الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران (2)

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة بـ:

الرغبة والسلطة في فلسفة مابعد الحداثة.

– جيل دلوز أنموذجا–

إعداد الطالبة:

مليكة حفيان

إشراف الأستاذ الدكتور:

بن عمر سواريت

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د محمد بوشيبة	جامعة وهران	رئيســـــــا
أ.دبن عمر سواريت	جامعة وهران	مشرفا و مقررا
أ.دعبدالله عبد اللاوي	جامعة وهران	مناقشـــــــا
أ.د سيد أحمد مخلوف	جامعة,س.بلعباس	مناقشـــــــا
أ.د محمد شوقي الزين	جامعة تلمسان	مناقشـــــــا
أ.د مراد قواسمي	جامعة مستغانم	مناقشـــــــا

السنة الجامعية 2024-2025

إهـــــــــــداء

إلى الذي لم يكن بيده الاختيار في الرحيل

إلى روحه الطيبة التي تبقى إلى الأبد خالدة...

إلى أستاذي الدكتور الذي كان مشرفا على عملي هذا بكل اهتمام

وعون كبير وبنفس طيبة:

حميد حمّادي رحمه الله وطيب ثراه، وأسكنه فسيح جناتـه...

شكر وعرفـــان

أتقدم بعظيم الشكر والامتنان لأستاذي الدكتور بن عمر سواريت

وأثنيه جزيل الثناء على حسن اهتمامه، ودعمه لي...

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى طرح فكر جيل دلوز Gilles Deleuze الذي استهدف تأسيس "أخلاقية للرغبة"، هذه الأخيرة تختلف تماما عن الأطاريح التي صيغت حولها، خصوصا لدى جاك لاكان Jacques Lacan زعيم مدرسة التحليل النفسي الفرنسية، وميشال فوكو Michel Foucault، في تحليلاته لتجليات السلطة وآليات اشتغالها في العلاقة مع الذات. جاء مفهوم الرغبة مع دلوز كاشفا للحقيقة ومعريا لواقع بات ضبابيا. ويعني استعمال مفهوم "تنظيم الرغبة"، بأنها ليست تعيينا أو تحديدا طبيعيا، وتلقائيا. ففي كل تنظيم هناك وجهان ولا تشكل علاقات السلطة سوى أحد الوجهين، وبالتحديد البعد الذي تشغله صيرورات إعادة التوطين، أما البعد الآخر فتشكله خطوط الانفلات، اللاتوطين والخلق التي تتوافق مع الرغبة ذاتها باعتبارها توليفا وفصلا للانسيابات، وللمتنافرات. وبالتالي بالنظر لأولوية نقاط الانفلات داخل التنظيم، يدخل مصطلح "تنظيم الرغبة" أو كما سماه دولوز "الآلة الراغبة"، لتمييز هذا النمط من التعدديات. وسيغدو مفهوم التنظيم أساسيا في فكر دولوز حيث يقطع صلته نهائيا وبشكل إيجابي مع وبشكل إيجابي مع نظرية التمثل. نظرية التمثل .يتجاوز مفهوم الرغبة لدى دولوز تصور التحليل النفسي، فهي مشبعة بإيجابية غير محدودة من الطاقة والقدرة على التنظيم، إنها امتلاء لدينامية خلق وتوليف. وهي محايثة لذاتها، بدون غاية ولا حد آخر لها غير امتدادها الخاص. كما إنها كذلك انفتاح دائم، ولا تفتقر إلى أي شيء. إن الرغبة لا يمكن أن تفتقد أي موضوع لكونها موضوع ذاتها، كما أنها لا حدّ لها، لكونها غاية ذاتها لا تستلزم إذن أي غياب للموضوع. يجعل دولوز من الفصام قوة محررة ويغدو التحليل الفصامي نفسه كنظرية في الرغبة، وكنظرية في المجتمع والدولة تحديدا، إذ يتم الانفلات الإيجابي من كل حياة قطيعية، والصراع ضد كل نسق أو تنظيم حيث تعمل الآلة الاجتماعية على تعطيل حركية "الآلات الليبيدية" بدل أن تخدمها. يرمي التحليل الفصامي إلى اعتبار الفصام ليس أمرا سلبيا، أو حالة مرضية فقط، أو مجرد موضوع عيادي، بل ينبغي اعتباره إيجابيا وصحيا، كصيرورة، وتحقيق للرغبة. وبذلك يرجع التحليل الفصامي الرغبة إلى ذاتها كما هي ووضعها هناك حيث تعمل داخل اللاشعور كطاقة حرة، غير مقننة وغير قابلة للتقنين، وهي قادرة على تحطيم القوالب التي تفرض عليها.

الكلمات المفتاحية: دلوز،الرغبة، السلطة، التحليل النفسي، التحليل الفصامي، الآلات الراغبة، التنظيم، المجتمع، الرأسمالية،الاختلاف، الانفلات، اللاتوطين، الإبداع.

Abstract :
This study try to present the thought of Gilles Deleuze which aimed to establish a "morality of desire", the latter completely different from the propositions that were formulated around, especially by Jacques Lacan, the leader of the French psychoanalytic school, and Michel Foucault, in his analyzes of the manifestations of power and the mechanisms of work in the relation with the self. The concept of desire came with Deleuze revealing the truth and stripping a reality that has become blurred. The use of the concept of "organizing desire", means that desire is not a natural, automatic determination or determination. In every organization, there are two sides, and power relations constitute only one of the two sides, specifically the dimension occupied by the processes of reterritorialisation, while the other dimension is shaped by lines of escape, non-settlement and creation that correspond to the same desire, as a synthesis and separation of the flows, and the dissonances. Consequently, given the priority points of disruption within the organization, the term "desire organization," or as Deleuze called it "the desiring machines," is introduced to characterize this type of plurality. The concept of organization will become central to Deleuze's thought, severing its connection definitively and positively with the theory of assimilation. Deleuze's concept of desire goes beyond psycho-analytic conception, as it is imbued with an infinite positivity of energy and the ability to organize, it is the fullness of the dynamism of creation and synthesis. It is immanent in itself, without an end, and has no other limit but its own extension. It is also a constant openness, not lacking in anything. Desire cannot lack any object because it is the object of itself, nor can it have a limit, since it is an end in itself that does not necessitate any absence of the object. Deleuze makes schizophrenia a liberating force, and schizo- analysis becomes itself as a theory of desire, and as a theory in society and the state in particular, as positive disassociation from every fractious life takes place, and the struggle against every system or organization where the social machine disrupts the movement of the "desiring machines" instead of serving them. The schizo- analysis aims to consider schizophrenia no as a negative, or a disease condition, or merely a clinical issue, but rather that it should be considered positive and healthy, as a process and fulfillment of a

desire. Thus, the schizo- analysis returns the desire to itself as it is and places it there where it operates within the unconscious as a free, unregulated and unregulated energy that is capable of fight against obstacles that are imposed upon it.

Keywords : Deleuze , Desire, power, psycho-analysis, schyzo-analysis, desiring machines, organization, society, capitalism, difference, escape, deterritorialisation, creation.

Résumé:
Cette étude essaye à présenter la pensée de Gilles Deleuze, qui a établi une «morale du désir», cette dernière est complètement différente des propositions qui ont été formulées autour, notamment par Jacques Lacan, le chef de l'école psychanalytique française, et Michel Foucault dans ses analyses des manifestations du pouvoir et des mécanismes de son travail dans le rapport à soi. Le concept de désir est venu avec Deleuze révélant la vérité et dépouillé d'une réalité devenue floue. L'utilisation du concept d "'organisation du désir" signifie que le désir n'est pas un manque ou une détermination naturelle et automatique. Dans chaque organisation, il y a deux côtés, et les relations de pouvoir ne constituent qu'un des deux côtés, spécifiquement la dimension occupée par les devenirs de reterritorialisation, tandis que l'autre dimension est façonnée par des lignes de fuite, de déterritorialisation et de création qui correspondent à le même désir, comme synthèse et séparation des flux et des dissonances. Par conséquent, étant donné les points prioritaires de disruption au sein de l'organisation, le terme «organisation du désir», ou comme Deleuze l'appelait «la machine du désir», est introduit pour caractériser ce type de pluralité. Le concept d'organisation deviendra central dans la pensée de Deleuze, rompant définitivement et positivement son lien avec la théorie de similitude. Le concept de désir de Deleuze va au-delà de la conception psychanalytique, car il est imprégné d'une positivité infinie de l'énergie et de la capacité d'organiser, c'est la plénitude du dynamisme de la création et de la synthèse. Il est immanent en soi, sans fin, et n'a d'autre limite que sa propre extension. C'est aussi une ouverture constante, ne manquant de rien. Le désir ne peut manquer aucun objet parce qu'il est l'objet de lui-même, ni avoir de limite, puisqu'il est une fin en soi qui ne nécessite aucune absence de l'objet. Deleuze fait de la schizophrénie une force libératrice, et l'analyse schizophrénique devient elle-même en tant que théorie du désir, et en tant que théorie de la société et de l'État en particulier, en tant que dissociation positive

de toute vie brisée et lutte contre tout système ou organisation où la machine sociale perturbe le mouvement des «machines désirantes» au lieu de les servir. La shizo- analyse vise à considérer la schizophrénie non pas comme un état négatif, ou comme une maladie, ou simplement comme un problème clinique, mais plutôt qu'elle devrait être considérée comme positive et saine, comme un devenir et la réalisation d'un désir. Ainsi, l'analyse schizophrénique renvoie le désir à lui-même tel qu'il est et le place là où il opère au sein de l'inconscient comme une énergie libre, non régulée et capable de luter contre les obstacles qui lui sont imposés.

Mots-clés: Deleuze, Désir, pouvoir, psychanalyse, schizo- analyse, machines désirantes, organisation, société, capitalisme, différence, fuite, déterritorialisation, création.

مقدمة

الانطلاق من نقطة البدء لهو من أعسر الأمور وربما أبغضها، كونها تقيد الذهن وترسم له حدودا ضيقة يفترض أن تتبع خطوة خطوة وصولا إلى النتيجة أو الخاتمة، هذا التراتب ربما يقيدنا، لذلك فما يمكن إدراجه هنا هو موضوعنا الرئيس المتمثل في الرغبة والسلطة في فلسفة مابعد الحداثة، جيل دلوز أنموذجا.

والحقيقة أن تيمة الرغبة في الأساس لا يمكن تحليلها من وجهة نظر الفلسفة التي جاءت بعد حالة تذمر واستنكار لأفكار الحداثة ومنطقها المغلق؛ نقصد هنا فلاسفة مابعد الحداثة، إلا بالعودة إلى الفلسفات الكلاسيكية ومعاملتها للجسد، لأن المشكل أساسا يجد أصله فيها، هي من خلقت المعضلة، لذلك لا يمكن تبرئتها، وهذا ما يستدعي منا الخوض في مساءلتها في هذه النقطة؛ أي نقطة الرجوع إلى الوراء تحتم علينا السفر والارتحال إلى التاريخ القديم، حيث تربع أفلاطون على عرش الفلسفة وهو يقر بأن لا حقيقة إلا في العالم المتعالي، هناك ما فوق، بعيدا عن عالم الحس والشهادة. أو لنقل تواريخ متتالية متراتبة أخذت النمط الهرارشي في سلسلة خطية.

يمثل ارتحالنا إلى تاريخ الفلسفة بالنسبة لنا التنقيب عن أصل الداء، إذ لا يمكن ممارسة التشخيص لحالة باتولوجية إلا من خلال معرفة ما هو هذا الداء كيف توغل واستفحل؟ ومن ثم التفكير في علاجه. ألم يقل لنا نيتشه بأن الفيلسوف هو طبيب الحضارة ؟ أو طبيب مجتمعه. ها نحن نرنو إلى محاولة نجعل فيها تفكيرنا يسير على خطى الرغبة في المداواة التي سنجدها عند فيلسوف عاشق للارتحال، إذ لا ليرحل إلا ليكتشف ويختلف، ومن ثم يبدع المفاهيم.

يرفض جيل دلوز(Gilles Deleuze) حتى الوصف؛ ذلك بأن منح صفاتٍ له هي بالتالي محاصرته، تقييده،أو إقحامه فيما لا يبتغيه، في ذلك المغلق، وهو الذي قدم فلسفة مفتوحة على مختلف التفسيرات والرؤى. لقد كان قطبا بمفرده كما قال باديو(Alain Badiou)، وهو بذاته يقر بعدم انتمائه لأي مدرسة كما لا يحسب نفسه من تيار ما بعد الحداثة، ومع ذلك يعتبره الناقد الأمريكي تيري ايغلتون(Terry Eagleton) المفجّر الرئيس لتيار ما بعد الحداثة في الفلسفة.

وفي حقيقة الأمر إن مساهمة دلوز فجرتها أحداث ماي الفرنسية في السبعينات، ليقف على الواقع وما يحدث فيه من حراك اجتماعي غاضب، فتتوقف الجامعات والمصانع ومؤسسات أخرى في الدولة رافضة القمع الذي تمارسه السياسة الرأسمالية في أعتى أشكالها. بمجرد التساؤل لِمَ القمع؟ هذا يعني الوقوف على الحدث(Evénement)، لماذا الآن يُقمع الإنسان الغربي في زمن وصل إليه التقدم الحضاري وساهمت فيه التقنية مساهمة صارخة؟

لم تأت الحداثة في الواقع بما يروق الجميع، إذ ليس هناك واحد بل متعدد لا تريد استيعابه. إنـها لم تف بوعود الأنوار بل كرست النمط الاستبدادي على الإنسان. وليس الآن حديث إلا عن سقوط الأوهام، ذلك بأنه تم فضح السلطة التي كانت تتربص بمصير الإنسان والطبيعة والكون بأسره.

ما كان يقيد الإنسان ليس سلطة واحدة بل جملة من السلط ؛ إذ نجد سلطة المحلل النفسي الذي ظل رهين التصور الميتافزيقي، جاعلا الذات هي المركز، فهو لم يستطع التخلص من النموذج الحواري الأفلاطوني بين ذات عارفة تضم أجوبتها مسبقا في ضمن السؤال وذات مرددة مثل ذلك الصوت الذي يُرد عند الزعق في الفراغ. أومن الكوجيتو الديكارتي على اعتبار أنه لم ينفصل عن الذات العارفة والذات المتكلمة. وهذا الاختزال هو الذي هاجمه دلوز(Deleuze) وغتاري(Guattari).

وما يلحظ هو أن المحلل النفسي لا يعالج الحالة النفسية في حاضرها بل يرجعها إلى الماضي، ودائما الماضي بعيدا عن الآن والحاضر والواقع والراهن. ولعل هذا المجال هو الذي حقق فيه دلوز وغتاري أعظم إنجاز، وربما هو الذي تطلب منهما أكبر عناء لتجاوز التصور الاختزالي الموروث عن الميتافيزيقا الديكارتية. وهو كذلك المجال الذي يشترك فيه معهما معظم الفلاسفة النيتشويين المعاصرين مثل ميشيل فوكو(Michel Foucauld) وجاك دريدا (Jacques Derrida) وغيرهما ممن حاول تأسيس تصور أصيل للملفوظات.

عندما يتكلم المريض والمحلل النفسي، فإنه لا يتكلم من حيث هو ذات عارفة، وذات مستقلة عن العالم المحيط بها. وهو لا يحيل على ذات مُعَرَّفة حتى وإن كانت ذات الأم أو الأب. إنه لا يتكلم إلا من حيث هو خط مقترن بخطوط متعددة ومتنوعة. ولعل المفهوم الجديد والأصيل الذي يقدمه كل من دلوز(Gilles Deleuze) وغتاري(Felix Guattari) هو مفهوم التنسيق (Agencement)؛ الذي هو في نهاية المطاف صيرورة دائمة إذ تكون في حالة تحول دائم. فالرغبة التي تخترق الإنسان كما يحللها دلوز وغتاري وهو في طريقه للسعي إليها ظانا منه أنه يريدها وله القدرة على اختيارها، لا يمكن أن تتحقق إلا لأن ثمة شرط يحددها ويحركها وهو التنسيق. وبهذا يمكن القول أن هذا الأخير هو اللاوعي السياسي والتاريخي الذي يجعل الإنسان يرغب في هذا الشيء أو ذاك.

وبخلاف التحليل النفسي الذي يعتقد أن ما يقوم به الإنسان من أفعال وتصرفات، هو ناتج عن لاشعور يتأسس بمحبطات الطفولة ورغباتها وغرائزها وعقدها المكبوتة وإسقاطاتها، فإنه عند دولوز تغدو الرغبة تنسيقا و توليفا؛ أي تغدو اللاشعور الفعلي لكل رغبة مادام أنه هو المجال المليء بالتكثيفات والتعدديات.

لذلك فالرغبة لا يمكن إحالتها على الأسرة، ولا على الأم أو أوديب، كما لا يمكن إحالتها على لاشعور راسخ في ماضي الطفولة مليء بالمحبطات والإسقاطات. فذكريات الطفولة لا يعاد إنتاجها، وإنما تنتج بواسطة كتل من الطفولة تنتمي دائما إلى اللحظة الراهنة، هي كتل من صيرورة الطفل، وهي رغبة تشتد علاقتها بالخارج، والمستقبل. إنها تقترن مع القوة الاجتماعية والتاريخية، وليس مع الأسرة والأنا.

وبهذا فالرغبة لا يتوقف إنتاجها عند لحظة معينة، بل هي دائمة باستمرار، وهي سيل لا ينقطع، ومحرك محايث للواقع يرسم خطوط عوالم ممكنة. لذلك فالتنسيقات أو التوليفات التي تحقق الرغبة لا تحيل على أنا معين، ولا على ذات متكلمة، وإنما تحيل على تكثيفات وتعدديات.

فضلا عن ذلك فإن الملفوظات لا تحيل على ذات متلفظة، ولا على أنا متكلمة، وإنما تحيل على تنسيق جمعي للتلفظ. هنا يشير دلوز إلى أن اللسانيين ظلوا حبيسي التصور اللساني ولم يتمكنوا من ربط الملفوظات بالمجال الذي يكون هو أصلها، واكتفوا فحسب بربط الملفوظ بالدلالة وبالدال؛ أي بمعطيات لسانية خالصة، بعيدة عن واقعها الاجتماعي والسياسي.

وعطفا عما سبق، فإن جميع الانتقادات التي وجهها دلوز وغتاري إلى التحليل النفسي هي من أسهمت بشكل كبير في تأسيس حقل جديد متجاوز وبديل للتحليل النفسي هو التحليل الفصامي أو السكيزوفريني. فإن كان التحليل النفسي يربط الرغبة بالنقص والذنب، فإن التحليل الفصامي يعمل على تحريرها من كل ذلك ويربطها بإرادة قوة فعالة لا تأبى شيئا فتسير مترنحة تماما كعربدة ديونيزوس.

وكما أن المحلل الفصامي يتجه نحو الخارج محاولا أن يربط الرغبة بالمجتمع والسياسة والتاريخ. وليس كما يفعل المحلل النفسي الذي يحصرها في حيز ضيق هو مجال الأسرة من خلال أسطورة الإحالة. وهو في ذلك يعمل على عرقلة كل شيء و إفساده فيكسر كل إنتاجات الملفوظ بجعلها تحيل على أنا وعلى ذات متكلمة. بينما يساهم المحلل السكيزوفريني في ربط الملفوظ بالتنسيق الجمعي للتلفظ الذي هو عبارة عن تكثيفات جمعية متعددة وسيولة مستمرة إلى جانب سيولات أخرى متعددة.

البديل الذي جاء به دلوز هو هذا الحقل الجديد الذي يوثق الصلة بالحياة مسترجعا القوة التي كانت مدفونة في قبو مظلم منخفض، ويعيد للملفوظ بُعده الأساسي، وهناك تنشط الرغبة في حيوية لامتناهية لأنها تتخلص أخيرا من الأسطورة المُميتة (الإحالة) وتستطيع بالتالي أن تتجاوز الحدود الفاصلة عبر الزمان والمكان.
وبهذا تصبح الرغبة طليقة حرة بعيدة عن كل غائية، وكل نقص وذنب. وتغدو منسابة لتلتقي مع عوالم خارجية، عوالم غريبة تمنحها قوة وشدّة (Intensité) .

حول تيمتنا هذه، حددنا الإشكالية الرئيسية كما يلي: كيف تشتغل الرغبة وكيف تعمل السلطة في فكر مابعد الحداثة؟ كيف ينظر إليها دلوز وكيف عالجها؟

وما رأيناه جديرا كأسئلة فرعية: كيف كان يتم النظر إلى الرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية؟ كيف تم تحديدهما؟ ما مصير الذات في ذلك؟ وكيف كان التفكير حولهما في الفلسفات الحديثة؟ وكيف انقلبت الفلسفة مابعد حداثية على الفلسفات الكلاسيكية وكيف ثارت على الحداثة؟ وما الجديد حول مفهومي الرغبة والسلطة؟ كيف يتشكل الاختلاف عند دلوز، وكيف تكون صورة الفكر؟ كيف يمكن للرغبة أن تمارس نشاطها ؟كيف لها أن تنتج؟ وإذا تعرضتها عوائق وموانع كيف يمكنها أن تقاوم؟

ولأجل مقاربة تحليلية، ونظرا لطبيعة الإشكالية فإن الأمر ألزمنا استخدام المنهج التحليلي النقدي. فقسمنا بحثنا إلى أربعة فصول: الفصل الأول: إشكالية الرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية والحديثة. وهو بدوره قسمناه إلى: مبحثين: المبحث الأول حول الرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية (عند اليونانيين والقروسطيين). أما المبحث الثاني: الرغبة والسلطة في الفلسفة الحديثة.

نحن نرمي في هذين المبحثين بالطبع إلى استنطاق الفلاسفة الكلاسيكيين مع أفلاطون وأرسطو باعتبارهما قطبا الفلسفة اليونانية إن لم نقل الفلسفة العالمية ككل بسبب تأثيرهما على الفلسفات اللاحقة. لذلك فإن مفهوم الرغبة كان يشوبه نوع من الإقصاء لما فيه حقيقي، حتى أضحى ما هو غير حقيقي هو الحقيقة المطلقة. ولكن نجد دائما المعارضين في الزمن أو في أي عصر؛ ذلك هو شأن الرواقيين والسفسطائيين وهنا تحديدا تُقلب المفاهيم والتصورات ويُضرب عنق الكلي والمطلق(L'Absolu) ليأتي مفهوم النسبي(relatif).

هذا الأخير الذي سيطبع الفلسفات مابعد الحداثية. وعرجنا إلى الفلسفة القروسطية مع المسيحيين والمسلمين، هنا نجد التعلق باللاهوت بقوة وثمة تسجن الرغبة، وإن وجدت شذرات

توحي بإيمانها بالتعدد والاختلاف؛ ذلك ما نجده مثلا مع ابن ارشد الذي أقصى المركزية الذكورية وأهّل المرأة للحكم السياسي.

أما بالنسبة لتحليلنا للرغبة في الفلسفة الحديثة سلطنا الضوء على ديكارت حتى يظهر جيدا، لا بمنظار أجهزة الإعلام ليتحول العالم إلى سمولاكر(Simulacre) وبالتالي يغدو مصطنعا كما ذهب إلى ذلك بودريار(J.Baudrillard)، بل من خلال مساءلته وإجباره على التكلم، فهو الذي برع في ميتافزيقا السلطة بامتياز، مقدسا العقل وتأهيله لموطن الربوبية مغتصبا ما دام هو الأعدل، هو الخالق لكل شيء في نظر ديكارت. كما أنه كرس مقولة المماثل والمتشابه.

وبخلافه لجأنا إلى تحليل الرغبة عند سبينوزا(B.Spinoza) وهذا جدير بالاهتمام لأنه يوجهنا بتفكيره اللامع إلى الحسي والعاطفي والأثر، إذ يولي أهمية كبيرة للجسد وهو الذي قال بشأنه لا أحد يعرف ما يمتلكه جسم. هذا نعتبره تقاطعا أو انزلاقا عن الفلسفات السابقة وبالأخص ديكارت، لأنه هنا يشكل سبينوزا يساريته الديكارتية وينحرف عن التيار اليميني. وهو يكون بذلك قد حقق للفلسفة أكبر إنجاز حول فلسفة الجسد والذي سيصبح فيما بعد محور الدراسات والأبحاث في الفن والجماليات المعاصرة، كما يجب الإشارة أيضا إلى أن دلوز استلهم فلسفته للجسد من خلال مفاهيم سبينوزا كيف لا وهو قد ألف حوله كتابين:- سبينوزا ومشكلة التعبير. (Spinoza et le problème de l’expression) و- سبينوزا. فلسفة تطبيقية.(Spinoza. Philosophie pratique) ولقبه برجل الالتقاءات والصيرورة.

وفي تحليلنا لإشكالية الرغبة والسلطة في فلسفة مابعد الحداثة وهو الفصل الثاني، ارتأينا تقسيمه إلى مبحثين: المبحث الأول: همّ الحداثة وتجاوز مابعد الحداثة، هذا يعني الحداثة باعتبارها أزمة، والعمل على تجاوزها من قبل الفلاسفة مابعد الحداثيين، ولكن لا ينبغي أن يُفهم من قولنا هذا أن فكرة التجاوز هنا تعني تجاوز عصر إلى عصر آخر وإنما المرور إلى أشكال أخرى من الخطاب والثقافة والفن.

من هذا المنطلق تناولنا مقاربة في مابعد الحداثة، حللنا الظروف التاريخية والسياسية؛ ذلك بالوقوف على الوقائع التي أحدثت تحولات على مستوى المفاهيم والتصورات، كما قمنا بتحليل الأسس والمبادئ التي ترتكز عليها الحداثة، إزاء هذا نحن نرى أنه من الأجدر لنا أن نبيّن من خلال تحليلنا ذلك أهم النقاط التي انتفضت حولها فلسفات مابعد الحداثة. لأنه لا يجوز المرور مباشرة إلى الفلسفة مابعد الحداثية بدون ربطها بالحداثة؛ ما يعني أنه لا يوجد قطيعة وحتى لا يسوغ قول هذا وإلا نكون دخلنا في السلب.

وبالنسبة للمبحث الثاني فجاء حول الرغبة والسلطة عند بعض فلاسفة مابعد الحداثة، أخذنا نموذجين هما ليوتار(J.F.Lyotard) وفوكو(M.Foucauld). مع ليوتار حللنا رؤيته في أن المعرفة لا يمكنها أن تقدم الحقيقة بالرغم من أنها تدعي ذلك، لأنها تعتمد على ألاعيب اللغة والتي دوما تتصل بسياقات محددة، وطبعا هنا نشير إلى أن ليوتار(J.F.Lyotard) مدين لنيتشه (F.Nietzsche) وفتغنشتين(Ludwig Wittgenstein) إذ يرى أن أهداف التنوير في تحرير الإنسان وانتشار المنطق لم ينتج إلا نوعا من الغطرسة العلمية، كما ثار على التمركز العقلي منتقدا هيمنته واستغلاله.
والشيء المهم الذي وضحه ليوتار هو البعد الثالث الذي يقصد به الشكل؛ يعني بذلك أن "ما يُرى" يتميز عن "ما يُفهم" ، لذلك فإن المستوى الشكلي الذي يبدو أنه يضم ما يشبه الرغبة الجنسية عند فرويد(S.Freud) أو قوة الرغبة، يكتسب معنى موحد من خلال عمليات التفكير العقلاني، وبالتالي يثير قلقا على الفن. لذلك يدعو ليوتار إلى التحرر من القواعد النظرية والمعايير التطبيقية في لحظة الممارسة النقدية.

وما يرفضه ليوتار هو الإقرار بنوع واحد من الخطاب أو التفكير، إذ لا يمكن ذلك وإلا سيكون نوعا من التعدّي. وهذا لأنه في نظره لا يؤدي إلا إلى تحطيم الآخر. وما يؤكد عليه هو أن كل محاولة لخلق نظام ينتج عنها دائما بشكل مواز خلق من الاضطراب والفوضى وكبديل لذلك يدعو ليوتار إلى حكايات صغرى تتمثل في الاهتمام بالمهمشين والمنبوذين وثقافات الأطراف.

ومع فوكو حللنا كيف يعارض وفق تحليله للسلطة، التصور الماركسي الكلاسيكي ونظريات الحق الطبيعي. إذ لا وجود لذات مالكة للسلطة، كما أنه لا وجود لجهاز "الدولة" حتى ينفرد لوحده باستعمال السلطة. هنا يَقترح فوكو نموذجا استراتيجيا لها، فلا ينبغي النظر إليها كملكية قارة وثابتة في يد ذات فردية أو جماعية، بل يجب التفكير في السلطة كإنتاج لاستراتيجيات الصراع بين القوى.

لذلك فالسلطة في نظره - يوافقه دلوز في ذلك- هي علاقات قوى بحيث إنها تشكل نظاما وتسلسلا، أو انقطاعا وانفصالا. فهي مندسّة في كل العلاقات الاجتماعية والرمزية التي تتصادم. بالتالي لا تُفرض السلطة من فوق، بل تأتي من تحت، ولا يمكنها أن تظهر في العلاقات الثنائية بين الحاكم والمحكوم وإنما في علاقات القوة المُجسَّدة في آليات الإنتاج داخل الأسرة، وداخل المؤسسات، وتسري في كامل الجسد الاجتماعي.

وبالنسبة للفصل الثالث؛ فكان: تجديد الفلسفة والاختلاف عند جيل دلوز، ارتأينا فيه ثلاث مباحث: المبحث الأول: تناولنا فيه جيل دلوز فيلسوف ما بعد الحداثة ومجدد للفلسفة، فبالرغم من أنه يرفض هذا الانتماء ويعتبره باديو (Alain Badiou) فيلسوفا حداثيا، إلا أن أغلب الدراسات جعلته ضمن التيار مابعد الحداثي نظرا للتصورات الجديدة المخالفة لمفاهيم الحداثة.

أما المبحث الثاني: فجاء حول الاختلاف عند جيل دلوز وصورة الفكر، فيه بينا مفهوم الاختلاف لديه خصوصا أنه يوظف مفهومين هما الاختلاف والتكرار، إذ يظهران كتوضيح للجدة أو التفكير بشكل مختلف في النسق الدلوزي المتعدد، حيث إن الجديد متضمن في طريقتهما بما هما اختلاف محض وتكرار معقد، ويفضي أحدهما إلى الآخر، وكأن أحدهما يتضمن الآخر، ويمتلكان انتماء متبادلا، أي إنهما متضامنان.
وليست الصلة بين الاختلاف والتكرار، كما هي الصلة بين متجانس ولا متجانس. فإن كان الاختلاف يعني الابتعاد عن الهوية المفترضة، فإن التكرار يبرز فيه دلوز فعل الإزاحة والإقصاء من أجل بلوغ اختلاف إيجابي وتأكيدي، وتكرار مبدع.

أما المبحث الثالث: حللنا فيه صورة الفكر والكتابة عند جيل دلوز، حللنا فيه من خلال الدور الذي يمثله مفهوم "الريزوم" في كتابات دلوز، هذه الأخيرة التي تبدو بدرجة تفوق أي مفهوم آخر؛ إذ هو لا يكرس لمبدأ التعددية والاختلاف فحسب، بل يمثل أسلوبا في التفكير، والكتابة والوجود في العالم كذلك. الشجرة الريزوم هما صورتان للفكر، ولا يمكن توظيفهما من باب الاستعارة. فالشجرة تشير إلى كل خصائص الاستقرار والثبات؛ هي نقطة أصل، أو مركز، هي نسق من النقاط والأمكنة التي تعمل على حصر كل الممكنات في خانة واحدة.

لذلك ليس المهم تحديد نقاط بداية أو نهاية؛ بل المهم دائما هو "الوسط"، فنحن على الدوام وسط طريق ما نعيش بين الماضي والحاضر، الحاضر والمستقبل. إذ لا توجد بداية محددة نبدأ منها لأن كل بداية تسبقها بدايات، كما لا وجود لنهاية خالصة. ومن هنا فإننا نرى أن مفهوم الريزوم يشتغل عليه دلوز مع مفاهيم أخرى عديدة كالصيرورة والارتحال، التوطين وإعادة التوطين. كما يرتبط كذلك بمشروعه الفلسفي الذي يطلق عليه" قلب الأفلاطونية" ونقده للتحليل النفسي، فضلا عن تصوره للفن.

أما الفصل الفصل الرابع: حللنا فيه مفهوم الرغبة والسلطة عند جيل دلوز. قسمناه إلى ثلاث مباحث: المبحث الأول: نقض التحليل النفسي، إذ وضحنا التمثيل المسرحي الذي كان يلعبه فرويد في التحليل النفسي وإيهامه وخداعه للمرضى بأنه يعالجهم مجسدا سلطة معينة، وبينا الكيفية التي بها انتقد دلوز فرويد. أما المبحث الثاني فجعلناه كما يلي: مفهوم الرغبة واختلافها عن اللذة. باعتبار أن دلوز يشتغل على المفاهيم فهو يميز بين هذين المفهومين فإذا كانت الثانية ترتبط بالمتعة فهي تنتهي بدون أدنى شك، بينما الأولى أي الرغبة لا صلة لها بالمتعة ؛ لذلك تبقى قائمة.
أما المبحث الثالث: جاء حول السياسة الذرية أمام السياسة الكتلية هذين المفهومين ما يلي: الأولى عبارة عن نشاط يتمثل في حراك أو مظاهرة تتسم بقوة النضال والاستمرار في المقاومة دون تراجع تمارسه الأقليات المحرومة أو المهمشة في المجتمع.

وينبغي إدراك التمييز بين مفهوم الثورة والحراك لأن الأولى كلية، بينما الثاني جزيئي لا تمارسه كافة المجتمع. ولذلك فإن ما هو مطلوب من الأقليات والفئات المحرومة وكل الذين يعانون من القمع والقهر هو استمرارية النضال والمقاومة التي يضاعف من شدتها الحماس الذي يضمن لها الاستمرارية. وحتى يأخذ المناضلون الصورة الملائمة فعليهم أن يكونوا في حالة الانتشال الإقليمي، ويخرجون عن النمط التقعيدي وقوانينه مشكلين سياسة صغرى أو كما سماها دلوز جزيئية (Moléculaire). أما السياسة الكتلية التي سماها دلوز (Molaire) فهي تعني جملة القوى التي تشكل سلطة تهدف إلى السيطرة.

وفي الأخير وصلنا إلى خاتمة إجمالية كنا حاولنا فيها كمقاربة نقدية تقييم ما جاء في التحليل عموما حول إشكالية تيمتنا.

تعود إشكالية موضوعنا في حقيقة الأمر إلى مجرد جملة كتبها في كراستي دكتور فرنسي وهو أستاذ بجامعة فرنسية، كتب ما يلي: - نحن لم نقاوم بما فيه الكفاية بعد- وسجل تحت هذه الجملة جيل دلوز، هذا ما حرك ذهني من أجل قراءة دلوز ومحاولة التعامل مع أفاهيمه الخصبة والغزيرة. كما أن الموضوع والحق أنه جدير بالاهتمام وكنت أود أن أتعرف أكثر على فلسفات مابعد الحداثة وأقف على نمطية تفكيرها وتمايزها عن فكر الحداثة. لعلي أخيرا أترك شيئا من المساهمة أضيفها ليستفيد منها القراء.

هذا، وقد استعنا في عملنا بجملة من الكتب مثل: جيل دلوز أو نسق المتعدد لفيليب مانغ، ترجمة عبد العزيز بن عرفة، وأيضا:

- Deleuze et l’histoire de la philosophie. Antonioli Manola

-Deleuze and Guattari. A psycho- analytic Itenerary. Fadi Abou Rihan .

وكما هو معلوم أن كل بحث إذا كان يشتغل على موضوع يشوبه نوع من التعقيد فلا بد أن تعترض طريقه العراقيل والصعوبات؛ ذلك ما صادفنا خصوصا مع فيلسوف كبير يتميز أسلوبه بالتعقيد إذ لا يوجد الثبات في نصوصه، أي لا تتجه إلى موضوع معين بل تتجه صوب عدة اتجاهات متباينة، كما أن أفاهيمه غير محددة.

وما صعب علينا أكثر هو كيفية ترجمة مصطلحات دلوز المتسمة بالليونة، لأنه يمكن تشكيل عدة صفات (Attributs) بمفردة واحدة في اللغة الفرنسية طبعا بلغة دلوز، لكن المهمة صعبة جدا في اللغة العربية. مثل: .Visagéité - Visagéifié - Visagéification

سيدي بلعباس 2017.

الفصل الأول:

إشكـــالية الرغبة و السلطة في الفلسفات الكـــلاسيكـــية و الحديثة

المبحث الأول:التصور الفلسفي للرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية

المطلب الأول: النزعة الحيوية عند السفسطائيين والرواقيين

لم تكن بلاد الإغريق تشاء السكون تحت وطأة نظام سياسي أرستقراطي، فالظروف السياسية والاجتماعية هيأت الجو من أجل التحولات إلى أوضاع أفضل مما هي عليه. خصوصا بعد الانتصار العظيم الذي حققته في دحرها للفرس. ومن ثم الانسياق نحو تكملة البناء الحضاري اليوناني. فنبغ العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع. ودعا الأمر إلى تأسيس نظام ديمقراطي يسمح بممارسة الحرية خصوصا بعد أن اشتدت المنافسة بين الأفراد، وتعاظم النزاع فيما بينهم في المحاكم الشعبية بسبب روح الأنانية والطمع والطموح، والهوى والذاتية المطلقة ، وشاع الجدل السياسي والقضائي، فإن ذلك أدى إلى تغيير الكثير من الآراء والتصورات، وعلى الخصوص تغيير فكرة الفرد الحاكم.

من هنا تطلبت الظروف* توفير معلمين يلقنون المواطنين الإغريقيين أساليب وفنون الحكم. وهذه الصورة تشفي لنا التحول الذي طرأ على الفلسفة حيث انتقالها من البحث في مسائل الطبيعة إلى البحث في شؤون الإنسان. ولعل الحركة السفسطائية هي أفضل مثال على ذلك إذ مارست ذلك التغيير على مستوى النشاط العملي والذي غذته بأساليب مغايرة عما سبق؛ لأنه غدا الاهتمام بقضايا الحياة الفردية والاجتماعية من أولويات البحث الفلسفي. ودعت الحاجة إلى تعليم فن الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور.

يمكن اعتبار أن أهم ميزة اتصف بها السفسطائيون هي الحذاقة في الخطابة والمتاجرة بالعلم. إذ كانوا مجادلين بامتياز وهم يلقون بحججهم الدامغة في مختلف المسائل والمواقف؛ ولم يكن يتم لهم غرضهم من دون النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها. وهذا ما يلفت الانتباه إلى مسألة هامة وهي جعل مصب الاهتمام في وسائل الإقناع و التأثير الخطابي، والذود عن البحث في الحقيقة.

---

*كان ذلك في النصف الثاني من القرن الخامس ق م. إذ أدى الوضع إلى انتصار الديمقراطية بعد صراع مرير بين الشعب والنبلاء. مما دعا إلى تقويض مؤسسات الدولة الأرستقراطية القديمة، كما ترتب عن العلم تقويض التزمت الديني. وما كان يعتقده اليونانيون في السابق بأنه جدير بالتقدير والورع، أصبح اليونانيون المعاصرون لعهد الديمقراطية ينظرون إليه في موضع الاستياء والسخرية.

وعليه يجوز لنا القول أن« ما يميز السفسطائية وما يشكل في الوقت ذاته سببا للهجوم عليها، هو ذلك الانقلاب الذي أحدثته في بنية اللوغوس والقول والخطاب معا [1]». لقد كانوا عمليين بأتم معنى الكلمة ولا يرون أهمية لأي موضوع إلا إذا توفر فيه شرط الحاجة الشعبية لتعلمه. لنأخذ مثالا عن بروتاغوراس* الذي أخذ على عاتقه مهمة غرس مبادئ النجاح السياسي في نفوس تلاميذه، أو النجاح كمواطن خاص. وجورجياس الذي علم تلاميذه البلاغة والسياسة، وأعطى هيبياس لمن كانوا يحضرون له الدرس وكانوا كثر، التاريخ والرياضيات والفيزياء.

ما عرف عن السفسطائيين جميعا أنهم كانوا يرون في أنفسهم معلمي الفضيلة، ولا يقصدون بذلك المعنى الأخلاقي الجامد والقابع داخل حدود النفس كما شاءت نيتهم في ذلك. بل القصد في قدرة الشخص على أن يؤدي بنجاح وظائفه في الدولة. وهكذا فإن وظيفة الطبيب هي الاشتغال على كيفية الاعتناء بالمرضى، ووظيفة العسكري هي الاشتغال في الأمن والدفاع، ووظيفة القاضي هي حماية الحقوق الخاصة والعامة وتحقيق العدالة الاجتماعية...الخ .

غير أن من أكثر المهام شعبية بالنسبة للمواطن الإغريقي ذي الكفاءة هي المهمة السياسية التي تقدم جاذبية للمراكز العليا في الدولة. ومن أجل الاشتغال بهذه المهمة كان من الواجب تعلم الفصاحة، وإذا كان الأمر متعذرا فعلى الأقل الكلام الجاهز، والقدرة على الجدال لمواجهة أي قضية يمكن أن تثار، فإن لم يستطع بالاستدلال القوي فبالإقحام السريع. ومن هنا انصب تركيز السفسطائيين على طاقاتهم إلى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة. وهم بحق أول من وجه الانتباه إلى علم الخطابة، و إن اعتبروا أنفسهم من مؤسسيه. وما كان يهدف إليه السياسيون الشبان ليس هو البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة، بل لمجرد اتباع ما يرغبون الاعتقاد فيه.

ما يمكن أن ننعت به السفسطائيين عموما من حيث اشتغالهم بفن الخطابة هو تركيزهم بقوة على الحجة من أجل إقناع الخصم والزج به في بؤرة التصديق، ومن ثم لا يكون بوسعه أي جرأة أو حيلة على المواجهة وإنما يلجأ إلى الاقتناع و الالتزام بالصمت. يمكن تشبيههم في هذه

---

[1] بغورة الزواوي: الفلسفة واللغة. دار الطليعة. بيروت. ط1.2005.ص13.

*كان أول فيلسوف يقول بالظواهرية، لأنه أكد أن الحقيقة هي الظاهرة للوعي، و بأن الموجود لا وجود له إلا بانتسابه إلى الوعي. و بالتالي فجميع الأشياء التي تحدث في الواقع تغدو موضوعات للوعي ؛ إذ لا يمكن لهذا الأخير أن ينفصل عنها. وسنجد الظواهرية أو الفينومينولوجيا تستثمر هذا الطرح لتبدع في ما يدعى بعلم "الظواهر" مع هوسرل.

الحالة بالمحامين حيث لا يعبؤون بحقيقة القضية، و يبذلون قصارى جهودهم لشحذ أكبر قدر من الحجج، لأنهم يؤمنون بأنه ليس من الضرورة الحصول على أي معرفة بموضوع ما لكي يدلوا بإجابات مرضية.

وعوضاً عن طلب الحقيقة ونشرها نشد السفسطائيون النجاح المبني على فن الإقناع والإغراء، فهم من جهة خطباء وبارعون مُتبحّرين في علم البيان، يعلمون الناس كـيف يستحوذون على مسامع السامع و يفوزون بعطفه. ومن جهة أخرى هم تقنيين يتباهون بمعرفة جميع الفنون والصنائع النافعـة للإنسان كـما يؤكـدون قدرتهم على تعليمها. من خلال ذلك إذن تظهر النزعة الحيوية لدى السفسطائيين، فهم يبرهنون على أولوية الحيـاة بما فيها الاجتماعيـة التي تقوم على الإبداع في مختلف الفنون والصنائع بدءا من الحرف الوضيعة و انتهاء إلى الفن الأكثر سموا مثل الفضيلة السياسية.

وبذلك كان قد وصل بهم الأمر إلى حد المغالاة والتطرف من خلال الخوض في التلاعب اللفظي، وكذا التلاعب بالتراكيب النحوية وخلق نوع من التشويش على مستوى الكلمات. ومع ذلك كان يظهر عليهم نوع من الحذاقة والبراعة والفطنة بدلا من أن يكونوا صادقين، ذلك بأن الشعب اليوناني كان أغلبيته العظمى من الشباب حيث يميل إلى التفنن والمهارة بدل الحكمة وترشيد العقل. وعن جدارة صارت الخطابة لدى جورجياس « تعني الفن الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير[1].»

وأصبحت عند أنطيفون « طب النفوس والوسيلة التي بها ترتفع الحيـاة الباطنية ارتفاعـا كبيـرا. [2]» وبهـذا فإن ما يمكن توجيه الانتباه إليه هو تركيزها على سلطة الكلمة والخطاب. ومن ثم تأسيس نظرية كاملة حول سلطة الكلمة، على اعتبار أن الخطاب يمارس سلطة، أما

[1] بغورة الزواوي: الفلسفة واللغة. المرجع السابق. ص12.
[2] بدوي عبدالرحمن: ربيع الفكر اليوناني، نقلا عن الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع نفسه. ص12.

الخطابة فهي مجرد تقنية[1]. ولكون السفسطائيين امتلكوا سلطة الخطاب فمرد ذلك تبعة هواهم والرغبات التي قذفت بهم إلى مصاف المنافع في الحياة.

من السفسطائيين الأكثر شهرة: بروتاغوراس(Protagoras) جورجياس (Gorgias) وهيبياس (Hippias) ونحن نعرفهم من خلال محاورات أفلاطون التي كرسها لأجل نقدهم و دحض أطروحاتهم، والحال أن العلاقة بين الخطاب وإرادة المعرفة والحقيقة كما ذهب إلى ذلك فوكو (M. Foucauld) من خلال تحليل الخطاب والآليات التي تحكمه من حيث الصدق والكذب، على اعتبار أن الخطاب الحقيقي الصادق هو من يبعث في النفوس احتراما وبعثا نحو التقدير، وهو من يمنح لكل ذي حق حقه، لا أن يتملق و ينزلق في ترهات الكذب والخديعة، ذلك ما يجعل أفلاطون فيما بعد يأخذ في الفصل فيه، فيرفض الكذب والتصنع ويؤسس الصدق العقلي بعيدا عن كل نفع. وعلى هذا الأساس لا يصبح الخطاب بعد ذلك مرتبطا بممارسة السلطة[2].

يمكن القول أن التربية الشعبية في تزويد المواطن الإغريقي بتعاليم النفع والنجاح العملي كانت سببا قويا لدى السفسطائيين في عدم الالتفات إلى الحكمة العقلية، فهم لم يؤسسوا مذهبا وإنما كانت لهم طريقتهم الخاصة في التعليم كما سبق تحليله سابقا، لذلك فإن فلسفتهم ترفض سلطة العقل، لأنهم يرون أنه ليس ثمة حقيقة مطلقة وإنما هناك حقائق، و حواسنا هي مصدر المعرفة وميزان الحقيقة، هي التي تحدد مدى صواب الأمر، وتُظهر لنا العالم الحسي متغيرا ومتكثرا فكيفما بدا لنا الشيء فإنه هو كذلك كما نحسّه. لذلك كان بروتاغوراس يقول: "إن الإنسان هو معيار كل الأشياء." معتبرا أن ما يقاس لدى الإنسان بحواسه موجود وما لا يمكن قياسه بالحواس أيضا فهو غير موجود. وإن كان الفلاسفة السابقون عليهم يميزون تمييزا واضحا بين الحس والفكر، بين الإدراك الحسي والعقل، وكان لهم الإيمان بأن الحقيقة إنما يكتشفها العقل لا الحس. و تتلخص المبادئ التي تقوم عليها نظرية بروتاغوراس في المعرفة فيما يلي:

---

[1] المرجع نفسه. ص13.
[2] المرجع نفسه. ص14.

الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة، المعرفة نسبية، الوجود متوقف على المدرك[1]. فالإيليون مثلا كانوا هم الأوائل الذين أكدوا على هذه التفرقة؛ حقيقة الأشياء لا يمكن الاهتداء إليها إلا بالعقل. على اعتبار أن الوجود المحض يدرك بالعقل وأما الحواس تقوم بالتشويش في ذلك. ذهب هراقليطس إلى الشيء نفسه مؤكدا أن الحقيقة التي هي بالنسبة لديهم قانون الصيرورة تعرف بالفكر وأما الحواس فهي تظهر فقط بمظهر الدوام لكنها ليست إلا ثانوية. وبذلك فإن الحقيقة هي أن العنصر العقلي كلي والإحساس هو العنصر الجزئي في الإنسان. وهكذا فإن ما ذهب إليه بروتاغوراس هو أن أن المعرفة مستحيلة، فإذا لم تكن هناك أي حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون أي معرفة بها. واستحالة المعرفة تشكل كذلك موقف جورجياس حيث يرى أنه لا يوجد شيء لمعرفته، وإن وجد فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن معرفته فيستحيل نقل معرفته للآخرين. ويؤكد على ذلك بأن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن ألفاظها إشارات وضعية أي رموز، وليست مشابهة للأشياء التي يفترض علمها، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع، والعكس بالعكس، فإن ما هو موجود خارجا عنا مغاير للألفاظ. فنحن ننقل للناس ألفاظا ولا ننقل لهم الأشياء، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان[2].

هذه الزمرة من المفكرين السفسطائيين* بالغت كثيرا في تهترها ، وقد كان بروتاغوراس قد جرح مشاعر الأثينيين وأثار استنكارهم بما أبداه من لامبالاته بشأن موضوع الدّين واعتباره مجرد خرافة يعرقل مسار التفكير، ويكبل حرية الإنسان جاعلا العقل لا يتحرك إلا بما تأمر به تعاليم الآلهة.

ما يمكن الإشارة إليه هو أن الفلسفة منذ السفسطائيين بدأت تتجه ببحثها نحو الإنسان، وبذلك انصرف سقراط إلى نفسه يحاول معرفة حقيقته، وكان مكتوبا على معبد "دلفي" هذه الحكمة القديمة "أعرف نفسك بنفسك" عندئذ أسرع سقراط لاتخاذها شعارا له، وقاعدة لفلسفته. ورأى

---

[1] الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ط1. 1954. ص265.

[2] كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1966. ص ص49،48.

*لفظ سفسطائي لا تعني الاحتقار أبدا بأي معنى من المعاني كما يرى البعض ذلك بتجاهل منهم. فهم كانوا أساتذة جامعيين وفلاسفة، رفعوا التعليم العالي إلى قمته في القرن 5ق م، و كانت خطبهم ترتكز على فن النجاح في الحياة. لكن من الخطأ القول بأنهم شكلوا مدرسة فلسفية. نقلا عن الموسوعة الفلسفية المختصرة. المرجع السابق. ص267.

بأنه لا أفضل في البحث من غير النفس الإنسانية التي تختزن أسرارا و ألغازا، من الأجدى أن نقترب من ذواتنا ونتغلغل داخل مكنوناتنا لنعرف ما نجهله فيها. فما الفائدة إذا من البحث والغوص في شؤون الطبيعة والبحث في أصلها وعلة ظواهرها؟ وما الجدوى من العلوم المختلفة من رياضيات و فيزياء وفلك إذا كان جهل النفس مستفيضا ؟ تلك التساؤلات دفعت سقراط إلى الامتناع عن البحث في الطبيعة كسائر الفلاسفة السابقين، و فضل الارتواء من نبع الأخلاق التي تمثل معايير الثبات والاعتدال وليس التغير و النسبية، شأنه في ذلك رغبة في دحض الأفكار السفسطائية. لذلك حاول أن يقيم الدليل من أجل إبطال فكرة أن الأخلاق ما هي سوى اعتبارات شخصية. لكن السفسطائيين كانوا قد وضعوا مبدأ شاملا قبل ذلك، ودعوا إلى اتباعه.

تلك النسبية* التي أقروا بها لا تعنى بالأخلاق فحسب، و إنما بجميع الحقائق. لذلك كان لزاما على سقراط أن يهدم هذا الرأي ليثبت الحقائق التي أنكر وجودها السفسطائيون مؤكدا على ما كان يقصده و يتجه إليه؛ وهو أن الأخلاق ثابتة، تقاس بها أعمال الإنسان. وفي شأن المعرفة ذهبوا إلى أن الحواس هي السبيل لوحدها في الحصول على المعلومات و إيصالها إلى العقل. فالإدراك الحسي هو أساس المعلومات جميعا. ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص، فإن المعلومات التي كانت تأتي بطريقة مختلفة أيضا، فلسنا نعرف إذن من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها لنا الحواس. ولا يمكن التسليم بأن هناك في الخارج حقائق ثابتة للأشياء مع تباين الأشخاص في إدراكها. لأنه حتى لو كان في الخارج تلك الحقائق الثابتة، فلا سبيل إلى معرفتها ما دمنا نعتمد على الحواس لوحدها.

لذلك كانت رسالة سقراط أن ينشئ تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس. وبذلك يثبت ما أنكره السفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي. فإذا أخذنا مثالا حول ذلك: رؤيتنا لنبات أو إنسان، إحساسنا بهذا الشيء الذي نراه هو إدراك لجزئي واحد من الجزئيات، ولكن إلى جانب هذه الأشياء الجزئية التي تدركها حواسنا مما تصادفه في العالم الخارجي

*سيجد هذا المفهوم صدى في الفلسفات اللاحقة وعلى الخصوص الفلسفات المعاصرة، كما أن العلم قبل ذلك سار في هذا الاتجاه بعد إحداث ثوراته العلمية.

مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالأشياء الجزئية نفسها. وهذه الأفكار العامة لا تصل إلينا عن طريق الحواس، وإنما من منبع العقل ذاته* صدرت وهذا ما يفسره سقراط؛ فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والطاولة لا نطلقها على جزئي واحد، بل على النوع كله. ونعني بها الصفات التي يشترك فيها جميع أفراد النوع، ولا نهتم بتلك الصفات التي تظهر في بعضها دون بعض، فالفكرة العامة مثلا عن الزهرة ليس فيها صفة الحمرة لأنه إن اتصف بعض الأزهار بهذا اللون الأحمر، فبعضها الآخر ليس كذلك قد يكون أصفر أو أبيض مثلا، ولكنها تتضمن صفة الذبول إذا جفت، لأنها تشترك جميعا في هذه الصفة، وهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع، وإبعاد الصفات العارضة هو من عمل العقل في نظر سقراط وليس الحواس؛ وهو ما يسمى إدراكا عقليا أو كليا. وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة.

لكن معرفة الخير ليست كافية لفعله، فهناك من يعلم علم اليقين بالخير ويتجنبه ، وعلى خلاف ذلك هناك من لا يعلم الخير و يقوم به فهل نرفع عنه الفضيلة؟ فمعرفة الخير ليست كافية للقيام به، لأنه يتطلب الأمر إرادة قوية أمام ذلك. ولهذا كان رد أرسطو قويا على سقراط، هذا الأخير الذي تعلق كثيرا بعالم الغيب وأنكر عالم الشهادة أو لم يعره اهتماما، لأنه في نظره لا يساوي شيئا ونحن ملزمون به وفيه . رد أرسطو بما يلي: إن سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده، و تخيل أن أعمال الإنسان جميعها تخضع لحكم العقل. ومن ثم إذا عرف للعقل فضل العمل، ولكنه نسي أن أكثر أفعاله تحكمها رغبات و شهوات، فإن ذاك قد يقع في الخطأ حتى وإن علم العقل[1].

النزعة الحيوية عند السفسطائيين تضع مطمحها في الثقافة والفن والصناعة معلنة أهمية الذات في الوجود، وأحقيتـها في العيش وفي الحرية ، فلا سلطة للدين في نظرهم، إن الدين ابتكـار بشري بل هو شيء مصطنع، وتعسفي والذي يثبت ذلك أن المشرعين في المدن اليونانيـة هم

*في اختلاف سقراط عن السفسطائيين يجعل الفضيلة والمعرفة شيئا واحدا؛ أي يستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الخير دون أن تعرفه . فالإنسان المتعمد لفعل الشر في رأي سقراط لم يدرك إدراكا عقليا للخير، وبالتالي هو أحسن ممن لم يتعمد لأن هذا الأخير عارف ومدرك ومع ذلك أخطأ.

[1]عويضة كامل محمد:حصاد الفكر الفلسفي اليوناني.دار الكتب العلمية. بيروت. ط1.1995.ص34.

الذين يضعون القوانين في كـل لحظة و يفرضون على الناس طاعتها فكيف تتحقق العدالة إذن بين الناس؟

ما يمكن الإشارة إليه هو أن هذه الفلسفة التي أولت قيمة عظيمة للذات فقد تركت أثرا بالغ الأهمية على الفلسفات المعاصرة. واستقى الفلاسفة المعاصرون من الفلسفة السفسطائية الشيء الكـثير ، نجد من بينهم فريدريك نيتشـه ومن نحا نحوه كجيل دولوز وميشال فوكـو لأن الفكر السفسطائي عـلّمهم فكـرة هامـة وهي أن لا وجود لشيء مطلق فكـل ما هنالك نسبي، متغير وغير قابـل للثبـات. فلم تصل العلاقة بين الفلسفة والمجتمع في بلاد اليونان عند مذهب فلسفي مثلما وصلت لدى السفسطائيين، لأنها حركة أبرزتها الظروف السياسية و الاجتماعية في القرن الخامس ق م، حيث سخر روادها الفلسفة للخدمة العامة، و لم يروا فيها رأي الأولين من رؤية مجردة حول الكون. زرعوا الشك بدلا عن العقائدية الدغمائية و كانوا بحق فلاسفة تنويريين يعبرون عن روح حضارتهم، فحلّ التسامح في قبول الرأي الآخر عن الحقيقة الموضوعية المطلقة.

ويمكـننا أن نستدل بما قاله فتحي التريكي بشأنهم: في الحقيقة، لا بد من التأكيد على أسبقية الفلسفة السفسطائية في مجال إقرار الذات المفكرة ، فعندما يقول بروتاغوراس « إن الإنسان هو مقياس كل شيء [...] فهو يريد أساسا تحويل محور التفكـير من الظواهر الطبيعية الخارجية إلى المعرفة الحسية الذاتية التي تتخذ من الإنسان أسـاً لها ، يعني ذلك أن الإنسان يصبح مع السفسطائيين سلطان المعرفة وسيد الأشياء بما أنه يتحكـم فيها حسب حاجيـاته.» [1] هنا تظهر السيادة الفعلية للذات، فلا مركز ولا سلطة و لا احتكار للمعرفة فكـل إنسان بإمكانه أن يدرك و يحس من تلقـاء ذاته و لا أحد يملي عليه معرفة ما لأنه هو من يرى الأشياء ويحسها و يتعامل معها، و يتحكم فيها و يفـعل بها كما يشاء لأجل أغـراضه.

ولهذا فهو حرّ يحكم على الأشيـاء بأحكامه الخاصة، هو سيد نفسه، و سيد الأشياء. وبالفعل يمكن القول مع فتحي التريكي بأن الفلسفة السفسطائية هي أولى الفلسفات التي أعطت الدور

[1] التريكي فتحي: الفلسفة الشريدة. مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.1988.ص24.

الكبير للذات، الذات التي تفكـر وتقرر وهي تعيش في واقـع نسبي متنـاهي لا يثبت على حال لأنه دائم التغير و التجدد.

ما ذهب إليه السفسطائيون يشير إلى أن الحياة السياسية في بلاد اليونان كانت مستقرة بل وصلت إلى تعميم الديمقراطية في الوسط الشعبي الأثيني حيث التمتع بحرية الرأي و التعبير الشخصي دون إملاءات خارجية، أو ضغوطات جانبية، و إنما الرأي لصاحبه، و هكذا يبقى الاهتمام بالذات بعدما كان الشغل الشاغل للفلاسفة الأوائل؛ وهم الطبيعيين مثل طاليس وأنكسمندرس وأنكسمانس هؤلاء الذين بحثوا في الطبيعة وجعلوا نصب أعينهم الاهتمام بالكون و أصله و مصدره بعيدا عن الذات الإنسانية و مشاكل الإنسان.

ويمكن القول بأن الظروف التي كانت تعيشها بلاد الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد هي التي ساعدت السفسطائيين على الظهور، إذ تمثلت في سيادة الحكم الديمقراطي مما أتاح لكل مواطن فرصة المشاركة الشخصية في شؤون المدينة، بالإضافة إلى أن النظام القضائي الأثيني كان يستدعي كل من المدعي و المدعي عليه ليمتثلان أمام هيئة المحلفين ليدافعا عن موقفيهما بأنفسهما. ثم في مجال الدراسات التاريخية قد أثارت الشك حول مصداقية القوانين السائدة بين الأثينيين، كما ازداد النفور من المذاهب الطبيعية المتعارضة التي احتكرت العلم. وما إلى ذلك من العوامل و الأسباب كتزايد الإيمان بقدرة الإنسان، وازدهار العلوم و الفنون. فالسفسطائيين قد نشئوا في وسط يموج بأفكار الإيليين و الفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التي أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية.

ويعد أفلاطون وهو السقراطي الكبير أبرز من نجح في هذه المحاولة على الإطلاق.[1] وقد ظهرت المدارس السقراطية صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليوناني أفلاطون، وأرسطو والرواقيين، و الأبيقوريين، لكنها أثارت من المشكلات و قدمت من الآراء ما يعدّ مادّة خصبة تغذت منها هذه المذاهب القوية، و لعلّ آراء أنتستين الكلبي عن الفضيلة و تمسكه بها تعتبر

[1] أبو ريان محمد علي:تاريخ الفكر الفلسفي.- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- دار الوفاء.الإسكندرية. د/ط.2001.ص113.

مقدمة للفلسفة الرواقية، و ما ساد هذه المدارس على العموم من عدم الثقة في العلم النظري، وقدرة العقل على اكتشاف أسرار الطبيعة ما يؤكد سمات العصر الهلنستي بوجه عام[1].

وبهذا يبقى شعار السفسطائيين أن اللاوجود غير موجود من حيث أنه لا وجود و الوجود غير موجود كذلك، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديما أو حادثا؛ فإن كان قديما فهذا يعني أنه ليس مبدأ، وأنه لامتناه. أما إن كان حادثا، فهذا يعني أنه يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود.

وهناك عنصر آخر يتمثل في المادية، إذ يظهر بشكل واضح عند بروتاغوراس الذي يجسد نزعة مادية واضحة حيث يضع الإنسان بحواسه المادية معيارا لكافة أشكال الوجود، وأسقط القول بالعالم المفارق المثالي إسقاطا تاما، وقال بالطابع المتصارع للعالم الظاهراتي باعتبار أن التغير(changement)* هوحقيقة الوجود الأزلية. وكانت محاورات السفسطائيين تقوم على تعليم الناس الفضيلة وحسن الخطاب مما جعلهم يتجاوزون حدود التخصص في علم بعينه ليتعلموا و يعلموا المعارف في جملتها بدون استثناء. وذلك العمل التطهيري من قبل السفسطائيين الغرض منه هو تحرير الإنسان تماما من سطوة الأصنام القديمة، وتقويض الأفكار الدينية البالية ،لأن تلك الأساطير والمعتقدات الدينية لم تكن متجاوبة مع الروح الفردية والإنسانية. ولعل هجوم السفسطائيين كان مصدرا لإيمانهم بضرورة توفر "مبدأ الكفاية الذاتيـة" الأمر الذي أدى ببعضهم إلى اختيار الإلحاد(Athéisme) و نادى بإسقاط الآلهة تماما على غرار بعضهم من قام باعتناق اللاأدرية (Agnosticisme) والشك في أمر الآلهة والعقائد المرتبطة بها، و التوقف عن إصدار الأحكام عليها.

---

[1] حلمي مطر أميرة: الفلسفة اليونانية.تاريخها و مشكلاتها.دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.القاهرة.د/ط.1998.ص349.

*التغير هو الانتقال من القوة إلى الفعل. وهو يكون بالنسبة للصورة التي سوف تتحقق بالفعل. هذا المفهوم سيجد أهمية لدى أرسطو وهو لا يرى في الصورة أنه يطرأ عليها التغيير. فالمادة الأولى تكون في تغيير مستمر، والاستحالة هي التغيير الكيفي؛ أي الانتقال من حالة إلى حالة. أما التغير الكمي فيكون بالزيادة و النقصان. و التغيير المكاني يسميه أرسطو بالنقلة، وهو في نظره أهم أنواع التغيير التي نصادفها في الوجود. و يمكن القول بأنه صيرورة، أو هوالمرور من مكان إلى آخر. فكل شيء يسير و لا يبق شيء على حاله كما أخبرنا بذلك هيراقليطس :« إنك لا تسبح في مياه النهر مرتين» فالكلب الذي كان ذات يوم جروا صار كلبا، و سيصبح بعد ذلك جثة.

ويمكن القول بأن الحركة السفسطائية التي قامت بقلب التعاليم و المجيء بأشياء جديدة كانت بدايتها النقد والهدم، الأمر الذي جعل البعض من الدارسين ينظر إليها على أنها حركة سلبية هدامة تريد أن تطيح بما يعتقده الإنسان، تطيح بالدين والعادات و الأعراف والقوانين التي تهدف إلى تنظيم المجتمع، و بأنها تنكر الحق و الباطل والخير والشر والحسن والقبح، ومن ثم ادعوا أنها حركة ليس في غرضها المعرفي البناء وإنما كل همّها هو تقويض ما سبقها من مذاهب.

والحقيقة أنها حركة كان لا بد من نشوئها تاريخيا لأن الظروف كانت تستدعي ذلك ضمن مسار التطور الروحي والفكري عند اليونان. فقد كانت مرحلة ضرورية ساهمت كثيرا في نضج الوعي عند اليونانيين والتعجيل بإدراكهم إلى معرفة القضايا بعيدا عن النسقية و النظام المؤسس. ويرجع الفضل إليهم في القول بنظرية العقد الاجتماعي والقول بالدور الحمائي للقوانين باعتبارها تنظيمات وضعها البشر فيما بينهم لحفظ حرياتهم و إقامة الحياة المنظمة و الآمنة[1]. كما يمكن القول كذلك بأنها حركة تجسد الفطنة وتدعو إلى اليقظة الفكرية والخروج عن المألوف الذي يعمل على تكبيل الأفراد وحجب الحقيقة عن أعينهم. لقد جسدت الثورة على النظام وعلى كل فكر نسقي.

ويكفي القول بأنها و إن كانت تعتمد أسلوب الخطابة و ترتكز على الألفاظ و العبارات، فإنه بالتالي، كان علينا انتظار مجيء مدارس النقد الحديثة لنتبيَن بأن ما تركه السفسطائيون لم يكن بالشيء المحتقر إجمالا، خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا اللغة لأنهم كانوا في الحقيقة أول من اخترع علم اشتقاق الكلمات (الإيتيمولوجيا Etymologie) ووضع القواعد اللغوية، كما أنهم كانوا أول من حاول دراسة مختلف أنواع الحجج وتحليل مختلف أنواع البراهين.

ويضع العديد من المفكرين نقاط تشابه بين الحركة السفسطائية وحركة النهضة الأوروبية لأن نزعة هذه الأخيرة إنسانية كونها أرجعت المعايير للإنسان، واحتفلت له احتفالا شديدا، لذلك فهما يجتمعان في صفات كالإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، فضلا عن

[1] مراد محمود: فلسفة التنوير لدى السفسطائيين.ط1.2011.دار الوفاء للطباعة و النشر.الإسكندرية.مصر.ص186.

النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك في الفن أو الأخلاق أو العلم أو في الدين.

هذا التشابه واضح في كون السفسطائيين كان لهم الدور في نقلهم للبحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان، وأرجعوا مصادر القيم سواء ما كان منها متصلا بالحق أو الجمال والخير. إلى الإنسان نفسه باعتباره المشرع الأكبر، والأول و الأخير. كما أن العناية بالأدب وبعث الآثار الأدبية كان لكلا الطرفين. فاهتمام السفسطائيين فضلا عن الخطابة كان في النثر، حتى أن النثر الحقيقي لم ينشأ في بلاد اليونان إلا مع السفسطائيين. أما عصر النهضة فقد امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصا فيما يتعلق بالخطابة والنثر والنقد.

وإذا تحدثنا عن الرواقيين؛ هذه المجموعة من الفلاسفة الإغريقيين الذين عاشوا في وسط كان يكثر فيه الاتصال بالشرق، لكونهم كانوا متواجدين في منطقة آسيا الصغرى، أي في منطقة مع حدود الفرس، ولم يكن أتباع الرواقيين يونانيون فحسب، بل كان كذلك رومانيون. ويعود تأسيس المدرسة الرواقية إلى زينون الرواقي ثم تلميذه كليانتس، ثم كريسيفوس الذي يعتبر المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي الإغريقي على الخصوص، لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصة به قد منحت صورة نهائية للمذهب الرواقي*.

وما يمكن قوله هو أن الرواقية كمذهب تتميز بثلاث مسائل رئيسية: أول مسألة هو أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية•. و ثاني مسألة هي أن هذه الأخيرة تقوم على العمل المطابق للعقل. أما ثالث مسألة فهي أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. وتبدو الغاية من الفلسفة كامنة في هذه الخصائص، إذ إن الطابع العملي فيها هو أن تخضع لقانون الأخلاق، ذلك لأنهم ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها علما يقوم على التوافق مع قوانين الطبيعة. و لهذا فالفعل الأخلاقي يجب أن يسير عليه الإنسان وفقا لقوانين العقل. وبالتالي ينتهون جراء ذلك إلى أن غاية السلوك الأخلاقي هي الخير. وبأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وأما فروعها فهي أجزاء متنوعة من الفضيلة.

---

*فضلا عن رواقية إغريقية هناك أيضا رواقية رومانية كان يمثلها شخصيات ثلاث رئيسية: ابكتاتوس، و سنيكا، و أوليوس.
•سيكون هناك استيعاب لهذه المسألة المهمة لاحقا في الفلسفات الغربية المعاصرة، وبالخصوص عند فلاسفة الاختلاف.

وإزاء هذا الطرح الرواقي أدى الأمر إلى اختلاف وجهات النظر فيما بينهم؛ منهم من رأى تصنيف العلوم الفلسفية وعلى رأسهم أرسطو، وهو يمثل الاتجاه اليساري لهذه المدرسة حيث يقول: إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية، وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيرا في تحصيل المعرفة الحقيقية. وبالتالي فالمنطق في نظره غير مفيد.[1]

وفيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ففي رأيه لا يمكن إضفاء طابع الدقة عليها ، والسبب في ذلك يعود إلى أن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يجد العقل فيها سهولة في إدراكها بكيفية صائبة. وعلى هذا الأساس رأى بأن عدم ضبط الطبيعيات هو عدم نفع بالنسبة إلى المنطق. أما ثالث فرع من فروع الفلسفة وهو الأخلاق فينظر إليها على أنها جديرة بالعناية والاهتمام*. فهي في رأيه أحق في تحديد الخير والشر، وكذا المبادئ الأولى الرئيسية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الصحيح. وخلال ذلك لا يعير أهمية للجزئيات في الأخلاق التي تعنى بالتحديد الجزئي للفضائل، وتعيين الصفات الخاصة لكل فضيلة.

وعند زينون قد بلغت الأخلاق درجة كبيرة، وتم النظر إليها من زاوية القانون الطبيعي؛ ذلك أن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة. وهذه الأخيرة لا تكون إلا على أساس النظرية، وعليه فالنظرية هي التي تحدد العمل الأخلاقي. إنها المبدأ الأول الذي يقوم عليه الفعل.

زيادة على ذلك فإن الرواقيين* اشتد اهتمامهم بالناحية الشكلية من ألفاظ وحدود دون اهتمامهم بالناحية العقلية النظرية التي يقوم بها العقل أثناء التفكير الصحيح. و أما المحسوسات فقد اعتبروها أصل كل معرفة؛ فلا معرفة بدون حواس، والإحساس عندهم هو انطباع أثر

---

[1] بدوي عبدالرحمن: موسوعة الفلسفة. مرجع سابق. ص529.

*الاهتمام بالجانب العملي حيث الممارسة نجده على الخصوص عند الرواقيين الرومانيين والسبب في ذلك يعود إلى ميلهم إلى النشاط والفعل، هذه السمة التي تميزوا بها جعلتهم يردون الأخلاق إلى المرتبة الأولى، كون أنها شديدة الصلة بالحياة. لذلك في نظرهم لا تحصل السعادة إلا بمدى مراعاة الجانب العملي للأخلاق وما تحققه من خير.

*غالبية الرواقيين كانت من السوريين، وكان معظم المتأخرين منهم من الرومان. وهناك شك في وجود آثار عراقية قديمة (جنوب شرق العراق) أي عند البابليين، وبالتحديد لدى الكلدانيين.(برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية.الكتاب الأول.تر. زكي نجيب محمود. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 2010.ص392.)

المحسوس في النفس، والقصد بالانطباع هنا مأخوذ من المعنى المادي، كأنه يترك أثرا ماديا (trace matérielle) على النفس لشدة إيمانهم بالحس (Sens).

قال عنهم **جيل دلوز** لشدة تأثره بهم :«لم يسبق أبدا أن عرض أحد عالما أكثر ظلاما وصخبا من عالمهم، أي عالم الأجسام....لكن الخصائص هي كذلك أجسام، والأنفاس والأرواح هي كذلك أجسام والأفعال والانفعالات هي ذاتها أجسام.[1]» فلا شيء يمكن أن يكون روحيا لديهم، لذلك فالفكر الصحيح هو ذلك الذي يلقي عناية بالجسم، أو كما قال **دولوز**:« كل شيء عبارة عن خليط من الأجسام. »[2] لأن الأشياء كلها قبل أن تتحول إلى وضع مادي كانت من قبل عبارة عن نفس كما يشرح **دلوز** ذلك بالأمثلة:« الأجسام تتداخل فيما بينها وتجهد ذاتها وتتسم وتتعاطى لغيرها، تفترق وتتعاضد أو تتحطم كما تتسرب النار إلى الحديد وتحمله إلى اللون الأحمر، وكما يفترس الآكل فريسته، وكما ينغمس العاشق في معشوقه. »[3]

ويرى الرواقيون أن التذكر عملية يحتاج فيها الإنسان جمع تصورات حسية عديدة، يتكون له من خلالها تصور كلي، لكن هذا الأخير ليس إلا مجموعة من التصورات الحسية الصرفة. ولكن بعد ذلك يخرجون عن ذلك باسم العلم، إذ يرون وجود تصورات كلية بالمعنى العقلي البحت خارج عن كل إدراك حسي خارجي. وبالتالي فالتصورات لامادية كونها خارجة عن التعبير عنها بالألفاظ.

أما بشأن الأحكام والقضايا، فالصدق والكذب يعود في نظرهم إلى أحوال ذاتية نفسية خالصة؛ أي أن النفس وما يعتريها من أحوال؛ من رغبات وأهواء فهي من تصدر حكما بشأن القضايا من حيث الصواب والخطأ؛ بمعنى أن النفس هي من يقتنع أولا وليس العقل. فضلا عن ذلك فقد اهتموا بالأقيسة الشرطية، وجعلوها هي الأجدى في المنطق دون الأقيسة الحملية. فالشرطية المنفصلة خصوصا أي الاستثنائية المنفصلة هي من تحمل قيمة منطقية. وما يلاحظ في نظرية

---

[1] دولوزجيل،كليربارني:حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة.تر. عبد الحي أرزقان،أحمد العلمي.افريقيا الشرق. الدار البيضاء. بيروت. 1999.ص81.

[2] المصدر نفسه.ص81.

[3] المصدر نفسه.ص81.

المعرفة لدى الرواقيين عموما هو أنهم لا يختلفون عن الكلبيين (Les philosophes cyniques*) حيث يرجعون مصدر المعرفة الحس مباشرة.

وباعتبار الرواقيين ماديين فإنا نجد أنهم أعطوا اهتماما بالغا للوجود المادي فحسب، و أنكروا وجود أمور أخرى مثل القضايا الروحية،لأن الموجود الحقيقي عندهم هو الذي يؤثر و يتأثر. والشيء الذي يقبل التأثير و التأثر هو وحده الجسماني، لذلك قالوا : إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فقط. الرواقية إذن لا تؤمن إلا بالجسم المادي والإرادة (Il ne ne reconnaît l'existence que des corps et n' attache de valeur qu'aux volontés.)

لذلك فإن الرواقية مادية إرادية و إرادوية (matérialisme volontaire et volontariste) فما هو مادي موجود وما هو غير ذلك فلا وجود له، وبالتالي ما هو موجود جسم، وفي هذا السياق يسجل اختلاف فكري فلسفي عن الرؤية الفلسفية الأفلاطونية و الأرسطية؛ ذلك بأن أفلاطون يرى العالم المادي متغير و نسبي وزائل و لا يمكن أن تتحقق فيه السعادة ما دام لا يخضع للأبدية والخلود. فلا بد من النظر إذن في المسألة في نظر أفلاطون على أساس أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق في وجود اللاماديات، لأنها أزلية ثابتة لا تخضع لعامل التغير. وأما أرسطو فقد جعل الفكر أنبل شيء في الإنسان و في الوجود. وعلى الإنسان أن يسعى إلى حياة الفكر المجردة، وسيكون الفكر خاليا من كل مادة.

وكيف تتحرك الأجسام في نظر الرواقيين؟ يفسرون ذلك من خلال كل تغير يطرأ عليها بأن هناك حركة مد وجزر في النفوس تخترق الأشياء. هذه الحركة تتسم بالتوتر ما يسمونه باسم

*إذا كان أفلاطون قد رأى في ديوجين الكلبي سقراطاً مجنوناً، فإنه يصح القول وصف زينون عاقلا. ذلك بأن ديوجين كان يعطي قيمة كبيرة للحيوانات و يرى حياتها نموذجا للإنسانية؛ لأنه يرى أن الثروة والجاه والشرف لا تعين الإنسان على عيش حياة أفضل. و يحكى عنه أنه كان يحمل قنديلا في واضحة النهار معلنا أنه يبحث عن الإنسان (قد يكون صادقا إلى حدّ ما). أما زينون فقد أدرك أن من الحماقة أن يحاول الإنسان أن يشكل ظروفه طبقاً لرغباته، فالكون لا يسير سيرة آلة عمياء. لذلك دعا الناس أن يكونوا عقلاء وأن يلائموا رغباتهم مع طبيعة الأحداث.

"تونوس" (Thonos)* حيث يحدث في الجسم امتداد؛ وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط، ويحدث فيها تركز وتقلص، ثم بعد ذلك تعود من المحيط إلى المركز. وكل الأشياء في الوجود تخضع لهذا التونوس.

ويدعونا الأمر هنا في إرجاع هذا التفسير إلى ما يسمى بفكرة التداخل المطلق بين الأجسام؛ إذ إن كل جسم يدخل في جسم آخر دون انقسام، و إن القول بمحدودية جسم فهو لا يعدو أن يكون ضربا من الوهم في نظر الرواقيين، ذلك بأننا ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس، بل يستمر بدرجة أقل شيئا فشيئا حتى نصل إلى نهاية العالم. وبالتالي فالتداخل بين الأشياء هو تداخل مطلق.

يذهب أحد الرواقيين إلى أن الحكيم (Sage)غير موجود بينما الحكمة (Sagesse) موجودة. معنى ذلك أن الحكمة جسم وهي موجود حقيقي، أما إضافة الحكمة إلى إنسان، فهذا لا يضيف شيئا جديدا أكثر من الحكمة ذاتها إلى هذا الإنسان. فما ليس بصفة لا يعتبر موجودا حقيقيا، وكذلك كل فعل له أثر لا يأتي بجديد فإنه لا يدل على وجود حقيقي. وهنا نجد الرواقيين يركزون أكثر على التدقيق اللغوي. مثلا الرغبة في الشيء هي صفة موجودة حقيقية في النفس. وإنها موجودة في الواقع.

وعلى العموم هناك من نظر إلى الفلسفة الرواقية برؤية ترحيبية لما لها من اهتمام بالجانب الفعلي، العملي. وهناك من أعابها وأقرّ بتطرفها سواء من الأقدمين أو المحدثين من الفلاسفة. فأما الذين أنصفوها و أعجبوا بها فقد دافعوا عن فكرة أن الطبيعة لا تخضع للضرورة والجبر، بل تخرج عنها إلى الصدفة والاتفاق. وبأن مهمة العقل الإنساني هي في أن يعالج من هذه الصدفة الموجودة في الطبيعة، وذلك بإرجاع الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة إلى الضرورة والجبر.

*باللاتنيةThonos وبالفرنسية Tension هو مصطلح رواقي، يعني أنه أصيل عند الرواقيين؛ يعنون به الجهد الباطني الذي يمنح الشيء انسجاما وفق طبيعته، سواء أكان في النفس الإنسانية أو في العناصر المادية. وبه تتجه النفس إلى الأشياء لتعرفها معرفة حقة. وكذا لتجعل حسنا أمام المؤثرات.

وتنسب الحساسية إلى المادة، ويمتزج معها الكثير من الاتفاق. فإذا كان مجيء العقل هو لغرض رد الطبيعة إلى المسار المنطقي المعقول والضروري، فإنه قد جاء خصما للإحساس.

وفي ختام حديثنا عن الرواقيين فإنا لا نجد مانعا في ذكر ما قاله دلوز عنهم ؛ إذ أنهم تجاوزوا كل الطروحات التي سبقتهم، فهم بحق فلاسفة اختلاف فعليين. قال:« ...تلك هي قوة الرواقيين الكامنة في تمريرهم لخط الفصل في المكان الذي لم يدركه أي أحد، أي بين العمق الفيزيقي والسطح الميتافزيقي، وليس بين المحسوس والمعقول، أو بين الروح والجسد. تمرير خط الفصل بين الأشياء والأحداث. »[1]

هنا يجد **دلوز** الاختلاف في الوجود وفي الأشياء، فإن كان لا يقر بوجود ما هو روحي فهو يدعو ذلك باللاجسمي الذي يفعل مفعوله، إذ لا وجود للفاعل أو المفعول بل ثمة فعل فقط كقولنا بوجود حكمة وليس حكيم، حيث يظهر في الفعل، ولا صفة له في الانفعال و مع ذلك يترك أثره، يوضح ذلك دولوز بكيفية عميقة تصب في القصد: « ها هو ذا نوع من البخار اللاجسمي يصعد من كل هاته المواجهات الجسمية، بخار لم يعد يكمن في الخصائص أو في الأفعال أو في الانفعالات، أو في العلل الواحدة في الأخرى، و إنما يكمن في نتائج هذه الأفعال وهذه الانفعالات. »[2] ما يهم ليس تشخيص الظاهرة، بل الذهاب إلى ما تتركه من أثر، على أن الأثر يمثل قوة الفعل التي تغير الأشياء؛ كقولنا شحوب، مرض، موت، تفوق، انهزام،احمرار، حب...الخ ،هذه كلها مصادر. إنها أفعال تعبر عن الحدث (Evénement)، أو وصف لحالة الأشياء أثناء فعلها، ذلك بأن الحدث هو أن العالم سيكون جملة من كل ما سيأتي على حد تعبير فتغنشتين (Ludwig Wittgenstein)* وما سيأتي يحمل تغيرا، تحولا لأن الأشياء تصير أشياء أخرى. لذلك يقال: "لا شيء يمر إلا في حاضر يمر" (Rien ne se passe que dans un présent qui passe).

---

[1] دولوز جيل:حوارات.المصدر السابق.ص82.

[2] المصدر نفسه. ص82.

*فتغنشتين فيلسوف نمساوي (1889-1949) يتصور الفلسفة فاعلية أو نشاطا للوضوح المنطقي للفكر. في نظره ليست الفلسفة سلوكا نظريا يشمل تحضيرا للأطروحات الفلسفية. الحقيقة لديه؛ لا تظهر إلا في لغة الصورة، وهذا ما يجعلنا بحاجة إلى وصف العالم؛أي وصف كل الأحداث. يقول فتغنشتين:"المنطق ليس نظرية، لكنه صورة مفكرة عن العالم".

المطلب الثاني: الرغبــة و السلطة عند أفلاطون وأرسطو

أولا: تصور أفلاطون للرغبة ونظريته السياسية

عندما يتساءل أفلاطون عن ماهية الرغبـة (désir) فإنه يردها إلى النقص (manque) حيث يقـول:« هي نقص جذري يعبر عن الحنين إلى عالم أبـدي و ممتلىء. » [1] وهو يرى أن النفس ترغب دائما في أشياء دون انقطاع ، و طلبها المتزايد وإلحاحها يبرهنان على النقص (Pénurie) الذي تشعر بـه. فهي دائمة الحاجة لأنها ناقصة، ولا تستطيع أن تكتفي بذاتها لذاتــها. إنها تتوق دائما إلى الكمال ، وتحنّ إلى المطلق ، إلى العالم الأبـدي الثـابت.

إن أفلاطون يجرد الرغبة عن كـل فعل أو نشاط. فهو يرى بأنها ليست وظيفـة على الإطلاق، فهي تبحث دوما عن موضوع تتخيـله أو تعرف أنه مصدر للسرور، فهي بذلك لا تتـوقف عن الطلب لأنه لا يحدها شيء و لا يقيسها معيار، فمثلا أنا عندما أحب شيئا فيعني ذلك عند أفلاطون أنني أفتـقده ، كما يتوق العليل إلى الصحة متمنيـا استعـادتها بسبب نقصانه للصحة و افتقاده لها. و يقول أفلاطون:« الحب هو إشارة إلى النقص لموضوع محبوب.» [2]

ذلك الحب يجرده أفلاطون في صورة مثاليـة ، إنه حب مثالي ينأى عن كـل رذيلة غايتها الشهوة الجنسية أو متعـة لنزوة . هو حب طاهر عفيف و هو وسيلة للاتصال بالعالم العقلي الأبدي و تحقيق للخير و الفضيلة في نفوس المحبين. ذلك بأن أفلاطون يذهب إلى أن الإنسان مكوّن من جوهرين أحدهما منسوب إلى عالم المثل و هو النفس، و الآخر منسوب إلى عالم الحس و هو البدن، و النفس جوهر روحي إلهي بسيط لا يقبل الانقسام أو الانحلال و إن كان لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن، و النفس هي نقطة بين عالم المثل و هو عالم الحقائق، و الماهيات الثابتة، و عالم الحس أو البدن الذي تحاول جاهدة الخلاص أو التحرر منه.

---

[1] Clément Élizabeth et autres : La philosophie de A à Z. Éd. Hatier.2004.P85.

[2] Ibid. P.277.

[2] الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها من المرحلة الأسطورية و حتى أفلاطون.دار الوفاء للطباعة و النشر.مصر.ط1.2008.ج1.ص480

إن الحب كـما يصف حقيقتـه أفلاطون في المأدبة، بأنه رغبـة للحكـمة ؛حيث يبدأ المحب بالتعلق بالأجسام الجميـلة ثم يرقى إلى محبـة جمال النفوس ، ثم بعد ذلك يصعد إلى جمال المعرفة الذي يصل بالفيلسوف إلى السعادة التي يشعر بها فجأة بعد أن يعوّد نفسه على الارتقاء من عالم المحسوسات إلى عالم الكـليات المعقولة.

فالحب كما يصوره أفلاطون يبين أن ولوج الحقيقة يمكن أن يتم كذلك عن طريق القلب،إذ يسمح بالانتقال من مفهوم الجمال الحسي إلى مفهوم الجمال الكامل للمثال الواضح. هذا تبينه قصة الشاعر أغاتون الذي أقام في منزله مأدبة للاحتفال بنجاح أول عمل مسرحي له. و في هذه المأدبة طلب من كل المدعوين من بينهم سقراط أن يلقوا كلمة تمجد إله الحب.

و ينطلق سقراط بتقريظ الجمال محاولا أن يحدد طبيعة الحب، مبتعدا عن كل ما ليس له صلة بمعايير الجدال، إذ نكتشف أنه لا يجري النقاش بما تفضي به قريحته، وإنما يستعيد كلمات الكاهنة ديوتيما• للتأكيد على أن الحب عبارة عن شيطان، وهو وسيط بين البشر و الآلهة، لأنه كمثل ابن **الحاجة** بسبب كونه **رغبة** لما ينقصه و كابن للثورة بسبب كونه شجاعا،مقداما، و إنه أب الحب يحاول دوما امتلاك الخير بمختلف الطرق انطلاقا من الفعل الجنسي الجسدي وصولا إلى النشاط الروحي الأسمى.

قال سقراط في هذا الشأن:« إن أساطير الآلهة قد مجدت أيضا هذا الحب الروحاني فالإله زيوس* لم ينعم بالخلود على من أحبهم حبا جسمانيا، في حين أنه قد رفع الأبطال الذين أحبهم حبا روحانيا إلى مرتبة الخلود و من هؤلاء هركول وكاستر وبولكس* لأنه أحب سمو نفوسهم و جمالها. [1]»

•هي كاهنة الإله زيوس. حُكي أنها كانت عالمة بأسرار الحب و عارفة بأشياء كثيرة.

***زيوس** اله مقدس في الأساطير اليونانية. قدسه الإغريق في وقت ما، واعتبروه الإله الأوحد الذي يرعى شؤون الكون كله حسب ما تزعم الأسطورة. وقد اقترن زيوس بمفهوم العدالة. وآمن به الإغريق بأنه يثيب من يفعل خيرا ويعاقب من يأتي شرا، وأنه يتصف بما اتصف به جوبيتر إله الآلهة عند قدماء الرومان من قدرات (Encyclopédie Philosophique).

*كاستر و بولكس (Castor &Pollux) بطلان توأمان في الأساطير الإغريقية. يسمى بولكس أيضا يوليد يسس. و يطلق على كاستر و بولكس دائما لفظ دسكوري الذي يعني أبناء زيوس كبير الآلهة. و قد ذكر أن ابن زيوس هو كاستر فقط، و أما بولكس فكان ابنا لتنداريوس زوج والدتهما ليدا. كانت هيلين الطروادية و كليتمنسترا زوجة أغامنون الذي كان ملكا على مسينا(أرغوس) شقيقتين لكاستر و بولكس. كان الأخوان رفيقين ، وصارا يتكفلان بالألعاب الأولمبية، كما كانا يحميان

يبدو واضحا الديالكتيك كفعل حيث يرفعنا من حب الجسد إلى حب النفوس الجميلة، ليصل بنا أخيرا إلى حب العلم لأنه بسبب كونه رغبة في الخلود وتطلعا إلى الجمال في ذاته، فإنه يقودنا الحب الأرضي إلى الحب السماوي. و هذا هو الحب الحقيقي في منطق المأدبة.

إن **الرغبة** في نظر أفلاطون ترتبط باللذة (Plaisir) أو الشهوة، وهي تعكر صورة الحقيقة وتزيفها، بل تصبح هذه الرغبة عائقا يمنع من الوصول إلى الحقيقة و يعرقل كل تفكير يطمح إلى تحقيق السعادة. ولا سبيل إلى التطهير من دنس هذه الرغبات و الشهوات إلا بالعقل، فهو الحاكم، الآمر والناهي و هو السيد و أساس السلطة، إذ لا سلطة إلا للعقل.

ومن أجل توضيح ما للعقل من أهمية، بل من سلطان على النفس، يضرب لنا أفلاطون مثالا في قوله: « في العقل عاملان متضادان لا يمكن نشوؤهما عن أصل واحد. إنسان عطشان و لا يريد أن يشرب. ففيه إذن مبدآن أحدهما يدفعه إلى الشرب، و الآخر يصدّه عنه. فالأول يصدر عن الشهوة أو الرغبة والآخر عن الذهن. فوجدنا في النفس عنصرين متمايزين الواحد عقلي، والثاني غير عقلي ، فهو شهوي . » [2]

ويقسم أفلاطون في المثال السابق النفس إلى ثلاثة عناصر؛أو ثلاث قوى للنفس أولها العقل الذي يعتبر المصدر الأساس للتفكير، الذي يشرف صاحبه لأنه يأمره و ينهاه عن كل رغبة أو شهوة ، يرفعه إلى الفضيلة و يرقى به إلى عالم الخير.

وعنصر تمثله **الرغبة*** و الشهوة و هما من جنس الرذيلة تذل صاحبها و تدنو به إلى الدنس فيصبح عبدها المطيع، فهي تحب و تنفعل و تعطش و تجوع و هي قوى غير عاقلة للنفس. أما

البحارة و الصيادين. و يذكر أنه كان لكاستر وبولكس قوة خارقة على الرياح والأمواج. تشاجرا الأخوان مع ابني عمهما ايداس ولينسيوس ، وقتل ايداس كاستر، وقتل بولكس وزيوس ايداس ولينسيوس. التمس كاستر الإله الخالد باعتباره ابنا لزيوس أن يتقاسم خلود كاستر . نتيجة لذلك قضى الأخوان يوما بعد آخر في جبل الأولمب (موطن الآلهة)، ثم قضيا بقية الوقت في مقبرة الأموات التي تدعى هاديس. (Encyclopédie Philosophique).

[1]مطر أميرة حلمي: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها). دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.القاهرة.1998.ص31.

[2]أفلاطون: الجمهورية.تر:حنا خباز.دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع.د/ط.د/س.ص112

*كلمة رغبة جاءت من اللغة اللاتنية desiderum, desirata التي تعني الحنين إلى المفقود. ذلك أن الكهنة الرومان كانوا ينظرون إلى النجوم من أجل قراءة مصير الناس. وعندما كانت تغيب نجمة فإنهم يتأسفون و يشعرون بضجر. وفي المأدبة عند أفلاطون يتحدد مفهوم الرغبة بأنها قوة محركة. فنحن نرغب فيما ليس موجودا لدينا. نحتاج لما ينقصنا و نحِن لما نفتقده. وأعظم رغبة عند أفلاطون هي رغبة الذكاء. و رغبة الحب تأتي من إله ، خلا فا لسقراط الذي كان يرى الحب

الذي يحارب في سبيل العقل، وإن لم تفسده التربية السيئة فهو الغضب[1]. يقول أفلاطون:« الفرد حكـيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي وشجاع بفضيلة الشجاعــة في عنصره الحماسي، وعفيـف حين يسود عنصره العقلي مع القبول التـام من جانب العنصرين الآخرين، و أخيـرا هو عـادل حين تقـوم كـل من هذه الثلاث بعملها الخـاص. » [2]

ويقصد بذلك أن الفضائل لا يصل إليها إلا الأفراد الأقوياء الذين يحققون فضيلة الحكمة بقوة العقل التي توجههم إلى الطريق الصحيح، وتغلبهم على كل ما هو دنيء سافل، وعلى كـل ما هو خسيس وحقير. والشجـاعة سجيـة الأبطال؛هي فضيلة يصل إليها أولئك بحماستهم،و أما الجانب الآخر فيمثل فضيلة العفة التي يحصل عليها ذوي الطهارة و الصفاء النفسـي. و أما السبيل إلى بلوغ الحكمة أو الفلسفة يكـون بالحوار(dialogos) بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالألفة و المحبة حيث تشرق البصيرة و يبقى المرشد الدائم هو العقل صاحب السلطة، عندئذ تنكـشف الحقيقة.

لذلك يرى أفلاطون أن الفلسفة ضرب من التصفيـة المستمرة للنفس، وهذا الصفاء لا يتوقف حتى لا تشـوب النـفس شائبـة، بل إنها بترفعها عن مشاغل المادة والعالم المحسوس ومجـاهدتها و تطويـعها عن طريق التفكير والنظر الحكيم، فإنها تصل إلى الحـقيقة.

يرى أفلاطون بأنه لا دخل للرغبة في الفلسفة، فهذه الأخيرة تجتنب الرغبة لأنها أسمى و أنقى منها، فإن كانت ترتبط بالملذات والماديات فإن الفلسفة ترتبط بالحكمة والمعقـولات. وإن عمل العـقل يتوقف على قمعها لأنها رذيلة، حتى يتمكن الإنسان من بلوغ الفضائل. فبقدر الطاقة الإنسانية يتشبه الإنسان بالله و هذه هي الحكمة؛ أي لكي يكون الإنسان حكيما يجب أن يجـاهد نفسـه حتى يحقق صفاء و نقاء و طهارة، حينئذ يصبح شبيها بالله أو يصبح قديسا وعادلا حكيما.

شيطان، يأتي من إله الفعل (Poros) ، و إله البؤس والفقر (Penia) . فما دام إله الفقر لا يملك شيئا فإنه لا يستطيع الحصول على الموضوع و لن يناله. و أما إله الفعل فإنه يملك الفلسفة و المعرفة والذكاء. له الملك في كل علم و مقدرة واستدلال. (The dictionary of Philosophy. Philosophycal Library. New York).

[1] وولتر ستين:تاريخ الفلسفة اليونانية.تر.مجاهد عبد المنعم مجاهد.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع. بيروت.لبنان.ط2.2005ص241.

[2] أفلاطون: الجمهورية.مرجع سابق.ص112.

نلحظ في هذا السياق أن ما يوازي التركيبة النفسية من عناصر مختلفة ومتباينة التركيبة السياسية وعناصرها أيضا المتباينة؛ المدينة الفاضلة بها ثلاث طبقات، وأفراد كل طبقة منها يتمتعون بطبيعة خاصة تجعلهم يتلاءمون مع الطبقة التي ينتمون إليها، و يتلاءمون أيضا مع المهام التي يقومون بها داخل الطبقة الواحدة.[1] و تتمثل هذه المهام في ثلاث وظائف تقوم بها المدينة و هي :الإدارة و الدفاع و الإنتاج التي تقابل قوى النفس الثلاث،فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، و إنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة و كفاية خاصة لهذه الوظيفة ، و أن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث.[2]

وبهذا تكون الغاية من الحياة هي الحكمة و الفضيلة و المعرفة، و الفرد بدون عون لا يمكنه الوصول إلى هذه الغايات،و إنما يصل عن طريق الدولة لأن غاية الدولة هي الفضيلة و السعادة و ليس اللذة للمواطنين،وهذا الرأي الأفلاطوني نجد صداه عند أستاذه سقراط الذي يجعل الفضيلة بعيدة عن اللذة بخلاف موقف السفسطائيين الذين ربطوا بين الفضيلة و اللذة الفردية.[3]

ولما كان تحقيق الفضيلة ممكنا عن طريق التربية، فإن الوظيفة الأولية للدولة هي وظيفة تربوية. و لما كان على الدولة أن تتأسس على العقل فإن قوانينها يجب أن تكون عقلية، و القوانين العقلية لا تتم إلا بوجود عقلاء أفذاذ و هم الفلاسفة؛ أي يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة. [4]

ولكن لا يصح أن يكون كل إنسان فيلسوفا،لأن ثمة شروط تتوقف عليها الفلسفة لكي يصبح الإنسان فيلسوفا، وهي أن تنبثق الأفكار من نفسه هو لا أن تكون صدى لأفكار الآخرين،و هنا نلمس الجدية والحذاقة في التفكير الفلسفي لأنه لا ينبغي ترديد أفكار الآخرين وإلا ما كان ثمة مجال للفلسفة .

---

[1] كيلاني مجدي: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون.المكتب الجامعي الحديث.الاسكندرية.د/ط.2009.ص241.
[2] كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية.مكتبة النهضة المصرية.القاهرة.د/ط.د/س.ص121.
[3] عبد العزيز محمد: القيم الفلسفية الكبرى:الحق،الخير،الجمال.مؤسسة الثقافة الجامعية.الاسكندرية.مصر.د/ط.2008.ص57.
[4] وولتر ستين:تاريخ الفلسفة اليونانية.المرجع السابق.ص151.

نجد في الفلسفات الغربية المعاصرة ومع إدموند هوسرل (Edmund Husserl) توضيحا للانطلاقة الذاتيـة لدى الشخص عند بداية نشوء الفلسـفة ، حيث يقول: « من أراد مهما كـان أن يكـون بالفعل فيلسـوفا وجب عليه مرة في حياته أن ينطوي على نفسه وينسحب داخلها[...] إن الفلسفة أو الحكمة هي إن شئتم قضية الفيلسوف الشخصية، يجب أن تتأسس باعتبارها له هو، و حكمته هـو، وعلمـه هو»[1] فهوسرل يتفق مع أفلاطون حول فكـرة اعتبار الفلسـفة قضية شخصية نابعة من الذات ترتبط بتفكـير الشخص و بعلمه الخاص لأن الذات هي المؤسسة للفكـر بواسطة تفكـيرها و اجتهادها ومثابرتها الذاتية.

غير أن هوسرل يضيف شيـئا جديدا لم يصل إليه أفلاطون،هذا الأخير الذي يلغيه تمام الإلغاء ويراه عائقا للتفكير؛وهو الحدس أو الشـعور بالشيء. فالشخص كـما يرى هوسرل يقحم ذاته وجوارحه من أجل المعايشـة مع الموضوع أو المشكلة التي هو بصدد علاجها وخوض التفكـير فيهـا،غير أن أفلاطون يلغي الوجـدان والمشـاعر والعواطف جاعلا من العـقل سيد التفكير.

إن المعنى الذي يعطيـه أفلاطون للفلسفة يربطه بوظيفتها أو يمكن القول بأن وظيـفة الفلسفة تحدّد معنى الفلسـفة، بل إذا توقـفت عن أداء دورها فإنه عندئـذ لا يكـون هنـاك أي معنى للفلسفـة. وتتمثل وظيفة الفلسفة في إحياء النفوس و الاهتمام بها حتى تنبثق أمامها الحقائق، لأن الحقيقـة فيما يرى أفلاطون لا نتلقاهـا من أفواه الناس ولا نجدها جاهزة في صفحات الكتب. ولأجل ذلك يضع أفلاطون مجموعة من السجايا، والمزايا الخاصة بالفيلسوف الحقيقي وهي أن يكون محبا للمعرفة، وله رغبة شديدة في معرفة كل الموجودات، وأن يكون مبغضا للكذب ونافرا منه، ومحبا بصدق للصدق. ومقتربا من الذين يتحلّون بـه، و أن تكون اللذات الجسدية بالنسبة له في مرتبة الحقـارة والدناءة ،فلا يجب الالتفات إليها أو الدنـو منها. كما ينبغي أن لا يمنح أي قيمة للمال لأنه صفة من صفات الشر، بل يجب التحلي بالقناعة والرضا. و من الصفات التي يجب أن يتحلى بها الفيلسوف كـذلك؛ حرية التفكير، والابتعاد عن العناد

[1] هوسرل إدموند: تأملات ديكارتية.تر. تيسير شيخ الأرض.دار بيروت للطباعة والنشر.د/ط.1958.ص44.

والكبرياء، وأن يكون عادلا، وواسع الخاطر، ومحبا للجمال، وذي ميل موسيقي متزن يبعث في النفس ارتياحا واستقامة و اتزانا.

ويلجأ أفلاطون إلى استعمال الاستعارة في جميع محاوراته تقريبا من أجل بناء فلسفته عناصرها فنية[1]، وذلك ليثير الانتباه و ليقوي التركيز حتى يساير حجته العقلية. وكل الصفات الخاصة بالفيلسوف التي وضعها أفلاطون في مؤلفاته مثل فيدون وهو الإنسان الذي تطهر من دنس الجسم، وهو شجاع لا يخشى الموت ولا يحيا إلا بالنفس. وفي ثياتيتوس هو رجل فريد من نوعه، حذق، وطيب العلاقات مع جميع الناس. وفي الجمهورية الفيلسوف هو الرئيس الذي يرأس المدينة ، لأن نجاح الحكم مرهون برئاسة الفيلسوف. وإذا كان الحكم في يد رجل يخلو من هذه المزية فإن الفساد لا شك سيسرع إلى المدينة فيُكتب لها الشقاء.

ذلك ما يوضحه أفلاطون في قوله: « لا يمكن زوال تعاسة الدول، وشقاء النوع الإنساني ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك و الحكام فلسفة صحيحة تامة،أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد."[2] ويصير" ذلك المحقق الأشبه بمحققي محاكم التفتيش الذي يطلب "خلاص النفس" المواطنين فيفرض على سكان المدينة الإيمان بآلهة الحاضرة تحت طائلة الحبس المؤبد.» [3]

وهذا الحكم في رأي أفلاطون يشكل نقاء للمدينة حيث يأخذ فيه المجرمون و المخالفون للقانون جزاءهم. فلابد إذن في نظر أفلاطون أن يترأس الحكم فيلسوفا. إذ لا حكومة ناجحة إلا بحكمه العادل لأنه بحكمته يستطيع تحقيق العدل، وهو بسنه للقوانين لا يخطئ لأن في هدفه الأسمى وغايته الرشيدة توحيد للبشر وتنظيم لحياتهم. يبدو واضحا بأن «المدينة هي عند أفلاطون بناء غير طبيعي وضع من أجل التغلب أو بالأحرى مراقبة التقسيمات الطبيعية من داخل النفس

[1] Fattal Michel et autres : La philosophie de Platon. Paris. L'Harmattan. 2003. P76.

[2] أفلاطون: الجمهورية.المرجع السابق.ص169.

[3] برهييه إميل : تاريخ الفلسفة.الفلسفة اليونانية.تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. ط.1.1982. ص146.

الإنسانية. هذا طبعا في نظر أفلاطون، أن البشر في المدينة أفضل مما في الحالة الطبيعية.[1] »لأن المثال يبقى هو النموذج الذي نسمو إليه في اعتقاد أفلاطون و كل ما في الواقع لا يمثل الحقيقة.

يقول أفلاطون:« إن المدن لن تخلص من هذه الشرور كلا، بل أعتقد أن الجنس البشري كله لن يخلص منها حتى يتلاقى الفلاسفة و الملوك أو يكـتسب ملوك هذا العالم روح الفلسفة و قوتها مع عظمة السياسية وحكمتها. و لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان، إحداهما إلى جانب الأخرى . » [2]

وفي فلسفته السياسية ينظر أفلاطون إلى الأطباء على أنهم معالجوا الأجسام السقيمة بالعقل لأنهم وصلوا إلى مرتبة الطب بالعقل. إلا أننا نلحظ هنا تناقضا وقع فيه أفلاطون ،لأنه في الوقت الذي يدعو فيه إلى العدالة والإقرار بسلطة العقل ، فإنه يرى عدم الفائدة من معالجة ضعفاء الجسم لأن الدولة لا تستفيد منهم ، لذلك ينبغي تركـهم يموتون فيما يرى إن أمكن ذلك؛ يقول أفلاطون: "أما ضعاف البنية و المتهتكون فإن أبناء إسكولابيوس لا يرون أن بقاءهم غنم لهم و للدولة لأنهم عالمون أن فنهم لا يراد به معالجة أناس كهؤلاء."[3]

وهذا النوع من النظر ليس إلا تمييزا طبقيا و بالتالي ظلما، فهل يعقل أن نسمي نزع الحق في الحياة عدلا؟ و هل من الحكمة الرشيدة التخلص من أناس ضعفاء؟

وإن كان أفلاطون يمدح كل ما هو روحي و ينبذ كل ما هو مادي و نفعي لأن النفس الطاهرة تنفر من الآثار النفعية، وتتوق إلى الصفاء الروحي، كل هذه السجايا يتصف بها الفيلسوف-الحاكم فلماذا ينظر إلى الآثار النفعية من أولئك الناس البسطاء وضعاف الأجسام؟ هل بالضرورة الاستفادة من كل إنسان و إلا يكون مصيره الموت؟ وهل سلامة حكم الدولة مرهون بالقضاء على المرضى و ضعاف البنية؟ أليس الناس مختلفين؟ هل يجب خلق المماثلة و

[1] Rosen Stanley: La production platonicienne.(Thème et variation)Trad de l'anglais : Emmanuel Patard. Paris. Puf.2005.P107.

[2] التريكي فتحي: أفلاطون و الديالكتيكية.الدار التونسية للنشر.تونس.ط.1.1985.ص ص112-113.

[3] أفلاطون: الجمهورية.المرجع السابق.ص100-101.

المطابقة و القضاء على المختلف؟ لماذا من الواجب إلغاء الآخر المختلف؟ وهل من الحق نزع الحق في الحياة من أصحابه؟ فإن كانت الطبيعة قد منحت حق الاختلاف* للبشر؛ فمنهم القوي ومنهم الضعيف، ومنهم سليم البنية ومنهم السقيم فلمَ وضع حدّ لحياة أولئك الضعفاء؟

إنه مع فيلسوف ما بعد الحداثة **جيل دلوز**(Gilles Deleuze) نجد اعترافا بطبيعة اختلاف الناس، بل إنه يدافع عنهم و يدعو إلى احترام جميع الفئات من البشر سليما أو سقيما، شابا أو شيخا،رجلا أو امرأة، أبيضا أو أسودا...الخ لأن من حقهم العيش و لهم رغبة في الحياة (Désir de vie) كما يسمي ذلك دولوز الحق في الرغبة (le droit du Désir) هذه الرغبة التي جعلها أفلاطون نقصانا، فإن تحدث عن الحب أو الجمال فإنه يسمو بصاحبه إلى ما هو مثالي، فالمحب في المأدبة، (banquet) يحب الجمال الروحي متجاوزا كل أشكال الجمال الزائلة.

و أما في فيدروس (Phèdre) فالحب يكون عفيفا ، طاهرا و لا يرغب المحب التمتع بلذة. لا يجب النظر إلى الجميل على أنه موضوع شهوة و إلا زال الخير و حل محله الرذيلة. يقول أفلاطون في فيدروس:« لا أستسلم للحب بل أسيطر على نفسي ولا أسترسل في الغضب لأوهى الأسباب، بل عندما يستدعي الأمر ذلك، أتجنب التسرع في الانفعال، بل أتسامح في الأخطاء المتعمدة. كلها دلالة على صداقة تدوم طويلا[1]» . و المحب إذا سلم نفسه ضحية للمحبوب فإنه يرضى بكل شيء و يقع في الدنس و تتلطخ نفسه بدل ارتقائها وسموها إلى ما هو أصفى و أنقى. يقول أفلاطون:"هناك كثير من المحبين يجعلون شهوة الجسد هدفهم الأول دون أن يعنوا بطبيعة المحبوب و قبوله، و من المحتمل في هذه الحالات أن تنتهي صداقتهم يوم ينتهون من إرضاء شهوتهم."[2]

*الاختلاف أمر طبيعي ينص على أن الشيء يعبر عن هويته من خلال اختلافه عن غيره، و إن هذا الشيء يمكن أن يكون شيئا آخر(صيرورة). هذا المفهوم سيكون له فعالية كبيرة في فلسفة دولوز ، وهو الذي عرف الماهية بقوله:" إنها اختلاف. اختلاف آخر ومطلق."

Voir : Gilles Deleuze : Marcel Proust et les signes. P 53.

[1] أفلاطون: فيدروس. تر.د.أميرة حلمي مطر.دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع.القاهرة. د/ط.2000..ص42.

[2] المرجع نفسه.ص41.

وتتضح رؤية أفلاطون حول الجسم و حصر الرغبة في مجرد العوز أو الحاجة، ذلك، في اعتقاده أن الحنين إلى الكمال يعرف النفس على نقصانها وضعفها ؛ يؤكد أفلاطون من خلال الحوار الذي دار بينه والشاعر أغاتون الذي توج مقابل تفوقه في الشعر التراجيدي حيث شعر بالنشوة إزاء الفوز، وراح ينشد للحب قائلا بأنه كل شيء، وهو الكمال. فاعترضه سقراط قائلا: المعنى الحقيقي للحب هو الرغبة في شيء، و بما أن الرغبة هي عدم التملك للشيء، فإن الحب هو النقصان و التعطش للكمال.

ويلحظ عند تتبع أحداث المأدبة أن سقراط أصر على أن الجسم لا قيمة له لأنه محل يأوي الدنس والشرور كالرغبات والأهواء، مما يعني أن مشكلة الحب والرغبة جعلها من الطابوهات. ولما احتدم النقاش تدخل أرسطوفان من أجل تهدئة الجو ليروي أسطورة الأجساد التي كانت في الأصل واحدة، ثم تفرقت بعد ذلك و صارت أجزاء وأخذت تبحث عن بعضها البعض وهي تتوق لنصفها الآخر حتى تصبح واحدا بفضل الحب الذي يجعلها تعود إلى طبيعتها الأولى.[1]

وفي فيدون يقترن طلب الحقيقة بالاستنكاف عن اللذات، فالنفس مثبتة إلى الجسم بالشهوة ومكرهة على النظر عبر الجسم الذي تقيم به كما لو أنها في سجن، لكن الفلسفة تعلمها أن النظر والإحساسات الأخرى محفوفة بالأخطاء، كما تعلمها ألا تصدق سوى ذاتها وأفكارها هي. وعلى هذا النحو تفصل النفس عن الجسم و تحملها على الاستنكاف بقدر المستطاع على اللذات و الشهوات.

ويصف أفلاطون في هذه المحاورة النفس بأنها فكر محض، و مبدأ الحياة و الحركة في الجسم، و النفس مرتبطة بالبدن بنوع من العنف مضاد لطبيعتها الإلهية و البرهان على ذلك هذا الاضطراب الذي يثيره البدن في عمليات النفس و الحقيقة. أما النفس في ذاتها فهي "عقل خالص" يتأمل ماهية الأشياء، و هي حينئذ تمتلك العالم الحقيقي،بيد أنها من حيث هي متحدة بالبدن تعرف بالحواس التي توردها موارد الخطأ لأن هذه الحواس عاجزة عن إدراك الواقع

[1] أفلاطون: المأدبة. تر. سامي النشار، جورج شحاتة، وآخرون. دار الكتب الجامعية. القاهرة. ص40-45.

الحقيقي، و فضلا عن ذلك فالنفس حينما يجرها البدن نحو الأشياء المحسوسة، تتعرض للدوار الذي يعرضها للعديد من الأخطاء،فالبدن هو مبدأ الشهوات التي تشوش النفس و تخلق الانقسام بين البشر،فبشهوة الألم أيضا تتقيد النفس بقيود البدن.[1]

فالإنسان إذن نفس، وقد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن، و ليس لها وجود ذاتي، و إنما هي كالنغم بالإضافة إلى الآلة و الأوتار، و لكن التناغم والنغم نتيجة، و النتيجة لا تباين المقدمات، و النفس تدير الجسد و تتحكم في الأعضاء، و تقاوم الجسد بالإرادة متى كانت حكيمة.

وفي الجمهورية ترد الأفعال النفسية إلى ثلاثة عناصر:الإدراك و الغضب و الشهوة، لكن هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة،أم أن مبدأ واحدا بعينه هو الذي يدرك و يغضب و يحس لذات الجسم؟[2] يبدو لنا أثناء الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطوني و علاقتها بالمعرفة أن هذه النظرية تبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها في البدن بمعنى أن فعل المعرفة يبرهن و يؤكد أزلية النفس و خلودها. و قد خص أفلاطون مسالة الخلود بقسط كبير من عنايته ذكرها في جميع كتبه و خصص لها "فيدون" وكان يحس إحساسا قويا بخطورتها و وجوب بحثها.

يدور الحديث في "فيدون" بين سقراط و اثنين من الفيثاغوريين هما :"سيمياس" و"كابس" فنجد فيها أدلة على خلود النفس،يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولا وهو التناسخ و تداول الأجيال البشرية.[3] لهذا فالنفس لا تموت أبدا و لكنها تظل باقية وإن في حالة الموت،فهي تهرب أو تنتقل لتوجد في مكان آخر، ولكنها لا تفنى لأن ما يموت هو المركب والمنظور. فالنفس والتي من خصائصها ألا تكون فانية ترحل مثلا عندما يفاجئ الإنسان الموت فإن ما هو فان فيه هو الذي يموت ، بينما ما لديه بما هو خالد يرحل من جانبه محافظا على نفسه من الفناء تاركا المكان للموت.[4]

---

[1] الكيلاني محمد جمال:الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها.المرجع السابق.ص481.
[2] كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية.المرجع السابق.ص ص109-110.
[3] المرجع نفسه . ص111.
[4] هاني محمد رشاد: الوجود و اللاوجود في جدل أفلاطون. دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر.الاسكندرية.ط1.2008ص58.

هكـذا إذن يتصور أفلاطون عالما مثاليا بعيدا عنا يمثل الحقيقة المطلقة، عالم الخير و الحق و الجمال لا يدركــه إلا الذين أحطّوا من شأن كــافة الأشياء الحسية في هذا العالم المادي الزائل. لذلك قال جيل دولوز متهكما:« إن التيولوجيا تعتبر على الأقل معطيات الكتابة كقواعد للمعرفة، حتى لو أن هذه المعرفة عليها أن تكون متطورة بالطريقة العقلية، أو حتى متحولة، مترجمة بالعقل: حيث فرضية إله أخلاقي، خالق و متعالي. هنا سوف نرى، خلطا يعرض الأنطولوجيا برمتها: تاريخ الخطأ الطويل حيث فيه تم خلط الوصية مع بعض شيء للفهم، الطاعة مع المعرفة ذاتها، الكينونة مع الطواعية. [1]» ويقصد بذلك أن هناك خلط فادح منذ فجر الفلسفة حيث تم ربط بصورة تحكمية المعرفة باللاهوت أو أن الأنطولوجيا تم عليها سحب الأخلاق والحق والفضيلة.

إن الجسد (corps) في اعتقاد أفلاطون يضع أمامنا عوائق و حواجز بسبب ما يحتاجه كالطعام و النسل، إلى جانب هذا فإننا قد نصاب بالمرض فيعرقلنا عن البحث عن الحقيقة وحتى الحروب والمعارك والنزاعات والضغائن يسببـها الجسد بشهواته،وجميع الحروب تنشأ بسبب الرغبة في امتلاك الثروات. ولا تكون النفس سعيدة إلا إذا ابتعدت عن كل أنواع الشرور التي يسببها الجسد فتعود إلى جنس الآلهة لأنها تشتغل بالفلسـفة،أما إذا كانت النفس ملوثـة ولم تتطهر وهي تغادر الجسـد بسبب مصاحبتها له طوال الوقت الذي عشقته فيه و أطاعته باللذات والشهوات، فإنه يحكم عليها بأن تهيم على وجهها حول المقابر والمدافن عقوبـة لها و ستظل ضالة تقيد من جديد في أحد الأجسـاد.

[1]Deleuze Gilles : Spinoza. Paris. Puf. 1970. P31.

يقول أفلاطون: "... أما الروح التي دنستها الصفات الجسدية و أثقلتها و التي لا تبصر إلا بأعين الحواس و التي انغمست في الشهوات الجسدية فيتعذر عليها بعدئذ أن تتجرد."[1]

وفي نظر أفلاطون؛ الفيلسوف الحق هو الذي يتطهر من دنس الجسد ليصل إلى صحبة الآلهة، فإذا كانت الفلسفة هي الشرط العلمي فإن الطهارة هي الشرط الأخلاقي؛ ذلك بأن الشرط العلمي ضروري وفي هذا نسجل نفور أو رفض أفلاطون لسيادة القانون،وهذا ما يظهر بوضوح في "الجمهورية" و"السياسي" حيث كانت نتيجة تحمسه لأساس أخلاقي مثالي للمجتمع يسمو عن أية مجموعة جامدة من القانون، وفي نفس السياق لم يكن رفضه للقانون يعبر عن انحراف أفلاطون عن التعاليم والتربية الأثينيتين اللتين ترتكز عليهما الدولة، بل كان يمثل امتدادا لذلك.

ويعني بذلك أن الأساس الأخلاقي للمجتمع هو هدف الحكام في تعليم المواطنين. و إذا كان ذلك ممكنا فإنه من الضروري أن يتلقى هؤلاء العلم من أجل فهم الأساس الأخلاقي، و إذا فهموه و أصبح مستقرا في أذهانهم و حيّا في ذكائهم، فإن هذا الذكاء الحي هو صاحب السيادة الحقة.[2] بينما في محاورة "كريتون" و"القوانين" تقديس للقانون،إذ يقر بسيادته ويعتبره أعلى من أي شيء، وبأنه على الشعب الأثيني أن يطيعه. و قد صوّر أفلاطون سقراط في محاورة "كريتون" وهو يفضل جزاء الإعدام طاعة للقانون الأثيني مدركا أن روحه متحررة تسبح في أجواء الحرية. و خلافا للسفسطائيين الذين يرفضون القوانين معتبريها من وضع أناس يهدفون إلى السيطرة و كسب السلطة.

لذلك هم يرفضون كل القوانين والأعراف والعادات الموروثة، بينما أفلاطون يمنح قيمة كبيرة للقانون إلى درجة التقديس. و« القانون إذن هو المادة الروحية المشتركة في المجتمع،و قد عبّر عنها في شكل هادئ ، وهو في هذا الوضع صاحب السيادة في المجتمع، و القوة والتي تحقق

[1] أفلاطون: محاورات أطيفرون.الدفاع.أقريطون.فيدون.تعريب:زكي نجيب محمود.مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة..د/ط.1954.ص.154.

[2] أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان.تر.لويس اسكندر.مؤسسة سجل العرب.القاهرة.د/ط.1965ص80.

تماسكه. وبما أن هذه المادة يجب أن تنتشر بين الناس بالتعليم أصبحت مهمة الدولة أن تعلم مواطنيها وفق القانون حتى تسري محتوياته في كيانهم فيصبحون أهلا لما يرثونه.[1] »

لذلك فإن أفلاطون حرص على التعليم من أجل ترسيخ فكرة سيادة القانون الذي يكون نشاطا لدى الفلاسفة، و الجمهورية هي برنامج هذه الدراسة. والفلاسفة دوما هم المتفوقون بعقولهم ومن يستحق فعلا اسم فيلسوف هو من يملك القدرة على السّمو بروحه بكل صفاء، لأن البدن دنيء، حقير و فان؛ و يؤكد أفلاطون هذا عند قوله: "لا شك في المركب المتغير المرئي هو ما يجوز عليه الفساد،و ذلك هو الجسم،أما الروح و هي فكرة خالصة لا تعرف التغير و التبدل فلا يعتريها الفساد.

لهذا فالروح تأمر و الجسم يطيع، و إذن فالروح شبيهة بالإلهي الخالد،و أما الجسد فقريب من الزائل الفاني."[2] وما بين الروحي والمادي، و بين الخالد والفاني قطيعة تامة يشكلها الفيلسوف المتفوق بروحانيته في تصور أفلاطون، إلا أن التعلق بالفاني لدى الإنسان و خلافا لما يتصوره أفلاطون أمر حتمي مرتبط بطبيعته،و هو صفة متجذرة فيه ولا يمكن إنكارها.

ويمكن القول بأن أفلاطون قد نظّر لسياسة الدولة والعالم ككل،والأكفاء لديه هم الأقوياء،هم مالكي السلطة سلطة العقل والنفوذ، هم وحدهم الأقوياء، يملكون كفاءات عقلية ومادية بإمكانهم التفكير في كل شيء والنيابة بتفكيرهم عن أولئك الضعفاء وممارسة العمل السياسي.

وإن السعادة كما تصورها أفلاطون تتمثل في جمهورية تقوم على التراتبية و توزيع المهام،وعلى تقديس الرئيس- الفيلسوف لأنه العالم بكل شيء،و تلك الجمهورية تنبذ العبيد، و تجعل الجند مجرد كلاب للحراسة. يقول أندري غلوكسمان(André Glucksmann) في هذا السياق: « إنه أكثر من مليوني سنة رسخ أفلاطون فكر علم السياسة المؤسسة على العقل، ينظمها الأكفاء من أجل تحقيق السعادة للمواطنين البسطاء دون طلب وجهة نظرهم. »[3]

---

[1] أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان.المرجع السابق. ص77.

[2] أفلاطون:محاورات أطيفرون.الدفاع.المرجع السابق.ص153.

[3] Glucksmann André : la cuisinière et le mangeur d'hommes. Flammarion. 1°éd. 1987. P195.

وكما قال غلوكسمان كذلك:«منذ أفلاطون والتنظير يعمل في الأبـدي،منذ هذه الأزمنة و النخبة تخطط للسلطة، ملايين السنين من أجل إقصاء الحثالات؛ الجماهير الشعبية الجاهلة».[1] عن طريق « فكر الهوية الذي يحكمه اللوغوس الذي يقصي التناقض،و المتشابه في ذاته لا يمكن أن يكون غير متشابه.[2]»

وبهذا يبقى التسطير الفلسفي الأفلاطوني لفكر الهوية و الثبات راسخا و متجسدا في الكثير من المؤسسات و الهيئات و حتى في بطون بعض الفلسفات التي استلهمته لاحقا.

وإن كان أفلاطون قد منح السلطة للعقل، وأقصى مفهوم الرغبة من الدلالة الإنسانية فهل الأمر كـذلك مع تلميذه أرسطو؟

[1] Ibid. P91.
[2] Rogue Christophe, Armand Colin : Comprendre Platon. Paris. Vuef. 2002. P138.

ثانيا: فلسفة الفعل عند أرسطو وتصوره السياسي للدولة

أرسطو* هو من أكبر الفلاسفة، يحتل مكانة عظيمة في الفكر الإنساني، إذ لا يمكن فهم تفكير الفلاسفة المعاصرين إلا بالعودة إلى المنابع الأرسطية ، وهذا الأمر ينطبق أيضا على أفلاطون، لأن تاريخ الفلسفة بكامله يسيطر عليه هذان الرائدان العظيمان. ولكن ينبغي القول أيضا أنه على الرغم من الأهمية التي منحها أفلاطون للتفكير الإنساني في بعض نواحيه إلا أن هذا لا يمنع من القول بأنه يستطيع تأسيس مناهج ضرورية للعلم، لأن الفلسفة لديه ظلت أسيرة للنظريات الخلقية والتفسيرات الأسطورية، ولم تزد الفلسفة لديه عن كونها مجرد دهشة دون أن تصبح نظرية في المعرفة.

لكن أرسطو استطاع وضع نظرية كاملة في المنطق والأخلاق و السياسية، حيث يمكن وصفه بنسق فلسفي كامل عرفته الفلسفة القديمة. ويعود الفضل في ذلك إلى تأسيس أول تفكير منطقي عرفه التاريخ. لقد أرسى قواعد علم النفس الذي استفادت منه المدارس السيكولوجية المعاصرة في أبحاثها. وكان أول من وضع قواعد المنطق باعتباره آلة فكرية تعصم الذهن من الزلل والمغالطات وتمنعه من كل تناقض. ويساهم الأورغانون في توجيه الإنسان نحو الحق والصواب. لذلك يرى أرسطو من خلال هذا المنطق الصناعي أن السير على نهجه يحقق صحة و فائدة معنوية، و أما السير على غيره فلا يعدو إلا أن يكون خطأ و ضلالا. و وضع أرسطو مشكلة الصورة في المنطق التي تقابل المقولة في علم الطبيعة، و هذه الصورة الشكلية هي التي قادت التفكير الحديث و أرشدته.

وما يراه أرسطو هو أن النقاش لن يتحدد بصورة صائبة إلا بإتباع القواعد التي رسمها، ولا يتوفر في المجادلة الصواب؛ لأن المجادل لا يملك طرق الأستاذ المعلم، و لا بالأحرى طرق العالم الذي يبدع العلم.

*أرسطو اعتبره هيغل الفيلسوف الذي لا مثيل له في البشرية، و معلم المعلمين. حتى أن هذا الأخير لقبه المفكرون بأرسطو العصر الحديث.

هنا نجد أرسطو يعيب الحوار الأفلاطـوني،لأن المعلم يملك المعرفة، و المجادل يفتـقر إليها وبالتالي فإنه شتان بين العارف الذي يتظاهر بالجهل والجاهل الذي لا يعرف*. فالجدل حوار يقع بين أطراف من المناقشين حيث يتقدم فيه أحد هؤلاء بأطروحته لتبصرها محاورا آخر،ويتـم هذا التبصر عن طريق طرح أسئلة لكي يكون الجواب عن كل سؤال بنعم أو لا. وهدف الاستجواب هو دحض المجيـب بحمله على مناقضة نفسـه بنفسه.

وخلافا لأفلاطون الذي جعل جوهر فلسفته كلها قائمة على هذا الجدل*، فإن أرسطو قام برفض و إقصاء كل ذلك لأنه لا يفكر في الأشياء ذاتها، و إنما يهتم بظنون البشر و آرائهم حول هذه الأشياء. بالفعل فإن ما يتحدد به الجدل ليس البنية المنطقية للتفكـير، بقدر ما هو العلاقـات الإنسانية التي تترتب على هذه البنيـة، لذلك ينبغي في كل نقاش سليم الحرص فقط على القضايا المسلم بها إجمالا، واعتبارها كـنقاط انطلاق إما من قبل الناس جميعا أو من قبل أشخاص أكـفاء. ويشترط في النقاش ألا تكون الأسئلة المطروحة أسهل مما ينبغي أن تكون عليه لأن الجواب عندئذ لا جدوى منه، كما لا ينبغي أيضا أن يكون السؤال صعبا لأن الأمر يحتـاج إلى الإجابة عنه حالا.

---

*يمكن القول بأن النقد الذي مارسه أرسطو هو نوع من المراجعة بعناية لما قاله أسلافه و ما قاله آخرون، لأنه يرى على تباينها تشمل في مجموعها عنصر الحقيقة. و هو بذلك كان منطقيا أكثر و متصفا بالروح الموضوعية العلمية التي تبعد الذاتية في البحث العلمي و الفلسفي.

**الجدل أو الديالكتيك مشتق من الفعل الإغريقي Dialegestha ومعناه يجادل.عند أفلاطون هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول ،ولا يستخدم شيئا حسيا، بل ينتقل من معان إلى معان. فضلا عن ذلك يجعل أفلاطون من الديالكتيك العلم الكلي بالمبادئ الأولى و الأمور الدائمة. يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، فينزل منه إلى هذه العلوم ويربطها بمبادئها و إلى المحسوسات يفسرها. فالديالكتيك منهج وعلم يجتاز جميع مراحل الوجود من أسفل إلى أعلى والعكس. أسطورة الكهف عند أفلاطون تبين بوضوح الديالكتيك القائم بين عالم الحس و عالم الأفكار، أو المثل. يمكن الإطلاع على المرجع التالي:

Platon. La République (entre 389 et 369 av. J.-C), VII (514a-517a), in Œuvres complètes, tome 1, trad. L. Robin, « La Pléiade ». Paris.Gallimard, 1950.

أما الدلكتيك الهيغلي فهو المنهج الذي من شأنه أن تفرز قضية من قضية أخرى تكون نقيضة لها ، ثم يأتلف هذين النقيضين، ويتكرر هذا التطور الثلاثي ابتداء من أول وأبسط المعاني وهو الوجود. ويقرر انجلز أن الديالكتيك عند هيغل يستند على قانونين هما: قانون التغير من الكم إلى الكيف والعكس بالعكس، وقانون نفي النفي ويبرهن على صدقهما بذكر أمثلة من الاقتصاد السياسي والفيزياء. والديالكتيك عند كارل ماركس هو قانون الفكر والواقع معا. والعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وبينه و بين الآخرين في إطار التاريخ تخضع لعمليات جدلية. و هنا نلحظ الاختلاف الواضح بين كلا المنهجين الديالكتيكيين الهيغلي والماركسي؛ فعند هيغل حركة العقل التي يسميها الفكرة يحيلها إلى ذات مستقلة وهي صانعة العالم الواقعي، وهذا الأخير ليس إلا الصورة الخارجية الظاهرية للفكرة. أما عند ماركس فالأمر مختلف تماما إذ إنه العالم المادي الذي عكسه العقل الإنساني وترجمه إلى صورة الفكر. لهذا انتقد **جيل دولوز** بشدة الجدلية الأفلاطونية و الجدلية الهيغلية في كتابه الهام: الاختلاف والتكرار. و قد تطرقنا بدورنا إلى التحليل والنقد في الفصل الثالث من هذه الرسالة.

وإذا تحدثنا عن المنطق الصوري الأرسطي، فإن الأمر يجعلنا نقر بالقيمة الكبيرة التي تركها أرسطو كبصمة في عدد كبير من العقول، إن لم نقل جميع العقول حتى عصر النهضة. ففي اعتقاد هذه العقـول أن منطق أرسطو هو أداة الحقيقة، و المنقذ من الجهل، إذ لا يمكن بلوغ الحقيقة إلا بواسطته.

فأرسطو هو من خطط للأمر بهذه الآلة الصورية المسيطرة بهدف قيادة الأذهان وضبطها، إذ لا وجود للحقيقة إلا بإتباع ذلك القنديل الأرسطي والذي لا يضيء،حيث يرى صاحبه بأنه ينشر الأنوار به حتى يبلغ كـل واحد مقصده مهتديا إلى الحقيقة، تلك التي هي مرسومة ومخططة من قبل. غير أنها تشكيل للسلطة التي أسسها أرسطو في نظريته للمعرفة،فمن سار على نهج تلك الآلة الصناعية (التي تصنع العقول و تبرمجها) فقد نجا من الضلال، ومن سار خلافا لها فهو مخطئ و يدخل في إطار اللامنطقي و اللامعقول. وإذا كان المنطق يحدد التفكير ويوجهـه إلى الصحة والصواب كما يرى ذلك أرسطو فكيف نظر إلى **الرغبـة ؟**

اتخذ أرسطو حول مفهوم الرغبة موقفين متعارضين؛ فمن ناحية أكد بأن هناك من الرغبات ما لا يتـفق مع الفكـر؛ ويعني بذلك أن موضوع الرغبة أو الشـوق أو العشق يكون لا معقولا، وهنا نرى أرسطو لأول مرة يدخل فكرة **اللامعقول***. وأما في موقفه الأول الذي يبين فيه بأن اللذة موضوعها المعقول، فإنه يرى بأننا مثلا نعشق الأشياء لأنها خيّرة؛ أي نعقلها مدركين بأن فيها خير. إزاء ذلك يمكن القول بأن تاريخ الفلسفة لا يعني فقط تاريخ الأفكار والأنساق الفلسفية، بقدر ما هو تاريخ سلوكات وحياة شخصية للفلاسفة[1].

وما يجمـع بين قوتين في النفس لدى أرسطو، بين القـوة المدركة والقـوة المحركة هو اللذة فهي تشتـرك في الصفـة الإدراكية من حيث أنها **فعل*** (acte) أو تحقيق للفعـل ومن حيث أنهـا

*اللامعقول (Irrationnel) هو نقيض المعقول، أو هو غريب عن العقل الذي لا يستطيع أن يستوعبه. يمكن نعته أيضا باللامنطقي لأنه يستعصى على الفهم ولا يمكن إدراكه، و هو بذلك يتجاوز حدود العقل الذي يقف عنده التفسير المنطقي.

[1]Hadot Pierre : Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris.Gallimard.1996. P14.

*يعني هذا المفهوم ما يتم فعله. في المعنى السيكولوجي أوالأخلاقي هو مرادف للنشاط (Action) . في المعنى الأنطولوجي خصوصا عند أرسطو فإن الفعل (Acte) يتعارض مع القوة (Puissance)، كما يتعارض مع الواقع (Réel) الذي يعني ما هو جارٍ، و مع الممكن (Possible) وهو ما بإمكانه أن يكون. فالفعل فيما يرى أرسطو هو حدث من أجل شيء يتحقق في الواقع. مثلا الطب هو قوة لدى الطبيب، أما الفعل لديه فهو عند ممارسته للأفعال كمشيه أو ركضه، أو لعبه. وبالتالي

تخرج عن الزمان، لأنها تحضر بصورة مستمرة وكما تشترك في الصفة الحركية من حيث أن أساس كل لذة؛ هو تحقيق كل شيء لأنها ميل غير محدود، وبالتالي فهي ليست شيئا جوهريا وإنما هي حالة عرضية. و كل فعل يصاحبه ذكاء، ذلك بأن الطبيعة فيما يرى أرسطو أعطت للإنسان عدة إمكانات،خلافا للحيوان؛ الإنسان يملك القدرة على الفعل بعدة وسائل[1].

يشرح لنا أرسطو وظيفة كل حاسة بالنسبة إلى الشيء المحسوس، حيث يبلغ الفعل كماله عندما تكون الحاسة مهيأة بشكل جيد إلى أفضل الأشياء التي تثير حساسيتها، فلكل حاسة **لذة** خاصة،و أكمل اللذات هي **لذة** الحاسة التي تكون متهيئة بصورة جيدة بالنسبة إلى أحسن الأشياء التي يمكن أن تثيرها.

ومتى تحققت الشروط الضرورية في الشيء المعقول أو المحسوس أو في الذات المميزة و المتأملة، فإنه أثناء ممارسة النشاط تحدث اللذة لأن الفاعل والمنفعل ما داما في شروط واحدة و في تلاؤم، فإن النتيجة تكون واحدة بالضرورة، مثلا حاسة البصر لدى الرسام تعمل على اختيار الألوان المناسبة للرسم و تتلاءم مع لوحته الفنية، التي يحسها و يشعر بلذة أثناء ممارسة جميع الوظائف الحسية لفعلها، والذي ينتهي إلى تحقيق لذة. وتبعا لذلك يجعل أرسطو الحياة كلها أفعال و أنشطة موجهة من أجل الشيء المرغوب.

فمفهوم اللذة (Plaisir) كما يعرفها أرسطو هو **الرغبة** في تحقيق الفعل، أوهي الفعل بذاته إذا تحقق و كان موافقا للطبيعة فإن ذلك يصدر لذة كصفة تتوج جميع الأفعال، و إذا تعارض الفعل مع الطبيعة فإنه ينتج عن ذلك ألما. لذلك يميز أرسطو بين رغبتين: **رغبة* عاقلة** تمثلها **الإرادة،** و **رغبة لاعاقلة** تمثلها **الشهوة.** وما بينهما هوة كبيرة. وفي هذا الشأن يصدر موضوع الحرية، إذ يرى أرسطو أن الفعل الحر ليس صادرا عن الخير وإنما مصدر الفعل هو

فكل وجود واقعي هو وجود بفعل، لكن لا يمكنه أن يتغير إلا إذا كان في قوة، لكي تؤهله لأن يصير. المحرك الأول فقط هو من لا ينطبق عليه ذلك فهو "الثابت" و "الفعل الخالص".(Dictionnaire Philosophique)

[1] Onfray Michel : Antimanuel de la philosophie.Paris. Bréal, Rosny. 2001. P117.

*كل شيء يحصل عند أرسطو بالرغبة؛ لا نستطيع مثلا الحصول على الذكاء بدون رغبة. كل ملكة (Faculté) تأتي بالرغبة. وكل كائن حي سواء إنسان،حيوان، نبات يعيش على الرغبة. في أخلاق نيقوماكوس يتحدث أرسطو عن الملكة المحركة، أو العلة الفاعلة لكل أفعالنا. وهو يرد كل أفعالنا و أعمالنا إلى هذه الوظيفة الحركية. لذلك إننا لا نستطيع أن نتحرك ؛ بأن نمشي، أو نركض، أو نتكلم، أو حتى أن نفكر بدون رغبة. إنه يراها مصدر حياة الإنسان.

الإمكان؛ فمن بين الممكنات أن يحاول الإنسان الاختيار،غير أن هذه الممكنات هي عبارة عن ثغرات موجودة في النظام المطلق للطبيعة.

وطبقا لذلك فإن الفعل الحر لا يصدر عن نظام و كمال في الكون، بل يصدر عن خلل و نقص و شر. وكأن أرسطو يجعل من حرية الإنسان شرا ومن قيده خيرا، فإذا تمتع الإنسان بحريته فليس معنى ذلك إلا عدم موافقة الطبيعة أو عدم الانسجام معها. لكن ما موقع العقل هنا؟ هل ترتبط الحرية بالعقل أم تتعارض معه؟ و هل ممارسة الحرية هي تجاوز لنظام العقل؟

يعطي أرسطو قيمة كبيرة للعقل، فإذا كان الحيوان يعيش وفقا لغريزته لأنه لا يستطيع التمييز، فإن الإنسان حيوان عاقل يتميز بقدرته العقلية التي مكنته من التفوق. يقول في هذا الصدد :« صحيح أن الصوت هو إشارة إلى تألم أو تلذذ و هذا ما نلقاه عند الحيوانات، فإن طبيعتها تعود إلى حد إحساسها بالألم و اللذة و بإشارتها إلى هذه الإحساسات مع بعضها بالتبادل. غير أن اللغة تتحقق عند ظهور النافع و الضار. و تبعا لذلك أيضا الصحيح و غير الصحيح. » [1] تلك هي إذن القدرة على التمييز التي يملكها الإنسان؛ هي ملكة العقل التي سمت به إلى مستوى الكلمات و الألفاظ المعبرة. إنها اللغة التي ترتبط بتفكيره وإدراكه ثم التعبير عن الشيء إن كان نافعا أو ضارا، "فالفكر بالنسبة إلى اللغة يمكن تعريفه بأنه المضمون المستتر أو أعلى طاقة كامنة للكلام، أي المضمون الذي يمكن اكتشافه بإعطاء كل عنصر من عناصر اللغة المنطوقة قيمته العليا كمعنى و هذا يعني أن اللغة قد تكون مجرد وجه خارجي للفكر في أعلى مستويات التعبير الرمزي وأعمّها ".[2]

وحتى بواسطة اللغة يعبر الإنسان عن رأيه حول الشيء فيما إذا كان صحيحا أو خاطئا،خلافا للحيوان الذي لا يملك لغة مادام لا يملك عقلا؛ فهو لا يفعل شيئا إلا في حدود غريزته، إذ يصدر حركات و أصوات يشير بواسطتها عن ألمه أو ضرره.

---

[1] أرسطو:السياسات.نقله من اليونانية إلى العربية الأب أوغسطين بربارة البولسي.اللجنة الوطنية لترجمة الروائع الإنسانية.بيروت.د/ط.1957.ص9.

[2] Sapir Edward : le langage.Trad.Solange Marie Guillemin. Paris. Éd. Payot. P.17.

إلا أنه لا يفهم من هذه القدرة الذهنيــة التي يتميز بها الإنسـان بأنه لا يخطئ ، بل إن العقل معرض للخطأ و للتناقضات في حكمه على الأشياء، ولذلك يرى أرسطو بأنه من الضروري إتبــاع قواعد المنطق الصوري الذي يوجهــه إلى الحق و إلى الصواب. وإذا كــان أرسطو يمنح مكانة عظيمة للعقـل مثل أستــاذه أفلاطون، فهل لهذا العقل الإنساني علاقة بالعقـل الأبــدي؟

إن العقل الذي يصفه أرسطو بالوجود بالفعل وحيّ وكامل، خالد، أزلي و أبدي لا منقسم. ومحرك الكون ومنظمه، حيث لا حركة إلا بالمبـدأ الأول للحركة. وهـو المحرك الأول للأشياء وللإنسـان، يقول أرسطو موضحا ذلك:« ...و ليس يمكن أن تكون الحركة سرمدا، فلذلك إن كان واجبا ضرورة أن تكون الحركة سرمدا فقد يجب أن يكون في الموجود هو في نفسه بحال واحدة بعينها و ذلك أن المبدأ إذا كان باقيا فالكل أيضا ضروري باق إذا كان متصلا بالمبـدأ.»[1]

وفي مقابل ذلك فإن أرسطو يجعل من الاجتماع البشري طبيعة دعت إليها، من أجل الارتقاء عن الحظيرة البهيمية، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي أكرمته الطبيعة بالعقل،كما خلقت فيه طبع الاجتماع و المدنية. وفي هذا يرى أن ذلك الاجتماع المدني لا يتأتى إلا في إطار بناء منظم تسيره القوانين المدنية و هو الدولة، أو المدينة.

ويربط أرسطو علم الأخلاق باعتباره علم عملي بالمجال المحسوس؛ أي بتطبيقه على أرض الواقع. لهذا فمن البديهي أن يتصل بعلم السياسة كعلم عملي أيضا، و إذا كانت غاية هذين العلمين مشتركة؛ و هي تحقيق الخير العام للإنسان، و إذا كانت غاية الإنسان هي تحقيق السعادة عن طريق الخير. فإن ذلك الخير لا يمكن أن يتحقق في نظر أرسطو إلا بالاجتماع باعتباره صفة طبيعية. يقول أرسطو:"السياسة المثلى هي التي تساس بها الدولة خير سياسة (...) و خير سياسة تساس بها الدولة هي التي تضمن للدولة أكبر شطر من السعادة."[2]

---

[1] أرسطوطاليس: الطبيعة.تر:إسحاق بن حنين و آخرين.ج2.د/ط.الدار القومية للطباعة والنشر.القاهرة.1965.ص872.
[2] أرسطو: السياسات، المرجع السابق.ص392.

تحدث أرسطو عن أشكال الحكم وصنفها صنفين، فمنه شكل الحكم الصالح وشكل الحكم الفاسد وكان حكم الطاغية هو أحد أشكال الحكم الفاسد في تصنيفه، إذ يرى أن الطغيان صورة من صور الحكم الفردي عندما يتحول إلى حكم سيء ينفرد فيه صاحبه بالسلطة دون أي اعتبارات خارجية كامتثال للقوانين الدستورية و غيرها. بل لا يكون ثمة قانون و الحكم يبقى لإرادة الفرد المتسلط الذي لا يتحمل مسؤولية من أي نوع ،فهو يعتبر نفسه السيد الأول الذي يحكم بمصلحته الشخصية ولأهدافه الخاصة وحدها. ويضيف أرسطو أن هذا النوع من الحكم مما كان بالإكراه، فإن الطاغية فيه يغتصب الحكم اغتصابا دون أن يهتم برضا المواطنين، فهو يصل إلى السلطة بأسلوب القوة دون أن يستند إلى أي حق شرعي في توليها.

لهذا يرى أرسطو أن الدولة لا تسير إلا وفقا للقانون، وهذا الأخير هو الذي يحقق الفضيلة وينشر العدل بين الناس. ولا تكون الفضيلة إلا بتحقيق الوسطية بين أمرين أي أن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين، فالفضيلة كما يعرفها أرسطو ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحا و يقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه.[1]

وهنا نجد ابن رشد يأخذ عن الفلسفة الأرسطية في الأخلاق متأثرا، إذ يعرف الفضيلة بأنها ملكة مقدرة لكل فعل من جهة ذلك التقدير،أو يظن به أنه خير.[2] فالعدل لا يكون بالمساواة المطلقة مما تحدث عن ذلك أستاذه أفلاطون فهو يعارضه، حيث أنه يرفض الشيوعية لأن المساواة لا تتحقق فيها، فكيف يتساوى أفراد أكفاء بأفراد غير أكفاء؟ أو كيف يتساوى المستحق بغير المستحق؟

إن الطبيعة فيما يرى أرسطو أعطت الاختلاف و التمييز بين الناس، و لم تخلقهم متساوين وبناء على هذه الاختلافات يتم قيام العدل. مثلا إذا كان العبد قد خلقته الطبيعة عبدا فإنه لا يمكن أن يتساوى مع الحر. ذلك بأن العبودية سمة طبيعية، فالعبيد هم مثل الأدوات المنزلية

[1] طاهر محمد محمد: علم الأخلاق. النظرية و التطبيق.دار مكتبة الهلال.بيروت. د/ط. 1987.ص45.
[2] زقزوق محمود حمدي: مقدمة في علم الأخلاق. دار القلم. الكويت. ط3.1983.ص143.

التي تساهم في إعانة الأسرة و تدبير شؤونها*. وإذا كان لكل موجود بالفعل أربع علل صورية بالنسبة للحي، فإن الأسرة تخضع لنفس القانون؛ إذ أن العلة الصورية تتمثل في الوالدين و الأبناء، و العلة المادية تتمثل في المنزل و العبد، و العلة الفاعلة فهي تتمثل في الطبيعة،أما العلة الغائية فهي تتمثل في تحقيق السعادة و طلب الخير.

وما يلاحظ في فلسفة أرسطو السياسية أن بناء نظريته لا تقوم على أسس ميتافيزيقية مثلما كان الشأن مع أستاذه أفلاطون، ولم يبنيها على تسليم للواقع المشاهد، ولكنه يوازن بين الفضيلة المطلقة التي يختلف الناس حولها وبين التغير النسبي للإنسان، و ميوله و نوازعه. يقول أرسطو:" وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوان انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل و الظلم و ما إليها. و تبادل تلك المعرفة ينشئ الأسرة و الدولة." [1]

*ربما لم ينتبه أرسطو للخطأ الذي وقع فيه، أو أنه يدركه ولكن تعمد فيه من أجل بناء دولة تفاضلية. فالعبودية ليست معطاة من الطبيعة بل من المجتمع، هذا الأخير هو من صنع الفروقات، وطبعا هذه الفكرة تخدم التمييز العنصري والتفوق الجنسي الذي صنعته السياسة في الأصل.

[1]أرسطو: السياسات.المرجع السابق.ص9.

المطلب الثـــالث:الرغبـــة في جدلية الجسد والروح وتصور السلطة بين الفلسفة المسيحية والإسلامية.

أولا: ـ في الفلسفـــة المسيحيـــة

ما يميز العصور الوسطى المسيحية فكر الثنائية؛ مثل ثنائية أرباب الكنيسة والعلمانيين، ومملكة الله ومملكة الأرض، وثنائية الروح والجسد...الخ. وظل النصف الأول من هذه العصور سائدا في الظلمات والتخلف في كل الميادين بسبب سيادة الأرستقراطية الإقطاعية. لكن لم يكتب لأوروبا التفوق على تلك الإقطاعية إلا بعد جهد جهيد، وتمكنت الكنيسة من تخليص نفسها منها، وكان هذا التحرير أحد عوامل خروج أوروبا من قرون مظلمة. أما النصف الثاني من هذه العصور فكان أفضل بكثير من سابقه، وفيه كان القديس أغسطين يمثل الفترة الأولى التي ساد فيها التأثير الأفلاطوني، وبعدها تأتي الفترة الثانية مع القديس توما الإكويني الذي اعتبر أرسطو مرجعه الأفضل من أفلاطون.

هذا هو الاعتـقاد الزائـف الذي شل العقـل و منعه من التفكير، و بالتالي من الإبداع. إنه كان من الواجب التفكير في اللامفكّر فيه (l'impensé) و ذلك بالانصراف إلى القضايا التي لم يتم التفكير فيها بعد، قضايا تخدم الإنسان ومن وحي الواقع كما قال هيدغر(Martin Heidegger): "..كوننا لا نفكر بعد لا يرجع أبدا إلى كون الإنسان لا يلتفت بعد بشكل كاف إلى ما يرغب من أصله في أن يكون مفكرا فيه بما أن هذا الأخير يبقى في جوهره الجدير بالتفكير. إن كوننا لا نفكر بعد يتأتى بالأحرى من كون هذا الجدير بالتفكير نفسه يبتعد عن الإنسان، بل لقد سبق له أن ابتعد عنه منذ أمد بعيد. [1]"

معنى ذلك أن العقل لم يفكر بعد في القضايا والإشكاليات التي لا تزال مبهمة، أو هي لم تصبح بعد موضوعا للتفكير وهي جديرة به، بل هي لازالت بعيدة عن متناول التفكير. لذلك فبدلا من تطوير منهج أرسطو فإن مفكري العصور الوسطى تناولوا نتائج أبحاثه، واعتبروها العلم النهائي المطلق، وجعلوها المعرفة التامة التي لا ينبغي الشك فيها.

[1] هيدغر مارتن: ماذا يعني التفكير؟ تر: نادية بونفقة. ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر. د/ط.2008-2009.ص38.

إن فلسفة العصر الوسيط سواء أكانت مسيحية أو إسلامية جعلت اهتمامها منصبا على قضية التوفيق بين الدين والعقل مرتكزة على المبدأ الأرسطي من جهة، وعلى المبدأ الأفلاطوني من جهة أخرى، و كأنهما الكلام الفصل في قضايا الوجود و الله والإنسان. وتظل الفلسفة اليونانية المرشدة للعقائد المسيحية بجعلها متجهة نحو التوحيد النظري والأخلاق العملية.

إن الفلسفة المسيحية القروسطية كانت تنهل من فلسفة أفلاطون، و تعتبره الفيلسوف المرشد إلى الحقيقة. كما أخذت منحى آخر ممثلة بداية لتحول فكري و عقائدي مع أرسطو، حيث تم ترجمة كتبه و شرحها حتى يصبح أرسطو صالح الاستعمال للدين الجديد، و وفقا لذلك تم تطبيق قواعد المنطق الصوري في الإيمان المسيحي. فإن كانت الفلسفة محبة للحكمة فإنه يمكن القول بأن الدين صورة رمزية لها، وبأن الأفلاطونية الجديدة بلغت ذروتها مع القديس أغسطين* (Saint Augustin) حيث أعطى نموذجا للفلسفة المسيحية اللاتينية حتى أصبح ممثلا لعصر آباء الكنيسة و من أعظم آبائها.

في هذا السياق إذا تساءلنا عما إذا كان ثمة و جود للرغبة النفسية أو مجرد اعتراف بها في الفكر المسيحي، فهل الرغبة مباحة أم هي محظورة ؟ هل تدخل في إطار اللامعقول؟ وهل صنفت ضمن الغريزة؟ هل تعتبر مثلها مثل اللذة؟

يمكن القول بأن الرغبة ينظر إليها دوما من منظور مسيحي على أنها الفعل المشين وبأنها درن من أدران الجسم، إذا تركت لوحدها أساءت الفعل و إذا تدخل العقل من أجل تهذيبها أحسنت الفعل، هي حاسة نفسية باطنية مثلها مثل الغريزة لابد من إخضاعها تحت سيطرة العقل حتى يسمو الإنسان عن الحيوان بتصرفه العاقل. ويبدو من هذه الفكرة أنها لا تخرج عن التصور الأفلاطوني، فالقديس أوغسطين ينطلق من العقل الذي هو الله وهو منبع المعقول. و إن معرفة الله أو رؤيته هما بمثابة الحد الأعلى لكل معرفة عقلية. و يعتقد القديس سان أوغسطين أنه

*في بداية شبابه كان أغسطين ينفر من الديانة المسيحية ؛ كان يرفض كل تعاليمها حيث اعتبرها مجرد أوهام. لكنه بعد سنوات من الدراسة وقف ضد المانويين الذين زعموا معرفة كل الإجابات حول مختلف المشاكل و القضايا. ومشكلة معرفة الحقيقة وشغفه بالحكمة شغلا عقله حتى خلص نفسه من الشك عن طريق الجدل مستعينا في ذلك بالكوجيتو الأغسطيني وهو: "إذا كنت مخطئا فأنا موجود". غير أنه في الأصل كان أبعد من المنهج الديكارتي لأنه يولي منهجه الإيماني أكثر أهمية. فلا شيء يمكن استيعابه في نظره بغير إيمان.

"متى فرغت النفس إلى نفسها، و انتظمت، وتناغمت و جملت فستجترئ عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة."[1] هذا العقل الأول المتحكم في كل شيء ينبغي أن ترجع إليه كل الأنفس، وعودتها إليه يكون بانسجامها وانتظامها عندئذ ترى الله.

إن فلسفة سان أوغسطين هي عبارة عن محاورة شديدة الاتصال بين المخلوق و الخالق أي بين الإنسان الذي يطلب الله و الله الذي يأتي لملاقاته،هي رحلة روحية للموجود المتناهي نحو الموجود اللامتناهي. ومعرفة الإنسان لذاته في الماهية الحقيقية لوجوده؛ تعني في نظر سان أوغسطين بأن الله موجود، و ملاقاته هي رحلة حب. ولا يمكن الاعتقاد فيما سبق بأنه جعل الحقيقة كلها من صنع الله، وإنما للإنسان نصيب في ذلك، يعني يمكن القول بأنه موجود مفكر لأنه يساهم في تكوين الحقيقة. وعمل التفلسف هو ارتداد الإنسان نحو ذاته، أو هو نوع من الاستبطان الذي تجريه الذات مع نفسها من أجل اكتشاف حقيقة تتجاوزها. وهذا ما يعرف بفكرة الكمال التي يشعر بها الإنسان من خلال تأمله وشعوره بالنقص الذي يحتويه وهو من صفاته، فيدرك الكمال الذي يمتلك أعلى درجة من المعرفة وأعظم حكمة وأكثر ارتياح فيما نحن بحاجة إليه.

ومن أجل أن يوضح لنا سان أوغسطين الصراع بين الخير والشر يتصور مدينتين: مدينة السماء ومدينة الأرض، فمدينة السماء هي مدينة الله، تمثل الخير كله؛ الخيرالمطلق، يعيش أصحابها وفقا لمشيئة الله بكل قبول ورضا. وتستقر أنفسهم على حب الله وفيها يخدم بعضهم بعضا في رحاب المحبة حيث لا تفاوت بينهم، والسلطة هي سلطة الله لذلك يشغل الأمراء عقولهم من أجل تحقيق العدالة طبقا لما تكون عليه الحياة الأبدية. أما مدينة الأرض أو مدينة الشيطان فهي تعمل على نشر الظلم ونصرته وهي تتألف ممن لا يعيشون إلا وفقا للإنسان وهي تقوم على حب الذات وفيها يعيش الأمراء مخضعين شعوبهم لسلطان القهر والقوة والكبرياء. هذه المدينة، مدينة الشيطان هي ناتجة عن الخطيئة الأولى و الإثم المتوارث عن آدم فكثيرا ما كانت تقاسي من الحروب والمخاصمات والنزاعات، و أحيانا عندما تنتصر فذلك النصر إما أن يدمر الأنفس أو إن مداها يكون قصيرا. ويصف سان أوغسطين الصراع بين

[1] برهييه إميل:تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط و النهضة) تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة. بيروت.ط1.1983ص21.

الخير والشر منذ بداية خلق آدم بمثابـة نزعتين في نفس الإنسان؛ إحداهما تحب الخير أو الله إلى حد الاستهـانة بالذات. وأما النزعة الأخرى فتمثل حب الذات إلى حد الاستهـانة بالله. غيـر أنه لا وجود لطبيعة تتصف بالشر،وهذا ما بينـه سان أوغسطين حيث قسم الشر إلى نوعين: أحدهما ما يفعله المرء وثانيهما ما يعانيـه؛فما يفعله هو الخطيئة*[1] وما يعانيـه هو العقوبـة . وعنايـة الله التي تتحكم وتتصرف في كـل شيء يسيء الإنسان إليها بالشر بمحض إرادتـه فيعاني الشر الذي لا يريده.

وما يراه سان أوغسطين أن مشكلة الشر قد وضحت معالمهـا عندما توصل إلى الاعتقاد بفضل الفلسفة بأن الشر كـله يولد الحرمان و إن الخطيئة في الإنسان تقوم على قلة إخلاصه لله وعدم قدرته على الاهتمام بما في الوجود الأرضي من خيـر.

وتلك هي رغبة تائهة لا تعرف مصيرها، لذلك فإن الخطيئة وإن تكـن علامة مخزية في الفرد، فإن العالم يتزين حتى بالآثمين المرتكبين الخطيئة. وغوايات الشيطان يجعلها الله للناس لكي يستفيد بها الإنسان؛فعندما يعرضنا الله للمحن والمصائب و الآلام فإذا صبرنا عليها، فإن الله يحتفظ لنا بمكافأة أبدية، وفي كل مكان يكون الألم الأعظم مدخلا و سبيلا إلى السرور الأعظم، و وفقا لذلك فإن الخلاص من الشر كان من أهم الأشياء. يقول سان أغسطين وهو يشرح لنا عذابات و آلام الحب الجسدي الذي لا يمكـن وصفه إلا بحب زمني، تمتعي وملطخ، وهنا نجده يتفق مع أفلاطون إذ يعتبر الرغبة طلبا للمتعة، لذلك يمكن نعت الجميل بالأخلاقي[2] لدى كل من أفلاطون وسان أغسطين. ويرى هذا الأخير أن الإنسان مثلا إذا تمتع وسرّ وابتهج بمتعته لردح من الزمن فإن تلك المتعة ليست دائمة. وذلك السرور ليس أبديا لأن المأساة حتما ستلحقه، وحتى أثناء ممارسته للحب فإن الآلام تلقاه من حين لآخر تصدرها المخاوف، والشكوك، وكل الانفعالات العنيفة التي تبرهن على عدم دوام المتعة، وانعدام الخير فيها.

*تكلم عنه فولتير بكلام فيه كعادته شيئا من التهكم،على أن القديس أغسطينوس كان أول من اعتمد تلك الفكرة الغريبة "الخطيئة الأصلية"، و هو افريقي فاسق و تائب، مانوي ومسيحي،غفور وظالم. أمضى حياته يناقض نفسه. (عن الموسوعة الفلسفية).

[1] Lequier Jules : « Fragments sur le beau »Paris. Le Philosophoire 2012/2 (n° 38) PP.176-167.

[2]Augustin Saint: les confessions. Trad.J.Trabucco.Flammarion.Paris.Livre3.1964.P49.

فضلا عما سبق ذكره يمكن القول أن القديس ذهب إلى تقسيم النفس تقليدا وتأثرا بأفلاطون؛ نفس عاقلة، نفس غاضبة، ونفس شهوانية و يرى بأنها تمثل الوجود والمعرفة والإرادة. وهو يرى أن هذا التقسيم بمثابة ثالوث، لأن أقانيم الثالوث تقابل تماما الأقسام الثلاثة التي للنفس. وذلك ما ورد في سفر التكوين؛ من أن الله صنع الإنسان على صورته[1]. ونرى أنه أدخل تحت الإرادة ثلاثة وجدانات: الشهوة والغبطة والخوف. أما الإرادة فيقول عنها بأنها حرة وهو يحاول أن يوفق بين حرية الإرادة وبين الفعل الواحد للرب. لذلك يقول أن أفعال الإنسان الحرة كانت في علم الرب، ومع ذلك تعتبر اختيارا لدى الإنسان. يجب الانتباه في هذه النقطة بالذات حول مسألة الحرية الإنسانية التي يقر بها كونه أول من أعطى معنى جديدا للحرية، إذ عرفها بالقدرة على قول "لا" والقصد من ذلك أن الحرية شيء مطلق[2]. ولكن إذا جاز لنا التساؤل عن مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية والحرية فإن أغسطين لا يجد مخرجا من هذا الإحراج و يبقى الغموض جليا.

يبدو واضحا أن القديس أغسطين يوحد بين الحقيقة والأخلاق، غير أننا لا نستطيع أن نفهم ذلك إلا بالنظر إلى الأخلاق المسيحية عموما ، ونظرتها إلى الوجود، خصوصا لدى القديس بولس، فلدى أغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك الأخلاق عند بولس خصوصا فيما يتعلق بفكرة المحبة. وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر. فالخير هو اتباع القانون الإلهي أو الطبيعي و الخضوع له. أما الشر فهو مخالفة هذا القانون. من هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر؛ فالخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن اعتباره وجودا حقيقيا وإنما هو سلب محض. يعني ذلك أن الشر يسلب الخير، وهو بالتالي سلب للنظام، لذلك فإن علة الخير هي علة فاعلية، لكن علة الشر هي علة نقص. أي أن الخير شيء إيجابي وجودي، بينما الشر هو نقصان أو عدم.

هكذا نجد أن الرغبة تعادل النزوة أو النزوع إلى الشر في اعتقاد سان أوغسطين لأن الروح يمكنها أن تجد الله كغاية حقيقية للرغبة،تتعرف عليه كموضوع حقيقي ولا يمكنها إلا أن

---

[1]بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى.الكويت،وكالة المطبوعات. بيروت، دار القلم. ط3.1979 ص34.
[2]بدوي عبدالرحمن: فلسفة العصور الوسطى. المرجع نفسه. ص37.

تتمنى زوال الرغبات الحسية، الفانية. يقول سان أوغسطين:"لا يجب أن يكـون هناك حب، يجب أن يكون التهام لرغبـة سرية للحب، أريد أن لا أكون بعـد."[1] وهذا تفضيل من سان أوغسطين بعدم الرغبة في الوجـود؛ هذا الوجود الدنيـوي، القذر. وبعدم ولادتـه أو خلقه حتى لا يصطدم بالشرور، وخوفا من وقوعــه فيها،لأن رغبات الإنسان ليست متناهية، رغم وجود الدين المسيحي كسلطة لامتناهية.

ما سبق ذكره حول تجربة الجسـد، والدور الذي لعبـه التأويل في تطهير الرغبات لدى الفلسـفة المسيحية، فإنه يمكن القول بأن المسيحية قد أحدثت قطيعة مع الأخلاق الجنسية والتي كانت متحررة بشكل نسبي منذ العصور اليونانية والرومانية " ذلك أن المسيحية فرضت على المجتمعات الغربية نوعا من القوانين والقواعـد الصارمة التي ينبغي أن يخضع لها كل شخص لأنها تمثل إرادة الله. والامتثال لأوامر السلطة هو طاعة.

لذلك كان القديس أغسطين يرى في طاعة الحاكم حتى ولو كان ظالما أمرا من الله، و هذه الفكرة قد أخذها عن القديس بولس الذي دعا المسيحيين إلى "تحمل الظالم لأن للظلم غاية حددها الله. ولذا تجب الطاعة لا الثورة."[2] ونحن نشهد اليوم انهيار هذه القوانين وتفسخها في المجتمعات الغربيـة."[3] لأن الوعي الغربي وصل إلى مرحلة أدرك فيها أنه يجب تحطيم تلك الأصنام التي أثقلت كاهله، وجعلته كائنا مطيعا بامتياز، لذلك كانت الحاجة جد ماسة إلى الإصلاح الديني ومن ثم الإقرار بالعلمانية.

ونجد في هذا السياق فريديك نيتشه الذي يعد أكثر جرأة في فضح التعاليم المسيحية التي تدعو إلى الاستكانة والخنوع. حيث قال:« ألم تسمعوا ما قيل عن مجنون يحمل قنديلا في عز النهار وهو يركض في الساحة العامة صارخا دون انقطاع:« أبحث عن الرب ! أبحث عن الرب » ! وكأنه كان هنا الكثير من أولئك الذين لا يؤمنون بالرب. وصراخه استفز ضحكا كبيرا. هل ضاع مثل طفل؟ قال أحدهم. هل اختفى؟ هل خاف منا؟ هل نزل؟ هل هاجر؟ أحدثوا ضجة

---

[1] Saint Augustin : les confessions. Trad.J.Trabucco.Flammarion.Paris.Livre3.1964.P49.
[2] علي زيعور: أوغسطينوس. دار إقرأ. بيروت. ط1.1983. ص229.
[3] صالح هاشم: ميشال فوكو، قصة فكر، قصة وجود. السنة الأولى.العدد 4 يناير .1985 .ص104

وهم يضحكون في هرج ومرج. قفز المجنون وسطهم و هو يرنو إليهم: أين ذهب الرب؟ صرخ. أريد أن أقول لكم. لقد قتلناه، أنتم وأنا ! نحن، نحن جميعا قاتلوه ! ولكن لمَ قمنا بهذا؟(...) إن كبرياء هذا الفعل يبدو أكبر منا. ألا يمكن أن نصير حتى نحن آلهة، من أجل شيء بسيط و هو التظاهر بكرامة الفعل؟ » [1]

يمكن القول عن الفلسفة المسيحية أنها كانت تعكس خضوعها للعقيدة المسيحية، هذه الأخيرة التي كانت بمثابة إخفاق تاريخي لثورات العبيد،إذ أن توق العبيد الكبير في التغيير انقلب إلى انتظار وفاء بوعد. وأخيرا إلى عقيدة هروب وتملص واستسلام، وحلّ محل الحلم التعويض السماوي الذي تحوّل إلى عقيدة منظمة تختلط بتراث الأفلاطونية المحدثة[2].

[1] Nietzsche Friedrich : Le gai savoir. Trad. A. Vialatte.Paris. Gallimard. 1950. PP169-170.
[2] الألوسي حسام محيي الدين:التطور و النسبية في الأخلاق.دار الطليعة للطباعة و النشر .بيروت.ط1.1989.ص77.

ثانيا: في الفلسفة الإسلاميــة

إن الفلسفة الإسلامية تدل على منظومة متكاملة من الفكر، تنطوي على ألوان متنوعة من الإنتاج الفكري الغزير. وهي بذلك تعكس بحق اهتمام الفلاسفة المسلمين بالعقيدة الدينية من جهة، و كذلك بمعرفة الكون والطبيعة والنفس البشرية والحياة الاجتماعية من جهة أخرى؛ أي بكل أبعاد الإنسان الروحية والحضارية. ولئن كانت الفلسفة الإسلامية تتسم بصبغة الدين، فذلك يعني الخوض في مسألة التوفيق بين النقل و العقل، أو بين الشريعة والحكمة؛ بين القلب و العقل، من أجل بيان الفضل الإلهي من خلال دعوته لإعمال العقل و التفكير بشتى صوره.

لذلك كان لزاما على فلاسفة الإسلام فهم التراث اليوناني و شرحه، و ليس ترجمته فحسب. حيث برع في هذا العمل ابن سينا وابن رشد من خلال شرحهما لأرسطو، وأبدع الفارابي في الجمع بين فلسفتي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو. وإن محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة لدليل على التفكير العقلي الذي منح مكانة عظيمة للعقل، حتى أن البعض من الفلاسفة المسلمين* رأى بأن الفلسفة الإسلامية فوق الشريعة، وأن الفضائل الشرعية هي أدنى من الفضائل الفلسفية،و أن السعادة لمن استطاع الوصول إليها بالعقل وبالفلسفة.

ومتى تم الانسجام بين الفلسفة والشريعة حصل الكمال،لأن الفلسفة "حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، فإذا انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة حصل الكمال."[1] وإن الحق لا يحصل إلا لذوي الحق من أهل الحكمة الذين يملكون العقل ويسيرون على نهجه في رد حقائق الأشياء إليه، لأن علم الأشياء بحقائقها تسند إلى علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الأخلاق. وإن اقتناء العقل مزيــة عظيمة تؤهل إلى كل علم نافع، و تبعد عن كل ما هو ضار.

إن هذا الطرح يسجل توافقا مع ما يدعو إليه النص الديني (القرآن و السنة) وحول ذلك يدعو أبو بكر الرازي إلى التفكير في الخلق لا في الخالق، و يذكر أنه اعتمد ذلك على حديث الرسول. يقول الرازي:« ....لأن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعــه على نعت

*من هؤلاء الفلاسفة فرقة إخوان الصفا والمعتزلة.

[1] الفاخوري حنا خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية.مؤسسة بدران.بيروت.د/ط.1966.ص165-166

بالمماثلــة،إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فإذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها قوله (ﷺ): "من عرف نفسه عرف ربه" و معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم،ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب [1] ».

وتلك كـلها فضائل دينية تتوافق مع الحكمة الفلسفية، و التي في الكـثير من الأحيان ترتبط بالطبيعيات لأن اسم الحكـيم لا يليق إلا بالعارف الداري بكل العلوم أي العقل الموسوعي كما كان الشأن مع اليونان،لذلك فإن كل الفلاسفة المسلمين هم ملمين بمختلف العلوم من هندسة وعلم الطبيعـة وطب وعلم الفلك وغيرها.

إن الفلسفة الإسلامية تختلف عن غيرها ونقصد هنا الفلسفـة المسيحية، لأن هذه الأخيرة تمنح قيمة كبيرة للإيمان على حساب العقل. وأمـا الإسلامية فتعطي الشأن الكبير للـ**عقل***.

وهنا يظهر الدور السلطوي له ليس من أجل تقديسه، وإنما من أجل تغيير مجرى الواقـع السياسي. لذلك فإن الفلسفة الإسلامية في هذا السـياق كان غرضها من طرح إشكالية التوفيق بين الديـن والحكمة التي تعتبر قضية أساسية، هو تأسيس خطاب ينم عن دور العقل وفتح له الباب واسعا من أجل يكون جديرا بالخلق و الابتكار[2].

إن العقل،هذه الملكة الذهنية يتأكد دورها من أجل تتميم النوع البشري، أو كما قال ديكارت "أعدل قسمة بين الناس" و العادل الحق (الله) دعا إلى إعماله من أجل نيل الحق أو كما قال ابن رشد:"الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له" أي الشريعة حق و النظر الفلسفي حق، وإذا كانت الأولى تدعو الثانية فلأن الحق لا يمكن أن يتعارض مع الحق وإنما يوافقه ويدعو إليه.

يقول ابن رشد:« ...فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك و تعالى مثل قوله"فاعتبروا يا أولي الأبصار" و هذا

---

[1] الرازي أبو بكر الفخر:التفسير الكبير.دار إحياء التراث العربي. بيروت. ج9.ص191.

*يذهب **الكندي** في تعريفه للعقل بأنه "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها."أما **ابن سينا** فيقول عنه"ليس مركبا من قوة قابلة للفساد." و "مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله"في تعريف **الجرجاني**. و أما **الفارابي** فيقول عنه "جوهر بسيط مقارن للمادة،يبقى بعد موت البدن،و هو جوهر أحدي،وهو الإنسان على الحقيقة." (نقلا عن المعجم الفلسفي لجميل صليبا.ج2. المرجع السابق. ص ص84-85.)

[2] ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال. مطبعة كاربونيل.الجزائر 1984. ص1.

نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي و الشرعي معا.[1] » حيث لا يستقيم الرأي حول مسألة ما إلا بالعودة إلى كل من القياس العقلي و الشرعي ما دام الشرع يمنح الصلاحية للعقل.

و يقول كذلك:« ...فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي و أنواعه، بل هو أحرى بذلك. »[2]

و إن كان العقل عند ابن رشد هو أساس النظر،فإن من أنواعه العقل المنفعل الذي هو ذلك الاستعداد البسيط الذي يتمثل فيما تسهله حالة التصورات من قدرة على استقبال الفيض الأزلي للعقل الفاعل. وهذا التعلق من العقل المنفعل بالعقل الفعال يوضح عظمة العقل لدى الإنسان، وهذا ما يبرهن ثقة ابن رشد بالعقل كما ذكر محمد قاسم:"كان أبو الوليد ابن رشد أكثرهم استقبالا في الرأي من الاعتماد على آراء الآخرين، أي أنه كان أكثر ثقة بالعقل من الآراء التقليدية ."[3]

فالعقل لدى المسلمين انطلق من واقع سياسي، و وضع اجتماعي الذي كان في حاجة إلى إصلاح، مما دفع ببعض الفلاسفة المسلمين إلى الانشغال بالتفكير في قضية الدولة*، والعدل والسياسة والأخلاق. ومن هؤلاء الفيلسوف أبي نصر الفارابي الذي بالرغم من تأثره بالفلسفة الأرسطية وبأفلوطين، إلا أنه لم يستطع أن ينسلخ عن موطنه مما جعله يفكر في أوضاعه الفاسدة، والفساد لم يكن على مستوى الاقتصاد والاجتماع من حيث فقدان التلاحم الاجتماعي بين أعضاء المدينة، أو كما سمّاه الفارابي بالتعاون الذي يقود بالمواطنين إلى السعادة فحسب،

---

[1] ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال. المرجع السابق. ص2.
[2] قاسم محمود:ابن رشد و فلسفته الدينية.مكتبة الأنجلو المصرية.ط.2.1964.ص37.
[3] المرجع نفسه. ص37.
*ينبغي القول أن الفلاسفة المسلمين و إن كانوا قد تأثروا بأفلاطون وأرسطو، و منهم من تأثر أيضا بأفلوطين، هذا لا يعني أنهم كانوا مجرد ناقلين وبعيدين عن واقعهم و أحداثهم. فإذا كانت الحضارة تتطلب الانكباب على ثقافة الآخر و حب التطلع والفضول المعرفي، فإن ذلك لم يمنعهم من الانفتاح والاحتكاك الحضاري ولكن ليس انغماسا في ثقافة الغرب اليوناني بل كان ذلك محاولة منهم التوفيق مع الشريعة الإسلامية و تركيز النظر على الواقع في الأساس؛ وهنا نقصد فكرة الإصلاح السياسي التي شغلت بال الكثيرين منهم ولكن من زاوية فلسفية بحتة أو بالأحرى في مجال متعالِ رغم ابتكارهم للمفاهيم الفلسفية إلا أن القيود كانت تواجههم حيث تعرضوا للمضايقات والمطاردات من قبل السلطة و بلغ الأمر إلى حد التشريد والنفي والتعذيب والتقتيل.

وإنما أيضا السياسة التي كانت تعكس ضعف الخلافة، وسوء التسيير بسبب تدخل أرستقراطية عسكرية سيطرت على المجال الزراعي مستغلة الكثير من الأراضي الزراعية؛ هذا ما أدى إلى حرمان بعض طبقات المجتمع(حرفيين و مزارعين) و تعريضها إلى الفقر والجوع والاحتياج. ثم « إن سوء الجباية و تدهور نظام الري ، كانت تثبط همة الزراع و تقلل من فعاليتهم مما يؤدي إلى تقليل الإنتاج .[1]»

هذا الطرح الذي جاء به الفارابي واقعي؛ فانطلاقته كانت واقعية وتفكيره كان يهدف إلى إقامة دولة عادلة يرأسها خليفة حكيم، وقوي، نزيه،صادق وعادل. يقول الفارابي:« إن لم تكن الحكمة جزء من الرئاسة و كانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك و كان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك و كانت المدينة تعرض للهلاك.[2]» ذلك بأن الحكمة صفة أساسية في الحاكم لكن بشرط أن يكون أعضاء هذه الخلافة أو المدينة متعاونين، متكاتفين، إذ تتحقق فيهم خصال المواطنة من أجل إقصاء الشر وجلب الخير للجميع، ففي التعاون تقارب وفي الأنانية تباعد و دعوى إلى الفساد وعدم الاستقرار.

إن الأساس الذي تقوم عليه الدولة عند الفارابي هو الاجتماع، ذلك ما ذهب إليه أرسطو في أن الإنسان مدني بطبعه، لا يميل إلى الانعزال، وذلك الاجتماع يتطلب التعاون بين جميع أعضاء هذه المدينة من أجل تحقيق السعادة ،هذه الأخيرة تعد كمالا ليس بمقدور الإنسان أن يبلغها بمفرده إلا من خلال تعاونه مع الجميع،لأن تلبية الحاجات تستدعي تكاثف الجهود وبالتالي تؤدي إلى كثرة الأعمال والصنائع ووفرة الإنتاج وتحقيق الاكتفاء.

و المدينة في نظر الفارابي التي يتعاون أعضاءها من أجل نيل الخير وبلوغ السعادة هي المدينة الفاضلة، تشبه في اعتقاده الجسد الصحيح الذي تتعاون جميع أعضائه على خدمة شروط الحياة وحفظها. و رئيس هذه الأعضاء هو القلب، وكل الأعضاء الأخرى جعلت فيها قوة يقوم بها فعله تلبية لأغراض العضو الرئيس، وأعضاء أخرى تقوم قوتها بأفعالها تلبية لأغراض تلك الأعضاء التي لها صلة بالعضو الرئيس، وأعضاء أخرى خدمة لأغراض الأعضاء التي في

---

[1] الدوري عبد العزيز: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. دار المشرق. بيروت. ط2.1974. ص238

[2] الفارابي أبي ناصر: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق د.آلبير نادر. دار المشرق. بيروت.ط2.1968.ص130

الرتبة السابقة. وهكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم و لا ترؤس، والشيء نفسه بالنسبة للمدينة فيها رئيس وهو الحاكم أما المرؤوسين هم من مراتب مختلفة بداية من الفئة الأولى التي تمثل مراتب أولى ولهم علاقة مباشرة بالحاكم إلى آخر مرتبة؛ تمثل أناسا يخدمون بحسب أغراضهم، قد يخدمون و قد لا يخدمون، و تسود العدالة المدينة في كنف ذلك.

نلحظ في ذلك التراتب الذي وضعه الفارابي منطقا عرفانيا إذ جعل الأفراد متعاونين في المدينة كما تتعاون المدن في الأمة. وكما تتعاون الأمم في العالم، يأخذون ذات الترتيب الذي هو عند الموجودات، واستمدادها بعضها من بعض القوى الروحانية والعقلانية الأبدية، وذلك الترتيب مشابه للتنظيم الكوني الذي هو مدينة المبدع (العقل الفعّال) .

وفي مجال الأخلاق أو علم الفضائل فإنها تمنح الأهلية في الدراية للعقل كذلك عند أغلب الفلاسفة المسلمين،من بينهم أبي علي بن محمد بن مسكويه* حيث يجعل الإنسان الكائن الوحيد القادر على التفكير بقوة العقل التي لديه وبواسطتها يتمكن من تهذيب سلوكه ورفع نفسه عن الدنيا،وعن كامل صور الشر. يقول ابن مسكويه: « الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية، فكل من كان تمييزه أصح ورويته أصدق واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيته. » [1]

لهذا فالأفعال الصادرة من الإنسان تحمل السمة الإنسانية نظرا للملكة المميزة والتي جعلته كائنا متميزا. وكلما خضع لسلطان العقل في جميع تصرفاته كان أكمل الناس وأفضلهم لأنه يقود نفسه ويرفعها عن الشرور، والواجب الأخلاقي يطلب منا « أن نحرص على الخيرات التي من أجلها خلقنا ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظنا منها. » [2] والشهوة من النفس التي تبتغي اللذائذ وإن كانت ذات طبيعة إنسانية فإن ابن مسكويه يرى في العقل الناصح، المرشد في تهذيب النفس لأن **الرغبة**

*توفي عام 421هـ- 1030 م.اهتم بالفلسفة الأخلاقية خاصة، و بالكيمياء. من مؤلفاته: تهذيب الأخلاق.وقد كان طبيبا، لغويا ومؤرخا. له مذهب فلسفي في الأخلاق هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ، إضافة إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

[1] ابن مسكويه أبي علي: تهذيب الأخلاق. الجامعة الأمريكية. بيروت.د/ط.1966.ص 12.

[2] ابن مسكويه أبي علي: تهذيب الأخلاق. المرجع السابق.ص14.

في الشهوة يمثل مشاركة حيوانية إذ يقول: "...والاغترار بالأمور الحسية التي تشغلها عما عرض له في تزكية نفسه التي تنتهي به إلى الملك الرفيع والسرور الحقيقي وتوصله إلى قرة العين التي قال الله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين.)"[1]

كل ذلك يوضح ما للعقل من مكانة عظيمة، إذ يرفع صاحبه إلى العلو الروحاني ويبعده عن الملذات الحسية الفانية. الكائن البشري عند فيلسوف الأخلاق ابن مسكويه يملك فضيلتان: « فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة و فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام،لأنه مركب منها. » [2] الفضيلة الأولى تمثل الخير، و أما الثانية فتمثل الشر، الخير في الروح، و الشر في الجسم.

الجسم* في نظره مصدر الشرور؛ **يرغب** على الدوام في الحصول على الملذات الشهوانية التي تدنو بالإنسان إلى مرتبة وضيعة. ويذكر ابن مسكويه جملة من الخيرات عند قوله:« ...و الخيرات منها ما هي شريفة و منها ما هي ممدوحة، و منها ما هي بالقوة كذلك، ومنها ما هي نافعة فيها؛ فالشريفة منها هي التي شرفها من ذاتها، و تجعل من اقتناها أيضا شريفا، وهي الحكمة والعقل .[3] » فضلا عن ذلك فإن العقل هو من جنس روحاني، وظيفته ليس اكتساب المعرفة، بل تحقيق الاتصال الروحي بين بين الإنسان وخالقه. يقول ابن مسكويه:« إن العقل ليس جنسه من جنس الحس ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما. لأنهما صورتان من صوره،وهما يفسدان بفساده(..)بل هو جوهر قائم بذاته،فإن حصل مزاج معتدل يصلح لأن يستعمله استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكمل ذلك المزاج،كمالا إنسانيا،ما دام ذلك المزاج على اعتداله.« ذلك بأن العقل ليس مختلفا عن الجسم فحسب بل هو مفارق له و ليس من جنسه، وإن استعمل الجسم من قبل العقل فإنه

---

[1] نفسه. ص14.

[2] نفسه.ص83.

*الجسم (Corps) شيء مادي مدرك بالحواس، موضوع في المكان. إذ حيثما يوجد جسم يوجد مكان؛ لهذا يعرف المعتزلة الجسم بال**أبعاد**، فيقال هو ما له يمين و شمال، و ظهر وبطن، و أعلى وأسفل. وفي تعريف ابن سينا الجسم اسم مشترك يقال على معان. ويطلق جسم لكل متصل محدود مسموح في أبعاد ثلاثة بالقوة. و يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد طولا وعرضا وعمقا ذات حدود معينة. و يقال كذلك جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة. ولا فرق بين كلمة جسد و جسم ، فكلاهما لهما نفس المعنى. (المعجم الفلسفي. مراد وهبة.)

[3] فخري ماجد: الفكر الأخلاقي.ج2.الأهلية للنشر و التوزيع.ط1.بيروت.1979.ص120.

يكون بمثابة آلة أو أداة وفق غاية الاعتدال،أما إذا نحرف عن اعتداله فإنه كما قال ابن مسكويه: «لم يقبل أثر العقل المزاج، وبطلالمزاج –وذلك الموت.فإما جوهر العقل فهو باق بحاله،غير محتاج إلى المزاج ولا إلى البدن،لأنه غير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرهما مما يشترط في وجود الأجسام والأعراض اللازمة له والأحوال المقترنة به اقتران التابع للمتبوع. »[1]

ونجد من الفلاسفة المسلمين أيضا من أرجعوا **الرغبة** إلى كل ما تشتهيه الأنفس أبي حامد الغزالي، الذي يرى بأن الوقوع في المعصية يكون نتيجة خضوع النفس لسلطان الشهوة. والغزالي يدعو إلى كبح تلك الرغبات والغرائز والشهوات وإلى الكف عن حب الدنيا ومغرياتها. ويتم ذلك من خلال المجاهدة والرياضة؛ أي بترويض النفس على الصبر. وإبعاد النفس عما تشتهيه. وهو يرد على فئة من المفكرين الذين وقعوا في الغلط عند اعتقادهم بأنه بالغ بل وأخطأ في القول بقمع شهوات النفس لأنهم ظنوا أن المجاهدة تعني القمع كلية.

وهو يذكر في إحياء علوم الدين:« إن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجبلة، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان،ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه و لهلك. [2] » والأمر في كل هذا يتطلب الاعتدال " وليس المطلوب إماطة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط."[3] والذي يقوم بهذه المهمة هو العقل حيث يبذل بكل ما بوسعه من أجل تحقيق هذه الوسطية بين الأمور (الاعتدال) والغرض هو نيل السعادة الأبدية، حيث" لا طريق إلى سعادة الآخرة إلا بنهي النفس عن الهوى ومخالفة الشهوات فالإيمان بهذا واجب."[4]

وفي هذا السياق أيضا حاول الغزالي أن يوضح لنا أهمية المحبة الإلهية بالنسبة إلى مقومات التصوف حيث جعلها الغاية القصوى من المقامات، كل ما قبلها من مقامات وأحوال هو مقدمة

---

[1] ابن مسكويه أبو علي: رسالة في اللذات والآلام. نقلا عن عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب.المؤسسة العربية للدراسات والنشر.بيروت. ط1.1941. ص92.

[2] الغزالي أبي حامد محمد: إحياء علوم الدين.ج3.دار الحديث.القاهرة..د/ط.2004.ص74

[3] نفسه. ص74.

[4] الغزالي أبو حامد:جواهر القلوب، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر.بيروت.لبنان.د/ط.د/س.ص52.

من مقدماتها كالزهد والصبر والرضا. وكل ما يأتي بعدها من ثمراتها كالشوق ونحوه،فمن اللذة حب الإنسان لنفسه، وذلك لطبع فيه. يقول الغزالي:"اعلم أن سعادة الآدمي في معرفة الله تعالى، و أن سعادة كـل شيء في ما فيه لذته وراحته، وراحة القلب إنما هي ذلك(...) كذلك لذة القلب في خاصيته التي لأجلها خلق، وذلك لمعرفة حقائق الأمور(...) وكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف ولذته أكثر،ولا موجود أشرف من عالم جميع الأشياء، بل كل العالم و جميع عجائب العالم آثار صنعته، فلا تكون معرفة أشد من هذه المعرفة،ولا ألذ منها و لا أطيب نظارة من حضرة الربوبيـة."[1]

ويجب أن تكون اللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها؛ وما على الإنسان من أجل بلوغ تلك السعادة الأبدية إلا أن يسعى إليها جاهدا و **راغبا** في التقرب من الخالق لأنه الوحيد الذي يستحق هذه المحبة الكاملة. والتقرب إليه يكون بجميع جوارح العاشق المتعبد و وجدانه. ذلك بأن التصوف طريقة حدسية بعيدة عن العقل، إذ لا يجوز أن يتدخل فيها بوظائفه الذهنية، لأنه يعجز، لأن التصوف **رغبة** في قلب الزاهد دون حاجة؛ وممارسة منفرة لعالم الحس كما قال ابن خلدون:« واللغات لا تعطى له دلالة على مرادهم منه،لأنها لم توضع للمتعارف الذي أكثره من المحسوسات[2] ».

وإننا نجد في التراث العربي إعلاء بشأن هوى النفس والإقرار بسلطانها وضعف العقل أمامها، وهذا في رأي شعراء العرب حق طبيعي يبعث في النفس ارتيـاحا ومن ثمـة شعورا بالحرية، لأن الإنسان ليس في وسعه فعل شيء يهتدي إليه و يحقق له سعادته، إذا وجد بدا يحول دون تحقيق الغـاية التي يريد بلوغها، ويعيقه عن تحقيق مقاصده. وسيغدو كائنا مطيعا ومكرها يتصرف في انقياد كقيادة الحيوان إلى مربضه.

وبالتالي فإن الخبرة الفنية في التراث العربي قد جادت مخترقة حدودا صنعها التأويل الفقهي للنص الديني. لذلك فالشاعر بإمكانه أن يضيء ما يستعصى على التنظير ويتجاوز الأطر

---

[2]ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة. دار إحياء التراث العربي. د/ط. د/ت. بيروت. الكتاب الأول. الباب السادس. الفصل الحادي عشر. ص474.

المفهومية.[1] و من خلال الإبداع تكتشف الصيرورة التي « لا تعني أبدا ما تمنحه لنا دوما من رغبة فيما لا يأتي أبدا، و لكن هي ما في اللحظة نحو لحظة متغيرة من مظهر إلى مظهر، و من جمال إلى جمال، و ليس هناك إطلاقا لحظة لا تترك شيئا من أجل الرغبة. كل لحظة هي لحظة أبدية ».[2]

ويمكن القول أن الموروث الثقافي العربي في مجال الشعر والأدب، كانت له عناية بالرغبة فضلا عن احتفائه بالجسد، لكون أن الخيال الأدبي لا يمكنه أن يحصر نفسه في زاوية ضيقة، وإنما يريد التحرر بعيدا عن كل القوالب الجاهزة والأقانيم المفروضة. والحال في الفلسفة الإسلامية غير ذلك لأنها لم تعط أهميـة للرغبة إلا نادرا، ولم تعترف بدورها إلا في أحايين قليلة.

لكنها لم تدعو الإنسان إلى أن يكبل نفسه بقيود من أجل التعالي والانسلاخ عن سطح المحايثة كما هو الشأن في الفلسفة المسيحية. و في نفس اللحظة كانت كثيرا ما تدعو إلى تأييد الشرع و العمل على عدم مخالفته وذلك بالوقوف على باطنه*. يقينا منها أن باطن النص القرآني فيما يؤول يسوق إلى تأييد كلي للعقل، و أما الوقوف على ظاهره فهو بعيد عن الفهم و القصد.

في هذا الصدد أصدر بعض المستشرقين حكما مغالى فيه بشأن الفلسفة الإسلامية، إذ اتهمها بعدم التجديد، والاكتفاء بالاقتباس من فلاسفة اليونان. حيث قال:« وظلت هذه الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، و مجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما و تشربا بمعارف السابقين، لا ابتكارا، و لم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. » [3]

---

[1] الذهبي العربي: شعريات المتخيل. اقتراب ظاهراتي. شركة النشر و التوزيع. الدار البيضاء. ط1.2000.ص301.

[2] Grimaldi Nicolas : le désir et le temps. Puf. 1971. P292.

*وإن كان بعض الفلاسفة من اتهم بالكفر و المغالاة في اتباع العقل كابن رشد، و من المتصوفة من سجن وأعدم مثل ابن عربي و الحلاج.

[3] دي بور.ت.ج:تاريخ الفلسفة في الإسلام.تر:محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية.القاهرة. ط5.د/س.ص50.

وإذا كـانت الفلسفة الإسلامية قد تمكنت من إبداع مفاهيم فلسفية، إلا أنها لم تشكـل مخططا للمحايثة كي يمثل الأرضية المطلقة للفلسفة فهي بقيت متعاليــة،لأن من شروط إبداع فلسفة ما كما قال **جيل دلوز**(Gilles Deleuze) عاملان اثنان: إبداع المفاهيم وإشـادة المسطح (مخطط المحايثة) وهما ضروريان، مثل ضرورة تواجد الزعنفتين عند السمكة[1]

هكذا يقيم الفلاسفة وعلماء الأخلاق والمتصوفة نظرياتهم على الفصل بين الجسماني والروحاني. معتقدين بأن النفس جوهر روحاني خالص، وإن الإنسان هو ذات متعالية ومفارقة تقوم بروحهـا لا بجسمها. وبأن العالم المحسوس هو عالم عرضي متغير وزائل أدنى من العالم المعقـول الذي هو عالم جوهري، ثابت وخالـد.

ولكن يمكن القول بأن النصوص اليونانية شكلت المنبع الأصل للنصوص العربية الإسلامية في مجال النظر الفلسفي، وقد ظهر أفلاطون بوجهه المثالي الروحاني وأرسطو بعقلانيته. غير أن ما يمكن تسجيـله كمفارقة هو أن الأخلاق اليونانية هي في الأصل أخلاق وثنيــة لا صلة لها بالمشكلات الدينية. قال عبد الرحمن مرحبا:« إن علوم اليونان لم تدخل أرض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان.» [2] و بالفعل، فالسلوك الحضاري يستدعي عملية الاحتكاك التي تمت صلة بالحضارة الإغريقية من أجل ضمان التطور، إذ أخذت من الإرث اليوناني كالعلم و الفلسفة، بل وحتى طريقة تفكيرهم. وذلك الضمان (التقدم الحضاري) أوقعها في مشكلة ضخمة: التـوفيق بين العقل و النقل*.

---

[1] دولوز جيل، فليكس غتاري: ماهي الفلسفة.المصدر السابق.ص60.

[2] مرحبا عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.ط2.عويدات.بيروت.1981.ص39.

*ينبغي أن لا يسيء القارئ فهمنا بأن الفلسفة أو عمل التفلسف في الديار الإسلامية أمر مفروغ منه، و كأنا ضمنيا نوافق من يرفض الفلسفة. وهذا طرح أصولي متزمت يجب رفضه إطلاقا. لأن ما نقصده هو أن الواقع الإسلامي القروسطي شكل نقطة اصطدام لما فيه من أحكام دينية جاهزة تبغض التفكير وتنكر العقلانية لأن ذلك في رأيها يشكل مروقا عن الشريعة ودعوة للكفر والإلحاد. و إن الفهم الخاطئ للدين من قبل الفقهاء ورجال الدين قد كرس فكرة "الفلسفة دخيلة وتخالف الشريعة"، مع أن الدين بحد ذاته يدعو إلى النظر والتبصر وفي الكثير من الآيات القرآنية يخاطب الله أولي الألباب والعقلاء الذين يستعملون عقولهم وليس عاطفتهم. وإن كان الأمر بيّن لدى فقهاء السلاطين و ذلك من أجل محاربة الفلاسفة والحكماء ليخلو لهم الجو لنشر الجهل وحجب الحقيقة، واستمالة رأي الناس، وليبقوا هم المركز للتحكم في السلطان وتحقيق مصالحهم وامتيازاتهم.

لكن بعيدا عن الفلسفة اليونانية إذا ما قارنا بين الفلسفـة الإسلامية والفلسفة المسيحية فإنهما يلتقيان عند الأساس الديني؛ لأن كلاهما تأسسا على القاعدة الدينية. إلا أنهما يختلفان ويتباعدان في نظرتهما إلى الجسم، فالمسيحية تنزله إلى منزلة وضيعـة وتنظر إليه باحتقار.

وهنا« يؤاخذ نيتشه المسيحية في اعتقادها بأن الجسـم يعتبر كحقيقة أنطولوجية تؤخذ كصفاء وبصورة ضرورية للحقيقة الإنسانية.» [1] وبالطبع يرى **نيتشـه** (F. Nietzsche) في الأخلاق المسيحية ضعفا واستسلاما وحقارة للإنسان الذي من المفروض أن يتسم وجوده بالقوة لا بالضعف والهزيمة، بحب الحياة والمرح، لا بالنكوص والتشاؤم.

وأما تلك السجايا التي تنشدها المسيحية من طهارة للنفس فليست إلا نوعا من المبالغة؛ كما نعتها نيتشه بالتدجين على اعتبار أن الإنسان حيوان أخلاقي؛ وأفسدت الكنيسة ما قدرت على إفساده، وأضعفته، ومع ذلك ادعت أنها أصلحته[2]. لذلك فإن نيتشه الجينيالوجي لا يستبقي الأعلى و الأسفل لينتقم الأسفل من الأعلى بأن يغتصب صفاته، وإنما يدعو كما قال فوكو: « التمكن من التاريخ لاستعماله استعمالا جينيالوجيا، وأعني استعمالا ضد أفلاطوني، حينذاك سيتحرر التاريخ من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ. »[3]

[1] Henri Michel: Philosophie et Phénoménologie du corps. Paris. Puf.1°éd.1965.P 290.
[2] نيتشه فريدريك: أفول الأصنام. تر: حسان بورقية، محمد الناجي. إفريقيا الشرق.ط1.1996ص59.
[3] فوكو ميشال: نيتشه، الجينيالوجيا و التاريخ. تر. أحمد السطاتي، عبدالسلام بن عبدالعالي. دار توبقال للنشر. المغرب. 1988. ص63.

المبحث الثاني: الرغبة والسلطة في الفلسفة الحديثة

المطلب الأول: العقل عند ديكــارت

يقول فولتير:« إن الذي يلقي في كلامه معنيين يريد إيقـاع الناس في الخطأ، وهذه الثنائية المتناقضة تعاقب دائما بواسطة القوانين[1]. » بهذا يحدد فولتير (Voltaire) صورة الخطاب المنظمة من قبل العقل، فعلى المتكلم أن يضفي على خطابه طابعا من المعقولية لأن العصر الأوروبي الحديث طغت عليه النزعة العقلانية التي أخذت على عاتقهـا النظر في العقل البشري. لهذا فإن يظل مبدأ النظام ومقرر التنظيم الذي طالما سعى إليه جميـع أهل القرن السابع عشر من الأوروبيين. فهل تمكن هذا العقل من قيادة الإنسان أحسن قيادة؟

لقد بدأ الوعي الأوروبي بالكوجيتو في صورته المثالية واضعا الذات (sujet) كسابقة على الموضوع (objet) وأولويــة الأنا على العالم،هذه الأنا التي تستنبط الوجود من ماهية مسبقة وهي الفكر. وهو يعتبر نقطة البداية في الشعور الأوروبي، لأجل ذلك جعله هوسرل (Edmund Husserl) المؤسس الأول للفينومينولوجيا(Phénoménologie) و بالفعل إن بداية هذا المشروع جاءت مع ديكارت (R.Descartes) ليتم بنـاءه فيمـا بعد مع هوسرل.

إن تناولنا للفلسفة الحديثة في قضاياها الرئيسية يجعلنا نتساءل عنها فيمـا إذا كانت قد جاءت بجديـد أو بما يخالف ما كان معهـودا. فالعقل البشري يتلقى من حين لآخر آراء واعتقـادات خاطئـة تبدو أنها صحيحة، لكـن لا يلبث أن يشك فيها لأنه من الواضح أن تلقي الرأي الذي يفضـي إلى مناقشتـه،لأجل ذلك كان ينبغي رفض هذه المعارف والتحرر من ربقتها لأنها مجرد آراء وأفكار قديمة لا صلة لها بما هو حديث ، والزمن البروستـي* يقحم تغيراته في كل ما هو حـديث. هذا شأنـه شأن الحفـر في التربـة من أجل الحصول على منطقة خصبـة صالحة للزرع. وهذا الشـك ليس مقصودا في ذاته، لأن الغرض منه هو امتحان المعارف والمدركات. فكيف خاض ديكـارت (R.Descartes) تفكيره في مجــال الشـك؟ و كـيف توصل إلى اليقيـن؟

---

[1]Voltaire. F. : Lettres philosophiques. Garnier Flammarion. Paris.1964.P.170.

*نسبة إلى الأديب الفرنسي مارسيل بروست (Marcel Proust)

يرى مؤسس العقلانية رينيه ديكارت (René Descartes) أن المعارف التي تصدر من غير العقل يجب الشك فيها لأنها غير صائبة، وهذا الأمر ينطبق على الحواس. يقول ديكارت:« كل ما تلقيتـه حتى الآن على أنه أصدق الأمور و أوثقهـا، قد اكتسبته بالحواس، غير أني وجدت الحواس خـادعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن دائمـا كل الاطمئنان إلى من يخدعنـا، ولو مرة واحـدة. » [1] لهذا وضع قواعد لأجل هداية العقل و منها أن الإنسان عليه أن يتحرر من جميع المعتقدات السابقة. وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة، إلا إذا تبيّن للعقل. ولا يكون ذلك إلا وفق صفتين هما: الوضوح و التميز. فالأشياء تكون واضحة ومتميزة عندما يكون فيها شيء من البساطة؛ بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها إلى أشياء أقل بساطة مثل الشكل والحركة والامتداد. ويرى ديكارت أن جميع الأشياء يتم إدراكها عن طريق الحدس(Intuition) وليس بالإحساس المخادع، وبعيدا عن الخيال بل بتلك السرعة البديهية الفائقة التي تمنح للعقل معطيات صحيحة وواضحة. وبالتالي فإن الشك (Doute)* كخطوة أولى من أجل اكتساب معارف صحيحة يعتبر ضروريا. ولا يتوقف على الفلسفة فحسب، بالنسبـة للجسم و الامتـداد والعالم الخارجي، وجميع الأفكار والمبادئ الأولى، بل يتعـداها إلى العلوم التقليدية من طب وفلك و طبيعيات، فهي أيضا عرضة للشك.

لكن في خضم هذه الهالة من الشك يوجد شيء واحد يقاوم الشك هو الشك نفسه كما يذهب إلى ذلك ديكارت. وما دام الشك الديكارتي يمثل تفكيرا، فإن العقل هو السلطة العليـا لكل تفكـير و لكـل فعـل. وما دام كذلك خطوة أساسية عنده، فهو يقر بأن خبرته بالخطأ و تعرضه له منذ زمن بعيد، يمكنه أن يتكرر بفعل تلك الأحكام التي خضع لها، و لم يتبين صحتهـا لدى معلميه ومرشديه، وآبـاء الكنيسة اليسوعية، أو بفعل الأحكام التي فرضها عليه الحس والخيال. وهذا كله استدعى منه الشك، إذ أن تلك الأشياء خدعته مرة ولا مانع من أن تخدعه مرة أخرى، إذا لم يمارس الشك. فمـاذا يعنـي ديكارت بالشك (Doute) ؟ هل هو شك منهجي أو شك مذهبي؟

---

[1] ديكارت رينيه: تأملات ميتافزقية في الفلسفة الأولى.تر.كمال الحاج.عويدات.بيروت.ط.3.1982ص48.

*ربما المنهج الفلسفي لدى ديكارت بحكم التوافق الكبير بينه ومنهج الغزالي الذي سبقه بأكثر من خمسة قرون فيه الكثير من التأثر إن لم نقل نسخا، إذ إن خطوات المنهج وكذا النتائج التي تم التوصل إليها تكاد تكون هي نفسها. وإن كان هذا الاكتشاف يبدو جديدا على الفلسفة الأوروبية فهو ليس كذلك على الفلسفة الإسلامية. و الأدلة كثيرة؛ فحركة الاستشراق كانت تملك مخطوطات في الفلسفة الإسلامية. وكان بعض أصدقاء ديكارت من المستشرقين مثل جاكوب جوليوس، و ليفينيوس فارنر لديه مخطوطة "المنقذ من الضلال" للغزالي.

يقول ديكارت:« أنا شيء مفكر...أي أنا شيء يشك ويتصور ويقرر وينفي...أنا لست أنا هذا الكائن بعينه الذي يكاد يشك في كل شيء والذي يفهم مع ذلك ويتصور بعض أشياء... »[1] من هذا القول يتضح أن الشك الديكارتي ليس معناه التردد في قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول و الرفض. ثم الاستمرار في هذا التردد و التأرجح، ولا يعني كذلك تصور حكم من الأحكام، بل إن الشك هو العزم على دحض تلك الأحكام و عدم الاهتمام بها. ولا منحها الاعتبار من حيث ترتيبها بين الصحة والخطأ. فهو منهجي، مؤقت حيث يعلم ديكارت اليقين مسبقا. ولكنه يريد فقط تأسيسه كعلم محكم، إذ الشك لديه مجرد آلة أو وسيلة لينتهي بسرعة إلى اليقين، دون أن يشكل أي صراع مع القوى التي تأتي من خارج؛ وهي القوى الاجتماعية والسياسية والمؤسسات الدينية و الكهنوتية*، فالمغالطة بدأت منذ انطلاقة ممارسته للشك و إقراره بـ "أنا لا أشك في أني أشك." أي هناك يقين للأنا منذ البداية.

هذا الأنا هو جوهر له صفة يتميز بها وهي التفكير. يقول ديكارت في التأملات:« أنا أشك،أنا أفكر،أنا موجود، أنا أؤكد وجودي مهما كانت بواعث الشك. أنا أقرر وجودي مهما حاول الشيطان الماكر خداعي . »[2] وذلك الشيء هو الأنا الذي ينفصل عن عمليات عقله من شك وتصور وتأمل وتأويل وحكم أي تنفصل عن التفكير. فالجوهر لا يعرف إلا بصفاته التي تميزه وهي مضافة إليه و منسوبة له،والأنا لا يتعلق بأي شيء، إنه الوجود المطلق، هو النفس موجود مفكر مستقل عن الجسم كموجود مادي حي.

لكن هذه الحقيقة التي توصل إليها ديكارت "الأنا أفكر--- الأنا موجود"(Cogito ergo sum) تعرضت للنقد من قبل إدموند هوسرل (E.Husserl) لأن الأنا أفكر خضعت لمدة زمنية طويلة لأنماط عديدة من التفكير، ؛ أي وقع الاختلاط في هذا الفكر (أنا أفكر) كل

---

[1] ديكارت رينيه: التأمل الثاني. نقلا عن نجيب بلدي. ديكارت. دار المعارف بمصر. ط2.1968. ص96.

*تعرض ديكارت لهجوم عنيف من قبل اللاهوتيين، وكان أشدهم لاهوتي من هولندا، حيث هاجم ديكارت وأصدر حكما قضائيا ضده كان ذلك في سنة 1643. وفي عام 1647عادت المشاحنات من جديد بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين واشتعلت نار النزاع بقوة حتى تدخل أمير هولندا وكان ديكارت قد تضرر كثيرا من أولئك الحاقدين على حرية العقل مما جعله الوضع العسير يرحل إلى فرنسا، وهناك يلتقي بعلماء وفلاسفة كثر مثل الرياضي روبرفال، والفيلسوف الانجليزي هوبز، وبليز باسكال.

[2] نقلا عن نجيب بلدي: ديكارت.المرجع السابق.ص95.

معقد، وهو نتيجة عملية تكوينية خضع لهـا الفكر خلال مدة طويلـة، فاختلط فيه كل ما هو كل ما هو أصيل مع ما هو هجين.

لذلك لا بد من الحفر في طبقات الـ (أنا أفكـر) طبقة بعد طبقة حتى نصل إلى الشيء البذيء في بنية الــ (أنا أفكر) إلى (الإنية المتعالية)"[1]. إن الـ (أنا أفكر) بواسطتها أشعر و أدرك وفق هوية ثابتة، وهذه حقيقة تبدو بديهية لدى ديكارت، لكن "أنا أستطيع أن أفكر فأعي ذاتي وكأنني شخص آخر، مغايـر لـ (الأنا) ذلك أن بين ضميري وبين فكري، ثمة انشطار يقسمني نصفين، سببه الزمـن، فالزمن هـو الغيرية"[2]

ذلك الانقسام بين الأنا كذات، والموضوع الذي هو التفكير يتوقف على عـامل الزمن؛ أي كـيف سيصبح هـذا الأنا؟ هل سيتغير أم سيبقـى محافظا على هويته و ثباته؟

إن ديكارت لم يلق بالا على كل ما هـو غير الـ (أنا) و تمحور تفكيره فقط بصورة متمركزة على الذات دون أن تحـدد موضوع التفكير. وهذا ما انتقده فيـه هـوسرل إذ قال « ممـا يؤسف له أن هـذا هو ما حـدث لديكـارت، من جراء خلط بدا قليل الأهمية، و لكـنه لم يكـن إلا من أسأم ما عرف، إلا أنـه جعل من الــ (أنا) جوهـرا مفكرا منفصلا، و فكرا متحققـا من الروح الإنسـانيـة.» [3] لعل هذا العيب الإبستمولوجي في الانفصـال بين الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هـو الذي قـاد هوسرل (E.Husserl) إلى محاولة فهـم بنية الإنية المتعالية، هذه الإنية التي تمثل قبل كل شيء قصدية* (Intentionalité) وقصديتها هذه هي التي تجعل من كـل شعـور شعورا بشيء من الأشيـاء، و تلك حالة وعي تهـدف إلى شيء ما، وهي تحمل في ذاتهـا موضوع تفكيرها المناسـب لها. وما دام العقل هو النـور الطبيعي الذي يهتـدي بـه

---

[1]هوسرل إدموند: تأملات ديكارتية.تر:تيسير شيخ الأرض.دار بيروت للطباعة و النشر.بيروت.ص17.
[2]مانغ فيليب: جيل دولوز أو نسق المتعدد.تر.عبد العزيز بن عرفة.مركز الإنماء الحضاري.القاهرة.ط.1.2002. ص84.
[3]هوسرل إدموند: تأملات ديكارتية.المرجع السابق.ص87.

*اشتق المفهوم من اللفظ اللاتيني Intentia الذي اشتق بدوره من الفعل Intendere و يعني يمتد. وعند هوسرل يعني هذا المفهوم أن الوعي هو وعي بشيء بغض النظر عن الوجود الواقعي لهذا الشيء. لذلك فإن هوسرل(1859-1938) يصف حالات الوعي بأنها "قصدية"، أي أن الذات المفكرة مفكرة لأنه بها موضوعات فكر. (المعجم الفلسفي.مراد وهبة). والقصدية مفهوم محوري في الفلسفة الفينومينولوجية. استعاره هوسرل من عالم النفس والفيلسوف فرانز برنتانو Franz) Brentano)(1838-1917 وكان يرى فيها خاصية مميزة للظواهر النفسية عن الحوادث الفيزيائية. طور هوسرل المفهوم ليغدو خاصية مميزة للوعي. تجعله بالضرورة وعيا بشيء، أو وعيا منفتحا على العالم.
(English dictionnary. Newyork Library)

الإنسـان، فإن "كل ما أراد أن يقـوله ديكـارت هو: أننا لا شيء سوى موجودات مفكرة، عاقلة، و إن الفكر وحـده هو الذي يؤكـد وجودنا."[1]

وإن نحن أدركـنا أننا كائنات تتميز بالنقصان فلابد من الاعتـراف بموجـود مطلق يتميز بالكمال، وبأن تبعيتـنـا له تجعل أفعالنا الحـرة تابعة لإرادتـه. وما يبدو من خلال هـذا التصور هو وجود نزعة إيمـانية لدى ديكارت، حيث يقر بحبـه لله الذي من صفاته العظمة والكمال. يقـول ديكارت: "نحن نعلـم أننا لسنا حاصلين على قـوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود(...) وإن القادر على إبقائنا خارج ذاته وعلى حفظنا(...) هـو الله."[2]

يمكن القول أن الكوجيتو إبداع ديكارتي أحرزت عليـه الفلسفة الحديثـة لإثبات وجود الأنا من حيث هو فكر، و بالتالي هو استيعاب الأنا للوجود وكسبه للتفوق العلمي وبلوغ السيـادة على الطبيعـة. يقـول ديكارت موضحا ذلك: "...إنـه يمكننا أن نجد بدلا من هذه الفلسفـة النظرية التي تُعلّم في المدارس، فلسفة عملية، إذا عرفنا بواسطتها ما للنار والماء، والهواء، والكواكب، والسماوات، وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال،معرفة متميزة كما نعرف آلات صناعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال، وأن نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة و مالكيها."[3]

يبدو إذن أنه لا مجال للحديث في غياب سلطة العقل، فهو سيد كل شيء، بواسطته نعي ونتصور وندرك و نميز ونعمل، و بالتالي نتحكم في العالم لأن الغاية من العلم و الفلسفات النظرية كلها هي الوصول إلى الغرض الحقيقي والمتمثل في السيطرة على الطبيعـة، و هذا الهدف الذي يبتغيه ديكارت بل و يخطط له من أجل الغايـة النفعيـة. فضلا عن ذلك، فإن ديكارت وقع في صورية الفكر و أهمل مضمونه لأن المطلوب هو ماذا يتضمن هذا الفكـر؟ وليس منهجيته و طرقه.

---

[1] نصري هاني يحيى: الميتافيزياء و الواقع. المركز الثقافي العربي.ط1.1998ص44.
[2] بلدي نجيب: المرجع السابق.ص209.
[3] ديكارت رينيه: مقالة الطريقة.تر:جميل صليبا.ط(2).مجموعة الروائع الإنسانية.بيروت.1970.ص194-195.

وكما سبق و أن ذكرنا بأن هوسرل جاء بمبادرته الجريئة محاولا الكشف عن مضمون الفكر الذي أهمله ديكارت، فوجد العالم كتجربة حية في الشعور، لكن ميرلوبونتي كان أكثر ذكاء عندما تفطن إلى الإدراكات التي تنتج عن الجسد. يقول ميرلوبونتي:« ينتج الإدراك عن فعل الشيء في الجسد و فعل الجسد في النفس. إن المحسوس و المدرك ذاته هو ما نضعه في البداية في الوظائف المتعلقة بشيء خارجي عن الفكر.[1] »

وبهذا نجد أن ديكارت عرف الكوجيتو بصورة الشعور، ولكنه لم يصل إلى معرفة مضمونه، أو أنه لم يكن من بين مواضيع انشغالاته، لذلك ظلت الذاتية لديه فارغة من أي محتوى، حتى انتهت إلى الصورية المحضة عند إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) الذي أصبحت المعرفة لديه مجرد قوالب فارغة. غير أن مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثاني أي إثبات وجود الله من الفكر، فأول ما ظهر من الكوجيتو الأول بعد إثباته "أنا أفكر إذن أنا موجود" ظهرت لديه فكرة الموجود الكامل، وهذا يجعلنا ندرك بأن ديكارت توصل إلى النتيجة "إثبات وجود كائن كامل" انطلاقا من المقدمة "إثبات وجود الأنا" يعني أن فكرة النقصان لديه قادته إلى فكرة الكمال؛ أي من وجود الذات إلى وجود الله. وظهر الله لديه على أنه مضمون الذات و جوهرها.

وبالتالي يضع ديكارت الإنسان في علاقة مع الله و ليس مع العالم، و هذا الانتقال من الإنسان إلى الله لهو ضرب من المسيحية التوماوية* التي تمثل حنين الذات إلى الكائن الكامل كما قال دولوز.

وإن الذات التي يجعلها ديكارت تقوم على الإرادة، و إن كان العقل هو الذي يحدد وجودها من خلال فعل "التفكير" فإنه لا يستطيع التمييز بين الخطأ والصواب، لأن العقل قاصر. فإذا اهتدى إلى إدراك أشياء بشكل صحيح، فإنه بإمكانه الوقوع في الخطأ. لكن الإرادة قادرة على

---

[1]Merleau-Ponty Maurice: La structure du comportement. Paris. Puf. 1949. P205.

*يتكلم دولوز عن ديكارت بنوع من التهكم، ذلك أنه أعاد مفردات القرون الوسطى ولم يجدد، وظل تابعا للقديس توما الإكويني في نقطة أساسية في المعرفة؛ وهي أن الوجود ليس متواطئا (l'être n'est pas univoque) ويظل وفيا للسكولائيين ومكرسا لمقولة المماثل والمتشابه (analogie).

-Voir Gilles Deleuze : Spinoza et le problème de l'expression. et aussi Différence et répètition.

ذلك وهي أوسع نطاقا من العقل؛ ذلك بأنها قريبة من الحكمة، و منبع النور الإلهي[1]. و إن كانت الإرادة في غنى عن الرغبات و الميول و الأهواء، فإنه هنا يمكن أن تظهر لنا إحدى القراءات الحديثة للخطيئة الأولى التي تفرض على الإنسان سلوكها، إلا أنه في العقيدة المسيحية يأتي السيد المسيح كمخلص و منقذ للبشرية من آثار الخطيئة الأولى الموروثة.

إنه عند ديكارت لا وجود لبديل فكري حديث عن المخلص القديم، لأن العقل قاصر ليس له القدرة على استيعاب واحتواء جميع موضوعات الإرادة. فهو يضع العقل خاصا بالعلوم الرياضية والطبيعية، و أما الإرادة و أهوائها فهي خاصة بالحياة. يقول ديكارت موضحا ذلك: « ليس هناك ما يرجع إلى الإنسان حقا سوى تصرفه الحر في إرادته، و بأنه ليس هناك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استخدام الحسن أو السيئ لتلك الإرادة ،و يقوم من ناحية أخرى في الشعور بعزيمة صادقة في النفس على استخدام الإرادة استخداما طيبا أي على عدم الامتناع بإرادته على الاضطلاع و القيام بكل ما يراه أنه خير الأمور.»[2] ويؤكد فعل الإنسان في الحياة

---

[1]Gomarasca Paolo : Enjeu cartésien et philosophies du corps (Études d'anthropologie moderne) Editions scientifiques internationales. Berne, Suisse. 2012. P 19.

[2] بلدي نجيب.المرجع السابق.ص218.

*من أتباع ديكارت الذين تأثروا به إلى حد كبير، يمكن نعتهم باليمين الديكارتي؛ الاتجاه المحافظ الذي يضم: - **نكولا ملبرانش** Nicolas Malebranche (1638-1715) و هو فيلسوف فرنسي ولاهوتي مبشر بالمسيحية.، ذهب إلى الصين بغرض ذلك، وكان التبشير الديني عادة مقدمة للاستعمار العسكري و الاقتصادي والسياسي. أهم أعماله: - في البحث عن الحقيقة. – مناقشات مسيحية. – رسالة في الطبيعة والفضل الإلهي.. – رسالة في الأخلاق. – رسالة في الحب الإلهي وهنا يبدو تأثره جدا بالقديس أغسطين، حتى أنه أوّل ديكارت تأويلا دينيا، فالحقيقة عنده هي نظرية في رؤية الله بالعقل، حيث لا يستطيع الإنسان البحث عن الحقيقة إلا إذا وجد الله في عمق شعوره لينير له مجال الرؤية، وبالتالي فالبحث عن الحقيقة عند ملبرانش هو بحث عن الله، والمعرفة الإنسانية لا تأتي من الحواس بل من الله. والفعل الإنساني فيما يرى مناسبة لتدخل الإرادة الإلهية. و ليس بوسع الإنسان أن يأتي فعلا حرا إلا إذا كانت إرادته مناسبة لتدخل الإرادة الإلهية، لذلك عرفت نظريته باسم المناسبة؛ إذ بها أراد تجاوز ثنائية ديكارت بين النفس والجسم.

- **غوتفريد فلهلم لايبنز**G.Wilhelm Leibniz (1646-1716) فيلسوف ورياضي ومؤرخ وقانوني ألماني. ولد في ليبزج وعمل في خدمة النبلاء الألمان وكان أمين مكتبه هانوفر و أول رئيس لأكاديمية برلين للعلوم منذ 1676 حتى وفاته. يعد أكبر فيلسوف موسوعي قبل هيغل. له مؤلفات عديدة في الرياضيات والفلسفة والطبيعيات والجيولوجيا والبيولوجيا والتاريخ والقانون.ز أشهر هذه المؤلفات: - المونادولوجيا. – العدل الإلهي. - محاولات جديدة في الفهم الإنساني.– نسق جديد للطبيعة. وفي الرياضيات كتب – في التوافيق وفي الطبيعيات ألف كتاب - نظرية الحركة العيانية والمجردة. اخترع لايبنز حساب التفاضل و التكامل. رأى لايبنز أن العالم كله ذرات روحية مسبقة هي "المونادات" فتحول العالم المادي إلى عالم روحي. وقدم طبيعيات هي في جوهرها إلهيات مقلوبة و كأننا نعيش في عالم من الأرواح. ويحكم هذا العالم "الانسجام المسبق" الذي يمحو التناقض في العالم فيختفي الصراع الاجتماعي. اختلف مع المفكرين الأحرار في عصره مثل هوبز و سبينوزا.

أما اليسار الديكارتي، يضم **باروك سبينوزا** Baruch ou Bénédictus Spinoza.(بندكت سبينوزا هكذا سمى نفسه فيما بعد من أجل تحاشي الإسم اليهودي) 1632-1677. طبق المنهج الهندسي في الفلسفة، وبيّن ذلك في عناوين مؤلفاته مثل" الأخلاق والبرهنة عليها طبقا للنسق الهندسي"، و "مبادئ فلسفة ديكارت معروضة طبقا للنسق الهندسي" وهو المنهج الذي الاستنباطي الذي يبدأ بمسلمات رياضية يتم منها استنباط الحقائق طبقا لاتساق النتائج مع المقدمات.

على مستوى تصرفاته من حيث القبول أو الرفض، الاستحسان أو الاستهجان. و يتوقف هذا العزم في الفعل إلى دور العقل. ولذلك جاءت أخلاق ديكارت وهي وليدة اهتمامه، في نهاية حياته بقضايا الوجود الواقعي (ارتبطت بواقع حياته، وعلاقته مع الناس، وبتفكيره في ذلك الواقع) حيث بحث عن علاج للانفعالات، ذلك بإخضاعها والسيادة عليها. والنفس هي من تستطيع السيطرة على لانفعال، ومن خلال اتحادها بالجسد؛ أي على الجانب الإنساني كله يمكنها أن تبلغ السعادة.

قد تكون انفعالات النفس ايجابية أو سلبية، إما إرادة أو إدراكا. وتكون النفس فعالة بواسطة الإرادة، سواء أكان الفعل مقبولا أو مرفوضا. وهي سلبية في الإدراك إزاء جسمها والأجسام الخارجية، ويتم اتصال النفس بالجسم عن طريق دوران الدم في اعتقاد ديكارت. وهذا الأخير تنتقل عن طريقه أدق أجزاء الدم في سرعة فائقة من الدماغ، عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية، وإلى الدماغ الذي يستجيب لتأثير الأجسام عن طريق العضلات. و هنا عندما يتم الحديث عن الدماغ فيعني ذلك الغدة الصنوبرية التي هي مصدر تلقي الاستجابات. لذلك فإن ما يتم نقله من خارج الجسد إلى الدماغ بواسطة التأثير، تتحرك الكريات الدموية وفقه بشكل سريع، و يترك أثرا في الجسم إذ يبقى لمدة طويلة، ويتم ذلك بتدخل الغدة الصنوبرية*. يمكن القول إن الانفعال هو إدراك معين، وهو يتميز عن باقي الادراكات من حيث أن إثارة الجسم تجعل الدم يندفع من الدماغ وإليه على كامل النشاط العضلي والحركي.

وإذا كان الانفعال يتم بنشاط وحيوية الجسم، فإن ديكارت نصح بضرورة التحكم فيه. هذا الجسم الذي نصح عنه مالبرانش(N.Malebranche) بضرورة الإيمان بإرادة الرب الأبدية التي

---

*يبدو اعتماد ديكارت على التفسير الآلي، ذلك لأنه تأثر بمعاصره العالم الفيزيائي غاليلي الذي ارتكز على الرياضيات في وضع الفرض العلمي والبرهنة عليه. واتجه إلى اعتبار الحركة النقلية وهي أقرب الحركات إلى التعبير الرياضي بأنها أساس التغير في كل العالم الطبيعي. ومن هذا الاعتبار الأخير اتجه إلى المذهب الآلي في العلم، ثم اتجه إلى الفلسفة الميكانيكية التي ستكون فلسفة ديكارت لاحقا. وهناك عالم آخر عاصر ديكارت هو الطبيب الانجليزي وليم هارفي الذي كان يشتغل في تلك الفترة على دراسة الأوعية الدموية، وانتهى إلى مبدأ دوران الدم. ولهذا يتضح تأثر ديكارت عندما ذهب إلى أن الجسم الإنساني مثل جميع أجسام الحيوانات ذو تركيب ميكانيكي، وهو يشبه الأجسام التي تركبها صناعتها.

خلقته ولها الغرض من وراء ذلك، فإذا أرادت عدمه فإنه يتوقف. وما دام أن الأجسام توجد فذلك لأن الرب هو من أراد. ومن البديهي أن الإبداع و الصيانة ليسا عند الرب إلا الفعل نفسه[1].

الانفعال قد يؤثر سلبا و يحدث الخطورة أو الإصابة. ومن انفعالات النفس الحب والبغض، الرغبة، الفرح والحزن، الذهول أو الاندهاش الذي يجعل الإنسان دون حركة. وعلاج ذلك يتم بمعرفة الأشياء كما هي حتى تصير معتادة. وعندئذ يغيب الذهول. ثم هناك انفعالي الحب والبغض؛ إذ الحب يحدث عند تناسب الموضوع مع النفس، والبغض أو الكراهية تتم عندما تنفر من الموضوع. وينتج عن الأول الفرح أما عن الثاني الحزن. الفرح يقود إلى "الرغبة" في أن يكون الموضوع أمامنا وأن يتحد بنا ليس في الوقت الحاضر فقط، وإنما كذلك في المستقبل، مثل رغبتنا في الخير الدائم.

ومن أجل ضبط الرغبات بواسطة الإرادة من أجل الوصول إلى السعادة، إذ لا قيمة للأخلاق بدون خير أسمى يتم ذلك بواسطة أمرين: - سيادة النفس على رغباتها؛ فالخير الذي نرغبه يرتبط بمعرفة ما هو ممكن لنا وغير ممكن، أي ما لا تصح الرغبة فيه، و بالتالي فإنه يرد إلى الإرادة والعناية الربانية. ويشترط في ذلك معرفة النفس وطبيعتها الروحية، ومعرفة الرب والإيمان بقدرته اللامتناهية. والارتباط بالحياة الانفعالية وتطورها الطبيعي التلقائي يفرض علينا الحذر من عواطف النفس وسقوطها في فخ الانفعال، بل عليها أن تهتدي إلى الخير الأسمى، وذلك بالتقرب إلى الرب.

وهكذا يتم للإنسان ضبط رغباتـه المتباينة ليصل إلى الفضيلة. كما قال ديكارت:« الأفعال الصادرة عن حريتنا هي وحدها التي نقبل المدح أو الذم بسببها. وهذه الحرية، إذ تهيء لنا السيطرة على أنفسنا، تجعلنا شبيهين بالله على نحو ما، وذلك بشرط ألا نفرط فيما تمنحنا هذه الحرية من حقوق.»[2]

[1]Malebranche Nicolas. Philosophes du xvii° siècle. Extraits.Paris. Les lettres Francaises. 1943. PP90-91.

[2]ديكارت رينيه: نصوص مختارة. عن نجيب بلدي، ديكارت. مرجع سابق. ص217.

يمكن القول مما سبق ذكره أنه مع ديكارت توجهت المعارف المختلفة بإخضاعها للعقل. ويجوز اعتبار ديكارت المؤسس الفعلي للتوجه العقلي في فلسفة العصر الحديث*، خصوصا وأنه اعتبر العصور الوسطى مرحلة جهل وظلام. لذلك أخذ العقل والعلم يحرران الناس من سيطرتها. كما رأى بأن البحث في المنهج هو أساس عمل الفيلسوف، ودعوة لثورته على الجهل الذي ساد العصور الوسطى. ومنذ ذاك بدأ بالشك في كل المعارف والعلوم الإنسانية. فشك في الحواس وفي المخيلة، ثم شك في العقل واستدلالاته، وانتهى به الأمر إلى تأسيس الكوجيتو باعتباره مبدأ اليقين لكل معرفة يجب أن ترتكز عليه.

فما دام الإنسان يفكر إذن فهو يبرهن على وجوده، والتفكير وثيق الصلة بالوجود. و بهذا فإن ديكارت انطلاقا من الكوجيتو يفصل بين الذات العاقلة التي تفكر والموضوع الممتد، إذ لا يمكن فهم هذا الأخير وإدراكه إلا بالعودة إلى العقل. ويبقى العالم المادي مربوطا بمعرفته للفكر حتى يكسبه وجوده. لكننا لا نقتنع بالطرح الديكارتي في هاته الأحوال، وحتى الطرح الهوسرلي الذي تجاوز به ديكارت، كونه أضاف الشعور أو الوعي، لتشتد العلاقة بين الذات والموضوع؛ و لكون هوسرل اخترع حيلولة التي هي القصدية مستهدفا في ذلك تجاوز كل نزعة سيكولوجية وطبيعية من أجل صناعة فلسفة علمية صارمة (Philosophie scientifique rigoureuse) غير أنه وقع في المذهبية؛ هذا ما أعابه عليه ميرلو-بونتي (Maurice Merleau-Ponty)* مصرحا بأن الفينومينولوجيا لم تعد تتميز عن المذهب «فهي تنصب من جديد، نزعة سيكولوجية أساسها تركيبات الشعور والوعي

*المذهب العقلي؛ هو القول أن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مبادئ عقلية. و هو لا يفسح المجال للظواهر الوجدانية والعاطفية؛ وحتى الإرادة تخضع للعقل بدورها. وبهذا المعنى فإن المذهب العقلي يقابل المذهب الإرادي(volontarisme)، هذا الأخير الذي يجعل تأثير الإرادة في الحياة النفسية أعظم من تأثير العقل. بذلك كان ديكارت كثيرا ما يردد بأن "العقل هو الشيء الوحيد الذي يجعل الإنسان إنسانا".

*موريس ميرلو-بونتي (1908-1961) شيد فلسفة قائمة على المنهج الفينومينولوجي، وضع تحليله على الوجود وهو يتصوره كفعل على العالم (comme acte sur le monde) وهذه الحركة بواسطتها يكون الإنسان مع الأشياء، ويلتزم داخل وضعية فيزيائية و اجتماعية (كما الحال عند سارتر). والوجود عند ميرلوبونتي هو تحقيق الظهور في العالم كما يكون متحملا عبء (مسؤولية) المجتمع والكون. وهذا "الوجود" الذي يحدثنا عنه هو حسي بطبيعة الحال ومتجسد في جسد (incarnée dans un corps) هو جسد يتم تصوره كجملة من الدلالات المعاشة (significations vécues) وليس كحقيقة مادية بالمعنى الدقيق الذي يشترط كل تجربتنا ووجودنا، ومفهوم الجسد المادي سيحل محل فكرة عن الجسد النقي، بعضوية توصف بانتمائها إلى مصير. يمكن تفسير معنى تجربة جسد كما رسمها الفيلسوف ميرلو-بونتي جسديا كتمثيل أحادي ومعاش في مختلف أعضائنا الجسدية. فأنا لا أدرك الأشياء إدراكا مباشرا، بل أدركها كمعايشة لجسم ظواهري. إن الذي يهم ميرلو-بونتي أساسا هو الجسد الحيوي واللحم(la chair). وبهذا فهو يتجاوز الطروحات الكلاسيكية التقليدية سواء في علم النفس أو الفلسفة.

والدلالات، وتقيم نزعة طبيعية أساسها "التجربة العيانية" والإدراك المباشر للشيء من حيث هو ذاته حاضر الوعي دون وساطة حس أو غيره [1]».

على هذا الأساس انتقد نيتشه العقلانية الديكارتية التي تعتبر أن ماهية الإنسان هي فكر بالأساس، ولا معنى لوجود الجسد، و بأن كل المعارف التي ينتجها هذا الفكر هي معارف يقينية. بل هي بالأحرى معارف وهمية زائفة ينبغي الشك في مصداقيتها. وبذلك يمنح نيتشه وساما للجسد استحقاقا للتفكير،إذ لم يعد الوعي هو المفكر، و إنما الجسد هو المفكر برغباته و ميوله و شهواته، أي هو تفكير حرّ لا تقيده قيود.

[1] دولوز جيل: المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو. تر. سالم يفوت. ط1.1987. المركز الثقافي العربي. بيروت. الدار البيضاء. ص118.

المطلب الثاني:الجسم و الرغبـة عند سبينوزا

باروك سبينوزا* (Baruch Spinoza) هذا الفيلسوف اليساري الديكارتي الذي أعجب به دلوز كثيرا ورأى فيه الفيلسوف الذي قدم للغرب نمطا مغايرا للتفلسف متجاوزا نظام تراتبية الأنساق، أو الفكر الشجري إلى اتخاذ الفكر الريزومي الذي لا ينطلق من الأصل وإنما يبسط جذوره بشكل محايث وغير نسقي[1]. وفي ذلك ينتشله دلوز من خلال قراءته له من غطاء التعالي الديكارتي وفق نظريتي التعبير والمحايثة.

صحيح أن سبينوزا لا يختلف عن أستاذه ديكارت في أن وظيفة المعرفـة هي السيطرة على الطبيعة وتحقيق الكمال الإنسـاني. لكنه يختلف معه من خلال محاولته في تجاوز الثنائية الديكارتية، مصرحا بأن الطبيعة قائمة بذاتهـا ولا يمكن وضع فرق وتمايز بين الجوهـر(Substence) وعالم الموجودات، أو كما اصطلح عليهمـا بمفهوم: الطبيعـة الطابعة (Natura naturans) والطبيعة المطبوعة (Natura naturata) ؛ أي بين الله، هذا الموجود الضروري واللامتناهي وعالم الأشياء والظواهر المتناهية. ولكون سبينوزا كان ينزع نزعة توحيدية فإنه ذهب إلى الاعتراف بجوهر واحد فقط. وهو مذهب وحدة

*يكاد لا يذكر من فلسفة سبينوزا إلا ميتافيزيقاه أي نظرية الجوهر والصفات و الأحوال في الكثير من الكتب و المؤلفات، والعديد من الدراسات و الأبحاث حوله. وكأن فلسفته اقتصرت على ذلك فقط. وتركت قضايا هامة جاء بها سبينوزا مثل القضايا التي يحتويها مؤلفه الهام"رسالة في اللاهوت والسياسة" وإن كانت الميتافزيقا أكثر تجريد، فإن الجانب العملي-الفعلي مثله هذا الكتاب المفيد والذي يحمل نقدا لاذعا للمعتقد الديني الأوروبي. ورسالة سبينوزا جاءت بهدفين: الهدف الأول؛ هو إثبات أن حرية الفكر ليست خطرا على الإيمان الديني، ولن تضير سلامة الدولة أو تؤثر عليها بشيء. بل العكس هو أن تقييد الحريات الفكرية يشكل خطرا قد يكون فظيعا يهدد نظام الدولة كما يؤثر بشكل خطير على المعتقد. أما الهدف الثاني؛ فيشمل الدين ، فالدين جملة من التعاليم تشمل التخويف والترهيب وكذا فيما يصفه سبينوزا خرافة و وهم يستهدف السيطرة على النفس الإنسانية. و إذا ما استطاع الإنسان التغلب على انفعالاته بواسطة العقل، فإن الدين يتحول إلى موضوع طبيعي؛ أي إلى علم محكم كما جاء ذلك في كتاب سبينوزا الهام "الأخلاق"(L'Ethique) . والمواطن له حق حرية الفكر، وفي مقابل ذلك من واجب المواطن طاعة السلطة ولكن لا يحق للسلطة التدخل في المناقشات الفكرية لتنصر طرفا على طرف آخر ويشتد النزاع والخصام وحتى قد يصل الأمر إلى خراب الدولة و انهيارها. وفضلا عن ذلك فإن الدين له مجاله و السياسة لها مجالها ، بهذا يفصل سبينوزا بين الدين و الدولة عن طريق مبدأ العلمانية. ويعلن شعاره الأخير: "مواطن حر في دولة حرة" ويضع دستورا يكفل حرية الناس أو المواطنين، بحيث يحق لهم التعبير بكل حرية لأن ذلك لا يهدد السلطة، ولا يشكل أي خطر على سلامة الدولة، و كما أنه لا يؤثر بأي شكل من الأشكال على الدين أو الإيمان بالأديان. وما سبق ذكره نجد فيلسوفنا جيل دولوز متأثر جدا بفكر سبينوزا حتى أنه ألف عنه كتابين : الأول بعنوان سبينوزا. فلسفة تطبيقية. (Spinoza. Philosophie pratique) منذ 1970. والثاني بعنوان سبينوزا و مشكلة التعبير (Spinoza et le probleme de l'Expression) الذي صدر سنة 1968. وضح لنا ما قصده فعلا سبينوزا و سهل لنا معرفة البعد الفلسفي من فلسفة سبينوزا التطبيقية.

[1] [1]بغورة الزواوي: الفلسفة واللغة. المرجع السابق. ص12.

الوجود(Pantheisme**) الذي كان قد اعتنقه من قبل في الفلسفة اليونانية الفيلسوف بارمنيدس (Parmenides)***و طبعا لا ننسى بعد ذلك الحلوليين مثل ابن عربي والحلاج ، هذا الأخير الذي تم تفسير نزعته في الصفحات السابقة.

إن العالم لدى سبينوزا لانهائي، ليس له بداية في المكان، وهو خالد، لا بداية ولا نهاية له في الزمان لأن اللاشيئية لا تعقل في الزمان ولا في المكان. مثل الأرض والكواكب والنجوم. وهذا هو جوهر العالم أي الروح؛ لهذا فإن الوجود أو العالم يتمثل في : ثلاثة مظاهر لحقيقة واحدة : العالم المرئي الذي هو جسم الله، والعقل الذي هو الفكرة التي تتأمله، أما روحه فهي الطاقة التي تحركه.

من قوانين الطبيعة الصفات (attributs)، والأحوال المتناهية هي الأشياء الخاصة والعقول الفردية. إذ العقول والأجسام جواهر عقلية و طبيعية. وكل شيء محدد بالطبيعة الإلهية وفق قانون الضرورة الشاملة، حيث أن كل فعل هو ضروري في الطبيعة. و الإنسان حر ومجبر ذاتيا، وكلا من الله و الإنسان حر ذاتيا كذلك. ولا يمكن إقامة تمييز بين الحرية والقيد في أفعال الإنسان، لأن الحرية تشترط الحتمية. و"لا يكون الإنسان حرا إلا إذا سيطر على انفعالاته."[1]

ولهذا يرى سبينوزا بأن الإنسان يعتقد مخطئا بأنه يتصرف بحرية وفق إرادته. كمثل الطفل الخائف الذي يظن أنه حر حينما يهرب، و يظن السكران أنه في حرية تامة وإذا ما ثاب إلى وعيه فإنه أدرك خطأه. ولما كانت جميع الأشياء معينة بما في الطبيعة الإلهية من ضرورة الوجود والفعل، لم يكن في الطبيعة ممكنات. وفي النفس لم تكن ثمة إرادة حرة. إلا أن النفس تتعين على فعل ما، بعلة هي بدورها معينة بعلة، وهكذا إلى غير نهاية. لذلك فإن الشعور

**وحدة الوجود أو Pantheisme هو كلمة يونانية مشتقة من لفظين: Pan تعني كل ، و theos وتعني إله. لتصبح الكلمة كل الوجود إله. وهو الاعتقاد بأن العالم إله. كان هذا الاعتقاد عند الرواقيين، و عند سبينوزا أيضا و يقابله نزعة الإلحاد Athéisme.

***بارمنيدس فيلسوف يوناني ومشرع لإيليا (ايطاليا حاليا) يقال أنه عاش في نهاية القرن6 ق.م أو في النصف الأول من القرن 5 ق.م. وضع كتابه "في الطبيعة" شعرا ، فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة. و كتابه قسمان: الأول في الحقيقة أي الفلسفة، والثاني في الظن أي في العلم الطبيعي. لذلك فالمعرفة عنده نوعان: -عقلية وهي ثابتة وكاملة. –ظنية وهي قائمة على العرف و على المعرفة الآتية عن طريق الحواس. والحكيم يأخذ بالأولى و يعول عليها. و أما المعرفة الأخرى فإنه يعمل بكل ما في وسعه ليقف على مخاطرها ويبعدها. (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة. مصر.ص44.

[1] Deleuze Gilles: Spinoza. Paris.Puf.1970.P74.

بالحرية خطأ نتج عن نقص وغموض، أو لجهل العلل التي تدفع الناس إلى القيام بأفعالهم[1]. لكن التجربة و ليس العقل وحده، تؤكد بأن الإنسان لا علم له بالأسباب المتحكمة فيه، إذ قد تكون أوامر العقل ليست إلا انفعالات تختلف باختلاف الحالة المزاجية للجسم[2]

وإن حرية الفكر فيما يرى سبينوزا(B.Spinoza) ليست خطرا على الدّين ولا على الدولة. بل إن الخطر يتمثل في القضاء على حرية الفكر، و الذي بدوره يؤدي إلى خطر على الدين وتهديد سلامة الدولة. وإن الدين مرتبط بالانفعالات الإنسانية من خوف ورجاء، فإذا ما استطاع الإنسان السيطرة على انفعالاته بواسطة العقل، فإن الدين يتحول إلى علم محكم، وإن الله يمنح النعم للإنسان مقابل طاعته و شكره والإخلاص له.

وهنا يسير سبينوزا مخالفا معاصريه، منافيا فكرة العناية الإلهية والعلل الغائية وحرية الاختيار،كما ينتقد سلطة الكتب المقدسة. و إن كان رينيه ديكارت (R.Descartes) يرسم مسلكا للإنسان نحو الإيمان كغاية نهائية. فإن سبينوزا يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو لا يرى في مسألة الإيمان أي ضرورة، بل يجعل من الوجود كصفة أبدية، و من الله كماهية أبدية في وحدة متناغمة؛ وهذا بالطبع إقرار بوحدة الوجود (univocité) يقول سبينوزا: « الله أبدي وكل صفاته أبدية، ويعني ذلك أن كل هذه الصفات تعبر عن الوجود. إذن الصفات المشتركة لله والتي تعبر عن الماهية الأبدية لله تعبر عن الوجود الأبدي في الوقت نفسه؛ أي هذا نفسه يجعل الماهية والوجود شيئا واحدا.» [3]

والقانون الإلهي ليس قانونا مكتوبا بل إنه قان ون مطبوع في النفس، فهو فطري شامل يقوم على حب الله بصدق. وإن كان هنا سبينوزا يوضح الإيمان الفطري بوجود قانون إلهي منظم؛ فذلك لا يعني بأنه مرتبط بالمناخ التقليدي المتعلق بنظرية الحب الإلهي أي مناخ التجارب الدينية والزهد والوجد والخوف.

---

[1] كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة.دار المعارف.مصر. ط5. ص114.

[2] Ibid.P.25.

[3] Spinoza Baruch: Ethique. Trad. Charles Appuhn.GF.Flammarion.1965.P45

ولذلك فإن الحب لدى سبينوزا يقوم على المعرفة حيث يقول : "بالتوازي فقط، يعيش البشر تحت قيادة العقل ويرتبطون دائما مع الطبيعة."[1] و وجود الله هو من أعظم هذه الحقائق؛ لأنه هو من سيلقي بعنايته على البشر ويأمرهم بأن يحبوا بعضهم بعضا. يقول سبينوزا في البرهان الرابع عشر : «الله كائن لانهائي مطلقا، وهو بلا صفة، إذ يعبر عن ماهية جوهر،لا يمكن أن يمحى، وهو يوجد بالضرورة؛ وإذا وجد بعض الجواهر خارج الله، فإنها ستكون معرضة للاستفهام من قبل بعض صفات الله، وأيضا سوف يوجد نوعان من الجواهر بنفس الصفة، التي تكون غير معقولة، وتبعا لذلك، فإنه ولا جوهرا هو خارجا عن الله، لا يمكن أن يوجد بناء على ذلك وأيضا لا يمكن أن يكون مدركا. و إذا أمكن أن يكون مدركا فإنه بالضرورة سيصير مدركا كوجود؛ والحالة هذه(...) فهو غير معقول. إذن فخارج الله ولا جوهرا بإمكانه أن يوجد أو يكون مدركا.[2] » مما يعني أن برهانه قائم على تأكيد نظريته الحلولية، إذ لا شيء من الموجودات خارج الله بما فيها الإنسان. لذلك يقول:« بالموازاة، أين يرتبط شيء بطبيعتنا، فإنه بالضرورة جيد. »[3]

وهنا يقصد الجسد بالطبع، حيث يبني براهينه الهندسية* مقدما الله منذ البداية ؛ مما يوهم اللامتمعن بأنه يقيم البرهان على وجود الله، وهو يستمر في براهينه إلى أن يصل إلى البرهنة على أولوية الجسد. يظهر ذلك في قوله فيما بعد:« الحب الشهواني؛ ويعني الشهوة التي تأتي من الذي يولد في الجمال، هو عموما كل حب لديه سبب آخر إلا حرية النفس إذ يتغير بسهولة إلى كراهية. »[4]

---

[1] Ibid. P.249.
[2] Ibid. P35.
[3] Ibid.Démonstration xxxi. P245.
*يعتمد سبينوزا من أجل عرض أفكاره في كتابه "الإتيكا" أو الأخلاق،على طريقة هندسية كما تستعمل في كتب الهندسة؛ إذ يبدأ أولا بالتعريف، ثم ينتقل إلى عرض النظرية، ثم بعد ذلك ينتقل إلى البرهان. وفي الأخير يستنبط قضية من قضية سابقة بشكل دقيق، تماما مثل طريقة إقليدس. ولكن يعتقد الأغلب أنه إذا كان ديكارت قد بدأ في تفكيره بالأنا فإن سبينوزا بدأ بالله. لكن ذلك غير صحيح؛ بالعكس فإن سبينوزا، نعم قد بدأ بالله حرفيا، ولكنه انطلق من نظام العناصر المؤلفة للجوهر؛ من أجل معرفة الصفات.
[4]Spinoza. Ethique. Op. Cit. P297.

إن كل اللاهوت الديني يختزله سبينوزا إلى تلك الفكرة الأساسية حب الناس بعضهم بعضا و رعاية الرب لهم. والاعتقاد بصحة ذلك يعني بالنسبة للأفراد أنهم مؤمنون. و ممارستهم في الحياة العملية هي التقوى.

وعليه يعتقد سبينوزا أن طاعة الله والإيمان به وتنفيذ أوامره التي تتلخص كلها بمحبة الآخرين، تكفي لنجاة الإنسان، وهو ليس بحاجة إلى الإيمان بشيء آخر، أو ممارسة أية طقوس أو شعائر. وهكذا يبدو أنه بسط الدين إلى أقصى حد ممكن وأعاده إلى جوهره الحقيقي: التقوى، الإخلاص، محبة الآخرين « إن من المفيد للناس قبل كل شيء أن يكونوا علاقات اجتماعية فيما بينيهم بتوطيدها وربطها بكيفية تمكنهم من تشكيل وحدة، وصنع ما يمكن أن يجعل الصداقات أكثر صلابة.» [1]

وكان لابد في نظر سبينوزا من التفكير في بادئ الأمر في وسيلة تطهير للعقل وتنقيته من الأخطاء. وهذه كانت بداية سبينوزا في التفكير من أجل إصلاح العقل انطلاقا من التأمل في المنهج الديكارتي، فهناك ترابط منهجي بين الحقائق، يبدأ بأفكار واضحة و متميزة ويظهر للجميع خصوبة الفهم التي لا تحدها حدود عن طريق ابتكار الرياضيات والطبيعيات، وتأتي بعد ذلك المعارف المشتتة والمتجزئة التي تأتي من الحواس والخيال.

وبذلك يسير سبينوزا بخطى نحو إصلاح العقل من خلال تقسيمه وتبويبه للمعارف؛ فيجعل أدنى معرفة؛ المعرفة السماعية والتي تأتي بالتقليد، وتكون أعلاها المعرفة بالتجربة المجملة وتأتي عن طريق المقاربة بين أحوال متشابهة ماضية، وبعد هذه المعرفة تأتي معرفة العلة بمعلولها. وجميع هذه المعارف تُنزع، لأنه لا يمكن أن تفيد في تنمية قوى الفهم إذ أن الإرادة و الفهم لا يرتبطان بطبيعة الله بنفس العلاقة بين الحركة و السكون، و كل أشياء الطبيعة على الإطلاق يمكنها أن توجد وتفعل بنفس الطريقة ؛لأن الإرادة كجميع الأشياء تحتاج لعلة كي تتعين في الوجود وأن تنتج بعض الأثر بطريقة معينة.

[1] Ibid. P295.

وبذلك يذهب سبينوزا بفكره إلى ما للفهم من قدرة من تلقاء ذاتـه على تكوين أفكار حقة في العلوم الرياضيـة؛ إذ الفهم ينطلق من أفكار بسيطة حيث تكون متعينة تمام التعيين ومن قبيل ذلك الامتـداد والكم والحركة، ومن أفكار بسيطة، يشكل أفكارا مركبة، وكل فكـرة من هذه الأفكار هي ماهية متعينة أتم التعيين. يقول سبينوزا:« إن فهما حاليا نهائيا أو لانهائيا حاليا بإمكانه فهم صفات الله و حبه و كل شيء.[1] »

وفي مسائل المعجزات يفسر سبينوزا حدوثها بقوانين محكمة نحن نجهلهـا، و ليست أمورا خارقة تعجز أمامها العقول، كـما يرى أن الوحي لا ينزل على أشخاص عاديين وإنما على الأنبيـاء،وهو مطبوع في أنفسهـم حيث يعطي توجيهات عمليـة الغرض منها تحقيق السعادة.

ورغم ذلك فللعقل نصيب في إدراك و نيل مبـادئ الدين كـوجود الله و قدرته و جزائـه. والإنسان فيما يرى سبينوزا آلة روحيـة (automation spirituelle) تنفعل و تقـع في الخطأ رغم أنها تساهم في تكوين الحقيقـة، ومع ذلك فلا ينبغي إنكار الخطأ (L'erreur) فهو نتيجة ضروريـة للطبيعـة البشرية، كـما أن الانفعـال (Passion) طبيعي في الإنسان، و هو لا يضاد الطبيعـة، و إنما الضرورة تقتضي ذلك،إنـه ينفعل و يتأثر فيستشعره جسمه.

ويفسر سبينـوزا فكـرة النزوع إلى الاستمرار في الوجود إلى القدرة الإلهيـة،ولا يمكن لأي موجود أن يدمر إلا بموجود آخر، وهـذا الجهد من أجل الاستمرار في الوجود. وهذا التعلق بالذات يعبر عن أول التأثرات السلبية، فهو في الجسـم اشتهـاء (appétit) الذي يمثل ماهية الإنسان، وهو في النفس رغبـة (désir).

يقول سبينوزا موضحا ذلك:« هـذا الجهد إذا كان ينسب إلى النفس لوحدهـا فإنـه يسمى إرادة، ولكن إذا كان ينسب إلى النفس والجسـم معا فإنه يسمى شهوة ؛الشهوة ليس شيئا آخر غير الماهية ذاتهـا للإنسان، وللطبيعة،والتي بدورها تتبع بالضرورة ما يتعلق بحفظها ويتعين على

[1] Ethique.Op.Cit. P53.

الإنسان القيام بذلك، وأكثر من ذلك ليس هناك اختلاف على الإطلاق بين الشهوة والرغبة وإلا تعزو عموما إلى البشر باعتبارهم واعون باشتهائهم»[1]

وفي هذا التحليل يبين سبينوزا أن الإرادة هي فعل النفس و ترتبط بالعقل،أما إذا كان هناك جهد مبذول من طرف النفس والجسم على السواء، فإن ذلك يسمى اشتهاء، وطبقا لذلك يجعل الرغبة و الاشتهاء شيء واحد حيث يقول : "يمكن تعريف الرغبة بأنها اشتهاء مع الوعي بها."[2]

والرغبة هنا هي الميل إلى كل فكرة تثبت فيه نفسها، أو كما قال أحد المفكرين في تأويلهم للفلسفة السبينوزية:« إذا كانت الرغبة ضرورية عند الإنسان؛لأنها ليست مربوطة تحديدا على الأقل منذ البداية بأهداف معينة؛ إنها بمعنى ما من المعاني رغبة تائهة، نزوة غامضة، في انتظار أشكال حسية في تحقيقها و التي تأتي من أجل أن تعطيها بطريقة أكثر أو أقل عرضية مضمونا خاصا و محددا.[3]»

وهي كذلك مبدأ كل التأثرات الأخرى، فالأسباب التي تأتينا من خارج تؤثر في أجسامنا، فإما أن توافقه فيحدث الفرح بصفته كمال في الجسم، وإما أن تعارضه فيحدث الحزن كنقصان في الجسم، ويتولد الكره عندما تضاف إلى فكرة الحزن فكرة العلة. و بالتالي فإن الانفعالات الجسدية تعود إلى الجهد الذي تبذله النفس من أجل تخيل الأشياء التي تنمي قدرتها على الفعل. يقول سبينوزا: "إن النفس الإنسانية لا تعرف الجسم الإنساني ذاته ولا تدري إن كان يوجد، إلا من خلال الانفعالات حيث أن الجسم ينفعل."[4]

---

[1] Ibid. PP144-145
[2] Ibid. P145.
[3] Macherey Pierre : Introduction à l'Ethique de Spinoza. Troisième partie. Puf. Paris. 1995. PP104-105.
[4] Ibid. 97.

ولهذا فحتى المؤثرات الإنفعالية (Affects)* بدورها لها درجات تتراوح بين الحب والكراهية؛ فقد نحب أو نكره في الوقت نفسه. وما يفسر هذه الانفعالات المتعاكسة التقلبات التي تطرأ على النفس وهي تخضع لعلل الطبيعة وتأثيراتها. فـ"الطبيعة قوة لامتناهية وعلة وحيدة لكل نشاط."[1] وهنا نجد أن أول فيلسوف أولى عناية كبيرة و شأنا عظيما للجسم هو سبينوزا لأنه لم يكن كسابقيه من الفلاسفة مطيحا من قيمته، واعتباره مجرد امتداد، ومن ثمة الاهتمام بالعقل فقط، كما كان الشأن مع ديكارت، بل بالعكس جعل سبينوزا الجسم عنصرا فعالا في الانفعالات، و بهذا يصبح المرجع الأساس للفلسفات المعاصرة*.

إن النفس عند سبينوزا هي فكرة الجسم (Corps)، والفكرة هي حال للصفة الإلهية، وهي بذاتها موجبة لوجود موضوعها، وايجابيتها قائمة ما دام هذا الوجود لا ينفيه وجود فكرة أخرى؛ و من هنا فإن السلب لا الإيجاب ؛ هو ما يحتاج إلى تفسير، وهو يقبل التفسير بما هو إيجابي في ما ينفي الشيء المنفي. وإن فكرة الجسم هي وضع وجوده و إثباته في الفكر وليس انعكاسه، وهذه الفكرة مركبة مثلما الجسم نفسه مركب، وليست فردية النفس بما تشتمل عليه من تنوع في الإدراكات من طبيعة مغايرة لطبيعة الجسم؛ فالنفس شبيهة بالجسم تماما.

إلا أن فكرة النفس عن ذاتها وفكرتها، عن الجسم وعن الجسم الخارجي ليست متطابقة. لأن الفكرة تكون متطابقة عندما نعرف مع موضوع الفكرة في الآن ذاته علة هذه الفكرة، وتكون

---

*العاطفة (Affection) أو باللاتنية (Affectio) يعرف سبينوزا في كتابه الأول للـ "الأخلاق" بأنه نموذج الجوهر حيث يطرأ التعديل على هذا النموذج. ومفهوم المؤثرات الإنفعالية (Affects) هذه الأخيرة التي ستغدو مفهوما أساسيا عند دولوز، ويعني عنده كما يقصده سبينوزا بأنه انفعال الجسم الذي تكون به قدرة يمكن بواسطتها القيام بالفعل في الزيادة أو النقصان. ويحدثنا دولوز عن الانفعال: بأنه "يرد إلى حالة الجسد المنفعل ويتضمن حضور الجسد الفاعل." (Gilles Deleuze :Spinoza.Philosophie pratique.Pais.Minuit.1981. P69)

ويعرف دولوز المؤثر الإنفعالي (Affect) بقوله : «المؤثرات الإنفعالية لم تعد أحاسيس أو مشاعر،فهي تتعدى قوة الأشخاص الذين تعبر بهم.» فالإحساسات، والمؤثرات الإنفعالية،هي كائنات تحمل قيمتها بذاتها وتتعدى أيّ معاش. G. Deleuze & F. Guattari : Qu'est ce que la Philosophie ? 1991. PP 155-156. فالمؤثر الإنفعالي يوجد بذاته هو، بلحمه ودمه و ليس بحاجة إلى من يمثله من أشخاص، بالأحرى يجدر القول لا إحساس بالإنسان. فمهما تجسد في النحت أو في التصاوير، أو تم التعبير عنه في الشعر أوالرواية فإنه سيظل عنصرا من مركبات الانفعال ، و أما الأثر الفني فهو يبقى لأنه موجود بذاته؛ إنه هو الإحساس.

[1] Dejardin Bertrand : Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza. L'Harmattan.2003.P.143.

*من الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا بسبينوزا في هذا المجال موريس ميرلوبونتي،و جيل دولوز و ميشال فوكو.

غير مطابقـة إذا حدث العكـس. ففكرة النفس إذن عن ذاتها غير مطابقة لأن للنفس علتها في حال متناه للفكر، ومعرفتها بالجسم غير مطابقة ؛لأن وجود هذا الجسم و تكوينه مرتبط بتأثير أجسام خارجية، ولذلك فالنفس تعرف الأجسام الخارجية من حيث أنها تؤثر في جسمها بالذات. يقول سبيوزا:« الفكرة التي تقصي وجود جسمنا لا يمكن أن تكـون معطاة في النفس، و لكن ما يحدث معه يكون العكس.» [1] و يعني بذلك أن ما يحطم جسمنا لا يمكن أن يكـون معطى فيه، وفكرة هذا الشيء لا يمكن أن تكون معطاة في الله باعتباره يملك فكـرة عن جسمنا؛ وهذا يعني أن الفكـرة عن هذا الشيء لا يمكن أن تعطى في نفوسنا.

وعلى ذلك النحو فإن الإدراك الخـارجي يكـون متوقفا على طبيعـة جسمنا أكـثر من الأجسام الخارجية. و بالتالي فإنه لو غاب التأثير الخارجي وكان جسمنـا في وضعية يستقبل فيها ذلك التأثير فإننا والحالة هذه ندرك الجسم الخارجي وكـأنه موجـود. ومن هنا كانت الذاكرة أو المخيلة؛ فصورة الذاكرة تستلزم بالفعل مثلها مثل الإدراك الوجود الفعلي لموضوعها. باعتبار الإنسان موجود عاقـل فإنـه "سيد تفكيره الخاص وفق حـق أعلى منحته له الطبيعة."[2]

وهنـا بالطبع نجـد سبينوزا يهتم بحرية الإنسان، ليس على مستوى التفكير فحسب بل في كل مجال واقعي ، وهو الذي «انشغل بمشكلة حديثة جدا: ما هي حظوظ أرستوقراطية تجارية؟ لماذا الجمهورية الليبرالية وقعت في الإفلاس؟ من أين تأتي خيبة الديمقراطية؟ هل من الممكن صنع فئة من مجموعة أناس أحرار بدلا من حشد من العبيد؟[3] » وما من شيء أرقى من أن يعيش الإنسـان وفق قـوانين يمليهـا العقـل والتي لا تستهـدف غير مصلحة الإنسان الحقيقية. وفرضاً «إذا أوقفت الحرية الرغبـة فإن ذلك و قبل كـل شيء يعني بأن العقـل جعل موانـع تحـد من مواضيع الرغبـة. » [4] وهذا يعني أن الحقوق المتبادلة بين الأفـراد تقتضي التنازل عن بعض الرغبات الفـردية من أجـل تحقيـق الحـرية في ظل سيادة العقـل.

---

[1]Dejardin Bertrand : Pouvoir et impuissance. Op. Cit. P.145.
[2] Spinoza. B: Traité théologico-politique(1670) trad. : M. Pardo. Coll. «Profil Philosophique» Paris. Hatier.1993.P.66
[3] Deleuze Gilles : Spinoza. Paris. Puf. 1970. P17.
[4] Dejardin Bertrand : Pouvoir et impuissance. Op.cit.P341.

وهنا يظهر وفاء سبينوزا من خلال مذهبه بكامله في نظرته للحرية، و التي لا ينجم عنها أن يفعل الإنسان وفق ما يريد دون أي اعتبار للقانون، وإنما أن يفعل في وضعه بما يقتضيه ذلك الوضع.

ويظهر الطابع الأخلاقي للحرية عندما يعمل الإنسان وفقا للعقل،حيث أن« الذي يسترشد بعقله يحب ذاته حبا صحيحا لأنه يحب ما فيها من أمور ايجابية، و يؤلف مبدأ قوته، و الناس المسترشدون بالعقل يتحدون فيما بينهم، ليس فقط بالأسباب التي يتخذونها في الحياة بل بجانب ذلك في الغاية التي ينشدونها و هي الخير المشترك.[1] » أو الصالح العام الذي يرسي دعائم الحياة المنتظمة الضرورية لأي استقرار اجتماعي.

فضلا عن ذلك يدعو سبينوزا إلى تحمل أعظم الآلام و أخطر الشرور، و لكن أمام الأوضاع الخطيرة تلك ينبغي على كل فرد أن يعمل و يختار أعظم خير في سبيل الحصول على أعظم اللذات. فالاعتراف بالضرورة والوعي بها يقودان إلى الحرية، لأن ثمة علاقة بين هذه الأخيرة والضرورة؛ إذ تبدأ هذه بوميض شعوري بديهي في أعماق النفس، مما يفيد أن الإنسان لا يقدم على فعل أو ممارسة إلا إذا أخذ هذا الشعور يتقدم على الفعل بعد ذلك، أي لا يتم الفعل الحر إلا بالإقرار بوجود الضرورة. فإن تم إنكارها تحولت الحياة إلى صورة مغلقة، مما يتيح إلى مستقبل ظالم لا أمل فيه و لا فائدة من ممارسة أي فعل.

لهذا فإن سبينوزا يتيح المجال للتفاؤل من خلال **الرغبة** في الحياة في جو من الحرية. والإنسان غائية واضحة لأن رغباته تحرك سلوكه، و لكن سلوكه غاية يريد تحقيقها. والغايات هي على مراتب و درجات، فمنها ما تكون لغاية أبعد و هو ما نسميه الخير الأسمى أو بلوغ السعادة. فالإنسان الراغب لا يمكن اعتباره كائنا راغبا إلا لأنه يعرف أنه يستطيع نيل الفرح و الابتعاد عن الحزن، إذ الحزن يرد صاحبه غبيا على حدّ تعبير سبينوزا. وسيسهل استعباد الناس ويُمكن الحكام من الهيمنة على رعاياهم.

---

[1] سبينوزا باروخ: رسالة في اللاهوت و السياسة.تر عمر مهيبل. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. الجزائر.د/ط.1995. ص378.

لذلك « شخّص سبينوزا في العالم خداع هذا الكون والإنسان...والكثير من الثقة في الحياة من أجل أن يفضح كل أشباح السلبي* التحريمات، الحرب، الاستبداد، الاستجابة، الناس الذين يصارعون من أجل عبوديتهم وكأنها حريتهم، إنها جميعها تشكل عالم السلبي حيث يعيش سبينوزا؛ مقتل الإخوة دي فيت الذي يعتبر بالنسبة له مثالا، و كل طرق الخزي وكسر الحياة »[1] أما الفرح هو ما يفتح أمام الإنسان أفق التحرر والانسلاخ، عن تلك التنظيمات والمراسيم الاجتماعية التي ما تفتأ أن تأسره، وتشدد عليه.

فالحرية توجب على من يسعى إليها بأن يحولها إلى مطلب اجتماعي ضروري لا تقوم الحياة بغيره من الناحيتين السياسية و الاجتماعية من خلال المشاركة في في الحياة و المساهمة في صياغتها وصناعتها، ومعارضة كل ما من شأنه أن يخالف الوضع الاجتماعي الصحيح، ويبرز هذا المعنى فيها يعرف بالحرية السياسية. ومن الأسباب التي يرجع إليها سبينوزا سيادة الضرورة، أن هذه الأخيرة نابعة بشكل مباشر من الله،فكل الأشياء تعود إليه وهو سبب ماهيتها،ذلك بأن وجود الأشياء و ماهيتها تلزم بالضرورة وجود الله.[2]

وبالتالي فإن الأشياء بفضل تعلقها الدائم والمستمر بالله الذي يفيض عليها من وجوده، إذ الفعل الحر لا وجود له في وسط تهيمن عليه الضرورة، فالأسبقية للضرورة على الحرية. ونفهم من ذلك أن سبينوزا يدعونا إلى الاعتقاد بوجود ضرورة خارجة عنا يجب الاعتراف بها و إنه ليس بإمكاننا أن نكون أحرارا مع ذلك، و هذا لا يشكل تناقضا،إذ الاعتراف بوجود عوائق يعني في نظر سبينوزا وجود قيود مكبلة للإنسان تجرّه إلى التبعية و الاستعباد .

هناك اعتقاد خاطئ بوجود الحرية لمجرد إتباع ما تهدف إليه رغبات معينة، أو شهوات ما لدى شخص. عندئذ يسوء الظن، و يخطئ بمجرد التصرف، و لكن دون محاولة لفهم الشيء. قد يتم اتخاذ سلوك غريزي أو انفعالي عاطفي، أو حالة لا وعي يغيب فيها الشعور كمثل السكير الذي

---

*يشرح لنا دولوز السلبي أو النفي عند سبينوزا بأن له مصدرين: الأول يتجه نحو الخارج، والآخر نحو الداخل. غيض و وعي سيء، حقد و ذنب. الحقد و وخز الضمير، الإثنان عدوين رئيسيين للنوع الإنساني. وهما لا يتوقفان عن الفعل كأنهما مرتبطان بوعي الإنسان، ولا يكفان عن ذلك إلا بوعي جديد، وبرؤية أخرى، بشهية جديدة للحياة. (Voir Deleuze : Spinoza. Op. Cit. PP18-19)

[1] Deleuze. G : Spinoza. Op. Cit. P18.

[2] أمين أحمد، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف و النشر،القاهرة.ط5.1967.ص112.

يظن أنه حر عندما يتكلم عن أشياء، التي ربما في حالة الصحوة يعتقد أنه لا يقول عنها شيئا. فالإنسان « إذا كان يظن أنه حر فهو في الواقع مقيد بعوامل خارجية لا يستطيع التخلص منها فتتحكم فيه حتى و لو لم يدرك ذلك، أي أن هناك حتمية كامنة في صميم سلوك الإنسان فهي التي توجهه في النهاية.[1] »

لذلك ينبغي القول أن الإنسان لا يملك لنفسه شيئا أمام الطبيعة و قوانينها، و بالتالي الحرية هي جهل بالأسباب، وقوانين الطبيعة، أي إرادة الله التي لا تتغير. يقول سبينوزا: « الحرية الناجمة عن إتباع قوانين الذاتية و لكنها تنفصل تماما عن فكرة الإرادة أو المشيئة الخارجية عن كل قانون إذ مثل هذا الخروج إذا فهم حقيقته،لا يكون حرا في الواقع.[2]»

بهذا الطرح السبينوزي نفهم بأنه لا وجود للحرية بعيدا عن القوانين الخارجية. و المطلوب هو الاعتقاد بها. و هنا يبدو الطابع التوفيقي في فلسفته بين الضرورة و الحرية، لأن الإنسان إذا أراد أن يكون حرا عليه أن يسلم بوجود الضرورة، و يؤمن بها و يخضع لها.

ذلك بأن الحرية هي معرفة كيفية اتحاد العقل مع الطبيعة، حيث كلما كان العقل قادرا على المعرفة والتواصل مع الوجود كان الإنسان حرا. لأنه يسترشد بعقله بداية من محاولة الفهم والتعلم والكشف عن الغموض. و هذه تعتبر خطوات أساسية لبعث الإنسان إلى الاتحاد بالطبيعة و خلق انسجام وتوافق معها. فـ« الحرية الحقة هي سيطرة العقل وفاعليته، و هي التخلص من أغلال العواطف العمياء تسترشد لهدى العقل ، ولا يكون الإنسان حرا بقدر ما هو عالم عاقل. [3]»

وبهذا فإننا نلمح جيدا توصل الفلسفة الأخلاقية السبينوزية إلى مفهوم الضرورة (Nécessité). و هي مرتبطة بما توصلت إليه علوم القرن السابع عشر من قوانين طبيعية صارمة تحكم

---

[1]مهيبل عمر: دلائل البعد الميتافزيقي في المنهج الهندسي عند سبينوزا. مقال. دراسات فلسفية الجزائر.العدد1.السداسي الأول. 1996.ص147.

[2]زكريا فؤاد: سبينوزا.دار التنوير.بيرت.لبنان.ط2.1981.ص125.

[3]ديورانت ول: قصة الفلسفة. تر: فتح الله المشعشع. مكتبة المعارف. بيروت. ط4.1982.ص231.

الطبيعة والإنسان معا. فما دام الله هو المسير الوحيد لهذه القوانين الطبيعية، فإنه إذن هو الموجود اللامتناهي.

ويلخص سبينوزا تصوره في المبادئ الستة التالية: - لا يمكن سلب الناس حرية التفكير والتعبير. – الاعتراف بالحرية الفردية لا يهدد هيبة السلطات أو حقها. – لا يمثل التمتع بالحرية الفردية أي خطر على سلامة الدولة. – لا تهدد الحرية الإيمان بالأديان. – لا تستطيع القوانين تنظيم شؤون الفكر والأمور النظرية. ثم ضرورة الحرية الفردية للمحافظة على السلام و الإيمان هو حق السلطة العليا.[1]

وبالرغم من اهتمام سبينوزا بالرغبة إلا أنه يضحي بها، من أجل ترك الحرية للآخرين وفق تعايش يؤسسه العقل. هذا الأخير الذي يعد نعمة والتي بها أراد سبينوزا* إعطاء الإنسان جوهر ما وعدته به الأديان والذي هو الحياة الأبدية والسعادة.

وكخلاصة للقول، فإن الخطاب الذي جاء به سبينوزا لا يخل من محاولة عرض تعاليم أخلاقية ونشر المحبة بين الناس أو المواطنين فحسب، بل إن إنشغاله دفعه إلى التفكير في قضية تعتبر من أخطر القضايا التي عرفها عصر الحداثة الأوروبية وهي النزاع الحاد الذي كان مشتعلا بين رجال الدين ورجال الحكم.

لأجل ذلك فضل أن ينخرط في هذه المعركة بذهنية الفيلسوف المتبصر، العارف بأمور الدين، والغرض من التدين، الكاشف والفاضح لترهات رجال الدين المتزمتين (و لو أن في بداية ذلك الانخراط كان نوع من المخاطرة والمغامرة) الذين كانوا يقفون أمام أي شبه معارضة التي كانت تظهر من قبل بعض المذاهب الدينية المنفتحة في هولندا عصرذاك.

ولما نُشر كتابه"رسالة في اللاهوت والسياسة" عام 1670(سبع سنوات قبل مماته) فإنه كان يريد أن يوضح بأن حرية الأفراد لا تضير في شيء، ولن تؤثر على الدين والتدين. وأكد بأن

---

[1] حنفي حسن: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر. دار الفكر العربي. القاهرة. ج2.ط3.1987.ص85.

*يعجب **دولوز** بسبينوزا إلى حد كبير لأنه يرى فيه رجل الصيرورة، وفيلسوف الوسط حيث نفر من التأصيل والتاريخ ليشكل كينونة منفردة تمقت الثبات، و تعشق الهروب؛ هروب من المجتمع اليهودي، وهروب من مختلف السلط. و الإعجاب هذا ليس نموذجا و لا مثالا، لا يدخل في النمذجة أو يترسخ في التأصيل. وفيلسوفنا يأبى ذلك بل و يضفي علي النمذجة مقتا.

حرية التفلسف، وحرية المعتقد ليستا عائقا أمام أمن وسلامة الدولة. برهن سبينوزا على ذلك بقوله أنه كلما كان هناك جو من الحرية للمواطنين فإنه يعم التسامح و المحبة، و بالتالي يؤدي الأمر إلى الإبداع ورفع مقام الدولة. ولا ينبغي النظر بخلاف ذلك على أن الحرية الفردية مدعاة للفجور والفسق كما يقول رجال الدين. ولا ينبغي أيضا التضييق على الحريات (في بلد يجب أن يحقق شروط المواطنة لمواطنيه)*من أجل أن تعبر عن نفسها في إطار القانون.

وبالتالي، فإن ما قدمه سبينوزا للغرب عموما وليس لأوروبا فحسب (التي كانت تتخبط تحت نير الصراعات السياسية والحروب في ق17) أو حتى هولندا؛ هو فهم عقلاني للدين داحضا بذلك الفهم التقليدي الأجوف الذي يتوقف على طقوس وشعائر و أسرار ربانية غيبية قبل أي شيء آخر، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيرا و لا شرا، وليس تزيد عقلنا كمالا. (والتقوى انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال)[1].

فسبينوزا هذا الفيلسوف المتسم بالسرعات والتباطؤات كما وصفه دولوز؛ لم يتردد في الانتصار للعقل من أجل إذابة العصبيات والتطرف الديني الذي كان متفشيا في أوروبا.

ومن أجل البرهنة على أن الفلسفة لا تهدد الدين؛ ويكفي هنا تصرفاته العملية مع بعض الناس المتدينين المسيحيين إذ كان يرى فيهم الورع والخشية من الله مما كان يدفعهم للتعبد، ثم الشعور بالأمان والسكينة. وفي هذه الطريقة من التدين رأى فيها السلام ما دامت لا تنغمس في أساليب التعصب والتكفير، وما دامت لا تؤذي أحدا في المجتمع فإن تدينهم صحيح.

في الواقع إن دعوة سبينوزا إلى التحرر الديني، وتقديمه التفسير عن الكتابات المقدسة يهدف بالدرجة الأولى إلى بلورة صنف من الأخلاق الاجتماعية، التي تبعد البشر عن الضغائن

---

*كان ممثل السلطة في ذلك العصر بهولندا رجلا سياسيا لبراليا مع أخيه من عائلة دي فيت (De Witt) . حقق التقدم لبلاده في شتى المجالات خلال سنوات عدة. كما نشر التسامح في جو مشحون بالعلمانية التي كانت محتشمة في بداياتها، نظرا للتهديدات التي كانت تحدق به من حين لآخر، مما أسفر إلى شن الهجومات من قبل اللاهوتيين المتزمتين على خصومهم من المنفتحين اللبراليين الأحرار. راح ضحيتها أنذاك الإخوة دي فيت حيث اعتبروهم كفارا، وقاموا بقتلهم ثم رموهم في الشارع الكبير بالعاصمة الهولندية.

[1]كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف. ط5. د/س. القاهرة. ص117.

والخصومات والنزاعات المذهبية. فالمبدأ اللاهوتي الذي نص عليه لا يمكن أن يرفض من قبل أي دين أو مذهب؛ إذ لا يوجد دين يرفض المبدأ القائل بمحبة الآخرين أو مساعدتهم ومعاملتهم معاملة طيبة.

غير أن الطقوس والشعائر والعقائد التي تختلف من دين لآخر، هي التي تفرق بين البشر وتشعل الحروب المذهبية و تخلق التمييز والتفرقة التعصبية. حتى يضيع الأصل الحقيقي من التدين وتغدو الفرق أو المذاهب كتلا من المتصارعين المتطاحنين. لذلك فالأفضل رعاية أمن الدولة، لأن الولاء لها هو من أعلى صور التقوى عند سبينوزا لأنه لو زالت الدولة لا يبق هناك من خير.

الفصل الثانـي:

الرغبة والسلطة في فلسفات ما بعد الحداثة

المبحث الأول: همّ الحداثة وتجاوز مابعد الحداثة

قبل الولوج في الحديث عن فلسفة ما بعد الحداثة رأينا أنه من الأنسب البدء بالحداثة، ومعرفة بدايتها وخصائصها، وهل انتهت فعلا، وما هو الآن هو عصر جديد لما بعد الحداثة؟ وإذا تم حقيقة إحداث نقلة إلى عهد مختلف فهل يمكن تحديد الظروف والعوامل التي أدت إلى ذلك؟ وإذا كانت كلمة حداثة (modernus) اللاتينية قد ظهرت في أوروبا في القرن الخامس للميلاد، ثم عرف اللفظ تجديدا في اللغة الفرنسية (modernité) في القرن الخامس عشر. فمتى ظهرت الحداثة التي تعبر عن رؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع؟ وهل اختفت فعلا أم ستختفي؟ وهل حقا يعيش الغرب اليوم عصر ما بعد الحداثة؟ وما خصوصيات هذا العصر؟

أغلب الفلاسفة والمفكرين يجعلون عصر الأنوار هو بداية للحداثة الغربية التي تتسم بثلاث ميزات أساسية، ترتبط مباحثها الفلسفية بالأنطولوجيا والأكسيولوجيا والإبستمولوجيا. وهذه الميزات هي: الذاتية (Subjectivité) التي تنصلت عن الوجود وراحت تقفز مبتهجة بانتصارها على القيود التيولوجية. فالذات صارت سيدة العالم بفكرها المستقل، وبعلمها وتقنيتها المسيطرة على الطبيعة. لذلك فاليقين أخذ يستمد من الذات، بدلا من الكنيسة كما كان سابقا في القرون الوسطى الظلامية. وعلى إثر ذلك أصبح العالم صورة قابلة للتحكم والضبط. تم ذلك بداية مع ذاتية ديكارت (René Descartes) وعقلانية لايبنتز (G.Wilhelm Leibniz) وشكية هيوم (David Hume)، وكذا مع الثورة العلمية التي شنها غاليلي (Galiléo Galilé)

وكوبرنيكوس (Nicaulaus Copernicus) ونيوتن(Isaak Newton) . وقد وجدت تلك الصورة أوجها مع فلسفة كانط. والميزة الثانية التي اتصفت بها الحداثة الغربية هي العقلانية (Rationalisme) التي أسسها لايبنتز من خلال مبدأ "لكل شيء سبب معقول" ونتج عن ذلك التحول الفكري انتقال الإنسان من مجرد متأمل للطبيعة ومظاهر الكون إلى إنسان باحث عن الأسباب المعقولة لكل شيء في العالم. حتى توصل إلى السيطرة عليه عن طريق العلم الحديث. إلا أن« تغليب العقلانية التي تقطع أوصال الطبيعة والإنسان والتاريخ من أجل سيادة العلاقات الميكانيكية وحدها في كل مجال(...) يجعل الحياة جافة، أو حتى ميتـة ما دامت خالية من

الروح. » [1] وأما الميزة الثالثة فهي العدمية التي تنبأ لها نيتشه* لأن كل شيء أصبح لا قيمة له، فعصر الحداثة أضحى يرفل في اللامعنى. وظل عصرا يمثل تناقضات جمة كالسيطرة العقلانية على كل مظاهر الحياة، وغطرسة ذاتية الإنسان باعتبارها أساس العالم، ثم الإفراط في التعامل مع كل شيء بالتكنوقراطية.

تبعا لما سبق تحليله، فإن القول بما بعد الحداثة (Post modernité) جاء كند يبغض لما شهده عصر الحداثة وأعلنته الحركة التنويرية وهي تبتهج بالعلم وسطوته، وإنجازاته وغزوه للعالم. إلى أن هلك الإنسان والحيوان، ودمرت الحضارة وأحل الخراب محل البنيان.

إن القول بما بعد الحداثة يعتبر انتفاضة على الأوضاع التي آلت إليها المجتمعات الغربية عموما، مما نتج عن ذلك فقدان الثقة في كل شيء، لأن الأنوار بانت وعودها كاذبة، وهمية و واهية. الأمر الذي قاد إلى شن هجوم على الحداثة تمثل في حركات فنية معاصرة، بدأت بالفن المعماري الذي ثار على الأشكال والمعايير الحداثية كالتقشف واقتصاد الأشكال والخطوط والألوان، والتجريد الهندسي والتصميمات المصقولة المنسابة، إلى الاستعاضة بالتنميق والإثارة، وإحياء أساليب الحركات الفنية القديمة. وعبر هذا الإحياء أدخلوا التعقيدات والزخارف الرمزية، والأشكال الفوضية، كما ركزوا على التعبير الجماعي وذلك بالتعاون، واستخدام مزيج من الأساليب المقترضة، أطلق عليه اسم المعارضة.

[1] مليكة حفيان: البحث عن الذات في تاريخ الحضارات. مؤلف جماعي تحت عنوان: الفلسفة السياسية المعاصرة.. منشورات الاختلاف. الجزائر. دار ضفاف. بيروت. دار الأمان الرباط. ط1.2014.ص237.

*حركة التنوير الأوروبية سبقت نيتشه في القول بمبدأ العدمية والكشف عن انهيار القيم الدينية والمثل الأخلاقية.

المطلب الأول:- ما المقصود بما بعد الحداثة؟

ينبغي القول منذ البداية أن هذا المفهوم ينفر من التعريف الذي هو لفظ حداثي نجده في نماذج الوضعية المنطقية. ولأن التحديد أو التعريف يوحي بالثبات لذلك فهو لا يوجد ضمن مفردات مابعد الحداثة. وحتى هذه الأخيرة لا يتفق حولها الفلاسفة الذين يطلق عليهم غالبا ما بعد حداثيين؛ مثلا: يلجأ ليوتار(J.F.Lyotard) إلى استخدم لفظ "الوضع مابعد الحداثي" (La condition postmoderne) فيما يرى فريدريك جيمسون* (F. Jameson) أنه مصطلح متضارب و متناقض داخليا، و كان عادة ما ينعت ذلك بـ "منطق ثقافي للرأسمالية المتأخرة".

وبالرغم من هذه الصعوبـات إلا أننا سنحاول أن نضع بعض السمات العامة بغية الاقتراب من المصطلح؛ فإذا كانت لفظة مابعد**الحداثة التي تقابلـها باللغة الفرنسية لفظة Postmodernisme حيث تعني حقبة زمنية جاءت كردة فعل للحداثة الغربية بسبب ما آلت إليه عملية التصنيع والإنتاج،وارتباط ذلك بتضخم المنظمات الرأسمالية العالمية. أما ما بعد التحديث والتي تقابلها بالفرنسية كلمة Post modernité فإنها تشير إلى الأسلوب أو طريقة التفكير أو الحركة الفكرية والثقافية التي انبثقت من هذا الوضع التاريخي الذي يطلَق عليه "مابعد التحديث".[1] ويمكن وصفها كذلك بجملة من الممارسات النقدية والإستراتيجية والسردية التي توظف مفاهيم مثل: الاختلاف التكرار، الأثر، التعدد، والواقعية الفائقة...الخ من أجل زعزعة تماسك مفاهيم حداثية مثل: الحضور،والهوية، والتقدم، واليقين المعرفي، وأحادية المعنى.

---

*فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) ناقد أدبي أمريكي و منظر سياسي ماركسي. ولد بكليفلاند بالوم أ(Usa) عام 1934. سافر إلى أوروبا ودرس بألمانيا ثم عاد إلى الو.المتحدة الأمريكية ليحضر رسالة الدكتوراه. اهتم بأدب سارتر. يصف المابعد حداثة بوضعية الثقافة تحت ضغط الرأسمالية. وضع جيمسون المحاور الرئيسية لثقافة ما بعد الحداثة، وشملت تلك المحاور: – الاستعاضة عن الأدبيات العلمية بالمحاكاة الساخرة اللاذعة.– الميل للنوستالجيا (الحنين للماضي).– التركيز على اللحظة الآنية وتقديسها دون سواها.

**تشير البادئة Post في مصطلح Postmodernisme سواء في اللغة الإنجليزية أو الفرنسية إلى ما يأتي "بعد" كلازمة تعبر عن الزمن، كقولنا مثلا: ما بعد الكلاسيكية، ما بعد الرومانسية، ما بعد البِنيوية، مابعد التاريخ، مابعد الميتافزيقا ... الخ. إلا أنها لا تتوقف عند حدود العلاقة الزمنية، وإنما تتعداها إلى العلاقة الفكرية؛ إذ تشير إلى ترك الإطار أو البراديغم السابق عليها.

[1]ايغلتون تيري : أوهام مابعد الحداثة. تر:منى سلام. القاهرة. أكادمية الفنون. 1996. ص7.

وبحسب الفيلسوف الما بعد حداثي إيهاب حسن* أول من استخدم لفظة "ما بعد حداثة" هو الشاعرالإسباني فيديريكو دي أونيس سانشيز** (Federico De Onis Sánchez) حيث نجد كلمة postmodernismo في كتابه "مختارات من الشعر الإسباني والإسباني الأمريكي" والذي نُشر في مدريد عام 1934 ، وأعاد دودلي فتس (Dudley Fitts) استخدامه من جديد عام 1942 في "مختارات من شعر أمريكا اللاتينية المعاصر". كما يظهر المصطلح لدى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) في موجز سمورفيل Somervell هذا الكتاب عبارة عن دراسة التاريخ، صدرعام1947. حيث وصف فيه ثلاث خصائص حيث رأى فيه أن الفكر والمجتمع الغربيين في منتصف القرن العشرين، تغلب عليهما اللاعقلانية والفوضوية واللامعيارية، بسبب أفول البورجوازية في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول الطبقة العاملة الصناعية محلها، وهو ما رآه انقلابا، بل انحطاطا للقيم البورجوازية التقليدية[1]. وقد اعتبر توينبي أن المصطلح يصف "ما بعد الحداثة" على أنها حقبة تاريخية جديدة تمر بها الحضارة الغربية، بدأت حوالي سنة 1875، وبعد ذلك بقليل خلال الخمسينيات.

يتكلم تشارلز أولسون (Charles Olson) عن ما بعد الحداثة باعتبارها ثقافة أصبحت طاغية أكثر منها تعريفا له ملامح محددة. وفي الستينيات تم استخدام المصطلح من قبل ليزلي فيدلر (Leslie Fiedler) وإيهاب حسن. ولكن يدخل المصطلح لأول مرة في معجم الفلسفة عام 1979 مع نشر جان فرنسوا ليوتار(J.F.Lyotard) كتابه (الوضع ما بعد الحداثي).

يمكن الإشارة إلى استعمال المصطلح* كذلك من قبل فناني العمارة وذلك في الستينات من القرن العشرين، حيث استخدمه ليونارد ماير(L. Mayer) في دراسته "نهاية عصر

---

*منظر أدبي أمريكي من أصل مصري. ولد بالقاهرة عام 1925ومات بمالووكي بالو المتحدة الأمريكية عام 1915. يعرف بـ "أدب الصمت" The Literature of Silence و له أفكار نقدية قيمة في إطار مابعد الحداثة.

**كاتب وناقد أدبي إسباني . ولد بإسبانيا عام 1885 ومات منتحرا ببرتوريكو عام1966. انشغل بالأدب الإسباني. ودرّس بإسبانيا وأمريكا و برتوريكو والمكسيك.

[1] Ihab Hassan, The Question of Postmodernism, Performing Arts Journal .Vol. 6, No. 1 (1981) pp. 30–37

*ظهرت مابعد الحداثة أولا في مجال التشكيل والرسم والعمارة والهندسة المدنية، قبل أن تنتقل إلى الفلسفة والأدب والفن والتكنولوجيا وباقي العلوم والمعارف الإنسانية. ولايمكن الحديث عن مابعد حداثة واحدة، بل هناك مابعد حداثات. وقد غزت نظرية مابعد الحداثة جميع الفروع المعرفية، كالأدب، والنقد، والفن، والفلسفة، والأخلاق، والتربية، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والاقتصاد، والسياسة، والعمارة،الخ.

النهضة" كان ذلك تحديدا سنة 1963. من أجل أن يبرز التغير المعماري الذي طرأ على المدينة الغربية. وفي نفس الاتجاه نشر المعماري روبرت فنتوري(Robert Venturi) مقالته "مبررات عمارة البوب" سنة 1965 ، عرض من خلالها حتمية ولادة مفهوم جديد للعمارة، والاستعاضة عن المفاهيم الجامدة التي تبنتها الحداثة. ثم نشر كتاب "التعقيد والتناقض في العمارة" عام 1966 وضع فيه تصوره لخصائص العمارة ما بعد الحداثية إذ قال: «نحن نطالب بعمارة تعلي الثراء، بمعنى الوفرة والكثرة والزخم في التفاصيل والاقتباس والغموض، فوق الوحدة والنقاء؛ وتقدم التناقض والتعقيد على التناغم والبساطة.»[1]

وفي المجال الفلسفي فقد ارتبطت ما بعد الحداثة بما بعد البنيوية ؛ مثل هذا التيار جيل الاختلاف مع ميشال فوكو (M.Foucault) و جيل دولوز (G.Deleuze) و جاك دريدا (J.Derrida) و جون فرانسوا ليوتار(J.F.Lyotard) وهم يرفضون شعار التنوير، حيث يعتبرونه مجرد وهم. كما ينعتون النظريات والأفكار مجرد تعبير عن السلطة.

صار الواقع إذن تشخيصا لواقع انهار فيه كل شيء وأصبح يعرض صورته المزيفة بمختلف الأشكال سواء من خلال اللاهوت المسيحي أو النسق الهيغلي أو الإيديولوجية الماركسية، أو النزعة الوضعية. أي إن كل هذا يدعو إلى القول بسقوط جميع الأقنعة، والكشف عن الأوهام المخادعة. وبالتالي سقوط الأنساق جميعها، التي كانت تدعي قول الحقيقة. وما يذهب إليه فلاسفة الاختلاف هو أن وراء كل هذا الزيف والوهم الخطير الدولة؛ إنها هي التي استثمرت العقل وأخذت تشرف على الأعمال العلمية والفكرية على العموم، بتوجيهها وقيادتها.

يستمر الإنتاج الفكري في الثمانينيات لمنظري التيار مابعد الحداثي (فوكو، دولوز، ليوتار، دريدا، إيهاب حسن) غير أن المصطلح سيَظهر بقوة أكثر في ميدان علم الاجتماع؛ في فرنسا مع جان بودريار(J.Baudrillard)؛ وفي بريطانيا لدى سكوت لاش (S.Lash) في علم اجتماع ما بعد الحداثة Postmodern Sociology، ولدى أنتوني

[1] ديفيد هارفي، «حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي»، تر: محمد شيا. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. 2005. ص64.

جيدنز (A.Giddens) في "نتاجات الحداثة" The Consequences of Modernity الذي يقترح فيه مفهوم "الحداثة الجذرية" Radical Modernity بديلا عن "ما بعد الحداثة".

وفي ظل تنامي المفهوم وتشعبه وتداخله مع مصطلحات أخرى عديدة مثل: مابعد التصنيع Post-industrie ومابعد الاستعمار Post-colonialisme ظهر تيار مناهض بقوة لتيار ما بعد الحداثة، يستند في بنيته المضادة على الإرث العقلاني الحداثي، وهو يدعو في ذلك إلى تصحيح مسار الحداثة بوصفها "مشروعا لم يكتمل بعد"، وأن هذا التصحيح لا يتطلب أبدا تقويض المشروع الحداثي المبني على الأسس العقلانية. يتزعم هذا التيار الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس المنتمي إلى مدرسة فرانكفورت الألمانية. وبالإضافة إلى هابرماس هناك مجموعة من النقاد الماركسيين الذين وجهوا كل طاقاتهم وإنتاجهم الفكري لمناهضة تيار ما بعد الحداثة مثل تيري إيغلتون، وديفيد هارفي، وفريدريك جيمسون، وما زالت إنتاجاتهم الفكرية حتى الآن تدور في هذا السياق.

يصف أحد المفكرين الغربيين المعاصرين الحداثة وما بعد الحداثة باعتبارهما ظاهرة تشكل تمييزا للثقافة الأنغلوأمريكية والأوروبية في القرن العشرين قائلا:« في حين تتجه الأولى نحو التقادم والانزواء في أركان الحضارة الغربية نجد الأخيرة تهجر ما تعارفت عليه المتاحف والمعارض الفنية والمكتبات وفي جعبتها شيء من النصوص والصور لترتمي في أحضان التقنيات المحلية وما تتيحه من إمكانات، وتندفع نحو ثراء الأطر الثقافية الخارجية والتوجهات المتقلبة. [1]» ذلك بأن الأوضاع التي آلت إليها الحضارة الغربية لم تكن لتشف غليل الإنسان الغربي، فلم يصبح إنسانا جديدا يتمتع بالسعادة والحرية كما تم في العهود والوعود الأنوارية، بل أصبح إنسانا يعيش الاغتراب في أعتى معانيه، أو كائنا ممسوخا إلى حية غريبة أو حشرة عملاقة كما حدث ذلك لغريغور بطل رواية "المسخ"* لكافكا.

---

[1] بروكر بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة. تر،عبدالوهاب علوب،أبوظبي، منشورات المجمع الثقافي. ط1.1995. ص6.

*رواية المسخ أو الميتامورفوز ؛ رواية يصف فيها فرانز كافكا الوحشية التي حولت الإنسان إلى حيوان قذر، وذلك جراء المخططات الجهنمية التي فرضتها أوروبا الشرقية على الناس وانتزعتهم من بشريتهم وحولتهم إلى ما يشبه جرذا منفّرا أو حشرة عملاقة نتنة.

المطلب الثاني: إرهاصات ما بعد الحداثة.

إن الوعي بمشكلات الحداثة في العالم الغربي كان سببا مقنعا لبداية إرهاصات ثقافة ما بعد الحداثة، ذلك الوعي المجتمعي الذي وعى نفسه مدركا عدم قدرة الحداثة على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة في مختلف الأصعدة منها الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية.
وما هو واجب علينا أمام هذا الوضع، هو أن نقرأ ما بعد الحداثة في ضوء مبررات ولادتها في أرضها الأم باعتبارها انعكاسا لهذه الشروط الجديدة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية في المجتمعات الغربية، وهو ما يكرس خصوصية الظاهرة. ولذلك ينبغي النظر إلى تلك الثقافة باعتبارها نتيجة طبيعية لما مر به الغرب من تناقضات وانقسامات في الأيديولوجيات الحداثية، خصوصا في علاقة المركز بالهامش وما نشأ عنها من قيم الاستغلال والاستعمار، وغياب المساواة، وسيطرة النخبة. في هذا السياق يمكننا أن نشيد بما ذكره سترافنسكي كتأييد لفكرتنا حين قال عندما سئل: من هم الحداثيون؟ فأجاب: « لن أذكر أي أسماء، ولكنهم هؤلاء السادة الذين يتعاملون مع صيغ كبديل عن الأفكار. وقد فعلوا ذلك كثيرا جدا لدرجة جعلتهم يضعون كلمة «حديث» تلك تحت طائلة الشبهات. أنا لا أحبها. لقد بدءوا بمحاولة الكتابة لكي يصدموا البرجوازيين، وانتهوا بإرضاء البلاشفة. [1]»

لذلك فإنه من الطبيعي أن تنشأ، كنوع من الاستجابة الطبيعية اتجاهات مضادة، تنادي بسقوط الأيديولوجيات، والسرديات الكبرى، ونهاية الميتافيزيقا، وتطالب بالخروج عن كل قياس معياري، وترسيخ مبدأ الانتماء الفردي، وربما تشيع أيضا ملمح الثقافة السلعية الاستهلاكية، ورفض مقولات وفرضيات عصر التنوير (هذا الأخير أي التنوير ما زال يعتبر مشكلا لم تستطع الفلسفة الحديثة الإجابة عنه، قد بات ثقيلا على كاهلها، ولم تتخلص منه بعد لأنه ظل يتكرر من فيلسوف لآخر) وخطاب الحداثة المتمثل في الإيمان المطلَق بالعقلانية الشمولية.

[1] فرباتلر كريستوفر: الحداثة. تر، شيماء طه الريدي. القاهرة. مؤسسة هنداوي للنشر. ط1. 2016. ص35.

وعلى الرغم من خصوصية الظاهرة ما بعد الحداثية، انطلاقا من أن كل مجتمع يفرز شكلَه وقيمه الأكثر تناسبا له، عبر احتياجاته وشروط وجوده وتحولاته الراهنة؛ فإن هذه وثورة الاتصالات، فضلا عن وسائل الإعلام الخصوصية تتلاشى أمام سطوة ونفوذ التأثير الذي تمارسه الفنون المختلفة، لا سيما السينما، بحيث بات التأثر بمظاهر ونتاجات ثقافة ما بعد الحداثة أمرا واضحا على ما قبل الحداثية من قبل المجتمعات ما بعد الحداثية . زيادة على أن المقارنة واردة أصلا بين قيم المجتمع.

إزاء هذا التحول الذي عرفته الثقافة الغربية فإننا نجد عبد الوهاب المسيري ينظر إلى دعاة مابعد الحداثة بأنهم «يعادون القصص الكبرى (النظريات الكبرى، والرؤى العامة والنماذج). وهم يرون أنه منذ عصر النهضة والاستنارة تحاول المنظومة المعرفية الغربية الحديثة التوصل إلى نظرية (قصة عظمى) تضم كل النظريات (القصص) الصغرى وتتجاوزها. ووصفهم هذا هو وصف للفلسفات المادية التي تطرح رؤية مادية للكون ترتكز إلى مطلق كامن في المادة (العقل- الروح المطلقة- البروليتاريا) تفسر كل شيء دون أية ثغرات أو مسافة بين الكل و الجزء.[1] » و بذلك فهي تعادي المقومات الدينية و المنظومات الإنسانية وتعتبرها مجرد قصص تؤول إلى النسبية والتجزئة، وبالتالي تغدو معرفتهما غير ممكنة. وما عدا ذلك إلا القصص الصغرى ترتكز حول ذاتيتها و تتوقف شرعيتها عليها فحسب.

لقد تم تشكل الحداثة الغربية بصورة نهائية في أواخر القرن التاسع عشر؛ حيث يمكن اعتبارها كحقيقة ناجزة كون أن العلم والتكنولوجيا، بما في ذلك شبكات الاتصال الجماهيري ووسائل النقل، قامتا بإعادة بناء التصورات البشرية، ولم يعد في الإمكان تمييز واضح بين الطبيعي والمصطنع وذلك تجريبيا. فالمسألة لم تكن وهما أو ضربا من اليوتوبيا، بل إن كثيرا من مؤيدي ما بعد الحداثة يعترضون على قابلية هذا التمييز الذي لا جدوى منه، ويرون في الحداثة المنجزة ظهورا لمشكلة قامت الفلسفة التقليدية بإبعادها.

[1] المسيري عبدالوهاب،التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، دار الفكر. 2003.ص103.

ونظرا لما أنجز بتفوق على الطبيعة و الواقع و بالتالي انتصار للتكنولوجيا في تحقيق الحداثة ؛ هو ما قد يشير إليه المابعد حداثيون باعتباره استلابا أو غربة عن الواقع؛ تؤثر على كل من الذات والموضوع محل التجربة، إذ يكون إدراكهما للهوية والأصالة والجوهر مضطربا. وإزاء تلك الغرابة الحداثية مما يمكن وصفها بذلك، ظهرت أفكار ساخطة و نعوت تسم الوضع بالولوج إلى حالة التأزم، أو تمهيدا له مع الفيلسوف الدانماركي سورين كيركيغارد و الفيلسوفين الألمانيين كارل ماركس وفريدريك نيتشه.

نعرض في البداية سخط كيركيغارد (1813-1855) إذ يصف المجتمع الحديث بشبكة من العلاقات التي يتم تحويل الأفراد فيها إلى أشباح مجردة تعرف باسم "الجمهور". الجمهور الحديث؛ على النقيض من المجتمعات القديمة ومجتمعات العصور الوسطى؛ و هذه التسمية من ابتكار الصحافة، إنها الأداة الوحيدة القادرة على ربط مجموعة من الأفراد "الزائفين" ببعضهم البعض الذين لا يمكنهم أبدا أن يكونوا في تنظيم أو وضع حقيقي. بهذا المعنى؛ يحقق المجتمع فكرة مجردة، متماسكة بفعل وسيط مصطنع واسع الانتشار يتحدث باسم الجميع في الوقت الذي لا يمثل فيه أي أحد.

اتسم سخط كيركغارد من خلال انتقاده للفلسفة الهيغلية التي انتهت إلى التطابق بين الفكري والواقعي، أو بين العقل و الواقع. كيركغارد الذي كان شغوفا باللذة عاد إلى الدين أي إلى الأخلاق لكنه اصطدم بقساوسة صاروا موظفين عند الدولة. هذه الأخيرة التي هيمنت أشد هيمنة على الكنيسة، أما رئيس الكنيسة الذي عينته الحكومة فكان بمثابة عدو لدود لتعاليم المسيح في نظر كيركغارد[1] . فأن تكون مسيحيا هو في أدق المعاني أن تكون مضطهدا في رأي كيركغارد.[2] فألمه ومعاناته في الحياة غذتها تساؤلاته بمثل هذا القبيل: لماذا لم نعد نرى التناقض بين طبيعة المسيحية كلاهوت جدلي و بين جوهر الدولة كوجود كمي؟ لماذا لا نرى كيف تدفع الدولة موظفيها لكي يدمروا المسيحية؟ عندها شن هجوما على المسيحية. وعمل على إيقاف انتشارها، وهو يثير شيئا من السخرية و الاستنكار.

---

[1] هبين ويليام: كيركغارد. تصوف المعرفة. تر: سعاد فركوح. عمان. دار الطبع أزمنة. ط1. 2011. ص30

[2] المرجع نفسه. ص30.

كما بين أن العلاقة بين الجسد و الروح هي مجرد علاقة ضئيلة أو ناقصة. يمكن القول بكل جدارة أن كتاباته كانت تقوم على شكل أهجية طويلة للدين والفلسفة. وهذا الاستنكار الكيركيغاردي نجد له موقفا مشابها في تاريخ الفكر الغربي مع تولستوي الذي فجر انتقاداته للكنيسة الأرثوذوكسية الروسية.[1]

وبالنسبة لماركس فإننا نجد لديه تحليلا عميقا عن الاغتراب من خلال ما يحدثه العمل في إنتاج صنمية السلع حيث تفقد الأشياء قيمتها الحقيقية، وتصبح مجرد رموز خيالية تندرج ضمن حيثية قيمة التبادل، وتنتج طبيعتها الشبحية من الاستيعاب الحاصل لها داخل شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تتأرجح فيها قيمتها بشكل مستقل عن كيانها المادي. وبالتالي تتعرض الذوات البشرية نفسها لهذا النمط من الاغتراب لأن السلَع هي نتاج للعمل البشري. وللمفارقة؛ فإن العمال يفقدون كينونتهم بإدراك ذواتهم، باعتبارهم مجرد أشياء لا غير.

الرأسماليون كما وصفهم كارل ماركس بمصاصي الدماء لا يهمهم الإنسان في ذاته و كرامته، بل الأهم هو السلعة، أي في الربح الذي سيحصلون عليه من جهود العمال. وقد اشتركت في هذا البعد المادي السلعي وتحقيق أكبر قدر من الأرباح من خلال الاستغلال و ممارسة عملية الاسترقاق؛ كل من أوروبا بما فيها على وجه التحديد فرنسا و بريطانيا، و أمريكا الاستعمارية حيث قاموا باستغلال أفريقيا من أجل تراكم رأس المال الذي ساهم في تمويل الثورة الصناعية، فسفن العبيد كانت تعبر البحر محملة بالبضائع والسلع من وطنها، و يتم التبادل المربح على الساحل الأفريقي لصالح البلدان المستغِلة. تلك التجارة تدعى بالتجارة الثلاثية أي عبر أفريقيا وأوروبا و أمريكا، والمستفيد الأكبر هو الطرف المستغِل الذي يعتمد على تجارة العبيد.

يمكننا أخذ مثال حول ذلك؛ سان دومينغو و هي مستعمرة فرنسية ، أنتجت في نهاية القرن الثامن عشر جوالي 40% من السكر في العالم، وأكثر من نصف البن، وكانت أكبر سوق أجنبية لصادرات السلع الفرنسية، ومن ثم كانت سوقا حيوية للاقتصاد الفرنسي. وبالنسبة لبريطانيا فإن مصدر ثرواتها كان يعود إلى العبيد بالهند وتشغيلهم بمزارع قصب السكر في

[1] المرجع نفسه. ص37.

وطنهم. لذلك فإن كل الصناعات التي تطورت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر كانت معتمدة أساسا على تجارة العبيد الأفارقة و الهنود و الأمريكيين اللاتنيين[1].

إذ التقدم الأوروبي كان شديد الصلة بالعملية الاستغلالية، والعمل على تفقير تلك البلدان المستعمرة بشكل عمدي من أجل ضمان تفوق السوق للسلع الأوروبية. لذلك يجدر بنا القول أن الحداثة الغربية قامت على الاستغلال و النهب، و هي ليست حضارة عادلة*. و هي تروج لفكرة عالمية النظام الاقتصادي الرأسمالي فيما بعد، و الذي يسير على منطق الاستغلال ومص دماء العمال في العالم.

عندما صرح ماركس قائلا لصديقه انغلز: "إن زمننا قادم الآن "[2] فهو يعني بأن الثورة قادمة، و يجيبه صديقه: "صراع بين الحياة و الموت"[3] مما يعني أن الصراع سيكون بين الطبقات أي بين الرأسماليين والبروليتاريين ليكون الانتصار حليفا للطبقة البروليتارية و من ثم مجتمع بلا دولة.

إن الاغتراب(Aliénation) كما يرى ماركس لصيق بنمط الإنتاج الرأسمالي، و التناقضات الناجمة عن ذلك النمط و العلاقات الاجتماعية المصاحبة له. و التوسع في الاستيلاء على ممتلكات الغير يمكن أن يؤدي إلى ثورة اشتراكية بقيادة الطبقات العاملة الصناعية[4]. وما كانت تعمل عليه الرأسمالية هو تحريض البورجوازيين ضد طبقة البروليتاريا؛ وكان ذلك يمثل طبيعة الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي[5].

---

[1] جيرمندر ك. بامبرا: إعادة التفكير في الحداثة. تر، ابتسام سيد علام، حنان محمد حافظ. القاهرة. المركز القومي للترجمة. ط1. 2016. ص216.

*خلافا للرأي الذي يذهب إلى أن الحداثة الغربية أصيلة، كرأي المنظر البنيوي غيدنز الذي نظر إليها على أنها تستمد جذورها من الخصائص المميزة للتاريخ الأوروبي.

[2] Callinicos Alex : The revolutionary ideas of Karl Marx. London. Sidney. Bookmarks Publications. 2000. P32.

[3] Ibid. P32.

[4] سدريك. جي. روبنسون: الماركسية السوداء. تر،عاطف معتمد، عزت زيان. القاهرة. المركز القومي للترجمة. ط1. 2015. ص146

[5] المرجع نفسه.148.

نجد كذلك إشارات للاغتراب لدى نيتشه الذي يتحدث عن الكينونة باعتبارها الرمق الأخير للواقع المتشظي، وتعقبه في ذلك إزالة التمييز بين العالم "الحقيقي" والعالم "الظاهري". يتتبع نيتشه في كتابه "أفول الأصنام" تاريخ هذا التمييز من أفلاطون إلى عصره حيث يصبح "العالم الحقيقي" فكرة فارغة وعديمة المعنى. ومع ذلك فإن نيتشه يرى أنه مع فكرة العالم الحقيقي قد ابتعدنا عن فكرة العالم الظاهري، وما تبقى ليس حقيقيا ولا ظاهرا، إنما شيء بينهما، وبالتالي هو شيء أقرب إلى الواقع الافتراضي لماض أكثر حداثة.

في هذا الإطار يمكن القول أنه لا يمكن أن نلمس في نقد نيتشه للعالم الميتافيزيقي تشابها قويا مع النقد الوضعي المنطقي الحديث، وخاصة عندما يؤكد على استحالة معرفتنا بذلك العالم حتى لو وجد؛ فهو في هذه الفكرة يكاد يقترب من الموقف الوضعي القائل إن القضايا الميتافيزيقية تقدم إلينا دون أن يكون هناك سبيل إلى الاهتداء للشروط التي نتحقق بها منها؛ مما يعني أنها قضايا لا يمكن اختبار صحتها عمليا، لأن شروط هذا الاختبار مستحيلة التحقق[1].

وبذلك يرجع نيتشه القيم إلى الإنسان ، وهو من خلالها لا يعبر عن نزعة ذاتية أو صوفية، بل هي في حقيقة الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن . فلن يقف في وجه هذه الفاعلية شيء إذا تبين أن العالم لا يحمل معنى ثابتا، وأن في وسع الإنسان أن يضفي عليه بمجهوده الخاص من المعاني ما يشاء، مثلما أضفى عليه معناه القديم من قبل ، دون وعي منه، ثم قام بتثبيته و تقديسه[2].

والحياة هي القوة التي تدفع الإنسان إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء، إذ إن كل تقويم إنساني إنما يستهدف نفع الحياة في آخر الأمر. ولن يستطيع الإنسان أن يستقر في آخر المطاف في نظر نيتشه على معنى معين لكلمة "الحياة" ، لكن إذا جاز لنا التساؤل: هل يعني نيتشه بها النفع الحيوي للنوع، أم امتلاء الحياة الفردية، والحق أن لكل من الرأيين أنصاره الذين يمكنهم أن

[1] زكريا فؤاد: نيتشه. المملكة المتحدة. مؤسسة هنداوي. 2017. ص67.
[2] زكريا فؤاد: نيتشه. المرجع نفسه. ص55.

يجدوا لرأيهم شواهد تؤيده من نصوص نيتشه[1]. وفيما يبدو أنه أرجع القيم إلى الأرض، وإلى الإنسان، وإلى القوة الفعالة في الإنسان؛ أي الحياة. وارتباط القيم بالحياة هي أكبر دليل على نسبيتها؛ ذلك لأن الحياة تتعدد مطالبها وتجدد باستمرار، وهي لا تخضع لصيغ منطقية جامدة حتى يقال إنها تثبت على اتجاه واحد.

إن مفهوم تحطيم الحاجز بين "الحقيقي" و"الظاهري" تمت الإشارة إليه في أول كتاب لنيتشه "مولد التراجيديا"، حيث يعرض فيه التراجيديا اليونانية كتوليفة من الدوافع الفنية الطبيعية الممثلَة في الإلاهين أبولو وديونيسوس. في الوقت الذي يعتبر فيه أبولو إله التنسيق و الانسجام والصور الجميلة، فإن ديونيسوس هو إله المجون والخمر والعربدة الذي بفعل تأرجحه تنكسر فتنة تفرد الوجود في لحظة اتحاد غير متفرد مع الطبيعة. في حين أن الفن التراجيدي هو فن يؤكد الحياة بربطه بين هذين الدافعين، فالمنطق والعلم مبنيان على التصورات الأبولوية التي أصبحت باهتة وجامدة. ومن ثم فإن نيتشه يعتقد فقط أن عودة دافع الفن الديونيسوسي يمكن أن ينقذ المجتمع الحديث من الفراغ والعدمية. نلمس هنا نوعا من الحنين إلى إرادة القوة الإغريقية في أزهى عصورها ، ولكن الفن هو لوحده وبإمكانه أن يقاوم الضياع[2].

ينطوي هذا التفسير على نذر مفاهيم ما بعد الحداثة للفن والتصورات، كما يتنبأ أيضا بافتتان ما بعد الحداثة باحتمالية ظهور لحظة ثورية تنذر باتجاه جديد فوضوي للمجتمع.

يعتبر نيتشه رائدا لما بعد الحداثة في تحليله الجينالوجي للمفاهيم الأساسية، وخاصة فيما يعتبره المفهوم الأساسي للميتافيزيقيا الغربية؛ الـ "أنا". حيث يعتقد أن مفهوم الـ "أنا" يصدر من الواجب الأخلاقي لتحمل مسؤولية أفعالنا، ولكي نكون مسؤولين فلا بد أن نفترض أننا السبب في أفعالنا، ويجب أن يبقى هذا السبب ثابتا مع مرور الوقت، محتفظا بذاتيته، بحيث يتم قبول الثواب والعقاب باعتبارهما عواقب لأفعال تعتبر نافعة أو مؤذية للآخرين. بهذه الطريقة فإن مفهوم الـ "أنا" يأتي كبناء اجتماعي ووهم أخلاقي، وبحسب نيتشه فإن المعنى الأخلاقي للـ "أنا" باعتباره سببا ذاتيا يتم إسقاطه على أحداث العالم الذي تتشكل فيه هوية الأشياء والعِلل

[1] المرجع نفسه. ص56.

[2] Magazine Littéraire : Nietzsche est le philosophe de La vie. Entretien avec Alexis Philonenko. N°383. 200. P18.

والتأثيرات وما إلى ذلك. و قد تولد هذا المنطق من المطالبة بالالتزام بالمعايير الاجتماعية السائدة التي تصوغ الجمهور البشري لمجتمع من الذوات المعرفية والعاملة.

بالنسبة للمتخصصين فيما بعد الحداثة فإن تأصيل نيتشه للمفاهيم في مقالته (عن الحقيقة والأوهام بحس لا أخلاقي) الصادرة عام 1873؛ يعتبر كذلك مرجعا مهما بالنسبة لهم. إذ يقدم نيتشه في ذلك النص فرضية أن المفاهيم العلمية هي سلسلة من الاستعارات التي صارت صلبة وتم تحويلها إلى حقائق مقبولة. بهذا المعنى؛ فإن الاستعارة تبدأ عندما يتم نسخ المحفز العصبي كصورة، ومن ثم محاكاته بالصوت الذي يسمو إلى الكلمة مع التكرار، والكلمة بدورها تتحول إلى مفهوم عند استخدامها من أجل تحديد نماذج متعددة لوقائع منفردة. يمكن القول إن الاستعارات المفاهيمية هي مجرد أكاذيب لأنها تماثل بين أمور غير متماثلة بمجرد انتقال سلسلة الاستعارات من مستوى لآخر. ذلك ما سيجد صداه في الفلسفات المابعد حداثية التي ترى النصوص أشكالا من التلاعب البلاغي (القابل للتفكيك)*.

فضلا عن ذلك ؛ ينتقد نيتشه تاريخانية القرن التاسع عشر في كتابه الذي ظهر في عام 1874 بعنوان (حول منافع ومضار التاريخ على الحياة). حسب وجهة نظر نيتشه؛ فإن الثقافة وحياة الفرد يعتمدان على قدرتهما على تكرار لحظة غير تاريخية، وهو نوع من النسيان الذي يواكب تطورهما المستمر عبر الزمن، وبالتالي فإن دراسة التاريخ يجب أن تبين كيفية وصول كل فرد وكل ثقافة لتلك اللحظة، وكيفية تكرارهما لها. ومن ثَم فلا مجال للوصول لنقطة استشراف خارج التاريخ، أو خارج تصور العصور الماضية باعتبارها محطات في الطريق إلى الحاضر. إن التكرار التاريخي ليس خطيا، لكن كل عصر بإمكانه أن يعيد اختياره للحظة غير تاريخية تمثل حاضره بوصفه جديدا. وفي هذا السياق؛ نجد توافقا بين نيتشه(F.Nietzsche) وشارل بودلير(Charles Baudelaire) الذي يصف الحداثة بكونها لحظية، عابرة،

*فضلا عن التفكيك مثلما نجده عند دريدا، فإن فلاسفة مابعد الحداثة تأثروا بنيتشه مثل دولوز وفوكو وليوتار إذ يرون أنه من الممكن قراءة الفلسفة والتاريخ وكأنهما أعمال أدبية والعكس صحيح .و هم يصرون ألا حاجة لهم بعد الآن إلى الإيمان بما هو حرفي، باعتباره شكلًا ما من أشكال اللغة يشير إلى الواقع على نحو لا غموض فيه، لأن كل ما يمكن اعتباره حرفيا قد يتضح كونه مجازيا عند تحليله بشكل دقيق.

وعرضية بحيث تتكرر في جميع الأزمنة. وهنا يبدو أن ملاحظات نيتشه وما بعد الحداثيين حول العود الأبدي* تتفق مع ذلك.

يقدم نيتشه هذا المفهوم في كتابه (العلم الجذل) ، وبشكل أكثر تطورا في كتابه (هكذا تكلم زارادشت). أخذ الكثيرون هذا المفهوم للدلالة على تكرار أبدي متطابق لكل شيء في الكون، بحيث أنه لم يحدث أي شيء إلا وقد حدث بالفعل في السابق مرات غير محدودة العدد. وبالرغم من ذلك؛ فهناك آخرون بما في ذلك ما بعد الحداثيين ممن قرأوا تلك الفقرات بالتزامن مع فكرة أن التاريخ هو تكرار للحظة غير تاريخية، متجددة باستمرار في كل حدث. حسب وجهة نظر هؤلاء؛ فما قصده نيتشه ليس إلا أن الأبدية الجديدة تعيد نفسها باعتبارها جديدة، وبذلك فإن التكرار هو مسألة تمايز لا تماثل. بالإضافة إلى ذلك؛ يؤيد ما بعد الحداثيون مفهوم العود الأبدي الذي يعدو في الأصل مجرد فكرة صوفية[1]، يؤيدون مع فقدان التمييز بين العالم الحقيقي والعالم الظاهري. هذا التمييز بحد ذاته لا يعاود الظهور، وما يتكرر ليس حقيقيا ولا ظاهريا بالمعنى التقليدي، بل هو مجرد محاكاة.

شغل نيتشه اهتماما مشتركا بين فلاسفة ما بعد الحداثة ومارتن هيدغر، والذين استشهدوا وقيموا بانتظام تأملاته في الفن والتكنولوجيا وانحسار الكينونة. كانت إسهامات هيدغر في غالب الأحيان ما تنبثق في معنى الاغتراب من ملاحظات متكررة من قبيل: نحن في كل مكان كائنات تعيش في خضم سيرورة، ولم نعد نعرف مع ذلك كيف نتفق مع الكينونة، و لا يوجد اليوم أي مكان على وجه التحديد حيث يستطيع الإنسان أن يواجه نفسه؛ أي جوهره.

بهذا الصدد ينظر هايدغر إلى التكنولوجيا الحديثة باعتبارها إنجازا للميتافيزيقيا الغربية حيث يصفها بميتافيزيقيا الموجود، ويرى أن الفكر الغربي منذ زمن الفلاسفة الأوائل، وعلى وجه التحديد منذ أفلاطون، كان تصور الكينونة كوجود للكائنات، وتطور هذا التصور في العصر الحديث ليتحول إلى توفر الكائنات للاستخدام.

---

*يؤاخذ المفكر فؤاد زكريا نيتشه في ادعائه بأنه الأول من قال بالعود الأبدي، والحق أن الأصل يعود إلى السوفسطائيين، غير أنه لم يكن يقر بذلك. نقلا عن فؤاد زكريا: نيتشه. المرجع السابق. ص71.

[1]زكريا فؤاد: نيتشه. المرجع السابق. ص40.

بحسب هيدغر في كتابه (الكينونة والزمان) يميل وجود الكائنات إلى التواري في وضوح فائدتها كأشياء يسهل أن تكون في متناول اليد. ويقلص جوهر التكنولوجيا الذي يسميه هايدغر بـ "التأطير" وجود الكائنات إلى نظام حسابي، وبناء عليه، فإن الجبل ليس جبلا بل مصدر ثابت للفحم، ونهر الراين ليس نهرا بل مولدا للطاقة الكهرومائية، والبشر ليسوا بشرا بل مصدرا احتياطيا للقوة العاملة. وتجربة العالم الحديث هي إذن تجربة انحسار الكينونة في مواجهة سطوة التأطير على الكائنات. ويتأثر البشر مع ذلك بهذا الانحسار في لحظات القلق أو الملل، وهنا يكمن طريق لعودة محتملة للكينونة، الأمر الذي سيكون بمثابة عودة مكررة لتجربة الكينونة التي تم عرضها في الفلسفة اليونانية من قبل بارمينيدس وهرقليطس.

يرى هايدغر أن ذلك هو إدراك لإرادة القوة، وهذا مفهوم نيتشوي آخر يمثل إلى جانب مفهوم العود الأبدي استنزافا للتراث الميتافيزيقي. بالنسبة لهايدغر؛ فإن إرادة القوة هي العود الأبدي باعتباره صيرورة، وديمومة الصيرورة هي اللحظة الختامية للميتافيزيقيا الوجودية. في هذه القراءة؛ فإن الصيرورة هي انبثاق وزوال الكائنات ضمن كائنات أخرى عِوضا عن الانبثاق من الوجود*. وبالتالي؛ فإن نيتشه في نظر هايدغر كان يلمح لنهاية التفكير الميتافيزيقي، وليس على مسار آخر يتجاوزه، كما أن هيدغر يرى في نيتشه الميتافيزيقي الأخير الذي اكتمل معه محو الكينونة.

ويمكن القول أنه يوجد أمل في مسار فكري غير ميتافيزيقي لدى هولدرلين الذي تمنح أبياته صوتا لإشارات الكينونة التي تؤكد على انسحابها. في حين يدين ما بعد الحداثيون الكثير لتأملات هيدغر حول غياب الكينونة واغتراب الكائنات من خلال التأطير التكنولوجي؛ فإنهم يختلفون بشكل حاد معه حول قراءته لنيتشه.

ويجد العديد من فلاسفة ما بعد الحداثة لدى هيدغر حنينا لكينونة لا يتشاركونها معه، ويفضلون بدلا من ذلك معنى النسيان البهيج والإبداع اللعوب الكامن في العود الأبدي عند نيتشه كتكرار للمختلف والجديد، وذهب بعضهم إلى غاية الانقلاب على أفكار هيدغر وتأملاته حول

*ذلك ما نراه في نظرية البيولوجي داروين حول أصل الأنواع.

الميتافيزيقيا، كتكرار لبادرة ميتافيزيقية أصيلة؛ تتراكم فيها الأفكار تجاه جوهرها وندائها الباطني المناسب. في هذا التراكم الذي يتبع حصرا لاتجاهات تقاليد يونانية مسيحية-ألمانية فإنه يتم نسيان شيء أكثر أصالة من الكينونة، وهو الاختلاف والغيرية المضادة التي تشكلت معها تلك التقاليد.

وقد أشار كتاب بارزون مرتبطون بما بعد الحداثة إلى أن "الآخر" المنسي والمستثنى لدى هيدغر والغرب بصورة عامة قد تمثل في اليهودي*، وأصبحوا بهذه الطريقة قادرين على تمييز مشاريعهم عن فكر هيدغر، وعلى محاسبته نقديا على انخراطه في الاشتراكية القومية وصمته عن الهولوكوست، وإن كان ذلك بعبارات لا تعالج تلك الإشكالات باعتبارها إخفاقات شخصية. مع ذلك لن يجد أولئك الذين يبحثون عن إدانات شخصية لهيدغر بسبب أفعاله أو رفضه تحمل المسؤولية أي إشارة لذلك في شروحات ما بعد الحداثة، لكنهم سيجدون استثناءات عديدة حول أهمية نيتشه الفلسفية، والكثير من الحالات التي يتمّ فيها تفعيل أفكار نيتشه بشكل نقدي ضد هايدغر وتمثيله للذات.

ولكن بالرغم من ذلك؛ فإن كلا من هيدغر ونيتشه يعتبران مصدران رئيسان للنقد التفكيكي المابعد حداثوي، ولإزاحة مفهوم"الذات" البارز في فلسفة الحداثة؛ ، والذي يعمل على فهمه في الغالب على أنه وعي، أو هوية الوعي أو أنه متحدا به أو ينعت بـ "الأنا". في حين يجد نيتشه في هذا المفهوم الخطأ الميتافيزيقي الأصلي الناتج عن الفضيلة والاحتياجات التواصلية للضعفاء، فإن هيدغر يرى فيه نهاية واستنفاذا للتقاليد الميتافيزيقية التي دشّنها الإغريق حيث تم تفسير الكينونة كحضور. الكينونة هنا هي الأساس الكامن وراء وجود الكائنات، والـ الجوهر الذي كان يعتبر في فلسفة الحداثة موضوعا للوعي.

*مع أن المنسي الحقيقي هو الفلسطيني المضطهد الذي شرد من دياره، وعذب واغتيل بأبشع الطرق الجهنمية من قبل الاحتلال الإسرائيلي، ولم يقف عند هذا الحد بل انهال على طمس المآثر ومعالم التاريخ، و تعددت وسائله في إضفاء الطابع اليهودي في كافة الرموز والمقدسات الإسلامية في القدس المحتلة، من خلال تهويد مسمياتها وقلب حقائقها وتزوير تاريخها وحاضرها، من أجل محو الوجود الفلسطيني من المدينة المقدسة، وجعلها مدينة يهودية بحتة. فذلك "المنسي المزيف" هو من يعمل على تناسي "المنسي الحقيقي" وتهميشه.

إلا أن هيدغر يتصور الوجود الإنساني في كتابه (الكينونة والزمان) كـدازاين*(Dasein) والذي لا يعني ببساطة أنه مجرد وعي حاضر بل حالة من الانشراح المؤقت المفتوح على كينونة الماضي الذي لن يكون حاضرا أبدا (كان موجودا بالفعل في السابق) ومستقبل لم يأت بعد (إمكانية الموت). وبالتالي فإنه لا يمكن احتواء محدودية "الدازاين" في نطاق حدود الوعي، ولا في نطاق حدود الذات، سواء تم إدراكها بشكل جوهري أو بشكل صوري.

*ثمة فرق بين ترجمتي Dasein ، و كائن - هنا، و وجود،الخ. وواقع إنساني، وجودي، وجوداني، وجداني،الخ.

المطلب الثالث: قيم ما بعد الحداثة.

تلزمنا الإشارة منهجيا وقبل الخوض في عرض الصفات المشتركة أو الجامعة بين فلاسفة ما بعد الحداثة؛ و التي أطلقنا عليها القيم - مع أن مفهوم القيمة يسقط لديهم لأن فلسفتهم ليست محل تأسيس وبناء بقدر ما هي تقويض وهدم – والتي تشكل كذلك نقاطا يختلفون فيها ويتباعدون عن الحداثة. يمكن وصفهم -لا بغرض التصنيف وإنما من أجل الوصول إلى التمييز فيما بينهم.- ومنهم جون فرانسوا ليوتار، وإيهاب حسن وبودريار فلاسفة ما بعد حداثيين راديكاليين، وبحسب اعتقادهم أن الحداثة عصر انقضى ولم يعد يحسب من الحاضر. وأن الوضع الثقافي الراهن لا يحتمل مقولاتها. وفلاسفة استراتيجيين مثل ميشال فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا حيث ينطلقون من الخطاب أو اللغة باعتبارها أساس لتحليلاتهم، ويرفضون القيم الشمولية كالجوهر الشامل والكلية. وهناك ما بعد حداثيين متأخرين؛ مثل هابرماس وفريدريك جيمسون، اللذان يتخذان موقفا نقديا من الأنساق الشمولية الكبرى، ولكنهما لا يرفضان مفاهيم الحداثة.

يمكن إجمالا عرض ما يذهبون إليه و يتفقون حوله مثل رفض النظريات الشمولية، لا سيما النظريات الكبرى كنظريات هيغل، وكارل ماركس، ووضعية كونت، والتحليل النفسي، وتركيزهم على الجزئيات والنظرة الدقيقة الفاحصة للوجود. فبإسقاط الكليات تسقط الثنائيات. إنه باستعمال عبارات مثل حق، يقين، ذات...الخ هو وقوع بالنسبة لديهم في الميتافزيقا ، ذلك ما يعني أنها تتضمن إشارة إلى حقائق كلية وثنائيات متعارضة[1]. فضلا عن رفضهم لليقين المعرفي المطلق، ودحضهم للمنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول؛ أي ما يعرف بتطابق الكلمات والأشياء، أو الذات بالموضوع أو العقل بالواقع. وهذا التركيز على اللغة يعتبر هاجس فلاسفة ما بعد الحداثة.

لا معنى للنص لديهم مع انفصال الدال عن المدلول أو اتصالهما. فهو يغدو بالتالي متعدد المعاني ولا يخضع لجاهزية المعنى الواحد لدى المؤلف، فإن كانت البنيوية والسيميائيات قد

[1] المسيري عبدالوهاب، التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة. المرجع السابق. ص85.

أقصت من حسابها السياق الخارجي والمرجعي، وقتلت الإنسان والتاريخ والمجتمع، فإن فلسفات مابعد الحداثة قد أعادت الاعتبار للمؤلف والقارىء والإحالة والمرجع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كما هو حال نظرية التأويلية، وجمالية التلقي، والمادية الثقافية، والنقد الثقافي، ونظرية مابعد الكلونيالية، والتاريخانية الجديدة.

يقول رولان بارت في هذا الإطار:« نحن ندرك الآن أن النص ليس مجرد سلسلة من الكلمات تعبر عن معنى "لاهوتي" واحد (أي رسالة المؤلف/الإله) لكنه فضاء متعدد الأبعاد؛ حيث تمتزج مجموعة متنوعة من الكتابات -لا يوجد بينهما نص أصلي- وتتصادم[1].» معنى ذلك أن إحالة النص تجعله متصل بقراءات متنوعة وتأويلات متباينة. فإن كان من قبل القول أن المؤلِف ليس هو الذي يتكلم وإنما اللغة هي التي تتكلم. ثمة معنى للكتابة، حيث بلوغ نقطة تتحرك الكتابة فيها وحدها وليس الأنا، وهكذا من أجل مصلحة هذه الأخيرة يجب حذف المؤلِف.[2] والحال أنه كان من الأفضل إجراء دراسة أو بحث حول الخطاب وليس حول مؤلِف ما.

غير أن الخطابات الفلسفية والأدبية والنقدية ركزت النظر في هذه المسألة ورأت أنه من غير المجدي إقصاء المؤلِف والتضحية به من أجل اللغة، لأنه يشكل وظيفة بالغة الأهمية لا يمكن نكرانها؛ مثل إثبات الهوية والإنتماء، وإضفاء الانتساب الجينيالوجي الحقيقي للعمل الإبداعي. و بهذا فإنا نلحظ أن السياقات الفلسفية أو العلمية أو الأدبية فضلا عن بيوغرافية المؤلِف وإنتاجاته تحيل المحلل إلى فهم النصوص وتأويلها. وفي هذا النشاط التأويلي ثمة مناهج نقدية تهتم بالجانب النفسي للمؤلِف وهو ما يدعى بالمنهج النفسي إذ تركز الدراسة حوله في أهوائه ورغباته وميوله وكذا أفكاره. ناهيك عن المنهج التكويني والمنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي. وأغلبها تتجه إلى الاهتمام بحياة المؤلِف وطفولته وشبابه وكهولته، وثقافته وانتماءاته، وعقده وأمراضه...الخ.

---

[1] بارت رولان، موت المؤلف. نقلا عن باتلر كريستوفر، مابعد الحداثة، مقدمة قصيرة جدا. تر،عبد الرؤوف نيفين. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة.ط1.2016. ص ص28-29.

[2] بارت رولان، نقد وحقيقة، تر منذر عياشي. مركز الإنماء الحضاري. الاسكندرية. ط1.1994. ص17.

يرفض مفكرو مابعد الحداثة الحتمية الطبيعية والتاريخية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة، وذلك بإقصاء مفهوم التطور الخطي. وتفنيد جميع أشكال السلطة، سواء في الخطاب أو في السياسة أو في الفن . إن الأسس التي قام عليها المشروع الغربي سقطت، الحرية أدت إلى كوارث في المجتمع الإنساني، والإفراط في الفردية وفي العقلانية التي تتباهى بانتصار العقل تم القيام باسمها بجرائم فظيعة في مجتمعات مختلفة.

وأما فكرة تقدم التاريخ الذي يؤمن به الحداثيون وفكرة التاريخ الصاعد فهي باطلة وإلا كيف نفسر ظهور النازية والفاشستية؟ لذلك لا يمكن الاعتقاد في التاريخ الرسمي، لأن الحقيقة لن يجيء بها المؤرخون، فكل ما في الأمر في رأي المابعد الحداثيين مسائل إجرائية مؤقتة، والمؤرخ يقحم دوما ذاتيته في عملية الكتابة التاريخية، ويغدو التاريخ في ذلك مربوطا بالايدولوجيا. وفي النهاية لا وجود للحقيقة.

يمكن أن ندرج نقطة تشابه في هذا النقد من خلال ما ذهب إليه أحد أعضاء المدرسة النقدية هوركهايمر حيث يقول:« لا وجود لأية ماهوية أو قوة متجانسة من شأنها أن تحمل اسم تاريخ، والروح الشامل الذي يبدو وكأنه يفعل فعله ببراعة لغوية في عرض الفيلسوف، لا يمكنه أن يكون فاعل الأحداث. إن سائر تلك الكليات التي تحدد الكلية الكبرى: الذات- الموضوع، ما هي إلا تجريدات خالية من المعنى تماما، وليست بأي شكل من الأشكال أرواح للواقع كما ظن هيغل. وفي إطار المذهب النقدي يمكن فهمها باعتبارها "مشكلات". لكن هيغل حوّلها إلى أقانيم.[1]»

فضلا عن ذلك فإن مفكري مابعد الحداثة يبحثون عن السلطة في كل شيء من أجل هدمها؛ سلطة التاريخ، سلطة الخطاب، سلطة الأسرة والمجتمع، السلطة السياسية، سلطة العقل والحقيقة والميتافيزيقا، سلطة الشمولية والكلية، سلطة الإعلام والصورة والفن. والحال أنه لا رجوع للماضي أواستعادته،« إلا باعتباره معارضة أدبية ومن خلال عبث عشوائي يتم تقليب

[1] هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازي. تر، محمد علي اليوسفي، دار التنوير، 2006، ص102.

النصوص والعلوم وخلطها وافتراسها لينتج عن ذلك أسلوب ارتجاعي، تتضح مظاهره في الموضة والموسيقى وأفلام هولوود التي تتناول الاغتراب. [1]» ولا يشير مفهوم السلطة عند فلاسفة ما بعد الحداثة إلى شيء محدد المعالم يمكن الإمساك به وتحديده، إنما هو مفهوم فضفاض يتسرب إلى كل مجالات الحياة وظواهرها، وهو ذو مستويات متعددة وأشكال خفية كامنة خلف كل خطاب من الخطابات التي تحيط بنا. ويحتل مفهوم السلطة مكانة بارزة في أعمال فوكو ودولوز على وجه التحديد.

في هذا المجال يدعونا **دلوز** إلى ممارسة النقد وفضح السلطة التي تقبع داخل النص الفلسفي والتي تسود تاريخ الفلسفة، وهي تهيء صورة نمطية لأساليب التفكير ومناهج البحث. لذلك فإن الفيلسوف الأصيل في نظر المابعد حداثيين هو الذي يقصي التمذهب ويهاجم المنهج وهنا نجد جاك دريدا على سبيل المثال يقر بأن تفكيكيته ليست منهجا بل استراتيجية تعمل على تفكيك النصوص من خلال الوقوف على الجينيالوجيا. ويهتدي مفكرو مابعد الحداثة إلى نزعات معادية للعقل لذلك فهم يحيون اللاعقل، كالأسطورة، ويلتفون نحو الجنون، وكل ما همش وطرد من مملكة المنطق، فالمهمة التي أمامهم هي خلع القدسية والسيادة عن العقل وبهذا فالانعتاق عن طريق الفن أمر فيه شيء من الحرية، لذلك تعتبر حركة ما بعد الحداثة حركة جمالية استطيقية تعلي من الشأن الجمالي بوصفه بديلا معاصرا للعقلانية، ومن الجسد والرغبة بديلا للعقل، ومن الصيرورة والاختلاف بديلا لقوانين الهوية وعدم التناقض.

والمرجعية في ذلك تشفي عما آلت إليه التحولات والتغيرات التي نتجت عن الثورة في عالم الاستهلاك والاتصال وظهور أنواع جديدة من الأذواق والمتع والرغبات، التي أضاف إليها "فكر 68" الحرية الجنسية والحرية النسوية، وتبعا لذلك تحول اهتمام المجتمع إلى الفرد ورفاهيته وتحقيق الذات، والدفاع عن أجواء اللعب واللهو والتفتح والعيش في الحاضر وعدم الالتفات إلى الماضي أو التفكير في المستقبل[2].

---

[1] بروكر تبتر،الحداثة وما بعد الحداثة، تر عبدالوهاب علوب، أبوظبي.منشورات المجمع الثقافي. ط1.1995. ص48

[2] بغورة الزواوي، مابعد الحداثة والتنوير. دار الطليعة. بيروت. ط1.2009. ص ص33-34.

ولكون مقاربتنا في هذا التحليل تستدعي منا الحديث عما ترتكز عليه مابعد الحداثة في جملة من المكونات الفكرية والفنية والجمالية والأدبية والنقدية، منها التقويض الذي يستهدف نقد الفكر، وتحطيم أقانيمه المركزية، وذلك عن طريق التشتيت والتأجيل والتفكيك. فعملية التعرية للخطابات الرسمية والهدم والتشريح هي بمثابة أدوات نقدية تلقي بالسرديات الكبرى إلى جانب، وهي في هذا لا تجعل نفسها مؤهلة للحوكمة وإنما ناقدة بشكل جذري حول أهداف الحداثة الإيجابية ذاتها لا نواقصها وإحلالها موضع بحث[1]. كما تستند على عملية التشكيك، إذ تتخذ من هذا المكون أداة لتحطيم اليقينيات قبل الخوض في الشك فيها وطرح معارفها المطلقة، وأيضا تعري المؤسسات الثقافية التي تملك الخطاب والقوة والمعرفة والسلطة. وبالتالي يمكن وصف التشكيك آلية للطعن في الفلسفة الغربية المبنية على العقل والحضور والدال الصوتي.
ومن هنا يمكن القول أن تفكيكية جاك دريدا هي في الحقيقة تشكيك في الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى فترة الفلسفة الحديثة.

ولا يعني أن ننظر إلى التفكيك* بمعنى سلبي أي يفيد « الانحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية التي نفكر داخلها. ويمر ذلك عبر اللغة وعبر الثقافة الغربية وعبر مجموع الأشياء التي تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة».[2]
وفق هذا كان دريدا ينظر إلى الفلسفة والأدب في التراث الغربي على أنهما قد افترضا خداعا لفترة طويلة في أن العلاقة بين اللغة والعالم كانت — على خلاف ما كان يعتقده التفكيكيون — علاقة راسخة ويتم الاعتماد عليها؛ تلك الثقة الزائفة في اللغة باعتبارها مرآة الطبيعة تصدر من توهم أن معنى أي كلمة يستمد جذوره من بنية الواقع ذاته؛ ومن ثم يؤدي إلى مثول حقيقة تلك البنية مباشرة في الذهن، ويصب هذا كله في حضور ميتافزيقي كاذب كما يرى دريدا.

---

[1] توران آلان، نقد الحداثة، الحداثة المظفرة. تر،صباح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998ص117.

*هو فعل ايجابي يفيد البناء. وهذه الطريقة تعمل لمقاربة الظواهر الفلسفية والتاريخية والأدبية وذلك بالتفكيك والتقويض والتشريح. ترتبط التفكيكية بجاك دريدا الذي تأثر بهيدغر وهوسرل ونيتشه. وتعمل التفكيكية على تشريح الفلسفة واللغة، والنصوص الأدبية. وهو في هذا المجال تصدى للبنيويين واللسانيين في تقويض مقولاتهم المركزية ومراجعة الثنائيات بصورة فاحصة مثل الدال والمدلول، الصوت والكتابة، السانكرونية والدياكرونية، اللغة والكلام، التضمين والتعيين، المحور الاستبدالي والمحور التركيبي. يجوز لنا القول أن فعل التفكيك هو فعل القراءة التي تؤمن بالغياب الكلي للانسجام، فتقوض النص وتفككه وتدخله في صراع يشكل اختلافا مع ذاته.

[2] حوار جاك دريدا مع بول روا ؛ إجابة طويلة قدمها دريدا في 30 يونيو 1992. نقلا عن أوراق فلسفية بعنوان، مابعد الحداثة والتفكيك، إعداد أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة. 2008. ص139.

وخلافا لما ذكرناه آنفا، هناك من يحلل حركة ما بعد الحداثة باعتبارها حركة تعبر عن الفوضى والعدمية تقوم على تغييب المعنى، وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام. أي أنها لا تقدم بدائل عملية واقعية، بل تستهدف فقط العبث واللامعقول وتنشر اليأس والانحراف والفوضى في المجتمع.

يصفها أحد المفكرين الغربيين في هذا السياق: « يمكن القول إنها تقترن بالثقافة الدنيا وتهاجم فنون الماضي وتحاكيها بسخرية وترتبط بالتفكيك والنزوع إلى الاستهلاك وبالتلفزيون ودوائر المعلومات، ثم أخيرا بالشيوعية.[1]» لكنا نلمس في هذا القول مغالاة لأن ثمة فرق شاسع بين ما يدعو إليه الشيوعيون ومفكري مابعد الحداثة، فإن كانت الشيوعية تقول بزوال الدولة فإن الأمر ليس كذلك في فلسفة مابعد الحداثة، وإن كانت تنتقد السلطة في كل شيء حتى في النظام وجميع المؤسسات، فهي تدعو أكثر إلى التغيير لا إلى زوال الدولة ونستشف هذا من خلال طروحات وأفكار لدى كل فيلسوف ما بعد حداثي.

هناك مكون أو مرتكز آخر تستند عليه فلسفة مابعد الحداثة وهو الغموض والالتباس. فإذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية والسيميائية تبحث عن النظام والانسجام، وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات، وتجميعها في بنبات شمولية، وتجريدها في قواعد صورية عامة، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية، فإن فلسفات مابعد الحداثة تطرح النظام و تقصي الانسجام، بل تعارض فكرة الشمولية، كما تدعو إلى التعددية والاختلاف واللانظام.

حول هذه الفكرة نجد المفكر ادوارد سعيد الذي انتقد بشدة الكليانية والحركة الامبريالية الغربية التي مارست سيطرتها على المجتمعات الشرقية، انتقد تلك الادعاءات الكاذبة في مؤلفه الهام "الاستشراق" إذ حاول فيه توضيح التأثيرات المشوهة الناتجة عن إسقاط ادعاء الإمبريالية الغربية الكبرى على المجتمعات الشرقية؛ إذ كان الإمبريالي يعتبر نفسه ممثلا لنظام عقلاني يسوده النظام، و يلتزم بالقانون، بينما يعرف الشرقيين على أنهم فوضويين وغير حضاريين.

[1] بروكر بيتر، الحداثة ومابعد الحداثة. المرجع السابق. ص13.

تعمل فلسفات مابعد الحداثة على تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المالكة للخطاب والمعرفة والسلطة، وتحريره كذلك من أوهام الأيديولوجيا والميثولوجيا البيضاء، كما تعمل على تحريره أيضا من فلسفة المركز، وتنويره بفلسفات الهامش والعرضي واليومي والشعبي. لذلك اتخذت لنفسها الانفتاح وسيلة للتفاعل والتفاهم والتعايش والتسامح. ويعد التناص آلية لهذا الانفتاح؛ كما أن الاهتمام بالسياق الخارجي هو دليل آخر على هذا الانفتاح الإيجابي التعددي.

يمكن الحديث عن مكون آخر، يتمثل في دور الصورة التي رافقت ما بعد الحداثة تطور وسائل الإعلام، فأصبحت الصورة البصرية علامة سيميائية تشهد على تطور مابعد الحداثة، ولم تعد اللغة هي المنظم الوحيد للحياة الإنسانية، لأن الصورة أصبحت الآلية الأساسية للتحصيل المعرفي. وأحسن فيلسوف اشتغل في هذا المجال جيل دولوز الذي اهتم بالصورة السينمائية، إذ يقسمها إلى الصورة - الإدراك ، والصورة – الانفعال، والصورة – الفعل، ويعتبر العالم خداعا، كخداع السينما للزمان والمكان عن طريق خداع الحواس، وذلك في اثنين من أعماله: "الصورة- الحركة" Image-mouvement الذي صدر سنة 1983 و" الصورة- الزمن" Image-temps الذي صدر عام 1985 بمنشورات مينوي الفرنسية .

المبحث الثاني: الرغبة والسلطة عند بعض فلاسفة مابعد الحداثة

المطلب الأول: الرغبة و السلطة عند جان فرانسوا ليوتار

يعتبر جان فرانسوا ليوتـار*(Jean François Lyotard) أول من قاد حركة ما بعد الحداثة في فرنسا، حيث ساهم بشكل كبير في قلب الموازين التي كـانت تنصر الأقانيم الأساسية مثل الدولة والسلطة ونظمها السياسية. وليس هذا فحسب وإنمـا أيضا على المستوى الثقـافي والحيـاة الاجتماعيـة.

يرى ليوتـار أن العالم يمر بمرحلة تتميز بما سمّاه "الانفجار الاتصالي عن بعد"، وأنه يشهد تفككا للمذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبرى في المعرفة الأدبية والعلمية. ويعاني من غياب أو اختفاء أنساق المعتقدات التي توجه الإنسان في تفكيره، وقيمه، وسلوكـاته وعلاقـاته بالآخرين. وهذه المظاهر كلهـا تعتبر أهم العناصر التي تميز مرحلة ما بعد الحداثة. يقول ليوتـار:"إن المعرفة المابعد حداثية ليست فقط أداة السلطات، و إنما هي أداة تدعو إلى تنقية إحساسنا بالاختلافات.، و تقوية قدرتنا على تحمل ما هو غير مشترك."[1]

يصف ليوتـار مرحلة ما بعد الحداثة التي يمر بها الغرب بأنها تفتقر إلى مشروعية الصدق والعدل، الذي كانت القرون الوسطى الغربية تتميز به، و الآن اضمحل كل شيء وانعدم الصدق و حلّ محله الكذب، وغابت العدالة وأخذ مكانها الظلم. كما دفع الكثيرين إلى اعتناق الستالينية والمادية وما إليهما. و تعرّض رأس المال والرأسمالية إلى أزمة حقيقية قاسية.

---

*فيلسوف فرنسي، ولد عام1924 وتوفي عام1998، درس الفلسفة في جامعة فانسن، يعتبرمع جيل دولوز من أبرز ممثلي مايسمى بفلسفة الرغبة. شارك في بضع سنوات في نشاط مجموعة "إشتراكية أم همجية" التي أسسها كورنيليوس كاستورياديس. تخلى ليوتار مثله مثل هذا الأخير عن الماركسية. وأصدر الخطاب والمجاز؛ أبرز فيه دور الرغبة التي تعمل في نظره في الكلام وفي الإدراك. في 1973 تخلى ليوتار عن التحليل النفسي مثلما تخلى عن الماركسية. وبعدما حاول تأسيس جمالية ليبيدوية في "الخطاب" و"المجاز"، حاول عام 1974 تأسيس إقتصاد ليبيدوي، وربما كان هذا المؤلف أهم بيان لـ"مدرسة الرغبة" فهو يلغي دفعة واحدة كل واقع لا يكون دفقا خالصا للرغبة. فالجسم عبارة عن فلم لبيدوي تتخلله شدات (Intensités) ولا يمكن فيه تمييز الداخل من الخارج. وضد المحللين النفسيين وخصوصا جاك لاكان. يؤكد ليوتار أنه لا وجود لفاصل بين الغريزة والرغبة. وفي تصور ليوتار أن العلامة والتصور و تمييز هذا عن ذاك والمفهوم والنفي والزمن تأتي جميعها مع ضآلة الشدات. والرغبة الحنينية والتمني يبدآن مع انخفاض الإقتصاد اللبيدوي. فالفكر في رأي ليوتار عبارة عن لبيدو، ومن البديهي أن موقفا كهذا يمكن أن يدفع من قبل "أصحاب المفهوم" على أنهم لاعقلانين هذا إن لم يلوحوا بفزاعة الفاشية. وقد كان رد ليوتار على ذلك التمزق والانحطاط الذي تعرفه المجتمعات الغربية المعاصرة. وبذلك يدعو ليوتار إلى "سياسة أقليات" حيث يتميز نضالها بعدم التمركز؛ هذه الأقليات تمثل الضعفاء والمضطهدين الذين يمهدون لثورة دون تخطيط مسبق ولا برنامج.

[1] Lyotard Jean François : La condition post moderne. Éd. Minuit. Paris.1979. P.8.

تعرض التقدم إلى الكثير من الصعوبات، حيث يمكن أن يتوقف تماما أو حتى ينحسر أو يتراجع إلى الوراء. ولهذا فإن الأزمة فيما يرى ذلك ليوتار ليست في واقع الأمر مجرد ارتفاع أسعار البترول ، وإنما هي أزمة هذه القصص والحكـايات الكبرى ذاتـها.

لذلك فإن المشروع الحداثي الغربي في نظر ليوتار الذي يتمثل في تحقيق الفكرة العالمية لم يخضع للنسيان فقط ، بل أصبح محطما. و يكفي أن يبرهن الإنسان على هذا بواقعة أوشفيتس التي تعتبر براديغما لعدم تحقيق الحداثة التراجيدي.[1] فالأوضاع التي آلت إليها العقلانية الغربية، تمخضت عنها أزمات خطيرة أحدقت بالإنسان الغربي. ذلك بأنه بدلا من تحقيق حياة تخلو من تلك التناقضات، والعيش وفق الرغبة الفردية، فإنه أصبح الإنسان مكبلا بسلاسل من قيود صنعتها السياسة الغربية، وأخذت تقيد كل ما يحلو لها تقييده، ومنها مجتمعات العالم الثالث، لنأخذ الجزائر مثلا إبان الاستعمار الفرنسي إذ عانى شعبها من ويلات الدمار والاحتقار جراء هذه العنجهية الحداثية التي لم تجد بُدّا من اغتصاب أرضه وانتهاك حقوقه .

يرى ليوتـار أن المجتمعات التي تملك معرفة أكثر تطورا هي مجتمعات تدعى ما بعد حداثية. وقد اعتبر أن الروايات الكبرى التي تضفي المشروعية؛ والتي ميزت العالم الحديث والمعاصر، قد طبعت الحداثة بأفكار التحرر التدريجي للعقل و للحرية، و العمل الذي سيصبح فيما بعد مصدر استلاب الفرد، واغترابه في المجتمع الرأسمالي. هذا فضلا عن تقدم الإنسانية من خلال تطور العلم و التقنية التي غزت كل شيء، و إن كانت قد طردت الإنسان العامل من المصنع، وحولته من إنسان فاعل مبدع راغب إلى إنسان يعيش حالة البطالة والفراغ و اليأس والإحباط. و نقول الفراغ من الروح لأن الحضارة الغربية زودت الإنسان الغربي بمنتجات مادية هائلة، و غرست في ذهنه حب المادة و السعي و راء الاستهلاك.

وهنا ينتقد ليوتـار المجتمع الرأسمالي باعتباره مجتمعا فاقدا لحريته. و حتى الرؤية المسيحية القروسطية التي كانت تزعم تخليص الإنسان الغربي بواسطة الحب، يرى أنها ما عادت تنفع

[1] Lyotard Jean François : Le post moderne expliqué aux enfants. Paris. Ed. Galilée.1988.P32.

فهي أشبه بأكاذيب تواطأت مع السلطة المؤسساتية لتبرّر الممارسات الاجتماعية و السياسية. فهي مجرد روايات أسطورية لا غير.

يقول ليوتار: "إن الدولة تبدأ في الظهور كعامل ضبابية و "فوضى" لإيديولوجية الشفافية التواصلية، التي بواسطتها تذهب على قدم المساواة مع تجارية المعارف."[1] فالدولة تشرف على كل شيء لكن بصورة متخفية أو ضبابية كما قال ليوتار لتتصدر المعارف، لأنها تملك المعرفة كما تستحوذ المعلومات.

كل علم حديث في نظر ليوتار يبحث عن المشروعية لذاته، بالرجوع إلى ميتا- رواية لهذا يتم اللجوء إلى هذا الخطاب مثل جدلية العقل، هيرمينوطيقا المعنى، تحرر الذات العاقلة أو العاملة، تنمية الثروة...الخ و هكذا يكون كل خطاب بمثابة فلسفة يبحث من خلالها العلم الحديث عن مصداقية تشكل قانونه الخاص.[2]

ويتساءل ليوتار في المسائل التي تتعلق بالحداثة عن مفهوم الـ"نحن" الذي برز مع العصر الحديث، والذي ينبغي مراجعته وإعادة النظر فيه من حيث هو نموذج لتاريخ عالمي. وإحدى الأسئلة الهامة التي يطرحها العالم التاريخي في نهاية القرن العشرين و بداية القرن الواحد والعشرين بواسطة اختيار الروايات. يتساءل ليوتار: هل من الممكن الاستمرار في تنظيم جملة الأحداث التي يقدمها العالم الإنساني و غير الإنساني بوضعها تحت فكرة تاريخ عالمي للإنسانية؟ هل سيستمر الاعتقاد بالروايات و الأفكار التي كانت تتمسك بها الحداثة الغربية؟

في الحقيقة لا يرى ليوتار استمرارية لتلك الروايات الكبرى والأفكار. إنه يشك في ذلك بسبب عدم توفر القدرة على فعله. ولهذا فهو يرى الضرورة في النظر إلى طروحات الحداثة التي يتشكل معها مفهوم الـ"نحن" ضمن منظور تاريخي قبل عصر الأنوار؛ أي في القرون الوسطى مع الفلسفة المسيحية ولدى القديس أوغسطين، وظل موجودا في التقليد الغربي مع ديكارت و البحث عن الذات في فلسفة تقدمت بهذا الاهتمام الخاص في العصر الحديث،

[1] Lyotard. J.F : La condition post moderne. Op. Cit. P18.
[2] Ibid. P 6.

وقدمتها الحداثة على أنها تحرر للذات، و هو ما طرح مسألة الـ"نحن" إن كانت تعني مجرد الـ"أنا" (الذات) و الآخر الـ (أنت) و كذلك الـ (هُم). و ما إذا كانت بناء كهذا يمكن أن ينظر إليه باستقلال عن فكرة تاريخ عالمي، و كيف تتم العلاقات بين أطراف هذا الـ"نحن"؟

يرفض ليوتار بشكل قطعي هذا التصور الحداثي بأن التاريخ البشري سيكون تاريخا كونيا للتحرر. بل إنه تاريخ المفاجآت التي تصدم البشر تحت غطاءات من المشروعية الكاذبة. فالحداثة تلجأ دوما إلى خلق مبررات من أجل إخفاء الحقيقة. و مجريات الواقع بأحداثه المختلفة هي أكبر شاهد على أكاذيب المشروع الحداثي الغربي، و هو ينشد السلام العالمي كما جاء في فكر كانط. إنها كلها أباطيل كما يرى ذلك ليوتار. و هنا يبرز قصور العقل و عدم كفايته على استيعاب متغيرات الحيوية مما يجعله متناهيا في مداركه كما رأى ذلك نيتشه.

طرأ على أساليب العالم الغربي في العلم والمعرفة في السنوات الأخيرة تغيّر جذري نجم عن التقدم الهائل في وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الجماهيري، وتطور نظم المعلومات في العالم ككل، مما ترتب عنه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد على التصنيع، وازدياد الميل إلى الانصراف إلى هذا النمط من الحياة الاقتصادية وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد.

لهذا فإن "أزمة أوربا هي أزمة المعنى. وليست العدمية سوى منطق الأزمة، تلك الأزمة التي تصيب الحضارة في كل تجلياتها: في الفلسفة ، والعلوم والفن والسياسة و الاقتصاد، وعموما في الثقافة الحديثة. هي أزمة عدميتها ، والعدمية هي السمة المميزة لثقافة ما زالت موجهة بقيم العدم، و لا يمكن فهمها إلا داخل مثل هذه الثقافـة."[1]

لا يتوقف ليوتار عن النقد، بل ويرفض الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما يرفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل يرى أن الزمن قد تجاوزها. لذا يذهب الكثيرون من مفكري ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة أعلى من الرأسمالية التي تعتبر الطابع الأساسي المميز لتلك الحضارة. وبأن عصر الحداثة قد انتهى بالفعل، كما أن ما

[1] الشابي نور الدين: نيتشه و نقد الحداثة.دار المعرفة.تونس.2005.ص135.

بعد الحداثة تهيأ لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة تماماً غير تلك التي عرفها المجتمع الحديث. ويبدو أن مفكري ما بعد الحداثة قد تأثروا بأفكار بعض الفلاسفة الألمان بالذات مثل نيتشه وهايدغر اللّذين كانا قد أثارا فكرة إمكان قيام أسس جديدة للفكر الإنساني الحديث والمعاصر.

ولكن هذا لا يمنع من وجود اتجاهات أخرى ترى أن الأمر لا يعدو أن يكون بعض التعديلات والتحويرات في بعض عناصر الثقافة الغربية الحديثة. مثلما يحدث في كل الثقافات والحضارات خلال تاريخها، وأن هذه التعديلات والتحويرات نشأت نتيجة لتغير الظروف والأوضاع التي تحيط بتلك الثقافات، ولكن مهما يبلغ الأمر من عمقها، فإنها لن تخرج عن أن تكون تغيرات هامشية لا تؤثر في جوهر الثقافة الغربية ومقوماتها الأساسية.

وهذا معناه أن هناك اختلاف بين المفكرين حول ما إذا كانت ما بعد الحداثة تمثل مرحلة قائمة بذاتها، ولها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة، أم أنها مجرد استمرار لمرحلة الحداثة رغم كل ما طرأ عليها من تغيرات. وهذا رأي يورغن هابرماس (Jurgen Habermas)* الذي يرى في الحداثة مشروعا لم يكتمل بعد، وبذلك تكون مجرد حالة للفكر، والثقافة تتميز بوجود أنماط لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها. و يصرح بأن دعوى القول بما بعد الحداثة فيه شيء من اليأس والقنوط من الواقع، وهي ردة فعل ضد التنوير. ويقف على نفس الرأي مدعما إياه الفيلسوف السياسي آلان بلوم (Alain Bloom) معتبرا ذلك يأسا ومحاولة للتخلي عن عن العقل، وهجر الكشف عن الحقيقة. و لكن في مقابل ذلك يدعو ليوتار إلى ضرورة إعادة تأهيل مشروع الحداثة و تجديده."[1]

*فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد عام1929. يعتبر من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت النقدية إضافة إلى هربرت ماركوز، هوركهايمر وأدورنو. إشتغل بتدريس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، وأراد مع جميع أعضاء هذه المدرسة استئناف المشروع الماركسي في نقد المجتمع، وأشكال الاغتراب الحديث. واستخلص من الماركسية أنها نظرية نقدية كبرى، بشرط أن تكون ديالكتيكية. انتقد الوضعية انتقادا لاذعا. واعتبر مهمة الفلسفة تكمن في المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني إذ بغيره لا يجوز للديموقراطية أن تعمل. ودعا كذلك إلى فلسفة أنوار جديدة. جمع في فكره النقدي التنويري فلسفة اللغة و نظرية العلم، والتأويل والتحليل النفسي من أجل تكوين علم تداولي شامل في محاولة لجعل تغيرات جوهرية في العلاقات الحيوية بين الناس. من أعماله: - النظرية والممارسة. – البنية السلوكية للحياة العامة. – التقنية والعلم من حيث هما إيديولوجيا. –وجوه فلسفية وسياسية.

[1]Lyotard J.F. : Le poste moderne expliqué aux enfants. Op. Cit. P32.

ولقد وصل الأمر بالبعض من المفكرين إلى اعتبار ما بعد الحداثة أنها تتمثل في الفجوة التي تفصل بين الثقافة الراقية الرفيعة التي كانت سائدة في الغرب، وبخاصة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن الحالي، والثقافة الشعبية العامة أو على الأصح فن البوب (Art Pop)*، حسب التعبير المتداول في الغرب، مما يعني ضمنيا أن ما بعد الحداثة تمثل حالة من التدهور والانحطاط الاجتماعي والثقافي، أي أن المسألة ليست مجرد تتابع زمني أو تاريخي بين الحداثة، ثم ما بعد الحداثة، وإنما المسألة هي اختلاف جوهري بين حالتين أو وضعين للثقافة الغربية، إذ لكل منهما خصائصه ومقوماته المتميزة.

لهذا فإن الواقع الغربي اليوم أصبح يشكل انحدارا على المستوى القيمي، فإن "ما يتألم منه الإنسان اليوم هو "الحاضر" العدمي الذي تعيشه إنسانية منحطة في جميع المجالات المتصلة بالفكر والممارسة بالمعنى والقيمة. إنه يتألم بسبب تراجع قيم الفعل و الإثبات. ولعل حالة العدمية (Nihilisme) التي آل إليها وضع الإنسان الأوربي إنما تولدت عن كون "الحداثة" التي تدعي انفصالها عن الماضي ليست في نهاية المطاف، سوى امتداد له...إن قيم الحداثة هي قيم الارتكاس."[1]

وإن كان لم يتفق مفكرو ما بعد الحداثة فيما بينهم على تحديد المسار الذي سوف تسلكه الثقافة الغربية، وما سوف تنتهي إليه في ظل التغيرات الهائلة التي يمر بها العالم في المرحلة الراهنة، و خاصة تحولات العالم الغربي السريعة والفجائية، كما أنهم لم يتفقوا حتى على تبيين معنى الثقافة في المستقبل وأهميتها بالنسبة لمجتمع الغد. مما يعني أن الأمور لم تتضح تماما في أذهان هؤلاء المفكرين، وأنهم لا يزالوا في مرحلة استكشاف جوانب المشكلة ومحاولة التعرف على خصائصها وأبعادها.

---

*البوب آرت (Pop art) حركة رسم شعبية أمريكية ، اشتهرت في الستينيات من القرن العشرين. يستخدم الكثير من فنانيها رسومات تجارية غير فنية ومألوفة إلى حد كبير مستمدة من الحياة اليومية أساسا، ومعظم الرسومات التي ينتجها هؤلاء الرسامون ذات محتوى تهكمي أو هزلي .ولم يتبع رسامو البوب آرت طريقة واحدة في الرسم. فالبعض منهم اتخذ من البساطة رسما تجاريا؛ مثل الرسام أندي وارهول إذ رسم نماذج دقيقة لأوعية الحساء بحجمها الطبيعي. وأنتج العديد من فناني البوب آرت تكوينات ثلاثية الأبعاد تشبه الأجسام العادية، وتتخذ منها مادة للفكاهة.

[1] الشابي نور الدين: المرجع السابق.ص334.

وبذلك يمكن القول أن الأمر يسجل استحالة تعود إلى غموض المفهوم ذاته في أذهان أصحابه، ولكنه قد يكون مؤشرا إلى مدى اتساع مجاله بحيث يشمل كل ما يتعلق بالمعرفة الإنسانية بمختلف فروعها وأشكالها المتنوعة، وما تحرزه من تقدم سريع بفضل التقدم التكنولوجي الهائل في مختلف المجالات.

غير أنه يتبادر إلى أذهاننا الإشكال حول هذه التغيرات فيما إذا كانت تعني أن عصر الحداثة قد انتهى تماما وأن الحداثة لم يعد لها وجود وقد زالت تماما أم أنها هي في الطريق إلى الزوال والاختفاء، بكل ما أنجزته من تقدم في مجالات الفكر الإنساني والكشف العلمي والإبداع الفني؟ وإننا على أبواب حضارة أخرى جديدة هي حضارة وثقافة ما بعد الحداثة؟ وما مقومات هذه الثقافة وما أثرها على الإبداع وعلى طبيعة المجتمع ذاته بوجه عام؟

في الواقع ثمة جدل واضح بين تيارين إن أمكننا القول تيار حداثي يرى أن الحداثة لم يكتمل مشروعها بعد، و تيار يرى عكس ذلك بأن الحداثة انتهت وزالت و أن الغرب يعيش الآن عصر ما بعد الحداثة، هو عصر انقلاب لجميع القيم و المفاهيم، هو عصر جديد مغاير تماما لعصر الحداثة.

وهذا هو موقف أنصار ما بعد الحداثة الذين يوجهون كثيرا من الانتقادات إلى إنجازات عصر الحداثة وموقف الحداثة من الفكر والفن والسياسة والحياة، وهو موقف يعلي من شأن العقل، ويرى فيه مصدر كل تقدم في المعرفة وفي المجتمع، وأنه وحده مصدر الصدق وأساس المعرفة المنهجية. ولعلنا نجد الوصف الذي أتى به جان بودريار(Jean Baudrillard) أكثر إقناعا؛ حيث يقول:« ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما سياسيا، أو مفهوما تاريخيا،...وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. فأمام التنوع الثقافي أو الجغرافي أو الرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها، وكأنها وحدة متجانسة، مشعة عالميا –إنطلاقا من الغرب.»[1]

[1]بودريار جان: الحداثة. تر. محمد سبيلا. الكرمل. العدد36. 1990. ص ص 80-81.

ما نلحظه في تأويل بودريار للحضارة الغربية في كتابه "أمريكا" هو أن هذه الأخيرة أقل تألما وشعورا باليأس من أوروبا؛ وهي الآن في حالة من النقاهة[1]. وحينما يصف المدن الأمريكية فإنه يضفي عليها نوعا من الحركية التي تتميز بها كونها ليست أصيلة، إذ لا يوجد بها نصبا تذكارية أو آثارا تربط الفرد الأمريكي بالتاريخ، فليس شيئا من هذا القبيل، فكل ما هنالك مناظر خلابة - وصف المدن بالصحاري المتحركة- هي في العمق بتصميم زاه متحوّل، وهي في السطحية متحركة؛ وهذا ما يراه تحديا في المعنى[2].

أما التحدي الآخر فهو تحدي للطبيعة والثقافة. وبالتالي تغدو المدينة الأمريكية العصرية فضاء مفرطا في اللاانتماء[3]، إذ لا هوية ولا أصل ولا مرجعية تنسب إليها. ذلك ما يسميه بودريار "بالسمولاكر" (Simulacre) الذي لا يقصد به التظاهر أو الإخفاء، الاصطناع يعمل دوما على ما لا نملك، ويدعي باستمرار امتلاكه. لذلك فإن المرجعية الأساسية للمصطنع هي الغياب؛ لأنه تم خلق موضوعاته، فهي ليست طبيعية ؛ مثل أشياء وعناصر غير واقعية وغير حقيقية. ومكانة الغياب في الاصطناع أساسية؛ لأن الغياب يدخل في بنية المصطنع (Simulacre)* وتكوينه. فما هو حقيقي أصبح انعكاسا إجرائيا لعمليات رمزية. تماما كحال الصور التي يتم توليدها وترميزها تقنيا قبل أن ندرك ذلك فعلا. هذا يعني أن هناك وساطة تكنولوجية استحوذت على الدور الإنتاجي للموضوع الكانطي بوصفه المركز الأصلي لتركيبة البديهيات والأفكار، وكذلك العامل الماركسي بوصفه منتج رأس المال من خلال العمل، واللاوعي الفرويدي بوصفه ميكانزم الرغبة والكبت. ونظام التبادل الرمزي لم يعد واقعيا وإنما تحوّل "لواقعية فائقة" بحيث أصبح ما هو واقعي متجها إلى ما يتوفر على إمكانية استنساخ مماثل.

---

[1]Baudrillard Jean : AMÉRIQUE. Paris. Bernard Grasset. 1986. P229.

[2] Ibid. P241.

[3] Ibid. P242.

*بعض المترجمين العرب قاموا بترجمة مفهوم Simulacre إلى مُصطنع، ومفهوم Simulation إلى اصطناع مثل جوزيف عبدالله في مؤلف بودريار : Simulacre et Simulation، وهناك من يفضل ترجمته إلى نسخة من عمل استنساخ، إذ لا يُقصد من هذا الأخير كما يجري في اللغة الفرنسية Clonage والذي يتم تداوله أكثر في مجال العلم.

يحدثنا بودريار عن عالم ديزني لاند على أنه عالم غير حقيقي وغير مزيف، «بل هو آلة تعمية غرضها إعادة توليد وهم الواقع.[1]» فكل رغبات الأفراد تصطنعها مؤسسات خاصة بكيفية إبداعية هائلة تجعلهم يتعايشون مع ما هو غير حقيقي، وفي هذه الحال يغدو الإنسان الأمريكي غارقا في لذاته المادية في فضاء تغلفه السرعة الفائقة، ولكن في الحقيقة يظل بعيدا عن واقعه المفقود.

فضلا عن ذلك فإن أنصار الحداثة يذهبون إلى اعتبار العقل أنه القادر على اكتشاف المعايير النظرية والعملية التي يهتدي بها الفكر والفعل معا، وإن كانوا يعترفون في الوقت ذاته أن مبادئ فلسفة التنوير هي التي ساعدت على قيام الثورة الديمقراطية في فرنسا وأمريكا، وزوال عهد الإقطاع وقيام النظام الاجتماعي الذي يؤمن بالعدل والمساواة.

كما يعترفون بأن كثيرا من منجزات عصر الحداثة تغلغلت إلى كثير من جوانب حياة الإنسان الحديث، ابتداء من التكنولوجيا المختلفة والسلع الاستهلاكية ووسائل النقل والمواصلات، إلى ظهور النزعات الفردية والاتجاهات العلمانية والعقلانية، والنظم البيروقراطية والاتجاه نحو التصنيع وزيادة معدلات التحضّر.

لذلك يمكن القول في هذا المجال عن مفهوم "الحديث" بأنه: «صفة التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، و يترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص العالم والإنسان. وأفضى ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء و قيمته. » [2]

فالحداثة إن كانت تعني التطور في جميع المجالات فإنها تعطي الصبغة التفوقية للإنسان الغربي وفق إيديولوجية عنصرية تنظر إلى الآخر على أنه المتخلف و الدّوني (الأسفل) وهذه هي المركزية الذاتية الغربية التي صنعتها الحداثة، و لا زالت آثارها تعمل على إقصاء الآخر.

---

[1] بودريار جان، المصطنع والاصطناع. تر، جوزيف عبدالله، المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط1.2008.ص61.
[2] إبراهيم عبد الله وآخرون: المركزية الغربية. المركز الثقافي العربي. بيروت/الدار البيضاء.ط1.1997.ص13.

إن مفكري ما بعد الحداثة يرون أن الزمن قد تغير، وأن الظروف العامة قد تجاوزت كل هذه الإنجازات نتيجة لتقدم أساليب الإعلام والاتصال بوجه خاص، وما أدى إليه من ظهور حالة جديدة من التاريخ تتطلب قيام نظريات ومفاهيم، تتلاءم مع الأنماط المعرفية الجديدة. والتطورات التي طرأت على النظام الرأسمالي نفسه بعد ازدياد الاتجاه نحو العولمة، وتعقد التجارب الإنسانية، وتعدد الاتجاهات الثقافية وتنوع المواقف الفكرية، وحتى ظهور اتجاهات جديدة في الفن تجاوزت المدارس الحديثة مثل الانطباعية والتعبيرية والسريالية. وتحررت من كل القيود التقليدية وبخاصة في العمارة حيث يمكن الجمع بين عناصر غير متجانسة تخرج تماما عن المألوف، وبامتداد ذلك إلى بقية الفنون التعبيرية مثل الرقص وكذلك الموسيقى والأفلام السينمائيـة.

تبدأ ما بعد الحداثة من عدم الوثوق والتشكك في كثير من الأسس والمبادئ العامة، والشاملة التي سادت في عصر التنوير، و وجهت الفكر الحديث، أو حسب تعبير جان فرنسوا ليوتـار إن ما بعد الحداثة تبدأ بالميل إلى التشكك فيما يسميه بالحكايات الثقافية الكبرى، أو الميتاحكايات التي ورثها الفكر الحديث عن ذلك العصر، كما أنها ترفض التسليم بوجود أي مجموعة من المبادئ أو المعتقدات أو المسميات الفكرية العامة التي تسيطر على إبداعات مفكري عصر الحداثة.

وإذا كانت الحداثة ترى أن النظرية العامة الشاملة تعكس الواقع، فإن ما بعد الحداثة ترى خلافا لذلك أن النظرية لا تقدم في أفضل الأحوال سوى منظورات جزئية عن الموضوع الذي تدور حوله.

يستعمل ليوتار مفهومي الحداثة (Modernité) والحديث (Moderne) « لوصف كل علم يمنح نفسه المشروعية بالرجوع إلى "ميتا- خطاب" أو "سرديات كبرى" أو "حكاية كبرى"

مثل جدل الروح أو تأويل المعنى أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة أو خلق ثروة، وإن كل هذه السرديات الكبرى تستند إلى قيم التنوير. » [1]

لقد أقبل ليوتار نظريا على مساءلة الأوهام والإخفاقات التي ترتبط بطبيعة السياسة وممارستها. وتمخضت عن هذه اليقظة النقدية إرهاصات نظرية أخذت شكلها في مفاهيم ما بعد الحداثة والاقتصاد الليبيدي أو الشهواني أو التقشف الشبقي ، فقد استخدم ليوتـار كلمة "الليبيدو" (Libido) التي تشير إلى اللذة الجنسية، من خلالها حاول أن يربط بين الاقتصاد السياسي والرغبة، وبين النظرية والمتعة. وبين الفن والغرائز والمشاعر والرغبات الدفينة العميقـة. وفي ذلك يسجل تجريحا نقديا للذات، لم يلبث أن تمخض عنه ما يشبه التحليل النفسي للذات بهدف الإمساك، بالممارسة اللاواعية التي تتحكم في السلوك. وقد أعلى ليوتار من شأن الذات الحرة المتخلصة من قيود اللاوعي وأثقال الرأسمال الذي يستعبد الأفراد بإدماجهم في منظومة من علاقات التبادل القسرية.

يقر ليوتار هو بنفسه بأن مصدر التسمية لـ "ما بعد حداثة" آت من القارة الأمريكية، إذ أن الكلمة شائعة الاستعمال في أوساط السوسيولوجيين و النقاد في أمريكا وهي تحدد حالة لما آلت إليه المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا. أو تحدد حالة الثقافة الغربية في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر[2].

ويمكن فهم خصائص المابعد حداثية (Post modernisme) من خلال الفروقات القائمة بينها والحداثوية (Modernisme) وهي فيما يلي[3]:

---

[1] بغورة الزواوي: ما بعد الحداثة و التنوير. دار الطليعة للطباعة و النشر و التوزيع. بيروت.ط1.2009.ص17.

[2] Voir : Lyotard J.F.: La condition post moderne.Op. Cit. PP23-25

[3] Beverly Southgate : Postmodernism in History. Fear or Freedom ? (London, New York : Routledge. 2003) PP128-132.

خصائص **الحداثوية**	خصائص **ما بعد الحداثية**
القصص الكبرى	ضد القصص الكبرى
الأفكار الكلية	التفكيك للكليــات
الأصل	الاختلاف
المركز	التعدد
التأليف	ضد التأليف
الانغلاق	الانفتاح
الانسجام أو التسلسل	الفوضى
القصدية (وجود غاية)	اللعب
التشبيه	التضاد
الحضور	الغياب
القارئ	الكاتب
الحتميـة	اللاحتميـة
العمق	السطح
الابتعـاد	المشاركة
الاعتراض أو النفور	الرغبة.

وقد استند ليوتار إلى مفهوم "ما بعد الحداثة" الذي اقتبسه من المعجم الهندسي الأمريكي من أجل أن يجري قراءة مستقبلية للمجتمع الصناعي، الذي سيشهد بحسب ليوتار تفتتا لكبريات الأنساق الخطابية والبلاغية. وستحل محلها الومضات السريعة لـ الفيديو كليب، وإقبال المتفرج على القنوات الفضائية كترجمة لرغبة غير مشبعة. هذه التخمة الكبرى من الصور كأحد أشكال الاستهلاك، لا تشبع الرغبة، فهي تبقى حبيسة الاستعراض فحسب.

يوضح ليوتـار إيمانه العميق بأهمية الحركة الفكرية التي تمثلها ما بعد الحداثة، والدور الذي تؤديه في تشكيل عقل الإنسان المعاصر. هذا ما دفع بعض المفكرين إلى القول إن أعمال ليوتار أرست أكثر من أعمال غيره من المفكرين قواعد ما بعد الحداثة في مجال النظرية، ومجالات الأخلاق والسياسة والجماليات، وأنه كان على رأس المفكرين الذين قطعوا الصلة بنظرية الحداثة ومناهجها وعملوا على نشر البدائل بعد الحداثية.

كان ليوتـار يدعو دوما إلى الاختلاف و التعدد في كل المجالات النظرية، و يواجه النظريات والمناهج العامة الكلية، ويؤكد التغاير بين أنواع الخطاب المختلفة، بأن لكل منها قواعده

ومعاييره ومناهجه الخاصة، كما أن للأحكام النظرية والعملية والجمالية استقلالها وقواعدها الخاصة.

فضلا عن ذلك كان يرفض الأفكار التي تتعلق بإمكان قيام نظرية كلية، أو وجود مجموعة من المفاهيم تتمتع بمكانة متميزة في أي مجال من المجالات، وإذا كان العلم هو المتحكم في جميع المجالات في العصر الحديث، و العالم هو كما يصفه ليوتار "شخص يحكي قصصا."[1] فإن ذلك يعود إلى ارتكازه إلى قوة الحكايات الكبرى؛ أو ما سماها ليوتار بالأساطير، أو الميتاحكايات، يقصد بها؛ تلك التفسيرات الميتافيزيقية العليا المسيطرة على الأذهان في تاريخ البشرية. وقد ميّز ليوتار بين ثلاث عناصر من تلك الميتاحكايات وهي العلم الوضعي باعتباره مفتاحا للتقدم البشري، و التأويل أو الهيرمينوطيقا باعتبارها مفتاحا للتكوين الذاتي البشري، والصراع الطبقي كمفتاح لخلاص الإنسان .

تلك الميتاحكايات أو الأساطير الثلاث قد ظهرت بأنها مجرد أكاذيب، وبدا خداعها على الرغم من كل ما قدمته من قضايا ونظريات عامة كلية وشاملة، ذلك الشمول الذي يرفضه ليوتار وفلاسفة ما بعد الحداثة، ويقفون منه موقف التشكيك والمعارضة. لأنه لم يعد هناك أي أسطورة أو حكاية عليا مسبقة، كما لم يعد هناك أي صيغة واحدة للخطاب يمكن أن تقوم وتعلو فوق غيرها من الصيغ، ثم إنه لم يبق ثمة شكل واحد للمعرفة يمكن اعتباره أساسا لبقية أشكال المعرفة الأخرى. فمختلف قيم الحداثة من تقدم وحرية وعقل

يؤكد ليوتار أنها تبرهن على فشل مشروعها الحداثي. وبأن غياب الأفق الكوني والتحرر العام يسمح لإنسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل ما يوضح كما يؤكد على ذلك ليوتار ما يجري في العالم إذ إن نصف البشرية يواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة وإن الحروب التي عرفتها البشرية تركت الإنسان يعيش بلا أوهام أو أساطير أو كما يقول ليوتار بدون نصوص سردية كبرى.

[1] نقلا عن بغورة الزواوي. المرجع السابق.ص19.

وإنما هناك بدلا من ذلك أشكال وأنواع وصيغ متعددة لما يسميه ليوتار الألعاب اللغوية*، فاللغة السردية لا تقبل البرهان، و إنما تقبل المبالغة بدون البرهان. ولذلك، فليس هناك لغة عليا **أو** ميتالغة واحدة يمكن أن تضم كل أشكال وألوان العبارات والتعبيرات، وتشكل خلفية أو أرضية لها كلها. وإذا كان العلم كان يشكل الصدارة و يحتل أعلى المراتب في المعرفة، فإن هناك أنواعا أخرى متعددة من التعبيرات تخرج عن نطاق العلم.

ذلك بأن قواعد الخطاب ليست مقررة مسبقا، وإنما تظهر وتتضح أثناء الحديث نفسه. و لهذا لا يمكن إقرار نوع واحد من الخطاب أو التفكير، وإلا سيكون نوعا من التعدّي. و هذا ما يرفضه ليوتار لأنه في نظره لا يؤدي إلاّ إلى تحطيم الآخر، لذلك يرى ليوتار بأنه من الأفضل "استبدال الكلي بالجزئي و الواحد بالمختلف."[1]

وبالتالي فإنه لا بد من رفض كل شمولية و كلية، وكل قاعدة تمنح لنفسها الإطلاقية، لأنه لا وجود للمطلق في رأي ليوتار ولا وجود للأساس والثابت، فكل ما هنالك النسبي والمختلف والمتعدد والمتغير. يقول فاتيمو في هذا الشأن مساندا رأي ليوتار: "عندما يتلاشى الإيمان بالأساس، و بتصور مجرى الأمور بوصفه تطورا نحو شرط ختامي، لن يظهر العالم إلا بوصفه عملا فنيا يتم تلقائيا، ويمسي الفنان المكان حيث يتقدم للمعرفة ويتحقق بشكل مصغر مع انتشار التنظيم التقني للعالم ما يمكن أن ينكشف لنا بعد الآن بوصفه ماهية العالم ذاتها."[2] مما يعني أن المجال اليوم أضحى لمهمة الفنان الذي بإمكانه أن ينفلت من قبضة السلطة، ويستطيع بخياله أن يتجاوز السيطرة وأساليب القمع.

*ألعاب لغوية إقتبسها ليوتار من مقولة فتغنشتين (Wittgenstein) التي تفيد باستعمال طرق لغوية من أجل وصف العالم؛ مثل: عبارات الشكر، أو الدعاء، أو الأمر، أو التحية...الخ

[1] Lyotard .J.F : Le post moderne expliqué aux enfants. Op. Cit. P34.

[2] فاتيمو جياني: نهاية الحداثة. تر: فاطمة الجيوشي.منشورات وزارة الثقافة. دمشق.د/ط.1998.ص110.

المطلب الثاني:الرغبة والسلطة عند ميشال فوكو:

يعتبر ميشال فوكو أعظم فيلسوف أنجبته فرنسا في القرن العشرين، و يعترف له بهذا المجد الفلسفي صديقه الفيلسوف جيل دولوز في أكثر من موضع ، ذلك بأن المهمة الفلسفية التي كان يشتغل من أجلها هي الخروج عما هو معهود في تاريخ الفلسفة، والعمل على الاختراق. إن المهمة هي الكشف والفضح عن دسائس تشوه الحقيقة، أو تدوس على الواقع بصنعها معرفة تتخذ لذاتها امتلاك الحقيقة، معلنة أن ما يجري في الواقع هو الحقيقة. قال عمر مهيبل موضحا نظرة فوكو إلى الحقيقة بقوله: « الحقيقة عند فوكو وهم باطل أو هدف لا يدرك، كما أنها ليست رهانا أنطولوجيا مغلقا أو إشكالا إبستمولوجيا بل إنها رهان تاريخي » .[1]

تستغني الفلسفة عن كل تقاليدها، وتترك لغتها ومفاهيمها، وتهجر أدواتها، وتنزل إلى المستشفيات والسجون وتوثيق المحاكم، والغرض من ذلك ليس بعث التاريخ و لا مشاهده، وإنما جعله هو ذاته يقدّم ما هو سرّي و مخفي.

وقبل أن يدافع فوكو عن المفهوم الجديد للسلطة*(Pouvoir)، قدم نفسه كفيلسوف جديد و ملتزم بقضايا عصره، حيث فتح شقته الباريسية أمام كل المدافعين عن الحق. ولذلك تحولت

---

[1]مهيبل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة.منشورات الاختلاف.المركز الثقافي العربي.الجزائر.بيروت.الدار البيضاء.ط1.2005.ص219.

*المجهود الذي انصب في بحث فوكو حول السلطة جاء بجديد على مستوى المفهوم، متجاوزا بذلك كل الطروحات بما فيها الكلاسيكية و الماركسية وغيرهما. وبيّن للجميع أن السلطة لا نهاية لها، لا يمكن أن تنتهي، لذلك فالصراع في كل الأزمان لا ينتهي. والسلطة ليست واحدة متشكلة في الجهاز السياسي، بل السلطة سلطات منتشرة في مختلف المؤسسات مثل الأسرة، المدرسة،النادي،المستشفى،المصنع،الثكنة،السجن،السوق،والدولة بحد ذاتها. السلطة السياسية قمعية، تلجأ إلى وسائل الردع والتهديد، وتقوم بفعل الإسكات عن طريق احتفاظها بـ"حق الكلمة" أو "حق التعبير". كما تعمل على إبقاء الجهل، وتقمع الرغبات واللذات، وتمارس التهديد بالموت. بينما الميكروسلطات فهي منتجة؛ تنتج الخطاب، وتدفع إلى الاعتراف، مثلا: يجب الاعتراف إلى الكاهن، إلى الطبيب،...الخ، ذلك ما يمنح مراقبة لكل ما هو أو ليس معيارا. و تنتج كذلك معارف؛ (العلوم الإنسانية تعرض مثلا معرفة في المعايير الضرورية من أجل تحديد العادي عن غير العادي أو الشاذ) و أيضا تقوم بالعمل على الفردنة، والتمييز؛ أي جعل الشخص فردا مثلا في منظومة الآداب؛ يكون الطفل أكثر تميزا عن البالغ،المريض أكثر تميزا عن الشخص السليم، المجنون أكثر من الإنسان العادي،الخ. هذه الميكروسلطة تريد أن تسير الحياة متحكمة فيها و تبحث عن كيفية الرغبة والحب؛ تمارس أبوتها ، أو ربوبيتها (رب الأسرة، رب العمل...الخ)، ولسان حالها يقول: إذا لم تطعني، فلن أحبك أبدا، هذه هي صيغتها وهي تمارس لعبة الغواية من أجل الإخضاع والاستعباد أكثر. ومن كل ما سبق ذكره يتضح بأن السلطة السياسية تتحكم بالتنظيم عن طريق القوانين، أما الميكروسلطة تتحكم عن طريق المعايير التي وضعتها من أجل أن تخلق مفارقة و تمييزا بين العادي والمنحرف عن المعيار (الذي خرج عن قبضتها). و هنا رأى فوكو بأن السجن نفسه هو من صنع مصطلح الانحراف، مثل سلطة علم النفس العقلي التي صنعت مصطلح المرض؛مع أن السبيل إلى الإنسان الحقيقي يمر من الإنسان عبر الإنسان المجنون، كما قال ذلك فوكو في كتابه: تاريخ

إلى مقر الاجتماعات المتعلقة بالتحقيق في أوضاع السجون بفرنسا، وفضح الوجه البشع للسلطة التي تحتكر العنف، وتحرض كل تطبيق لأقصى العقوبات على السجناء وتدمير أجسادهم، لأنها لا تكتفي بالمراقبة والعقاب من خلال محاكمة المجرمين وسجنهم أو وضع حد لحياتهم بطريقة إنسانية، ولكنها تحطمهم بعنف و تتفنّن في طرق التعذيب.

فمن العادات السيئة التي ورثتها السلطة السياسية عن الأنظمة المطلقة تلك العادة التي تجعل من التعذيب غاية للترهيب، لأن ما يهم ليس هو تنفيذ حكم الحاكم الذي يختمه بخاتمه الشخصي في حق كل مجرم أو معارض لنظامه، بل ترهيب الجمهور من أجل أن يعيش الخوف المطلق، ويؤمن بأنه لا مفر من الخوف إلا الخوف، و بأن السلطة هي الآمرة الناهية، المالكة للحقيقة، ولا وجود لأي منفذ أو مخرج يجعل الإنسان ينفذ بجلدته و يهرب. فكل شيء له أسوار يتخذ التحنيط البانوبتيكي ليقيد الأفراد و يمنعهم من ممارسة حرياتهم.

وقد لاحظ فوكو بأن السلطة السياسية تبحث عن شرعيتها من خلال العنف وممارسة التعذيب على الأجساد والأرواح. مما يخول لها الاستحواذ والهيمنة على الجميع لأن شعارها هو دوما السيطرة وفق صناعتها لحقيقة كاذبة مخادعة، كما قال بول ريكور:« لقد بدا لي أنني لمست نقطة يكون فيها فكر الكذب- الذي هو سابق على الأكاذيب- أكثر تشابها مع الحقيقة الذي يسبق هو نفسه الحقائق المبنية، وهذه هي التي يعلو فيها سؤال الحقيقة داخل مشكل الوحدة الكلية للحقائق ولمستويات الحقيقة.[1] » لأن السلطة السياسية في امتلاكها لكل شيء تمثل أكثر محاولة لإطلاق الكذب. إنها تتفنن في الكذب لمخادعة الناس وتملك القدرة على التشويش والتضليل و إخفاء الحقائق، فيتحول ذلك إلى فكر الكذب؛ ذلك ما كان مع السلطة الكهنوتية ولا زال يفعل فعله في المجال السياسي.

تتحول الفلسفة مع فوكو من مبحث في الحقيقة إلى تعرية حقيقة السلطة السياسية، انطلاقا من تجلياتها في آلة العنف والتعذيب والحجز. فالمحكمة والسجن والمصحة النفسية كلها وجوه

الجنون في العصر الكلاسيكي. و هو يشبه إلى حد ما حكمة حفظناها من تراثنا الشفهي وصرنا نرددها تكرارا وهي "خذوا الحكمة من أفواه المجانين.".

[1] Ricœur Paul : Vérité et mensonge. Éd. Seuil.1955.PP190.191.

بشعة للسلطة القمعية، ولعل هذا بالذات ما جعل الفيلسوف ينخرط في حاضره الواقعي متذوقا مرارة السجن مع السجناء وعنف التعذيب مع المحتجزين، وبشاعة الإعدام مع الذين ينفذ فيهم حكم الإعدام، والشوق إلى الحرية مع المحبوسين، لأن فوكو بنضاله العلمي ذلك كان يفتش عن الحقيقة و التنقيب عنها هو بنفسه بشغف الأركيولوجي.

وكان يرى كل الأساليب التي تلجأ إليها السلطة السياسية في كل الأماكن. ذلك أن مبتغاها هو القمع من أجل الإطاعة والتدجين ؛ والتاريخ الغربي كما يراه فوكو هو تاريخ قمع، لذلك يحدثنا عن السلطة وقمعها للجنس بقوله:« الحديث عن القمع يشرع للحديث عن الثورة والسعادة، أو الثورة وجسد آخر أكثر جدة وجمالا، أو (الكلام) أيضا عن الثورة والمتعة. فالكلام ضد السلطات، قول الحقيقة والوعد بالسرور، الربط بين إشراقة الوعي و الإنعتاق وبين الملذات المتنوعة، إقامة خطاب تترابط فيه صرامة المعرفة بإرادة تغيير القانون، بحديقة المتع المشتهاة، هذا هو دون شك، ما يقوي عزمنا للحديث عن الجنس بلغة القمع.»[1]

هي مفارقة لذيذة في نكهتها عندما تجعل الفيلسوف يظل سقراطيا يتعقب سراب الآمال في مناجاة صفات الحرية والديمقراطية والكرامة، على الرغم من أن قدح السم يبقى مشتركا بين كل الفلاسفة. خاصة وأن سقراط قد ترك مزحة رائعة حين تجرع قدح السم مفضلا الموت على الهرب رغم ما قُدم له من تلامذته من حلول تجعله يتخلص من السلطة أنذاك، لكنه أكد لهم بكل شجاعة بأن الإقبال على الموت هو بحد ذاته حرية، ما دامت الشجاعة تبدد كل جاهزية و تعلن أمام الجميع بأن الموت هو خلاص العظماء.

لم يكن فوكو فيلسوف الكوليج دو فرونس فقط، بل كان مناضلا سياسيا يطالب بإصلاح السجون والمصحات وتحديث السياسة، وتفكيك خطاب السلطة وفضح ممارستها للخداع والقمع. لقد استطاع تحرير الفلسفة من سجن المؤسسة وجعلها تتسكع مع المتسكّعين وتقوم بفضح بعض السياسيين المحترفين الذين تحولوا إلى مرتزقة تعيش على أرباح المقاولة السياسية التي حولتهم إلى طغاة وأنذال شعارهم هو الخبث و الكذب.

---

[1] Foucault Michel : Histoire de sexualité. T.I. La volonté de savoir. Paris. Gallimard. 1976. P14.

والسجن كمؤسسة عقابية لجأ إليها فوكو لا من أجل البحث عن الأسباب التي دفعت المجرمين إلى ارتكاب الجرائم، وإنما كان هدفه هو وصف إستراتجية وتصوير وضعية، لأن الفيلسوف في نظر فوكو ليس باحثا عن الأصول، وإنما هو حفّار أركيولوجي (Archéologue) وخرائطي (Cartographe) وفي هذا الإطار كان فوكو منقبا في السجون يدرس عمليات العنف التي كانت تمارس على المجرمين من قبل الجلاّدين وهو يأخذ بفكرة الفردنة (l'Individualité) و الاختلاف (la Différence) ذلك بأن السجين هو قبل كل شيء فرد مختلف له ميزاته تؤهله ليختلف و يعبر عن اختلافه.

يدفعنا فوكو إلى اعتبار أن السلطة ليست مفهوما أحاديا، و إنما هي لعبة علائقية (jeu relationnel) تمارس فن قيادة البشر و الأشياء. و بذلك فإن هذا المفهوم يتسع ليصبح تجربة للذات « expérience en soi » [1] لهذا فإنه باعتباره منقبا في طبقات الثقافة الغربية يبين لنا أننا مازلنا نجهل ماهية السلطة رغم العمل النقدي الذي مارسه كارل ماركس حول مسألة ماهية الاغتراب(Aliénation) مشخصا أسبابه، غير أن معنى السلطة بقي مجهولا و بات لغزا يصعب فكه.

فكل شيء مناط بالسلطة مهما كانت طبيعة ذلك الشيء لأنها تملك آليات و وسائل و تقنيات. إنها تملك القوة و تمارس السيطرة، فهي تملك كلية الحضور. غير أنه لا ينبغي أن نفهم بأن السلطة هيئة واضحة،مرئية و هذا ما يصححه فوكو و يوجهنا إلى طرح مجموعة من الأسئلة: من يمارس السلطة؟ وأين يمارسها ؟ لأن فكرة الطبقة الحاكمة لم تعد واضحة و متميزة كما كانت عليه من قبل. فلماذا يعد جهاز الدولة هو المعبر عن السلطة إطلاقا، لذلك نجهل بالتحديد من يمارسها؟

[1] دريفوس أوبير،بول رابينوف:ميشال فوكو،مسيرة فلسفية.تر:جورج أبي صالح.مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.د/س.ص187.

يمكن اعتبار السلطة هي بمثابة جهاز علائقي أكثر مما هي ماهية تمارس في مواقع، يطلق عليه فوكو المراكز الصغيرة التي لا يحصرها العقل، لذلك فهو يمارسها مدير المصنع،و الطبيب،و مدير السجن،وحارس العمارة،..الخ و يبين لنا فوكو بأنه من الصعب الكشف عن آليات عمل السلطة لأنها تعمل عملها بصورة متكتمة.

لذا فهي غامضة وإن كان الحديث عنها هو في حد ذاته نابع من سلطة؛هي سلطة المعرفة. فهي كما قال بورديو(Pierre Bourdieu):« ليست التي تفرض نفسها من خلال الأوامر فحسب، و إنما تلك التي ندعوها سلطة طبيعية، و التي تسكن اللغة و أنماط السلوك،و لغة العيش و حتى الأشياء. » [1]

يحيلنا فوكو إلى مواقع استثمار السلطة « من داخل الممارسات الواقعية والفعلية، فدراسة السلطة هو من جانب الوجه الخارجي، هنا حيث توجد علاقة مباشرة و تلقائية مع ما نسميه مؤقتا موضوعها، هدفها، حقل تطبيقها، هنا كذلك حيث تزرع و تستنتج آثارها الواقعية. » [2]

لذلك فإن السلطة أثناء قيامها بأفعال العنف والتسلط على بعض أفراد المجتمع فإنه يبدو واضحا، أنها تريد بذلك فعلا مشروعا يتم وفق معقولية، يتسم بها العقل السياسي. وتعمل المنفعة العامة أو المصلحة العليا للبلاد أو الحق في المواطنة؛ هذه المفاهيم الإجرائية وفق معقوليته تسند لذاتها حق الفعل و العمل. و بالتالي فإن كل عمليات السيطرة التي تمارسها أجهزة الدولة لا تغدو عمليات إجرامية، و إنما أفعالا غايتها في ذلك تحقيق نوع من الانتظام السياسي.

فمرتكب الجريمة أو المحكوم عليه كما يرى ذلك فوكو، لا يعاقب على كونه خرج عن سلطة الحاكم، بل لأنه مواطن لم يحترم العقد الاجتماعي وأصبح يشكل خطرا على المجتمع، وعلى هذا العقد الاجتماعي. هكذا تكون عقوبته منبثقة عن العقد الذي شارك في وضعه عندما كان يستحق صفة المواطن، ولذلك ينبغي أن يُحرم من حريته، لأنه لم يعرف كيف يستثمرها في

---

[1] بورديو بيير:الرمز و السلطة. تر:عبد السلام بن عبد العالي.دار توبقال.المغرب.ط3.2007.ص70.

[2] Foucault Michel : il faut défendre la société. Cours au collège de France.1976.Ed. Gallimard.1997.P25

أعمال تعود عليه وعلى المجتمع بالفائدة، الأمر الذي يجعله يفقد بقية حقوق المواطنة التي كان ينعم بها قبل تمرده على العقد الاجتماعي. ومن ثم يتم تهميشه مع المشردين والمجانين، أي المقصيين من المجتمع.

ولعل فوكو قد استفاد كثيرا من فيلسوف التنوير إيمانويل كانط الذي اعتبر أن المشاركة في صياغة القوانين تمنح الإنسان حريته، وتجعله يخضع للواجب من خلال احترامه لهذه القوانين التي شرّعها هو بنفسه، ولعل هذه هي التربة التي أنتجت نظرية العقد الاجتماعي الذي يلزم الحاكم والمحكوم باحترامه.

لذلك فإن فوكو برهن في كتابه "المراقبة والعقاب" على أن السجن في أفق الحداثة لم يعد يكتفي باحتجاز الخارج عن العقد الاجتماعي، وإنما يتم توظيفه بطرق جديدة في سيرورة الإنتاج[1]. حيث يتحول المحكوم عليه بالسجن إلى ذات منتجة يستفيد منها المجتمع، وخاصة أن الهدف من العقاب في المجتمعات الحديثة ليس هو الحدّ من الجريمة ومحاربتها، بل تغيير المجرم وإصلاحه من أجل إعادة إدماجه في حميمية العقد الاجتماعي، وتخليصه من التهميش والحرمان ليكون مواطنا منتجا عندما يخرج من السجن. يقول فوكو:« تمّ اكتشاف إشارات تنمّ عن هذا الاهتمام الكبير الموجّه يومئذ إلى الجسد– إلى الجسد الذي يُلعب و يُكيّف، و يُدرب، و يُطوع، و الذي يستجيب، و يصبح ماهرا، و تتكاثر قواه.[2] » و فعلا يبدو الغرض من التنظيم والانضباط هو تطويع الأجساد وممارسة تقنيات عليها، تجعلها خانعة، مفعولة لا فاعلة، بل أجساد تطيع فحسب.

الحداثة الغربية مرتبطة أشد الارتباط بضوابط الرأسمالية التي تهدف إلى الإنتاج، والجسد هو محرك الإنتاج، ولذلك فإنه يعتبر وصفة سحرية للازدهار الاقتصادي،لأن هدف السلطة دوما هو العمل على تدجينه من أجل تحقيق أغراضها و مصالحها.

---

[1] Foucault Michel : Sécurité, territoire, population. Cours au colège de France : 1977-1978. Paris. Gallimard. Seuil. 2004. P202.

[2] فوكو ميشال:المراقبة و المعاقبة.تر:د.علي مقلد.مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.1990.ص158.

لهذا فإن السجون ليست سوى واحدة من عدة أمثلة على تكنولوجيا التأديب والمراقبة والعقاب، ففي نظر فوكو إن السجون نفسها، وكذلك مختلف الإصلاحات التي تحاول إقامة نوع مثالي من العقاب، ليست سوى تعبيرات عن الممارسات الإستراتيجية للسلطة ليغدو التأديب تقنية من تقنياتها، يقول فوكو:« الجسد...غاطس ضمن حقل سياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا؛ فهي توظفه،و تطبعه، و تقومه،و تعذبه،و تجبره على أعمال، وتضطرّه إلى احتفالات، وتطالبه بدلالات، هذا التوظيف(الاستثمار)السياسي للجسد مرتبط وفقا لعلاقات معقدة ومتبادلة باستخدامه اقتصاديا؛ وإلى حدّ بعيد كقوة إنتاج.[1]»

يركز فوكو في تحليله للسلطة التأديبية على "المشتمل" (Panoptique) أو بيت التفتيش، الذي قدمه الفيلسوف والمصلح الاجتماعي الانجليزي (جيرمي بنتام) Jeremy Bentham كتصميم لعدة مؤسسات بما فيها الملاجئ. والمشتمل هو بناء يتكون من فناء واسع في وسطه برج وعلى أطرافه بناء مقسم إلى طوابق وغرف، لكل غرفة نافذتان، واحدة تسمح للنور أن ينفذ الغرفة، والأخرى تواجه البرج الذي يحتوي على نوافذ واسعة تسمح بمراقبة الغرف، وهذه الغرف أشبه بمسارح صغيرة، بحيث يكون كل ممثل على حدة، منفردا تماما، ومرئيا باستمرار. والسجين ليس فقط ظاهرا لأعين المراقب، وإنما هو غير ظاهر لمن سواه، منقطع عن كل اتصال بالغرف المجاورة، إنه مادة إعلامية، وليس أبدا عنصرا فاعلا في الاتصال.[2] فهو بمثابة آلة تقوم على الرصد بحيث لا يخفى عليها شيء ؛« الآلة المجردة، هي المبيان الذي لا شكل له، والآلات إجمالا، إجتماعية قبل أن تكون تقنية. أو ثمة على الأصح، تكنولوجية مادية.»[3]

يقوم المشتمل على مبدأ جعل كل النزلاء عرضة للتفتيش المستمر، أو على الأقل إيهام هؤلاء النزلاء بأنهم خاضعون لمراقبة دائمة، فالمساحات الداخلية الضيقة يفترض أنها تعمل على

---

[1]فوكو ميشال: المراقبة و المعاقبة المرجع السابق. ص64.
[2]دريفوس أوبير،رابينوف بول: ميشال فوكو،مسيرة فلسفية. المرجع السابق. ص169.
[3]دولوز جيل: المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو. تر: سالم يفوت. ط1.1987. المركز الثقافي العربي. بيروت. الدار البيضاء. ص46.

تحقيق النظام والأمن، وتقضي على الفوضى والشغب داخل المشتمل، ولكنها في الواقع تعمل على قمع الجسد، المشتمل يمثل تعبيرا صارما للمراقبة النظامية.

لقد رأى فوكو في المشتمل دمجا بين السلطة والمعرفة، وتكاملا بين ضبط الجسد وضبط المكان من خلال تقنية المراقبة، ومكانا لجعل أجساد الأفراد منتجة ومراقبة أيضا، لهذا يؤكد فوكو بأنه ليس من الغرابة أن يتشابه السجن مع المصنع ومع المدرسة والثكنة العسكرية وكذلك المستشفى لأن كل هذه المؤسسات تعتبر سجوناً. « فتارة تتوزع الأجهزة متخذة شكل قطع صلبة متماسكة، معزولة عن بعضها البعض، تفصلها حجب و حواجز عازلة، كما تفصل بعضها عن بعض فواصل شكلية (المدرسة، الجيش، المعمل، والسجن في بعض الأحوال، فبمجرد ما يبلغ المرء مرحلة التجنيد، يقال له "كبرتم على المدرسة"...)»[1]

بالنسبة لفوكو ليس المشتمل طريقة فعالة وبارعة لمراقبة الأفراد فحسب، إنه أيضاً مختبر لتغييرهم، فمن السهل إجراء تجارب في كل غرفة، ثم ملاحظة وتصنيف النتائج المحصول عليها من البرج، ففي المصانع والمدارس والمستشفيات يكون لدى المراقب متسع من الوقت ليلاحظ الشبكة الماثلة أمام نظره، والمشتمل بذلك التصميم يجمع بين السلطة والمعرفة ومراقبة الجسد داخل التكنولوجيا التأديبية، فهو نظام يسمح بموضعة الجسد في المكان وبتصنيف الأفراد بالنسبة لبعضهم بعضا، وبتنظيم التسلسل، وبتهيئة النواة المركزية للسلطة وشبكاتها على نحو فعال.

المشتمل هو تكنولوجيا متكيفة ومحايدة لتقسيم الجماعات، ويمكن تطبيق هذه التكنولوجيا حيثما يجب إخضاع الأفراد والجماعات لشبكة تجعلهم منتجين ومراقبين، إنه يمارس سيطرته على الأجساد جزئيا بفضل الطريقة التي ينظم بها المكان.[2]

لقد اعتبر فوكو المشتمل حدثا مهما في تاريخ الفكر، حيث استطاع أن يقدم هندسة جديدة تمكن من بلوغ أهداف إصلاحية بأقل تكلفة ممكنة، تم تبنيها في مختلف الدول الحديثة،إذ

---

[1] دولوز جيل: المعرفة والسلطة. المرجع السابق. ص 47.
[2] دريفوس أوبير،رابينوف بول:ميشال فوكو،مسيرة فلسفية المرجع السابق.ص170.

أصبح المشتمل يعبر عن عصر التنوير، حيث نشأ لأول مرة فضاء رسمي منظم للتربية والتقويم والتهذيب والحبس والعزل،و قد تمّ لأول مرة كذلك الاستغناء عن السراديب القاتمة، والصلبان والمحارق التي كانت سائدة في العصور الوسطى لأن العصر كان عصر النهوض بفكر التنوير، واقتصاد الرأسمالية التي تقتضي حسن التدبير لمصادر الدولة واستغلالها.

فالمشتمل إذاً هو نموذج مثالي للسلطة التأديبية، وأهم خصائصه: قدرته على تنظيم نمو السلطة بطريقة فعالة، وعلى تسهيل ممارسة السلطة بكلفة قليلة يتماشى مع الاقتصاد الرأسمالي، وبعدد محدود من الأفراد، وعلى زيادة مرئية الخاضعين للمراقبة إلى الحد الأقصى، وعلى إشراك كل من هم على علاقة بجهاز السلطة في عمله، وبهذا يمكننا القول أن المشتمل هو المثل الأول على طقس دقيق للسلطة يحدد من خلال طريقة اشتغاله- المكان الذي يمكن أن تعمل فيه تكنولوجيا سياسية للجسد، فالمشتمل يحدد بوضوح الحقوق والواجبات. [1]

لقد أعاد فوكو قراءة دور ذلك المشتمل حيث يرى أن مبدأ المراقبة كان حاضرا في كل كل الجهات كما في كل الأوقات، بحيث أصبحت الرقابة نظاما اجتماعيا منظما وعقلانيا، ينفق أدنى التكاليف، ويحصل على أكبر العائدات، لقد أصبحت السلطة تتحكم في كل فضاءات الأفراد، وهذا يستدعي تطوير تقنيات مراقبة خاصة بكل فضاء، الأمر الذي يعني أن المجتمع الرأسمالي الحديث هو في الواقع مجتمع مراقبة بامتياز. فمن خلال المشتمل أصبحت المراقبة الاجتماعية غير مرتبطة بحق الحاكم المطلق في نزع الحياة، بل مقترنة بمؤسسة تحافظ على الحياة المدنية.

وفي ذلك نجد أن الأفراد في هذا العصر قد وجهوا للمؤسسات من أجل تدبير حياتهم، ومن ثم أصبحت عمليات التعذيب وقطع الرؤوس وصلب الأجساد في الساحات العامة عملية غير مقبولة ويشمئز منها عامة الناس والرأي العام، ومن ثم تمّ استبدال قطع الرؤوس والتمثيل

[1] دريفوس أوبير،رابينوف بول. المرجع السابق.ص172.

بالأجساد وحرقها بآليات جديدة تتداخل فيها السياسة بالبيولوجيا، الأولى تتحكم في المجال العام والثانية تتحكم في الأجساد. [1]

تحتفي السلطة المهيمنة بالجسد فتقطع أوصاله وتسجنه وتنكل به وتحتجزه في عيادتها الخاصة في مستشفيات الأمراض العقلية، ومراكز السجون والإصلاح، والمراقبة المستمرة التي تمارسها هذه السلطة على الناس في المستشفيات وفي المدارس والثكنات وفي الأماكن العامة وفي أبسط تفاصيل الحياة اليومية.

فهو إذاً مراقب وفي أي لحظة يمكن أن يعاقب. كما قال فوكو: « يعمل جهاز العقوبات التأديبية بشكل مختلف تماما. فنقطة ارتكاز العقوبة، ليس هو التمثيل، بل هو الجسد، وهو الوقت، وهي الحركات والنشاطات اليومية؛ النفس أيضا إنما بمقدار ما هي موطن العادات.فالجسد و النفس، باعتبارهما من مبادئ السلوك، يشكلان العنصر المعروض الآن أمام التدخل العقابي». [2]

وهكذا يُحتكر الجسد والروح للأفراد، ويبقى فقط التمثيل لأوامر السلطة الميكروسكوبية وهي تنشر سمومها التسلطية في كل مكان و في كل اتجاه، إذ انتقلت من رغبة السيطرة على الجسد إلى السيطرة على النفس وعلى الوعي واللاوعي. فهي حاضرة في الحلم وعلى جثث القتلى والمعذبين، وكذلك في المراسم الجنائزية، والحفلات وفي الأعياد والمناسبات الوطنية وفي الخطابات وفي وسائل الإعلام.

يقع الجسد ضمن حيز السلطة فالإكراه والإلزام والإعدام والقتل هي تصرفات تعكس طبيعتها. فالفرد ليس حرا كما يعتقد بل هو في سجن كبير ولكن بدرجة أقل من سجون السلطة حيث إن كل المتهمين والمدانين يقع إخضاعهم في المشتمل، أي في السجون ذات المراقبة الدائمة والمستمرة والتي تكون فيها درجة التعذيب حسب نوعية التهمة والجريمة المرتكبة.

---

[1] الموصدق حسن، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة . تكنولوجيا الرقابة الاجتماعية في أعمال ميشال فوكو، مجلة العرب الثقافي،بتاريخ 2007/8/16.ص.11.

[2] فوكو ميشال:المراقبة و المعاقبة. المرجع السابق.ص147.

لذلك فبدلا من أن نرى في هذه النفس بقايا متجددة النشاط من إيديولوجيا فإننا نتعرف فيها على التلازم الراهن لنوع من تكنولوجيا السلطة على الجسد ،و يجب ألا يقال بأن النفس وهم أو هي أثر إيديولوجي وإنما هي موجودة بالفعل، فهي واقع ويتم إنتاجها على الدوام حول الجسد وعلى سطحه وفي داخله بفعل وظيفة سلطة تمارس على أولئك الذين تتم معاقبتهم وبصورة أعم على أولئك الذين تتم مراقبتهم وتطويعهم وإصلاحهم، على المجانين والأطفال والتلاميذ والمرضى.

وبالتالي لا تلتزم السلطة بعملية المراقبة فحسب، بل هي تقوم بتوظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية لإلزام المدانين على الاعتراف وتسليط نوع من الترهيب والضغط على النفس حتى يعترف المتهم والمشتبه به، بجريمة ارتكبها أو لم يرتكبها في حق المجتمع وكذلك في حق السلطة المقدسة أو في حق الممثلين لها ،والتي تبدو في الظاهر بعيدة عن أي لبس، في حين أنها هي المدانة وهي المجرم الحقيقي.

وبالرغم من ذلك فهي تبرز سيطرتها دون خجل بل تضفي عليها نوعا من الشرعية العلمية أو التقنين الذي يكون دوما لصالحها، فكل عمليات الشر التي تقوم بها السلطة هي أعمال مشروعة لا بد للعقل أن يتقبلها و إلا سوف يصنف صاحبه في زمرة المجانين و يقام عليه الحجز.

يقول فوكو:« إن القواعد الجديدة للعبة السياسية جعلت من الصعب تعريف العلاقات بين من نحن وبين ما يمكن أن نفعله و ما نحن ملزمون بإنجازه،لذا فإن تشكل الذات كذات أخلاقية لأفعالها الخاصة صارت أكثر إشكالا.[1] » و هذا يعني أن الفرد أصبح محاطا بشبكة سلطوية لا نهاية لها غير مرئية تأمر و تنهى، و أحيانا لا تأمر و لا تنهى و لكن تكون أوامرها مفروضة و لكنها مجهولة إلى درجة إيصال الفرد إلى الشك حتى في نفسه، و هذا هو الأمر الخطير الذي تريده السلطة بأن توقع الأفراد إلى أن يشكوا في أنفسهم و يبقى الصراع نفسيا بدلا من سياسيا.

[1]فوكوميشال: تاريخ الجنسانية iii- الانشغال بالذات- تر:محمد هشام.إفريقيا الشرق.المغرب.د/ط.2004.ص87.

وفي مجال آخر حول موضوع الجنون اكتشف فوكو بأنه يوجد له تاريخ، وأن مؤسسات الطب النفسي متواطئة مع مؤسسات القمع الأخرى في المجتمع الأوروبي من خلال عثوره على وثائق ومستندات تؤكد تواطئا من هذا النوع. لقد اكتشف من خلال بحثه و تنقيبه أن المسألة منذ البداية ليست طبية، بقدر ما هي فكرية ثقافية واقتصادية أيضا، فالجنون ظاهرة نسبية اجتماعية متغيرة، وليس ظاهرة طبيعية أزلية، بل ظاهرة تاريخية ثقافية تخص الظروف والمشاكل الاجتماعية.

ولهذا أراد فوكو بدراسة خطاب الجنون أن يعطي لهؤلاء المجانين المهمشين من خلال كتابه "تاريخ الجنون" الحق في الكلام وفي الوجود، وأن يخرجهم من عزلتهم التي سجنوا فيها، إذ رأى أنهم كانوا مضطهدين وقد كرّس أغلب كتبه لهؤلاء ولغيرهم من المضطهدين والمقهورين لكي يعطيهم الحق في الكلام أو ليتكلم من أجلهم،كما قال دولوز ما جاء على لسان آرتو: «الكتابة هي من أجل الأميين- الكلام من أجل المصابين بالعيّ،و التفكير من أجل فاقدي الرشد، ولكن ما معنى : من أجل؟ إنها لا تفيد معنى "تشبهاً بـ" و لا حتى"بدلاً من"، بل معناها "من أمام".إنها قضية صيرورة. ليس المفكر معتوها أو عيّا أو أميّا، و إنما يصير كل ذلك.[1]»

رأى فوكو أن ثمة حضارات احتفت بالجنون، وأخرى أبعدت مجانينها، وحضارات قامت بعلاجهم. وبحسب نظرية فوكو في كتابه عن الحضارة والجنون، فإن العلاج ليس هو رد الفعل الوحيد تجاه هذه الظاهرة، فمن بين المجانين أناس مثيرون للاهتمام بقدر ما هو الأمر عند الناس الطبيعيين. و يُقر فوكو بأنه ليس هناك حضارة بلا جنون، ومن هنا قرأ فوكو من خلال كتابه ردود الفعل للثقافة الكلاسيكية نحو هذا الجنون، إذ رأى بأن تلك الردود تبدو مناقضة تماما لمفهوم العقلانية في إطارها التاريخي نقلا عن وثائق القرنين السابع والثامن عشر.

وقد رأى فوكو من خلال أبحاثه حول المجانين أو الأشخاص غير العاقلين من الناس كانوا يحتجزون بعيدا من خلال مؤسسات. في القرن الثامن عشر بدأ اعتبار الجنون نظيرا للعقل. وأخيرا في القرن التاسع عشر بدأ مصطلح "المرض العقلي" يأخذ مكانا له. ويجادل فوكو بأن

[1] دولوز جيل،فليكس غتاري:ماهي الفلسفة.تر :مطاع صفدي.مركز الإنماء القومي.بيروت.ط1.1997.ص121.

الجنون فقد قدرته في الدلالة على أهمية حدود النظام الاجتماعي وبالتالي توضيح الحقيقة وتم إسكاته من خلال العقل.

يتفحص فوكو ظهور المعالجات العلمية والإنسانية للمختلين التي ظهرت على يد فيليب بينيل (P.Pinel) وصموئيل توك (S.Tuke)، ويزعم فوكو بأن هذه المعالجات لم تكن في واقع الأمر أقل "سلطوية" من تلك السابقة لها. فقد اعتمد توك في سعيه لعلاج المجنون على معاقبته حتى يتعلم السلوك "العاقل"، وكذلك الأمر بالنسبة لفيليب بينيل الذي اعتمد على معالجات منها الحمام البارد. يقول فوكو:« إن الزمن السائد في الحجز و المحدد لوجوده ليس سوى الزمن الأخلاقي الذي يقود إلى التحول و الحكمة. إنه زمن العقاب الذي يقود إلى هذه النتائج. فليس غريبا أن يكون لدور الحجز شكل السجون. و كثيرا ما تم الخلط بينهما إلى الحدّ الذي كان يوزع فيه المجانين على المؤسستين دونما إحراج.»[1]

يحلل فوكو من خلال مشروعه الفلسفي الكثير من النماذج والإحالات حول الحضارة والجنون بادئ ذي بدء في بحثه، عن المعدل التراكمي للجنون في العصور الوسطى، وهو يشير إلى العزل الاجتماعي الذي أحاط بالمجذومين. حيث يرى بأنه مع الانحسار التدريجي للمجذومين في المجتمع تم ملء فراغات تخص المجذومين بالمجانين، فالعزل ظل موجودا لكن موضوع العزل في تبايناته بين الجذام والجنون وما بينهما يتغير من سياق إلى آخر.

هنا يضرب فوكو مثالا لهذا النموذج باستدعائه تاريخيا سفينة المجانين التي ظهرت في القرن الخامس عشر، وهي تعبير صريح لهذا الاستبعاد، إذ تم إرسال المجانين بعيدا على متن سفن تجوب الأنهار الأوروبية من دون قبطان، وذلك لكي يهلكوا ولا أحد يأسى عليهم لأنهم في النهاية جرى تصنيفهم على أنهم مجانين.

وما كشفه فوكو في الثقافة الغربية حول قضايا عديدة محيرة تلمس بالأساس، مسألة التعامل مع الإنسان أو الأفراد، سواء مجانين أو مرضى أو مجرمين حيث يشف عن تعاملات فيها الكثير

[1] فوكو ميشال: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي.تر:سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء-المغرب.بيروت-لبنان.ط1.2006.ص138.

من القسوة و العنف، فلا المجنون كان تحت العلاج و لا السجين كان تحت الإصلاح و إنما كان الهدف هو الانتقام عن طريق أساليب قهرية.

لهذا فإن ما يوضحه فوكو حتى بالنسبة للأفراد العاديين بأنهم تحت قبضة السلطة، إذ لا ينبغي لهم أن يرغبوا بل فقط يطيعوا،لأن الرغبة في نظر فوكو« هي حركة عنيفة و دون قاعدة داخلية و التي تستهدف المتعة و التلذذ.[1] » و تلك المتعة و ذلك التلذذ قد يصطدم بحواجز السلطة لأن الرغبة لا تعرف الحدود فهي سباقة دوما للحرية، لهذا فإن عمليات ضبط النفس وقهر الرغبة قد عرفت منذ قرون مضت في العصر الإغريقي حيث تم تطويع الأجساد وجر النفس إلى ضرورة التخلي عن أدران الجسد و العيش وفق روح طاهرة فحسب، أو« نفس مستقيمة، خيرة ونبيلة. و قد لا نعرف تسميتها إلا بالقول : إنها إله جعل من نفسه ضيفا على جسد فان. »[2] وقد استمر ذلك الأمر في القرون الوسطى مع سيطرة الكنيسة وممارستها لشتى أنماط التعذيب لكل من خرج عن طوعها، و حتى العصر الحديث فالرغبة منبوذة من قبل السلطة،لأنه لا ينبغي للفرد أن يرغب إلا بما ترغب به السلطة.

بدأ تحليل مفهوم الرغبة انطلاقا من تصورات نقدية عقلانية تتكيف بذاتها خارج عن كل التأثيرات الدينية والميتافيزيقية أو حتى الإيديولوجية كذلك، وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم آخر وهو مفهوم الحداثة الذي يريد إعادة بناء النسيج الاجتماعي من جديد في عالم الاقتصاد الذي ينعت بالآلية والمجتمع الصناعي الذي تطغى عليه المظاهر المادية. ذلك ما ذهب إليه دعاة الحداثة والتواصل في زعمهم أن هذه الأخيرة لم تنته بعد.

ومن هنا تشكلت مفاهيم أرادت أن تضع توازنا بين الضبط الجماعي والحرية الفردية، وعلى الخصوص الرغبة التي بدأت تفكر في الانفلات من تكنولوجيا العقلنة، هذه الأخيرة التي تعبر عن أدق دقائق التجربة الباطنية للذات، بتخومها وحدودها الممكنة انطلاقا من إظهار الجسد الميت والعاري، ويقابل الكائن الطبيعة وهي في حالة تتلاشى فيها علاقة الموت بالجنسانية، أو

[1] فوكو: تاريخ الجنسانية. المرجع السابق.ص201.
[2] المرجع نفسه. ص89.

ديمومة الرغبة الخاصة بكل كائن أو فرد. والحالة هذه، أصبح الحديث عن تداعيات تكنولوجيا الجسد كتخطيط للمعاش وعودة للمقدس بشكل آخر.

إنتاج الحقيقة هو إرادة المعرفة، حينما تبدي حقيقة الخطاب حول الجسد والتأريخ له، غير أنه مهما بلغ العلم من التطور درجات، فإنه يبقى عاجزا، و يعاني دوما من نقص الإرادة في معرفة الرقابة، لأن هناك شيء يقاوم ولا يتوقف عن المقاومة؛ إنه يقوم و يفعل و يسيّر في ثناياه وهو لا يمكنه أن يدركه أو يقبض عليه تماما مثل قوة الحياة التي تنعشها تلك النزعة الحيوية. قال دلوز :« منذ كتاب ميلاد العيادة وفوكو يبدي إعجابه بـ"بيشا" و باكتشافه لنزعة حيوية جديدة، خصوصا عندما عرف هذا الأخير الحياة بمجموع الوظائف التي تقاوم الموت.»[1]

ويمكن القول أيضا أن علاقة المعرفة بالرقابة تمكن لا وعي الفرد والجسد من قوانين وتحديدات هي عبارة عن تماثلات وماهيات، وكذلك اختلافات كانت قد حددتها قبليات تاريخية، اشترطت فيها إمكانية المعرفة بمبادئ التنظيم في زمن معين، تعرض المجال الابستيمي كمفهوم إجرائي تحدّد فيه جملة من العلاقات التي تقوم بين معارف عديدة ومتنوعة في حقبة زمنية معينة ، يقف على الخطابات اللاخطية من حيث تشكيلاتها المتقطعة.

ففي الحقيقة الدينية سواء في المسيحية أو الإسلام أو غيرهما، هي حقيقة لمعرفة نوع الفرد أي حقيقة الذات الإنسانية، فالإلحاح الكلي على أسرار الجسد وأهميته وسيلة لإحلال الحياة الجنسية في قلب الوجود.

وهذا اعتراف تحول فيما بعد إلى إلقاء خطاب في المباح والمحضور، من خلال إرساء ثقافة المكتوب الجسدي كمعاش اجتماعي، وقد امتد ذلك إلى واقع المؤسسات والممارسات السلطوية الطبية والدينية والسياسية حيث الرقابة الذكية للذات تحت شرعية الأخلاق. و إن المبرر الحقيقي للتسامح الديني للجسد هو الإجبار البيولوجي له، لذلك يعتبر كل واجبات الفرد الجسدية من متع ومشاعر، وأحاسيس، وأحلام،و خطيئة وتدنيس تتطلب المراقبة والعقاب، ليبقى الجسد

[1] دولوز جيل: المعرفة والسلطة. المرجع السابق.ص100.

كما قال فوكو:« مساحة لوصف الأحداث،...هو مكان الفصل للأنا،...والجينيالوجيا كتحليل للمنشأ، هي إذاً في ترابط للجسد و التاريخ. إنها تستطيع أن تبيّن الجسد كله منطبعاً بالتاريخ، والتاريخ تابع للجسد.[1]»

والسلطة المتمركزة على الحياة من إرادة ومعرفة ومراقبة ومعاقبة يمكن تتبع أثرها التاريخي بتحليل الأفكار العلمية والدينية لكل التصرفات الجنسية، والسلوكات الأخلاقية التي تكمن في الجسد، لأن هذا الأخير يحمل مسؤولية كان قد كلف بها وحملتها له السلطة من خلال حزمة غضة من الواجبات. وما عساه يفعل أمام ذلك التعنت والتسلط؟ إنه لا بد من المقاومة من أجل الدفاع عن الحياة. « في الإنسان ذاته يجب تحرير الحياة، ما دام الإنسان نفسه يعتبر كبحا لها [2]».

وإذا كانت رقابة السلطوي قد فتحت شهيته، مما ساقه الأمر إلى إحياء المقدس الديني في الثقافة التي مارست نشاطها باعتبارها عقلانية، مما أدى ذلك إلى وضع الجسد في حالة من التوازن والانسجام، متحكما فيه بكل سلطة بيولوجية ممكنة، وفيزيولوجية عميقة ووفق الحساسيات العضوية التي تتضامن مع الطبيعة.

فالديانات منذ نشأتها تمثلت الجسد الجمالي بشكلانيته الجسدية وفق صورة عميقة ، ثم أصبح الآن تحت محك الشبقية (Erotisme) ممثلا ببلاغة اللباس والعُري، في الشارع والسينما والمسرح وما ينشأ من نشوة داخلية للجسد، وبالخصوص العمليات الإشهارية التي تخص السلع والمنتجات من أجل خلق نوع من التشويق للمشاهد. والجسد الطبيعي كذلك استحوذه التاريخ فطوّعه تطويعاً كبيراً، و هذا ما فعلته المجتمعات والأنظمة والإيديولوجيات. و لهذا فإن التحكم فيه جعله يتجاوز حتى رغبته هو في التصرف في ذاته ومع ذاته وحتى لأجل ذاته، و كما قال

[1] Foucault Michel : Nietzsche : la généalogie ; l'histoire. Paris. Puf.1971.P154.
[2] جيل دولوز: المعرفة والسلطة. المرجع السابق. ص100.

آرنست كاسيرر(Ernest Cassirer):« لا الدين المسيحي ولا البوذية،و لا حتى المواطنة التي أصبحت وحشية، و الفن، فكلها أوهام عاطفية. »[1]

وخلاصة للقول فإن الكثير من القضايا التي طرحها فوكو قد أثارت جدلا كبيرا مازال حاضرا حتى اليوم لأن أطروحاته ليست سهلة، فهي لا زالت في إطار البحث والمناقشة والدراسات المتواصلة، لأن فوكو لم يكن مجرد فيلسوف وإنما منقبا أركيولوجيا فاضحا للغرب وسلطته.

وفي إطار الاهتمام السوسيولوجي بالجسد، قد نتج عن ذلك ظهور العديد من الجهود الفكرية التي أرست دعائم سوسيولوجيا الجسد، وقد كان فوكو حاضرا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في أعمال علماء اجتماع الجسد، فلقد شكل ميراثه إسهامات عدد غير محدود من علماء الاجتماع و الفلاسفة، منهم على سبيل المثال، بيير بورديو(P.Bourdieu)* وأنتوني غدنز(A.Godens) وإدوارد سعيد...الخ إذ كان حضوره الفكري محسوسا من خلال العلوم الاجتماعية، وظل باقيا بقوة في مجالات عديدة كالجغرافيا الثقافيـة، وتحليل الخطاب وعلم الإجرام، وعلم الاجتماع الطبي.

ويرى البعض أن فوكو يمثل أحد العوامل المهمة التي أسهمت في تطور علم اجتماع الجسد، ونلاحظ بأن إحياء الاهتمام بفلسفة نيتشه تُعد عوامل مؤثرة في هذا السياق على اعتبار أن فوكو كان من الفلاسفة النيتشويين مثل دولوز. و بأن الصراع السياسي والتكنولوجي حول الجسد الذي أثاره فوكو كان أحد أسباب إعادة الاهتمام به وتحريره في إطار العلوم الإنسانية، وبأن حركة ما بعد البنيوية (Post structuralisme) التي سيطرت على فكر فوكو أدت إلى تأكيد مستمر في النظرية الاجتماعية على موضوعات جسدية كالرغبة والجنس.

---

[1]Cassirer Ernest in Antonio Negri. Le pouvoir constituant. Trad de l'Italien : Etienne Balibar et François Matheron .Paris. Puf.1997. P327.

*تأثر بورديو بفوكو وأخذ منه مفهوم المثقف المتخصص، هذا الأخير الذي رآه فوكو مناسبا للنضال و التنصل بأي شكل من الأشكال من تبعات السلطة، حيث كان قد غير المفهوم: من المثقف الكوني؛ التقليدي إلى مثقف فعّال. وفعاليته تلك هي مصدر البحث والتنقيب عن مواضيع غير معترف بها، قد تكون مهمشة أو مقصية أو منسية. وما رآه بورديو هو ضرورة تشكيل جبهة جماعية تتكون من مثقفين متخصصين تقف أمام الإيديولوجية اللبرالية. وتكون لها القدرة على تقويض الهيمنة الرمزية. كما اشترط بورديو ممارسة فعل سياسي حيوي؛ وذلك من أجل الكشف عن أشياء محجوبة.

انتقادات حول مابعد الحداثة:

على ضوء ما سبق ذكره، يمكننا أن نناقش ما ذهب إليه فلاسفة مابعد الحداثة عموما، من أفكار واتجاهات،. صحيح إنها حركة تحررية ترمي إلى تحرير الإنسان من عالم الأوهام والأساطير، وتخليصه من هيمنة الميتولوجيا البيضاء وفضح المؤسسات الغربية المهيمنة. وفي الأساس عملت فلسفات مابعد الحداثة على تقويض المقولات المركزية للفكر الغربي، وجعل يقينياتها الثابتة تحت المجهر من أجل الفحص والتشخيص، وذلك عن طريق التقويض والتشكيك والتشريح والهدم، والغرض من ذلك هو بناء قيم جديدة. لأنه لم يعد بعد الآن في عصر مغاير تماما الإيمان بمقولات جاهزة والاعتقاد بسرديات كبرى تنشر الزيف والخداع.

لقد وقفت بالمرصاد أمام ثقافة النخبة والمركز، حيث اهتمت بالهامش والثقافة الشعبية، منحت الحق في الوجود لكل من لم يكن له الحق في ذلك، اهتمت بالمجنون والمتشرد والمتمرد والأقليات. وكشفت النقاب عن قضايا ومسائل كان مسكوت عنها، أو مُنع الكلام عنها لأنها اعتبرت من المحظورات. يقر تيري ايغلتون في هذا السياق بأن الحديث عن الأثر العملي الذي توصلت إليه فلسفات مابعد الحداثة تمثل في مساعدتها على وضع قضايا الجنس، والنوع، والإثنيات بصورة مثبتة على الأجندة السياسية[1].

وفي مجال آخر وجهت انتقاداتها اللاذعة للخطابات الاستشراقية ذات الطابع الاستعماري بالنقد والتفكيك والتحليل. هذا زيادة على إيمانها بالتعددية والاختلاف وتعدد الهويات، وبالنسبة للمؤلف فقد أعادت له الاعتبار، فضلا عن منحها للسياق والإحالة كجوانب مهمة في عملية التلقي، مما يثري النص أكثر ويجعله متناسلا متعدد الأشكال بصورة إبداعية كما هو حال الهيرمينوطيقا وجمالية التلقي.

لقد ناهضت الأنظمة القمعية ونددت بالمفاهيم القسرية وسلطة القوة؛ تجلى ذلك بشكل عملي في معارضتها لممارسة التمييز العنصري على السود في جنوب إفريقيا. وبهذا فإنها ترفض التفاضل العرقي

[1] ايغلتون تيري، أوهام مابعد الحداثة. تر، منى سلام.القاهرة. أكاديمية الفنون.ص44.

والاختلاف اللوني والجنوسي. وإن إيمانها بالحرية كشرط للإنسان المعاصر مهما كان نوعه وعرقه وموطنه هو من حفز إيهاب حسن « للتطلع لا إلى ثورة ثقافية لا معرفية إدراكية وحسب بل ربما إلى "تغيير سياسي جذري".»[1] وعملت على إلغاء التحيزات الهراركية والطبقية، واحتفت بالضحك، والسخرية، والقبح، والمفارقة والغرابة. يأتي الأديب الأمريكي جون بارث (John Barth) ليتحدث في كتابه "أدب الاستهلاك" 1967 عن الأشكال القديمة ويرى بأنها لا تستعمل إلا من باب التهكم والسخرية*.

وما يزيد فلسفة مابعد الحداثة حيوية هو ذلك الانفتاح على مختلف الميادين الثقافية والأجناس الأدبية والعلمية. وهذا شأن دولوز الذي انفتح على شتى المجالات مثل الفيزياء والبيولوجيا والرياضيات. يقول ريمون بيلور: «إنَّ أعمال دولوز على اتصال مباشر بالفن والعلم والجسد وعلم الأحياء.»[2] فضلا عن الأدب الذي نلحظ حضوره بقوة في جميع مؤلفاته تقريبا. قام بدراسة حول أدباء كبار هم: مارسيل بروست وفرانز كافكا وصمويل بيكيت وخصص لكل واحد منهم كتابا، الأول بعنوان:«مارسيل بروست والعلامات« Proust et les signes» صدرعام 1964 والثاني في عام 1975بعنوان: « كافكا، من أجل قراءة بسيطة ,Kafka» « pour une littérature mineure أما الكتاب الثالث صدر عام 1992 وكان عنوانه: «المنهك: في صمويل بيكيت.» « L'Epuisé : (in Samuel Beckett) »

ولعل الميزة التي اتصف بها **دلوز** في إلقائه للدرس الفلسفي الذي جعل عددا هائلا من اللامنتمين إلى الفلسفة يقبل عليها، وكل واحد حسب دوافعه وحاجاته. مما يعني أن الفلسفة ليست حكرا على أهل التخصص، فلا يمكن إطلاقا تصور دلوز بأن يكتب على باب مدرجه أو قاعته هذه العبارة ذات الطابع الأفلاطوني: "لا يدخل علينا من لا يعرف الفلسفة".

---

[1] بروكر بيتر،الحداثة ومابعد الحداثة. المرجع السابق. ص32,

*قصة أدبية للأديب جون بارث بعنوان « مفقود في الملاهي Lost in the funhouse » يظهر فيها أسلوبه التهكمي الساخر من الأنماط القديمة والأشكال العتيقة التي لم تعد تساير عصر مابعد الحداثة. والقصة ليست على وتيرة الشكل السردي القصصي الذي يصف الواقع أو ينقله بل يتجاوزه تماما لكونه يرفضه، وبالتالي فإن اللغة هنا تلعب دورها بانفصالها عن المدلول.

[2] ريمون بيلور وفرانسوا إوالد.جيل دولوز،الفيلسوف المترحل. تر،محمد ميلاد في «مسارات فلسفية» بيروت. دار الحوار، 2004.ص41

من الطبيعي أن يعجب المرء بالجديد، هذا إذا ما انبهر به وسار على دربه متشدقا كأنه امتلك ناصية الحياة، لكن سرعان ما ينكشف لديه أن ذلك الانبهار كان ناتجا عن جهل لحقيقة، والتي ربما لم يكن يعترف بها مبدئيا ، كون أن الزيف صار متكثرا. ومع ذلك عندما يلتفت إلى جميع النواحي يجد نفسه غارقا في تقديس ذلك الجديد، الذي سماه **هابرماس**(J.Habermas) بـ"الموضة"، حيث قال: « في العشر سنوات الأخيرة، أصبح النقد الراديكالي للعقل مجرد موضة.[1]» من هنا يوجهنا هابرماس للانتباه وإمعان النظر في أكثر من قضية في فلسفة مابعد الحداثة.

لا أحد ينكر قيمته كأكبر ناقد، حيث تصدى لما بعد الحداثة على مستوى المجتمع والفعل التواصلي في كتابه الذي صدر سنة 1985 "الخطاب الفلسفي للحداثة". غير أنه لا يندفع من أجل الدفاع عن مفهوم الحداثة لصد هجمات مابعد الحداثيين باعتبارها وعي أو ذات مستقلة.
إن **هابرماس** يدعو إلى منطق تواصلي بين الذوات من أجل دحض الاستراتيجيات التجريبية الطلائعية. ودعوته تلك ضمن المنطق الديالكتيكي جعلته يلقي تأملا في انتقادات نيتشه وهيدغر ودريدا وفوكو للحداثة؛ إذ يرى أنها وقعت في خطأ إجرائي يتمثل في مفاهيم وآليات لا يمكن توظيفها لأنها من اختصاص العقل الحداثي. يبتدئ بنيتشه حيث يراه يسلك سبيل النقد بديونيزوس؛ هذا الأخير الذي لا يعتبره هابرماس إلا رمزا من رموز التعويض عن الحنين إلى ذلك الانسجام الذي كان يعيشه الغرب في زمن ما قبل الحداثة وكان يستمده من الدّين. فاستعادة نيتشه للروح الديونيزوسية التي تتمثل في روح الإقدام والمغامرة اعتقد فيها إمكانية تجسيد قوة تجريبية في تحرر الفن الحديث وانفصاله عن القيم الأخلاقية والعلمية؛ فذلك الانفصال الذي كان قد أنجزه عصر التنوير في مناهضته للدين حيث أحل محله العقل والعلم، كان سببا في فقدان الوحدة العضوية التي يسعى نيتشه لاستعادتها عبر الفن نفسه.
يقول **هابرماس**:« يأخذ فكر نيتشه هنا طابعا مسيحيا قويا يجعله ينتظر الإله الآتي قريبا أي ذلك الإنسان الأعلى ذو الروح الديونيسية: وبالطبع فإن هذا الطابع المسيحي في فكر نيتشه يقتصر

[1] سبيلا محمد، الحداثة وانتقاداتها.الدار البيضاء، دار توبقال،2006.ص93.

على الجانب اللاهوتي، أي ذلك الجانب المنتظر للخلاص ولعودة المسيح مرة أخرى التي هي عودة الروح الديونيسية عند نيتشه وليس الجانب الأخلاقي والتاريخي الذي انتقده نيتشه بعنف».[1]

أما بالنسبة لهيدغر فهو يتنبأ بتجربة وجودية ضامرة بفعل فلسفة مقلوبة للذات فيما يقول ذلك هابرماس. وضمن ذلك يرغب في قيام وحدة منشودة والتي تعني في النهاية غياب الذات حاليا.

وأما لدريدا المشبع بالعقيدة الديونيزوسية فإن هابرماس يشير إلى أنه طور مفهوم الاختلاف بطريقة مشابهة، وهنا يبدو أن ديونيزوس يكشف عن ذاته مرة أخرى عبر الغياب كمعنى مؤجل لانهائي.

وينتقد هابرماس كذلك ما ذهب إليه دريدا في التساوي بين الفلسفة والأدب وإطلاق عنان البلاغة على نصوص ذات نفس منطقي وجدالي، حيث يقول أن دريدا لجأ إلى هذه الطريقة من أجل أن يتفادى مشكلة منطقية تتمثل في الإحالة إلى الذات في نقده للعقل. ويوجه أيضا نقدا لفوكو لعدم إخضاعه المنهج الجينالوجي الخاص به لكشف جينالوجي قد يبدي تعيينه من جديد لذات حديثة بإمكانها أن تتفحص نقديا تاريخها الخاص.

ويعيب عموما فلاسفة مابعد الحداثة بأن أبحاثهم تخلو من أساس نظري ثابت؛ فهم يؤمنون بعدم صلاحية النظرية إذ لا توجد لديهم نظرية في الوجود والمعرفة والقيم، فما هنالك سوى خواطر وتأملات ومفاهيم دون وعاء نظري شامل يجمعها في وحدة متماسكة. فانعدام النظرية كان أحد أهم الانتقادات التي وجهها هابرماس كما يقول رورتي[2].

يعتقد الفلاسفة مثل ليوتار ودلوز وفوكو أن الحياة لا تحتاج إلى صلابة فهي سائلة ومتشظية تأبى التماسك والالتحام؛ لذلك فإن النظرية كما يرون هي مجرد خطاب من أجل امتلاك القوة في فضاء اجتماعي.

---

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة.تر،فاطمة الجيوشي.دمشق،منشورات وزارة الثقافة.1995.ص159

[2] Rorty Richard, Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers.Volume2. Cambridge University Press,1991.P173.

لذلك نجد اهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة مركزا على النص واحتفائهم به بشكل كبير. مثال على ذلك اشتغال فوكو بالخطاب حيث قام بتحليل البنيات الخطابية التي كانت سائدة منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر. ومحاولته الخروج من نظرية الذات يشفي عنها كتاب أركيولوجيا المعرفة الذي تناول فيه الذات الحديثة باعتبارها حادثة تاريخية وثقافيـة.

ذكر بشأن هذا الموضوع الفيلسوف النقدي أكسل هونيت (Axel Honneth) وهو يصف قدرة فوكو إذ قال « تكمن في تناوله للثقافة الغربية على أنها ثقافة أجنبية وغريبة عنه.[1] » وهذا يحسب له انتصارا ، ولكن ما يحسب عليه خيبة هو تحليله للمعرفة وفق العامل اللساني كما قال هونيت وهو يرى أن الكتاب:« عسير وصعب، إلا أنه في الوقت نفسه يعد تعبيرا صارخا عن الفشل، لأنه سقط في فخ تحليل المعرفة وفقا للعامل اللساني. ونظرا لفشله الذريع هذا، انتقل إلى موضوع السلطة مستلهما في ذلك نيتشه.[2]»

وفي أعمال دلوز تحتل فكرة الأسلوب في علاقته بالمفهوم والمعنى مكانة هامة. كما يؤمن ليوتار متأثرا بمقولة فتغنشتاين أن المعرفة تتركب من ألعاب لغوية؛ من هنا راح ينتقد ما أسماه بالسرديات الكبرى"Les grands récits ". أما دريدا فيستخدم التفكيك لنصوص كبار الفلاسفة من أجل الإطاحة بالبنية الميتافيزيقية الغربية التي سماها بميتافيزيقا الحضور (La métaphysique de la présence). فهم يؤمنون بالفوضى إلى حد كبير لذلك ينفرون من المنهج الذي جعل هابرماس يوجه إليهم التهمة بعدم المثول للنظام في سبيل تقديم معرفة متناغمة ومتسلسلة.

وعلى العموم يصف هابرماس المابعد حداثيين بممثلي النزعة الفوضوية، فالاحتجاج على الحداثة عامل يساهم في تكوين الحداثة، ولكنه رفض بشكل مطلق لا يمكن تفسيره والحالة هذه. إذ هو نفي للذات الذي يصبح بدوره بلا قيمة.

---

[1] نقلا بغورة الزواوي،المرجع السابق.ص110.
[2] المرجع نفسه. ص110.

يؤكد هابرماس على التواصل والحوار والإجماع الذي يعني الوصول إلى توافق بين جميع الأطراف المتنازعة والمختلفة في الرأي. فالعالم في نظره في حاجة إلى «أخلاق تواصلية بهدف خلق شروط معيارية للاتفاق على الحقيقة المبرهن عليها دوما والمتحولة على الدوام، على أساس أن ادعاء الحقيقة يفترض نوعا من التنظيم المؤسسي للمناقشة العمومية، لأن نظرية الفاعلية التواصلية تؤكد على العلاقة العضوية بين مختلف أشكال الممارسة وفعل العقلنة.[1]»

مساهمة **هبرماس** في النقد في الدفاع عن الحداثة جعله يقرأ نصوص الفلاسفة الفرنسيين إذ سماهم بممثلي التيار الفوضوي، وبأنهم وقعوا في غلط جسيم، ذلك بسبب خوضهم في فلسفة الذات؛ هذه الأخيرة وكما يعتقد هبرماس لا تقتصر الحداثة عليها. وانتقادهم للحداثة والعقل انتقادا جذريا لا يعفيهم من نقد هبرماس لهم ، فهو يرى أن النقد بحد ذاته لا يمكن أن يخرج عن نطاق اللغة و بعيدا عن مقاييس الخطاب العقلاني.

وأما بالنسبة لفلسفة الاختلاف فقد ذكر بشأنها أنها مجرد ادعاء فقط دون تحقيقه لأنهم بقوا ملتصقين بفلسفة الوعي. زيادة على ذلك فإنه يراهم يتجهون إلى الأدب ويهتمون بالأسلوب البلاغي، في حين يحتاج الأمر البرهنة الاستدلالية المنطقية من أجل الممارسة النقدية.

فضلا عن ذلك فإن ليوتار وإن كان هو من سبق بالنقد والتقييم للنظرية النقدية وبالخصوص هابرماس، حيث رأى أنه يجعل من العقل ميتافزيقيا، ومن الذات أنانية؛ ذلك بأن فكرة الذات وثيقة الصلة بفلسفات التاريخ، التي تساهم بالقدر الكبير في سريانه والتأثير فيه وهكذا يحصل إقصاء الإنسان من المساهمة في الفعل التاريخي ليطرد إلى خانة الاغتراب.

وكما لا يخفى عن البال بأن هبرماس عرض تشخيصا للمجتمع الرأسمالي، مبينا أن السيادة فيه أصبحت لعلاقات قوى الإنتاج، كما ركز على ظاهرة الهيمنة التكنولوجية، والعقل الأداتي.

وتوجه بتفسيره إلى تحديد العقلانية معتبرا إياها اتساع الحقول الاجتماعية التي تخضع لمعايير القرار الرشيد؛ وذلك يناسب تصنيع العمل الاجتماعي، وما يؤدي إلى تغلل معايير الفعل

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة. المرجع السابق. ص413.

الأداتي في جوانب الحياة المتعددة. لذلك فإنه باقتحام التقنية كامل حياة الإنسان لزم الأمر كما يرى هبرماس مواجهة ذلك العقل الذي هو أداة تفكير ووسيلة تحكم العلوم الطبيعة والحياة كما تحكم العلوم الاجتماعية.

وعليه فإن **هبرماس** وجه سهام النقد في عملية التحديث في الغرب، على أنها أدت إلى الإفراط في العقلانية الأداتية، وإلى التوسع بشكل أكبر في نطاق الفعل الأداتي في مجال الاقتصاد والإدارة، والعلم والتقنية على حساب العقلانية التواصلية في المجال الاجتماعي.

يواصل هبرماس نقده مبينا أن كلا من العلم والتكنولوجيا أصبحا يشكلان إيديولوجية جديدة. مما أدى في الأخير إلى حكومة تكنوقراطية تتحكم في جميع جوانب حياة الجماهير الشعبية، مما أفضى ذلك إلى إقصاء الرأي العام. فاتخاذ القرار من قبل السلطة التكنوقراطية يضاعف من حدة ما سماه جورج لوكاتش (G. Lukas) بالتشيؤ* (Réification).

ويواصل هبرماس موضحا بأن هذا العقل يندرج ضمن العقلانية التواصلية. وبأن التطور الذي شهده الغرب في مجالات متنوعة وكثيرة لهو استمرار للحركة التقدمية والتي لم تنته بعد.

ما يلاحظ في الجهد النظري الذي بذله هبرماس لدليل على محاولته في الإقناع بقيمة العقل والعقلنة، وتأسيس معايير جديدة من أجل ضبط عملياته. فعندما سعى إلى تأسيس أخلاق ترتكز على العقل التواصلي، فإنه أراد التأكيد على أن كل شيء في حاجة إلى نقد وتقويم وحوار. وبذلك يمكن الوصول إلى الحقيقة حسب زعمه وفق الحوار الديالكتيكي والنقاش المتبادل بين الجميع في فضاء عمومي تسوده الديمقراطية تشرف على آرائهم هيئة خاصة تابعة للدولة[1].

*التشيؤ مفهوم من ابتكار لوكاتش، هذا الفيلسوف الإيطالي الذي رأى بأنه يعني تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل، واكتسابها صفات لا تمت صلة بالإنسانية. وفي هذا الوصف نجد الإنسان المعاصر تصيدته مختلف القوى وأدخلته في شباكها من خلال مؤسسات الدولة وعليه أصبح الوعي مسيرا ومتحكما فيه لدرجة إمكانية ضياع أو نهاية الفرد كما كانت ببوءة هوركهايمر.

[1] هبرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة إتيقا المناقشة، تر، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم.ناشرون.بيروت.منشورات الاختلاف.الجزائر.ط1.2010 ص65.

كما أنه رأى أن العصر في تغير مستمر وتجديد على مستوى المفاهيم، وهذا يستدعي كذلك تغيير مفاهيم التي تخص الحق والعدالة والحرية.

أخلاقيات الحوار تلك انتقدها بشدة دلوز ورأى بأنها لا تجدي نفعا، بل هي ليست خاصة بالفلاسفة الذين يبتكرون المفاهيم الفلسفية. إنها من اختصاص رجال الإعلام وحواراتهم حول الموائد المستديرة. زيادة على ذلك فإن تلك الأخلاقيات تبقى ذات طابع صوري، بدلا من نموذج جاهز من أجل "حياة سعيدة"، لأنها مجرد دعوة مستوحاة من الفكر النظري لا صلة له بالواقع المعيش. وهذا يجعلنا ندرك النقطة المشتركة أو المرجعية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي يسير هبرماس على خطاها وهي تحويل النقد من بعده الإبستمولوجي إلى بعده الاجتماعي.

كما أن جاك دريدا نبه إلى خطورة مركزية العقل، تلك المركزية التي تعود في الأصل إلى الميتافيزيقا الفلسفية والدينية التي تضرب بجذورها في الفكر الغربي. وراح في غراماتولوجيته يقيم عقلانية جديدة تخلو من التمركز. ودعا أيضا إلى إقصاء العقل الذي شكل حول نفسه تمركزات كونت قواعد لا يمكن تقويضها بسبب طابع القداسة الذي اتسمت به. هذا زيادة على ميتافزيقا الحضور إذ يكتفي دريدا بنقدها من الداخل.

ما لوحظ حقيقة حول مشروع دريدا هو «محاولة لهدم الأنطولوجيا الغربية بأسرها المبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون، والإنسان والطبيعة، والمطلق والنسبي، والثابت والمتحول، وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلا من ذلك يحاول دريدا أن يسقط أو يقوض من ثبات المدلول المتجاوز(أو اللوغوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الديني أو المادي، عن طريق إثبات تناقضه، وأنه هو نفسه جزء من الصيرورة المادية. وهو بذلك يمكنه أن يلغي الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز، وصولا إلى عالم من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل رباني، بل بلا أصل على الإطلاق.[1] »

[1]المسيري عبد الوهاب،التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر.دمشق.2003.ص ص72-73.

في المقابل يرفض هبرماس رؤية دريدا ويدافع عن العقل معتبرا إياه أداة التطور ولا يمكن إبعاده . وبهذا يرى فيه مثالية استمدها من نيتشه وهوسرل وهيدغر.

يلحظ عموما اتجاه هبرماس اليميني المدافع عن السلطة، إذ اتهم فلاسفة مابعد الحداثة ليس فقط بالفوضى، بل بمغالاتهم في نقد السلطة وكأنها شر فيما يقول[1]. وهو الذي دافع عنها إلى أكبر حد ممكن. مع أن « السلطة تنتج الواقع قبل أن تقمع[2] » كما يقول دلوز.

وبعيدا عن المجال الفلسفي وعن هبرماس، هناك في الحقل الثقافي كثيرون ينظرون إلى فلاسفة مابعد الحداثة بأنهم لا يقدمون للإنسان البديل الواقعي والثقافي والعملي، ومن الصعب تطبيق تصوراتهم في الواقع نظرا لغرابتها وشذوذها. ويذهبون إلى أنها استهلكت قدرتها الاستراتيجية الفعالة دون أن يكون لها موقف أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي؛ كما أنها وبالنسبة للكثيرين تعد عدمية على نحو خطير، فهي تقوض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة. فلا العالم ولا الذات لهما وحدة متماسكة. لكننا نلحظ في هذا الادعاء والاتهام مغالاة كبيرة.

في الواقع إن فلاسفة مابعد الحداثة وإن كانوا من دعاة الفوضى فليس معناه أنهم يرفضون اتخاذ مواقف إزاء قضايا تهمّ الإنسانية أو مجتمع ما، ودليلنا في ذلك؛ موقف جاك دريدا حول أحداث11سبتمبر التي أسفرت عن تحطيم برجين تجاريين في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ يرجع السبب الأول في الإرهاب إلى أمريكا بحد ذاتها. وفي حديث آخر يقر دريدا بأن سبب تخلف العرب والمسلمين يعود إلى غياب مرحلة التنوير وحضور الاستعمار، وتتضاعف حدة التوتر في الأوضاع بمشكلة الديمقراطية فيها من جهة، حيث تنصيب حكومات ديكتاتورية، ومن جهة أخرى تحرم شعوبها من ثرواتها الطبيعية[3].

---

[1] هبرماس،القول الفلسفي للحداثة.المرجع السابق.ص52.
[2] دولوز جيل، المعرفة والسلطة، المصدر السابق.ص35.
[3] جيوفانا بورادوري في مقابلة مع جاكروف سياسية دريدا.حول:ما الذي حدث في 11سبتمبر،تر،صفاء فتحي.القاهرة.المجلس الأعلى للثقافة.2003. ص129.

يمكننا القول أخيرا أن تيار مابعد الحداثة هو ثمرة ظروف سياسية واقتصادية أظهر فيها الغرب تفوقه من خلال عقلانيته العمياء الطاحنة حيث لا ترى غير المصالح المادية وتطحن كل من يقف معارضا أو مدافعا عن حق يبتغيه، ذلك هو حال البلدان المستعمرة في العالم الثالث وتبعيتها للرأسمالية الوحشية. يجوز لنا أن نستشهد بما ذكره بودريار (Baudrillard) بشأن العولمة، إذ إن كل هيكلها قد تم تقديم -من خلال ضعفه الداخلي- المساعدة للإرهابيين في تحطيم رموزه[1].

وفي الحقيقة كلما ازداد هذا النظام توحيدا على الصعيد العالمي، ليصبح نهجا واحدا، فإنه يزداد ضعفا ويكشف للجميع بأنه نظام فاشل.

[1] نقلا عن المسيري عبد الوهاب،التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة. المرجع السابق ص184.

الفصل الثالث:

تجديد الفلسفة والاختلاف عند جيل دولوز

المبحث الأول : جيل دولوز فيلسوف ما بعد الحداثة ومجدد للفلسفة

المطلب الأول: جيل دولوز فيلسوف ما بعد الحداثة أو نيتشوي جديد

يرفض دولوز أن يعتبر واحدا من فلاسفة ما بعد الحداثة، مثله مثل ميشال فوكو (Michel Foucault) وجاك دريدا(Jacques Derrida) لأن ما بعد الحداثة تحسب كحركة متشائمة كونها تتذمر من كل الواقع و أشكاله. و دولوز إن كان يتوافق مع بعض أفكار هذا التيار كالمقاومة، وتتضمن فلسفته مقولات تتبناها هذه الحركة مثل: الاختلاف، نقد التمثيل، الاحتفاء بالجسد، تصدع الذات، ونقد المشروع التاريخي وغيرها من المقولات. فإنه يحاول أن يتنصّل من هذا التيار، لا لشيء في اعتقادنا إلا بسبب ما تعزوه تلك الحركة من أفكار مدمرة للفرد؛ كالعدمية و العبث و عدم إعطاء قيمة للتجربة الواقعية، وحتى اللعب باللغة، إذ يصرح جان بودريار (Jean Baudrillard) أحد ممثلي التيار ما بعد الحداثي بقوله :« نحن نسكن فلكا من الألعاب اللغوية(...) الطافية بحرية و بلا مرساة، حيث تذهب البلاغة في غيّها، وما من شيء يمكن أن يفيد في التعامل مع وسائل الإعلام أو آلة المعلومات الحكومية. » [1] و يعني بذلك أن اللعبة اللغوية أو نظرية الألعاب(Theorie des jeux) التي طوّرها فتغنشتين تلعب بكامل حريتها دون أي ارتباط بالإعلام والصحافة و لا حتى المجالات الحكومية. إنها بعيدة كل البعد عن الانتماء السياسي.

ويصرح أحد المفكرين مبديا استغرابه من موقف جان فرانسوا ليوتار (J.F.Lyotard) من خلال قراءته لبعض الفلاسفة مثل كانط حيث يقول: "إن المدهش في قراءة ليوتار(...) هي أنها تُعتّم و بشكل راديكالي على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها لمبدأ التسامي و تصويره كنموذج للوسيط المثبط بين حقلين(المقصود،المعرفة و الأفكار ما فوق الحسية) إلى درجة تصبح معها مصالح كل منهما على طرفي نقيض.(...) و بالتالي يُنظر

[1] نوريس كريستوفر: نظرية لانقدية. ما بعد الحداثة،المثقفون وما بعد الخليج.تر.د.عابد إسماعيل.ط.1.1999.دار الكنوز الأدبية. بيروت.ص21.

إلى الأوامر الأخلاقية و كأنها تصدر عن صوت ضمير غير منخرط إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقي."[1]

هذه القراءة تفرغ الأخلاق الكانطية من محتواها و كأنها لا صلة لها بالواقع. و بالتالي يبدو لنا أن كلمة ما بعد الحداثـة في نظر أهل هذا التيار ما بعد الحداثي أصبحت تعني كره الحداثة ومحاولة الخروج منها بأي شكل من الأشكال أو الانقلاب عليها بحجة أنها فشلت في تحقيق وعودها. ففي رأي جان فرانسوا ليوتار إن الإيديولوجيات الكبرى التي سيطرت علينا طيلة القرنين الماضيين كالليبرالية، والاشتراكية، والماركسية، لم تستطع أن تحقق للبشر السعادة على هذه الأرض. وبهذا فهو ينعتها بالحكايات الطوبـاوية أو الأساطير الكبرى.

لذلك ينبغي التخلي عنها ومحاولة البحث عن إيديولوجيـا بديلة؛ وهذا ما يدعوه بما بعد الحداثـة. ثم يشن الفيلسوف ليوتـار حملة شعواء على فلسـفة التنوير التي كـانت توهم بفكرة التقدم وقالت بأن الإنسان سائر لا محالة نحو الأفضل باستمرار، إذا ما اتبع منهجيـة العقل وتخلى عن الخرافـات والذهنيـة الغيبيـة التي سيطرت على العقول إبان العصور الوسطى المسيحيـة. وفي رأيه إن هذه المقـولة سقطت بعد المرور بتجربة الفاشيـة والنازيـة والمحرقة اليهودية ولم يعد بالإمكان أن نعطي ثقتنا لإيديولوجيـا التقدم والتنوير والحداثـة، كـما كنا نفعل سابقا.

نلاحظ إنه؛ كمعظم مفكـري الغرب، لا يتحدث عن المحرقة الفلسطينيـة الناتجة مباشرة عن محرقـة اليهود، وبالتالي فالغرب مسؤول عن محرقتين لا محرقة واحدة.

وفي الواقع إن بعضهم يعترف كـالفيلسـوف الماركـسي ايتيـان باليبـار(Etienne Balibar) ومكـسيم ردنسون (Maxim Rodinson) بالحقيقة الموضوعية في فلسطين. وحتى فيلسوفنـا جيل دولوز اعترف بحق الشعب الفلسطيني في دفاعه عن أرضه، و سماهم بالهنود الحمر أي نسبة إلى السكان الأصليين للولايات المتحدة الأمريكية، الذين إفتُكت منهم أرضهم غصبا و حل

[1] نفسه. ص116.

محلهم شعب جديد هو الشعب الأمريكي. و نفس القصة تتكرر من خلال الصراع القائم بين الفلسطينيين واليهود من أجل الأرض.[1]

ويتابع جان فرانسوا ليوتار سخطه على الحداثة إلى حد نعت إيديولوجياتها بالحكاية الطوباوية التي لا معنى لها. و أعلن بأنه آن الأوان لكي نخرج من هذه الحكايات الوهمية الكبرى التي خيبت الآمال أي من العقلانية التنويرية، وفكرة التقدم، والإيديولوجيا الليبرالية، وكذلك الإيديولوجيا الاشتراكية، فهي ليست يقينيات علمية وإنما مجرد طوباويات تحرك الجماهير وتوهمها بالتحرير والخلاص ولكن بلا جدوى.

فضلا عن ذلك فإن هذا التيار ما بعد الحداثي يدعو إلى التشاؤم، و عدم الأمل في الحياة يحق القول على أنصاره من المتشددين (لا نقصد دلوز أو فوكو أو دريدا طبعا) كما قال الصوفي محيي الدين ابن عربي: ومن قصد السراب يريد ماء يرى عين الحياة به زلالا. إنهم يرون الوجود كأنه كله عبث، لا بالمفهوم الكامي (نسبة إلى ألبير كامي) وإن كان هذا الأخير يؤمن بالإنسانية و يدافع عن حقوق الإنسان كالحرية و الكرامة والعدالة. والشيء نفسه مع جون بول سارتر الذي أظهر لنا كيف ينتزع "الحرية من الله و ينسبها صراحة إلى الإنسان، أو كيف تنتقل الحرية المطلقة من مجال القدرة الإلهية في فلسفة ديكارت إلى مجال القدرة الإنسانية في فلسفة سارتر."[2] فمن كان يقرر بأن حرية الأنا مرهونة بحرية الآخرين هو سارتر. و الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته و حرية الآخرين في آن واحد. فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج في هذه الغاية حرية الآخرين.[3] حيث قال في هذا المجال: «إنني أشعر بفقدان حريتي بحيث أصبح مجرد شيء، ولكن حريتي توجد هناك، بعيدا عن حريتي المعاشة، كما لو كانت صفة لهذا الكائن الذي هو أنا باعتباري كائنا من أجل الآخر. أدرك نظرة الآخر في صلب الفعل الذي أقوم به باعتبارها تجميدا وسلبا لإمكانياتي

[1]Deleuze Gilles : Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995. Paris. Minuit.2003.PP179-184.

[2]الشاروني حبيب: فلسفة جان بول سارتر،منشأة المعارف.الإسكندرية.د/ط.2003.ص60.

[3]المرجع نفسه.ص316.

الخاصة ».[1] وهنا تمكن سارتر من القفز من قضبان الكوجيتو بكيفية بارعة؛ لأن معرفة الذات عن طريق الأنا أفكر في مواجهته للآخر، والذي وجوده بدوره يكون فيه شيئ من اليقين بوجودنا، فهو يدرك ذاته كما يعترف بوجود الآخرين. وهكذا فالذي يعرف ذاته مباشرة عن طريق الكوجيتو فهو يكتشف وجود الغير باعتباره شرط وجوده أيضا. وفي هذا العالم يقرر الإنسان ما سوف يكون وجوده وما سوف يكون وجود الآخرين. فضلا عن ذلك، إذا كان من المستحيل العثور في كل إنسان على ماهية كونية تشكل طبيعة الإنسان، فإن هناك، بالرغم من ذلك، شرط إنساني كوني. أو كما قال إمانويل ليفيناس: «إن مساءلة الذات هو بالتحديد استقبال ما نعتبره آخرا بشكل مطلق، هو الوجه الذي من خلاله يسائلني الغير، ويكون بمثابة أمر بالنسبة لي، وذلك راجع لعريه وحاجته.»[2]

لسنا هنا بصدد الدفاع عن أفكار سارتر(J.P.Sartre) حتى لا نصاب بالنزعة الوجودية، ولسنا مصابين بداء النموذج حتى نذهب للامتثال و المطابقة. خلافا لذلك فإن ما يهم في الفلسفة دائما هو البحث عن الصيرورة التي تقذف كل تقليد و تستدعي ما هو جديد كما قال دولوز: « ليست الصيرورة أبدا محاكاة و لا تقليدا لنموذج و لا تطابقا معه، و لو كان نموذج عدالة أو حقيقة. لا وجود لحدّ منه ننطلق و لا لحدّ إليه نصل أو إليه يجب أن نصل.» [3] ذلك بأن الفكر الحرّ لا يقبل دائما البداية كما لا يقبل النهاية.

لذلك هناك من تصدى لفكر ما بعد الحداثة مثل الناقد الأدبي و الجمالي فريديك جومسون (F.Jomson) إذ « يصف إدعاء ما بعد الحداثة بالنظرة الفصامية تجاه المكان و الزمان، والتي أفرزتها سيطرة القوى الرأسمالية المتعددة الجنسيات السريعة الخطوات على عصب الحياة المعاصرة.» [4] وإذا رجعنا إلى موقف عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين Alain (Touraine) في كتابه الهام "نقد الحداثة" فإننا ندرك أنه لم ينقد الحداثة إلا بعد أن استعرض إنجـازاتها الايجابية وكيفية تشكلها على مدار القرون الأربعة المنصرمة من عمر الحضارة

---

[1] Sartre Jean Paul : L'Etre et le néant. Paris. Gallimard. 1943. P 321.

[2] Lévinas Emmanuel : Humanisme de l'autre homme. 1972. 1987. P 54.

[3] دولوز جيل،كلير بارني:حوارات في الفلسفة و الأدب و التحليل النفسي و السياسة.تر:عبد الحي أرزقان،أحمد العلمي.إفريقيا الشرق. المغرب. لبنان.د/ط.1999.ص10.

[4] الشيخ محمد،ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة.دار الطليعة للطباعة و النشر.بيروت.ط1.1996.ص11.

الغربية. وهو لم يهتم بفلسفة ما بعد الحداثة و لم يعرها اهتماما، إذا كانت تعني الانقلاب على الحداثة وتدمير إنجازاتها الرائعة التي ترسخت في المجتمعات المتقدمة، حتى أصبحت حقيقة واقعة لا رجوع عنها. و هو يرى بأنه يمكن أن نقوم بالنقد الإيجابي للحداثة، ولكن لا يمكن أن ننقد نقدا سلبيا هداما يطيح بكل شيء، ولا يعترف بأي شيء.

لهذا أكّد توران أن ما بعد الحداثة ليست إلا امتداداً للنقد التدميري للحداثة على يد ماركس ونيتشه وفرويد، فكل واحد من هؤلاء انتقدها من وجهة نظر مختلفة. لقد انتقدوها عندما كانت لا تزال في بدايات صعودها وليس بعد أن وصلت وانتصرت، يقول توران: "الحداثة التي يتصورها نيتشه في انتصار الوعي هي اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها و التي تعادى ذاتها بتماهيها مع إله و مع قوة غير إنسانية،و تفرض على الإنسان الخضوع لها."[1]

وكان نقد نيتشه مشروعا في بعض النواحي لأنه كان يريد أن تنتصر إرادة الحياة على الرغبة في الموت ثم سار على خطاه لاحقا كل منتقدي الحداثة التنويرية والليبرالية بدءا من هيدغر وانتهاء بالنيتشويين الفرنسيين وهم فوكو ودولوز، ودريدا، وجان فرانسوا ليوتار الأكثر ما بعد حداثية. وعلى الرغم من الفارق الكبير بين هؤلاء المفكرين، لم يكونوا كلهم معادين للحداثة في كل شيء، إلا في إسرافها وتطرفاتها. فانتقادات هيدغر لغزو التكنولوجيا لعالم الطبيعة إلى درجة القضاء عليه مفيدة ومشروعة. و بالتالي فما بعد الحداثة* تعني بمعنى من المعاني تدمير العقلانية والقيم التنويرية والتركيز على حق الاختلاف والنسبية الخصوصية إلى حد تدمير أسس الحضارة الكونية التي لم تكن لصالح الجميع.

وإن كان جيل دلوز يُصنّف عند بعض المشتغلين في فكر فلاسفة الاختلاف على أنه فيلسوفا ما بعد حداثيا، فالعلة في ذلك تبدو جلية في أفكار هؤلاء الفلاسفة حيث تتلخص في رفض شعار التنوير واعتباره مجرد وهم. فضلا عن ذلك فإنهم يقرون بأنه لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين، متشذرين وبأن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة.

---

[1] توران آلان: نقد الحداثة.تر:أنور مغيث.المجلس الأعلى للثقافة.1997.ص154.

*مصطلح ما بعد الحداثة ظهر لأول مرة مع الفنان الانجليزي جون شابمن (Jean Chapman) وذلك خلال أعماله عام 1870. و قد استعمله بكيفية أوسع الأديب البريطاني ردولف بنفس (Rudolf Benfes) في كتابه أنطولوجيا الشعر عام1917. و كان مؤلفه هذا بمثابة ردة فعل ساخطة على ما تركته الحداثة من سلبيات كثيرة شوهت الحياة.

لهذا يمكن القول إن فلسفة ما بعد الحداثة هي نزعة فلسفية جديدة تقوم على تشخيص واقع وتحديد عدو. فالواقع هو مرآة عاكسة لانهيار العقل الكلاسيكي بمختلف أشكاله،سواء تعلق الأمر باللاهوت المسيحي أو النسق الهيغلي أو الإيديولوجية الماركسية أو النزعة الوضعية.

يمكن القول بأن الواقع يكشف عن انهيار كل الأنساق التي كانت تدعي قول الحقيقة،أما العدو فهو الدولة التي تجعل من العقل محل استثمار،لهذا دعا دولوز إلى تحرير الرغبة من قبضة السلطة، و تحرير العقل من قيود لامتناهية شكلتها رواسب كلاسيكية وحديثة تمثلت في فلسفة أفلاطون و ديكارت و هيغل. ولهذا فإنه « ضدّ "الفكر- الشجرة" أو"الفكر- الجذر"، يلعب دولوز بمفهوم الريزوم[1](Rhizome*) الذي يعتبر« بمثابة الخارطة التي تقدم نفسها كشيء للفعل، للإنتاج (produire) وليس للاستنتاج (non déduire).[2] » كما قالت قارئة فرنسية ممتازة لجيل دولوز.

الشيء نفسه مع فوكو، فهو كذلك دعا إلى تطوير أنماط جديدة في التفكير حول السلوك والتفكير والرغبة؛ أنماط تنبني على التكاثر (Prolifération) بدلا من الاختزال والتوحيد (unification)،وعلى التقابل بدلا من التماثل (similitude) والانفصال (disjonction) بدلا من الاتصال (conjonction). هي أنماط تتميز بالتعدد والتنوع تقصي في ذلك الموحد والمتشابه و رحب بالمتحول و تبعد ما هو ثابت و مرسخ.

إذا كان دولوز قد قدم منهجا جديدا لما بعد الحداثة من خلال تقويضه للعلاقة المعهودة بين الخطاب والواقع، وبين الخطاب والمعنى استجابة لمتطلبات المعارف الراهنة، إذ يبدو ذلك بصورة واضحة في مؤلفه الهام "ألف سطح" « Mille Plateaux » حيث يقدم أورغانونا جديدا يساعد مختلف المعارف والعلوم على إجراء الحوار فيما بينها مما يؤدي إلى إثرائه

*الريزوم هو عبارة عن نسق منفتح بالتعدديات بلا جذور. يلتف حولها بطريقة غير تشجيرية في مخطط أفقي، أو مسطح الذي يتطلب مركزا ولا تعاليا.

Voir : G.Deleuze, F.Guattari : Mille Plateaux. DE P31 jusqu'à 36.

[1] Hottois Gilbert : De la renaissance à la post modernité. Bruxelles .Éd de Boeck université. .2002.P447.

[2] Buydens Mireille : Sahara l'esthétique de Gilles Deleuze. Paris. Vrin.2005.P33.

وبالتالي تحقيق الإبداع[1]، فإنه هنا يمكن اعتباره فيلسوفا ما بعد حداثيا بامتياز؛ أي يحق بجدارة اسم فيلسوف ما بعد حداثي ايجابي كونه قدم النقد الايجابي وليس النقد السلبي كما فعل ليوتار (Lyotard) وبودريار(Baudrillard) و غلوكسمان(Glucksmann).

ثم إنه يمكن القول إذا كانت فلسفة الحداثة عموما قد رضعت من الفلسفة النيتشوية، فإنه يمكن اعتبار دولوز نيتشه فرنسا ،أو نيتشوي جديد لا لكونه ألف كتابين: الأول نيتشه و الفلسفة، والثاني نيتشه، مانحا درجة كبيرة من الاهتمام بنيتشه فحسب، و إنما قرأ نيتشه بصورة جيدة واستطاع أن يؤوله تأويلا ممتازا، لأنه بواسطة نيتشه تمكن من ضرب هيغل؛ بأن يذهب إلى قلب الديالكتيك الهيغلي كما فضحه نيتشه.

يمكن القول أن أهم مشكلة في الفلسفة في نظر دولوز هي معنى الوجود، وأفضل تساؤل يجدر بنا أن نطرحه هو :هل للوجود من معنى؟ يقول دولوز: « يمكن أن يقول نيتشه من دون مبالغة إن كل عمله هو هذا الجهد من أجل فهم هذا السؤال فهما جيدا. ثمة إذاً طرق سيئة في فهمه. فمنذ زمن طويل حتى الآن، لم يجر البحث عن معنى الوجود إلا بطرحه كشيء خاطىء أو مذنب، شيء ظالم كان من الضروري تبريره. كانت ثمة حاجة إلى الله لتفسير الوجود.[2]»

لذلك فإن كل تاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى المرحلة الحديثة كان تعبيرا عن تأنيب الضمير، والإحساس بالخطأ، كما فسره هيغل من خلال وجهة نظره بأنه وعي تاعس وهو الإحساس بالخطأ. [3] وفي نفس السياق يستأنس لوك فيري (Luc Ferry) بقول نيتشه الذي أطاح بكل قيم الحداثة، و يعتبره ملهم جميع الفلاسفة ما بعد الحداثيين و بأنهم على دربه يسيرون. يقول فيري ما جاء على لسان نيتشه: « تحسين الإنسانية؟ هذا آخر شيء قد أُعد به. لا تتوقعوا مني أن أرفع معبودات جديدة ! لا بل على المعبودات القديمة أن تعلم كم هي كلفة أن تكون أقدامها من

[1] مانغ فيليب:جيل دولوز أو نسق المتعدد.تر.عبد العزيز بوعرفة.مركز الإنماء الحضاري.منشورات كيمي-باريس.ط1.2002.ص73.
[2] دولوز جيل: نيتشه و الفلسفة.تر:أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع. لبنان.ط2.2001.ص27.
[3] المصدر نفسه. ص27.

صلصال! إن "قلب المعبودات"- هكذا أسمي كل المثل- هو مهنتي الحقيقية. إن اختراع كذبة العالم المثالي هو الذي سبب فقدان الواقع لقيمته، لمعناه، ولحقيقته.»[1]

وعطفا عل القراءة الدولوزية لنيتشه نجد لوك فيري يحيلنا إلى تأويل للفكرة النقدية عند نيتشه إزاء الحداثة إذ يقول:« لا يوجد شيء خارج واقع الحياة،لا فوقه و لا تحته (...) و كل المثل المشهورة التي تطمح إليها السياسة و الأخلاق و الدين ليست سوى "معبودات" وبهرجات ما ورائية و أوهاما لا ترمي إلا للهرب من الحياة.[2]»

يبدو من خلال هذا التأويل الوصول إلى القصد الذي أراده نيتشه فعلا لأنه بمطرقته الفلسفية يهدم كل المثل والقيم والمعايير؛ التي لا تريد أن تفضي إلى الحياة الإرتكاسية، وحياة الخنوع والشعور بالذنب وتأنيب الضمير. إن الحياة*(Vie) كما يتصورها نيتشه هي بخلاف ذلك تماما. إنه يريدها حياة مرحة على الطريقة الديونيزوسية حيث لا يأبه صاحبها لشيء لأنه نشوان في غاية السُكر. يريد أن يتمتع بحياته فحسب، يريد أن يحيا حياة بريئة خالية من أي ثقل. يقول نيتشه:« أن تحيا يعني: أن ترمي شيئا بعيدا عنك يموت، أن تحيا، يعني: أن تكون قاسيا، متعنتا في كل ما يضعف فينا و يموت؛ و ليس فقط فينا. أن تحيا، هل يعني إذن: أن تكون قاسي القلب على كل المنازعين و البؤساء، و العُجز؟ أن تقتل باستمرار؟ و مع ذلك، فإن موسى العجوز قد قال: "لن تقتل إطلاقـا"[3].»

هكذا يريد نيتشه حياة تقودها إرادة القوة (Volonté de puissance) التي لا تضعف و لا تكل و لا تمل، ترمي بكل جهدها كل ما هو داع إلى الموت، تهرع إلى جلب ما هو مفيد للحياة، من خلال المرح و الرقص و الضحك كما يقول نيتشه:« الضحك يعني التمتع بإساءة ولكن

---

[1]فيري لوك: تعلُم الحياة.تر.د.سعيد الولي. مؤسسة "كلمة" للثقافة و الفنون. أبو ظبي. د/ط.د/س.ص229.

[2]المرجع نفسه. ص ص 231- 232.

*الحياة (Vie) مفهوم يركز عليه نيتشه كثيرا. و هو يشغل حيزا هاما في تفكيره. و يمكن القول أن تفكيره هو تأويل للواقع انطلاقا من تفكيره في الحياة. و ما يصر عليه نيتشه أن الحياة ليست تكيف الظروف الداخلية إلى الظروف الخارجية، ليست أبدا اطمئنانا زائفا أو صبرا أو خوفا. بل هي إرادة الحياة (Volonté de puissance)

[3]نيتشه فريدريك: العلم الجذل.تر.د.سعاد حرب.دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.ط1.2001.ص55.

بضمير مرتاح.[1] » موظفا في ذلك منهجه الجينيالوجي الذي يهدف إلى كشف أصول كل ما نعتقد أن أصله سام وراق. فهدف الجينيالوجيا هو ضرب الأساس الميتافيزيقي للقيم، بإثبات خلوها من معنى في ذاتها وبأننا نحن من يضفي عليها هذا المعنى وهذه القيمة.

بخلاف ما رآه لوك فيري (Luc Ferry) من خلال قراءته لنيتشه إذ اتهمه بأنه قد سلك السبل الضيقة والهوامش والمواضيع التي تثير الغضب. ثم يسخر من الفلاسفة ما بعد الحداثيين الذين ساروا على درب نيتشه بأنهم يمثلون «الجانب الوقح من شخصيته ورفضه للمشاعر الطيبة.[2] » وبأنهم يتّسمون بالتطرف والمغالاة. ورأى فيهم الفلاسفة التجريديين المفرطين في تجريديتهم ، وبأنهم يتميزون بالأسلوب الصعب الذي لا يوجه إلا إلى أهل الاختصاص وليس إلى عامة الناس.

لذلك حاول لوك فيري (Luc ferry) تجاوز فلاسفة الستينات الذين مثلوا الفلسفة الشكية إذ كان ذلك النوع من النقد و التفكيك الممارسين من قبلهم يتناسب مع الأجواء السياسية وخاصة اليسارية، واليسارية الرادكالية التي كانت تغذيهما[3] ففي نظر فيري الأوضاع تغيرت والظروف السياسية والاجتماعية أصبحت مخالفة لما كان في عهد الستينات، وماهو هادف في مشروع فلاسفة التسعينات هو فك العزلة عن الفلسفة و دمقرطة الثقافة الفلسفية[4]. وفك الطابع النخبوي عنها؛ بأن يجعلوا منها فعلا تنويريا يمس الجمهور العام غير المتخصص في الفلسفة من خلال فتح مناظرات فلسفية داخل الفضاء العمومي مثل برامج تلفزيونية، وإذاعية، و في المقاهي الفلسفية...الخ بالإضافة إلى تسهيل اللغة الفلسفية وتبسيطها من أجل عامة الناس حتى يتسنى لهم تنوير الجمهور الواسع من خلال إدخاله إلى الفلسفة دون اختصاص.

---

[1] المرجع نفسه.ص138.

[2] فيري لوك: تعلم الحياة. المرجع السابق.ص 233.

[3] Sébastien Charles : Luc ferry ou le pari de la liberté. Horizons philosophiques.vol. 9. n° 1.1998.P 113

[4] Ibid. P117.

ما يبدو على فلاسفة التسعينات* ومنهم فيري هو أنهم لم يحسنوا إلى الفلسفة حينما استهدفوا تبسيط لغتها و تسهيل أسلوبها، ذلك يعتبر خروجا عنها وعن طبيعتها لتتحول إلى مجال آخر لا يمت بصلة بها،عندئذ تضيع رسالة الفلسفة الحقيقية. و يمكن القول أن قُرّاء من طينة لوك فيري لا يجيدون القراءة ولا يدركون البعد الذي كان يستهدفه نيتشه، فهو لم يلجأ إلى الهدم والتحطيم فقط، وإنما كان أيضا يبني؛ من خلال سعيه إلى نشر أخلاق القوة والعطاء، وقيم اللعب والضحك، والفرح الديونيزوسي. يقول نيتشه كما ورد عند دولوز:« إن إرادة الاقتدار لا تتمثل في الاشتهاء، و لا حتى في الأخذ، بل في الخلق و العطاء[1] » .

تبدو النيتشوية واضحة حيث ترتبط أساسا بالرغبة في القوة، الرغبة في الإبداع والخلق؛ تلك الرغبة لا باعتبارها ناقصة تريد الامتلاء و إنما كاملة بذاتها و لا حاجة لها في شيء لأن كل ما يهمها فقط هو الوصول إلى الانتصار، إلى الخلق. فلم يكن نيتشه محطما فحسب بل كان فيلسوفا من طراز خاص نلمس روح الإبداع لديه ، و هذه الروح هي روح الشاعر والفنان، والعبقري بتعبير شوبنهاور، كما كان أيضا فيلسوف الجنون و اللاعقل وهو الذي اعتبر المجنون بأنه يطبع « بختم إله يعطي انطباعا بأنه قناعه والناطق بلسانه شيء يلهم حتى مطلق فكرة جديدة احترام ذاته و الخوف منها، لا تبكيتات ضمير، ويدفعه ليكون نبي تلك الفكرة و شهيدها؟[2] » .

يوضح نيتشه الصراع القائم بين قيمتين أخلاقيتين هما؛ أخلاق السادة التي تتميز بالاندفاع والقوة و الشجاعة والتلقائية، إذ تمنح للجسد قيمة كما تعلي من شأن الحياة ومظاهر الجمال فيها. و في مقابل ذلك ثمة أخلاق العبيد، التي تتصف بالخوف و التردد، والضعف والخنوع، والرحمة و الشفقة، لذلك فهي لا تعير أي اهتمام للجسد، كما تحط من شأن الحياة. ولذلك فالعبيد يجدون ملاذهم في تمجيد حياة الزهد والضعف، حيث يرى نيتشه أن ما يكمن وراء تلك الأخلاق الدنيئة هو الحقد والنفاق والجبن.

---

*فلاسفة التسعينات أو الفلاسفة التنويريين الفرنسيين الجدد فضلا عن لوك فيري هم: مارسيل غوشي(M. Gauchet)، باسكال بروكنر(P.Bruckner)، أندري كونت سبونفيل(A.C.Sponville)، فنكلكرو(Finkielkraut).

[1] دولوز جيل: نيتشه.تعريب:أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.لبنان.ط.1.1998ص27.

[2] المصدر نفسه.ص127.

لعل تعديم الحياة، هو ما ترغب فيه أخيرا، كل حياة ارتكاسية ومريضة، ومن ثمة فرغبتها في السلطة، لا تعدو أن تكون إلا رغبة في العدم، كشرط ضروري لانتصارها، وبشكل معكوس لا تحتمل إرادة العدم، ولا تحب سوى أنماط الحياة المريضة، المبتورة والارتكاسية. إنها لا تريد إلاّ حالات غارقة في العدمية إلى نهايتها. فلا ينفك عندئذ، أن ينعقد وأن ينشأ تحالف مقلق، على إثره سوف تحاكم الحياة، من طرف قيم اعتبرت ذات شأن أرفع من الحياة ذاتها؛ فهذه القيم التي تمثل الورع و الخشوع، هي نفسها التي تقف حاجزا أمام الحياة، فتدينها وتقودها نحو العدم. إنها قيم، لا تعد بالخلاص سوى تلك الأنماط من الحياة الأكثر ضعفا وارتكـاسا ومرضا.

تلك هي طبيعة التحالف القائم ما بين الإله - العدمي و الإنسان- الارتكاسي، هكذا صار الكل معكوسا ومقلوبا؛ إذ سمي العبيد أسيادا، والضعفاء أقوياء؛ كما صارت كل دناءة تتسم بالنبالة. فإن أصبح يقال أن فلانا قوي ونبيل، فلا لشيء إلا لأنه يحمل: يحمل أعباء القيم العليا، كما يشعر بكامل المسؤولية تجاهها. لكنه في نفس الوقت لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن ينظر إلى الحياة باشمئزاز كبير، فلا يطيقها ، ولا يتقبلها، وعندئذ تبدو له أنها تتجلى له صعبة المنال.

لهذا فإن عبء الحياة يتجسد عند العبد الذي ما ينفك عن التصور العدمي للحياة ويعطي نظرة مشوهة لها؛ لا يفرح ولا يلعب حتى و إن فرح فإنه يهرع مباشرة إلى الإقلاع عن الفرح ظنا منه أن وجوده هو في خدمة القيم و المثل التي لا تريده إلا خادما للسلب، سلب الضحك من الحياة، سلب اللعب وحتى اللعب يصنف في خانة عدم الامتثال، و عدم الطاعة، وعدم الخدمة. و بالتالي عدم المسؤولية التي حُمّل إياها. إذن فـ « الحياة تقل قيمتها، تكف عن أن تكون فاعلة، تتحول إلى أشكالها الأشد ضعفا،إلى أشكال مرضية هي الوحيدة المتلائمة مع القيم المسماة ساميـة.[1] » و بذلك، فإن العبد يغدو دائما حمـالا و ما يحمله هو عبوديـة (Esclavage) والحمّال هو حمّال ضعيف على الدوام، وهو مناقض تماما للمبدع الراقص. فنحن في الحقيقة، لا نحمل سوى من فرط العجز كما لا نتعود الحمل إلا رغبة في العدم.

[1] دولوز:نيتشه.المرجع السابق.ص ص 21- 22.

وما يقابل مراحل العدمية عند نيتشه، الدّين اليهودي والمسيحي. غير أن هاتين الديانتين ما كان لهما أن تكونا، لولا ما قدمته الفلسفة اليونانية من خدمة، إثر ما لحقهما من انحطاط وتدهور. وبشكل عام فإن نيتشه يوضح جليا هنا كيف كانت مراحل العدمية تلك، أساس ومصدر تكوين وبزوغ أنواع كثيرة من الأفكار الكبرى من قبيل: الأنـا، العـالم، الله، السببيـة الغائيـة... الخ ، ومع ذلك، فالنزعة العدمية لا تقف عند هذا الحد فحسب، بل تواكب طريقها لتشمل التاريخ كله.

على هذا الأساس يؤكد دولوز أن نيتشه يوجه نقده اللاذع نحو قيم العبد أو الإنسان الخنوع لكونه قد اكتشف أن ما يحرك تلك القيم هي "قوى ارتكـاسية". هذه الأخيرة تتميز بكونها تقوم على رد الفعل*، أي إنها استجابة أكثر منها فعل. وعلى خلاف ذلك تتصف القوى الفاعلة بالاندفاع و المرونة والفعل. وباختصار يمكن القول إن منطق القوى الارتكاسية هو الدفاع، في حين تعمل القوى الفاعلة بمنطق هجومي.

غير أن عمل هذه القوى الإرتكاسية والفاعلة لا يتم من تلقاء ذاتها، فلابد من وجود عنصر ما يحركها ويوجهها. تلك هي "إرادة القوة"، التي يعرفها دولوز على أنها "مكمل للقوة وإسناد لها". إن إرادة القوة هي العنصر الإرادي في القوة، ولها خاصيتان: النفي والإثبات.
وتعمل القوى الارتكاسية بإيعاز من إرادة القوة النافية، فهي تنفي القوى الفاعلة وقيمها،وتعمل على إقصاء الاختلاف، وتتوجه نحو القيم لقلبها، و بذلك تصبح قيم العبد الإرتكاسية كالجبن ضربا من الطيبة، وعدم القدرة على الفعل نوعا من التعفف و الزهد.

فضلا عن ذلك فإنه يتم النظر إلى القوة على أنها شر، و إلى الإطاحة بقيمة الجسد على أنه شهوانية في منزلة حيوانيـة،على اعتبار الغرائزوالنزوات مضرة تجذب ضحيتها إلى الأسفل

*منذ العصر اليوناني و الفلاسفة ينظرون إلى الذات باعتبارها ماهية (Essence) حتى بداية الفلسفة المعاصرة ابتداء من نيتشه وهيدغر ثم سارتر حيث ستتخذ الذات القيم التالية: الفعل، الحركة، التغير، النشاط. وبالتالي فإن **دولوز** ينظر إلى الذات على أنها ليست فكرة ثابتة إطلاقا وإنما هي فعل ونشاط وتغير وإبداع. ثم إنها لديه لا تحمل هوية ولا شخصا ولا فردا، بل هي مجهولة الأصل. ذلك ما يعني أنها تتخفى وراء جملة من الرغبات المكبوتة والخفية. إنها غير مشخصة أو غير معينة؛ أي أن الذات الحقيقية هي الذات الراغبة (Sujet désirant)

بكل ثقل البلاهة و تتآلف في الزمن الروح معه، إذ تتروحن. كان الإنسان فيما مضى بسبب من الحماقة الكامنة في النزوة،يكبت النزوة ذاتها،كان يقسم على هلاكها.
يعظ كل ذوي الطباع الوحشية الناس بتجميعهم و الوصول إلى رأي جامع هو" يجب أن نقضي على النزوات"[1] وعلى النقيض من ذلك فالقوى الفاعلة توجهها إرادة قوة تتصف بالإثبات؛ إثبات الذات أمام الآخر، وإثبات قيم الذات لا قلب قيم الآخر. أما الإنسان الإرتكاسي فيتسم على ضوء جينيالوجيا الأخلاق بسمتين هما: "الإضطغان" و"الإحساس بالخطأ". يقول دولوز:« إن الحياة الإرتكاسية تتوارى من أمام القوى الفاعلة، و يكف رد الفعل عن أن يكون"مفعولا". يصبح رد الفعل شيئا محسوسا،"اضطغانا" يمارس ضد كل ما هو فاعل. يجري "توبيخ" الفعل. الحياة بحدّ ذاتها تتعرض للاتهام.»[2]

هل يمكن القول بأن الإضطغان هو تجل للعدمية* (Nihilisme)؟ يؤكد دولوز على أن الإضطغان هو حالة تأنيب، وهو آلية الكاهن المسيحي لخلق إنسان ارتكاسي قطيعي** ومستسلم. و يرى دولوز بأنه لا ينبغي فهم هذا الإضطغان على أنه روح الانتقام، أو الرغبة فيه، بقدر ما يجب أن نفهمه على أنه الوسيلة، التي يتأتى بها للإنسان تحقيق انتقامه من الآخر الفاعل. وما يقوي رغبة الثأر، التي تستبد بإنسان الإضطغان هو كون آلية النسيان لا تشتغل لديه، في مقابل ذلك تتقوى لديه الذاكرة. فهو يرى أن السعادة لا يمكن أن تتحقق في غياب هذه الملكة، أي النسيان ولذلك نجد الإنسان الإرتكاسي متجهما تعيسا، يأخذ الأمور على محمل الجد والعزم، في حين يتصرف الإنسان الفاعل بروح الخفة والمرح، حتى في لحظات الألم، إذ يعمل على نسيانه، ولا يعبأ بها، كي يفوت على الآخر (الإرتكاسي) فرصة الاستمتاع بمشاهدته وهو يتألم. يمكن القول بأن قوة الإنسان الفاعل، إذن، تكمن في قدرته على النسيان والتحمل.

---

[1] نيتشه فريدريك: أفول الأصنام.تر.حسان بورقية،محمد الناجي.إفريقيا الشرق.ط1.1996.ص35.
[2] دولوز: نيتشه.المصدر السابق.ص31.
*العدمية مصطلح يأخذ معناه في تفكير نيتشه الأكسيولوجي ويعني عدم قيمة القيم. بمعنى أدق زوال السلطة المنظِمة. والتي عبر عنها نيتشه بصيغة "الإله مات" « Dieu est mort! »
**نقصد بصفة قطيعي؛ تابع للقطيع، وليس المعنى الآخر المتصل بالقطيعة، فالمطيع هو المخذول دوما، ويسير متبعا القطيع ولا يجرؤ حتى على أن ينفصل وينقطع عن السلوك المعتاد أو التعاليم التي تلقنها.

قد ترسخت آلية النسيان هذه إلى حد بعيد مع اليهودية، التي تنم قيمها في رأي نيتشه عن حقد دفين لدى العبيد على الأسياد، حقد يتولد عنه قيم، تدعي أنها مفارقة ومتعالية ومحايدة، وذلك باختراع وهم العالم الميتافيزيقي والذي يتأتى معه للإنسان الإرتكاسي الذي يعمل على منع القوى الفعالة والنشيطة، باتهامها وتجريمها، باسم القيم الإلاهية.

ومع ظهور المسيحية سيتغير شكل الإضطغان، ليصبح إحساسا بالخطأ، وشعورا بالذنب يتغير الشكل فقط، ولكن الجوهر والهدف واحد، وهو تأنيب الحياة. وبينما كان الكاهن اليهودي يتهم الإنسان بقوله (هذه غلطتك)، على أن هذا الاضطغان « اتهـام و تجريم إسقاطيان[1] » ، يطور الكاهن المسيحي هذه المهمة، ليصير الإنسان ذاته مستبطنا لهذا الألم والذنب فيردد (نعم هذه غلطتي). وذلك لأن المسيحي يتحمل مسؤولية صلب المسيح، وكأنه دين في رقبته، حيث إن المسيح في التصور المسيحي عند القديس بولس قد مات من أجل خلاص البشريـة يرده بمقدار ما ينكـب على تأنيب نفسه ومعاقبتـها، بل وحرمانها من الحيـاة أيضا. في هذا الإطار يقول دولوز: « عظمة نيتشه تكمن في كونه عرف أن يعزل هاتين النبتتين الاضطغان والإحساس بالخطأ.»[2]

ويبدو لنا أن فكرة نيتشه، في اعتباره لموت الإله حدثا عظيما، لكنه غير كاف، ما دامت النزعة العدمية مستمرة وتكاد لا تتغير إلا من حيث الشكل. وإذا كانت العدمية تعني إنقاصا ونفيا للحياة، باسم القيم العليا، فهي الآن تعني نفي هاته القيم العليا ذاتها وتعويضها بقيم إنسانية، ومن ثمة يستعاض عن الدين بالأخلاق كما يستعاض عن القيم الإلهية بمفاهيم من قبيل: التقدم، التاريخ والنفع .فكل شيء بقي على حاله،لا نلحظ تغيرا، ما دامت نفس الحيـاة الارتكاسية وما دامت العبودية هي ذاتها، والتي كانت تسود في ظل القيم الإلهية، فهي التي تسود الآن، في ظل ما يدعى بالقيم الإنسانية.

إنه نفس الحمّال، إنه الجمل نفسه الذي عهد حمل أثقال القيم المثالية و التعاليم السامية، و التربية المبتغاة، لقد كان مثقلا بعبء رفات القديسين، خدمة للإله؛ والذي لا ينفك عن أن يتعهد

---

[1] دولوز:نيتشه. المصدر السابق.ص31.
[2] دولوز:نيتشه.المصدر السابق ص251.

الآن، من تلقاء ذاته، متحملا كامل مسؤوليته الشخصية. إن أقدامنا لا زالت لم تطأ بعد صحراء العدمية فقد نزعم أننا على إلمام بكل الحقيقة، رغم أننا لسنا على علم سوى بما أبقته منها القيم العليا من سفالة تتجلى في قوى الارتكاس وإرادة العدم. و إن الأمل في تحول الجمل إلى أسد محطم للتماثيل، يدوس الأثقال ويتولى نقد كل القيم السائدة لا زال بعيدا، لأننا لا زلنا نضع « الفضيلة تنسلخ عن حقائق الأرض لتطير بأجنحتها ضاربة أسوار الأبدية.[1]»

قوى الارتكاس، التي اعتقدت أنها تستغني عن كل إرادة، بدأت عندئذ تسير شيئا فشيئا بعيدا، داخل سديم العدم، لتدخل عالما خال من القيم الإلهية وكذلك الإنسانية،وعلى صرح الناس الراقين، نشأ الإنسان الأخير،الذي يرى الكل عبث وبدون جدوى، والموت السلبي هو الأفضل،وانعدام الإرادة أفضل من إرادة العدم، غير أن إرادة العدم ما فتئت بدورها تنقلب بفضل هذه القطيعة، ضد قوى الارتكاس، لتصبح إرادة نفي للحياة السلبية ذاتها، فتحث الإنسان على الميل نحو التقوض بشكل سريع. وما وراء الإنسان الأخير لا يزال هناك الإنسان الذي يريد الهلاك.

وتحول كل القيم هو صيرورة فعالة للقوى، هو انتصار للإثبات داخل إرادة القوة. فإذا كان النفي في ظل سيادة العدمية هو ما يشكل ظاهر وجوهر إرادة القوة، فالإثبات ثانوي فقط بهذا النفي،وبالتالي فإن موافقة الجمل الحمّال ليست سوى موافقة كاذبة وساخرة،و خلافا لذلك يكون كل شيء قد تغير حاليا،فصار الإثبات جوهر إرادة القوة، إن لم يكن إرادة القوة ذاتها. أما بالنسبة للنفي، فلا زال يستمر في وجوده لكن كتجل لهذا الذي يثبت ويؤكد هكذا، فما كان زرادشت إلا الإثبات الخالص، ذاك الذي يوصل النفي بكل إتقان ودقة، إلى حدوده القصوى جاعلا منه فعلا وحجة في خدمة هذا الذي يؤكد ويخلق.

تعارض موافقة زرادشت كليا موافقة الجمل ، ترفض العدمية، مثلما تعارض العدوانية الحقد. وما التحول إلا آلية القلب لكل العلاقات القائمة ما بين الإثبات والنفي. و مع ذلك فنحن نرى أن التحول غير ممكن سوى عند نهاية العدمية، بحيث ينبغي الوصول إلى الإنسان الأخير، ومنه

[1] نيتشه فريدريك: هكذا تكلم زرادشت.تر.فليكس فارس.طبعة جريدة البصير.الإسكندرية.1938.ص63.

إلى الإنسان الذي يريد الهلاك، إذا ما أريد للنفي أن يصبح، وهو ينقلب أخيرا ضد قوى الارتكاس، فيمر مباشرة إلى خدمة إثبات أعلى. غير أن ما تعمل عليه العدمية وتبذل قصار جهدها من أجل نفيه ليس هو الوجود؛ و إنما هو المتعدد (Le Multiple) والصيرورة (Le devenir) خصوصا و أن العدمية ما فتئت تعتبر الصيرورة شيئا يجب التكفير عنه، واخفائه من الوجود، والمتعدد شيئا غير عادل، يجب محاكمته واختزاله في الواحد.

يجب أن نلقي بالا إلى ذلك العزل بين المقولتين- النبتتين عند نيتشه، و ننتبه جيدا فيما ذهب إليه من أجل القضاء على العدمية وكل ما يمثلها، لذا فإن نيتشه في نظر دولوز« يتصور هدف الفلسفة على أنه تحرير الفكر من العدمية وأشكالها[1]». ويتضح هذا الأمر كثيرا في نقد نيتشه للمثل الزهدي الأعلى، الذي يمثل العدمية في أوضح صورها، ويتخذ هذا المثل الزهدي ثلاث صور رئيسة هي: الدين والمعرفة والفن.

إن نيتشه كما يقدمه لنا دولوز هو ضد كل تاريخ الفلسفة،إنه ثورة جد عميقة،من هنا كان في حاجة إلى المئات من السنين من أجل أن يكون دائم الحضور. فثورة نيتشه تظهر في عمله "هكذا تكلم زرادشت"من خلال أسلوب كتابته يرفض كل النمطية المعتادة حيث أن اليقين أحيانا ما كان يعرف بالحكمة، و القارئ مجبر على أن يحرر نفسه من فلسفات الحضور و اليقين. ينبغي له أن يغادر البداهة الصورية للكتابة مثلما هي في الفلسفات التي هي منهكة و متعبة بالعقل المتسرع.

تختلف هذه الفلسفة عما كان معهودا من قبل، و لكن بأي معنى ستكون الذات و الجسم الإنساني، إذا لم تكن هنا الأشياء جميلة التي تبرهن عليها ؟ الفعل اللذة، الإبداع، الابتكار، الانتصار، التحدي،...الخ من هنا الأخلاق هي ضد الطبيعة. و بدلا من البحث عن الحقيقة في الأفق، عما يعلو الإنسان يجب النزول إلى الأرض، نحو الإنسان. زرادشت نزل إلى الإنسان من أجل أن يوجهه إلى ما هو صحيح و ملائم له بعد ما تم قتل الله.

[1] دولوز: نيتشه والفلسفة.المصدر السابق. ص48.

وأصبحت القيم الأخلاقية القديمة في منتهى التهكم و السخرية. لذلك فإن أكبر المخاطر هي الرأفة، و بهذا فإن الخيبة و الرضوخ لدى الإنسان قد توقفا، و أصبح الإنسان ينظر إلى أفقه الواسع و الأكثر علوا.

الأنا عند نيتشه هو الإرادة القوية، هذا الأنا هو دائما يريد،يبدع، يضفي قيما على الأشياء، هو أنا الذي يسير بحب الطّرْق "النقد" والإبداع ، الإنسان الخالق، المبدع والمستثمر. لهذا فإن كان نيتشه يستند على جينيالوجيته، فهو من أجل البحث عن المصدر الذي يربك ما ندركه ثابتا، ويجزئ ما نراه موحدا، ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس[1] » . واستنادا على ما سبق يمكن القول بأنه إذا كان جاك لاكان كما قيل قد قدّم فرويد في طبق من ذهب،فإن الأمر كذلك يحق لدولوز الذي أحسن فهم نيتشه و تأويله،إنه قد قدم نيتشه في طبق من ذهب. وإن كان يؤاخذ عليه في بعض النواحي، إلا أن قراءته تبقى في منتهى الجدية والجمالية.

يمكن القول بأن الفكر الذي دعا إليه نيتشه فكر تحرري حذا حذوه جميع فلاسفة مابعد الحداثة. على وجه الخصوص دولوز، فنيتشه خرج عن المألوف و المعتاد لأنه ولج عالم النقد و التحطيم، أراد المحايثة و رفض الاعتلاء و التسامي. إنه كما قال جياني فاتيمو « فكر توقف عن الالتفات إلى الأصل أو إلى الأساس، ليلتفت إلى القرب هذا بوصفه فكر الخطأ، أو بشكل أفضل، فكر الضلال، للتشديد على أن المقصود ليس ما هو غير صحيح(le non vrai) بل الانتباه إلى صيرورة الصروح "الزائفة" في الميتافزيقا، و في الأخلاق، وفي الدين، وفي الفن بوصفها نسيجا من الضلالات التي تكون وحدها الثراء، أو بشكل أبسط، وجود الواقع (l'être de la réalité)»[2]

---

[1] فوكو ميشال: جينيالوجيا المعرفة.تر أحمد الطاتي،عبد السلام بن عبد العالي.دار توبقال للنشر و التوزيع.الدار البيضاء.ط1.1988.ص53.

[2] فاتيمو جياني: نهاية الحداثة.الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة.تر.فاطمة الجيوشي.منشورات وزارة الثقافة.دمشق.1989.ص189.

كان جياني فاتيمو (Gianni Vattimo) على صواب عندما جعل نيتشه « أصل ما بعد الحداثيـة،لأنه أول من أظهر إستنفاد الروح الحديثة لنفسها في التبعية و بوجه عام هو خير من يمثل الهوس الفلسفي بالوجود المفقود، و بالعدمية المنتصرة بعد موت الإله. » [1]

[1] توران آلان: نقد الحداثة.م.س.ص159.

المطلب الثاني: جيل دولوز و تجديد الفلسفـة

لم يكن يطرح التساؤل حول تجديد الفلسفة إلا مع جيل دولوز،لأن مسألة نهاية الفلسفة كانت بدايتها في العصر الحديث مع اعتبارها كمعرفة تعقل الموجودات و الأفعال، وهي في هذا المعنى لا تختلف عن العلم الوضعي، و بدأ حب العلم يحل محل حب الحكمة، فبعدما كانت الفلسفة أو الحكمة و العلم يشكلان حقلا موحدا في العصور القديمة، فإنه بدأت تلك الوحدة تتفكك وبرز علماء لا يولون أي أهمية للفلسفة،هذا بعد أن كانت بداياتها تشكل في نفس الوقت بداية للعلوم مثل الرياضيات،الفيزياء،الكيمياء،علم الفلك...الخ كما كان الشأن مع طاليس، أنكسيمندر وأنكسيمانس في القرن السادس ق.م.

ومع ذلك لم يكن التمييز بين الفلسفة والعلم لأن الفيلسوف هو العالم، مثلا أفلاطون كان فيلسوفا ورياضيا، وأرسطو كان فيلسوفا و فيزيائيا. حتى أن الفلسفة اعتبرت علما في ما وراء الطبيعة وصنفت بعد علم الطبيعة. فأرسطو وأتباعه الذين كثيرا ما كتبوا عن دوائر معارف لعلوم كثيرة كانوا يعتبرونها كلها أجزاء من الحكمة أو الفلسفة، ونحن نجد صدى هذا في الكتب العربية مثل قولهم الحكمة الطبيعية مثلا، وحتى نيوتن ذاته الذي وضع أسس الميكانيكا الحديثة كان يسمي هذا الفرع العلمي باسم الفلسفة الطبيعية،مما يدل على أنه لم يكن يضع فروقات بين العلم و الفلسفة.[1]

ومن أجل مسايرة تقدم العلوم أخذ الاهتمام الفلسفي بتجديد موضوعاتها في العصر الحديث. كـانت المبادرة مع كانط الذي أوجد وظيفتين أساسيتين للفلسفة لا تستطيع العلوم إنكـارها: ماذا نستطيع أن نعرف؟ و ماذا يجب أن نفعل؟ و بهاتين الوظيفتين تم تحديد نشاط الفلسفة في إطار فلسفة العلوم.

وإذا كانت الفلسفة على إيمان بقدرة العقل على إدراك جوهر الأشياء إذ تحددت الميتافزيقـا بناء على ذلك كما عرفها أرسطو "البحث في الوجود من حيث هو موجود" إلا أن تطور العلوم الحديثة أفضى بالعلماء إلى التواضع و الاعتراف بمحدودية العقل، ذلك بأنه لا يستطيع إدراك

[1] محمد علي عبد المعطي: مقدمات في الفلسفة. دار النهضة العربية للطباعة و النشر.بيروت.د/ط.1985.ص ص 158-159.

الماهيات "النومان" و يمكن أن يدرك "الفينومان". و بعد ذلك يتم العمل وفق ترسيخ فكرة محدودية العقل، مما أدى إلى النزعة الوضعية التي جسدها أغست كونت، و بعد ذلك تتطور هذه النزعة إلى مدارس وضعية جديدة لا تلق بالا على الفلسفة بل تبشر بموتها.

في العصر الحديث لم يعد التحدث إلا عن العلم، لأن هذا الأخير قد أسس تخصصات وفروع و حدد منهجا لكل علم و موضوعا خاصا به، و بذلك انفصل العلم عن الفلسفة خصوصا و أن أغست كونت قد أكد على الدور الذي يقوم به العلم بعيدا عن التفسيرات الفلسفية، من أجل اكتشاف القوانين التي تتحكم في الظواهر، و أبعد التفكير في الأسباب والعلل الأولى لأنها في رأيه لا تقدم العلم في شيء.

وبالتالي فإن العلم الوضعي يسحب كل مشروعية عن الماورائيات والغيبيات بصورة نهائية؛ ورفضُه لها مَبْنيٌّ على حقيقة، وهي أن مباحثها لا يمكن تبريرها بمناهج التجريب والاستقراء، وإذا كنا لا نقبل أيّ قضية باعتبارها تستحق التصديق ما لم تتحقق بالمنهج العلمي، فإننا نساهم بذلك، في هدم أغاليط التفكير غير العلمي، وبالمقابل غرسِ مبادئ تفكيرٍ لا تقوم إلا على اصطلاحات علمية.

وكان من سار على النهج الوضعي مثل آرنست ماخ(E.Mach) و ردولف كارنب (R.Carnep) و هانز ريشنباخ (H. Reichenbach) وغيرهم جاعلين الفاصل بين العلم و الفلسفة نهائيا؛ على اعتبار أن العلم يهتم بالوصف و التفسير معا،أما الفلسفة فمهمتـها تنحصر فقط في توضيح المعاني والتصورات التي تكون المعرفة، ففي نظر شليك (Schlick) مثلا؛ إن الفلسفة ليست علما، ولكن نشاطها يتمثل في توضيح معاني القضايا العلمية.[1]

وبالتالي فإنه ليس للميتافيزيقا أي صلة بالأشياء لأنها في نظرهم ليست إلا طريقة تعمل على توضيح قضايا المعرفة، بل وكل عبارة لا تفيد معنى، لا يمكن التحقُّق منها، أي لا يمكن وصفها بأنها صحيحة أو خاطئة؛ وما يتعذر فهمه والتحقق منه، لا يمكن اعتباره موضوعا للفلسفة. وعلى هذا الأساس، لا بد من إقصاء الماورائيات بصورة نهائية؛ لأنها تستخدم للغة

[1]بدوي عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة. وكالة المطبوعات.الكويت.ط1.1975.ص18.

على غير ما يتفق عليه الناس، إذ تبحث فيما ليس له وجود في الواقع، وأن مشاكلها عامة (في الأخلاق والدين وعلم الجمال)، و كل المشاكل التي تطرحها يمكن اعتبارها مشاكل وهمية، زائفة. « إن كل عبارة يقولها قائل عن تلك الحقائق الغيبية المزعومة، لو حللناها، وجدناها فارغة من المعنى،لأنها استخدمت ألفاظ اللغة في غير ما وجدت له تلك الألفاظ.[1] » العلم في رأي الوضعيين المنطقيين لا يتجاوز ماهو واقع- عيني؛ إذ لا يمكن القول بأن السماء هي شيء آخر غير السماء،لأن صيغة: غير أو آخر تعطي نفيا للشيء.[2]

لذلك فإن الفلاسفة الوضعيين اتجهوا إلى جانب تحليل اللغة،لأن الأهم في الفلسفة في نظرهم وهو الغاية الفضلى تحليل اللغة وخاصة الجزء الحيوي فيها، ومن خلالها يتم اشتقاق معاني الاستدلال و العلاقة والحساب والطريقة، والعلم، ويمكن وفقا لذلك الوصول إلى نتيجة منطقية صائبة إذا تم الاتجاه إلى دراسة اللغة أثناء قيامها بوظيفتـها، و من خلال التفكير في لغة البرهنة و المحاجة و التفنيد. و كل ذلك من أجل بناء حقيقة يضمن قيمتـها اتفاقـها.[3]

لكن لم يكن الأمر أشد سوء عند الإعلان بموت الميتافزيقا على اعتبار أن ذلك يعتبر طرحا مجحفا في حق الفلسفة، مما أدى ببرغسون (H. Bergson) إلى الاهتمام برد الاعتبار للفلسفة من خلال تحديده لموقفين، أو حقلين: حقل خاص بالأحاسيس تخترقه العلوم الطبيعية، وحقل خاص بالروح تدركه الفلسفة. وبالتالي فإن تجاوز الفلسفة للمادة الفيزيائية المحسوسة هو الميتافزيقا بعينها.

وبيّن برغسون أن العلم يقوم على التحليل أما الفلسفة فمنهجها الحدس، العلم في هذه الفلسفة ينظر إلى موضوعه من خارجه و يحلله إلى أجزاء متجاورة بعضها عن بعض، حتى حين ينظر في الحركة، فإنه يردها إلى أجزاء ثابتة مستقرة غير متحركة، و كذلك الشأن في الحياة فالعلم يتناسى التيار الحيوي الذي يجعل الحياة كلاّ حياّ غير منقسم، و يتناول الكائن الحي كموضوع مجرد عن الحياة، فيحلله إلى أجزاء كيميائية متخارجة بعضها عن بعض، و التحليل

---

[1] محمود زكي، نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد.دار الشروق.بيروت.القاهرة.ط1.1956.ط2.1982.ص235.

[2] Doz André : Parcours philosophique. T2.D'Aristote à Heidegger. Paris. L'Harmattan.2001.P33.

[3] Mouy Paul : Logique. Paris. Librairie. Hachette.1952.PP18-19.

الذي يوظفه هو عمل عقلي بحت، و من ثمة جاء اعتماد صاحب العلم على رموز الأشياء لا على حقيقتها لأنه يعتمد على اللغة، على ألفاظها و معانيها التي تعمل على تقسيم الوجود المتحرك إلى أجزاء غير متحركة.

لا يفهم العقل العلمي إلا الجانب الهندسي الميكانيكي للأشياء حسب ألفاظ اللغة، و لهذا جاء تصوره للزمن الذي هو حقيقة الأشياء تصورا هندسيا و ميكانيكيا. و مع ذلك فهو يعيب التفكير التأملي الخالص الذي في رأيه لا يستطيع أن يكتشف في موضوعه شيئا آخر غير هذا الموضوع ذاته، و لا يستطيع أن يكتشف النتائج التي لا توجد فيه.[1] بمعنى أنه غير منتج و غير مبتكر خلافا للعلم.

خلافا لذلك، فإن الحدس كما يرى برغسون هو أقرب قوانا المدركة إلى الغريزة الحيوانية، تلك الغريزة التي اخترعتها الحياة البيولوجية أثناء تطورها خلال الحيوانات،و منها الإنسان لتكون أداة لتحقيق أغراضها العملية في عالم المادة المحيطة بها.[2] فإذا نحن أيقظنا في أنفسنا تلك القوة التي هي قوة الحدس، فإننا نستطيع أن نعود إلى أنفسنا متأملين مجراها الحقيقي. عندئذ يتحدّ الموضوع بالذات، أي تتشكل الوحدة بين العارف و المعروف، و إثر ذلك لا تكون هناك حاجة إلى الرموز سواء كانت ألفاظا أو تصورات، و لا حاجة أيضا إلى القياس والكم و العدد، لأننا نعيش بالحدس في باطن الحياة، و نتحد بتطورها الباطن حيث نرى كيف أن جوهرها الحقيقي هو الزمن الذي لا ينقسم و هو الذي يمتلئ بالمفاجآت التي تخص الإبداع و الخلق، و هذا ما سماه برغسون بالديمومة (durée).

يمكن القول:« إن الفلسفة البرغسونية للديمومة تذهب بشكل أساس إلى تأسيس عن طريق دحض للاإختراقية (L'impénétrabilité) خاصية أساسية للكائن.[3] » ذلك بأن « الحدس يدفع بنا إلى تجاوز حالة التجربة نحو شروط التجربة (...) يتحدث برغسون عن "المضي للبحث عن التجربة في ينابيعها، أو بالأحرى فوق هذا المنعطف الحاسم الذي إذ تلتوى فيه

[1] Goblot Edmond : Traité de logique. Paris. Éd. A. Colin..1925. P264.

[2] محمد علي عبد المعطي:مقدمات في الفلسفة.المرجع السابق.ص163.

[3]Montebello Pierre : L'autre métaphysique. Paris. Desclée de Brouwer.2003.P226.

باتجاه نفعنا تصبح بالضبط التجربة الإنسانيـة. "[1]» و بالموازاة مع ذلك فإن« فكرة المستقبل هي كـبيرة مقابل اللانهائيـة للممكنـات، إنها إذن أكثر خصوبـة من المستقبل ذاته، لهذا نجدها أكـثر أهميـة في الأمل(espérance) عن الامتلاك (possession)، وفي الحلم (rêve) أكثر من الحقيقة (réalité).»[2]

يقدم دولوز لنا قراءة ممتازة لبرغسون وهو في ذلك لا يبتغي التحليل والتفسير لأنه ليس مؤرخا للفلسفة، و إنما من خلال ترحاله من فلسفة لأخرى و من فيلسوف لآخر يعرض فلسفته هو، ألم يقل لنا إن القدرة على تغيير دلالة الفكر تؤهل صاحبها إلى أن يستحق لقب فيلسوف بحق؟[3] هذا ما نجده فعلا عند دولوز حيث يرفض التفكير الجاهز، و يفضل دوما الارتحال والسفر بدل الكلام، والثرثرة والندوات و الموائد المستديرة التي لا تغني عن شيء ولا تأتي بجديد لأنها صدى لقوى ثقافية، لذلك يعيب أولئك الذين يعجبهم الاجترار والتكرار بل وينفر منهم، لأنهم يعيدون الكلام نفسه.

وهكذا نرى دولوز محقا عندما يقول:« لستُ مثقفا لأني لا أملك ثقافة جاهزة، ليس لي أية ذخيرة. ما عرفت شيئا إلا لألبّي ضرورة يمليها عمل راهن، وإذا ما عدت إلى الأمر نفسه بعد سنوات عديدة يجب عليّ أن أتعلّم كل شيء من جديد. » [4] وهو هنـا في هذا الإطار لا يخرج عن الصيرورة وعن الراهنيـة والحدث، فالصيرورة تستدعي تغيّر الأشيـاء و تحولـها فلا شيء يبقى على حـاله،و الراهنية تبدي ما هو راهن، جديد ،متغير و ليس ثابت إنه ابن زمنه، ابن آنـه. بينما « الحدث ليس هو ما سيأتي (العرض) لكن الجانب الأبدي لكل ما سيأتي».[5]

هناك خطأ شائع يقول بأن اليونان هم أول من اكتشف الحوار. لكن لا الفلسفة اليونانية في حواريـاتها، ولا المسرح اليوناني، يمكن أن نقول عنها بأنها أشكال حوارية، فشخصيات

---

[1] دولوز جيل:البرغسونية.تعريب.أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.ط1.1997.ص23.

[2] Worms Fréderic : Bergson ou les deux sens de vie. Paris. Puf.2004.P250.

[3] دولوز جيل، فليكس غتاري: ماهي الفلسفة.تر.مطاع صفدي.مركز الإنماء القومي.بيروت.ط1.1997.ص68.

[4] اوالد فرانسوا، ريمون بيلور:مقابلة مع جيل دولوز.الفيلسوف المترحل.العرب و الفكر العالمي.مركز الإنماء القومي.بيروت العددان 13و14 ربيع1991.ص208.

[5] Sasso Robert, Arnaud Villani : Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les cahiers de Noesis. Cahier n°3.Printemps2003.P138.

المسرح اليوناني، شخصيات شبيهة ببعضها البعض. والتراجيديا اليونانية هي بناء متناغم ومحكم، حيث تبدو رؤيته إلى العالم واحدة، و الشأن للفلسفة، حتى فيما يطلق عليه بالمحاورات مثلا كتاب الجمهورية لـ أفلاطون، لقد أكد ذلك كل من جيل دولوز وفليكس غاتاري، في كتابهما المشترك:"ما الفلسفة؟ إذ أكدا على أن سقراط الشخصية الرئيسة في كتاب الجمهورية، لم يتوقف عل الإطلاق عن جعل الحوار مستحيلا؛ لقد طرح أسئلة على أصدقائه، لكنه كان يعرف الجواب مسبقا. لقد حوّل الصديق، إلى صديق لمفهوم واحد. إن الحقيقة سابقة على الوجود، وليس هناك من جديد يكتشفه الحوار.

غير أن الحوار في الرواية الأدبية، تعبير عن الحيرة والقلق. لذلك، فقد أصاب جاك دريدا حين بيّن في كتابه "الصوت والظاهرة" بأن الفلسفة منذ أفلاطون وحتى هوسرل، محكومة بالمركزية الصوتية. فصوت الفلسفة هو صوت الوعي لا صوت الحياة. وهي نفس الفكرة التي عبر عنها هيدجر في "الهوية والاختلاف"، إذ أعلن، بأن الفلسفة الأوروبية منذ أفلاطون، محكومة بالواحد والهوية.

صحيح أن تاريخ الفلسفة يحدثنا عن فلسفات ثنائية وأخرى تعددية، وأخرى ضد كل نظام، ولكن الطابع الغالب هو طابع الوحدة لا الاختـلاف .إنه فقط مع ظهور الرواية، اكتشف المرء الحوار. لأنه مع الرواية أصبح الفن صوتا للحيـاة الإنسانية اليوميـة، فداخلها لا يمكن الحديث عن جملة أو حقيقة نهائية، تراتبيـة. فالفيلسوف، شأنه في ذلك شأن كل حامل للإيديولوجيا، مفروض عليه أن ينهي جملته، التي هي تعبير عن نظرة إلى العالم، سجينة منطق محدد، لا يقبل لغوا أو عبثا أو حيرة. فلا وجود إذن لفيلسوف بدون وجهة نظر.

لكن الروائي غير محكوم بوجهة نظر محددة، وأحد هؤلاء الروائيين؛ دوستويفسكي (Fyodor Dostoevsky) ؛ هذا الروائي الذي ظل دائما غير قادر على اتخاذ قرار، ورهينا للحيرة والقلق. وقد عبر كل من دولوز وغاتاري في كتابهما: "ما هي الفلسفة"عن فكرة التيهان و الضياع لدى دستويفسكي، حين فرقا بين أبلهين، الأول مفكر خاص أو كما قال عنه دولوز و

غتاري: «إن الأبله هو من يقول أنا، هو الذي يقذف بالكوجيتو. »[1] يضاد المفكر العام (السكولائي). الأول اكتشف الأنا، اقتنص فعل التفكير، وطور مفاهيمه بنفسه؛ إنه ديكارت. أما الثاني، فهو أبله دوستويفسكي، الذي كان هو الآخر مفكرا خاصا، لكنه لم يبحث عن حقيقة، بل عن العبث. العبث عنده أعلى تجليات الفكر والحرية.

لهذا فإن الأبله (L'idiot) الأول حاول فهم العالم أما الثاني يطلب اللافهم، ينشد الضياع والعبث. إنه مع ظهور الرواية، سيكتشف المرء الحوار، لأنه فقط مع هذا الظهور، سيكتشف الفن سيادتـه ويحقق استقلاليته، وسوف تصبح حياة البشر مرجعيته الوحيدة. فـ دون كيشوت لـ ثربانتس، رواية حوارية، والحوار لا يقوم فقط بين شخصين، ولكن بين ثقافتين، الثقافة الأرستقراطية والثقافة الشعبية. نفس الشيء يمكن قوله عن "أبله" دوستويفسكي، حيث الحوار، حوار بين نظرتين إلى العالم، أو مشكين الأجنبي، الأبله الذي يمكنه أن يقول الحقيقة، وبين آجلايا يبتشينا، رمز النظام الأرستقراطي السائد.

يقول دولوز: « سيعود الأبله إلى الظهور في عصر آخر وفي سياق آخر، مسيحي كذلك، لكنه روسي. فحين يغدو الأبله سلافيا سوف يبقى الفريد أو المفكر الشخصي، لكنه يغير من فرادته. وقد كان شيستوف هو الذي عثر عند دوستويفسكي على إمكانية تعارض جديد بين المفكر الشخصي والمفكر العمومي. فالأبله القديم حسب ديكارت كان يسعى إلى بديهيات يتوصل إليها عن طريق ذاته،و بانتظار ذلك كان يتشكك في كل شيء،حتى في 3+2=5، كان يضع موضع الشك جميع حقائق الطبيعة. فالأبله الجديد لم يكن يطلب البداهات أبدا،لا (يستسلم) قط أمام ما تعنيه 3+2 =5 كان يبغي المحال- و ليس ذلك صورة للفكر عينه. »[2] ويعني هنا بأن أبله ديكارت كان يمارس الشك في كل شيء حتى في نفسه، و لا يرضى بأي جواب عن أي مسألة لأن غايته كانت هي الوصول إلى رد الأمور بديهية واضحة.

لذلك نلمس دور ديكارت في جعل الطبيعة لا مصدر تأمل فلسفي، و لا مدعاة للاحترام و التهيب، بل حقلا من حقول غزو الإنسان و سيطرته، فالإنسان مدعو كيف يصبح سيدا على

---

[1] دولوز: ما هي الفلسفة.م.س.ص77.
[2] نفس المصدر. ص78.

الطبيعة و مالكها لكي يتحكم في قواها، و يسيرها لخدمته. الطبيعة التي كانت عند اليونان السيدة المطاعة، تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه،هذا العلم القادر على أن ينتج "عددا لا متناهيا من الآلات"، و هذه الآلات ستجعل الطبيعة في خدمة منفعة الإنسان. ذلك أنه في نظر ديكارت لا غاية للعلم إلا ما هو "نافع"، و تحقيق التمتع و التلذذ في كل جوانب الحياة استبعادا للتعب و الشقاء، و هكذا تسهل سبل الحياة و يحقق الإنسان في الأرض فردوسه المجيد.

لهذا فنحن أمام عقلانية منغمسة تماما في العملي و النافع، و لا تستطيع أن تفهم العلم إلا إذا أنتج وسائل جديدة تمكن الفرد من التمتع أكثر فأكثر بالراحة، و يبسط سلطانه على قوى الطبيعة لتسخيرها غي خدمته. إن ديكارت جعل من الطبيعة الحقل الشاسع اللامتناهي يمارس فيه الإنسان عبادته للعمل و طموحاته المتزايدة لكل جديد[1].

يذكر دولوز الصفات التي تميز بها كل من الأبلهين، الأبله القديم و الأبله الجديد، إذ يقول: «والأبله القديم كان يريد الحقيقي، غير أن الأبله الجديد كان يريد أن يصنع من المحال أعلى قدرة للفكر،أي الإبداع. كان الأبله القديم لا يقيم حسابا إلا للعقل،بينما الأبله الجديد الأقرب من يعقوب ، أكثر مما هو من سقراط، يريد أن يرد له الاعتبار عن "كل ضحية للتاريخ"، فهو لن يتقبل حقائق التاريخ. في حين أن الأبله القديم كان يريد أن يهتم بنفسه إن كان قابلا للفهم أو ليس كذلك، معقولا أو لا، ضائعا أو ناجيا؛ أما الأبله الجديد فكان يريد استعادة المفقود، وغير القابل للفهم، و المحال. »[2] وهنا نستشف أن الأبله الجديد لا يبالي بشيء،لا يهتم بالعقل وكل ما وقع في التاريخ من أحداث لا يتقبله، فهو يستنكره، يرفضه، و يسخط عليه.

في رواية دوستويفسكي متعددة الأصوات، لا وجود لسارد عليم، يمسك بخيوط السرد ويخرس أصواتـه متى يشاء، بل إن المرء يصطدم بعـوالم وآراء ولغات متعددة، ومتناقضة . هنا يلاحظ أن دوستويفسكي قد حقق ثورة أدبية داخل الفن الروائي، حين أعطى لأبطال رواياته حرية

---

[1] زيناتي جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية.دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.ط1.1993.ص135.

[2] دولوز: ما هي الفلسفة.م.س.ص ص78- 79.

رسم مصائرهم بأنفسهم، حين أعطاهم الحق في الكلام. وهذا يعتبر أمرا جديدا في الأدب الروائي و بالتالي يعد إبداعا.

الحوارية تجعل من الرواية فنا مفتوحا، فنا لا يعرف الطمأنينة الساذجة، ولا اليقين الأخرس. صيرورة منفتحة ومتناقضة. وهذا ما يوضح لنا أهمية الحوار في الرواية الأدبية على خلاف الحوار في الفلسفة، إذ في نظر دولوز يغدو الحوار شيئا مقرفا لأنه لا يضيف جديدا و لا يأتي بما ليس بموجود ولا يكشف عن مجهول، وإنما يعيد ما هو حاضر ومعلوم للجميع. كذا الشأن للحوارات الأفلاطونية التي تكتفي بالإجابة الجاهزة وتحرم المتحاور من طرح السؤال، أو الرغبة في كشف الألغاز والأسرار، فإن الأمر يثير نوعا من الانسداد أمام المجهول ليبقى الأمر يحوم حول المعلوم مستبعدا أي محاولة في البحث عن المجهول.

لقد استوعب فلاسفة ما بعد الحداثة فكرة التناهي الهيدغرية، لأن التفكير لم يعد ممكنا في نظر هيدغر؛ هذا ما أدى إلى الإعلان عن اختفاء الإنسان، الأمر الذي دفع بفوكو إلى التبشير بموته. وفي رأي هيدغر ما عاد التفكير في "الوجود" ممكنا الآن في عصر المعلوماتية والسبرنطيقا، يجب تجاوز الأنطولوجيا لأنها تكرار للمماثل وممثل للحضور. لذلك يقول هيدغر:« التفكير الخالص ليس معرفة، ليس إلا عنصرا، لكن ضروريا للمعرفة المتناهية. »[1] وبهذا أصر هيدغر على أنه يجب تجاوز كل الفلسفات التي أساءت لمعنى الكينونة، عندما قامت بقيادتها في اتجاهات مغايرة لطبيعتها مثل فلسفات القرون الوسطى و الفلسفات الحديثة.

ويؤكد لنا ذلك عند قوله كذلك :« القدرة على التفكير لا تعني القدرة على الفعل، التقنية. هيغل - أيضا – يفسر بأنها تمثيل طبيعي، و في هذا الفعل يكون الخطأ في الاعتقاد بأنه قبل مواجهة الشيء نفسه في الفلسفة يجب الفهم بواسطة وسائل الولوج إلى هذا الشيء.[2] » والشيء نفسه مع أفلاطون و أرسطو، إذ حتى و إن كانا قد تمكنا من مواجهة هذه المشكلة أي مشكلة الكينونة

[1] Heidegger Martin : Kant et le problème de la métaphysique. Trad par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris. Gallimard.1953.P172.
[2] Heidegger Martin : Qu'est que la métaphysique ? Trad par Henri Corbin. Ed Nathan.1985.P7.

باقتراحهما لبعض الحلول، إلا أنهما خلطا بين الوجود، وبين معرفتنا عنه مما تسبّب في جعل الوجود يتحول تدريجيا إلى مفهوم عقلي مجرد.

يرى هيدغر بأن الوجود الإنساني منفتح على الصيرورة،هي صيرورة دائمة، في هذه النقطة بالذات. وهو يُقصي كل تفكير يقود الوجود إلى تعريف مجرّد، فمهمة الدزاين (Dasein) تكمن في وجوده. وإن الصّلة بين الوجود الإنساني و العالم تتضح من خلال صيغة الانشغال أو الاهتمام، والتي هي الصفة اليومية لكل ما يُعرض لوجود الإنسان من تفكير، وفعل و اختيار، وحوار وغير ذلك. وحتى اللغة تبرز تلك العلاقة و إن كان كل شيء يتم وفق اللغة أو بواسطة اللغة، إذ يقول هيدغر:« الكائن الإنساني يتكلم. نحن نتكلم يقظين؛ نتكلم في الحلم. نتكلم دون توقف، حتى و إن لم ننطق أي كلمة، و إن قمنا بالإنصات أو القراءة؛ نتكلم حتى وإن لم يكن الإنصات حقيقة، و إن لم تكن القراءة(...) نتكلم باستمرار، بطريقة أو بأخرى. نتكلم لأن التكلم يبدو لنا طبيعيا.»[1]

لهذا يذهب دولوز إلى نفس الاتجاه الذي دعا إليه هيدغر باعتباره مرجعا لفلاسفة ما بعد الحداثة، خصوصا وأنه منحهم الإطار النظري لتصور التاريخ الغربي باعتباره تاريخ نسيان الكينونة الذي يظل لا مفكرا فيه، و الاختلاف بما هو اختلاف يظل طي النسيان.[2] حيث يقول هيدغر:« إن سؤال الكينونة كان دائما يسقط في النسيان؛ صحيح أن زمننا، يضع في حسبانه كتطور في الخوض من جديد بفضل الميتافيزيقا.[3]» و يقول أيضا:« الكينونة هي المفهوم الأكثر عموما و الأكثر فراغا. و كيفما كانت تقاوم كل محاولة للتعريف. هذا المفهوم للكينونة* الأكثر عموما هو إذن غير محدد، لا يمكنه أن يكون محددا.[4]»

---

[1]Heidegger Martin : Acheminement vers la parole. Trad. François Fédier. Paris. Gallimard. 1976. P13.

[2]بن عبد العالي عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر.دار توبقال للنشر.المغرب.ط1.1991.ص44.

[3]Heidegger Martin : Etre et temps. Trad par : François Vezin. Paris. Gallimard.1986.P25.

*ينتقد دولوز هيدغر من خلال فن اللوحة الشخصية، على أن المطلوب ليس تكرار ما قاله الفيلسوف، بل إنتاج التشابه باستخلاصنا في نفس الوقت مخطط المحايثة الذي أنشأه و المفاهيم الجديدة التي ابتكرها. و لوحة هيدغر كما يقول دولوز لا تبين أبدا ما يعنيه مصطلحه في "الستر- الكشف" فوق مسطح فكر لم يفكر بعد. أنظر مؤلفه: ما هي الفلسفة؟ ص ص 72-73.

[4]Heidegger Martin : Etre et temps .Op.Cit. P25.

وهنا نجد في هذا المجال ألان باديو(Alain Badiou) الذي يقر بعودة التفكير في الكون حيث قال:« في الفلسفة يمكن القول إن زماننا كان قد دُمغ ووقع بعودة سؤال الكون. لأجل هذا يهيمن عليه هيدغر. لقد حدد التشخيص و صنع بشكل صريح نبعد قرن من النقد وبعد الفاصل الفينومينولوجي، ما أعاد تنظيم الفكر في تساؤله الأولي: ما المقصود من كون الكائنات؟[1] » لهذا فإن باديو لا يخفي إعجابه بفلسفة دولوز الأنطولوجية، التي أراد دولوز من خلالها الكون في حالة من الاشتراك و التواطؤ إذ يقول:« كل مشروع فلسفي خلاق الآن، كما هو مشروع جيل دولوز مثالا، يدعم في شروط الزمان،الأسئلة الثلاثة: ما المقصود من الكون؟ ما التفكير؟ كيف ننجز الهوية الماهوية بين الفكر و الكون؟[2]»

يذهب دولوز إلى التوحيد بين مفهومي "الروح" و "الدماغ" جاعلا الدماغ هو من يفكر وليس الإنسان خلافا للمدرسة الظواهرية التي تجعل الفكر يتعلق بروابط الإنسان مع العالم، وبالتالي فإن الذي يفكر في نظر الظواهريين ليس الدماغ و إنما الإنسان باعتباره حاصل جملة من الروابط، فهم بذلك لا يخرجون كما قال دولوز عن دائرة الكينونة في العالم، ذلك التجاوز للدماغ « يقودنا فقط إلى رأي أعلى (urdoxa) مطروح كرأي أصلي أو معنى للمعاني.[3] » يرجع دولوز الدماغ كموضوع إلى ذات بعينها. و بالتالي يصير المفكر هو الدماغ. يقول دولوز:« الدماغ هو الروح الفكري ذاته (L'esprit).في الوقت نفسه الذي يصبح فيه الدماغ ذاتا، أو بالأحرى "ذاتا عليا" "superjet" بحسب عبارة وايتهد.[4]» وطبعا عبارة دولوز لا تختلف في سياقها عمّا يراه هيدغر بأن جوهر الإنسان ليس هو الرّوح من حيث هي مركب النفس و الجسد بل الوجود.[5]

عندما نقول تجديد الفلسفة مع دولوز، فهل يعني أن الفلسفة عرفت تجديدا مع دولوز؟ هل ألبس دولوز الفلسفة حلّة جديدة لم تكن ترتدها من قبل؟ هل القديم في الفلسفة أصبح جديدا مع دولوز؟ ما ذا أحدث دولوز على الفلسفة؟ ما الجديد في ذلك؟

---

[1] Badiou Alain : Deleuze. Hachettes littératures. Paris.1997.P31.
[2] Ibid. P117.
[3] دولوز،غتاري: ما هي الفلسفة.م.س.ص215.
[4] نفسه. ص216.
[5] Heidegger Martin : Etre et temps. Op.cit. P234.

يعتبر"الاختلاف والتكرار" أضخم مؤلف، وهو بمثابة عُصارة فكريـة لدولوز. فكل ما كان قد قرأه من تاريخ الفلسفة واستفاد منه أثمره في هذا الإنجاز الكبير؛ وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه. وفلسفـة دولوز هي هنا في هذا المؤلف حيث جدّد المضمون الفلسفي من خلال خلقه لأفـاهيـم جديدة مثل: التكرار، الاختلاف، الريزوم، المسطح، مخطط المحايثـة، الشـدة، آلة الحرب، خطوط الهرب، التجوية، الأرضنة، الصيرورة، البـداوة، الحدث، جسم بدون أعضاء، الأيون،.....الخ.

ألم يدعو دولوز إلى التخلي عن التكلم بلغة واحدة؟ أي إنه دعا إلى الابتعاد عن التكلم كأصحاب لغة عندما قال:« علينا امتلاك لسان هامشي داخل لساننا.[1]» وذكر بأنه يجب «التكلم كأجنبي داخل اللسان الشخصي.[2]» يجب أن نشعر أننا غرباء داخل لغتنا، وهذه الغربة داخل اللغة هي التي تحيلها إلى التجديد في الأسلوب.

لهذا فإن عملية الارتحال من فيلسوف إلى آخر قادته إلى منح الفكر صورا ودلالات جديدة. لذلك فإننا نكتشف الجدة في الأسلوب والمضمون، وحتى الصعوبة التي تتطلب جهدا من أجل الوصول إلى فهم القصد خلافا للمؤلفات السابقة لدى دولوز التي ربما تتسم بسهولة في الأسلوب مثل: مؤلف فلسفة كانط النقدية الذي اكتفى فيه دولوز باختصار النظرية المعرفية الكانطية. وكذا مؤلف نيتشه، وسبينوزا. وهكـذا إن كان ذلك يدل على شيء فإنما يدل على مدى ما توصل إليه دولوز من ابتكار و إبداع في الفلسفة، فهو قد حقق مشروعه الفلسفي من خلال الاختلاف و التكرار، وألف سطح، ضد أوديب ، ومنطق المعنى، و ما هي الفلسفة، هذا المؤلف الأخير في حياته هو بمثابة توضيح لماهية الفلسفة و وظيفتها التي تؤديها.

تطرح الكـتابة الثنائية عند دولوز أهميـة كبيرة خصوصا و أنه يعترف بقيمة صديقه المحلل النفساني فليكس غتاري إلى درجة اعتبار نفسه وغتاري واحد، ولكن واحد متعـدد*، متكوثر

---

[1] دولوز جيل،كلير بارني:حوارات.تر.عبد الحي أرزقان،أحمد العلمي.إفريقيا الشرق.المغرب. لبنان.د/ط.1999.ص13.

[2] نفسه.ص13.

*التعدد(Multiple) هذا المصطلح الذي يستعمله دولوز بكثرة؛ وهو يعني به أن التعددية ليست تعددا تراتبيا ولا مجموعة أساسية. وإنما تدل على نوعية الأبعاد التي لا تتوقف عن تغيير نظام علاقاتها في كل سلم مثبت. التعدد هو دينامية حيوية ترتبط بالحياة اللاعضوية. ويقول دولوز في هذا الشأن : « إن كلمة تعددية ليس هنا كموجة توصف بأنها تتعلق بالمفهوم

حيث يقول دولوز في هذا الجانب: « إن فليكس وأنا كنا مثل جدولين فإنني أريد أن أقول إن التفردية (individuation) ليست بالضرورة ذاتية. لسنا متأكدين البتة من أننا شخصان. فأشياء مثل مجرى هواء ريح، يوم، ساعة من اليوم، جدول، مكان، معركة، مرض، لها فردية (individualité) غير ذاتية.[1]» وهذا يعني أنهما يفكران في نفس الموضوع ولهما انشغال واحد لكونهما واحد متعدد.

يمكن القول بأنه لا بد من الإشادة بالإنجاز الفلسفي الكبير المبتكر عند دولوز، والاعتراف بقوة تجربته في تجديد الفلسفة من حيث الوظيفة على أنها خلق المفاهيم وصناعتها. فما يؤكده لنا فيلسوفنا هو أن الوظيفية الفلسفية لا تغادر مصنع الإنتاج من أجل ابتكار مفاهيمها، وذلك وفق زمنها الذي تعيشه، لم يعد الأمر متعلقا بانتظار حكمة فيلسوف في محاولاته من أجل حل القضايا الماورائية كأصل الإنسان، ومصيره و قدره، و الغاية من وجوده.

ورغم ما يقدمه الفيلسوف من حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، والبيئة والعصر، والمرحلة التاريخية الاجتماعية والثقافية؛ والحضارية؛ فإن هذا يمثل سرّ الفلسفة، وفيه تنحصر مهمتها في الحياة.[2] لأنه يجتهد دوما جاعلا نصب عينيه قضايا ليست في متناول الإعلام ولا علماء الاجتماع و لا المحللين النفسانيين والعلماء و إنما تحتاجه هو كمفكر يحلل ويؤول و يحدس و يعطي حلولا ليست نهائية ؛ أو كما قال بيير دو كاسي (Pierre Ducasse): « لا شك في أن الفلسفة لا تمثل صيغة للإجابة بقدر ما هي نسق من المعارف. إنها بامتدادها نحو الأزلية، تعبير الإنسان الفرد عن انشغالاته وتوجساته. وتعبير المجتمع عن حاجاته المتنوعة. و لكن لا الفلسفة و العلم بقادرين كل بمفرده على الحدّ من قلق الإنسان المعاصر أو الإيفاء بحاجاته الروحية.[3]»

الفلسفي تعرف عموما بالتعدد، تبعا لذلك ، فإنه لا يتعلق عند برغسون بمعارضة التعدد بالواحد، و إنما على العكس من ذلك فهو يميز بين نمطي التعددية. » Voir Gilles Deleuze : Le bergsonisme. P31.

[1] مقابلة مع جيل دولوز،العرب و الفكر العالمي. مرجع سابق.ص210.

[2] مرحبا عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.منشورات عويدات.بيروت.ط2.1981.ص39.

[3] Ducasse Pierre : Les grandes philosophies. Paris. Puf.1976. P116.

لهذا فإن الفلسفة لا تعرف النهاية أو الموت،لأن الإنسان دوما في حاجة إلى فيلسوف، و إن كان قد تدخل التسويق و الإشهار و المعلوماتية، وعالم الماركتينغ من أجل ترويج بضائعهم وهم قد ادعوا أنهم مالكي المفهوم. فهذا لأمر طبيعي أن يبرز لكل فيلسوف معاند ومزاحم ومنافس وصديق، وإذا كان أعداء الفيلسوف كثر في أي عصر ومنهم العامة من محبي الظن وكارهي العلم، ومن الفقهاء ورجال الدين حراس العقيدة، والسياسيين حراس المؤسسة، فإن مزاحمي الفيلسوف من جنس جديد، نوع آخر، ليسوا بالسفسطائيين، وإنما تكنوقراطيين مسوقي المنتوجات والسلع، وللأفكار باعتبارها بضائع قابلة للاستيراد والتصدير ما دام أن منطق النقد الاجتماعي يخضع للتطوير التجاري ويسيره كهنة السوق وهذا هو منطق العولمة التي غزت بأفكارها المفرطة جاعلة العالم معولما يسير وفق قانونها الذي من شأنه أن يصبح الجميع داخل بوتقة التوتاليتارية.

ذلك الأمر ليس مفزعا للفيلسوف؛ أن يجد خصما له ينافسه في مهامه، ليس في الأمر من غرابة، لأن الفيلسوف تأبى طبيعته أن تنعزل عن الناس، وعن المجتمع، حتى و إن احتاج إلى شيء من الفردانية و العزلة أحيانـا، فهو دوما يفتش عن آخر، عن صديق له أو خصم؛ كما قال نيتشه موضحا لنا ذلك عند قوله:« يقول المنفرد في نفسه "لا أطيق وجود أحد بقربي" ولكثرة ما يقف محدقا في ذاته تظهر التثنية فيه، و يقوم الجدال بين شخصيته و بين ذاته فيشعر بالحاجة إلى صديق. وما الصديق للمنفرد إلا شخص ثالث يحول دون سقوط المتجادلين إلى الأغوار كما تمنع المنطقة المفرغة غرق العائمين. » [1] وهذه هي الطبيعة التي تأبى الفردانية وتحبذ التكوثر والتعدد. وإذ نجد هنا تأثير نيتشه البالغ على فكر دولوز والإيمان بالتعدد ونبذ التفرد وعلى نفس المنوال يحذو فلاسفة الاختلاف حذوه.

لا يهتم دولوز بشأن أولئك الخصوم والمنافسين، فذلك لا يضير الفلسفة بشيء، إن خاض الفلاسفة مجال النشاط الفلسفي وعقدوا العزم أن يتصدوا أمام كل مشكلات العصر. ما هو مطلوب من الفلسفة اليوم في وقتنا الراهن هو العمل على خلق المفاهيم، فصحيح أن جميع المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات قد سقطت ولم يعد لها وجود إلا الأثر وما يعبئه التاريخ

[1] نيتشه فريدريك: هكذا تكلم زرادشت.المرجع السابق. ص45.

الفلسفي لنا من أخبار. غير أنه من واجب الفيلسوف أن يعيد إحياء تلك المفاهيم الفلسفية التي عاشت مدة من الزمن، وكان لها أن تموت في نهاية الأمر، فالمسألة هنا ليس الإدعاء بموت الفلسفة، وهذا الأمر لا يشغل بال دولوز على الإطلاق،لأنه يدرك تمام الإدراك بأن رسالة الفلسفة لا تنتهي من حيث الوظيفة و تجديد عملها و نشاطها، و ذلك وفقا للعصر الذي تعيشه.

يبين دولوز لنا دوما بأن الفيلسوف وكأنه في ورشة يقوم بصناعة الأفاهيم، و هذا هو الدور الذي لا بد أن يعمله،لأنه مناط به لوحده لا لغيره. و قضية الصراع من خلال ظهور خصومات جديدة لا تتطلب إقامة مأدبة للأصدقاء من أجل التصدي لهم، لأن عصر المأدبة كان مع أفلاطون الذي جمع الأصدقاء على المحبة و الفكر من أجل نصرة الأوردوكسا (urdoxa) أو الرأي الأعلى عن الدوكسا(doxa) أو الرأي الشائع. وهذا العصر الراهن لا يسمح بإقامة ولائم، وإنما الشروع في إشغال السؤال الفلسفي وأخذ حصته من كل العلوم والفنون؛ من الرياضيات و الفيزياء، من الرواية الأدبية و الرسم و الموسيقى....الخ. فحيوية السؤال الفلسفي تكمن هنا في كل هذه الحصص العلمية و الفنية بصورة موسوعية. عندها يتم ابتكار الأفهوم الفلسفي بعدما تتم زراعته من هنا و هناك في كل الأراضي.

يقول دلوز:« إن العلوم والفنون والفلسفات في الحقيقة مبدعة بدورها، حتى وإن كان إبداع المفاهيم بالمعنى الدقيق يرجع إلى الفلسفة وحدها. لا تكون المفاهيم في انتظارنا وهي جاهزة كما لو كانت أجساما سماوية. ليست هناك سماء للمفاهيم. بل ينبغي ابتكارها وصنعها، أو بالأحرى إبداعها، و لن تكون أي شيء إن كانت لا تحمل توقيع مبدعيها.[1]»

لذلك فإن الأفهوم الدولوزي يفضل الارتحال إلى الأغيار فهو يؤمن بالتعددية والغيرية ويرفض الواحدية والتاريخ. إنه يحبذ الكثرة والتنوع والجغرافيا. ومن ثم يتأهب إلى الصناعة المفهومية التي تعمل على إحياء المفهوم القديم الذي كدسته أثقال الغبار فيحييه ويمنحه نشاطا و حيوية تتوافق مع مشكلة الحدث؛ حدث العصر. وبذلك يخرج المفهوم من إطلاقيته ليصبح أفهوما نسبيا، ويحمل بصمة مبدعه الفيلسوف. فحضور الفيلسوف عند دولوز هو الفلسفة بعينها،

[1] دولوز،غتاري: ماهي الفلسفة.المصدر السابق. ص30.

وعدم حضوره لا يغدو إلا خلوا من روح العصر. كما كان هيغل يرى في الفلسفة روح عصرها، و هذه الروح لا بد أن يمنحها الفيلسوف من خلال حضوره، من أجل فك شفرات العديد من الإشكالات.

وبالتالي فإن « الفلسفة صنعت من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الفلسفة.[1] » إذ جُعلت من أجل حل القضايا الفكرية الفلسفية و المشاكل الإنسانية، فإن كان نيتشه قد جعل كامل همه في هدم القيم و المبادئ التي عتمت حياة الإنسان الغربي و جعلته يسير بحمله الثقيل، واستبدالها بقيم أخرى جديدة منفتحة على الحياة ، فإن فلسفته تلك كانت بفضل جينيالوجيته، ودولوز اهتدى إلى ورشة البناء و التشييد للمفاهيم الفلسفية، من خلال ترحاله، كما كان الشأن أيضا مع فوكو الذي فضح الغرب في مؤسساته بواسطة أركيولوجيته.

تلك هي أنماط من الأعمال الفلسفية التي تجعل صاحبها يغوص في فلسفته وهو يؤدي رسالة للمجتمع، بداية عمله تكون بالنقد وكشف العيوب التي يحملها ذلك التاريخ الغربي الطويل المليء بالرموز، والألغاز التي لا يستطيع فكها إلا الفيلسوف لأنه عارف لتلك الأسرار، التي وضعها أهل القرار والنفوذ ، ذو الجاه والسلطان، صانعي التاريخ، والمتواطئون معهم من الفلاسفة. لهذا فإن الفلسفة نشاط حيوي لا يتوقف عن الإبداع و الابتكار وفق أحداث جديدة يكون الفيلسوف هو من يعالجها في إطار مستجد؛ أي ضمن مفاهيم جديدة تعطي الطابع الخصوصي لصاحبها الفيلسوف، وهذا في الحقيقة شأن كل فيلسوف خاض مجال الفلسفة، وراح يبتكر ما يمكن ابتكاره من مفاهيم. وهذه الصلة أو العلاقة الحميمية بين الفيلسوف والمفهوم تظهر لنا مدى جديّة الفيلسوف الذي لا يكتفي بإعادة صقل المفاهيم التقليدية، أو إعادة تشكيلها، و إنما القصد من الابتكار هو إعطاء بصمة صاحبها للأفهوم، أي أن يحمل الأفهوم توقيع الفيلسوف المبدع.

ذلك ما يؤكده لنا دولوز عند قوله:« لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها و إعادة بريقها، و إنما عليهم الشروع بصنعها و إبداعها وطرحها و

[1] Laruelle François : Les philosophies de la différence. Paris. Puf. 1986. P10.

إقناع الناس باللجوء إليها.[1]» وهذا الأمر يتوقف على نباهة الفيلسوف التي تعبر عن الحدث من خلال طرحه لمشاكل زمنه، إذ يهتدي إلى صقل أفاهيم بجعلها تتوافق مع الحدث بل تناسبه وتعبر عنه.

يحدّد دولوز الفيلسوف على أنه « صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم.[2] » ويعني بذلك أن الصداقة التي تجمع الفيلسوف بالمفهوم هي كذلك الارتباط الوثيق و الالتحام الشديد الذي بين النجار و الخشب. فالنجار يتعامل مع الخشب كأنه جزء منه بحكم علاقته الحميمية به، رغم ما يلقاه من خصومات من قبل حارس الغابة و الحطاب و صانع الخشب، الذين كل بدوره يدّعي أنه صديق الخشب.[3]

فالفيلسوف هو صاحب الحكمة وعاشق الفكر لا يتعامل مع أفكار ومفـاهيم قد أخذت بصمات أصحابها من قبل ، وإنما يحاول في إطار مزاحمته مع خصوم أنداد مزاحمين أن يطرح مشاكل عصره بشكل دقيق على مسطح المحايثة التي أنتجها. وأن يبدع من أجل اختيار المفاهيم الملائمة. لذلك فهو لا يتوقف عن ترميم مفاهيمه بنفسه بل ويغيرها أحيانا فيتخلى عن مفاهيم ويستبدلها بمفاهيم جديدة من أجل أن يصحح أفكاره.

كل فيلسوف له شخصيته المفهومية التي يجعلها الوسيط، التي يعبر من خلالها عن أفكاره وتوجهاته وأطروحاته ومفاهيمه التي وضع بصمته بنفسه عليها؛ فأفلاطون مثلا تتمثل شخصيته المفهومية في سقراط، وديكارت تتمثل في الأنا المتكلم، و نيتشه له زرادشت ، وأما هيغل فإن شخصيته تتمثل في الروح المطلق المتجلية في شخصية نابليون بونابرت. وبالنسبة لكارل ماركس فالبروليتاريا هي شخصيته المفهومية. ولهذا فإن الشخصية المفهومية ليست ممثلة للفيلسوف، وإنما على العكس تماما لأن الفيلسوف هو مجرد عارض أو حامل لشخصيته المفهومية الرئيسية، وكل الآخرين هم بمثابة الوسطاء والموضوعات الحقيقية لفلسفته. ذلك بأن الموضوع يغدو رغبة و الفيلسوف يصبح راغبـا.

---

[1] دولوز،غتاري: ماهي الفلسفة. المصدر السابق. ص ص30-31.
[2] نفسه.ص30.
[3] دولوز، غتاري: ماهي الفلسفة. م.س. ص34.

يبين دولوز بأن الفيلسوف هو مجرد اسم مستعار لهذه الشخصيات المفهومية، حيث يقول:« الفيلسوف هو مجرد غلاف يضم شخصيته المفهومية الرئيسية،و كل الآخرين الذين هم بمثابة الوسطاء و الموضوعات الحقيقية لفلسفته. أما الشخصيات المفهوميـة فهي نوع من المعارضات الاسمية للفيلسوف.»[1] ذلك بأن الفيلسوف ليس هو الشخصية المفهومية لأنها تختلف عنه، فقد تكون هذه الشخصية صديقا أو قاضيا، أو مشرعا أو حالة مرضية، أو نموذجا حركيا أو تمثل صفة وجودية. تلك هي السمات التي ذكرها دولوز عن الشخصيات المفهومية التي لا تتحد و لا تجتمع بل كل واحدة تشكل حالتها الخاصة بها.

فضلا عن ذلك فهي تتواجد في مخطط (Plan) الذي يفترض أن تتواجد فيه، لأن الفلسفة تهدف إلى البناء دوما وذلك وفق المفهوم والمسطح معا. يصف لنا دولوز سمة كل من المفاهيم والمسطحات عند قوله: « إن المفاهيم أشبه بالموجات المتعددة التي تعلو وتهبط ولكن مسطح المحايثة هو الموجة الوحيدة التي تلفها و تنشرها. فالمسطح يضم الحركات اللامتناهية التي تجتازه ومن ثمّ تعود؛ ولكن المفاهيم هي السرعات اللامتناهية للحركات المتناهية التي تجتاز دائما في كل مرة مركباتها الخاصة.»[2]

وإذا كان هيغل ومن بعده هيدغر ونيتشه يؤكدون على الأصل الإغريقي للفلسفة، وذلك بسبب البيئة التي كانت تمد الإغريقيين بالحرية و الديمقراطية و الجو الملائم للتفكير الحر بدون أي شرط أو قيد؛ إذ يوضحون العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والإغريق باعتبار أن قدر الفلسفة هو أن تكون معجزة إغريقيـة. فإن دولوز يهدم هذه الفكرة الزائفـة، فهو يرفض أن تكون ضرورة ، كـما يبعد فكرة وجود علاقة بين نشأة الفلسفـة والإغريق، والسبب يعود إلى عوامل جغرافية واقتصادية وتاريخية.

ويرى أن هذه العوامل عندما تتوفر في أي زمن و عند أي شعب، فإنهـا تؤدي إلى ميلاد نوع جديد من التفلسف مغاير تماما لسلفه، وبعيدا عنه. يقول دولوز:« إذا كانت الفلسفة قد ظهرت في اليونان فذلك جاء نتيجة احتمال بدل ضرورة، نتيجة محيط أو وسط بدل أصل، نتيجة

[1] دولوز، غتاري: ماهي الفلسفة. المصدر السابق.ص79.
[2] المصدر نفسه. ص55.

صيرورة أكثر مما هو نتيجة تاريخ، نتيجة جغرافيا بدلا من تأريخ مرحلة، نتيجة نعمة بدلا من طبيعة.[1] » و حتى التاريخ ذاته قد تغير لأن مفاهيمه قد تبدلت « ما دخل في أزمة نهائيا هو مفهوم التاريخ بعد الحرب العالمية الثانية، لأن المفاهيم القديمة للتاريخ قد تركت المكان لمفاهيم زمنية مثل: الصيرورة و الحدث.[2]»

لهذا فإن ثمة فلسفة للهنود والصينيين والعرب واليهود، والفرس واليونان وأوربا، كما أن هناك الآن وجود لفلسفة أنجلوساكسونية مختلفة و تحمل خصوصيتها. وإن كان بإمكاننا الإقرار بأن كل من « أفلاطون، فيثاغورس و الأورفية قد اقتبسوا أفكارهم من مصر.[3]»

وهناك عوامل تساهم في تكوين الفلسفة مثل المحايثة والصداقة . ولكي تولد الفلسفة كان لابد من اتصال بين الوسط الإغريقي ومسطح من محايثة الفكر، كما «كان على الانتشال الإقليمي المطلق لمسطح الفكر أن يطابق أو يقترن مباشرة بالاستقرار الإقليمي النسبي للمجتمع الإغريقي. كان لابد من الالتقاء بالصديق ومن الالتقاء بالفكر. هناك باختصار سبب لنشأة الفلسفة لكنه سبب تركيبي واحتمالي – التقاء، ربط.» [4]

الغرض من تحديد دولوز لخاصية الفيلسوف هو أنه ليس الشيخ الحكيم القادم من الشرق الذي يعبر عن أفكاره بالرموز والصور الشعرية، والأشكال الخيالية والذي يزعم الاتحاد مع المطلق وامتلاك الحقيقة. بل هو مجرد صديق للحكمة راغب في المعرفة، مؤثر للصدق يبحث باستمرار عما لا يجده في نفسه وما يفتقد إليه. كما يشعر بضرورة وجود آخر يكون بمثابة مزاحم له، يتنافس معه ويهاجمه، ما دام أن التفلسف يولد وسط الصداقة و المحايثة.

فضلا عن ذلك، يربط دولوز بين الفكر والأرض؛ فالفيلسوف دائم الاتصال بأرض مولده أو مكان ولادته ، إذ يرى أنه مقترن بوطن الكينونة التي تخصه وأن لا فكاك بينهما. وبالتالي لا ينبغي أن ينفصل الفيلسوف عن نقطة انبجاسه للوجود أو أن يجعل من فكره نفيا لهذا الوطن

---

[1] نفسه. ص109.

[2] Maratti Paola: Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie. Paris. Puf. 2003.PP84.85.

[3] Bernal Martin : Black Athéna. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique. Trad de l'anglais : Mary Vonne Menget et Nicole Genaille. Paris.PUF.1996.P155.

[4] دولوز، غتاري: ما هي الفلسفة. المصدر السابق.ص106.

بل فكرا لحسابه الخاص. مثلا ما كان لنيتشه أن يرمي بكل قواه الفلسفية و جماليته الأدبية إلى تحطيم الأوثان التي تركتها المسيحية والذهنية التي تعمل على التمثيل والمطابقة لولا تواجده في موطنه ألمانيا و ما كانت تعانيه جراء التعاليم الدينية المكبلة لكل تفكير حرّ.

يمكن القول بأن الأزمة أو المشكلة تخلق الصراع كما تخلق الإبداع. و كلما كان ثمة صداقة كانت منافسة. الأمر ينطبق هنا على فيلسوفنا الذي عاصر في وطنه فرنسا مشكلة تبدو في غاية الأهمية؛ ظهور منافسين للفلسفة من رجال الاقتصاد و الإشهار والمعلوماتية، وكذا العلماء و لغة العلم التي غزت كل الميادين. والتكنولوجيا، إذ أصبحت الفلسفة بين أخذ ورد وتأرجح، فإما يزيدها دفعا إلى الأمام نحو مواصلة رسالتها واجتهادها من أجل الابتكار، أو تراجعا عن ذلك بسبب الإدعاء الزائف حول نهايتها وحضور مجرد التفلسف فقط*. فالأرضية الفرنسية في بدايـة الحداثة أنجبت جمهورية للعقول، والعقل هو المؤهل الوحيد إلى التفكير، وهو الذي يميز الأقوام العاقلين فيما ذهب إلى القول بهذا ديكارت عن الهمجيين والمتوحشين مادام العقل هو أعدل الأشياء توزيعا بين الناس.

كما أن الأرضية الانجليزية نظرا لتشبّعها بالتجربة والحس والعادة فإنها استطاعت أن تتخذ لنفسها فلسفة تجريبية محايثة تمنح أهمية عظيمة للارتحال، ومن ثمة الاكتساب و ليس التأسيس، والبناء وليس كما هو الأمر مع الفرنسيين والألمان؛ هؤلاء الانجليز يكتفون بأخذ ما هو مكتسب لذلك « كانت الفلسفة الإنجليزية لهذا السبب إبداعا حرّا وحشيا للمفاهيم.[1] »

وهناك خاصية أخرى يركز عليها دولوز بالنسبة للفيلسوف وهي الصيرورة والسخرية والتهكم إذ يجعله باستمرار مبتعدا عن الثورة باعتبارها طوباوية للمحايثة، أو حلما لا يتحقق إلا بخيانة ذاته، باحثا باستمرار عن طرق تحييث المتعالي عبر اقتطاع مسطح محايثة من السديم، وإنتاج مادة جديدة للكينونة، وصورة مختلفة للفكر. وكل ذلك في إطار إبداع المفاهيم.

---

*هي أزمة معاصرة عايشها فيلسوفنا؛ انبثقت من جراء التقدم العلمي و التكنولوجي و غزو السوق والإشهار الإعلامي،هي أزمة عالمية و ليس فقط أزمة فرنسية أو أوربية، وهي مشكلتنا نحن الذين نشتغل بالفلسفة سواء كنا متقدمين أو نسير في طريق النمو.

[1] دولوز: ما هي الفلسفة.م.س.ص118.

ويبيّن دولوز صفة الفيلسوف على أنها ليست خاصية الرجل بخلاف المرأة، كما كانت كل الفلسفات اليونانية و الحديثة تدّعي ذلك. إنها تهمش المرأة في هذا المجال و تراه يناسب الرجل فحسب. وعلى أن المرأة حسب تركيبتها البيولوجية و طبيعتها اللطيفة تستدعي أن تكون واحدة من الممتلكات فحسب، هذا ما رآه جون جاك روسو عندما قال:« كنت أصبو إلى أن يكون لي بستان على شاطئ هذه البحيرة دون سواها(...) و امرأة لطيفة.[1] » وليس هذا فحسب بل يُحدّد وجودها بالامتثال للأوامر والطاعة، دون رفض أو إبداء رأي حيث يقول روسو:« أن تكون المرأة هو أن تطيع بصورة صحيحة الأوامر وفق لطافتها.[2] » وكأن لطافتها مسخرة لحمل الأثقال؛ أثقال القيم، والعادات و الأعراف التي وضعها مجتمعها. وذلك وفق لطافتها أي بأن لا تعارض ولا تمانع و إنما تبدي علامة الرضا صامتة. إنها بمثل الجمل الذي وصفه لنا نيتشه يحمل ويصبر،لا يقول لا، و إنما نعم، نعم للتمثيل و المطابقة والطاعة، والخذلان. يذهب البعض الآخر إلى اعتبار المرأة مقبرة للفلسفة، ذلك بأن المرأة إذا فكرت فلسفيا فإنها ستقتل الفلسفة« الفلسفة هي ضريح المرأة (...) وإمكانية الفلسفة ترتبط في جزء كبير باستحالة المرأة ».[3]

وخلافا لذلك فإننا نجد في تراثنا الفلسفي ما يناقض هذا الرأي تماما، و هذه الشهادة التي أدلى بها ابن رشد في العصور الوسطى قد سبقت ما ذهبت إليه الفلسفة الغربية المعاصرة من اهتمام بالآخر، المهمش والمنبوذ و المرأة. فهو قد تجاوز الطرح الأفلاطوني الذي جعل الفلسفة حكرا على الرجل فحسب. لقد جعل من تعدد المواهب و الصنائع مجالا تلج فيه المرأة والرجل معا.[4]

يرى دولوز بأنه من الممكن أن تصير المرأة فيلسوفة، و لنا في ذلك أمثلة كثيرة مثل سيمون دي بوفوار و حنة أرندت و جوليا كريستيفا...الخ. الصيرورة هي ما سيصير عليه الشيء ما يتحول إليه، وفق الحدث. وإن الأقلية يمكنها ألاّ تنصاع لنظام الأغلبية، إلا أن إتيان باليبار

---

[1] روسو جان جاك: اعترافات.ج2.المؤسسة العربية للطباعة و النشر.مطبوعات كتابي.القاهرة.د/ط.د/س.ص27.
[2] Rousseau Jean Jacques : Emile ou de l'éducation. Garnier- Flammarion.1966.P.533.
[3] Malabout Charles: changer de différence, le féminin et la question philosophique. Galilée .2009.P117.
[4] الجابري محمد عابد: ابن رشد سيرة و فكر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان.ط1.1998.ص ص250-251.

يخالف دولوز عند قوله:« إن وضعية الأقلية كيفما، كانت ليست أبدا الشرط الكافي لصيرورة أقلية، إذا كانت في مكانها (أقلية على الأصح) داخل نظام الأغلبية و بأن تكون لها القدرة على أن تساند أو تطالب بشدّة.[1]»

على العكس من ذلك فإن الأقلية في نظر دولوز بإمكانها أن ترسم خطوطا للهرب وأن تنفلت، بأن تغادر الإقليم (Déterritorialisation) و أن تتحرر. وفي كل ذلك يتطلب الأمر مقاومة (Résistence). ذلك بأن هذه الأخيرة تعمل على إقصاء شتى أصناف التدهور والانحطاط؛ من خزي و دناءة. يقول دولوز بأننا « نفتقر إلى الإبداع. نفتقر إلى مقاومة الحاضر. يستدعي إبداع المفاهيم في حدّ ذاته شكلا مستقبليا و أرضا جديدة و شعبا لم يوجد بعد.» .[2]

يرى دولوز أن الفيلسوف المعاصر إذا أراد أن يكون فيلسوفا حقيقيا فلابد له من أن يقاوم الحاضر وما فيه من قبح وانحطاط وذل، ويفضح كل التواطآت المخزية التي يتورط فيها أولئك الذين خوّلوا لأنفسهم الدفاع عن حقوق الإنسان للاعتداء على حقوق الشعوب وسيادة الدول. فإن الكلام عن الحق هو الكلام عن القانون؛ و إذا كان القانون يمثل الضبط والقيد والمثال فإنه بالتالي يشكل السقوط في الشمولية.

ولما نقول القانون فإننا نقول الحق، لذلك لا مجال الآن للحديث عن الحق والقانون. لقد كان فوكو قد وضح تلك المسألة بشكل دقيق« الغطاء القانوني جاء ليخفي الخارطة الإستراتيجية ويقنعها.[3]» بهذا فإن دولوز يشرح لنا من خلال تأويله لفلسفة فوكو حول السلطة والعقاب بأن القانون لا يمثل السلم أبدا. يؤكد فوكو بأن« القانون ليس حالة من السلم ولا حتى حاصل

[1] Balibar Etienne : La crainte des masses. Paris. Galilée.1997.PP438-439.

[2] دولوز:ما هي الفلسفة. المصدر السابق. ص120.

[3] فوكو ميشال : حراسة و عقاب.عن جيل دولوز:المعرفة و السلطة مدخل لقراءة فوكو. تر.سالم يفوت. المركز الثقافي العربي. بيروت. الدار البيضاء.ط1.1987.ص36.

حرب ربحها البعض: بل هو الحرب ذاتها، و التخطيط لها بالفعل، والقانون في هذا مثله مثل السلطة التي ليست ملكا دائما وقارا للطبقة للسائدة، بل هي ممارسة فعلية لإستراتيجيتها.[1]»

يعتبرالمطلوب الوقوف في وجه دعاة حقوق الإنسان الذين يمتثلون للقانون وللسلطة، ينبغي المقاومة والدفاع عن الحياة، وبدلا من الكلام عن الحق، يجدر الحديث عن الحياة ومقاومة الموت. يقول دولوز : «في الإنسان ذاته، يلزم البحث عن مجموع القوى والوظائف التي تقاوم موت الإنسان [2]. » فالعصر الذي يشهد تحديا للوضوح الديكارتي هو العصر الذي كما قال فوكو لم يعد فيه التفكير« ممكنا (...) إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الإنسان. ذلك، لأن هذا الفراغ لا يعري نقصا، ولا يشير إلى ثغرة يتوجب سدها. إنه ليس أكثر ولا أقل من تراجع لفضاء معين، سمح في النهاية بإمكانيـة التفكير من جديد.[3] » وهذه هي المهمة التي بادر إليها كل من دولوز و فوكو و آخرين يحملون لواء النقد والتجديد في الفكر ممن حذوا حذو نيتشه.

الفيلسوف الحقيقي سواء كان امرأة أو رجلا، أجنبيـا غريبـا أو مواطنا لابد أن يشترك في مقاومة الموت والعبودية وكل ماهو مرفوض كليـا. وأن يعمل على تحرير قيمة الحياة حيثما كانت تحت وطأة أيّ قيد. و ألاّ يرضى بالهزيمة و يستسلم لليأس.

لذلك كان دولوز كثير الإعجاب بالشاعر والكاتب المسرحي أنتونان آرتو (Antonin Artaud)، و بالأديب لاورنس (D.H.Lawrence)* و بفيلسوف القوة نيتشه (Friedrich Nietzsche). و كان إعجابه نابع من مقاومتـهم العجيبة التي صاحبها الإبـداع. يقول دولوز: « لا آرتو و لا لاورنس ولا نيتشه يحتملون الشرق ومثاله عن اللامعركة، في كل مكـان أينما ذهبنـا يتم التنازل عن المعركـة، إنه"عدم الإرادة" ما يقترح هو تأليه للحلم، عبـادة للموت حتى

[1] دولوز جيل: المعرفة و السلطة. المصدر السابق.ص36.
[2] المصدرنفسه. ص100.
[3] الدوّاي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. د/ط.2000. ص167.

و إن كان بالشكل الهادئ لبوذا أو للمسيح كشخص » [1] لأن عدم المواجهة يعني عدم المقاومة وبالتالي عدم الإرادة، عندها يكون الموت.

ونحن إذا أردنا الاستمرار فعلينا بالإبداع الذي يأتي من خلال المقاومة التي تعطي معنى للحياة، و تقضي على الخنوع واليأس والاستسلام كأنه الموت بعينه.

ذلك بأن الإبداع في الفلسفة يأتي من تجديد المواضيع التي تخدم الحدث . وهي أي الفلسفة «ليست خطابا في الحياة و لكن نشاطا حيويا و طريقة في الحياة حيث تشدّد في المحافظة على ممراتها. وتجرّب و تقيّم اختلافاتها الخاصة.[2] » لا بد أن نقاوم و إلا سنقع تحت قبضة المحاكمة التي تهددنا بالموت، وثمة لا يكون فرق بين المحاكمة و الموت.[3] وهذا حال العرب إذ فقدوا فلسفتهم عند ضياع حضارتهم، و أصبحوا تحت نير الإتباع لا الإبداع، التقليد لا التجديد وكل ذلك مرده الخضوع والخنوع لا المقاومة، ولا التحرر والاهتداء إلى الصناعة الفلسفية للأفاهيم وفق الأحداث التي تسير بنا كما قال دلوز.

لقد أصبحنا كمن يعيش في الكهف ينظر إلى الضلال معتقدا أنها تلك هي الحقيقة؛ نوهم أنفسنا ونسيّرها تحت وطأة الوهم، والكذب. ونقتل أنفسنا بيأسين: يأس من التطور الحضاري بحكم أننا لم نصل حتى إلى زمن الحداثة، وبأننا لا زلنا قابعين في زمن القرون الوسطى. الزمن الذي ضاع ولا نستطيع إعادته. ويأس آخر يجعلنا متشبثين في فكرة الخلاص وكأننا ننتظر المهدي حتى يسقط الغرب. السقوط أو الانهيار كما قال الجابري: « لا كأمنية ولا رغبة- كما هو الحال لاشعوريا - بل كنتيجة لأسباب من "صميم" الحضارة

*توماس إدوارد لورنس، عرف باسمه المختصر تي. إي. لورانس - (1888-1935)جندي وكاتب بريطاني، اشتهر عالميا باسم لورنس العرب. كان واحدا من أشهر الشخصيات المغامرة في الحرب العالمية الأولى (1914- 1918). وقد وصف في كتابه" أعمدة الحكمة السبعة" 1926نشاطاته في الجزيرة العربية. ظهرت نسخة مختصرة من كتابه في 1927 تحت عنوان ثورة في الصحراء. وقد انتسب إلى جامعة أكسفورد، حيث درس علم الآثار والشرق الأوسط. وعندما شبت الحرب العالمية الأولى كان لورنس يعمل عالم آثار لدى الحكومة البريطانية. وقد أرسل إلى مصر ليرأس المخابرات العسكرية. فيما بعد ساهم وهو برتبة عقيد في تنظيم الثورة العربية ضد الدولة العثمانية التركية.

[1] Deleuze Gilles : Critique et clinique. Paris. Minuit.1993.P166.
[2] Zourabichvili Francis : Deleuze. Une philosophie de l'événement. Paris. Puf.1994.P121.
[3] Kafka Franz : Le procès. Trad. Alexandre Vialente. Paris. Gallimard. 1987. P233.

الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل "موضوعية" "الإغراق في الماديات وإهمال الروحانيات" "التنافس والخصومات"،....وأيضا "التناقضات الداخلية للرأسمالية" غير أن هذا ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات.[1]» و نحن بذلك خلقنا قيما تقلل من شأن الحياة، فنحن لا نحيا كما قال نيتشه:« إلا بشكل ظاهري، ولا نحلم إلا بنزع الموت، وكل حياتنـا هي عبادة الموت.[2]»

لا بد من الإشادة بالإنجاز الفلسفي الهائل عند دلوز والاعتراف بقوة تجربته في تجديد الفلسفة من حيث الوظيفة على أنها خلق الأفاهيم، وإن ما ساعده على ذلك نومادولوجيتـه التي قفزت به من رحلة لأخرى عبر تاريخ الفلسفة، حيث درس برمنيدس وأفلاطون، كما درس ابن سينا و دان سكوت ثم قرأ سبينوزا وبرغسون ونيتشه وحتى من جيله قرأ فوكو. ولم تكن قراءته مقتصرة على الفلسفة فحسب، وإنما ارتحل إلى إقليم آخر؛ مجال الأدب والفن مع لاورنس،وكيرواك وكـافكا، وولف،...الخ

يجب توضيح مسألة هامة وهي أن دولوز لا يقصد المفهوم وإنما الأفهوم في نسبيته وهو الذي منحه الممارسة التي أنتجت العديد من المشهديات الفلسفية الرائعة، و كما قال مطاع صفدي:« لو أن عقلية المفهوم هي التي كانت سائدة لدى دولوز لاختلفت أعماله كلها عما كانت عليها. و لم يكن الأفهوم هو الحجر الفلسفي في عز الحداثة البعدية. لما أمكن للحداثة البعدية أن تنتشر لها مشهدية تتوزع مشهديـات لا حصر لها في هذا العصر.[3]»

المفهوم يختلف عن الأفهوم، فالأول يكون في صورة واحدة إجماليـة، بينما الثاني يكون متعددا متكـوثرا، يكون المفهوم اختصاريا اختزاليـا، لكن الأفهوم* يمنح شساعة ورحابـة للحضور. إن الأفهـوم و كأنه آلة تصوير يلتقط الصورة في حيزها و مكـانها، و هذا يعني

---

[1] الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر.مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت.لبنان.ط5.1994.ص34.

[2] Deleuze Gilles : Spinoza. Paris .Puf.1970.P35.

[3] صفدي مطاع.: الجمعانية/الفردوية. الفكر العربي المعاصرالعدد 94-95. جانفي- فبراير. 1992.ص15.

*الأفهوم هوعنف يفعله الفكر. وهو في اللحظة التي يلتقط في ذاته اللانهائي يصير الحركة ذاتها للفرديات في مخطط المحايثة، ونفس حركة الأشياء في حالة حرة ووحشية. يقول دولوز: « يحدد المفهوم باللاتمفصلية لعدد نهائي من مركبات متنافرة عابرة بنقطة تحليق مجردة، وبسرعة لانهائية».

Voir Gilles Deleuze : Qu’est ce que la philosophie ? P26.

القبض على المايحدث، و بالتالي فإن الأفـهوم لا يقف عند الفكـرة ذاتـها ، و إنما همه هو التقـاط المايحدث للفكـرة. مثلا: الصداقـة، قد تحدث علاقـة بين الشخص وصديقه: محبة، إخلاص، وفاء، تعاون.

تلك هي صفات فقط تحدد هذه العلاقة، لكن المايحدث للصداقة هو في عملها الفعلي،في حيزها الذي تحدث فيه الواقعة بجميع رموزها،أو الحب كما يصوره بروست(Proust) الذي ما ينفك عن الفعل،عن الحدث؛ فلما حدثت قبلة سفان (Swann)على خدّ ألبرتين، فإن وجوها عديدة قد تلاحقت، ليس وجها واحدا فرديا لما انتابه الوجه من دهشة أو غضب ورعشة، أو ابتسامة و ابتهاج. تلك هي حالة الإحساسات كما يصورها بروست في "حب سفان" (L'amour de Swann) ولكن يلتقطها في حالة المايحدث، وليس ذلك تصويرا أو تفسيرا وشرحا لفكـرة الحب. كما قال دولوز:« الكائن المحب يبدو كإشارة، "روحا": إنه يعبر عن عالم ممكن، مجهول عنـا. المحب تورّط ،غشي، حبس عالما يجب أن تفك رموزه، يعني أن يؤول. إنه يتعلق أيضا بتعدد العوالم، عوالم الحب لا تعني فقط تقسيم الكـائنات المحبة، ولكن تقسيم الأرواح أو العوالم كل واحد إلى اثنين.[1]»

عندما ينخرط دولوز في التعددية الفلسفية من خلال تاريخ الفلسفة فهو يصف المايحدث للفكرة أثناء وقوعها في الحدوث، لذلك أعجب كثيرا ببروست عندما وصف التعددية، إذ قال في حب سفان:« يصح القول أحيانا البقاء بتأخر في العالم، سيكون محبوبا أكثر بدخوله مباشرة في ذاته دون القيام بركض طويل و لا يمكن رؤيتها إلا بعد غد؛ و لكن عند القيام فقط بالإزعاج لمدة ساعة غير عادية من أجل الذهاب إليها، ما يصير هو أن الأصدقاء الذين يتركونه سيقولون: يبدو أنه في غاية الاعتناء،لا شك أن ثمة امرأة تجبره على الذهاب إليها في أي ساعة.[2] » فألبرتين(Albertine) تعتبر بمثابة بنية (structure) في نظر دولوز، هي بنية الممكن. حيث يقول : « إن وجها مرعبا ما هو إلا تعبير عن عالم ممكن و مخيف،

[1] Deleuze Gilles : Marcel Proust et les signes. Paris. Puf.1964.P5.
[2] Proust Marcel : Un amour de Swann. Alger. Éd. ENAG.1988.PP61- 62.

وعن شيء مرعب في هذا العالم الذي لم أره بعد.[1] » و يشرح لنا فيلسوفنا الممكن (le possible) على أنه قد يحدث بالفعل و هو ليس خفيا و ليس بعيدا عن التحقيق، و هو يوجد فعليا من خلال التعبير الذي يمنحه الكلام وجودا، لذلك فالتعبير هو حقيقة الممكن.

يشرح لنا دولوز هذا الممكن بقوله: « إن الممكن ليس نوعا مجردا يبيّن شيئا لا يوجد: فالعالم الممكن المعبر عنه يوجد بالفعل غير أنه لا يوجد فعليا خارج ما يعبر عنه. إن الوجه الخائف لا يشبه الشيء المخيف و لكن يتضمنه أو يغلّفه بطريقة تجعل المعبر عنه داخل المعبر، وعندما أتمكن بدوري من حقيقة ما يعبر عنه الآخر. فإني لا أقوم إلا بشرح الآخر، ثم تحقيق العالم الممكن المقابل له.[2] » لذلك فإن الصورة الفنية التي يجعلها بروست من خلال العاشق سفان وعشيقته ألبرتين تحدثنا عن عالم ممكن. فالأنا يشرح الممكن ويسير نحو التحقيق الفعلي، إذ يقول بروست عن ألبرتين إنها تعبر عن الشاطئ وتدفق الأمواج.[3] وهذه الأحاسيس والمشاعر التي تعبر عن عالم ممكن توضح فيه التمايز بين الشعور والموضوع؛ ذلك بأن الآخر هو من يؤكد ذلك التمييز و لكن مؤقتا،وبعد ذلك يصبح متحدا ومتناغما. يقول دولوز:« إن التأثير الأول للآخر يخص فضاء توزيع معاني الإحساس. ولكن التأثير الثاني الذي يمكن أن يكون أكثر حدّة يخص الزمان والعادة.[4] »

يعطي الفنان دائما متغيرات جديدة إلى العالم، كما قال دولوز:« الفنان هو مبرز المؤثرات الانفعالية، مخترع المؤثرات الانفعالية، مبدع المؤثرات الانفعالية،في علاقتها مع المؤثرات الإدراكية أو الرؤيات التي يمنحها إياها. »[5] فالفن لا يعطي رأيا، و إنما يعطي أحاسيس أو يخترع أحاسيس و انفعالات و التي لا تتوقف، سواء أكان الفن شعرا أو رواية، أو رسما أو نحتا. مثلا عندما يرسم بيكون (Francis Bacon) * البابا و هو يصيح و لا يرسم الرعب،

---

[1] Deleuze Gilles : Logique du sens. Paris. Minuit. 1969. P357.
[2] Ibid.
[3] Deleuze .G: Logique du sens.Op. Cit. P357.
[4] Ibid. P359.
[5] دولوز جيل : ما هي الفلسفة.م.س.ص184.

*فرانسيس بيكون Francis Bacon (1909-1992) فنان بريطاني، ولد بدبلن في أيرلندا ولم يتلق تعليما رسميا. إستطاع بريشته أن يستنطق المواضيع التي يرسمها في لوحاته، و يجعل الأحاسيس تنتاب مرئية بصورة تعبيرية أخاذة. فهو يرسم

فهو يريد رسم إحساسات الصياح التي يرمي بها بقوة في نظرات تلتقي بها، حتى لا يكون هناك شيء يقف كحاجز يمنع الاتصال بين التصويري و المُشاهد.

يمكن القول، بأن الإحساس الخام يكون محايدا أثناء حضوره، لذلك قال دولوز:« الرسم هستري أو تبني الهستريا،لأنه يرينا الحضور مباشرة، فمن خلال الألوان و الخطوط يثري العين.[1]» فالحضور المكثف يسميه دولوز هستريا*(Hystérie)، كونه يتجاوز كل نمطية أو وساطة، إنه يهرع مباشرة إلى المباشر، إلى الفعل المرئي و هو يؤدي فعله. و حتى السينما أثناء تجددها فإنها تتجاوز النمطية المعتادة من خلال إملاء المشاهد الانفعالية المثيرة، إذ تعمل على إقحام المتفرج بأن ينفعل و ينسجم مع الشخصيات، فالجديد في السينما ليس امتدادا حركيا للإحساس، و إنما سيكون تحولا و تبدلا حيث لا ينبغي إملاء الصورة الذهنية؛ و هذا ما كان يرفضه صانع الأفلام ألفريد هتشكوك* (Alfred Hitchcock).[1]

الإنفعال بشكل مريع. وتصور العديد من لوحات بيكون شخصيات معذبة وأشكالا مشوّهة معزولة في بيوت مهجورة موحشة، كما تصور سلسلة من لوحاته أشخاصا يصرخون بهيستريا. وبعض أعماله مأخوذة من الفن التقليدي، مثل : دراسة ما بعد فيلازكيز. و تتعلق بعض أعماله كذلك بصور لأحداث جارية تنشر في الصحف والمجلات. كما أنه يرسم أيضا صورا شخصية لأصدقائه ولنفسه، وقد جُمع العديد من أعماله في مجموعات مكونة من ثلاث صور تسمى اللوح الثلاثي لتظهر جوانب مختلفة لنفس التجربة الفنية (www.intaaj.net).

[1] Deleuze Gilles : Francis Bacon. Logique de la sensation. Paris. Éd. La différence.1981.P60.

*التجربة الجمالية تكاد لا تخلو من الحالات الهسترية لشدة الانفعال المباشر بالعمل الفني الذي لم يكن بعد ناجزا. فالفنان لا يعي ما يفعل؛ وكأنها نوبة انفعالية قد تصحب سلوكه الذي يكون في حالة من القلق. مثل الشاعر الذي لن يرتاح من حالته القلقة إلا بعد المرور بلحظة المخاض التي فيها يولد العمل الإبداعي الفني. و طبعا هذه العملية لا يشعر بها و لا يمكن أن يدركها إلا صاحبها المبدع.

*هتشكوك ألفرد Alfred Hitchcock (1899–1980) مخرج ومنتج سينمائي إنجليزي لقي شهرة واسعة بسبب أفلامه المثيرة في إنجلترا أولاً، ثم في الولايات المتحدة . اتسمت أفلامه الإنجليزية، التي أنتجها في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين بالإيقاع السريع، وهي من نوع الميلودراما الصريحة غير المعقدة، كما اتسمت بأنها تعرض المطاردات المثيرة أكثر من العقدة وتطور الشخصية، وكان فيلم "حديقة السعادة" الذي عرض عام 1925 أول أفلام هتشكوك. وقد حظي أولى نجاحاته مع فيلم "مستأجر الغرفة المفروشة" عام 1926 ، الذي كان يقوم على جرائم جاك السفاح، وفيلم " الابتزاز"، وهو من الأفلام الإنجليزية الناطقة. تنبهت هوليوود إلى هتشكوك وبعد أن صنع الأفلام التي تثير الحيرة، وتشد الاهتمام في براعة، ومنها "الرجل الذي كان يعرف الكثير جدا" ، و"الخطوات التسع والثلاثون" ، و"اختفاء السيدة". انتقل هتشكوك إلى الولايات المتحدة عام 1939، وصار مواطنا أمريكيا عام 1955. وعلى النقيض من أفلامه الإنجليزية، تعمقت أفلام هتشكوك الأمريكية أكثر في الشخصيات، كما أنها كانت أطول وأكثر تعقيدا. وحاز فيلم "ربيكا" سنة 1940 ، وهو أول أفلام هتشكوك في الولايات المتحدة الأمريكية الجائزة الأكاديمية كأحسن تصوي.. وتتمثل أهم أفلامه الأمريكية الأخرى التي أنجزت في سنوات الستينات والسبعينات؛ في فلم " ظلال الشك"و "المأخوذ "، "غرباء في قطار" و كذا فلم "الشمال عن طريق الشمال الغربي"، و "نفوس معقدة" ، و فلم "هذيان" الذي أنجز سنة 1972 و غيرها من الأفلام الشيقة و الحادة في الوقت نفسه.

ينبغي أن تكون صلتنا بالعالم في حالة من التيه والهيام لا مشدودة بشيء مرئي يفرض علينا الاتصال به، كما قال ميرلوبونتي: « فاليقين الذي عندي بأنني موصول بالعالم بواسطة بصري يعدني مقدما بشبه عالم من الاستيهامات فيما لو أنني تركت بصري يهيم حيث شاء.[2]»

يهيم الفن بالإنسان، يسافر به إلى عالم مجهول،عالم النكرات بلا حدود،وبلا مركز، بلا هوية، بلا ثبات، إنه عالم الاختلافات،عالم الصيرورة، فنحن نضيع أو نهيم مثلا عند سماع موسيقى كلاسيكية لموزار، أو بيتهوفن في جو هادئ تتراقص فيه الروح مبتهجة، منتعشة لجو صار شيئا آخر، يدعو إلى القفز من مكان إلى مكان، شيئا يدعو إلى الخروج عن الذات والاتصال بعوالم أخرى. كما قال نيتشه وهو معجب بالموسيقى بأنها « تعبير عن العالم، إنها لغة عامة في أرقى درجة.[3] »

يلتقي الفن والفلسفة في الكثير من الجوانب، يلتقيان في خلقهما لشعب جديد وأرض جديدة، يتعارضان مع التاريخ و يتصلان بالصيرورة. لذلك يستشهد دولوز بالكاتب المسرحي أنتونان أرتو عندما رأى بأن الكتابة ليست لجميع الناس، فهي من أجل الأميين الذين لا دراية لهم بما في عالم الكتابة والقراءة، والكلام هو من أجل أولئك الذين يفتقدونه كالأبكم والأصم،و أما التفكير فهو من أجل الذين لم يبلغوا سن الرشد و كذا المجانين.[4]

يشرح لنا دلوز في ذلك هذه "المن أجلية "* على أنها لا تعني بدلا عن، كأن يحل الكاتب مثلا محل الأمي، وإنما تعني صيرورة،أي أن يصير المفكر كل ذلك؛ أميا، معتوها أو عيّا.[5] من أجل أن ينزع عنهم صفة الاحتضار. كأن يفكر الفيلسوف مثلا من أجل الشعب الفلسطيني، و

---

[1]دولوز جيل: الصورة – الحركة. أو فلسفة الصورة.تر.حسن عودة. منشورات وزارة الثقافة.المؤسسة العامة للسينما. دمشق.1997.ص ص284-285.

[2]ميرلوبونتي موريس: المرئي واللامرئي. تر.عبد العزيز العيادي.المنظمة العربية للترجمة.لبنان.ط1.2008.ص ص84-85.

[3] Nietzsche Friedrich : La naissance de la tragédie. Trad. Angèle Kremer- Marietti. Alger. Édition Sigma. P125.

[4]دولوز: ما هي الفلسفة.م.س.ص121.

*نقصد بها من أجل الآخرين،(Le pour qui)؛ ودائما الكتابة عن الذي لا يمكن أن يصل صوته، أو الذي منع من الكلام، أو عن فاقدي العقل، والمحرومين، والفقراء، والتعساء والمظلومين والمقهورين.

[5]دولوز جيل: ماهي الفلسفة. المصدر السابق.ص121.

هذا النوع من التفكير كما يخبرنا فيلسوفنا يحتاج إلى مقاومة حتى يتمكن من الإبداع و الابتكار كما يحتاج أيضا إلى تجريب، إذ يقول:« أن نفكر معناه أن نجرب.[1] » أي أن نتجاوز ما هو واقع إلى ما هو في طريق الإنجاز و الذي لا بداية له و لا نهاية، إذ لا يخضع للتاريخ ولا يتحدد وفق شروطه، بل ينفلت منه و يتحرر.

وحتى بالنسبة للفلسفة وللعلم فلا تباعد بينهما، كلاهما يحتويان في مفاهيمهما ونظرياتهما طرفا ثالثا مهملا وهو الفن فنحن نعثر في نصوص الفلاسفة والعلماء على السواء بحيث نستطيع أن نقول عن مفهوم معين أنه جميل وعن وظيفة معينة أنها جميلة. وهكذا فإن المؤثرات الإدراكية أو الانفعالية الخاصة بالفن موجودة عند العلماء والفلاسفة، كما أن خاصية الإبداع التي يشترك فيها الطرفين إبداع النظريات في العلم وإبداع المفاهيم في الفلسفة والتي نجدها أيضا في الفن عندما يبدع الفنان آثارا جمالية في منتهى الإبداع.

لهذا يعترف دولوز بقيمة أنواع التفكير الثلاثة الفن والعلم والفلسفة ويساوى بينهم، ويرى إمكانية التلاقي والتلاقح بينهم و لا يعتبر ذلك انتقاصا من قيمة أحدهم، بل هو عملية إخصاب ومجال للتلاقح والإزهار.

فيما يرى دولوز تتقاطع وتتشابك أنواع التفكير الثلاثة مع بعضها بما فيها الفن والعلم والفلسفة ولكن بدون تركيب ولا تماثل متماه فيما بينها. فالفلسفة تحقق انبثاق أحداث تكون مرفقة بمفاهيمها، وأما الفن فيقيم نصبا مرفقة بإحساساتها، والعلم يبني حالات للأشياء تكون بوظائفها، لذلك يمكن إنشاء نسيج غني من الترابطات بين المخططات (Plans)، وهذه المسطحات هي مخطط المحايثة (Plan d'immanence)* الذي يقتطعه الفيلسوف عن طريق شكل المفهوم والشخصية المفهومية، ومسطح التركيب الذي يقتطعه الفنان عن طريق قوة الإحساس والأشكال الجمالية، ومسطح المرجع الذي يقتطعه رجل العلم عبر وظيفة المعرفة والمراقبين المحايدين.

---

[1] نفسه.ص123.

*مخطط المحايثة يحدد الفلسفة، وهو يتكون من المفاهيم . كما أنه ينقذ اللانهائي. فكرة المخطط تم تسجيلها من خلال محاولة وصف الأحداث الفلسفية وفقا لهندسة أو تبولوجيا، كما تصير أيضا في السيكولوجيا. و المخطط عبارة عن صلابة وتماسك؛ يسميه دولوز بـ البلانومان. Voir : Qu est ce que la philosophie ? 1991. P38.

وبالتالي ينبغي أن نتعلم شيئا من الفلسفـة والعلم إذا كنا نمارس الفن و أن نتعلم شيئا من الفن والفلسفـة إذا كنا نمارس العلم، وشيئا من الفن والعلم إذا كنا نمارس الفلسفة. وكما يقول دولوز:« على الفيلسوف أن يصير لا فيلسوفا حتى تصير اللافلسفة أرض الفلسفة وشعبها.[1] » فلكي تنعش أرض الفلسفة، ينبغي أن تكون هناك أنواع أخرى خارج الفلسفة، من أدب، وموسيقى، ومسرح، ورياضيات، و فيزياء كأن يكون العقل أنسيكلوبيديـا وهذا يطرح فكرة الانفتاح على مختلف الأنماط الفكرية والعلمية. وإن كان هنا قد ركز فيلسوفنا على أنماط ثلاثة هي الفن، العلم والفلسفة إذ يبيّن مدى حاجة بعضهما البعض من أجل أن يفهم كل واحد ذاته وتفهم الأنماط بعضها البعض. وتمكن الإنسان من الانتصار في معركته ضد السديم (chaos)*.

لكن من أين لنا أن نجعل الفن يعلمنا الإحساس المرهف والشعور الصادق نحن الذين لسنا بفنانين؟ ومن أين لنا أن نجعل الفلسفة تعلمنا كيف نفهم ونتصور نحن الذين لسنا بفلاسفة؟ ومن أين لنا أن نجعل العلم يعلمنا كيف نكتشف و نجري التجارب العلمية و نبتكر نحن الذين لسنا بعلماء؟ هل بالإمكان تحقيق ذلك بمجرد أن تكون الوظائف متصورة ومحسوسة، والإحساسات متصورة وموظفة والمفاهيم محسوسة وموظفة؟ لكن ماذا يبقى من الجمال إذا كان متصورا ووظيفيا، ومن الحقيقة إن كانت متصورة ومحسوسة ومن المعنى إن كان موظفا ومحسوسا؟

يلخص دولوز المواجهة المباشرة بين الفلسفة والعلم في ثلاث تناقضات رئيسية:

- التناقض الأول هو بين انتماءات المفاهيم لمسطح محايثة وتجمع سلاسل العناصر الوظيفية داخل نظام المرجع و مسطح المحايثة.

---

[1] دولوز: ما هي الفلسفة.م.س.ص122.

*السديم أو الكاوس (Chaos) مصطلح ابتكره جيمس جويس في مؤلفه: (Finnegans wake) في سنة 1939 و أعاده دولوز من أجل أن يستدل على الهوية الداخلية للعالم و للكاوس. يقول دولوز:« ومن يمنح الرؤية والإحساس للسديم هو الفن. الفن يصارع السديم من أجل أن يجعله محسوسا.»

Voir : Gilles Deleuze, Felix Gattari : Qu’est ce que la philosphie ? DE p189 jusq’ à 206.

- التناقض الثاني هو بين التغيرات غير المنفصلة والكثرة داخل الوحدة والاختلاف المؤدي إلى التطابق في الزمن الفلسفي والمتغيرات المستقلة والمنقطعة والفريدة والمباغتة في الزمن العلمي.

- التناقض الثالث هو بين الشخصيات المفهومية التي هي تحسسات ذاتية، والمراقبين العلميين الانفراديين الذين يتميزون بالحياد، حيث لهم دور موضوعي في نقل المعلومة وتراكم المعرفة. يقول دولوز موضحا وظيفة العلم و دور الفلسفة:« فالوظيفة في العلم تحدد حالة الأشياء، أي شيئا أو جسدا يحققان ما هو ممكن على مسطح مرجعي و في نسق من الإحداثيات؛ والمفهوم في الفلسفة يعبر عن حدث يعطي الإمكان المفترض كثافة معينة على مسطح للمحايثة و حسب شكل منتظم.[1] » إن كانت تتحدد كل وظيفة سواء للفلسفة أو للعلم، فإن ذلك لا يجعلانهما متباعدين نظرا للاختلاف الموجود بينهما، و إنما الصفة المشتركة بينهما هي الإبداع.

لذلك فإن الفلسفة لا تستطيع أن تتحدث عن العلم كما لو أنها تحل محله أو تشابهه، و إنما تلمح فقط. و أمّا العلم فلا يستطيع الكلام عن الفلسفة، و لكن ثمة حالة الانفصال التي تؤكد اكتفاء كل واحد بذاته، لأن المفاهيم الفلسفية والوظائف العلمية لا تتقاطع إلا إذا كانت في مرحلة استقرار ووصلت إلى مرحلة النضج، بينما إذا كانت في مرحلة تشكل وتكون لا ينبغي أن يتدخل طرف في طرف من أجل إحداث نوع من التكامل.

لكن هذه التناقضات يؤكد لنا دولوز بأنها مصطنعة، ويمكن تجاوزها لأن ما يشكل مشكلة حسب رأيه ليس العلاقة بين الفلسفة والعلم، بل بين الفلسفة والدين، و هذا هو محل الجدل الذي كان قائما بين الفلاسفة المسلمين و الفقهاء في القرون الوسطى، مما جعل الفكر الفلسفي الإسلامي لا يخرج عن دائرة التوفيق بين الحكمة و الشريعة أو بين العقل و النقل.

والأمر نفسه مع الفلاسفة المسيحيين، فهو دوما في قبضة الدين و إلا يتهم الفيلسوف بالكفر ويكون مصيره العدم،لأن الحرية كانت في قبضة رجال الدين، و كل من حاول أن يفكر

[1] دولوز: ما هي الفلسفة. المصدر السابق. ص143.

ويتخذ القضايا و الإشكاليـات من أجل علاجـها دون أن يتقيد بأي نظام أو سلطة ما، فإن نهايتـه تكون سريعة كالبرق. ولو أن دولوز يعجب بالفيلسوف المسلم ابن سينا، بفكره، خصوصا مفهوم الحياد الذي ابتكره، و تأثر به الفيلسوف المسيحي دان سكوت و يتبنى هذا المفهوم،إلا إن كلاهما لا يخرجان عن نطاق سلطة الدين.

ويفسر دولوز سبب التناقض بأنه احتكام كل من العلماء والفلاسفـة إلى فهم مسبق بخصوص معنى المفهوم والقضية وأنه لو تجاوزوا هذا الفهم المسبق لتوصلوا إلى حكم منصف حول العلاقة. و يبيّن إمكانية تعاونهما، إذا كانت الفلسفة تحتاج بشكل أساسي إلى العلم المعاصر لها فلأن العلم يتقاطع على الدوام مع إمكانية المفاهيم، ولأن المفاهيم تحتوي بالضرورة على نوع من التلميح عن العلم لكنها ليست نماذج ولا تطبيقات ولا حتى آراء.

ويقدم دولوز حجة ثالثة تفيد في أن كل من الفلسفة والعلم يحتويان في مفاهيمهما ونظرياتهما طرفا ثالثا مهملا وهو الفن. إذ يقول دولوز: « حين تبكي الموسيقى، فالبشرية، الطبيعة بأسرها هي التي تبكي معها. والحق يقال إنهـا لا تدخل هذه العواصف فينـا. إنها تدخلنا بالأحرى فيها، مثل عابري سبيل، يجري دفعهم في إحدى الرقصات. »[1] إننا نندفع بقوة ودون وعي منا نحو أشياء تجعلنا ننفعل معها و نسايرها و نقحم ذواتنـا معها أشد الإقحام؛ وذلك هو مجال الفن.

نحن نعثر في نصوص الفلاسفة والعلماء على السواء بحيث نستطيع أن نقول عن مفهوم معين أنه جميل، وعن وظيفة معينة أنها جميلة، وهكذا فإن المؤثرات الإدراكيـة أو الانفعالية الخاصة بالفن موجودة عند العلماء والفلاسفة، فضلا عن خاصية الإبداع التي يشترك فيها الطرفين؛ إبداع النظريات في العلم وإبداع المفاهيم في الفلسفة والتي نجدها أيضا في الفن؛ عندما يبدع الفنان آثارا جماليـة جذابـة.

ويمنـح دولوز قيمة عظيمة لكل أنواع التفكير الثلاثة الفن والعلم والفلسفة، ويساوى بينهم ويرى امكـانية التلاقي و التلاقح فيما بينهم،حيث أن ذلك ليس انتقاصا من قيمة أحدهم ، وإنما

[1] دولوز جيل:البرغسونية. تر. أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.ط1.1997.ص130.

هو عمل خصوبة ومجال للتخصيب والإنماء. يقول دولوز:« إن أنواع التفكير الثلاثـة (الفن والعلم والفلسفة) تتقاطع وتتشابك ولكن بدون تركـيب ولا تماثل متماه فيما بينـها. فالفلسفة تحقق انبثاق أحداث مرفقة بمفاهيمها، والفن يقيم نصبا مرفقة بإحساساتها، والعلم يبني حالات للأشياء مرفقة بوظائفها،فيمكن إنشاء نسيج غني من الترابطات بين المسطحات.[1] »

لكن ما ذا يمكننـا أن نستخلصه من الصورة التي وضعها دولوز للفيلسوف، ومن التظافر والتآزر بين الأنماط الثلاثة: الفلسفة،العلم و الفن من أجل الانتصار و تحقيق الإبداع؟ هل تكتمل تلك الصورة أم تظل ناقصة لتكتفي بالتعبير الضمني لا التعبير الصريح؟

الصورة التي وضعها دولوز للفيلسوف الذي يقفز باستمرار من مكان إلى مكان فرحا بترحاله و تجواله، يتنطط من هنا و هناك،غير مكترث بالجاهزية لأنه يريد الانتصار للفلسفة التي يريدها متحررة، وبالتالي مبدعة. إن صورة الفيلسوف هي في منتهى الإعجاب لأنه يفضل المقاومة حتى يتمكن من الإبداع، إذ لا إبداع بدون مقاومة.

غير أن هذه الصورة رغم جماليتها فهي لا تكتمل « تظل ناقصة لتنجز فعل التعبير من دون أن تصل إلى الإفصاح أو الإقرار الصريح،لأن التعبير الضمني هو قدر الفيلسوف مثلما كان قدر دولوز أن يظل رحالة هائما بفكرة متأرجحا بين الإحجام و الإقدام ، بين التجوال والإقامة و ربما بين الحضور الإبداعي و الغياب التواصلي.[2]»

فالدرس الذي نستخلصه من تعريف دولوز للفلسفة كإبداع للمفاهيم، هو أن الإبداع لا يكون من لاشيء وعن طريق الثورة على كل شيء، بل هو عملية صيرورة تتضافر فيها العديد من العوامل وتتشابك من أجلها مجموعة من الشروط. وهو بالتالي لا يكـون بصورة الفكر التقليديـة وبأسلوب القدامى في معالجة إشكاليـاتهم، بل بتحريك جديد لمسطح المحايثـة وبابتكـار مفاهيم جديدة تلتقي مع الإحساسات المركبة عن طريق الفن والنظريات والقضايا المنظمة ضمن المرجع العلمي.

---

[1] ما هي الفلسفة.م.س.ص ص205- 206.

[2] الزاوي حسين: النص الدولوزي و صورة الفيلسوف. أوراق فلسفية. العدد الثاني و الثالث. مصر.2001..ص49.

كما أن المفاهيم ليست مجرد عموميات مجردة أو تصورات فارغة بل هي كليـات متشذرة تتميز بالانفتـاح والتعدد، وترتكز على الأحداث وتتمتع بتغير داخلي ديناميكي، وبتكثيف كبير للأفكار والمعاني يجعلها تتراوح بين المطلق والنسبي، وبين الزمني والأبـدي، وبين المتناهي واللامتناهي.

نحن نتفق مع دولوز في هذا الإطار بأنه لا يوجد في الفلسفة مفهومـا أهم من آخر، ويتمتع بموقع السيادة الأبديـة، بل كل المفاهيم صائرة ومتحولة ومؤهلة للاندثار ومعرضة للتشويه والإدغام والتلاشي، كما يمكن أيضا تلميع صورتها وتنظيفها من محمولاتها السيئة وتجديدهـا وتطويرها بإعطائها حمـولة ثوريـة جديدة. فتاريخ الفكـر هو تاريخ إنتاج متواصل للمفاهيم وهناك مفاهيم تسقط من الحساب ومفاهيم تصعد طبقا لحاجيات العصر وتماشيا مع المنعطفات الكبرى التي تمر بها الأمم.

يمكننا القول بأن فيلسوفنا هو في العمق فيلسوف فنـان، لأنك أن تتفلسف ليس معناه أن تحلل ولا يعني التأمل، بل القصد هو الإبداع؛ ليس روايات أو أفلام و لكن مفاهيم.[1] وهذا ما تحقق بالفعل مع دولوز من خلال البانوراما التي أجراها على العديد من الفلاسفة الذين انتقاهم وهو معجب بهم أشد الإعجاب على شكل بورتريهـات يعمل على استنطاقهم ودفعهم إلى البوح عما يريدونه، أو يرغبون فيه.

وإن كان دولوز معجبا بالرسام بيكون في الطريقة التي يتخذها في فن الرسم، فإنه يجعل من تاريخ الفلسفة شبيها برسم الوجوه، إذ يقول:« في تاريخ الفلسفة يتم رسم وجوه ذهنية تصورية. والأمر يتم هنا كما يتم في فن الصباغة. إنه يتطلب محاكـاة و وضع صورة كأنها تشبه صاحبها، ولكن بوسائل غير مشابهة، بوسائل مخالفة: إن وجه الشبه ينبغي أن يتم خلقه وإنتاجه و ألا يكون وسيلة لإعادة الإنتـاج، وإلا فإننا سنكرر ما قاله الفيلسوف حرفا بحرف.[2] » وهذا ما

[1]Halpern Catherine : Gilles Deleuze. Sciences humaines. Pensées rebelles. Spécial n°3. Mai-juin2005.P72.

[2]عبد السلام بن عبد العالي: دولوز مؤرخا للفلسفة. فكر و نقد.العدد الأول.شتنبر1997.المغرب. ص57.

قام به بالفعل دولوز في رسم الوجوه الفلسفيـة لا كـما هي بتكرارها وإعادتـها، و إنما بإقامة الاختلاف.

لهذا حينما نقرأ سبينوزا مثلا، كـما يقدمه لنا دولوز فإننا نلحظ التأويل الدولوزي بتيبولوجيا (Typologie) أو نمطية جديدة، مغايـرة و إيثولوجيـا مختلفة في وصف مكونات العلاقات في مخطط المحايثـة.[1] لهذا تطرح الباحثة مانولا أنتونيولي (Manola Antonioli) سؤالا هاما وهي تقول:« عند قراءتنا لدولوز، هل ينبغي الوقوف على الدراسـة المونوغرافية (أحادية الموضوع) من خلال قراءاتـه لهيوم، كـانط، لايبنتز، نيتشـه وسبينوزا أم يجب اتخاذها كأجزاء من فلسفـة دولوز؟

تجيب هذه الباحثة بأن كل قـراءة تشكل عنصرا من الكل المفكك في فلسفـة دولوز(ككل فلسفة) ولكن بإمكانـها أن تكون مقروءة و مستعملة كأداة لفهم االصيرورات الممكنـة في الفلسفـة، التي تختفي من وراء أسماء هيـوم نيتشه،لايبنتز أو سبينوزا. » [2] و تعني بذلك أن دولوز يعرض فلسفتـه الخاصة من خلال تاريخ الفلسفة، فهنـاك صيرورة و ليس تاريخ، فيه اختلاف و ليس تشابـه.

لذلك فإن دولوز« يُواجه إما برد نشاطه الفلسفي إلى التعليق، و إما أن ينقاد الكتـاب المعلّقين إلى فلسفتـه الخاصة.[3] » لأن الصورة الجديدة التي يمنحها لفكره من خلال تاريخ الفلسفـة تثير الإعجاب بفكره، و بتيبولوجيتـه التي تفرد الموضوعات و تمنحها الصبغة الخاصة و المميزة. لهذا صدق من قال: « إنه عند دولوز يغدو الفكر رحلة غير مستقرة.»[4]

[1]Martin Jean Clet : La philosophie de Gilles Deleuze. Paris. Éd. Payot.2005.P68.
[2]Antonioli Manola : Deleuze et l'histoire de la philosophie. Paris. Éd. Kimé. 1999. P22.
[3] Ibid. P7.
[4] Charbonnier Sébastien: Deleuze Pédagogue. Paris. L'Harmattan.2009.P.115

المبحث الثاني: فلسفـة الاختلاف عند جيل دولوز و صورة الفكـر

المطلب الأول: مفهوم الاختلاف و رفض الهوية

الاختلاف *(Différence) مفهوم له خصائصه وميزاته عند جيل دولوز،إذ لا يمكننا فهم فلسفته إلا إذا درسنا بعمق وحدة هذا المفهوم، و الذي يختلف عن مفهوم جاك دريدا ومفهوم ميشال فوكو وسائر فلاسفة الاختلاف. وإن كان ثمة تشابه إلى حد ما بينهم فهذا يحدد الجامع المشترك بينهم. إلا أن اختلافهم هذا ما يبين مدى التميز والخصوصية في قضايا الفكر، خاصة عند دولوز و هذا هو موضوع دراستنا.

لقد أعطى جيل دولوز دفعا قويا للفلسفة لأنه أرادها فعالة وحيوية و مبدعة، و هو يؤكد في أكثر من مرة على الدور الفعلي في إبداع أساليب حياة جديدة ، وهو قد أراد طريقة تفكير جديدة ونصح بالجدة في التفكير حتى يكون تفكيرا راهنيا ينشغل بالحدث ولا يقع في بؤرة الماضي واجترار وتكرار ما ألفه القدامى حيث قال فيهم دولوز: « ليسوا بفلاسفة أولئك الموظّفون الذين يحددون صورة الفكر، وحتى لا يعون هذه المشكلة، ويعيشون في غبطة فكر جاهز يتجاهل حتى جهد "أولئك الفلاسفة" الذين يدعي أنه يتخذهم نماذج له. » [1] وإن كان دولوز هنا قد أعاب أولئك الذين لا يجدّون و لا يبتكرون، فإن ذلك لا يعني أبدا أنه يشكل قطيعة مع الفلاسفة الكلاسكيين، فهو يدينهم الفضل لأنه انشغل في بدايات مشواره الفلسفي بفلاسفة قدامى في اليونان مثل الأبيقوريين(Epicuriens) والرواقيين (Stoïciens) وهيراقليطس (Heraclite).

*يتوقف الفكر لدى دولوز على اللانهائي(L'infini) حيث تتموقع بدايته عند الوسط. غير أنه وجده منحطا مع ديكارت و ليبنز بتمثيل محدود دائما. ولكن مع سبينوزا الذي أدرك قيادة التعبير و علاقة النموذج النهائي إلى الجوهر. لذلك فالوجود يعبر عنه كاختلاف، ويثبت باعتباره تعبيرا.

Voir Gilles Deleuze : différence et répétition.P 275.

[1] دولوز جيل، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة. م.س.ص68

وحتى في العصور الوسطى حيث اهتم بالفيلسوف المسيحي دنس سكوت*(Duns scott) وبفيلسوف الحضارة الإسلامية أبو علي الحسين ابن سينا، غير أن دولوز لم يعط لهذا الأخير حقّه من الدراسة الكافية بالرغم من أن الفضل يعود إلى الشيخ الرئيس في ابتكار مفهوم "الماهية" والذي به يساهم في قلب الأفلاطونية، إذ يملك هذا المفهوم لدى ابن سينا الحياد الذي يحقق الإثبات لا السلب. وبذلك يمكن القول أن استكناه دولوز وحسن تدبيره للمفاهيم السينوية واستيعابها، قد خدم فلسفة الاختلاف عنده. وفي ذلك اشتغل دولوز بالمفاهيم الفلسفية حيث عمل على تفكيكها، ومن ثمة تبيين نسبيتها.

إن ذلك يوضح الرحلة الدولوزية التي لا تتوقف، ولا تمكث في مكان و إنما تعرف الحركة على الدوام ولا تختار زمنا معينا على زمن من أجل الدراسة، لأنها ترفض النزعة الماضوية وتحذر من السقوط فيها. ودراسة الماضي والبحث فيه لا يعني البحث عن الأصول ، فدولوز يرفض الأصل تماما ويفضل الوسط، إنه يأتي الأشياء من وسطها أو كما يسمي ذلك بمفهوم الريزوم (Rhizome) لأنه يكره البحث في الأصل، والكلي، والماهية والغاية،...الخ إنه لا جدوى من ذلك، لأنه يهتم بالحدث و بالآن(Evénement et instant) و يتابع الحدث وهو يتغير وفق صيرورة (Devenir)، والزمن عنده ليس ماضيا بل بإمكانه رسم تاريخ مغاير. إنه « الزمن الإبداعي للواقعية يرسم تاريخا، ويعطي قراءة مغامرة لمعنى كان محلا للعب »[1].

هذا العمل الإبداعي الدولوزي هو بمثابة هندسة معمارية لزمن كان محل تخريب، إنه عمل فنان و كما يقول بيار ليفي (Pierre Lévy): « النمط الجديد للفنان..لا يحكي التاريخ، إنه مهندس معماري لفضاء الأحداث. »[2] في هذا الاتجاه يبدو أن دولوز أراد خلال ذلك أن يجعل الفكر توليديا، الفكر كما يقول دولوز لا هو من الفطرة ولا هو من الاكتساب، إنما هو

*القديس جوهان دانس سكوت (Johannes Duns Scot) ولد باسكتلندا(ارلندي الأصل) عام 1266، و مات في كولونيا عام 1308. تأثر بالفيلسوف ابن سينا إلى حد كبير ، كما اقتبس منه العديد من الأفكار وبنى عليها فلسفته. ناقش الكثير من القضايا اللاهوتية والمسائل الدينية بما جاد له العقل السينوي الذي ابتلع فكره ولم يستطع تقيأه . فمساره الفلسفي كله يتحكم فيه التصور السينوي؛ ذلك التصور الذي يجعل الميتافزيقا تقوم على التأمل في البنى الماهوية.

[1]Levy Pierre: Qu'est ce que le virtuel ? Ed. La découverte/Poche.1998.P.137.

[2]Ibid. P.145.

تناسلي على حد رأي أنتونان آرتـو(Antonin Artaud)* واعتبر دولوز أن الفلسفة لا تقول إلا ذاتها، لأنها غير معنية إلا بذاتها، إذ هي لا تعرف المرجع، لا تعرف الإحالة ولا الدلالة. تقول ذاتها، ولا تقول أي شيء، وليس لها أصل بذاته. إن كان ثمة أصل لها، فهو ما قبل الفلسفي، على أن لا يعني وجود شيء مسبق لها، إنما يعني لا يوجد شيء ما خارج الفلسفة. قد ارتكز في معارضته لكل فلسفة تحيل إلى الهوية إلى منظور يعتبر أن الهوية لا يمكن أن تكون إلا مخمناً بها، لأن الفكر يعطي قبلياً شكلاً ما لم يعرف بعد، فيبدأ اختلاط المحايثة والإنهاء، حيث يحيل الفكر، الذي يعتقد بواقع خارجي، إلى وضعية الإله، بوصفه خارجاً ومطلقاً.

وأدخل دولوز التجريبية كأسلوب جديد في التحليل الفلسفي، يمكن بواسطته التفكير في الجدّة، التي يأتي بها من خلال الاختلاف والتكرار، فتقود مباشرة إلى ممارسة التقصي والتجريب. و يتعلق الأمر معها بالانخراط في التنوع العيني للممارسات والعلاقات، التي لا تتوقف عن التغير في ضوء الظروف والحالات، حيث يتعلق الأمر في كل مرة بأوضاع فريدة. وبالتالي، فإن صنع الفلسفة تجريبياً يعني استخلاص الشروط العامة للنفس والحياة.

وعليه ذهب دولوز يبحث عن شروط التجربة الواقعية، وليس الممكنة كما في التمثل، والتي تركز على الأشكال والمقولات التي تبني هذا الأخير. وسعى إلى بلوغ مستوى معين من التأليف،عن طريق تعيين التوليفات التي تؤسس التكرار في واقعه الحقيقي، باعتماد منظوري المكان والزمان، بوصفهما منظورين واقعيين لكل تجربة، فالتكرار لا يمكن أن يحصل في الزمن، كما أنه لا يمكن تصور الزمان والمكان من غير طرح تكرار أعمق منهما. فالتكرار لا يعني أبدا العودة ذاتها،عودة الشيء نفسه، و إنما « فعل العودة هو وجود ما يصير.فعل العودة هو وجود الصيرورة بحد ذاتهـا، الوجود الذي يثبت نفسه في الصيرورة. العودة الدائمة كقانون للصيرورة، كعدالة و كوجود.[1]»

*أنتونان أرتو (Antonin Artaud) هذا الأديب الفرنسي المتمرد، أحدث ضجة وقلقا كبيرين في المجتمع الفرنسي وبالخصوص الجهاز السياسي. ولد في 7جانفي 1873 وتوفي في 4 سبتمبر1914. هو شاعر وكاتب مسرحي. من أعماله: "حواء" « Eve » و يحتل محور الأبحاث الفلسفية ليس فقط عند دولوز بل أيضا عند دريدا وجوليا كريستيفا و فوكو. لقب نفسه بالإبن الضال للكنيسة.

[1]دولوز جيل: نيتشه و الفلسفة. المصدر السابق. ص34.

يظهر مفهوما "الاختلاف" و"التكرار" كتوضيح للجدة أو التفكير بشكل مختلف في النسق الدولوزي المتعدد، حيث إن الجديد متضمن في طريقة الأفهومين بما هما اختلاف محض وتكرار معقد، ويفضي أحدهما إلى الآخر، وكأن أحدهما يتضمن الآخر، ويمتلكان انتماء متبادلا، أي إنهما متضامنان. وليست الصلة بين الاختلاف والتكرار، كما هي الصلة بين متجانس ولا متجانس، أو متساو ولا متساو، أو متشابه ولا متشابه، بل تكمن في تجاوز مثل هذا التعارض، لصالح نقد عادة ما يتمثل من خلال الفكر الفلسفي الاختلاف، بوصفه اختلافاً بين شيئين، والتكرار بوصفه تكرار حالات ومرات.

وفي كلتا الحالتين، ينقص الاختلاف والتكرار معا، لأنه يتم استيعابهما عن طريق موقف أصلي من الهوية، حيث إن الاختلاف يعني الابتعاد عن الهوية المفترضة، أما التكرار فهو يعني إعادة إنتاج نسخة أو نموذج، فيما يذهب النقد الذي يوجهه دولوز لفكر التمثل إلى الإزاحة و الإقصاء، من أجل بلوغ اختلاف إيجابي وتأكيدي، وتكرار مبدع بعيد كل البعد عن المظاهر السطحية والمجردة.يقول دولوز:« التكرار في ماهيته هو إذن رمزي، روحي ذاتي في داخله، أو مونادولوجي.[1]»

ويظهر الاختلاف عند دولوز باعتباره المعطى يعطي بما هو متنوع. وليس الاختلاف الظاهرة، إنما نومين الظاهرة (Noumène du phénomène) وقد نشأت المشكلة الفلسفية في الاختلاف مع لايبنتز، وشغلت وايتهد وبرغسون. لهذا بحث دولوز في مقابل ذلك عن مفهوم للاختلاف إذ لا يُختزل إلى مجرد اختلاف مفهومي، وطالب بأمثول خاص به، يكون بمثابة فرادة في الأمثول، وبالتالي فإن التفكير في الاختلاف مستحيل انطلاقا من التمثل.

يمكن القول تبعا لذلك بأن فكرة الجدة عند دلوز تنطلق في تعريفه للفلسفة بفن إبداع المفاهيم وخلقها، ويُعرف الفيلسوف لديه بالمفاهيم، وبنقص المفاهيم. وميّز ما بين مفاهيم غير القابلة للحياة، والعشوائية والمتقلبة، وبين مفاهيم مصنوعة جيداً، وتشهد ربما على إبداع مقلق

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Paris. Puf. 1981. P140.

وخطر. لكن الجدة نفسها لم تجعل دولوز يعيد النظر ببداياتها أو شروطها. وإذا كان البحث في الفلسفة يحيل إلى البحث في المفاهيم الفلسفية*، فإن هذه الأخيرة لا تظهر في الوجود اعتباطا أو إنها تنبثق كتحصيل حاصل كما اعتقد البعض وإنما تحتاج إلى توافر شروط لتظهر، وقد تناساها الكثير من المشتغلين بالفلسفـة.

غير أن لحظة اللقاء مع الجديد تمثل مرحلة التفكير على نحو مغاير، أو التفكير بما هو إبداع وخلق، لذلك فتح دولوز أفهومي الاختلاف والتكرار على التفكير في الوجود، وفي الفكر الذي يفكر الوجود، وطرح من خلاله أفهوما جديداً للاختلاف، يزيح في ذلك السلب والهوية. وأراد أن يفكر في الوجود على نحو مغاير، أي الوجود بما هو تنوع وكـثرة بل واختلاف وأن يكون فكر الوجود ذاته مختلفـاً.

الفكر طاقـة هائلة تلتقي بالشيء الجديد حتى تلد وتبتكر، فهو ملكة تولد بطريقة تناسلية ومن خلال الفكر الجديد ،الحيوي، والمتحرك، الآني الإبداعي يؤسس دولوز فلسفة الاختلاف التي بواسطتها يدحض كل تمثل (représentation) وهوية (identité) لأن التمثل كما يراه دولوز يبقي العلاقة مزدوجة ومطابقة بين الذات و الموضوع على اعتبار أن الذات تُفكر والموضوع هو المفكَّر ،غير أن الفكر التمثيلي لا يشكل إلا وهما للفلسفة، وخطأ هو ما أسماه دولوز بـ" الخطأ الطويل" في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون. هذا التمثل لا يمنح فرصة الاختلاف في ذاتـه بل يصر على الهويـة و التطابق، وهو يشكل الوسطية الفارغـة التي يعتبرهـا مفكروها بأنـها تمثل الحقيقي والنهـائي. وكردّ على أولئك ، أي الفلاسفة التقليديين ممثلي العقل المحض و فكر المطابقة جاء جيل دولوز بكتابه الضخم و الهام " الاختلاف

*المفهوم (Concept) عند دولوز هو عنف الفكر. فمنذ اللحظة التي استقبل فيها اللانهائي، أصبح الحركة ذاتها للفرديات على مخطط المحايثة. صار الحركة نفسها للأشياء في حالة حرة و وحشية (Libre et sauvage). يعرف دولوز المفهوم ؛ إذ خصص له جزء وافيا حمل عنوان: ماذا يعني مفهوم؟ في الفصل الأول المعنون: فلسفة. من كتابه الأخير: ماهي الفلسفة؟ يقول عنه: « للمفهوم رقم. إنه تعددية، حتى و إن لم تكن كل تعددية مفهومية، لا وجود لمفهوم أحادي المكون. كل مفهوم يتوفر على محيط غير منظم، محدد برقم مكوناته. لهذا نجد انطلاقا من أفلاطون إلى برغسون، فكرة كون المفهوم إنما يرتبط بالتمفصل، والتقطيع، والتقاطع.»

Voir Deleuze Gilles, Felix Guattari : Qu’est ce que la philosophie ? P21.

والتكرار"(différence et répétition) الذي يعتبر تتويجا في الحقيقة من فيلسوف فوضوي مسكون بهاجس التجريبية المتعالية.

هكذا إذن يبتغي دلوز من التفكير الاختلاف " لأننا لا نفكر إلا عندما نصبح شيئا آخر، شيئا ما لا يفكر ، حيوانا، نباتا ،خلية جزيئيـة، أو جزيئـا."[1]

يبدو من الصعب جدا الدخول مباشرة في عرض أفهوم الاختلاف عند دلوز وميزاته وخصائصه لأن الأمر يستدعي منا عرض أفهوم آخر، وإن اختلف عنه فإنه يلتقيه وهو التكرار، وذلك ما حاول دولوز التعبير عنه أو إظهاره كنقاط التقاء بينهما وهذا كله منصب حول التخلص من نمـوذج التمثل الذي هلك الفكر قرونا طويلة. ويستعين دلوز في ذلك بمفكرين كـبار* وهم: سورين كيركغارد (Søren Kierkegaard) وفريدريك نيتشه (**F**riedrich Nietzsche) و شارل بيغي (Charles Péguy). وقد وجد دولوز في ثلاثية كـيركغارد ونيتشه وبيغـي، أي في ثلاثيـة القسيس البروتستـانتي والمسيـح الدجال والكاثوليكي، هؤلاء الثلاثة وجد فيهم أفضل لاعبي التكـرار، بل تفننوا فيه بشكـل إبداعـي مجسدا المقـولة الأساسية لفلسـفة المستقبل.

يبين دولوز بأن كيركغـارد ضد هيغل، ونيتشه ضد كانـط وهيغل، أما بيغي فهو ضد السوربون ثلاثتـهم ضد القانون الذي أراد أن يسلب لهم حريتـهم و يجبرهم على الطاعـة والامتثال للأحكـام ، لكـن طريقتهم في التمرد كـانت هي التهكـم و السخريـة.

---

[1] دولوز جيل،ف.غتاري :ما هي الفلسفة. المصدر السابق.ص68.

*يمكن ذكر الفيلسوف الانجليزي الذي أثر على فكر دولوز حيث ألهمه مفهوم التكرار و هو **ديفيد هيوم** (David Hume)؛ والذي يعنيه من هذا المفهوم هو أن الشيء لا يعود ثانية كما كان من قبل، و إنما يعود مختلفا. و قد بين هيوم أن إعادة الظهور للشيء تعمل على اكتشافه و كأنه بادٍ لأول مرة. فالشيء يظهر و يعاود الظهور بغير ضرورة أن ثمة اختلاف، و بدون إقامة عنصر مختلف و الذي سيكون ملازما له. و بالتالي فإنه ليس هناك ثاني مرة و ثالث مرة. إن الشرط من أجل أن يكون هناك تكرار ليكن إجرائيا هو أن الظهور السابق يكون قد زال. و من يختلف هو العقل حيث بواسطته يُلحظ هذا الظهور؛ و هذا هو دور التخيل الذي يسجل أوجها من الظهور المختلفة المتجلية حيث يدمجها أو يجمعها. و إذا الشيء لم يعاود الظهور، حينئذ لا يمنح التتابع المتميز إعادة الظهور؛ فالتخيل يحاول أن يتضمن جميع الصور مرة واحدة على الإدغام أو الجمع. إنه لا ينجم إلا كنتيجة كيفية. و هذه النتيجة هي مجموعة التجليات المعادة المندغمة. يتضح إذن دور التخيل في قدرته على الإدغام إذ يحتفظ بالحالات الأولى، و يدغم أو يمتص الحالات الأخرى المتجانسة. يمكن القول بأن الإدغام (contraction) لا يصنع تتابع لحظات الزمن بل يهدمه. و "يؤكد فقط نقطة ولادته المجهضة دائما".

Voir Gilles Deleuze: Différence et répétition. PP96-97.

لقد أصبح التكرار(Répétition) * مع أولئك حريـة ومهمة للحريـة و موضوع الإرادة نفسـه لا يريد إلاّ ما يمكـن تكـراره. إنّ التكرار هو المنقذ من التكرار "الآخر"، وبالتالي ليس التكرار ظـاهرة طبيعية لا هو "التـكرار الجمالي" لدى كـيركغارد ولا "العود الأبدي" لدى نيتشه هو تكرار للقانون الطبيعي، حيث أن هنـاك شيء خصوصي في التكرار لا يمكـن لأيّ قانون أن يكـشفه. التكرار الحقيقي هو التكرار الفكاهي أو المتهكم: أن نكرر ما نريد.

يقصد دولوز بالاختلاف الابتعاد عن الهوية، وأما التكرار فهو إعادة إنتاج نسخة أو نموذج الاختلاف يعني التميز، إنه يخالف ولا يكرر، فهو يأتي بالجديد، لكن التكرار يمكن أن يكون الشيء نفسه أو يتكرر مرة ثانية بل ومرات أخرى .

غير أن الفكر السائد ينظر إلى التشابه على أنه شيئين مثلا قطرتين من الماء، أو يدين أو رجلين، هذا المتكرر لا يشكل أبدا اختلافا بحكم النقاط المتشابهة بينهما، و لهذا فالمتشابه يبدو كأنه نسخة للشيء المشابه له و يطابقه مطابقة تامة.

ما يهدف إليه دولوز هو نقد فكر التمثل و إقصائه من أجل بلوغ اختلاف ايجابي، و تكرار مبدع. يقول دولوز" التكرار هو التصرف، لكن بالنسبة إلى شيء وحيد أو فريد، ليس له من شبيه أو معادل وربما يرجع هذا التكرار كتصرف خارجي، لصالحه، صدى اهتزاز أكثر سرية، تكرار داخلي و أعمق في الفريد الذي يحييه." [1]

يريد دولوز بهذا التصريح أن يقلب التكرار أو يسويه و يعدله من تكرار يمثل النسخة والتماثل والتطابق إلى تكرار مختلف؛ تكرار غير متطابق و فريد من نوعه، تكرار حقيقي منقطع النظير، فـ "التكرار الحقيقي ليس ضروريا إلا بالنسبة إلى ما ظل من دون مشابه أو من دون معادل أو من دون مطابق له، فهو تفرد لا يمكن استبداله بتفرد يعوضه."[2]

*التكرار عند دولوز لا يعني إعادة إنتاج الشيء نفسه. بل هو قوة الاختلاف (Puissance de la différence) إنه سيرورة الإيجابي، المبتهج (Joyeux) من تكاثف الفرديات، و ليس تصنيفا للتراتب و الانضباط.

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition.Op. Cit. PP7-8

[2] مانغ فيليب:جيل دولوز أو نسق المتعدد. المرجع السابق. ص22

الاختلاف هو معطى يمنح بما هو متنوع ، ولا يقصد منه ظاهره و إنما كنهه أي نومانه (noumène) ، لذلك كانت المشكلة التي يعاتب عليها دولوز في إطار فلسفته للاختلاف هي الخلط بين مفهومي: الاختلاف (différence) والاختلاف المفهومي différence) (conceptuelle واكتفى بإدراج الاختلاف في المفهوم عموما، لأن الاختلاف وقع تحت سيطرة التمثل من خلال الهوية في المفهوم والتعارض تعيين المحمولات، والتشابه في الإدراك، والتمثيل في الحكم.

لأجل ذلك عمل دلوز على دحض هذه الهيئات الأربع للتصور والمجيء بصورة جديدة للفكر،لأن هذا التصور أو الأمثـول قد هيمن كثيرا على الفكر عصورا طويلة، يقول دولوز:« من الغريب كم هيمنت الشجرة على الواقع الغربي، وعلى كل الفكر الغربي، من علم النبات إلى البيولوجيا وعلم التشريح، لكن أيضا نظرية المعرفة واللاهوت والأنطولوجيا والفلسفة بكاملها.» [1] ويعني دولوز بقوله هذا إن السيطرة على سائر العلوم والفلسفة واللاهوت قبل التشجير أي الأصل والأفضل والأجدى هو التجذير أي فروع الشجرة بعيدا عن الأصل.

يريد جيل دولوز أن يعطي دفعا قويا للفكر بتغيير نمط التفكير الذي كان يقوم على الوحدة أولا وتفكير الكثرة ثانيا حيث يتم تفكير التعارض و التناقض بالنسبة إلى الهوية، وهو يبتغي إنشاء أفهوم جديد للاختلاف لا صلة له بالهوية أي لا يكون مجرد اختلاف أفهومي ولا يقع في التعارض والتناقض .

يفضل دولوز الاختلاف منذ البداية كانطلاقة. ومن ثم يفكر في التعارض والتناقض كأثرين سطحيين لواقع أعمق منهما هو الاختلاف في ذاته، وبالتالي فالاختلاف هو الانطلاقة وأما الهوية فتأتي من بعد.

الاختلاف في ذاته أو الاختلاف الداخلي بمعزل عن الهوية يجعل الابتعاد متحققا، بل ومتجاوزا له من أجل الوصول إلى المستوى التصوري حيث ميدان الكثرات اللاشكلية. هذه الأخيرة لا تنتمي إلى عالم التصور وإنما إلى العالم تحت التصوري وهي كثرة افتراضية

[1] Deleuze Gilles: milles plateaux. Éd. Minuit.1980. PP27-28

(virtuel) أكثر مما هي راهنية (actuel) و العودة إليها والتفكير فيها يلغي كل مسألة الواحد والكثير، و بالتالي فإن الواحد يصبح ذاته كثرة.

ولأجل ذلك فنحن في حاجة إلى جعل الفكر يقوم على الاختلاف في ذاته، والتكرار لذاته حتى يتم بناء أفهوم خاص بالاختلاف وأفهوم خاص بالتكرار. يقول فيليب مانغ، هذا الدارس الشارح لفلسفة دولوز والذي بين مبادرة دولوز الفاعلة و النشيطة في إحداث ثورة وقلب الموازين و ضرب القاعدة أو الأساس(الأصل): « عندما يتنزل "الاختلاف"و"التكرار"في سياق آلية التمثل التي يكافحها و يطيح بصرحها "دولوز"أو يشن عليها ثورة يقوض أركان دعائمها فإن الاختلاف يكون اختلافا مفهوميا أي تحديدا و يكون "التكرار"مفتقرا إلى "مفهوم" يضبطه. » [1]

كيف نقفز من فكر مثولي – هووي إلى فكر مختلف؟ كيف ينبغي أن تكون صورة الفكر؟ الإجابة عن هذا السؤال نجده عند دولوز وهو يضرب بمطرقة الفلسفة التي استعارها من نيتشه من أجل أن يهدم صورة الفكر الخاطئ، ويشيد صرحا جديدا للفلسفة ،لأن نزعته البنائية ترفض جميع المشكلات المزيفة التي أسسها الفكر الكلاسيكي و الحداثي، لهذا يقول دولوز: « لا تهدف الفلسفة إلى المعرفة، و ليست الحقيقة هي التي تستوحيها الفلسفة. » [2] إنه لا وجود للحقيقة في الأصل ومن يدعيها فهو مخادع أو ممثل بارع كما سبق و حدث مع أفلاطون، لهذا لا بد من النقد، كما قال دولوز : « إن الفلسفة تنمو في التعارض » [3]. ذلك التعارض الذي لابد أن يثمر تصورا جديدا للفكر.

يجب التأكيد أن ما وراء الهوية اختلاف، وهذا ما لم يستطع الفكر البشري أن يفكر فيه، بأن يفكر الاختلاف في ذاته و إنما جعل التوسط في فكره من خلال أشكال التصور. وإن الخوض في الدراسة النقدية تقصي التساؤلات ذات الطابع الهووي: ماهو؟ لتحل محلها تساؤلات جادة تتعلق بالحدث (événement) : متى، أين، كيف. والحدث هو الداعي إلى الابتكار، نتأقلم

[1] مانغ فيليب: جيل دولوز أو نسق المتعدد. المرجع السابق.ص20.
[2] دولوز جيل،فليكس غتاري:ما هي الفلسفة. المصدر السابق.ص13.
[3] ما هي الفلسفة. المصدر السابق .ص13 .

معه ونفكر فيه وبواسطته، من أجل تجاوز ما هو قديم، لأن عدم تجاوزه هو في النهاية مساندته، وذلك ما لم يطقه أبدا دلوز. فإذا كان أفهوم الاختلاف يختلف عن التكرار ويلتقي معه في نواحي معينة، فإن التكرار يختلف عن العمومية (généralité) ، لذلك يعمل دلوز جادا من أجل توضيح الفرق بين التكرار والعمومية سواء كانت عمومية التشابه التي تتعلق بالخاصية أو كانت عمومية التعادل التي تتعلق بالكم.

يتعلق التكرار بالتفردية(Individuation) وهو التكرار الحقيقي، أما العمومية فتتعلق بالخاص الذي يندرج تحت العام، وهي بإمكانها أن تستبدل عنصرا أو مفردة تقع تحت فكرة عامة أو أفهوم عام بعنصر آخر أو مفردة تقع تحت الفكرة العامة ذاتها أو الأفهوم ذاته. لهذا فالخاص يندرج تحت العام، ويمثل أفرادا كثيرين يمكن استبدالهم أو تبادلهم.

يمكن إذن تكرار الحدود الجزئية، الواحد مكان الآخر، وتعارض العمومية الأوحد الذي لا يمكن أن يستبدل، لكن موضوع التكرار الحقيقي هو وحده الاختلاف الفريد الذي ليس ضروريا إلا بالنسبة إلى ما ظل من دون مشابه أو معادل أو مطابق له، إنه لا يستبدل ولا يعوض، إذ الإستبدال هو خاصية من خصائص العمومية. يقول دولوز: « يتعلق التكرار بوصفه سلوكا و وجهة نظر، بفرادة لا تبادل ولا تستبدل، فلا تخص الانعكاسات و الأصداء والقرائن والنفوس ميدان التشابه أو التعادل. وكما أنه لا وجود لاستبدال ممكن بين توأمين حقيقين كذلك ليس من إمكانية لمبادلة أنفسنا،وإذا كانت المبادلة مقياس العمومية، فالسرقة (vol) و الهبة (don) هما سمتا التكرار. »[1]

يفهمنا دلوز هنا بأن التكرار الحقيقي شيء خارق وفريد، إنه الاختلاف الحقيقي الذي لا بديل له، فلا شيء يعوضه مثل التوأمين فلا إمكانية لاستبدالهما. ولهذا فالتكرار يختلف عن العمومية، ذلك ما يوضحه دولوز بقوله:« التكرار غير العمومية. يجب أن يتميز التكرار عن العمومية بطرق شتى، كل صيغة تتضمن اختلاطهما هي صيغة سيئة. هكذا عندما نقول إن

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op. Cit. P7.

شيئين يتشابهان كقطرتي الماء، أو عندما نطابق بين "لا وجود لعلم إلا ما يتكرر." والاختلاف بين التكرار والتشابه هو بالطبيعة حتى إلى أقصى حد. » [1]

يذكر لنا دولوز علوما تندرج في حالات التكرار الحقيقي مثل الفيزياء، الأخلاق، الأدب والتاريخ، فهي لا تندرج داخل ماهو شمولي وذلك يبدو من خلال السلوك الذي تنتهجه. ومن ناحية القانون العلمي فهو لا يثبت التكرار؛ أي لا يشهد على إعادته وإنما على استحالته. لأن قوانين الطبيعة في تغير، فهي لا تعرف الثبات والاستقرار وإنما التغير والتحول دوما. خلافا لقانون الطبيعة فإن القانون الأخلاقي يعزز التكرار ويشهد له بالمعاودة، و التكرار ذاته يخدم القانون الأخلاقي، فنحن نكرر أفعالا أو نعيدها سواء كانت أفعال خير أو شر. وأفعال الشر إذا قمنا بها انطلاقا من نزوات أو أهواء و أعدنا تكرارها باعتبارنا كائنات من الطبيعة فإننا بأفعال شيطانية ملعونة لا ننتهي إلا إلى اليأس، بينما أفعال الخير(أخلاق الواجب) لا ترتبط بالطبيعة فهي تمنح التكرار الفعلي، الحقيقي.

كان ذلك ما حدده كانط (E.Kant) في قانون الواجب حيث أبعده عن قانون الطبيعة، هذه الأخيرة التي ترتبط بالشمولية والمماثلة، واقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، هذا القانون الأخلاقي الذي يشرعه الإنسان و بتصرف منه يكرره بدون أن يقع في التناقض. غير أن القانون الأخلاقي لا يثق به دولوز لأنه رغم محاولته للتكرار فإنه يقع في العمومية من حيث التطبيق لا من حيث المبدأ حيث يتمثل في العادة كطبيعة ثانية، وهنا يقول دولوز:« إن التكرار هو عبارة عن"اختلاف" من دون مفهوم، غير أن العادة دأبت على تصور " التكرار" وهو مقترن بمفهوم يشابه و يوحد بين "التكرارات". » [2] لأن تشابه الأفعال بالنسبة إلى نموذج مفترض يسقط في مجال العمومية و لا يصل إلى التكرار بما هو تكرار مختلف، تكرار الفرادة. وبهذا فإن التكرار لا يتعارض مع قانون الطبيعة فحسب بل يتعارض أيضا مع القانون الأخلاقي. فالطبيعة لا تعرف التكرار، وإذا كان القانون يُبقي استحالة التكرار بالنسبة للأشخاص الخاضعين له، حتى ولو حاولوا ذلك أي أن يسلكوا التكرار فإنهم يعجزون عن ذلك

[1]Ibid. P7.
[2]Ibid. P346.

لأن القانون سيدهم و رئيسهم، فإن هناك من يسلك سلوك التهكم و السخرية من القانون و يصنع انتصارا عليه بواسطة التكرار لأن هذا الأخير هو ضد القانون، يرفضه، ينتهكه، و يتهكم منه.

تلك الطريقتين إذن: السخريـة و التهكـم هما طريقتـان لقلب القانـون ومن المفكرين الذين تمكنوا من نزع التكـرار من براثن العموميـة فيما يرى ذلك دولوز و يعجب بهم أشد الإعجاب: سورين كيركغارد (S.Kierkegaard) و نيتشه (F.Nietzsche) وشارل بيغي (Charles Péguy*) هؤلاء الفلاسفة هم في نظر دولوز قد جسدوا فرادتهم و تكرارهم الحقيقي أي التكرار كصيرورة إبداعية. وكل واحد منهم كانت له طريقته الخاصة في التكرار، معانـاة حالة مرضية، فكر جديد و فلسفـة للمستقبل.

ولئن كان التكرار اختلافا عند أولئك المفكرين (نيتشه، كيركغارد، بيغي) فلأنهم أرادوا الجديد من خلال التغيير فربطوه بالإرادة والحرية. قال نيتشه في هذا المجال:« لقد اكتشفت الحياة من جديد، بما في ذلك نفسي، وإن بوسعي أن أتذوق كل الأشياء الطيبة بما في ذلك الأشياء الصغيرة كما لا يستطيع أحد آخر أن يتذوقها بتلك السهولة. هكذا جعلت من رغبتي في أن أكون معافى و من رغبتي في الحياة فلسفتي الخاصة.[1] »

وبالفعل هي رغبة أرادت الحياة، أرادت الجديد والاختلاف من خلال النقد و التجاوز ولم تتسم بالخنوع كما لم تحكم على نفسها بالموت. أرادت أن تتحدى المرض وجعلت التكرار في العود الأبدي. التكرار ليس بحركة عادية بل هو حركة لامتناهية و تغير، حرية، نفور وعدم انجذاب، استهزاء، تنكر، ولعنة. إنه يخترق دائما الحدود من أجل تشييد فكر جديد، فكـر يتجاوز الفكر الأفلاطوني والهيغلي.

هو تكرار يبث في داخله حركة ونشاطا لزحزحة الميتافيزيقا وتقويمها، يتحرر من التمثل وهذا بواسطة إنشاء نظرية للزمن وأنماط تذوات(Subjectivation) ذلك عن طريق نقد عميق

---

*(1873-1914) شاعر فرنسي، يعد واحدا من الشخصيات الفرنسية الأدبية والمضطربة. من أعماله قصائد شعرية: "سجاد السيدة جنافييف وجون دارك" (La tapisserie de Sainte Geneviève et Jeanne D'arc) و "سجاد سيدتنا"(La tapisserie de notre dame) وكذلك شبابنا (Notre jeunesse).

[1] نيتشه فريدريش: هذا هو الإنسان.تر:علي مصباح.منشورات الجمل.بغداد.ط2.2006.ص ص18 – 19.

للذات وفلسفات الذات،لأن هذه الذات هي منطلق التمثل.[1] وإذا كان التكرار يصنع الحركة، فإن كيركغارد يفضل مسرحا للإيمان حيث يعارض الحركة المنطقية بالحركة الروحية التي يشكلها الإيمان و يجسد فيها جمالية تهكمية، و أما نيتشـه فإنه يجسد التكرار بمسرح عدم الإيمان. فالتكرار عند نيتشه يتأسس في العود الأبدي(Eternel * retour) على موت الله و تحلل الأنا. في حين يكون كيركغارد ليس قاتلا لله و لا محللا للأنا و إنما يكون حالما بإله ما و أنا لم يتصورها أحد و الاثنان وجدا بالصدفة .

أطاح كيركغارد بالنسق الهيغلي الذي فسر العالم بإرجاعه إلى الفكرة المطلقة، وهو يصنع فكرا يستهدف من خلاله جعل الوجود الإنساني باعتباره جزء من الكل المجردة؛ أي إن هيغل يحيل الذاتية إلى موضوعية بين الأشيـاء. وهذا ما جعل كـيركغارد يهجم عليه ويطيح بنسقه الذي أقصى الذاتية و معاناتها الوجوديـة، ساعيا إلى إحلال الانسجام في الكون وفي الذات الإنسانية محاولا إخفاء التعارض والتناقض في صميم الوجود. غير أن كيركغـارد يتهكـم من النسـق الهيغلي واصفا إيـاه ببرودة عقـل ؛ إذ لا وجود لانسجـام واتفاق في الكون و الذات، و إنما هناك تعارض وعدم اتفاق كبير بين العالم الذاتـي و العالم الخارجي.

يسخر كيركغارد من الديالكتيك الهيغلي لما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة (thèse) إلى نقيضها (antithèse) ثم إلى التركيب(synthèse) منهما في حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق. وما يبينه من مغالطة في فكر هيغل هو أنه ما دام المرء ذاتا وكونه يوجد مترادفين، والصفة المدهشة في هذه العملية العقلية تتضح في أن موضوعيتها نفسها هي التي تقضي على الموضوع، ذلك أن الموجود جزء من المشكلة وهو عنصر من عناصرها. فإذا حذفنا الموجود من المشكلة، فإننا نقصي الواقع المتعين وننكر الموضوعية.

---

[1] Bouaniche Arnaud : Gilles Deleuze, une introduction. Paris. Pocket.2007.P106.

*الوجود في نظر نيتشه في تغير و صيرورة، لكن ليس في صيرورة مستمرة ولا نهائية، بل تأتي فترة يسميها نيتشه "بالسنة الكبرى للصيرورة "، عندها تنتهي دورة من دوراتها، حتى تبدأ دورة جديدة، و هكذا يتم زمن الوجود، مقسم إلى دورات. و كل دورة من هذه الدورات تعود و تتكرر من جديد، و كأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمن اللانهائي. فكل شيء يغدو و كل شيء يعود إلى الأبد. و نظرية العود الأبدي إذا كانت تقوم على التكرار فهي لا تقضي على الحرية، بل تقضي في نظر نيتشه على العائق الذي يتمثل في ثبات الماضي. و لما كان الماضي هو المستقبل كذلك، فإن النفس حرة. وفي ذلك يغدو الآن ليس اللحظة الهاربة بل هو التصادم بين المستقبل و الماضي؛ و في هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه ويعي ذاته. « العودة الدائمة هي الزمن الثاني،(...) لكنها أيضا عودة الزمن الأول(...) إعادة إنتاج الصدفة بحد ذاتها و إعادة إثباتها، والقدر في العودة الدائمة هو(..) "الترحيب" بالصدفة. » جيل دولوز: نيتشه والفلسفة. ص39.

والموضوع عبارة عن ذات أو يتضمن الذات دائما. و يجدر بنا دوما أن نقول بأن كل معرفة بالعالم هي معرفة الإنسان بذاته قبل كل شيء، لأن معرفة المرء بعقله لكل الأشياء إلا ذاته فهذا يثير في نظر كيركغارد الضحك، و السخرية و التهكم.[1]

يهاجم كيركغارد بهذه الكيفية النسق الهيغلي الفكري المجرد لأنه لا يمكنه أن يمدنا بالحقيقة مادام بعيدا عن الذات. فالحياة مرتبطة أشد الارتباط بفكر كيركغارد بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة. لهذا فإنه يرفض أن تكون الأفكار معبرة عن تصورات مجردة لا تشير إلى حياته الفردية المشخصة، أو إلى الوجود الفردي المشخص. وهنا نلمس إحلال كيركغارد الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الإنساني.

يرى كيركغارد من ناحية أنه لا يتم التحقق في الوجود من فكرة، ولا يتم عن طريق تصور عقلي، و إنما يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته و اختياره لقراره، ومخاطرتـه، ومسؤوليته تجاه كل ذلك. ومن ناحية أخرى فإن النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيغلي تحاول أن تجعل الإنسان و الأشياء كلها منصهرة في دائرة بناء كلي شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات و تختفي في ثناياه كل التناقضات. لكننا نجد في الوجود أشياء لا تتوافق مع هذا النسق، كما أن في الوجود أمورا تظل متصلة بالمفارقة (Paradoxe) حيث لا يمكن أن يفسرها العقل.

ويرى كيركغارد بأن حتى المفارقة ذاتها لا يسيطر عليها الفكر لأن « الإيمان يبدأ من حيث ينتهي الفكر.[2] » وبأن هذا الأخير يفصلنا عن الواقع، ويبعدنا عن الحقيقة، وإن عالم الفكر ليس عالم الوجود، فكيف بهيغل يطابق بينهما؟ إن ذلك في نظر كيركغارد لدعوة للضحك. إضافة إلى ذلك يتحول النسق الهيغلي إلى التفاهة والهراء عندما نحاول تطبيقه. هذا الفكر المجرد يتجاهل ماهو عيني مشخص، ويغض النظر عن العملية الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي.

---

[1] Kierkegaard Søren: Le journal du séducteur. Trad du danois par F.et O. Prior Et M.H. Guignot. Gallimard.1943.P109.

[2] Kierkegaard Søren : Crainte et tremblement. Trad du danois par P.H. Tisseau Aubier.1984.P81.

كما يتجاهل أيضا مأزق الفرد الإنساني وحالاته النفسية النابعة عن كونه فردا مركبا بين الأبدية والزمانية.

وينتقد كيركغارد كل مذهب فلسفي،لأنه في نظره يحمل وعودا كثيرة لكنه لا يف بأي شيء. إذ يتطلب التسليم بمسلمات و بديهيات ليست في حاجة إلى البرهان العقلي في رأي صاحبه. ومع ذلك فإن المذاهب التي تدعي العقلانية فإن الكثير من الغموض ينتابها، كما أن الاجتهاد الذي يبذله أصحاب المذاهب من أجل بلوغ الكمال المنطقي يقضي بالفعل على الإدراك للواقع المعاش. يمكننا التأكيد على الأهمية النقدية التي أحط بها كيركغارد كل نسق فلسفي؛ في هذا الشأن قال عنه دلوز بأنه توصل إلى اعتبار مخطط الإيمان(Plan de la foi)؛ صيرورة مخطط المحايثة وجني ما يمكنه من النهائي[1].

لهذا فإن الفلسفة التي لا تعبر عن الوجود العيني؛عن مشاكل الأفراد و أزماتهم و تجاربهم الشخصية، فهي في رأي كيركغارد ليست بفلسفة على الإطلاق لأنها تكتفي فقط بالتخبط في المجردات مهملة المحسوسات. لذا يقول كيركغارد معيبا النسق الهيغلي:« عندما يحدد هيغل الإنسان كفرد فقط، فهو على صواب باعتبار هذا التحديد كـ "شكل أخلاقي للشر" الذي سيكون مقصيا في الغاية الأخلاقية، إذ أن الفرد الذي يبقى في هذه المرحلة، أو يرتكب خطيئة أو يجد نفسه في أزمة. فإنه في المقابل مخطئ عندما يتكلم عن الإيمان، مخطئ عندما لم يعارض بقوة ضد التكريم و النصر الذي به يتمتع إبراهيم كأب الإيمان، قضيته إذن تحتاج إلى المراجعة.[2] » و يقول أيضا مبديا رأيه في فشل النسق الهيغلي و عدم فاعليته :« قضيت ما يكفي من الوقت من أجل التعمق في النسق الهيغلي، و لا أظن إطلاقا فهمه (...) و رغم كل الأتعاب فإني لن أصل إلى استيعاب فكره لأنه ليس واضحا مع نفسه.[3]» فالفكر الهيغلي مبهم و غارق في تجريديته. لذلك صدق من قال عن المنطق الهيغلي بأنه نوع من السفسطة. وفي هذا

[1] Deleuze Gilles.Félix Guattari : Capitalisme et schyzophrénie.Mille Plateaux.Paris.Minuit.1980. P345.
[2]Kierkegaard Søren : Crainte et tremblement .Op. Cit P83.
[3] Ibid. P41.

السياق نجد دولوز معجبا بكيركغارد حتى قال عنه بأنه كان عبقريا حين مضى بالنقد إلى أبعد صوره، منتقدا الأخلاق والعقل.[1]

لقد ذهب كيركغارد إلى أن هناك تعارض بين الفلسفة و الإيمان المسيحي، فإذا كانت الفلسفة ترى وجود علاقة بين الحقيقة الأبدية و بين الإنسان، فإن المسيحية ترى عكس ذلك أي لا علاقة بينهما لأن تلك العلاقة قد قطعت في المسيحية، و إذا كنا نجد صعوبة الفلسفة كامنة في العقل فإن مشكلة المسيحية تكمن في القلب. الإنسان في المسيحية لا يستطيع أن يجبر ذاته على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه. فضلا عن ذلك نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته و التي تتوحد فيها مثله و أفعاله توحيدا كاملا. من هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان،لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من تطوير شيء يحتويه الإنسان فعلا، و لكن من إعادة الخلق التي تمكن الإنسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يكون غريبا عنها.

لكن كيف يصبح الإنسان في صراع داخلي مع نفسه؟ يعود السبب في ذلك إلى حرية الإنسان ذاتها،لأنه يقوم بالخطيئة و يتناسى لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه، و هو حين يتوقف من ذلك التناسي، و يلج الأمر بكل قوته،فإنه في آخر الأمر يجد نفسه قد صعب عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته الفردية، لأن الذات مهما حاولت و بذلت قصارى جهدها في حل المشاكل إلا أنها تتسم بنوع من العبودية.

ومهما حاول طلب الإعانـة من أستاذ أو فيلسوف، فإن مشكلته تبقى بدون حل. ذلك بأنه فيما يرى كيركغارد بأن الأستاذ ليس هو الله، على الأقل في معرفة الخطيئـة عند التلميذ. [2] والإعانـة المثلى تأتي من الله؛ أي إن الله هو المنقذ، و هو الذي يبعث نفسا جديدة للإنسان سماها كيركغارد "الميلاد الجديد" (Nouvelle naissance) و هو يمثل انتقال اللحظة من اللاوجود إلى الوجود. و هنا يظهر فعليا الاعتماد على الله على أن تبقى حرية الإنسان و لا تغدو باطلة،

[1] دولوز جيل: نيتشه والفلسفة. المصدر السابق. ص50.

[2] Kierkegaard Søren: Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse traité du désespoir. Trad du danois par Knut Perlov et Jean Jacques Gâteau. Gallimard.1949.P60.

وفي ظل الأنساق الفلسفية و المذاهب العقلية فإنها لا تقوى إلا من خلال تقديم الله بتحوله إلى إنسان وسط الوجود التاريخي،إحياء لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق و العظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان.

يقول كيركغارد:« إن ديالكتيك الإيمان هو أكثر إثارة عن كل شيء،إن لديه سموا حيث أستطيع أن أجعل من نفسي فكرة، ولكن دائما صحيحة.[1] » يبدو الإيمان أسمى وأرقى من الفكر لأن القلب لا توجد فيه مفارقات مثلما هو الحال في العقل.

لذلك وجب على الفلسفة أن تعترف بحدودها، وأن تدرك بأن الله لا يمكن التوصل إليه عقليا بسبب التشابه بين الله و بين الإنسان، مع العلم بأن محاولة التشبه بين الله و بين قيم و خبرات إنسانية محددة تؤدي إلى بطلان الاعتقاد في الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولا عقليا. لكن عندما تنسى الفلسفة حدودها فإنها تقع في الإطلاقية و تتحدث عن مطلق(absolu) يتسامى عن كل العلاقات المتناهية.

يرى كيركغارد أن أي محاولة للبرهنة على ألوهية المسيح لا فائدة منها. تماما كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله، ذلك بأن الإنسان- الله في التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية. إنه مفارقة لا تخضع لعقل أو منطق. يمكن الاستدلال بالمعجزات التي تنافي العقل مثل مولد ابن إبراهيم، ثم هو يريد أن يقضي على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الأب بذبح ابنه... تُرى من هذا الذي يهدم أصل ذرية إبراهيم؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر الكثير و بابن طاهر بريء؟ لقد ضاع كل شيء.[2]

تتحمل الحياة تناقضات كثيرة تنتاب الإنسان وتراوده من حين لآخر، يقول كيركغارد:« تظهر لي الحياة في منتهى المرارة ولكن رغم ذلك فعلي أن آخذها قطرة قطرة وأن أحسب بهدوء. »[3] فالأجدر عند كيركغارد هو الإصغاء للذات و الولوج إلى أعماقها، وهذه هي الفلسفة

[1] Kierkegaard Søren : Crainte et tremblement. Op.cit. PP48-49.
[2] Ibid. PP23- 24.
[3] Kierkegaard Søren : Ou bien…Ou bien. Trad du danois par F.Eto.Prior.et M.H. Guignot. Gallimard.1943.P23.

الحقة التي تلج حياة الإنسان كما ذكر ذلك فيلسوفنا دولوز في الكثير من المواضع. لأن الوجود هو موضوع معاناة ذاتيـة قبل أن يكون موضوع تحليل فكري حيادي.

يتصور كيركغارد الحياة البائسة في كتابه " إما...أو..."(ou bien…ou bien…) حالة شاب قد ضاق ذرعا بالحياة، فالسوداوية و اليأس مثلان تحت الحالة المرحة التي يصطنعها و الشعور بالقلق ينتابه، وفكرة الانتحار تراوده والمستقبل يبدو أمامه بلا معنى و الحياة خالية من انفعال أو عاطفة، فيصيح:« إن نفسي مثقلة حتى أنه ما من فكرة بقادرة على تعزيتها، ومن خفقة مجنحة يمكن أن ترفعها إلى الأثير(...) بل كأنني في كهف تروفنسيوس* نسيت كيف أضحك ! أمّا ما سيحمله المستقبل فليس لدي عنه أدنى فكرة، وحين يندفع عنكبوت من نقطة ثانية، فإنه يرى أمامه فراغا، و لا يهم ما يتخبط فيه.» [1]

ثم يضيف بعد أن هدأت نفسية الشاب و استعاد ثقته بقدراته**[2]:« لقد رأيت أن معنى الحياة هو الحصول على معيشة، و أن هدفها هو إحراز مكانة عالية. و وظيفتي هامة بالنسبة لي وللآخرين، حتى أنها تجعلني راضيا و حرا. لقد رأيت كل هذا و ضحكت!***» [3]

ذلك الضحك (le rire) هو ابن الصمت الطويل الذي يفضله كيركغارد فهو لا يعني تأملا وإنما يعني الغوص في أعماق الذات، من أجل الإنصات إلى تمتمتها. الضحك هو التهكم (Ironie)، ولد من الوعي الحاد بالخطيئة الإنسانية وهو يظهر من خلال إجراء مسافة وجها لوجه لهذه الدائرة الأخلاقية إذ يبين حدودها وفقا لذلك. وهو بصورة ما يعني مرحلة، والتي تكون دائما استعادة، فهي إذن تكرار و تجاوز للمرحلة الدنيا.

هكذا يرى كيركغارد فالإحساس بالخطيئة يمنع الشعور بالنوم في سلام في الدائرة الأخلاقية، وهذا ما يدفع إلى البحث عن سلام في مكان آخر.فهو حتى في حديثه عن الحب فإنه يلجأ إلى

---

*تروفنسيوس هوكهف، تقول الأسطورة أن بارفنسكوس فقد القدرة على الضحك في ذلك الكهف و لكنه استردها عند رؤيته لكتلة هلامية تمثلت في صورة الإلهة ليتو (Léto) و هذه الأخيرة هي أم لأبولون و أرتيميزو.

[1]برانت.ف: كيركغورد.تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد.المؤسسة العربية للدراسات و النشر .ط.1.1981.ص44.

** ذلك بأن كيركغارد لا ينتهي بالتشاؤم إلى العدمية بل يحمل في طياته تفاؤلا و تفاعلا من أجل بعث نفس الحياة من جديد

*** الضحك هنا كرمز أقرب إلى التشاؤم المحفز و الفاعل منه إلى التفاؤل المستكين و السلبي.

[3]المرجع نفسه. ص6.

التهكم فيما يقول:« عندما بدأت الكلام عن الهزل في الحب، ربما كنتم تنتظرون إيجاد مناسبة للضحك، إذ تحبون كلكم الضحك، مثلي أنا، و لكن ربما لم تضحكوا. كان الأمر مختلفا، و لكن هذا يبدي بشكل دقيق بأني تحدثت عن الهزل.» [1]

يملك كل فرد عالما خاصا به، لا يمكن أن ينفذ إليه أي شيء فهو وحدة مستقلة لها كيانها و استقلالها التامين تتصل بالغير عن طريق الفعل ، غير أن كيركغارد رغم الأفكار الوجودية الكثيرة التي أدلى بها، إلا أن تفكيره ظل مصطبغا بالفكرة الدينية، تلك الفكرة التي لم يستطع التخلي عنها، فهو يربط الوجودية أي فكرة الذات المفردة بفكرة الوحدة التنسكية (فكرة القديس المتأله). إن التكرار النيتشوي- الكيركغاردي هو ما بين الإيمان و اللاإيمان، مابين السماء و الأرض تقف وفق مسرح ضد العموميات والتوسطات، يجسد الاختلاف و التجاوز المتعمد لكل التمثلات.

وفي ميدان الأدب يبين لنا دلوز الحركة التكرارية التي يقوم بها شارل بيغي (Charles Péguy) مشكلا مستوى عال بفضل قوته الإبداعية التي لامست التكرار من خلال الكلمات وفق تفاعل شديد، حيث جعل بيغي من التكرار مرادفة (synonyme) و ليس مشابهة (homonyme) وهذه العملية تتعلق بما يسميه الألسنيون "وظيفة المجاورة" (la fonction de contigüité) وهي تصنع من التكرار الترادفي (répétition synonymique) لغة فجرية (langage aurorale) لغة ما قبل لغة، أين تتشكل اختلافات دقيقة لأجل توليد فضاء داخلي للكلمات.[2] وهذه كانت تقنية بيغي في إطار اللغة من أجل تخليصها من شبح التمثيل.

ويمكن النظر إلى التكرار من زاويتين متباينتين، و هاتان الزاويتان هما منبثقتان من الوجود المتميز للتكرار أي هناك تكراران وهذا ما يشرحه دلوز بكيفية ممتازة إذ يقول: « إن التكرار الأول هو تكرار الـ"عينه" الذي يفسر بهوية المفهوم أو التمثل، والثاني هو التكرار يضم

[1] Kierkegaard Søren : Etapes sur le chemin de la vie. Trad du danois par F. Prior et M.H .Guignot. Gallimard.1948.Renouvelé en1975.P45.
[2] Deleuze Gilles : différence et répétition. Op.cit. P34.

الاختلاف ويضم نفسه في غيرية الأمثول، في لا تجانس الاستحضار.» [1] فإذا كان الأول سلبي بغياب المفهوم فإن الثاني يكون تأكيديا بإفراط الأمثول، الأول يتميز بالسكون والثاني بالدينامية، الأول هو تكرار في المعلول والثاني تكرار في العلة. الأول أفقي والثاني عمودي، الأول يقوم على المساواة والتناظر و الثاني يقوم على اللاتساوي واللاتناظر. الأول تكرار عار والثاني تكرار مكسو، يرتدي قناعا ويتخفى.[2]

هكذا إذن يكون التكرار هو الاختلاف عينه، فالذي يتكرر ليس هو الشيء عينه وإنما يكون بصيغة القلب والعكس، والتاريخ يشهد على عدم وجود أحداث تتكرر، والعود الأبدي النيتشوي هو عود انتقائي لأنه لا يشمل العود الكلي للزمن، « ما يعود ينحصر فيما يقترن بالجديد، وما لا يعود في هذه الصيرورة هو "الفاعل" و "الشرط"[3].»

لذلك يبقى "العود الأبدي" في نظر دلوز قمة ما بلغه الفكر الفلسفي لأنه أفاد فكر الاختلاف وضمن له وحدته ولم أطراف نسقه. « إن العود الأبدي يقترن اقترانا متينا بالاختلاف. فهما مفهومان مندغمان على نحو حميمي. » [4] إنه عود اختلافي ،يعود مختلفا من أجل أن يؤكد كينونته بما هو اختلاف، وحتى إن الزمان يتطلب قراءة جديدة ليتحرر من المرض الكرونولوجي،؛هذا ما يجعل دولوز يضع الأيون *(Aion) الذي يعني به الزمن الذي ما ينفك يعود، ويضع المستقبل و الماضي يصدعان الحاضر في كل لحظة، وليس العكس أي بأن يجعل الحاضر يضم المستقبل والماضي. وتشكل اللحظة نقطة تداخل بين الماضي والمستقبل إذ يقول دولوز في هذا الشأن:« يجب أن تكون اللحظة حاضرا وماضيا، حاضرا ومستقبلا في الوقت

---

[1] Ibid. P36.
[2] Deleuze Gilles : différence et répétition. Op.cit. P36.
[3] مانغ فيليب: جيل دولوز أو نسق المتعدد. المرجع السابق.ص41.
[4] المرجع نفسه. ص67.
*الأيون (Aion)؛ يقدم الزمن الذي يلتقط الأحداث، والصيرورات. و هو يمتلك نوعين من الزمن: الماضي والمستقبل ولكن ليس له حاضر. و بذلك فهو غير محدود. وهو نقيض الكرونوس (chronos) الذي يقدم الزمن في الحاضر. وبالتالي يمكن القول أن الأيون هو زمن الصيرورات. لكرونوس هو زمن التاريخ. الأيون هذا المصطلح الدولوزي يعود أصله إلى الفلسفة الإغريقية؛ عند هيراقليطس تحديدا. يقول دولوز:« الأيون لامحدود، صيرورة تنشطر إلى اللانهائي في الماضي والمستقبل، و تتملص من الحاضر دائما.»
Voir Deleuze Gilles : Logique du sens. P14.

ذاته. » [1] لأن اللحظة تحمل الماضي والمستقبل معا، إنها تعبير عن الحاضر وإحالة إلى الماضي وتطلع إلى المستقبل، إنها بمعنى أدق الصيرورة (devenir). ذلك بأن الزمن الذي لم يأت بعد ولكنه يأتي مختلفا ومتجاوزا، فهو زمان يشبه المصير. إنه في الزمان ذاته كما قال ليفيناس (E.Levinas) سر الكائن[2]، لأن الزمان لا يتوقف فهو في صلة دائمة مع الوجود، إنـه زمن انفتاحي أو انفتاح لدني على حد تعبير هيدغر(M.Heidegger).

وإن كان الزمان يحمل معه تغييرا ولا يُبقى الأشياء على دوامها فإنه يمثل الحرية، حيث يختزل دولوز الكينونة في الحياة اقتداء بنيتشه ليصل الزمان بالحياة أو ليكون هو الحياة ذاتهـا حاملا للوعي و الذاكرة والحرية، وكل ذلك بالقوة، ولكي تبلغ الحياة الذاكرة والحرية بالفعل فإنه يبقى على الإنسان أن يندفع بقوة حيويته و بمهارته، و بالتالي يحقق إبداعا.[3]

هذا الأخير يرتبط أشد الارتباط بالتجربة الواقعية التي تعتبر شرطا للاختلاف والتكرار. ذلك ما يحدث في الفكر والأدب كما بين ذلك دولوز مع نيتشه و كيركغارد و بيغي، منتقدا الصورة الأخلاقية التي هدفها هو إرادة الخير و الحقيقي والعادل ،فتلك الصورة تعدم حركـية الفكر وتجمده.

لهذا يبدو واضحـا أن دلوز يشمئز من عمومية المفاهيم المبهمة و المبادئ المجردة، و من أجل تفادي هذا أدخل " التجريبية" كأسلوب جديد في التحليل الفلسفي، وحتى تنهض الفلسفة على الصورة التجريبية لأن صناعة الفلسفة تجريبيا معنـاه استخلاص شروط الحياة، وهنا نلحظ أن الخارج يتصدر إلى الداخل، واللاشخصي على الأنـا، بحيث يعمل الفكر وهو مرغم على التفكير انطلاقا من الضغط الذي يسببـه الخـارج.

إذا كان كل فكر في حاجة إلى إعادة فحص و تفكيك فلا بد من تهديم الأوهام و إقصاء كل صنمية تعمل على تجميد الفكر. وفي هذا البعد التفكيكي يشد دلوز دوما ترحاله؛ فهو لا يمل

---

[1] دولوز جيل: نيتشه و الفلسفة. ص64.

[2] Levinas Emmanuel : En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger. Paris. Éd.Vrin.1967.P86.

[3] دولوز جيل: البرغسونية.المصدر السابق. ص125.

من الترحال عبر الأفكار، ولا يستقر داخل المعقول مهما بدا مقنعا، ولا يطمئن للمحسوس مهما كانت صرامته كواقع، لأن قوة فكره تكمن في هذا التجاذب بين الأحداث و الأفكار والأماكن و الأعلام تجاذبا ينقلنا من الوضعية إلى الفينومينولوجيا،إلى العالم، إلى الجسد ، إلى الله، إلى الأنا تجاذبا يحدد معالم الفكر عبر دروب الجدل الملتوية برسم حدود التلاقي بين الأنا و الآخر، و بين الأنا والعالم ضمن سيرورة التقارب والتباعد، و التجاذب وكل ذلك يشكل الأرضية الخصبة لتكوين إبداع مفاهيمي. لذلك يقر دلوز بأن هناك « صورة سرية للفكر توحي من خلال تطوراته وتفرعاته وتحولاته، بالضرورة الدائمة لإبداع أفاهيم جديدة. ليس وفقا لحتمية خارجية، إنها دائما وفقا لصيرورة تجرف المسائل ذاتها.[1]»

[1] Deleuze Gilles: Pourparlers. Op.Cit.P205.

المطلب الثاني: نقد دلوز للجدلية الأفلاطونية والجدلية الهيغلية

أولا- نقد الجدلية الأفلاطونية: إن جيل دلوز يسخر كثيرا من السلطوية الأفلاطونية التي جعلت من نفسها أساسا لكل فكر، فهو يعتبرها تاريخا للخطأ الطويل، تاريخا للتمثيل و إقصاء المختلف.

نرى أفلاطون بلعبته تلك في تقسيم العالم إلى عالمين: عالم المثل و العقلانية، عالم الحقائق المطلقة الخالدة والمتعالية، عالم ثابت أبدي، أزلي، عالم المبادئ الأخلاقية التي لا يتم استيعابها إلا من خلال العقل، وعالم الواقع الذي يتميز بالتغير وعدم الثبات هو عالم الحقائق الزائفة و هو عالم زائل يخضع للحس الوهمي الذي لا يمد إلا الزيف و الخداع.

تلك اللعبة الأفلاطونية أرادت أن تجعل من الإنسان صنما لا يتحرك، و إذا تحرك فإن حركته تلك لا تكون إلا في حدود العقل؛ أي أراد أفلاطون أن يصنع كائنا – صنما أو تمثالا نحته بخدعته المثالية، و هذا الكائن(الإنسان) يجب أن يشعر دوما بنقصانه و بتبعيته للآخر (الكامل) فهو لا يفعل إلا بفعل فاعل، هذا الفاعل الكلي اللامتناه الذي يوجه الإنسان من خلال صورته المثالية، الصورة النموذج، و ما على الإنسان إلا أن يقترب من هذا المثال بتمثيله و بتشبهه به. يقول دولوز:« لقد كان تاريخ الفلسفة دائما عاملا سلطويا داخل الفلسفة و حتى داخل الفكر، لقد لعب دور المضطهد.[1]» لأنه سيطر على العقول قرونا طويلة معتبرا نفسه ممثلا للحقيقة المطلقة حيث يجعل أفلاطون من الفلسفة محبة للحكمة و هي لا تقتصر إلا على النخبة، و الفيلسوف هو العاشق للحكمة، يجب أن يرى الحقيقة، و الحكمة تتمثل في فهم الواقع المتعالي- عالم الحق و الخير و الكمال.

لذلك فإن أفلاطون رأى بأن العدل لا يتحقق دون تلك الحكمة أي الفلسفة التي ترشد صاحبها إلى اليقين، و لأجل ذلك اشترط إدراج الفلسفة لتكون دعامة الدولة، و العمل السياسي، لأن

[1] دولوز جيل،كليربارني: حوارات. المصدر السابق. ص23.

نظام الدولة لا يمكنه بلوغ العدالة الحقة إلا تحت رئاسة فلاسفة يمكنهم بلوغ الكـمال و إدراك الحقيقـة.

السلطة السياسية هي سلطة العقل والحقيقة المطلقة، و ما تستهدفه الفلسفة هو أن يحكم العقل الواقع، و لكون العقل متقدم عبر التاريخ ، فلا بد من الانسلاخ عن الواقع لأنه مزيف وفاسد و زائل، وهذا هو التصور الأفلاطوني للدولة المثلى التي لا تسير أمورها وشؤونها إلا باعتبار ما هو خير اعتبارا معقولا. والدولة المثلى يجب أن يترأسها فيلسوف يحق له أن يشغل هذا المنصب بفضل مقدرته على إدراك المبادئ التي تقوم عليها الدولة و جدارته في تطبيقها وكفاءتـه التي تؤهله إلى الحكم العادل كونه يبلغ الحقيقة بواسطة عقله ، و يمكنه أن يبلغ الخير والحق و الكمال، إنه حاكم لا يخطئ، وهو الراعي للناس والأقرب إلى نموذج الله – الراعي. يقول دولوز:« هنـاك "عنايـة "عند الجماعة الإنسانية يمثل بامتياز إلى الإنسان السياسي لأنه الأقرب إلى نموذج الله – الراعي. » [1]

والسياسي يقترب من نموذج الله ليكون نسخة منه (simulacre) يمثله أو يحل محله، على الدرجة التي يصعب فيها التمييز بين الإنسان و الله[2] . و يحيل العمل السياسي عند أفلاطون إلى القسمة أو التوزيع للمناصب و الحقوق. فإذا كانت طبقة الحكام هي أعلى الدرجات (النفس العاقلة) فإن طبقة الجيش باعتبارها طبقة مدافعة عن الدولة و حامية للحكم فإنها تمثل الطبقة الوسطى(النفس الغاضبة) و تليها فيما بعد طبقة الصناع و العمال و العبيد (النفس الشهوانية) يبدو جليا إذن بأن العقل هو الضابط و المتحكم في النفس التي تنفعل و ترغب وتشتهي و تغضب و تندفع و تهوى.

فمع أفلاطون في تصوره المثالي لا يحق للإنسان الانحراف والخروج عن القاعدة التي سطرها العقل. يجب العمل في حدود المعقول و أما تجاوز المعقول فهو انحراف أو شذوذ أو عدم الطاعة أو التمرد و العصيان. لهذا يجب الامتثال دوما وفق القاعدة المعيارية التي وضعها العقل لضمان السير الحسن لشؤون الدولة و النظام.

---

[1] Deleuze Gilles: Différence et répétition. OP.Cit.P85
[2] Deleuze Gilles: Logique du sens. Op.cit. P.89.

يظهر إذن التوزيع الذي لا يتعارض مع التعميم (généralité) و هي ليست طريقة للوصف النوعي و إنما تعني الانتقاء، حيث لا يتعلق الأمر بقسمة جنس معين إلى أنواع محددة ، و إنما بقسمة نوع مختلط على أسباب نقية، أو انتقاء نسب نقي انطلاقا من مادة ليست كذلك،إنه إنجاز للأمثول. [1] وكما أن العدالة في الدولة في نظر أفلاطون تقوم بقيام كل فرد بالعمل الخاص بطبيعته، فإن العدالة في النفس تقوم بقيام كل قسم منها بعمله الخاص به. فالعقل يضبط الشهوات و يقمعها. يشبه هنا أفلاطون قوى النفس بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف جموح و الآخر قوي لين، وفي العربة سائق، فيكف الحصان الجموح مستعينا بالحصان القوي على أن يجنح بالعربة، وكذلك الحال في القوة العاقلة مثلها كمثل السائق (العقل) فهي تمنع الشهوات من تجاوز حدودها مستعينة في ذلك بالشجاعة، و لهذا فالأولى في نظر أفلاطون أن تكون السيادة دائما للقوة العاقلة، و أن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، و أن تكون القوة الشهوانية عارفة لحدودها و خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا حدث العكس أي خالفت القوة الشهوانية أوامر القوة العاقلة فإنه سيحدث الفساد في النفس فتقع في الشر، لأن المثل الأعلى للنفس هو في انسجام هذه القوى المختلفة.

لذلك فإن الشر هو في اللاتجانس وفي الاختلاف و المعارضة وعدم الامتثال ، وأما الخير فهو في التجانس و التشابه والتأييد والمطابقة والتمثيل.في هذا المجال لا مكان للمختلف وللامتجانس عند أفلاطون، وإلا وقع في الفساد و سقط في العدم.

إن الإنسان في نظر أفلاطون هو عالم من الرغبات و الأهواء و الآراء فإذا اتسقت هذه القوى النفسية و تعاونت فيما بينها ظهر هذا الإنسان رجلا حكيما عادلا ، و إذا اختل التوازن بين هذه القوى و سيطرت الشهوات على سائر القوى فإن النفس ستقع في الفساد و يصبح الإنسان كائنا ظالما وشريرا، وعلى هذا الأساس فإن المجتمع العادل يصبح صورة لاستواء الشخصية الخاضعة للعقل و التي تسعى لتحقيق المبادئ الخالدة للتصرف السليم.[2]

---

[1] Deleuze Gilles: Différence et répétition. Op.cit.P84.

[2] لويس جون: مدخل إلى الفلسفة.تر:أنور عبد الملك.دار الحقيقة.بيروت.ط4.1983. ص30.

يبدو إذن من رأي أفلاطون أن الذات الإنسانية يمكنها أن تتجاوز تناهيها و محدوديتها وانحصارها في الجزئي و الفردي و لا يتحقق ذلك التجاوز إلا بفضل الفلسفة المثالية التي تعمل على رفعها و السمو بها إلى اللامتناهي و اللامحدود. و لكي ينعش أفلاطون فلسفته المثالية قام بإدخال الأسطورة و أدمجها بالجدل، بل وجعل من الأسطورة الجدل نفسه. [1] حيث تدور الأسطورة و تعود، توزع و تقسم الحصص، و هي تقيم نموذج دوران جزئي؛ إذ يظهر أساس خاص يصنع الاختلاف بقياس الأدوار.

ويتعين الأساس في"الفيدروس" (Phèdre) في شكل "المثل" كما تتأملها النفوس التي تحلق في السماء. وفي "السياسي"(Le politique) تظهر في شكل الله- الراعي الذي يسود هو نفسه حركة العالم الدائرية. [2]

إن الأساس بما هو مركز أو محرك الدائرة يتأسس في الأسطورة باعتباره مبدأ انتقاء يعطي كل معناه إلى طريقة القسمة بتثبيت درجات المشاركة الاختيارية. وفي هذا تسير الأسطورة الدائرية لتكرر التأسيس، وتعمل القسمة عملها في فرضه كأساس قوي له كامل القدرة، وهي هنا تعمل من أجل تأسيس اللوغوس.

ويبدو جليا في الجدل الأفلاطوني دور الأساس في المشاركة، هذه الأخيرة التي يقصد بها امتلاك نصيب ، والأساس هو وحده المالك للأشياء كلها ومن يتبعونه و يخضعون له فهم المتشبهين به. « تعني المشاركة امتلاك حصة، وامتلاك بعد و امتلاك كـَ ثانٍ. و من يمتلك أولا هو الأساس ذاته. إن العدالة وحدها عادلة.يقول أفلاطون أما الذين ندعوهم عادلين فإنهم يمتلكون ثانيا و ثالثا و رابعا...أو في المظهر الخداع يتصفون بالعدل. »[3]

يفسر لنا دلوز لعبة أفلاطون من خلال المشاركة التي تجري بين الأساس أو المركز الذي يمتلك كل ما هو أول، فهو النموذج الأولي و المثالي وأما الآخرون فهم في تبعية له،يقلدونه، يشبهونه ولهم نصيب من المشاركة في الثاني وما يليه، لذلك فإن الأساس ينتقي أولئك

[1] Deleuze Gilles : Différence & répétition. OP.Cit. P86.
[2] Ibid. P86.
[3] Ibid. P87.

الطامحون إلى مطابقــة الأساس فيعطيهم ما يمكـنهم من المشاركة بموضوع الطموح نوعـا ما، فمثـلا إذا كـانت العـدالة أسـاس ونوع العـادل بما هو موضوع الطموح الذي يمتلكه من يؤسســه، فالعادلون مثل الطامحون يشاركون في الموضوع بشكل غير متســاو. يبدو إن هذا التصور الأفلاطوني للعـدالة "يهدف إلى إقامـة انعكاس على الأرض للعدالة "الرياضية" التي تسود العالم المثالي، بحيث يتجلى هذا الانعكاس بصورة ولاء شمـولي للدولة." [1]

يسعى أفلاطون من خلال تحليله للطبيعة البشرية إلى رسم معالم الدولة المثلى حيث يجب إخضاع الناس إلى نظام وحيد و صارم تتسلسل فيه الطبقات و يسوده مبدأ جماعي يلغي أية نزعة إلى الفردية الأنانية إلى المشتركين في المجموعة، في ذلك يشيد صرحا من المثالية أساسها العقل وحده، و لأن أي إعلاء من شأن الحدس (Intuition) أو الرغبـة (Désir) فوق الفكر فإنه في نظر أفلاطون يلغي الفلسفة.

لذلك كـان الجدل الأفلاطوني يعالج مختلف القضايا انطلاقا من سؤال جاهز سلفا لأن إجابته هي في كنهه لا تنفصل عنه، فأفلاطون حضّر الحقيقة التي يريدها، أو الزيف الذي سماه حقيقة، و عندما يطرح أفلاطون السؤال: ماهو؟ فإنه يعارض بين الماهية و المظهر ويسكت الذين يكتفون بإعطاء أمثلة ،لأن هدفه هو إسكات الإجابات التجريبية. فهو يرفضها لأنه يريد السمو عما هو تجريبي محسوس إلى أفق لا متعين لمشكلة مجاوزة بوصفها موضوع الأمثول، و« ما أن يتحرك الجدل حتى يفسح السؤال ماهو؟ المكان لأسئلة أخرى فعـالة و قادرة بشكل مغاير: كـم؟ كـيف؟ في أي حالة؟ فسؤال مـا هو؟ لا ينعش إلا الحوارات المستعصية؛ أي تلك التي يلقي بها شـكل السؤال ذاتـه في التناقض، و يجعلها تنفذ في العدمية.» [2]

[1] غريغوار فرانسوا: المذاهب الأخلاقية الكبرى.تر:قتيبة المعروفي.منشورات عويدات.بيروت. ط3. 1984.ص39-40.
[2] Deleuze Gilles: Différence et répétition. OP.Cit. P 243.

والجدل كما قال دولوز شارحا: «هو السخرية، ولكن السخرية هي فن المشكلات و الأسئلة، وتقوم السخرية على معالجة الأشياء و الكائنات باعتبارها كثرة إجابات عن أسئلة مخبأة، و كثرة حالات بالنسبة إلى مشكلات للحل.» [1]

مما سبق ذكره يظهر أن ما يتسم به الجدل الأفلاطوني هو أنه يخضع لأربع صور و هي: انتقاء الاختلاف، و بناء دائرة أسطورية، و إقامة تأسيس، و طرح تعقيد سؤال – مشكلة و في ذلك تبقى دوما فكرة تمييز تسيطر على كل الأفلاطونية تجرى بين الـ "عينه" و المظاهر الخداعة (السمولاكرارات simulacres) فبدلا من أن تفكر الاختلاف في ذاته، فهي تنسبه دوما إلى أساس و تخضعه للـ "عينه"و تدخل التوسط في شكل أسطورة.[2]

يرى دلوز الديالكتيك صورة للبراعة البهلوانية، هو « ذلك الفن الذي يدعونا لاستعادة ميزات مستلبة، كل شيء يرجع إلى الروح، كمحرك للديالكتيك و ناتج له، أو إلى وعي الذات، أو حتى إلى الإنسان ككائن نوعي » .[3] لأجل هذا رفض دولوز الصورة الدغمائية للفكر وجاء بصورة جديدة، وضع للفلسفة مسطح محايثة (Plan d'Immanence) أي فضاء فكريا لا وجود لمقولات عليا فيه تفرض سيطرتها على الأشياء و تنظمها كالواحد، والخير، والله، و العقل...الخ فلا وجود إلا لكثرات لقوى وتوجهات.

بهذا أراد دلوز أن تكون الفلسفة مبدعة تجعل التفكير في صورة مغايرة وذلك بأن يكون مجددا و خلاقا.

ثانيا- نقد الجدلية الهيغلية: لا أحد ينكر مدى اكتمال المذهب الهيغلي في العصر الحديث،لأن هيغل حقق لفلسفته انتصارا من خلال استيعابه لشتى مجالات المعرفة البشرية وجمعها في نسق كلي،لذلك فإن مذهبه يمثل ذروة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

---

[1] Ibid. P.88.
[2] Ibid. P91.
[3] دولوز جيل: نيتشه.تعريب أسامة الحاج.ص24.

وخلافا للفلسفات الحديثة فإن هيغل قدم فلسفته كمعرفة مطلقة لأنه انطلق في اعتبار الفترة التاريخية التي توصل إليها هي مرحلة تقدم علمي، ففيها لا بد أن تعلو الفلسفة إلى درجة العلم، لذلك حاول هيغل جاهدا لفهم العالم* و استيعابه و من هنا جاءت فلسفته لتفسر تفسيرا كليا للعالم والتاريخ،على اعتبار أن كل ماهو واقعي معقول و كل ما هو معقول واقعي، أي إلى حد بلوغ المطابقة بين العقل و الواقع. لذلك شيد جدله الذي يعبر عن حركة دائمة وصيرورة (Devenir) مستمرة، وكل ما هو موجود يسير دون توقف عبر سيرورة(Processus) يتشكل فيها الشيء نقيضه في داخله، في السلب(Négation) الذي يكمن في صميم كل إيجاب (Affirmation) .

الجدل الهيغلي هو طريقة في التفكير، وفي النظر إلى الظواهر من خلال ارتباطها ببعضها. لذلك أراد هيغل أن يكشف لنا عن حياة الواقع من الداخل عن ديناميكيته المحركة له من أجل تحويل تعالي مظاهر الواقع و اغترابها عنا إلى ظواهر داخلية نعيشها داخل أنفسنا. وإذا كان التناقض فيما يرى هيغل في حركة الإنسان نحو المستقبل، فإن الواقع الإنساني هو تاريخه. غير أن التعارض الذي يبتغيه هيغل يبقى مجردا مادام لم يذهب إلى المتناهي ، و يبقى هذا الأخير مجردا في كل مرة يطرح فيها خارج التعارضات المتناهية.

---

*ركز هيغل كثيرا على أهمية الفهم التاريخي لتطوير الدراسة التاريخية للفلسفة، والفن، والدين، والعلم، والسياسة. طور نظرية في التاريخ أصبحت معروفة بالديالكتيكية الهيغلية. وقد اعتقد أن لكل التطورات التاريخية ثلاث خواص رئيسية. هي أنها تتبع مسارا حتميا ـ أي لاتكون قد اتخذت أي مسار آخر. ولفهم التطور التاريخي في أي منطقة من فكر أو نشاط الإنسان، يجب أن نرى لماذا حدثت بالضرورة كما هي. ثم أنه لا يمثل كل تطور تاريخي تغييرا فقط بل تقدما أيضا . ناقش هيغل بأن أي طور من أطوار التطور التاريخي يميل إلى أن يواجه ويستبدل بنقيضه ويميل هذا النقيض، بدوره، إلى الاستبدال بطور يكون حلاً بطريقة ما لمرحلتين متعارضتين. سميت هذه الأطوار الثلاثة للتطور الجدلي التقليدي؛ بالأطروحة والنقيض والتركيب بينهما. طبق نظريته في الجدل على كل مظاهر الحياة البشرية. مثال ذلك أنه يتضح في رأيه؛ بأن المحاولة لتحقيق الإشباع من خلال ممارسة القوة والملكية الخارجية تميل إلى أن تُرفَض في مقابل محاولة تحقيق حالة توافق وهدوء داخليتين. هذا التعارض بين نشاط خارجي وحالة عدم نشاط داخلي للعقل يمكن أن يحل عن طريق بزوغ النشاط الخارجي للفرد من حالة داخلية موافقة. أو إذا طرحنا مثالا سياسيا؛ تميل الفترة المحددة بتركيز القوة السياسية في يد شخص واحد إلى أن تتبعها مرحلة تُوزّع فيها القوة توزيعا واسعا. ويمكن حل هذا التعارض، بمرحلة يتم فيها بعض التوزيع وبعض التركيز للقوة. لهذا، يمكن أن تُستبدل الملكية المطلقة بديمقراطية مطلقة، وبدورها تُستبدل الديمقراطية المطلقة بصيغة مماثلة للحكومة.

والتناقض الهيغلي يعمل على الحفاظ على الهوية بطريقة تبرز فيها زيف حركة و ليس حركة لهذا الفعل الديالكتيكي ،حيث يقول دولوز: " التناقض الهيغلي لا ينفي الهوية ،يقوم على العكس من ذلك،على إدراج الـ"لا" الاثنتين « les deux non» عدم التناقض في الموجود بطريقة تجعل الهوية تحت هذا الشرط، تكفي في هذا التأسيس لتفكير الموجود بما هو كذلك."[1] و إن الصيغ التي ينفي وفقها "الشيء ما ليس هو" أو "يتميز عن كل ما ليس هو" هي مسوخ منطقية « monstres logiques » (الكل مما ليس الشيء) في خدمة الهوية.

تلك هي ألاعيب هيغل المنطقية يعمل بها في كامل السياقات الديالكتيكية من أجل الحفاظ على الهوية و خدمة الثبات و التطابق. لذلك يرى دولوز بأنه على كل ضد أن يبعد آخره،يبعد نفسه و يصبح الآخر الذي يبعد. هذا هو التناقض باعتباره حركة الخارجانية « Extériorité » الذي يشكل التذبذب الحقيقي اللامتناهي، حيث نجد فيه أنه قد جرى تجاوز مجرد هوية الأضداد بما هي هوية الإيجابي والسلبي، لأنه ليس بالطريقة ذاتها يكون الإيجابي والسلبي* (L'affirmation et la négation) الـ "عينه" أي (أن يكون هو نفسه). والسلبي الآن هو في وقت واحد صيرورة الإيجابي عندما ينفى الإيجابي، و عودة هذا الأخير عندما ينفي ذاته أو يستبعدها.

حاول دلوز الردّ على هيغل الذي برأيه اقترح حركة للمفهوم المجرد بدلا من حركة الطبيعة والنفس وأراد إحلال الصلة المجردة للخاص بالمفهوم عموماً محل الصلة الحقيقية للفريد. فنحن، كما يدعو دلوز إلى التفكير بالاختلاف في ذاته وصلة المختلف بالمختلف، بشكل مستقل عن أشكال التمثّل التي تعيدهما إلى الـ"عينه" وتجعلهما يمرّان بالسلبي.

يستعين دلوز للتخلص من نموذج التمثل بمفكرين كبار غير كلاسيكيين منهم "كيركغارد ونيتشه و بيغي ليستخلص شروط "التجربة الواقعية" بوصفها شروط الاختلاف والتكرار ولينتقد الصورة الضمنيّة للفكر التي تسلّم بالإرادة الطيّبة للمفكر الباحث عن الحقيقة بالعقل

---

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op.cit. P.70.

*الإيجاب والسلب ليس لهما علاقة واضحة. الأول يقابل الثاني، كما يوضح دولوز أن الإيجاب يختلف عن السلب. فالوجود يعبر عن ذاته من خلال الاختلاف، و يثبتها باعتبارها تعبير(Expression) .

Voir Gilles Deleuze : Nietzsche et la philosophie. P 216.

وبذلك ينتقد الصورة الأخلاقيّة التي هدفها إرادة الخير والحقيقي والعادل، فتلك الصورة تجمّد حركات الفكـر. ويدخل دلوز التجريبيّة كأسلوب جديد من التحليل الفلسفي. لأن صنع الفلسفة تجريبيا يعني استخلاص الشروط العامة للنفس والحياة. فتجريبيته تدعو إلى التخلي عن عمومية المفاهيم الغامضة وعن تجريد المبادئ. و إنطلاقا من التجريبية يتصدر الخارج إلى الداخل واللاشخصي على الأنا، حيث التفاهـة والحماقة، أي ما يدفع إلى التفكير.

يعطى التفكير الدلوزي للضغط الذي يمارسه الخارج على الفكر ليفكر، ويجعله يعارض كل أشكال الذاتيـة. لذلك هناك ضرورة لانطلاق الفلسفة من أوضاع عينية بسيطة جدا وليس من مقدمات فلسفيـة. إذ الواقع لا تكذبه الحواس أثناء أداء وظيفتها، مثلا إذا رأيت الثلج أبيضا فإنه لا أحد يكذب هذه الحقيقة التي منحتها لك التجريبية الحسية، إذ نحن دوما في حاجة إلى التجريب.[1] ويتراجع التحقق في الميدان المنطقي الذي يتعلق بالقضايا وبشرط حقيقتهـا،ويتقدم بعد التعبير والمعنى.

يستهزئ دلوز من هيغل لأن هذا الأخير يدور دورانا لامتناهيا للمتطابق، من خلال السلبية و يبقى الاختلاف خاضعا للهوية، ومختزلا إلى السلبي و محتجزا في التشابه و التماثل. لهذا فلا شيء يعكر سكون أو صفاء الـ "هو-هو". يقول دلوز: " لاحظنا ما يجري في بداية "الفينومينولوجيا" الدفعة المعطاة للجدل الهيغلي. يطرح الـ"هنا" و"الآن" كهويتين فارغتين، كليتين مجردتين تدعيان أنهما تجرفان الاختلاف معهما، و لكن بالضبط لا يتبعهما الاختلاف أبدا،و يبقى معلقا في عمق فضائه الخاص به،في الـ"هنا- الآن" لواقع تفاضلي مصنوع دوما من فرادات."[2]

يبقى الجدل إذن بعيدا كل البعد عن الاختلاف لأنه يلجأ إلى استعمال حيلولة من أجل الحفاظ على الهوية و التشابه و يرمي بالاختلاف بعيدا عنه في فضاء خاص به لا صلة له بعالم الجدل. و إذا كان الديالكتيك هو قانون التطور و كما يرى فيه هيغل طريقة للقبض على العالم مع

[1] Gonseth Ferdinand : La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Paris. Puf.1960.P275.
[2] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op. Cit. P.73.

تناقضاته، في وحدته و ضرورته، وهذه الطريقة يراها هيغل أنها تقود إلى وضع الإنسان محل الإله، إلى جعل الكون الطبيعي و الاجتماعي من إبداعه الخاص و من صنعه واختراعه.

ذلك بأن الحركة الديالكتيكية لدى هيغل يدعي بأنها حركة تتسم بالرفض و الثورة لما هو قائم و بأنها تسعى إلى مركب أشمل و أرقى منه. وبأن السلب كامن في صميم الأشياء أي أن كل شيء يحمل في داخله نقيضه، و يحمل أيضا عوامل رفضه و الثورة عليه من أجل تجاوزه، لأن الوضع القائم ينظر إليه دوما بأنه وضع وضيع أو ناقص يحتاج إلى معارضة وثورة عليه.

غير أن هيغل غاص في المجردات و عالم الكليات و ابتعد عن الواقع، لأن الفكر في اعتقاده هو الأداة الفعالة في إدراك حقيقة الأشياء، أي إن الفكر يدرك الموضوع في حالاته الحاضرة و الآيلة أو المقبلة، و يتبين كل علاقاته الحقيقية التي لا تتكشف في الوضع الراهن المباشر لهذا الموضوع[1]. لذلك فإن الحقيقة المطلقة التي يعلنها هيغل تعمل على خنق الجانب الثوري في سبيل خدمة النظام البورجوازي، و بالتالي فإن " التناقضات الملازمة لفلسفة هيغل لم تنبع من خصائصها الداخلية وحسب. ففي كثير من الجوانب نبعت كذلك من الظروف الاجتماعية الخاصة للواقع الألماني في ذلك الزمن كانت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وثيقة الارتباط بمصالح البورجوازية و اشتركت في تكوين مفاهيمها و مثلها الاجتماعية و السياسية. "[2]

إن الوجود عند هيغل هو أفقر المقولات الفلسفية، و باعتباره يمثل البدء فإنه يعتبر أكثر تجريدا و إن جدل الذات لا ينتهي إلى الحقيقة لأن الأنا ليست واحدة في كل الأحوال لأنها تقابلها الـ"أنت" أو الـ"آخر" و من شأن كل فرد أن يصدق بما تراه عينه و تسمعه أذنه، وهنا تبقى الأنا كلية، و بالتالي فإن اليقين المباشر لا يظهر بالحق لأن حقيقته هي الكلي، بينما هو يفضل الإمساك بما يتراءى له.

لهذا فإن الأنا التي تعلن أناها، وتعي ذاتها لا تزال فارغة لأنه لم يدخلها الاختلاف وحتى في مقابلتها للعالم فإنها تلغي غيرية الأشياء (موضوعات الطبيعة) لتجعلها متكافئة لها و مشابهة

---

[1] ماركوز هربرت: العقل و الثورة.تر:فؤاد زكريا.الهيئة المصرية العامة للتأليف.القاهرة. د.ط.1970.ص8.
[2] كوزينتسوف : بصدد مؤلف انجلس "لودفيغ فيورباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية".تر: إلياس شاهين. دار التقدم . موسكو. 1987.ص46.

لها، أو بالأحرى تعمل الأنا في معارضتها للآخر بمختلف أنواعه سواء طبيعي أو اجتماعي على جعله يطابقها و يشابهها، لأن الوعي بالذات عند هيغل يشعر بأن هناك آخر (موضوع) يعمل على تشويشه وهو شعور بالنقص. لذلك فإن الذات لكي تثبت ذاتها فإنها تعمل على النفي أو السلب للآخر و إبطاله، والوعي بالذات لا يجد كماله إلا في وعي آخر بالذات مقصيا للغير من حضرته. إنه ذات متفردة ولا شيء سواها.

فتزكية المركزية الأوربية يبدو كما سبق ذكره في فكر هيغل كلية، لأن الأنا تعمل دوما على تمجيد ذاتها و إقصاء الْآخر،لذلك فإن هيغل حين يربط مثلا الحرية بالسلطة، فإن الحرية باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، و هنا لا تظهر الميول الفردية، فلا بد أن يكون الإنسان مركزيا في واجباته، ومن الناحية الأخلاقية لا يمكن الدفاع عن أي حق في الحرية أو السعادة، إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العامة.

وهنا نلحظ إقصاء رغبات الذات وميولها بل هو جحود تام لوجود الذات، لأن هيغل يجعل من الدولة البروسية دولة مثالية* ويقدس العرق الألماني؛ وهذا يبدي لنا تعلق هيغل بمسقط رأسه "ألمانيا" و الإفراط في شوفينيتـه، غير آبه بدول أخرى. يمكن القول عنه بأنه « اكتفى بحفر أرضه التي ولد فيها و التي لم يتركها أبـدا: هذه الأرض (أو هذه السماء؟) حيث يرجعهما كوجهان للعقل، أين يساوي المفكر الثابت للانهائي الوجود. » [1] و الدولة البروسية بالنسبة له هي الراعية للسعادة و للحرية الإنسانيتين و قائمة على الخير العام و التقدم.[2]

وإذا كان هيغل عالقا بالمجردات فهو يجعل من العقل سنده في التخطيط « إن العقل يحاجج، ينقض و يسكت التشكك. » [3] و بهـذا فإن العقـل ليس أداة للتحرر بل للسيطرة، هو في خدمة

*يربط هيغل مصير الفلسفة بالمصير الجرماني من خلال تحقيق اكتمال الفلسفة مع الدولة الألمانية الحديثة. كما أن هيدغر كذ لك يجعل مصير الفلسفة مربوطا بالديكتاتورية النازية.

[1] Desanti Jean Toussaint : la philosophie silencieuse. Paris.le seuil. 1975.P.07.

[2] Le Febvre Henri: Sociologie de Marx.Paris. Puf.1968.PP.64.65.

[3] Glucksmann André : Les maitres penseurs. Livre de poche. Paris. Grasset.1977.P97.

الدولة، إنه راعي السلطة و حاميـها،و كما نعرف هو المؤسس للمعرفـة و هذه الأخيرة تخدم السلطة « أن نسيطر معنـاه أن نعرف، و أن نعرف معنـاه أن نسيطر. » [1]

ينتقل هيغل من الفكر السالب على سلب الواقع ، أو بمعنى آخر إذا كان الوجود القائم يحمل صفات الاغتراب و الضياع و الزيف. فإن تحقيق حالة الانتماء إلى العالم لن تتم إلا بتغير هذا العالم[2]. ومن الملاحظ أن هيغل يصنع الحركة، و الحركة اللامتناهية نفسها يفعلها بكلمات و تمثلات في حركة زائفة. و حتى السؤال الذي يطرحه هيغل ماهو؟ يستعمله خدمة للتمثيل، ويحل السلبي محل طبيعة الإشكالي، وفي هذا تشويه للديالكتيك، لأن السؤال ماهو؟ هو دوما الله الذي يعتبر محل تركيب المحمولات المجردة.

لذلك يقول دلوز:«الذين يحملون السلبي لا يعرفون ماذا يفعلون: يعتبرون الظل حقيقة ويغذون الأشباح ويقطعون نتيجة المقدمات ويعطون الظاهرة العارضة قيمة الظاهرة والماهية. [3] » ففي كل الأحوال تغيب الحقيقة ويبقى الزيف و الخداع، مادام التمثيل هو وسيلة الديالكـتيـك.

[1] Ibid. P187.

[2]حماد حسن: النظرية النقدية عند ماركيوز. دار التنوير للطباعة .بيروت.ط.1.1933ص ص59-60.

[3]Deleuze.Gilles: Différence et répétition. Op.cit. P.78.

المبحث الثالث: صورة الفكر و الكتابة عند جيل دولوز

المطلب الأول: صورة الفكـر

ما الفكر؟ و كيف نفكر؟ ومن أجل من نفكـر؟

في نظر دلوز لم يعد الفكر صنما وأيقونا ثابتا بل أصبح فكرا حيويا نشيطا ،أهم ميزاته هي الحركة و التنقل و الترحال أو التيه،لأنه فكر حر يبغي التنقل من مكان إلى مكان لا يمكث في منطقة واحدة، فهو فكر مستقل عن كل الأصول ومتصل بالريزومات(ryzhomes) إنه فكر إن أمكن القول بدون صورة أو فكر منفصل عن كل صورة. لأجل هذا الغرض أي حول فصل الفكر عن الصورة أراد دلوز التخلص من الصورة الأخلاقية للفكـر،لأن الأخلاق كـما يقول دلوز وحدها« قادرة على إقناعنـا بأن للفكـر طبيعة حسنـة وللمفكر إرادة طيبة، ووحده الخير بإمكـانه أن يؤسس التـوافق المفترض للفكـر مع الصواب[1]. » ويعني بذلك أن الأخلاق قادرة على خداعنـا حتى نوهم أنفسنا بأنه فعلا للمفكر إرادة طيبة و كل ما يأتي به هو الصواب واليقين ، إنها أخلاق تحمل في طياتها حيلولة.

غير أن هذه الصورة الأخلاقية لم تمكث في فعلها بسبب النقد الذي جاء به دلوز لينقذ الفكر من شوائب الصورة جاعلا إياه فكرا نقيا متحررا، لا يرتبط بالمسلمات ، ولا يسلم بأي شيء لأنه فكر يفضل المفارقات، ويريده دلوز فكرا حرا .

ولهذا انتقد دلوز المسلمات والتي تتمثل في مسلمة المبدأ؛ وهي تقول بوجود فكر سليم و إرادة طيبة للمفكر، يقول دلوز في هذا الشأن:« تنتمي الطبيعة الحسنة و التوافق مع الصواب "الحق" إلى الفكر في المبدأ.» [2] لقد أراد فيلسوفنـا أن ينقد ما هو مبدئي كفكر خالص لأنه في نظره لا يمكـن نقد المبدئي بأمثـلة واقعيـة.

---

[1]Ibid. P.72.
[2]Ibid. P.173.

ومسلمة الحس المشترك والحس السليم حيث يعرف الأول من الناحية الذاتيـة بالهويـة المفترضة لأنا كوحدة كل الملكـات و أساسهـا، و أما من الناحية الموضوعيـة فيعرف بهويـة "الموضوع- ما" غير أن هذه الهويـة المزدوجة تبقى إحصائيـة. يقول دلوز:« الحس السليم والحس المشترك يحيل كل واحد منهما إلى الآخر و يعكس كل واحد منهما الآخر، و يؤلف نصف الأرثوذكسيـة.» [1] فهما لا يعبران عن حقيـقة الفلسفـة.

ومسلمة التعرف إذ يذهب إلى أن الفكر بواسطة التعرف يجعله جاهزا ما دام لم يفصل بينه وبين الدوكسا (doxa) . وهو في الفلسفة يحول دون إبداع قيم جديدة لأنه يثبت القيم والأخلاق السائدة من دولة و كنيسة. هنا يعيب دلوز الفلسفة التي تجعل التعرف نموذجا وتعلو فوق الزمان كفلسفـة أفلاطون التي تلامس السماء ولا ترضى بالهبوط إلى الأرض. ذلك بأن الفلسفة لم تتخلص من التصور الذي يقوم على التشابه و التطابق و التمثيل رغم الانتقادات التي قدمها كـانط في صورة الفكر الكلاسيكية، إلا أنه بقي هو أيضا تحت نير الصورة الدغمائيـة لأنه احتفظ بالتصور من خلال الأنا أفكـر التي هي وحدة كـل الملكـات: « أتصور، أحكـم، أتخيل، وأتذكـر، أدرك – بوصفها الأعضـان الأربعة للكـوجيتـو. » [2]

لذلك لا بد من الاعتماد على التجريبية المتعالية *(Empirisme transcendantale) وعنف الفكـر من أجل إيقاظ تلك الملكـات ، وتوليد الفكـر كـما قال آرتـو (Artaud) : "الفكـر تناسلي وليس فطري." [3] أما مسلمة السلبي و هي إذا كـان الوجه الآخر للتعرف هو الخطأ فإنه النموذج

---

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op.Cit. P.292.

[2] Ibid. P.180.

*التجريبية المتعالية (Empirisme transcendantal) أو العليا (E. Supérieur) هي نمط من التجريبية الذي يتفحص كيف أن لامحسوسا أو لامفكرا ولامتخيلا يفرض على التفكير. هذا المفهوم تشكل عند دولوز خلال دراسته حول الفيلسوف هيوم. و في مؤلفه التجريبية والذاتية يتساءل دولوز: متى يصير العقل ذاتا؟ يجيب بأنه عندما يحرك حيويته على هيئة ما في جزء حيث تكون متواصلة مع جزء آخر (فكرة) ، و في جانب آخر عندما تفكر جميع الأجزاء المأخوذة معا منتجة شيء جديد.

Voir Gilles Deleuze : Empirisme et subjectivité. P151.

و في كتابه : الإختلاف و التكرار يوضح التجريبية بقوله:« ليست على الإطلاق استجابة ضد المفاهيم، و ليست أبدا دعوة بسيطة للتجربة المعاشة. إنها تشرع في الخلق المجنون لمفاهيم لم تُر أبدا أو سُمع عنها.»

Voir Gilles Deleuze : Différence et répétition.P3.

ويوضح دولوز أيضا بأن التجريبي يجعل من المفاهيم ذاتها صورة أخرى و شكلا آخر إذ يجعلها تصير في حالة حرة و وحشية.

[3] Ibid. P.150.

السلبي فالفكر المستقيم ذو إرادة طيبة يقع في الخطأ عندما يعتبر الزائف بمثابة صواب ، لذلك فإن الصورة الدغمائيـة للفكـر يكون فيها الخطأ مشكلا بنية السلبي، وما عدا هذا الخطأ هناك الحمـاقة (bêtise) و الجنون(folie) و البـلادة (sottise) ، الخ... وهي ليست سوى وقائـع، وقد تكلم أفلاطون عن الجهل والنسيـان. و تكلم سبينوزا عن الاعتقاد الزائف بالخرافات، وتكلم كـانط عن الأوهام، كما تكـلم هيغل عن الاستلاب، إلا أن هذه الأفاهيم لا تغني الفكر في شيء ما دامت تحافظ على الصورة الدغمائية للفكر. وبالتالي فإن الفكـر هو توليد فعل التفكـير فيه، و تبقى الحماقة دونه التي يرى فيها دولوز بنية سلبية للفكـر*.

وهناك أيضا مسلمة القضية إذ يمكن التمييز فيها بين بعدين ؛ البعد الأول يهتم بالتعبير وهو متعلق بالمعنى حيث تعبر القضية عن شيء ما أمثولي. و البعد الثاني هو بعد التسمية و يتعلق باللفظ، وهو الخاص بالصواب و الخطأ. ويؤسس المعنى الخطأ و الصواب لأنه شرط لهذا الأخير. و مع ذلك يبقى غير مبال بهما، يقول دلوز: " المعنى هو منشأ الصواب أو إنتاجه و ليس الحقيقة سوى النتيجة التجريبية للمعنى."[1] لأن المعنى في أية حال هو كينونة القول الحقيقي.

وبالنسبة لمسلمة الحل؛ فلا معنى للتفكير إذا كـان يجيد الحل للقضايا، بل الأهم هو خوض القضايا و تجديدهـا، لأن الصواب و الخطأ لا يبدأ مع الحل إطلاقا. فهناك قضايا زائفة أو سيئة الطرح، كما هناك قضايا صائبة و جيدة الطرح، أي نحن نتعرف على الخطأ و الصواب من خلال طرح القضايا و المسائل المختلفة و ليس أبدا من خلال عرض الحل المناسب لهـا، فالحل دون القضية لا معنى له، كما هو الشأن مع الرياضي إقليدس، فإن رياضياته تبقي العقل العلمي على إطلاقيتـه لأنه انشغل بالحلول فقط، الأمر الذي أوقع الرياضيات فيما بعد في أزمة حبستها عن التجديد و التغيير، إلى أن جاءت رياضيات ريمـان لتمنح قيمة كبيرة للمسألة فهي لم تكن نتاج الحلول الرياضية بقدر ما هي تفكير في المسألة، و من ثم الثورة عليها ، و إبداع رياضيات مغايرة، و هكذا يحصل الابتكار في مجال الرياضيات.

---

*يعتبر دولوز الحماقة بنية من بنى الفكر و ليس واقعة من الوقائع.

[1]Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op.Cit. P.200.

ذلك المثال السابق الذكر لا نقصد منه التفكير في المسائل بعيدا عن الحلول على مستوى العلم فحسب، بل يتعلق الأمر أيضا بالقضايا الفلسفيــة، لأن ما يهم ليس هو البحث عن الإجابة، و إنما الأهم هو في نشأة فعل التفكير في الفكر الذي يولد قضية ينتج من خلالها الصواب و الخطأ.

لهذا فإن عملية الخلق في الفلسفة تكمن في تجديد الطرح للقضايا المختلفة، والشك فيها حيث يعالجها بكيفية تتناسب مع الراهن. ومن ثمة خلق الجديد. ومن هنا فان عملية إبداع المفاهيم، حتى لا نقول نحتها، ليست بالمسألة الهينة التي تعرض ذاتها كتقنية محضة أمام الفيلسوف الذي يستخدمها في مواطن شتى، وهي تخرج من جوف "الكتابة الفلسفية" كما يخرج المولود الجديد من بطن أمه عبر سلسلة من الآلام والمعاناة القاسية لتفضي في النهاية إلى بروز المفهوم كاملا ومكتملا بعد أن يكون قد ترعرع في رحم نظام الأفكار الذي يؤسسه الفيلسوف.

لذا سيكون من الخطأ الاعتقاد بأنه يمكننا الحصول على المفاهيم الجديدة مثلما هو الحال في مستوى المفردات اللغوية العادية التي يمكن التأليف بينها عن طريق صيغ تعبيرية عادية. وعندما يتساءل دلوز "ما الفلسفة؟" في كتابه الذي يحمل العنوان ذاته، فانه لا ينوي من وراء ذلك تقديم ما يشبه الإجابة، بقدر ما يهدف إلى مجاورة التحديد اليوناني لمعنى الفلسفة من حيث هي محبة الحكمة أو معرفة بالمبادئ الأولى، والى محو ما علق بمخيالنا من صور تحيل إلى السرمدية وعالم المثل.

يجعل دلوز للفلسفة انحرافا؛ إذ يقترح « عبارة "الفلسفة المنحرفة". وممارسة الانحراف الفلسفي يعني ممارسة الاستفزاز لأن "فلسفة الانحراف" هي فن غريب في التعامل مع السطح. »[1]حيث سوف تتحول من محبة الحكمة إلى عشق ومحبة فقط، و يتحول الفيلسوف المنعزل في صومعته بعيدا عن الناس وهو يبحث في تطابق الفكر مع ذاته، إلى رحالة مجاله الأرض بتضاريسها الحية، لذلك لقب دولوز "بالفيلسوف الرحالة(le philosophe nomade) " وسميت فلسفته "الجيو- فلسفة " و"الجيو" هذه قد تعني الأرض أو الجيولوجيا، وقد تعني أيضا

[1] مانغ فيليب: جيل دولوز أو نسق المتعدد.المرجع السابق.ص190.

الجغرافيـا، أو قد تحتوي كل ذلك، أوالعكس أي لا تشمل أي معنى. لكن ما هو مؤكد ضمن هذه التغيرات هو أن مفهوم الفلسفة صار يثير القلق والإرباك رغم رحابته وشساعته.

صارت الفلسفة لا تطمئن إلى أي شيء، و لا تأخذ بالقناعات من الإجابات لأن مهمتها هي إثارة الشكوك و تحويل الإجابة إلى سؤال و مشكلة، ذلك بأن الاطمئنان إلى يقين الأجوبة يحول الفلسفة إلى مجرد "تعاليم" أو "وصايا"، لذا فهي تسعي دائما إلى زحزحة المتفق عليه أو الذي تم الإجماع عليه، واستحداث مناطق غير آمنة داخل الكائن إذ تتوالد فيها بذرة السؤال باستمرار.

يبدأ دلوز في مقاربة ماهيـة الفلسفة من خلال مساءلة المفهوم، وانطلاقا من فهمه الأول حول خلق المفاهيم والتعايش معها، و أن الفيلسوف هو صديق مفاهيم بالقوة . فإن الفلسفة ليست مجرد فن للتشكيل، فالمفاهيم ليست بالضرورة إشكالا أو اكتشاف مواد. الفلسفة في شكلها الصارم هي الحقل الذي يهتم بخلق الأفاهيم. و إذا كان كل من العلم و الفن مؤهلان إلى الإبداع و الابتكار فإن الفلسفة ينبغي لها« إبداع أفاهيم جديدة يكون لها ضرورة كان هذا دائما مهمة الفلسفة. ذلك أن الأفاهيم من جهة أخرى، ليست عموميات في هواء الزمان،فهي على العكس، فرادات تنتفض على تدفقـات الفكر العاديـة: يمكننا بشكل جيد جدا،أن نفكر من دون أفاهيـم، لكن ما إن يوجد أفهوم حتى توجد حقا فلسفـة.[1] » فهي إعادة التساؤل حول أفهوم ما ينبغي أن يضع في الحسبان زمن السؤال وظرفه وأشخاصه، لأن الأفاهيم ليست مفردات للحقيقـة بقدر ما هي أدوات مساهمة في الكشف عنها، تتعامل مع أجواء هذه الحقيقـة، كـما أن الأفهـوم أيضا ليس هو ذلك الاصطلاح المنطقي المجرد أو الوظيفة العلمية، بل إن له شخصية مفهومية مهمتها زرع الأفاهيـم في الأراضي الجديدة.

إنه ينزل إلى الحدث، وقد يغدو من أبرز حادثاتـه فهو لا يكتفي بإعطاء ذاته، لكنه يتدخل في عملية استكنـاه غيره بمعنى أنه لا أهمية للأفهوم إذا انفصل عما يفهمه فهو ينخرط في تكوين ذاته عبر تكوينه لغيره.

[1] Deleuze Gilles : Pourparlers. Paris. Éd. Minuit.1990.P49.

ولذلك نجد دولوز لا يجتهد في طلب الأفهوم لذاته تأسيسا على تصوره الأولي الذي يرى أن الأفهوم لا موضوع له وليس هو بموضوع. إنه خلق يحتاج إلى أرض، والى شخص يمكنه التأثير من خلاله، وهو لا يمكن أن يوصف بالبساطة، كما أنه لا يعتبر تشكيلا خطابيا يتسم بالتتابع والاتساق، وإنما هو شيء دائم التحرك إذ ينتشر بعيدا عن أي مركز، لأنه ضد المركز وضد الكليات بمعناها التقليدي،فضلا عن ذلك إنها تتمثل في طريقته الطريفة في البحث عن الأفهوم، وفي تمييزه بين ما هو أفهوم وما هو ليس أفهوم أو ما هو شبيه بالأفهوم، فلكل نمط معرفي منظومته المفاهيمية ولكل شكل من أشكال التفكير خاصيته.

فالفيلسوف مثلا يفكر بالأفهوم وفي الأفهوم، والعالم بالوظيفة، والفنان بالإحساس. و مادام الأفهوم في الأخير مخلوقا فانه يحمل سمات صانعه أو الفيلسوف الذي صاغه، وهذا يؤدي إلى نتيجة هامة يتمثل جانبها الأول في أن كل فلسفة هي تجربة ذاتية، فريدة لا تتكرر مهما تقارب الشكل الظاهري بين الفلسفات والحقائق. و أما جانبها الثاني فيتمثل في أنه لا معنى للحديث عن صواب المفهوم أو خطئه ولا معنى للقول بأنه حقيقي أو غير حقيقي فكل مفهوم له حقيقته وطريقة وجوده. إنه « ليس كائنا بسيطا منطقيا، بل كائنا ميتافيزيقيا؛ إنها ليست عمومية، أو عالمية، وإنما فردا؛إنه لا يحدد بصفة بل بمحمولات- أحداث -(Prédicats événements)»[1].

والفيلسوف عند دلوز "رحالة" (Nomade)* موطنه الصحراء الواسعة، فقد سئم الأماكن المظلمة والمفاهيم المنحوتة عبر تاريخ الفلسفة الطويل، الفيلسوف هو الذي لا يكف عن الترحال الدائم نحو مناطق خصبة، يمكن للمفاهيم أن تزهر فيها كما يبحث البدوي عن العشب والكلأ لحيواناته في المناطق الخصبة، لهذا لقب دلوز بالفيلسوف الرحالة وعرفت فلسفته بأنها فلسفة بداوة وارتحال ، بل إنها صارت عملا تأسيسيا لما يمكن تسميته "بدويات" الترحال (nomadologie) قال دولوز:« أن نسافر هو أن نذهب لنقول شيئا ما في مكان آخر، و أن

[1] Deleuze Gilles : Le pli. Leibniz et le baroque. Paris. Éd. Minuit. P56.

*يمنح دولوز ثلاث خصائص للمترحل أو النوماد: أولا؛ يتصف بمكان أملس و غير محزز (الصحراء). ثانيا؛ خط الانفلات كشكل من المغادرة الموطنية. و ثالثا؛ السرعة غير القياسية، و هي مجردة. و يذكر دولوز كذلك مواصفات النوماد مثل عدم وجود تاريخ أو ماض أو حاضر أو مستقبل لديهم . فكل ما هنالك جغرافيا و صيرورات فقط. و هم يتواجدون في الوسط. Voir : Gilles Deleuze : Différence et répétitio. P289.

نرجع لنقول شيئا ما هنا، شريطة ألا نرجع و أن نقيم بيتنا هناك. كما أني لست ميالا كثيرا إلى السفر.لا يجب التحرك كثيرا كي لا نفزع السيرورات. لقد أعجبتني جملة لتوينبي* (Toynbee) تقول:« الرحل هم الذين لا يتحركون ويصبحون رحلا لأنهم يرفضون الرحيل.[1] » فالفيلسوف "مترحل" مسكون بشعور الغربة عن ذاته ولغته وموطنه، وتتجاذبه رحلات ثلاث: رحلة في الماضي اليوناني موطن الفلسفة الأول كما يرى دولوز، ورحلة في الحاضر الغربي الحالي الذي يمتلك زمام المبادرة الفلسفية الآنية، ورحلة غير محددة المعالم في المستقبل، رحلة لا تعرف اسمها ولا مكانها ولا شعبها لأن فعل التفلسف ليس حكرا على أحد وإنما ينجلي لمن له القدرة على الاختراق والمبادرة.

يفترض دلوز في إبداع المفاهيم النظر إلى التجربة نظرة مرنة، مغايرة تضعها في بعدها المذهبي الجديد الذي يطلق عليه "التجريبية المتعالية"، إنها تجريبية لأنها ملتصقة دائما بالمحايثة، ومتعالية لأنها، على الرغم من محايثتها، فإنها تنفتح على اللامتناهي، على السديم (Chaos) كما أن إبداع المفاهيم يتجلى في نص دلوز بصورة موسوعية حيث يمارس فلسفيا حق "اختراق التخوم".

وإن كان الاختلاف بيّن وشاسع بين العلم والفلسفة كون أن« العلم نموذجي تفاضلي (paradigmatique) ، بينما الفلسفة كانت تركيبية تعبيرية (syntagmatique) »[2] و إن كانت تكتفي بالتتابع الزمني الطولي، فإن العلم يستقل عن فكرة القبل و البعد الزمنيين، كما أنه « يبسط زمنا متسلسلا ومتشعبا حيث القبل (السابق) يعين دائما تفرعات وانقطاعات قادمة ستأتي، والبعد يعين إعادة تسلسلات ارتدادية. ومن هنا كان للتقدم العلمي مسلك مختلف تماما»[3].

*فكرة الرحالة أو البدو عند أرنولد توينبي التي استقاها دولوز منه، هي في الأصل للعالم و الفيلسوف ابن خلدون. غير أن الغرب لا يقر بما أخذه ونقله، و يتركه في طي الكتمان حتى تأتي الحقيقة فاضحة عن ذاتها. و طبعا يدخل هذا في إطار المركزية الغربية التي تسرق الأفكار والعلوم، وكل شيء وتنسبها لنفسها، وتتهم الآخر "الشرق" بالتخلف و عدم القدرة على الابتكار. ولا يخفى على القارئ العربي أن المؤرخ توينبي كان قد قرأ لابن خلدون وأخذ منه الكثير.

[1]اوالد فرانسوا: مقابلة جيل دولوز،الفيلسوف المترحل. العرب و الفكر العالمي. المرجع السابق.ص208.

[2]دولوز جيل، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة.المصدر السابق. ص135.

[3]نفسه.ص135.

ولكن بالرغم من الاختلافات الموجودة بينهما إلا أنهما "يحويان كل من طرفه (كالفن ذاته و هو طرف ثالث) ما لا أعرفه. وقد أصبح - ما لا أعرفه – عنصرا ايجابيا و خلاقا، و شرطا للخلق عينه. يقوم على ما به يتحدد ما لا نعرفه. "[1] و هذا الـ "ما لا أعرفه" هو الذي يقود كلا من الفلسفة و العلم إلى الإبداع و الابتكار، و ليست الفلسفة في إبداعها للمفاهيم أقل شأنا عن العلم ، فكل ومجاله الخاص به " فالصديق الفلسفي، المدعي الأبله، الإنسان الأعلى... كلهم شياطين ليسوا أقل من شيطان ماكسويل (Maxwell) ومراقب اينشتاين(A. Einstein) أو هيزنبرغ (Heisenberg). فليست المسألة معرفة ما ذا بإمكانهم أن يفعلوا أو ألا يفعلوا، بل هي في معرفة الطريقة التي يبدون فيها ايجابيين تماما من وجهة نظر المفهوم أو الوظيفة حتى في ما لا يعرفونه أو لا يستطيعونه."[2]

الأهم في كل هذا هو إذن الاهتداء إلى منهج صائب، و ليس في إيجاد الحل، لأن الإيمان بهذا الأخير يشكل الدغمائية و الانحصار في الجاهز الذي يفرض نفسه و كأنه معتقد راسخ إلا أن "كل مشكلة ، سواء أكانت في العلم أو الفلسفة، لا تقتصر على الإجابة عن سؤال، وإنما على إحداث ملاءمة مشتركة ما بين العناصر'التابعة للمشكلة' ...وفق 'ذوق ' أعلى باعتباره ملكة إشكالية."[3] طرح الإشكال ليس بالأمر الهين في حقل الفلسفة لأنه يتطلب حضور ملكة أو ذكاء يمنح القدرة على التساؤل والإشكال و خرق الجاهزية إلى البحث عما لا أعرفه.

أما مسلمة النتيجة حيث لا وجود لنتيجة في الفلسفة و إذا كان الاعتقاد بذلك فإنه يحكم على الفلسفة بالموت، أو يتراءى له موت الفلسفة، في حين نجد أن المعرفة تخلص إلى النتيجة أو الحل، و تلك النتيجة هي بدورها تقع في التجربة، و بذلك فإن مسلمة النتيجة المعرفية تعتبر مسلمة في الصورة الدغمائية للفكر، ولا تقوم إلا بتخليص ما يمكنها استخلاصه في مسلمة بسيطة. و إذا كان التعلم يقحمنا في مجال المسألة و التساؤل فإن المعرفة تبقينا في زاوية

---

[1] نفسه.ص139.
[2] دولوز جيل ،فليكس غتاري: ما هي الفلسفة. المصدر السابق. ص139.
[3] نفسه.ص143.

التصور في قضايا الحلول. يقول دلوز: " يتحرك التعلم في فهم المسائل بشكل كلي بما هي كذلك، في إدراك الفرادات و تكثيفها في تركيب الأجسام و الأحداث المماثلة."[1]

يمكن القول أن الفكر الذي يريده دلوز هو فكر حر لا يقيده قيد، هو طليق طلاقة لا حدود لها، لا يرتبط بالمستقبل ولا بالماضي، بل بالصيرورة (devenir). يقول دلوز: « ليس للمستقبل والماضي اعتبار كبير، فما يهم هو الصيرورة- الحاضر؛ أي الجغرافيا و ليس التاريخ الوسط وليس البداية ولا النهاية، العشب الموجود في الوسط و الذي ينمو عبر الوسط وليس الأشجار المالكة للقمة و الجذور.» [2]

حينما يسلط دلوز هنا الضوء في الفكر على الحاضر فإنه يختلف عن هيدغر الذي يرى بأننا لم نفكر بعد،لأن هناك قضايا لا تزال في طي النسيان، هي معبأة في الماضي، ولكن يمكن للفكر أن يخوض فيها مستقبلا. لا مجال للحديث عن المستقبل عند دلوز، بل المهم هو الحاضر، إنه فكر الصيرورة . يقول دلوز في الشأن: " لا نقل إننا ما زلنا لا نفكر بعد و إن هناك مستقبلا للفكر غارق في الماضي الأكثر نسيانا."[3]

فالقول بصورة للفكر معناه الحكم على الفكر بالجمود و الثبات.بل الحكم بالقيد، وهذا ما كان عند أرباب الفلسفة، وصناع القرار* حيث كبلوا الفكر بصور لا تريد الاختلاف والتغيي، وإنما تخضع لقواعد و قوانين نظام سائد، خدمة لسلطة ذلك النظام، فالعقل خادم مطيع للنظام وباعتباره محكمة عقلية يأمر و ينهى ويبين الصواب الذي يبتغيه هو ، و الخطأ الذي يرفضه هو، أي له كامل السلطان في العمل الفكري، فلا أحد يحق له المعارضة و إلا صُنف ضمن حالة الشواذ و المجانين.

---

[1] Deleuze Gilles : Différence et répétition. Op.cit.P.248.

[2] دولوز جيل، كلير بارني: حوارات.ص34

[3] المصدر نفسه.ص34.

*فلاسفة الهوية و الثبات: أفلاطون، ديكارت، هيغل... الخ

لذا فإن الفكر يمكنه أن يتحرر من تلك القوالب الجاهزة بأن لا يخضع لأي سلطة ، وذلك من خلال زحزحة نموذجه، أو كما قال دلوز بأن ينمي عشبه ولو في الهوامش بطريقة مستترة.[1] حيث يتم عنف الفكر وإرغامه على التفكير، وبأن تمارس أفكاره بعيدا عن توافق الملكات العقلية حيث كل ملكة تخالف أخرى كما عليه أن يسير حتى الانفلات مما هو أكثر عداوة من الخطأ و البلاهة، وبأن تكون أفكاره في سبيل التعلم لا للمعرفة أي أن يكون هناك مجال مفتوح لفعل الفكر، و القفز به في حركات حيوية نشيطة، و هذا ما قام به دلوز بالفعل حيث حرك شخصياته المفهومية في الفلسفة والأدب مثل سبينوزا (Spinoza) و نيتشه (Nietzsche) وبروست (Proust)* و كافكا** (Kafka).

وكل ما قام به من بحث و دراسة على تلك الشخصيات شكل في ذلك رغبة في التعلم منهم، وهذا هو الأهم و ليس صقل معرفة. إن دلوز يعلمنا دوما و لا يعرفنا ، يرينا أشياء و يطلب منا تعلمها مقصيا في ذلك جاهزية المعرفة أو صورة الفكر، منفتحا على الحياة في رحابتها وشساعتها، و حركتها ن لينطلق الفكر في حركة سريعة، هذه السرعة التي شبهها دلوز بسرعة الرُحل (nomades) و لو كان تنقلهم بطيئا.

يجب إذن أن يكون الفكر متخذا للوسط كما هو حال الرحل. حيث يقول دلوز: « يكون الرحل دائما في الوسط . ينمو السهب من الوسط ، يكون بين الغابات و الإمبراطوريات إن السهب والعشب والرحل شيء واحد.» [2] هؤلاء الرحل يحطون رحالهم حيث شاءوا وفي أي منطقة

---

*مارسيل بروست Marcel Proust (1871-1922) روائي فرنسي هام اشتهر بروايته الطويلة "في البحث عن الزمن الضائع" « A la recherche du temps perdu » وهي ذات سبعة فصول، مفعمة بشخصيات حيوية، تعرض صورا للمجتمع الفرنسي الراقي في مرحلة تطوره. و هي دراسة أيضا عن الانفعالات من حب و غيرة وشرور العصر. تمتاز الرواية بالتهكم وحدة الإحساس والذكاء. والحقيقة عند بروست أمر محير، فهي تتغير باستمرار لأن مرور الزمن لا يغير نظرته هو فحسب بل يغير طبيعته المتطورة أيضا. ويعترف في الأخير بأن الحقيقة ليست خارجية ولكنها شيء خفي في أعماق ذاكرة اللاوعي لدى الإنسان. لكنها لا تكون في المتناول إلا في لحظات نادرة وسعيدة. وفي إمكان الفنان إزاحة ستار الحقيقة للبشر لأن حساسيتهم تمكنهم من الولوج إلى أغوار ذاكرة اللاوعي لديهم.

**فرانز كافكا Franz Kafka (1883-1924) كاتب تشيكي الأصل، نال شهرة عالمية بعد ح ع 2. اتسمت رواياته بالخيال و الإحساس الحاد، وهو لم ينتم إلى أي تيار أدبي مثل السريالي أو التعبيري أو الوجودي . ولم ينتم إلى أي عقيدة . كتب بالألمانية، وأبرز عالما حرم الناس فيه من الأمان الروحي و سيطر عليهم القلق والخشية. و تكررت مشاهد الإحباط لدى شخصيات كافكا. أهم رواية ذاع صيتها المحاكمة Le procès.

[2]دولوز جيل، كلير بارني: حوارات المصدر السابق. ص43.

أرادوا، لا تنظيم يحكمهم ولا قوانين تضبطهم ، يعيشون عبر جغرافيا لا ماض لهم ولا مستقبل، بل إن العيش هو وفق صيرورات.

وينبغي أن يكون الفكر مترحلا، متنقلا، متحركا كحال الرحل. يقول دلوز:« أن نجعل من الفكر قوة رحالة لا يعني بالضرورة أن نتحرك، و إنما أن نزعزع جهاز الدولة أو المثال أو الصورة التي تثقل على الفكر...ينبغي منح الفكر سرعة مطلقة و آلة حربية و جغرافيا و كل تلك الصيرورات أو تلك الطرق التي تعبر السهب.» [1]

بهذا المعنى يغدو الفكر سلاحا بيد المفكر حيث يفجر طاقته الإبداعية الفكرية ليُنزل بها كل متعالي- مثالي من السماء إلى الأرض، يضرب بهذا السلاح "الفكر" الصورة النموذجية التي صنعها خدام السلطة من الفلاسفة و المفكرين .

يمكننا القول أن الفكر عند جيل دلوز هو صيرورة رغبة، ويقظة جسدية متسكعة وحركة مترنحة لا يرتسم كجوهر ثابت ولا كحقيقة منسجمة، وإنما هو الاختلاف والانقلاب والمشاكسة فهو حالة من الانبثاق والانطفاء، وحالة اصطدام وعنف، و ارتسام على شكل طيات وطبقات، وبزوغ فجائي على شكل علامات، تطوي المعنى و تتضمنه، ثم يتمرد عليها ليفلت منها، و يتحرر من الطية *(Pli) من الإثارة كثنية، من المعرفة كطبقة يفتتها ليعود يجري وينفلت كشعاع أو تيار منفلت مشتت و متبدد، و يصطدم فجأة بعلاقة أخرى تعيد طيه ليعود إلى النزوع، إلى التحرر وإلى الجريان. يقول دلوز:« إن عملية الإدراك تشكل الطيات في الروح،الطيات حيث المونادا مغطى من الداخل؛ و لكن كل هذا يجتمع بطريقة إذ تتمكن في ذلك من أن تنتظم بإعادة طيات خارجية.[2]»

---

[1] المصدر نفسه.ص ص43- 44.

*الطية، تعني خط باتجاه مزدوج ومتزامن. تسير بسرعة لامتناهية فيها توزع الفرادات من خلال حركة تغدو بها نحو اللانهائي و تعود بها نحو ذاتها.

(Voir Gilles Deleuze : Logique de sens. PP40-41. Aussi Le pli Leibniz et le baroque, et Différence et répétition.)

[2] Deleuze Gilles : Le pli. Leibniz et le baroque. Op.cit. P131.

هذا الفكر الذي يبتغيه دولوز هو فكر بدوي ، شاسع شساعة صحرائه يمتلكها عبورا ويعبرها امتلاكا، هو فكر حر له عناده و تمرده، وقوته وانسيابه و جريانه، هو فكر جيوغرافي لا يتوقف عن الحفر ، له تجوياته و تصدعاته، هو فكر يحاول دوما الانتشال من الأرض و يواصل هروبه من التوطن، هو فكر متسلل له هلوساته و هذياناته.

يمكن وصف الفكر الدلوزي بأنه فكر لا يمل من الترحال و لا يستقر في مكان، يحلق ليهجر، و هو تلك الاصطدامات والالتقاءات وما يصير عنها. وتلك العمليات والنتاجات المنبثقة نتيجة انزلاقات المسطحات التي تمثل حركات الصفائح الأرضية، حركات تبزغ عنها قارات وأراض جديدة، بحار ومحيطات ، ولادات جديدة، و تلاشيات وغيابات، ولادات و وفيات هدم و بناء، ظلام في العمق أو كما قال دلوز:« إن عمق الفكر مظلم، وإن هذه الطبيعة المظلمة هي التي تفسر وتستدعي جسدا. »[1] و حركات أخرى تجري على السطح لا تقل خطورة وعمقا عن تلك التي تجري في الأعماق ، ما يجري في الأعماق من هزات وانكسارات وانفجارات بركانية تعيد بناء السطح وتغير طبوغرافية العالم ، تواجهها سيولات و تيارات على السطح، تيارات ماء ونار وهواء، تعيد ترتيب السطح عبر عمليات متداخلة من التجوية والنحت والتعرية، ترجع هندسة السطح و إزالة طبقات، وتسويتها و بناء طبقات أخرى من ترسبات جديدة. هكذا يكون الفكر مختلفا، يدافع عن الاختلاف ليجعل من ثوريته و حيويته مولدا للنقد والإبداع و الخلق.

وهكذا سكن هاجس الاختلاف البدوي الرّحال دلوز، وأسس فلسفته على محوري الرغبة (désir) والتيه (errance) ، حيث التمجيد الصريح للايقين، ومساءلة الفكر الإنساني في صميم اعتقاداته. يقول دلوز :« عندما أحول نظراتي نحو ذاتي، فإني لا أجد إلا شكا وجهلا. العالم كله يتحد من أجل أن يعارضني و يضادني. »[2] حتى الفيلسوف الشكوكي الأكبر نيتشه لم يقاربه دولوز بانبهار بل بإستراتيجية مليئة بعلامات الاستفهام، رغم تشبعه بالفكر النيتشوي، أو هكذا كان يصنف كنموذج عصياني خصوصا في تصديه

[1] Ibid. P113.
[2] Deleuze Gilles & André Cresson : David Hume. Paris. Puf. 1952. P85.

لنقد الذات، واعتبارها مجرد جملة من الأوهام المتراكمة، وتبنيه الصريح لمفهوم "اللاأخلاقية " أو الإقامة " فيما وراء الخير والشر."

وقد أهلّه ترحاله الدائم بين الأفكار لأن يكون ممرا لكل الفلاسفة، وجسرا لمعرفة أدق تصوراتهم وأوهامهم، فقد كان اختراقيا في قراءاته، ولا يقر المحاكاة أو تمثل الجاهز من الأفكار مهما ظهرت، فقد زحزح المنظور البنيوي لفرديناند دي سوسير (F.De ssaussure) الذي يمنح قيمة كبيرة للدال، ويرفع من شأنه في محاولته للإطاحة بالمصادرات التي ينهض عليها حقل اللسانيات، وتحدى اختزالات هيغل وماركس الشمولية والكلية، بحماسته أو انتمائه للعقلانية المعاصرة، بما هي جدلية دائمة ولا اكتمالية، تحترز كفلسفة اختلاف من الحنين لأي مشروع توحيدي، وتسخر من طوباويات " المركزي " الذي يؤدي بالضرورة إلى فاشستية مقيتة، تتعارض مع متوالية الانشاق والتعدد.

هذه هي الفلسفة التي اعتقدها ومارسها دلوز كفعل انزياح، بما تعنيه من إنتاج دائم للأفاهيم المتجددة، فكل شيء زائف ولا يمكن الركون إلى استقراره، وبالتالي فهو مباح، إذ لا توجد حقيقة كاملة، وعليه حاول إيجاد فلسفة شبيهة بتطورية الفكر العلمي الذي يمارس تجدده باستمرار، كما بشر به باشلار مثلا لإبراز القيم المعرفية الكفيلة بإدراك مظاهر التجدد، أي رفض أحادية النظام المعرفي، وتسليح الكائن بأفق عقلي جديد، وتوسيع مجالات البحث عن المعاني، وهذا لا يقوم إلا على فكرة " نقد النقد " أي العودة بالعقل إلى مكامن أخطائه وتغيير الشروط التي تسببت في تعويقه وإعطاب آلياته وبنياته، وهذا هو عصب النقد الفلسفي كما يتمثل في الاختلاف.

إنها إذن محاولة لتقويض مفهوم الحق المطلق، وفضح حقيقة الخطاب السلطوي، وتفكيك مركباته أو مراوغاته كما يتمظهر بعناوين مختلفة، والأهم أن دولوز أراد مقاربة المعرفة العقلية ذاتها التي كانت عصب الحداثة الغربية، ليزيحها عن وهم الانغلاق على حقيقة يراد لها الاكتمال، والذهاب بالجدل حتى إلى قدسية بنياتها الأفلاطونية و الهيغلية لتقويضها وإقصاء التصورات الميتافيزيقية، ولو بفلسفة نخبوية بعض الشيء، أو هذه هي أعلى

مراحل الفلسفة بتصوره، أي التجدد في إنتاج الأفاهيم شريطة فهمها، وتقديمها كمعنى ولكن ليس كحقيقة كـاملة.

أو هكذا أراد الحيـاة حربا ضد كـافة أشكـال الاستبـداد والفاشيـة من منطلق نبـذه لكل ما هو سلطـوي، والقبـول الواعـي بمواجهة الأشكـال المتجددة من"اللايقيـن". كما قال ميشال فوكو:« إن عصرنا كله سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، يحاول أن يفلت من هيغل.[1] » و يقصد بكلامه هذا أن مسألة الانفلات من الحاضرة الهيغلية تعني جميع معاصريه وكل من هو نيتشوي من بينهم جيل دولوز، وكل من هو ماركسي مثل لوي ألتوسير،لأن الهدف هو دوما تقويض الهيغلية والخروج عن فكر الواحد.

[1] Foucault Michel : Ordre du discours. Paris. Gallimard.1971.74.

المطلب الثاني: الكتــابة

فعل الكتابة عند دولوز محاولة جادة تعطي قيمة كبيرة للحياة في تعددها و تنوعها وقد تجلت جدية الكتـابة لديه خصوصا في مؤلفه الهام "الاختلاف والتكرار" إذ يعمل على تحرير الحيـاة من ربقة مختلف الشبكات السلطوية التي تكبلها،و تحد من فعاليتـها و تشل حركيتها. إن الكتابة عند دولوز تغدو ثورة على الصنمية والثبات، هي عملية من أجل التجاوز والإبداع ولا تكون في ذلك منتجة إلا بعامل المقاومة الذي يجعلها دوما مستعدة للوقوف بالمرصاد أمام أي محاولة للإنقاص من قيمة الحياة.

الكتابة عند دولوز هي الصيرورة، أي أن نصير شيئا آخر،فعندما تكتب لا يعني بالتحديد أنك تكتب لنفسك،أو من أجل نفسك،هي شيء آخر تماما،فإذا كان الرجل يكتب فقد تكون كتابته أنثوية أو صيرورة نسوية،أو صيرورة حيوانية، أو يمكن أن تكون صيرورة مجنون أو أبكم، أو صيرورة أسود أو صيرورة عربي أو حتى صيرورة نبات. وإن كانت المرأة تكتب فهي تكتب لا لتصير امرأة وإنما رجلا أو مجنونا أو منبوذا أو محروما أو نباتا؛ أي إن الصيرورة دوما حاضرة في فعل الكتابة و لكن بشيء آخر، تحمل معها دوما الاختلاف.يقول في هذا الشأن دولوز:« أن نكتب مفاده أن نصير، ولكن لا يعني ذلك أبدا أن نصير كاتبا، وإنما أن نصير شيئا آخر.[1]»

كثيرا ما كان يعجب دولوز بالكتاب الانجليزيين والإرلنديين وبنمطيتهم في الكتابة لأنهم كانوا ينفتحون على التجربة. وعلى الحياة في رحابتها، مثلا الكاتب الإرلندي جيمس جويس James) Joyce) [*] الذي تنطلق من كتاباته نفحة الحرية و حب الحياة؛ بالخصوص عندما تغدو

---

[1] دولوز،كلير بارني: حوارات.م.س.ص.59.

[*]جويس جيمس James Joyce (1882–1941) روائي أيرلندي، أحدث ثورة في معالجة الحبكة الروائية وابتكار أدوار الشخصيات في الأدب القصصي الخيالي. ولد جويس في دبلن وكتب جميع أعماله عن تلك المدينة، على الرغم من أنه عاش خارج أيرلندا منذ عام 1904 فصاعدًا. عاش وكتب في كل من باريس وروما وزيوريخ. عاد إلى أيرلندا مرتين فقط. عانى جويس من مرض مؤلم في العين معظم سني شبابه، وأصبح أعمى تقريبا برغم العمليات التي أجريت لعينيه .عاش جويس في فقر حتى عام 1922، عندما احتفلت به دار يوليسيز للنشر كواحد من الروائيين المحتفى بهم في القرن العشرين. أخذت يوليسيز اسمها من تطابقات وتماثلات أقامها جويس بين مغامرات شخصيته الرئيسية، ليوبولد بلوم وتلك التي في الأوديسة. أول وأكبر عمل لجويس هو" الدبلنيون". وهو مجموعة قصص تعكس اهتمامه وتعلقه بالحياة وسط الطبقة الأيرلندية الوسطى الدنيا لوحة الفنان الشاب، هي رواية تروي قصة حياة الكاتب بقلمه. يظهر جويس في الرواية، باسم ستيفن

صيرورة أقلية سوداء، فهو عندما يتكلم في روايته عن سيستر كاري تلك الفتاة السوداء الفقيرة التي أرادت لنفسها مستقبلا رائعا و مجدا وشهرة في العلم و المعرفة،بعدما خاضت أشواطا في البحث عن مسالك للهرب، الهرب من الفقر، من العزلة، من الروتين و الماضي الذي يكبل الإنسان بذاكرة تقيده من حين لآخر. استطاعت هذه الآنسة كما يصور لنا جويس مشاهد المغامرة و الصراع لأجل كسب الطموح و ضمان التحرر أن تدرس بالجامعة وتواصل مسيرتها العلمية إلى أن أصبحت سيدة حرة يُشهد لها بالإبداع في المجال العلمي ورسم خطوط نيرة من التفوق و الاستمرار من أجل حياة كما تريدها هي بعيدا عن إلزامات الآخرين.

يجب أن تكون الكتابة من أجل الهرب. كما قال دولوز:« من الممكن أن تكون الكتابة في علاقة أساسية مع خطوط الهروب. فالكتابة هي رسم خطوط هروبية ليست خيالية، ونكون مجبرين على إتباعها، لأن الكتابة تلزمنا و تقحمنا فيها في الحقيقة.[1] » فهي عندما لا تكون رسمية تلتقي بالأقليات، بالمهمشين والمنبوذين والمعذبين والمجانين هؤلاء الذين طردتهم جنة الجمهورية الأفلاطونية و أبعدهم هرم العقل الديكارتي من قصر العقلانية، كل هؤلاء لهم الحق في الحياة ،كما قال دلوز:« إننا نمنح دائما، بفعل كتابتنا، الكتابة لأولئك الذين لا يملكونها، و لكن هؤلاء يمنحون للكتابة صيرورة قد لا توجد الكتابة بدونها، و بدونها قد تكون حشوا في خدمة القوى السائدة.[2]»

يمكن للكاتب أن يهذي لكن هذيانه هو صرخة من أجل شيء أخر، أي صيرورة تدفع به إلى الأمام دون رضوخ للماضي، وهنا نجد دلوز يشمئز من الفرنسيين لكونهم يقدسون التاريخ ويلجئون إلى الماضي بالاهتمام به، حيث يقول عنهم: « إنهم شغوفون بالجذور و الأشجار والسجلات و نقاط التشجير و الخصائص.[3] » و كل ذلك لا يفيد في شيء و إنما يعرقل مسار

ديدالاس. وجد ستيفن، الذي هو جويس في حقيقة الأمر، نفسه في صراع مع عائلته، والكنيسة الرومانية الكاثوليكية، والحماسة القومية للشعب الأيرلندي. غادر أيرلندا ـ كما غادرها جويس ـ وصار كاتبًا. عند تتبع نمو ستيفن في سن الرجولة المبكرة استخدم جويس أسلوبًا خياليًا رفيعًا قاده إلى ابتكاره الأخير في استخدام أسلوب وفن المناجاة الداخلية، أو الدفق الشعوري وتيار الوعي .هذا الفن يعطي القارئ انطباعا مخادعا عن تتبع أفكار الشخصية.(عن الموسوعة العالمية)

[1] دولوز،كلير بارني: حوارات. المصدر السابق. ص59.

[2] نفسه.ص60.

[3] نفسه.ص52.

وسبل الحرية، هذه الأخيرة التي لا ينبغي أن تقتصر على نخبة معينة كالنخبة الارستقراطية وذوي الجاه و السلطان و إنما كل الفئات البشرية بأجناسها و ألوانها.

يبدو جليا في اعتراف دلوز بالآخر والتعاطف معه، والعمل على العيش سويا في جو من الحرية، هذه الأخيرة التي تعني « أن الإنسان مالك لأعماله وتفكيره وهو بذلك يمكن أن يكون صاحب القرار، فتتحد ذاته بآماله وممارساته واختياراته. كما تتحدد بذلك مسؤولياته[1]».

[1] التريكي فتحي: العقل و الحرية. دار تبر الزمان.د/ط.1998 تونس.ص60.

الفصل الرابع:

مفهوم الرغبة و السلطة عند جيل دولوز

المبحث الأول: نقض التحليل النفسي

المطلب الأول: طبيعة التحليل النفسي

عندما ابتكر سيغموند فرويد (Sigmund Freud) اللاشعور فقد بات مشروعا ضخما تمثل في التحليل النفسي، ومنه توالت التحليلات لنفسيات المرضى، كما نسبت إليه جميع الأفعال والتصرفات غير الواعية. ركز فرويد في ذلك اهتمامه على الأسرة في الأساس، باعتبارها النواة الأولى في عملية القمع. فالطفل في نظره يرغب في أشياء، لكن الأسرة بما فيها سلطة الوالدين تمنعانه من ممارسة أهوائه ورغباته، وتفرض عليه نمطا معينا يتماشى مع ما تراه مناسبا له، وهو في ذلك يرضخ كرها لأنه ليس بإمكانه الرفض. مما يجعل هذا الأخير يلجأ بشكل غير واع إلى عملية الكبت (Refoulement) حيث يقوم بتخزين رغباته الممنوعة في الواقع الأسري لتخرج في نظر فرويد إلى أحلام وكوابيس أو أخطاء مختلفة في التصرفات مثل أخطاء القراءة أو الكتابة،النسيان، زلات اللسان...الخ. وقد تتحول أيضا إلى ممارسات إبداعية، ونشاط فيه نوع من الخلق إذ ينسبها في هاته الحالة إلى شيء من التسامي (Sublimation). وليس هذا فحسب، فقد اعتبر فرويد أن كل الحياة الإنسانية تخضع للطاقة الجنسية (Libido) .

حث فرويد على ضرورة التطلع إلى اللاشعور من أجل فهم الحياة النفسية، يقول في هذا الشأن:« من أجل فهم صحيح للحياة النفسية (...) يجب النظر إلى اللاشعور كأساس لكل الحياة السيكولوجية، إن اللاشعور مماثل للدائرة الكبيرة التي تغلق على الشعور كدائرة أكثر صغرا(...)اللاشعور هو النفسي ذاتـه وحقيقته الأساسية. » [1] وهنا يجعل فرويد القسط الأكبر من النفس للاشعور أو أن اللاشعور بإمكانه أن يطابق النفس ويعادلها.

اللاشعور بحسب النظرية الفرويدية في التحليل النفسي، هو المسيطر على النفس، بمعنى أن الفكرة لا تكون شعورية دوما، لأنها تصبح كامنة ويمكنها أيضا أن تظهر وتصبح شعوريـة تحت ظروف ملائمة «فما دامت الفكرة في حالة كمون فهي ليست عنصرا نفسيا على

[1] Freud Sigmund : l'interprétation des rêves. Trad. : Meyerson.Paris. Puf.1971.PP.519-520.

الإطلاق.» [1] أي إن كل فكرة إذا تلاءمت مع قيم وتقاليد المجتمع فإنها تكون في محل الترحيب والقبول، أما إذا كانت تتعارض فهي في نظر فرويد لا تتماشى مع الأسرة. عندئذ تتخفى وتكبت*(refoulé) في دائرة اللاشعور. يقول فرويد أيضا:« فقولنا« لاشعوري » بهذا المعنى إنما يعادل قولنا "كامن و يستطيع أن يصبح شعوريا » [2] متى أتيحت الظروف في ذلك أو توفرت شروطا معينة. اللاشعور إذن هو جملة من الأفكار والميول والرغبات التي لم تتمكن من التحقق في الواقع لأنه منعها من ذلك العرف الأسري والعادات والنظم وسلطة الدين* التي تسير عليها الأسرة. والدين يمثل « جميع القيود الأخلاقية كما يمثل الصفات السامية من الحياة الإنسانية.» [3]

وقد تم تكوين الأنا الأعلى(Le sur moi) بفعل التراكم المكتسب من العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية والدينية، بهدف جعل الفرد يندمج مع الجماعة بشكل مقبول، هذا ما يعرف بالاستواء والاعتدال في الشخصية و ضبط النفس في علم النفس.فتلك السلطة المانعة بشتى أنواعها : السلطة الاجتماعية والسياسية، والعقائدية. وأول السلط كبداية هي السلطة الأسرية. والمكبوت يحيلنا دوما إلى اللاشعور، وهذا الأخير يتخذ شكلين:

1- اللاشعور الذي بإمكانه أن يصبح واعيا بعد أن يكون في حالة كمون(ما قبل الشعور) .

2- اللاشعور المكبوت الذي لا يمكنه أن يصبح واعيا لأنه يجد مقاومة تمنعه من الظهور في الوعي.

---

[1]فرويد سيغموند:الأنا و الهو.تر:عثمان نجاتي. مكتبة التحليل النفسي و العلاج النفسي.ط4.د/س.ص26.

*الكبت (refoulement) من أكبر مصطلحات التحليل النفسي . فهو رفض و إقصاء رغبة ما للتحقيق في الوعي. حيث تبقى مكبوتة أو مسدودة. عندئذ يكون المطلوب هو مساعدة الأنا خصوصا عندما يكون محاطا في ناحية برغبات الهو (ça)، و في ناحية أخرى بأوامر و مطالب الأنا الأعلى (surmoi) والكبت عند المحللين النفسيين آلية دفاعية من أجل دفع العناصر اللامرغوبة. والتحليل النفسي يكمن دوره في محاولة إيصال الشخص المريض إلى الوعي من أجل تحقيق البعض من تلك العناصر المكبوتة.

Voir : (Edith Lecourt : Découvrir la Psychanalyse.)

غير أن العلاج لدى المحللين النفسيين حسب رأينا لبعض الحالات الباتولوجية بالاعتماد على عملية الكبت ليس علاجا نافعا، ولن يخرج المريض من حالته المرضية. بل قد يتحول إلى مريض بشكل مضاعف إذ أن عملية المقاومة لديه (resistence) تجعله يخفي ويكبت ويضطر إلى القيام بأفعال لاواعية تظهر أعراضها: مثلا الحلم، الاضطراب الجسدي، النسيان، إضاعة الأشياء، الخوف...الخ

[2]فرويد سيغموند:الأنا و الهو . المرجع السابق. ص26

*الدين (Religion) يعتبر وهما (Illusion) عند فرويد. و هو يرفض حتى ديانته اليهودية، ويرى أن الهدف من الدين هو من أجل إنشاء علاقات الطفل وسلطة الوالدين في السلم الاجتماعي، حيث يضمن وظيفة مزدوجة هي الحماية (Protection) والقمع (Repression) . و في نظره الرب هو إعادة لإنتاج أب قوي مسيطر منذ الطفولة.

[3]فرج عبد القادر طه و آخرون:معجم علم النفس و التحليل النفسي. دار النهضة للطباعة.بيروت.ط1.د/س.ص63-64.

وحاول فرويد وصف النفس ومقاربتها ببقية أجهزة الجسم الأخرى، كجهاز التنفس والهضم والتناسل وغيرها من الأجهزة. لذلك قال بالجهاز النفسي الذي يتكون من ثلاثة عناصر نفسية لاشعورية هامة، حيث كل عنصر لاشعوري يقوم بوظيفته الخاصة به. وما يلاحظ هنا أن فرويد قد خطا خطوة هامة،حاول فيها إيجاد هوية لعلم النفس (Psychologie) والتحليل النفسي (Psychanalyse) وحاول تسليط الضوء على النفس البشرية وإخراجها من ذلك الكم الهائل من الأفكار المتضاربة.

يمثل الأنا (Le moi) في الجهاز النفسي الوعي وهو« يشرف على وسائل الحركة، أي تفريغ التهيجات في العالم الخارجي » [1] هذه الأنا هي بمثابة منظمة عقلية تشرف على جميع عمليات العقل، تحرس في النهار، و تراقب في الليل الأحلام، و إن كانت نائمة، فتدخل في حالة من المقاومة إذ تكبت ما يخالف كل مظاهر الواقع و سلطته. وهذا الأخير كما يرى فرويد هو في الأصل الهو(Le ça)؛ تم تعديله نتيجة تأثير العالم الخارجي عليه بعاداته وقوانينه بواسطة الشعور ، لهذا فإن «الأنا يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي على الهو و ما فيه من نزاعات، و يحاول أن يضع مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو. » [2]

يمكن تعريف الأنا (Le moi) مما سبق ذكره بأنه ممثل للعقل والإرادة الواعية، تظهر وظيفته في تحقيق نوع من التوافق بين الهو(Le ça) ومتطلباته الغريزية و الأنا الأعلى (Le sur moi) ومتطلباته الاجتماعية، وهو بذلك يبدو في حالة من النضج. إنه يمثل الشخصية السوية والمتوازنة في تفسير فرويد. والهو(le ça) يُعبّر عنه باللاتعيين؛أي أنه موجود لكنه متخف[3]. أو يمكن القول بأنه يمثل كل الرغبات الجنسية التي سماها فرويد بـ"الليبيدو" *(Libido) ؛ هذه الطاقة الجنسية تبحث دائما عما يؤدي إلى الإشباع. يفسرها فرويد بأنها تنشأ منذ ولادة

---

[1] فرويد سيغموند:الأنا و الهو . المرجع السابق. ص31 .

[2] نفسه. ص ص42 -43

[3] هذا تعريف الجرجاني. في معجم جميل صليبا.ج2. المرجع السابق. ص525.

*ليبيدو (Libido) هو لفظ لاتيني يعني رغبة (Envie) قد يكون رغبة عاطفية أو جنسية. أما عند فرويد هو طاقة مكونة من مجموعة من الغرائز ذات ميل جنساني. هذا الليبيدو قد يتخذ موضوعا في الشخص نفسه؛ ما يسمى بليبيدو الأنا (La libido du moi) أو يتخذ موضوعا خارجيا (Objet exterieur) حيث فيه يستثمر نشاطاته وأفعاله. و ليس إلى هذا الحد بل لقد انصرف فرويد إلى تفسير الحضارة بهذا الليبيدو معتبرا إياه الفاعل الأساس والمحرك لكل فعل أو نشاط إنساني،مؤكدا العلاقة بين التطور والحضارة المتقدمة للنوع (Phylogenèse) والفرد (Ontogenèse).

الطفل، حيث تظهر في بداياتها من خلال تعلق الرضيع بثدي أمه ثم لمس الطفل لأعضائه التناسلية. لهذا فإن الطاقة الجنسية أوالحيوية للحب[1]؛ تمثل المصدر الرئيس لكل السلوكات الانفعالية في نظر فرويد ويبدو ذلك من خلال مراحل نمو الطفل النفسية التي يشعر أثناءها باللذة و يتجنب الألم. و هذه المراحل هي بمثابة أطوار حياتية- جنسية في حياة البشر. وتتمثل في: المرحلة الفمية (Phase bucale)إذ من خلالها يشعر الطفل بأن فمه هو مصدر اللذة (plaisir) لذلك فهو يرغب في الحصول على كل شيء يراه أمامه من خلال استعمال إدراكه الحسي، فيأخذ في المص أو يرد كل شيء إلى فمه، فضلا عن ذلك فإن الرضيع في اعتقاد فرويد يلبي غريزة جنسية أثناء رضاعه وملازمته لثدي أمه، وهنا تتحقق اللذة، و يتواصل نموه الجنسي بعد ذلك إلى مص أصابعه و هي ميزة نلاحظها كثيرا عند الأطفال، في السنة الأولى وحتى الثالثة من أعمارهم. والمرحلة الشرجية (phase anale) فيها يدرك الطفل بان لذته تكمن في عمليتي التبول والتبرز. وهي تبدأ في السنة الثانية من عمره حيث يصبح الطفل قادرا على التلاعب بمواعيد هاتين العمليتين. هذه القدرة تكسبه نوعا من المراوغة مع الفرح، واستدراجها من أجل لفت الانتباه إليه من قبل أفراد أسرته وبعثهم إلى الاهتمام به. والمرحلة التناسلية (phase génitale) فيها يأخذ الطفل في تلمس أعضائه التناسلية ومحاولة استعراضها، وهنا يشعر الطفل باللذة. وتمتد هذه المرحلة من السنة الثالثة حتى السنة السادسة من العمر. فيها تكتمل الأعضاء التناسلية فينتقل الفرد من مرحلة الأنانية وحب الذات إلى مرحلة جديدة حيث يحب الآخرين من الجنس الآخر. وفي هذا المعنى يتحول الإنسان من مرحلة حصوله على اللذة من الذات كما هو الحال في المرحلتين الأوليتين إلى مرحلة يحصل فيها على اللذة من الآخرين عن طريق المشاركة مع الجنس الآخر.

يرى فرويد أن هذه المراحل الثلاث تفيد في تفسير الشذوذ الجنسي وبعض الصفات الأخرى من حب وأنانية وبخل. وكذلك بعض الأمراض العصابية. بهذا جعل فرويد من الأنا الأعلى

[1] Lecourt Edith : Découvrir la psychanalyse. De Freud à Aujourd'hui. Paris. Eyrolles. 2006. P108.

بالتحديد « إلزام اضطهادي وهيبة خارجية متميزة تتيح المجال لفرز الخير من الشر. » [1] ويتطابق هذا المنطلق في تفسير سلطته من خلال سيطرة النظم الأسرية « مع نظرات التحليل النفسي إلى تاريخ تطورالحضارة البشرية.» [2] التي تشكلت بفعل المحظورات الثقافية والأخلاقية. وكل ذلك يُستنبط من جريمة "قتل الأب" التي قام بها الإخوة كما تقول الأسطورة. ويتبين ذلك في اعتماد فرويد في بسيكانياليته على العقل الميتي الذي يمثل ماضي البشرية حيث يرى أنه لا يمكن تحليل نفسية الأفراد، إلا بالرجوع إلى ماضي الطفولة الذي هو في الأصل عبارة عن محظورات ومحرمات بدائية.

وهنا ينبغي النظر إلى المحرمات على أنها «تحضيرات سحيقة القدم فرضت قيما من الخارج على جيل من البشر البدائيين، أو لقنت له من قبل جيل سابق عليه، وكانت هذه المحظورات تطال أنشطة كان لدى أولئك الناس ميل شديد إلى أدائها، ثم بقيت المحظورات قائمة جيلا بعد جيل، وربما فقط بحكم التقليد المتناقل عن طريق السلطة الأبوية والاجتماعية[3] .» ثم يضيف فرويد في جينيالوجيته الميتولوجية هذه المحرمات بقوله:« من المحتمل أيضا أن تكون غدت جزء "عضويا " من الحياة النفسية للأجيال اللاحقة[4]. »

يبدو أن فكرة الحرام (Tabou)* أو الحظر في اعتقاد فرويد قد عرفتها الأقوام منذ القدم أي في العصور البدائية. إذ توصلت إلى ذلك قبل نزول الأديان أو حتى دون أن تتشكل لديهم فكرة عن الدين، وذلك كان نتيجة تجاربهم في الحياة، وهكذا أخذ التناقل من جيل لآخر في حمل هذا الاعتقاد مجسدين خوفهم من سلطة الأب. لهذا فإنه في نظر التحليل النفسي كل ثقافة وقيم أخلاقية تشكل فيها عقدة أوديب (complexe d'Œdipe) المركز الأساس إذ إن التعاليم

---

[1] فاليري ليبين: فرويد التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة.تر:زياد الملا.دار الطليعة الجديدة.سوريا.ط.1.1997.ص84.

[2] فاليري ليبين: فرويد. التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة. المرجع نفسه. ص122.

[3] فرويد سيجموند:التابو والحرام. تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ط.2.د/س.ص47.

[4] فرويد سيجموند:التابو والحرام.المرجع نفسه.ص47.

*التابو أو المحرم. يكتب باللغة الأجنبية ؛ الفرنسية (Tabou) وفي الانجليزية (Tabu) وكذلك (Taboo) هو مصطلح أنتروبولوجي ، يعود في الأصل إلى اللغة البولينيزية يعني مقدس، عرف في جنوب المحيط الهادي . وهو مقدس من ناحية وخطر من ناحية أخرى ، يتعلق بأشخاص أو أشياء ، قد يحمي شخصيات كالملوك و الكهنة، وقد يضر آخرين إذا تعدوه و خالفوه؛ ربما يقودهم إلى الموت، باعتباره قانونا شفهيا مقدسا. (The dictionary of Philosophy)

الأسرية تلقن الأبناء خشية الوقوع في المحارم حيث يجب دائما كبت الرغبات وإلا يكون الشعور بالذنب، و بالتالي الخوف من الإخصاء *(castration) .

يحصر فرويد إذن في كل شيء عقدة أوديب ، وإذا كانت الأفعال والتصرفات اللاشعورية لها تأثيراتها، فإن لها دلالات، كما أكد ذلك جاك لاكان**(Jacques Lacan) من خلال إعادة قراءته لفرويد حيث اعتبر كل نتاجات اللاشعور بما فيها الحلم و العرض العصابي، لها بعدها الرمزي و دلالاتها.[1] لهذا فإن اللاشعور لدى فرويد لم يعد كما في التصور القديم يعمل كمقابل للشعور، و إنما يعمل ضمن إطار من القوانين ذات الدلالة والمعنى كالنقل والتكيف والمجاز و الاستعارة بحيث نجد تلك الأوليات الثابتة باستمرار.

استفاد فرويد(S. Freud) من كثير الأعمال والملاحظات لبعض الأطباء، مما جعله يصل إلى بلورة مفهومه الخاص عن اللاشعور خصوصا والتحليل النفسي عموما، و من تجاربه السابقة خاصة تجاربه حول التطهير استطاع أن يكشف بأن الدوافع الجنسية أصل الهستريا. وبأنها ليست إلا إحدى التجليات التي تظهر فيها الحياة النفسية اللاشعورية مثل الأحلام والنكت وفلتات اللسان والنسيان والفنون المختلفة. وحتى إن حلما ما الذي يمثل **رغبة** فإنه ينعكس في

---

*الإخصاء، أو الخصي (Castration) هو عقدة نفسية ؛ تعني خصوصية الغدد التناسلية، والنظريات السيكولوجية حول الجنسية الطفولية تصف الاختلاف بين الجنسين بامتلاك العضو الذكوري، وأما غيابه فيعني الإخصاء. ولماذا الحديث عن عقدة الإخصاء؟ إنها عقدة تتعلق باستيهام الإخصاء وهي محاولة للإجابة عن سؤال الاختلاف بين الجنسين أو الاستقلالية بينهما والذي يطرح على الطفل في أحايين غالبة. و تتخذ هذه العقدة على مستوى الإحساس كوسيلة تهديد للطفل حضوره لدى الذكر وغيابه لدى الأنثى. وتبقى بالتالي هذه العقدة وسيلة عقابية لدى الأب. عقاب يرتبط بعاطفة الشعور بالذنب والشعور بالقلق و بالنقص مثل فقدان ضرس، أو الإصابة بحادث ....الخ، وهذا النوع من الشعور هو لدى الذكر ، أما الأنثى؛ ففقدانها للقضيب يعني سيكولوجيا شعورها بالنقص و بالدونية. ولذلك تلجأ في نظر المحللين النفسيين إلى محاولة التعويض من أجل الوصول إلى الكمال الذي هو في الأصل ابن"ذكر" الأب. (Dictionnaire de Psychologie)

**جاك لاكان (1901-1981) محلل نفسي فرنسي. ولد بباريس ومات فيها. اشتهر بقراءته التفسيرية لسيغموند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينات من القرن العشرين. و بالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي و مناهجه. درس لاكان الطب و حصل على دكتوراه دولة عام1932 في أطروحة عبرت عن سعيه إلى الربط بين الطب النفسي و التحليل النفسي. و قد استطاع خلال الخمسين عاما التالية أن يجمع إلى ممارسته للطب النفسي قراءات واسعة و دقيقة في أعمال فرويد و في حقول الفلسفة و الأدب و اللغويات. و في سنة 1953بدأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة . وازدادت سمعته خصوصا بعد نشر مقالاته في كتاب بعنوان: كتابات Ecrits عام 1966. و إن أهم شيء أضافه لاكان في تحليلاته النفسية اعتماده على اللغة بوصفها مرآة للاوعي ، مما أثر بدوره في الدراسات اللغوية و الأدبية. وباعتباره فيلسوفا بنيويا فقد اعتمد في دراساته على اللسانيات عند فرديناند دي سوسير حيث اعتبر اللاوعي بنية لغوية. وأعاد تفسير الكثير من مقولات فرويد حول الغريزة الجنسية من زاوية اللغة وعلاقة الدال بالمدلول عند دي سوسير (Ferdinand De Saussure).

[1] رزق الله رالف: فرويد و الرغبة. دار الحداثة.بيروت.ط.1.1986ص20.

الفن أو يترجم إلى عمل فني كما يرى ذلك فرويد[1] إلا أنه يفسره تصعيدا(Sublimation). بل و إن بعضا من الشعراء الأوروبيين مثل كلوريج (Samuel Coleridge)* حلم بأنه يكتب قصيدة مطولة، ولما استفاق أعاد نظمها كما تراءت له في منامه. يمكن القول إزاء ذلك أن الفن يشكل ويصور حقائق عالمنا الباطني، وما فيه من وجدان وانفعال ومشاعر، يقدمها في رموز. يمكن أن نقول خلافا لما يذهب إليه فرويد أن الخيال الفني لا صلة له بالماضي، ويلعب الدور الرئيس في إبداعها[2]. وليس هذا فحسب وإنما ينمو في نفسية الشخص الشعور بالجمال. لذلك فإنه يهتدي إلى حب كل الأشياء الجميلة. وبهذا فإن« الإنسان الذي يتحرر من يوميات العالم، يلقى نفس الشعور بالتحرر في محراب الفن[3].» ذلك أنه يميل بصورة غير مباشرة إلى الانتصار على المكبلات المختلفة التي تحاصره، وتؤثر عليه نفسيا، مما يحيله الأمر إلى محاولة التخلص منها بنوع من القفز بواسطة ما تخفيه نفسه من نزعة فنية وميل إلى حب الجمال الذي سيخلصه في النهاية.

يجعل فرويد من اللاشعور صورة عن واقع سيكولوجي حقيقي، ويرتكز على مبدأ كان حدسا فلسفيا لكبار الفلاسفة اليونانيين كأفلاطون الذي انتبه إلى دور الحياة الجنسية والحب والرغبات الجسدية. فقد ورد في إحدى محاورات أفلاطون "المأدبة" حديث على لسان الطبيب أريكسيماخوس يقرر بأن الطب هو العلم بألوان الحب والرغبات الجسدية[4]. وهذه تعتبر حجة يستفيد منها فرويد وهو القائل: « التحليل النفسي طريقة غرضها شفاء الأمراض العصابية أو

---

[1]عبد المعطي محمد علي: فلسفة الفن.رؤية جديدة. دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع. القاهرة..د/ط.1985.ص113.

*صمويل تايلور كلوريج (Samuel Taylor Coleridge)، شاعر انجليزي (1772-1834) رُوي عنه أنه غلبه النوم وهو جالس على مقعده في منزل ريفي يقرأ في كتاب. بينما هو كذلك حتى رأى نفسه في الحلم يأمر امبراطورا منغوليا وهو كبلاي خان ببناء قصر بداخله حديقة، وتم تسوير عشرة أميال من الأرض الخصبة بسور. و قد استمر الشاعر في نوم عميق نحو ثلاث ساعات. و خلال هذه الساعات كان واثقاً ثقة تامة أنه لا يستطيع أن يكتب أقل من مائتي سطر دون أن ينتابه التعب. وعندما استيقظ ظهر أنه يتذكر تفاصيل الحلم ، فأمسك بقلمه وأخذ الحبر والورق، وراح يكتب بشكل مستمر وبشغف. لكن بعض النقاد قال أن ذلك غير صحيح وليس إلا خدعة، والبعض قال أن مفعول الأفيون والعقاقير المسكنة التي كان يتناولها بسبب توعك صحته هي من رمته في اللاوعي، وكأن ذلك يقظة نائم. وفي النهاية يمكن تفسير ذلك أنه كان يحلم؛ وحلمه ذاك حمله حزمة من الإبداع ، ولا لشيء إلا لأن الجسم حاضر، موجود و بإمكانه أن يصنع الخوارق...

[2]مطر حلمي أميرة: فلسفة الجمالل(أعلامها و مذاهبها). دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 1998ص228.

[3]الحوراني يوسف: الإنسان والحضارة. دار مكتبة الحياة. بيروت. د/ط. د/ت. ص96.

[4]فرويد سيغموند:حياتي و التحليل النفسي.تر:مصطفى زيور.دار المعارف.ط.1.1981.ص42.

تحقيق تقدم على طريق البرء منها.»[1] و يعتمد لأجل ذلك البرء في نظره إلى عملية التداعي الحر؛ إذ تمثل القاعدة الأساسية للعلاج النفسي. حيث يطلب المحلل النفساني من المريض أن يعبر عن طريق الكلمات والألفاظ عن كل ما يجول في ذهنه وما يشعر به دون أن يقوم بعملية انتقاء أو استبعاد أي فكرة مهما بدت له سخيفة وبعيدة كل البعد عن موضوع الحديث. والواقع أنه لا توجد هناك تداعيات حرة لأن عملية التداعي تخضع للحتمية النفسية، فما يقوله المريض أثناء الجلسة التحليلية يُلقى به في حضرة الماضي، ويصبح اللفظ المُقال لفظا آخر غير مُقال.

أما تأويل الأحلام (Interprétation des rêves)* فهو يمثل عملية تحليلية لدى فرويد، إذ يقوم بفك رموز الحلم الذي يحكيه له مرضاه، فهو بحسبه الطريق الكلي المؤدي إلى اللاوعي. يوضح فرويد ذلك بقوله :« إنه لفي وسعي من الآن تحديد الحلم بأنه بيل عن كل المضمون العاطفي و العقلي لتداعيات الأفكـار التي قادتني إلى التحليل. »[2] وفي هذا الإطار يبدو أن أعماله كلها تتخذ الطابع الإكلينيكي، مما أكسبها مؤهلات وامتيازات لخدمة المرضى وذوي المشكلات النفسية و العقلية. وتتبع ميول الإنسان ورغباتـه وفق النظرية الفرويدية من طاقة بيولوجية عامة ذات طاقـات أخرى تعمل على الهدم (Destruction). ويمثل إيروس (éros)* الطاقات البنـاءة (Construction) مثل غرائز الجنس؛ الليبيدو(Libido) و

---

[1]فرويد سيجموند: مسائل في مزاولة التحليل النفسي المعاصر.تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة. بيروت.ط.1.1981.ص10.

*تأويل الأحلام هو طريقة علاجية لدى المحللين النفسيين. وهو من أكبر طرق التوسط السيكولوجية بين المحلل النفسي والمريض من أجل الكشف عن أسباب الحالة الباتولوجية. ويكون ذلك في محاولة المحلل ربط العلاقة بين ما يقوله المريض وما في اللاشعور من رنين ينبئ بأشياء رمزية تبرز معنى جديد مقابل الخطاب الواعي للمريض. يمكن للمحلل النفسي إعادة قول مثلا كلمة فقط منطوقة من الشخص المُحلَّل هو بمثابة فتح باب نحو الوعي. التأويل النفسي تطور خاصة بالحلم، الهفوات، و ليس من حق المحلل النغسي أن يؤكد على كلمة أو شيء ما بل يستهدف من وراء ذلك فتح الباب نحو الوعي عن طريق فك الألغاز. (Dictionnaire de psychologie)

[2]فرويد سيجموند:الحلم و تأويله.تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة و النشر و التوزيع.بيروت.د/ط.1992.ص15.

*ايروس(Eros) في الأساطير اليونانية هو أصغر الآلهة؛ هو طفل له جناحان، رشيق لكنه متمرد ، يشعل نار الهوى في قلوب البشر. تتمثل وظيفته الأساسية في التسيق بين العناصر المكونة للكون، وإحالة الفوضى إلى انسجام. يشاع عنه أنه ابن أفروديت إلهة الحب. فضلا عن ذلك يعتبر ايروس رغبة كبيرة في التملك أو الحب. و هو عند أفلاطون قوة عظمى في النفس تحركها إلى الخير، وهي وسط بين الحكمة والجهل؛ لأن الإنسان الذي لا يحس أنه ناقص لن يكون قادرا على محبة الحكمة. لكن مع أرسطو يغيب هذا اللفظ "ايروس" و يستبدل بـ "صداقة" حيث خصص لها مقالتين في كتاب أخلاق نيكوماكوس. وفي التحليل النفسي المعاصر اتسع هذا المصطلح فأصبح يدل على كل رغبة شبقية. بحسب فرويد هي فرضية أساسية تخص القوى المكبوتة الكامنة في الطبيعة البشرية بحكم ارتباطها بالجسم، والشيء نفسه مع الموت أو التناتوس. وبالتالي فهما أي الايروس والتناتوس طاقتان مبدعتان للحضارة الإنسانية في نظر فرويد. وإن إقرار وجودهما هو إعادة تأويل الحضارة الإنسانية. ومن ثم فإن هذه الأخيرة هي مرتبطة بالجسم الإنساني. وبالتالي فإن الإيروس هو الغريزة الجنسية الجسمية. (نقلا عن المعجم الفلسفي لمراد وهبة. القاهرة. دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.2007.)

يسبب هذا الليبيدو توترا مؤلما لا يخفف إلا عن طريق عملية الاسترخاء الجسدي ولقد سمى فرويد الخلاص من التوتر المؤلم "لذة"[1]» .

وهناك غرائز أخرى مثل غرائز الجوع والعطش والنوم تساعد الإنسان على الشعور باللذة واستمراره في الحياة، أما الطاقة التدميرية التي تعمل على الهدم فتشتمل على غرائز إيذاء النفس والغير، وتتمثل في البغضاء والحسد والغيرة والحقد والانتحار والقتل. وهاتين الطاقتين المتناقضتين تشكلان صراعا في كامل حياة الفرد، وتتوقف سلوكاته وتصرفاته عليهما من حيث التوافق أو التصادم. والتوافق الذي يترتب من خلال سيرورة السلوك، أثناء موازاته للطاقة الحيوية البناءة(Énergie de construction) يحقق نوعا من التوازن السيكولوجي لدى الشخص، بخلاف الصدام الذي يمثل إقبالا أو نفورا وقربا من نفسيته نحو موضوع ما؛ يعني ذلك بأنه يصاب بازدواجية العاطفة مثل الحب والكراهية في الوقت نفسه،غير أن هذه الازدواجية في أغلب الأحيان تخضع لزمن قصير ثم تزول. فهي ليست دائمة وذلك عند تعرضها لمبدأ اللذة (principe du plaisir) ومبدأ الواقع (principe du réel) و المبدأ الذي يقع بين مرحلة الطفولة والنضج. تمثل هاته المرحلة فعالية التربية بأساليبها كما يتشكل لدى الشخص الشعور بالمعاناة والضغط من الواقع، وهنا يتم فك النزاع والصراع النفسي لدى الشخص حيث يتم ضبط النفس ومجاراة النظم الاجتماعية. لذلك يقول فرويد:« الأنا الأعلى غالبا ما يبدي من القسوة ما لم يشاهد مثله،عند الوالدين الحقيقيين، وفضلا عن ذلك فهو يؤنب "الأنا" لا على ما يقوم به من الأعمال فقط، بل أيضا على أفكاره ونواياه التي لم تنفذ، والتي يكون "الأنا الأعلى" على علم بها فيما يبدو. » [2]

وإذا تصادمت الرغبات مع المبادئ العقلية للفرد، فإن نضج شخصية هذا الأخير تعتمد في الأساس على كيفية التفاعل مع هذه المواقف المتناقضة. يقول فرويد:« إذا نجح الأنا من جهة أخرى، في مقاومة الإغراء على عمل شيء يعترض عليه"الأنا الأعلى" فإنه يشعر أن

---

[1] فروم إريش: ما وراء الأوهام. تر.صلاح حاتم.دار الحوار للنشر و التوزيع.اللاذقية.ط.1.1994ص37.

[2] فرويد سيغموند: معالم التحليل النفسي. تر. عثمان نجاتي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط5. الجزائر. 1986. ص137.

احترامه لنفسه قد زاد، وأن فخره قد عظم كما لو أنه قد اكتسب شيئا ثمينا. »[1] بل حتى أن تطور الحضارة فيما يرى مرهون بتصعيد دوافع الإنسان ورغباته وغرائزه الليبيدية الأصلية وبكبتها أيضا، لأن الحضارة الغربية تتطلب ذلك و إلا عمّت الفوضى واللانظام في نظر التحليل النفسي الأرثوذكسي.

وفي الحقيقة هذا يدعو إلى الاكتئاب إزاء الحضارة كما قال إريك فروم على الإنسان الغربي « يصبح أكثر حكمة وثقافة على أن يصبح إلى حد ما أقل سعادة أيضا مما كان البدائي، ويميل ميلا أشد إلى العصاب الذي هو نتيجة للتنازل الشديد عن الدوافع. ويضجر الإنسان من الحضارة التي صنعها هو نفسه ومع أن التطور التاريخي هو من حيث المنجزات الحضارية ظاهرة ايجابية، إلا أنه يسبب له أيضا قلقا متزايدا واستياء وعدم ارتياح. ويساعد على نشوء أمراض العصاب. »[2] لذلك فالتلازم مع الواقع و معايشته يتطلب من الفرد التنازل عن حقوقه الفردية. ومن بين هذه الحقوق الرغبة النفسية التي تمثل عائقا كبيرا أمام السلطة السياسية، وأمام المجتمع والواقع ككل، لذا لا بد من التنازل عنها. وكلما ازداد ابتعادا عنها. فإنه يزداد شعورا بالقلق والاضطراب وحتى يمكن أن يصاب بالعصاب وبالحالات النفسية الباتولوجية المختلفة. في هذا الإطار نجد إريك فروم (Eric Frum*) يصف هذه الحالة بالوهم، حيث يقول: «الإنسان يعيش في أوهام، لأن هذه الأوهام تهون ألم الحياة الواقعية وحين يستطيع الإنسان أن يرى هذه الأوهام كما هي عليه في الواقع وحين يستطيع أن يصحو من حالة شبه حالمة يستطيع في مثل هذه الأحوال أن يعي نفسه ويستطيع أن يستشعر قوته

---

[1] نفسه. ص138.

[2] فروم إريش: ما وراء الأوهام. المرجع السابق..ص40

*يكتب اسمه عادة بالعربية اريك بحسب الناطقين بالفرنسية أو اريش بحسب النطق الألماني. (Erich Fromm) ولد بفرانكفورت عام 1900.حصل على درجته العلمية من جامعة هايدلبرغ سنة 1922. و في عام 1933 ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليحاضر في معهد التحليل النفسي بشيكاغو. وأصبح بعد ذلك مواطنا أمريكيا منذ عام 1940. تقلد مناصب مختلفة في معاهد التحليل النفسي بالولايات المتحدة الأمريكية، كما درس بجامعاتها وفي المكسيك أيضا. كان محللا نفسيا اجتماعيا، أصبح مؤيدا بارزا لفكرة أن أغلب سلوك الإنسان هو استجابة للظروف الاجتماعية المحيطة به. و بتبني هذه الرؤية رفض فروم معظم ما جاء به فرويد و على الخصوص فكرته المركزية في رد السلوك إلى الليبيدو. طبق فروم أفكار علم الاجتماع على التحليل النفسي. و درس الأنماط الاجتماعية والثقافية . ألف كتبا عديدة من بينها: -ما وراء الأوهام. - المجتمع العاقل. -فن الحب. -قلب الرجل. توفي سنة 1980.

وطاقته ويبدل الواقع بحيث يستغني عن الأوهام. » [1] وهو بعدما كان يلجأ في ذلك إلى ما يسميه فروم بالوعـي الزائف الذي يعني« صورة مشوهة للواقع ليضعف الإنسان أمام الاحتكاك أو الاتصال بالواقع وتكوين صورة صحيحة عنه فيقويه. » [2] تلك الأوهام إذن تسهل على الإنسان بالفعل تقبل ألم الحياة، فكل المصائب جراء العوائق الواقعية التي تصطدم بنفسيته لا بد من تقبلها تحت قبضة "الوهم" و"الضمير"أو "الأنا الأعلى" فالشعور بالذنب دائما يقوم بإحباط الحالة الشعورية لدى الفرد و يجعله يندم، بل ويتنازل عن رغبـاته.

وهذا النمط من السلوك له بداياته الأولى منذ الطفولة «فالولد يغار في الخامسة أو السادسة من عمره من أبيه غيرة شديدة ولا يكبت الرغبات الإجرامية ضده إلا تحت ضغط الخوف من الخصي (castration) ولكن يتخلص من خوفه الدائم، يتشبع بتابو غشيان المحارم و يكون على هذا النحو نواة ينمو ويتطور من حولها "ضمير" أو "الأنا الأعلى" عنده. »[3]

ويمنح التحليل النفسي الفرويدي من خلال مفاهيمه النظرية الأسس التي ينبني عليها كل علم من حيث تحديد الماهية المجردة والصورية لموضوعه كشرط لإمكانية كل تطبيق عملي على الموضوعات الحسية.

لذلك يمكـننا التأكيد على النزعة العقلانية في المنهج التحليلي الفرويدي الذي طبع معظم دراساتـه بما فيها الفن. حيث يؤكد بأن وراء الأعمال الفنيـة تنوعات لاستيهام كلي، أي أن وراء الفروق تشابه بنيوي يتمثل في مبدأ معقولية تلك الأعمال؛ فهناك مبدأ شمولي حتمي عقلاني تخضع له سلوكات البشر بما فيها النماذج الإبداعية عبر التاريخ، حيث يقارن فرويد بين أوديب الملك لسوفوكليس (Sophocles)* وهاملت لشكسبير* (William

[1] فروم إريش، ما وراء الأوهام ،المرجع السابق. ص23.
[2] المرجع نفسه. ص23.
[3] فروم إريش، ما وراء الأوهام. المرجع السابق. ص40.
*سوفوكليس (حوالي 496ق م- 406قم) من أبرز كتاب المأساة الإغريق. يدور موضوع مسرحيات سوفوكليس حول إنسان قوي في صراع مع القدر، وفي معظم تلك المسرحيات يختار هذا الإنسان نمطا من السلوك لا تعترف به الجوقة ولا الشخصيات الثانوية الأخرى، مما يتسبب في معاناة ذلك الإنسان، وقد يؤدي إلى موته. إلا أن ذلك يجعله أكثر نبلا وإنسانية. قال عنه أرسطو: إن سوفوكليس عرض شخصياته كما يجب أن تكون. حيث جعلها النموذج. تتميز مسرحياته بالحبكة الذكية وعنصر التشويق. من مسرحيات سوفوكليس التي حفظها لنا الزمن سبع مسرحيات فقط من أصل مائة و عشرين مسرحية و

(Shakespeare والإخوة كارامازوف لدستيوفسكي*(Fyodor Dostoevsky)، وفي ذلك يؤكد بأنه ليس ثمة ما يؤكد بأنه ليس من باب المصادفة أن تعالج هذه الروايات الثلاث في ثلاثة عصور موضوعاً واحداً يتمثل في جريمة قتل الأب، وأن تكون دافعية السلوك لارتكاب الجريمة المتمثلة في القتل لدى المؤلفين الثلاثة قائمة على الغرض نفسه؛ هو المنافسة الجنسية على امرأة[1]. حيث تشكل عقدة أوديب النواة الأصيلة لكل ثقافة وفن وأخلاق.

وفي تلك المنطلقات العقلانية الشمولية تبنى فرويد التصور الحتمي في تحليله للنفس الإنسانية. والمصادرة الأساسية للطريقة الفرويدية تتضمن بأن لكل شيء دلالة تعود لقوانين كلية هي اللاشعور. وبالتالي لا يوجد سلوك أو فكر أو تصور بلا معنى. لهذا استطاع فرويد أن ينقل الحتمية الفيزيائية للمادة لدى العلماء مثل نيوتن (Newton) واينشتين(Einstein) إلى الميدان السيكولوجي. فالسلوك في نظر فرويد يخضع لقانون اللاشعور. وعليه فإنه يمكن التنبؤ بسلوك الإنسان انطلاقا من معرفة دلالات اللاشعور التي يسير بمقتضاها، محاولا من خلال فرضيته تلك أن يلغي التناقض الذي تقع فيه فلسفات الشعور. لذلك لم يخرج فرويد في تصوراته الحتمية عن الإطار السائد في عصره المتأثر بآخر مراحل السببية والحتمية، حيث يمثل أحد أواخر ممثلي المذهب الميكانيكي الحتمي الكبار بعد أن مده إلى السلوك الإنساني وآلياته مع عدم التخلي عن التأثير الواضح بالفلسفة العقلانية. فعلى الرغم من أن علم النفس قد جعل ذاته في منعطف القرن العشرين كعلم مستقل؛ يبنى على المنهج التجريبي معتمدا على الملاحظة والتجربة كأساس، إلا أنه لم يلبث أن خضع لافتراضات الفلسفة العقلية، حيث أخذ

هي: أجاكس، أنتغون،الملك أوديب،إلكترا، نساء تراشينيات، و فيلوكتيتيس.، أوديب في كولونس (كتبها و هو في سن التسعين من عمره ، وقد صنفها الفلاسفة و الفنانون ضمن أعظم المسرحيات التي ألفها سوفوكليس).

*وليم شكسبير شاعر ومسرحي انجليزي (1564-1616) ألف سبع و ثلاثين مسرحية على الأقل، صنفها النقاد إلى: الكوميديا، و التراجيديا، و المسرحية التاريخية. اشتهرت أعماله المسرحية في العالم كله بشكل كبير و متميز نظرا لأسباب عدة أهمها فهمه للطبيعة البشرية؛ حيث تمكن من رسم شخصيات ذات معنى تعدى حدود الزمان والمكان الذين جرت فيهما أحداث مسرحياته. و تعتبر هاملت، روميو وجولييت ، و ماكبث من أعظم و أروع تراجيدياته العملاقة.

*فيودور دستويفسكي (1821-1881) من أشهر كتاب الأدب الروسي. تعتبر التي تناولت آراءه التي جسدها في شخصياته العظيمة من أرقى أعماله.. عرف عنه أنه كان يوقع شخصياته المعقدة في مواقف مؤثرة. و كانت الفكرة الغالبة في كتاباته الصراع بين الخير والشر للسيطرة على روح الإنسان. وكان دستويفسكي يحاول حل هذا الصراع بالأخذ بزمام شخصياته إلى الخلاص عبر تطهيرها من خطاياها بالابتلاءات. من أشهر رواياته التي تلقت إعجابا من طرف النقاد :الجريمة والعقاب.، مذكرات من باطن الأرض، الأبله، الممسوس، و رواية الإخوة كارامازوف.

[1]كوفمان سارة:طفولة الفن.تفسير علم الجمال الفرويدي.تر:وجيه أسعد.منشورات وزارة الثقافة. دمشق. .د/ط.1989. ص148.

يظهر إلى حد كبير كنوع من التفكير الجديد والمدارس الجديدة في علم النفس التي بزغت خلال العقود الثلاث الأولى من القرن العشرين إذ يمكن النظر إليها على أنها ثورات قامت ضد افتراض، أو آخر من الافتراضات المستمدة مباشرة من مأثور الفلسفة التجريبية. ونتيجة للمؤثرات الفكرية من العلوم الأخرى، فإن معظم علماء النفس المهتمين بفهم الظواهر المحفزة للسلوك يشتركون على الأقل بإيمان بالحتمية العلمية الشاملة، حيث يرجع كل أنواع السلوك إلى أسباب معينة ويسهل من حيث المبدأ اكتشاف قوانين منهجية من مبدأ السببية تحكم كل من السلوك الإنساني و الحيواني.

هذا المنهج العلمي الذي تبناه فرويد أكد فيه على أن أشكال السلوك البشري ناجم ليس عن عمل القوى الشعورية العقلية ، بل عن آليات لا شعورية وقوى لا عقلية وغريزية. تلك القوى لا يمكن أن تُفهم إلا بمجموعة من القوانين السببية، والتفسير العقلي العلمي الذي اعتبره مفتاح فهم السلوك البشري حيث يقول في هذا الشأن: « يوم يُكره الناس على الخضوع لسلطان العقل سيرون بأنه الرابطة الأقوى من سائر الروابط التي تربط بينهم وهو الرابطة التي يحق لنا أن نتوقع منها تحقيق المزيد من التوافق بينهم[1] » وذلك التأثر بالتفسير الميكانيكي للسلوك لم يكن عند فرويد إلا امتداد لتأثره الشديد بالمدرسة الفيزيولوجية للعالم 'بروكه' الذي يعتبر من أقطاب مدرسة هلمهولتز الآلية التي قامت كرد فعل على فلسفة شيلينغ• العاطفية. مع الأخذ بعين الاعتبار اهتمام فرويد الكبير بأفكار النظرية التطورية لداروين* ، الأمر الذي حمله للاهتمام

---

[1]فرويد سيغموند:محاضرات جديدة في التحليل النفسي.تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة. بيروت.ط.2.1998.ص205.

• فريدريتش فلهلم جوزيف فون شيلنغ،Friedrich Schelling (1854 – 1775) فيلسوف ألماني، تأثر بهيغل والشاعر فريدريتش هولدرلين. كانت أعماله الأولى معروفة بأنها حلقة وصل مهمة بين إيمانويل كانط و جوهان فيشته من جانب، وهيغل من جانب آخر. وكانت هذه الأعمال تصور المثالية والرومانسية الألمانية. كان نظام شيلنغ للمثالية الغامضة من أهم عمل في شبابه. وبعد ذلك انتقد أعماله الأولى التي كتبها بنفسه، كما انتقد فلسفة هيغل. وذلك في مقدمة كتابه" الوصف العلمي لظاهرة الروح "، دون أن يذكر اسمه، وتغيرت العلاقة بينهما بحيث أصبح خصمًا بارزًا لفلسفة هيغل.

*رأى داروين (Charles Robert Darwin) (1809– 1882) أن كل الأنواع الحية من نباتات وحيوانات قد تطورت تدريجيًا من أصول مشتركة خلال الملايين من السنين التي مرت عليها. عرض داروين نظرياته في كتابه **أصل الأنواع** (1859). و جمع كذلك بعض ما اعتبره أدلة لتأييد نظريته عن التطور، كما أفاد بأن التطور حدث عن طريق عملية **الانتخاب الطبيعي** . و أوضح بأن الكائنات الحية تنتج أجيالاً أخرى كثيرة مشتركة ليحل بعضها محل بعض، وأن الأرض لا تستطيع أن تتحمل أعباء حياة كل هذه الكائنات، ولذلك فإن عليها أن تتنافس في الحصول على الضروريات مثل الطعام والمأوى. بالإضافة إلى ذلك فإن حياتها تتعرض دائمًا لتهديد حيوانات أخرى تعيش على افتراسها أو طقس غير مناسب لها أو أي ظروف بيئية أخرى. وذكر داروين بأن بعض أفراد الأنواع لها سمات تساعدها في صراعها من أجل البقاء .وهناك أنواع أخرى لا تتمتع بمثل هذه المميزات ولذلك فإن احتمال استمرارها في الحياة يصبح أقل من الأولى. وفي المتوسط فإن الكائنات التي لها مميزات مناسبة تعيش لفترة أطول، كما أنها تلد أجيالاً أكثر من الأخرى، إضافة إلى أنها تورّث أجيالها

الكبير في الطب في بداية حياته العلمية. فتلك الحماسة الكبيرة للداروينية ومبادئ هلمهولتز كانت بمثابة الضابط لميله الفطري نحو الجدل الفلسفي و التحليق في أهواء المشاكل الإنسانية الكبرى.

لقد تجسدت المفاهيم العلمية لتلك المدرسة الآلية ضمن مفاهيم التحليل النفسي الأساسية كمفهوم فرويد عن الطاقة الاقتصادية، التي تعتمد على تقويم الطاقة النفسية تقويماً كمياً. فكتب فرويد عن العمل الوظائفي النفسي بأنه يمكنه أن يعرف من خلال مقاربة ثلاثية؛ تتمثل في: الدينامية وهي تلك التي تنشد دراسة النزعات اللاشعورية؛ أي الدراسة التي تمنح إنتاجاتنا معنى الدلالة. وثانيها الاقتصادية وهي التي غرضها أن تحدد القوى المتواجهة وقوة المعنى ممثلة بالطاقة النفسية ، وثالثها الموقعية وهي التي تصف مراجع العمل الوظائفي النفسي. وعليه لا قيمة لعلم نفس يستثني في أبحاثه الظواهر المرضية أو ينسبها إلى علل غريبة عن قطاع الحتمية العلمية. فالسلوك النفسي يعود إلى جدلية سببية يحكمها مبدأ اللذة الألم. إذ أن كل ما هو دوافعي ينزع إلى اللذة ويتجنب الألم. ولا يمكن إبطال التوتر المفعم باللذة إلا بإرضاء الحاجة التي هي هدف الدافع ، وهذا ما يقوله فرويد: « نحن نجرب وبدون صورة اختبار مرضى هستريين وعصابيين آخرين حيث يقودنا هذا الاختبار إلى اليقين بأنهم لم يفلحوا في كبت الفكرة التي

القادمة هذه المميزات الملائمة. وتموت في آخر الأمر الكائنات ذات السمات غير الملائمة. وفي أماكن أخرى مختلفة، وفي عصور متغايرة، فإن بعض هذه الكائنات الحية قد تجد ما يعينها على استمرار حياتها، وبعضها يفنى ويزول. وبمثل هذه الكيفية فإن أنواعًا مختلفة من الكائنات تظهر وتصبح بالتدريج أنواعًا منفصلة عن غيرها. ولقد كان لداروين دور كبير في بعث حركة التفكير العلمي في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي بسبب نظريته هذه، ولقيت آراؤه رواجًا كبيرًا بين بعض الباحثين والعلماء الغربيين في ميادين متعددة كالاقتصاد السياسي مع كارل ماركس ، والتحليل النفسي مع **سيغموند فرويد**. هذا الأخير الذي ارتكز بصورة واضحة على الأعمال التي قدمها داروين حول دراسة سلوك الحيوانات، وأجاز التواصل بين الحيوان والإنسان. كما تابع أعمال تلامذة داروين التي شغلت اهتمامه. وأعاد تصور النظرية التطورية في عصره. و فرويد لا يعارض فكرة التشابه بين القرد والإنسان؛ بل كان شديد الاهتمام بالأنتروبولوجيا الداروينية وقرابة الإنسان في علاقته مع الانتخاب الجنساني؛ هذا الأخير الذي جذب قريحته وجعله يلقي الضوء في أبحاثه من خلال الأعمال الإثنوغرافية للشعوب البدائية والمتوحشة. كما اهتم بالزواج المتعدد(Exogamie) و ارتكاب المحارم. يظهر ذلك في كتابه الطوطم و المحرم (Totem et tabou) حيث تبدو المرجعية الداروينية واحتفاظه بمثال عن الغوريلا التي تعيش في مكان يفرض فيه الذكر سيطرته مقصيا الذكور الصغار، ومستهدفا امتلاك الإناث. هذا ما نجده في الأب الأناني،المسيطر،العنيف والمستحوذ على النساء في التحليل النفسي الفرويدي. ويرجع فرويد بالتالي بداية الثقافة و نشأة الحضارة إلى عقدة أوديب.

ترتبط بالرغبة غير المحتملة. ولقد تمكنوا من القبض عليها بوعيهم وذاكرتهم، لكن الرغبة المكبوتة تستمر في الاستبدال في اللاشعور تترصد فرصة من أجل الظهور[1].»

وهذا الصراع الديالكتيكي جعل أحد تلامذة فرويد هو فلهلم رايش *(Wilhelm Reich) يحاول الربط بينه وبين الماركسية على اعتبار أن كلا التصورين ألحا على الصراع الخفي. هذا الصراع الذي بيّن فيه فرويد الجانب الداخلي منه، في حين أظهره ماركس في جانبه الخارجي الاجتماعي.

ومن هذا المنطلق تماشت الفرويدية مع التيار المادي في التفسير. فبحسب فرويد ليس حب الذات وحب الموضوع متضادين؛ لأن هذا الأخير ينشأ عن الليبيدو النرجسي (Libido narcissique)، ويمكن ذلك في أي وقت يعود ويستحيل إليه. وطالما أن الاثنين يمثلان ميلين إلى الحب فهما متماهيين. وكل منهما يعود إلى مصدر واحد هو الجهاز النفسي الجنسي والنرجسية الأولية. والأمر نفسه يتحقق في العلاقة بين الوعي واللاوعي، فهما نقيضان لكنهما في سلوك كالعصاب القهري يكونان متضادين ومتماهيين في الوقت نفسه. والأمر كذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين الأنا والهو الذين يشكلان نقيضين متماهيين. فليست الأنا سوى جزء متباين عن الهو بشكل خاص، لكنها تصبح في الوقت نفسه وتحت تأثير العالم الخارجي عدوة و مناوئة وظيفيا للهو[2].

ومن الناحية الإيديولوجية نجد أن المفهوم الماركسي جاء كرد فعل عنيف على بنية العلاقات الرأسمالية، كما طرح مفهوم الاغتراب(Aliénation) في هذه العلاقات، ذلك ما جعل فيلهيلم

---

[1] Freud Sigmund : Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad.Y.Lelay.Paris. Payot.1981.P.28

*مختص في الطب العقلي ومحلل نفساني من عائلة يهودية (1897-1957) ذو اتجاه ماركسي، فلهلم رايش طور نظرية تعد أكثر اقترابا من علم الجنس (Sexologie)عن التحليل النفسي.التقى فرويد عام 1919 و طبق السيكولوجيا و السكسولوجيا. اقترب من الحركة الماركسية مبرزا فكرة الأصل الاجتماعي للمرض العقلي، وابتكر الفرويد-ماركسية (Freudo-marxisme). ونظرا لاهتمام رايش بالجنسانية البيولوجية فإنه فتح عيادات خاصة بالصحة الجنسانية من منظور السياسة الجنسانية البروليتارية. و في الأخير تم إقصاؤه من طرف الحزب الشيوعي الألماني و نفي إلى الدنمارك. وهناك تظاهر مع العديد من المتظاهرين ضد الحكم النازي، ثم بعد ذلك تم إقصاؤه من الجمعية السيكولوجية العالمية. وفي 1936 أسس في أوسلو معهد الأبحاث البيولوجية للإقتصاد الجنساني. و بسبب تهمة بيع مواد خطيرة ألقي في السجن ، و كانت نهايته هي الموت داخل السجن عام 1957. من أعماله: - المادية الجدلية و التحليل النفسي – الثورة الجنسانية. – سيكلوجيا الطبقة الفاشية. – أنصت أيها الإنسان الصغير.

[2] رايش فيلهيلم: المادية الجدلية و التحليل النفسي. تر: يسين بوعلي.دار الحداثة.بيروت.د/س.ص ص44 - 45.

رايـش يقول بأن التحليل النفسي هو البذرة التي ينشأ عنها وينمو علم نفس مادي جدلي[1]. غير أن فرويد رغم انطلاقته المادية في تفسيره للسلوك البشري ودلالاتـه، بقي في سياقـه العام ضمن الإطار المثالي الذاتي لهذا التصور. وهذا ما جعله ينتقد التصور المادي لبنية النفس البشرية بشدة. فهناك تعارض في التفسيرين الماركسي والفرويدي للتركـيب النفسي للفرد وعلاقة ذلك بالمنظومة الاجتماعية.

فالأنا الأعلى عند الطفل كما يصرح فرويد لا تتكون على صورة الوالدين وإنما على صورة أناهما الأعلى فهو يمتلئ بالمضمون نفسـه. ويغدو ممثلا للتقاليد ولجميع الأحكام القيمية المتناقلة على هذا النحو عبر الأجيـال. وخلال ذلك يمكن أن نعرف الدور الذي يقوم به الأنا الأعلى في فهم السلوك الاجتماعي للإنسان. يرى فرويد كذلك أن أغلب الظن في عجز تفسيرات التاريخ التي تسمى ماديـة، يرجع إهمالها لهذا العامل الذي تتركه جانبا بحجة أن إيديولوجيات البشر ما هي إلا نتاج فوقي لشروطهم الاقتصادية الراهنة؛ وهذا لا يشكل عند فرويد كـل الحق، فالبشرية لا تعيش حاضرها فقط بل إن ماضي الأقوام والشعوب و تقاليدها تبقى مستمرة ضمن إيديولوجيات الأنا الأعلى.

وتلك التقاليد في نظره لا تتأثر إلا ببطء بالحاضر وظروفه. وما دامت تفعل فعلها عبر الأنا الأعلى فإنها ستبقى وتظل تضطلع بدور هام في الحياة الإنسانية، وبشكل مستقل ومنفصل عن الشروط الاقتصادية[2]. لذلك يؤكد بأن الماركسية لا تدين بقوتها لتصورها للتاريخ، ولا لتنبؤاتها المستقبلية التي تستخلصها من هذا التصور، وإنما لبيانـها الجيد للتأثير الشديد الذي يمارسه الوضع الاقتصادي على نشاط البشر الفكري والفني والأخلاقي. ولكن من المستحيل عند فرويد التسليم بأن العوامل الاقتصاديـة هي الوحيدة التي تحدد مسار البشر في المجتمع. فمن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها أن الأشخاص والأقـوام والأجناس المختلفـة لا يسلكون سلوكاً متشابها حتى وإن عاشوا في ظروف اقتصادية واحدة. لذلك لا يجوز في اعتقاده التغاضي عن دور العوامل السيكولوجية حين يتعلق الأمر بردود أفعال الكائنـات البشرية الحية. فهذه العوامل لا

[1] المرجع نفسه. ص17.
[2] فرويد سيجموند: محاضرات جديدة في التحليل النفسي. المرجع السابق.ص82.

تضطلع بدور في بناء الشروط الاقتصادية فحسب، بل تعين جميع أفعال الناس الذين لا يستجيبون لهذه الشروط، إلا من خلال دوافعهم الغريزية، كغرائز البقاء و العدوانية والبحث عن اللذة والمتعة وتفادي الألم.

ذلك ما توضحه ملاني كلاين* (Mélanie Klein) حيث تقول: « إن الرضيع لا يشعر بمتعة كاملة إلا إذا كان قادرا على أن يحب بما فيه الكفاية. هذه المتعة التي هي في الأساس امتنان (...) و إن إمكانية التعبير عن اللذة مهما كانت أصلا فإنها تبدو في القدرة على المتعة منذ أول علاقة بالثدي الأمومي[1]. » خلال ذلك نجد التباعد والاختلاف شاسع بين التيارين السيكولوجي والماركسي. أما التشابه الإيديولوجي بينهما لا ينفي وجود تباعد فلسفي وإبستمولوجي. جعل أحدهما؛ وهو الفرويدي ينفي أسس المادية العلمية التي تتمثل في العوامل الاقتصادية** رادا إياها لمبدأ نفسي لا يراه الماركسيون إلا انعكاسا ثانويا لبنية العلاقات الاقتصادية. والشيء الوحيد منهجيا الذي يجمع بين التيارين كما نرى هو إيمانهما العميق بالحتمية (P. Déterminisme).

وإذا تعمقنا أكثر في فكر فرويد، فإننا نجد أن منهجه الحتمي يتنقل بين تيارين هما: التجريبية (Empirisme) ذات التصورات البعدية (P.Apriori) والعقلانية (Rationalisme) ذات

*محللة نفسية نمساوية (1882-1960) تنحدر من أسرة يهودية. ساهمت في الحركة السيكولوجية في بودابست، لكن الديكتاتورية الشيوعية أرغمت عائلتها على اللجوء إلى ألمانيا، استقر بها المقام في برلين حيث أعادت تأسيس التحليل النفسي مع كارل أبراهام. ساهمت في تطوير السيكولوجيا الفرويدية مختصة في سيكولوجيا الأطفال حديثي الولادة. وقد اشتهرت ميلاني كلاين باهتمامها بفرع محدد في علم النفس، يسمى العلاقات الشيئية الذي يتم فيه التركيز على العلاقات المكونة بين الصور والأفكار والمشاعر، في العقل والناس والأشياء في العالم الخارجي. كما كانت أيضا رائدة في منهج التحليل النفسي للأطفال، المسّمى بتقنية اللعب، والذي لا يزال من الممارسات التحليلية المستخدمة حتى الوقت الراهن. اهتمت في مشوارها الحافل بالتحليل النفسي للأطفال، وفيما بعد تتعارض تحديدا مع انّا فرويد (Anna freud) حول هامش الفرصة المتاحة لتحليل الأطفال خاصة بعد موت الأب المؤسّس، وتعالي أصوات حركة ما بعد الفرويدية. هذا الصراع سيكون سنة 1940 أصل التناقضات الكبرى التي ستحرك بنائية التحليل النفسي الإنجليزي إلى ثلاث اتجاهات: الكلاينيين (نسبة إلى ملاني كلاين)، الأنا فرويديين (نسبة إلى أنا فرويد)، والمحايدين الذين لا ينتمون لأي اتجاه أو تيار.. كما ستقوم جماعة داخل رابطة التحليل النفسي البريطاني تدعى باسم "التحليل النفسي الكلايني" والهدف منها تعزيز اتجاه ملاني كلاين و المحافظة على إرثها الثقيل. إلى جانب حصول امتدادات نظرية أخرى مع أتباعها، عرف بها الكلاينيون المعاصرون، والفرع البيوني من المدرسة الكلاينية وفرع فينيكوت من نظرية العلاقة بالموضوع. سيهتم فيلسوفنا **دولوز** بكلاين مع صديقه غتاري، ويظهر ذلك في صفحات خصّصاها لها بالتحليل والنقد في كتابهما الهام: Anti Œdipe ضد أوديب.

[1] Mélanie Klein : Envie et gratitude. Trad: V.Smirnof.Paris.Gallimard.1978.P28.

**يتضح تمسك فرويد بالعوامل النفسية أو لنقل بشكل أدق اعتصامه بالثالوث المقدس:الأب،الأم،الطفل؛ وهنا يضحي بكل شيء من أجل نصرة العامل الأسري فحسب، مقصيا تماما ما هو خارج الأسرة كالعامل الاقتصادي المادي الذي يعتبر بحق لبنة أساسية ساهمت في نقد ما ذهب إليه فرويد.

التصورات القبلية (P.Posteriori). فرغم تبنيه الواضح للتيار التجريبي إلا أنه يتحدث عن وجود كوامن فطرية في الإنسان كنوع، حيث يؤكد وحدانية النفس البشرية الجوهرية، فعملية التطور الجنسي والكمون الجنسي مثلا تعود إلى وراثة عامة سابقة للنوع.

ورغم أنه في حالات نجد تأثير دور التربية والتنشئة الأسرية في ذلك، حيث يقول:« يبدو أن حياة الأطفال الجنسية تبزغ عادة في صورة تقبل المشاهدة حوالي السنة الثالثة أو الرابعة من العمر وبعد ذلك تأتي فترة الكمون الكلي أو الجزئي حيث تبنى القواعد والقوى النفسية التي تكون فيما بعد بمثابة عقبات في طريق الغريزة الجنسية حيث تحد من تدفقها كما تفعل السدود، وهذا يحدث لدى الأطفال المتحضرين بشكل خاص وهو ناتج عن التربية. » [1]. يوضح فرويد في هذا القول مفعول التربية التي تعمل على الدعوة إلى ضرورة العمل على إخفاء الرغبات الجنسية، بل وقمعها مسايرة بالمجتمع، والحضارة لأن «الإنسان حيوان يكبت رغباته بنفسه ولا يخلق الحضارة إلا من أجل كبتها. » [2] وحتى أنه يمكن القول بأن الحضارة لا يمكن أن تبدأ إلا عندما يتم التخلي بصورة فعلية عن الهدف الأولي كالإرضاء التام للحاجات.

ولهذا فالحضارة تأخذ من الغريزة الجنسية قسطا كبيرا من طاقاتها لتوجهها نحو غايات نافعة للمجموع. وهكذا تصبح الحضارة قمعية بالضرورة في نظر فرويد. ويصبح تضييق الخناق على الحياة الجنسية ضروريا أيضا. كما أن الحضارة تبذل جهدها للحد من الغريزة التدميرية الإنسانية وأن تقلل من ظهورها. الحضارة إذن تفرض تضحيات كبيرة لا على الغريزة الجنسية وحدها، وإنما تفرضها على الغريزة التدميرية ذاتها. وخلال ذلك نفهم جيدا بأن الوصول إلى السعادة أمر مستحيل، وفي هذا المجال يتنبأ فرويد بعاصفة الشقاء النفسي للشعوب. ويضيف عند قوله: « ولا ريب بأن للتربية نصيب كبير في ذلك. لكن هذا النمو محدد عضويا ومنبثق عن الوراثة وقد يتم بين الفينة والأخرى بدون مؤازرة التربية التي لا تتخطى مجالها

[1] فرويد سيجموند: ثلاث مقالات في نظرية الجنسية.تر:مصطفى زيور.سامي محمود علي.دار المعارف.مصر.د/س.ص63.

[2] Brown Norman : Eros et Thanatos. Trad. :R. Villoteau. Paris. Julliard. Lettres nouvelles.1960.P22.

المخصص لها في تتبع خطوط ما رسم لها وراثيا فتبرزه بروزا أجلى وأعمق.[1]» ويبدو كل شيء محدد قبليا بشكل فطري غريزي ووراثي. وهذا يشمل النوع البشري بأكمله. وجميع البشر لديهم البنية الليبيدية نفسها، وهم خاضعون لنفس القوانين السيكولوجية كمبدأ اللذة، والكبت، والتحويل، والاستبدال الرمزي والإسقاط، والتماهي والتصعيد. وفي ذلك يرى فرويد أنه يمكننا أن نفسر سلوك المعاصرين لنا من البشر كما نفسر سلوك أناس ما قبل التاريخ بنفس الطريقة[2]. ومن هذا المنطلق يرفض المصادفة تماما في دراساته، ويعتبر المحلل النفسي بأنه يمتاز بالإيمان العميق بمبدأ الحتمية في الحياة النفسية التي لا يمكن أن تكون اعتباطية أو وليدة المصادفة. فالمحلل النفسي دائما وبصورة علمية يفترض وجود سبب معين لكل ظاهرة نفسية.

وهذا الطرح العلمي لدى فرويد لا نجد له تأييدا من قبل أحد تلامذته"كارل يونغ" (Karl G.Yung)* حيث يرى بأنه يجب ألا نفهم بأن الإنسان وحدة متكررة، بل باعتباره شخص فريد، فهو لا يتكرر، ويمكن حتى أن لا يكرر أفعاله بالكيفية نفسها أثناء التصرف، لا يمكننا أثناء التحليل أن نعرفه ولا أن نشبهه بأي شيء آخر سواه. وبالتالي فإذا أردنا أن نفهم كائنا بشريا، فإنه ينبغي أن نطرح جميع المعارف العلمية عن الإنسان المتوسط (الإحصائي) في جانب. وأن يتم إبعاد جميع النظريات بغية اتخاذ موقف جديد غير متحيز، ولا يمكن القيام بتلك المهمة إلا بتبني العقل المنفتح الذي لا يرفض التقيد بنظرية ما وينبذ كل حكم مسبق. وهذا التصور للإنسان هو وحده التصور الجدير بالبحث، وذلك بعد أن ننزعه عن جميع المطابقات

---

[1] فرويد سيجموند:ثلاث مقالات في نظرية الجنسية.المرجع السابق.ص64.

[2] روجيه باستيد: السوسيولوجيا و التحليل النفسي.تر:وجيه البعيني.دار الحداثة. بيروت.ط1. 1988.ص45.

*كارل غوستاف يونغ (1875-1961)عالم نفساني سويسري، قام بتطوير مجال علم النفس التحليلي،وقد تجاوزت أبحاثه مجالات أخرى مثل الفلسفة واللاهوت وعلم الأجناس.عارض أستاذه فرويد في العديد من آرائه ونظرياته حيث رأى أنه بالغ كثيرا في الاهتمام بالغرائز الجنسية في سلوك الإنسان حتى انفصل عنه عام1913و واصل أبحاثه الخاصة في علم النفس حيث أصبح أستاذا فيما بعد لعلم النفس الطبي.وقد استخدم مصطلحين هامين في تصنيف الناس:انطوائي (Introuvert) وهو الذي يرتكز على نفسه بشكل أساس في تلبية حاجياته الخاصة و لا يملك القدرة على الاندماج مع الآخرين.أما المنبسط (Extrouvert) فله القدرة على الاندماج وسهولة الصحبة مع الآخرين من أجل إرضاء متطلباتهم.و فضلا عن اللاشعور الفردي الذي اكتشفه فرويد فقد رأى يونغ أن هناك مستوى أعمق من اللاوعي و يخضع له المنتسبون لكل جنس وهو ما أطلق عليه اللاوعي الجماعي. وعلى هذا الأساس استنتج يونغ أن اللاوعي الجماعي يشمل أنماطا فكرية تسمى بالطراز البدئي الذي نما عبر القرون،هذا الأخير يمكن الناس من التفاعل مع أوضاع تتشابه مع الأوضاع التي عاشها أسلافهم في الماضي.وبذلك فإن هذا اللاوعي الجماعي يشمل الحكمة التي توجه بعض السلوكات البشرية.

والمقاييس العلمية التي أفرط في تمجيدها والغلو فيها رجل العلم.[1] وإن كان فرويد قد رفض المنهج التأملي في الفلسفة، والمعرفة التي يطلق عليها بالفلسفية ليست هي مشاكل الميتافيزيقا التي يرفضها رفضا قاطعا،بل هي فلسفة تجريبية تقوم على قواعد الاستقراء العلمي ، إنها فلسفة العالم التجريبي فقط. ولهذا فإن كارل يونغ يرى في الحكم على الإنسان حكما علميا يتخذ الطابع الشمولي المتكرر والنمطي الذي لا يتعدى التعرف العام الذي يعين البشر ويرتبهم. ولكن إن أردنا أن نفهم الإنسان كطبيعة حقيقية، فإننا نجد بأنه الكائن البشري المفرد الفريد.

لذلك لا نستغرب في الحملة التي شنها على الفلسفة التأملية؛ إذ في الواقع هو نفسه لم يخرج عنها. يقول فرويد:« إن الفلسفة لا تعارض العلم، بل تتصرف هي نفسها كما لو أنها علم وقد تقتبس أحيانا مناهجه وطرائقه،غير أنها تبتعد وتفترق عنه من حيث أنها تتعلق بالأوهام وتدعي بأنها تقدم صورة جديدة مكتملة لا ثغرات فيها عن الكون وهو إدعاء يتيح لنا كل تقدم جديد في المعرفة أن نتحقق من بطلانه، حيث تضل الفلسفة عن سواء السبيل من وجهة نظر المنهج بمغالاتها في القيمة المعرفية لعملياتها المنطقية وتسليمها بوجود مصادر أخرى للمعرفة كالحدس مثلا. [2] »

قد يسأل سائل هل تمكن فرويد فعلا من الخروج عن التصورات الفلسفية للفلسفة التأملية ؟ في الواقع يبدو أنه لم يتمكن من الخروج أو الانفصال على الإطلاق عن ذلك الإطار الذي انتقده. فعندما نقرأ له نجده قد انطلق من تصوراته للنفس البشرية، من مبدأين هما مبدأ الواقع "الأنا" ومبدأ اللذة "الخيال الجنسي"؛ حيث تكون دوافع الأنا أكثر تلاؤماً مع الواقع من الدوافع الجنسية التي تجد إشباعها في جسم الطفل. وذلك الإشباع لا يلبث أن يكبت خلال فترة الكمون لدى الطفل الذي ينشأ بعد عقدة أوديب، و عندها يحدث ترابط متين بين دوافع الأنا والفاعلية الشعورية، ومبدأ الواقع من جهة، وبين الدوافع الجنسية و الاستيهام ومبدأ اللذة من جهة أخرى .

---

[1] يونغ كارل:التنقيب في أغوار النفس.تر:نهاد خياطة.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر.بيروت.د/ط.1996.ص16.
[2] فرويد سيجموند: محاضرات جديدة في التحليل النفسي. المرجع السابق.ص19.

فإذا ما تمسكنا بالمعنى الحرفي لهذا التصور الفرويدي نجد أنـه بقي حبيس التصور التقليدي الذي يفصل بين المتخيل والواقعي. ويجعل الخيال فاعليـة بديلة ثانويـة وتعويضية عن الواقـع الذي أصبح سيئـاً*، فلم يخرج هنا فرويد عن تيار الفلاسفة الكلاسيكيين الذين يرون بأن للخيال منزلة الوسيط بين النفـس والجسم.

فعند ديكارت مثلا نجد بأن الخيال هو انطباق النفس على الجسم، و هو يستخدم للبرهان على إمكـانية اتحاد النفس بالجسم. النفس جوهر مفكر، أما الجسم فهو امتداد فقط. والإنسان يتكون من نفس وجسم، لكن كيف يتم هذا الإتحاد برغم التميز التام الموجود بينهما؟ فسر ذلك بأن وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة. و إلا لما تألمت النفس كلما حدث في الجسم أي خلل أو عطب. كما أن الملاح لا يتألم إذا أصيب جزء من السفينة بعطب. غير أن هذه إشكالية عميقة وصعبة جدا أوقعت ديكارت في حيرة من أمره، فكل ما حاول تفسيره لا يعدو أن يكون إلا محاولة غير مقنعة. وأما عند سبينوزا فإن الخيال هو وسيط بين الفهم والأهـواء، وعند كانط يمثل الخيال وسيط بين مقولات الفـهم و الحدوس الحسية."[1]

وبالفصل الثنائي الذي اتخذه فرويد بين الواقع والغرائز، وضمن الغرائز ذاتها بين غريزة الموت تاناتوس (thanatos) وغريزة الحياة الجنسية ايروس (éros)، وفي مجال الحالات العصابية كثنائية المازوشية *(masochisme) والسادية** (sadisme) والشعور واللاشعور

---

*يظهر العالم الداخلي لنا بالنسبة لفرويد خاصة مع المجاز والأحلام والاستبهام. هذا الذي رفضته ملاني كلاين (Mélanie Klein) حيث استطاعت في تحليلها أن تدمج الواقع في التحليل النفسي « L'intégration de la réalité » ، فهو واقعي وملموس، كمجموع الأشياء. وهي تقصد الداخلي في تحليلاتها، هذا العالم الباطني الذي يظهر أكثر إفزاعا عندما نقترب من حالة نفسية نكوصية أو قديمة، حيث النزوات المسيطرة والمدمرة .وهي تتحول بشكل تطوري انطلاقا من صيرورات آنية للاستدماج وللإسقاط التي يعرفها الطفل أثناء نموه. إنها أساليب تعطي مكانا للأشياء الداخلية في اللاشعور، وهي أكثر فأكثر تطابقا مع الأشخاص الحقيقيين. وترى كلاين أن الأطفال يكوّنون عالما داخليا من الصورة الذهنية، مبنيا من أشكال وتجسيدات للأشياء في العالم الحقيقي. لقد رفضت كلاين افتراض فرويد ، وهو كون الجانب اللاواعي من العقل غير متاح أمام المحلل النفسي، ورأت أن اللاوعي يتكون من غرائز ومشاعر مرتبطة بها، يتم التعبير عنها في أشكال من السلوك الإنساني، خاصة الطفولي منه. لذلك وقبل أي تفسير يتطلّب المزيد من الغوص في العالم الداخلي للطفل؛ منذ ولادته إلى السنوات الأولى من عمر الطفل.. فالسنين الأولى تمثل دورا بين الأنا الأعلى والهو الذي يسبق هذا الأخير في الظهور. وهذه نقطة تحسب في اختلاف ملاني عن أستاذها سيغموند فرويد.

[1]كوفمان سارة: طفولة الفن- تفسير علم الجمال الفرويدي.المرجع السابق.ص ص217- 218.

*يعود هذا المصطلح نسبة إلى الروائي النمساوي مازوش Masoch (1836-1895) وصف الشذوذ في قصصه. و بذلك تعتبر المازوشية شذوذا جنسيا يحصل فيه الشخص على الاشباع الجنسي من تلقي الأذى النفسي أو البدني الذي ينزل به المحبوب. غير أن هذا التعريف للمازوشية بالجانب السلبي المتمثل في ايذاء النفس يرفضه **جيل دولوز** و يشرح لنا ذلك بكيفية

واللاشعور نجده قد تقارب مع التصور الثنائي الديكارتي مع الفارق في أن الثنائية الديكارتية ميتافيزيقية،وهذا ما حوله فرويد إلى ثنائية جدلية متفاعلة .

وتبعا لذلك يمكننا استظهار تأثيرات كانطية في تصورات فرويد للمعرفة التي يحاول من خلالها، تقديم نموذج جديد يخالف قليلا تصورات كانط عن كون المعرفة الإنسانية تعتمد على الحس و التجربة، الذين ينقلان معلومات متفرقة عن العالم، لا يمكن للعقل ترتيبها إلا بالاستعانة بمبدأين أوليين هما: الزمان والمكان حيث أن الأول صورة أولية في العقل.

حاول فرويد استبدال تصورات الزمان بمفهوم العمليات النفسية اللاشعورية التي تخرج عن كل إطار زماني قبلي فيقول:« إننا نستطيع أن نعرض المناقشة لنظرية كانط التي تقول بأن الزمان والمكان شكلان ضروريان للفكر إذ نعرف بأن العمليات النفسية اللاشعورية؛ عمليات تخرج في صميمها عن الزمان ولا صلة لها به على الإطلاق. فهي ليست مرتبة ترتيباً زمنياً، وإن مرور الزمن لا يغير منها ولا يبدل فيها أي تبديل[1] » ويبرز كثافة التجربة الإنسانية، حيث كان هيجل مثلا يربط بين الواقع والفكر "كل ما هو واقعي معقول" نجد بأن فرويد يجعل الإنسان يتأرجح بين القيم الأخلاقية والعقلية والجمالية وبين النزعات الغامضة اللاشعورية. وهذه الكثافة تتمثل من خلال علاقة الإنسان بأناه الخاص. فعلى العكس مما يبدو للمواقف العابرة السطحية، نجد عند فرويد أن الإنسان جاهل لنفسه، ولا بد أن يتطلع عليها من أجل إدراكها وفهمها. يقول في هذا الشأن:« كل شيء في الأنا لاشعوري، و هذه هي حقيقة الحالة. » [2]

غير أن فرويد لم يأخذ بالنظرية النفسية للفلاسفة التجريبيين الإنكليز، فرغم تأكيده على المنهج التجريبي، نجده يرفض تصور التجريبيين الذين يرون النفس مجموعة من الأحاسيس التي

بارعة على أنه سلوك ايجابي قد يؤدي إلى الإبداع وليس العكس. (أنظرتحليلنا لفلسفة دولوز حول المازوشية في الفصل الرابع من هذه الأطروحة).

**نسبة إلى الروائي والكاتب الفرنسي ماركي دي ساد (Marquis de Sade) عاش بين (1740– 1814) حاول في كتاباته أن يبرز الشذوذ الجنسي والأفعال الإجرامية التي يعارضها العقل والدين حيث يعتبرها جزء من سلوك البشر, أهم رواياته: سوء حظ الفضيلة، الفلسفة في حجرة النوم، و رواية مائة و عشرون يوما من وادي الشذوذ. و من اسمه اشتق مصطلح السادية الذي يعني التمتع بالقسوة.

[1]فرويد سيجموند:ما فوق مبدأ اللذة.تر:اسحاق رمزي.دار المعارف.مصر.ط.2.1966.ص56.

[2]فرويد سيجموند: معالم التحليل النفسي.تر:محمد عثمان نجاتي.ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر.ط5.1986.ص70.

تتباعد وتتلاقى وفقا لقوانين التداعي النفسية، فتبدو كأنها ذرات متعددة تترابط وتتفكك بفعل قوانين خارجية؛ حيث رفض ذلك التصور وهو على يقين عميق بأن الظاهرات النفسية تكون على تفاعل دائم فيما بينها إذ أن ديناميكيتها آنيـة و تاريخية .

وفي مسألة أخرى لانجد توافق فرويد في تصوراته مع فلاسفة الحيـاة، والإرادة كـشوبنهاور (Arthur Schopenhauer) الذي سبق التحليل النفسي بفرضية الإرادة اللاواعية، التي تقابل بشكل أو بآخر الغرائز النفسيـة التي تحدث عنها فرويد. وهو قد تكلم عن دور مهم لشوبنهاور في نظرية الغرائز عندما قال بأن هذا الفيلسوف هو الذي ذكّر البشر بأهمية صبواتهم الجنسية المهون من شأنهـا على الدوام[1]. وفي نفس السياق ذكر أيضا عن شوبنهاور (A.Schopenhauer[*]) بأنه قد بين للناس منذ أمد طويل إلى أي مدى تحدد نوازعهم الجنسية نشاطهم وجهـودهم.[2] لكن برغم نجاح مشروعه –التحليل النفسي- واعتباره مخلص المرضى من عقدة أوديب، تكتشف عيوبه وتفضح معالجته المشعوذة. ويسقط صنم فرويد من عليائه.

وعلى ضوء التحولات الصناعية للمجتمع بات لزاما العودة إلى فرويد، والبحث عن دلالات الرغبة والتسامي اللاشعوري، وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة وعلاقتها بالعملية الإنتاجية.[3]

قد نجد أن المسيرة الفرويدية في التحليل النفسي، قد أثمرت عند أحد أتباعه وهو "جاك لاكان" (Jacques Lacan)[**]، إذ يواصل هذا الأخير نفس درب أستاذه، وإن كان يشابهه كثيرا في

---

[1]فرويد سيجموند: ابليس في التحليل النفسي.تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة.بيروت.ط.3.1999.ص ص102-103.

[*]هذا يشير إلى أن شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860) مثل نقطة انتقال هامة في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. كان فيلسوفا متحررا بعيدا عن السيطرة شبه الإقطاعية على الجامعة في ألمانيا. يعتبر عدوا لهيغل لأنه خالفه في الكثير من القضايا الفلسفية و على رأسها الديالكتيك. أثر على عدد من الأدباء والفلاسفة مثل نيتشه. ويعتبر خير ممثل للنزعة الإرادوية (Volontarisme) وهو يرى في الإرادة تمثلا وتصورا، وبفضل ذلك تعرف ما تريد ، وهي تريد دائما الحياة، وبالتالي تغدو إرادة الحياة هي الإرادة. يوضح شوبنهاور ذلك جدا بكيفية دامغة في كتابه: العالم كإرادة و تمثل. ويمكن القول فضلا عما سبق أن **الجسد** لعب دورا كبيرا في فلسفة **شوبنهاور** أي في هذه الإرادة، إذ أن العقل لا يتحكم فيها، وتبقى الإرادة قوة لاعقلانية نعجز عن تفسيرها وهي تقيم صلة حميمية مع الجسد.

[2] فرويد سيجموند: ثلاث مقالات في نظرية الجنسية.المرجع السابق.ص32.

[3]أفاية محمد نور الدين: الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة.نموذج هابرماس.إفريقيا للنشر. المغرب.ط1.1991ص38.

[**]جاك لاكان (1901-1981) محلل نفسي فرنسي. ولد بباريس ومات فيها. اشتهر بقراءته التفسيرية لسيغموند فرويد و مساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينات من القرن العشرين. وبالتغيير العميق الذي أحدثه

طروحاته، فإنه يمنحه قراءة جديدة يربطها بالحقل اللغوي، وربما هذا لا يسجل عليه اختلافا وتباعدا وإنما تجديدا وابتكارا للمفاهيم. لقد اتخذ لاكان موقفا أنتروبولوجيا من الممارسة للغة، حيث أكد على القيمة التي تمثلها الممارسة اللغوية ونظرية اللغة في التحليل النفسي أيضا، لأنه في نظره لا ينبغي النظر إلى اللاشعور أو اللاوعي على أنه خزان الرغبات والغرائز والأهواء. وإنما اللاشعور هو تلك الدلالات والرموز اللغوية، كون أن اللغة تحمل ما تحمل من أشياء لا يستطيع الشعور الإفصاح عنها. يقول فرويد: "من أجل فهم صحيح للحياة النفسية(...) يجب النظر إلى اللاشعور كأساس لكل الحياة النفسية.إن اللاشعور يمثل بالدائرة الكبيرة التي تغلق على الشعور كدائرة أكثر صغرا(...) اللاشعور هو النفسي ذاته و حقيقته الأساسية."[1]

كل حلم فيما يرى لاكان عبارة عن نص وهذا الأخير يمارس اللغة؛ أي عبارات وألفاظ هي أيضا تحتاج إلى فك رموزها من أجل الكشف عن تلك الرغبة. يقول لاكان : "إن تأويل فرويد للحلم لا يقصد به إعطاءنا شيئا آخر غير قوانين اللاشعور في اتساعها الأكثر عمومية وإن أحد الأسباب التي تفسر الحلم الذي كان أكثر ملاءمة هو ما يقوله لنا فرويد فعلا، بأنه لا يستلهم الحلم عن أدنى شيء من تلك القوانين في الذات العادية والذات العصابية."[2] وبهذا فإن فرويد كان يهدف إلى إدراك الدلالات اللغوية من الأحلام، لأن اللاشعور قابع في تلك الرموز اللغوية التي تتكلم بها الذات، وهي بحاجة إلى علاج يتم من خلال أخذ الراحة المناسبة والسير قدما إلى مجال الكلام.« فالحلم إشارات لا يعبر عن المستقبل، بل دائما يعبر عن الماضي »[3]

اللغة باعتبارها نص تكشف عن عملية الكبت الذي كان يعمل عمله الحاجز الذي يمنع من التعبير عن المدلول من أجل صياغته صياغة رمزية. فالكبت عند فرويد يتخذ نوعين؛ كبت بعد

في مفاهيم التحليل النفسي و مناهجه. درس لاكان الطب و حصل على دكتوراه دولة عام1932 في أطروحة عبرت عن سعيه إلى الربط بين الطب النفسي و التحليل النفسي. و قد استطاع خلال الخمسين عاما التالية أن يجمع إلى ممارسته للطب النفسي قراءات واسعة و دقيقة في أعمال فرويد و في حقول الفلسفة و الأدب و اللغويات. و في سنة 1953بدأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة . وازدادت سمعته خصوصا بعد نشر مقالاته في كتاب بعنوان: كتابات Ecrits عام 1966. و إن أهم شيء أضافه لاكان في تحليلاته النفسية اعتماده على اللغة بوصفها مرآة للاوعي ، مما أثر بدوره في الدراسات اللغوية و الأدبية. و باعتباره فيلسوفا بنيويا فقد اعتمد في دراساته على اللسانيات عند فرديناند دي سوسير حيث اعتبر اللاوعي بنية لغوية . و أعاد تفسير الكثير من مقولات فرويد حول الغريزة الجنسية من زاوية اللغة و علاقة الدال بالمدلول عند دي سوسير (Ferdinand De Saussure).

[1]Freud Sigmund: L'interprétation des rêves. Trad. : Meyerson. Puf.1971.PP519-520.

[2]Lacan Jacques : Écrits. Paris. Éd. Seuil.1966.P514.

[3]وهبي كمال،أبو شهدة كمال:مقدمة في التحليل النفسي.دار الفكر العربي.بيروت.ط1.1997.

فوات الأوان وكبت أصيل، هذا الأخير يحدث في حالة المنع التي يتعرض لها الدافع اللاشعوري من قبل الشعور، وهذا يعني أن اللاشعور في نظر فرويد ولاكان موجود قبل الشعور، ولكن لا يعني أنه ينفيه. وبمعيار ما يكون هذا الكبت أصيلا فإنه يتحدد في إطار صيغة لاشعورية، و يسجل نفسه في سلسلة المدلولات.

وبالتالي فإن الدافع يتحدد في صورة رمزية نفسية.[1] وتمثل هذه العملية الإجراءات التي تجعل الدافع ممنوعا وحاضرا في مجال اللاشعور. وفي جانب آخر يأخذ لاكان بالتمييز الذي يؤكده فرويد بين تصورات الأشياء وتصورات الكلمات، وكلاهما يصلان معا عناصر اللغة. لكن تصورات الكلمات تشير إلى النظام ما قبل الشعوري، بينما تشير تصورات الأشياء إلى اللاشعور. وإذا كان النظام الشعوري وما قبل الشعوري يحتوي دفعة واحدة على الكلمات الدالة والمدلولات، فإن النظام الشعوري لا ينضوي على شيء آخر سوى الصور، و لا يوجد فيه تمييز بين الدال والمدلول (Signifié et Signifiant)، فالسلسلة اللاشعورية يمكنها أن تكون مفتوحة لكل المعاني في صورة دلالات خام. في بداية تحليل لاكان للغة أسس نظرية الخطابات (théorie des discours) وإن كنا هنا نسجل موقفا ضد التفسير اللغوي اللاكاني من باحثين غربيين يعترون اللاوعي غير اللغة إطلاقا، وإنما هو تلك التجربة المكدسة التي تنتظر اللحظة التي تعبر فيها عن ذاتها[2]. إلا أن لاكان يجعل من اللغة* استهدافا للاوعي، وبذلك

---

[1] زيادة ماري.تر:فاطمة طبال: اللسانية و خطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان.الفكر العربي المعاصر.العدد 23.كانون الأول1982.

[2] Spence. P: Narrative and historical truth. Meaning and interpretation in psycho-analysis. New York. 1982. P41.

*إستفاد جاك لاكان من علم اللسانيات لدى فرديناند دي سوسير(Ferdinand De Saussure). هذا الأخير الذي عاش ما بين (1857-1913). يعود الفضل لدييه في إرساء علم اللغة على دعائم علمية ثابتة، عندما أشار إلى أن علم اللغة يعنى بصورة أساسية بدراسة عمل اللغة، وليس دراسة تطورها. واعتبر الدراسات اللغوية التاريخية ثانوية إذا قورنت بالدراسة اللغوية الوصفية التي دعا بصورة واضحة إلى إقرارها. وبهذا يعتبر دي سوسير رائد الدراسات اللغوية الوصفية الحديثة، ومؤسسًا للتفكير البنيوي أو البنيوية (Structuralisme) في اللسانيات الحديثة.
ومن مبادئ سوسيراللغوية التي سطرها وآمن بها لأجل ضمان عمل مثمر في مجال اختصاصه: - اللغة مادة البحث اللغوي . حيث يرى أن الهدف الأساسي والوحيد للدراسة اللغوية ينحصر في دراسة اللغة كواقع قائم بذاته ولذاته. وقد لفت الانتباه إلى إمكانية النظر إلى اللغة، من أكثر من جانب. إذ يمكن اعتبار اللغة وسيلة تعبير وتواصل من حيث وظيفتها الأساسية. أما من حيث شروط وجودها، فيمكن النظر إليها، كمحتوى تاريخي ثقافي. أما من حيث نظامها الذاتي فيمكن اعتبارها جملة من الإشارات. ثم المبدأ الثاني الذي يتمثل في البعد الداخلي والبعد الخارجي للغويات .. وفي ذلك قد ميز دي سوسير بين البعد الداخلي والبعد الخارجي للغويات؛ فالبعد الداخلي يحتوي على النظام الذاتي للغة. بينما يرتبط البعد الخارجي بتاريخ الشعب المنتفع بها وبحضارته وبأدبه وبالأبعاد الجغرافية السياسية الخاصة به. و أما المبدأ الثالث: - الدراسة التاريخية والدراسة الوصفية؛ فيها .ينتقد دي سوسير قواعد المقارنة في خلطها، وفي نهجها التحليلي. و بين البعد التاريخي للغة وأوضح التنظيم

يقسم الخطاب اللغوي إلى أربعة أنواع: خطاب السيد (Le discours du maître) وخطاب الهيستيري (Le discours de l'hystérique) وخطاب الجامعي (Le discours de l'Universitaire)، وأيضا خطاب المحلل النفسي (Le discours du psychologue) فبالنسبة للخطابين الأولين؛السيد والهستيري يشيران إلى علاقة السلطة بالمعرفة (سلطة السيد). ولا يمكن للهيستيري أن يعالج بواسطة المعرفة الطبية التقليدية لأنه ذات منقسمة، أو يمكن اعتباره لاشعورا في حالة عمل، وهو يحرج السيد ويجعله ينتج معرفة.

أما الجامعي والمحلل النفسي فهما يختلفان تمام الاختلاف عن بعضهما، أحدهما يحتل مكانة المعرفة، وينقل الثقافة كمعرفة وهو الجامعي، والآخر الذي هو المحلل النفسي لا معرفة لديه كونه يجهل ما يعرف، فهو ذلك الذي لا ينقل شيئا. وإنما يشكل ضبطا في الممارسة فحسب. ومثل هذا الخطاب هو ذلك الذي يسميه خطابا ينتمي إلى الحقيقة؛ الخطاب الذي يتكلم بواسطة اللاشعور والذي يجعل من التحليل النفسي علما يحاول إرساء قواعده. ويجعل لاكان علاقة متضافرة بين: اللاشعور كخطاب للآخر، واللاشعور منتظم بنيويا على صورة لغة. يقول لاكان: « إن ما أريد بحثه في اللغة هو إجابة الآخر، ما يتشكل لدي كذات، إنه سؤالي لأجعل نفسي تتعرف على الآخر (...) ومن أجل إثباته فإني أنادي اسما لأؤكد أو أرفض من أجل الإجابة[1]. » فالآخر لا يعني شخصا آخر يكون لاشعوره هو الذي ينطق باسمه، وإنما يجب أن

اللغوي، ذلك أن اللغة، في رأيه، هي في كل لحظة واقع قائم بذاته من جهة، وتطور تاريخي من جهة أخرى. فمن الطبيعي والحالة هذه التمييز بين التنظيم اللغوي الحالي وبين تاريخ هذا التنظيم. ويبدو التمييز بين الدراسة التاريخية والدراسة الوصفية خطوة أساسية في المشروع اللغوي الذي دعا إليه. ويفرق دي سوسير بين اللغة والكلام. فاللغة في تعريفه هي نسق من الإشارات والرموز و الدلالات التي تهدف إلى التواصل و نقل المعلومات. وهي أيضا عمل جماعي الغرض منه ممارسة الكلام في ذهن الأفراد الذين يستعملونه أو هي مجموعة الكلمات ودلالاتها المخزنة في ذهن المتكلمين. فاللغة في نظر دي سوسير حقيقة نفسية واجتماعية وتنظيم موجود بالقوة، في دماغ كل فرد من أفراد المجتمع.
وبالتالي فإن هذا النسق أو الكل المنظم من العناصر لا يمكن دراسته إلا من حيث كونه يعمل كمجموعة. أما الكلام فهو في الواقع هو العمل المحسوس الذي ينشط به الفرد في ظرف معين ومحدد. ويختلف عن اللغة القائمة بصورة مستقلة عنه في الذهن. ويشير دي سوسير إلى أن طبيعة الدال سمعية لهذا ينطوي ضمن مدى معين يقاس وفق بعد واحد هو البعد الخطي. ذلك أن عناصر اللغة تتلاحق في سياق خطي وتكون سلسلة كلامية. وينجم عن الطبيعة التلاحقية الخطية هذه أن ترتيب العناصر يؤثر إلى حد كبير في عملها. ذلك أن العلاقات القائمة بين هذه العناصر تكاد تكون كلها علاقات موقعية.
و قد ميّز دي سوسير بين نوعين من العلاقات القائمة بين العناصر اللغوية: العلاقات الاستبدالية التي كان يسميها العلاقات الترتيبية، والعلاقات الركنية.إذ تظهر العلاقات الاستبدالية من خلال تشابه ترتيب الوحدات في المحور الاستبدالي للغة (المحور العمودي). و تظهر العلاقات الركنية عبر تجاور العناصر في المحور الركني (المحور الأفقي).
يعرف عن دي سوسير أنه قليل الكتابة. و أشهر كتاب له: محاضرات في الألسنية العامة؛ هو مجموعة من المحاضرات التي كان يلقيها على طلبته في الجامعة. وجمعت و نشرت تحت ذلك العنوان وذلك في عام 1916.

[1]Lacan Jacques : Ecrits. Op.Cit.P298.

يفهم بأن الآخرية* (L'altérité) في المنظومة اللاكانية تبدو متطرفة، أي خالية من أي قوام إلهي أو بشري.

الآخر(L'Autre) هو المكان الغريب الذي ينبثق منه كل خطاب: مكان العائلة، مكان القانون، أو مكان التاريخ والمواقع الاجتماعية، مكان الأب في النظرية الفرويدية ،والمكان الذي ترجع إليه كل ذاتية. يمكن أن نقول بأن اللاشعور هو خطاب الآخر؛ والقصد منه إعادة التأكيد بصورة حتمية على أن الخطاب "الحر" غير موجود، وذلك هو القانون الذي يحكم كل خطاب. والآخر أيضا يقع في بنية الذات؛ حيث مثلما أن الآخر ليس ذاتا، بل مكانا وموقعا فإن الذات كذلك ليست نقطة بل هي نتاج بنية مركبة. وهنا يتضح لنا أن مصطلح "ذات"(sujet) الذي يعني ذاتا فردية قابلة للملاحظة[1]، بأنه يحتل مكانة مركزية في أعماله، فهو لم يكن قائما في المخزون اللغوي النظري لفرويد، وإنما يتصل بالخطاب الفلسفي والقانوني والألسني.

ورغم ذلك ينبغي الإشارة إلى أن أعمال لاكان في البداية أي ما قبل سنة 1945 ، كان يقصد من مصطلح "ذات sujet" الإنسان (homme) . وبعد تلك السنة يميز لاكان بين ثلاثة أنواع من الذات: **أولا-** الذات غير الشخصية: وهي لا علاقة لها بآخر الذات الصرفة العقلية. **ثانيا:** الذات غير المعروفة والتبادلية؛ وهي تتساوى مع كل ذات أخرى، وتقبل التبديل معها إذ إنها تتعرف على نفسها من خلال التناظر مع الآخر. و**ثالثا-** الذات الشخصية التي تؤسس لتفردها من خلال إقرارها بذاتها عن ذاتها.

---

*الآخرية أو الغيرية (Altérité) هي صفة تعرف الشيء على أنه آخر. وهي تناقض الهوية، ذلك يعني بأن الشيء هو ضد ذاته. من أجل توضيح ذلك أكثر يمكن اللجوء إلى مبدأ: كل شيء يتطابق مع ذاته (مبدأ الهوية أو المطابقة) هو أيضا مختلف عن كل الأشياء الأخرى (مبدأ الغيرية) (Sponville André-comte.Dictionnaire Philosophique.) وفي تعريف جميل صليبا فإن الغيرية مشتقة من الغير، وهو كل من الشيئين، يُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر. ويقابلها الهوية والعينية، وهي كون المفهوم من الشيء عين المفهوم من الآخر. قال ابن رشد:"إن الذي يقابل الواحد من جهة ما هو هو هي الغيرية ...والغيرية خلاف الإثنينية ؛لأن هذه الأخيرة هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. و لفظ الغير في علو النفس مقابل للفظ الأنا، فكل ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقل عنها،كان غيرها. والشيء الموجود خارج الأنا يطلق عليه إسم اللأنا أو الآخر. فالأنا هي الذات المفكرة، والموضوع الخارجي هو الآخر. والغيرية عند المحدثين هي الإيثار. وهي مقابلة للأنانية، وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، وفي علم الأخلاق على القول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين، والغير مرادف للسوي، ويطلق على الأعيان الخارجية من حيث تعيناتها، أما الغيرية فهي مرادف للتغاير، وهو أن يكون الشيء مختلفا عن غيره.

[1] The psychological subject is the individual subjected to observation. In The dictionary of philosophy.Edited by : Dagobert D. Runes. Philosophical library. New york. USA. P303.

فضلا عن ذلك فإننا نلمس تطورا على مستوى المفاهيم عند لاكان،حيث أخذ يميز بين الذات والأنا. وظل هذا التمييز واحدا من أهم ما استحدثه من شخصيات. فليست الذات إذن متماهية ببساطة مع الشعور الواعي بإتيان الأفعال. والذي ليس سوى وهم ينشئه الأنا. إنها تضاهي اللاشعور، أو يمكن القول بأن الذات عند لاكان هي ذات اللاوعي، وهنا في هذا المجال مما هو باد أن أصول هذا التمايز فرويدية، لأن لاكان أراد ذلك من أجل الحفاظ على التمييز الأساسي بين الذات الحقيقية للاشعور الأنا.

ورغم أن العلاج التحليلي له تأثيره على الأنا، إلا أن التحليل النفسي يفعل فعله أولا وقبل كل شيء على الذات وليس على الأنا. ويتلاعب لاكان على المعاني المختلفة لمصطلح "ذات"في اللسانيات* وعلم المنطق، فذات القول هي الذات التي يتم إسناد أمر ما إليها، وتتخذ موقفا نقيضا للموضوع. يستعمل لاكان التباينات الفلسفية المختلفة لمفهوم الموضوع من أجل ايضاح مفهومه. وإلى جانب دلالة الذات في اللسانيات والمنطق، فإن لهذا المفهوم إيحاءات فلسفية وحقوقية إذ يقيد هذا المفهوم في الخطاب الفلسفي وعي الفرد بذاته، بينما في الخطاب الحقوقي فإنه يشير إلى الشخص الخاضع لسيادة الآخر. والأنا كوهم ينتج عن المواجهة القائمة في المرآة بين الذات، والمسافة التي تفصلها عن صورتها. فالوهم يأتي أيضا من بنية الذات التي تتأكد بذاتها هناك. وبالتطلع على الجهاز النفسي الفرويدي في : الأنا الأعلى، والأنا و الهو، نجد أن الأنا الأعلى يصبح هو الرمزي* (Le symbolique)، مجال النظام والقانون، ومكان الخطاب الأبوي. وهنا يمكن أن نسجل انخراط التحليل النفسي في الأنتروبولوجيا، حيث أن لاكان وقع تحت تأثير بنيوية ليفي ستراوس إذ لجأ إلى استعمال بنيته، و ربطها بقراءته لفرويد

---

*اللسانيات (Sc. de L'inguistique) تركز على ذاتها، أي تولي معظم اهتمامها للغة المتكلمة خصوصا. وإن كانت تهتم نوعا ما باللغة المكتوبة قليلا. لذلك فهي تتعلق باللسان الإنساني، على اعتبار أن كل كلام يحمل معنى أو كل شيء له معنى. وكل شيء ينقل المعنى من شخص لآخر أو من إنسان إلى إنسان آخر في بيئة مختلفة. هذا فضلا عن اهتمامها بالإشارات و الإيماءات وتعبيرات الوجه، والرموز من أي نوع. واللسانيات الحديثة تنقسم إلى نوعين: لسانيات وصفية (Linguistique descriptive) حيث تعمل على وصف اللغة وتفحص ظواهرها. أما اللسانيات التاريخية (Linguistique historique) فتهتم بتطور اللغة وتحولها مثل تطور اللغة اللاتينية إلى اللغات الرومانية. وما يرادف اللسانيات التاريخية مصطلح دياكرونيك (Linguistique diachronique) وكلمة Dia تعني عبر، وكلمة chronic تعني زمن؛ أي دراسة اللغة كما تبدو في نقطة معينة من الزمن. و جاك لاكان هذا البنيوي الفرنسي بحكم تأثره بفرويد فإنه يجدد في هذا المجال ليسلط الضوء في ميدان اللاوعي على اللغة ، باعتبار اللاوعي بنية لغوية.

*الرمزي هو أصل اللغة والكلمة. من خلاله يحاول المحلل النفسي الوصول إلى مساعدة المريض أو الشخص (ليس شرط أن يكون الشخص مريضا نفسيا بالضرورة ليلجأ إلى المحلل النفسي، قد يكون يعاني من اضطرابات نفسية وقلق فقط.) لنزع الآلام التي تكبله، و ذلك من خلال خروجه من حالة اللاوعي إلى الوعي.

ضمن الأطر العامة لظواهرية فلسفة اللغة الهايدغرية[1]. وبذلك فإن الرمزي هو نظام الثقافة بالمعنى الإثنولوجي، والأنا يصبح هو المتخيل* (L'imaginaire) مكان الوهم. والحقيقة والتغير وكل ما يتبع الذات. والهو ليس له مكان إلا مجازا فهو السبب الغائب للبنية، ويطلق عليه لاكان اسم الواقع (Le réel) وإن إنتاجه يقع على مستوى موضوعات الرغبة.

يرى لاكان أن المرور من الرضاعة إلى الطفولة يشكل حدثا حاسما، حيث يرى أن الرضيع ما قبل الأوديبي يعيش في ما يسميه المتخيل؛ وفي هذه الحالة يكون الرضيع الذي لم يتعلم الكلام بعد موضعا للانطباعات والخيال وكل أنواع الغرائز. وليس لديه أي فكرة عن الممنوعات، والحرام؛ أي كما هو الحال عند فرويد، لا يعرف الرضيع أن جسده ليس هو العالم، إذ يعتقد أن كل الأشياء ملتصقة به. وخلال مرحلة المرآة يدخل الطفل في ما يسمى بالرمزي (le symbolique) أي يلج عالم اللغة حيث يكون "الحقيقي" (le réel) العالم الحقيقي الذي لا يمكن أن نعرفه أبدا ممثلا رمزيا بواسطة اللغة، والأنظمة التمثيلية الأخرى التي تعمل على طريقتها كذلك.

هذا الدخول في "الرمزي" يقتضي قبول اللغة والأنظمة الاجتماعية والثقافية التي تهيمن على محيط الطفل. ويسمي لاكان هذه المنظومة السلطوية الكبيرة التي تعمل من خلال اللغة "اسم الأب" (le nom du père) إقرارا بالطبيعة الأبوية التي تتسم بها تنظيماتنا الاجتماعية. كما يؤدي به نفس الإقرار إلى الكلام عن القضيب(le phallus) كالدال الذي يدل على تلك الطبيعة الأبوية. وخلال مرحلة المرور من "الخيالي" إلى "الرمزي" التي نخضع فيها للغة والعقل، نضيع الإحساس بالكمال ، أو إحساس الكائن المكتمل، الذي يبقى، كما هو الحال عند فرويد يراودنا دائما. ولأننا لسنا على اتصال مع هذه الذات السابقة للكلام فنحن نعيش حالة افتقار أو نقص دائم. وفي نظر لاكان كذلك يؤدي ضياع وضعيتنا الأصلية إلى "الرغبة"، إلى

---

[1] Clark. S: The foundations of structuralism. A critic of Levi Strauss and structuralist movement. Brighton.1981. P215.

*المتخيل يعتبره لاكان من أهم العناصر الثلاثة الأساسية في تكوين الواقع، إلى جانب الواقعي و الرمزي. يمثل المتخيل مصدر اللاوعي للكبت والاستيهام في نظر لاكان، غير أنه خلافا لذلك يرى سارتر فيه قوة واعية متحررة للوجود الإنساني؛ لأنه لا يتغذى بالاستيهامات بل بالخيال بوصفه ملكة خلاقة للصور الذهنية، وقادرة على التوليف المبدع بينها. كما أن المتخيل لا يقابل الواقعي، ولا يلغيه، أو يتعالى عليه.

حالة من التحرق العميقة وغير المحددة، إذ يستحيل إشباعها ،بل يمكن فقط أن ترضي نفسها ببدائل رمزية وذلك بصورة مؤقتة.

وموضوعات الرغبة*، بالنسبة لفرويد، هي موضوعات متعددة، لكنها تابعة لعلاقة أساسية تحكم كل علاقة مع أي موضوع يدعوها لاكان بالعلاقة بالموضوع، ويذهب هذا الأخير بعيدا في إضفاء صبغة نسقية على الموضوع، فهو يطلق مصطلح "الموضوع أ الصغيرة" (l'objet **a**) على الموضوع النوعي العام لكل موضوعات الرغبة، الجزئي والمنفصل، والمهمل.

يعتمد جاك لاكان*(Jacques Lacan) على الجدلية بين السيد والعبد من أجل توضيح مفهومه. مثال على ذلك، صراع الذات من أجل حصولها على الاحترام الخالص، الأمر المتعلق بالطبيعة البينذاتية للرغبة (Intersubjectivité du désir)، ووفقا لهذا فإن ما هو مهم للرغبة هو الحصول على الاعتراف من الآخر. والصراع حتى الموت يمثل الطبيعة العدوانية المسجلة في العلاقة بين الذات والمثيل.[1] وعندما " ينتظر العبد موت السيد" بخنوع [2] فإنه في هذه الحالة يشبه المصاب بالعصاب القهري، الذي يتميز بالتردد وعدم الحسم في الأمر. يستعمل لاكان جدل السيد-العبد منظرا لخطاب السيد، ووفقا لصياغته له فإن السيد هو الدال الذي يستغل العبد لكي ينتج قيمة إضافية (**a**)، ليتملكها لنفسه. الدال سيد يمثل الذات أمام سائر الدوال، ويمثل خطاب السيد، محاولة للتعميم (لهذا فإن لاكان يربط خطاب السيد بالفلسفة والأنطولوجيا متلاعبا على التناظر السماعي لـ (maître) و(m'être) "سيد" و"أكون". لكن الفشل هو مصير هذه المحاولة، إذ إن الدال سيد ليس بإمكانه أبدا أن يشمل الذات كاملة.

---

*إذا كان مفهوم الرغبة في النظرية الفرويدية هو تحقيق أمنية لاشعورية. فإن لاكان وسع من التمييز بين الحاجة (besoin) و الرغبة (désir) إذ يرى أن الرغبة ولدت في الفارق بين الحاجة (جانب فيزيقي) و طلب الحب (جانب نفسي) وارتبط مع الاستيهام أو الفانتازما (Fantasme) و مع المتخيل(L'imaginaire) .

*اهتم **لاكان** في البداية بفلسفة هيغل حيث منها استلهم قراءة جديدة لفرويد. كما ذهب إلى نصوص دي سوسير في مجال اللسانيات حيث منها أيضا استطاع الوصول إلى إبداع تحليل نفسي جديد ، أو يمكن القول سيكولوجيا تأصيلية لفكر فرويد، كونه هو من ثار في فرنسا حاملا لواء الدفاع عن فرويد و الدعوة للعودة إليه، كان ذلك في بداية السبعينات. ذلك التحليل النفسي الجديد القديم المصطنع من أجل ترسيخ الفكر السلطوي كما يرى ذلك **دولوز**؛ فالصلة بين التحليل النفسي و اللسانيات لم تأت صدفة بل هي مدروسة و مخططة من أجل زرع فكر الاضطهاد.

[1]Lacan Jacques : Écrits. Op.cit. P.142.

[2]Ibid.P 99.

يمكن القول على التصور اللاكاني حول مفهوم الرغبة أنه تصور أخلاقي*، وميتافيزيقي بشكل كبير من سيكولوجيته، وذلك يعود إلى المفاهيم اللاكانية ذاتها التي يجعل من خلالها الرغبة صورية مثل القانون الكانطي، وبالتالي كان يحوم بمفاهيمه التي جعلت أسلوبه معقدا إلى أكبر حد. وبذلك يمكن القول أن النقص يظل منصبا على الأرثوذوكسية الفرويدية التي كرست نشاطها التحليلي النفسي ووجدت من يبارك لها ذلك، مع أعمال جاك لاكان (Jacques Lacan) وميلاني كلاين (Mélanie Klein).

*نقصد هنا عدم خروج التصور اللاكاني من ربقة الكوجيتو الديكارتي والتصور الميتافزيقي الذي يجعل الذات هي المركز، ولم ينفصل التحليل النفسي عن الذات العارفة والذات المتكلمة، لهذا يأتي كل من **دولوز** و**غتاري** لينقضا على التحليل النفسي برمته الذي بقي رهين الماضي، ورهين أسطورة الإحالة. ولعل ذلك هو الإنجاز الكبير لهذين المبدعين في ضرب الإحالة والاختزال و تحرير الرغبة من أي قيد أخلاقي أو ميتافزيقي. ذلك بأن الموضوع الوحيد للرغبة هو الرغبة نفسها، و لا تقترن بشيء آخر؛ لا الملفوظات تحيل على ذات متلفظة، ولا على أنا متكلمة. لا علاقة للرغبة بالأسرة ولا بالأم ولا بأوديب، ولا صلة لها بالماضي الطفولي، وإنما هي رغبة منتجة تستمر في فعلها المثمر.

المطلب الثاني: عيوب التحليل النفسي وتواطئه مع السلطة السياسية

لكن برغم نجاح مشروع فرويد –التحليل النفسي- واعتباره مخلص المرضى من عقدة أوديب، تكتشف عيوبه وتفضح معالجته المشعوذة. ويسقط صنم فرويد من عليائه. لا، بل يحطم ذلك الصنم كلا من دولوز وغتاري. مع أنه وجهت عدة انتقادات للنظرية الفرويدية منذ صدورها،غير أن الفترة التاريخية الحاسمة كانت أكثر قوة وحدّة في زمن جيل دولوز. إذا جاز لنا القول يمكن اعتبارها مرحلة الانقلاب الثوري على الممارسات القمعية السلطوية في المجتمع الفرنسي في نهاية الستينات حيث كانت كافية لإصدار عمل ضخم وعظيم الأهمية بالتعاون مع صديقه فليكس غتاري (Félix Guattari*) تمثل في كتاب: «Capitalisme et Schizophrénie » (رأسمالية وسكيزوفرينيا) في جزئه الأول: L'Anti Œdipe ضد أوديب عام 1972، الذي يعتبر بحق من أفضل الكتب التي أثرت الحقل الفلسفي في السنوات الستينات،كما يعتبر أول عمل نظري مستوحى من مبادئ الحركة الطلابية الاحتجاجية في ماي 1968. ثم يليه بعد سنوات الجزء الثاني: « Mille plateaux» (ألف هضبة) سنة 1980. وهو لا يقل أهمية عن الجزء الأول إذ يستمر في العمل النقدي ملما بجوانب مختلفة من أنتروبولوجيا، وإثنولوجيا، وسيكولوجيا، ولسانيات، وسياسة، وأدب وفن..الخ. ويتعلق بمحاولة البحث عن أساب عجز التحليل النفسي إذ يربطها بطبيعة المجتمع الرأسمالي من ناحية، وأما من الناحية الثانية بعدم قدرة التحليل النفسي على إدراك ظاهرة نفسية هي وليدة هذا المجتمع، وهى ظاهرة الفصام(السكيزوفرينيا).

وهكذا ينطلق **دلوز** و**غتاري** من التأكيد على حقيقة النظام الرأسمالي التي أصبحت حقيقة فاضحة؛ هذه الحقيقة التي نتج عنها الاستلاب في مجتمع يحكمه منطق الربح والإنتاجية الذي صنّف الإنسان ضمن الأشياء.

*محلل نفسي، كما اشتغل في علم النفس العقلي (Psychiatrie) وهو مفكر ماركسي، له العديد من المؤلفات منها بالتعاون مع صديقه دولوز. ومنها من ألف بمفرده. ولد بتاريخ 30 أفريل 1930 بـ فيل نوف لصابلون Villeneuve-les-Sablons و توفي بتاريخ 29 أوت 1992 بـ عيادة دي لابورد Clinique De La Borde. وفلسفته تلك قد جسدها خصوصا مع صديقه دولوز إذ يمكن اعتبار مؤلف "رأسمالية وسكيزوفرينيا" أهم ما أنجبته ثورة 1968 لما يحمله من جديد.

يطرح دلوز عدة تساؤلات حول التحليل النفسي: ماذا تعني الرغبة عند المحلل النفسي؟ هل هي مجرد رغبة نفسية أم شيء آخر؟ ولماذا يرجعها فرويد إلى نقص أو عيب أو سلب وبالتالي لابد من استبدالها أو اختزالها أو إلغائـها تماما؟

لا يحلل التحليل النفسي الرغبة في حد ذاتـها، و إنما يعمل دائما على تأويلها وردها إلى شيء آخر. وقد أعطى دولوز أمثلة كثيرة في هذا المجال كرغبة الشخص المريض في الانضمام إلى جماعة الهيبي* (Groupe de Hippi) إذ كان المحلل النفساني يغير اللفظ من Hippi إلى Pipi (التبول). وعندما يقول أحد المرضى مثلا: أفواه الرون (Les bouches des Rhônes) [1] فإن المحلل النفساني يحيله إلى شيء أخر، ويؤوله بحسب ما يريده هو أي إلى فم الأم.

نجد هنا نوعين من اللفظ الصوتي: (m.r)، فإذا كان اللفظ mère (الأم) فإن المحلل النفسي سيحتفظ به. أما إذا كـان اللفظ (mer) يعني بحرا فإنه سيسحبه. وهكذا يعمد المحلل النفسي إلى التلاعب بالكـلمات والألفاظ إذ ينتقي ما يحب انتقاءه و يقصي ما يحب إقصاءه.

وهناك أمثلة كثيرة في هذا المجال مما يوحي بشكل واضح إلى أن المحلل النفسي في نظر دولوز لا يساعد المريض في التخلص من العوائق التي تمنعه من تحقيق رغبته. فكل مريض يطمح دائما إلى تحسين حالته الصحية كما يتمنى أن يصل إلى مرحلة الشفاء وتجاوز عتبات المرض. غير أنه لا يلقى غايته. وبدلا من أن يرى في المحلل النفسي المخلص من أجل أن

---

*الهيبيز(Hippies) هكذا بالانجليزية، وهي مشتقة من الفعل (to hip) ومعناها المدرك. و أما باللغة الفرنسية فتُنطق بالإيبي. وهي حركة شبابية ظهرت في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين الميلادي، تندّد بسلبية الواقع. بدأت في الولايات المتحدة الأمريكية، وبلغت شهرتها في كندا، وبريطانيا، والعديد من الدول الغربية الأخرى. يرفض الهيبيز العادات والتقاليد وأنماط الحياة في المجتمع، ويحاولون إيجاد نمط للحياة مغاير لما هو معروف. وقد كان معظم الهيبيز، من عائلات الطبقة المتوسطة البيضاء. وهم يعتقدون أن كثيرا من البالغين يهتمون جدا بجمع المال ولا يهتمون بغير ذلك إلا نادرا. سعى الهيبيز إلى عالم قائم على حب الإنسانية، والسلام. واعتقد الكثيرون منهم، أن ثمة تغيرات رائعة، وسحرية على وشك الحدوث. وأن هذه التغيرات، سوف تحدث بمجرد أن يتعلم الناس التعبير عن مشاعرهم بصدق، والتصرف بشكل طبيعي في جميع الأوقات. وعاش الكثيرون من الهيبيز بعضهم مع بعض في مجموعات صغيرة. تعمل إحداها مع الأخرى، وتتقاسم الممتلكات. ورفض البعض منهم أن يرتبطوا بعمل أو بيت ثابت. وكانوا ينتقلون من مكان إلى آخر بحثًا عن عمل جزئي ومأوى مؤقت. والتمس البعض منهم، المزيد من التغيير. وعاشوا في الشوارع أو في مُخيمات في المتنزهات العامة أو الميادين العامة الأخرى. وقد جذب الهيبيز، اهتمام عامة الناس بما يتصفون به من حب للناس جميعا و نبذ العنصرية و البغض و العداء. وقد استخدم عدد كبير من الهيبيز العقاقير من أجل تحقيق الخلاص. وشكلت تجاربهم مع العقاقير الكثير من شعاراتهم وأفكارهم. (عن الموسوعة العالمية).

[1] دولوز جيل:حوارات.المصدر السابق.ص 31

يفك عنه قيوده وعقده النفسية التي يتخبط فيها ما بين الفينة والأخرى، فإنه يجره ككلب لطيف ويضاعف له المكبلات والموانع، وأما تلك الرغبات فإنها تبقى محجوزة، مغمورة في اللاشعور وعاجزة على أن تمارس في الواقع.

يبدو الأمر واضح تماما،لأنه لا يتم النظر إلى الرغبة في حد ذاتها باعتبارها حالة نفسية بل باعتبارها مجرد قناع من أجل كسرها ومنع أي تجل لها كما يوضح ذلك دولوز. وهذا القناع يوهم الشخص المريض بأنه سيتغلب على كل العوائق. غير أن ذلك لا يعدو إلا تلاعبا واستخفافا بشخصية المريض، لأنه « بعيدا أن تكون نتيجة باتولوجية، فالخلل هو وظيفي وأساسي. بعيدا أن يكون في البداية امتدادا لنظام مغلق، فالاستهلال هو في الطليعة، مؤسس في التنافرية l'hétérogénéité للعناصر التي تتألف من دعامات، وتعمل على تعويض الخلل».[1]

وفي الواقع إن اكتشاف اللاشعور لم يكن ليقدم من قبل التحليل النفسي إلا لكي يعمل هذا الأخير على إبعاده وتحطيمه، فهو يعتبره دائما سلبا(Négation). لذلك فعندما يسمي التحليل النفسي إنتاج اللاشعور أو شكله، فذلك يعني صراعات أو محبطات أو تلاعبات بالألفاظ. كما قال دولوز بأن الرغبة تصبح في حالة وضع Position أين يكون للعلامة دور للتحكم فيها[2]. فالمحلل النفسي يريد دوما اختزال جميع التنسيقات التي تريدها الرغبة مثل الصيرورات والتكثيفات والتعدديات (أجناس، أنواع، شعوب، قبائل...)[3] . إلا أنه يعمل عمدا على تغيير مسار الرغبة الحقيقية، ويرى دائما في إنتاجاتها نقصا وسلبا حيث توسم بالخصي Castration، ويتم ردها إلى العقدة الأوديبية من أجل إبعادها. و في حالة نجاح الرغبة، فإن المحلل النفسي لا يتناولها في وجودها الفعلي بل يردها إلى اعتلاء (Sublimation). و هنا يتم تجاوزها إلى شيء آخر.

وفي كل الأحوال يلجأ فرويد إلى الإستعارة(Métaphore) أو إلى التأويل(Interprétation) ويخفي الحقيقة. في هذا المجال يسوقنا دولوز إلى مثال مص الأعضاء الجنسية التي هي رغبة

---

[1] Deleuze Gilles, Félix Guattari, Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti Œdipe. Paris. Minuit. 1972. P176.

[2] Ibid. P170.

[3] دولوز جيل:حوارات.المصدر السابق نفسه. ص 103.

جنسية محضة حيث يحيلها فرويد إلى حلمة البقرة[1]. لكن هذه الحلمة هي بحد ذاتها تحتل حسب فرويد شيئا آخر كأنه هو السابق في الوجود، حتى و إن كان مقنعا ومبعدا تحت غطاءات كثيفة.

يتعلق الأمر في نهاية التحليل لا بالعضو الجنسي (Phallus)، وبحلمة البقرة بل بثدي الأم. وإذا كانت الرغبة تحتوي عل غرائز جزئية أو موضوعات جزئية فإنها سترد حتما إلى أوديب أو الخصي أو الموت. و ما أن تنشأ علاقة أو تنسيقا مع الخارج أو مع صيرورة فإنه يتم العمل على كسر ذلك التنسيق.

وهكذا يقوم اختزال الرغبة الحقيقية "الرغبة الجنسية" وتحويلها إلى رغبة خفية تعود إلى الأم، إلى العائلة، وإلى مرحلة الطفولة، بدلا من تركها حرة، أو مساعدتها على الانفلات من خلال الصيرورة، والانفكاك من قيد الماضي. هذا الأخير هو دائما وسيلة من وسائل المحلل النفسي حيث يعتبره مرجعا يرد إليه كل التصرفات والأفعال الإنسانية، ولا يتوقف عند هذا الحدّ لأنه حيلولة يلجأ إليها بطريقة ذكية موهما تشخيص الحالة الباتولوجية. مع أن اللاشعور لا يُمتلك؛ ليس من الماضي أبدا، فهو في طريق الإمكان. نحو الصيرورة Devenir وبإمكانه أن ينتج. فلا يمكن أن توصف الأنا بما كانت عليه، بل بما ستصير فيما بعد. ولا علاقة للذكريات المكبوتة إطلاقا ولا الاستيهامات (Fantasmes)، يقول دولوز:« إننا لا نعيد إنتاج ذكريات الطفولة، إننا ننتج بواسطة كتل من الطفولة تنتمي دائما إلى اللحظة الراهنة كتلا من صيرورة – طفل.» [2]

فالمحلل النفسي متمسك بطريقة تكاد تكون كهنوتية إلى أقصى حد، أو يمكن اعتبارها مهزلة، خصوصا عندما تكون الرغبة لا باعتبارها حدثا (Evénement) في زمان ومكان معينين ومحددين؛ إذ لا يتناولهما من حيث تموقعهما في زمن حاضر(Temps présent)، وانسيابهما فيه من أجل إنجاز اقترانات مستقبلة، وإنما يذهب إلى أن الممارسات تقوم على تصور معين للزمن. يبعد في ذلك كل من الحاضر والمستقبل ليبقى الماضي هو الزمن الوحيد والمسيطر.

---

[1] نفسه. ص101
[2] نفسه.ص 102

لأجل ذلك يوضح فليكس غتاري (Félix Guattari) هذه الإحالة التي يعمدها المحللون النفسانيون بصورة تهكمية فاضحة بأسطورة الإحالة. ولكي يعيش الإنسان حياته سواء تعلق الأمر بجنونه، بعصابه، برغباته، بسوداويته أو بحياته اليومية "العادية" فإنه يضطر إلى الإحالة على عدد من الأساطير العمومية والخصوصية.[1] لذلك فيمكن تشبيه هذا العمل الوظيفي كاستحضار للأوثان. يقول دولوز في هذا السياق:« المحلل النفسي لا يقول أبدا: قضيب- أوديب وإخصاء إلا فيما يخص صنم(Fétiche). [2]»

وأسطورة الإحالة كما يقول غتاري تعود إلى العصور البدائية، فهي تسكن الإنسان منذ البداية. تحمل قيمة ذات صبغة اجتماعية إذا ما نظرنا إلى التركيبة التي تقوم عليها تلك المجتمعات. والغاية من الإحالة هو تركيب «نسق من الإحالة الأخلاقية والدينية والجنسية....الخ وفق نمط أقل دغمائية من الإحالة التي نمارسها نحن (أي في المجتمعات الغربية)[3]. » وطرق العلاج التي كانت تمارسها المجتمعات البدائية لا تختلف عن طرق علاج التحليل النفسي الحديث من حيث الإحالة، حيث لا فرق بين العرّاف والمحلل النفسي. الأول يعمل على تحديد الروح التي تسكن المريض، ويحاول تحديد المجموعة الثقافية والاجتماعية والأسطورية والعاطفية التي أصابها الاضطراب. وإذا لم تتمكن الطريقة الطقوسية من التوفيق، ولم يسعفها الحظ في النجاح لأجل إيجاد العلاج، فإنه يتم التوجه إلى مجال آخر دون التصريح بأن هناك "مقاومة".

ويعمل هؤلاء على استكشاف الذاتية ببعد براغماتي واضح بالاعتماد على سنن (رموز) يشرك فيها الجسد الاجتماعي الذي تكون له نتائج قابلة للقياس.[4] وتظهر الطريقة الطقوسية البدائية من خلال بحثها عن الروح الشريرة الحاملة للمرض. يتم البحث عنها بغية استكشافها ثم إخراجها بحسب المعطيات الاجتماعية والعاطفية والأسطورية. وإذا بقي الأمر على حاله، فإنه يتم استدعاء وسيلة أخرى واتخاذ طريقة مختلفة تعتمد أساسا على كل الجسد الاجتماعي من أجل الوصول إلى القياس من حالة مرضية إلى أخرى. يقول دولوز في هذا السياق: « ليس

[1] Guattari Félix : Les années d'hiver. Paris .Ed Bernard Barrault.1986.P195
[2] Deleuze Gilles, Félix Guattari, L'Anti Œdipe. Op. Cit. P215.
[3] Ibid. P 195
[4] Ibid.

لليبيدو تحولات بل محطات تاريخيـة-عالميـة. من هذه النقطة فإنه لا يبدو إلا واقعا ومتخيلا يشكلان تمييزا خاصا ورحلة خيالية (...) من أجل البرهنة على الواقع.» [1] ذلك يعني بأن المحلل النفسي يتلاعب على الزمن الحاضر بجعله واقعا ميتا مدفونا في التاريخ، ولا يعترف بالتحولات وبالتغيير أو القفزات والحركات.إنه باختصار لا يريد التغيير. لذلك يضبط لنا غتاري معنى الحلم في قوله: « لا يمكن رد الحلم إلى ما قد مضى، إنه ليس زمنا تاريخيا، لكنه زمن التحولات (Métamorphoses) إنه الزمن الديناميكي، بل إنه التحول.» [2]

يتضح أن لا مندوحة من غير ماضٍ للمحلل النفسي، هذا الزمن الذي تلقى عليه جميع الأشياء كأنه هو من يستطيع تلخيص الحياة بأكملها، ثم كأن الزمن الحاضر هو ابن الماضي العارف، الخبير، المجرب والعالم...و بالتالي فإن التحليل النفسي لا ينفصل عن الزمن التاريخي حتى يتمكن من تأويل كل الممارسات والنشاطات وإحالتهـا إلى الماضي: زمن الطفولة، إلى التاريخ والثقافـة بأسرها. يقول فرويد: « من أجل فهم صحيح للحياة النفسية (...) يجب النظر إلى اللاشعور كأساس كل الحياة النفسيـة. اللاشعور مماثل للدائرة الكبيرة التي تغلق على الشعور كدائرة أكثر صغرا (...) اللاشعور هو النفسي ذاته وحقيقته الأساسية.» [3] هذا يعني أن الحياة اللاوعية مطابقة للحياة النفسيـة مطابقة تامة ، اللاشعور يلخص النفس كلية وبالتالي لا وجود إلا للماضي.

لا يمكن إذن استيعاب الحياة النفسية وجميع السلوكات والتصرفات لدى الأفراد إلا بإرجاعها إلى اللاشعور. هذا الاكتشاف الذي بات مبشرا بإرساء ثقافة الماضي عند المحللين النفسانيين، إذ لا يمكن إلغاءه و إلا نكون قد ألغينا الإنسان وسلخناه عن عاداته وتقاليده وثقافته وبالتالي زمنه. لذلك قال فرويد: « إن تفسير الأحلام يقودنا إلى الكشف عن الرغبات المكبوتة والخفية

[1] Deleuze Gilles : Critique et clinique. Paris. Minuit. 1993. P83
[2] Guattari Félix in François Dosse. Paris. Ed. La découverte. 2007. PP315- 316
[3] Freud Sigmund: L'interprétation des rêves. Trad. par Meyerson. Paris. Puf. 1971. PP 519 - 520

وحتى العقد النفسية (...) وإن أفعالا عديدة تتم بطريقة لا شعوريـة كالدندنة وتلمس الأصابع و الثياب وأخطاء القراءة والنسيان.» [1]

لكن هل يفسر تلك الرغبات كما جاءت في الحلم؟ هل يفسر الرغبة في حد ذاتها و كما هي؟ الحلم كما يشرحه لنا دولوز ابن أحواله الراهنة وفق علاقة بين الأشياء، « يضعنا في ظروفه، إذ أن النوم يقوم بلعب الوظائف العضوية، يستبدل على الخصوص مساحة التواصل بين الأنا والأشياء الخارجية. » [2] وحينما يحلم الشخص فهو يتوقف على الظروف الخاصة التي يمر بها في راهنيتها أي في المرحلة العسيرة التي يمر بها. لذلك نلحظ بأن المحلل النفسي يفضل لعب التخفي واللجوء حتى يواري الحقيقة ويتذرع بأحداث قديمة ماضية هي من زمن الطفولة. هذا يعني أن أسطورة الإحالة كما قال غتاري دائمة الحضور. والمعالجة السريرية لها دلالاتـها حيث تفرض على المريض التأودب (Œdipianisation)* رغما عنه. إنه مريض دائما بأوديب ، عقدة الذنب الأكبر التي لن تغادره إلا عندما تُفك رموزها. يقول فرويد: « يتم الكشف إذاً بأنهم يعبرون فعلا عن نزواتهم وعن مقاصدهم التي يمكن أن تخفى...وإن لهم المنبع في رغباتهم وعقدهم المكبوتة حيث تتشابه مع الأعراض والأحلام».[3] فكل ما يبدو على سلوكات الشخص غير الواعية من أعراض فإنها تحال إلى عقدة أوديب لأنها المنبع، هي الأصل والجذر. حتى أن هناك من يشهد على جاك لاكان (Jacques Lacan) بأن العيادة لديه هي كل شيء من أجل الاكتشاف، هي مخبر لصناعة نموذج مطيع، أو جمل حمّال كما قال نيتشه. حيث يغدو« الواقع هو المستحيل عنده، في حين أن الواقع هو العيـادة.» [4]

يقيم التحليل النفسي ثنائية "الظاهر والباطن" فالظاهر هو مثلا: الرغبة في مص الأعضاء الجنسية، والباطن هو الرغبة في ثدي الأم. وهذه الثنائية ليست متوازنة، إنما هي ثنائيـة متراتبـة. ليس هناك أي علاقة بين الظاهر والباطن، وهذا التأويل نجد له تشابها مع تأويل

---

[1] Ibid. P 42

[2] Deleuze Gilles : Bergson. Mémoire et vie. Textes choisis. Paris. Puf. 1975. P9

*فضلنا كلمة "تأودب" باللغة العربية نسبة إلى أوديب. فحينما يذهب فرويد إلى جعل الأشخاص دائما مرضى بأوديب، فذلك يعني بشكل غير مباشر أنه يؤدبهم. و بالتالي يصبح هنا لا فرق بين تأدب و تأودب.

[3] Freud Sigmund : L'interprétation des rêves. Op. Cit. P43

[4] Marini Marcelle : Jacques Lacan. Paris. Ed Belfond 1986. P26

رجال الدين، فهم لا يعيرون اهتماما للظاهر، ليس له معنى في نظرهم لأن الباطن هو الأهم، هو الأصل و المكان المبدئي الحقيقي، الظاهر ليس هو الشاهد بل هو الغائب في اعتقادهم.

في هذا السياق يعطينا دولوز مثالا عن السكيزوفريني (Schizophrène) إذ هو في نزهة يعتبر نفسه أفضل بكثير من المريض العصابي النائم على الأريكة و قليلا من الهواء. مثلا نزهة لينز (Lenz)* يجد فيها نفسه طليقا بخلاف ما هو عند بوشنر (Buchner) الطبيب الخاص الذي يضغط عليه من أجل أن يتم إصلاحه اجتماعيا و ذلك داخل عيادته من خلال العلاقة بالله بواسطة الدين، والعلاقة بالأب، بالأم...الخ. « أما هنا في هذه النزهة حيث الكثير من الهواء، حيث الحرية، هنا في الجبال تحت الثلج مع آلهة آخرين، أو بلا آلهة على الإطلاق، بلا أسرة، بلا أب وبلا أم، إنه مع الطبيعة فقط ما ذا يريد أبي**؟ هل يريد أن يرجعني أفضل؟ هذا مستحيل. أتركني في سلام. » [1]

وإن كان ما يقابل كلمة رغبة* (Désir) كلمة أمنية (Souhait)، لكن فرويد يأخذها بمعنى "أمنية رغبة" (Souhait du désir) أو (Mise en acte d'un vœu inconscient) وضع فعل أمنية لا شعورية وكل إنتاج لاشعوري يرتبط بتجربة الرضا بالغريزة، وبامتلاء الرغبة [2](Wunscherfullung). وهنا يأخذ الليبيدو في علاقته مع الايروس (Eros) حبا مكبوتا حيث ينتزع قوته اللاشعورية في نظر فرويد[3].

وبالتالي فإنه يعمل على ملء الرغبة التي تعني النقص والحاجة إلى الأشياء التي يفتقدها الشخص ولم يجد القدرة على الحصول عليها. ويتم ذلك كله بواسطة اللغة إذ إن هذه الأخيرة

---

*لينز هو مريض سكيزوفريني كان تحت العلاج لدى الطبيب النفساني بوشنر، إذ كان يعامله بقسوة و عنف و ذلك داخل العيادة (هي سجن بالنسبة للسكيزوفريني)

**لفظة "أبي" يقصد السكيزوفريني بها المحلل النفسي. لذا فهو يستمتع بالحرية بعيدا حيث الطبيعة والهواء، ويرفض العودة إلى العيادة.

[1] Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Paris. Minuit. 1972. 1973. PP7-8

*رغبة (Désir) أو باللغة الألمانية (Wunsch) وهذا الفعل Wunsch سيطبق أكثر بمصطلح (Begeher) أو (Verlangen) وهو يعني بشكل أدق أمنية رغبة. (نقلا عن :Le vocabulaire de Freud. Par P.L .Assoun)

[2] Assoun Paul Laurent :Le vocabulaire de Freud . Paris .Ellipses.2002. P32

[3] Ibid. P 15

«هي شرط اللاشعور[1] » كما يغدو كذلك « اللاشعور شرطا للسانيات. » [2] يبدو إذن اهتمام المحلل النفسي بالعلامات التي هي في حقيقة الأمر رسالة، «لا تجرؤ الرغبة إطلاقا على أن ترغب، تصبح رغبة الرغبة، رغبة رغبة الطاغية désir du désir du despote الفم لا يتكلم إطلاقا وإنما يشرب الرسالة، العين لا ترى أبدا، بل تقرأ، والجسد لا يترك للحفر مثل الأرض، لكنه ينحني أمام صور الطاغية، الأرض الزائدة، الجسد الجديد الممتلئ. [3]»

وأما الاستعارة أو الكناية، فهي ضالة المحلل النفسي الدائمة، لأن الشخص الذي يعرض نفسه عليه يعتقد أنه سيصبح في حالة مريحة، وسوف تنزاح عنه كل العوائق، وسوف تنتصر رغبته بعد أن تخرج من حالة الكبت و الانزواء إلى الفعالية الواقعية. لكن ما يحدث هو العكس تماما لأنه حتى مجرد الحق في الكلام بطلاقة منعدم. لذلك يمكن القول كما ذهب إلى ذلك دولوز بأن التحليل النفسي كان الهدف من تأسيسه ليس ترك الحرية للمرضى في التعبير عن أحوالهم النفسيـة، بل هو في منع الناس من الكلام وسحب كل شروط التلفظ لديهم.[4]

غير أن ما يقوله فرويد مخالف تماما للحقيقة، ففي حالة التجريب على المرضى الهستيريين أو العصابيين الذين لم يوفقوا في القبض على الفكرة المرتبطة بالرغبـة. فإنه يدعي العمل على مساعدتـهم مرحلة بعد أخرى تدريجيا إلى أن يوصلهـم أخيرا إلى القبض عليهـا. و أما الرغبـة المكبوتة والمغمورة في اللاوعي فهي تترصد فرصة من أجل الظهور. وتأخذ مكـانا في الوعي بفكرة أخرى بديلة عنهـا. ومن هنا يرى فرويد أن« الصراع النفسي ينشأ من هذا اللااندماج حيث إن المريض يمكنه أن يجد تحت إدارة الطبيب حلاّ ناجعا لهذا الكـبت. » [5]

هكذا يعطي فرويد الأهمية للطبيب النفسي مقصيا الذات المريضة التي بإمكانهـا أن تدرك حالتـها في حالة ما إذا تم مساعدتها. إنه يلقي على وظيفته بهالة من الإعجاب، وكأن الرغبات اللاشعورية تركض حتى باب العيادة النفسية فلا أحد يراها ويدركهـا غير المحلل النفسي. وأما

---

[1] Marini Marcelle : Jacques Lacan. Op. Cit. P 77
[2] Ibid. P 78
[3] Deleuze Gilles &Félix Guattari, L'Anti Œdipe. Op.Cit.P244.
[4] دولوز: حوارات. م. سابق.ص 105
[5] Freud. S : Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad. Y. Lelay. Paris. Payot. 1981. PP29

المريض فإنه مجرد جثة بين يدي المحلل يفعل به ما يشاء. يقول فرويد في هذا السياق: «هناك طريقة معينة تؤدي إلى تلاشي الصراعات والعصاب، فتارة يبدو بأن المريض مخطئ في كبت الرغبة المرضية ويتقبلها كليا أو جزئيا. وتارة تتوجه هذه الرغبة ذاتها إلى هدف جد مرتفع ، ولهذا السبب يحدث تصعيد للرغبة، وتارة يمكن التعرف على أنه كان على صواب في رميها، لكن لنجعل مكانا للآلية الأوتوماتيكية إذ إنه غير كافٍ للكبت بحكم أبدي أخلاقي وفق اللحظات الروحية المرتفعة للإنسان. إنه بنور ممتلئ تنتصر الرغبة. »[1]

يبدو واضحا من كلام فرويد من أن المريض هو من يريد كبت رغباته لذلك ينسب إليه الخطأ ولا يتكلم عن العوائق و القيود التي تمنع من ممارستها في الواقع. ثم يذهب بعد ذلك إلى القول بأن عملية التصعيد (Sublimation) مجدية النفع للمريض، حيث يرى بأنه يفلح في ذلك كأنه انتصار حققه. وفي حالة إقصائها و إلغائها نهائيا، فإن هذا العمل يكون مفيدا أيضا. ويشير في ذلك فرويد إلى دور الشخص المريض في ذلك باعتباره فاعلا مع أنه لا دخل له إطلاقا كونه لم تتح حتى الفرصة له. فكل ما يجري له هو من اختصاص المحلل النفسي؛ هو الفاعل والمريض هو المنفعل، هو الحر والمتصرف بكامل سلطته وأما المريض فهو المقيد الخاضع لسلطة الطبيب النفسي من أجل أن تنتصر رغبة مفتعلة وليس فاعلة. ويمكن القول أن ما كان مكبوتا ليس هو اللاشعور، وإنما ما ينبغي أن ينتج؛ حيث لا علاقة له بالذكريات المكبوتة. فلا يتم إنتاج اللاشعور في أي مكان بواسطة فلتة لسان أو حلم أو نسيان، بل هو مادة يجب أن تصنع. فهي مجال اجتماعي- سياسي حيث لا يوجد لا ذات ولا موضوع للرغبة بل هناك تدفقات تشكل الرغبة نفسها: يعرفها دولوز بأنها « نسق من العلامات التي لا دلالة لها، والتي يتم بواسطتها إنتاج سيولات اللاشعور داخل حقل اجتماعي[2]» .

وبخلاف ذلك يرى دانييل لاغاش* (Daniel Lagache) أنه لا يمكن تحقيق علاقة جيدة مع المجتمع إلا بموافقة القوانين والتي تشكل للشخص انسجاما في شخصيته. يتحدث عن

---

[1] Ibid. P 30

[2] دولوز جيل:حوارات. المصدر السابق. ص103.

*ولد لعائلة بورجوازية (1903-1972). دخل المدرسة العليا العادية وتخرج بتخصص في الفلسفة، ثم صار طبيبا للأمراض العقلية. ناقش أطروحته في الطب حول موضوع الهلوسات الفعلية (Hallucinations verbales). دانييل

الحافز(stimulant)* الذي هو اندفاع نحو فعل قد تترتب عنه نتائج غير مقبولة من قبل المجتمع. "الحافز هو حالة من التفكك و التوتر تحرك العضوية التي لا تبدأ حتى تخفض التوتر وتستعيد وحدتها (مبدأ الثبات)"[1] وهو بالتالي حالة من التوتر واللاتوازن (Déséquilibre) والاضطراب تطرأ على العضوية؛ ولكن يحدث نوع من التروي والاتزان في كامل الشخصية عند القدرة على تكييف هذه الدوافع بتدخل الخبرة الفردية والتنشئة الاجتماعية. الحافز أو الدافع يتجلى في الحاجات (besoins)** وتتفاوت هذه الأخيرة تفاوتا كبيرا من حيث القوة والطبيعة، مثلا هناك حاجة إلى الأمن، والحب والتقدير، والألم والعقاب. فالحاجة لا تكون دائما ايجابية، إذ يمكنها أيضا أن تكون سلبية، حيث تعود طبيعة التنوع في الدوافع إلى طبيعة الشخص في حد ذاته. والقصد من الدوافع الرغبات؛ أي أن يندفع الشخص نحو شيء ما؛ يعني أنه يرغب فيه. ولفظ الرغبة عند البعض ينطبق على الحاجة التي ترتبط بهدف. أما الطلب (demande) فيشير إلى اندراج الرغبة في الانخراط مع الغير (l'autre).

وهذا يوضح العمل الذي تقوم به وفق حدود تشكلها القاعدة الاجتماعية، فهي لا يمكنها أن تتصرف دائما بشكل حر لأن المجتمع كثيرا ما يساهم في عرقلتها. يتضح إذن في ما ورد ذكره؛ أن الحياة النفسية معقدة ولا يمكن أن نقومها بمجرد ترجمة الأفكار والخواطر والميول والرغبات.

فالتنسيق الذي ترمي له الرغبة هو آلي جمعي يكون علة تعبيرية للتلفظ، مانعا الخضوع لسلطة الدلالات، وذلك التنسيق هو حقل المحايثة (Champ d'Immanence) أو كما سماه آرتو

لاغاش طبيب عقلي و محلل نفسي . تأثر ببيير جاني (Pierre Janet) في مجال علم النفس الاكلنيكي. لكنه عارضه في الكثير من المسائل، و الشيء نفسه مع فرويد حيث خالفه، و استطاع أن يقرب علم النفس الاكلنيكي من التحليل النفسي.أسس المجتمع الفرنسي للتحليل النفسي SFP(Societé française de psychanalyse) كما كان مؤسسا أيضا للجمعية الفرنسية للتحليل النفسي AFP. (Association française de psychanalyse). من أعماله :-وحدةعلم النفس L'Unité de la psychologie .و-التحليل النفسي.(La psychanalyse)

*هو دافع يخص الكائن الحي، وتتعدد الحوافز وتتنوع بحسب القياس إلى مستويات نشاطها؛كالمستوى البيولوجي إذ يكون الحافز متمثلا في دافع الأكل والترغيب به لسد الحاجة العضوية. وقد يكون نفسيا وهذا يتعلق بالأحاسيس والمشاعر النفسية وغيرها من المستويات الأخرى كالمستوى الاجتماعي والثقافي.

[1]Lagache Daniel : La psychanalyse. La psychanalyse (coll. que sais je ?) Paris.Puf.1964. P39.

**الحاجة ضرورة حيوية. وهي لسيت فقدانا أو نقصانا بالضرورة. الحاجة ليست دائما غيابا. إنها شرط قد يفرح أو لا. عند أفلاطون هي الرغبة. لكن يفند ذلك فيلسوفنا دولوز ليرد الحاجة شيء و الرغبة شيء آخر و لا يمكن أن يقصدان الشيء نفسه. فإذا كانت الحاجة محدودة بشروطها و ظروفها، فإن الرغبة منفتحة على اللامحدود. إنها ماهية الإنسان نفسه كما قال ذلك سبينوزا.

(Antonin Artaud) بجسم بلا أعضاء(Corps sans organes)،حيث تخترقه مجموعة من التدفقـات، تهرب من المواضيع ومن الذوات. أي إن الرغبـة ليست داخل الذات كما أنها لا تميل نحو الموضوع، وإنما تكون محايثـة لمستوى ينبغي بناؤه حيث تترامى الجزيئات وتفترق التدفقـات (Les flux) لهذا فإن « الحديث عن حقيقة الرغبـة هو القيام بتمييز الوضع داخل السيـاق.» [1]

ما يقوم به التحليل النفسي هو منع تشكل الملفوظات، حيث تكون التنسيقات مليئة بالصيرورات في مضمونها وبالتعدديـات، وعندما تأخذ في التعبير بحروف وضمائر أو أفعال وكذلك أسماء أعلام و أحداث فإنه يتم المنع عن طريق إحالة ما هو عكس الملفوظات التي تصدر عن المريض. يعطينا دولوز مثالا عن الطفل هانز (Hans)*حيث يخرج من منزله كي يلتحق في العمارة برفيقته ماردييل(Mardielle) بهدف تلبية رغبة. فكيف يتعامل التحليل النفسي معه؟ ما طريقة فرويد في ذلك؟ كيف يفسر هذه الرغبة؟ إلى ماذا تعود في نظره؛ أي كيف يختزلها؟ و إلى ماذا يحيلهـا ؟

يصرف فرويد النظر عن رغبة الطفل هانز الحقيقية التي هي ممارسة الجنس مع رفيقته، ولسان حاله يقول:« على هذه الرغبة–رغبة هانز في ممارسة الجنس مع الطفلة أن تخفي شيئا آخر. » [2] وبالتالي فإنه لا أهمية لها في ذاتها و إنما يجب إحالتها إلى شيء آخر ؛ أي أن تكون الصبية ماردييل فردا من أفراد أسرة هانز.

في الواقع إن تلك الرغبة خارج التأويل: "الحقل الأسري" غير أن فرويد يختزلها ليبعد الحقيقية ويربطها بأوديب. وبالتالي فإن كل رغبة هي بلا شك رغبة أخرى تحيل إلى الأسرة، ومنها إلى الأم. و حتى تصور الأم يختلف في نظر هذا المحلل النفساني المعاصر حيث أنهـا « بحسب

---

[1] Abou Rihan Fadi: Deleuze and Guattari. A psycho- analytic Itenerary. Continuum international publishing group. London-New york.2008.P118

*هانز هو ابن أحد تلامذة فرويد.

[2] Deleuze Gilles & F. Guattari. C. Parnet. A. Scala : Politique et psychanalyse. Paris. Ed. Les mots perdus. 1977.P 93

رأي فينيكوت* (W.Winnicott) يمكن أن تكون طيبة مع طفلها، ويمكن أن تكون سيئة...والأمومة هنا تقع في إحراج.» [1] ويعني هذا أن الرغبة الحقيقية لا تنطوي دائما على الأم. ثم إن تجارب فينيكوت ليست من قبيل الصدفة أو الاعتباط وإنما « كان يشاهد الفعل المباشر للأم تجاه طفلها. وهذه تعتبر ملاحظة مباشرة تقوده إلى البرهنة بعد البحث في الأدوار التحليلية النفسية في شمال الولايات المتحدة الأمريكية[2]. » فللتجربة والمقارنة دور كبير في الكشف عن الحقائق،وفينيكوت كان خلافا لفرويد الذي يهتم في تحليله النفسي بتمثيل الذات ويقصي في ذلك التنسيق الجمعي مثل: شارع، عمارة، سينما...الخ

لقد حدث ذات مرة لكارل يونغ (Karl.G.Yung)* أن روى له حلما حصل له، حيث رأى مكانا تجمع فيه عظام الموتى. وعندما فسر فرويد ذلك؛ أحاله إلى رغبة لاشعورية تتمثل في

---

*دونالد وودز فينيكوت (Donald Woods Winnicott) (1896-1970) عالم نفساني بريطاني و طبيب أطفال. من أعماله: ملاحظات إكلينيكية في لانظام الطفولة (Clinical Notes on Disorders of Childhood) قرأ كتاب ملاني كلاين بترجمة انجليزية لــ ألكس ستراشي(Alix Strachey) هذا الأخير الذي دعا فينيكوت إلى أن يقابل كلاين، قبلاها فعلا و درس لها وتأثر بها فأصبح أحد الأعضاء المكونين الكلاينيين في لندن. بعد ذلك اختلف معها في الكثير من النظريات في علم نفس الطفل. إن التجربة في طب الأطفال لدى فينيكوت ترتكز على ملاحظته للأمهات و الأطفال الصغار. كان شديد الانتباه لدور البيئة في تطور الطفل الكبير. ارتكز على هذه التجربة من أجل أن يطور تفكيره حول علاج اضطرابات التطور التي في الأصل في هذه العلاقة الأولية. كتب:"ميلاد الذاكرات"« Birth memories» و"العقل وعلاقته بالنفسي الجسدي".« Mind and its Relation to Psycho-Soma » و"إصلاح في رعاية الأمهات تنظيما للدفاع ضد الإحباط النفسي". « Reparation in Respect of Mother's organized Defence against Depression » و "الطفل والعائلة" «The Child and the Family» و "الطفل والعالم الخارجي" « The Child and the Outside World » وهي كلها عبارة عن مقالات. (English Ancyclopedia)

[1] Abou Rihan Fadi. Op. Cit. P24

[2] Ibid. P 23

*يونغ، كارل غوستاف Karl Gustav Jung (1875-1961). عالم سويسري مختص في علم النفس والطب النفسي، قام بتطوير مجال علم النفس التحليلي. وقد تخطت دراساته علم النفس وأثَّرت على مجالات أخرى شملت علم الأجناس، والفلسفة، واللاهوت. عارض يونغ الكثير من نظريات سيغموند فرويد، الذي طور أسلوب التحليل النفسي. ولكنهما أكدا تأثير الوعي واللاوعي على سلوك الإنسان. استخدم يونغ في وقت مبكر من حياته العملية نظريات التحليل النفسي التي استحدثها فرويد. وتقابل الاثنان في عام 1907، وتوثقت صلتهما، وشارك يونغ في حركة التحليل النفسي. وفي وقت لاحق يلاحظ يونغ أن فرويد قد بالغ أكثر من اللازم بالغرائز الجنسية في سلوك الإنسان. وقد أدى عدم تركيز يونغ على الجنس إلى تخليه عن فرويد وانتهاء صداقتهما في عام 1913. استخدم يونج مصطلحي انطوائي ومنبسط لتصنيف الناس. وطبقًا ليونغ يعتمد الانطوائيون بصفة أساسية على أنفسهم لتلبية احتياجاتهم الشخصية، أما المنبسطون فيؤثرون صحبة الآخرين لإرضاء متطلباتهم. وكان ينادي بأن يقوم المختصون بالمعالجة بمساعدة المرضى على إيجاد توازن بين النوعين المذكورين من الشخصية داخل أنفسهم. واعتقد يونغ أيضا أن هناك عدة عوامل بجانب الجنس تحفز سلوك الإنسان. وأن الأبوين هما المؤثران الرئيسيان على الطفل. وخلافًا لفرويد، اعتقد بأن الجنس لايكون ذا أهمية حتى المرحلة التي تسبق سن البلوغ عند الأطفال. ومثله مثل فرويد، اعتقد يونغ أن اللاوعي يحتوي على دوافع شخصية وتجارب لا يعيها الشخص، إلا أنه اعتقد أيضا أن المنتسبين لكل جنس يشتركون في مستوى أعمق من اللاوعي أطلق عليه اسم اللاوعي الجماعي (Conscience collective) واستنتج أن اللاوعي الجماعي يشمل أنماطًا فكرية تدعى الطراز البدائي الذي نما عبر القرون. وتصور أنه يمكِّن الناس من التفاعل مع أوضاع تتشابه في سماتها مع الأوضاع التي عاشها أسلافهم. و لهذا السبب اعتقد يونغ أن اللاوعي الجماعي يحوي الحكمة التي توجِه

موت زوجته. في هذا التأويل الإقصائي للرغبة الحقيقية يصحح يونغ لفرويد قائلا: لكني لم أحلم جمجمة واحدة، بل مجموعة من الجماجم. غير أن فرويد يرفض أن تكون مجموعة (متعمدا)، و لن يكون هناك إلا شيء واحد فقط.

يبدو واضحا إذن بأن فرويد يقصي الرأي الآخر،لا يترك نفَسا للشخص لكي يبدي رأيه، ويفشي رغبته الفعلية إذا لم يستطع هو تفسيرها. لكن ما يحدث هو ما لا يكون في الحسبان تغيير مسار الرغبة من اتجاها الحقيقي و إحالتها إلى الخطأ ثم التعمد في المغالط لكي يوهم ويخادع وفق سلطته القمعية. ولن يسمح للرغبة في التوجه إلى مجالها الذي تريده هي، وضمن صيرورتها وما تستهدفه. وإنما يعمل المحلل النفسي دوما على انتقاء الألفاظ و يصنع تشابهات خيالية، ويعوض الوظائف البنيوية عن الصور الأبوية. عندئذ لا يجرؤ المريض على التكلم لأنه سجين قبضة المحلل الذي تعمد على رد أوديب إلى الرمزي والقانوني والثقافة. و إذا لم يكن أوديب فإنه إخصاء أو غريزة الموت (Tanatos).

وفي اعتقاد فرويد أن أي غريزة لا يتم التعبير عنها بميل إلى كل عضوية حية و التي تدفعها إلى الإنتاج، و إلى تثبيت حالة داخلية بتأثير من القوى الخارجية.[1] ويقصد هنا أنه لا يمكن للمريض أن يثبت أحواله ورغباته في العقل الواعي، وخصوصا تلك التي تمتزج بالآلام والأحزان، ولهذا فهي تنزوي في اللاوعي كون أن ضغطها ثقيل على الناحية النفسية؛ لذلك يصعب في نظر فرويد البوح بها، ولكن المرضى يستخدمون كميات كبيرة من الطاقة لتكوين آليات الدفاع (Mécanismes de défense). وقد يؤثر ربط الطاقة في تلك الآليات على قدرة الشخص في أن يعيش حياة منتجة، وقد يصاب بمرض العصاب (Nevrose) .

ومن أجل تجاوز التحليل النفسي المنغمس في إيديولوجية تعدّ النصر للنظام الرأسمالي، وتدافع عنه. فإن الفيلسوفان دولوز وغتاري عمدا إلى إنشاء طريقة مستلهمة من التحليل النفسي ذاته،

الصفات البشرية . واعتقد أيضا أن العلاج النفسي يربط بين الناس واللاوعي الجماعي. وأسهمت دراسات يونغ في علم الأساطير في إقناعه أن القوى الخارقة للطبيعة متأصلة بعمق في اللاوعي الجماعي. وكان يعتقد أن الدين يؤدي دورا رئيسيا في حياة الناس، من خلال تمكينهم من التعبير عن حاجة كامنة في اللاوعي لضرورة التجربة الدينية.

[1] Freud. S : Essais de psychanalyse. Trad. S. Jankelevitch. Paris. Ed. Payot. 1983.P46

وتعارضه وتقوضه. هي طريقة لا تركز على جانب حضور الأب أو الأم في هذيانات الرغبة، بل تركز على جانب حضور المجتمع، أين تجري عمليات القمع والتسلط والإقصاء والتهميش التي تعكسها "أقوال" الناس .

التحليل السيكزوفريني* (Schizoanalyse) يقصي الإحالة والاختزال حتى لا يعرض الرغبة إلى التشويه، بل يحاول فهمها كما هي، أي بالوقوف على الرغبة الحقيقية (Vrai désir) إذ يفسح لها المجال للخروج إلى الواقع، إلى ميدان الفعل والممارسة. و تهيئة جو من الحرية كما يمنحانها القدرة على الفعل. فالإنسان كما يقول دولوز لم يولد أوديبا، بل تم تمرير أوديب فيه، ويعتقد نفسه أنه نجا في حالة الخروج بواسطة الفانتازم(الاستيهام)، أو الخصي، لكن هذا العمل يتكرر بإعادة الدورة الفظيعة الأوديبية[1].

يشترط التحليل السكيزوفريني ضرورة رفض التصورالسلبي للرغبة. إذ هذه الأخيرة ليست نقصا ولا سلبا بل هي قوة (Puissance)، هي إيجاب و إثبات (Affirmation). فالصفات اللامتناهية التي تؤسس الجوهر هي في علاقة اختلاف دون أن تكون في علاقة سلب(Négation)، والعلاقة القائمة على السلب هي تلك التي تكون بين أطراف بحيث يكون حضور طرف لا ينفي أبدا الطرف الآخر. أما العلاقة القائمة على الاختلاف(Différence) فإن حضور طرف لا ينفي أبدا الطرف الآخر، بل يتزامن معه؛ ذلك يعني أن الحركة الديالكتيكية غير موجودة هنا ومهما اختلف شيئان فإن الواحد لا يعدم الآخر وينفيه. ليكن هذا المثال الذي جاء به فيلسوفنا قائلا: « إن المسيح الأكثر هدوء، هو نوع من البوذا الذي حررنا من سيطرة الكهنة، ومن كل فكرة عن الخطأ، العقاب،الحكم،الموت وما يلحق بالموت[2]» .

*هو تحليل مستلهم من المُعاش السكيزوفريني، أو حالة الفصاميين، والنظر في إنتاجاتهم إنطلاقا من الإنتاج الدينامي للفرد. في البداية كانت حالة الدّهان (Psychoses) هي من تشغل اهتمام التحليل الإكلنيكي للممارسة ضد-التحليلية العقلية عند فليكس غتاري (Félix Guattari) و جون أوري (Jean Oury) والممارسة النصّية عند جيل دولوز. تجاوز فيلسوفنا مع غتاري التحليل الباتولوجي للحالات النفسية كما هي عند جون أوري إلى التحليل السكيزوفريني أو الفصامي واتخاذه كنموذج له امتيازاته الخاصة من خلال تسليط الضوء على الذات في مؤسستها(ما هو خارج الذات) والاهتمام بالفرد باعتباره كائن راغب.

[1] Deleuze Gilles &Félix Guattari, L'Anti Œdipe. Op. Cit. P400.

[2]Deleuze Gilles : Critique et clinique. Op. Cit. P 51

ويتساءل دولوز بنوع من الحكمة: ماذا يتطلب التحليل السكيزوفريني؟ يجيب: « لا شيء آخر إلا القليل من علاقة حقيقية مع الخارج، قليلا من الحقيقة الواقعية.[1]»

يعطي دولوز أهمية للتنسيق الجمعي الذي يأتي بطريقة آلية. إنه ينجز إنتاجا ماديا للرغبة. وبالتالي فإن الذات لا يمكن تمثيلها و لا حتى يوجد لفظ للذات، والمصاب بالفصام لا يستطيع حتى أن يقول أنا؛ إنه بعيد، بعيد جدا عن هذه المشاكل المؤلمة، عن الفقر والحرمان، عن الشقاء...الخ[2]. وإنما هناك برمجة لتنسيق. فلا وجود للملفوظات حتى لا تقع ضحية للدلالات. لذلك كان التحليل النفسي متواطئا مع اللسانيات وهو يتفاخر بنشاطه التحليلي ممارسا سيطرته الكاملة على الذات الإنسانية، ويعتقد أنه يمارس الروح العلمية والمنطقية مع أن هذا لا يعبر إلا عن سياسة العلم والمنطق.

وأما بشأن منطق الضمير؛ فهو كما قال دولوز غير معرف « والحال أنه لمن الغريب أن يكون التحليل النفسي الذي يتباهى بامتلاكه للمنطق، لا يفقه أي شيء فيما يخص منطق الضمير اللامعرف والفعل المصدري واسم العلم. يريد التحليل النفسي أن يكون هناك، بأي وجه، وراء الضمائر اللامعرفة، ضمير معرف مستتر، وضمير يفيد الامتلاك، وآخر يفيد الشخص.» [3]

يبدو واضحا إذن بأن المحلل النفسي يحاول جاهدا بكامل استطاعته وسلطته أن يستحوذ على المريض، وعلى كل كيانه، لا من أجل أن يعالجه، بل من أجل أن يوجهه كما يشاء هو وكما يرغب. كذلك يعمل دائما على السير وفق نمط يخالف الضمير مع أنه يقر بأنه من أشد المخلصين أخلاقيا في أعمالهم.

وهذه ميلاني كلاين (Mélanie Klein) تسير على نفس أسلوب فرويد، وهي لا تخالفه إلا قليلا، وترى بأن منهجها التحليلي يعمل على الكشف عن الرغبات بواسطة الألفاظ، وبأنه يعطي دلالاتها المناسبة ويخرجها إلى الواقع. والأطفال الذين خضعوا تحت العلاج عند كلاين حيث

---

[1] Deleuze Gilles, Félix Guattari : L'Anti Œdipe. Op. Cit. P400.
[2] Ibid. P30.
[3] دولوز جيل: حوارات. المصدر السابق. ص104

كثيرا ما كانت تعمل على تأويل كلامهم وتحيله دائما إلى أوديب. مثلا: لما كان يردد الطفل هذه الجملة: "بطن ما" أو يردد هذا السؤال: كيف يكبر الناس؟ فإن كلاين كانت تفسر ما يلي: بطن أمي بالنسبة للجملة الأولى هذا هو القصد، و أما السؤال فكان تأويله كما يلي: سأكون كبيرا مثل أبي؟

وعندما يقول الأطفال "هتلر ما" أو "تشرشل ما" فإنها تفسر ذلك بامتلاك أم قبيحة وأب طيب[1]. إذن لا مفر من الأسرة في التحليل النفسي وبالخصوص الأم والأب. فعقدة الأب أوديب هي المركز، هي مصدر كل الأفعال والتصرفات و الأقوال اللاشعورية.

الأب هو السلطة وأما الأم فهي مصدر الشهوة والرغبة. وبذلك تغدو كل رغبة أو ميل نحو شيء من أجل فعله وممارسته في الواقع شيئا ممنوعا. وتبقى مجرد رموز التي تحمل دلالات على رغبة معينة، مثلما تذهب إلى ذلك كلاين عندما تفسر اللذة التي يشعر بها الرضيع في ثدي أمه. فتلك المتعة هي في نظرها تحيل في الأصل إلى رغبة في امتلاك الأم. يفترض المحلل النفسي مسبقا واقعا مليئا بالقوانين والموانع والعراقيل، و تنشأ بعد ذلك عملية الكبت أو التخزين. و يصير الواقع عندئذ بالنسبة للشخص هو الشبح المخيف، حيث يراه مانعا من التصرف بحرية، إذ يقمعه و يعنفه.

وكل الذي يمثل السلطة تفسره مدرسة التحليل النفسي دائما بالأسرة في الأساس. لكن دولوز ينسف هذا العماء، هذا الضرب من التحليل الزائف، و يرى في الواقع عالم الإمكان؛ موطن الممكن إذ يقول: « إن الواقع ليس مستحيلا، على العكس فكل شيء ممكن فيه، كل شيء يصير ممكنا.» [2] وهو قد استلهم الكثير من فيلسوف الرغبة سبينوزا الذي أبرز القيمة و القوة اللتان يمتلكهما الجسم. كما أنه استلهم أيضا من نيتشه، هذا الأخير الذي يرى بأن « الوعي (...) هو دائما وعي أدنى بالنسبة إلى الأعلى الذي يخضع له أو "يلتحق به". ليس الوعي وعيا

[1] المصدر نفسه.

[2] Deleuze& Guattari : L'Anti Oedipe. Op. Cit. P 35

للذات أبدا، بل هو وعي أنا بالنسبة إلى الهو ، الذي ليس وعيا، من جهتـه. ليس وعيا للسيد، بل هو وعي العبد بالنسبة لسيد لا يلزمه أن يكون واعيـاً.» [1]

هكـذا تتضح المسألة إذاً في جعل الرغبة أسيرة ثالوث قزمي يعمل على تغريبها، فإذا كان الوعي هو مركز الأنا التي يؤثر فيها العالم الخارجي، فإن نسبة حظ هذا الوعي قليلة جدا مما يجعل منطقة أخرى تنافسه، تلك هي منطقة اللاوعي التي في حقيقة الأمر تعود إلى سلطة الجلاد أو الطاغوت الذي يطاردها من أجل سحقها أو سجنها حتى لا تتمكن من الخروج خشية أن تزعج اقتصاد السوق. ولكن إذا إذا حدث انفلات للرغبة فلا يعدو أن يكون إلا انتصارا. وما ينعته نيتشه بالتفوق في إطار القيم يشرحه لنا دولوز على أنه نوع من الانفلات، كما قال رولان بارت (Roland Barthes): « الانفلات: ثالث مصطلح لا مفكر فيه للدوكـسا[2]. » لأن التمثيل ليس بإمكـانه أن يستوعب الانفلات، لذلك يبقى بعيدا عن متناول تفكيره، ولا يمكن أن يمثل فكر المطابق والهوية، فهو تفوق متجاوز لأسطرة الحدود. وتلخص العودة إلى الماضي، ماضي الطفولة لدى الشخص كل أصل الإنسانية عند فرويد وباقي المحللين النفسانيين، فالإستيهامات (Les fantasmes) تقع في الماضي، تعود إلى الذكريـات . يقول دولوز: « عالم الاستيهامات...هو نموذج لماضٍ و ليس للمستقبل.» [3]

ذلك بأن الرغبـة يمكنها أن تنتج كما يظهر في التأويل الفرويدي، لكن إنتاجها ينحصر فقط في الاستيهامات والأحلام فهو ملزم بالتمسك بالماضي والذكريات.... وفي ذلك يبقى الشخص ملزما بعملية التأديب بواسطة التأودب مع صراخ المحلل النفسي ورغبته في الضرب، وهو يمارس على الشخص المريض نوعا من الانفعال المشحون بتعصب و قسر، وهو يقول له: « قل بأنه أوديب و إلا ستأخذ صفعة (...) أجب بابا، ماما عندما أكلمك»[4]

لذلك يبرز دولوز الصورة الايديولوجية التي يشتغل عليها فرويد، كونه يعترف بوجود الرغبـة وبأنها قادرة على الإنتاج، غير أنه يخطئ في التشخيص حيث يلغي الحدث أو الزمن الحاضر

---

[1] دولوز نيتشه: نيتشه و الفلسفة. المصدر السابق. ص 54.

[2] Barthes Roland: Le neutre. Paris. Seuil. 2002. P 103

[3] Deleuze&Guattari : L'Anti Œdipe. Op. Cit. P 35

[4] Ibid. P54

ويربط الرغبة بالماضي، لتبقى مجرد رغبة سابحة في الوهم وحدود الذكريات؛ تبقى رازحة تحت قيد أسطورة أوديب المأساوية، ولا يمكنها أن تجرؤ بتاتا على التنصل من قبضة التصور؛ من تلك اللعبة المحكومة من الخارج. يقول دولوز:« كان الاكتشاف الكبير للتحليل النفسي هو إكتشاف الإنتاج الراغب، إنتاجات اللاوعي. لكن، مع أوديب، حجب هذا الاكتشاف بسرعة عبر مثالية جديدة: لقد استبدل اللاوعي كمسرح بمسرح قديم؛ واستبدلت وحدات إنتـاج اللاوعي بالتصور؛ واستبدل اللاوعي المنتج بلاوعي لم يعد بإمكانه إلا التعبير عن نفسه(الأسطورة،المأساة، الحلم...) » [1]

لقد اتضح بأن المحللين النفسانيين لا يلقون بالا على المستقبل وعالم التحولات (métamorphoses) والتغيرات. لا وجود لذلك على الإطلاق في منهجهم التحليلي، لذلك لا وجود للصيرورة و للصدفة، و بالتالي لا وجود للحرية الفرديـة. و في الجانب النقدي كذلك كان كارل يونغ (K.Jung) قد أعاب التحليل النفسي عندما اتضحت له نقائصه الكثيرة. يقول عنه دولوز: « لاحظ يونغ بأن التحليل النفسي بدا أحيانا مثل شيطان، مثل إله، مثل ساحر، و بأن أدواره كلها لا تخرج عن الصور الأبويـة.» [2]

يعني ذلك أنه يختار الأدوار التي يراها مناسبة من أجل التمثيل، فمسرح أوديب تتعدد أدواره و تتنوع، لكنها دائما هي في خدمة المقدس الأوديبي. لا تخرج عن إطار الأسرة و الصور الأبويـة. إضافة إلى ذلك يشرح لنا دولوز بأمثلة حتى يبرز أدوار المسرحية " فالطفل لا يلعب فقط على الأب – الأم، إنه يلعب أيضا ساحرا، راعي البقر، شرطيا و سارقا، قطارا و سيارات صغيرة. و القطار هو ليس بالضرورة الأب و المحطة هي الأم.

إن المشكل لا يؤخذ على أنه صفة جنسانيـة للآلات الراغبـة (Machines désirantes) ولكن على الصفة العائلية لهذه الجنسانيـة."[3] أي إن الأدوار لا تقتصر فقط على الجانب

[1] Ibid. P 31
[2] Ibid. P 54
[3] Deleuze&Guattari : L'Anti Œdipe. Ibid. P54.

الجنساني فقط بل تركز دورها في التمثيل على العائـلة، فأينما كانت العائلة إلا و تم تقمص الأدوار الملائمة.

لذلك فالتحليل النفسي يبقى منهجا لا أمل فيه لأنه يمثل السلطة و يعمل على كسر أي محاولة للتنصل من القيد. يمكن وصفه بعدو الحرية والتغير، وعدو الصيرورة (L'ennemi du Devenir) ، فهو يدعو إلى الركود و الخنوع و التبعية مدعيا العلاج و هو يؤسس للأسطرة وقطع العلاقة مع الواقع الحاضر. فلا يمكن الوقوف إلى جانبه واللجوء إليه. فهو عدو الحياة ونشيد الموت، وعطش للتعالي[1]. وإن كانت الأدوية الكيميائية قد أصبحت تأخذ بعض فعاليتها في الطب النفسي الحديث من أجل العلاج، لكنها لا تستطيع استئصال العائق أو المانع أو بالأحرى لا يمكنها الوقوف على الحالات الباتولوجية (Cas pathologiques) من أجل مساعدة الرغبـة وفك قيودها حتى تتحرر وتتجه إلى الواقع . هذا لا يمكن، لأن المريض النفسي في هاته الحالة الكيميائية يصبح مخدرا و يضمن جراء ذلك الهدوء فقط. و بالتالي تظهر جميع الحالات من هذا النوع أنها هادئة ومطيعة، وهي تنفعل فحسب. لذلك قيل بأن علاج التحليل النفسي «لا يتحدى المجتمع، إنه يعيدنا إلى العالم، و قد تعززت قدرتنا قليلا على تحمله، و بدون أمل.» [2]

يدلي دولوز برأيه بشأن العلاج المادي، ففي ناحية يرى أن الطب العقلي الصحيح هو من يتمكن من تحرير الرغبة و إدخالها في ميكـانيزم أو آلية (Mécanisme) تكون في ذلك مؤهلة بأن تتحرك و تنتج، وفي ناحية أخرى يرى بأن الوقوع تحت سيطرة المادية الزائفة يجعل الرغبة مقيدة، بل لا يكفل لها الصلة بلحم الواقـع. لأن التركيز على التاريخ أو الماضي هو نوع من التكريس داخل النمطية المثالية حتى و إن كان فيه جزء من الاهتمام بالجانب المادي فإنه سيغدو نوعا من الخطأ.

---

[1] بيلور ريمون، فرانسوا إوالد، جيل دولوز الفيلسوف المترحل. في مسارات فلسفية،تر،زكي ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا.ط1,2004.ص55.

[2] سونتاغ سوزان: ضد التأويل ومقالات أخرى. المرجع السابق. ص 367

يعرض هنا دولوز وغتاري في هذا السياق قولا لكارل ماركس(K.Marx) عندما كانا بصدد الحديث عن الطب النفسي. يتحدثان عن المادية والمثالية عند فيورباخ (Ludwig Fuerbach) إذ الواحدة تعمل على تغييب الأخرى: يقول ماركس: « بالمقدار الذي يكون فيه فيورباخ ماديا، فإن التاريخ لن يكون له لقاء عنده، و بالمقدار الذي يأخذ فيه التاريخ بعين الاعتبار، فإنه لا يكون ماديـا».[1] ذلك يعني بأن دولوز يعلي من شأن الجانب المادي والعملي، ويعطي قيمة كبيرة للواقع وللممارسة الفعلية. وبأن ميدان الرغبـة هو الواقع الحيوي الدينامي في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، بل في الواقع ككل. لكن يعارض التحليل الماركسي الذي يجعل الرغبـة جزء من التصورات الإيديولوجيـة ويعتبرهـا غير منتجة. والمطلوب هو تحرير الرغبـة من الايدولوجيا و من كل العوائق التي تتربص بهـا. ذلك بأن مهمة التحليل السكيزوفريني تتلخص في فك الأنا وبدون كلل وتحرير التفرديات المحبوسة والمكبوتة وجعل التدفقات تنساب[2].

ولا يمكن إختزال مصانع اللاوعي إلى أدوار تمثيلية، إلى مشهد مسرحي. لم يتوقف التحليل النفسي من اعتبار اللاوعي مرتعا لأوديب و هذا ما أكد عليه دولوز قائلا بكل إنصاف: « لا نعني أن التحليل النفسي أنه يخترع أوديب. هو يستجيب للطلب، يصل الناس مع أوديبهم(...) لكن عائليا أو تحليليا، فإن أوديب هو في الأساس جهاز قمع الآلات الراغبـة، و ليس تشكلا للاوعي نفسه إطلاقا.» [3]

كل جسد تعمل فيه أعضاءه و تنتج، هي آلات منتجة (Machines productives) و كل عضو ينشط من أجل تأدية وظيفته. هذا ما يراه التحليل النفسي؛ يجعل الجسد يتحرك وفق آلة. و لا يتم النظر إليه على أنه جسد خالص فقط ، بل لا بد من جعله جسما بأعضاء تسير وفق نمطية أوتوماتية. لهذا يقول دولوز:« يشتغل في كل مكان باستمرار تارة وتارة أخرى بانقطاع. يتنفس، هو يسخن،هو يأكل، هو يقبل، يا له من خطأ في تلفظ الـ"هُوَ ça". في كل

[1] Citation de Karl Marx in L'Anti Oedipe. Op. Cit. P 29
[2] Ibid. P434.
[3] Deleuze Gilles : Pourparlers.Paris. Minuit. 1990 /2003. P 29

الأحوال هي آلات الآلات بتقطيعاتها وارتباطاتها. الآلة العضوية مرتبطة بالآلة المصدر، الواحدة تصدر تدفقات، بينما الأخرى تقطع.» [1]

هذا الجسد الآلة (Corps- machine) الذي ينتج تتلقاه الآلة الأخرى المستقبلة و هي التي تقطع. هنا يشرح لنا جيدا دولوز من خلال أمثلة عن هذه الأعضاء(الآلات) التي تقوم بوظائفها بصورة مبرمجة آليا؛ الثدي آلة تنتج الحليب(آلة منتجة) و الفم هو آلة قاطعة على الأخرى. و الفم باعتباره آلة يتردد بين آلة الأكل و الآلة الشرجية، و آلة الكلام و آلة التنفس. لهذا يرى دولوز في هذه الآلات بأنها تمارس حِرَفاً (bricoleurs) و كل عضو له آلاته الصغيرة. يقول دولوز: « الآلة العضو هي من أجل آلة – طاقة، و دائما تدفقات (flux) وتقطيعات (couplages).» [2] هكذا يبدو الجسد آلات راغبة (Machines désirantes) تصدر منه تدفقات أو سيولات و تقطيعات. وكل شيء في الطبيعة هو عبارة عن آلة فيما يرى دولوز وليس جسد إنسان فقط. إنما يجب القول الطبيعة في ذاتها سيرورة وحتى الإنسان. هناك مثلا آلات سماوية كالنجوم، القمر، قوس قزح...الخ و هناك آلات جبلية تترابط مع آلات أخرى من جسدها، وهذه جميعها عبارة عن فوضى غير متقطعة. يقول دولوز: « ليس هناك أبدا لا إنسان و لا طبيعة، و إنما فقط سيرورة تنتج الواحد في الآخر و تترابط الآلات. في كل شيء هناك آلات منتجة وراغبة، آلات سكيزوفرينية» .[3]

كل شيء إذاً عبارة عن آلة منتجة في حالة سيرورة(Processus) ، إذ ينظر إلى طبيعة الشيء من حيث سيرورته. و دور أوديب (Œdipe) هنا هو افتراض أنه يوجد قمع عجيب للآلات الراغبة، ذلك بأن ثمة وجود لآلات راغبة لكنها معطلة، و مع ذلك هي تعمل و المطلوب هو معرفة كيف تشتغل هذه الآلات؟

لم يتمكن التحليل النفسي من التعرف على حقيقة الرغبة (Désir) والهذيان (Délire) والعصاب (Névrose)، لذلك أعطى دولوز وغتاري شرحا كافيا حول مفهوم الآلة و بيّنا

[1] L'Anti œdipe. Op. Cit. P 7
[2] L'Anti œdipe. Op. Cit. P 7
[3] Ibid.

الفرق بين الآلية (Machinisme) والأوتوماتية (Automatisme) لأن الكثير من يقع في الخلط بينهما كأنهما من نفس المعنى. لكنهما مختلفان. الآلة كما يحددها دولوز هي كل نسق من قطائع التدفقات (Couplages des flux). ويرى بأنها أحيانا ما تصاغ بالمعنى العادي كالآلة التقنية (Machine technique) أو الآلة المجتمعية (Machine sociale « Socius ») أو الآلة الراغبة (Machine désirante). أي لا فرق بين الآلة والإنسان و الطبيعة.

وفيما يتعلق بالفرق بين الآلية والأتوماتية هو أنه لا يمكن اختزال الآلة من الأتوماتية أبدا لأن هذه الأخيرة هي مجموعة أساليب لآلات تقنية معينة. أما الآلية فهي كالآلة الراغبة وهي نسق(Système) أو نظام غير عضوي للجسد، مثل الآلة الجزيئية أو الكتلوية أو الميكرو آلات. إذ تتدفق و تقطع. وكلمة قطع أو تقطيعات (couplages) لا يجب أن تُفهم بأنها امتناع وتوقف. لأن القطع لا يتعارض مع التدفق (flux) بل هو الشرط الذي بواسطته يتدفق كل شيء. يمكن القول بصيغة أخرى لا يمكن لدفق أو فيض ما أن يسيل إلا إذا كان مقطوعـا.[1]

يستلهم دولوز من الأدب والمسرح الكثير من الأفكار، حيث يرى فيها القدرة على التملص من القيود والعوائق. بل الفن كله مدعاة للحريـة كما قال ديستويفسكي (F.Dostoïevski) بأنه سيكون منقذنا، أو كما قال نيتشه:« الفن هو أكبر محفز للحيـاة[2].» ويعجب دولوز بشخصيات صنعت الحدث سواء في الأدب أو المسرح مثل الروائي والكاتب المسرحي صمويل بيكيت (Samuel Becket[*]) و يأخذ من شخصياته المسرحية و من أبطاله الروائية أمثلة حية يدعم

[1] Zourabichvili François : Le vocabulaire des philosophes. .Paris. Ellipses. P911
[2] Nietzsche. F: Le crépuscule des idoles. Trad. Henri Albert. Paris. Ed. Denoël, Gonthier. P95

[*]بِيكِيت، صمويل باركِلاي (Beckett, Samuel Barclay) (1906-1989) كان روائيا وكاتبا مسرحيا وشاعرا أيرلنديا. "ميرفي" كانت أول رواية لبيكيت عام 1938 امتازت بالثراء اللغوي، مما يعكس مدى تأثره بجويس، وقد استقر بيكيت في فرنسا عام 1937. بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام 1945، بدأ بيكيت في كتابة أعمال مهمة باللغة الفرنسية منها ثلاثيته "ملوي" 1951؛ "وفاة مالون"، و "غير القابل للتسمية". ثم استمر في الكتابة باللغتين الإنجليزية والفرنسية مترجما أعماله من إحدى اللغتين إلى الأخرى. وقد كان لمسرحيته "في انتظار غودو" «En attendant Godo » التي كتبها عام 1953 أكبر الأثر في اعتباره الشخصية الرئيسية في دائرة رواد الأدب والمسرح العالمي. وتلت ذلك العديد من المسرحيات الشهيرة، مثل : "نهاية اللعبة"، و"الأيام السعيدة" و "اللعب"، و" لست أنا "عام 1973 وأيضا "روكابي" سنة1981. اتسمت مؤلفات بيكيت دائمًا بتجريبية متطرفة. ثم أصبحت رواياته ومسرحياته أكثر بساطة بصورة متزايدة، وذلك بحذف الكثير من التفاصيل والإبقاء على القليل منها فقط .

بها ما يذهب إليه من فكرة معينة مثلما يستدعي منه لأجل نقض التحليل النفسي. يقول دولوز بشأن هذا:« تتابعا لنزهة سكيزو، فإن شخصيات بيكيت عندما تقرر الخروج فإنه يجب النظر أولا في مسيرتها المتنوعة، في ذاتها باعتبارها آلة قاصرة.» [1] لأنها شخصيات سكيزوفرينية، و آلاتها معطلة و مع ذلك فهي آلات راغبة.

ومثال آخر بشأن الأديب الفرنسي مارسيل بروست Marcel Proust حيث يرى دولوز في البحث عن الزمن المفقود كأكبر مؤسسة للتحليل السكيزوفريني، إذ إن جميع الأسطح معبورة إلى غاية خط الهرب الجزيئي، قضمة سكيزوفرينية؛ مثل القبلة حيث وجه ألبرتين، يقفز من سطح الصلابة إلى آخر لكي يتخلص أخيرا في جزيئيات غامضة. عندما نتابع أحداث الرواية نواصل ثم نتوقف ، كما قال دولوز نمارس نوعا من المخاطرة في القراءة من سطح لآخر، لنقول هكذا يفسر بروست، غير أن الكاتب العنكبوتي لا يتوقف عن الانفكاك من الأنسجة والأسطح بأن يعيد الرحلة برصد العلامات، والإشارات التي تستخدم كآلات ويجعلها تذهب بعيدا. وهذه الحركة يراها دولوز دعابة ولكنها سوداء[2].

يتساءل دولوز عن الأشياء وعلاقتها ببعضها ساخرا من التحليل النفسي حيث يقول: « وأيضا الدراجة بأي علاقة مع آلة دراجة- قبعة، هل هي مع الآلة الأم- الشرج؟ "التكلم عن الدراجات وعن قبعات، أي راحة؟ »[3] و يواصل قوله مستهزئا من طبيعة الأسئلة التي يطرحها المحلل النفسي، حيث لا يخرجها عن الإطار الأوديبي: عن الأب و الأم. يقول:« ماذا يوضع في الثالوث الأوديبي؟ بماذا يتشكل؟ القبعة مع الدراجة، و مؤخرة أمه. هل هذا يشكل قضية؟ أليس هناك أسئلة أكثر أهمية؟ »[4]

نلاحظ محدودية الدائرة التي يرتكز عليها التحليل النفسي، لهذا نرى في التأويلات النفسية دائما علاقة بين الجنسي والصراع النفسي، إذ إن « الجنسي هو المكان نفسه للصراعية النفسية وما

[1] L'Anti œdipe. Op. Cit. P8
[2] Ibid. P380.
[3] Ibid. P8.
[4] L'Anti œdipe. Op. Cit. P170.

يرتبط بالكبت. [1]» لهذا يبقى التأويل يمت صلته بالماضي، لتنحصر الرغبات في اللاشعور أو يأخذ « الليبيدو في علاقته مع الإيروس ببعده الغريزي حبا مكبوتا بقوته اللاشعورية. » [2] ولا ينفصل هذا الحب عن الأوهام و الإستيهام، لا يخرج إلى الواقع و إنما يبقى حبيس اللاشعور.

هكذا يعري دولوز التحليل النفسي من جميع جوانبه، مبينا عدم أهميته، وتواطؤه مع اللسانيات* الأمر الذي يزيد من حدّة التراتبية والثنائيات: مذكر- مؤنث، مفرد- جمع، تركيب إسمي- تركيب فعلي، رجل- امرأة، بالغ- قاصر، أبيض- أسود، أوروبي-غير أوروبي...الخ[3] وبهذا تظهر اللغة مخادعة. يقول دولوز:« عقيدة اللغة وانتصاب اللغة و اللسانيات ذاتها هي أفظع من الأنطولوجيا القديمة التي نابت عنها. نضطر إلى المرور عبر الثنائيات بوجودها داخل اللغة، إذ لا سبيل للاستغناء عنها.» [4]

تمارس اللغة سلطتها رغما عنا، لذلك وجدها المحلل النفسي أفضل وسيلة للإحالة والتأويل والاختزال. ولكي يواصل دولوز نقده للتحليل النفسي؛ فإنه يدعو إلى ضرورة النضال ضد اللغة، فلا بد من كسر قيودها بواسطة ابتكار أدوات جديدة مثلما يعطي مثالا عن التلعثم باعتباره استعمالا هامشيا للسان، وليس تعبيرا عن واقع قبل لساني.[5] في هذا المجال نجد دولوز وغتاري معجبان جدا بالشاعر الروماني غراسيم لوكا (Ghérasim Luca*) الذي ابتكر في قصائده الشعرية لغة متقطعة، ومنفصلة حيث يتلعثم فيكسر اللغة. ويبدو مجنونا، ومخترقا

---

[1] Assoun Paul: Le vocabulaire de Freud. Op. Cit. P26
[2] Ibid. P 15

*وضحنا ذلك بشرح أكثر مع الفيلسوف البنيوي جاك لاكان.
[3] دولوز :حوارات. م. س. ص 46
[4] نفسه. ص 46
[5] نفسه. ص 43

*ولد سلمان لوكر(Salman Locker) المعروف بغراسيم لوكا في رومانيا (بوخارسيت) عام 1913 وتوفي بباريس عام 1994. ينحدرمن عائلة يهودية. انخرط في الحزب الشيوعي. كان يكتب باللغة الرومانية وبعدها انتقل إلى الكتابة باللغة الفرنسية و لقب نفسه بهذا الإسم"غراسيم لوكا". انضم إلى السريالية الرومانية مع جولي نعوم، دولفي تروست،بول باون. ارتحل إلى فرنسا ثم سافر إلى إيطاليا ليضيع بعض الزمن ثم عاد إلى رومانيا، حيث يؤلف قبل نهاية الحرب العالمية الثانية كتابا يعارض فيه أوديب لكنه ضاع إلى يومنا هذا. عاش دائما ضد القانون. و بحكم معارضته للاستيطان اليهودي في فلسطين غادر رومانيا بسبب ترحيل اليهود عنوة منها إلى الأرض المحتلة، واستقر بفرنسا. بعد وفاته قام جيل دولوز و فليكس غتاري بتأبينه، وذكرا أنه قد ساهم في تجديد الشعر من خلال وضعيته اللاأوديبية و هو "غريب داخل اللغة المعبر بها". قضى أربعين عاما بفرنسا بلا أوراق، عاش فقيرا إلى أن مات. و قبيل موته بقليل منح الجنسية الفرنسية. من أعماله الشعرية: "مخترع الحب متبوعا بموت ميت"، "محبوب كميا"، "سر الفراغ والامتلاء"، "المفتاح". كتب عنه دولوز بكيفية رائعة. أنظر كتابه:
Deleuze Gilles, Carmelo Bene. Superpositions, Paris, Minuit2004.pp. 108-109

للحدود، يظهر أمام المستمعين عنيفا ومتمردا، كما يبدو غريبا و شاذا، ومختلفا وهو في غاية الإبـداع. يقول دولوز: « يجب الكلام عن الإبداع مثلما نسطر اتجاهه بين استحالات...إنه كافكا الذي شرح : الاستحالة عند كاتب يهودي يتكلم الألمانية، استحالة التكلم بالتشيكية، استحالة عدم الكلام (...) الإبداع يكون في أعناق الاختناق حتى في لغة معطاة. حتى في الفرنسية مثلا فإن مفردات جديدة هي لغة غريبة في اللغة. وإذا لم يجعل مبدع حنجرته مؤهلة لمجموعة من الاستحالات، فإنه ليس مبدعـا. [1]»

ويربط دولوز بين الإبداع والاستحالة، يعني بهذه الأخيرة اختراق اللاإمكـان، كسره وتجاوزه إلى الممكن. وهكـذا يكون الإبداع، فاللغة التي لا تتجدد و تبقى حبيسة مفرداتهـا المعهودة، ونحوها المتداول، وألفاظها المتواصلة، فهي لغة الموت لأنها سجينة الماضي. إذ تجعل المتكلم أو الكاتب مقيدا، وخاضعا لقواعد جاهزة. وبالتالي يكـون خانعا، وراكدا. وبدلا من أن تكون كـتابته أو كلامه متنفسا له، فإنها تبقى مصدر قيد و ضغط عليه. يعطي دولوز مثـالا عن الروائي المبـدع فرانز كافكـا (F.Kafka) الذي يتميز بالاختلاف ضاربا القواعد المألوفة، مخترقا للعادات المتداولة و مبتكرا للجديد. مثلا عندما يتكلم كافكا عن المحاكمة بخطوطها الثلاثـة: محاكمة الأب في الأسرة، محاكمة الخطوبة في الفندق، ومحاكمة المحكمة. وإذا تساءلنا هنا حول هذه الوضعية "المحاكمة" وعما سيفعله التحليل النفسي، فإنه حتما سيعود إلى الأسرة، سيبحث عن وضعية الطفل تجاه أبيه من أجل تفسير كل جوانب هذه الحالة. وسيحيل الرجل إلى الإخصاء، أو إرجاع المواطن من خلال علاقتـه بالقانون.[2]

عند كافكا الأمر مختلف تماما، فهو لا يرضخ للحالة؛ بالنسبة للأقلية باعتبارها حالة، فإنه يتم نزع الأقلمة (Déterritorialisation)* أي القيام بحالة اللاتوطين و ذلك في صيرورة. مثلا:

---

[1]Deleuze Gilles : Pourparlers. Op. Cit. P182

[2]Deleuze G & F. Guattari : Capitalisme et schizophrénie. T 2. Mille plateaux. Paris. Minuit. 1980. P123

*علينا الحديث بداية عن المصطلح الأصيل كما جاء عند دولوز Déterritorialisation هو مشتق من الفعل déterritorialiser الذي اشتق بدوره من كلمة territoire وهي تعني إقليم أو منطقة أو موطن، والمغادرة للموطن أو الإقليم أو الأرض هي كما اصطلح عليها دولوز ذلك. (و نحن لا نجد كلمة مناسبة باللغة العربية للمصطلح بلفظ واحد مختصر كما الشأن في اللغة الفرنسية التي هي لغة لينة و مرنة.) و هي ليست فقط جغرافية أو تاريخية "فيزيائية" بل كذلك نفسية وعقلية وحتى روحية. مقابل ذلك نجد أيضا الفعل reterritorialiser و الإسم reterritorialisation والتي تعني

تتحول النساء إلى صيرورة امرأة، ويتحول اليهود إلى صيرورة يهودي. وحتى صيرورة يهودي تؤدي بالضرورة إلى صيرورة لا يهودي.[1] ليست الحالة مستقرة فهي لا تكفي إذ لا بد من الصيرورة(Devenir) والتي لا تعني التقليد ولا تعني القيام بفعل ما بالمثل، ولا اتخاذ نموذج أو نمط معين. كما أنها ليست الاستيعاب و إنما التطور و التغيير.

يمكن القول إن الصيرورة هي المضمون الخالص للرغبة (آلات راغبة أو تنسيقات) وهذه الأخيرة بدورها تعني المرور بواسطة الصيرورات. فهذه الأخيرة تشكل الحقيقة، و هي بعيدة كل البعد عن الحلم أو المتخيل. [2] يمكن أن نضرب مثالا عن كتاب وشعراء مبدعين مثل كافكا، بيكيت، لوكا، غودار...الخ هؤلاء استطاعوا تحقيق رغباتهم، مارسوا نوعا من المغادرة الموطنية، لأن صيروراتهم كانت بمثابة تجاوز لكل ما هو متعارف عليه ومألوف. كانت ضربا من التحدي والاختلاف. لقد شكلوا لأنفسهم معارف خاصة ومنطق خاص ينسف كل ثقافة متوارثة، التي لا تنفك عن " الترويض والانتقاء."[3] لقد مزقوا العادات التي " لا تنفصل عن الأغلال، وأعمال التعذيب، والوسائل الفظيعة المستخدمة لترويض الإنسان."[4]

ويعتبر دولوز أن الأقلية هي من تملك القدرة على الاختلاف، و أولئك الأدباء هم على الأقل «في وضعية ازدواجية؛ كافكا يهودي تشيكي كتب بالألمانية، بيكيت إرلندي كتب بالانجليزية و بالفرنسية، لوكا من أصل روماني، غودار وإرادته بأن يكون سويسري لكن ليس إطلاقا ظهور، مناسبة، و المناسبة يمكن إيجادها خارجا[5]. » والأقلية في نظر دولوز هي من تشكل الاختلاف، وبإمكانها أن تضرب القيود والحواجز. وباستطاعتها أن تصير حرة. وهذه الفكرة تناقض الرؤية الماركسية التي ربطت مصالح الأقلية بالتصورات الإيديولوجية واعتبرتها غير قادرة على التصرف. ذلك بأنها ليست آلات راغبة وينظر إليها على أنها لا تملك رغبة.

العودة للإقليم أو للموطن. ظهرت هذه المصطلحات تحديدا في كتابه مع فليكس غتاري: .L'Anti Œdipe عام 1972. و بعد ذلك نجدها في نصوص أخرى لدولوز و غتاري مثل: كافكا سنة 1975 ، و ريزوم عام 1976 ، ثم في ما هي الفلسفة؟ سنة 1991.

[1] Ibid. PP 356-357

[2] Zourabichvili : Le vocabulaire des philosophes. Op. Cit. P913

[3] دولوز: نيتشه و الفلسفة. مصدر سابق. ص 170

[4] نفسه . ص170.

[5] Deleuze& Guattari : Mille plateaux. Op. Cit. P123

لكن دولوز لا ينظر إليها أن تكون قادرة بأن تصير شيئا آخر، أو أن تصير فاعلة. فسياسة الأقلية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بشرط هو بأن لا تشكل شعبا ممكنا. حول هذا يبرز رأيه الصريح بشأن الاستيطان اليهودي؛ أقلية يهودية-صهيونية استولت على أرض أصحابها غصبا عنهم؛ بالقوة والعنف، وكوّنت شعبا ممكنا بعدما كان مجرد أسر وأفراد مترامي الأطراف في كل مكان.

عند دولوز تتعارض فكرة الممكن (Possible) مع الافتراضي (Virtuel) ، فالواقع هو الافتراضي الذي سيصبح واقعا بطريقة إبداعية، وتقذف في الماضي كأنها كانت دائما ممكنة. أو كما قال برغسون(H.Bergson) : « إنه الواقع هو الذي يأتي بالممكن، و ليس الممكن هو من يصير واقعا ».[1] ذلك الممكن (Possible) يصنعه الاختلاف (Différence) والتعددية (Multiplicité) وهذه الأخيرة لا تحددها العناصر ولا المجموعات، إنما الذي يحددها هو واو العطف (et) كشيء يحدث بين العناصر و...و...و...وهو "شكل جديد من الوفرة و...و...و...وكان هناك دائما صراع في اللغة بين الفعل"يكون est" و الرابطة "و et" بين يكون و و(est et et) "[2]

هكذا إذن يمكن نزع الثنائيات عن طريق الرابطة، والتلعثم ليسهل وضع خط الهروب الذي يمر بين مجموعتين أو حدّين في خط غير متواز يجرهم نحو صيرورة غير متجانسة. يمكن القول بأن الأدب الأنجلوساكسوني هو من يسير وفق« انطلاقة وصيرورة ومرور وقفز وقوة خارقة وعلاقة مع الخارج[3]» . بالخصوص الأدب الأمريكي الذي يهتم بالجغرافيا وليس بالتاريخ أو الماضي. لأن الأمريكيين يهتمون بوضع خطوط جغرافية، فصيرورتهم هي الجغرافيا، لذلك فإن هذا النمط من التفكير يؤدي بالضرورة إلى الابتكار. فضلا عن ذلك فإن دولوز يعجب بأحد الكتاب، إنه كليست(Kleist*) هذا الأديب الذي يكرهه الألمان، فهو روائي

---

[1] Bergson Henri : La pensée et mouvant. Paris. Puf. Quadrige. 2003. P111

[2] Deleuze&Guattari : Mille plateaux. Op. Cit. P124

[3] دولوز:حوارات. م.س. ص52

*إسمه الكامل هو (Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist) ولد عام 1777 وتوفي في 1811. شاعر وكاتب مسرحي ألماني, ينحدر من عائلة عسكرية نبيلة. لما بلغ السن الحادي عشر توفي والده. انخرط في العمل العسكري في الشباب، لكنه استقال منه بسبب المرض، و توجه إلى الدراسة في الجامعة. درس العلوم والفلسفة وقرأ لكانط. كتب مؤلفه

متمرد ومختلف، مؤمن بالصيرورة و الاختلاف، أو مطبق لـ « التعليم العملي الذي يلقيه نيتشه: أن الاختلاف مبهج، وأن المتعدد و الصيرورة، والصدفة كافية؛ وأنها بذاتها أسباب للفرح؛ وأن الفرح وحده يعود. إن المتعدد، والصيرورة، والصدفة هي الفرح الفلسفي بحصر المعنى حيث يستمتع الواحد بنفسه، و يحذو حذوه الوجود و الصيرورة.» [1]

كان الكاتب كليست مخترقا للقانون والعادة، ففي روايته بانتيزيلي (Panthésilée) كانت خطيئة الملكة بانتزيلي هي اختيارها لآشيل (Achille) ، مع أن القانون لدى الأمازونيين يمنع اختيار العدو، و بهذا يقود العنصر الشيطاني داخل بانتزيلي إلى صيرورة كلبية.[2]

يتضح أن الغريب أو الشاذ، هو دائما محل كراهيـة، لأنه مختلف، ويكون دائما على الحدود ويشكل جزء من التعددية، ويمررها داخل تعدديـة أخرى لتصبح صيرورة. فالغربـة (Etrangeté) كما تقول لنا جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) موجودة فينا، نحن نعيشها داخل ذواتنا مع أنفسنا. فنحن غرباء مع أنفسنا و لا داعي لأن نتهم الغير بأنه غريب عنـا، وبأن نسقط مشاكلنـا وهمومنا عليه، وننسى أنفسنا الغريبة المنطويـة، وسلوكاتنـا الشاذة. « الغريب يسكننا على نحو غريب، إنه القوة الخفية لهويتنا ، والفضاء الذي ينسف بيتنـا، والزمان الذي يتبدد فيه وفاقنا وتعاطفنا، ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نوفر على أنفسنا أن نبغضه في ذاته. »[3]

لهذا فإن الكتابة لدى الكاتب سواء كان شاعرا أو روائيا أو مسرحيا فيها شيء من الغربة، لا يمكن اعتباره كاتبا، و إنما صيرورة غير كاتب. فالذي يكتب عنه يجعله يربط نفسه بشيء آخر يكون هو صيرورته الخاصة.

المسرحي"العائلة" (Schroffenstein). وسقط مريضا بالملونكوليا المميتة إلى أن انتحر. من أعماله في الكتابة المسرحية: "معركة الأمونيوس"، "أمير همبورغ"، ومن رواياته: "الزلزال في الشيلي"، "متسولة لوكامو".

[1] دولوز: نيتشه و الفلسفة. م.س. ص242

[2] دولوز: حوارات. م,س. ص 58

[3] Kristeva Julia : Etrangers à nous même. Paris. Fayard. 1988. P 7.

ويدعو دولوز الكاتب إلى أن يخون هيمنته الخاصة، ويخون جنسه كرجل أو كـامرأة حيث لا يجب أن يكتب باعتباره رجلا، و أن تكتب باعتبارها امرأة، كما عليه أن يخون أيضا طبقته أو أغلبيته، وحتى كتـابته ذاتـها. هذه الخيانة ليس من السهل الوصول إليهـا فهـي إبـداع؛ إنها القدرة على الوصول إلى صيرورة شيء آخر. ولا يجب أن تُفهم الخيانة أبدا بالمعنى المتداول الذي هو الغش، فهذا الأخير ليس إلا وقوعا في الخطأ والجمود، لأن الكاتب الذي يجعل من كتابته صيرورة شيء ما، يشكل حتما خطا للهرب (Ligne de fuite) لتغدو الكتـابة في النهاية إبداعـا؛ وذلك خلال خلقهـا لواقع مختلف. فكثيرا ما يتحدث دولوز عن الأسلوب مانحا أهمية بالغة له عن اللغة والحال في ذلك، أن هذه الأخيرة تخضع للتنوع بواسطة الأسلوب؛ إذ يطوعها وذلك بتعديلها وتشكيلها ثم شدها إلى الخارج، عن طريق الأسلوب ينشأ الاختلاف ويتعمق أكثر. «في الفلسفة مثلما هو الشأن في الرواية، يجب أن نتساءل : ماذا سيحدث؟ ما الذي حدث؟ ...نكتب دائما لنمنح الحياة، لنحرر الحياة حيث هي مسجونة، لنرسم مسالك للهرب» [1]

لا تعني الكتـابة وفق صيرورة ما؛ هروبا من الواقع عن طريق الخيال. إن الكتابة خصوصا أو الفن بصورة عامة له القدرة على إبداع الحيـاة وخلق الصيرورة، وكذلك يستطيع أن يحقق مغادرة موطنية (Déterritorialisation) ومعنى ذلك أنه يتخلى عن الموطن والجنس، من أجل أن يتشكل له تحول يجعله ينفلت من قيود الحياة ومنغصاتهـا. من أجل أن ينتصر على حقد الأشخاص و ضغينة المعتدين، و جميع أنماط السيطرة.

الفن بمختلف ألوانه سواء كان موسيقى أو سينما أو رواية أو رسما ...الخ يحقق نوعا من الشعور بالحرية، لأن صاحبه يمارس جنونه، يجسد اختلافه بواسطة ابتكاره. و لنا مثال في هذا عن الكاتب المسرحي و الشاعر الفرنسي أنطونان آرتو (A. Artaud) الذي يرى بأن الحلم ليس شعرا فقط بل جنونا، هو عنف و كابوس. والعلاقة مع الحلم ستؤدي إلى ما يدعوه آرتو "مسرح القسوة (Théâtre de la cruauté)" فالمشاهد المسرحية يجب أن يحدث فيها تدفق

[1] بيلور ريمون، فرانسوا إوالد، جيل دولوز الفيلسوف المترحل. في مسارات فلسفية،تر،زكي ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا.ط1,2004.ص48.

من الوله بالجريمة، و هواجس إيروتيكية. و أن تكون عنيفة و قاسية، و مغمورة بالدماء فتمثيل الحياة على المسرح يجب أن يكون لا إنسانيا مثل ما هو عليه الواقع.

هذه الشخصية السكيزوفرينية ؛ شخصية آرتو لم تخضع للتحليل النفسي، لم تسمح بأن تكبل نفسها بقيود أوديب، فهو ليس مريضا لا بالأب و الأم. و إنما قسا عليه المجتمع لكنه شكل اختلافه فكان صيرورة، و آلة راغبة مبدعـة. لأجل ذلك أعجب به دولوز أشد الإعجاب، وهو الذي قال مبرزا عيوب اللغة: « ليست الكلمة موجودة إلا لتوقف التفكير و تطوقه بل لتنهيه، فهي ليست بصورة عامة إلا نتيجة. » [1] لذلك سهلت الطريق على المحللين النفسانيين في فرض سيطرتهم وممارسة إيديولوجيتهم. فاللغة هي فعـلا الحاجز أمام التفكير والمعاني.

[1] Artaud Antonin : Lettre sur le langage. Œuvres complètes Iv. Paris. Gallimard. 1974. P 114

المطلب الثالث: التحليل السكيزوفريني بديلا عن التحليل النفسي

لا ينظر دلوز إلى الفرد على أنه ذاتا أو شخصا، حيث لا وجود لذات ثابتة و مستقرة، و لا وجود لشخص موحد. كل ما هنالك كائنات سكيزوفرينية (فصامية) تتصرف بلاوعي. فهي تهذي وتمارس نشاطاتها كأفعال العصاب تماما. السكيزوفرينيون* يخترقون كل اتجاه تقعيدي و يتأرجحون (Faire le zigzag) لأن رغباتهم هي في حالة من التدفق إذ لا يحدها حدّ، ولن يستطيع التحليل النفسي القبض عليها. لن يتمكن من استنطاق السكيزوفريين وإحالة ملفوظاتهم إلى عقدة أوديب (Complexe d'Œdipe) إنهم لن يقدروا على ذلك.

ومشكلة السكيزوفريين ليست مع الأسرة، الأب والأم، فلا وجود لأوديب إطلاقا. لذلك لن يتكلموا، فمشكلتهم هي مع المجتمع، وهم يرفضون أن يكونوا أوديبيين ذلك بأنهم يمنعون التشفير أو الكودات(Codes) لأنهم لا يخضعون للانضباط الذي تمارسه السلطة مثل الأسرة، المدرسة، الثكنة...الخ فلا تخوم لهم. إنهم رحل يقفزون في جميع الاتجاهات ولا يتوقفون عن الرحيل. و أجسامهم تلك لا تتوقف عن طلب المزيد من الرغبات، رغم آلامهم. قال نيتشه: "الجسم يستمر من خلال آلامه، في الثورة على الاحتقار الذي يتعرض له."[1] فهؤلاء السكيزوفريين يستهزئون من التحليل النفسي الذي سخر كل آلياته الوظيفية خدمة للسلطة. وبالتالي فإن الرغبة تشتغل في كل مكان، و أحيانا لا تتوقف عن التدفق، وفي أحيان أخرى تشتغل بانفصال. لذا فاللاوعي هو مصنع لانتاج الرغبة، ولا ينظر إليه كمشهد مسرحي بطلاه هاملت و أوديب.

---

*السكِيزوفرِينيا أو انفصام الشخصية أو الفصام ـ مرض عقلي خطير تصاحبه اضطرابات في التفكير لا يمكن التنبؤ بها. وتعني كلمة سكيزوفرينيا انقسام العقل. وتشير إلى السلوك المميز للسكيزوفرينيا، وهو الانسحاب من الواقع والتفكير بطرق غير منطقية ومشوشة. ومعظم المرضى تبدو عليهم أعراض المرض من أواخر فترة المراهقة، وحتى منتصف العشرينيات. والرجال يظهر عليهم المرض مبكرًا أكثر من النساء، وأحيانًا يكون أشد خطورة. وكثير من مرضى السكيزوفرينيا يظهر عليهم الوهم ويتصرفون كما لو كانوا يعيشون في عالم خيالي. فقد يسمعون أصواتًا لا يسمعها الآخرون. وقد يعتقدون أن هذه الأصوات تحمل رسائل من أشخاص مهمين. والمصابون بالسكيزوفرينيا غالبًا ما يعانون من اضطرابات في المزاج والسلوك، وبعض المرضى يبدو أنهم لا يشعرون بأية عواطف. لكن آخرين منهم يظهرون عواطف غير ملائمة، مثل الضحك في مواقف حزينة. ويبتعد بعض المرضى عن أُسَرهم وأصدقائهم، ويتحدثون أساسًا إلى أنفسهم أو إلى الأصوات التي يسمعونها دون غيرهم. ولا يعرف الأطباء سبب الإصابة بالسكيزوفرينيا.

[1] نيتشه فريدريك: الفجر. تر. محمد الناجي. إفريقيا الشرق.2013. الدار البيضاء. المغرب.ص37

ومن هنا فإن وظيفة التحليل السكيزوفريني (Schizoanalyse) تتناقض تماما مع وظيفة التحليل النفسي (Psychologie) لأن هذا الأخير يعرقل ويؤول حيث يرد الملفوظات (Enoncés) بإحالتها أو اختزالها إلى ثنائية: بابا- ماما. وفي ذلك مكوث في الماضي، والارتباط بالذكريات القديمة حيث الزمن الماضي والتاريخ العتيق مع أسطورة أوديب والرغبة في امتلاك الأم و قتل الأب، ثم الشعور بالذنب[1]. أما التحليل السكيزوفريني فإنه يترك فضاء مفتوحا للحرية وليس للكلام، ذلك بأن الألفاظ هي قيود شُكلت خصيصا من أجل الضغط وبالتالي السيطرة والتحكم. و ينظر إلى المجال الاجتماعي بأنه يقوم بسد وظيفي و بعرقلة الرغبات و منعها من التحقق في الواقع[2]. فبالنسبة للتمييز الذي يضعه التحليل النفسي بين الوعي واللاوعي هو مجرد تمييز مبدئي فقط. هو عبارة عن طيات (Plis) في علم الأعصاب.

ومشكل العصابي (Névrosé) والسكيزوفريني (Schizophrène) على الخصوص هو من أجل التمييز فقط ولا يعني ذلك أوديب، وظيفة الأب.[3] لأن هذا الأخير(السكيزوفريني) ينفلت من قبضة المحلل النفسي الذي يضغط على المريض فارضا عليه جبروته: "تكلم، قل بأنه أوديب" لكن السكيزوفريني لا يتكلم بل يهذي و هو في ذلك يخالف القاعدة التحليلية النفسية "أبي- أمي".

ما يعاني منه السكيزوفريني هو المجتمع، من عاداته وقوانينه ونظامه الفاشستي. إنه هو من ينغص عليه حياته ويثقله بمكبلات. وعندما يهذي لا يفهمه أحد و لن يتمكن المحلل النفساني من القبض على أي لفظة. ويبقى مجرد سماع ما لا يُسمع ورؤية ما لا يُرى[4]. إنه المجهول كما قال الشاعر الفرنسي رامبو(Arthur Rimbaud*) وهو يصف فن الشعر على أنه جنون

---

[1] Guattari Félix : Schizoanalytic cartographies. Translated by Andrew Goffey. Bloomsbury. PLC. New york. London. 2013. P19

[2] Deleuze. Guattari : Kafka. Pour une littérature mineure. Paris. Minuit. 1975. P8

[3] Fadi Abou Rihan : Deleuze and Guattari. Op. Cit.P44

[4] غادمير هانز جورج: تجلي الجميل. تر: سعيد توفيق. المجلس الأعلى للثقافة. الكويت. 1997. ص76.

*رامبو،آرثر(Arthur Rimbaud) (1854-1891) شاعر فرنسي، كتب أعظم قصائده خلال خمسة أعوام مضطربة من حياته. كان أول قصيدة عرفها الناس له هي القارب المترنح عام 1871. هذه التسمية تعود إلى أنه شاهد لعبة على هيئة قارب في بركة إحدى الحدائق العامة، فتخيل أنه يشق عباب بحار ضوئية ومناظر طبيعية جميلة. تسمى مجموعة قصائد رامبو

والشعراء سكيزوفرينيين. فهم لا يصلون العمق، بل يكتفون بالسطح باحثين دوما عن خطوط للهرب (lignes de fuite) ويمكن اعتبار قصائدهم هذيانات (Délires) لأنهم يتمردون على مجتمعاتهم بهذه الكيفية. مثلا لوكا(Luca) الشاعر الروماني، والشاعرين الفرنسيين بودلير(Charles Baudelaire**) ورامبو(Rimbaud) هما خارج الإقليم (Hors territorialité) لأنهما اتجها نحو خطوط الهرب حيث الحرية.

لا تعني حالة السكيزوفريني أنه بحاجة إلى شيء ما، بأنه يعاني حرمانا و ينقصه شيء ما، بل له امتلاءه الخاص، وحيويته و جنونه يعكسان رغبته. لذلك فإنه لا يكف عن التهكم لأنه يوسم بالتميز، والاختلاف عن الآخرين. و ضمن اختلافه يمارس الخاص، كما يتصف أيضا بنزعته التوحيدية (بأنه واحد مختلف عن الآخرين) و الزمكان أو الوجود في العالم. إنه كائن مضطرب، لا يكف عن الهذيان مشتغلا بعالمه الخاص، وهو ضد أوديب لهذا السبب كان فرويد يمقت جدا السكيزوفريني، كان صعبا عليه، وربما خطيرا كونه دائم الانفلات. لا يخضع لحتميته تلك المزيفة. فهو بمثابة الكترون داخل الذرة سرعاته لا متناهية ومساره دائم التغير. لذلك لم يستطع المحلل النفسي التحكم فيه ويظل حرا لا تقبضه أي محاولة. يقول دولوز:« إذا كانت السكيزوفرينيا هي العالمية، فإن الأكبر فنان هو من يجتاز الحائط السكيزوفريني ويصيب الوطن المجهول، هنا حيث لا وجود لأي زمن، أي مكان، أي مدرسة[1]». فالسكيزوفرينيا قوة محررة، لا تسرب إفرازاتها الرغابية من تدفقات، والتحليل السكيزوفريني باعتباره نظرية في الرغبة، فهو يقدم الآلية التي تشتغل عليها بصورة إيجابية

الأساسية، التي تتألف من الشعر الحر والقصائد النثرية، التنوير. وقد نشرت عام 1886 وذلك بعد وقت طويل من اعتزال الشاعر الأدب ليصبح تاجرا في أثيوبيا. يبين هذا العمل الصورة التي يبدو عليها العالم بعد الفيضان، لشخص لا تقيده عادات وانطباعات مسبقة. أما كتاب "موسم في الجحيم" فهو سيرة ذاتية تعالج أقسى لحظة في فترة شباب رامبو، وهي فقدانه للإيمان بالواقع.

**بودلير، شارل (Charles Baudelaire) (1821-1867) شاعر فرنسي ولد بباريس، كان أكثر الشعراء الفرنسيين شهرة ومن أكثرهم تأثيرا في تطور الشعر الحديث في أوروبا وغيرها. وكان شاعرا ذا خيال واسع، وناقدا متقد الذهن. يعد رائدا للحركة الرمزية (Symbolisme)، و مجددا للشعر الأوروبي الحديث. يحتوي الإنتاج الأدبي الرئيسي لبودلير أزهار الشر(Les fleurs du mal) على مجموعة من 100 قصيدة مترابطة متصل بعضها ببعض. تعبر القصائد الأولى عن الحنين لمثاليات بعيدة المنال. وتعبر القصائد الأخرى عن تمرد ديني وأخلاقي وصور حسية عن الحب، وإحساس بالقنوط من الوحدة وسرعة انقضاء العمر. وصف بودلير الشخصية البشعة التي تدعو للرثاء لحالة الفقراء المسنين، والمشردين، والسّكارى في باريس. كان من نتائج نشر كتابه أزهار الشر، تقديمه للمحاكمة بتهمتي التجرؤ على المقدسات والفحش. وأدين وحكم عليه بدفع غرامة مالية مع حظر نشر ست من قصائده.

[1] L'Anti Œdipe. Op. Cit. PP81 - 82

داخل الحياة الاجتماعية. وهذه الأخيرة التي تشكل صراعا مع الرغبة الحقيقية، مما لا يجعل تعذرا لوصول الرغبة إلى مبتغاهـا.

ذلك ما يؤهلها دوما إلى الانفلات عن التنسيق أو التنظيم الذي ترسمه السلطة. وهي تخترق المجال و تتأهب دوما لأخذ مسلك مغايـر فيه نوع من المقاومة، والمواجهـة، و بالتالي الانزياح بعيدا وفق خطوط في السطح، مشَكِّلَة في ذلك لا توطينا أو مغادرة موطنية (Déterritorialisation).

وكما قال دولوز:« السكيزوفرينيا هي إنتاجية رغابية كحد للإنتاج الاجتماعي.» [1] يعني ذلك أن السكيزوفريني يضع حدا أمام الرأسمالية حتى لا تستثمره كواحد من القطيع المستثمَر. فهو يرفض ذلك أشد رفض، فإذا كان المالك لرأس المال الأدنى، والأكثر إثارة للعاطفة، ويمتلك جسده الذي تعتريه جملة من التفككات، وهو غارق في عالمه الخاص فإنه لن يخضع للاستجواب و لن يندمج في بؤرة التحكم.

وأما المحلل النفسي إن أصر على إرغام المريض السكيزوفريني على الاستجواب من خلال العملية التفاعلية كتفاعلية إنتاج، إلى طاقة الليبيدو كإنتاج راغب، فإنه لن يفلح في ذلك لأنه سيبقى مجرد طاقة تسجيل تقطيعية « إنه الجسد بلا أعضاء، لكنه ليس الله، بل العكس. و لكن تلك الطاقة إلاهيـة التي تجري فيه، عندما يجتذب كل الإنتاج ويجعل من ذاته سطحا خلابا فاتنا وعجائبيا. يُدونه مع كل تقطيعـاته.» [2]

الجسد إذن هو جسد بلا أعضاء(Corps sans organes*) ولن يكون محلا للاستثمار، لن يخضع للتنظيم أو التنسيق، ولن يكون مؤهلا لما سماه بول ريكور(Paul Ricœur) بـــ"قواعد فك الشفرات"[1]

---

[1] Ibid. P43

[2] L'Anti Œdipe. Op. Cit. P19

*جسم بلا أعضاء، يرمز له دولوز في كتاباته CsO . يعود هذا المصطلح في الأصل إلى ما استوعبه دولوز من خلال نصوص الأديب الفرنسي والكاتب المسرحي السكيزوفريني أنتونان أرتو؛ أين استحضر هذا الأخير جسما مُلحقا و مائعا بلا أعضاء. و ليس هناك إلا العظم والدم؛ يذكر دولوز في كتابه "منطق المعنى" قولا لأرتو :« لا وجود لفم و لا لسان لا

مع إحدى الشخصيات السكيزوفرينية يحاول معه المحلل النفساني جادا للقبض على ملفوظاته بعد الوصول إلى استنطاقه، لكنه يبدو بعيدا تماما عن متناوله، لأن له عالما خاصا به لا يقدر عليه أحد للولوج إليه. عالم متميز و مختلف كل الاختلاف، يحاول المحلل النفسي استجوابه مرارا ضمن الثالوث الأوديبي حتى يقحمه في إطاره السلطوي. لكن السكيزوفريني يبتكر طريقة في اللعب، حيث عنما يُسأل مثلا: هل مولوي هي أمك؟ فإنه يجيب: نعم، نعم، إنها أمي، بالطبع أمي العذراء*

وعندما يلح عليه المحلل كثيرا، فإن التذمر يصيبه، لذلك يطلب منه أن يتركه بسلام. و في أحيان أخرى يتجاهل السؤال كقوله: أنا لا أومن لا بأب و لا بأم

إنهJe ne crois à ni pére ni mère. (Ja na pas à papa –mama)[2]
السكيزوفريني الممتلئ بذاته، الخالق لنفسه، فلا إلاه و لا أم و لا أب. لذلك لا يمكن للثالوث الأوديبي أن يزيل عنه التشفير أو الرمز(Code) فالتحليل النفسي ينتهي دوما وبدون شك إلى اختيار الهويـة الجنسيـة.[3] فعلم النفس أو التحليل النفسي خصوصا لا يلبث أن يتحدث كثيرا عن جسم معيش، لكن لا يتكلم عن دماغ معيش، فعلاقتنا المعيشة مع الدماغ فيما يذهب إليه دولوز

وجود لأسنان لا وجود لحنجرة لا وجود لبلعوم لا وجود لمعدة لا وجود لبطن لا وجود لشرج سأعيد بناء الإنسان الذي هو أنا. » Voir Gilles Deleuze : Logique du sens..ويمكن
تعريف CsO بأنه « مجموعة من مركبات غير مشار إليها لعلاقات الجوار في انتظار أن تكون مجتازة للخطوط المجردة. »هذا تعريف دولوز في كتابه: Différence et répétition. P44. وعند السكيزوفريني CsO هو بمثابة « بيضة عابرة للمحاور، للعتبات...حيث تسجل صيرورات وممرات. »
Voir Gilles Deleuze, Félix Guattari : Anti Œdipe..
إذن هو مساحة ممتدة معتمة و سائلة وعقيمة. و يتخذ أنماطا ثلاثة: كما يبين ذلك دولوز و غتاري؛ 1- أجساد الأرض "متوحشة". 2- أجساد الطغاة "برابرة". 3- أجساد الرأسمال "متحضرة". يتضح إذن من خلال ما سبق ذكره أن CsO لدى السكيزوفريني يضع حدا أمام الإنتاج، فيصبح عقيما، باهتا. إنه الحد من الجسم الممتلئ أمام التوتاليتاريين. نفس المصدر ص334.

[1] Ricœur Paul : La symbolique du mal. Paris. Aubier. 1960. P10.

*لا يذكر السكيزوفريني الأم كما يريد ذلك المحلل النفسي، و إنما يخرج عن الأسرة و يجيب بأنها الأم القديسة السيدة العذراء. و بذلك يكون قد ضرب الجاهزية الأوديبية لدى المحلل النفسي و استعصى على التحليل السيكولوجي.

[2] Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe Op. Cit. P 21

[3] Kristeva Julia : Les nouvelles maladies de l'âme Paris. Fayard. 1993. P58

تؤول حتما إلى مرحلة من الهشاشة شيئا فشيئا. و يمكن القول بأنها تغدو أقل فأقل إقليدية و تمر بموتات صغيرة. بذلك يصبح الدماغ مشكلتنا أو مرضنا، وانفعالنا.[1]

يهدف التحليل النفسي بشكل مستمر من أجل كسر كل شيء من شأنه أن يفصح أو حتى يحاول الإشارة إلى رغبة من الرغبات الفردية، فهويحاول دوما على عرقلة مسارها و إتلاف طريقها، ويعمل على سحق كل تشكلات الملفوظات؛ذلك من خلال الإخصاء لأجل العمل على السلب؛ ذلك هو التحطيم، كون أن ما سمي عادة إنتاج اللاشعور فهو في الحقيقة لا يعني إلا صراعات أو محبطات أو تلاعبات بالألفاظ. و بهذا فإن مهمة الإخصاء الرمزي تمكنه من المرور بما تسميه كريستيفا "تكوينية النص الرمزي." [2](Géno-Texte du symbolisme)

ما يعمل عليه التحليل النفسي كقاعدة أساس هو فن التأويل (L'Art de l'Interprétation) ذلك بأن هذا الأخير يخترق أمورا من حسبانه، ثم يزيلها و يرتبها في إطار تنسيقي ليبين فيما بعد أنها تدل على كذا وكذا. هذا ما وضحه دولوز مستهزئا بعمل المحللين النفسيين؛ حيث يرى بأنهم لا يشكلون أي تغيير من وضع إلى آخر أي من مرحلة التأويل إلى مرحلة الدلالة، و من البحث عن المدلول إلى الاكتشاف الهائل للدال.[3]

من مهام المحلل النفسي إذاً التشفير حيث يجعل الخطاب يسير وفق قواعده المنطقية، داخل إطاره التقعيدي برغم التناقض الذي يقع فيه التحليل النفسي؛ فإذا كان أوديب فيما يقول دولوز هو نفسه دون عقدة، وعقدة أوديب دون أوديب، كالنرجسية دون نرجسية؛ فهذا هو التناقض الداخلي الذي يسقط فيه.[4] فالمحرم أو التابو في نظر فرويد وأتباعه يؤدي إلى كبت الرغبة والشعور بالتالي دائما بالنقص، في حين و على خلاف ذلك يبدو أن الأمر يتجلى بتأن و تمعن

[1]Deleuze Gilles : L'image- temps. Cinema2. Op. Cit. P275.
[2] Kristeva Julia : La révolution du langage. Paris. Seuil. 1974. P83
[3]جيل دولوز: حوارات. مصدر سابق. ص101.
[4]Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Op. Cit. P363.

بأن المحرم هو ما سيفضي إلى انفجار الرغبة أو ميلادها.[1] ويسير المحلل النفسي وفق نمطية معينة و استراتيجية تشف عن تواطؤ مع السلطة، وهذا هو عمله.

وهنا تشرح لنا جوليا كريستيفا بقولها. "أسمي الرمزي بمعنى الممارسة للخطاب ضمن قواعد منطقية ونحوية للمخاطب، وأسمي التخيل تمثيل الاستراتجيات للهوية (...) التي تحرك صورة الجسد التي هي الأنا والآخر، و التي تستعمل السيرورات الأولية (انتقال و تلخيص)"[2]. وتقصد بهذا الكلام أن الإحالة للرمز هي في النهاية نوع من فعل الخطاب وهو يخضع لجملة من المقاييس التي تخدم المجال السلطوي. أما ما يتجاوز الخطاب ذلك ما يسمى الفنتازما أو الاستيهامات فإن مردها حتما؛ هو الجسد حيث يغدو و يجيء، يتغير و يتحول. الجسد إذن هو الهوية كما يرى دولوز وسبينوزا إلا أنه يخضع لما لا يرغبه، بل تتلاعب به جملة من التقنينات والأساليب المنطقية الجاحدة و المنتهكة لحقه.

تظهر بشكل جلي الصورة التمثيلية للسلطة في الخطاب المنطقي الذي يرمي إليه المحلل النفسي. إذ يمكن اعتباره خطابا مدجنا، منضبطا، خاضعا لقواعد و صور ثابتة. والخطاب التخيلي هو من يبتكر زمنا آخر غير زمن الحاضر أو الماضي. إنه « يصير مفهوما ضد جينيالوجي لا باعتباره موضوعا لإعادة الإنتاج لكن باعتباره ضد الذاكرة التي تقوم بالتكيف. »[3] وهذا ما عبر عنه دولوز بمفهوم الريزوم (Rhizome*) الذي لا ينتمي إلى الماضي والتاريخ بل إلى الجغرافيا، إلى المكان الوسط الذي لا بداية ولا نهايـة له. فزمنه تجديدي كالمشهد تماما الذي يعرضه جون جيني** (Jean Genet) من خلال فضاء خيالي، انطلاقا

---

[1] Encyclopedie philosophique universelle. Publié sous la direction d'andré Jacob. Les notions philosophiques. Volume dirigée par Sylvain Auroux. Tome1. Paris Puf. 1992. P609..
[2] Kristeva Julia : Les nouvelles maladies de l'âme. Op. Cit. P66
[3] Laporte Yann : Gilles Deleuze. L'épreuve du temps. Paris. L'Harmattan. 2005. P53.

*فضلنا إبقاء الكلمة كما هي بالفرنسية الريزوم وهذا أحسن وأسهل وصولا للقصد. فبعض المترجمين العرب استعمل كلمة جذمور، ويظهر جليا أنهم لم يفتشوا عن لفظ آخر بعيدا عن لفظة "الجذر"، الجذمور هو أقرب من الجذر بل يبدو تصغيرا له وكأنه ابنه ونشأ منه وهنا لا يتم حل المشكل، خصوصا أن المسألة تدخل في إطار صناعة المفهوم وهذا هو الأساس و إلا فإنه يخل بالمعنى ويؤدي إلى الغموض.

**جينيه،جان(Jean Genet) (1910-1986) أديب فرنسي، اشتهر بمسرحياته المعقدة والعنيفة. تصور مسرحياته الشخصيات الإجرامية من القتلة واللصوص والمنحرفين خلقيا .اعتمد جينيه على خبراته في رسم تلك الشخصِيات، فقد كان

من فوتوغرافيات المجرمين اللاصقة في حيطان غرفته. يقول جيني: «كان بمقدوري الحصول على العشرينات من الفوتوغرافيات، وكنت قد ألصقتها بلب الخبز الممضوغ على ظهر قاعدة ورقية تُعلق على الحائط[1].» ذلك أنه تنصل بخياله بقدرة إرادية أو كما يقول دولوز؛ من يجعل من الحياة خطأ، ومن العالم ظاهرا يعارض العالم بعالم آخر[2].

هذا التخيل يفتح نافذة ليس فقط على الخارج، بل على داخليانية (Intériorité) الروائي الذي يقلب القاعدة ويهرب في عالم آخر. وفي عالمه ذاك يخلق المعنى، لأن العالم الذي قال عنه أحد المفكرين:« لا معنى له، بل إنه هو المعنى[3]» ففي الوقت الذي يجعله خاليا من المعنى يسرع للتو لإضفاء هوية له في المعنى، كأنه عالم يتوفر على الحرية بشكلها الواسع لكل الأفراد على اختلافاتهم وتعدداتهم ، وإلا كيف نفسر ظاهرة السكيزوفرينيا؟ و لِمَ الجنون؟

يبيح إضفاء المعنى للامعنى الشرعية في الممارسات السلطوية القانونية، يبيح التعسف ضد الأفراد. ذلك هو نمط من التفكير التقعيدي الذي يتغنى أنصاره بالحداثة ، ولا يتصورون أي شيء في العالم لا يستطيع المنطق استيعابه. في ذلك يعبرون عن جرأة الوعي العظمى. ولكن مع ذلك أيضا يعبرون عن ذاتية الوعي العظمى وما أصابه من عمى.[4] هذا كحال التحليل النفسي الذي حبس الاضطرابات النفسية في دائرة أوديب، وجعل من العقاب الذاتي تكفيرا عن الذنب. وبالتالي فإن المريض النفسي في نظره لا يختلف عن نظرة أطباء الأمراض العقلية في بداية القرن التاسع عشر؛ حيث كان يصنف ويعزل ويعاقب بدلا من علاجه و مساعدته في إطار يضمن له الحرية والراحة. لذلك يبقى عمل المحلل النفسي خاضعا للخلفية الأخلاقية و العائلية.

لصا عندما كان شابا. حكم عليه بالسجن مدى الحياة في 1948 لجرائمه المتكررة. ولكن خفض الحكم لتدخل العديد من الكتّاب الفرنسيين البارزين، خاصة جان بول سارتر. من مسرحياته الخادمات؛ حرس الموت. كما كتب رواية سيدتنا صاحبة الزهور عام 1942 ؛ و يوميات لص سنة1949 وهي يومياته في شبابه. كما كتب قصصا لباليه والأفلام.

[1]Genet Jean : Notre dame des fleurs. Paris. Gallimard. 2010. P15

[2]دولوز جيل، نيتشه والفلسفة.المصدر السابق. ص125.

[3]Nancy Jean Luc : Le sens du monde. Paris. Galilée.1993 P19

[4]غاتشوف غيوركي: الوعي و الفن. تر. نوفل نيوف. المجلس الوطني للثقافة. و الفنون و الآداب.الكويت. سلسلة عالم المعرفة. 1990. رقم 146.ص 224.

أما التحليل السكيزوفريني فهو نقيض التحليل السيكولوجي تماما. فهو « لا يحمل لا على عناصر وعلى مجموعات، لا على ذوات، ولا على علاقات وبنيات، إنه لا يحمل إلا خطوطا أولية (Linéaments) التي تعبر أيضا مجموعات مثل عبورها لأفراد. » [1]

هكذا يستبدل المريض النفسي الذي يخضع للقمع الأوديبي بالسكيزوفريني الذي يشل كل إمكانات و محاولات التحليل النفسي من خلال مناهجها، حيث لا يمكنها أن تخضعه للتحليل كما لا يمكن تدبير أي وسيلة من أجل السيطرة عليه، لأنه دائم الانفلات. ثم هو ليس مريضا نفسيا، لا شيء فيه من الاضطرابات النفسية التي يمكن ردها إلى أسباب وعوائق أسرية. فمرضه يعود أساسا إلى المجتمع، وإلى السياسة.

لهذا لا يمكن إيجاد تعدديات في إطار التحليل النفسي كما هو الشأن في التحليل السكيزوفريني؛ فهو أحادي الجانب، إيديولوجي و يشكل صورة لتنظيم واحد آلي، ينتج، ويوزع الكل. يعني ذلك مجموع الملفوظات التي تندرج ضمن "العقدة Complexe " التي يرجعها التحليل النفسي إلى أوديب. ولا شيء غير أوديب. فهو « لا يستمع لأحد، إنه يسحق كل شيء، كتلا و شراذم، آلات كتلية و جزيئية، تعدديات بكل نوع [2]» و تتضح الأصول الاجتماعية والسياسية من خلال تحليلات دولوز وغتاري للنظام الرأسمالي على أنه سكيزوفريني. لذلك يصح القول بأن « الليبيدو هو على الخصوص موضوع السياسي بامتياز. » [3]

فالنظام الرأسمالي يهتم بالأفراد، يركز على إنتاجهم وإبداعاتهم، ينظر إلى طاقاتهم وقدراتهم، ولكن يعمل عل مسح كل صلاتهم بمؤسسات سابقة كالكنيسة والعائلة و غيرها من التجمعات. والمجتمع الرأسمالي يرد الفرد أعزلا، غارقا في فردانيته، و هذا يبين بصورة واضحة مدى ما تعانيه المجتمعات الغربية المعاصرة من النزعة الفردانية، أو حالة الانفصام والفصل بين الفرد وعائلته، أو أي مؤسسة أخرى تضمن له الالتحام و التضامن. ومن أجل تحقيق نوع من التكيف للأفراد داخل هذا النظام فإن السلطة تنطلق من القاعدة ابتداء من استهدافها للتربية

[1] Deleuze.G, F.Guattari : Mille plateaux. Op. Cit. P249
[2] Ibid. P 48
[3] Steigler Bernard : La télécratie contre la démocratie. Paris. Flammarion. 2006. P92

الأسرية والتنشئة الاجتماعية للأطفال، من حيث إنماء قدراتهم وتطوير أهدافهم النفسية، حيث تضع جملة من القواعد والضوابط من أجل السير عليها بانتظام. لكن الطفل يقع «في صراع مع هذه القواعد حتى يكتشف الكيفية التي يمكنه بها أن يحقق رغباته بطريقة تضمن له كلا من الأمان والنجاح في التكيف مع الحياة. [1]» معنى ذلك بأنه لا غنى عن الرأسمالية، يجب تحمل ضغوطاتها وقوانينها. يجب الخضوع بشكل مباشر لضوابطها وضغوطاتها، ومن ثم الدخول في الاندماج الاجتماعي، وهي قد حققته بالفعل. حيث وضعت الكيفية التي تمكنت بواسطتها أن تصنع البشر بحسب القالب الذي هيأته، أو الختم الذي رسمته.

تصنع الرأسمالية الناس ابتداء من الطفولة وهم يستجيبون بصورة آلية. قد أدركت نقطة الانطلاق التي يتم بواسطتها تشكيل توابع و أذيال لها. هذا ما يصطلح على تسميته دولوز التوطين(Territorialisation) عندئذ يتم لها بسهولة استثمار الجسد، وكل آلاتـه. وفي ذلك ترد الرأسمالية « الفرد إلى سوق، وهنا تكمن الخطورة. » [2]

يبدو إذن بأن قسوة هذا النظام و تنظيمه المجحف ضاربان بجذورهما في الجسد الاجتماعي إذ لا يهمه حياة الأفراد، بل يهمه رغباتهم من أجل استثمارها و تحقيق الأرباح من جرائهم. فما يعمل عليه هو أن يزحزح الأفراد عن أوطانهم الأصلية، و يصنع لهم لاتوطينـا فتنزع عنهم فردانيتهم، و يتم لاتجذرهم، و هذه الحالة من الاستلاب من قبل الدولة تعرف بإعادة التوطين (Reterritorialisation) حيث يجد الفرد مكانه فيها بطبيعة ثانية. فيمكث أو يسير وفق حركة بطيئة؛ لذلك كثيرا ما دعا دولوز إلى ضرورة تشكيل السرعات (vitesses*) لأنها

---

[1] آدلر الفريد: الطبيعة البشرية. تر: عادل نجيب بشري.المشروع القومي القاهرة. ط1. 2005.ص35

[2] Milon Alain : La réalité virtuelle. Avec ou sans le corps ? Paris. Ed. Autrement. 2005. P50

*السرعة عند دولوز هي صفة كثيفة ومفاجئة لحركة جسد معطيا ذرات في فضاء دائري، أو هي إيقاع المغادرة الموطنية، وصيرورة. يشرح دولوز في كتابه حوارات مع كلير بارني السرعة بقوله: « إن شيئا، حيوانا، شخصا، لا يتم تحديدهم إلا باعتبارهم حركات و راحات، سرعات وتباطؤات (طوليا) و بالمؤثرات الانفعالية، حدات(عرضيا)»

Voir Gilles Deleuze& Claire Parnet : Dialogues. P112.

و يمكن تمييز ثلاث اتجاهات للسرعة حيث تترك آثارا : 1- سرعة جزيئية لأجزاء وتدفقات التي تشكل مخطط المحايثة و خطوط متعددة والتي ستكون صيرورات الحياة. 2- سرعة سياسية وستراتيجية للرحل، وآلات الحرب. 3- السرعة الفلسفية من خلال إلقاء نظرة خاطفة لمكونات المصطلح. Voir Gilles Deleuze & Claire Parnet : Dialogues. P112.

تتحول إلى نقطة في الخط ؛« إتصفوا بالسرعة و لو في مكانكم ! خط الحظ ! خط الجانب! خط الهرب! »[1]

لذلك نرى وهذا يبدو واضحا أن الحضارة الغربية تميزت بنوع من الإيديولوجيا في جعل التطور مرتبطا في الأساس بضبط الأفراد من خلال "مجموعة من الأداتية العقلية للحضارة."[2] وما يملكه الفرد من رغبات متنوعة يسطو عليه التنظيم أو التنسيق ليهيكلها، ويردها خادمة مطيعة له. إلا الانتشال الإقليمي الذي هو من بإمكانه أن يمارس حريته وبالتالي إنتاجه، و لن يصل إليه التشفير[3]. ولكن في حالة إعادة التوطين فإن السعادة والراحة النفسية تفصلان لتأخذ مكانها مثالية إنكار الذات(L'idéal d'abnégation)[4] وهذه هي نتيجة الفعل التوتاليتاري كما يشرحها لنا دولوز في العديد من تحليلاته النقدية المُشخصة لمرض العصر.

تقوم الرأسمالية كما يوضح دولوز بعملية مزدوجة وهي حل أو فك الشفرة و إعادة التشفير أو الترميز. فالحضارة الغربية تعمل على الكشف عن الطابع الغرائزي الذي يكمن خلف العديد من الرموز الثقافية و الدينية والفنية، فتعزل الإيروس (Eros) كما قال هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) (يتفق مع دولوز في هذا الرأي) عن تلك الرموز الثقافية المتنوعة القديمة، و في نفس الوقت تعيد تشفيره أي الإيروس؛ و لكن هذه المرة برموز و قيم جديدة تتناسب طردا مع السوق الاقتصادي والعمليات الاستثمارية والإشهار. ويبقى المال هو مبتغى الرأسمالية حيث الحياة العارية، و يعاد إنتاجها من جديد وفق أهدافها البراغماتية من أجل ضمان الأرباح.[5] و في كل الأحوال يساق الأفراد باعتبارهم أجسادا مليئة (Corps pleins) حيث تنتزع منهم استقلاليتهم ليتم استغلالهم أيّما استغلال. وعندئذ يصبحون خاضعين للسيطرة الرأسمالية من أجل أقصى حد من المنافع.

---

[1] Deleuze Gilles, Félix.Guattari : Mille plateaux. Op. Cit. P36.
[2] Mendras Henri : L'Europe des européens. Paris. Gallimard. 1977. P401
[3] Deleuze Gilles, Félix.Guattari : Mille plateaux. Op. Cit. P78.
[4] Lipovtsy Gilles : Métamorphoses de la culture libérale. Paris. Ed. Liber. 2002. P36
[5] Lordon Fréderic : Capitalisme, désir et servitude. Paris. Ed La fabrique. 2010. P24

هكذا يبدو« العمل ممنهجا: ليس من أجل ولادة رغبة التي هي حاضرة تقريبا و بشكل كلي. بل من أجل إعادة تنظيم الحياة الانفعالية للذات بصورة هامشية حتى يتم ضمان استمراريتها بكل فعالية.» [1]

وفي هذا الإطار نلحظ توجهات فرويد في كل أعماله من أجل تأييد الرأسمالية، لأن«غريزة الموت تحضر كل يوم عند فرويد، مرتبطة بحب المال، و تكديس رأس المال كما وصف ذلك كينز(Keynes)، حيث لعبت دورا أساسيا في بزوغ (émergence) وتطور الرأسمالية. » [2]

يقوم التحليل النفسي إذن بمهامه ضمن خلفية رأسمالية. هذا النظام الاستغلالي الذي يستنزف طاقات الفرد وقدراته، ويخلق سكيزوفرينيين كحالة جيمس جويس (James Joys) الذي عاش صراعا مريرا بسبب إحساسه المتنامي بأن « السلطة و المؤسسات الدينية تتآمر ضده بسبب أفكاره الثوريـة.» [3] ونتيجة هذه الضغوطات عاش مضطهدا و منبوذا تارة، واشتدت عليه إجراءات رقابية صارمة تارة أخرى.[4] قال جويس:« أريد تحقيق ذاتي سواء كانت ذاتي عظيمة، أو ضئيلة، فأنا أعلم أن كنيستي لا تمقت هرطقة أو فلسفة أحد مثل مقتها لي كإنسان. »[5] لأجل هذا كان ترحاله متصدعا بالمنغصات حيث كلما اضطر لتغيير مسار حياته اعترضت سبيله المشاكل، وأسرعت إليه المعارضات من كل حدب وصوب. يقول جويس: « إني كفنان أعارض الدولة...فالدولة دوائر أحادية المركز، في حين إن الإنسان غير أحادي المركز.» [6]

لا تتوقف الرأسمالية إذن عن إنتاج السكيزوفرينيين، فهدفها مبرمج منذ البداية في الحصول على أكبر قدر من الأرباح، و استغلال الأفراد. وكل إنتاج رغابي هو استهلاك و هلاك. إنهـا تشل حرياتهم بجعل أدوارهم الخاصة تجاه أنفسهم ضيقة جدا. و لهذا فإن « السكيزوفريني يمر

---

[1] Ibid. P132

[2] Dostaler Gilles, Bernard Maris : Capitalisme et pulsion de mort. Paris. Albin Michel. 2009. P17

[3] رمسيس عوض: جيمس جويس أمام المحاكم الأمريكية. مكتبة الأنجلو- مصرية. القاهرة. ط1. 2011. ص40

[4] Encyclopedie philosophique universelle. Les œuvres philosophiques.Tome2. Vol dirigé par Jean François Mattei. Paris.Puf.1992. P2530.

[5] عوض رمسيس: جيمس جويس أمام المحاكم الأمريكية. مرجع سابق.

[6] نفسه. ص 12

من شفرة لأخرى(...) في انزلاق سريع ضمن الأسئلة التي تُطرح عليه على التـوالي.» [1] وهو منقطع عن تواصله بالواقع، يعيش فردانيته الخاصة، و انعزاله. يشعر مرة أنه امرأة، ومرة إلاها[2] فهو لا يتوقف عن الهلوسة منفصلا عن الواقع و أحداثه وما يجري فيه. يمكن القول أن السكيزوفريني لا يمكنه أن يقول أنا على الإطلاق. و يجب أن ترجع له هذه الوظيفة المقدسة للملفوظية. و هذا ما يلخصه بالقول: إنه يتم إعادة توجيه كلام بذيء لي: « لن أقول إطلاقا أنا، لن أقولها أبدا، إنه أمر سخيف...» [3]

ودفاعا عن السكيزوفريني؛ يرد دولوز الاعتبار له ، وينبهنا بأن حالته ليست مرضية، باتولوجية أو سلبية، ولا يمكن النظر إليه على أنه حالة يجب أن تعزل من أجل الاستشفاء السريري بالعيادة النفسية. و إنما يجب النظر إليه على أنه إيجابي و صحي. ينبغي اعتباره كصيرورة و ذاتا راغبة.

يبرهن ذلك الأسلوب اللطيف والصادق في معاملة السكيزوفرينيين لدى المحلل السكيزوفريني على قيمة هذا التحليل الذي يعي نقطة الصراع كما قيل: « نحن نعي وضعيتنا التي تتعارض مع رغبتنا في الطبيعة الاجتماعية (...) مع كل إلهاماتنا و طموحاتنا.» [4] وعملية التشخيص التي يمارسها المحلل السكيزوفريني تختلف تماما عن تلك التي هي لدى المحلل النفسي. ولذلك يشرح لنا دولوز في قوله: « التحليل السكيزوفريني هو تحليل ترانساندانتالي ومادي. ينقد في المعنى الذي يقوده إلى نقد أوديب، أو يقود أوديب إلى نقطة نقدها الداخلي الخاص. إنه يقترح بتفجير لاوعي متعال، بدلا عن ميتافزيقي؛ مادي بدلا عن إيديولوجي؛ سكيزوفريني بدلا عن أوديبي، لا مجازي بدلا عن متخيل؛ واقعي بدلا عن رمزي، آلي بدلا عن بنيوي؛ جزيئي، ميكروسيكولوجي و ميكرولوجي بدلا عن كتلوي أو تجمعي؛ إنتاجي بدلا عن تعبيري.» [5]

---

[1]Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Op. Cit. P21
[2] Ibid. P25
[3] Ibid. P30
[4] Nicolas Grimaldi : Le désir et le temps. Paris. Puf. 1971. P 98
[5]. Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe Op. Cit. P130

ويرى دولوز أنه عندما يفسح المجال بصورة هادئة حيث تلتقي الحرية بالرغبة لدى السكيزوفرينين فإن طاقة حرة تستعمل داخل اللاشعور، و هي غير مقننة و غير قابلة للتقنين تكون قادرة على تحطيم جميع القواعد التي تفرض عليها؛ لا ترضى بالانطواء داخل جناح القيد. هي تأبى ذلك لأنها تتميز بالثورية، لكنها مبدعة وخلاقة حتى لو بقوتها العارية ونزوتها المتقلبة. لذلك لا يمكن لوم السكيزوفريني ، ولا الحط من شأنه أو وصمه بالمختل أو الخارج عن المعيار(شاذ)، لا يجب التنكر له لأنه آلة راغبة، له رغبات وفق ما تقتضيه نزوته الخاصة دون إخضاعها للتقنين، و إرغامها بواسطة ضوابط معينة. فهو ينزع دوما للحرية. في هذه الحالة يمكن وصفه بالإنسـان- النومان الذي« يوجد خارج الفضاء و الزمن، إنسـان أبدي لذلك فإن تجربتنـا لا تدركه، لكنه الوحيد الذي يملك الحقيقـة الحقّـة الحقيقة المطلقة. » [1]

ولهذا فإن امتلاك السكيزوفريني لعالمه الخاص وفضائه المستقل عن الواقع الاجتماعي لا يحدد إلغاءه عن الواقع، وبتره عن لحم المكان. فسكيزوفرينيته أبت أن تخضع لعمليات الكبت الأولى التي تنتج الرغبة في انتظار المجتمع بقوانينه حتى يشكلها و يقولبها داخل التمثلات، ويحيطها بالممنوعات. وينزع عنها الصورة الحقيقية ليتم استنكارها و إدراجها ضمن حالات الشذوذ أو الغرابة. و بالتالي فإن هذا لا يغدو إلا قمعا إجتماعيـا.

يتوقف التحليل السكيزوفريني من خلال دراسته العميقة لحالات السكيزوفرينيين عند الطريقة التي تمارسها الآلة الاجتماعية عبر التاريخ، من أجل الكشف عن وحشية وبربرية المجتمعات التي ساهمت في إعاقة حالات ليست بالمرضية و لا بالدونية، إنما هي ملفوضات أطلقتها المجتمعات و رمتها على الهامش.

ويأخذ التسلط حصته طبعا في التقنين حيث يرمي به على الأفراد حتى يمتنعون ويصيبهم عجز و فتور، وبالتالي ينفرون من الحياة لتتغشاهم نزعة التناتوس(Tanatos) . وهنا في هذا المجال كان نيتشه قد أعاب رجال الدين المقربين من السلطان، هؤلاء الذين سماهم عالم الاجتماع العراقي علي الوردي بوعاظ السلاطين. والذين يرى فيهم نيتشه معرقلين للمسار الصحيح

[1] Rabier Elie : Leçons de philosophie. Paris. Hachette. 1884. PP566- 567

للحياة حيث يقول:« رجال الدين...لقد عملوا عبر العصور على جعل الحياة صعبة بالنسبة للرجال النشيطين، وتنفيرهم منها إذا أمكن: تعتيم السماء، حجب ضوء الشمس، التشكيك في الفرحة، الحط من شأن الآمال، شل اليد النشيطة.» [1] هذا ما أدى إلى قمع الحرية وحبس الحياة الدنيوية في الحياة الأخروية، إنه دائما الدعوة إلى الخضوع والاستكانة، و شل الرغبات و بالتالي قتل الحرية.

وتتابعا لمراحل نبذ السكيزوفرينيين والخارجين عن التصنيف أو القاعدة، والمنحرفين الذين تلقى عليهم شتى أنواع الشتائم من قبل مجتمعاتهم، ويلحق بهم العار كما يتم إلحاقهم بالشعور بالذنب، فإننا نجد هنا في هذا السياق اريك فروم الذي رأى بأن الكائن الوحيد الذي ينتابه السخط هو الإنسان حيث يقول: "وإذا كان العقل نعمة الإنسان، فهو نقمته أيضا، حيث يدفعه إلى القيام دائما و أبدا بمهمة حل ثنائية لا سبيل إلى حلها. و الوجود الإنساني مختلف في هذه الجهة عن سائر الكائنات الأخرى (...) و الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن ينتابه "السأم" و"السخط" و أن يشعر بأنه مطرود من الفردوس. والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعد وجوده مشكلة بالنسبة إليه، مشكلة عليه أن يحلها، و لا يستطيع منها فكاكا."[2]

كأن الوجود الإنساني مشكلة وقد تحدد هكذا مسبقا، وأمام الإنسان مشروع ضخم[3] لا يمكن أن ينجزه بالكيفية التي يرغبها، لذلك ينتابه الندم و الضجر. وتبقى مشكلة وجوده معقدة من الصعب حلها، لأن العقل هو من أدى إلى هذا التأزم الوجودي، فمن الإكراه والإلزام القديم جاء إكراه و إلزام جديد، من فك شفرة إلى إعادة التشفير ليبقى الفرد مقننا تحت غطاء التقدم العلمي والتكنولوجي، بشعارات الحداثة المزيفة التي جرّت من ورائها الخراب و الدمار. وإن كان جزء منها فيه شيء من المعقولية كما رأى هنري لوفيفر(Henri Lefebvre) معتبرا أن الحداثة تحتوي على عناصر متساوية من اليقين و من اللايقين.[4] وإن كان الإنسان يحلم أن

---

[1] نيتشه فريدريك: الفجر. تر. محمد الناجي. إفريقيا الشرق.2013الدار البيضاء. المغرب.ص38.

[2] فروم اريك: الدين و التحليل النفسي. تر:فؤاد كامل. مكتبة غريب.2003. ص26

[3] Sartre Jean Paul : L’existentialisme est un humanisme. Paris. Gallimard. 1996. P30

[4] لوفيفر هنري: ما الحداثة. تر: كاظم جهاد.دار ابن رشد للطباعة و النشر.ط1,1983.ص83

يعيش وينتعش ببراءته، وأن يكتشف في نفسه رموزا أصيلة من اللاعقلانية، و المفهوم المباشر للعالم و اللحظة الأولى إلا أنه صار مهددا بطريقة منظمة.

وعندما كان السياق متمحورا حول الدفاع عن الإنسان مثل الحرية والكرامة والحق في المتعة...الخ صارت السلطة مساهمة في إنتاج هذه المفاهيم الحقوقية و منظمة لها. حيث أن أهم ما تهدف إليه اللبرالية هو ممارسة لعبة الانخراط، فهي تنتج و تنظم في الوقت ذاته. في هذا الإطار تحدثت حنة آرندت (Hannah Arendt) عن تطور النظام الاقتصادي الحر حيث أكدت على أن تلك الحقوق ستغيب و لن يكون هناك أي مجال أو ظرف ما، قادرا على أن يقدم برهانا على وجود الحرية. تقول:« إن نظام الإقتصاد الحر كان نعمة خالصة في أمريكا فقط وهذه النعمة تعتبر نعمة صغيرة بالمقارنة مع الحريات السياسية مثل حرية الكلام التفكير والتجمع، حتى في الظروف المثلى. وقد يتحول النمو الاقتصادي ذات يوم إلى نقمة بدلا من كونه نعمة، و لن يستطيع هذا النمو، في أي ظرف من الظروف أن يؤدي إلى الحرية أو إلى تكوين برهان على وجودها.» [1]

يبدو صحة رأي آرندت لأن النمو الاقتصادي اللبرالي صار يتناسب أكثر مع خلق أنماط من التطبيقات أين تكبل فيه حريات الأفراد، و تمنع عنهم التجمعات. وحتى النيوليبرالية لم تعد مجرد مذهب للديمقراطية كسلطة مستقلة عن الشعب، أو نظرية للحدود المؤسساتية تعمل بمنطق السيادة الشعبية، عندما لا تكون مسيطرة. بل لقد صارت ضخمة بخطورتها التوتاليتارية، وكل مرة تصبح بشكل أوضح. لذلك فهي تمارس سلطة كافية من أجل تغطية منافعها الخاصة ضمن حبكة فنية بصورة نسقية لضمان التوازن الاقتصادي.[2]

لذلك فالحديث عما يسمى بالحقوق والدفاع عن الحقوق في إطار الدولة، لا يعدو إلا أن يكون كلاما أجوفا و نداءات حمقاء. هذا ما كان قد نبه عليه دولوز رافضا الحديث عن الحقوق والشأن نفسه مع فوكو لذلك اتهما بأنهما عدوان لحقوق الإنسان. وكان لوك فيري (Luc Ferry) و آلان رونو(Alain Renault) من أطلقا حملتهما عليهما. في حين أن المسألة

[1] آرندت حنة: في الثورة. تر: عطا عبد الوهاب. المنظمة العربية للترجمة. بيروت.ط1.2008.ص318

[2] Rougier Louis : Les mystiques économiques. Paris. Ed. Albatros. 1983. P10

مغايرة تماما، أي لا يجب أخذ الأمر ببساطة، ينبغي التمرس بلباقة حتى يتم حسن انتقاء الكلام، و إلا يكون زيغ و بهتان كما أحسنت الفيلسوفة الرائعة جوليا كريستيفا عندما قالت:« أريد أن أتفرغ من أجل صياغة كلمة بلباقة، فاللباقة هي هبة.» [1]

تلك اللباقة يتمتع بها دلوز أيضا، إذ راح يفند أكاذيب أنصار النزعة الإنسانية. هؤلاء الذين تمسكوا بالخالد، واتهموا فوكو بالقول بموت الإنسان، مع أن سلسلة موتاته مرحلة بعد أخرى قد حصلت، والحديث عن « تحطيم الموت، قتل الخطيئة، إحياء الإنسان[2].» لم يعد يجدي نفعا، لأن مشكلة الموت حاضرة في كل لحظة. ويظهر الموت بكيفيات متباينة ومتنوعة. مثلا ينتج الخوف من الموت في كل لحظة آثارا عند البخيل ورغبته في "تراكم الزمن"[3] وعند الشره يتخيل كل شيء من أجل أن "يطيل الحياة"[4]. لذلك فإن الموت حاضر فينا ومعنا. قال دولوز مستهزئا بأولئك الحقوقيين: « منذ ثلاثة قرون، اندهش بعض الأغبياء من محاولة "سبينوزا تحرير الإنسان رغم أنه لم يكن يؤمن بحرية هذا الأخير ولا بخصوصية وجوده ونوعيته. واليوم، نجد أن بعض الأغبياء الجدد، أو لعلهم نفس الأغبياء وقد بعثوا إلى الحياة ثانية، يندهشون لخوض فوكو غمار الصراعات السياسية و دلوه بدلوه فيها، وهو الذي يقول بموت الإنسان.» [5] مع أن فوكو ذلك الأركيولوجي المنقب لم يكف عن فضح السلطة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك في النظر إليها لا باعتبارها متوقفة فقط على الجهاز بصورة كوسموبوليتية، بل على ما هو دقيق جدا ميكروبوليتي (ميكروسياسي)، إذ يتواجد في كل مكان من الجسد الاجتماعي.

لقد أخطأ الحقوقيون كثيرا، بل و تمادوا في خطئهم لكونهم « دافعوا عن ضمير كلي وشمولي خالد لحقوق الإنسان الذي يجب أن يضل في معزل و منأى عن كل تحليل. و ليست هذه هي المرة الأولى التي يكون فيها اللجوء إلى الخالد و الاستنجاد به، قناعا يخفي خلفه تفكيرا واهيا

---

[1] Kristeva Julia : Soleil noir. Dépression et mélancolique. Paris. Gallimard. 1987. P199
[2] Moreau Denis : Les voies du salut. Paris. Bayard. 1995. P295
[3] Ibid. P130
[4] Ibid. P139
[5] دولوز جيل: المعرفة و السلطة. مدخل لقراءة فوكو.تر: سالم يفوت.ط1.1987. بيروت.الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي.ص97

ومترعا، بل و جاهلا حتى بالدوافع التي تغذيه كتفكير، والتي تتمثل في التحولات التي عرفها القانون الحديث ابتداء من القرن التاسع عشر. »[1] ذلك بأن مسألة الحقوق أصبحت من تداعيات السلطة ذاتها. فهي تنقحها و تتأهب لاستقطابها. صدق دولوز عندما قال:« خلف الكلي ثمة ألاعيب الفرديات وانتشارها، وما شمولية الإنسان وخلوده سوى ظل تركيبة فردية وعابرة حملتها إلى الوجود أبنية تاريخية.» [2]

وبالتالي فإن اللوغوس لا يلبث أن يعود موجها خطاب الحقوق ثانية، في حين أن الاتجاه الذي كانت تسير عليه النخبة المثقفة من كتاب و شعراء وفلاسفة...الخ قد تحول إلى مجال أكثر جزئية، بمعنى أن صورة المثقف قد انتابها نوع من التغيير، وقد صار بإمكان المثقف أن يشارك في الصراعات الراهنة، لا أن يكتفي بالمشاهدة. لهذا كان فوكو محقا جدا و ذكيا أمام ذلك الزخم الساخن من المعارضات والانتقادات الشرسة. وهنا أعجب به دولوز أشد إعجاب لأنه أبرز نمطية التفاعل السلطوي في جهاز أو نظام السلطة بصورة تحولية انطلاقا من الصورة التسلطية – السيادية الأولى إلى الصورة الجديدة حيث الانخراط في الحياة.

الموضوع الجديد في السلطة صار هو الحياة.[3] حيث ابتعدت عن الصورة المثالية للقانون أين يتم حتف الأفراد. فتلك النمطية القانونية العتيقة قد تم ردمها، وحل محلها نمطية حديثة تستأنس بالمجال الحيوي، وهنا تشتد دعاوي العرقية والنظر إلى الآخر على أنه الغريب، والمهدد لأمن الدولة وسلامة مواطنيها. هذا ما يحصل فعلا في أوروبا و أمريكا من حيث النظر إلى الإنسان المسلم على أنه إرهابي، و يشكل خطرا محدقا، لذلك ألصقت به تهمة الإسلاموفوبيا* أينما حل، مع أن الحركات الإرهابية عبر العالم تضم مختلف الجنسيات ومختلف الأعراق، فمنهم الأوربيين و الأمريكيين و الآسيويين و العرب.

---

[1] نفسه

[2] نفسه

[3] دولوز جيل: المعرفة و السلطة. مدخل لقراءة فوكو. مصدر سابق. ص99

*يضاف إلى عدد الفوبيات الكثيرة لدى الغرب؛ الخوف من الإسلام الذي يزعجه و يقلقه (شُخص الإسلام كمرض يجب استئصاله في نظر السياسة البربرية الغربية المتعصبة) ، وهذا في الحقيقة يدخل في إطار ما يسمى بالصراع الحضاري، و هي خدعة لجأ إليها السياسي بالتواطؤ مع المحلل النفسي من أجل إبقاء العنجهية الرأسمالية مهيمنة على العالم بأسره. و ضرب كل محاولة أو بزوغ لمعارضة مهما كان نوعها.

أصبح التنظيم محكما بكيفيات تحقق له الانسجام و تضمن له تبعية الجسم الاجتماعي، أو الشعب، حيث ينطوي بالضرورة تحت نيره مستسلما أو بخيار منه. إلا أن الحالات المستعصية التي كنا قد تحدثنا عنها من قبل؛ تلك الفئة من السكيزوفرينيين؛ أولئك الذين يتمتعون بجسد بلا أعضاء، هم أحرار ويقاومون السلطة لاشعوريا حيث تغدو رغباتـهم متأججة لا تأبه لأحد و هي تخترق التخوم. كان أنطونان أرتو(Antonin Artaud) أحد هؤلاء السكيزوفرينيين، كان عبقريـا، نابـغة ومجنونا ومشوشا للنظام. لا يعترف بالسلطة الأبويـة ولا بالثالوث الأبوي، فهو خالق لنفسه، لم يلده أحد كما قال: « نعم لقد كنت أبا لنفسي وكنت ابنا لنفسي" أنا أنطوان أرتو، إنني ابني، و أبي، و أمي و أنا. » [1]

لا تنصاع هذه السكيزوفرينيا لأحد، فهي مجنونة، متمردة، لذلك كان فرويد يتذمر من السكيزوفرينيين ولم يكن يحب مقاومتـهم للأوديبية. كل همه كان منصبا على علاجـهم ودَفْعِهِم مثل البهائـم قائلا عنهم نرجسيين، وبأن لا صلة لهم بالواقع،و ليست لهم القدرة على التحول.[2]

لكل شيء آلة كـما يرى دولوز، فالسكيزوفريني يعيش هكذا منفصلا، وهو آلة راغبة كما لكل شيء آلة. الطبيعة كسيرورة إنتاج و الإنسان أيضا لا يتوقف عن الإنتاج. فكما هناك آلات تقنية فهناك آلات الجسد و آلات راغبة. و حتى الرغبة هي نفسهـا آلة.

لذلك فإن كل العالم عبـارة عن آلات تشتغل فتنتـج، والشيء نفسـه بالنسبـة للسكيزوفرينـي (Schizophrène)؛ هو كذلك آلة راغبـة لا تتوقف عن الإنتـاج، و الإنتـاج نفسه هو عبارة عن آلة، و كل آلة تتمخض عن آلة؛ سيرورة آلية رغابية. و« الإنتاج الرغابي هو إنتاج الإنتاج، كما أن كل آلة هي آلة الآلة.» [3]

وما يدعو إليه التحليل السكيزوفريني (Schizoanalyse) إذاً هو إبعاد ذلك التصور المجحف و القاسي في حق الرغبة المحصور في الثالوث الأوديبي(Triangle œdipien)؛ ثالوث مثير للشفقة (الطفل،الأب،الأم) لأن الرغبة ليست غريبة لكي تحبس في حدود الأسرة و تفاعلاتهـا

[1] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit. P21
[2] Ibid. P30
[3] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit . P 12

النفسية. ليست تمثيلا أو مسرحا ضيقا، بل هي أوسع و أعمق من ذلك، فهي مصنع اجتماعي، تتم في الحقل الاجتماعي الذي يجمع جميع الناس. لذلك فإن اللاشعور ليس ملكية خاصة للأسرة، ففي المجتمع توجد آلات راغبـة (Machines désirantes) تنتج أوهاما (Illusions) و هذايـانات (Délires)...الخ

توجد الرغبـة في كل مكـان ، تسير وتمر؛ تشتغل في كل جهة، وفي جميع نواحي الجسد الاجتماعي. ولا يمكنها التوقف لأنهـا شغوفة بالإنتـاج، وهي تقفز من مكان لآخر مثل الرحالة (Nomades). والرغبـة تتخلل جسد الفرد الواحد من الجسم الاجتماعي بصورة كليـة و لا تترك جزء فيه. و بهذه الكيفية يتم عمل تدفق الرغبات ، لأن الجسم كله ينفعل بجميع أجزائه وجزيئاته، كل ما فيه يتدفق؛ وفق سيولات متواصلة.

وإذا أخذنا البعض من الأشخاص الذين يهذون؛ ذلك بأن آلتهم الراغبة جعلتهم يتكلمون كلاما غامضا: عبارات، شتائم، تذمر، سأم...الخ فهو قلق من المجتمع. وقد حصل لهم من قبل أفعال كانت تعمل على إلغاء طبيعتهم الحيويـة و تصرفاتـهم الحرة مما قادهم إلى خرق حبل الالتحام، أو قطع الحبل السري مع الجسد الاجتماعي، و صار له انفصام.

يملك السكيزوفرينـي آلته الراغبـة، وله عالمه الخاص ليس كبقيـة العالم، حيث يحلم بمجتمع أفضل بعيـدا كل البعد عن عمليات مثل القمع(Répression) والمراقبة (Censure) والتهميش(Marginalisation) والتهكم (L'Ironie).

يرسم السكيزوفريني عالما يوتوبيا حرا، لذلك فهو يرسل بآلاته لتنتج ما يحلو له وما يرغبه غير مبال بالآخرين، منهم من يمثل تبعيته للسلطة، ومنهم من يخضع للعادات والتقاليد الاجتماعية؛ هذه الأخيرة التي سماها نيتشه بـأخلاقية العادات.

وتبعا لما سبق ينبغي التأكيد على أن أطروحة التحليل السكيزوفريني بسيطة للغاية؛ ذلك بأن« الرغبـة آلة تأليف آلات، ارتصاف آلي- آلات راغبة. الرغبـة هي نسق الإنتاج، كل إنتاج هو في الوقت نفسه راغب ومجتمعي: إذاً نحن نعيب على التحليل النفسي على أنه سحق هذا

النسق من الإنتاج، و صبّه ثانية في العرض [التصور]» [1]. لذلك و تماشيا مع ما يجري من تصرفات و أفعال يجعلنا التحليل السكيزوفريني ندرك بأن عملية إزالة التشجير تتم بكيفية سكيزوفرينية؛ فعندما يتم إلغاء الأصل، و الماضي و الذاكرة، ليأتي « الريزوم، يصير مفهوما ضد جينيالوجي، لا باعتباره موضوعا لإعادة الإنتاج، و لكن باعتباره ضد الذاكرة التي تقوم بالتكيفيـة. » [2]

خلافا للتشجير هناك الريزوم الذي لا يحفر؛ لا علاقة له بالآثار الماضية لأنه هو الزمن الحاضر، هو الحدث، حيث يسير ضمن راهنيته، و وفق حدثه، منغمسا في موضوعه مهما كانت طبيعته، و« يستمر الجسد بآلامه في الثـورة على الاحتقار الذي يتعرض له. » [3]

وبرغم معاناة الجسد المتواصلة فهو لا يتوقف عن الرغبـة، حتى و إن كان بغير تعضٍ؛ أي جسد خال من الأعضاء. فهو في كل الأحوال جسد لا يتوقف عن الرغبـة، عن الثورة، وعن الصراخ، وعن الهذيـان...الخ. هو جسم حي حتى و إن كان يرغب في الموت، ذلك بأن رغبـة الموت هي أيضا تحقق الامتلاء للجسم الخالي من الأعضاء، لأن خلف الآلات الراغبة هناك جسد غير متعض لكنه ممتلئ كما قال دولوز:« الجسد الممتلئ، الـ بلا أعضاء هو ضد الإنتاج[4]» . وما بين الآلات المنتجة و المحطات غير المنتجة ينشأ صراع؛ أي بين الجسد الممتلئ باعتباره جسد اجتماعي منتج و محطة غير منتجة قد يكون الجسد الاستبدادي.

لذلك لا يمكن القول عن الجسد السكيزوفريني بأنه جسد ميت، بل هو جسد حي، غير أنه ليس بمنتج، فهو عقيم، و بالتالي فإنه غير قابل للاستهلاك كما قال دولوز: « إن الجسد الممتلئ الخالي من الأعضاء هو اللامنتج، العقيم، اللامولود، غير القابل للاستهلاك»"[5] فهو يرفض أن يُستهلك. وقد رأى فيلسوفنا في شخصية آرتو السكيزوفرينية مكتشفا للجسد الخالي من الأعضاء، و من أي شكل « إنه غريزة الموت، ذلك هو اسمه، و ليس الموت من دون

---

[1] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit . P352
[2] Laporte Yann : Gilles Deleuze, l'épreuve du temps. Op. Cit. P53
[3] نيتشه فريدريك: الفجر. المرجع السابق. ص37
[4] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit. PP 14- 15
[5] Ibid. P14

نموذج. لأن الرغبة ترغب أيضا بهذا الشيء أي الموت، لأن الجسد المليء بالموت هو محركها الثابت، كما أنها ترغب في الحياة. » [1]

وما بين الموت والحياة رغبة أيضا، فكيف برغبة الموت التي تنقذ رغبة الحياة، فكثيرا من الضعفاء الذين يعيشون مشاكل صحية، أو اجتماعية، و هم ينهلون من غريزة الموت ما طاب لهم؛ إما انتحارا (Suicide) أو موتا هادئا (Euthanasie).

ومع ذلك فإنهم يفتّقون من نقائصهم أو من جملة موتاتهم ما فيه شيء من الحياة. كان نيتشه قد دعا إلى ذلك حيث قال: « أتمنى أن يكون لكل واحد ما يكفي من القدرات الفنية ليتمكن من إبراز فضائله بواسطة نقائصه بحيث يجعلنا، من خلال تلك النقائص متعطشين لفضائله[2]». والرغبة الفنية يتولد منها إبداع ، و لكن لا يجب إرجاع ذلك إلى ما يسمى في التحليل النفسي بعملية التعويض الذي ينشأ من النقص الذي يعانيه الفرد. بل هو فعل قد يكون تمردا، أو ثورة، ومعارضة للحالة الاجتماعية؛ وهنا يحصل التجديد. « وهذا ما عرف الموسيقيون الكبار كيف يقومون ببراعة. غالبا ما نجد في موسيقى بتهوفن نبرة فظة، ومماحكة، و جزعة و لدى موزار فرح رجل يجب أن يكتفي بها عقل و قلب رجل صادق، و لدى ريشار فاغنر قلقا هاربا. وملمحا يكاد يجعل الأشد صبرا من الرجال يفقد مزاجه الرائق.» [3] فالقدرات الفنية هي الأكثر كفاءة، و إن كان الفنانون يشبهون الفلاسفة، لأنهم يقفون أمام المعاش (Le vécu) باعتباره مرض العصر(Maladie du siècle). وهنا في هذا السياق نلتمس الصدق فيما يقوله دولوز بأنه سيأتي اليوم الذي يجعلنا نعي بأن الفن كان طبا[4].

هناك إذاً « آلات تقنية، آلات الكتابة الاقتصادية، ولكن أيضا الآلات التصورية، الآلات الدينية، الآلات الإستطيقية، الآلات الإدراكية، الآلات الراغبة...» [5] فلا شيء من غير آلة إلا أن هناك من ينتج و يتم استهلاكه، و هناك آلات غير منتجة، وغير مستهلكة لأنها عقيمة، تلك

---

[1] Ibid. p14

[2] نيتشه: الفجر. م.س. ص 162

[3] نفس المرجع . ص163

[4] دولوز، غتاري، ما هي الفلسفة. المصدر السابق.ص181

[5] Guattari Félix : Les années d'hiver (1980- 1985). Paris. Prairies ordinaires.2009. P 183

هي حالة السكيزوفرينيين؛ أجساد بلا أعضاء تحقق لنفسها الامتلاء لكنها لا تنتج. لهذا يشبهها دولوز بالبيضة؛ إذ يقول : « الجسد الخالي من الأعضاء هو بيضة تجتاز محاور وعتبات، خطوط عرض وخطوط طول، خطوط مساحة أرضية تجتازها تناقضات فيزيولوجية تطبع الضرورات والانفلاتات والمصائر لما يتطور فيها. فلا شيء هنا تصوري. بل كل شيء هو حياة ومعيش.» [1] معنى ذلك أن الجسم الـ بلا أعضاء (Corps sans organes) تتشكل حوله زمرة أو شبكة من الخطوط طولا وعرضا، مما يدل على المحايثة (L'Immanence) والاتصال الشديد بالواقع. وهذا ما يبدي بشكل واضح مدى قرابة السكيزوفريني بالمادة و مركز الشدة (Intensité) المعيش. وهنا نلحظ بأن دولوز يحيلنا إلى عالم الشدة، عالم الكثرة و التعدد، حيث إن « الإنتاج الراغب هو كثرة محضة أي إثبات لا يختزل إلى الوحدة.» [2]

فكيف يعادل الجسد بلا أعضاء الشدة؟ وكيف ينتجها أيضا؟

يرى دلوز وغتاري أن الجسم البلا أعضاء ينتج الشدات (Intensités)*، إذ يقوم بتمريرها ثم يوزعها في مجال مشتد حيث يمتلك شدة و لكن لا مكان له أي غير ممتد. و هكذا يبدو الجسم البلا أعضاء كمادة حادة غير مُشَكَّلَة، وليست منضدة. و بالتالي فإن الشدة كما يقول دولوز

---

[1] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit. P26

[2] Ibid. P50

*الحدّة أو يمكن أن نترجمها أيضا إلى الشدّة ، وهذا المصطلح الدولوزي يعني دينامية ترتبط بالحس؛ ونقصد هنا اللامحسوس في الحس، اللامفكر في التفكير و اللامتخيل في التخيل. حيث يكون دائما إلتقاء بالمختلف. يعبر دولوز عنها بكيفية اختلافية خالصة . في كتابه الاختلاف والتكرار يقول: « إن عبارة "اختلاف الشدة" هو تحصيل حاصل. كل شدة هي اختلافية (différentielle) ، اختلاف في ذاته(différence en elle-même) ».

Voir Gilles Deleuze : Différence et répétition.. و حتى أن آلة الحرب (machine de guerre) هي ضد الصورة الدغمائية للتفكير ؛ أي ضد الفلسفة التي تؤمن بالهوية الأصلية، هوية ترتكز فيها على وحدة الذات المتناغمة عارضة دائما الـ"نفسه" (Le même). يقول دولوز:« هناك دائما شدة حيث يظهر لنا التفكير». Différnce et répétition. P188. كما يقول أيضا في كتابه: ماهي الفلسفة: « المفهوم فقط هو من يملك شدات.» Voir Qu'est ce que la philosophie..

تساوي الصفر، و بأن الصفر غير سالب.[1] و لا وجود لشدات سالبة. كل ما هنالك ايجابي و ثابت.

الجسم البلا أعضاء هو مادة محايثة، مواضيعها الجزيئية يجعلها دولوز شبيهة بالصفات النهائية كما الحال عند سبينوزا؛ إذ هي لديه متميزة واقعيا و لا يمكن فصلها أو إبعادها. والمواضيع الجزئية والجسد البلا أعضاء يمكن اعتبارها عناصر مادية للآلات الراغبة السكيزوفرينية.

ويحدد دولوز عمل الآلات بدقة واصفا إياها بالتحكم، مشتغلة بعضها كمثل غرف العمل، والبعض الآخر مثل محرك ثابت، ثم البعض مثل جزيئات دقيقة، والبعض الآخر مثل كتل ضخمة. وكلا النوعين أي الجزيئات الدقيقة والكتل الضخمة يشتغلان في علاقة تواصل ضمن السلسلة الجزيئية للرغبة[2]. والجسد البلا أعضاء باعتباره جسد حي لكنه غير مستهلك، يقدم نموذج الموت بشدة الصفر؛ حيث إن الأعضاء لا تشتغل و لا تنتج شيئا، بل ليست موجودة، فلا وجود للفم و لا للسان ولا للأسنان، لا وجود لشيء إلى حد الانتحار[3].

يمكن القول بأن التحليل السكيزوفريني يعمل على تقريب المسافة بين السكيزوفرينيين والخارج (Dehors) ، إذ يقدم له حقيقة واقعية و يجعله يتصرف في الواقع و به و معه، لا بعيدا عنه عن طريق الاستيهامات (Fantasmes) والغوص في الماضي بعيدا عن الحاضر، هذا ما يجيده التحليل النفسي، ولا شيء غيره (فك الشفرة ثم القيام بالتشفير)، و مشكلة الموت تكثر في نواح عديدة كامتصاص لفائض القيمة في الرأسمالية. وما يدعوه البعض من رجال الإقتصاد الأوربيين حسب قاعدتهم التحضرية بأنه لا بد من الإكثار من عدد البطالين ومن الأموات*. هنا يجدر بنا الالتفات إلى ما ذكره دلوز بشأن الاستعمار الفرنسي للجزائر، حيث كان يتم النظر إلى ثورة الجزائريين من حيث عدد الموتى المتساقطين على أرضها، على أنه لا يتجاوز عدد

---

[1] Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe Op. Cit. P 390

[2] Ibid.

[3] Ibid. P 393

*هذا القول له ما يعادله في النظرية الاقتصادية عند كينز التي تقول: وفرة الإنتاج الاقتصادي يتناسب طردا مع كثرة عدد الأموات والعكس صحيح.

الموتى جراء حوادث السيارات خلال الأسبوع[1]. و طبعا حتى الموت صار مؤسسة يتم من خلالها تأويل الدال والإحالة إلى حالات أخرى، وتفسيرات أخرى تخدم أغراضها. و دائما تعود المصلحة إلى سلطة الغالب.

تتخذ السلطة أيضا وجها من وجهي الرغبة، مقارنة بالرغبة الحقيقية التي تبتعد مشكلة خط الهرب (Ligne de fuite) من أجل اللاتوطين (Déterritorialisation) أو المغادرة الموطنية. فالسلطة تواجه بالمرصاد حيث تشغل صيرورات إعادة التوطين (Reterritorialisation) وهنا في هذا السياق إزاء الحديث عن خطوط الهرب و الانتزاع من المكان والانسيابات و المتنافرات في خضم الانفلات، يرد دولوز على المشككين أو الشكاكين الذين ينظرون إلى الهرب على أنه ليس شجاعة. يقول: « الشجاعة هي تقبل الهرب أفضل من العيش في سكون و نفاق بملاجئ خاطئة.» [2]

يحيل التحليل السكيزوفريني إلى الحياة الحرة الشفافة، ولو عن طريق الهرب بعيدا عن عن عمليات الكبت والقمع والأوديبية. بمنأى عن كل الأفعال التعسفية التي تمارسها الرأسمالية.

غير أن الرغبة فيما يعنيها دولوز ليست محددة و لا معينة، فهي تنظيمات فارغة تماما، ولكن يمكن أن تتعين تاريخيا، و يتعدد الاجتماعي بشكل أساس من خلال خطوط الانفلات التي تخترقه، حيث ينفلت و ينساب فيهرب من التنظيمات. وما يهدف إليه التحليل السكيزوفريني هو اعتبار حالة السكيزوفريني أمرا ايجابيا، وليس جانبا سلبيا أو عبء على المجتمع. و لا يمكن تقبل الرؤية الرأسمالية تجاه السكيزوفرينيين بأنهم يمثلون فائض إنتاجه الخاص، بل إن الرأسمالية هي من تخلق أشخاصا سكيزوفرينيين هي من تخلق الاستلاب، و تلحق الأذى بالأفراد.

[1]Deleuze Gilles,L'Anti Œdipe.Op. Cit . P401
[2] Ibid. P408

وما يمكن أن يقال عن السكيزوفرينيا هو أنها مرض خاص أصاب كبار الأدباء الأمريكيين مثل:هنري ميللر*(Henri Miller)، جاك كرواك (Jacques Kerouac)، وكذلك توماس هاردي (Thomas Hardey)** وغيرهم. هؤلاء فقدوا أسلوبهم و لغتهم، بل لم يعد للغة من دور إلا ما يسيل منها وينساب، ففي هذا التشبيه بين الأدب والسكيزوفرينيا تتضح السيرورة(Processus) المشتركة.

ورغم أن الفن خصوصا الأدب أداة شيقة من أجل رسم خطوط للحياة، و لا نقول أبدا أنه يشكل هروبا منها من أجل النسيان[1]، فهو قد عبر بالفعل عن رغبات هؤلاء الأدباء السكيزوفرينيين الذين خالفوا مجتمعاتهم، وهم ليسوا في ذلك إلا أحرارا و إن كانوا مرضى، لأنه حتى المرض فيه صحة، و قد تكون الصحة ذاتها مرضا.

ولكن عندما تتوفق السيرورة يحدث المرض. و بدلا من أن تنتج الرغبة الواقع، فإن هذا الأخير هو من يسيطر عليها و يقمعها[2] و يحصل إثر ذلك للسكيزوفرينيين جمود وثبات وسكون. و الشيء نفسه بالنسبة لدوران السيرورة في الفراغ، فهذا أيضا يكون باعثا على الإصابة بالمرض.

يمكن القول بأن جميع أنماط وصور الهلاك التي تلحق بالأفراد هي منبعثة من المجتمع الرأسمالي بمختلف صوره و أشكاله. هو من يعمل على تغييب النور أو حجبه نهائيا و يترك الظلام سائدا. إنها مختلف أشكال الاضطهاد التي تسيطر على حياة الأفراد، فمنهم من ينجو

*هو روائي أمريكي، إسمه الكامل هنري فالنتين ملر(Henri Valentine Miller) ولد بنيويورك عام 1891 وتوفي بكاليفورنيا عام 1980. أضاف صورا جديدة على الرواية مثل الاهتمام بدراسة المزاج، النقد الاجتماعي، التفكير الفلسفي، اللغة الواضحة، الجنس، والتصوف. من أعماله الروائية: "مدار السرطان (Tropic of Cancer) و"ربيع أسود" (Black Spring) "المال وكيف نيل هذا السبيل"(Money and How It Gets That Way) "حكمة القلب" (The Wisdom of the Heart).

**توماس هاردي (Thomas Hardy) أديب بريطاني. ولد في أسرة متواضعة، توقف عن التعليم في سن السادسة عشر وراح يشتغل ليعين أسرته. بعد سنوات يسافر إلى لندن للدراسة يتعلم اللغة اليونانية و يعجب بشعر هوميروس. كتب في الشعر ثم الرواية بعد ذلك. من أعماله الروائية: "بعيدا عن الجمهور الغاضب"(Far from the Madding Crowd) و"العودة إلى الوطن الأصل"(The return of the native) ومن إنتاجه الشعري: "لحظات في الرؤية"(Moments of Vision) و " كلمات شتوية في أمزجة متنوعة و مستقيمة." (Winter Words in Various Moods and Metres)

[1] Deleuze Gilles : L'Epuisé. Paris. Minuit1992.P51.
[2] Clément Elisabeth et autres : La philosophie de A à Z. Op. Cit. P85.

بطريقة سكيزوفرينية لا واعيـة و في ذلك لا يخضع للمثلث الأوديبي و للإخصاء و الكبت و منهم من لا يستطيع الانفلات فتعطل آلاته الراغبة، وبذلك يستحيل عليه تحقيق المغادرة الموطنية فيعود إلى التأديب الأوديبي.

ولا تشتغل الرغبة دائما من أجل مصلحتها، ففي أحايين كثيرة ما تعمل ضد نفسها. ولذلك لا يمكن القول بأنها إيجابية دائما و تأتي بنتائج إيجابية، وإن كانت لا تخدع و لا تضيع سبيلها، كما أنها صانعة للتاريخ بكل أحداثه و في كل مراحله سواء الحسنة أو السيئة، لأن ذلك حقيقة هو الإنتاج الاجتماعي.

وبالتالي فالرغبـة هي آلة إنتـاج وعندما نقول الإنتـاج الاجتماعي، فإننـا نعني الإنتـاج الرغابي(Produit désirant) نفسه. وعندما يكتظ الحقل الاجتماعي بالرغبة فمعنى ذلك أنه ليس بحاجة إلى واسطة، لا حاجة له إلى تحليل نفسي، إلى تمثيل، إلى مثلث أوديبي، أو إلى تسام (Sublimation). والحديث عن حقيقة الرغبة هو القيام بتمييز الوضع داخل السياق[1] من أجل إدراكها فعليا. و ما يحدث من أوضاع متناقضة يكشف عن طبيعتها. إذ إن أشد الأشكال قمعا في الإنتاج الاجتماعي إنما هو وليد الرغبة ضمن التنظيم الذي يسفر عن ذلك الشرط.

في هذا الطرح من الفلسفة السياسية كان سبينوزا(B.Spinoza) قد استنكر أفعال الناس ورغبتهم في العبودية. وهذا السؤال الذي شغل عقله لم يكن فقط ثاقبا للأطروحة السياسيـة، بل شغلته أيضا الأطروحة النفسيـة. فما بال النفس وقد اضمحلت تبحث عن ملجأ يزيد من تعاستـها؟ هل هذه رغبة في الموت؟ و لِمَ ترغب في التناتوس بدلا من الإيروس؟

أمام هذا السؤال السبينوزي نجد فلهلم رايش(W.Reich) يعيد طرحه فيتساءل مطلقا صرخته: لماذا يناضل الناس من أجل عبوديتهم كما لو أنهم يناضلون من أجل خلاصهم؟ كيف نتوصل إلى أن نصرخ مطالبين بزيادة الضرائب أكثر، و بخبز أقل! وكيف أنه ليس غريبا أن يسرق بعض الناس و يضرب بعض آخر، و الأغرب أن الجائعين يسرقون دائما و أن لا يقوم العمال الذين تمتص دماؤهم و يشتغلون بإضرابات، و لماذا يتحمل الناس الاستغلال من قرون عدة و

[1] Abou Rihan Fadi: Deleuze and Guattari. Op. Cit. P 118

تلقى عليهم أعتى درجات الإهانـة و القسوة و العبودية. و مع ذلك فهم يريدونـها لأنفسـهم و لا لغيـرهم ! كيف يعشقون العبودية إل هذا الحدّ؟[1]

هذه التساؤلات التي طرحها رايش جعلت البعض من المفكرين يجيب بأن السبب يعود إلى الجهل؛ الجهل لمصالحهم و سوء معرفتهم، أو الوهم لدى الجماهير. غير أن رايش رفض أي تذرع، وأي مبرر من أجل الإقناع قائلا بأن الناس هم من اختاروا برغبتهم الفاشستية، هم من رغبوا فيها طوعا لا كراهية، و هذا هو الانحراف في الرغبة عندما تميل إلى شيء ليس في صالحها، و هي تعرف بأنه سيضر بها.

في هذا الطرح، ميز رايش الجانب العقلاني في الإنتاج الاجتماعي و الجانب اللاعقلاني في الرغبة. ورأى بأن هذا الأخير يستحق التحليل النفسي، أي إحالته إلى تفسير و تأويل "الذاتي" و"السلبي" و"المكبوت" في الحقل الاجتماعي. وبذلك كان رايش قد عاد إلى ثنائية العقلاني واللاعقلاني في الحقل الاجتماعي؛ ما أنتج عقلانيـا و ما أنتج في الاستيهـام أو الفانتازما. إلا أن رايش كما دولوز رفض أن يكتشف المقيـاس المشترك بين الحقل الاجتماعي والرغبـة ، و ذلك من أجل تأسيس طب نفسي مادي.

يؤكد دولوز بأن ما كان ينقص رايش هو مجموعة الإنتاج الراغب الذي أخضع له الواقع بجميع صوره وأشكاله تحت صفة العقلانية أو اللاعقلانية. فما يوضحه التحليل السكيزوفريني هو أن الرغبـة تنتج واقعا دائمـا، وبأن الإنتاج الراغب هو الإنتاج الاجتماعي. وبأن الآلات الراغبة ليست آلات أخلاقية التي تختلف عن الآلات التقنية و الاجتماعية، أو آلات الاستيهام (آلات فانتازمية machines fantasmatiques). فالاستيهام يتفرع عن نوعين من الآلات داخل وسط معين، حيث تنبثق عن وسط عام جماعي و ليس فردي أبـدا. ذلك بأن الاستيهـام ليس من تشكيل الأفراد، بل يعود تكوينه من خلال تفرعه عن الجماعة؛ لأن في المخيال الاجتماعي يتم استثمار الليبيدو في الحقل الاجتماعي، خصوصا ما يتصف بالصورة القمعية

[1] Deleuze Gilles,L’Anti Œdipe. Op. Cit. P37

أكثر، أو العكس من ذلك حيث يتم استثمار مضاد يوصل بالرغبة الثورية إلى الحقل الاجتماعي[1].

وعندما ينتج الواقع قمعا ويخلق أزمة مثل « البطالة والفقر الذي اقتحم الإنسانية (...)لا يمكن إدراك في هذه الظروف إلا سياسة اقتصادية واحدة ممكنة للإجابة عن الوصف الوحيد التصوري للاقتصاد السياسي» [2] وهو القمع الرأسمالي الذي يساهم في خلق مجانين، هذا هو الواقع الاجتماعي الذي جعل حتى « الإقتصاديين الأكثر محدودية يكتشفون بذهول نوعا من الجنون لهذه الأنظمة و يدعون إلى استعجال الحلول من أجل التغيير.» [3]

[1] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit. PP 37- 38
[2] Guattari Félix : Les années d'hiver. Op. Cit. P56
[3] Ibid. P131

المبحث الثاني: مفهوم الرغبة و اختلافها عن اللذة لدى دلوز

المطلب الأول: طبيعة الرغبة عند دلوز

منذ تاريخ البشرية والصراع قائم بين الرغبة والمراقبة، صراع بين الكلام والصمت، من أجل الثورة والتمرد...الخ، من أجل الحرية وبالتالي الإبداع، بل إبداعات عديدة وصراعها مع القانون والسلطة، مع العقاب والقمع والحبس والانضباط. والصراع أخيرا مع المديونية الاقتصادية؛ حيث أصبح الإنسان دائنا بعدما تحول من حالة الضبط إلى حالة المديونية.

لقد انصب اهتمام دولوز على مفهوم السلطة من أجل تفكيكه، لأن السلطة باتت تمارس فعل المراقبة والضبط من خلال أجهزتها المتعددة بواسطة النشاطات الفكرية والفلسفية والعلمية؛ أي منذ أن تم إدراج العمل العلمي والفلسفي داخل اللعبة السياسية. وبالتالي فإن السلطة أصبحت هي الرغبة الشاملة التي تجعل النظرية بدورها فعلا للمراقبة؛ هذا هو الدور المنوط بالفلسفة من أجل أن تقاوم السلطة وتفكك مفهوم الرغبة، وتجعلها ممكنة التحقق و قابلة التدفق حتى تهتدي إلى المجال الإبداعي.

ماذا تعني الرغبة عند دولوز؟ كيف يحددها؟ ما صفاتها و كيف يمكنها أن تنشط داخل الحقل الاجتماعي؟

الرغبة (Desir) هي قوة الاستمتاع والفعل، وتعني الكمال ذلك بأنها ليست في حالة عوز أو فقر ولن تحتاج لشيء. ولا يمكن أبدا إرجاعها إلى النقص الذي لا يعني إلا خيبتها، حدّها أو حرمانها.[1] إنه لا ينقصها شيء، فلماذا يجب أن يكون هناك نقص وحرمان من الغذاء من أجل الرغبة في الأكل؟ فهذا سيؤسس الجوع الذي يعني الألم، سيؤسس الشهية التي تعني قوة حيث تنتهي إلى لذة.

[1] Sponville André comte: Dictionnaire philosophique.. Paris. Puf. 2001. P252

لا يعني القول بالنقص إلا تأسيسا للشر الذي تكون بداياته الألم و العوز و الفاقة، لكن الرغبة لا تحتاج شيئا و لا تفتقد أي شيء، فهي القوة: قوة الاستمتاع، و متعة القوة، و اللذة هي فعلها، و الموت مصيرها. الرغبة هي قوتنا في الوجود كما قال سبينوزا[1]

الرغبة بسيطة جدا، وتظهر ببساطتها في طبيعتها حيث أن كل شيء يعتبر رغبة؛ كرغبة النوم، والمشي والإنصات للموسيقى، والكتابة...الخ ولا تتوقف الرغبة على هذه المجالات بل تتعداها إلى أمكنة و أجواء مغايرة. وهذا ما يوضحه دولوز كأمثلة: "الربيع أو الشتاء رغبات، الشيخوخة أيضا رغبة، والموت ذاته رغبة."[2] كما أن الحياة رغبة، و كل ما يتصل بالإنسان باعتباره كائن مجرب، أو يدخل في مضمار التجربة. فـ"لا توجد الرغبة أبدا من أجل تأويلها، إنها هي التي تجرب."[3]

وأمام ما تتعرض له الرغبة من سوء فهم، فإن دولوز رفض أن يتم تأويلها، و قد تعرض إلى تبريرات تفضي إلى جعل الرغبة رهينة الحاجة، إذ لا يمكن تصورها عند البعض دون إرجاعها إلى النقص، مثل افتقاد النوم أو عدم وجود وقت له، أو المرض و فقدان الصحة، أو لا وجود لوقت من أجل سماع الموسيقى أو حتى عدم توفر ثقافة الموسيقى...الخ

وأولئك المعارضين يستندون في زعمهم على القانون، إذ لا شيء يحدث من غير الحالة الطبيعية التي وضعها القانون الطبيعي. لكن دولوز يؤكد يرمي بتلك الآراء الخاطئة ويؤكد بأن الرغبة توجد دائما منظمة و منسقة بصورة محكمة داخل آلة. و القول بالنقص مرده هو عدم توفر الشروط التي تمكن الرغبة من الحضور. فكل تنظيمات و أحكام قانونية تعمل على ربط الرغبة و تقييدها، عندئذ يكون العجز هو نصيبها. يقول دولوز: "إن الذات هي التي تنقصها الرغبة، أو إن الرغبة بحاجة إلى ذات ثابتة وليس هناك ذاتا ثابتة إلا في حالة الاسترجاع."[4] ونفهم من هذا بأن المقيد مثلا لا يمكنه أن يرغب ما دام قد شلت إرادته عن الفعل. و لن يستطيع أن يقوم بشيء لأن رغبته محجوزة و مكبلة.

---

[1] Ibid

[2] دلوز جيل ، حوارات.م.س.ص122

[3] حوارات . المصدرنفسه

[4] دلوز جيل ، حوارات.الصفحة نفسها.

لذلك فالذين يطالبون بالحرية لن يحصلوا عليها تلقائيا إلا بالعمل الثوري المستمر لأن رغباتـهم تمارس ضمن تنسيق جماعي، و بالتالي فهي لن تكون إلا رغبة جزيئية كما يرى ذلك دولوز؛ فهي ترتيب من ترتيبات الميكروسياسية، جوهرها هو المقاومة الذي سيؤدي إلى بداية تفجير الطاقة الإبداعية انطلاقا من جميع الإمكانات و الترتيبات و خيوط الهرب.

وعلى إثر ذلك يمكن القول بأن الرغبة آلة متواصلة[1]، وهي تتحرك على مستوى المحايثة، تتفاعل مع الخارج و تمارس نشاطها اجتماعيا، ومن الواقع المحايث. فهي قريبة دائما من ظروف الوجود الموضوعي. إنهـا تتزاوج معها و تتبعها...ترتحل مع الظروف[2].

وهكذا تتفاعل الرغبة مع الحدث(Evénement) لأن ما يشغلها هو الحدث[3] هذا الأخير الذي يشبه إشارة عفوية عن عمق غامض لحيوانية عامة[4] إذ إن الغموض يتعارض مع وضوح الشكل لأن الوجود القبلي للعالم عند ليبنز- دولوز هو دائما عمق غامض،وداكن يشير إلى الحدث كطريقة[5]. وتشتد علاقة الرغبة بالواقع الاجتماعي، حيث لا تنقطع صلتهما. هذا الواقع المليء بظروفه الاقتصادية و السياسية و الثقافية...الخ و حتى مع العـالم ككل، لأن " الجسد لا يحيـا إلا من خلال علاقتـه مع الآخرين في العالم، و لا يستطيع أن ينغلق على ذاتـه، فهو في سيرورة علائقيـة."[6]

يمكن القول أن الرغبـة تتحرك مع و بالآخرين، كما تحيـا معهـم، أو كما قال دولوز: "الإنسان هو دائما إنسان بقبيلة، برابطة، بأسرة،صداقة، جوار،هذه الأصناف قبل أن تكون أنماطا كرابطة (...) فهي عند هيوم تحديدات طبيعية للتعاطف."[7]

---

[1] Deleuze Gilles, L'Anti Œdipe. Op. Cit. P34
[2] Ibid.
[3] فصل ماذا يعني حدث؟ يحتل مركز كتاب الطية لدى دولوز، في الصفحات103 حتى112.
[4] Annuaire philosophique. Paris. Seuil. 1989. Collection dirigée par François Wahl. Auteurs collectifs. P168
[5] Ibid.
[6] Colebrook Claire : Black, Deleuzian Aesthetics and the digital. London – New york. Continuum library studies. 2012. P 84
[7] Deleuze Gilles, Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume. Paris. Puf. 1953-1993. P25

وينبغي أن لا يفهم بأن الرغبات تنطوي على الغرائز أو الأحوال الشخصية وإلا ستقذف بنفسها إلى الموت(غريزة التناتوس) لأنها في غنى عن الأحوال الباطني. ما يهمها هو التنسيق مع الخارج و مع المحايثة.

هناك دائما سرعات و تباطؤات، عواطف وإنيات وقطيعات هذه الأخيرة " لا تعني النقائص أو انفصالات عن التواصل، و إنما العكس يكون التواصل في الصورة التي لا توجد فيها أي نقيصة."[1] وبالتالي فإن ما يهم سياسات التنسيقات التي تعني برامج أو بيانات ومستويات، تساير في ذلك الحدث وتعبر منطق الصيرورة لأنها لا تسترجع الماضي ولا صلة لها بالاستهامات، فـ " عالم الاستهامات(...) هو نموذج لماض و ليس للمستقبل."[2]

لذلك فإن الصيرورة لا تعني أبدا التقليد أو القيام بالفعل مثل و لا العمل وفق نموذج معين. الصيرورة ليست ظاهرة من أجل التقليد بل هي تطور بلا موازاة، هي المضمون الخالص للرغبة (آلات راغبة أو تنسيقات). فهي تعني المرور بالصيرورات[3]. و كل رغبة هي دوما تعمل من أجل خلق تعايش بين درجات متعددة تبدو طبيعية من خلال ما يوفره لها مستوى المحايثة. وفي ذلك تقرر الرغبة، و"التقرير لا يعني إرادة فعل الحركة بل فعلها."[4] لأن الفعل هو الممارسة الحية في قلب الحدث خلافا لإرادة الفعل التي تخضع لمبادئ أولية أو تشكلها صورة تقعيدية قد تؤدي بها إلى الحالة الارتكاسية.

ما يشرحه لنا دولوز هو الخوض في فعل الحركة أو نشاطها ذاته، وهذا هو الأهم، لأنها تعانق الملموس من العالم ولا تبتعد عنه إلى مجال المجردات،وإلى المتعالي، واللاواقعي الخيالي، الرمزي. فالأفضل هو خلق حركات مثل: السباحة على رمال جوفاء، و الركض في مكان...فالكوني لم يركض أبدا، ولم يسبح[5]. وما هو مطلوب منا هو أن نجتاز الفعل، أن نتحرك

---

[1] Deleuze Gilles, Le pli et le baroque. Paris. Minuit. 1988. P 88.
[2]. Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Op. Cit. P35
[3] Zaradei Jean Pierre: Le vocabulaire des philosophes.. Paris. Ellipses. 2002. P913
[4] Deleuze Gilles, Périclès et verdi. La philosophie de François Chatelet. Paris. Minuit. 1988. P22
[5]Ibid. P 21

دون نكوص أو عودة إلى الخلف. علينا أن نصير كائنات فعالة، متحركة لا تعرف الثبات، بل يصاحب الحركة صيرورة لا محدودة حيث تصبح هي الحدث نفسه.[1]

وفوق مستوى المحايثة يتم التنسيق أو التنظيم للرغبة حيث مجموعات اتصالية من التكثيفات واقترانات من السيولات وإصدارات من الجسيمات ذات سرعات متغيرة.[2] بهذه الكيفية تنشط وتفعل، وتمارس مهمتها من خلال حركة اللاتوطين (Déterritorialisation) أو المغادرة الموطنية التي تكون قد توصلت إليها بعد تنسيق متعدد وعلاقات دينامية فيها شيء من السرعة والتباطؤ، وتكون العلاقات معقدة جدا من "عناصر متضامنة لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال علاقة البعض بالآخر."[3]

وهنا تكون الرغبة هي ذاتها الحياة، لأنها لا تتوقف عن الحيوية والقفز، ترقص كخط دينامي كما كان يرقص ديونيزوس على خطوط متباينة؛ خط حيوي، خط شجني، خط قضائي، وخط علائقي[4] هناك حركات ووثبات، قفزات، ورقصات، لا وجود لثبات وجمود ، كل شيء يتحرك والكل في دينامية واتساق، ودائما تكون مجموعات اتصالية- افتراضية- اقترانية.

يمكن القول عن الرغبة أنها هي الحياة في رحابتها، بعيدا عن المنغصات مثل القوانين، لأن "الحي لا يحيا بين القوانين، ولكن بين الكائنات والأحداث التي تُنوع هذه القوانين (...) لأن الحي يعيش بين نموذج المواضيع الموصوفة، يعيش بين نموذج الأحداث الممكنة، لا شيء يحدث صدفة، كل شيء يأتي تحت صورة الأحداث.[5]

يقول دولوز:« يبدو في السكيزوفرينيا أنها تعطينا درسا فريدا متجاوز للأوديبية وتلهمنا قوة غيرمعروفة بتوليف انفصالي واستخدام محايث إذ لا يكون مُقصيا ولا مُحدّدا على الإطلاق، ولكن إيجابي تماما لامُحدّد لامُقصي. انفصالية تبقى منفصلة. ومع ذلك تثبت المصطلحات المنفصلة، تثبتها باتجاه كل مسافتها، دون حدّ الواحد بالأخر ولا حتى إقصاء الآخر من الواحد.

---

[1] Deleuze Gilles, Logique du sens. Op. Cit. P17

[2] دلوز جيل،حوارات. م.س.ص125

[3] Durand Daniel : La systématique. Paris. Puf. 1979. P7

[4] Bergen Véronique : L'ontologie de Gilles Deleuze. Pais. L'Harmattan. 2001. P512

[5] Canguilhem Georges : Le normal et le pathologique. Paris. Puf. 1993. P130

إنها ربما أكثر من مفارقة. «"**فليكن**..فليكن" « Soit . . . soit » بدلا من "إمّا" ou bien»[1]. إلا أن هذا الامتلاء الذي تتمتع به الرغبة وهذه القفزات والتنسيقات من قبل المتعدد لا يمنع التهديد عنها ، فهي ليست بمنأى عن أي خطر، والتحليل النفسي باعتباره مؤسسة ضد الحياة يقود الرغبة إلى المآزق، ويمنع الناس من قول ما يريدون قوله. فهو في ذلك عاجز عن تصور المجموع والمتعدد، غير قادر على تصور سرب كامل؛ لا ذئب واحد، ولا كنيسة واحدة...الخ

هناك من يحاول تحطيم الرغبة وذلك من قبل مجتمع السوق وعرض البضائع والسلع. ثمة شركات ومؤسسات هدفها الأساس هو تقنين هذه الرغبات من أجل أن يكون الإنتاج لصالحها. وإن كانت الرغبة بحد ذاتها تشكل لحم العالم، ذلك بأنها مفعمة بالحساسية والحيـاة[2] فهي تنفر من القيد والتبعية والقوانين.

لكن بالرغم من كون الرغبة بسيطة إلا أنها فكرة سياسية، تعمل دائما على التنسيق من أجل الانفلات، تشكل خيوطا للهرب لأنها مولوعة بالمغادرة الموطنية، مولوعة بضرب التقليد والقانون المجحف، شغوفة بروح الإبداع والانتصار. لذلك فإنها لا تتوقف عن المقاومة كأسلوب حياتي يضمن لها الاستمرار. يوضح دولوز وغتاري العلاقة الموجودة بين الرغبة والسياسة، ولعل كتاب ضد أوديب كان تأسيسا لأخلاقية الرغبة، وكانت أحداث ماي 1968 قد بينت بأن الرغبة يمكنها أن تحدث قلقا للنظام، يمكن أن تزعج، و حتى بإمكانها أن تعرقل المسار التراتبي للعمل السلطوي. وهي قادرة على خلخلة القمع أو العكس. لأنها إما أن يكون في قدرتها خدمة ذاتهـا أو إلحاق الضرر بها، أي إما أن تشكل رعبا وفوضى أو أن تكون بحد ذاتهـا خامة مطيعة للنظام و للقمع.

ما يدعونا إليه دولوز مشددا الانتباه هو أن لا ننظر دائما إلى الرغبة على أنها ايجابية، حسنة، ثورية، ومتحررة، قد تكون عكس ذلك تماما. قد تفسد وتعيق ولا تعتق، غير أنها منتجة في كل الحالات، تعم الأفراد والمؤسسات والجماعات المنظمة والمشتتة. قد تكون في قلب الميكانزمات الاقتصادية، إنها محايثة و ليست متعالية ولا هي مجردة. تنبع من نظام الأشياء، وهي تنسيق

[1] Deleuze Gilles, Anti Œdipe. Op.Cit.P90.
[2] Fuchs Eric : Le désir et la tendresse. Paris. Ed. Albin Michel. 1999. P234

من تنسيقات الحدث وخيط من خيوط الهرب، قد تنفلت وتهرب عن السلطات وحتى عن العقل، لذلك لا يمكن تفسيرها وتحديدها ولا مراقبتها، غير أن المجتمع الرأسمالي اتمكن من ذلك؛ بالولوج في هذا المنطق، واستطاع فك شفرتهـا. وتمكن بالتالي من التحكم فيها.

إن مقاربة جيل دولوز وغتاري حول الجسد الاجتماعي هو في شكل شفرة انفلاتات الرغبة بتسجيلها وحفظها وجعل كل انفلات لا يمر إذا لم يكن منسقا ومحكما، إلا أن تلك الانفلاتات هي بطبيعتها مفاجئة، يمكن القول عنها بأنهـا طفرات (Mutations).

وهكذا فإن من الرغبـات من يقوى على الانفلات والمغادرة الموطنية منـها من لا يستطيع، لأنه قد يخضع للاستهـلاك والابتـلاع والهضم، و قد يقع في بؤرة التدمير[1]. ومنها من ينشط ويعمل في كل مكان، لا يتوقف ولا ينقطع عن الفعل. لهذا فإن الرغبة دائمة السيولة وهي آلة الآلة الاجتماعية، لا تقع في مفارقة مع الواقع[2] . لهذا فهي لا تنجر وراء الأوهام أو ما سماه روني جيرار (René Girard) بالوهم الرومانسي(Mensonge romantique) الذي هو مجرد يوتوبيا رومانسية[3]. كما أنها ليست هادئة بل قد تدخل في صراع مع المراقبة وخاصة المراقبة الرأسمالية، هذه الأخيرة التي تنشر العدم والموت في الآلات الاجتماعية والأجساد الاجتماعية، فبدلا من أن يحمل الجسد بصورة دقيقة وزن المعنى[4] فإنه يصبح بلا معنى و يمكن أن يسقط في العدمية.

يمكن القول بأن الآلات هي التي تحتل الأولوية للبنيات الاجتماعية، هي التي تنظم و تقطع وتجزئ، ولا يتعلق الأمر بأجهزة الدولة، فالآلات الاجتماعية هي أكبر تعقيدا من هذه الأخيرة، وكما يتكون المجتمع من آلات فإن المعطيات الجسدية واللاشعورية للأفراد والجماعات تقوم بدورها على الآلات.

---

[1] باومان زيجمونت: الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية. تر. حجاج أبو جبر.الشبكة العربية للأبحاث و النشر.بيروتط1.2016.ص43.

[2] Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe .Op. Cit. P43

[3] Girard René : Mensonge romantique et vérité romanesque. Paris. Ed. Grasset, Fasquelle. 1961. P7

[4] Nancy Jean Luc : Le poids d'une pensée. L'approche. Strasbourg.. La Phocide. 2008. P12

في هذا السياق نجد تشابها واضحا بين دولوز وفوكو حول مفهوم السلطة، فإن كان هذا الأخير يجعلها في كل مكان على اعتبار أنها دقيقة ميكروسكوبية، و توجد في كل موضع من الجسد الاجتماعي، ولا تتوقف عن المراقبة انطلاقا من حارس العمارة إلى الأجسام الأخرى من الحقل الاجتماعي. فإن دولوز يتفق مع فوكو حول هذا الموقف، و بأن من يراقب ويعاقب و يدعو للانضمام للانضباط هو المجتمع ككل في جميع بنياته.

ونحن نلمس هذا التقارب الفكري خصوصا في المقدمة التي كتبها فوكو حول كتاب ضد أوديب، وقد كان فوكو قد أرخ للكتاب و للحاضر فيما سماه بتاريخ الحاضر. فمؤلف ضد أوديب الذي يعتبر كتابا في الفلسفة السياسية بامتياز يتفادى التشخيص الفرويدي القمعي للفرد. ويذهب إلى استبدال التحليل النفسي بالتحليل السكيزوفريني، والمريض السكيزوفريني هو المقابل للرأسمالية في هذا التحليل الذي يميز بين نزعتين: نزعة بارانويا (Paranoïa) وهي نزعة رجعية توحيدية، ترد الظواهر الجزيئية إلى النظام الكلي (التمثيل) ونزعة سكيزوفرينية (Schizophrénie) وهي نزعة ثورية تفهم الجزئي بما هو جزئي كالسياسات الجزيئية والثورة الجزيئية دون الارتداد إلى الكليات، والتي هي دائما فاشية.

وقد استخدم دولوز وغتاري في التحليل السكيزوفريني مفاهيم مثل: الاستقطاب،التجاوز، الانفصال،المحايثة...الخ ومن هنا دعوتهما لممارسة سياسة ثورية نقيضا للتقليد الماركسي الذي يؤسس لمفهوم الثورة من حيث هو حصيلة واعية لنضال البروليتاريا عبر توجيهات حزب ثوري متراتب هرمي. وما يعمل عليه دولوز وغتاري هو إقصاء هذا المفهوم، فمستقبل الإنسانية يراه يلعب في الرغبات الحرة بصورة كلية، لأن التاريخ هو في النهاية الإنتاج الرغابي في تحرره مقابل الإنتاج الاجتماعي. وتبقى الوظيفة الأولى للآلة الراغبة في جعل الرغبة تتجه في حركة تضمن بها إنتاجها.[1]

وإن كان الماركسي باليبار(E.Balibar) يدعو إلى التجديد بعد الماركسية، فهي دعوة صريحة منه لأجل تجاوز الطروحات الجافة في حق الدراسات الموضوعية حول ماركس مع

[1]Dosse François : Gilles Deleuze, Felix Guattari.Biographie croisée. Paris. Ed. La découverte. 2007.282.

أن المطلوب ليس التبني والتقديس بل النقد والتفكيك و التجديد. يقول بليبار: "من يريد أن يتفلسف اليوم في ماركس لا يأتي فقط بعده، بل يأتي بعد الماركسية و لا يمكنه أن يفرح بتسجيل استفزازه على ماركس وإنما عليه أن يفكر في تناقض الآثار التي أنتجها عند مؤيديه كما عند خصوصمه."[1]

لذلك تصدق عبارة فوكو عندما صرح قائلا: "سيغدو القرن دولوزيا" و هناك من المفكرين من تساءل إن كان دولوز ماركسيا أو فرويديا، لكن أحد المفكرين يرد بقوله: "إن مفردات ضد أوديب تبدو تارة ماركسية و تارة فرويدية، ولكن الخيط الذي يسوق من البداية إلى النهاية هو نيتشوي."[2]

وهذا صحيح لأن دولوز يعيد تشخيص نيتشه من أجل أن يعرف وظيفة التأويل كوظيفة آتية من الدلالة. ومهمة التأويل هي في تعيين الدلالات التي لها علاقات دلالية.[3] و يمكن القول أن كل لغة هي معبرة، فليس هناك لغة داخلية لم تعبر ما دامت متصلة بالروابط السيكولوجية التي توزع أيضا تدفقاتنا للاوعي بتفوق الوحدات الدلالية.[4] لذلك نجد غتاري (F.Guattari) على صواب عندما رأى بأن كل سيميائيـة نسق لا يمكن أن تكون موجودة إلا في وبِـسيميولوجية اللغة[5].

المطلب الثاني: اختلاف الرغبة عن اللذة

جرى حوار طويل جاد وعميق بين دولوز وفوكو بشأن الرغبة. الفيلسوفان لهما باع كبير في الفكر الفلسفي، وهما ينتميان لنفس الأفق: أفق ما بعد نيتشه وأفول المقدس، فإذا كان الرجلان يشتركان في أشياء كثيرة، فهذا لا يمنع من أن يختلفان و ينحنيان منحنيات متباعدة.

[1] Balibar Etienne: La philosophie de Marx. Paris. La découverte. 2001. P 110
[2]Vincent Descombes : Le même et l'Autre. Paris. Minuit. 1979. P202
[3]Deleuze Gilles: Mille plateaux. Op. Cit. P143
[4] Sarraute Nathalie : L'être du soupçon. Paris. Gallimard. 1956. P101
[5] Guattari Félix : La révolution moléculaire. Paris. Fontenay- sous – bois. Recherches. 1979. PP252- 253

صحيح أن كتاب دولوز وغتاري الهام "ضذ أوديب" قد أحدث ضجة على الصعيد الفلسفي والفكري عموما، الأمر الذي دفع بعلماء النفس إلى الهجوم عليه. وكان فوكو الفيلسوف الصديق لدولوز هو من تصدى لتلك الهجمة الشرسة، و دافع عن الأطروحة "ضد أوديب" الأخلاقية – السياسية. كل ذلك يشف عن النزاهة العلمية، وعن مكانة الموضوعية التي تكتسي شغفا من أجل التقصي الصائب، و حسن البحث اللذان يفضيان إلى نسبية الطرح إذ إن هذه الصفة العلمية توحي دائما إلى إبعاد النزعة الكلية والاطلاقية، وتلقي بالإشكالية على باب البحث، و هي تحث على التجديد ن لأن إيمانها هو بأن "كل شيء نسبي".

نحن بعرضنا لهذا التقديم لا نريد من ورائه وضع صفة التقديس للفيلسوفين، وإنما يهمنا التركيز على القيمة العلمية التي يكتسيها الاختلاف في الرأي.

يتحدث دولوز عن تصوره للرغبة الذي يختلف عن تصور اللذة، حيث كل مفهوم له مميزاته، ويختلف حتما عن الثاني ، غير أن فوكو يجعل من الرغبة لذة أي يجعلهما شيء واحد. يقول دولوز: "لم نكن نفكر عند حديثنا عن الرغبة، في اللذة وحفلاتها. إن اللذة عذبة بالتأكيد، وبالتأكيد نميل إليها بكل ما أوتينا من قوة، ولكنها تأتي بالأحرى ، حتى في الصورة الأكثر لطافة والأكثر ضرورة، لإيقاف مسار الرغبة من حيث هي تأسيس لحقل المحايثة.[1]"

يشرح دولوز بأنه كلما كان هناك مفعول للذة توقفت الرغبة و تعطلت، و تصبح مفروغة من محتواها، تصبح فراغا أي في حالة عوز احتياج، و تنتظر شيئا لتملأ النقص الذي فيها. هنا يبين دولوز الخطأ، و ينقد رأي فوكو و تصوره الذي لا يتلاءم مع حقيقة الرغبة.

ويرى دولوز من طبيعة اللذة أنها تجعل من الرغبة مسلكا لتمر عبره، و الرغبة لا تحمل أي قيمة في ذاتها، فهي مجرد لحظة تسعى إلى غايتها. و بهذا فإن هذه الرؤية تتميز بميزتين: الميزة الأولى أنها نظرة ذاتية لأنها لا تستحضر بعد التركيب في فعل الرغبة، لأن الرغبة عند دولوز هي دائما تركيب و تنسيق.

[1] حوارات. م.س. ص127

أما الميزة الثانية فهي نظرة سالبة لأنها تتأسس على منطق يرد الرغبة إلى النقص و الحاجة، على أن الرغبة تحتاج إلى شيء و هي تعاني نقصا لا بد من ملئه. هكذا يتضح اختلاف دولوز عن فوكو و يقول في هذا الشأن: "يقول لي ميشال مع الكثير من الاحترام و العاطفة تقريبا: لا أتحمل كلمة رغبة:حتى لو تستخدمها بشكل مغاير، لا أستطيع منع نفسي من التفكير أو العيش إلا بـــ رغبة = نقص أو بأن الرغبة تعني القمع."[1]

إن كان فوكو ينفي الصفة الايجابية عن الرغبة و ينظر إليها على أنها ناقصة، و دائما هي في حاجة إلى أن تسد ذلك النقص أو تملأه عن طريق اللذة، فإن دولوز يرفض ذلك تماما، لأنها ليست معطى طبيعي إلا باعتبارها تقوم بوظيفة توليفية- تنسيقية.

إنـــها سيرورة ومسار وحدث. هذا الأخير الذي يعني " فجوة زمنية، فالفجوة ليست الأبدي، كما أنها ليست الزمن أيضا. بل هي من الصيرورة، حيثما الفجوة، فإن الحدث هو دائما زمن ميت لا يجري شيء.[2]

يمكن القول عن الرغبـة بأنها حدث لأنها تعدد فاعل يتداخل فيه كل من التاريخي و السياسي والأخـلاقي و لذلك فإن اللذة حينما تتوجه نحو الرغبـة جاعلا إيـاها ممر عبور، فإنـها في هذه الحالة تخون جوهرها.

لذلك فإن اللذة تقع في سوء فهم ماهيتهـا. وهنا يجعل دولوز من اللذة مساويـة للعدم، لأن كـلا من اللذة والعدم يقطعان مسار الحياة، ومسار الرغبـة، ويرجعانـها إلى إحالة الاستمتاع والتلذذ. وبإرجاعها إلى الإحالة في تصور دولوز يفشل دوما في الوصول إلى الرغبـة؛ ولأجل التوضيح يعطينـا مثالا إذ يقول: "الحب العفيف الذي هو تنسيق معين للرغبـة و مرتبط بأواخر الإقطاعيـة لا يعني التأريخ لتنسيق معين ممارسة التـاريخ، و إنما إعطاءه إحداثيـاته في التعبير والمضمون، أي أسماء أعلام وأفعال مصدرية في صيرورة وضمائر وإثبـات."[3] والحب العفيف يبعد اللذة و المتعة. وهذا لا يعني قطعا بأنه يتسم بالحرمان و إنـما يعني محايثة أو

[1] Magazine littéraire. Foucault aujourd'hui. N°325. Octobre. 1994

[2] حوارات.م.س.ص166

[3] دولوز جيل:حوارات.م.س. ص127

تأسيس حقل محايثة، لأن الرغبـة تمارس نشاطها الخاص و هي غير محتاجة لشيء، حيث تبتهج في مسارهـا أو مجراهـا. وفي هذه الحالة تستمر لوقت أطول، ما دامت تستبعد اللذة و الانتشاء، لأن تحقق اللذة يؤدي إلى إنهـاء الرغبـة.

يضيف دولوز مثالا آخر عن الزهد؛ إذ لا يعتبره توقفا عن طلب الرغبـة أو حرمانه منهـا بل ينظر إليه على أنه لا يعني تهذيبا ولا منعا للرغبـة، و هذا ما نراه عندنا لدى المتصوفة هؤلاء يشعرون بالامتـلاء، و لا يحسون بأي نقص، لذلك فهم لا يطلبون شيئا و لا يطمعون في أي شيء.

يُقبِل المتصوفة بتعبدهم من خلال تعشق إلهـي بعيدا عن التلذذ والمتعة، فلا يطمعون في جنة ولا ثواب، لأن لا حاجة لهم في ذلك، وهم يرون أنهم يمتلكون الوجود كله من خلال اتحـادهم به. فعزة نفس المتصوف كامنة في الزهد والتخلي وتعلقه بالطلعة التي مشكاتها الكشف والتجلي و الهيام الكلي.

ومن أجل أن يقوي دولوز حجته، يذهب إلى مثال آخر حول المازوشية (Masochisme) ويدحض الرؤية الضيقة للتحليل النفسي حولها ، لأنه يجعلهـا سادية (Sadisme) معكوسة أي سادية تتوجه نحو الذات بدل توجها نحو الآخر الذي هو موضوع الرغبة. وهي رغم أنها حالة غير عادية كونها خرجت عن المعايير التي يسير عليها المجتمع، وانحرفت عن القاعدة[1]، إلا أنها لا تمارس نشاطا مدمرا على ذاتها.

ورغم تبني الكثير من الباحثين لهذا الرأي القاصر إلا أن دولوز يقدم انتقاده من أجل إعطاء تصور صحيح للرغبة. لذا فإنـها ليست لذة معكوسة و لا يمكن وصفها بالسلب(Négation) ولا هي عاشقة للألم لتلحق الضرر لذاتـها حتى تصل إلى مرحلة التلذذ والانتشاء. كل ذلك التصور لا يصب في الاتجاه الصحيح لأنه تعتريه نقائص كثيرة.

[1] G. Dlz : Mille plateaux. Op. Cit.P298.

يشرح دولوز الاتجاه الذي يسير عليه المازوشي؛ حيث هو اتجاه مختلف، و هو في العمق من أجل البناء و ليس للهدم، هو بناء متواصل للرغبة في سيولاتها، حيث تواصل سيرها حتى تحقق ذاتها. يقول دولوز: "إن الشخص الذي يحب الألم يبرهن بشكل عميق عن ذاته برابط اللذة مع ألمه الخاص."[1] أي أن الطريق الذي يراه ملائما لا يكون إلا عن طريق الألم لا شيء آخر، الألم هو الذي سيحرر المازوشي من عقدة الذنب البعدي، لهذا فهو يستبقه متعمدا قبليا، ولا يريد تأجيله لاحقا. و تنسق الرغبة دائما نفسها فتنتظم تنظيما آليا فوق مستوى المحايثة أو مستوى التركيب الذي يجب بناؤه عبر المسار الذي تريد أن تتوجه إليه، فتارة يكون المسار عاديا و تارة يكون غير عادي، أي يكون غريبا كمسار المازوشي.

ومن يستطيع تتبع مثل هذه الحالات كالسكيزوفريني أو المازوشي، من له القدرة على تتبع خطوط الرغبة في تحولاتها و توليفاتها مع أشياء العالم[2]. حيث يمكننا من فهم كيفية عمل الآلات الراغبة الجماعية، و طبيعة الخطوط التي تبنيها، و التي هي دائما في الصيرورة والتحقق، خطوط تغير من طبائعنا وتمدنا بدفق الحياة و التعدد في مسلك يصبح فيه "الفرد هو العالم" و "الجنس هو كل الأجناس".

لهذا كان الفرد تعددا عند دولوز ، فليس الأفراد هم من يتحقق في جنس، بل الأجناس هي التي تتحقق في الأفراد، لهذا فعند دولوز لا يصح أن نقول لكل جنس أفراده ، بل ينبغي القول أن "لكل فرد أجناسه"[3]

في الواقع هناك إسراف في عمليات العنف التي تنتهك الإنسان في كل اتجاه و زاوية من زوايا العالم، فهناك من يتعرض لها، و يدافع عن نفسه إما عن طريق العنف، أو بسلوك آخر يبدو فيه شيء من السلم و الهدوء وهو اللاعنف. وقد كان بول ريكور(Paul Ricoeur) في هذا السياق حول موضوع اللاعنف قد أعجب أشد الاعجاب بغاندي(Mahatma ghandi) البطل الهندي

[1] G. Deleuze : Présentation de Sacher Masoch. Paris. Minuit.1967. P41
[2]Deleuze Gilles &Félix Guattari: Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Op. Cit. P161
[3] L'Anti Œdipe. Op. Cit.. P352

المقاوم، حيث يصفه بأنه« فهم الديالكتيك أو الجدل القائم بين اللاعنف النّبوي و العنف التقدمي بواسطة الرغبة في صنع التاريخ. » [1]

يُلحظ بأنه تصرف مازوشي عند المقاوم غاندي فهو لم يختر الألم كوسيلة وغاية في نفس الوقت ، و إنما رغبته جعلته يمر عبر هذا المسلك من أجل أن تنتصر ، و يبدو أن هذا النوع من الرغبة نادرا ما ينتهي بالنجاح، غير أنه يتسم بالقوة، ذلك يبرز فعالية الرغبة و نشاطها خلافا للرغبة التي تدفع بنفسها إلى الاستعباد و اختيار الاستبداد كما تكلم عن ذلك سبينوزا ، ومن بعده فلهلم رايش.

ذلك المسار الذي نجده عند المقاومين الصامتين، الذين يتصرفون بعيدا عن العنف بطريق مختلفة، وربما مسلكا غريبا و تصرفا غير معتاد قد يشبه رغبة المازوشي إلى حد ما. فكلاهما يتخذان نفس المسار. لذلك "ليس صحيحا القول بأن ألم المازوشي هو الثمن الذي يجب أن يدفعه من أجل أن يصل إلى اللذة. بل من أجل كشف الرابط الكاذب بين الرغبة و اللذة باعتباره تقدير خارجي (طارئ)"[2]

لا يبحث المازوشي عن لذة، لا يريد إشباعا لأنه لا ينقصه شيء، وليس في حالة عوز لأن رغبته مكتملة، غير أنها ربما انحرفت عن المسار وصارت مختلفة، ولو أن البعض يتهم المازوشي بالإفراط بطلب الألم، ويعتبرونه سقوطا في الإذلال والعبودية، إلا أن ذلك يبدي جهلهم لأحوال بعض الحالات النفسية كالسادية فضلا عن المازوشية. يقول موريس بلانشو(M.Blanchot): "من العدل ترك مازوش كأب للمازوشية، وأيضا ترك ساد أبا للسادية. فعند أبطال ساد لا يجوز أبدا إذلال أي شيء من سيادتـهم على أنفسهـم، كما إن النفور يضعهم في مقام عال تماما، فجميع تلك المشاعر التي نطلق عليها اسم العار،الندم، والميل نحو العقاب الذاتي تظل غريبة عليـهم."[3] وإن تغدو تصرفاتهم مقززة فلا ينبغي احتقارها، واتهامها بصفات دنيئة لأن "المازوشي إن كان يلجأ إلى الألم من أجل تكوين جسد بلا أعضاء وإبعاد

[1] Ricœur Paul : Histoire et Vérité. Paris. Seuil. 1955. PP230- 231
[2] Mille plateaux. Op. Cit. P174
[3] Blanchot Maurice : L'autrement et Sade .Paris. Minuit. 1963. P30

مخطط صلابة الرغبة حيث هناك وسائل أخرى، طرقا أخرى عن المازوشية أفضل بالتأكيد،إنه مشكل آخر؛ و يكفي بأن هذه الطريقة توجد عند البعض."[1]

المازوشيون هم كبقيـة الناس يرغبون ويحبون ويتمردون ضمن طريقتهم الخاصة، و ينتجون من رغباتهـم ما أمكنهم ذلك. ولكن يجب أن نقصي التأويل الخاطئ الذي يرجعهم أناسا يبحثون عن اللذة و بأنهم لا يمكنهم الوصول إليهـا إلا عن طريق الألم. وبأن ذلك يجعلهم يشعرون بألم عميق[2].

ينبغي دحض ذلك الزعم الخاطئ، فكل تأويل ينحرف عن حقيقة الرغبة أو لا يصل إلى تصور صحيح بشأن الحالات النفسية فإنه يصب في المغالط، مثل التأويل التحليلي النفسي الذي لم يستطع أن يوقع المازوشي في شباك الأوديبية، مثله مثل السكيزوفريني. لأن كما قال دولوز:« يمارس المازوشي عملية عكسية للإشارات[3]. » ويكون بذلك قد كوّن تنسيقا يسيطر بواسطته ويملأ بالمرة حقل محايثة الرغبة.

تتعدد الرغبة وتتلون، فنحن لا نكاد نجد رغبة واحدة من نوع واحد و لون واحد، و بنفس الوتيرة والنمط، وإنما تكون متباينة من رغبة لأخرى. فهناك "رغبة في المال، رغبة في السلاح، في الشرطة و الدولة، رغبة فاشي، حتى الفاشية هي رغبة. هناك رغبة في كل مرة يتم فيها تكوين جسد بلا أعضاء من خلال علاقة أو شيء آخر."[4]

لقد سبق لنا أن تحدثنا في تحليلنا عن الرغبة التي تنفع ذاتها و غيرها، و لا ينبغي النظر إلى صفة النفع هنا أنها كانت بصدد البحث عن منافع و حاجات. ليس المقصود هذا أبدا. فلا وجود لحاجات؛ الرغبة لا تحتاج لكنها مع ذلك هي ايجابية، وقد تكون مهلكة أو مضرة. كحالة المازوشي الذي يؤلم نفسه حيث يرغب دائما بطريقة غير عادية لأن منهجه مختلف ويتميز عن السادي، هذا الأخير الذي ينجز مهمته ضمن علاقة العنف بالشهوانية.

---

[1] Mille plateaux. Op. Cit. P192
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Mille plateaux. Op. Cit. . P 204

فالتوصيفات، ووضعية الأجساد ما عادت تلعب سوى دور الأشكال الحسية التي تبرز الاستدلالات الفظيعة، تتخطى الأوامر والتوصيفات عند مازوش نحو لغة أكثر غلوا. لكن هذه اللغة يتم تكريسـها من أجل الإقناع والتربيـة، لأن الجلاد ما عاد ينتفض على ضحيته وبالتـالي يتمتع بها. بل نحن أمام ضحيـة تبحث عن جلاد لها، تحتاج لوجوده و إقنـاعه.

يكون التحالف معه إثر ذلك، من أجل مشروع يبدو في غاية الغرابة. يقول دولوز: "إن عقد المازوشي له معنى متداول في السلطة الرمزيـة من القانون إلى صورة الأم."[1] فالمازوشية تعمل و تجهز عقودا ، فيما تحتقر الساديـة العقود و تمزقـها.

ولعلنا نرى الاختلاف كذلك من خلال التمييز العميق الذي وضعته العصور الوسطى بين نوعين من الشيطنة (Diabolisme) أو انحرافين أساسين: الانحراف الأول يظهر عبر التملك، أما الانحراف الثاني فيظهر عن طريق التحالف. ما يقال عن التملك أنه صفة يتميز بها السادي وهو مهووس بها، وهو يفكر من خلال مفردات التملك المؤسساتية. بينما يفكر المازوشي عبر مفردات التحالف التعاقدي، ذلك بأن العقود التي تكون في السلطة الرمزية تتميز بنوع من التضحية والصبر وتحمل الشقاء.

وبالنسبة لموضوع الحب فما يتصرفه المازوشي هو الرغبة في خلق امرأة مستبدة كأن ذلك أمر محتم عليه، فهو لا يرضى بالطيبة و العطف. لذلك يعمل على إقناع المرأة من أجل أن توقّع العقد، و هذا يبدي أن مازوشي مربي كبير، يواجه كل المخاطر التي تنطوي عليها عملية التربية، يبرز ذلك في جميع روايـات مازوش ؛ حيث تحافظ المرأة التي يتم إقناعـها بشيء ما عل شكها و كأنـها مرغمة على الانخراط في دور تشارك فيه عن غير اقتنـاع. و ربما تكون مدفوعة أمام ذلك الدور وهي غير قادرة على الاطلاع عليه، إما بسبب عجزها أو لأنهـا أكبر من ذلك.

[1] G. Deleuze : Présentation de Sacher Masoch. Op. Cit. P67

ما يلاحظ على أبطال مازوش هو أنهم كلهم في المشروع التربوي يخضعون للمرأة ولعذابات أليمة، حيث يصعدون إلى مستويات عالية من الألم، تشكل بالنسبة لهم لحظات الصعود نحو المثالي.

تبدو مؤسسة التحول عند دولوز هامة للمازوشي – إنسان جديد – "بدون جنسانية"[1] حيث لا يشعر بشيء، و تدفعه رغبته إلى حب أليم. فهو يندفع بغير جنسانية أو ميول حسية لأن مثلا تأمل جسد امرأة عارية غير ممكن، كما حدث لبطل رواية صمويل بيكيت (Samuel Becket) إذ كانت رغبته تنفر من المشهد برغم الإغراءات ، وترفضه بمقت ولا تقبل اي صورة منه[2].

لا شيء عند المازوشي يدهش لأنه يبحث عن ضمانات تاريخية و ثقافية من خلال البراهين الصوفية- المثالية. فلا شيء يغريه إطلاقا. وهناك درجات يرتقي فيها مازوش من خاصيتي الصنمية (Fétichisme) فمن الجسد إلى العمل الأدبي، ومن العمل الفني إلى الفكرة(Idée) هناك عقل ديالكتيكي يحرك مازوش عن طريق رغبة مثالية التي تحرك الشعور نحو الارتقاء إلى ما هو مثـالي. وما يوجد عند ساد يختلف بكثير فعنده رغبـة سبينوزية وعقل برهاني.

يتضح بأن مازوش كأنه متعلم قد كونته امرأة متسلطة، لكنه في العمق هو من يكونها ويجعلها ترتدي القنـاع، وهو من يلهمها بالمفردات القاسية التي توجهها له. إذاً الضحية هو من يتكلم عبر جلاده، و تتوزع الأدوار بصورة متدرجة فيها تحولات و زحزحات، ولا تقتنع لمجرد الدورة الديالكتيكية. وفي هذا يغدو المشهد الواحد متعددا، متنوعا بحسب الانقلابات المفاجئة و الانقسامات في توزيع الأدوار.

يستعمل مازوش التواءات ودوران وشرخ و تحويلات. فقد يتجاوز حتى نفسه، و بالتالي فهو ليس شخصية رومانسية فحسب، بخلاف ساد الذي يلجأ إلى اللغة المنافقة للنظام القائم. يشرح لنا جورج باتاي (Georges Bataille) لغة الجلاد العنيفـة ولغة ساد المتناقضـة حيث يقول:

[1] G. Dlz : Présentation de Sacher MasochOp. Cit. P58
[2] Samuel Becket : Compagnie. Paris. Minuit. 1990. P32 jusqu'à 45

"لا يستخدم الجلاد لغة العنف الذي يمارسه باسم سلطة قائمة، لكن لغة السلطة هي من يجد له عذرا ظاهريا تبرره و تقدم له ذريعة في أن يكون مترفعا، ذلك بأن العنيف يلزم نفسه بالصمت ويكتفي بالخداع."[1]

يستعمل الجلاد إذاً حيلا من أجل التبرير والإقناع، بينما موقف ساد يكون على العكس من ذلك، فهو يختلف عن موقف الجلاد ويتناقض معه بشكل كبير، لذلك فإن ساد "يرفض حين يكتب اي خداع، لكنه يسنده إلى شخصيات ما كان بمقدورها في الواقع أن تكون شيئا آخر سوى شخصيات صامتة، غير أنه يستخدمها ليتوجه إلى بشر آخرين من خلال لغة متناقضة."[2]

يبدو إذاً بأن الرغبة في جميع صورها وشخصياتها ممتلئة تلعب الدور الذي تراه مناسبا لنفسها. فـ "المازوشي يكون تنظيما و يسطره و يملأه بالمرة، حقل محايثة الرغبة مكونا مع ذاته."[3] وعليه فإن كل أسلوب تقوم به الرغبة ليس من أجل التلذذ، فهي لا تبحث عن لذة، وليس في ذاتها نقص. وما هو مطلوب منها هو أن تجد منفذا للتحرر لأنها ترفض القيد والأغلال وإن كنا نرى في العلاقات بين الناس نزعة شيئية، نوعا من النفاق كما يقول موريس بلانشو: "في عالمنا هذه العلاقات بين الأشياء هي خفية في جانب، وفي جانب مختلطة بروابط القيم وعلاقات القيم. والناس يستخدمون أناسا آخرين؛ يعني أنهم يستخدمونهم كشيء لكن يحترمونهم"مثاليا"، و ينتج خلط، نفاق، غياب للصرامة[4]."

ذلك بأن الحقيقة لا وجود لها في علاقات الناس، لأن القيم الأخلاقية لا تخدم في النهاية إلا السلطة. وقد كان نيتشه قد وضح السلوك الوظيفي الذي ينتهجه الكاهن؛ القول بإرادة الله هو شرط من شروط الحفاظ على سلطة الكاهن[5]. ففي أيدي الكهنة باعتبارهم وسائط تسود رغبات

[1] Bataille Georges : L'érotisme. Paris. Minuit. 1957. P 300
[2] Ibid. P 301
[3] Mille plateaux. Op. Cit. P193
[4] Blanchot Maurice : Ecrits politiques 1953- 1993. Textes choisis. Paris. Gallimard. P19
[5] Nietzsche Friedrich : L'Anti christ. Trad. : E. Blondel/ Paris. Flammarion. 1996. PP73- 74

تشتهي السلطة، و هنا يستعيد دولوز تشخيص نيتشه من أجل أن يعرف و ظيفة التأويل كوظيفة آتية من الدلالة، ذلك بأن مهمة التأويل هي في تعيين الدلالات[1].

ما سبق ذكره يمكن القول بأن الرغبة ليست حرة في ظل النظام الرأسمالي الذي يحاول امتصاصها كفائض إنتاج، فإن كانت قوانين الأنظمة الاستبدادية السابقة كثيرة و مؤسساتها قليلة، فإن النظام الديمقراطي يقلل من القوانين. في ذلك نلحظ بأن مؤسساته كثيرة تحاول أن تضمن العدل للمواطنين في المجتمعات الغربية* غير أنه توازيا مع المنظومة الاقتصادية فإن كان الهدف هو تحقيق أكبر قدر من المتعة فإنـه في الوقت نفسه ينتج قيدا و تقليصا لحرية الأفراد في ظل هذا النظام الرأسمالي.

ولذلك فإن الرغبات لا تستطيع الحركة في أوسع مساحات، لكنهـا تقاوم؛ تمارس فعل المقاومة، كما سبق أن ذكرنا كمثال عن المازوشي، فهذا الأخير لا يتوقف عن الرغبة حتى وإن كان مساره مختلفا وبدا غريبا أو شاذا، فلكي "تصبح المازوشية فعل مقاومة غير معزول عن هزل أقليات."[2] عن أولئك الذين يضطرون إلى الحط من شأن المازوشيين وإذلالهم و تقييدهم. لذلك فقد قيل بأن "مازوش باحث عظيم في مجال الأعراض[3]." لأنه بحث بعمق في إطار الرغبة لدى أبطاله المازوشيين في مختلف العقود و السلط.

مما سبق ذكره يقودنا التحليل إلى التأكيد بأن دولوز هو من تمكن من إعطاء فهم جديد للرغبة في جميع مستوياتها و أشكالها في الزمن المعاصر، وأخرجها من تصورات مثالية أو نفعية مادية إلى طبيعتها الصحيحة. وإن كان للجسد نصيب في ذلك وأن الرغبة لصيقة به. ما يمكن قوله هو أن العالم ما ينقصه هو الرغبة، والواقع ليس سوى نتاجات منفعلة لها. فقد كان نيتشه

---

[1] Mille plateaux.Op. Cit. P143

*اقتصر الأمر على تلبية جميع الحاجات في المجتمع الغربي تركيزا على الجانب المادي أساسا: تحقيق الإنتاج والرفاه و المتع الزائدة على حساب الحرية وهو خلاف لما هو عندنا في مجتمعاتنا العربية حيث قلة المؤسسات وكثرة القوانين فلا تطور مادي و لا متع مادية بل عوز وحاجة و فاقة، ولا وجود للحرية.

[2] Raymond Bellour, François Ewald. Entretien avec Gilles Deleuze in Magazine littéraire. N° 257. SEPT. 1988

[3] Ibid.

قد دعا إلى الاندفاع الحيوي لأن إرادة القوة تفسح المجال بشكل واسع للحياة بجملة من النوازع الحيوية التي تحدد نزوع الكائن نحو الحقيقة التي هي إرادة تجلي الرغبة في العالم كقوة[1].

فهي تحاول أن تحصل على المستقبل في ذات اللحظة التي تحصل فيها على الحاضر لأنها تريد أن تحقق ذاتها كرغبة وتتجاوزها في آن معان وقد شرح ذلك دولوز علاقة الغريزة بالمؤسسة التي تمثل بالنسبة لكل الاستراتجيات و للخطاب الفلسفي طرق الميل بشكل مباشر بواسطة الغريزة وغير مباشر بواسطة المؤسسة[2].

تلك الميول و الرغبات يضعها سبينوزا ضمن ما يسمى بالشهية التي تعود إلى الأحاسيس فهي تنزع نحو الحياة[3] وهي في الواقع تتصارع مع المؤسسة حتى تضمن لنفسها جوا من الحرية، غير أن المجتمع ككل المثقل بجميع أطره ونظمه وقيمه يعمل على التسلط عليها. فمنها من تمكنت من فرض قوتها واستطاعت الانفلات، آخذة في الترحال والمغادرة الموطنية، ومنها من مكثت وبقيت في القيد أو كانت هي دافعا نحو فاشستيتها كما شرح ذلك دولوز. لأن هناك من الرغبات من يساهم في نصرة السلطة و دعمها والعمل على انتشارها.

فالرغبة إذاً لها مستويات وخطوط عدة وهي التي تختار المسار الذي تريده لنفسها، لذلك توجد رغبات من اتجهت من خلال نقابات و أحزاب سياسية في تكريس نشاطها السياسي إلى الانخراط في السلطة بدلا من أن تكون ثورية.

لهذا يرفض دولوز فكرة النقابة أو الحزب، لأن ما يهمه هي خطوط الهرب في كل اتجاه طولية، عرضية، أفقية....الخ وهذا ما يبادر به التحليل السكيزوفريني الذي هو تطبيق مباشر، سياسي مباشر، يتعلق بفرد، بمجموعة أو بمجتمع[4].

---

[1] حميد حمادي (جامعة وهران) جيل دولوز:التفكير كحدث و استراتيجية الرغبة. سلسلة أوراق فلسفية. ع2.و3.يناير/يونيو2001

[2] نفسه

[3] Damasio Antonio R. : Spinoza avait raison. Trad. Jean Luc Fidel. Paris. Odile Jacob. 2003. P38

[4] Mille plateaux. Op. Cit. P249

المبحث الثالث: السياسة الذرية أمام السياسة الكتلية

المطلب الأول: صراع السياسة الذرية والمقاومة

ما يفضله دولوز في فلسفته المتميزة هو استعمال لفظة رحالة (Nomaderie)، هو بالأحرى مفهوم فلسفي لا يعني به الانتقال من مكان إلى مكان جغرافيا، بقدر ما هو ترحال فكري في الصميم. حيث يدعو للابتعاد عن أحادية فكرية، والانغماس في أصولية جامدة، أو الغوص في التاريخ دون الخروج بعيدا في مفترق طرق، ومعانقة الهواء الآتي من هنا وهناك، ويكون الأمر بين يدي الإمبريقا التي تضمن مجالا محايثا.

كان ذلك ما أصر عليه دولوز كثيرا من أجل الخروج من ربقة التشجير و التأصيل. ألم ينادي في العديد من المرات بالسطح والابتعاد عن العمق؟ نهيه عن العمق تنبيه لنا بانعدام الحقيقة أو ربما يكون شيئا فيه من الزيف والخداع ما يكفي للمخادعة. و ذلك كان شأن الفلسفات الكلاسيكية المتمدنة أو المتحضرة. أما هو (دولوز) فيخرج عن التحضر أو المدنية نحو البادية، يروق له الموضع الوسط حيث الامتلاء، حيث العشب الكثيف والريزوم الذي لا يخضع لأي تقنين فلاحي، بل يغدو متعددا، ومتكثفا و حرا. هذه هي خريطة الريزوم التي لا تمثل أي صورة ولا أي نموذج أو منطقا للتناسخ.

يقول دولوز:"الريزوم هو شيء آخر تماما ، هو خريطة و ليس رسما."[1] إنه يشكل شيئا فيه من القوة ما يكفي للتحرر والمقاومة. فالأرض تتسع له، خلافا لمنطق السمولاكر أو النسخ لأنه كان دائما التفكير في إطار التشجير حيث ثمة أصول ثم فروع، جذور وأغصان، بنية عميقة و محور تكويني، وأنطولوجيا للماهيات وليس أنطولوجيا للأحداث.
يوضح دولوز حول ذلك ما تفعله الخريطة بقوله: "إنها تتجه بكاملها نحو تجريب متصل بالواقع. فالخريطة لا تستنسخ لاوعيا منطويا على ذاته، وإنما تبنيه."[2] وهذا البناء لا ينطلق من

[1] Mille plateaux. Op. Cit. P20.
[2] Ibid. . P20.

البداية وإنما من الوسط، مثل الريزوم تماما الذي ينمو في الوسط. لهذا فعلى الرحل أن يوسعوا من دائرة الترحال، أو الأجدى أن لا يشكلوا دائرة بل خطوطا في كل الاتجاهات عمودية ، أفقية، متعاكسة ولا يحدها حدّ، إثر ذلك يغير الريزوم اتجاهه عند تعدد و تكاثر الأبعاد. فالفكر لا بد أن يتجدد ويتنوع ويأتي بأشكال لم تكن معهودة من قبل، بل يأتي ليقضي على العهد القديم،" الفكر ليس شجريا، و الدماغ ليس مادة مجذرة و لا مفرعة."[1]

ومن أجل توضيح ما سبق لنا ذكره يعطينا دولوز مثالا عن نظرة أطباء الأعصاب وعلماء النفس حول الذاكرة الطويلة والذاكرة القصيرة حيث يذهبون في تعليلهم إلى الجانب الكمي مع أن ذلك لا يهم. الأهم هو ما فعلته الذاكرة القصيرة لأنها ذات نمط ريزومي خلافا للذاكرة الطويلة ذات النمط التشجيري؛ الأولى أي القصيرة لا تخضع لقانون من أجل مباشرة موضوعها. بإمكانها أن تكون بعيدة، تأتي و تعيد المجيء لفترة زمنية طويلة ولكنها دائما في ظروف لاتواصلية، في قطيعة و تعدد.[2]

يلفت دولوز الانتباه هنا إلى طبيعة كلا نوعي الذاكرة إذ لا ينبغي التمييز من خلال العامل الزمني، هذا يراه حتما خطأ ، لأن ليس لهما نفس الذكرى ولا نفس الفكرة. الذاكرة القصيرة تستوعب النسيان وتجعله سيرورة، بينما الطويلة تتواصل في إطار الأسرة، العرق، المجتمع أو الحضارة ولا تستوعب اللحظة.[3]

وشأن الفكر الحر هو في عدم التقيد أو الارتباط بالأصل، بل يعمل دوما على إحداث قطيعة وفق خريطة تناسب ذلك و ليس صورة. فعندما نميز بين الفيلسوف والمؤرخ نجد الثاني لا يمكنه أن يخرج عن الإطار الراديكالي، و إن حدد حقل المعرفة لديه لكن لا يتسلل من سلطة التاريخ، حيث يخضع المؤرخون في تأريخهم للحرب وقسوتها وعن الثورة لقوالب معينة

[1] Ibid. P 24
[2] Mille plateaux. Op. Cit.P24.
[3] Ibid. PP24. 25.

ترسمها سلطة المعرفة. فهم إثر ذلك ينساقون إلى إيديولوجيات سياسية و اجتماعية ذات نمط توتاليتاري[1].

أعاب دولوز هيغل وهيدغر في هذا الإطار واعتبرهما تاريخانيين لأنهما "طرحا التاريخ كشكل من الباطنية"[2] و غاصا بالعقل في عمق التاريخ، في حين أن صناعة المفهوم تستدعي الكشف عن قدرة بالضرورة، و تعمل من أجل تجريد العنصر التاريخي.
المسألة إذاً واضحة على أن قدرا كافيا من القدرة يؤدي إلى القفز بعيدا عن العمق والماضي ويصبح بذلك في فضاء جغرافي. فالجغرافيا على عكس التاريخ تماما إذ تعمل على انتشاله وإبعاده عن الأصول و تنتزعه من عقيدة الضرورة لصالح الممكن.

يستبق الفعل التحرري اللزومية بل يدحضها لأنه لا يعرها أهمية و إلا تطمس أثره وتعرقل مساره، لذلك عليه ألا يكترث بها و يسوق نشاطه ولا ينساق ليضمن حرية تكفي في النهاية للإبداع والخلق.

كان ذلك النشاط قد عهده الغرب في بلاد اليونان وحضارة أثينا التي ابتكرت فلسفة و كان الفيلسوف هو صديق المفهوم، و الإغريقيون لم يصلوا بسهولة إلى مجال الخلق إلا بعد أن اجتازوا سبلا كثيفة واعترضت طريقهم حروبا طاحنة، لكنهم قاوموا ولم يترددوا في ترحالهم، وهم يزيدون عشقا للغابات والحقول حيث يرتع العشب و يتكثف خلافا لحضارات الشرق التي لم ينفك ميلها عن حب السهب و البساتين بل و حتى الصحراء القاحلة الجوفاء، حيث لا عشب ولا ماء. لذلك لم ينتج الشرق فلسفة بل ظل حبيسا للحكم و لم يستطع خلق مفاهيم فلسفية، لذلك السبب تعذر عليه الابتكار في الحقل الفلسفي و ظلت رغبات فلاسفته تسدها عجرفة السلاطين خصوصا في الحضارة الإسلامية حيث أغلقت عليهم منافذ الهواء فقيدتهم باسم الدين و اتهمتهم تارة بالمغالاة و تارة بالزندقة والطعن في الدين.

---

[1] Henniger Laurent : Industrialisation et mécanisation de la guerre. Sources majeurs du totalitarisme (xix°-xx°).Astérion. N°2. Juillet 2004.

[2] ما هي الفلسفة. مصدر سابق. ص108.

كان شغل السلطة أشد وأقبح في الشرق الإسلامي القديم، لأنها تعقد الصلة بين الفكر والأصل، حيث الارتباط دائما بالشجرة والجذر، دائما التفكير في إطار محدد و مرسوم سلفا، والذي يشكل قاعدة لا يجب الخروج عليها مهما تغير الزمن و الظروف.

وأما الرغبات التي لا تأبه لفعل التشجير و لا تعره وزنا أو بالأحرى تحاول ألا تحجز نفسها تحت نيره وذلك من أجل التجديد، ولا شيء إلا في سبيل الإبداع، فإنها ما تلبث أن تصطدم إما بالحتف أو النفي*. ما سبق ذكره ، له ما يعادله من خلال ما قاله دولوز وهو قد أصاب فيما ذهب إليه " إنه مع الشرق حيث يقيمون البحث عن التشجير والعودة إلى العالم القديم. لكن الغرب هو ريزوماتي مع هنوده بلا أصول، وإقليمها هو دائما في فرار، وحدوده هي في حركة وتنقل. كل "خريطة " أمريكية في الغرب أو حتى الأشجار تقيم ريزوما. لقد مزجت أمريكا الاتجاهات:وضعت شرقها في غربها، كأن الأرض صارت دائرية في أمريكا تحديدا، وحتى شرقه (son est) هو حاشية للغرب (L'ouest) ."[1]

لقد لفت انتباه دولوز إلى أمريكا بالخصوص، وإذا تساءلنا لمَ أمريكا؟ فإنه سرعان ما يتبادر إلى أذهاننا فكرة "العالم الجديد" (The new world) ، فأمريكا هي عالم جديد لا تاريخ له، يتشكل من التعدد(Prularity) و هي بلد فسيفسائي (mosaic country) حيث يضم مختلف

*كان ضحية غطرسة السلطة وقمعها، فيلسوفنا الكبير ابن رشد(1126-1198) الذي اتهم بالزندقة في عهد الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور، هذا الأخير الذي منع كل كتب ابن رشد في سنة 1188 كما منع تدريس الفلسفة، و حرم الموسيقى وما إلى ذلك من ممارسات تعسفية و ظلم في حق كل فكر حر أو فن نبيل، و كان مصير فيلسوفنا النفي عام1197 إلى مدينة صغيرة في بلاد الأندلس و هي لوسينا التي يقطنها أغلبية يهودية حيث عاش متخفيا و فقيرا إلى أن استدعي بعد سنة و نصف من النفي إلى المغرب لكنه لم يسترجع وظائفه، و مات في نهاية العام 1198 بمراكش. لم يكن الغرض منا سرد حياة الفيلسوف ابن رشد اعتباطا و من غير هدف، بل من أجل الكشف عن العنف الممارس من قبل السلطة التي ترفض العقل الحر، و تبتغي السيطرة الشاملة و التامة تارة باسم الدين و تارة أخرى بالسياسة، المهم في ذلك أنها تريد التحجر و الثبات و ترفض التطور الذي تراه بدعة؛ نتج عن ذلك تخلف فظيع و عقل عربي راديكالي انتكاسي، ففي الوقت الذي استفادت أوربا و العالم الغربي كله من العظيم ابن رشد راح العالم العربي و الإسلامي يقذفه بالسب و الشتم. فكيف يمكن النهوض من نكساتنا و هزائمنا إذا حنط العقل و منع من الوثب و لو بعض خطوات؟ كيف يمكن للعقل أن يتحرر و نحن تحيط بنا أدوات الرقابة في كلياتنا و جامعاتنا بل و حتى داخل أقسامنا؟ ألهذا الحد يؤدي الخوف الذي قاده الجهل إلى الحقد؟ و بالتالي يصير عنفا لا يرحم ! طبعا هذه معادلة ابن رشد. علّمنا بأن للأفكار أجنحة و إن كان صاحبها قد مات لكنها ستستمر، و كما يقول دولوز ستقاوم و ستصنع خطوطا في كل اتجاه ، المهم أن تكون هناك رغبات و الأهم أن تصنع خطوطا للهرب(Lignes de fuite).

[1]Mille plateaux. Op. Cit.P29.

الألوان والأعراق وكذا الجنسيات. وهو جغرافي جدا إذ يهتم بالخرائط والريزومات و ليس الجذور والأصول، فمصدر الثقل و العبء غير موجود لذلك فإنه سهل عليه التسارع في التقدم دون منغصات.

ويسهل على الحكومة الغربية العلمانية ترتيب الاختلافات وكل أنماط التعدد، لتكون بالتالي المواطنة هي من تقيم وزنا للمواطن الصالح دون مراعاة دينه و لونه و جنسه...الخ ، وهذا الذي يجري بكل ثقة وأمان تضمن في إطاره حقوق المواطنين في زمن لا زالت فيه مجتمعات أخرى تتكلم عن أقلية و تنعتهم بـ" أهل ذمة" ! وهذا التخريف لا ينقطع و إلا يتبعه التخويف.

يعيب دولوز الحكومات الفرنسية السابقة في العهد الإقطاعي الذي كانت فيه تمجد الأشجار والجذور وكانت تجري مساومات من أجل الاستيلاء على الأراضي وتقيم الحرب[1]. كان ملوك فرنسا كما وصفهم فيلسوفنا يفضلون من الأزهار الزنابق، ذلك بأنها نباتات جذرية عميقة[2] فالعمق يخدمها، والتشجير يؤسس سلطة متعالية ، وهذا الأخير يعمل دوما على تحقيق المطابقة و بأن يضمن التماثل في إطار هووي منسجم و متناسق لا يقبل الانفلات و لا يعترف بالآخر المختلف. هذا ما اشتغلت عليه الفلسفات الكلاسيكية بل كان هو منطقها.

يرفض دولوز فكر المطابقة تماما و قد دعا إلى تقويضه، والإتيان بفكر آخر مختلف لا يكون بديلا له أو يبقى فقط في إطار استبدال نموذج بنموذج آخر، فكر النمذجة هذا يجب أن يزول، ليتم نزع فكر الصورة و يحل محله فكرا مختلفا، ذلك هو فكر البدو الذي يتحاشى الترسم، يبعد التصنع و يلقي بذاته في التيه، كما كان يفعل الروائي مارسيل بروست. قال عنه دولوز: "من هنا يتظاهر المتناول الفلسفي في عمل بروست: إنه يزاحم الفلسفة. بروست أثار صورة للفكر تتعارض مع تلك التي في الفلسفة."[3]

[1] Mille plateaux. Op. Cit.P30.
[2] Ibid.
[3] Deleuze Gilles, Proust et les signes. Op. Cit. P115.

يصرّ دلوز على الابتعاد بقدر المستطاع عن الجذور، ولنكن ريزوميين فـ " الريزوم هو ضد جينيالوجي."[1] يقطع النسابة، ويبتر الاتصال حتى تغشى الأبصار بالوهم، كما ذكر فوكو بأن السلطة تصنع وهما، والمؤرخون يكذبون حيث يخفون الحقيقة ويعملون دائما على التستر[2]. وأصبحت الحياة بالتالي قائمة على الكذب، فإن كان التاريخ يعمل على إخفاء الحقائق ويظهر أشياء لم تكن قد حدثت فعلا، فذلك هو زور وبهتان وإلقاء الضلال على العقول وتبعت ذلك حتى العلوم كما ذكر دولوز مثل البيولوجيا والليسانيات.

يقول دلوز:« نحن متعبون من الشجرة. لم نعد نثق في الأشجار، لا في الجذور ولا حتى في الجذيرات. لقد تألمنا كثيرا. كل الثقافة التشجيرية ارتكزت عليهم من البيولوجيا إلى اللسانيات. وبخلاف ذلك لا شيء جميل،لا شيء مستحب، لا شيء سياسي، عدا الجذوع الجوفية، والجذور الهوائية، العرضي والريزوم. [3] »

لا يحيلنا هذا التبرم لدى دولوز من واقع بائس إلى إسقاط نظرة تشاؤمية عليه، لأنه ينتقد بقدر ما يشمئز أو يتهكم، يمكن أن نقول عن فلسفته كما قال فيليب مونغ (Philippe Mengue) في قراءته الممتازة له بأن "الفلسفة السياسية لدى دولوز هي حكمة مليئة بالتهكم والحذر تجاه التاريخ (وفي مستقبله) ومليئة بالثقة وجها لوجه مع الصيرورات."[4] وهذه الأخيرة هي المحفز والباعث للثقة من خلال تفكير جديد يدعو إلى المقاومة مقصيا التاريخ بعيدا، ذلك بأن الصيرورة تتجاوزه؛ فـ"عند دولوز تتعلق الصيرورة بالجغرافيا"[5].

الصيرورة هي دائما منبع النشاط، إذ إن الفرد يصير شيئا آخر وهذا يعني أنه يختلف عما يكون عليه، فـ"الصيرورات، صيرورات حيوانية، صيرورات ذرية، تحل محل التاريخ، فردي و عام."[6] والحركات التي يسلكها الأفراد بمختلف ألوانهم و أجناسهم و جنسياتهم هي نوع من

---

[1] Mille plateaux. Op. Cit.P18.
[2] Foucault Michel : Il faut défendre la société. Op. Cit. P63.
[3] Mille plateaux. Op. Cit.P24.
[4] Mengue Philippe : La politique de Deleuze. Op. Cit. P97.
[5] Herzogenrath Bernard : Time and history in Deleuze and Serres. Continuum stadies in continental philosophy. London- Newyork. 2012. P5.
[6] Deleuze,Guattari,Mille plateaux. Op. Cit.P200.

المقاومة في رحمها ثورة* إذ تمارس نشاطها من خلال خطوطها المعاكسة، وتلقي بشعاراتها، وتنشط ضمن نضالها الذي يشكل صيرورة حياة، ورغبة متدفقة، فهناك أنماط من التمرد التي رفضت القيد، وشعرت أن كرامتها ليست مصونة، وبأن الواقع صار غير محتمل، مما جعلها تثور.

وهناك شواهد كثيرة على التمرد مثل الحركة الدادائية (Dadaïsme) التي ثارت ضد الأوضاع الاجتماعية التي عرفتها أوروبا من بؤس وركود وفساد اجتماعي. وراحت هذه الحركة تعبر عن سخطها وتمردها من خلال إطلاق العنان لرغباتها في الكتابة الساخرة. والشعر الهزلي والرسم الذي شكل تحديا بارزا.

أو الحركة السيريالية(Surréalisme)التي تشكلت بعد الدادائية، وهي أيضا كانت ساخطة على الأوضاع الاجتماعية. ثارت ضد وحشية وعنف الإنسان.، وحاولت من خلال أعمالها الإبداعية الغوص في النفسية البشرية من أجل أن تكتشف بواعث العنف. ولا يمكننا أن ننسى أو نتناسى عصر دولوز وما شهده من اختلاف. فهو عصر ما بعد الحداثة الذي خرج فلاسفته وأدباؤه وشعراؤه و فنانوه متذمرين يائسين من الحداثة التي جرت معها البلاء وكل أساليب الشر**.

لم يعد الإنسان كما كان في السابق، وهو الآن في أمس الحاجة إلى الاستقرار والطمأنينة في حياته ضد كل وحشية وظلم هذا النظام العالمي الجائر، الذي ابتكر أساليب جديدة يزيد فيها من القبض على الإنسان والضغط عليه، إذ حوله من إنسان منضبط إلى إنسان مديون؛ فالماركتيغ أو التسويق جعل من الأفراد مجرد عبيد للسوق. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل حدث نوع من الاغتصاب من قبل رجال الدعاية والإشهار حيث راحوا ينتجون الأفكار الجديدة وهم يدعون أنهم لوحدهم من يبتكر الجديد، وبأنهم أصحاب قوى خلاقة.

---

*مفهوم الثورة عند دولوز يختلف عن المفهوم الماركسي. لأن الغرض منها عند الماركسيين قلب النظام إلى غاية اللادولة، أما المفهوم الدولوزي لا يهدف إطلاقا إلى قلب النظام ، كما يرفض القول باللادولة.

**نقصد هنا جملة الفلاسفة والمفكرين والشعراء والروائيين الذين يمثلون مختلف التيارات الفلسفية والأدبية، و يمكن أن نعطي مثالا عن الأديبة الفرنسية ناتالي ساروت (Nathalie Sarraute) التي تمثل الأدب السريالي، وتتميز كتابتها بالغموض والتعقيد، وهي تنطلق في مجمل رواياتها من الواقع النفسي، حيث تصور إنطواء الإنسان حول نفسه نظرا للمخاوف التي تنتابه وتترصده من الواقع المزري الذي يعيش فيه. وبالتالي فإن كتاباتها تتسم بالانعكاس للعذابات والشعور بالاضطهاد. كما تجمع بين الحقيقة والشك في الفرد والمجتمع والوجود.

يؤسف لهذا الواقع الوقح جدا مع رجال المال والأعمال فما عاد دور للفيلسوف كما كان في السابق لأنه أخلى بالمكان لهؤلاء، وهم بدورهم سيطروا على الواقع بكامله. وحتى أنه ما عاد للسياسي من قوة في التحكم، لقد افتك منه أصحاب المال السلطة وأصبحوا يعيثون في الأرض فسادا مما نتج عن ذلك ازدياد في نسبة الفقر في العالم، وكثرة الظلم والمظالم والفساد.

وما يمكننا أن نتكلم عنه مثل النخبة المثقفة فأكثرهم من باع ذمته، وأصبح لصيقا بالسلطة من أجل امتيازات ومصالح خاصة، وأما القليل فقد التزم الصمت ولم يعد له دور يذكر. وربما حلمت الفلسفة بالثورة كطوباوية تلعن عصرها وتنتقده؛ هذا ما يقوله دولوز: "إن الطوباوية فعلا هي التي تربط الفلسفة بعصرها، أي بالرأسمالية الأوروبية، ولكن أيضا ومسبقا بالمدينة الإغريقية. فدائما وفي كل مرة تغدو الفلسفة مع الطوباوية سياسة، وتذهب في نقد عصرها إلى أقصى حد."[1] لكن يوجد في رحمها قوى مكبوتة مما يجعلها تحقق اللاتوطين أو نزع الأقلمة(déterritorialisation) إذ تنحو بانفلاتها من خلال ترحالها مشكلة خطوط الهرب. عندئذ يصعب على الدولة التحكم فيها.

وهناك نسب هائلة من الغاضبين عبر العالم و ليس في فرنسا لوحدها، صاروا يشكلون آلات حربية (Machines de guerre) تجاه حكوماتهم، وهؤلاء هم ما يمكن تسميتهم بالهامشيين الذين لا يمثلون أي حزب سياسي ولا ينتمون إلى أي تيار أو إيديولوجية، هم مجرد فئات جماهيرية تعاني من الفقر والحرمان والبطالة، وآن أوانهم ليثوروا أو ليتظاهروا. يقول دولوز: "نطرح الثورة كمسطح للمحايثة، كحركة لامتناهية، كتحليق مطلق، ونعتبر أن هذه الخصائص تترابط مع ما هو واقعي هنا والآن في الصراع ضد الرأسمالية."[2]

تجسد جنون الرأسمالية في حكوماتها، لكن الشعوب لن تنصاع مهما حاولت الرأسمالية ابتكار أساليب جديدة من أجل المداهنة، و لا يمكنها القبض على خطوط الهرب. و نموذج هذا تجسد

[1] ما هي الفلسفة. المصدر السابق. ص112,
[2] نفسه. ص113.

في ثورة المهاجرين بفرنسا التي صنعت الحدث، بسبب الظلم و التمييز العنصري وفقدان الكرامة الإنسانية، حيث كان أرباب العمل الفرنسيين يعاملون العمال المهاجرين بأدنى ما يمكن تصوره من حقارة ووضاعة. لكنهم واصلوا مقاومتهم، وصرخوا بأعلى أصواتهم ونددوا بالعنجهية واللؤم الرأسمالي الفرنسي برغم القتل الذي تعمدهم من أجل إخماد حراكهم وطي صفحة التظاهر.

أدلى دولوز بدلوه بشأن هذه الثورة حيث دافع عن المهاجرين الغاضبين، رادا الاعتبار لهم بأن يحق لهم الدفاع عن كرامتهم، ولهم الحق في العيش مثلهم مثل الفرنسيين. قال دولوز:« الإنسان العادي أيا كان، القاطن في المدن الكبرى إنه البروليتاري الأهلي، أو المهاجر الأجنبي، عندما يرتميان في الحركة اللانهائية – الثورة. صيحتان اثنتان تخترقان الرأسمالية وليس صيحة واحدة،وتؤديان معا إلى خيبة الأمل عينها: أيها المهاجرون في كل البلدان اتحدوا*...أيها البروليتاريون من جميع البلدان... »[1]

العيش في سلام وتعايش هو الجو الديمقراطي الذي يمكن أن تصل إليه مختلف الفئات، ويتحقق بواسطة مواصلة مقاومتها ونضالها. ويشترط في الثورة لكي تصل إلى غرضها توفر الحماس[2]؛ هذا الأخير هو الذي يعطيها دفعا نحو الاستمرارية. وهؤلاء الثوريين يكونوا في حالة الانتشال الإقليمي، ويخرجون عن النمط التقعيدي و قوانينه مشكلين سياسة صغرى أو كما سماها دولوز جزيئية (Moléculaire). فإذا كانت السياسة الكبرى (molaire) تبحث دائما عن السيطرة و التحكم في الأفراد و كل الفئات، فإن هذه الأخيرة لا يمكن القبض عليها لأنها تفلت مثل الجزيئات الدقيقة، مثل الإلكترون حيث يصعب معرفة منطقة ارتحالها كما لا يمكنها إدراك اتجاهها،فهي عصية على التحكم فيها.

---

*يلحظ هنا تأثر دولوز بكارل ماركس الذي أطلق صيحته."يا عمال العالم اتحدوا..." لكنه تأثر سطحي كما يقر دولوز هو نفسه بذلك ، فهو فيلسوف السطح و ليس العمق. يفضل دولوز صفة السطحية انطلاقا من فلسفته في الوجود التي ترى أنه لا شيء يحدث في العمق، وكل الأحداث لا تحدث في الأعماق. وإن اتفق مع ماركس في بعض الأمور فهو يختلف عنه كثيرا في أمور أخرى مثل رفض فكرة التقدم التاريخي و تطوره الخطي، هذا بالإضافة إلى رفضه للحرية التي يرى ماركس بأن تكون غاية التاريخ الإنساني.

[1] ما هي الفلسفة. المصدر السابق. ص111.

[2] نفسه. ص 114.

لذلك تخشى الحكومات من أي ثورة* أو مظاهرة تقوم بها أقلية التي قد يشكلها فئة الشباب، أو النساء، أو الأجانب، أوالشواذ..الخ. وهذه الأقلية تمارس نشاطها النضالي بواسطة آلة الحرب التي تعني نوع من المقاومة السياسية لجهاز الدولة. لكن هذه المقاومة لها سماتها وشروطها الخاصة بها، وهي تختلف أشد الاختلاف عن مشروع الثورات الكبرى التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. فضلا عن ذلك فإن مسألة تحكم جهاز الدولة في تلك الأقليات بغرض إدماجها اجتماعيا فإنه لا يمكن تحقيقه، هو أمر مستبعد، ويمكن أن يثار من هنا وهناك مظاهرة صخب وغضب في أي مكان وفي أي لحظة، كما سمى ذلك دولوز. « Now-where »*

*يجب الإشارة هنا إلى أن مصطلح الثورة (Révolution) لا يعطيه دولوز عناية أي لا يدخل ضمن المفاهيم الفلسفية لديه وكنا من قبل قد ذكرنا بأنه يعارض الفلاسفة الماركسيين في الكثير من النقاط. ولكن لا بأس أن نوضح مفهوم الثورة كما يحبذه الماركسيون والاشتراكيون الثوريون؛ على أنه يعني تغيير جوهري في أوضاع المجتمع لا يتبع فيه طرقا دستورية. والفرق بين الثورة و قلب نظام الحكم هو أن الثورة يقوم بها الشعب، بينما قلب النظام الحكومي يقوم به بعض رجال الدولة. وتستهدف الثورة تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي. أما الهدف من الانقلاب فهو مجرد إعادة توزيع السلطة السياسية بين هيئات الحكم المختلفة. ومع أن نجاح الثورة يؤدي إلى سقوط الدستور، وانهيار نظام الحكم القائم، فإنه لا يؤدي إلى تبديل شخصية الدولة، ولا إلغاء إلتزاماتها الدولية. و الثورة تقابل التطور؛ فهي سريعة وهو بطيء كونها تتحرك بشكل مفاجئ، وأما التطور فهو يخضع للتدريج. من أشهر الثورات السياسية والاجتماعية التي حدثت في التاريخ: الثورة الأمريكية التي حدثت عام 1776، والثورة الفرنسية عام 1789، والثورة الروسية سنة 1917. (جميل صليبا. المعجم الفلسفي). وتمثل الثورة نقطة تحول في الحياة الاجتماعية إذ تطيح بما عفى عليه الزمن وتقيم نظاما اجتماعيا تقدميا جديدا. والثورة الاجتماعية في نظر الماركسية اللينينية هي النتيجة الضرورية الطبيعية لتطور المجتمع الطبقي، وفترة الثورات الاجتماعية تكمل عملية الارتقاء؛ أي النضج التدريجي لعناصر أو إرهاصات نظام اجتماعي جديد في رحم المجتمع القديم. وتحل الثورة الاجتماعية التناقض بين قوى الانتاج الجديدة وعلاقات الانتاج القديمة، وتقضي على العلاقات البالية للانتاج، وتشق الطريق أمام مزيد من التطور لقوى الانتاج. و نتيجة للثورات تتحقق متطلبات القانون القائل بأن علاقات الانتاج تتطابق مع طبيعة قوى الانتاج. فعلاقات الانتاج القديمة تتدعم على أيدي المدافعين عنها؛ أي الطبقات السائدة التي تحمي النظام القائم عن طريق سلطة الدولة، و من ثم يقتضي الأمر من الطبقات التقدمية ، لشق الطريق أمام التطور الاجتماعي أن تطيح بنظام الدولة القائم ؛فالمشكلة الرئيسية في كل ثورة هي مشكلة السلطة السياسية في نظر الماركسيين ، فنقل السلطة من أيدي الطبقة الرجعية الحاكمة إلى أيدي الطبقة الثورية يتحقق عن طريق صراع طبقي حاد؛ والثورة هي أعلى أشكال الصراع الطبقي، وخلال الحقب الثورية تهتدي جماهير الشعب العريضة إلى كفاح واع.(علماء أكاديميين سوفيات:الموسوعة الفلسفية. إشراف م.روزنتال، ب. يودين. تر: سمير كرم. دار الطليعة. بيروت.ط1.1974. ط.1987.6.) وما سطره برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي هو أن الثورات الاشتراكية ، وثورات التحرر الوطني المعادية للامبريالية ، وثورات الديمقراطية الشعبية، وحركات الفلاحين العريضة ، وأشكال الكفاح الشعبي للإطاحة بالأنظمة الفاشية والأنظمة المستبدة الأخرى ضد الاضطهاد القومي ؛ كل هذا من أجل تشكيل كتلة قوية يطفح فيها الحس القومي المشترك و تتضافر الجهود في عملية ثورية على نطاق عالمي تقوم بتدمير الرأسمالية.

*هذا اللفظ الانجليزي « Now-where » يقابله في اللغة العربية "الآن -هنا" أي أن الأقلية يمكن أن تنشط و تطفح بكل تسارع في اللحظة و في هذا المكان. و قد استلهم دولوز هذا اللفظ من صاموئيل بتلر(Samuel Butler) الشاعر والناقد الإنجليزي اللاذع (1613-1680) الذي سخر من النفاق و التعصب اللذين شاهدهما عند الجماعات الدينية. واشتهر بروايته النقدية اللاذعة إيرهون (Erehon) التي تنتقد القوانين، والعادات الإنجليزية، غير أن هذه الرواية لا يصب فيها جام الغضب بكيفية السخط والعتاب ، بل تختلف عن ذلك كثيرا فرواية إيرهون يشيع فيها لون من التسلية الهادئة، كرواية نهج الأحياء التي تعرض صورة تفصيلية عن المجتمع الفكتوري، وهي حافلة بالسخرية، إلا أنها ذات نغمة لاذعة بوجه عام وتعكس هذه النغمة إلى حد ما طفولة بتلر الحزينة؛ حيث كانت تحت سيطرة والده..

وتبعا لما سبق، يمكننا أن نستخلص أنه إذا كانت الرأسمالية قد استحوذت على منطق الرغبة ومنطق الثورة، وأفرغتهما من المعنى بسبب تواطئها، وهذا ما ساهم في إبعاد اقتصاد الرغبة عن اقتصاد الإنتاج حيث لكليهما مجال؛ الرغبة مجالها خاص (Désir privé) يعني ذلك انحصارها في الأسرة. وأما الإنتاج فمجاله عام (Désir publique) أي المجتمع، فإن الأمر مهما أضحى عسيرا فإنه لا يمكن الارتماء في حضن خيبة الأمل التي لا تقضي على البلية كما يقال.

لذلك فإن دلوز وغتاري لم يسقطا في الحلم اليوتوبي في آخر المطاف؛ فما يصبوان إليه ذا بعد عملي، في حاجة إلى ممارسة إذ يكفي الأمل في استعادة النشاط الثوري لأن الرغبة كما سلف وأن حللنا في حاجة إلى الخروج عن ربقة السياج الأسري أو جلسة الأريكة التحليلية المقَنَّعة حتى تتمكن من الولوج إلى المجتمع بكل ما تملك من قوة. وهذه الأخيرة تستطيع أن تتحقق بتضافر جميع جهود ومساندة كل من المحلل السكيزوفريني، والفنان والفيلسوف والأديب والمناضل الثوري لأجل ثورة جزيئية(Révolution moléculaire) بهدف التخلص من القمع والاستغلال. وقتئذ يتحقق تحطيم الرأسمالية، والقضاء على ضغوطات الأنا الأعلى بجميع سلطه.

المطلب الثاني: طبيعة السياسة الكتلية

يمكن الحديث عن دولة وعن نظام دولة في نظر دولوز، لكنه يتخذ الأسلوب المغاير لما كان معهودا من قبل. لم تعد الدولة التي تخضع لنسق فكري معين أو تنطوي على جملة أفكار معينة كانت قد نفذت إليها عن طريق التغيير الثوري كما كان الحال مع الماركسيين. فالأمور قد تغيرت تماما و للزمن تأثيره و الأحداث أيضا.

البنية الفكرية في الفلسفة هي في الأساس صنيعة السياسة؛ ففي الصورة الجوانية للفكر تقطن السياسة كما يرى ذلك دولوز، حتى باتت الفلسفة تعرض تمثلاتها أو سمولاكراتها لهذه الأخيرة. وبإمكان الدولة بمختلف مؤسساتها ونشاطها السياسي أن تبث جملة من القيم تؤدي إلى مسايرة أفكارها والحذو نحو مساندتها و الدفاع عنها، كما تبث جملة من المعارف وتمارس خطاباتها من أجل التأثير بشكل مباشر وعميق. وكذا بنيات اللغة، التي تصقل الفكر وتضعه على شاكلتها. وهكذا يصبح الفكر مجرد قالب سياسي، أي هو فكر الآخر المتسلط و ليس فكره هو الخاص. تماما مثل الممارسات التي تتخدها دولة البوليس (Police state) وإن كان تصرفها هو في الخارج أي في الحياة اليومية للأفراد إذ تراقب تصرفاتهم، ومن تراه لا يخضع للنموذج الدولي فإنها تزجه إلى السجن أو تنفيه لأي سبب من الأسباب.

بهذا المعنى فإن الدولة محايثة للفكر وليست متعالية عنه،فهي دائمة الصلة به كأنها هي من تلده. لذلك يقول دولوز:« كيف تودون التفكير دون قراءة أفلاطون وديكارت و كانط وهيدغر وكتاب فلان أو فلان عنهم؟ إنها مدرسة رهيبة تصنع اختصاصيين في الفكر و لكنها تؤدي أيضا إلى جعل أولئك الذين يظلون خارجها يكونون أكثر امتثالا لذاك الاختصاص الذي يستهزئون. »[1]

يمكن القول أن كل من أراد التفكير في إطار فلسفي عليه أن ينهل من أرباب الفلسفة الذين صنعتهم الدولة، و جعلتهم نماذج تصلح لتعلم التفلسف و الاطلاع على تاريخ الفلسفة. ثم يحدثنا دولوز عن صورة الفكر قائلا:« تكونت عبر التاريخ صورة عن الفكر تدعى الفلسفة تمنع

[1] ج.دولوز،ك. بارني: محاورات. المصدر السابق. ص23.

الناس تماما من التفكير. لا تأتي علاقة الفلسفة بالدولة فقط من حيث كون معظم الفلاسفة كانوا منذ عهد قريب "أساتذة عموميين"(...) إن العلاقة آتية من بعيد. ذلك أن الفكر يستعير صورته الفلسفية المحضة من الدولة كباطن جوهري أو ذاتي. إنه يخترع دولة روحية محضة كدولة مطلقة ليست أبدا حلما لأنها ذات سير فعلي في الفكر.[1] » فالدولة الروحية تسري في العمق جدا وقد ترسبت في التاريخ، تاركة جذورها حتى تكون هي الأصل، وجندت أولئك الأساتذة؛ أي الفلاسفة الكبار صناع الفكر العميق، المتجذر والرسمي لأن يكونوا فكرا دولانيا (Etatique).

فإن كان أفلاطون قد قال وهو يصف ولادة الأفكار؛ أمي تولد النساء و أنا ألد الأفكار، فهذا التشابه لا يشفع له في العمق، ذلك بأنه لم يصل كما وصلت إليه أمه القابلة من صناعة. بينما هو مارس تكريسه للسيادة السلطوية، و كان يدين للشكل السيادي للدولة على الفكر الفلسفي. فهو الرجل الأرستقراطي الذي خدم سيادة السلطة داخل الفكر. وإن اعتقد الكثيرون أنه ثار على واقعه الذي تفشى فيه الفساد في القرن السادس ق م، لم يكن ممكنا ذلك أن يتحدى السلطة وأن يمارس فكره بكل حرية، و حتى أنه لم يتملص، و لم يجد خلاصا في عالم الطوباويات (Utopies) بل إن الجمهورية المثالية التي قدمها تخدم في الصميم السلطة الأثينية. و قوله بالمثل(Idées) كان تجسيدا لإرادة السلطة، و ليس هروبا من الواقع كما رأى ذلك البعض. لقد كان أفلاطون فيلسوفا سمولاكريا بامتياز !

فأن ترى الواقع فاسدا ومنحلا ومتأزما، أو تعشق الحياة يهديك أفلاطون إلى السماء، إلى الواجهة الترانسندنتالية حيث عالم الأفكار، لينسيك عالم المحايثة؛ و يصور لك الواقع بائسا مليئا بالشقاء لا أمل في إصلاحه و ينهيك ويحذرك عن التشبث بالحياة، ويعدك بفردوس هناك (Au delà) فعلى المواطن الأثيني، أو الإغريقي أن ينسى ما حوله، عليه أن ينسى الواقع و أن يدرك أنه زائل لا محالة، لن يصير أبدا واقعا فردوسيا، إنه عالم الأشباح و لا وجود للحقيقة فيه. لا وجود للخير والسعادة الأبدية إلا هناك في عالم المثل والأرواح. أما عالم المحسوسات فلا بد أن يسوده الفساد، عليه الاقتناع بذلك بل لا بد من الإيمان به . و بذلك يبدو أن أفلاطون

[1] نفسه. ص23.

يدعو إلى المزيد من التحمل والصبر. هل يمكن أن نقتنع بأن هذا التفكير ينم عن زهد فيلسوف أرسطقراطي؟ بأنه بلغ الحقيقة وأخذ ينبذ الحياة ! يا له من فكر سمولاكري !

يقول دولوز: « من هنا تأتي أهمية بعض المواضيع مثل موضوع جمهورية للأرواح، وبحث للفهم، ومحكمة للعقل، و"حق" خالص للفكر، مع وزراء للداخلية وموظفين للفكر الخالص. »[1] وهؤلاء جميعا سواء في الغرب أو الشرق يمارسون خدمة الفكر الموجه للعقول. يوجههم للصواب ودفع الخطأ، و يعرفهم ما هو الخير وما هو الشر. ويؤطرهم بمنهج يعتبرونه النموذج الأمثل. الفارابي مثلا لم يخرج عن منطق فكر الدولة ؛ وبدلا من النظر في الواقع ومشاكله ، ذهب إلى مملكة العقول حيث العالم الترانسندنتالي والحلم بمدينة فاضلة. وحذا حذوه الكثير من الفلاسفة في الحضارة الإسلامية كابن سينا وكذا متكلمي الإسلام.

ويمكن الحديث عن ديكارت أيضا "أب الفلسفة الحديثة" الذي اشتهر بفيلسوف الوضوح والعقلانية الخالصة. خالق الكوجيتو، هذا الأخير الذي جعل التفكير ماهية للذات ، بمعنى أن له القدرة على تمثل ذاته بمعزل عن الجسد وعن المشاعر والأحاسيس والخيال. فالأنا التي يبرهن على وجودها هي الذات التي يرجع إليها كل فكر وشعور. مع أنها ليست جوهرا مفكرا يتمثل ذاته بمنتهى الوضوح. لكن ديكارت ينكر هذا بل ويقصيه.

لذلك وقع الكوجيتو في خطل المماهاة و لم يقم اعتبارا لما يجري بين الذات واللغة، و بين الذات و العالم أو حتى بين الذات ونفسها من وسائط و آليات لامعقولة أو نماذج راسخة مثل الإله الكامل والشيطان الماكر. وتبقى "الأنا أفكر إذن أنا موجود" متناسية لكينونة اللغة وكينونة الجسد. واتضح فيما بعد أن العقلانية الواضحة ما هي إلا مجرد ستار يخفي من ورائه اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد مسيحية.

لم يجرؤ أحد على التفكير في الممكن سواء في الفلسفة القروسطية أو الغربية الحديثة. وهنا يصدق القول فيهم كما قال نيتشه:« تراهم يركضون بحثا عن قناع خادع يسترون به

[1] نفسه.

غموضهم.[1] » وذلك ما جعل دولوز ينتقدهم أيضا. وفي هذا الشأن يأتي آلان باديو (Alain Badiou) ليعبر عن فلسفة الفيلسوف الذي أعجب به قائلا:« حتى لو تم التفكير بشكل صحيح كتمييز للممكن، واقعي إطلاقا، محدد كليا وجزء صائب للموضوع الحالي، فلا يمكن للافتراضي(Le virtuel) التكيف كأساس، في واحدية الكائن- الواحد. يحاول دولوز شيئا فشيئا انتزاعه من التجريدية (l'irréalité) ، إلى اللاتحديد(l'indétermination) ،إلى اللاموضوعية (l'inobjectivité) إنه اليومي أو الكائن، الذي لا يتوقعن، لا يتحدد، و أخيرا لا يتموضع، بما أنه لا يتضاعف بشكل شبحي.»[2]

ليست الدولة مجرد سلطة تشتغل بشكل بارز عيني؛ أي أن ممارستها ليست واضحة المعالم لأنها تدخل في ما يسمى بالميكروبوليتية (Micropolitique) إنها سلطة مجردة تحقق آلة تبث أفكارا ورموزا متكثرة في المجتمع. إنها آلة تشكل النمط الذي يجب أن يسير عليه المجتمع والأفراد؛ نمط الكلام وصورة التفكير والاعتقاد و طريقة العيش بل حتى نمط الحياة. فالبنية اللغوية التي تريدها وفق ثنائية الدال والمدلول(Signifié-signifiant) تخضع لتلك الآلة االسلطوية التي تشتغل في صورة مضمرة وحتى دقيقة. تصل إلى حد القمع اللغوي.

فالتعبيرات المجمدة التي يعتقد الناس أنها تسير بصورة معتدلة هي في الحقيقة صدى لترديدات السلطة. تظهر هذه الآلة المتحكمة على سبيل المثل وليس الحصر في وسائل الإعلام؛ هذا الأخير تضخه الدولة ضخا حيث يجري مقابلاته ولقاءاته مع المفكرين. فالصوت كما يراه رولان بارت (Roland Barthes) يخرج متدفقا لا يستطيع المتكلم التحكم فيه، من أجل انتقاء ما يريده من كلام، يصبح الصوت في حالة من الإسراف يصعب فيها على المرء تصحيح نفسه على خلاف الكتابة التي يتحكم فيها الكاتب، حيث يلغي ما يمكن إلغاءه و يشطب ما يمكن تشطيبه و يعدل فيها ما يشاء.[3]

---

[1] نيتشه فريدريك: مولد التراجيديا. تر. شاهر حسن عبيد. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا.ط2008. 1.ص223.

[2] Alain Badiou : La clameur de l'être.. Paris. Ed. Hachette. 1997. PP 80-81

[3] حوارات مع رولان بارت، بول دي وآخرون في كتاب: النقد والمجتمع. ترجمة و تحرير فخري صالح.دار كنعان للدراسات و النشر والخدمات الإعلامية. دمشق.ط1.2004.ص17.

وهنا في هذه اللقاءات تمارس السلطة نوعا من القمع بأسلوب خفي لا تضوع إرادتها. و حتى الكتابة هي بحد ذاتها كما قال بارت: «ليست شيئا سوى البقايا الفقيرة و الهزيلة للأشياء الرائعة الجميلة الموجودة في دواخلنا. إن ما ننتهي إليه في الكتابة هو الكتل الصغيرة الشاذة الغريبة من بقايا الحطام بالمقارنة مع الطقم الباهر المعقد المنسجم الأجزاء الموجود داخلنا. وهذه مشكلة الكتابة. كيف أتعامل مع حقيقة هذا الفيضان العظيم الذي يغمرني من الداخل وأحوله في أحسن الحالات إلى جدول صغير من الكتابة. »[1] وكأن الكتابة وقعت هي أيضا في تواطؤ مع السلطة. لكن المشاعر هي دائما من نار وأما الكلمات فهي من ثلج كما قال ذلك الشاعر الفرنسي لامارتين.

لذلك كان دولوز يدعونا إلى ممارسة الكتابة بنوع من الخارجانية (Extériorité) أي أن تكتب وأنت خارج الكتابة، أن تحقق وثبة خارج الأقنوم، وأن تحقق أيضا صيرورة(Devenir)؛ ويعني ذلك أنك تصير شيئا آخر؛ يمكن أن تصير حيوانا، شجرة. امرأة، شاذا، مجنونا، أسودا....الخ أن تقذف بذاتك خارج هويتك.

قال دولوز في هذا الشأن: « أصير إلها، أصير امرأة...وكل المجرمين، كل قائمة المجرمين، المجرمين الشرفاء، والسيئين. »[2]

يمكن القول أن آلة الدولة الميكروبوليتية تهيكل الفكر بنمطين اثنين؛ الأول هو الهيمنة التي تطالب بالتفكير الصحيح، و تلك الصحة هي النموذج الذي يحتذى به هو آت من سلطة الفكر الأحادي، حيث لا بد أن تتساوى جميع العقول في إطلاقيته، و بأن يكون هو المثال.

أما النمط الثاني فيتمثل في جمهورية العقول الحرة، و لا يأتي هذا النمط إلا بعد عقد مؤسسي يخول للعقل أن يمارس نشاطه بصورة قانونية. وهكذا فجمهورية العقول الحرة يلقى على عاتقها فكر"الواحد"(Pensée de l’Un) يعني هذا؛ المؤسسة الأسطورية للحقيقة. هذا زيادة على القانون الذي يبرم عقدا بين الذوات من أجل الحوار(Communication) و يعتبر

[1] نفسه. ص24.

[2] Anti oedipe.Op. Cit. P101.

كأساس منطقي حواري. لأجل هذا السبب كان دولوز ينفر من الندوات و اللقاءات و الموائد المستديرة لأنه يرى فيها أن الحوار لا يعدو أن يكون مجرد ثرثرة ، و الأهم من كل ذلك هو الخلق، و ليس الاجترار و التكرار.

يشكل النمطان السابق ذكرهما طبقة الدولة الجوانية، التي تمنح الفكر مركز ثقل و تأثير وحتى تبرير. وفي فكر الحداثة خير مثال على ذلك وهو لا يدري أنه يستبطن داخله سلطة قاهرة كانت قد تحولت من سلطة دولة إلى سلطة فكر؛ وتسويغ لفكرة دولة توتاليتارية (Etat totalitaire) تقوم على فكرة الحق و القانون باعتبارها تنظيما عقلانيا للمجتمع. مشكلا الكل والمطلق الذي يتجاوز كل التنظيمات التي لا تستطيع أن تأخذ شرعيتها إلا منه كحق إنشاء جمعية، ...الخ.

يقول دولوز:« لم أكن أحتمل لا ديكارت أي الثنائيات والكوجيتو، ولا هيغل أي الثالوث وعمل السلب. هكذا كنت أحب كتابا يبدون أنهم يشكلون جزء من تاريخ الفلسفة ولكنهم ينفلتون منه جزئيا أو كليا مثل لوكريس Lucrèce وسبينوزا Spinoza وهيومHume، ونيتشه وبرغسون Bergson [1]» هؤلاء الفلاسفة الذين خرجوا عن الصف حققوا فردانيتهم و لم يكرسوا الفكر-النموذج و ربما هم فلاسفة ملعونين ولا يحتفى بهم من قبل السلطة وأتباعها. تماما مثل التنظيمات المنشقة التي لا رغبة لها إطلاقا في أن تنضم إلى طبقات الدولة حتى تهيكلها و تنظمها كما يحلو لها. إنها ترفض ذلك إطلاقا لأنه ليس من مبادئها أن تساير ذلك النمط من الفكر السلطوي القمعي. ولذلك فإنها تخرج عن الإطار التقعيدي (Cadre axiomatique) و تمارس نشاطها الحر كما تلجأ للمقاومة.

وهي في نظر الدولة العقلانية تنظيمات خارجة عن القانون و تمثل العصيان. ذلك بأن فكر الدولة لا يخرج عن النمطية الثنائية للفكر مثل خير\شر، حق\باطل،علوي \سفلي ذكر\أنثى، أبيض\أسود،...الخ. ومن يخرج عن هذه الثنائيات (Dualités) لا تقبل به مثل فكر التعددية

[1] دلوز جيل،حوارات. المصدر السابق. ص ص 24-25,

والاختلاف(Pensée de pluralité et différence) بل يصير منشقا ولا منتميا، ومتمردا يجسد العصيان، ولا يجسد منطق المطابقة و التمثيل.

لذلك تسعى الدولة إلى تهميش كل مختلف. ورغم ذلك لا تتوقف الرغبة عن المقاومة، فهي تمارس نشاطها الثوري ضمن سياستها الذرية مقابل السياسة الكتلية للدولة. وتعاند في زيادة رسم خطوط الهرب وهي تحتفي برغبتها، وتحارب آليات الدولة،فهي لا تشكل أغلبية و إنما أقلية و قد تكون في كل مكان في المصنع، في المستشفى،في المدارس..الخ. وبهذا فهي تزعج السياسة الكتلية، تقلقها جدا وتشوشها.

إنهم الرحل و بإمكانهم اختراع آلة الحرب(Machines de guerre) التي لا تمتلكها الدول، لأن سلطة الدولة بعيدة جدا و بشكل مختلف عن تلك الآلة الحربية ، لها مجالها الخاص بها و تحتفظ بطبيعتها كسلطة سياسية، فلا يمكن تصور دولة ما كما يرى دولوز تمتلك آلة حرب لأن ذلك يكلفها كثيرا في المؤسسة العسكرية و لا يمكنها أن تكون جيشا تقوم بتجهيزه على تلك الشاكلة قصد توجيهه ضد الرحل (Nomades). يستحيل عليها ذلك لأن هذا النوع من التنظيم لا يمارسه إلا الرحل كونهم لا يمتلكون جهاز دولة، و مع ذلك بإمكانهم أن يطفحوا مثل الطحالب التي تنمو فجأة بلا بذر أو زرع ،فهي حرة في نموها و انتشارها.

يقول دولوز:« أن نجعل من الفكر قوة رحالة لا يعني بالضرورة أن نتحرك،وإنما أن نزعزع نموذج جهاز الدولة أو المثال أو الصورة التي تثقل على الفكر،الوحش الضخم الجاثم عليه. [1]» و الرحالة هؤلاء الذين لا يتحركون واقعيا لكن لهم حركات داخل الفكر ويرفضون كل سلطة تهدف للقمع و التسلط. هم في سرعات فائقة لا يمكن حساب درجات تسارعها لأنها ليست السرعة التي نحن نعرفها عادة؛ أن يكون المرء في بداية السباق محتلا المركز الأول. بعيداعن ذلك التصور فسرعتهم بطيئة جدا لكنها تعمل بجد وفي النهاية تحقق وثبات(Sauts).

[1]دلوز جيل،حوارات. المصدر السابق. ص 43.

ولأجل التوضيح أكثر يعطينا دولوز أمثلة عن أبيقور وسبينوزا ونيتشه فهؤلاء خرجوا عن المعتاد في الفكر الفلسفي رسموا خطوطا للهرب(lignes de fuite)[1]، و لم يضعوا نقاطا لأن هذه الأخيرة تفيد في الامتداد والتواصل، بينما هم قفزوا بعيدا خارج التاريخ وخارج الحاضر والمستقبل، ارتحلوا وفق جغرافيا مكنتهم من الوثوب، وشكلوا بذلك صيرورات(Devenirs) .

[1]نفسه. ص44.

خاتمـــــــــة

ربما يفتننا الفكر الغربي المعاصر بقدرته النقدية الفائقة التي استطاعت بشكل أو بآخر أن تتجاوز ما كان عليه الفكر سابقا؛ هذا النمط من الفكر القاسي أحيانا تمكن من اكتشاف ألاعيب السلطة بمختلف مكانيزماتها وتنوع شبكاتها، أدرك أنه حان الأوان لقلب كل شيء، وفضح كل شيء، لأنه لم يعد الوثوق في حقيقةٍ تشكلت من أقانيم ثابتة تدعي الصدق والإطلاقية، وانتهت تلك الحقيقة بالتالي إلى تشكيل عقلانية تتسم بالخطورة بعدما كانت الفلسفة - بتواطئها مع السياسة- تمارس شطحات فكرية تلقي على العقل الإنساني لا الغربي وحسب، تلك الوثوقية الزائفة في تطور التاريخ، وفكرة التقدم التي انتهت إلى الإقرار بنهايته عند فيصل النظام الرأسمالي العالمي.

فيما رآه فلاسفة مابعد الحداثة عن مشروع الحداثة الغربية بأنه مشروع فاشل؛ برهن على نفسه بالتناقض الداخلي الحاد من خلال ممارساته زمنا طويلا. وكون أن الحداثة تقوم على أسس تتمثل في الفردية؛ قوامها إفساح المجال لحرية الفرد، والأصل في ذلك هو الضرورة الاقتصادية المادية التي كانت في حاجة إلى توسع نشاط العمل والزيادة في الإنتاج من أجل تحقيق الأرباح؛ إذ لا يهم الفرد كإنسان لأن خلفه ثمة يكمن الاستغلال إلى درجة التشيؤ كما قال لوكاتش.

لذلك فإن عملية استغلال الجسد لم تأت في حين غرة، وإنما كانت لها رواسب من قبل في فلسفات تؤكد على الثنائية من مثل: الجسد والروح، الذات والموضوع، ثم الأنا والأنا الأعلى التي تجد توسيعا فلسفيا على مستوى الأفكار المؤدلجة مع فرويد الذي لجأ إلى تبرير السلطة من خلال أقنوم ثابت هو الثالوث(الصنم) المتمثل في الأب،الأم،الطفل. فبالرغم من تجاوزه للتفكير المنحصر في الوعي إلى مجال آخر هو اللاشعور. إلا أنه حاصره في بوتقة ضيقة هي الأسرة. وجعل الرغبات ملكيتها الخاصة.

وبهذا فإنه لم يتم النظر إلى الرغبة في ذاتها طيلة قرون وإنما كانت تتشكل معها قرينة أو رابطة تتمثل في النقص دائما، لتغدو هي الشعور بالنقص، أو تعني الحاجة إلى شيء ما، لأنه

في نظر السابقين من الفلاسفة في العصر الإغريقي إلى غاية الحداثة، (اللهم إلا بعض الاستثناءات كما الحال مع سبينوزا على سبيل الحصر) الجسد في منزلة دنيئة، وكل ما هنالك إلا العقل بقوته وجبروته؛ إلى درجة إلقاء عليه هالة (Auréole) من القدسية.

تلك الرؤية التحقيرية للجسد قامت بدحضها فلسفات مابعد الحداثة؛ مبرهنة على أنه ليس محل العوز إلى شيء ما حتى يبقى مستهلكا على الدوام، ليس منطقة وجدت لتنهك من قبل مؤسسات الدولة، إنه أبعد من ذلك كليا لأنه مكتمل بذاته بآلاته الراغبة المتعددة كما أكد على ذلك دولوز. فالجسد من هذا المنظور مصنع يضم مجموعة من الآلات؛ كآلة للتنفس، وآلة للهضم، وآلة تنتج الأصوات،...الخ وكلها تعمل في انسجام. لذلك فإن الإنسان ينتج وينسق اللاشعور بلحمه الآن ودمه الآن؛ وبثقافته الآن، وليس في الماضي. فالرغبة تحضر في المجال الاجتماعي والدليل على ذلك هذيانات بعض الأفراد، فالذي يهذي أساسا يحدث له ذلك بسبب القمع والضغط الذي سلطه عليه المجتمع بمختلف أدواته.

في حقيقة الأمر لم يستحسن الحديث عن مابعد الحداثة إلا بالعودة إلى الحداثة التي أرست أسسا تأخذ الصبغة الفتيشية فتقضي على من تبغضه وتحتقره أو تسقطه في حبس التبعية الاقتصادية والمديونية تحت الضائقة المالية، وتضاعف من مصالح من تحبذه وتفضله ومثال ذلك واضح في الكيان الصهيوني المحتل.

تلك الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية وهي النزعة الفردية والعقلانية والوضعية في الأبحاث العلمية، حيث الاعتماد الكلي على العلم والتكنولوجيا، قد سقطت. لا يجوز الآن التشدق بانتصارات العلم، والتغني بالمركزية الغربية وبتفوقها، لأن تصنيم العقل وتأليه العلم وعدم الاهتمام بأبعاد الإنسان الأخرى وآفاقه الواسعة لم يحقق إلا مشاكل روحية معقدة. فالتقدم الحضاري حقيقة يحتاج إلى الاهتمام بالجانب الروحي كذلك، ولا يقتضي الأمر التركيز على المصالح والمنافع، ذلك ما فعله العقل الغربي وهو يباغت عتمة التاريخ باستنارة مغشوشة. فلم

يأخذ وهو شغوف بالعلم والمعرفة المشعل كاملا من بطله بروموثيوس، واكتفى فقط بشعلة واحدة؛ ذلك يعني أنه اقتصر على جانب المادة ملغيا ما هو مهم فكانت النتيجة سلبية.

ها هو العقل إذن الذي تم تأليهه بعد إزاحة الله من إدارة الوجود، هل استطاع أن يسيّر الكون بصورة صائبة؟ ها هو يبرهن على هزائمه من حين لآخر: فقد خرق طبقة الأوزون، وأدى إلى انتشار الأوبئة والحروب المدمرة وإتلاف النبات وانقراض البعض من الحيوان. والاقتراب من تدمير بيئة الكرة الأرضية. زيادة على ذلك فإن الاقتصار على الجانب المادي أدى بتضخم الرأسمالية العالمية إلى آثار وخيمة لم تنعكس على البيئة الخارجية فحسب كما تحدث عن ذلك دولوز؛ بل أثرت أيضا على الإنسان، فهي كثيرة كتفشي البطالة والفقر وانتشار المخدرات وسيطرة التكنولوجيا على شتى مجالات الحياة وإحلال الآلة محل الإنسان، وما كان في السابق يجري في أطراف المركز هو الآن يحدث في مركز النظام نفسه. ناهيك عن الانعكاسات النفسية الخطيرة مثل السكيزوفرينيا أو الفصام التي حللناها بالتفصيل في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

إن تمزق إنسان مابعد الحداثة بين المعنى واللامعنى، بين النظام والفوضى، بين الله وغيابه تعمدته إرادة القوة والرأسمالية الوحشية الضارية اللذان خلقا التناقض بسعيهما اللامتناهي المكثف بالوعود خلف اللاشيء والمنفلت من سيطرة الإنسان، فيندفع هذا الأخير منغمسا في هستيريا الشراء والاستهلاك، إذ لا قصد لديه ولا غرض إلا محاولة منه سد هذا الفراغ. فالخوف كل الخوف ليس في اقتناء ثلاجة بل في اقتناء ثلاجة ثانية كما قال هيدغر معبرا عن القلق الوجودي. وأضحى أصحاب المال هم صناع القرار أمام هذا الوضع التعيس؛ وظل جرّ الإنسان إلى الاستهلاك دوما وبتجديد السلع يتم إغراؤه وفق ما يدعى بـــ"الموضة" إذ يمضي الأفراد بلا وعي منهم إلى اقتناء جاكت أو كمبيوتر أو هاتف من طراز "رفيع" ويستغنون عن جاكتاتهم أو كمبيوتراتهم أوهواتفهم القديمة وهكذا دواليك وباستمرار، لأنه ما عاد الإنسان سيد نفسه وإنما عبدا وضيعا للتقنية. فضاع الإنسان وضاع معه الواقع، فإلى أين يمكن التوجه لأجل استعادة الواقع المفقود؟ وقيم التقدم والحقوق سقطت ولم يعد هناك إلا الفراغ الذي أسرعت إليه

العقلانية الأداتية لتملأه بقيم سوقية تجارية تهتم بالربح والمنفعة. تلك هي إتيقا جديدة تعتمد على مقياس قيمة التبادل باعتباره نموذجا واحدا للتواصل الاجتماعي، وعليه أصبح الأفراد مجرد ذرات (atomes) مستقلة تربطها علاقات الحاجة والمنفعة وحسب.

لقد حققت العقلانية تفوقها بآلياتها من أجل الهيمنة أكثر؛ ونحن نعيش تحت وطأتها مُكرهين مقهورين تحت ظلال شبح العولمة التي برهنت على غطرستها من خلال استمرار آلياتها الامبريالية، متجسدة في العنف والظلم والفاشستية مثل المذابح الأليمة التي تجري هنا وهناك في قطاع غزة المحتل الذي يمثل آخر نفس في الحياة(حياة السيادة)عن باقي أراضي فلسطين المحتلة. وتسليط القهر والاستبداد والفقر والوهن والتقتيل بأسلحة الدمار على العراق، وما يجري في أفريقيا من انتهاكات الأرواح والأعراض تحت غطاء "الإرهاب" في دول الساحل يحجب الأطماع الغربية التي ترسم صورة جديدة للحركة الاستعمارية التي لم ولن تنتهي ما دامت الغطرسة الرأسمالية هي المتحكمة في العالم.
كل ذلك يشرعه صمت الرأي العام العالمي ويبرره بمختلف الوسائل أصحاب القرار النظري والعملي في الكون. كما نتج عن تهافت منظومة القيم التي كانت تسود العالم في عصر الحداثة ليحل محلها منطق الربح وفوضى السوق.

وما يوجد في الكينونة المنسية ذلك الهامشي، الطرف المقصي، المقزم. ذلك المجنون أو المرأة أو الإنسان ذو البشرة السوداء أولئك الذين أخرجوا من دائرة التفكير الفلسفي لأن أمرهم غير مستساغ، أو قد ألحق بهم ضرب من العدمية. ليتطور الحال إلى الآخر؛ العالم الثالث، عالم الجنوب، ثم العرب، فالإسلام الذي ألحق به العقل الغربي أبشع الصور في مختلف وسائل الإعلام والصحف واللقاءات التلفزيونية..الخ.
أمام هذه الآثار الهالكة للعقلانية الأداتية لا يسع المرء إلا المقاومة؛ فذلك هو قدره. نحن نركز والحالة هذه على الفئات المحرومة من المجتمع التي تعيش قهرا متتاليا، والمظلومين والأقليات التي همشت باسم "الآخر المختلف" ذلك أنها لا تنطوي تحت لواء الوحدة والمماثل الذي كرسته الحداثة لتجعل العالم موحدا.

فالاختلاف صفة تشكل لحم الوجود، إذ ليس كل ما هو وجودي موحد ومشترك لأن هناك اختلاف وتعدد وتنوع. والجميع لهم الحق في الحياة. ولكن ليس حياة بهيمية كما يذهب فلاسفة مابعد الحداثة إلى ذلك بالدعوة إلى حرية الجنس، وإطلاق عنان الشهوات الجنسية وهم يحتفلون بأنموذج التشظي والتشتيت مقابل توتاليتارية الحداثة وثوابتها. ولو أننا في هذا السياق لا يسعنا إلا الحديث عن عملية رد الفعل لدى فلاسفة مابعد الحداثة التي هي استجابة غاضبة من الحداثة فإن رفضتها واستنكرتها وأخذت تعمل على تفكيك أسسها، فإن هذا لا يدعو إلى القول بأنها تيار جاء ليجسد نهاية الوعي الأوروبي كما ذهب البعض إلى ذلك. وإنما هي لحظة شك ومساءلة للتراث الحداثي أو لحظة يأس وإرهاق كما عبر عن ذلك دولوز.

في هذه النقطة يحيلنا دولوز إلى ما تعنيه المساءلة النقدية واستنطاق النصوص لمفكري الحداثة الغربية؛ فلا تعني هذه الإستراتيجية إطلاقا إعادة ما قالوه، ذلك لا يهم. وإنما الوصول إلى ما لم يقولوه، ففي القول ثمة ينبثّ ما لا يقال، لأن تفكيك النص عملية تتطلب النظر إلى التفردية، وتاريخ الفلسفة ليس تاريخا موحدا وشموليا يجمع الفلاسفة فيه، بل هناك كما سماها دولوز خطوطا متقاطعة حيث يبعث الحدث في وحدة التاريخ الوهمية فتكتشف التفرديات.

وليس هناك أدنى شك في عملية إحياء للفيلسوف وإخضاعه للسؤال ثم إجباره على النطق وفق الحدث دائما، حتى تأتي الحقيقة تنساب لوحدها لكنها بخلاف ما وسموها به من الإطلاقية التي تدفع إلى الخضوع، تماما كالتنويم المغناطيسي.
ولهذا تبرز جدية المتعامل مع النص الفلسفي، إذ لا يعيد ما قيل، ولا يستسخ وإلا يكون كما قال دريدا مساهما في دفن الموتى، والمطلوب هو إعادة إحيائهم من جديد.
أما بشأن السلطة فقد كانت محط اهتمام فيلسوفنا، ركز عليها كثيرا، فهي لا تتموقع في السياسة كما يرى البعض، وإنما تحتل مكانا داخل شبكة من القوى المختلفة.

وعليه فإن السؤال عن ماهية السلطة وما مصدرها لا يجدي أهمية، لأن الأهم هو كيف تشتغل، ما آلياتها وكيف يتم توظيفها. وليس مطلوبا من مفكري مابعد الحداثة - خصوصا الذين رأوا في السلطة شيئا جديرا للاشتغال عليه- وضع نظرية حولها، لأن ما هم في حاجة إليه هو البحث في علائق السلطة، فالشيء إذا كان يمتلك قوة حيث يستغلها لتكون وسيلته في المواجهة والتصدي أو حتى الاعتداء على الآخرين وإخضاعهم أو حتفهم، فإنه هنا يبدو مالكا لسلطة. لذلك كان دولوز مهتما بالبحث في طبيعة القوة من أجل أن يهتدي إلى إدراك مفهوم السلطة. وبهذه الكيفية التنقيبية يتضح المعنى.

وإن احتكر الفكر السياسي السلطة وحصرها في جانب أحادي ضيق هو السياسة، فإن المعنى هنا يغيب لأن السلطة تتجاوز السياسي لتشمل مظاهر أخرى متعددة. لذا فتتبعها في الحقل السياسي وكأنه الأصل، هو بلا شك تفكير ميتافيزيقي لاهوتي كما ذهب إلى ذلك فوكو. وبالطبع يستهدف دولوز تقويض الأصل من أجل أن يدرك كيفية ممارستها وفعلها. فهي تتغلغل في صدر كل ناحية أو اتجاه، قد تكون بسيطة أو مركبة وهي لا تمارس القمع دائما، بل تلجأ إلى اتخاذ أساليب أخرى كالخداع والمكر والتمويه، قد تتقمص شكل البوليس أو الإعلام والإشهار. والذي يقع عليه القمع هو الجسد البشري كما وصف ذلك دولوز ومن أجل التصدي أمام هذه الفعل المخزي، فإنه يتوجب القيام بتدابير في اتخاذ مسلك المقاومة.

وهذه الأخيرة ليست حبيسة المفهوم القديم كما كان شائعا في الماركسية، فعهد تصور نموذج الثورة الشعبية قد ولى لأن الأمور تغيرت، فلا زال هناك من بقي مقيدا بالتفكير الرجعي ويصمم على محاربة سلطة الدولة، ناهيك عن الاستيلاء عليها، هؤلاء قد ينظر إليهم أنهم ملتصقين بداخل النموذج القديم، لأن هناك استراتيجيات جديدة تنشط وتقوم بأدوار متناسقة. وفي الواقع الغربي ثمة فئات معوزة، وفقراء وعاطلين عن العمل، ومشردين ومجانين وإثنيات، وملونين وشواذ...الخ. كلهم يمكن أن يقوموا بثورة جزيئية تشكل إزعاجا للسلطة، ولكن ليس بإمكانهم أن يحدثوا خرقا في النظام ينتهي بانهياره. فالإزعاج يمكنه أن يثير قلقا

وارتباكا، قد يكون بالتالي محاولة في إضعافه لكن ليس إنزاله من عرشه لأن ذلك يتطلب المزيد من التكتلات المعارضة والمقاومة في أدق صغرها.

يمكن الحديث وهذه الحال عن الأقلية المسلمة خصوصا في أوروبا وفي فرنسا بالتحديد التي تتعرض لممارسات العنف والقمع ومظالم صارخة، هذه الفئة يمكنها أن تشكل قوة صلبة وتكون في كل نقطة وفي كل اتجاه، وإن كان النظام يرفضها، فهناك من يؤيد تواجدها الطبيعي الذي تفرضه الثقافة الفرنسية المعاصرة باسم المواطنة، وهناك من يتكلم في هذا الشأن بدون تحيز الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفري ذلك باعتباره فيلسوف مابعد حداثي يؤمن بالأقليات مهما كان نوعها، فالأقلية المسلمة بإمكانها أن تزعزع الأسس التوليتارية العلمانية، ولأنها محقة في الدفاع عن نفسها حتى يكون لها الحق في الحياة، فالاستمرار في النضال مطلوب مهما قست العوامل القهرية. ووفق هذا الشكل تغدو المقاومة قوة مُواجهة وإصرار وتحدي يربك السلطة، وهذا يشير إلى أن المقاومة باعتبارها قوة تمثل سلطة الحياة، بينما السلطة تغدو حياة السلطة؛ نعني بذلك أن هذه الأخيرة محدودة إذ تحصرها الأداتية السلطوية وعليه فإن خطوط الهرب تتعذر عليها من أجل ضبطها أو تطويعها، لأن سمة الترحل من صفات المقاومة التي تشكل نبض الحياة ولحم الوجود.

إن أي نظام سياسي إذا ادعى تحديد الحقيقة، فهذا يعتبر بكل تأكيد هلاكا وخطورة على المجتمع فحينذاك سيصبح لكل مجتمع نظام للحقيقة وسياسة للمعرفة يؤطرها ويشكلها حسب أهدافه، يعني ذلك جملة من الخطابات يأخذ المجتمع في تداولها معتبرا إياها تمثل الحقيقة.

لذلك كان هدف دولوز منصبا حول تحرير المعنى من الخطاب السلطوي وتأسيس تعدديته. وبسبب حضور رواسب ذلك الخطاب فإننا لا زلنا نشهد بعض المتنطعين وهم يرددون شعارا من شعارات المبادئ الحداثية الغربية الزائفة في البلدان العربية؛ والتي كانت تئن تحت وطأة الحركات الكولونيالية، إذ يتغنون بشعار التقدم الذي نظّر له الفلاسفة الحداثيون بل وخططوا حتى حول كيفية الاحتلال، لنأخذ مثالا عن الفيلسوف الألماني لايبنز فهو من دبر دخول مصر

بغرض الاحتلال. وطبعا عمليات النهب لموارد الأرض وثرواتها حجبوها بغطاء المكر والخديعة، لنجد فريدريك انغلز يبارك الاحتلال الفرنسي للجزائر وهو يعتبره إنجازا عظيما لتحقيق التاريخ الكوني، لأن ذلك سيجبر البلدان المتخلفة على التقدم والتحضر كما نصت عليه المبادئ الأنوارية. والشيء نفسه كان بتأييد الاحتلال الأمريكي على العراق باسم القضاء على النظام الاستبدادي وتنصيب الديمقراطية؛ والواقع أدهى وأمر تدمير، وتقتيل، وتجويع، ومذابح شتى حصدت حتى الأطفال.

وفي الأخير تم اكتشاف الاحتيال من وراء مخطط الديمقراطية المزعوم وذلك ما برز في خلق أمريكا لداعش وتنصيبه كوحش مُقتّل لا يرحم في الشرق الأوسط، وأفريقيا بهدف إذابة سيادة هذه البلدان وقهر شعوبها وإجبار البقية إلى الرحيل كلاجئين تستغلهم قوى الغرب وتمتص الرأسمالية الغاشمة دماءهم.

إنه بإمعاننا في تاريخ الغرب وعلاقته بالحركة الصهيونية يجعلنا نتذكر صورة اليهودي اللاجئ الذي طحنته النازية، والمشهد اليوم يتكرر في العرب والأفارقة، مما يوحي في أكثر معاني الصورة بنوع من الانتقام وزعزعة النظام الذي يساند القضية الفلسطينية، أو أي بلد من بلدان العالم الذي سموه بـ " الثالث" وهو تحت هيمنتهم ليظل في تخلفه وتبعيته، لأن السياسة الاستعمارية في تعاملها معه تستعيد قيمها القديمة مثل العنصرية والتعذيب والاعتداء على الحريات والكرامات، ولكن بصورة فيها شيء من التنميق ووفق استراتيجية معاصرة؛ ما يؤكد أن العولمة سياسة تمارس الضغط والترهيب في يد أمريكا وبعض حكومات أوروبا من أجل إذابة ثوابت وخصوصيات وثقافة دول أخرى - متخلفة- وكأن نظامها هو الأفضل والوحيد والأوحد. والحقيقة الكونية هي بكل تأكيد مغروزة في السلطة ومهما حاولت القيام بتعديلات تساهم في ممارسة نوع من التثاقف إلا أنها لن تتخلى عن سياستها في فرض ثقافة واحدة مهيمنة باعتبارها ثقافة العقل والعلم.

ربما تكون إطلالة المبدع الفنان هي الجسد النابض بالحياة، هي من تقدر على الانزياح ولا تمكن أي نمط من أنماط العقلانية أن يصرفها. "وحده الفن يستطيع أن ينقذنا" هذه العبارة طالما ردّدها كثيرا دوستويفسكي ولا لشيء إلا لأن الرغبة تجد مرتعها الحر من خلال انفلاتها من قبضة القيد، وبمقدورها أن تأتي في صيرورة ثورية مباغتة فتظهر بشكل فجائي غير مرتقب وترتبط بسيولات غير مألوفة تساعدها على الانفلات من أجهزة الرقابة، وأنظمة السوق ومجتمع الاستهلاك.

الخيال الروائي بإمكانه أن يسلك طريق الهرب متجاوزا جميع القوى وكل السلطات إلا قوته وسلطته أو سلاحه المتمثل في الاستعارة وأدوات الإبداع في الكتابة وهي تذود عن روعة النص. فلغة الجسد هي لغة الاستعارة يتقاطع فيها الإدراك مع الإنصات والذوق والعين التي هي حاسة الميتافيزيقا بامتياز، مع الأذن والأنف.

لأجل هذا يسعى دولوز إلى تلقيح الفلسفة بالأدب كما سعى من قبل نيتشه تلقيحها بالشعر، لأن التعبير الروائي أو الشعري يظهر النبرة الملموسة للجسد في علاقته بالعالم لا تمكننا من الإدراك والتأمل فحسب بل كذلك من الإنصات والتذوق. لذلك كان دولوز يفضل أن يكتب فلسفة على الشكل الروائي حتى تتم المتعة بجسد النص، وإلا يكون تصفيقا في فراغ.
ذلك بأن الكتابة كما أكد دولوز آلة منتجة للمعنى، و آلة حرب موجهة ضد كل أشكال السلطة، إلا أنها آلة غير نسقية منفتحة على الخارج، تحيل إليه، ويحيل إليها، والعالم ليس له صورة ثابتة تحاول الكتابة أن تحاكيها ؛ لذا فالمطلوب هو رسم خارطة للعالم عبر الكتابة، لا محاولة نسخه ومحاكاته.

يمكننا القول أنه بقدر امتلاك آلة الحرب على مستوى الفكر فإنه يصبح في ازدياد سرعاته، ويتحول إلى صيرورة، فدائما يحول الأمر إلى شيء آخر، وليس الثبات أو المطابقة كما كان في الفكر الكلاسيكي والحداثي. الإحالة إلى التغير فيها شيء من الهروب والإبداع والحرية. وإذا كانت الرغبة تسعى دوما إلى امتلاك قوة وأن تمضي إلى حدها الأقصى، لكنها في أحايين

كثيرة لا تصل إلى غايتها لأن الحد الأقصى محجوز سلفا، لذلك لا أمل للرغبة أن تستوعب كل مختلف إلا عبر الهذيان؛ الذي هو مرض العصر، والسكيزوفريني ليس واحدا من شواذ العصر بل من أصحائه، لأنه يمضي إلى الحد الأقصى، لكن في الحلم أو الهذيان فقط. لذلك ما يمكن أن يؤاخذ به دولوز حول هذه النقطة على الرغم من التأكيد على الاختلاف إلا أنه انتهى إلى القول بنهاية العصر من خلال فشل الحد الأقصى في عبثية الرغبة، وبالتالي ما كان ينتظر من قوة الرغبة أضحى ارتدادا. لذلك ليس بعيدا عن هبرماس أن ينتقد فلسفة مابعد الحداثة إجمالا وإن كان دولوز بفلسفته النقدية التي لا تنفصل عن الجانب التحليلي، وهي تبعد العوائق، حيث يشتغل المفهوم أين يكتب الأشياء في حالة حرة ومتوحشة. وهو الذي منح للفلسفة السياسات التي تحتاجها؛ سياسات في أشكال الصراع الجديدة، في المقاومة والإبداع والتي لن تكون إلا سياسات آنية وحالية أكثر.

يحدد هبرماس خطوط التصدع الفكرية التي أنتجت النظرة مابعد الحداثية إلى الأشياء، وهو يجمع في فكره النقدي التنويري فلسفة اللغة ونظرية العلم والتأويليات الذاتية والتاريخية والتحليل النفسي، وهو يسعى إلى تكوين علم تداولي كلي من أجل إحداث تغيرات جوهرية في العلاقات الحيوية بين الناس، مركزا حرصه على الابتعاد عن أسس الهيمنة وتحقيق شروط تواصل وحوار في مجتمع متحرر بمعنى توفير شروط تعمل على إبعاد الكوارث وتحقيق التواصل بين البشرية، غير أن فكرتي التواصل والحوار كما يبدو في عالم منقسم (شمال – جنوب) يستحيل الأمر وهاته الحال أن يؤتي الحوار ثماره كون أن المركزية الغربية بعقدتها الفوقية لا تقبل بالآخر(الدوني) أن يزاحمها التفوق برغم تفوقه بالقوة لا بالفعل، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا تحققت معجزة، فلنعد إلى قولة هيدغر:"ربما سيكون الله مخلِّصنا".

قائمة المصادر والمراجع

1- مصادر جيل دلوز:

أولا- المصادر المعرّبة:

1-ماهي الفلسفة. تر: مطاع صفدي.مركز الإنماء القومي.بيروت.ط1.1997.

2 - نيتشه. تعريب: أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع. بيروت.لبنان.ط.1.1998.

3- نيتشه والفلسفة. تر:أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. لبنان. ط2.2001.

4- البرغسونية. تعريب.أسامة الحاج.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع.بيروت.ط1.1997.

5- مع كلير بارني:حوارات في الفلسفة والأدب و التحليل النفسي و السياسة.تر:عبد الحي أرزقان،أحمد العلمي.إفريقيا الشرق.المغرب.لبنان.د/ط.1999.

6- الصورة- الحركة أو فلسفة الصورة.تر.حسن عودة. منشورات وزارة الثقافة.المؤسسة العامة للسينما.دمشق.1997.

7- المعرفة والسلطة. مدخل لقراءة فوكو.تر: سالم يفوت.ط1.1987. بيروت. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي.

ثانيا- باللغة الفرنسية:

1-Différence et répétition. Paris.Puf.1981.

2-Spinoza. Philosophie pratique. Paris.Puf.1970.

3- Spinoza et le problème de l'Expression. Paris. Minuit. 1968.

4- Kafka pour une littérature mineure.Paris.Minuit. 1975.

5- Présentation de Sacher Masoch. Paris. Minuit.1967.

6- Périclès et verdi. La philosophie de François Chatelet. Paris. Minuit.1988.

7- Critique et clinique. Paris. Minuit.1993.

8- Pourparlers. Paris. Minuit.1990.

9- Le pli. Leibniz et le baroque. Paris.Minuit.1988.

10- Pourparlers. Paris. Minuit. 1990.

11- Deux régimes de fous.Textes et entretiens (1975-1995.) Paris. Minuit.2003.

12-Proust et les signes. Paris. Puf.1964.

13- Logique du sens. Paris. Minuit. 1969.

14- L'Epuisé.Paris. Minuit.1992.

15- Différence et répétition. Paris.Puf. 1981.

16- Capitalisme et Schizophrénie. T1. L'Anti Œdipe. Paris. Minuit. 1972.(En collaboration avec Félix Guattari).

17- Capitalisme et schizophrénie. T 2. Mille plateaux. Paris. Minuit. 1980. (En collaboration avec Félix Guattari).

18- Empirisme et subjectivité.Essai sur la nature humaine selon Hume. Paris. Puf. 1953-1993.

19- Francis Bacon. Logique de la sensation. Paris. La différence.1981.

20- David Hume.(En collaboration avec André Cresson) Paris. Puf. 1952.

21- Bergson. Mémoire et vie. Textes choisis. Paris. Puf. 1975.

22- Cinema 2-L'Image-Temps.Paris. Minuit. 1985.

23- Superpositions (en collaboration avec Carmelo Bene).Paris.Minuit.1979.

24- Psychanalyse et transversalité.Paris.Maspero. 1972. (En collaboration avec Félix Guattari).

25- Les années d'Hiver 1980-1985.Paris. Ed. Bernard Barrault. 1985. (En collaboration avec Félix Guattari).

26- Gilles Deleuze& F. Guattari. C. Parnet. A. Scala : Politique et psychanalyse. Paris. Ed. Les mots perdus. 1977.

27 -Politique et psychanalyse. Paris. Ed. Les mots perdus.1977. (En collaboration avec F.Guattari et A.Scala).

28- Guattari Félix. La révolution moléculaire. Paris. Fontenay- sous - bois Recherches. 1979.

29- Guattari Félix. Schizoanalytic cartographies.Translated by Andrew Goffey. Bloomsbury. PLC. New york. London. 2013.

30- Guattari Félix .Les années d'hiver (1980- 1985). Paris. Prairies ordinaires.2009.

- المراجـــــع:

أولا- باللغة العربية

1- - أبو ريان محمد علي:تاريخ الفكر الفلسفي.- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- دار الوفاء.الإسكندرية. د/ط.2001.

2 إبراهيم عبد الله و آخرون: المركزية الغربية.المركز الثقافي العربي.بيروت/الدار البيضاء.ط1.1997

3- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال. د.محمد عمارة. بيروت. المؤسسة العربية. ط2. 1981

4- ابن مسكويه أبي علي: تهذيب الأخلاق. الجامعة الأمريكية. بيروت.د/ط.1966.

5- آدلر الفريد: الطبيعة البشرية. تر: عادل نجيب بشري.المشروع القومي القاهرة.ط1. 2005

6- أفاية محمد نور الدين.الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة.نموذج هابرماس.إفريقيا للنشر.المغرب.ط1.1991

7- أرسطوطاليس: الطبيعة.تر:إسحاق بن حنين و آخرين.ج2.د/ط.الدار القومية للطباعة والنشر.القاهرة.1965.

8- - = :السياسات.نفله من اليونانية إلى العربية الأب أوغسطين بربارة البولسي.اللجنة الوطنية لترجمة الروائع الإنسانية.بيروت.د/ط..1957

9 آرندت حنة: في الثورة. تر: عطا عبد الوهاب. المنظمة العربية للترجمة. بيروت.ط1.2008.
10- أفلاطون: الجمهورية.تر:حنا خباز.دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع.د/ط.د/س.
11- = : فيدروس. تر.د.أميرة حلمي مطر.دار غريب للطباعة و النشر والتوزيع.القاهرة. د/ط.2000.
12 - = : محاورات أطيفرون.الدفاع.أقريطون.فيدون.تعريب:زكي نجيب محمود.مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر.القاهرة..د/ط.1954.
13- الألوسي حسام محيي الدين:التطور والنسبية في الأخلاق.دار الطليعة للطباعة و النشر .بيروت.ط1.1989
14- الأنصاري فاضل: الجغرافية الاجتماعية.منشورات جامعة دمشق.د/ط.1978
15- باركر أرنست: النظرية السياسية عند اليونان.تر.لويس اسكندر.مؤسسة سجل العرب.القاهرة.د/ط.1965
16- باومان زيجمونت: الحب السائل عن هشاشة الروابط الإنسانية. تر. حجاج أبو جبر.الشبكة العربية للأبحاث و النشر.بيروت.ط1.2016.
17- - بدوي عبد الرحمان ، شخصيات قلقة في الإسلام. دار النهضة العربية. القاهرة. ط.2.1964
19- = : فلسفة الفنون و السياسة عند هيغل.المؤسسة العربية للدراسات.ط1.1996.
20- = : مدخل جديد إلى الفلسفة. وكالة المطبوعات.الكويت.ط1.1975.
21- برانت.ف:كيركغورد.تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد.المؤسسة العربية للدراسات و النشر .ط.1.1981.
22- برهييه إميل : تاريخ الفلسفة.الفلسفة اليونانية.تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة و النشر.بيروت.ط.1.1982.
23- = :تاريخ الفلسفة(العصر الوسيط و النهضة) تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة. بيروت.ط1.1983.
24- = : تاريخ الفلسفة.القرن السابع عشر.تر.جورج طرابيشي. بيروت.دار الطليعة للطباعة و النشر.ط.1.1983.ط2.1993.
25- بغورة الزواوي: ما بعد الحداثة و التنوير.دار الطليعة للطباعة و النشر والتوزيع.بيروت.ط1.2009.
26- بلدي نجيب:ديكارت.دار المعارف بمصر.ط.2.1968.
27- بن عبد العالي عبد السلام:أسس الفكر الفلسفي المعاصر.دار توبقال للنشر.المغرب.ط1.1991.
28- بورديو بيير: الرمز والسلطة.تر:عبد السلام بن عبد العالي.المغرب.دار توبقال.ط3.2007.
29- التريكي فتحي: الفلسفة الشريدة. مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.1988
30- = : أفلاطون والديالكتيكية.الدار التونسية للنشر.تونس.ط.1.1985.
31- = : العقل والحرية. دار الزمان.د/ط.1998 تونس.
32- توران آلان: نقد الحداثة. تر:أنور مغيث.المجلس الأعلى للثقافة.1997.

33- الجابري محمد عابد : ابن رشد سيرة و فكر.مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت. لبنان.ط.1.1998
34- الجوزية ابن القيم: روضة المحبين ونزهة المشتاقين.المكتبة العصرية.بيروت.تحقيق مصطفى رباب.د/ط.د/س.
35- حلمي مطر أميرة:الفلسفة اليونانية.تاريخها و مشكلاتها.دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.القاهرة.د/ط.1998.
36- حماد حسن: النظرية النقدية عند ماركيوز. دار التنوير للطباعة .بيروت.ط.1.1933
36- حنفي حسن: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر.دار الفكر العربي.القاهرة. ج2.ط.3.1987
36- دريفوس أوبير،بول رابينوف:ميشال فوكو،مسيرة فلسفية.تر:جورج أبي صالح.مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.د/س.
37- ديكارت رينيه:مبادئ الفلسفة.تر:عثمان أمين.دار الثقافة للطباعة والنشر.القاهرة.د/ط.1974
38- = :مقالة الطريقة.تر:جميل صليبا.ط(2).مجموعة الروائع الإنسانية.بيروت..1970
39- = : تأملات ميتافزقية في الفلسفة الأولى.تر.كمال الحاج.عويدات. بيروت.ط3.1982
40- - الدوّاي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.دار الطليعة للطباعة و النشر.بيروت.د/ط..2000
41- دي بور.ت.ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام. تر:محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية.القاهرة. ط5.د/س
42-ديورانت ول: قصة الفلسفة. تر: فتح الله المشعشع. مكتبة المعارف. بيروت. ط4.1982
43- الذهبي العربي: شعريات المتخيل. اقتراب ظاهراتي. شركة النشر والتوزيع. الدار البيضاء. ط1.2000.
44- الرازي أبو بكر الفخر:التفسير الكبير.دار إحياء التراث العربي. بيروت. ج.9
45- رايش ويلهيلم: المادية الجدلية و التحليل النفسي.تر: يسين بوعلي.دار الحداثة.بيروت.د/س.
46- رزق الله رالف: فرويد و الرغبة. دار الحداثة.بيروت.ط..1.1986
47- روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي.تر:وجيه البعيني.دار الحداثة. بيروت.ط1. 1988.
48- روسو جان جاك:اعترافات.ج2.المؤسسة العربية للطباعة و النشر.مطبوعات كتابي.القاهرة.د/ط.د/س.
49- زقزوق محمود حمدي: مقدمة في علم الأخلاق. دار القلم. الكويت. ط.3.1983
50- زكريا فؤاد: سبينوزا.دار التنوير.بيرت.لبنان.ط.2.1981
51- زيناتي جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية.دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع.بيروت.ط1.1993
52- سبيلا محمد: الإيديولوجية. بيروت المركز الثقافي العربي.1992

53- سبينوزا باروخ: رسالة في اللاهوت و السياسة.تر عمر مهيبل. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. الجزائر.د/ط.1995.
54- الشابي نور الدين:نيتشه ونقد الحداثة.دار المعرفة.تونس.2005. .
55- الشاروني حبيب:فلسفة جان بول سارتر،منشأة المعارف.الإسكندرية.د/ط.2003
56- شوفالييه جاك:تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية.تر.محمد عرب صاصيلا.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت.1985
56- الشيخ محمد،ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة.دار الطليعة للطباعة و النشر.بيروت.ط1.1996..
57- طاهر محمد محمد: علم الأخلاق. النظرية و التطبيق.دار مكتبة الهلال.بيروت. د/ط. 1987
58-عبد العزيز محمد: القيم الفلسفية الكبرى:الحق،الخير،الجمال.مؤسسة الثقافة الجامعية.الاسكندرية.مصر.د/ط.2008.
59-عبد المعطي محمد علي: فلسفة الفن.رؤية جديدة.دار النهضة العربية للطباعة و النشر والتوزيع.د/ط.1985
60-علي زيعور: أوغسطينوس. دار إقرأ.بيروت. ط1.1983.
61-عوض رمسيس: جيمس جويس أمام المحاكم الأمريكية. مكتبة الأنجلو- مصرية. القاهرة. ط1. 2011
62-غاتشوف غيوركي: الوعي والفن. تر. نوفل نيوف. المجلس الوطني للثقافة. والفنون والآداب.الكويت. سلسلة عالم المعرفة رقم146. .1990
63-غادمير هانز جورج: تجلي الجميل. تر: سعيد توفيق. المجلس الأعلى للثقافة. الكويت. 1997.
64-غريغوار فرانسوا:المذاهب الأخلاقية الكبرى.تر:قتيبة المعروفي.منشورات عويدات.بيروت. ط3. 1984.
65- الغزالي أبي حامد محمد: إحياء علوم الدين.ج3.دار الحديث.القاهرة..د/ط.2004.
66- = :جواهر القلوب،دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة و النشر.بيروت.لبنان.د/ط.د/س.
67-غليون برهان:نقد السياسة:الدولة والدين.بيروت.المؤسسة العربية للدراسات والنشر.1999.
68- فاتيمو جياني.:نهاية الحداثة.تر:فاطمة الجيوشي.منشورات وزارة الثقافة. دمشق.د/ط.1998
69- الفاخوري حنا خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية.مؤسسة بدران.بيروت.د/ط.1966.
70- الفارابي أبي ناصر: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق د.آلبير نادر. دار المشرق. بيروت.ط2.1968.
71- فاليري ليبين: فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة.تر:زياد الملا.دار الطليعة الجديدة.سوريا.ط.1.1997
72- فخري صالح. النقد والمجتمع..حوارات مع رولان بارت، بول دي وآخرون. دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية. دمشق.ط1.2004.
73- فخري ماجد: الفكر الأخلاقي.ج2.الأهلية للنشر و التوزيع.ط1.بيروت.1979.

74- فرج عبد القادر طه و آخرون:معجم علم النفس والتحليل النفسي. دار النهضة للطباعة.بيروت.ط1.د/س.
75- فروم إريش: ما وراء الأوهام. تر.صلاح حاتم.دار الحوار للنشر والتوزيع.اللاذقية.ط. 1.1994.
76- فروم اريش: الدين و التحليل النفسي. تر:فؤاد كامل. مكتبة غريب.2003.
77- فرويد سيغموند:الأنا والهو.تر:عثمان نجاتي. مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي.ط4.د/س.
78- = :التابو والحرام.تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ط.2.د/س.
79- = :حياتي والتحليل النفسي.تر:مصطفى زيور.دار المعارف.ط.1.1981.
80- = :مسائل في مزاولة التحليل النفسي المعاصر.تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة .بيروت.ط.1.1981.
81- = :الحلم و تأويله.تر.جورج طرابيشي.دار الطليعة للطباعة و النشر والتوزيع.بيروت.د/ط..1992
82- = :محاضرات جديدة في التحليل النفسي.تر:جورج طرابيشي.دار الطليعة.بيروت.ط..2.1998
83- = : ثلاث مقالات في نظرية الجنسية.تر:مصطفى زيور.سامي محمود علي.دار المعارف.مصر.د/س.
84- = :ما فوق مبدأ اللذة.تر:اسحاق رمزي.دار المعارف.مصر.ط.2.1966.
85- = :معالم التحليل النفسي.تر:محمد عثمان نجاتي.ديوان المطبوعات الجامعية.الجزائر.ط5.1986.
86- فوكو ميشال: تاريخ الجنسانيةiii الانشغال بالذات.تر:محمد هشام. المغرب.إفريقيا الشرق.2004.
87- = :تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي.تر:سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء-المغرب.بيروت- لبنان.ط1.2006.
89- = :المراقبة والمعاقبة.تر:د.علي مقلد.مركز الإنماء القومي.بيروت.د/ط.1990.
90- = : تاريخ الجنسانيةiii الانشغال بالذات- تر:محمد هشام.إفريقيا الشرق.المغرب.د/ط.2004.
91- = :جينيالوجيا المعرفة.تر أحمد الطاتي،عبد السلام بن عبد العالي.دار توبقال للنشر والتوزيع.الدار البيضاء.ط1.1988.
92- فيبر ماكس: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع . تر. صلاح هلال. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.ط1.2011.
93- = :العالم و السياسي. تعريب:سعيد سبعون،آسيا بومعيزة.الجزائر.دار القصبة للنشر2009.
94- فيري لوك: تعلُم الحياة.تر.د.سعيد الولي. مؤسسة "كلمة" للثقافة و الفنون. أبو ظبي. د/ط.د/س 2004.1
95- قاسم محمود:ابن رشد و فلسفته الدينية.مكتبة الأنجلو المصرية.ط.2.1964.

96- كاريل ألكسيس:الإنسان ذلك المجهول.تر:عادل شفيق.بيروت.الدار القومية.1980
97- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية.مكتبة النهضة المصرية.القاهرة.د/ط.د/س.
98- = :تاريخ الفلسفة الحديثة.مصر.دار المعارف.ط5.د/س.
99- كوزينتسوف : بصدد مؤلف انجلس"لودفيغ فيورباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية".تر:إلياس شاهين. دار التقدم.1987.
100- كوفمان سارة:طفولة الفن.تفسير علم الجمال الفرويدي.تر:وجيه أسعد.منشورات وزارة الثقافة.دمشق..د/ط.1989.
101- الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون.دار الوفاء للطباعة و النشر.مصر.ط1.2008.
102- كيلاني مجدي:الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون.المكتب الجامعي الحديث.الاسكندرية.د/ط..2009
103- لوفيفر هنري: ما الحداثة. تر: كاظم جهاد.دار ابن رشد للطباعة و النشر.ط.1983,1
104- لويس جون: مدخل إلى الفلسفة.تر:أنور عبد الملك.دار الحقيقة.بيروت.ط.4.1983
105- ماركوز هربرت: العقل الثورة.تر:فؤاد زكريا.الهيئة المصرية العامة للتأليف.القاهرة. 1970.
106- مانغ فيليب: جيل دولوز أو نسق المتعدد.تر.عبد العزيز بن عرفة.مركز الإنماء الحضاري.القاهرة.ط.1.2002.
107- محمد علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي.الإسكندرية.دار المعرفة الجامعية.1996.
108- محمد علي عبد المعطي:مقدمات في الفلسفة.دار النهضة العربية للطباعة والنشر.بيروت.د/ط.1985.
109- مراد محمود: فلسفة التنوير لدى السفسطائيين.ط1.2011.دار الوفاء للطباعة والنشر.الإسكندرية.مصر.
110- مرحبا عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.ط2.عويدات.بيروت.1981
111- = : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.منشورات عويدات.بيروت.ط2.1981.
112- مطر حلمي أميرة: فلسفة الجمالل(أعلامها و مذاهبها). دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع. القاهرة. 1998
113- = : فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها). دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع.القاهرة.1998.
114- مهيبل عمر:إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة.منشورات الاختلاف.المركز الثقافي العربي.الجزائر.بيروت.الدار البيضاء.ط1.2005.
115- ميرلوبونتي موريس: المرئي و اللامرئي. تر.عبد العزيز العيادي.المنظمة العربية للترجمة.لبنان.ط.1.2008
116- نجيب محمود زكي أمين أحمد،: قصة الفلسفة الحديثة،لجنة التأليف والنشر،القاهرة.ط5.1967.

117- نجيب محمود زكي: حياة الفكر في العالم الجديد.دار الشروق.بيروت.القاهرة.ط1.1956.ط2.1982.
118- النشار مصطفى: تطور الفكر السياسي القديم. من صولون حتى ابن خلدون. دار قباء للطباعة والنشر و التوزيع.القاهرة. ط1.1999
119- نصار محمد عبد الستار:دراسات في فلسفة الأخلاق.الكويت.دار القلم.1982.
120- نصار ناصيف: الإيديولوجية على المحك. بيروت. دار الطليعة.1994
121- نصري هاني يحيى: الميتافيزياء والواقع. المركز الثقافي العربي.ط1.1998.
122- نيتشه فريدريك: مولد التراجيديا. تر. شاهر حسن عبيد. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا.ط/1. 2008.
123- = : أفول الأصنام.تر.حسان بورقية،محمد الناجي.إفريقيا الشرق.ط.1.1996
124- = :هكذا تكلم زرادشت.تر.فليكس فارس.طبعة جريدة البصير.الإسكندرية.1938.
125- = : الفجر. تر. محمد الناجي. إفريقيا الشرق.2013. الدار البيضاء. المغرب.
126- = : هذا هو الإنسان.تر:علي مصباح.منشورات الجمل.بغداد.ط2.2006.
127- = : العلم الجذل.تر.د.سعاد حرب.دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع.بيروت.ط1.2001.
128- هاني محمد رشاد: الوجود و اللاوجود في جدل أفلاطون.دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.الاسكندرية.ط1.2008
129- نوريس كريستوفر:نظرية لانقدية. ما بعد الحداثة،المثقفون و ما بعد الخليج.تر.د.عابد إسماعيل.ط.1.1999.دار الكنوز الأدبية.بيروت.
130- هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة.تر،فاطمة الجيوشي.دمشق،منشورات وزارة الثقافة.1995

131- هوبز توماس:اللفياتان.الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة.تر:ديانا حبيب حرب وبشرى صعب.هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث(كلمة)و دار الفارابي.ط1.2001
132- هوسرل إدموند: تأملات ديكارتية.تر. تيسير شيخ الأرض.دار بيروت للطباعة والنشر.د/ط.1958.
133- هيدغر مارتن: ماذا يعني التفكير؟ تر: نادية بونفقة. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. د/ط.2008-.2009
134- وهبي كمال،أبو شهدة كمال:مقدمة في التحليل النفسي.دار الفكر العربي.بيروت.ط1.1997.
135- وولتر ستين:تاريخ الفلسفة اليونانية.تر.مجاهد عبد المنعم مجاهد.المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.بيروت.لبنان.ط2.2005
136- يونغ كارل:التنقيب في أغوار النفس.تر:نهاد خياطة.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.بيروت.د/ط.1996.

ثانيـا – باللغة الفرنسية :

1-Antonioli Manola : Deleuze et l'histoire de la philosophie. Éd. Kimé. 1999.
2-Artaud Antonin : Lettre sur le langage. Œuvres complètes Iv. Paris. Gallimard. 1974.
3-Badiou Alain: La clameur de l'être. Paris. Ed. Hachette. 1997.
4 -Badiou Alain : Deleuze. Paris. Hachette littératures.1997.
5-Balibar et François Matheron. Paris. Puf.1997.
6-Balibar Etienne : La philosophie de Marx. Paris. La découverte. 2001.
7-Balibar Etienne : La crainte des masses. Paris. Galilée.1997.
8-Barthes Roland : Le neutre. Paris. Seuil. 2002.
9-Bataille Georges : L'érotisme. Paris. Minuit. 1957.
10-Becket Samuel : Compagnie. Paris. Minuit. 1990.
11-Bergen Véronique : L'ontologie de Gilles Deleuze. Paris. L'Harmattan. 2001.
12-Bergson Henri : La pensée et mouvant. Paris. Puf. Quadrige. 2003.
13-Bernal Martin : Black Athéna. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique. Trad de l'anglais : Mary Vonne Menget et Genaille Nicole. Paris.PUF.1996.
14-Blanchot Maurice : L'autrement et Sade .Paris. Minuit. 1963.
15-Blanchot Maurice : Ecrits politiques 1953- 1993. Textes choisis. Paris. Gallimard.1993.
16-Bouaniche Arnaud : Gilles Deleuze, une introduction. Paris. Pocket.2007.
17-Breger Mathieu et autres : Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble. P. I. E Peter Lang. Bruxelles. Belgique.2011.
18-Brown Norman : Eros et Thanatos.
Trad. :R.Villoteau.Paris.Julliard.Lettres nouvelles.1960.
19-Buydens Mireille : Sahara l'esthétique de Gilles Deleuze. Paris. Vrin.2005.
20 -Canguilhem Georges : Le normal et le pathologique. Paris.Puf. 1993.
21-Charbonnier Sébastien: Deleuze Pédagogue. Paris. L'Harmattan.2009.

22 -Damasio Antonio R.: Spinoza avait raison. Trad. Jean Luc Fidel. Paris. Odile Jacob. 2003.
23-Dejardin Bertrand : Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza. L'Harmattan.2003.
24-Desanti Jean Toussaint : la philosophie silencieuse, le seuil. Paris.1975.
25-Descartes René : Méditations métaphasiques. Paris. Garnier-Flammarion.1970.
26-Descombes Vincent: Le même et l'Autre. Paris. Minuit. 1979.
27-Dosse François : Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographie croisée. Paris. Ed. La découverte. 2007.
28-Dostaler Gilles, Bernard Maris : Capitalisme et pulsion de mort. Paris. Albin Michel. 2009.
29-Ducasse Pierre : Les grandes philosophies. Paris. Puf.1976.
30-Doz André : Parcours philosophique. T2.D'Aristote à Heidegger. Paris. L'Harmattan.2001.
40-Durand Daniel : La systématique. Paris. Puf. 1979.
41-Fattal Michel et autres : La philosophie de Platon. Paris. L'Harmattan. 2003.
42-Foucault Michel: il faut défendre la société. Cours au collège de France.1976.Paris. Gallimard. Seuil.1997.
43-Freud Sigmund : L'interprétation des rêves. Trad. par Meyerson. Paris. Puf. 1971.
44-: Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad. Y. Lelay. Paris. Payot. 1981
45-: Essais de psychanalyse. Trad. S. Jankelevitch. Paris. Ed. Payot. 1983
46-: l'interprétation des rêves. Trad. Meyerson. Paris. Puf.1971.
47- : Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad.Y.Lelay.Paris. Payot.1981.
48: L'interprétation des rêves. Trad. : Meyerson. Puf.1971.
49-Nietzsche : la généalogie ; l'histoire. Paris. Puf.1971.
50-Ordre du discours. Paris. Gallimard.1971.
51-Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France.1977-1978. Paris. Gallimard. Seuil. 2004.
52-Fuchs Eric : Le désir et la tendresse. Paris. Ed. Albin Michel.1999.
53-Genet Jean : Notre dame des fleurs. Paris. Gallimard. 2010.
54-Girard René : Mensonge romantique et vérité romanesque. Paris. Ed. Grasset, Fasquelle. 1961.

55-Glucksmann André : la cuisinière et le mangeur d'hommes. Paris. Flammarion. 1987.
56-Glucksmann André : Les maitres penseurs. Livre de poche. Grasset.1977.
57-Goblot Edmond : Traité de logique. Paris. Éd. A. Colin.1925.
58-Gomarasca Paolo: Enjeu cartésien et philosophies du corps (Études d'anthropologie moderne) Editions scientifiques internationales. Berne, Suisse. 2012.
58-Gonseth Ferdinand : La métaphysique et l'ouverture à l'expérience. Paris. Puf.1960.
59-Grimaldi Nicolas : le désir et le temps. Puf. 1971.
60-Hadot Pierre : Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris. Gallimard.1996.
61-Heidegger Martin : Acheminement vers la parole. Trad. François Fédier. Paris. Gallimard. 1976.
62-Heidegger Martin : Qu'est que la métaphysique ? Trad par Henri Corbin. Ed Nathan.1985.
63-Heidegger Martin : Kant et le problème de la métaphysique. Trad par De Waelhens Alphonse et Walter Biemel. Paris. Gallimard.1953.
64-Heidegger Martin : Etre et temps. Trad par : François Vezin. Paris. Gallimard.1986.
65-Henri Michel : Philosophie et Phénoménologie du corps. Paris. Puf.1965.
66-Hottois Gilbert: De la renaissance à la post modernité. Bruxelles .Éd de Boeck université. .2002.
67-Klein Mélanie : Envie et gratitude. Trad: V.Smirnof.Paris.Gallimard.1978.
68 -Kafka Franz : Le procès. Trad. Alexandre Vialente. Paris. Gallimard. 1987.
- Kierkegaard Søren
69-Crainte et tremblement. Trad du danois par P.H. Tisseau Aubier.1984.
70-Etapes sur le chemin de la vie. Trad du danois par F. Prior et M.H. Guignot. Gallimard.1948.Renouvelé en1975.
71-Le journal du séducteur. Trad du danois par F.et O. Prior Et M.H. Guignot. Gallimard.1943.

72- Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse traité du désespoir. Trad du danois par Knut Perlov et Jean Jacques Gâteau. Gallimard.1949.
73-Ou bien…Ou bien. Trad du danois par F.Eto.Prior.et M.H. Guignot. Gallimard.1943.
Kristeva Julia
74-Etrangers à nous même. Paris. Fayard.1988.
75-Les nouvelles maladies de l'âme Paris. Fayard.1993.
76-La révolution du langage. Paris. Seuil. 1974.
77-Soleil noir. Dépression et mélancolique. Paris. Gallimard. 1987.
78-Lacan Jacques : Écrits. Paris. Éd. Seuil.1966.
79-Lagache Daniel : La psychanalyse (coll. que sais je ?) Paris.Puf.1964.
80-Laporte Yann : Gilles Deleuze. L'épreuve du temps. Paris. L'Harmattan. 2005.
81-Laruelle François: Les philosophies de la différence. Paris. Puf. 1986.
82-Leblanc Guillaume: La pensée Foucault. Ellipses. Paris. Éd. Marketing.2006.
82-Le Febvre Henri: Sociologie de Marx. Paris.Puf.1968.
83-Lefort.C : Droits de l'homme et politique. L'Invention démocratique, Paris. Fayard, 1981.
84-Levinas Emmanuel :En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris. Éd.Vrin.1967.
85-Levy Pierre: Qu'est ce que le virtuel ? Paris. Ed. La découverte/Poche.1998.
86-Lipovtsy Gilles : Métamorphoses de la culture libérale, éthique, medias, entreprises. Paris. Ed. Liber. 2002.
87-Lordon Fréderic : Capitalisme, désir et servitude. Paris. Ed La fabrique. 2010.
88-Lyotard Jean François : La condition post moderne. Éd. Minuit. Paris.1979.
89 -Lyotard Jean François :Le poste moderne expliqué aux enfants. Paris. Ed. Galilée.1988.
90-Luc Nancy Jean : Le poids d'une pensée. L'approche. Strasbourg La Phocide. 2008.
91-Macherey Pierre : Introduction à l'Ethique de Spinoza. Troisième partie. Puf. Paris. 1995.

92-Malabout Charles : changer de différence, le féminin et la question philosophique. Galilée .2009.
93-Maratti Paola : Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie. Paris. Puf.2003.
94-Marini Marcelle: Jacques Lacan. Paris. Ed Belfond 1986.
95-Martin Jean Clet : La philosophie de Gilles Deleuze. Paris. Éd. Payot.2005.
96-Merleau-Ponty Maurice: La structure du comportement. Paris. Puf. 1949.
97-Milon Alain : La réalité virtuelle. Avec ou sans le corps ? Paris. Ed. Autrement. 2005.
98-Mendras Henri : L'Europe des européens. Paris. Gallimard. 1977.
99-Montebello Pierre : L'autre métaphysique. Paris. Desclée de Brouwer.2003.
100-Moreau Denis : Les voies du salut. Paris. Bayard. 1995.
101-Mouy Paul : Logique. Paris. Librairie. Hachette.1952.
102-Nancy Jean Luc : Le sens du monde. Paris. Galilée.1993
103-Negri Antonio :Le pouvoir constituant. Trad de l'Italien :Etienne Balibar et François Matheron .Puf.1997.
Nietzsche Friedrich :
104 -L'Anti christ. Trad. : E. Blondel/ Paris. Flammarion. 1996.
105-Le crépuscule des idoles. Trad. Henri Albert. Paris. Ed. Denoël, Gonthier.
106-Le gai savoir. Trad. A. Vialatte.Paris. Gallimard. 1950.
107-La naissance de la tragédie. Trad. Angèle Kremer- Marietti. Alger. Édition Sigma.
108-Onfray Michel : Antimanuel de la philosophie.Paris. Bréal, Rosny. 2001.
109-Pichot André : Histoire de la notion de vie.Paris .Gallimard.1993.
Rogue Christophe, Armand Colin : Comprendre Platon. Paris. Vuef. 2002.
110-Platon :La République (entre 389 et 369 av. J.-C), VII (514a-517a), in Œuvres complètes, tome 1, trad. L. Robin, « La Pléiade », Gallimard, 1950.
111-Rabier Elie : Leçons de philosophie. Paris. Hachette.1884.
112-: Vérité et mensonge. Éd. Seuil.1955.
113-: La symbolique du mal. Paris. Aubier. 1960.
114-: Histoire et Vérité. Paris. Seuil. 1955.

115 - Rosen Stanley. La production platonicienne.(Thème et variation)Trad de l'anglais : Emmanuel Patard. Paris. Puf. 2005.
116-Rougier Louis : Les mystiques économiques. Paris. Ed. Albatros. 1983.
117-Rousseau Jean Jacques : Emile ou de l'éducation. Garnier-Flammarion.1966.
118-Saint Augustin : les confessions.
Trad.J.Trabucco.Flammarion.Paris.Livre3.1964.
119-Sapir Edward : le langage. Paris. Éd. Payot.19..
120-Sarraute Nathalie : L'être du soupçon. Paris. Gallimard. 1956.
121-Sartre Jean Paul : L'existentialisme est un humanisme. Paris. Gallimard. 1996.
122-Spinoza Baruch: Ethique. Trad.Charles
123-Steigler Bernard: La télécratie contre la démocratie. Paris. Flammarion. 2006.
124-Spinoza. B: Traité théologico-politique(1670) trad. : M. Pardo. Coll. «Profil Philosophique » Paris. Hatier.1993.
125- Proust Marcel : Un amour de Swann. Alger. Éd. ENAG.1988.
126-Tassin Émile : Le trésor perdu. Hannah Arendt ou l'intelligence du politique.Paris. Payot.1999.
127-Verstraeten Pierre :Violence et Ethique. Paris. Gallimard. 1972.
128-Voltaire.F. : Lettres philosophiques. Garnier Flammarion. Paris.1964.
129-Worms Fréderic : Bergson ou les deux sens de vie. Paris. Puf.2004.
130- Zourabichvili Francis: Deleuze. Une philosophie de l'événement. Paris. Puf.1994.

ثالثا- باللغة الانجليزيـــة:

1- Clark.S. The foundations of structuralism. A critic of Levi Strauss and structuralist movement. Brighton.1981.
2-Abou Rihan Fadi: Deleuze and Guattari. A psycho- analytic Itenerary. Continuum international publishing group. London-New york.2008.

3-Herzogenrath Bernard : Time and history in Deleuze and Serres. Continuum stadies in continental philosophy. London- Newyork. 2012
4- Spence.P. Narrative and historical truth. Meaning and interpretation in psycho-analysis. NewYork.1982.
5-Herzogenrath Bernard : Time and history in Deleuze and Serres. Continuum stadies in continental philosophy. London- Newyork. 2012.
6-Colebrook Claire : Black, Deleuzian Aesthetics and the digital. London – New york. Continuum library studies. 2012.

- الموسوعات والمعاجـم:

- موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الأول.تعريب خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت، باريس.ط2.2001.

- جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج2. دار الكتاب اللبناني. بيروت.لبنان.1982.

- معجم الفلاسفة.إعداد جورج طرابيشي.دار الطليعة.بيروت.ط1.1987

- الموسوعة الفلسفية المختصرة.نقلها عن الانجليزية:فؤاد كامل و آخرون.راجعها و أشرف عليها و أضاف د.زكي نجيب محمود.دار القلم. بيروت.د/ط.د/س.

-Encyclopedie philosophique universelle. Publié sous la direction d'andré Jacob. Les notions philosophiques. Volume dirigée par Sylvain Auroux. Tome1. Paris Puf. 1992.
-Encyclopédie philosophique universelle. Les œuvres philosophiques.Tome2. Vol dirigé par Jean François Mattei. Paris.Puf.1992.
-The dictionary of philosophy. Edited by : Dagobert D. Runes. Philosophical library. New york. USA.
-Clément Élizabeth et autres : La philosophie de A à Z. Éd. Hatier.2004.

-Robert Sasso, Arnaud Villani:Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les cahiers de Noesis. Cahier n°3.Printemps2003.
-Paul Laurent Assoun :Le vocabulaire de Freud.Paris .Ellipses.2002.
-Le vocabulaire des philosophes. François Zourabichvili .Paris. Ellipses.
-Le vocabulaire des philosophes. Jean Pierre Zaradei. Paris. Ellipses. 2002.
-Dictionnaire philosophique. André comte Sponville. Paris. Puf. 2001.
-Annuaire philosophique. Paris. Seuil. 1989. Collection dirigée par François Wahl. Auteurs collectifs.
- The dictionary of philosophy.Edited by : Dagobert D. Runes. Philosophical library. New york. USA.

- المجلات والدوريات:

أولا- باللغة العربية:

1- الفكر العربي المعاصر. مقال لمطاع صفدي: الجمعانية/الفردوية. العدد 94-95. جانفي-فبراير. 1992
2 - الفكر العربي المعاصر.العدد 23. كانون الأول1982.مقال لماري زيادة.تر:فاطمة طبال: اللسانية و خطاب التحليل النفسي عند جاك لاكان.
3- الفكر العربي المعاصر. العدد 1981.11مقال لنهاد تكرلي:مقدمات منهجية في التحليل النفسي الوجودي..
4- دراسات فلسفية. الجزائر.العدد1.السداسي الأول. 1996.مهيبل عمر،مقال: دلائل البعد الميتافزيقي في المنهج الهندسي عند سبينوزا.
5- أوراق فلسفية.العدد الثاني والثالث.مصر.2001. مقال النص الدولوزي وصورة الفيلسوف. د.الحسين الزاوي.
6- مجلة فكر ونقد.العدد الأول. سبتمر. 1997.المغرب.
7- العرب والفكر العالمي. مركز الإنماء القومي. بيروت العددان 13و14 ربيع1991. اوالد فرانسوا، ريمون بيلور: مقابلة مع جيل دولوز.الفيلسوف المترحل.
8- العرب الثقافي، بتاريخ 2007/8/16. الموصدق حسن، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة. تكنولوجيا الرقابة الاجتماعية في أعمال ميشال فوكو

ثانيــا – باللغة الفرنسية:

1-Jules Lequier « Fragments sur le beau ». Paris. Le Philosophoire 2012/2 (n° 38)
2-Magazine littéraire. Entretien avec Gilles Deleuze& Raymond Bellour, François Ewald. N° 257. SEPT.1988
3-Magazine Littéraire : Foucault aujourd'hui. Octobre.1994.N°321.
4-Magazine littéraire. Dossier Deleuze.N°325. Octobre. 1994
5-Sciences humaines. Pensées rebelles. Spécial n°3.Catherine Halpern : Gilles Deleuze. Mai- juin2005.
6-Horizons philosophiques.vol. 9. n° 1.1998. -Charles Sébastien : Luc ferry ou le pari de la liberté.

الفهرست

إهـــــداء

شكر وعرفان

مقدمـــــــة.....أ

الفصل الأول: إشكالية الرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية والحديثة

المبحث الأول: الرغبة والسلطة في الفلسفات الكلاسيكية.....21

المبحث الثاني: الرغبة والسلطة في الفلسفة الحديثة.....79

الفصل الثاني: إشكالية الرغبة والسلطة في فلسفة مابعد الحداثة

المبحث الأول: همّ الحداثة وتجاوز مابعد الحداثة.....106

المبحث الثاني: الرغبة والسلطة عند بعض فلاسفة مابعد الحداثة.....131

الفصل الثالث: تجديد الفلسفة والاختلاف عند جيل دلوز

المبحث الأول : جيل دلوز فيلسوف ما بعد الحداثة ومجدد للفلسفة.....173

المبحث الثاني: الاختلاف عند جيل دلوز وصورة الفكر.....227

المبحث الثالث: صورة الفكر والكتابة عند جيل دلوز.....261

الفصل الرابع: مفهوم الرغبة والسلطة عند جيل دلوز

المبحث الأول: نقض التحليل النفسي.....279

المبحث الثاني: مفهوم الرغبة واختلافها عن اللذة.....370

المبحث الثالث:السياسة الذرية أمام السياسة الكتلية.....390

خاتمـــــــــة.....أ

قائمة المصادر والمراجع.....421

الفهرســت.....440