

صورة الذات في الفلسفة [البداية]

محمود رجب *

* حصل على الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جامعة عين شمس ، عام ١٩٧١ م .
يعمل أستاذاً مساعداً بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت .

الملخص

تتناول هذه الدراسة نشأة مفهوم صورة - الذات في الفلسفة الغربية، فتركز على بعض من شذرات هرقليطس التي اهتمت بالوضع الأنثروبولوجي والأنطولوجي للإنسان، والذات، والنفس... على نحو ما آلت إليه هذه المفاهيم وصيغت في الثقافة اليونانية.

غير أننا لا ندرك انبثاق مفهوم صورة - الذات إلا على خلفية التراث الهومييري. ففي مجتمع يقوم على المواجهة، وثقافة يسودها الشعور بالخجل والإحساس بالشرف، وحيث التنافس من أجل نيل المجد لا يفسح مجالاً للإحساس بالواجب ولا يعرف الشعور بالذنب - نقول: في مجتمع كهذا وفي ثقافة كذلك يكون وجود الفرد موضوعاً باستمرار تحت نظرة الآخر. وتتكون صورة الذات لدى هذا الفرد في عين من يواجهه، أي في تلك المرأة التي يرى فيها نفسه معكوسة.

في الربع الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد ، كان في مقدور نفر قليل من الإغريق أن يتكلموا عن «أنفسهم» كما لو كانوا يمتلكون ذواتٍ أو شخصياتٍ مستقلة ، مما تجلّى - على صعيد اللغة - في استخدام الضمائر الشخصية ، مثل : «أنا» و«أنت» . . . إلخ . لم يكن لهذا التصور الجديد للنفس ذبوع ولا انتشار ، ذلك أن الغالبية العظمى من الناس كانت لاتزال تعتقد أن النفس هي مجرد «نفس» من قوة كونية حية أو من هواء شامل ، وهو تصور بيولوجي - فيزيائي للنفس يرجع الى هوميروس ، إذ كانت النفس عنده عبارة عن نفس - حياة - يغادر الجسد بعد الموت وكأنما هي شبح أو عفريت . ولكن مع تطور فكرة الشخصية والتعمق في إدراك الهوية أو الذاتية التي توحد بين الإنسان (رجلاً كان أو امرأة) وبين حياته الانفعالية والعاطفية - أصبح الجو الثقافي العام في اليونان أكثر استعداداً لقبول ذلك التصور الجديد للنفس ، فما أن جاء الربع الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد ، أي بعد قرن كامل من الزمان ، حتى تمّ له الشبوع ، وغدت نظرة الإغريق جميعاً إلى النفس على أنها مركز القرار الأخلاقي ، مثلما هي مبدأ التفكير العقلي ، أو أنها - كما قيل أحياناً - : «عفريت مفكر» . ولاشك أن سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق م) بشخصيته وتعاليمه ، وأفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق م) بمحاوراته وخاصة «الجمهورية» ، قد عملا على ترسيخ هذا التصور للنفس ورواجه بين الناس ، حتى صار ركناً أساسياً من أركان الثقافة اليونانية في ذلك الوقت ، فضلاً عما أحدثه - كما لو كان ثورة فكرية - من آثار هائلة في المعرفة والسلوك على حد سواء .

- ١ -

كان هرقليطس (٥٧٦ - ٤٨٠ ق م) واحداً من تلك القلة القليلة التي سبقت كلا من سقراط وأفلاطون ، ودقّت شعاب الطريق المؤدي إلى اكتشاف فكرة النفس العارفة نفسها ، والتي هي مقر الحقيقة ومركزها ، مثلما هي مناط الشخصية وأساسها . ولما كان إسهام هرقليطس بارزاً في هذا الصدد ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهله ، كان لزاماً علينا أن نتوقف عنده وقفة طويلة ، لتبين كيف كان ذلك الإسهام؟ وما هي مقوماته؟ .

إن الإنسان في نظر هرقليطس كلٌ يتصف بالترابط والوحدة . لكن هذا الكل هو في الوقت نفسه جزء من كلٍّ أكبر ، هو الكون أو العالم . ذلك أن فكر هرقليطس يتناول كليات مثل : الطبيعة ، والمدينة ، والمجتمع ، والإنسان أيضاً ، وهي تتداخل وتتواصل فيما بينها ، على هيئة دوائر تصّاعد الواحدة من - وفوق - الأخرى ، داخل هذا الكل الأكبر المسمى بالكون أو العالم . ولا بدّ عنده من استكشاف الموجود الإنساني أو الكل الإنساني ؛ لأنّ العالم لا ينكشف ولا يتجلى إلا أمام عيون أولئك الذين يقدرون على النظر إليه ، ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا استطاعوا النظر أولاً في أنفسهم ، بوصفهم موجودات مُتضمنة في الصيرورة الكونية الكبرى . وحين يتحقق لهؤلاء النجاح في الوصول إلى «حقيقة» أنفسهم التي تقوم هناك في أعماق أعماق النفس ، يدركون - وفي اللحظة نفسها - «حقيقة» الكون التي تقوم هناك ، خارج النفس ، في أعماق أعماقه أيضاً ، إذ إن حقيقة النفس الخاصة ليست سوى انعكاس مختصر أو صورة مصغرة لحقيقة الكون العامة . وقد أطلق هرقليطس على هذه الحقيقة ، حقيقة النفس وحقيقة الكون على السواء ، لفظ «لوجوس» اليوناني Logos (الذي يُترجم في اللغات الأجنبية والعربية بكلمات عدة ، لعل أشهرها في العربية كلمة «الكلمة») .

كان هرقليطس يريد تعليم الإنسان هذه «الكلمة» وحسن الاستماع إليها ، حتى يساعده على التوافق مع الكون والمدينة ، طالما أن حياة الإنسان لا تسير ، ضرورةً ، إلا في داخل «سيرورة» من أشكال الطبيعة وسياسة دولة - المدينة ، أو هي - بعبارة أخرى - لا تكون إلا متوقفة على ماهو عام وكلي . فإذا ما تحقق هذا التوافق ، وهو في الوقت نفسه تناغم وانسجام harmonia - تحقق شرط التفلسف ، ألا وهو الحب المُعبّر عنه في المقطع الأول من الكلمة اليونانية «فيلو - سوفيا» (حب - الحكمة) ، وصار الإنسان عندئذ «إنساناً فيلسوفاً» Anér philosophos ، على حد تعبيره . غير أن هرقليطس كان يقرن تعلم «الكلمة» بالبحث عنها ، أي بالمنهج met - hodos الذي هو - بحسب الأصل اللغوي في اليونانية ، والعربية أيضاً - «نهج أو طريق hodos» يؤدي بمن يسير عليه «إلى . . met» الغاية المطلوبة ،

وكأنما المنهج، في جوهره رحلة أو سفر في النفس وفي الكون معاً من أجل اكتشاف الحقيقة .

في مقدورنا أن نطلق، مثلما أطلق كوستاس أكسيلوس، على هذا البعد من أبعاد فكر هرقليطس اسم: «البعد الأنثروبولوجي»، وهو - كغيره من الأبعاد - جزء من نفس النواة المركزية التي يتفرع عنها تفكير هرقليطس كله . يشتمل هذا البعد على موضوعات عديدة: فسيولوجية، وسيكولوجية، ووجودية . . وغير ذلك من تصنيفات مذهبية، ليست من وضع هرقليطس، بل هي من وضعنا نحن؛ (إذ لم تكن الفلسفة قد عرفت بعد تلك المذاهب والثنائيات التي أربكت مسارها طول تاريخها)، ولا يقوم أي موضوع منها مستقلاً وبمعزل عن الموضوعات الأخرى، كما لا يؤلف البعد الأنثروبولوجي ذاته مبحثاً معزولاً ومستقلاً عن بقية الأبعاد^(١).

هذا البحث اللامذهبي في الأنثروبولوجيا يفتح الطريق أمام الإنسان إلى أعماق الكون، ولن يتسنى له ذلك إلا إذا أدرك أعماق نفسه أولاً . ولما كان الإنسان مُتَضَمِّناً في الكون ومرتبطاً به ارتباطاً عضوياً، فليس ثمة إذن «ذات» (متحركة أو ثابتة) من ناحية، و «موضوع» أو «موضوعات» (متحركة أو ثابتة) من ناحية أخرى؛ «فالذوات» و «الموضوعات» مُتَضَمِّنةٌ جميعاً في سيال الصيرورة الكلية المتدفق، والذي يحاول الإنسان جاهداً أن يفهم معناه .

ولكن، كيف يكون استكشاف الإنسان «كلمة» الكون منطلقاً من استكشافه «كلمة» نفسه؟ .

يقول هرقليطس في بعض من نصوص كتابه «في الطبيعة» (الذي لم يبق منه سوى شذرات متفرقة، قام ديلز Diels بترقيمها وترقيماً معتمداً في سائر الكتب والأبحاث تقريباً)^(٢): «إنني أبحث نفسي بنفسي (١٠١)» . «تختص الموجودات الإنسانية جميعها بمعرفة أنفسها والتفكير السليم (١١٦)» . «أنت لن تكتشف، أثناء سيرك، حدود النفس، حتى لو سلكت جميع الطرق؛ ذلك أن للنفس كلمة (لوجوس) تقوم في أعماق أعماقها (٤٥)» . «لنفس كلمة

(لوجوس) تنمو من ذاتها (١١٥) . «لا تستمعوا إليّ، بل إلى الكلمة (اللوجوس) ، ومن الحكمة أن تقولوا معاً ووفقاً لها : إن الكل واحد (٥٠)» .

تنطوي الشذرة رقم ١٠١ - مثلها مثل كثير غيرها - على مفارقة واضحة: فإذا كان من الطبيعي والمألوف أن يبحث الإنسان عن شيء آخر «غيره» ، فكيف يكون هو «عينه» أو هو «نفسه» موضوع البحث؟ فالباحث هنا هو المبحوث «عينه» أو هو «نفسه» . وكان ذلك من أعجب الأمور وأصعبها وقتئذ . على أن هذا الكلام لن يكون له معنى ، إلا إذا كانت «نفس» الباحث - إلى حد ما - مخفية أو خبيثة محجوبة ، فتصبح بالتالي عصيّة على الإدراك . فالمعرفة بالذات تفترض أن الإنسان موجود منقسم على نفسه : ذاتا وموضوعا في آن معاً ، ويمثل بالنسبة إلى نفسه مشكلة يتعين عليه حلها . ولعل هذا هو ما دعا كاهنا إلى القول بأن «الشذرة رقم ١٠١ ، وإن كانت تقترب - على نحو مثير للدهشة - من الفكرة الحديثة (في زماننا الحاضر) عن اغتراب الإنسان عن ذاته الحقيقية ، فإن باستطاعتنا النظر إليها على أنها كانت بمثابة قراءة حديثة (في زمن هرقليطس ، أي في القرن الخامس قبل الميلاد) لذلك القول القديم الذي كان محفوراً ، في القرن السادس قبل الميلاد ، على حائط معبد أبوللون في دلفي ، ونعني به : اعرف (أو تعرّف على) نفسك»^(٣) ، وهو القول الذي اعتنقه سقراط بعد ذلك ، حتى صار قولاً مأثوراً منسوباً إليه . وما لاشك فيه أن لشذرة هرقليطس دلالة عميقة ؛ ذلك لأن المراد - كما تقرر - هو البحث عن النفس أكثر مما هو معرفة النفس . ولا يكون البحث ممكناً ، ولا يتم أبداً ، إلا على أمل الوصول إلى اكتشاف ما . كما أن السير في طريق البحث ، أي المنهج ، إنما يقوم على النظر التأملي أو الفكر النظري ؛ فعن طريق الفكر وعلى طريقه يسير الإنسان باحثاً عن نفسه ، شريطة أن نفهم لفظ الفكر هنا على أنه ذو معنى كلي عام . ولما كان الإنسان عند هرقليطس جزءاً من الكون ومرتبطاً به ارتباطاً عضوياً حميماً ، ولما كان الأنا والكون متوقفين بعضهما على بعض ، لدرجة استحيل معها فصل الواحد منهما عن الآخر فصلاً كاملاً : إذ ثمة طريق واحد يؤدي باستمرار من أحدهما إلى الآخر ، فإن البحث ، في هذه الشذرة ، لا يُعدّ بأي حال من الأحوال

بحثاً سيكولوجياً خالصاً ؛ ذلك لأن البحث عن الذات ليس بحثاً عن نفس فردية (مستقلة عن مجموع الكون) أو نفس جزئية (منفصلة عن الكل) ، وإنما هو ذلك الجهد الذي يبذله الباحث من أجل إدراك سيرورة كونية كلية ، يتبين أنه هو نفسه مُتضمن ومنخرط فيها . لهذا ذهب أكسيلوس إلى القول بأننا «لا نجد عند هرقلطس سيكولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل نجد بالأحرى أنثروبولوجيا ، وإن كانت هذه الأنثروبولوجيا لا تضع الإنسان في مركز العالم»^(٤).

إن الذات التي يجاهد الباحث من أجل اكتشافها ومعرفتها ، إنما هي تلك الذات الحقيقية المحجوبة التي تكمن في أعماق ذات الباحث نفسه . والعلاقة بينهما علاقة جدلية ، تقوم على عنصرين يجتمعان معاً ، هما : «الهوية والاختلاف» ، أو باصطلاح متصوفة الإسلام : «العينية والغيرية» ، بمعنى أن الذات المبحوث عنها وإن كانت هي ذات الباحث (عنصر الهوية أو العينية) فإنها في الوقت نفسه آخر غيره (عنصر الاختلاف أو الغيرية) . وهذا يفترض أن ثمة انفصالاً - لا يلغي الاتصال - أو مسافة تباعد - على نحو لا ينفي الدنو والقرب - بين الباحث والمبحوث عنه ، وتكون بمثابة الشرط الضروري لإمكان قيام المعرفة أصلاً . وقد ألمح بولك وفيزمان إلى ذلك ، عند كلامهما عن ضمير المتكلم : «أنا» ، في الشذرة رقم ١٠١ ، فقالا : «إنه يعبر عن الابتعاد أو الانفصال... فالذات لها وجود متباعد أو منفصل ومجرد ، ما دامت تكتشف الآخر في نفسها»^(٥).

وفي موضوع لاحق يضيفان قولهما : «إن الأنا (لاحظ ضمير المتكلم) ليتعين بوصفه موجوداً يسعى باحثاً عن ذاتيته أو هويته identité . وإنما الإحساس بالآخرية أو الغيرية alterité ، غير القابل للنقل والتحويل والمرتبط بشخصه ، هو الذي يجعل منه ما هو هو»^(٦) . فالهوية - باختصار - لا تكون إلا عبر الإحساس بالآخرية والاختلاف . وعلى ذلك ، نستطيع أن نقول إن هذا الآخر الذي يحس به الأنا في داخل نفسه ، والذي هو على الأدق : أنا آخر ، هو أقرب ما يكون إلى ما يسمى باسم «صورة الذات» ، ونستطيع بالتالي أن نلتمس في الشذرة رقم ١٠١ بداية هذا

التصور في الفلسفة وبذرتة الأولى . لكنها مجرد بداية ، تتلوها خطوات وخطوات على طريق وعر طويل .

وإذا كانت معرفة النفس أو البحث عن الذات ، في الشذرة سالفه الذكر ، من الأمور الصعبة ، مما يعني أن قلة فقط هي التي تستطيع تحقيقه ، فكيف يقول هرقليطس في الشذرة رقم ١١٦ : «إن الموجودات الإنسانية «جميعها» تختص بمعرفة أنفسها والتفكير السليم» ، ألا يمثل ذلك تناقضاً ظاهراً بين الشذرتين؟ . قد يزول التناقض ، لو نظرنا إلى الشذرتين - بل وإلى شذرات أخرى غيرهما - من زاوية التقابل بين الحق والواقع . فمعرفة النفس أمرٌ يخص البشر «أجمعين» من حيث الحق . أما من حيث الواقع فهي أمر لا يقدر على القيام به إلا «القليلون» . فضلاً عن أن أمثال هذه القضايا التي يناقض بعضها بعضاً تظل متسقة فيما بينها ، طالما أنها لا تدخل في تركيب نسق مغلق أو تفضي إلى قيام مذهب محكم . وعلى هذا الأساس ومن خلال تلك الزاوية يمكن أيضاً رفع التناقض القائم بين الشذرة رقم ١١٦ أنفة الذكر والشذرة رقم ٤٥ التي يقول فيها : «أنت لن تكتشف ، أثناء سيرك ، حدود النفس ، حتى لو سلكت جميع الطرق ؛ ذلك أن للنفس «كلمة» (لوجوس) تقوم في أعماق أعماقها» .

فالإنسان لا بد أن يدرك نفسه موجوداً منجرفاً في تيار الحركة الكونية الشاملة ، حتى يتمكن من التفكير وفقاً للعقل أو الكلمة (اللوجوس) ، وحتى يستطيع اكتشاف نفسه . ورغم أن تفكير هرقليطس ، شأنه شأن كل تفكير أصيل وحقيقي ، يريد الإشارة إلى الحدود (حدود النفس ، أو المعرفة ... إلخ) ، فإن هذه الحدود قابلة كلها للترشح والتجاوز المستمرين . فالكلمة (اللوجوس) التي تخص النفس تتنامى من ذاتها بلا توقف ، وهي في حركتها تؤلف المعنى العميق جدا للنفس ، التي تتجلى بدورها في صيرورة الوجود الإنساني . إن النفس - بعبارة أخرى - لا تمتلك قاعاً أو مستقراً ثابتاً ؛ ذلك لأن الكلمة أو العقل (اللوجوس) يبت فيها الحياة ، وتياره السيال يتخللها على الدوام ، ومن ثم فهي مثل كلمتها في الشذرة

رقم ١١٥ - تتنامى باستمرار من ذاتها . وكما لا يوجد ، في هاتين الشذرتين رقم ٤٥ ورقم ١١٥ ، تميز قاطع يفصل النفس من جهة والعقل أو الفكر (اللوجوس) من جهة أخرى ، كذلك لا يوجد توحيد تام يجمع بينهما ، بحيث يصبحان شيئاً واحداً بلا اختلاف أو تمايز .

على أننا وإن كنا نواجه عند هرقليطس فجر التفكير الأنثروبولوجي ، وهو ذلك التفكير الذي يتحرك في وقت واحد بين موضوعات : العقل أو الكلمة (اللوجوس) والنفس ، والموجود الإنساني ، فإن نقطة النهاية ، في طريق بحثه ، ليست هي الوعي بالذات ، حسب المعنى السيكلولوجي . ذلك أن الإنسان لا يستطيع ، من خلال تمرّكه حول ذاته ، أن يفهم نفسه . صحيح أنه يبحث عن نفسه ، ولكنه لن يتمكن من العثور عليها بحق إلا إذا تجاوز حدود عالمه الخاص الضيقة . وهذا التجاوز ليس تجاوزاً سيكلولوجياً ، طالما أن النفس أكبر - بما لا نهاية - من أن تكون مجرد كيان فردي . إن هرقليطس يبدو وكأنه يقدم للإنسان هذا التوجيه المزدوج : ابحث من أجل استكشاف ما في ذاتك من أغوار مظلمة ، عن طريق إدراك تلك الكلمة (اللوجوس) - العنصرية على الإدراك - التي تخص النفس ، ولا تنس أبداً أن نفس الباحث ما هي إلا جزء من كل ، تخضع هي أيضاً لذلك القانون أو العقل (اللوجوس) الواحد والإلهي الذي ينتظم الصيرورة الكونية الشاملة . فلا مفر إذن من تجاوز الخبرة الفردية والخروج منها في اتجاه أساسها ومبدئها ، ما دامت لا تكون إلا مرتبطة بالكون ارتباطاً وثيقاً لا فكاك منه .

لقد رأى برونو سنل في الشذرة رقم ٤٥ بداية اكتشاف الخصائص التي تميز النفس ، تمييزاً جذرياً ، من الجسم وأعضائه . ففي نظره أن هرقليطس حين وصف النفس بالعمق ، كان «أول كاتب يرسم ملامح التصور الجديد للنفس»^(٧) ، أي من حيث هي كيان مفكر يمتلكه الإنسان في أعماقه ، وكان يمثل بذلك نقطة الافتراق عن هوميروس والابتعاد عن تصوره البيولوجي - الفيزيائي للنفس . ثم يستطرد

سنل قائلاً : «إن هذه الخاصية ، أعني : عمق أو غور depth or profundity (في الأصل الألماني : Innerlichkeit ، أي باطنية) النفس ، لم تكن أمراً غريباً في ذلك الوقت ، لكنها كانت تتضمن بُعداً غريباً بالنسبة إلى العضو الجسماني أو وظيفته . فإن قلنا إن لإمرئ ما يداً عميقة أو أذناً عميقة ، كان قولنا هذا قولاً فارغاً من المعنى . أما إن تكلمنا عن صوت عميق ، فإننا نقصد بذلك شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف . فصفة العمق هنا لا تشير إلى وظيفة الصوت ، وإنما إلى قدرته على التعبير»^(٨) .

غير أن النفس وإن كانت للجسم بمثابة الباطن للظاهر أو العمق للسطح ، فإن كلمة (لوجوس) النفس هي باطن الباطن أو عمق العمق ، إذا جاز لنا استخدام هذه التعبيرات الصوفية . ولذلك ، فإن الشذرة رقم ٤٥ تخطو - من زاوية موضوعنا - خطوة أبعد مما قامت به الشذرة رقم ١١٦ . فبينما تضيف هذه الأخيرة عند بيان عملية البحث التي يقوم بها الأنا من أجل اكتشاف نفسه ، أي ذاته الحقيقية المحجوبة التي هي بمثابة أنا آخر ، تذهب الشذرة رقم ٤٥ إلى ما هو أبعد وأعمق ، وبالتالي أصعب على الإدراك ، وتطلق عليه اسم «كلمة (لوجوس) النفس» ، لتكون بذلك بداية البحث في داخل النفس عن جزء أو جانب عقلي ، هو للنفس حقيقتها ومعناها . لكن هرقليطس وهو يبين وجه الاختلاف والتمايز بين الجسم والنفس ، أو بين النفس وكلمتها (اللوجوس) ، لا يقيم أي ضرب من ضروب الثنائية كتلك التي ظهرت من بعد في تاريخ الفلسفة عند ديكرت (١٥٩٦-١٦٥٠) مثلاً . كلا ، فالجسم والنفس وكلمة (لوجوس) النفس عنده تؤلف جميعها وحدة واحدة أو كلية مترابطة ومتناغمة فيما بينها ، داخل كلية أكبر هي الكون أو العالم الذي تتناغم معه أيضاً . فثمة تماثل أو مماثلة بين الإنسان من حيث هو كون أصغر والعالم من حيث هو كون أكبر ، مما سنراه بعد ذلك وعلى نحو أكثر وضوحاً عند الرواقيين ومفكري العصور الوسطى .

ولعل الشذرة رقم ٥٠ التي يقول فيها : «لا تستمعوا إليّ ، بل إلى الكلمة

(اللوجوس) . ومن الحكمة أن تقولوا معاً ووفقاً لها: إن الكل واحد» ، أن تكون تعبيراً دقيقاً عن تلك العلاقة العضوية بين الإنسان والكون ، والتي تبلغ من القوة درجةً يكون معها إدراك الإنسان لكلمة نفسه إدراكاً في الوقت ذاته لكلمة الكون . ولكن قبل أن نتناول هذه الشذرة بالتحليل والتفسير ، نحب أن نلقي بعض الضوء على المصطلح اليوناني Logos (لوجوس) عند هرقليطس ، دون أن ندخل بطبيعة الحال في متاهة التأويلات الهائلة المختلفة التي خضع لها عبر العصور ، لا من جانب الباحثين المتخصصين في الفلسفة اليونانية فحسب ، بل ومن جانب كبار الفلاسفة ، وبخاصة هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) في عصرنا الحاضر . حسبنا فقط أن نلاحظ ، فيما يتعلق بهذا المصطلح ، ما يأتي : (أ) أن «اللوجوس» وإن لم يكن متمكناً في مكان ، فهو كيان يسمعه الإنسان ، أي أن له صوتاً يُستمع إليه . (ب) أن «اللوجوس» ينظم جميع الأشياء والموجودات ، أي أنها جميعاً تنتظم وفقاً له ، فيكون أشبه بالقانون العام للصيرورة والتغير . (ج) أن «اللوجوس» كياناً أو وجوداً مستقلاً عن الإنسان ، ويمكن التعبير عنه تعبيراً لغوياً .

لذلك تعددت ترجمات مصطلح «اللوجوس» في مختلف اللغات ، فكان منها - بحسب الترجمة العربية - : الكلمة ، والقول ، والقانون ، والجامع الموحد ، والعقل ، والمعنى ، والفكر ، والمقدار (أي بقدر أو بحساب) ... إلخ . وإن أي لفظ من هذه الألفاظ ليقصر ويضيق - هو وحده - عن الإحاطة بما في هذا المصطلح من اتساع وشمول ، فضلاً عن عدم مسايرته لحركة دلالاته المتغيرة بتغير السياق الذي يرد فيه ، مما يستلزم استخدام أكثر من لفظ واحد ، حتى نأتي بالمعنى المقصود . وهذا هو ما فعلناه في بعض الفقرات السابقة ، حين كنا نقرن بلفظ «الكلمة» ، الذي فضلناه - مع عدم دقته هو أيضاً - على غيره ، ألفاظاً أخرى مثل العقل والقانون والفكر ، حسب ما يتطلبه السياق الذي جاء فيه مصطلح «اللوجوس» .

نعود الآن إلى الشذرة رقم ٥٠ . ولكي يسهل علينا فهمها ، يحسن بنا أن

نقسمها إلى أجزاء أربعة، هي: ١ - التقابل بين «الاستماع إليّ» و«الاستماع إلى . الكلمة» (اللوجوس)، ٢ - اللعب على الفعل اليوناني homo - logein ، أي «القول معاً ووفقاً للكلمة (اللوجوس)، ٣ - تعريف الحكمة ، ٤ - تعبير : «الكل واحد» .

ففيما يتعلق بالجزء الأول من الشذرة ، وهو التقابل بين الاستماع إلى الكلمة الخاصة بهرقليطس والاستماع إلى الكلمة العامة في الكون كله ، فإن هذا التقابل قد يمكن تجاوزه ، لو أننا نظرنا إلى هذه الشذرة على ضوء الشذرة رقم ٤٥ ؛ فعندئذ يصبح الأمر كما لو كان هرقليطس يقدم توجيهاً إلى الإنسان . . كل إنسان ، مؤداه : لا تستمع إليّ ، بل استمع إلى نفسك ، أي إلى ما في أعماق أعماقك من كلمة تنتظم جميع أحوال النفس المختلفة ، وسوف تستمع في اللحظة نفسها إلى الحقيقة ، وهي الكلمة العامة التي تنتظم سائر الأشياء والموجودات ؛ لأن كلمة النفس هي «مثل» كلمة الكون ، أو على الأصح هي صورة مصغرة منها وصدى لها . وعلى هذا ، فإن الاستماع إلى الكلمة عند هرقليطس يتضمن تصور الكون أو العالم المنظم الموحد cosmos ، بوصفه لغة ذات دلالة ومعنى ، يستمع إليها الإنسان ويفهمها . وكان هرقليطس - فيما يقول كاهن - «يعد نفسه ، أولاً وقبل كل شيء ، ناطقاً بلسان prophétés الحقيقة الكبرى التي هي كلمة الكون العظمى (أو كما نقول في أيامنا : صوت الحق) . وما كلماته إلا محاولة لجعل هذا الكلام الأكبر مسموعاً عند القلة على الأقل ، من بين الكثرة التي لا تسمع من الناس»^(٩) .

أما الجزء الثاني من الشذرة ، فيبين فكرة المماثلة بين كلمة النفس الخاصة وكلمة الكون العامة ، من خلال أسلوب جديد يستخدمه هرقليطس ، ربما لأول مرة في الفلسفة ، وهو التماس الحقائق من الألفاظ ، إن صح هذا التعبير : إذ نراه يلعب على الفعل اللغوي اليوناني homologein الذي نجد في مقطعه الثاني logein صدى صوتياً للفظ «لوجوس» بحيث يصبح معناه : الكلام أو القول وفقاً للكلمة (اللوجوس) ، مما يجعل الكلمة الخاصة بالنفس «مثل» أو «طبق» - homo الكلمة العامة المشتركة في الكون . إن قدرة الإنسان على الاستماع إلى ما في نفسه من

كلمة، معناها قدرته على الكلام كلاماً معقولاً، أي قدرته على التفكير؛ لأنه وهو في هذه الحالة إنما ينطق بلسان العقل الشامل أو الكلمة الكلية السارية في الكون. وليست الحكمة - وهذا هو الجزء الثالث من الشذرة - سوى تلك القدرة على مماثلة الخاص للعام والشخصي للكلّي، وعلى تطابقهما «معاً». كما تصبح اللغة، بما لها من بنية عقلية ووظيفة عامة تتمثل في تجميع أفراد الناس مع اختلافهم وكثرتهم في مجتمع واحد، رمزا لتلك البنية الواحدة الموحدة للكون التي لا تُدرك إلا بالحكمة.

فإذا جئنا إلى الجزء الرابع والأخير من الشذرة، وجدنا تعبيراً ينطوي على مفارقة كبرى، ونعني به: أن «الكل واحد». قد يكون هذا التعبير تلخيصاً واعياً وصريحاً للنزعة الواحدية monism التي كانت سارية - على نحو غير واع وضاق عنه نطاق النطق - عند فلاسفة اليونان، خاصة الملطيين، في القرن السادس قبل الميلاد، وكانت تتمثل في أمرين أساسيين: أولهما أن الموجودات كلها ترتد إلى أصل أو مبدأ واحد arché، والثاني أن الموجودات تنتظم كلها في كون واحد cos-mos. لكن الأهم من هذا الأمر أو ذاك أن وحدة الموجودات جميعها هي المضمون أو الموضوع الذي يسعى الإنسان إلى إدراكه من خلال الحكمة، وانطلاقاً من إدراكه وحدة نفسه.

لقد رأى بعض الباحثين في هذه الشذرة نفحة صوفية غير خافية، لاسيما أن هرقليطس يصف، في مواضع كثيرة، «الكلمة» (اللوجوس) بالألوهة. فإن كان ذلك كذلك، فمن الممكن اعتبارها إرهاباً للقول الذي طالما ردّه، بعد ذلك بعدة قرون، مفكرو العصور الوسطى عموماً ومتصوفة الإسلام خصوصاً، وهو أن «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

إن النفس عند هرقليطس صورة إلهية. وهذا تصور قام أفلاطون من بعده بتأكيدهِ وتدعيمهِ، على نحو صار معه أساساً متيناً لتراث لاحق، يختلف عن تراث هوميروس السابق عليهما. فلم تكن لدى هوميروس معرفة بالنفس، وذلك بالطبع

إن أخذنا النفس بمعناها الذي نألفه نحن الآن ؛ لأنه - كما يلاحظ فرنان - «قد ذكر اللفظ اليوناني Psuché (بسيخي) ، في فقرات عديدة ، للدلالة على هذا الذي يغادر الشخص لحظة موته ، هابطاً إلى هاديس : عالم الأموات السفلي . وما دام الإنسان حياً ، فلا يُقال أبداً إنه يمتلك «بسيخي» ، إلا في تلك الحالات القليلة النادرة ، حين يغيب مؤقتاً عن الوعي (كحالة الصرع) فيهجره «البسيخي» الخاص به للحظة أو لحظات كما لو كان ميتاً... وإذن ، فالـ «بسيخي» عند هوميروس ليس هو النفس ، وإنما هو مجرد شبح . وهو بذلك الاعتبار يندرج مثله مثل العفريت والحلم والطيف وغيرها من ظواهر وتجليات فائقة للطبيعة ، تحت مقولة كان الإغريق في هذا العصر العتيق من تاريخهم يطلقون عليها اسم : «eidōlon» (أيدولن) ، وهي كلمة لا تعني «الصورة» بقدر ما تعني «القرين» أو «المثيل» . فالإله قد صنع شبح الإنسان قريناً أو مثيلاً لجسمه : بجميع ملامحه وقسماته ، حتى صوته ، مصغراً ، لطيفاً كالطيف أو الدخان الطائر في الهواء^(١٠) . أما التغير الذي طرأ على تصور النفس ، من خلال كتابات هرقليطس وأفلاطون ، وأيضاً تعاليم الفيثاغوريين قبلهما ، فقد تمثل في أن النفس لم تعد شبحاً أو قريناً للجسم الحي ، يغادره بعد الموت ، بل صارت على العكس هي هذا الذي يؤلف الوجود الحقيقي داخل الفرد وكل فرد ، طول حياته . هي - بحسب قول أفلاطون في «القوانين» - «قوام ذاتنا الموجود في داخل كل منا» . وبناء على هذا ، فإن وضع الجسم الحي قد تغير : إذ أصبح الآن مجرد مظهر ، وصورة عابرة لما هو حقيقي ودائم خالد فينا ، ألا وهو النفس . فثمة إذن تحول ، أقرب إلى الانقلاب ، من النفس من حيث هي قرين شبحي للجسم ، إلى الجسم من حيث هو انعكاس شبحي للنفس^(١١) . غير أن للنفس التي هي «ذاتنا» في داخل كل منا ، طابعاً إلهياً ، فهي قبس من الألوهة يسري في الموجودات الإنسانية كلها . ووفقاً لذلك التصور يتعين علينا القول إن النفس في هذا العالم الأرضي ، حيث لا دوام لشيء ، وحيث كل شيء إلى زوال لا محالة ، هي انعكاس ذلك الوجود الثابت والخالد الذي هو الألوهة ، ساقطاً في داخل كل موجود إنساني . إنها باختصار صورة الألوهة التي يسعى الفيلسوف جاهداً إلى معرفتها ، فإذا ما عرفها ، أي نفسه ، عرف

الألوهة ذاتها . ولكي يتحقق ذلك يلزم العناية بالنفس وإخضاعها لسلسلة طويلة من المجاهدات الروحية التي تخلصها من أدران المادة والجسم ، مما يعني ضرورة اتباع المنهج وسلوك طريق البحث .

لنرجع الآن إلى هرقلطس . فبعد تحليل الشذرات التي تتناول بحث الإنسان عن نفسه ، واستكشافه « كلمة » النفس و« كلمة » الكون ، ومحاولة تحقيق التناغم بينهما ، لابد أن نتوقف قليلاً ، ونسأل السؤال التالي : .. وما علاقة هذا كله بموضوعنا : صورة الذات ؟ .

صحيح أن تصور « صورة الذات » لم يكن له وجود في تلك الشذرات ، بل إن أفلاطون الذي يُعد أول من أقام نظرية عن « الصورة » بوصفها حيلة من حيل المحاكاة والبعد عن الوجود الحقيقي ، لم يكن يقصد منها في الأساس شيئاً مما نرمي إليه هنا ، ولكن لو وضعنا في حسابنا أن صورة الذات ، في أحد مقومات معناها الذي نألفه الآن ، هي الإنسان في نظر نفسه وفي نظر الآخرين معاً ، أو هي - بعبارة أخرى - الإنسان منظوراً إليه من نفسه (كأنا آخر) ومن غيره (الآخر) في آن واحد ، لكانت العلاقة بين شذرات هرقلطس التي عرضنا لها وصورة الذات وإن لم تكن قوية بما فيه الكفاية فإنها غير واهية أو مقطوعة تماماً . فالآخر في تلك الشذرات يدخل عنصراً مقوِّماً ليس فقط لوجود الأنا أو الإنسان ، بل وأيضاً لمعرفته نفسه ووعيه بذاته . قد يكون هذا الآخر هو الأنا الآخر أو كلمة النفس وقد يكون هو الوجود المطلق أو كلمة الكون . وما يتحقق من تناغم أو تماثل بين الإنسان من خلال كلمة نفسه وبين كلمة الكون ، لا يعني أبداً هذا التوحد أو التعيين التام - iden-tifications الذي نراه في علم النفس ، بمعنى فناء أو ذوبان أحدهما في الآخر ، ففي ذلك قضاء مبرم على وجود الإنسان ، ولن يكون بالتالي ثمة وعي أو وعي بالذات ، ولا حتى ذات أو صورة ذات بالمعنى الدقيق للكلمة . فلا بد إذن من وجود مسافة تنفذ منها تلك الغيرية أو الآخرية التي تكون - من خلالها - العينية أو الهوية وما تشتمل عليه من وعي بوجه عام ووعي بالذات خصوصاً . في هذه الحالة يكون

وجود الإنسان في حقيقته تواجداً Existenz باصطلاح هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) ، أي تخارجاً وتجاوزاً لنطاق الذاتية الضيق المحدود ، كيما يستجيب - أو يستمع - إلى ما يناديه ، الذي هو كلمة الكون في مجموعته وكليته ، وكأنه يسعى بذلك إلى الإحاطة بما يحيط به ، ويصبح وهو الناظر منظوراً إليه من جانب ذلك الآخر المطلق .

لقد كتب الشاعر الفرنسي رامبو Rimbaud (١٨٥٤-١٨٩١) ، في إحدى رسائله : «إنه لمن الخطأ القول : أنا أفكر . وإنما ينبغي القول : إن أحداً (آخر) يفكر فيّ أنا . وعلى هذا ، فإني أطلب العفو والمغفرة إن لعبت بالألفاظ وقلت : أنا (يكون) آخر JE est un autre»^(١٢) فهل نستطيع - بناء على ذلك - أن نقول : إن الموجود الإنساني الذي يتجاوز ذاتيته وأنيّه إنما يجيب عن الشذرة رقم ٥٠ التي يقول فيها هرقلطس : «لا تستمعوا إليّ ، بل إلى الكلمة . ومن الحكمة أن تقولوا معاً ووفقاً لها : إن الكل واحد» ، وأنه باستماعه إلى الكلمة يستمع إلى الآخر في نفسه ويستجيب له ، طالما أن لهذا الآخر - كما ذكرنا - صوتاً يناديه ، بل وبصطفية كيما ينطق باسمه .

- ٢ -

إن الآخر الذي هو في أعماقي - أو إن شئت قلت : الذي هو أنا ، بحسب تعبير رامبو - ليس فقط كلمة النفس أو كلمة الكون عند هرقلطس (أو ما يناظر هذين الاصطلاحين عند غيره من الفلاسفة) ، وإنما هو أيضاً هؤلاء الأغيار الذين نقابلهم في حياتنا وندخل معهم في علاقات مختلفة وعديدة ، من التفاهم والتصارع والتنافس والتعاون والتحاب .. إلخ . ها هنا تظهر صورة الذات بمعناها سالف الذكر ، أي من حيث هي بؤرة تتبلور فيها علاقة الإنسان بنفسه وبغيره في آن واحد - نقول : تظهر في إطار سياسي - اجتماعي وخلقيني عيني ، يختلف عن ذلك الإطار المجرد الذي عرضنا له ، ونعني به الإطار الأنثروبولوجي (بمعنى الوجود الإنساني كليةً) والكوسمولوجي (الكوني كليةً) ، أو باختصار الإطار الميتافيزيقي ،

إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح الذي لم يكن - مثل غيره - قد ظهر بعد .

وصورة الذات في إطارها العيني ذاك ، يمكن التماسها في انفعالات النفس ؛ ذلك لأن الانفعالات - كما رايا - تعكس ما يقوم بين الموجودات الإنسانية من علاقات ، وتعبر عما يسمى في الفلسفة المعاصرة بالذاتية المشتركة inter-subjectivité ، أي ما بين الذوات من تفاعل وتبادل مشترك . فانفعالاتي تشي للآخر بما يمكن أن أتصرف به نحوه ، وبكيفية ردّي عليه ، كأنما هي إجابات وردود على حضوره ووجوده ، وعلى تفكيره فيّ ، وعلى طريقة معاملته لي . فأنا أنعكس على نفسي لأتأمل الصورة التي يؤلفها عن ذاتي ، وأفصح له ، من خلال انفعالاتي ، عما أفكر فيه تجاهه ، مثلما ينعكس هو بدوره على نفسه ليتأمل الصورة التي أصنعها عن ذاته ، ويفصح لي ، من خلال انفعالاته ، عما يفكر فيه تجاهي . وعلى هذا ، يتحقق عن طريق الانفعال ضرب من الاندماج والتداخل بين وعين : وعي الآخر ووعيني أنا ، أو على الأدق : وعي كل منا الذاتي بوعي الآخر بذاته ، وفي الوقت نفسه يشير نوعاً من الاختلاف بين الأفراد ، حتى لو كان ذلك من أجل تثبيت هوية الصور المتبادلة وتأكيدهما . فأنا راض عن الآخر ، فأحبه ، أو العكس . وأنا غاضب من الآخر ، فأحتقره . ومن ثم ، أجد نفسي ملزماً إما بمساعدته ، أو الوقوف منه موقف عدم الاكتراث ، أو مناصبته العداء ... إلخ . وفي كل مرة وفي جميع الأحوال ، أرى نفسي أركز على عنصر من عناصر الهوية (أو على عنصر من عناصر الاختلاف) بيني وبين الآخر ، كيما أستبعده (أي هذا العنصر أو ذاك) ، أو أستبقيه ، أو أدعمه . فإن أردنا تحقيق تفاهم ما ، فلا بد من التحوار وتبادل الآراء - أو بلغة عصرنا : التفاوض - حول الاختلافات من أجل الوصول إلى حد أدنى من الاتفاق أو الهوية . وهذا يصدق على فردين اثنين صدقه على كل الأفراد الأحرار الذين يؤلفون مجتمعاً أو مدينة .

إذن ، فالانفعال في حقيقته وكما يرى ميشيل ميير « عبارة عن ذلك الآخر الذي يقبع في داخلنا . بدونه لا يكون لنا وجود ، ولكن معه يكون وجودنا محفوفاً

بالمصاعب ومعرضاً للمخاطر»^(١٣). بل إنه «في الواقع شكل من أشكال الوعي، أي ذلك الوعي الذي أمتلكه عن وعي الآخر بذاتي، وهو في الوقت ذاته صورة لما يقوم بيننا من علاقاته أستدمجها في داخلي، وكأنه اختلاف يعمل إما على التواصل والتلاقي أو على الانفصال والتباعد»^(١٤).

إن الآخر الذي هو في داخلي، من حيث هو حائز لصورة عن ذاتي، تجاهها أتصرف وعليها أردّ، كان يمثل ماهية الانفعال في فن الخطابة القائم على الانفعالات عند أرسطو. ذلك أن الانفعالات عند الإغريق كانت، في المقام الأول، سياسية بالمعنى الواسع الذي يشمل الأخلاق أيضاً. فقد كانت تطبع بطابعها حياة دولة - المدينة بأسرها، أي مجموع العلاقات التي تربط بين المواطنين الأحرار بعضهم ببعض. وكان الأمر المهم بهذا الصدد وضع الاختلافات بين هؤلاء المواطنين موضع النظر والتحاور، ودفع المختلفين إلى التفاوض، ابتغاء الوصول إلى خير عام مشترك. من هنا تجيء تلك الأهمية التي يوليها أرسطو للانفعالات في كتابيه «الخطابة» و«الأخلاق النيقوماخية». فلكي نقنع إنساناً ما، يتعين علينا أولاً استشارته واستمالاته، ولكي يتم ذلك، لابد من معرفة انفعالاته، أي ما تمتلك نفسه من ميول، ورغبات، واستعدادات، واعتقادات، تؤلف جميعها طابع شخصيته. باختصار نقول: «إن الانفعال، بهذا المعنى الأرسطي، هو ما سيطلق عليه، بعد عدة قرون، اسم الوعي (بالذات)، طالما أنه يعبر عن رد فعل الأنا تجاه الآخر، وعن صورة الذات في عيون الآخرين»^(١٥).

ولكن، إذا كان ميير، الذي اقتبسنا منه العبارة السابقة، يرى في مفهوم الوعي، وما يتعلق به من وعي بالذات وصورة للذات، معادلاً حديثاً لمفهوم انفعالات النفس عند أرسطو، فإننا نضيف إلى ذلك أن هذا المفهوم الأخير لم يتحدد، هو نفسه، إلا بعد اكتشاف هرقليطس للنفس، ولما في أعماق أعماقها من «كلمة» (لوجوس)، وأيضاً بعد تقسيم أفلاطون النفس إلى أجزاء ثلاثة، أو - على الأدق - قوى ثلاث. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تصور هرقليطس

وأفلاطون للنفس ، وإن كان تصوراً جديداً بالقياس إلى ما كان موجوداً من قبل في عصر هوميروس والعصر ما قبل الكلاسيكي الذي يمتد من القرن السابع إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، فإن ذلك لا يعني إطلاقاً أن ثمة قطيعة تامة كانت قد حدثت مع الماضي ، أو أن التغير الذي طرأ على تصور النفس كان قد تم فجأة ، وبمعزل عن ثقافة العصر السابق وجوها العام . صحيح إذن أن هرقليطس ، وأفلاطون خاصة ، قد عملا على تقويض تراث هوميروس ، ولكن يجب ألا ننسى أنهما كانا أيضاً وفي الوقت نفسه من ورثة هذا التراث .

ففي ثقافة عصر هوميروس ، وكذلك العصر الذي تلاه ، كانت هناك ألفاظ ذات دلالات ، أدت إلى نشأة مفهوم النفس وانفعالات النفس ، بل ويمكن أن نلتبس فيها ملامح أولية لصورة الذات في إطارها السياسي - الأخلاقي العيني ، أي من حيث هي نظرة الإنسان إلى نفسه كما يراها الآخرون ونظرة الآخرين إليه مستدمجة في داخله . من هذه الألفاظ لفظ كان له شأن عظيم في تاريخ الفكر السياسي منذ أيام أفلاطون وحتى وقتنا الحاضر ، ونقصد به لفظ «ثيموس» thymos ، الذي شاعت ترجمته بالشجاعة أو القوة الغضبية في تقسيم أفلاطون لقوى النفس الثلاث ، وهي ترجمة غير دقيقة ، أفضت إلى الوقوع في ألوان عديدة من سوء الفهم لمعناه . فما هي دلالة هذا اللفظ اليوناني في وقت هوميروس؟

في ذلك الوقت ، لم يكن لدى الإنسان - كما ذكرنا من قبل - تصور واضح عما يسمى «بالنفس» أو «الشخصية» ، إذ من المعروف - كما سبق القول - أن هوميروس لم يكن ينسب للإنسان نفساً إلا بعد الموت ، أو عندما يوشك على الموت ، أو عندما يتهدده خطر الموت ، ذلك أن الوظيفة الوحيدة للنفس في علاقتها بالإنسان الحي هي أن تغادره كما لو كانت نفساً أو شبحاً يخرج منه . في هذا السياق استخدم هوميروس لفظ «ثيموس thymos» ، لا ليدل به على النفس ، ولا على جزء من النفس أو قوة من قواها (كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فيما بعد) ، وإنما لكي يشير به - كما لاحظ برونوسنل - إلى عضو الإحساس والشعور في

الإنسان ، أو حتى إلى النفس ، شريطة أن نفهم النفس هنا على أنها مقر الانفعالات ومركزها . ولكن لفظ «ثيموس» قد يعني أيضا وظيفة هذه النفس أو ذاك العضو ، وفي هذه الحالة يمكن النظر إليه على أنه «همة» أو «عزيمة» أو «إرادة» . ولعل أوضح مثل على هذا المعنى ، هو تلك العبارة الموجزة في ملحمة «الأوديسيا» التي يقول فيها أوديسيوس : «لقد منعني ثيموس» آخر . . .» وقول هوميروس إن ثمة «ثيموس آخر» لا ينبغي فهمه إلا كما نفهم القول التالي : «إننا ننظر إلى أمر ما بعيون أخرى» ، فنحن هنا لا نشير إلى عضو الإبصار ، أي العين ، ذلك أن امتلاك الإنسان لعيون أخرى غير عينيه شيء مستحيل ، وإنما المقصود في هذه الحالة أن لفظ «العين» يعني «وظيفة العين» ، أي الرؤية والنظر ، فيكون المعنى المقصود بالفعل هو «أننا ننظر إلى الأمر نظرة مختلفة»^(١٦) ، أو كأننا ننظر إليه نظرة الآخر الذي هو في داخلنا .

على أننا لا نستطيع الزعم أن هوميروس كان قادراً على الإتيان بفكرة انقسام المشاعر على نفسها ، بمعنى أن يشتمل الشعور الواحد على نقيضين ، كأن يكون الحب حلوًا ومرًا ، لذيدًا ومؤلمًا في آن واحد . فلم يكن في مقدوره القول «إن إنسانًا يريد ولا يريد» ، بل يقول بدلاً من ذلك : «بينما كان هذا الإنسان يريد ، كان «الثيموس» عنده لا يريد» . ومثل هذا القول لا يعكس تناقضًا في داخل عضو واحد ونفس العضو ، وإنما يدل على صراع يدور بين إنسان وعضو من أعضائه ، على نحو ما نجد في هذا التعبير التالي : «بينما كانت يدي تهم بالتسليم ، سرعان ما قمت بسحبها» . فثمة هنا شيئان مختلفان : إنسان ويده ، يدخل الواحد منهما في صراع مع الآخر . ولهذا ، لا نجد عند هوميروس - فيما يرى سنل - «فكرة التأمل أو التفكير reflexion ، أي انعكاس النفس على نفسها ، ولا حوارها مع ذاتها بالمعنى الدقيق للكلمة»^(١٧) .

ويلقي باحث آخر في الدراسات اليونانية ، وهو دودز ، مزيداً من الضوء على

لفظ «ثيموس» ومعناه في عصر هوميروس ، فنراه يقول إن «ثيموس» الإنسان إنما هو ذلك الذي يخبره بضرورة أن يأكل الآن ، أو أن يشرب ، أو أن يقتل عدوا ، وهو الذي يسدي إليه النصح ، ويضع على لسانه الكلمات . كما يستطيع الإنسان أن يتحاور معه ، أو مع «قلبه» (أو «ضميره» ، كما نقول الآن) ، مثلما يتحاور مع إنسان آخر غيره . وقد يأخذ أحياناً بنصيحة مثل هذه الكيانات المنفصلة عنه في داخله ، وقد يقاومها أحياناً أخرى ، فيرفض ما توحى به إليه ، ويتصرف - كما فعل زيوس في إحدى المناسبات «دون أن يأخذ موافقة» «الثيموس» الخاص به» . وفي هذه الحالة الأخيرة نقول - كما قال أفلاطون - «إن الإنسان قد مارس ضبط النفس . أما «الثيموس» عند الإنسان الهومييري فلم ينظر إليه على أنه جزء من النفس ، بل كان يبدو عموماً وكأنه صوت داخلي مستقل . وقد يسمع الإنسان في داخله صوتين اثنين من هذا القبيل ، على نحو ما حدث لأوديسيوس ، حين كان يتنازعه في بعض الأحيان صوتان داخليان متعارضان ، فبينما يدفعه صوت إلى القتل مثلاً ، يدفعه صوت آخر إلى الامتناع عن تنفيذ ذلك .

إن مثل هذا التعود على تجسيد الدوافع الانفعالية ، بحيث تصبح وكأن لها كيئناً موضوعياً منفصلاً ، والنظر إليها بالتالي على أنها لا - ذات ، أي لا تنتمي إلى الذات رغم قيامها في داخل الإنسان - نقول : إن مثل هذا التعود قد فتح الباب واسعاً أمام تلك الفكرة الدينية التي تقول بالتدخل الروحي ، وهو ما يقع مباشرة لا على الإنسان نفسه ، وإنما على «الثيموس» الخاص به ، أو على مقره الفيزيقي داخل جسم الإنسان ، أي على صدره أو حجابيه الحاجز . فمن خلال «الثيموس» يمكن أن تنفذ إلى الإنسان قوى وأرواح خطيرة تؤثر في سلوكه تأثيراً غير واع ، ومن ثم تحيد به عن الرشد إلى الغي ، أو تنفذ إليه قوى إلهية تعمل على إرشاده .

في هذا المقام يحضرنا ما قدمه الغزالي (القرن الخامس هـ) في كتابه «المنقذ من الضلال» من وصف رائع لحوار دار بينه وبين ما أسماه «منادي الإيمان» ، وهو

صوت داخلي ، أو أنا آخر ، أقرب إلى «الثيموس» عند الإغريق ، ويكاد يرادف عند متصوفة الإسلام «الهمة» أو العزيمة التي محلها في قلب الإنسان . يقول الغزالي ما نصه : «... ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدت بي من كل الجوانب . ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم .. فإذا هي غير خالصة لوجه الله ، بل باعثها ومحرکہا طلب الجاه وانتشار الصيت . فتقننت أني على شفا جرف هار ، وأنني قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار : أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً ، وأقدم رجلاً وأؤخر عنه أخرى .. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! ، فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل .. »

على أن نص الغزالي هذا وإن كان يفيد عمومًا في بيان ما يدور بين الذات (الأنا) واللاذات (الأنا الآخر في نفسه ، أو منادي الإيمان) من حوار ، فإنه ينتمي إلى ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «ثقافات الشعور بالذنب» ، وهي تلك الثقافات التي ترى الخير الأسمى في راحة الضمير وطمأنينة النفس ، وأقوى وازع خلقي عندها هو مخافة الإله . أما ثقافة العصر الذي يصفه هوميروس ، فإنها تنتمي إلى ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا هؤلاء «ثقافات الشعور بالخل» . «فالخير الأسمى - في نظر البطل الهومييري - لا يتمثل في كسب راحة الضمير ، بل في كسب احترام الآخرين وتقديرهم Time . يتساءل أخيل «لماذا أخوض المعركة إذا كان المقاتل الباسل لا يلقي تقديرًا أو شرفًا Time . أكبر مما يلقاه المقاتل الفاشل» . وليس أقوى رادع خلقي ، في نظره ، «مخافة الإله» بل مخافة الرأي العام ، أي احترام شعور الآخرين . aidos يقول هكتور وهو في قمة أزمته قبيل نزوله إلى مبارزة أخيل «إنني أتهيب نظرات الطرواديين» ، بمعنى أنني أستحي من نظراتهم وأخجل مما قد

يقولونه عني إذا لم أخض المعركة . ثم يذهب إلى مواجهة الموت بعيون مفتوحة ..
في مثل هذا المجتمع الهوميري كان المرء لا يحتمل أي شيء «يريق ماء وجهه» ، أو
يعرضه لآزدراء الآخرين وسخريتهم»^(١٨) .

ومن هنا أصبح لفظ aidos يدل على معنى احترام النفس والإحساس
بالكرامة أو الشرف . وهذا كله لا يكون إلا إذا نظر الإنسان إلى نفسه في عيون -
وبعيون - الآخرين .

الإنسان في نظر نفسه وفي نظر غيره معاً . ذلك هو ما يؤلف صورة الذات
في أحد جوانبها الأساسية . ففي مجتمع كهذا الذي وصفه هوميروس ، يقوم على
المواجهة أو علاقة : وجه لوجه ، وفي ثقافة ، كتلك التي تشكلت في عصره ، يسودها
الإحساس بالكرامة أو الشرف ، وحيث التنافس من أجل نيل المجد لا يفسح مجالاً
للإحساس بالواجب ولا يعرف الشعور بالذنب - نقول : في مجتمع كهذا وفي ثقافة
كتلك يكون وجود الفرد موضوعاً باستمرار تحت نظرة الآخر . وتتكون صورة
الذات لدى هذا الفرد في عين من يواجهه ، أي في تلك المرأة الطبيعية التي يرى
فيها نفسه معكوسة . فالوعي بهويته أو ذاتيته لن يكون ممكناً من غير وجود هذا
الآخر الذي يطالعه وجهاً لوجه ، كعاكس له ومقابل له في آن واحد ، فهو بالنسبة
إليه عاكس عكسي ، إن جاز هذا التعبير .

الأنا والآخر .. دائماً معاً . كل منهما يصنع نفسه من خلال تبادل النظرات
بينه وبين الآخر . وقد عبر أفلاطون من بعد في محاوره «ألقبيادس» عن هذه
العلاقة من المواجهة وتبادل النظرات بين الحب والمحبوب قائلاً : «إن المرء إذا أحب
غيره فإنه إنما يحب نفسه فيه» . فالعين هنا أمام العين ، والعين في العين ، كل من
الحب والمحبوب هو للآخر مرآة .

ولاشك أن هناك اختلافات جوهرية وجذرية بين الوعي بالذات عند
الإنسان الهوميري ونظيره في الفلسفة الحديثة وعلم النفس ، لعل أهمها ذلك

التداخل القوي في وعي هذا الإنسان بذاته بين ما هو جسماني وما هو نفساني في وقت واحد . «فالتيموس» مثلاً - وكما رأينا - هو عضو جسماني (الصدر أو القلب) مثلما هو وظيفة شعورية أو انفعال (همة أو عزيمة) .

ولقد مسَّ فرنان هذه المسألة حين اقتبس من باحث آخر قوله : «إن الأنا الباطن عند أبطال هوميروس ليس شيئاً آخر سوى الأنا العضوي . . أو بعبارة أخرى ، إن وعي الشخص بذاته ، في شعر هوميروس ، هو أيضاً وعي بالأنا من حيث هو كائن عضوي» . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن تجربة الإنسان الهومييري بأنَّه ليست تجربة منكفئة إلى الداخل ، بل هي منفتحة على الخارج ، بمعنى أن الفرد عموماً ، والبطل خصوصاً ، لم يكن يبحث عن نفسه في داخل نفسه ، وإنما كان يبحث عنها ، ويجدها ، في الآخرين الذين هم مرايا تعكس له صورته ، وكل منها بالنسبة إليه أنا آخر . «فليس ثمة أمام عينيه سوى تلك المرأة التي يقدمها له الآخرون»^(٢٣) على حدِّ تعبير هذا الباحث نفسه .

إن الفرد - كما عبر عنه هوميروس في أشعاره - لا يوجد إلا متخارجاً فيما يحققه من أعمال وأفعال ، تجعل في مقدوره أن يعرف نفسه معرفة بالفعل وليست بالقوة ، كما أنها ، أي الأعمال والأفعال ، لا تكون أبداً في وعيه . فلا استبطان عنده ولا تأمل انعكاسي (في داخل النفس) ولا تفكير . ولم يقدِّم وعيه بذاته على مثل هذه الأمور ، ذلك أنه كان وعياً مرتبطاً بالوجود الخارجي ، متوقفاً عليه . فقد كانت الصدارة والأولية للوجود على الوعي بالوجود . إن الأنا موجود عند الإنسان الهومييري ، لا لأنه يفكر ، بل لأن لديه يدين ، ورجلين ، وأحاسيس ، ولأنه يمشي ويجري ، ولأنه يرى ويحس . إنه يفعل كل ذلك ويعرف أنه يفعل كل ذلك ، لكنه لم يفكر أبداً في وجوده من خلال وعيه بهذه الاحساسات ، أو من خلال تأمله الانعكاسي وتفكره في داخل نفسه . باختصار نقول : إن قضية «أنا أفكر ، إذن فأنا موجود» ، وهي القضية التي تستقطب الوعي بالذات في الفلسفة الحديثة ، كانت

بالنسبة إلى الإنسان في عصر هوميروس قضية خالية من المعنى . ومن هنا تجيء أهمية شذرات هرقليطس من حيث تقديمها تصوراً جديداً للنفس وباطن النفس ، كان هو البداية الحقيقية في طريق طويل ، أدى الى قيام مفهوم الوعي بالذات وصورة الذات بالمعنى الفلسفي الحديث .

الهوامش والمراجع

- (١) - Axelos.K. **Héraclite et la philosophie**, Ed. de Minuit, Paris, 1962, p.175.
- (٢) - استفدنا كثيراً ، في ترجمة هذه الشذرات ، من الترجمة الفرنسية الحديثة التي قام بها كل من :
- Bollack et Wismann, **Héraclite ou la Séparation** Ed. de Minuit, Paris, 1972
والى حد أقل من الترجمة الإنجليزية التي قام بها مؤخرًا :
- Kahn, Ch., **The art and thought of Heraclitus**, Cambridge Univ. Press, London
كما رجعنا إلى الترجمتين العربيتين لكل من الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» ،
عيسى البابي الحلبي ، القاهرة : والدكتورة أميرة مطر : في كتابها «الفلسفة اليونانية» ، القاهرة : دار المعارف .
(٣) - Kahn, **The art and thought of Heraclitus**, op. cit., p. 116
(٤) - Axelos, **Héraclite et la philosophie**, op. cit., p. 176
(٥) - Bollack et Wismann, **Héraclite ou la séparation**, op. cit., p. 12
(٦) - ibid, p. 289
(٧) - Snell, bruno, **The discovery of the mind in greek philosophy and literature**, eng. trans., Dover, N.Y., 1982, p. 17
(٨) - ibid,
(٩) - Kahn, **The art and thought of Heraclitus**, op. cit., p. 130
(١٠) - Vernant, J. - P., **Mortals and Immortals**, eng. trans., Princeton Univ. Press, N.J., 1991, pp. 186-187
(١١) - ibid, p. 190
(١٢) - cité par Axelos, **Vers la pensée planétaire**, eÉd. de Minuit, Paris, 1964, p. 166
(١٣) - Meyer, Michel, **Le philosophe et les passions**, Librairie Générale Française, Paris, 1991, p. 17
(١٤) - ibid, p 72
(١٥) - ibid, p. 14
(١٦) - Snell, **The discovery of the mind...**, op. cit., p. 14
(١٧) - ibid, p. 19
(١٨) - Dodds, E.R., **The Greeks and the Irrational**. Prin. Uni. Press, N.J., 1959, pp. 15-16
(١٩) - ibid, p. 16
(٢٠) - الغزالي : المنقذ من الضلال ، نشرة الشيخ عبدالحليم محمود ، القاهرة : ص ٢٥ .
(٢١) - Dodds, **The Greeks and the Irrational**, op. cit., p. 18
(٢٢) - Vernant, **L'individu, La mort, L'amour**, Gallimard, Paris, 1989, p. 12
(٢٣) - ibid, p. 224