طبعة جديدة مُدققة ومُنقحة

جان ـ باتيست برونيه | Jean-Baptiste Brenet

ابنُ رُشدٍ المُقلق

ترجمة: جورج زيناتي

مع مُقدّمةٍ جديدةٍ بقَلَمِ الحسين سحبان
الغَربُ وشَبَحُ ابنِ رُشدٍ المُقلق

مكتبة
ميزوبوتاميا
https://t.me/Mesopotamia1972

الكتاب الجديد

جان ـ باتيست برونيه

- من مَواليدِ مدينَةِ مارسيليا الفرنسيَّةِ، في الخامسِ والعشرينَ مِن شَهرِ كانون الثّاني مِن عام 1972م.
- فيلسوفٌ فرنسيٌّ مُتخصّصٌ في الفلسفَةِ العربيَّةِ والفلسفةِ اللاتينيَّةِ ولا سِيَّما ابنُ رُشدٍ وارثُهُ اللاتينيُّ، وهَدَفُهُ الأساسيُّ في كِتاباتِهِ دِراسَةُ المفاهيم الكُبرى للفلسفةِ "العربيَّة" والكشفُ عَن أثرِها في الفكرِ اللاتينيِّ، وفي الفكرِ الأوروبّيِّ الحديثِ على نِطاقٍ أوسعَ.
- حاصِلٌ في عام 2002م عَلى شَهادَةِ الدُّكتوراه عَن أطروحَةٍ عُنوانُها (انتِقالاتُ الذّاتِ، فِكرُ ابنِ رُشدٍ عندَ يوحنّا الجندونيّ)، بإشرافِ آلان دو ليبيرا.
- أُستاذٌ في جامعةِ باريس1- بانتيون السّوربون، حيثُ يُدرِّسُ تاريخَ الفلسفةِ العربيَّةِ القروسطيَّةِ.
- مُشارِكٌ في إدارةِ برنامجِ "ترجمة الفلسفاتِ القروسطيَّة" في دار فران.

من مؤلّفاته:

- انتقالاتُ الذّاتِ، فكرُ ابن رُشد عندَ يوحنّا الجندونيّ (2003).
Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun.

- ابنُ رُشدٍ والرُّشديّاتُ اليَهوديَّةُ واللاتينيَّة (2007).
Averroès et les averroïsmes juif et latin.

- إمكاناتُ الرَّبط، ابنُ رُشد-توماس ولتن (2013).
Les Possibilités de jonction. Averroès-Thomas Wylton.

- دانتي والرُّشديَّة (2019).
Dante et l'Averroïsme.

- دراسَةُ الفلسفةِ العربيَّةِ، مَعنى الفَرعِ العِلميِّ الجديدِ، وحُدودُهُ، وتَحدّياتُه (2019).
La Philosophie arabe à létude. Sens, limites et défis d'une discipline nouvelle.

جورج زيناتي

من مواليدِ حَيفا، عام 1935.
أُستاذُ الفلسفةِ الحديثةِ في الجامعةِ اللبنانيَّةِ، والحائزُ لجائزةِ الشَّيخ زايد للكتابِ في التَّرجمة-أبو ظبي، عام 2007، عن كتاب ريكور: **الذَاتُ عَينُها كآخَر**، وجائزة خادم الحرمَينِ الشَّريفَينِ عام 2011، عن كتاب ريكور أيضًا: **الذَاكِرَةُ، التَاريخُ، النِّسيان**.

المؤلَّفاتُ المنشورة:

باللغة الفرنسيّة:

La Bipolarité de La Liberté: Thèse inédite, France, 1972.
La Morale D'avempace, Paris. Vrin, 1979.

باللغة العربيّة:

الظَّمأُ الأَبديّ، بيروت، 1966.
رحلاتٌ داخِل الفلسفةِ الغربيَّة، بيروت، 1992.
الفلسفةُ في مَسارِها، بيروت، 2002.

التَّرجمات:

انفعالاتُ النَّفس لـ رينيه ديكارت.
الذَاتُ عَينُها كآخَر لـ بول ريكور.
وترجم أيضاً **الفلسفة الأخلاقيَّة** لـ مونيك كانتو-سبيربير وروفين أوجيان؛ **وتاريخ الكثلكة** لـ إيف بروللي؛ **وتاريخ بيزنطية** لـ جان كلود شينيه؛ **وبول ريكور** لـ جان غروندان (المنشورة في دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت).

جان - باتيست برونيه

ابنُ رُشدٍ المُقلِق

مع مُقَدِّمةٍ جديدةٍ بقَلَمِ الحسين سحبان

الغَربُ وشَبَحُ ابنِ رُشدِ المُقلِق

ترجمة

جورج زيناتي

دار المدار الإسلامي

Original Title:
AVERROÈS L'Inquiétant
by Jean-Baptiste Brenet
Copyright © Les Belles Lettres, Paris, 2015

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع لي بيل ليتر بفرنسا
نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2015

© دار المدار الإسلامي 2021

الطبعة الثانية

كانون الثاني/يناير 2021

ابنُ رُشدٍ المُقلِق
جان - باتيست برونيه
موضوع الكتاب دراسات إسلامية
الحجم 14 × 21 سم

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-670-2
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2015/331

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 75 03 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 75 03 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 75 03 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

كلمة الناشر

سالم أحمد الزريقاني

يُعَدُّ الفيلسوفُ والمترجمُ الفرنسيُّ الشّابُّ جان باتيست برونيه (1972م-...) من أبرز المتخصِّصينَ حاليًّا في الفلسفتَينِ العربيَّة واللاتينيَّة في العصر الوسيط، ولا سيَّما فلسفةُ ابن رُشدٍ وإرثُهُ اللاتينيُّ، وهوَ الآنَ أستاذٌ في جامعة باريس 1، بانتيون السوربون. وكتابُهُ الذي نُقَدِّمُهُ اليَومَ للقُرّاءِ العربِ، أي **ابنُ رُشدٍ المُقلِق** *Averroès Linquiétant* الصّادرُ في دار Les Belles Lettres في باريس عامَ 2015، هوَ أوَّلُ كتابٍ يُتَرجَمُ لهُ إلى العربيَّةِ، إسهامًا مِن دار الكتاب الجديد المتَّحدة في التَّعريفِ بِالفَلاسفَةِ والمفكِّرينَ الأجانبِ المرموقينَ الذينَ لا يَكادُ يُعثَرُ على ذِكرٍ لهم في الأَدبيّاتِ العربيَّةِ.

وقَد بدأَت حكايَتي معَ هذا الكتابِ حينَ عرضَ عليَّ ترجمتَهُ في عام 2018 السَّيِّدُ نيكولا فليسيك Nicolas Filicic، المسؤولُ عن بيع الحقوق في دار النَّشر الفرنسيَّة المذكورة آنفًا. وبَعدَ مَعرفتي قيمَةَ الكتابِ وما ينطوي عليه مِن إبداعٍ فكريٍّ في مجالِهِ، تحدَّثْتُ إلى الأستاذ المترجم الدُّكتور جورج زيناتي المتخصِّص في الفلسفة الإسلاميَّة مُبديًا له رغبتي في أن أُسنِدَ إليه ترجمةَ هذا الكتاب إلى اللغة العربيَّة، فما كانَ منه إلّا أن أبدى استعدادَهُ الكاملَ لذلك، على الرَّغمِ مِن عِلمِهِ بصُعوبتِهِ الشَّديدَةِ ومُستوى تَعقيدِ الأُطروحات

التي يتضمَّنُها، فهو يتوجَّهُ إلى نُخبةٍ من المتخصِّصينَ جدًّا، ويبحثُ في العلاقات المتناقضة التي أقامها الغربُ اللاتينيُّ مع نصوص ابن رشدٍ وشُروحِهِ لكتب أرسطو، التي تُرجِمَ بعضُها إلى اللاتينيَّةِ والعبريَّةِ وفُقِدَتْ أُصولُها العربيَّةُ.

وهذا الكتابُ يُخالفُ تَمامَ المخالَفَةِ ويُفارقُ كلَّ المفارَقَةِ جميعَ الكتابات العربيَّة والاستشراقيَّة عن ابن رُشدٍ، فهو يَكشِفُ عن وجهٍ آخرَ لابن رُشدٍ غيرِ معروفٍ في الثَّقافة العربيَّة وعندَ الدّارسينَ العرب؛ فالرَّجلُ يقدّمُ جينالوجيا مفهوم العقل عندَ الإنسان، فيَنُصُّ على أنَّه قوَّةٌ مفارِقةٌ للأفراد (أي أنَّه يقع خارج نفوس الأفراد)، وأنَّه واحدٌ لكلِّ الجنس البشريِّ (فليس لهُم من عقولٍ سواه)، وأنَّه لم يُخلَقْ بل هوَ أزليٌّ. وقد عُدَّتْ هذه الأُطروحاتُ الثَّلاثُ كارثيَّةً...

ومِن أجلِ مُقارَبَةِ القَلَقِ الذي وَلَّدَتْهُ غَرابَةُ مُعطَياتِ فلسفةِ ابنِ رُشدٍ في الغَربِ، يقترح مؤلِّفُ الكتابِ اللجوءَ إلى المفهوم الفرويديِّ المشهور **الغَرابَة المُقلِقَة** *Unheimlichkeit* الذي يَعني عند فرويد ما يُقلِقُ، لا لأنَّه جديدٌ ومجهولٌ وغيرُ مألوفٍ، بل لأنَّه بعكس ذلك يعني عودةَ ما كان في السّابقِ مألوفًا ومعروفًا معرفةً جيِّدةً، غيرَ أنَّه استُبعِدَ ثُمَّ استُكشِفَ مجدَّدًا وحُكِمَ عليه بالقهرِ والتَّجاوزِ. ويمكنُ، باستعمال صيغةِ تحليلٍ نفسيٍّ معروفةٍ جدًّا، القولُ باختصارٍ إنَّ ما يُقلِقُ هو عودةُ المكبوتِ.

إنَّه كتابٌ جريءٌ وعميقٌ لا يَسَعُ أيَّ مُهتَمٍّ بفلسفةِ العصرِ الوَسيطِ أو مدرِّسٍ لَها، قد تخطّى حاجِزَ المُسَلَّماتِ، أن يُغفِلَهُ أو يَغُضَّ الطَّرفَ عنه.

الغَربُ وشَبَحُ ابنِ رُشدِ المُقلِق

الحسين سحبان

كتابُ برونيه، ابنُ رُشدِ المُقلِق، لا يقتصرُ على كونِهِ تفكيكًا مُمَنهجًا لصورةِ ابنِ رُشدٍ كما صاغَتها الكتاباتُ الكلاسيكيَّةُ الغربيَّةُ والعربيَّةُ، بل هو كذلك كشفٌ دقيقٌ ومفصَّلٌ عن وجهٍ آخرَ لابنِ رُشدٍ، وعن نسقٍ فلسفيٍّ رُشديٍّ متكاملٍ منتظمٍ حول نواةٍ صلبةٍ هي نظريَّته في العقل. تلك النظريَّة التي شغلت الفكر الغربيَّ الوسيطَ، وظلَّت تسكنه كـ'غَرابَة مُقلِقَة'، تتجلّى أعراضُها بصيغٍ مختلفةٍ في الفكر والفنّ منذ القرن الثالث عشر.

نظريَّةُ ابنِ رُشدٍ في العقلِ: تصوُّرٌ أنثروبولوجيٌّ فريدٌ للإنسان:

لم يَقِف المؤلِّف عند شجرة نسب مفهوم العقل وتصوُّره عند ابنِ رُشدٍ، التي تمتدُّ جذورها إلى بُناة الفلسفة الإغريقيَّة (ولا سيَّما أناكساغور، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين)، ثمَّ إلى الفلاسفة الإسلاميِّينَ المشرقيِّينَ والمغاربيِّينَ الأندلسيِّينَ (ولا سيَّما الفارابيّ، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيلٍ) الوارثِينَ لهذه الفلسفة. وإذا بدا أنَّ في عدم اهتمام المؤلِّف بهذه الإضاءة التاريخيَّة لمفهوم العقل

وتصوُّره تقصيرًا بيداغوجيًّا من شأنه أن يجعل فهم متن الكتاب في تحليلاته وتفاصيله الدقيقة عسيرًا على القارئ غير العالِم بهذا التاريخ، فإنَّ ما يمكن أن يُسَوِّغَ هذا الإغفال المنهجيّ أَمرانِ؛ أحدُهُما أنَّ ابنَ رُشدٍ بنى نظريَّته في العقل انطلاقًا من كتاب أرسطو نفسه (دون التخلُّص الكلِّيّ، بلا شكٍّ، من آثار تطوُّرات هذا المفهوم، ولا سيَّما في الفلسفة الإسلاميَّة، حيث احتفظ ابنُ رُشدٍ في الأقلِّ ببعض المصطلحات الأساسيَّة لنظريَّة العقل كما بناها الفارابيّ وابن سينا، بعد تخليصها من حمولتها الأفلوطينيَّة)؛ والآخَرُ أنَّ هدفه ليس عرض هذه النظريَّة ومناقشتها، بل هدفه محاولة فهم العنف الذي قوبلت به في الغرب المسيحيّ، في ضوء المفهوم الفرويديّ 'أونهايمليش' (الغَرابَة المُقلِقَة). لذلك، اكتفى المؤلِّف بتكثيف نظريَّة العقل الرُّشديَّة وإيجازها في فقرةٍ قصيرةٍ على النحو الآتي: "العَقلُ مُفارِقٌ، وواحِدٌ، وأَبَديٌّ... إنَّهُ وجودٌ منفصلٌ عن الأَجسامِ، وعن البَشَرِ، وهو مُستقلٌّ عموديًّا في الرُّؤوسِ... غير مُوَلَّدٍ، وغير قابلٍ للفسادِ" (ص. 28). غيرَ أنَّ إيجازَ هذه العبارة يقتضي، لفهم بقيَّةِ فصول الكتاب، التَّمييزَ بين الوحدة الأنثروبولوجيَّة للعقل (التي تقتصرُ هذه الفقرةُ على إبرازها)، والتَّعدُّد الإبيستيميِّ للعقل بحسب وظائفه الفكريَّة: فهو عقلٌ فاعلٌ من جهة إنتاج المعقولات، أو المفاهيم الكُلِّيَّة؛ وهو عقلٌ هيولانيٌّ (مادِّيٌّ)، (قابلٌ، مُمكِنٌ)، من جهة تلقِّيه للمعقولات المجرَّدة، بتدخُّل العقل الفاعل، من الصُّوَر الخياليَّة المُتَلَقّاة من الحَواسِّ والمخزونة في المُخَيّلة؛ وهو أخيرًا عقلٌ مُستَفادٌ من جهة المُكتَسَبات المعرفيَّة

الاستعماليَّة (المعارف العمليَّة). وقد فهمَ السكولائيُّونَ من النَّظريَّة الرُّشديَّة في العقل تقويضًا للأنثروبولوجيا (تصوُّر طبيعة الإنسان وموقعه في العالم) التي تأسَّسَت في الغرب منذ أكثرَ من اثنَي عَشَرَ قرنًا: أنَّ إنسانَ ابنِ رُشدٍ ليس عاقلًا بالطبيعة، ليس 'حيوانًا عاقلًا أو ناطقًا' كما يقال، لا يتَّحِدُ العقلُ معه اتِّحادًا جوهريًّا، ليس ملكًا له، ليس محتوًى في باطنه مثلما يُحتَوى سائلٌ أو غازٌ في وعاءٍ مُغلَقٍ، بل هو مُفارِقٌ للإنسان الفرد؛ لأنَّ المفاهيم والمعقولات الكُلِّيَّة لا يمكنُ أن يُنتِجَها الفردُ البشريُّ الجزئيُّ الذي لا يُدرِكُ إلّا ما هو جزئيٌّ ومتغيِّرٌ. فأن يفكِّرَ الإنسانُ إذن معناهُ أن ينفتحَ على العالَمِ الحِسِّيِّ أوَّلًا (فلا معرفةَ بلا تجربةٍ حسِّيَّةٍ، في وفاقٍ مع أرسطو)، ثُمَّ ينفتحَ، ثانيًا، على العقل الفاعل الذي يساعد العقل الهيولانيَّ على تجريد المعقولات أو المفاهيم الكُلِّيَّةِ من الصُّوَر الخياليَّة المستمَدَّة من الإدراك الحِسِّيِّ للأشياء (فلا معرفةَ بلا تَخَيُّلٍ، في وفاقٍ أيضًا مع أرسطو). إنَّ الفكرَ إذن عملٌ يقتضي جهدًا وبناءً ومثابرةً في مسيرة ارتقاءٍ من المحسوس الجزئيِّ، إلى الصُّورة الخياليَّة، إلى المفهوم العقليِّ الكُلِّيِّ المُجَرَّد، إلى الاستدلال النَّظريِّ. فما النتائجُ؟ الإنسانُ الفردُ ثانويٌّ في العالَم، وليس مركزيًّا فيه. إنَّه لا يختلفُ عن الكائنات الأُخرى إلّا بإمكان ترقِّيه في مراقي الفكر والمعرفة من طريق الاتِّصال بالعقل الفاعل، وممارسة بناء المفاهيم بمساعدته؛ ذلك لأنَّ الفرد بشرطه الجسديِّ يعتريه الكونُ والفسادُ. إذ يُولَدُ أفرادُ البشريَّة ويموتون، وتبقى البشريةُ خالدةً لا تَفنى، لا أوَّلَ لها ولا آخِرَ. ومِن ثَمَّ تتقوَّضُ أُسُسُ الأنثروبولوجيا

والإبيستيمولوجيا المسيحيَّة الوسطويَّة. لذلك كان ردُّ فعل السكولائيِّين ضدَّ ابنِ رُشدٍ والرُّشديَّةِ عنيفًا جدًّا.

السكولائيَّةُ وابنُ رُشدٍ: عِداءٌ راسخٌ ومتعدِّدُ الأوجُه:

انقسمَ السكولائيُّون الذين تلقَّوا فكرَ ابنِ رُشدٍ بصفةٍ عامَّةٍ، ونظريَّتَهُ في العقل بصفةٍ خاصَّةٍ، إلى رُشديِّينَ ومُعادينَ للرُّشديَّةِ. وقد وقفَ المؤلِّفُ عند التَّيّار المُعادي للرُّشديَّة لتفسير عُنف عِدائه ومصيره في تاريخ الفكر الغربيِّ. وقبلَ أن يُخضِعَ المؤلِّفُ هذا العُنفَ لتحليلٍ نفسيٍّ لكشف أبعاده اللاواعية في الفكر السكولائيِّ، أشار إلى الدّافع الواعي المُعلَن لهذا العُنف، وهو قراءةُ التَّيّار المُعادي للرُّشديَّةِ للأُطروحة الرُّشديَّة على أنَّها "انهيارُ التَّعقُّلِ الشَّخصيِّ" الذي "يُختَصَرُ في الآتي: الإنسانُ لا يُفَكِّر. ففي هذه الشتيمة المزدوجة للجنس البشريِّ وللفرد، تُصبح الأخلاق والسياسة والدين من الماضي البائد. لم يَعُدْ هناك أُناسٌ صالِحونَ وأشرارٌ. لم تَعُدْ هناك شخصيَّةٌ، أو حميميَّةٌ، أو مؤلِّفٌ، أو ممثِّلٌ مسرحيٌّ، أو أنا أو أنت... أمّا البشر فبعد أن فقدوا مركزيَّتَهم وذابوا في تفكيرٍ شموليٍّ يمتصُّهم، ويُغرقهم في الكُلّ، فقدوا من ثَمَّ وعيهم وحرِّيَّتهم" (ص. 28-29). وقد اتَّخَذَ هذا العُنفُ، كما وصَفَهُ المؤلِّفُ بتركيزٍ، ثلاثةَ أوجُهٍ: خطابيٍّ لاهوتيٍّ، تجلّى في تكفير ابنِ رُشدٍ المصحوب بشتّى ألوان الشَّتائم واللعنات، والتَّشهير، والتَّحقير؛ ونظريٍّ فلسفيٍّ نقديٍّ، بلغَ أعلى مستوياته في كتاب القدِّيس توما الأكوينيّ **وحدَةُ العَقلِ، ضِدّ الرُّشدِيِّين** *L'unité de la*

raison, contre les averroèstes (الصّادر عامَ 1270)؛ وأخيرًا (وهذا أحد جوانب الجِدَّة في الكتاب) إبداعيٌّ فنِّيٌّ تشكيليٌّ، في عصر النَّهضة الإيطاليَّة، أوضحَهُ المؤلِّفُ باختيارِ لوحتَينِ فنِّيَّتَينِ تتناولانِ بكيفيَّتَينِ مختلفتَينِ موضوعًا مشتركًا، 'انتصارُ القدِّيس توما الأكوينيّ'، كاشفًا عن دلالة رسم ابنِ رُشدٍ فيهما من زاوية المفهوم الفرويديِّ 'أونهايملیش.' وحتّى الأدبُ شاركَ في محاربةِ ابنِ رُشدٍ والرُّشديَّةِ، إذ خصَّصَ المؤلِّفُ الفصلَ السّادسَ كاملًا لقصيدةٍ شِعريَّةٍ لشاعرٍ إيطاليٍّ يُبَيِّنُ فيها الإفسادَ الذي تُلحِقُهُ نظريَّةُ ابنِ رُشدٍ في العَقلِ بالحُبِّ وبأبعادِهِ الإنسانيَّةِ والجَماليَّةِ (يُنظَر: ص. 63-72).

والسُّؤالُ المزدوجُ الذي يوجِّهُ تفكيرَ المؤلِّف هو: لماذا لم تَمُت الرُّشديَّةُ على الرَّغم من كلِّ ما قوبِلَت به أُطروحةُ ابنِ رُشدٍ من عِداءٍ ومُحاربةٍ لا هوادةَ فيها، بل ظلَّت صامدةً تُعاوِدُ الظُّهور حينًا بعد حينٍ في تاريخ الفكر الغربيِّ منذ العصر الوسيط؟ ولماذا يمتزج في تاريخها داخل هذا الفكر الانبهارُ بالرَّفض؟ يُجيبُ المؤلِّفُ بصَوغ أُطروحة الكتاب على النَّحو الآتي: لا يعودُ موقفُ العِداءِ والتَّناقُضِ الوجدانيِّ الذي قابلَ به السكولائيُّونَ نسقَ ابنِ رُشدٍ إلى كونِهِ غريبًا غرابةً خالصةً، مثل شيءٍ أجنبيٍّ أتى من خارج العالم اللاتينيِّ ليُحدِثَ فيه البلبلةَ، وإنَّما يعود إلى أنَّه أحد أوجُه - وربَّما أُنموذج أوجُه - ما سَمّاهُ فرويد 'أُونْهَايْمْلِيش' 'Das Unheimliche' 'الغَرابَة المُقلِقَة' 'l'inquiétante étrangeté'.

ابنُ رُشدٍ: عُقدَةُ 'الغَرب':

يُمَهِّدُ المؤلِّفُ لتأسيس أُطروحته بتحديد المفهوم الفرويديِّ 'أونهايمليش' 'Unheimliche'، مشيرًا أوَّلًا إلى الدلالة اللغويَّة الاشتقاقيَّة لهذا اللفظ: إنَّه مشتقٌّ من لفظ 'heimliche' (بمعنى البَيتِ الذي يُشَكِّل الفضاء الحميميَّ الخاصَّ، ويُشعِر بالأمن والطُّمأنينة، وبصفةٍ عامَّةٍ كلّ مألوفٍ يُستَراحُ إليه) بإدخال حرف النَّفي 'un' عليه، بحيث يعني ضدَّ معنى 'هايمليش' أي الغريب، المُخيف، المُفزِع، المُقلِق. غير أنَّ فرويد جعل لفظ 'أونهايمليش'، بإلهام من تعريفِ الفيلسوف الألمانيِّ شيلنغ له، من الألفاظ الأضداد، أي يدلُّ على المعنيَينِ المتضادَّينِ المذكورَينِ في آنٍ واحدٍ، فيكون معناه الغريب المُفزِع الذي كان مِن قَبلُ مألوفًا، فطواهُ النِّسيانُ، مثل سرٍّ كان ينبغي أن يبقى مكتومًا، لكنَّه انكشفَ فَجأةً. وفي ضوء هذه الدَّلالة اللفظيَّة يأتي تعريف فرويد للأونهايمليش من زاوية التَّحليل النَّفسيِّ: "كلُّ ما يُذَكِّرُنا بتأثيرات الرَّغبات المكبوتة وأصناف الأفكار التي تخطَّيناها والتي تعود إلى ما قبل تاريخنا الفرديِّ، وكذلك إلى الأزمنة الأصليَّة للشُعوب" (ص. 38).

وتكفي أمثلةٌ قليلةٌ من أوجُه الغَرابَة المُقلِقَة التي استخلصَها المؤلِّفُ من قراءته لبعض نصوص السكولائيِّينَ وبعض اللوحات الفنِّيَّة لفنّانينَ إيطاليِّينَ لإبراز أهمِّيَّتها، وإذكاء الرَّغبة في قراءتها مباشرةً في متن الكتاب نفسه، للاستمتاع بما تتَّسِمُ به تحليلاتُ المؤلِّف لهذه الأوجُه من عمقٍ ودقَّةٍ وبراعةٍ. والمثالُ الأوَّلُ مأخوذٌ

من كتاب الأكوينيِّ المذكور، وهو 'قَلَقُ أو وَسواسُ العَمى' الذي حاول الأكوينيُّ، بتحريفٍ ماكرٍ لأحد عناصر النَّظريَّة الرُّشديَّة، أن يَبُثَّهُ في نفوس السكولائيِّينَ من أتباعه. يتعلَّق الأمر بتشبيه الأكوينيِّ للعقل الهيولانيِّ بالعَينِ، بدلًا من تشبيه ابنِ رُشدٍ بعد أرسطو له بالوسط الشَّفّاف الذي هو شرطٌ لرؤية العين للألوان. وقد أضافَ إلى هذا التَّحريف فكرة مفارَقَة هذا العقل للأفراد، فاستخلص من ذلك أنَّ ابنَ رُشدٍ يريد بنظريَّته اقتلاع العقل من الإنسان، كما تُقتَلَعُ عَينٌ من مَحجَرِها وتُعَلَّقُ في فضاءٍ مُجَرَّدٍ، تقومُ فيه بفعل الرُّؤية وهي مبتورةٌ عن الجسم، أي يريد أن يُصيبَ الإنسانَ بالعَمى (العقليِّ). والعَمى من منظور التَّحليل النَّفسيِّ هو أونهايمليش أنثروبولوجيٌّ ذُكوريٌّ؛ لأنَّ العينَ رمزٌ للقضيب، واقتلاعَها رمزٌ للخِصاءِ. وأوضح المؤلِّفُ هذه الغَرابَةَ المُقلِقَةَ بلوحةٍ لفنّانٍ إيطاليٍّ مجهولٍ، من القرن السّادس عشر، عبَّر فيها عن انتصارِ الأكوينيِّ برسمِهِ متربِّعًا على عرشٍ مرتفعٍ في جلالٍ وهيبةٍ، وعن اندحار ابنِ رُشدٍ برسمِهِ مُستلقيًا على جنبه تحت أقدام الأكوينيِّ. ويدعونا المؤلِّفُ إلى أن نقتربَ أكثرَ من وجه ابنِ رُشدٍ لكي نرى كيف عَمَدَ الفنّانُ أو أحدٌ غيرُهُ إلى كشط عينَيهِ وجَعلِهِ أعمى انتقامًا من إرادتِهِ إلحاقَ العَمى بالإنسان (الغربيِّ، المسيحيِّ) (يُنظَر: ص. 62). وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه اللوحة ليست مُتاحةً على الإنترنت إلّا في تفصيلٍ جُزئيٍّ يُظهِرُ جُزأَهُ الأعلى وحده، بحيث لا يَظهَرُ فيها ابنُ رُشدٍ عند أقدام الأكوينيِّ. والمثالُ الثّاني نجَمَ عن تأثير نظريَّة الأكوينيِّ في الشَّرِّ؛ ذلك بأنَّ إخلاء الإنسان من العقل، وهو خيرٌ، يترك فيه فراغًا لا يمكن أن

يملأه سوى ما هو شرٌّ، وأخطر الشُّرور المتربِّصة بالإنسان هو الشَّيطان. ويتجلّى وجه الغَرابَة المُقلِقَة هنا في عَدِّ الإنسان الرُّشديِّ، وابنِ رُشدٍ نفسِهِ، إنسانًا أو شخصًا به مَسٌّ من الشَّيطان، وكأنَّه آلةٌ يُحَرِّكُها الشَّيطانُ من الدّاخل، مثل الحَمقى والمجانين. وهذه الآليَّةُ التي تَظهَر في الإنسان المُصاب بالجنون أو الصَّرَع، مثلًا، هي من أوجُه الغَرابَة المُفزِعة التي كشف عنها فرويد لدى المُصابينَ بالاضطرابات النَّفسيَّة، وأساسُها عدمُ قدرة الإنسان أمام شخصٍ يَصدُرُ عنه سلوكٌ آليٌّ غيرُ إراديٍّ على التَّمييز بين كونه إنسانًا أو آلةً. أي إنَّ انحطاط الإنسان إلى مستوى الآلة الخالية من الإرادة والوعي غَرابَةٌ مُفزِعةٌ. ولم يورد المؤلِّفُ لوحةً فنِّيَّةً تتعلَّق بهذه الغَرابَةِ المُقلِقَةِ في نظريَّة ابنِ رُشدٍ، لكنَّ هناك لوحةً مُتاحةً في الإنترنت للفنّان الإيطاليِّ بونوزو جوزولي Bonozzo Gozzoli تُجَسِّدُ هذا الوجه. والمثالُ الأخيرُ لوحةٌ فنِّيَّةٌ للرَّسّام الإيطاليِّ فيليبّينو ليبّي Filippino Lippi (يُنظَر: ص. 84، وهذه اللوحة متاحةٌ في الإنترنت)، جسَّدَت تهمة ابنِ رُشدٍ بالكفر والهرطقة، أي بإحياء نمط التَّفكير المتجاوز والمنتمي إلى ما قبل تاريخها، من خلال قوله بوحدة النَّفس الكُلِّيَّة وخلودها، أي بتحطيم الأنثروبولوجيا الغربيَّة المسيحيَّة الوسطويَّة، حيث رسمَ الفنّانُ أيضًا ابنَ رُشدٍ تحت أقدام الأكوينيِّ، لكن مع مسيحيِّينَ محكومٍ عليهم بالهرطقة. ومن الممكن أن يُقرَأَ في هذا الحشر لابنِ رُشدٍ ضمن هراطقةٍ مسيحيِّينَ الإقرارُ الضِّمنيُّ غيرُ الواعي بانتماء ابنِ رُشدٍ إلى العالَم اللاتينيِّ.

ابنُ رُشدٍ غَربيٌّ وليسَ عَرَبيًّا:

أظهرَ المؤلِّفُ ابنَ رُشدٍ، من بداية الكتاب (ص. 27)، في صورةٍ قد تُفاجئُ القارئَ بقوَّتها وجرأتها المدهشة: ابنُ رُشدٍ صاحبُ ثورةٍ إبيستيمولوجيَّةٍ جديرةٍ بأن تُصَنَّفَ مع الثَّوراث الثَّلاث: الفَلَكيَّة (الكوبرنيكيَّة)، والبيولوجيَّة (الداروينيَّة)، والسّيكولوجيَّة (الفرويديَّة). إذ يُمكِنُ، أوَّلَ وَهلةٍ، الشَّكُّ في هذا الحكم وعَدُّهُ من المبالَغات المُسرِفة المُعتادة في خطاب المدح والإطراء في الإيديولوجيا القوميَّة. لكنَّ المؤلِّفَ أبانَ عن وجهِ باحثٍ حقيقيٍّ جادٍّ واسعِ المعرفةِ بابنِ رُشدٍ وتاريخِ فكرِهِ في العصر الوسيط الغربيِّ، ومِن ثَمَّ أسَّسَ أحكامَه في كتابه هذا على حِجاجٍ مَتينٍ مُعَزَّزٍ بمصادرَ جديرةٍ بالثِّقة، وبسطَ مضمونًا فكريًّا غنيًّا ومتنوِّعًا، بأسلوبٍ حيٍّ وسَلسٍ وعميقٍ في آنٍ واحدٍ، وموجَزٍ ومُكَثَّفٍ وواضحٍ.

أمّا الخُلاصةُ التي انتهى إليها المؤلِّفُ في خاتمة الكتاب فهي أنَّ عِداءَ السكولائيَّة العنيف لابنِ رُشدٍ لم يأتِ من كونِهِ عربيًّا مسلمًا، أو بربريًّا، أي غريبًا خارجيًّا أجنبيًّا اقتحم العالَمَ اللاتينيَّ وأحدثَ فيه البلبلةَ، فحوربَ وأُقصيَ منه، بل أتى من أنَّ نسقَ ابنِ رُشدٍ هو أونهايمليش الغَربِ السكولائيِّ، هو مكبوتُهُ ومَنسِيُّهُ وسِرُّهُ الذي انكشفَ في قلب فكر هذا الغرب. إنَّ ابنَ رُشدٍ إذن غَربيٌّ وليس عربيًّا. ومن أهمِّ الأدلَّة على ذلك محاولةُ الأكوينيِّ فكَّ الارتباط بينه وبين أرسطو، أي إلغاءَ انتمائه الإغريقيِّ الذي يعترف به ضمنيًّا؛ والدَّليلُ على ذلك أيضًا ازدواجيَّةُ العِداء السكولائيِّ لابنِ

رُشدٍ، فهو انبهارٌ ورَفضٌ، حُبٌّ وكُرهٌ؛ والدَّليلُ على ذلك، أخيرًا، استعادةُ الحداثةِ وما بعدَ الحداثةِ الغربيَّةِ لابنِ رُشدٍ، بحيث إنَّ ثورتَهُ الإبيستيمولوجيَّةَ، التي لم يَعُدْ يُمكِنُ على وَفقِها الحديثُ عن ذاتٍ فرديَّةٍ للفكر والتَّفكيرُ بضمير المتكلِّم - أي قولُ "أنا أُفَكِّر"، أي أصبحَ الكوجيتو الديكارتيُّ معها مستحيلًا - لَتَبدو في مثل راهنيَّة الاتِّجاهات المعاصرة في التَّفكير في مسألة الذّات، ونقد فلسفات الذّات، في مختلف الحقول المعرفيَّة، كما نجدُها مثلًا عندَ كارل بوبر، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وبول ريكور، وغيرهم. ولعلَّ هذا يُفَسِّر: لماذا لم تُدرَك الثَّورةُ الإبيستيمولوجيَّةُ لابنِ رُشدٍ في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، ولم تُمَثِّل لِهذا الفكر 'غَرابَةً مُفزِعةً'، كما مثَّلَتْ لِلفكر الغربيِّ الوسيط والحديث والمعاصر. لم يكُن ابنُ رُشدٍ أونهايمليش لِلمفكِّرينَ العرب والمسلمينَ، ولا سيَّما المغاربيِّينَ، الذين أنتَجَ مَتنَهُ ونَسَقَهُ بينهم وهُم عنه غافلونَ. وربَّما كان فقهاءُ الغربِ الإسلاميِّ هم وَحدَهُم الذين مثَّلَ ابنُ رُشدٍ لَهُم أونهايمليش، فناصبوه عِداءً لا يقلُّ عن عِداءِ السكولائيِّينَ الغربيِّينَ له، كما يتجلّى ذلك في محنته المعروفة في فاس وقرطبة التي كاد يُقَدِّمُ فيها حياتَهُ ثمنًا لفكره. فلا بُدَّ أن يكون أحدُ تأثيرات كتاب جان باتيست برونيه هذا إرغامَ الرُّشديَّة العربيَّة الراهنة، ومعها البحثُ الأكاديميُّ والتَّفكيرُ العربيُّ عامَّةً في ابنِ رُشدٍ، على إعادة النَّظر في بداهة انتمائه إلينا وانتمائنا إليه، وفتح أُفُق وضع أُسُسٍ جديدةٍ لهذا الانتماء المزدوج، وربَّما للإجابة عن سؤال: لماذا كانَ ابنُ رُشدٍ غَربيًّا ولم يكُنْ عَرَبيًّا، على الرَّغم من الاسم والنَّسَب واللغة والثَّقافة؟

مقدِّمةُ المؤَلِّفِ للتَّرجمةِ العربيَّة

هذا الكتابُ مَقالَةٌ في العَلاقاتِ المتَناقِضَةِ التي أَقامَها الغربُ اللاتينيُّ (والتَّسميةُ هنا إشكاليَّةٌ، وهذا له دلالتُهُ) معَ المفكِّر الأندلسيِّ ابنِ رُشدٍ الذي تُوُفِّيَ في مراكش عامَ 1198م، والذي وصلَتْ شروحُهُ الفلسفيَّةُ لكُتُبِ أرسطو، التي تُرجِمَ بعضُها من العربيَّةِ إلى اللاتينيَّةِ، إلى مدينةِ باريس في نحوِ عام 1220م، ومنها انتشرَتْ في كلِّ أوروبّا. لكِن لِمَ كانَتْ عَلاقاتٍ متَناقِضَةً؟ لأنَّ ابنَ رُشدٍ، الذي يُسَمّى في اللاتينيَّةِ أفرويس Averroès، يُعرَفُ ويُحتَفى به بوصفِهِ "شارحَ" كُتُبِ أرسطو، ويُلَقَّبُ بِـ "الفيلسوف" – وهذا يعني أنَّ الجميعَ (من لاهوتيِّينَ وأكاديميِّينَ مُتخصِّصينَ في الفلسفةِ) يقرؤونَ كُتُبَهُ، ويستعملونَها، ويُفيدونَ من شُروحِهِ الدَّقيقةِ لكُتُبِ أرسطو الصَّعبةِ في الفيزيقا (السَّماع الطَّبيعيّ)، والميتافيزيقا (ما بَعدَ الطَّبيعة)، والآثارِ العُلويَّةِ، والنَّفسِ، وغَيرِها. هذا من جهةٍ، لكن من جهةٍ أُخرى، يُمكِنُ القولُ إنَّهُ مُنذُ نَحوِ عامِ 1250م عُدَّ شَرحُهُ لمذهبِ أرسطو في العقلِ فضيحةً، ووُجِدَ شِبهُ إجماعٍ على رَفضِهِ بشِدَّةٍ، ويُلفى ذلكَ بخاصَّةٍ عندَ اللاهوتيِّ توما الأكويني Thomas d'Aquin (المتوفّى عام 1174م) الذي لَم يَكُفَّ عن توجيهِ سِهامِ النَّقدِ إليهِ مرَّةً بعدَ أُخرى. فعَلامَ كانَ يُنتَقَدُ؟ على قراءتِهِ الخَطإِ

لأرسطو، وادِّعائه أنَّ عقلَ الإنسانِ قُوَّةٌ مُفارِقةٌ للأفراد، وأنَّهُ واحدٌ لكلِّ الجنس البشريِّ، وأنَّه لم يُخلَقْ لكِنَّه أزَليٌّ. هذه الأُطروحاتُ الثَّلاثُ عُدَّتْ كارثيَّةً. فهي كافرةٌ من وجهةِ نظرٍ دينيَّةٍ، وهي سخيفَةٌ من وجهةِ نظرٍ عقلانيَّةٍ. فلِمَ ذلكَ؟ لأنَّ الفردَ البشريَّ بمُقتضى ذلكَ لم يَعُدْ يملكُ عقلًا شخصيًّا، فهو إذَن لم يَعُدْ يفكِّرُ، ولا يتصرَّفُ، ولم يَعُدْ مسؤولًا عن أيِّ شيءٍ: لم يَعُد الإنسانُ سِوى حيوانٍ بِلا عقلٍ.

والحقُّ أنَّ ابنَ رُشدٍ لم يُؤيِّدْ قَطُّ هذا الاستنتاجَ، لكِن هكذا قُرئَ وحُكِمَ عليه: إذ عُدَّ المدافِعَ عن مذهبٍ خاصٍّ قائلٍ بِعقلٍ واحِدٍ مُفارِقٍ للأفرادِ لا يمكنُ أن يحوزَهُ الإنسانُ ويجعَلَهُ مِلكَهُ، وبِعَدَمِ أيِّ إمكانٍ لِلبقاء بعدَ الموتِ. بيدَ أنَّ الكتابَ لا يُعنى بأسبابِ هذا الرَّفضِ فحَسبُ، بل يُعنى كذلكَ **بتَكَرُّرِهِ في التاريخِ الأوروبِّيِّ** (حتّى القرنِ التّاسعَ عشرَ في أقلِّ تقديرٍ). فكيفَ يُمكِنُ تفسيرُ هذه الظّاهرةِ؟ وما سببُ عَدَمِ كَفِّنا عن استِحضارِ "فضيحة" ابنِ رُشدٍ، وتَحَدِّيهِ مُجَدَّدًا، وتَذَكُّرِ أنَّهُ كانَ ملعونًا، ومعتوهًا، وغيرَ مقبولٍ؟

للإجابةِ عن كلِّ ذلكَ، يقترحُ الكتابُ اللجوءَ إلى المفهومِ الفرويديِّ المشهورِ الغَرابَةِ المُقلِقَةِ *Unheimlichkeit*، الذي يعني عند فرويد ما يُقلِقُ، لا لأنَّهُ جديدٌ، ومجهولٌ، وغيرُ مألوفٍ، بل لأنَّهُ بعكسِ ذلكَ يعني عودةَ ما كانَ في السّابقِ مألوفًا، ومعروفًا معرفةً جيِّدةً، وحميميًّا، غيرَ أنَّه استُبعِدَ، ثُمَّ استُكشِفَ مُجدَّدًا، وحُكِمَ عليه بالقَهرِ والتَّجاوُزِ. ويُمكِنُنا، باستعمالِ صيغةِ تحليلٍ نفسيٍّ معروفةٍ جدًّا، القولُ باختصارٍ إنَّ ما يُقلِقُ هو عودةُ المكبوتِ، وهذا ما نقترحُهُ هنا لِفَهمِ العنفِ المستمرِّ للعلاقاتِ بين "أوروبّا" وابنِ رُشدٍ.

فكيفَ يُورَدُ هذا الأخيرُ؟ بطريقتينِ أو بالأحرى بمُستويينِ:

إذ نَجِدُ، أوَّلًا، في نَصِّ ابنِ رُشدٍ، على النَّحوِ الذي كان يقرؤُهُ بِهِ اللاتينيُّونَ، أسبابَ هذا الانزعاجِ، والأسبابَ التي تقودُ إلى هذا النَّوعِ من القلقِ. فما الذي نجِدُهُ **في أُطروحاتِ** ابنِ رُشدٍ **أَنفُسِها** في شُروحِهِ لكُتُبِ أرسطو مِمّا يمكنُ أَن يُطابِقَ شيئًا كانَ مألوفًا في الماضي جَرى تَخَطِّيهِ، ثُمَّ أَعادَتْ شُروحُهُ إحياءَهُ مُجَدَّدًا؟ هذا ما ندرُسُهُ في هذا الكتابِ، محاوِلينَ أن نَجِدَ عند ابنِ رُشدٍ ما يُكافِئُ "دواعيَ الغَرابةِ المُقلِقَةِ" عندَ فرويد: الخوف من ضياع الذّات، ومن فَقدِ الهُوِيَّة، والخَوف من التَّخاطُر، والخَلط بينَ الموجوداتِ، وفَقد الفِكرِ، والفرديَّة، والحُرِّيَّة، والاستِحواذ الشَّيطانيّ، وغير ذلك.

وليسَ ذلكَ كلَّ شيءٍ، فهناكَ مستوًى آخرُ من القراءة لا يَقتصِرُ على دراسةِ مَضمونِ شُروحِ ابنِ رُشدٍ، بل يَشمَلُ بِالدِّراسةِ أَيضًا **عَمَلَهُ هوَ نفسه** بوصفِهِ شارحًا أتاحَ للّاتينيِّينَ أن يُطَوِّروا ثقافتَهُم الفلسفيَّةَ الخاصَّةَ. فعَلى وَفقِ وِجهةِ النَّظرِ هذهِ، لا يَقتصِرُ سببُ كَونِ ابنِ رُشدٍ مُقلِقًا على أنَّ تصَوُّرَهُ لِلفكرِ الإنسانيِّ، على النَّحوِ الذي يقرؤُهُ بهِ اللاتينيُّونَ، يُحيي المفاهيمَ التي اعتقدَ الوعيُ "الأوروبيُّ" أَنَّهُ قد تجاوزَها (والتي تُهَدِّدُ أُسُسَ النَّظريّاتِ الحديثةِ لِلذّاتيَّةِ، التي تَعُدُّ الذّاتُ الإنسانيَّةُ نفسَها فيها الأساسَ المستقِلَّ للمعاييرِ، والأفكارِ، والأفعالِ)، بَل يَعودُ سببُهُ كذلك إلى أنَّ شُروحَهُ لكُتُبِ أرسطو لا تَفتَأُ تُذَكِّرُ الفكرَ "الأوروبيَّ" بِأنَّها أحدُ المصادرِ التي استَمَدَّ مِنها، بغضِّ النظر عن فكرِهِ وإرادتِهِ.

لكِن ما فائدةُ قراءةٍ كهذهِ؟ إنَّها بسيطةٌ لكنَّها، على ما يبدو لنا، خَطيرةٌ، فَضلًا عَن إمكانِ إتاحتِها لنا إلقاءَ نظرةٍ قَريبةٍ ومتخصِّصَةٍ على كيفيَّةِ فَهمِنا ابنَ رُشدٍ. فإن كان ابنُ رُشدٍ صاحِبُ هذهِ الأُطروحاتِ ومؤلِّفُ هذهِ الشُّروحِ هوَ، **على النَّحوِ المتداوَلِ**، المُقلِقَ لِلّاتينيِّينَ، أو لـ"أوروبّا"، فهذا يعني أنَّهُ ليسَ ما يظهَرُ منهُ في الخارِجِ، أي أنَّهُ ليسَ المجهولَ والبربريَّ، بل يعني أنَّهُ بعكسِ ذلك مألوفٌ، أنَّهُ كانَ في الماضي مألوفًا، وحميميًّا، **وداخليًّا**، وأنَّ سببَ كونِهِ يُقلِقُ هوَ أنَّهُ كانَ كذلك قبلَ أن يُكبَتَ. إنَّ استبعادَ ابنِ رُشدٍ وكَبتَهُ، اللذَيْنِ يُعَدُّ القلقُ والضِّيقُ المتواصِلُ عَرَضَيْنِ لهما، **مُتَوطِّنانِ في أوروبّا**: هذه هي الفكرةُ الأساسِيَّةُ. ويمكنُنا أن نُعَبِّرَ عن ذلكَ بطريقةٍ أُخرى مُستعمِلِينَ لُغَةَ فرويد فنقولَ إنَّ ما يُمَثِّلُهُ ابنُ رُشدٍ لأوروبّا هو بالتَّحديدِ ما يُمَثِّلُهُ المكبوتُ عندَ فرويد للأنا، أي إنَّهُ "أرضٌ غريبةٌ داخليَّةٌ".

ودَعونا نُسَلِّمْ بأنَّ هذا التَّحليلَ ما زالَ يُهِمُّ العالَمَ اللاتينيَّ وأوروبّا، واللاتينيينَ والأوروبِّيِّينَ. لكن ما فائدتُهُ لِلقارئِ العربيِّ؟ الذي أراهُ أنَّ هناكَ ثلاثَ إجاباتٍ عن هذا السُّؤالِ في أقلِّ تقديرٍ. أمّا الإجابةُ الأُولى فعامَّةٌ جدًّا وتنطبقُ على كلِّ إنسانٍ، مَهما يَكُن انتِسابُهُ، ومَهما تَكُن لُغَتُهُ أو ثقافَتُهُ أو دينُهُ: فابنُ رُشدٍ مُفكِّرٌ كبيرٌ، ودَقيقٌ، ومُعَقَّدٌ، وهوَ أحَدُ العَباقِرَةِ العِظامِ في الفلسفةِ الوسيطيَّةِ، فلِذلكَ كانَ كلُّ ما يُضيءُ فِكرَهُ، حتّى إساءاتُ تَأويلِهِ، وتاريخُهُ مِمّا يُهِمُّنا بِحَقٍّ جَميعًا. وإن كانَ هناك درسٌ يُقَدِّمُهُ تُراثُ ابنِ رُشدٍ ومَآلُهُ، فهو أنَّ مِن الواضحِ أنَّ الفكرَ ليسَتْ له حُدودٌ تَحُدُّهُ، فهو

يَنتقِلُ، ويُتَشاطَرُ، ويُناقَشُ في كلِّ مكانٍ. وابنُ رُشدٍ، الذي لا يُقرَأُ تُراثُهُ إلّا قليلًا جدًّا، ولا يزالُ غيرَ معروفٍ إلّا معرفةً ضئيلةً (ويكفي هُنا ذِكرُ سببٍ واحدٍ لذلكَ هوَ أنَّ بعضَ مؤلَّفاتِهِ غيرُ مُتاحٍ إلّا باللاتينيَّةِ أو بالعبريَّةِ وبطبعاتٍ غيرِ محقَّقَةٍ تحقيقًا نقديًّا)، يُمثِّلُ جزءًا من إرثِ العقلانيَّةِ المشتركةِ، وكلُّ دراسةٍ تفترِضُ تمحيصَ ما قالَهُ، وما نُسِبَ إليه، والموضعِ الذي شَغَلَهُ في التّاريخِ، ستَجِدُ مُسَوِّغًا مُباشِرًا لها.

بيدَ أنَّ هناك سببًا أكثرَ تَحديدًا. فقد هوجِمَ ابنُ رُشدٍ أوَّلًا بوصفِهِ فيلسوفًا وشارحًا لكُتُبِ أرسطو. فتوما الأكويني، على سبيلِ المثالِ، لم ينطلقْ من مُنطلَقٍ إيمانيٍّ، بل كانَ مُنطلَقُهُ من الفلسفةِ، أي من العقلانيَّةِ. وبِمُرورِ الزَّمَنِ، تنوَّعَت الانتقاداتُ وتقلَّبَتْ، ومِن وراءِ الشّارحِ هوجِمَ "العربيُّ" أيضًا، بل حتّى الإسلامُ، على نحوٍ مُضطربٍ. فالقِصَّةُ التي ندرسُها هنا هي كذلكَ قِصَّةُ "أوروبّا" مع مفكِّرٍ عربيٍّ، يكتبُ باللغةِ العربيَّةِ، وهو مُسلمٌ. ففي القرنِ التّاسعَ عشرَ، لا نَجِدُ إرنست رينان Ernest Renan يتحدَّثُ إلّا عن ذلكَ. فالأُطروحةُ التي ندافعُ عنها يمكنُ توسيعُها وصياغتُها بطرائقَ مختلفةٍ: فهيَ كذلك أُطروحةٌ تتعلَّقُ بالتَّوتُّراتِ بينَ الفكرِ الغربيِّ اللاتينيِّ والفكرِ العربيِّ، وأُطروحةٌ تتعلَّقُ بالإرثِ المعقَّدِ الذي وَرِثَهُ الفكرُ "الأوروبِّيُّ" من الفكرِ العربيِّ الذي عَمَدَ، من طريقِ ابنِ سينا وابنِ رُشدٍ، إلى تحديدِهِ وبنائهِ وتغذيتِهِ جزئيًّا. وإن كانَ لِما نقترحُهُ مَعنًى، فمَعناهُ وُجوبُ أن يُفهَمَ أنَّ الفكرَ العربيَّ ليسَ هوَ الآخَرَ لِلفكرِ الأوروبِّيِّ وخارِجَهُ، خارِجَ العقلانيَّةِ اليونانيَّةِ المستَعادَ بوساطةِ

العقلانيَّةِ اللاتينيَّةِ، بل إنَّهُ - لأسبابٍ، منها عَدَمُ إمكانِ اختِزالِ كُلِّ شيءٍ في ذلكَ - هناك شيءٌ مّا يتعلَّقُ بأوروبّا نفسِها، شيءٌ مّا في داخلِ أوروبّا التي وَرِثَتْهُ ولم تَكُفَّ عن إرادةِ كبتِهِ. ونُكَرِّرُ قَولَنا هُنا إنَّ الأمرَ لا يتعلَّقُ بِالنَّظرِ في الفكرِ العربيِّ مِن حَيثُ ارتِباطُهُ بأوروبّا وَحدَها، وكأَنَّ كُلَّ شيءٍ يُمكِنُ اختِزالُهُ في هذا الجانبِ وَحدَهُ. لا شَكَّ في أنَّ الأمرَ ليس كذلك. بل إنَّ شيئًا مّا قد حدَثَ لَنا، يَجِبُ أن نفهمَهُ، وأن نُحَلِّلَهُ، فآثارُهُ ما زالَت تَنوءُ بِها حَداثتُنا المشتركةُ.

ويأتي، أخيرًا، السَّببُ الثّالثُ. فلِمَ نقرأُ بالعربيَّةِ نصًّا كهذا الذي بينَ أيدينا؟ لأنَّهُ رُبَّما لا يتعلَّقُ بِالعلاقَةِ القلقةِ المتناقِضَةِ بين أوروبّا و"أفرويس" (إن شِئْنا المحافظَةَ على الاسم اللاتينيِّ) فحَسبُ، بل قد يتعلَّقُ كذلك بتَحويلِ العالَمِ العربيِّ إلى ابنِ رُشدٍ. فكلُّ ما قيلَ، في الأصلِ، وكلُّ ما اقتُرِحَ لا يُمكِنُ أن يَعُدَّهُ العالَمُ العربيُّ سَليمًا (والتَّعبيرُ هنا لا يقلُّ ضبابيَّةً وغُموضًا وجَدَلِيَّةً عَمّا هوَ عليهِ حين يكونُ الحديثُ عن أوروبّا) عندَ الحديثِ عَن أحَدِ عِظامِ عباقرتِـ"ـهِ" (والضَّميرُ هنا يحتملُ النِّقاشَ). فهَل "الإقلاقُ" الذي يُسبِّبُهُ ابنُ رُشدٍ للعالَمِ العربيِّ أقلُّ من الذي سَبَّبَهُ "أفرويس" لِلعالَمِ اللاتينيِّ وما زالَ يُسَبِّبُهُ؟ يُحتَمَلُ أَن يَكونَ الجوابُ بالنَّفي، وإن اختلَفَت الأسبابُ (التّاريخيَّةُ، والدِّينيَّةُ، والنَّظريَّةُ)، ويَنطوي ذلك على نافِذَةٍ فكريَّةٍ جديدَةٍ يمكنُ أن تُفتَحَ (وهو ما قَد بَدَأَ، حقًّا، بالحدوثِ جُزئيًّا منذ مُدَّةٍ طويلةٍ). فهل قُرِئَ تُراثُ ابنِ رُشدٍ، وعُرِفَ جيِّدًا، وفُهِمَ جيِّدًا في العالَمِ العربيِّ؟ الجوابُ، على ما يبدو لنا، هوَ بِالنَّفي. فهوَ لَم يُقرَأْ ولَم يُعرَفْ جيِّدًا ولَم يُفهَمْ جيِّدًا في العالَمِ

العربيِّ إلّا بِقِلَّةٍ كقِلَّتِها في أوروبّا قديمًا وحالِيًّا، بل قد يكونُ ذلكَ فيهِ أقلَّ. ومَرَدُّ ذلكَ إلى أسبابٍ كثيرةٍ ومعقَّدةٍ لا يُمكِنُ ذِكرُها في بضعةِ أسطُرٍ، غيرَ أنَّها، كما يعرِفُ الجميعُ، في المقامِ الأَوَّلِ تاريخيَّةٌ (لأنَّ ابنَ رُشدٍ لَم يَكَدْ يَترُكُ لهُ وارِثًا - ويكادُ يكونُ هذا أكيدًا لأنّا نَعملُ الآنَ على "ما بَقِيَ" من تُراثِهِ الأدبيِّ والفلسفيِّ في الغَربِ والشَّرقِ، غيرَ أنَّ ذلكَ يظلُّ هامشيًّا)، ثُمَّ دينيَّةٌ وعلميَّةٌ. ومَهما يَكُن الأمرُ، فقراءةُ كُتُبِ ابنِ رُشدٍ صَعبَةٌ في أيّامِنا صعوبةً واضحةً. فمَن ذلكَ الذي يستطيعُ شِراءَ مجموعِ مؤلَّفاتِهِ، وحيازَتَها في مكتبتِهِ، وادِّعاءَ الاحتفاظِ بها من أجلِ قراءتِها؟ فكثيرٌ من مؤلَّفاتِهِ لم يُحَقَّقْ تَحقيقًا نقديًّا، ولَم يَصِلْ إلينا جَميعُها باللغةِ العربيَّةِ. فالقراءةُ الجادَّةُ العلميَّةُ لكُتُبِ ابنِ رُشدٍ تَقتَضي أيضًا، وإن كانَت تَرجماتُها تتصرَّفُ بالضَّرورةِ في نُصوصِها الأصليَّةِ، الاطِّلاعَ على تَرجَماتٍ بَعضِها إلى العِبريَّةِ واللاتينيَّةِ (ويَكفي في هذا المقامِ ذِكرُ شَرحَيهِ الحافِلَينِ لكتابَي أرسطو في **السَّماعِ الطَّبيعيِّ** وفي **النَّفس**). ولأنَّهُ لَم يَكُنْ قاضيًا وفقيهًا فحَسبُ، بل كانَ كذلك فيلسوفًا وقبلَ ذلك شارحًا لكُتُبِ أرسطو، وَجَبَ علينا أن نقرأَ كُتُبَ أرسطو وأن نفهَمَها، أعني أرسطو اليونانيَّ، ثُمَّ أرسطو المترجَم لَهُ (والمعدَّل) بِالسُّريانيَّةِ، وبِالعربيَّةِ، وكذلك كلّ التُّراثِ المشّائيِّ péripatétisme اليونانيِّ العربيِّ الذي يُعَدُّ ابنُ رُشدٍ وارِثَهُ (الناقِدَ لَهُ في غالبِ الأحيانِ): ومن هؤلاء الإسكندر الأفروديسيُّ Alexander of Aphrodisias، وثامسطيوس Thémistius، والفارابيُّ، وابنُ سينا، وابنُ باجةَ. وإذا استثنَيْنا قَليلًا من الباحثينَ الذين يُشادُ بعملِهِم

الضَّخمِ، فمَن بوُسعِهِ أن يفعلَ ذلكَ؟ ومَن يستطيعُ أن يُسَخِّرَ نفسَهُ لمثلِ هذا الأمرِ؟ ومَن يقرأُ كُتُبَ ابنِ رُشدٍ ويُمكِنُهُ أن يقرأَها كما ينبَغي أَن تُقرَأَ؟

والواقعُ أنَّ ابنَ رُشدٍ عاشَ هناكَ، وكتَبَ هناكَ، باللغةِ العربيَّةِ، وفي ظِلِّ الإسلام. فمِن هذا العالَمِ (إن احتفَظْنا بهذا اللَفظِ الشّائكِ وردَّدْناهُ) ظهَرَ أوَّلًا ذلكَ الشَّخصُ المألوفُ والحَميميُّ. غيرَ أنَّهُ اختفى، أو كادَ يَختفي. وإلّا، وَجَبَ أن يُقالَ إنَّهُ استُعيدَ وكُبِتَ أيضًا، هناكَ أوَّلًا، بحيثُ إنَّه لَم يَكُنْ أقلَّ "إقلاقًا" في العربيَّةِ منهُ في اللاتينيَّةِ. فحرِيٌّ بنا أن نَنهَدَ لدراسةِ هذا الأمرِ. وفضلًا عن الظُّروفِ التّاريخيَّةِ، نُكَرِّرُ تساؤُلَنا: كيف كانَ كبتُ ابنِ رُشدٍ في العربيَّةِ، وعَلامَ كانَ يدلُّ؟ ونتساءلُ كذلكَ بشأنِ الغربِ اللاتينيِّ (حيثُ تَفَجَّرَت الفضيحةُ، في الواقعِ، واستمرَّتْ): أثَمَّةَ أسبابٌ أُخرى للفضيحةِ والرَّفضِ في غَيرِ أُطروحاتِهِ بل كذلك في عملِهِ نَفسِهِ بوصفِهِ شارحًا لكُتُبِ أرسطو؟ فالإسلامُ ليسَ خارجَ أوروبّا، والفلسفةُ La falsafa ليسَتْ خارجَ الإسلام: وابنُ رُشدٍ لَم يَكُفَّ عن الدِّفاعِ عنهُ في مُصَنَّفاتِهِ. وهذا ما يُمكنُنا أن نحاولَ هنا أن نَفهَمَهُ معَهُ.

باريس، أكتوبر 2019

جان - باتيست برونيه

اسمُهُ الكاملُ أبو الوليدِ محمدُ بنُ أحمدَ بنِ رُشدٍ (قرطبة 1126 - مراكش 1198) وهو شخصيَّة مُتعدِّدة الجوانب: طبيب وفقيه وقاضٍ، وفيلسوف وشارح لأرسطو. وهو في الوقت عينه وارثٌ لشخصيّات الفكر اليوناني - العربي الكبيرة، وبعد ذلك، بفضل ترجمة كُتبه وتوزيعها واستعمالها، أصبح من أهم ينابيع الثقافتين اليهوديَّة واللاتينيَّة في القرون الوسطى. غير أنَّ السكولائيَّة جعلت عَمَله فضيحة. فما حدثَ ودام عدَّة قُرون في أُوروبا هو أنَّ ابن رُشد أصبحَ الأب المعتوه لنظريَّة مُنحطَّة ومُعادية للدِّين تتعلَّق بالإنسان. فهذا الكتاب يتحدَّث عن هذا الأمر.

1

المُريب

«لِيَقُل الناسُ ما شاؤوا، إنِّي أكره رأي
ابن رُشد أكثر ممّا أكره الشيطان!».

ب. بومبونازي، **قضيَّة خلود النفس**[1]

يبدو الأمر واضحًا جدًّا. وكما كانت هُناك «صُعوبة» في التحليل النفسي[2]، كانت هُناك صُعوبة في الرُّشديَّة. فَقَبْل كوبرنيك Copernic وقَبْل داروين Darwin وقَبْل فرويد كان هُناك هذا العربي،

---

(1) بومبونازي P. Pomponazzi، **قضيَّة خلود النفس**، *Questio de immortalitate anime*، طبعة كريستلر P. O. Kristeller، «مسألتان غير منشورتين في النفس لبيتيرو بومبونازي»، في مجلة **القروسطيّ والإنسانيّ**، *Medievalia et Humanistica*. العدد 9، 1955، ص85-96، إذ ورد في الصفحة 93:

«Dicat autem quisque quicque vult, ego magis abhorreo opinionem Averrois quam diabolum».

(2) انظر فرويد «صعوبةٌ في التحليل النفسيّ» Une difficulté de la psychanalyse» في **الغَرابة المُقلِقَة** *L'inquiétante étrangeté*، باريس، =

ابن رُشد، مؤلّف فكر جنوني يتناول عقل الإنسان. لكن أيّ فكر؟ أُطروحات ثلاث: العقل مُفارِقٌ، وواحِدٌ، وأبديٌّ.

إنَّه مُفارِق بالماهيَّة، يقول ابن رُشد: إنَّه وجودٌ مُنفصلٌ عن الأجسام، وعن البشر، وهو مستقلٌّ عموديًّا في الرؤوس. وكذلك هو واحدٌ، ذلك لأنَّه من غير مادَّة، في حين أنَّ المادَّة تتكثَّر: إنَّه العقل الفريد للجنس البشري، العقل المُشترك، من غير اسم، والقُدرة الوحيدة التي يتقاسمها الناس. وأخيرًا؛ هو أبديٌّ. ويرى فيه ابن رُشد **عقلاً** غير مُوَلَّدٍ، وغير قابلٍ للفسادِ، وهو آخر الموجودات رُتبةً في الكون، لأنّ الكون هو نفسه من غير بداية وكذلك من غير نِهاية، وكُلّ إنسان، محدود في داخل جسده الفاني، سبقته **روح** ستبقى من بعده من غير اكتراث.

كُلّ هذا مَثَّلَ عند خصومه اللاتينيِّينَ كارثة.

فماذا قرؤوا في هذا القول؟ الذي قرؤوهُ على نحوٍ أساسي هو انهيار التعقُّل الشخصي، قرؤوا صِيغة غريبة، شعارًا مُضادًّا مُفرطًا يُختَصَرُ في الآتي: «الإنسان لا يُفكِّر».

فَفِي هذه الشتيمة المُزدوجة للجنس البشريّ وللفرد، تُصبح

= غاليمار Gallimard، 1985، ص173-187، وراجع فرويد أيضًا، «مقاوماتٌ للتحليل النفسيّ»، «Résistances à la pyschanalyse» في **نتائج، وأفكار، ومشكلات**، *Résultats, idées, problems*، الجزء الثاني، باريس، المطبوعات الجامعيَّة الفرنسيَّة، PUF، 1985، ص125-134.

الأخلاق والسياسة والدِّين من الماضي البائد. لم يَعُدْ هُناك أُناسٌ صالحونَ وأشرارٌ. لم تَعُد هُناك شخصيَّة، أو حميميَّة، أو مؤلِّف، أو مُمثِّل مسرحي، أو أنا أو أنت: لم يَعُدْ هُناك شيء قابل لأنْ يُفهم، أمَّا البشر فبعد أنْ فقدوا مركزيَّتهم، وذابوا في **تفكير** *cogitatur* شُمولي يمتصّهم، ويُغرقهم في **الكُلّ**، فقدوا من ثَمَّ وعيهم وحُرّيتهم.

باختصار، هذا هو مذهبه، كما يقول يَسوعِيُّو كويمبرا Coïmbre: وحش مُخيف بحيث إنَّ غابات الجزيرة العربيَّة لم تنتج قطّ أكبر منه.

إنّ بترارك Petrarque [الشاعر الإيطاليّ 1304-1374] سبق أنْ أدان هذا «الكلب المسعور»، «هذا السمّ الآتي من ابن رُشد الذي يتكلَّم من غير أنْ يُفكِّر، وضجيجه المُسمّم، وبصقاته التي يُطلقها فمه النَّتِن في وجه السماء»[3].

أمَّا دونس سكوت Duns Scot [1266-1308] فكانت إدانته أشدّ: ابن رُشد «هذا اللَّعين»[4] الذي لحق به هذا الوهم القاضي بوجود وعي مركزي، وهو ليس تجديفيًّا ومُسخِطًا فحَسْبُ، بل هو

(3) بترارك Petrarque، رسالةٌ بلا عنوان Lettre sans titre، في **الأعمال الكاملة**، *Opera omnia*، بال Bâle، 1554، ص812 («هذا الكلبُ المسعورُ ابنُ رشد») («*ille canis rabidus Averrois*»): ويُنظر، **الراحة الدينيَّة**، *le repos religieux*، الجزء الأول، 7، 12، غرونوبل Grenoble، جيروم Jérôme، ميّون Millon، 2000، ص111.

(4) انظر دونس سكوت Duns Scot، **المُحاضَرات الأكسفورديَّة**، *Opus oxoniense*، الجزء الرابع، dist. 43، المسألة الثانية.

بلا معنى وغير مفهوم لأحدٍ من الناس. وقد استحق أن يُطرد من الجنس البشري[5].

هُناك إذن، قبل الإدانات الكونيَّة، والبيولوجيَّة، ثم النفسيَّة، إدانات تتعلَّق بالماهيَّة البشريَّة، بجوهرها، وقد بلغت درجةً من العُنف بحيث إنّها لم تسبقها هزَّة شبيهة: إنَّ إهانة *noûs* العقل الأسمى، إهانة التفكير، كان وراءها ابن رُشد.

إنَّه هو الذي سدَّد طعنة الجرح النرجسي الأوَّل للبشريَّة.

غير أنَّ هذا الإذلال يُمكنه أنْ يُفسِّر الصدمة والعُنف لردّة الفعل، لكنّه يتركنا أمام مشهد غريب: التاريخ.

---

(5) راجع مقالة «ابن رشد Averroès» في **القاموس التاريخيّ والنَّقديّ** لبايل P. Bayle، 1740، الطبعة الخامسة، أمستردام- ليد- لاهاي- أوترخت، ص386، الحديث عن «غابات الجزيرة العربيَّة» منسوب إلى «بعضهم»، (راجع **كتابات كونيمبريسنسز**، *Conimbricences*، في **كتاب في النفس**، *De anima*، الجزء الثاني، الفصل الأوَّل، المسألة السابعة، المقالة الثانية: «**ولكنَّ آخرين يقولون إنَّ عقيدته وحشٌ لم تُنتج غابات الجزيرة العربيَّة نظيرًا له في حجمه**»، «*ali vero hoc eius figmentum monstrum vocarint quo nullum maius Arabum syluae genuerint*»). وأمثلة الشتائم الموجَّهة إلى ابن رشدٍ كثيرةٌ: «الرجل الوحش»، «أمين عام جهنَّم»، إلخ.، وسنجد منها الكثير في نهاية كتاب إرنست رينان، **ابن رُشدٍ والرُّشديَّة**، *Averroès et l'averroïsme*؛ ولنراجع بومبونازي (ت 1525)، الذي كتب عن عقيدة ابن رشدٍ أنَّها «مزيَّفةٌ جدًّا بحدِّ ذاتها» (*falsissima*)، وهي أيضًا غير قابلةٍ للفهم (*inintelligibilis*)، ومتوحِّشةٌ (*monstruosa*)» (**قضيَّة خلود النفس**، باريس، دار لي بيل ليتر Les Belles Lettres، 2012، الفصل الرابع، ص21).

فهذه الرُّشديَّة، التي ما إنْ ظهرت حتى حُوربت، لماذا لم تختفِ فورًا؟ لماذا لم يكن كتاب توما الأكويني **وحدَة العَقل** *unitate intellectus* الصادر عام 1270 الكتاب الأسود ونقطة النهاية؟ وإذا كانَ الأمر متعلِّقًا بهذيان كافر وعبثي، فلماذا لم تضمحلّ نظرية **وحدة النفوس** *monopsychisme* نهائيًّا عند ظهور هذا الكتاب؟ وحتّى إذا بَقِيَتْ فلِمَ كانَ ابنُ رُشدٍ هو الشَّخصَ الذي يُستشهَدُ به في مدينةِ أوترخت Utrecht في نحوِ عام 1640 من أجل محاربة ديكارت Descartes والتَّخلُّص منه[6] أو من أجل التَّشويش على كانط Kant في ألمانيا في نهاية القرن التالي[7]؟ ولماذا بعد أن ماتَت السكولائيَّة وأُفرِغَت من مُحتواها نجدُ لايبنِتز Leibniz أو بايل Bayle أو هِردر[8] Herder يعودونَ إليه ويرَونَه

(6) انظر إحالات الفصل الثامن، «هذا الرجل ممسوسٌ».

(7) فضلًا عن الإحالة على هِردر Herder في الملاحظة التالية، انظر نصَّ كارل أرنولد ويلمانز Karl Arnold Wilmans وقد عارَضَ بِهِ كانط عام 1797، **التَّشابه بينَ التَّصوُّف الخالص والمذهب الدِّينيّ الكانطيّ**، *De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*، وضعه ميرلان Merlan، في كتابه **مذهب الطَّبيعة الواحدة، والتَّصوُّف، وما وراء الوعي، مُشكِلات النفس في تراث الأرسطيَّة الجديدة، والأفلاطونيَّة الجديدة**، لاهاي، نيهوف Nijhoff، 1963، ص131.

(8) بشأن لايبنِتز Leibniz (الذي نرجع إليه في ملاحظة في الفصل الحادي عشر، «واحد من أجل الكلّ. خلط الكائنات، تغيير الأفكار»)، انظر كتاب **مقالات العَدالَةِ الإلهيَّة**، *Essais de Théodicée*، الفقرات من 7 إلى 10، وكتابه **نَظَرات في مذهب النَّفس الكلِّيَّة الواحدة**، *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*. (1702)؛ وبشأن بايل Bayle، انظر مقالته: «Averroès»، المستشهد بها من قبل، ونجد فيها =

أداةَ تمييزٍ؟ والخُلاصة: لماذا كانت الرُّشديَّة على الدوام أسوأ من اسبينوزا Spinoza؟

نحن نعجب: كيف بَدَا اللاتينيّونَ واقعينَ على الدوامِ في مدى ضرباته؟ يظهر ابن رُشد في الخلفيّة كأنه طاعون قاتل مستعدٌّ على

= هذا النَّفي الرائع: «يقولُ بايل عن ابن رشدٍ إنَّهُ لَم تَعُدْ لَهُ، حاليًا، أيُّ سلطةٍ مرجعيَّةٍ، ولن يُضيعَ أحدٌ وقتَهُ في قراءة مؤلَّفاته»، (ص387). أمّا عن هِردر، فانظر جوهان غوتفريد هِردر Johann Gottfried Herder، **أفكارٌ في فلسفة تاريخ الإنسانيَّة**، *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*، طبعة بولاشيه M. Bollacher، فرانكفورت سور لو مـان، Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989، ص338: «ترى الفلسفة الرُّشديَّة أنَّ كلَّ الجنسِ البشريِّ لا يملك إلّا نفسًا واحدةً، وهيَ في الواقعِ نفسٌ متدنِّيةٌ جدًّا، ولا تتَّصل إلّا جزئيًّا بكلِّ كائنٍ بشريٍّ، فيجب ألّا تَشتِّت فلسفتنا للتاريخ» «*Auf diesem Wege der* Averroischen *Philosophie, nach der das ganze Menschengeschlecht nur Eine und zwar eine sehr niedrige Seele besitzet, die sich dem einzelnen Menschen nur Teilweise mitteilet, auf ihm soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandern*».

وراجع كانط، بشأن كتاب هِردر: «**أفكارٌ في فلسفة تاريخ الإنسانيَّة**»، في **كتيّبات في التاريخ** *Opuscules sur l'histoire*، ترجمة بيوبيتا Piobetta، باريس، فلاماريون، GF- Flammarion 1990، ص121-122: «نقرأ في الصفحة 212، كما كتب كانط عن كتاب هِردر: «إذا قال أحدُهُم إنَّ مَن يتلقّى التّربيةَ هو النّوعُ لا الفردُ، فإنَّه يهمس في أُذُني بكلام غير قابلٍ للفهم. فالواقعُ أنَّ الجنسَ والنَّوعَ ليسا سوى مفهومَينِ عامَّينِ لا وُجود لهما إلّا لدى الأفراد. وهذا كما لو أنّي أتحدَّثُ عمومًا عن الحيوانيَّة، وعن الفِلزِّيَّة، وعن المَعدِنيَّة، من أجل إضفاء أفخَم الصِّفات عليها، لكنَّها ستكون متناقضةً لدى الأفراد... دَعونا لا نترك فَلسفتنا للتاريخ من أجل المغامرة في دروب فلسفة ابن رُشدٍ»».

الدَّوامِ لأَن يُحرِّك جرذانه. فما مُسَوِّغُ هذه الطاقة السلبيَّة المُفزعة وإلحاح هذا الحُضور الهجين؟ وكيف استمرَّت الرُّشديَّة ونظيرها، المُضادّ للرُّشْديَّة، بالرَّغْم من كُلّ شيء في تاريخ نشيطٍ يخلط بين الانبهار والرفض؟

يتعلَّق الأمر بما نقوله الآن، وهو ما سيُشكِّل أُطروحة هذا الكتاب: إنَّ الصُّعوبة البادية في نَسَق ابن رُشد، كما **يتلقّاه مُعارضوه ويغذّونه، ويتوارثونه**، ليست سوى الشَّطط الخالص، الخارج تمامًا عن اللاتينيَّة التي اصطدمت به، إنَّها ليست بجديد غريب، صادم في السطح فقط، ويُمكن تجنُّبه بسهولة، كما نتجنَّب وحشًا معيّنًا، ليس الأمر كذلك أبدًا.

كانت الرُّشديَّة أمرًا صعبًا لأنَّها كانت صُورة معروفة -وربّما كان نمطها الأساسي- لما يُسمّيه فرويد «**الغَرابَة المُقلِقَة**» *das Unheimliche*. كان ابن رُشد صعبًا، فضائحيًّا باستمرار، يصرخ دائمًا تحت وطأة المِبضع الآتي ليقطع أعضاءه، لأنَّه عند اللاتينيِّينَ الذين يقرؤونَهُ، أي: عندنا، **مُقلق على نحوٍ غريبٍ**[9].

(9) نحتفظ هنا تقليديًا بترجمة *das Unheimliche* بعبارة «الغَرابة المُقلِقَة»، التي هي قابلةٌ للنقاش. إنَّ معجم التحليل النفسيّ لـ لابلانش Laplanche وبونتاليس Pontalis، يقترح ببساطةٍ كلمة: المُقلِق *L'inquiétant*. ويمكننا القول أيضًا: المُقلِق المألوف، *L'inquiétant familier*. أمّا ما يتعلَّق بفرويد، فقد ذكر مرادفاتٍ فرنسيَّةً: «inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise».

2

الغَرابَةُ المُقْلِقَة

«طَرَأَ اكتشافٌ صغيرٌ في الأيام الأخيرة سرَّني أكثر ممَّا كانَ سيفعل اثنا عشر مقالاً لأشافنبورغ Aschaffenburg. فقد نَشَرَ أَبيل Abel، وهو عالم في فِقه اللُّغة، في عام 1884 مقالاً عُنوانه: «طِباقُ المعاني في الألفاظِ البدائيَّة»، وأكد أمرًا واحدًا، هو أنَّه في كثيرٍ من اللُّغات، في المصريّة القديمة، والسنسكريتيّة، والعربيّة، وكذلك في اللاتينيَّة، يُعَبَّرُ عن النقائض بالكلمة عينها. إنَّك تستنتج من غير صُعوبة أي قسم من مُلاحظاتنا المُتعلِّقة باللاوعي قد تأكَّد. منذ زمن بعيد لم أشعر بهذا القَدْرِ من الانتصار».

فرويد، **رسالة إلى فرنتزي**
22 تشرين الأوَّل/ أكتوبر 1909

ما **الغَرابَةُ المُقلِقَة**؟

القلب يقول: ما يُخيف، ما يُفزِعُ، الفاجِعُ عمومًا.

واللُّغة تقول: غير المألوف.

هذه المُقاربات ليست مغلوطة، إلّا أنَّها غير مُكتملة. ذلك أنَّ القضيتين ليستا قابِلتين للانعكاس. **فالغَرابةُ المُقلِقَةُ** مُزعجةٌ بلا شكٍّ، وغير مألوفةٍ، لكن ليسَ كلُّ مزعجٍ غريبًا مُقلِقًا، وكذلك ليسَ ما يتجاوز المعلوم أو المألوف. فأيّ نوع من الإزعاج هو الغَرابَةُ المُقلِقَةُ؟ وما الأمر الذي يكونُ غيرُ المألوفِ هو صيغتَهُ الوحيدة؟ أو بالأحرى، حين نربط بين كُلٍّ من الوُجدانِ واللسانيّات: أيّ نوع من اللامألوف والمجهول ينتج وَحدَهُ هذا الغمّ الذي هو الغَرابَةُ المُقلِقَة؟ هذا هو السؤال.

نحن نعلم أنَّ عبقريَّة فرويد هي أنّه يستجيب لحالةِ قَلْبٍ renversement تنطوي على مُعجزات اللِّسان. واللغةُ، في هذا الصدد، هي الألمانيَّة، وهو يُطابق بين **المألوف** *heimlich* ونقيضه البيّن: **المُقلق**. فماذا يُقدِّم هنا المُحلِّل النفسي؟ الأمر مشهور: فإنْ كان الأمر اشتقاقيًّا صحيحًا، من طريق تقطيع الكلمة، وأن يقرأ في كلمة **مُقلق** *Un-heimliche* **اللامألوف**، فهذه اللا non لا تُحيلنا على تمييز في المصدر بين طبيعتين مُتعارضتين، كانتا على الدوام مُتعاكستين، بل تأتي من سيرورة نفسيَّة لا واعية بسبب الكبت أو التجاوز الذي يُعطي، حين يتدخَّل، طابعًا مُعاكسًا[1].

(1) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص252: «إنَّ الغَرابة المُقلِقَة، في هذه الحالة، هي أيضًا البيت، العبارة التي كانت متداولةً قديمًا. لكنَّ أداة التصدير *un* التي تبدأ بها الكلمة هي علامة الكبت».

والمُقلق الغريب ليس بماهيّته الآخَرَ لما هو مألوف، كما لو تعلَّق الأمر بما هو لازمانيٌّ وموضوعيٌّ وثابتٌ، بل الأمر هُنا يتعلَّق بالزمن الماضي، بالغابر الذي كان مألوفًا، وبعد أن كُبتَ، وتخطّاه الآخر، يعود لنا بما هو غير مألوف. الأمر لا يعني ببساطة أنَّه غير حاضر، بل يعني أنَّهُ لم يَعُدْ موجودًا. هنا يكْمن الاكتشاف الأول: «إنَّ الغَرابَة المُقلِقَة هي هذا النوع الخاص للرهيب الذي يرجع إلى ما كان معروفًا منذ مُدَّةٍ طويلة، وكان منذ مُدَّةٍ طويلة مألوفًا»[2]. فما هو بالتحديد؟ إنه «المألوف الذي تعرَّض للكبت وقد عاد انطلاقًا من هُناك»[3].

غير أن الكلمات تقول أكثر من ذلك. إنَّ الغَرابَةُ المُقلِقَةَ، بما هي أمر مألوفٌ مُكتشف مُجَدَّدًا، تظهر تحت صلة أُخرى بما هي تعيين نوع المألوف *heimlich*. وانطلاقًا من مرجعيَّة هي قاموس اللُّغة الألمانيَّة *Wörterbuch der Deutchen Sprache* (1860) الذي ألَّفَهُ دانيال ساندرس Daniel Sanders، يستنبط فرويد أنَّ كلمة المألوف بمعنى ثانٍ تعني كذلك «المُخبَّأ والمَخْفيّ»، ومن وجهة النظر هذه، فإنَّ العَلاقة بين الغَريب والمألوف، بكلّ وضوح، لم تَعُدْ عَلاقة تناقض بل هي عَلاقة اشتقاق[4]. فما الغَرابَةُ المُقلِقَةُ؟ إنّها المألوف الذي أخفيناه وخبّأناه لكنّه يعود إلى السطح. كانَ شيلنغ Schelling قد قال ذلك، وقد استعار فرويد منه هذا المِفتاح:

---

(2) فرويد، الغَرابة المُقلِقة، ص215.

(3) المصدر نفسه، ص252.

(4) المصدر نفسه، ص223 «الغَرابة *Unheimlich* هي على نَحوٍ ما نوعٌ من الأُلفة *heimlich*».

الغَريبُ المُقلِقُ هو «كل ما يجب أن يَظَلَّ سرًّا، في الظلّ، وقد خرج للعَلَنِ»[5].

من هُنا يتّضح المَعْنى الخطأُ لهذا الاستنتاج المُغري، ففي البِداية يُقالُ: «إنَّ غرضًا ما يُصبح مُخيفًا بالتحديدِ لأنَّه ليس معروفًا ولا مألوفًا»[6]. فليس **الغريبُ المقلقُ** قد كان مألوفًا فحَسْبُ، ولكن إنْ كان يُقلق، فذلك لأنَّه **كان كذلك**. وفي الحياة، الانزعاج الحاصل ممّا هو غريبٌ مُقلِقٌ هو قلقٌ حاصلٌ من عودة المكبوت، بالمعنى الأوسع، الذي كان في الماضي مألوفًا. إنَّه يحدث، على ما يقوله فرويد، بسبب «كلّ ما يذكّرنا بتأثيرات الرَّغبات المكبوتة وأصناف الأفكار التي تخطَّيناها والتي تعود إلى ما قبل تاريخنا الفردي، وكذلك إلى الأزمنة الأصلية للشعوب»[7]. والأديان

---

(5) المصدر نفسه، ص222: «إنَّ انتباهنا مشدودٌ، من جهةٍ أُخرى، إلى عبارة شيلنغ Schelling، التي تُفصِحُ بشأن محتوى مفهوم **الغَرابة** *Unheimlich* عن شيءٍ جديدٍ تمامًا، بحيث إنَّنا لم نكن مستعدِّينَ له بلا شَكٍّ. فهل سيكون معنى لفظ *unheimlich* كلَّ ما يجب أن يَظَلَّ سرًّا، في الظلّ، ويخرج منه؟». راجع المصدر نفسه، ص246: «نحن نفهم أنَّ الاستعمال اللغويَّ يمرِّر كلمة *Heimlich* إلى نقيضها *Unheimlich*، لأنَّ الكلمة الأخيرة ليست في الواقع أمرًا جديدًا، أو غريبًا، بل هيَ شيءٌ له علاقةٌ بالحياة النفسيَّة المألوفة في كلِّ الأوقات، وهو لن يصبح غريبًا إلا في مسار الكبت. وإرساء علاقةٍ بين الغرابة والكبت يوضح لنا الآن تعريف شيلنغ الذي تصبح فيه الغَرابة المُقلِقَة شيئًا كان عليه أن يظلَّ في الظلِّ، وخرج منه».

(6) المصدر نفسه، ص215.

(7) المصدر نفسه، ص253. الواقِعُ أَنَّ فرويد، في هذه الفقرة، يَنفي أَوَّلًا =

الإحيائيَّة، والسِّحر، والشَّعوذة، والقوى الخفيّة، والقدرة الكلّية للأفكار، وعودة الأموات، والتكرار غير المقصود، وعُقدة الإخصاء، كل هذا يُقلق، ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر: إنَّه يحوِّل الغمّ إلى غَرابةٍ مُقلِقَة. وهذا كما لو كان الأمر يتعلَّق باستحضار ما كان بيننا، والذي أُخفي، وكان من المُفترض ألّا يعود يظهر مُجَدَّدًا، ويؤكّد فعله، ويقرع الجرس، وهذا يعود بنا بقفزة واحدة إلى البُعد المُتوحِّش لجهازنا النفسي. فماذا يحدث؟ حقيقةٌ تنبعثُ فتجدّد العُمق المُتقادم لأجدادنا المُتغلغل في اقتناعاتنا من أجل إثباتها. ويُتابع فرويد تحليله حين يضيف تخيُّلات الطفولة: «إنَّ الغَرابَة المُقلِقَة المعيشة تتأسَّس حين تفيق عُقد طفوليّة **مكبوتة**، بسبب انطباع ما، أو حين تظهر اقتناعاتٌ بِدائيَّة **تخطَّيناها** لتؤكّد وجودها»[8]. هكذا كانت... هكذا كانت الأُمور سابقًا، وهذا صحيح.

= قراءتَهُ للغَرابة المُقلِقَة، *Heimlich-Heimish*، التي خضعت للكبت، ثم عادت انطلاقًا منها، ولاحظ أيضًا أنَّ «كلّ ما يذكّرنا بمشاعر الرغبة المكبوتة <...> **لم يكن بهذا القدر** مُقلقًا بغَرابةٍ» (والتَّأكيدُ لنا). لكنَّه يعود إليه بعدما فرَّق بين الغَرابة المُقلِقَة المُمَثَّلة على نحوٍ خاصٍّ، أو المعروفة من خلال القراءة (ص255)، والغَرابة المُقلِقَة المَعيشة، التي «تنساق في كلِّ مرَّةٍ إلى مكبوتٍ مألوفٍ في وقتٍ سابقٍ». (ص255). هذه **الغَرابة المُقلِقَة** *Unheimlich* المَعيشة هي التي ستوافق نسق ابنِ رُشدٍ.

(8) المصدر نفسه، ص258. الحقيقةُ أنَّ فرويد يشدِّد كثيرًا على التفريق بين الكبت والتَّجاوز: «ينبثق من الغَرابة المُقلِقَة ما له ارتباطٌ بالعُقَد الطفوليَّة المكبوتة، وعقدة الإخصاء، واستهواء النَّهد الأُموميّ، إلخ <...>. والغَرابة المُقلِقة المَعيشة غالبًا ما تَنتُجُ من المجموعة الأُولى، لكن من الناحية النظريَّة ثمَّة ميلٌ كبيرٌ إلى التفريق بين المجموعتَينِ» (ص257). =

وإرنست رينان في كتابه ابن رُشد والرُّشديَّة *Averroès et l'averroïsme* يُخبرنا بفضل مُطالعاته عن تفصيل مُدهش في مخطوط بنفينيتو إيمولا Benvenuto d'Imola، وهو أستاذ إيطالي من القرن الرابع عشر، ومن أوائل شارحي الكوميديا الإلهية *Divine Comédie* [لدانتي]. فحين كان يشرح النظريَّة الرُّشديَّة للعقل، شدَّد على الإشارة إلى أنَّها ليست خطأً ككلّ نظريات هذا الفيلسوف فحَسْبُ، بل هُنالك ما يُسَوِّغُ كذلك اسم أُسرة المؤلّف، أي:

Averoys, cioè Senza Verità، **بلا حقيقة**[9].

Averroès؟ يُفهم منها *A-verum*، أي: كما يدلّ على ذلك هذا الاسم، الإنسان الذي **بلا حقيقة** *Sans Vérité*.

ولا شكَّ في أنَّ الاشتقاق في العصر الوسيط نزويٌّ. غير أنَّه يسمح لنا بنوع من اللَّبس الكلامي *lapsus calami* يقلبها ضدّ العِداء للرُّشْديَّة l'anti-averroïsme، بمعنى يؤكّد استعمالَنا هُنا لمفهوم فرويد لـ **الغَرابةِ المُقلِقَةِ**.

العِداء للرُّشْديَّة anti-averroïsme؟ العِداء للَّارُشديَّة anti-(a)*verroïsme*، **عِداء للعِداء للحقيقة** *una anti-verità*.

= ثمّ يُميِّز قائلًا: «أخيرًا، لا ينبغي أن يَحرِفَنا مَيلُنا إلى الحُلول الكاملة والتمثيلات الشَّفّافة عن الاعتراف بأنَّ نَوعَي الغَرابة المُقلِقَة اللذَين سبق أن وضعناهما لا يمكن التفريق بينهما بسهولةٍ في الواقع المَعيش» (ص258).

(9) إرنست رينان، ابنُ رُشدٍ والرُّشديَّة، باريس، ميزونوف ولاروس Maisonneuve et Larose، 1997، ص183.

3

رَجُلُ الرَّمل

إنَّ فرويد يُؤسِّس تحليله لـ **الغَرابَةِ المُقلِقَة** على قراءة حكاية لهوفمان Hoffmann [1776-1822] عُنوانها **رَجُلُ الرَّمل** *L'homme au sable*، ونحنُ نذكرها باختصار.

رَجُلُ الرَّمل قصَّة شاب مُعذَّب هو نثنائيل Nathanaël الذي ينتهي أمرُهُ بأن ينتحر بطريقة عنيفة. نقرأ في البداية تبادل رسائل.

الرسالة *I*: يكتب نثنائيل لصديقه لوثير Lothaire، وهو أخو كلارا Clara خطيبته. إنَّه ليس على ما يرام. شيء مُخيف دخل حياته، كما يقول، وهو لقاء رهيب مع تاجر مَوازين حرارة (بارومترات)، وقد جاءه إلى غُرفته ليُقدِّم له بعضَ هذه الآلات. كان يُمكن أنْ يمرّ الأمر بسلام، لولا وجود حِقْبة مأساويَّة في صغره.

يحكي نثنائيل كيف كان عليه، في الماضي، بعد كُل عشاء، أنْ يُغادر مكتب أبيه كي يذهب للنوم: «اذهب إلى السرير»، كانت أمه تصرخ، «إنَّ رجل الرمل سيأتي!». وحين كان ينفّذ الأمر كانت تُسمع ضجّات خطوات ثقيلة على الدَّرج. من كان رجل الرمل؟ الأُمّ كانت تؤكّد أنَّه لا أحد! لم يكن سِوَى حيلة، صيغة تدفع الولد إلى

النوم. غير أنَّ التفسير ما كان ليهدِّئ الولد. نثنائيل كان يشعر بأنَّ الأمر ليس سِوَى كذبة لطيفة لُفِّقَتْ له كي تُجنِّبه الفَزَع. إنَّ الإجابة الصريحة التي لم يكن يستطيع أن يتخلَّص منها تمامًا كانت إجابة الخادمة: رجل الرمل إنسانٌ شرّيرٌ، يأتي ليلاً ليرمي الرمل على وجوه الأولاد المُخالِفين، قبل أنْ يُسلّمهم لُقمة سائغةً لأولاده هو.

ولكي يكون نثنائيل على يقين تام اختبأ، ذات مساء، في مكتب والده. وقد عرف عندها أنَّ رجل الرمل ليس سِوَى المحامي العجوز كوبيليوس Coppélius، وهو شخص كريه شرّيرٌ يُثير الرُّعب والقَرَف لدى كُل ولد حين يكون مدعوًّا إلى الطعامِ. ومن خلف الستارة، يحضر نثنائيل مشهدًا مُفزِعًا. أبوه وكوبيليوس يتحادثان حول النار الموقدة. وهذا الأخير، وكأنَّه مُحاط بتماثيل بشريَّة، يرمي ملاقط مُلتهبة وهو يصرخ: «عيون! عيون!». كُشف أمر نثنائيل. كوبيليوس يقفز فوقه وهو يصرخ: «عندنا الآن عيون!». الأب يقف حاجزًا أمامه، وينقذ ابنه الذي يُغشى عليه.

وبعد عام من ذلك، كانَت لرجلِ الرمل زيارةٌ أخيرة، وكان الأب مُشوَّه الوجه، وقُتل بانفجار في مكتبه. ويختفي كوبيليوس من المدينة من غير أن يترك أيّ أثر.

كتب نثنائيل إلى لوثير: هذا ما كان يجب تذكُّره من أيام الطفولة، وهذا ما يُعطي زيارةَ التاجر صبغتها المُفزعة. إذ إنَّ البائع الإيطالي لم يكن إنسانًا مجهولاً، كما كان يُقسم على ذلك الطالب، كان يغيِّر ملابسه، وكان له اسمٌ لم يكد يتغيَّر، فهو لم

يكن سِوَى المحامي الشرِّير كوبيليوس، فرجل الرمل عاد وقد تسمّى باسمِ جوزبي كوبولا Giuseppe Coppola.

الرسالة *II*: كلارا، خطيبة نثنائيل، تكتب له. إنَّها مُتحفِّظة هادئة. لا كوبيليوس ولا كوبولا هُما ما يظنه نثنائيل: «كُل هذه الأشياء المُخيفة التي تنقلها لنا، يبدو لي أنَّها وُلدت في ذاتك عينها». هذه التماثيل الغريبة والمُعادية لن يكون لها من القوّةِ إلا القَدْر الذي تُعطيهِ أنتَ إيّاها. «كنْ حرًّا، روح ضعيفة! كنْ حرًّا!».

الرسالة *III*: يُجيب نثنائيل رسالةَ لوثير وهو مُستاء. إنَّه لا يحبّ الدرس الذي يُلَقِّنُهُ، وهو أنَّ «كوبيليوس وكوبولا لا يُوجدان إلّا في دماغه، وأنَّهما ليسا سِوى شبحين من الأنا التي تخصّه. يبقى مضطربًا بسبب ظهور كوبولا الذي غادر المدينة، وإن اعتقد أنّ الميكانيكي الإيطالي ليس بِلا شكٍّ هو المحامي الألماني. هذا عدا أن نثنائيل يبدو وكأنه قد ذهب إلى شيء آخر. إنَّه يذكر شخصيَّة جديدة: أُستاذ فيزياء، وهو أيضًا من أصل إيطالي ويُدعى سبالنزاني Spalanzani، وهو يتابع دروسه معه. وسبالنزاني هذا أب لامرأة شابة غريبة الأطوار تُدعى أُولمبيا Olympia وهيَ لا يُمكن أن يقترب منها أحدٌ، أمَّا نثنائيل فكانَ يُشاهدها، بعينين جاحظتين، من خِلال باب زجاجيٍّ.

القصة *IV*: الحِكاية المكَمِّلة هي حِكاية يرويها صديق لنثنائيل.

إنَّ لقاءات كلارا تبعث على السعادة، لكن السعادة لا تدوم. يبدو نثنائيل وقد تلبّسه كوبيليوس وكوبولا: «الحياة لم تَعُد عندَهُ

سِوَى مجموعة أحلام وتوقُّعات، وكان يتكلَّم دائمًا على مصير البشر الذين يعتقدون أنَّهم أحرار، في حين تتلاعبُ بهم القُوَى غير المرئيّة التي لا تَعُدُّهُم سوى لُعَبٍ، وهُم لا قدرةَ لهم على الهَرَبِ منها»[1]. يغضب جدًّا لأنَّه لا يستطيع أنْ يُقنع كلارا «الإنسان الآليّ الغبيّ»، في حين أنَّها تفقد أمل تخليصه من هَوَسه.

V. حينَ كان نثنائيل يُحاول أن يُهَدِّئَ نفسه، يتلقَّى زيارة مُفاجئة من التاجر كوبولا. يعرض عليه هذا مجموعة من موازين الحرارة، ثم «Zolis youx» من النظارات، وأخيرًا من المناظير الصغيرة، هُنا يُسيطر نثنائيل على خوفه، ويُقرِّر أنْ يشتري نَموذجًا منها، ومن خلال منظار الجيب هذا، أخذ من وراء الزجاج يثبّت نظره على جارته أُولمبيا التي وقع في غرامها.

VI. سبالنزاني يُقيم عيدًا كبيرًا. لم يَعُدْ عند نثنائيل سِوَى رغبة واحدة كرَّسها لأُولمبيا، هي أن تمنحه رقصة معها، في حين بدأت تُسمع همسات تسخر منها.

VII. هُناك صديق لنثنائيل يُدعى سيغيسموند Sigismond، كانَ يَعجَبُ مع كلّ من حوله لضياعه. ذلك أن أُولمبيا، الصامتة، والمشلولة، والجامدة، هي آلة بلا شكٍّ، تمثال صغير من الشمع، فكيف يُمكنه أنْ يجهل الأمر، وأن يقع في غرام كائن جامد يدَّعي

(1) هوفمان E.T.A. Hoffmann، رَجُلُ الرَّمل *l'homme au sable*، في روايات خياليَّة، *Contes fantastiques*، باريس، فلاماريون Gf-Flammarion، 1980، الجزء الثاني، ص235.

أنَّه حَيٌّ؟ ومع ذلك، يُخَطِّطُ نثنائيل للزواج. غير أنَّه حين كان يَلِج شقّة أُولمبيا وقفَ على شجار بين سبالنزاني وكوبيليوس - كوبولا وهُما يُناضلان لانتزاع اللُّعبة. أحدهما يقول: «حصلت على العينين»، أمَّا الآخر فيؤكد أنَّه حصل على العجلات. يستطيع كوبولا أنْ يستولي على الجسم من غير العينين، في حين يصرخ سبالنزاني طالبًا من نثنائيل أنْ يتبعه. أمَّا هذا الأخير فقد أخذته نوبة جنون، فألقى بنفسه على الأُستاذ كي يخنقه.

VIII. مرَّ الزمان. واختفى كوبولا وسبالنزاني. يستيقظ نثنائيل وكأنَّه يخرج من حلم «مُؤلم وعميق». لقد وجد كلارا ولوثير وسيغيسموند. وبَدَا أنَّ كُل أثر للهذيان قد اختفى.

نثنائيل وكلارا يتنزّهان ويجتازان الشوارع، ويقرِّرانِ أن يَصْعَدا إلى سطح بِناء البلدية، ومن أعلى البُرج تطلب الصبية من خطيبها أنْ ينظر إلى «هذه المجموعة الفريدة من الأشجار» التي يبدو أنها تتقدَّم نحوهما. يبحث نثنائيل في جيبه ويجد منظار كوبولا، فيفقد عقله مباشرةً، ثم يهجم على كلارا كي يقذف بها من أعلى الرُّواق. يظهر كوبيليوس بين الجُمهور المُحتشد في الأسفل بعد أن بلغه الخبر، ينظر إليه نثنائيل، ثم يسقط في الفراغ.

4

العَينُ المُقتَلَعَة

«في النقطة المركزية للقصَّة هُناك عامل آخر منه يستمدّ المؤلف <هوفمان> عُنوان حكايته وهو يظهرُ مجدَّدًا في كُل مقطع مفْصلي: وهو دافِعُ رجل الرَّمل الذي يقتلع عُيون الأولاد».

س. فرويد، **الغَرابَة المُقلِقَة**

I

يؤكد فرويد، بالضدِّ من إرنست ينتش Ernest Jentsch أنَّ المِحْور الأوَّل الذي يفتح الغَرابَةَ المُقلِقَةَ في حكاية **رجل الرمل** هو القَلَق على العينين. والواقع أنّ هُناك على الدَّوام قضيَّة العينين والتهديد الدائم باقتلاعهما بطريقة عنيفة. إنَّ رجل الرمل هو الإنسان الذي يُلقي الرملَ في عيون الصِّغار. وفي حكاية الخادمة، يفعل ذلك حتى إنَّه يتسبَّب في انهمار دموع من الدم، ويضعها في كيس كي يُقدِّم كُراتها للمناقير الحادة لذريَّته. من خلال ملامح الرهيب كوبيليوس، يلمحه نثنائيل وقد أحاطت به أشكال بشريَّة من غير

بَصَرٍ، هو الذي يصرخ «عيون! عيون!» والذي يقفز على نثنائيل كي يحرمه من عينيه: «زوج جميل من عَينَيْ ولد!». إنَّ رجل الرمل هو شخص جوزبي كوبولا، الميكانيكي البيمونتي [في إيطاليا] الذي يبيع أنواعًا من موازين الحرارة، كذلك فإنَّ رجل الرمل هو الشخص الذي يُناضل من أجل أُولمبيا، اللعبة الدُّمية الفاقدة الحياة التي أُخِذ بها نثنائيل وقد فرك عينيها الوهميَّتين ثم خَلَّصَها من يدي سبالنزاني: «يَا لَهما من عينين جميلتين! عينين جميلتين!» يصرخ نثنائيل أيضًا، وهو يهذي، مُعتقدًا أنَّه يرى كوبيليوس أسفل برج الجرس الذي تسلّقه قبل أنْ يُلقي بنفسه في الفراغ. وعند فلوبير Flaubert في **هيروديا**، وَجْهُ **ياكانان ابن العَلِيِّ** هو عِبارة عن غابة فيها جمرتان مُضيئتان[1]. أمَّا عند فرويد، فإنَّ الصُّورة المعاكسة هي التي يَبدو فيها أَنَّ العينين اللتين يُتلفهما **رجل الرمل** *der Sandmann*، وهو شكل مُخيف **لصورة** *imago* الأب، ليستا سِوَى حُفرتين من السواد: إنهما حُفرتان من العمى في وسط الوجه.

ماذا نجد إذن في الغَرابَة المُقلِقَة؟ يقول فرويد أوَّلاً: «إنَّ تجربة التحليل النفسي تُذَكِّرُنا بأنَّنا أمام قَلَق طُفولي، هو الفزع من إلحاق الضرر بالعينين أو فُقدانهما»[2]. إنَّه الجُرح العضوي الذي يظلّ بعض البالغين يخافونه أكثر من أيّ أمر آخر. ثُمَّ يقول: «إنَّ دراسة الأحلام، والتخيّلات، أو الأساطير [...] قد علَّمتنا أنَّ الخوف من فَقْد العينين،

(1) انظر فلوبير G. Flaubert، هيروديا *Hérodias*، في كتاب ثلاث حكايات *Trois Contes*، باريس، غاليمار، 1973، ص117.

(2) فرويد، **الغرابة المُقلقة**، ص231.

أي أنْ يُصبح المرء أعمى، هو بديل لقلق الخِصاء»[3].

وفي وسط حكاية هوفمان يأتينا قَلَق بصريٌّ، وهو على الدَّوام يأتي من الأعمال السلبيَّة عند كوبيليوس- كوبولا، ومردّها إلى العُقدة التي عند الولد وهيَ أَنْ يفقد ذُكورته: العين هي العضو الرُّجولي، ورجل الرمل الذي يُطاردها هو الأب الرهيب، معكّر العيد الخاص بالحبّ الذي نخشى أنْ نُحرم منه بالخِصاء.

II

في كتاب أرسطو في **النفس**، يكتب هذا الأخير أنّ العقل لدى الإنسان **مُفارق** *séparé*، وعبثًا نُحاول أنْ نكتشف المعنى الواضح لهذا القول. الفكرة هي أنَّنا لسنا أمام قوَّة لا تُماثِلُ بقيّة القُوَى فما يميّزها هي أنَّها ليست خاضعة لعضو مُعيَّن. العقل هو القوَّة لفعل لا يدخل فيه الجسد، على ما يبدو، في تمظهره الأخير. وسبب هذا أنَّ فعل التفكير، أو التعقُّل، يعني: تَلَقّي مفاهيم بما هي مفاهيم، صالحة موضوعيًّا لجميع الناس، كذلك فإنَّ شرط الفهم الخالص لهذه الكليّات، من غير تعديلٍ أو تشويه، هو اللاعضويَّة anorganicité. وإذا كان صحيحًا أنَّ كُل ما نتلقّاه يحدث على طريقة المُتلقّي، فلا بدَّ من أنْ تكون قوة تلقّي الكُلّي بما هو كُلّي (قوَّة العلم والمُشترك الذي نتعلَّمه ونُوَرِّثه لمن بعدنا) خالية من كُل تعيين، وكُل تفريد عُضوي، وإلّا فإنَّ المعقولات بعد أنْ تُختزل حتمًا، وتُختصر،

(3) فرويد، الغَرابة المُقلِقة، ص231.

وتُقلّص، بسبب فرديَّة الشخص المُتلقِّي، لا تظلُّ ما يجب أن تكونَهُ.

ومثل هذا القول يتفق عليه كُل المشّائين [أنصار فلسفة أرسطو]، والمُشكلة هي أنَّ ابن رُشد يتخطّى كُل حدّ كي ينتقل من اهتمام إبستيمولوجي [مَعرفيّ] صحيح إلى ميتافيزيقا غير واقعيَّة للروح. إذ يرى، كما يقول خصمه، أنَّ مُفارقة العقل خطأٌ حين تكون مُفارقة [انفصال] جوهر معيّن substance، حقيقة بذاتها، أُنطولوجيا مُتميّزة عن الجسد الفردي، مع أنَّها، حين نقول إنّ الإنسان بطبيعته إنسان عاقل، هي التي تعرّفه وتُشكِّله.

ورأى توما الأكويني، وهو أكبر الخُصوم وقُدوَةُ الناقدينَ اللاحِقينَ، في هذه الثنائيَّة أن ابن رُشد وأنصاره يخونون أرسطو في قوله إنّ النفس «صورةٌ لجَسَدٍ»، أو في تأكيده بطريقة أدقّ أنَّها «إنجاز أوّلي وإتمام لجسد طبيعي يتمتع بأعضاء». وردّه عام 1270 المُسمّى «**وحدة العقل**» (**ضد الرُّشديين**) *L'unité de l'intellect (Contre les averroïstes)* يبدأ هكذا:

> بدأَ ينتشر بيننا منذ مدة خطأٌ بشأن العقل. وأصله يرجع إلى أُطروحات ابن رُشد الذي يُحاول أنْ يؤكّد أنَّ العقل <...> **جوهر مُفارق للجسد من جِهة الوجود، وهو غَيرُ مُتَّحِدٍ، بأيّ شكلٍ مِن الأشكالِ، بالجسدِ بوصفه صورةً له»**[4].

(4) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل ضدّ الرُّشديّينَ**، متبوعًا بنصوصٍ مضادّةٍ لابنِ رُشدٍ قبل عام **1270**، طبعة A. de Libera، باريس، فلاماريون، 1994، الفقرة الأولى، ص77. التّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

هذا ما عرَّج عليه توما الأكويني: العقل عند ابن رُشد ليس هو النفس البشرية، صورة الجسد التي تُشكِّل إنسانيَّة الفرد وتصرّفه، وليس قوة حقيقيَّة لهذه النفس، وإنْ كانت أسمى؛ إنَّه مبدأ تفكير مُفارق حسب الوجود، والجوهر[5]: هو ليس في **ضمن النفس**، بل هو مبدأ مُفارق لهذه النفس عينها، ومن ثَمَّ للمُرَكَّبِ ذي الشكل الهُيولاني [المادي] الذي تُوجده بالتعاون مع الجسد. إنَّ العقل، الذي بفضله يكون الإنسان إنسانًا، غير مَعدودٍ عند ابن رشد من ماهِيَّة الفرد، في داخله: فهو قد «سُحِب منه» *(subtrahitur)*[6]، تخلَّص منه، والإنسان بعد نَزْع ذلك منه يرى نفسه خاضعًا لأقنوم hypostase خارجي.

وهُناك طرائقُ لتوضيح هذا الخُروج من المركزية من طريق الإبعاد، وقد ابتكرَ الأكويني إحداها بطريقةٍ استِعراضيَّةٍ: طريقةِ العَينِ.

ولا شيء أكثر ابتذالاً لأجل عرض فعل الفكر، من اللُّجوء إلى مُماثلتِهِ لرؤية الضوء وتدخّله الفيزيائي. ولكن كيف الكلام على كُلّ مُتغيِّراته؟ نجدُ أرسطو في نص أساسي في كتابه **في النفس** - وهو من أصعب النصوص التي أثارت عِدّة مُناقشات - يقترح لنا نُسخة منقوصة ومُبهمة:

(5) الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 83، ص159؛ الفقرة 82، ص157.

(6) المصدر نفسه، الفقرة 78، ص152.

كما أنَّ في الطبيعة كُلّها، من ناحية أُولى، مبدأ هو بمنزلة المادّة بالنِّسبة إلى كلِّ جنسٍ من الأشياء - وهو هُنا كُلّ الأشياء بالقوة - ومن جِهة أُخرى هُناك مبدأ سببي وفاعل هو الذي ينتجها كُلّها - هكذا هو أمرُ التقنيَّة بالنِّسبة إلى المادّة -، كان لا بدَّ أنْ يكون في النفس كذلك هذه الاختلافات. والواقع أنّ هُناك من جِهَةٍ العقل القادر على أنْ يُصبح كُلّ الأشياء، والعقل القادر على توليدها كُلّها، وهو يُشبه نوعًا من الحالاتِ هوَ حالة الضَّوء (ως εξις τις, οιον το φως): والواقع أنّه بطريقة مُعيَّنة يكون الضَّوءُ هو الذي يُمرِّر الألوان من حالة القوة إلى حالة الفعل[7].

من هذه السطور خرج التفريق الكلاسيكي للمشّائيَّة اليونانيَّة - العربيَّة، ثم اللاتينيَّة، بين صِنفين من العقل عندَ الإنسان: العقل **الفعّال** *agent* من جِهة الذي يصنع الصُّور الكلّية (المفاهيم) حيث يُخرجها من الأشكال الفرديَّة، ثم هُناك العقل المادّي [العقل الهيولاني] أو بالقُوَّة *possible* من ناحية ثانية الذي يتلقّى الصُّوَر المُستخرجة وهو واضع أساس الفكر تمامًا (بالمعنى القروسطي للمجرّد *subiectum*). وكل فكر إنسانيّ يفترض تعاون هاتين القضيتين. إذ إنَّ التفكير يعني بلا شكٍّ التلقّي من الكُلّي، و«التأثّر» [الانفعال معه]، غير أنَّ الإنسان لا يتوصَّل إلى ذلك من طريق فيض إلهي، أو مُشاركة، أو تذكُّر. إنَّ الكُلّي المُستمدّ من الأشياء

(7) أرسطو، في النفس *De l'âme*، الجزء الثالث، 5, 430a10-430a25 (ترجمة باربوتان Barbotin، باريس، دار لي بيل ليتر Les Belles Lettres، 1989).

ليس مُعطى، سبق فكان جاهزًا، بَل علينا أنْ نصنعه، أو نعمله، والطريقة الوحيدة لذلك للإنسان، الاحتمال الأوحد، ليست إلّا أنْ يواجه مُنفردًا العالم وأنْ يُجرِّبه. إنَّ اتِّهامَ الأرسطوطاليسية لأفلاطون يحدث في هذا المُستوى، فـ«نحن لا نُفكِّر أبدًا من غير اللُّجوء إلى التخيّلات»، حتى إنَّ الإنسان لا يتلقّى من التعقّلية المُكتسبة إلّا ما كان قد أحسّ به وتخيَّله.

وفي هذه الدائرة، يُقارن أرسطو العقل الفعّال، صانع المفهوم، بالضَّوء الضروريّ من أجل أنْ تتمّ الرؤية. إنَّ الضَّوء يُشكِّل فعل الوسيط ويُسمّيه أرسطو «diaphane» الشفّاف، وهو يقع بين الأغراض المُلوَّنة والرؤية، وهذه الألوان بطبيعتها لا تظهر إلّا حين تحريك الشفّاف إلى موجود بالفعل. وكما أنَّ الضَّوء يجعل الألوان، بمعنى ما، تمرّ من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، يجعل العقل «الفعّال»، وهو ضَوءٌ عقلاني، الأُمور تنتقل من الكُلِّي بالقوة الذي هو التخيّل إلى الكُلِّي بالفعل.

ورأى ابن رُشد أن استعمال أُنموذج paradigme الضَّوء هذا هو بلا شكٍّ ذو هندسة مُتنوِّعة، وإنْ كان هذا القرطبيُّ لا يلجأ إليه دائمًا باستعمال التعابير أنفسها، ولا يستند إلى الحُجَج أنفسها، فإنَّ شرحه الكبير لكتاب **في النفس** لأرسطو - وهو الشرح الوحيد الذي كان اللاتينيّون يملكونه - لا يزوّدنا إلَّا بمشابهين فقط للعقل الهيولاني المُفارق: فمن جِهةٍ هُناك النظر، ومن جِهةٍ أُخرى، وهو أمر أوضح من كُلّ الباقي: الشفّاف. ومِثال على ذلك قولُهُ:

> هناك تناسُبٌ بينَ الموضوع الذي يُحرِّك البصرَ وبينَ الموضوع الذي يحرِّك العقل؛ فكما أنّ الموضوعَ المحرِّك للبصر الذي هو اللون لا يُحرّكه إلّا عندما يصير اللون بالفعل بحضور الضوء بعد أن كان بالقوّة، كذلك المعاني الخياليّة لا تحرِّك العقل الهيولانيّ إلّا عندما تصير المعقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوّة[8].

إنَّ التماثل مع الشفّاف هو كذلك مُتعدِّد ولافت إنْ تذكرنا ما هو: إنَّه الوَسيطُ، **الواسطة** *medium* المطلوبة لِفِعل الرؤية، أي شرط المرئيّ لأن يُرى، شرط حُدوث الأمر في إدراكات هذا الشيء أو ذلك وليس الإدراك، أو الآلة عينها المُدركة لهذا المرئيّ. الشّفاف لا يَرى، ليس هو ما يَرى، إنَّه يجعلنا نرى، يجعل الفردَ **بواسطة** العضو الموجود وقوته يرى، كذلك فإنَّ العقل الهُيولاني المُفارق، المُتلقِّي للكُلِّي المُجرَّد من الصُّوَر، لا يكون سِوَى شرط التفكير بما هو قابل لأنْ يُفكَّر فيه، الوسط المُحايد، غير الشخصي، شرط ظُهور شخصيّات ذهنيَّة، المكان المُشترك لتملّك المعقول: ليس هذا الذي يفكّر عينه، ولكن ممّا يُتيح لنا وما يُعطينا فرصة التفكير، ويجعل هذا أو ذاك من طريق الاكتساب يفكّر.

ومع ذلك لم يفكّر توما الأكويني فيه بهذه الطريقة، وكذلك جميع الذين جاؤوا بعده. وقد حدث هذا بسبب انزياح يبدو غير ذي

---

(8) ابنُ رُشد، **العقل والتفكير: الشَّرح الكبير لكتاب النَّفس لأرسطو، الكتاب الثالث**، (*429a10-435b25*)، ترجمة دي ليبيرا، باريس، فلاماريون، 1998، ص79-80.

قيمة، مع أنَّه في الحقيقة غيّر كُلّ شيء: تحويل الشفّاف إلى عين. ورأى الأكوينيّ أنّ جوهر التهديد الرُّشدي يَكْمن في العقل الهيولاني، العقل **الذاتي** *subiectum* لِفَردٍ تتشكَّل فيه الأفكار، ولكي يرفض الخطأ المُتأتّي منه نجدُهُ يُشَبِّهُ تشبيهًا منهجيًّا هذا العقل المُفارق جوهريًّا (وهو واحد ودائم) بالشفّاف ويُماثِلُهُ به. نعود فنقول: **بعينٍ واحدةٍ**. العقل، و«هو أهم ما عند الإنسان»[9]، هو مثل عيننا؛ والرُّشديون، على ما يقول، يُريدون تحت ستار الإبداع أنْ نكون جميعًا مُفكِّرين كما أنّنا نبصر، وأن نستطيع أنْ نُفكِّر بواسطة العقل كما نرى بواسطة العين وذلك بالرَّغْم من مُفارقته، وانقطاعه الجوهريّ: «سُقراط يُفكِّر، على ما يؤكّدون، لأنَّ العقل يُفكِّر تمامًا، كما أنَّ الإنسان يرى لأنَّ العين ترى»[10].

فيمَ يُخطئون جدًّا؟

ما العقل المُفارق؟ إنَّه عين، عيننا، وقد أُخذت من مكانها، وزُرعت على رمح للمُراقبة. ومن يقول إنه يرى من عين مُقتَلَعَةٍ من مكانها، وموضوعة على بُعد؟ من يقول إنه يرى بواسطة نظر يقع خارجه، في عضو غريب، جامد، لم يَعُدْ يملكه بواسطة كائن خارجي ليس هو إيّاهُ؟ لا أحد. لا يبقى سِوَى اللَّيل. والناس

(9) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 87، ص163.

(10) المصدر نفسه، الفقرة 85، وراجع المصدر نفسه، الفقرة 66، ص141: «يُنسَبُ إعمالُ العقل إلى هذا الإنسان: بالمعنى الدَّقيق الذي يُنسَبُ به أيضًا إعمالُ العَين، الذي هو الرُّؤيةُ، إلى الإنسان».

يخرجون منه عميانًا، منقوصين، وقد أصابهم فراغ، وقد طُردوا من عمل خاص بهم وقد أصبح خارجهم.

هذا ما يُخرجه الأكويني ويُقدِّمه للعُقلاء الذين سيتبعونه. إنَّ الحقيقة التعيسة للرُّشديَّة، المَعْنى العميق الكارثي لعملها، يَكْمن في العَلاقة التي يتخيَّلها بين العقل والعين. إنَّ العقل المُفارق جوهريًّا هو في النهاية مثل العين، عين سويَّة، عيننا، مبدأ عمل يعود لنا. على العكس من ذلك: إنَّ العقل المُفارق بهذه الطريقة هو كعينٍ، نعم لكن كعين مُقتَلَعَةٍ، مفصولة عن خيوط عضوها، عين أُخذت من الإنسان، ولم تَعُدْ ترى إلّا رؤيةً خاصَّة بها وحدها، في حين أنَّ الفرد، وقد شُوِّه، لم يَعُدْ له سِوَى ظلّ شخص بِلا رأس، قَد أعدم بالمقصلة.

هكذا يبدو توما، المُعاصر المتابع للردود المُتعاقبة، وقد أظهر الإهانة اللاتينيَّة: أنّ هُناك قَلقًا بصريًّا يحمل العنف، ويتحكَّم في حِدّة أزمة المُحتجِّين. ماذا تهيَّأ وسينشأ في هذا الفراق الجوهري للعقل؟ نزع الأحشاء. ابن رُشد لا يسلخ الجلد الخارجي، بل يُهاجم الداخل. إنَّه يقتلع العين، وتاريخُ سَيِّئي النِّيَّةِ الذين يُجارونه، من باريس إلى بادوفا Padoue، ليس سِوَى تكرار ضارّ لهذا الإرهاب: ابن رُشد هو كوبيليوس، والرُّشديَّة هي كوبولا.

5

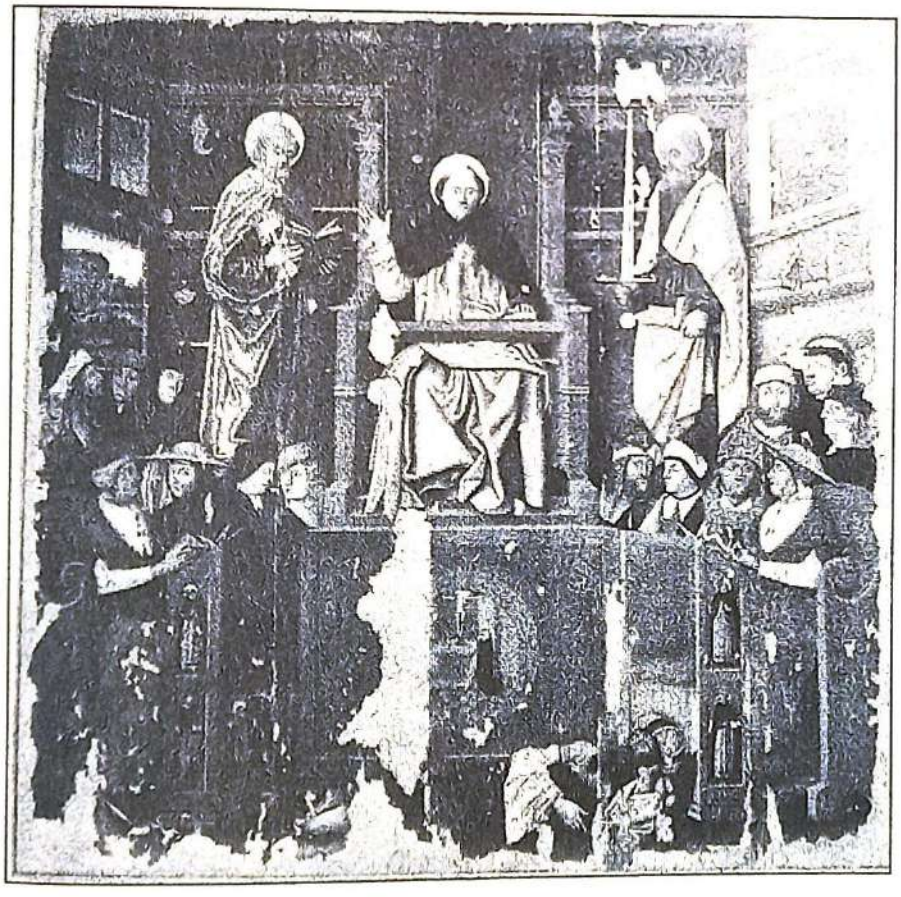
الانتِصارُ والانتِقام

في سيراكوز Syracuse في جزيرة أورتيجا Ortygie، هُناك مُفاجأة تستدعي الانتباه، وهي تُقدِّم لنا تأكيدًا مقلوبًا لما سَبَق أن قلناه. فعلى بُعد خُطوتين من البحر، يقع قصر *palazzo* بيللومو Bellomo وهو يحوي لوحة، قد تكون مُستوحاة من نموذج أصلي للرسّام أنطونيللو المسّيني Antonello de Messine. واللَّوحة نُقلت من كنيسة القدِّيس دومينيكو San Domenico إلى هناك. وعلى الورقة التي تحكي عنها، كُتبَ ما يأتي:

> قضية جِداليَّة للقدِّيس توما الأكويني Ignoto, sec. XVI, *Disputa di San Tommaso d'Aquino* (انظر الصورة في الصفحة اللّاحقة).

إنَّها قضيَّة جدالية للقدِّيس توما، أو إنها بالأحرى انتصار، وهي تُتابعُ عناصر تصويرية من لوحة ليبو ميمي Lippo Memmi (ت 1356) **انتصار القديس توما الأكويني** *Trionfo di San Tommas d'Aquino* – إنْ كان ذلك كذلك –، التي ما زلنا نجدها في بيزا في كنيسة القدِّيسة كاترينا.

إنَّها انتصار، لأنَّ توما، ومعَهُ كتابٌ مفتوحٌ، لا يُعَلِّمُ فقط، بل هو يُهيمِنُ. إنَّ مَن نراه ليس لاهوتيًّا يُناقش مسألة من المسائل، بل هو التكريس الأسمى للمُعلِّم الكبير وقد أصبح قدِّيسًا في رَهْبنة الدومينيكانيين، وتُقاسُ قُوَّتُهُ بانتصارِهِ على الشخص الآخر في المشهد، في الأسفل، وقد عُزل *sconfitto*، وهزيمتُهُ باديةٌ للعيانِ: ابن رُشد.



ونجدُ القرطبيَّ مُلتحِيًا، ومُرتديًا عِمامة ومُسترخي الرأس، ومستندًا إلى وسادةٍ حمراء وخضراء، ومطروحًا على الأرض تحت

قدمي القدِّيس المُنتصر. غير أنَّ بطنَ الرجل المهزوم ليس على الأرض. ويتمدَّد جسده كجسد إنسان كئيب، حاضر وغائب في الوقت عينه. وابن رُشد المُستند يبدو في وضع مُتنافر ومُتكبِّر بهدوء المهزوم، وهو مع ذلك يُفكِّر في أن يجعل وضعه تحدّيًا، وسلبيّته شبه استفزازٍ. إنَّه يحلم، يتأمَّل، يُفكِّر، يستغرق في الحلم، يتذمَّر، ربّما كالعابس الذي يتهكَّم بالقول: «هذا لا يُهِمُّني!». إنّه هو الذي يَعِظُ.

ولكن كيف يبدو ابن رشد في لوحة الحائط هذه؟ أوَّلاً، هو لا يقصد المسلم، أي: الكافر infidèle، لأنَّ توما الأكويني، في حقيقة الأمر، لا يهتمّ أبدًا بذلك. إنَّ مصدر اللَّوحة هو لوحة **تاريخ القدِّيس توما الأكويني** *Ystoria sancti Thome de Aquino* للراهب الدومينيكاني غيوم دي توكو Guillaume de Tocco بين عامي 1318 و1323، بُغية التوصُّل إلى إعلان قداسة الأكويني. ولكن أيّ مكان يحتلّه ابن رُشد؟ مكان فيلسوف مُنحرف، مُدافع عن نظريَّة عقلانيَّة بعيدة عن الصَّواب بُعدًا خطيرًا، نظريَّة صادرة عن أعتى أعداء الأرسطوطاليسيَّة، وقادرة على تأكيد أنّ العقل المُفارق واحد عند كُلّ الناس.

هذا ما نجد على الحائط. هذا الجسد المفرد، البعيد عن الآخرين، هو رجل العقل المُشترك. على السطح الخشن، هذا ما يبدو: أنَّ فمه المفتوح يبصق بصاقًا مصحوبًا بدخان: أنَّ العقل قد هجَرَ الأرض، فأصبح كُلّ شيء مضطربًا.

وغالبًا ما يستشهد توما الأكويني بأرسطو، ويتكلَّم على ما يخرج بعيدًا عن الطبيعة *(praeter naturam)* على أنَّه عنف، وعلينا أنْ نعدّه انحرافًا *(exorbitatio)*، شجًّا *(excisio)*، هدمًا للوجود والمسار السويّ للأشياء[1]. هذا ما حدثَ بالتحديد. فحين عزل ابن

(1) توما الأكوينيّ، في كتاب أرسطو في السَّماء والآثار العلويَّة، الجزء الثاني، 4 (في السماء، الجزء الثاني، (286a 17-20) طبع ليونين، Léonine، روما، 1886، ص137)، «لا شيءَ ممّا هو مُتجاوِزٌ للطَّبيعة يمكن أن يكون أبديًّا، لأنَّ ما يتجاوز الطَّبيعةَ لاحقٌ لَها. ومن الواضح أنَّ كلَّ ما يتجاوز الطَّبيعةَ شكلٌ من أشكال الهدم أي التَّغيير والتَّفكيك اللاحِقَينِ لَها».
«Nihil enim quod est praeter naturam, est sempiternum: quia illud quod est praeter naturam, est posterius eo quod est secundum naturam: quod quidem patet ex hoc quod in generatione cuiuslibet (الدَّرس المتجاوز خطأً) *rei*, id quod est praeter naturam est excision idest corruptio et defectus (*quaedam* إلى *quidam* بدّلنا) quaedam eius quod est secundum naturam».
وراجع كذلك في السَّماء، الجزء الثاني، 23، ص210:
«من يتجاوزُ طريقةَ وجودِهِ العاديّ ينتمي بالقوَّةِ إلى شكلٍ معيَّنٍ من أشكالِ الهدم المتعلِّق بما هو متجاوزٌ للطَّبيعة».
«violentum est quasi excisio *quaedam eius quod est secundum naturam ut supra habitum est»*، وراجع أيضًا، الخُلاصَة اللاهوتيَّة، الجزء الثالث، المسألة الرابعة والثلاثين، a.3 ad 1m، : «كما يقول أرسطو في الكتاب الثاني من في السماء، كلُّ ما هو خارجٌ عن الطبيعة لاحِقٌ لِما هو مُجانسٌ لَها، لأنَّ ما هو خارجٌ عن الطبيعة استِثناءٌ من الطبيعة» *Sicut autem Philosophus dicit, in II De caelo, posterius est quod est praeter naturam eo est secundum naturam, quia quod est praeter naturam est quaedam* excision *ab eo quod est secundum naturam».* وكذلك الأمر في الكتاب نفسه في السماء، الفصل الأول ص122: «ما كان بالقوَّة هو شكلٌ من أشكال =

رُشد العقل نافيًا تميّزه، فإنما ارتكب العنف ضدّ الإنسان، أخذه إلى غير جِهَة، حرَفه عن مَسَاره، وشجَّه. هذا ما رُسم: الجُنون الحاصل من الشَّجِّ الذهني.

ولكن أَلَيسَ هناك شيء آخر، أكثر خفاء، وأكثر هَوَسًا؟ وهل تكفي بعض ضربات الفرشاة، والزيت، والتلوينات للتعبير عن الخطر وإبعاده؟ يبدو أنّ الجواب هو لا.

= الهدم بالنسبة إلى ما هو مُجانسٌ للطبيعة» *«id quod est violentum (est) quaedam* exorbitatio *ab eo quod est secundum naturam»*، والتَّأكيدُ لنا [للمؤلف].

بالإبهام الأيمن، الإبهام المُتمرّد في يد فيزيائي، يُشير ابن رُشد إلى الأرض. ولكن إلى أين ينظر؟ اقترِبْ من الصُّورة، وحدِّقْ فيها، لا يُمكننا أبدًا أنْ نعرف. في وجهه، ينقص شيء ما. هو ليس أثر الزمن، ولكنَّه تخريب صغير إرادي، تشويه مقصود لتفصيل بعينه، كما لو أنّ في اللوحَةِ تصعيدًا في الانتِقامِ: من جِهَتَي الأنف، من غير أيّ اهتزازٍ، هُناك قسمان على شكل نصف قمر خُدشا بالسكّين، ممّا جعل قطعة القماش، وهي من الكتّان، عارية تمامًا. ابن رُشد المطروح غير مُكتمل: لقد أُزيلَتْ عيناه.

6

سَيِّدَةٌ تَرْجوني...

«سَيِّدَةٌ تَرْجوني أن أتكلَّم على حدث، غالبًا ما يكون عنيفًا، وهو سامٍ جدًّا يُدعى 'الحب': وهؤلاء الذين يُنكرونَهُ يمكنهم أن يشعروا به![1]».

جويدو كافلكنتي، **سَيِّدَةٌ تَرْجوني...**

ماذا عن الحُبّ؟ هل شوَّهه ابن رُشدٍ كذلك؟

يستطيع الشِّعر أنْ يجيب إن قَبِلنا قراءة رُشديَّة للصديق الأوَّل لدانتي وهو من أكبر أتباع الأُسلوب الجديد الفلورنسيين: جويدو كافلكنتي[2].

سَيِّدَةٌ تَرْجوني... *Dame me prie*، أشهر قصائده، تُقدِّم لنا بالفعل رُؤية سلبيّة للحُبّ، وسوداويتها تنساب من هُنا وهُناك من أنثروبولوجيا مُستلهمة من ابن رُشد.

---

(1) «Dame me prie : de bien vouloir parler/d'un accident qui souvent est violent/et fort altier que l'on appelle Amour :/qui le dénie puisse-t-il l'éprouver!» (ترجمة روبرت D. Robert [إلى الفرنسية] G. Cavalcanti، **قافية** *Rime*، متشرّدة، Vagabonde، 2012، ص97).

(2) من وجهة نظرٍ فلسفيَّةٍ صارمةٍ، وباعتبار الرُّشديَّة في حدِّ ذاتها، سنقترح قراءةً أُخرى.

يبدأ النص برجاء سيدة تطلب من الشاعر أنْ يقول: ما الحُبّ. ولكي يصف دفقه، وديناميته، وحدّه الأقصى، يُواجهنا كافلكنتي في المقطع الثاني كما لو كنّا أمام كتاب في الموضوع[3]:

In quella parte-dove sta memora	«في هذا الجزء حيث تُقيم الذاكرة
Prende suo stato,-si formato-come	<يجد الحب> موقعه، ويتشكّل
Diaffan da lume, -d'una scuritate	كشفّافٍ يمرّ عَبْره الضوء، من ظلام،
La qual da Marte-vène, e fa demora	قادم من المرّيخ، ويأخذ موقعه
<...>.	.<...>

Vèn da veduta forma che s'intende,	<الحُبّ> يأتي من صُورة شكل مرئي
Che prende- nel possibile intelletto,	يتخذ في العقل بالقوة،
Come in sibietto, -loco et dimoranza;	كما في ذات فاعلة، مكانه وبيته،
In quella parte mai non ha possanza,	في هذا القسم ليس له أيّة قوة،
Perché da qualitate non descende	لأنّه لا يأتي من الكيف
(Resplende-in sé perpetual effetto:	(فيه يشعّ التأثّر الدائم،
Non ha diletto-ma consideranza);	من غير أيّ لذّة، بل هُناك تأمُّل)
Si ch'e' non pote largir simiglianza.	حتى إنّهُ لا يُمكنُهُ أنْ يأتينا بأمر مُشابه.

(3) اللغة الفرنسيَّة التي نقدِّمها ليست ترجمةً أدبيَّةً أبدًا، فنحن لا نحاول سوى تحصيل بعض الفهم للنَّصّ. فزيادةً على صعوبة الإيطاليَّة والقصيدة القصيرة جدًّا، توجَدُ مُشكلاتٌ نصِّيَّةٌ؛ فنحن نُلَقَّنُ الدُّروس (كلمة *possanza* على سبيل المثال) التي تناقشُها بعض الطَّبعات. وللوقوف على تحليلٍ، انظر الصفحات الجميلة لـ إينريكو فنتزي Enrico FENZI، **أغنية الحب لجويدو كافلكنتي وتعليقاتها القديمة**، *La canzome d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti* جين Gènes,1999, II، melangolo، والمقارنة بدانتي Dante **على نحوِ جيِّدِ** *ben fare*، تعودُ إليه، ونحن نشكر لهُ مُقترَحاتِهِ.

لِنكُنْ حَرْفيينَ - أو فلنتظاهرْ بذلك. فالحُبّ يوجَدُ في هذا الجُزء من النفس حيث توجد الذاكرة، أي: كما يعتقد جميع عُلماء العصر الوسيط، في النفس الحاسَّة أو، بتعبير أدقّ، في النفس المُكلَّفة بالحسّ «الداخلي»، وهذا، بعد أنْ يتلقّى مُعطيات العالم الخارجي، يُدير تأثيراتها على الصعيد الدماغي. هُنا، النفس تتخيَّل وتُفكِّر وتتذكَّر، ويجد الحُبّ، وهو شيء ذهني، **موقعه** *stato* وحالته.

والتعبير صدى لكلمة هكسيس *hexis* اليونانيَّة (وهابيتوس *habitus* اللاتينيَّة) [العقل بالمَلَكةِ]، وأرسطو يقرنه بالضوء. والضوء استعداد، **حالة** مُعيَّنة للشفّاف، إنَّه تحقيقه الآن، وهذا ما يجعل مثل هذا الأمر يتحقَّق، ثانية، وفيه ومن خِلاله يمرّ اللون[4].

ويُشير كافلكنتي إلى ذلك، ولكن من خِلال عكس القُطبَيْنِ. فإنْ كان الشفّاف قد **تكوَّن**، أي: أصبح موجودًا الآن، وتحقَّق، بوصفه ضوءًا (وهذا يأتي أوَّلاً من الشمس)، فإنَّ الحُبّ هو أو **حالته** يتكوَّن من ظلاميَّة آتية من المريخ ومن الغضب والحرب. إنَّ حال الشفّاف، وهو شرط ظُهور اللَّون، هو الضوء، أمّا شرط ظهور الحُبّ فهو الظلاميَّة: ليس غياب الضوء وحدَهُ، بل الحِرمان منه كذلك، وهو شرط الاختفاء، والتستّر **وعدم** ظُهور ما يُشكِّل موضوعه[5].

---

(4) الإسكندر الأفروديسيّ Alexander d'Aphrodise هو الذي يعرض اللون.

(5) إذا استَثنَينا ممارسةَ الحُبّ - وهو ليسَ قليل الأهمِّيَّة - فإنَّ المُعادل هو الأشياء الفوسفوريَّة المضيئة التي لا تظهر إلّا في الليل.

مثل هذا التشاؤم يزداد ويتضخَّم في المقطع الآتي:

Non è vertute, -ma da quella vène	ليس <الحُبّ> قوة، ولكنَّه يأتي مِمّا
Ch'è perfezione- (che se pone-tale),	هو كمال - كما نسلِّم بذلك -،
Non razionale, -ma che sente, dico.	أعني أنَّه ليس العقلاني، ولكنَّه الذي يحسّ.
For di salute- giudicar mantene,	يظلُّ الحُبّ خارج الخلاص، ويبقي على حكمه،
Che la 'ntenzione per ragione vale:	ذلك أنَّ القصدَ يُساوي العقل
<...>.	.<...>
Di sua potenza segue spesso morte,	من السُّلطة يأتي غالبًا الموت،
Se forte- la vertù fosse impedita,	وإن كانت الفضيلة ممنوعة،
La quale aìta- la contraria via:	تلك التي تُساعد الطريق المضادّةَ؛
Non perché appost'a naturale sia:	ولا يعني ذلك أنَّها مضادَّةٌ مُضادَّةً طبيعيَّةً،
Ma, quanto che da buon perfetto tort'è,	بل يعني أنّها قد انحرفت عن الخير الكامل،
Per sorte, -non pò dire om ch'aggia vita,	مُصادفة؛ ولا يُمكننا أنْ نقول إنَّنا نعيش،
Che stabilita-non ha segnoria.	لأنَّنا لا نتحكَّم في شيءٍ من ذواتنا.

الحُبّ يحبس الحُكم بعيدًا عن الخلاص *for di salute giudicar mantene*. إن تبصُّر العاشق القاصد - أي: هُنا في الصُّورة الفرديَّة القلقة في روحه - لا عقله، ومعياره، فاسدٌ، وسقيمٌ، وفي نهاية المطافِ مُميتٌ. إنَّ من يُحبّ كعاشق، في انحرافه وإفراطه يقعُ خارج نِطاق ما يُنجي، خارج الخير التام، وذلك أنَّه بعد سلطان الحُبّ يأتي الموت. هذا، والعاشق لا يعيش، ولا يتصرَّف في حياته. وليسَتْ له على نفسه أية سُلطة، وأسوأ من ذلك أنّه يتلاشى في نشوة مُضرَّة نحو الحبيبة التي تتكفَّل بِضَياعه.

ففي هذه الأبيات من الشِّعر، يظهر عُنصران رُشديان.

يوجد الأوَّل في المقطع الثاني حين يتكلّم كافلكنتي على **العقل بالقوة**، فالتعبير كما رأينا تعبير تقني. إنَّه يعني العقل **الذي يُمكنه أن يكون كلّ شيء**، الذي يتحدَّث عنه أرسطو **في النفس** (III-4): إنَّه العقلُ الفاعِلُ للأفكار، الذي ناقشه كُلّ فلاسفة العصر الوسيط كي يعيبوا غالبًا على ابن رُشد أنَّه جَعَلَهُ جوهرًا كليًّا مُتعاليًا لا الصُّورة الفرديَّة لكُلّ جسم. إنَّ هذا العقل، القوة البشريَّة للفكر، هو الذي يُفكِّر، وهو ما يشير إليه كافلكنتي حين يتفحّص ولادة الحُبّ ويرسم مسيرته فينا من خِلال ما نتلقّى من الحبيبة.

كُلّ شيء يبدأ من امرأة نُشاهدها. فشكلها يُطبَعُ فينا ويُصبح، بلُغة السكولائيَّة، نوعًا *species* أو معنى أيضًا، وهذا المعنى، هذا الشكل يتلقّاه الجسد، ويسكن أوَّلاً في النفس الحاسَّة. من هُناك يتولَّد الحُبّ: الحُبّ أثر، مفعول أنتجه المعنى الحسّي المُتلقّى، في النفس الحاسَّة، من قبل جمال أدركناه من الخارج.

ولكن هذا ليس كُلّ شيء، لأنَّ ثَمَّةَ مسارًا مزدوجًا قد بدأ. ففي أثناء ولادة الحُبّ، يُتابعُ الشكلُ الذي أحسَسْنا به في البِداية مسيرتَهُ الذهنيّةَ ويزداد ازديادًا مُفرطًا، ويجدُ نفسَهُ، ويُمكن أنْ نقول إنّه يتحرَّك من مكان إلى آخر نحو العلاء. إنَّ صُورة السيدة جمَّلتها القوَى الدّماغيَّة ما تحت العقلانيَّة، وبالفعل فإنَّ صورة السيدة تُحمل إلى المُستوى الأعلى للعقل كي يستقرّ، بعد أنْ يُصبح مُجرَّدًا، في العقل بالقوة أساس المعرفة.

وهذا يعني أنَّ ثَمَّةَ انفصالاً قد حدث. وإنْ كان الشكل الذي نُحِسُّ بِهِ من طريق التجريدات المتتالية مُتَصَوَّرًا في اكتسابِ العقل، فإنَّ الحُبّ الناجم عن هذا الشكل يبقى مجمَّدًا في المرحلة السُّفلى، وكأنَّها أُسرت في الدائرة القلبيَّة - العقليَّة، وهي فريدة من نوعها فقط بالنسبة إلى الحواسّ. وفي مُستوى العقل بالقوة، لا يملك الحُبّ **القوة** *non ha possanza*: إنّه عاجز.

وبين الاثنين القطيعة واضحة. فمن الخليط غير المُتجانس، لا يتلقّى العقل أيّ شيء من الحُبّ الفردي الخاصّ. وما يتجلّى فيه ليس سِوَى شيء آتٍ من العُلوّ، الضَّوء الآتي من **أثر دائم**. وهذه دقّة رئيسةٌ، لأنَّ إحدى سِمات العقل بالقوة الرُّشدي هي أبديّته. لقد كان هُناك على الدَّوامِ أُناس ليفكّروا، وسيكون الأمر كذلك دائمًا حتى إنَّ العقل كان يعمل لتلقّي معرفة هي عينها أبديَّة. ومن الجسد لا يتلقّى سِوَى مجموعة من النَّويات تُستخرج مفهوميًّا، دون أن تتفاعل البتَّة مع تأثُّراتها بِما هي تأثّرات.

إنَّ العُنصر الرُّشدي الثاني يبدو في المقطع الثالث، وهو يقوم على فكرة أنَّ الحُبّ إنْ لم يكن هو عينه **قوة فاعلة** *(virtus)*، فإنَّه يتأتَّى من **قوة** مُستمدَّة من **القوة** الحسّيَّة، وأنَّ علينا فيه **إكمالاً** *(perfezione)*، وإذا دفعنا النص أكثر قُلنا: إنَّه كمال **الجسد**.

إنَّ الأُطروحة نتيجة لانفصال العقل. فإنْ كان هذا الأخير يدوم في ذاته كجوهر باطني، فإنّه لا يُمكن أنْ يكون الجسد في وجوده، وحتى لو كان يعود إلى إنسانٍ باقٍ يُفكِّر لتطلَّبَ جسده تماسكًا أقل منزلة من العقل، أي: شكلاً من أشكال الاستقلال بما هو جسد

جيد *ben fare*، تمامًا كما عند دانتي[6]. إنَّ الحُبّ بما هو تفكير يقوم به الجسد يموت - أو بالأَحْرى يقتل - بسبب إيروسيَّة محدودة، في حين أن العقل، من ناحيته، يعيش على الفكر.

وكافلكنتي، بما هو شاعر، يكشف لنا عن الوجه الآخر لهذه القراءة اللاتينيَّة للرُّشديَّة، حيث نلمس الانفصال العقلاني الجوهري. والمُشكلة عنده ليست كونَ الإنسان لا يُفكِّر، ولكنَّها كونُ العقل ليس حيث الفرد الحسّاس يُحسّ، حيث الجسد يحبّ معه.

---

(6) انظر دانتي، قوافِ *Rimes* 38. (XC1):

«Io sento si d'Amor la gran possanza/ <...>/Quand'io penso un gentil disio, ch'è nato/ Del gran disio ch'io porto,/ Ch'a ben far tira tutto il mio podere/ Parmi esser di merzede oltrapagato»

«أشعر بالحبِّ بقوَّةٍ كبيرةٍ/ <...>/ حينَ أفكِّر في الرَّغبة النَّبيلة، المولودة/ من الرَّغبة الكبيرة التي أشعر بها، والتي تَهُزُّني بقوَّةٍ/ شُكرًا، يبدو لي أنَّ الثَّمَنَ المدفوعَ جيِّدٌ»..

(ترجمة بيك Ch. Bec (إلى الفرنسية)، في الأعمال الكاملة، باريس، كتاب الجيب Livres de Poche، 1996، ص144)؛

راجع قوافٍ، (XC), *Rimes* 37: *«Amore, che movi tua vertù da cielo/ Come'l sol la splendore/ <...>/ Da te conven che ciascun ben si mova/ Per lo qual si travaglia il mondo tutto;/ Sanza te è distrutto/ Quanto avemo in potenzia di en fare,/ Come pintura in tenebrosa parte,/ Che non si può mostrare/ Né dar diletto di color né d'arte»*؛ («أيُّها الحُبُّ الذي يستمِدُّ قوَّتَهُ من السَّماء/ كالشَّمس وروعتها/ <...>/ منك، كلُّ خَيرٍ ينبغي أن ينطلق/ سيِّدةٌ تَرجوني... ما يبحث عنهُ الكون كلُّه/ لولاك لانطَفَأَ/ وكلُّ ما نَستَطيعُ فِعلَهُ جَيِّدًا/ كالرَّسم في مكانٍ مظلمٍ/ لا يستطيعُ الظُّهور/ ولا استجلاب الفرح باللون والفنِّ»، ترجمة بيك، ص141-142).

المُشكلة، إنْ كان بإمكاننا قول ذلك، هي أنَّ **العقل لا يُحسّ**.

ويُمكننا الاعتراض بالقول إنَّ ذلك صحيح في كُلّ نسق. هذا صحيح، غير أنَّ الأمر لا يتعلَّق هُنا بالتحسُّر على أنّ العقل **حامل** *virtus* الكُلِّي، لا يتلقَّى فرديًّا الأشكال الفرديَّة للعالم، ما يُسمّى الإحساس. فإنْ كان العقل لا يُحسّ فهذا يعني بالأَحْرى أنّ الحساسيَّة والعقلانيَّة لا تأتيان من نبع واحد كقوَّتين من طاقة واحدة بِعَينها، فالحُبّ والتفكير كيفما كانت طريقة تحققهما، ليسا محمولين لفاعل واحد بعينه.

ولنُفكِّر مُجَدَّدًا في توما الأكويني. إنَّه يؤيّد، خِلافًا لابنِ رُشد، وحدةَ الشكل الجوهريَّة. فتوما يُدافع عن الفكرة التي مُفادُها أن ليس للإنسان سِوى نفس واحدة، هي النفس المُفكِّرة، التي يعود إليها، ولو بأشكال مُتعدِّدة، من أجل أن تنجزَ **كُلّ** أعمال الإنسان الحي، من الفكر إلى الجنس secualité. وعند توما، تقوم وحدة الكائن البشري على وحدة الشكل الجوهريَّة، التي هي مبدأ الوجود والعمل، وتعني ضِمنًا أنَّ كُلّ القوى العاملة تصدر وتتغذّى من طاقة حيويَّة واحدة وماهيّتها في هذا الوقت عينه نباتيَّة، وحسيَّة، وعقلانيَّة. ونحن نقرأ أحيانًا أنَّه حيثُما وُجِدَتْ قوة *Ubi est potentia* وُجِدَتْ أيضًا ماهيَّة النفس *ibi est essentia animae*. وهذا يعني هُنا أنّه حيثُما نشِطَتْ لدى الإنسان قوة الحسّ (وكلّ ما يتبع ذلك)، عمِلَتْ أيضًا الماهيَّة **العقلانيَّة** في النفس البشريَّة.

وهذا ما ليسَ في الرُّشديَّة، أي هذه الصِّلة، هذا الجذر

المُشترك الذي يجعلنا نُحسّ ونُحبّ، كما يُحِبُّ الإنسانُ حُبًّا عقلانيًّا، كذلك فإنّنا نُفكّر كما يفكّرُ الإنسانُ، أي: بالجَسَدِ، لا كالمَلَكِ. فلم يَعُدْ هُنا قُطب يجمع التأثّرات والمفاهيم. من يفكّر (هو)، في الحالة القُصوى، لم يَعُدْ هو عينه الذي يُحسّ. فمن غير العقل لا يعود الحُبّ إذن عملاً تقوم به النفس كُلّها، إننا أمام الحالة التعيسة لنفس جُزئية، لنفس مبتورة.

فماذا يبقى بعد هذا؟

الغرض المُشذَّب، الناقص، المرعوب الذي يتكلّم بلسان الشاعر الحزين[7]:

Noi siàn le triste penne isbigotite	إنّنا الريش الحزين المنتوف
Le cesoiuzze e 'l coltellin dolente,	قُصاصات وسكّين حزينة،
Ch'avemo scritte dolorosamente	وقد كتبنا بألم
Quelle parole che vo' avete udite	هذه الكلمات التي سمعتموها
<...>	<...>
La man che ci movea dice che sente	إنّ اليد التي حرّكتنا تقول إنّها تُحسّ
Cose dubbiose nel core apparite	بأمور مُفزِعةٍ تغزو القلب

(7) كافلكنتي، قصيدة 18، *Sonnet XVIII*، في قوافِ *Rimes* من خلال ريا R. Rea، وإنكليزه، G. Inglese، روما، كاروتشي Carocci، 2011، 114-115.

7

أن تكون حائطًا

فلستُ لي
أنا لستُ لي
أنا لستُ لي...

محمود درويش، جِداريّة[1]

إنَّ النقد الأساسيَّ للّاتينيِّينَ هو الآتي: إنَّ فعل أيّ عامل لا يُمكن أنْ يقومَ أوَّلاً على مبدإٍ يأتيه من الخارج. إنَّ ما يُريد الفردُ أنْ يفعَلَهُ أوَّلاً لا يُمكن أنْ يتناول سِوَى «صُورته» التي هي مبدأ وجوده. وهذا بالتحديد هوَ ما ينتهكه ابن رُشد. فهو يرى، على ما يقول السكولائيُّون، أنّ العقل الذي به يُفكِّر الإنسان لم يَعُدْ صُورته الأساسيَّة [الماهويَّة]، بل أصبح **عقلاً** خارجيًّا عليه أنْ يُسهِمَ في إنجاز فعله العقلي بفضل «انضمامه» *(copulatio)* إلى الجسد الذي

(1) محمود درويش، جداريَّة، بيروت، رياض الريِّس، 2000، ط2 ص105: «فلستُ لي. أنا لستُ لي. أنا لستُ لي...».

يتخيَّل. غير أنَّه في هذه الحال التي تفصل وتُبعد المبدأ العقلاني فورًا، يعتقد أغلب المُفكِّرين اللاتينيِّينَ أن ليسَتْ هُناك البتَّةَ بِنية تُعيد إلى الإنسان كرامته. إن ابن رُشد يستدلُّ بالضدِّ من العقل وعَبَثًا يُنكر التجربة: فهو يرى أنَّ الإنسان لا يُفكِّر.

غير أنَّ الاعتراضات تنطلق من الأندلس. وأوَّل من أحسّ بعيوب هذه الأُنطولوجيا القائمة على **عقل** مفارق، غير أنه واحد وأبديّ، هو ابن رُشد نفسه: وهو يلاحظ في الأقل عيبين: عَرَضيَّة adventicité المفهوم، وطريقة توليده، ثم هُناك قضيَّة فردانيَّته أو بالأحرى محموله.

فإنّ كان العقل أبديًّا، فكيف يَصْدُقُ أوَّلاً أنَّ كُلّ فكرة بشريَّة هي على الدوام حدث، أي: أنَّها تَحدُثُ؟ وكيف نُفسِّر أنَّ كُلّ فكرة تبرزُ، وتتلاشى، وتروح وتجيء، إنْ كانت الطبيعة التي لا تتغيَّر لِما يُوَلِّدُها لا تتحمَّل الكون والفساد؟ والمُشكلة الثانية: إنْ كان العقل واحدًا فكيف يُمكننا أنْ نستنتج حقيقة الكثرة، وكذلك تعدُّد الأفكار، وضمير **المُتكلم** *O* من فعل *intelligo* **الألف** من **أَعقَلُ**؟ إذ كيف يُمكن أن تكون مُتفرِّدة، وكذا أو كذا، ثم أتقبَّلها على أنَّها فكرتي أو فكرتك، إن لم يكن لها أو لأيّ فكرة غيرها سِوَى مُولِّد عقلاني واحد؟

يجيب ابن رُشد عن هذين السؤالين بإجابةٍ واحدةٍ: الخيال، هذا الباقي النفسي الطبيعي من الإحساس الذي يفرزه الدِّماغ ويعيد استعماله. إنْ لم يكن الفكر مُتجمّدًا، أو ثابتًا، وغير زمني، وإنْ لم

يكن عملاً عائمًا، ويتيمًا، وفكرة من غير مُفكِّرين، فذلك على ما يقول أن ليس من مفهوم بشري إلَّا وهو يقوم على الخيال وعلى عَلاقة به، ذلك أنَّ الفكر البشري بِمَا هو بشري له «فاعلان»[2]: فمن جِهةٍ، هناك العقل «الهيولاني» الذي يُعطي الصُّورة الكُليَّة للوجود بأنْ يكون له سندًا (لا يُسَمّى ماديًّا إلّا لأنَّه كالمادة، يُمكنه أنْ يستقبل الصُّوَر)؛ ومن جِهةٍ أُخرى، هناك الخيال الفرديّ الذي يأتي بطريقة إمبيريقيَّة لِيُحرّك الروح ويكون مُنطلقًا لها، ويُعطيها مُحتواها ويُشكِّل المُقابل الضروريّ في كُلّ فعل للفكر.

ربَّما كان هذا هو الحلّ. إنَّ ما يُفسِّر أوَّلاً وِلادة الفكر هو أنَّ وجوده يتوقَّف بالضرورة على الصُّور الفرديّة التي تظهر وتختفي. وليس لِلمفاهيم مثل هذا النَّموذج للوجود الذي وَهَبَهُ أفلاطون للمُثل Idées؛ إنَّها لا توجد خارج العالم بل يَحتاجُ استقبالُها فكريًّا إلى أن تُستخرج من الأشياء، وأنْ تُجرَّد من خيالاتها العَرَضيَّة. أمّا ثانيًا، فبقدر ما يدير الإنسانُ الخيالات، ويُسيطر عليها، فهو لا يُفَرْدن المفهوم بل يكتسبه، ويمتلكه، ويتحمَّل مسؤوليَّة حدوثه.

---

(2) راجع ابن رُشد، **الشَّرح الكبير لكتاب النَّفس لأرسطو**، ص69-70. «كما أنَّ الإدراك بالعقل، كما يقول أرسطو، هو كالإدراك بالحسِّ، وأنَّ الإدراك بالحسِّ يكتمل بفاعِلَينِ، بحيث إنَّ الأوَّل هو الذي يصبح المعنى به حقيقيًّا، (وهو المحسوس الخارج عن النفس)، والآخَرُ هو الذي يكون بهِ الحسُّ صورةً موجودةً (وهو الكمال الأوَّل للمَلَكة الحسّاسة)، فضروريٌّ كذلك أن يكون للمعقولات بالفعل فاعلانِ، أحدُهُما تكون المعقولاتُ به حقيقيَّةً، أي الأَشكالُ التي هي الصُّوَرُ الحقيقيَّة، والآخَرُ الذي يجعل كلَّ معقولٍ كائنًا من العالم [الحقيقيِّ]، أي العقل الهيولانيّ».

وهذا هو ما يرفضه توما الأكويني. فلنفترضْ أنّ تعلُّق الفكر بالصُّورة الماديّة يُفَرْدنه، فإنَّ الامتلاك المُسيطر عليه لهذه الصُّورة عينها، وهي «ذات فاعلة» ثانية للمفهوم، يسمح للإنسان بأنْ يَعُدَّ فعل العقل الخارجي بِلا معنى[3]. ومن بين الحُجج الفاعلة هُناك حُجَّة تبغي أنْ تُثير التحدّي: إنَّها تجعل الإنسان مُشابِهًا لحائط[4].

إذ يقول توما الأكويني إنّ الإنسان الذي يحمل في جسده صُوَرًا ماديَّة هو عند ابن رُشدٍ أمام العقل كحائط حامل للألوان أمام العين التي تراه. والحال أنّه إن كان صحيحًا أنَّ اللَّون الحائطي هو بالتحديد ما تُدركه العين لأنّها هي التي تتلقّى الشكل الروحاني (المُروحَن)، فهنا لا أحد سيقول إنّ الحائط المحروم من قوة الرؤية يرى هو عينه. فالحائط مُجرَّدُ سَنَدٍ لا يَرى، **بَل يُرى**. ومع ذلك، فإنَّ حُضوره أمر مطلوب، وبتعبير آخر، هو فاعل فعل الرؤية (لا عامله ولا مُتلقِّيه)، **إنَّه ليس سِوَى موضوعه** *objet*.

وكذلك ما يخصّ الإنسان[5]. فإنْ كان الفرد لا يمتلك في ذاته

---

(3) مع ذلك، هذا هو الرِّهان: «إن كُنتَ تقول إنَّ مبدأ هذا العمل ليس سوى الفكر، وهو المبدأُ الذي نسمّيه العقل، فهو ليس صورة <الجسد>، وجب عليك العثور على الكيفيَّة التي يمكن بها أن يكون عمل هذا المبدإ هو أيضًا عمل هذا الإنسان هنا <أو عمل هذا الإنسان هناك>» (توما الأكوينيّ، **وحدة العقل** *L'unité de l'intellect*، الفقرة 62، ص137).

(4) انظر توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 65، ص139-141.

(5) لن نستثمر هنا ما تقترحه مُجَدَّدًا المقارنة بين العقل والعين. فبإشراف =

سِوَى الصُّورة المُجرَّدة التي يُدركها العقل، فهذا لا يمنحه فكريًا أيّ دور سِوَى دور سلبيّ، دور المفعول لا الفاعل *obiectum*، دور المزوّد. إنَّ الإنسان، بما هو كائن يتخيَّل، ليس سِوَى مُجرَّد حامل للمعقول، مزوّده. ويُمكننا أن نرى نِهاية هذا الأمر - إنْ كُنّا نُصرّ على ذلك - مُجرَّد صِلة بالعقل (لأنَّ هذا الأخير، هو بالتحديد، يُفكِّر في الشيء عينه الذي يتخيَّله الجسد)، ولكن لا إلى درجة استبدال الأدوار (كما لو كان الأمر بالتفكير يعود إلى الجسد) ولا مشاركة الأول (الجسد يُفكِّر في ذاته عينها). وهذا يعني أنَّ نَسَق ابن رُشد هو صُورة مُسْبقة للآليّ الذهني الذي يَعرِفه الطب النفسي الحديث، الذي يهدم، ويقلب، ويُذلّ أكثر ممَّا نستطيع أن نخشاه: فهو يرى، على ما يقول المُفكِّرون اللاتينيّون، أنّ الإنسان لا يقتصر على كونِهِ لا يُفكِّر، بل إنَّه يُفكَّرُ فيه[6].

= العقل المفارق، يخضع الإنسان لنظر عينٍ أعلى، وهي لا تراه فَحَسبُ بل تراقبه، وتلاحظه، «على غِرار الشيء» (فرويد، الغَرابة المُقلِقَة، ص237)، كالأنا الأعلى، عند فرويد، بالنسبة إلى الأنا، التي تفارِقُها بالانشطار.

(6) هذا يفكّرُ؛ هذا يفكَّرُ فيه. إنَّ ابن رُشدٍ، في هذا المنظور، هو النقطة العمياء الواضحة التي قال بها فوكو Foucault، من بين آخرينَ، عن «النِّظام» في حوارٍ مشهورٍ عام 1966 (هو الذي نُحيلُ عليه في الخاتمة): «ما هذا النظام المجهول الذي لا ذاتَ له، ما التَّفكيرُ؟ إنَّ الـ «أنا» تفجَّرَتْ (انظروا الأدب الحديث)، هذا هوَ اكتشافُ «ما يوجد» «il ya». يوجد أحدُ *on*. بطريقةٍ مّا، نعود إلى وجهة نظر القرن السابع عشر، مع هذا الاختلاف: إذ لا يُحَلُّ الإنسانُ محَلَّ الله، لكنَّه الفكرُ المجهولُ، المعرفةُ بلا ذاتٍ، النَّظريَّةُ بلا هُويَّةٍ». (فوكو، «حوارٌ مع مادلين شابسال =

أنا أفكِّر، إذن أنا غير موجود *Cogitor ergo non sum*. نحن نشعر بهذه الشكوى كما لو كانت آتية من إنسان حيّ وحرّ تحوَّل إلى مُجرَّد دمية. فأمام ابن رُشد، هذا العصر الوسيط يُنادي ديكارت الذي ما زال غائبًا. **أنا مُفكَّر فيّ، ولذا أنا غير موجود**: المُسَلَّمة التعيسة التي تخرق العالم اللاتيني.

= Madeleine Chapsal» في **أقوال وكتابات** *Dits et écrits*، باريس، غاليمار، 1994، الجزء الأول، ص515).

8

هذا الإنسان مَمْسوس

«استشعار مثل هذه القِوَى الخفيَّة هو الذي يجعل مفستو Méphisto يبدو قلقًا على نحوٍ غريب في عيني غريتشن Gretchen: **إنَّها تشعر أنِّي بلا شكٍّ عبقري، ومن يدري، ربما الشيطان.**
إنَّ الغَرابَة المُقلِقَة المُرتبطة بالصَّرع، والجُنون، لها أصل واحد. والجاهل بالأمر يجد نفسه في مُواجهة ظُهور قُوًى لم يكن يفترض وجودها عند نظيره، غير أنَّه وجد نفسه يستشعر على نحوٍ غامض حركة في زوايا بعيدة في شخصيّته نفسها. وبطريقة طبيعية، تكاد تكون صحيحة على الصعيد النفسي، نَسَبَ العصر الوسيط كُلّ هذه التجلِّيات المَرَضيّة إلى عمل الشياطين».

س. فرويد، **الغَرابَة المُقلِقَة**

I

إنَّ الرُّشديَّة، في مسيرتها التاريخيَّة، قد صادفت عِلمَ الشياطين، ولكن لا نستطيع أن نُحدِّد متى كان ذلك. ليس ذلك فقط

لأنَّ ابن رُشد قُورن بالشيطان، فكُلُّ الذين لعنوه، إنْ لم يفعلوا ذلك، كانت عندهم نيَّةُ فعلِ ذلك، بل لأنَّ صُورة الشيطان هي التي تبرز مع التنديد المفهومي في أنثروبولوجيَّته.

إنَّ النقد كان على النَّحو الآتي: إن العَلاقة بين العقل والجسد، كما كانوا يقولون، هي عند ابن رُشد من النَّمط عينه الذي بين الشيطان والمَمْسوس. فهُنا وهُناك، الصِّلة عينها الرَّخوة والعابرة بين جوهرين غير مُتساويين، العقل وقد تحوَّل إلى وسيلة، آلة، والجسد بما هو الشيطان، ضحيَّته.

إنَّ هذا هو ما يُوحي به كتاب **في الروح البشرية** *(Liber de mente humana)* الذي وضعه الفيلسوف البادوفي [من بادوفا] ياكوبو زاباريلّا Jacopo Zabarella (توفِّي عام 1589)، حين يُناقش مؤلِّفُهُ آراء الرُّشديين الذين يدَّعون أنّ العقل المُفارق لا يُشَكِّلُ المادة ولا يُعطي الإنسان الوجود. ومهما قالوا، فإنّ الكاتب يعترض بقوله:

> حينَ نفترض أنّ العقل لا يُشكِّلُ المادة <جوهريًّا>، لا يعود باستطاعتنا أنْ نؤكِّد أنّه يتَّحد مع الجسد بالطبيعة، إذ لا يَنْتُجُ من هذا العقل وهذا الجسد شيء واحد <مُطلقًا>. إنَّ ما يحصل عندها هو بالفعل **مُماثل لِما يحصل للإنسان الشيطاني**. إنَّ الشيطان الذي يوجد في داخله ليس مُتحدًا به، مع أنَّه يُساعده ويُمكننا أن نَعُدَّهُ مُحَرِّكًا لأطرافه، كذلك الأمر حين يفكِّر هذا الشيطان، فإنَّ الرجل الذي يمتلكه لا يُفكِّر، كذلك النفسُ البشريَّةُ تُوجَدُ

في الإنسان بالطريقة عينها، أي: من غير أن تُعطي الإنسانَ الوجود، فحينَ تُفكِّرُ هذهِ النفسُ، لا أحدَ يفكِّرُ[1]!

إنَّ الإنسان الرُّشدي يُماثل **إنسانًا شيطانيًّا** *homo demoniacus*. إذ يقول زاباريلّا إنّ النفْسَ عندَ ابن رُشد في جَسَدِ الإنسان، أو الإنسان مُطلقًا، كالشيطان عندَ المَمْسوس، وهو ما يُشكِّل وحدة ضعيفة ضعفًا لا يُمَكِّنُ الجِهةَ (الفكر هُنا) من أن تكون صالحة من أجل «الكّل». وكما أنَّ الشيطان وحده هو الذي يُؤدّي العمل عند المَمْسوس، فكذلك العقلُ المفارقُ عند الإنسان الرُّشديِّ هو الذي يعمل.

ونحن لا نجد مثل هذه المُقاربة لا عند ألبرت الكبير Albert le Grand ولا عند توما الأكويني وجيل الروماني Gilles de Rome، غير أنَّ فكرة هذه المُماثلة ظهرت في يوم ما! إنَّ الأنثروبولوجيا الرُّشديَّة مُخطئة ومملوءةٌ بالهذيان، لأنَّ الإنسان السويّ في مثل هذا النَّسق المُزدوج لا يُقارن إلا بالإنسان الشيطاني.

وهُناك نص بين عدّة نُصوص يُثبت هذا الأمر. وهذا النص مُقتبس من معركة دارت بين ديكارت، بوساطة ريجيوس Regius، والأرسطوطاليسيينَ الكالفِنيِّينَ (نسبة إلى كالفِن Calvin البروتستانتي) الذين يعملون في جامعة أوترخت Utrecht والذين يقودهم فويتيوس Voëtius رئيس الجامعة. وهذا الأخير يحتج على الذين يفصلون

(1) زاباريلّا J. ZABARELLA، كتاب في **الرُّوح البشريَّة**، *Liber de mente humana*، الفصل السادس، في ياكوبو زاباريلّا، < . . . > **كتاب الأشياء الطبيعيَّة**، < XXX . . . >، فرانكوفورتي Francofurti، لازاري زيتزنيري Lazari Zetzneri، f. 928b, 1617.

جوهريًّا بين الجسد والروح، فيجعل الإنسان حاملاً للجوهرين معًا، وهو كائن يجيء نتيجة «مصادفة». وعلى نحوٍ أوضح، فإنَّ فويتيوس يُقارب بين الموقف الديكارتي وموقِفَي ابن رُشد وأفلاطون. إنَّه يذكر «العالم نفسه، أو العقل الكُلِّي عند ابن رُشد أو الروح عند أفلاطون، على أنّه كجنّ مُساعد *(tanquam παρεδρον genium)* نُفي إلى سجن الجسد، وربط بِهِ كما حدث مع بروميثيوس Prométhée في القوقاز»[2]، ثم بعد ذلك، فإنَّه هو كذلك يلجأ إلى نموذج الشيطان كي يُندِّد بأنَّ وجهة نظر الخصم تتَّسم بالمحال:

> يَنجمُ عن ذلك أنَّ المَلَك أو الشيطان، المُتلبِّس في جسد إنسان (ولاسيَّما إن كان حالًّا في الغدة الصنوبريَّة بفضل جبروته لا في أي جُزء آخر من الجسد)، لن يُشَكِّلُ سوى وحدة مع النفس الموجودة في الجَسد، ففي الحالين، يتطابقُ جنس هذا الاتحاد أو شكله، أي: إنَّهما يحدثان مصادفةً، وفي الحالين، هُناك وحدة جوهريَّة أو جوهر واحد أو طبيعة واحدة[3].

---

(2) بيان أكاديميَّة أوترخت والسَّرد التاريخيّ بشأن الدفاع عن الفلسفة الجديدة أو رفضها، *Testimonium Academiae Ultrajectinae et narratio historica quà defensae, quà exterminatae novae philosophiae*, Rheno-Trajecti, Ex, Typographia Wilhemi Strickii, 1643, p. 39; راجع الترجمة الفرنسيَّة الكاملة للفقرة، فويتيوس VOÉTIUS، السَّرد التاريخيّ، *Narratio historica* في ديكارت وشوك SCHOOCK، نزاع أوترخت *La querelle d'Utrecht*، المطبوعات الجديدة Les Nouvelles Impressions، 1988، ص105.

(3) بيان أكاديميَّة أوترخت، ص48، وراجع الترجمة الفرنسيَّة في ديكارت وشوك، نزاع أوترخت، ص112.

وإنْ كانت **الروح** *mens* عند ديكارت تنتسب إلى الجسد كما يحدث مع العقل الكُلِّي عند ابن رُشد على طريقة الجنِّي **الملائم** *parèdre* فقط، فهذا يعني أنَّ الروح لا تتَّصل إلّا بالتحديد كشيطان في جسد المَمْسوس. إنَّ هذا «الاتِّحاد»، ذا الطابع الإبليسي، لا يكون جوهريًّا، بل يحدث مصادفةً، ويكون خارج الطبيعة، ومُخيفًا، وشكلاً لنظامٍ ثالث معطَّل.

ولم نَعُدْ هُنا أمام العداوة الأُولى للرُّشدية، إذ إننا أمام واقع يريد أنْ يُشدِّد الحكم. *hic homo non intelligit* ألا يعقلُ هذا الرجل؟ الأمرُ أسوأ من ذلك: فهذا الإنسان يُشيطن *hic homo diabolizat*. هناك توقّف عن القول إنّ الإنسان لا يفكِّر، وإنّه يُفكَّر فيه، بل يذهب الباحثون إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ يوصون بأنّه قد يكون التجسيد الفعلي لإبليس، المسكن المُثقل بالشرّ، الكائن المُغتصب، المال المفقود.

هذا القُنوط نراه على الحيطان كمرآة سلبيَّة للوحة هو **ذا الرجل** *Ecce homo*، هو ذا الإنسان الذي، باختصار، لم يَعُدْ موجودًا! وهذا ما تظهره لوحة فيليبينو ليبّي F. Lippi (المتوفّى عام 1504)، وذلك في روما في كنيسة كارافا *Cappella Carafa* في البازيليك basilique [الكنيسة الكبيرة] المُسمّاة القدِّيسة مريم في مينيرفا:

هذه صُورة انتصار لتوما الأكويني مُجَدَّدًا. بيدَ أَنَّ هُناك شيئًا قد تغيَّر، إذ إنَّ هيئة ابن رُشد المقلوب لم تَعُدْ موجودة. وتحت رجلي القدِّيس، هُناك تجسيد للشرّ الذي يسود بعد اليوم. فهل يعني ذلك أنَّ الشارح قد اختفى، وقد استبدل به آخَر؟ لا. هذا العجوز، هذا الإبليس، قد أصبح الشيطان. إنَّه يظهر بعد اليوم كشيطان. إنَّ ملامحه الجديدة تَنطق بحقيقة الشرّ الذي يُمثِّله نَسَقه الفكري.

II

المفارقةُ أنَّ المقارنة بين ابن رُشد الإنسان وابن رُشد المَمْسوس ربّما يكون قد بدأها أنصار ابن رُشد أنفسهم، إذ إن سيغر البرابنتيّ Siger de Brabant (المُتوفّى بين سنَتَيْ 1281 و1284) وهو أول اسم كبير لاتيني لأنصار **الشارح**، قد عارض الأكويني في رسالته **في النفس العقلانيَّة** *De l'âme intellective*[4].

وسيغر يردّ على نص الأكويني المعارض لابن رُشد والمُسمّى **وحدة العقل**، وكذلك على الفكرة التي يتبنّاها أنصار ابن رُشد، والتي تجعل العقل المُفارق المحرِّك للجسد، ولكنَّهم لا ينجحون، شأنهم شأن مُعلِّمهم، في إنقاذ بَداهة الفكر الفرديّ. فإنْ لم يكن العقل سِوَى مُحرِّك الجسد، وليس صورته الجوهريَّة، أي: المبدأ عينه لوجودِهِ، فإنَّ توما يعترض قائلاً إنّنا عندها لا نستطيع أن نكتشف سبب واقعة أنَّ «هذا الإنسانَ يُفكِّر».

فبِمَ يردّ على هذا المعلم البرابنتيّ؟ إنَّ الفراق الجوهري للعقل لا يمنع من أنْ ننسب إلى الإنسان الفكر، إن نحن ذهبنا إلى أنَّ هذا العقل، وهو مُفارق في كينونته، ليس مُجرَّد مُحرِّك فقط، ولكنّه

---

(4) انظر سيغر البرابنتيّ SIGER DE BRABANT، مسائل في الكتاب الثالث للنفس، في النفس العاقلة، في قِدَم العالم، *Quaestiones in tertium de anima De anima intellectiva; De aeternitate mundi*، طبعة بازان B. Bazan، لوفان-باريس Lauvain-Paris، المطبوعات الجامعيَّة - في بياتريس-نوولارت، Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts، 1972.

بالنِّسبة إلى الإنسان المُفكِّر، **عامل داخلي** *opérateur intrinsèque (operans intrinsecum)*[5].

ومَهْما يَكُن المعنى الحقيقي لهذه الصِّيغة فإنَّ ما يُريد الخصوم قوله واضح تمامًا: العقل عند أنصار ابن رُشد وإنْ كان مُفارقًا فهو بطريقة أو بأُخرى صُورة الإنسان وكماله، أي: **لأنّه يعمل في داخل نفسه.**

فهذه صِيغة مُميّزة، لأنَّها تشمل صِيغة العصر الوسيط للمَمْسوس، أو بطريقة أدق تقنيًّا: **المتعصِّب** *énergumène*.

ولكن ما المتعصِّب؟

بفضل توما الأكويني، هُناك عملية اشتقاقيَّة سادت من أجل تحديد الكلمة:

> نُسَمِّي "مُتَعَصِّبينَ" كُلّ الذين يُعمَلُ لَهُم من الداخل *(interius laborantes)*: فكلمة *en* تعني "داخل"، وكلمة *ergon* تعني "العمل"[6].

ويمكن التعبير عن ذلك على نحوٍ أَدَقَّ - لأنّ ما يتحرَّك في داخِلِهم ليس سوى كائن شيطاني جاء من الخارج لكي يُسيطر على أجسادِهِم:

---

(5) انظر سيغر البرابنتيّ، **في النفس العاقلة**، الفصل الثالث، ص85.

(6) توما الأكوينيّ، **تَعليقٌ على الجُمَل**، *Scriptum super Sententiis*، الكتاب الرابع، القسم السادس، المسألة الثانية، a.3, qc.1, ad 1m.

نحن نُسمِّي "مُتَعصِّبينَ" كُلّ الذين يُعمل من داخلهم من طريق العمليَّة الداخليَّة للشيطان[7].

والصِّلة كانت سهلة. خُطوة أُخرى وننتقل من العقل بما هو **عملية داخليَّة** *operans intrinsecum* إلى العقل بِما هو **معمول به من الداخل** *interius laborans*. وقد كانَ يكفي أنْ نرى ذكاءً شِرِّيرًا. فالإنسان الذي «يَعمَلُ» فيه العقلُ هو إنسانٌ «استحوَذَ عليه»، إن جازَ التعبيرُ، وسَيطَرَ عليه فأصبح مهووسًا. هذه هي الطريقةُ التي نَعقِلُ بها، ومن يدَّعي تفسير فكر الفرد لم يتوصَّل، في نظر خُصومه، إلّا إلى أنْ يُضاعف تبعيته hétéronomie.

III

إنَّ مفهوم العامل الداخلي لا يُمكِنُهُ وحده أنْ يعجِّل إتمام اللِّقاء بين الرُّشديَّة ولُعبة الشيطان. فهُناك صِلَة يجب أنْ تُضاف هي التي جمعت بين إدراك التهديد الإبليسي[8] وصِياغة غير مَسْبوقة لعَلاقات العقل بالجسد. فما الذي أَثارَ ذلك؟ إنّه مفهوم **المعاوَنَة** *assistance*.

(7) توما الأكوينيّ، **الخلاصة اللاهوتيّة**، الجزء الثالث، المسألة الحادية والسبعون، ad 1m, a.2.

(8) هو إدراكٌ جديدٌ بحدِّ ذاته، في الواقع. انظر بورو A. BOUREAU، **الشيطان الهرطوقيّ، تاريخ الشيطنة (1280-1330)**، *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*، باريس، جاكوب O. Jacob، 2004.

إنَّ هذه الفكرة السائدة في بِدايات السكولائيَّة scolastique، في ميادين شتّى، منها ميدان الأسرار المُقدَّسة، أي فكرة المعاوَنَة، تظهر في النصف الثاني من القرن الثالث عشر كي تُميِّزَ مفهوم التحالف مع الشيطان. ونحن نرى هذا الأمر في شرح سِفْر الرؤيا [السِّفْر الأخير عند المسيحيين] للراهب الفرنسيسكاني بيير دو جان أوليفي Pierre de Jean Olivi (توفِّي عام 1298)[9].

فحين يتفحَّص أوليفي إمكانَ جعلِ صُورة مّا تتحدّث عن المسيح الدجّال (13 - 15)، فإنّه يُكَيِّفُ ريشار دو سان فيكتور (Richard de Saint-Victor) ويقترح تفسيرين:

> بوساطة ترانيمهم <أنصار المسيح الدجّال> يجعلون الصنم المادِّي للمسيح الدجّال يتكلَّم من طريق الروح الشرّيرة التي تدخل إليه بفعل ترانيمهم. أو سيتأكَّد لديهم أنّ الروح الشرّيرة، بما هي روح مألوفة، تُعاوِنُ (*assistat*) أغلبَ مُقلِّدي المسيح الدجّال الأساسيِّينَ <...> وهكذا فإنَّ هؤلاء الناس، بفضل قوة الروح الشريرة، ينطقون بعدّة لغاتٍ، كما حدثَ لتلاميذ المسيح بوساطة الروح القدس[10].

---

(9) النَّصُّ نشرَهُ وارين لويس Warren LEWIS في أُطروحته، **بيتر جون (بيير دو جان) أوليفي، نَبِيٌّ لِعام ألفَين**، *Peter of John Olivi, a prophet for the year 2000*، توبنغن Tübingen، 1972، انظر الصفحة 727.

(10) نَسَخَ مخطوطةَ باريس، BNF ms lat. 713، ألبرتو فورني Alberto Forni، ويمكن الاطّلاعُ عليها في هذا الموقع: http:// www.danteolivi.com؛ والترجمة الفرنسية لـ بورو Boureau في **الشيطان الهرطوقيّ**، ص89.

إنَّ القراءة الثانية مُعبرة لأنَّها تستعمل الفعلَ عاوَنَ *assistere* (حضر، وأعانَ، وساعَدَ)، وهذا الفعل كان يدلّ عند منظِّري السببيَّة التعاقديَّة للسرّ المُقدَّس *sacramentum* على كيفيَّة حُضور الله عندَ إحياء هذا السرّ المُقدَّس. وهذا ينطبق على الشيطان. فما الشيطان الذي أتحالف معه؟ إنّه مُعاوِنٌ، إنَّه يأتي إليَّ بوصفه مُعاوِنًا.

غير أنَّ فِكرة المُؤازرةِ هذه هي الفِكرة التي أُثيرت بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر من أجل أنْ تُدرك الطريقة الرُّشديَّة في العَلاقة العقلانيَّة- الجسدانيَّة، وقد فُهمت على أنَّها تناسخ أفلاطوني. فما نِسبةُ العقلِ إلى الجسدِ عند ابن رُشد؟ الجواب بعدئذٍ حتى عصر النهضة [القرنين الخامس عشر، والسادس عشر]: أنَّه شكل تعاون، إنَّه شكل «مُعاون» فقط، كما هو حال القُبطان بالنسبة إلى السفينة التي يُحرِّكها وليسَ هوَ أبدًا نوعًا من شكل «يشكِّل» *(informans)*، ومُتّحد بحسب الجوهر[11].

(11) الواقِعُ أَنَّ هذا هو الثُّنائيُّ الذي نحتفِظُ بهِ، إلى عصر النهضة، لتمييز أنماط العلاقة بين العقل والجسد: الشكل المُشَكِّل *informante (informans)*، من جِهةٍ، والشكل المُعاوِن *assistante*، من جِهةٍ أُخرى. والأدلَّةُ النَّصِّيَّةُ على ذلك كثيرةٌ. إذ كتبَ فرانشيسكو دي توليدو (الطليطليّ) Francisco de Toledo (ت 1596)، على سبيل المثال، أنَّ الشكل يكونُ على نَحوَيْنِ: «فالأوَّلُ يُحيلُ على جزءٍ من الجوهر، وهو الذي يُشَكِّلُ المادَّةَ ويُنتجُ معها مركَّبًا أساسيًّا هو واحدٌ بذاته: ويُسَمّى الشَّكل المُشَكِّل. لكن هذا قد يَنطبِقُ أيضًا على شكلٍ أو جوهرٍ ليس مُوَحَّدًا أساسًا، لا على وفق الجوهر بل على وفق عمليَّةٍ معيَّنةٍ فحسبُ، بالطريقة التي يتَّحدُ بها الملّاحُ بالسَّفينة التي يقودها، والعقلُ <السَّماويُّ> =

إنَّ مِن أوائل الذين صاغوا هذا الأمر بوضوحٍ بوريدان J. Buridan [1300-1358] حين كتب أنَّ العقل عند ابن رُشد **يُعينُ** كُل إنسان كما يفعل الله، من غير أنْ يختلط به، وهو حاضر في العالم(12). وأخيرًا؛ فإننا نجده عند بايل Bayle [1647-1708] تحت مادة ابن رُشد في **القاموس التاريخيّ والنقديّ** *Dictionnaire*

= بالفَلَكِ: ويُسَمّى الشكل المُعاوِن». (فرانشيسكو توليتوس (الطليطليّ) FRANCISCUS TOLETUS، في النفس، الجزء الثاني، في **الأعمال الكاملة**، *Opera omnia*، الجزء الثالث، هيلدشايم، Hildesheim، أولمز Olms، 1985؛ إعادة طبع نشرة كولون Cologne, 1615-1616, f. 4 Ira).

(12) انظر جان بوريدان Jean BURIDAN، **مسائل في كتاب في النفس (القراءة الثالثة)**، *Questions sur le traité De l'âme (tertia lectura)*، المسألة الرابعة، نشرة زوبكو Zupko (**فلسفة العقل عند جون بوريدان: تحريرٌ وترجمةٌ للكتاب الثالث من مسائله في كتاب في النفس لأرسطو [القراءة الثالثة]...**، أطروحة دكتوراه، جامعة كورنيل Cornell University، 1989)، ص22: «الرأي الآخر هو لابن رُشدٍ، وينصُّ على أنَّ العقلَ البشريَّ غيرُ ماديٍّ، وغيرُ متولِّدٍ، وغيرُ قابلٍ للفساد، وهو كذلك غيرُ منبثقٍ من قوَّة المادَّة، ولا ممتدٍّ منها. وهو ليس متعدِّدًا بتعدُّد البشر، بل هناك عقلٌ واحدٌ لكلِّ الناس، أي [عقلٌ واحدٌ] أفكِّرُ به أنا وتُفكِّر به أنت، إلخ. فهو، لذلك، غيرُ ملازمٍ للجسد. فعلى نحوٍ مُشابِهٍ، هل يمكن تصوُّرُ هذا: كما أنَّ الله موجودٌ دون أيَّةِ مسافةٍ (*praesens et indistans*)، في العالم بكلِّيَّته كما في كلِّ جزءٍ من أجزائه، دون أن يكون مُلازمًا للعالم أو لأيِّ جزءٍ منه، أي غير ملازم لأيِّ شيءٍ، فكذلك العقلُ في علاقته بالبشر، أي هو غيرُ مُلازمٍ لأحدٍ، لكن «**يُعاوِنُ**» **كلًّا منهم دون أيَّةِ مسافةٍ بينه وبينهم** (*cuilibet indistanter assistit*)، على الرَّغم من أنَّه غيرُ قابلٍ للانقسام». والتَّرجمةُ لنا.

historique et critique: «يرى الرُّشديون أنّ نفس الإنسان غير قادرة على أنْ تفهم من غير هذا **العقل المُعين**»[13]. وفي العصر عينه، يُفَرِّقُ أدمون بورشو Edmond Pourchot (توفِّي سنة 1734) الذي عمل طويلاً رئيسًا لجامعة باريس، بين وحدة النفس العقلانيَّة مع الجسد والعلاقة العَرَضيّة التي تصل بين الشيطان والمَمْسوس، ثم يقول: «إنّ الشيطان عند المتعصِّبينَ الذين يجد نفسه قرينًا لهم بالمصادفة، اعتادَ السكولائيون أنْ يُسمّوه **هيئة مُعاونة** *forme assistante*»[14]. إنَّ القصتين تلتقيان هُنا، قصة الرُّشديَّة وقصة الإبليسيّة.

---

(13) بايل P. BAYLE، مقالة «ابن رُشد»، **القاموس التاريخيّ والنَّقديّ**، ص386.

(14) راجع كتابه **طرائق مُيَسّرة لقراءة الفلاسفة القُدَماء والمُحدَثِينَ والمقارنة بينهم**، *Institutiones philosophicae ad faciliorem ueterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*، ويستشهدُ به آلان دي ليبيرا في كتابه **أركيولوجيا الذات، الجزء الثاني، البحث عن الهُويَّة** *Archéologie du sujet, La quête de l'identité*، باريس، فران Vrin، ص2008، ولا سيَّما ص59-57، وص431. وللاطِّلاع على النَّصِّ المستشهَد به، انظر ص59، الرَّقم 2، لكنَّ الفقرات المشار إليها آنفًا تدلُّ عليه أيضًا. ونُشير، كما كتب زاباريلّا، إلى هذا اللقاء بين الصورة الشيطانيَّة والأنثربولوجيا الرُّشديَّة. فما المفهوم الذي هو في قلب النَّصِّ، لكنَّه غيرُ منظورٍ؟ إنَّه المُعاوَنَة. «الشيطان الذي في الرجل الممسوس، كما كتب، لا يتَّحِدُّ به، مع أنَّه يُعاونُهُ (*assistat*)، ويمكننا أيضًا أن نُقدِّر أنَّه يُحرِّك أعضاءه». وحين يتحدَّثُ زاباريلّا عن العقل الرُّشديِّ، يتحدَّثُ أيضًا عن المُعاوَنَة، وباسم هذه المُعاوَنَة يقارب بين العقل والجسد، شكل الحضور وعمل الشيطان في الشيطانيِّ. لكن علينا تذكُّر نصِّ فويتيوس Voëtius المستعرض في **السَّرد التاريخيّ**. فما الذي يَظَلُّ صِلَةً رابطَةً بين الرجل الممسوس والرجل الرُّشديِّ؟ المُعاوَنَة. =

IV

«أنت تعرف أنَّ عليك ألا تُمثّل عليّ يا ستيف. ليس عليك أنْ تقول أيَّ شيء، وليس عليك أنْ تفعل أيَّ شيء، إلّا ربما أنْ تصفر فقط»[15].

لورين باكال (سلِم) - همفري بوغرت (ستيف)
في فيلم **أنْ تملك وألّا تملك**
(إخراج هـ. هاوكس)

إنَّ تدخُّل الشيطان للتنديد بابن رُشد يفترض قراءة لأنثروبولوجيّته التي وظيفتها إعانة العقل المُفارق الذي يُشكِّلُ الجانب المُتعقِّل. غير أنَّ الجانب الآخَر يستحق الانتباه. فأيّ فكرة كان علينا أن نملك عن **الجسد وعن الصورة المادية** التي يُمكنها أن تُسَوِّغ الأُطروحة القائلة بهذا الغزو الغاضب الذي دفع إلى داخل الإنسان قوته وفعله؟

إنَّ الرُّشديَّة، عند خصومها، تستند إلى أنثروبولوجيا

= وإذا كان ديكارت مُصيبًا بعد أفلاطون وابن رُشدٍ، «فإنَّهُ يَلزَمُ، كما يلحظ فويتيوس، أنَّ المَلَكَ أو الشيطانَ، في جسد الممسوس (ولا سيَّما إذا كان يُعاوِنُ [*assistat*] الغُدَّة الصنوبريَّة glande pinéale، أو يحتلُّ بقوَّته هذه الغُدَّة فضلًا عن سائر أجزاء الجسد) لن يُحرِّك بهذا القَدر أو ذاك وحدةَ النفس التي في الجسد...» (**بيان أكاديميَّة أوترخت...**، ص48، راجع الترجمة الفرنسيَّة في ديكارت وشوك، **نزاع أوترخت**، ص112).

(15) «Inutile de feindre avec moi, Steve. Vous n'avez rien àdire, ni à faire. Rien. Juste siffler, peut-être...».

راديكاليَّة، حيث لا يكون العقل، ولو ادّعينا قبول التعريف الكلاسيكي للإنسان وهو أنَّه حيوان عاقل، في شكل الفرد، بحيث يجب على الجسد أن يكون له شكل نظيفٌ، أي: الشكل المفكِّر، ومهمّته هُنا أن يُثبته في «إنسانيته».

في مثل هذا التشتّت، تكونُ الأنثروبولوجيا نظريَّةً في الفصل بين الجسمانيَّة والعقلانيَّة حيث لا نُراعي احتمال وجود رابط إلّا في زمن مُحدَّد، متوقِّف على توسُّط الصُّور. إنَّ إنسان ابن رُشد جسدٌ يُفكِّر، والعقل، وهو المُفارق، ليس مُتَّحدًا به جوهريًّا. إنّه جسدٌ مفكِّرٌ ليسَ عقله هو الصُّورة التي تهب الشكل، ولهذا السبب لا تتعقلن إلّا في العمل المؤقّت لفكر متى ما كان المفهومُ مفهومًا تجريديًّا استُخرج من صوره الماديَّة.

وكُلُّ شيء يكمن هُنا. فمن أجل أنْ يُفكِّر الإنسان، الذي قوّته التأمّليّة هي شكله، عليه أنْ ينفتح للعقل (يستدعيه، يستحضره) كي تكون هُناك رابطة. إنَّ الفكر لا يحدث في إناء مُغلق، في الداخل، في الجوف من جِهَة إلى جِهَة، لأنَّ العقل بالتحديد ليس هُناك بالتحديد. وبعكس ذلك، فإنَّ الفكر يطلب، كي يمرّ من الصُّورة الماديَّة إلى المفهوم، فتح المُغلق أمام الهيئة المفكّرة المفارقة. وإنْ كان صحيحًا أنّ العقل لم يكن على الدوام شكلَ الفرد، شكلَهُ الجوهري، أي: الشكل الذي من الأعماق، وكأنَّه مَحْصور في دائرة مُغلقة، فإنّ الذي يُشكّلهُ، قبل الفعل الذهنيّ، التفكير الخاص بهذا الإنسان، إذ يتطلَّب انفتاحًا على العقل *intellectus* الخارجي الذي يرى انفتاح الحقل الدماغي، وعندها يُصبح اقترانهما معًا مُمكنًا.

بتعبير آخر، لا يستطيعُ الإنسان، الذي ليس هو العقل، والذي لا يملكه، والذي لا يحصل عليه بوصفه شكلاً جوهريًّا، أن يتوصَّل إلى التفكير إلا إذا جَعَلَ ذلك مُمكنًا داخليًّا، بقدر ما يستطيع، أي بقدر ما يكون مُنفتحًا على هذه الحقيقة الخارجيَّة، كما أوجزنا، وبقدر ما يحفِر أمامها، ويُسلِّم كُلّ الصُّور إلى الفاعليَّة الأخيرة لقوته الظاهرة.

ولنقلْ ثانية إنّ كُل شيء هُنا. وذلك لأنَّه هناك، في هذا الانكشاف، هذا التعرّي أو نزع السلاح، يوجِّه الخصوم تهديداتهم الكبيرة. ولا شكَّ في أنّه لا أحد من خصوم الرُّشديَّة يقول عن الإنسان إنّه كائن لا يُسبر غَورُهُ، ومحصّن، ككتلة ليس فيها أيّ شقّ. والأمر كذلك لأنَّ الله يفعل في داخله، كما يفعل في كلّ مخلوق، حتى إن الإنسان ليس وحده البتّة في حميميَّة وُجودِهِ، ولأنّ التأثيرات من كُلّ الأصناف من عالم ما فوق القمر وعالم أرضنا تأتي بانتظام، وتؤثّر في الحياة الشخصيَّة. يبقى أنَّنا لا نستطيع أنْ نَخلط هذا النسق من الثقوب، الذي لا يستبعد استقلال الفرد ولا وحدته الأساسيَّة مع الثغرة، والفجوة، والهشاشة البنيويَّة، وكُلّها تحويه، على ما يبدو، الأنثروبولوجيا الرُّشديَّة: داخل نَسق يُفرّق أنطولوجيًّا بين العقل والجسد المُفكِّر، إن كان يُفكِّر، إنْ أُريدَ لهُ أنْ يكون جسد كائن يُفكِّر، كما لو كان يُقدّم للعقل في مرحلة أخيرة سلبيَّة **للاقتران** *copulatio*.

وفي أنثروبولوجيا عدم الاكتمال هذه، التي تؤنّث الشكل وتفتحه أمام المفهوم كما حدث مع التومائية في أمر الإنّية *esse*، يتضمّن التفكير في الأصل مُجازفة. إنّه يجعل الاحتكاك الشيطاني

احتمالاً دائمًا للجسد، إنْ صَحَّ أنَّ هذا الأخير هو، كما يُقال، يفكِّر بسماء مفتوحة، إن صَحَّ أنَّ الإنسان، إن كان يُريد أن يُفكِّر بنجاح، ليس أمامه في النهاية، وهو العاجز عن أنْ يقدِّمَ أيّ شيء غير الصُّوَر التي يتخيّلها، سِوَى أنْ يستسلم إلى ما يفوقه[16].

إنَّ الإنسان الرُّشدي هو على الدوام، بالقوة، إنسان مَمْسوس possédé، إنسان شيطاني على الدوام، لأنّه يقدِّم إلى الروح الشريرة مكانًا فارغًا، حمّامًا، لأنَّه يُقاسي بنيويًّا فراغًا في القوة الذهنيَّة، بحيث يأتي ذكاء شرير يحتلّ المكان، ويستولي عليه، ويجعله مُجرَّد عميل تابع له. إن الأنثروبولوجيا التي لا ترى في الإنسانِ الذاتَ الفاعلةَ للعقل تُجازف بأنْ تجعله مُجرَّد أساس للشيطان. وثمن نزع مركزيَّة العقل هو الاحتمال المُستمرّ لتخريب تُمارسه الروح الشريرة. وإنَّ نزع السِّمة العقليَّة (التي تجعل الإنسان مُجرَّد شيء) يُقابله الغزو الشيطاني (الذي يجعله ذاتًا ضائعة).

وقد يعترض أحدهم بالقول إنَّ الصُّور تستدعي العقل، وإنَّ العقل هو بالتحديد ما تستدعيه، بل إنّها في الواقع قد أُوجِدَت لأجل هذا الهدف. وهذا صحيح، غير أن لا شيء يمنع أساسًا التفكير في أنّها تصطاد الشيطان، وأنَّ الإثارة أو الشهوة التي تمثّلها قد اتّخذت قيمة سحر، ودعوة، وإغراء. إنَّ هذا الخطر، خطر اللقاء السيِّئ حيث لا يُتَوَقَّعُ الذكاء، هو ما شعر به المُفكِّرون اللاتينيّون وحاولوا إبعاده.

---

(16) أولمبيا Olympia، كما يرى فرويد، ليست سوى تجسيدٍ لنثنائيل Nathanaël، انظر الغَرابة المُقلِقَة، ص233.

V

«إنَّ الذين يؤيّدون هذا الموقف <موقف ابن رُشد> يَرَوْن أنَّهم لا يُفكّرون في أيّ شيء، ويُشبِهونَ هُنا النَّباتات، ويعلمون أنَّهم غير مُستحقّين أنْ نُطلعهم على أدنى شيء».

جييل المجهول، مسائل في النفس[17]

ماذا يُعَكِّرُ صفوَ حُجَّة الاستحواذ الشيطاني هذه؟

يُمكننا هُنا أنْ نُفكِّر في فوكو Foucault. وعلينا إعادة قراءة تأويله المشهور لمقطع استهلالي لكتاب «تأمّلات ميتافيزيقيَّة» *Méditations métaphysiques* لديكارت[18]. ففي كتاب فوكو تاريخ

(17) انظر: جييل المجهول Anonyme de Giele، مسائل في النفس *Quaestiones de anima*، الجزء الثاني، 4، في م. جييل Giele، وفان ستينبيرغن F. Van Steenberghen، وب. بازان B. Bazan، ثلاثة شروح مجهولة على كتاب في النفس لأرسطو، *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*، المطبوعات الجامعيَّة في بياتريس-نوولارت، لوفان-باريس، 1971، ص75، 37 وما يليها، (انظر أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء الثالث، 4، 1006a15).

(18) انظر فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ *Histoire de la folie à l'âge classique*، باريس غاليمار، 1972، الفصل الثاني، («السجن الكبير»). والنَّصُّ مشهورٌ بسبب النَّقد الذي وجَّههُ دريدا («الكوجيتو =

الجنون في العصر الكلاسيكي، يُشير هذا الأخير إلى ما يأتي:

> كيف يمكنني أنْ أُنكر أنَّ هاتين اليدين وهذا الجسد لي؟ إن لم يكن ذلك ربما بأنْ أقارن نفسي بهؤلاء المعتوهين الذين اضطرب دماغهم كثيرًا تحت تأثير البخار الأسود للحرارة حتى إنَّهم يؤكّدون دائمًا أنَّهم ملوك، في حين أنَّهم غاية في الفقر، وأنّهم يرتدون الذهب والدِّيباج، في حين أنَّهم عُراة تمامًا؛ أو يتخيَّلون أنَّهم أباريق أو أنَّهم يملكون جسدًا زجاجيًّا. ما الأمر؟ إنَّهم مجانين *(amentes)* وأنا لن أكون أقل منهم اختلالاً *(demens)* إن أنا نَسَجْتُ على مِنوالهم[19].

ونحن نعلم أنّ فوكو يُؤمنُ في هذه الأَسطُرِ بأنَّنا أَمامَ طَردٍ لِلجنون المحتَمَلِ خارج نطاق الفكر عينه، ذلك لأنَّ حُجَّة الجُنون ما إن تحضر حتى يرفضها ديكارت، وذلك «أمام المحكمة الأخيرة لكوجيتو [أنا أفكّر]، هو في جوهره، **لا يُمكن** أنْ يكون معتوهًا»[20].

إنَّ الجنون démence، وهو حسب أصلِهِ اللُّغوي يُشير إلى واقعة غياب **العقل** *mens* [de غياب mens عقل])، سيكون في الخارج.

= وتاريخ الجنون»، في **الكتابة والاختلاف** *L'écriture et la différence*، باريس، منشورات سوي Seuil، 1967)، الذي تعرَّض لنقدٍ شديدٍ من فوكو نفسه، («جسدي، هذه الورقة، هذه النار»، في **أقوال وكتابات** *Dits et écrits*، الجزء الثاني، باريس، غاليمار، 1999، ص245 وما يليها). ولن نخوضَ هنا في هذا النِّزاع المعروف جدًا.

(19) ديكارت، **تأمُلاتٌ ميتافيزيقيّة** *Méditations métaphysiques* طبعة بيساد J. M. Beyssade. Et M. Beyssade، 1979، ص68-69.

(20) جاك دريدا، «الكوجيتو وتاريخ الجنون» في **الكتابة والاختلاف**، ص52.

يقول فوكو: «إنَّ خطر الجُنون قد اختفى من مُمارسة العقل عينه»[21]. لماذا؟ لأنَّ الجنون يطرح هُنا على أنَّه الآخر عينه للفكر: «لا يُمكننا <...> أنْ نفترض، ولو بالفكر وحده، أنَّ المرء مجنون، وذلك لأنَّ الجُنون هو بالتحديد شرط استحالة الفكر»[22].

علينا الاحتفاظ بالصِّيغة الآتية: الجُنون، **اللاعقل**، هو **شرط استحالة الفكر**. ذلك لأنَّ الرُّشديَّة (التي تنزع مركزيّة **العقل** *mens*، كما يقول أعداؤها، والتي تجعل الإنسان، بطبيعته نفسها، إنسانًا مجنونًا يُمكن أنْ يستولي عليه ذكاءٌ غريبٌ)[23]، تبدو في ماهيّتها عينها تهديدًا، عندَ فوكو، لِما قد جاءت الكلاسيكيَّة وندَّدت بإمكان وجوده. وهذا يعني أنَّ بُؤسَ الرُّشديَّة وُلِدَ من رحم أنثروبولوجيا تكْمن داخل مبدإ الفكر، شرط الاستحالة عينها. إنَّ الرُّشديَّة تدَّعي أنها توضِّح فكر تركيبة تضع في مركزيَّة الإنسان أكثر من مُجرَّد نقيضه، أنّها تضع الاستحالة بعينها. ويقولُ فوكو من أجل صِياغة الأُطروحة الكلاسيكيَّة: «**أنا الذي أُفكِّر لا يُمكنني أنْ أكون مجنونًا**»[24]. إنَّ هذا هو ما تقلبه الرُّشديَّة بما يُشبه الفضيحة، في تسويغ هذه القضية: «أنا الذي أفكّر، كي أفكّر فإنّي أجازف دائمًا بأنْ أكون مجنونًا».

---

(21) فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ**، ص58.

(22) المصدر نفسه، ص57.

(23) عند توما الأكوينيّ، نجدُ هذه المصطلحاتِ مترابطةً (مجانين، ورجالٌ في حالة هذيانٍ، وممسوسون) (*amentes, furiosi, energumeni*).

(24) فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ**، ص57.

ولكي نفهم ذلك جيدًا علينا أنْ نعود إلى التفريق الوسيطيّ بين **أفكّر** *cogito* و**أعقل** *intelligo*، هذا التفريق الذي اكتُشف لسُوء الحظ ثم نُسي، نَسيَتْهُ الحداثة. نعم التفكُّر، لا التعقُّل. إنَّ التفكير هو الفعل الذي تُنجزه هذه القوة الفرديَّة الكائنة في الدماغ، وسمّاها عُلماء العصر الوسيط تفكّرانيَّة. وموضوعاتها هي التخيُّلات وبعض التحديدات لهذه التخيّلات، ووظيفتها التأمليَّة تقوم على تحضير التجريد المفهومي بمُعالجة الأشكال المُتصوَّرة خياليًّا. ومثل هذا التجريد ينتهي إلى التعقُّل، أي: بالمعنى الحقيقي، إلى الفكر. إنَّ التعقُّل هو فعل العقل وَحدَهُ، وهو قوة كلِّيانيَّة وموضوعاتها هي مُثُل بالفعل، وليست مُجرَّد أشكال منفردة. وكلّ الأرسطوطاليسيين في العصر الوسيط يقولون هذا: إننا نُفكِّر ثم نعقل، إننا نعقل، لأنَّنا سبق أن فكَّرنا. فقد جاءت الرُّشديَّة لتهدم هذا المسار.

ويرى ديكارت، على ما يقول فوكو، أنّي **بِوَصفي أفكر** *cogito*، لا يُمكن أنْ أكون مجنونًا. ويرى ابن رُشد أنّ العكس هو الصحيح، فما دمت **أُفكِّر** *cogito*، فإنِّي دائمًا، كما يؤكّد الخصوم، مجنون بالقوة، أي إنِّي مُتجه نحو **العقل** *intelligo*، وفعلُ فكري على الدوام هو بالقوة شيءٌ لآخَرَ أتى كي يُصادره منِّي. إن إطار النويتيكا noétique [كلّ ما يتعلَّق بالعقل والفكر] هو **اللاعقل** *a-mentia* التفرقة الجوهريَّة ين العقل وخطره، **اللاعقل**، والإبعاد، واستحالة بلوغ **أنا أعقل** *intelligo* بوساطة **أنا أفكِّر** *cogito*. أنا الذي أُفكِّر، بقدرِ ما أُفكِّر، يُمكن دائمًا أن أُحرم من عقلي *de-mens*، وأن أُنتزع من العقلانيَّة. وكُل فكرٍ، وكُل مُحاولة فكرٍ مهووسة

بالجُنون. إنَّ **الأنا أُفكِّر** تُمثل غرفة الانتظار المُحتملة للمسِّ بالجُنون، وهي ليست السياج الذهني الذي يستبعدها بحكم طبيعته. وبدلاً من أن تبدأ مع الفكر، فإنَّها تفتح عند الرُّشديَّة فضاءً مُحتَمِلًا لِلتَّغريبِ، وهُنا على ما يقول فوكو تُجازفُ «الذات» بالتعرُّض للإخفاق بوصفها كائنًا يعمل ويتكلَّم.

ويُمكننا القول إنَّ هُناك على الدوام مُجازفة (مغامرة) داخل الفكر. فإنْ صَحَّ ذلك، وجب علينا التمييز بين الخطإ أو البطلان والجُنون. إنَّ المُعارض للرُّشديَّة، من وجهة نظره وكما يفهم العقل، يُجازف بالوقوع في الخطإ، في حين أنَّ الرُّشدي، من وجهة نظره، يُجازف بالوقوع في اللافكر: إنَّ ما يُجازف به هذا الإنسان ليس الخطأ في فكره، والخطأ في داخل فكره، والخطأ الآتي في وقته لفكر صحيح، والشذوذ، وتضليل قوّةٍ سويّةٍ، بل ما يُجازفُ به هو أنْ يحصر داخل الكائن-الحيوان، والهبوط نحو الكائن-النبتة. فقد رأى ابن رُشد أنّ **الكوجيتو** يتراجعُ عمّا يؤسّسه عند الآخرين: كما لو كان الحال البدء المُخيف دائمًا في عملية محوه هو نفسه.

VI

إنَّ الهَوَس الشيطاني هو كذلك في سقوط عنيف في الاغتراب aliénation، وهو يعود عند فرويد إلى **الغَرابةِ المُقلِقةِ** *Unheimlichkeit*. وظهورُ هذا في التنديد بالرُّشديَّة يكشف لنا صنف القلق الذي بِسببه اعترى المُفكِّرين اللاتينيّينَ. غير أنَّه يُمكننا في النهاية أنْ نقول إنَّ نقد هذه الأنثروبولوجيا التي أُدينت بأنَّها شيطانيّةٌ

يتلاقى مع أول مَعْنى للغَرابَةِ المُقلِقَة، المعنى الذي مثّله ينتش Jentsch، الذي كان يبدو أنَّ فرويد قد استبعده في البداية.

«هذا المؤلف، كتب فرويد، يرى ظرفًا مُناسبًا جدًّا لتوليد مشاعر الغَرابَةِ المُقلِقَة في واقع أُثير، لأنَّ هُناك **تردُّدًا عقليًّا يتعلّق بمعرفة مدى وجود شيء حيّ أو غير حيّ**، وأنَّ اللاحيّ يذهب بعيدًا في مُشابهة الحيّ»[25].

إنَّ ما يُنتج **الغَرابةَ المُقلِقةَ**، على ما يرى ينتش Jentsch، هو عدم القُدرة على التأكيد أمام كائن مُعيّن: أشخصٌ هو أم لعبة آلية مصنوعة؟ أَتحيا أُولمبيا أَم ليست سِوى دُمية، شخصيَّة من شمع؟

هذا الدُّوار عرفه العالم اللَّاتيني أمام إنسان ابن رُشد. فمن غير العقل، ليس هذا الإنسان، وهو مُجرَّد جسد يُفكِّر، سِوَى حيوان. وبهذه الطريقة يُسمّي كوبيليوس نثنائيل «حيوانًا صغيرًا»، وربّما كان أقلّ من هذا: آلة machine أو تمثالاً يتكلَّم[26].

---

(25) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص234. والتَّأكيدُ لنا.

(26) نجدُ صورة التِّمثال أيضًا، على نحوٍ مُعَبِّرٍ، عند رينان: «إلباس الرجل كأنَّه تمثالٌ في وجه الشمس، وانتظار نزول الحياة عليه لتحريكه، إنَّما هو انتظارُ المستحيل». (**ابن رُشدٍ والرُشديَّة**، ص111). وهي تظهر كذلك في نزاع أوترخت، من بين مواضع أخرى. وقد انتُقِدَت كذلك فلسفة ديكارت، لأنَّها لا تؤكِّد الوحدة الحقيقيَّة للمُرَكَّب البشريِّ أكثرَ ممّا تؤكِّدُها فلسفةُ ابن رُشدٍ أو أفلاطون. ونقرأ (في عبارةٍ ساخرةٍ، مع ذلك، تفتتح كتاب **الكلمات والأشياء**): «كيف يريدون من خلال الإصرار على هذا الرَّأي التَّوصُّل إلى تفسير التمييز بين وجود الجوهر ووجود العَرَض، والدفاع عنه على نحوٍ مناسبٍ؟ لأنَّهُم يرونَ أن لا وُجودَ لأيِّ اختلافٍ =

وثَمَّةَ مُشكلة مألوفة سبقت «القبّعات» و«المعاطف» التي يذكرها ديكارت في تأمُّله الميتافيزيقي الثاني، والتي كانت كفيلة بأنْ تُغطّي «الأشباح» أو «البشر الصناعيين الذين لا يتحرَّكون إلَّا بوساطة النوابِض ressorts»[27]. إنَّها قضيَّة السكولائيَّة، والشكّ الذي يغلّف المعرفة الاستدلاليَّة للنفوس الأُخرى، وعلى نحوٍ أوسع قضيَّة معرفة

= جوهريٌّ بين الذئب، والنعجة، والحوت، والفيل، والأفعى، والحجرة، والشجرة، واللفت navet، والبيش aconit، والقمح froment، والشمس، والقمر، والأرض؛ ولنُضِفْ إلى تلكَ الساعةَ، والحصانَ الخشبيَّ لطروادة، والبقرة النحاسيَّة لفالاريس Pahalaris، والحمامة الطائرة لأركتياس Archtyas، والرأس البرونزيَّ للبابا سيلفستر، **والتِّمثال المتكلِّم لألبير الكبير**، والبيت، والكرسيَّ، والثوب، إلخ.». (**السَّرد التاريخيّ**)، الأُطروحة الثالثة، في ديكارت وشوك، **نزاع أوترخت**، ص105-106). والتَّأكيدُ لنا.

(27) (انظر ديكارت، **تأمُّلاتٌ ميتافيزيقيَّة**، طبعة بيساد Beyssade، باريس، فلاماريون، 1979، ص90-93: «... تستوقِفُني الكلماتُ أحيانًا، وأكادُ تَخدَعُني ألفاظُ اللغة الاعتياديَّة، لأنّا نقول (*dicimus*) إنّا نرى (*nos videre*) الشَّمعَ نفسه حينَ نعرضه، ولا نقولُ إنّا نحكم عليه (*judicare*) بأنَّهُ هو نفسه، باللون والصورة أنفُسِهما؛ وهذا ما يجعلُني أكادُ أستنتجُ أنّا نعرف الشَّمعَ بنظرة العينَين (*visione oculi*)، لا بمجرَّد التدقيق العقليّ (*mentis inspectione*)، إن لَم أكُن أنظر، بالمصادفة، من النافذة فأرى رجالًا يسيرون في الشارع، فلا أتوانى عن القول إنِّي أرى رجالًا، كما أقول إنّي أرى شَمعًا؛ لكِن، معَ ذلك، ما الذي أراهُ من هذه النافذةِ إن لم يكُن قبَّعاتٍ ومعاطفَ يمكنها أن تغطّي الأشباح أو الرجال المزيَّفينَ الذين لا يتحرَّكون إلا بالنَّوابض؟ لكنّي أحكم (*Judico*) بأنَّهم رجالٌ حقيقيُّون؛ وهكذا أفهم، بمجرَّد قدرة الحكم الكامن في عقلي، ما أعتقد أن عينيَّ رأتاه (*id quod putabam me videre oculis*)».

جوهر الأشياء التي هي خارج الذهن، انطلاقًا من الأحداث التي تعترضها. والرُّشديَّة من وسط كُلّ هذا، هي الطابع الدرامي في أقصى درجاته.

وفي العهد القديم، في سِفْر طوبيا (5 و 5-10، 21)، نجدُ المَلَك روفائيل له شكل إنسان بسبب الأعمال التي يُنجزها: «أُريد أنْ أعرف مرة واحدة ابن مَنْ أنت وما اسمك»، يسأله الأب. إنَّ إنسان ابن رُشد هو النُّسخة السوداء للاضطراب الذي يُسبِّبه هذا المَلَك[28]. فكُلّ الداعمين له يتخلَّوْن عنه. وحين نراه، يستحيلُ أنْ نُخبِرَ بهويّة من هو حاضر معنا.

(28) راجع ما يفعله غيوم (وِليَم) الأوكاميّ Guillaume D'Ockam، لإنقاذ الرُّشديَّة: غيوم (وِليَم) الأوكاميّ، *Quodlibet* I، المسألة العاشرة (**هل يُمكنُ إثباتُ أنَّ النفس العاقلة صورةٌ للجسد**) (*Ultrum possit demonstrari quod anima intellectiva sit forma corporis*) في **الأشياء السبعة**، *Quodlibeta Septem*، طبعة جوزيف وي Joseph C. Wey (**الأعمال اللاهوتيَّة**)، *Opera Theologica* الجزء التاسع، جامعة القدِّيس بونافنتورا، St. Bonaventure University، القدِّيس بونافنتورا، نيويورك، 1980)، ص62-65، هنا، وفي الصفحة 63: «يمكن عَزوُ شيءٍ إلى جسدٍ يتحرَّكُ بفعلِ محرِّكه، دون أن يكون هذا المحرِّكُ شكلَهُ. هذا ما يدلُّ عليه مثالُ مَلَك طوبيا Ange de Tobie الذي بسببه، كما بسبب المحرِّك، نقول عن <المركَّب> إنَّه مؤلَّفٌ من الجسد المَقود <من هذا المَلَك> ومن المَلَك <هو نفسه> الذي يأكل، ويشرب، ويمشي، ويفكِّر، ويحكم. وعلى الرغم من ذلك، حتّى إذا كانت النفسُ هي وحدَها محرِّكَ الجسد لا شَكلَهُ، يمكننا القول أيضًا إنّا نُفكِّر بالنفس العاقلة». والتَّرجمةُ لنا.

9

ذاتانِ، إنسانان

«إنَّ القرين Le double تشكيل يعود إلى الأزمنة الأصليَّة التي لا صِلةَ لها بالحياة النفسانيَّة <...> ؛ لقد أصبح صورة مُخيفة بالطريقة نفسها التي تتحوَّل بها الآلهة إلى شياطين بعد أنْ ينهار دينُها».

س. فرويد، **الغَرابَة المُقلِقَة**

I

إنَّ المُعاداة اللاتينيَّة للرُّشديَّة يُمكن تحليلها كُلّها تقريبًا على أنَّها فزع من فلسفة القرين. وذلك ليس فقط للازدواجيَّة التحرّرية المبكرة pré-libertine التي انكشفت كما يُعتقد عند ابن رُشد بخصوص الدِّين، والتي ستُصبح مُدَّةً طويلة عَلامة فارِقة، أو بالأحرى صلب مذهبه بعينه - فَمَنْ المؤيّد للرُّشديَّة؟ إنّه إنسان غير مؤمن، مُنافق، عقلاني، مُتهكِّم، يتظاهَرُ بتصديق الإيمان الدِّيني-؛ وليس لذلك فقط، بل كذلك بسبب عناصر نظريَّة للنظام، وقبل كُلّ شيء هذه البؤرة الإمبيريقيَّة الخاصة بعلم النفس الرُّشدي: أُطروحة وجود «ذاتين فاعلتين» *(duo subiecta)* في كُلّ فكر.

التفكير له ذاتان. فحينَ قالَ ابن رُشد ذلك لم يكن يبغي أيّ تجديد. بل رأى، **وهو ما أرادَهُ أرسطو**، أنَّ كُلّ فكر إنساني يتطلَّب ذاتًا- **ركيزة** *subiectum*، العقل المُتلقّي للمفهوم ويتطلّب كذلك ذاتًا- **مُحرّكة**، الصُّورة التي تُعطي الفكرَ مُحتواه، وتربطه بالعالم وتُشكِّل شرط صِدقِهِ. وحين نُطبِّق لفظَ **الذات** على العقل والصُّورة، يُصبح عندئذٍ مُلتبسًا: ففي الحالة الأُولى، يُشير **إلى الشيء** الذي يستقبل به الكُلِّي (إنَّه السَّند، لأنَّ الفكر ليس موجودًا بذاته) في حين أنَّه يعني في الحالة الثانية **على ماذا** يَحْمله الفكر، **على ماذا** بفضله هُناك فكر، وإلى درجةٍ معيَّنةٍ (لأنَّ المسار يتطلّب إضافة إلى ذلك التدخل التجريديّ لعقل **فعّال**)، ذلك **الذي** به يظهر المفهوم (إنَّه الموضوع- المُحرِّك). فالتعبير مُلتبس، غير أنَّ النظريَّة واضحة. فكُلّ فكر إنساني، لأنّه ليسَ فارغًا أو أعمى، يفترض تعاونًا روحيًّا- جسديًّا: النفس تتدخَّل وتُخرج صورها إلى العقل الذي يجرِّدها من مادِّيتها كي يتلقّى منها المُنتَج الصافي، والإنسان الديناميكي في هذا النقل الإرادي من التلقّي إلى المفهوم يفكِّر.

وتوما الأكويني لم يقرإ الأمر على هذا النَّحو. وسواء أشاء ذلك أم لم يشأه، فإنَّه أوصل إلى المُفكِّرين اللاتينيّينَ خطأً فادحًا له دلالته. ذلك أنَّه بحسب توما، فعلاً، ثم من بعده جيل الروماني Gilles de Rome الذي سيَفرض هذا الأمر، فإنَّ كلمة ركيزة *subiectum* ليس لها عند ابن رُشد سِوى معنى واحد هو مكان الاستناد، القاعدة. فالعقل، كما فهموا، هو أُسٌّ للفكر، والصورة

التي تتضمَّن الكُلِّي ستكون كذلك. وإذا رجعنا إلى تعابير العصر الوسيط، رأينا أنَّ الأمر يتعلَّق على نحوٍ أدق بـ «النوع» «espèce» المُدرَك بالعقل، الهيئة الذهنيَّة للشيء الذي فُهم، وهو مبدأ الفكر، الذي سيكون هُنا وهُناك **داخل العقل** مُفارقًا، وداخل **الصُّورة الفرديَّة**، والإنسان هُنا مُجرَّد حامل للصُّورة، وعليه أمام هذا الوجود - المُزدوج للنوع أنْ يُعقلن هو بنفسه.

هكذا هو أساس الاتِّصال عند الرُّشديين: إنّه موضوعٌ *une topique*. فحين قَبِلَ ابن رُشد وجود ذاتين فاعلتين في الفكر دافع عن مكانين مُزدوجين لمبدإ نظريَّته، للدفاع عن الواسطة التي لجأ إليها كي يستنتج منها فكرة أنَّ الفرد الذي يحلّ في هذا الحيِّز المُزدوج (في العقل من ناحية، وفي الصُّورة الماديَّة أي في الإنسان، من الناحية الأُخرى) يفكِّر كذلك. فكرة واحدة، وتجذّران، وهيئتان توأمان، وبفضل الصورة، الجسد الذي يتخيَّل، وهو الإنسان الذي سينقذ هو نفسه بما هو ذاتٌ ثانيةٌ للكُلِّي.

وهذه القراءة خطأٌ. ولكنَّها تُظهر ما كان يعتقده اللاتينيّونَ، وهُم بذلك الفِعل بيَّنوا التهديد الذي كانوا يُجابهونه. ورأى ابن رُشد أنّ الصُّورة إذا كانَتْ ذاتًا لِلفكر فهذا يعني أنَّها هي له الموضوع- المُحرِّك (بإعطائه مُحتوى مُسيطرًا عليه، ثم باستعماله بوصفِهِ نتيجةً للمفهوم التجريديّ)، وهكذا فإن الجسد الحيّ، وقد فُهم على أنَّه أحد قسمي الإنسان (الذي يحتوي بماهيّتِهِ **كذلك** العقل)، يُسهمُ في إنجاز فعل واحد للفكر الذي منه هذا

الإنساني، الجسد الذكيّ (ما دامَ العقل يُشكِّلُهُ، ولو بصُورة فردانيَّة)، هو الذات الوحيدة للوَعظ.

وعند اللاتينيّينَ، هُناك شيء آخر مُختلف: فالصُّورة الماديَّة الذات عند ابن رُشد لم تَعُد الموضوع-المُحرِّك، بل الأُسّ الآخر لما هو قابل للإدراك، ويُصبح العقل المُفارق خَصْمه بالضرورة. ذلك أنَّنا إذا اتّخذنا الإنسان نُقطة انطلاق، فإنَّ إسهام الصُّورة - المُحرِّكة يُتيحُ المجال أمام مُنافسة العقل- الأُسّ. فثمَّةَ ذاتان فاعلتان، تستطيعان الآن أنْ تُطالبا الفكر الذي حدث: الإنسان وصُوره من جِهَة، والعقل من جِهَة أُخرى. هُناك واحد أكثر ممّا يَلزَمُ.

ففي أُطروحة ابن رُشد بشأن وجود ذاتين في الفكر إذن، يقرأ اللاتينيّون مذهبًا للعقل المُفارق يكون قرينًا يهدِّد الشخصية النفسية الجسدية psychosomatique. فلم يَعُد العقل في الإنسان الذات الوحيدة للفكر، والضمانة عنده للعقلانيَّة ولِعُبور أكيد للأبديَّة (أزليّة الحقيقة). بل يَبدو على العَكْس من ذلك فوق الإنسان- الذات، بوصفه المدَّعيَ الآخَر الذي جعل التدخُّل السُّفلي والعابر للجسد المُفكِّر من الماضي، بل إنه إلغاهُ.

بهذا المعنى، فإنَّ الإدراك اللاتيني للذاتين الرُّشديتين يُذكِّرنا بما يقوله فرويد، وهو يستشهد بـ أوتو رنك Otto Rank، عن التطوّر المُتناقض بسبب سُلوك القَرين.

ذلك أنَّ القَرين كان في الأصل ضمانةً ضد اختفاء الأنا، «الإنكار الشديد لقوة الموت» (أ. رنك)، ومن المُحتمل أنَّ النفس «الخالدة» كانت القَرين الأوَّل للجسد <...> غير أنَّ هذه التصوُّرات قد نَمَتْ على أرض الحُبّ اللامُتناهي للذات، الحُبّ النرجسي الأوّلي، وهو الذي يُسيطر على الحياة النفسانيَّة للولد كما هو الحال مع الإنسان البِدائي؛ ومع تجاوز هذه المرحلة، تتأثَّرُ الإشارة ويتغيَّر القَرين، فبعد أنْ كان التأكيد للحياة الأُخرى [بعد الموت] يُصبح الآن المُقلق (*Unheimlich*) السابق لمجيء الموت[1].

إنَّ العقل المُفارق ينقذ الإنسان، ويُخلّده حين يُؤسّس كلِّيانيَّة مفاهيمه. غير أنَّ هذا الإنقاذ هو عند ابن رُشد مثل ثمرة اتِّفاق هادم يقلب الكسب الذي كان مُتوقّعًا. ففي العقل يخسَرُ الفرد، وكذلك، فإنَّ فكرة أنْ يكون هو أيضًا «ذاتًا» للفكر لا تُغيّر شيئًا. إنَّ ابن رُشد، في نَظَر مُعارضيه، يدَّعي أنَّه بهذا العمل يستطيع أنْ يُعوِّض **في النهاية** *in extremis* الهُوّة، المسافة القائمة بين العقل وطلاقه من النفس، ومن الدماغ، والجسد، ولكن من غير جدوى. إذ تحدُثُ تَصالُبَةٌ حزينةٌ. إنَّ قَريني يُصبح الفريد، يَبْقى بعد مَمَاتي، يأخذ مكاني. وأنا الذي كنت الأَوَّلَ في السابق، أصبحت الآخِرَ الذي يصغر.

(1) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص236-237.

II

إنَّ الخوف من انشطار لا مفرَّ منه عنيد، حتى إنه ظهرَ منذ القرن الرابع عشر بصورة مُتشدِّدة.

والواقع أنّ الرُّشديَّة اللاتينيَّة عينها هي التي تطوَّرت أوَّلًا، ذلك أنَّ أنصار ابن رُشد باتوا مُقتنعين بأنَّه لم يَعُدْ يكفي تأكيدُ أنّ الفكر له ذاتان فاعلتان كي يستطيع الإنسان أن يُفكِّر على الرَّغم من إبعاد العقل عن مركزه. وبعد اليوم، يجب الدفاع بوضوح عن أشياء ثلاثة: أنّ العقل **مُتّحدٌ اتِّحادًا طبيعيًّا** بجسد الفرد، وإن كان شيئًا آخر مُختلفًا عن صُورة ماديَّة مُسجَّلة في المادَّة، وأنَّ هذا العقل يشكِّل بهذه الصِّلة **جُزءًا** من الفرد، وأنَّه ليس شيئًا مُغايرًا له، وأخيرًا، أنّ الإنسان إنْ كان يُفكِّر فذلك بما هو **جمعٌ**، يحتوي العقل، حتى إنَّه يفكِّر **بحَسَب العقل** من طريق تحويل إردافي métonymique، فعل الجزء الذي يُطلق على الكُلّ.

إنَّ الإنسان كائن مُركَّب، كُلّ مُتولِّد **من ذاته** *sui generis* جَمع agrégat طبيعي **لجسد مُفكِّر ولعقل مُفارق**. وثَمَّةَ أُطروحة جديدة، هي أُطروحة يوحنا الجندوني Jean de Jandun (ت 1328) «أمير الرُّشديين». إن الخصومَ أمامهم أمر سهل، كما يقول. إذ ممّا لا شكّ فيه أنَّ الإنسان ليس مُفكّرًا أكثر من كون الحائط يَرى، إن لم يكن في فعل التفكير أكثر من مُجرَّد مُزوِّدٍ لِلصُّور، وبذا هناك قوة خارجيَّة تتولّى استخراج المفاهيم منها ثم تتلقّاها. وهذا بلا رَيبٍ هو

أنْ يكون هذا الكائن مُجرَّد موضوع، ولا شيء سِوَى موضوع، والسَّند الأوَّل لفكرٍ آتٍ من الخارج. غير أنَّه لا يُمكننا أنْ نعيبه على ابن رُشد إلَّا إذا نسبنا إليه أنثروبولوجيا ناقصة تختزل كيان الإنسان في الجسد الحيّ، الذي يشعر، ويتخيَّل. فكلّ هذا، على ما يقول يوحنّا، خطأٌ.

ولا شكَّ في أنّ العقل المُفارق ليس بالتحديد الشكلَ الذي يُعطي جَسَدَ الإنسانِ الوجود (شكلاً جوهريًّا بالمعنى الضيّق للكلمة) غير أنَّ لفظ شكل *forma* له معنيان، فهو عامل داخلي و«مُناسب»[2]. ومهما تكُنْ تفاصيل تعييناته، فإنَّ التنفيذ في مبدئه أمر أساسي، لأنَّ هذا يعني بالنِّسبة إلى يوحنّا أن ليس هُناك إنسان عند ابن رُشد خارج العَقْلنة. وهذا الأخير لا يُمكن أنْ يُدافع عما يُدينه أسقف باريس إتيان تمبييه Étienne Tempier عام 1277: «إن

(2) يوحنا الجندونيّ Jean de Jandun، **فيلسوفٌ متفوّقٌ كتبَ مسائلَ دقيقةً عن كتاب أرسطو في النفس**، *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones*، فينيسيا Venise، 1587؛ وأُعيد طبعه في: Francfort-sur-le-Main, 1966, III, 5, col. 239-240: «يمكنُ القولُ، بمعنًى آخر، إنَّ شكل الجسد يُحيلُ على المحرّك الذاتي المناسب للجسد؛ وأقول إنَّ المحرّك الذاتيَّ المناسب للجسد هو ذاك المحرّك الذي لا يتميَّزُ من الجسد بالمكان وبالذات، والذي يعتمد فِعلُهُ الخاصُّ على نحوٍ ملائم ودقيقٍ عليه، أو على شيءٍ ما موجودٍ في هذا الجسد، بحيث إنَّ المحرّكَ الذاتيَّ وهذا الجسد وإن لم يكونا واحدًا في الوجود، بحيث يكون وجودُ أحدهما هو وجودَ الآخر، فإنَّهما مع ذلك واحدٌ في العمليَّة الخاصَّة التي تعتمدُ مباشرةً عليهما معًا».

الإنسان إنسان خارج *(praeter)* النفس العقلانيَّة». الإنسان ليس الجسد المُفكِّر. إنه ليس هذا فقط. فإنْ كان التفكير يَسِم الإنسانيَّة بعقلانيّتها، فإنَّه مع ذلك لا يُشكِّل ماهيَّتها. فالإنسان، من البداية، هو الجسد المُرتبط ارتباطًا تامًّا بالعقل.

فمن الصَّواب القول إنّ علينا أنْ نقبل أنَّ في الإنسان شكلاً آخر، مُتداخلًا مع مادَّته، ومُكلَّفًا أن يمنحه حقيقته. والأمر عند يوحنّا واضح، ذلك أنَّ العقل لا يمتزج بالجسد ولا يجعله على ما هو عليه. ولكن علينا أن نعجب لهذا الأمر؟ هذا يرجع إلى مقام الكائن البشري في الكون، وهو نوع من صِيغة نادرة hapax على حُدود العالمين المادّي واللامادّي. ففيه يلتقي بالضرورة أعلى أشكال العالم الدنيوي، الشكل التفكّري، وكذلك أدنى أشكال العالم العلوي، العقل المدعو «المادّيّ». إنَّ الانسان المحدودَ هو نتيجة هذا المزيج، وهو وإن كان واحدًا فإن ذلك بالضرورة من طريق التمفصل في داخل ذاته لشكلين خاصَّين:

> ليس هُناك أمر مُحرج في أنْ يكون للإنسان شكلٌ خاصٌّ مُزدوجٌ، شكلٌ يُعطي جَسَدَهُ الكائن الجوهريّ، و[الآخَرُ] هو المُحرِّك الداخلي الذي بفضله يقال: إنه مُفكِّر بالطريقة التي قلناها، وهذا على نحوٍ خاصٍّ لأن الإنسان هو أكملُ الكائناتِ وأنبلُها في عالمنا الدنيوي[3].

(3) يوحنا الجندونيّ، **في كتاب أرسطو في النفس**، *Super libros Aristotelis de anima*، III, 5, col. 245. ويكرِّر يوحنّا هذا المعنى في موضعٍ لاحقٍ، كما في قوله: «نحن نرى أنَّ للإنسان كمالَينِ أساسيَّينِ =

يقول يوحنّا: لِنَنسَ الذاتين الفاعلتين. فالمُجازفة كبيرة جدًّا في أنْ نرى توما الأكويني ينتصر حين يفصل بين الإنسان الجسد من ناحية والعقل المُفكِّر من ناحية أُخرى. الحلُّ يكْمن في هذا الشكل المُزدوج للفرد الذي من غير أنْ ينكر التفارق يعيد العقل إلى الفرد، يصبّه داخل الأنا - كما يقول فرنتزي Ferenczi.

III

«روحان تسكنان، ويا للأسف، داخل ذاتي»[4]
غوته، **فاوست 1**، v.1112

لكن مع ذلك، ماذا يرى اللاتينيّون؟

ازدواجيَّة أُخرى مأساويَّة.

= مختلفَينِ، النفس العاقلة والنفس المفكِّرة، وهو ما يبدو عقلانيًّا تمامًا بسبب الترابط بين أجزاء العالم في كائنٍ واحدٍ». (المصدر نفسه، III, 12, col. 290). أو قوله أيضًا: «ابنُ رُشدٍ، **الشارح**، يقول إنَّ الإنسان مؤلَّفٌ من طبيعةٍ منفردةٍ individuée ومن طبيعةٍ غير منفردةٍ، بانفراد المادة الجسديَّة، وإنَّ هذا يَحدُثُ بالضرورة في الإنسان بسبب نظام العالم الذي يقتضي أن يتَّحدَ المادِّيُّ وغيرُ المادِّيِّ في كائنٍ واحدٍ، في الإنسان». (المصدر نفسه، III, 7, col. 267).

(4) «Deux âmes, hélas, habitent en mon sein...»، (الترجمة المجازيَّة في النَّصِّ نفسه لـ فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص238، الملاحظة أ).

إنْ نحن قَبِلنا هذه الحِكاية عن العقل وهي أنّه مشغِّل داخلي مُناسب، فإنَّ ما تنقذه لا يُعَدُّ شيئًا بإزاءِ الفوضى التي تخلقها: الإنسان الذي يُفكِّر، وهو مجموعٌ مُركَّب في فعل تعقُّل الجسد المُفكِّر والعقل، لم يَعُد الإنسان الذي يعيش والذي يتألَّم، ويشعر، وهو يتوقَّف عند حُدود الجسد الحيّ. إنَّ الرُّشديَّة من أجل العُثور مُجَدَّدًا على الفكر، قد فقدت وحدة الإنسان.

هذا ما يَظهرُ عند كافلكنتي Cavalcanti. والمُشكلة لم تَعُد مُشكلة خارجانية **اللُّوغوس** *Logos*، مُشكلة نَزْع الصِّبغة العقلانيَّة عن الإنسان وإنزاله إلى رُتبة الحيوان، بل أصبحت قضيَّة الفصل، في داخله، بين المنطقة الحسّيَّة والمنطقة العقلانيَّة، حتّى الوصول إلى التفريق الجذري، على أساس وجود جسد واحد لهيئتين مُدركتين: ففرد المفهوم لم يَعُد فرد التأثّر، لأنَّه بسبب تكملته للعقل قد تغيَّر هُناك.

إنَّ هذا الأمر يقود إلى تمزيق الإنسانية، فهي تارةً تفكِّر، وتارةً تعيش، ولكنها لا تُجمَّعُ أبدًا داخل بيت كائن بعينه. ففي التجمع الذهني، يحدث كسرٌ، أي تفكّك طبيعةٍ مملوءةٍ بأبعادها الكاملة، ومُجبَرة بعد الآن على أن تقول «أنا» بصَوتَينِ مُختلفين.

لنتذكَّرْ لاكان Lacan: «لا يتعلَّق الأمر بمعرفة مدى كوني أتكلَّم على نفسي بطريقة مُطابِقة لما أنا هو، ولكن بمدى كوني أظلّ

الشخص عينه الذي أتكلَّم عليه»[5]. ولنتذكَّرْ هذا الردّ السلبي: «أنا أُفكِّر حيث لا أُوجد، إذن أنا موجود حيث لا أُفكِّر»[6]. إنَّ هذا الانفصال فاعله الأول هو ابن رُشد عند اللاتينيّينَ.

ويكفينا هُنا أنْ نقرأ مُعلِّمي السكولائيّة الكبار نحو بيير أوريول P. Auriol (ت. 1322)، وغريغوار الرِّيمينيّ G. de Rimini (غريغور الأرمنيّ). لقد كتب هذا الأخير أنَّ الإنسانَ في الرُّشديَّة يُفهم بطريقتين: إما على أنَّه جمع الجسد والعقل، وإمّا على أنَّه الجسد وحده القادر على التخيُّل، وهذا يُظهِرُ أنّ الأمر عند ابن رُشد على النَّحو الآتي:

> إنَّه ليس الإنسان عينه *(nom idem ipse homo)* الذي يُفكِّر من ناحية تفكيرًا كلِّيًّا *(intelligit universaliter)*، كأن يدرك المفاهيم أو يُفكِّر تفكيرًا جُزئيًّا *(intelligit particulariter)* كأن يتخيّل، ثم يُفكِّر[7].

---

(5) لاكان J. Lacan، «موقع الأدب في اللاوعي أو العقل منذ فرويد» «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud» في كتابات *Écrits*، الجزء الأوَّل، باريس، طبعة سوي Seuil، 1999، ص514.

(6) المصدر نفسه، ص515.

(7) قراءة غريغور الأرمنيّ المقدَّسة الرَّسوليَّة للجزأَينِ الأوَّل والثاني من كتاب الأحكام. *Gregorii Ariminensis OESA lectura super primum et secundum sententiarum*، طبعة داماسوس تراب، A. Damasus Trapp, t.5 (super secundum, dist. 6-18)، برلين-نيويورك، غرويتر Gruyter، 1979، ص315، 1. 10-11.

غير أنَّ كُلّ واحد منا يختبر ذاته *(experitur)* بوصفه كائنًا واحدًا هو عينه في كُلّ أفعاله، فكُلٌّ منّا يمرّ بتجربة نفسه عينها، بذاته بما هي عينه في تقاطع كلّ إدراكاته. غير أنَّ ابن رُشد يذهب بالضدّ من التجربة. فهو يرى أنّي حين أُفكِّر، فأنا لا أَكونُ الشخص عينه الذي أكونه حين لا أفعل شيئًا سوى أنْ أكون. فهل لمثل هذا القول من معنى؟

في سِفْر الخُروج [السِّفر الثاني من التوراة] 3، 14، يُقدِّم الله نفسه «*ego sum qui sum*» بقوله: «أنا هو من هو». والرُّشديَّة تُدين النُّسخة الإنسانيَّة، إذ لن يقول أحد بعد اليوم: أنا أكون من أنا *ego sum (intelligem) qui sum (cogitans)*، «أنا (أُفكِّر) فأنا كائن (مُفكِّر)».

وبيير أوريول يؤكّد هذا الأمر كذلك[8]. إنَّ التجمُّع الذي يُفتَرَضُ أن يُشَكِّلَ الإنسان غايةٌ في الهشاشة في الرُّشديَّة. فالإنسان ليس بكُلٍّ حقيقيٍّ، اذ تنقصه الوحدة، الهُويّة الأساسيَّة التي أشعر بها بحميميَّة حين أُدرك نفسي بوصفي قطبًا مُجَمِّعًا للأفكار، والتخيُّلات، والأوجاع، والأفراح، وحركات الحياة. ذلك أني أنا

(8) راجع بيتري أوريولي (بيير أوريول)، وهو من رهبنة فيربري، أسقف إيكس، التابعة للكنيسة المقدَّسة الرومانيَّة، الشَّرح الأساسيّ للكتاب الثاني من الأحكام.

Petri Aureoli verberii ordinis minorum archiepiscopi aquensis s.r.e. cardinalis Commentariorum in secundum librum Sententiarum

روما، 1605، الجزء الثاني، المسألة السابعة عشرة.

الذي يُفكِّر، وأنا الذي يشعر، يقول بيير Pierre، أجرِّب نفسي بوصفي عُقدةً، ونقطة اجتماع، وتفرّق، ومبدأً مُنَظِّمًا لجميع خِبراتي يُضفي على وجودي المركَّبَ كثافَتَهُ. وهذا ما تُفَتِّتُهُ الرُّشديَّة.

إنَّ الثنائيَّة الشكليَّة للخاص، في داخل كائن بعينه، ليست سِوى وهم. إنَّ حقيقة نظام ابن رُشد ثنائيَّة فِصاميَّة من الجواهر. فمن أجل جسد واحد نُحصي كائنين كلماتهما ومنطقهما تتغيّر، بل تتداخل وتتخاصم. وهكذا يتحوَّل مبدأ الذاتين الفاعلتين، في تنقيته، إلى الأسوإ، إذ يتحوّل إلى نظرية الإنسان المُزدوج [مع قرينه] وهذا هو نظام الإنسانيتين: إحداهما أساسيَّة يوميَّة ولكنها أفقر، وهي تحوي الإحساس، وتُؤسّس على العقل التفكيري، أمَّا الأُخرى فهي مُتأخرة مُتشنِّجة شبيهة بشعلة مُرتجفة: إنها إنسانيَّة الفكر الناجم عن تطعيمٍ greffe آتٍ من مبدإٍ عقلانيٍّ خارجيٍّ. وبعد الأنثروبولوجيا الضامرة atrophie لإنسان بلا رأس، هُناك نوع آخر هو الأنثروبولوجيا المشَقَّقة والزائدة على اللازم، لفرد يكاد يكون ذا رأسين، وهُنا يحضر جوابانِ عن سؤال «من أنا؟».

وانطلاقًا من وحدة العقل، وعدم التمييز الذي يتبع ذلك، شعَرَ اللاتينيّون بالفضيحة. ولكن قبل قَلَق الابتلاع هذا والخَلْط بين الأُمور، بين أُنطولوجيا الغروب، حيث «جميع الأفراد واحد»، واجهوا مبدأً عن الإنسان يمنع كُلّ تركيب للجهاز النفسي ويقود، من غير أيّ تنازل مُمْكن، إلى مَرَض صراعٍ داخليٍّ. وهُم [اللاتينيّون] الذين يبنون سرّ الثالوث Trinité وكذلك سرّ الطبيعتين،

الإنسانيَّة والإلهيَّة، في **شخص** المسيح، يُواجهون هُنا، على الصعيد الطبيعي [الفيزيائي]، وحشيَّة تجعلها الرُّشديَّة هي القاعدة: كُلُّ إنسانٍ، من أجل ألّا يكون سِوَى إنسانٍ، هو على نحوٍ قاطع اثنانِ[9].

(9) يمكن أن يكون الهجوم بالاتِّجاه المعاكس، من وجهة نظرٍ أخرى: فابنُ رُشدٍ، الذي يعارض وجود ثلاثة **أشخاصٍ** في جوهر الله، يقرُّ مع ذلك **بالعقل** الواحد بعدد ما يوجد من كائناتٍ حيَّةٍ، وهذا هو بالتحديد ما أخذه بايل Bayle على اسبينورا في المقالة التي خصَّصها له، إذ قال: «إنَّه يَسخَرُ بلا شكٍّ من سرِّ **الثالوث** Trinité، ويُعجَبُ بجُرأةِ عددٍ لامتناهٍ من الأفراد على الحديث عن طبيعةٍ تامَّةٍ من ثلاثة أقانيم، في حين أنَّه - إن جازَ التعبير - يعطي الطبيعة الإلهيَّة عددًا من الأشخاص بعدد البشر الذين يعيشون على **الأرض**». ونذكُرُ في ختام هذه الملاحظة أنَّ أوكام لم يُخطئ في تبيان العلاقة بين **الاقتران** *copulatio* الرُّشديّ **والافتراض** *assumptio* المسيحيّ (انظر مقالته، السابعة، «ملاحظةٌ بشأن مَلَكَة الفهم عند ابن رُشد» Notabile de intellectu possibili secundum Averroem» في أوكام، **الأعمال الفلسفيَّة واللاهوتيَّة**، *Opera Philosophica et Theologica*, t. VIII، طبعة إتزكورن G. Etzkorn، وكيلي F. Kelley، وواي J. wey، جامعة القدِّيس بونافنتورا، القدِّيس بونافنتورا، نيويورك، 1984، ص239.

10

المِرآةُ المُشَوَّهَة

«كان هُناك رجل ثالث. . .»

ك. ريد، **الرجل الثالث**
(عن غراهام غرين)

I

الحكاية مشهورةٌ. ففي يومٍ من الأَيّامِ، كان فرويد يجلسُ في مقصورته في القطار، فيُفتح بابه فجأة، ويبرز منه فرد هو رجل متقدِّمٌ في السنِّ شيئًا ما، ويبدو له ظهوره بمنزلة تهديد غير سارٍّ له. يقفز فرويد ثم يتراجع وهو مذهول، فالدخيل لم يكن سِوَى فرويد نفسه، فماذا رأى؟ لم يَرَ سِوَى صُورته عينها التي عكستها مرآة الباب الأوسط[1].

إنَّ هذه الصُّورة المُقلِقَة في المرآة الناتجة من صُورة القَرين

(1) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص257.

حاضرة عند المُعارضين للرُّشديَّة. ونحن نجدها عند توما الأكويني حين ينظُرُ في الاحتمالات الرُّشديَّة لتفسير الفكر الفرديّ بالرَّغْم من «مُفارقة العقل»[2]. وأحدُها يُثيرُ التساؤل، لأنّه بالفعل يجعل هذا مُجرَّد مرآة تعكس صُور الرجل. ومع أنَّ العقل مُفارق، فإنَّه يوجد موصولًا بتخيُّلات الفرد (ومِن ثَمَّ بهذا الفرد عينه) كما يحدث مع مرآة مُتصلة بشيء تعكس شكله. إنَّ ما أتصوّره، وهو تخيّلي، هو أنّ العقل يحمل انعكاسه وقد سما (بسبب كونيَّته، كلِّيته)، ولهذا تعود إليّ هُنا هذه الصِّلة، وهي فعل الإدراك: إني أُفكِّر بعد أنْ كنت أُفكِّر.

فمن أين استخرج توما الأكويني هذه الأُطروحة؟ هل اخترعَ أنّه سيكون لدينا عَرَضٌ symptôme ممتازٌ بشأن هذا الأمر؟ غير أنَّ الواقع ما زالَ أكثر إيحاءً. إنَّ هذه المرآة قد أخذها توما من يدي ابن رُشد كي يُعيدها إليه وقد زُيِّفَتْ.

وهُناك القليل من المَرايا عند ابن رُشد. إنَّ التشابه يبدو مع ذلك في مقطع حاسم في كتابه **الشرح الكبير** لكتاب **الطبيعة** لأرسطو. ففي نِهاية كتاب أرسطو هذا (3, VII) يُريد أرسطو أنْ يُثبت أنَّ حُدوث الفكر في العقل، ظهوره الأصلي، ليس بتغيُّرٍ وليسَ بتوَلُّدٍ génération، وأنَّ المفهوم لا يتشكَّل هُناك، كسُخونة الماء الذي نغليه أو تلوُّن السطح الأبيض الذي يَسْوَدُّ تدريجيًّا. إنَّ الفكر، المعرفة، **المَلَكة** *habitus* في العلم، يَحدُثُ بلا شكٍّ، ولكن لا بفضل حركة، أو مثل حركة. فلِمَ ذلك؟ السببُ هو ما يقولُهُ النصُّ الآتي:

(2) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 64، ص138-139.

«إنَّ ما يملكه العلم ينتمي أساسًا إلى النسبيّات، وهذا أمر واضح جليّ. والواقعُ، أنّ العلم يحدث في أشياء ليست مُتحرِّكة بحسب قوةٍ ما **ولكن حين يوجد شيء**»[3].

إنَّ العلم، الفكر، يحدث في العقل بوصفه صِلةً، أو ربَّما بتعبير أفضل: بحسب **عَلاقةٍ ما**. ونحن هُنا نُريد أنْ نذكر شيئًا واحدًا هو أنّ كُلَّ معرفة هي معرفة شيء مُعيَّن، بل أنْ نفهم أنَّ هُناك طريقة **تولُّدٍ ذاتيٍّ** *sui generis* لما هو نسبي، هو الآتي فجأة إلى الوجود، حين يكون **شيءٌ آخر**، أي ما هو مُتَّصلٌ به، يوجد هُناك. وفي حُضور الموضوع، منذ لحظة ظهوره -وإنْ كان ذلك بعد بعض الوقت، في انتظار حُدوث الحركة-، يحدث الفكر ويتجلّى، يظهر بقفزة واحدة.

وهكذا، نسأل: كيف نعرف نحن ما هو كُلِّيٌّ ومتى؟ نعرفه ما إن تحضر، في الظروف الضروريّة، الأفراد التي تحتويه بطريقة مُعيّنة. إن معرفة الكُلِّي تأتي دفعة واحدة، نسبةً إلى الكُلِّي الموجود بالقوّة وذلك في الصُّور التي تقترحها النفس. وهي تحدث بحسب عَلاقة، على سبيل المِثال ما إن تتوطّد عَلاقة بين العقل القادر على إدراك الصُّورة المعقولة ومجموعة الجُزئيّات المحسوسة أوَّلاً ثم المُتخيَّلة، التي ما إن تحضر حتّى تعطيه التأمُّل.

(3) التَّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

ويعلّق ابن رُشد بقوله: الفكرة إمساكٌ، أي، فَهمٌ *comprehensio* يحدث فينا، غير أنّه لا يتولَّدُ «في ذاته»، وإن تولَّدَ، فإنّه لا يتولَّدُ «بِقَدْرِ صِلَتِهِ بِنا»، أي: بقدر حُدوثِ شيءٍ، فيما يبقى من نفوسنا، وهو الذي يُهَيِّئُ هذا الحدوث.

وهذا هو الموضعُ الذي نجدُ فيه القرطبيَّ [ابن رُشد] يتحدَّث عن المرآة، ذلك أنَّ نفوسنا تتلقّى الفكر، حين تكون قد هُيِّئت لذلك، «كما يُهَيَّأُ الحديد، بالصَّقل، لتلقّي الضوء والألوان والأشكال»[4]. وهذا ما يُعيده بعد أسطر: تتولَّدُ الفكرة، عند التفكير، «تبعًا لصِلَةٍ، بطريقة تَوَلُّد الضوء في مِرآة الحديد المصقولة»[5].

إنَّ التشابه قوي جدًّا. إنّه يجعل حُدوث شكل كلّيّاني فينا مُكافئًا لما تتلقّاهُ المرآةُ من ضوءٍ وأشكالٍ متعدّدةٍ ممّا تعكسه. إنَّنا «نفهم»، إنَّنا نعرف، إنَّنا نفكِّر كما تعكس المرآةُ. فإنْ كان لا بدّ من تلقي مفهوم concept مُعيَّن، فلا بدّ أن تسبقه مرحلة تحضيرية تُوازي نفسيًّا عملية الصَّقل، وظهور هذا الشكل forme ليسَ سِوَى النهاية المُباشرة لكُلّ المسيرة. وكما أنَّ المرآة حين تُهيَّأُ، تتلقّى صُورة مادِّيَّة ما إن يحضر غرض مُعيّن (وأول شيء الضوء إن وُجِدَ)، فنحن ذوات فاعلة لفكرة ما إن تصل صورة، شكل forme حيث الكُلّي

(4) ابنُ رُشد، الشَّرح الكبير لكتاب السَّماع الطَّبيعيّ (الفيزيقا)، الجزء السابع، 20، طبعة فينيسيا Venise، (المضموم إليه apud Junctas)، 1562-1574، وأُعيد طبعه في Francfort-sur-le-Main، مينيرفا، 1962، f. 323G.

(5) المصدر نفسه، f. 322M.

يرقب نفسه. وهذا الإدراك الحسّي، **في ذاته** *in se*، ليس مُتولِّدًا: إنه يأتي إلى الوجود حين يتقدَّم موضوعه، ويحدثُ مُباشرة في لحظة، حين يتصل به.

II

يقول توما الأكويني إنّ الإنسانَ عند ابن رُشد لا يفكِّر، لأنَّ الانسان لم يَعُد في داخل الإنسان، وذلك لأنَّ العقل يوجد على مسافة ونحن لا نجد قاسمًا مُشتركًا كي نوحِّد مجدَّدًا المفهوم والجسد. صحيح أنَّ الإنسان يتخيَّل **ما هو** مفكَّرٌ فيه، غير **أنَّ ما** يتخيّلهُ لا يتعلّق به التعقّل، ولا يُمكن أنْ يكون ذلك لأنَّ الشكل الكُلِّي لا يوجد إلا ليكون مُفارِقًا للصورة، فليسَ بين الاثنين مِن ثَمَّ ربطٌ **آتٍ من شيء واحد**، ليس هُناك تزاوج. إلا إذا قلنا:

> «إن العقل بالقوّة يرتبط بالصُّوَر الماديَّة كما هي حال المرآة المُرتبطة بالإنسان الذي ينعكس شَكلُهُ فيه»[6].

وبالفعل، ألا يُمكننا أنْ نتصوّر وجود ارتباط **بالانعكاس**؟ ألا يُمكننا أنْ نذهب إلى أنَّ العقل المفكِّر هو المرآة الذكيّة للجسد الذي يتخيَّل، وأنَّ هذا الجسم الحيّ ينطوي على الأصلي الذي يُمثِّله العقل، وهكذا *secundum diversa* بفضل هذه الأشياء المُتنوِّعة (الصُّورة من ناحية، وانعكاسها المفهومي من ناحية أُخرى) يجد الاثنان معًا أنفسهما مُتَّحِدَيْنِ؟

---

(6) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 64، ص139.

يُقِرُّ ذلك توما ويقول:

> غير أنّ من الواضح أن هذا الربط لا يكفي من أجل حصول الربط بالفعل. والواقع أنّ من الواضح أن عمل المرآة، وهو التمثيلُ، لا يُمكن أنْ ينسب إلى الإنسان، بحجّة <أنَّ بينهما رابطًا>، كذلك، فإنَّ عمل العقل بالقوّة لا يُمكن، بحُجّة أنَّ هُناك هذا التزاوج، أنْ ننسبه إلى هذا الإنسان الذي اسمه سقراط، بطريقة تجعلنا بالفعل قادرين على أنْ نقول إنّ هذا الإنسان يُفكِّر[7].

فماذا يكسب الإنسان إذَن؟ وكيف لهذا اللَّمعان أن يجعل الإنسان يُفكِّر؟ في العدم. وأنْ يكون العقل المُفارق بالنِّسبة إليّ مثل مرآة بالنِّسبة إلى الشيء الذي تعكسه لا يَضمن عقلانيّتي لأنَّ **فعل** المرآة، الانعكاس، ليس الفعل الذي قد جعلنا نرى. وفي العقل، ربّما كنت من يظهر، غير أنَّ الفعل عينه الذي يجعلني أظهر على ما أنا عليه ليس مني. أنا لست سِوَى ما انعكس، وليس من يعكس [ويُفكِّر]. فهل نُؤمن هُنا بنرجس Narcisse، الذي يلمع بوجهه، ويجعل فعل الماء من صنعه؟ أمّا ابن رُشد فهذا **ما يقوله** *idem*: إني أنا المُنعكس موضوعيًّا، ولكن من ناحية ذاتية، **فإني** لا أعكِس نفسي: إنَّ فاعل تجلّي ma transfiguration الذات الفاعلة للفكر، ليسَ سِوَى العقل الخارجي.

---

(7) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، ترجمة دي ليبيرا معدَّلة قليلًا، ص139.

III

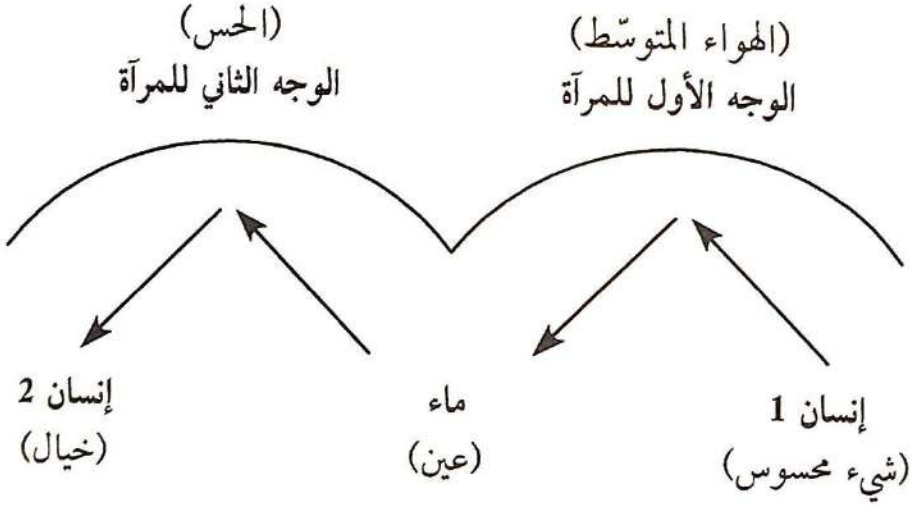
يُمكننا أن نقوّل كُلّ شيء تقريبًا عن أُنموذج المرآة. إنَّها تُشبعُ الآداب. ومع ذلك، فإنَّ الاستعمال النقديّ هُنا لِتوما الأكويني مُعبِّر تمامًا: فإن كان ابن رُشد هو الذي يُمسك به فإنَّه يقلب معناه سلبيًّا.

إذ يرى ابن رُشد أنّ قضية مُشابهة المرآة تُوضح فوريّة الفكر المولَّد من غير تغيير في العقل الذي يُتَصَوَّر أنّه جزءٌ من الإنسان. أمّا عندَ توما الإكويني الذي يرى أنَّ الرُّشديَّة ازدواجية، فإنّ المرآة تُصبح رمزًا لنزع الفكر الذي يتمّ داخل عقل هو بعد اليوم جوهر خارج الإنسان. فلم يَعُد الأمر الذي يتعلّق بطريقة ظهور الانعكاس في المرآة هو المهمّ، بل المهمّ هو تعرُّف الإحباط، عمل التفكُّر عينه وافتراضه.

فمن الذي يَلمعُ حينَ يُومَضُ؟ من الذي يَلمَعُ، إن كان يُمكن قول ذلك، حين يُومَضُ بي؟ السؤال أصيل. أما الجواب بالنسبة إلى توما، فإنه لا يحتمل أيّ مُناقشة: ليس أنا. إن هذا الانعكاس الذي يجعلهُ ابن رُشد مثالًا لعدم التغيّر، هو عمل غيريّة، من آخر يستغلّني. إنَّ العقل، حين يُنجز بدلًا منه الانعكاس الكلّيانيّ للصورة الماديّة (ومن ثَمَّ يُنجز الحقيقيّ)، يخلق قرينًا للفرد الذي يحمله، وهذا الأخير بعد أن ذابَ لا يعود يحتمل سوى مسؤولية تخيّله. وبعد انعكاسه وانعكاس انعكاسه يَصل إلى ذُروة عمله الخاصّ به الذي يخرج عن سلطته تمامًا، حتى إنَّ كلّ صورة تقود إلى الاستلاب.

وعملية المونتاج معقَّدة ويُمكننا تخطيطها بهذه الطريقة:

إذ يقول ابن رُشد إنّ الإنسان الذي يُدرك حسيًّا يتحوّل الشكل عنده ويرقى من مكانة إلى مكانة كانعكاس في لُعبة مَرايا. إذ إنَّ شَكلَ الشيء المُدرك حسيًّا يَمُرُّ أوَّلًا في الهواء، وهو وسيطُهُ الأوَّل، ومن الهواء يَصِلُ إلى العين، عضو البصر. والعين تتلقّاه، بلا شكٍّ، غير أنَّها بدورها تحمله وتقوده إلى القوة التي ترى. هُناك تحسّس. غير أنَّه هو عينه ليس سِوَى ممرّ: إنَّ الشكل المحسوس الذي كأنَّه عُزل عن الغَرَض الحقيقي وتحوَّلَ روحانيًّا يُصبح مُتخيَّلًا.



= آخر، فانظر الصفحات الجميلة لـ أغامبين G. Agamben، في **مَقاطِع شِعريَّة: الكلام والخيال في الثقافة الغربيَّة** *Parole et fantasme dans la culture occidentale*: Stanze، باريس، بايو وريفاج Payot et Rivages، 1944، ص122-149. ولا ننسى دي ليبيرا، **أركيولوجيا الذات**، III، 1، **الثورة المُزدوِجَة**، باريس، فران، 2013، ص437 وما يليها.

هذا هو المسار: كما أنَّ شكل الإنسان الذي يُشاهد يَنْعكس في وجه المرآة الأوَّل، ثم في الماء، ثم في وجهها الثاني، ثم يصل إلى مُشاهدٍ آخر، فالشيء ينعكس في الهواء، ثم في العين، ثم في الحسّ، وأخيرًا في الخيال، القادر في نِهاية المطاف على أنْ يُصبح مُستقلًّا ذاتيًّا.

كان لدى توما الأكويني في هذا النصِّ ما يغذّي أسباب قلقه. وليس ذلك للتقدُّم التفكّري الذي يَقترحه ابن رُشد كي يُضيء التراتبيَّة القائمة في الإنسان، على مُستويات مُتعدِّدة من الإدراك التحت-عقلاني، ولكن من أجل نُقطة هَرَبِهِ، من أجل إطالة العمل وإنهائه نضطر أن نُعطي المخطّط اللاحق المنطق عينه.

وبالفعل، ماذا يحدث للشكل داخل الخيال؟ ماذا يحدث لانعكاس التخيُّل؟ هو عينه، بلا شكٍّ، سيُنَحّى، ويُعكَسُ، كي يشكّل موضوع تفلسفٍ نِهائيٍّ. فمن الخيال، وقد صدمه شُعاع حِسِّيٌّ، أي إن شعاعًا آخر سيخرج، إلى المفهوم، في عمليَّة تجريديَّة يجلبها المركز.

غير أنّ توما يرى أن التقهقُر يحدث هُنا: إنَّنا مخدوعون. فمغادرة الخيال، عند ابن رُشد، تعني أنَّ هذا الإشعاع هو ما يتركه الإنسان. فلا شيء يمنع أن نَعُدَّ الإدراك كلُعبة مرايا، إنْ كان الأمر يحدث بين أنا وأنا، في الداخل. وترى الرُّشديَّة بالتحديد أنّ المرآة الأخيرة، وهي العقل، حيث يختصر كُلّ شيء، ويكتمل تمامًا، حيث كُلّ العناصر تنعكس كما لو كان قد أُسقِطَ، تبقى في الخارج.

IV

في **الترجمة الباريسيَّة** *versio parisina* لنصِّ ابن رُشد، نجدُ أنّه يكفي في اللُّغة العربيَّة من أجل أن تدُلّ على الشخص الذي ينظر إلى الجانب الآخر من المرآة أن يُقالَ: «أحد» [بالعربية في النص]، أمَّا اللغة اللَّاتينية فتتحدّث عن **شخص ثانٍ**، مشابهٍ للخيال. فهُنا نكسب صِيغة جديدة. فإنْ كان الخيال لا يُتِمُّ الإدراك *secundus homo*، بل هو مُخترق، ويَنفتح على عقل خارجي، فمن الذي يُزعج اللاتينيّينَ؟ **الرجل الثالث**.

الرجل الثالث، أي: هذا العقل المُفارق، خارج أيّ منطقة، الذي يجني وحده في النهاية ثمرة التخيُّلات البشريَّة؛ الرجل الثالث، الذي هو على حساب الآخرين، من خلف ظُهورهم، إنْ جاز القول، يَنهب كلّ رأس المال.

علينا أنْ نتذكّر الحكاية. إذ يخاف فرويد من فرويد الداخل عليه. فالرُّشديَّة تُخبرنا بالسبب. ففي المرآة، لَسْتُ أنا مَن يَدخُلُ، بل إنّه أنا من يُختطف.

11

واحدٌ من أجلِ الكُلِّ
خَلطُ الكائناتِ، تَغييرُ الأفكار

«كيف يُمكنني أن أفعل
الأشياء التي أُريدُ فِعلَها
إذا كانَ 90% منّي
هو أنت؟»

غوين ماكري، **90% منّي هو أنت**

I

يقتبس فرويد كذلك من هوفمان Hoffmann **أكاسير الشيطان** *Les élixirs du diable* [الإكسير هو الحجر الفلسفيُّ الذي يُطيل الحياة إلى الأبد أو يُحوِّل أيّ معدن بخيس إلى الذهب]! وفي هذه القصّة، التي يرفض أنْ يختصرها، يُشير «إلى مجموعة من الدوافع التي تُغرينا بأنْ ننسب مفعول الغَرابَة المُقلِقَة التي يُحدثها التاريخ»[1]. وهُناك دافعٌ منها بارزٌ جدًّا، وهو مَرَّةً أُخرى «داعٍ

(1) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة** *L'inquiétante étrangeté*، ص235.

خاصٌّ بالقرين»، ولكن «بكلّ أشكاله وتمييزاته». وهذا يؤدّي إلى تفعيل عدَدٍ من الشخصيّات «التي بسبب مظهرها المُتشابه تُعَدُّ بالضرورة مُتطابقةً»، والنصُّ ذو المُحتوى المُحرَّف يُشدِّد على نحوٍ خاصٍّ على ظاهرة «**تحديد هُويَّة شخصٍ آخر، حتى إنَّنا لا نعود نَعرف ماذا نفعل بالأنا الخاصَّة أو إنّنا نضع الأنا الغريبة مكان الأنا الخاصَّة**»[2].

إنَّ القلق الذي تُثيره هذه التشويشات للأنا، مثل تبادل الأدوار، يُمكن أنْ يتأتّى هُنا أيضًا من مصادر الطفولة. و«الأمر يتعلَّق في كُلّ حالة، كما يقول فرويد، بإعادة مراحل مُنعزلة من تاريخ تطوُّر الشعور بالأنا، من النُّكوص إلى مراحلَ لم تكن الأنا **قد تحدَّدت فيها بعد بوضوح بالنسبة إلى العالم الخارجيّ وإلى الآخر**»[3]. إنَّ الأصل، أو النُّسخة الأصلية، ليس هو **الأنا** في انغلاقه على ذاته. إنَّه ليس عُزلة وَعْي وجسد في حُدود واضحة، ولكن العكس تقريبًا هو الصحيح. «إنَّ أرض الوطن القديمة *(Heimat)* للإنسان الصغير، كما يرى فرويد، هي الجنس، ثدي الأم حيث يختلط كُلّ شيء ويتواصل، في الأصل، هُنا **الهو** *le ça* «الهو الغامض»[4]، والأقدم في المُقاطعات النفسيَّة، والأنا بعدَهُ تنبثق مع الاتصال بالحقيقة الخارجيَّة، الأصل هو «المثانة التي لا

(2) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة** *L'inquiétante étrangeté*، ص236. التَّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

(3) المصدر نفسه، ص239. التَّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

(4) فرويد، **مُختصَر التحليل النفسي**، *Abrégé de psychanalyse*، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، PUF، 2012، ص71.

تميَّز من المادة التي تُهيَّج»[5]، وهي مِثالٌ للعُضو الحيّ في شَكْله الأوَّل، في «ضيق يكاد يكون كاملًا»[6]، وهذا يسبق التقاسم بين الموضوعيّ والذاتيّ، الخارجيّ والداخليّ.

II

«اعتقدَ كثيرٌ من المُبدِعينَ، وما زالوا يعتقدون اليوم، أن ليس هُناك سِوَى **روح** واحدة، وهي **كلّيّة وتُحْيي** كُلّ الكون وجميع الأجزاء فيه، كُلًّا بحسب بنيتِهِ وبحسب الأعضاء التي يجدها، كما لو كانت نَفَسًا واحدًا من الريح يجعل جميع أجزاء الأُرغن [بيانو الكنيسة] المُختلفة تتحرّك <...>. وقد بدا لكثيرين أنّ أرسطو ذُو رأيٍ مشابِهٍ، وقد تجدَّد هذا الاعتقاد مع ابن رُشد، الفيلسوف العربيّ المشهور».

لايبنِتز، نَظَراتٌ في مذهب النَّفس الكلِّيَّة الواحدة

إنَّ وحدانيَّة العقل تُقلق هي أيضًا. بل إنَّها الأُطروحة التي اختارها التاريخ. وابن رُشد والرُّشديَّة هُما أوَّلًا «وحدة النفوس»،

(5) **ما فَوقَ مبدإ اللذَّة**، *Au delà du principe de plaisir*، في **مَقالات في التحليل النفسيّ**، *Essais de psychanalyse*، باريس، بايو، 1981، الفصل الرابع، ص67. والتَّأكيدُ لنا.

(6) راجع «الدَّوافع الغَريزيَّة ومَصائر الدَّوافع الغَريزيَّة» «Pulsions et destin des pulsions» في **عِلم ما وراءَ النفس**، *Métapsychologie*، باريس، غاليمار، 1968، ص14.

عقيدة النفس العقلانيَّة الواحدة، تلك التي تُريد أنْ ترى في البشريَّة كُلّها آلاف الرؤوس، في آلاف الأمكنة، ولكنها تحت سيطرة روح واحدة هي عينها. وإذا أخَذْنا هذه العقيدة بحرفيَّتها، كما يقول رينان E. Renan، فإنَّها تستحق أنْ تُدوَّن في حَوْليَّات الجُنون[7].

إن الأُسقف إتيان تمبييه Étienne Tempier قد أدانها ومعها 12 خطأً آخر في العاشر من ديسمبر عام 1270، وقد هدَّد بالحرمان [الطرد من الكنيسة] كُلّ من «أيَّدها» أو «علّمها وهو يعرف أمرها». واللائحة، التي هدفها الأوَّل واضح، تبدأ هكذا: «إنَّ عقل جميع الناس واحد ومُتطابق عدديًّا *(unus et idem numero)*»[8]. إن الجُملة تكتسب طابع المحال absurde، وتُشكِّل خطأً بيِّنًا تمامًا، حتى إنَّنا نعتقد أنَّه لا يُمكن أيَّ إنسان أنْ يكون قد تورَّط بمثل هذا القول. إذ هل يُمكن أنْ يُخرج عقلٌ واحدٌ عدّة أفكار تُميّز كُلّ

(7) إرنست رينان، **ابنُ رُشدٍ والرُّشديَّة**، ص108.

(8) عاد تمبييه E. Tempier إليه عام 1277. ثم إنَّ الكنيسة نفسها، في عام 1312، في فيينا، وفي مجلس لاتران الخامس Latran عام 1513، قالت: «في أيّامنا - ونحنُ نتحدَّثُ عن الأمر بمشقَّةٍ - تجرَّأَ زارعُ القشِّ، العدوُّ القديمُ للجنس البشريِّ، على زراعة الأخطاء وتنميتها في حقل **السَّيِّد** Seigneur، وهي أكثرُ الأخطاء إزعاجًا، وهي مرفوضة دائماً لدى المؤمنينَ، ولا سيَّما ما يتعلَّقُ منها بطبيعة النفس العاقلة. لقد قُلنا إنَّها نفسٌ فانيةٌ أو فريدةٌ لدى جميع الناس... (مستشهَدٌ به ومترجَمٌ في كتاب **العقيدة الكاثوليكيَّة، نصوصٌ عقديَّة بإشراف الكنيسة**، *La foi catholique, texts doctrinaux du magistère de l'èglise*، وقد ترجَمَها وقدَّمَها دوماج G. Dumeige s.j، باريس، طبعة أورانت Orante، 1961، ص163).

واحدة منها أناسًا منفرِدِين؟ أوَليس العقل الواحد هذا فكرًا واحدًا، عالميًّا، وهو نفسه للجميع، في اللَّحظة عينها، وبالرَّغْم مِنّا؟ أو لم يَكُن سِوى سلب الإنسان؟

لن نقول هُنا أيّ شيء عن موقف ابن رُشد الحقيقيّ، فهو في الحقيقة لا يُطابق العقل المُشترك مع هذا العامل الفوقيّ، مُصادرًا بذلك المعرفة والإرادة، وقد اعتقدت أوروبا المسيحيَّة أنَّ عليها أنْ تندِّد بهذا القول. يبقى أنْ نقول إنَّ ابن رُشد هو نفسه، في نصٍّ له كانت أُوروبا تقرؤُهُ، هو الذي يدلُّ على الطُّرق المُغلقة لمبدئه في عقيدة العقل الوحيد. من هُنا يجب أن نبدأ.

الصعوبة الأُولى: الخَلْط بين الكائنات. يُدافع ابن رُشد في شرحه الكبير لكتاب أرسطو **في النفس** عن فكرة أنَّ العقل «الهيولاني»، وهو الكمال **الأوَّل** للإنسان، أي: القدرة على التفكير المشَكِّل لكُلّ صاحب عقل، لا يُمكن أنْ يتعدَّدَ لسببٍ بسيطٍ، هو أنّه على الرَّغم من اسمه بلا مادَّةٍ. والمادَّة هي مبدأ التفريد individuation. فالعينانِ واليدان والقلب، إلخ. وكُلّ الأعضاء المُختلفة ومعها المَلَكات المُرتبطة بها وموضوعاتها، هي أشكالٌ formes مُنفردة. غير أنَّ العقل، بما هو قدرةٌ مُفارقةٌ تتلقّى المفهوم الكلّيانيّ، كان بالضرورة خارج هذا التفرّد، إلَّا إذا أدانَ الفكر الحقيقيّ الواحد للجميع، وهو عينه لا يُمكن أنْ يكون إلّا واحدًا.

ولكن من الذي يُسلِّم بذلك مُباشرةً؟ لأنّي إنْ لم أكن أملك كمالي الأوَّل الخاصّ بي، وإذا كنتَ أنتَ لا تملك الكمال الخاصّ

بك، كما كتب ابن رُشد، فستكون أنت بسبب وجودي *(tu esses per esse mei)*، وسأكون أنا بسبب وجودك *(et ego per esse tui)*[9].

ويكتفي اللاتينيّون بهذا، ويَرَون أنَّ هذا النَّسق système يُقِرُّ بدايةً ببطلانه nullité. والرُّشديَّة عندَهم ليست مُجرَّد مَوْتانيَّةٍ mortalisme (النفس «الميتة» مع الجسد) تُضاف إليها صوفيَّةٌ، وآخِرَةٌ تتميَّز بعدم وجود طابعٍ شخصيٍّ حيث الفرد الكامل، العارف، يتعرّى ويأتي كي يخترق الحُدود في عملية اتِّصاله واتِّحاده بالعقل، **الذكاء** فوق-البشريّ، ويفترض خلطًا غير صحيحٍ لعدم تمييزٍ أُنطولوجيٍّ أصليٍّ. ولم يَعُد ابن رُشد هُنا أبًا لفلسفةٍ من الخارج (خارجانيَّة العقل المُفارق)، أو لفلسفة الخارج والداخل (نظريَّة لما هو خارج هُنا، *Horla*، فلسفة لغزو هذا العقل الذي يظلّ خارجًا -(النوس *nôus thurathen* الذي دخل «من الباب»- وكُلّ ذلك على أساسٍ لمفهومٍ هستيريٍّ، مولّدٍ للشكل التفكُّريّ)، وهذا هو المُحرِّك لأنثروبولوجيا مَثَانيّة، هي أنثروبولوجيا التشوّش والأَولويّة للذات، التي تسبق دائمًا كُلّ تقسيمٍ بين ما هو داخليٌّ وما هو خارجيٌّ.

أنا موجودٌ بسبب وجودك، وأنت موجود بسبب وجودي، حتى إنَّه في البداية، وحتى أقصى ما هو حميمٌ، كنّا نختلط. ليس هُناك وجود موجود بالفعل بطريقة فردانيّةٍ، ليس هُناك سوى اتّحاد، انغماس اندماجيّ في لامبالاة الماهيّة. إنَّ الرُّشديَّة التي تبلغ ذروتها في **الواحد**، تنطلق كذلك من هذا الواحد، إنَّها فلسفة اللاأنا،

(9) ابنُ رُشد، الشّرح الكبير لكتاب النّفس لأرسطو، ص62.

فلسفة **المِثْل**، التي من غير أيّ اختراق مُحتمل، ومن غير أيّ أمل في البُروز، تحتوي كُلّ شخصيةٍ وتُغرقها في طُوفان، «محيط» (لايبنِتز)[10]، عدم وجود أيّ اختلافٍ بدئيٍّ، كما لو أنّ الأمر كان يتعلّق بابتلاعٍ ضخمٍ (هنري مور)[11].

---

(10) الاستعارة التي، في الحقيقة، لا تُستَعمَلُ دائمًا (أو لا يَقتَصِرُ استِعمالُها) على ابن رشدٍ، تعودُ عِدَّةَ مرّاتٍ. انظر خاصَّةً، لايبنِتز، **مقالات العَدالَةِ الإلهيَّة في لُطفِ اللهِ، وحرِّيَّةِ الإنسانِ، وأصلِ الشَّرّ**، *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، باريس، فلاماريون، 1969، الفقرة الثامنة، وانظر أيضًا، **نَظَرات في مذهب النَّفس الكلِّيَّة الواحدة**، *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique*، في **النِّظام الجديد لطبيعةِ الجَواهِرِ وتَواصُلِها** *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*، باريس، فلاماريون، 1994، ص226-227.

(11) انظر قصيدته **ضدّ النفس الواحدة أو دحض وحدة النفوس**، *Antimonopsychia or Confutation of the Unitie of Souls*، في هنري مور Henry MORE، **أغنية أفلاطونيَّة عن النفس**، *A Platonick Song of the Soul*، وهي منشورةٌ مع مقدِّمةٍ دراسيَّةٍ لألكسندر جاكوب Alexander Jacob، لويسبيرغ Lewisburg، في مطبعة جامعة بوكنيل في لندن Bucknell University Press-Londres، ومطابع الجامعات المتّحدة Associated University Presses، 1998. ويرفض مور «**وحدة النفوس الهائلة**» «*The all-devouring Unitie of Souls*»، (**وحدة النفوس الهائلة/ أنا هنا أرفضها/ أُظهِرُ كيف يحملون ذاكرتَهُم/ معهم حينَ ينتقلون**) (*The all-devouring Unitie of Souls/ I here disprove;/ Show they bear their memorie/ With them when they remove*)، وهو رأيٌ ينسبه إلى «**ذاك العالم العربيّ ابنِ رُشد**». «*That Learned Arab hight Aven-Roe*» =

وبين أمثلة **الغَرابَة المُقلِقة** الفرويديَّة، نجد هذا المثل الذي يؤدّي دور النَّموذج: قَلَق المرء من أن يُدفن وهو لا يَزال على قَيْد الحياة، جُمود النوم الذي يُعَدُّ جُمود الموت. والواقع أنَّ فرويد كتب الآتي: «من الأشخاص مَن يتعرَّفون ثمن الاستغراب المُقلق من طريق فكرة الدفن في حالة السُّبات»[12]. ولكن من أين تنبثق **الغَرابَةُ المُقلِقَةُ**؟ يُجيب التحليلُ النفسيُّ بالقولِ: هذا التخيّل المُخيف ليس سِوى التحوُّل الآتي من الآخر الذي في البدء لم يكن فيه ما يُخيف، بل كان يستند بعكس ذلك إلى شَهْوةٍ جامحةٍ هي **تَخيُّل العيش داخل رحم الأُمِّ**»[13].

= وفي **مقالات العَدالَةِ الإلهيَّة**، (الفقرة العاشرة) تكلّم لايبنِتز على «النفس الكلِّيَّة الوحيدة التي تبتلع الأنفس الأُخرى». ونذكُرُ في الخِتام النقد المماثل الذي وجَّهه هيغل إلى اسبينوزا. راجع هيغل، **علم المنطَق** *La science de la logique*، ترجمة بورجوا B. Bourgeois، باريس، فران، 1986، الجزء الأول، ص585: «الجوهَرُ، كما يَفهَمُهُ اسبينوزا، ومن غير تَوَسُّطٍ جدليٍّ مسبقٍ، وعلى نحوٍ فوريٍّ، هو القوَّةُ الكلِّيَّةُ السَّلبيَّةُ، وهو وحدهُ على نحوٍ ما ذلك القاع المظلم الذي لا شكلَ له، والذي يبتلع كلَّ محتوًى محدَّدٍ، بوصفه عَدَمًا في الأصلِ، ولا يُنتِجُ شيئًا ذا ثَباتٍ إيجابيٍّ في ذاتِه»، راجع كذلك، **مَدخَل إلى فينومينولوجيا الرُّوح**، *Préface à la phénoménologie de l'esprit*، ترجمة هيبوليت J. Hyppolite، باريس، أوبيه Aubier، 1966، ص47: «إذا كان مفهوم الله، بوصفِهِ جَوهَرًا فريدًا، قد أثار الغضب في الوقتِ الذي بُيِّنَ فيه هذا التَّحديدُ، فإنَّ العلَّة تكمن <...> في الاقتناع الغريزيِّ بأنَّ وعي الذات قد ابتُلِعَ في هذا التَّحديد بدلًا من أن يكون محفوظًا...».

(12) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص250.

(13) المصدر نفسه. والتَّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

والفكرة تصدمنا حين نُفكِّر في ابن رُشد. ففي كتابِ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَّة**، يتساءل هذا الأخير عن الآخرة وبقاء النفس، ويجدُ شهادةً من القرآن على ذلك: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: 42]. وقد كتب ابن رُشد مُعلِّقًا على ذلك بقوله: «ووجهُ الدليل في هذه الآية أنّه سوّى فيها بينَ النومِ والموتِ في تعطيل فِعلِ النفس»[14]. ومِن ثَمَّ، يُصبح الموت مثل النوم، نوعًا من التعطيل، بسبب غياب الآلات (الحواسّ الخارجيَّة مُتعطِّلة)، لا بسبب فسادٍ جوهريٍّ. إنّ هذا هو ما علينا أنْ نُفكِّر فيه، لا في النفس الفرديَّة، بل في العقل الوحيد. فحين يموت جسد الفرد، يظلّ هذا العقل حاضرًا في كُلّ الكائنات الأُخرى المُفكِّرة، غير أنَّه قد انفصل بعد اليوم عن صِلته بوصفه واسطةً فرديَّة لهذا الجسد هُنا، وكذلك للصُّور الماديَّة التي كان يحملها. والفرد تحت التراب يتحلَّل، غير أنَّ العقل الذي «يموت» في حضن الله، ينام.

(14) ابنُ رُشد، **الكشفُ عن مَناهِجِ الأدِلَّة في عَقائدِ المِلَّة**، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 1998، الفقرة 361، ص204. والتَّأكيدُ لنا [للمؤلِّف].

III

«إنَّ هذا يعني أنَّ علينا أن نستنتج ما يأتي: هُناك تحوُّلٌ في مُستوى الفكرة»

فرويد، **التَّحليلُ النَّفسيُّ والتَّخاطُر** (1921)

يقتبس فرويد من هوفمان تضخيمًا آخر لقصة القَرين المُقلِقَة: ظاهرة التخاطر télépathie. فالمرء لا يَخْلط بين الشخصيّات بسبب تشابهها الجسديّ؛ إنَّ نِسْبة التطابق قد تضخَّمت «بسبب النقل المُباشر للعمليّات النفسيَّة من إحدى الشخصيّات إلى شخصيَّةٍ أُخرى - وهذا ما ندعوه التخاطر - بطريقة تجعل إحداها تُسهِمُ في عِلمِ الأُخرى ومشاعرها وخِبراتِها»[15].

ففي «الحلم والسحر»، المحاضرة 30 من **مُحاضَرات تمهيديَّة جَديدة في التَّحليلِ النَّفسيّ**، يُحدِّد التخاطر بما يأتي:

> نحن نُسمِّي تخاطرًا الواقعة التي تؤكّد أن حدثًا ما يقع في لحظةٍ مُعيَّنةٍ، وفي الوقت عينه تقريبًا يحضر وعي شخص بعيد مكانيًّا، من غير أنْ تتدخَّل في هذه الحالة وسائل التواصل التي نعرفها[16].

---

(15) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص236.

(16) فرويد، «الأحلامُ والظَّواهِرُ الغَيبيَّة» في **مُحاضَرات تَمهيديَّة جَديدَة في التَّحليل النَّفسيّ**، *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*، باريس، غاليمار، 1984، ص52.

وفي مَوضعٍ آخر يجعل التخاطر أقربَ إلى «توصيل الفكر»، فيقول:

> إنَّ ظاهرة استقراء الفكر أو توصيله (*Gedankenübertragung*) <...> قريبة جدًّا من التخاطر، وكذلك <...> يُمكن في الواقع من غير أنْ نضغط كثيرًا على الأشياء أنْ نُطابقها مع التخاطر. كذلك يؤكّد أنّ المُعالجات النفسيّة موقعها في داخل شخصٍ، فإنَّ التصوُّرات، والتهيّجات، والرغبات الإرادية يُمكن أن تنتقل خِلال الأمكنة وتصل إلى شخصٍ آخر، من غير استعمال الطُّرق المعروفة للتواصل من الكلمات والإشارات[17].

ويعترف فرويد بأنَّه لم يكن له من كُلّ هذه المسائل سِوى موقفٍ «مُتردِّد ومبهم»[18]. إنَّ الاعتراف بالبُعد العلمي للتحليل النفسيّ كان يقرِّر مصيره هنا جزئيًّا، وخطر خلطه بنوعٍ من السِّحر والهذيان كان كبيرًا، وهذا جعله يُحجم عن أنْ يُسَخِّر نفسه له صراحة. وبعد هذا القول، هُناك نقطتان يجب أنْ نُراعيهما. فالنُّقطة الأولى أنَّ فرويد تحدَّث بالتفصيل عن عدّة حالاتٍ مُقلِقَةٍ، وانتهى بالحُكم على العَلاقاتِ التَّخاطُريَّةِ بأنَّها جديرةٌ بأَن يُنظَرَ فيها إذ قال: «عَلَيَّ أن أحثَّكُم على مَزيدٍ مِن إنعامِ النَّظرِ في الإمكانِ الموضوعيِّ لنَقلِ الفِكرِ والتَّخاطُرِ مِن ثَمَّ»[19]. والنُّقطة الثانية أنّ هذه

(17) المصدر نفسه، ص56-57.

(18) فرويد، **التحليلُ النفسيُّ والتخاطر**، *Psychanalyse et télépathie*، في **الأعمال الكاملة**، *Oeuvres complètes*، باريس، المطبوعات الجامعيَّة الفرنسيَّة PUF، 1991، الجزء 16، ص105.

(19) فرويد، «الأحلامُ والظَّواهِرُ الغَيبيَّة»، ص76-77.

الظواهر التي يُصادِفُ فيها أن يفكِّر شخصانِ في الشيء عينه، تقع في خانة **الغَرابةِ المُقلِقَة**، في الأقلِّ بسبب أنّها تُسهِمُ في تفعيل حدَّة الظاهرة، وتداخلها، وتشابكها، وقابليَّة اختراقها في ظرف خيوطه مُتأرجحة، «حيث الأنا لم تحدِّد نفسها بوضوحٍ بالنِّسبة إلى العالم الخارجيّ والآخر». وهُنا تُعاوِدُ الرُّشديَّةُ الظهورَ.

IV

إنَّ الصعوبة الثانية التي يُواجهها ابن رُشد في نسقه الخاص هي الخلط بين الأفكار. فثمَّة عقلٌ واحدٌ لكُلّ الناس، وهذا على ما يبدو فكر واحد: مُحتوى واحد لعمل واحد، في الوقت عينه. وباختصار، كتلة نفسيَّة واحدة، من غير أيّ تنوُّع.

والحقيقةُ أنّ التاريخ قد ندَّد بشيء آخر، فقد اتّهمت الرُّشديَّة من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر بخطإٍ منطقيٍّ هو غاية في الخطر. فإذا كان العقل الماديّ هو أساس substrat الأفكار وهو واحدٌ، في حين أنّ البشر ليسوا مُختلفين فحسبُ ولكنهم يتعارضون كذلك، ويُنكر بعضهم بعضًا، فعلينا أنْ نستخلص من ذلك أنّ هذا العقل حين يُؤدّي وظيفته لا يُبالي بمبدإِ عدم التناقض كي يستطيع أن يتلقّى في الوقت عينه وبالنسبة عينها أفعالاً وحالاتٍ لا يُمكن التوفيق بينها. إن العقل عينه سيُصبح في آنٍ واحدٍ حكيمًا ومعتوهًا، وحزينًا ومرحًا، ومُجرمًا وبريئًا. فهل حدث أن كان هناك أمر مضحك ومُضرّ للأخلاق والإيمان أكثر من هذا؟ ولا يكفُّ

اللاتينيّونَ المستهزئونَ عن التماس ذلك بلهفةٍ[20]. وحتى اسبينوزا، يقول بايل Bayle، «لم يكن مجنونًا إلى درجة القول إنَّه لم يكن هُناك أيّ فرق بينه وبين اليهوديّ الذي طعنه بالسكين»[21]. إنَّ العقل الرُّشدي يتدخَّل في كُلّ مكان، وهو حيّز التعايش بين المُستحيلات والمُتنافرات، مكان الترميدية [الرمادية]، وفي النهاية التساوي غير المقبول بين الضحيّة والقاتل، والأفضل والأسوإ وحيث أ = لا أ[22].

---

(20) انظر، في النهاية، بايل، في مقالته «ابن رشد»: «ما الذي يُمكنُنا أن نقولَهُ ويكون أكثرَ جُنونًا من الذَّهاب إلى أنَّ الإنسانَينِ اللذَينِ يتقاتلان، وتتحكَّم فيهما أفعالٌ عقلانيَّةٌ، لهُما النَّفس عينُها؟ هل بمقدورنا أن نتخيَّلَ شيئًا أبعَدَ عن الواقع من ادِّعاءِ أنَّ الفيلسوفَينِ اللذَينِ يَنفي أحدُهُما أُطروحةً معيَّنةً ويُثبِتُها الآخَرُ، في الوقت نفسه، ليسا سوى كائنٍ واحدٍ بالنِّسبةِ إلى العقل؟» (**القاموس التاريخيّ والنَّقديّ**، ص386). على أنّا نلحظُ أنَّه منذُ زمنِ توما الأكوينيّ - بل قبله كذلك، على وجه الاحتمال - كان لدى اللاتينيِّينَ جوابٌ ينطوي على تفريقٍ بين التَّناقضات في **المفاهيم** المتعلِّقة بالعقل (*rationes*) القادر على أن يحوي علمًا واحدًا بعينه: انظر **الخلاصة اللاهوتيَّة**، الجزء الأول، المسألة الخامسة والسبعين، المقالة السادسة، إذ يستنتج الأكوينيُّ عدم فساد العقل في غياب التناقض داخله.

(21) انظر مقالته «اسبينوزا» في كتابه **القاموس التاريخيّ والنَّقديّ**، ص260.

(22) مما يَلفِتُ النَّظَرَ عند لايبنتز أنَّه يجمع بين ابن رُشدٍ واسبينوزا في إدانته (وقد كان هذا جزءًا من مساجلات العصر الوسيط)! «لكِن إن أرادَ أحدهم أن يؤكِّد أن ليست هناك نفوسٌ مخصوصةٌ البتَّة، ولا حتّى الآن، حين يؤدِّي الشعور والتفكير وظيفتهما بمعونةِ الأعضاء، فإنَّ ذلكَ سيكون منفيًّا بخِبرتنا التي تعلِّمُنا، كما يبدو لي، أنّا شيءٌ مخصوصٌ يفكِّر، ويرى، ويريد، وأنّا مميَّزون مِن آخرَ يفكّر في شيءٍ آخرَ ويريد شيئًا آخرَ. وبخلاف ذلك، سنقَعُ في ما شعر به اسبينوزا، أو كُتّابٌ آخرونَ مُشابِهونَ، ممَّن يقولونَ إنَّه لا يوجَدُ سوى جوهرٍ واحدٍ، هو اللهُ، يفكِّر، =

وهُنا، نجد **العقل** الأوحد يُشارِك اللاوعيَ الفرويديّ في سمةٍ مشهورةٍ جدًّا. فهو مِثلُهُ لا يعرف اللا le Non. إنَّه مثل الحُلم، حيث المفاهيم تجمع المعاني المتضادّة، وحيث «تُدمَجُ التضادّاتُ في وحدةٍ واحدةٍ، أو تُعرَضُ مَرَّةً واحدَةً»[23]. إنَّه مثل **الهو** *le Ça* الحاوي الأوَّل للطاقة النفسيَّة حيث تُلغى قوانين الفكر المنطقيّ وحيث «توجد حركات مُتقابلة إحداها إلى جنب الأُخرى من غير أنْ يلغي بعضها بعضًا أو أنْ تختفي إحداها أمام الأُخرى»[24]. وبهذا الخُصوص، فإنَّ نظريَّة وحدة النفوس هي بالتحديد **كابوس** أُوروبا، أمّا تساوي الضدّين ambivalence فهو اللامنطق. إنَّ العقل الماديّ

= ويعتقد، ويريد شيئًا ما فيَّ، لكنَّه يفكِّر، ويعتقد، ويريد النقيض تمامًا في آخَرَ، وهو رأيٌ عَدَّهُ بايل مُثيرًا للسُّخرية في بعض المواضع في **قاموسه**»، (لايبنِتز، **نَظَراتٌ في مذهب النفس الكلِّيَّة الواحدة**، *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique* ص228). وزيادةً على المراجع التي أوردناها سابقًا، انظر مرَّةً أخرى مقالة «اسبينوزا» لـ بايل، ص260، (III).

(23) فرويد، **تفسيرُ الأحلام**، *Interprétation du rève*، في الأعمال الكاملة *Oeuvres complètes*، باريس، المطبوعات الجامعيَّة الفرنسيَّة، PUF، 2004، الجزء الرابع، ص362-363، «الطريقة التي يتعامل بها الحُلمُ مع فِئةِ **التَّضادّ** *opposition* **والتَّناقُض** *contradiction* مثيرةٌ جدًّا للفضول. فهذه الفئةُ مُهمَلَةٌ تمامًا، ويبدو أنَّ «لا» غير موجودةٍ في الحُلم. ومع نُزوعٍ مخصوصٍ، تُدمَجُ التَّضادّاتُ في وحدةٍ واحدةٍ، أو تُعرَضُ مرَّةً واحدةً».

(24) فرويد، «تفكُّك الشخصيَّة النفسيَّة» (**ملحقٌ جديدٌ للدُّروس التَّمهيديَّة للتَّحليل النَّفسيّ**، الدَّرس الحادي والثلاثون)، في **الأعمال الكاملة**، باريس، المطبوعات الجامعيَّة الفرنسيَّة، PUF، الجزء 19، 1995، ص157.

الذي أشار إليه أرسطو (كتاب **في النفس** III، 4) هو اللَّوح الذي يُصوّر القَلَق المُتأتّي من التعايشات النزوانية pulsionnelles، مشهد كرنفال مُخيف، موضوع بلا منطق لحركات لا تتماشى، وهي مع ذلك موجودة جنبًا إلى جنب، وهي صالحة معًا.

ومع العقل الواحد الأوحد هُناك أُطروحة «الحقيقة المُزدوجة» التي تُمثِّل الفضيحة المرتبطة تقليديًّا باسم ابن رُشد. فبحسب هذا المذهب، كما فهمه أعداء الرُّشديَّة وبَنَوْه، كان الغَرَض هُنا قَبول استنتاج «صائب» في الفلسفة، وذلك بالرَّغم من أنَّ استنتاجًا مُناقضًا كان قد عُدَّ كذلك «صحيحًا» من وجهة نظر الوحي الإلهيّ والدِّين المسيحيّ. ولقد نُظر إلى الرُّشدي على أنَّه صاحب هذه القاعدة المُنحرفة وغير الصادقة: أُبرهن على أ، ولكني أُؤمن بنقيضها اللا أ. ونحن نعرف أن ليس هناك أحدٌ قد قال بمثل هذه الآراء بصورتها الفظّة العنيفة التي لا تحتمل أيّ فروقٍ صغيرة nuances، ومن غير أيّ نسبيَّة إبستيمولوجية دقيقة subtil. ولكن في تجريم الفكرة المُتخيَّلة عند ابن رُشد، فإنَّ الحقيقتينِ المُتناقضتينِ يُمكن أن تكونا صحيحتين بطريقة مُتلازمة، ويُمكن أن نرى من الآن فصاعدًا شيئًا جديدًا يَطرأ وهو ذُو صفة تحت- عقلانيّة: الخوف من ظهور تراجعيّ حيث يظهر التصاحب الوحشيّ للقوى النَّزوانية.

ومع ذلك، لا بدَّ من وجود أفكار مُختلفة. في حين أنّ الاحتمال عينه لهذا الاختلاف هو الذي اعترضَ عليه ابن رُشدٍ اعتراضًا جذريًّا. وبالفعل:

إنْ كان التامّ الأوّل <العقل> واحدًا وهو عينه لكُلّ الناس ولا يتكثّر بسبب عددهم، وجب حين أكتسب معقولًا مُعينًا أنْ تكتسب أنت هذا المعقول عينه، وحين أنسى معقولًا أن تنساه أنت كذلك[25].

إنْ الفرضيَّة الجنونيَّة قد انطلقت مرّات عدّة. فالعقل [الهيولانيّ] الماديّ واحدٌ، وإن لم يكثر عدديًّا بسبب تعدُّد الأفراد، فإنَّ علاقته بكُلّ فرد مُفكر هي أنّه **قَبْليًّا** *a priori* عينه بالذات، «من هُنا، كان ضروريًّا، أنّه إذا اكتسب أحد الأفراد شيئًا معقولاً، وَجَبَ أن يتناول مجموع هؤلاءِ الأفراد»[26]. فإذا لم تكن الصِّلة بالعقل الذي يشكِّل الفكر الانسانيّ متنوِّعةً في البداية ولا شخصيَّةً، كما هو الحال بالنسبة إلى القُوَى التي هي أدنى، «فمن الضروريّ حين تكتسب معقولاً مُعيّنًا أن أكتسب أنا كذلك هذا المعقول»[27]، وهذا كلّه يخلو من أيّ معنى.

وبعد اليوم، أصبح باستطاعة النُّقّاد اللاتينيّين الاكتفاء بهذا. فالرُّشديَّة ليست سِوَى مذهب لمُفكِّر واحد، أي مذهب اللافكر. وهو هُنا ليس سِوَى مُحرِّك، لذات واحدة، **العقل** المُفارق وأحواله تتواصل، من غير تمييز، مع جميع الأجساد، وهو بطبيعته حاضر

(25) ابنُ رُشد، **الشَّرح الكبير لكتاب النَّفس لأرسطو**، ص63.

(26) المصدر نفسه، ص71.

(27) **المصدر نفسه**، وراجِعهُ أيضًا في ص80: «إن كان الشيءُ المُدرَكُ فيَّ وفيك، وكان واحدًا في كلِّ الأحوال، فهذا يعني أنَّه إن أدرك أحدُ المعقولات فإنَّك تدركها كذلك».

كذلك - لأنَّه من **غير مكان** *sans lieu* -. وكلّ عمل ذهنيّ له تداعيات عُموميَّة. ولا شيء يُفكِّر من غير أن يتدخَّل العالم كُلّه فيه. إني أفكّر هذا التفكير، إذن أنت كذلك تُفكِّر هذا التفكير، في مُتتالية لامتناهية أساسًا، مثل نيرانٍ بدأت فأخذت للتوّ تُحرِق الأرض قاطبة.

وإنْ نحن راعينا هذا التعريف الآخر الفرويديّ لسيرورة التخاطر الذي هو «أنَّ فعلاً نفسيًّا لشخص مُعيَّن يخلق الحالة النفسية عينها عند شخص آخر»[28]، فإنَّ وحدة النفوس تُشكِّل له الحالة القُصوى. إنّها تفتح اختراقًا تخاطريًّا كاملاً، شاملاً الكرة الأرضيَّة. والكلمة الألمانيَّة التي يستعملها فرويد *Gedankenübertragung* تعني حرفيًّا انتقال الأفكار. وكلمة «انتقال *(translatio)*» مُهمَّة جدًّا عند ابن رُشد حين يُشدِّد على فكرة أنّ المُحتوى المعرفيّ عينه هو، من الصُّورة المادِّية إلى المفهوم، يُغيّر مكانه، يعلو، يسمو. ولكنَّ مُعادي الرُّشديَّة يَرَونَ أنّ هناك انتقالاً آخر هو موضوع الخلاف، وهو الانتقال البينذاتيّ intersubjectif، للعمليات الذهنيَّة لكُلّ فرد منّا، ويُمثِّل ذلك النُّسخة الإرهابية من الواحد من أجل الجميع

(28) فرويد، «الأحلامُ والظَّواهِرُ الغَيبيَّة»، ص77: «يبدو، بالفعل، أنَّ التَّخاطُر بوجهٍ خاصٍّ يُعَزِّزُ الأُسلوبَ العلميَّ في التَّفكير - والأُسلوبَ الميكانيكيَّ كما يقول الخصوم - إذ يُتيحُ له أن يمتدَّ حتّى يشملَ عالَمَ النَّفسِ، ذلك العالَم المائع. فالمفروضُ أنَّ عمليَّة الإحساس عن بُعدٍ تتلخَّصُ في حدثٍ نفسيٍّ يقع لشخصٍ فيؤدِّي إلى ظهور الحدثِ نفسه في شخصٍ آخرَ».

حيث تحدث بالتشابك آليَّة لا يُمكن السيطرة عليها من الفكر والنسيان. فأنا أفكِّر وأنا أنسى، وهم يجعلونَني أفكِّرُ، وهم يجعلونني أنسى. بل إنَّ الفردَ لمستَغرَقٌ في ذاكرتِهِ.

فلنتذكَّر، كما كتب فرويد، «هذا التمثيل المُتكرِّر لقلق الأولاد: أنَّ آباءَهم يعرفونَ كُلّ أفكارهم، مع أنَّهم لم يصرِّحوا لهم بها، وقد يكون هذا هو المصدر التامَّ لإيمان البالغين بأن الله عالم بكلّ شيء»[29]. ولا يَصْعُبُ أن يُعزى إلى ذلك قِسمٌ من الغَرابَةِ المُقلِقَة لنظريَّة وحدة النفوس التي تنزع من الأرواح طباعها، وكذلك كُلّ تاريخ وكُلّ ظلاميَّة. إنَّ التداخل بين التخاطر الكامل يَشِي بشفّافيّة كُلّ شخصٍ لكلِّ شخصٍ. فكُلّ شيء معروف، ومكشوف. وهُنا نستيقظ، كما في كثير من اللاهوتات حين تُحيي الشعور المضطرب للنفسيَّة الطفوليَّة أمام حدَّة ذهن الآباء، التي يُمكن هُنا أن تَفسُدَ، هذه العين الخارقة المسيطرة - هذيان المُراقبة، وتحليق الأفكار، وهو نفسانيّ بالقوة. ولكن هُناك هذا الاقتراح الآخر لفرويد:

> الواقعُ أنَّنا نجهل كيف تتشكّل الإرادة العامّة في الدول الكُبرى التي تصنعها الحشرات. من المُمكن أنَّ هذا يمرّ عبر بثّ نفسيّ مباشر من هذا النوع. إنَّنا مُجبَرونَ على أن نقول بفرضيَّة أنّ هذه هي الطريقة البدئية الأصلية، المُتقادمة، للتواصل بين الأفراد، وهي طريقة رُفضت في أثناء التطوُّر النوعيّ، من طريق منهجيَّة أفضل، هي التواصل بإشارات

(29) فرويد، «الأحلامُ والظَّواهِرُ الغَيبيَّة»، ص78.

تتلقّاها الحواس. غير أنَّ المنهج الأقدم يُمكن أنْ يبقى في الخلفيَّة، وأنْ يفرض نفسه في ظُروف مُعيَّنة، مثلاً عند وجود جماهير غفيرة في حالة هياجٍ انفعاليٍّ[30].

إنَّ التخاطر وانتقال الأفكار يُشكِّلان الطريقة الأساسيّة للتواصل بين الأفراد، وهي طريقة أصيلة، وقديمة، وقد تخطّتها لُغة العلامات الماديَّة، غير أنَّها لم تختفِ، لأنَّها ظلَّت دائمًا يُمكن استحضارُها، ولاسيَّما في حالة وجود جماهير متحمِّسة.

وهذا هو ما تُعيده إلى الوجود نظريَّة وحدة النفوس، بل تُهيّجه. فإن شملت نسق التخاطر الكلّيّ، فلا شيء يُوقظها أكثر من الطريقة البِدائية لتواصلنا، أي الحالية، لتواصل كلّ جُمهور مُتهيِّج عاطفيًّا حيث تختفي الشخصيّة الواعية، وحيث تختفي استقلاليّة الفرد. وهذا ما علينا أن نتذكّرَهُ.

إنَّ نظرية وحدة النفوس التي سُخِرَ منها بوصفها عقيدةً لنشر الفكر وتعميمه، هي المذَكِّر الأُنموذجيّ بنَمَط التواصل بين أناس يُشكِّلون الجمهورَ. إنَّه يُحْيي لوغوس *Logos* الإنسانيّةِ كلِّها مجتمعةً، والتجمّعات الغفيرة، حتّى إنَّنا نرى من وراء العقل الوحيد فكرًا يُشكِّل «النفس الجماعيَّة» التي نشهدها أمامنا. إنَّ موضوعها الحقيقيّ ليس هو الإنسان بل هو مجموعة الناس بما هي «جمهورٌ نفسانيٌّ»[31].

(30) فرويد، «الأحلامُ والظَّواهِرُ الغَيبيَّة»، ص78.
(31) فرويد، **علمُ نَفسِ الجماهيرِ وتحليل الأنا**، باريس، بايو، 1981، ص126-127.

وهذا يكفي **الغَرابةَ المُقلِقةَ**. فحين يصف فرويد على نحوٍ سلبيٍّ الجماهيرَ في كتاب «**علم نفس الجماهير وتحليل الأنا** (1921)»، فإنَّه يُشدِّد على عددٍ من الميزات، غير التخلّي عن الصفة الفرديّة، مثل ضعف الإنجاز العقليّ وعدم صبر العاطفة التي «تُعطي صورتها واضحة للتراجع في النشاط النفسي في مرحلة سابقة كتلك التي لا نستغرب أن نجدها عند الشعوب المُتوحِّشة أو عند الأولاد»[32]. وفي الجِهَة المُقابلة، يُعلّق غوستاف لوبون Lebon، فيقول إنّه عند الجماهير «نجد، في اللاوعي الخاص بعِرقٍ race مُعيّن، أنّ المُتغاير يغرق في ما هو مُتجانس»، وكما أنَّ «البِنية النفسيَّة العُليا التي تطوَّرت بأشكال مُختلفة عند الأفراد قد دُمّرت، وحُرمت من قِواها، كذلك فإنَّ الأساسي اللاواعي، المُتشابه عند الجميع، قد عُرِّي تمامًا (أي أصبح عاملاً نشيطًا)»[33].

إنَّ الجُمهور العاطفيّ عصابة من الأفراد الذين قد أُحيلوا على الخلفيّة **المُشتركة** للاوعيهم (**الأساس** *substratum* «المُكوَّن خاصة من التأثيرات الوراثيَّة»)، وقد تحرَّروا من الكَبْت واتَّجهوا بعد اليوم لإشباع النزوات[34]. غير أنَّ الجوهريّ في مكانٍ آخر، في فرضيّة فرويد الواقعيَّة.

---

(32) فرويد، **علمُ نَفسِ الجماهيرِ وتحليل الأنا**، ص182-183.

(33) المصدر نفسه، ص129.

(34) قد تكون هذه هي الطريقة التي يُمكنُ بها أن نحلِّلَ عند ابنِ رُشدٍ تجريد (*spoliatio*) الصُّوَر الفرديَّة من طريق العقل الوحيد الذي يُنتِجُ المفاهيم. وهذا التَّجريد هو محو المكتسبات الفرديَّة التي ترينا الجوهر المشترك =

وتُفيد هذه الاخيرة أنّ تماسك جُمهور أو جمع يتزعّمه أحدهم يقوم على بنيته الليبيديّة. فالجُمهور، حيث الجميع مُتساوون، يتطلّب تحديدًا لنرجسيّة الفرد القائمة على عَلاقة عاطفيَّة مُتبادلة في التماهي مع «القائد» الذي يأتي هُنا ليجسِّد المَثَل الأعلى للجميع. وهذا يقود إلى هذه الصيغة التي تدلّنا على مبدإ التشكّل: جُمهور أوّلي «**وهو مجموعة من الأفراد الذين وضعوا غرضًا واحدًا أوحد بدلاً من المَثَل الأعلى للأنا، ومن ثَمَّ فإنهم في ما يتعلَّق بأناهم** *leur moi* **قد تماهى كُلّ واحد منهم في غيره**»[35].

ولكن كيف حافَظَ هذا المجموع، في بِنيته، على أثر هذه العملية؟ من القطيع إلى كلّ القطعان، يقول فرويد، حيث «الأب الأصليُّ هو المَثَل الأعلى للجُمهور الذي يُسيطر على الأنا بدلاً من المثل الأعلى للأنا»[36]. وقد كتب أنّ الجمهور:

> «يبدو لنا <...> بمنزلة إحياء للقطيع البِدائيّ. وكما أنَّ انسان البِدايات قد بَقِي افتراضيًّا في كُلّ فردٍ مأخوذ بمَعزل عن الآخرين، كذلك فإن القطيع الأصليّ قد استطاع أنْ يتشكَّل انطلاقًا من أيّ تجمُّع إنساني، إذ إنّ تشكّل الجُمهور هو الذي عادةً ما يسود البشر، ونحن نتعرّف في هذا التجمّع استمراريَّة القطيع الأصليّ»[37].

= في نقائه حين يتماهى في المعقول الكلِّيّ أي **الأساس** *substratum* المشترك وهو العقل.

(35) فرويد، **علمُ نَفسِ الجماهيرِ وتحليل الأنا**، ص181.

(36) المصدر نفسه، ص196.

(37) **المصدر نفسه**، ص191.

ففي نظريَّة وحدة النفوس، كما يؤكّد المُعادون للرُّشديَّة، يمتزج البشر ويفقدون شخصيّاتهم ويتماهون فيما بينهم، وذلك تحت الإشراف اللامحدود لعقلٍ مُتَعالٍ، وعلى كُلّ واحد أنْ يكتسبه ويتماهى فيه. فالجميع بِلا حرية، ويُفكِّرون في الشيءِ عينه في الوقت عينه. وهُناك موجة واحدة للتنويم المغناطيسيّ هي التي ترفعهم وتجعلهم يتحرَّكون. إنّها لُغة البِدايات، كما يقول فرويد. إنَّه التواصل المغناطيسيّ والسامي لدى المجموعات البشريَّة. ونحن هُنا أمام منطق المُجتمع الأول.

12

أنا، الله
القُدرَةُ الكلِّيَّةُ للأفكار

«يبدو أنَّنا نُضفي طابع الغرابة على الانطباعات التي تميل عمومًا إلى أن تؤكد القُدرة الكلِّيَّة للأفكار وطريقة الفكر الإحيائي، في حين أنَّنا في حُكمنا قد ابتعدنا أصلًا عن هذا الرأي»

س. فرويد، **الطوطم والتابو**

I

إنَّ **القُدرة الكلِّيَّة** للأفكار مظهر آخر **للغَرابةِ المُقلِقَةِ**. وفرويد يَدين بهذا التعبير لأحد مَرضاه، للشخص الذي يدعوه **الرَّجُل الجُرذ**، وقد حلَّلَ حالتَهُ عام 1907، ونُشر التحليل جزئيًّا في «مُلاحظات على حالة عُصابٍ وَسواسِيّ»[1]. والمريض، على ما كتب فرويد، هو الذي سبَّبه لنفسه:

---

(1) فرويد، **خَمسُ حالاتٍ من التحليلِ النفسيّ**، *Cinq psychanalyses*، باريس، المطبوعات الجامعيَّة الفرنسيَّة، PUF، 2001، ص199-261.

من أجل تفسير كُلّ الأحداث الفريدة والمُقلِقَة التي كانت على ما يبدو تضطهده، مثل أشخاص آخرين مُصابين بالمرض عينه. فما إنْ يُفكِّر في شخصٍ مّا حتى يلتقيه، كما لو كان قد استدعاه، وإنْ طلب فجأة أخبار أحد معارفه الذي لم يَرَه منذ مُدَّةٍ طويلةٍ جدًّا، تلقّى حتمًا خبر وفاته حتى إنّه يعتقد أنّه استطاع أنْ يتواصل معه من طريق التخاطر. وإن نَطَقَ بلعنةٍ ضدّ غريبٍ وإن لم يسمعه حقًّا، فإنّه ينتظر أن يموتَ هذا الأخير بعد مُدَّةٍ وجيزة وقد حمَّله مسؤولية وفاته[2].

إنَّ المُصاب بالعُصاب الوسواسيّ يُبالغ في أفعاله النفسية. فما يُريده أو يُفكِّر فيه أو يقوله يحدثُ. وإنْ تمنّى الموت وَقَعَ. والواقع ليس عقبة مانعة، إنه يلتزم سُلطةَ تمثيلاته. ويرى فرويد في هذا بقايا من «جنون العظمة الطفوليّ» أو بتعبير آخر من «نرجسيّة» الطفولة. فالواقع الماديّ يُراعى، ويُقاوِمُ أقلّ من الفرد، في أول زمان تطوُّره الليبيديّ، ويعشق نفسه، أكثر من دوافعه الجنسية التي كانت مُتناثرة فشكّلت الآنَ وحدة واستثمرت أناه (الأنا التي تخصّه) بما هي غَرَض من الأغراض[3]. ويقول فرويد إنَّ ما هو صالح للولد صالح للإنسان البِدائيّ الواثق ثقةً كبيرةً برغباتِهِ. إنَّ الطريقة البِدائية في الفكر هي في أساس السحر الذي أُخِذَ عن السَّحرة. إنه يُخضع أشياء العالم للقوانين التي يَعُدُّها إنجازيَّة بالنسبة إلى الحياة النفسيَّة.

(2) فرويد، **الطوطم والتابو**، *Totem et tabou*، باريس، غاليمار، 1993، ص204-205.

(3) المصدر نفسه، ص209.

إنَّ هذا الطابع المُشترك لما قبل التاريخ، عند أفراده والمرحلة التي اتّصفت بِدايةً بالإحيائية animiste للشعوب، هو الذي يُسيطر كذلك على صاحب العُصاب: فالإنسان هُناك ينسب إلى نفسه القُدرة على كُلّ شيء.

وهذا قد مررنا به، غير أنَّ ثَمَّةَ آثارًا تبقى، حسّاسة وقابلة لأن تلتهب، وكُلّ ما يُغذي هذه المُبالغة النرجسيّة للسيرورات النفسية الخاصَّة- أي **الطابع الجنسيّ المُبالغ فيه للفكرِ**- هو **الغَرابةُ المُقلِقةُ**:

> لنأخذ الغَرابة المُقلِقَة للأفكار القادرة على كلّ شيء، وسُرعة إشباع الرغبات <...> . إنَّ الوضع الذي يسود هُنا عند ولادة الشعور بالغَرابةِ المُقلِقَة يستحيلُ إنكارُهُ. وفي الماضي عَدَدْنا، نحنُ (أو أجدادنا الأقدمونَ)، هذه الاحتمالات حقيقية. لقد اقتنعنا بحقيقة هذه المسارات. واليوم لم نَعُدْ نُؤمن بها، لقد تجاوزنا هذه الطرائقَ في التفكير. لكنّنا لا نشعرُ بالثقةِ بهذه الاقتناعات الجديدة، والأقدمون ما زالوا يعيشون فينا، في انتظار تأكيد. وهكذا، ما إن يمرّ في حياتنا شيء يبدو أنّه يأتينا بشيء يؤكّد هذه الاقتناعات القديمة التي وضعناها جانبًا، حتّى ينتابنا شُعور بغَرابةٍ مُقلِقَةٍ، يُمكن أنْ نُكملها بهذا الحكم: «هكذا إذن، صحيح أنَّنا نستطيع أنْ نقتل إنسانًا آخر بِمجرَّدِ أن نرغب في ذلك <...> »[4].

(4) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص256.

II

في اللاهوت اللَّاتينيّ، تُعَدُّ الرؤية الطوباوية التي يُرى فيها الله «وجهًا لوجه» (رسالة إلى أهل كورنثوس الأُولى 13-12) مُشكلة مركزية، وربَّما أهمَّ المُشكلاتِ، لأن موضع الرِّهان هو مفهوم الخلاص المسيحيّ عينه. وإنْ تفحَّصنا كيف عالج توما الأكويني القضية، فإنّ هذا يقودنا إلى التحقّق من أمر بسيط، ولكنَّه مُذهل. فمن أجل أنْ يشرح توما الأكويني كيف يُمكن أن يُدركَ العقل المُتناهي للمخلوق الطوباوي الماهيَّة اللامُتناهية للّه، يلجأ إلى ابن رُشد الفيلسوف العربيّ، وهو اللَّاهوتيّ المسيحيّ المُعادي للرُّشديَّة. ولم يَقِف الأمر عند ذلك، بل استعان باسمه في نظامه الفلسفيّ، بنظريّته في العقل و«بأسوإ» ما فيها: قضيَّة احتمال قيام سعادة كاملة ذهنية في هذا العالم الدنيويّ من طريق قُوَى العقل وحدها.

فماذا يقول الأكويني بالفعل؟

في كتابه **شرح الأحكام**[5]، يُبيِّنُ أنّ رؤية الله في ماهيتها تعني لعقولنا معرفته، وأنّ هذه المعرفة، شأنها شأن كلّ معرفةٍ، تحتاج إلى «صورة» **يكون بها** المعلوم معلومًا فعلاً. غير أنَّ الحاجة إلى هذا الوسيط تخلق صُعوبة لأنّه يَصعُبُ أن نتصوَّرَ، لعدم

(5) توما الأكوينيُّ في **الكتاب الرابع**، d. 49، المسألة الثانية، المقالة الأولى. ونحن نُحيلُ على نصٍّ مُصحَّحٍ قدَّمَتهُ اللجنة الليونينيَّة، فلها منّا جزيلُ الشُكر.

التناسب، ما يُمكن أن تكون عليه هذه الصُّورة حين يتعلَّق الموضوع بالمعرفة الأساسيَّة للطبيعة الفائقة العظمة التي هي الله. فما الشكل الذي يُمكنه أنْ يكون جديرًا بالله وقابلًا للّهِ، وقادِرًا على أنْ يقود إليه؟

إنَّ الحلّ الوحيد، يقول توما، هو أنْ يكون الله هو عينه هذه الصُّورة، أي: أن يكون الله هو نفسه، بمعنًى ما، الوسيلة لهذا الفعل الذي هو غايته. وعلينا كذلك أنْ نُدرك أنّ ماهيَّته لا تُشكِّل فقط موضوع الرؤية الطوباوية، *quod*، موضوع ما هو مُشاهد، بل تشكّل كذلك واسطته، *quo*، «هذا الذي حصل الأمر بفضله»، وذلك بالطريقة التي يكون بها «نوع» مُجرَّد بلغة السكولائية هو الواسطة لإدراك المفاهيم.

إنَّ الشابّ توما الأكويني قد استمدَّ هذا النموذج المُذهل من ابن رُشد، وبَقي على ذلك مُدَّة طويلة قبل أنْ يمحو الدليل على ذلك، وقد اعترف هو نفسه بذلك. ففي مُصنّفات توما الأُولى وحتى كتابه **الخلاصة ضدّ الأُمم** *Somme contre les Gentils* [كلّ الذين هُم غير مسيحيين]، ما يُحيله بوضوحٍ على ميدان اللاهوت هو طريقة ابن رُشد في **شرحه الكبير** لكتاب في **النفس** لأرسطو بشأن صِياغة طريقة اتِّصال العقل الإنساني بِما يُسميه المشّاؤون [أنصار أرسطو] العقل الفعّال.

إنَّ كنز الرُّشديَّة يقوم بالفعل على تفسير كيفيّة استطاعة عقلنا أن يتَّحد مع كائن مُفارق ويتزاوج معه، ويرصّه، ويقوم بعمله

بوساطته. وبطريقة أو بأُخرى *Mutatis mutandis*، يتعلَّق الأمر عند توما بالقول إنَّ العقل الطوباويّ bienheureux **يُفكِّر صُوريًّا** من طريق الماهيَّة الإلهيَّة المُتعالية، وذلك كما يحدثُ مع العقل البشري عند ابن رُشد، إذ يُفكِّر صُوريًّا بوساطة العقل الفعّال مع أنَّ هذا مُختلف عنه جوهريًّا. وتوما يقول هذا في هذا المقطع:

> أمَّا ما يتعلّق بكيفيّة إمكان ماهيَّة مُفارقة أنْ تتصل بالعقل صُوريًّا، فإنَّ الشارح يُبرهن عليه هكذا في شرحه للكتاب الثالث لكتاب **في النفس**: **ففي كُلّ مرة يلتقي في مُتلَقٍّ شيئان أحدهما أكمل وأتمّ من الآخر، تكون العَلاقة بين الأكمل والأقلّ كمالاً مثل العَلاقة بين الشكل** *forme* **ومكمّله**؛ وهكذا فإنَّ الضوء تمام اللَّون حين يتلاقى الاثنان في الشفّاف؛ ولهذا السبب، يكونُ العقل المخلوق، الحاضر في الجوهر المخلوق، أقَلَّ كمالًا من الماهيَّة الإلهية التي تُوجد فيه، فإنَّ الماهيَّة الإلهيَّة تصبح صلتها بهذا العقل بمعنى مُعيَّن كما لو كانت شكلاً forme[6].

إنَّ التشابه في حدِّ ذاته غير مسبوق ولم يُسمَع به، وهو مشهد الأكويني وهو يتبنّى، كما لو كان مُحايدًا ومُنفصلاً بعيدًا، هذه الفقرة لنصٍّ هو في قلب النَّسق المُبالغ في العقلانيَّة، نَسَق خصمه. غير أنَّ ما يُثيرُنا وما هو أهمّ ربَّما لا يوجَدُ هُنا. فما يُثير الاستغراب هو أنَّ توما وهو ينقل هذا الإدراك للمدخل العقليّ إلى السعادة

(6) توما الأكوينيّ، **في الحقيقة**، *De veritate*، المسألة الثامنة، المقالة الأولى، نشرة ليونين Léonine، روما، 1970، ص218.

المطلقة، لا يحمل كُلّ الأمر. فثمَّةَ شيء ناقص، النهاية: ذروة مذهب ابن رُشد.

فالتفكير يعني لِلفرد البشريّ، عندَ ابن رُشد، «الاتِّصال» بالمعقول من طريق صُوَرِهِ المادية (التي يُستَخْلَص منها المعقول)، وهو بهذه العمليَّة يلتحق صوريًّا بالعقل الفعّال الذي هو مُوَلِّدٌ للمعقول بالفعل. وفي كُلّ فعلٍ لِلفكر، نجد أنّ كُلّ تجريد للمفهوم، الجوهر الخارجيّ في البداية وهو العقل الفعَّال، لا يبقى غريبًا بالنسبة إليّ، كما لو كان عاملاً في الخارج، بل يُصبح جزئيًّا شكلي ma forme، أي: ما يُحدِّدني، ما يُؤسِّسني في كِياني عينه. وكلَّما ازددتُ تفكيرًا، ازداد التحاقي به، كما يقول ابن رُشدٍ، وكلّما فكّرت صاغني العقل الفعّال، حتى إنّ حركة التملُّك العِلْمي تتخذ هيئة نِتاج أُنطولوجيا بامتياز. فالمُفكِّر لا ينمّي علمه فقط ومُحتواه المعرفي، بل يتقدَّم كذلك نحو التمام لماهيةٍ يُعَدُّ عقلها [الهيولانيّ] «المادِّيّ»، أي عقل الطفولة، هو الذي يشكِّل الحالة الاستهلاليَّة.

وهذا النجاح الشامل يحدث على الأرض بطريقة عقلانيَّة. إنَّها حالة الفيلسوف الذي بوساطته تُحقِّق الإنسانية غايتها. إنَّ علم النفس الرُّشديّ يصل إلى الذُّروة من فكرة أنّ العقل الفعّال في نِهاية المسيرة التنظيريَّة يُصبح تمامًا شكل العقل الكامل. إنَّ العقل البشري، وهو يعرف باستمرار العالم بطريقة أفضل، ينتهي بأن يقع في مسلك يجعل العقل الفعّال تتويجًا للعقلانيّة، وهي تشكيلته الأُنطولوجية الأخيرة.

إنَّ هذا هو ما وصلنا إليه، وهذا هو ما يُوصل إليه مذهب الاتِّصال: فكر من غير «ذات فاعلة sujet». لأنَّ العقل السعيد لم يَعُدْ في النهاية سِوَى العقل الفعّال القائم بفضل ذاته. وإذا كانت المسارات الفرديَّة تنجح في اكتساب المعرفة فانها ستنتهي بمُفارقة قائمة على فعلٍ كُلِّيانيٍّ ودائمٍ لا أدخل فيه، ويُلغى فيه التدخُّل الشخصيّ، من طريق *via* الصُّور الماديَّة. فماذا يُمكننا أنْ نقول عن هذه الحياة الجديدة، هذه الصِّيغة الجديدة للحياة؟ ابن رُشد يكتب في خاتمته:

> يُفيد هذا الضَّربُ أنّ الإنسان، على ما يقول ثامسطيوس Thémistius، شبيه بالله، لأنَّه على نحوٍ ما كُلّ الكائنات ويعرفها «كُلّها» على نحوٍ ما، ولا جَرَمَ أنّ الموجوداتِ ليست سوى علمِهِ، وأنّ عِلّةَ الموجودات ليست سِوَى علمِهِ. وهذا النظام مُعجِبٌ! وطريقة الوجود هذه غيرُ مألوفةٍ[7]!

ولم يذهب توما الأكويني إلى هذا الحدّ، فهو بما هو لاهوتيٌّ مسيحيٌّ يتكلَّم بلا شَكٍّ على شكل إلهي *deiformitas*: فبفضل «نور المجد»، يصبح الكائن العقلي حاملاً صُورة إله، أي يُصبح شبيهًا بالله - وهذا ما يذكِّرنا به القدِّيس يوحنّا الرسول (رسالة القدِّيس يوحنّا الأُولى 3-2): «إذا ظهر نكون نحنُ أمثالَهُ، لأنّا سنُعاينُهُ كما هو»[8]. غير أنَّ التشبُّه بالله التومائيّ ليس تمثّل الله الذي يصفه ابن

(7) ابنُ رُشد، **الشَّرح الكبير لكتاب النَّفس** لأرسطو، ص167-168.

(8) توما الأكوينيّ، **الخلاصة اللاهوتيَّة**، الجزء الأول، المسألة الثانية عشرة، المقالة الخامسة.

رُشد. إذ يرى القدِّيس توما أن ليس الأمر زيادة في نعمة قوتنا العقلية التي تجعلنا قادرين، كثيرًا أو قليلاً، على أن نرى الله. فتوما لن يقبل أبدًا فكرة التأليه من طريق التماهي الصُّوري مع **الخالق**، وهو كذلك لم يُلغِ قَطُّ التَّعالي: ليس من عقل مخلوق، ولو كان قد بلغ الطوباويَّة، يستطيع أنْ يفهم الله وأنْ يراه في لاتناهيه.

أمَّا عند ابن رُشد، فالأمر مُختلف. إنَّ ما ينسبه إلى وجود الإنسان السعيد وعِلْمه هو الامتياز عينه لوجود الله وعلمه. فالإنسان الكامل، الفيلسوف، شبيه بالله. وهذا يعني أنَّ عقله وقد جُرِّد من كُلّ قوة لم يَعُدْ سِوَى التعقّل الكلّي للعالم. فبهذا المعنى هو كلّ الكائنات، وبهذا المعنى كذلك «هو» يعرفها كلّها. وهذا يعني أنَّه قد ترك نظام الوقائع الدنيويَّة وأنَّه، بوصفه مبدأً، قد عُكِسَتْ عَلاقته بالأشياء.

إنَّ سِمة الإنسان في العالم تأتي في الدرجة الثانية. إنَّ وجودَهُ قد تَشَكَّلَ أوَّلاً، وكذلك علمه. والإنسان يعرف لأن هُناك أشياء، ولأن هذه الأشياء تؤثّر فيه. وعلمه ثانويٌّ، إنَّه المعلول الذي تسبَّبت به هذه الأشياء. ولكن الأمر بالنِّسبة إلى الله بعكس ذلك. فالعلم الإلهيّ ليس المعلول ولكنَّه العلَّة للشيء. والله لا يعرف الشيء لأنّ هذا الشيء موجود، بل هو بعكس ذلك موجود لأنَّ الله يعرفه.

هذه هي العظمة التي يُوعَدُها الإنسان الكامل، وهذه هي ما لا يُريده الأكويني. إذ يأخذ توما الكثير من النص الذي يَعرِضه، ولكن ليس هذا الذي يُشكِّل فيه رأس الحربة، ذلك أنّ ابن رُشد

يرى أنّ الفيلسوف ليس الإنسان المُفكِّر تفكيرًا تامًّا فحَسْبُ، بل إنَّه الإنسان الذي هو أكثرُ من بشريٍّ، والذي علمه من الآن فصاعدًا هو علَّة الكائنات، الإنسان الذي العِلْم عنده يعني العمل، العمل لكي يحدثَ أمر ما، إنَّه إنسانُ الفكرِ الكلّيّ القدرةِ.

وفي النصِّ العائد إلى عام 1919، يُثير فرويد من بين «أشكال الخُرافات الغريبة المُقلِقَة وأوسعها انتشارًا» قضيَّة الخوف من «إصابة العين الشرّيرة»[9]، أي هذه القدرة المُستترة التي يملكها العدوُّ بالعمل مِن بُعدٍ كي يُلحق الأذى بنا. إنَّ العصر الوسيط كان قد تكلَّم على إصابة العين ودرسها تحت مفهوم **الافتتان** *fascinatio*. إذ كانت تُحلَّل فكرة قدرة الخيال على التأثير لا في الجسد الخاصِّ فحَسْبُ بل، من طريق النظرة، في أجساد الآخرين كذلك. وابن سينا كان في هذا الصَّدد المرجع الفلسفيّ العربي الكبير. على أنّ ما سبقَ يُثبِتُ أنه كان هُناك أيضًا افتتان رُشديّ، دُوّنَ في عالم مَمْلوءٍ بالسِّحر. فالإنسان مفتون عند ابن رُشد حين يكون مُثقلاً ومحصَّنًا بعين - عقل هو موضوعها ولُعبتها. غير أنَّنا نجد ما هو عكس ذلك: فحين يُطابِقُ الإنسان المبدأ الأول لا يعود خيالاً قادرًا على تغيير الأجساد، بل يغدو، بفضل عقله، القوة البلاستيكيَّة، القوة المُكوِّنة للوجود عينه الخاصِّ بالأشياء: فبعد أنْ أصبح فيلسوفًا، صار الإنسان - الإله الذي يفتن العالم.

(9) فرويد، **الغَرابة المُقلِقَة**، ص244.

13

الفِكرُ، التَّكرارُ، المَوت

«في اللاوعي النفسيّ، نستطيعُ أنْ نُميِّز هيمنة قَهْرِ تكرارٍ آتية من حَرَكاتِ الحافِزِ، وهي تعتمد بلا شكّ على أعمق طبيعةٍ حميميّةٍ للدَّوافِعِ أنفُسِها. وكلّ التحليلات السابقة تُهيِّئُنا لمعرفة من سيُحَسّ بأنّه غَرابَةٌ مُقلِقَةٌ، وهذا يُمكن أنْ يذكِّرنا بِقَهرِ التكرار الداخليّ هذا».

س. فرويد، **الغَرابَة المُقلِقَة**

I

إنَّ إنسان ابن رُشد هو مثل رولا Rolla عند موسيه Musset: إنَّه يصل مُتأخرًا في عالم قديم جدًّا. نحن هنا أمام مأخذ آخر للّاتينيِّينَ. فإذا كان العقل واحدًا فريدًا ولكنّه أبديّ، مثل الجنس البشريّ، وكان هذا الأخير مُهيأً لأن يُفكِّر، فعندها بالضرورة يكون كُلّ شيء قد قيل، **كُلّ شيء سبق** له أنْ قيل، **سبق له** أنّ فُكِّر فيه: واللعبة قد أُنجزَت، ذهنيًّا، عند الجميع.

وتوما الأكويني يُفَنِّد ذلك مع أرسطو[1]. فما الشرط الأول للحُصول على المعرفة، اكتشفناها وحدنا أو تلقَّيناها من مُعلِّم؟ إنَّه القوّة، الحرمان ممّا سنربحه. فالإنسان لا يُفكِّر الا بتلقِّي ما ينقصه. عليه أن يكون فارغًا. بل في حالة فراغ كاملة تقريبًا أصلاً، اكتشفناها كي يكون الانفتاح على العلم صريحًا لا شيء يُقَيِّدُهُ ابتداءً، ثم يكون فارغًا جزئيًا كُلّما ذهب، كي يستقبله، نحو ما لا يزال يجهله.

ولا شيء من هذا يحدث في الرُّشديَّة. فممَّا لا شك فيه أنّا نقرأ في سِفر الجامعة Ecclésiaste (1, 9) [المنسوب إلى سليمان الحكيم بن داود] الآتي: «ما كان فهو الذي سيكون»، وليس هُناك «من جديد تحت الشمس». إلا أنَّ ابن رُشد يمنع التطوُّر والنموّ، والقوى النشيطة والحيَّة التي يُريد الخلق أنْ يجعلها مُمكنة. شلل، وثقل مُطلق، وبكلمة واحدة موت: هذا قانون نَسَقه. فليس هناك سوى عقل واحد للناس أجمعين، وهو على الدوام مَمْلوءٌ، وهذا ما يجمّد كلّ شيء. فكيف لي أنْ أعلم مدى امتلاكي الروح عينها التي يملكها مُعلِّمي، الذي يعلم ذلك سلفًا؟ وكيف أجد أصغر الأشياء إنْ كان ذكائي سلسلة لامتناهية لسابقين مُتقدِّمين؟ فعقل الفرد لم يَعُدْ لوحًا أو صفحة بيضاء، قابلة لتلقِّي حبر العالم، وخاضعة لمزاياه،

(1) وهو ما أعطاهُ توما، في موضع آخر، معنى سِفر الجامِعَة Ecclésiaste 1, 9 (حيث الإحالةُ، هنا، شامِلَةٌ بِوُضوح)؛ وانظر إحالاتٍ أخرى في **الخلاصة اللاهوتيَّة**، الجزء الأول، المسألة الثّالثة والسبعين.

وهو ما تحدَّثَ عنه أرسطو[2]. بل نحن أمام نقيض هذا: فلا تُوجد صفحة بيضاء، بل هُناك صفحة قد سُوِّدَت، ومُلئت بكتابة من غير فجوة، من غير مساحة أو هامش: تثقيلٌ لمعنى مُكبّر ومُضخّم[3].

وبتعابير سكولائية يُمكننا أنْ نقول إنَّ عقلنا ليس مُمكنًا ولم يكن **مُمكنًا** في أيّ وقت مَضى. بل لم يكن سوى العقل الفعّال. نمطه الوحيد هو الفعل، الفاعليَّة الكاملة **للجاهز** *ready-made*. وهو كذلك بلا ماورائية، لأنَّه سبق أن أصبح كاملاً تمامًا، وكذلك فإنَّ الفكر، للسبب عينه، محروم من الدنيويَّة. لأنَّه يُعطي نفسه كومة واحدة، في كتلته. وبالمعنى الحَرْفيّ للكلمة، فإنَّ العقل لم يكن يومًا حسّاسًا أو قادرًا. لم يكن قَطُّ يُباشر عملاً أو يبدأ عملاً أو يُنجزه ولا يصنع شيئًا في المُستقبل. إنَّنا مُباشرةً **فعّالون** «في» **وحدة طاقة** *ergo* في واقع حقيقة لا منفذ لها، ليس لها من مخرج، وقد سبقتها بالضرورة علامات الإنجاز الشامل للعلم والمعرفة. وكُلّ أفكاري أقدم من حياتي، وكُلّ فكرة أقدم من كُلّ حياة.

وقد وجد توما الأكويني طريقة للتنديد بهذه الآراء. فإن نحن

---

(2) ارسطو، **في النفس**، الجزء الثالث، 4، 429b31 وما يليها.

(3) راجع ما يقوله فوكو عن لاكان، في الحوار المستشهَد به آنفًا: «إنَّ أهمِّيَّة لاكان مَرَدُّها إلى ما بَيَّنَهُ من أنَّ البِنى، ونظام اللغة نفسه - لا الذات -، هي التي تتكلَّمُ من خلالِ خطاب المريض وأعراض عُصابه... فقَبلَ أيِّ وجودٍ إنسانيٍّ وأيِّ فكرٍ إنسانيٍّ، كان هناك معرفةٌ، ونظامٌ، علينا اكتشافهما» (فوكو، «حوارٌ مع مادلين شابسال» في **أقوال وكتابات**، الجزء الأول، ص514-515).

تابعنا ابن رُشد «فلن يكون هُناك أبدًا إنسان هو أول إنسان يُفكِّر»[4]. هذا واضح تمامًا لأنَّ النوع الأبديَّ الذي قد **شكّل سابقًا** *a parte ante* لا يترك لنا مجالاً للتفكير في إنسانٍ أول بلا زيادة. وهذا يتّصل كذلك بما سَبَق أن قلناه من أنّ الرُّشديَّة تُدمِّر فكرة الافتتاح الذهني، فكرة بداية التفكير[5]، أنّ الفكر سبق له أنْ حَدَثَ من غير أنْ يكون موضع اختيار. غير أنَّ هذا التأكيد يُصبح أكثر خطرًا في حاضر كُلّ فرد. إذ إنَّ الإنسان الأوَّل المفكِّر ليس شبحًا فحَسْبُ، بل لا أحد هو أول حتى في تفكيره «الخاصّ» به - لأنَّه في الواقع غير موجود.

والفعل نفسه، عند أرسطو، يسبق زمنيًّا القوة على الدوام[6]. ولا شكَّ في أنّه بالنِّسبة إلى الفرد، فإنَّ كُلّ شيء يبدأ مع الجنين، فالوجود

---

(4) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 92، ص168-169.

(5) ينطوي ذلك على مفارقةٍ: أنَّ الرُّشديَّة تُتَّهَمُ أحيانًا بعدم السَّماح بالنفاذ إلى الفكر، وبوضع الإنسان في حال تحت العقلانيَّة infra-rationalité، وبعدم السَّماح بالتَّفكير في هذه الحالة، وبسحق الإنسان من البداية تحت وطأة المعرفة المطلقة.

(6) بشأن الفكر، راجع أرسطو، **في النفس**، الجزء الثالث، 5، 430a20 وما يليها (ترجمة ثيليه P. Thillet، باريس، غاليمار، 2005)، : «العلمُ بالقوَّة سابقٌ زمنيًّا في الفرد، لكنَّهُ على نحوٍ مُجمَلٍ ليس سابقًا زمنيًّا»؛ المصدر نفسه، الجزء الثالث، 7، 431a1-3 (ترجمة ثيليه): «la science en puissance est antérieure, chronologiquement, dans l'individu, mais d'un point de vue absolu, elle n'est même pas chronologiquement antérieure, car c'est d'un être en entéléchie que vient tout ce qui se produit».

بالنِّسبة إلى العقل ينطلق من العقل المجرّد. ولكن لن يكون هُناك جنين ولا تطوُّر له، إذا لم يكن هُناك في الأقلّ وجود شكليٌّ للأب، فكذلك لن يكون هُناك ذكاء ولا تحقيق لهذا الذكاء إنْ لم يسبق ذلك **ببساطة** فكرة الفكرة الفاعلة كلِّيًّا التي هي **المُحرِّك** الأول للكون.

والمُشكلة عند ابن رُشد مُختلفة، ذلك أن آنيّة الواقع الحالي تسبق زمانيًّا، **من وجهة النظر الفرديَّة**. فبالنِّسبة إلى كلِّ فرد منا، فإنَّ اللحظة الأُولى للحياة الذهنية هي نقطة إشباع أصلاً. فكُلّ إنسان يولَدُ مُتعَبًا، بمعنى أنه لما كان قد تحقّق تمامًا كان بلا تحفُّظ، بلا افتراضيّةٍ. إنه وُلد منجزًا. إنَّه يعرف عبثيَّة أنْ يعيش حياته كما لو كانت نهاية لعبة لم تحدث بهذه الطريقة. فالرُّشديَّة تُحطِّم فكرة وجود قوة عقلانيَّة. وذلك ليس فقط في المُطلق من طريق إلغاء الحدث الأصليّ لفكر الإنسانيَّة عُمومًا، بل كذلك بإدانة احتمال ظهوره الخالص عند كُلّ أفراد الجنس البشري: إنَّ الفكر لم يُوجَد بوصفه احتمالاً للبشريَّة أو اختيارًا للفرد.

إنَّ المعنى المُضمر للنقد التومائيّ، مع ذلك، هو في مكان آخر. وما يأسف عليه الأكويني في هذا المفهوم الرُّشديّ الواحد والأبديّ هو نسيان الخيال وغَزارته. وإنْ كان الفكر قد سبق له أن تشكّل، فإنَّ هذا يعني في الحقيقة أنه لم يُصنع البتّة إطلاقًا، أي: أنَّه لم يُنتج[7]. وإنْ كان المعقول لم يُوجد قطّ إلّا بالفعل بما هو

(7) هو التَّوبيخُ نفسه الذي وجَّهَهُ ابن رُشدٍ إلى ثامسطيوس Thémistius، منكرًا أفلاطونيَّته.

معقول، فإن هذا يعني أنّه في الحقيقة قد تحقّق، فهو مُجرَّد استخراج من الصُّورة المادِّية، وهذه الصُّورة من ثَمَّ لا تُعَدُّ أيّ شيء، مع أنَّ أرسطو يقول إننا لا نستطيع أنْ نُفكِّر من غير وجودها.

وترى الرُّشديَّة أننا نُفكِّر من غير صورة. وبحسب الرُّشديَّة فإنّ الفكرة التي تفرض نفسها كذلك مُباشرة، **لم يتخيَّلها أحد قطّ**. من هُنا، فإنَّ ما نهدمه ليس فكرة بداية للفكر، بل الذي يُهدم بطريقة جذرية هو الفكر عينه بوصفه بدايةً، الذي يُسنِدُ وجود **مقدِّماتٍ**، كما يقول توما[8].

ولكن ماذا نأخذ من فكر بلا مُقدِّمات؟ الرغبة.

ويذكر أرسطو في كتابه **في النفس**، أنه إذا كان فعل التفكير يُشبه فعل الشعور، فإنَّ الأوّل أكثر حُرِّيَّةً من الثاني، لأنّ موضوعاتِهِ وأغراضه الكلِّيّانيّة ليست خارج النفس (كما هو حال المحسوسات) بل «هي بمعنًى ما في النفس ذاتها»[9]. لكن لماذا **بمعنًى ما**؟ ابن رُشد، الذي يقرؤه كُلّ خُصومه حتى إنّه يستعمله ضدّ نفسه، يقول في **شرحه الكبير**: إنَّ الأمر بكُلّ صرامةٍ يتعلَّق بالتخيّل، وهذا الأخير ليس كلِّيًّا إلا بالقوة.

إنَّ ما تحتفظ به النفس في داخلها تحت تصرُّفها، من غير أنْ تعتمده، كما يحدث في التحسّس وفي اللِّقاءات الاجتماعيَّة، هو قبل كُلّ شيء التخيُّل fantasme. فإنْ تخيَّل الإنسان فكرة، فليس

(8) توما الأكوينيّ، **وحدة العقل**، الفقرة 88، ص164-165.

(9) أرسطو **في النفس**، الجزء الثاني، 5، 417b23-24.

ذلك فقط كي يستمدّ منها مُحتوى الصُّور التي يفكر فيها، بل كي يستمدَّ منها تخيّلَ أنَّه ما إنْ يفكِّر حتّى يكون ذلك في التخيُّل، ومن خلاله، ما يُثير الهَوَس، ويترأسه ما دام يستطيع ذلك.

بيدَ أَنَّ هُناك شيئًا آخر. فالصُّورة المادِّية ليست هي العجينة الأُولى التي تُستعمل فيها بمعنى مستتر *lato sensu* «الإرادة» في التفكير. فأرسطو يقول مرة أُخرى: التخيُّلات بالنِّسبة إلى العقل هي بمنزلة الحسِّيات، فإنْ كانت **صالحة أو سيئة**، إن عُدَّتْ كذلك، فإنَّ العقل يهرب منها أو يتبعها، ولِهذا لا تُفَكِّرُ النفس أبدًا من غير تخيُّل[10].

والأُطروحة جديدة. فما يُسَوِّغ التخيّلات ليس هو إحضار موضوع الفكر فقط، بل هو كذلك إحضار موضوع رغبة، أو بالأحرى استحضار البُعد المرغوب فيه لكلّ ما هو موضوع للفكر.

وحين يُبعَدُ الفكر الرُّشديُّ الناضج عن الصُّورة المادِّية، يفقد شكلين للشهوة: شهوة التفكير لأنَّ النفس، أمام واقعة العلِم المُنجَزَة، لا تعودُ لها سيطرة ولا ميل سابق، أمَّا شهوة الفكر فما دامَ المفهوم قد صُفِّي فإنّها لا تعودُ لها قُطبيَّةٌ قيميَّةٌ. هذا هو عُمق النقد اللاتيني. ومع ذلك، نجد كلَّ شيء قد سبق تصوُّرُهُ، وكلّ فكرة تعود إلى الأمر عينه، وليست سِوَى تراث جامد، فكر مُعاد

(10) المصدر نفسه، الجزء الثالث، 7 ,431a14 وما يليها، في النسخة اليونانيَّة-اللاتينيَّة لكتاب **في النفس**.

خارجيّ، وهذا يكفي لإدانة العقل. فإنْ كان كلّ ما يُفكَّر فيه معروفًا سلفًا ومحفوظًا، فإنّ إعمالَ العقلِ ليس سوى اجترار، وهو مقمقمةٌ - خارجةٌ من البطن- بطبيعتها، آتيةٌ من خلف القبر لا تحويها ذاكرةٌ: فكُلّ فكرة لا ترمي حجر النَّرد ولكنَّها **تكرار**، وهي ليست سِوَى تأتأةٍ، مُجرَّد إعادة لفكرة. ولكن هُناك أكثر من ذلك. فإذا نُظِرَ إلى الرُّشديَّة من جانب الخصم، وُجِدَ أنّ كُلّ فكرةٍ فيها خارج أيِّ تخيُّلٍ، هي **تكرار لفكرةٍ بلا رغبة**.

II

رجوع الأمر عينه، «العود الأبديّ للأمر عينه»[11] وبتعبير أدقَّ **تكرُّرُهُ من غير قصد**، يُشكِّل عند فرويد أحَدَ أهمّ أسباب الغَرابَة المُقلِقَة. إنَّ الأمثلة الأُولى التي يُقدِّمها النصُّ تُكلِّمُ الجميعَ: الوقوع في المكان عينه (ممرّ ضيِّق، شارع)، في حين نُحاول أنْ نبتعد عنه، أنْ يجد أحدنا نفسه وهو يُواجه في يوم واحد عدّة مرات الرقم عينه (على تذكرة، في عُنوان، أو لغرفة). فسيَعُدُّ هذا الأمر غريبًا.

والتفسير الذي يُقَدِّمه فرويد لِلأمر - الذي يُشير إليه في مقالة عام 1919 - أثار خلافًا، وهو أكثر التفسيرات إثارةً للتأمُّل في كُلّ

(11) الاستشهاد النيتشويُّ يظهر في **ما فوقَ مبدإ اللذَّة**، الفصل الثالث (باريس، بايو، 1981، ص62).

نَسَقه. فنحن نعلم أنَّه يجنِّد مفهومين مركزيين في دراسته **ما فوق مبدإ اللذة** *Au-delà du principe de plaisir* (1920)، أي اللذين تُحيلنا عليهما **الغَرابَة المُقلِقَة**، وهما: «قَهرُ التكرار»، و «حافز الموت».

والفكرة التي نتذكّرها هي الآتية: إنَّ مواقف التكرار تذكّرنا بسيرورة نفسية من أصلٍ لاواعٍ تُجبر الفرد على أن يُعيد تجارب قديمة (قَهْر التكرار)، وهذا القيد لدى الجميع علامة أعمِّ السِّمات في الدوافع، وبمعرفة طبيعتها المُحافظة بل حتى التراجعيَّة، وشكلها الراديكالي، أي «ما فوق مبدإ اللَّذة»[12]، تشكِّل عند الإنسان الحيّ ميلاً إلى العودة إلى الاستقرار، من غير الابتعاد عن الحالة غير العضوية (حافز الموت). فإذا كان هدف الحافز هو حقًّا إزالة حالة الاستثارة الكامنة في الأصل، وإذا كان الأمر يتعلَّق بـ«اندفاع قائم في قلب العضو الحيّ من أجل **استعادة حالة سابقة**، فإنّ على هذا الكائن الحيّ أنْ يستسلم تحت التأثير المُقلِق للقوى الخارجية»[13]، وإنّ المواد غير الحيّة خرج منها في يوم ما الجوهر الحيّ، فالذي يبدو أنّ حافِزَ الموت، أي الدافع الطامح، لِقَمع الحياة عينها، ومِن ثَمَّ قابليَّة الاستثارة، إلى الإلغاء التامّ للتوتّرات، هو الحافِزُ بامتياز، الحافِزُ بشكله الخالص الذي تَرِثُهُ كلُّ الحوافِزِ الأُخرى، وهذا هو

(12) هذا، كما نعلم، إحدى النقاط المناقَشَة: أليس هذا مناقضًا للإشباع الأكثر تطرُّفًا لمبدإ اللذَّة؟ فالموت، في هذه الحالة، ليس فوقَ مبدإ اللذَّة، بل يُتِمُّهُ بالدرجة القُصوى.

(13) فرويد، **ما فوقَ مبدإ اللذة**، ص80. وقد أبدَلْنا الحروف المائلة.

الميل نحو الدرجة صفر من الاستثارة، الميل إلى التفريغ المُطلق، «مبدأ النرفانا Nirvâna»[14]، وهُنا نستطيع أنْ نقول إنَّ قَهرَ التكرار، في بُعدِهِ المدمِّر الأكثر إيلامًا «الشيطانيّ»[15]، سيكون هو المؤشّر أساسًا.

III

إنَّ الرُّشديَّة تَقرأ نفسها بالطريقة عينها. فأبديَّةُ العقل، أي: التكرار الأبديّ لفكرةٍ من غير رغبة، تشكِّل أولاً قهرًا متباينًا لتكرار ذهنيٍّ يأتي لتحدّي التوتّرات المتأتية من التفكُّرات الفردانيَّة وإلغائها: ففي وجه الحدث، والطاقة، وعدم التوازن يَرِد، شئنا أم أبينا، جمود المفهوم. والرُّشديَّة هي هذا المذهب القائم على اجترار المفهوم الذي فُكّر فيه سابقًا، حتى إنَّه لم يَعُدْ مُجرَّد مثالٍ غامضٍ لِسيرورةٍ لا يُمكن قمعها من التكرار، بل هو من طريق *via* العقل، النَّسْقنة systématisation عينها للديناميّة القهريّة للنفسيّة البشريَّة.

وهذا يعني أنَّ القَلَقَ الرُّشديَّ العقليَّ يُشبِهُ حافِزَ الموت. إنَّ التكرار الذهنيّ، وطابعه المحافظ، وتفاعله، هي تَجَلّي الأساس الدافعيّ لكل حافز وقد دُفِعَ إلى حدّه الأقصى نحو الموت. والفكرة لافتة للنظر. ومذهب العقل، في الرُّشديَّة، لا يقلق إلّا على السطح.

(14) فرويد، ما فوقَ مبدإ اللذة، ص104.

(15) المصدر نفسه، ص78، 80.

والبؤس اللاتينيّ الحقيقيّ يأتي من إقحامِ فلسفةٍ للدافع الخام، لأكثر الحوافزِ دافعيَّةً، يُدَمَّرُ فيها على نحوٍ أساسيٍّ كلُّ ما هو فرديٌّ.

أليس هذا ما قالَهُ ابن رُشد؟

وفي كتاب الطبيعة 1-9 (192 a15 وما بعده) يتحدَّث أرسطو عن الشكل بوصفه «شيئًا إلهيًّا صالحًا ومرغوبًا فيه»، ويتحدَّث عن المادة - التي يُعطيها نوعًا من الاستقلاليَّة - بما هي ذلك الذي هو «بحسب طبيعته»، وبفطريّةٍ شديدةٍ، تميل إليه وترغب: فالمادّة تميلُ إلى الشكل، بحسب ما كتَبَهُ، كما تميلُ «الأُنثى إلى الذَّكَر»[16].

وهذه العناصر عند ابن رُشد قد أُعيد تأليفها[17]. فالشيء

(16) أرسطو، **السَّماعُ الطَّبيعيّ (الفيزيقا)** *physique* I,9,192a15، وما يليها. (ترجمة بلّيغرين P. pellegrin، باريس، فلاماريون، 2000، ص112): «إن نحنُ فكَّرْنا في الوجودِ بوصفِهِ شيئًا إلهيًّا، خيرًا مُتَشَوَّقًا إليهِ، أمكنَ أن نُفَكِّرَ في العَدَمِ بوصفهِ نَقيضًا شرِّيرًا لهذا الخيرِ. إلّا أنّا نُفَكِّرُ في المادَّةِ بوصفها شيئًا مَن شأنه أن يشتاقَ وينزعَ إلى الموجودِ المتحقِّقِ بالفعل. إلّا أنَّ الأفلاطونيِّينَ يجعلونَ المادَّةَ والخُلُوَّ منها أمرًا واحدًا، فلذا يَلزَمُهُم أن يَشتاقَ الضِّدُّ إلى فَسادِ نَفسِهِ. لكِن كيفَ يُمكِنُ أن تشتاقَ الصُّورةُ إلى نفسِها أو إلى عَدَمِها في الحقيقةِ؟ إذ لا يُمكِنُ أن تشتاقَ الصُّورةُ إلى نفسِها لأنَّها ليسَت ناقصةً، ولا إلى ضدِّها لأنَّ طرَفَي التَّضادِّ لمّا كان كلٌّ منهما يُفسِدُ الآخرَ لم يُمكن أن يشتاقَ أحدُهُما إلى الآخَر. فعلى ذلك، إذا استَعَرْنا تشبيهَهُم، كان علينا أن نرى المادَّةَ كأنَّها الأُنثى تعشَقُ الذَّكَرَ، أو القبيح يعشَقُ الجميل. ولا ينبغي أن يُنسَبَ الاشتياقُ إلى القبيح في ذاته، بل ينبغي أن يُنسَبَ إلى الموضوع الذي هو قبيحٌ أو إلى الأُنثى بطَريق العَرَض».

(17) انظر ابن رُشد، **الشَّرح الكبير لكتاب السَّماع الطَّبيعيّ (الفيزيقا)**، الجزء الأول، 2، طبعة فينيسيا Venise، (المضموم) 1574-1562، وأعاد =

الإلهيّ الصالح والمرغوب فيه الذي ذُكر سابقًا يُصبح أكثر من مُجرَّد صُورة، فهو هُنا «الكمال الإلهيّ» بعينه، أي هو التحقُّق الآنيّ التامّ لشكلِ الأشكالِ (وهو ليس سِوى كُلّ معقول العالَم). فهذا هو ما «تتماهى» فيه المادّة، الممزوجة بالحرمانِ، بحسب طبيعتها.

ولكن ما هذه الطبيعة بالتحديد؟ وماذا فيها من عُنصر ضاغط وضعيف في الوقت نفسه وانهزاميّ يتحكَّم في توجُّهها؟ شهوة لكُلّ الأشكال، كما يقول ابن رُشد. **لكُلّ** الأشكال، ثُمَّ إنّ هذه الطبيعة غير قادرة أبدًا في كُلّ أَوْنَةٍ actualisation [تحقيقها في آنٍ معيَّن] إلّا على شكلٍ واحدٍ: ومن هُنا أتت سلبيَّة الحافزِ الخاصّة بالرُّشديَّة.

وككُلٍّ «شيء»، تميل المادة نحو إتمام «وجودها» حين ترغب في أن تتماهى مع الكمال التامّ الذي هو **المبدأ** الأوَّل، ولكن إذا كان التلقِّي الشامل للأشكال التي تملؤها لا يُمكن أنْ يكتمل دفعة واحدة، وفي إنفعال واحد، فلا يبقى أمامها سِوَى أنْ ترغب في شكلٍ بعد آخر «**بالتناوب**» *(alternatim)*. إنَّ ما يبقى للذي يرغب في كُلّ شيء ولكنَّه لا يستطيع ذلك دفعة واحدة هو

= طبعه فرانكفورت سور لو مان، مينيرفا، 1962 ,46c .f، وما تلاها. ونحن نستلهم هنا الصفحة الجميلة لدى كريستينا سيرامي Cristina Cerami، في كتابها **التولُّدُ والجوهرُ: أرسطو وابنُ رُشدٍ بين الطبيعة وما وراء الطبيعة**، *Aristote et Averroès entre physique et métaphysique, Génération et substance*، (برلين، غرويتر، قيد النشر).

احتضان الكُلّ جُزءًا بعد جُزء، هذا هو التعاقب، الدور بعد الدور، وتعويض استحالة النجاح الشامل من طريق تجميع إنجازات جُزئيَّة.

فلا يكفي إذن عند ابن رُشد أن يُقالَ إنّ المادة تميل إلى الشكل. فمن أجل أن تتماهى المادّة مع الله وتبقى أقرب شيء لِمَا «هي»، تميل إلى الشكل وكذلك **إلى الحرمان من الشكل**. وبما هي انفتاح على كُلّ الأشكال، فإنَّ إنجازها يعني في كُلّ مرة خيانة الشكل الخاصّ، وبالرَّغْم من أنَّ العناية الإلهيَّة تضبط العالم فإنَّها تشارك في هذا الضبط بالعَرَضِ. فالمادة لا تستهدف هذا الشكل أو ذاك فقط، بل تستهدف هذا الشكل ثم ذاك وذلك دون توقّف، يحدث ذلك في لحظة إنجازاتها عينها. إنَّ طبيعة المادة الخام هي التي تأمر بهذا الإنكار، هذا التنقّل الأنطولوجيّ، هذا النَّزق الصُّوريّ الذي تخرقه رغبة في الإشباع. فكُلّ مُصافحة هي معانقة واحتضان، وكلّ اكتساب لماهيّة بالنسبة إليها هو توازن غير مُستقرّ. يجب أنْ ننطلق! أول بيت في قصيدته. إنَّ المادة التي هي رأس في مكان آخر، هي هاربة دائمًا حين تُشكِّل زوجًا.

والمادة لا تميل نحو الشكل، بل تميل إلى الشكل وإلى الحرمان منه، وهذا ما يُضعف كُلّ واحدٍ من الأجزاء المُترابطة، ثم يهدمها. وهذا لا يعني أنَّ الكائن المُتشكِّل لا يقوم بنفسه على نحوٍ مُتناقض ويهدم نفسه، بيدَ أَنَّ هُناك في داخله شيئًا يدفع إلى التفكّك: هذه المادة التي لا يُمكن، إنْ شاءت أن تظلّ هي نفسها،

أنْ تكتفي بتشكيلة واحدة: هذه المادة ورابطها، في عمليَّة دونجوانيَّةٍ donjuanisme ميتافيزيقيَّةٍ تُعطيها «قلبًا يُحبُّ كُلّ الأرض»[18]. وهكذا، فإن الإنسان يتعفَّن لأنَّ المادة المتَّجهة نحو **المُحرِّك** الأوَّل لا يُمكنها أنْ تدفن نفسها في هذا الكائن هُنا، ولا أنْ تكتفي بأنْ تظلّ هي ذاتها، بل تَسْعى إلى التمازج في آخر يتطلَّب وجوده إنكارًا للشكل القائمِ في الوقت الحاضر.

إنَّ قابلية الهدم التي تتلبّس الكائن ليست هي من ثَمَّ الكائن بما هو كذلك، بل هي قابليّة الهدم التي تدخلها العُموميَّة الطاغية لتركيبتها المادِّية: المُشترك le commun وقد دخل فيّ، والذي لا أُشبعه أنا. إنَّ ما يُسهِمُ في هدمي هو إعلاء الأساس اللاشخصيّ أمام الحرمان الذي يُصاحب بالضرورة شكلي في حَدِّهِ. إنَّهُ دينامية ما لم يتحقَّق في داخلي، ويتجاوزني، ويُغرق كلَّ ما آتي أنا به.

وما هو هُنا مُميت للمُرَكَّب ذي الصُّورة الهيولانيَّة ليس سِوَى

(18) المصدر نفسه، f. 46F: «قد قيلَ إنَّ كُلَّ موجودٍ يُحِبُّ الامتداد، ويتَّخذ صورةً أخرى بسبب تقلُّص التماثل، *omne enim ens, ut dictum est, diligit se permanere, sed materia diligit induere formam post aliam, propter diminutionem contingentem sibi*».
والفكرة ليست رُشديَّةً بلا شكٍّ. ويُراجَع أيضًا، من الفلاسفة العرب، الفارابيّ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ترجمهُ وقدّم له يوسف كرم وج. شلالا وأ. جوسن A. Jaussen، بيروت، القاهرة، اللجنة اللبنانيَّة لترجمة الروائع، والمعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيَّة، 1986، الفصل 19، ص55.

ترجمة في عقر مكان ألمها، لإيجابيَّة أساسيَّة، هي إيجابيَّة رغبة في مادة العالم تُعادل ملء مبدئها الأوَّل في الزمن الراهن. فإنْ ضَعُفَ الكائن، وتَعِبَ، وهَبَطَ، فذلك بسبب أن جذر الكلّ، قوَّة الأشياء، تُحاول أنْ تتألّه. والكلام هُنا على السلبيّة، والعودة إلى اللاحيّ، إلى الموت، لا يكفي، لأنّ موت الفرد يُظهر «الحياة» العامّة للمادَّة، بما هي قوة لكُلّ بقيّة أنواع الأشكال المُحتملة. إنَّ موت *thanatos* الكائن هو شهوة *eros* هذه المادة الشاملة.

وهذا هو ما يُميّز قَهرَ التكرار عقلانيًّا؛ هذا هو ما أزعج اللاتينيِّين الذين قرؤوا مع ذلك هذا النص دون قلقٍ. إنَّ المفهوم الذي يتكرَّر، المعقول الخالص الذي يتكرَّر، يتكرَّرُ بوصفه علامةً لميل المادة الأُولى، في حياة الفرد، هذا الفرد، هذا الشخص، الذي هو دون أيّ فَرْدنة، وكُل تملُّك، إلى مكانها المعتاد، إلى طبيعتها بوصفها مُشتركة تتجه بفضل الجاذبيَّة الإلهيَّة نحو تحقيق كُلّ الأَشكال les formes. إنَّ أكثر الحوافزِ نزقًا ليس ضدّ الحياة anti-vital بل هو مُضادّ للشخصيِّ. وتكرار الفكرةِ لا يعبِّر عن رغبة في العودة إلى ما هو غير عضويٍّ anorganique، أي إلى الموت، بل هو رغبة في أن يُحيط وأن يعرف وأن يستعيدَ الحدّ الأقصى لعدم معنى الحياة الفرديّة.

فمبدأ ابن رُشد النمطيّ هو الآتي: الشخص لا يهمُّ ولا يُحسب له أيّ حساب. وليس من أحد مُسَوَّغ بوصفه شخصًا، على نحوٍ خاصٍّ. وليس هُناك مُختارونَ - وإن كان من الواجب وجود

نُخبة. فما له قيمةٌ هو النوع. إنّه ديمومة ما فوقَ الفرديَّة للمعقولات الحاصلة بالفعل، التي لا تطلب أيّ شيء إلّا التتالي غير المُنقطع للأجساد البشرية غير المُتميِّزة. ماتَ الإنسان، عاشَ الإنسان! نحن نسمع هذا في أبديّة العقل. وفي هذا كُلّه، هُناك الشهوانيُّ الشيطانيُّ للمادَّة الغُفْل anonyme.

اللَّوحُ النِّهائيّ

ابن رُشد يُقلق اللاتينيِّينَ، إنَّه يُزعجهم على نحوٍ غريب، كواقعٍ قديم ومألوف اكتُشف مُجَدَّدًا، ونَهَضَ وأصَرَّ على أنْ يظهر مُجَدَّدًا. وهذا يعني أنَّه ليس جانبَهُ الخارجيَّ، ليس جانبَهُ المجهولَ، الخصم أو البَربريّ على الحدود. إنَّ الإسلام الذي يتراجع والذي نحتويه هو صُورة خطأٌ. والحرب والجغرافيا هُنا لا تقولان شيئًا. لنحاصر التاريخ ومعنى النصوص، المدّ ووحدة الفكر الحيّ، وابن رُشد وقد لُتْنِن latinisé، وكُلّ السكولائية وحداثتها التي تسبق السريرَ و«تفهمه» بطريقة مُعيَّنة. إنَّ استبعادَهُ حين يحدُثُ من ثَمَّ لا يُمثِّل رفضًا للآخر، لأنّه يتمُّ من الداخل. فابن رُشد المُبعَدُ هو بالنِّسبة إلى أوروبا كالمكبوت عند فرويد بالنِّسبة إلى الأنا: «أرض داخليَّة غريبةٌ»[1].

وحين ندخلُ كنيسة القدِّيسة مريم الجديدة Santa Maria

---

(1) فرويد، «تفكُّكُ الشخصيَّة النفسيَّة» (المحاضرة الحادية والثلاثون) في **مُلحَق جديد للدُّروس التَّمهيديَّة للتَّحليل النَّفسيّ**، ص80.

Novella في فلورنسا، هذا ما نراه فيها (انظر اللَّوحة في الصفحة اللاحقة).

أندريا دي بونايوتو Andrea di Bonaiuto رسمها كما فعل غيره. إنّها هزيمة الهرطوقي hérétique، مُفسد الفلسفة، وصاهِر كتابين في كتاب واحد، القرآن وشرح كتاب **في النفس** [لأرسطو] بلا شكٍّ. بيدَ أَنَّ هُناك شيئًا آخر كذلك. فكُلّ لوحات انتصار القدِّيس توما الأكويني هي عنواناتُ فُصول نجد فيها ابن رُشدٍ في القسم السفليِّ يمثِّل الهو le Ça [عند فرويد] المكبوت وأعراضه. إنَّه ما ينمو تحت الأرض، التمثيل المرفوض، العُصاب névrose اللاتيني، وكآبته، والحلم المُزعج الذي يأتي ليُقلِقَ التلاقي عندَ توما للأنا والمثل الأعلى للأنا[2].

لكنّ هذا لا يجعله طفلاً. ولا يجعله مُتوحشًا. إنَّ الرُّشديَّة ليست المرحلة الطفوليَّة للنفسانيَّة الأُوروبيَّة ولا البُعد غير الناضج والبِدائيّ الذي ستَعقُبُهُ الحضارة. وإنْ كان هُناك قديم فسيكون المعنى الحَرْفيّ لمبدإٍ ليس مُتقادمًا مرَّ عليه الزمن، بل هو موجود ضمنًا على الدوام.

(2) يُنظَرُ، في هذا الصَّدد، قَولُ فرويد: «يُخلَقُ دائمًا شعورٌ بالانتصار حينَ يُوافِقُ شيءٌ ما في النفس مِثالَ الأنا»، (**علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ص201).

إنَّ ابن رُشد يُقلق أوَّلاً بوصفه أحد المتون *corpus* التي تنطلق منها اللاتينويَّة، ولكن من غير قطيعة ولا نسيان تامٍّ، من أجل أنْ ترسم طريقها. بوصفها متونًا أولاً ثم بوصفها نسقًا، بلا شكٍّ.

والنَّسق ليس مذهبًا. إنّه، بحسب لُغة فوكو Foucault عام 1966، الشيء السابق لنا الذي يحملنا ويجتازنا. وعلم العقل عند ابن رُشد، من وجهة النظر هذه، يُقلق بوصفه إحدى أكثر النَّسقَناتِ

systématisations طموحًا داخل النَّسق عينه للفكر في أبعاده الثلاثة: القوّة الخالصة، والاكتساب، والفعل الكلّيّ.

إذ يُعطينا ابن رُشد، في الأساسِ، تصوُّرًا للعقل مُفادُهُ شكلُ النوع وقوة الفكر المشتركة التي تطلب، ويا للمفارقة، من الفرد غير الكامل من طريق التملُّك بمتابعة مسار تخيُّلاته fantasmes، أن يُصبح كُلِّيانيًّا خطوة تلو خطوة. إنَّ العقل [الهيولانيّ] المادّيّ يملك وحدة ما هو شفّاف كالهواء والماء وتجمُّعه، إنَّه الأساس الكُلِّيّ لظهور ما يُمكن التفكير فيه، الموزّع بما هو إمكانٌ فرديٌّ، وكُلّ واحد بفضل طاقته الخاصَّة به عليه أنْ يكملها وإنْ كان هُناك خطر العجز عن ذلك، وبهذا يُمارس عمل الإنسان. وتحت التشوُّهات والامتدادات والتنوُّعات تأتي الغَرابَةُ المُقلِقَة للرُّشديَّة وقد تَقَوَّضَتْ في كُلّ الاتِّجاهات، لِتَشاطُرِ المُعاد مُجَدَّدًا في كُلّ مرة، بين هذا العُمق المُتناهي في القِدَم والقوة المُحدَّدة التي تتخلَّص منه، ولكنَّها تحتفظ به كذلك، وتُجَدَّدُ بطريقةٍ ما.

المحتويات

كلمة الناشر 5

تقديم بقلم الحسين سحبان: الغَربُ وشَبَحُ ابنِ رُشدٍ المُقلِق 7

مقدِّمةُ المؤَلِّفِ للتَّرجمةِ العربيَّة 17

1 المُريب 27

2 الغَرابَةُ المُقْلِقَة 35

3 رَجُلُ الرَّمل 41

4 العَينُ المُقتَلَعَة 47

5 الانتِصارُ والانتِقام 57

6 سَيِّدَةٌ تَرْجوني... 63

7 أن تكون حائطًا 73

8 هذا الإنسان مَمْسوس 79

9 ذاتانِ، إنسانان 105

10 المِرآةُ المُشَوَّهَة 119

11 واحدٌ من أجلِ الكُلِّ: خَلطُ الكائناتِ، تَغييرُ الأفكار 131

12 أنا، الله القُدرَةُ الكلِّيَّةُ للأفكار 153

13 الفِكرُ، التَّكرارُ، المَوت 163

اللَّوحُ النِّهائيّ 179

ابنُ رُشدِ المُقلق

إنَّ اسمَ ابن رُشدٍ يُمثِّلُ فَضيحةً. فهاهُنا رَجُلٌ صاحبُ أُطروحَةٍ مُفادُها أَنَّ العقلَ مُفارِقٌ للأفرادِ وواحِدٌ لِكلِّ الجنسِ البشريِّ. وما نتيجةُ ذلكَ؟ النَّتيجةُ هيَ نَفيُ إمكانِ "أنا أُفكِّرُ"؛ أي تَدميرُ العَقلانيَّةِ. وقَد أساءَ ذلكَ إلى أوروبّا طَوالَ خَمسةِ قُرونٍ. فكيفَ يُمكِنُ فَهمُ هذا التّاريخِ الذي يَجمعُ بينَ الانجِذابِ والرَّفضِ؟ وأنّى لنا أنَّ الرُّشديَّةَ التي رُفِضَت ابتِداءً لَم تَكُفَّ عَن مُعاودَةِ الظُّهورِ؟ هذا الكتابُ يُقَدِّمُ، مُستعينًا بفرويد، إجابَةً عن ذلكَ: فابنُ رُشدٍ، المعروفُ بأبي الوليدِ محمَّدِ بنِ أحمدَ بنِ رُشدٍ، هوَ أنموذَجُ "الغرابَة المقلِقَة" الذي أزعَجَ اللاتينيِّينَ.

مكتبة ميزوبوتاميا
https://t.me
/Mesopotamia1972

موضوع الكتاب دراسات إسلاميَّة

ISBN 978-9959-29-670-2
9 789959 296702

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com