السنة الثانية عشرة
العدد الثانى عشر

# مجلة
# الجمعية الفلسفية المصرية

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م

مركز الكتاب للنشر

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikan.com

obeikandl.com

# المحتويات

## أولاً: المنهج


١ - أ. عبدالله بو قرن : المنهج البنيوى النقدى فى فلسفة التاريخ. ٩

٢ - د. عبدالكريم بوصفصاف : الوثيقة بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى ..... ٢٧

٣ - د. عبدالرزاق الدواى : حول علاقة المذهب بالمنهج فى الفلسفة..... ٤١

٤ - الزواوى بغورة : منزلة تحليل الخطاب فى فلسفة اللغة ..... ٤٩


## ثانياً: المنطق


١ - أ . رابح مراجى : العلية بين الاستنباط والاستقراء ..... ٨١

٢ - أ . جمال حمود : الفارابى بين المنطق الأرسطى والنحو العربى .. ١٠٩

٣ -أ . على بوقليع : موقف السهروردى فى المنطق الأرسطى ..... ١٢٣

٤ - أ . ساعد خميسى : الأثر الأرسطى فى مبحث المنطق عن ابن عربى ..... ١٧٥


## ثالثاً: التطبيق


١ - د. جمال مفرج : النقد الجينيالوجى للتراث عند نيتشه بين ترحيب المفكرين العرب ورفضهم ..... ٢٠١

٢ - د. رفيقة بن مراد : التراث بين المقدس والتاريخ ..... ٢١٩

٣ - د. جمال مفرج : نيتشه وموقفه من العلوم التاريخية ..... ٢٣٣

٤ - د. فريدة غيوة : نظرة تفكيكية إلى الميتافيزيقا الغربية (جاك دريدا نموذجاً) ..... ٢٤٥


obeikandl.com

obeikandl.com

# المقدمة

مع نهاية كل عام يسعد **الجمعية الفلسفية المصرية** أن تقدم لكم عدداً مميزاً من مجلتها الحولية وها هى تقدم الزهرة الثانية عشرة من نتاج نخبة من الأساتذة المميزين وذلك تحقيقاً للسياسة التى تنتهجها دائماً **الجمعية الفلسفية المصرية** أن تفتح أبواب مجلتها لكل فكر مخلص جاد وتجسيداً لإحساسنا تجاه الأشقاء العرب.

وفى هذا العدد الثانى عشر لسنة ٢٠٠٣ م فقد امتاز هذا العدد بدراسات عدة فقد تناولت الدراسات ثلاثة موضوعات وهى :

أولاً : المنهج ، ويحتوى على أربع دراسات أولها دراسة عبدالله بوقرن الذى يناقش فيها المنهج البنيوى النقدى فى فلسفة التاريخ ، ويليها دراسة عبدالكريم بوصفصاف الذى يناقش فيها الوثيقة بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى، وها هو د. عبدالرزاق الدواى الذى تدور دراسته حول علاقة المذهب بالمنهج فى الفلسفة ويختتم الزواوى بغورة هذا الجزء بمنزلة تحليل الخطاب فى فلسفة التاريخ.

ثانياً : المنطق : وهو يحتوى على أربع دراسات يستهلها رابح مراجى بمناقشة العلية بين الاستنباط والاستقراء ، وتتبعها دراسة جمال حمود الفارابى بين المنطق الأرسطى والنحو العربى ، ثم على بوقليع ويناقش موقف السهروردى فى المنطق الأرسطى ، وينتهى هذا الجزء بدراسة ساعد خميسى للأثر الأرسطى فى مبحث المنطق عن ابن عربى.

ثالثاً : التطبيق : وأيضاً يحتوى على أربع دراسات يعالج فيها جمال مفرج النقد الجينيالوجى للتراث عند نيتشه بين ترحيب المفكرين العرب ورفضهم ، وتليها دراسة رفيقة بن مراد التراث بين المقدس والتاريخ ، ودراسة جمال مفرج الذى التى تدور حول نيتشه وموقفه من العلوم التاريخية ويختتم هذا الجزء والمجلة بالكامل بدراسة فريدة غيوة : نظرة تفكيكية إلى الميتافيزيقا الغربية (جاك دريدا نموذجاً) .

وإلى هنا ينتهى هذا العدد من **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية** الذى نتمنى أن يكون قد أثرى المكتبة العربية بموضوعات تخدم القارئ والدارس وتسهم فى تنمية الحركة الفلسفية فى العالم العربى.

obeikandl.com

obeikandl.com

# أولاً: المنهج

obeikandl.com

obeikandl.com

# المنهج البنيوى النقدى فى فلسفة التاريخ

الأستاذ / عبدالله بوقرن

## الإنسان موضوع الدراسة :

لما كان موضوع فلسفة التاريخ هو الإنسان بفعالياته الثقافية والحضارية المختلفة من لغة ودين وعادات وأعراف وموجهات معايير أخلاقية واجتماعية وأسرة أى كل ما هو موروث شعبى بما فى ذلك الأسطورة والأمثال الشعبية التى تشكل مختلف مجالات الحياة. أو معرفة علمية ورقى عمرانى، وتطور عسكرى واقتصاد وصناعة. . إلخ.

هذه الفاعليات المختلفة تؤكد الصلة الوثيقة أو التداخل بين العلوم الإنسانية والفلسفة. رغم استقلال أغلبيتها عن هذه الأخيرة ومحاولة خلق مناهج خاصة بها بهدف الاتجاه نحو التعلمن إلا أن اتحاد الموضوع المتمثل فى الإنسان يجعلها متداخلة أو بالأحرى متكاملة.

وبالرغم من أن الإنسان - الذى يعد موضوعاً أساسياً للدراسات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والميتافيزقية . . . إلخ اجتماعى بطبعه - فإنه يتميز برغبة جامحة فى مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعاً من التسلط والتملك.

ومع ذلك فبفضل هذه الروح العدائية من الإنسان لأخيه الإنسان انتقلت الإنسانية من طور البداوة إلى الحضارة، إنه لولا هذه النزاعات اللاجتماعية واللاأخلاقية لعاش الإنسان عيشة بوهيمية، ولبقيت مواهبه كامنة على أساس الشقاق الاجتماعى وعلى أساس التنافس الذى لا يخلو من حسد وعلى الطمع فى التملك والنهم من أجل السلطة، فلولاها لبقيت الاستعدادات الطبيعية فى الإنسان خامدة لا تعرف النمو. إن الحياة الاجتماعية أرغمت الإنسان أن يخرج من الركود والتراخى إلى العمل والكفاح ، وفى سبيل ذلك تتكاثف أجيال متعاقبة فى سلسلة

طويلة من أجل بناء صرح الحضارة حيث يعمل السابقون من أجل أن ينعم اللاحقون، وبهذه الكيفية تتحقق غاية الإنسان بالفعل الذى يقتضى بدوره رد الفعل وبهذه الكيفية ستظل العلاقات بين المجموعات البشرية والدول تخضع للمصالح المتعارضة ومن ثم التسلح والحروب والاستعدادات العسكرية والعدوانية التى لا تنتهى، وستظل الإنسانية تتحمل فى سبيل ذلك أقسى الشرور، المترتبة عن طبيعة الإنسان المتناقضة.

كذلك يبدو التناقض فى مجالات العلوم الإنسانية فى مجال النفس: القلب المنعم بالفرح يعبر عن شدة الفرح بالدموع كذلك الحزن العميق يؤدى إلى قهقهات هيستيرية وفى مجال القانون يمكن أن نعتبر الإفراط فى تطبيق العدالة يؤدى إلى الظلم، وفى المجال الاقتصادى الإفراط فى الإنتاج وتوفير المادة يؤدى إلى التضخم، وكذلك المنافسة تؤدى إلى الاحتكار ، وفى الدين : التعمق فى التدين يؤدى إلى شطحات تعد زندقة ، وفى السياسة يعقب الفوضى استبداد.

وانطلاقاً من هذه التناقضات تعددت مناهج البحث واختلفت تبعاً لاختلاف موضوع الدراسة، وبذلك ارتبط تقدم البحث العلمى وتحصل المعرفة العلمية بضرورة وجود منهج للبحث والتحصل فإن غاب المنهج خضع البحث للعشوائية وأصبحت المعرفة غير دقيقة وهذا إذا كان موضوع البحث هو المادة الجامدة أو الحية ، فما بالك إذا تعلق الأمر بسلوك الإنسان كموضوع للدراسة.

**علم المناهج : Méthodologie :**

**أى علم المناهج من وضع الفيلسوف الألمانى «كانط Kant» الذى قسم المنطق إلى قسمين:**

**- قسم يتناول شروط المعرفة الدقيقة وقسم يحدد الشكل العام والطريقة التى يتكون بها أى علم.**

- القسم الثانى هو ما يشكل علم المناهج ويعنى النظر إلى علم المناهج على أنه

فرع من المنطق أن نطبق مبادئ وعمليات المنطق على الموضوعات الخاصة بالعلوم المختلفة، ومن ثم يعد المناهج بمثابة الجنس الذى تندرج تحته المناهج النوعية للعلوم الخاصة ويتم هذا القول إن طبقنا أحد مفاهيم المنطق (التعريف والتصنيف).

على علم المناهج نفسه، أما إذا نظرنا إلى طبيعة كل علم على حدة بفرض تحديد المنهج المناسب للموضوع المناسب.

عندئذ سوف ندرك مدى أهمية المنهج كوسيلة لتحقيق غاية ما؟ لذلك فإن تحديد موضوع كل عام تحديداً دقيقاً يساعد على.

- ضبط المنهج المناسب فمثلا نمو جسم الإنسان وعمل أعضائه وأجهزته يتناوله بالدراسة علم الحياة ووظائف الأعضاء وإذا حدث خلل وفى هذا الجسم فإنه عندئذ يتدخل علم الطب بتخصصاته ومناهجه المتعددة تقريباً لكل عضو تخصص يهتم به، هذا من الناحية البيولوچية[1] فما بالك بالجانب النفسى السلوكى الذى تتعدد فروع علم النفس والاجتماع والتربية والاقتصاد والقانون والتاريخ والفلسفة. . إلخ ، فمثلا هناك مناهج مشتركة.

## المنهج الاستقرائى :

وهو منهج ترتكز عليه العلوم التجريبية سواء كانت مادة جامدة أو حية، كما ستخدمه بعض العلوم الإنسانية كالتاريخ والنفس والاجتماع كما يهدف إلى الكشف عن إطراد الظواهر وانتظامها تحت قوانين بعينها ويستلزم هذا المنهج تطبيقاً دقيقاً لمجموعة من الخطوات والإجراءات التى يمكن تطبيقها فى ثلاثة مراحل هى: مرحلة الملاحظة ومرحلة تكوين الفروض العلمية ومرحلة تحقيقها (التجربة).

## فالملاحظة :

وأدواتها المختلفة وتصنيف المشاهدات فى ضوء التحليل والمقارنة ثم اختيار الوقائع المتشابهة ووضع فروق تدور حول تعيين العلة أو القانون والتحقق من ذلك باستخدام القواعد التجريبية لاستنباط القانون أو تكوين النظرية المناسبة فى موضوع

ما؟[٢] وتنطوى هذه المراحل والخطوات الاستقرائية على الاعتقاد بمبادئ مثل مبدأ إطراد الحوادث فى الطبيعة ومبدأ العلية يمكن أن تخضع لتقويم فلسفة العلم كما تخضع لنفس التقويم أدوات منهجية أخرى تختص بدراسة الحادثة التاريخية التى لم تترك سوى بعض المختلفات.

## المنهج التاريخى :

وهو منهج تعول عليه العلوم التى تدرس الماضى بسجلاته ووثائقه ويعتمد هذا المنهج على الجمع والانتقاء والتصنيف وتأويل الوقائع ومن ثم كان العمل الأول للمؤرخ هو الاهتداء إلى الواقعة التى اختفت فى الماضى والتثبت منها، إذ أنها نقطة البدء فى المنهج التاريخى، نتعقبها فى الوثيقة ونتناول الوثائق بالدراسة والتحليل وهو عمل نقدى بالدرجة الأولى وللنقد التاريخى مرحلتان[٣].

أولاً : التثبت من صحة الوثيقة والاستعانة بمجموعة من العلوم المساعدة التثبت من الواقعة فى إطار نقد وثائق لا إرادية تدور حولها.

ثانياً : أما العمل الثانى للمؤرخ فهو عملية التركيب التاريخى حين ندمج الوقائع فى مجموع حضارى شامل يدور فى سياق زمنى واحد[٤].

وهنا يثير التأريخ والعمل بالمنهج التاريخى نقاشاً حول بعض التصورات التى تهتم بها فلسفة التاريخ مثل فكرة اتصال التاريخ بمنطق التاريخ للفهم والتفسير لما بين الوقائع من وجوه الشبه أو لاختلاف السبب والنتيجة الحتمية التاريخية، ومدى تحقق الموضوعية فى دراسة التاريخ.

## فى فلسفة التاريخ والمنهج :

من النادر أن يستدعى المؤرخون فيلسوفاً ليحدثهم عن العلاقة بين التاريخ والفلسفة، أما المؤرخون فيشتكون عادة من تدخل الفلاسفة فى شؤونهم وهم لايعترفون فى الغالب بوجود أية علاقة بين التاريخ والفلسفة متذرعين بأن التاريخ أصبح علما له تقنياته الخاصة لا تهم الفيلسوف فى شىء[٥].

وعلى الرغم من أن الفلاسفة يرحبون بالمؤرخ عندما يظهر اهتماماً بمواضيع فلسفية، وخاصة عندما يحاول التعاون أو الاستنجاد برؤى فلسفية لفهم واستيعاب قضايا تاريخية، وانطلاقا من هذه الرغبة يتدخل الفيلسوف لابغرض بناء التاريخ بناءً تأملياً، بل يريد فقط أن يفحص ما يصطنعه المؤرخون من أساليب ومناهج فى البحث وما يقررونه من نتائج وحقائق ، مثلما يفعل بالنسبة للعلوم الأخرى، كالرياضيات والعلوم التجريبية التى قامت إلى جانبها فلسفة العلوم.

وإذا كنا نسلم أن الفلسفة ليس من حقها أن تزعم امتلاك ناصية الحق أو الحقيقة المطلقة فإنه علينا أن نؤكد انسحاب هذا الحكم على العلم أيضاً، خاصة وأن العلماء يذهبون فى طروحاتهم إلى تأكيد وصولهم إلى التكوين التدريجى لعلم المناهج فى المخابر، بحجة أنهم لم يدخلوا إلى معاملهم مزودين بقواعد عامة يؤدى اتباعها إلى الكشف عن الحقائق وإنما كان محك ذلك هو الاتصال بالوقائع وممارسة التجارب المعملية ويضيفون إلى حجتهم السابقة القول بأنه ينبغى على العلم فى مرحلة تكوينه ألا يسبقه مذهب فلسفى يخضع له العالم فى إجراء بحوثه وبناء على ما تقدم رأى أغلب العلماء أنه ليس لفيلسوف المناهج أو المنطقى أن يفرض قواعد بعينها على العالم المتخصص(٦).

وينبئنا الواقع العلمى بما يخالف هذا الزعم حيث أن العالم المتخصص فى نطاق محدود لا يستطيع أن يبين العلاقات والروابط التى تنشأ بين النطاقات المختلفة للعلم وما ينشأ من تشابك بين المناهج المختلفة وتداخلها عن دراسة موضوع واحد، وهنا يبرز دور فيلسوف المناهج عندما يحاول أن يضع صورة عامة للمناهج التى يتبعها العقل الإنسانى عند بحثه عن الحقيقة العلمية فهو وحده القادر على الإلمام بمختلف ميادين العلم «فى نظرة واحدة شاملة تهيىء له أن يدرك الملامح العامة والخصائص الكلية المشتركة بين المناهج المتبعة فى فروع العلوم المتعددة»(٧).

ويتفق فلاسفة المناهج فى أن الرأى الأقرب إلى الصواب فيما يخص نشأة علم المناهج وتطوره، هو أن الأمر يبدأ عندما يقدم لنا العالم المتخصص تقريراً مفصلاً عن

خطوات بحثه أى المراحل التى اجتازها منذ البداية عندما كان ملاحظة إلى أن وصل إلى صياغة القانون، وهنا يتدخل فيلسوف المناهج ليفحص الخطوات التى سلكها الباحث وفقاً لموضوع بحثه يهدف تصنيفه فى إطار المناهج المتاحة أمامه بحثاً عن العلاقة بينها والخصائص العقلية للاتساق ، مع صياغة النتائج العلمية التى سبق أن توصل إليها العلماء فى إطار منهجى للبحث عن الحقيقة[٨].

ومعنى ذلك أن الفلاسفة بصفة عامة وفلاسفة المناهج بوجه خاص لا ينتقدون الإجراءات التى قام بها العلماء بصدد الكشف عن قوانين ونظريات فتلك حلبة العلماء دون منازع وإنما يتناولون المناهج التى التزم بها العلماء سواء تعلق الأمر بدراسة المادة الجامدة أو الحية، وتصوراتهم لها وكذا المصادرات التى انطلقوا منها فى مسيرتهم نحو كشف العلاقة بين الوقائع والقوانين والنظريات، إن فيلسوف المناهج يصوغ قواعد ويقدم توجيهات عامة يدور معظمها حول شروط سلامة الاستنتاج للاهتداء بها أثناء البحث العلمى[٩]. أما الدور المهم لفيلسوف المناهج فهو مناقشة الفروض التى تقوم عليها العلوم المختلفة ويوازن بينها ويضعها موضع الفحص والاختبار مستنداً فى ذلك إلى إلمام كاف بالعلوم التى توازن بينها وقدرة كافية على تحليل ما تثيره هذه العلوم ومحاولة وضع حلول لها[١٠] ويكشف الدكتور عبدالغفار مكاوى عن أهمية تدخل فيلسوف العلم بقوله:« ذلك أن مشكلات الأسس والمسلمات والفروض التى تعتمد عليها هذه العلوم والمناهج التى تسير عليها، لا يمكن معالجتها بهذه المناهج نفسها وإلا وقعنا فى الدور، فمشكلة تطبيق منهج معين لا يمكن مناقشتها عن طريق هذا المنهج نفسه، إذ يستحيل مثلاً أن نبرهن على خلو نسق منطقى ورياضى من التناقض بوسائل هذا النسق نفسه. . كما يستحيل بغير نظرية فلسفية أن نميز مناهج المستويات اللغوية المختلفة فى علم الدلالات والمعانى «السيمانطيقا» ، كأن نطبق المنهج على موضوعات علمية ثم نطبقه على المناهج نفسها فى مستوى أعلى، وهذا يؤكد ما سبق قوله من أن العلماء لا يمكنهم فى مسائل الأسس والمناهج أن يستغنوا عن النقد الفلسفى»[١١].

إذن وانطلاقا من هذا القول نتبين مدى التأثير المباشر للفلسفة فى تطور ونمو المعرفة العلمية بكل فروعها وعلى اختلاف مواضيعها إلا أن هناك من ينظر إلى

الحقيقة العلمية يستقله عن الحقيقة الفلسفية وهناك من يجعل إحداهما أساس عمل الثانية وهناك من يزاوج بين الحقيقتين بوصفهما نتاجا طبيعياً لعقل الإنسان(١٢).

هذه القاعدة يمكن أن تنسحب على المؤرخ الذى يحتاج إلى فيلسوف التاريخ بهذا النقد والتحليل للوصول إلى الحقيقة الموضوعية فى الدراسات التاريخية، وفى هذا السياق يمكننا أن نستعرض بعض المقولات التى يمكن اعتبارها قوانين فى التاريخ العام.

نبتدأ بقول فيكو: « **تتداخل العناية الإلهية فى الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل فإن لم يكن فبغزو من شعب آخر أرقى فإن لم يكن طبقت دواءها الأخير- الفناء**»(١٣).

نلاحظ أن الفيلسوف فى هذه المقولة يقر بنظرية العناية الإلهية فى سير حركية التاريخ، ولكنه فى الوقت ذاته يؤيد فكرة الاستعمار وكأنها حتمية. ويأتى بعدها زوال الحضارة وانقراض آثارها.

## المنهج عند فيكو:

أما عن المنهج فقد أسس فيكو منهجه فى التاريخ على نقد الكوجيتو الديكارتى - الذى يقوم أولاً على الاستناد إلى الوعى الذاتى كمبدأ أولى لليقين وهذا متضمن فى الكوجيتو الديكارتى . ثانيا الاستناد إلى وجود معرفة أولية سابقة عن التجربة وهذا متضمن فى اليقين الديكارتى بوجود الله.

**ثالثاً: الاستناد إلى الوضوح والبداهة والتمايز كمعايير للحقيقة.**

يلزم إذن التفرقة بين حقيقة يتم الوصول إليها بالاستنباط الرياضى وأخرى يتم الوصول إليها بالكشف والاختراع بعد منهج تجريبى كما هو الحال فى العلوم الطبيعية.

على أن موقف فيكو من العلوم الطبيعية لم يكن كموقفه من الرياضيات إذ التاريخ ليس بعيد كل البعد عن العلوم الطبيعية حيث نجد الآن فيكو قد أعجب

بقواعد المنهج عند فرانسيس بيكولارن ولقد أراد فيكو أن يقوم فى التاريخ بدور بيكون فى العلوم الطبيعية من حيث المنهج ومن ثم قلد بيكون فيما أشار إليه من أوهام واعتبر أن المؤرخين عرضة لأوهام مماثلة حصرها فيما يأتى:

وهم التهويل والتفخيم، وهم الثقافة الأكاديمية، وهم المصادر، ووهم الاقتراب حيث يعتقد المؤرخ أن السابقين عليه أكثر علما منه.

نلاحظ أن الخطوات التى اعتمدها فيكو كمنهج لكتابة التاريخ وتصحيحه قد سبقه إليها ابن خلدون(١٤).

والمؤكد أن فيكو لم يستخدم خطوات منهجه فى تفسيره للتاريخ وخاصة فكرة تشكل الأجناس البشرية، وذلك لأن مصدره الوحيد هو الكتاب المقدس «العهد القديم خاصة والجديد عامة»، حيث ركز حول تاريخ العبرانيين ومن ثم فإنه انتقد الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والصينية حيث لايعدها أقدم الحضارات بل يعد ذلك خرافة، ثم يبخس فى شأن هذه الحضارات معتبراً أن معتقداتهم مليئة بالضلالات ودياناتهم سحر وخرافات، وهو لا ينتقدها فى الجانب الدينى فقط بل يقلل من شأن الجوانب الأخرى التى عرف فيها تفوق هذه الحضارات فليس النحت الذى عرف به المصريون إلا بدائياً ولا عبرة بعظمة الأهرامات التى يمكن أن تنتج عن مرحلة بربرية حسب زعمه.

إن أقدم الأمم لديه العبرانيون، وإن ذكرت كتب التاريخ غير ذلك فلأنهم كانوا يعيشون فى عزلة تامة ومن ثم بقوا مجهولين لأنهم كانوا لا يسكنون السواحل ولا يختلطون بالأمم الأخرى، بل يذهب فيكو إلى أن من حاول نقل أخبار العبرانيين إلى الأمميين لحقته اللعنة الإلهية مثل ثيودكت الذى حرم من نعمة البصر، ويعتقد فيكو أن العناية الإلهية قد شاءت أن تحول دون تدنس دين الله الحق باختلاط شعبه المختار مع الأجانب.

نلاحظ تأثر فيكو بالنزعة الصهيونية التى تعتبر اليهود جنس الله المختار، وهذا دليل آخر على عدم تمكن فيكو من تطبيق منهجه العلمى فى تفسيره للتاريخ.

وفى مغالطة أخرى وردت فى كتابة «العلم الجديد» يقدم فيكو وقائع التاريخ منذ خلق العالم مستندا إلى زاوية التوارة «فأبناء نوح بعد الطوفان لم يسيروا على نمط واحد، فبينما حافظ أبناء سام على لغتهم وعاداتهم.. تشتت أبناء حام يافث فى الأرض وعاشوا عيشة أقرب إلى الحياة الحيوانية؟ ففقدوا مزاياهم البشرية وأصبحوا ضخام الأجسام وبذلك انقسم البشر إلى عبرانيين من سلالة سام وإلى عمالقة من نسل يافث وحام[١٥].

على الرغم من أن فيكو ابتدأ بانتقاده لديكارت لبعده عن التجربة، فإنه حدد منهجه بما يماثل منهج الهندسة الذى يضع الأولويات ثم يستنبط منها وقد وضع ما يزيد على مائة مسلمة جعلها أوليات لا تقبل النقاش منها: انقسام الجنس البشرى إلى نوعين العمالقة ونوع الإنسان ذى القامة المتوسطة أى نوع الأمميين والعبرانيين وقد أرجع الاختلاف بينهما إلى تربية الأولين حيوانية والآخرين إنسانية ومن ثم فإن أصل العبرانيين يختلف عن أصل غيرهم من الأمميين مسلمة رقم ٢٧ . . . إلخ[١٦]، يظهر أن فيكو قد استقى أفكاره مباشرة من العهد القديم خاضعاً لأساطير اليهود عاجزا عن تطبيق المنهج العلمى فى تفسيره للتاريخ. بخلاف ابن خلدون الذى إن تعرض لقصة من القرآن الكريم أضفى عليها تفسيراً علمياً لتتسق مع سياق آرائه من ذلك مثلا عقاب بنى إسرائيل بالتيه فى صحراء سيناء أربعين عاماً بعد أن رفضوا دعوة موسى لهم إلى فتح الأرض المقدسة، فذهب ابن خلدون إلى أن الجيل الذى كان مع موسى من بنى إسرائيل قد اعتاد حياة الدعة والترف فى مدن مصر كما خضع للذل والقهر من فرعون ، ومدة أربعين سنة هى المدة اللازمة لفناء هذا الجيل ونشأة جيل جديد فى قفار سيناء لا يعرف إلا حياة الشظف والخشونة فتقوى فيهم روح العصبية التى تمكنهم من المطالبة والمغالبة.

ومجمل القول أن الأفكار الرئيسية فى فلسفة فيكو تعوزها الروح العملية، كما أن تقييمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الدينى، وليس ذلك مما يتنقص من نظريته فحسب بل أنه إذا تعرضت قصص العهد القديم للنقد التاريخى كما حدث فى عصور التنوير أو حسب المنهج الخلدونى، فإنه يلزم عن ذلك انهيار الأفكار

الرئيسية فى فلسفته، إن الاستشهاد بالعهد القديم بقدر ما يقرب المفكر من اللاهوت يبعده عن المنهج العلمى، الذى يدعى استخدامه إياه كما قال فيكو ولم يفعل.

والغريب أن الإيطاليين والكثير من الأوروبيين يعتبرونه المؤسس الحقيقى لفلسفة التاريخ وبالتالى لعلم المنهج فى التاريخ.

يقول كانط Immanuel Kant 1724 - 1804 «**ما قيمة إطراء حكمة الخالق فى مملكة الطبيعة مع اليأس من عنايته وحكمته فى تاريخ الإنسان**»(١٧).

تبدو كل من نظرية العناية الإلهية والتقدم البشرى وفقاً لإمكانيات الإنسان، وقدراته الخارقة فى التطور اعتماداً على الإمكانيات الذاتية علماً أن كانط يربط سيادة هذه النظرية بالغرب فقط حيث يقول: ساد تمجيد الإنسان خلال العصر اليونانى والرومانى وعصر النهضة ثم عصر التنوير، أما النظرية الأولى فقد سادت حيث ساد التفكير الدينى بالرغم من عبث الإنسان وشروره.

أما هيجل : Hegel ( 1770 - 1831) فيقول: «**إذا ما قدر لأمة أداء دورها فى التاريخ لتتصدر مسرح الأحداث تلاشت الهوة بين الإمكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل**»(١٨).

لا يتسنى فهم نظرية هيجل فى التاريخ إلا من خلال النسق العام لفلسفته ويستند نسقه إلى أساسين الميتافيزيقيا والمنطق، وليس لديه علما مغايرا للميتافيزيقيا، بل يمكن أن يعد المنطق منهجاً والميتافيزيقا موضوعا، ولا يستقل الاثنان عن أى علم يعالجه هيجل، علماً أن هيجل وعلى غرار كانط أهمل أى دور للشرق فى التاريخ حيث يركز على المرحلة اليونانية ثم الرومانية وأخيراً الجرمانية حيث تشهد الروح قمة تطورها أما عن مناهج التاريخ فهو يتحدث عن التاريخ الأصلى والتاريخ النظرى، والتاريخ النقدى والتاريخ الفلسفى.

ويمكن أن نعتبر السبق لابن خلدون فى تصنيف شواهد التاريخ حيث يفضل الحاضر على الغائب والقريب المباشر على الوسيط البعيد عن موقع الحادثة.

يقول توينبى : **«لا توجد دولة أخرى بل توجد فقط دولة انتحرت وقتلت نفسها بالتفسخ»**[١٩].

من هذه المقولة يتبين لنا أن فلسفة توينبى فى انهيار الحضارات تقوم على التحدى والاستجابة.

فإذا كانت الحضارات عنده تنشأ من الاستجابة الناجحة لما يواجه المجتمعات من تحد فكيف يفسر انهيارها؟

يؤكد توينبى أن انهيار الحضارات إنما يقع بسبب قصور الطاقة الإبداعية فى أقلية المجتمع ، وهى الأقلية التى تتولى عادة قيادة الأغلبية العاجزة عن الإبداع.

ويترتب على ذلك القصور بالضرورة عزوف هذه الأغلبية عن محاكاة الأقلية ، فتتفكك الوحدة الاجتماعية وبذلك تنهار الدولة.

تقوم دراسة توينبى للتاريخ على منهج يتناول النكوص والصعود بالنسبة للأمم والحضارات[٢٠].

وقد توصل توينبى لهذا القانون من دراسته للتاريخ، ولكن تفطن له من دراسته لابن خلدون الذى يعتبر مقدمته «من أروع ما كتب فى أى زمان وفى أى مكان» عندما نعرف أن كل هذه القوانين التى يستخرجها الفلاسفة من التاريخ ومن ثمة سميت «بفلسفة التاريخ» ندرك كما يقول الأستاذ[٢١] عبدالله شريط لماذا قال تشرشل فى القرن العشرين ما قاله أرسطو منذ أربعة وعشرين قرنا **«إذا أردت أن تعرف إلى أين أنت ذاهب "فى المستقبل" فيجب أن تعرف من أين جئت فى الماضى»**.

ولذلك لابد أن نهتم بدراسة هذا الماضى ونبحث عن أهم المناهج التى تحل لنا المشاكل العالقة علماً أن من أسباب تخلفنا هو عدم تمكننا من استخدام المناهج المناسبة للقضايا المناسبة، أما عن أسباب التحريف العمدى لتاريخنا فإنه يرجع بالدرجة الأولى إلى الاستعمار الغربى والصهيونية.

## موضوعية المؤرخ :

يتكون التاريخ من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائماً لأن تعود والسبب هو أن التاريخ قائم على الزمان علماً أنه من خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة[٢٢] فمثلا حوادث وقعت أثناء الثورة الجزائرية لايمكن أن تتكرر.

ومهمة المؤرخ هو محاولة تصور ما وقع فى الماضى من أجل النقد والتمحيص، ففيلسوف التاريخ يستطيع تصور الماضى وتمثله فى مخيلته «**ان الماضى أشبه بالآن مثل شبه الماء بالماء "ابن خلدون"**».

وهنا يتدخل فلاسفة التاريخ والمناهج لطرح مشكلة الذاتية فى تأويل الحوادث التاريخية لأنه من المسلم به ابتداء من أن منهج البحث العلمى يقتضى فيما يقتضى من مبادئ اللايتأثر الباحث بما يعتنق من نظريات وقيم جمالية وأخلاقية وسياسية، ولما كان من العسير بل يكاد يكون من المستحيل أن يتجرد الباحث من ذاته تماماً خلال دراسة النظرية مثل البحث التاريخى، فإن كثيراً من الشوائب التى يسوقها المؤرخون عادة لا يمكن وصفها بأنها علمية تماماً بالمعنى الذى يستعمله الدارسون فى مباحث الطبيعة والرياضيات، وقد ظهرت نتيجة لهذا الجدل حول موضوعية المؤرخ وحيادة النسبية فى التاريخ.

## النسبية فى التاريخ :

نظراً لصعوبة موضوع الدراسة الذى هو الإنسان، وخصوصيته أيضاً، لذلك فقد احتج أصحاب نظرية النسبية التاريخية بأن الحياد التام فى دراسة التاريخ أمر يصعب تحقيقه، ذلك أن المعرفة التاريخية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة تتعلق بسلوك الإنسان حيث تنقل المعطيات المباشرة وتخضعها لأشكالها ومقولاتها ومقتضياتها الخاصة.

وقد أكد جورج زوملر : إلى أن صاحب الترجمة الذاتية مثلاً يختار بين الأحداث ويرتبها ترتيباً جديداً، وهو ما ينسحب أيضاً على التراجم والسير وكل

أنواع الكتابة فى التاريخ إذ يضع المؤرخ إطارات واتصالات لا وجود لها فى الواقع التاريخى[٢٣].

وهكذا يضطر المؤرخ إلى مباشرة اختيار عناصر معينة هى التى يتم بواسطتها التفسير التاريخى. وهذا الاختيار ضرورة حتمية تمليها طبيعة الدراسة بحيث لا يمكن للمؤلف عملياً القيام بمعالجة جميع النصوص والأحداث المتصلة بالحادثة التاريخية بنفس درجة الاهتمام ، إلا أن عملية الاختيار المذكورة أعلاه تتحكم فيها مجموعة من العوامل الشخصية التى تتصل بنظرة المفكر الجمالية والأخلاقية والفلسفية. وهذه العناصر فى جملتها عوامل ذاتية لا يستطيع المفكر الإفلات منها.

ذلك أن الوقائع التى تعنينا فى التاريخ تحمل معها على الدوام طابع الذات : فالبداية دائماً بما نعرف أنه حادثة جديرة بالدراسة والمضى فى إثباتها باختيارنا لمكوناتها وبتحديداتها زمانيا ومكانيا ثم الانتهاء بتفسيرها ، كل هذا يصاحبه دائماً التذويت[٢٤].

بالإضافة إلى التذويت هناك أيضاً الاجتهاد لاختيار الأسباب المناسبة لتقديمها كحجج من طرف الباحث عند تفسيره للتاريخ كعلة أو علل لحادث تاريخى ما، فاهتمام المؤرخ بإبراز علة من العلل يتضمن بالضرورة تصوراً مسبقاً لأهمية عوامل دون أخرى وهذه الأهمية تترجح فى عقل الباحث بحكم ذاتى خاص يتصل بمجموعة من القيم التى يدين بها الباحث وهو أمر لا يتناسب مع الموضوعية التامة التى يدعيها بعض المؤرخين.

هذه أغلب النقاط التى أثارها أصحاب مباحث الفلسفة النقدية للتاريخ فيما يتعلق بالشك فى موضوعية البحث التاريخى، ومع ذلك فقد كتب بعض فلاسفة التاريخ وعلماء المنهج يبشرون بإمكان الالتزام بهذه الموضوعية إذا تنبه المؤرخون إلى الأسباب التى ينشأ عنها التذويت.

**الملاحظة :**

لما كانت الحادثة التاريخية تحدث مرة واحدة لا تتكرر يجدر بالباحث فى التاريخ أن يتبع ما تتركه هذه الحادثة من مخلفات . . فعليه أولاً أن يقوم بجمع كل ما يمكن جمعه من الوثائق المتعلقة بحادثة من الحوادث أى كان نوع هذه الوثائق - ويجب التنبه إلى بعض الأخطار الشائعة فى إهمال بعض الوثائق بدعوى عدم أهميتها - لهذا نركز على أهمية جمع كل ما تخلفه الحادثة التاريخية دون ترتيب أو تمييز أو اختيار أو تصنيف ، لأن المهمة الأولى فى الواقع هى جمع الوثائق وتهيئتها للنقد والدراسة والتمحيص[٢٥] لأن التأريخ لا يمكن أن يتم حقاً كما يقول علماء المناهج إلا إذا توفرت بالجمع والحفظ والتسجيل والتصوير كل ما تتركه الحادثة التاريخية من آثار - سواء كان عمراناً ، أو نقوداً أو أسلحة أو وسائل العمل أو وثائق مكتوبة وحتى أخبار متناقضة ومتواترة لأن هناك مصادر أخرى غير مباشرة ينبغى الاستناد إليها للمساعدة فى فهم حقيقة الحادثة التاريخية .

وهنا تبدأ الخطوة الثانية فى الملاحظة وهى :

**الاسترداد :**

والاسترداد بالتخيل ليس ابتداعاً من العدم وإنما هو عملية تخيلية بناءً على ما تم جمعه ، مما كانت قد خلفته الحادثة موضوع البحث «ذلك ما كان لا يمكن أن يستعاد بحال» إنما يمكن أن يستعاد نظرياً بنوع من التركيب ابتداءً مما خلفه من وقائع تعمل فيه بمخيلة الباحث انطلاقاً مما توفر لديه من مخلفات منطلقاً من إمكانياته الخاصة حادثاً الحادثة متصوراً إياها كما وقعت - ابن خلدون يقول : « **إن الماضى أشبه بالآن مثل شبه الماء بالماء**» - كما أسلفت ذكره أما شبينجلر فيسميها بالتوسم بحيث تكون الصورة الماضية على غير وجه متيسر، وقيمة هذا التوسم تتعلق من ناحية بقدرة الباحث المتوسم ومقدرته على النفاذ فى الآثار وتكوين صورة عامة عن الحادثة كما وقعت وهذه مسألة لا تتعلق بالعلم وإنما هى : نوع من الموهبة الطبيعية التى لا تتوفر إلا عند بعض الباحثين ، علماً أن هذا التمثل أو التوسم لا يتم إلا بالاعتماد على ما تتركه

الحادثة التاريخية[٢٦]، ومن هنا كان لهذه الآثار التى يسمونها «الوثائق» أكبر قيمة فى الدراسة التاريخية.

## الفرضية:

أثناء القيام بدراسة ما تتركه الحادثة التاريخية تطرح بعض المشاكل فيما يخص «بعض الوثائق أو بعض المواد التى دخلت فى صناعة ما تركته الحادثة التاريخية» لذلك ينبغى التحقق من صحتها وهذا يستدعى القيام بخطوات أخرى تتمثل فى إجراء التجارب على بقايا الحادثة التاريخية مستعينين بالتقدم الهائل الذى بلغته علوم الكيمياء والبيولوجيا والفيزياء.

## التجريب أو النقد الداخلى و الخارجى:

هذه الوثائق التى يعتمد عليها المؤرخ يجب أن تكون نقطة البدء لكى يصل فى النهاية إلى سلامة الملاحظة والفرضية والاسترداد وبالتالى تطابق المتخيل من الحادثة مع ما وقع بحيث يمكن إعادة تركيبها تمثيلياً لا واقعياً لأنها فلتت من الحاضر، وما تتركه الحادثة التاريخية، والتى يعتمد عليها المؤرخ بهدف الوصول إلى بناء الواقعة التى تعد الغاية الأخيرة، ولكن كما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوى: « **بين الوثيقة وبين الواقعة التاريخية المستردة طريقاً شاقا طويلا يقوم كله على أساس أنواع من الاستدلال، فمنها ما هو استدلال خالص ومنها ما هو برهان بواسطة المماثلة كما سبق ذكره أو قياس النظير ومنها ما يقوم على الاستقراء، وهذه الخطوات المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء هى الوصف الحقيقى للمنهج التاريخى**»[٢٧].

وأى خطأ فى هذه السلسلة سيؤدى قطعاً إلى فساد النتائج.

## النقد الخارجى والداخلى:

إذا نظرنا إلى ما تتركه الحادثة التاريخية، مثلا قطعة نقود تحتوى على كتابات يقوم الباحث، بنقدها خارجياً فى طريقة الصناعة ومادة الصنع وبقراءة الكتابات وفك الرموز التى تحملها القطعة يتبين له الجانب الداخلى الذى تحويه هذه القطعة ويتمثل

فى مدى القوة الاقتصادية التى كانت تتمتع بها الدولة صاحبة القطعة وكذلك مدى التطور الصناعى فيها ونوعية النظام السياسى المنتهج وحتى العلاقة بين الحاكم والرعية.

إضافة إلى ذلك يمكن الاستعانة فى التحليل المادى للقطعة بمناهج العلوم الطبيعية كالكيمياء والفيزياء لتفصيل مكونات المادة وعمرها الحقيقى، وما يقال عن القطعة يقال عن كل ما تخلفه الحادثة التاريخية.

**القانون :**

القانون فى الدراسات التاريخية لا يترتب بالضرورة عن السببية أو العلية لأن ذلك ينطبق كما أسلفت ذكره «فى بداية طرح الإشكالية» على المادة الجامدة أو الحية وليس على الحوادث التاريخية التى هى حوادث خاصة تقع مرة واحدة ويستحيل أن تتكرر خاصة وان مصدرها الإنسان.

لهذا فالقانون فى التاريخ كما استنتجت من مقولات توينبى وكانط وهيجل وفيكو وابن خلدون الذين نبهوا إلى أهمية دراسة التاريخ للعبرة، من أجل تجنب الأخطاء التى وقع فيها الأجداد.

obeikandl.com

# الهوامش والمراجع


(١) ترجمة جماعة من الأساتذة د. أسعد عربى درقاوى وآخرون : الاتجاهات الرئيسية المبحث فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ، اليونسكو، مطبعة جامعة دمشق - ص ١٢٦ .

(٢) مراد وهبة : مادة استنباط الموسوعة الفلسفية العربية ، إشراف معنى زيادة ، ص ٦٤-٦٥ .

(٣) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، النهضة المصرية ، ص ٢٥٦-٢٥٧ ، القاهرة ١٩٧١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٧٠ .

(٥) ول ديورانت : مناهج الفلسفة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ٣٦٢ ، القاهرة، ٢ح٦ .

(٦) عبدالرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ، النهضة العربية ، القاهرة، ص ٨-٩ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٨) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ .

(٩) عبدالغفار مكاوى : لم الفلسفة ، منشأة المعارف، ص ١٠١ ، الإسكندرية، ١٩٨١ .

(١٠) عبدالغفار مكاوى : المرجع نفسه ، ص ١٠٢ .

(١١) المرجع نفسه ، ص ١٠٣ .

(١٢) للإستزادة فى هذا الموضوع راجع المرجع نفسه ، ص ١٠٥-١٠٩ .

(١٣) عفت الشرقاوى : فى فلسفة الحضارة الإسلامية ، ص ١٨٨ .




obeikandi.com

(١٤) عمرو فاروق الطباع : ابن خلدون فى سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية - مؤسسة المعارف ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢ ، ص ٦١ .

(١٥) عفت الشرقاوى : فى فلسفة الحضارة الموضوعية الإسلامية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ١٨٨-١٨٩ ، ط٣ ، ١٩٨١ .

(١٦) المرجع نفسه .

(١٧) عفت الشرقاوى : مرجع سابق ، ص ١٩٣ .

(١٨) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ العقل فى التاريخ ، ترجمة إمام عبدالفتاح .

(١٩) التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى ، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية ، ١٩٧١ ، ص ٢٣٢ .

(٢٠) أرلوند توينبى : مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، جامعة الدول العربية ، ١٩٦٦ ، جـ٢ ، ص٩٨ .

(٢١) د. عبدالله شريط : مع الفكر السياسى الحديث والمجهود الأيديولوچى فى الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ١٩٨٦ ، ص ٨٦ .

(٢٢) عبدالرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٧ ، ص ١٨٣ .

(٢٣) صلاح قنسوة : الموضوعية فى العلوم الإنسانية ، عرض نقدى لمناهج البحث ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ ، ط٢ ، ص ١٠٠ .

(٢٤) صلاح قنسوة : الموضوعية فى العلوم الإنسانية ، ص ١٠٢ .

(٢٥) عبدالرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ، ص ١٨٥ .

(٢٦) محمد محمد قاسم : المدخل إلى مناهج البحث العلمى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٩ ، ص٣٢-٣٣ .

(٢٧) عبدالرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ، ص ١٨٦-١٨٧ .



obeikandl.com

# الوثيقة بين المنهج الفلسفى والمنهج التاريخى

**إعداد د . عبدالكريم بوصفصاف(*)**

تعالج هذه المحاضرة النص المعرفى وفقاً للمنهجين التاريخى والفلسفى ومميزات كل منهما فى دراسة وتحليل النص التاريخى أو الفلسفى؛ وهذان المنهجان يلتقيان أحياناً ويختلفان أحياناً أخرى فى كيفية وطرق دراسة النص الفلسفى أو التاريخى.

## مفهوم المنهج :

تثير عبارة منهج جملة من الإبهامات والصعوبات المعرفية فى طريق تحديد معناها فى أول وهلة، غير أن هذا الغموض الأول سرعان ما يتبدد فنستطيع ضبط وتحديد أهم الملامح الرئيسة للمنهج، ويُعرّف المنهج بأنه : «**مجموعة من العمليات الذهنية التى يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق المتوخاة مع إمكانية بيانها والتأكد من صحتها**»[1]، وهو الطريق المؤدى بصحيح النظر فيه إلى الهدف المطلوب.

أما بالمعنى العلمى فهو «**مجموعة من الإجراءات التى ينبغى اتخاذها فى ترتيب معين لبلوغ هدف محدد بل فهو الطريقة العلمية المخططة التى تقوم على أسس علمية خالصة**» والمنهج يرادف برنامج العمل أو برنامج التعليم؛ فالبرنامج الدراسى مثلاً يشمل المواد العلمية والتربوية وخطة تدريسها . ومناهج البحث (Méthodologie) فرع من المنطق تبحث فى مناهج العلوم[2]، وقد فرق أحد المفكرين[3] بين مستويين من المناهج وهما :

أولاً : المستوى النظرى وهدفه بلوغ الحقيقة :

وثانيهما : مستوى عملى يتحدد باعتباره مجموعة من الأساليب تتوخى الوصول بواسطتها إلى نتيجة عملية معينة، سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك.

---

(*) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم التاريخ ، جامعة منتورى ، قسنطينة ، الجزائر.

وبناءً على هذا التعريف فإن للمنهج صفة ذهنية أو نظرية، وصفة عملية أو تطبيقية ، وليس فقط الصفة الذهنية كما ترى مادلين غرافيتز[٤].

أما الميزة الثانية التى تنتج عن هذا التمييز هو أن المنهج من الناحية النظرية يكون عاماً وأن خصوصيته ترتبط بمجال معرفى معين كالاقتصاد أو التاريخ أو التربية والتعليم. . . إلخ.

كما يحدد المنهج كأسلوب للعمل العلمى، فهو (أسلوب منطقى ملازم لكل عملية تحليل تكتسى الطابع العلمى، هو أسلوب لكونه يجمع أكثر من عملية تتلاقى جميعها عند بلوغ هدف واحد، فالعمليات الجزئية تصبح مرتبة فى إطار المنهج، ويتسم كل منها بدور جزئى يخدم الهدف الشامل للبحث)[٥].

وانطلاقاً من هذا التعريف فإن المنهج يتكون من جملة من القواعد والعمليات المرتبطة منطقياً والمشكلة لأسلوب منظم للعمل فى إطار سلسلة من المبادئ، تؤدى فى مجملها ومن خلال ظروف معينة إلى هدف محدد وهو معرفة الحقيقة الموضوعية أو تغييرها، إذن فهو يسعى إما إلى إنتاج معرفة أو تغيير حقيقة معرفة من المعارف.

والمنهج لا يساعد فحسب على تنظيم أو فهم النتائج العلمية، بل فإنه يساعد على عمليات البحث ذاته من الخطوة الأولى حتى عرض النتائج المحصل عليها، ويتصل المنهج اتصالاً مباشراً بمختلف الميادين المعرفية كالمجال الطبيعى ، الاجتماعى والفلسفى والتاريخى ونحو ذلك وهو يختلف عن تقنيات البحث (Les Techniques de recherches) ؛ ذلك أن تقنيات البحث تابعة للموضوع المدروس مباشرة إن لم تكن جزءاً منه، بينما المنهج هو توجه عام، ومن هنا فإن تقنيات البحث هى «**مجموعة من الخطط لعلم من العلوم أو لفن من الفنون**»[٦]، وهى ترتبط فقط بالأمور التطبيقية ، فى حين أن المنهج يتصل بالنظرى، لذا نستطيع القول أن كل منهج يعتمد على جملة من التقنيات والقواعد، علماً أن القاعدة تحدد عملية واحدة ، بينما المنهج هو مجموعة من القواعد أو نظام من القواعد[٧].

وباختصار فإن المنهج هو كيان حى متطور ومتجدد على الدوام - حى لأنه يتطور ومتطور لأنه متجدد ، ومتجدد لكونه يتسع ويتفرع على الدوام كلما اكتشف أو طور علم من العلوم.

وفى مقدمة هذه المحاضرة يمكننا طرح الأسئلة الآتية : هل أن للفلسفة والتاريخ منهجاً خاصاً بكل واحد منهما أم أن لهما مناهج متعددة ومختلفة؟ وهل أن هذه المناهج هى محل اتفاق بين المنتمين إلى الفلسفة أو المنتمين إلى التاريخ، ثم هل أن الفلسفة والتاريخ لهما صفة العلمية أو بعبارة أخرى هل يمكن اعتبارهما علماً من العلوم؟ ثم ما هى العلاقة بين منهج الفلسفة ومنهج التاريخ؟ وهل أن المنهج الفلسفى يلزم التاريخ باعتماده وهل أن منهج التاريخ يلزم الفلسفة بالاستفادة منه؟

يمكننا أن نقرر من البداية أنه ليس للفلسفة ولا للتاريخ منهج واحد وإنما هناك مناهج متعددة لكل منهما، فللفسفة مثلاً مناهج كثيرة بعضها واضح ومستقل عن نظريات الفلاسفة وبعضها مختلط بنظريات بعضهم أمثال: فلسفة القديس أوغسطين وانسلم وكونت وهيجل وبرغسون وسارتر وغيرهم.

ومن أبرز المناهج المستقلة عن المذاهب والفلسفات الخاصة:

١ - المنهج الفرضى.

٢ - المنهج التمثيلى.

٣ - منهج الشك واليقين.

٤ - منهج الظواهر.

٥ - منهج التحليل المعاصر.

غير أننا لن نتعرض بالدرس والتحليل إلى هذه المناهج كلها وإنما سنقتصر على مميزات المنهج الفلسفى عموماً فى معالجة النص الفلسفى.

وقبل التطرق إلى تفاصيل الموضوع، يمكن طرح السؤال الآتى: هل الفلسفة

علم؟ إن هذه الإشكالية ناقشها الكثير من الفلاسفة المنظرين والمنشغلين بالفلسفة على حد سواء وقد أقر بعضهم صفة العلمية للفلسفة ونفاها البعض الآخر.

ويبدو أن قول القائلين بأن الفلسفة ليست علما كان ناتجاً عن سوء فهم معنى الفلسفة وحصر العلم فى العلوم الطبيعية أو الرياضية وهذا التصور هو فى الواقع تصور قاصر فى مفهوم العلم(٨).

وإذا كان البعض يرى أن العلم يقوم على ثلاثة مقومات:

موضوعات بحث محددة تميزه عن العلوم الأخرى، ومنهج محدد يتفق عليه كل المنشغلين به، ونتائج مثمرة حيث يبدأ الباحث عمله حيث انتهى سلفه.

إذا اعتبرنا أن هذه المقومات الأساسية للعلم يمكننا أن نبحث فيما إذا كان للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة حقاً، فإن توفرت فيه هذه العناصر الثلاثة استحق شرف العلم، وإذا لم تتوفر فلا يمكن أن تنال صفة العلمية.

إن هذا السؤال المثار حول مدى علمية الفلسفة قد سبق طرحه من قبل عدد من الفلاسفة وأهمهم: «ديكارت»، «كانت»، «هوسرل»، «رسل»، فيرى ديكارت مثلاً أن سبب تضارب النتائج التى يتوصل إليها مختلف الفلاسفة حول موضوع واحد يعود إلى التخبط فى المنهج فاقترح منهجاً. روحه بداهة الرياضيات ويقينها نتائجها، وظل يسعى إلى أن يكون عليه إجماع من قبل الفلاسفة الآخرين.

أما أوغست كونت فإنه لم يقتنع بمنهج ديكارت ورأى أن الفلسفة لا زالت تفتقر إلى منهج دقيق، بل فقد ذهب إلى القول: أن موضوعات الفلسفة لم تتميز بعد، وأما هوسرل فقد رأى أن الفلسفة لا ينقصها تحديد موضوعاتها وإنما تحديد منهجها، فوضع منهجاً يدعو فيه إلى ضرورة التخلص من أى اعتقاد أو فرض سابق أو تحيز خاص مهما كان راسخاً، أما «رسل» فهو لا يعترض عما ما وصل إليه «هوسرل» ولكنه يعتقد أن التخلص التام من الفروض والتحيزات الراسخة أمر غير ممكن، وذهب إلى القول بأن الفلسفة يمكن أن تكون علما وأن تتقدم إذا قسمنا مشكلاتها إلى أجزاء وعالجنا كل واحدة منها على حدى بهدوء ورصانة.

أما التاريخ فقد اختلف العلماء من فلاسفة ومؤرخين حول صفته العلمية، فهناك من يرى أن التاريخ ليس علما، لأنه لا يتوافر على خاصية التجربة، وهناك من يؤكد علميته كغيره من العلوم الاجتماعية الأخرى «فجوزيف هورس»[٩] (Joseph Hours) ، يرى مثلا : **«أن بين التاريخ والعلوم فارقاً أساسياً يباعد بينهما حتى المعارضة، فالعلم يبحث فى الحوادث الملحوظة عن المشابهات التى تظهر ويكشف عن العناصر المشتركة فى الوقائع، حيث يتعرفها فى حقيقتها، فيبحث بعد ذلك عن أسباب تكرار هذه الملامح تكراراً متشابهاً فى وسط ظروف مختلفة جداً، فيصوغ لهذا الناتج احتمالات تثبت حقيقتها فيما بعد بالاستدلال العقلى أو بالاختبار، وهكذا ينتهى العلم إلى إثباتات تقرب ميزة عامة أو قوانين وتجتهد فى تنسيقها فى نظام..»** .

أما التاريخ حسب صاحب هذا الرأى فإنه لا يرتبط بالوقائع التى يضع لها حدوداً، إلا بحكم ما هو موحد بينها[١٠] . لأنه يبحث عن الأسباب التى كانت وراء تتابعها ويجتهد فى جعلها مترابطة متسلسلة ، يعنى يبحث للوصول إلى تفسير يرضى عنه العقل، ولكن صفة العلم تبقى غير متوفرة على حقيقتها[١١] .

أما «ج. هيرتشو» فقد أجاب عن سؤال حول هذا الموضوع نفسه، قائلاً: هل التاريخ علم؟ مستشهداً على ما ذهب إليه بجملة من أقوال العلماء والفلاسفة والأدباء، فأورد رأى «د. ج. ب بيورى» (G.B.Biory) (١٨٦١-١٩٢٧)[*] ، الذى قال[١٢]: **«التاريخ علم لا أقل ولا أكثر»**، ويذهب «ج. هيرنشو»[١٣] إلى القول : أن الفلاسفة الطبيعيين انبروا من ناحية ليثبتوا أن التاريخ دون العلم بكثير فى حين انبرى رجال الأدب ليثبتوا أن التاريخ فوق العلم بكثير ، وذهب رجال الأدب فى آرائهم إلى أن التاريخ سواء كان علماً أم غير علم فهو لا ريب فن من الفنون.

وجملة القول أن التاريخ علم وفن وأدب ولكنه ليس علماً كالفلك، الذى هو علم معاينة مباشرة، ولا كالكيمياء علم تجربة واختبار . ولكنه علم نقد وتحقيق وشرح وتعليق، وله ثلاث مراحل أساسية وهى:

أولاً: مرحلة جمع الوثائق والمادة الخبرية.

ثانياً : مرحلة النقد.

ثالثاً : مرحلة التأويل، أى التحرير والتحليل والبناء.

## ظهور المناهج :

يعود ظهور جل المناهج العلمية، ومن بينها: المناهج الفلسفية والتاريخية إلى العصر اليونانى، وأعنى بالمنهج؛ الطريقة التى يتبعها كل مؤرخ أو فيلسوف أو باحث فى علوم أخرى كما سلف شرحه فى هذا المقال.

## أولاً : نشأة المناهج الفلسفية :

لقد ظهر العديد من المناهج الفلسفية متزامناً مع ظهور المناهج التاريخية ، فكان هناك المنهج الجدلى والمنهج الحوارى والمنهج النقدى، والمنهج السقراطى الذى يعتبر تهكمى توليدى ومنهج أرسطو التحليلى.

## ثانياً : نشأة المنهج التاريخى :

أما فيما يتصل بنشوء علم التاريخ أو المنهج التاريخى عند الإغريق فيعود إلى القرن السادس قبل الميلاد عندما بدأ اليونانيون يؤرخون للأحداث الجسام والتطورات الهامة فى بلادهم، فأرخوا مثلاً لتطور البشرية، وتطور المدن والأقاليم ، وقد اعتمدت هذه الحركة التاريخية على نقد الكتابات القديمة وتصحيحها، بل والشك فى صحتها، ومن المؤرخين الذين اعتمدوا هذا المنهج النقدى الجديد «كزونوفان» و «ستيغوروس» ، اللذان انتقدا أعمال «هوميروس» لأسباب تاريخية ودينية.

ومن أبرز العوامل التى أدت إلى نشوء الكتابة التاريخية عند اليونان، الظروف السياسية والعسكرية التى ألمت ببلادهم على الصعيدين الداخلى والخارجى، وفى مقدمة هذه الظروف الحروب بين الفرس واليونان فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد، وهى الحروب التى كانت سبباً هاماً لكتابة تاريخ اليونان والفرس وبلاد الشرق الأدنى القديم على العموم.

وتقترن البداية التاريخية فى بلاد اليونان بظهور المؤرخ الجغرافى «هيكاتايوس» ، الذى كان جغرافياً ورحالة ومؤرخاً وناقداً وكاتباً فى النثر وليس فى الشعر . فهو الذى استطاع أن يخرج الكتابة التاريخية من التعقيدات الشعرية المنظومة إلى الأسلوب النثرى، الذى كان شرطاً رئيساً لنشوء علم التاريخ(١٤) .

ويعد «هيرودوت» فى القرن الخامس قبل الميلاد أول من بحث التاريخ «Historia» أى أول من حقق فيه بعد أن كان من قبل مجرد تدوين للأخبار . ويتضح المنهج فى أعمال «هيرودوت» من خلال الموضوعية التى كتب بها عن الشعوب القديمة والمعاصرة لليونان، حين وصف أعمالها العظيمة الرائعة على غرار أعمال اليونانيين ولم يتحامل عليهم ولم يكن منحازاً لشعوره اليونانى أو لعنصريته الإغريقية، بالرغم من الصراع الطويل التى خضته مع الأمة الأغريقية، وكان منهج «هيرودوت» يقوم على النقد والتمحيص ونكران الكهانة ونقل الحوادث عن عدد من المصادر المكتوبة أو نقلاً عن الشهادات الحية، أى الأشخاص الأحياء بتفاصيلها دون أن يؤيد واحدة منها دون الأخرى، ويترك للقارئ التميز بين الصحيح والمزيف، ولكى لا يؤثر على قارئه لم يصدر أحكامه الشخصية بترجيح رواية على رواية .

وقد استطاع «هيرودوت » بواسطة النقاش والتحليل أن ينقل للقارئ من الرأى إلى العلم اليقينى وبذلك يكون قد تمكن من الوصول إلى المعرفة الحقيقية إلى حد بعيد، ولم يكتف «هيرودوت» بتدوين الأحداث التاريخية من المصادر المكتوبة ومن شهادات المعاصرين وإنما كان يناقش ويحاور شهود العيان حول معلوماتهم التى رووها له .

ورأى «هيرودوت» أن التاريخ هو دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير أو أساطير الحكومات الإلهية وأن هدفه إبراز الجانب العقلى الذى يسيطر على نشاط الإنسان(١٥)، وقد تطور المنهج التاريخى عند الرومان وعند المسلمين خاصة، حتى أصبح منهجاً مستقلا بذاته .

لقد ظهر مصطلح التاريخ كعلم عند العرب المسلمين فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلاد ، وهو مصطلح عربى أصيل ، وإن كانت الشعوب القديمة قد

استخدمت لفظاً مماثلاً له[١٦]، وتأريخ مصدر من أرخ بلغة قيس، وهذا اللفظ شائع عند العرب أو «ورخ» بلغة تميم، ومنهم من يرى أن لفظ «تأريخ» تعريب لكلمة «ماه روز» الفارسية التى تعنى حساب الشهور والأيام أو التوقيت حسب القمر[١٧]. غير أن رأى آخر يذكر أن كلمة تاريخ وردت فى بردية فى زمن الخليفة «عمر بن الخطاب» يرجع تاريخها إلى عام اثنين وعشرين (٢٢) هجرياً، مما يشير إلى أن اللفظ كان متداولاً فى تلك الفترة.

والحق أن كلمة تاريخ تحمل فى الفكر العربى الأول بعض المعانى المنهجية منها:

١ - تاريخ الأعلام والرجال.

٢ - عملية التدوين التاريخى أو التأريخ ووصف التطور وتحليله.

٣ - سير الزمن والأحداث والتطور التاريخى.

٤ - علم التأريخ والمعرفة به.

٥ - تحديد وقت الحادثة باليوم والشهر والسنة.

ومن الجدير بالذكر أن كلمة تاريخ قد بدأت فى صدر الإسلام تعنى التقويم والتوقيت ثم أصبحت تعنى تسجيل الأحداث على أساس الزمن وتحمل اسم الأخبار، ثم بدأت كلمة تاريخ تحل تباعاً فى الكتابة التدوينية العربية، لاسيما فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجريين.

والحق أن التاريخ لم يكن دخيلاً على الحضارة الإسلامية، بل هو فى باطن بنائها ذلك أن قصص الأولين أنبياء وأقواما شكلت زادا متيناً فى القرآن الكريم، وجاءت تبياناً لفكرة التوحيد الدينى الحنيف فى مساره من موسى مروراً بالمسيح عليهما السلام إلى الرسول ﷺ، كما أن حمل الإسلام ونشره فى أرجاء المعمورة من قبل أقوام عرب كانت لهم ثقافتهم قبل الإسلام ونظرتهم إلى أنفسهم وماضيهم وإلى الوجود، تأصيل لعلم التاريخ ومنهجه، ومن ضمن هذه الثقافة التى كان معظمها غير مكتوب، «قصص الأيام»، وهى عبارة عن مرويات شفاهية تناقلها

الأفراد من جيل إلى جيل بصورة جماعية وقبلية تحكى أخباراً وأحداثاً مغلفة بالخيال الشعبى.

ولقد جاء التاريخ الإسلامى تأريخاً لأخبار الأولين فى البداية ، ثم كتباً تاريخية متجمعة فيما بعد، وهى على شىء من المنهجية والدقة بالنسبة إلى ذلك العصر متخطية الكتابات الأسطورية الكاملة متبعة أسلوباً معيناً فى الصياغة والتركيب والبناء.

## تحليل النص المعرفى بين المنهجين :

يتميز المنهج التاريخى فى دراسة النص المعرفى باعتماده على مصادر وعلوم ومعارف متنوعة ، كما يحتاج الفيلسوف فى تحليل النص الفلسفى إلى شروط موضوعية كالمكتبة الفلسفية والاتصال بالمصادر الأساسية وتعلم اللغات القديمة والحديثة على حد سواء، وهو فى هذه المسألة لا يختلف عن المنهج التاريخى.

وبينما يحتاج المؤرخ فى تحقيق النص إلى الاطلاع الواسع على فهارس الكتب والمخطوطات والدوريات ، يعتمد الفيلسوف بدوره فى قراءة النصوص الفلسفية وتحليلها على استحضار تاريخ الفلسفة والاتصال ببعض الأساتذة المختصين فى الميدان، والمنهج الفلسفى فى هذا المجال يناظر أو يماثل المنهج التاريخى.

فى المنهج التاريخى يحتاج الباحث إلى اعتماد أساليب وقواعد معينة للتحقق من صحة النصوص المخصصة للدراسة، ومن هذه الأساليب والقواعد؛ التأكد والتحقق من التاريخ الذى صدر فيه النص المعد للدراسة، وهذا التحقق بدوره يتطلب معرفة بعض الأساليب والألفاظ التى كانت تكتب بها عادة افتتاحيات المراسلات الرسمية وخواتمها ، ومعرفة الألقاب التى كانت تطلق على الملوك والسلاطين والأمراء والقضاة والحكام عموماً فى فترات تاريخية معينة وهى ذات مغزى تاريخى هام، لأنها تفيد الدارس فى معرفة ما يتوخاه فى هذا المجال.

علاوة على ذلك فإن دراسة أسماء المدن والقرى والبلدان لها فوائد تاريخية هامة، ينبغى على المحقق أن يلم بها أولاً وقبل كل شىء سواء تغيرت أسماؤها أو لم تتغير.

أما دراسة النص الفلسفى فإنها تتطلب إعادة تفكيره من جديد لأن القراءة الفلسفية للنص تعتبر تفكيراً للنص ذاته.

إن المنهج التاريخى يفرض على محقق النص أن يتأكد من كاتبه الحقيقى فيما إذا كان قد عاش بالفعل فى فترة كتابة هذا النص، وبإمكان المحقق معرفة المؤلف وزمن حياته من خلال بعض العبارات التى كان يستخدمها النساخ كقولهم مثلاً عن كاتب النص: « رحمة الله» أو «غفر الله له» هذا إن كان ميتاً ، أما إذا كان حياً فإن الناسخ يستخدم عبارة «أمد الله عمره وأمده بالقوة» ، ونحو ذلك من العبارات المفيدة فى هذا السياق، كما يجب على المؤرخ البحث عن تاريخ كاتب النص من خلال الكتب الخاصة بالأعلام والشخصيات المختلفة ومن خلال تاريخ كتابة النص ذاته وتاريخ نسخه.

وفى المنهج الفلسفى فإن شرح النص لا يتطلب إعادة كتابته وتقطيعه من جديد، وإنما يتطلب التعليق عليه، لأن معنى النص هو فى النص ذاته دائماً وليس خارجه، ومن هنا يجب اعتماد القاعدة القائلة: « **أن النص دائماً على حق حتى يتجلى ويظهر معناه**»، ويجب شرحه كلياً وليس جزئياً.

وتتم عملية شرح النص الفلسفى بجملة من القواعد أهمها:

١ - تبيان موضوع النص أو تحديده.

٢ - إبراز الإشكالية أو الأطروحة.

٣- إظهار المراحل الأساسية للنص.

وفى المنهج التاريخى فإن المؤرخ مطالب بدراسة نوع الورق ونوع الحبر المستخدم ولونه والخط الذى كتب به النص، باعتبار أن أنواع الورق والحبر والخطوط دلائل حسية هامة على الفترة التى كتب فيها النص، إضافة إلى التأكد مما إذا كانت وثيقة النص أصلية أم أنها نسخة عنها؟، وهل هى على حالها الأول أم أنها وثيقة مرممة؟ . كما يسعى المحقق إلى مقارنة النص الذى بين يديه بنص آخر للكاتب نفسه قد يوجد

فى أماكن أخرى بخطه أو بخط غيره، ويلجأ المؤرخ فى هذه الحالة إلى استعمال المقارنة لتقييم أصالة النص أو عدم أصالته مثل: التحليل الكيميائى والطبيعى للمادة التى كتب عليها، ويمكن للمؤرخ أن يحدد تاريخ صدور النص بمعرفة مكان وزمان صناعة الورق والحبر المستخدم وطريقة الإخراج وشكل الحروف والطباعة وحجمها.

وقد أصبح الباحثون المحدثون فى التاريخ مثلاً يستعملون فى تحقيق النصوص وسائل تكنولوجية معاصرة مثل المختبرات الكيميائية والعدسات المكبرة والميكروسكوب والكاميرا وطريقة الأشعة فوق البنفسجية والتصوير بالفروست. ونحو ذلك من الوسائل والأدوات الحديثة التى تحدد صحة أو زيف النصوص المدونة من قبل.

أما آخر عملية يعمد إليها المؤرخ بعد الإلمام بالنص فهى التعريف بمؤلف المخطوط؛ ولادته، وفاته، عائلته، أساتذته، شيوخه، مؤلفاته الأخرى والتعريف بها، العصر الذى كان يعيش فيه، المناصب التى تولاها ودوره فى الحياة الثقافية والاجتماعية، ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

وفى المنهج الفلسفى فإن الفيلسوف قد لا يحتاج إلى معرفة تاريخ صاحب النص أو صاحب النظرية الفلسفية التى يدرسها لأن النص الفلسفى لا يعبر فى غالب الأحيان عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى يعيشها الفيلسوف بقدر ما يعبر عن تصور الحقيقة والبحث عن السبل المؤدية إليها، لأن الفيلسوف يتعامل مع العقل أو الفكر مباشرة لكتابة نص فلسفى وعليه فإنه يتبع الخطوات الآتية على التوالى:

أولاً: استخراج المفاهيم والمصطلحات الفلسفية الهامة.

ثانياً: شرح هذه المفاهيم والمصطلحات كما هى موجودة فى سياق النص.

ثالثاً: اعتماد الحجة فى النص دائماً.

والخلاصة أن المناهج الفلسفية والتاريخية، قد ظهرت وتطورت فى مراحل متزامنة أحياناً ومتباعدة أحياناً أخرى، عبر الحضارات والمدنيات الإنسانية منذ العصور

القديمة وحتى يومنا هذا، وتتميز بديمومية الحيوية والتنوع والتكاثر كلما تنوعت وتطورت موضوعات البحث.

وأن طرق دراسة النص المعرفى تتلاقى بين المنهجين التاريخى والفلسفى أحياناً وتختلف بينهما أحياناً أخرى، حسب هدف كل محقق أو دارس. فإذا كان المؤرخ يبحث عن مدى صحة نسبة النص إلى منشئه مثلا، فإن الفيلسوف قد لا تهمه حياة صاحب النص بقدر ما تهمه الفكرة أو النظرية التى يحتويها هذا النص أو ذاك. ومن هنا فإن التوافق أو التعارض بين المنهجين يكون دائماً بحسب النتيجة، التى يتوخاها كل منهما.



obeikandl.com

# مراجع البحث


(١) Modeline Grawitz : "Méthode des Sciences Sociales , ED, Dalloz, 5 édition : 1981, P.348.

(٢) عبدالمنعم الحفنى : «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، ط٣، مكتبة مدبولى، ٦ ميدان طلعت حرب، ٢٠٠٠، ص ٨٤٥.

(٣) ناصيف نصار:«ندوة حول المنهج»، مجلة الفكر العربى المعاصر، عدد خاص(٩) ، مركز الإنماء القومى ، بيروت، لبنان، ١٩٨١ .

(٤) Modelin Grawitz, Op. Cit, P.348.

(٥) فريدريك معتوف : منهجية العلوم الاجتماعية العرب وفى الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ١، ١٩٨٥، ص٦ .

(٦) ناصيف نصار وآخرون : مجلة الفكر العربى المعاصر، ، ندوة حول الفكر العربى ومشكلة المنهج، عدد ممتاز (٩) ، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص١٨٣ .

(٧) بغورة الزواوى : المنهج البنيوى، بحث فى الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى للطباعة النشر، الجزائر، ٢٠٠٢، ص ص ٨٨ - ٩١ .

(٨) الدكتور محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى، جامعة بيروت العربية، ط ١٩٧٤، ص٥ .

(٩) جوزيف هورس: قيمة التاريخ، تعريب نسيم نصر، ط٢ ، منشورات عويدات، بيروت ، باريس، ١٩٨٢، ص٦١ .

(١٠) المكان نفسه .

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٢ .




obeikandl.com

(*) من أشهر مؤرخى انجلترا فى الربع الثانى من القرن العشرين.

(١٢) ج.ب. بيرى: علم التاريخ، تعريب لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (إبراهيم خورشيد - د. عبدالحميد يونس وحسن عثمان) ، كتب دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبنانى بيروت: ١٩٨٢، ص ٦٢.

(١٣) هيرنشو. ج : علم التاريخ ، تعريب وتعليق عبدالحميد عبادى، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٦٢.

(١٤) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى، جامعة بيروت العربية، لبنان ١٩٧٤م، ص١٢٢.

(١٥) محمود زيدان : المرجع السابق، ص٣٠.

(١٦) حسان حلاق : مناهج الفكر والبحث التاريخى والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص٢٩٧.

(١٧) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ٦.

# أطروحات...

# حول علاقة المذهب بالمنهج في الفلسفة

إعداد د. عبدالرزاق الدواي (*)

## نص مختصر معد للإلقاء :

### ١ - مقدمة :

نعنى بالمنهج فى الفلسفة : «خطوات سير العقل فى النظر والبحث الفلسفى، إما من أجل الكشف عما يُفترض أنه الحقيقة، حين نكون جاهلين بها، أو من أجل نشرها وإقناع الآخرين بها حين نكون بها عارفين».

التفلسف نشاط فكرى أسبقُ من التفكير فى طريقة التفلسف. ومن المفروض أن هناك طرقاً خاصة للتفلسف والنظر فى المسائل والإشكالات التى يواجهها الإنسان فى العالم وفى المجتمع. وقد وُوجه الفكر الفلسفى خلال تاريخه ولا يزال يُواجَه إلى أيامنا هذه ، بتساؤلات مُلحة حول ما يميزه ويميز طرائقه ومناهجه عن أشكال الفعاليات الفكرية الأخرى. وقد اهتم تاريخ الفلسفة فى أحيان كثيرة بدراسة ما يمكن اعتباره بدايات أولى لمخاض وميلاد الأفكار الفلسفية، كما أولى عنايته بطرائق التأمل والاكتشاف والاستدلال والحجاج التى اعتمدها الفلاسفة، صراحة أو ضمنا، للتعبير عن أفكارهم وصياغة نظرياتهم ومحاولة إقناع الآخرين بها. وقيل فى هذا السياق إن أبرز الطرائق الخاصة التى سلكها هذا الفكر منذ فجر تاريخه تجلت فى الأسطورة والقول الشعرى، وفى مرحلة تالية فى الجدل والحوار والتأمل الحدسى والعقلى.

### ٢ - السؤال حول نشأة المنهج فى الفلسفة :

لكى يكون المذهب الفلسفى مفهوما ومقنعاً ، ولكى يكتسب أتباعاً ويُكتب له نوع من البقاء فى حقل تاريخ الفلسفة ، يجب أن يكون قائماً على منهج معين

---

(*) جامعة محمد الخامس، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، الرباط، المغرب.

بواسطته تُبسط الأفكار وتُبرَّر المواقف وتُدعم الأطروحات: «حتى الفلسفات التى فضلت فى أسلوبها، الاستراتيچية الشذراتية والاستعارية ، أو الاستراتيچية الشعرية والخطابية، لا تخلو كلياً من الخاصية الاستدلالية والحِجاجية بوجه من الوجوه، وبعبارة أخرى إنها لا تخلو من منهج.

ولكن: «**هل ينشأ المنهج فى الفلسفة قبلياً أم بعدياً؟**»، هذا هو السؤال النظرى الأساسى الذى يطبع النقاش حول إشكالية المنهج فى الفلسفة، ولتمهيد الإجابة عنه نقول : إن بإمكاننا النظر إلى أى فلسفة من زاويتين:

أ - **أن ننظر إليها من زاوية تكوينية** : أى من خلال سيرورة إنتاجها وتكونها. من خلال حكاية ما حدث بين اللحظة التى خطرت فيها بذهن الفيلسوف الفكرة الأولى لمشروعه، واللحظة التى ظهرت فيها معالم الموقف أو النظرية واضحة. من خلال هذه النظرة تُبرز لنا المحاولات المتعددة التى بذلها الفيلسوف لتلمس الطريق والإمساك بخيوط الأفكار وإرهاصات الأطروحات. هنا يصح القول إن الفيلسوف قد عرض أفكاره على نحو طبيعى وتلقائى وبدون أن يكون المنهج معروفاً لديه مسبقاً؛ إننا أمام فعالية عقلية لم تُحَدد خطواتُها بشكل قبلى، ولا يبدو أن فيها إلزاماً باحترام قواعد موضوعة ومعلومة من قبل. فى هذه الحالة يصح القول إن المنهج مساوق فى نشأته لتكوُّن ومخاض وميلاد الأفكار الفلسفية ذاتها.

ب- وإما أن ننظر إليها وكأنها مَتْنٌ مُنته ، أو نسق من المفاهيم والتصورات اكتملت صياغتها بعد المرور بعدة مراحل من التعديل والتدقيق والصقل، بحيث أصبحت متماسكة ومتسقة، ولم يعد فيها أثر كبير لصراع الفيلسوف مع ذاته. فى هذه الحالة يمكن أن نستخلص منها طريقة التنظيم التى تخترقها؛ ونصيغ خطواتها فى مجموعة من القواعد، ونقول أن هذه الفلسفة اتبعت هذا المنهج المعين أو ذاك من أجل كشف حقائقها وعرضها. ويكون المنهج فى هذه الحالة بعدياً. أما عندما نعمد إلى هذه القواعد ذاتها ونعتبرها قواعد عامة لأى بحث وتفكير فى الفلسفة يأتى لاحقاً ، فإن المنهج يكون حينئذ قبلياً وتأملياً.

### ٣ - المنهج فى الفلسفة بين الخصوصية والاختلاف:

هناك مجموعة من الفلاسفة تدافع عن فكرة أن الفلسفة هى خطاب المعقولية والعقل ، لكنها تعتمد على المنهج المنطقى والعقلى فى البراهين والحجج التى تدعم وتُبرر بها القضايا الفلسفية التى تُراهن عليها؛ ولا مكان فى هذا الخطاب العقلانى للتمثيل وللمتَخيَّل وللأسطورة ، فهذه عناصر تشكل الآخر بالنسبة للفلسفة ونقيضها ومنبوذَها. والظاهر أن هذا هو الموقف الذى يتبناه ويدافع عنها - رغم بعض الاختلافات البيِّنة - فلاسفة مثل : أرسطو، ديكارت، سبينوزا، لايبنز، كانط، هيجل. وتشكل الرياضيات فى نظر هؤلاء أصحاب المذاهب العقلانية، باستثناء قلة مثل هيجل ، الصورة المثلى للمعرفة، فهى تقدم نموذجاً خصباً يضمن الحصول على معرفة يقينية.

وهناك عينة ثانية من الفلاسفة تجمعهم نظرة أخرى إلى الفلسفة تتلخص فى القول إن للفلسفة معرفتها الخاصة، وميداناً يخصها وحدها ومنهجاً غير قابل للاختزال إلى أحد مناهج الفروع المعرفية الأخرى؛ منهج يعتمد على قدرة إنسانية أصيلة تتمثل فى الحدس والوجدان والرؤية ، ويعتقد هؤلاء أن مذاهبهم ونظرياتهم هى نتاج لهذه القدرة. وعلى ما يبدو فتلك هى الطريقة التى اختارها فلاسفة مثل: نيتشه، برجسون، هوسرل، وفلسفات الوجود عموماً.

### ٤ - المنهج والسؤال "ما هى الفلسفة"؟

لم تتوقف الفلسفة فى مختلف فترات تاريخها، وحتى فى عصرنا الحالى، عن التساؤل عن طبيعتها وعن الغاية منها، من خلال إعادة طرح السؤال «ما هى الفلسفة»؟ وهناك أجوبة عديدة ومختلفة أعطيت لهذا السؤال. وفى كل مرة يُعاد فيها طرح السؤال «ما هى الفلسفة»؟ ، يبدو جليا وكأن الفيلسوف المتسائل ليس مقتنعاً بالأجوبة السابقة التى تمكن من الاطلاع عليها، وكأنه بصدد اختبار واقتراح طريقة جديدة فى التفلسف ، يطمح من ورائها إلى تجاوز طرق ومواقف سابقة، وتوسيع أفق نظرة الفلسفة إلى واقع العالم والإنسان المعقد والمتنوع ، وتعميق فهمه.

إن تعريف أرسطو للفلسفة هو تعريف لفلسفة أرسطو الخاصة . . وهكذا دواليك بالسبة للتعاريف التى اقترحها جميع الفلاسفة . ولكن إلى أى حد تمثل فلسفة أرسطو، أو فلسفة أى فيلسوف آخر، تعبيراً أصيلاً عن ماهية الفلسفة ذاتها، التى هى كما نعرف جميعاً خاضعة للتغير التاريخى.

## ٥ - المنهج فى الفلسفة لا ينفصل عن المذهب :

نحن نرى أن المنهج لا يسبق المعرفة الفلسفية بل يواكب مراحل إنتاجها ثم يلحقها عندما تستخلص خطواته وتتحول إلى قواعد، من منظورنا لا يمكن وضع خطاب فى المنهج يسبق الفلسفة إلا لأغراض تعليمية ؛ فالمنهج فى الفلسفة ليس خارج النظرية الفلسفية أو المذهب إلا وجود مجرد وإسمى. وفحص عينات مختلفة من المذاهب الفلسفية يقدم لنا ما يكفى من القرائن على أن المنهج فى الفلسفة لاينفصل عن المذهب، وأنه نادراً ما ينشأ قبلياً بل يستخلص بعدياً من تتبع سيرورة نشأة المذهب الفلسفى وتكوينه. هل يمكن مثلاً أن نفصل المنهج العقلانى والمنطقى عند أرسطو عن الفلسفة الأولى؟ والمنهج المثالى النقدى عن فلسفة كانط، والمنهج المثالى الجدلى عن الفلسفة الأولى؟ والمنهج المثالى النقدى عن فلسفة كانط، والمنهج المثالى الجدلى عن فلسفة هيجل، والمنهج الوضعى المنطقى عن الفلسفة الوضعية الجديدة؛ والمنهج الفنمنولوجى التفكيكى عن فلسفة هيدجر . . ؟

هناك إذن علاقة وثيقة بين المذهب والمنهج فى الفلسفة. وما يمكن استخلاصه من هذه العلاقة هو أن المناهج فى الفلسفة تختلف باختلاف المذاهب الفلسفية، وهذا ما يقودنا إلى طرح سؤال آخر : **هل تتطور الفلسفة ومناهجها تطوراً ذاتياً ومستقلاً؟** .

## ٦ - عن الصراع فى الفلسفة وتجدد المناهج :

إن تاريخ الفلسفة لا يفتأ يؤكد لنا هذه الحقيقة المثيرة : إن جميع المذاهب الفلسفية الكبرى تتعارض فيما بينها وينفى كل واحد منها الآخر ويسعى إلى تفنيده، سواء كان معاصراً له أو سابقاً عليه، حتى صار تاريخ الفلسفة كما يقول كانط ساحة معارك لا يكاد فيها الصراع يتوقف إلا لكى يستأنف من جديد! إن الحوار والجدال بين الفلاسفة يتم خارج الزمان.

إن الفلسفة مجال فكرى يتكرر فيه الحوار والجدال والصراع النظرى باستمرار بين الفلاسفة، وبين المذاهب والمناهج الفلسفية. والمناهج هى أدوات وأسلحة هذا الصراع التى تَتجدَّد بواسطتها طرائقُ التفكير وأشكال الحجج المستعملة. أما التغيير الناجم عن هذا الصراع ، والذى قد يطال مضامين الأفكار والأطروحات الفلسفية وأشكال الحجج والدلائل، فيبدو أن الفلسفة لا تقوم به من تلقاء نفسها، بل هو فى غالب الأحيان يكون، كما يقول ألتوسير، بمثابة ردود فعل من جانبها، على ما يتحقق من اكتشافات فى ميدان العلوم.

## ٧ - الفلسفة تجدد مناهجها استلهاما من الثورات العلمية :

نفهم مما تقدم أن الفيلسوف فى تأملاته ومواقفه وبراهينه يستند إلى بعض نتائج علوم عصره . وأن المناهج الجديدة فى مجال الفلسفة مستعارة ومستوحاة فى أغلبها من مناهج علوم عصرها . أو هى بمثابة ردود فعل انتقادية تجاهها وعليها. فانطلاقاً من تطور العلوم وطفراتها تُجدد الفلسفة مواقفها وأطروحاتها ، وتُعيد النظر فى صياغة إشكالياتها.

إن تطور المناهج فى الفلسفة غالباً ما يكون بمثابة ردود فعل - إيجابية أو سلبية- تجاه ما يستجد فى ميادين العلوم ومناهجها وخاصة : الرياضيات، العلوم الفيزيائية، علوم الحياة ونظرية التطور، التحليل النفسى، اللسانيات، المعلوميات، والأمثلة على ذلك كثيرة : الديكارتية بفروعها، الفلسفة النقدية عند كانط، الفلسفة الوضعية، البرجسونية ، الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل، الفنمنولوچيا - وهى هنا تمثل حالة ساهمت على عكس المتوقع فى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم - والوجودية ، ثم البنيوية فى الستينيات التى تخلت عن التحليل الوجودى واهتمت أكثر بالأنساق وبالبنيات والعلاقات . . . إلخ.

## ٨ - عن الاختلاف والتعدد فى الفلسفة ومناهجها :

الفلسفة لم تشكل خلال تاريخها الطويل كُلا وحدة متجانسة، بل كانت دائماً عبارة عن سيرورة فكرية جدلية جوهرها الاختلاف والصراع بين المذاهب والتيارات.

ويبدو أحياناً أنه لا مفر من التسليم بضرب من النزعة الفوضوية فى الحقل الفلسفى؛ وأن هذه النزعة تكون أحياناً من أسباب حدوث طفرات حقيقية فى هذا الحقل.

ونجازف هنا بتبنى ما يقوله فييرابند (P. Feyerabend) عن الميادين العلمية، ونقترح مماثلته بمجال الفلسفة :

إن فكرة وجود منهج فى الفلسفة قائم على مبادئ راسخة وثابتة ، بحيث يجب الخضوع لها بالضرورة، هى فكرة تعترضها عدة صعوبات .. وخاصة عندما نواجهها بتقصى تاريخ الفلسفة. سنلاحظ أنه لا توجد هناك قواعد فى مناهج التفكير الفلسفى لم يتم خرقها وتجاوزها ، وهذه الانتهاكات ليست أحداثاً عابرة، وليست ناتجة عن معرفة محدودة وقاصرة.. أو عن أخطاء كان بالإمكان تلافيها، إن هذه الخروقات ، كانت على العكس من ذلك ضرورية لكى تحدث طفرة نوعية فى الفلسفة.

**إلى ماذا يمكن رد هذا التنوع والاختلاف فى الفلسفة ومناهجها؟**

الظاهر للوهلة الأولى أن تعدد المذاهب فى الفلسفة راجع إلى كون الفلسفة تسعى إلى إيجاد نظرة شاملة عن الوجود وعن الحياة، وهذا النزوع إلى الشمول يعرضها إلى التعميم والمجازفة وهناك اختلاف فى المذاهب الفلسفية لأن لا واحد منها بإمكانه أن يستغرق أو يستنفذ هذا الواقع كله ، والمذاهب الفلسفية جميعها هى فى حقيقة الأمر لا تعدو أن تكون مواقف ووجهات نظر مختلفة نحو العالم ونحو الواقع الإنسانى. فكل مذهب فلسفى هو ، كما يقول هيجل ، تعبير عن روح عصره . وفضلاً عن ذلك فمن أسباب التنوع والاختلاف كذلك أن نشأة المذهب الفلسفى وتطوره تتوقف على عدة متغيرات تاريخية : منها تطور العلوم والمعارف، وتطور المجتمعات البشرية، ولا ننسى كذلك تأثير شخصيات الفلاسفة وأحداث سِيَر حياتهم.

**٩ - خلاصات :**

يعد التأويل و «القراءات الجديدة» من أهم مصادر التجديد فى الفلسفة، وهذه القراءات تصبح ممكنة بفضل استخدام مناهج مستحدثة تُوسِّعُ آفاق التأويل، وهى

مناهج تستعار أو تستلهم غالباً من تطور بعض الميادين العلمية الرائدة، وتستجيب لتطلعات الفيلسوف وانشغالاته الحاضرة. نذكر على سبيل المثال: الماركسية، التحليل النفسى، البنيوية، الحفريات، الجنيالوجيا، النقد التفكيكى، العقلانية التواصلية.

لا يكفى الفيلسوف اليوم أن يُنصت إلى الوجود ويستلهم من تجاربه الشخصية لكى يُنتِج فلسفة؛ فهناك شروط معرفية ضرورية لتجدد الفلسفة ومناهجها ، إن الثورات العلمية والتكنولوچية ومنجزاتها وتناقضاتها واحتمالاتها وعواقبها المذهلة تؤدى إلى ما هو فى الحقيقة مشكلات فلسفية جديدة، مثلا: إن السؤال: «ما هى الفلسفة»؟ يتحول فى عصرنا إلى سؤال عن المصير التاريخى للبشرية، ويصبح مشكلة حضارية.

نحن نعيش مرحلة تعدد القيم والمناظير بحيث يمكن القول إن أى منهاج لايستطيع أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بمجال الفكر الفلسفى كله؛ إن كل منهج من مناهج التفكير الفلسفى، ومهما يكن قدر رسوخه، لابد أن تُنتهَك قواعد فى فترة من الفترات ؛ وجلُّ مناهج البحث والتفكير فى الفلسفة ، وبعد أن تعطى ثمارها يأتى عليها يوم تفقد فيه خصوبتها وتصبح عاجزة عن أن تفيد بجديد.

obeikandl.com

# منزلة تحليل الخطاب فى فلسفة اللغة

د. الزواوى بغورة (*)

## مقدمة :

فلسفة اللغة مبحث فلسفى جديد يهتم باللغة من منظور فلسفى ويعتمد على مناهج لغوية فلسفية أساسية كالتحليل المنطقى والألسنى والتأويلى. يعنى هذا أن مفهوم فلسفة اللغة يتكون من مختلف التطورات التى عرفها الفكر الفلسفى المعاصر والمتمثل بشكل خاص فى التطورات الحاصلة فى مجال المنطق الرمزى والتأويل أو فلسفة التأويل والألسنية أو علم اللغة الحديث. فما هى منزلة تحليل الخطاب فى فلسفة اللغة ؟ وماذا يقصد بالخطاب والتحليل الخطابى؟ وما هى علاقاته بالاتجاهات الكبرى فى فلسفة اللغة؟(١).

يثير مفهوم الخطاب فى الألسنية أو علم اللغة الحديث، الكثير من اللبس فهو يحتل مكانة خارج الثنائيات المعروفة فى الألسنية مثل، اللغة والكلام، الدال والمدلول، التزامن والتعاقب، النظام والعملية، الكفاءة والقدرة، البنية السطحية والبنية العميقة... إلـخ، والالسنيونه الأوائل أمثـال دى سوسير ١٨٥٧-١٩١٣ "F. De Saussure" وهلمسلف ١٨٩٩-١٩٦٥ : "L.Hjemslew" وجاكبسون ١٨٩٦ "R.Jakobson" وغيرهم لم يناقشوا موضوع الخطاب. وإنما كان أول من طرح مسألة الخطاب فى الدراسات الألسنية هو بيسنس "Buyssens" سنة ١٩٤٣ عندما دعى إلى ضرورة تأسيس السنية خطابية، والتى أصبحت اليوم فرعاً أساسيا فى التداولة "Pragmatique" إلا أن النقلة الألسنية الكبيرة لمسائل الخطاب تمت على يد بنسفت ١٩٠٢ - ١٩٧٦ "Benveniste" الذى تجاوز الإطار الشكلى للألسنية

---

(*) قسم الفلسفة ، جامعة منتورى ، قسنطينة.

البنيوية، وذلك عندما طرح مسائل الوظيفة ودور الفاعل المتكلم فى العملية المنطوقية. وهنالك توجه كامل فى فرنسا يسمى بتحليل الخطاب، يظهر فى أشكال مختلفة يمكن تصنيفها فى أربعة منظومات كبرى هى: المنظومة المنطوقية "Enonaeitif" المنظومة الحجاجية "Argumentatif" والمنظومة السردية"Narratif" والمنظومة الخطابية "Rhéthorique"[٢].

ولقد ارتبطت الأعمال الأولى للبنيويين الفرنسيين بهذه الأشكال المختلفة من تحليل الخطاب، سواء ما تعلق بأعمال كلود ليفى ستروس "C.Lévy - Strauss" (أو) رولان بارت ١٩١٥ - ١٩٨٠ "R.Barthes" (أو) جاك لكان ١٩٠١-١٩٨٠ "J.Lacan" (أو) ميشيل فوكو ١٩٢٦-١٩٨٤ "Michel Foucauht" فى أعماله الفلسفية والتاريخية، والتى سنحاول تحليلها فى هذه الدراسة، قصد الإجابة على تلك الأسئلة التى طرحناها فى المقدمة[٣].

## أولاً: ميشيل فوكو وتحليل الخطاب:

من المعلوم أن الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكو قد قدم جملة من الأعمال التاريخية والفلسفية التى تنتمى إلى علم النفس والتحليل النفسى من خلال طرحه لمشكلة الجنون، وموضوعات تنتمى إلى الطب والطب التشريحى والعيادى من خلال تحليله لمشكلة المرض، ودراسات تنتمى إلى العلوم الإنسانية كالاقتصاد والبيولوچيا واللغة وذلك من خلال طرحه لمشكلة الإنسان، بتعبير آخر قدم جملة من الأعمال التى تنتمى إلى دائرة تاريخ العلوم بالمعنى الواسع للكلمة.

فلقد كتب فى "تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى Histoire de la Folie à l'age classique" والذى صدر سنة ١٩٦١ عن تجربة فريدة فى تاريخ الثقافة الغربية، هى تجربة الجنون من خلال مراحلها الكبرى المتمثلة فى عصر النهضة والعصر الكلاسيكى والعصر الحديث وناقش فيها مسائل الطب والطب النفسى والفلسفة والأدب والمؤسسات العلاجية كالمعزل والمستشفى وموقفها من الجنون، محاولا بذلك رسم لوحه عن العقل الغربى وسلطته وحدوده وكيفية تعامله مع الآخر من خلال الموقف من الجنون.

كما تحدث عن المرض والمريض فى مولد العيادة "Naissance de la Clinique" الصادر سنة ١٩٦٣ وعن المراحل المشكلة لها كمرحلة التصنيف والتشريح والتى كان عليها أن تؤسس خطاباً علمياً يمر حتماً بلحظة الموت كى يصبح علمياً، ذلك أن الإنسان الغربى فى نظر فوكو لم يصبح موضوع علم إلا بعد انفتاحه على واقعة فنائه الخاص، وهكذا نشأت عن تجربة الجنون مختلف النظريات السيكلوچية ، كما تولد عن تفسير الموت من خلال الطب التشريحى والطب الحديث مختلف النظريات الطبية حول الإنسان، وسيكون هذا بداية ومقدمة لدراسة الإنسان الغربى من خلال الاقتصاد والبيولوچيا واللسانيات، وهى المجالات التى سمحت بظهور العلوم الإنسانية الى درسها فى كتابه المشهـــور الــذى صدر سنة ١٩٦٦ بعنوان «الكلمات والأشياء : اركيولوچيا العلوم الإنسانيـة "Les Mots et les Choses , une archeologie des sciences des humaines".

وعلى أساس هذه الدراسات أو الممارسات الخطابية بلغة الفيلسوف ، حاول ميشيل فوكو أن ينظر لمسائل تحليل الخطاب من خلال مساءلة كبرى التيارات المشكلة لما نسميه اليوم بفلسفة اللغة وهى التحليل المنطقى والتحليل الألسنى والتأويل أو فلسفة التأويل "Hermineutique" ، وشكلت الدراسات التى نشرها بين سنوات ١٩٦٩-١٩٧٦ مثالاً للتنظير المنهجى للخطاب من حيث تماثلها مع أعمال فيدحنشتين ١٩٨٩ - ١٩٥١ "Wittgenstein" واستن ١٩١١ - ١٩٦٠ J.Austin وغدمار ١٩٠٠ "G. Gadamer" وبول ريكور ١٩١٣ "P.Ricoeur" وغيرها . . يدل على ذلك بوجه خاص الدراسات التالية أركيولوچية المعرفة ١٩٦٩ "L,Archeologie du Savoir" ونظام الخطاب ١٩٧١" "L'ordre du discanrs وإرادة المعرفة ١٩٦ Lavolonté du suroir والعديد من الدراسات والمقابلات التى خصها لهذا الموضوع، فما هى وجهة نظره فى الخطاب والتحليل الخطابى وما هو علاقته بكبرى الاتجاهات اللغوية والمنطقية والتأويلية؟ ثانياً : فى مفهوم الخطاب: يتكون الخطاب، فى نظر ميشيل فوكو، من مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات "Enoncés" التى تكون بدورها مجموعة من التشكيلات الخطابية "Formations Discursives" . فماذا يقصد بالمنطوق وبالتشكيلة الخطابية؟

١ - **المنطوق** : المنطوق ذرة الخطاب ووحدته الأولى وعنصره الأخير. يتماثل مع الجملة والقضية والفعل اللسانى ويختلف عنهم فى نفس الوقت ، يقول ميشيل فوكو :«فقد استخدمت فى مناسبات عديدة لفظ منطوق ، أما لأشير إلى عدد من المنطوقات . . أو لأميزه عن تلك المجموعات التى اسميها الخطابات (مثل ما يتجزء الجزء عن الكل) ويبدو المنطوق أول وهلة كعنصر أخير، أو جزء لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له. . المنطوق أبسط جزء فى الخطاب)[٤]. وعليه يختلف الخطاب عن اللغة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابى عن التحليل الألسنى أو المنطقى، سواء من حيث المرجعية أو المنهج.

فمن حيث المرجعية، الخطاب لا يستند على الذات ولا على المؤسسة ولا على الصدق المنطقى أو البناء النحوى وإنما يستند على الممارسة الخطابية وغير الخطابية، وأما من حيث المنهج فإنه يعتمد على الوصف ، وصف المنطوق وصفاً قبلياً وتاريخياً وفى مختلف وظائفه التى يقوم بها فى حقبة تاريخية معينة وضمن التشكيلة الخطابية التى ينتمى إليها، لذا فإن كل وصف للخطاب يجب أن يتجسد فى عنصر مادى هو الأرشيف.

ويفترض هذا الوصف ضرورة الإلغاء المنهجى للوحدات الجاهزة التى ألف تاريخ الفكر البشرى استعمالها من مثل وحدة الكتاب أو العمل الأدبى أو الفرع العلمى والنظر إلى المنطوق باعتباره حدث منفصل ومتميز وقابل للتذكر والتكرار وخاضع لأشكال التدوين والممارسات الخطابية وغير الخطابية[٥]. ويتجسد فى وحدة جديدة سماها الفيلسوف بالتشكيلة الخطابية فماذا يقصد بها؟

٢ - **التشكيلة الخطابية** : يقول ميشيل فوكو :(التشكيلة الخطابية . . بالمعنى الدقيق، مجموعة من المنطوقات . . ترتبط فيما بينها على مستوى المنطوقات)[٦]. التشكيلة الخطابية تتماثل إذن مع الخطاب من حيث التكون، فكلاهما يتشكلان من منطوقات، مع فارق أساسى هو أن التشكيلات الخطابية لاتتكون من منطوقات فردية فقط، بل من مجموعة منطوقية، (فالتشكيلة الخطابية هى المنظومة المنطوقية

العامة التى تحكم مجموعة الإنجازات اللفظية)[٧]. كما أن استنباط أو تحليل التشكيلة الخطابية لا يكون من المنطوق وإنما من (ميدان المنطوق ومبدأ اجتماعه والوحدات التاريخية الكبرى التى تكوّن تلك المنطوقات والمناهج التى تسمح بانتظامها)[٨]. وهكذا نرى أن التشكيلة الخطابية تتماثل ومفهوم آخر هو ميدان الخطاب الذى يجمع منطوقات عديدة فى فترة تاريخية معينة يتم وصفهما وصفاً أركيولوچيا. وعليه نستطيع القول أن : الخطاب الذى يجمع منطوقات عديدة فى فترة تاريخية معينة يتم وصفهما وصفا اركيولوجيا وعليه نستطيع القول أن:

أ - المنطوق والتشكيلة الخطابية يخضعان لمنهج واحد فى التحليل هو المنهج الوصفى الأركيولوجى.

ب- مادام المنطوق ينتمى إلى التشكيلة الخطابية فان القواعد والقوانين الناظمة للتشكيلة الخطابية تنطبق كذلك على المنطوق.

جـ- الخطاب ليس أكثر من مجموعة من المنطوقات تنتمى إلى تشكيلة خطابية فهو، إذن ، عبارة عن :(عدد محصور من المنطوقات التى تستطيع تحديد شروط وجودها)[٩].

د - النتيجة الأساسية التى يصل إليها فوكو هى أن الخطاب محكوم بالممارسة الخطابية وغير الخطابية بتعبير آخر، أن المعيار الذى يستند إليه الخطاب فى التحليل هو الممارسة الخطابية وغير الخطابية.

٣ - مفهوم الممارسة الخطابية وغير الخطابية : تلعب الممارسة الخطابية وغير الخطابية دور المعيار بالنسبة للخطاب وتحليل الخطاب والمقصود بالممارسة الخطابية هى:(مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً فى الزمان والمكان، والتى حددت فى فترة زمنية بعينها وفى نطاق اجتماعى واقتصادى وجغرافى أو لسانى معطى، شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية)[١٠].

يرى دومينيك لكور "D. Lecourt" أن مفهوم الممارسة من المفاهيم الأساسية فى تحليلات ميشيل فوكو ونقطة فاصلة فى علاقته بالبنيوية والتحليلات اللغوية،

وذلك لأن ما يعنيه فوكو بالممارسة ليس نشاط الذات بل الوجود الموضوعى والمادى لبعض القواعد التى تتحكم فى الذات عندما ترتبط بالخطاب . وتتحدد الممارسة الخطابية بثلاث صفات هى:

أ - لا تحيل الممارسة الخطابية إلى الذات ولا إلى العملية اللغوية أو التعبيرية ولا إلى المقدرة الشخصية.

ب- الممارسة الخطابية محكومة بقواعد موضوعية وتاريخية معينة ومحددة فى زمان ومكان معين.

جـ- هذه القواعد هى التى تحدد الوظيفة المنطوقية أو الخطابية، وعليه فإن الممارسة الخطابية تتعلق بالخطاب ووظيفته على عكس الممارسات غير الخطابية "Pratique Non - Discursive" والتى تتعلق بالمؤسسات والحياة الاجتماعية والاقتصادية أو كما يقول أن الممارسة الخطابية تعنى الخطاب ووظيفته أما الممارسات غير الخطابية فتعنى بعلاقات الخطاب بالنواحى المادية وهى:(حق مؤسساتى ومجموع أحداث وممارسات وقرارات سياسية وتسلسل سياقات اقتصادية)[١١].

وعلى هذا الأساس من التميز بين الممارسة الخطابية وغير الخطابية لايمكن تصنيف فوكو ضمن المنظور البنيوى للخطاب ما دام يفرق بين ممارسات خطابية تهتم بوظيفة الخطاب وممارسات غير خطابية تهتم بعلاقة الخطاب بالحياة المادية للمجتمع. وإذا كان ميشيل فوكو لا يقيم العلاقة بين الممارسات الخطابية وغير الخطابية على أساس السبب والنتيجة فإنه يرى فى الوقت ذاته أن المنهج الأركيولوجى يصف أشكال ظهور الخطاب وانبثاقه وكذلك مختلف علاقاته التى تتكون من علاقات أولية يمكن وصفها داخل المؤسسات والتقنيات والمؤسسات الاجتماعية وغيرها وعلاقات خطابية لا توجد داخل الخطاب بما أنها لا ترتبط بالألفاظ ولا بالجمل ولا بالقضايا كما أنها ليست خارج الخطاب بما أنه ينكر فكرة السببية والأسبقية، وإنما توجد :«إذا صح القول عند حدود الخطاب: فهى التى تمنحه الموضوعات التى يتحدث عنها.. فالعلاقات الخطابية لا تميز اللغة التى

يستخدمها الخطاب، ولا تميز الظروف التى ينتشر فيها كخطاب بل تميز الخطاب ذاته من حيث هو ممارسة)[١٢] من هنا نفهم نعت ووصف دريفوس "H. Dreyfus" ورابينوف "P.Rabinow" لمنهجية فوكو، فى كتابهما، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية «بأنها منهجية وصف مختلف الأشكال التاريخية للممارسة الخطابية ومن هنا نفهم أيضاً التسمية المقترحة من طرفهما وهى نظرية الممارسة الخطابية وليس نظرية الخطاب، ما دام فوكو يصف أشكالاً مختلفة من الممارسات الخطابية وغير الخطابية كالممارسات المعرفية والممارسات السلطوية ويدخل الخطاب فى علاقة مع الممارسات غير الخطابية ومختلف الاستراتيچية التى تربط الخطاب بالتشكيلة الخطابية.

يعرف فوكو الاستراتيچية بقوله :« يكون باستطاعتنا إظهار تشكيلة خطابية ما، فى فرديتها وخصوصيتها إذا تمكننا من تحديد منظومة تكون مختلف الاستراتيچيات الموجودة بها ، بعبارة أفضل ، إذا كان بمقدورنا إبراز استراتيچيات عن مجموعة ثابتة من العلاقات»[١٣] كما يحدد علاقة الخطاب بالاستراتيچية بقوله:«وتلزم الإشارة إلى أن الاستراتيچيات موصوفة على هذا النحو لا تجد موقعها الأصلى بعيداً عن الخطاب فى الغور الأبكم والصامت لاختيار أولى وأساسى فى نفس الوقت)[١٤]. ومن خلال النصين نتوقف عند دلالة الاستراتيچية وأهميتها فى تحليل الخطاب وارتباطه بما يسميه فوكو بالاختيارات النظرية وهى:(أساليب مسطرة . . للشروع فى توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها)[١٥] أن هذا التوظيف أو الاستثمار لا يكون خارج إرادة المعرفة والسلطة وهو ما يربط تحليل الخطاب بالممارسات غير الخطابية التى سيتوسع فى دراستها فى أعماله الخاصة بالسلطة والجنس وخاصة فى «المراقبة والمعاقبة» ١٩٧٥ "Surveiller et Punir" و«إرادة المعرفة» و«الاهتمام بالذات» ١٩٨٤ "Le Souci de Soi" و«استعمال الملذات» ١٩٨٤ "L'Usage des plaisires" وكذلك بعد إضافته للمنهج الجينيالوجى أو النسابى. ولتعيين وتوضيح المنهجين ، الأركيولوجى والجينيالوجى، يتطلب الأمر الوقوف عند بعض خصائصهما العامة.

**ثالثاً : فى منهج تحليل الخطاب** : صرح ميشيل فوكو لمجلة "Magazine Littéraire" فى العدد ٢٨ لشهرى افريل-مای ١٩٦٩ : (لقد استعملت هذا اللفظ - يقصد الأركيولوجية - للدلالة على وصف الوثيقة «الأرشيف» ولم أقصد به مطلقاً اكتشاف بداية أو الكشف عن عظام رميمة)(١٦). ان هذا التصريح يتضمن عنصرين أساسيين هما: الوصف كطريقة والأرشيف كموضوع، وهذا ما نجده فى كتابه أركيولوچية المعرفة، مع تحديد لمضمون الطريقة والهدف والوصف، يقول: «بإمكاننا بالاستناد إلى قانون الألفاظ.. أن نطلق على تلك الأبحاث اسم «أركيولوچة» وهو لفظ لا يتضمن أى محاولة للجرى واللهث وراء البدايات، كما لا يقترن التحليل بأى تنقيب أو سبر جيولوچى بل يدل على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدفه استنطاق الماقبل فى مستوى وجوده وفى مستوى الوظيفة المنطوقية التى تمارس عليه والتشكيلة الخطابية التى ينتسب إليها.. فالأركيولوچية تصف الخطابات كممارسات محددة فى عنصر الأرشيف»(١٧).

يتضح من هذا التعريف أن موضوع المنهج الأركيولوجى ليس اللغة وإنما الأرشيف أو الوجود المتراكم للخطابات من حيث وظيفتها وشروط ظهورها وتشكلها وتحولها وانبثاقها أو تلاشيها وضياعها، يعنى هذا أن المجال الأساسى للتحليل الأركيولوجى هو التاريخ مع التأكيد على خصوصية التاريخ عند فوكو وهى خصوصية متصلة بالجينيالوجية التى سنبين بعض ملامحها لاحقا لأننا نريد الآن أن نبين بعض مبادئ الوصف الأركيولوجى والتى يمكن تلخيصها فى النقاط التالية:

١ - **اتخاذ بعض القرارات** "Décisions" : يتطلب الوصف أخذ بعض القرارات الحاسمة قصد التمييز والانتقاء وذلك من خلال تعيين حدود وأشكال التقرير والاحتفاظ وما لا يمكن الكلام فيه وما هى المنطوقات الموجهة نحو الاختفاء والتى يجب الاحتفاظ بها وتثبيتها فى ذاكرة الإنسان بواسطة مختلف الطرق البيداغوجية والتعليمية وما هى المنطوقات الممنوعة من التداول والتنشيط والتملك، فمن بين مختلف خطابات الحقب التاريخية والثقافات المغايرة أو الأجنبية نتساءل عن ماهى

الخطابات أو المنطوقات التى نحتفظ بها ونقيمها ونحاول إعادة تأسيسها وتكوينها وكيف نطورها ونحولها بالاعتماد على التعليق والتفسير والتحليل وما هو الدور الذى نمنحه لهذه المنطوقات كما يجب التساؤل عن الأفراد أو الجماعات أو الطبقات التى تنظم إلى خطاب ما؟ وكيف تتحدد الطبيعة القانونية بين الخطاب ومن يمتلكه؟ كيف تتحدد العلاقة بين الخطاب والمؤلف؟ وكيف تحدث الصراعات بين الطبقات والأمم والجماعات اللسانية والعرقية من أجل امتلاك الخطاب[١٨]. مع ضرورة الاعتماد على بعض المبادئ من مثل:

أ- **الندرة** "Rareté" : إذا كانت النصوص تدعى الوفرة والامتلاء ، بسبب وفرة وكثافة المدلول بالنسبة للدال، فإن تحليل الخطاب يسعى إلى سن قانون الندرة الذى يتخذ عدة أوجه، منها أن الكل لا يقال أبداً، ومنها أن العبارات تدرس فى الحد الذى يفصلها عما لم يقال:

ب- **التراكم** "Accumulation" : المقصود به رصد الأشكال النوعية للتراكم، باعتبار أن المنطوقات هى الأثر المستمر والذى يبقى ويتخلف بعد زوال باعثه وسببه. وبما أن التراكم يتضمن بوجه من الوجوه المحافظة فإن هذه المحافظة لا تعنى الذاكرة أو الذات بل قواعد مادية كالكتاب وبعض المؤسسات كالمكتبة وبعض الصيغ القانونية المنظمة لأرشيف.

جـ - **القبلى التاريخى** "A priori Historique": على عكس القبلى المتعالى الذى نجده عند كانط ، فإن ميشيل فوكو يرى أن القبلى التاريخى ليس شرطا لصحة الأحكام بل دليلاً على وجود المنطوقات، بقول: «فلا يعنينى فى شىء أن اكتشف ما يجعل من خطاب ما خطاباً صحيحاً أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعنينى إبراز شروط انبثاق المنطوقات وقانون تواجدها والشكل النوعى لنمط وجودها والمبادئ التى تستمر وفقهاً فى البقاء»[١٩].

إن القبلى التاريخى هو البحث فى الأسباب التاريخية لظهور المنطوقات والخطابات ولا علاقة له بالطرح المنطقى أو الألسنى، لذا فإن التحليل الخطابى وان

كان يستند على بعض المعطيات الألسنية والمنطقية إلا أنه يتميز عنهما من حيث أنه تحليل تاريخى بالدرجة الأولى، رغم الاعتراضات العديدة على مفهومه للتاريخ من طرف النقاد والمؤرخين والألسنيين وغيرهم، لأن مفهومه مرتبط كما قلنا سابقاً بالجينيالوچية، وهو ما يحتاج إلى توضيح وتحليل.

ادخل فوكو تعديلا منهجياً على أبحاثه فى مطلع السبعينيات وهذا راجع لعاملين أساسيين هما : عامل علمى يتعلق بجملة المشاكل العلمية التى لم تستطع الأركيولوچية حلها وخاصة مشكلة المعنى والدلالة، وعامل تاريخى يتعلق بأحداث ١٩٦٨ التى عرفتها فرنسا بشكل خاص وما حملته من قضايا ومسائل، وخاصة قضية السلطة بجميع أشكالها والتى عجزت الأركيولوچية على حلها وذلك بسبب انحصارها فى عملية الوصف المحض للخطابات كأحداث تاريخية، وهذا العجز أو القصور هو ما حاولت الجينيالوچية تجاوزه، وهو ما عبر عنه ميشيل فوكو فى درسه الافتتاحى بـ «الكوليج دى فرانس» "College de France" فى ٢ ديسمبر ١٩٧٠ قائلاً: «على هذ النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدى والوصف الجينيالوجى نوع من التناوب والتآزر والتكامل. ان الجانب النقدى من التحليل يهتم بمنظومات تغليف الخطاب وتلفيفة، كما يحاول أن يضع يده على مبادئ الترتيب والتطفيف المتصلة به ولنقل من باب التلاعب بالكلام أنه يطبق وقاحة مطبقة فى حين أن الجانب الجينيالوجى من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب : أنه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات وأنا لا أعنى بسلطة الإثبات تلك السلطة التى تتعارض مع سلطة الأفكار بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفى قضايا صادقة وأخرى كاذبة»[٢٠]. ان تحليل هذا التصريح يفترض العودة إلى نيتشه وعلاقة فوكو به، لكن هذه المسألة يصعب تحليلها بشكل كاف فى هذه الدراسة ولذلك نفضل القول بأن فوكو يحدد علاقته بنيتشه بقوله «إنى مجرد نيتشوى»[٢١] ولذا يرى استناداً إلى نيتشه أن الجينيالوجية تعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التى يحظى بها الأصل، فالأصل الأسمى عبارة عن فائض ميتافيزيقى ، وبدلاً من البحث فى الأصل، تعمل الجينيالوچية على تعيين

البدايات: «لن تتأتى لنا إذن جينيالوچية القيم والأخلاق والزهد والمعرفة عن طريق البحث فى الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ بل من باب الوقوف الطويل والمتأنى عن البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه آخر»[٢٢].

البحث فى البدايات ، البدايات التى لا تدخل تحت الحصر هو البحث التاريخى المناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة ولكل أشكال التاريخ الكلى، ويتميز هذا التاريخ الجينيالوجى بكونه لا يستند إلى أى ثابت من الثواب لذلك فهو يقحم الانفصال وينفى الاتصال، يفتت ويفكك الهوية. وفى نظر فوكو فان الباحث الجينيالوجى باحث مشخص وفاحص لمجالات ثلاثة هى المعرفة والسلطة والذات، هذا الفحص يقوم على مبادئ أساسية منها:

أ -تتنافى الجينيالوجية والطريقة التاريخية التقليدية.

ب- لا تبحث الجينيالوجية فى الجوهر الثابت ولا فى القوانين الأساسية ولا عن الغائيات الماورائية بل تبين الانقطاعات والفواصل.

جـ- لا تهتم بالتطور أو التقدم بل تبين التكرار كما لا تهتم بالعمق بل بالسطح بالتفاصيل الصغيرة بالانتقالات عديمة الشأن، فـ«إذا كان على المفسر أن يتجه بنفسه إلى العمق كالنقاب أو الحفار، فإن حركة التفسير الجينيالوجى هى بالعكس حرة، جزء ناتىء مرتفع أكثر أكثر، يجعل العمق ينتشر فوقه بوضوح متزايد»[٢٣] والفارق الأساسى بين تأويل فوكو ونيتشه يكمن فى أنه فى الوقت الذى يرجع فيه نيتشه التفسير إلى الإنسان وإلى الحوافز السيكولوچية فان فوكو يدمجه فى استراتيجيات المعرفة والسلطة ولا ينسبه إلى بطل معين ، يقول: «ان أحداً غير مسؤول عن انبثاق معين ، لا أحد يستطيع أن يفتخر به، وهو يحدث دوماً فى الفرجة»[٢٤]. بمعنى أن ميزان القوى هو الذى يفعل فعله داخل موقف تاريخى معين، لذا فإن من مهمات الجينيالوچية أن تبين أن الجسد غارق مباشرة فى الميدان السياسى، وان علاقات السلطة تخترقه وان المعرفة متورطة فى الصراع الدنىء لعلاقات الهيمنة، وهذه هى

الموضوعات المركزية التى سيقوم المنهج الأركيولوجى - الجينيالوجى للخطاب بتحليلها ودراستها، بطريقة تناوبية. وهذا ما عبر عنه دريفوس ورابينوف بالقول : (عندما نحلل قضايا معينة، فإننا سنركز على المركز الذى تحتله داخل الصيغة الخطابية، وهذه هى وظيفة الأركيولوچية. . وما أن ينجز عمل الأركيولوجى حتى يصير بوسع الباحث الجينيالوچى أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخى والسياسى الذى تلعبه العلوم التى يدرسها»[٢٥] بمعنى أن الجينيالوجية أضافت مسائل سلطة الخطاب ومفهوم السلطة والمعرفة والسلطة وتأويلية الذات. وأن المنهجين معاً أقصد التحليل الأركيولوجى والتحليل الجينيالوجى هو ما أسميه بتحليل الخطاب، ولكن مادام هدفنا يقتصر فقط على دراسة العلاقة بين تحليل الخطاب والمقاربات الفلسفية اللغوية الأخرى قصد إظهار مكانة التحليل الخطابى فإننا نرجىء الحديث عن قضايا الخطاب والسلطة والمعرفة الذات إلى دراسات لاحقة.

## رابعاً : فى علاقات الخطاب :

لايمكن إدراك المعنى الخاص للخطاب والمنطوق من دون إجراء مقارنات ، ولو مختصرة، مع مختلف الحدود أو المستويات التى يتقاطع معها التحليل الخطابى وخاصة ما يشكل حدود ما أسميناه بالاتجاهات الكبرى فى فلسفة اللغة وأعنى بذلك الألسنية والتحليل المنطقى والتأويل.

١ - **بين التحليل الخطابى والتحليل الألسنى** : يتعارض التحليل الخطابى مع التحليل الألسنى، وخاصة فى صورته البنيوية. يقول فوكو: (على خلاف ما يسمى التحليل البنيوى، فإنى لا أهتم بالإمكانيات الشكلية للأنساق، كاللغة ، ولكنى أهتم بوجود الخطابات كأحداث لها وظائف وعلاقات وآثار)[٢٦].

فالتحليل الخطابى ، إذن يتعارض وكل تحليل قاموسى أو دلالى، بنائى أو غير بنائى، للخطابات أو الجمل أو النصوص، أنه يهتم بالخطابات كممارسات لها قواعد ظهورها وانبثاقها، واختفائها واضمحلالها، ولكن هنالك تحليل السنى يتقارب والتحليل الخطابى، أنه التحليل الألسنى التوزيعى، كما جسدته أعمال

المدرسة التوزيعية الأمريكية، وخاصة أعمال «بلومفيلد» ١٨٨٧-١٩٤٩ "L.Bloomfield" و«هاريس» ١٩٠٩ "Z. Harris" التى ترفض التحليلات القائمة على العقلية والقصدية والتقليد والتأثير والتأثر، أى ترفض كل الأشكال التاريخية للوحدة والتواصل(٢٧).

على أن أصالة فوكو كما يقول «دلوز» ١٩٢٥ "J.Deleuze" واستناداً على «ايوالد» "Ewald" تكمن : «فى الكيفية التى حدد بها من جانبه المتون والمجاميع : إنه لا يحددها تبعاً لتواترات أو ثوابت لسانية، أو عن طريق الصفات الشخصية لأولئك الذين يتكلمون أو يكتبون [فهذه المجاميع والمتون] خطابات بلا مرجع، وأن الوثائقى غالباً ما يتحاشى الاستشهاد بالأسماء اللامعة»(٢٨).

إن تحليل الخطاب لا يختار الجمل أو القضايا أو المنطوقات بناء على بنيتها اللغوية، ولا على أساس الذات المؤلفة لها، بل على الوظيفة التى تضطلع بها، داخل مجموع ما: كنظام الحجر فى مستشفيات الأمراض العقلية أو فى السجون أو على كرسى الاعتراف، فهل يمكننا القول مع «محمد على الكردى» أن : «مفهوم الأركيولوچية كما بلوره ميشيل فوكو بصدد تحليله لضروب ومستويات محددة من الممارسات الخطابية، ما كان ليبرز إلى الوجود إلا من خلال المنهجية العامة للغة التى أسستها البنيوية؟»(٢٩).

لايمكننا إنكار الجوانب البنيوية فى منهجية فوكو الأركيولوجية وخاصة موقفه من الذات ومن التاريخ بمعناه الاتصالى، ولكن جديد فوكو يتمثل فى تفكيره مسائل اللغة والتاريخ، بصيغ الخطاب والممارسة الخطابية وأشكال ظهور الخطابات. . فالتحليل الخطابى بنظرنا محاولة لتأسيس خط ثالث فى التفكير الفلسفى، بين الخط الشكلى والخط التأويلى، ومحاولة لإقامة قواعد ومبادئ للتحليل، وتصور لموضوعات البحث ذات طبيعة تاريخية بالدرجة الأولى.

ان هذا الخط يلخصه النص التالى : «لاينبغى وصف مجموع المنطوقات، ككلية مغلقة ذات دلالات وافرة، بل كصورة تتخللها الفجوات ويطبعها التناثر،

ينبغى وصفه لا بإحالته إلى . . فكرة تجول بذهن إحدى الذوات، بل وصف تبعثره أو توزعه وانتشاره الخارجى . . من أجل اكتشاف أشكال التراكم النوعية . . ولا يعنى الخروج بتأويل . . بل إنشاء ما أدعوه وضعية "Positivité"[٣٠].

هذه الوضعية التى تعنى الوقوف الحرفى عند الخطابات ، أو الإنجازات اللفظية والنظر فى أشكال ظهورها وتحولها واختفائها، دون إرجاعها إلى ذات مؤسسة، أو معنى باطنى أو نسق منطقى أو بنية لغوية، بل تحليلها على مستوى وجودها، وفى إطار علاقتها بمختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية. إلا أن هنالك جوانب مشتركة بين اللغة والمنطوق تستلزم الواحد منهما الآخر، رغم أن العلاقة بينهما ليست متساوية لا من حيث الوضع ولا من حيث الوجود، فالمنطوق ليس شرطا لوجود اللغة ما دام يمكن استبداله بمنطوق آخر. واللغة تتكون من منظومة أو من نسق من المنطوقات الممكنة مثل ما يعرفها - دى سوسير- بوصفها نظام وأن منهجها وصفى محض[٣١].

ويكمن الفرق بين تصور ميشيل فوكو وتصور دى سوسير فى مفهوم النظام، فالأول يرى أن النظام المنطوقى مفتوح وحامل لإمكانية التجدد والتحول، أما الثانى فيرى أن النظام مغلق وأن المنهج يقتضى وصف اللغة كما هى. وان خاصية النظام المفتوح أو الحامل للإمكانية، يرجع أساساً إلى مفهوم اللغة ذاته عند فوكو، الذى يتميز بالاختراق والتجدد والتجاوز، فاللغة فى نظره: «يقطنها دوما آخر، خارج ونائى وبعيد، وفى جوفها يقبع الغياب»[٣٢]. وبناء عليه لا يمكن للغة إلا أن تكون نظاماً مفتوحاً ، أما المنطوق فهو الحدث التاريخى، أنه ذلك العنصر من اللغة الذى يتشكل فى صيغة وثيقة أو جملة أو قضية أو فعل لسانى، وان كان يتميز عنهما، كما سنبين لاحقاً.

إن المنطوق عنصر ضرورى لتكوين الجملة، ولكن لا يمكن تعريفه من خلال الخصائص النحوية للجملة، لأنه من الممكن أن نصادف منطوقات حيث يتعذر علينا العثور على جمل ، وحجة فوكو فى هذا هى الأحرف الهجائية أو الاسم أو

الفعل، فكل هذه المستويات تشكل منطوقات ولكنها لا تشكل جملاً فى حد ذاتها وإن كانت أساسية لتشكيل الجمل، وهذا يعنى أن المنطوق يمكن أن يكون أبسط من الجملة أو يعادلها أو يساويها.

**٢ - بين التحليل الخطابى والتحليل المنطقى والفعل اللسانى** : القضية وحدة منطقية، تتكون أساساً من صور وموضوع محمول ورابطة، وهى الموضوع المركزى للمنطق، ووحدته الأولى . تخضع إما للتحقيق أو للاستنباط . إلا أن :«المقاييس التى تسمح بتحديد قضية ما، وبتمييز عدد آخر من القضايا داخل وحدة صيغة ما، وإظهار استقلالها واكتمالها لا تصلح لوصف الوحدة المتميزة للمنطوق»[٣٣] والمثال الذى يسوقه فى هذا الشأن هو «لا واحد يعلم» و«حقيقة أنه لا واحد يعلم» من الناحية المنطقية يعتبر المثالين قضيتين غير مختلفتين ، أما من الناحية المنطوقية فيختلفان من حيث السياق . والقضية التالية:«جبل الذهب يوجد فى كاليفورنيا» قضية كاذبة منطقياً، لكنها صحيحة منطوقياً فى نظر فوكو، إذ يمكن أن تكون قضية واردة فى نص روائى، وتحمل دلالة أو إشارة، ضمن سياق النص الروائى.

وإذا كانت القضية تتصف بالتجريد، والجملة تفرض المعنى، فإن المنطوق يتصف بالندرة، وفوق كل هذا فهو:«شرط سابق للجمل والقضايا، وهذه الأخيرة تفترض ضمنياً وجودها باعتبارها هى التى تشكل الكلمات والموضوعات»[٣٤] . ولعل المثال النموذجى الذى يقدمه للتميز بين الجملة والقضية والمنطوق هو المثال التالى: «إن الأفكار الخضراء التى لا لون لها، تنام نوماً عميقا» إن هذا المثال يعتبر جملة لغوية، ولكنها جملة فاسدة المعنى، وقضية ولكنها متناقضة ولا تقبل التحقيق، إلا أنها منطوق، لماذا؟ لأنه فى نظر فوكو، رفض المثال على أساس أنه ليس جملة صحيحة أو ليس قضية صادقة، يستبعد جملة من الاحتمالات الممكنة، من مثل: أن المنطوق يعبر عن أضغاث أحلام أو مقطع من نص شعرى، أو هذيان ناتج عن مؤثر مثل التخدير، أو رسالة شفرية.

هذه الاحتمالات يتضمنها فعل المنطوق، ولكنها تتنافى ومفهوم الجملة والقضية، وهذا ما يجعل من فوكو يختلف عن الألسنيين والمناطقة، ويحاول أن

يؤسس توجهاً جديداً فى الدراسات اللغوية والفلسفية ، وهذا بالاعتماد على جهاز مفاهيمى خاص، لا يمكن فهمه دون مقارنته بمختلف التيارات الفلسفية والألسنية المعاصرة، وخاصة التيار الوضعى فى الفلسفة والمنطق، والتيار البنيوى فى الألسنية.

ولكن ورغم اختلافه مع هذين التيارين، إلا أنه يقترب من التيار التحليلى للغة، وخاصة تيار مدرسة «أكسفورد» التى تهتم باللغة العادية، خصوصاً أعمال «سورل» ١٩٣٢ "Searle" و«أوستين» والمتمحورة حول نظرية أفعال الكلام "Speech act" أو «نظرية أفعال اللسان».

لقد استعمل الفعل اللسانى، منذ العقد الثالث من القرن العشرين ، إلا أن معناه الفلسفى من إبداع «أوستين» بحيث «يعتبر فيلسوف أكسفورد جون أوستين المؤسس لهذه النظرية. انطلاقاً من الفكرة بأن الوحدة الصغرى للاتصال الإنسانى ليست الجملة، ولا أية عبارة أخرى، بل هى إنجاز بعض أنماط من الأفعال.. محاضرات أوستين التى جمعت تحت اسم، كيف تصنع الأشياء بالكلمات عام ١٩٦٢، حثت الفيلسوف الأمريكى سورل على تطوير هذه النظرية»[٣٥].

ومضمون هذه النظرية يقوم على دراسة الفعل التعبيرى والفعل الغرضى والفعل التأثيرى[٣٦]. حيث يكون الفعل التعبيرى هو جملة الأفعال الصوتية، والصرفية والتركيبية، والدلالية: «إننى أسمى فعل "قول شىء ما" بالمعنى العادى التام، أداء للفعل التعبيرى، واسمى دراسة المنطوقات حتى هذه النقطة، ومن هذه الجوانب باسم دراسة التعبيرات أو الوحدات التامة للكلام»[٣٧]. والفعل الغرضى هو الفعل الذى يحدد الطريقة التى نستعمل بها التعبير، من مثل هل نسأل أم نجيب على السؤال؟ هل نعلن عن رأى أم قصد؟ هل نضع تحديداً أم إتهاماً أم نقداً؟ . . . إلخ[٣٨]. وأخيراً الفعل التأثيرى وهو ما يحدثه المتكلم من تأثيرات معينة على مشاعر وأفكار المستمع كنتيجة لما يقول، وعلى سبيل المثال: « ربما يقنع شخصاً معيناً أن شيئاً ما حقيقة واقعة، أو يحث شخصاً معيناً لأداء شىء ما، وهكذا يفهم المرء شيئاً ما "عن طريق" القول»[٣٩]. إن مضمون هذه النظرية، يشبه مفهوم فوكو

للمنطوق، وخاصة فى وحدته الأساسية الخاصة بفعل اللسان أو الكلام، لذلك يرى فوكو أن المنطوق وفعل اللسان فعل واحد، مع فارق بسيط ، تبين فيما بعد عدم صوابيته، وهو أن مجموعة من الأفعال يمكن أن تشكل منطوقاً مركباً، وهو ما اعترض عليه «سيرل»(٤٠).

يبين فوكو وجه العلاقة بين المنطوق والفعل اللسانى، فى قوله: «يمكننا الافتراض أن تمييز المنطوقات يتبع ذات المقاييس فى رصد أفعال الكلام أو اللسان، فكل فعل يتحقق داخل منطوق، وكل منطوق يسكنه من الداخل فعل من تلك الأفعال، فكلاهما يوجد الآخر ويوجد به، والعكس بالعكس»(٤١). من خلال هذا النص، نلاحظ أن فوكو يساوى بين المنطوق وفعل الكلام، وأن الواحد منهما مشروط بالآخر. ولكنه يستدرك فيقول بأن «هذا النوع من الاقتران لا يثبت أمام النقد»لماذا؟ لأن ذلك يعود فى نظره - وكما قلنا- إلى إمكانية جمع الأفعال اللسانية، مثل: القسم، والعهد، والموعظة، والعقد... إلخ. فى منطوق مركب وهو ما اعترض عليه «سيرل» ولقد وافق فوكو على هذا الاعتراض وأجاب «سيرل» فى رسالة أوردها «دريفوس» فى كتابه «فوكو، مسيرة فلسفية» بقوله: «فيما يختص بتحليل الأفعال الخطابية، أوافق تماماً على ملاحظاتكم. فقد أخطأت فى القول أن الملفوظات (المنطوقات) ليست أفعالاً خطابية، لكننى أردت بقولى هذا أن أشدد على كونى أنظر إليها من زاوية مختلفة عن زاويتكم»(٤٢). إن هذه الزاوية التى يتحدث عنها، هى الزاوية الأركيولوچة - الجينيالوجية فى مقابل التحليل اللغوى الذى تقوم به «مدرسة أكسفورد» خاصة وأن للمنطوق فى نظر فوكو مهمات تاريخية ومعرفية وسياسية.

ولعل النقطة التى تستحق الإشارة هنا هى مرجعية المنطوق والتى ليست بالضرورة مرجعية القضية أو الجملة، فإذا كانت مرجعية القضية هى الصدق التجريبى أو النسقى، وإذا كان صدق الجملة فى دلالتها ونحوها، فإن المنطوق قد تكون له هذه المرجعيات وقد لا تكون، وهذا نظرا لكونه نسق أو مجال للإمكانات، وهو ما يتميز به المستوى المنطوقى لتشكيلة خطابية معينة فى مقابل

المستوى النحوى للجمل، أو المستوى المنطقى للقضايا، ووصف هذا المستوى المنطوقى لا يكون بالتحقيق، وإنما بتحليل العلاقات بين المنطوقات. وهذا يعنى أن علاقة القضية بالواقع أو بالنسق المنطقى ، وعلاقة الجملة بالمعنى أو بالقواعد المنطقية ، لا يمكن أن تكون نموذجاً لعلاقة المنطوق بما يعبر عنه. ذلك أن المنطوق يحلل فى إطار نسق المنطوقات، الذى تعبر عنه التشكيلة الخطابية والخاضع للممارسة الخطابية وغير الخطابية.

وهكذا، فسواء تعلق الأمر باللغة أو بالقضية فإن مفهوم فوكو للمنطوق مختلف، وإن كان ناتجاً عن هذه المناقشة ومتأثر إلى حد كبير بالإشكاليات التى تتحكم فى هذا الميدان الفلسفى، فهل منهج تحليل الخطاب يختلف أو يتفق وتحليل اللغة منطقياً؟ يقول فوكو: « إذا كان السؤال الذى يطرحه تحليل اللغة بصدد الحادثة الخطابية، يتعلق بالقواعد التى وفقها ينشأ هذا المنطوق المحدد. هذه القواعد قد تسمح بنشأة منطوقات أخرى مماثلة، فإن وصف أحداث الخطاب يطرح سؤالاً مغايراً ، يتخذ الصيغة التالية، ما الذى يجعل منطوقاً ما يظهر، دون أن يظهر منطوقاً آخر بدلاً عنه»(٤٣).

إن هذا يعنى إن الإشكالية التى يطرحها التحليل الخطابى تختلف عن إشكالية التحليل اللغوى، فالأولى إشكالية تاريخية واقعية، أما الثانية فإشكالية منطقية صورية. مرجعية الأولى تحددها الممارسة الخطابية وغير الخطابية ، أما الثانية فتقوم على التطابق مع الواقع أو التناسق المنطقى. وعلى الرغم من اعتماد فوكو على المنطوق كوحدة لتحليل الخطاب، وهو ما يتماثل فى خصائصه والفعل اللسانى أو الخطابى عند «أوستين» أو «سيرل»، إلا أن منهج تحليله لهذه الوحدة الأساسية ، يختلف كلية عن تحليل اللغة.

يقول فوكو: « إن تحليل المنطوقات لا يزعم أنه وصف شامل، جامع ومانع للغة أو لما قيل، بل يتخذ موقعه ومكانه داخل سمك وكثافة الإنجازات اللفظية. . فهو لا يسعى خاصة إلى أن يقوم مقام التحليل المنطقى للقضايا»(٤٤) فلا يهتم

التحليل الخطابى باللغة فى ذاتها، ولا بأشكال بنائها، ولا بمنطقها الداخلى، بل غايته وصف أحداث الخطاب فى ماديتها ووضعيتها والتساؤل عن شروطها التاريخية ووظائفها والاستراتيجيات التى تدخل فيها وعلاقتها بالأحداث الخطابية المماثلة لها أو المغايرة لها من الأحداث غير الخطابية. لذلك نقول أن التحليل الخطابى تحليل تاريخى بالدرجة الأولى على عكس التحليل اللغوى الذى هو تحليل منطقى أساساً.

وعليه، يتميز التحليل الخطابى عن التحليل اللغوى والمنطقى رغم اعتماده على وحدات لغوية كالمنطوق والخطاب، ورغم استناده على الإشكالية اللغوية التى تميز الفلسفة المعاصرة. وبهذا يعتبر التحليل الخطابى محاولة لتأسيس طريقة جديدة فى التعامل مع اللغة والخطاب، تعاملاً جديداً ومختلفاً عن التعامل المنطقى ، إلا أن هذا التحليل لا يتضح دون مناقشة علاقته بمناهج التأويل.

**٣ - بين التحليل الخطابى والتأويل** : تقوم لغة الثقافة الهندو-أوروبية، فى نظر ميشيل فوكو على فكرتين أساسيتين الأولى تتمثل فى الاعتقاد بأن اللغة لاتقول بالضبط ما تعنيه وأنها تتجاوز صورتها اللفظية الصرفة، والثانية تفيد أن هنالك أشياء أخرى فى العالم تتكلم دون أن تكون لها لغة. وهاتين الفكرتين مازالتا تمارس تأثيرهما على مختلف النظم التأويلية التى عرفها الفكر الغربى(٤٥). ولهذا الأثر نتيجتين أساسيتين، الأولى هى أنه لا وجود لعنصر أولى منه يبدأ التأويل لأن كل العناصر هى فى الحقيقة تأويل وكل علامة هى تأويل لعلامات أخرى، والثانية هى لا تناهى التأويل، من هنا يرى أن التأويل أسلوب من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغماً عنه، على عكس التحليل الخطابى الذى لا يبحث لا فى باطن الخطاب ولا خلف اللغة، وإنما يتوقف على حرفية النصوص لأنه يهدف إلى سن قانون ندرة المنطوقات وتراكمها وخارجيتها.

وإذا كان تأويل يجعل من الخطاب ثروة لا متناهية وكنزاً لا يفنى وفيضاً من المعانى والدلالات مع إحالة إلى ذات مؤسسة ومبدعة تحاول الكشف عن أسرار الخطاب وإظهار ما هو خفى وما وراء الألفاظ ، فإن التحليل الخطابى يصف

الأشياء التى قيلت ويحاول الكشف عن كيفية ظهورها أو تجليها وهذا يعنى أنه تحليل تاريخى، بالرغم من أن ميشيل فوكو سيعدل بعض الشىء من هذه الفكرة وذلك تحت تأثير «نيتشه» ومختلف المشاكل المعرفية التى طرحها تحليل الخطاب خاصة مسألة المعنى والسلطة والتى عجز التحليل الخطابى فى شكله الوصفى عن الإجابة عليها كما بينا ذلك سابقاً[٤٦].

يقول ميشيل فوكو: «إن التأويل أسلوب من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغما عنه . أما تحليل التشكيلات الخطابية فيعنى البحث عن قانون ذلك النقص. قياس وتحديد صورته النوعية»[٤٧]. لا يهتم إذن التحليل الخطابى بالمعنى ولا يبحث فى باطن الخطاب ولا خلف اللغة، إنه يتوقف عند حرفية الخطاب، عكس التأويل الذى يبحث فى باطن الخطاب، مسائلا المعنى والمضمون، والفكرة المستترة وراء اللفظ.

لأن التحليل الخطابى يسعى إلى سن قانون ندرة المنطوقات وتراكمها وخارجيتها، أما التأويل فيجعل من الخطاب ثروة لا متناهية وكنزاً لا يفنى فيضاً من المعانى والدلالات وإحالة إلى ذات مؤسسة ومبدعة تحاول الكشف عن أسرار الخطاب، وإظهار ما هو خفى، وما وراء الألفاظ، فى حين أن التحليل الخطابى يصف الأشياء التى قيلت من حيث هى كذلك وكيفية ظهورها أو تجليها، وهذا يعنى أنه تحليل تاريخى، يهتم باللغة الفعلية الجلية والواضحة للعيان.

ولعل «جيل دولوز» قد توقف عند خصوصية التحليل الخطابى مقارنة بالتحليل المنطقى والتأويلى، عندما قال: « تتعارض الأركيولوچية وتقنيتين أساسيتين، تستخدمان حتى الآن من طرف «الوثائقيين» : التشكيل والتأويل، وغالباً ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس، أو يعتمدونهما معاً فى ذات الوقت. . أما فوكو فيحمل لواء مشروع مخالف أتم الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل، والوقوف عندها كوضعية للقول أو للمنطوق»[٤٨].

وعلى هذا الأساس نستطيع القول أن فوكو مع أركيولوچيا المعرفة يقطع مع منهج التحليل المنطقى ومنهج التأويل، رغم محاولته تفكير التأويل بشكل مغاير،

هذا التفكير الذى سيتأكد بما يسمى بـ«فشل الأركيولوچيا المنهجى» كما يقول «دريفوس» والذى فرض على فوكو العودة من جديد إلى «نيتشه» "Neitzsche" وإلى «فرويد» "Freud" و «ماركس» "Marx" .

لقد كان السؤال المركزى ، الذى انطلق منه «نيتشه» هو : تحت أية ظروف أو شروط يخلق الإنسان أحكامه القيمية المتعلقة بالخير والشر، وما هى قيمة هذه الأحكام؟ أو كما يقول:«فى أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسى الخير والشر هذين بغية استعمالهما فى حياته. وما هى قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ هل أديا حتى الآن إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحى والانحطاط؟ أم أنهما ينمان، بالعكس، عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحياة؟»(٤٩).

إن الإجابة على هذه الإشكالية، كانت تتطلب - فى نظر نيتشه - البحث التاريخى بالمعنى الجينالوجى، أى تفكيك ما كان يسميه بالنص الهيروغليفى، هذا التحليل التاريخى، الذى كان موضوع مناقشة فوكو، فى ثلاثة مناسبات أساسية، كتب لها نصوصا أساسية وهى: **نيتشه، فرويد، ماركس** الذى صدر سنة ١٩٦٧، والخاص بالتأويل، والنص الثانى نشره سنة ١٩٧١ ، بعنوان : نيتشه، الجينالوچيا والتاريخ، وفى نفس السنة، وبمناسبة اعتلائه كرسى «الأنساق الفكرية» بـ«الكوليج دى فرانس»، ناقش نصوص «نيتشه» ، واقتراح التكامل بين الجنيالوجيا والأركيولوچيا.

لسنا فى حاجة إلى تأكيد وتوضيح علاقة فوكو بـ «نيتشه» ، مادام لا يخفى ولا ينكر هذه العلاقة، بل يصرح بأن علاقته بـ«نيتشه» تعود إلى سنة ١٩٥٣ ، وأنه مجرد «نيتشوى» ، كما أن العديد من الباحثين قد توقفوا عند هذه العلاقة، وخاصة «رونو وفرى» "Renaut - Ferry" فى كتابهما : «فكر ٦٨»(٥٠). وبالاستناد إلى ما قلناه سابقاً فى الملامح الخاصة بالمنهجية الأركيولوچية والجينيالوجية، فإننا نستطيع القول فيما يتعلق بالتأويل أن دور الجينيالوجية يكمن فيما تضيفه من مسائل

المعنى بالاستناد إلى مفهوم القوة، فلقد : «كانت الجينيالوجية النيتشوية إعادة بحث عما يشكل المعنى ويبنى القيمة فى كل شىء وكل علاقة . فكشف القوة باعتبارها هى الحامل الحقيقى للمعنى»(٥١).

وكان مفهوم فوكو للسلطة يعكس هذا المعنى، إذ هى مجموع علاقات قوة فى وضع استراتيچى معين. كما أضافت الجنيالوجيا للأركيولوجيا مفهوماً للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات، ولكن على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها، فالجينيالوجيا لا : «تريد القبض على الأفكار مجسدة، بل تريد رسم ---➤ تصوير الأفكار وهى تشتغل، وشغلها المتواضع ليس هو ترميز ما يخفى وراءها، أو يعلو فوقها ، ولكنه هو ---➤ **حيزها بالذات**»(٥٢).

وعليه فإن علاقة الأركيولوچيا بالجينالوجيا، وإن بدت تكاملية، فإن الجينيالوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا، وتناقش موضوعات السلطة والذات فى المجتمع الحديث ، وتقيم ما يسميه فوكو لاحقا بتاريخ الحاضر. ورغم أن فوكو يعلن أن مشاريعه المستقبلية ستتقاسمها المنهجية الأركيولوچية والجنيالوجية ، إلا أن المتفحص، يستنتج أن الأركيولوجيا تنتمى أكثر إلى مرحلة الممارسات الخطابية، مرحلة الجنون والعقل والطب واللغة، أكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطابية الخاصة بالسلطة والجسد، والتى ستعالجها الجينيالوجيا.

وفى هذا السياق، **فإن نظام الخطاب**، يشكل نقطة تحول كبير فى فلسفة فوكو، سواء من حيث المنهج، أو من حيث الموضوعات، أو من حيث تصور الخطاب ذاته، وأن التوقف عند هذا التحول يتطلب دراسة مستقلة حول علاقات الخطاب بالسلطة والمعرفة والذات.

وعليه يمكننا القول ، كخلاصة عامة لموقف فوكو من التحليل الخطابى ومنزلته فى فلسفة اللغة، أنه إذا كنا لا نذكر الجوانب الالسنية فى مفهوم الخطاب عند فوكو، وخاصة الالسنية البنيوية وموقفها من الذات والتاريخ فى شكله الاتصالى، وإذا كنا لا ننكر أهمية اللغة والتحليل اللغوى فى المدرسة الأنجلوسكسونية وخاصة

على مستوى الإشكاليات وأثر ذلك على مفهوم الخطاب ووحدته الأساسية، وإذا كنا لا ننكر أهمية التأويل ودوره فى تعديل كثير من مسائل تحليل الخطاب، إلا أننا نعتقد، أن محاولة ميشيل فوكو كانت تحاور كبرى التيارات اللغوية والفلسفية الغربية، من خلال قضاياها وإشكالياتها بهدف تأسيس طريقة جديدة لتفكير مسائل اللغة والخطاب والتاريخ، هذه الطريقة التى يمكن تلخيصها فى النظر إلى الخطاب على أساس المنطوقات التى يتكون منها والموزعة على مختلف التشكيلات الخطابية فى حقبة تاريخية معينة ومساءلة أشكال ظهورها وتحولها ووظائفها واستراتيچيتها وتحولها أو اختفائها دونما إرجاعها إلى ذات مؤسسة أو إلى معنى باطنى أو نسق منطقى أو بنية لغوية بل الاقتصار على وصفها وكيفية ظهورها فى التاريخ.

obeikandl.com

# هوامش البحث

١ - من الصعب تحديد مجال وموضوع ومنهج فلسفة اللغة، إلا أنه يمكن القول أن هنالك رأى يعتقد أن فلسفة اللغة هى مختلف الآراء الفلسفية التى قيلت حول طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع والتى نقرؤها فى نصوص أفلاطون وأرسطو والفارابى وديكارت ولوك ونيتشه وفيدجنشتين وغدمار ودريدا وفوكو وأوستين وكواين.. إلخ أو بتعبير آخر مختلف آراء الفلاسفة فى اللغة.. وواضح أن هذا الرأى يجعل من فلسفة اللغة جزء من الفلسفة العامة للفيلسوف ولا يعطيها المكانة الخاصة التى أصبحت تتمتع بها فى الدراسات الفلسفية المعاصرة، وهنالك من يقصرها على التيار التحليلى ابتداء من جورج مور وراسل وخاصة فيدختشتين ثم التيار الوضعى المنطقى كما هو الحال عند كارناب أوتيار مدرسة أكسفورد كما هى الحال عند أوستن وسيرل، وهنالك من يحددها فى التيار التأويلى ابتداء من مؤسس الظواهرية هوسرل مرورا بهيدجر وميرلوبنتى وجدامر وبول ريكور وخلفيته التاريخية عند شلايرماخر وفقهاء اللغة. وهنالك رأى رابع يختصر فلسفة اللغة فى أعمال الألسنين ابتداء من دى سوسير وانتهاء بشومسكى مروراً بنفينست والمدرسة التوزيعية الأمريكية مع التركيز على مناهج ومفاهيم الألسنية. إلا أننا نعتقد أن الموضوعية تفرض علينا النظر إلى فلسفة اللغة انطلاقاً من النقلة النوعية التى عرفتها مسائل اللغة نتيجة للتطورات الحاصلة فى ميدان المنطق الرياضى والألسنية والتأويل أو فلسفة التأويل، وهو الذى أدى إلى بروز راى يدافع عن فكرة أن فلسفة اللغة فرع فلسفى مثله مثل بقية الفروع الفلسفية الأخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم وغيرهما.. أى أن فلسفة اللغة مبحث مستقل له موضوع خاص به هو اللغة منظوراً إليها من الزاوية الفلسفية وله مناهج قائمة بذاتها وتاريخ خاص ونظريات أساسية، مثل النظريات المنطقية والألسنية

والتأويلية، مع ضرورة الإشارة إلى المكانة الخاصة للتأويل والتحفظات القائمة بينه وبين التحليل المنطقى الذى يدافع عن خصوصية العلاقة بين المنطق واللغة. وللمزيد من المعلومات حول هذه المسائل يمكن الاطلاع على الكتب التالية:

- Enic Grillo : La philosophie du language, Ed. Seuil , 1997.
- Diago Marconi : La philosophie du language au 20e Siécle . 1997 .
- Sylvain Auroux : La philosophie du language , Ed , P.U.G , 1996.

يمكن الإشارة أيضاً إلى بعض العلوم اللسانية كعلم العلامة وعلم الدلالة والعلوم الإنسانية التى تهتم باللغة منها علم النفس اللغوى وعلم الاجتماع اللغوى والأنثربولوجية اللغوية تساهم فى بلورة مقاربات جديدة للغة.

2 - Jean Dubois et les autres : Dictionnaire de linguistiques , Ed, Larousse .

٣ - هنالك دراسات كثيرة حول علاقة البنيويين بالدراسات الألسنية ولعل أفضل وسيلة لمعرفة هذه العلاقة الاطلاع مباشرة على أعمال كلود ليفى ستروس وخاصة «البنى الأساسية للقرابة» و «الأنثربولوچية البنيوية» وأعمال رولان بارت خاصة «درجة الصفر فى الكتابة» و «النقد والحقيقة» وكذلك أعمال جاك لكان وخاصة «كتابات».

4 - Michel Foucault : L'archéologie du Savoir, Ed, Gallimard , 1969. P41.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية من طرف سالم يفوت بعنوان : حفريات المعرفة، وصدر عن المركز الثقافى العربى، سنة ١٩٨٦ .

٥ - للاطلاع أكثر على رأى الفيلسوف حول علاقة الخطاب بالتاريخ يمكن العودة بشكل خاص إلى بحثه المنشور فى مجلة «Esprit» العدد ٣٧١ سنة ١٩٦٨ بعنوان Réponse à une question وخاصة الصفحات ٨٦٠ - ٨٦٢.

6 - Michel Foucalt : L'archéologie du Savoir , op-cit, P.167 - 168.

٧ - فرديناند دى سوسير : دروس فى الألسنية العامة، ترجمة محمد القرمادى وآخرون ، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢ ، ص ٤٣ .

8 - Michel Foucault : Ibid , P.146.

9 - Rymond Bellourd : Le livre des autres , Ed. 10-18, P.117.

10- Michel Foucault : Op-cit , P110.

١١- ذكر هذا الحوار «دريفوس» و «رابينوف» فى كتابهما : ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبى صالح، مركز الإنماء القومى ١٩٩٠، ص ٤٥ .

12- Michel Foucault : Op- cit , P.140.

13- Michel Fou cault : L'Archeologie du Savoir , op - Cit , P.103.

14- Ibid , P.67.

15- Ibid, P.89.

16- Michel Foult : Magazine Littéraire , Avril - Mai , 1969 , No28 , in, Dits et écrits 1954 - 1988, Tome 10ed, Gallimard , 1994, P.71.

17- Michel Foucault : L'Archeologie du Savoir , op-cit, P.13.

18- Michel Foucault : Réponse Au cercle d 'Epistémologie, in, Esprit, No 371, mai 1968, P.P. 819-859-860.

19- Michel Foucault : L'Archeologie du Savoir , op-cit, P.173.

20 - Michel Foucault : L'Ordre du Discours , ed, Gllimard, 1971 , P.71.

21 - Michel Foucault: Michel Foucault , (1926 - 1984) , ed, Flamarion, 1991, P.72.

22 - Michel Foucault, Niètzsche, la Généalogie, L'Histoire, in, Dits et ecrits , tome2, ed, Gallimard, 1994, P.138.

23- Michel Foucault: Nietzche, Freud , Marx, in, Dits et ecrits, tomel, ed, Gallimard, 1994, P.565.

24- Ibid, P.566.

٢٥- دريفوس ورابينوف، ميشال فوكو : مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص١٠٨ .

26- Rymond Bellourd, Le Livre des Autres , op. Cit., P . 117.

27- Francois dosse, Histoire du Structuralisme, ed, La découverte, tomel, 1991, P.304.

٢٩- محمد على الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، (ب-ت) ص١٤٧ .

30- Michel Doucault : L'Archeologie du Savoir , op-cit, P.119.

٣١- فرديناند دى سوسير: دروس فى الألسنية العامة، مرجع سبق ذكره، ص٤٣ .

32- Michel Foucault , L'Archologie du Savoir, op-cit, P.146.

33- Ibid, P.79.

34- Gille Deleuze , OP-Cit, P.22.

٣٥- عادل فاخورى، نظرية الأفعال الكلامية فى الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومى، ط١، ١٩٨٦، ص١٣٣٠ .

٣٦- صلاح إسماعيل عبدالحق، التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٣، ص١٨٤ .

٣٧- صلاح إسماعيل عبدالحق، نفس المرجع، ص١٨٣ .

٣٨- نفس المرجع ، ص١٨٥ .

٣٩- نفس المرجع ، ص١٩٤ .

٤٠- نفس المرجع، ص ٢٠٣ .

٤١- دريفوس ورابينوف، ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص٤٥ .

42- Michel Foucaut , L'Archeologie du Savoir , Op- cit , P.81.

٤٣- دريفوس ورابينوف، ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مرجع سبق ذكره، أنظر هامش، ص ٤٥، تاريخ الرسالة هو ١٥ أيار/ مای ١٩٧٩ .

٤٤- نفس المصدر، ص ٢٧ .

٤٥- حول علاقة ميشيل فوكو بالتأويل، يمكن العودة إلى كتابه «الكلمات والأشياء» القسم الثانى وخاصة ما تعلق بوضعية اللغة فى العصر الحديث، وكذلك محاضرته التى ألقاها سنة ١٩٦٧ فى الجمعية الفلسفية الفرنسية حول: «نيتشه وفرويد وماركس»، وكذلك بحثه «نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ» .

٤٦- تعد كتبه التى نشرها فى السبعينات دليلاً على التحول الذى طرأ على منهج تحليله للخطاب وخاصة من حيث علاقة الخطاب بالسلطة والذات، ونظراً لحجم المسائل المطروحة وطبيعتها المعقدة، آثرنا عدم مناقشتها فى هذه الدراسة التى خصصناها لمنزلة الخطاب فى فلسفة اللغة بشكل عام، وعلى القارئ الذى يريد الإطلاع على آراء الفيلسوف حول تلك المسائل أن يعود إلى كتبه وخاصة «نظام الخطاب» و«إرادة المعرفة» و«الاهتمام بالذات» انظر كتابنا: مفهوم الخطاب فى فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠ .

47- Michel Foucault, L'Archeologie du Savoir, Op - Cit , P.15.

28- Gille Deleuze , Op-cit, P.P. 12-22.

٤٩- فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب، حسن قبيسى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨١، ص١١ .

50- Didier Eribon , Michel Foucault , (1926-1984) , ed. Flamarion , 1991, P.72.

وكذلك :

- Luc Ferry - Alain Renaut, La Pensée 68, Essal sur l'Anti - Hummanisme Contemporain, ed . Gallimard, 1985. P.105.

٥١- مطاع صفدى ، نقد العقل الغربى، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومى، ص١٤٢ .

٥٢- نفس المرجع، ص ١٤٢ .

obeikandl.com

obeikandl.com

# ثانياً: المنطق

obeikandl.com

obeikandl.com

# العلية بين الاستنباط والاستقراء

أ. رابح مراجي (*)

## مقدمة

يتناول هذا البحث أهم مشكلة تعرض لها كتاب ومفكرون على مدار قرنين من الزمن، وهى مسألة العلية بين الاستنباط والاستقراء، حيث تبدو أهميتها فى بناء أو استخراج أفكار، مما يؤدى ذلك إلى الوصول لضبط نظرية متكاملة. وقد كان لأرسطو الذى بحث هذه المشكلة سواء فى مجال المنطق الاستنباطى أو فى مجال الاستقراء، وأفاض فى الأول، لكنه لم يعتنى كثيراً بالجانب الاستقرائى كما اعتنى بالقياس، ولذلك نجد الذين أتوا من بعده، خاصة المسلمين قد أخذوا على عاتقهم معالجة مسألة العلية معالجة تكاد تكون جديدة عما ذكرها أرسطو من قبل، فهم فى محاولتهم تلك إنما قصدوا إيجاد حل لمشكلة الأفعال الإنسانية قبل الطبيعية، ولما كان عملهم جاد ومفيد صار ما وصلوا إليه يعتمد كأساس للبحث فى العلوم، سواء كانت طبيعية أو سلوكية (الفعل)، وبالتالى فإننا نتساءل ما هو المنهج المتبع والوسيلة التى يمكن من خلالها الكشف عن الحقيقة واعتبارها كذلك؟ وما نوع العلاقة القائمة بين العلة فى الاستنباط والعلة فى الاستقراء؟ وهل أثر الفكر الإسلامى فى الفكر الغربى؟

### أ- الاستنباط:

يعود الفضل لأرسطو الذى أكمل عناصر الفلسفة بوضعه للمنطق فى جميع صوره، بما فى ذلك القياس الصورى ، وقد دفعه إلى وضع المنطق والقياس بالذات لإخراج الإنسان من بلبلة العمليات الفكرية التى يجريها، وبالتالى هذه العمليات إذا انتظمت انتهت أخطاؤه واتسمت بالقبول والرضى من نفس المفكر إلى السامع.

---

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة منتورى - قسنطينة - الجزائر.

ويعد القياس أو الاستدلال الاستنباط أخص ما فى المنطق الصورى ، وهو الذى يعنى بتوضيح العلاقة القائمة بين صحة فكرة وأخرى، فهو إذ يهتم بالبحث فى صورة التفكير دون مادته، ومن أجل هذا كانت قوانينه الصورية عامة تنصب على كل موضوع، وهى ثابتة لا تتغير. ولما كان الاستدلال الاستنباطى منصباً على الفكر أو التفكير فإنه يمارس مع المتخصصين دون العامة من الناس[١].

فى هذا الاستنباط (القياس) يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدماً، وذلك بالبحث فى العلاقة القائمة بين موت كل الناس وموت سقراط، التى يكشفها الاستنباط التالى:

كل الناس يموتون

سقراط من الناس

فهو أيضاً يموت.

وبطبيعة الكلمة (الاستنباط) فهى دالة على أن النتيجة كانت موجودة سلفاً فى المقدمة، وإنما وضحها الاستنباط. ومنه نقول أن غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه. فالقياس ينظر إليه على أنه متفق مع المقدمات، والنتائج التى توصل إليها، بغض النظر عن تطابقه مع الواقع، لذلك قيل عنه عقيماً لا يضيف جديداً إلى المقدمات التى انطلق منها[٢].

ويصل بنا القياس إلى نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة أو غير يقينية وذلك كما فى المثال التالى:

كل إنسان طائر

كل طائر كائن عاقل

إذن : كل إنسان كائن عاقل.

فالنتيجة هنا صادقة والاستدلال سليم من حيث قواعد المنطق، ولكن المقدمتين كاذبتان من حيث الواقع، حيث لا يمكن تصديق أو قبول أن يكون الإنسان طائر أو يكون الطائر كائناً عاقلاً.

وقد نصل من مقدمات كاذبة إلى نتيجة كاذبة مثل :

كل إنسان شجرة

كل شجرة طير

كل إنسان طير

فالنتيجة هنا كاذبة رغم أن الاستدلال صحيح .

فإذا قارنا بين القياس والاستقراء فإن للاستدلال صورتين، إحداهما خاصة بالباحث وهى الاستدلال الاستقرائى والثانية خاصة بالبرهنة وهى الاستدلال الاستنباطى . حيث نبدأ فى الأول من الجزئيات إلى الكليات، بينما نبدأ فى الثانية من الكليات إلى الجزئيات وذلك كما فى المثال التالى :

**المثال الأول:**

الإنسان والحصان والبغل . . طويلة العمر

الإنسان والحصان والبغل . . هى كل الحيوانات التى ليست لها مرارة .

كل الحيوانات التى ليست لها مرارة طويلة العمر[٣] .

**المثال الثانى :**

كل إنسان فان

سقراط إنسان

سقراط فان

حيث نرى فى المثال الأول أن أرسطو لم يتكلم عن أفراد وإنما على أنواع، فالإنسان نوع، والحصان نوع، والبغل نوع، وطبقاً لإصداره «حكم طويل العمر» جاء بعد الرجوع إلى استقراء أفراد النوع الواحد، فرجع إلى الإنسان وقام بملاحظة عمرو، زيد، أحمد، وتبين له أنهم طوال العمر، وليست لهم مرارة. وهكذا على بقية الأنواع الأخرى، فهو انتقال من الجزئيات إلى حكم كلى .

بينما نرى فى المثال الثانى قياساً استنباطياً حيث جعل الحكم فى المقدمة الأولى وهو عام على كل أفراد النوع الإنسانى، وانتهى إلى الحكم على أحد أفراد النوع الإنسانى (سقراط) بالفناء.. وبالتالى فإن النتيجة ليست شيئاً جديداً بالنسبة للمقدمتين، ولم تخرج عن نطاقهما. ولذلك يحق لنا أن نتساءل عن القياس الاستنباطى ، هل يصلح لأن يكون منهجاً فكرياً يعتمد عليه فى سلامة أفكارناً والوصول إلى حقائق يقينية؟

إن هذا القياس الاستنباطى إذا أخذ فى بادئ الأمر وعمل به بعض الفلاسفة، واعتبروا طريقاً سليماً فى الكشف والاستدلال ، فإنه قد أُبطل فيما بعد واعتبر طريقاً مرفوضاً كطريقة عقلية وحيدة تنتهج فى الوصول إلى فكر أسلم، للأسباب التالية:

١ - يفتقر إلى صدق الواقع فى عباراته وأفكاره، وكل فكر لا يستند إلى واقع لا يعد فكراً صحيحاً.

٢ - أنه لا يهتم بعباراته كونها صادقة أو كاذبة، مما يترتب على ذلك أنه لا يهتم بصدق نتائجه، وإنما يهتم بانتقال هذه العبارات انتقالاً منطقياً، أى صحة انسجامها مع بعضها البعض.

٣ - إن منهجاً لا يعنيه مطابقة قضاياه للواقع لا يصلح لأن يعتمد كطريقة فكرية سليمة لبناء معارف نهائية.

٤ - إن النتائج فيه موجودة سلفاً فى المقدمات، لذلك فهو لا يكشف عن حقائق جديدة، وإنما يعطى صوراً جديدة لمعارف سبقت معرفتها بصورة أخرى.

٥ - إن الكثير من الأفكار التى اعتمدت المنطق الصورى فى بحثها عن الحقيقة ضلت الطريق، رغم تحمس أصحابها لها، رغم انسجام قضاياها فيما بينها، ولنعط مثالاً على ذلك من تاريخ الفكر المنطقى الأرسطى، وهى مسألة الواحد والكثرة ونركز هنا على واحد من الفلاسفة المسلمين وهو ابن سينا، حيث قام هذا الفيلسوف بطريقة منطقية أو جدلية باطنية فى العقل الإلهى أو العقول المفارقة، انبثاق الوجود المتكثر من الوحدانية الإلهية حيث صاغها على النحو التالى: أن

الله عقل، ومن حيث هو كذلك، إذن فله معقولات . وأول هذه المعقولات أنه يعقل ذاته أو مبدئيته، ولما كان كل ما يعقله الله، فهو يفيض عنه بالضرورة، وذلك لأن عقله تعالى هو عين إرادته، فمن تعقله لمبدئيته يفيض عنه أول وجود، وهو العقل الأول، باعتباره معلولا للألوهية، إذ لا يصدر عن الواحد إلا واحد. لكن العقل الأول له معقوليته، وأول هذه المعقولية أن يعقل علته، وهذا أشرف معقول، وثانيهما أنه يعقل ذاته واجبة بالألوهية. وهذا مقام أقل شرفاً من الأول، وثالثاً أنه يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها، وهذا النوع أخس المعقولات شرفاً عن التعقل الأول والأشرف صدر أشرف موجود بعده وهو العقل الثانى، وعن التعقل الثانى والأوسط شرفاً صدر نفس الفلك الأول، وعن التعقل الثالث والأخص شرفاً صدر جسم الفلك الأول، وهكذا يستمر انبثاق الوجود المتكثر عن الواحد حتى العقل العاشر أو العقل الفعال[٤].

هكذا نرى واحداً من القضايا الميتافيزيقية ، تمثل فيها المنطق بأدق جدليته، والتى سقطت عبر تاريخ الفكر كنتائج فكرية سليمة، وماتت مع كثير من الأفكار التى تخلت عن الواقع واعتمدت الجدل أساساً فى وجودها واكتفت بانسجام الفكر مع نفسه.

وعلى هذا الأساس نقول أن المنطق قد يصل بصاحبه إلى أفكار خاطئة ، كما يمكن أن نقول أن من لم يستعمل المنطق قد يصل إلى أفكار سليمة ، وبالتالى فإن المنطق فى هذه الحالة لا يفيد شيئاً.

وحينما ننظر فى الاستنباط عند أرسطو ، فإننا نلاحظ أنه قد حصره فى القياس وحده، مما ضيق مجال الاستنباط ، فوضعه ليس الغاية منه تطابق الفكر مع الواقع، وإنما تطابق الفكر مع ذاته[٥]. ونظراً لهذا النقص فى الاستنباط (القياس) فهل يبقى القياس منهجاً سليماً فى الكشف عن الحقائق؟

## الاستنباط الرياضى :

لما كان القياس الاستنباطى عاجزاً عن الوصول للكشف عن الحقيقة فقد سارع البعض من الفلاسفة إلى تطويره، وإخراجه فى صورة رياضية مغايرة للمنطق الأرسطى، ليتفادوا عقمه، حيث يشارك القياس الأرسطى النتيجة كونه تلزم عن المقدمات، ويخالفه فى كونه منتجاً وليس عقيماً، فالنتيجة فى الاستنباط الرياضى غير متضمنة فى مقدماته، وكأن فى الاستنباط الرياضى تجاوزا للقياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام، ولذلك يقول بوانكريه: لو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى لما تقدمت الرياضة. إضافة إلى هذا فإن الاستنباط الرياضى يتميز عن الاستنباط (القياس) بالتعميم، حيث يبدو ذلك جلياً لأن النتائج فى القياس أخص من المقدمات بينما تكون النتائج فى الاستنباط الرياضى أعم من المقدمات، بمعنى أن نتائجه تكون من الخاص إلى العام أو من البسيط إلى المركب. ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (البديهات والمصادرات) ومنها تستنبط النظريات الرياضية، وبالتالى فهو منهج استعان به الفلاسفة العقليون فى مجال البحث الفلسفى، وهذا ما نلاحظه عند ديكارت وأتباعه باعتباره من الأوائل الذين أدخلوا إصلاحات على المنطق، وإذا استثنينا من هذا الحكم المحاولات الأولى التى ظهرت عند اليونان أمثال فيثاغورس وأرسطو صاحب المنطق الصورى ، وأقليدس[٦] . غير أن فترة العصور الوسطى عرفت بعض الاستقرار فى أتباع المنطق الأرسطى والإعجاب به ، خاصة عند المدرسين أمثال توما الأكوينى.

فوجود المنطق الصورى وإدماجه بالرياضيات كانت الغاية من ذلك دعم موقف الرياضيات وليس المنطق ، وقد أتبع هذا المنهج رياضيون وليسوا مناطقة.

إلا أن استقلال الرياضيات عن العلوم، وعدم خضوعها للحدس المكانى الذى كان أساس اليقين الرياضى فى الأشكال الهندسية، نشأت لديها هندسات غير أقليدية لا ترتبط بالحدس المكانى. . راح الرياضيون يفتشون عن مخارج تعيدهم إلى اليقين الرياضى، فاتجهوا إلى الأعداد جاعلين منها معياراً لكل يقين.

غير أن هذا التراجع من المذهب الحدسى إلى المذهب الحسابى لم يحقق الغاية أو الغرض بالنسبة للرياضيين لذلك راحوا يفتشون عند سند أوثق من الحدس ومن الأعداد فلجأوا إلى المنطق وأخرجوه بصورة رياضية ووضعوا له حدوداً ومسلمات تشتق منها قضاياه ورفضوا كل قضية ليست مبرهنة منطقياً أو مستنبطة من قضية قام البرهان عليها.

أما المنطق الرياضى الحديث فيرد الرياضيات برمتها إلى المنطق وذلك كما عند برتراندراسل حيث صار المنطق بحثا رياضياً صرفاً مغرقاً فى الرمزية، محرراً من الألفاظ، بعيداً عن الواقع. وبالتالى فقضاياه تعالج معالجة آلية كما هو الشأن فى الجبر، فى إطار نسق استنباطى ، التى تعنى بأنها طريقة لحل قضايا علم من العلوم بناءً على مصطلحات علمية مسلم بها، بحيث تعتمد لبرهنة كل قضايا لاحقة فى هذا العلم(٧). ورغم هذه القفزة النوعية فى جعل النسق كأسلوب جديد فى المنطق الرياضى للوصول بالفكر الإنسانى إلى بلوغ ما لم يصله المنطق الصورى ، فإنه لم يحقق النتائج المرجوة للأسباب التالية:

١ - هذه الطريقة هى طريقة مثالية لا يمكن تطبيقها فى أكثر المعارف الإنسانية، ففى تعريف حد أو قضية فإننا نأخذ عبارات أخرى، وحينما نحاول تعريف الأخيرة، فإننا نستعمل عبارات غيرها، وهكذا إلى ما لا نهاية. كذلك فى حال البرهنة فإننا نتراجع إلى ما لا نهاية، والعلم أو المعرفة يتطلب توقفاً.

٢ - إن هذه المصطلحات الأولية المتواضعة ليست نهائية ولا ضرورية، بمعنى أنه يمكن استبدالها بغيرها أو إضافة مصطلحات أخرى إليها، ويبقى النسق الاستنباطى قائماً.

٣ - إنها استنسابية بمعنى قد يستنسبها العالم أو يستنسب غيرها، حيث يبدو هذا الأمر عند راسل فى كتابه «مبادئ الرياضيات» اعتبر أن المنطق يمكن أن يتخذ التضمن (⊃) كحد أول، يشتق منه بالتعريف بقية الحدود ، كما اتخذ عشر مسلمات كقضايا ابتدائية يشتق منها سائر قضايا المنطق بالبرهان . ثم عاد فى

كتاب لاحق بالاشتراك مع هوايتهد وعدل عن فكرته الأولى وقال أن النفى (-) والفصل (U) حدين أوليين، وقبلا بخمس مسلمات فقط. وعبر «شيفر» الأمريكى عن الحد الأول بالتنافر (/) ، وجعل «ديفيد هلبرت» الألمانى مسلمات وحدود أخرى [٨].

هكذا يبدو الاستنباط الذى تعد الرابطة فيه أو العلاقة هى المقوم الأول، ففى القياس الأرسطى لا يمكن اعتباره صحيحاً إلا إذا كان الحد الأوسط موجودا فى المقدمتين ويختفى فى النتيجة . فقد ظهر هذا المنطق فى بداية الأمر على شكل منطق الفيئات باعتبار سقراط من فيئات الناس، له حكم الناس. ولم يقف الأمر عند هذا الحد فكان للفلاسفة المسلمين الفضل فى تطوير المنطق الأرسطى، حيث ظهرت على شكل منطق العلاقات الذى لم نجده فى المنطق الأرسطى، أو تجاهله، وهو المنطق الذى يحدد الرابطة الثابتة بين حقيقة وأخرى كما فى قولنا إبراهيم أبا إسحاق، وهذا القول يمكن التعبير عنه باستدلال غير الاستدلال الأرسطى على النحو التالى:

إذا كان إبراهيم أبا لإسحاق كان إسحاق ابنا لإبراهيم. ثم أخذ الاستنباط يأخذ وجهة أخرى نحو منطق رمزى. وابتدأ هذا الأمر مع ديكارت وغاليلى، إلى أن جاء ليبنتز الذى اهتم به وطوره على يده، غير أنه لم يبلغ به الهدف المرجو. إلا فى حوالى القرن التاسع عشر[٩].

نقول أن الاستنباط يعنى انسجام الفكر مع نفسه، ولذلك جاءت الحقائق الناتجة عنه نسبية، وصحتها من صحة مقدماته، ولذلك فإن صحة أو يقينية الاستنباط حسب أرسطو إنما تكمن فى مبادئ الفكر وهى:

- مبدأ الهوية، أو مبدأ الذاتية (أ هى أ).
- مبدأ عدم التناقض: لا يمكن أن يكون أ هى ب ولا ب فى الوقت ذاته.
- مبدأ الثالث المرفوع : أ إما أن يكون ب أو لا ب.

فهذه المبادئ - حسب أرسطو - جاءت من العقل، والإنسان مزود بها وهى بالتالى معيار اليقين فى المنطق وسند جميع نتائجه.

إلا أننا نقول أن هذه المبادئ لا تأتى إلى الفكر من خارجه أو ولدت معه بالفطرة، وإنما هى أحكام عقلية مباشرة أصدرها العقل بناءً على عمل استقرائى أى أصدرها على وقائع ولم تأت إليه من الخارج. بينما نجد فى الوقت ذاته أن المعرفة الرياضية هى معرفة قطعية، لأنها معرفة بوجود، فهى معرفة تستمد يقينها من كونها تجريد لوقائع، إلا أن هذا التجريد لا يحمل فى كنهه أية كيفيات أو صفات عن الوقائع التى جرى تجريد الأعداد منها، فالأعداد إذا جردناها من المحسوسات فأنها لا تعطينا شيئاً إلا فى الفكر فقط، ولذلك قيل أنها جاءت من المحسوسات ، وذلك كما عند الأطفال، ثم يرتقى بعد ذلك التجريد، ليصل إلى تجريد لوجود الأشياء وليس لماهيتها. وهكذا نجد أن اليقين الرياضى مرده إلى كونه معرفة بوجود وبعلاقات وجود مثل : + ، − ، x ، كلها علاقات بين مجردات لوجود.

ولما كانت هذه المعرفة سواء استنباطية (قياس) أو استنباطية رياضية هى منهج لا يؤدى إلى معرفة صادقة وإنما نسبية أو احتمالية، وقد تكون كاذبة كما فى الاستنباط (القياس) ، فهل يمكن اعتماد منهج أدق وأفضل منه؟

**الاستقراء :**

إن اتجاه الفلاسفة والعلماء إلى منهج الاستقراء اعتقاداً منهم أن المنطق الصورى (الاستنباط) قاصر عن الوصول إلى بناء معرفة يقينية لأن مقدماته ليست صادقة على الدوام، وبالتالى فإن نتائجه تكون كاذبة هى الأخرى، فقد تكون ظنية كما هو الحال فى الاستدلال الجدلى أو كاذبة كما فى الاستدلال السفسطائى ، ولذلك كانت نتائجه تتنافى مع خبرتنا فى دنيا الواقع. وحتى لو كانت نتائج القياس صادقة بناءً على مقدمات صحيحة فإن هذه النتائج لا تفيدنا فى شىء جديد، لأنها متضمنة فى المقدمات، ولذلك فقد عمل الفلاسفة منذ القدم من أجل وضع منهج متكامل يوصل صاحبه إلى النتائج الصادقة والجديدة فى ذات الوقت، ويجعل منها نتائج كمية وليست جزئية. فكيف نظر إليه أرسطو؟ وكيف نظر إليه علماء أصول الفقه؟

## أ - الاستقراء عند أرسطو :

إذا كان الاستقراء عند بعض العلماء هو منهج للبحث فى العلوم الطبيعية فإن البعض الآخر قد طبقه على الأفعال الإنسانية والهدف منه فى كلتا الحالتين هو فحص مجموعة من الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن معلولاتها عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقاً للواقع المحسوس، وبالتالى فإن العلاقة القائمة هنا هى الرابطة أو العلة التى تشترك فيها جميع الظواهر حتى نخرج بقاعدة عامة معمول بها دون الوقوع فى الخطأ.

والعمل بالاستقراء ليس حديث عهد وإنما كان فى زمن أرسطو فقد ذكره فى أكثر من موضع من كتبه المنطقية ، حيث قال: « **لأن تصديقنا بالأشياء كلها إما أن يكون بالقياس وإما بالاستقراء**»(١٠). وقد حدد مفهوم الاستقراء فقال: «**والاستقراء هو أن يبرهن بأحد الطرفين أن الطرف الآخر فى الواسطة موجود**»(١١)، ولئن كان أرسطو قد أشار إليه فى أكثر من موضع إلا أنه لم يعره الاهتمام الأكبر، نظراً لأن القياس هو السمة الغالبة فى منطقه اعتباراً للفترة التى عاشها كانت منصبه أساساً على القياس الجدلى لكثرة الجدل وإقناع الخصم.

إلا أننا إذا نظرنا إلى أرسطو كفيلسوف فإننا نجده يؤكد أن أسلوب الاستقراء يلائم عقول الجمهور - بينما الاستنباط يلائم عقول الخاصة - لأنه «**أكثر إقناعاً ووضوحاً، إنه ، الأسرع فى التعلم باستخدام الحواس، وهو ينطبق بصفة عامة على الجمهور، على الرغم من أن الاستدلال البرهانى أكثر قوة وتأثيراً**»(١٢) جاء اهتمامه بالقياس باعتباره أداة العلم البرهانى من حيث هو معرفة بالكلى، ومعرفة الكلى أسمى من معرفة الجزئى، ولكن إذا كان القياس استخدام للعقل وإعمالاً له، فالاستقراء استخداماً للحس لأن معرفة المحسوس لا تتم إلا عن طريق الحواس والإدراك الحسى(١٣) ولذلك نرى أن الاستقراء عند أرسطو قصد به الاستقراء التام، أما الجزئى فهو ذلك الاستقراء الذى نراه فى القياس الصورى، حيث المقدمات فيه هى عبارة عن استقراءات جزئية وذلك كالمثال التالى:

الإنسان والحصان والبغل . . طويلة العمر

الإنسان والحصان والبغل . . . هى كل الحيوانات التى ليست لها مرارة

كل الحيوانات التى ليست لها مرارة طويلة العمر

فهذه صورة للاستقراء وضعت على شكل قياس من الشكل الثالث، ومنه نقول أن الاستقراء بهذه الكيفية قد قصد به القياس، وذلك لأن النتيجة فيه متضمنة فى المقدمات إلا أنها تختلف عن القياس فى كونها كلية، إضافة إلى هذا فقد راعى فى الاستقراء شروط القياس من حيث الحدود (أكبر، أصغر، متوسط) وذلك : طويلة العمر، الحيوانات التى ليست لها مرارة، الإنسان والحصان والبغل.

ومنه نقول أن أرسطو حاول محاولة جادة فى وضع استقراء على غرار وضع استنباط ، إلا أنه لم يضعه بتلك الدقة المتناهية كما وضع الاستنباط، فكان يتأرجح به بين الاستنباط وبين التجربة باعتباره من الأوائل الذين دعوا إلى العلم باعتماد المشاهدة والتحرى فى دقة المعلومات.

ونتيجة لهذا النقص فقد اهتم به العلماء المسلمون وفلاسفتها، فكان الاستقراء عند علماء أصول الفقه الذين طبقوه على الفعل الإنسانى، أكبر عمل علمى ميزهم عن غيرهم من الشعوب والأمم، فأفردوا له قسماً كبيراً من أعمالهم وخصوه بالنقاش والملاحظات حتى أفضى فى نهاية المطاف إلى علم تجريبى أنتقل إلى أوروبا واعتمد كطريقة للبحث العلمى، ونسب بعد ذلك إلى فلاسفتها أمثال «**بيكون، جون استيورات ميل**» وغيرهما فكيف عالج الأصوليون هذا المنهج (الاستقراء)؟

### ب- الاستقراء عند الأصوليين

لقد لعب الفقه الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة منهج العلم التجريبى الناتج عن استقراء الحوادث بغية الوصول إلى حكم كلى مرجوع إليه كلما اقتضت الضرورة لذلك، ولقد كان أول من كتب فى هذا المجال هو **الإمام الشافعى** بمؤلفه المشهور **الرسالة** حيث بين فى هذا الكتاب الصورة الفكرية التى يجب اتباعها فى الوصول إلى

حكم كلى وذلك باعتماد القياس كطريقة فكرية صحيحة ، ويقصد بالقياس هنا، القياس الأصولى وليس القياس الأرسطى، وكان أهم محور دار حوله الخلاف من أجل الضبط هو الحد الأوسط أو العلة التى يبنى عليها القياس ولولاها لما كان على الإطلاق، لذلك راعوا فيها الشروط والطرق الموصلة لها. ونحن هنا نحاول أن نعالج مشكلة الاستقراء انطلاقاً من مشكلة العلية عند الأصوليين، من حيث شروطها وطرقها والاختلاف بين الاستنباط والاستقراء.

## شروط العلة :

لقد اهتم الأصوليون اهتماماً كبيراً الشىء الذى أدى بهم إلى وضع شروط لها أهمها ما يلى :

### ١ - أن تكون مؤثرة :

المقصود بالتأثير هنا هو أن يغلب «على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها»(١٤)، لأن الحكم معلول لها، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة للحكم(١٥) . مثال ذلك، أن النبى ﷺ لم يرجم ماعزا لاسمه ولا لهيأته وإنما للزنا، وبالتالى فالزنا هو علة الرجل. وكذلك الأمر بالنسبة للربا، ولذلك فإن المقصود بالتأثير عند الماوردى هو المناسبة ، أى اختيار الوصف المناسب للتعليل من بين مجموعة الأوصاف التى ظهرت عند ظهور الحكم، ولذلك فإن القاضى الباقلانى قال عنها «**معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواه**»(١٦)، ولذلك فإن الحكم يكون نتيجة لها وهى سبب فى وجوده. وقد قصد بتأثيرها فى الحكم دون ما عداها أى أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فى ما هى فيه، وليس المراد لثبوت الحكم لا محالة كالعلة العقلية التى يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم أو ثبوت حكمها مع انتفائها(١٧). والتأثير هنا ليس مقتصراً على الفرع فقط بل على الأصل أيضاً، لأن تأثيرها فى الأصل يؤدى إلى تأثيرها فى الفرع، لأن الفرع هو المقصود من عملية القياس.

## ٢ - أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً :

المراد بالظهور هو أن تكون محسوسة، تدرك بإحدى الحواس الظاهرة، حيث تدرك بالحس فى الأصل، ويدرك وجودها بالحس فى الفرع، وذلك كالإسكار الذى يدرك بالحس فى الخمر، ويمكن التحقق منه بالحس فى نبيذ آخر مسكر. فإذا كان الأمر كذلك فإنه يصح التعليل بأمر خفى لأنه يصعب التحقق من وجوده أو عدمه وذلك لأن الحواس فى هذه الحالة لا يمكنها إدراك ما هو خفى(١٨).

ولذلك فإننا نقول أن الوصف الخفى لا يمكن الوقوف عليه ولا سبيل إلى معرفته، لا يجوز التعليل به، وإلا كنا كمن أسند شيئاً إلى شىء دون مبرر. أما إذا أمكن الوقوف والإطلاع عليه بأن وجد دليل على ذلك الوصف أمارة على وجود الحكم جاز التعليل به، لأن المقصود من الوصف الذى هو علة، هو التعريف، وقد حصل به، فدل على جواز التعليل بالوصف الظاهر الذى أمكن الوقوف عليه عن طريق الحس أو الوسائل المساعدة كاشتراط الرضا بين المتبايعين ، وعرفنا ذلك عن طريق العقود أو سماع الأقوال(١٩).

وأما الانضباط فهو فى مقابل الاضطراب، فمتى كانت العلة ظاهرة منضبطة بنفسها فإن هذا لا خلاف فيه بين العلماء، وإنما الخلاف واقع بينه فى التعليل بالحكمة، فإذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة ، واقترن الحكم بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها، فإنه فى هذه الحالة يصح التعليل به وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية، فإذا كانت الحكمة، وهى المقصود من شرع الحكم، مساوية للوصف فى الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها، ذلك أن من يجوز صفتين يكون أكثر صدقاً من الذى يجوز صفة واحدة. فإذا قلنا أن الشارع عند تشريع الأحكام قصد فى ذلك فى حكمة وربطها بوصف ظاهر. فهنا وجدت الحكمة والانضباط، بينما الوصف يفتقرا إلى الحكمة وهى ضرورية، فكان إذاً التمسك بالحكمة المنضبطة والظاهرة أولى من التمسك بالوصف الظاهر المنضبط الذى يفتقر إلى الحكمة.

فمتى توفر عنصر الانضباط فى العلة أمكن التحقق من وجودها فى الفرع، بحيث لا تختلف باختلاف الأحوال والأفراد، فإذا كان الاختلاف يسيرا فلا يضر، لأن أساس القياس هو التساوى بين الأصل والفرع فى علة الحكم، وهذا التساوى يقتضى أن تكون العلة منضبطة ومحددة. وكمثال على ذلك القتل العمد العدوان من الوارث لمورثه، وصف ظاهر منضبط ومحدد ترتب عليه حرمان القاتل من الميراث. ويقاس عليه الموصى له للموصى والموقوف عليه للواقف، لنفس العلة، لذلك قيل لابد من التعليل بالحكم الظاهرة المنضبطة.

### ٣ - أن تكون سالمة بشرطها:

بمعنى أن لا يردها نص أو إجماع، لأن القياس فرع لها لا يستعمل إلا عند عدمها، فلم يجز أن يكون رافعاً لها، فإذا رده أحدهما بطل[٢٠]. بمعنى أن القياس بالنسبة للنص فرع فإذا ظهر النص أو الإجماع بطل العمل بالقياس لأن ظهور الأقوى يبطل العمل بالضعيف. فالنص أو الإجماع أصل فى إثبات الأحكام بهما، والتعليل بالوصف فرع فى ثبوت الحكم به، ولا يبقى الفرع معمولاً به مع بقاء الأصل ووجوده[٢١]، لأن من شروط العلة أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإذا عارضها الأقوى كان التعليل به أولى. فكما يقدم النص والإجماع فى أحقيتها بالحكم على القياس، فكذلك يقدم الوصف الأقوى فى أحقيته بالحكم على الوصف الضعيف، ومنه فإن العمل بالوصف الضعيف باطل. وهذا يدل على تحديد العلة الحقيقية من بين مجموعة الصفات التى يظن أن واحدة منها هى الصحيحة، ومتى تأكد الظن من أن هذه الصفة هى العلة القوية. وذلك بانتفاء ما يعارضها، صارت هى العلة، وأصبحت الوسائل الأخرى كالنص والإجماع يؤيدانها فى كونها صحيحة.

واتصاف العلة بالانضباط والظهور والسلامة، أى لا تكون معترضة بعلل أقوى، وأن لا توجد ضدين، وأن لا توجب للفرع حكماً وللأصل حكما آخر، فمثل هذه الشروط وغيرها التى اشترطت فى صحة العلة لايوجد لها شبيه فى المنطق

الحديث أو القديم[٢٢]، وإنما نتجت فى بيئة إسلامية تحت ظروف دينية ودنيوية فى ترابطهما بعضهما ببعض اقتضت ذلك.

### ٤ - أن تكون مطردة ومنعكسة :

يقصد بالطرد التتابع، حيث يقال إطراد تبع بعضه بعضا، كما يعبر عنه أيضاً بالاستقامة، ويقال عنه كذلك الجرى فالأنهار تطرد أى تجرى[٢٣].

أما معنى كون العلة مطردة هى أنها كلما وجدت وجد الحكم معها، أما عندما توجد ولا يوجد الحكم معها فإن ذلك يسمى نقضاً ، والنقض هو تخلف الحكم عن العلة مع وجودها. وبالتالى فإن تخلف الحكم عنها كان دليلاً على بطلانها وعدم اعتبار الوصف علة[٢٤].

والعلة كما عرفنا تنقسم إلى قسمين : علة قبلية (شرعية) ، وعلة بعدية (منطقية) ، فأما العلة المنطقية فإنه يمتنع تخلف الحكم عنها، وهذا بإجماع أهل النظرى. وأما الشرعية وهى تنقسم إلى قسمين : منصوصة، مستنبطة، فقد اختلفوا بشأنها بتخلف الحكم عنها مع وجودها.

فأما المستنبطة فإنه لا يجوز تخلف الحكم عنها لذلك قالوا: «**لا يجوز تخصيص المعانى والعلل المستنبطة ليسلم من النقض المعترض ويكون دخول النقض عليهما بارتفاع الحكم مع وجودهما دليلاً على فسادها**»[٢٥]. وإلى هذا المعنى ذهبت الشافعية إلا أن الأصوليين اختلفوا فى المنصوصة وللشافعية فيه رأيان، فريق يرى أنه لا يجوز تخلف الحكم عنها قياساً بالعلل المستنبطة ، والفريق الآخر يرى تخلف الحكم عنها لأنها لفظ منطوق به، بمعنى أن علل الشرع أمارات والأمارة لا توجب حكماً معها، بل يكفى كونه معها فى الأغلب الأكثر مثال ذلك: إذا رأينا مركوب القاضى على باب الأمير فإنه أمارة على أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده فى مرة لم يمنع ذلك من رآى تلك الأمارة أن يظن ما هو أمارة عليه[٢٦].

وإذا كان الأصوليون قد اختلفوا بشأن العلة تخصيص المستنبطة إلى عدة آراء، وخاضوا فى ذلك جدلاً كبيراً ويعود سبب الاختلاف إلى المنطلقات التى انطلق منها

كل فريق ، غير أنهم اتفقوا بشأن العلة المنطقية حيث انتهوا إلى أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يتخلف الحكم عنها، وإذا حدث وتخلف حكمها مع وجودها فإنها تعتبر باطلة، وبالتالى فإن الاطرد لوحده لا يوصل إلى العلة الفاعلة ولابد أن يتقوى بشرط آخر، حتى يضمن السلامة فى تحديد صفة العلة من بين مجموعة الصفات التى تتشابه مع بعض ، وهو العكس.

والعكس هو عبارة عن جعل اللازم ملزوما، والملزوم لازما، مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجابى وذلك كقول القائل فى القضية الحملية إذا كانت موجبة كلياً:

«**كل إنسان حيوان**» فتصير «**كل حيوان إنسان**».

وإذا كانت موجبة جزئية:

«**بعض الإنسان حيوان**» فتصير « **بعض الحيوان إنسان**».

وسالبة كلية :

«لا شىء من الإنسان بحجر» فتصير «لا شىء من الحجر بإنسان»(٢٧).

ويعرف عند الفقهاء بأنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ، أى أن العلة تدور مع الحكم عدما ، فإذا اختفت العلة اختفى الحكم، وقد اختلف الأصوليون بشأن الانعكاس فى صحة العلة فقد رأى بأنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة. ومن نفى الانعكاس فى صحة العلة فقد رأى بأنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة. ومن نفى الانعكاس ولم يعتبره شرطا فى صحة العلة فإنه قال بأكثر من علة فى الحكم الواحد، هذا فى العلة الشرعية. أما العلل المنطقية فإن تعدد العلل مستبعد ومستحيل لأن البرهنة على وجودها هو وجودها بالذات. والقول بالانعكاس هو زيادة تعلق الحكم بالوصف ، ويوجب زيادة ظن كون الوصف علة.

ويذهب أغلب الأصوليين بالقول إلى أن العلل العقلية يشترط فيها الانعكاس كما يشترط فيها الاطراد ، قد قال بهذا الرأى كل من إمام الحرمين والفخر الرازى.

ومنه نقول أن العكس ضرورى فى العلة، وهو شرط من شروطها لأن العلة مثلما هى واحدة فى المنطقيات فإنها واحدة كذلك فى الشرعيات، ولا يوجد مبرر يؤكد أنه تجتمع عدة علل على حكم واحد، فمتى اجتمعت فإن العلة الواقعة الأولى يسند الحكم إليها ولا تأثير للعلل التى تأتى بعدها ، وبالتالى بطل مفعول كل العلل المتبقية بعد حدوث الحكم أو الفعل، إذا فوجود الطرد بجانب العكس فى شرط العلة يساعد كثيراً على تتبعها ومعرفتها نظرياً من بين مجموع الصفات، لأن العلة لا تكون علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها[٢٨].

وقد استفاد من هذين الشرطين فلاسفة أوروبا وبنوا عليهما المنهج العلمى، واعتبروهما طريقين سليمين فى الوصول إلى الكشف عن علة الحادثة أو الظاهرة ، فقد سمى «جون ستيوارت ميل» الطرد بقانون الاتفاق أو التلازم فى الوقوع، وهى عنده طريقة من طرائق قواعد البحث العلمى ، وهذا القانون يهدف إلى تحديد العلة فى سياق التلازم والتعاقب ، بمعنى أنه إذا اتفقت علة أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط، كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلول للظاهرة التى نحن بصددها وهذا القانون موثوق به فى الكشف عن العلة.

وسمى العكس بقائمة الغياب فى منهج **«بيكون»** وهو القانون الذى طوره «ميل» فيما بعد والذى سماه **بقاعدة الاختلاف أو التلازم فى التخلف** وهذه القاعدة تعمل عكس القاعدة السابقة الذكر، لأنها تقرر أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. ويعبر عنه «ميل» بقوله «إذا وجدنا حالتين، حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها، يشتركان فى كل شىء ماعدا شيئاً واحداً يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الثانية، استنتجنا بأن هذا الشىء هو العلة، أو المعلول ، أو جزءاً ضرورياً من علة أو معلول ظاهرة[٢٩].

وبالتالى فإن تحليل الأصوليين بالمقارنة مع تحليل الفلاسفة الغربيين فى هاتين القاعدتين أدق بكثير ، حيث وضعوا كل الفروض والاحتمالات وفرقوا بين العلل ومتى يجب فيها الطرد والعكس ومتى لا يجب، وانتهوا إلى نتائج أن الطرد لوحده

لا يمكن أن يوثق به، وكذلك العكس، والعلة لا تكون علة حقيقية فى الحكم إلا إذا كانت واحدة.

### ٥ - ألا تتأخر عن ثبوت حكم الأصل:

يشترط علماء أصول الفقه فى العلة الصحيحة تقدمها على المعلول ، حتى يكون الحكم قد شرع لأجلها أو لها، لأنه لو جاز تأخر الوصف عن حكم الأصل لكان الحكم ثابتاً بغير علة، وقد أكد هذا القول أبو الحسن البصرى إلى أنه لا يجوز تأخر العلة عن ثبوت حكم الأصل، لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفاداً مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه[٣٠]. وقد جاء هذا الكلام بناءً على أن الحكم الواحد لا يعلل بأكثر من علة واحدة حتى وإن اجتمعت عدة صفات يعتقد أنها الباعث وراء الحكم، فالعلة المتقدمة هى التى ينسب إليها التأثير، أما باقى الصفات فلا تؤثر فى الحكم نظراً لوقوع الحكم بالصفة الأولى أو ارتفاعه بارتفاعها.

وختاماً لهذا نقول أن العلماء المسلمين اهتموا اهتماماً كبيراً بالعلة من خلال وضعهم لعدة شروط من شأنها أن تحدد العلة بدقة من بين مجموعة الصفات التى يعتقد فيها واحدة هى العلة. فهذه الشروط تكون بمثابة قالب لكل قائس يضع فيها العلة التى يشك بأنها الفاعلة أو التى أوجبت هذه النتيجة.

وبالتالى فإن هذه الشروط قد امتازت بالواقعية والموضوعية لأنها لم تبن علة افتراضات خيالية، وإنما وضعت هذه الافتراضات نتيجة الواقع والأحكام الموجودة بين أيديهم ، فهى مستمدة من النصوص وبالتالى فإنها تشبه الاستقراء. ونتيجة لهذه الخاصية فى الفكر الأصولى فإننا نقول لم يسبق المسلمون أحد من العلماء أو الفلاسفة فى معالجة هذه القضية بمثل هذه الدقة المتناهية انتهت إلى وضع قاعدة علمية جمعت بين الموضوعية والوصف والاستقراء . فأسس اللاحقون عليهم منهجاً علمياً صار منهجاً لكل العلوم، وبذلك يكون العلماء المسلمون أول من استعمل هذا المنهج وطبقوه على الفعل الإنسانى، ناقدين فى نفس الوقت المنطق الأرسطى مبنيين عقمه ومغالطاته.

لكن هل تكفى هذه الشروط فى تحديد العلة الفاعلة من بين مجموعة الصفات المشاركة فى العلة الأصل؟ .

## ب - طرق إثبات العلة :

وتسمى فى بعض الأحيان بالمسالك ، وهى الوسائل التى يتبعها القائس فى الكشف عن الوصف الذى هو علة من بين مجموع الصفات الأخرى، وذلك من خلال تأثيرها فى الحكم. وقد قسم الأصوليون هذه الطرق فى الأغلب إلى قسمين[٣١]: النص، الاستدلال. وما يهمنا من هذين القسمين هو الثانى حيث ذكر الأصوليون الطرق على أنها وسائل مساعدة فى إثبات العلة التى كان لأجلها الحكم وجعلوها عند البعض أكثر من عشر طرق ، نذكر منها ما يلى:

### ١ - السبر والتقسيم :

لقد عدة الأصوليون من أقوى الطرق فى إثبات علة الأصل فهو بالتالى طريق صحيح ولا تشوبه شائبة فى الكشف عن العلة التى كان لأجلها هذا الحكم، لذلك قال عنه الفخر الرازى أن هذا الطريق عليه التعويل فى معرفة العلل العقلية[٣٢]، وقوة هذا الطريق تكمن فى أن صاحبه يقوم أولاً بحصر جميع الأوصاف التى تحاط بالغرض، فيقوم بفرزها وتمحيصها والتأكد منها وذلك عن طريق السبر، فيتعين معنى واحد يكون ملائماً ومناسباً لحدوث تلك الحادثة أو الظاهرة، فيكون بالتالى هو العلة التى كان لأجلها ذلك الحكم أو وقوع تلك الظاهرة.

وقد حرص العلماء المسلمون عند عرض هذه الأوصاف على التحلى بالروح العلمية بعيدا عن أى تأثير داخلى أو خارجى وذلك باتباع ما يلى:

- أن يلاحظ الظاهرة ويسجل جميع الصفات التى تظهر معها، وهذه إحدى السمات الموضوعية.

- أن يقول الباحث هذا ما توصلت إليه من الأوصاف عند الملاحظة لأنه قد تظهر صفة أخرى غفل عنها، وهذه إحدى السمات الأخلاقية.

ثم يبدأ الباحث في الكشف عن العلة الفاعلة، وذلك من خلال بدء مرحلة السير حيث يبدأ الباحث بتجريب الأوصاف التى رصدها فى المرحلة الأولى، ولكى يقوم بعملية الحذف لابد من اتباع مراحل كالإلغاء.

**٢ - الطرد:**

ويطلق عليه فى بعض الأحيان بالجريان، وهو الإبعاد، والطرد هو مقارنة الوصف فى الوجود دون العدم من غير مناسبة ولا استلزام للمناسب، بمعنى أن الحكم وجد عندما وجد ذلك الوصف، ثم تكررت هذه العملية عدة مرات، فعرف أن ذلك الحكم مرتبط بذلك الوصف. وبهذا يختلف عن الدوران لأن الأخير تكون فيه العلة مرتبطة بالحكم فى الوجود والعدم.

ولقد وقف العلماء المسلمون من الطرد موقفاً وسطا، حيث ذهب البعض إلى أنه لا يمكن أن يعول عليه فى الكشف والوصول إلى العلة، بينما يرى البعض أنه يمكن ذلك ولكن إمكاناته ضعيفة، أى المستند عليه لاتقوى حجته، باعتبار أن الطرد يغلب الظن عليه كثيراً أى أنه يتقوى إذا أسند إلى طرق أخرى، أو يكون صحيحاً إذا ما اعتبرنا أن الصفات الموجودة هى كل الصفات، فإذا بطلت إلا واحدة ولوحظ أن الحكم دار معها فى الوجود غلب على الظن أنها هى العلة فى وجوده.

وقد أخذه العلماء والفلاسفة الغربيون كطريق صحيح موصلاً إلى اليقين فسماه «بيكون» بقائمة الحضور ، وسماه «ميل» بقاعدة الاتفاق والتلازم فى الحضور، وهى أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها، مثال ذلك:

لو افترضنا أن أشخاصاً أكلوا من الأطعمة فسببت لهم تسمما ونريد أن نعرف نوع الطعام المسمم.

لو افترضنا أن : «أ» شخص أكل بعضاً من الأطعمة هى : ق، و، ز، ح.

وأن «ب» شخص أكل بعضا من الأطعمة هى : ق، ط ، ك، ل.

وأن «ج» شخص أكل بعضا من الأطعمة هى : ق، ى، ص ، ع.

وأن «د» شخص أكل بعضاً من الأطعمة هى : ق، م، ن، و.

من خلال عملية الإحصاء للأطعمة التى اشترك فى أكلها جميع الأفراد المصابين بالتسمم رأيناً أن عنصر الطعام «ق» قد تكرر عند كل شخص، وبالتالى فإنه يترجح أن يكون هو المتسبب فى التسمم[٣٣].

**٣ - الدوران :**

ويسمى كذلك بالطرد والعكس، والدوران هو أن يوجد الحكم فى الأصل عند صفة وينتفى عند انتفائها ، أو بتعريف آخر، أن يوجد الحكم بوجوده ويعدم بانعداهما. فالحكم يدور مع العلة فى الوجود والعدم، وليس فى الوجود فقط، كما هو الشأن في طريق الطرد. إلا أن ما يلاحظ فى التعريفين من القواعد الشرعية، فإنه من عبر عنه بلفظ «عند» إنما راعى فى ذلك أن العلة لا تعدو أن تكون إلا علامة أو أمارة ، ومن عبر عنه «بوجود» فإنه يتماشى ورأيهم القائل بأن العلل مؤثرات فى الحكم، أى أن العلة هى المؤثر الحقيقى فى الحكم فوجد بوجودها.

**والدوران يتكون من شقين :**

**المدار ، وهو الوصف الذى يعتقد أنه علة.**

**الدائر : وهو ذلك الحكم الذى يدور مع الوصف فى الوجود أو العدم.**

والدوران يعد عند البعض طريقاً صحيحاً فى الوصول إلى الكشف عن العلة الحقيقية[٣٤]، وهو بالتالى يكون أكثر صدقاً من الطرد، كون الدوران يعتمد على الحضور والغياب ، بينما يعتمد على الحضور فقط.

وهذا الطريق نفسه قد استفاد منه «ميل» وسماه طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهو الطريق نفسه الذى استعمله «بيكون» قبل «ميل» ، حيث قسمه إلى جانبين : سلبى، إيجابى، والأول هو التخلص من بعض الأفكار العالقة فى الذهن التى ثبت فسادها، أما الثانى فإن الهدف منه هو بناء الظاهرة، وذلك بملاحظتها وتتبعها فى جميع مراحلها قصد الوصول إلى العلل الفاعلة، ومن القواعد التى وضعها للتأكد من فرضه قائمة حضور أو إثبات ، قائمة غيبة أو نفى، قائمة مقارنة أو تفاوت فى الدرجة.

## مقارنة بين الاستنباط (القياسى الأرسطى ) والاستقراء (القياسى الأصولى).

إن الناظر غير المدقق يرى أن القياس الأصولى لا يختلف عن القياس الأرسطى لأن تسميتهما واحدة وكلاهما ينتهى إلى نتيجة لابد منها، والقائس ينتقل من قضايا إلى قضايا . إلا أن الحقيقة غير ذلك، فالقياس الأصولى غير القياس الأرسطى فهو يختلف عنه فى عدة نقاط منها:

### ١ - من حيث التسمية :

إن كلمة قياس عند الأصوليين تختلف عن كلمة قياس عند الفلاسفة المنطقيين حيث يشار إليه بالتقدير والتسوية، أما عند الفلاسفة المناطقة فإنه مأخوذ من الكلمة السيلوجيسموس المشتقة من اللفظة اليونانية سلوجيين التى تعنى الجمع والتأليف بين الأقوال.

### ٢ - من حيث التعريف :

عرف القياس الأصولى بأنه «حمل معلوم على معلوم آخر فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما فى إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيه عنهما»[٣٥] . بينما القياس الأرسطى هو قياس واحد متفق عليه من كل الفلاسفة، وقد عرفه أرسطو: « هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنها شىء آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[٣٦] .

### ٣ - من حيث التركيب :

يتكون القياس الأصولى من أربعة عناصر أو أركان هى:

الأصل، الفرع، العلة، الحكم، بينما القياس الأرسطى يتكون من ثلاث قضايا هى: مقدمة كبرى ، مقدمة صغرى، نتيجة. وهذه القضايا تشتمل على ثلاثة حدود هى الحد الأكبر والحد الأوسط والحد الأصغر، فالقضايا تتحدد بوجود الحد فيها إن كانت كبيرة أو متوسط أو صغيرة.

**٤ - من حيث المقدمات :**

إن المقدمات فى القياس الأصولى هى مقدمات صادقة ولا يشك القائس فى صحتها لأنها موضوعة من الشارع، وإذا حصل خطأ فى النتائج فإن ذلك يعود للقائس . أما فى القياس الأرسطى فإن المقدمات من وضع البشر، وما دام أن الإنسان غير معصوم من الخطأ فقد يضع مقدمات خاطئة فينتج نتائج خاطئة حتماً.

**٥ - من حيث النتائج :**

النتائج فى القياس الأصولى لا يعرفها القائس على الإطلاق، ولذلك نراه يحدد علة الأصل ثم يبحث عنها فى الفرع، فإذا وجدت نقل الحكم إلى الفرع، لأن النتيجة (حكم الفرع) مجهولة لدى القائس إلا عندما يعرف أن العلة واحدة فى الأصل والفرع، فعند ذلك يصبح الحكم واضحاً ومعروفاً. بينما فى القياس الأرسطى النتائج معروفة سلفاً لأنها متضمنة فى المقدمات.

**٦ - من حيث الإنتاج :**

القياس الأصولى منتج خاصة أنه يقوم على التجربة وقياس العلة، وفى حين أن القياس الأرسطى غير منتج ، صورى عام، كما أن منطق الأحكام ليس له ما يرادفه على الإطلاق من المنطق اليونانى الذى هو نظرى خالص لا شأن له بالفعل الإنسانى[٣٧].

**٧ - من حيث المناسبة :**

يشترط فى القياس الأصولى المناسبة والمصلحة، لأن الشارع لما أنزل أحكامه وشرع شرائعه راعى المناسبة ومصالح العباد. بينما القياس الأرسطى يفتقر إلى المناسبة فقد نراه صحيحاً من حيث التركيب خاطئاً من المضمون.

**٨- من حيث الظن أو القطع :**

القياس الأصولى مظنون ، ذلك أن القائس يظن أن علة الأصل قد تكون هى علة الفرع، وبالتالى فالعملية القياسية التى يقوم بها القائس تنتهى إلى ظنية الحكم فى

الفرع. أما القياس الأرسطى فهو قياس مقطوع به ولا يشوبه ظن أو شك، لأنك إذا انتقلت من مقدمات اعتبرتها صحيحة فستنتهى حتماً إلى نتائج وفق تلك المقدمات.

**٩ - من حيث الحد الأوسط :**

العلة (الحد الأوسط) هم أهم ركن فى العملية القياسية ، فبدونها لا يمكن إجراء قياس بالنسبة للأصولى، لأنها تعد الركن الأساسى وعليها يدور القياس فى الوجود والعدم.

أما الحد الأوسط فى القياس الأصولى، فإن بإمكان القائس الاستغناء عنه ويمكن تكوين قياس من قضيتين مع اختفاء الحد الأوسط ، وذلك كما هو معروف فى الأقيسة الشرطية المنفصلة أو المتصلة.

بالإضافة إلى هذا فإن وظيفة الحد الأوسط تقريب الفهم للسامع، فهو ينقله بالتدريج من مرحلة إلى مرحلة حتى يصل إلى النتيجة. وهذه العملية قد لا يحتاج إليها الذكى، فهو يكتفى بمقدمة واحدة ليصل إلى النتيجة. ونجد نوعاً آخر من البشر يحتاج إلى أكثر من مقدمة ليحصل عنده الفهم فيعرف النتيجة ، ومنه فإن الحد الأوسط فى القياس الأرسطى يختفى ويظهر حسب الأشخاص وقدراتهم العقلية.

اتفق الكل على أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا أموراً كلية مقدرة فى الذهن، لايفيد العلم بشىء موجود محقق فى الخارج إلا بتوسط شيئاً آخر غيره، والأمور الكلية الذهنية ليست هى الحقائق الخارجية إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره وتلك ليست كلية، فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علماً بها فلا يكون فى القياس المنطقى علم تحقيقه بشىء من الأشياء[٣٨].

# خاتمة

إن الفكر اليونانى ملىء بالأفكار الفلسفية والعلمية، ومن هذا الفكر تعلمت الأمم، فقد عد أرسطو فى مجال الفلسفة والمنطق المعلم الأول، نظراً لما وصل وما ينسب إليه، فهو واضع علم المنطق حتى صار يعرف به، وجعل من القياس أساس كل العمليات المنطقية، وأفرد لعنصر العلية (الحد الأوسط) مكانة كبيرة داخل العملية القياسية، فكان هذا الحد هو الذى يقوم عليه القياس، وهو الذى تؤول إليه النتائج، فكان الاستنباط عملية استنتاجية أى استنتاج ناتج من مقدمات موضوعة، وهذه النتيجة هى صادقة على الدوام إذا اعتبرنا المقدمتين سالمتين. إلا أن أرسطو قد فاته كثيراً فى وضعه المنطق، أى أن منطقه لم يكن متكاملاً ، فهو لم يضع الشكل الرابع، وإنما أضيف من طرف الشراح، إضافة إلى هذا فإن الاستنباط الذى استعمله أرسطو لم يف بالغرض المطلوب وهو الكشف عن الحقائق غير المعروفة، ولذلك كان الاستقراء هو البديل، وقد أشار إليه أرسطو فى منطقه خاصة فى كتاب التحليلات الأولى، وكتاب أنالوطيقا ، إلا أن إشارته لم تكن بتلك الكيفية والحماس الذى أولاه للقياس، ولذلك كان المسلمون فى حاجة ماسة لوضع منهج جديد يتلائم مع الظروف الدينية والاجتماعية، فانتهوا إلى الاستقراء وذلك من خلال دراساتهم ، وفى حل قضاياهم اليومية، على إحصاء الحوادث ثم النظر فى هذه الحوادث واستخلاص قانون كلى مرجوع إليه، فكان للعلة المكانة البارزة والنقطة الأكثر أهمية، حيث أشبعوها بحثاً ودراسة بغية الوصول إلى نتائج يقينية وجديدة فى ذات الوقت، وانتهى بهم المقام إلى ضبطها من حيث شروطها وطرق إثباتها، ولم يتوقف الأمر عند هذا بل راحوا يبحثون عن طرق لإبطالها ، وذلك تأكيداً منهم فى زيادة الحرص على معرفة العلة.

وهذا الاكتشاف من جانب الأصوليين وصل إلى العالم الغربى أين استفادوا منه وبنوا عليه حضارتهم ونسب إليهم وضع المنهج التجريبى خاصة «بيكون» ، «ميل» وغيرهما.

# مراجع البحث


١ - ماهر عبدالقادر ، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائى، ج١ ، دار النهضة العربية ، بيروت ص٢٢ .

٢ - محمد تقى المدرسى ، المنطق الإسلامى أصوله ومناهجه، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص ١٠٧ .

٣ - أرسطو ، منطق أرسطو، ج١ ، تحقيق عبدالرحمن بدوى، دار العلم، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠٧.

٤ - محمد أبو حمدان ، الفلاسفة والفكر الإسلامى، طرق الفكر، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٥، ص٧٩.

٥ - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩، ص١٤٤ .

٦ - زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، ج٢، دار الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٨٠، ص ٨٢.

٧ - محمد أبو حمدان، الفلاسفة والفكر الإسلامى، طرق الفكر، ص ٨٢ .

٨ - المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

٩ - محمد تقى المدرسى ، المنطق الإسلامى أصوله وتاريخه، ص١٠٨ .

١٠ - أرسطو، منطق أرسطو، ج١ ، ص ٣٠ .

١١ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

١٢ - المرجع نفسه، ج٢، ص٥٠٧ .

١٣ - ماهر عبدالقادر ، فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائى، ج١ ، ص ٢٠ .




obeikandl.com

١٤- محمد صديق خان بهادر، حصول المأمول من علم الأصول، القسطنطينية، ١٢٩٦هـ، ص١٦٣.

١٥- الماوردى، أدب القاضى، تحقيق محى هلال السرحان، ج٢، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص ٥٤٠.

١٦- الزركشى ، البحر المحيط، مخطوط، الجزء٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٧٧.

١٧- المرجع نفسه، الجزء٣ ، ص٢٧٧.

١٨- مهدى فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهى فى الإسلام ، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص١٨٣.

١٩- الزركشى، البحر المحيط، مخطوط، جـ٣ ، ص٢٧٩.

٢٠- عبدالله السالمى، حاشية طلعت الشمس على الألفية، ج٢، مطبعة الموسوعات بمصر، ص١١٤.

٢١- رمضان عبدالودود، الأنوار الساطعة فى طرق إثبات العلة الجامعة، دار الهدى بمصر، ص٤٣.

٢٢- محمد صديق خان بهادر، حصول المأمول فى علم الأصول، ص٦٣.

٢٣- محمد الرازى، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، ١٩٩٧، ص١٦٣.

٢٤- الغزالى، المنحول من تعليمات الأصول، محمد حسن هيتو، دار الفكر، سوريا، ط٢، ١٩٨٠، ص٤٠٤.

٢٥- الماوردى، أدب القاضى، ج١، ص٥٤٢.

٢٦- عبدالقادر الدمشقى، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، دار الفكر العربى، ص٣٢٢.

٢٧- الآمدى، الأحكام فى أصول الأحكام، ج١، تحقيق جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٣٨.

٢٨- الزركشى، البحر المحيط، ج٣، ص ٢٨.

29 - Mill . a system of logic (london 1925) B.S. CVH VII P226.

٣٠- أبو الحسن البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج٢، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٢.

٣١- البصرى، إبراهيم الشيرازى، بينما قسمها الآمدى، السمرقندى إلى ثلاث طرق: النص، الإجماع، الاستدلال.

٣٢- الرازى، المحصول من علم الأصول، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٥٣.

٣٣- محمد فتحى الشنيطى، أسس المنطق والمنهج العلمى، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٠، ص١٤٤.

٣٤- توفيق الطويل، جون استيوارت ميل، دار المعارف، ص ١٤٥.

٣٥- بعض المعتزلة والجدليون.

٣٦- الغزالى، المستصفى من علم أصول الفقه، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٢٨.

٣٧- أرسطو، منطق أرسطو، ج١، تحقيق عبدالرحمن بدوى، دار العلم، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٧٩.

٣٨- حسن حنفى، التراث والتجديد، دار الأنجلو المصرية، ص٧٩.

٣٩- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، ص ١٦٤.

# الفارابى بين المنطق الأرسطى والنحو العربى

أ. جمال حمود (*)

## المقدمة

لقد حظيت العلاقة بين النحو العربى والمنطق الأرسطى، باهتمام بالغ لدى الفلاسفة والمناطقة وعلماء اللغة والنحو المسلمين أمداً طويلاً. وقد تناول الفارابى هذا الموضوع فى العديد من مؤلفاته الهامة، يأتى فى مقدمتها كتابه الهام المسمى «الحروف» الذى تناول فيه جملة من المسائل الهامة التى تقع على الحدود المشتركة بين الفلسفة واللغة وبين المنطق والنحو.

وإذا نظرنا فى الحدود المشتركة بين النحو العربى والمنطق الأرسطى، فإننا نجد أن نظرية المقولات الأرسطية هى النظرية الأكثر تناولاً بالدرس، سواء أكان عند المناطقة أو عند علماء النحو ومرد هذا إلى أن المقولات المنطقية - كما يرى الفارابى - ليست سوى المعقولات المفردة المعبر عنها بألفاظ مفردة[1]. ولأن الفلسفة ليست تنظر فى شىء آخر غير المقولات أولاً[2].

ولأن علاقة الفلسفة باللغة كانت ولا تزال تشكل موضع اهتمام الكثير من الفلاسفة، لدرجة أن اتجاهات فلسفية معاصرة بكاملها قامت على أساس البحث فى علاقة الفلسفة باللغة، ومنها على سبيل الذكر لا الحصر الفلسفة التحليلية والفلسفة اللغوية وغيرها، فإننا أردنا أن ننظر فى هذا الموضوع عند كبير المناطقة المسلمين أبى نصر الفارابى، هدفنا من ذلك إبراز النظرة الفارابية لعلاقة المنطق بالنحو، وهذا من خلال إثارتنا لجملة من المسائل رأيناها أساسية فى إبراز تلك النظرة، هذه المسائل هى:

- النحو العربى بين اللحن و «قلق العبارة».

---

(*) أستاذ مكلف بالدروس - قسم الفلسفة - جامعة قسنطينة - الجزائر.

- منهجية الفارابى فى إزالة قلق العبارة.

- التقريب بين المنطق والنحو.

- اللغة الفلسفية واللغة العامية.

## أولاً: النحو العربى بين اللحن وقلق العبارة:

إذا نظرنا فى أصل اللغة العربية فإننا نجدها ترجع إلى مصدرين أساسيين هما: اللفظة العربية الجاهلية واللفظة الإسلامية التى جاء بها القرآن. أما المصدر الأول فقد غلب عليه طابع الحياة الجاهلية وعقلية العرب الأوائل. أما المصدر الثانى أى القرآن، فقد أعطى القرآن مضامين جديدة للألفاظ الجديدة وأضفى عليها طابع المعانى الروحية والموروثية إلى جانب الطابع العملى(٣).

هذان المصدران حددا مسار اللغة العربية وطبائعها وبنيتها وخصوصياتها، كما حددا مكانتها ضمن المنظومة الثقافية فى المجتمع العربى الإسلامى. غير أن اللغة العربية وعلم النحو تحديداً تعرضا إلى جملة من المشاكل كانت تتهددهم، نذكر اثنين من هذه المشاكل لما لهما من ارتباط وثيق ببعضهما البعض هما اللحن فى الكلام، وقلق عبارة أرسطو.

### ١ - "اللحن":

لكلمة لحن فى اللغة العربية عدة معانى، يهمنا من بينها المعنى القائل إنها «الخطأ فى الإعراب واللغة»(٤). إن موقف العرب من ظاهرة اللحن يكتسى أهمية بالغة بالنسبة للموضوع الذى نحن بصدده، ذلك أنه يكشف عن مدى المكانة التى كانت تحظى بها اللغة العربية فى المجتمع العربى الإسلامى، فالكثير من المراجع التاريخية تشير إلى أن العرب كانوا ينظرون إلى اللحن فى اللغة على أنه من بين الخطايا التى يجب تجنبها، من ذلك ما ورد فى كتاب «أخبار النحويين» من أن رجلاً كان إلى جنب ابن عمر، فلحن فأرسل إليه: إما أن تنحى عنا وإما أن نتنحى عنك(٥). بل لقد عد اللحن من الآثام حيث كان بعض الناس يستغفرون إذا هم لحنوا فى أقوالهم(٦).

وقدم لنا ابن خلدون صورة واضحة عن اعتقاد المسلمين الراسخ فى ضرورة أن يتلازم السلوك اللغوى مع العقيدة الدينية حين قال: «والدين إنما يستفاد من الشريعة وهى بلسان العرب لما أن النبى ﷺ عربى فوجب هجر ما سوى اللسان العربى من الألسن فى جميع ممالكها . . فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا هجرت كلها فى جميع ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه فصار استعمال اللسان العربى من شعائر الإسلام[٧].

ومن هنا يتبين أن اللغة العربية لم تكن بنظر متكلميها مجرد أداة تواصل مثلها مثل باقى اللغات فقد اكسبها القرآن نوعاً من القداسة بين أهلها. وإن لغة استطاعت أن تستوعب جميع معانى القرآن لا يعقل فى عرف أهلها أن تعجز عن تسديد العقول نحو الصواب، ومن ثم فلم يكن والحال هذه أن يتصور العربى منطقاً آخر غير اللغة العربية. وربما يكون ما قصده ابن السّكيت حينما ألّف كتابه «إصلاح المنطق» والذى عالج فيه داء اللحن والخطأ فى الكلام[٨].

ومن ناحية أخرى لا يخفى على أحد درجة التطابق الكبيرة بين طريقة النحو وطريقة العلوم الشرعية فى بعض الوجوه. فنرى مثلاً أن علم النحو يستند وعلى غرار العلوم الشرعية إلى القرآن والسنن النبوية، وإذا مهد هو الطريقة لفهم القرآن والحديث ركنى الشريعة ، أصبح النحو العلم الأصلى من العلوم الشرعية[٩].

ومن هنا نفهم لماذا عندما حرّم بعض الفقهاء الاشتغال بالمنطق، لم يفرقوا فى علة ذلك بين الغلط فى العبارة وبين الخروج من عبارة الكتاب والسنة وهذا ما ذهب إليه السيوطى مثلاً فى كتابه «القول المشرق فى تحريم الاشتغال بالمنطق» ، حيث أرجع علة تحريمه المنطق بقوله: «لأن قواعد التعبير بعبارة المنطق كثيرة الغلط وخارجه عن عبارة الكتاب والسنة واللسان العربى»[١٠].

## ثانياً: قلق العبارة:

إن «قلق العبارة» كمصطلح ظهر مع ابن رشد[١١]، غير أن كثيراً من فلاسفة الإسلام قبله لاقوا مشقة كبيرة فى فهم عبارات أرسطو، من ذلك ما عبّر عنه الكندى

بقوله: . . . لكن الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك[١٢]. كما نجد الظاهرة ذاتها عند ابن سينا حيث قال: «أما بعد، فإن أصدقائى سألونى أن أملى عليهم حدود الأشياء يطالبوننى بتحديدها فاستعفيت من ذلك علماً بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديداً أو رسماً. .»[١٣].

ولم يكن الفارابى بمنأى عند هذا القلق اللغوى، إذ يروى ابن خلكان أن الفارابى قرأ كتاب النفس لأرسطو مائتى مرة، ونقل عنه أنه كان يقول قرأت السماع الطبيعى لأرسطاطاليس أربعين مرة وأرى أنى محتاج إلى معاودة قراءته[١٤] . . كما عانى ابن رشد من هذا القلق حين قال عن كتاب السفسطه، «إنه معتاص جداً . . من جهة الترجمة»[١٥].

فعند إتباع الأسلوب اللفظى وفاء للمعنى، واجه المترجمون وأوائل الشارحين مشكلة المصطلح الفلسفى بحد ذاته. نقولها كما هى نقلاً آلياً لافتقارهم إلى المرادفات فى مرحلة أولى. فنجد إسحق مثلاً يستعمل لفظ «قاطيغوريا» ، وبارى أرميناس، وأنالوطيقا، وسلجسموس. . ، [١٦]. وكانت للترجمة الحرفية آثار سلبية أخرى نذكر منها:

الإخلال بمبدأ التفاوت بين المعجم اليونانى والمعجم العربى، إذ ليس كل لفظ يونانى يقابله بالضرورة لفظ عربى، والإخلال بمبدأ التباين بين طرق التركيب فى العربية وطرق التركيب فى اليونانية[١٧]. من ذلك إقحام لفظة «هو» فى الجملة العربية المقابلة الرابطة فى القضية الثلاثيةعند أرسطو.

كما نجد هذا القلق اللغوى ماثلاً فى مستويين هما:

**أ - على المستوى الصرفى** : ويظهر القلق فى هذا المستوى بسبب نقل بعض الصيغ الصرفية اليونانية إلى اللغة العربية بصيغتها الأصلية مثل :«ليس فى موضوع» «يقال فى موضوع»، «يقال على موضوع» وقد وضعا أصلاً وعلى التوالى للتفرقة بين «الجوهر» وبين «العرض» سواء كان عاماً أو شخصاً وبين العام سواء كان جوهراً

أو عرضاً[١٨]. وكذا يتجلى القلق فى هذا المستوى من خلال إقحام بعض المفردات التى لا تخضع للصرف العربى مثل «المتى» و «المعا» وغيرهما.

ب- **على المستوى النحوى**: ويظهر هذا القلق فى هذا المستوى من ناحيتين :

١ - من ناحية إدخال بعض الألفاظ الغريبة عن الجملة فى اللغة العربية مثل: (هل يوجد، الموجود فى ، الموجود لـ. . ). . إلخ.

٢ - من ناحية استعمال بعض الأمثلة اليونانية لتوضيح بعض المسائل المنطقية مثل «الماء فى الإناء» للدلالة على معنى من معانى مقولة «له»، والمدى «له» حنطة، ليعنى به أرسطو أن المدى فيه حنطة[١٩]. وغيرها من الأمثلة التى أدّى استعمالها إلى إحداث اضطراب فى الإدراك المباشر للنص . وهذا لمخالفتها لواقع العرب وعاداتهم فى استعمال الأمثلة[٢٠].

واعتبرت هذه الأساليب الجديدة فى الكلام، نوعاً من التهويل، وهذا ما أشار إليه أبو حيان التوحيدى مخاطباً أهل المنطق على لسان السيرافى، بقوله: « وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص وتقولوا الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيلية والصورية والأيسية والليسية والنفسية»[٢١].

## ثانياً : منهج الفارابى فى التقريب بين المنطق والنحو :

إن النظرة الشاملة لموقف الفارابى من الصلة بين النحو والمنطق فهى تقتضى منا الرجوع إلى المناظرة الشهيرة التى جرت فى العام ٣٢٦ الهجرى بين أبى بشر متى بن يونس المنطقى وبين أبى سعيد السيرافى النحوى وقد شكلت تلك المناظرة نموذجاً لكيفية الطرح الفلسفى واللغوى للعلاقة بين النحو والمنطق فى الفلسفة العربية الإسلامية، ومن هنا تكمن أهميتها بالنسبة لموضوعنا خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار النقاط الهامة التالية :

أولاً : جرت المناظرة فى بغداد وفى عصر الفارابى.

ثانياً : أخذ الفارابى المنطق وعلوم الحكمة عن أبى بشر[٢٢].

ثالثاً : أخذ اللغة العربية ونحوها وفقهها عن ابن السراج، الذى هو أستاذ السيرافى[٢٣]. يروى ابن أبى أصيبعة أن الفارابى كان يجتمع بابن السرّاج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق[٢٤].

وقد كان لهذه الصلات التى ربطت الفارابى بكل من أبى بشر وابن السراج دوراً حاسماً فى توجيه منهجه فى طرح إشكالية العلاقة بين النحو والمنطق، فقد ركزّ لقاء الفارابى بابن السراج الصلة بين علوم النحو واللغة من جهة وعلوم المنطق والفلسفة من جهة أخرى، وكان صلة الوصل بين الفارابى والتراث النحوى واللغوى والعربى، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فقد انعكست الاسئلة النحوية والمنطقية التى دارت فى مناظرة السيرافى وأبى بشر فى أحد أهم مؤلفات الفارابى ألا وهو كتاب «الحروف» ، حيث أجاب فيه عن الاسئلة التى أثارها السيرافى والآراء التى دافع عنها فى مناظرته مع أبى بشر. . .[٢٥].

وفضلاً عن ذلك فإن لكتاب الحروف جانباً آخر، تناول فيه الفارابى جملة من المسائل النحوية والمنطقية والتى أفرزتها حركة الترجمة، وسنركز فى هذا الصدد على مسألتين تتعلقان بمنهج الفارابى فى إزالة قلق العبارة أولاً وبيان الصلة بين النحو والمنطق ثانياً.

## ١ - منهجية الفارابى فى إزالة قلق العبارة :

احتل الفارابى مكانة بارزة ضمن شرّاح أرسطو، حيث ذكره القفطى بالقول : «شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرّب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهة على ما أغفله الكندى. . ولا سبيل إلى فهم معانى قاطيغورياس وكيف هى الأوائل لجميع العلوم إلا منه»[٢٦].

لقد استخدم الفارابى طريقة فى الشرح، زاوج فيها بين الالتزام الحرفى بالنص الأرسطى من جهة، حيث نجده يبدأ الفقرة بكلمة «قال» ،« قال أرسطوطاليس» ، وبين ما سمى بالشرح المتوسط الذى سيستخدمه ابن رشد فيما بعد، وميزة هذا النوع من الشرح أن الشارح لا يتقيد بالنص الحرفى لما يشرحه، ونجد عدة شواهد على هذه المنهجية عند الفارابى، حيث يشير إلى أرسطو مستخدماً كلمات «يعنى» و«يقصد» وغيرها، والتى تكشف لنا عن درجة معينة من التحرر من عبارة أرسطو(٢٧).

زيارة على هذا وحرصاً على تسهيل وتقريب المعانى الأرسطية ، نجد الفارابى يحث على استخدام الأمثلة المشهورة فى اللسان العربى حيث يقول:«ويتحرى أن تكون العبارة عنها فى أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربى. .» ويستخدم مثلاً أسماء علم عربية مثل زيد وعمر فى مقابل أسماء علم يونانية مثل سقراط وأفلاطون وغيرها، كما يستبدل أسماء المدن اليونانية مثل «لوقين» بـ«البيت». كما يستشهد بالآيات القرآنية ويستخدم بعض المفاهيم الإسلامية مثل الصلاة والركوع والسجود وغيرها(٢٨).

كل هذا أراد منه الفارابى أن يمكّن للمتكلم باللسان العربى من أن يفهم أغراض أرسطو، إذ يرجع الفارابى غموض أغراض أرسطو إلى واقع استخدامه لأمثلة مشهورة عند اليونان ، حيث يقول :«فان أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء فى كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه [ويواصل الفارابى قائلاً لذلك] صارت الأشياء التى قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند أهل زماننا.

ويربط الفارابى رفض بعض العرب للمنطق إلى هذا القلق اللغوى الناتج عن إبقاء المترجمين الأوائل على الأمثلة المشهورة فى اللسان اليونانى وغير المتداولة فى اللسان العربى، حيث يقول :«حتى ظنّ أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه فى المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح»(٢٩). وهنا نلاحظ أن هذه الفكرة بالغة الأهمية إذ تبين منهج الفارابى فى النظر إلى مسألة رفض المنطق ، حيث ينظر إليها نظرة لغوية ، على خلاف

نظرة بعض الفقهاء مثلاً، ومن ثم فهو يعالجها بما يتوافق مع تلك النظرة. ومن جهة ثانية فمن الواضح أن هذه الوجهة من النظر تنسجم تماماً مع مبدأ الفارابى فى أنه لا تعارض بين الحكمة والشريعة.

وينقلنا الفارابى إلى فكرة أخرى ذات أهمية بالغة ليس فقط فى المنطق الصورى القديم ولكن فى المنطق الصورى الحديث على حد سواء، حيث يفصل بين قوانين أرسطو القياسية وبين الأمثلة الشارحة لتلك القوانين يقول الفارابى: «. . فإنه ليس اقتفاء أرسطوطاليس فى شرح ما كتبه من القوانين أن تستعمل عبارته وأمثلته بأعيانها حتى يكون اقتفاؤنا إياه على حساب الظاهر من فعله، فإن ذلك من فعل من هو غبى، بل اقتفاؤه هو أن يحتذى حذوه على حسب مقصوده. . كما أنه ليس الاقتداء به أن نجعل العبارة عنها لأهل لساننا بألفاظ اليونانيين . . ، لكن الاقتداء به إيضاح ما فى كتبه لأهل كل لسان ألفاظهم المعتادة »[٣٠].

لقد كانت هذه التفرقة من الأفكار الهامة فى المنطق الصورى الحديث، فها هو المنطقى البولندى لوكازيفتش مثلاً ينتقد خلط أرسطو بين الأقيسة باعتبارها قوانين منطقية وبين أمثلته اللغوية الشارحة لها، حيث يرى لوكازيفتش أن الأقيسة الأرسطية المصاغة فى حدود لغوية، ما هى إلا تطبيقات للقوانين المنطقية، وهى فى حد ذاتها لا تنتمى إلى المنطق، وأن الأقيسة باعتبارها قوانين منطقية لابد أن تصاغ فى متغيرات[٣١].

## ٢ - التقريب بين المنطق والنحو:

سبقت الإشارة إلى أن كتاب الحروف تضمن إجابات عن القضايا التى طرحت فى المناظرة، وفيما يلى نذكر بعضاً منها لنرى كيف كان موقف الفارابى منها:

- عرّف أبو بشر المنطقى بأنه «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه».

- ادعى أبو بشر أن المنطقى لا حاجة له إلى الإحاطة باللغة والنحو.

– قال السيرافى : « إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها . . فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتّخذوه قاضياً وحكماً»[٣٢].

عالج الفارابى هذه القضايا من زاوية أخرى، تقوم على إعادة طرحها طرحاً فلسفياً لغوياً جديداً يقوم على أساس بيان أن هناك اختلافاً بين المفكر فيه (المعقولات) وبين المعبّر به (الألفاظ).

ويبعد الفارابى كل إمكانية للصدام بين النحو والمنطق؛ إذ يحدد لكل منهما مجال عمله، ويعقد مقارنة بديعة بين العلمين ، حيث يقول: « . . فكما أن علم النحو يقوّم اللسان عند الأمة التى جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوّم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب، . . فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات . . وكما أن النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[٣٣].

وإذا كان النحو والمنطق يتمايزان بموضوعهما، فإنهما يتمايزان أيضاً من جهة ترتيبهما للحروف بحسب الأنفع لكل منهما، حيث يقول: «وكذلك كثير مما سنعده فى الحروف يرتّبه كثير من النحويين لا فى الحروف لكن إما فى الاسم وإما فى الكلم [أى الأفعال]. ونحن إنما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع فى الصناعة التى نحن بسبيلها»[٣٤].

فمثلاً نجد الفارابى يبحث فى كتاب الحروف فى ألفاظ هى فى اصطلاح النحويين من الأسماء، مثل الجوهر والذات والشىء، (انظر مقدمة الحروف).

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن أختلاف ترتيب الحروف بين النحو والمنطق عند الفارابى لاينبغى أن يفهم منه أنه اختلاف فى طبيعة الحروف ذاتها، وإلا كان معنى ذلك القول بأن لكل من النحو والمنطق مصطلحاته الخاصة، ومن ثم لكل منهما لغته الخاصة، فهذه النتيجة يرفضها الفارابى بشدة كما سنرى لاحقاً.

وامتدادا لتفرقة الفارابى بين المنطق الأرسطى كمجموعة قوانين وبين الأمثلة التى استخدمها أرسطو لشرح أغراضه، فإننا نجد الفارابى يذهب فى هذه التفرقة بعيدا، حيث يميز بين النحو والمنطق من جهة الخصوصية والشمول، إذ يرى أن النحو وجد لكى يعطى قوانين خاصة بألفاظ أمة ما، فى حين يعطى المنطق قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم جميعاً[٣٥]. ومن هنا فإن المنطق من هذه الناحية يكون بمثابة نحو شامل ينطبق على جميع لغات الأمم.. ومن هنا فإن الفارابى يريد أن يقول إن هناك مستويين من النحو، النحو الخاص بكل أمة وهو نتاج عادات تلك الأمة فى الكلام، والنحو العام الذى هو المنطق والذى هو نتاج أفعال القوة الناطقة التى هى واحدة لدى جميع الإنسانية. هذا التحليل الذى لا تكمن أهميته فى أنه يحدد العلاقة بين المنطق والنحو بوضوح فحسب، ولكنه يتجاوز ذلك بكثير، إذ فتح الفارابى بهذا التحليل أفاقاً جديدة وواسعة للأبحاث اللغوية والمنطقية والتى نجدها اليوم مجسدة فى المفاهيم مثل اللغة المنطقية واللغة العالمية وغيرها من المفاهيم.

### ٣ - اللغة الفلسفية واللغة العامية:

انقسم فلاسفة هذا العصر إزاء مسألة علاقة الفلسفة باللغة اتجاهين متباينين، اتجاه رأى أصحابه أنه اللغة العادية قاصرة عن التعبير بدقة عن قضايا الفلسفة، لذلك وجب استبدالها بلغة اصطناعية اتخذت تسميات عديدة عند فلاسفة كثيرين مثل «اللغة الكاملة منطقياً عند راسل» وغيرها وأبرز من مثل هذا الاتجاه راسل. والاتجاه الثانى رأى أصحابه أن اللغة العادية صالحة للتعبير عن قضايا الفكر وقد مثل هذا الاتجاه أحسن تمثيل فتجنشتين فى مرحلته المتأخرة، ويتناول الفارابى هذه المسألة من عدة جهات نقتصر على واحدة منها هى نظريته فى علاقة اللفظ الفلسفى باللفظ العامى.

يرفض الفارابى - فى كتاب الحروف - أن يكون اللفظ الفلسفى قد ولد من عدم، ويرى أنه جاء امتداداً للغة الأعراب والتى يسميها «اللغة العامية» حيث اعتبرها أصل اللغة. لذا فقد وجد أنه من «الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكان البرارى

منهم»[٣٦]. ويؤكد على هذه الفكرة فى كتاب العبارة، حيث يرى أن الألفاظ الفلسفية هى امتداد لما هو موجود فى اللغة العامية إذ يقول: «. . . ومتى استعمل فى العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة فإنه ينبغى لأهل العلوم وسائر أهل الصنائع أن يتركوا اسمائهم فى صنائعهم على ما هى عليه عند الجمهور. . .[٣٧]. ومعنى هذا أن الفارابى يقول بإمكانية أن يستخدم اللفظ الواحد مشتركاً بين أكثر من صناعة واحدة فقد سبق أن رأينا أن النحو والمنطق يستخدمان كثيراً من الحروف مشتركة بينهما، لكن بترتيب أى بدلالات مختلفة.

ومن هنا فإن الفارابى يرفض فكرة أن تكون لغة الفلسفة لغة خاصة فى مقابل اللغة العامية أو لغة الجمهور، ويرفض أن تخترع لغة وضعية ضمن اللغة الطبيعية أو إلى جانبها، لكنه يقول بتطوير اللغة العامية لتستوعب الوافد عليها[٣٨]، ومن ثم يفند ما أشيع عن المشتغلين بالفلسفة والمنطق من المسلمين من أنهم أرادوا «إحداث لغة فى لغة مقررة بين أهلها»[٣٩].

لكن واستناداً إلى معيار الفارابى الأنفع للصناعة، فإنه يقر بضرورة أن يستحدم أصحاب الصناعات الألفاظ وفق المعانى التى تخدم صناعتهم، ولا يعد هذا بنظره إحداثاً للغة أخرى فى اللغة العربية، ولا خروجاً عن الواجب، بل ونجده يرد التهمة التى وجهها السيرافى لأهل المنطق من أنهم يهولون باستخدام ألفاظ غير مألوفة، حيث يرد عليه بالقول إن علماء النحو هم بدورهم يستخدمون الألفاظ بمعانى غير تلك التى عند الجمهور، حيث يقول: « وكذلك نحويو العرب متى خاطبوا بالرفع والنصب والخفض لم يلتمس منهم أن يوقعوا هذه الأسماء على المعانى التى يوقعها عليه من ليس بنحوى. ولا إذا أوقع النحوى هذه الألفاظ على غير المعانى التى يوقعها عليه الجمهور كان ذلك خطأ من النحوى ولا خروجاً عن الواجب، وكذلك فى سائر الصنائع[٤٠].

# الخاتمة

وفى ختام هذه الدراسة نقول إن دراسة الفارابى لمسألة العلاقة بين المنطق والنحو فى ارتباطها بالمناظرة الشهيرة وبمشروع إزالة قلق العبارة انتهى إلى نتائج تفوق الأهداف التى قامت من أجلها. ففضلاً عن أن شروحاته فى المنطق صارت لا غنى عنها لكل راغب فى فهم أغراض المنطق الأرسطى فإن الفارابى أعاد طرح الإشكالية اللغوية فى الفلسفة طرحا جديدا، اختلف به عن طرح أستاذه بشر حيث لم يقدم المنطق على أنه بديل للنحو، ولكن كمكمل له، كما شخص مكمن القلق النحوى فى العبارات المنطقية، وقدم حلولاً له . ومن ثم يكون أكثر الإنسان العربى أكثر إلفة له. وهذه مهمة جادة حول الفارابى من ورائها إرساء قواعد المنطق فى ثقافة جعلت من المنطق نحوها الخاص.



obeikandl.com

# الهوامش

١ - الفارابى ، شرح العبارة، ص ٢٠ .

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٣ .

٣ - جيرار جيهامى : الإشكالية اللغوية فى الفلسفة، ص ٢٩ .

٤ - ابن منظور : لسان العرب، ج١٣ ، ص٣٨١ .

٥ - عبدالواحد بن عمر : أخبار النحويين ، ج١ ، ص ٣٠ .

٦ - المرجع نفسه ، ج١ و ص ٣٧٩ .

٨ - ابن السكيت : إصلاح المنطق، المقدمة، ص ١٢ .

٩ - جيرهارد أندرس: المناظرة بين المنطق الفلسفى والنحو العربى، مجلة تاريخ العلوم العربية ، العدد ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٩ .

١٠- حسن القنوجى : أبجد العلوم ، ج٢، ص٥٤٥ .

١١- هذا المصطلح أورده طه عبدالرحمن فى مقاله لغة ابن رشد، ص ١٩٢ .

١٢- الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب، ص ٢١٠ .

١٣- المرجع نفسه، ص ٢٥٩ .

١٤- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ .

١٥- ابن رشد : كتاب الجدل والمغالطة ، ص ٧٢٩ .

١٦- الإشكالية اللغوية فى الفلسفة، ص ٢٧ .

١٧- طه عبدالرحمن : فقه الفلسفة ، ص ٩٦ .

١٨- ابن رشد : كتاب المقولات، ص ٩ .

١٩- أرسطو : منطق أرسطو، ج١ ، ص ٧٥ .

٢٠- طه عبدالرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات، ص ص ١٩٣ ، ١٩٤ .



obeikandl.com

٢١- فقه الفلسفة ، ص ٣٤٢ .

٢٢- وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص ١٥٤ .

٢٣- الفارابى : كتاب الحروف ، مقدمة المحقق ، ص ٤٩ .

٢٤- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص ١٤٧ .

٢٥- كتاب الحروف ، المقدمة ، ص ٤٩ .

٢٦- القفطى : إخبار العلماء بإخبار الحكماء ، ص ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

٢٧- انظر شرح العبارة ، ص ١٠٧-١٤٧-١٤٩ .

٢٨- الفارابى : المنطق عند الفارابى ، ج٢ ، ص ص ٤٥ ، ٥٥ - ١٣٣ - ١٣٦ .

٢٩- المصدر نفسه ، ص ص ٦٨ ، ٦٩ .

٣٠- المصدر نفسه ، ص ص ٦٨ ، ٦٩ .

31 - Lukzsiewitz : La Syllogistique D'Aristote, P P 45, 46.

٣٢- الإمتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص ١١٠ .

٣٣- الفارابى : المنطق عند الفارابى ، ج١ ، ص ص ٥٥ ، ٥٦ .

٣٤- الفارابى : الألفاظ المستعملة فى المنطق ، ص ص ٤٥ ، ٤٦ .

٣٥- الفارابى : إحصاء العلوم ، ص ٦٢ .

٣٦- كتاب الحروف ، ص ١٤٦ .

٣٧- شرح العبارة ، ص ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٣٨- الإمتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص١٢٢ .

٣٩- الفارابى : المنطق عند الفارابى ، ج١ ، ص٦٤ .

obeikandl.com

# موقف السهروردى من المنطق الأرسطى

أ. على بوقلبع (*)

## المقدمة

إن مصطلح «المنطق» لا نجده عند أرسطو، وإنما أطلق على علمه الجديد اسم «التحليلات» أى «العلم التحليلى»، بمعنى العلم الذى يحلل العلوم إلى مبادئها وأصولها[١]. أما مصطلح المنطق فإن مستعمله الأول يبقى مجهولاً، إلا أن الدكتور عبدالرحمن بدوى يرجح أن يكون واضعه من تلامذة وشراح أرسطو ، وضعه للمقارنة بين الأرغانون الأرسطى والديالكتيك الرواقى[٢]. أما محمد ثابت الفندى فيعتقد أن هذا المصطلح من وضع الرواقية للدلالة على دراسة الكلام والفكر معاً[٣].

وحتى تعريف المنطق لم يتطرق إليه أرسطو[٤]، وإنما عرفه تلامذته من بعده بأنه «الآلة العاصمة للذهن من الوقوع فى الخطأ». بينما يعتقد جول تريكو أن أرسطو حصر المنطق فى «صورة العلم»[٥].

من خلال التعريف المقدم نلاحظ أن المنطق هو العلم الذى يبحث فى صحيح الفكر وفاسده، بوضعه القوانين التى تجعل هذا الفكر يتجنب الوقوع فى الأخطاء . وهكذا يصبح موضوع الفكر الإنسانى من ناحية صحته وفساده ، فإذا توافق الفكر وهذه القوانين يعتبر صحيحاً، وإذا خالف هذه القوانين يعتبر فاسداً. لذا نستنتج خاصيتين للمنطق.

الأولى : البحث فى الفكر الإنسانى قصد الوصول إلى قوانين، ومعرفة الشروط التى تجعل هذا الفكر صحيحاً.

الثانية : تطبيق هذه القوانين على أنواع الفكر المختلفة لمعرفة الصواب من الخطأ.

---

(*) أستاذ المنطق وفلسفة العلوم - قسم الفلسفة - جامعة منتورى - قسنطينة - الجزائر.



obeikandl.com

كما أن أرسطو لم يثر موضوع المنطق، لكن من خلال مضمون كتبه حدده مؤرخو المنطق بثلاثة مواضيع هى :

١ - التصورات التى يعبر عنها بالحدود والألفاظ، ويلاحظ أن أرسطو لا يفرق بين التصور والحد، بل يعتبرهما شيئاً واحداً.

٢ - الأحكام والقضايا.

٣ - الصور الاستدلالية ، مثل القياس الذى يعتبره أكمل أشكال الاستدلال، ثم الاستقراء والتمثيل.

وما يلاحظ أن الدراسات المنطقية الأرسطية كانت منطقية مجردة، إلا أن تلامذته وشراحه مذجوا بين هذه الدراسات وبين دراسات أخرى، حيث أصبح المنطق مزيجاً من المسائل السيكولوچية واللغوية والميتافيزيقية[٦]، ذلك أن كتاب «التحليلات الأولى» يهتم بقوانين الفكر المجردة، لذا اعتبر كتاباً منطقياً محضاً، بينما موضوع كتب «المقولات والبرهان (التحليلات الثانية) والجدل» مزيج من الميتافيزيقيات والطبيعيات والإلهيات إضافة للمنطق.

ولما ترجم المنطق إلى اللغة العربية وقف منه المسلمون مواقف متباينة، بين مؤيد إلى حد التقديس، ورافض إلى حد التحريم، وناقد إما محاولاً إصلاحه ليتماشى ومعتقده ، أو معترف بدوره فى مجالات معينة دون مجالات أخرى.

والمشكلة التى تثيرها مداخلتى تدور حول موقف السهروردى الصوفى من المنطق المشائى. متتبعة المسائل التى حاول السهروردى نقدها وإصلاحها، مركزة على المباحث الثلاثة التى عرف بها المنطق، متطرقة أولاً إلى ما قدمه أرسطو ثم ما انتقده السهروردى أو ما غير من مصطلحاته ثانياً.

## مبحث التصورات والحدود :

بادئ ذى بدء نحاول تحديد مفهوم التصور لغوياً واصطلاحاً، ثم نتطرق إلى علاقته بالحد واللفظ. فحين نقول لغوياً : تصور الشىء يعنى تخيله، وتصور له الشىء: صارت عنده صورة[٧].

أما اصطلاحاً : يعرفه علماء النفس بأنه حصول صورة الشيء فى العقل[٨]. أما عند المناطقة وبالتحديد عن الغزالى فهو : « إدراك الذوات التى يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق، كإدراك المعنى المراد بلفظ الجيم والشجرة»[٩]. ويعرفه أبو البركات البغدادى بأنه :«تمثل صور فى الذهن للأشياء الموجودة فى الأعيان كأنها مثل وأشباح يلحظها الإنسان بذهنه»[١٠].

من خلال التعاريف السابقة يمكن أن نستنتج ما يلى:

١ - أن التصور فكرة عامة مجردة تصدق على عدد لا محدود من الأشياء، كما يفهم منه عدة صفات.

٢ - التصور عملية عقلية، ومن ثمة فهو مصطلح نفسى سيكولوچى باعتباره يدل «على الفعل العقلى الذى يرى بواسطته شيئاً أو موضوعاً فى ماهيته، ويقتصر على هذه الرؤية دون أن يثبت أو ينفى»[١١].

٣ - يلاحظ وجود فرق بين التصور والحد واللفظ. ذلك أن الحد أو الاسم يصفه البعض بالإشارة أو التغيير أو العلامة التى نشير بها للتصور، نظراً لصعوبة الفصل بين التصور والحد، أما اللفظ الذى سماه الغزالى «العبارة المفردة» ، فمنه يتكون الحد. لكن يلاحظ أن الحد يتكون من لفظ أو عدة ألفاظ مثل الجمهورية الجزائرية الديمقراطية والشعبية عربية اللسان، فالحد الأول الذى هو موضوع يتكون من أربعة ألفاظ، بينما المحمول يتكون من لفظين فقط. وإذا كان التصور مصطلحاً سيكولوچيا ، والحد مصطلحاً منطقياً، والألفاظ لغوية. فإن أرسطو لم يستعمل مصطلح «التصور» فى كتابه «الأرغانون» ، وإنما استعمل مصطلح «الحد» لأن كتابه كان منطقياً وليس سيكولوچيا ، ذلك أنه لم يتطرق فيه لأية مسألة نفسية[١٢].

بينما يقسم السهروردى موضوع المنطق - على غرار معظم المناطقة المسلمين - إلى تصورات وتصديقات، مما يؤكد أنه مزج بين المصطلحات المنطقية والنفسية باعتبار وجود ترابط كلى بين التصورات والحدود والألفاظ ، ذلك أن التصور بدون صيغة لفظية يعتبر عدماً[١٣].

هذا المبحث نتناول فيه ثلاثة عناصر : الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى ، المعانى ، والتعريفات :

## أولاً : مبحث الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى :

### ١ - دلالة اللفظ على المعنى :

لقد لاحظ المناطقة أن كل لفظ يتداوله الناس فيما بينهم يدل على معنى قائم فى ذهن صاحبه، ومن ثم فقد كان شائعاً عند المناطقة المسلمين ثلاثة أنواع من الدلالات دلالة المطابقة ، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام. لكن يلاحظ أن السهروردى غير الألفاظ والمصطلحات . فدلالة المطابقة سماها «دلالة القصد» وتعنى وجود تطابق كلى بين الدال والمدلول مثل أن يدل لفظ إنسان على الحيوان الناطق. أما دلالة التضمن فقد سماه «دلالة الحيطة» ويدل على معنى هو فى ضمنه ومن جملته، كأن يدل لفظ الإنسان على الحيوان والناطق، لأن كليهما جزء متضمن فى الكل «إنسان» أما دلالة الالتزام فقد سماه «دلالة التطفل» وهو ما يفهم منه معنى ليس هو المعنى المقصود ولا من جملته ، لكنه لازم له ومقارن غير منفك عنه، كما يدل لفظ السقف على الحائط. وما يلاحظ أن هذه الألفاظ والمصطلحات التى أطلقها السهروردى تعبر عن جانب نفسى شعورى قصدى - لا على جانب صورى منطقى موضوعى - حتى توافق اتجاهه الصوفى الذى تبناه واعتقده (١٤).

إن هذا التقسيم فى حقيقته لغوى ، لذلك فهو غير وارد عند أرسطو، وبالتالى فقد استمده من المناطقة المسلمين الذين تأثروا إما بالدلالة التى وردت فى اللغة العربية، أو بالدلالة التى وردت عند الرواقيين. وعلى سامى النشار يتبنى الاحتمال الثانى، حيث يرى أن الدلالة عند مناطقة الرواقية تعرف «بكون الشىء يلزم من تصوره تصور شىء آخر» ولذلك يقسم الدلالة عندهم إلى دلالة على المعنى الحقيقى، وهى ما تعرف بدلالة المطابقة. ودلالة على جزء المعنى وتعرف بالتضمن. ودلالة على لازم المعنى (الالتزام) . . ثم قارن بين الدلالة عند النحويين وبين الدلالة عند الرواقيين ليصل إلى وجود اختلاف بينهما، لأن النحويين يعرفون الدلالة بأنها

«فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان موضوعاً للفظ فهو المطابقة ، وإن كان موضوعاً لجزئه فهو تضمن، وإن كان خارجاً عنه فهو التزام»[١٥].

### ٢ - دلالة اللفظ على عموم المعنى وخصوصه :

قسم أرسطو اللفظ إلى كلى وعرفه بأنه ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد. وجزئى وعرفه بأن نفى عنه صفة الأول حيث قال: ما ليس من شأنه ذلك[١٦]. هذا التقسيم يتبناه السهروردى إلا أنه يغير كعادته فى المصطلحات ، فاللفظ الكلى سماه «المنحط» ، بينما الجزئى سماه «الشاخص»[١٧].

### ٣ - رتبة اللفظ من مراتب الوجود :

تناول أرسطو هذا التقسيم بغموض كبير، حيث تطرق إليه فى سياق الكلام على الاسم والكلمة بقوله:« فنقول أن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التى فى النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت وكما أن الكتاب ليس واحدا بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم، إلا أن الأشياء التى ما تخرج بالصوت دال عليها أولا، وهى آثار النفس واحدة بعينها للجميع. والأشياء التى آثار النفس أمثلة لها وهى المعانى»[١٨]. لكن يظهر هذا التقسيم بوضوح عند الغزالى ويتأثر به السهروردى الذى يرتب الألفاظ أربعة مراتب يحتل اللفظ المرتبة الثالثة، يقول فى اللمحة الأولى فى المورد الثالث :« إن للشىء وجوداً فى العيان، ووجوداً فى الأذهان، ووجوداً فى اللفظ، ووجوداً فى الكتابة»[١٩]. لكنه لا يهتم بهذا الترتيب كثيراً لذلك يتجاهله فى كتابه «حكمة الإشراق» إلا أن ابن تيمية يرتب الألفاظ مرتبتين فقط وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان[٢٠].

### ٤ - انقسام اللفظ فى ذاته :

يعتبر هذا الجزء تكملة للتصنيف الثالث ، لهذا صنف أرسطو الألفاظ المفردة إلى اسم وكلمة (فعل) بمصطلح النحويين، ثم عرف الاسم بأنه لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان. أما الكلمة فهى تدل على ما تدل عليه فى زمان [٢١] . ومن التعريفين تبدو محاولة أرسطو التمييز بين الاسم والكلمة، ويؤكد هذا بمقارنته بين الاسم

«صحة» والكلمة «صح» ، كما أراد أن يميز بين الفعل والإشارات الطبيعية وأصوات الحيوانات من جهة وبين الاسم والقول من جهة أخرى. فقسم الاسم إلى :

١ - أسماء محصلة «إنسان» . ب- أسماء غير محصلة (معدولة) «لا لإنسان».

كما قسم الكلمة إلى :

أ - الكلمة المحصلة «صح».

ب- الكلمة غير المحصلة «لا صح». ثم قسم الكلمة من جهة أخرى إلى قائمة: والقائم ما دل على زمن الحاضر . وغير القائم : وهو ما دل على الزمنين الماضى والمستقبل[٢٢]. هذا التقسيم يتبناه السهروردى بحيث لم يزد ولم ينقص منه شيئاً ما عدا «الأداة» التى أهملها أرسطو نظراً لخصائص اللغة اليونانية التى لا تستعملها بينما تستعملها اللغة العربية، ولهذا يقول السهروردى: «اللفظ المفرد إما يدل على معنى غير تام التعقل ويسمى «أداة» ، أو على معنى تام»[٢٣].

## ٥ - نسبة الألفاظ للمعانى :

هذا الجزء ابتدأ به أرسطو كتاب «قاطيغورياس» (المقولات) حيث قسمها إلى :

أ - المتفقة أسماؤها : عرفها «إنها التى الاسم فقط عام لها، فأما قول الجوهر الذى يحسب لاسم فمختلف مثل الإنسان المصور، الحيوان.

ب- المتواطئة أسماؤها : يقال أنها التى الاسم عام لها، وقول الجوهر بحسب الاسم واحد بعينه كالإنسان والثور.

جـ- المشتقة أسماؤها :«يقال أنها التى لها لقب شىء بحسب اسمه غير أنها مخالفة له فى التصريف مثل الفصيح من الفصاحة، الشجاع من الشجاعة[٢٤].

هذا التقسيم يتبناه السهروردى ، لكنه يغير فقط كعادته من بعض المصطلحات حيث يقول:« والمعنى العام إما يكون وقوعه على كثيرين بالسواء كالأربعة على شواخصها ويسمى العام المتساوق، وإما أن يكون على سبيل الإثم والأنقص كالأبيض على الثلج والعاج، وسائر ما فيه الإثم والأنقص، ونسميه المعنى

المتفاوت، وإذا تكثرت ، وإذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت أمثاله مشتركة، والاسم إذا أطلق فى غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو لملازمة سمى مجازا»[٢٥].

## ثانياً : المعانى :

ويشتمل النقاط التالية :

١ - نسبة الموجودات لمداركنا.

٢ - نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص.

٣ - تقسيم المعانى باعتبار اليقين وعدم اليقين.

٤ - نسبة بعض المعانى إلى بعض (نسبة المحمولات إلى الموضوعات).

### ١ - نسبة الموجودات إلى مداركنا :

تنقسم الموجودات بالنسبة لمداركنا عند المناطقة إلى قسمين:

أ - موجودات محسوسة : وهى التى يمكن إدراكها عن طريق الحواس الخمسة وتتمثل فى الأشياء المادية ذات الأشكال والروائح وغيرها.

ب- موجودات غير محسوسة : والتى لا يمكن إدراكها عن طريق الحواس، وإنما نستدل عليها من خلال الأثر الذى تتركه، وذلك لأنها ليست من طبيعة مادية، نظراً لأنه ليس لها شكل تتخذه كالعلم والرحمة، والقدرة.

**٢ - تقسيم المعانى باعتبار اليقين :** قسمت المعانى إلى:

أ - معانى لموجودات مشخصة عينية يطلق عليها الجزئيات والتى تدرك عن طريق الحواس، هذا النوع لا يهتم به كل من أرسطو والسهروردى.

ب- موجودات كلية غير متعينة ووسيلة إدراكها عند أرسطو العقل والاستدلال، إلا أن السهروردى يضيف وسيلة ثالثة لإدراكها وهو الحدس الصوفى، والذى هو عبارة عن نور يقذفه الله فى قلب محبيه ومريديه. مما جعل البعض يعتقد

أنه قد تأثر فى هذه النقطة بأفلاطون الذى أطلق على المعانى الكلية «المثل» ووسيلة إدراكها «التعقل».

### ٣ - نسبة المحمولات إلى الموضوعات أو (نسبة بعض المعانى إلى البعض):

وتسمى أحياناً الكليات الخمسة أو المحمولات ، وتعتبر أموراً كلية عامة تشترك فى خصائصها جميع الموجودات الجزئية المشخصة ، وتتشابه كتشابه عمرو وزيد فى الإنسانية. وقد قسمها أرسطو إلى:

أ - ذاتية مقومة : والذاتى المقوم ينقسم إلى:

أ - ١ - الجنس : وهو الكلى الذى تندرج تحت كليات أخص منه، ويطلق على كثيرين مختلفين بالحقيقة.

أ - ٢ - النوع : ويعتبر كذلك كلياً يندرج تحت كلى أعم منه، فهو المقول فى جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة.

أ - ٣ - الفصل : وهو خاص باشتراك الأفراد فى حقيقة واحدة حيث يميز الشىء عن المشاركات العامة.

ب- صفات عرضية : (الأعراض) والتى يصفها السهروردى بقوله :«ما يتأخر عن الحقيقة تعقله»[٢٦]. والتى تنقسم بدورها إلى:

ب-١ - أعراض لازمة غير مفارقة : وتسمى أعراضاً ذاتية (عامة) وهى التى تحمل على النوع أو الجنس حملاً مطلقاً وتوصف بأنها المقول على أفراد مختلفين[٢٧].

ب-٢ - أعراض مفارقة : يعرفها السهروردى «هى كل ما يقال على ما تحته حقيقة واحدة قولاً غير ذاتى كالأبيض للأنواع الكثيرة»[٢٨]. من خلال ما تقدم نستنتج أن الصفات الذاتية ثلاثة هى: الجنس، النوع، الفصل. بينما الصفات العرضية قد تكون عامة (العرض العام) أو خاصة (العرض الخاص) ومن ثم نحصل

على خمسة صفات أساسية أى «محمولات» باعتبارها أجناساً تترتب صاعدة إلى أن تنتهى إلى جنس الأجناس والتى هى أعلى الأجناس والتى حصرها أرسطو فى عشر مقولات، واحدة جوهر وتسعة أعراض وهى: الكم، الكيف، المضاف، الأين، المتى، والوضع، له، أن يفعل، ينفعل[٢٩]. إلا أن السهروردى حصرها فى أربعة فقط هى: الكم، الكيف، المتى، والأين[٣٠].

## ثالثاً: التعريفات:

إن هذا المبحث لم يتوسع فيه أرسطو كثيراً، وإنما اهتم بالتعريف الحقيقى. رغم وجود تعاريف كثيرة منها ما عرف عند القدماء ومنها ما أضيف عند المحدثين، وسنركز على التعريف المنطقى الذى أخذه أغلب المناطقة من التعريف الأرسطى:

**التعريف الحقيقى**: وهو التعريف الذى أقره أرسطو، واعتبره أساس التصور وبه يحصل مفهومه فى ذهن المعرف، ويتم ب:

### ١- التعريف بالحد:

يعرفه أرسطو بأنه «القول الدال على ماهية الشىء»[٣١]، لأنه يتكون من الجنس القريب والفصل أى من الصفات الذاتية المقومة، وينقسم إلى:

أ - الحد التام: وهو الذى يتألف من الجنس القريب والفصل، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، حيث «حيوان» جنس قريب، «ناطق» فصل خاص بالإنسان.

ب- الحد الناقص: وهو الذى يتكون من جنس بعيد وفصل أو من الصفات العرضية سواء كانت عامة أو خاصة. مثل: «الإنسان جسم مدخن» فـ «جسم» جنس بعيد، «مدخن» صفة عرضية. ويستعمل هذا التعريف الأخير لتمييز الأشياء عن غيرها، لأنه لا يستوفى جميع الذاتيات. لذا يفضل أرسطو التعريف بالحد التام.

### ٢ - التعريف بالرسم:

يحده أرسطو بأنه «.. وإن لم يكن مما يقال فى الحد فمن البين أنه عرض لأنا قد قلنا أن العرض هو ما ليس يحد بخاصة ولا جنس، وهو موجود فى الشىء الذى هو عرض»[٣٢].

وهو نوعان :

أ - **الرسم التام** : ويتكون من جنس قريب، وخاصيات مثل «إنسان حيوان مدخن» حيوان جنس قريب، و«مدخن» عرض عام.

ب- **الرسم الناقص** : ويتكون من جنس بعيد وعرض عام «الإنسان جسم مدخن» ، «جسم» جنس بعيد، و«مدخن» عرض عام.

**٣ - شروط التعريف :**

حتى يؤدى التعريف الحقيقى الغاية التى وجد من أجلها وضع أرسطو عدة شروط منها:

أ - شروط من حيث الغاية :

أ -١ -من حيث المعنى.

أ - ١ - ١- ضرورة ألا يعرف الشيء بما يساويه فى المعرفة والجهالة. إلا أن المناطقة المحدثين يرون أنه قد يضطر المفكر إلى ذلك خصوصاً عندما يكون أحد الطرفين أوضح من الطرف الثانى كأن يعرف الأعزب بأنه الذى ليس متزوجاً.

أ - ١ - ٢ - يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به، مثل تعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهاراً، حيث لا يمكن طلوع النهار إلا بظهور الشمس.

أ - ١ - ٣ - يجب ألا يعرف الشيء بنفسه، كتعريف الإنسان بالحيوان البشرى.

أ - ١ - ٤ - يجب ألا يعرف الشيء بما هو أخفى منه أو بأى حد أكثر غموضاً وإبهاماً منه مثل تعريف النار بأنه اسطقس الشبيه بالنفس.

أ - ١ - ٥ - يجب تجنيب تعريف الشيء بأن نضيفه لآخر (المتضايفان) كأن يعرف الأب بأنه الذى له ابن.

أ - ٢ - من حيث اللفظ.

يجب ألا يعرف المنطقى الأشياء بألفاظ غريبة ، مبهمة الدلالة، كما يجب ألا

يستعمل ألفاظاً مشتركة أو مجازية ، لأن هذا يجعل السامع لايدرى المقصود من التعريف.

ب- شروط من حيث الحقيقة :

لابد أن يكون التعريف معبراً عن الماهية المكونة من المقومات الذاتية للشيء، بمعنى يتكون من الجنس والفصل، لأن الجنس يحدد بعض من الماهية، بينما يحدد الفصل بعضها الآخر.

لكن هذا الحد الأرسطى وشرطه الأخير يرفضه السهروردى تحت عنوان «قاعدة إشراقية فى هدم التعريف المشائى» حيث يرى أن حصر الذاتيات أمر صعب جداً «فإن قال المعرف بذاتى معين فما يدريه أنه هو الذاتى الحقيقى، وأنه لم يغفل عن ذكر ذاتيات أخرى أهم، إضافة إلى أن معرفة الذاتى الخاص (الفصل) لا يتم إلا بمعرفة الذاتى العام ( الجنس)، وبما أن الذاتى العام مجهول فإن الذاتى الخاص هو بدوره يبقى مجهولاً، وسيعجز الحس عن تعريفنا به، وبالتالى لابد من تعريفه بطريق آخر هو الحدس»(٣٣). أما ما يراه أرسطو من أن التعريف يوصل إلى معارف، فإن هذا الموقف يرفضه السهروردى ، ويرى استحالة الوصول إلى المعرفة عن طريق التعريف الأرسطى القائم على الجواهر والأعراض للأسباب التالية:

١ - افتقار الجوهرية إلى التعريف باعتباره معرفة سلبية.

٢ - تكون فصول الجواهر مجهولة مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.

٣ - الأجسام والأعراض تدرك وتعرف عن طريق الحس أو المشاهدة.

٤ - تتسلل اللوازم حيث أن الجواهر لا تعرف إلا باللوازم، وهذه خصوصيات لا تعرف إلا بلوازم أخرى، وهذه بدورها تعرف بلوازم ثالثة . . إلخ، مما يؤدى إلى التسلسل الذى بدوره يصعب من معرفة شيء فى الوجود.

٥ - الأمور البسيطة تدرك عن طريق الحواس، ومن ثم لا تحتاج إلى تعريف كالليونة. .

٦ - يفرق السهروردى بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . والمقولات (المحمولات الكلية) لا توجد إلا فى عالم الأذهان، ومن ثم يسميها عالم التصورات الذى يختلف عن عالم الحس[٣٤].

٧ - يجب أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، ويعنى أن تنطبق كل صفة يتكون منها على كل أفراد المعرف، إلا أن السهروردى ينبه إلى أخطاء قد ترتكب، فيفقد الحد قيمته ، وتتمثل فى :

أ - إذا كان جزء من المعرف مجهولاً، فإنه يستحيل الحد سواء فى الأشياء المحسوسة أو غير المحسوسة.

ب- إذا كان هناك شك فى جزء من المعرف فإنه يسلب صفة الجمع والمنع.

ت- لا يمكن أخذ الجزء مكان الجنس مثل الإنسان حيوان ناطق حيث أن الحيوان لا يدل على جزء بل يدل على كل.

ث- من الخطأ أخذ الفصل مكان الجنس مثل لا يحق أن يقال العشق إفراط المحبة لأننا فى هذا المثال وضعنا الفصل «المحبة» مكان «الإفراط» والعكس صحيح، وكان من المنطق أن نقول«العشق هو المحبة المفرطة» فتصبح المحبة «جنس» والمفرطة فصل[٣٥].

جـ- يجب أن يعرف التعريف بأمور تخصه «إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو الإجماع»[٣٦]. فهو بهذا يرى أن التعريف يجب أن ينتقل من المعرف العام إلى الخاص بعملية تحليلية، أو من الخاص إلى العام بعملية تركيبية، وهو بهذا يخالف الحد الأرسطى الذى ينتقل من العام إلى العام كما فى التعريف بالكليات الخمسة.

من خلال ما سبق نستنتج أن السهروردى يقر بأن الباحث لا يحتاج - وفى كل الحالات - التعريف الأرسطى الذى يتكون من الجنس والفصل.

# مبحث القضايا

## أولاً : القضايا :

### ١ - تعريفها :

لقد خصص أرسطو كتاباً لمناقشة القضايا بعنوان «بارى أرمنياس» أى العبارة - التى تنحل إلى مقولات وحدود - فعرفها «بأنها كل قول دال، - لا على طريقة الآلة لكن - كما قلنا - على طريق المواطأة ، وليس كل قوم بجازم ، وإنما القول الجازم الذى وجد فيه الصدق أو الكذب»[٣] . من خلال تعريفه هذا يتضح أن القول ينقسم إلى قسمين:

أ - قول جازم يخبر عن أمر ما، وبالتالى يحتمل الصدق والكذب، وهذا هو القضية الخبرية.

ب- قول غير جازم لا يحتمل الصدق والكذب، وهى القضية الإنشائية التى تفيد التعجب والتساؤل وغيرهما. . وهذا النوع لا يعتبره أرسطو قضايا خبرية. وقد تبنى أغلب المناطقة المسلمين المشائين القضية الأرسطية ولكنهم ألبسوها حلة إسلامية، رغم أنهم حاولوا تغيير تعريفها لفظياً إلا أنها بقت أرسطية المضمون ، فقد عرفها السهروردى - وإن كان تعريف مأخوذ من تعريف الغزالى - «بأنه الخبر الذى يسمح لسامعه الحكم لمن أتى به أنه صادق وكاذب فيه»[٣٨] .

### ٢ - أنواع القضايا :

قسم أرسطو القضية إلى قضية حملية، ويسميها أحياناً «قضية محصلة»، وقضية معدولة، وقضية موجهة، مهملاً بذلك القضية الشرطية والمعدومة والتى نجد السهروردى وأغلب المناطقة المسلمين قد تطرقوا إليها.

أ - **القضية الحملية** : يعتبرها السهروردى أبسط القضايا، ويعرفها بكونها قضية

«حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس»[٣٩]، مثل الإنسان حيوان، أو الإنسان ليس بحيوان. وهو نفس التعريف الذى قال به أرسطو، والقضية الحملية تنحل من الداخل إلى : موضوع يصفه السهروردى بأنه المحكوم عليه، ويعتبره المادة المنطقية، ومحمول والذى يعتبره «الصفة التى نحكم بها على الموضوع»[٤٠]. ورابطة بينهما وتسمى عند المسلمين «النسبة الحكمية» أما من حيث تقسيمها من حيث كم الموضوع فقد قسمت إلى أربعة قضايا.

**القضية الكلية** : وتعتبر عند أرسطو أساس كل قياس منتج، حيث تكون الصفة المحمول منطبقة على جميع أفراد الموضوع. أما مصدرها يكون العقل. يسميها السهروردى «القضية المحيطة» ويرد جميع القضايا إليها[٤٢] ولكنه يخالف أرسطو فى مصدرها حيث يرجعها للحكمة الإشراقية التى تتطلب المعرفة بالكليات وليس بالجزئيات.

**القضية الجزئية** : يكون فيها المحمول منطبق على جزء من أفراد الموضوع، وما يلاحظ أن أرسطو يهمل هذا النوع من القضايا، لأنه كان يعتقد أن لا علم إلا بالكليات. وقد تأثر به السهروردى الذى يرى أن القول بالجزئية سيؤدى إلى عدم تعيين الجزء الذى يشمله الحكم، كون هناك أبعاضا كثيرة، فمثلا فى الشرطية المتصلة (قد يكون إذا كان أب، ف ج د) أو فى الشرطية المنفصلة (إما قد يكون أب أو ج د) نلاحظ عدم وضوح البعض الذى نحكم عليه، والبعض الذى نهمله ، ولهذا يرى أن الحل هو أن نرد الجزئية إلى كلية محيطة وذلك بأن نفترض اسم للجزء الذى نحكم عليه، وليكن (ج) ، فتصبح القضية كل ج كذا . هذا أما فى الشرطية نردها بدورها أيضاً إلى كلية بإرجاع أحوال المقدم الجزئية إلى كلية وبهذا يتخلص من الجزئية بالافتراض ويصبح الحكم شاملاً لكل فرد من أفراده. أما سبب إهماله للجزئية فيرجع إلى اعتقاده أن الجزء فرع، والكل أصل، وهو بهذا يحاول إرجاع المعرفة إلى أصولها، ذلك أن المعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وبالتالى إذا تصفحت عن العلوم لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشىء مهملاً دون أن يعين ذلك البعض»[٤٣].

**القضية المهملة** : يصفها الغزالى «بأنها التى يمكن تبيان وجود المحمول لكلية الموضوع أو لبعضه»[٤٤]. ومن ثم يمكن ردها حسب ما قصده القائل، فإذا قصد بقوله كلية تكون كلية، وإذا قصد جزئية تكون جزئية. **القضية الشخصية** : وهى القضية التى لا يصدق موضوعها إلا على شخص معين، يسميها البغدادى بالقضية المخصوصة لأنها خاصة بفرد معين، بينما يسميها السهروردى بالقضايا الشواخص[٤٥]، وقد ردها أرسطو وأغلب المناطقة إلى قضية كلية لأن الموضوع فيها مستعمل بكل ما صدقه. وقد لاحظنا أن أرسطو لا يعترف إلا بقضية الكلية وهو ما تبناه السهروردى الذى كان يقول : « ان الشواخص لا تتطلبها العلوم»[٤٦].

أما تقسيم القضية من حيث كيف الرابطة فقد قسمها أرسطو إلى :

**القضية الموجبة** : وفيها يكون المحمول يثبت صفة الموضوع ، وهو بمثابة حكم على شىء.

**القضية السالبة** : وينفى فيها المحمول صفة عن الموضوع ومن ثم فهى حكم على حكم الشىء، وإنما نحكم على الحكم الذى يطلق عليه . فعندما نقول «الإنسان ليس خالدا» هنا ننفى القول «الإنسان خالد»، ولهذا فالأصل فى الحكم أن يكون موجباً. وهذا ما دفع السهروردى إلى نقد القضية السالبة وإرجاعها إلى القضية الموجبة المعدولة، ويعلل ذلك بأن القضية السالبة هى التى تأتى فيها أداة السلب قبل الرابطة، ومن ثم خاصة بهذه النسبة، مثل«زيد ليس كاتبا» ، بينما القضية المعدولة هى التى تأتى فيها أداة السلب جزءاً من المحمول أو الموضوع أى تأتى الأداة بعد الرابطة مثل «زيد هو لا كاتب» لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة وأصبح أحد جزئيها (إما الموضوع، وإما المحمول) فيبقى الربط إيجاباً ، وبالتالى يمكن رد القضية السالبة إلى قضية موجبة معدولة، بأن نغير من وضع أداة السلب فقط، لأن القضية الموجبة أصل والسالبة فرع. وما قام به هو إرجاع الفرع إلى الأصل ، وبما أن المعرفة الإشراقية فى رأيه هى أصل المعارف الإنسانية، وإذا كان السلب جزءاً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن، وبما أن الإيجاب ثابت عينى،

والسلب فى حقيقته ذهنى وليس فى الأعيان «والحكم الموجب الذهنى لا يثبت إلا على ثابت ذهنى، والموجب على أنه فى العين لايكون إلا على ثابت عينى»[٤٧].

ب- **القضية المعدولة** : ميز أرسطو بين القضية المحصلة والقضية الغير المحصلة التى سماها معدولة بحيث لاحظ أن القضية البسيطة هى التى يكون محمولها محصلاً مثل قولنا : يوجد إنسان عادل «حيث نلاحظ أن المحمول «عادل» لم تسبقه أداة السلب، مثل، لا ، غير، ليس. . . إلخ.

أما القضية المعدولة فهى التى يكون محمولها غير محصل أى سبقته أداة السلب مثل: يوجد إنسان لا عادلاً حيث أن المحمول «عادلا» مسبوق بأداة النفى لا[٤٨].

وإذا كان أرسطو بتقسيمه هذا يحصل على أربعة قضايا بإدخال السلب هى:

قضية محصلة حالة إيجاب : يوجد إنسان عادل. سلبها : ليس يوجد إنسان عادل.

قضية غير محصلة : حالة الإيجاب : يوجد إنسان لا عادلا، سلبها: ليس يوجد إنسان لا عادلا.

فإن السهروردى - إضافة لتبنيه هذا التقسيم - قد تفطن إلى إمكانية إعدام الموضوع بإدخال أداة السلب عليه ، مثلا القضية المحصلة التالية : «الحى جماد» تصبح بعد إدخال أداة النفى «لا» على الموضوع تصبح «اللاحى جماد» أما سلبها «ولاشىء من اللاحى جماد» يقول: « بل ما دام الرباط حاصلاً، والسلب سواء كان جزء الموضوع أو المحمول هى موجبة ، إلا أن يكون السلب قاطعاً لها. وإذا قلت: «كل لا زوج فرد» فهو إيجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فتكون موجبة»[٤٩].

جـ- **القضية المركبة الشرطية** : هى قضية مركبة من قضيتين أو أكثر، إذا قرن بينهم بأداة شرط سميت قضية شرطية بحيث يصبح وجود ارتباط بين طرفيها على أساس أن أحدهما شرط للآخر، يسمى الطرف الأول «المقدم» والطرف الثانى «التالى».

يعرفها السهروردى بقوله :«هو ما يكون تأليفه من خبرين، أخرج كل واحد منهما عن خبريته وقرن بينهما ليصير قضية واحدة»[٥٠]، وهى نوعان:

ج-١- : **قضية شرطية متصلة** : وهى قضايا تتكون من خبرين قرن بينهما بأداة العطف مثل: «إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وتنقسم من حيث الكم إلى كلية موجبة ، وجزئية موجبة، ومهملة موجبة، وشخصية موجبة. أما من حيث الكيف فتنقسم إلى كلية سالبة، وجزئية سالبة.

ج-٢- **قضية شرطية منفصلة** : يعرفها السهروردى :« بأنها التى تكون الربط بين حمليتها بعناد»[٥١] ، ثم قسمها إلى :

ج-٢-١- **المنفصلة الحقيقية** : وهى التى تمنع فيها لفظة العناد إما الجمع والخلو، أى لا يجتمعان معاً ولا يخلوان معا. مثل إما أن يكون العدد زوجى أو فردى، حيث يستحيل أن يخلو العدد من أحدهما ، كما يستحيل أن يجتمعا معاً، فيكون العدد زوجياً وفردياً فى نفس الوقت.

ج٢-٢- **المنفصلة غير الحقيقية** : وتنقسم بدورها إلى:

أ - ما يمنع الجمع دون الخلو : مثل : هذا المحل إما أبيض أو أسود، يستحيل جمع البياض مع السواد، لكن قد يخلو المحل منهما معاً كأن يكون أصفر أو أحمر أو أى لوناً آخر.

ب- ما يمنع الخلو دون الجمع ، مثل: إما يكون زيد فى البحر وإما ألا يغرق. فقد يكون زيد فى البحر لكن لا يغرق لأنه قد يكون ماهراً فى السباحة[٥٢]. وقد اعتبر السهروردى الشرطيات قضايا حملية محرفة، ومن ثم يمكن ردها إلى أصلها. وحتى يتم ذلك يكفى أن نصرح بعلاقة اللزوم أو العناد. فإذا كانت القضية الشرطية المتصلة التالية :«إذا طلعت الشمس وجد النهار» فإنه يمكننا تحويلها إلى قضية حملية بقولنا : «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» أما القضية المنفصلة التالية :« إما أن يكون الوقت نهاراً أم ليلاً» يمكن تحويلها إلى :«النهار يعانده الليل».

وخلاصة القول أن أرسطو أهمل القضايا الشرطية لأن فى اعتقاد يوسف كرم تنحل إلى قضايا حملية[٥٣].

د - **القضية الموجهة** : يعرف أرسطو القضية الموجهة بأنها القضية التى يقع على محمولها توجيهاً ويتلقى جهة ما[٥٤] ، لكن هذا التعريف اعتبر عاما وواسعاً مما يستحيل معه حصر الموجهات، لذلك قلل من عموميته بأن حصر التوجيه فى الرابطة فقط، لهذا اقترح ثلاثة أنواع[٥٥].

د - ١ - القضية المطلقة وهى القضية غير الموجهة أى التى لم يقع على الرابطة توجيهاً، مثل: «الإنسان عادل».

د - ٢ - القضية الضرورية : ويعبر عنها بأن :« ما كان منها فيما يمكن أن يكون» مثل: من الضرورى أن يكون الإنسان عادلاً.

د - ٣ القضية الممكنة : يعرفها بأنها :« فيما يحتمل أن يكون وما لا يحتمل» مثل: «من الممكن أن يكون الإنسان عادلاً»[٥٦].

وقد أكد السهروردى تأثر المناطقة العرب بهذا التقسيم سواء كانوا من المتقدمين أو المتأخرين إلا أنهم اختلفوا فى عددها فمنهم من قسمها إلى اثنين فقط ممكنة وممتنعة، ومنهم من قسمها إلى ثلاثة - منهم السهروردى - ضرورية الوجود (الضرورة) ، وضرورية العدم (الممتنعة) ، وما لا ضرورة فى وجودها وعدمها (الإمكان)[٥٧]. لكنه ركز على القضية الضرورية التى أرجع إليها جميع الأنواع الأخرى وكان تقسيمه الثلاثى كالتالى:

- القضية الضرورية : يعرفها :«بأنها التى تقال على ما يجب النسبة لنفس الموضوع والمحمول لا باعتبار زايد»[٥٨] وقد قسمها إلى:

- ضرورية مطلقة دائمة (أطلق عليها سرمدية) مثل : الله قيوم.

- ضرورية غير مشروطة دائمة : والتى يكون فيها الشرط إما خاص بالموضوع أو خاص بالمحمول ولهذا نحصل على القضايا التالية:

أ - ما مشروطه دوام ذات الموضوع مثل : « الإنسان بالضرورة حيوان».

ب- المشروطة العامة : مثل :«المتحرك متغير ما دام متحركا» ويعبر عنها بقوله: «فإنه إذا وضعنا فيه أصل الذات مع الصفة تلحقها بعد تحققها»[٥٩].

ت- مشروطة بدوام ذات المحمول: مثل قولنا: «الإنسان ماش ما دام ماشياً».

ث- ضرورية فى وقت معين : مثل القمر كاسف ويسميها المتأخرون بالوقتية المطلقة[٦٠].

ج- ضرورية فى وقت غير معين : مثل : الإنسان متنفس.

- القضية الممكنة : ويعرف الممكن « بأنه قد يقال بإزاء ما ليس بممتنع»[٦١]. مثل: الإنسان كاتب.

- القضية الممتنعة : ويعتبرها ضرورية العدم[٦٢]. مثل :«الإنسان حجر» وهذا النوعين الأخيرين أرجعهما إلى القضية الضرورية ، سواء كانت ضرورية الوجود أو ضرورية العدم وذلك بقوله«فإن ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود، وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار»[٦٣]. وبالتالى فقد رد جميع القضايا إلى القضية الضرورية، وهذا تحت عنوان «حكمة إشراقية فى بيان رد القضايا كلها إلى الموجبة الضرورية وقد برهن على ما قام به بقوله: « لما كان الممكن إمكانه ضرورياً ، والممتنع امتناعاً ضرورياً، والواجب وجوبه كذلك، فالأولى أن نجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية»[٦٤]، ثم يحولها إلى قضية سماها «الضرورية البتاتة» . مثل :« كل إنسان البتة حيوان»[٦٥].

خلاصة القول أن السهروردى انتقد القضايا الأرسطية حتى فى أبسط صورها ذلك لأنه رد القضايا السالبة إلى موجبة، والجزئية إلى كلية، والموجهة إلى ضرورية ليجمعها جميعاً فى قضية واحدة هى القضية الضرورية البتاتة.

## ثانياً : التقابل :

لقد تناول أرسطو التقابل كونه : «أن يقابل الواحد بعينه فى المعنى بعينه»[٦٦]. من خلال التعريف يمكن أن يكون تقابل القضايا إما بالكم والكيف ويسمى التناقض، وإما أن يكون بالكم فقط ويسمى تضاد وتحت التضاد ، وإما أن يكون بالكيف ويسمى التداخل.

### ١ - التناقض :

ويعرفه أرسطو بقوله : «لكل إيجاباً سلباً قبالته، ولكل سلب إيجابا قبالته»[٦٧].

من التعريف نلاحظ أن التناقض هو اختلاف قضيتين من حيث الإيجاب والسلب، بمعنى إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة، أما شروطه فيمكن حصرها فى :

أ - الاتفاق فى الموضوع والمحمول أى حتى يكون هناك تناقض بين قضيتين يجب أن يكون لهما نفس الموضوع ونفس المحمول، سواء من ناحية اللفظ أو المعنى.

ب- اتفاق فى القوة والفعل: مثل إذا قلنا فى القضية «زيد يتحرك» ونقصد يتحرك بالقوة، فلا يحق أن نقول فى النقيض أنه يتحرك بالفعل لأنه هذا سيرفع التناقض.

ت- الاتفاق فى الكل والجزء : فإذا قلنا فى القضية الأولى «زيد طويل» فلا يحق فى النقيض أن نقصد بالمحمول «طويل» أنه طويل اليد أو الرجل بل نقصد به ما قصدنا فى القضية الأولى.

ث- الاتفاق فى الإضافة : إذا قلنا «زيد صديق لمحمد» فى القضية الأولى ، وفى النقيض نقول «ليس بصديق» فلابد أن نقصد ليس بصديق لنفس الشخص وهو محمد وليس لغيره.

ج- الاتفاق فى الزمان : إذا قلنا :«زيد يتحرك» فى القضية الأولى، ونقصد به يتحرك فى زمن معين، فإذا قلنا فى نقيضتها «ليس يتحرك» فإننا نقصد فى نفس الزمن، أما إذا قلنا «يتحرك» البارحة، ولا يتحرك اليوم فإن هذا لا يعتبر تناقضاً.

ح - الاتفاق فى المكان : إذا قلنا فى القضية الأولى «زيد يتحرك» ونقصد به يتحرك فى مكان معين، فبالضرورة يكون النقيض «ليس يتحرك» فى نفس المكان، فإذا قصدنا يتحرك فى الأرض ونقيضتها «لايتحرك» فى السماء، فإن هذا لايعتبر تناقصاً، لأنهما قد يصدقان معا وقد يكذبان معاً.

خ - الشرط : كأن نقول فى القضية الأولى «الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيضا» ، ثم فى الثانية نقول «الجسم ليس مفرق للبصر» أى بشرط كونه غير أبيض[٦٨]، ولهذا إذا قصدنا بشرط معين يبق فى النقيض هو نفسه لا يتغير. وقد أضاف المناطقة المتأخرون إلى الشروط السابقة عدة شروط أخرى منها[٦٩].

د - الاتفاق فى الآلة : مثل «زيد كاتب» ونعنى بقلم معين، نقيضتها، «زيد ليس بكاتب».

ذ - الاتفاق فى العلة : مثل:«النجار عامل» ونقصد به عاملاً للسلطان ، نقيضتها «النجار ليس بعامل» ونقصد به لغيره، فإن هذا لا يعتبر تناقضاً ، لذلك إذا قصدنا عملاً لإنسان معين فى القضية الأولى يكون نفس العلة فى النقيض.

ر - الاتفاق فى المفعول به : مثل «زيد ضارب» (أى أنه يضرب عمر) بالضرورة يبقى نفس المفعول به فى النقيض وليس يتغير.

ز - الاتفاق فى المميز : مثل «عندى عشرون» نقصد بهما درهما، ثم نخالفهما فى النقيض فنقول :«ليس عند عشرون ديناراً» ، فإن هذا لا يعتبر تناقضاً، لذلك إذا قلت فى القضية الأولى «عشرون درهماً» بالضرورة يكون نفس المميز فى النقيض.

وقد جمع المناطقة المتأخرون هذه الشروط فى شرطين هما الموضوع والمحمول ذلك لأن جميع الوحدات تندرج ضمنهما ، ويبرهن عبدالمتعال الصعيدى على ذلك

بقوله: « فوحدة الشرط والجزء والكل مندرجة فى وحدة الموضوع، ووحدة الزمان والمكان والإضافة والفعل مندرجة فى وحدة المحمول»[٧٠]. بينما يرى الخبيصى «أن المحققين من النظار والمناطقة يرجعون تحقيق التناقض إلى «وحدة النسبة» ذلك أن وحدتها تستلزم الوحدات الثمانية، وعدم وحدة شيء من الوحدات يستلزم اختلاف النسبة»[٧١]. وقد أضيف شرط خاص بالقضايا المسورة (المحصورة) يتمثل فى : ضرورة اختلاف القضيتين المتناقضتين فى الكم (أى إذا كانت القضية كلية تكون نقيضتها جزئية والعكس[٧٢]. أما إذا كانت القضية موجهة فقد أضيف شرط آخر يتمثل فى ضرورة تغيير الجهة[٧٣]. وإذا كانت القضيتان خاصتين (شخصيتين) فيكفى الشروط العامة. لكن السهروردى يرفض الشرطين الآخرين، وينتقدهما - كما سنرى ذلك فيما بعد - . أما الشرط الثالث فهو ضرورة اختلاف القضيتين المتناقضتين فى الكيف، والحقيقة أن هذا الشرط موجود ضمنيا أثناء تطرقنا لتعريف التناقض.

وبتطبيق الشروط السابقة فإن التقابل بين الكليات مع بعضها، والجزئيات مع بعضها، لا يعتبر تناقضاً، ذلك لأنها قد تتفق فى الكم وبالتالى قد تصدق معا أو تكذب معا.

- **التقابل بالكيف : يسمى :**

أ - التضاد : ويحصل بين الكليات فقط أى (الكلية الموجبة والكلية السالبة)، وقانونه : أن المتضادتين لاتصدقان معا أى (صدق الأولى يؤدى إلى كذب الثانية) وقد يكذبان معا أى (يمكن أن يتفقان على الكذب).

ب- تحت التضاد : ويحصل بين الجزئيات أى (الجزئية الموجبة والكلية السالبة) وقانونه: قد تصدقان معا، ولكن لا تكذبان معا أى (إذا كذبت إحداهما صدقت الثانية)[٧٤].

- **التقابل بالكم** : ويسمى التداخل : ويكون بين الكليات والجزئيات (أى الكلية الموجبة والجزئية الموجبة. وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة) وقانونه: إذا صدقت

الكليات صدقت الجزئيات، وإذا كذبت الكليات تكون الجزئيات غير معلومة، أما إذا صدقت الجزئيات فالكليات غير معلومة أيضاً، أما إذا كذبت الجزئيات كذبت الكليات بالضرورة، وما يلاحظ أن التداخل لم يتطرق إليه أرسطو، ذلك لأنه لا يعتبر تقابلاً على حد تعبير «جول تريكوJ.Tricot » إنما هو «احتواء قضية لقضية أخرى»(٧٥). وإذا كان أرسطو أهمله وتبعه فى ذلك السهروردى فإن أبى البركات البغدادى - رغم أنه لم يثره فى تقابل القضايا الحملية البسيطة - إلا أنه عرفه فى تقابل القضايا المعدولة والعدمية باسم العموم والخصوص(٧٦).

وقد لاحظنا أن السهروردى رد القضايا الجزئية بالافتراض ، والقضايا السالبة إلى الموجبة المعدولة، والقضايا الموجهة إلى الضرورية البتاتة ، بحيث أصبح لايوجد عنده لاقضايا سالبة ولاجزئية ، لهذا رفض شرط الكم والكيف والجهة فى التناقض، ليصبح عنده التناقض يحصل بإدخال أداة النقض فى بداية كل قضية، ومن ثم يصبح التضاد والتناقض شيئاً واحدا(٧٧). ذلك أن الكلية الموجبة تناقض الكلية السالبة - وهنا فقط يعتبر السهروردى بدور السلب فى التناقض والعكس - فلو قلنا :« كل نفس ذائقة الموت» لاعتبرناها قضية كلية صادقة، ونقيضتها أو ضدها: «ولا نفس ذائقة الموت» تعتبر هذه القضية كاذبة، ولهذا فالعلاقة بينهما هى علاقة تناقض لاتضاد، لأنهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً.

أما الجزئية لايكون لها نقيض إلا إذا أرجعناها إلى كلية محيطة، وعلل ذلك أنه إذا دخل حرف السلب على البعض سيؤدى إلى الاختلاف فى الموضوع. بمعنى أن البعض الذى يشمله الحكم غير متعين، وغير واضح مما يؤدى إلى اختلاف التصورين، فمن نقصدهم بقولنا :« بعض ليس إنساناً» ليسوا هم أنفسهم الذين نقصدهم بقولنا :«بعض ليس إنسانا» وهو ما يعتبر خروجاً من قاعدة التناقض القائل:« يجب أن يتفقا فى الموضوع والمحمول» . أما إذا أرجعناها إلى كلية محيطة فيحصل النقض كما وضحنا سابقاً مثل:«لا شىء من الإنسان بحجر» نقيضتها «ليس لاشىء من الإنسان بحجر»(٧٨).

## ثالثاً : العكس :

لغوياً : يعنى التبديل والقلب ، ويقول الإنسان «عكست حاشية الثوب، فإنه يقصد بذلك أنه قلبه ، بحيث جعل أعلاه سافله»(٧٩).

أما اصطلاحاً : يعرفه السهروردى «أنه جعل موضوع القضية بكليته محمولاً، والمحمول موضوعا»(٨٠)، هذا التعريف نجده عند جميع المناطقة سواء أرسطو أو غيره. ومنه يفهم العكس بأنه استبدال موضوع القضية المعكوسة، ومحمول القضية المعكوسة يصبح موضوع القضية الأصلية، وحتى يتم العكس، ويكون منطقياً يضع أرسطو ومن تبعه قاعدتين:

١ - أن تتفق القضية الأصلية والمعكوسة فى الكيف (أى إذا كانت الأصلية سالبة تكون المعكوسة سالبة، وإذا كانت موجبة تكون الثانية موجبة).

٢ - ألا تثبت القضية المعكوسة أكثر مما تثبت القضية الأصلية، بمعنى يجب أن يبقى ما صادق الحدين هو هو ، وذلك بألا يستغرق حد فى القضية المعكوسة ما لم يكن مستغرقاً فى القضية الأصلية ومن ثم نحصل على ما يلى:

الكلية الموجبة تعكس جزئية موجبة مثل: كل الزواحف ذات حراشف عكسها، بعض ذوات حراشف زواحف.

كلية سالبة تعكس كلية سالبة ، مثل: لا عاقل خداع عكسها لا خداع عاقل.

الجزئية الموجبة، تعكس جزئية موجبة ، مثل: بعض الحيوانات ولودة، عكسها: بعض الولودة حيوانات. أما الجزئية السالبة لا تعكس لأنها لا تستوفى شرط العكس، فلو عكسناها جزئية موجبة فإنها تخالف قاعدة الكيف، أما إذا تركناها جزئية سالبة كما هى فإن المحمول يكون مستغرقاً فى القضية الأصلية، أما فى القضية المعكوسة يصبح غير مستغرق، وهو ما يخالف القاعدة الثانية، ذلك أن الجزئية السالبة موضوعها غير مستغرق، ومحمولها مستغرق.

والسهروردى يوافق أرسطو فيما ذهب إليه من انعكاس الكلية الموجبة إلى جزئية موجبة والكلية السالبة مثل نفسها والجزئية الموجبة مثل نفسها، لكنه ينتقده فى عدم

انعكاس الجزئية السالبة بل يعكسها إلى حالتين : الحالة الأولى: يرى أن قولنا «ليس بعض الحيوان إنسانا» فإن المثال لا يحدد لنا أى بعض يسلب، وحتى يكون البعض المسلوب واضحاً، يفترض تعينه وحصره فى «الفرس» مثلا، أو حيوانات أخرى باستثناء «الإنسان» وبهذا الافتراض تصبح الجزئية كلية سالبة فنقول: «لاشىء من الفرس بإنسان» وعندئذ يمكن عكسها إلى «لاشىء من الإنسان بفرس».

الحالة الثانية : تحول الجزئية السالبة إلى جزئية معدولة ، وذلك بسلب جزء المحمول فنحصل على القضية «ليس بعض الحيوان إنسانا» القضية المعدولة «بعض الحيوان غير إنسان» ثم نعكسها فنحصل «بعض غير إنسان حيوان» . وبهذا يقر السهروردى إمكانية عكس الجزئية السالبة[٨١]، بينما بالنسبة لعكس القضايا الشرطية، فقد لاحظنا أن أرسطو أهمل هذا النوع ، لكن السهروردى لمح لها فى اللمحة الخامسة، فبعد انتهائه من مناقشة عكس القضايا الحملية ختم ذلك بقوله : «تعاكس الشرطيات على ما ذكرنا فى الحمليات»[٨٢].

أما عكس القضايا الموجهة فقد تطرق لها أرسطو باختصار هروباً من التطويل لأنه تناول بتوسع العكس فى القضايا الحملية المطلقة، وقد ركز على القضايا الكلية الممكنة الموجبة، وعكسها جزئية ممكنة وأعطى مثالاً على ذلك بصيغة رمزية «كل (ب) هو (أ) بالإمكان عكسها» «بعض (أ) هو (ب) بالإمكان»[٨٣]. أما الجزئية الموجبة الممكنة فيعكسها أرسطو مثل نفسها «بعض (ب) هو (أ) بالإمكان عكسها» بعض (أ) هو (ب) بالإمكان. أما الكلية السالبة ممكنة الوجود فإنها تعكس إلى كلية سالبة ممكنة ذهنية مثل: « ممكن ألا يكون أحد من الناس فرس» عكسها «ممكن ألا يكون واحد من الخيل إنسان»[٨٤]. أما القضية الكلية السالبة الذهنية تعكس جزئية موجبة ضرورية . مثل :«يمكن ألا يكون شىء من الأبيض ثوب»، عكسها «بالضرورة يكون بعض الثياب أبيض»[٨٥].

أما الجزئية السالبة فقد لاحظنا أنها لا تعكس عند أرسطو، لكن الأمر يختلف عند السهروردى فقد لاحظنا أنها لا تعكس عند أرسطو، لكن الأمر يختلف عند

السهروردى الذى وافقه فى بعض النقاط إلا أنه اختلف معه وانتقده فى بعضها حيث رد جميع القضايا إلى الضرورية البتاتة ـ كما مر معنا - وذلك بأن جعل الجهات كالإمكان والامتناع جزءاً من المحمول ولهذا جاء لعكس عنده مختلفاً إلى حد ما. حيث:

كلية موجبة ضرورية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً تعكس إلى جزئية موجبة بالضرورة: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب.

كلية سالبة ضرورية : إذا كان بالضرورة لا شىء من الإنسان بحجر. تعكس إلى كلية سالبة ضرورية : لا شىء من الحجر بإنسان بالضرورة.

أما الجزئية السالبة فقد لاحظنا فى عكس القضايا الحملية أنها تعكس إما كلية سالبة أو جزئية معدولة، أما إذا استعمل جهة الإمكان والامتناع جزءا للمحمول فنحصل على العكس التالى:

كلية موجبة ضرورية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيواناً : تعكس إلى جزئية موجبة ضرورية : بعض ما يمكن أن يكون حيواناً هو إنسان. أو بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً عكسها بالضرورة بعض ما يجب أن يكون حيواناً هو إنسان. بالضرورة كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً عكسها بالضرورة ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان(٨٦). أما القضايا السالبة - فقد لاحظنا - أنه أرجعها إلى قضايا موجبة، ولهذا لم يذكرها فى العكس، ورغم أنه رد القضايا الجزئية إلى الكلية بالافتراض إلا أنه اعترف بدورها فى التناقض وفى العكس - كما مر معنا -.

## مبحث القياس :

يعرفه أرسطو بقوله :« بأنه قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شىء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعنى بذاتها أن تكون لا تحتاج فى وجوب ما يجب عن المقدمات التى ألف منها القياس أو شىء آخر غير تلك المقدمات»(٨٧). من خلال التعريف نلاحظ أن الصورة التى يكون عليها القياس

تكون كالتالى: مقدمة كبرى تحتوى على حد أكبر، ومقدمة صغرى تحتوى على حد أصغر، ونتيجة تلزم بالضرورة من المقدمات المنظمة والمرتبة ترتيباً تسلسلياً.

**أنواعه:**

لم يثر أرسطو أنواع القياس، وإنما حصر جميع أنواعه فى القياس الحملى، أما الرواقيون فقد حصروه فى القياس الشرطى. لكن تلامذة أرسطو «تاوفراسطس وأديموس» تنبها إلى إمكانية الجمع بين حملية أرسطو وشرطية الرواقيين، ثم توسعا فيهما، وهو ما تبناه المناطقة المسلمون، منهم السهروردى الذى قسم القياس إلى: حملى وشرطى واستثنائى وسنعود إلى تحليلها.

**أولا: القياس الحملى:**

١ - **تعريفه**: وهو القياس الذى ركز عليه أرسطو، واعتبره محور المنطق، والصورة الفضلى للتصديقات، ويتكون من أكثر من مقدمة، لأنه لو تكون مقدمة واحدة فإنه يسمى قياساً ناقصاً، استدلالاً مباشراً ولهذا يقول أرسطو، : « إذا وضعت أشياء أخرى أكثر من واحدة لزم شىء ما آخر من الاضطرار». لذلك يمكن أن نستنتج مكونات القياس الحملى.

أ - مقدمة كبرى تحتوى على حد أكبر.

ب- مقدمة صغرى تحتوى على حد أوسط، وتكون وظيفته الربط بين المقدمتين، وبدونه لا يعتبر قياساً وإنما جملاً منفصلة.

٣ - النتيجة التى يعبر عنها بعلاقة اللزوم «إذن» مما يؤدى إلى زيادة نسبة الأحكام بينها والتى يراها «يوسف كرم» تجعل من الاستدلال حركة منفصلة من طرف إلى طرف[٨٩]. إلا أن هذا الترتيب ينتقده السهروردى وحتى أبو البركات البغدادى وابن تيمية، حيث يبدؤون كل قياس بمقدمة صغرى على أن تكون هى المقدمة الكبرى وتحتوى على الحد الأصغر والحد الأوسط، ثم تأتى المقدمة الثانية وتكون مقدمة كبرى.

٢ - **قواعد القياس الحملى** : حتى يكون القياس منتجاً وصحيحا وضع أرسطو مجموعة من القواعد نذكر منها :

- يجب أن يتكون كل قياس من ثلاثة حدود ، حد أكبر ، وحد أوسط ، وحد أصغر .

- يجب ألا تحتوى النتيجة على الحد الأوسط لأن وظيفته هى الربط بين الحدين الأكبر والأصغر وتنتهى مهمته هنا ولهذا لا يظهر فى النتيجة .

- ضرورة استغراق الحد الأوسط ولو مرة واحدة على الأقل فى إحدى المقدمتين ، لأن عدم الاستغراق يؤدى إلى نوع من المغالطة ، ذلك لأنه لا يؤدى وظيفة الربط بين الحدين البعيدين (الأكبر والأصغر) .

- يجب ألا يستغرق حد فى النتيجة ما لم يكن من قبل مستغرقاً فى المقدمة التى ورد فيها ، لأن عدم استغراقه فى المقدمات ، واستغراقه فى النتيجة معناه أنه تم الانتقال من بعض إلى هذا الحد كله ، وهذا يخالف قاعدة الحكم فى القياس الذى ينتقل من الكل إلى الجزء .

- لا نتيجة من مقدمتين سالبتين .

- لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين .

- النتيجة تتبع الأخص (أى أن السالب أخص من الموجب والجزئية أخص من الكلية)[٩٠] .

- القضيتان الموجبتان تنتج موجبة ، ومن ثم يستحيل إنتاج سالبة .

- لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة[٩١] .

٣ - **أشكال القياس** : من خلال القواعد السابقة نستنتج أن القياس يتخذ أشكالاً ، يسميها السهروردى «السياق» ، ويتحدد الشكل تبعاً لوضع الحد الأوسط فى المقدمتين ، فقد يأتى موضوعاً فى المقدمة الكبرى ومحمولاً فى المقدمة الصغرى ، وقد يأتى محمولاً فى المقدمتين ، أو موضوعاً فيهما ، أو محمولاً فى المقدمة الكبرى ، موضوعاً فى المقدمة الصغرى ، وبالتالى نحصل على أربعة أشكال :

**الشكل الأول** : يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً فى المقدمة الكبرى، محمولاً فى المقدمة الصغرى. فإذا رمزنا إلى الحد الأكبر بالرمز(أ) والحد الأوسط بالرمز (ب) والحد الأصغر بالرمز (ج) فإننا نحصل على الشكل التالى:

ب أ

ج ب

هذا الشكل له عدة صور يظهر بها تسمى الأضرب، المنتج منها أربعة فقط إذا توفرت الشروط التالية:

١ - يجب أن تكون المقدمة الصغرى موجبة.

٢ - يجب أن تكون المقدمة الكبرى كلية.

**الضرب الأول** : صيغته كما وردت فى كتاب «التحليلات الأولى «ومثال ذلك أن (أ) إن كانت مقولة على كل (ب) ، وكانت (ب) تقال على كل (ج)، فمن الاضطرار أن تقال (أ) على كل (ج) مثل:

م ك : ك م : كل مفكر عبقرى.

م ص : ك م كل مبدع مفكر.

ن : ك م كل عبقرى مبدع»[٩٢].

**الضرب الثانى** : وقد عبر عنه أرسطو بالمثال التالى: «إن كانت (أ) غير مقولة على كل شىء من (ب) ، وكانت (ب) تقال على كل (ج) فإن (أ) لا تقال على كل شىء من (ج)»[٩٣]. مثل:

م ك : ك س ولا واحد من الجزائريين فرنسى.

م ص : كل سكان قسنطينة جزائريين.

ن : ولا واحد من سكان قسنطينة فرنسى.

ولكن لا يوافقه السهروردى فى هذا ذلك - كما مر معنا - أرجع القضايا السالبة

إلى موجبة، وبتطبيق قاعدته فإن الكلية السالبة تصبح كلية موجبة معدولة ، ولذلك فالضرب الثانى يرده إلى الضرب الأول، لأنه إن بقى كذلك فلأنه لا يعتبره مفيداً فى الحكمة الإشراقية، وبالتالى يكون الضرب على الطريقة السهروردية كالتالى:

م ك : كلية موجبة.

م ص : كلية موجبة معدولة.

ن : كلية موجبة[٩٤].

**الضرب الثالث** : يعبر عنه أرسطو بالصيغة التالية: «أن (أ) موجودة فى كل (ب)، و(ب) فى بعض (ج) ، فمن الاضطرار أن تكون (أ) موجودة لبعض (ج)»[٩٥] مثل:

م ك : ك م : كل فنان عاطفى.

م ص : ج م : بعض الشعراء فنانون.

ج م : بعض الشعراء عاطفيون.

**الضرب الرابع** : يعبر عنه أرسطو بقوله: «إن لم تكن (أ) موجودة فى شىء من (ب) ، وكانت (ب) موجودة فى بعض (ج) ، فمن الاضطرار أن تكون (أ) غير مقولة على بعض (ج)»[٩٦] مثل:

ك س : لا مفكر غبى.

ج م : بعض المفكرين علماء.

ج س : ليس بعض العلماء أغبياء.

أما عند السهروردى فقد لاحظنا أثناء تطرقنا للقضايا من حيث الكم أنه يرد القضية السالبة إلى موجبة معدولة، ومن حيث الكم يرد القضية الجزئية إلى الكلية بالافتراض ، وبالتالى فإنه يرد الضرب الثانى والثالث والرابع إلى الضرب الأول الذى يتكون من قضايا كلية موجبة.

**الشكل الثانى** : ويعرض بوضع الحد الأوسط فيه. حيث يأتى محمولاً فى كلتا المقدمتين، ومن ثم يتخذ الشكل التالى:

أ ب

ج ب

أما شروطه فتتمثل فى:

١ - يجب أن تكون إحدى المقدمتين سالبة ، لأن لو كانت موجبة فإن هذا لا يستوفى شرط الاستغراق فيأتى الحد الأوسط غير مستغرق.

٢ - يجب أن تكون الكبرى كلية، لأن النتيجة ستكون سالبة، والحد الأكبر مستغرقاً وكان موضوع الكبرى. يحدده أرسطو :«إذا كان شىء واحد بعينه مقولاً على شىء بكليته، وغير مقول على آخر البتة، أو مقولاً على كل شىء من كل واحد منهما، فإنى أسمى ما كان مثل هذا الشكل الثانى»(٩٧). وتطبيقاً للشروط السابقة نحصل على أربعة أضرب منتجة:

**الضرب الأول** : ويعبر عنه أرسطو بقوله :«أن (ب) ليست موجودة فى شىء من(أ) وموجودة فى كل شىء من (ج) ، فليست (أ) فى شىء من (ج)»(٩٨) مثل:

م ك : ك م : كل منافق ظالم.

م ص: ك س : لا مسلم ظالم.

ن : ك س: لا مسلم منافق.

الضرب الثانى : « إن كانت (ب) موجودة فى كل شىء من (أ) وغير موجودة فى شىء من (ج) ، فإن (ج) غير موجود فى شىء من (أ) »(٩٩) مثل:

م ك : ك ى : لا كسول معتز بنفسه.

م ك : ك م : كل رياضى معتز بنفسه.

م ص: ك س : لا كسول معتز بنفسه.

ن : ك س: لا كسول رياضى.

**الضرب الثالث** :« أنه إن كانت (ب) غير موجودة فى شىء من (أ) وموجودة فى بعض (ج) ، فمن الاضطرار أن تكون (أ) موجودة فى بعض (ج) »[١٠٠] مثل :

م ك : ك س : ولا طبيب غبى .

م ص: ج م: بعض السياسيين أغبياء .

ن : ج س: ليس بعض الأطباء سياسيون .

**الضرب الرابع** :« إذا كانت (ب) موجودة فى كل شىء من (أ) وغير موجودة فى بعض (ج) فمن الاضطرار أن تكون (أ) غير موجودة فى بعض (ج)»[١٠١] مثل :

ك م : كل منافق متملق .

ج س : ليس بعض القادة متملقون .

ج س : ليس بعض القادة منافقون .

**الشكل الثالث** : يكون موضع الحد الأوسط فيه موضوعاً فى كلتا المقدمتين ويتخذ الصورة التالية :

ب أ

ب ج

ويحدده أرسطو بقوله:« فإن كان جميعاً مقولين على شىء واحد بعينه، أحدهما موجود فى كله، والآخر غير موجود فى شىء منه أو كلاهما موجودين فى كله أو غير موجودين فى شىء منه فإنى أسمى هذا الشكل الثالث»[١٠٢] ومن شروطه :

١ - ضرورة أن تكون المقدمة الصغرى موجبة، لأنها لو كانت سالبة لخالفنا قواعد الاستغراق من جهة، وشروط القياس من جهة أخرى .

٢ - ضرورة أن تكون النتيجة جزئية لأنه بما أن الصغرى موجبة فإن محمولها الحد الأصغر غير مستغرق، وبالتالى لا يكون مستغرقاً فى النتيجة .

٣ - ضرورة أن تكون إحدى المقدمتين كلية وذلك لضمان استغراق الحد الأوسط مرة واحدة على الأقل.

وبتطبيق هذه الشروط نحصل على ستة أضرب، وهى كثيرة بالمقارنة للأشكال السابقة لوجود تساهل فى الوصول إلى النتيجة.

**الضرب الأول** : يحدده أرسطو: « فإذا كانت كلية وكانت (أ)، (ج) موجودتين فى كل (ب)، فمن الاضطرار أن تكون (أ) فى بعض (ج) ، لأن الموجب قد يرجع، فتكون (ب) موجودة فى بعض (ج) وقد كانت موجودة فى كل (ب) فمن الاضطرار أن تكون (أ) موجودة فى بعض (ج)»[١٠٣] مثل :

م ك : ك م : كل حيوان جسم.

م ص: ك م : كل حيوان حى.

ن : ج م : بعض الأجسام حية.

لأنه يستحيل القول «كل الأجسام حية» لوجود أجسام صلبة وأخرى جامدة.

**الضرب الثانى** : عبر عنه بقوله :«فإنهما إذا كانتا موجودتين فى كل (ب) وأخذ بعض (ب) وهو (ج) فإن (أ، ج) موجودتان فيه فقد صارت (أ) موجودة فى بعض (ج)»[١٠٤] مثل:

م ك : ج م : بعض السياسيين محنكين.

م ص: ك م : كل سياسى كاذب.

ن : ج م: بعض الكذابين سباسيين.

**الضرب الثالث** : يحده أرسطو بقوله :« وذلك إن كانت (ج) موجودة فى كل (ب)، (أ) موجودة فى بعضها، فمن الاضطرار أن يكون (أ) فى بعض (ج)»[١٠٥] مثل:

م ك : ك م : كل إنسان عاقل.

م ص: ج م : بعض الإنسان مبدع.

ن : ج م: بعض ما هو مبدع عاقل .

**الضرب الرابع** : «إن كانت (أ) غير موجودة فى شىء من (ب)، (ب) موجودة فى كل (ج) ، فمن الاضطرار أن (أ) غير موجودة فى بعض (ج) »[١٠٦] مثل:

م ك : ك س : لا واحد من الكفار مؤمن.

م ص: ك م : كل الكفار ملحدون.

ن : ج س: ليس بعض الملحدين مؤمنين .

**الضرب الخامس** : «ذلك إن كانت (ج) موجودة فى كل (ب) ، وكانت (أ) غير موجودة فى بعضها، فمن الاضطرار أن يكون (أ) غير موجودة فى بعض (ج)»[١٠٧].

م ك : ج س : ليس بعض المفكرين مؤمنين.

م ص: ك م : كل مفكر وفى بعهده.

ن : ج س: ليس بعض الأوفياء بعهدهم مؤمنين .

**الضرب السادس** : «ذلك إن كانت (أ) غير موجودة فى شىء (ب)، و(ج) موجودة فى بعضها، فإن (أ) غير موجودة فى بعض (ج)»[١٠٨] مثل:

م ك : ك س : لا عنصرى محب للإنسانية.

م ص: ج م : بعض العنصريين جبناء.

ن : ج س: ليس بعض الجبناء محبين للإنسانية .

**الشكل الرابع** : اعتقد الكثير من المناطقة المسلمين أن أرسطو لم يعرف هذا الشكل ، وإنما كان من وضع تلامذته المتأخرين [١٠٩]. بينما أسنده ابن رشد لجالينوس [١١٠]. ولهذا فقد أهمله أغلب المناطقة المسلمين بما فيهم السهروردى الذى اعتبره بعيداً على الطبع، والذى يقصده به الفطرة،[١١١] بل انتقد القياس الأرسطى

وأشكاله واضرابه، حيث حذف جميع الأشكال وجميع الأضرب وردها إلى الشكل الأول الضرب الأول، ذلك أنه رد جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة والقضايا الجزئية إلى قضايا كلية، ثم رد هذه القضايا جميعها إلى «القضية الضرورية البتاتة» لتصبح صورة قياس السهروردى كالتالى:

ك م بتاتة

ك م بتاتة

ك م بتاتة

«هذا الاختصار الذى قام به الهدف منه هو تفادى التطويل بدون فائدة»[١١٢].

## ثانياً: القياس الشرطى:

قسم السهروردى القياس شرطى واستثنائى. أما القياس الشرطى فيتخذ الصور التالية:

### ١ - قياس شرطى متصل:

ويتكون من مقدمة كبرى شرطية متصلة، ومقدمة صغرى شرطية متصلة وتكون النتيجة بالضرورة شرطية متصلة، وقد وصفها بقوله: «تتألف من مقدمتان على نسق الحمليات، تشترك فى تال لهما أو تالى أحدهما ومقدم آخر»[١١٣] مثل:

م ك: كلما كانت العقيدة تربط أفراد المجتمع، كان التعاون بينهم.

م ص: كلما كانت الفطرة سليمة كانت العقيدة تربط أفراد المجتمع.

ن: كلما كانت الفطرة سليمة، كان التعاون بين أفراد المجتمع.

### ٢ - قياس شرطى منفصل:

ويتكون من مقدمة كبرى تفيد العناد، ومقدمة صغرى شرطية تفيد العناد كذلك. والنتيجة تكون بالضرورة شرطية تفيد العناد. ويعتبر هذا النوع من الأقيسة الأقرب إلى الفطرة خصوصاً إذا اتخذت الصيغة التالية:

م ك : هذا العدد إما فرد أو زوج.

م ص : كل زوج إما زوج الزوج أو زوج الفرد أو زوج لزوج والفرد جميعاً.

ن : إما أن يكون هذا العدد فرداً أو زوج الزوج أو الفرد أو زوجهما معاً[١١٤].

٤ - قياس يتكون من مقدمة كبرى شرطية متصلة ، ومقدمة صغرى حملية. مثل:

م ك : الأربعة عدد.

م ص : كل عدد زوج أو فرد.

ن : الأربعة إما زوج أو فرد.

٥ - قياس يتكون من مقدمة كبرى شرطية منفصلة، ومقدمة صغرى حملية، هذا النوع سماه «الاستقراء» مثل:

م ك : كل متحرك إما حيوان وإما نبات وإما جماد.

م ص : كل حيوان جسم، كل نبات جسم، كل جماد جسم.

ن : كل متحرك جسم [١١٥].

٣ - **القياس الاستثنائى** : يعرفه «بأنه هو الذى يذكر فيه أحد طرفى نقيض النتيجة»[١١٦]. ويتكون من مقدمة كبرى شرطية تحتوى على قضيتين ، تسمى الأولى«المقدم» والثانية «التالى» يصفه أغلب المناطقة المسلمين بأنه دال على النتيجة بالفعل «أى ذكرت فيه النتيجة بمادتها وصورتها»[١١٧] ويقسمه السهروردى إلى قسمين:

أ - **قياس استثنائى متصل** : وهو الذى «يستثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالى، ونقيض التالى لنقيض المقدم»[١١٨] . وبالتالى فيه حالتان :

- إذا كانت المقدمة الصغرى حملية تثبت المقدم تسمى حالة الوضع، ويتخذ الصورة التالية:

م ك : كلما كانت (أ) هى (ب) كانت (ج) هى (د). كلما كانت العلوم مفيدة كانت الحياة أسعد.

م ص : لكن (أ) هى (ب) لكن العلوم مفيدة.

ن : (ج) هى (د) الحياة أسعد.

- إذا كانت المقدمة الصغرى تنفى التالى تسمى حالة الرفع، ويتخذ الصورة التالية:

م ك : كلما كانت (أ) هى (ب) كانت (ج) هى (د) كلما كانت العلوم مفيدة كانت الحياة أسعد م ص : لكن (ج) ليست (د) لكن الحياة ليست أسعد

ن : (أ) ليت (ب) العلوم ليست مفيدة

ويعبر السهروردى على شرط الإنتاج فى الحالتين سواء كانت رفع أو وضع بقوله :«ولا نستثنى عين التالى لعين المقدم، ولانقيض المقدم لنقيض التالى، فإن التالى ربما كان أعم من المقدم، ويلزم من رفع الأعم رفع الأخص ولا العكس ويلزم فى وضع الأخص وضع الأعم ولا العكس»(١١٩).

ب- **قياس استثنائى منفصل** : يعرفه بأنه «يستثنى نقيض ما يتفق، فينتج عين ما بقى»(١٢٠).

وهو بدوره له وضعيتين

- حالة الوضع : وتكون المقدمة الصغرى فيه تثبت أحد طرفى المقدمة الكبرى مثل:

م ك : إما أن تكون (أ) هى (ب) أو (ج) هى (د) . . إما أن يكون نهوض الأمة بعقيدة قوية أو نكون مخطئين

م ص : لكن (أ) هى (ب) لكن نهوض الأمة تكون بعقيدة قوية

ن : (ج) ليست (د) إذن لسنا مخطئين

حالة الرفع : وتكون المقدمة الصغرى تنفى أحد طرفى المقدمة الكبرى. مثل:

م ك : إما أن تكون (أ) هى (ب) أو (ج) هى (د) . إما أن تكون نهضة الأمة بعقيدة قوية أو نكون مخطئين.

م ص : لكن (ج) ليست (د) لكن لسنا مخطئين.

ن : (أ) هى (ب) نهضة الأمة تكون بعقيدة قوية

وخلاصة القول فإن أرسطو لم يتطرق لهذا النوع من القياس، ولكن، كان الرواقيين قد تطرقوا إليه ومنهم انتقل إلى المناطقة المسلمين والذين أخذ عنهم السهروردى.

أما بالنسبة للقياس الموجه فنظراً للتطويل الممل فإنى أركز فقط على ما قدمه السهروردى دون أن ننسى أنه تأثر كغيره من المناطقة المسلمين بالمنطق الأرسطى فى بعض جوانبه ولهذا فقد تناول السهروردى المنطق الموجه دون أن يتوسع فيه وسبب ذلك ، إضافة من الهروب من التطويل هناك سبب ثان يتطرق إليه الدكتور حسن حنفى، ويعتبر جوهرياً يتمثل فى اعتزاز المتصوفة ومنهم السهروردى بالمعرفة الإشراقية التى يعتبرونها ضرورية ويقينية ، وبما أن الممكن سلب للضرورى وبما أن المعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة فان النتيجة التى ينتهى إليها السهروردى ضرورة التركيز فقط على القضية الضرورية البتاتة[١٢١]. ولهذا ينتهى إلى ضرورة الاعتراف بالشكل الأول الضرب الأول لأنه فطرى وتكون مقدماته ضرورية بتاتة. هذا القياس يتخذ الشكل التالى:

م ك : كل (ج) (ب) بتة.

م ص ك : وكل (ب) (أ) بتة.

ن : كل (ج) (أ) بتة[١٢٢].

إن القياس - كما لاحظنا - هو المحور الأساسى الذى يدور حوله كتاب الأرغانون، فقد اعتبر أرسطو كتابى المقولات والقضايا مدخلاً له، بينما كتاب

التحليلات الثانية مادته، أما الكتب الأخرى فهى تابعة ، ولا يعتبر أقيستها صحيحة ومن ثم فمعارفها خاطئة. أما القياس فيه تحصل المعارف اليقينية وبالتالى فهو مصدر المعرفة. وقد وجهت انتقادات كثيرة للمنطق الأرسطى عموماً والقياس خصوصاً، سواء من طرف الرواقية أو من طرف المسلمين منهم أبو البركات البغدادى الذى انتقد المنطق الأرسطى عموماً والقياس خصوصاً، حيث اعتبر القياس طريقة من طرق عرض المعرفة وليس وسيلة تحصيل، فالعلم عنده يحصل للإنسان إما بطريق مباشر كأن «ينبعث ذلك من ذهنه أو ينبعث ذهنه إليه فى طلبه وتردده»[١٢٣]، بحيث أن هذه المعارف التى تحصل له تجعله فى حيرة عن الكيفية التى تحصل منها ، كما يحتار الإنسان فى كيفية حصول الإبصار لديه. بل يؤكد أن الكثير من العلماء استطاعوا معرفة الكثير من الأمور العلمية «من غير أن يعرفوا كيفية علمهم ونظرهم»[١٢٤]. فحصول هذه المعارف لدى العلماء كما يحصل قول الشعر لدى بعض الشعراء دون أن يستعينوا بالعروض والقوافى لأن ذلك يحصل لهم بالفطرة والذوق، أو يحصل لديه عن طريق الحس والتجربة.

هذا الموقف نجده عند السهروردى ، الذى أقر بنوعين من البحوث يمارسهما الباحث، بحوث تقام على طريقة المشائين، وبحوث تقام على طريقة الإشراقيين ، وهذا يعنى بالضرورة وجود نوعين من الحكمة، الحكمة الفلسفية التى يمكن للعقل تحصيلها ، وحكمة لإشراقية تأليهية ، يعجز العقل عن تحصيلها وإنما تحصل عن طريق الحدس الصوفى أو ما سماه «نور الأنوار» لهذا حدد الهدف من تأليفه كتاب «حكمة الإشراق» بأنه لطالبى التأله على الطريقة الصوفية، من جهة، ولطالبى البحث على الطريقة الفلسفية من جهة ثانية يظهر هذا من خلال تقسيمه إلى بابين، الباب الأول سماه ضوابط الفكر والذى صنفه لمن يريدون البحث عن طريق المشائين[١٢٥] . حيث يعتبر القياس هذا الباب . أما الباب الثانى فقد سماه «الأنوار اللإلهية» وقد صنفه للإشراقيين الذين «لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية» ولهذا فالقياس الأرسطى والمنطق المشائى عموماً لا يفيدهم فى معارفهم[١٢٦].

من خلال ما تقدم تفهم أنه - ورغم اعترافه بالمنطق والقياس المشائى لتحصيل الحكمة الفلسفية فإنه يعجزه فى تحصيل الحكمة الاشراقية وخاصة التأليه، لهذا أعطى البديل الذى هو المنطق الذوقى أو ما يحلوا للبعض تسميته «المنطق الكشفى» وهذا ما جعل إبراهيم مدكور يعتقد أن المنطق الإشراقى عند السهروردى ما هو إلا اصلاحاً للمنطق الأرسطى، بحيث يخلصه من الصورية الفارغة، وحتى يمكنه ذلك لابد من الاعتراف بالتجربة الروحية التى تجعل من المنطق ذا مضمون من جهة وتصليح من شكله من جهة ثانية(١٢٧).

إن هذا المنطق الإشراقى الصوفى ليس جديداً على الفكر الإسلامى وحتى على الفكر القديم، حيث كانت تقول به الديانات الشرقية الفارسية والهندية وأفلاطون وغيرهم، كما نجده عند الكثير من المسلمين كابن سينا فى آخر حياته، والغزالى والمتصوفة وغيرهم. إلا أن السهروردى استفاد ممن سبقوه ، ثم عرف كيف يدقق فيه ويربطه ربطاً محكماً بمنطق البحث المشائى.

هذا النقد نجده عند ابن تيمية الذى اعتبر القياس الأرسطى مشقة ومتعبة للعقول وبالتالى لا فائدة ترجى منه فى تلقى العلم، كما أنه ليس مصدراً للمعرفة بقدر ما هو طريق قد يوصلنا إليها، وقد لا يوصلنا، ولهذا يترف به كطريق من بين الكثير الطرق التى تستعمل للوصول إلى المعارف، لأن «كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقى يمكن علمه بدون قياسهم المنطقى، وما لا يمكن بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم»(١٢٨). وإذا كان السهروردى قد انتقد القياس الأرسطى خاصة والمنطق المشائى عامة من أجل فتح المجال للمنطق الإشراقى، فإن ابن تيمية انتقد القياس الأرسطى لفتح المجال أمام المنطق التجريبى والحسى، والمنطق الإسلامى القائم على قياس الأولى وقياس الآيات(١٢٩).

## النتيجة :

من خلال ما تقدم نلاحظ أن السهروردى قد تبنى المنطق المشائى فى تحصيل المعارف الفزيقية ، لكنه قزمه بل رفضه كوسيلة لتحصيل المعارف الميتافيزيقية

وبالأخص الأمور التأليهية ، فأسند هذه المهمة للمنطق الإشراقى القائم على الحدس الصوفى. لكن رغم تبنيه للمنطق المشائى إلا أنه حاول إصلاح بعض نقاطه من جهة كما مزجه بالبعد النفسى السيكولوجى والصوفى من جهة ثانية. ويظهر هذا فى النقاط التالية:

إن الدراسات الإسلامية التى قام بها المسلمون مزجوا بين مباحث لغوية ومباحث منطقية، بحيث أن مبحث الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى لم يتناولها أرسطو، وإنما استمدها المسلمون من المنطق الرواقى.

إضافة إلى أن السهروردى غير بعض المصطلحات للدلالة على البعد الصوفى، فدلالة القصد يقصد بها دلالة المطابقة عند المناطقة، ودلالة الحيطة التى يقصد بها دلالة التضمن، وأخيراً دلالة التطفل يقابلها دلالة الالتزام. كما استعمل مصطلح «اللفظ المنحط» للتعبير عن اللفظ الكلى، واللفظ الشاخص للتعبير عن اللفظ الجزئى. وكل هذا عبارة عن مصطلحات تعبر عن جانب نفسى شعورى، وهو بهذا لم يخرج من بطن المنطق المشائى وإنما ألبسه حلة صوفية إشراقية.

كما أن السهروردى حصر المقولات الأرسطية فى أربعة فقط بل العشرة التى قال بها أرسطو وهى : الكم، والكيف، والمتى، والأين. دون أن يحلل ذلك أو يبرر عمله هذا.

أما بالنسبة للتعريف الأرسطى القائم على الماهية أى يتكون من الجنس والفصل معتقداً أن الجنس يحدد بعض الماهية، والفصل يحدد البعض الآخر فإن السهروردى ينتقده تحت عنوان «قاعدة إشراقية فى عدم التعريف المشائى» حيث يعتقد أنه من الصعوبة إن لم نقل من المستحيل حصر الذاتيات، لأن ما يعتقد أنه ذاتى قد يكون هناك ما هو ذاتى قبله . . . إلخ.

أما مبحث القضايا فإن السهروردى أقر أنواع القضايا التى قال بها أرسطو مثل القضية الحملية والقضية المعدولة والقضية الموجهة إلا إنه أهمل القضية الشرطية والتى قالت بها المدرسية الرواقية وتلامذة أرسطو، وهو ما تبناه السهروردى. إضافة إلى أنه

رد القضية الجزئية إلى الكلية وهذا من خلال قناعته أن الحكمة الإشراقية كل، وبقية الحكم جزء وبالتالى فالكل هو الأصل، والجزء هو الفرع، وما على الصوفى الحكيم إلا أن يعيد الخط إلى مساره ويرجع الجزء إلى الكل. وهو ما قام به أيضاً فى نقده للقضية السالبة الذى أرجعها إلى القضية الموجبة المعدولة باعتبار المعرفة الإشراقية معرفة إيجابية، والإيجاب يقين بينما السالب ظن مما يمكننا الاستغناء عنه. كما يرد جميع القضايا الموجهة إلى قضية واحدة سماها «القضية الضرورية البتاتة. أما من حيث التقابل فإن السهروردى رفض شرط الكم والكيف والجهة، ومن ثم يصبح التناقض عنده يتم بإدخال أداة النقض فى بداية كل قضية، وهو هنا يساوى بين التناقض والتضاد. وحتى يكون للجزئية نقيض لابد من إرجاعها إلى الكلية، لأن لو تركناها جزئية لأصبح من المستحيل علينا أن نحدد البعض الذى يشمله الحكم والبعض الذى لا يشمله، مما يؤدى إلى اختلاف التصورين وهذا يناقض الشرط القائل يجب أن يتفقا فى الموضوع والمحمول. أما بالنسبة لعكس القضايا ، فقد انتقد أرسطو فى عدم انعكاس القضية الجزئية السالبة، حيث عكسها فى احتمالين : الأول أن ردها إلى كلية سالبة بالافتراض ثم عكسها إلى كلية سالبة. والثانى ردها إلى جزئية معدولة ثم عكسها.

أما بالنسبة للقياس فإن أغلب خطوات أرسطو اتبعها لكنه فى الأخير وتجنباً للتطويل من جهة، وتماشياً مع معتقده الصوفى فقد حصر القياس فى الشكل الأول، والضرب الأول، الذى يتكون من مقدمة كبرى كلية موجبة، ومقدمة صغرى كلية موجبة، ونتيجة كلية موجبة ثم أضاف إليها الجهة التى سماها «البتاتة». وبذلك يصبح القياس السهروردى كالتالى:

كل (ج) (ب) بتة.

كل (ب) (أ) بتة.

كل (ج) (أ) بتة.

كما يرفض أن يكون القياس دائماً وأبداً وسيلة فعالة فى تلقى العلوم والمعارف، بل يعتقد أن الكثير من المعارف حتى الفيزيقية لا تحصل به. أما المعارف الميتافيزيقية وخصوصاً التأليهية فإنه يعجز أن يوصلنا إليها، وبالتالى فوسيلة الحصول عليها الحدس الصوفى الإشراقى.

وبهذا يكون السهروردى قد تأثر بالمنطق المشائى ، ولكن حاول إصلاحه حتى يتماشى ومذهبه الصوفى.

obeikandl.com

# مراجع البحث


١ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، ١٩٥٨، ص ١٢٣.

٢ - عبدالرحمن بدوى ، المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٥، ١٩٨١، ص٣.

٣ - محمد ثابت الفندى، أصول المنطق الرياضى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، مصر، ط١، ١٩٨٧، ص١٨.

٤ - يان لوكازفيتش، نظرية القياس الأرسطية ، (من وجهة نظر المنطق الحديث) ترجمة عبدالحميد صبره، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ص٢٦.

٥ - جول تريكو، المنطق الصورى، ترجمة محمود يعقوبى ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٦٦، ص ٢١.

٦ - محمد ثابت الفندى، أصول المنطق الرياضى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ج١، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٣٢.

٧ - جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، دار الكتاب المصرى، القاهرة، ج١٩٧٨، ص٢٨١.

٨ - المرجع نفسه، ص ٢٨١.

٩ - الغزالى مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر، ج١، ط٢، ص٣٣.

١٠- أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٥٧/١٩٣٨م، ٣٤.




obeikandl.com

١١- عبدالمعطى محمد ، محمد محمد قاسم، المنطق الصورى (أسسه ومباحثه)، دار المعرفة الجامعية، الأزريطة ، مصر ١٩٨٥ ، ص١١٣-١١٤ .

١٢- يان لوكاشيفيتش ، نظرية القياس الأرسطية، ص ٢٦ .

١٣- IBRAHIM MADKIUR . L'oreyanon d ARISTOTE dans le monde arabe, libraire 19690 . P.58. Philosophique, Jurin, PARRIS.

١٤ - السهروردى ، حكمة الإشراق، تحقيق هنرى كوربان، مركز الدراسات الفارسية، فرنسا، ١٩٥٢ ، ص ١٤ .

١٥- على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٨٤ ، ص٤٧ .

١٦- أرسطو، كتاب العبارة، نقل لإسحاق بن حنين، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ط١، ١٩٨٠ ، ص١٠٥ .

١٧- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ١٥ .

١٨- أرسطود ، كتاب العبارة، ص ٩٩ .

١٩- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق ، تحقيق محمد على أبو ريان، دار الجامعة الإسكندرية، مصر، ١٩٨٨ ، ص ٥٣ .

٢٠- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق عبدالرحمن ستار، وعماد خفاجة ، مكتبة الأزهر ، القاهرة، مصر، ص ١٥٩ .

٢١- أرسطو، كتاب العبارة، ص ١٠٠-١٠١ .

٢٢- المصدر نفسه، ص ١٠١ .

٢٣- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٣٩- ٤٠ .



obeikandl.com

٢٤- أرسطو، كتاب المقولات ، نقل اسحاق بن حنين، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٣٣.

٢٥- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ١٧ .

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٦ .

٢٧- أبو نصر الفارابى ، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق، تحقيق مهدى محسن، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص٧٦.

٢٨ - السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص٤٦ .

٢٩- أرسطو، كتاب المقولات، ص ٣٥.

٣٠- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٤٥.

٣١- أرسطو ، كتاب الطوبيقا، نقل أبى عثمان الدمشقى، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم بيروت لبنان، ط ١ ، ١٩٨٠، ص٤٩٤.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٥٠١.

٣٣- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص٢١ .

٣٤- المصدر نفسه، ص ٧٣.

٣٥- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٥١.

٣٦- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ١٨ .

٣٧- أرسطو، كتاب العبارة، ص ١٠٣ .

٣٨- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٥٤ .

٣٩- السهروردى ، حكمة الإشراق ، ص ٢٢ .



obeikandl.com

٤٠- المصدر نفسه، ص ٢٥ .

٤١- المصدر نفسه ، ص٢٥ .

٤٢- المصدر نفسه، ص ٢٥ .

٤٣- المصدر نفسه، ص ٢٥ .

٤٤- الغزالى، معيار العلم فى فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ١٩٨١ ،ص٨٧ .

٤٥- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٢٥ .

٤٦- المصدر نفسه، ص ٢٥ .

٤٧- المصدر نفسه، ص ٣١ .

٤٨- أرسطو، العبارة، ص ١٤٤ .

٤٩- السهروردى ، حكمة الإشراق ، ص ٢٦ .

٥٠- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٥٤ .

٥١- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٢٣ .

٥٢- السهروردى ، اللمخات فى الحقائق، ص ٥٧ .

٥٣- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر ، ط ١٩٨٠ ، ص ١٢٨ .

٥٤- أرسطو، التحليلات الأولى، نقل تذارى، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٠ ، ص١٦٥ .

٥٥- المصدر نفسه، ص ١٢٤ .

٥٦- المصدر نفسه، ص ١٢٢ .

٥٧- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٦٢ .

٥٨- المصدر نفسه، ص ٨٦ .

٥٩- المصدر نفسه، ص ٦٢ .

٦٠- الباجورى، حاشية الباجورى على السلم فى علم المنطق، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، مصر، ط١، ١٩٦٦، ص٧٦ .

٦١- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص٦٢ .

٦٢- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٢٧ .

٦٣- المصدر نفسه، ص ٢٧ .

٦٤- المصدر نفسه، ص٢٩ .

٦٥- المصدر نفسه ، ص٢٩ .

٦٦- أرسطو، كتاب العبارة ، ص١٠٥ .

٦٧- المصدر نفسه، ص ١٠٤ .

٦٨- عبدالله وافى الفيومى، المبادئ المنطقية، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، مصدر، ١٩٨٧، ص٢٦ .

٦٩- عبدالله أبو الفضل الخبيصى، شرح الخبيصى على متن تهذيب المنطق والكلام، مطبعة ومكتبة على صبيح وأولاده، القاهرة، مصر، ص ٥٦ .

٧٠- عبدالمتعال الصعيدى، تجديد علم الكلام فى شرح الخبيصى على التهذيب ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة،مصر، ص٩٥ .

٧١- عبدالله أبو الفضل الخبيصى، شرح الخبيصى ، ص ٥٦ .

٧٢- أبو البركات البغدادى ، المعتبر فى الحكمة، ص ٩٠ .

٧٣- المرجع نفسه، ص ٩٠ .

٧٤- على عبدالمعطى محمد، ومحمد محمد قاسم، المنطق الصورى (أسسه ومباحثه) ص ٢٦٤.

٧٥- جول تريكو، المنطق الصورى، ترجمة محمود يعقوبى، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ١٩٩٢، ص ١٩١.

٧٦- البغدادى ، المعتبر فى الحكمة، ص ٩٩.

٧٧- السهروردى ، حكمة الإشراق ، ص ٣١.

٧٨- المصدر نفسه ، ص ٩٦.

٧٩- عبدالمتعال الصعيدى ، المنطق المنظم فى شرح الملوى على السلم، مكتبة ومطبعة على صبيح وأولاده، ج١ ، ص ٢٦.

٨٠- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٣١.

٨١- المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

٨٢- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٧١.

٨٣- أرسطو، التحليلات الأولى، ص ١٤٥.

٨٤- المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٨٥- المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٨٦- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٢٩.

٨٧- أرسطو، التحليلات الأولى، ص ١٤٢-١٤٣.

٨٨- المصدر نفسه، ص ١٤٢-١٤٣.

٨٩- يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٣، د.ت، ص٣٦.



obeikandi.com

٩٠- أرسطو، التحليلات الأولى، ص ١٥٢ .

٩١- المصدر نفسه، ص ١٥٠ .

٩٢- المصدر نفسه، ص ١٤٨ .

٩٣- المصدر نفسه، ص ١٤٨ .

٩٤ - السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٢٦ .

٩٥- أرسطو، التحليلات الأولى، ص ١٤٩- ١٥٠ .

٩٦- المصدر نفسه، ص ١٥٠ .

٩٧- المصدر نفسه، ص ١٥٢ .

٩٨- المصدر نفسه، ص ١٥٣ .

٩٩ - المصدر نفسه، ص١٥٣ .

١٠٠- المصدر نفسه، ص١٥٤ .

١٠١- المصدر نفسه، ص١٥٥ .

١٠٢- المصدر نفسه، ص١٥٨ .

١٠٤- المصدر نفسه، ص١٥٨ .

١٠٥- المصدر نفسه، ص١٥٩- ١٦٠ .

١٠٦- المصدر نفسه، ص ١٦٠ .

١٠٧- المصدر نفسه، ص ١٦٠ .

١٠٨- المصدر نفسه، ص ١٦٠ .

١٠٩- البغدادى، المعتبر فى الحكمة، ص ١٢٦ .



obeikandl.com

١١٠- زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ج١، ١٩٦٦، ص٢٨١.

١١١- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص ٣٤.

١١٢- المصدر نفسه ، ص ٣٧- ٣٨.

١١٣- السهروردى، اللمحات فى الحقائق، ص ٨٣.

١١٤- المصدر السابق، ص ٨٤.

١١٥- المصدر نفسه، ص ٨٤.

١١٦- المصدر نفسه، ص ٧٣.

١١٧- أحمد الدمنهورى، إيضاح المبهم من معانى السلم فى المنطق، دار الكتاب العربية، مصر، ص١٢.

١١٨- السهروردى ، اللمحات فى الحقائق، ص ٨٥.

١١٩- المصدر نفسه، ص ٨٥.

١٢٠- المصدر نفسه، ص ٨٥.

١٢١- حسن حنفى، حكمة الإشراق والفينومونولوچيا (دراسة مقارنة) ضمن الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى ، وزارة الثقافة المصرية، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٧٤ ، ص ٢٢٩.

١٢٢- السهروردى ، حكمة الإشراق، ٣٥.

١٢٣- أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، ١١٢.

١٣٤- المرجع نفسه ، ص ١١٣.

١٢٥- المرجع نفسه ، ص ١٣.



obeikandl.com

١٢٦- السهروردى ، حكمة الإشراق، ص٧٢.

١٢٧- نقلاً عن حسن حنفى، حكمة الإشراق والفينومنولوچيا، المرجع السابق، ص ٢١٨.

١٢٨- ابن تيمية ، الرد على المنطقيين، ص ١٣٥.

١٢٩- يعرف هذا القياس بتعريفه الأية بأنها «العلامة وهى الدليل الذى يستلزم عين المدولول لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول» ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٨٥، وبالتالى فالآيات القرآنية دليل كاف لحصول المعرفة.

أما قياس الأولى فيعرفه بقوله:« يدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها، أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذى بين مخلوق على مخلوق ما لا يحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل سواه بما لا يدرك قدره» ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٩١.

# الأثر الأرسطى فى مبحث المنطق عند ابن عربى

أ. ساعد خميسى (*)

## المقدمة

إننا فى هذا المقام لا نحتاج إلى التنويه أو التعريف بالأعمال المنطقية لأرسطو وبقيمتها وبالدور الذى لعبه فى تأسيس علم المنطق، لأنه بلا منازع «أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات . . وصورها بالأشكال [المعروفة] وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب صاحب المنطق»(١) كما لقب بالمعلم الأول وهو اسم عُرف به لأنه كما يقول الشهرستانى: « واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل. . فعن نسبة المنطق إلى المعانى التى فى الذهن كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر. . له حق السبق وفضيلة التمهيد»(٢). ما نحتاج إلى التنبيه عليه وتوضيحه ها هنا هو : ما وجه العلاقة الممكنة بين آلة وضعت لعصمة الذهن من الوقوع فى الزلل فى العلوم النظرية، وبين علم عملى باطنى قاعدته تعبد وخلوات وترك للفكر، منهجه : رياضة روحية، غايته نيل واتصال ورفع للحجب لتنكشف الحقائق فتلقى فى القلب مباشرة بدون روية ولا تفكير.

فأين نجد المنطق الأرسطى بحدوده وبتصوراته وبأقيسته وقوانينه، وأدوات الربط فيه، فى مثل هذا العلم الذى يتجاوز العقل ولا يؤمن بمبدأ عدم التناقض؟

إنّ المطلع على مؤلفات ابن عربى يكتشف حضور المنطق الأرسطى بها حضوراً متميزاً . فما طبيعة هذا الحضور؟ وهل اشتغل ابن عربى بالمنطق وألّف فيه كما فعل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن حزم؟ أم كان اهتمامه بالمنطق الأرسطى اهتماماً خاصاً؟ وقبل الإجابة على كل هذه الأسئلة، هناك سؤال يُطرح بإلحاح فى مجال

---

(*) قسم الفلسفة - جامعة منتورى - قسنطينة.

المنطق خاصة والفلسفة عامة وهو: كيف ومتى عرف المغرب الإسلامى المنطق؟ ومن ثمة كيف كان اتصال ابن عربى بالمنطق الأرسطى؟ هل بالإطلاع على مؤلفات أرسطو مباشرة؟ أم من خلال مؤلفات وشخصيات إسلامية سواء مشرقية أو مغربية؟

## ١ - انتقال المنطق الأرسطى إلى المغرب الإسلامى :

لقد ذهب ابن طفيل وبعض الدارسين إلى أن «ابن باجة» (ابن الصائغ) هو أبرع المغاربة الذين اشتغلوا بالمنطق وإليه يرجع الفضل فى ذيوع وانتشار المنطق الأرسطى بالمغرب الإسلامى، ويذهب «ابن الطفيل» أبعد من هذا فيرى بأن الاهتمامات الفلسفية كانت مهملة لمبحث الإلهيات قبل «ابن باجة» ، كانت مهتمة بالرياضيات (علم التعاليم) فقط، أمّا علم المنطق فالاهتمام به كان ضعيفاً، ولم يكن ليفى بالغرض إلى أن جاء «ابن باجة» ، يقول ابن طفيل فى هذا الشأن: «وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل ذيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . . ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحدث منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقف ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ»[٣] .

إنّ المتمعن فى نصّ ابن طفيل خاصة مقدمة كتابه «حى بن يقضان» يلاحظ غلبة المنهج النقدى فيه، فهو لم يتجاوز مناطقة المغرب الإسلامى فحسب والذين عُرفوا بمؤلفاتهم المنطقية والفلسفية «كابن مسرة» و «ابن حزم» ، وإنما قلل من شأن أعمال «الفارابى» و «ابن سينا» المنطقية والفلسفية[٤] .

ولكن بالرغم من هذا ، عمل «محمد عابد الجابرى» على تبرير هذا التجاوز والنقد من «ابن طفيل» لمن سبقوه ، وابن باجة فى الفلسفة، فذهب - أى الجابرى- إلى أن ابن طفيل قصد بأولوية ابن باجة فى الاهتمامات الفلسفية الإلهية (الميتافيزيقية) والمنطقية : الفيلسوف البرهانى لا الفيلسوف الإشراقى الكشفى، ذلك أن المغرب الإسلامى، حسب ما ذهب إليه الجابرى، عرف نوعين من الفكر والفلسفة فكراً مشرقياً إشراقياً ميزته مدرسة ابن مسرة[٥] وهو فكر به تأثيرات باطنية شيعية، وفكراً

فلسفياً برهانياً، أو «مدرسة مغربية برهانية»[٦] يمكن أن نصطلح على أهم أعلامها بتيار أو محور: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ولكن إذا صح هذا التصنيف الذى برر به الجابرى موقف ابن طفيل، أين نضع القائمة الطويلة من أسماء الأعلام الذين اشتغلوا بالمنطق من حيث هم فلاسفة أو أطباء رياضيين أو فقهاء أو مناطقة خُلّص؟ وفيهم من عُرف بكتبه المنطقية العامة وجميعهم سابق لابن باجة وتياره. وتمتد قائمة هذه الأسماء إلى الفترات الأولى لعهد بن أمية بالأندلس، ولكن تتسع ويكثر المهتمون بالمنطق وبالفلسفة خاصة فى الفترة الممتدة بين ٢٥٠-٣٦٦ هـ من هذه الأسماء يذكر لنا «صاعد بن أحمد الأندلسى» [ت٤٦٢هـ] يحيى بن يحى المعروف بابن التيمية من أهل قرطبة، كان بارعاً بالحساب وعلوم النحو والجدل، وكان على مذهب المعتزلة (ت٣١٥هـ) ومنهم «محمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم، كان عالماً بالحساب والمنطق(ت٣٣١هـ)»[٧].

وتعد الفترة الأموية بالأندلس خاصة خلال عهدى «عبدالرحمن الناصر لدين الله» وولده الأمير «الحكم المستنصر بالله» ، ومن أنشط الفترات التى عنى فيها بالفلسفة وبعلومها بما فيها علم المنطق يقول صاعد بن أحمد الأندلسى : «ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة، انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبدالرحمن الناصر لدين الله وذلك فى أيام أبيه إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التأليف الجليلة والمصنفات الغريبة فى العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها فى بقية أيام أبيه، ثم فى مدة ملكه من بعده ما كاد يضاهى ما جمعته ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم.. وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس فى زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم ، ثم توفى فى صفر سنة ست وستين وثلاثمائية»[٨].

ومن بين الذين اطلعوا على كتب اليونان وغيرهم وبرعوا فى المنطق : «عبدالرحمن إسماعيل بن زيد» المعروف بالإقليدى (ت حوالى ٣٩٠هـ) » له تأليف مشهور فى اختصار الكتب الثمانية المنطقية»[٩].

بالرغم من الأسماء الكثيرة التى يذكرها صاعد بن أحمد الأندلسى، يبقى واحد من هذه الأسماء أشهر من اهتموا بالمنطق ، وكان له أثره على السياسة والكلام والفقه، وحتى على التصوف ، ليس فى المغرب الإسلامى فحسب، وإنما فى مشرقه أيضاً، وهو «من اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة: أبو محمد على بن سعيد بن حزم»[١٠](٣٨٤-٤٥٦هـ) ، صاحب المذهب الظاهرى، ومؤلف كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» والذى حاول من خلاله إذاعة علم المنطق وآلياته ، ليس بين تلامذته فحسب، وإنما بين العامة من الناس أيضاً، وهو ما يتضح من خلال عنوان الكتاب ، ويتضح أكثر من خلال تصريح ابن حزم، بأنه عمد فى تأليفه فى المنطق تبسيط العبارة، وتجنب غريبها حتّى يستأنس به كل الناس (الخاصة والعامة) يقول ابن حزم فى هذا الصدد :«فلما نظرنا فى ذلك وجدنا . . تعقيد الترجمة فيها - [كتب المنطق] - وإيرادها بألفاظ غير عامية، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له عبارة. فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معانى هذه بألفاظ سهلة بسيطة، يستوى إن شاء الله فى فهمها العامى والخاصى، والعالم والجاهل حسب إدراكنا»[١١].

لم يكتف ابن حزم بهذا المرمى فى تأليفه المنطقى، وإنما أراد تعميمه كأداه وميزان للحق فى مختلف العلوم بما فى ذلك الشريعة - كما هو بيّن فى عنوان كتابه - مؤكد بأنه من لم يستفد من المنطق فى استنباط الأحكام من الأصول، الأفضل له أن لا يتجرأ ويفتى للناس ، وهو بهذا يسبق الغزالى فى فتواه المعروفة فى «المستصفى» بأنه من لا يعتمد المنطق لا يوثق فى كلامه، يقول ابن حزم فى هذا الشأن:«وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط، بل كل علم، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. . وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بحر عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى ﷺ ، **ولم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام** وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبداً»[١٢].

لقد تدعم المذهب الظاهرى لابن حزم ومواقفه من المنطق بعقيدة أشعرية انتقلت إلى المغرب الإسلامى مع الموحدين، لكن هذا الانتقال كان مسبوقاً بوجود شخصيات مغاربية متأثرة بفكر الغزالى وبتصوفه، كما كان مسبوقاً بحملة مرابطية على مؤلفات الغزالى، حيث مُنع تداولها ، وأمر وحبس كل من يتعاطها[١٣]. ومع الموحدين أطلق سراح كتب الغزالى واعتمد مذهب ابن حزم فى الفقه نسبياً وسُمح للمنطق والفلسفة بالانتشار والذيوع، ومن نتائج كل هذا بروز فلاسفة كابن طفيل، ومتصوفة كأبى مدين وابن عربى ، فكيف كان اتصال هذا الأخير بالمنطق الأرسطى؟

## ٢ - اتصال ابن عربى بالمنطق الأرسطى :

إنّ تواجد مدرسة ابن مسرة الجبلى بالأندلس وعدم انقطاع سلسلة المناطقة بالمغرب الإسلامى منذ العهد الأموى إلى العهد المرابطى فالموحدى، وتواجد التيار الفلسفى المشتغل بالمنطق، والممثل فى محور ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، خاصة هذا الأخير الذى عاصره ابن عربى والتقى به[١٤]، كل هذا قد يبرز تواجد المنطق الأرسطى فى مؤلفات ابن عربى، وإن كان السبيل الذى من خلاله اتصل ابن عربى بمنطق أرسطو هو أقرب ما يكون من خلال:

مدرسة «ابن مسرة» خاصة «ابن العريف» صاحب «محاسن المجالس» (ت٥٣٧هـ) ، وهو ما يفسر باطنية ابن عربى من حيث اهتماماته الصوفية، بحكم أن التصوف هو علم الباطن، وبفعل تأثيرات شيعية محتملة قد تمتد إلى ابن مسرة أو إلى غيره ممن عملوا على نشر الفكر الإسماعيلى بالمغرب الإسلامى. أو من خلال ابن حزم من حيث ما لابن عربى من علاقة «بالظاهرية» خاصة فى العبادات كما ذهب إلى ذلك «المقرى»[١٥].

ويحتمل كذلك أن يكون اتصال ابن عربى بالمنطق من خلال مؤلفات «الغزالى» خاصة لما لهذا الأخير من تأثير فى الحياة العقدية الموحدية من جهة، ومن تأثير خاص فى شخص ابن عربى الذى يعترف لحجة الإسلام بالأستاذية والسيادة فى أكثر من موضع فى مؤلفاته، من جهة أخرى[١٦].

وتأثير الغزالى فى محى الدين بن عربى متعدد الجوانب، ففى مسائل كلامية عديدة ينحو ابن عربى منحاً أشعرياً، وكذلك فى مسائل فلسفية كآرائه فى النفس وفى العقل وقدراته، ثم إن أثر الغزالى فى الآراء الكلامية، وفى نظرية المعرفة الأكبرية يقود إلى الحديث عما أعطاه الغزالى من قيمة معرفية للمنطق كميزان للنظر الصحيح، حيث قال: «فلما كثر فى المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عمّا يكدرها من تخليطات الأوهام. . رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصقيلا للذهب، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب»[١٧]. ويضاف إلى هذه القيمة التى منحها الغزالى للمنطق فتواه الشهيرة فى «المستصفى» والتى جاء فيها - كما سبق وأن رأينا - بأنه من لم يستعمل المنطق فكلامه لا يوثق به.

عند ذكر الغزالى وتأثيره فى المغرب الإسلامى تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه إذا كان انتقال فكر وعقيدة الغزالى وخاصة تجربته الصوفية السنية إلى المغرب قد تم بفضل «أبى بكر بن العربى» فقيه المالكية (ت٥٤٣هـ)[١٨] فإن السبق فى شرح وإذاعة أفكار ومؤلفات الغزالى يعود خاصة إلى «ابن العريف»، وهو من تلامذة «ابن مسرة»، ومن المعاصرين لأساتذة ومشايخ «محى الدين بن عربى»[١٩]، وهذا الأمر يدفعنا إلى إمكانية اعتبار الطريق الموصل للمنطق الأرسطى إلى «ابن عربى» محدد فى مدرسة «ابن مسرة» و«أبى حامد الغزالى».

ثم بعد كل هذا يمكننا إضافة احتمال آخر يكون قد اتصل من خلاله «ابن عربى» بالمنطق الأرسطى، وهو اطلاعه على كتب أرسطو مباشرة، سواء بترجمات وشروحات مشرقية، أو من خلال شروحات «محور» ابن باجة، ابن طفيل، وابن رشد بوجه خاص، نقول هذا بالرغم من أن ابن عربى لم يصرح بقراءته لمثل مؤلفات أرسطو فى كتبه، ولكن كل ذلك لا يمنع من استنتاج أن الرجل على دراية حتى ببعض جزئيات آراء اليونان، ولا أدل على ذلك من عرضه فى الفتوحات

ومناقشته لنظريات وآراء القائلين بأن أصل الكون: ماء أو هواء أو نار أو تراب بدون ذكر لأسماء أصحابها[٢٠].

إنّ هذا التنوع فى مصادر وسبل المنطق الأرسطى إلى فكر ابن عربى يفرضه تنوع فكره الزاخر بآراء فلسفية، كلامية، وصوفية متنوعة المشارب كما تفرضه الظروف والبيئة التى عاش فيها والتى عمل فيها الموحدون على توحيد المذاهب فى مذهب واحد أرادوه متكاملاً، حيث جمع «المهدى بن تومرت» بين فقه ظاهرى وآراء شيعية، وعقيدة أشعرية إلى غير ذلك من عناصر ومكونات المذهب الموحدى.

إذن، مقابل هذا التنوع المذهبى يوجد تنوع فى الآراء والأفكار لدى «ابن عربى» ولكن هذا التنوع لا يعنى التلفيق ، وإنما هو بحسب وجه الحاجة إليه فى علوم التصوف، فالتصوف والحقيقة الكشفية هى الجوهر فى كل ميدان معرفى يجول فيه ابن عربى، وفى كل علم يتناوله بالدراسة، وفى كل منهج يتبعه ، للوصول إلى مبتغاه، والمنطق الأرسطى عند «ابن عربى» لم يستثن من هذه القاعدة، بمعنى أن تعرض ابن عربى للمنطق لم يكن ليدرسه كأداة معرفية، أو كعلم أرسطى يونانى ، وإنما تطرق إليه بما يخدم آراءه الصوفيـة والكلامية والفقهيـة. فكيـف استخـدم «ابن عربى» المنطق ووظفه فى علم الباطن «التصوف»؟.

## ٣ - نظرة واستخدامات «ابن عربى» للمنطق الأرسطى :

### أ - المنطق علم نظرى :

لقد قرن «ابن عربى الفلسفة بالحكمة وجعل من التصوف الحكمة الحقة، فاشترط على الصوفى العارف أن يكون حكيماً، ملماً بجملة من العلوم هى بعينها العلوم النظرية من التقسيم الأرسطى للفلسفة، مضيفاً إليها آلتها وهى «المنطق» ، يقول «ابن عربى» : «الحكيم هو من جمع العلم الإلهى والطبيعى والرياضى والمنطقى»[٢١] إذاً، المنطق من العلوم التى اشترط ابن عربى على الحكيم العارف أن يكون ملماً بها. ولكن بالرغم من هذا لايفرد فى مؤلفاته حديثاً خاصاً عن المنطق كعلم أو كأداة تعصم الذهن من الوقوع فى الزلل، بل يتطرق إلى المنطق ومباحثه فى

حدود ما يحتاج إليه فى علوم «**التلقى والتدلى**»[٢٢] أى فى علوم التصوف التى تمثل عنده العلوم الحقة.

يصنف «ابن عربى» المنطق ضمن علوم النظر، أى العلوم العقلية، معتبراً إياه فى غالب الأحيان علماً، ويسميه - كما سنرى لاحقاً - بـ:«**علم التوالج والتوالد فى المعانى**»، ويقول فى ذلك شعراً[٢٣]:

**علم التوالــج علــم الفــكر  يصحبه علم النتائج فانسبه النظر**

إن «ابن عربى» فى اعتباره للمنطق من العلوم النظرية يكون قد اتفق مع فلاسفة الإسلام فى ذلك فهذا «ابن سينا» يقول عن المنطق بأنه: «الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدّاً، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا[٢٤]»، وهذا خلافاً لـ«أرسطو» الذى خرج المنطق من الحكمة النظرية والعملية، ويعتبره مدخلاً للفلسفة ككل، وآلة لعلومها[٢٥]. وابن عربى إذ يعتبر المنطق من علوم النظر فلأن معانى الحدود، وبراهين القضايا هى من المحسوسات أو البديهيات، وهذه مهام العقل، الذى يُدرك بالبديهة أو بالفكر أو بالحس.

### ب- المنطق علم إلهى:

يطلق «ابن عربى» على المنطق اسم «**علم التوالج والتوالد فى المعانى**»[٢٦]. لأنه يعتبره نوعاً من أنواع« علم التوالد»، هذا العلم هو نظرية لابن عربى فى كيفية خلق الكون، وعنه يقول: « علم التوالج، سار فى كل شىء، وهو علم الالتحام والنكاح، ومنه حسِّى، ومنه معنوى وإلهى، فاعلم أنك إذا أردت أن تعلم حقيقة هذا، فلتنظره: أولاً فى عالم الحس، ثم فى عالم الطبيعة، ثم فى المعانى الروحانية، ثم فى العلم الإلهى»[٢٧].

هذا التوالد فى علم المعانى (أى فى المنطق) يحدث بوقوع التوالج بين المقدمتين، الكبرى والصغرى، لتظهر النتيجة عنهما، بالضبط كما يحدث بين الأبوين فى عالم الحس، لينجبا مولوداً، وكاللقاح بين أزواج النباتات، وكل هذا مصداقاً لقوله

تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ .. ﴿٤٩﴾ ﴾[الذاريات] ، فالعالم كله عند «ابن عربى» مكون من أزواج لأجل التوالد.

وانطلاقاً من أنّ المنطق من علوم التوالد والتناسل فى سياق حديثه عن كيفية خلق الكون، يكون المنطق من العلوم الإلهية، لأن علم التوالد والتناسل من العلم الإلهى عند «ابن عربى»[٢٩].

إنّ اعتبار المنطق من العلوم الإلهية بالرغم من أنه من العلوم الكونية[٣٠]. يكون «ابن عربى» قد ذهب بالمنطق إلى عمق الميتافيزيقا، وتتأكد لنا هذه النظرة أكثر إذا عرفنا أنه يربطه بنظرية له فى «التثليث» حيث يعتقد ابن عربى «أن أصل الكون التثليث»[٣١] هذا التثليث لايرتبط بالمسيحية إلا من حيث التساوى فى العدد «ثلاثة» وهو ما سيتبين من خلال عرض موجز لهذه النظرية ، وكيفية ربط المنطق الأرسطى بها.

## جـ- المنطق ونظرية التثليث:

إن العدد «ثلاثة» هو أول الأفراد فى كل شىء، ومن تداخل الأفراد وتلاحمها تعطى النتائج فى الكون (سواء فى عالم الحس أو فى عالم المعانى- أى المنطق[٣٢] - وكذلك علم أحوال اللفظ العربى) ، يقول «ابن عربى» :«لما أعطت الحقائق أن النتيجة لا تكون إلا عن الفردية والثلاثة أول الأفراد، جعل الله إيجاد العالم عن نفسه، وإرادته وقوله، والعين واحدة والنسب مختلفة»[٣٣].

هذا التثليث المؤلف من : الذات الإلهية صاحبة **الإرادة والقول**، تقابله ثلاثية فى الشىء الذى أوجده الله تعالى بأمر إلهى «كن»[٣٤]. انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[٣٥]. هذه الفردية الثلاثية فى الشىء هى: «**شيئيته، وسماعه، وامتثاله**» لأمر مكونه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة فى حال عدمها[٣٦] فى موازاة ذات موجدها ، وسماعه فى موازاة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أُمِر به من التكوين فى موازاة قوله: «كن»[٣٧].

إن التثليث الموجود فى الذات الإلهية من حيث النسب، وفى الأشياء وفى خروجها من العدم إلى الوجود، والذى يعتبره أصلاً لظواهر العالم الحسى والفكرى، ينطبق كذلك على المنطق، وفى هذا الصدد يقول ابن عربى: «لايحجبنك تركيب المقدمات فى النظر فى المعقولات، فإنها وإن كانت أربعة فهى ثلاثة، لكون المفرد الواحد من الأربعة يتكرر فى المقدمتين، فافهم، فالتثليث معتبر فى الإنتاج، والعالم نتيجة بلا شك»(٣٨).

واضح إذن أنّ التثليث الذى قصده ابن عربى ليس هو نفسه التثليث المسيحى، فلا وجود هنا للأقانيم الثلاثة، ولا للإنسان فى الله، ولا تجسد فى أشكال ثلاثة مختلفة، حتى أن القدرة الإلهية أو الإرادة أو القول، ليست صفات زائدة ومستقلة عن الذات الإلهية، إنما هى نسب. فلا علاقة هنا بين التثليث عند ابن عربى والتثليث المسيحى، إلا من حيث العدد ثلاثة فقط.

## د - شروط القياس المنطقى والاستفادة منه (فى الإلهيات ، عقيدة وشريعة):

لقد لاحظنا أن ابن عربى يتحدث عن المنطق فى سياق حديثه عن التثليث ، وعن كيفية خروج الموجودات من العدم إلى الوجود عن طريق التوالد فى الحسيات، كما فى عالم المعانى، وحتى يتم التوالد بطريقة سليمة يمكنها الوصول إلى نتائج يقينية يتحدث ابن عربى عن كيفية بناء قياس منطقى بأهم شروطه وقوانينه، باختصار، وانطلاقاً من مبحث الحدود ، ونوجزه كما يلى:

يبين أولاً العلم بالأشياء هو علم بالمفردات ، وعلم بالمركبات، وأن العلم بالأولى يسبق العلم بالثانية، كما أن العلم بالمفرد يقتنص بالحد، والعلم بالمركب يقتنص بالبرهان. هذا البرهان الذى هو أول ما فحص عنه أرسطو فى حديثه عن المنطق، وأول ما أوجب ذكره لأنه يخدم غرضه الجوهرى فى المنطق، وهو حصول العلم البرهانى . يقول أرسطو: « إن أول ما ينبغى أن نذكر هو الشىء الذى عنه فحصنا هاهنا ، والغرض الذى إليه قصدنا. فأما الشىء الذى عنه نفحص فهو البرهان [والبرهان هو القياس الملف اليقين] - وغرضنا العلم البرهانى»(٣٩).

ثم يبين أن القضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول و«سور» لها ، وأنها تؤخذ إما مسلمة أو ببرهان حسى، أو بديهى، أو نظرى يرجع إليهما - أى الحس والبديهة- فتكون هذه القضية مقدمة أولى، ثم تركب قضية ثانية، مع وجوب وجود الحد الأوسط، وهو الحد المتكرر فى المقدمتين، إذ يمثل الرابط بين المقدمتين ، وحين يرتبطان يسمى ذلك الارتباط :« وجه الدليل» ويسمى اجتماعهما دليلاً وبرهاناً، وينتج عن هذه الثلاثة حدود المتلاحمة حكماً، يجب أن يكون أعم من العلة، أو مساوياً لها[٤٠]. وهذه هى نفس شروط وكيفية بناء القياس المنطقى الأرسطى[٤١].

يساوق ابن عربى حديثه عن المراحل التى يمر بها بناء القياس المنطقى بمثال هو :

مقدمة كبرى : **كل حادث له سبب.**

مقدمة صغرى : **العالم حادث.**

النتيجة : **إذن العالم له سبب.**

المقدمتان هما : **الدليل**، والحد الأوسط هو : **وجه الدليل**، والنتيجة هى: **الحكم.**

بعد تقديمه لهذا المثال مع الشرح لكيفية الإنتاج فى عالم المعانى ، بالنسبة للأمور العقلية رأى ابن عربى أنه يمكن تطبيقها فى الأمور الشرعية، وفى هذا يقول:« إذا أردت أن تعرف مثلاً أن النبيذ حرام ، فبهذه الطريقة تقول: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فهو حرام، وتعتبر فى ذلك، ما اعتبرت فى الأمور العقلية، كما مثلت لك، فالحكم التحريم، والعلة الإسكار، فالحكم أعم من العلة الموجبة للتحريم. . فلهذا الوجه المخصوص صدق[٤٢].

نلاحظ أن ابن عربى لا يخرج بالمنطق عن الإلهيات فى كل الأحوال، فهو يبحثه فيما يرتبط بعلوم التلقى والتدلى، ويعده علماً إلهياً من حيث أنه نموذج للتوالد فى عالم المعانى، وفى الأخير يطبقه فى الشريعة، وهكذا الحال كلما تطرق إلى مسألة لها صلة بالمنطق سواء كعلم أو كأداة.

## هـ- علاقة التضايف وتطبيقها فى الإلهيات :

وهذا نموذج آخر من مسألة صلة المنطق بالإلهيات عند ابن عربى، وهو تطرقه إلى مسألة «التضايف» من أجل البرهنة على عبودية الإنسان الأزلية للّه. وقبل أن يصل ابن عربى إلى هذه النتيجة - عبودية الإنسان الأزلية له من خلال علاقة التضايف- يحدد مفهوم التضايف ويشرحه بأمثل حسية بقوله: «أعلم أنّ المتضايفين لابد أن يحدث لكل أحد من المتضايفين اسم تعطيه الإضافة، فإذا قلت: زيد فهو إنسان بلاشك، لا يعقل منه غير هذا، فلاشك، وإذا قلت زيد بن عمر، فلاشك أنه قد حدث لزيد اسم البنوة، وحدث لعمرو اسم الأبوة. . فكل واحد من المتضايفين حدث لصاحبه معنى لم يكن يوصف به قبل الإضافة . . ولم يكن لكل واحد منها معقولية هذين الاسمين، قبل أن توجد الإضافة»(٤٣).

هذا التعريف بالمثال يتطابق مع التعريف المنطقى للمتضايفين، إذ هما: « اللذان يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة، لأنه لا يوجد أحدهما ولا يمكن تعقله بدون وجود الآخر»(٤٤) فماهية الشيء إذاً تُقاس بالقياس إلى غيره وهذا ما أثبته أرسطو فى حديثه عن المضاف بقوله: « يقال فى الأشياء إنها من المضاف متى كانت ماهيتها ، إنما تُقال بالقياس إلى غيرها أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها، أيا نحو كان، مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره، وذلك إنما يقال أكبر من شيء. . ومن المضاف أيضاً هذه الأشياء : مثال ذلك : الملكة والحال والحس والعلم. . فإن جميع ما ذُكِر من ذلك فماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره لا غير»(٤٥).

بعد هذا، يقدم ابن عربى مثالاً آخر عن «التضايف» يقترب منه تدريجياً من المسألة التى يريد إثباتها، كأن نقول: زيد عبدلعمر، فاسم ولقب «المالك» لعمر واسم «المملوك» لزيد لم يكن لهما معقولية قبل ان توجد إضافة العبودية التى تعطى إضافة المملوكية(٤٦).

انطلاقاً من هذين المثالين، يستخدم ابن عربى علاقة التضايف ليثبت بها أن الناس عبيد للّه ، وأن اللّه ملك الناس والعالم منذ الأزل، حتى يقول: « إذا قلت : الإنسان أو الناس عبيد للّه، قلت إن اللّه ملك الناس، لابد من ذلك، فلو قدرت ارتفاع وجود العالم من الذهن جملة واحدة من كونه مُلْكاً ، لم يرتفع وجود الحق لارتفاع العالم، وارتفع وجود معنى الملك عن الحق ضرورة، ولما كان وجود العالم مرتبطاً بوجود العالم الحق - فعلاً وصلاحية - لهذا كان اسم الملك للّه تعالى أزلاً وكان عين العالم معدوماً فى العين، لكن معقوليته مرتبطة باسم المالك، فهو مملوك للّه تعالى وجوداً وتقديراً، قوة وفعلا»(٤٧).

ما يفهم من حديث ابن عربى عن التضايف أنه يقيم موازنة بين التضايف الذى يطرأ على الإنسان فيعتبره حادثاً ، وبين التضايف على الله فيعتبره قديماً، وهذا ليثبت به كذلك أزلية صفات الله وارتباطها به، فقبل الحديث عن التضايف يكون «زيد» هو زيد الإنسان وكفى و«عمرو» هو شخص آخر، فإذا قلنا «زيد بن عمرو» يكون التضايف هنا قد طرأ وأحدث علاقة الأبوة والبنوة، واللتين لم يكن لهما وجوداً من قبل، لكن عندما نقول: « الناس عبيد الله » فمعنى هذا أن الله ملك الناس والعالم، وإذا ما حذفنا العالم توهما وافتراضاً فإنّ صفة الملك لا تزول، لأن العالم وإن وُجد أو ظهر فى الوجود العينى (الفعلى) فى مرحلة معينة، فإن ذلك الوجود مسبوق بوجود ذهنى (وجود بالقوة) فى العلم الإلهى، وبناء على هذا يكون الله ملكا للعالم منذ الأزل.

نلاحظ كذلك أن ابن عربى فى إثباته لفكرة أن الله ملك الناس والعالم منذ الأزل انطلاقاً من علاقة التضايف ، قد أثبت، أن العالم قديم قدما نسبياً من حيث وجوده الأزلى فى العلم الإلهى، وأثبت كذلك أن الصفات ليست زائدة على الذات، فهى ملازمة للّه ، وقديمة قدمه ، وهكذا استخدم ابن عربى مفهوم علاقة ربط منطقية فى مجال الإلهيات وهو ما يعكس استفادته البيّنة من المنطق الأرسطى.

**و - الجنس والفصل :**

وفى سياق حديثه عن الإلهيات يتطرق ابن عربى كذلك إلى مسألتى «الجنس» و«الفصل» فيعرفهما، لا لذاتهما أو من أجل البحث فى المنطقيات، بل من أجل أن يثبت أن السؤال عن ماهية الإله لا يجوز عقلاً كما لا يجوز شرعاً، والسؤال عن الماهية هو أحد المطالب الفلسفية، والذى يعبر عنه بـ«ما»(٤٨)، وعنه يقول ابن عربى« . . إنه سؤال عن الماهية، فهو سؤال عن الحد ، والحق سبحانه لا حد له. إذا كان الحد مركباً من جنس وفصل. وهذا ممنوع فى حق الحق، لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الاشتراك، فتكون به فى الجنس، وأمر يقع به الامتياز فتكون به فى الفصل . . وما ثم إلا الله والخلق، ولا مناسبة بين الله والعالم ولا الصانع والمصنوع فلا مشاركة، فلا جنس ولافصل»(٤٩).

نلاحظ هنا أن ابن عربى فى تبريره لعدم جواز السؤال عن ماهية الإله يعطينا تعرفاً لكل من «الجنس» و«الفصل» لأن السؤال عن الماهية يعنى أن الله حد مركب من جنس وفصل (وهو المراد نفيه عنه سبحانه) فالجنس هو الأمر الذى يقع فيه الاشتراك، وهذا هو نفسه التعريف الذى وضعه المناطقة للجنس، حيث قالوا بأنه : «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة فى جواب ما هو»(٥٠) كاشتراك الإنسان والأسد والهر فى لفظ «الحيوان» . والله بوحدانيته لايمكن أن يكون مركباً من جزئيات، ولا غيره شريكاً له فى الصفات المطلقة. إذن لفظة «اللّه» ليست «جنساً» ، كما أنها ليست فصلاً. لأن الفصل حسب تعريف ابن عربى - الذى رأيناه فى النص - هو «الأمر الذى يقع به الامتياز» وهو كذلك التعريف نفسه الذى وضعه المناطقة، ومنهم «ابن حزم» فى قوله: « إن الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة، فبان لنا أنّ هذه غير هذه البتة(٥١). وعليه فالله ليس مشتركاً مع أحد حتى يحتاج إلى فصله. وبالتالى لن يكون الله «فصلاً» كما لن يكون «جنساً».

وهكذا نلاحظ كيف أن ابن عربى يخوض فى مسائل منطقية : كالجنس، والفصل، والتضايف . . . إلخ كلما اقتضى منه مبحث الإلهيات ذلك، وفى نفس

الإطار يسبر أغوار الاستقراء ليحاول الفصل بين المواضع التى يجوز فيها استخدامه والمواضع التى لا يجوز فيها ذلك.

### ز- الاستقراء بين الصحة والسقم:

بالرغم من أننا نجد للاستقراء باباً خاصاً فى كتاب ابن عربى «الفتوحات المكية»، إلا أن تعرضه له ليس لذاته، وإنما من أجل أن يبين صحته من سقمه ، أو المواطن التى يجوز فيها استعماله والمواطن التى لا يجوز ولا يعول فيها عليه.

يؤكد ابن عربى على أن الاستقراء يحتاج إلى قوة فكر تجيد استقراء الجزئيات حتى يكون الاستقراء تاماً، ولكن مع هذا ينتقد ابن عربى الاستقراء لأنه فى النهاية حكم وليس علماً جديداً مكتشفاً، ما دامت النتيجة المتوصل إليه مستخلصة من الجزئيات المحصاة[٥٢] وبهذا العقم والنقص فى «الحكم» الذى يعطيه الاستقراء ينصح ابن عربى صاحب الاستقراء بأن لا يأخذ بنتائجه على أنها يقينية، لأن استقراء الأجزاء لا يعطى بالضرورة نتيجة تعبر عن حقيقة الكلى، وفى هذا الشأن قال شعراً[٥٣]:

**للاستقراء حد فى المعانى ... يلازمه القوى من الرجال**

**له حكم ولا يعطيك علما ... فصورته كمنزلة الظلال**

**فلا تحكم بالاستقراء قطعا ... فما عين الغزالة كالغزال**

بعد هذا المدخل الوصفى والنقدى للاستقراء ، يحاول ابن عربى الإجابة على الأسئلة التالية:

متى يصح الاستقراء فيعول عليه ؟ ومتى لا يصح ؟ ومتى يعول عليه تماماً؟ وكل إجاباته تتعلق بالإلهيات دوماً.

**صحة الاستقراء (مجال استخدام الاستقراء):**

يرى ابن عربى أن الاستقراء يصح فى الإلهيات وفى الجانب الأخلاقى فقط، ذلك لأنه استقرأ الوجود فرأى أنّ «الكرام الأصول لا يصدر منهم إلا مكارم

الأخلاق، من الإحسان للمحسن والتجاوز عن المسيء.. وأمثال هذا من مكارم الأخلاق .. والحق تعالى أولى بصفة مكارم الأخلاق من المخلوقين .. فهنا تكون صحة الاستقراء فى الإلهيات»[٥٤].

صحة الاستقراء هذه عند ابن عربى جاء لتدعيم الدليل الشرعى الذى يثبت أن اللّه يتصف بالأخلاق والمعاملات التى ألزمها على عباده ، وهو الحديث النبوى الذى يرويه ابن عربى ويعلق عليه ، وهو قوله ﷺ: « **ما كان لينهاكم عن الربا ويأخذه منكم**»[٥٥]. يعلق ابن عربى على هذا الحديث ويستخرج منه دليلاً شرعياً على أن الاستقراء يصح فى مكارم الأخلاق فقط، فيقول: « تبين أنه سبحانه ما يحمد خلقاً من مكارم الأخلاق إلا والحق تعالى أولى به أن يعامل بها خلقه، ولايذم شيئاً من سفاف الأخلاق، إلا وكان الجناب الإلهى أبعد منه، ففى مثل هذا الفن يسوغ الاستقراء بهذه الدلالات الشرعية، وأما غير ذلك فلا يكون»[٥٦].

**سقم الاستقراء:**

يرى ابن عربى أن سقم الاستقراء فى العقائد، لهذا لا يصح استعماله فى هذا الموضع من الإلهيات ، ويضرب لنا مثالين على ذلك:

**المثال الأول** : يقول عنه ابن عربى: « لو استقرأنا كل من ظهرت من صنعة وجدناه جسماً، ونقول أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع، فما وجدنا صانعاً إلا ذا جسم، فالحق حسن، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[٥٧]. إذن هذا الاستقراء أوصلنا إلى نتيجة أن الله جسم، وهذا ما لا يتطابق وعقيدة ابن عربى المبنية على الأدلة الواضحة الشرعية والعقلية.

**المثال الثانى** : ويتعلق بالصفات الإلهية، فيما إذا كانت مرتبطة بالذات الإلهية، أم منفصلة عنها؟ وإذا ما استخدمنا الاستقراء فسيؤدى بنا إلى القول بأنها منفصلة، وهذا ما يعارضه ابن عربى، حيث يقول: « فتتبعنا الأدلة فى المحدثات فما وجدنا عالما لنفسه، وإنما الدليل يعطى أن لا يكون عالم إلا بصفة زائدة على ذاته، تسمّى علماً، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم، فلابد أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة عن ذاته قائمة به»[٥٨].

إذن ، أعطى الدليل هنا نتيجة ، هى أن العلم الإلهى منفصل عن الذات الإلهية، وهذا ما يخالف اعتقاد ابن عربى فى أن الصفات غير مستقلة عن الذات الإلهية فتضاف إليها، لأن «العلم» صفة كمال لله، فلو كان زائداً على ذاته لاتصفت هذه الذات بالنقص، وتعالى الله أن يكون ناقصاً، لأنه :«العالم، الحى، القادر، القاهر، الخبير، كل ذلك لنفسه لا بأمر زائد على ذاته»(٣٩).

إن هذا الموقف المبنى على نقد ابن عربى للاستقراء هو ردّ على بعض المتكلمين القائلين بأن الصفات مستقلة عن الذات والقائلين بأنها :«لا هى هو، ولا هى غيره»(٦٠) والنتيجة أنه لا يصح الاستقراء فى العقائد حسب ابن عربى.

**المجالات التى لا يعول فيها تماماً على الاستقراء :**

لا يعول على الاستقراء فى التجليات، ولا فى أى مدرج من مدارج السالكين (أو فى أى مرتبة من مراتب التصوف عموماً) ، يقول ابن عربى:«لا يعول على الاستقراء فى شىء من الأشياء، لا فى الأحوال، ولا فى المقامات ، ولا فى المنازل ولا فى المنازلات»(٦١)، هذا لأن التجلى الواحد لا يتكرر للشخص الواحد مرتين، كما لا يظهر لشخصين فى صورة واحدة، ومعروف أن الاستقراء هو إحصاء الجزئيات المشتركة أو المتكررة.

بالرغم من أن ابن عربى يتحدث عن تجربة صوفية لا يمكن نقلها إلى الغير إلا إذا جربها، إلا أنه يحاول البرهنة على أن الاستقراء لا يصح فى هذا النمط من الإلهيات، بالاستقراء نفسه، حيث يقول:« إذا استقرأنا "الهيولى"(٦٢) بدءاً بالصناعية، ووصولاً إلى الهيولى الكل، وجدنا تدرجاً فى قبول الهيولى للصور من القليل إلى الكثير إلى الكل، فالهيولى الصناعية تقبل القليل من الصور، مثل: الخشب يقبل صورة الكرسى، والمنبر والباب. . ولم نره يقبل صورة القميص ولا الرداء. . والماء يقبل صورة الأوعية»(٦٣).

ثم إذا انتقلنا إلى ما فوق الهيولى الصناعية «واستقرأنا عالم الأركان كلها، والأفلاك، فوجدنا كل ركن منها، وكل فلك يقبل صوراً مخصوصة. . .»(٦٤) ثم

إذا انتقلنا إلى الهيولى الكل «وجدناها تقبل صور الأجسام والأشكال ، فنظرنا فى الأمور، فرأيناها كلما لطفت قبلت الصور الكثيرة..»[٦٥] وهذا ما يتعارض والاستقراء بالنظر فى عالم الماديات.

إذن لا يعول على الاستقراء تماماً فى عالم التجليات، عالم التقلبات، تقلبات الأحوال من حال إلى حال، وكثرة واختلاف المقامات.

**مجمل القول:**

إن ابن عربى يتحدث عن المنطق كعلم عندما يجعله من علوم التوالد ، حيث اعتبره نموذجاً للتوالد فى عالم المعانى، وعلما من العلوم الإلهية، وهو إذ يعتبره من العلوم ينسبه إلى النظر، ومادام كذلك ففيه الصحيح وفيه السقيم، لاعتماده على العقل. والعقل يعتمد على الفكر والحس، لهذا حث ابن عربى على :«تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها بالحد الذى لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذى لايدفع»[٦٦] وإذا تحققت هذه الشروط يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة، يقينية.

كما يعتبره آلة للفلسفة أو للنظر حينما يتحدث عن التضايف ، والجنس، والفصل والاستقراء . كل ذلك فى صدد حديثه عن الإلهيات لأن العلوم الإلهية هى المطلوبة، وعقائدها الصحيحة هى معيار صحة العلوم أو فسادها.

وما يستخلص كذلك من مبحث المنطق عند ابن عربى، أن نظرته للمنطق كانت من حيث علاقته بعلوم التلقى والتدلى (التصوف). ولم يكن بحثاً لذاته ، لأن -حسب ابن عربى - فى التصوف الكفاية من المعارف والعلوم اليقينية التى يتلقاها العارف مباشرة من الإله دون وسائط الفكر ونقائصه، ووقت الصوفى ثمين لهذا ينصحه ابن عربى بمخالطة ربه بدلاً من مخالطة فكره. لأنه بمخالطته لربه قد تحدث له تجليات تعطيه كل ما يحتاجه من علوم بما فى ذلك علوم الفكر، علوماً صحيحة يقينية دون أن يجهد نفسه بالنظر، أو يقع فى الزلل، يقول ابن عربى :«فإذا تجلى الحق إمّا منّة أو إجابة لسؤال فيه - فتجلى لظاهر النفس - وقع الإدراك بالحس، فوقعت الزيادة عندالمتجلى له فى علوم موازين المعانى إن كان منطقياً، وكذلك صاحب كل علم من علوم الأكوان وغير الأكوان»[٦٧].

# الهوامش

١ - صاعد بن أحمد الأندلسى : طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحيدرية فى النجف، ١٩٦٧، ص ٣١.

٢ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبدالكريم) : الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ص ٣٧٤.

٣ - ابن طفيل : حى بن يقضان ، قدم له وحققه فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ، لبنان، ط٣ ، ١٩٨٠، ص١٥ .

٤ - المرجع نفسه، ص.

٥ - «هو محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلى، الباطنى، من أهل قرطبة [كان] كلفا بفلسفته ، دؤوب على دراستها» و«الهاء» فى فلسفته تعود على فلسفة انبدوقليدس، أو بندقليس/ صاعد بن أحمد الأندلسى: المرجع السابق، ص٢٨، وهو - أى ابن مسرة - الرائد فى نشر تعاليم الفلسفة فى الأندلس، كما نشر الفكر الاعتزالى الحر، قال عنه «ألفريد قيوم» بأنه وابن عربى وابن رشد مزجوا بين الدين والفلسفة، وأخذوا عن كتب الأفلاطونية المحدثة ، والأنبيدوقلية المنحولة والأرسطو طاليسية/ محمد إبراهيم الفيومى: تاريخ الفلسفة الإسلامية بالمغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٧، ص ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ .

٦ - محمد عابد الجابرى : قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ١٩٨٦، ص١٦٨ .

٧ - صاعد بن أحمد الأندلسى : طبقات الأمم، ص ٨٥.

٨ - المرجع نفسه ، ص ٨٦.

٩ - المرجع نفسه ، ص ٨٩.

١٠- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

١١- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٥٩، ص ٨.

١٢- المرجع نفسه ، ص ٩ ، ١٠ .

١٣- الفرد بل : الفرق الإسلامية بالشمال الأفريقى، ترجمة عبدالرحمن بدوى، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازى، ١٩٦٩، ص ٣٧٨.

١٤- للإطلاع على قصة هذا اللقاء يمكن الرجوع إلى : الفتوحات المكية لابن عربى، ج٢، ص ٣٧١.

١٥- يقول المقرى عن ابن عربى بأنه:«ظاهرى المذهب فى العبادات، باطنى فى الاعتقادات» نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ٣٦٥.

١٦- مثل فى «رسالة إلى الإمام الرازى» مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٩٤٨، ص٢.

١٧- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) : معيار العلم فى فن المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط٤، ١٩٨٠، ص٢٧.

١٨- الفريد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى ، ص ٣٧٨.

١٩- المرجع نفسه، ص ٣٨٠.

٢٠- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٢، ص٣١٠.

٢١- المصدر نفسه، ج٤، ص١٦١.

٢٢- المصدر نفسه ، ج٣، ص١٠٩.

٢٣- المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٠.

٢٤- مهدى فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٥، ص١٧.

٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٧ .

٢٦- ابن عربى: الفتوحات الملكية، ج٣، ص١٠٢ .

٢٧- المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠١ .

٢٨- سورة الذاريات ، الآية ٤٩، الآية كاملة.

٢٩- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٠١ .

٣٠- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

٣١- ابن عربى: فصوص الحكم، حققه وعلق عليه أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج١ ، ص ١٧٧ .

٣٢- عالم المعانى هو :«علم يعرف به أحوال اللفظ العربى الذى يطابق مقتضى الحال» الجرجانى : كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص ١٥٦ . وما يفهم من هذا : العلاقة الوطيدة التى ربطها ابن عربى بين المنطق واللغة العربية، أو علم دراسة اللغة العربية من حيث الألفاظ وتراكيبها.

٣٣- ابن عربى : نقش الفصوص، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨ ، ص ٥.

٣٤- ينظر ابن عربى إلى هذه الكلمة، الأولى فى الوجود من حيث سماع الموجودات لها، على أنها مكونة هى أيضاً من ثلاثة أحرف (الكاف، الواو -مضمرة- والنون) لأن أصلها (كون) ، حيث يقول :« والواو لولا سكون النون أظهرها . . فى العين قائمة تمشى على قدم» ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٠٠ .

٣٥- سورة النحل، الآية ٤٠ .

٣٦- يقول ابن عربى هنا بشيئية المعدوم كالمعتزلة.

٣٧- ابن عربى : فصوص الحكم، ج١، ص١١٥ .

٣٨- ابن عربى: نقش الفصوص، ص ٦ .

٣٩- أرسطو: منطق أرسطو، ج١، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ص ١٣٧، ١٣٨.

٤٠- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص ص ١٠٢-١٠٥.

٤١- يقول أرسطو :« فإذا ما كانت الحدود الثلاثة مرتبة بعضها مع بعض، على هذه الصفة، وهو أن يكون كل الأخير موجودا فى كل الأوسط، وكل الأوسط موجوداً فى كل الأول، أو غير موجود فى شىء منه، فمن الاضطرار أن يكون حينئذ من الرأسين قياس كامل» أرسطو: منطق أرسطو، ص١٤٨.

٤٢- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣ ، ص١٠٦.

٤٣- المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٥.

٤٤- مهدى فضل الله : مدخل إلى علم المنطق، ص٥٥.

٤٥- أرسطو : منطق أرسطو، ج١، (المقولات) ، ص٤٨.

٤٦-.ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص١٦٥.

٤٧- المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص ١٦٥، ١٦٦.

٤٨- يقول ابن عربى فى الفتوحات المكية، ج٣، ص ٢١٨ «إعلم أن أمهات المطالب أربعة وهى "هل" سؤال عن الوجود، و"ما" وهى سؤال عن الحقيقة التى يعبر عنها بالماهية ، و"كيف" وهى سؤال عن الحال ، و"لم" وهى سؤال عن العلة والسبب » وهى كما تبدو أسئلة ومطالب فلسفية بحتة تتعلق خاصة بنظرية المعرفة طرحها ابن عربى حول الله جل وعز.

٤٩- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص ٢١٩.

٥٠- مهدى فضل الله : مدخل إلى علم المنطق، ص٧٠.

٥١- المرجع نفسه ، ص ٧١.

٥٢- هو نفسه مفهوم أرسطو للاستقراء ، حيث يقول:« والاستقراء هو أن يبرهن أحد الطرفين أن الطرف الآخر فى الواسطة موجود.. وينبغى أن يفهم من

جميع جزئيات الشيء العام، لأن الاستقراء لجميع جزئيات الشيء العام يبين النتيجة» أرسطو: منطق أرسطو، ج١، ص ٣٠٧.

٥٣- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص٢٩٢.

٥٤- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٣.

٥٥- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٦، هذا الحديث، وفى حدود اطلاعى، لا أثر له فى الصحاح، ولا فى كتب الأحاديث الموضوعة.

٥٦- المصدر نفسه، ج٤، ص٢٩٧.

٥٧- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٤.

٥٨- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٤.

٥٩- المصدر نفسه، ح٤، ص٢٩٤.

٦٠- المصدر نفسه، ج٤، ص٢٩٥.

٦١- المصدر نفسه، ج٤، ص ٣٠٠.

٦٢- الهيولى «لفظ يونانى، بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من اتصال وانفصال»، الجرجانى: كتاب التعريفات، ص ٢٥٧.

٦٣- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٧.

٦٤- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٨.

٦٥- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٨.

٦٦- المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠٣.

٦٧- المصدر نفسه، ج٣، ص ٨١.

obeikandl.com

# ثالثاً: التطبيق

obeikandl.com

obeikandl.com

# النقد الجينيالوجى للتراث عند نيتشه
# بين ترحيب المفكرين العرب ورفضهم

**جمال مفرج** (*)

إن نيتشه هو أكثر الفلاسفة تأثيراً فى عصرنا ، فإن قليلين هم الذين بلغوا مكانة وتأثيراً يمكن مقارنتهما بما بلغه . وليس هناك فيلسوف اكتسب هذه السمعة ، ومارس هذا التأثير فى الثقافة المعاصرة .

ومما لا شك فيه أن العنصر الرئيسى الذى يفسر ما يلقاه عمله وشخصه من اهتمام متصل حتى الوقت الراهن يعود إلى أن الناس يرون فيه «السائل الكبير» الذى عرفه كيف «يخمن» القضايا الخاصة التى ينهك الفكر الغربى نفسه فى حلها فى أيامنا الحاضرة، وبالفعل، فقد كان نيتشه يفخر دائماً بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تفهم إلا بعد مائة عام، وكان يعتقد أن مكانته الفلسفية مستقلة كل الاستقلال؛ على الرغم من شعور بأنه وريث آلاف السنين. وقد كان يعترف دائماً بأنه «فى غير آوانه» كما تقول «الاعتبارات» ، وبأنه متقدم على عصره، وكان يعيش بهذه الفكرة الدائمة الملازمة له وهى أن عمله لن يفهم إلا ابتداء من القرن العشرين وهو ما يشير إليه فى كتابه «العلم المرح» حيث يقول: «نحن أطفال المستقبل، فكيف يمكننا أن نكون فى منزلنا، فى مثل هذا الوقت الحاضر»[1].

إن نيتشه ولم يكن حالماً وصاحب رؤى وناسج أساطير فقط، بل كان بالإضافة إلى ذلك ناقدا ومتسائلاً وهداماً كبيراً. لقد بدا وجه من أوجه تفكيره خيالياً تنبئياً، وبدا وجه آخر منه انتقادياً شديدا. وهكذا فلقد كان واحدا من أولئك الذين رفضوا الانخداع ، وأعطانا، كناقد تشخيصاً وتحليلاً لثقافة الإنسانية من أشد ما عرفه عصرنا

---

(*) قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة منتورى بقسنطينة.

قسوة وبعدا عن الشفقة . ولذلك لم يكتسب الرضا والعطف من طرف معاصريه، ولم يستهو أحدا ممن احتك بهم احتكاكاً مباشراً. لقد كانت طباعه القوية، وتفكيره المستقل ، سبباً فى سخط الناس عليه وإحجامهم عن إيلائه المودة والحب فقد راح يناظر الفلاسفة ، ويجادل أهل الديانات، ويسفه أحلام كثير من العلماء ويتعرض بما يؤذى ويشين لرجال يعتبرون من السلف الصالح فى نظر العامة والخاصة على السواء.

فنحن إذن من نيتشه أمام رجل يحتل فى تاريخ الفكر الغربى الحديث مرتبة مثيرة ومحيرة جداً: مثيرة لأنه تحدى كل الأفكار والمعتقدات والقيم التقليدية فى عصره، ومحيرة لأن نتاجه، الذى هو شديد الإثارة، أضحى فجأة ، وبعد إهمال طويل استمر طيلة حياته، زيا تحول إلى شىء من الشعار العقائدى فى أوروبا كلها.

هذا، وكما أيقظ نيتشه ، بعد موته، اهتمام المفكرين الغربيين فإنه إيقظ لدى المفكرين العرب اهتماماً خاصاً جداً. فمنهم من حرك فيه عوامل البغض العميق، ومنهم من ملأ قلبه بالإعجاب والتمجيد. وتوجه نحوه مؤلفون مشاهير عديدون: فرح انطوان، وسلامة موسى، وعبدالرحمن بدوى، وفؤاد زكريا، وهشام شرابى وغيرهم. وأثر نيتشه فى الحياة الفكرية للعرب، حتى أنه يمكننا أن نقول أنه فاق فى هذا التأثير بقية الفلاسفة الآخرين كأرسطو وأفلاطون وديكارت وليبنتز وسبينوزا وكانط وهيجل.

ولقد توجه المفكرون العرب نحو نيتشه مسترشدين إما باعتبارات نظرية خالصة وإما باعتبارات ذرائعية. إن البعض يرون فى أفكاره «وسيلة لإصلاح العالم العربى المتخبط فى التقاليد البالية»، والبعض الثانى يرون فيها «وسيلة تفتح أمام الفرد آفاقاً وسيعة فى مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المسكنة والذل»، و«التغلب على ما ورثته الأجيال من عقائد موهنة للعزم» والبعض الثالث يرون فيها «دعوة للبحث عن حقيقة غير محدودة» ، وينبغى القول أن الذين اتجهوا إلى نيتشه باعتبارات ذرائعية هم الغالبية، وخصوصاً مفكرى «النهضة» أو «التنوير».

لكن هذا التأثير للنيتشوية لم يكن مطلقاً ، فقد عارض بعض المفكرين العرب، ممن اهتموا بدراسة نيتشه، بصورة صريحة لبعض مصادراتها وأعرضوا عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوچية والدينية الملحدة. بل إن الذين رحبوا بنيتشه ترحيباً واسعاً، انضموا إلى هؤلاء الرافضين فى الإعراض عن بعض المسائل التى تعالجها النيتشوية. ولقد كان عدم الاهتمام بالمنهج الجينيالوجى الذى وضعه نيتشه هو أكبر دليل على ذلك. فقد رفض المفكرون العرب اللجوء إلى هذا المنهج الذى يضع موضع النقد كل المسائل التى يعالجها، ويضع الدين موضع السؤال، والذى كان «موت الإله» و «نهاية الميتافيزيقا» و «انهيار القيم» و«القضاء على الأخلاق» من النتائج المترتبة على تطبيقه، إذ لا توجد دراسة عربية واحدة اهتمت بالمنهج الجينيالوجى ونقله إلى الثقافة العربية، ومن ثم تطبيقه ، مثل بقية المناهج الحديثة، فى العلوم التراثية العربية والإسلامية. فلماذا هذا الحذر من المنهج الجينيالوجى؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال يتوجب علينا ، أن نُعرّف بهذا المنهج الذى تجاهله المثقفون العرب.

إن موضوع المنهج الجينيالوجى هو البحث عن الأصل ، فهو أساساً منهج تاريخى. وهو منهج يقترن ، من جهة، بالفيلولوچيا أو فقه اللغة لأنه ينظر إلى الظاهرة التى يدرسها كنص يجب التعرف عليه، أى يطرح مشكلة معنى الظاهرة، ويقترن، من جهة أخرى، بالجينيالوچيا التى تطرح قيمة المعنى ، من خلال البحث عن أصل الظاهرة.

وهكذا فإن أول ما يتوصل إليه نيتشه باستعمال المنهج الجينيالوجى باعتباره فقها للغة أو فيلولوچيا هو أن الوجود ليس واقعاً خاماً بل هو سلسلة تأويلات وكذلك الظواهر والأشياء وكل فعل للقوة. لذا فإن قيمة الأشياء متوقفة على المعنى الذى نعطيه إياها . ومن هنا فإن تاريخ ظاهرة ما يصبح هو تاريخ التأويلات المختلفة التى تتعاقب عليها، أو هو تاريخ تعدد المعانى[٢]. فما من حدث، أو ظاهرة، أو كلمة أو فكرة إلا وله معان مختلفة. فهذا الشيء هو كذا حينا، وكذا أحياناً، أو له من المعانى

بقدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. ولذلك كان نيتشه يقول - مثلا - إن حدث «موت الإله» هو حدث ذو معنى متعدد، وأنه ليس للدين معنى واحد، لأنه يخدم قوى متعددة. ومن هنا جاء النظر إلى الظواهر على أنها لغة؛ فهى لا تعبر عن شيء ، وإنما هى تدل وتعنى. ولذا يؤكد نيتشه أن ما يهمنا هو معرفة الكيفية التى تسمى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها[٣].

هذا، وتعدد معانى كل حدث هو تعدد يظل صامتاً لنا، لأن المعنى الذى ندركه والذى يتجلى لنا مباشرة قد لا يكون، فى الحقيقة، إلا معنى أضعف يخفى معنى آخر ويُغلفه . وهذا يعنى أن اللغة تُولّد الاعتقاد بأنها تتجاوز صورتها اللفظية الصرف، أو أن هناك أشياء أخرى تتكلم دون أن تكون لغة، كغريزة السيطرة التى تتخفى وراء الكلمات العديدة[٤]. وهذا يعنى أن ثقافة الإنسان اللغوية سيئة، وأن اللغة خائنة، لأنها تصور لنا عالما من الأشياء يخفى عنا العالم الحقيقى. يقول نيتشه فى هذا المعنى: «إن عبارة سيادة القوانين فى الطبيعة» القائلة بأن «كل شيء يحدث كما لو أن . . .» والتى تتحدثون عنها بكل هذا الفخر، يا علماء الفيزياء ، لا وجود لها إلا بفضل تفسيركم وسوء ثقافتكم «اللغوية» فهى ليست أمرا واقعاً . . بل هى تكيف بشرى ساذج، وتشويه للمعنى. . فقد يأتى شخص يستطيع، بمقاصد وطرق للتفكير مضادة، أن يرى فى الطبيعة ذاتها، وفى الظواهر ذاتها، مجرد تنفيذ مستبد غاشم لمطالب القوة»[٥]. . ولهذا حلم نيتشه بفقه لغة جديد، وفاعل، يكون باستطاعته اختراق الأقنعة ، واكتشاف من يتقنع وراء المعنى الظاهر ولأية غاية تجرى المحافظة على القناع؛ فقه لغة لا يهتم بما تقوله الكلمات، وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التى تتصارع فى اللغة ، ومن خلالها، القوى التى تمتلك سلطة التأويل[٦].

وهذه الألسنية الفاعلة تضع أمامها اسئلة جوهرية تطرح لأول مرة، وبصورة جريئة: من يستخدم الكلمة؟ وعلى من يطبقها؟ وماذا ينوى من وراء ذلك؟ وماذا يريد وهو يقول تلك الكلمة؟ ومن إجابته على هذه الأسئلة، وبفضلها ، يتوصل نيتشه إلى أن اللغة لم تكن أبداً أمراً طبيعياً وإلى أنها تعرضت إلى التحريف من

مختلف الإرادات ، وإلى أن أصلها نفسه كان بمثابة فعل من أفعـال السلطـة، وهكذا يبين نيتشه ، تطبيقاً لذلك، فى كتابه «أصل الأخلاق» بعد أن يتساءل حول اشتقاق كلمة «خير» ومعنى هذه الكلمة وتغييره ، كيف أن حق السؤدد، وليس مصدراً آخر، هو الذى يخول لأصحابه إطلاق التسميات«الخير»، «والشر» ، «الحق» و «الباطل»، «الخطأ» و«الصواب»، إلخ. . . لقد قالوا إن «هذا الشىء عبارة عن كذا وكيت» ومن هنا تملكوا ، إذا جاز هذا القول ذلك الفعل أو ذلك الشىء. ثم يبين أن تغيير معنى كلمة ، كأن يتحول «الخير» إلى نقيضه ، يعنى أن شخصاً آخر «أو قوة أخرى أو إرادة أخرى» يستولى عليها، ويطبقها على شىء آخر لأنه يريد شيئاً آخر مختلفاً؛ فـ «الشرير» فى تسميات العبيد، أو أخلاقهم ، هو بالضبط «طيب» الأرستقراطيين، أو أخلاق «السادة»[٧] . وهكذا فليست لتسميات الأخلاق وقيمها أية علاقة بالتعبير عن حقيقة مثالية أو أية حقيقة معطاة، وهى ليست وسيلة للمعرفة؛ ولكنها صورة فى خدمة أمر، أى فى خدمة سلطة.

هذا، ولا يتوقف نيتشه فى بحثه الفيلولوجى عند دراسة المسار التاريخى لنشوء المفاهيم، بل هو يحاول أن يكشف عن النوازع الحيوية التى تقف وراء اللغة، وذلك لأن التأويل هو نفسه عرض لبعض الحالات الفيسيولوچية ولمستوى فكرى معين للأحكام الغالبة[٨]. ومعنى هذا أن الفيلولوچيا تتحول إلى جينيالوچيا أو علم النسابة. وهكذا فبعد أن كانت الفيلولوچيا تطرح مشكلة معنى الظاهرة، تجىء الجينيالوچيا فتطرح، إتماماً للمهمة، مشكلة قيمة المعنى من خلال البحث عن أصل الظاهرة.

إن الجينيالوجيا تماثل البحث عن الجذور[٩]. وهذا البحث كان يوجهه السؤال التالى: كيف يمكن أن يظهر أى شىء من ضده؟ أو بالضبط الحقيقة من البطلان؟ أو الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة من الرغبة فى الخداع؟ أو الصنيع الكريم من الأنانية؟ أو التبصر النقى الوضاء لدى الحكيم من الجشع والطمع؟

لقد كان نيتشه يدرك قيمة هذا السؤال، وكان ينظر إلى المنهج الجينيالوجى بمثابة متطلب جديد، أى بمثابة نقد لكل القيم: «إننا - يقول نيتشه - بحاجة لنقد القيم. .

وإن قيمة هذه القيم ينبغى أن تطرح، قبل كل شىء، على بساط البحث، ومن أجل ذلك، فمن الضرورى ضرورة ماسة أن تُعرَف الشروط والأوساط التى ولدتها، والتى كانت بمثابة الرحم الذى نمت فيه تلك القيم وتشوهت . . وأن تُعرَف تلك الشروط معرفة لم يعرف لها مثيل حتى الآن، بحيث لا يحتاج المرء إلى تقصيها والتحرى عنها. لقد كانت قيمة هذه القيم ، تعتبر أمراً معطى، واقعياً ، بمنأى عن كل شك وتساؤل. ولقد أضفيت على «الطيب» حتى الآن، قيمة أرفع من القيمة التى أضفيت على «الخبيث» دون أن يتخلل ذلك الإخفاء خرذلة من شك أو قيراط من تردد. . فلهذا لنا أن نتساءل: ماذا لو كان العكس صحيحاً؟ أو ماذا لو كان فى الإنسان «الطيب» عارض من عوارض الانحطاط ، أو شىء من قبيل الخطرة؟ أو تضليل، أو سم زعاف؟»[١٠].

إن هذا المتطلب الجديد، فى الحقيقة، صاحب نيتشه طوال مراحل حياته. بل إنه نشأ لديه منذ مراحل دراسته الأولى حيث توقف أمام السؤال التالى: « ما هو الأصل الذى ينبغى أن نعزو إليه ، فى نهاية الأمر، ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟» وبقى لديه هذا المتطلب حتى آخر كتاباته ، ولكنه طور مشكلته من السؤال حول أصل الخير والشر إلى هذه المشكلة الأخرى التى جعلها مهمة الجينيالوجى: «فى أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسى الخير والشر بغية استعمالهما فى حياته؟ وما هى قيم هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ هل أدياً حتى الآن، إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحى والانحطاط؟ أم أنهما ينمان بالعكس على الغبطة والقوم والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل والحياة؟»[١١].

إن هذه الأسئلة يجيب عنه فيقول: « وجدت فى نفسى أجوبة متعددة وجازفت بأجوبة متعددة. وشرعت أميز بين العصور والشعوب ومنزلة الأفراد. ثم حددت مواطن الخصوصية فى مشكلتى فكانت الأجوبة تتحول إلى أسئلة جديدة وأبحاث جديدة وأوضاع عامة واحتمالات، إلى أن تمكنت ، أخيراً من غزو بلد وترابه. . [بلد أو ] عالم بأسره مجهول المعالم ، عالم مزدهر وفى عنفوان نموه، هو أشبه ما

يكون ببستان سرى لم يكن أحد يشتبه بوجوده حتى مجرد اشتباه»[١٢] ، وكان هذا العالم ، أو البلد، هو الجينيالوجيا.

إن الجينيالوجيا حركة معاكسة لاعتقاد الفلاسفة، لأنها النزول إلى الأصل فى مقابل الصعود إلى المُثُل . وهذا الأصل هو الذى ينتزع ، فى نظر نيتشه ، الأشياء من العالم الموهوم الذى صنعه الفلاسفة، ويعيدها إلى مجرى الحياة. فهو إذن يستجيب إلى رغبة شديدة وحازمة لمناقشة ونقد كل ثقافة مثالية. هذا ويتألف المنهج الجينيالوجى من ثلاث خطوات ، وهذه الخطوات الثلاث هى:

الأولى : أن نصنف الأحكام والعادات والقيم التى صدرت فى الماضى عند مختلف الشعوب، ومن هذا التصنيف يتوفر لدينا تاريخ عام للقيم. ولقد كان من الثابت بالنسبة إلى نيتشه عندما قام بالخطوة الأولى، أن الذهن التاريخى قد غاب عن الفلاسفة وعن مؤرخى الأخلاق لأنهم يعتقدون بأنه لا تربطنا صلة بالماضى، ويفكرون فى الماهيات والمثل وكأنها أشياء مستقلة بذاتها. وهم بذلك، فى الحقيقة يفصلونها عن مصادرها التاريخية. والجينيالوجيا تعلمنا الرجوع إلى هذه المصادر. إن التاريخ الجينيالوجى يكشف لنا فى العودة إلى الوراء، أو الأصل كل ما حدث من تحول لماهية ما أو ظاهرة ما، كما يكشف كل الحيل، وأشكال التنكر التى شوهت تلك الماهية الأولى . إن وراء كل حقيقة فى نظر الجينيالوجى ، كثرة كاثرة من الأخطاء، وصنوفاً عديدة من التزوير، ومهمة الجينيالوجيا هى البحث فى الأخطاء التى تولدت عن العقل خلال الأزمنة الهائلة الماضية، والمعتقدات الباطلة التى ظلت تتوارث حتى كادت، فى نهاية الأمر، أن تعد كامنة فى ماهية النوع الإنسانى[١٣] . وهكذا فإن التاريخ الجينيالوجى يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التى يحظى بها الأصل. وبالفعل، لقد كان نيتشه يقول: « فهم الأصل يحد من شأن الأصل»[١٤] .

الخطوة الثانية : إن المنهج الجينيالوجى يخبرنا ، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، أن وراء الأشياء والقيم «شيئاً آخر» سواها. ونلاحظ هذا، على وجه الخصوص فى كتاب «أصل الأخلاق» حيث يسعى نيتشه إلى تحليل العواطف

الأخلاقية مُبيناً ما تخفيه فى حقيقتها: فالصلاح والطيبة مثلا، ليسا إلا العجز الذى لا يلجأ للاقتصاص، والصبر ليس إلا جبنا ومسالمة من الكائن الضعيف[١٥]، ونلاحظ هذا أيضاً فى العديد من مؤلفات نيتشه الأخرى، ففى كتابه «بمعزل عن الخير والشر» ينتهى من تحليله لأصل الفلسفة، وهو «الميل إلى المعرفة»، وإلى النتيجة التالية: «لقد اتضح لى، بالتدريج، أن قوام كل فلسفة عظيمة، ظهرت حتى الآن، هو كونها اعترافاً لمبدعها، ونوعاً من الترجمة الذاتية لحياته.. وعلى ذلك فلست أؤمن بأن أصل الفلسفة هو «ميل طبيعى إلى المعرفة»، بل إن هاهنا، كما فى كل شىء آخر، ميلا طبيعياً آخر استخدم المعرفة و(المعرفة الباطلة!) أداة. إن كل من يتأمل الميول الطبيعية الأساسية للإنسان.. سيجد أنها كلها قد مارست الفلسفة فى وقت أو آخر»[١٦]. إن نيتشه، كما نلاحظ، يحاول ربط مفهوم ما بإرادة لجعله عرض إرادة لا يمكن تصوره من دونها، فالميل إلى المعرفة هو نزوع للسيطرة؟ وهذا يعنى، وفقاً لنيتشه، إذا نظرنا إلى شىء ما، فإنه يجب البحث عن القوى التى تستحوذ عليه والقوى التى تمتلكه، والتى تعبر عن نفسها فيه، وتتخفى فيه فى نفس الوقت.

الخطوة الثالثة: إن الجينيالوجيا لا تكتفى ببيان القوى التى تقف وراء الظاهرة، بل هى تخطو خطوة إلى الأمام، فتقوم أصل القوى من زاوية نبلها أو خساستها، إن الجينيالوچا تعنى الأصل والنشأة، وكذلك الفارق فى الأصل، أى مدى نبالة وانحطاط الأصل، وهى، بمعنى آخر ليست البحث عن أصل الظواهر والقيم فقط، ولكنها أيضاً تقدير قيمة الأصل، لأن مهمتها النقدية، وعندما يقول نيتشه فى مقدمة كتاب «إنسانى، إنسانى جداً» بأن: «التفاضل أو التراتب هو قضيتنا الرئيسية»[١٧]، فإنه كان يقصد أن يبرز أن تحديد كيفية صدور القيم، متوقف على هذا العنصر التراتبى الذى يقسم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضات مختلفة: «إلى أدنى» و«أعلى»، «وضيع» و«نبيل»، «شرير»، و«طيب»، «سطح» و«عمق».

هذه هى إذن خطوات المنهج الجينيالوجى، باختصار. ومن حقنا أن نتساءل: ماهى النتائج المترتبة على تطبيقه؟ وماذا عساه يستفيد الجينيالوجى؟

لقد ترتب على تطبيق هذا المنهج على يد نيتشه مجموعة من النتائج الخطيرة؛ فى الدين والأخلاق والفلسفة والعلم والفن. . . إلخ، وهى نتائج يمكن تلخيصها فيما يلى:

أولاً : فى مجال الأخلاق خرج نيتشه من البحث الذى قام به فى تاريخ الأخلاق بنتيجة خطيرة، وهى أن منبع الأخلاق والقيم ليس أوامر الله ونواهيه كما تقول الأديان، كما أنه ليس العقل الإنسانى بما رُكب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر كما يقول الفلاسفة ، وإنما هى الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غريزة السيطرة وإرادة القوة. وليست هناك أفعال أخلاقية فى ذاتها، إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها، حسب طبيعة الفاعل المقوم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة، والشىء الذى يقع عليه التقويم فى ذاته ليس أخلاقياً، وليس مضادا للأخلاق، وإنما هو على الحياد. ويترتب على هذه النتيجة الخطيرة على الفور نتيجة أخرى وهى «نسبية» القيم الأخلاقية وتغيرها بتغير الأشخاص والشعوب، أى يصبح من حق الإنسان وحده أن يضعه لنفسه القيم التى تساعده على تنمية حياته وتقويتها وإثرائها وهذا عكس الأخلاق التى سادت إلى الآن وتسود ، والتى هى أخلاق منافية للطبيعة فى نظر نيتشه ، ومتعارضة مع الواقع، ومضادة للحقيقة الفعلية، فهى مثلاً تدعو إلى الشفقة على الضعفاء مع أن قانوناً من أهم القوانين الطبيعية، هو قانون الانتخاب الطبيعى، ويعمل على زوال الكائنات غير الصالحة، وهذه النتيجة يمكن تلخيصها فى عبارة نيتشه «انهيار القيم».

ثانياً : فى مجال الدين كشف البحث الذى قام به نيتشه فى تاريخ الأديان، أن فكرة «الألوهية» قد «نشأت» أى أن لها أصلاً تاريخياً. وأنها قد ظهرت لكى تفى بمقتضيات إنسانية خاصة فى ظروف معينة. وهكذا فالإله، حسب نيتشه، هو أحد مصنوعات الإنسان التى يرفعها فوق ذاته ليضمن لرأيه الانتصار، أو أنه من صنع الضعفاء لينتقموا من الأقوياء. وهذه النتيجة يمكن تلخيصها فى عبارة نيتشه «إن الإله قد مات».

ثالثاً : فى مجال الفلسفة كشف البحث الذى قام به نيتشه فى تاريخ الفلسفة أن هذه الأخيرة وريثة الدين، بل هى مصاحبة له، ومؤيدة لنتائجه؛ فتحت سيطرة الأفكار الدينية تعوّد الفلاسفة على تمثيل عالم آخر «ميتافيزيقى» ، الذى هو صورة من عالم الآخرة الدينى. وكشف أن تاريخ الميتافيزيقا نفسه هو تاريخ أخطاء أساسية اعتبرت حقائق أساسية، مثل فكرة «الجوهر»، و«الذات» ، و«العالم الحقيقى»، و«خلود النفس»، و«الغائية» إلخ. وهى أخطاء ناتجة فى رأيه عن كراهية الفلاسفة للسيرورة التى تمتنع عن إدراكهم فيبررون فشلهم فى إدراكها بتقسيم الوجود إلى مظهر وحقيقة أو إلى عالم مظاهر وعالم حقائق . وهذه النتيجة يمكن تلخيصها فى عبارة نيتشه «نهاية الميتافيزيقا».

رابعاً : فى مجال المعرفة والعلم والفن كشف البحث الذى قام به نيتشه فى تاريخ المعرفة الإنسانية أن المبدأ الذى تقوم عليه المعرفة ليس هو الحقيقة بل هو المصلحة، وأن الإنسانية تفضل الوهم على الحقيقة حتى تستطيع احتمال الوجود والاستمرار فيه. وبناء عليه يتحول المثقف من عارف يحمل رأسمال معرفى إلى داعية يعيد صوغ الأشياء صوغاً لاموضوعياً على مقاس الحاجة التى تصبح مؤسس فعله المعرفى وخلفيته التى تصنعه. وهذه النتيجة يمكن تلخيصها فى عبارة نيتشه «بطلان الحقيقية».

هذه هى إذن أهم النتائج التى ترتبت على تطبيق المنهج الجينيالوجى فى مجال الثقافة الإنسانية. وهى، بلا شك نتائج خطيرة فهى تقلب كل من آمن به الإنسان، وما اعتبره مقدساً لا يطاله الشك، رأساً على عقب . إنها نتائج تعنى، فى نهاية المطاف صرف كل علاقة ممكنة مع الإله والأديان جميعها، لكى ينشأ بدلاً منها معتقد جديد.

إن هذا المنهج الذى أسسه نيتشه، ورغم خطورته الواضحة، قد استمر من بعد موته. فقد أصبح نوعاً من العملة النقدية التى قام بتوزيعها وترويجها مجموعة من الفلاسفة الغربيين البارزين الذين أعطوه تسميات مختلفة فهو «الاستذكار» عند

هايدغر، و«التفكيك» عند ديريدا، و«الحفريات» عند فوكو. وقد كانت محاولات هؤلاء الفلاسفة تسعى، مثل محاولة نيتشه ، للوقوف عند الأصول لخلخلتها وتقويضها هذا، وأما المفكرون العرب فقد انقسموا فى مواقفهم من المنهج الجينيالوجى. ونستطيع أن نجزم بأن غالبيتهم قد عارضوه. أما الذين أيدوه فإنهم لم يعلنوا عن موقفهم بصراحة ، وإنما عبروا عنهم بتمويه كبير أثناء عرضهم لفلسفة نيتشه فى أعمالهم.

وينبغى القول أن الدكتور فؤاد زكريا هو أحد «الرافضين الكبار» للمنهج الجينيالوجى. ونظراً لقصر هذه الدراسة ، فإننا سنكتفى بعرض موقفه دون غيره، لنتعرف على أسباب هذا الرفض. والذى يمكن قوله عن موقف الدكتور فؤاد زكريا أنه لا يرفض المنهج الجينيالوجى فقط، وإنما يرفض كل فلسفة نيتشه ويضعها موضع النقد فى المسائل التى يعالجها.

يقول الدكتور فؤاد زكريا فى نقده للمنهج الجينيالوجى : « إن نيتشه يتحدث عن أصل المعرفة، وأصل الحقيقة، فيراهما فى النفع الحيوى، ويردهما إلى عوامل خارجة تماماً عن نطاق السعى الخالص إلى المعرفة والحقيقة. وفى وسعنا أن نوجه إلى هذا الرأى النقد [التالى]: فمن أين، وعن طريق أية تجربة، عرف أن "أصل" المعرفة هو النفع الحيوى، إن هذا الأصل باعترافه هو ذاته تاريخى، أعنى أن المعرفة البشرية كانت فى الأزمان السحيقة، بل فى عهود التطور الأولى، على النحو الذى يقول به، ثم صارت إلى ما عليه هى الآن. ومثل هذا الرأى لن يجد ما يدعمه إلا إذا استند إلى أساس علمى متين ، وهو ما لم يحاول نيتشه أن يقوم به، ولم يكن الاتجاه الذى سار فيه تفكيره يمكنه من القيام به، فعلى أى أساس إذن يقدم نيتشه مثل هذا الرفض؟»[١٨]. ويجيب بأن فكرته تنطوى بلا شك على نفس الخطأ المنهجى: «فهى تفترض القدرة على تجاوز التجربة الإنسانية فى صورتها الحالية، لتعود إلى أصولها الأولى. فإذا كانت الصورة الحالية للمعرفة قد تغلغلت فينا منذ عهود كبيرة، كما يعترف هو ذاته، فلا سبيل إلى أى تجربة آدمية إلى الخروج عنها أو الاهتداء إلى أصلها. ذلك لأن نيتشه ، بوصفه كائناً تسرى عليه نفس الحدود التى يتحدد بها سائر

البشر، لابد أن يكون هو الآخر غارقاً فى تلك الصورة الحالية للمعرفة البشرية، عاجزاً عن تجاوزها وعن كشف أصلها، مادامت تفرض نفسها على الجميع ، بحيث تبدو لهم صورة أصلية راسخة فى نفوسهم»(١٩).

إنه من الواضح، من خلال هذا النص أن الدكتور فؤاد زكريا يستعمل فى نقده للمنهج الجينيالوجى عند نيتشه نفس الحجة التى استعملها هذا الأخير فى نقد منهج الفلاسفة الإنجليز فى دراسة أصل مفهوم الخير والأفعال غير الأنانية، وهى الحجة القائمة على "النسيان" . ولذلك فإن نقد الدكتور فؤاد زكريا، فى الحقيقة لا ينطبق على نيتشه وإنما ينطبق على الفلاسفة الإنجليز. فهؤلاء هم الذين قالوا أن منفعة الفعل غير الأنانى يفترض أنها مصدر الاستحسان الممنوح لهذا الفعل، ويفترض أن هذا المصدر قد نسى. أما نيتشه، فإنه يرى أن العكس هو الصحيح، ويسخر من مفهوم "النسيان" ويرى أنه غير ممكن ولا يمكن الدفاع عنه تاريخياً: «إلا إذا افترضنا - كما يقول - أن المنفعة المتأتية عن مثل تلك الأفعال قد كفت عن الوجود. وهذا غير صحيح والأصل أن تلك المنفعة هى التجربة اليومية فى جميع الأزمان. ومن هنا فهى عوضاً أن تزول أن تنسى فإنها تبرز أكثر فأكثر»(٢٠).

هذا، وأما النقد الثانى الذى يوجهه الدكتور فؤاد زكريا إلى المنهج الجينيالوجى، والذى مفاده أن فكرة نيتشه عن أصل الظواهر لا تستند على أساس، فإنه فى الحقيقة نقد يستبعد مجهوداً علمياً كبيراً قام به نيتشه من أجل إثبات آرائه؛ فالأساس الذى قامت عليه أفكار نيتشه هو فقه اللغة، أى تراثاً كاملاً من النصوص. ومن هذه الناحية فإن منهج نيتشه يدل فى الحقيقة على مشروع تنقيحى كبير لا يمكن نكرانه. وربما كان هذا المجهود التنقيحى والدراسة الطويلة المجهدة، والإنضباط الكبير، وغيرهما من المتطلبات التى يتطلبها المنهج الجينيالوجى، من الأسباب الكبرى التى جعلت المفكرين العرب ينصرفون عنه.

هذا، وعلى الرغم من هذه الاعتراضات التى يعترضها الدكتور فؤاد زكريا على المنهج الجينيالوجى، فإنه يرى مع ذلك أن هذا المنهج : «من الممكن استخدامه بنجاح

فى كشف «طبيعة» الظاهرة[٢١]، والسبب : «أن من أول أصول المنهج العلمى رد الظواهر إلى أصلها التاريخى ومعرفة طبيعتها الحاضرة من خلال ماضيها»[٢٢]. ثم يستدرك، فيقول: « ومن ذلك فلا ينبغى أن يستغل هذا فى الحط من قدر الظاهرة فى صورتها الحالية ما دامت الصورة الأصلية قد اندثرت ونسيت تماما»[٢٣]. وهكذا فإن الدكتور فؤاد زكريا يبدو أنه يقع فى تناقض فى نفس الفقرة؛ فهو من جهة يقر بإمكانية استخدام المنهج الجينيالوجى بنجاح فى التعرف على أصل الظاهرة، ولكنه من جهة أخرى ، يرفض أن يستخدم فى تقدير قيمتها الحالية والحط منها ما دام لا يمكن الاهتداء إلى أصلها[٢٤]. إنه يعترف من جهة بإمكانية معرفة أصل الظاهرة، وينكر من جهة أخرى استحالة هذه الإمكانية!. وهو يعيب من جهة على المنهج الجينيالوجى افتقاره إلى أساس علمى يقوم عليه لأنه تاريخى، ومن جهة أخرى يعترف أن البحث التاريخى أو البحث عن الأصل هو من أول أصول المنهج العلمى!.

وهكذا، يتضح لنا أن موقف الدكتور فؤاد زكريا من المنهج الجينيالوجى هو موقف حذر: إنه يثبت وينفى، ويقر وينكر، يغفل ويعمم. باختصار، لقد كان يريد أن يقول، دون أن يجتهد كثيراً فى البحث عن أسباب مقنعة : إننا لسنا فى حاجة إلى المنهج الجينيالوجى ، رغم فائدته.

إن هذا الموقف الحذر من المنهج الجينيالوجى، لا نجده عند الرافضين له فحسب، بل نلاحظه أيضاً عند المفكرين العرب المرحبين به الذين لم يكن حذرهم ينبع من خطأ الفروض التى يفترضها المنهج الجينيالوجى ، ولكن من الخوف من المحيط الذى كانوا يعيشون فى وسطه لئلا يتهمون بالزندقة . وقد كانت هذه هى حال فرح أنطون وسلامة موسى وعبدالرحمن بدوى. وسنقتصر هنا أيضاً، على مثال واحد لبيان موقف المرحبين بالمنهج الجينيالوجى، هو موقف عبدالرحمن بدوى.

إنه مما لا شك فيه أن النيتشوية قد لاقت ترحيباً كبيراً لدى عبدالرحمن بدوى، فقد دعا هذا الأخير إلى نيتشه بحماسة منقطعة النظير، وهو يعتبر عمله مماثلاً لمشروع

نيتشه الفكرى الكبير فى «تبديل القيم» ؛ فيقول: « ليس من شك فى أن الشعور بهذه الحاجة [أى الثورة الرُّوحيّة على القيم القديمة] قائم فى نفوس أبنائه [أى أبناء الوطن العربى] . . فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة و الإيمان ما كانت تمنح من قبل . . وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل موضع التقديس. وكانت من نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل . . على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط . . وهى من أجل هذا كله فى حاجة إلى اكتشاف نظرة فى الوجود جديدة . . وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا حين فكرنا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم «خلاصة الفكر الأوروبى» إلى أبناء هذا الجيل . . فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فى سبيل إيجاد نظرة فى الحياة وفى الوجود، من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة»[٢٥] .

من الواضح، إذن، أن مشروع النهضة لبدوى يقوم على مشروع نيتشه فى تبديل القيم القديمة بقيم جديدة، ولكن بدوى لا يكشف عن المنهج الذى يجب اتباعه فى سبيل تحقيق مشروعه، على الرغم من أنه يعرف أن هذا المنهج ليس سوى المنهج الجينيالوجى ، وإنما يكتفى فقط بالإشارة إلى أهمية النتائج التى حققها على يد نيتشه وتبرير بعض أخطاء فروضه، فهو يقول مثلاً: معلقاً على العلماء الفيلولوجيين الذين أتوا بعد نيتشه ، مثل بريال الفرنسى، الذين أثبتوا خطأ تحليلاته الفيلولوجية التى تربط بين الكلمات والذين يطلقونها: « إن لنيتشه الفضل، على الرغم من هذا كله، فى أنه وجه أنظار الفيليوجيين إلى البحث فى هذه الناحية، واستطاع بعضهم أن يظفر ببضعة اكتشافات مهمة تتصل باشتقاق الكلمات التى تدل على معان أخلاقية»[٢٦] . ويصف النتائج التى حققها بحثه فى أصل ومصادر الأخلاق بأنها على أقصى درجة من الأهمية[٢٧]، بل أكبر عمل وأخطره فى الحياة الإنسانية[٢٨] . ورغم كل هذا المديح والإطراء للمنهج الجينيالوجى ، وهو على كل حال صادق فى صميمه، إلا أننا لا نعثر عند بدوى على دعوة صريحة لاستخدامه فى تراثنا .

وهكذا، فإننا نصل إلى المفارقة العجيبة التالية: الرافضون للمنهج الجينيالوجى يقرون بفائدته ولكنهم يرون أنهم فى غنى عنه. والمرحبون به يؤكدون كذلك على فائدته ولا يجرؤون على الدعوة لاستخدامه . فلماذا هذا الموقف المزدوج المحير من هذا المنهج: أى نعم ولا فى نفس الوقت؟

يبدو لنا أن هذا الموقف المتردد بين الرفض والقبول يعود إلى جملة من الأسباب لعل أهمها أن المفكرين العرب وجدوا أنفسهم أمام منهج يحتوى من جهة، على الكثير من المبادئ التى تبصر الناس بحقهم فى التحرر من عبودية التقاليد والعادات، وتجتث ما غرست قرون العبودية فى الوطن العربى - الإسلامى من استكانة حولت إيمان أبنائه إلى استسلام. ولكنه، من جهة أخرى يفضى وفى الغالب، إلى ما يزعزع الأديان وينال من الأخلاق. وهو ما لا يتفق مع الهيئة الاجتماعية التى ينتمى إليها أغلب المفكرين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين ابتداء من فرح أنطوان وصولاً إلى يسرى إبراهيم، ومروراً بسلامة موسى وفليكس فارس وعبدالرحمن بدوى وهشام شرابى وغيرهم. ونحن نجد باقة كاملة من الأقوال تؤكد هذا الرأى؛ فهذا فرح أنطوان يقول عن فلسفة نيتشه: « إنها تحتوى على الكثير من المبادئ التى لا نرى الآن موضعا لها فى الشرق ولا يمكن العمل بها فى [هذه] الهيئة الاجتماعية . . ولما كنا شرعنا فى العودة إلى تلخيص فلسفة هذا الفيلسوف فسنستمر فى الخطة التى اتبعناها من قبل وهى أن نلخص منها ما لا يمس الأديان والعادات الحاضرة، لأن غرضنا استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقى»[٢٩]. وهذا يسرى إبراهيم يقول: « لابد أن نؤكد هنا أنه من السذاجة أن يتصور أحد أن دراسة فلسفة نيتشه والوعى بها يمكن أن يزعزع إيماننا بالله أو يبدد اعتقادنا فى القيم النبيلة التى بشرت بها الأديان السماوية. وإذا كان هناك بعض الدراسات التى انتقل أصحابها مباشرة من دراسة نيتشه إلى الإيمان بما يقول، فليس هناك ضرورة فلسفية أو منطقية على الإطلاق تفرض على كل باحث فى فلسفة نيتشه أن ينتهى إلى هذه النتيجة»[٣٠].

هذا، ويبدو لنا أن السبب الآخر، فى تردد المفكرين العرب فى اعتماد المنهج الجينيالوجى فى أبحاثهم هو أن هذا المنهج يتطلب، كما قلنا فى السابق، جهداً تنقيحياً كبيراً، ودراسة طويلة مجهدة ، وهو أمر بعيد عن متناول أغلبية الباحثين.

وفى الأخير، يبدو لنا أن التردد فى استعمال المنهج الجينيالوجى من طرف المفكرين العرب، يدل بوضوح على أن الغرض من الاهتمام بنيتشه لا علاقة فعلية له بتطبيق مصادرات النيتشوية تطبيقاً صارماً، بل الغرض من ذلك يرجع إلى اعتبارات ذرائعية ، فإن نيتشه غالباً ما كان يُرَدُّ عندهم إلى موقع المعلق، أو الناطق الرسمى باسمهم، أو يتخذ كذريعة تمكن الواحد منهم من عرض إيمانه الفلسفى.

obeikandl.com

# مراجع البحث


1- Nietzsche (F) : Le gai Savoir, Trad . P. Klossowski , Gallimard, 1989 , fragment 377.

٢ - جيل دولوز : نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ١٩٩٣ ، ص ص ٧-٨.

٣ - عبدالسلام بنعبدالعالى : أسس الفكر الفلسفى المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا) ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، ط ٢ ، ٢٠٠٠، ص ٣٢.

٤ - ميشيل فوكو : جينيالوجيا المعرفة ، ترجمة أحمد السطاتى وعبدالسلام بنعبدالعالى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، ١٩٨٨ ، ص٣٣.

5 - Nietzsche : Par - delà le bien et le mal , Trad . Geneviève Banquis, Union Générale d'Editions , 1988, fragment 22.

6 - Rey (J-M) : I'Enjeu des signes "lecture de Nietzsche" , les éditions du Seuil, 1971, P.175.

٧ - فريدريك نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١، البحث الأول، الفقرة٢ .

8 - Nietzsche : Les Oeuvres Philosophiques complètes, tome XII , Trad, Hervier, n.r.f, Gallimard, 1979, P.160.

9 - Choulet (p) : Nietzsche in "La philosophie allemande de Kant à Heidegger" , P.U.F, P.239.

١٠- نيتشه : أصل الأخلاق، المقدمة ، فقرة ٦ .

١١- المصدر نفسه، المقدمة ، فقرة ٣ .

١٢- المصدر نفسه ، فى الفقرة نفسها .




obeikandl.com

13- Nietzsche : Le gai Savoir , fragment 110.

14- Nietzsche : Par - delà le bien et le mal, fragment 6.

17- Nietzsche : Humain, trop humain, I, trad. R. Rovini, col. Folio, Gallimard, Préface, Fragment 7.

١٨- فؤاد زكريا : نيتشه ، دار المعارف، ط٢ ، ص ٨٠.

١٩- المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.

٢٠- نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها ، البحث الأول، فقرة ٣.

٢١- فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص ٨١.

٢٢- المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

٢٣- المرجع نفسه، ص ٨٠.

٢٤- المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

٢٥- عبدالرحمن بدوى: نيتشه ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٥ ، ١٩٧٥، تصدير المؤلف، ط-ل.

٢٦- المرجع نفسه، ص ١٧٥.

٢٧- المرجع نفسه ، ص ١٩٦.

٢٨- المرجع نفسه ، ص ٢٠١.

٢٩- فرح أنطوان ، الجامعة، ١٩٠٨، ص ص ٤٢-٤٣.

٣٠- يسرى إبراهيم : نيتشه عدو المسيح، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٠، المقدمة، ص٨.



obeikandl.com

# التراث بين المقدس والتاريخ

**د. رفيقة بن مراد** (*)

لم المغالاة فى اعتبار التراث اليوم؟ وماذا بقى أن نقوله حوله بعد نصف قرن من الكتابات والدراسات التى مهما اختلفت عناوينها ومقارباتها أفضت كلها إلى القول «**أننا إلى حد اليوم لا نقرأ واقعنا ولا نفعل غير التعليق عليه**» وهل أدت هذه الكتابات التى تناولت العقل العربى والمجتمعات العربية فى بنيتها وفى تركيباتها المقدمة والمتفرعة إلى الإثنيات والعشائر والقبائل والجاليات بكل الأيديولوجيات التى تحركها فتتحرك فيها «كإقليم زمنى ثقافى به عبارة ناقشها الدكتور صلاح قنصوة هذا الصباح» دورها فى فضائنا العربى المعاصر؟ وهل من جدوى من مشروع عصرنة الماضى بإخضاعه إلى الدراسات الاجتماعية؟ ألهذا الحد ضاق الإطار الفكرى فانعدم الموضوع لدى المفكر العربى إلى درجة اجترار المواضيع وإيهامنا بطروحات جديدة لها؟ من هنا أبدأ - من انعدام الموضوع عندنا - وهذه قضية رئيسية أولى يتمحور حولها هذا البحث فى موضوع التراث بين المقدس والتاريخ.

إذا ما فهمنا التراث على أنه مجموع الانتاجات العلمية والفكرية والثقافية التى ظهرت كحاجة موضوعية هى حاجة مجتمع عربى إسلامى وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادى والاجتماعى جعل انبثاق العلم ضرورة لا اختياراً ذاتياً من جهة إذ الدولة الإسلامية التى امتدت حدودها آنذاك وشملت أكثر من قارة كانت قد أدت دورها الأساسى كقوة ضاغطة لتطور العلوم. فالعلم كان سند المشروع الحضارى فى الإمبراطورية الإسلامية يؤكده الدور الذى أداه العلماء المسلمون فى التطورات الاقتصادية والاجتماعية إذ لم يكونوا مجرد منظرين دارسين للعلوم

(*) أستاذة الفلسفة والجماليات ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ، تونس.



obeikandl.com

التجريدية بل ساهموا فى توفير وسد الحاجات العلمية «والتكنولوچية» إن صح التعبير فى تلك الظرفية.

وإذا ما فهمنا التراث من هذا المنطلق ما مشروعية إخضاع هذا المعطى الموروث الثرى بالعقلانية المتميزة التى أفرزته واستنفذ منطقه اليوم إلى عقلانية الدراسات المعاصرة؟ ولماذا؟ ألم تكن نصوصاً فاتحة بذاتها؟ هى اليوم من سجل التاريخية العامة للمجتمع البشرى وتاريخ الحضارة الإنسانية.

تتفاقم بساطة هذا الطرح خاصة وأن هذه الطروحات تثار اليوم فى وسط ضغوط حضارية ونفسية عدائية لا يمكن غض النظر عنها لأنها تزيد فى موقعتنا ضمن منظور موضوعى يرتبط بحالة التردى العام للوضع الحضارى الراهن فى الوطن العربى وكذلك بقضية الفجوة العلمية والتكنولوچية التى تزداد اتساعاً لحظة بلحظة بين المجتمعات الدولية المتقدمة ودول العالم الثالث بما فيه العالم العربى الذى اشتد تخلفه اليوم ضمن هذا التصنيف.. وهذا ما قد يملى ضرورة تغيير استراتيچيات العمل على المثقف العربى ذلك أنه بقدر ما كانت مسألة الاهتمام بالتراث العربى بل وبالحضارة العربية مرحلة ضرورية بعد الحرب العالمية الثانية خاصة مع ظهور حركات التحرر الوطنى للشعوب العربية والتى ارتبطت بقضايا الهوية الوطنية والقومية فى مواجهة ثقافات الاستعمار التى جعلت هذا التراث يتقزم ويغترب بمواقف دفاعية تبريرية بقدر ما ينبغى مغادرة هذه الأرضية اليوم!

فنحن اليوم «قد لا نفلح ما لم نفلح فى صياغة أو هامنا ومشاغبنا الحقيقية مع العصر وضده» لأن التراث بات اليوم مجال استثمارات متكثرة أعمق من مجرد مسألة معرفية نظرية تستعير مناهج وسياقات لإخصاب الدراسات التراثية وإحيائها - ومن هنا استحالة رصد أى علاقة بين عناصر هذا الطرح : «التراث بين المقدس والتاريخ». التراث والمقدس والتاريخ ثلاث مواضع يخضع كل منها على حدة إلى تعقيد خاص بطبيعته . تتعقد أكثر وهى مجتمعة.

إذا ما كان التراث يؤدى دوراً اقتصادياً فى مجتمعاتنا العربية المعاصرة باعتباره رافدا من الروافد الأساسية التى غذت الوجدان الأصلى لتاريخ الشعوب وهويتها فإن

المقدس يبقى من طبيعة متمايزة إذ هو موضوع اعتقاد **لا موضوع معرفة** بما يجعل أمر إخضاعه إلى تفسير عقلى منهجى أمراً شائكاً . إذ يفترض المقدس مهما كان مضمونه أن العلة الأولى لكل ما يجرى حولنا متعالية علينا كبشر بتمثل لقوى خفية وحية تنتشر فى العالم فتكون حاضرة فى كل حدث من أحداث حياتنا اليومية بما يجعل من ظاهرة المقدس قوة وطاقة خطرة تفلت تماماً من الرقابة الإنسانية إلى درجة أن حركاتنا وأفعالنا وأقوالنا لا تنال غاياتها تماماً ما لم تزك وتبارك من قبل المقدس. ويذهب المقدس إلى أقصى درجة فى تدعيم الهوية والتراث كما فى إقصاء الفروقات وتحييدها إلى حد أن مجال الغيرية والاختلاف يمحى تماماً، بما يؤسس فى الفكر والواقع لرقابة جاهزة بين روجى كايوا فى كتابه «**المقدس والعنف**» أن كل مقدس يفترض ممارسة عنف فى اتجاهين أساسيين : اتجاه أول نحو ذاك الذى من شأنه أن يتهدد اشتراك المجموعة فى سكونها إلى المقدس. واتجاه ثان للعنف يشرعه المقدس ويخص ذاك الذى اختلف عنا تماماً من حيث مقدسه. ومن هنا نفهم خطورة الاستثمارات العدوانية اليوم للمقدس. فالعالم نحارب باسم المقدس ونسالم باسم المقدس الذى بات من قوام الرؤية الدينية للعالم من حيث هى **تمثل نسقى** للعلة الأولى أو للجوهر الواعد أو للمبدأ الأول أو لواجب الوجود أو للواحد الذى يتأتى عنه كل ما يحدث داخل العالم وداخل الطبيعة . فالمقدس يحيل إلى الدين إجابة عن مسألة المصير والقدر أى عن مسألة الغاية من الوجود الإنسانى.

فإذا كان المقدس يستمد مشروعيته من دعم الهوية والتراث فإنه شكل فى المرجعية التراثية والمنظومة الكلامية وفى الدراسات الإسلامية وحتى فى المقاربات النظرية موضوعاً قائماً بذاته فبات كل من التراث والمقدس يشكلان جسداً واحداً «إذا اشتكى عضو تداعت له بقية الأعضاء بالسهر واليقظة» لما يبعثانه فى النفس من خليط من الخشية والثقة والرهبة والاطمئنان قد لايمكن رسم الحدود لها بكل ما فى ذلك تداخل بين اللغوى والدينى والفكرى والتاريخى والأيديولوجى والشفوى والمكتوب بما يعطى فى كل مرة بعداً قدسياً سلطوياً لخصوصية مجتمعية وإقليمية أصبحت معها العلاقة بين التراث والدراسات الاجتماعية مهمة أنثروبولوجية غير يسيرة إطلاقاً لأن التراث بات محكوماً يضرب من الحتمية الاجتماعية تستحيل معها كل مقاربة مهما

كانت طبيعتها ذلك أن المقاربات الاجتماعية الأنثروبولوچية لا يمكن لها أن ترى فى مؤسسة الدين عنصراً متعالياً بل ستقاربه من حيث هو مؤسسة محايثة للطبيعة كما للتاريخ. ومن هنا تتحول علاقة طرفين مجتمعين المقدس والتراث بطرف آخر مختلف تماماً فتصبح العلاقة بين التراث والدراسات الاجتماعية من قبيل علاقة **الآنا بالآخر**، لأن كل من **الأنا والآخر** يمثل وعياً بالذات ينزع إلى الكمال والاستقلالية أنثروبولجيا ومعرفياً. لكن هذا النزوع لن يتحقق إلا إذا ما افتك أحد هذين الطرفين الاعتراف به كاملاً ومستقلاً. ويمكن هنا أن نوظف وإن التعقب الهيجلى لجدلية العبد والسيد والتى قد تفيد فى هذا الموضع من جهة أن هناك طرف لا يهاب شيئاً يحارب باسم المقدس ويسالم من منطلقه مغامراً بحياته إلى درجة عمليات استشهادية وهو السيد الذى افتك الاعتراف. أما الطرف الثانى فيتخاذل لما لحقته من رهبة من الموت العنيف فيخشى على حياته وذاك هو العبد. وليس العبد هنا قنا إزاء مولى لأن جدلية العبد والسيد لا تتحرك فى مستوى اقتصادى فقط وإنما فى أفق أنتولوجى بالأساس. فالعبد هنا يلحقه وعى بائس ومتمزق لما لحقه من نقص واغتراب عند مقاربة هذه المسائل. أما السيد فليس هنا من امتلك الأرض ورأس المال وإنما هو من حقق تطابقاً بين معرفته لذاته ووجوده ومن ثابر على تحقيق تلك المطابقة. فهذان الطرفان إنما يتحركان فى أفق الوجود. والتنافر بينهما واضح فإما أنا وإما الآخر إما التعايش فاستحالة إلا عبر تدخل سلطة ثالثة أقوى من الهويتين من شأنها تأمين هذا التعايش الغابى من منطلق السياق الهويسى للعبارة. لأن هذا التصور النزاعى يقوم فى حقيقته على عملية موضعة تجعل الأنا بشىء الآخر والتشيؤ يعنى سلب الآخر ذاتيته واعتباره من مصاف الأشياء وبذلك يتعذر التواصل معه لأن لا أحد من الطرفين يعتبر الآخر نداً أنتولوچيا له كيان بهوية وإرادة مختلفة. والعكس وارد لكل من صعوبات لأن طبيعية التراث وتضمنها لعنصر المقدس بالمعنى الذى بيّنا تفلت عن كل مقاربة إنسانية لأنها اكتسبت السيادة.

إلا أن التراث بما هو الموضوع الثابت فى الحضارة العربية الإسلامية فإنه يعرف اليوم إحراجات ناجمة عن خلط بين التراث كمقوم من مقومات الهوية وبين **الرجعية**

**الفكرية** بما هى تيار محافظ يعيش فى الماضى ويقدس التراث إلى درجة تجميده فيسقط فى عدمية وجودية فكرا ونظام حياة فيها تجميد للتاريخ وتصنيم للسلف يعطيان للتراث بعداً شكلياً ينفر أطراف أخرى منه يوعى أن هذه السلفية اليوم توجهها قيادات وأيادى خفية ضد التراث ذاته لتشويهه وهذه قضية ثانية رئيسية كذلك فالأصولية الفكرية تتبنى وتنفرد بالسيادة بصورة حامية للتراث فتفرز من هذا المنطلق:

**فئة رافضة** للتراث بمنطق نظرى هروبى بناء على أن الإنسان ابن عصره.

**وفئة بموقف مختلف** تأخذ شكل تيار تقدمى يسعى إلى إدراج التراث داخل التاريخ وغربلته من مظاهر الخرافة وتخليصه من نظرة التوثين والقداسة وإخضاعه لمقاييس المناهج العلمية وهو تيار يقاوم النظرة الطوباوية ويندد بالمواقف الرجعية التى تعمل على تحويل التراث إلى تراث شكلى خال من محتواه الإنسانى التاريخى. إلا أنها مقاربات تبقى منقوصة وصورية من جهة المنهج والطروحات لماذا؟ لأن كل محاولة إخضاع التراث للتاريخ لا يمكن أن تستقيم إلا من جهة اعتبارنا التاريخ معنى الفعل والقول الإنسانى وتطور هذا الفعل داخل السياق الزمنى بمعنى تعاقب الآنات وتتاليها. وبما أن التراث عندنا يتوزع بين عنصرين على النحو الذى قدمنا عنصر إلهى وآخر إنسانى يتلازمان تلازماً وظيفياً فإنه لا يمكن أن نتحدث عن تاريخية التراث من أية جهة نظراً لتداخل عنصر المقدس بحقائق التراث بما يجعل ذلك يقترن بالتحزب والتعصب والعداء والاستبداد بالرأى وباحتكار الموضوع وبما يؤدى إلى إجهاض كل محاولة ودراسة اجتماعية مهما كانت صبغتها، وإن كل المطارحات التى شكلت قضايا المدارس الكلامية إنما تزيد فى توضيح استحالة كل مقاربة انثروبولچية بروح علمية، لأن القضايا المطروحة تتحدد من جهة مدى قربنا أو حيادنا عن التراث أى من جهة حيرة وجودية تثبت فى كل مرة انتماءنا الميتافيزيقى وهويتنا الغيبية الماورائية.

فليس من قبيل الصدفة أن يغيّب الإنسان عندنا فى مجال الإبداع والفنون فى التراث الإسلامى وإن تتحدد مرجعياتنا الجمالية والذوقية بالشعر الصوفى لارتباطه بالمطلق وبالفروسية لارتباطها بالجهاد وبالمعمار وبالزخرف والخط العربى من جهة

التوظيف الدينى. وإحياء التراث وحتى فى مستوى الدراسات النظرية من جهة إنها إنتاجات فكرية فإنه كثيراً ما يتداخل فيها المنطق بالفلسفة وبالإلهيات حتى أن كل مقاربة عقلانية حاولت منهجياً الفصل فى هذا المقال فإنها كثيراً ما انتهت إلى القول بأن «الفلسفة هى الأخت الرضيعة للشريعة» وإن اختلفت المنطلقات فإنه اتفاق فى مستوى النتائج وبقينا نجتر هذه النتيجة الهروبية الخاطئة والتى لئن بيننت مدى ضغوطات البيئة ومدى ضغط الظرفية ومدى استحالة التعايش المعرفى الذى تؤمنه فى غالب الأحيان - حسب المعطيات التاريخية السلط السياسية التى قد لا تتوصل بدورها فى صياغة مشروع سياسى إلا من جهة استثمار التراث بكل مقدساته فإنها زادت فى تعقيد المسألة وقوقعتها على مغلوطية منهجها.

وهذه الحالة هى الحال عينها عندنا اليوم فى سياقاتنا المغلوطة، وفى الثنائيات المغلوطة التى تؤكد انعدام الموضوع عند المفكرين نظراً لسيادة الدراسات التراثوية منها «نحن والآخر» - «الهوية والتقدم» «التراث والعلوم الاجتماعية» والتى تتحرك فى كل مرة فى حيز التقسيم المعرفى للمجتمع حسب - الجماهير والفقهاء والعلماء الذى صاغه ابن رشد والذى يفضى فى كل مرة إلى عدم التصريح بالمعارف العلمية والمنطقية إلى الجماهير فما فائدة علم لا تصل نتائجه إلى الجماهير خاصة وأن جماهير اليوم التى حصل فيها فعل المعرفة ليست من طبيعة جماهير الأمس! وإن أقصى ما تصل إليه هذه الدراسات فى كل مرة الهروب إلى **ساحة التأويل** والانتهاء إلى المسك بطرف الآية التى تبين مدى احتداد النقاشات وخوائها عندما يمسك التراث بطرف منها فى اعتبار «لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به» أو عندما يمسك الطرف التقدمى بالبعد الآخر لما ينتهى إلى تنقيط الآية فى مستوى «لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » تاركاً فراغات وفرصة للشق الأول المهيمن بذاته لاقتحام مواطنه وتعمير الفراغات دليلاً فى كل مرة على استحالة «**كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة**» وهو ما يؤكد رفض التراث للجذور الانتروبولوچية للمقدس وبالتالى للتراث كما للدين لأن التراث أصاب فى نحت الكاريزم الفكرى والقيادى.

والكاريزم - حسب تحليل سوسيولوجى لماكس فيبر- هى الصفة الشاذة تظاهرة أو لشخص أو الظاهرة يظهر مقدرة فوق طبيعية ، فوق بشرية أو على الأقل غير مألوفة، بحيث يبدو وكأنه كائن سماوى، مثالى أو استثنائى ولهذا السبب يجمع حوله أتباعاً وأنصاراً. وهذا السلوك الكاريزمى ليس وقفاً على المجال السياسى لأننا يمكن أن نلاحظه فى ميادين أخرى كالدين والفن والأخلاق وحتى الاقتصاد. مع أن إحدى صفات الكارلزم - حسب فيبر - هى البقاء خارج اللعبة الاقتصادية العادية إن لم يكن معاداتها . وترتدى هذه الهيمنة وجوها متعددة وجه الديماغوجى، ووجه الديكتاتور الاجتماعى ، ووجه البطل الاجتماعى والثورى، وتنطوى كل هيمنة كاريزمية على التفاف الناس على شخص القائد . ومن هذه الناحية فإن أساسها هو إذن عاطفى لا عقلانى. . .»[1].

بناء على هذه الناحية فإن التراث يتجاوز التاريخ وينهيه فبمجرّد أن نشأ التراث أصبح لا تاريخ يمكن أن يحتويه وإنما هو الذى يحتوى كل التاريخ. وإن كل محاولة لإقامة تاريخ تصبح نوعاً من القتل أو نوع من تحويل التراث إلى أيديولوچيا أو سياسة بينما التراث اقتدر على الامتداد إلى ما بعد الواقع أو ما فوق الواقع.

ومن هنا يتأكد أن علاقة التراث بالتاريخ علاقة صعبة ومركبة وكل محاولة لفهمها أو توضيحها توقعنا ضرورة فى مواقف وقراءات خاصة رغم أن التراث ظاهرة تاريخية وإنسانية فى تكوينيتها . فالتراث يمتلك لحظة واقعية هى لحظة تكونه ومع ذلك فهو يتجاوز تلك التكوينية إلى مستوى الكلية والمطلق. ومن هنا فإن كل محاولة إخضاع التراث لقراءات تاريخية لابد أن تأخذ فى الاعتبار هذا البعد الكلى والمجرد للتراث والذى ينفلت عن كل محاولة تاريخانية - وإن محاولة سحب مفاهيم الدراسات العلمية على التراث هى محبطة فى قولتها افتكته سلفية محافظة هى اليوم نشطة ونشطة جداً تعمل من جهة «التجميد المكانى» لتقتصر على مجتمع معين و«تجميد زمانى» يحيل فى كل مرة إلى حقبة زمنية معينة - وفى التجميدين خطورة فيها إبطال قدرة المجتمعات العربية المعاصرة على الإنشاء وافتراض أن نظام العلم والتاريخ السلفى هو النظام الاجتماعى الذى يجب الوقوف عنده أو الاقتداء به وغير

ذلك من القياسات، «عدم إدراك الطبيعة التاريخية لنظام العلم حسب تحليل لإبراهيم بدران وتمثلها يحول العلم فى العقلية العربية إلى مادة إخبارية قائمة بذاتها بلا زمان ولا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية أو فى العلوم الطبيعية وبذلك لم يرافق الفيض الإخبارى أو المعلوماتى الذى تبثه المؤسسة الإعلامية العربية أى تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء العلم الذى يبث أو يعطى أو يذاع . .»[٢].

يتضخم عمق مغلوطية هذا الطرح عندما نتفحص النتائج النظرية التى توصلت إليها العلوم الاجتماعية فى محاولة تطبيقها على مجالات إنسانية بصفة عامة وعلى التراث بصفة خاصة . وإن تحليلات ميشال فوكو الأركيولوچية تبقى بذات قيمة فى هذا المستوى . فالمقاربة الأركيولوچية مع ميشيل فوكو والتى حاولت تحليل تكوينية المجال الابستيمولوجى الخاص بعلوم الإنسان بينت ملابسات تكون هذه العلوم من جهة أن العلوم الاجتماعية لم تحدد مجالها مسبقاً وإنما كان مجالها آخر الحقول المعرفية تكونا وتحققا لكن على جهة الموضوع فقط وهو : **الظواهر الإنسانية**. أما من جهة المنهج فقد قامت هذه العلوم عن حركات نقل واستعارة لجملة من المفاهيم العلمية والمناهج الوضعية التى لاقت نجاحات استمولوچية فى حقول معرفية أخرى غير حقل الدراسات الاجتماعية أو علوم الإنسان. وبذلك تكون حدود المجال الابستمولوجى غائمة على هذه الجهة. فظهور علم الاجتماع مع كونط الذى سماه فى دروسه «فيزياء اجتماعية» فيه دلالة على أن نموذج كونط فى تأسيس علم الاجتماع كان من صنف علوم الطبيعة وبذلك زعمت الوضعية فى الظاهرة الإنسانية إمكان القانون العلمى وأقرت مبدأ التوقع القائم على تعبيرات حتمية وعلى عمليات قيس دقيقة. والوضعية فى ذلك تحاكى العلوم الفيزيائية - وننقل عنها مناهجها. ومن هذا المنطلق يتساءل فوكو عن مشروعية تفسير الظاهرة الإنسانية على نحو تفسير للمادة مبيناً أن فى استعارة المنهج تعسف وعدم احترام الموضوع المدروس وإن وضع البدايات وحداثة هذه العلوم لا يشرعان البتة لمجرد التقليد الأعمى. فوعى علماء الفكر بمثل هذه الخصوصية الاستمولوچية شرط أساسى لاستقلالية هذه العلوم

لتوظيفها وموضعتها حيث تتوفر شروط الإمكان التى لا ننسحب على مسائل التراث.

أما الخطأ المنهجى الثانى فإنه يتحدد على مستوى الخصوصية من حيث الموضوع ذاته إذ يختلف موضوع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية عن موضوع العلوم الطبيعية، فالظاهرة الطبيعية تمثل معطى أولى ومباشراً فى حين تشكل الظاهرة الإنسانية كلا حيوياً لا يمكن فصله تماماً عن الظاهرة الباحثة أو الدارسة والمثل فى ذلك من يدرس الحياة النفسية والظواهر الإدراكية فإنه يجد نفسه إزاء عنصراً طاقياً على قدر كبير من الحميمية والوجدانية عكس ذاك الذى يدرس ظاهرة تساقط الأجسام إذ بينه وبين الموضوع مسافة تجعل الموضوع خارجياً أما فى علوم الإنسان فإن المسافة لا يمكن أن تقدر لأن الموضوع كل حى لا يتجزأ لذلك فإن موضوع علوم الإنسان هو موضوع فهم وموضوع العلوم الطبيعية هو موضوع تفسير حسب تحليل مفاهيمى لدلتاى. فالعلوم الطبيعية قوامها أمران: ترييض مع تجريب وان هذا لمنهج نجح فى إفراز تفسير عقلانى للوقائع الفيزيائية أى تركيز ما يحكم الظواهر الطبيعية من علاقات ثابتة بينها كآثار ونتائج وبين أسبابها وتجريد تلك العلاقات على نحو صياغتها وفق بنى رياضية. فالتفسير العلمى هو من قبيل بنية وقانون.

فهل يمكن تفسير الظواهر الإنسانية على هذا النحو؟

إن خصوصية موضوع العلوم الإنسانية واختلافه عن موضوعات العلوم الطبيعية أو التجريبية يجعل التفسير فى الظواهر الإنسانية متعذراً خاصة إذا ما أدركنا التفسير فى دلالته الوضعية أى على نحو يسمح بالتوقع والتنبؤ بالنتائج. على هذا النحو يتعذر التفسير فى علوم الإنسان ويستبدل بالفهم - والفهم بمعنى تدبيراً عقلياً لجملة من الدلالات والمعانى للظاهرة الإنسانية فى إحداثياتها المتحركة ومن هذا المنطلق لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تكون شأن تفسير لأنها ليست شأن بنية Structure وإنما شأن دلالة ومعنى Symbole et sens فالاختلاف بين التفسير والفهم حسب تحليل دلتاى فى هذا الموضوع هو اختلاف بين البنية والمعنى أى بين موضوع يقدم ثوابت

تسمح بتقنينه وبين موضوع منفرد، نسبى يقدم متغيرات ومتحولات يعسر تقنينها، وينتج عن هذه المتغيرات والمتحولات عنصر الوعى والإدراك الذى تختص به الأنثروبولوچيا الفلسفية. وهذه الخصوصية الإبستمولوچية لموضوع علوم الإنسان تقتضى منهجاً غير منهج العلوم الطبيعية وهو منهج **التأويل من منطلق الهرمنوثيقا** بما هو منهج فهم **ودلالة**.

ألا يمكن إذاً لهذه الدراسات الاجتماعية إلا أن تزيد فى تدبير الكاريزم التراثوى وإثراء استمراريته من جهة أنها تصبح مجرد تأويلات فردية تقوى من حدة الصراع وفرض لا السيادة فقط وإنما الهيمنة بما أن الكاريزم لا يعلم ولا يرسخ فى الذهن بل يستيقظ فى النفس ويحس به عبر أجيال متجددة؟ ألا يعنى إخضاع الظاهرة التراثية المتعالية إلى مثل هذه المناهج - إن استقامت فى المباحث الاجتماعية - هو من قبيل وهم الفكر المعاصر والاعتقاد فى موضوع مفتك منه ويخرج عن قوالب المقاربات الفلسفية من جهة أنه حتى أن نظرنا فى جوهر الأعمال التى قامت بها إلى حد الآن على المواد التراثية فإنها لم تكن أبحاث نقدية وإنما تبريرية ، تعليلية يؤسس فى كل مرة لعقلية التجميد.

وبذلك يكون القفز على كل تاريخية وكل عقلانية بروح محاكمة هى إلى العنف أميل بانزلاقات خطيرة تؤسس للتشبيهات التاريخية دون اعتبار الخصوصيات بما يعطى بنية اجتماعية مشوهة ثقافياً وفكرياً. لأن التأويل رغم ما فيه من رفض العمل بما هو عليه فإن النقد التأويلى - لا يعدو أن يكون مضاعفة للنص - حسب عبارة لما شرى أو تكثيراً له من أجل الاستهلاك السائغ. فما فائدة إذن أن تدثّر الديماغوجيا باديولوچيا من ناحية وبالمساهمة بصفة قد تكون واعية أو غير واعية فى إعادة صياغة التراث بمناهج هى ذاتها مازالت لم تتوضح ملامحها كما ينبغى من ناحية أخرى.

فالتراث بين المقدس والتاريخ يشكل علاقة مركبة جداً وسواء وقع اعتباره حسب قراءة رد لأحمد عبدالحليم فى **«أوراق فلسفية»** مرحلة تاريخية ماضية علينا وصلها

بالحاضر وإعادة إحيائها مثلما ذهب إلى ذلك زكى نجيب محمود أو السعى من الانتقال إلى التراث إلى الثورة كما نجد فى مجلدات الطيب تزينى أو من جهة البحث فى التراث والتجديد بغية التحول من النقل إلى الإبداع مثلما يفعل حسن حنفى أو الاهتمام بالتراث من حيث هو بنية عقل عربى مثلما نجد ذلك عند محمد عابد الجابرى: « على أن لا نذكر إلا هؤلاء. فإن التراث اليوم يشكل «ذخيرة استراتيچية» هى موضوع استثمارات قد لا تقوى عليها إلا مهمة أكاديمية مسئولة مقتدرة على توضيح مستويات البحث وواعية بالمعطيات الإيجابية المتوفرة فى مستوى الجامعات والتى يعمل الأكاديميون بصفة واعية أو غير واعية على جعلها تغترب فى خضم قضايا هامشية لأن تراثنا بات يؤدى دوراً تشويهياً مستثمر من طرف الببغاءات الإعلامية الحادثة . والسياسات العالمية المهيمنة لأن كل نادى من المفكرين والمهاجرين إلى تجاوز التراث والقطيعة معه عبر الثورة من أجل مجتمع مدنى وقع فى انزلاقات أخطر فيها خرق الحدود الجغرافية لأرضية المفكر الثقافية والفكرية إلى أرضية السياسة دون أن تكون له آليات السياسة أو دون أى يرتقى إلى مستوى الفيلسوف الملك – التى نظر لها أفلاطون لأن الفيلسوف بدون سلاح قد لا يقتدر على تشكيل حدث هذا من جهة ومن جهة أخرى وأن السياسات فى الوطن العربى فى خضم التبعيات الاقتصادية وفى خضم الاغتراب فى منطق العولمة تهرب اليوم إلى التراث باسم حماية الهوية والكيان مع.رفع شعارات الاختلاف والتنوع وتؤسس نموذج ديمقراطية خاصة بوهم قيم التسامح والحوار وحقوق الإنسان.

قضايانا اليوم قضايا حضارية بحتة قد تختزل فى هذا التساؤل «كيف نقارب أسئلة الإنسانية كوعى بحاضرها؟» وما هو التشريع الثقافى الذى تصبح معه هذه المقاربة ممكنة وما طبيعة الأسئلة التى يمكن أن نطرحها حتى تصبح ثقافتنا ملتزمة بقضايانا وما هى الأولويات فى عصر يزخر بالمعطيات ويجعل تفتحنا على الآخر أمراً مرغوباً فيه دون أن نسقط فى جلب العلب الثقافية الخالية من حرارة الطابع الذاتى وبعيداً عن فائض قيمة من «البريكو لاجات» اللغوية؟ وكيف يمكن خلق إحراجات سواء لمن ينتج هذه الثقافة الغائمة أو لمن يستهلكها أو لمن يستثمرها حتى تكون قضايانا

مقتدرة على التفكير داخلها؟ لأن الخطاب الفلسفى المعاصر قد يعاب عليه رغم كل المجهودات التى وفرها - تقديمه للفكر العربى كتعبير عن خطاب أحادى الجانب مهمشاً الخطاب العربى من جهة أنه حصيلة الصراع بين رؤى وأنماط حياتية هى معطيات متداخلة منها الشفوى ومنها المكتوب وفيه كذلك إقصاء لتراث شعبى موازى ينتج ثقافة مغايرة بأسئلة مغايرة وفهم مغاير وتحديات مغايرة عن تلك التى يطرحها الخطاب العارف والذى بات اليوم يشكل مجال ما يسمى بالإبداع والإبداع الأدبى خاصة الذى يثبت المواقف ويجعلها تداعى بمخيال ووعى بنية ثقافية وتركيبة اجتماعية قائمة بذاتها فيها كشف لأبعاد الذاكرة ووعى بالذات المنشأة فى الهنا والآن وكخصوصية رمزية مقتدرة على كشف ثقافات المكان فى خضم الثورة الاتصالية الحادثة والتى جعلت من مختلف قارات الكون «قرية صغيرة».

obeikandl.com

# الهوامش

(١) سيوسيولوجيا ماكس فيبر مركز الإنشاء القومى .

(٢) إبراهيم بدران ، حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية .

obeikandl.com

obeikandl.com

# نيتشه وموقفه من العلوم التاريخية

**جمال مفرج** (*)

تنطلق دراسة نيتشه للعلوم التاريخية من بيان الوضعية الحقيقية للعلم الحديث، أى من نقد المعرفة العلمية، التى هى آخر مرحلة فى المعارف الإنسانية، ونعنى بالمعرفة العلمية العلوم التى تسمى وضعية ، أى تلك التى ليست علوماً إنسانية بصورة مباشرة، وهى : الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، والرياضيات، والتاريخ فى مستواه الأمبريقى.

ويستهل نيتشه بيانه لوضعية العلم بالدفاع أولاً عن المنهجية العلمية، لأن ما يميز القرن التاسع عشر، فى نظره ، ليس انتصار العلم، بل انتصار المنهج العلمى على العلم، فالعلم استمد قيمته، لا من مكتسباته الكثيرة فقط، ولكنه استمد هذه القيمة، على وجه الخصوص، بسبب مناهجه ، لأنه: «لا يمكن لنتائج العلم كلها، لو افتقدت هذه المناهج، أن تمنع عودة الخرافة والعبث إلى السيادة مرة أخرى»(١).

ولكن إذا كانت للعلم قيمة بسبب نتائجه ومناهجه، فإن هذه القيمة ليست مطلقة، والثناء على العلم لا يجب أن يخفى، فى نظر نيتشه، الوضعية الحقيقية للعلم، فاكتشافات بوسكوفيتش Boscovitch وكوبرنيكوس لايجب أن تنسينا أن هذا الموقف للعلم لا يتناقض مع الرأى الذى حاربه، إذ بينما بدأ الإنسان يعرف أنه ليس مركز الكون ، فإنه فسر، فى نفس الوقت، هذه اللامركزية بمعنى محقر ومنحط ، وقد صدق كانط، فى نظر نيتشه ، عندما قال: « إن العلم يُعدم أهميتى»(٢).

---

(*) جامعة منتورى قسنطينة - كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية - قسم الفلسفة.



obeikandl.com

وهذا التناقض الحاصل فى نتائج العلم ينطبق أيضاً على غاياته، فغاية العلم، التى هى توفير ما أمكن من المتعة والسعادة للإنسان، تؤلف عقدة واحدة مع الإنزعاج الذى يسعى الإنسان إلى تجنبه : « حتى أن كل من يريد أن يحقق ما أمكن من المتعة يجب أن يتحمل على الأقل نفس المقدار من الانزعاج - وأن على من يريد أن يتعلم "الابتهاج حتى السماء" أن يتهيأ لكى يكون حزيناً حتى الموت؟»[٣].

ومن هنا ، وحسب هذه النظرة للعلم، جاء وصف نيتشه للعلماء. ونقد نيتشه للعلماء يتناول، فى المقام الأول، سلوكهم، فيصفهم «بأعداء الحرية» و«أعداء الحياة» و«رجال التأمل» لأنهم، من جهة سقطوا فى حبال الثقافة الأسكندرانية ، وحبال العلم الذى كان سقراط هو نموذجه وأصله، أى العلم الذى يرفع العقل فوق الحياة، ولأنهم من جهة أخرى، يقومون بأعمال أشد من أعمال العبيد، ويقيمون مع العلم علاقة كعلاقة العمال مع الأعمال التى تفرضها عليهم الحاجة والبؤس[٤].

وينتهى نيتشه من تشخيصه لحالة العلم الحديث بالشك فيه. والشك فى العلم الذى انتهى إليه نيتشه هو بنفس درجة الشك فى الميتافيزيقا والدين والأخلاق: فالعلم هو الآخر، يتقنع . إنه يتقنع خلف قناع «الموضوعية» التى يخفى وراءها رغبات ميتافيزيقية وأخلاقية ودينية: «ان اعتقادنا فى العلم [فيما يقول نيتشه] لا يزال وسيبقى مرتكزاً على اعتقاد ميتافيزيقى»[٥]. كما سيبقى مرتكزاً على اعتقاد أخلاقى واعتقاد دينى. وإنه من الجلى، فى نظر نيتشه، أن العلم وهو يحارب الميتافيزيقا يظل مع ذلك ميتافيزيقياً، وهو يظل ورعاً وتقياً فى محاربته للدين، ويظل كذلك أخلاقياً وهو يحارب الأخلاق ، مثل الرواقى الذى ، وهو ينكر الحس، يظل من منظور آخر يحن إليه.

وهكذا نجد أن العلم الحديث الذى يدّعى أنه يرفض وجود عالم ميتافيزيقى لا يقوم، فى الحقيقة، إلا بإبدال هذا العالم الوهمى بالعالم العلمى نفسه الذى وضعه نيوتن. فلافرق بين العالم المطلق الميتافيزيقى، وبين إوالة أو آلية العلماء التى أصبحت العقيدة الأولى والأخيرة التى يبنى عليها كل الوجود[٦]. وبمعنى آخر، باعتقاده أن

اكتشافاته خالدة وحقيقية ينقل العالم إلى العلم إيمان رجل الميتافيزيقا فى القداسة المطلقة للحقيقة.

هذا، ونفس العلاقة الباطنية بين العلم والميتافيزيقا نجدها أيضاً، حسب نيتشه، بين العلم والدين فالفروض الأولية التى يرتكز عليها العلم هى فروض الدين، فالعلم الحديث يهدف إلى تخفيض الألم أشد ما يمكن، وإطالة العمر أكثر ما يمكن، وتحقيق حياة وثيرة فى عالم مغلق ودافئ، وهو يعنى نوعاً من الوعد بالهناء الخالد. وهذا الوعد هو نفس وعد الدين بالخلود، مع فارق بينهما، وهو أن وعد العلم متواضع جداً مقارنة مع وعود الدين(٧).

والعلم ليس نقيضاً للأخلاق، فأولئك العلماء اللاأخلاقيون الذين أعلنوا أنهم يناضلون ضد المثال الزهدى وأخلاق الكهنة، إنما قفزوا فى نظر نيتشه إلى مقدمة الساحة ليستأنفوا الدور الاجتماعى الذى يقوم به اللاهوتيون ويستأنفوا نفس الإيديولوجية : فموضوعية العلم ليست إلا زهداً.

العلم ليس نقيضاً للميتافيزيقا والدين والأخلاق كما يدعى إذن. ولا يمتلك الإرادة لكى يكون كذلك :«إنه لا يزال بعيداً عن الاستقلالية التى تمكنه من الاضطلاع بهذه المهمة، لأنه هو نفسه بحاجة إلى قيمة مثلى، إلى قدرة مبدعة للمثل يقوم على خدمتها وتمنحه الإيمان بذاته إذ أنه، بذاته لا يخلق أية قيمة، علاقاته مع المثال الزهدى لا تتصف بالتناحر، بل قد يميل المرؤ لاعتباره بمثابة قوة التقدم التى تحكم التطور الداخلى لهذا المثال.. وهذا ما يجعل منهما بالضرورة حليفين، بحيث أننا إذا افترضنا مناهضتهما ومكافحتهما، فإن الصراع لا يمكن أن يتم إلا ضدهما معاً.. فإن سعى المرء إلى تقدير قيمة المثال الزهدى فإنه مسوق بالضرورة إلى تقدير قيمة العلم»(٨).

وبعبارات أخرى، لم ينتصر العلم على المثال الزهدى، أى على الميتافيزيقا والأخلاق والدين، والمثال الزهدى لم ينهزم على الإطلاق: هذا هو الذى لا يجب أن يغرب، فى نظر نيتشه، عن أذهاننا. والسبب هو أن العلم الحديث كان إلى حد

الآن، ولكن بصورة لا واعية ولا إرادية، خير عون للمثال الزهدى ، وأشد أعوانه تخفياً وتستراً[٩].

هذا، وفى «الاعتبارات فى غير أوانها» يبرز نيتشه هذه العلاقة الباطنية بين العلم والثالوث: الميتافيزيقا ، والدين والأخلاق، من خلال مثال العلوم التاريخية ، التى تعتبر أحدث العلوم الفلسفية كلها، فيتحدث عن التاريخ اللاهوتى على الطريقة المسيحية ، والتاريخ الميتيافزيقى على الطريقة الهغيلية ، وفى «أصل الأخلاق» يتحدث نيتشه عن التاريخ الوضعى.

ويبدأ نيتشه دراسته، بطريقة خطابية، بالتأكيد على ضرورة العلوم التاريخية فيقول: «إننا بحاجة إلى التاريخ لكى نعيش ونعمل»[١٠]. ويضيف: « إننا بحاجة إلى التاريخ ، لأن الإنسان كائن تاريخى أساساً، والذى انطلاقاً من ماض يعيش فى حاضر من أجل مستقبل»[١١].

ومن هنا يوجه نيتشه الإتهام إلى نوع أول من التاريخ هو التاريخ الذى يقع ضحية الدين، فيقول: «إن دراسة التاريخ هى دائماً لاهوت مسيحي متنكر»[١٢]. ويتميز هذا التاريخ بأنه يتجاوز التاريخ، أى أنه تاريخ يفرض رؤية «خالدة» على الأحداث، ويحكم على كل شيء انطلاقاً من يوم القيامة، وذلك آت من كونه يفترض حقيقة خالدة، ونفساً لا تفنى، ووعياً لا يكف عن الانطباق مع ذاته، وقوى تتحكم فى التاريخ وتسعى نحو مرمى بعينه.

يرمى هذا التاريخ، إذن إلى فرض الغائية والتسلسل الطبيعى وإلى إقحام وجهة النظر التى ترى فى إحداث التاريخ أشكالاً متعاقبة لمقصد أساسى: «وتسبيحاً بحمد العقل الإلهى، وبرهاناً على الغائية الأخلاقية لنظام الكون، وتفسيراً لمصيرنا الخاص على نحو ظل الأتقياء يفسرونه به زمناً طويلاً ، ولهذا فقد تصور [المؤرخون] يد الله فى كل مكان تحل وتربط، وتتصرف فى كل شيء من أجل خلاصنا»[١٣]. إن عالم التاريخ الدينى لا يعرف إذن إلا بمملكة واحدة لا مجال فيها إلا «للعنكبوت الإلهى» الذى ينسج العالم فى كليته[١٤]. وهو يثقل الحاضر بالماضى، ويثبت سيادة الأخلاق

واللاهوت عن طريق التاريخ ، لأن هذا التاريخ يتخلل أحداثه قاطبة مقصد إلهى واحد.

وفى هذا التاريخ لا مفر «للمؤرخ» من محو شخصيته كى يظهر الآخرون، لا مفر من القضاء على إرادته الخاصة، وكل إرادة إنسانية، كى يبين القانون المحتوم لإرادة عليا. إنه يتحاشى أذواقه ومنظوره الخاص كى يضع مكان ذلك هندسة شمولية شمولاً وهمياً. وعليه أن يقلد الموت كى يدخل مملكة الأموات ويكسب شبه وجود لا لون له ولا اسم[١٥]. إن مؤرخ التاريخ اللاهوتى يقلب علاقة الإرادة بالمعرفة إذن، بما أنه يرمى إلى أن يمحو فى معرفته كل آثار الإرادة. ومن هنا جاء وصف نيتشه للمؤرخ بأنه من منشأ وضيع، وأنه ينتمى إلى عائلة الزهاد[١٦].

ومن هذا التاريخ اللاهوتى تنحدر وتتجذر الثقافة التاريخية لهيجل، صاحب التاريخ الميتافزيقى ، لقد حدث مع مجىء هيجل ، فى بداية القرن التاسع عشر ، تحول من التاريخ المسيحى إلى الإله - التاريخ، ولم يحدث فى نظر نيتشه ، تحول حقيقى فى العلوم التاريخية . فهيجل يتوهم أن التاريخ هو كل مقرر مسبقاً ، ويتطور بالضرورة ، بدون جهد إنسانى حقيقى، على شاكلة الشجرة التى تخرج من البذرة ، إن موقفه هذا موقف لا هوتى ولا شك، لذلك فهيجل ، فى نظر نيتشه ، غشاش مثله مثل إدوارد فون هارتمان Edward Von Hartemann الذى ضرب فى كتابه «فلسفة اللاوعى» مثالاً فزيداً على الإخلاص للتاريخ الهيجلى، وبالتالى، للتاريخ المسيحى، . فهو يطلب منا أن نتقدم «بحيوية فى طريق التطور الكونى، كعمال فى حقل كروم الإله، لأنه المسار الوحيد الذى يقود إلى الخلاص»[١٧].

إن التاريخ يستلزم فى هذا المنظور ، وعند هيجل خصوصاً، أن يكون الإلهى حاضراً فى العالم الزمنى، وهو تاريخ بفضله «سار الله على الأرض وخلق ذاته»[١٨]،وتاريخ قوم الأمور بنظرة مسيحية كما تقوم الأمور يوم القيامة، وأما موضوع هذا التاريخ، ويسمى «تاريخاً عالمياً» ، فليس إلا آراء مزعومة حول حوادث مزعومة لأن كل المؤرخين يتحدثون عن أشياء لم تحدث أصلاً، اللهم إلا فى مخيلتهم[١٩].

هذا، وعلى الرغم من أن المرحلة التالية هى المرحلة الوضعية، إلا أن لا مبالاتها أمام الوقائع ليست فى نظر نيتشه إلا لاهوتا، صحيح أن نهاية القرن التاسع عشر تسجل، مقارنة ببدايته ، تقدماً فى التحرر من الأوهام، وفى التنوير، لكن التاريخ الوضعى أو «الموضوعى» يجمل فقط بشرة قديمة «إن طموحه الأعظم هو أن يكون اليوم كناية عن مرآة . إنه يستبعد كل أنواع الغائيات. لم يعد يرغب فى «برهان» شىء . يشمئز من تنصيب نفسه حكما، ويعتقد أنه بذلك معرب عن ذوق رفيع. لايضارع قلة أحكامه الإيجابية إلا قلة أحكامه السلبية. يكتفى بتسجيل الملاحظة، ويقنع «بالوصف»[٢٠].

إن نيتشه ينتقد التاريخ الوضعى الحديث بوصفه علامة انحطاط ثقافى ، لأن هذا التاريخ لا يلغى المرض الدينى ولكنه يجعل منه مرضاً مجزياً ومخجلاً . و«الاعتبار الثانى فى غير أوانه» يبين علة داء أو فساد تفتخر به العلوم التاريخية الحديثة، ونعنى به الموضوعية.

فهذه الموضوعية، وصحة الوقائع التى يفتخر بها التاريخ الحديث هى، فى نظر نيتشه، قناع يخفى وراءه وعياً محايداً لا يهوى شيئاً، ولا يتعلق إلا بالحقيقة، وعى: «يأخذ على عاتقه أن يعرف الأمور كلها دون أن يفاضل بينها من حيث أهميتها، وأن يفهم الأمور كلها دون أن يميز بينها من حيث سموها، وأن يتقبل الأشياء كلها دون مفاضلة»[٢١]. إن كل هذا هو عبارة ولا شك، عن زهد، ولكنه زهد رفيع . إنه يشير إلى الخطر الذى يهدد الذات العارفة، إنه عدمية[٢٢].

ونيتشه إذ يرفض التسليم بالتاريخ العدمى، فإنه يعيب على المؤرخين أنماطهم الثلاثة المعهودة لاستعمال التاريخى : «التذكارى» و«الأثرى» و«النقدى» أما الاستعمال الأول ، فهو الذى يأخذ فيه التاريخ التقليدى على عاتقه استعادة الشخصيات العظيمة وحفظها فى الحاضر الأبدى، وتقديمها كهويات استبدالية. ولهذا يعيب عليه نيتشه كونه محاكاة ساخرة، وحجر عثرة أمام تدفق الحياة الحاضرة وإبداعاتها[٢٣].

أما الاستعمال الثانى للتاريخ ، فيتعلق بحفظ الخلف لآثار السلف، وحنين البشر إلى موطنهم الأصلى وجذور هويتهم، ويعنى هذا، أن التاريخ ينتمى ، فى هذا المقام إلى من يحفظ ويُجلّ، إنه تاريخ الاعتراف بالجميل[٢٤]. ويعيب عليه نيتشه كونه يعيق كل إبداع باسم «الوفاء» و«الإخلاص» . هذا، وأما الاستعمال التقليدى الثالث للتاريخ فهو الذى صار يقول عن نفسه بأنه هو «الحقيقة الموضوعية»، والذى صار لأنه محايد، يلغى الذات العارفة ويضحى بها، لإدعائه الاهتمام بالحقيقة[٢٥]. ويعيب عليه نيتشه كونه يدعى «الموضوعية» بينما هو يقوم بقمع ميول الذات العارفة.

وفى مقابل هذا العلم التاريخى، الذى وقع ضحية الميتافيزيقا والدين والأخلاق، والذى يضحى، بدوره، بحركة الحياة بدعوى الاهتمام بالحقيقة، وينتهى إلى العدمية، وقتل الذات العارفة، يضع نيتشه «الحس التاريخى» وهو العلم الذى لايستند إلى مطلق، ويفلت من قبضة الدين والميتافيزيقا ليكون الأداة المفضلة للجنيالوجيا، إنه العلم الذى يمحو كل التقديسات التقليدية بغية تحرير الإنسان وعدم الحفاظ على الأصل الذى يتعرف فيه الإنسان على نفسه.

وموضوع هذا الحس التاريخى هو التاريخ «الفعلى»، أى علاقات القوى، وصراع السلطات ، ولغات الهيمنة والخضوع، والتى لا تخضع لعلاقات آلية وإنما لصدف الصراع. إن التاريخ الفعلى، خلافاً للتاريخين المسيحى والميتافيزيقى لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو العلة الغائية[٢٦].

لكن ماذا عساه يفيدنا «الحس التاريخى» أو «التاريخ الجينيالوجى»؟، إن التاريخ الجينيالوجى يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التى يحظى بها الأصل. وبالفعل فقد كان نيتشه يقول: «فهم الأصل يحد من شأن الأصل»[٢٧]. إن الجنيالوجيا تدل على البحث فى الأصل. ومعنى البحث فى الأصل هو العودة إلى الوراء لإلقاء نظرة تاريخية على ماهية الشىء للحصول عليه وهو فى نقائه الأول. وفى هذه العودة يكشف لنا التاريخ الجنيالوجى كل ما حدث من تحول لماهية أو ظاهرة ما، كما

يكشف كل الحيل، وأشكال التنكر التى شوهت تلك الماهية الأولى. وهذه العودة إلى الأصل لا تقوم على التصديق بالميتافيزيقا ، بل هى تصغى للتاريخ[٢٨]، أى أنها لا تكتفى بالبحث فى الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل هى تهتم بكل تفاصيل الظاهرة وحوادثها وذلك على نحو ما يحدث فى تشخيص أمراض الجسد، فكلما تعرفنا على حالات ضعفه، وقواه وتصدعه ، جنّبنا ذلك أخطاء فى تشخيصه، وبذلك فقط نقف على صدق الخطاب ويمكن الحكم له أو عليه[٢٩].

هذا ويخبرنا التاريخ الجينيالوجى ، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، أن وراء الظواهر، والأشياء والخطابات، والقيم «شيئاً آخر» سواها. ونلاحظ هذا، على وجه الخصوص، فى «أصل الأخلاق» حيث يسعى نيتشه إلى تحليل العواطف الأخلاقية مبنياً على ما تخفيه فى حقيقتها. ونلاحظ أيضاً فى كتاب «بمعزل عن الخير والشر» ، حيث ينتهى نيتشه إلى أن :«التقييمات والقيم الشائعة التى باركها [الأخلاقيون والميتافيزيقيون] ليست إلا تقديرات سطحية، ومنظورات من ركن معين، وربما من أسفل. . .»[٣٠]. كما نلاحظه فى أعماله الأخيرة، حيث كتب يقول: «كل دوافعنا الواعية هى مظاهر سطحية ، فوراءها يقوم صراع غرائزنا. . وهو صراع من أجل السلطة»[٣١].

إن كل هذه النصوص والاستنتاجات المتشابهة ، بل والمتطابقة تبين أن التاريخ الجينالوجى يسعى لاكتشاف القوى الفاعلة، أى أنه العلم الذى يستطيع تفسير النشاطات الفعلية. وهذا يعنى، وفقاً لنيتشه ، أننا إذا نظرنا إلى شىء ما فانه يجب البحث عن القوى التى تستولى عليه، والإرادة التى تمتلكه، والتى تعبر عن نفسها فيه، وتتخفى فيه فى نفس الوقت.

وفى سعيه إلى تحليل الظواهر، مبنياً ما تخفيه، يلتقى نيتشه مع فرويد Freud الذى يرمى، فى التحليل النفسى، إلى الكشف عن المحتوى الكامن للظواهر النفسية، كما يلتقى مع ماركس Marx الذى سيهاجم الوعى السعيد للبرجوازية كى يكشف عما يوجد فى أغواره. وهكذا فإن المناهج الثلاثة تظهر وكأنها تخضع للفكرة نفسها،

وهى ترجمة الظواهر حتى وإن كانت هذه الترجمة عسيرة معقدة محتاجة إلى أن تتم فى مراحل قد تصل إلى ما لا نهاية له[٣٢].

هذا، وإن التاريخى الجينيالوجى لا يكتفى ببيان القوى التى تقف وراء الظاهرة، بل هو يخطو خطوة أخرى إلى الأمام ، فيقوّم أصل القوى من زاوية نبلها أو خساستها . إن التاريخى الجنيالوجى يعنى الأصل والنشأة، وكذلك الفارق فى الأصل، أى مدى نبالة وانحطاط الأصل. أو بمعنى آخر، إن التاريخ الجينالوجى ليس هو البحث عن أصل الظواهر فقط، لكنه أيضاً تقدير قيمة الأصل، لأن مهمته نقدية[٣٣].

إن الدرس الأساسى الذى يمكن أن نستخلصه ، فى الأخير، بعد هذا العرض للعلوم التاريخية عند نيتشه، هو أن قراءة التاريخ أو الظواهر تصبح مرهونة بضبط محدداتها الظرفية ونوازعها الحيوية، أو بمعنى آخر، تصبح قراءة التاريخ مرهونة باكتشاف الأقنعة والكشف عنها.

# الهوامش

١ - فريدريك نيتشه ، إنسان مفرط فى إنسانيته ، الجزء الأول، ترجمة محمد ناجى، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨ ، فقرة ٦٣٥ .

٢ - فريدريك نيتشه : أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١ ، المبحث الثالث، فقرة٢٥ .

٣ - فريدريك نيتشه ، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد ناجى، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٠ ، فقرة ١٢ .

4 - F.Nietzsche, oeuvres philosophiques complètes, tome II, considérations inactuelles (David strauss l'apôtre et l'écrivain) Traduit par Pierre Rusch, N, R.E, Gallimard, paris, 1990, Fragment 8.

5 - F.Nietzsche, Le gai savoir, traduit par P.Klossowski, Gallimard, 1989, Fragment, 344.

٦ - نيتشه، العلم المرح، فقرة ٣٧٣ .

٧ - إنسان نفرط فى إنسانيته، الجزء الأول، فقرة ١٢٨ .

٨ - نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلهما، المبحث الثالث، فقرة ٢٥ .

٩ - المصدر نفسه .

10- F.Nietzsche, seconde considération intempestive (de l'utilité et de l'inconvénient des études pour la vie) , Traduit par Henri Albert, flamarion, Paris, 1988, préface.

11- Ibid.

12- F.Nietzsche, considérations inactuelles, IV, (Richard Wagner à Bayrenth Traduit par pascal David Gallimrd, Paris , 1992 , Fragment3.

١٣ - نيتشه ، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، فقرة ٢٧ .

١٤ - ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد البسطانى وعبدالسلام بنعبد العالى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨ ، ص ص ٥٧-٥٩ .



obeikandl.com

١٥- المرجع نفسه، ص ٦٢ .

١٦- نيتشه ، أصل الأخلاق، المبحث الثالث، فقرة ٢٦ .

17- G.Morel, Nietzsche, Tome II, (analyse de la maladie ) Aubier - Montaigne , paris, 1971, P.198.

18- F.Nietzsche, Seconde considération intempestive, Fragment 8.

19- F.Nietzsche, Aurore, traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987, Fragment, 307.

٢٠- نيتشه : أصل الأخلاف، المبحث الثالث، فقرة ٢٦ .

٢١- فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص٦١ .

٢٢- نيتشه ، أصل الأخلاق وفصلها، المبحث الثالث، فقرة ٢٦ .

23- F.Nietzsche. Seconde considération intempestive , fragment. 2.

24- Ibid, Fragment. 3.

٢٥- فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص ٥٠ .

٢٦- المرجع نفسه، ص ٥٠ .

27- Nietzsche, Aurore, fragment, 44.

٢٨- فوكو، جنيالوجيا، المعرفة، ص ٥٠ .

٢٩- المرجع نفسه، ص ٥٢ .

30- F.Nietzsche par delà de le bien et le mal, traduit Par Geneviève Bianquis , Union Générale d'éditions, Paris , 1988, des préjuges philosophiques, Fragment2.

31- F.Nietzsche , les oeuvres philosophiques complets, tome XII , traduit par Henri Herier , NRF , Gallimard, PARIS , 1979, P.25.

٣٢- بارونى يناقش فوكو، ضمن جنيالوجيا المعرفة، ص ٤٥ .

33- J.Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, les éditions du seuil, Paris, 1966, P.164.



obeikandl.com

obeikandl.com

# نظرة تفكيكية إلى الميتافيزيقا الغربية
# (جاك دريدا نموذجا)

**د. فريدة غيوة** (*)

ان اقتحام فلسفة التفكيك والغوص فى أعماقها ليس بالأمر اليسير، ولكنه -مع ذلك- يخلق فى نفس الباحث شعوراً بالمتعة : متعة البحث والتنقيب من أجل الكشف عن المجهول، فهى متعة العناء والتوتر اللذين إذا لم نلاقيهما فإننا لن نكون قد استوعبنا - فعلا - حقيقة الفكر الذى تتضمنه هذه الصعوبات باعتبار أن كل فكر لا ينفصل عن حبه للمعرفة ومحاولة حل المشاكل التى يصادفها بالطريقة التى تناسبه.

ومن بين القضايا الأساسية التى راودت الفكر التفكيكى فى هذا العصر نظرته المعادية إلى الميتافيزيقا الغربية وتهجمه على النتائج التى توصلت إليها من خلال اعتمادها على ما أسماه جاك دريدا بـ«المركزية العقلية» Logocentrisme.

وانطلاقاً من هذا الأساس ، يعد الخطاب الفلسفى الدريدى خطاباً مفككاً، من حيث إنه يرمى إلى إعادة النظر فى الخطاب الغربى الميتافيزيقى الذى تجاوزه العصر وتجاوزته الحقيقة، لكن دريدا - رغم كونه يرفض «اللوغومركزية» أو «مركزية العقل» - فهو لا يقدم البديل ، من حيث أن فلسفته تقوم على هدم الميتافيزيقا - كما أشرنا - دون تقديم مشروع عمل يهدف إلى إقامة فلسفة جديدة كما هو الحال مع الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين عاصروه.

فإذا عدنا - مثلا إلى الفلسفات التى دحضت المركزية العقلية وجدنا الفلسفات الروحانية (البرغسونية)، والوجودية (سارتر وهايدغر ويونتى. . .إلخ) التى تعتقد

---

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة والحديثة ، جامعة منتورى ، قسنطينة، الجزائر.

أن المعارف الحقيقية لا تتأتى من خلال العودة إلى العقل كما هو شائع فى الفلسفات الكنطية والماركسية والبنيوية وغيرها. . لكن هذا لا يعنى أن جاك دريدا يحدو حدو هؤلاء من أجل حل المشكلات الفلسفية الحالية، فالاختلاف واضح بينه وبين هؤلاء الفلاسفة الغربيين الذين قدموا البديل بدل الرفض وصاغوا المشكلات الفلسفية بطريقة تتماشى مع متطلبات العصر.

جديد التفكيكية لا يمثل حلاً ولا يقيم مذهباً فى الوجود أو الحياة، بل هو - بكل بساطة - مشروع متجاوز للمحدودية ؛ وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن المنهج التفكيكى الذى تزعمه جاك دريدا هو منهج يرفض التنبؤ بالنتائج. إنها مغامرة ترمى إلى البحث والتنقيب، حيث يتم من خلالها مساءلة مجموعة حقائق ومفاهيم ودلائل أضفى عليها الفلاسفة على - مر العصور - الصبغة القداسية. من ثم وجب نقد أساسها الميتافيزيقى اللاهوتى عن طريق عملية التفكيك، والابتعاد كلية عن كل إجابة مريحة؛ لأنها قد تخدع العقل بثقتها المزيفة. وعليه فإن المنهج الذى اعتمده دريدا فى تقويضه للأبنية الميتافيزيقية هو الغوص فى المفهوم وتفكيكه وإرجاعه إلى عمقه الفلسفى، وإثبات بطلان صحته، والكشف عن عجز الفكر الغربى فى إيجاد حل لدوامة المفاهيم التى ظل العقل الغربى مسيطراً عليها على مر العصور والأزمنة[1].

وعلى هذا الأساس يعالج هذا المقال النظرة التفكيكية إلى الميتافيزيقا الغربية، وكيفية خوض غمارها عن طريق القطيعة والتجاوز والرفض، دون تقديم الدليل الثابت أو النسبى، فهى تفكك من أجل الكشف عن اللاتجانس واللاتشابه واللاوحدة التى تبقى كلها سجينة اختلاف العناصر التى تكونها، فتبددها إلى ما لا نهاية، من ثم يبقى عنصر «الاختلاف» الذى هو وحدة الحقيقة التى لا مرجع فيها.

## التفكيك والمعنى :

انطلاقاً من الصفحات الأولى لكتاب «علم الكتابة» لـ جاك دريدا نجد تحديداً لمصطلح «تفكيك» الذى لا يعنى «الهدم» كما هو الحال فى الفلسفة السوريالية التى

تثور على كل ما هو قائم من أجل تقويضه وإزالته، وإنما هو «خلخلة» و «زلزلة» كل المعانى التى تصدر عن المطلق أو «اللوجوس» ، ويؤكد دريدا فى هذا المجال على معنى الحقيقة التى تتحدث عنها هذه الفلسفات والتى تضفى عليها نوعاً من القداسة تجعلها لا تقبل أى نقد كان من ثم إدخالها فى قالب الدوجماطية[٢] .

من هنا يصبح التفكيك استراتيجية جديدة مخالفة للاستراتيجية التى اعتمدتها البنائية، قصد فهم العلاقات داخل المنظومة والعمل على تنظيم عناصرها بطريقة عقلانية، حين يعلن التفكيك عن تحليل البناء أو الجسم وإرجاعه إلى العناصر المكونة له، وهذه العملية تذكرنا بالفلاسفة التحليليين، من أمثال مور وراسل وفتجنشتين الذين حاولوا تحليل الواقع من خلال القضايا والأحكام التى يصدرها الإنسان بشأنه، (بشأن الواقع) قصد اكتشاف معناه وإدراك هويته .

لكن دريدا يختلف فى منهجيته عن هؤلاء الفلاسفة المعاصرين، حيث نجد أن تحليله أو تفكيكه من نوع خاص، يشبه الماهية التى يبحث عنها هوسرل ، من خلال منهجه الفينومينولوجى[٣] التى ظلت محجوبة؛ لأن العقل وحده عاجز عن كشفها، ومن ثم وجب العودة إلى التنقيب واستعمال الحدس المباشر الذى يكشف للذات عن جذورها الأصلية والحقيقية. تقول سارة كوفمان فى هذا الصدد:( يتم البحث بواسطة التنقيب الذى لا يفتت ما اكتشفه لأول مرة، وعن الطبقات التحتية السابقة «زمانيا» والتى طمست منذ أمد بعيد ، بل ظلت مخفية مدة طويلة من الزمن)[٤] .

ان استراتيجية جاك دريدا هى بمثابة الغوص فى العمق والقيام بعملية الحفر والبحث، وهى مهمة لا تخلو من الصعوبات ولا أحد قبل هذا الفيلسوف قد تمكن من القيام بها، فحتى نيتشه وهيدجر وسارتر الذين يرفضون «مركزية العقل» نجدهم يقعون فى متاهتها، حيث يعيب دريدا على هيدجر - مثلا - حضور هذه النزعة التى تتجلى بوضوح فى فلسفة الحضور «أو الكينونة» .

وهذا لا يعنى أن دريدا يرفض فلسفة «الحضور» من أجل الرفض، بل إنه يعتبر الحضور هدف استراتيجى يؤسس عليه فلسفته[٥]«فالحضور» لا يمكن تدميره أو حتى

تحليله بطريقة مباشرة، إنما يمكن تفجيره وتمزيقه وتفكيكه من الداخل، حتى يتم الكشف عن جذوره ومعناه.

وإذا كان دريدا يقف موقفاً معادياً من التحليل الوجودى لفلسفة الحضور فى بعض أوجهها، فإنه يلح على ضرورة إعادة البناء بعد التفكيك حيث نجده يعترض على امتياز «الآن - الحاضر» Maintenant - Present الذى يجعل من الفكر فكراً مقيداً، ويؤكد على ضرورة العودة إلى علاقة الصوت بالوجود، الصوت ودلالة الوجود، الصوت ، ومثالية المعنى ، وهى أمور غابت تماماً عن الفكر الفلسفى بصفة عامة، والفكر الهيدجيرى بصفة خاصة.

وبناء على ذلك فإن الدراسة التفكيكية موجهة لفهم المعنى والدلالة[٦]، وهى إحدى أهم الاستراتيچيات التى تبنتها هذه الدراسة والمدخل الرئيسى لشتى القضايا التى اهتمت بها.

والملاحظ أن التفكيك يأخذ بالمنهج السوفسطائى القائم أساساً على الشك فى المعارف والمعانى، وقد خيم شك دريدا على كل القضايا، حتى فقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه. وهذا ما جعله يفقد المعنى ويصبح تفسير الدلالة تفسيراً لا نهائياً يوحى باستجالة المرجعية لأى سلطة كانت. وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن دريدا يعيد الاعتبار للشك السوفسطائى، من ثم ينفى - كما نفى السوفسطائيون - التفسيرات اليقينية والمطلقة التى اعتمدها العديد من الفلاسفة فى تحليلهم للمشكلات الفلسفية، وهى عملية أكد عليها رولان بارت Roland barth حيث إن المتأمل فى محتويات كتبه يجد عناصر التفكيك جلية فى أفكاره، فهو ينفى الموضوعية فى مجال الأدب، وبخاصة فى مجال قراءة النصوص، ويصر على عدم وجود قراءات صحيحة ، أو موضوعية خاضعة لقوانين أو شروط معينة[٧].

إن حديثنا عن علاقة المنهج التفكيكى بالمعنى ، أو الدلالة هو حديث يكشف عن فشل الفلسفات البنيوية فى تحقيق المعنى، من حيث استغراقها فى دراسته حوّلها إلى دراسة البنية ككل، أو النظام (لغوياً كان أم أدبيا) وهذا ما أكد عليه فريق من

المنشقين عن المشروع البنيوى، الذى يعيب عليه هذا الانخراف، ويؤكد على عجز البنيوية عن تحديد الدلالات والمعانى وتقنينها.

فكيف يتحقق المعنى؟ وما هى الخطوات التى يجب رسمها من أجل تجديد حركته؟ هل المنهج التفكيكى قادر على حل هذه المشكلة وعلى أى أساس ينظر إليها؟ ومن أجل الإجابة على هذه الأسئلة لا مناص من العودة - أولا - إلى أصول المنهج التفكيكى.

## أصول المنهج التفكيكى :

إن الدارس للفلسفة التفكيكية لا يستطيع أن يغض النظر عن الأجواء التى نشأت فيها هذه الفلسفة، والتى احتضنت ثنائية جديدة، متمثلة فى جدلية الشك واليقين، بعد أن كان هذا الأخير مسيطراً على العقول طيلة قرنين من الزمان، أى من القرن الثامن عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، وازداد قوة مع ظهور نظرية نيوتن التى تؤكد على إطلاقية العقل ويقين قوانينه المتعلقة بالكون والعالم.

لكن الجدلية القائمة على الشك واليقين تكشف عن الصراع الدائر بين الخطأ والصواب، والشك فى سلطة طرف على طرف آخر.. والشك فى سلطة طرف يعنى بالضرورة تجلى اليقين فى سلطة الطرف الآخر. وهذا ما دعا العديد من العلماء والفلاسفة وبخاصة فلاسفة العصر الحديث إلى العودة إلى المنهج التجريبى قصد فك هذا الصراع إلى أن جاء إمانويل كانط Emanuel Kant بنزعته النقدية ليؤكد على فشل العقل فى إيجاد حل للمشكلات الميتافيزيقية[٨]؛ لكن محدودية المعرفة تجاوزتها الثورة التكنولوچية والعلمية التى قدمت للإنسانية فوائد كثيرة فى شتى المجالات، وفى أحضان هذه الثورة ظهرت البنيوية التى تعتقد أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الفهم والتحليل[٩]. لكن تطور التكنولوچيا والاكتشافات العلمية فى المجال العسكرى، وتطور أسلحة الدمار الشامل، ودخول العالم فى حربين عالميتين أكدت للإنسان أن العالم لا يعمل فقط من أجل اكتشاف الحقائق والمعارف، بل أصبح المنهج العلمى فى حد ذاته مشكوكاً فيه. وهذا ما أدى إلى ظهور رد فعل نقدى ضد

«السلطة العلمية» أو «اليقين العلمى» وأدى هذا الإحساس بخديعة العالم والتكنولوچيا إلى الشك فى كل شىء[١٠].

وخيم شك جديد على العالم ، حيث رفع نيتشه رايته، وبدت الحقيقة وهما من الأوهام، وأصبحت العبثية والعدمية ركنا من أركان الحقيقة، والنتيجة أنه لا مكان للمعرفة؛ لأن التغير والتحول يفترض ما هو ثابت وجوهرى، وقد أطلقت عليه الفلسفات منذ القدم أسماء متعددة مثل المطلق والجوهر والثابت والعلة الأولى ومركز الوجود. . . إلخ، وكل هذه المعانى أو المصلطحات هى - من وجهة نظر دريدا معان ميتافيزيقية ، أو مدلولات مفارقة تمثل الأساس الثابت الذى يحوى متغيرات العالم الخارجى الذى يزودنا بالمعرفة.

لكن دريدا - مثله مثل الفلاسفة الوجوديين الملحدين، من أمثال هيدجر وبونتى يرفض الاعتراف بهذه المفاهيم الميتافيزيقية التى هى تعبير عن المطلق بعد تقديم مشروع تفكيكى يرمى إلى هدم هذا الموجود المتيافيزيقى ونبذه من الأساس[١١].

والمطلع على مؤلفات جاك دريدا يلاحظ التطابق الكبير بين فلسفته وفلسفة مارتن وهيدجر ، وبخاصة فى تأويله لإمكانية المعرفة، وغياب المركز الثابت وتأكيده على التدمير والتجاوز، وهذا ما يفرض علينا العودة إلى الميتافيزيقا التى انتقدها هذا الفيلسوف من خلال منهجه التفكيكى.

## ميتافيزيقا الحضور والغياب :

تعد ميتافزيقا الحضوروالغياب من بين المسائل التى اهتمت بها الفلسفة الهيدجيرية وقد انتقدها دريدا فيما بعد، من خلال عودته إلى النصوص واستكشاف المفارقات التى تتحدى التناسق الفكرى وتماسكه ، مما جعلها (ميتافيزيقا الحضور والغياب) تتجاوز تحديد الوجود بوصفه حضوراً.

ولتوضيح ما تتضمنه فكرة ميتافيزيقا الحضور والغياب، نورد مثالاً يتعلق بالكوجيتو الديكارتى الذى يعتبر «الأنا» خارجاً عن مجال الشك لكونه يفكر فهو -بهذا المعنى- حاضر أمام نفسه فى فعل التفكير؛ من ثم فوجوده مؤكد كلما نطق

بكلمة «أنا موجود» أو تصوره فى عقله. وهذا ما يرفضه دريدا ؛ لأنه فى مثل هذه الحالة تكون الذات تعبيراً عن الحضور.

والميتافيزيقا - كما قلنا - هى فكر الحضور مما يجعل الحضور نفسه غير مدرك بدون «الأختل(ا)ف» Differance وهذا ما جعل دريدا يؤكد على وجود اختلافات، وآثار اختلافات، أو بعبارة دقيقة فإن الاختلاف أعمق من الوجود والكينونة وبالتالى يكون التوقف عند حقيقة اكتشاف الوجود أمر صعب المنال لا يمكن تقبله(١٢).

وقد قام الفيلسوف الفرنسى بتشويه كلمة اختل(ا)ف والتى تكتب باللغة الفرنسية العادية بهذه الطريقة : Différénce ، أى بتعويض ال«a» بدال ال«e» حيث قصد منها إبراز التعقيد الإشكالى للدلالة ، التى تعنى عنده تجاوز «الحضور - الغياب» فهى أثر من آثار الصراعات داخل جدلية «ميتافيزيقا الحضور والغياب» فان «A» تشير مباشرة إلى التردد فلا هذا ولا ذاك، فلا تنظيم ولا تحكم فى ظل التعارض والتنافر.

وقد قصد دريدا الخروج عن قواعد الكتابة، الأمر الذى يتيح خروج الكلمة عن النسق العام للغة حيث تصبح غير منتمية إلى هذا النسق، يقول دريدا فى هذا الصدد: « الاختلاف المرجأ ليس فكرة وليس كلمة . . وهو ليس مفهوما . . »(١٣).

فهو ليس كلمة؛ لأنه لم يعد ينتمى إلى نظام اللغة باعتبارها نسقاً للمعنى، وهو ليس فكرة؛ لأنه ليس ممتلكاً ولا هو قابل للتملك ، وهو ليس مفهوماً ؛ لأنه أصل المفهوم(١٤).

وهكذا فإن دريدا لا يقدم لنا مفهوماً محدداً للاختلاف المرجأ حيث نراه يقول: «لايمكن أن يكون كذا . . الاختلاف المرّجأ ليس ببساطة إيجابياً ، إنه ليس أكثر من إنجاز شخصى. . لكنه يشير إلى الموقف المتوسط الذى يسبق التعارض بين السلبية والإيجابية»(١٥).

وقد كان هيدجر سباقاً إلى فكرة الاختلاف حيث ربط مسألة الحاضر بالوجود létre أو الكينونة، واكتشف أن كلمة وجود تعنى التجلى أو الحقيقة المتجلية مشيراً إلى أن لحظة الحاضر هى اللحظة الوحيدة المتجلية من وجود العالم، بحيث ليس

الماضى ولا المستقبل سوى غياباً وهذا إن دلّ على شىء فإنما يدل على أن الاختلاف يكشف عن ذاته فى الزمان الوجودى، فإذا كان الحاضر مجرد لحظة فى الصيرورة وأنه أيضاً لحظة الوجود بالفعل- بالتعبير الأرسطى - فإن حقيقة الوجود هى الغياب وليس الحضور(١٦).

إن ميتافيزيقا الحضور عند هذا الفيلسوف الألمانى تعنى زمانية الوجود التى تدل على أن الحاضر هو الآن، أى هو اللحظة الراهنة، والماضى هو ما وجد، بينما المستقبل هو ما سيكون؛ لكن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر لكى يكون ماضياً، والمستقبل يحتاج إلى حاضر لكى يصبح حضورا ممكناً، والمثال الآخر يتعلّق بالمعانى (عندما نخاطب بعضنا البعض) التى تكشف بدورها عن ميتافيزيقا الحضور . فهى (المعانى) تنطلق من وعى المتكلّم فى اللحظة(١٧).

كما ارتبط مفهوم ميتافيزيقا الحضور عند هيدجر بالأشياء الموجودة فى العالم. وقد أكدت العديد من الفلسفات ومن بينها الواقعية أن الحجر - مثلا - يعتمد على حقيقةِ وجوده، أو حضوره من خلال الزمن (س) ، و (ص) ، و(ع) . . إلخ فوجوده هو مجموعة من لحظات الحضور، وكذلك الحال بالنسبة إلى جميع الأشياء العالمية، فهى متعلقة بزمان معين ولا تخرج عن حيزه.

أما إذا عدنا إلى ميتافيزيقا «حضور المعنى» ، فإننا نلاحظ أن كلمة «نقولها» تعنى شيئاً من الأشياء فهى ترمز إلى «س» ، أو «ص» وهذا الرمز تعبير استعمل فى زمن معين أو فى حاضر ضايفه الشعور بالتعبير الهوسرلى.

وفى هذا المجال نلاحظ أن واقعنا المعاش يتشكل من الزمانية، فهو يكشف عن سلسلة من الحالات الحاضرة التى هى معطيات نفسّر بها العالم. يقول هيدجر فى هذا المجال: «إن اللغة فعل أصيل للحضور. .» (١٨)، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن الكلمة (التى هى شعر عنده) تمثل لغة الوجود.

ورغم أن دريدا يتبنى أفكار أستاذه هيدجر المتمثلة فى نقده للأنطولوجية الكلاسيكية إلا أنه لا ينساق وراءه ، معتبراً أنه يقدم أنطولوجياً بديلة أو أنطولوجيا

ممكنة. يقول دريدا فى هذا المعنى: «عندما أتكلم مع نفسى بدون تحريك اللسان والشفتين، أعتقد أننى أسمع ذاتى، فى حين أن المنبع يكون فى مكان آخر»[١٩].

وقد سعى الفيلسوف الفرنسى إلى دحض فكرة الشعور بالحضور فى اللحظة التى تبناها هيدجر حيث يعتقد أن اكتشاف الحضور بهذه الطريقة هو بمثابة استكانة الفكر إلى وهم تطابق الذات والموضوع، من ثم يصير الاختلاف داخل هذه البنية السكونية للميتافيزيقا جوهرا هو الآخر أو اختلافاً فى حد ذاته؛ لأنه فى هذه الحالة سيكون موجوداً نتيجة وجود هذه الجواهر الأصلية الثابتة حيث «الاختلاف» بين شيئين ثابتين هو أيضاً اختلاف ثابت ، وهذا التثبيت الميتافيزيقى للأشياء هو عملية متمركزة داخل الوعى ، بحيث نستغنى عن النظر إلى الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى ونأخذ الأشياء كما هى فى الوعى باعتبار أن ذلك امتلاكاً لحقيقتها، وكل ذلك لا يتعدى كون العالم مجرّد تمركز حول الوعى الذى هو فى الوقت نفسه الأساس الذى يقوم عليه المفهوم الغربى للحقيقة[٢٠].

إن التفسير الميتافيزيقى الغربى للعالم الذى ارتكز على ميتافيزيقا الحضور هو تفسير مشكوك فيه عند دريدا، من حيث إنه - حسب رأيه - يعتمد على غيره من القضايا، مما يجعل القضية الرئيسية التى نغوص فى ماهيتها تفارق الواقع والحقيقة. يقول دريدا فى هذا المعنى: «إن المركز الآخر هو حضور آخر وهذا الانتقال ليس حضوراً؛ لأنه لا يعوض شيئاً على الإطلاق»[٢١].

فإذا أخذنا - على سبيل المثال - انطلاقً السيارة، وقمنا بالتركيز على زمانية الانطلاق فى حدّ ذاتها ستواجهنا مشكلة أساسية هى كالتالى: السيارة فى الجزائر (فهى فى مكان وزمان) فهى فى مكان معين، وفى زمان خال من الحركة، والزمن متحرك، متغير، ومن حقنا أن نقول إن السيارة تتحرك فى كل لحظة ابتداء من انطلاقها حتى وصولها إلى مكان معّين ؛ لكننا إذا أمعنا فى الانتباه وركزنا على الحالات الحاضرة للسيارة، فإننا نلاحظ أن الحالات الحاضرة التى يوهمنا وجودها غير موجودة على الإطلاق. لماذا؟ لأن الحركة تتضمن الزمان، وهذا الأخير يحوى

آثار الماضى والمستقبل. من ثم لا يمكننا أن نتصور الحركة إلا بوجود هذه الآثار، فما يحدث فى أى لحظة يحتاج إلى الرجوع للحظات ماضية. من هنا فإن زمان السيارة يكون حاضراً فقط ويكون الحاضر ساكناً فى الحاضر، وعليه يكون تفسير الحركة معقداً للغاية، حيث يقوم - كما يعتقد دريدا - على الاختلاف Différence بمعنى أنها تتضمن آثاراً مما ليس هو حاضر، والحاضر الحاضر.

إن التفسير الميتافيزيقى الغربى للزمان لا يعبّر سوى عن مغالطات لا يمكن تقبلها؛ لأن مثل هذا التفسير هو بمثابة إخراج الأشياء من زمانيتها أو صيرورتها الخارجية قصد إدخالها فى زمانية الذات أى يتحقق الشعور بالامتلاك ، وبالتالى فإن التعبير عنها أيضاً بمفاهيم ثابتة Univoque هو عملية فاشلة(٢٢)؛ لأنها تستبدل الزمن الخارجى للأشياء بالزمن الداخلى للذات وهكذا لابد من تغيير المفهوم المطلق للزمن أو مفهومه الميتافزيقى(٢٣). وهذه المسألة الأخيرة معروفة ولا جديد فيها خصوصاً بعد التطور الذى حصل فى ميدان العلوم الفيزيائية بعد ظهور النسبية التى كانت فى حد ذاتها هجوماً على التحليل الميتافيزيقى للزمن.

إن ميتافيزيقا الحضور - على نحو ما يعتقد جاك دريدا - تحتاج إلى تفسير آخر غير التفسير الذى قدمه فلاسفة الغرب، وبخاصة الفيلسوف الوجودى مارتن هايدجر الذى أقام دعائم فلسفة الحضور الميتافيزيقية على اللوغومركزية(٢٤)؛ لأن كل ما نعتبره حاضراً وموجوداً يعتمد فى تفسيره والكشف عن هويته على علاقات واختلافات ليست حاضرة، ولكنها ليست غائبه ، فهي (حضور غائب) وهذا الاعتقاد يؤكد على حضور الماهية وغيابها؛ لأن الوجود عند مارتن هيدجر هو وجود حاضر وعدم حضور(٢٥). لكن هيدجر - على خلاف دريدا - يعتقد أننا بقدر ما نكون حاضرين بقدر ما نصل إلى اكتشاف الوجود ومعرفته.

وميتافيزيقا الحضور تتجلى أيضاً فى ميدان التفكير، وتجدر الإشارة إلى أن النظام العام للغة أو بنيتها أو قواعدها مرتبط بالأحداث أو بالعلاقات الإنسانية كما أشارت إلى ذلك الفلسفات البنيوية. لكن دريدا يعتقد - على خلاف البنيويين - أن

الأحداث لا تحدد بنية اللغة من حيث أن كل حدث من هذه الأحداث قد حدد ببنيات سابقة وجعلته حاضراً أو ممكناً Possible فعندما نريد أن نقول كلاماً يجب أن نخضع لبنية اللغة قبل النطق بها، وعليه فإن وصف أى حادثة يلازمها بالضرورة بنية معيّنة تخفى فى طياتها بنية أخرى متميزة عنها ومختلفة كل الاختلاف، حيث أن الدلالة أو المعنى يحتاج بالضرورة إلى ما يقابله حتى تنجح فى ابتكار اللغة(٢٦).

وفى هذا الصدد نلاحظ حملة دريدا على الميتافيزيقا البنيوية التى ترد الظواهر إلى جواهر من ثم تقوم بعزل الاختلاف لتجعله منفصلا عنها حيث تظهر فكرة الاختلاف فى ذاته عندما تكون الظاهرة كجوهر ميتافيزيقى مفصولة عن الاختلاف وموجودة، سواء وجد هو أو لم يوجد. يقول دريدا فى هذا الصدد: «إن الاختلاف لا يستطيع أن يظهر بوصفه اختلافا، فليس هناك جوهر للاختلاف المرجّأ، إنه لا يسمح لنفسه بأن يمتص داخل ذاتية اسمه أو ظهوره، بل إنه يهدد هذه الذاتية.. أى وجود الشىء فى ذاته»(٢٧).

ولعلنا نجد هذه الفكرة واضحة فى النقد الذى وجهه دريدا لميشال فوكو بخصوص كتابة تاريخ الجنون إذ يقول: «.. إن فوكو أراد.. أن يكتب تاريخاً للجنون بمعنى أن نعطى الكلمة للجنون لكى يتحدث..»(٢٨) وقد قصد دريدا من وراء ذلك معارضة فوكو الذى جعل الجنون ذاتا حاضرة، مما جعله يتحدث عنه داخل الإطار الميتافيزيقى فى الوقت الذى ظن نفسه بعيداً عن الميتافيزيقا.

كما يعيب دريدا فى كتابه «الكتابة والاختلاف» على هيجل انحرافه البلاغى عن أهدافه باتجاه التناقض أو الديالكتيك الذاتى عبر معان عشوائية ذاتية، ويجعل المعنى خاضعاً للهيمنة الغائية الكلية، من ثم يعتقد دريدا أن المعنى الهيجلى مناط بمنطق ليس له مبادئ ثابتة من موقع الشرعية الفلسفية وعليه يصبح تفسيره للمعنى عرضة لإعادة التفسير(٢٩).

ويؤكد دريدا على الأحداث الدالة التى تعتمد على الاختلافات لا على تفسير دوغماطى جامد، فلا شىء من النظام يكون حاضراً أو غائباً ببساطة، ورغم وجود

هذه الجدلية «حضور - غياب» فإن الخطأ يظهر داخل الجدل ذاته، فلا حل للجدلية التفكيكية التى تؤكد على الاختلافات التى لا تؤدى بأى حال من الأحوال إلى الوحدة. والصراع باق على أشده بين الأحداث السابقة واللاحقة التى تنتج الاختلافات حيث أن كلا منها يكشف ويظهر خطأ الآخر.

وهكذا يصبح فعل الحضور فعلاً وهمياً، غير متحقق بطريقة مطلقة، اللهم إلا تحققه بشكل أسطورى قد تم تصوره فقط، فهو حضور محلوم وحالم une penséé يقول أحد النقاد :«إن ميتافيزيقا هيدجر لا ترمى إلى الكشف عنrevéé مجموعة من الدلالات والمعانى - كما هو الحال مع دريدا وإنما ترمى إلى أن يرجع المعنى إلى أصله المشروع[٣٠].

وعلى هذا الأساس يكون المفهوم الأنطولوجى للوجود عند هيدجر محدود بحدود القدرة على تجاوز الذات واسترجاع حضورها فى العالم، وهذه القضية طرحها دريدا فى كتابه، مشيراً إلى أن الحضور لا وجود له، بل هناك حركة، فسحة مغامرة وهجرة بدون عودة أو رجوع ، ويؤكد الفيلسوف الفرنسى على أن هناك علاقة بالآخر وبالموت، وليس بالذات، كما يظن الفلاسفة الوجوديون[٣١]. وهذا لا يعنى أن دريدا يربط الوجود بالموت كما هو الحال فى الفلسفة الهيدجيرية، وإنما يقصد أن هناك لا حضور أمام الذات، وهى قضية أشار إليها لفيناس levinas الذى يؤكده بدوره على أن هناك «تجاوزا - من - أجل - لا - شىء» حيث إن التجاوز يعبر عن فسحة الوجود التى تجعل الحضور بعيد المنال وصعب التحقيق.

وفى تحليله الأنطولوجى للوجود يذهب هيدجر إلى أن الموجود الذى نطلق عليه اسم «إنسان» يتميز عن غيره من الموجودات العالمية بقدرته على فهم الوجود مستخدماً اللغة التى يتجلى - من خلالها - فعل الكينونة. لكن يبقى هذا الفهم غامضاً؛ لأنه يفتقر إلى السؤال عن الوجود، ومن ثم يبقى سابقاً على الفهم الأنطولوجى Pré - Ontologique وغير محدد، ومع ذلك فهو ضرورى كخطوة أولى لتجلى الوجود أو الحضور الذى يستلزم - إلى جانبها - بلوغ مرتبة التصور للوجود الذى يدخل ضمن الفهم الأنطولوجى[٣٢].

إن الفهم السابق للأنطولوجيا هو التفكير فيما هو خارج عن الذات، فهو تفكير فى «الهناك»، فى الإنسان ك«جار» للوجود وليس فى الإنسان كوجود، والتفكير الأول يؤكد على أن هناك لا حضور، لا وجود «للآنية» Dasein وانتفاء للوجود، وهذا إن دلّ على شىء فإنما يدل على وجود اختلاف بين الإنسان والوجود، بين الضوء وعدم الاختفاء بحيث يصبح كل من الماضى والمستقبل غيابا، فهما لا يختلفان سوى فى كون الأول (الماضى) قد سبق تجليه، بينما الثانى فهو ما يزال بعد ، فإذا كان الحاضر مجرد لحظة فى الصيرورة وأنه أيضاً لحظة الوجود بالفعل - حسب تعبيرات أرسطو - فإن حقيقة الوجود هى الغياب وليس الحضور.

كما فرق هيدجر بين الحاضر والحضور؛ لأن الأول عنده هو «الدازاين» باعتباره خارجياً، بينما الحضور ينتمى إلى الوعى: إنه مجرد إسقاط للحظة الحاضرة. الحضور بهذا المعنى ليس هو الحاضر لانتمائه إلى الوعى أو الزمن الداخلى للذات أو الشعور حيث لو أعطيت له الأولوية لصارت الذات مركز العالم من خلال إضفائها لزمانيتها عليه، أى إضفاء الزمن الميتافيزيقى الذى يمتد من الأزل إلى الأبد وهو الحضور الذى من شأنه أن ينتج لنا وعياً مزيفاً بالعالم الخارجى وهذا ما جعل هيد جر يوجه نقداً عنيفاً للأنطولوجيا الغربية التى تفسر الحضور بالحضور وذلك عندما ترد وجود العالم إلى حضور سابق عليه، مما جعله يأسس أنطولوجيا بديلة تحل محلها وتقوم فى جوهرها على مفهوم الغياب، غيابة الكينونة والذى يعنى أن الإنسان وحده هو الذى يدرك الغياب(٣٣).

وحول هذه القضية يهتم هيدجر بالسؤال، حيث يرى أن الأمر المعقد يتمثل فى طرح السؤال الحقيقى والعميق الذى يمكن - من خلاله - النفاذ إلى صميم القضية وحلها، حيث يلاحظ أن الجزء الأكبر من المجهود الفكرى البشرى قد ذهبا هباء وراء أسئلة تافهة تظلل أكثر مما تنير السبيل.

من هنا يمكننا أن نقول إن أنطولوجيا هيدجر قد سعت إلى تحرير العقل من سلطة الوهم لأجل تجاوزه من خلال اصطناع منهجية جديدة فى التفكير تهتم وتؤكد على السؤال أكثر من اهتمامها بإجابة ممكنة.

إن هذا التبسيط الإجمالى للفلسفة الهيدجيرية قد يساعد على إبراز دلالات التجاوز والتحدى بالنسبة لدريدا، حيث نجد الموجود يتجاوز الوجود بحثا عن الحضور، فهناك نقاط مشتركة كثيرة بين التفكيكية والمشروع الوجودى لفك الارتباط بالميتافيزيقا الغربية، حيث يتم ذلك بواسطة اللغة الموروثة عبر التقاليد والمحافظة على استمرار الشك.

ورغم هذا التقارب فإن دريدا ينتقد هيدجر لكونه حدّد وموضع objective الوجود وفسّره تفسيراً داخلياً؛ لأنه تخريج لما هو باطنى . يقول كريستوفر فى هذا المعنى: «. . إن قراءاته تستسلم . . إلى الانحراف وتستجيب للضرورات الداخلية ولكن ليس بالضرورة المفككة»(٣٤). وهى الفكرة نفسها التى أشار إليها «زيما» عندما ذهب إلى القول «إن هيدجر لا يتحدث عن التفكيك بقدر ما كان يتحدث عن ميتافيزيقا الوجود»(٣٥).

وعلى هذا الأساس يطرح جاك دريدا السؤال التالى: إلى أى حدّ يمكننا أن نفكر فى هذا الأثر وفى هذا الشطر من كلمة «الاختل(ا)ف إلى ما وراء تاريخ الوجود؟ Le dis de la difference ne nous renvoie t'il pas au delà de l'étre ، ويقصد دريدا من وراء هذا السؤال ضرورة تغيير اللغة التى نحدث بها الوجود والتى تستدعى تعبيراً عنيفاً لتعوضها لغة أخرى مغايرة تماماً ، فما هى هذه اللغة المقترحة؟ وكيف وظفها دريدا فى منهجه التفكيكى؟

## القراءة المزدوجة وإعادة ترتيب النص :

إن إحدى اهتمامات دريدا المركزية التى تثيرها أعماله تتمثل فى قضية العلاقة بين النص الأدبى والنص الفلسفى، وفى هذا المجال يمكننا أن نقول إن الفلسفة تشيد أركانها ونتائجها على الخطاب الأدبى محاولة فى ذلك استبعاد نوع من اللغة على أنها قصصية أو بلاغية، متهمة إياها بتشويه الحقيقة وهى من ثم تحاول أن تحدد هويتها المستقلة عن الأدب، لكونها أدركت أن اللغة تمثل تهديداً لبحثها المتعلّق بالعالم والكون والإنسان. فهى (الفلسفة) تحاول استبعاد التهديد اللغوى، وترمى إلى

انفصالها عن مجال اللسانيات، حيث تعمل اللغة بكل حرية وبقدر قوى يجعلها أكثر لغوية، كما أنها تتهم علم اللغة على أنه عالم غير واقعى لا يبحث فى الجديات بل فى الشكليات(٣٦).

وعلى هذا الأساس حاولت الفلسفة إيجاد وسيلة مقنعة تحميها من كيد اللغة (الكلمات) وميولها الاستعمارية. وقد نجد - على سبيل المثال- الوضعية المنطقية والواقعية الأصلية ترفض كل بحث ميتافيزيقى باعتباره خطاباً لا جدوى منه ولا طائل من ورائه، حيث يتخبط فى لغته هو ، فهو يحوى مجموعة من الاستعارات جعلت منه نظاماً أدبياً لا علاقة له بالمعرفة الفلسفية.

وقد اجتهدت الفلسفة فى إيجاد خطاب حرفى يختلف اختلافاً واضحاً عن الخطاب الأدبى، وينطبق ذلك حتى على الفلاسفة اللغويين، من أمثال راسل ومور وفتجنشتين الذين اهتموا باللغة إلى درجة أنهم صرحوا فى العديد من المناسبات أنها «حقل دراستهم» لكنهم أزاحوا قدراً كبيراً من نشاطها مدعين أنه لا يخدم الفلسفة بقدر ما يخدم الأدب(٣٧).

ومن هنا يعتقد جاك دريدا أن الفصل بين النص الأدبى والفلسفى أمر مستحيل، من حيث أن الفلسفة لا يمكنها تجاوز البلاغة والأدب واللغة، ويتضح ذلك جلياً فيما أوضحه نيتشه - مثلا - من أن اللغة المجازية هى الشرط الأساسى لظهور كل من الفلسفة والأدب على السواء.

وقد قام دريدا بإدخال منهجه التفكيكى على النص الفلسفى من أجل إعادة ترتيبه، فهو يستعمل استراتيجية جديدة توحى بقيام علم جديد . لكن دريدا لا يرمى إلى إقامة العلم بقدر ما يرمى إلى مساءلة النص، وفى كتابه «جراماتولوجى» Gramatologie يؤكد على أن هذا المصطلح هو اسم لسؤال، ويحاول - من خلال هذا الكتاب - أن يمارس ضغطاً على نظام من المفاهيم حيث يستعمل على سبيل المثال مصطلحات غير عادية وغير مؤلفة مثل مصطلح «اختل(ا)ف» Différence و«فرمكون» Hymen (٣٨). التى لا يعطيها الشراح أية أهمية رغم أنها غير ثابتة على

الإطلاق وتعمل على مستويين لا يمكن أن تصل إلى وحدة شاملة أو تركيب معين، وهذه العملية تمكن الباحث من تطبيق المنهج التفكيكى على النص، بمعنى القيام بزعزعة النظام المعتمد والكشف عن مسلّماته من خلال القراءة المزدوجة.

إن استراتيچية جاك دريدا القائمة على وظيفة هذه المصطلحات والتى - كما أشرنا- تعمل على مستويين ، هى استراتيچية ترمى إلى تطوير الأفكار وتفاعل الدو ل الناتج عن هذه الاستراتيچية ، وهو دليل قاطع على استقصاء حدود مركزية الكلمة، فكلمة اختلا(ا)ف Differance تحوى فى طياتها معنيين مختلفين لا يتحدان. فاللحظة الأدبية - عندما - تنتج هذا المصطلح - هى أيضاً لحظة فلسفية، من حيث أنها تجاوزت معقولية «سلطة الكلمة» أو «مركزيتها»، وبالتالى نصل إلى دحض المفهوم Concept الذى ظل عماد نظام فكرى معين.

وما يعطى خصوبة لكتابات جاك دريدا وأهمية بالغة وتميزاً عن كتابات الفلاسفة والأدباء السابقين أنه يمزج بين النص الأدبى والنص الفلسفى، من حيث أنه يدرس الأولَ دراسة تفكيكية فلسفية ويدرس الثانى دراسة لغوية، يقول جون ستروك : « . . فهو يقيم حججه ضمن نظام فلسفى خاص، ولكنه يحاول فى نفس الوقت من خلال خصوبة اللغة أن يكسر ذلك النظام وأن يتجاوزه . . »(٣٩).

وهكذا نلاحظ أن المنهج المعمول به فى زعزعة نظام النص هو المنهج التراسانداتالى الذى ورثه دريدا عن أستاذيه كانط وهوسرل، لكن التراسنداتالية عند دريدا ليست عقيدة بقدر ما هى منهج أو استراتيچية لتجاوز المألوف، الموضوعى، الإمبريقى، المؤسّس، فهى تختلف عن تراسانداتالية كل من كانط وهوسرل؛ لأنها لا ترمى إلى إثبات شىء من الأشياء كالهوية أو الماهية أو الحضور، وإنما توضع هى نفسها محلّ سؤال ونقد(٤٠)، تقول سارة كوفمان فى هذا المعنى: « يجب عند كل مرحلة من مسيرة ملزمة، مسيرة قصيرة وغير مستقرة، الإلتفات إلى الوراء، وقطع الطريق من الوراء، بتهديم أو على الأقل بتجزئة الموقع الذى نرتكز عليه ، فى انتظار موقع جديد، حيث سنتوقف فى الفترة التى ستقتضيها عملية شق الموقع، ثم لنا بعد

ذلك مغادرته، وهكذا إلى ما لا نهاية..»[٤١]. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن النص يحتاج إلى تفكيك رموزه؛ لذا استنبط دريدا شروطاً وتضمينات خاصة بالقراءات التفكيكية محذراً - فى الوقت ذاته - من أن ما كتبه (نصوصه) ليس مخزناً للكتابات الجاهزة، ولكنها مقاومات فعالة لأى نوع من أنواع التحايل.

## مفهوم الكتابة: نحو منهج اللاتفسير:

من خلال تفكيكه للنصوص الفلسفية نجد دريدا يعبّر عن وجهة نظر فلسفية لازالت تميز الفلسفة المعاصرة التى تتميز بمحاربة الميتافيزيقا ابتداء من التجريبية الإنجليزية إلى غاية الفلسفة البنيوية.

وقد أشرنا فى بداية هذا المقال إلى الهدف من وراء تطبيق دريدا للمنهج التفكيكى الذى يرمى من ورائه إلى نقد الاتجاه الفلسفى الذى تميز به الفكر الغربى منذ أفلاطون وأرسطو، وهو ما يسميه ميتافيزيقا الحضور التى قامت على تثبيت فكرة «الوجود» بوصفها حضوراً، وتزويد هذا المفهوم بمفاهيم أخرى تعمل كلّها على تنميته وتطويره مثل «الماهية» و «الجوهر» و«الوعى» . . . إلخ، وهكذا فإن العودة إلى علم الكتابة وتفكيك النص هو تأكيد على إظهار مواقف الضعف والتناقض والمغالطات فى هذه الميتافيزيقا.

فكيف نظر دريدا إلى علم الكتابة؟ وما هى علاقتها بميتافيزيقا الحضور؟

تعد الكتابة - بالنسبة إلى جاك دريدا - المصدر الوحيد والفورى لجميع الفعاليات الثقافية ولنظمها التى يتعيّن على الثقافة كبحها دائماً، وللكتاب جانب إمبريقى تجريبى يكشف عن احتوائها على أفكار مغشوشة وهامشية، ومع ذلك فإن الإنسان لا يهتم بها، وعليه فإن جاك دريدا يؤكد على ضرورة إلغاء «الكتابة المرعوبة»، من حيث أنها تدحض الحضور الذاتى (المناسب) الذى يتضمنه القول الملفوظ. يقول فى هذا المجال: «الكتابة هى مصدر الشر ومنه انبثقت..»[٤٢].

لقد ظل الفكر الغربى قروناً طويلة منذ عصر اليونانيين مروراً بالعصر الوسيط، ثم العصر الحديث مقتنعاً بأن هناك خطراً كبيراً يهدد كيان الكتابة من خلال ما يأتيها

من الخارج، وقد أكد دو سوسير De Saussure بأن الكتابة تشبه الكائن الحساس، من ثم يمكن أن نؤثر عليها؛ لكن الواقع يرفض ذلك ولا يؤيّده.

إن العلم يحتاج إلى علاقات جديدة، علاقات طبيعية بين الكلمة والكتابة، بين داخل وخارج، بين ما نقوله وما نعبّر عنه، وفى هذا الصدد يمكن قيام طبيعة مميّزة وحقيقية بين ما يقوله اللسان وبين الكتابة، بين العلامات اللسانية والعلامات الخطية، ومن ثم بإمكان قيام كتابة سليمة وصحيحة ترتكز فى جوهرها على الرابطة الطبيعية بين الدال والمدلول الصوتى اللذان يعملان على تنظيم العلاقة بين الكلام والكتابة(٤٣).

وهذه العلاقة الجديدة هى بمثابة تغيير، انتقال الحضور الطبيعى المباشر للمعنى، فهى تشبه الانتقال من اللاحقيقة إلى الحقيقة - بالتعبير الهيدجيرى - أو من الروح إلى المطلق، بمعنى أن الكتابة تسعى دائماً إلى كسب الغطاء الفكرى العقلى الذى يعمل على توجيهها نحو المراحل العلمية(٤٤).

لقد نبه دى سوسير إلى مخاطر الكتابة، حيث يلاحظ أن الاستسلام للكتابة والانبهار أمام سحرها يعنى الخضوع للانفعال، وهذا من شأنه أن يزيّف اللغة فى حد ذاتها؛ لأن الانفعال يخضع للحالات السيكولوچية، بينما الكتابة السليمة تتطلّب الجانب اللغوى الموضوعى.

والكتابة - حسب دريدا - هى كائن اصطناعى تود دائماً وعلى مرّ العصور التخلّص من التاريخ الحى للغة الطبيعية وهى عملية نبه إليها دى سوسير عندما أراد أن ينقذ حياة اللغة الطبيعية والعادات الطبيعية للكتابة ، من أجل الحفاظ على اللغة فى شكلها العادى والبسيط.

وقد حاول دريدا - مثل دى سوسير - إرجاع العلاقة الطبيعية بين الوحدة الصوتية والمعنى، فهو يعتقد أن التاريخ الذى قطعته العلوم اللسانية عرف مشكلات عديدة ومختلفة؛ لأنها لا تفرّق بين المفهوم فى معناه المألوف وبين الواقعة أو الحدث Evénement وعليه تكون الكتابة - فى هذا المستوى - تصويراً للكلمات وليس تعبيراً

عن العلامة، وتحديد الكتابة بالتصور فيه تشويه لوظيفتها الحقيقية بل فيه تجاوز للواقع وانغماس فى الميتافيزيقا.

ويلاحظ أن دريدا - فى هذا المجال - قد تأثر بروسو إذ نجد أن هذا الأخير يؤكد على أن القول الملفوظ أو الكلمة هى الشكل التأصيلى Authenthique والأكثر طبيعية للغة، واعتبر الكتابة وسيلة هدامة تعمل على إضعاف التعبير، ومن ثم دعا إلى الشك فى عمليتها؛ لأنها بعد انتقالها من حالتها الطبيعية بسبب الثقافات المعقدة والزائفة أصبحت وسيلة فساد وخداع، وهذا ما جعل دى سوسير يقتنع بأفكار أستاذه روسو من أجل أن يبين الدور التخريبى للكتابة.

وفى هذا المجال يعتقد دريدا أن اللغة تحتاج إلى وجود أصيل Authenthique بمعنى أنه يجب الابتعاد عن تعسّف العلامة، وعدم التمييز بين العلامة اللسانية والعلامة الخطية التى أصبحت سارية المفعول عند بعض اللغويين التى تؤدى إلى تحديد العلاقة بين الدلالات الصوتية ومضمون المدلولات ، وكذلك إرساء قواعد للعلاقات الى تقوم بين الدلالات.

ويقوم دريدا - فى هذا الصدد - باستخدام مفهوم الفارق قصد تحديد مفاهيمه وتعويضه بفرضية تعسف العلامة، وهذه العملية تناقض وجود ماهية طبيعية صوتية للغة(٤٥).

فما هى إذن الكتابة عند جاك دريدا؟ وكيف ينظر إليها؟ من أين تبدأ؟ ومتى يتم الانتقال من كتابة إلى أخرى؟ من الأثر إلى الشكل الخطى، من نسق خطى إلى آخر؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة يؤدى بنا إلى الغوص فى الميتافيزيقا؛ لأننا بصدد البحث عن أصل الكتابة، ويكشف لنا الفيلسوف الفرنسى ميزة مغايرة لتلك الأسئلة المألوفة فكلمتا : أين؟ ومتى؟ اللتان تعبران عن الأسئلة السابقة يمكن تحويلهما إلى أسئلة أمبريقية : كأن نقول :« ما هو المكان أو الأماكن التى نشأت فيها الكتابة؟ وفى هذا المجال لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا إذا تم الكشف والبحث عن الوقائع الخاصة بها(٤٦).

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن دريدا يبحث عن ماهية الكتابة مثلما فعل هوسرل عندما بحث عن ماهية الشعور وبالتالى فهو (دريدا) يثير مسألة أنطولوجية - فينومينولوجية. بمعنى أنه يلح على ضرورة الرجوع إلى ماهية وأصل الكتابة، ثم طرح التساؤلات المتعلقة بخصوصها. ويكون الطابع العام للكتابة هو تاريخها المتأصل فيها، بمعنى أن أى عمل علمى أو نقدى لا يجوز أن يتم دفعة واحدة، وإنما مصداقيته تتم عبر مراحل تكونه، وهذا ما يدفعه إلى أن يكون أفضل، وهذه العملية تجعله بعيداً عن التحليل الميتافيزيقى ، بمعنى أن دريدا يستبعد ميتافيزيقا الحضور فى تحليله للكتابة، فهو لا يريد أن يكون علم الكتابة علماً من العلوم الإنسانية من جهة وألا يكون علماً جهوياً محدوداً من بين العلوم التى تحمل هذه الصفة.

من هنا فإن تطبيق المنهج التفكيكى على النص هو بمثابة نشاطاً يبقى مرتبطاً بقوة بالنصوص واستجوابها، ولا يمكن أن يوجد مستقلاً كنظام مفاهيم فاعلة قائماً بذاته. من ثم يطبق دريدا منهجاً لا تفسيرياً يبقى متعلقاً بالشك يرمى من ورائه إلى تكملة المعنى من خلال لعبة التحدى أو التخفيض من سلطة المعانى والدلالات التى عرفتها الفلسفات على مرّ العصور.

من هنا نلاحظ نمط وبراعة الفيلسوف الفرنسى الذى يؤكد على خداع البلاغة والصور. فالتفسير لم يعد يبحث فى الأصول والحقيقة، وإنما يعد نمطاً جديداً من الكتابة الحرّة المتغيرة والمتقلّبة، ومن ثم فلا وجود لمعانى محدودة بحدود التفسير العقلانى، بل كل ما هناك عدم وجود حدود للعبة المعانى الحرة.

## الكتابة / الأثر والتحليل النفسى :

إن القارئ لكتاب دريدا «الجراماتولوجى» Gramatologie يكشف عن قيمة هذا الفيلسوف الذى يعد بحق متميزاً عن بقيّة الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين عاصروه، فقد استطاع هذا الفيلسوف أن يتجاوز التفسيرات الميتافيزيقية السابقة للكتابة وأصبح يميل أكثر إلى التحليل الباطنى الذى اعتمده فرويد فى تفسيراته للسلوكيات الإنسانية وتأكيده على اللاوعى بدل الوعى(٤٧).

ورغم بلورة فرويد لنظرية «الأماكن» النفسية ورغم أن اللاشعور عنده يمثل نسقاً قائماً بذاته، إلا أنه يحتل مكاناً معيناً. فاللاشعور غير موجود أصلاً، فهو ليس شيئاً قائماً بذاته وهذه الفكرة تذكرنا بالفلسفة السارترية التى ترى أن الشعور هو العدم والوجود معاً وقد عرفه سارتر بقوله: «إنه اللاشىء الذى به تكون الأشياء»(٤٨).

وعلى هذا الأساس يبنى دريدا مصادرته المتعلقة بالكتابة والتى مفادها أن اللاشعور - يفتقر - مثل الكتابة - إلى المكان atopique ، فهو يخلخل ، يشوه، يخدع، يجعل المنزل عرضة للفوضى واللانظام، ومهمة التحليل النفسى لا ترمى إلى اكتشاف اللاشعور بقدر ما ترمى إلى إدخاله فى كل مكان.

ورغم هذه المجهودات المتكررة فإنه (أى التحليل النفسى) قد فشل فى إظهاره فى مكان ما، ومن ثم عدم قدرته على تحديده الأمر الذى يجعله غير قابل للتفسير والتعريف والتحديد.

ومثل هذا التصور لا يختلف عن الكتابة أو الاختل(ا)ف ، مما يجعل دريدا يفجّر كل الحدود ويتجاوز كل الهوامش ، ويهز الأركان الهشة التى بنيت عليها ميتافيزيقا الحضور.

ويذهب دريدا بعيداً فى انتقاده لنصوص فرويد، حيث يبرهن على أن لغته هى لغة ميتافيزيقية . فاللاشعور ككلمة منفية parole négative تحيل مباشرة إلى الشعور الذى سيكون نفياً له il négative la conscience ، وفرويد يرفض الجدالات الفلسفية السابقة كما يرفض جدالات الكلمات، من ثم يؤكد على أن اللاشعور كلمة قديمة تعبر عن شىء جديد، ورغم صعوبة تخليص هذا المفهوم من حمولته السيميائية التى وضعتها فيه القراءة الميتافيزيقية ، فإننا نلاحظ أن فرويد يقوم بتحويل هذا المفهوم عن طريق العمل الذى تم فيه إخضاع هذا المفهوم(٤٩).

وعندما يتصور فرويد اللاوعى على أساس أنه شبيه باللغة، فهو فى هذا الصدد - يكون قد اقترض مصطلحاته وأخذها عن تنظيم الكتاب بدلاً من الكلام.

ويقوم دريدا بدراسة تفكيكية لمعنى اللاوعى حيث يرى أن التركيب البنيوى لهذا المفهوم يرتكزا أساساً على الأفكار التالية: الأثر، المكان، الفارق، إضافة إلى أفكار أخرى يصعب كشفها إلا فى نظام التحقيق الخطى، وكان هدف فرويد يرمى (من وراء التحليل النفسى) إلى إبراز تلك الاستعارات التى تعدّ ركنا من أركان علم الأعصاب ويتهمه جاك دريدا بالانحراف نحو ميتافيزيقا الحضور، من حيث أنه يعتقد أن نصوص فرويد ساهمت فى معرفة اللاوعى ونتائجه، كما أنه ميّز بين «الخرافة العصبية» ومعرفة اللاوعى، وهذا من شأنه أن يجعل لغة فرويد فى حد ذاتها لغة ميتافيزيقية. فهى تهز كل نسق من ثم نجد دريدا يحلل اللاشعور الفرويدى بإرجاعه إلى معنى الغيرية المطلقة alterité absolue غيرية واختل(ا)ف.

والقراءة التفكيكية لمفهوم اللاشعور الفرويدى ترمى إلى إفراغ هذا المفهوم من كل «احتواء» وبخاصة الاحتواء الفينومينولوجى، من حيث أنه ليس حضوراً لذاته، لأنه - من أجل أن يصبح كذلك يجب أن يتحوّل إلى شعور، وهذه الغيرية -كما بينهّا دريدا - تكشف عن فوات الآوان! والتأخير غير القابل للاختزال la Simplification وتوصّل إلى نتيجة مفادها أن قراءة الآثار اللاشعورية تستلزم الابتعاد عن الخطاب الميتافيزيقى للفينومينولوجيا ؛ لأننا لا نكون مع الحضور أو الحاضر، ولكننا نكون بالضرورة مع «ماض فات» ، لم يكن حاضراً ولن يكون أبداً فى المستقبل، وهذا الافتقار هو الحضور الدائم، وعليه يؤكد دريدا على استحالة قراءة الأثر trace ؛ لأنه لا يمكن قياسه بمفهوم الاستبقاء أو الحضور، أو بمستقبل ماض devenir - passé لما كان حاضرا، أو من حاضر الاختل(ا)ف منطلقين من الحاضر أو حاضر الحاضر.

ومن هنا يدعونا دريدا إلى ضرورة تطبيق المنهج التفكيكى وإعادة قراءة فرويد قراءة تفكيكية، تفكيك الميتافيزيقا، قيم الحضور، الأصل، تفكيك الشعور وزمانيته، والتى تكشف كلّها عن مفاهيم فوات الأوان والأثر، حيث لا يمكن ضبطها من طرف أى جدل تأملى للذات وللآخر.

ومما تقدم نلاحظ أن جاك دريدا لا يهاجم الميتافيزيقا الغربية من أجل مهاجمتها وهدمها؛ ولكنه يستعمل منهجه التفكيكى حتى يظهر بأنها لم تتوفر على الامتلاء والثقة بالنفس، وذلك الحضور أمام الذات كما ظلت تدعيه على مر الأزمنة والعصور، وباختصار نقول إن عمل دريدا يكشف عن ماهية من نوع خاص، ماهية مستورة فى أحضان الميتافيزيقا، وكان من اللازم انتظار هذا الفيلسوف الفرنسى لكى تنبعث روح ثورية عنيفة تبحث عن المخرج، فهى عنف يريد التحقّق من أجل كسر البنيات العتيقة التى مجدها الميتافيزيقا الغربية من خلال العودة إلى النص واللغة الحقيقية باعتبارها الموقع الحقيقى الذى تعلن فيه الكينونة عن حضورها. ولهذا فإن مهمة الناقد التفكيكى هى مهمة صعبة، من حيث أنها تهتم بتلك اللغة القاصرة النابعة من التقاليد المتراكمة والمتجمدة ومحاولة تفكيكيها باستمرار للكشف عن زيفها، من ثم تجاوز القوانين التى يخضع لها النص، وانهيار هذا الأخير بعد تهديم وحدته العضوية قصد الوصول إلى لغة الإنشاء الأول والتسمية الأولى للأشياء، وهذه الممارسة التفكيكية النقدية هى بمثابة الضربة القاضية للميتافيزيقا الغربية التى لم تفرّق بين مفهومين للنص: مفهوم قديم ومفهوم جديد، حيث نجد أن الأول هو المفهوم التقليدى الميتافيزيقى الذى يرى النص واضح المعالم والحدود يمكن قراءته من الداخل، من حيث أنه يحتوى على عنوان ومؤلف وهوامش ، وله قيمة كبيرة حتى وإن لم يكن يعبر عن الواقع الخارجى، ومع ظهور التفكيكية أصبح النص يعبر عن شبكة من العلاقات المختلفة ، مجموعة من الآثار التى تشير إلى أشياء أخرى، ومن هنا نشأت العقدة التى تجتاح النص، والتى حاول دريدا أن يجد لها حلاً من خلال منهجه التفكيكى.

# قائمة المصادر والمراجع


١ - Pierre vallery zima ; la deconstruction ; une critique ; ed presses universitaires de france ed . 1994 . P.21.

٢ - J. drida; de la grammatologie ; Paris ; ed. Minuit . 1967; P.21.

٣ - هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط. دار الطباعة والنشر لبنان، ١٩٥٨، ص٧٥.

٤ - سارة كوفمان ، روجيه لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابى، ط٢، أفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص١٣ .

٥ - J. drida ; Marges de la philosophie ; Paris ; ed . minit; 1972, P.P.41-42.

٦ - J. drida; La voix et le phenomene; ed . paris; u.g. 1967 ; P.83.

٧ - عبدالعزيز حمودة (المرايا المحدّبة ، من البنيوية إلى التفكيكية) ، سلسلة عالم المعرفة كتب شهرية تصدر عن المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص ٣٣٧.

٨ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط دار القلم، بيروت د.ت، ص ٢٣٢ .

٩ - عبدالعزيز حمودة (المرايا المحدّبة ، من البنيوية إلى التفكيكية) ، المرجع السابق، ص٣٣٧.

١٠ - albert einstein ; comment je vois le monde , trad . De l'allemand par maurice solavine solavine, flamarion , paris , 1958, P.148.

١١- جاك ديردا ، موقع حوارات ت.فريد الزاهى، ط. دار توبقال، المغرب، ١٩٩٢، ص ٤٤ .

١٢- بيير زيقما، التفكيكية، دراسة نقدية. ت. أسامة الحاج، ط. المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠٠٠، ص١٠.

١٣- جاك دريدا ، الاختلاف المرجأ، ت. هدى شكرى عياد، فصول، مجلة النقد الأدبى، العدد ٣، المجلس السادس، أفريل، مايو، يونية، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٥٨.

١٤- المصدر نفسه، ص٥٧.

١٥- المصدر نفسه، ص٥٣.

١٦- مارتن هيدجر، مبدأ العلة ت. نظير جاهل. ط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط٢، ١٩٩٦، ص٧١.

١٧- جون ستروك، البنيوية وما بعدها، (من ليفى ستروس إلى جاك دريدا) ت. جابر عصفور، سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٠٦، ١٩٩٦، ص٢١٦.

١٨- martin heiddeger ; de l'essence de la verité , nawelaerts ed louvain ; Paris 1948; P.101.

١٩- J.drida l; marges de la philosophie ; ed minuit ;paris 1972; P,354.

٢٠- جاك دريدا ، الاختلاف المرجأ، المرجع السابق، ص٥٨.

٢١- J.drida ; marges de la philosophie ; op. Cit. P.P.41-42.

٢٢- بيير زيقما ، التفكيكية ، دراسة نقدية ، المرجع السابق، ص١٠.

٢٣- سارة كوفمان، روجيه لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق ص٣٠.

٣٤- J. drida ; la main de heiddeger ; dans psyché inventiions de l'autre; paris ed . gallilé. 198, P.65.



obeikandl.com

٢٥- هيدجر، ما الميتافيزيقا، ترجمة فؤاد كامل عبدالعزيز ومحمود رجب، مراجعة عبدالرحمن بدوى، ط. دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ص١٠٨.

٢٦- جون ستروك، البنيوية وما بعدها، مرجع سابق، ص ٢١٨.

٢٧- J.drida ; lécriture et la difference; paris ; ed. du seuil; 1967; P.P. 55-56.

٢٨- ibid; P.P. 55-56.

٢٩- كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق ت. رعد عبدالجليل جواد، ط. دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٢، ص٨٢.

٣٠- christopher noris ; deconstruction ; theory and practise ; london; new york ; nethwen ; 1991; P.70.

٣١- J.drida; marges de la philosophie; op. cit; P.P.37-38.

٣٢- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط. دار المعارف، مصر ١٩٨٦، ص ٦٨-٦٩.

٣٣- جاك دريدا، الاختلاف المرجأ، المرجع السابق، ص ٦٤.

٣٤- كريستوفر، التفكيكية، النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ٧٥.

٣٥- P.Valery zima; la deconstruction , op. cit. P.P. 33-34.

٣٦- جون ستروك، البنيوية وما بعدها، المرجع السابق، ص٢٣٣.

٣٧- J.drida ; signature event context; baltimor; n.l;1972.

٣٨- J. drida, la dissemination ; paris ; ed. le seuil 1972, P.78.

٣٩- جون ستروك، البنيوية، مرجع سابق، ص٢٣٥.

٤٠- سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مرجع سابق، ص٢٨.

٤١- المرجع نفسه، ص٢٨ .

٤٢- J. drida, l'archéologie du frivole , lire condillac , paris , ed, denoel , gauthier, 1973 , P.P. 112-113.

٤٣- J. drida, la voix et le phenomene ; ed . Paris p.u.f 1967, P.15.

٤٤- ibid P.53.

٤٥- عمر مهيبل، البنيوية فى الفكر الفلسفى المعاصر، ط. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. د.ت . ص٢٦٩ .

٤٦- drida, l'écriture et la difference , Paris , ed. minuit, 1967, P.P. 412-413.

٤٧- ibid, P.413.

٤٨- j. Paul sartre, L'etre et le neant, Paris , ed . gallimard , 1958, P.120.

٤٩- سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ، المرجع السابق، ص٨٧ .



obeikandl.com

رقم الايداع

١٢٣١٨ / ٢٠٠٣

obeikandl.com