المَحَجّة

العـــــدد الثلاثـــــون ٢٠١٥

مجلّـــة تُعنـــى بشـــؤون الفكـــر الدينيّ والفلسفـــة الإسلاميّـــة

المشـرف العـامّ ورئيس التحرير	شفيـــق جـــرادي	
إدارة التحريـــــــر	بـاسمـة دولانـــي	فاطمة محمّد زراقط
المديـــر المسـؤول	بـــدري معـاويـــة	
الهيئـــة العلميّـــة	أحمـــد ماجـــد	علـــيّ يوســف
	حبيـــب فيـــاض	علـــيّ الموسوي
	حسيـــن إبـــراهيم	محمّـــد زراقـــط
	سمير خيـــر الديـن	مصطفى الحاجّ عليّ
الهيئـــة الاستشاريّة	غـلام رضـا أعـواني	جـــاد حاتـــم
	نـــادر البـــزري	محمّد تقي السبحاني
	سعـــاد الحكيـــم	محمّـــد مصبـاحي
إخـــراج فنّـــيّ	IDEA CREATION Advertising Agency	

رسالة معهد المعارف الحكميّة: **معهد المعارف الحكميّة [للدراسات الدينيّة والفلسفيّة] مؤسّسة بحثيّة تعليميّة. تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ والثقافيّ. وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة. من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصُّصيّ. والأنشطة والنشر.**

ضوابط النشر في مجلّة المحجّة: **تنشر المحجّة الأوراق العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقًا. أو مقدّمةً للنشر في مكان آخر؛ تتولّى الهيئة العلميّة في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها. على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتّاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتّفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخّص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة. ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبيّنة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكميّة بكامل حقوق الطبع والنشر للموادّ التي يتمّ نشرها في المجلّة.**

ما يُنشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.

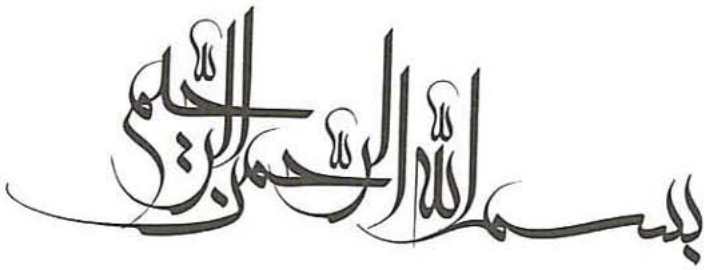
تُرســـل الاشتـــراكات والمراســـلات باسم رئيـــس التحريـــر علـــى العنـــوان التـــالي:

معهـد المعـارف الحكميّـة [للدراســات الدينيّـة والفلسفـيّـة]

لبنـــان ـ الحـــدث ـ سانـت تيريز ـ سنتر يحفوفي ـ بلوك C ـ الطابق الثالث

أو عـلـى رقـــم الحســـاب: بنـك عـودة 59129946100206401

almahajja@shurouk.org



المَحَجّة

العـدد الثلاثون ٢٠١٥

المحايثة: حياة [...][1]

جيل دولوز

ترجمة جمال نعيم[2]

يبسط دولوز للحقل المجاوز بما هو مائز عن التجربة، وبما هو لا يحيل إلى موضوع أو إلى ذات؛ من حيث هو حقل محايثة محض، متفلّت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع، والمحايثة المحضة حياة، ولا شيء سوى ذلك، حياة لا ترتبط بكائن، ولا تخضع لأفعول. فالحقل المجاوز، من ثمّ، يختطّ بمسطّح المحايثة، ومسطّح المحايثة يختطّ بحياة.

المفردات المفتاحيّة: دولوز؛ المحايثة؛ مسطّح المحايثة؛ الحقل المجاوز؛ الوعي؛ المجاوز والمفارق.

مقدّمة بقلم المترجم

المحايثة حياة أو المحايثة المطلقة

عرف جيل دولوز G. Deleuze بأمبيريّته العليا، أو الجذريّة، أو المجاوزة. والأمبيريّة العليا (empirisme supérieur) هي تعبير أخذه دولوز من شيلنغ F. Schelling، وطبّقه على هنري برغسون H. Bergson. أمّا الميدان المجاوز أو الحقل المجاوز (champ transcendantal) فيعود إلى كانط، وإن كان دولوز يغيّر كثيرًا في مفهوم هذا الحقل المجاوز.

ويمكن القول إنّ تعبير الأمبيريّة المجاوزة (empirisme transcendantal) هو بمثابة مسخ ولّده دولوز من جمع شيخ الأمبيريّين هيوم مع فيلسوف النقدية كانط الذي ميّز

(١) انظر،

G. Deleuze, "L'Immanence: une vie," *Philosophie* 47, pp. 4-7.

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

المجـاوز (transcendantal) من المفـارق (transcendant) بعدما كانا، في فلسفة القرون الوسطى، يستعملان بمعنًى واحد تقريبًا.

تبحـث الأمبيريّة المجاوزة، بما هي كانطيّة جديدة، أو بما هـي تطوير لأمبيريّة هيوم التي لا تعـترف بأيّ شيء مجاوز أو فطريّ في الذهن، والتي تنظر إلى الذات بوصفها ذاتًا متكوّنةً لا بوصفهـا ذاتًـا أصيلةً كما سيذهب إلى ذلك كانط، ومن بعـده هوسرل، أقول تبحث عن شروط إمكان التجربة الواقعيّة، لا عن شروط إمكان كلّ تجربة ممكنة كما هو الحال مع كانط. وهـذا ما فعله ميشال فوكو M. Foucault في حفريّاته عندما تكلّم عن ما هو قبليّ تاريخيّ في كلّ تشـكّل تاريخيّ (formation historique)، أي عـن الشروط الواقعيّة لكلّ تشكّل تاريخيّ، وإن كانت هذه الشروط تتغيّر من تشكّل تاريخيّ إلى آخر.

يقول دولوز عن فوكو: «فالشرط هو نفسه تاريخيّ، القبليّ هو تاريخيّ: الهمس الكبير، يتغيّر في كلّ تشكّل تاريخيّ»(٣).

ولا يمكـن الحديث عن الأمبيريّة المجاوزة مـن دون الالتفات قليلًا إلى الفلسفة المجاوزة عنـد كانط. فقد ابتدع كانـط حقلًا جديدًا في الفلسفة هو حقل شـروط الإمكان، وابتدع مشكلـةً فلسفيّـةً جديدةً تتلخّص بالسـؤال الآتي: كيف يمكن للأحـكام التأليفيّة القبليّة أن تكون؟ أي كيف لي أن أقول، مثلًا: «المعادن تتمدّد بالحرارة؟».

تطلّـب حلّ هذه المشكلـة ابتداع حقل جديـد في الفلسفة هو الحقـل المجاوز، وثورة منهجيّـة هـي الثورة الكوبرنيقيّة التـي تجعل الموضوع يدور حول الـذات لا العكس. هذه الـذات هي ذات مجاوزة، لكنّها ليسـت بذات مفارقة. إنّها مجاوزة بما تتضمّنه من حدسي الزمان والمكان في ملكة الحساسيّة، ومن المقولات الاثنتي عشرة أو الأفاهيم الفاهميّة المحضة في ملكة الفاهمة، ومن أماثيل العقل (الله، والنفس، والعالم). وهي ذات أصيلة، وليست ذاتًا مشتقّة كمـا سيذهب إلى ذلك البنيويّون فيما بعد. إنّها ذات أصيلة تصاحب الحقل المجاوز الـذي ينسب إليها. والأفاهيم الفاهميّة المحضة هي بمثابـة قوالب تقولب الموضوعات. لذا لا إمكان لمعرفة الأشياء فيّاها (في ذاتها)، بل كما تبدو لنا كظاهرات. ويمكن القول إنّ هذه القوالـب هـي قوالب نشطة وفاعلة أكـثر ممّا هي قوالب جامدة وفارغة. مـن هنا، نقول إنّ

(٣) G. Deleuze, *Foucualt* (Paris: Éd. De Minuit, 1985), p. 67.

الـذات، عند كانط، ليست جوهـرًا، بل هي نشاط. وعليه، لا ينتسـب كانط إلى المتافيزيقا الكلاسيكيّة، أي المتافيزيقا التي تعالج مشكلات الله والنفس والعالم، هذه المشكلات التي لم تعد مشكلات فلسفيّة، بل مشكلات زائفة في سياق القول الكانطي الجديد.

لكنّ الحقل المجاوز عند دولوز G. Deleuze، بما هو حقل متميّز من التجربة، هو حقل لا يحيـل إلى ذات ولا إلى موضوع: إنّه حقل متحرّر تمامًا من الإحالة إلى الذات والموضوع اللذين لا ينظر إليهما دولوز إلا كمفارقين يقعان خارج الحقل. من هنا ينتسب دولوز إلى ذاك التيّـار الفلسفيّ العريق الذي يمثّله ويتوّجه سبينوزا، أعني بـه تيّار المحايثة المطلقة أو المحضة التي لا تسمح بأيّ مفارقة. من هنا معارضة هذا التيّار لآلهة السماء كما لآلهة الأرض. تعتبر المحايثـة المطلقة أن لا خلاص للإنسـان إلّا بالمحايثة، وأنّ المفارقة عدوّ الفلسفة الأوّل. لذا، نعـت دولوز سبينوزا بأمير الفلاسفة، أو مسيح الفلاسفة، لأنّه نادى بالمحايثة المطلقة وطارد كلّ مفارقة، ولأنّ الفلاسفة الآخرين هم بمثابة رسل لهذا الفيلسوف العظيم.

لا بـدّ من الإشارة هنا إلى أنّ دولوز ابتدع أفهومًـا جديدًا في الفلسفة هو أفهوم مسطّح المحايثـة (champ d'immanence) الـذي بـه ينتسـب إلى سبينوزا. وهـو لم يستعمل هذا الأفهوم منذ بداية مسيرته الفلسفيّة. فقد استعمل في كتاب **الفرق والتكرار**[٤] *Différence et répétition* أفهوم الفرق فيّاه (في ذاته)، وفي كتاب **منطق المعنى**[٥] *Logique du sens* أفهوم الحقل المجاوز، وفي كتاب **الآنتي – أوديب**[٦] *L'Anti-Œdipe* أفهوم الجسد بلا أعضاء، قبل أن يستقـرّ أخـيرًا في كتاباته الأخيرة، لاسيّمـا في كتاب **ما الفلسـفة؟**[٧]، على أفهوم مسطّح التماسك أو مسطّح المحايثة الذي خصّص له فصلًا كاملًا في هذا الكتاب.

الفـرق فيّـاه أو الفرق في ذاته هـو وراء كلّ شيء، لكن لا شيء وراء الفـرق، إنّه التعبير العصريّ عن الطبيعة الطابعة عند سبينوزا. فكما ميّز سبينوزا بين الطبيعة الطابعة، أو الطبيعة الخالقة، أو الله، وبين الطبيعة المطبوعة، أو الطبيعة المخلوقة، أو الكائنات، كذلك ميّز دولوز بـين عالمين: (١) عالم التصوّر، أي عـالم الكائنات الممتدّة، والتي تتمتّـع بخاصّيّات، و(٢)

(٤) G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1969).
(٥) G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Éd. De Minuit, 1969).
(٦) G. Deleuze and F. Guattari, *L'anti-Œdipe* (Paris: Éd. De Minuit, 1972).
(٧) G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie* ? (Paris: Éd. De Minuit, 1991).

العالم تحت التصوّريّ، أي عالم الكثرات المشتدّة، أي عالم الفرق فيّاه، أي عالم الحقل المجاوز الفعلـيّ. فلا يمكن أن نبحث عن أساس الكائنـات في كائنات أخرى، بل في ما يجعل هذه الكائنـات ممكنـة، أي في مـا يفعل في هذه الكائنـات. وهذا الذي يفعـل في الكائنات هو الكون، أو الوجود، الذي يجب تمييزه من الكائنات والموجودات.

يريد دولوز أن يفكّر في الفرق فيّاه، أو الفرق في ذاته، وأن يتجاوز الأشكال والخاصّيّات ليصل إلى ما يهدر تحتها، أي ليصل إلى الحقل المجاوز الفعليّ الذي لا يكون ملحقًا بذات ولا بموضوع. فالفرق، في نظره، هو شيء، وله درجات، أو مستويات، أو شدّات. وهو أعمق من التعارض والتناقض اللذين قال بهما هيغل. وعليه، يقع وراء كلّ شيء ولا شيء وراءه.

يقوّض دولوز عـالم الهويّات، أي هويّات الله والإنسان والعـالم (الكائنات)، ليكتشف مـا يهدر تحتهـا، ويهدم عالم التصوّر ليصل إلى مستوى تحت - تصوّريّ. لذا، لا يبني دولوز الحقـل المجاوز على صورة الأمبيريّ. ولا يجد أساس الفـرديّ في الفرديّ المتكوِّن، بل في حقل التفـرّد الذي يسمح بتكوين الأفراد كما بتفكيكهم. وهذا الحقل هو حقل مكوَّن من تفرّدات لا شخصيّة ومن فرادات قبل - فرديّة. إنّه ما يقع تحت الخاصّيّات والأشكال، أو ما يسند هذه الأشكال والخاصّيّات.

ومن المعروف أنّ الكون أو الوجود قد فكّر، في تاريخ الفلسفة، عبر ثلاث نظريّات: إمّا عبر نظريّة تواطؤ الكون، أي اشتراك معنى الكون، وإمّا عبر نظريّة التباس الكون، أي اشتراك لفظ الكون، وإمّا أخيرًا عبر نظريّة تمثيل الكون. وعلينا التمييز بين الكون والكائنات. فليس المقصود من الكون الكائنات الموجودة بل ما يقع وراءها، أي ما يشكّل كينونتها بالذات.

ودولـوز، في الفلسفـة، هو مـن أنصار نظريّة تواطـؤ الكون، أي نظريّـة اشتراك معنى الكون، أي إنّ الكون مشترك معنويّ. ويمكن لنا أن نشرح نظريّة تواطؤ الكون عنده بايجاز، كالآتي: يقال الكون بمعنًى واحد والمعنى نفسه عن كلّ ما هو موجود، عن كلّ ما هو كائن، عـن كلّ ما هو مختلـف. وإذا أردنا تبسيط الأمور نقول إنّ الكون يقال بمعنًى واحد، والمعنى نفسـه عن الله، والإنسان، والحيوان، والنبات، والشـيء. أمّا، في نظريّة التباس الكون، فلا يقال الكون أو الوجود بمعنًى واحد، والمعنى نفسه عن الله والإنسان وبقيّة الكائنات، لأنّه لا يجوز أن نقول إنّ الكون يقال بالمعنى نفسه عن الله وعن الكرسيّ على سبيل المثال. وأخيرًا، في نظريّـة تمثيل الكون، فـإنّ ما يقال عن الله يقال عن غيره مـن الكائنات، لكن على سبيل

التمثيل أو المماثلة.

ومن خلال نظريّة تواطؤ الكون التي تؤدّي إلى المحايثة المطلقة، بإمكاننا القول إنّ دولوز هو من أنصار نظريّة وحدة الوجود. فهو مع المحايثة الشاملة، وضدّ أيّ مفارقة من أيّ نوع كانت، سواءً كانت مفارقةً فيضيّةً، أم مفارقةً خلقيّةً. لذا، أحبّ دولوز أفهوم مسطّح المحايثة واستحسنه في نهاية حياته.

ولمسطّح المحايثة وجهان: واحد يتعلّق بصورة الفكر، وآخر يتعلّق بمادّة الكون. وصورة الفكر هي الإجابة عن سؤال ما التفكير؟ إنّها، في رأينا، متابعة لنقد العقل المحض بطريقة مختلفة. فكما سعى كانط، قبل الخوض في موضوعات المعرفة، إلى نقد العقل المحض وتبيان حدوده وإمكاناته، كذلك بيّن دولوز وجود صورة معيّنة للفكر تتحكّم في التفكير، وعلينا تبيان توجّهاتها واتّجاهاتها قبل الشروع في إبداع الأفاهيم، ومن ثمّ علينا تقويضها لإنشاء صورة جديدة مكانها، أو للوصول إلى فكر متحرّر من كلّ صورة.

إذًا، تبنّت الفلسفة، عبر تاريخها، صورةً معيّنةً للفكر، حتّى قبل أن تملأ هذه الصورة بأيّ مادّة. لقد تبنّى الفكر لنفسه صورةً، لكن من دون أساس، من دون إثبات. فالفكر هنا هو دغمائيّ لأنّه لم يقم بتفحّص هذه الصورة، وأرثوذكسيّ لأنّه طمح إلى اليقين من خلال هذه الصورة، وأخلاقيّ لأنّه استند إلى مبدإ الخير في تبريرها. لا بدّ من تقويض هذه الصورة الكلاسيكيّة، أو الدغمائيّة، أو الأرثوذكسيّة، أو الأخلاقيّة، إحلال صورة حديثة مكانها، كانت قد بدأت تباشيرها مع نيتشه. يقول دولوز في كتاب **نيتشه والفلسفة**[٨] *Nietzsche et la philosophie* ما يلي:

> تظهر صورة الفكر الدغمائيّة في ثلاث أطروحات رئيسة: (١) يقال لنا إنّ المفكّر، بما هو مفكّر، يريد الحقّ ويحبّه (صدق المفكّر)، إنّ الفكر كفكر يمتلك أو يحتوي صوريًّا الحقّ (فطريّة الفكر، قبليّة الأفاهيم)، إنّ التفكير هو الممارسة الطبيعيّة لملكة، وإنّه يكفي إذًا أن نفكّر «حقًّا» لكي نفكّر بصواب (الطبيعة المستقيمة للفكر، الحسّ السليم المقسّم بشكل كلّيّ)؛ (٢) يقال لنا أيضًا إنّنا انحرفنا عن الحقّ، لكن بفعل قوًى غريبة عن الفكر (الجسم، والأهواء، والمصالح المحسوسة). ونحن نسقط في الخطإ، ونتّخذ الخطأ بمثابة صواب لأنّنا لسنا كائنات مفكّرة فحسب. فالخطأ:

(٨) J. Deleuze, *Nietzche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), p. 118.

قـد يكون، في الفكر بما هو كذلك، الأثر الوحيد للقـوى الخارجيّة، التي تتعارض مع الفكر؛ (٣) يُقـال لنا أخيرًا إنّه يكفي [اجـتراح] منهج ما لكي نفكّر جيّدًا، ونفكّـر حقًّا. [...] نتجنب الخطأ عبر المنهج.

ويشير دولوز في الصفحة[٩] إلى صورة الفكر الجديدة قائلًا:

تعنـي صـورة الفكر الجديـدة أوّلًا ما يلي: ليس الحـقّ [الصواب] عنصر الفكـر. فعنصر الفكر هو المعنـى والقيمة. وليست مقولات الفكر الصواب والخطأ، بل النبيـل والخسيس، العالي والسافل، وفقًا لطبيعة القوى التي تستحوذ على الفكر ذاته [...]، وليست الحالة السلبيّة للفكر هي الخطأ.

وهو يضيـف: «الحماقة هي بنية الفكر بما هو كذلك: فهي ليست كيفيّة للانخداع، إنّما تعبّر في المبدإ عن اللا – معنى في الفكر».

و تجيـب مادّة الكون عـن السؤال الآتي: ما المقصود من كون الكائنات؟ مع أنّ دولوز، على غرار بارمنيدس، يعتبر أنّ التفكير والكون هما الشيء الواحد نفسه.

في الواقـع، يجمـع دولوز ما هو فكريّ محض إلى ما هو كينـونيّ. فالفلسفة هي تفكير الكـون والفكـر الذي يفكّر هذا الكون. وربّمـا نفهم هذه الفكرة من خـلال نظريّة تواطؤ الكـون. فالكون يقال بمعنًى واحـد ووحيد، والمعنى نفسه عن كلّ ما هو مختلف، عن أنماطه ووجهاته الجوّانيّة. وعلى الفكر الذي يفكّر هذا الكون أن يعكس حقيقة الكون. فإذا كانت الكـثرة لا الوحـدة، على سبيل المثال، هي الأساس في الكون، فإنّ على الفكر أن يتّبع منطق الكـثرة. والعكس صحيـح، أي إذا كان منطق الفكر هو الكثرة، فعلينـا أن ننظر إلى حقيقة الكون ككثرة.

ولكن كيف ينظر دولوز إلى مادّة الكون؟

بالإضافـة إلى الفرق فيـاه، أي إلى التفاوت والتباين اللذيـن يتحكّمان في أساس الكون القائم أساسًا على أفهوم الشدّة والدرجات في الشدّة، فإنّ دولوز ينظر إلى مادّة الكون أيضًا بوصفها نورًا بالكامل. وهو يستند في ذلك إلى برغسون.

يقـول دولـوز في كتابه سـينما ١ *Cinéma I* ما يلي: «السبب الإيجابـيّ هو أنّ مسطّح

(٩) Ibid, p. 119.

المحايثة نور بالكامل. إنّ مجموع الحركات والأفعال وردّات الأفعال هي نور منتشر، يمتدّ من دون مقاومة ومن دون ضياع»[١٠]. إنّ سبب تماهي الصورة والحركة هو تماهي المادّة والنور، «فالصورة حركة كما المادّة نور».

مسطّح المحايثة بلغة دولوز هو مسطّح المادّة بلغة برغسون، هذا ما يبحث عنه دولوز لدى الفلاسفة، فإذا به يجده في **السينما** عبر برغسون. إذاً، يشكّل برغسون، في نظر دولوز، قطيعةً مع التراث الفلسفيّ كلّه الذي كان يضع النور في جانب الروح وليس في جانب المادّة.

> يوجد هنا قطيعة مع التراث الفلسفيّ كلّه، الذي كان يضع بالأحرى النور في جانب الروح، وكان يصنع من الوعي حزمةً نوريّةً تسحب الأشياء من عتمتها الطبيعيّة. تنتسب الفيمياء كليًّا إلى هذا التراث القديم، [...] بالنسبة إلى برغسون، إنّه العكس تمامًا. إنّها الأشياء التي هي نوريّة بذاتها، من دون شيء ينيرها، كلّ وعي هو شيء ما، إنّه يختلط مع الشيء، أي مع صورة النور. لكنّ المقصود هو وعي مبدئيّ، منتشر في كلّ مكان ولا ينكشف[١١].

إذًا، دولوز هو فيلسوف المحايثة المطلقة، هو فيلسوف العلّة المحايثة. والآن يتكشّف مسطّح المحايثة، ويمكن القول العلّة المحايثة، كنور منتشر في كلّ مكان مع أنّه لا ينكشف. الأشياء بحدّ ذاتها نور وأنوار.

ويرى دولوز أنّ مسألة، أو مشكلة النور، قد طرحت بطريقتين مختلفتين. فهو يقول:

> طرح البعض مسألة النور، بالنسبة إلى الظلمة. وبالتأكيد، لقد فعلوا ذلك بطريقة متغيّرة، تحت شكل نصفين وثليمين وتدرّج النور [...]، لاحظوا أنّ هذا الطراز من الصورة نور – ظلمات يحيل إلى أفهوم فلسفيّ، إلى صورة فكر: صورة الصراع أو النزاع بين الخير والشرّ.
>
> ومن المسلّم به أنّ المسألة تتغيّر كليًّا إذا ما نظرتم إلى النور، وفكّرتم فيه في صلاته مع البياض، لا مع الظلمات. من وجهة النظر هذه، فإنّ الظلمة لن تعود إلّا نتيجةً، وهذا سيكون عالمًا آخر تمامًا. وفي ظروف معيّنة لن يكون له صلابة وقساوة أقلّ، لكنّ كلّ شيء سيكون نورًا، ببساطة، ثمّة نوران، نور الشمس ونور القمر. وأفهوميًّا، هذه هي ثيمة التعاقب والتناوب التي ستحلّ محلّ ثيمة الصراع

(١٠) G. Deleuze, *Cinéma 1: L'image-mouvement* (Paris: Éd. De Minuit, 1983), p. 88.

(١١) Ibid, pp. 89-90.

أو النزاع[١٢].

في كتابنـا عن دولوز، وصفنا دولوز بأنّه فيلسوف متصوّف، لكنّه ملحد، حيث قلنا ما يلي:

> يتكلّم دولوز على الأفهوم في **ما الفلسفة؟** لكنّه في الواقع يكتب «رسالةً» جديدةً في الأنطولوجيا. فالأشياء وحالاتها لا يعتدّ بها، لأنّ علينا أن نصل إلى ما يجعلها ممكنةً. هذه هي الأمبيريّة المجاوزة. إنّهـا تتجـاوز الأمبـيريّ لتصل إلى ما هو مجـاوز في الأمبيريّ ذاتـه وليس في أيّ مـكان آخر. إنّها أنطولوجيـا تواطؤ الكون السبينوزيّة، أنطولوجيـا المحايثة المطلقة التي لا تسمح بأيّ شيء مفارق. هـذا هـو مسطّح المحايثـة. العلّة محايثة، وليسـت مفارقة. هذا هـو التصوّف الإلحـاديّ. فدولوز متصوّف كبير، لكنّه ملحد كبير إذا فهمنا الإلحاد بوصفه لا يؤمن بعلّة مفارقة. وهو يتابع برغسون في مذهبـه الإحيائـيّ. إنّه يفتّش عن الحياة في الحيّ. فالحياة هي ما يجعل الحيّ ممكنًا. بل هو يبحث عن الحياة غير العضويّة. هذه هي **الحياة**. إنّها المحايثة المحضة[١٣].

وأخـيرًا نقول إنّ دولوز يميّز المحايثة عن كلّ مـن المفارقة والفيض. إذ لا مجال للمفارقة، ولا للتعـالي في فلسفة دولوز. فهو، على أثر سبينوزا، فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تترك مجالًا لأيّ مفارقة وأيّ نقص. ويمكن القول إنّ دولوز ملحد كبير إذا اعتبرنا أنّ الملحد شخص لا يؤمـن بـأيّ إله مفارق، لكنّه في المقابل مؤمن كبير، وحتّـى متصّوف كبير لأنّه يؤمن بعلّة محايثـة. فالعلّة المفارقة، في نظر دولوز، شيء يصعب تصـوّره. لذا، نراه يتحدّث عن الفرق فيّاه، عن مسطّح المحايثة، عن **الحياة** بتمييزه لها عن الأحياء.

وفي النهايـة نقول، مع دولوز،: «يعرَّف الحقل المجاوز بمسطّح محايثة، ومسطّح المحايثة يعرَّف بحياة. ما المحايثة؟ إنّها حياة [...]».

في ما يلي، ترجمة حديثة وغير منشورة لنصّ دولوز الأخير الذي نشره قبيل وفاته. وهذا النصّ قصـير، لكنّه هامّ، وأساس جدًّا، يتحدّث فيه دولوز عـن المحايثة المحضة أو المطلقة. وبهذا التعبير يؤكّد انتسابه إلى سبينوزا ويمكن القول، إنّ هذا النصّ القصير، يختصر مذهب

(١٢) G. Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens* 1975-1995, édition préparée par D. Lapoujade (Paris: Éd. De Minuit, 2003), p. 201.

(١٣) جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة** (بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٥٥.

دولـوز الفلسفيّ برمّتـه. وقد ورد هذا النصّ في المجلّد الثاني الذي جمع نصوص ومقالات دولـوز ما بين عامي (١٩٧٥ – ١٩٩٥)، لكن غير المنشـورة في كتبه، والذي جاء بعنوان *Deux régimes de fous* ونشرته دار مينوي في باريس عام ٢٠٠٣.

المحايثة حياة

مـا الحقـل المجاوز؟ إنّه يتميّز من التجربة، بما هو لا يحيـل إلى موضوع ولا ينتمي إلى ذات (التصـوّر الأمبـيري). وهو يحضر أيضًا بوصفه تيّارًا محضًا لوعـي لا – ذاتيّ، لوعي قبل – تفكّـريّ لا شخصيّ، لديمومة كيفيّة للوعي مـن دون أنا. قد يبدو مدهشًا أن يعرّف المجاوز بتلـك المعطيـات المباشرة: ولسـوف نتكلّم على الأمبيريّـة المجاوزة، بالتعارض مع كلّ ما يصنـع عالم الـذات والموضوع. فثمّة شيء مـا برّيّ وقادر في تلك الأمبيريّـة المجاوزة. إنّه ليسـ بالتأكيد عنصر الإحساس (الأمبيريّة الساذجـة)، لأن الإحساس ليس سوى مقطع في تيّـار الوعي المطلق. هو بالأحرى الانتقـال من إحساس إلى آخر، أيًّـا كان قربهما، بوصفه صـيرورةً، بوصفـه زيادة القدرة أو نقصانهـا (كمّ افتراضيّ). هل يجـب، إذ ذاك، تعريف الحقـل المجـاوز بالوعـي المباشر من دون موضوع ومـن دون أنا، بما هو حركـة لا تبدأ ولا تنتهي؟ (حتّى الفهم السبينوزي للانتقال أو لكمّيّة القدرة يستدعي الوعي).

لكنّ صلة الحقل المجاوز بالوعي هي صلة مبدئيّة فحسب. فلا يصير الوعي واقعة إلّا إذا ما أنتجت ذات وموضوعها في الوقت نفسه، كلاهما خارج الحقل وظاهران كـ«مفارقين». وعلـى العكس، ما دام الوعي يجتـاز الحقل المجاوز بسرعة لا متناهية منتشرة أينما كان، فلا شـيء يستطيع الإيحاء به[١٤]. وهو لا يعبّر عن نفسه في الواقع إلّا منعكسًا في ذات تحيله إلى موضوعات. لأجل ذلك وبسبب من ذلك فإنّه ليس بإمكان الحقل المجاوز أن يعرّف بوعيه المنتشر فيه، إنّما العصيّ على أيّ إيحاء.

المفارق ليس هو المجـاوز. فإن خلا الوعي، سيعرّف الحقل المجاوز بوصفه حقل محايثة

(١٤) «كما لو كنّا نتفكّر في مساحات النور الذي ينبثق منها، النور الذي بانتشاره، دائمًا لم يكشف قطّ»؛ انظر،
H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris: PUF, 186); "comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours n'eût jamais été révélée."

محضًا، لأنّـه يفلت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع[١٥]. المحايثة المطلقة هي فيّاها [في ذاتها]: إنّها ليست في شيء ما، ولا بالنسبة إلى شيء ما، وهي لا تتعلّق بموضوع، ولا تنتمي إلى ذات. لا تكـون المحايثة، عند سبينوزا، بالنسبـة إلى الجوهر، لكنّ الجوهر والأنماط هي في المحايثة. عندما تتناول الذات والموضوع، اللذان يقعان خارج حقل المحايثة، بوصفهما ذاتًـا كلّيّةً أو موضوعًـا أيًّا كان، إليهم تنسـب المحايثة نفسها، فهذا يشـكّل تشويهًا كاملًا للمجـاوز الذي لم يعد يفعل سوى مضاعفة الأمبـيريّ (هكذا هو الحال مع كانط)، ومسخًا للمحايثة التي تجد نفسها حينئذ متضمّنةً في المفارق. فالمحايثة لا ترتبط بـ«**شـيء ما**» بوصفه وحدةً عليا لـكلّ شيء، ولا بـ«ذات» بوصفها أفعولًا يجري تأليف الأشياء: ذلك أنّه عندما لا تعـود المحايثـة [محايِثَة] لشيء آخر سوى ذاتها فإنّـه بإمكاننا أن نتكلّم على حقل محايثة. فالحقـل المجاوز لا يعرّف بالوعي، أكـثر ممّا يعرّف مسطّح المحايثة بـ«**ذات**» أو «**موضـوع**» قادرين على احتوائه.

ولسـوف نقول عن المحايثة المحضـة إنّها **حياة**، ولا شيء سوى ذلك. فهي ليست محايثةً للحيـاة، لكـن المحايثة التي ليست في شيء هي نفسها حيـاة. حياة هي محايثة المحايثة، هي المحايثـة المطلقـة: إنّها قدرة وغبطة كاملتين. ذلك أنّ فيشتـه، في فلسفته الأخيرة، بقدر ما يتجـاوز إحراجات الذات والموضوع، يقدّم، الحقل المجـاوز بوصفه **حياةً**، لا ترتبط بكائن ولا تخضع لـ«**أفعول**»: وعي مباشر مطلق لا يحيل نشاطه نفسه إلى كائن، لكن لا يفتأ يطرح نفسـه في حياة[١٦]. عندئذ يصير الحقل المجاوز حقل محايثـة حقيقيًّا يعيد إدخال السبينوزيّة إلى مـا هو أعمـق في العمليّة الفلسفيّة. ألم تطرأ مغامـرة مشابهة على مين دوبيران M. de Biran، في «فلسفتـه الأخـيرة» (تلك التي كان متعبًا جـدًّا إلى حدّ لم يحسن صياغتها) عندما اكتشف تحت مفارقة الجهد حياة محايثة مطلقة؟ فالحقل المجاوز يعرّف بمسطّح محايثة ومسطّح المحايثة يعرّف بحياة.

ما المحايثة؟ حياة. لا أحد روى، أفضل من ديكنز C. Dickens ما تكونه **حياة**، آخذًا

---

(١٥) Cf. J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 2003), pp. 74-87.

(١٦) «حدس النشاط المحض الذي لا يكون شيئًا ثابتًا، بل تقدّمًا، ليس كائنًا، بل حياة». انظر،
J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première* (Vrin, 1990), p. 274.
وللمزيد عن الحياة وفقًا لفيشته Fichte، انظر،
Initiation à la vie bienheureuse (Paris: Aubier).

في الحسبان صيغة التنكير، كمؤشّر للمجاوز. نذل، شخص رديء محتَقَر من الجميع يبعث محتضرًا، وها هم هؤلاء الذين يعتنون به يظهرون نوعًا من الهمّة والاحترام والمحبّة، لأقلّ إشارة حياة من المحتضر. ينشغل الجميع بإنقاذه، إلى درجة أنّ الرجل القبيح، يحسّ، في أعماق غيبوبته، بشيء ما لطيف يخترقه. لكن بقدر ما يعود إلى الحياة، فإنّ منقذيه يصبحون أكثر برودةً، ويجد، مجدّدًا، بذاءته وخبثه كلّه. بين حياته وموته، ثمّة أوان لم يعد سوى أوان حياة تلهو مع الموت[١٧]. فحياة الفرد أخلت المكان لحياة لا شخصيّة، وهي مع ذلك فريدة، تطلق حدثًا محضًا محرّرًا من عوارض الحياة الداخليّة والخارجيّة، أي من ذاتيّة ما يحصل وموضوعيّته. «إنسان وحسب»، يتعاطف معه الجميع، ويصل إلى نوع من الغبطة. إنّه هذيّة، لم تعد إضفاءً للفرديّة بل للفرادة: حياة محايثة محضة، محايدة، في ما وراء الخير والشرّ، لأنّه وحده الشخص الذي يجسّدها في وسط الأشياء، يجعلها جيّدةً أو سيّئةً. فحياة تلك الفرديّة تمّحي لصالح الحياة الفريدة المحايثة لرجل لم يعد له اسم، مع أنّه لا يخلط مع أيّ شخص آخر. ماهيّة فريدة، حياة ما [...].

قد ينبغي أن لا نضمّن حياة في مجرّد الأوان الذي فيه تواجه الحياة الفرديّة الموت الكلّيّ. إنّ الـ«**حياة**» ما هي في كلّ مكان، في كلّ الآونة التي تجتازها هذه الذات الحيّة، أو تلك، والتي تقيسها تلك الأشياء المعيشة: حياة محايثة ناقلة الأحداث أو الفرادات التي لا تفعل سوى أن تترهّن [تصبح راهنة] في الذوات والموضوعات. ليس لهذه الحياة الفلانيّة نفسها آونة، مهما كانت جدّ قريبة بعضًا من بعض، بل ما لديها فحسب هو ما بين – أزمنة، ما بين – آونة. ولا تبرز فجأةً ولا تتعاقب، لكنّها تقدّم عظم الزمان الفارغ حيث نرى الحدث الآتي أيضًا، والذي سبق حدوثه، في مطلق وعي مباشر. إنّ الأثر الروائيّ للرنيت – هولينيا A. Lernet-Holenia يضع الحدث في ما بين – أزمنة، «ما بين» بإمكانه أن يبتلع جموعًا بكاملها. فالفرادات أو الأحداث المكوّنة لحياة ما تتواجد مع عوارض الحياة المناسبة، لكنّها لا تتجمّع ولا تنقسم بالطريقة ذاتها. إنّها تتواصل فيما بينها بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة تواصل الأفراد. حتّى أنّه يبدو أنّ بإمكان حياة فريدة أن تستغني عن كلّ فرديّة، أو عن كلّ ملازم آخر يفردنها. مثلما يتشابه الأطفال حديثي الولادة جميعًا وليس لهم فرديّة، لكن لهم فرادات، إنتاجيّة، حركة، تكشيرة، أحداث ليست بمثابة طباع ذاتيّة. يتمّ اختراق الأطفال

(١٧) C. Dickens, *L' Amie commun*, I, ch. 3, Pléiade.

حديثي الولادة بحياة محايثة هي قدرة محضة، وحتّى غبطة عبر الآلام وضروب الضعف. تفقد نكرات حياة ما كلّ لاتعيّن بقدر ما تملأ مسطّح محايثة أو ما يعود بالضبط إلى الشيء نفسه، تؤلّف عناصر حقل مجاوز. (الحياة الفرديّة تبقى على العكس غير منفصلة عن تعيّنات أمبيريّة). فالنكرة بما هي كذلك لا تدمغ لا تعيّنًا أمبيريًّا، بل تعيّن محايثة أو قابليّة تعيّن مجاوزة. والتنكير ليس لا تعيّن الشخص من دون أن يكون تعيّنًا للفريد. الـ«واحد ما» ليس المفارق الذي بإمكانه أن يتضمّن حتّى المحايثة، لكنّه المحايث المتضمّن في حقل مجاوز. واحد ما هو دائمًا مؤشّر كثرة: حدث ما، فرادة ما، حياة ما. بإمكاننا دائمًا أن نتمسّك بمفارق يقع خارج مسطّح المحايثة، أو حتّى ينسبه إليه، يبقى أنّ كلّ مفارقة تنشأ، وحسب، في تيّار وعي محايث خاصّ لهذا المسطّح[١٨]. المفارقة هي دائمًا منتج محايثة.

لا تتضمّن حياة ما سوى [أشياء] افتراضيّة. فهي مشكّلة من افتراضيّات، أحداث وفرادات. ما ندعوه افتراضيًّا ليس شيئًا ما ينقصه الواقع، بل ما ينخرط في سيرورة ترهّن متبعًا المسطّح الذي يعطيه واقعه الخاصّ. يترهّن الحدث المحايث في مطلوب وفي معيش يؤلّفان ما يحصل. ويترهّن مسطّح المحايثة نفسه في موضوع وذات ينسب إليهما. لكن، مهما كانت منفصلة قليلًا عن ترهّنها، فإنّ حقل المحايثة هو نفسه افتراضيّ، مثلما الأحداث التي تملأه هي افتراضيّات. تعطي الأحداث أو الفرادات للمسطّح كلّ افتراضيّتها، كما أنّ مسطّح المحايثة يعطي الأحداث الافتراضيّة واقعًا ممتلئًا. الحدث المعتبر بوصفه لا – مترهّنًا (نكرة) لا ينقصه شيء. يكفي أن نضعه في صلة بملازماته: حقل مجاوز، مسطّح محايثة، حياة، فرادات. يتجسّد جرح أو يترهّن في مطلوب أو في معيش، لكنّه هو نفسه افتراضيّ محض على مسطّح المحايثة الذي يدخلنا في حياة. كان جرحي يوجد قبلي[١٩]. ليس مفارقة الجرح بوصفه راهنيّةً عليا، بل محايثته بوصفه افتراضيّة هي دائمًا في وسط (حقل أو مسطّح). ثمّة فرق كبير بين [الأشياء] الافتراضيّة التي تحدّد محايثة الحقل المجاوز، والأشكال الممكنة التي ترهنها والتي تحوّله إلى شيء ما مفارق.

---

(١٨) حتّى هوسرل يعترف به:

إنّ كون العالم هو بالضرورة مفارق بالنسبة إلى الوعي، حتّى في البداهة البدئيّة، ويبقى فيه بالضرورة مفارقًا. لكنّ هذا لا يغيّر شيئًا بالنسبة إلى واقعة أنّ كلّ مفارقة تنشأ في حياة الوعي وحسب، بوصفها مرتبطةً بهذه الحياة.

انظر،

E. Husserl, *Méditation cartésienne* (Vrin), p. 52.

(١٩) Cf. J. Bosquet, *Les Capitales*, Le Cercle du livre.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة (*)

ISSUE	ISSUE`S SPECIAL	ملفّ العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشّهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.