Al-Adab Journal **Issue. No (153) (June) 2025**

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

Toward a Philosophy of the Arabic Dual – A Foundational Study

Dr. Frank Darwiche
Département d'histoire
Université de Bourgogne
21000 Dijon, FRANCE
frank.darwiche01@u-bourgogne.fr

Copyright (c) 2025 **Frank Darwiche (PhD)**

DOI: https://doi.org/10.31973/mn82j742

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Abstract:

This article seeks to establish a new Arabic philosophy: the philosophy of the dual. The goal is not linguistic. There are many linguistic studies on the dual. Rather, it is purely philosophical, beginning with defining this philosophy by reconsidering the origin, moving it from the singular to the dual. This new qualitative shift, which can only happen in a language that values and adopts the dual, gives philosophical thought a distinctive start that opens many doors, some of which are unexpected. It then becomes clear that the singular and the plural must be referred back to the dual. So do time and place – and difference and distance along with them – where neither is superior to the other and they are not separated. The dual also appears, through the successive division it requires, as leading to a '*ahd* (event-epoch) in which man exists in a time and a place, in order to open up to another '*ahd* and to the Other in general in everything that defines such Other in his/her diverse and different affiliations. Man himself appears, in the core of his existence and his recognition of himself, as dual, and from this comes a new composition for the concept of death – death as being-towards-death and as being-after-death, and even death in this life and-after-this-life, with what accompanies such determination, i.e. forms of anxiety, mystery and longing. With the philosophy of the dual, we go beyond *archè* – any possible overarching principle – as we demonstrate by applying its new approach to Kant's philosophy, specifically to the categories of the faculty of understanding. The article ends with a call to expand on this philosophy, and promises future studies that address its various aspects.

Keywords: anxiety, death, dual, existentialism, space-time.

Al-Adab Journal Issue. No (153) (June) 2025
E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

في فلسفة المثنّى – دراسة تأسيسيّة

المؤلّف: د. فرانك درويش
أستاذ الفلسفة في جامعَة ديجون، فرنسا
frank.darwiche01@u-bourgogne.fr

(مُلَخَّصُ البَحث)

تسعى هذه المقالة إلى تأسيس فلسفة عربيّة جديدة هي فلسفة المثنّى. ليس الهدف نحويّاً. الدراسات النحويّة الخاصّة بالمثنّى كثيرة. بل هو فلسفي بحت يبدأ بتحديد هذه الفلسفة على أنّها تعيد النظر في الأصل، فتنقُله من المُفرد إلى المثنّى. هذه النقلة النوعيّة الجديدة، والتي لا يمكن حصولها إلّا في لغةٍ تقيم وتتبنّى المثنّى، أي اللغة العربيّة، تعطي الفكر الفلسفي انطلاقة مميَّزَة تفتح أبواباً عدّة، بعضها غير متوقَّع. فيتبيّن عندها أنّ المفرد والجمع يعودان إلى المثنّى. كذلك الزمان والمكان – والفارق والبُعد معهما – حيث لا يعلو أحدهما على الآخَر ولا ينفصلان. كما ويظهر المثنّى على أنّه إمكان الانفتاح على الآخَر. يظهر المثنّى أيضاً، من خلال التقسيم المتتابع الذي يتطلّبه، على أنّه يقود إلى عَهد يقوم فيه الإنسان في الزمان والمكان، لكي ينفتح على عهدٍ آخَر وعلى الآخَر عامّة في كلّ ما يحدّده ويحدّد انتماءاته المتنوّعة المتغايرة. ويظهر الإنسان نفسه، في صلب وجوده وتعرّفه على نفسه، كمثنّى، ويتأتّى عن ذلك تركيبة جديدة لتصّور الموت – الموت كوجود–نحو–الموت وكوجود–بعد–الموت، بل وموت في الحياة وما–بعد–الحياة هاهنا، مع ما يرافق ذلك من قلق وسرّ والحنين. ومع فلسفة المثنّى نتجاوز الأرخيّة، كما نبيّن ذلك من خلال تطبيق منهجها الجديد على فلسفة كانط، وبالتحديد على مقولات ملكة الفاهمة. تظهر عندها قدرة فلسفة المثنّى على استيعاب وتوضيح الفلسفات التي تدخل في كنفها. تنتهي المقالة مع دعوة إلى التوسّع بهذه الفلسفة، وتعد بدراساتٍ آتية تتناول جوانبها المختلفة.

كلمات مفتاحيّة: تزمكن، قلق، مثنّى، موت، وجوديّة.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

في فلسفة المثنّى – دراسة تأسيسية

مقدّمة

علينا، لكي نتجنّب أي سوء فهم ممكن أن نشدّد بدايةً على أنّ هذه المقالة ليست دراسة جديدة في النحو والقواعد والدلالات واللغويّات وما إلى ذلك، بل هي تبني وتؤسّس لفلسفة جديدة مبدأها الموجّه هو المثنّى. قد شكّل المثنّى بالطبع موضوع دراساتٍ لا تُحصى في المجالات المختلفة المعتنية باللغة العربيّة. لمن يودّ الخوض فيها أن ينظر في أعمال أبي بكر البغدادي (٢٠١٦)، ابن هشام الأنصاري (١٩٠٠)، ناظر الجيش (٢٠١٠)، سيباويه (٢٠٢٠)، ابن جنّي (١٩٩٨)، وغيرهم الكثير. والمثنّى ما زال يثير فضول النحويين بالطبع، كما نقرأ في أبحاثٍ جديدة، منها دراسة ريم الجعيد (٢٠٢١) في الروابط و الالتباسات اللغوية بين المثنّى والجمع، "المثنّى والجمع بين البناء والإعراب – دراسة نحويّة،" ومقالة جاسم طه أحمد (٢٠٢٣) التي تتناول بعضَ أبعاد المثنّى المضاف، "المثنّى المضاف إلى متضمّنه – دراسة نحويّة،" وبعض الدراسات الشيّقة في تناولها قابليّة معالجة الحاسوب وتطبيقاته للمثنّى، كما نقرأ في مقالة سعيدة مصطفى أحمد (٢٠٢١)، "صيغة المثنّى في سورة الرحمن (دراسة لغويّة حاسوبيّة)." أمّا نحن فنريد بالأحرى تأسيس طريقة جديدة عربيّة في التفكّر الفلسفيّ، طريقة نؤسّس لها في هذه المقالة ونعطي عناصرها الرئيسيّة وإمكاناتها الحاليّة والمستقبليّة.

سوف نتبع في عمليّتنا التأسيسيّة هذه المنهج الفينومينولوجي عامّةً، إذ نذهب إلى أصل المصطلحات والأشياء لندعها تتكلّم وتُظهِر معانيها وامتداداتها، مبتدئين بالمثنّى نفسه، لننطلق منه إلى ما يمكّنه ويستدعيه، فندخل في الزمان والمكان، ثمّ الفارق والخروج نحو الآخَر. لننتقل عندها إلى الإنسان في ماهيّته وقلقه وموته وسرّه وحنينه. ننظر عندها في المثنّى على أنّه يسمح بتجاوز الأرخيّة، فنطبّق فلسفة المثنّى على ما نجده في فلسفة كانط، وبالتحديد في عرضه للمقولات. ننهي عندها عملنا مع ذكر ما تتطلّبه فلسفة المثنّى من أبحاث في المستقبل ومع تنبيه جديدٍ عن فصلها عن علم النحو عامّةً، الذي انحصر فيه حتّى اليوم كلّ ما قيل تقريباً عن المثنّى.

١. في جهل دولوز

توقّف ناظرًا موسى وهبه (٢٠٠٨) متفاجئاً، أمام غضب دولوز الفائض، دولوز "خارجاً عن طوره" تجاه الاثنَين. المرجع هنا هي محاضرة لدولوز (**Deleuze**، ١٩٧٣)، عنوانها "الثنائية والواحدية والكثرات (**Dualisme, monisme et multiplicités**)." فلننظر إلى نص دولوز!

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

يقول دولوز بالضبط: "هناك شكل واحد للفكر، لا يختلف: لا نستطيع أن نفكّر إلّا بطريقة واحديّة أو تعدّديّة. العدوّ الوحيد هو الثنائيّة. لا تختلف الواحديّة عن التعدّديّة، لأنّه، وكما يبدو لي، كلّ تعارض... كلّ التعارضات الممكنة... مصدرها الثنائيّة." رفض تامّ للثنائيّة بالفعل. رفض للانشطار يمكن تفهّمه. ويتابع فيلسوف فينسين **(Vincennes)** موضّحاً لتلامذته الذين ما فتئوا يفهمون فلسفته الناقدة للفرويدية، منذ ضدّ أويدب: "للقيام بحذف التعارض بين الواحد والكثرة، كما رأينا في المرّة السابقة، على الواحد والكثرة ألّا يكونا صفتَين بعد اليوم، بل أن يصبحا اسمَين: لا وجود إلّا للكثرة. يعني ذلك أنّ اسم الكثرة يحلّ مكان الواحد والتعدُّد..."

نحن إذاً أمام تعزيز للكثرة والتعدّد **(muliple, multiplicités)**، على أنّ الكثرة هي في قلب الوحدة، كما أنّ الواحد عند لايبنتس هو قضيّة تحليلية تحتوي على كلّ ما حدث وسوف يحدث له كمنظورٍ وانعكاس واحدٍ مميَّز للكون **(Leibniz**، ٢٠١١). وليس ذلك غريباً عن دولوز، الذي قد خصّص حصصاً دراسيّة للايبنتس وسبينوزا (١٩٨٠؛ ١٩٨١). هناك، بشكلٍ واضح حيناً وضمنيٍّ أحياناً، ما يفصل بين الواحد والتعدّد، فصلاً هو في الحقيقة فصلٌ يضرب في صلب الفكر والشخص، ينقد الشخص، يمنعه عن الكون بل وعن التكوين، وهذا الفصل اسمه الثنائيَّة. وما هي الثنائية؟ هي كلّ انفصالٍ وجودي–نوعي–جوهري. رفضها هو رفضٌ لكيانَين مختلفَين جوهريّاً، مهما كان التواصل بينهما، وذلك منذ أفلاطون، مروراً بديكارت وكنط. ونحن بالتالي، مهما كانت الاختلافات، في سلالة فكريّة لها تفرّعاتها، تقول برفض الثنائية الجوهرية مع تحوّلاتها ومشتقّاتها، وتأخذ صورة الطبيعويّة والبيولوجانيّة والمادّيّة والكُمونيَّة وغيرها. علينا، بالنسبة لدولوز، إذا ما أردنا فكراً جديداً حرّاً يستطيع استنباط بل وخلق التصوّرات **(Deleuze**، ١٩٩١) بدلاً من اعتمادها كعناصر فكريّة متحجّرة، أن نرمي الثنائي من النافذة وفي قُمّة التاريخ الفلسفيّ. الحكم قاسي لا مرجع عنه. معه يندثر، إذا ما انتصر دولوز، كلّ من قال بتجاوز الإنسان وانتهائه، بل وموته – تندثر الحداثة أو على الأقل فكرها الفلسفيّ كما يتجلّى عند ديكارت وكانط وغيرهما ممّن بقي في الثنائيّة التي لم تكن يوماً فكراً، بل انشطاراً – انشطار إلى "ذي القول وذي المقول" (وهبه، ٢٠٠٨) بحسب قول وهبه – وتأجيلاً للفكر المتجدّد ودائم التجدّد في ترابطاته المتنوّعة المتشعّبة الخلّاقة.

قُلنا وقف وهبه مندهشاً متعجّباً من عنف دولوز. هو عنف ثوري يريد أن يتخلّص من الثنائية عامّة وكما تجلّت بالأخصّ، في أعالي تاريخها، في الفرويدية التي تقول بوجود انفساخ دائم في الذات تقوم فيه ما اسمّيه أرخيه متعالية هي الأنا العليا **(superego)** التي

سيطرت على علم النفس، وانطلاقاً منه على المجتمع، تخصي الأفراد فيه وتمنع الإبداع والحرّيّة. فما قولنا في ما يقول؟ ما ردّنا على دولوز الذي يشكّل زخماً نبني من خلاله هذه الدراسة؟

يقول دولوز: بحسب علم النفس السائد وامتداداته الاجتماعية والفكرية، نصلُ "إلى الرغبة من خلال الإخصاء." (**Deleuze**، ١٩٧٣) لماذا؟ لأنّ الأنا العليا تفرض إمكان الرغبة وانتهائها في ما ينقصها، في المتعة، التي في الوقت نفسه تبقى مؤجَّلة، عند تلك الذات التي لا ولن تستطيع أن تصل إلى إرضاء وتلبية متطلّبات الأنا العليا التعجيزيّة: "بما أنّ ذا المقول لا يعتلي أبداً ليصل إلى ذي القول، لأنّ ذا القول هو في نهاية المطاف الدالّ (**signifiant**) الأكبر، فمن البديهي إذاً أنّ الاستمتاع (**jouissance**) مستحيل." (١٩٧٣) ثمّ ينقل دولوز ذلك ويعمّمه، فنراه يؤكّد ويُدين:

قصّة انشطار (**clivage**) الذات هذه تعني ما يلي: أنتَ تأمُر، أي أنت تصل إلى القيادة بقدر ما ترضخ إلى أمرٍ لستَ من يقوله ولا من يشرّعه. هذا هو النظام الديمقراطي الشهير. أنت مشرِّع بصفتِك ذاتاً. ليس من الصدفة أن يكون من ذهب أبعد من الجميع في هذه العقيدة الشكليّة هو من ورث عن ديكارت منظورَ الكوجيتو، أي كنط. (١٩٧٣)

لا سيادة فعليّة إذاً، بل توهُّم سيادة هي في الحقيقة دائماً وأبداً رضوخ لأمرِ شريعة مقيِّدة تأتي من الأعلى وتبقى إلى ما لا نهاية، أو بالأحرى إلى أن يتمّ التخلّص من الثنائيّة فيتحرّر المجتمع ومعه السياسة، وندخل في عهد جديد، حيث الرغبة ليست نقصاً يأتي من سموّ الأنا العليا، بل العكس تماماً، وحدة خلّاقة، وحدة تخلق كثرةً نوعيّة إلى ما لا نهاية، وحدةٌ–كثرة تحبّها التعدّديّة الليبراليّة في نهاية المطاف (Deleuze, 1991, P111-188)، لأنّها تخلق منتجات، منها التصوّرات الفلسفيّة التي تبتدعها الفلسفة، ومن ثمَّ مبيعاتٍ إلى ما لا نهاية (**Cherniavsky**، ٢٠١٢)، فيبقى الإنسان، إنسان ما بعد الإنسان، إنسان ما بعد الحداثة، المفكَّك، منفتحاً، في نهاية المطاف، على الرأسمالية – وهنا موضوعٌ آخَر طبعاً.

يبقى لنا أن نسأل: هل يكفينا ما يقوله دولوز لكي نخطو خطوةً خارج عبوديّة الثنائيّة؟ أليس علينا الخروج من تاريخٍ فلسفيّ رسا أوصاره عميقاً وطويلاً، وقد غدَت سلاسل وقيوداً يجب التحرّر منها، متجاوزين الميتافيزيقيا إذ نزيل آخِر ظواهرها وأكثرها رسوخاً في أذهن بل وأبدان المفكّرين؟ قد يكون هكذا مسعى ضرورياً وحتميّاً أو على الأقل مستحسَناً لو كانت ثنائية دولوز ثنائية متكاملة ومرادفة للتثنية وللمثنّى. الحقيقة هي غير ذلك، بل وهي أنّ دولوز يجهل المثنّى جهلاً كاملاً. دولوز يجهل العربيّة، ويجهل إمكانيّاتها التصوّريّة–الفلسفيّة. بل ويجهلها الفكر الفرنسيّ الترجميّ–الاصطلاحي، لدرجة أنّه يحتقر العربيّة

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

أحياناً، كما يذكّرنا عزالدين التنوخي إذ يقرأ عنه في اللاروس (**Larousse**): المثنّى "من خصائص اللغات غير المنقَّحَة،" أي "اللغات غير المثقّفة،" (الحلبي، ١٩٦٠، ص. ٨) على عكس الفرنسيّة وغيرها من اللغات المتقدّمة. حكم غير مبرَّر وبالطبع غير مقبول، ينسى، كما يذكّرنا الحلبي أنّ المثنّى هو "تعبير عن حالة طبيعيّة" عند الإنسان، حالة ترافقه ويشهدها منذ بداية وجوده.

أمّا نحن فنضيف، من موقعنا الفلسفيّ، ونقول، انطلاقاً من هذا الإمكان التصوّريّ: ليس المثنّى تثنية محضة وليس ثنائية بالمعنى الذي يستحضره دولوز. ولا عجب في ذلك، لأنّ الكنز اللغوي–التصوّريّ الذي يتخبّط فيه دولوز ثمّ يقوم، لا يعرف مستحضرات المثنّى المفاهيمية والظاهراتية والمعرفيّة، ولا سبيل لدولوز إلى ما يكمن فيه وما يمكّنه. ولا غرابة في ذلك بالأخصّ لأنّ منبت المثنّى نفسه لم يفضِ بعد بإمكانيّاته الفلسفيّة، بل ما لبث معناه يسوغ جميلاً في النحو، منغلقاً على نفسه، ينتظر من يجرؤ فكراً جديداً هو في نهاية المطاف كامن أبداً وبالتالي قديم الحال، وإن ما برح مندثراً.

٢. العودة إلى الأصل بصفتها عودة إلى المثنّى:

في ومن الأصل تظهر الأشياء، يظهر الكلام. لا من شيءٍ قبل هذا الظهور، وذلك على جميع الأصعدة الفكريّة والعمليّة واللغويّة. وفي الأصل هذا، أو ماهيّة هذا الأصل هي التفريق. نوافق هنا موسى وهبه (٢٠١٧، ص. ٣٨١) في قوله: " أنا مصرٌّ على ذلك وباقٍ على التفريق، أي على تفريق ما هو فارقٌ أصلاً مثلما أنا باقٍ ومصرّ على التفريق بين الفينمان والشيء في ذاته المجهول... الإثنَين أسبق من الواحد." في البدء إذاً كان المثنّى. وإن أضفنا "في البدء كان الكلمة"، نشدّد عندها على البُعد الأنطولوجي للّغة وللمثنّى الذي لا ينشأ إلّا فيها، ومنذ بدايتها. من هنا أصالة اللغة العربيّة لاحتوائها الأوّل على المثنّى، الذي يقيم الأشياء وتنبت منه الأنطولوجيا.

يعني الرابط الأنطولوجي بين القول–الأصل المثنّى والموجود أنّ التحديد التأسيسيّ لحقول الموجود يتطلّب قيام كلّ منها على المثنّى. ويوجب ذلك العود المتتالي إلى ماهيّة الحقول الفكريّة–الوجوديّة والفكريّة–العمليّة، إن تكن الأخلاق أو الفيزياء أو الرياضيّات أو الميتافيزيقيا أو المنطق أو علم الأحياء والطبيعة وغيرها. علينا قبول التحدّي الذي يأتي مع انفتاح المجال النقديّ–الفينومينولوجي الأوّل والأوّليّ على المثنّى في عمله الجديد، أي التصوّريّ–التوجيهيّ الذي يقوم بالضرورة على فلسفةٍ جديدة تمكّنها العربيّة. إنّ اتّفاقنا مع وهبه (٢٠١٩، ص. ١٥٧) هنا في إشارته إلى العربيّة على أنّها "لغة الأصل ومرآة الكينونة" يوجب علينا فرض أساس جديد، تقوم عليه فلسفة جديدة تفعل ما فعلته الفينومينولوجيا

وتكمّلها، أي تعود إلى بداية الأشياء فتكشف عن التفريق الذي يقيمها في ما هي عليه في الزمان والمكان والتجربة والمطلَق.

إذا كان "الأصل لا ينتهي، لا يتناهى تقول العرَب" (وهبه، ٢٠١٧، ص. ٣٧٩) وإذا كانت البداية، **Anfang**، تبقى في سياق الوجود والفكر دائماً ولا يمكن تجاوزها وتجاهلها، كما يؤكّد هايدغر ويُثبِت (**Heidegger**، ١٩٩٤، §٢٠)، يبقى أن نقوم بخطوتنا الجديدة التي لا تتوقّف عند العودة إلى الأشياء بذاتها (**Husserl, 1910, p.** ٣٠٥)، ولا عند الزمان وحده كتحديد لأنطولوجيا الدازَين وعالمه، بل إلى ما يعطي البُعد والانطلاق للأشياء والدازَين نفسه في ملجئه الأوّل الذي يهبُه ويحفظه، أي في اللغة (**Heidegger, 1996, p.** ٣١٣)، أي يصل إلى أصل اللغة كمنطلَق، أي إلى المثنّى. من هذا المنطلَق نتابع تفكّرنا الجديد هنا، منتقلين إلى الحساسيّة بصفتها التجربة البشريّة الأولى للعالم قبل أي تجريد.

٣. في الوجود: الزمان والمكان:

لا تجربة دون ثنائيّة الزمان والمكان. وإذا ما فكّرنا بهما انطلاقاً من المثنّى كأصل، كوحدة–مثنّى، نجدهما ملتصقَين دون جدوى البحث عن أرخيه للواحد على الآخَر، كما فعَل هيغل في تشديده على أولويّة الزمان كمحرّك تاريخيّ للحوادث المكانيّة (**Hegel**، ١٩٥٦)، أو بيرغسون (**Bergson, 1959, p. 170; 2006, p.** ٩–١٠) في تركيبه تصوّر "المُدَّة" **durée.**

يقول وهبه (٢٠٠٨) في ثنائية الزمان والمكان عند كانط بوجوب "فهم الحساسيّة كقدرة تلقٍّ يكوّنها عنصران مستقلّان بنيويّاً ومتميّزان بحيث لا يمكن ردّ واحد منهما إلى الآخَر، ولا إعلان أوّليّة الزمان على المكان." نعرف بالطبع أنّ كانط يعدُّ أنّ الزمان يشكّل الحساسيّة القبليّة الداخليّة، بينما يشكّل المكان أو الفضاء الحساسيّة الخارجيّة (**Kant, p.** ٨٠–٨٢)، ولكن لا يعني هذا الداخل ما قد يعنيه في سياق الوجدان أو التفكّر الصوفيّ أو الميتافيزيقي للزمان، بل يبقى في مجال الحساسيّة والتلقّي. يكمن هنا الفارق اللاأرخيّ بين الزمان والمكان، وهو فارق أصليّ، أي عطاء أوّل لقدرتَي تلقّي تأتيان بالضرورة الواحدة مع الأخرى، في مثنّى أوّل قد يصلح إيجاد مصطلحٍ يقوله.

نجد العربيّة هنا قادرة على مثل هذا الاصطلاح. نقرأه عند الفيلسوف كمال يوسف الحاج (٢٠١٤، ص. ٤٢٤): "جميع الأدلّة تشير إلى أنّ الإنسان يتزمكن." يعني الحاج هنا أنّ للإنسان وجود ضروري لا مفرّ منه في عالم المادّة، أي في الوجود. ونقول إنّ التزمكُن إشارة إلى وحدة مزدوجة يمكننا أن نطلق عليها تعرفة "الحساسيّتان" أو "الحدسان." يشير

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وضعُهما تحت أو في صلب مصطلحٍ فلسفيّ واحد، قائلين إنّ "الحساسيتان تتزمكنان"، إلى حقيقتَين: وجوب تلاصقهما وعدم تقدّم أحدهما على الآخَر. مرّة أخرى، يأتي المثنّى كإشارة إلى التزاوج اللاأرخي. ويعني ذلك، إذا ما قبلنا بثنائيّة الخارج والداخل، كما نجدها عند كانط، أنّه لا تفاضل بينهما. الإنسان في حساسيّته وفي تجربته هو توجّه دائم ومتوافق نحو الخارج والداخل معاً. عالمه عالم مثنّى الوجود، وأي سعيٍ إلى غير ذلك يثير تناقضاتٍ شتّى قد سادت قروناً عديدة في الفكر الفلسفيّ. يشكّل المثنّى الحدسي–الحساسي/الحسّي تحدّياً للفلسفات التي تعتني بالتجربة، منها الوضعيّة والتجريبية والفينومينولوجيا وفلسفة هايدغر وغيرها – تحديّاً يربط في الفصل ويفصل في الرابط ويزيل الأولويّة الاصطلاحية والأنطولوجيّة. ولا يقتصر فعل المثنّى على التزمكن في وحدة–فارق الزمان والمكان، بل ويسمح بدراسة الزمان على أنّه زمانان والمكان على أنّه مكانان.

٣.١. الزمان المثنّى

من ضروب المثنّى اعتباره وحدة الزمان جمعاً بين إثنَين لا يمكن فصلهما. فهو ما برح يضع كلمات عدّة تؤكّد هذه الازدواجيّة الموحّدة. منها "الأثرمان" و"الطريدان" (المحبّي، ١٩٨١، ص. ٧١) و"القارحان" (ص. ٨٩) و"القرتان" (ص. ٩٠) و"الكرتان" (ص. ٩٦) و"المطيتان" (ص. ١٠٧) و"الملوان" و"الممنان" (ص. ١٠٨) و"الأجدان" (ص. ١٥) و"الفتَيان" (ص. ٨٦) و"الأحدثان" (ص. ١٦) و"الدائبان" (ص. ٤٨) و"الجديدان" و"الجذعان" (ص. ٣٣). ويشير المحبّي إلى أنّ من هذه الكلمات ما لا يُفرَد. هذه حال "الملوان" و"الأحدثان" و"الجذعان." في نهاية المطاف، تقول العربيّة مع المثنّى ما سعى هرقليطُس إلى قوله وتفسيره في جملٍ مأثورة، منها:

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν. (Héraclite, 2019, p. 10:2)

سيّد الناس هسيودوس. تعتبر الناس عالِماً كبيراً من يجهل ما هو اليوم وما هو الليل، فهما شيءٌ واحد.

ثمّ:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη. (p. 10:7)

الإله نهارٌ–ليل.

الزمان ليلٌ–نهارٌ. هو إذاً في أصله، في ماهيّته الأولى والدائمة مزدوج–متّصل. هو مثنّى. وهو لهذا السبب بالذات إلهي: هو واحد ووحدة لا تنفصل عن ذاتها، هو أزليّ–أبديّ،

انعكاس أنطولوجي محض لله المطلَق الداخل–المتداخل في العالم. المطلَق هو الزمان، كما كان يعتقد نيوتن. المثنّى الزمنيّ أساس الأنطولوجيا الدائم الأزلي. ونختبر هذا المثنّى–الواحد الموحّد في شتّى التجارب. نراه مثلاً في حُب أمرؤ القَيس. إذ تتدافع همومه، نراه يتنقّل مع همومه، ويقول مكّي (١٩٩٣ ، ص. ١٦٧) معلّقاً: "همومه متدافعة لا تتوقّف، يستوي في ذلك ليله ونهاره." عندما يدفع بنا العالم إلى الأمام ثمّ يحمّل الفكر ما لا يحتمله، تظهر الأشياء على أنّها كلّها ذات قيمة متعادلة، وبالتالي تخلو منها القيمة، بما أنّ القيَم نسبيّة بعضها لبعض، فيصبح الزمان، الزمان الذي هو دائماً مثنّى، واحداً متّحداً قائماً في نقطة لا يمكن لمسها وتحديدها. قد يعترض علينا من يقول بنظريّة أينشتاين في الزمان، حيث الزمان نسبي، أي يُنظَر فيه بالنسبة للحركة. وهو إذاً غير مطلَق.

في الحقيقة، لا يشكّل ذلك مشكلة في ما يخصّ كونه مثنّى. أوّلاً، ينطبق فقط في ما يخصّ المستوى الزماني–الوجودي الأعلى، أي الخارج عن الأنطولوجيا العاديّة كما نختبرها يوميّاً، حيث تبقى فيزياء نيوتن صحيحة، ومعها كون الزمان مطلقاً. ثانياً، حتّى في ما يخصّ المستوى الكلّي الأعلى، اعتبار الزمان مرتبط بالحركة يعيده في الحقيقة إلى وحدة مثنّى أخرى، هي تلك التي أشرنا إليها، أي مثنّى التزمكن. تبقى إذاً وحدة تثنية الزمان والمكان، ويبقى فيها الزمان الليل–النهار في اتّحادهما. يبقى الزمان في المثنّى الذي يعطينا الوقت ويربطنا به أنطولوجيّاً.

٣.٢. المكان المثنّى

المكان هو أيضاً مثنّى، أي إثنَين في أصله. ما قصدنا في ذلك؟

نجد مدخلاً إلى هذا المفهوم عند موسى وهبه. يقول وهبه (٢٠١٩، ص. ٢٥٠) بالفعل بوجود مكانَيْن: "فثمَّةَ... مكانان: واحد لعِلمكَ وعلمائك وآخَر لجسدي وحاجتي. ولا يستوي المكانان، بل يكون واحدٌ فيكون الآخَر." يأتيه هذا التصوّر مرافقاً إحباطه الفكري والمعنوي إزاء وضع لبنان والشرق، بل والفكر المعاصر وعواقبه. فنقرأ (وهبه، ٢٠١٩، ص. ١٣٧–٨) :

لقد قهر العصر المكان والمسافة، وأحلَّ النمطَ محلَّ التفرُّد. لم يعدِ الكلام يجري على بيروت وروما والإسكندرية مثلاً، ولا على بيروت والقاهرة ودلهي وسنغافورة كلٍّ على حدةٍ أو بالمفرَّق، بل صار الكلام يجري على الجملةِ والجنسِ فيقال، المدنُ الموانئ أو المدنُ عواصم العالم الثالث. وصار الأجدر بنا، على ما يريدُ العصرُ القاهر، أن نرى إلى المدينةِ لا كبناءٍ مشيَّدٍ بسحنةٍ مخصوصة، بل كمحلٍّ لإنتاج السلع والخدمات/ و"تبادل الرَسمايِل" والمعلومات.

نفهم الإشكالات المتعدّدة الكامنة في هذا الاستياء والكآبة التي تلوّنه بسويدائها. الحكم واضح: لقد فقدنا المكان بشكلٍ أو بآخَر. خسارتنا لبيروت ودلهي وغيرهما هو خسارة لما هو فريد بمعنى لايبنتس، أي ما هو وحيد كنوعٍ في ذاته، كما هي الملائكة عند توما الأكويني، وكما هو كلّ موجود بحسب مبدأ تطابق الهويّة عند لايبنتس (**Leibniz**، ٢٠١١، §٩). وتعود هذه الخسارة بالتحديد إلى سيطرة الرأسمالية على العالم بأسره. لم يعد الإنسان فرداً ولم تعد المدن أفراداً، لم تعد الهويّة ذاتيّة مختلفة عن غيرها، بل أصبحت فرداً رقمياً في نوعٍ يقع تحت جنسٍ عام في عالم احتفظ بأعالي تصنيف أرسطو ونسي تحديده لاستفراد الفرد كما تطوّر ووصل إلى لايبنتس ومونادات (**monades**) الروحيّة. ومع التحوّل الكمّيّ اختفى الكيف الفرديّ. ينطبق ذلك على كلّ موجود. وكلّ موجودٍ موجودٌ في مكان، فانطبق ذلك أيضاً على المكان بصفته الموجود الذي يقوم فيه الوجود، فتحوّل المكان بدوره إلى كَم، أي إلى فضاء محض. الرأسماليّة وما يرافقها من ليبرالية اقتصاديّة عالميّة تتطلّب التساوي الشيئي والموضوعي لكلّ الموجودات، غير الحيويّة والحيويّة، ولا تعرف الموجودات الروحيّة، فتضمّها إلى جنس وأنواع الحيويّة. وتساوي الليبرالية الاقتصادية بين الأماكن، أي تعتبرها فضاءات متماثلة تحدّدها صفاتٌ رياضيَّة. أي لا تعتبرها، في نهاية المطاف، أماكن. أُفرِغ مصطلح المكان من مفهومه وامتدّ الماصدق ليتطابق مع الفضاء العام.

ولكن لا يعني ذلك زوال المكان بشكلٍ تام وإلى غير عودة. يبدو موسى وهبه متشائماً هنا. ولكن ما قوله بمكانَيْن إلّا دلالة غير مباشرة على عدم تلاشي المكان. في الحقيقة، ما يفعله في قوله أعلاه، " هناك مكانان: واحد لعِلمكَ وعلمائك وآخَر لجسدي وحاجتي،" إلّا إشارة ملتبسة إلى المكان والفضاء، أي إلى مكانٍ واقعانيّ ومكانٍ فضائي. والأهمّ بالنسبة لبحثنا هو أنّه لا يمكن الفصل بين هذَيْن المكانَين. كلّ مكانٍ هو مكانان : مكانٌ رياضيّ ومكان وجوديّ، بمعنى وجود الشخص الكيفي في واقعانيّة معيّنة. ليس من واجب الفيلسوف أن يترك مكاناً ليبقى في مكانٍ آخَر، أن ينقد الرياضي–الهندسي–العام لصالح الكيف والوجدان، بل أن يحافظ على الإثنَين ويتفكر في تلازمهما، أي في المكان كمثنّى.

ويظهر أيضاً في تناولنا هذا للمكان المثنّى، للمكان–مكانَيْن، أنّ المثنّى ليس في الأصل بصورةٍ واحدة وجامدة، بل ينتقل ويتواصل، فيتبيَّن أنّه في صلب عمليّتين فلسفيّتَين أساسيّتَين نجدهما منذ بدايات الفلسفة وملازمَتَين لها في ما يخصّ تحديد المصطلحات والموجودات. طوّر أفلاطون الأولى والثانية في كتاباته المتأخّرة. الأول هي الدياريسيس (**διαίρεσις**). نجد استعماله لها يتزايد ثمَّ يعمَّم، في محاورات فيدروس–(**p. 227a**) والسفسطائي(**p. 216a–268b**) وفيليبوس(**p. 11a–67b**) ورجل الدولة (**p. 279c**)

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

(257a–311c وطيماوس(p. 17a–92c). تقضي الدياريسيس بمحاولة الوصول إلى تعريف يتم من خلاله تقسيم مجموعة من المصطلحات المترابطة بشكل متكرر إلى قسمين مع إزالة أحد القسمين حتى يتم اكتشاف تعريف مناسب. يرافق هذه العمليّة عمليّة أخرى تقوم بعكس ما تفعله الدياريسيس. هي الميريسموس (**μερισμός**)، التي تقضي بتحليل الأجزاء والتمييز بينها، على عكس الدياريسيس، كما نجدها مثلاً في السفسطائي (**p. 235b**)، التي تقوم بتقسيم جنس ما إلى أجزائه. ويستعين أرسطو لاحقاً بهذه الوسيلة في أهمّ ما قدّمه المنطق، أي في القياس (**συλλογισμός**)، ابتداءً من كتاب القياس الأوّل (**Ἀναλυτικὰ Πρότερα**) (**p. 24a**).

المثنّى الذي هو في الأصل يبقى إذاً، من ناحية، كما رأينا في مسألة المكان، في كلّ التقسيمات التي تتبع التثنية الأولى، ويؤدّي، من ناحية أخرى، صوريّاً وعمليّاً، إلى تجزيئات مزدوجة متتابعة، في ذهابٍ وإيابٍ متواصلَين. والمثنّى هو أيضاً ما يمكّن الحركة الفكريّة والوجوديّة الديناميكيّة اللامتناهية، فيمنع أي أرخيّة من التسلّط على الفكر والفعل. يبقى أن نسأل: مع تعميم المثنّى الظاهر والباطن في الفكر، ومع تعدّد معانيه من ناحية وتوجهاته وانعكاساته من جهة، ما هو كيف الانفصال الذي يرافق الاتّصال، فيبقى المثنّى قائماً وفعّالاً، يبقى اتّصالاً–انفصالاً. السؤال هو عن ماهيّة الفصل والفاصل.

٤. الفارق – المسافة–البُعد:

ننطلق هنا من عددٍ من المثنّيات التي تفتح لنا باب الفصل الرابط. يشير كلٌّ من محمّد المحبّي والحلبي إلى عدّة مصطلحاتٍ تمهّد لطريقنا نحو ذلك الباب. نعرضها أوّلاً ثمّ ندرس فعلها وامتداداتها:

"(القربان) القرب والطلق قال الأصمعي إذا كان بينك وبين الماء يومان وليلتان فهو الطلق وإذا كان بينك وبينه يوم وليلة فهو القرب." (المحبّي، ١٩٨١، ص. ١٢٦)

"(العشاآن) المغرب والعتمة.

(العصران) الليل والنهار." (ص. ٧٩)

"(العورتان) عورتا الشمس مشرقها ومغربها." (ص. ٨٢)

"(المشرقان) مشرقا الصيف والشتاء ومثلهما المغربان." (ص. ١٠٦)

"القمران: الشمس والقمر." (الحلبي، ١٩٦٠، ص. ١٠)

"المَسَيان: الصباح والمساء." (ص. ١٥)

"والصباحان: الصّباح والمساء،

والغدَوان: الغداةُ والعشيّ،

واللَّيلان: الليل والنهار." (ص. ١٦)

"العصران: الليل والنهار، وهما المَلَوان." (ص. ٥٦)

تعطينا الكلمات صلب الفاصل–الرابط – ما يمكننا من الآن فصاعداً تسميته بطيّة المثنّى. تتّصف هذه الطيّة بالفارق–المقرّب، الذي هو أساس المسافة كلّ مسافة. يظهر المثنّى على أنّه المسافة التي تقرّب وتُبعد، التي تمكّن الحميم مع وفي بعده والغريب في قربته. ما المسافات إلّا إمكان التواصل والتلاقي في الزمان، أي ما هي إلّا فعل التزمكن، ظاهراً وعاملاً في الوجود، مساوياً–مغايراً: الليل والنهار على اختلافهما لا ينفصلان، هما "ليلان" في عودة الثاني إلى الأوّل، وهما "عصران" في توجّههما نحو نقطة ساحة متزمكنَة تسمح لهما بالوجود مستقلَّين–مرتبطَين، فيقوم فيهما وجود واقعانيّ معيّن. يظهر المثنّى في كلّ ذلك أنطولوجياً على أنّ البُعد ثمّ بعدٌ معيَّن في كلّ لقاء وانتقال وسَكَن. البُعد ليس البعيد، بل هو المثنّى في عطائه البعيد والقريب، انطلاقاً في طيّته التي تنفتح توّاً وتعطي الروابط على أنواعها وتعدّدها، فتتكوّن علاقاتٌ لامتناهية في إطارٍ هو عالمٌ معيّن يبقى نفسه في كلّ تحولاته.

وما هذا الاكتشاف الصوريّ لماهيّة فعل المثنّى إلّا إيضاحاً لإشكاليتَين فلسفيّتَين توصلّت صياغتهما إلى أخطر تعابيرها وأكثرها تعقيداً في تاريخ الفلسفة عند حدود الميتافيزيقيا والتساؤل عن تجاوزها، الذي يشابه ذلك التجاوز الذي دخله توما الأكويني إذ ترك أخيراً السلّم (**Caputo, 1982, p**. ٢٤٧، ٢٤٩–٢٥٠) وارتفع إلى المجهول الصوفي قائلاً لمساعده، بحسب رواية بَرتولوميو دي كابوا، " **Raynalde, non possum** يا رينالد، لم أعد قادراً." (**p**. ٢٥٢) الإشكاليّتان هما إشكالية الكينونة والموجود وإشكاليّة زمانيّة ومكانيّة الحدَث.

بيّن هايدغر إشكاليّة الكينونة والموجود أو إن شئنا الوجود والموجود، **Sein und Seiende**، ابتداءً من كتاب ١٩٢٧، أي الكينونة والزمان(**Heidegger** ، ١٩٢٧). ابتدأ هايدغر بالتفكير بمعنى واتّجاه (**Sinn**) الكينونة على أنّه الزمان (**p**. ١٧، ٢٧)، ثمّ اتّخذ تساؤله بعداً أكثر دقّةً ونقداً لتاريخ الميتافيزيقيا، إذ افتتح تساؤلاً كان قد اندثر في بدايات الفلسفة الإغريقية، يتطلّب التفريق بين الموجود، أي ما هو فعليّاً هنا، وما يعطي الموجود بمفرده وبأجمعه، ومع عالمه والتواجد فيه ووجدان الكائن–ههنا، الدازَين، فتوصّل في السنة نفسها لصدور الكينونة والزمان، في درس الإشكاليات الأساسية في الفينومينولوجيا إلى تصوّر طيّة الوجود أو الكينونة (**Sein**) التي يقوم عليها الفارق بين الكينونة والموجود(ات) (**Heidegger, 1997, p**. ٤٥٢–٤٦٠)، طيّة سمحت لاحقاً بمنعرج (**Heidegger**،

١٩٤٦، ١٩٤٩) في طريقه الفلسفي، حيث لم يعد الدازَين يؤدّي دور الوجود الواقعاني للكينونة، بل أصبح عليه أن يستمع إلى نداء الكينونة. ما يهمّنا هنا هو الرابط بين الكينونة والموجود، الوجود والكائن ها هنا، والذي يبقى اسمه الفارق أو الاختلاف **Differenz** الأنطولوجي – المثنّى، انطلاقاً من الرابط الأصلي بين ما يأتي في الزمان والمكان. الكينونة تتزمكن، وهذا التزمكن هو وجود الموجود. كما أنّ الجوهر الأوّل، الفرد، هو هيولي–صوريّ عند أرسطو، فلا وجود لهيولى دون صورة تعطيها وجودها في الواقع، كذلك لا ظهور لموجود إلّا كموجود في وجود يعطيه فيصبح واقعاً في تزمكنٍ مستمرّ متجدّد يشترِع ما يحصل وسوف يحصل له.

الإشكاليّة الثانية تخصّ الحدَث وبالتالي الواقعانيّة والتاريخ. الألمانيّة تعطي **Ereignis**، الانتماء الجامِع–الموحّد. قد سعى هايدغر أيضاً إلى تفصيله في كتابٍ كرّسه له، حيث تظهر الكينونة على أنّها تاريخيّة **(Heidegger) (geschichtlich**، ١٩٩٤). الحدَث يؤثِر، يترك أثره في كلّ ما يحدث من بعده. ما دخل المثنّى والفارق الذي يقيمه هنا؟ في الحقيقة يسعى هايدغر بين طيّات كتابه الثاني بعد الكينونة والزمان إلى تبيين كيفيّة تزمكن الحدَث بصفته حاصلٌ ككينونة في مكانٍ معيّن، أي في عالَم، جامعاً بين الزمان والمكان في حصول الكينونة الواقعانيّ بشكلٍ أوسع وأشمل من الدازَين الذي يقوم في كينونته الخاصّة. المهمّ هو أنّ هذا الجمع بين الزمان والمكان هو ما قلناه في ما يخصّ المثنّى على أنّه يمكّن التزمكن وقوله وفي الفارق الذي يحصل مع هذا المثنّى كتزمكن. وهنا نجد في العربيّة كلمةً تعيننا، كما أعانت فتحي المسكيني (٢٠٠٥، ص. ٣٠، ٣٥) في أطروحته. ألا وهي مصطلَح "العَهد." نقول: العهد في صلبه نتيجة المثنّى والفارق الذي يستحضره، أو بشكلٍ أدقّ هو مصطلحٌ يصف المثنّى بصفته تزمكناً وبعداً متلازمَين. ما يميّز كلمة العهد، أكثر من الكلمات الأجنبيّة مثل **Ereignis** و**Événement** و**Event** يعود إلى كونه يدلّ على كلّ ما نحتاج إليه هنا: الزمان والمكان والبُعد الرابط بينهما والإنسان ودوره وانتماؤه وانتماء الأشياء معه إلى الكينونة الحادثة.

لا يحصل عهد إلّا في الزمان. فنحن نتكلّم عن عهد المأمون وهارون الرشيد والرئيس شهاب وغيرهم. والعهد لا يحصل إلّا في مكان، فهو في صلبه تزمكن يمكّن الحدث المقيم لعالمٍ معيّن. والعهد ليس عصراً محضاً. فنحن لا نتكلّم عن عهد الأنوار، بل عن عصر الأنوار. ذلك أنّ العهد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمن يُعهَد إليه، أي بالإنسان، إن يكن واحداً أو جماعةً، أي الموجود الذي يحتوي سؤالاً عن وجوده والذي يمكنه، من ناحية، أن يسمع نداء الكينونة، ومن ناحية أخرى، أن يستجيب له، فيرتبط به ويدنو إليه. يحصل العهد عندما تعهَد

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

الكينونة تزمكناً معيّناً للإنسان، فيستجيب ويقوم عالمٌ انطلاقاً من فعله في ما يُعهَد إليه. ثمّ والعهد يحصل، أي هو في مكانٍ يقوم ويحصل فيه، في الوقت نفسه وبالضرورة، فارقٌ هو بُعدٌ زماني. فهو، كأي وَعدٍ، لا يأخذ معناه إلّا بالنسبة للمستقبل الذي يوجّهه ويشترع له. وكلّ مستقبل يستوفي فيه الإنسان ما عهِد به إليه يستحضر يطلب – يقرّب – ويُنتج – يُبعد مستشرعاً ومستخرجاً – أشياء تجتمع في العهد وتأخذ تواجدها ومعناها، فيكون عالماً أساسه العهد الذي يبقى دوماً فيه، مستشعَراً، مترابطاً، جامعاً، معيّناً للوقائع. وما عسانا أن نقول عند هذا المنعطَف إلّا حقيقة جديدة تقوم مع تأسيسنا لفلسفة المثنّى: العهد منزل المثنّى.

وكلمة "منزل" مهمّة هنا. فالمثنّى ينزل، يقع في عهد، كما تنزل الصورة في الهيولى، فيحصل التزمكن. والعهد إذ يقول المثنّى على أنّه طيّة الزمان والمكان، والكينونة والكائن، والوجود والموجود هو أيضاً استشراف اللامتناهي في المتناهي. يطلب المثنّى إذاً بل ويتطلّب عدم فصل اللامتناهي عن المتناهي، الصور الأفلاطونيّة عن الوجود المادّيّ، المتعالي عن الأرضي. فالمتعالي واقعٌ دائماً في الأرضيّ لا ينفصل عنه فيدخل وحده في الأزل المنفصل عن الزمان والمكان. المتعالي متزمكن دائماً، داخل في فعل المثنّى دائماً وأبداً. ينزل اللأبد في الزمان، يقوم الأبد في المكان ولا يتركه. وانطلاقاً من هذا المنزل، من هذه المنزلة التي يقيمها المثنّى بصفته عهداً لمن فيه، يحصل كلّ توجّه، أي كلّ انفتاح على الآخَر، على بعد الاختلاف.

٥. التوجّه نحو الثالث: الخروج

في العهد الواقع، ما يقع ويوقع. فيه يقع الإنسان فيكون. وهذا العهد الذي يقوم على المثنّى – المثنّى كزمانَين ومكانَين، وزمان–مكان، وفارق طيّة الزمان والمكان – هو أيضاً انفتاح هذه الطيّة، طيّة الوجود، نفسها. فلا طيّة إلّا على أنّها انفتاح لما تنطوي عليه وتربطه وتربط به. من هنا اعتبار التزمكن المثنّى أيضاً تواجداً لتزمكن آخَر أمام استشراعه.

يقول موسى وهبه (٢٠١٩، ص. ٢٤٩) في مقالة "مكانان على الأقلّ في ما أرى": "ليس ثمَّةَ مكانٌ واحدٌ بل على الأقلّ اثنان. واحدٌ فيه أرقامٌ فقط تَحفَظُ صورةَ الآخَر. وثالثٌ هو الصورةُ نفسها، ومن ثمَّ." يتخبط وهبه هنا في ما يريد قوله، لأنّه لم يقم قبل وفاته فلسفة كاملة–متكاملة للمثنّى. يأتي هذا الاقتباس في السياق نفسه الذي يقول فيه ما ذكرناه أعلاه: "فثمَّةَ، في الأقلِّ الأقلّ، مكانان. واحدٌ لعلمك وعلمائك، وآخَر لجسدي وحاجَتي." (ص. ٢٥٠) نفهم هنا أنّ الأوّل هو المكان الرياضيّ والثاني الآخَر واقعانيّ، كما ذكرنا أعلاه. أمّا المكان الثالث، فعلينا أن نبحث فيه.

يقول وهبه (ص. ٢٤٨-٢٤٩) إنّ الثالث هو "الصورة نفسها." فما هي هذه الصورة؟ الجواب: "ولا يزعجنّك الأمرُ إن قالوا إنَّك لا تتعامل مع العالم بل مع صورةِ العالم، وإن عجزوا عن تعيين الفرق بين العالمِ وصورتِه، من دون المصادرة عن المطلوب، أي من دون افتراض ما يتوجّب إثباته قبل إثباته." لا يتوسّع أكثر من ذلك، بل ينتقل إلى التمييز بين مكانَين، ليضع بعد ذلك هذه الصورة في مكانٍ ثالث، دون توضيحٍ أطول. أمّا ما قلناه وكشفنا عنه في المثنّى فيمكّننا أن نكون أدقّ في هذا الخصوص. لا يشير بحثنا إلى كون الثالث صورة العالم، التي تأتي كشكلٍ منفصل عن المكان الرياضي والمكان الواقع، فتكون، كما هي الحال في نصّ وهبه، غير واضحة: فهل هي مجرّد شكلٍ فوهمٍ، أم هي صورة أفلاطونيّة أزليّة خارج العالم؟ نقول بالأحرى إنّ الثالث بعد المكان الرياضي المتّصل بالمكان الواقعانيّ في المثنّى بصفته التزمكن في عهد، هو ما يلتقي به الواقع في المكان في العهد: الآخَر بصفته أمام ثمّ برفقة الإنسان في عالم قائم من خلال حدث العهد. يكشف المثنّى عندها عن بعده على أنّه إمكان ملاقاة الآخَر في اختلافه وارتباطه.

وتعطينا اللغة العربيّة هنا أصل ذلك في نحوها ودلالاتها. نقرأ مثلاً للزيزاني (١٩٩٢، ص. ١٣)، في تفسيره لبداية معلَّقَة أمرئ القيس الشهيرة، "قفا نبكِ...":

قيلَ خاطب صاحبَيه، وقيل بل خاطب واحداً وأخرج الكلام مخرج الخطاب مع الإثنَين، لأنّ العرب من عادتهم إجراء خطاب الإثنَين على الواحد والجمع، فمن ذلك قول الشاعر:

فإن تزجراني يا ابن عفان أنزجر وإن ترعياني أحمِ عرضاً ممنعا

خاطب الواحد خطاب الإثنَين، وإنّما فعلت العرب ذلك لأنّ الرجل يكون أدنى أعوانه اثنين : راعي ابله وراعي غنمه، وكذلك الرفقة أدنى ما تكون ثلاثة...

نحن أمامَ وضعٍ لا يتواجد إلّا في اللغة العربيّة، المؤسِّسة، كما رأينا ونرى، لفلسفة المثنّى. يتّضح أنّ المثنّى يحتوي في صميم تشكّله النحويّ والدلالي، افتراضيّاً وفعليّاً، على كلّ من المفرد والجمع، وذلك وجوديّاً انطلاقاً من أرضيّة التجربة العربيّة. عندما يفكّر الإنسان العربيّ فهو يثنّي، هو إثنان: أصله إثنان، وعندما يكون مع غيره، منفتحاً، فهو أيضاً إثنان قد انفتحا على الاختلاف. عندما يتكلّم المثنّى، عندما يكون قولاً ولغةً، منزلاً وسكناً، يكون مباشرةً "على الواحد والجمع." الأصل في الرفقة، والرفقة هي الأنا والآخَر، والأنا والآخَر مثنّى، ثمّ الأنا كأنا يرافقه عونه الدائم هو اثنان مع الآخر، هما ثلاثة، جمع. خطاب وفكر الإنسان هو فكر وخطاب المثنّى في أصله ونوعه. وما الفرد والجمع إلّا تشعب المثنّى اللاحق. ينتشر المثنّى، كما ينتشر "النفيان" في معلّقة: هو "ما يتطاير من قطر المطر وقطر الدلو، ومن الرمل عند الوطء، ومن الصوف عند النقش وغير ذلك." (ص. ٣٩) وإذ

ينتشر انطلاقاً من وحدَتِه، يعطي الجمع ويجمع "ما حوله" في الوحدة (الحلبي، ١٩٦٠، ص. ٧٤)، فيحتضن تآلفات اللغة في ما يصوغه من تصوّرات مع مفاهيمها والماصدق في منطقها. يحتضن المثنّى اللغة، ومعها من يستجيب لندائها، أي الإنسان... فيقوله.

٦. الإنسان

في تحديده نفسه يظهر الإنسان عربيّا على أنّه مثنّى. لا شخص إلّا وهو إنسان، أي اثنان. قد تكون الإشارة الأولى إلى المرأة والرجل، ولكنها تتعدّى ذلك لتشمل أو تنتج تصوّراتٍ جديدة للوجود البشريّ. فالتفكير بالإنسان على أنّه مثنّى، يتطلّب تثنية مفهوم تصوّره.

يجب عندها وأوّلاً، كما يذكر وهبه (٢٠١٧، ص. ٣٨٢) بشكلٍ جدّ مختصَر في "مديح المثنّى، أو كانط ضدّ هيغل": " النظر في الجسد: "الجسد في الحقّ جسدان، يلتفّان حول بعضٍ ولا يختلطان... الكائن القائم إيّانٌ لا إيٌّ"." ونسأل هنا: ما الجسدان؟ وهل الجواب في ما يقوله وهبه بسرعةٍ خاطفة: "إنسانٌ لا إنسٌ واحد (إنسٌ للألفة وإنسٌ للوحشة، حتّى إذا ما غلب هذا صرت مستوحشين)؟" (ص. ٣٨٢) الجواب في الحقيقة مفتوح. فالجسدان يتآلفان ليتألّف الإنسان: جسد رجل وجسد امرأة يشير استجماعهما إلى ما سبق من نقصٍ تقوله "محاورة المائدة" (p. 190b–e) لأفلاطون: فلا يكتمل الإنسان إلّا مع من يجامعه، فكأنّه غائب عن نفسه قبل ذلك، إنسان بالاسم يتألّف من جسد ومن غياب جسد هو إمكان بمعنى الانفعال الأرسطي كما يصفه كتاب الميتافيزيقيا1022b–1023a))، أي امتلاك إمكان جسد الآخَر. جسد الأنا هو دائماً بالفعل بانتظار الجسد الذي يجعله من هو: جسدان، إنسان. كما والإنسان جسدان بالمعنى الذي حصّلناه في ما يخصّ الزمان والمكان: هو جسدٌ أعيشه وجسدٌ يتمّ تقييمه رقمياً ورياضيّاً وعلميّاً. نقرأ عند وهبه (٢٠١٩، ص. ٢٥٠):

... مكانان. واحد لعلمك وعلمائك، وآخر لجسدي وحاجتي...

... وأيُّها الأصل والسابقُ وما عليه المعوَّل؟

... مكان الجسد هو الأصل والمآل، مركز القياس ومنطلَق الإشارة. فأينما رحل وأينما حلَّ ترحلُ معه علاماتُ المكان ومكوّناته. أليس المكان اجتماع الهنا والهناك والهنالك وتقابل الخلف والأمام، واليمين واليسار، واختلاف الفوق عن التحت، والانحدار عن الانبساط؟

مع دخولنا في مصطلح الإنسان، الإنس المثنّى في أصله، على أنّه جسدان نضيف تحديداً للمكان كما تناولنا أعلاه: ليس المكان مكانان فقط، بل هو أيضاً مكانان متنقّلان. يمكننا أن نفهم، انطلاقاً من هذا التصوّر، ماهيّة الانتماء. ينتقل المكانان مع الإنسان أينما ذهب. وقد رأينا أنّ المكان يتحدّد في عالمٍ معيّن، في عهدٍ يقوم، يجمع نحوه من يُعهَد له به. ومن ثمَّ انتقال الجسدان وانتقال المكان معهما يعني بالضبط انتقال انتماء الإنسان إلى عهد.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

من هنا الكثير من التداعيات والنتائج الوجدانيّة، منها الحنين إلى الوطن، إلى العائلة، إلى الحَي، إلى المشهد بحراً وجبلاً وسهلاً ومدينةً. وبما أنّ المكان، كما نعلم، متزمكِن، فالحنين هو أيضاً إلى الطفولة والمدرسة والسمَر على سطح البيت وتحت الدالية والصديق القديم.

والجسدان أيضاً جسد مادّي أختبره وبدنٌ يتواصل ويخترق كما يخترقه العالم، بمعنى ميرلو–بونتي (١٩٧٩، **p**. ١٩١) مثلاً. يعطينا ذلك تحديداً إضافيّاً للجسدَيْن كما تناولناهما مع المكان للتو. فإذ ينقل المكان مع الجسدَيْن، ويحمل الإنسان بالتالي معه العهد الذي قام فيه، يجد نفسه أيضاً في عهدٍ آخر يتخلّل ويقيم جسده البدِن. العهد إذاً عهدان، والانتماء انتماءان. يرافق الحنين عهدُ وجودٍ متزمكن واقع. إذ يستشرع الإنسان فهو يبني تطلّعاته على كلا العهدَين، فيكون تاريخه جامعاً لهما، تاريخَين متعاضدَيْن تحصل فيه قرارات الإنسان، ما يمكّنها، يرافقها، ويترتّب عنها. معي عالم عهدي وأنا في عهد آخَر دائماً: من حافظ على هذا المثنّى حفظ نفسه من التآكل الوجودي ومن التعصّب.

قد نتوقّف هنا مكتفيين بما آل إليه تحديد الإنسان. ولكنّنا نكون قد تركنا بعداً بشريّاً مهمّاً، بل وربّما هو الأهمّ في كلّ وجود متكامل. هذا البُعد هو في الوقت ذاته ما يؤول إليه الإنسان وما يخترق وجوده وعهدَيْه من البداية إلى النهاية: هو الموت.

٧. الموت

الموت مثنّى، كما هي الحياة ووجود الإنسان عامّةً، كما رأينا. إذا ما تابعنا فينومينولوجيا الجسد في تحديدنا للإنسان، نقع مجدّداً على المثنّى في امتداد الإنسان نحو الموت. يكمّل وهبه (٢٠١٧، ص. ٣٨٢) كلامه في وجود جسَدَيْن فيقول: "الجسد في الحقّ جسدان، يلتقّان حول بعضٍ ولا يختلطان، فإذا ما انحلّ العقدُ صار مجرّد جثمان." لا يفسّر وهبه لماذا لا نجد أنفسنا في جسم واحد ميّت عندها. ولكنّ ما يقوله يتوافق مع الحقيقة الأولى: "إنّ الإثنَين أسبق من الواحد. إنّ الواحد لا يسمّى واحداً إلّا لأنّه ليس إثنَين أو لأنّه أحد إثنَين. وإنّ هذه الأسبقيّة هي، أنطولوجيّاً وإبيستيميّاً غير قابلة للنسخ." (ص. ٣٨٢–٣٨٣) تتطلّب أنطولوجيا ومعرفيّة فلسفة المثنّى أن يبقى ما يتبع الجسدَيْن مثنّى.

هو أوّلاً جثمان، مثنّى في موته. يموت الجسدان معاً. ما يفعله الموت هو أنّه يحلّ العقد، ما يجعل الجسدَيْن يلتقّان حول بعضهما ولا يختلطان. ولكن – وهنا تكمن أهمّيّة فلسفة المثنّى في هذا المجال – لا يعني انفكاك العقد، كما قد يتوقّعه الفكر العاديّ، أن يندمج الجسدان ويزول كلّ منهما خامداً تحت تأثير الإنتروبيا، القوّة أو القِوى المفكّكة لأعضاء الجسد. يفضي الموت بالأحرى إلى مثنّى جديد هو الجثمان الرابضان، في تواصل مع الجسدَين. الانحلال لا يضفي تسلسلاً بل يعطي تحوّلاً في الرابط، يظهر كسؤالٍ أمامنا، بكل

كسر: المثنّى يعطي سرّ الموت ويعرض الموت على أنّه سرّ لا يقبل تحوّله إلى أُحجيَةٍ أو لغزٍ يمكن حلّه. فلنقرأ في هذا السرّ!

يرتبط الموت، كما نتوقّع، بالزمان. مع العلم الآن أنّ الزمان يتزمكن. فهذا الجثمان الواقع أو المنتظَر يقع في مثنّى آخَر هو الأثرمان. والأثرمان، هما "الّدهرُ والموت،" كما هما أيضاً "الليل والنهار،" بحسب أبي الطيّب الحلبي (١٩٦٠، ص. ٣٤). الإنسان إنسان في الدهر والموت، في الأثرمَيْن اللذَيْن يحدّدانه زمانيّاً ومكانيّاً– تزمكنيّاً. بل وحدّ "الأثرم" الثاني هو أيضاً مثنّى، فالتابوت العظيم، أعلى الموت، هو، كما نجده عند طرفة (الزوزني، ١٩٩٢، ص. ٥٠)، "الإران." ثمّ نقرأ عند محمّد أمين المحبي (١٩٨١، ص. ٢٣): "(الأمدان) للإنسان أمدا مولده وموته والأمد الغاية." الإنسان قائمٌ إذاً في تزمكن لجسدَيْن ونحو جثمان في إران، وهو بالتالي في زمان–مكانٍ غائيَيْن. للإنسان، أنطولوجيّاً ومعرفيّاً، غايتان هما الحياة والموت، تتعيّنان وتعيّنان وجوده. من هنا قوّة الإرادة في الفكر العربيّ، إرادة تجعل الفِعل قبل التشييء العقلي (محمود، ١٩٧١، ص. ٣٧٨، ٣٨١–٣٨٢). وتظهر هنا هذه الإرادة أخيراً في أصلها، وهو انتماؤها لفكر المثنّى وفلسفته.

ونعود إلى الموت إذ يكثف معناه في الإران، فيكون مثنّى. إذا الأثرمان هما الدهر والموت، فما الموت بفعله المثنّى؟ كيف نفكّر فيه على أنّه في نهاية المطاف موتان في طيّة تثنية؟ إذا ما بقينا عند الأثرمَين، نجد أنفسنا بسهولة في ذلك التحديد للإنسان على أنّه وجود–نحو–الموت، كما نجده بالتفصيل عند هايدغر ابتداءً من الكينونة والزمان (**Heidegger, 1927, 49–51**)، وقد وجد كمال يوسف الحاج (٢٠١٤، ص. ٦١) أفضل صيغةٍ لغويّة له في العامّيّة اللبنانيّة، إذ وصف الإنسان على أنّه المخلوق "الموّيت." ولكنّنا لا نقف عند هذا الحدّ، حيث الموت واحد، بل نقول أنّه في طيّة مثنّى، هو إذا موتان. ممّا يوجب التفكير أبعد من الدازَين الهايدغري والموت الذي يحدّد وجوده. فننتقل إذا كما فعل كوربان إذ أكمل وتجاوز الفينومينولوجيا مع اعتبارات يتوجّب إضافتها في ما يخصّ فلسفة المثنّى. يعتبر كوربان أنّه علينا أن نضيف إلى الكينونة–نحو–الموت الكينونةَ–ما بعد–الموت (**Corbin**، ١٩٧٦). لا نستغرب ملاحظة كوربان بالطبع، فهو الذي انتقل أو أكمَل فكره الفينومينولوجيا بظهور آخَر يرتبط بالروح والتبصّر والرؤيات في الفلسفات العربيّة والتصوّف عند السُهْروردي وغيره، حيث الموت انفتاح فانتقال من الوجود هاهنا إلى الوجود بعد الموت.

ونحن نضيف أنّ الموت هنا موتَان بمعناه الصوريّ في فلسفة المثنّى: ليس المعنى موتَين، بل الموت هو، بصفته مثنّى، طيّة تربط موتان معاً: هناك موتٌ من جهة وموت من الجهة المتّصلة بالأولى، ولا ينفصل الاثنان انفصالاً تامّاً بل يكمّلان أحدهما الآخر دون أن يندمجا فيختفيا. يوجبنا ذلك بالتفكير بالموت في وجودنا هاهنا وفي وجودنا بعد الهاهنا ومتواصل معه، تدخل فيه تفكّراتٍ عديدة، منها تناول أرسطو لما بعد الموت، متسائلاً عن السعادة بعد الموت، في الفصل الحادي عشر من الكتاب الأوّل في الأخلاق النيقوماخيّة **(1101a–b)**: "السعادة والحياة في الحاضر – السعادة بعد الموت،" وعن تأثير الأحياء على سعادة الأموات والمصائب "على الأحياء والأموات." يفكّر أرسطو هنا من داخل التصوّرات الإغريقية بالنسبة للنسل أو الأحفاد، ويُظهِر تردّداً في حكمه، ولكنّه يفتح المجال لربط الوجود ما بعد وما قبل الموت، إذ يؤثّر كلّ من الجهتَين على الجهة الأخرى في تواصل ضروري. الموت موتان في الوجود ما قبل وما بعد، وفي كلّ وجودٍ يبقى أثَرُه، في الداران – "دار الدنيا ودار الآخرة،" (الحلبي، ١٩٦٠، ص. ٤٨) مع ما يتطلّب مصطلح الدنيا ومصطلح الآخرة من تحليلٍ ما إن تمّ ظهور معنياهما في طيّة وفلسفة المثنّى.

يعني ذلك أنّ الوجود، كلّ وجودٍ، هو في صلبه مثنّى. هو وجود على الأرض ووجود في/مع السماء، فوجودٌ متناهي متّصل باللامتناهي، ووجودٌ هاهنا وما بعد الهاهنا على أنّه في طيّة الموت. كما وإنّ الموت–الموتان، مصطلحٌ لا يضمّ فقط مفهوم الأرض والسماء والمادّة والروح أو النفس الخالدة، بل وأي قبل وبعد، موتٌ في صلب وجودٍ ما، كوجود الصبيّ أو الرجل أو الشخص قبل التحليل النفسي وغير ذلك ووجود الشاب أو المرأة أو الشخص ما بعد التحليل، وفي طيّة الموت حيث يحصل التحليل وما إلى ذلك. المثنّى الذي يشكّل الموت وطيّته، الموتان، ما فتئ يفتح أمام الفلسفة أبواب تفكّرٍ جديدة بل وملحّة أحياناً.

نذكر أخيراً بخصوص هذا الموضوع ارتباطه شبه الدائم ببعدٍ يبقى دائماً فيه أكثر من أي مكانٍ آخَر. أعني بذلك القلق. لنأخذ أمرؤ القيس مثالاً كما يتناوله الطّاهر أحمد مكّي (١٩٩٣، ٢٣٦) في كتابه، ولنقرأ مطوّلاً بعض الشي:

كان أمرؤ القيس صاحب همٍّ في صباه، وطريد همومٍ في رجولته، والهمّ منشؤه القلق، والقلق وراء كلّ إبداعٍ عبقري، وأوّل ما نلقى من همومه أبياتاً له في المعلّقة طافحة بالأسى، قالها في أيّامه الأولى، فتيّاً تضيق الدنيا بشبابه، وقدّمها لنا في صورة جليّة جميلة، ما يكاد المرء ينشدها ويتملّاها حتّى تلفّه التجربة بأبعادها من كلّ جوانبه، فيرى فيها نفسه خالصة... (..١..)

ينقلنا فجأة من حديثٍ ممتع وجميل عن صاحبته وجمالها... لا يملك لهواها دفعاً، إلى رحلةٍ عبر ليلٍ بهيم، وقف منه موقف الممتحن، يختبر ما عنده من صبر أو جزع، فأطبق عليه بضروب من الهمّ، كثيفة الظلمة، متراكمة متلاحقة لا تنتهي. كأنّها أمواج بحرٍ ضخم، والليل ثقيلٌ رتيب لا يريد أن يمضي، ومطحون به يرقب الصبح قلقاً، وماذا يصنع بالصبح إذا جاء؟... إنّه ليس بأفضل من الليل، لن يحمل إليه عزاء، ومع ذلك يرقبه ويتمنّاه تعلّقاً بخيوطٍ من الأمل يراها واهية... لكنّ الليل جاثم على قلبه، ونجومه لا تريد أن تغرب، كأنّما شُدَّ بأسباب قويّة الفتل إلى جانب من جبلِ "يَذْبُلَ" الرابض، وكأنّما الثريّا عُلِّقَت بأمراسٍ من الكتان فهي لا تتحرّك ، سُمّرَت في مكانها لا تسير.

(..١..)

[الهمّ] ينيخ عليه بكلّ قواه، فيسحقه تحته سحقاً...

(..١..)

كان أمرؤ القيس نسيج وحده في حديثه عن همومه بين معاصريه، ولم يجاره منهم غير النابغة الذّبياني، وقصَّر دونه...

(..١..)

لأنّ تصوير أمرئ القيس لهمومه أشدّ تجسيماً من تصوير النابغة وصورته عامّة وشاملة، يتوجّه بها إلى سامعه وقارئه، إلى نفسه وغيره، في عصره وما بعد عصره. (ص. ٢٣٧)

(..١..)

تنضحُ أشعارُه سواداً ويأساً، يأسا على أيّامه الخوالي، ويسترجع مصارع قومه، ويعرض للموت وللفناء، ويقلّل من قيمة الدنيا، ويصوّر في وضوح، وربّما لأوّل مرّة في الأدب العربي، أنّنا من التراب جئنا وإلى التراب نعود، نفس الفكرة التي جاء بها القرآن، وزاد عليها ومنه نُبعَث مرّةً أخرى. (ص. ٢٤١) يعطي مكّي صورة شاملة عن القلق عند امرئ القيس. كيف نقرأ هذا القلق انطلاقاً من فلسفة المثنّى؟

القلق منبته الجسدان في التزمكن – الزمان–المكان والمكانَين والزمانَين. والقلق بالضرورة مثنّى، فهو قلقان. هو، كما يأتي على امرئ القيس، قلقٌ من جمالٍ متجسّد وغائب – جمال هو جمالان يقع في الناظرتَين ويقع في الكلمة، التي بدورها تقع في قولٍ يذهب وفي قولٍ يُكتَب فيبقى، في تناهٍ وفي اللامتناهي المنتقل إلى من يأتي من بعد الشاعر. والقلقان في جسدَيْن وفي الطيّة بينهما: في الجسد القائم والجسد الغائب، ثمّ في الجسد المُحِسّ والجسد "المائت،" وأيضاً في همّ قائم على غياب الغائب وغياب الشاعر الآتي، المُعلّق في قلقَيْه بين غيابٍ وغياب، زمانٍ غبرٍ وزمانِ موتٍ قادم. والقلق قلقان قائمان في ذبذباتٍ

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

وتأرجح، يلتقيان فيطبق الزمان–المكان وينفصلان دون خسارة رابطهما في طيّة المثنّى، فيتمزّق الفؤاد، في تجربةٍ تغدو تجربةً إنسانيّة كونيّة. والقلق في قلقَيْن قائمَيْن سويّاً بين الذات والآخَر، بين الفرد والجمع–الجامع، بين الفرد والكلّيّ. والقلق قلقان يجتمعان منفصلان في الليل والنهار، أي في زمانَين لا يفترقان محلّاً ووقتاً، فينطبقان ويصبح كلّ شيءٍ فيهما مماثلاً ويغدو الانتظار عبثاً لكونه لا يغيّر شيئاً، ثم ينفصلان مرتبطان فيعرف أمرؤ القيس واقع الانتظار والتغيّر في التجربة. القلق قلقان يقومان على مثنّى هو التأرجح بين وجودٍ وموت، وجودٍ معروف ومعرفة الموت. ولو كان لأمرئ القيس المخزون الفكري للعلوم الإلهية اللاحقة، لتوصّل أيضاً إلى تجربة وقول المثنّى في القلق على أنّه قلق الكينونة ها هنا والكينونة ها هناك، أي في الكينونة–نحو–الموت والكينونة في أو بعد الموت، كما ذكرنا أعلاه – وكذلك الأمر بموت الجسد الرياضي والجسد اللارياضي، والجسد المادّي والجسد الروحي. على أي حالٍ، سمح لنا مثالنا بالوصول، مع القلق في فلسفة المثنّى، إلى أعلى تحديدات الموت الممكنة. يدفعنا الموت–الموتان كما نرى إلى النظر بمصطلحاتٍ أخرى، بحسب تواصل عمليّة الانتقال والتجزيء في فلسفة المثنّى. فلنأخذ ضربَين منه لنبيّن ذلك!

٧.١. في الحنين

ليس من الغريب أن نجد في شعر الأطلال المثنّى طيّة الحياة والموت، والوجود الآني والوجود–نحو–الموت. لم يبتكر أمرؤ القيس نوع المقدّمة، ولكنّه ابتكر الكرَب أمام الأطلال مبدعاً ومجدِّداً. يقول الطّاهر مكّي، مقرّباً مشاعرنا ومشاعر العرب من إحساس امرئ القيس الرهِف:

إنّ مشاعره تموت وتحيا في الرحلة الواحدة بعدد ما ينزل من الأمكنة ويفارق.

فإذا عاود السير في الطريق نفسه، ومرّ بالمشاهد نفسها ، كانت الإثارة أوقع، والحنين أدعى. ولقد كانت حياة العرب في البادية كذلك، وشيء شبيه به في الحاضرة... فلا بدع أن يبدأ أمرؤ القيس شعره بتصوير مشاعره تلك، وأن يبلغ هذا التصوير قمّته في المعلّقة. إنّه يحنّ إلى أمكنة اجتازها من قبل، مرح في عرصاتها وقنص في جبالها ووديانها، وطاب له أن ينزل مياهها وغدرانها، وأن يطلب إلى نفسه، وحيداً أو مع رفاقه، جماعةً أو اثنين، أن يتمهّلوا في سيرهم بين "الدخول" و"حومل"، وبين "توضح و"المقراة"، يبكي لحظاتٍ هناك... أو يدع لعواطفه تنثال حوله، تلحّ عليه وتضنيه، فيكون له من الحزن والأسى ما هو البكاء أو أشدّ منه قسوةً... يتأمّل منازل حلّ بها يوماً، وقد عبثت بها السافيات من جنوب وشمال، فذهبت بآثارها وتركت بقايا... لا تكاد إحدى الريحَيْن تلبسُها ثوباً من الرمل، حتّى تأتي

الأخرى فتعرّيها منه وتُسفرها من جديد. لقد تقادم المكان وبعُد به العهد، وإن بقيت منه دوارس تذكّر به وتدلّ عليه. (ص. ١٥٩)

ما قول المثنّى هنا؟ هو نداء للتجاوب مع دعوة طيّة الزائل والحاضر، أي الوجود–الحاضر على أنّه الوجود–الزائل، في مثنّى هو الطريق الذي يبقى طريقَيْن، الطريق الذاهب والطريق العائد في اتّصالهما وشبه تطابقهما وانفصالهما في التزمكن. والطريقان القائمان أنطولوجياً هما أيضاً طريقا المشاركة، طريقا المثنّى، مثنّى الرفيق، مع التذكير أنّ المثنّى هو الأصل والفرد والجمع فرعاه. يضحى كلّ طريقان طريقا الرفقة المثنّاة. ثمّ والمثنّى على الطريقان رمالان: رمال يغطّي ورمالٌ يكشف، في ديناميكية ظاهراتيّة متكرّرة اسمها الموت، الذي هو دائماً، كما رأينا، موتان. هي قول الطبيعة الهرقليطية التي تحبُّ الاختباء (**Diels, 1903**): **Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ**. هذا حدّ الطبيعة. أصل الطبيعة فعلها، وفعلها مثنّى: ظهورٌ واحتجاب، لتبقى عطاءً مستداماً، حركة حياةٍ وموت، أي حياة–نحو–الموت وحياة–في– أو بعد–الموت. يبقى فعل البناء موازياً لفعل الطبيعة، وينتقل المثنّى فتغمر الطبيعة البناء حيناً وتكشفه أحياناً. "يتقادم المكان" ومعه، في التزمكن، "بعُد به العهد." والعهد كما نعرف من استدلالنا التصوريّ أعلاه، هو عالم، والعالم مثنّى. يبعُد الآن العهد وما البُعد إلّا انفتاح طيّة عهدَيْن: القائم–الحاضر والقائم–الزائل، في تزمكن بين الماضي والمستقبل. وإن أردنا توسّعنا أيضاً بالماضي على أنّه ماضيَان، ماضي المادّة القائم وماضي المشاعر الحاضر، وبالمستقبل على أنّه مستقبلان، مستقبل البناء المستتر المتغيّر ومستقبل المشاعر المنتظِرة والمنتظَرَة.

ونذكر هنا أهمّيّة النظرة الثاقبة في الاستجابة لتعمّق انفتاح المثنّى، نظرة نجدها عند امرئ القيس. يلاحظ الطّاهر مكّي (١٩٩٣، ص. ١٦٠) بكلّ دقّة: "أمرؤ القيس يرى غير ما يرون. إنّ الدمع يغسل القلب، ويأسو الجرح، ويهدهد من ثورة الحنين، ويحلُّ مغالق النفس، ولقد وجد فيه شفاءه. ثمّ تساءل: ماذا يجديه أن يقف بتلك الديار، ذهب أغلبها؛ واستعصى على الفناء بعضها، هل تملك أن تردّ عليه حبيباً، أو تعيد له ماضياً، أو تنسيه تاريخاً؟" ما استطاع أمرؤ القيس الوصول إليه، وكلمة "وصول" أساسيّة هنا، لأنّها تشير إلى طريقٍ فكريّ طويلٍ في المثنّى، هو الوقوع في طيّة مثنّى الحادث–الشعور والحادث–المكان أي في التزمكن: يحصل عندها "استرجاعه وليس اكتنازه... استرجاع الحالة الشعوريّة،" (ص. ١٧٦) التي هي قلب الشاعر وشعره، وما يميّزه كأفضل من يدخل اللغة ويسكن فيها ثمّ ينبثق عنها. من يحفظ الحادث والبناء الماضي فقط، يبقى في ذلك الاكتناز، أي في ذاكرة محضة. أمّا الشاعر فيجعل الماضي حاضراً، ماثلاً أمامه وفي التحوّل والتغيّر الدائم، فيدخل

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

المكان على أنّه مكانان: مكان–ماضٍ ومكانٌ حاضر يتلازمان ويتآثران ويتعاضدان ويتغايران معاً، أي يفكّر في صلب المثنّى فيخرج منه التاريخ الذي هو دائماً، كما يعرف المؤرّخ المخضرم وكما هو تحليل هايدغر للتاريخانيّة وفصلها عن التاريخ العلمي، في تاريخَين: تاريخ–ماضي وتاريخ–حاضر. أمّا وبعد الحنين، فنلتقي بفكر المثنّى أيضاً وبالموت والقلق الذي يرافقه في مسألة السرّ.

٧.٢. في السرّ

لا سرّ دون المثنّى. فللسرّ ماهويّاً طيّة، لأنّه يحجب ويبقى حاضراً على أنّه محجوب، هو موجود–حاضرٌ ووجود–محجوبٌ، مرتبطان إلزاميّاً، بامتياز. ولعلّ ذلك يفسّر ظهور المثنّى في الإشارة في الجمع إلى أكثر من يعيش السرّ وجوديّاً: "الراهب يُجمع على الرهبان... وقد يكون الراهب واحداً ويُجمَع حينئذٍ على الرهابنة والرهابين." ونقرأ الفراء مُنشِداً:"لو أبصرتُ رهبانَ ديرٍ في جبل / لانحدر الرهبان يسعى ويصلِّ."" (الزوزني، ١٩٩٢، ص. ٢٧) إذا ما طبّقنا تصوّر المثنّى مجدّداً، نجده في المفرد والجمع معاً، منفتحاً من أصله ليعطيهما. الراهب راهبان والرهابنة يسبق جمعهم الرهبان، حيث الجمع المبني على المثنّى يسبق الجمع غير المبني عليه، وحيث بالأخصّ مثنّى الراهب يبقى الأصل. هناك لدى الرهبان سرّ أكثر من غير الرهبان: فعند الرهبان الباطن والظاهر، الأرض والسماء. الراهب في ثنائيته، في طيّة المثّنى، هو موت على أنّه موتان، موتٌ يقيم وجوده–نحو–الموت يتداخل كغيره ممّن هو إنسان في كلّ وجوده هاهنا، وموتٌ يترك عهد العالم الذي يسكنه غيره ليدخل من الآن في الوجود–بعد–الموت، أي في السماء. من هنا المثنّى الفريد عنده، مثنّى الرهبان، الذي يعطي طيّةً هي الأرض والسماء مرتبطتَين أكثر ارتباط، محتضنتَيْن الموت على أنّه حياة: الحياة هاهنا – حياة راهب متبتّل" كما نجده في منزل أمرؤ القيس، أي "المنقطع إلى الله بنيته وعمله" (ص. ٢٧، ٢٨) – مع الموت لعهده في العالم خارج الدير، والحياة القادمة–الحاضرة، هي حياة ما–بعد–الموت في صلب السماء، حتّى يصبح المثّنى أكثر ما يقرّب ويطابق دون أن يدمج السماء والأرض، وجسَدَي الإنسان، الذي يدخل الأعمَيَين، أي "الليل والسحاب." (الحلبي، ١٩٦٠، ص. ٣٣) ما الرهبان إلّا تجسيد لهذا الضرب القويّ من اتّحاد الوجود هاهنا والوجود القادم على محكّ طيّة المثنّى الذي يشكّل أصلهما.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

٨. في تخطّي الأرخيّة

للأرخيّة استعمالاتها الدلاليّة الضروريّة على أنّها مبدأ بمعنى الوجود العنصريّ الأوّل. هكذا نجدها مثلاً في كتاب الطبيعة(**198a–b**) عند أرسطو، حيث الأرخيّات، كما يعرف كلّ قارئ للفيلسوف الاسطاغيري، أربع: الأرض والماء والهواء والنار. والأرخيّة موجودة بهذا المعنى أيضاً في الرياضيات والهندسة الكيمياء وغيرها من العلوم. ولكنّها قد تكون، بمعنى آخَر، أكثر من مجرّد ما يُبتدأُ منه، فتصبح ما هو أعلى ومتسلّط على غيره. لا تكون عندها مبدأ عامّ بل تصبح خصوصيّة يتوجّب تسميتها أرخيّة "جائرة."

إنّ فلسفة المثنّى تحمل إمكان تفادي وضع كهذا أو التغلّب عليه إذا ما كان موجوداً. ولا يحصل هذا الوضع في السيّاسة فقط، كما قد يتصوّر بعض القرّاء الذين يعيدون كلّ تفكّر فلسفيّ في الشرق إلى تداعياته السياسيّة. بل نجد الأرخيّة المهيمنة أو التعسّفيّة في مجالاتٍ عدّة، قد تشمل كلّ الميادين البشريّة، منها العلوم الطبيعيّة والوضعيّة والسياسة واللاهوت والفلسفة نفسها والأخلاق والآداب العامّة والأدب والتاريخ وعلم الاجتماع والأخلاقيات وغيرها. ما إن تقوم نظريّة رافضة لفرضيّات أخرى تنافسها علميّاً أو فكريّاً في شتّى المجالات، حتّى تصبح النظريّة أو الشخص الذي أقامها أرخيّة متسلّطة واحدة، لا تعود إلى الأصل. والأصل، كما نعرف الآن، مثنّى.

تقوم فلسفة المثنّى، ما تقوم، على الأصل على أنّه مثنّى كما قد حدّدناه أعلاه. ويعني ذلك أنّ المثنّى يأتي دون تسلّط جانبٍ منه على الآخَر في الأصل، أي في الحقيقة المحض. كما الانطباع الذي يشكّل أوّل الحقائق عند هيوم (**Hume, 1739, book 1, part 1, section ١**)، قبل تعقيدها وإمكان الخطأ عندها، كذلك المثنّى في فلسفتنا، يتطلّب أن نعود إلى الأصل، المتناهي في انفتاح طيّته، كلّما حصل أو أمكن حصول تسلّط يوقف مسيرة الفكر اللامتناهية. فلسفة المثنّى تقول أنّه لا يبتدأ فعل أو فكر أو أفهومٌ أو تصوّر إلّا من المثنّى، ولا مفرد إلّا منه، يقيمه ويبقى فيه وإن استتر. ولا جمع وتشتّت إلّا وأتى من المثنّى، وليس من أي كائن وكيانٍ متعالٍ. المثنّى يتطلّب دائماً الآخَر الذي ينتمي إليه، وهو بالتالي يتطلّب دوماً إعادة النظر بأي تقوقعٍ ذاتويّ، إن يكن للشخص أو المجموعة أو الجالية أو المجتمع. لكلّ جمع أصله المثنّى.

من هنا نفهم عودة مفكّر مثل موسى وهبه إلى كانط، مترجماً ومعلّقاً، ورابطاً إيّاه بالمثنّى. ما يقوله يفيدنا ويدعونا إلى التوسّع متّكلين على ما قد حصّلناه حتّى الآن.

نقرأ في "ماذا عسانا نفعل بكنط بالعربيّة اليوم؟":

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

ربما كان لا يزال ثمة معنى، اليوم، لقراءة أخرى بالعربية هذه المرة لاستلهامٍ آخرَ لكنط بوصفه فاتح عهد التفكير بالمثنى، وعهد تفكير المثنى فيما يتعدَّى الركون إلى الوحدة الأصلية، والتوحيد الصائر، والتناقض الثنائي والثالث الناسخ، وزغاريد الاختلاف والفرق والتعددية والكثرة. (وهبه، ٢٠٠٨، ص. ٣)

المعنِيّان هنا هما هيغل – ومعه لاحقاً ماركس – ودولوز ومن يرافقه من مفكّري ما بعد الحداثة. النسخ هيغلي بامتياز، يريد بأي ثمن تجاوز الثنائيّة على أنّها دائماً تناقض، أي بالضبط عكس المثنّى كما قدّمنا له وكشفنا عنه. ورفض التثنية عند دولوز وغيره هو في الحقيقة، كما بيّنا أعلاه، جهلٌ تامّ بالمثنّى وتشتّت للفكر غدونا نعرف تداعياته من تغييب للقيَم الكونيّة وتعاضد الإنسانيّة. النسخ الهيغلي لا يرى إلّا التناقض ويتّجه معلّقوه – كوجيف (**Kojève, 1980, p**. ٤٤٣) وأتباعه ثمّ فوكوياما (**Fukuyama**، ١٩٩٢) وأتباعه – أبعد منه، نحو نهاية للتاريخ في الدولة غير واضح المعالم. والتشتّت الدولوزي – والأخطر منه هو الديريديّ (**Derrida**، ١٩٩٣) الذي لا يتناوله وهبه – يتجاهل الأصل أو لا يستطيع، من خلال آليّته الفكريّة، الدخول فيه وفي معانيه وأفعاله.

نميّز هنا، كما يفعل وهبه أيضاً وإن باختصار شديد، بين "المثنّى الكنطي" و"الثنائيّة الديكارتيَّة... فمن المعلوم أنّ ثنائيّة ديكارت هي، على ما شخَّص دولوز، انشطارٌ لجوهرٍ واحد" بينما يعني المثنّى الكنطي، في ما يعنيه ويقيمه، "وجوب فهم الحساسيّة كقدرة تلقٍّ يكوّنها عنصران مستقلّان بنيويّاً ومتميّزان بحيث لا يمكن ردّ واحدٍ منهما إلى الآخَر ولا إعلان أولويّة الزمان على المكان كما فعل هيغل ومن بعده هيدغر." (وهبه، ٢٠٠٨، ص٣) لا "انشطار" إذاً في المثنّى، بل ونضيف لا وجود للانفصام الذي يتناوله كتاب دولوز الشهير، معاداة أوديب (**Deleuze, 1972**) لا فُصام بسيكولوجي أو اجتماعي–رأسمالي. وكما قُلتُ وبيّنتُ أعلاه: يجهل دولوز، ومعه غوتاري، المثنّى، أي الإثنَين الباقيَين سويّاً في طيّة المثنّى دون اندماج أو تفوّق أحدهما على الآخَر.

نوافق وهبه من ناحية أخرى في توصيفه العام لكانط على أنّه من يفكّر في المثنّى. ولكنّنا نضيف أنّه لا يفكّر بالضبط المثنّى، كما يلمّح مترجمُه وهبه، بل يتحرّك ويقوم فكرُه، دون أن يصف ذلك، لعدم وجوده في العربيّة، في مجال فكر المثنّى وفلسفته كما قد حدّدناها. ونحن نذهب أبعد من مسألة الحساسيّتَين هنا، فنعمّم ذلك على فكر كانط. فلننظر مثلاً في المقولات الكنطيّة! لوحة المقولات كما عرضها كانط هي التالية:

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

١ – الكم

وحدة

كثرة

جملة

٢ – الكيف

واقع

نفي

حصر

٣ – الإضافة

ملازَمة وقِوام (substantia et accidens)

سببيّة وتبعيّة (سبب ومُسبَّب)

اشتراك (تسبُّب متبادَل بين الفاعل والمنفعل)

٤ – الجهة

إمكان – امتناع

وجود – لا وجود

ضرورة – مصادفة (كنط، ١٩٨٨، ص. ٨٩)

قد يتساءل القارئ عن هذه المقولات والأفاهيم التي تحتويها، على أنّها، كما نعلم، "الأفاهيم الفاهميّة" المحضة التي تمكّن التجربة – قد يتساءل عن عرضها بما أنّها مقدَّمة لنا في أربع قائماتٍ ثلاثيّة المحتوى، فأين المثنّى؟ نقول من ناحيتنا أنّها تتحرّك وتقوم في صلب فلسفة المثنّى، وإن لم يعرف صاحبها هذه الفلسفة كما يحصل تدشينها الآن. فللنظر مثلاً في صور أو مقولات أو أفاهيم الكَم ! يعطينا كانط في الأصل الألماني: "*Der Quantität*: Einheit, Vielheit, Allheit." (Kant, p. 118)

أفاهيم الكم هي في الحقيقة، مع ثلاثيّتها، قائمة ديناميكيّاً في فلسفة المثنّى. ليس لأنّه لدينا ثلاثة أفاهيم هي الواحد والاثنان والجمع، ولكن لأنّها حادثة في طيّة المثنّى. بالفعل، لا انفصام نهائيّاً هنا. الوحدة **(Einheit)** مرتبطة بالتعدّد **(Vielheit)**، ولكن لا يذهب كلّ منهما في اتّجاه لامتناهي يفصله عن الآخَر، بل هما موجودان معاً في رابط هو طيّة المثنّى، وهذا الارتباط وقيامه وحركته، بين الاختلاف والبُعد والارتباط اللازِم، يعطي الكلّ **(Allheit)**، فيكون اسم المثنّى هنا الكلّ ودفَّتَيه انطلاقاً من المِحكِّ الوحدة والتعدّد.

الأمر أكثر تعقيداً في ما يخصّ باقي المقولات طبعاً، ويتطلّب دراسة على حدة سوف نقوم بها بالتأكيد، ونثبت كيف تقوم كلّ المقولات الكانطية في فلسفة المثنّى. لننظر مهما كان إلى أصعبها ربّما، أي إلى أفاهيم الإضافة! هي عند كانط بالألمانيّة كما يلي:

Der Relation
der Inhärenz und Subsistenz

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

(substantia et accidens)
der Kausalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden
und Leidenden).(p. 118)

يجد كانط من واجبه توضيح ما يقوله هنا، لكي تصبح هذه المقولات بمتناول الدارس الجديد لها. فلنقرأها ونفهمها في داخل فلسفة المثنّى! نرقب أوّل المثنّى في كلّ من المقولات الثلاث: "ملازمة وقوام،" "سببيّة وتبعيّة،" وفي "الاشتراك" "التسبّب المتبادل بين الفاعل والمنفعِل." يمكن إعادة كلّ من المقولات الثلاث، بسهولة نسبيّة، إلى وضع المثنّى كما سوف نفعله في دراسةٍ قادمة. فلننظر بالأحرى إلى مجموعها، كما فعلنا في ما يخصّ الكم! وجهة الحركة هنا هي المهمّ، وبالتحديد فعل الإضافة أو الصلة. في الأفهوم الأوّل، وهو مثنّى في ذاته أيضاً كما قلنا ونرى، الصلة داخليّة، سهمها الموجَّه/الموجِّه يتّجه نحو الداخل، إي يكن في جوهر الشيء أو في العرَض الذي يوجد فيه. واتّجاه هذا السهم، إن صحّ القول، سهم الإضافة، أي الوصل والصلة، في الأفهوم المثنّى الثاني هو في اتّجاه متعدٍّ من السبب أو العلّة (**Ursache**) إلى المسبَّب (**Wirkung**). وما الأفهوم الثالث، ولا غرابة في أن يكون واحداً قبل تفسيره بين الهلالَين، فهو يأتي من طيّة المثنّى الذي يشكّل السهمَين في توجّههما، فيكون اتجاهاً، سهماً نحو الداخل والخارج معاً، في إضافة يقوم عليها الاشتراك الذي يحصل فيه التبادل، وما هو إلّا قول المثنّى في طيّته.

يظهر إذاً كانط، أو تظهر قراءته على أنّها داخل فلسفة المثنّى، وخارج التفاضل الأرخيّ أو الثنائية الفاصلة، قطعاً. وما تسمح لنا هذه الفقرة باستنتاجه والتأكيد عليه هو أنّ فلسفة المثنّى تشكّل انطلاقَيْن: الأوّل منهما نحو العالم وفهمه الجديد بحسب تفكّرها وتصوّراتها، والثاني نحول فلسفاتٍ أخرى تفهمها وتكشف عن فعلها بشكلٍ أعمق، فتكون نافذة على العالم من حولها وعلى العالم الأبعد منه، في بعدَين هما، من جديدٍ، من ماهيّة التفلسف في المثنّى.

خاتمة – في فلسفة عربيّة جديدةٍ مجدِّدة

من الواضح أنّنا بصدد تأسيس فلسفةٍ جديدة باللغة العربيّة، تكون أحد إسهامات الشرق والمغرب العربيَيْن في الفلسفة والفكر العالمي. نحن بالطبع في عملٍ يتعاضد ويتفاعل مع العقل العربي، وهو عقلٌ يشكّل إمكان فلسفة المثنّى وعقلٌ تغيّر فيه وتجدّده تلك الفلسفة. الهدف إذاً ليس نقديّاً بحتاً. هناك الكثير من الأعمال في نقد العقل العربيّ يمكننا الرجوع إليها عند الحاجة. ليس أقلّها مشروعُ محمّد عابد الجابري (١٩٨٤)، بالأخصّ في تكوين

العقل العربي، مع بعض أخطائه التاريخيّة واستنتاجاته الجيّدة منها والغير دقيقة أحياناً، كما يبرز في تفنيد جورج طرابيشي (٢٠٠٢) المطوَّل. ولا ننسى قبل ذلك مساعي عدّة تسعى إلى نوعٍ من التجديد دون أن تجد الطريق الواضح إليه، كما نقرا مثلاً عند زكي نجيب محمود (١٩٧١) المذكور أعلاه في تجديد الفكر العربيّ .

هناك بالفعل حاجة اليوم إلى فكرٍ فلسفيٍّ جديد يستجيب له قيام فلسفة المثنّى، مع ما تطلّبه من إرساءٍ في العربيّة وتغيير تطوّريّ خاصّ بالفكر. تظهر هذه الحاجة في تعدّد الجمعيّات الفلسفيّة في العالم العربي، وفي تحليلات ونداءات أمثال حسن حنفي التي ما فتئت أصداؤها باقية معنا، لكي نتفلسف بشكلٍ جديد. فنحن، مع كلّ ترجماتنا وجامعاتنا القديمة والحديثة لم نخلق فلسفة خاصّة بعد (حنفي، ١٩٨٥)، أو ما تمّ بحثه في مؤتمر خصّصته الجامعة الأميركيّة في بيروت للممارسات الفلسفيّة في لبنان اليوم (**Bizri**، ٢٠١٦)، حيث يظهر غياب قيام فلسفة جديدة بوضوح. كما ولا زلنا معلّقين بين النصّ الديني وتجاوزه، ممّا يعيق قيام فلسفة جديدة. فكأنّنا توقّفنا في بداية القرن العشرين في المناظرة بين فرح أنطون العلمانيّ ومحمّد عبده المتديّن المجدِّد (عبده، ٢٠١٤). ولسوف يطول الكلام إن أردنا أن نبقى في هذه الحفرة الفكريّة التي تحيط بنا فلا نتسلّق جدرانها.

إنّ فلسفة المثنّى كما عرضناها وبدأنا تأسيسها في هذه المقالة لهي تجديدٌ سوف يُقيم علاقة جديدة مع الفكر والعلوم والاجتماع والسياسة وغيرها. ليس تناول المثنّى لغويّاً ما هو جديدٌ هنا. فالمثنّى كان، كما رأينا، موضوعاً من مواضيع النحو العربي. إنّ المساعي النحويّة مهمّة طبعاً ومشكورة، ولكنّها تبقى في مجالها الخاصّ، ولا تقيم أي مفهومٍ جديد – وهذا طبيعيّ بما أنّها ليست مساعي فلسفيّة. من هنا أيضاً أهمّيّة ما تقوم به هذه المقالة، التي سيتبعها باللزوم عدّة مقالاتٍ أخرى تدرس جوانب عدّة من فلسفة المثنّى، بالإضافة إلى كتاب يعطي تفاصيلها وينطلق بها فلسفةً جديدة يسهم فيها باحثون يبغون التجديد في المستقبل القريب.

المصادر والمراجع العربية

١. ابن السراج، أبو بكر محمّد بن سهل النحوي البغدادي (٢٠١٦). الأصول في النحو. تحقيق عبد الحسن الفتلي. دار الحديث، بيروت.
٢. ابن جنّي (١٩٩٨). عِلَل التثنية. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٣. أحمد، ج. ط. (٢٠٢٣). المثنّى المضاف إلى متضمّنه – دراسة نحويّة. أدب الرافدَين،.**94**
٤. الأنصاري، ابن هشام (١٩٠٠). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. دار الفاروق، الجيزة.
٥. الجابري، م. ع. (١٩٨٤). نقد العقل العربي ١: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٦. الجعيد، ر. (٢٠٢١). المثنّى والجمع بين البناء والإعراب دراسة نحويّة. مجلة الفرائد في البحوث الإسلاميّة والعربيّة،**40**.
٧. الجيش، م. (٢٠١٠). تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لابن مالك. تحقيق علي محمّد فاخر. دار العصماء، دمشق.
٨. الحاج، ك. ي. (٢٠١٤) المؤلّفات الكاملة: المجلّد الحادي عشر: في الفلسفة اللبنانيّة ٢. بيت الفكر، جونية.
٩. _____. في غُرَّة الحقيقة (٢٠١٤). المؤلّفات الكاملة، المجلّد السادس: في نظامه الفلسفيّ. بيت الفكر، جونيه.
١٠. الحلبي، أبو الطيب. (١٩٦٠). كتاب المثنّى. تحقيق ومقدّمة عز الدين بن أمين التنوخي. المجمع العلميّ العربي، دمشق.
١١. الزوزني، أبو عبدالله الحُسَين بن أحمد (١٩٩٢). شرح المعلّقات السبع. الدار العالميّة، بيروت.
١٢. طرابيشي، ج. (٢٠٠٢). نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي. دار الساقي، بيروت.
١٣. المحبّي، م. أ. (١٩٨١). في تمييز نوعَي المثنَّيين. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
١٤. المسكيني، ف. (٢٠٠٥). نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير. مركز الإنماء القومي، بيروت.
١٥. حنفي، ح.(١٩٨٥). وقفنا الحضاري. الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربيّ الأوّل في الجامعة الأردنيّة. مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.
١٦. سيباويه (٢٠٢٠). كتاب سيباويه. دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.
١٧. عبده، م. وأنطون، ف. (٢٠١٤). المناظرة الدينيّة بين الشيخ محمّد عبده وفرح أنطون. تقديم ميشال جحا. بيسان، بيروت.
١٨. كنط، ع. (١٩٨٨). نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. مركز الإنماء القومي، بيروت.
١٩. محمّد، س. م. (٢٠٢١). صيغة المثنّى في سورة الرحمن (دراسة لغويّة حاسوبيّة). مجلّة البحث العلميّ في الآداب.**3** .
٢٠. محمود، ز. ن. (١٩٧١). تجديد الفكر العربيّ. دار الشروق، بيروت.
٢١. مكّي، أ. (١٩٩٣). أمرؤ القيس: حياته وشعره. دار المعارف، القاهرة.
٢٢. وهبه، م. (٢٠١٩). ألا ترى إلى ما تفعلُ بنا الدهماءُ. كتاب النثر. جمع وتقديم جمال نعيم. دار التنوير، بيروت.
٢٣. _____. قهَر العصرُ المكانَ وأحلَّ النمطَ محلَّ التفرُّد. كتاب النثر.
٢٤. _____. مكانان على الأقلّ في ما أرى. كتاب النثر.
٢٥. _____. (٢٠٠٨) ماذا عسانا نصنع بكنط بالعربية اليوم؟ في
26. Labib, A. et Ferrari, J., eds. (2008)Kant, les Lumières et nous. Maison arabe du livre, Tunis.
٢٧. .**(2017)** _____مديح المثنّى أو كانط ضدّ هيغل. الاستغراب. خريف.

المصادر الأجنبية

1. Bergson, H. (1959). *Essai sur les données immédiates de la conscience* in *Henri Bergson Œuvres.* PUF, Paris.
2. _____. (2006). *L'Évolution créatrice*. PUF, Paris.

E-ISSN: 2706-9931 P-ISSN: 1994-473X

3. Caputo, J. (1982). *Heidegger and Aquinas: an Essay on Overcoming Metaphysics*. Fordham University Press, New York.
4. Corbin, H. (1976). De Heidegger à Sohravardi : Entretien avec Philippe Nemo. *Association des amis de Henry et Stella Corbin*, 2/6/1976: https://bit.ly/2URsvFC.
5. Cherniavsky, A. (2012). Création de concepts et méthode philosophique chez Gilles Deleuze. *Revue philosophique du Louvain.* 110(2).
6. Deleuze, G. (1973). Dualisme, monisme et multiplicités. *Anti-Œdipe et mille plateaux, Cours Vincennes, 26/3/1973*: https://www.webdeleuze.com/textes/166.
7. _____. (1980) Cours de 22/04/1980, Leibniz : Déduction des principes. *Les Cours de Gilles Deleuze*. www.webdeleuze.com.
8. _____. (1980). Cours sur Spinoza, Vincennes, 2/12/1980 – 14/3/1981. *Les Cours de Gilles Deleuze*. www.webdeleuze.com.
9. _____. (1986). Leibniz, cours du 16/12/1986, le Pli, récapitulation. *Les Cours de Gilles Deleuze.* www.webdeleuze.com.
10. _____ et Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe*, *tome 1*, *Capitalisme et Schizophrénie.* Éditions de minuit, Paris.
11. _____. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éditions de minuit, Paris.
12. Derrida, J. (1993). *La dissémination*. Seuil, Paris.
13. Diels, H. (1903) *Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin.
14. El-Bizri, N. Ed. (2016) *Practising Philosophy in Lebanon*. Dar El-Farabi and Orient Institut, Beyrouth.
15. Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press, New York.
16. Hegel, G. W. F. (1956). *Die Vernunft in der Geschichte (1822/23).* De Gruyter, Berlin.
17. Heidegger, M. (1994). *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis, Gesamtausgabe (GA) 65*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann.
18. _____. (1996). Brief über den Humanismus.*Wegmarken, Gesamtausgabe (GA) 9*. Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main.
19. _____. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe (GA) 24.* Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main.
20. _____. (2006). *Identität und Differenz, Gesamtausgabe (GA) 11*. Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main.
21. _____. (1927) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
22. Hippolyte de Rome. (2019). *Réfutation de toutes les hérésies*, Hans van Kasteel, trad. Éditions Beya, Belgique.
23. Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects VOL. I and II*. John Noon, London.
24. Husserl, E. (1910). *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, band 1*, 11.
25. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft, Werke, Bd. 3.*
26. Kojève, A. (1980). *Introduction à la lecture de Hegel*. Tel-Gallimard, Paris.
27. Leibniz, G. W. (2011). Discours de métaphysique. *Discours de métaphysique et d'autres textes*. Flammarion, Paris.
28. Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris.