

مادة مفاهيم ونصوص فلسفية

S1

ذ.محمد مزيان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة ابن طفيل/القيطيرة)

مسلك الفلسفة و ع.ج

الموسم الجامعي: 2020-2021

الحصّة السادسة

تتضح أكثر علاقة التوتر بين أطروحات "سبينوزا" والنزعة الأفلاطونية من خلال ما يبديه مفهوم "سبينوزا" للحقيقة من استماتة أمام الأفلاطونية ووليدتها الشرعية الديكارتية. يقول "سبينوزا" بشأن الحقيقة الأمر التالي: "إن الفكرة الصحيحة يلزم أن تتوافق مع الموضوع الذي تعمل على تقديمه" (68)، ثم يضيف: "إن الماهية الصورية للأفكار تقتضي الله بوصفه علة لها" (69). ومما لاشك فيه أن الملاحظة الأولى التي تثير القارئ هو أن الحقيقة-الفكرة الصحيحة ليست مجرد تمثل للذات، بل إن مفهوم الأنا بوصفها ذاتا لانجد له ذكرا ضمن معجم "سبينوزا"، فالحقيقة هي عطاء الله-الجوهر حيث معيار تحققها هو مدى تعبيرها عن الموضوع-الجوهر. الأفكار-الحقائق صفات للجوهر فهي تعبير مواز لوجود الجوهر وليست مترتبة عليه بوصفها معلولا، بهذا تكون الحقيقة كذلك بقدر ما تكون "مسكنا" للجوهر كما بقدر ما تكون في نفس الوقت تعبيراً عن الأشياء ونظامها، فالجوهر فكرة وامتداد. وباعتبار الحقيقة هي كذلك من حيث إنها حقيقة الجوهر فهي حقيقة-فكرة مثلما أنها حقيقة-شيء، لذلك قال "سبينوزا": "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء" (70).

ليست الحقيقة عطاء الأنا بل هي عطاء الجوهر-الله-الطبيعة، فالجوهر يعطي الحقيقة بما في ذلك حقيقة الأنا. وبذلك فنحن هنا لسنا بشأن "أنا" جوهرها التمثل، الخلق العقلي للأشياء. هكذا يكون "سبينوزا" قد انفلت فعلا من قبضة الديكارتية عندما حاد عن تحديد الأنا بوصفها ذاتا هي علة بمضمون قيمي أسمى بالنظر إلى معلولاتها-الكائنات؛ ولعل هذا ما أراده "دولوز" من قوله: "فأنماط جوهر ما تبقى عرضية لدى ديكارت لأنها لا تحتاج إلى سببية خارجية تضعها بصورة ما في هذا الجوهر نفسه". ويتابع قائلا: "ننتقل مع ديكارت من تفوق العلة إلى تفوق بعض أشكال الوجود على أخرى" (71).

بهذا المعنى ليست الحقيقة في ماهيتها الأساس تطابقا إذا كان يقصد بهذا التطابق الذي من جنس مطابقة الموضوع لمقتضيات التمثل، حيث يصبح الموضوع المتمثل على مقياس التمثل كما هو الشأن مع "ديكارت". بل إن الحقيقة عند "سبينوزا" لا تتحدّد بالإستناد إلى مرجع جوهرى إلى ذات-مقياس، إنها التناظر نفسه. تناظر في صلب الجوهر، تناظر اللامتناهي باعتباره مطلق التناهي. إنها الضرورة التي ليست مما يقابل الحرية في شيء. يتعلق الأمر إذن بالحقيقة التي لا تنشأ إلا ضمن شرط انتفاء منزع الثنائية ومنطق التضاد والإقصاء، فالضرورة هي هنا إيجابية الجوهر التي تفرج عن الحقيقة وتحررها من قبضة الثنائيات لاسيما ونحن نعرف أن "سبينوزا" يحدد الخطأ على النحو التالي: "... لذلك فإن الفكرة الخاطئة ومن حيث إنها كذلك فهي لا تنطوي على اليقين" (72). غير أن اليقين هنا ليس من اليقين الذاتي في شيء بل إنه تعبير عن الضرورة-الطبيعة، وباعتبار الخطأ هو ضد الضرورة فهو إذن بمثابة تعبير عن ذات موندية تحاكم عموم الكائن.

ليس في وسع الحقيقة أن تكون ذاتية مادام أن الجوهر إعلان عن ضرورة تعبر عن نفسها بالتوازي في الصفات وفي الأحوال. بهذا تعود استحالة اجترار فكر "سبينوزا" لأطروحة "ديكارت" هو إقران "سبينوزا" الحقيقة بالجوهر-الطبيعة لا بالأنا-الذات حيث الجوهر إقرار بالضرورة التي يتولد معناها في خضم مقابلتها بالحرية والإرادة، أو كما يقول "سبينوزا": "لا يمكن أن تكون الإرادة علة حرة بل فقط إرادة ضرورية أو ملزمة" (73). لقد كان هذا كفيلا بإرساء نظرية التعبير والتوازي في غمرة سيادة الذاتية بصيغتها الديكارتية. بهذا تكون أطروحات "سبينوزا" قد شكّلت مقاومة للحدثة ضد نفسها، وذلك ما نفهمه من قول "دولوز": "فسبينوزا يطرح ضد ديكارت تساوي كل صور الوجود وتعدّد معاني الواقع الذي ينجم عن هذا التساوي" (74)، ويتابع "دولوز" مستخلصا النتيجة الطبيعية لهذه المقدمات: "من أجل ذلك يفقد الإنسان في السبينوزية كل الإمتيازات التي كان يدين بها" (75).

فقط مع "دولوز" نفهم لغز صمت كبار نقاد الحدثة عن "سبينوزا" ونقصد هنا "هايدجر"، "فوكو" و"رينو". فقراءة "دولوز" لعمل "سبينوزا" هي الأعمق في نظرنا من كل الدراسات الفرنسية على الأقل التي تعرضت للفيلسوف الهولندي إذ بقيت في حدود المجهودات المدرسية العارضة الواصفة. بل إن قراءة "دولوز" هي من جهة أخرى- وهذا هو الأهم- بيّنت بما يقطع الشك باليقين كيف أن عمل "سبينوزا" تمعّ على إدراجه ضمن خطاطات كبار الفلاسفة، فلم يكن في وسع "فوكو" مثلا أن يستدمج أطروحة "سبينوزا" ضمن النظام "الإبستيمي" للتمثّل (أي النظام المعرفي الذي يجعل التمثّل أساسا له)، مثلما أنه استعصى على "هايدجر" إخضاع عمل "سبينوزا" لمقتضيات عصر ميتافيزيقا الذات؛ هذا بقدر ما لم يكن في وسع "رينو" "الكنطي" المنزع أن يمجّد فيلسوفا لم يترك للأنا فرصة تشكّلها بمعزل عن الذات المونادية.

إلا أنه في كل الأحوال يكون هذا الصمت من جهة وفكّ لغزه مع "دولوز" من جهة أخرى دافعا للباحث إلى التشكيك في إمكانية الحديث عن الحدثة بصيغة الواحد-الوحدة المنسجمة ذات غايات متناسقة. إن فضيلة قراءات "دولوز" لأعلام الفلسفة الحديثة هو وضعنا على درب افتراض الحدثة باعتبارها حركة فكرية حيوية ونشيطة بفعل تناقضاتها- توازناتها الداخلية التي تشكل في نفس الوقت مصدر قوتها و عنفوانها.

أ- الأنا، الله والوجود الجماعي.

1- ماهية الإنسان في "مهب" الأطروحة اللاهوتية:

يشغلنا هنا أمر كيف فكّر فجر الحدثة في الوجود الجماعي. غير أن ذلك لا يمكن أن يهتدي إليه المرء إلا إذا سأل بشأن ماهية الأخلاقية للإنسان، أي بأي معنى يتحدد

الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا حيث تعمل الأخلاق كناظم لعلاقة الأنا بالأغيار؟ إن الإجابة على هذا السؤال قادت الذاتية إلى المعالجة اللاهوتية للإنسان ومن ثمة لهوية الوجود الجماعي.

تدلنا مختلف النصوص التي تتحدث بشأن ماهية الإنسان إلى أن تحديدها لن يتأتى إلا على خلفية نظرية الخلق، فالإنسان هو مخلوق إلهي مثل عموم الكائنات، مما يفيد بدءاً أن هوية الإنسان محددة بماهية الله. بهذا لم تخرج فلسفة الذاتية في شأن سؤال الإنسان عن النظرية المسيحية للخلق، فالسؤال الفلسفي هو هنا تحت قبضة مطلق الإجابة اللاهوتية التي يوفرها الدين المسيحي وهي الإجابة التي نجدها لدى "ديكارت": "لم أتلق فكرة الله من خلال الحواس... كما أنها ليست إنتاجاً خالصاً أو تخيلاً لفكري... إنها مولودة ومخلوقة معي منذ أن خلقت. ومن المؤكد أنه ليس غريباً أن الله وقد خلقتني وضع فيّ هذه الفكرة كي تكون علامة للخالق تطبع خلقه... ومن المؤكد أنه بشكل ما خلقتني على صورته وشبهه" (76). تشتمل هذه الشهادة على جملة المبادئ المؤطرة للتصور الذاتي للأنا والله ولل علاقة بينهما، ففكرة الله هي معطى فطري بما هي مطلق القيمة-الحقيقة التي لا يمكن أن تعطيني لأعبر الحواس ولا عبر الخيال؛ ولعل هذا ما أراده "لايبنتز" من قوله: "إني ما زلت بعد مع فكرة فطرية الله التي دعّمها السيد ديكارت وبالتالي مع فطرية أفكار أخرى لم يكن مصدرها هو الحواس" (77). تعني عبارة "فطرية" هنا كما في قول "ديكارت" أنها عطاء إلهي، فالأنا تتضمن بالطبيعة فكرة تفوقها وتتخطاها قوة وحضوراً حيث تشكل معلماً موجهاً لأفعالها وأقوالها وهي بذلك مقياس لتطابقها الأخلاقي مع ذاتها فذلك هو مغزى فطرية فكرة ما. إنها ليست مما هو مكتسب ناقص في شيء، بل هي مقياس الخير والإستقامة وذلك ما قصده "لايبنتز" من قوله: "أعترف أنه لن تكون هناك أية قاعدة نكون ملزمين بها ضرورة إذا لم يكن هناك إله لا يترك أية جريمة دون عقاب وأي فعل خير دون جزاء" (78).

النتيجة إذن هي ما يسجله أخيراً قول "ديكارت" أعلاه أي أن الله بفعل هذا كله يكون قد خلقتني على صورته أو الأجدربنا القول إنه يريدني أن أكون على صورته. إن الأنا مشدودة بالفطرة نحو محاكاة المطلق فهي تحت طلب التحقق الكامل والتام لماهية لامتناهية. وإذا كان الأمر كذلك فإن فلسفة الذات تكون قد انتهت إلى تحديد الإنسان ليس من منطلق ماهية الوجود الإنساني بل على أساس ماهية الوجود الإلهي، فلا تستقيم ماهية المتناهي إلا بقياسها بطبيعة اللامتناهي. لعل هذا الإحتياج الملح لعالم "هناك" بغرض تأسيس عالم "هنا" هو ما نجده عند "لايبنتز" حيث إن حقائق الفعل تنتهي بالمونادولوجيا إلى اللاهوت، فلا شيء ضمن عالم الوقائع المتناهي كفيل بأن يشكل علة كافية لعموم الكائن اللهم الله باعتباره العلة المنفصلة من قبضة سلسلة العلل الواقعية، وباعتباره خارج السلسلة فهو فعلاً العلة الكافية.

الهوامش

68)- Spinoza(Baruch),L’Ethique,p67, Gallimard,1954.

69)- ibid,p119.

70)- ibid,p121.

71)- دولوز(جيل)،سبينوزا ومشكلة التعبير،ص137،ت. أنطوان الحمصي،أطلس للنشر،2004.

72)- Spinoza(Baruch),L’Ethique,p170, Gallimard,1954.

73)- ibid,p98.

74)- دولوز(جيل)،سبينوزا ومشكلة التعبير،ص138،ت. أنطوان الحمصي،أطلس للنشر،2004.

75)- نفسه،ص150.

76)- Descartes (René),méditations,p51 ,vrin,1960.

77)- Leibniz(Gottfried wilhelm),nouveaux essais,p58,Flammarion,1990.

78)- ibid,p75.