

# نظريّة المعرفة

” دراسات وبحوث “

الجزء الرابع

التيارات والمدارس المعرفيّة  
في الفكر الغربيّ



إعداد وتحرير  
د. عمّار عبد الرزّاق الصغير

دراسات إنستيمولوجية (١)

# نظريّة المعرفة

## دراسات وبحث

الجزء الرابع  
التيارات والمدارس  
المعرفيّة في الفكر  
الغربيّ

نظرية المعرفة : دراسات وبحوث. الجزء الرابع، التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الغربي / اعداد وتحريير د. عمار عبد الرزاق الصغير. - الطبعة الأولى. -النجف، العراق. - العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣. مجلد ؛ ٢٤ سم.-(دراسات أستمولوجية ؛ ١) يتضمن إرجاعات ببليوجرافية. ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٣١  
١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الصغير، عمار عبد الرزاق علي، معد. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 N39 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٠٠٥) لسنة (٢٠٢٣م)

<< الكتاب: نظرية المعرفة؛ دراسات وبحوث /ج٤: التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الغربي  
<< إعداد وتحريير: د. عمار عبد الرزاق الصغير.  
<< التصحيح اللغوي: د. فضاء ذياب.  
<< التصميم والإخراج الفني: أحمد الرصافي / الحاج مسلم باش.  
<< الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.  
<< الطبعة: الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٣م



www.iicss.com

islamic.css@gmail.com

دراسات إستراتيجية

" | "

الجمعية الإسلامية للمقاصد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



# نظريّة المعرفة

## دراسات وُبحوث

الجزء الرابع

التيارات والمدارس المعرفيّة في  
الفكر الغربيّ

إعداد و تحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ  
وَجَعَلَ فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ  
لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ  
۱۴۲۰

# التحقيقات

١. الشكوكية والنسبية والتعددية الإستيمولوجية < الشيخ عبد الحسين خسروپناه ..... ٧
٢. الهيرمينوطيقا المصطلح واستعمالاته < د. صفر إلهي راد ..... ١٤٣
٣. التفكيكية مقارنة تحليلية نقدية < د. علي حسن هذيلي ..... ١٩٣
٤. دائرة فيينا (الوضعية المنطقية) < د. حميد لشهب ..... ٢٣٧
٥. حجة المعنى بين فتجنشتاين وابن سينا < الشيخ حسين إبراهيم شمس الدين ..... ٢٨٩
٦. المعرفة اللسانية والسيمائية على محك الامتحان والنقد < مجد سعد الدين السليمان ..... ٣٣٣
٧. منطق بور رويال < د. هنى الجزر ..... ٣٧١





# الشكوكية والنسبية والتعددية الإستيمولوجية (\*) (قراءة نقدية)

الشيخ عبد الحسين خسروپناه (\*\*)

تعريب: حيدر نجف

(\*) مصدر البحث: من كتاب (فلسفه شناخت)، وهو

بعنوان (إمكان المعرفة (نقد النسبية والشكوكية)

عبدالحسين خسروپناه، الفصل الخامس / ١٧١.

(\*\*) أستاذ الكلام والفلسفة في الحوزة العلمية / قم.





## المُلخَص

من أهمّ الأسئلة في علم المعرفة (الإبستمولوجيا/ نظريّة المعرفة) السؤال القائل: هل يمكن للإنسان التوقّف على المعرفة وكسب الاطلاع والوعي بنفسه وبالبيئة المحيطة به أم لا؟ وهل بوسع الإنسان الوعي بواقعيّات العالم وحقائقه أم لا؟ كان هذا السؤال مطروحا منذ القدم وأُجيبَ عنه بإجابات متنوّعة. وما سيشتمل عليه بحثنا تحت عنوان إمكان المعرفة البشريّة هو استعراض الآراء والمناحي والإجابات المختلفة المطروحة حول هذا السؤال ودراستها.

الكلمات المفتاحية: الشك - النسبيّة - الحسّ - المعرفة - المثاليّة - الواقعيّة.

## مناحي إمكان المعرفة

منذ أن يفتح الإنسان عينيه على العالم ويتأمل في البيئة التي تحيط به يكتشف أن له اطلاعه ببعض أجزاء هذا العالم، فهو يشاهد الأشياء ويكتسب علومًا ويدرك أن حوله موجودات وأن هذا العالم يحتوي كائنات هو أحدها، وأن ثمة أنشطة وتحركات وتغييرات في العالم يمكنه التواصل معها ومعرفتها عن طريق الصور الذهنية، وبمقدوره أن يجد بوجدانه حقائق وراء ذاته وذهنه تحكي عنها الصور الذهنية. هذا الاعتراف بوجود واقعيات وراء ذات الإنسان وذهنيّاته لا يعني التصويب المطلق، إذ يجد الإنسان لدى نفسه أحياناً أخطاءً لكنه يرى نفسه في الغالب مُصيباً للواقع<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من الوقوع في الخطأ يعتقد الإنسان أن معرفة الواقع أمرٌ ممكن بالنسبة له، وأخطاءه التي يقع فيها أحياناً لا تستدعي الانجراف إلى ورطة إنكار الواقع، فيبقى الإنسان واقعياً. هذه الحالة هي الأسلوب والمنهج الذي ينهج معظم البشر، وهو المنهج الذي يسمّى بالواقعية أو (رياليسيم).

ولكن في المقابل ثمة جماعات عارضت هذا المبدأ وأنكرت الواقع ورفضت تطابق فكر الإنسان مع الواقع، وانحازت إلى نزعة الشك والنسبية... الخ، واعتبرت الصور الذهنية خيالاً، والحكاية عمّا وراءها أمراً منتفياً. أو أنها حتى لو سلّمت لوجود الواقع فقد أنكرت تطابق الصور الذهنية مع الواقع الخارجي. وهذه المدرسة تسمّى (المثالية).

قبل الدخول في البحث يبدو من الضروري التذكير بجملة من النقاط:

١ - موضوع علم المعرفة هو المعرفة والعلم بالمعنى العام للكلمة (سواء العلم الحضوري أم الحسولي أم التصور أم التصديق).

٢ - غاية علم المعرفة هي التوصل إلى معرفة حسولية وبالتعبير الدارج (الاعتقاد الصادق المُسوَّغ).

(١) سبحاني، جعفر، المنشور الخالد، ج ١، ص ١٤٨-٢٩٩.

٣ - محل النزاع في البحث حول إمكان المعرفة هو المعرفة بمعناها الخاص أي المعتقد الصادق المسوّغ.

٤ - مصطلح الواقعية (رياليسم) يعني الاعتقاد بإمكانية المعتقد الصادق المسوّغ، ومصطلح المثالية يعني إنكار المعرفة أو إنكار ركن من أركان المعرفة.

يُصنّف علمُ المعرفة (نظرية المعرفة) على أساس مدياته وحدوده إلى قسمين:

أ - علم المعرفة المطلق، الذي يشمل نظريات لا تختصّ بحيز معين من المسائل والقضايا، بل تشمل جميع مجالات المعرفة، وهذا العلم يشتمل على الاتجاهات الثلاثة التالية: ١ - اتّجاه القدماء، أو علم المعرفة الكلاسيكي. ٢ - الاتّجاه الحديث (الجديد). ٣ - الاتّجاه المعاصر.

من ناحية تاريخية، أثير اتّجاه القدماء (الاتّجاه الكلاسيكي) في العالم الغربي بدايةً في الفكر اليوناني، وخصوصاً في فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعهم، ثم شاع بعد ذلك في القرون الوسطى بين الفلاسفة المدرسيين. والاتّجاه الحديث الذي ظهر مع ديكارت عرّف بالشك الديكارتي. ويختلف الاتّجاهان الكلاسيكي والحديث في كيفية الوصول إلى اليقين. في البداية اعتبر القدماء وجود الواقع أمراً مفترضاً، وعلى أساس هذا الاتّجاه اعتبروا وجود الواقع إجمالاً وإمكانية المعرفة اليقينية به، ووجود الأخطاء، وقدرة الإنسان على تمييز الحقيقة من الخطأ، والصدق من الكذب، اعتبروا كلّ ذلك أموراً بديهية. وكان الشغل الشاغل لأنصار هذا الاتّجاه التوصل إلى معيار للمعرفة، وملاك لتقييم القضايا والعبارات، ومعيار لتشخيص المعتقدات والقضايا الصادقة من القضايا الكاذبة. معرفة الإنسان بالواقع حالة لا سبيل للشك فيها على العموم، فللإنسان على الأقلّ معرفته اليقينية بنفسه وحالاته وقواه. وقد كان هذا الاتّجاه متعارضاً مع نزعة الشك والنسبية، وذهب أنصاره إلى أن قصر المعارف البشرية الشامخ مبني على أسس وأركان متينة يقينية لا سبيل للشك والتردد فيها.

أمّا علم المعرفة الحديث فهو بإظهاره للشك في كلّ شيء يسعى للتوصل إلى

أساس يبني عليه المعرفة. وعلى الضدّ من ذلك يشدّد علم المعرفة عند القدماء على نقطة فحواها أنّه لا يمكن إنكار المعرفة اليقينية ببعض الأمور؛ لذلك فهو يقف بوجه الاتجاه الحديث في علم المعرفة.

ويتفاوت علم المعرفة المعاصر عن علم معرفة القدماء، وكذلك عن علم المعرفة الحديث بفوارق أساسية في المنهج. يحلل ويُعرّف علم المعرفة المعاصر مفردة المعرفة على أساس منهج الفلسفة التحليلية ليدرّس ويحقّق حول ماهية المعرفة ويناقش خصوصيات كلّ واحدة من مقومات ذلك التعريف، وأخيراً يقيّم نزعة الشكّ ويبحث حول قضية: هل يمكن التوصل إلى معرفة لها تعريفها أم لا؟

يختلف علم المعرفة المعاصر عن الاتجاهين الأولين اختلافاً أساسياً، وهو اختلاف حول مضمون ومحتوى ذلك الاتجاهين وليس حول شكليهما ومنهجيهما. تأثر هذا الاتجاه من علم المعرفة بتراث الفلسفة التحليلية، أو فلسفة البلدان الناطقة بالانجليزية، بل استلّ منه. في العصر الحاضر لا يقتصر علم المعرفة كلّ على هذا الاتجاه المعاصر النابع من الفلسفة التحليلية، إنما يتسنى تشخيص اتجاهات أخرى في الفلسفة التحليلية والفلسفة الأوروبية. وهذه الاتجاهات هي:

١ - علم المعرفة المعاصر، ٢ - موت علم المعرفة، ٣ - الفينومولوجيا (الظاهريات)، ٤ - النزعة النسوية (فمينيسم)، ٥ - الهرميوطيقا الفلسفية، ٦ - نزعة النقد، ٧ - ما بعد البنيوية.

ب - علم المعرفة المقيّد الذي يختص بمساحة محدودة من المسائل والقضايا، ولا يشمل كلّ المعارف البشرية. وأبرز صنوف علم المعرفة المقيّد هي: ١ - علم المعرفة الديني، أو النظريات الخاصة بالمعارف الدينية. ٢ - علم معرفة الأخلاق، أو النظريات المتعلقة بالمعارف الأخلاقية. ٣ - علم المعرفة الرياضي، أو النظريات الخاصة بالمعارف الرياضية<sup>(١)</sup>.

(١) راجع: حسين زاده، محمد؛ بحث مقارنة في علم المعرفة المعاصر، ص ١٨-٢٨.

وفيما يلي نسلط الضوء على الاتجاهات المختلفة لإمكانية المعرفة، وسيكون مسار البحث باستعراض المدارس الأصلية في هذا الموضوع بدايةً والإشارة إلى ادعاءاتها وآرائها العامة، ثم على الترتيب نفسه تُطرح أدلة كل واحد من هذه الاتجاهات، فتدرس وتنفذ.

### أ - الاتجاه المثالي

لا نستخدم المثالية في هذه السطور بمعناها الأفلاطوني، ولا بمعناها الديكارتي والكانطي. المثالية الأفلاطونية عبارة عن تحقّق الساحة المعقولة للأعيان وراء طور المحسوسات. على هذا الأساس لا يمكن معرفة ساحة المحسوسات إلا عن طريق التعالي عن العالم المحسوس، وشهود عالم المعقول في باطن المحسوسات.

تتطرق المثالية لإنكار تعالي المعقول على المحسوس، وتبيّن معرفة المحسوس بوساطة المعرفة القبليّة للفكرة، وتفسّر الساحة المعقولة للواقعيّات بشكل ذهني أنفسي (سوبجكتي). المثالية الحديثة هي روحٌ وأساسُ النزعة الذهنيّة وأصالة العقلانية الذاتية الأساس، بل هي هذه النزعة الذهنيّة نفسها، مع أنها تحوّلت عند فيشته إلى ذهنية مطلقة، وعند شلينغ إلى عيانية (أوبجكتيّة) مطلقة، وعند هيغل إلى جمع وتركيب بين هذين. وهذا التفسير للمثالية يتعارض مع الواقعيّة الأرسطيّة أيضًا. الواقعيّة الأرسطيّة تقول بالوجود الخارجي الكليّ الطبيعي وتطابق ذهن مع العيان الخارجي عن طريق الحواس والبدهيّات الأولى مثل: مبدأ امتناع التناقض ومبدأ الهوهويّة. لكنّ ديكارت برفضه حجّية الحواس يفسّر التطابق بوساطة الأفكار الفطرية ما قبل التجربة، ويحكم بتقدّم ذهن على العيان.

المراد من المثالية في هذا البحث هو مثالية السفسطائيين الذين أنكروا إمكانية المعرفة. المثاليون أو منكرو إمكانية المعرفة ينكرون أحد المبادئ التي تقوم المعرفة عليها. حاول هذا الفريق إسباغ نظام ظاهري وغطاء برهاني على دعواهم ليثبتوها ويبرهنوا عليها. ويتقسّم هؤلاء إلى فريقين: فريق أنكروا كل أنواع المعرفة، وفريق أنكروا المعرفة

وراء حدود معينة فقط. وحسب هذا التقسيم يُصنّف السفسطائيون والمشككون ضمن الفريق الأول، والمادّيون ضمن الفريق الثاني<sup>(١)</sup>.

### ١- السفسطائيون

كانت ظاهرة السفسطة من المشكلات الكبرى في العصر اليوناني القديم، وأدى شياعها في زمن سقراط إلى إغراق المجتمع يومذاك في ظلمات طويلة ومحيرة. فئة من منكري إمكانية المعرفة تسمى بهذا الاسم نفسه. إنهم بإنكارهم لكل شيء وحتى وجودهم هم أنفسهم، قطعوا الطريق على أية معرفة أو وعي أو إدراك، وبعبارة أخرى لم يقيموا أية قيمة ومكانة للمعرفة والعلم، لا في وجودهم ولا في خارج وجودهم. إنهم ينكرون أصل الواقع، ومن البديهي أنه بإنكار أصل الواقع سوف يتم إنكار الأركان الثلاثة: العلم والعالم والمعلوم. فبإنكار الواقع الخارجي يُنكر ركنان للمعرفة، وبإنكار هذه الأركان الثلاثة أو الركنين لا يبقى مجال لتحقيق المعرفة. كان بعضهم ينكرون الواقع وبعضهم ينكرون تطابق الفكر مع الواقع.

الفئة الأولى تنقسم بحد ذاتها إلى ثلاث فرق:

أ- المنكرون على الإطلاق، وهم الذين لا يتقبلون أيّ واقع في العالم، بل ينكرون حتى وجود أنفسهم.

ب- الفريق الآخر مع أنهم كانوا يقولون ظاهرياً بالإنكار المطلق لكنهم كانوا يعترفون ضمناً ببعض الواقعيات ومنها وجود أنفسهم، وكانوا في مقام البرهنة ينسبون العقيدة إلى أنفسهم.

ج- الفريق الثالث هم الذين لم يكونوا منكرين بالمطلق، لكنهم يحدون الواقع في نفس الإنسان وفكره وذهنه. وبعبارة ثانية كانوا ينكرون عالم ما وراء الذهن البشري.

ينبغي التنبيه إلى أن إنكار هذا الفريق من السفسطائيين هو إنكار أنطولوجي (علم

(١) نظرية المعرفة في القرآن، ص ٨٩.

وجودي) وليس إنكاراً إستمولوجياً (علم معرفي)، وبكلمة أخرى كان إنكار هؤلاء أنطولوجياً، بينما إنكار الفريق الثاني كان معرفياً، أي: إن الفريق الثاني يعترف بأساس الواقع لكنه ينكر تطابق الفكر البشري مع الواقع.

وجود التنوع في الآراء المختلفة في حيز علم الوجود والمعرفة كان من جملة العوامل التي أفضت إلى ظهور هذا المنهج. كما أن ظهور فن الخطابة وإثبات الآراء والمعتقدات من قبل المحامين المهرة في هذه الصناعة أدّى إلى التصوّر بأنّه لا يوجد في العالم واقع سوى الأفكار التي هي من صناعة الإنسان، وليست الحقائق إلّا ألعوبة بيد أفكار الإنسان وآرائه؛ لأنّ المحامي باستطاعته إثبات الطرفين المتعارضين في قضية ما بالأدلة الكافية الوافية!

## ٢- المشككون

المعنى الأشهر لهذا المصطلح هو الاعتقاد بعدم إمكانية كسب المعرفة اليقينية. هذه الفئة التي تُعرف أيضاً بـ (اللاأدرين)<sup>(١)</sup> تنكر إمكانية قيام معرفة يقينية ومتطابقة مع الواقع. كانت نزعة الشكّ موجودة منذ زمن اليونان القديمة، ولكن بظهور مفكرين مثل أفلاطون وأرسطو، وخصوصاً بظهور المنطق الأرسطي، انحسر هذا المنهج وفقد مكانته ورونقه، مع أنّه يظهر إلى النور بين الحين والآخر بأشكال مختلفة. في عهد النهضة انبثقت نزعة الشكّ الحديثة، وأطلق مفكرون مثل شوپنهاور نزعة شكّ جديدة. كانت فحوى أدلة هؤلاء المشكّكين وادعاءاتهم متشابهة وواحدة، فمع أنّهم كانوا يعترفون بالواقع ظاهرياً، ويحصرّون شكوكهم بعنصر التطابق مع الواقع والاتصال به، لكنهم بالمدلول الالتزامي كانوا ينتهون إلى إنكار الواقع.

جدير بالذكر أنّ الشكّ يختلف عن نزعة الشكّ. الشكّ بمعنى التردد وعدم التأكّد هي حالة نفسانية، أمّا نزعة الشكّ فهي مدرسة فكرية، ونوع من الرؤية النظرية لا تتقبل الاعتقاد اليقيني الباعث على الطمأنينة والتأكّد. إذا هبط شخص عن مرتبة

(1) Agnostics.



الاطمئنان واليقين يكون قد دخل حيز نزعة الشك، حتى لو كان متعالياً على مرتبة الشك (تساوي الطرفين) أو في مرتبة دونها. وعليه فنزعة الشك ليست مجرد حالة نفسانية بل هي رؤية نظرية مترافقة مع حالة نفسانية (سواء كانت هذه الحالة حالة الشك أم الوهم أو الظن غير المفيد للاطمئنان).

### أقسام نزعة الشك

يمكن تصنيف نزعة الشك إلى أقسام عدة من زوايا مختلفة. وبالطبع فإن القاسم المشترك بينها جميعاً هو عدم الثقة بإمكانية المعرفة. وأوجه أو زوايا هذه التقسيمات هي: الماضي التاريخي، المديات، المنشأ، أداء المدرك (فاعل الإدراك)، ومتعلق الشك، وغايته.

### التقسيم الأول

تتوزع نزعة الشك من حيث العهود التاريخية إلى نزعة الشك لدى اليونان القديمة، ونزعة الشك إبان القرون الوسطى، ونزعة الشك في عهد النهضة الأوربية، ونزعة الشك الجديدة والمعاصرة.<sup>(١)</sup> والشبهات التي تروى عن أشخاص مثل پيرهون<sup>(٢)</sup> وجرجياس، و... من الصنف الأول، أما الشبهات التي يسجلها هيوم فهي من القسم الأخير.

انبثقت البارقة الأولى لنزعة الشك في اليونان القديمة في أفكار هيراقليطس وپارميندس، وهذه النقطة مشهودة تماماً في اختلاف آراء هذين المفكرين حول قضية حركة العالم وسكونه<sup>(٣)</sup>. بالرغم من أن هذين المفكرين كانا مختلفين حول قضية اكتساب المعرفة، ولكن كانت بينهما نقطة اشتراك مهمة هي عدم الثقة بالحواس في اكتساب المعرفة والشك والتأمل في المدركات. وعبارة هيراقليطس التي يقول فيها:

(1) Paul Edwards; Encyclopedia Of Phiosophy; Vol 7; p. 449450-: Skepticism.

(٢) "Pirrhon of Elis". نحو ٢٧٥ ق م.

(٣) تاريخ الفلسفة لكابلستون، ج١، ص١٠٦.

"لا يمكن النزول إلى النهر الواحد مرتين" مبتنية على معتقده الأساسي المذكور. ومن وجهة نظر إغزيبلايوس وكارنيادوس أيضاً لسنا قادرين على إثبات أي أمر من الأمور؛ لأن إثبات أمر ما يتطلب أصولاً، وهذه الأصول أيضاً تستدعي أصولاً، وهكذا تستمر السلسلة إلى أن تؤدي إلى التسلسل<sup>(١)</sup>.

الوجه المبرزة الأخرى خلال تلك الحقبة هم سفسطائيون من قبيل جرجياس، وهيبياس، وتراسيماخوس، وپروتاغوراس. يقول جرجياس: لا يوجد أي شيء في العالم، وإذا كان موجوداً فهو لا يقبل المعرفة والعلم به، وإذا كان يقبل المعرفة به فهذه المعرفة لا تقبل التعبير عنها ونقلها إلى الآخرين. كذلك طرح إتريدموس كنوسوس من فلاسفة ما قبل الميلاد وإغريبا في القرن الأول بعد الميلاد، وسكستوس إمبادوقليس في القرن الميلادي الثاني أدلة وإيضاحات لصالح نزع الشك<sup>(٢)</sup>.

وقد انتقل السفسطائيون من نزع الشك الإقليمية المحلية الجزئية (المحدودة) إلى نزع شك عالمية شاملة. معظمهم كانوا يعملون محامين في الشؤون القضائية أو التعليمية. وفي ذلك الزمن نهض سقراط للكفاح ضد هذا التيار، وجمع تلميذه أفلاطون بعض مناظراته، فقد ورد في رسالة هيبياس الكبير: يقول سقراط في حوار مع هيبياس: "بوصفك عالماً قل لي ما هو الجمال؟ لقد صادفت رجلاً عامياً سألني هذا السؤال، لكنني مهما أجبته من أجوبة لم يكن يقتنع وسجل إشكالات على جميع الأجوبة... فقل لي أنت ما هو الجمال؟ يقدم هيبياس تعريفاً فينقده سقراط، ويقدم هيبياس تعريفاً آخر فيأتيه نقد آخر... إلى أن يتعب هيبياس ويعترض قائلاً: ما هي نتيجة هذا الكلام؟ هذه الأفكار مخلفات (سكراب) الكلام، فالعمل الكبير الجميل هو أن يستطيع المرء متى ما كان له شغله في المحاكم أو مجلس المدينة أو لدى سائر المسؤولين والمدراء الحكوميين أن يتكلم بشكل فصيح جميل، فيبهر المستمعين، ويكسب أكبر الجوائز وليس جائزة

(1) The Encyclopedia of Philosophy; vol 3; p 14.

(٢) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ١، ص ٦١١-٦١٥؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٧-٢٤٠.

تافهة صغيرة، فيحفظ بذلك نفسه وماله وأنفس أصدقائه وأموالهم. يجب أن يستعصم الرجل بهذه الأمور والأعمال وليس بهذه التدقيقات المضحكة التي لا معنى لها، حتى لا يبدو في أنظار الناس أبلهًا عاجزًا. فيجيبه سقراط: نعم يا هيبياس العزيز، مصيري هو أن أسمع منك اللوم والتقريع ومن ذلك الرجل العامي أيضًا حيث يقول: ألا تستحي أن تتكلم عن الأعمال الجميلة وأنت لا تعرف ما هو الجمال؟! أنت الذي لا تعلم ماهية الجمال كيف تستطيع التمييز بين الأقوال والأفعال الجميلة والقبیحة؟! ولكن ربما كان صلاحی في هذا، وأحال أن مجالسة كليكما كانت مفيدة بالنسبة لي؛ لأنني الآن أدرك المعنى الحقيقي لذلك المثل السائر الذي يقول: الجمال صعب"<sup>(١)</sup>.

يمكن من خلال مثل هذه المناظرات المتبقية عن سقراط في الآثار والكتب أن نفهم عمق نظره وأسلوبه الخاص في هذه القضية.

ومن الشخصيات الأخرى في ذلك العصر يمكن الإشارة إلى آرسيلون مؤسس نزعة الشك الأكاديمية. فهو يتوكلًا على عبارة لسقراط يقول فيها: "أعلم أنني لا أعلم شيئًا" ليطلق نزعة شك كونيّة شاملة.

الشخصية الأخرى في ذلك العهد هو پيرهون الذي كانت نزعة الشك لديه هو الآخر عالمية شاملة، وقد تأثر بديمقريطس، ويعتقد أن العقل يدرك ظاهرًا من الكيفيات الحسية ولا سبيل له إلى إدراك الحقيقة. وهذا ما يشبه كلام كانط وتفريقه بين النومن والفينومن، وأن ما في الخارج لا يدخل إلى الذهن إنما يستوعب الذهن ظاهره ورموزه فقط.

في القرون الوسطى طرحت شخصيات مثل (وليام أوكام) نزعة الشك الأكاديمية على بساط البحث، وقد كانت شكلاً منسجماً منظمًا لنزعة الشك<sup>(٢)</sup>. كما ظهرت في تلك الحقبة التاريخية نفسها وفي القرن الخامس عشر الميلادي نزعة الشك التي قال

(١) الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٢: رسالة هيبياس، ص ٥٧٤-٦٠٢.

(٢) ذهب فريق إلى أن منبت نزعة الشك عبارة سقراط التي يقول فيها "أعلم أنني لا أعلم أي شيء".

بها مونتين. إنه يقول: أستطيع فقط تأييد هذا الرأي أو ذاك ولا أستطيع أن أختار... إذا كان ثمة دين فلماذا أغيرَه؟ ومع أنه لا يمكن إثبات أيّ دين لماذا يجب اعتبار الدين الثاني الذي من المفترض أن يحلّ محلّ الدين الأول أفضل من الدين الأول. ولمونتين عقيدته في الأنظمة السياسية أيضًا<sup>(١)</sup>. نزعة الشكّ لديه تنحو منحى نسبيًا، فقد كان يعيش في بداية نهضة الإصلاح الديني، فطرح نزعته في الشكّ دفاعًا عن الكنيسة وضد نهضة الإصلاح الديني. في ذلك العهد كان مارتين لوتر وجون كلفان قد أطلقا نهضة الإصلاح الديني، وقالوا إننا يجب أن نعود إلى الدين المسيحي الأصيل، فالمسيحية قد انحرفت. وقد وردت في النصوص الدينية المسيحية الأصيلية فكرة فصل الدين عن السياسة والدولة بصرحة، وكان من التعاليم الدينية الأصيلية ترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ولكن منذ عام ٨٠٠ للميلاد بدأت الكنيسة لأول مرة التدخل في السياسة تدخلًا في غير محلّه، وعلينا العودة إلى ما قبل ٨٠٠ سنة، وإزالة هذه الانحرافات عن وجه الدين. كما يقول المذهب الكاثوليكي إن المذنب يجب أن يطلب المغفرة عن طريق القساوسة ورجال الكنيسة، ويغطّي على معصيته الذاتية عن طريق الارتباط بالبابا، والحال أنّ هذا كله تحريف وإضافات دخلت على الكنيسة، فكلّ إنسان يستطيع الارتباط مباشرة بالله، ويطلب منه المغفرة مباشرة، كما أنّ تفسير الكتاب المقدّس ليس حكرًا على المفسّرين الرسميين وليسوا هم وحدهم من يستطيع تفسيره. فليس تفسير البابا هو معيار التفسير الذي لا يقبل النقد، وأنّ البابا هو وحده الذي يمسك بزمام القراءة الصحيحة الرسمية للدين، إنّما تفسير أيّ إنسان للدين يمكن أن يكون تفسيرًا معتبرًا معتدًا به، و... الخ. هذه الادّعاءات والنداءات التي نادى بها مارتين لوتر وجون كلفان حدّت من ازدهار سوق الكنيسة بدرجة معينة، وأصابته بالكساد، وسمحت للآخرين أن يعرضوا أيّ تفسير يرتؤونه للنصوص الدينية. وفي هذه الغمرة شعر مونتين أنّ سلطة الكنيسة قد تقوّضت؛ لذلك أطلق نزعة شكّ تدّعي أنّ العقل أساسًا لا يمكنه إدراك الدين والعالم الواقعي، وتفسير الآخرين ليس له حجّية واعتبار،

(١) جيلسون، إتين، نقد التفكير الفلسفي الغربي، ص ١٢٥-١٢٦.

ولا يمكن الوثوق واليقين بالتفسير. وهكذا أراد مونتين الإيحاء بالشك للآخرين.

إطلاق نهضة الإصلاح الديني من قبل لوثر وكلفان لم يكن بهدف إلغاء الدين وطمسه، بل كان بهدف إحياء الدين ومحو الخرافات عنه. فمن ناحية، لم يكن هذان الشخصان يجيزان أي تفسير فردي أو شخصي إنهما كانا يعتقدان بوجود ضوابط وقواعد لتفسير الكتاب المقدس، لكنهما لا يريان هذه الضوابط والقواعد حكراً على البابا، بل يقولان إن كل من يراعي ضوابط التفسير يمكنه أن يفهم الدين والكتاب المقدس. وهذا ما يشبه الاجتهاد عند الشيعة الذي يترك باب فهم الدين وفق الضوابط والمعايير الصحيحة مفتوحاً. وفي المجتمع الإسلامي اليوم من يرفعون أسماء لوثر وكلفان كوسيلة لإثارة الإصلاح الديني وتروجه في المجتمع، والحال أنهم على المستوى العملي بعيدون عن طريق لوثر وكلفان وأهدافهما، ذلك أن الغرض الذي يرمي إليه هؤلاء المتظاهرون بالاستنارة المحليون هو إلغاء الآيات والروايات وليس إحياء المعرفة الدينية. إنهم بإثارتهم لموضوع التجربة الدينية... يحاولون إنكار الوحي اللفظي، وإعجاز القرآن ومضمونه ومحتواه، فيعتبرون هذه التعاليم مختصة بالزمن الماضي، ويطلقون على هذا النشاط اسم الدين. والحال أن لوثر كان يقول إنني أروم إحياء دين ما قبل ٨٠٠ عام. هؤلاء يريدون إلغاء معارف صدر الإسلام، ويطلقون لأجل هذا فكرة القراءات المختلفة المتعددة، واختصاص التعاليم الدينية بزمن نزول الوحي؛ كي يطمسوا الشكل الصحيح للمسألة. وعليه، فإثارة نزعة الشك من قبل مونتين كانت بدوافع نفسانية ودينية مذهبية وليس بالأدلة والمنطق.

تبدأ نزعة الشك خلال عهد النهضة الأوربية بديكارت. وضع ديكارت التشكيك الحتمي أو المنهجي كخارطة طريق لمسيرته نحو اليقين، وقد تأثر به المفكرون من بعده تأثراً كبيراً. وتأملاته والمراحل المختلفة لهذه التأملات من أشهر العبارات في هذا المجال<sup>(١)</sup>. وقد جعل ديكارت الأمور التالية من أسباب انتهاجه نهج الشك:

(١) راجع: مسار الحكمة في أوروبا، ص ١٦٧، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ٢٣٠؛ رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة، =

خطأ الحواس، قضية النوم، الشيطان الخادع، اليقين بالشك المطلق واليقين بالشك أي: (الأنا) المشككة.

والفيلسوف الآخر هو باركلي الذي ذهب في خصوص المفاهيم الكلية إلى القول إن ظهور الكلي هو بسبب اللغة، فالألفاظ العامة هي السبب في ظهور هذه التصورات، وأن ثمة في ذهن الإنسان فئة من المفاهيم الكلية توجد وجوداً واقعياً إلى جانب المفاهيم الجزئية. والحال أن التصور الكلي لمثلث يكون متساوي الساقين، وأيضاً مختلف الأضلاع، وأيضاً متساوي الأضلاع، ولا يكون في الوقت نفسه أيّاً من هذه المثلثات، إنَّها هو تصور مستحيل ويؤدّي إلى التناقض.<sup>(١)</sup> المبادئ الأساسية لشبهات باركلي هي:

١ - الوجود عين الإدراك، فما لم يكن الشيء مدرّكاً لن يمكن اعتباره موجوداً، ومن المستحيل وجود موجود فوق الإدراك والتصور. ٢ - التصور يشبه التصور فقط.

٣ - الكيفيات الأولى والثانوية لا تختلف فيما بينها لأن كليهما غير واقعي. ٤ - القول بالمفاهيم الكلية يؤدّي إلى التناقض.

وحاول جون لوك في هذا المجال أن يردّ على نزعة الشك بالنحو القائل: إنَّ أحدًا لا يستطيع أن يتوقّف على معرفة واقعية خارج حدود الشهود والاستدلال (البرهنة)، ولكن في الوقت ذاته لا يستطيع أحد أن يكون مجنوناً إلى درجة أنه يشك في حرارة النار. أي: إنَّ جون لوك كان يعدّ التجربة نافية لنزعة الشك<sup>(٢)</sup>.

وتابع هيوم منهج ديكارت فأثار شبهات في هذا الحيز<sup>(٣)</sup>. الفارق بين تشكيكية هيوم وتشكيكية ديكارت هو أن ديكارت خرج من التشكيكية وسار نحو اليقين، أمّا هيوم فبقي يراوح فيها. والمحاور الأساسية لشبهات هيوم هي:

ج ٢، ص ٧٧٧-٧٧٨؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٤؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٦٥.

(١) رسالة في أصول الفهم البشري، ترجمه للفارسية يحيى مهدوي، ص ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧.

(٢) مجلة (ذهن)، العدد ١١، ١٢، ص ٢٣٤.

(٣) راجع: بحث حول الفهم البشري، في: الفلسفة النظرية، ترجمه للفارسية منوچهر بزگمهر، الفصل ١،

العدد ٧، ص ١٢٣-١٣٣، ١٦٩، ١٧٤.

- ١ - كل ما لم يكن حسياً فهو بلا معنى ومن صناعة الذهن.
- ٢ - مفاهيم العلة والمعلول مفاهيم غير حسية، وهي من صناعة الذهن.
- ٣ - لا يتسنى إثبات الأمور الواقعية إلا عن طريق مبدأ العلية.
- ٤ - المفاهيم الكلية ليس لها تحققها ووجودها، وإنما الوجود هو الحالات، أي: إن ألم (الأننا) ووجعها وفرحها ليس سوى هذه الحالات<sup>(١)</sup>.

أما كانط فقد أخذ نزعة الشك لدى هيوم إلى مرحلة جديدة. فبتأثير من أفكار هيوم طرح كانط شبهة تدخل الذهن في الفهم والمعرفة ووافق عليها. ثم أدخل فكرة القوالب الذهنية إلى ساحة البحوث الإستمولوجية المعرفية. وقال: إن الأمور التي تدخل الذهن هي فقط الأمور التي لها زمان ومكان، وبالتالي فالأمور الميتافيزيقية (ما بعد الطبيعية)؛ لأنها بلا زمان ولا مكان، لذلك لن تدخل الذهن في قالب العلية (أحد القوالب الذهنية). وبهذا لا يمكن تسرية العلية على الظواهر غير المادية.

وفي خصوص العقل العملي كان يعتقد أن البشر يدركون أحكام العقل العملي بوجدانهم (ضميرهم). ويضيف أن ضمانته تطبيق هذه الوجدانيات تتحقق عندما نؤمن بالله والآخرة. ومن جهة ثانية يستدعي الإيمان بيوم القيامة الإيمان بالروح، وهكذا يُثبت كانط ما بعد الطبيعة عن طريق الوجدانيات (وليس عن طريق العلية).

وقد كانت نتيجة أفكار كانط حول الذهن في ميدان المعرفة نوعاً جديداً من نزعة الشك أضحى أساساً لكل مدارس الشك والنسبية من بعده. فنتيجة أفكاره كانت نوعاً من النزعة النسبية؛ لأنه عدّ المعرفة تركيبة من الذهن والعيان الخارجي، وقال بأن معرفتنا هي (فينومن) أي: معرفة بالظاهر والظواهر، وليست (نومن) أو واقع الأشياء وحقيقتها، وكان يؤمن بوجود خطأ منظم (سيستما تيكي). كلام كانط مع أنه في ظاهره لم يكن كلام إنسان ذي نزعة مشككة، فمن لوازم كلامه عدم تطابق المعتقد مع الواقع.

(١) الفلاسفة الإنجليز، ص ٢٩٠-٢٩١، ٣١٦، ٣٢١؛ موسوعة الفلسفة لپول إدواردز، ج ٣، ص ٧٤-٧٩.

وعليه بالمستطاع اعتماداً على فلسفته الشكّ في كثير من الأمور.

وشهد الزمن المعاصر خصوصاً مع تطور ونمو علوم الحواسيب براهينَ واستدلالاتٍ جديدةً لصالح نزعة الشكّ. من هذه الشبهات قضية (دماغ في الكوز = أنبوب الاختبار) التي أثّرت من قبل روبرت نوزيك<sup>(١)</sup>. وقد جاء الشكّ الكليّ العامّ لهذه الشبهات على النحو التالي:

إذا كان k هو المعرفة، و p هو القضية، و a هو الشخص، و q هو الاستلزام، و q هو القضية، فعندها سيكون لنا هذه المعادلة:

$$kap + [ ka(p"q) ] = kaq$$

المعادلة أعلاه تعبّر عن مبدأ سمّي في علم المعرفة بـ (البقاء في حدود الاستلزامات المعلومة).<sup>(٢)</sup> ولا يزال ملف هذه المسألة مفتوحاً في الزمن المعاصر والنقاشات حولها جارية. تأثّرت البحوث الشائعة في نزعة الشكّ بديكارت ونبعت خصوصاً من فكرته حول (فرضية الروح الخبيثة). طبقاً لهذه الفرضية بدل أن تشكل الأشياء المألوفة هذا العالم لا يوجد لدينا سوى (الأنا ومعتقدات الأنا) وروح خبيثة شريرة. تتسبب هذه الروح في أن أتصوّر العالم حوليّ وكأنّ كلّ متعلقات تصوّري موجودة فعلاً وبشكل طبيعي. في هذه الفرضية إذا تصوّرنا بدل (الأنا ومعتقدات الأنا) على الترتيب (دماغاً في كوز)، و (حالات الدماغ) وبدل الروح الخبيثة حاسوباً مرتبطاً بدماغي، وتظهر فيه حالات هي نفسها الحالات التي تظهر بتأثير من الأشياء الفيزيائية الموجودة في العالم، عندئذ تكون فرضية ديكارت قد تمّ تحديثها تماماً<sup>(٣)</sup>.

يمثّل ما بعد الحدائين الوجه الجديد لنزعة الشكّ والذين لجوا ساحة علم المعرفة براهينَ واستدلالاتٍ جديدة في ظاهرها.

(1) Robert Nozik.

(2) The Principl of Clousur Under Known Entalimnt.

(٣) مجلة (ذهن)، العدد ١١، ١٢، ص ٢٣٦؛ راجع: معلمي، حسن، ماضي علم المعرفة الإسلامي ومستقبله، ص ١٤٩.



## التقسيم الثاني

الزاوية الثانية لتصنيف نزعة الشكّ هي نزعة الشكّ من حيث المديات أو المحيط أو المنطقة<sup>(١)</sup> وهو تصنيف يضمّ نزعة شكّ خاصّة بجزء محدود من المعارف ونزعة شكّ كونية شاملة<sup>(٢)</sup>. أحياناً لا تشمل نزعة الشكّ سوى حيّز خاصّ وجزء من المعارف البشرية، نظير نزعة الشكّ لدى هيراقليطس وپارمنيدس حيث لم تكن تشمل لديهما سوى المعرفة الحسية. أو إنّ بعض الأفراد لا يشكّون سوى في وجود الله، أو وجود النفس، أو إنهم يميلون إلى لون من النسبية في هذا الخصوص، أو يشكّون في نطاق معين من المعارف من قبيل الحياة والعقليات والمجرّدات و... الخ. لكنّ بعض المشكّكين يشكّون في كلّ المعرفة البشرية (الحسّ والعقل و...) ولا يرون أيّة معرفة ممكنة للإنسان. مثال ذلك جرجياس السفسطائي الذي كان يعتقد أنّه لا يوجد أيّ شيء، وحتى لو كان موجوداً فهو عصيّ على المعرفة، وحتى لو كان قابلاً للمعرفة فهو عصيّ على التعريف للآخرين<sup>(٣)</sup>. وقد كانت نزعة الشكّ الأكاديمية لدى آرسيلون<sup>(٤)</sup> وپيرهون أيضاً من هذا السنخ من التشكيك.

في عصر السفسطائيين أدّى الاختلاف بين العقلايين إلى قبول نزعة الشكّ المطلقة في اليونان القديمة. وقد كان أشخاص نظير جرجياس، وهيبياس وتراسيماخوس، وپروتاغوراس و... سفسطائيين أنكروا كل ألوان الواقع والمعرفة المتطابقة مع الواقع. وقد نهض في هذه الغمرة سقراط للكفاح ضد هذه الجماعة واستطاع أن يُبلي بلاءً حسناً في مناظرتهم ومباحثتهم. ولا تزال إلى اليوم كثير من النقاط والأفكار الموجودة في الآثار المتبقية عنه تمثّل أجوبةً للشبهات المعرفية المعاصرة.

تظهر نزعة الشكّ المدياتية بصور متفاوتة ومتنوعة. أحياناً يشكّ المشكّك بفئة من

(1) Local.

(2) Global.

(٣) تاريخ الفلسفة لكابستون، ج ١، ص ١٠٦.

(٤) مستل من رسالة آبولوجي لسقراط.

القضايا لكنه يوافق فئة أخرى. هذا النوع من نزعة الشك يتشعب إلى فروع أخرى، فعلى سبيل المثال يخصص بعض نزعة الشك بالقيم الأخلاقية وبعض آخر بالقضايا ما بعد الطبيعية وبعض بوجود الماديات و... الخ.

### التقسيم الثالث

نزعة الشك من حيث (المنبت)، و(المنشأ) إما أن تكون ذات منشأ نفسي، أو ذات طابع استفهامي، أو ذات صبغة استدلالية، بمعنى أن نزعة الشك تكون أحياناً مزاجية ولا يمتلك الشخص المشكك أي دليل منطقي لحالة الشك والتردد لديه، إنما هناك سبب معين أدى إلى ظهور نزعة الشك أو النزعة النسبية لديه. في مثل هذه الحالة يصاب الإنسان لأسباب نفسانية بحالة التشاؤم تجاه شيء معين، ومن الممكن أن تزول لديه حالة التشكيك أو التشاؤم هذه خلال مدة قد تطول أو تقصر.

وأحياناً تكون نزعة الشك نابعة من نوع من البرهنة والاستدلال يدعيه الفرد المشكك، من قبيل برهنة بعض على مشاهدتهم الأخطاء التي تقع فيها الحواس والعقل.

وبعض حالات التشكيك تكون نتيجة الاستفهام. فقد يواجه الشخص في أفكاره أسئلة معقدة لا يستطيع العثور على إجابات صحيحة لها، فيبدأ نتيجة ذلك بالتشكيك والتردد، ويعمم هذا التردد على سائر المسائل المعرفية والفكرية. على سبيل المثال في مواجهة ظواهر مثل السيول والزلازل و... قد يتعرض الإنسان للشعور بالتناقض بين رافة الله ورحمانيته وبين وجود هذه الشرور، وذلك نتيجة عدم عثوره على إجابات مناسبة وكاملة، فينحدر شيئاً فشيئاً إلى وادي التشكيك. والنجاة من هذا النوع من التشكيك عملية دقيقة ومعقدة يجب أن تتم على يد فرد واع وخبير وبنظام وترتيب خاصين. وغالباً ما تكون نزعة الشك هذه نزعة مدياتيّة.

### التقسيم الرابع

نزعة الشك من حيث أداء المدرك تنقسم إلى نوعين هما: نزعة الشك في الفهم ونزعة الشك في العلم. يعتقد بعض المشككين أن العلم غير ممكن ولا يتاح للإنسان سوى فهم المسائل، وفريق آخر لا يؤمن بإمكانية أي منهما لا العلم ولا الفهم. الوضعيون -مثلاً- في أواخر القرن التاسع عشر كانوا يعتقدون أن قضايا من قبيل (الله موجود)، و(المعاد ضروري) لا معنى لها وغير قابلة للفهم؛ لأنها لا تقبل التجربة ولا تعدّ معتقداً صادقاً مسوّغاً.

### التقسيم الخامس

التقسيم الآخر لنزعة الشك هو تقسيمها من حيث (المتعلق). أحياناً يتعلّق الشك بالوجود فيكون التشكيك خاصاً بعلم الوجود أو أنطولوجياً كما في المصطلح. في هذا القسم يشك الفرد فيما إذا كان هناك في الأساس وجود أم لا، وواقع أم لا، وهل هناك عالم أم لا. ولكن أحياناً يشك المرء في معرفته فشكّه يتعلّق بمعرفته. في هذا النوع من التشكيك يشك الفرد في انطباق معرفته على الواقع، لكنه قد يوافق وجود أصل الواقع. والتشكيك في المعرفة على قسمين: تارة يشك المرء في أخذ المعرفة وكسبها وتحصيلها، وتارة يشك في انتقال معرفته للآخرين. طائفة من العرفاء والمتصوفة خصوصاً قبل ابن عربي كانوا يعتقدون أن الحقائق التي يشهدونها بالشهود، ويتيقنون منها ويعتبرونها صادقة مسوّغة لا يمكن نقلها للآخرين؛ لذلك عندما كانوا يريدون التعبير عن حالاتهم العرفانية للآخرين عادة ما كانوا يستخدمون الألفاظ المترسّخة في عرف الفلسفة أو الشرع، وأحياناً يقعون في بعض الشطحات.

### التقسيم السادس

التقسيم السادس هو نزعة الشك من حيث (الغاية) أو من حيث كونه (طريقاً) أو من حيث (الموضوع). في نزعة الشك الموضوعية يصرُّ الشخص على شكّه وتردده

ويثبت عليه ويستقرّ. وفي النوع الثاني يجعل الفرد شكّه طريقاً ومعبراً للوصول إلى اليقين، فيصل بعد مرحلة من الشكّ إلى برّ اليقين. وهذا النوع من التشكيك يكون إما عن علم وتعمّد أو عن غير تعمّد. يعتبر أبو حامد الغزالي في إفصاحه عن معاناته مع التشكيك ونجاته منه أنّه كان من هذا الفريق الثاني، بمعنى أنّ تشكيكه لم يكن متعمّداً اصطناعياً، بل كان يشكّ حقاً في كلّ شيء. أمّا ديكارت فكان يصمّم ويخطط لنزعة الشكّ بنحو عمدي واع ثم يصل بعد مراحل معينة إلى اليقين.

### مواجهة المفكرين المسلمين لنزعة الشكّ

في المدرسة الفلسفيّة الإسلاميّة وعلى الرغم من كل ما فيها من تباين في المشارب والآراء، فإنّ نزعة الشكّ لم تستطع أبداً إيقاع المفكرين الإسلاميين في شرآكها. وينبغي العثور على الشاهد لهذا الادّعاء في الآثار والبيانات المختلفة للفلاسفة الإسلاميين. لقد سار المفكرون المسلمون دوماً متقدّمين خطوة على هجمات الشكّ والتشكيك، وقبل الوقوع في شرآكها كانوا يطردون منهج إنكار المعرفة من الساحة بفضل تدقيقاتهم ودراساتهم المتينة وأجوبتهم الواضحة الكاملة. ويتسنّى ملاحظة التنبّه لهذا الخطر ومواجهته في آثار الفارابي، فقد عمد في كتاباته إلى طرح شبهات المشكّكين أوّلاً ومن ثمّ الإجابة عنها والردّ عليها<sup>(١)</sup>. وأسباب الوقوع في التشكيك حسب رأي ابن سينا هي وجود المغالطات والأمور المتناقضة في ظاهرها والاختلاف بين العقلاء<sup>(٢)</sup>. إنّهُ يدقّق في مسألة عدم الاعتماد على الإحساس بسبب حالات من قبيل المنام، ومشاهدة أمور غير واقعيّة وكأتمّها واقعيّة، والشخص المجنون، والظنون غير الواقعيّة، و... الخ<sup>(٣)</sup>. والغزالي بدوره في شرحه لكيفيّة الشكّ وإفصائه إلى نزعة التشكيك يستعرض المراحل بدقّة، ثمّ يشير إلى عوامل من قبيل: تقليد الآخرين، خطأ الحواس (خداع الحواس)، احتمال وجود موجود يفشي أخطاء العقل، وقضيّة المنام والأحلام، ويدرسها ويبحث

(١) الفارابي، أبو نصر؛ الفصول المتزعة، ص ٥٢.

(٢) برهان الشفاء، ص ١٨٥، ١١١، ٢١٥.

(٣) التعليقات، ص ٦٨-٨٨.

فيها<sup>(١)</sup>. ويشير الفخر الرازي شبهات معينة ثم يردّ عليها. وحسب رأيه تتلخّص ركائز التشكيك في هذه الأمور:

١ - أخطاء الحواس .

٢ - حكم العقل في البديهيّات كحكم العقل في الوهميّات، فلأنّ الخطأ يتطرّق للوهميّات إذن فهو يتطرّق للبديهيّات أيضًا.

٣ - البديهيّات أربع قضايا، تبني ثلاثة منها على القضية الرابعة، وهي استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما. بيد أن هذه القضية فيها مشكل فهي مبتنية على التصورات التي ما تزال العقول في حيرة من فهمها.

٤ - إذا كان صرف اليقين العقلي كافيًا في الحكم على الشيء بأنه بديهي، فيمكن الكشف عنه؛ لأنّ العقل يتيقّن من أمور تحمل الخلاف، وعليه يجب ألا يتيقّن منها، وإذن فالعقل يتيقّن من دون ملاك ولا يمكن الوثوق به. وقد طرح الفخر الرازي ثمانية نقاط عن لسان المشكّكين، ثم ردّ عليها<sup>(٢)</sup>.

كما نهض شيخ الإشراق لمواجهة نزعة التشكيك العامة، وبيّن معايير وملاكات تمييز معرفة الحقّ<sup>(٣)</sup>. واهتم صدر الدين الشيرازي (صدر المتأهّلين) أيضًا في أعماله بهذه الشبهات وردّ عليها ردوداً حسنة<sup>(٤)</sup>. أما المرحوم العلامة محمّد حسين الطباطبائي (رحمه الله) فهو فضلاً عن تبينه الكامل للمسائل المعرفية (الإبستمولوجية) بشكل مستقلّ، درس شبهات وادّعاءات المشكّكين ونقدها وردّ عليها<sup>(٥)</sup> ومن بعد العلامة الطباطبائي رحمه الله تحدّى الشهيد مرتضى مطهري في هذا المضمار مختلف نظريّات الماضين

(١) المنقذ من الضلال، ص ٢١٢-٢١٣.

(٢) راجع: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٥٠-٣٥٢؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٩٣، ١٠٢.

(٣) مجموعة المصنّفات، ج ١، ص ٢١١-٢١٢.

(٤) تفسير القرآن، ج ٢، ص ٧١-٧٦؛ الأسفار، ج ٣، ص ٤٩٨-٤٩٩.

(٥) راجع: نهاية الحكمة، ص ٢٥٣-٢٥٥؛ الميزان، ج ٥، ص ٢٥٤-٢٧١؛ أسس الفلسفة والمذهب

الواقعي، ج ١، ص ١٣-١٤، ٩٩، ج ٢، ص ١٧، ج ٥، ص ١.

والمعاصرين وردّ على كلّ واحدة من شبهات المشكّكين واستدلالاتهم. وفي هذه المواجهة طرح مطهري جواباً نقضياً بالإضافة إلى الجواب الحلّي:

إنّ اكتشاف الخطأ هو بحدّ ذاته دليل على قبول سلسلة من الحقائق، وإلا فلا معنى لاكتشاف الخطأ.<sup>(١)</sup>

وتطرّق الأستاذ عبد الله جوادي آملي<sup>(٢)</sup>، والأستاذ جعفر سبحاني<sup>(٣)</sup>، والأستاذ محمد تقّي مصباح يزدي<sup>(٤)</sup> من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في إيران عبر أعمالهم وكتاباتهم إلى موضوع الشكّ ونزعة التشكيك وقدموا الردود والنقود اللازمة.

### ٣ - النسبيّة المعرفيّة

الاتّجاه الثاني في إمكانيّة المعرفة هو النزعة النسبيّة. يتوزّع الفلاسفة الغربيون حتى العصر الحديث إلى فريقين، هما: المشكّكون والجزميون. في العصر الحديث ظهرت مدارس أخرى تؤمن بإمكانية المعرفة ووجود الحقيقة، ولكن على الرغم من تطابقها مع الجزميين في نقطة واحدة اختلفت معهم في نقطة أخرى. تعتقد هذه المدارس الجديدة أنّ ما من حقيقة يمكن معرفتها من دون التأثيرات الذهنيّة للمدرّك، والمعرفة إنّما هي حصيلة اختلاط الجهاز الإدراكي بالعالم الخارجي.

النسبيّة<sup>(٥)</sup> صفة شيء نسبي وإضافي. صدقُ أمرٍ يقاس بالنسبة إلى أمرٍ آخر. بكلام ثان ينكر هذا الفريق من منكري إمكانيّة المعرفة اليقينيّة الركن الثالث للمعرفة وهو (التسويغ)، ويدّعون أنّ لا يوجد معيار لإثبات وتبرير (تسويغ) صدق أمر وكذب أمر آخر.

(١) م ن، ج ١، ص ١٤٥-١٤٦، ١٤٦-١٤٧.

(٢) راجع: نظريّة المعرفة في القرآن.

(٣) كتاب نظريّة المعرفة.

(٤) دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٦٠-١٦٣.

يذهب هؤلاء إلى أن جميع الصور الذهنية تتقبل نوعين من التأثير: الأول التأثير بالظروف الزمانية والمكانية للمدرك نفسه، فمثلاً قد يرى الشخص أحياناً شيئاً على أنه شيء قبيح في مدة معينة ويراه في مدة أخرى على أنه شيء جميل حسن. والثاني التأثير بالجهاز الإدراكي للإنسان نفسه. فالجهاز الإدراكي للإنسان يترك بصماته على ماهية الأشياء، فيكون الطعام مثلاً لذيذاً في مذاق إنسان سليم ويكون الطعام نفسه غير لذيذ في مذاق إنسان مريض. وعلى حدّ تعبير پروتاغوراس الإنسان هو معيار كل شيء<sup>(١)</sup>.

يعدّ النسبيون المعرفة أمراً نسبياً؛ لأنها تتغير حسب العوامل والظروف المختلفة<sup>(٢)</sup>. وبكلمة ثانية لا يوجد مقياس ومعيار للقطع في الأمور وإضفاء الصفة الحاسمة القطعية عليها. وبهذا فإن الركن الركين لهذه المدرسة هو نفي المعيار الثابت في المعرفة.

يقول بعضهم إن جذور النسبية وماضيها يعود إلى أفكار پروتاغوراس. في رسالة تيتوس يعرف أفلاطون پروتاغوراس بوصفه شخصاً يعتقد أن الإنسان هو معيار كل شيء، وكل شيء مفروض بالنسبة لي هو ما يبدو ويتجلى بالنسبة لي، وهذا الشيء بالنسبة لكم هو ما يبدو لكم. في رسالة أفلاطون، يعرف سقراط نسبية پروتاغوراس في إطار الرؤية التالية: "ما يبدو صحيحاً من وجهة نظر أي شخص هو الشيء الصادق بالنسبة له". هذه الرؤية تمثل نوعاً من النسبية في إدراكنا، فمن وجهة نظر پروتاغوراس لأجل الحكم حول الصدق والمعرفة لا يوجد معيار أرقى من الشخص نفسه، أما التعريف السابق<sup>(٣)</sup>، فهو أعم من نسبية پروتاغوراس؛ لأنه تعريف يجعل منبت النسبية على مستوى المعايير وليس على مستوى الإدراك أو الاعتقاد الشخصي. وهذه الميزة هي

(١) ما بعد الطبيعة، ص ١٤٦.

(٢) فلسفتنا، ص ١٤٢؛ أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ١١١-١١٤، ٩٨؛ مسألة المعرفة، ص ١١٨.

(٣) النظرة التي تعتبر المعرفة أو الصدق أمراً نسبياً حسب الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والحقبة التاريخية والإطار أو المشرع المفهومي، والتربية والعقيدة الشخصية، بحيث يناط ما يُعدُّ معرفةً بقيمة وأهمية أحد المتغيرات المذكورة أو عدد منها.

العلامة الفارقة للأشكال الأحدث من النزعة النسبية<sup>(١)</sup>.

رواية ديموقريطس لنسبية پروتاغوراس هي: العلم هو نفسه الإدراك الحسي، والإدراك الحسي انفعال جسماني، وإذن فكل ما يظهر لحواسنا هو حقيقي. الشيء الواحد قد يبدو في مذاق شخص حلواً وفي مذاق شخص آخر مرّاً. والشيء الواحد لا يكون بشكل واحد على الشخص الواحد دائماً، ولا أحد يدري أية هذه الظواهر هي الحقيقة، لأنّ أيّاً منها ليس أكثر حقيقةً من الآخر، وهي من هذه الناحية متساوية، فالحقيقة لا يتاح لنا الوصول إليها وهي عصية على الإدراك<sup>(٢)</sup>.

يروى إبيدوقليس نسبية پروتاغوراس على النحو التالي: بتغيّر أحوالنا تتغير أفكارنا، فمعرفة الإنسان تزداد تبعاً ما يجري حواليه، وبمقدار ما تتغيّر البيئة المحيطة بالإنسان تخطر في ذهنه أفكارٌ متغيرة. كما يروي پارمنيدس: كما أنّ الأعضاء المعقدة الملتوية تتركّب فيما بينها في كلّ زمان، تتكون الأفكار وتظهر في الإنسان على هذا النحو، ففي كلّ بني البشر، ما يفكر به الإنسان إنّما هو طبيعة أعضائه، وما يتغلب في جسم الإنسان على باقي أجزاء الجسم هو الذي يوجد أفكار الإنسان<sup>(٣)</sup>.

لكن هذه النمط الفكري شاع بنحو جاد بعد كانط. معظم العلماء ذوي الميول النسبية لهم نظرتهم التاريخية للتعددية وكثرة الاختلافات بين العلماء. إنهم عندما يتابعون قضية من القضايا الفلسفية والعلمية بنظرة تاريخية يواجهون اختلافات كثيرةً وكثراً هائلاً من تشتت الآراء، وإذا لم يكونوا يتمتعون بركائز معرفية متينة وورصينة فسوف ينجرفون نحو النزعة النسبية، وهذا الموقف إنّما هو في حقيقة الأمر نوع من تجاهل محل النزاع ومحو لمضمون المسائل العلمية وسط هذه الغمرة من اختلاف الآراء. لذلك نجد غالبية فلاسفة العلم وبدافع من نظرتهم التاريخية للعلم ينجرون صوب

(١) مجلة (ذهن)، العدد ١٠، ص ١٤٦.

(٢) ما بعد الطبيعة، ص ١٤٦.

(٣) م ن، ص ١٤٧.



النزعة النسبية، بينما علماء العلوم التجريبية على العكس منهم لا يقعون ضحية شرك النزعة النسبية. فعلماء من قبيل أنشتاين، وماكس بلانك، ونيوتن، وغاليلو، و... الخ بوصفهم علماء علوم تجريبية لم يكونوا نسبيين، والحال أن كثيراً من فلاسفة العلوم التجريبية نسبيون، فهم من ناحية يلاحظون تاريخ العلم المليء بالاختلافات ويعرضونه ويصفونه للمتلقين، ومن ناحية أخرى لم يكونوا هم أنفسهم لاعين في الساحة الأصلية لهذه العلوم ولا يعتمدون معاييرها على نحو الخصوص، أي: لم يكن هؤلاء علماء فيزياء أو كيمياء؛ لذلك يلجؤون إلى النسبية من أجل تبرير وتفسير الاختلافات بين العلماء.

مع أن المفكر النسبي ينكر وجود معيار ثابت كلي في المعرفة؛ ولهذا السبب لا يرى المعرفة مسوّغة، فهو يعتقد أن المعرفة وليدة علل وأسباب وعوامل مختلفة، أي: إن هناك عوامل كوّنت تلك المعرفة وتسببت في ظهورها؛ لذلك تقاس علاقة (نسبة) المعرفة بذلك العامل (الباعث) الذي أوجدها، ولذا تتنوع العوامل وتتنوع النزعة النسبية.

### بواعث النزعة النسبية

الأشخاص، الجماعات، الثقافات، اللغات، الأطر المفاهيمية، النظريات، المعتقدات الشخصية، الزمان، المكان، التربية، المجتمع، وجهات النظر، أساليب الحياة، الجنس، الطبقة الاجتماعية، الأعراف والتقاليد، الوشائج الاجتماعية، القيم، والبنى والمنظومات الفكرية و... الخ، كلّها من عوامل الوقوع في شرك النزعة النسبية. التبعية لهذه العوامل من شأنها أن يقيم الفرد المعارف من زاوية هذه العوامل وبفعل تأثيراتها، ويرى صدق وكذب المعارف تبعاً لتلك العوامل. وعليه فنظرية النسبيين<sup>(١)</sup> من وجهات النظر الأخرى في علم المعرفة وحول الحقيقة ومعرفة الحقيقة. هذا الطيف من المفكرين (النسبيون) ينكرون الإدراكات المطلقة ويحكمون بنسبية المعرفة والفهم، ويعدّون المعرفة وليدة الامتزاج بين الجهاز الإدراكي والعالم الخارجي. إنهم يدّعون أن الشيء الخارجي يؤثر في الجهاز العصبي والإدراكي للإنسان ويؤدّي إلى تفاعلات ذهنية

(١) فلسفتنا، ص ١٤٣؛ أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، ص ٩٨، ١١٤، ١١١؛ مسألة المعرفة، ص ١١٨.

وهذه التفاعلات هي التي تفرز المعرفة، وإذن فالحقيقة وليدة اللقاء والتأثير المتبادل بين العالم الخارجي والجهاز الذهني والإدراكي للبشر، وليس المعرفة المتطابقة مع الواقع؛ لأنّ الواقع الخارجي لا ينعكس في الجهاز الذهني للإنسان كما هو حقّه. وبهذا، أوّلاً: اختلافات الأفكار ترجع إلى اختلافات في الأجهزة الإدراكية للبشر، وثانياً: هي وليدة اختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة التي تحتضن الأشياء الخارجيّة.

### تقسيمات النزعة النسبيّة

بعض تقسيمات النزعة النسبيّة مشتركة مع نزعة الشكّ، ومنها:

أ - أقسام النزعة النسبيّة من زاوية العلة والسبب (المزاج، البرهان، والاستفهام).  
 ب - النزعة النسبيّة من زاوية العصور التاريخيّة (اليونان القديمة، الحقبة المعاصرة، وما بعد الحداثة).

ج - النزعة النسبيّة من حيث المتعلق (إستمولوجيّة، أنطولوجيّة، علم الفهوم).  
 د - النزعة النسبيّة من حيث المديات والسعة (محدودة أو كونيّة شاملة).

هـ - النزعة النسبيّة من زاوية العلم والفلسفة (نزعة نسبيّة علميّة ونزعة نسبيّة فلسفيّة)، وتتقسم النزعة النسبيّة الفلسفيّة بدورها إلى نزعة نسبيّة أنطولوجيّة ونزعة نسبيّة إستيمولوجيّة، وكذلك إلى نزعة نسبيّة تجربيّة ونزعة نسبيّة عقليّة.

و- النزعة النسبيّة في العلم: تطرح النزعة النسبيّة العلميّة في علم الفيزياء عادة. وقد كان غاليليو أوّلاً ومن ثم نيوتن أوّل من طرحوا نسبيّة الحركة، وهذه النسبيّة تكتسب معناها بالقياس إلى الناظر أو المشاهد. فمثلاً القطاران الذان يتحرّكان بموازاة بعضهما وبسرعة واحدة يشاهد المشاهد الخارجي أنّها يسيران لكن الركّاب الذين في داخلهما لن يشاهدوا حركتهما بل سيجدونها ساكنين. بعد ذلك توسّع أنشتاين بدائرة النسبيّة لتشمل الزمان والكتلة، وقال: إذا خرج شخصٌ من على سطح الكرة الأرضيّة بسرعة واحد من عشرين ألف من سرعة الضوء، وواصل حركته لمدة عام واحد، ثم

عاد بنفس هذه السرعة إلى الأرض طوال عام واحد أيضًا، سيُشاهد أنّ عمر الكرة الأرضية قد انقضى عليه قرنان من الزمان، والسبب أنّ ملاك الزمان هو درجة الحركة وقد كانت في هذا المثال مختلفة. كما أنّ كتلة الأجسام تختلف بالنسبة للأرض أو في الماء أو في كوكب آخر، بمعنى أنّ العوامل الخارجية مؤثرة في اختلاف الكتلة. ويتوجب التنبّه إلى أنّ هذا النوع من النزعة النسبية لا تدرس في الفلسفة أو علم المعرفة.

ز - النزعة النسبية من حيث الفرد والنوع، أو النسبية الفردية والنسبية النوعية: المراد بالنسبية الفردية أنّ أدوات الحسّ والتفكير لدى كل فرد من أفراد البشر تختلف عنها لدى فرد آخر، ويستدعي هذا الاختلاف ألا تكون هناك أية عقيدة أو معرفة مشتركة بين أيّ من أفراد البشر. أما النسبية النوعية فتعني أنّ كلّ ما يدركه الإنسان لا حجّة له إلا على النوع الإنساني وكلّ ما هو شبيه في الخلقة بالنوع الإنساني، أما الكائن الذي تختلف أدواته الحسية وقواه الإدراكية عن الإنسان فلن يكون إدراك الإنسان حجّة عليه. هذه النظرة القائلة بأنّ إدراك الإنسان لا يعدّ حجّة على سائر الأنواع من الكائنات غير البشرية تسمّى النزعة النسبية النوعية.

طبعًا قد يكون هناك إنسان بسبب إصابته باختلال في الحواس يدرك شيئًا بخلاف ما هو عليه في الواقع، لكنّ مثل هذا الإدراك لن يكون حجّة حتى عليه هو نفسه؛ لأنّه بخلاف الواقع.

يبدو أنّه حتى النسبية النوعية خارجة عن محل البحث. فقد قيل: إنّ كلّ ما يدركه الإنسان يمثل حجّة على النوع الإنساني البشري...، فهل المراد أنّ إدراك النوعي البشري، وبسبب المشتركات في العالم الإدراكي، يتطابق دومًا مع الواقع، وأنّ إدراك كلّ أفراد البشر واحد متساو؟ يبدو أنّ هذا هو المقصود<sup>(١)</sup>. في هذه الحالة لن يعود ثمة مجال للنزعة النسبية، فهذه بحدّ ذاتها تأييد للحقيقة والإطلاق في المعرفة. أمّا إذا كان

(١) بسبب أنّ الحجّة فرع للمعرفة الحقيقية بالواقع، وإذا أصبنا المعرفة الحقيقية المتطابقة مع الواقع نكون قد تحرّرتنا من قبضة النسبية.

المراد أنّ النوع البشري ليس له إدراك (مونادي)<sup>(١)</sup>، فمع أنّ المعرفة مختلفة بين أفراد البشر، لكن هذه المعارف حجة على النوع البشري وليس على سائر أنواع الكائنات. وفي هذه الحالة أيضاً الجواب هو: بالتالي أيّ هذه المختلفات ستجعلونها حجة؟ ولماذا لا تكون الأخرى هي الحجة؟ أضف إلى ذلك أنّه حين يقال إنّها ليست بحجة بالنسبة للآخر - الأنواع الأخرى - فالمفترض أنّ المراد من الأنواع الأخرى هو أنواع الحيوانات والبهائم، فإذا كان هذا هو المراد فلا أحد يرى أنّ المعرفة الإنسانية حجة أو ليست بحجة على تلك الأنواع.

ح - تُصنّف النزعة النسبيّة من حيث التوجّهات والمناحي إلى الفروع التالية:

١ - النزعة النسبيّة المعنائيّة (علم المعنى)، وهذا القسم من النزعة النسبيّة يطرح

بمعنيين:

الأول: معاني الكلمات ومكانتها في لغات معيّنة. بمعنى أنّ كلّ واحدة من اللغات تعبّر عن أو تصنع نسيجاً ثقافياً فريداً يؤدّي إلى أن تكون للكلمات معانٍ معيّنة خاصّة. بعبارة ثانية معاني المفردات متأثرة تماماً بالخلفيّة (الأرضيّة) التي تستعمل فيها تلك المفردات والألفاظ، فإذا تغيّرت الخلفيّة تغيّر معنى اللفظ أيضاً. وهذا المعنى يحاكي مبحث القرائن اللفظيّة والحاليّة في علم أصول الفقه.

الثاني: المعنى الثاني لهذا القسم هو أنّ معنى كلّ نصّ يعتمد على مطالب القارئ وتوقعاته وافتراضاته المسبقة، أي: إنّ علاقة المعنى باللفظ لا تعتمد على خلفيّة استعمال اللفظ كما هو الحال في المعنى الأول، بل تعتمد على القبليّات والافتراضات المسبقة

(١) الموناد هو الجوهر البسيط الذي لا أجزاء له ولا يقبل التجزئة؛ ليس الموناد سوى الجوهر البسيط الذي يدخل في المركبات؛ البسيط معناه الذي لا أجزاء له. يفترض أن تكون هناك جواهر بسيطة لأن المركبات موجودة فالمركب ليس سوى تراكم أو تجمّع البسيطات؛ لا يمكن للمونادات إلا أن تخلق وتبدأ وتنتهي بشكل فجائي دفعي. راجع: ليبنتس، غوتفريد ويلهلم فون: المونادولوجيا ودراسات أخرى، ترجمه للفارسيّة عبد الكريم رشيدان، ص ٤٣؛ للاطلاع على ماضي هذه المفردة ومؤسّسها راجع: جوادي، ذبيح الله، أبجدية الفلسفة الحديثة، ص ٢١٢-٢١٣.

والمعلومات القبليّة والتوقّعات والترقّبات التي لدى شخص القارئ والفاهم. وهذا الموضوع ممكن المتابعة بشكل كامل في مباحث الهرمنيوطيقا.

٢ - النزعة النسبيّة المناهجيّة (متودولوجيّة): هذا القسم من النزعة النسبيّة يقيمها على ركيزة المنهج وليس المعرفة. ويجب أن نعلم أن النزعة النسبيّة المناهجيّة هي مصدر ومنبت النزعة النسبيّة المعرفيّة. في هذا القسم يقال: إنّ منهج الاستدلال والبرهنة هو في الأساس نسبي ولكلّ إنسان منهجه الخاصّ في البرهنة، وهذه المناهج بدورها تابعة للثقافات والمجتمعات المختلفة... الخ.

٣ - النزعة النسبيّة الأنطولوجيّة (علم الوجود): يقال في هذا القسم من النزعات النسبيّة إنّ ما هو موجود بالنسبة للإنسان نسبي حسب المفاهيم التي يتوفّر عليها ذلك الإنسان، وحسب أساليب البحث التي توفّر لها ثقافته. والنسبيّة في هذا القول هي وصف للوجود. عندما نقول: هذا الكتاب موجود، فهذا بالنسبة لثقافتي وأسلوب بحثي، وقد يقول الشخص الذي لا يكون على شاكلي إنّ هذا الكتاب غير موجود! من قبيل القول بأنّ الوجود متغيّر (رأي هيغل)، أو القول بأنّ الله يتكامل باستمرار (رأي وايتهد مبتكر اللاهوت المتحرك).

٤ - النزعة النسبيّة الأخلاقيّة: وهي عبارة عن نسبيّة القيم الأخلاقيّة وتنوّعها بالنسبة إلى المجتمعات والعصور المختلفة. هذا الفرع من النزعة النسبيّة يُبحث أكثر ما يبحث في إطار علم معرفة الأخلاق.

٥ - النزعة النسبيّة الجماليّة: وهي نسبيّة التقييم وعلم الجمال بحسب الثقافات والمجتمعات... الخ.

٦ - النزعة النسبيّة الإبيستيمولوجيّة (علم المعرفة): وهي المقصودة في بحوث علم المعرفة، والبحوث التي يشدّد عليها هذا العلم، والقائلة بأنّ المعرفة والفكر يتبعان عوامل وعناصر مختلفة مثل الزمان والمكان... الخ. وعلى هذا الأساس فالمعرفة وليدة التعاطي بين المدرك والمدرك. بعبارة أخرى: المعرفة هي حصيلة التقاء الجهاز الذهني

والعالم الخارجي؛ لذلك لا توجد لدينا صور إدراكية خالصة، فعوامل الزمان والمكان وكذلك تأثيرات الجهاز العصبي لها دور مهم في بلورة الصورة العلمية؛ لذلك نرى أنّ الشيء الواحد يتجلّى في ظرف زماني أو مكاني معيّن بشكل جميل جداً، لكنه يفتقر لذلك الجمال في ظرف زماني أو مكاني آخر. الأشياء الخارجية تظهر في ذهن الإنسان بألوان مختلفة، لكنها تظهر في أعين الحيوانات باللونين الأسود والأبيض فقط. وعليه، فالصور العلمية في الذهن إنما هي مجرد رموز لما في العالم الخارجي، وحيث إنّ العوامل المؤثرة في الأشخاص المختلفين متفاوتة وكذلك الأجهزة العصبية والنفسية للأفراد ليست على نمط واحد؛ لذا فالصور الذهنية - وهي مجرد رموز لما في الخارج - ستكون مختلفة ولا تكشف عن الخارج كشفًا تامًا على الإطلاق، إنّما كيفية هذه الصور تابعة دومًا لمقدار ومستوى تأثير العوامل الخارجية والنفسية في الشخص.

في هذا التقسيم تدرج كثير من فروع النزعة النسبية ضمن النزعة النسبية المعرفية. ربما أتيح اعتبار النزعة النسبية المعرفية<sup>(١)</sup> رؤية ترى المعرفة<sup>(٢)</sup> أو الصدق<sup>(٣)</sup> أمرًا نسبيًا حسب مقتضيات الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والعصر التاريخي والإطار أو الأطروحة المفهومية، والتربية والعقيدة الشخصية. بحيث ما يُعدُّ معرفةً تابعٌ لقيمة وأهمية أحد المتغيرات المذكورة أعلاه أو عدد منها. وهكذا إذا عُدَّت المعرفة أو الصدق أمرًا نسبيًا فالأثر الثقافي والاجتماعي وسائر الأمور المتفاوتة تستوعب مجاميع مختلفة من الأصول المسبقة والمعايير لتقييم الادّعاءات المعرفية، ولا يوجد أساسًا أسلوبٌ محايد لانتقاء إحدى مجاميع المعايير البديلة. من هنا فإنّ الادعاء الأساسي للمفكر النسبي هو أنّ الصدق والتسوية العقلاني للادّعاءات المعرفية<sup>(٤)</sup> أمرٌ نسبي تابع للمعايير المستخدمة في تقييم مثل هذه الادعاءات<sup>(٥)</sup>.

(1) Epistemological Relativism.

(2) Knowledge.

(3) Truth.

(4) Epistemological Claims.

النسبية المعرفية بحد ذاتها تنطوي على اتجاهات فرعية منها:

٦ - ١ - النسبية المعرفية الخطابية: ويعود ماضي انبثاقها إلى النصف الأول من القرن العشرين، وهي من المصطلحات المرتبطة بمضمار العلوم السياسية والاجتماعية التي قُدمت لها تقارير وشروح وإيضاحات مختلفة. أطلق فرديناند دوسوسور هذه المفردة بعرضه نظرية علم اللغة، ثم قدم آخرون مثل جاك دريدا، وليوتار، وغرامشي، وفوكو، ورورتي، ولاكلاو وموف تصوراتٍ وقراءاتٍ وتفسيراتٍ مختلفة ونماذج تحليلية لهذا المصطلح.

حسب رأي إرنستو لاكلاو وشانتال موف الأمور الاجتماعية متطابقة المديات مع الأمور الخطابية. وأن لا يكون للأمر ما بعد الخطابية أي دور بناءً في العالم الذي نعرفه، فهذا لا يعني إنكار وجود العالم ما بعد الخطابي، إنما المراد هو أن المواد والأشياء ما بعد الخطابية لا شكل لها؛ ولذلك لا يمكننا تلقيها وفهمها. الخطاب حيز تظهر فيه مجموعة من العلامات على شكل شبكة وتكرس معانيها هناك. الخطابات مع أنها مثل النظام اللغوي تمنح عناصرها الداخلية هويتها بوساطة (المفاصلية)، ولكنها من أجل اكتساب هويتها مضطرة لمراجعة خطابات أخرى في خارجها. تاريخية الخطابات تؤدي إلى أن تكون دومًا عرضة للتغيير والتحول وتحرر من المراوحة وعدم التطور.

وهكذا لن يكون من الممكن وجود عالم ممكن المعرفة؛ لأنه لا يوجد أمر ثابت لنقوم بوساطته بمعرفة العالم. وبالنتيجة فوجود الأمور الثابتة تابع لنوعية تحليلنا للعالم، وهذه التصورات والأفكار تختلف من فرد إلى آخر. وعليه يتعدّر ترسيم أصول لحركة فكرية متجانسة للبشر.

وقد استخدمت مفردات أخرى في هذا المضمار لمزيد من التبيين والإيضاح، ولعبت هذه المفردات دور تكريس هذه النظرية وبسطها. وعمد صناع هذه النظرية من أجل تكريسها وتمتينها إلى هندستها بواسطة مفردات معينة. من جملة هذه المفردات:

المفاصليّة، والدال المركزي، والدالات العائمة، والعناصر واللحظات، و... الخ.

أدبيّات التحليل الخطابي للظواهر مرفوض من منظار الفكر الإسلامي ولا سيّما الشيعي منه. لقد تشكلت نظريّات الخطاب والتفكير السياسي الشيعي على خلفيّات متفاوتة بعضها عن بعض. نظريّات الخطاب لها جذورها في البحوث البنيويّة لدوسوسور وما بعد البنيويّة لدى دريدا، وفوكو، وآخرين، أما الفكر السياسي الشيعي الذي يعدّ منبثًا للخطابات السياسيّة للإسلام السياسي في إيران، فقد ترعرع في أحضان الثقافة الإسلاميّة وبمحوريّة النصوص الدينيّة وعلى خلفيّة الفكر العقلاني والفلسفي الإسلامي؛ ولهذا فالمباني (الركائز) النظرية لهم مختلفة تمامًا عن مباني الفكر الشيعي.

مثل هذه المباني غير مقبولة في الفكر السياسي الشيعي. حسب التقليد الفكري العقلاني الأرسطي الفكر الشيعي فكر مبدئي جوهري، وبالتالي له هيكلته وصيغته العامّة. في هذا الفكر النصّ والعقل معياران بشريّان للتوصّل إلى حقائق عالم الوجود. لم يفكر الإسلاميون الشيعة على أساس علاقات السلطة ورفض الآخر فقط، بل على أساس ما اعتبروه طريقًا صحيحًا ورسالة إلهية للبشر، وثاروا وكافحوا طبقًا له. بعض الباحثين الذين استخدموا هذا المدخل في تحليل الفكر السياسي الإسلامي اعترفوا بعدم تلاؤم مباني التحليل الخطابي مع بنية الفكر السياسي الشيعي.

الخلفيّات العقلانيّة في غالبيّة الفكر الشيعي وفّرت إمكانيّة اجتذاب مفاهيم وعناصر جديدة إليه. حجية الفكر العقلاني وإمكانيّة إعادة النظر في التعاليم الدينيّة، وملاحظة باطن الدين وظاهره واللغة الاعتباريّة لحقائق الدين، والعناصر الثابتة والمتغيرة في شريعة الاجتهاد، ومديات الأطروحة وخصوصياتها، من باقي العناوين والمكوّنات المهمّة والمفتاحيّة في نظام التفكير السياسي عند الشيعة، وكلّها تقوم على إمكانيّة كشف المعرفة والاعتراف من المعارف الحاصلة من العالم المحيطي والداخلي و... الخ.<sup>(١)</sup>

(١) راجع: تاجيك، محمد رضا؛ الخطاب واللاخطاب والسياسة.



٦ - ٢ - النزعة النسبية المعرفية النسوية (الفيمينية): أنصار هذا الاتجاه يعتقدون أنه بدل السؤال عن ماهية المعرفة وشروطها يجب طرح سؤال آخر مضمونه "معرفة أي شخص هي المقصودة؟"، وبكلمة ثانية بدل السؤال عن المعرفة ذاتها يجب السؤال عن فاعل المعرفة؛ ذلك أن النسويين يعتقدون أن الجنس يؤثر في المعرفة، وجواب هذا السؤال: (من هو صاحب المعرفة؟) يختلف ما إذا كان صاحب المعرفة رجلاً أو امرأة. لا يوافق النسويون استقلال المعرفة والعقل والذهن البشري عن الظروف الاجتماعية. وهذا الرأي بخلاف علم المعرفة الرسمي وحتى آراء بعض فلاسفة العصر الحديث مثل ديكارت<sup>(١)</sup>.

الرأي الآخر الذي يقول به النسويون هو أن الفئوتات والمواقع والظروف والعلاقات الاجتماعية مؤثرة في المعرفة. والجنس أحد هذه التقسيمات الفئوتية، واختلاف المرأة عن الرجل في الجنس (أهم تصنيف اجتماعي) يفضي إلى تفاوت في معارفهما<sup>(٢)</sup>.

علم المعرفة النسوي مثل سائر طروحات علم المعرفة خلال حقبة ما بعد التنوير<sup>(٣)</sup> وما بعد الاستعمار<sup>(٤)</sup> تكوّن من دراسة القبليات الكليّة لنظريات المعرفة في تراث الفلسفة الغربية. يشكك علماء المعرفة النسويون في إمكانية التوصل إلى نظرية عامة حول المعرفة تبني قيمتها العامة على خصوصيات المقتضيات الإنسانية، ويصرّون على الدور البناء لمكانة المعرفة في إيجاد دعاوى المعرفة وتقييمها. من وجهة نظرهم، كثير من النظريات الذاتية المحور (نظريات ما بعد الوضعية ونظريات العقلانية المحدثة) حول المعرفة الانطباعية، وحول العقل، وحول فاعل المعرفة، وحول العينية، وحول التجربة، وحول المعرفة ذاتها والتي تشكّل النواة المركزية لسابقتها، تستقي كلّها بشكل

(١) النزعة والعلوم النسوية، ترجمة ونقد مجموعة مقالات موسوعة روتليج، ص ٤٠-٤١.

(٢) م ن، ص ٤٢.

(3) Post \_ Enlightenment.

(4) Post \_ Colonial.

ضمني مفاهيمها ونظرياتها من رؤية مثالية حول المعرفة، تكوّنت وتمّ تقييمها من قبل احتكاريين ذكور، لهم مواقع مميزة اجتماعية وسياسية واقتصادية في المجتمعات الغربية البيضاء العرق. التوزيع الناجم عن هذا الاعتبار المعرفي يفضي إلى استمرار نظام ترانبي وطولي تحتلّ فيه النساء وفئات أخرى أدنى المواقع الاعتبارية. يتحاشى النسويون المناحي التقليدية والقبلية ويتحاشون قيمها ومواضعها، ويعرضون لأجل تعيين ما يجب على فاعل المعرفة المثالي أن يقوم به تحليلات ناقدة وناقدة للذات بخصوص أعمال فاعلي المعرفة التي تجسدت بأشكال مختلفة، واكتسبت مواقعها من النواحي المادية والتاريخية، ويسعون للوصول إلى نتائج قيمة بدراساتهم النقدية البناءة للسلوك الإستمولوجي<sup>(١)</sup>. لا يمكن تقديم صورة صائبة وحديثة للأطروحات الجارية لعلم المعرفة النسوي عن طريق تصنيف مبسّط للمعارف النسوية التي ظهرت على شكل طبقات متميزة أو مصنّفة تماماً<sup>(٢)</sup>.

في دراسة هذا الصنف من علم المعرفة يجب ملاحظة أن أبرز الأمور المطروحة في علم المعرفة النسوي هي: ١- تأثير الجنس في المعرفة. ٢- تفوق رؤى النساء ومنظارهن على رؤى الرجال ومنظارهم.

المؤاخذة الأهم التي تسجّل على علم المعرفة النسوي هي إفضاؤه إلى النزعة النسبية؛ لأنّ تأثير الجنس في المعرفة يعني أن تتغير المعرفة حسب الجنس. كما أنّ التشديد المفرط على دور الزاوية الاجتماعية في المعرفة يؤدّي إلى فكرة أنّ المعرفة غير متاحة من دون الزوايا الاجتماعية، وأنّ كلّ معرفة نسبية، وتتكوّن داخل زاوية اجتماعية معينة. مضافاً إلى هذا، ثمة تناقض بين رأيين من آرائهم، فهم من ناحية يدعون أنّ كلّ معرفة تتكوّن انطلاقاً من زاوية معينة أو منظور معين، ومن ناحية ثانية يدعون أنّ منظور النساء يتفوق على منظور الرجال، فالسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يمكن اكتشاف أنّ منظور

(١) النسوية، ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) م ن، ص ٢٠٣-٢٠٤.

النساء يتفوق على منظار الرجال؟ إذا كانت كل معرفة تتكوّن من منظار خاصّ فهذه المعرفة ذاتها التي تقول: إنّ (منظار النساء يتفوق على منظار الرجال) تكوّنت من منظار خاصّ هو منظار النساء، ولا تتجاوز قيمتها حدود هذا المنظار. وعليه إذا كانت كل معرفة ثمرة منظار معين فلا يمكن القول إنّ منظار النساء مرجّح على منظار الرجال. إضافة إلى ذلك، تعاني أدلّة النسويين من إشكالات أخرى، فيوجّه بعض النقاد لأصل دعواهم بأنّ للنساء منظاراً مختلفاً عن منظار الرجال<sup>(١)</sup>.

٧ - هناك أقسام أخرى للنزعة النسبية نظير النسبية الحقوقية، والنسبية السياسية، والنسبية الدينية،... الخ تعتبر من الاتجاهات الفرعية للنزعة النسبية.

#### ٤- التعددية المعرفية

هذه الفئة من منكري المعرفة يتحاملون على الركن الثاني للمعرفة، أي: (الصدق). المشكّكون كانوا ينكرون العنصر الأول للمعرفة أي: (المعتقد)، والنسبيون يستهدفون العنصر الثالث للمعرفة أي: (التسوية)، وتبعاً لذلك يهاجم كلا الفريقين العنصر الثاني للمعرفة أي: (الصدق)، لكن التعدديين<sup>(٢)</sup> ينكرون العنصر الثاني للمعرفة، أي: كون المعرفة (صادقة).

ينبغي التذكير بأنّ التعددية أو (الپلوراليسم) تطرح في مساحات مختلفة مثل علم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم المناهج (المدولوجيا)، والأخلاق، والسياسة، والثقافة، والاجتماع، والدين. ومن المهم للغاية التفكيك والتمييز بين هذه المساحات وعدم الخلط بينها.

موضوع النقاش الآن هو التعددية أو الپلورالية المعرفية. ومع أنّ كلاماً كثيراً دار حول التعددية الدينية أو التعددية السياسية خصوصاً في الفترات الأخيرة، بيد

(١) راجع: م ن، ص ١٩٩-٢١٨.

(2) Pluralists.

أن موضوع التعددية المعرفية قل ما أثير ما يستحقه من الاهتمام والنقد والدراسة، ولم تظهر دراسة مستقلة ومناسبة في هذا النطاق.

النقطة المهمة الأخرى هي التفطن إلى المعنيين اللغوي والاصطلاحي للتعددية، والتفكيك بينهما في الاستعمالات، فقد وقع بعض المفكرين الداخليين والخارجيين في ورطة الخلط بين المعنى اللغوي والاستخدام الاصطلاحي لهذه المفردة.

المعنى اللغوي للتعددية - بصرف النظر عن ماهية متعلقها - هو وجود التعدديات، والحكاية عن وجود الكثرة في المعارف والمناهج والأديان والقيم والنظم السياسية والثقافات والحضارات. التعددية بمعناها اللغوي يشي بتحقيق التعدديات ووجودها. وهي قضية لا لبس ولا غموض فيها، ولا مجال لأي شك أو تردد فيها ولا لإنكارها.

أما المدلول الإصطلاحي للتعددية: فهو القول بـ (صحة التعدديات وتطابقها مع الواقع)، أي: إن التعددية المصطلحة مضافاً إلى تبنيها المعنى اللغوي للتعددية وهو تحقق الكثرة في ميادين مختلفة، تعتبرها صحيحة صادقة ومتطابقة مع الواقع. على سبيل المثال ادعاء التعددية الدينية هو أن كل الأديان على حق، وادعاؤها على صعيد المجتمع هو أن كل الأنظمة الاجتماعية والثقافات والحضارات على حق، والتعددية المناهجية تعد كل مناهج كسب المعرفة على حق، وهذا يعني أن التعددية المصطلحة تفيد التعددية الحقيقية.

تذهب التعددية المعرفية إلى أن المعارف البشرية بالرغم من كثرتها وتنوعها كلها على حق وصحيحة، ولا يمكن الحديث عن خالصٍ وغير خالص، وتشخيص الصحيح من السقيم، وحتى المعارف المتناقضة والمتضادة كلها صحيحة ومتطابقة مع الواقع. وعليه، موضوع التعددية المعرفية هو مطلق المعرفة، وأنصارها يقولون: إن الركن الثاني للمعرفة - أي: (الصدق) - صفة لكل المعارف، ولا مبرر للكلام عن معرفة كاذبة.

يقول جون هيك منظر التعددية الدينية: وفر كانط عن غير قصد منه إطاراً فلسفياً يمكن لمثل هذه الفرضية أن تتوسع وتتكامل في داخله. لقد ميز بين العالم كما هو في

نفسه والذي يسميه العالم المعقول، وبين العالم كما يظهر لوعي الإنسان وشعوره والذي أطلق عليه اسم عالم الظاهر<sup>(١)</sup>.

التعددية المعرفية عنوان يتاح إطلاقه على ما لا يقل عن ثلاث أطروحات متميزة لكنّها مترابطة مع بعضها: التعددية المعرفية التوصيفية، والتعددية المعرفية القيمة أو الأوامرية أو التكليفية، والتعددية المعرفية لفحص المفاهيم.

١ - تقول التعددية المعرفية التوصيفية<sup>(٢)</sup> إنّ الأفراد المختلفين أو الأفراد المنتمين لثقافات متنوعة وأساليب متباينة نسبياً يمارسون البرهنة والاستدلال في تكوين معتقداتهم وإعادة النظر فيها. إذا كانت التعددية المعرفية التوصيفية صحيحة فستبرز حاجة ماسّة لمسألة فلسفية مهمّة وهي: يجب النظر والتأمل أيّ أساليب البرهنة ينبغي استخدامه. إذا كانت هذه التعددية صائبة فيتسنى نسبة طائفة من الفوارق الموجودة في مناهج البرهنة والاستدلال إلى الفوارق الجينية ونسبة بعضها الآخر إلى المتغيرات البيئية والمحيطية التي تختلف من ثقافة إلى أخرى.

٢ - التعددية الأوامرية<sup>(٣)</sup> أو التكليفية ليست فكرة حول العمليات المعرفية التي يستخدمها الناس، بل هي فكرة حول العمليات المعرفية المعتبرة، أي: العمليات التي ينبغي للناس أن يستخدموها. تقول هذه التعددية لا يوجد نظام حصري فريد للعمليات المعرفية التي ينبغي على الناس استخدامها؛ لأن كل النظم المعرفية المختلفة والتي تتباين بعضها عن بعض تماماً معتبرة بنفس الدرجة.

٣ - تعددية فحص المفاهيم نظرية توصيفية وليست أوامرية (تكليفية). ترى هذه التعددية أنّ مفاهيم من قبيل التسويغ والعقلانية التي نستخدمها للتقييم والفحص

(١) فلسفة الدين، ص ٢٤٥.

(2) Descriptive cognitive Pluralism.

(3) Normative Pluralism.

تختلف من ثقافة إلى أخرى بنحو لافت<sup>(١)</sup>.

التعددية المعرفية نمط من النسبية المعرفية، والكثير من تعاليمها مستمدة من النزعة النسبية.

وجدير بالذكر أنّ ثمة تفاوتاً في المعنى بين تولرانس<sup>(٢)</sup> (التسامح) والتعددية (پلوراليسم). تولرانس بمعنى حقبة المعرفة غير المقبولة، أي: بالرغم من أنّ هذه العقيدة لا ترى المعرفة صحيحةً، وتعتبرها باطلة من الناحية المعرفية الإستمولوجية، فإنّها تعدّها حقاً من الناحية الاجتماعية وتعترف بها رسمياً.

دعوى التعددية المعرفية تختص أولاً بالتعدديات، وثانياً تعتبر كلّ هذه المعارف حقاً وصادقة ومنتابقة مع الواقع، وثالثاً تضيء الصفة الرسمية سوسولوجياً على كلّ المعارف. التعددية اللغوية تتعلّق بالدعوى الأولى، والتعددية الاصطلاحية تتعلّق بالدعوى الثانية، والتولرانس يتعلّق بالفكرة الثالثة.

### جوهر التعددية المعرفية ومدياتها

في ضوء ما مرّ بنا، يتضح أنّ جوهر التعددية هو الادعاء الثاني، أي: المعنى الاصطلاحية الذي يفيد القول بصدق المعارف المتعددة، رغم وجود الكثرة العصبية على التوحيد والتي لا تقبل الاجتماع. هذا هو الطابع المتطرف من التعددية. لكن التعددية يمكنها أن تكون ذات جوانب وأبعاد غير متطرفة وبالمعنى الصحيح.

١ - الاعتقاد بأنّ هناك واقعاً في الخارج، ويمكن لكلّ شخص حسب استيعابه وقدراته أن يصل إلى جانب أو نصيب من هذا الواقع، وهذا ما يسمّى بالتعددية العرضية. وينبغي التنبه إلى وجود معايير أساسية في كلّ مضمار معرفي لمعرفة الصحيح من السقيم في ذلك المضمار.

(١) راجع: محمد رضائي، محمد؛ مجلة "قبسات"، العدد ١٨، ص ٤-٧.

(2) Toleranc.

٢ - الصورة الأخرى هي الاعتقاد بأصول ومبادئ أساسية مشتركة والقول بالتعددية الطولية للمعرفة، فنعترف أن أفراد البشر يستطيعون حسب قدراتهم أن يتوفروا على معارف متفاوتة من الناحية الطولية.

٣ - المعنى الآخر هو الذي يستخدم في الصناعات الخمس، أي: باستخدام الحالات المختلفة والأشكال المتفاوتة يمكننا أن نرتب براهين متنوعة. لكن يجب ألا ننسى أن ثمة معايير أساسية لتشخيص وفحص كل واحد من هذه البراهين والأدلة<sup>(١)</sup>.

وبالمستطاع تقسيم التعددية - من حيث المديات والشمول كما هو الحال بالنسبة للنسبية ونزعة الشك - إلى تعددية كونية شاملة، وتعددية محدودة. إذا قال الشخص في حيز التعددية المعرفية بالكثرة الكونية الشاملة فيجب أن يقول إن كل المعارف في العالم صادقة وحقّة، أمّا التعددية المحلية أو المحدودة فتطلق هذه الدعوى على نطاق محدود وفي مجال معين.

لقد سار بعض في طريق الإفراط فيما يتعلق بمعارضة التعددية فأنكروا الكثرة والتعدد وقالوا: حتى لو كانت هناك تعددية تلاحظ في العالم فهي عديمة القيمة ولا تُعدّ معرفة، والحال أنه لا يمكن تجاهل آراء الأطراف المقابلة بوصفها واقعاً معاشاً. إن تعدد المناحي والاتجاهات والأفكار والمعارف المختلفة في جميع الميادين من الوضوح بحيث لا يبقى أي مجال لإنكارها والشك فيها أو تعميمها. الاختلاف والتعددية مشهود في جميع النحل، فالحسيون لهم في داخل نطاقهم اختلافات متعددة، وابتداءً من التجريبيين (الإمبريقيين) إلى الوضعيين لهم كلهم تعدديات لا تقبل الاجتماع والتوحيد، بل إن الحدائين الذين يتحدثون عن العقلانية لا يتشاركون إلا في لفظة العقلانية، بينما تفصلهم هوات ومسافات شاسعة على صعيد معننة العقلانية وتفسيرها. بنظرة خاطفة لعالم المعرفة حولينا يمكن مشاهدة التعددية. وعلى كل حال من حيث الدعوى الأولى للتعددية وهي الكثرة اللغوية لا مجال للبحث والنقاش.

## الاعتراف الرسمي اجتماعياً واحترام المعارف الأخرى

كما لا يجري الحديث في التعددية المعرفية عن الحيز الثالث، أي: البحث الاجتماعي والأخلاقي. إنَّ وجوب احترام المعتقدات والمعارف الأخرى في الحياة الاجتماعية، والاعتراف بمعارف الآخرين طالما لم تُخل بنظام المجتمع وأمنه، مبحث أخلاقي وحقوقى ينبغي دراسته دراسة حقوقية أكاديمية، وإيضاح حدود حرية إبداء الرأي والمعرفة والاعتراف بها رسمياً عبر تعريف وعرض ملاكات حقوقية وقانونية جلية لهذا الغرض. القدر المتيقن أنه لا يمكن إلغاء وطرده المعارف المنافسة بالمطلق، والعمل على هتك الأفكار المقابلة وطمسها بمجرد التوفر على السلطة السياسية والثقافية والاجتماعية. وسيرة قادتنا الدينين هي الأخرى بخلاف أسلوب الإقصاء والإلغاء. وسعة الصدر مقابل الآراء المختلفة والمعارضة، وعدم رمي أصحابها بالكفر والإلحاد، بحث عقلاني وديني وأخلاقي. وهذه الزاوية من البحث بدورها ليست محل نزاعنا ونقاشنا.

### محل النزاع في التعددية المعرفية

بالنظر للإيضاحات الماضية تجلّى أنّ ما يعدّ محل النزاع في التعددية المعرفية هو الدعوى الثانية للتعدديين التي تقول بـ (حقيّة) المعارف البشرية المتعددة. والمهم في تحرير محل البحث هو أنّه في خصوص التعدديات:

أ - يجري الكلام أحياناً عن الحيثيات المتنوعة لواقع واحد. أحدهم يتحدّث عن وزن الشيء وحجمه، والآخر يتحدّث عن جماله، والثالث عن جوهره وعرضه، والآخر عن العناصر الكيميائية المكوّنة له، و... الخ. هنا مع أنّ تعددًا في المعرفة يحدث لكنّ هذه التعددية ليست محل نزاع، وقد تكون كلّ مكونات التعددية وعناصرها صائبةً صحيحةً.

ب - وأحياناً قد تكون التعددية نتيجة أنّ الحقيقة الواحدة ذات مراتب وطبقات متعدّدة، وكل معرفة من المعارف المتعدّدة تختص بمرتبة وبطبقة من مراتب



وطبقات تلك الحقيقة (التعددية الطولية). من قبيل أن مفسراً يصل إلى ظاهر القرآن، ويصل مفسر آخر إلى بطنه، ويغور مفسر ثالث إلى باطنه. هنا مع أن التعددية قائمة وموجودة فهي أيضاً ليست محل البحث والنزاع، إذ من الممكن أن تكون كل تلك المعارف حقاً.

ج - أحياناً تقف العناصر المكونة للتعددية على عرض بعضها، فهي تصورات وانطباعات ومعارف لا تُمحي ولا تقبل الاجتماع لحقيقة واحدة. وهذه التعددية هي محل النزاع بين أنصار التعددية والواقعيين. إذا كان ما يدعيه التعدديون هو أن كل هذه المعارف المكونة للتعددية متطابقة مع الواقع، فما يدعيه الواقعيون هو التصديق غير المحصل أو المحصل للقضايا. إذا نظر الناظر برؤية تاريخية ونظرة من الدرجة الثانية كانت نظرتة تصديقاً غير محصل، أما إذا نظر من باب كونه لاعباً وكانت نظرتة من الدرجة الأولى فسيكون ذا تصديق محصل.

واضح أن مراد التعددية المعرفية من حقية كل القضايا المعرفية المتعددة تطابقها جميعاً مع الواقع ونفس الأمر، وإلا فالمراد ليس أن معتقداً بمعرفة ما يرى معرفته هي الحق. إنها لفكرة جلية وأكيدة أن الذي يتبنى معرفة معينة ويعتقد بأمر ما يعدّه حقاً وصحيحاً. النزاع في التعددية يدور حول الادعاء بأن كل معرفة هي حق في نفس الأمر لا في أذهاننا.

تأسست التعددية الدينية في العقود الأخيرة على يد (جون هيك) في العالم المسيحي. هذا النوع من التعددية من ثمرات ومكتسبات التعددية المعرفية التي انتهت من اعتبار جميع المعارف على حق إلى اعتبار جميع الأديان حقاً وصواباً<sup>(١)</sup>.

(١) راجع: عبد الحسين خسروپناه، الكلام الجديد، المقال الثامن: التعددية الدينية، ص ١٦١-٢٠٧.

## ب - الاتجاه الواقعي

يعتقد الواقعيون أنّ بالمستطاع التوصل إلى المعرفة (المعتقد الصادق المسوّغ). ويرى هذا التيار أنّ انتقال المعرفة إلى الغير ممكن هو الآخر. وعليه فهم يفترضون قبل هذه العقيدة (النزعة الواقعية) أنّ هناك أموراً منها الواقعيّات الخارجية ووجود علم البشر بتلك الواقعيّات.

يقول الواقعيون في معرض بيانهم للعقيدة الواقعية: إنّنا برجوعنا لوجداننا نجد أنّنا واعون لأجزاء من العالم المحيط بنا، ولدينا علمنا بالتغيرات والتحوّلات التي تتفاعل فيه، ونجد لهذه الأمور أثراً في وجودنا. كما أنّنا نجد بوجداننا أنّ الصور الذهنية الموجودة في وجودنا تحكي عن الواقعيّات الخارجية مع أنّها قد تحطّئ أحياناً. إنّنا لا يمكن إطلاقاً أن ننكر أصل وجود العالم والواقعيّات الموجودة فيه، إنّنا نعتقد أنّ هناك واقعاً، ولدينا وعينا له ومن الممكن أن نتوفّر على معرفة به.

تتقسّم العقيدة الواقعية إلى نوعين: الواقعية الخام (البيسطة)، والواقعية المعقّدة. ويتفق هذان الاتجاهان في أصل إمكانية المعرفة، لكنهما يختلفان في كيفية اكتساب المعرفة.

ترى الواقعية الخام أنّ اكتساب المعرفة ممكن وسهل وبسيط، بينما تذهب الواقعية المعقّدة أو النقدية إلى أنّ حصول المعرفة للبشر ممكن لكنه صعب ومعقّد. أثير هذا التقسيم من قبل (كارل پوپر) الذي كان يعتقد أنّ الشخص إذا كان واقعياً وقال: إنّ إثبات المعرفة غير ممكن لكن دحضها ممكن، فهو واقعي؛ لأنّ الدحض أمرٌ ممكن، لكنّه ذو نزعة نسبية في الإثبات أو الوضعية. الواقعية المعقّدة معقّدة؛ لأنّها ترى الوصول إلى إثبات المعرفة غير ممكن، لذا فإنّ واقعياً معقّداً مثل پوپر كان واقعياً في دحضه، أمّا في إثباته فهو نسبي. يعتقد أنصار الواقعية المعقّدة أنّ الواقعية الخام تقبلت الواقعية في حيثيتها الإثباتية أيضاً، بينما الواقعية المعقّدة لم تقبل سوى الدحض، ورفضت إمكانية الإثبات. ولكن ينبغي التنبيه إلى أنّه من غير المتاح أن يكون المرء واقعياً باتجاه وغير

واقعي باتجاه آخر. ينبغي في الاتجاهين أن يكون المرء إما مثاليًا أو واقعيًا.

بصرف النظر عن النزعات الداخلية في المدرسة الواقعية، تبني كل فروع هذه المدرسة وتشعباتها أصل وجود واستقلال العالم عن المعرفة البشرية، وما يشكل موضوعًا للبحوث والنقاشات المختلفة هو كيفية تلقي هذه المعرفة عن العالم المستقل عن المعرفة.

من زاوية أخرى، تقول الواقعية الخام إن عالم الواقع هو كما نعرفه نحن. ينبغي عدم حصر هذا النوع من الواقعية بالمعرفة الحسية، إنما هي رؤية عامة حول المعرفة البشرية يستطيع الذهن البشري وفقًا لها اكتساب المعرفة التامة. ويجب أن نعتبر الركن المحوري لهذا النوع من الواقعية (التوصيف الحرفي)<sup>(١)</sup> للمعرفة، والمقصود بالتوصيف الحرفي أن كل جزء من المعرفة يناظر جزءًا من العالم.

باختصار، تتوكل الواقعية الخام على أربعة أركان: ١- وجود العالم المستقل عن المعرفة البشرية، والذي تقوم المعرفة بتوصيفه. ٢- المعرفة البشرية هي التوصيف الحرفي لهذا العالم، وأشياء العالم موجودة بالضبط كما تبدو لنا في معارفنا. ٣- يمكن للإنسان أن يقف خارج الظروف الاجتماعية والسياسية، وخارج القبلية والأحكام المسبقة ويتوصل إلى معرفة موثوقة للعالم. ٤- يمكن للمعرفة في وضعها المثالي أن تكون توصيفًا تامًا كاملاً للعالم ومتطابقة معه بدقة<sup>(٢)</sup>.

والنموذج الثاني هو الواقعية النقدية<sup>(٣)</sup>. إنها اتجاه واقعي؛ لأنها ترى اكتساب المعرفة حول العالم الخارجي أمرًا ممكنًا. ولهذا الاتجاه ادعاءان اثنان: ١- العالم الخارجي موجود بشكل مستقل عنا. ٢- المعرفة بهذا العالم كما هو عملية ممكنة.

والسبب في اتّصاف هذا النوع من الواقعية بالواقعية النقدية أنها تقول: إن المعرفة

(1) Literal Description.

(٢) مجلة (ذهن)، العدد ١٤، ص ٢٧-٢٩.

(3) Critical Realism.

الموثوقة بالعالم الخارجي تُكتسب فقط عن طريق التأمّلات النقدية في التجارب التي نكتسبها عن العالم. بعبارة أخرى: لدينا الكثير من التجارب الحسية عن العالم، ومن بين هذه التجارب ينبغي أن نفصل التجارب الموثوقة عن غيرها بمساعدة التأمّلات النقدية، ونصل عن هذا الطريق إلى معرفة موثوقة معتبرة.

جدير بالذكر أننا يجب ألا نخلط هذا النوع من الواقعية بالموذج المعرفي لكانط، وينبغي ألا نعتبر كانط واقعياً نقدياً. فهو يعتقد أن كل ما ندركه ندرکه ضمن صور معينة. يضيف الذهن على مادة الإدراك صوراً، ومن دون هذه الصور لا يمكنه إطلاقاً إدراك الأشياء والأمور في العالم الخارجي. الذهن لا يصل إلى الأشياء في نفسها؛ لأن كل ما يجده مرفق بصور معينة. من هنا يذهب كانط إلى أننا لا نصل إطلاقاً إلى الواقع كما هو، بينما تقول الواقعية النقدية إن الوصول إلى عالم الواقع أمر ممكن.

وكان أيان باربور أول من استخدم هذا المصطلح فيما يتعلّق بقضية العلم والدين. ففي رأيه أن الواقعية الخام تؤمن فقط بانفعال الذهن حيال العالم الخارجي، بينما الواقعية النقدية تخصص إلى جانب ذلك نصيباً لخلق الذهن وإبداعه<sup>(١)</sup>.

وبالإمكان تصنيف الواقعية إلى مباشرة<sup>(٢)</sup> وغير مباشرة<sup>(٣)</sup>. وفقاً للواقعية المباشرة يمكننا الوصول إلى العالم الخارجي مباشرة واكتشافه من دون حجب. أما الواقعية غير المباشرة فتتكر إمكانية التواصل إلى العالم الخارجي بشكل مباشر. ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار رؤية كانط واقعية غير مباشرة، مع أنها نوع من اللاواقعية؛ لأنها ترفض إمكانية التوصل إلى الشيء في نفسه والعالم كما هو في واقعه.

في القرن العشرين تكوّن نمط من الواقعية النقدية في مجال النظريات العلمية كان له تأثيره البالغ في البحوث الكلامية والمعرفة الدينية. هذا النوع من الواقعية اتخذ

(١) العلم والدين، ص ٢٢.

(2) Direct Realism.

(3) Indirect Realism.

عنوان الواقعية العلمية. ولدت الواقعية العلمية بآراء هيلاري بوتنام الذي قال: "إذا كانت الأشياء التي تشير لها النظريات العلمية غير موجودة لكان تطور العلم معجزة". ويتسنى اعتبار هذه الواقعية ردّة فعل تجاه النزعة الذرائعية، ولها وجهان، فهي من ناحية لها ادعاؤها الميتافيزيقي، وتعتقد بوجود الأشياء بنحو مستقلّ عنا، ومن ناحية ثانية لها دعواها المعرفية إذ تقول: إنّ بوسعنا التعرّف على تلك الأشياء والتوصل إلى نظريات صادقة في خصوص العالم الخارجي.

وثمة اختلافات بين الواقعيين العلميين أنفسهم، فليسوا كلّهم على رأي واحد، وعلى العموم تجمع بينهم ثلاثة مبادئ مشتركة: ١ - تفسير العلم متقدّم إلى الأمام؛ لذا فإنّ تفسير العلم تكاملي. ٢ - العلم يتيح معرفة وجه العالم يتجاوز تجلياته التجريبية. ٣ - حصول المعرفة الموثوقة لا يستلزم أن نعتبر صدقها محصوراً بتطابقها مع الواقع<sup>(١)</sup>.  
يختلف الواقعيون العلميون فيما بينهم حول بعض المبادئ، ومن ذلك أنّ أفضل النظريات العلمية الشائعة صادقة تقريباً، والحدود والمفاهيم الأصلية لأفضل النظريات العلمية الشائعة هي إشارية في حقيقتها، ونجاح نظرية ما يكمن في تخمينها شاهداً على إشارية حدودها ومفاهيمها الأصلية، والصدق التقريبي لنظرية ما هو التبيين الكافي لنجاحها في التخمين.

الحقيقة أنّ الواقعية العلمية نوع من الرؤية الفلسفية، وقد سُميت علمية لأنّ متعلّق هذا البحث الفلسفي هو النظريات العلمية. بتعبير أدق هذه الواقعية هي في الحقيقة نموذج معرفي أطلق حول النظريات العلمية<sup>(٢)</sup>.

جدير بالإشارة أنّ بعض النماذج التي تدعي الواقعية ما هي إلاّ تفسير آخر للمثالية؛ لذلك على القراء وطلاب الفلسفة ألاّ ينخدعوا بلفظة الواقعية، ويدققوا في معناها وتفسيرها أكثر.

(١) مجلة (ذهن)، العدد ١٤، ص ٣٧-٣٨.

(٢) م ن، ص ٣٨-٣٩.

## تحليل أدلة المثالية ونقدها

### الفسطائيون

مرّ بنا أنّ الفسطائيين يتوزعون إلى ثلاث مجاميع، وكلّ مجموعة لها مرتبة من الإنكار ولها أنصارها. ويجب التفطن إلى أنّ إنكار المعرفة بطريقة الفسطائيين داء فكري من الضروري علاجه على يد فرد دقيق حاذق.

هّب الفارابي وتلاميذه للقيام بهذا العلاج بطريقة البرهنة والمنطق، ونزلوا إلى هذه الساحة بمنهج الاستدلال، لكن الشيخ الرئيس ابن سينا يطرح مناظرةً ليقدم اقتراحاً معيناً لمعالجة هذا النمط من الأشخاص: "يسألون: هل أنّ إنكاركم حقّ أو باطل أو تشكّون؟ فإنّ حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور، فقد اعترفوا بحقيّة اعتقادٍ ما، سواء أكان ذلك الاعتقاد الحقيقيّة في قولهم بإنكار القول الحق، أم اعتقاد البطلان، أم الشكّ فيه. فسقط إنكارهم الحقّ مطلقاً، وإنّ قالوا: إنّنا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتهم أو أنكم أنكرتهم، وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً؟ فإنّ اعترفوا بأنّهم شاكّون أو منكرون وأنّهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء، فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما، وإنّ قالوا: إنّنا لا نفهم شيئاً أبداً، وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً، ولعلّ هذا ما يتلفّظ به لسانهم معاندين، فسقط الاحتجاج معهم، ولا يرجي منهم الاسترشاد، فليس علاجهم إلاّ أن يكلفوا بدخول النار، إذا النار واللانار واحدٌ، ويضربوا، فإنّ الألم واللاألم واحدٌ" (١).

بمعنى أنّه إذا ابتلي أحدٌ بالتشكيك الشامل العام وشكّ حتى في وجود نفسه، فلا يمكن النقاش معه بل ينبغي تكليفه بالدخول في النار، فالنار وغير النار والألم واللذة بزعمه كلّها متساوية.

(١) إلهيات الشفاء، ص ١١؛ وقد أيد صدر المتألهين أيضاً حلّ الشيخ الرئيس ابن سينا وأكد عليه: الحاشية على الإلهيات، ص ٤١.

## نقد أدلة المشككين

طُرحت أدلة وشبهات متباينة من قبل مدرسة المشككين تنتهي بعضها - كما في نزعة الشك الكونية المطلقة - إلى إنكار المعرفة، وبعضها كما في نزعة الشك المحدودة أفضت إلى إنكار بعض المعارف في مضمار معين. والخلاصة هي أنه يمكن مشاهدة أن نقاط الاشتراك في الأدلة المختلفة لصالح نزعة الشك كثيرة؛ لذلك نبدأ في هذه السطور بأدلة نزعة الشك بالترتيب من أدلة نزعة الشك لدى اليونان القديم؛ لنصل إلى أدلة نزعة الشك في العصر الحديث، ومعظمها مستقاة من نزعة الشك والنزعة النسبية في اليونان القديمة.

### نزعة الشك في اليونان القديمة

ظهر التشكيك المطلق منذ زمن پيرهون. وقبله لم يكن التشكيك إلا في صورته المحلية المحدودة. وقد كان الاختلاف بين هيراقليطس وپارمنيدس حول حركة العالم أو سكونه نموذجاً لنزعة الشك المحدودة التي تستدلّ بخطأ الحواس عند الإنسان.

من الأدلة الأساسية لنزعة الشك عند اليونان القديمة أن الحس والعقل يقعان في الخطأ، ولا قدرة للعقل على اكتشاف خطأ الحواس وإصلاحها؛ لذا ينبغي الشك في قدرات العقل<sup>(١)</sup>. التغيير الدائم في كل شيء حسب آراء هيراقليطس هو سبب عدم اعتبار العلم، وامتناع كسب العلم والمعرفة من وجهة نظره؛ لأن الخصائص الدائمة والضرورية لأي شيء سوف تنتفي في هذه الحالة. وكانت هذه أرضية جيدة لنزعة الشك<sup>(٢)</sup>. وكان پروتاغوراس يعتقد أن الإنسان معيار كل شيء؛ لأن حالات الإنسان تتغير باستمرار، وله في الحالات المختلفة تصوّرات وانطباعات مختلفة واستحسانات متفاوتة. الإنسان هو معيار الحقيقة ومقياس الوجود في الأشياء الموجودة ومقياس

(١) تاريخ الفلسفة لكاپلستون، ج ١، ص ٦٥؛ موسوعة الفلسفة، ج ٣، ص ٩، ١٤.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١؛ الفلسفة العامة، ص ٥٤.

عدم الوجود في الأمور غير الموجودة<sup>(١)</sup>. وقد فسّر بعض هذه العبارة بأن المراد من (الإنسان) ليس الإنسان الفردي، بل المراد هو الإنسان النوعي، أي: نوع الإنسان مُدرك الحقيقة<sup>(٢)</sup>. إنه يرى الأحكام الأخلاقية نسبية بكلّ صراحة ويقول: في خصوص الآلهة لست متأكدًا ما إذا كانوا موجودين أم غير موجودين، أو أيّ شيء يشبهون في أشكالهم وهيئاتهم؛ لأنّ هناك كثيرًا من الأشياء تمنع المعرفة اليقينية. مع أنّه في هذه العبارات يقرب من التشكيك المطلق، لكنّه يوصي الآخرين قائلاً: سلّموا للتربية والتعليم التقليديين، ولا تتعدوا عن دين آبائكم. إنه لا يعتبر التقاليد الاجتماعية حقيقة مطلقة لكنّه يراها حسنة ومعيّارًا مناسبًا للمواطن<sup>(٣)</sup>.

ويدّعي جرجياس: لا يوجد أيّ شيء؛ لأنّه لو كان شيء ما موجودًا فهو إمّا موجود منذ الأزل أو انوجد لاحقًا. لكنه لا يمكن أن يكون قد انوجد لاحقًا؛ لأنّ شيئًا لا يمكنه أن ينوجد من العدم وليس من الوجود. ولا يمكنه أن يكون أزليًا؛ لأنّه لو كان أزليًا لكان لامتناهياً، واللامتناهي غير ممكن بالدليل التالي: اللامتناهي لا يمكنه أن يكون في الآخر، ولا في ذاته، إذّالّن يكون موجودًا في أيّ مكان، وكلّ ما لا يوجد في أيّ مكان فهو لا شيء. ثانيًا: حتى لو كان ثمة شيء فلا يمكن معرفته؛ لأنّ الوجود لو كان ممكن المعرفة لكان ما يخطر في الفكر موجودًا واللاوجود لا يمكن إطلاقًا أن يخطر في الفكر، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك خطأ يتصف بالباطل واللامعنى. ثالثًا: إذا كان الوجود ممّا يمكن معرفته فهذه المعرفة لا يمكنها أن تنتقل للآخرين، فكلّ دالّ غير المدلول. مثلًا: كيف يمكن أن ننقل معرفة الألوان لشخص آخر بوساطة الكلمات، فالأذن تسمع الأنعام وليس الألوان<sup>(٤)</sup>. كمپرتس بدوره يوضّح أدلّة جرجياس بشكل آخر<sup>(٥)</sup>.

(١) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج١، ص١٠٦.

(٢) كمپرس، ثيودور؛ المفكرون اليونانيون، ترجمه للفارسية محمد حسن لطفي، ج١، ص٤٦٨.

(٣) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج١، ص١٠٩.

(٤) م ن، ص١١٢.

(٥) المفكرون اليونانيون، ج١، ص٤٩٩-٥٠٣.



ويبرهون مؤسس نزعة الشك الكونية يعمّمها على كلّ المعقولات والمحسوسات. ومن رأيه أنّنا لا نستطيع الوثوق لا بالحسّ ولا بالعقل، بل يجب أن نبقى بلا رأي، ولا نميل إلى جهة معيّنة ولا تتأثر بشيء. ينبغي ألاّ نصدّق ولا نكذب أيّ أمر مهما كان، بل يجب إمّا أن نصدّقه ونكذّبه معاً أو لا نصدّقه ولا نكذّبه معاً. وتبرّر حياة برهون نظريّاته فقد كان لا يحترس من شيء، ولا يحفظ نفسه من أيّ شيء، ولا يتحمل أيّ شيء، حتى لو مرّت عربةٌ وصدّمته وألقت به في حفرة و... الخ، فقد كان لا يثق عموماً بحواسه بأيّ حال من الأحوال؛ لذلك كان هناك مرافقون يحمونه<sup>(١)</sup>.

يقول پول فولكيه في شرحه لأدلة برهون: يقول المشككون لا يوجد لدينا أية ضوابط أو ملاكات لتشخيص الصواب من الخطأ، وأحياناً تكون التصورات والتصديقات الخاطئة شبيهةً بالتصورات والتصديقات الصحيحة إلى درجة لا يمكن معها التمييز بينهما، ولا يمكن القول أيّهما صواب وأيّهما خطأ... على سبيل المثال: المجذاف الغاطس في الماء يبدو حقاً كأنه مكسور، وعنق الحمامة يبدو تحت ضوء الشمس بألوان متغيرة، وكأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء واقعي حقيقي كالتراب الثابت. ويتعرّض الإدراك الداخلي أيضاً لشتّى الاشتباهات. في هذه الحالات يتصور الإنسان أشياء خياليّة ووهميّة تماماً وكأنّها واقعيّة، وهو يثق بتصوراته في المنام والحالات المرضية بنفس درجة وثوقه بما يراه في الصحوة والسلامة. ولا يُعدّ العقل بدوره ضابطة موثوقة؛ لأنّه هو أيضاً يقع في اشتباهات وأخطاء معيّنة لا يمكن اكتشافها في اللحظة والاحتراس منها. فمثلاً: في حال الغضب أو الانفعالات الشديدة يسوق الإنسان أدلّة مع أنّ الآخرين يعتبرونها هراءً وفي غير محلّها، لكنّه هو نفسه على الأقلّ يظنّها مقنعة بنفس درجة الأدلّة التي يسوقها في الحالات العاديّة، والمجنون الذي يستدلّ يثق تماماً أنّ الحقّ معه وأنّ الآخرين مصابون بالجنون، إذاً، كيف يُثبت الإنسان أنه ليس مجنوناً، وأنّه يستدلّ بطريقة صحيحة حسنة؟<sup>(٢)</sup>.

(١) الفلسفة العامة، ص ٥٤-٥٥.

(٢) م ن، ص ٥٧-٥٨.

## نقد ومناقشة

ما مرّ بنا لحدّ الآن هو الأدلّة الرئيسة لنزعة الشكّ في اليونان القديمة، والمبتنية على أخطاء الحسّ والعقل ووجود الاختلاف بينهما. ويمكن الردّ على هذه الشبهات بأسلوبين:

أ - الردّ النقضي: هذه الأدلّة تستند هي نفسها على عدّة معارف يقينيّة، وبعبارة أخرى شرط نزعة الشكّ الاستناد على اليقين، وإلا من المتعذر فهم أنّ هناك شكّاً من دون التوكؤّ على اليقين. ومن أمثلة اليقين المستتر في نزعة الشكّ ما يلي: اليقين بنتيجة الاستدلال، اليقين بوجود خطأ عامّ في الحسّ والعقل، اليقين بواقع خارجي وعدم القبول بتطابق المعرفة مع الواقع، اليقين والعلم بالصور الذهنيّة، الاعتقاد اليقيني بوجود أداتين إدراكيّتين هما الحسّ والعقل يرتكبان الأخطاء، الاعتقاد بالاستدلال والبرهنة بشروط صحّة المادة وصورتها، الاعتقاد بمعتقدات مثل استحالة اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين؛ لأنّه لو قيل: إنّ هذه المعرفة خاطئة فلن يمكن قبول عدم الخطأ فيها في الوقت ذاته.

وعليه، لا يتسنّى طرح أيّ استدلالٍ أو برهنةٍ لصالح نزعة الشكّ من دون تبني هذه المعارف اليقينيّة. وبكلمة ثانية: نزعة الشكّ بطرحها لهذه الأدلّة والبراهين تنقض ادعاءها القائل بالتشكيك المطلق، ولنقل إنّ نزعة الشكّ تعاني من الانتحار على يد نفسها<sup>(١)</sup>.

ب - الردّ الحليّ: سؤالنا من الشخص المشكّك هو: كيف توصلت إلى وقوع الحسّ والعقل في الخطأ؟ إذا لم يكن ثمة معيار ومنطق لهذا الشيء، وما لم تكن هناك بديهيات وقضايا ثابتة، فكيف يمكن اكتشاف الخطأ في بعض المعارف؟<sup>(٢)</sup> إذا كان المنطق والمعياري هنا منتجاً فيتوجب أن يكون منتجاً وله دوره في مكان آخر أيضاً، ويمكن

(١) راجع، دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) راجع: مسألة المعرفة، ص ٢٢.

بهذا المعيار والمعتقد التوصل إلى يقينيات ومعتقدات أخرى، وذلك المعيار والملاك هو إما العلم الحضورى الذي لا يترك مجالاً للشك والتردد (بالبين الذي مرّ بنا في العلم الحضورى)، أو العلم الحضورى الذي تستند فيه النظريات على البديهيات.

لقد حصلت غفلة عن هذه الفكرة وحصل هذا الاستناد بشكل غير واع. والشك في البديهيات الأولية أيضاً عودة إلى نقطة البدء. إذا شك شخص في هذه البديهيات فسيكون شكّه مصحوباً باليقين بها. وإذن، صحيح أننا نقع في أخطاء لكننا نمتلك دوماً معياراً لاكتشاف الخطأ، في الحسّ عن طريق الاستقراء، وفي العقل عن طريق المعتقدات الأساسية وارتكاز النظريات على البديهيات. هذا الاستقراء نفسه مع أنه في معظم الحالات لا يفيد إلا الظنّ فهو كاف للخروج من التشكيك، كما أن الارتكاز على البديهيات أمر يقيني.

في الردّ على الدليل الذي أقيم بمقدمتين، هما: وقوع الخطأ، وقابلية تعميمه لصالح نزعة الشك، تتسنى الإشارة إلى هذه النقاط:

أولاً: كما مرّ بنا هناك لأجل إدراك وقوع خطأ ما عشرات اليقينيّات والمعارف الحاضرة المسأهمة في هذا الإدراك. كما أنّه في كلّ تشكيك لا مناص من قبول واقعية الصور الذهنية، ومبدأ العلية، ومبدأ امتناع النقيضين، و... حسب التقرير السالف.

ثانياً: المقدمة الثانية: أي مبدأ قابلية الخطأ للتعميم ليست يقينية. هذا المبدأ في المصطلح المنطقي هو نفسه التمثيل. ما الدليل على تعميم حكم القابلية للخطأ في الظروف المشابهة في ظاهرها من حالة إلى حالة؟ ربما كان لهذه الحالة خصوصية ما تفتقر لها الحالة الأخرى. الاعتقاد بهذا المبدأ هو في الواقع يقين بموقف التشكيك. وفي مقابل الشبهة القائلة إنّ (العلم ليس إلاّ صوراً ذهنية، ولا يمكن إصابة الواقع والوصول إليه؛ لأنّه لو كان للعلم القدرة على الكشف عن الخارج لوجب أن يكون دائماً وبدون استثناءات، والحال أنّه ليس كذلك، وإذن فلا يمكن الوثوق بالمعارف) يجب القول: الواقعيون أيضاً لا ينكرون الاختلافات بين العلماء، لكنهم يعتقدون

بجملة من القضايا الأساسية والبدهيّات الأوّليّة التي لا خلاف عليها، وهذا الثبات يمكنه أن يكون أساساً للإدراك ومعيّاراً للفهم الصحيح.

بالإضافة إلى ذلك، ليست جميع الخلافات لا تقبل الجمع والحلّ، فكثير من الخلافات ممكنة الجمع، وبعضها تتسلسل طويلاً أو إنّها آراء متنوعة لكنّها ليست عصيّة على الجمع. أضف إلى ذلك أنّ اختلافات أهل الاختصاص تتّبع دوماً ضوابط وقوانين وأطرًا محدّدة. هذا فضلاً عن أنّ التسلّح بأداة الحصانة لا يكفي وحده للحؤول دون الوقوع في الخطأ، إنّما استخدام هذه الأداة شرط لصحّة الأداء. مضافاً إلى ذلك يعاني هذا الدليل نفسه من إشكال نقضي، فمع أنّه أقيم لإثبات التشكيك وضد العقل لكنّه هو ذاته دليل عقلي.

### نزعة الشكّ لدى الغزالي

ابتلي الغزالي في الخامسة والثلاثين من عمره -وعند تدريسه للعلوم العقليّة- بحالة الشكّ الكونيّة الشاملة. يقول: "ثمّ علمتُ أنّ كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقّنه هذا النوع من اليقين، فهو علمٌ لا ثقةً به ولا أمانَ معه، وكلُّ علم لا أمانَ معه فليس بعلم يقيني". ويتابع كلامه: "ثمّ فتشّيتُ عن علمي، فوجدتُ نفسي عاطلاً من علم موصوفٍ بهذه الصفة، إلّا في الحسيّات، والضروريّات، فقلتُ الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليّات، وهي الحسيّات والضروريّات فلا بدّ من إحكامها أوّلاً؛ لأتيقّن أنّ ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريّات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريّات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه، ولا غائلة له. فأقبلتُ بجهدٍ بليغ، أتأمل المحسوسات والضروريّات، وأنظر هل يمكنني أن أشكّ نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسّع فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظلّ فتراه واقفاً غير متحرّك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة

- تعرف أنه متحرّك، وأنه لم يتحرّك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدرّج ذرة، ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف... فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا... فقالت الحواس: بِمَ تأمنُ أن تكون ثقتك بالعقليّات كثقتك بالمحسوسات؟"<sup>(١)</sup>.

بعد استعراضه لمراحل تشكيكه يرى الغزالي أنّ اعتناقه من هذه الهاوية لم يكن عن طريق الدليل والبرهان بل عن طريق النور الإلهي: "فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس وحاولتُ لذلك علاجًا فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصبُ دليلٍ إلا من تركيب العلوم الأوليّة فإذا لم تكن مسلمةً لم يمكن ترتيبُ دليل، فأعضل هذا الداء، ودامَ قريبًا من شهرين أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفسُ إلى الصّحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمنٍ ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وتركيب كلام، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النورُ هو مفتاحُ أكثر المعارف، ومن ذلك النور ينبغي أن يُطلب الكشفُ، وذلك النور المنبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ويجب التصد له، كما قال عليه السلام: إنّ لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها"<sup>(٢)</sup>.

يستعرض الغزالي كيفية الطريق ومراحل التشكيك لكنّه لا يبيّن طريق ومنهج الخروج منه، وهذا بخلاف ديكرت الذي يوضّح أطروحة التحرّر والخروج من التشكيك بالإضافة إلى استعراضه لمراحل التشكيك<sup>(٣)</sup>. كما أنّ قياس المحسوسات بالأوليّات قياسٌ مع الفارق، فالعقل هو الحاكم فيما يتعلق بالحسّ واكتشاف أخطائه، لكن العقل في مرتبة من العقل يكشف خطأ مساحة أخرى منه ولا يتاح القول؛ لأننا أخطأنا في الحسّ، إذًا يمكن وقوع الخطأ عند العقل أيضًا. أضف إلى ذلك أنّ بداهة

(١) الغزالي، محمد أبو حامد؛ ٢٦ رسالة من رسائل الإمام الغزالي (٧ مجلدات في مجلد واحد): رسالة المنقذ من الضلال، ص ٢٧-٢٩؛ راجع: الشكّ والمعرفة، ص ٢٥-٢٦.

(٢) الغزالي؛ م ن، ص ٣٠.

(٣) تُعرَضُ نزعة الشكّ لدى ديكرت بعد نزعة الشكّ لدى الغزالي.

الأوليات تُكتسب بالعلم الحضورى ولا مجال للشكّ القائل إنّنا ربما وقعنا في هذه الأمور أيضًا في الأحلام والأخيلة.

ويرتكز الغزالي أخيرًا على الشهود، وهذا الدليل لا يكفي لنقل الأفكار إلى الآخرين، إنّما ينبغي الاستعانة بالعلم الحسولى للتعبير عن العلم الحضورى، وكلّ علم حسولى ينتهي إلى علم حضورى؛ لذلك لا يمكن الاستغناء عن الفلسفة والكلام وسائر العلوم الظاهرية والعامة.

### الشكّ الديكارتى

ربما كان ديكارت قد اغترف في شكّه المنهج من كتاب (الإشارات) لابن سينا، وكتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي. من الأدلة التي أقيمت لصالح نزعة الشكّ التشكيك المنهج (التكليفى) لديكارت. إنّهُ يستعرض عشر مراحل للتشكيك يخلص منها إلى تكريس الذات، ثم يظفر في التأمل الثانى بمنهج اليقين. تأملاته تنطوي على عشر مراحل كما يلي:

١ - كلّ ما تقبلناه لحد الآن بوصفه أصحّ الأمور وأوضحها وأكثرها حسماً تلقيناه إنّما بالحواس أو بوساطة الحواس، لكنني توصلت أحياناً بالتجربة إلى أنّ هذه الحواس نفسها تخدعنا، والحزم والاحتياط يقتضيان أنّنا إذا خدعنا من قبل طرفٍ ما مرّةً واحدة فلن نعاود الثقة به كثيرًا.<sup>(١)</sup>

وهكذا، يرى ديكارت في خطوته الأولى أنّ الثقة بالحسّ غير جائزة.

٢ - ولكن مع أنّ الحواس تخدعنا أحياناً فيما يتعلّق بالأشياء الدقيقة الصغيرة جدّاً والبعيدة جدّاً، فقد نواجه الكثير من الأشياء الأخرى التي مع أنّنا نعرفها عن طريق الحواس، ولكن لا يمكن التشكيك فيها بنحو يقبله العقل<sup>(٢)</sup>. إنّهُ في هذه المرحلة يعدّل

(١) تأملات، ترجمه للفارسية أحمد أحمدى، ص ١٨.

(٢) م ن، ص ١٨.

قليلاً عن نزعة الشك.

٣ - مع كل هذا ينبغي هنا أن نأخذ بنظر الاعتبار أنني إنسان، وبالتالي فأنا معتاد على النوم وأرى في المنام والأحلام هذه الأشياء التي يراها المجانين - وحتى أموراً لها درجة أقل من الواقعية مما يراه المجانين - وقد رأيت في الأحلام مراراً أنني هنا أرتدي ثيابي وأجلس قبالة المدفئة والنار، والحال أنني عارٍ من الثياب تماماً في فراشي... وحين أتأمل في هذه الأفكار أرى بكل وضوح أنه لا توجد أية علامة حاسمة يمكنها أن تميز تمييزاً دقيقاً بين الأحلام واليقظة. هنا أبقى حائرًا بشدة وهذه الحيرة من الشدة والحدة بحيث اقتنع تقريباً أنني نائم<sup>(١)</sup>.

في هذه المرحلة يقطع ديكرت مرّة أخرى خطوة نحو التشكيك ويتعد عن اليقين.

٤ - والآن لنفترض أننا في حالة نوم... مع هذا ينبغي أن نتقبل على الأقل أن ما نراه في المنام والأحلام أشبه بلوحات وصور لا يمكن صناعتها إلا إذا كانت تشبه الأشياء الواقعية والحقيقية، وهكذا فلا أقل من أن هذه الأشياء العامة - أي: الأعين والأيدي وسائر أعضاء الجسم - هي أشياء واقعية وموجودة، وليست من صنع الخيال؛ لأنه حتى الرسّامين في الواقع عندما يكونوا في منتهى المهارة ليرسموا حوريات البحر وأنصاف الآلهة الحربيين بأشكالٍ جدّ غريبة وغير مألوفة وغير مأنوسة، إنما يستطيعون فقط خلط أعضاء الحيوانات المختلفة بأشكالٍ خاصّة وتركيبها، لكنهم يعجزون تماماً عن منحها أشكالاً وطبائع تتسم بالبداعة المطلقة وكونها غير مسبوقه تماماً<sup>(٢)</sup>. وهنا نرى ديكرت يتعد عن التشكيك ويخطو خطوة نحو اليقين.

٥ - ولهذا السبب يتسنّى القول إن هذه الأشياء العامة - أي: الأعين والرأس والأيدي وما إلى ذلك - ربما كانت وهمية، ولكن ينبغي رغم ذلك الاعتراف بوجود أشياء أخرى أكثر بساطةً وكنيةً منها تتسم بأنها حقيقية وموجودة، وكما أن بعض

(١) م ن، ص ١٩.

(٢) م ن، ص ٢٠.

الألوان الواقعية تمتزج مع بعضها، فكلّ الصور الموجودة في أذهاننا عن الأشياء - سواء كانت حقيقية واقعية أم وهمية ظنية - مكوّنة من امتزاج هذه الأشياء. ومن هذا القبيل الطبيعة المادّية على نحو عامّ وامتدادها وكذلك شكل الأشياء الممتدة، وكميّتها أو مقدارها وعددها وكذلك المكان الذي هي فيه، والزمان الذي هو مقياس لاستمرارها ودوامها، وأمور من هذا القبيل<sup>(١)</sup>.

في هذه المرحلة أيضًا نراه يتعد عن التشكيك أكثر.

٦- على الرغم من هذا كلّه، ترسّخت في ذهني منذ أمدٍ العقيدة القائلة إنّ هناك إلهًا قادرًا مطلقًا، هو خالقي وقد صنعني بهذه الصورة التي أنا عليها، ولكن من أين لي أنّ هذا الإله نفسه لم يُقدّر ألا تكون هناك أرض ولا سماء ولا جسمٌ ممتدٌ ولا شكلٌ ولا مقدارٌ ولا مكان، ومع ذلك قدّر لي أن أشعر بهذه الأشياء كلّها وأراها وكأني موجودة عيانًا؟! أضف إلى ذلك أنّه كما يحصل أحيانًا حينما أعتقد أنّ الآخرين على خطأ فيما يتعلّق بأمرٍ يعتقدون حسب ظنهم أنّ لهم بها معرفة قطعياً تماماً، ربما كان المقدّر لي أن أكون على خطأ أنا أيضًا كلّما جمعتُ الرقمين اثنين وثلاثة، أو حسبت أضلاعَ مربع، أو حكمتُ على شيء هو أبسط حتى من هذه الأمور، إذا كان بالمقدور تصوّر أشياء أبسط من هذه. يلاحظ أنّه في هذه المرحلة يختتم البحث بالخالق، ويخطو مرّةً أخرى خطوة نحو الشك.

ويواصل كلامه: ولكن ربما لم يشأ الله أن أقع في الخطأ هكذا، إذ من المعروف أنه خيرٌ محض. ولكن إذا كانت خيريّة الله تتعارض مع كونه خلقي أقع دومًا في الأخطاء (أخطاء سيستماتيكية منظمّة) فهذا أيضًا يتعارض حسب الظاهر مع كونه خيرًا أن يسمح بأن أقع في الخطأ بين الحين والحين. ومع هذا كلّه لا مجال للشك في أنّه سمح بمثل هذا<sup>(٢)</sup>.

(١) م ن، ص ٢٠.

(٢) م ن، ص ٢١.



٧- ربما كان هناك أشخاص يميلون إلى إنكار وجود إله بكل هذه القدرة أكثر من ميلهم إلى الاعتراف بأن كل الأشياء الأخرى ممكن الشك فيها، لكننا في الوقت الحالي لا خلاف لنا معهم، إنما نضم أصواتنا إلى أصواتهم لنفترض أن كل ما قيل هنا حول الله ما هو إلا أسطورة وخيال. مع ذلك، من أجل وصولي إلى هذه الحالة الوجودية التي أنا فيها حالياً مهما افترضوا من التبريرات والافتراضات - سواء نسبوها إلى التقدير، أم إلى الصدفة، أم قالوا إنها معلولة للتوالي والارتباط المستمر بين الأشياء - من البديهي لأن خداع الذات وإيقاعها في الخطأ هو بحد ذاته نوع من النقص، كلما كانت قدرة الخالق الذي يعتبرونه سبباً لوجودي أقل ارتفع احتمال أن أكون ناقصاً إلى درجة وقوعي في الخطأ باستمرار<sup>(١)</sup>.

في هذه المرحلة أيضاً يتابع ديكارت المسألة بإنكاره لله. والواقع أن إنكاره لله يضاعف من تشكيكه؛ لأنه ألغى الكلام عن خيرية الله وحكمته.

٨- ليس لدي أيّة إجابات لهذه الأدلة، إنما أنا مضطر للاعتراف بأن كل الآراء التي اعتبرتها في الماضي حقاً أصبحت الآن بالنسبة لي موضع شك وتردد بنحو من الأنحاء، وهذا ليس من باب عدم التأمل والتسرع بل على أساس أدلة متقنة جداً ومدروسة تماماً (التشكيك والتردد المبرهن بالدليل وليس التشكيك المزاجي النفساني). وعليه، إذا أردت الوصول في العلوم إلى شيء ثابت موثوق، يتحتم عليّ من الآن فصاعداً كما أتجنّب الحكم على الأمور الواضحة البطلان أن أتجنّب تصديق هذه الآراء والاعتقاد بها<sup>(٢)</sup>. وهكذا يطرح ديكارت التشكيك الجاد الكوني الشامل.

٩ - بيد أن التعبير عن هذه الملاحظات لا يكفي، إنما يتعيّن الاهتمام للاحتفاظ بها في الذاكرة، لأن تلك الآراء القديمة والمألوفة نفسها تعود إلى ذهني دوماً؛ لأن استخدامي الطويل والدارج لها يعطيها الحق بأن تشغل ذهني وتسيطر تقريباً على

(١) م ن، ص ٢٢.

(٢) م ن، ص ٢٣.

معتقدي خلافاً لرغبتني، وطالما تصوّرتها كما هي - أي: كما أوضحتُ وأبرزتُ الآن - مشكوكاً فيها إلى حدّ ما، لكنني أرى في الوقت ذاته أنّ احتمال صحتها كبير إلى درجة أنّ قبولها أوثق وأقرب إلى الدليل من إنكارها، فلن أستطيع أبداً ترك عاداتي الدارجة، وهي التسليم لها والثقة بها؛ لهذا اعتقد أنّ أعقل الطرق هو أن أتخذ موقفاً معارضاً، وأركّز كلّ اهتمامي على تخطئة نفسي، وافترض كلّ هذه الآراء المدة من الزمن باطلةً وهميةً لأستطيع أن أفحص أحكامي المسبقة بحيث يستحيل الانحراف من جهة إلى جهة أخرى، ولا تتغلب العادات السيئة على أحكامي، ولا يكون من الممكن الانحراف عن الطريق المستقيم الذي يأخذ بأيدينا إلى معرفة الحقيقة<sup>(١)</sup>.

وهكذا فهو يعتقد أنّه أَلْفَ هذه الآراء واستأنس بها إلى درجة أنّ ثقته بأنه يرتدي ثيابه ويجلس قبالة المدفئة ويمسك بيده ورقة أرجح من أن يريد التشكيك في ذلك.

١٠ - على هذا الأساس افترض أنّه ليس إلهاً واقعياً - وهو ينبوع الأصلي للحقيقة - بل شيطاناً شريراً ومكّاراً ومخادعاً جدّاً، استخدم كلّ مهارته ليخدعني. افترض أنّ السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكلّ الأشياء الخارجيّة التي أراها ما هي إلاّ أوهام ومخادعات نصبها لي هذا الشيطان ليصطاد اعتقادي بها. افترض أنّني أنا نفسي لا أمتلك يدّاً ولا عيناً ولا لحمًا ولا دمًا ولا أيّاً من الحواس، واعتقد خطأً أنّني أمتلك كلّ هذه الأشياء. إنّني أقفُ بكلّ إصرار على هذه الفكرة، وإذا لم أستطع نيل معرفة حقيقة عن هذا الطريق فلا أقفُ من أنّني أستطيع الإقلاع عن إصدار الأحكام؛ ولهذا فأنا أحذر وأراقب تمامًا بأن لا أتبنّى أية عقيدة باطلة، وأعدُّ ذهني لمواجهة مخادعات هذا المكّار الكبير؛ لكيلا يستطيع مهاكاً كان مخادعاً ماهراً أن يسيطر عليّ حتى بمقدار ذرة. لكن هذه عمليّة صعبة وشاقة، وهناك نوع من التقاعس يسوقني لاشعوريّاً إلى طريق الحياة المألوفة الدارجة، وبالضبط كما يستمتع عبدٌ في أحلامه بالحرية الوهميّة، وحينما يفكر أنّ هذه الحرية ليست أكثر من حلم سيخاف من

الاستيقاظ، ويمهد الأرضية بهذه الأوهام الممتعة ليقضي مدة أطول في استمتاعه هذا، كذلك أنا أعود لاشعوريًا ومن تلقاء نفسي إلى آرائي القديمة، وأخشى أن استيقظ من هذا النوم الخفيف؛ مخافة أن تكون اليقظة الشاقّة التي تتلو سكينته هذا النوم والحلم، وبدل أن تمنحني الضياء والنور لمعرفة الحقيقة، غير كافية لتبديد كل ظلمات المشكلات التي تكوّنت<sup>(١)</sup>.

بعد هذه المراحل العشر يدخل ديكرت في تأمله الثاني ويكرر هذا التعبير المكرّر: (أنا أشكُّ وأفكرُّ ولكن لا أشكُّ في أنني أشكُّ وأفكرُّ، بل أنا متيقن من ذلك، فأنا إذا موجود). إنّه يشبه فكرته هذه بعبارة أرخميدس الذي لم يطلب من أجل اقتلاع الكرة الأرضية ونقلها إلى مكان آخر سوى نقطة ثابتة ساكنة واحدة. يقول: إذا أعان الحظ وعثرتُ على أمرٍ واحد يقيني لا سبيل للشك فيه فمن حقي أن أتوفر على أرقى الآمال<sup>(٢)</sup>.

ولقد وجدَ هذه النقطة الثابتة إذ لا يمكن الشكُّ في وجود الشكِّ والوهم، كما لا يمكنه الشكُّ في نفسه بوصفه شاكًا متوهمًا. وهكذا بدأ التأسيس لليقين من هذه النقطة، ومنها يخلص إلى الاعتقاد بأشياء أخرى مثل الشكّل والامتداد والعدد والله، ويسترسل إلى نهاية تأملاته منطلقًا من هذا الأساس؛ ليثبت ماهية النفس والإنسان والله.

ربما كان ديكرت قد استقى دليله هذا من (إشارات) ابن سينا، ففي النمط الثالث من (الإشارات) يقدم ابن سينا بحثًا تحت عنوان (إثبات وجود النفس)، ويذكر هناك بعض الأدلة. من أدلته المشهورة تجربة افتراضية لإنسان يعيش في الهواء الطلق وهو في تلك الحالة واع لنفسه، ونفسه هي الشيء المعلوم بالنسبة له دومًا ولا تكون مجهولة لديه أبدًا.

يوضح ابن سينا أن أناسًا أرادوا عن طريق البرهان الإتي، أي: عن طريق فعل

(١) م ن، ص ٢٢.

(٢) م ن، ص ٢٤.

النفس وحركات النفس وعلم النفس إثبات وجود النفس. بمعنى لأن هناك فكرًا إذا لا بد من موجود مفكر يُنتج ذلك الفكر. يُسجّل ابن سينا نقده على هذا البرهان ويعتبره غير تام؛ لأن من يقول: (أنا أفكر)، يقرّر أولاً وجود (الأنا) ويفترض وجود الأنا قبل التفكير، لذلك لو أراد إثبات وجود (الأنا) عن طريق التفكير كان ذلك مصادرة على المطلوب.

### برهان ديكارت في بوتقة النقد

لا يمكن لديكارت إثبات وجود نفس المفكر عن طريق الشك، إذ وفقاً لرأي ابن سينا قبل أن يقول: (أنا أفكر)، أدرك (الأنا) وتقبلها، وكذلك قبل أن يقول: (أنا أشك) وافق مبدأ امتناع التناقض؛ لأنه لا يمكنه القول أنا أشك وأنا لا أشك في الوقت نفسه. إذاً، من الإشكالات (الطريقيّة) على شكّ ديكارت هي:

أولاً: البنية التحتيّة للمعرفة، والخروج من الشكّ السابقةً لجملة ديكارت الشهيرة هي استحالة التناقض.

ثانياً: معرفة النفس غنيّة عن الاستدلال والبرهنة، فكلّ إنسان يجد نفسه حاضرة لدى نفسه، وإذا لم تكن هذه المعرفة قبلية لعادت كلّ برهنة أخرى عديمة المعنى.

ثالثاً: برهنة ديكارت قائمة على أساس منطقي والشكل الأول وصحة البرهنة تتوقف على اعتراف مسبق بصدق وإنتاج الشكل الأول.

رابعاً: بعد أن يعترف ديكارت بوجود النفس يبرهن على وجود الله عن طريق التفكير، فيقول: ينبغي أن يكون لفكرة (الإله) جذرها وعلتها في الذهن، والحال أنّ هذا الاستدلال متوقف على معرفة قبلية تقول: إنّ كلّ معلول يحتاج إلى علة ولا يمكن أن يوجد منفصلاً عن العلة الموجدة له.

خامساً: يقول ديكارت في برهنته على وجود الله: لا يمكنني أن أكون أنا مصدر هذا الفكر ومنبته؛ لأن حقيقة هذا الجوهر خارج حقيقتي وماهيتي. تدلّ هذه البرهنة

على قبول معرفة مسبقة أخرى فحواها أن المعلول لا يكون أكمل من علته<sup>(١)</sup>.

ويسجل الشهيد محمد باقر الصدر نقدًا على منهج وأساس البرهنة لدى ديكارت، فهو يعتقد أن ديكارت لم يستخدم الشك بل استعان بالفكر (وطبعًا بلون معين من الفكر). ويعتقد كذلك أن عبارة ديكارت الشهيرة تفتقر للترتيب المنطقي؛ لذلك يبادر إلى إصلاحها ويعيد ترتيبها على النحو التالي: أنا أفكر، وكل فكرة موجودة، إذًا أنا موجود<sup>(٢)</sup>.

يختلف الشك الديكارتي عن الشك لدى الغزالي في أن ديكارت يُنظر للشك ويعرفه باهتمام خاص وبشكل إرادي، أما الغزالي فلم يأبه لمكانة الشك وأهميته، الأمر الذي أولاه أسلاف الغزالي اهتمامًا خاصًا، واعتبروا الشك واجبًا للوصول إلى الاطمئنان واليقين<sup>(٣)</sup>.

### نزعة الشك لدى باركلي

سجل جورج باركلي<sup>(٤)</sup> شكّه في مجالين اثنين: أحدهما مجال المفاهيم الكلية، والثاني العالم الجسماني. فقد كان بخصوص المفاهيم الكلية يعتقد أن ظهور التصورات الكلية

(١) نظرية المعرفة، ص ٩٨-١٠٢.

(٢) راجع: فلسفتنا، ص ٩٨-٩٩.

(٣) يثربي، يحيى، نقد الغزالي، ص ٥٢.

(٤) ولد جورج باركلي (١٦٨٥-١٧٥٣م) في إيرلندا، وحاز أستاذية كالج ترينيس في دبلن وهو في الثانية والعشرين من عمره، وتولى في عام ١٧٢٤م إدارة جامعة دري. ثم ارتقى إلى موقع أسقفية كلفين. كتب جميع أعماله الفلسفية المهمة قبل الثامنة والعشرين من عمره. وأبرز أعماله: مقال حول النظرية الجديدة في الرؤية (١٧٠٩م)، رسالة حول أصول المعرفة لدى الإنسان (١٧١٠م)، ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس (١٧١٣م)، السيفرون أو الفيلسوف الصغير (١٧٣٢م). كان يدافع غالبًا عن نظريات جون لوك وتبنى نظرية رمزية الفهم لكنه عرضها بنحو جديد. كان يرى أن ما ندرکه ليس في العالم الخارجي المادي بل هو تصوراتنا وانطباعاتنا. ثم تهادى في هذا الاتجاه أكثر وقال: الأشياء موجودة بمقدار ما تُدرک، وهذا لا يعني أنه لو لم يكن هناك أحد يُدرک الأشياء فستكون هذه الأشياء غير موجودة في الواقع، لأن الذهن غير المحدود أي الله يدركها دائمًا. راجع: الفلسفة والإيمان المسيحي، ص ٦٠-٦١.

يحصل على يد اللغة واللسان، والألفاظ العامة هي السبب في بروز الظن القائل: إنه فضلاً عن المفاهيم الجزئية هناك مفاهيم كلية موجودة في الذهن، والحال أن تصوّر مثلث يكون متساوي الساقين، وفي الوقت نفسه مختلف الأضلاع، وفي الوقت نفسه متساوي الأضلاع أمرٌ مستحيل ويستدعي التناقض<sup>(١)</sup>. وقد ترك أسلوب تفكير باركلي تأثيره في مَنْ بعده من المفكرين، حتى أن هيوم وظّف هذا الزاد لينظّم نزعة الشكّ بشكل أحدث.

يمكن ترتيب شبهات باركلي على النحو التالي:

الوجود هو عين الإدراك، فما لم يكن الشيء مُدرِّكاً لا يصحّ إطلاق الوجود عليه، ومن المستحيل أن يكون هناك موجود فوق الإدراك، والتصوّر مثل التصوّر فقط. لا يوجد فرق بين الكيفيات الأوّلية والكيفيات الثانوية، مع أن كليهما غير واقعي. والقول بالمفاهيم الكلية ينتهي بنا إلى التناقض.

### نزعة الشكّ لدى هيوم

أثار هيوم<sup>(٢)</sup> في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي نوعين من النزوع

(١) رسالة في أصول الفهم البشري، ترجمه للفارسية يحيى مهدوي، ص ١٦-١٧.  
(٢) ولد ديفيد هيوم في أودينبورغ، والتحق بالجامعة هناك وهو في سن الثانية عشرة. وتركها بعد فترة ثم عمل في سفارة بريطانيا لدى فرنسا. وكان يُعرف كمؤرخ أكثر من شهرته كفيلسوف. يعقد برتراند رسل أن الغاية من تأليفه كتاب (تاريخ بريطانيا) في عدّة مجلّدات هي إثبات تفوّق القومية التوربية على باقي القوميات والقومية الاسكتلندية على القومية البريطانية. وقد أدّت (رسالة في طبيعة الفهم البشري) (١٧٣٩-١٧٤٠م) إلى يأسه وخيبته، فقد كان يأمل أن يطلق هذا الكتاب بحثاً ودراسات لكنه لم يشر أية أصداء. ثم إنّه كتب كتاب (بحث في الفهم البشري) (١٧٥٢م)، ومن آثاره أيضاً كتاب (الأصول الأخلاقية) (١٧١٥م) و(حوار حول الدين الطبيعي) الذي وضعه عام ١٧٥٢ ونشر سنة ١٧٧٩م بعد موته، و(التاريخ الطبيعي للدين) (١٧٧٥م). من المحتمل أن يكون الشكّ لدى هيوم مفتاحاً لاستيعاب معتقداته. لقد استفاد من العقل إلى أقصى الحدود ليثبت قيوده وحدوده. وبلغ بنظرية تصويرية المعرفة إلى كمالها غير المحبذ بمعنى أن الإنسان لا يستطيع إثبات وجود الموجودات في خارج ذاته. راجع: براون، كالين؛ الفلسفة والإيمان المسيحي، ترجمه للفارسية طاطوس ميكائيليان، ص ٦٣-٦٤.

إلى الشك. وقد طرح في البداية نوعاً من التشكيك المحدود ثم شكك بأدواتٍ وضعيّة وتجريّة بكلّ معتقد غير تجريبيّ وأنكره. كان يرى مكتسبات الحسّ فقط هي الجديرة بالوثوق والاعتماد، وشكك في القضايا الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة والإلهيات الفلسفيّة و... الخ.

وهاجم أكثر ما هاجم مبدأ العليّة؛ إذ عدّه مجرد (تعاقب ظواهر). وحيث إنّ هيوم كان حسياً، والعلاقة بين العلة والمعلول لا تقبل الإدراك بالحسّ، فقد أنكرها هيوم<sup>(١)</sup>. واعتبر كلّ شيء غير حسيّ بلا معنى ومن صناعة الذهن، ومن هذه الأمور مبدأ العليّة، حيث كان يؤمن أنّ الأمور الواقعيّة لا يمكن إثباتها إلّا عن طريق مبدأ العليّة (المبدأ الذي كان ينكره). كان يقول بعدم وجود مفاهيم كليّة ف (النفس) و (الأنا) و... لا وجود لها، والحالات فقط هي الموجودة ليس إلّا<sup>(٢)</sup>.

لقد أفضى إنكار العليّة إلى ضعضة دراسات اللاهوت والفلسفة والميتافيزيقا، ولم يعمل هذا الإنكار على هدم الدين والفلسفة وحسب، بل حطّم أيضاً ركائز العلم، فبإنكار هذا المبدأ يجب إنكار كلّ القوانين (العلميّة وغيرها)؛ لذلك تحوّلت نزعة الشكّ عند هيوم عملياً إلى نزعة شكّ كونيّة شاملة تسرّبت إلى كلّ المعتقدات والقضايا والعبارات العلميّة والحسيّة.

### نزعة الشكّ لدى باركلي وهيوم في ميزان النقد

تمثّل نزعة الشكّ لدى باركلي نمطاً خاصّاً من نزعة الشكّ يُعرّض أموراً كثيرة للشكّ، ولا تبقى حتى القواعد الفلسفيّة الكليّة في مأمن من معاوله الهدامة. وهكذا كان منهج التفكير لدى باركلي متزلزلاً بحدّ ذاته من الأساس؛ لأنّه لا يمكن إطلاقاً الإيذان برأيٍ كليّ لا يرتبط بأيّ مفهوم كليّ، ولا ينبع إلّا من الألفاظ العامّة، فقد تكون

(١) بحثٌ حول الفهم البشري: في الفلسفة النظرية، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزركمهر، الفصل ١، ص ١٣٢-١٣٣، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٥، ١٦٩، ١٧٤.

(٢) الفلاسفة الإنجليز، ص ٢٩٠-٢٩١، ٣١٦، ٣٢١.

هناك مفاهيم كليّة تُنتزع وتعتمد في الأدلّة والبراهين من دون استمداد من الألفاظ العامّة. أضف إلى ذلك أنّ ادّعاء باركلي هذا لا يعني نقد مطلق العلم أو مطلق الوجود، إنّما إنكار الموجودات المادّية لا يعني إنكار بعض الموجودات، والشكّ فيها لا يعني الشكّ في بعض المعلومات<sup>(١)</sup>.

ادّعاء هيوم أنّ الحسّ وحده هو أداة المعرفة لا دليل عليه؛ لأنّ هذه القضية نفسها لا تقبل الاختبار بالحسّ، وهذا الادّعاء وفهمه رهن بمبدأ عقلي هو مبدأ استحالة اجتماع النقيضين. وعليه، فحجّية الحسّ هي الأخرى بحاجة إلى العقل واعتبار المكتسبات الحسيّة وقيمتها منوطة بقبول أو ليات عقليّة. وحتى عندما نقول إنّ عالم المادّة موجود ينبغي عدم الظنّ أنّ الحسّ وحده هو الذي أدرك هذه القضية، فالعقل رصيد متين لهذا الإدراك والمعرفة، وهو الذي يتقبل أنّ هذا الإدراك صحيح. ينبغي التسليم بأنّ حلّ قضية العلم غير متاح إلّا بقبول مبدأ العليّة القويم.

الإجابة عن شبهة الأذهان الأخرى مجرد قطع خطوة واحدة من هذا الهجوم الكاسح على الاستنتاج الاستقرائي نحو قضية البدن. إذا كانت معرفتي الظاهريّة بدني كما يقول المشكّكون تشبه إلى حدّ ما معتقداتنا حول الأشياء الخارجيّة في ابتنائها على الاستقراء والإدراكات الحسيّة والإحساسات البدنيّة، ففي هذه الحالة هل أستطيع أساساً أن أعلم بشكل مُسوَّغ أنّ لي بدنًا؟ ألا يمكن أن أكون في حالة وهم دائميّة حتى فيما يخصّ لحم جسمي؟<sup>(٢)</sup>.

(١) دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٦٢.

(٢) مجلة (ذهن)، العدد ١١، ١٢، ص ١٣٤؛ للاطلاع على نقد رؤية هيوم أنظر: جعفري، محمد تقي؛ دراسة ونقد نظريات ديفيد هيوم في أربعة مسائل فلسفيّة، ص ٣١ فما بعد.



## بواعث بروز نزعة الشك في الفلسفة الغربية

### أ - التقليل من قيمة الحس

لقد أدى هذا الباعث إلى سلب المعارف الحسية سمة اليقين واتصافها بصفة الشك وعدم اليقين، والحال أن القسم الأعظم من المعارف البشرية تتأتى عن طريق الحس، إلى درجة أنهم قالوا: (من فقد حسًا فقد فقدَ علمًا).

### ب - النزعة التجريبية المتطرفة

من العوامل الأخرى المؤثرة في الميل نحو نزعة الشك في الفلسفة الغربية هو النزعة التجريبية المتطرفة ورفض العقلانية. يدل تاريخ الغرب على أنه متى ما وصلت النزعة التجريبية إلى حد الذروة شاعت نزعة الشك وانتشرت.

### ج - الاعتقاد بتأثير الزمان والمكان في المعرفة

وهذا لا يعني أن العقليين ينكرون في الجملة تأثير الظروف الزمانية والمكانية في المعرفة، فهم أيضًا يعتقدون بعلم اجتماع المعرفة وعلم نفس المعرفة، لكن الكلام هو هل يمكن بمعزل عن الزمان والمكان، وبعيدًا عن العلل التوفّر على معرفة صحيحة وحقيقة صائبة؟ القول بتأثير الزمان والمكان في الإدراكات التصورية والتصديقية يمحو قيمة المعرفة ويفيد تعذر وصول الإنسان إلى الحقيقة الواقعة المنفصلة عن الزمان والمكان. نتيجة هذه الرؤية هي الجهل بالواقع والشك في المعلومات الحاضرة لدى النفس، وهي معلومات حسب هذه الرؤية متأثرة بظروف الزمان والمكان.

### د - الاعتقاد بتأثير الجهاز الفكري في الإدراكات

هذه الفكرة أيضًا تنتج الجهل بالواقع الحقيقي، ذلك أن كافة الصور إنما هي نتيجة نشاط الجهاز الفكري؛ لهذا سوف يسري التشكيك في عينيه هذه الصور وتطابقها مع الخارج على جميع المعلومات.

### هـ - التفسير المادّي للمعرفة

المادّيون الديالكتيكيون بتفسيرهم المادّي للمعرفة بأنها أثر ينتج عن ارتباط الدماغ بالخارج عملوا على الحدّ من قيمة المعرفة أو محوها. مثل هذا التفسير للمعرفة يستوجب التشكيك في تطابق المعرفة مع الواقع.

### و - بصمات الوضع الاقتصادي على المعرفة

هذا الرأي يفسّر المعرفة الإنسانيّة بالوضع الإنساني ففي حال تبدّل الأوضاع الاقتصاديّة تتبدّل المعارف أيضاً. وغنيّ عن القول كيف يمكن لهذا الرأي أن يفضي إلى نزعة الشكّ وتبديد القيمة والاعتبار عن المعرفة.

### ز - الاعتقاد بتأثير العوامل والضمير الواعي واللاواعي في المعرفة

عقيدة فرويد وأنصاره بتأثير الضمير اللاواعي للإنسان على الإنسان ومعارفه عامل من عوامل التشكيك في تطابق المعرفة مع الواقع، إذ طبقاً لهذا التفسير كلّ ما يصدر عن الإنسان هو انعكاس غير واعٍ للشهوات الجاحمة والغرائز الجنسيّة المتراكمة المكبوتة في وجود الإنسان.

### نقود على أدلّة النسبيّة المعرفيّة

النسبيّة المعرفيّة اتجه أطلق منذ اليونان القديمة إلى الآن من قبل شخصيّات مثل پروتاغوراس، وكوهن، ويانغ، وبلور، وبارنر، وبيتش، وفيتغنشتاين، وهارولد بروان، وجك ميلند، و... الخ، وطبعاً كان هناك في المقابل مفكرون وجّهوا النقد لهذا الاتجاه المعرفي. التقارير المختلفة للنسبية المعرفيّة هي كما يلي:

### رواية پروتاغوراس للنسبية المعرفيّة

يعرض إفلاطون في رسالة تيتوس<sup>(1)</sup> رواية پروتاغوراس للنسبيّة كالاتي: الإنسان هو مقياس كلّ شيء، إنّه مقياس وجود ما هو موجود وكيف هو، ومقياس عدم وجود

(1) Theaitetos.

ما لا يوجد وكيف لا يوجد. يعتقد أفلاطون أن معنى كلامه هو أن "كل شيء بالنسبة لي هو كما يظهر لي، وكذلك بالنسبة لك كما يظهر لك؛ لأن كلينا أنا وأنت إنسان، لذلك ما أدركه أنا هو الحقيقة بالنسبة لي وما تدركه أنت هو الحقيقة بالنسبة لك؛ لأن محل هذا الإدراك هو واقعي أنا أو أنت"<sup>(١)</sup>. التوضيح الدقيق لرؤية پروتاغوراس ورد في حوار سقراط مع تيتتوس.

### أرسطو ينقد نسبية پروتاغوراس

يرى أرسطو في كتابه (الميتافيزيقا) في معرض نقده لنظرية پروتاغوراس: إذا كان كل ظن لكل إنسان أو كل ما يظهر لكل إنسان حقيقة، إذاً فكل الأحكام يجب أن تكون في آن واحد مطابقة للحقيقة ومتعارضة معها، فكثير من الناس لديهم معتقدات متعارضة فيما بينهم ويرون أن كل من لا يشاركهم العقيدة على خطأ، إذاً بحكم الضرورة يجب أن يكون كل شيء موجوداً وأيضاً غير موجوداً<sup>(٢)</sup>. إذاً، النقد الأول لأرسطو على النسبية المعرفية هو أن هذه النظرية تستتبع التناقض والتطابق وعدم التطابق الحقيقي في الأحكام في آن واحد.

ويقول أيضاً: إنّه من جهة ثانية إذا كان هذا الادعاء صحيحاً وجب أن تكون كلّ المعتقدات متطابقة مع الحقيقة، فالذين هم على خطأ والذين اكتشفوا الحقيقة كلهم لهم معتقداتهم المختلفة فيما بينها، فإذا كانت الأشياء كما يدعي أصحاب هذه النظرية لوجب أن تكون عقائد كل البشر متطابقة مع الحقيقة. يمكن أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في آن واحد، ولكن ليس من جهة واحدة؛ لأنّ الشيء الواحد يمكن بالقوة أن يكون في آن واحد شيئين متضادين لكن ذلك بالفعل غير ممكن.

النقد الثاني الذي سجّله أرسطو تقرير آخر لاستلزام اجتماع النقيضين تقع فيه هذه النظرية، وهو: المعتقدات التي لها صحتها وسقمها ثبوتاً تعدّ حقيقةً إثباتاً، أي: إنّ

(١) الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج٣، رسالة تيتتوس.

(٢) أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسية محمد حسن لطفي، ص ١٤٤.

المعتقد الواحد هو حقيقة وهو أيضًا خطأ.

النقد الثالث لأرسطو هو أن هذا الفريق من المفكرين يعودون لحل أسئلتهم إلى خبراء، ويراجعون الطبيب عند المرض، وهذا دليل على أنهم لا يعتقدون بما يقولون<sup>(١)</sup>.

النقد الرابع لأرسطو على نظرية پروتاغوراس هو أنهم يريدون دليلاً على شيء لا يمكن إقامة الدليل عليه؛ لأنّ مبدأ البرهان نفسه ليس برهان، إذا استحالة اجتماع النقيضين وهي مبدأ البرهان مطلقة وليست نسبية، وبالتالي فتعذر أن يكون الحكمان المتناقضان صادقين في آن واحد هو من أكثر الأصول والمبادئ يقيناً ورسوخاً<sup>(٢)</sup>.

خامساً: لا يمكن أن يكون كل ظاهر حقيقة؛ لأنّ كل ظاهر إنّه هو ظاهر لشخص ما؛ لذلك لزم على الشخص النسبي أن يقول إنّ كل شيء حقيقي بالنسبة إلى الظنّ والحس والإدراك الحسي، وعليه، لم يوجد شيءٌ ولن يوجد إلا إذا ظنّ شخصٌ ما شيئاً ما. ولكن إذا كان الأمر كذلك حقاً أنّ شيئاً قد انوجد وسوف يوجد إذن لا يمكن أن يكون كل شيء موجوداً كما هو بالنسبة للظنون والتخمينات<sup>(٣)</sup>.

سادساً: هو يقول إنّ الإنسان معيارٌ كل شيء. وهذا الكلام يعني أنّ كل شيء هو كما يظهر لكل شخص. إذا صدق هذا الكلام نتج عنه أنّ كل شيء واحد موجود وأيضاً غير موجود، وحسنٌ وأيضاً سيئ، وأنّ مضامين كلّ الادعاءات المتناقضة صادقة في آن واحد، وعليه سيكون مجرد عمل صياني أن نُقيّم معتقدات وأخيلة الذين يختلفون فيما بينهم؛ لأنّ أحد الطرفين هو بلا شك على خطأ والإدراك الحسي يثبت صحّة هذا الكلام، إذ لا يحدث إطلاقاً أن يكون الشيء الواحد حلواً في مذاق شخص وغير حلواً في مذاق آخر، إلا إذا كانت أداة الحسّ لدى أحدهما فاسدة أو مختلفة<sup>(٤)</sup>.

(١) م ن، ص ١٥٢.

(٢) م ن، ص ١٥١-١٥٢.

(٣) م ن، ص ١٥٤.

(٤) م ن، ص ٤٢٨-٤٢٩، ٣٨٠.

### تقرير ديمقريطس للنسبية المعرفية

يذهب ديمقريطس وأتباعه إلى أن العلم والمعرفة عبارة عن الإدراك الحسي والإدراك الحسي انفعال جسماني؛ لذلك يعتقدون أن كل ما يظهر لحواسنا يجب أن يكون حقيقة؛ لذلك يقولون إن الشيء الواحد قد يكون حلواً في مذاق شخص يتذوقه ومراً في مذاق آخر، بل إن الشيء الواحد لا يظهر دوماً بشكل واحد لحواس شخص واحد. أما أي تلك الظواهر يتطابق مع الحقيقة وأياً يخالفها فليس ذلك معلوماً، لأن أيًا من هاتين الفئتين من الظواهر ليست حقيقية أكثر من الفئة الأخرى، بل كلتا همتا متساويتان من هذه الناحية؛ لذلك يقول ديمقريطس: الحقيقة إما غير موجودة أو إننا لا يمكن أن نصل إليها<sup>(١)</sup>.

### تقريراً أمبادوقليس وپارمنيدس

يقول إمبادوقليس: بتغير أحوالنا يتغير فكرنا؛ لأن معرفة الإنسان تزداد تبعاً لما حوالية، وبمقدار ما تتغير طبيعته تخطر على ذهنه أفكار متغيرة<sup>(٢)</sup>. ويقول پارمنيدس في هذا التقرير: كما أن الأعضاء المتعرجة تتركب في كل زمان، تظهر الأفكار لدى الإنسان الطريقة نفسها؛ لأن الذي يفكر عند كل البشر هو طبيعة أعضائهم، وما يتغلب في جسم الإنسان على باقي الأجزاء هو الذي يكون الفكر ويصنعه<sup>(٣)</sup>.

وقد عدّ أرسطو هذا الاتجاه مبعث يأس لدى طلاب الفلسفة الشباب الجدد حيث اعتبروا البحث عن الحقيقة أشبه بالركض وراء الطيور، وقال: إن السبب في تحيز أولئك المفكرين لهذه العقيدة هو أنهم ظنوا عند البحث عن حقيقة الأشياء الموجودة أن الموجود يعني فقط العالم المحسوس؛ ولأنهم رأوا أن عالم الطبيعة هذا متغير متحرك دائماً، ولا يمكن إصدار أحكام صحيحة حول ما هو متغير؛ لذلك استنتجوا أنه لا

(١) م ن، ص ١٤٦.

(٢) م ن، ص ١٤٧.

(٣) م ن، ص ١٤٧.

يمكن التحدّث بكلام متطابق مع الحقيقة حول شيء يتغير دائماً، وفي كلّ مكان ومن كلّ الجهات. وقد تسبّب هذا الرأي في ظهور أكثر النظريّات تطرفاً، أي: نظريّة أتباع هيراقليطس، ونظريّة كراتولوس. وأخيراً توصل إلى الاعتقاد بأنّه يجب عدم التحدّث بأيّ كلام؛ لذلك كان يجرّك إصبعه فقط، ويشكل على هيراقليطس أنّه قال: (لا يمكن الدخول في النهر الواحد مرتين)<sup>(١)</sup>.

في معرض ردّه على هذا الدليل وهذا التقرير للنسبيّة المعرفيّة يلجأ أرسطو إلى المنحى الأنطولوجي فيقول: الشيء الذي يفقد كفيّة يبقى يحتفظ بشيء من ذلك الشيء الذي يفقده، وفيه أيضاً شيء من الحالة التي تريد أن تتكوّن وتظهر. يجب أن يكون هناك شيء سابقاً وبشكل عامّ ينبغي أن يكون هناك شيء لا يزال حاضراً وموجوداً من الشيء الآخذ بالفساد، وعندما يكون الشيء في حالة تكوّن وانوجاد ينبغي أن يكون هناك شيء يتكوّن هذا الشيء منه. أضف إلى ذلك أن أصحاب هذه النظريّة يسحبون ما يرونه بخصوص عدد قليل من الأشياء المحسوسة على كلّ الكون المادّي، فهناك مثلاً منطقة صغيرة من العالم المحسوس المحيط بنا تتعرّض دوماً للكون والفساد لذلك إذا برّأنا هذه المنطقة الصغيرة من أجل الكل فهو أفضل من أن ندين الكلّ بسبب هذه المنطقة الصغيرة.

ويقول أرسطو في جوابٍ معرفي:

أولاً: ليس كلّ ما يظهر لنا يمثل الحقيقة.

ثانياً: رأي الإنسان المتخصّص مثل الطبيب من حيث الصواب لا يتساوى مع رأي شخص غريب على علم الطب.

ثالثاً: أحكام الإدراكات الحسيّة حول الأشياء المتعلقة بميدان عمل كلّ واحدة من الحواس وما هو خارج نطاق ميدان عملها، وكذلك حول الأشياء البعيدة والأشياء

(١) ما بعد الطبيعة، ص ١٤٧-١٤٨.

القريبة ليست متساوية ولا هي معتبرة بدرجة واحدة، إنّها في خصوص الألوان مثلاً المعتبر هو حكم حاسة البصر وليس حكم حاسة الذوق، وفي خصوص الطعم المعتبر هو حكم حاسة الذوق وليس حكم حاسة البصر.

رابعاً: حواسنا لا تقول لنا أبداً إنّ الشيء الواحد في وقت واحد هو (كذلك) وأيضاً (ليس كذلك). حتى في الأوقات المختلفة لا تحكم الحاسة الواحدة حول كيفية واحدة حكمين متعارضين<sup>(١)</sup>.

خامساً: كل ظاهر هو دوماً ظاهر لشخص معين، وإذا، لا يمكن لكل ظاهر أن يكون حقيقة<sup>(٢)</sup>.

سادساً: الأشياء المحسوسة دفعت بعض المفكرين إلى الظن بأنّ الظاهر هو الحقيقة؛ لأنّ الشيء الواحد قد يظهر في مذاق شخص ما حلواً وفي مذاق شخص آخر مُراً.

والآن إذا تقرّر أن يكون عدد الحكام معياراً للحقيقة، وكان جميع البشر مرضى أو مجانين ما عدا شخصين أو ثلاثة أشخاص هم الأصحاء، فسوف يُعدُّ هؤلاء الأشخاص الثلاثة هم المجانين وليس الآخرين<sup>(٣)</sup>.

في هذه الرسالة يبدأ سقراط في حوارهِ مع تيودوروس حواراً مع تيتوس ويسأل عن ماهية المعرفة ويلجأ تيتوس إلى المصاديق، فيحدّثه سقراط أنّ السؤال عن ماهية المعرفة غير مصاديق المعرفة. وبعد عدّة أسئلة وأجوبة يعترف تيتوس أنّ قسماً بالله إنّني أجد هذه المسألة من أعسر المسائل.

يصف سقراط نفسه في هذه الرسالة بوصف القابلة، ويقول: إنّني أساعد الرجال على أن يلدوا بسهولة، وأجعل أرواحهم تلد وليس أجسامهم. لقد كلّفني الله أن أساعد

(١) م ن، ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) م ن، ص ١٥٢-١٥٣.

(٣) م ن، ص ١٤٦.

الآخرين في ولادتهم، لكنّه لم يهيني القدرة على أن أجعلهم حوامل، ولا أعطاني القدرة على الولادة؛ لذلك لا أنا نفسي عندي علم ولا الروح استطاعت لحدّ الآن أن تلد علمًا، ولكن لأنها تجالسني تجد في داخلها علومًا جميلة. يحاول سقراط بهذا التوصيف إبعاد تيتوس عن الاعتراف بالعجز عن إدراك المعرفة، وحضّه على السعي وبذل الجهد.

يقول تيتوس: الشخص الذي يكتسب معرفة بشيء ما يدركه بحواسه، وإذا فالمعرفة ليست من الإدراك الحسي. ويقول سقراط: هذا نفسه كلام پروتاغوراس حول المعرفة حيث يقول: "الإنسان هو مقياس كل شيء، مقياس وجود ما هو موجود وكيف يوجد، ومقياس عدم وجود ما لا يوجد وكيف لا يوجد"، والمقصود أن كل شيء بالنسبة لي هو كما يظهر لي، وهو بالنسبة لك كما يظهر لك؛ لأننا كلانا إنسان، وبالتالي فالظاهر هو الإدراك الحسي؛ لذلك عندما تهبّ الريح يجدها أهدنا باردةً والثاني حارةً. إذًا، الأفضل أن أقول الريح باردةً بالنسبة للذي يجدها باردةً، وليست باردةً بالنسبة للآخر. وعليه، إذا كان الإدراك الحسي هو المعرفة كان بوسع إدراك حقيقة كل شيء ولا يحتمل الخطأ فيه. يواصل سقراط قائلاً: پروتاغوراس وهيراقليطس وإبيادوقليس متفقون في هذه النقطة، وهي أنه لا يوجد أي شيء في نفسه ولا يمكن تعيين صفة لشيء ومعرفة، إنما الشيء الذي تسميه كبيرًا يمكن إثبات أنه صغير، والشيء الذي تعتبره ثقيلًا يمكن إثبات أنه خفيف؛ لأنه لا يمكن العثور على شيء يكون هو في نفسه أو له صفة معينة، إنما كل الأشياء في حالة تغير دائمة؛ نتيجة الحركة والتغير والامتزاج ببعضها، ومن الخطأ أن نقول عن شيء: إنه (موجود).

ينبري سقراط للردّ على نظرية پروتاغوراس فيقول: إذا تقرر أن نعتبر الظنون والعقائد صحيحة كلها، أفلا يكون من حماقة وإتلاف الوقت أن يتناقش الناس ويتحاوروا حول آراء ومعتقدات بعضهم، وينظروا في صحتها وسقمها، ويطلقوا آراء بخلاف آراء الآخرين؟<sup>(١)</sup>

(١) الأعمال الكاملة لأفلاطون، ج ٣، رسالة تيتوس، ص ١٣٢.



ثم يقول سقراط لتيتوس من منطلق الركائز الكلامية: هل تظن أن الآلهة أقل من البشر علمًا؟! عندها يشكك تيتوس في كلام پروتاغوراس بأن الحقيقة هي نفسها الظاهر، بعد ذلك ومن أجل ألا يززع پروتاغوراس الركائز الكلامية -أي: وجود الإلهة-، يواصل سقراط النقاش من زاوية أخرى، فيثبت أن المعرفة والحقيقة ليست هي نفسها الإدراك الحسي والظاهر. وإيضاح ذلك: أن الإدراك الحسي -أي: النظر مثلاً- هو نفسه المعرفة، إذاً يفترض أن تتحقق عدم المعرفة بإغماض العينين وعدم النظر، أي: إن الشخص الذي تعرّف على شيء عندما يتذكر ذلك الشيء سوف لن يعرفه؛ لأنه لا يراه، والحال أنه ليس بوسع أحد أن يقول هذا<sup>(١)</sup>.

الدليل الآخر لسقراط، هو: إذا كان الإدراك الحسي -كالنظر مثلاً- مرادفًا للمعرفة، ينبغي للإنسان عندما يغمض إحدى عينيه ويفتح الأخرى أن يرى ثوبي مثلاً ولا يراه في آن واحد، ويمكن القول إنه يعرف ثوبي ولا يعرفه في آن واحد<sup>(٢)</sup>.

وثمة دليل آخر يسوقه سقراط لدحض نظرية پروتاغوراس هو: التفطن إلى المتخصصين والعلماء، حيث لا يمكن تصور المساواة بين الطبيب وغير الطبيب، والمزارع مع غير المزارع<sup>(٣)</sup>.

بل إن پروتاغوراس نفسه كان يعترف أن بعض الأشخاص أفضل وأعلم من بعضهم<sup>(٤)</sup>. وعليه حين يراجع الإنسان من هو أعلم في الأمور فلائته لا يعتقد أن تصورات البشر وظنونهم صائبة دائماً، بل هي صائبة أحياناً وغير صائبة أحياناً<sup>(٥)</sup>.

إذا كان هو نفسه مؤمناً بهذا الكلام (ظن كل شخص هو الحقيقة) والآخرين غير مؤمنين به، فواضح لديك أن احتمال سقم هذا القول سيكون أكثر من احتمال

(١) م ن، ص ١٣٩٦.

(٢) م ن، ص ١٣٩٨.

(٣) م ن، ص ١٤٠٠-١٤٠١.

(٤) م ن، ص ١٤٠٤.

(٥) م ن، ص ١٤٠٥.

صوابه بآلاف المرات؛ لأنّ الذين لا يؤمنون به أكثر آلاف المرات من الذين يؤمنون به، فصواب الكلام وعدم صوابه منوط بقبوله أو رفضه من قبل الأفراد. وإدّاء، فيروتاغوراس بكلامه هذا يؤيدّ عقائد معارضية؛ لأنّه يزعم أنّ تصوّرات ومعتقدات كلّ شخص هي الحقيقة<sup>(١)</sup>.

لكنّ سقراط يوافق على أنّ بعض الأشياء هي بالنسبة لكلّ إنسان كما تظهر له، ومثال ذلك الحرارة والبرودة والجفاف والحلاوة... الخ.<sup>(٢)</sup>

وفي مقام البرهنة بشكل آخر، يستعين سقراط باستحالة اجتماع النقيضين، لكنّه يقول: هل يعتبر كلّ شخص أنّه هو مقياس الأشياء المستقبلية؟ مثلاً: إذا اعتقد شخص ليس بطبيب أنّ هذا الشخص سيصاب بالحمى وسوف يسخن جسمه وكان الطبيب على غير هذا الرأي، فهل ما سيحدث سيكون مطابقاً لرأي أحدهما أم مطابقاً لرأي كليهما؟<sup>(٣)</sup>

يقول سقراط في خاتمة هذا الحوار: المعرفة هي ظنّ الصواب المرفقة بمعرفة خصوصيات محددة<sup>(٤)</sup>. ويشير سقراط في البحوث الأولى وركائز الرسالة إلى الجوانب الأنطولوجية، ويتحدّث عن إثبات وتغيّر الوجود.

### نقود أخرى

١ - طالما كان الواقع الخارجي واحداً ومتساوياً لا يمكن التحدّث عن نسبية الإدراك والحقيقة، والقول إنّ كلا الإدراكين المتعارضين بل المتباينين والمتضادّين والمتناقضين يمثلان الحقيقة. ويمكننا أن نسوق المثال على ذلك من نظريتي بطليموس وكوبرنيكوس فنعتبر النظرية التي تقول بدوران الشمس حول الأرض ومركزيّة

(١) م ن، ص ١٤٠٦.

(٢) م ن، ص ١٤٠٧.

(٣) م ن، ص ١٤١٥-١٤١٦.

(٤) م ن، ص ١٤٦٦.

الأرض هي الحقيقة، وفي الوقت نفسه نظرية مركزية الشمس ودوران الأرض حولها هي الحقيقة. نعم، يمكن التصرف على غرار المشككين واللاأدريين، وإعلان جهلنا بتطابق إحدى هاتين النظريتين مع الواقع الخارجي، والتقلّب إلى الأبد بين أشداق التشكيك بسبب عدم التوفر على ملاك، ولكن طبقاً لمبدأ استحالة اجتماع الضدين والنقيضين لا يتسنى القول بحقيّة كلا الفكرتين المتضادتين المتناقضتين.

٢ - إذا فسّرنا الحقيقة بمعنى نسبية المعرفة، وجب أن نعتبر حقيقة هذه النظرية أيضاً نسبية؛ لأنّ القول بثبات هذه النظرية يعني اعتبار المعرفة مطلقة في الجملة، ورفض نسبية المعرفة والحقيقة، وإذا كانت هذه النظرية أيضاً نسبية وتغيّرت في يوم من الأيام، ينبغي تبديل نظرية نسبية المعرفة إلى إطلاق المعرفة. وعلى كلّ حال فهذه النظرية تناقض وتنسف نفسها.

٣ - الأشياء على نوعين: إضافية، وحقيقية. الأمور الإضافية مثل مفهوم الكبير والصغير، والأعلى والأسفل كلّها إضافية وغير حقيقية؛ لأنّها مفاهيم كيفية وغير كمية. كلام النسبيين حول نسبية هذه المفاهيم صحيح؛ لأنّ هذه الأمور بذاتها ومن الناحية الوجودية إضافية ونسبية، لكن الأمور الواقعية والحقيقية، نظير كلّ المفاهيم الماهوية (بالمصطلح والتعريف الدقيق)، لا يمكنها أن تكون نسبية<sup>(١)</sup>.

٤ - يشهد تاريخ العلم أنّنا في بعض الأحيان - وبمساعدة مناهجية علم معيّن - نكتشف خطأ طائفة من المعارف والقضايا السابقة، لا أن تلك القضايا كانت في ظرفها صحيحة، إنّما كانت منذ ذلك الحين متعارضة مع الواقع لكننا نحن البشر وقعنا فريسة الخطأ في فهمنا لها؛ لأنّنا في دراساتنا ركّزنا على أبعاد معينة من الأشياء الخارجية، ولم تكن لنا نظرتنا الجامعة الواسعة.

٥ - إنّنا بالبداية المعرفية نحكم حكماً يقينياً بثبات بعض المعارف، المعارف التي يؤمن بها الجميع، ومن هذا القبيل المعارف القائلة باستحالة اجتماع النقيضين، أو

(١) نظرية المعرفة، ص ٢٢٧-٢٢٨.

اجتماع الضدين، أو استحالة الدور، أو... الخ، والحال أن أنصار نظرية النسبية يقولون باختلاف ظريفي الزمان والمكان في الخارج عنهما في الجهاز الإدراكي للبشر.

النسبية العلمية: بعد غاليلو ونيوتن التأمّت نزعةً نسبيةً سمّيت بنسبية الحركة والثقل. تقول هذه النسبية: إن الحركة الواحدة قد تبدو في الجوِّ في أنظار شخص ما عمودية، وفي أنظار شخص آخر بالشكل المنحني. مثلاً: إذا ألقى شخصٌ من قطار يتحرّك كرةً من رصاص نحو الأرض، سيبدو سقوط هذه الكرة بالنسبة للراكب في داخل القطار على شكل خط عمودي، بينما تظهر حركتها بالنسبة لشخص في خارج القطار على شكل خطٍ منحنيٍّ في الفضاء. أو إنّ ثقل الأجسام في القمر يختلف عن ثقلها على الكرة الأرضية<sup>(١)</sup>.

لا تدخل النسبية العلمية ضمن نطاق البحث الإستمولوجي، وهي شيء يوافقه الجميع ويعترفون به، إنّما النسبية الفلسفية فقط هي موضوع بحثنا.

### تقرير نسبية كانط

وقع كانط في فلسفته في نوع من النسبية التجريبية والعقلية؛ لأنّه مثل باركلي لا يعتبر أصل المادة موضوعاً للإدراك والتجربة، بل ما يبدو وما يظهر لنا من المادة هو فقط ما يمكن معرفته بالحسّ.

اختلافه عن باركلي في أن باركلي أنكر أساس وجود المادة، بينما وافق كانط وجودها وأيده. قسّم كانط الأحكام إلى سنخين: الأحكام التحليلية، والأحكام التركيبية، وقسّم كلّ سنخ إلى ما قبل التجربة، وما بعد التجربة. الأحكام التحليلية أحكام تتأتى عن طريق تحليل موضوع القضية، والمثال على ذلك: (الجسم له بُعد)، أو (المثلث له ثلاثة أضلاع). أما الأحكام التركيبية فهي أحكام يكون المحمول فيها ذا صفة زائدة على الموضوع، ومن هذه الأحكام: (الجسم ثقيل)، أو (الحرارة تُمدّد المعادن).

يستقي كانط الأحكام التركيبية ما بعد التجريبية من عنصرين أحدهما تجريبي والآخر عقلي، أي من المادة الخارجية والصورة الذهنية. على سبيل المثال القضية القائلة: (المعادن تتمدد بالحرارة) تتشكل من حقيقتين: الحقيقة الأولى المادة الخام لهذه القضية وهي ظاهرة تمدد المعادن والفلزات وظاهرة الحرارة، اللتان تدخلان الذهن عن طريق التجربة بحيث لو لم يكن هنالك حس وتجربة لما أمكن معرفة هاتين الحقيقتين.

والحقيقة الثانية هي قالب القضية، أي: عليّة ظاهرة بالنسبة لظاهرة أخرى، وهذه الحقيقة ليست تجريبية، بل هي من المقولات الفطرية العقلانية التي إن لم تكن موجودة لم يتحقق هذا الحكم وهذه القضية.

ولإيضاح الفكرة نقول: إن كانط ينسب إلى الذهن جملة من المفاهيم والقوالب ما قبل التجريبية، فيرى أنّ مفهومي الزمان والمكان يتعلقان بمرتبة الحسّ، والمقولات الاثني عشرة التالية تتعلّق بمرتبة الفاهمة، وهي حصيلة المادة الخارجية والصورة، أو أنّ المقولة الذهنية تُنتج أحد الأحكام الاثني عشر التالية:

### الكمية

مقولة الوحدة: الحكم الكليّ مثل: كلّ إنسان يموت.

مقولة الكثرة: الحكم الجزئيّ مثل: بعض الناس فلاسفة.

مقولة الشمول: الحكم الشخصيّ مثل: سقراط حكيم.

### الكيفية

مقولة الواقع (الإثبات): الحكم الإيجابيّ مثل: الإنسان يموت.

مقولة السلب (النفى): الحكم السلبيّ مثل: الروح لا تموت.

مقولة التحديد (الحصر): الحكم العدوليّ مثل: الروح غير مادّية.

### الإضافة (النسبة)

مقولة الجوهر: الحكم الحملي مثل: زيد واقفٌ.

مقولة العلة: الحكم الشرطي مثل: إذا تعرّض الحديد للحرارة تمدد.

مقولة التبادل: الحكم الانفصالي مثل: اليونان والروم كانا أكبر الشعوب الأوربية

القديمة.

### الجهة

مقولة الإمكان: الحكم الاحتمالي مثل: يمكن أن تكون في الكواكب الأخرى

كائنات حيّة.

مقولة الوجود: الحكم الجزمي مثل: الأرض كروية.

مقولة الضرورة: الحكم اليقيني مثل: العدد (٢) زوجي بالضرورة.

إذاً، كما يقطع النجار الخشب إلى قطع ليصنع منها أشكالاً متنوّعة، يستمد ذهن الإنسان في أحكامه التركيبية التجريبية المواد الخام من الخارج، ويمنحها صورها بمقولاته الفطرية والذهنية. وهكذا يتعيّن القول إنه من وجهة نظر كانط ثمة فرق بين مسائل العلوم الطبيعية والمسائل الرياضية. في الأحكام الرياضية (أحكام الرياضيات) لا فرق بين (الشيء في ذاته) و(الشيء عند الذهن)؛ لأنّ موطن كليهما هو الذهن. أمّا في العلوم الطبيعية فلأنّ المقولات الاثنتي عشرة الذهنية تترك بصماتها على المواد الخارجية؛ لذا يتحمّم التفريق بين الأشياء الخارجية وظهورها للإنسان. نتيجة كلام كانط هي أنّ أحكام الرياضيات من نوع الأحكام السابقة للتجربة (ما قبل التجربة) ولها قيمة مطلقة، وأحكام العلوم التجريبية والطبيعية أحكام تركيبية متأخرة على التجربة (ما بعد التجربة) ولها قيمة نسبية.

ولأنّه يرى عنصري الزمان والمكان أوّل محطة لعبور الإدراكات في العقل النظري،

يعتقد أن الحقائق الميتافيزيقية لا تقبل المعرفة بوساطة العقل النظري؛ لأن موضوعاتها ليست زمانية أو مكانية. وهو من ناحية ثانية - كما سوف يأتي - يثبت هذه الحقائق الميتافيزيقية بالعقل العملي<sup>(١)</sup>.

أثار كانط<sup>(٢)</sup> شبهة تدخل الذهن في المفاهيم والمعرفة بوحى من نزعة الشك لدى هيوم، وصمم القوالب الاثني عشر للذهن. وقد تحوّل إلى أحد رموز النزعة النسبية الحديثة، ومن تسبّبوا في ظهور نزعة الشك الحديثة. ومع أنّه لم يكن في صدد الدفاع عن نزعة الشك، غير أنّ نظامه الفكري يستدعي نزعة الشك والنزعة النسبية.

(١) راجع: فلسفتنا، ص ١٤٤-١٥٠؛ دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٩٨-١٩٩؛ كورنر، اشتقان؛ فلسفة كانط، ترجمه للفارسية عزت الله فولادوند، ص ١٧٩-١٨٦.

(٢) كانت حياة كانط في ظاهرها رتيبة، فقد ولد في مدينة كونيجزبرغ في بروسيا، وكان ابن عامل صناعي، ونشأ على تربية دينية خالصة، ودرس في جامعة كونيجزبرغ. وبدأ التدريس منذ عام ١٧٥٥م وارتقى سنة ١٧٧٠م إلى أستاذية المنطق وما بعد الطبيعة. يكتب في رسالة إلى أحد زملائه في الجامعة حول كتابه (نقد العقل النظري المحض): خطتي الرئيسة حول دراسة الفلسفة المحضة تتعلّق بهذه المواضيع الثلاثة: ١ - ما الذي نستطيع أن نعلمه؟ (ما بعد الطبيعة). ٢ - ما الذي يجب أن نفعله؟ (الأخلاق). ٣ - ما الأمل الذي ينبغي أن نحمله؟ (الدين). والآن يتعيّن أن نضيف إلى هذه المواضيع الثلاثة موضوعاً رابعاً هو: ما هو الإنسان؟ (علم المعرفة). وقد حاولت أن أنجز الجزء الثالث من خطتي... بسبب حبي واحترامي للمسيحية وكذلك بسبب مبدأ حرية المعتقدات حاولت ألا أخفي شيئاً، بل على العكس سعيّت إلى أن أشرح كلّ شيء بنحو واضح مكشوف؛ لأنّ المسيحية حسب عقيدتي ربما تتحدّ اتحاداً وجودياً مع العقل العملي المحض.

انتقد ملك بروسيا شخصياً الكتاب المذكور واضطر كانط عبر بيان غامض إلى القول إن غايته كانت تمجيد المسيحية وليس إدانتها. وفي الوقت ذاته كان في السابق أيضاً قد ركّز اهتمامه على الأخلاق في كتاب (المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق) (١٧٨٥م) و(نقد العقل النظري المحض) (١٧٨٨م). وبعد ذلك وضع كتاب (نقد ملكة الحكم) (١٧٩٠م) الذي ناقش فيه علم الجمال والهدف من الكائنات. وبعدها صدر عام ١٧٩٨م كتابه بعنوان (علم الإنسان) الذي درّسه كانط في الجامعة لأكثر من عشرين عاماً. رؤية كانط حول المعرفة مزيج من النزعة العقلانية والنزعة التجريبية. لقد تتلمذ على تراث العقلانية لكن قراءته لأعمال هيوم أدّت (حسب تعبيره) إلى استيقاظه من غفوة الجزم. راجع: الفلسفة والإيمان المسيحي، ص ٨٩-٩٢.

كانط كان يقول: لدينا في أذهاننا اثنا عشر قالباً، وهذا هو الشكل الذي صنعت عليه أذهاننا. حينما تنتقل الأشياء الخارجية بصورها إلى أذهاننا تكون بمنزلة مواد تدخل إلى الذهن من الخارج. وتشكل هذه المواد وتكتسب صورها في القوالب الاثني عشر، ومجموع هذه المواد والصور الاثني عشر هو الذي يصنع المعرفة. الجدير بالذكر في هذا الخضم أن المعارف الحاصلة هي فينومينات وظواهر وليست نومينات وواقعات خارجية. ما يبدو للذهن هو رموز ومؤشرات الواقع، وثمة بين الواقعات الخارجية وما في الذهن لا فقط تغاير أنطولوجي بل تغاير معرفي أيضاً، وهذا ناجم عن خطأ سيستماتيكي منتظم في ذهن البشر. لكننا جميعاً نمتلك أجهزة وقوالب معرفية متساوية لذلك نفهم بشكل واحد، على غرار ما لو كنا نرتدي جميعاً نظارات خضراء فنرى كلنا العالم الخارجي أخضر.

هذه المعرفة من حيث إنها مشتركة بيننا جميعاً ليست نسبية، ومن حيث إن هناك يقيناً بها فهي ليست شكاً، ولكن من جهة ثانية لا تتم هذه المعرفة عن عين الواقع، ولا تعبر عنه بل هي مجرد رمز وإشارة للواقع، إشارة تتخطى قناتي الزمان والمكان؛ لهذا السبب لا تندرج المفاهيم العقلية والميتافيزيقية في هذه القوالب، وينبغي إثباتها عن طريق العقل العملي<sup>(١)</sup>. توصل كانط إلى نمط معين من علم المعرفة عن طريق علم الذهن، وترك تأثيراً في المفكرين من بعده، فقد استلهم الفلاسفة من بعده هذا المبنى لينزعوا إلى التشكيك أو النسبية السيستماتيكية، وذهب فريق إلى تبني النزعة التعددية. وبالمستطاع اعتبار الوجوديين وفلاسفة تحليل اللغة، والفينومنولوجيين وأشخاص مثل هيغل وهوسرل وهايدغر... الخ من جملة من تأثر بكانط.

### نسبية كانط في بوتقة النقد

مع أن كانط كان يبغض الشك والمشككين ويسمي نفسه شخصاً واقعياً، لكنه اختار منهجاً في تحليل معرفة العالم قرّبه إلى صفوف المشككين، بل إنه أرسى دعائم

(١) راجع: (نقد العقل النظري المحض)، و(التمهيدات).



مدرسة جديدة من نزعة الشك. إنه يعتقد أنّ الشيء في الخارج غير الشيء في إدراكنا، أو لا أقل من أنّنا نشكّ هل الشيء في العالم الخارجي هو عين ما نجده في أنفسنا أم لا. وحينئذ كيف يتسنّى القول: إنّ ثمة حقائق في العالم، ونستطيع أن نعرفها؟ يقول كانط: العالم يظهر لنا بوساطة أشكال وصور ذهنيّة وضوابط وقوانين عقليّة هي قوالب الإدراك. الصور والأشكال أشبه بالزجاج الملوّن في النظّارات التي نضعها دومًا على أعيننا، ولا مناص من أن نرى كلّ الأشياء بلونها. في هذه الحالة من أين لنا أن نقول إنّ ما في أذهاننا هو نفسه الموجود في الخارج؟!

ولم تكن نزعة الشكّ لدى پيرهون بأكثر من هذا، إذ لم يكن پيرهون يرفض العيانات الخارجيّة، بل كان يقول: قد تكون للأشياء الخارجيّة كميّة خاصّة وندرتها نحن بنحو آخر تقتضيه قوانا وبها يتناسب والظروف الزمانيّة والمكانيّة. بكلام آخر الفكرة التي طرحها پيرهون بشكّ وارتياحٍ طرحها كانط بالدليل والبراهين وبنحو قاطع جازم.

شدّد الفلاسفة القدماء والفلاسفة الإسلاميون على قضيّة الوجود الذهني، وقالوا: إنّ ماهيّة الأشياء في الخارج نفسها التي نجدها في أذهاننا، بينما يقول كانط: كلّ ما ندركه هو على النحو الذي يقتضيه ذهننا، ولا ندري هل الواقع على هذا النحو نفسه أم لا! وهنا يرسي كانط دعائم مدرسة تحيي بكلّ جدّ لأدريّة پيرهون<sup>(١)</sup>.

يسجّل الشهيد محمد باقر الصدر إشكالين أساسيين على كانط:

الأول: هو أنّ العلوم والحقائق الرياضيّة ليست بأيّ حال من الأحوال من صناعة النفس والذهن البشريين، إنّما هذه الطائفة من العلوم أيضًا تعبّر عن العالم الخارجي والحقائق العينيّة. إذا قيل إنّ  $(٢ + ٢ = ٤)$  فمعنى ذلك أنّ هذه الحقيقة موجودة في العالم الخارجي، سواء كان ثمة مفكّر رياضي في العالم أم لم يكن، وسواء أدرك أحدٌ هذه الحقيقة أو لم يدركها. الحقائق الرياضيّة مستقلّة عن عالم الذهن والإدراك البشري؛

(١) المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، ص ١٠٨-١٠٩ م.

لذلك ينبغي في خصوص صحتها وسقمها وتطابقها مع الخارج أن تناقش وتفحص كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية. إذًا، قطعية العلوم والمسائل الرياضية ليست من باب أننا نحن الذين نصنعها ونخلقها، بل لأن تعبيرها وحكايتها عن العالم الخارجي أمر ثابت بشكل ضروري وفطري.

الإشكال الثاني: هو أن كانط اعتبر المعلومات والأحكام العقلية قوانين للفكر، وليست قوانين تعبر عن العالم الخارجي، وعدّها مجرد روابط تنظّم الإدراكات الحسية. ونتيجة هذا الكلام هي نسبية الحقائق والإدراكات المتعلقة بعالم الطبيعة، فضلًا عن أنه يسلبنا إمكانية التحقيق في المسائل الميتافيزيقية.

والنتيجة هي: أن المدرسة النقدية لكانط تفضي إلى المثالية؛ ذلك أن الإدراكات الأولى العقلية مجرد روابط خالصة تنشئ أواصر بين الموضوعات المستمدة من الطبيعة، وفي هذه الحالة سنفقد حتى إثبات الواقع الخارجي الذي لا يمكن إثباته إلا عن طريق مبدأ العلية؛ لأن مبدأ العلية هو الذي يحكم بأن كل إدراك وانعكاس حسي يحتاج إلى علة مؤثرة، والعلية من وجهة نظر كانط موجودة فقط بين الظواهر والفينومات، ولا تثبت الواقع العيني للأشياء<sup>(١)</sup>.

بعبارة أخرى، للواقعية شرطان: الأول: أن نتقبل الواقع الخارجي، والثاني: أن نؤمن بتطابق بعض المعارف على الأقل مع الواقع الخارجي. وفقًا لتصورات كانط الشرط الثاني لا يتحقق. ووفقًا لهذه التصورات أيضًا لا يمكن إثبات الشرط الأول، أي: الواقع الخارجي.

### النسبية في فلسفة العلم

توفّر المحفّز الرئيس لتطور النزعة النسبية في العصر الحاضر في فلسفة العلم؛ لأن الأركان الأساسية لفلسفة العلم كانت في الماضي نفسها الوضعية المنطقية والتجريبية

(١) فلسفتنا، ص ١٥٠-١٥٢.

المتطرّفة التي تعرّضت لهجمات شديدة متوالية. ولهذا السبب جرى التشديد في عصر (ما بعد الوضعية) على نسبيّة المعرفة العلميّة. الشخصيّة الرئيسيّة في هذا العصر هو (توماس كوهن) الذي وضع كتاب (بنية الثورات العلميّة)؛ لينقد نموذج الوضعية الذي اقترحه للعلم، وليعرض كذلك نموذجًا بديلاً، فزلزل بذلك عقلانيّة العلم، وأشاع النزعة النسبيّة في العلم. ومع أنّ كوهن ينكر أنّه صاحب نزعة نسبيّة لكنه أثار اهتمام موافقيه ومعارضيه.

### رؤية توماس كوهن في فلسفة العلم

رؤية كوهن حول ماهيّة العلم وتاريخه<sup>(١)</sup>، تسمّى فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد الوضعية. وأركان نظريّته عبارة عن:

١ - إنكار التصاعديّة<sup>(٢)</sup>: بمعنى أنّ العلم بمرور الزمان ليس له وتيرة تصاعديّة، ولا سياق متزايد من تراكم الحقائق. لا يتمتع العلم في الفترات المتأخّرة بصحّة أكبر قياساً إلى الفترات السابقة المتقدّمة، إنما توجد حالات سجّلت فيها مسيرة المعرفة في ميدان العلم تراجعاً إلى الوراء.

٢ - تبني إطار مرجعي<sup>(٣)</sup>: كلّ الاحتكاكات والصدمات في تاريخ العلم تتعلّق بظهور وأفول الأطر المرجعيّة. من الصعب تعريف الإطار المرجعي (پاراداييم) بدقّة، ولكن بالمقدور القول بالسّمات التالية للإطار المرجعي:

- الإطار المرجعي يتمركز حول محور المكتسبات العلميّة المقبولة، ويوفّر نماذج لطرح المسائل وحلّها.

- الإطار المرجعي يخلق علاقة خاصّة في أساليب التجربة، واستعمال الأدوات والفنون لتعثرها على حلول المسائل.

(١) راجع: كوهن، توماس؛ بنية الثورات العلميّة، ترجمه للفارسيّة أحمد آرام.

(2) Incrementalism.

(3) Paradigm.

- الإطار المرجعي يحدّد الظروف اللازمة لإحراز مشاغل علمية ناجحة ومقبولة.  
- الإطار المرجعي يُوجد شبكة من الالتزامات والتعهدات النظرية والأدواتية  
والمناهجية.

- الإطار المرجعي يشكل رؤية كونية ميتافيزيقية.

- الإطار المرجعي ليس نظرية مع أنّه قد ينطوي على نظريات.

- يكرّس الإطار المرجعي مسائل وأصولاً أساسية لأهل الاختصاص في مضمار  
اختصاصهم.

كمثال للإطار المرجعي: يُعدّ ميكانيك نيوتن، أو ميكانيك أنشتاين، أو كيمياء  
دالتون، أو فلك كوبرنيكوس أطراً مرجعية في علوم الميكانيك والكيمياء والفلك،  
وفضلاً عن أنّ كلّ واحد منها يشمل أكثر من نظرية، فهو يعبر عن طريقة ومنهج  
بحث يضمّ في داخله النظريات العلمية. وعليه فالإطار المرجعي يحتوي نظرية علمية  
ومقبولات ميتافيزيقية وطريقة ومنهجاً ومعياراً بحثياً.

٣ - انقسام العلم إلى علم عادي وعلم ثوري: العلم العادي عبارة عن البحث  
القائم على أساس مكتسب علمي واحد سابق أو عدة مكتسبات علمية سابقة. هذه  
المكتسبات تبدو مقبولة في مدّة معينة من الزمن من قبل مجتمع علمي معين كأساس  
لإنجاز مزيد من البحوث والتحقيقات. وهذه البحوث تتم بتوجيه إطار مرجعي  
معين. استمرار هذا التقليد المعين في البحث يوفر شرطين لازمين للعلم العادي  
وعلمائه، هما: الالتزام، والإجماع الظاهري. لا يرمي العلم العادي إلى الإبداع  
والتجديد، إنّما هو سعي صادق لإدراج الطبيعة في قالب مفاهيم معينة، لكن إنجاز  
بحوث بإشراف ذلك الإطار المرجعي المعين يوفر فرصاً لا يتحلّى فيها الإطار المذكور  
بالكفاءة والفاعلية المتوقعة منه، بحيث تظهر تدريجياً حالة الانفلات من القواعد.  
اللاقواعد عبارة عن ظرف وحالة لا يمكن تفسيرها أو تبريرها طبقاً للإطار المرجعي

الموجود. طبعاً على امتداد النشاط العلمي العادي يتمّ تجاهل عدد من اللاقواعد تعمّداً، ووجودها لا يُعدّ مؤشراً على ضعفٍ جادٍ وأساسي في الإطار المرجعي المعتمد، ولكن عندما يصل تراكم اللاقواعد إلى مرحلة الأزمة<sup>(١)</sup> ينشب النزاع والنقاش حول الجدارة النسبيّة للأطر المرجعيّة القديمة والجديدة، وهذا ما يسمّونه اصطلاحاً بحث الإطار المرجعي<sup>(٢)</sup>. وأخيراً يحلُّ إطارٌ مرجعي جديد مكان الإطار المرجعي السابق وتحديث الثورة العلميّة<sup>(٣)</sup>.

٤ - عدم قابليّة الأطر المرجعيّة للقياس: يعتقد كوهن أنّ الأطر المرجعيّة المتنافسة لا تقبل المقارنة<sup>(٤)</sup>، وعليه فتغيرها عمليّة غير عقلائيّة. مصطلح (غير القابل للمقارنة) يطلق في علم الرياضيات على كمّيتين لا يمكن قياسهما بمعيار واحد مشترك للقياس. والأطر المرجعيّة المتنافسة بدورها لا يوجد لها معيار مشترك اسمه ما فوق الأطر المرجعيّة؛ لأنّ أي نوع من التقييم تابع هو نفسه للإطار المرجعي. وهكذا عندما تكون الأطر المرجعيّة لا تقبل المقارنة والقياس لن يكون تغييرها سياقاً عقلائياً، وسيكون كأبيّ بحث في الإطار المرجعي ذا طابع إقناعي ليس إلّا. إذًا، عدم القابليّة للإقناع يعني عدم إمكان المقارنة بين الأطر المرجعيّة المتنافسة على أساس معيار محايد. السُرُّ في عدم القابليّة للمقارنة يكمن في عدم وفاق أنصار الأطر المرجعيّة المتنافسة على قدرات الأطر المرجعيّة على حلّ المسائل، واختلاف المعايير والتعاريف وحالات سوء التفاهم والعمل في داخل عوالم متفاوتة.

٥ - مراحل نمو العلم: أ - مرحلة ما قبل الإطار المرجعي، ووجود كمّ كبير من المعطيات، وعدم التوافق العميق على نظريّة أساسيّة. ب - تحقيق التوافق المشترك والشامل بخصوص نموذج وإطار مرجعي محدّد، وتقليد أساليب البحث

(1) Crisis.

(2) Paradigm Debate.

(3) Scientific Revolution.

(4) Incommensurable.

المستخدمة، وتحقق العلم العادي. ج- ظهور مشكلات جادة، وعجز الإطار المرجعي السابق، واندلاع ثورة علمية وتغيّر المقبولات الأنطولوجية، والتثام إطار مرجعي جديد.

النقطة المهمة أن إمكانية البحث المنسجم بين الأطر المرجعية المتنافسة يجعل مبدأ عدم القابلية للمقارنة متعذراً، إذ لو كان البحث المعقول والفحص المنسجم بين الأطر المرجعية المتنافسة ممكناً، للزم أن يكون ثمة منظار محايد؛ ليتمكن فحصها بشكل له معناه. إذًا، ينبغي -فضلاً عن المعايير الداخلية لكل إطار مرجعي- أن تكون هناك معايير خارجية ليُتاح بمساعدتها تقييم المعايير الداخلية بنحو محايد.

يؤيد جيرالد داپلت المدافع عن نسبية المعرفة العلمية التمييز بين المعايير الداخلية والمعايير الخارجية، لكنه يعتبر تعيين المعايير الخارجية معتمداً على المعايير الداخلية، ويعمم النزعة النسبية على المعايير الخارجية. بيد أن الإشكال يكمن في: كيف يمكن قبول تعيين المعايير الخارجية من قبل المعايير الداخلية، ومع ذلك اعتبارها معايير خارجية؟ على كل حال، إذا كان داپلت يؤيد وجود معايير خارجية محايدة للحكم حول الأطر المرجعية، فلن يتاح الدفاع عن عدم قابليتها للمقارنة، وإذا أنكر المعايير الخارجية فلن يجوز ادعاء إمكانية فحص وبحث له معناه. المشكلة الأخرى في رؤية كوهن وأنصاره هي أن أية رواية للنزعة النسبية المعرفية تواجه التناقض الذاتي والداخلي.

المسعى الآخر لداپلت يتمثل في التمييز بين النسبية المتطرفة والنسبية المعتدلة. اختيار النظريات في النسبية المتطرفة يتمتع بسياق لامعقول، ولكن طبقاً للنسبية المعتدلة يمكن توفير طابع عقلائي لهذا السياق. وهذا الاقتراح بدوره يعاني من النقود الواردة على النسبية المعرفية، ولا يمكن عرض رؤية عامة شاملة حول إمكانية المعرفة.

### المراحل الاثنتا عشر في فلسفة العلم لدى كوهن

١- نوع التاريخ. ٢- القدرة الملحوظة للإطار المرجعي على حلّ المسألة.  
 ٣- نجاح الإطار المرجعي. ٤- تكريس المبادئ الأساسية والنزعة النسبية. ٥- شرطان  
 لازمان للعلم العادي هما الالتزام (التعهد)، والإجماع الظاهري. ٦- تكوّن وتسجيل  
 العلم العادي في ظلّ الإطار المرجعي. ٧- إصلاح الوسط والتبيين. ٨- اللاقواعد.  
 ٩- تراكم اللاقواعد وظهور الأزمة. ١٠- بحث الإطار المرجعي. ١١- الثورة  
 العلميّة واستبدال (طلبُ البديل من) إطار مرجعي جديد. ١٢- التشديد على  
 المقاومات في الإطار المرجعي.

### نقد النزعة النسبية لدى كوهن

أورد بعض فلاسفة العلم نظير شفلر<sup>(١)</sup> وشاپر<sup>(٢)</sup> وكورديك<sup>(٣)</sup> نقوداً على نظرية  
 كوهن. وبالمستطاع تسجيل تحديات على هذا المنحى من منظار علم المعرفة الإسلامي.  
 وفيما يلي بعض النقود والتحدّيات التي سجّلت على كوهن:

١- طبقاً لرؤية كوهن كلّ إطار مرجعي يضمّ نظرياتٍ ومناهج ومعايير سائدة.  
 فإذا كانت الأطر المرجعية لا تقبل الفحص والتقييم، فينبغي اعتبارها بديهية لتكون  
 قضية أساسية تُستنتج منها القضايا الأخرى. والحال أنّ المجموعة والأجزاء الموجودة  
 داخل الإطار المرجعي -أي: النظريات والمناهج والمعايير- قضايا نظرية، وغير بديهية،  
 وتحتاج كلّ واحدة منها إلى تسويغ وإثبات عياني.

٢- استعصاء الأطر المرجعية المتنافسة على المقارنة مشكلة أخرى في النظام  
 الفكري لكوهن، تروّج لفكرة اللاعقلانية والنزعة النسبية. والحال أنّه يمكن الحكم  
 على الأطر المرجعية المتنافسة على أساس معايير خارجية. وكذلك يتسنى عن طريق

(1) Sheffler.

(2) shapere.

(3) Kordig.

التحليل الداخلي لكل واحد من الأطر المرجعية اكتشاف النظريات والمعايير غير الناجحة وتغييرها. على هذا الأساس تندثر النزعة النسبية في العلوم الحديثة. وقد حاول كوهن أن يبرئ نفسه من تهمة النزعة النسبية واللاعقلانية والفوضى والصخبية، وهو من ناحية أخرى يعتقد أنه لا يوجد أي قانون لاختيار النظريات، ومع ذلك يوضح أن رفض وجود قانون لاختيار النظريات لا يستدعي نفي وجود دليل جيد ومتين، أو نفي وجود معيار يعتمده فلاسفة العلم في انتقائهم واختيارهم مثل البساطة والفائدة. فمثل هذه الأدلة تعمل بمنزلة القيم، أي: يمكن لعالمين اثنين أن يتفقا على قيمة البساطة كأحد العوامل الحاسمة في اختيار النظرية، لكنها لا يتفقا حول: أية واحدة من النظريتين المتنافستين تتمتع بهذه القيمة؟ بيد أن هذه الفكرة لا تنفي وجود المعيار، إذ من الممكن حتى على افتراض قبول معيار واحد أن يختلف العلماء في تطبيقه على المصاديق، بمعنى أن اختلافهم أيضًا على أساس معيار محدد.

لا يوضح كوهن رؤيته ولا يحدد معالمها، فهل يؤيد معايير فحص وتقييم الأطر المرجعية؟ عندئذ لا يتاح التحدث عن عدم قابلية الأطر المرجعية للمقارنة. وإذا كان يطرح ادعاء عدم قابلية الأطر المرجعية للمقارنة، فلا يمكن القول بوجود أدلة متينة لانتخاب النظرية. والواقع أن توماس كوهن في نظرية (بنية الثورات العلمية) يدافع عن عدم القابلية للمقارنة، ويهرب في الوقت نفسه من النزعة النسبية! وهذا المنحى نوع من المفارقة والتناقض تعاني منه نظريته.

### النزعة النسبية لدى پوپر

يعتقد پوپر أن الحد الفاصل بين المعرفة والظن هو القابلية للدحض. بترسيم هذا الخط الفاصل تندرج العلوم التجريبية والمختبرية في جانب من الخط، والفلسفة



في الجانب الآخر منه<sup>(١)</sup>.<sup>(٢)</sup> إنه يعرض ثلاثة طرق لدحض النظريات أو النتائج العلمية والفلسفية: ١ - منهج الدحض عن طريق التجربة، أي: إثبات بطلان نظرية ما بواسطة الشواهد والقرائن التجريبية. ٢ - الاستدلال العقلي. ٣ - ترقية من الاستدلال العقلي والشواهد والقرائن التجريبية. والمعارف التي لا تقبل الدحض بأحد هذه الطرق الثلاثة ليست معارف يقينية، بل هي مجرد معارف ظنية<sup>(٣)</sup>.

يعتقد بوبر أنه لا يوجد يقين مطلق مع أن اليقين الكافي لمعظم الأهداف العلمية متوفر ومتاح، ويجب ترك البحث عن اليقين من أجل الوصول لأساس رصين للمعرفة<sup>(٤)</sup>. التجارب الداخلية للشعور باليقين لا يمكنها إطلاقاً تصويب أية قضية علمية، وليس للعلم من منزلة سوى أن يكون موضوعاً للتحقيق والبحث النفساني. الشعور باليقين مهما كان شديداً لا يمكنه أبداً تصويب قضية من القضايا، ولكن من زاوية معرفية لا يكثرث لشدة يقيني أو ضعفه، سواء كان اليقين متوكفاً على الإحراز القطعي للمعاني، أم كان نابغاً من ظن ضعيف. هذه الأمور ليست لها أية علاقة بمسألة تصويب القضايا العلمية<sup>(٥)</sup>. في الواقع يعتبر بوبر اليقين النفساني النابع من التجربة الداخلية والإيمان القلبي معتبراً وممكناً. وما يريد أن يدحضه وينفيه هو اليقين المعرفي وليس اليقين النفساني. بعبارة أخرى: إنه يرى اليقين المطلق ممّا لا يمكن بلوغه والوصول إليه. وفي مقابل ذلك يجد اليقين العرفي العلمي والداخلي (النفساني) مناسباً وممكناً للحياة العادية، لكنه لا يرى له قيمة معرفية في الأساس.

في ضوء الشرطين المهمين لليقين، أي: (ضرورة المحمول للموضوع)، و(عدم

(1) Popper, k.r; The Aim of Science, In his Objective Knowledge (Oxford University Press 1972) p.p. 191193-205-.

(٢) راجع: مورتيمر جي، أدلر؛ عشرة أخطاء فلسفية، ترجمه للفارسية إن شاء الله رحمتي، ص ١٦٢.

(٣) م ن، ص ١٦٦.

(٤) بوبر، كارل. ريموند؛ المعرفة العينية، ص ٤٠.

(٥) م ن، منطق الاكتشاف العلمي، ص ٦٢-٦٣.

إمكان سلب المحمول من الموضوع)، يوجّه پوپر نقده للشرط الثاني، وبسبب نفي الشرط الثاني يعتقد أنّ احتمال الخطأ جازر في كلّ الأحوال. يكتب حول هذا الموضوع: ينبغي الاعتراف أنّ ثمة حقيقة في نزعة الشكّ وأيضاً في النزعة النسبيّة، وهي أنّه لا يوجد أيّ ملاك للصدق، بيد أنّ هذه الملاحظة لا تسمح باستنتاج أنّ اختيار النظريّات المتنافسة عمليّة تتبع الأهواء والرغبات، ونحن دومًا عرضةً للابتعاد عن الحقيقة، أو القصور في الوصول إليها، والأمر غير المسور الوحيد بالنسبة لنا هو بلوغ اليقين بل وحصول معرفة بدرجة عالية من الاحتمال، فنحن كائنات معرّضة للزلل<sup>(١)</sup>. في حدود علمنا الحقيقة البسيطة هي هذه ليس إلّا، والإنسان ليس معصومًا عن الخطأ والزلل في أيّ مجال من المجالات<sup>(٢)</sup>.

### نقود على النزعة النسبيّة لدى پوپر

بهذه النظرة يقع پوپر في شراك النسبيّة، وكما مرّ بنا فإنّ النزعة النسبيّة برفضها لمعيار الصدق والحقيّة تفقد القدرة حتى على إثبات ادعاءاتها. إذًا، العجز عن إثبات القضايا يؤدّي إلى العجز عن دحضها. بالإضافة إلى ذلك، البديهيّات العقليّة مثل مبدأ استحالة اجتماع التقيضين مصداق جليّ لليقين المطلق الذي يتوجّب حتى على المشكّك وذي النزعة النسبيّة أن يكون على يقين منه، فبالغاء هذا المبدأ لا يمكن الوثوق حتى بالتشكيك والنزعة النسبيّة.

### عرض وتحليل آخر للنزعة النسبيّة

يقدم الأستاذ عبد الله جوادى آملي تصنيفًا للنزعة النسبيّة يتضمن خمسة أصناف لها، ثم يوجّه نقوده لبعضها:

الصنف الأول: نسبيّة الحقائق الخارجيّة القاضية بعدم وجود أيّ موجود ثابت ومنطقي في خارج الذهن، إنّما كلّ موجود عرضة بالضرورة للتغيّر والسياليّة. الفلسفة

(١) پوپر، كارل. ريموند؛ المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص ١٢٠-١٢٨.

(٢) م ن، ص ١٢٨.

الإلهية التي تتولّى إثبات الموجود المجرد غير المادّي ترى وجود الثابت والمطلق أمرًا محرّزًا، ففي عالم المادّة والطبيعة التي تتحوّل كلّ أجزاءه ومكوّناته، يبدو مبدأ قانون الحركة والخطوط الكليّة ثابتًا.

الصف الثاني: نسبة العلوم البشريّة بمعنى تناسب النتيجة مع مقدّمات الاستدلال. هذه الفكرة صحيحة تمامًا، والدليل على حقيقة هذا الصنف هو وجود أصرة تكوينيّة ورابطة ضروريّة بين الدليل والمدلول، سواء كان الدليل علةً للمعلوم أم علامة له، إذ على افتراض أنّ المقدّمات علامة للنتيجة، ليس القصد هنا علامة تعاقديّة واعتباريّة تختلف باختلاف الشعوب والأمم، بل هي علامة تكوينيّة غير اصطناعيّة، وتوجد بينهما قهريًا أصرة لا انفصام لها. حكم هذا الصنف من النسبيّة هو أنّه لا يمكن توقع أيّة نتيجة من أيّة مقدّمة، ولا تمهّد أيّة مقدّمة الأرضيّة لظهور أيّة نتيجة.

الصف الرابع: النسبيّة بمعنى تناسب السؤال مع الجواب، بمعنى أنّ التحول في علم من العلوم يمهد الأرضيّة لطرح سؤال على علم آخر، وهذا العلم الآخر من أجل أن يجيب عن ذلك السؤال سيشهد تحوّلًا في داخله. هذه الفكرة أيضًا مع أنّها معقولة ومقبولة ليس لها من نتيجة سوى ارتباط بعض العلوم وليس كلّها ببعضها، وفي بعض المسائل وليس في المسائل كلّها، وفي بعض الصور لا في جميع الصور.

الصف الخامس: نسبة العلوم البشريّة بمعنى أنّه رغم وجود واقعيّات مطلقة وثابتة في العالم الخارجي، لا تندرج هذه الواقعيّات ضمن دائرة العلم البشريّ إلّا بنحو نسبيّ؛ لأنّ الفكر ليس سوى حصيلة التأثير والتأثر بين العيان والذهن، وكلّ ظاهرة خارجيّة تتسرّب عن طريق الحواس إلى المجاري الإدراكيّة تؤثر في سلسلة الأعصاب، ومن الطبيعيّ أن يترك الجهاز العصبي بصماته عليها. حصيلة التأثير والتأثر المتبادلين بين هذين يسمّى العلم. ومن المحتمّ أنّه لا سبيل لأحد إلى الواقع كما هو إلّا بالنسبة لجهازه العصبيّ الخاصّ. النسبيّة بهذا المعنى من مباحث علوم الدرجة الأولى التي يتولّى علم المعرفة جزءًا منها، ويتولّى علم وجود المعرفة جزءًا منها... على أساس هذا

المبنى لا يُتاح التيقن من أية فكرة سواء كانت عن الطبيعة، أم عمّا بعد الطبيعة.<sup>(١)</sup> ويعرض الأستاذ جوادي آملي أربعة بيانات أخرى لنسبية المعرفة مُقدّمًا تحليلاته لها:

البيان الأول: الإنسان موجود مادّي وفكره أيضًا واقع مادّي، يتأتى عن طريق أدوات مادّية معينة في إطار تعاطٍ متقابل مع العالم الخارجي. بناءً على هذا المبنى وبغض النظر عن كون الحقيقة مطلقة أو نسبية، سيكون الفهم والإدراك البشريان أمرين نسبيين وعصريين؛ لأنه لا ينطبع لدى أيّ شخص لا الواقع الخارجي بشكل مباشر، ولا الفهم المباشر لقصد المتكلم، إنّما تنطبع لديه محصّلة من تفاعلات دماغنا مع الظواهر الخارجية. كلّ ظاهرة في طريق انتقالها إلى الدماغ تواجه مئات التأثيرات والتأثرات المتبادلة. ونسبية المعرفة هي الملزوم الحتمي لهذا المبنى الفلسفي. وإذا كان بعض الماديين قد ذهبوا إلى نسبية الحقيقة أيضًا بناءً على هذا المبنى، فلاّتهم لم يعتبروا الحقيقة سوى معرفة كلّ شخص للحقيقة؛ لذلك أطلقوا على المعرفة النسبية اسم نسبية الحقيقة.

البيان الثاني: هذا البيان لا يابّه لمادّية أو لا مادّية الفكر، ولا يحلّل النسبية في نطاق تفاعلات الدماغ المادّية، إنّما يقول إنّ الفكر البشري ليس سوى بسط الفرضيات الماضية وتوسيعها، بمعنى أنّ كلّ تلقّ علمي جديد قبل أن يظهر في وعاء الفهم ينتظم في قالب القبلية السابقة، بل إنّ وعاء الفهم ليس سوى وعاء إعادة بناء المعطيات والتلقّيات الجديدة. وإذا، فالمعطيات الجديدة ليست على الإطلاق أصل الحقيقة الخارجية.

بكلمة ثانية: لا تصل الحقيقة الخارجية إطلاقًا إلى الذهن عاريةً ومن دون لبوس الذهنيات السابقة للأفراد. علمٌ كلّ إنسان نتيجة تركيب مزدوج بين ما في الداخل وما يصل من الخارج. من هنا كانت معرفة كلّ شخص للحقائق الخارجية متناسبة مع قبلياته. والنتيجة هي: أنّ الأشياء الخارجية كما هي في نفسها لا تصل إطلاقًا إلى ذهن الإنسان، إنّما تحضر في أذهاننا بنحو نسبيّ دائمًا بعد أن تمتزج بقوالب أذهاننا. وتتواصل

(١) الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٥٧-٦٢.

هذه النظرة بالتشديد على بعض المحفزات الاجتماعية أو النفسية التي تمهد الأرضية لبسط وتنمية الآراء العلمية النسبية.

البيان الثالث: علوم البشر السابقة تتعرض دومًا للتغيير بوفود العلوم الجديدة عليها. وعلى ذلك تناسب معرفة كل شخص مع المجهولات الكثيرة التي يواجهها؛ لأنّ تبين كل مجهول يُعرض العلوم السابقة للتبديل والتغيير. الفهم المطلق لأيّ واقع خارجي لا يتيسر إلا إذا انكشفت كل أسرار الكون؛ لذا، طالما لم تتكشف كل المجهولات، فلن يتاح الوثوق بنحو مطلق بأيّ علم من العلوم، إنّما يجب أن نبقى نترقب تغيير العلوم السابقة لوجود احتمال ظهور علوم جديدة.

البيان الرابع: البيان الرابع مزيج من البيان الثاني والثالث، فالمعلومات السابقة تعتبر احتمالات العلوم المقبلة عقبة تحول دون التلقي المباشر للحقيقة والواقع. على أساس مبنى القائلين بهذا البيان تفتقر المعرفة لهوية فردية، فهي حقيقة وواقع جمعيّ بمعنى أنّ المفاهيم الجزئية تكتسب معانيها في غمرة تواصل جمعيّ مع باقي المفاهيم. هذه الأصرة والاتساق العضوي ينقل أيّ تغيير يحصل في منظومة المعرفة البشرية إلى جميع عناصرها ومكوناتها الأخرى. ما يتغير هو بنية ونظام هذه المنظومة المؤقتة. من وجهة النظر هذه، ليس التلقي البسيط والعريان والمجرد للحقيقة والواقع الخارجي سوى خيالٍ ساذج ومعتقد تبسّطي. الوجه المشترك بين الآراء الأربعة المذكورة هو تأييد نسبية الفهم والمعرفة البشريين<sup>(١)</sup>.

بعد استعراضه لهذه البيانات الأربعة للنزعة النسبية يعمد الأستاذ عبد الله جوادي أملي إلى تحليلها ونقدها وإبداء أحكامه حولها، فلا يوافق أيًا من نماذج نسبية المعرفة. وفيما يلي خلاصة لبعض آرائه الناقدة:

١ - الذي يقول بنسبية الفهم البشري لا يستطيع إطلاقًا الوثوق بتعبير أية قضية من قضاياها العلمية عن الحقيقة والواقع الخارجيين. ومن هذا المنظار لن ينكشف أيّ

سرّ من أسرار الطبيعة كما هو، ولن يُفهم أيُّ حكم من أحكام الشريعة.

٢ - نسبية الفهم البشري تضعض كلّ القضايا التي تشكل أساس أفكار من يدعون النسبية من قبيل التسليم لمبدأ وجود الواقع الخارجي، ويعرضها للتشكيك، فهذه القضايا بدورها تكونت في ظل ظروف نسبية، ويُحتمل فيها التغيير والتحوّل. وعليه، لا مفرّ أمام أنصار نسبية الفهم مهما أصرّوا وحاولوا من أن يعتبروا الحقيقة أيضًا نسبية.

٣ - نسبية الفهم تززع إثبات مبدأ الواقع أيضًا، وتلقي بقائلها في هاوية السفسطة، ولا تستثني حتى وجود القائل والمستمع، ووجود البحث والبرهنة والاستدلال، ووجود الشاكّ والشكّ، وهذا أمرٌ واضح البطلان.

٤ - الحكاية والكاشفية من الخصوصيات الذاتية للعلم، وبغير ذلك سيكون جهلاً لا علمًا. بتعبير آخر، العلم ليس نسبيًا أو زمنيًا على الإطلاق، أي: لا يتسنى القول إنّ العلم واقع خاصّ، وهو بالنسبة إلى ظروف وزمان ما بهذا الشكل، وبالنسبة لظروف وزمان آخر بشكل آخر، إلّا إذا كان لذلك الواقع أبعاد ومراتب مختلفة، وكلُّ علم يشير إلى مرتبة معيّنة من الواقع، أو إذا تبدّل علمٌ ما إلى جهل.

٥ - جميع الأدلة الفلسفية المقامة على تجرّيب العلم ولا مادّيته تدلّ على ثباته ولا نسبيته؛ ذلك أنّ المجرّدات منزّهة عن الحركة والتدرّج، وتتسم بالثبات والديمومة، مع أنّ علاقة النفس بالمعرفة السابقة تتغيّر.

٦ - إذا كانت المعارف البشرية كافة ضيفةً على القبليات المسبقة حينئذ يجب أن تتناسب كلّ فكرة جديدة مع الأفكار السابقة، ويفترض أن تكون الحركات العلمية حركات تدريجية، وألاّ تظهر على الإطلاق فكرة جديدة لا تتناسب مع القبليات السابقة، والحال أنّه يوجد مفكّرون هدموا بأفكارهم الجديدة كلّ القبليات المسبقة.

٧ - لا يمكن أبدًا العثور على منظومة تحمل جميع عناصرها هويّة نسبية،

إنّما في كلّ منظومة هناك عنصر أو عناصر تتمتع بالوجود المطلق؛ لأنّ كلّ نسبة تريد أن تتحقّق هي إمّا نسبة إشراقية تحتاج في وجودها إلى حقيقة مطلقة، أو نسبة مقولية تتوكّأ على ماهيتين غير نسبيتين. وهكذا عندما تكون المعرفة البشرية منظومة مترابطة ومنسجمة لن تكون جميع عناصرها بحيث تُفسّر وتُفهم بالنسبة إلى سائر العناصر، إنّما إذا كانت هذه المعرفة معرفة شهودية تكتسب المعطيات والتلقّيات المتعلقة بها؛ معناها وثباتها ودوامها واستقرارها في ظلّ حقيقة مطلقة، وإذا كانت معرفة حصولية فثمة في تلك المنظومة بلا شك مفاهيم ومعقولات لها فهمها النفسي، ويمكن إدراكها بنحو مستقلّ، ومفاهيمها النسبية أيضًا تكتسب ثباتها واستقرارها في ظلّ ارتباطها بالمعاني النفسية.

٨ - الدليل الآخر على بطلان ادّعاء الترابط بين العلوم كافة هو عدم العثور على ترابط بين بعض العلوم، أي: بعد دراسة ومقارنة الكثير من المعارف نكتشف أنّ وجود أو عدم وجود بعضها عديم التأثير بالنسبة لبعضها الآخر<sup>(١)</sup>.

### بواعث الميل للنسبية المعرفية

يعرض النسبيّون باعثن أساسيين للميل إلى نسبية المعرفة:

الباعث الأول: الظروف الزمانية والمكانية: يعتقد بعض أنّ الزمان والمكان لهما تأثيرهما في بلورة وحصول صور الأشياء بأنحاء شتى في الذهن، بحيث إنّ الشيء الواحد يبدو جميلاً في ظرف معين وقييحا في ظرف آخر، وما هذا إلاّ لأنّ الظروف تؤثر في كيفية إدراك الإنسان، وحيث إنّ الزمان والمكان ظاهرتان متغيّرتان مختلفتان سيتنوّع الإدراك الحاصل عنهما.

الباعث الثاني: الجهاز العصبي: يؤكّد دعاة النسبية المعرفية أنّ الجهاز العصبي للإنسان ذو دور هائل في حصول الصور العلمية ضمن قوالب متنوعة. مثلاً تتجلى

الأشياء الخارجية في ذهن الإنسان بألوان متنوّعة، وقد يرى شخصٌ ما شيئاً ما في الحالات المتنوّعة بألوان مختلفة، أو أنّ بعض الحيوانات لا ترى من الألوان سوى لونين، وهذا يفيد أنّ الجهاز العصبي للإنسان مؤثّر في إظهار الصور الذهنية.

والنتيجة هي: أنّ جميع المسائل والحقائق التي تحصل للإنسان سواء في حيّز التصور، أم في مضمار التصديق ليست أيّ منها مطلقة، إنّما هذه المجموعة مزيج من تأثير الأوضاع الزمانيّة والمكانيّة والجهاز العصبي، وليست تساوي العالم الخارجي تماماً ولا الذهن تماماً.

وقد شاعت هذه الفكرة بعد ديكارت شياعاً كبيراً، وبالإمكان العثور على جذور لآراء أنصارها في كلمات المشكّكين في اليونان القديمة، وفي أفكار ديكارت خلال القرون المتأخرة. يقول ديكارت في هذا الخصوص: التناسب والشبه بين الإحساس (الصورة الذهنية) والأمر الخارجي الذي يثير الإحساس ليس أكثر من التناسب والشبه بين اللفظة ومعناها. تصوّراتنا الحسيّة عن العالم الخارجي بكلّ ما له من أصوات وألوان غير معتبرة إلّا بالنسبة لنا، وهي علامات قيّمة جدّاً لإرشادنا في هذا العالم، لكنّها لا تحقّق لنا بأيّ حال من الأحوال معرفة ذات اعتبار مطلق<sup>(١)</sup>.

بيد أنّ الحقيقة هي أنّ تأثير بعض البواعث المذكورة على بعض المعارف مما لا يمكن إنكاره، غير أنّ الصيغة الكلية لهذا التأثير تعاني من مؤاخذات وإشكالات:

الإشكال الأول: أصحاب هذه النظرية رغم ما يرفعونه من شعارات عن الحقيقة والجزميّة يلتحقون باستدلالهم هذا بصفوف المشكّكين والفسفطائيين؛ لأنّهم سوف يواجهون السؤال القائل: عندما لا تكون الصور الذهنية والقضايا البرهانية سوى رموز لا تحكي عن شيء من الواقع، فمن أين تكتشفون صحة القوانين العلميّة والطبيعية؟<sup>(٢)</sup> بالإضافة إلى ذلك سيكون فساد النسبية في القضايا التصديقيّة أكثر منه

(١) المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، ص ٨٤.

(٢) نظريّة المعرفة، ص ١١٤.



في التصورات؛ لأن النسبية في التصديقات تستلزم ألا تكون قضايا قطعية من قبيل: امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ومبدأ العلية، وهي من أمهات القضايا القطعية، تستلزم ألا تكون هذه القضايا مطلقة. وإذا خسر الإنسان مثل هذه القاعدة المتينة الرصينة في ميدان معرفته فلن يبقى له أي مجال للمعرفة.

وقد تبّه پول فولكيه للإشكال أعلاه وأراد الإفلات منه بشكل من الإشكال؛ لذلك قال: نظرية النسبية مع أنّها نوع من أنواع مذهب الشك، لكنها ليست مذهب شكّ مطلق؛ لأنّ أتباعها لا يقولون إنّنا لا نستطيع معرفة أي شيء معرفة يقينية، بل يعتقدون أنّ باستطاعتنا أن نصنع من الظواهر التي نعرفها للعالم علماً تترابط وتتّظم أجزاءه فيما بينها كأحسن ما يمكن<sup>(١)</sup>.

والردّ على نظرية فولكيه هو أن نقاشنا ليس عن: هل تتاب الإنسان حالة يقين أم لا، حتى يقال: إنّ أصحاب هذه النظرية يقولون: إنّ لنا يقيننا وجزمنا، إنّما الكلام حول: هل بعد ظهور حالة اليقين يمكن القول إنّ العالم الخارجي ينعكس لنا كما هو في الخارج أم لا؟ حسب نظرية النسبية تتعيّن الإجابة عن هذا السؤال ب: لا؛ لأنّ كلّ إدراك، حتى الإدراك القائل: (أرسطو تلميذ أفلاطون)، تابع لجهازنا الإدراكي، وهذا الإدراك معتبر فقط بالنسبة للذين صنّع جهازهم الإدراكي كجهازنا الإدراكي، وإلاّ فقد يفهموا الحقيقة بشكل آخر، وهذا النوع من الحكم حول قيمة المعلومات لا يختلف من حيث النتيجة عن حكم المشكّكين.

الإشكال الثاني: هذه النظرية لا تزلزل الأصول العقلية والمنطقية وحسب، بل تهدم هذه المدرسة نفسها أيضاً. والسبب هو أنّ المبدأ الأساسي لهذه المدرسة والذي يقول: (كلّ الأدلة والبرهانات والأفكار العقلية منوطة بالبنية الفكرية للأشخاص) لا يمكنه هو نفسه أن يكون صحيحاً على نحو الإطلاق. وعليه فهذه الفكرة هي نفسها نسبية من حيث الصدق والتطابق مع الواقع، وملزوم النظرة النسبية لكلّ

(١) المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص ٨٤-٨٧.

الأفكار أن يتحلل إطلاق هذه العقيدة نفسها على يدها. وهذا يعني أن هناك عددًا من القضايا المطلقة<sup>(١)</sup>.

### نقود لأدلة التعددية المعرفية

عرض الذين يدعون حقيقة المعارف المتعددة في نفس الأمر ركائز (مباين) وأدلة لصالح دعواهم هذه. وبالمقدور توزيع هذه الركائز إلى ست فئات: ١ - الركيزة الأنطولوجية. ٢ - الركيزة الذهنية (علم الذهن). ٣ - الركيزة الظاهريّة (الفينومولوجية). ٤ - الركيزة المعرفية (الإستمولوجية). ٥ - الركيزة الهرميوطيقية. ٦ - الركيزة الدينية (علم الدين).

#### ١ - الركيزة الأنطولوجية

لهذه الركيزة أو المبنى تقارير متعددة:

#### التقرير الأول

الواقع مكوّن من طبقات وشرائح متداخلة. والواقعيّات والظواهر الخارجيّة ليست أمورًا بسيطة ووحدايّة، إنّما الواقع أشبه بالصلة المتكوّنة من طبقات وشرائح متعددة. والمعرفة بأيّ واقع من الواقعيّات يمكن أن تكون صحيحة في ضوء كون الواقع ذا طبقات وعرضيًا ومتعدّدًا. معرفة (أ) مختصّة بالطبقة الأولى من الواقع، ومعرفة (ب) مختصّة بالطبقة الثانية منه، وهكذا باقي المعارف تختصّ كلّ واحدة منها بطبقة معينة من الواقع وتتطابق مع تلك الطبقة. على سبيل المثال: للعلماء حيال ظاهرة مثل باقة الورد آراء وكلمات مختلفة وتفريعات متعدّدة، فأحدهم يقول الوردة جوهر، والثاني يتحدّث عن العناصر المكوّنة للوردة، وآخر يتحدّث عن العمليّات الحيويّة التي تعيشها الوردة، وآخر يصف الجانب الجمالي للوردة. وباختصار، كلّ واحد يتحدّث عن الوردة من زاوية ما، ويمكن أن تكون آراؤهم كلّها صحيحةً.

## نقد التقرير الأول

التعددية المعرفية بهذا التقرير مقبولة، ولكن كما سلف القول ليس هذا التقرير محلّ نزاع. طبعاً ينبغي عدم الغفلة عن نقطتين:

النقطة الأولى: تعددية هذه المعارف وإمكانية صواب كلّ واحدة منها لا تستلزم حقيقتها كلّها بالفعل. من ناحية منطقيّة لا يمكن استنتاج الحقيقة من هذه التعددية، إذ من الممكن أن تكون هذه الآراء صحيحة وعلى حقّ وقد لا تكون كذلك. في كلّ معرفة ينبغي فحص الأمور وتقييمها وفقاً للمناهج والمعايير الخاصّة بذلك العلم. وهذه النقطة على جانب كبير من الأهمية. إذ يقال أحياناً: لأنّ معارفنا المتعددة الكثيرة وليدة وجهات نظر متفاوتة تجاه مساحات مختلفة لظاهرة معينة، وهذه المعارف غير متزاحمة وغير متكافئة مع بعضها، إذًا فهي كلّها صحيحة! والحال أنّ مجرد عدم التزاحم لا يعني الحقيقة بل ربما كانت كلّها خاطئة.

النقطة الثانية: في الحالات التي تكون هناك معارف متعددة ومتضادة حول جانب واحد من ظاهرة ما، لا يمكن بالتأكيد اعتبارها كلّها صحيحة وعلى حقّ. إذا أبدى عالمان فيزيويان رأيين متضادين حول شيء معين ومن زاوية واحدة وعن جانب واحد لذلك الشيء، فمن الأكيد أنّه لا يمكن اعتبار كلا الرأيين صحيحًا. في المعارف المتضادة أو المتناقضة لا بدّ أن تكون هناك معرفة غير صائبة، مع أنّ الناظر أو الحكم قد لا يدري أيها صحيح وأيها سقيم.

## التقرير الثاني

طبقاً لهذا التقرير للواقعيّات مراتبها الطولية؛ النفس مثلاً مع أنّها واقع لكنّها ذات مراتب، ومراتب النفس عبارة عن: النفس اللوامة، النفس العاقلة، النفس الملهمّة، النفس المطمئنة، النفس الراضية، النفس المرضية، و... الخ. أو العالم وهو وحدة حقيقية لكنّه يتكوّن من مراتب متعدّدة طولية مثل عالم المادّة، وعالم المثال، وعالم العقل. هنا أيضًا بالمستطاع اعتبار كلّ المعارف المكتسبة من هذه التعددية صحيحة.

### نقد التقرير الثاني

التعددية المعرفية بهذا المعنى أيضاً مقبولة، ولكن كما مرّ بنا ليس هذا السنخ من التعددية المعرفية محل نزاع. ومع ذلك من الضروري التنبّه إلى النقطتين السالفتين: الأولى: لا يمكن بطريقة منطقيّة أن نستخلص من التعددية وإمكان الصحة أنّ كل المعارف على حقّ، فقد تكون كلّها أو بعضها غير صائبة.

والثانية: إنّ المعرفتين المتضادتين أو المتناقضتين بخصوص مرتبة واحدة من المراتب الطولية لا يمكن الحكم بصحة كليهما، إنّما ينبغي اعتبار إحدى المعرفتين - بالتصديق غير المحصّل - على الأقل (ولو لا على التعيين) خاطئة، ولأجل تحقيق التصديق المحصّل يجب العمل وفقاً لمناهج ومعايير ذلك العلم، وكلاعبٍ وخبير من أجل الحكم بصحة أو سقم القضايا.

### التقرير الثالث

التقرير الثالث للركيزة الأنطولوجية هو أنّ الواقع يتغيّر ويتحوّل باستمرار ولا يوجد واقع ثابت. وكلّ معرفة لواقع معيّن تتعلّق بذلك الزمن، ويمكن افتراض نقيض أو ضدّ لهذه المعرفة في حيز زمني آخر. هذه الركيزة أثارها الماركسيون والديالكتيكيون فهم يؤمنون بنوع من الحركة المستمرة في الوجود.

### نقد التقرير الثالث

حتى لو وافقنا الحركة على نحو عامّ لكانت المعرفة بالواقع المتغيّر هي الأخرى مأخوذةً على خلفيّة الزمن. للمثال: الإنسان مع أنّ له حركته الجوهرية لا تخرجه هذه الحركة الجوهرية عن كونه إنساناً. وعليه، حتى لو قلنا بالحركة الجوهرية أو التغير الديالكتيكي فلن يضرّ ذلك بثبات المعالجة الكلية للواقع. فالمعرفة مختصة بكلّ عملية الحركة وتستغرق كلّ هذه العملية.

ثمّ إنّّه في كلّ حركة يجب أن يبقى شيء ما ثابتاً للحفاظ على ذاتية الواقع. حتى في

الحركة الجوهرية لصدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) تبقى المادة الأولى والهيولى ثابتة. كذلك النقاش حول التعددية المعرفية يتحقق عندما يكون لنا معارف متعددة حول واقع واحد في زمن واحد، والحال أن المفترض في هذا التقرير هو تعدد الواقعيّات والمعارف في أزمنة متعددة.

## ٢ - الركيّزة الذهنيّة (علم الذهن)

طرح كانط لأول مرة بحثاً في علم الذهن قال فيه: إنَّ ذهن الإنسان يتكوّن من إثني عشر قالباً. وهذه القوالب منقوشة في ذهن الإنسان ونفسه بنحو ذاتي، ولا يمكنه الفرار منها. والمعارف البشرية وليدة تركيب والتقاء المواد الخارجيّة بالقوالب والصور الذهنيّة. هذه القوالب هي التي تشكّل وتصوغ المواد وتحولها إلى معرفة. وكان يعتقد أنّه لأجل الولوج في هذه القوالب ينبغي المرور بغربالي الزمان والمكان؛ لذا فالمواد التي لا تكون متمزّنة (ذات زمان) ولا مكانيّة (ذات مكان) لن تدخل إلى الذهن. ولهذا السبب لا يمكن دراسة القضايا الميتافيزيقية وإثباتها بالعقل النظري. ولتعويض هذا الفراغ لجأ كانط إلى إثبات القضايا الميتافيزيقية بوساطة الوجدان والعقل العملي. القوالب الاثنا عشر المذكورة بمنزلة النظّارات الدائمة الموضوعة على عين الذهن، فكّل المعارف إنَّها تُبصر من خلف هذه النظّارات بشكل منتظم (سيستمايكي). ولهذا لا يجوز أبداً ادّعاء الوصول إلى عين الواقع وأصل الوجود. نظّارات كانط نظّارات منتظمة لا تنفك عن البشر وأذهان البشر. إنَّها مع الإنسان منذ بداية ولادته، وكل البشر يمتلكونها بشكل متساوٍ متكافئ. مفردة الفينومن تعادل الظواهر (الظاهريّات) التي أوضحها كانط، فهو يعتقد أنّ الذهن يرتبط بالظواهر فقط وليس بالواقعيّات في نفسها<sup>(١)</sup>.

وقد استفاد فريق من ركيّزة كانط هذه فاعتبروا هذه القوالب الذهنيّة شخصيّةً فرديةً وقالوا: الذهنيّات المتعدّدة تستلزم معارف متعدّدة، ولأنّ الذهن أمر ذاتي في النفس وقد أودع فيها بشكل سيستمايكي منتظم؛ لذا كانت تعدّدية المعرفة أيضاً ذاتية

(١) مورن، إدغار؛ منهج معرفة المعرفة، ترجمه للفارسية علي أسدي، ص ١٥٨.

وأمرًا لا مندوحة منه.

علم الذهن لدى كانط لم يتسبب أبدًا في انسياقه نحو التعددية؛ لأنه كان يعتقد بوحدة القوالب الاثني عشر لدى جميع الأفراد، ولم يعزُ تعددية المعارف إلى هذه القوالب. بعبارة أخرى: كان يرى هذه القوالب نظائرًا سيسماتيكية منتظمة دائمية مشتركة وواحدة بين الجميع. وحسب رأيه ليس الأمر بحيث يمتلك زيدًا قالبًا ولا يمتلكه عمرو، أو إنه يمتلكه بنحو آخر. الجميع يتمتعون بهذه القوالب على نحو واحد. وإذا كانت ثمة كثرة وتعددية فهي من إفرازات علل وعوامل أخرى بالمقدور الحيلولة دونها.

### ٣ - الركيزة الظاهريّة (الفينومولوجية)

دفعت ركيزة كانط بعضًا صوب الظاهريات أو الفينومولوجيا، فزعم هذا البعض أنه لا يوجد عالم وراء الذهن والمعرفة، فالعالم هو من صناعة أذهاننا، والمعرفة هي التي تصنع الدنيا. والسبب هو أن الذهن ليس مرآة للعالم الخارجي، وعليه، من الصواب ما قيل في المنطق من أن للإنسان قوة درّاسة تنقش صور الأشياء كما تُنقش صورها في المرآة. فالذهن له قوالب تصوغ المعرفة وتصبّ أشكالها. والمعارف معلولة للذهن، ولا يمكن القول أبدًا إن هناك إنسانًا وكتابًا و... الخ، فالذي يوجد لدينا وعندنا هو الظاهر والفينوم<sup>(١)</sup>.

كان كانط في الحقيقة رائد المثالية الجديدة، وقد استفاد هيغل من هذه الفكرة فأطلق ظاهريات أخرى. وسار هوسرل وهايدغر والوجوديون بدورهم على هذا الطريق. وتبنى النسبيون وما بعد الحداثيون أيضًا المنهج الظاهرياتي في المعرفة بنحو من الأنحاء. وإذا كنا نجد في بعض الكتابات الدعوى القائلة: إن التعددية المعرفية لا تبتعد عن النزعة النسبية حتى بمقدار خطوة واحدة، فالمراد هو هذه التعددية المعرفية التي عُرضت بهذه الركيزة الظاهريّة. في حين تنادي هذه الركيزة بأن معارفنا ظواهر

(١) راجع: هارتناك، يوستوس؛ نظرية المعرفة في فلسفة كانط، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، ص ١٦.

وليست واقعاً، تنادي التعددية بصدق هذه المعارف. مثلاً حين نصادف عبارة فويرباخ حيث يقول: (الله من صناعة أذهاننا) أو حين نأخذ بنظر الاعتبار جملة نيتشه المعروفة (مات الله!) - معاذ الله - فهذه العبارات تعني أن المعرفة الحديثة لم تعد تصنع الله. الله الذي كان من صناعة معرفتنا وأذهاننا قد مات الآن. ليست الظاهريات سوى النزعة النسبية، والإشكالات الواردة على النزعة النسبية ترد على هذا المذهب أيضاً.

### نقد الركيزة الظاهرية

أولاً: الركيزة الذهنية لكانط ادّعاء لا دليل عليه، فهو ادّعاء ذو طابع تقريرى صرف، فلماذا يجب أن يكون للذهن اثنا عشر قالباً (لا أقل ولا أكثر)؟ ولماذا يجب أن تكون هذه المقولات من سنخ القوالب الذهنية؟ لماذا لا تكون المفاهيم الذهنية من سنخ المقولات الثانية؟

ثانياً: لا تتعلق هذه الركيزة بتعددية الذهن ويمكن استنتاج تعددية المعرفة.

ثالثاً: على افتراض أننا وافقنا أن تعددية الأذهان تستوجب تعددية المعرفة، سيكون هذا الكلام بداية البحث، بمعنى أنه يوضح التعددية اللغوية، ولا يمكن أن نستنتج منه حقيقة هذه المعارف وصدقها. بعبارة أخرى: لا يُنتج هذا الاستدلال الحقيقة الإبستمولوجية (التعددية المعرفية).

رابعاً: كما سبق القول في مناقشة النزعة النسبية تقف هذه النظرية على الغصن الذي تقطعه بمنشارها. فإذا وافق شخص هذه الدعوى يكون قد نسف نفسه بيده؛ لأن أصل هذا الدعوى ستكون مشمولةً بنفسه وناقضةً لمفادها.

إن نظرية كانط التي يعدونها من مفاخره لا نتيجة لها سوى إشاعة التشكيك. في حين اعتبر كانط نفسه واقعياً، أرسى دعائم مبدأ لا نتيجة له سوى الشك؛ لأنه يقول: إن الشيء في الخارج غير الشيء في إدراكنا. إذا كانت جميع إدراكاتنا تتشكل بوساطة جملة من القوالب الذهنية فكيف يتسنى الوثوق من أن ما لدينا - ولو بصورة نسبية -

هو نفسه ما في الخارج؟ لقد أحيأ كانط بنظريته هذه الشكَّ البيروني؛ لأنَّه لم يكن ينفى العيانات الخارجيّة، بل يقول: إنَّ الأشياء الخارجيّة قد تكون بنحوٍ وندرکها نحن بنحوٍ آخر. الفارق في هذا الخضم هو أنَّ بيرون طرح نظريته بشكِّ وارتياب، بينما طرحها كانط بأسلوب حازم جزمي. والواقع أنَّ النظام الفلسفي لكانط أعجز من أن يثبت الشيء في نفسه؛ لذلك انساق نحو المثاليّة. وقد أشكل المثاليون بعد كانط نظير فيشته وهغل على كانط، وقالوا: إنَّ ثمرة نظامه الفلسفي ليس الواقعيّة بل المثاليّة. يقول فيشته: إنَّ كانط يؤمن بالشيء في نفسه، أي: يحكم أنَّ الشيء في نفسه موجود، لكنه عصيٌّ على المعرفة، وهذه القضية بحد ذاتها متناقضة (پاردوكسيّة)؛ لأنَّ الحكم بوجود الشيء في نفسه هو بحد ذاته نوع من المعرفة بالشيء في نفسه<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: أنَّ التعدديّة لا تقبل الإثبات وفق هذه الركيّة، وعلى افتراض التسليم للركيّة الذهنيّة واعتبارها فرديّة وشخصيّة، أو على افتراض تأييد المنهج الظاهرياتي، فإنَّ أيًّا من هذه الأمور لا يستدعي قبول كلّ المعارف وحقّيتها وصدقها.

#### ٤ - الركيّة المعرفيّة (الإستمولوجية)

البرهان الأساسي والركيّة الأصليّة التي قدّمها فريق من التعدّدين لإثبات دعواهم تعود إلى نظريّات الصدق والتسويغ. البحوث حول ما هو معنى الصدق، وكيف يمكن فحص المعرفة واكتشاف الصدق والكذب، بحوثٌ يمكن أن تدرس بالتفصيل في إطار قيمة المعرفة، أمّا هنا فلإيضاح الركيّة المعرفيّة التي تعتمدها التعدديّة نشير إجمالاً إلى أهمّ نظريّات الصدق:

أبرز نظريّة حول ماهيّة الصدق هي (نظريّة التطابق)، بمعنى تطابق الفكر مع الواقع ومع نفس الأمر. معظم المفكرين وجميع الفلاسفة الإسلاميين تبنّوا هذه النظريّة. والذي يتبنّى هذا المبنى للصدق وهذا التعريف لماهيّة الصدق لا يستطيع بالتأكيد الإفتاء بحقيّة جميع المعارف.

(١) سبحاني، جعفر؛ التعددية الدينية أم نزعة الكثرة؟، ص ٥٦-٥٧.



نظرية (الانسجام والتلاؤم) نظرية أخرى تقول: إن المعرفة الصادقة هي التي تتلاءم وتتسجم مع المعارف السابقة. ويقول تقرير ثانٍ لهذه النظرية: إن المعرفة الصحيحة هي التي يتقبلها مجتمعٌ وعلماءُ الحقل العلمي الذي تنتمي إليه. وفي تقرير آخر تفيد نظرية الانسجام أن المعرفة الصحيحة هي التي تتلاءم مع أطرها المرجعية وأنظمتنا الفكرية.

إذا آمن شخص بهذه النظرية فسيكون باستطاعته ضمن حدود معينة أن يستنتج منها التعددية المعرفية ويتقبلها؛ لأننا لو كان لدينا معرفتان اثنتان حتى لو كانتا متناقضتين ومتضادتين فسيمكن القول إن كليهما صادقة؛ لأن كل واحدة منهما متلائمة مع بنيتها الفكرية. الصدق هنا لا يعني التطابق مع الواقع، بل يعني الانسجام والتلاؤم والتكيف.

(البراغماتية) أو النفعية نظرية أخرى من نظريات الصدق، تقول: إن المعرفة الصادقة هي التي لها ثمرة عملية. فالصدق أساساً هو تحقيق المنفعة والإثارة وكون الشيء مفيداً. طبقاً لهذا المبنى يتسنى اعتبار معرفتين متخالفتين ومتعارضتين كليهما صحيحة، إذا كانت لكل واحدة منهما فائدتها العملية. علم الهيئة لدى بطليموس وعلم الهيئة لدى كوبرنيكوس نظريتان متقابلتان، تؤمن إحداهما بمركزية الأرض، والثانية بدوران الأرض. وقد كانت كل واحدة منهما ناجحة في تشخيص مواعيد الخسوف والكسوف والتقاويم، إذاً فكلاهما صحيحة. وعليه يجوز اعتبار المعارف النافعة صائبة حتى لو كانت متقابلة.

### نقد الركيزة المعرفية

أولاً: تبني النظريات المنافسة لنظرية التطابق فيه إشكالٌ مبني، فالصدق لا يمكن أن يكون بمعنى الانسجام أو النفعية. وليس من الصدفة أن معظم المفكرين تبنوا نظرية التطابق، فقد كان القدماء كافة -وكذلك المفكرون الإسلاميون- من أنصار مبني التطابق مع الواقع. وكثير من المتأخرين الذين أطلقوا نظريات أخرى

جنحوا إلى هذه النظريات المنافسة؛ لمجرد عجزهم عن الإجابة عن الإشكالات والشبهات المثارة على نظرية التطابق. بعضهم يعترف أنه لولا الإشكالات الواردة على نظرية التطابق، لكان هذا المبنى أكثر إتقاناً وقدرةً وقوةً من غيره. يصرّح وليام جيمز مبدع النظرية البراغماتية: أن الصدق يعني التطابق، لكن طرح هذه النظرية كان بوصفها علامةً للصدق وملاًكاً للتسوية، أو لأنّ العقليين عندما توصلوا إلى التطابق والصدق اعتبروا القضية منتهية ومفروغاً منها، لكنني بوصفي عالم نفس لا اعتبرها منتهية، بل ينبغي أن أظفر بأدائها وثارها العملية... وهذه القضية بدورها يمكن التفصيل فيها تحت عنوان قيمة المعرفة.

ثانياً: الإشكال الثاني هو: أن الدليل أخصّ من الادعاء، إذ على فرض تبني هذا المبنى بشأن الصدق، حينما تظهر معارف جديدة في الساحة لن تنسجم مع أيّ من النظم الفكرية الموجودة وبنائها، فبأيّ معنى سيكون صدقها وكذبها؟ ثم إذا كانت الفكرة منسجمة مع نظام فكري وغير منسجمة مع النظم الأخرى، فهل هي صحيحة أم سقيمة؟

وكيف سيكون الحكم بشأن صحّة أو سقم نظامين فكريين غير منسجمين داخلياً، لكنهما منسجمان خارجياً؟

#### ٥ - الركيزة الهرمنيوطيقية

ليست هذه الركيزة في الواقع سوى بحث الهرمنيوطيقا الفلسفية. رواد هذه النظرية ومنهم غادامر<sup>(١)</sup> يعتقدون أن النصّ صامت، والقارئ هو الذي يُنطقه بفهمه الذي هو وليد قنلياته. اللغة في حدّ ذاتها لا دلالة لها، وحيث إنّ كلّ فهم وليد قنليات الفاهم، وهذه القنليات متعدّدة وكثيرة، إذّا ستكون الفهوم والمعارف طبعاً متعدّدة. مع أن غادامر اهتمّ بالهرمنيوطيقا الفلسفية والأنطولوجية، وخاض في تبين أسئلة

(١) ولد هانس جيورج غادامر في بولندا عام ١٩٠١م وكان من تلامذة مارتين هايدغر. كتابه الأهمّ "الحقيقة والمنهج" (Truth and Method) حول الهرمنيوطيقا الفلسفية.

حول إمكان الوصول إلى الفهم ووصف أداء الفهم ووظيفته بشكل عام، لكنه اهتم كذلك بعملية تحقق الفهم من دون أي اهتمام لصدق الفهم وكذبه واعتباره وعدم اعتباره<sup>(١)</sup>. إنه يرى على غرار فيتغنشتاين أن أحد أهداف الهرمنيوطيقا العلاقة بين (الفهم) و(الممارسة أو الفعل) (البراكسيس)، بمعنى أن الفهم يتوكل على خلفيّة وأطر معنائيّة معينة ويتشكّل من قبلها، والفهم والاستخدام لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما بنحو حاسم<sup>(٢)</sup>. حسب الرؤية المعرفية لغادامر الحقيقة ذات بطون وطبقات، ويمكن عبر الحوار الوصول إلى بعض هذه الطبقات<sup>(٣)</sup>. إنه يدّعي بصراحة أن بالمقدور أساساً القول إنّه لا يوجد أيّ رأي أو حكم صحيح على الإطلاق<sup>(٤)</sup>. يشترط غادامر لمعرفة النصّ الاطلاع على الأسئلة (الجليّة والخفيّة) التي يتحمّ على النصّ الإجابة عنها<sup>(٥)</sup>، وعلى المفسّر الاقتراب من النصّ بتوقعات محدّدة مسبقّة<sup>(٦)</sup>، ولا يمكننا فهم أيّ موضوع أو نصّ بمعزل عن القبليّات والأحكام المسبقّة<sup>(٧)</sup>. باختصار، يرى غادامر أن الفهم يحصل نتيجة ارتباط أفقيّ النصّ والقارئ، والاتحاد بينهما، وإقامة نوع من الحوار والتفاهم بيننا وبين النصّ، وفي هذه الحالة لا يبقى معنى للتمييز بين فهم صحيح وآخر غير صحيح.

### نقد الركيزة الهرمنيوطيقية

أولاً: إذا آمن أحدٌ بدلالة اللفظ على المعنى، وعملية وضع الألفاظ للمعاني فلن يمكنه قبول أن الألفاظ لا دلالة لها؛ لأنّ كلّ لفظ له معنى موضوع له، ويختصّ بمعنى من المعاني (إلا الألفاظ الهراء)، ولن يتسنّى معننة اللفظ حسب الأهواء وفي

(١) هوي، ديفيد كورتر؛ الحلقة النقدية، ترجمه للفارسية مراد فرهاد پور، ص ١٤١.

(٢) م ن، ص ١٥٠.

(٣) أحمددي، بالك؛ بنية النصّ وتأويله، ج ٢، ص ٥٧١.

(٤) ريختهكران، محمد؛ مجلة "أرغنون"، العدد ٧، ٨: غادامر وهابرماس، ص ٤٢٦.

(٥) الحلقة النقدية، ص ٦٧.

(٦) م ن، ص ١٤.

(٧) هولاب، روبرت؛ يورغن هابرماس، ص ٨٨.

ضوء القبليات الشخصية. مثلاً: لا يمكن التفوه بلفظة (ميرزا) والادعاء أننا أردنا بها الكرسي. اللغة مؤسّسة اجتماعية يتم التفهيم والتفاهم والحوار على أساسها، وقد وضعت على أساس قواعد.

ثانياً: القبليات على نوعين: ١ - قبليات الفهم. ٢ - قبليات قبول الفهم. ويتعيّن التفكيك بين هذين النوعين من القبليات. قبليات الفهم بدورها تنقسم إلى ثلاثة أصناف: القبليات الاستخراجية والاستنباطية، والقبليات الاستفهامية، والقبليات التطبيقية والتحميلية والتأويلية.

من وجهة نظر علمية ينبغي عدم إشراك القبليات من النوع الثالث في عملية الفهم بل يتحمّم منع تدخلها ومساهمتها، أما النوعان الأول والثاني فلا مناص منها، فهما حتميان من حيث مساهمتها واشتراكهما في عملية الفهم. وهذه الحتمية لا تعني الحالة الشخصية والفردية وعدم وجود معيار بل تفيد أنّه عند دراسة نصّ ما تبدو هذه القبليات عامّة ومقّعدة (ذات قواعد)، ولا مناص من استخدامها وإشراكها.

بالإضافة إلى أننا حتى لو وافقنا هذه الركيزة الهرمونيوطيقية، لكان ذلك بداية البحث والكلام، ما يثبتّ هنا هو تعددية المحققين والباحثين من دون أن يتسنى إثبات حقيقة هذه التعدديات بالهرمونيوطيقا الفلسفية، ولا يمكن يقيناً القفز بطريقة منطقية من تعددية الباحثين إلى حقيتهم وصدقهم كافة.<sup>(١)</sup> بعض معاصري غادامر الغربيين عدّوا رؤيته ضرباً من النزعة النسبية، ووجهوا لها نقودهم.<sup>(٢)</sup>

## ٦ - الركيزة الدينية (علم الدين)

أطلق فريق من المفكرين بحثاً كلامياً جديداً تحت عنوان جوهر الدين وصدق الدين ليستسيغوا نوعاً من التعددية المعرفية في ميدان الدين. ادّعى هؤلاء أنّ بالمستطاع بمساعدة الظاهريات التاريخية في الدين الوصول إلى نتيجة: أنّ بعض القضايا والتعاليم

(١) انتقد غادامر مفكرون مثل هابرماس، وولفهايت باننرغ، وويي. دي. هيرش.

(٢) ملاحظة تفاصيل النقود راجع: خسروينا، عبد الحسين؛ الكلام الجديد، ص ١١٢-١١٧.

والمعارف الدينية تمثل جوهر الدين، وبعضها الآخر صدف الدين. جوهر الدين ثابت لا يقبل التغيير والتحول، أما صدف الدين فقابل للتغيير. جوهر الدين فوق التاريخ، وصدف الدين تابع لزمان المتلقي ومكانه، ويمكن التبديل في الأزمنة الأخرى. النتيجة التي يخلص لها هؤلاء من هذا البحث هي أن كل ما يتغير ويختلف ويتعدّد لأنّه صدف الدين فهو صحيح.

وعلى صعيد تحديد صدف الدين وجوهره قال بعض: إنّ التجربة الدينية تمثّل جوهر الدين، أمّا سائر التعاليم فهي القشور والصدف. وذهب فريق إلى أن العدالة هي جوهر الدين، لكن هؤلاء يعتقدون أنّ معنى العدالة هو الآخر من صدف الدين، وقابل للتغيير، وليس من الضروري في الوقت الحاضر أن يُستمدَّ معنى العدالة من الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، فجوهر الدين هو لفظة العدالة. ورأى آخرون أنّ التوحيد هو جوهر الدين وباقي التعاليم الدينية من عبادات ومعاملات وسياسة هي صدف الدين، وأجازوا كلّ أنواع التصورات والانطباعات في حيز الصدف واعتبروها حقيقة صائبة.

### نقد الركيزة الدينية

أولاً: هذا البحث مخروم من الأساس، فالتمييز بين جوهر الدين وصدفه غير مبرّر.

ثانياً: لا يمكن بحال من الأحوال التوصل من الظاهريات التاريخية إلى جوهر الدين أو صدفه.

ثالثاً: على افتراض التسليم لهذه الركيزة، كيف نتحقّق من أنّ الأمور المذكورة هي جوهر الدين؟ إذا قال قائل: إنّ القرب الإلهي أو العبادات الشرعية هي جوهر الدين، فما الدليل على رفض هذا القول؟ مضافاً إلى ذلك ثمة كثير من الآيات القرآنية والروايات الحديثية ترفض هذا التفسير للدين بصراحة.

رابعاً: هذه الركيزة لا يمكنها إثبات دعوى التعددية، إذ على افتراض قبول الظاهريات التاريخية للدين، إذا ادعى شخص أن (أ) هو جوهر الدين، وذهب شخص آخر إلى أن (ب) هو جوهر الدين، فلن يمكن الحكم بصحة وحقيقة كلا القولين. أحدهم يرى (أ) جوهر الدين والثاني يعتبر (أ) صدف الدين، فهل يتسنى القول إن (أ) هو جوهر الدين وصدف الدين أيضاً؟!

### النتيجة

تبين أن أيّاً من ركائز التعددية لا يمكنها إثبات التعددية المعرفية وتعاني كلها من إشكالات. على العموم يتاح القول إن قبول التعددية في الحقيقة معركة ضد بدهة أمّ القضايا، أي: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

بالمقدور تقسيم مناهج علم المعرفة إلى منهجين هما: (البنية التحتية)، و(البنية الفوقية). ويمكن تفكيك الاختلافات والتعددية في مجال المعارف تبعاً لهذا التقسيم. وفي المقابل قد تكون التعددية متعلقة بالمجال المعرفي. بعبارة أوضح: اختلاف المعارف وتعددها وليد ثلاثة عوامل: الاختلاف في المجال المعرفي ذاته، والاختلاف في مناهج البنية التحتية، والاختلاف في مناهج البنية الفوقية.

في الاختلاف المعرفي ينبغي التفتن إلى أنه إن لم يكن ثمة اختلاف في مناهج البنية الفوقية ومناهج البنية التحتية، فينبغي عدم الولوج في البحث المناهجي، بل يجب التحاور في إطار المجال المعرفي. الفقيهان الشيعيان اللذان يختلفان في مسألة فقهية إذا كانا مشتركين في مناهج البنية التحتية والبنية الفوقية، فيجب عليهما التحاور في حيز تلك المسألة نفسها. وإذا كان الاختلاف في منهج البنية الفوقية ينبغي أن يتركز البحث في ذلك الحيز. أحياناً لا يكون الاختلاف بين فقيهين لهما فتويان مختلفتان حول مسألة معينة اختلافاً في منهج البنية التحتية، بل في مناهج البنية الفوقية. على سبيل المثال قد يكون أحدهما لا يرى مراسلات ابن أبي عمير معتبراً والآخر يراها معتبرة. الاختلاف في الفتاوى يكون أحياناً انعكاساً للاختلاف المنهجي حول الرواة، وأحياناً يكون

وليد اختلاف في مناهج البنى التحتية. هنا ينبغي العودة بالبحث إلى الوراء من أجل الوصول إلى الموقف المشترك.

تلاحظ كثير من الحالات يكون فيها العلماء ذوي آراء متعددة كثيرة متباينة، وتراهم في مقام الحوار يناقشون أمور البنية الفوقية، والحال أن اختلافهم في حقيقته في البنية التحتية. في مثل هذه الحالات يتعين تشخيص محل الاختلاف والبدء بالنقاش من ذلك المحل. وفي هذه الغمرة تبدو التعددية أو البولورالية أبسط حل للاختلافات، فهذا الحل هو في حقيقته إلغاء للمسألة وليس حلاً للاختلاف. الحل الصحيح هو البحث الجذري في محل الخلاف (محل النزاع) ومعالجة المسألة من تلك النقطة.

### الواقعية المعرفية

الواقعية أو الاعتقاد بإمكان اكتساب المعرفة اليقينية أهم موقف للمفكرين الواقعيين في مقابل منكري المعرفة. الواقعية المعرفية رؤية تشدد على وجود العالم بنحو مستقل عن ذهن الإنسان، وبوسع الإنسان عن طريق الإدراك العلم بالكيفيات والأشياء التي هي جزء من هذا العالم. هذه الرؤية على الضد من الرؤية المثالية. الذهن طبقاً للمثالية هو الواقع النهائي والعالم الفيزياوي الخارجي صنعة تابعة للذهن.<sup>(١)</sup> لكن الواقعية تعارض هذه الدعوى وتقول: العالم خارج الذهن (غير التابع للذهن) موجود، ويمكن التعرف عليه وتعريفه للآخرين. البيانات المعرفية للحكماء الإسلاميين جاءت كلها وفقاً لهذه الرؤية، وبالمقدور ملاحظة مفردة (اليقين) كثيراً في النصوص الإسلامية، والآثار العلمية والمنطقية والفلسفية الإسلامية، وما أنتجه المفكرون المسلمون. بمتابعة هذه النصوص سنرى أنهم أشاروا بهذه المفردة إلى المعرفة التامة النهائية، والمراد من المعرفة يعتمد في نهاية المطاف على هذا المعنى. طبقاً من الواضح أن اكتساب اليقين له شروط ومقدمات وأصول.

هذه العقيدة تلعب دورها بين الواقعيين المسلمين كأساس لتحصيل المعارف

(١) للاطلاع على أصناف النزعة الواقعية في الميادين المختلفة راجع: مجلة (ذهن)، العدد ١٤، ص ١٥٩-١٧٤.

الأخرى، فبالتوكؤ على مبدأ المعرفة بالعالم والموجودات خارج وجود الإنسان، يُصار إلى البحث عن سائر مراتب المعرفة في ساحة المعارف الدينيّة، وكلّ المعارف المكتسبة تتبع الأصول الأوّليّة للمعرفة. بحوث معرفة الله ومعرفة الإنسان ومعرفة المعاد والآخرة وغيرها من عناوين المعارف الدينيّة تعتمد على مبدأ إمكان المعرفة والكشف عن الواقع. من ناحية أخرى تؤكّد النصوص الإسلاميّة وخصوصاً القرآن الكريم على هذا المبدأ بكلّ جديّة، وتشدّد على اكتساب المعرفة مشيرة إلى مبادئها من قبيل (الآفاق) و(الأنفس). وفقاً لرؤية الإسلام ينتقل الإنسان من هذه المعارف إلى معارف وبقينيّات مضاعفة، معارف فضلاً عن ضرورة ثبوت المحمول للموضوع فيها، تنطوي على يقين باستحالة تفكيك المحمول عن الموضوع، وفي هذا السياق ترى الحقائق المختلفة مثل العلوم التجريبية والحسيّة مجرد يقين، ووثاقة منهجيّة وليست يقيناً حقيقياً؛ لأنّه في أسباب المعرفة اليقينيّة ومعدّاتها من الممكن عدم ارتقاء المعلومات إلى مستوى اليقين التام.

### الواقعيّة المعرفيّة في الفكر الإسلامي

علم المعرفة أو نظريّة المعرفة في الفكر الإسلامي ليست بالبحث الجديد، فقد كانت دوماً موضع اهتمام المفكرين الإسلاميين منذ بواكير طرح البحوث العقليّة. توكؤاً على البديهيّات الأوّليّة والعقليّة اعتبر الفلاسفة المسلمون العلم اليقيني الضروري القطعي المتطابق مع الواقع ممكناً دوماً، ونقدوا أحياناً كلام السفسطائيين، وخاضوا أحياناً في الإشارة إلى أقسام المعرفة، وتابعوا بحوثهم حول قضايا أخرى من قبيل الوجود الذهني.

عدّ الكندي المعرفة اليقينيّة أمراً ممكناً، وأوضح أنّ الحسّ والعقل والوحي هي طرق تحصيل المعرفة اليقينيّة. وكان يعتقد أنّ الحواس الظاهريّة تجود بالإدراك الحسيّ، أمّا الكليّات فهي مما يُدرّك بالعقل. وقدرة العقل على الوصول إلى الواقع أمرٌ مسلّم به، والأمور البديهيّة هي التي لا يحتاج تطابقها مع الواقع إلى دليل وبرهان. وما يبحثه الكندي هو حدود كشف الواقع والتي يعتبرها متقنة دقيقة بمساعدة العقل وعن طريق العلل، وهو يرى للعقل وإدراكاته قيمة أكبر من الحسّ؛ بسبب ثبات



إدراكات العقل واستمرارها<sup>(١)</sup>. ويذهب الفارابي إلى أن بداية المعرفة هي الحسّ الذي يعدّه الممهّد للمعقولات، ويرى أن صورة المعقول تفتقد للمادّة، والعلم الحسيّ علم متغيّر وجزئيّ، والعلم بالكليّات علم عقليّ وثابت ويقيني<sup>(٢)</sup>. ويعتبر القضايا التي هي أساس العلوم وبنيتها التحتية قضايا يقينية ولا تقبل الشكّ والتردد، لذلك فهو يؤمن بالأمر الفطريّة<sup>(٣)</sup>. والأساس المنتظم للواقعية في آثار هذا المفكر واضح للعيان. يعتقد ابن سينا أن العلم يشمل صنوفاً، منها: العلم الحسوبي والعلم الحضورى، والعلم الحسوبي بدوره له أنواع، منها: العلم الحسيّ، والعلم الخيالي، والعلم العقليّ. وهو يفرّق بين المعرفة والعلم، فالمعرفة عنده هي إدراك الجزئيات، والعلم هو إدراك الكليّات؛ لذلك يرى العلم الحسيّ معرفةً وليس علمًا<sup>(٤)</sup>. بناءً على أن المعرفة هي المعتقد الصادق المسوّغ يُعدّ ابن سينا في كلّ أعماله المعرفيّة والفلسفيّة مفكراً واقعيّاً ذا أفكار عميقة منتظمة. ويرى الغزالي العلم اليقينيّ علمًا تنكشف فيه حقيقة المعلوم، بحيث لا يبقى فيه أيّ نوع من الشكّ واحتمال الخطأ<sup>(٥)</sup>. ويعتبر الحواسّ بسبب إمكان وقوعها في الخطأ مفتقرةً للمعيار، ولا يثق إلاّ بالبديهيّات العقلية. إنّه يعرفّ اليقين بما يلي: "العلم اليقيني: هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترناً بأنّه لا يمكن ألا يكون كذا"<sup>(٦)</sup>.

إنّ مدّة ابتلاء الغزالي بالشكّ وانعتاقه منه مرحلة بارزة في سيرة حياته. في استعراضه لهذه المدّة يتكلم الغزالي اعتماداً على عنوان الفرد الواقعي. ويرى الفخر الرازي بخصوص حقيقة العلم والوجود الذهني أن العلم إضافة وليس صورة

(١) فلسفة الكندي، ص ٣٠، ٣١، ٤٥، ٤٦؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١، ص ٦٠٨؛ مسار الفلسفة في

الإسلام، ص ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٨٣.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٩٨.

(٣) الفارابي، أبو نصر؛ السياسة المدنيّة، ص ١٤٨.

(٤) التعليقات، ص ١٤٨؛ النجاة، ص ١٦٢، ١٦٥.

(٥) المنقذ من الضلال، ص ١٢، ١٣.

(٦) معيار العلم، ص ٢٢٢، ٢٢٣؛ محكّ النظر، ص ٩٩-١٠٠.

ذهنية<sup>(١)</sup>، ويُعدُّ أداة العلم الحسَّ والعقل، والبدهيّات ركيزة العلوم التصديقيّة، واليقين في البدهيّات يساوي التطابق، ومبدأ العليّة إحدى البدهيّات<sup>(٢)</sup>.

أمّا شهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق) فهو فضلاً عن طريق الفلاسفة يخوض أيضًا في العرفان والشهود ويتنهل من منهج الإشراق للوصول إلى الواقع<sup>(٣)</sup>. إنّه يرى العقل والحسّ أدوات للعلم، ويولي العلم الحضوري أهميّة أكبر ممّا أولاها الفلاسفة من قبله؛ فهو يتوسّع بمصاديق العلم الحضوري ويعتبر العلم الحسيّ في حال المشاهدة أو السمع أو... علمًا حضوريًا.

يذهب شيخ الإشراق إلى أنّ البداهة تساوي التطابق، ويقيم برهانه على هذه القضية. من جهة أخرى يهتم للبرهان إلى جانب اهتمامه للعرفان، ويرى البرهان من دون العرفان ناقصًا، لذلك ينيط الوصول إلى الحق بالبرهان والوجدان<sup>(٤)</sup>. خصوصيات تفكير السهروردي تظهره مفكرًا واقعيًا تمامًا، فهو بمنهجه الإشراقي يرنو إلى الكشف عن الواقع والوصول إليه، ولا يأبه في هذا المسار للمثاليّة على الإطلاق. ويُعدُّ الحاجة نصير الدين الطوسي العلوم النظرية مبتنية على البدهيّات الأولى، وفي الحقيقة يقتدي بابن سينا، مشيرًا في معظم أعماله إلى هذه المسائل<sup>(٥)</sup>. الكشف عن الواقع والعثور على سبل الوصول إليه كان الهدف المهم للحاجة نصير الدين الطوسي في أفكاره.

يقدم صدر الدين الشيرازي (صدر المتأهّين) تفسيرًا فلسفيًا ومنطقيًا للعلم، ويعرض في الوقت ذاته التفسير العرفاني في خصوص العلم ودرجاته، ويدقق في

(١) المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٤٠، ١٠٠، ١٠٣، ٣٢٠، ٣٢٣.

(٢) المطالب العالية، ج ١، ص ٨٤-٨٦.

(٣) مجموعة المصنّفات، ج ١، ص ٧٠، ٧٤.

(٤) م ن، ج ١، ص ١٣٣، ٢٠٣؛ ج ٢، ص ١٥، ٧٤، ١٠٥.

(٥) تجريد المنطق، ص ١٠-٥٣؛ أساس الاقتباس، ص ١٧، ٣٤٥؛ شرح الإشارات، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤؛

ج ٢، ص ٢٩٤، ١٠، ٣٢٣؛ ج ٣، ص ٢٠.

المراتب الثلاث لليقين: (علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين) ويؤمن بها<sup>(١)</sup>. إنه يعرض نظاماً معرفياً جديداً، ويرسّخ سبل وأصول الواقعية بنحو بديع.

والملاهادي السبزواري شأنه كشأن غيره من الفلاسفة، يقسم العلم إلى حصولي وحضورى، ويصنّف العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، ويرى الحسّ منطلق العلوم التصورية، والبدهيّات الأوّلية (مُدركات العقل) منطلق العلوم التصديقية<sup>(٢)</sup>. وله آراؤه أيضاً حول التطابق مع الواقع، منها: أنه يعتبر الحقيقة العلم المتطابق مع الواقع، ويتكلّم عن التطابق في كلّ قضية من منظار الواقع المتعلق بتلك القضية، ويعتقد أنّ واقع كلّ شيء وكلّ قضية بحسب ادعاء تلك القضية<sup>(٣)</sup>.

وقد أخضعت الواقعية في أعمال الحكماء المعاصرين أيضاً لدراسة تفصيلية، وتم تحديد المنهج اليقيني (الواقعي) كبنية تحتية، ومنطلق لكل العلوم الأخرى. مضافاً إلى تقديم ردود ونقود متينة حيال نزعة الشكّ والنزعة النسبية... الخ. في أواخر المرحلة الثانية من علم المعرفة في العالم الإسلامي انبرى العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمته الله وغيره من المفكرين الإسلاميين لمواجهة شبهات علم المعرفة لدى الغربيين، وقدموا إجاباتٍ وردوداً على الاتجاهات المختلفة لمعارضى إمكانية المعرفة. وبالإضافة إليه أنجز الشهيد مرتضى مطهري، والأستاذ جعفر سبحاني، والأستاذ عبد الله جوادي آملي، والأستاذ محمد تقي مصباح يزدي أعمالاً وكتابات مستقلة في هذا الميدان<sup>(٤)</sup> في ضوء الآراء والنظريات المتنوعة للحكماء الإسلاميين كان هؤلاء الحكماء واقعيين بالمعنى الصحيح والدقيق للكلمة سواء قبل تدوين نظام علم المعرفة الإسلامي أم بعده.

(١) التفسير، ج٦، ص٢٨٢؛ مفاتيح الغيب، ص١٤٠.

(٢) شرح المنظومة: المنطق، ص٨ والحكمة، ص١٤٢.

(٣) م ن، الحكمة، ص٥٣.

(٤) كما سلف معنا القول فإن آثار هؤلاء المفكرين تضمّ في هذا المضمار الكثير من النقاط؛ راجع: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، نهاية الحكمة، ص٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤، ٢٥٩؛ حاشية الأسفار، ج٣، ص٢٨٠، ٣٦٢، الميزان، ج٦، ص١٧١؛ ج٥، ص٤٢٧، ج١، ص٤٧، ج١٢، ص٣١٢؛ دروس في الفلسفة، ج١، ص١٣٣.

## إمكان المعرفة اليقينية

ناقشنا في مناسبة أخرى وضمن أقسام المعرفة موضوع اليقين ومفهومه وأقسامه. السؤال الأساس الذي يطرح بعد استعراض الاتجاهات التي عاجت إمكان المعرفة هو: هل المعرفة واليقين ممكنان منطقيًا أم لا؟ وقد نُوقشت مناهج إنكار المعرفة ودُحضت. وعليه فإمكان المعرفة مبدأ مقبول من الضروري تبينه وشرحه.

الأسئلة الأساسية المطروحة بعد التسليم لإمكان المعرفة هي: ما هو طريق الوصول إلى المعرفة اليقينية؟ وكيف تحصل هذه المعرفة؟ وما هي أدوات ذلك؟ وما هو معيار وملاك تشخيصها، وأية قضايا هي القضايا اليقينية؟

تكوّن اليقين لدى الإنسان له عمليته الواضحة. الإنسان في بداية ولادته يفتقر لأي نوع من العلم الحسولي، ومع أنّ له علمه الحسوري الداخلي لكنه لا يمتلك أيّ معلوم تصوّري وتصديقي<sup>(١)</sup>. مصدر تصوّرات الإنسان هو الحسّ، لذلك كانت إدراكاته في البداية جزئية ثم تكتسب النفس المفاهيم الكلية بمساعدة العقل.

يطرح ابن سينا طريقين لتحصيل اليقين أحدهما البرهان، والثاني الاستقراء، وحيث إنّ المقدّمات الكلية للبراهين تُكتسب هي أيضًا عن طريق الاستقراء والإدراك الحسيّ، كان الإدراك الحسيّ أول خطوة في كل علم يقيني اكتسابي وفكري، والحسّ طريقاً للوصول إلى المعرفة وكشف المجهولات<sup>(٢)</sup>.

## البرهان

لإيضاح الواقعية المعرفية في منطق العقلانية نعمد إلى صناعة البرهان. وقد عرّف أرسطو في منطق البرهان بما يلي: "القياس المؤلّف اليقيني"<sup>(٣)</sup>. وعرض ابن سينا

(١) ابن سينا؛ المبدأ والمعاد، ص ٩٦-٩٧.

(٢) التعليقات، ص ١٩٢، ١٤٨، ٨٢؛ برهان الشفاء، ص ٢٢٠-٢٢٤.

(٣) منطق أرسطو، ج ٢، ص ٣٣٣.

التعريف نفسه<sup>(١)</sup>. واعتبر مفكرون آخرون البرهان قياساً يتألف من اليقينيّات، ويعطي نتيجة يقينيّة<sup>(٢)</sup>.

وطالما كان المفيد في المعرفة الحقيقية هو اليقين، كانت القياسات البرهانية القياسات الوحيدة التي يُستفاد ويُنتفع منها في العلوم الحقيقية<sup>(٣)</sup>. والمراد من العلوم الحقيقية هنا العلوم المتطابقة مع الواقع. ومن البديهي أن هذا النوع فقط من العلوم هو المستخدم في مباحث المنطق والفلسفة والرياضيات. في هذا الصنف من المباحث يرنو الإنسان إلى معرفة حقيقيّة متطابقة مع الواقع، وتحصيل اليقين المتطابق مع الواقع لا يكون إلا عن طريق المقدمات اليقينيّة والمتطابقة مع الواقع؛ لذلك فهو بحاجة إلى قياس تُستخدم فيه المقدمات اليقينيّة المتطابقة مع الواقع. وكما سبق أن قيل مثل هذا القياس يسمونه (القياس البرهاني). فالقياس البرهاني: قياس يتألف من مواد يقينيّة ويفضي بالضرورة إلى نتيجة يقينيّة.<sup>(٤)</sup> مقدمات البرهان من حيث هي يقينيّة، ويتوقع منها أن تنتج معرفة يقينيّة، ينبغي أن تتسم بسماوات معينة، هي: ١ - اليقينيّة، أي: ينبغي أن يكون اليقين صفة للمقدمات، وليس مجرد صفة للنتيجة. ٢ - محمولها ينبغي أن يكون ذاتياً في الموضوع. ٣ - حملها على موضوعاتها يجب أن يكون حملاً أولياً. ٤ - مقدمات البرهان يجب أن تكون كليّة. ٥ - مقدمات البرهان ينبغي أن تكون ضروريّة.

### يقينيّة مقدمات البرهان

معنى يقينيّة البرهان هو أن تكون مقدماته أيضاً يقينيّة<sup>(٥)</sup>.

فالبرهان هو القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية أو من مقدمات يكون

(١) برهان الشفاء، ص ٧٨.

(٢) المنطقيات، ج ١، ص ٢٧٣؛ التحصيل، ص ١٩٢؛ التعريفات، ص ١٩؛ أساس الاقتباس، ص ٣٦٠.

(٣) نظرية المعرفة في القرآن، ص ١٣٦.

(٤) برهان الشفاء، ص ٧٨.

(٥) م ن، ص ٧٨.

مبدأ المعرفة بها قد حَصَلَ من مقدّمات أولية صادقة.<sup>(١)</sup>

شرط آخر من شروط مقدّمات البرهان هو ضرورة هذه المقدّمات. الضرورة في باب البرهان غير الضرورة في باب القياس. معنى الضرورة في باب القياس عبارة عن وجوب ثبوت المحمول للموضوع، بحيث يكون من المستحيل سلبه عن الموضوع. وهذه هي كيفية النسبة التي تسمّى الجهة. ولكن في باب البرهان يُراد من الضرورة معنىً أعمّ من المعنى المراد في باب القياس؛ لأنّ الضروري في باب البرهان يشمل الضروري الوصفي والضروري الذاتي. بتعبير آخر الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية من خصوصيات المقدّمات البرهانية، وفي باب البرهان عندما يؤخذ الضروري بنحو مطلق فسيشمل كلا نوعي الضروري. أمّا الضروري في باب القياس فمتى ما يؤخذ بنحو مطلق سيشمل الضروري الذاتي فقط.<sup>(٢)</sup>

### أنواع البرهان

في كلّ برهان الحد الوسط هو بالضرورة علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن.<sup>(٣)</sup> وعليه تشترك كلّ البراهين من أيّ سنخ كانت في هذه النقطة، لكن تقسيم البراهين وتصنيفها يبدأ بعد هذه المرحلة، وهي عبارة عن:

١ - برهان ال (لم): في هذا البرهان فضلاً عن كون الحدّ الوسط بالضرورة علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، يعتبر الحدّ الوسط أيضاً علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الخارج.

٢ - برهان ال (إن): الحدّ الوسط ليس سوى علّة ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، وبرهان ال (إن) بدوره على نوعين: الدليل وإنّ المطلقة.

في برهان ال (إنّ الدليل) الحدّ الوسط في الخارج معلول (ثبوت الأكبر للأصغر).

(١) منطق أرسطو، ج ٢، ص ٤٩٨.

(٢) برهان الشفاء، ص ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

(٣) م ن، ص ٧٨؛ أساس الاقتباس، ص ٣٦٠.

وفي برهان (إن المطلق) كلاًهما في الخارج معلول لعلّة ثالثة، بمعنى أنّ الحدّ الوسيط وثبوت الأكبر للأصغر متلازمان في الخارج<sup>(١)</sup>.

وقد أدرجت أنواع البرهان باختصار في هذه الأبيات للملا هادي السبزواري:

برهاننا باللمّ والإنّ قسم علم من العلة بالمعلول لم

وعكسه إنّ واللم أسبق وهو بإعطاء اليقين أوثق

فالوسط الواسط الإثبات بكلّ إن ذا على الثبوت واقعا يدلّ

لمّ وقيل الآخر الدليل درج التلازم هنا سبيل<sup>(٢)</sup>

### مبادئ البرهان

قيل في تعريف البرهان: إنّه قياس مُكوّن من اليقينيّات، ومنتج لليقين<sup>(٣)</sup>. يُدرّس البرهان من أربعة جوانب: المادة، والصورة، والغاية، والفاعل. لكننا في بحثنا هذا سنتطرّق لجانب المادة فقط.

القضايا التي تستخدم في القياس على ثمانية أقسام: اليقينيّات، المظنونات، المشهورات، الوهميات، المسلّمات، المقبولات، المشبّهات، المخيّلات. واليقينيّات فقط من بين المبادئ الثمانية هي التي تُستخدم في القياسات البرهانية، أمّا سائر القضايا فتُستخدم في الصناعات الأربع الأخرى<sup>(٤)</sup>. بكلمة ثانية: تُقسّم مبادئ القياسات إلى قسمين كليين:

اليقينيّات، وغير اليقينيّات، وفي البرهان لا تنفع سوى اليقينيّات، فهذه المبادئ هي

(١) رسالة البرهان، ص ٨٤؛ نهاية الحكمة، ص ١٠؛ مصباح يزدي، محمد تقي؛ شرح نهاية الحكمة، ج ١، ص ٧٠.

(٢) شرح المنظومة: البرهان، ص ٩١-٩٢.

(٣) الجوهر النضيد، ص ١٩٩.

(٤) راجع: المنطق، ص ٢٨١؛ القواعد الجلية، ص ٣٩٤.

التي تأخذ بأيدينا إلى النتيجة اليقينية. اليقينيّات<sup>(١)</sup>: قضايا يحصل بوساطتها التصديق اليقيني<sup>(٢)</sup>. هذه القضايا إما ضرورية، أو نظرية، والضروريّات على ستة أقسام: الأوليّات، المشاهدات، الحدسيّات، المجربّات، المتواترات، والفطريّات. وأضاف بعضهم لهذه الأقسام أقساماً أخرى، منها: الوهميّات، أو أدرجوا بعض الأقسام تحت عنوان الحسيّات، غير أنّ معظم هذه النزاعات لفظيّة ولا تضرّ بأصل الموضوع<sup>(٣)</sup>.

### اليقين والاستقراء

تعريف الاستقراء هو: "هو حكمٌ على كليّ؛ لكونه ثابتاً في جزئيّات ذلك الكلي"<sup>(٤)</sup>. والاستقراء نوعان: تامّ، وناقص. الاستقراء الذي تُستوفى فيه كلّ الجزئيّات يسمّى استقراءً تامّاً. هذا الاستقراء يُنتج اليقين بالتأكيد؛ لأنّه في الواقع يعود إلى القياس المقسّم<sup>(٥)</sup>. في الاستقراء التام يشترط أن يكون عدد الجزئيّات الخاضعة للدراسة والاستقراء متناهية ومعدودة ومحدودة، ويكون بالمقدور دراستها كلّها واحداً واحداً. أمّا في الاستقراء الناقص فالجزئيّات الخاضعة للدراسة غير متناهية، أو إنها متناهية لكنّها من الكثرة بحيث لا يتاح فحصها كلّها واحداً واحداً. في هذه الحالة لن يتاح تحصيل العلم اليقيني، وهذا النوع من الاستقراء يفيد الظنّ فقط، ويستخدم في الجدل لا في البرهان<sup>(٦)</sup>.

(١) استعملت في الفكر الإسلاميّ بعدة تعابير منها (المسلّمات الواجب قبولها)، و(العلم المتعارف)، و(المقدمة الواجبة القبول)، و(مبادئ البرهان)؛ ومعادلاتها الإنجليزيّة:

Axins- Surepropositions – Absolute propositions – sensible Objects – propositions certaines.

(٢) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٨١٣.

(٣) م ن، ج ٢، ص ١٨١٣.

(٤) الجوهر النضيد، ص ١٨٨.

(٥) م ن، ص ١٨٨.

(٦) م ن.



ثمة مصطلح ثالث للاستقراء هو الاستقراء الذاتي. وهذا الاستقراء خلافاً لما ذهب إليه بعض، ليس استقراءً تاماً بل هو استقراء ناقص له ظروف معينة. الاستقراء الذاتي باعتقاد ابن سينا: هو الذي يُنتج القضايا الخاصة بميدان العلوم الطبيعية. إنه يعتقد لأن مثل هذا الاستقراء يُنتج معرفة يقينية فهو غير الاستقراء الناقص العاجز عن إنتاج مثل هذه المعرفة، ولهذا يسمونه التجربة؛ للتمييز بينه وبين الاستقراء الناقص<sup>(١)</sup>.

فريق من المفكرين الغربيين نسبوا طرح إشكالية الاستقراء وقضيته لديفيد هيوم. بعبارة أخرى تصوّر هؤلاء أن هيوم هو الذي طرح سؤال (لماذا ينبغي أن يستغرق الاستقراء كلّ الحالات ليُنتج المعرفة اليقينية، في حين تُنتج التجربة العلم اليقيني بمشاهدة حالات معدودة؟) وهو الذي أجاب عنه كارل پوپر من الذين نسبوا السؤال أعلاه لديفيد هيوم، وسمّاه تبعاً لكانط بقضية هيوم<sup>(٢)</sup>.

طرح هيوم مسألتين حول الاستقراء، إحداهما مسألة منطقيّة، والثانية مسألة نفسانيّة. مسألته المنطقيّة حول الاستقراء هي: كيف يمكن أن نستمدّ من الحالات التي تمت مشاهدتها حكماً عن الحالات التي لم تُجرّ مشاهدتها وتجربتها؟ ومسألته النفسانيّة هي: مع هذا لماذا يتوقّع الناس ويعتقدون أنّ الحالات التي لم تُشاهد ولم تُجرّب ستكون بالضبط كالحالات التي تمت مشاهدتها وتجربتها؟<sup>(٣)</sup>.

لكن ابن سينا بطرحه السؤال المذكور كان قد أثار مسألتي هيوم كليهما قبل هيوم بثمانية قرون، واتبع أرسطو فاستعان بقاعدة (الاتفاقي لا يدوم) ليجيب عنها. إذا كانت قضية الاستقراء تسمى في الفلسفة الغربية بقضية هيوم، فيجب أن تسمى في الفلسفة الإسلاميّة باسم قضية ابن سينا<sup>(٤)</sup>.

(١) برهان الشفاء، ص ٩٥، ٢٢٠.

(٢) منطق الكشف العلمي، ترجمه للفارسيّة حسين كمالی، ص ٤٨.

(3) Hume, Treatis On Human Nature, ed selby, bigge Oxford, 1978, p.91139-.

(٤) برهان الشفاء، ترجمه للفارسيّة مهدي قوام صفري، هوامش المترجم، ص ٥٢٨.

## الواقعية المعرفية في الفلسفة الغربية

أرجع مؤرخو الفلسفة أسباب ظهور السفسطائيين وأسلوب فهمهم في اليونان القديمة إلى الأمور الآتية:

١ - تناقض آراء ومعتقدات الفلاسفة اليونانيين الأوائل حول العالم، ومن جهة ثانية ثقتهم وعدم ثقتهم بالحس أو العقل<sup>(١)</sup>.

٢ - النمو المتزايد للفكر في مظاهر الثقافة والحضارة، الذي كان إلى حد ما ثمرة تعرّف الناس في تلك المنطقة على الحضارات الأخرى<sup>(٢)</sup>.

٣ - الانتشار الكبير لفنّ الخطابة واللباقة اللسانية، وخصوصاً الخطابة في المحاكم القضائية<sup>(٣)</sup>.

٤ - لم يكن السفسطائيون يرمون إلى إدراك الحقيقة، إنّما كانوا يهدفون في بحوثهم العلمية إلى أمور من قبيل فن الحياة، والنتائج العملية، والإشراف عليها وتنظيمها<sup>(٤)</sup>.

وقد بدأت مواجهة المفكرين للسفسطائيين مع سقراط الذي حاول بمنهج الاستقراء والتعريف الوصول إلى حقيقة كلّ شيء من الأشياء، وسعى عن طريق طرح الأسئلة والإجابات والبحوث إلى إصابة الحق والوصول إليه. لم يوافق سقراط نسبية الحقيقة، ونهض لمجاهاتها<sup>(٥)</sup>. كان يؤمن بحقيقة ثابتة ويرى أنّ الوصول إليها كمعرفة يقينية أمرٌ ممكن، والمباحثة والتفكير هما خير السبل للوصول إليها. كان يعتقد

(١) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ١، ص ٩٩-١٠٠.

(٢) م ن، ص ١٠٠.

(٣) م ن، ص ١٠١؛ دروس في الفلسفة، ج ١، ص ١٢٩-١٣٣.

(٤) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ١، ص ١٠٦.

(٥) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ١، ص ١٢٦-١٢٨؛ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٠-٥٤.

أن متعلق العلم هو المفاهيم الكلية، أي: اليقين الذهني<sup>(١)</sup> وليس اليقين العيني<sup>(٢)</sup>.<sup>(٣)</sup> يعتقد أفلاطون أن متعلق المعرفة لا يمكن أن يكون أمراً عابراً ومتغيراً.<sup>(٤)</sup> لذلك يقترح فكرة المثل، ويرى أن المثل هي الموضوع الحصري للمعرفة الحقيقية، والأمور المحسوسة هي موضوع الحدس والظنون.<sup>(٥)</sup> المعارف التي لا تستوفي الشروط الثلاثة: المعتقد، والصدق، والتسوية، لا تُعد معرفة؛ لأن مثل هذه المعارف لن تكون يقينية وحقيقية.<sup>(٦)</sup>

وكان أرسطو يعتقد أن لكل علم أصوله ومبادئه الأولية التي يمكن تبينها وشرحها بوساطة علم آخر، بيد أن هذا السياق سينتهي في موضع ما لنصل في ذلك الموضوع إلى أصول بديهية لا تحتاج إلى الإثبات. وكان يؤمن بالعلم العقلي بالبدييات الأولية التي تتسم باليقينية، ويرى اليقين التطابق مع الواقع، ويحاول عن طريق تدوين المنطق رسم طريقة الاستنتاج الصحيح، والتعريف الصحيح في المعرفة باستخدام البدييات الأولية التصورية والتصديقية للوصول إلى العلم اليقيني القطعي، وإبراز أن هناك طريقاً موثقاً إلى الواقع الخارجي، شريطة أن نراعي الصحة والبداهة، والشروط اللازمة في حالات التعريف، وأيضاً في البرهان وفي شكلها<sup>(٧)</sup>. وهكذا فمن وجهة نظر أرسطو العلم والمعرفة اليقينية تتأتى عن طريق البرهان، والبرهان هو ملاك اليقين وميزانه. ولكن هل من الضروري وجود هذا الملاك دوماً؟ البرهان القياسي يتألف من يقينيات، فهل يجب أن تأتي بالبرهان دوماً لإثبات هذه المقدمات؟ من المتعذر إقامة برهان على المقدمات وأحياناً ينتهي بنا الأمر إلى التسلسل. ليست سلسلة الوسائط لا

(1) Objective.

(2) Subjective.

(٣) مهدي، يحيى؛ المشككون اليونانيون، ص ٣٩.

(٤) تاريخ الفلسفة لكابلسون، ج ١، ص ١٧١.

(٥) م ن، ج ١، ص ١٧٢-١٧٥؛ روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(6) The Encyclopedia of Philosophy; vol 3; p 1011-

(٧) م ن، ج ٣، ص ١٢؛ الميتافيزيقا، ص ٣-٨.

متناهية فهي تصل إلى معرفة لا تحتاج إلى البرهان. معرفتنا بهذه الأصول معرفة يقينية فهي ينبوع اليقين والاستنتاج بمثابة المعبر والمسير إليه، والقوة العارفة بها هي العقل، والعقل لا يقودنا أبداً نحو الخطأ<sup>(١)</sup>.

الرواقيون الذين كانوا جزميين ويؤمنون بأصالة المادة، قالوا إن أداة المعرفة ونيل الحقيقة هي الإحساس فقط، وكانوا حسب رأي زنون يعتقدون أن الصورة الجزئية الخيالية تنبع من التقاء الشيء المادي مع الروح<sup>(٢)</sup>. في رأي الرواقين الشهود هو ملاك الصدق، ومتى ما استلمت الروح تأثيراً يجب عليها تسجيله بواسطة عملية تسمى التأييد، ولكن طالما لم يحصل هذا الفهم، وطالما لم يؤثر مؤثر في الروح، فلا يمكن القول إن هناك معرفة. التأثيرات المهمة طالما لم يرد إشكال عليها هي التي تضمن الحقيقة<sup>(٣)</sup>.

ويرى الإبيقوريون تبعاً لإبيقور أن العلم الحسي هو أكثر العلوم يقينية، وأحكام العقل مبتنية على الحس. إنهم ينكرون خطأ الحواس مع اعترافهم بإمكانية الخطأ في الحكم والتطبيق، بمعنى أننا عندما نحكم أن التصور الفلاني متطابق أو غير متطابق مع الواقع، فمن الممكن الوقوع في خطأ في حكمنا هذا<sup>(٤)</sup>.

### المشككون والمعرفة اليقينية

يعتقد الواقعيون والجزميون أن الإنسان قادر على إدراك الأشياء، فهم لا يشكون في اليقين وحصوله<sup>(٥)</sup>. وينبغي التنبيه إلى أنه يجب عدم الهبوط بالمشككين إلى مستوى السفسطائيين، فهم يتقبلون بالتالي وجود الشك والارتياب في أنفسهم ومتعلقات المعرفة، أما السفسطائيون فكانوا يستغلون عدم اطلاع الآخرين بمختلف الحيل والمخادعات، وبعبارة أخرى: المشككون فلاسفة، والسفسطائيون مخادعون يستغلون

(١) المشككون اليونانيون، ص ٧٥-٧٦.

(٢) م ن، ص ٨٢-٨٣.

(3) The Encyclopedia of Philosophy; p 14.

(٤) المشككون اليونانيون، ص ٨٥.

(٥) م ن، ص ١٠.

بساطة الآخرين وعدم اطلاعهم<sup>(١)</sup>.

في آثار المفكرين اليونانيين اهتمّ المشكّكون القدماء (في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد) والمشكّكون الجدد (في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد) بالبحوث المعرفية واليقين بشكل من الأشكال، وهو ما يمكن مطالعة تفصيله في دراسة تاريخ الفلسفة الغربية واليونان القديمة<sup>(٢)</sup>. وقد كان إفلوطين أبرزَ وجوه مدرسة الأفلاطونية المُحدثة، وهو الذي رسم للإدراك ثلاث مراحل هي الحسّ والفهم والعقل، وقال في إيضاح ذلك إنّ الحسّ ليس توأمًا للتفكير، والفهم يصل إلى المعرفة عن طريق دليل التفكير، والاستنتاج المبني على فرضيات وبعد طيّ طرق معينة. من وجهة نظره العلوم الحسولية والإدراكات العقلية مقدّمة للوصول إلى شهود الحقيقة، وإدراكها إدراكًا بلا وسائط. بمعنى أنّ الواقع موجود وطريق الوصول إليه في المرتبة الأولى هو الحسّ والعقل، وفي المرتبة النهائية الشهود وكلُّ مراتب ما قبل الشهود، والتطابق يحصل في الواقع في مرحلة الشهود، وإلاّ ففي المراتب السابقة للشهود قد يكون للفرد يقينه لكنّ مشكلة التطابق ما تزال قائمة<sup>(٣)</sup>.

في القرون الوسطى ذهب أوغسطين إلى أن علم النفس بنفسها أكثر العلوم يقينًا، فهو منزّه عن أيّ شكّ أو تردد، واعتبر المعرفة اليقينية ممكنة على هذا الأساس، وشدّد كثيرًا على إمكان المعرفة<sup>(٤)</sup>. المعرفة الحسية من وجهة نظره ليست معرفة حقيقية؛ وذلك بسبب التغيّر والتحوّل في متعلقها<sup>(٥)</sup>. بدأ أوغسطين الخروج من الشكّ بالعلم الحضورى للنفس بنفسها وبحالاتها. وكان يعتقد بالبدييات الأولية، ويسلم بها في

(1) Brochard Victor: sel Eqihposoliph iriabil noitide Demexiue, Gereg Seuqitpes, J. parisrin. V. 1932.

(٢) المشكّكون اليونانيون، ص ٨٦.

(٣) ياسپرس، كارل؛ إفلوطين، ص ٤٢؛ تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ١، ص ٥٤١-٥٤٣.

(٤) بريه، إميل؛ تاريخ الفلسفة، ج ١، ص ٣٢٥.

(٥) روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص ٢٧٢-٢٧٣.

الفلسفة والرياضيات والأخلاق<sup>(١)</sup>.

أما توما الأكويني فليس له بحوث مفصلة في إمكان المعرفة والوجود واليقين والشك وماشابه ذلك؛ لأنه يرى كل هذه الأمور أكيدةً ومفروغاً منها، لكنه يرى ما نُقل عن أفلاطون وأوغسطين من أن المعرفة الحسية لا تقبل الإثبات، وبالنتيجة لا يمكن الوثوق بها ليس كلاماً مبرهنًا متقنًا. لقد حاول إثبات ثبات العلم واليقين في مرحلة الحس؛ ليستطيع تصوّر الشيء المحسوس بنحو يليق بعنوان المعقول والمتيقن<sup>(٢)</sup>.

أما روجر باكون، وهو من القائلين بأصالة الحس والتجربة، فيرى أن أدوات الوصول إلى المعرفة هي النقل والاستدلال (البرهنة) والتجربة، ويعدّ التجربة أهمّها، ويرى حتى قضايا الرياضيات واضحة وبديّهية بسبب وجود التجارب المختلفة، وأنّ القضايا والبراهين العقلية في الكشف عن المغالطات بحاجة إلى التجربة. يرى باكون معيار كل العلوم في اليقين والتطابق والحس والتجربة<sup>(٣)</sup>.

بدأت الواقعية المعرفية في العصر الحديث بديكارت الذي رسم ثلاث مراحل للخلاص من نزعة الشك التي سادت عصره<sup>(٤)</sup>: الشك، السير من الشك إلى أول يقين، السير من اليقين الأول إلى اليقينيات الأخرى. وقد كان من همومه البارزة الوصول إلى منهج صحيح للإجابة عن أسئلته<sup>(٥)</sup>. فسّر ديكارت اليقين بأنه الإدراك الواضح المميز، وكانت الحقيقة في رأيه عبارة عن الإدراك الواضح المميز. ولم يوافق أن تكون الحقيقة بمعنى تطابق الذهن والعيان على النحو الذي قال به المتقدمون<sup>(٦)</sup>.

(١) ياسپرس، كارل؛ أوغسطين، ص ٢٨-٢٩.

(٢) روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٣) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، ص ١٣١.

(٤) نقد التفكير الفلسفي في الغرب، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٥) م ن، ص ١٥٥.

(٦) تأملات، ص ٦٦.

أما جون لوك الذي كان تجريبياً قحاً<sup>(١)</sup> فحاول عرض تبين حول معرفتنا بحسب التجربة. كان يعتقد أنّ المعرفة تحصل عن طريق الحواس وليس لدينا أي تصوّر معلوم بالفطرة<sup>(٢)</sup>. حاول لوك إيضاح المعارف البشرية عن طريق (الأداة) ثم دراسة أنواع الأدوات، أي: إنه بدل أن يخوض في اليقين والتطابق مع الواقع خاض في أدوات العلم، مع أنّ البحث حول الأدوات أدّى إلى البحث حول اليقين والتطابق. في دراسة آراء لوك حول العلم والمعرفة اليقينية يجب متابعة هذه البحوث: ١ - التصورات الفطرية. ٢ - أصالة الحسّ ومعناه. ٣ - أنواع التصورات. ٤ - الكيفيات الأولى والثانوية. ٥ - المفاهيم الكلية. ٦ - أنواع المعرفة. ٧ - التطابق. ٨ - مبدأ العلوية<sup>(٣)</sup>.

وذهب كيركغارد رائد الفلسفة الوجودية إلى أنّ كلّ إنسان يمكنه في حياته أن يصاب بـ (الفرع)، ويجب عليه الخلاص منه عن طريق نوع من المعرفة. وهذا الفرع يختلف عن الوحشة والخوف والتردد؛ لأنّ الاستيحاش والخوف العادي له باعث خارجي، وله موضوعه الذي يهدّد الإنسان بشكل من الأشكال، ومتى ما زال ذلك الموضوع الخارجي زال الخوف<sup>(٤)</sup>.

بالمقدور تلخيص نزعة الشكّ لدى كيركغارد بأنّه يقول بإمكان وجود نظام منطقي للمعرفة، أي جهاز معرفة يمكن فيه اعتبار النتائج حقائق ضرورية، من حيث هي نتائج منطقية للمفاهيم والتعاريف الأصلية والأولية، لكنّه من جهة أخرى يقول بعدم إمكان نظام وجودي أي جهاز للمعرفة الضرورية يرتبط بالتجربة؛ لأنّنا ليس لدينا

(١) تاريخ علم المعرفة، ص ٥٧.

(٢) بحث في الفهم البشري، ص ١-٧، ٧-٩.

(٣) لمزيد من المعلومات راجع: الفلاسفة التجريبيون الإنجليز، ترجمه للفارسية منوچهر بزركمهر، ص ٣٢-

٣٣؛ بحث في الفهم البشري، ص ٧-١٠، ٣٦-٣٧، ٦٣-٦٥؛ موسوعة الفلسفة، ج ٣، ص ٢٢-٢٤؛

پاپكين، ريتشارد؛ الميتافيزيقا والفلسفة المعاصرة، ص ٦٥؛ تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ٤، ص ٩١-

١١٧-١٠٦، ٩٣.

(٤) زيبا كلام، فاطمة؛ مسار الفكر الفلسفي في الغرب، ص ٢١١.

القابلية والموهبة لاكتشاف أية حقيقة ضرورية حول الحوادث التاريخية أو المتغيرة<sup>(١)</sup>. والطريق الذي يقترحه للخلاص من شرك الفزع والجهل هو: إما أن نبقى في ظلامنا إلى الأبد، حالنا حال المشككين، أو نتجاوز العقل والمنطق ونتقبل بأعين مغمضة، وبقفزة معنوية، الفكرة المتعارضة مع المنطق التي تقول: إن هناك وجوداً اسمه الله، يمكنه أن يضع أفعاله في وعاء الزمان والمكان، وقادراً على أن ينيرنا في حال طلبنا وأردنا منه ذلك<sup>(٢)</sup>. إنه يعتقد أن الإيمان حلال مشكلات الإنسان وعقده. وتتجلى هذه النقطة بكل وضوح في الصورة التي رسمها لإبراهيم عليه السلام بوصفه بطل الإيمان<sup>(٣)</sup>.

جنحت الواقعية المعرفية في الفلسفة الإنجليزية والأمريكية إبان العقود الأخيرة إلى التحليل واللغة، وقد كان تحليل كيفية بيان المفاهيم في اللغة القضية الأساسية لهاتين الثقافتين الفلسفتين. وقد وُضعت أهداف متفاوتة لدراسة اللغة فلسفياً. على سبيل المثال: كان برتراند رسل، ولودفيك فيتغنشتاين في طورهما الأول يعتقدان أن البنية الضمنية للغة تعكس بنية العالم. حسب هذا القول يمكن للفيلسوف عن طريق تحليل اللغة الوصول إلى حقائق مهمة حول الواقع، أي: بتحليل اللغة يتسنى الوصول إلى اليقين فيما يخصّ الواقعيات<sup>(٤)</sup>.

وكان جورج إدوارد مور من رواد مدرسة التحليل الفلسفي بمعناها الجديد. باختصار: أوجد مور بوناً شاسعاً بين العالم، والقضايا التي هي مجال الصدق والكذب، وعالم الواقع غير القضايا (الخارجي). يقول: ثمّة عدة قضايا صدقها تعيني وقطعي، مثلاً: أنا أعلم أن لي بدنًا حيًا حاضرًا هو بدني، وأعلم أن الأرض كانت موجودة منذ القدم. من جهة ثانية لا أعلم أن هؤلاء الناس مطلعون على صدق هذه القضايا فقط،

(١) كليات الفلسفة، ص ٤٢٤.

(٢) م ن، ص ٤٢٥.

(٣) كيركغارد، سورين؛ الخوف والشعرية، ص ٨١-٨٢.

(٤) دانلان، ك. س؛ الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة، ترجمه للفارسية شاپور اعتماد ومراد فرهاد پور؛ مجلة

(أرغنون)، العدد ٧، ٨، ص ٣٩.



بل أعلم أيضًا أنّ كل واحد منهم يعلم أنّ هناك آخرين مطلعين على هذه القضايا. هذه القضايا هي متعلّق انطباعات العرف العام عن العالم. طبقًا لرأي مور يبدو أنّ هذه القضايا صادقة. وهو يعزو صدق مثل هذه القضايا إلى أسباب وأدلة نمتلكها بالفعل للتعبير عن صدقها، وليس أسبابًا وأدلة يدّعي الفلاسفة أنّهم يعرضونها<sup>(١)</sup>.

ويذهب فيتغنشتاين إلى أنّ الشكّ ليس له دليل وأساس (مبنى)<sup>(٢)</sup>. ويفرز بين الحالات التي يكون فيها الشكّ غير معقول والحالات التي يكون فيها الشكّ ممكنًا منطقيًا، لكنّه لا يرى حدودًا واضحة بينهما<sup>(٣)</sup>. الشكّ الواقعي ينتهي إلى شيء أكثر من إبداء الشكّ لفظيًا. إذا شك أحد في وجود الأشياء المادية فحيث إنّ هذا الشكّ لا يسبب فارقًا في أعماله فهو ليس بشك، وحتى كفيّة تصوّر مثل هذا الفارق ليس واضحًا، وأقصى الحالات أنّه يخلق فارقًا في أقواله ومشاعره<sup>(٤)</sup>. الشكّ يستدعي السيطرة على لغة ما. من أجل أن نعبر عن الشكّ في القضية (P) يجب أن نعلم ما المراد من (P). الشكّ الشامل غير ممكن، والشكّ محدود بالألعاب لغويّة معيّنة. عدم الشكّ في الأشياء هو في الغالب الشرط المسبق لتعلّم بعض الألعاب. الشكّ الذي يشكّ في كلّ شيء ليس بشك<sup>(٥)</sup>. الشكّ يستلزم اليقين، وهو ممكن في المواطن التي يكون فيها الاختبار والتجربة ممكنين، والاختبار يستدعي شيئًا لا يرقى إليه الشكّ والاختبار. شكوكنا تستند إلى واقع يقول: إنّ بعض القضايا مصنونة من الشكّ، فهي أشبه بمحاور تدور شكوكنا حولها وليس فيها. من هنا فإنّ لعبة الشكّ نفسها تستلزم اليقين<sup>(٦)</sup>.

(١) تاريخ الفلسفة لكابليستون، ج ٨، ص ٤٤٠.

(٢) رسالة منطقية فلسفية، المقاطع ٣٢٣، ٤٥٨، ٥١٩.

(٣) م ن، المقطع ٤٥٤.

(٤) م ن، المقاطع ١٢٠، ٣٣٨، ٣٣٩، ٤٢٧.

(٥) م ن، المقاطع ١٢٥، ٣١٠، ٣٢٩، ١٦٠، ٤٥٠، ٦٢٨.

(٦) م ن، المقاطع ١٢٥، ١٦٣، ٣٣٧، ٣٤١، ١١٥.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

### نهج البلاغة

١. ابن سينا، التعليقات، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه، ج٣، ١٣٧٩ ش.
٢. ابن سينا، إلهيات الشفاء، ترجمه وپژوهش مهدي قوام صفري، تهران، فكر روز، ١٣٧٣ ش.
٣. ابن سينا، برهان الشفاء، ترجمه وپژوهش مهدي قوام صفري، تهران، فكر روز، ١٣٧٣ ش.
٤. ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، تهران، دانشگاه تهران ومک گیل كاناڊا، ١٣٦٣ ش.
٥. أحمدي، بابک، ترديد، تهران، نشر مرکز، ١٣٧٥ ش.
٦. أرسطو، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسيّة محمد حسن لطفي، تهران، طرح نو، ١٣٧٨ ش.
٧. الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ ق.
٨. أفلاطون: دوره آثار أفلاطون، ترجمه محمد حسن لطفي، تهران، نشر مرکز، ١٣٦٦ ش.
٩. بحث حول الفهم البشري، في: الفلسفة النظرية، ترجمه للفارسيّة منوچهر بزرگمهر.
١٠. براون، كالين، الفلسفة والإيمان المسيحي، ترجمه للفارسيّة طاطوس ميكائيليان.
١١. پوپر، كارل. ريموند، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمه عزت الله فولادوند،

تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.

۱۲. پوپر، کارل. ریموند، المعرفة العینیة، ترجمه أحمد آرام، تهران، سروش، بیتا.
۱۳. تاریخ الفلسفة فی الإسلام، جمعی از مترجمان، زیر نظر سیّد حسین نصر والیور لیمن. نشر حکمت.
۱۴. تاریخ فلسفه، ج ۵، الفلاسفة الإنجلیز، ترجمه أمير جلال الدین أعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه للفارسیّة منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. تفسیر القرآن، صدر الدین شیرازی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. جعفری، محمد تقی، دراسة ونقد نظریات دینید هیوم فی أربعة مسائل فلسفیة، ص ۳۱ فما بعد.
۱۸. جوادی، ذیح الله، أبجدیة الفلسفة الحدیثة، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۸ ش.
۱۹. حسین زاده، محمد، بحث مقارن فی علم المعرفة المعاصر، قم، مؤسسه إمام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. خسروپناه، عبد الحسین، الکلام الجدید، قم، مرکز مطالعات وپژوهشهای فرهنگي حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. دانلان، ك. س، الفلسفة التحلیلیة وفلسفة اللغة، ترجمه للفارسیّة شاپور اعتماد ومراد فرهاد پور.
۲۲. دیکارت، رینی، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه للفارسیّة أحمد أحمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.

٢٣. رازى فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهية، تخرىج محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار المكتبة العلمىة، ١٤٢٠ق.
٢٤. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه، تهران، كتاب پرواز، ١٣٦٥ش.
٢٥. رسالة فى أصول الفهم البشرى، ترجمه للفارسیة یحیی مهدي.
٢٦. السبحانى، جعفر، المنشور الخالد، قم، انتشارات توحيد، ١٣٧٥ش.
٢٧. السبحانى، جعفر، التعددية الدينية أم نزعة الكثرة؟، قم، مؤسسه امام صادق.
٢٨. السبزواري، حاج ملا هادي، شرح المنظومة، تعليقه حسن حسن زاده آملی، مقدمه وتصحيح مسعود طالبی، قم، ناب، ١٤٢٣ق.
٢٩. الصدر، سيد محمد باقر، فلسفتنا، دارالكتاب الاسلامی، بیتا، بی جا.
٣٠. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، جامعه مدرسين، ١٤١٦ق.
٣١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، اسماعيليان.
٣٢. الطوسى، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح موسى رضوى، دانشگاه تهران، ١٣٧٦ش.
٣٣. طوسى، نصير الدين، الجوهر النضيد، نشر بيدار، ١٣٦٣ش.
٣٤. طوسى، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ١٣٧٥ش.
٣٥. الغزالي، محمد أبو حامد، رسالة من رسائل الإمام الغزالي (٧ مجلدات فى مجلد واحد)، بيروت، دار الكتب العلمىة، بیتا.
٣٦. الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، الملقب بمبادي الموجودات، تحقيق فوزى مترى بخار، بيروت، دارالمشرق، ١٩٨٦.
٣٧. الفارابي، أبو نصر، الفصول المنتزعة، تحقيق فوزى مترى بخار، بيروت،

دارالمشرق، ١٩٨٦.

٣٨. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ١٣٧٦ ش.

٣٩. کمپرس، ثیودور، المفكرون اليونانيون، ترجمه للفارسية محمد حسن لطفي، تهران، خوارزمي، ١٣٧٥ ش.

٤٠. كوهن، توماس، بنية الثورات العلميّة، ترجمه للفارسية أحمد آرام، تهران، سروش، ١٣٦٩ ش.

٤١. كاپلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج١، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي، تهران، سروش، ١٣٧٥ ش.

٤٢. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دارالعلم، بی تا.

٤٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دارالعلم، طبعة جديدة، بی تا.

٤٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، بيروت، دارالعلم، بی تا.

٤٥. لينتس، غوتفريد ويلهلم فون: المونادولوجيا ودراسات أخرى، ترجمه للفارسية عبد الكريم رشيدیان، تهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، ١٣٧٢ ش.

٤٦. مجلة (أرغنون)، مركز مطالعات و تحقیقات فرهنگي وزارت ارشاد اسلامي.

٤٧. مجلة (قبسات)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.

٤٨. مصباح يزدي، محمد تقی، شرح نهاية الحكمة، قم، درراه حق، ١٣٦٣ ش.

٤٩. مصباح يزدي، محمد تقی، دروس في الفلسفة، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، ١٣٧٥ ش.

٥٠. معلمي، حسن، ماضي علم المعرفة الإسلامي ومستقبله، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٦ ش.

٥١. موسوعة روتليج، النزعة والعلوم النسوية، ترجمه عباس يزداني وبروز جندقي، قم مركز مديريت حوزة هاي علميه خواهران، ١٣٨٢ ش.
٥٢. هارتناك، يوستوس، نظرية المعرفة في فلسفة كانط، ترجمه للفارسية غلام علي حداد عادل، تهران، فكر روز، ١٣٧٦ ش.
٥٣. هاملتين، ديويد، تاريخ علم المعرفة، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٧٤ ش.
٥٤. هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمه حسن بشيريه، تهران، نشر ني، ١٣٧٥ ش.
٥٥. هوي، ديفيد كورتز، الحلقة النقدية، ادبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفي، ترجمه للفارسية مراد فرهاد پور، انتشارات روشنگران ومطالعات زنان، تهران، ١٣٧٨ ش.
٥٦. يثربي، سيد يحيى، نقد الغزالي، تهران، كانون اندیشه جوان، ١٣٨٤ ش.

57. Brochard Victor: sel Eqihposoliph eiriabil noitide Demexiue, Gereg Seuqitpes, J. parisrin. V. 1932.

58. Hume, Treatis On Human Nature, ed selby, bigge Oxford, 1978, p.91-139.

59. Edwards Paul; Encyclopedia Of Phiosophy; Editor In Chef; Macmilan Publishing Co; Jnc; The free Press Newyurk; Macmilan Publisher London.

60. Popper, k.r; The Aim of Science, In his Objective Knowledge (Oxford University Press 1972).





## الهيرمينوطيقا(\*) المصطلح واستعمالاته

د . صفدر إلهي راد (\*\*)

تعريب : حسنين الجمال

---

(\*) مصدر البحث: الهيرمينوطيقا: منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، صفدر إلهي راد، تعريب: حسنين الجمال، ط1، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩، الفصل الأول والثاني والثامن.  
(\*\*) باحث في الإلهيات، وأستاذ في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام / قم .





## الملخص

الهيرمينوطيقا علمٌ مرتبطٌ بعددٍ من العلوم الأخرى، ويتميز بأنه أساسٌ لسائر العلوم. فأىُّ تغييرٍ فكريٍّ يحصل في هذا العلم، فإنه سوف يؤدي إلى تغييراتٍ وتحولاتٍ في المجالات الفكرية الأخرى، لا سيّما في العلوم الإنسانية التي تحتاج إلى نظامٍ معرفيٍّ متناسقٍ يشمل على ملاكٍ محدّدٍ في الفهم والتفسير. وتحتاج العلوم الإنسانية إلى نظرياتٍ متناسقةٍ ومنظمةٍ للفهم والتأويل والتفسير، بسبب علاقة هذه العلوم بالنصوص المرجعية (كالنصوص الدينية)، وعلاقتها بالقضايا والنصوص المرتبطة بهذه العلوم نفسها.

وتؤدي النظريات المختلفة في الهيرمينوطيقا إلى تغيير مفهومها أيضًا. فكلُّ عالمٍ ومفكرٍ خاض هذا العالم، تراه يُعرّف الهيرمينوطيقا على أساس اتجاهه فيها؛ وبعبارةٍ أخرى: اتّخاذ مناهج واتجاهاتٍ مختلفةٍ في الهيرمينوطيقا يؤدي إلى اختلافٍ في ماهيتها وموضوعها وغرضها. وصحيحٌ أنّ هذا الأمر يسهم في فهم الاتجاهات المختلفة، إلا أنّه يوجب نحوًا اضطرابٍ في فهم أصل معنى الهيرمينوطيقا. وعلى هذا الأساس، يرجع عدم إمكان تعريفٍ واحدٍ ومتناسقٍ للهيرمينوطيقا إلى التغيير الأساسي في موضوعها وغرضها والذي يعكس اختلاف الاتجاهات والمناهج فيها.

وبناءً عليه، لا بدّ لنا أن نشير إلى التعريفات المهمة والمرتبطة بالاتجاهات المختلفة، لأجل أن نصل إلى تعريفٍ للهيرمينوطيقا. وبما أنّ هذه التعريفات كلّها متمحورةٌ حول لفظ الهيرمينوطيقا، فإنّه لا بدّ من البدء بتحليل هذا اللفظ.

الكلمات المفتاحية: الفهم-التأويل-التفسير-الدازين-القصد-المؤلف-العلامة والرمز - النسبية-العينية - القبليات كلابدينيوس - شلايرماخر - دلتاي - هايدكر - غادامير .

## تحليل لفظ الهيرمينوطيقا:

يرجع أصل لفظ (Hermeneutics)<sup>(١)</sup> إلى الفعل اليوناني (hermeneuein) الذي يُترجم بالتأويل والتفسير. كما أن اسم (hermeneia) يعني التأويل أو التفسير<sup>(٢)</sup>. لذا، نجد أن علم الهيرمينوطيقا مرتبطٌ مباشرةً بمباحث التفسير والتأويل. وسوف ترى أن كل التعاريف التي سنبيّنها في هذا الدرس، لها نوعٌ ارتباطٍ بالتفسير والتأويل.

ولقد استخدمت النصوص القديمة المختلفة لفظي (hermeneuein) و (hermeneia). فعلى سبيل المثال، اهتمّ أرسطو بموضوع التأويل وصنّف رسالةً كبيرةً في كتابه أرغنون<sup>(٣)</sup> حملت اسم (پرى أرمينياس)<sup>(٤)</sup> (عن التأويل)<sup>(٥)</sup>. كما نجد لهذه الكلمة حضوراً في مواردٍ مختلفةٍ في كتب أفلاطون<sup>(٦)</sup>. وعلى هذا الأساس، يكون استعمال هذه اللفظة في النصوص القديمة ناظراً أيضاً إلى مقولة التفسير والتأويل.

وتوجد علاقةٌ واضحةٌ بين لفظ هيرمينوطيقا ولفظ هرمس (Hermes). فهرمس إلهٌ عند اليونانيين، يُعنى بنقل الرسالة من الآلهة إلى الناس<sup>(٧)</sup>. وبناءً على هذا الوجه من التسمية، فإن حقيقة هرمس تنطوي على نقل الرسالة. والهيرمينوطيقا من هذه الجهة مرتبطةٌ بهرمس، إذ هي علمٌ أيٌّ لتحليل وبيان طرق انتقال المعاني والمقاصد. وكما أن

---

(١) اختلفوا في إضافة حرف (s) في أواخر كلمة Hermeneutics. فذكر بعضهم أن هذا الحرف لا يُحدث أيّ تغييرٍ على هذه اللفظة؛ بينما ذهب بعضٌ آخرٌ إلى أنّه يلزم إضافته إن أردنا بلفظ الهيرمينوطيقا علماً خاصاً ومجموعةً مسائلٍ نظريّةٍ وفكريّةٍ (انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ٢-٣). ومرادنا هنا من استعمال هذا المصطلح مع حرف (s) هو الإشارة إلى الهيرمينوطيقا كعلمٍ خاصٍّ ومستقلٍّ.

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ١٩.

(٣) بحث أرسطو في هذه الرسالة عن منطق الجمل، أي قوانين كلام الإنسان.

(4) Peri Hermeneias.

(5) See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

(٦) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ١٩.

(7) See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

الدور الأساس لهرمس هو نقل الرسالة إلى الإنسان، فإنَّ الهدف الأساس من علم الهيرمينوطيقا هو بيان كيفية انتقال الرسائل إلى البشر وبيان اعتبارها.

ويرى بعض أن ثمة ارتباطاً جذرياً بين هرمس والهيرمينوطيقا؛ بسبب العناصر الثلاثة المهمة في عملية التفسير، وهي: العنصر الأول: العلامة أو الرسالة أو النص الذي يجب تفسيره؛ العنصر الثاني: الوساطة أو المفسر الذي يوصل الرسالة؛ والعنصر الثالث: انتقال الرسالة إلى المخاطبين. وكان هرمس يقوم بالعنصر الثاني، وهو دور الواسطة والمفسر<sup>(١)</sup>. ويشير اللفظ اليوناني هرمايوس (hermeios) إلى الكاهن المتنبئ في معبد دلفي، كما أنه ناظرٌ أيضاً إلى هرمس، الإله الرسول<sup>(٢)</sup>.

وانطلاقاً من هذه المعاني، نُسبت إلى هرمس وظيفة تبديل المفاهيم التي هي وراء فهم البشر إلى مفاهيم قابلة للفهم والإدراك. وهكذا، تشتمل الأشكال المختلفة لهذه الكلمة على تبديل الأمور غير المفهومة إلى مفهومة؛ كما أنَّ اليونانيين ينسبون إلى هرمس وضع اللغة والخط كأداتين مهمتين لأجل إدراك المعنى وانتقاله إلى الآخرين. ومارتن هايدغر<sup>(٣)</sup> - وهو الفيلسوف الذي يرى الفلسفة تأويلاً - يصرح بأن الفلسفة هي بمنزلة علم الهيرمينوطيقا وهي مرتبطةٌ بهرمس أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإنَّ مصطلح (علم الهيرمينوطيقا) - الذي يرجع إلى اليونان - يتضمّن معنى (التبديل إلى الفهم)<sup>(٤)</sup>.

### تحليل مفهوم الهيرمينوطيقا:

من خلال الالتفات إلى ما تقدم في أوائل هذا الدرس، يتضح أنَّ بيان تعريف جامع ودقيق للهيرمينوطيقا أمرٌ صعبٌ وغير ناظرٍ للواقع. ونشير مرةً أخرى إلى أنَّ التعاريف في هذا المجال قد تنوّعت بسبب اختلاف الاتجاهات فيه على مر تاريخ هذا العلم. وكلّ

(1) See: Van A. Harvey, "Hermeneutics", in: Encyclopedia of religion, edited by Mircea Eliadev. 6p. 279.

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٢٠.

(3) Martin Heidegger.

(٤) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٢٠.

من سعى لذكر تعريفٍ ما، فقد كان يعرّف بناءً على الاتجاه الذي يذهب إليه.

وسوف نسعى في هذا الكتاب أن نبين معنى الهيرمينوطيقا ملاحظين في ذلك التعاريف المختلفة التي ذكروها وغير غافلين عنها. وعلى هذا الأساس، سوف نشير باختصارٍ إلى أهمّ معاني الهيرمينوطيقا التي ذكرتها تلك الاتجاهات المختلفة.

### ١. نظرية تفسير الكتاب المقدس:

يمكن عدّ هذا التعريف من أقدم تعاريف الهيرمينوطيقا وأكثرها شيوعاً؛ لأنّ بداية الاستعمال الجدّي لعلم الهيرمينوطيقا كانت في عصرٍ احتاجوا فيه إلى تدوين كتبٍ مبيّنة لقواعد التفسير الصحيح للكتاب المقدس. وهذا ما يدلّ عليه أيضاً عنوان كتاب دان هاور (الهيرمينوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة) (١٦٥٤م)<sup>(١)</sup>.

وعلى أساس هذا التعريف الذي كان متزامناً مع تشكّل علم الهيرمينوطيقا، يحتاج جميع الناس في فهم الفقرات المبهمة من النصوص المقدسة إلى قواعدٍ ناظرةٍ إلى شرائط الفهم الصحيح وممهّدةٍ له. كان هذا التعريف في البداية محدوداً بالكتاب المقدس، لكنّه توسّع على مرّ التاريخ ليشمل النصوص غير المقدسة أيضاً.

والسرّ في تعميم لفظ الهيرمينوطيقا في اللغة الإنكليزية إلى النصوص غير المقدسة هو أنّها - كالنصوص المقدسة - مبهمةٌ وتحتاج في فهم معانيها إلى نظريةٍ تفسيريةٍ أيضاً<sup>(٢)</sup>.

وقد ظهر هذا التعريف في أحضان الهيرمينوطيقا الكلاسيكية<sup>(٣)</sup>. ويرى جان مارتن كلادينوس<sup>(٤)</sup> (١٧١٠ - ١٧٥٩م) - وهو من أبرز الباحثين في علم الهيرمينوطيقا

(١) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٤٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص: ٤٣.

(٣) الهيرمينوطيقا الكلاسيكية هي في الواقع أقدم شكلٍ لعلم الهيرمينوطيقا، وتعتمد منهجاً معرفياً لأجل الوصول إلى أهمّ أهدافها الذي هو بيان القواعد الصحيحة لتفسير النصوص المقدسة.

(4) Martin Cladenuis.

في ذلك العصر - أن الهيرمينوطيقا هي فنّ التفسير<sup>(١)</sup>. ويعتقد أنّه يصعب أن نفهم العبارات المقولة والمكتوبة بشكلٍ كاملٍ، بسبب وجود إبهاماتٍ فيها. فالهيرمينوطيقا هي فنّ الوصول إلى الفهم الكامل والتام لهذه العبارات. ويمكن إزالة هذه الإبهامات اعتماداً على القواعد المحرّرة في هذا العلم<sup>(٢)</sup>.

ويرى كلا دينيوس أيضاً أنّه يمكن من خلال التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلّف. ويهدف التأويل إلى الكشف عن هذا المعنى المراد<sup>(٣)</sup>.

وعلى ضوء هذا التعريف الأول، يمكن أن نقول بأنّ علم الهيرمينوطيقا هو بمنزلة علميّ التفسير وأصول الفقه السائدتين في أوساط العلماء المسلمين. ومن أهمّ أهداف هذين العلمين الإسلاميين هو تحليل وبيان قواعد الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينيّة (الآيات والروايات). ويتجلّى هذا الأمر بوضوح في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه السائد بين الأصوليين المسلمين، حيث يبحثون فيها عن القواعد التي نحتاج إليها للكشف عن مراد المتكلّم.

## ٢. نظريّة الفهم:

يرى شلايرماخر<sup>(٤)</sup> أنّ الهيرمينوطيقا هي فنّ الفهم؛ أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله. وانطلاقاً من أنّ تفسير الفهم معرّض دائماً لخطر الابتلاء بسوء الفهم، عدّ شلايرماخر الهيرمينوطيقا مجموعة قواعد منهجية تُستخدم لرفع هذا الخطر<sup>(٥)</sup>.

وقد بدّل هذا الفهم علم الهيرمينوطيقا من مجموعة قواعد إلى علمٍ منظمٍ ومتناسقٍ.

(1) Art of interpretation.

(2) See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 5.

(٣) انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٢٣.

(4) Friedrich D. E. Schleiermacher.

(٥) انظر: احمد واعظي، در آمدی بر هرمنوتیک، ص: ٢٧.

وبعبارةٍ أخرى: الهدف الأساس من هذا الفهم للهيرمينوطيقا هو بيان شرائط الفهم في كلِّ محاوره، بحيث يمكن عدّ أصولها أساساً لأيِّ نوع من الفهم والتأويل. والجديد في هذه النظرة إلى الهيرمينوطيقا، أنّه عرّف هذا العلم لأول مرةً بأنّه الباحث عن نفس الفهم<sup>(١)</sup>. وعلى هذا الأساس، كان شلايرماخر في صدد بيان أنّ الهيرمينوطيقا نوعٌ من الفنون - أي هي شرحٌ منهجيٌّ للقواعد الحاكمة على النصوص - يُعنى ببيان كيفية التأويل بحيث لا تقع في التفسير بالرأي<sup>(٢)</sup>.

### ٣. المنهج العام للعلوم الإنسانية:

يرى فيلهلم دلتاي<sup>(٣)</sup> أنّ الهيرمينوطيقا منهجٌ عامٌّ وعلمٌ أساسٌ تُبنى عليه كلُّ العلوم الإنسانية<sup>(٤)</sup>. لذا، سعى أن ينظّم علم الهيرمينوطيقا كمنهجٍ جامعٍ للفهم والتأويل في هذه العلوم.

وكان يريد أن ينقل نهضة كانط في العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، لكن بمنهجٍ يتناسب معها. فكما أنّ كانط استفاد من نقد العقل المحض لفهم العلوم الطبيعية وبيانها، فإنّ دلتاي رأى أنّه يجب أن نبدأ من (نقد العقل التاريخي) في العلوم الإنسانية. ويعتقد دلتاي أنّ الهيرمينوطيقا هي أفضل منهجٍ يمهد للفهم الصحيح في العلوم الإنسانية<sup>(٥)</sup>.

ويؤكّد دلتاي على أنّ حصول الاطمئنان في العلوم الطبيعية مرهونٌ للمنهج الصحيح الحاكم فيها. ومن جهةٍ أخرى، خلص إلى أنّ الفراغ الأساس في العلوم الإنسانية هو عدم الاستفادة من منهجٍ جامع. لذا، صبّ كلُّ جهده لتقعيد علم الهيرمينوطيقا الذي يمهد المباني المنهجية للعلوم الإنسانية.

(١) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٤٩ - ٥٠.

(٢) انظر: جان غروندن، درأمدى به علم هرمنوتيك فلسفي، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٣٨.  
(3) Wilhelm Dilthey.

(٤) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٥٠.

(٥) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٥٠.

#### ٤. النظرية الوجودية للفهم:

التعاريف الثلاثة السابقة متقاربة جداً، وتدور حول تهيئة الأرضية لتحقيق الفهم الصحيح لمراد المتكلم -أو الكاتب-، والحذر من الوقوع في سوء فهمه. وفي الحقيقة، لا نشاهد بين هذه التعاريف اختلافاً أساسياً ولا غير أساسياً.

وهذا ما أكد عليه جان غروندين في كتابه مدخل إلى علم الهيرمينوطيقا الفلسفية (درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی). وهو يعتقد أنه منذ ظهور الهيرمينوطيقا في القرن السابع عشر وإلى أواخر القرن التاسع عشر، كان المقصود من هذا العلم هو فن التأويل، أي تنظيم القواعد الحاكمة على التأويل. ويرى أن الهيرمينوطيقا في هذه القرون الثلاثة كانت علماً معيارياً يعتمد على منهج معرفي لأجل عدم الوقوع في سوء الفهم والتفسير بالرأي. ومن هنا، تجد أنهم في عصر النهضة قد استفادوا من الهيرمينوطيقا ك (علم مساعد)، فدوّنوا الهيرمينوطيقا الكلامية والفلسفية والحقوقية، لأجل تأويل النصوص وتفسيرها<sup>(١)</sup>.

وقد أدت نشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية إلى تحوّل مهمّ في الاتجاهات الهيرمينوطيقية، وإلى تغيير جوهريّ لمفهوم الهيرمينوطيقا. فلم تكن الهيرمينوطيقا الفلسفية تبحث عن قواعد التأويل، ولا تريد بيان منهج لكل العلوم الإنسانية؛ بل كانت بصدد تحليل ماهية الفهم نفسه، وتعدّه الهدف المحوري للهيرمينوطيقا.

وانطلاقاً من أنّ الفهم والتأويل جهات أساسية في وجود الإنسان، يرى هايدغر أنّ الهيرمينوطيقا تحليلٌ لظاهر الفهم الموجودة عند الإنسان، وبحسب عبارته: الهيرمينوطيقا هي (دازاين)<sup>(٢)</sup>. وقد تابع غادامير رسالة هايدغر، ورأى أنّ الهيرمينوطيقا نوعٌ من النظرية الوجودية للفهم، بناءً على اعتباره وجود الفهم لغةً من

(١) انظر: جان غروندين، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمة: محمد سعيد حنائی کاشانی، ص: ١٣.

(٢) Dasein، وهي كلمة ألمانية مركبة من (da) بمعنى (هناك)، و(sein) بمعنى (الوجود)، فصبح معنى هذه الكلمة (الوجود هناك).



اللغات<sup>(١)</sup>. ويعتقد هايدغر في مجال السؤال عن الوجود، أن أول وظيفة هي تحليل الوجود الإنساني أو الدازين. يعدّ هذا التحليل للوهلة الأولى تحليلاً تمهيدياً يفسح المجال أمام تحليل الوجود نفسه<sup>(٢)</sup>. ومن الواضح من تعاريف هايدغر وغادامير أن الهيرمينوطيقا الفلسفية أدت إلى تحوّل عميق في أصل النظرة إلى الهيرمينوطيقا والمراد منها. ففي هذه النظرة الجديدة، لا يمكن أن نقول بأنّ الهيرمينوطيقا أداة وقواعد لأجل الوصول إلى المراد الجدي للمؤلف أو المتكلم، بل صار محور هذا العلم هو تحليل وجود الفهم نفسه؛ وبعبارة أخرى: صارت الهيرمينوطيقا تبحث عن شرائط تحقق الفهم وخصائصها الوجودية.

فقد سحب هايدغر الهيرمينوطيقا من مجال المعرفة والمنهجية إلى مجال الوجود، وسعى إلى أن يؤسس الهيرمينوطيقا على النظرية الوجودية. لكنه لم يستطع أن يرجع إلى المباحث المعرفية وأن يجيب عن الأسئلة المرتبطة بها. أما غادامير، فقد سعى أن يرجع الهيرمينوطيقا إلى الساحة المعرفية، وأن يحلّ مشكلة الهيرمينوطيقا<sup>(٣)</sup>. ومن خلال التفاته إلى دخالة اللغة في الفهم، حاول أن يذكر تحليلاً للماهية المعرفة يكون صالحاً في كلّ المجالات المعرفية.

ويقول هايدغر عن مراده من الهيرمينوطيقا: "ليست الهيرمينوطيقا مرتبطة بفن التأويل، كما أنها ليست نفس التأويل، بل هي سعيٌ لأجل فهم ما هو التأويل؟"<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمونتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٥١-٥٢.

(٢) انظر: مارتين هايدغر، هستى وزمان، ترجمة: سياوش جمادى، ص: ٩٦.

(٣) انظر: بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٧٠؛ مهدوى تهراني، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم، ص: ٢٠١.

(٤) بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٦٢.

## ٥. نظام التأويل:

بعد عصر الهيرمينوطيقا الفلسفية، ذهب بول ريكور<sup>(١)</sup> إلى أن الهيرمينوطيقا شبيهة بنظام تأويل وتفسير. فعرفها على النحو التالي: "هي نظرية للقواعد الحاكمة على التفسير؛ أو بعبارة أخرى: هي تأويل لنص خاص أو لمجموعة من العلامات التي تُعتبر بمثابة النص"<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو مراد ريكور عندما يقول: "الهيرمينوطيقا هي نظرية عمل الفهم عندما يتعامل مع تأويل النصوص"<sup>(٣)</sup>.

ويعتقد بول ريكور أن الهيرمينوطيقا عملية لفك الرموز، بحيث تنطلق من المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن والمكنون<sup>(٤)</sup>. ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية، بل يرى أن نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة<sup>(٥)</sup>.

## لمحة تاريخية عن الهيرمينوطيقا

بعد أن بيّنا مفهوم الهيرمينوطيقا بحسب النظريات المختلفة، نشير في ما يلي إلى السير التاريخي لتطور هذا العلم على مرّ القرون. فعلى الرغم من وضوح هذا التطور وتأثيراته العملية في هذا العصر، إلا أنه يجب ألا نغفل عن تاريخ هذا العلم.

تعدّ الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة محرّكاً أساساً في هذا المجال، لكن لا بد من الالتفات أيضاً إلى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية والمعاصرة، لأنّه: أولاً: لا ينحصر علم الهيرمينوطيقا بحسب المصطلح الغربي بالاتجاه الفلسفي المعاصر، بل يشمل سائر

(1) Paul Ricoeur.

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرموتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٥٢.

(٣) بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٧٠.

(٤) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرموتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٥٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه.

الاتجاهات الهرمنيوطيقية أيضاً، وثانياً: يوجد الآن أتباع للاتجاهات الهرمنيوطيقية غير الفلسفية، وهم ينتقدون الاتجاهات الهرمنيوطيقية الفلسفية والوجودية، بل في أواخر القرن العشرين نرى بعضهم لا يتبنى الهرمنيوطيقا الفلسفية، وثالثاً: ليست الهرمنيوطيقا الفلسفية غير مرتبطة بالاتجاهات السابقة، بل وجدت بسبب بعض الاتجاهات الحديثة كأفكار دلتاي.

ويُعاني تاريخ الهرمنيوطيقا من مشكلاتٍ ونقائص. فلأجل ذلك، لا يمكننا الوصول إلى تاريخ واضحٍ وجامعٍ وكاملٍ لهذا العلم. وهذا النقص معلولٌ لعدة عوامل، نشير إليها قبل أن نشرع في بيان اللوحة التاريخية عن الهرمنيوطيقا. وتجدر الإشارة إلى أننا نكتفي ببيانٍ إجماليٍّ لسير التحولات الهرمنيوطيقية؛ لأن تاريخها كبيرٌ، ولا نريد التوسع في هذا الكتاب الذي بين يديك.

### مشكلات النظرة التاريخية إلى الهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي:

يصعب تحديد تاريخ معينٍ للهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي، بل يمكن القول بعدم إمكانه. وكل من بادر إلى تحديد تاريخ لهذا العلم، فإنك ترى في كلامه الكثير من الاضطراب. فهل يمكن أن نتهم مؤرخي الهرمنيوطيقا بالضعف والتقصير في نظرهم التاريخية إلى الهرمنيوطيقا بحسب المصطلح الغربي؟ هل واقعاً لا يستطيع الباحثون في الهرمنيوطيقا الوصول إلى تاريخها؟ كيف يمكننا أن نتجاوز هذا الفراغ المهم جداً في مجال علم الهرمنيوطيقا؟

يبدو لنا أن عدم وجود لمحةٍ تاريخيةٍ متناسبةٍ مع الهرمنيوطيقا الغربية، ليس معلولاً بالضرورة لضعف الكتاب في المجال التاريخي، ولا لغفلتهم عن تاريخ الهرمنيوطيقا، بل ثمة عاملان رئيسان دخيلان في هذه المشكلة، هما:

### ١. اتساع رقعة أبحاث الهرمنيوطيقا:

يصعب العثور على نقطةٍ محدّدةٍ لبداية تكوّن هذا العلم كما يصعب بيان تاريخ

منظّم له؛ بسبب اتّساع رقعة الأبحاث الهرمينوطيقية وشمولها للكثير من الشؤون الإنسانية. وحيث إنّ علم الهيرمينوطيقا أساسٌ لعلوم إنسانية متعددة<sup>(١)</sup>، مثل: الفن واللغة والحقوق والسياسة والكلام و...، فقد أدّى ذلك إلى أن يُلتفت في تاريخ الهيرمينوطيقا إلى كلّ هذه المجالات الفكرية. فعلى سبيل المثال، إنّ كانت الهيرمينوطيقا أساسًا لعلوم اللغة، فإنّه لا يمكننا أن نغفل في سير تطوّر علم الهيرمينوطيقا عن هذه العلوم اللغوية. وهذا التوسّع في مجال استخدام الهيرمينوطيقا، قد أدّى إلى عدم الثبات في النظرة التاريخية إليها أو عدم تنظيمها. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا الوصول إلى تاريخ جامع في هذا المجال.

## ٢. عدم تقسيم أنواع النظرة التاريخية إلى الهيرمينوطيقا:

من الأمور المهمّة التي لا بد من الالتفات إليها هو وجود أنواع مختلفة في بيان تاريخ الهيرمينوطيقا؛ إذ يوجد ثلاث جهاتٍ يمكن من خلالها النظر إلى تاريخها:

١. تاريخ الأبحاث الهرمينوطيقية.

٢. تاريخ استخدام كلمة الهيرمينوطيقا.

٣. تاريخ علم الهيرمينوطيقا من حيث كونه علماً منظّمًا ومنهجًا.

أما الجهة الأولى، وهي تاريخ الأبحاث الهرمينوطيقية، فلا ترتبط بالضرورة بلفظ الهيرمينوطيقا أو بمصطلحها؛ لأنّه لا علاقة لنا في هذه الجهة إلا بمضمون الهيرمينوطيقا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا المضمون المذكورًا في علم الهيرمينوطيقا أو تحت مصطلحه أو تحت أيّ عنوانٍ آخر. بل يجب أن نبحث عن مسائل الهيرمينوطيقا حتى لو لم يُتعرّض لها في ذيل مفهوم الهيرمينوطيقا ومرادفاته.

(١) هذا الاتّساع معقول؛ لأنّ وجود الإنسان له دورٌ أساسٌ في كلّ العلوم الإنسانية. وحيثما يتدخّل الإنسان، فإنّه لا بدّ من حضور مسألة الفهم والتفسير أو التأويل. فالإنسان بطبيعته يسعى نحو فهم كلّ موضوع يواجهه، ويحاول تفسيره وتأويله.

وأما الجهة الثانية، وهي تاريخ استخدام لفظ الهيرمينوطيقا ومشتقاته، فترتبط بمعرفة هذا اللفظ والأبحاث المرتبطة به. ونبحث في هذا القسم عن الأبعاد اللغوية لهذا اللفظ، وتاريخ استخدامه في كلمات المؤلفين والمفكرين. وهذه الجهة أيضاً أعم من أن يكون لفظ الهيرمينوطيقا قد استخدم بشكله العلمي أو حاكياً فقط عن معناه اللغوي.

وأما الجهة الثالثة، وهي تاريخ علم الهيرمينوطيقا، فيُعنى فيها بنشأة هذا العلم وتشكله وصيرورته علماً ممنهجاً. وفي هذا النوع من النظرة التاريخية، يكون المضمون والشكل مرتبطين بالهيرمينوطيقا.

ومن خلال الالتفات إلى هذا التقسيم، يمكن القول بأن أحد أسباب الاضطراب في بيان تاريخ الهيرمينوطيقا هو عدم التفكيك بين أنواع النظرة التاريخية إلى هذا العلم. وانطلاقاً من اتساع تاريخ الهيرمينوطيقا، لا سيما في الجهتين الأولى والثالثة، نرى أنه من الضروري النظر إلى تاريخ هذا العلم بدقة من هذه الجهات الثلاث. ويلاحظ أن تاريخ الأبحاث الهيرمينوطيقية أطول بكثير من تاريخ علم الهيرمينوطيقا. كما أنه يوجد مسافة واسعة بين تاريخ تشكل هذا العلم وبين استخدام هذا المصطلح.

والمحور الأساس في هذا الكتاب هو بيان الهيرمينوطيقا من الجهة الثالثة، أي تاريخ علم الهيرمينوطيقا والتغيرات التي طرأت عليه. وسوف نبين هذه الجهة بشكل مفصل بعد أن نتعرض إجمالاً لتاريخ الهيرمينوطيقا من الجهتين الأوليين.

### تاريخ أبحاث الهيرمينوطيقا:

انطلاقاً من اتساع الهيرمينوطيقا لجميع مجالات المعرفة الإنسانية، لا يمكننا أن نحدد زماناً خاصاً لتاريخ أبحاثها. فكل سعي للفهم أو التفسير أو التأويل الصحيح للكلام أو الظواهر، يكون في الحقيقة ضمن مجال أبحاث الهيرمينوطيقا. وبهذا اللحاظ، يكون تاريخ الهيرمينوطيقا مساوياً لتاريخ خلقة الإنسان؛ لأنه منذ وجوده يستفيد من قواه الإدراكية ويسعى دائماً للوصول إلى الفهم الصحيح للظواهر ولما يحيط به. وقد كان الإنسان دائم البحث عن الحقائق، ويحاول لأجل ذلك أن يستخدم أسهل أدوات الفهم والتفسير

وأكثرها شيوعاً.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن جذور تاريخ الهيرمينوطيقا - بهذا المعنى العام - ترجع إلى الفطرة الإنسانيّة. وقد كان الإنسان متعطشاً دوماً للكشف عن الحقيقة وتفسيرها، وبأدلاً قصارى جهده للوصول إلى هذا الهدف. ولا يمكننا أن نعثر على حقبة زمنية، يكون الإنسان قد تخلّى فيها عن هذا الأمر واقتنع بالظروف الموجودة. ولا يعنى هذا التحليل أن الإنسان كان يسعى دائماً لتأمين الأدوات والقواعد اللازمة لأجل الوصول إلى ذلك الهدف المذكور، بل كثيراً ما كانت ترواه هواجس كشف الحقائق، ومع ذلك، لم يهيبى علماً لازماً لتفسيرها وتأويلها.

ولا ينحصر تاريخ الأبحاث الهرمينوطيقية في هذه الموارد، بل يشمل النظريات المختلفة والمتنوعة المرتبطة بالتفسير والفهم والتي لم تكن تحت علم الهيرمينوطيقا.

وعلى الرغم من أن لفظة الهيرمينوطيقا<sup>(١)</sup> بدأت بالرواج من القرن السابع عشر وما بعد، إلا أن تفسير النصوص ونظريات التأويل (الدينية والأدبية والحقوقية) ترجع إلى الزمن القديم. وهكذا، عندما نقبل دلالة هذه الكلمة على نظريات التفسير، فإنّ الميدان الذي يشملها يرجع إلى زمن تفسير الكتاب المقدس في العهد القديم، أي عندما كانت هناك قوانين لأجل تأويل التوراة بشكل صحيح<sup>(٢)</sup>.

ويُعدّ أغسطين فيلسوفاً ومتكلماً ذا أثر كبيرٍ على الهيرمينوطيقا الحديثة. فقد كتب مقالةً بعنوان (On Christian Doctrine)، كانت بحسب تعبير إبلينج، أكثر الكتابات الهرمينوطيقية تأثيراً باللحاظ التاريخي<sup>(٣)</sup>. ومن الملفت أن أغسطين لم يأت على ذكر لفظ الهيرمينوطيقا ضمن أبحاثه في هذا المجال.

كما يُعدّ سعي مفسري الأديان المختلفة لبيان طريقة مناسبة لفهم الآيات الإلهية

(1) Hermeneutics.

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٤٤.

(3) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 33.

وتأويلها، وبالتالي ردّ الاتجاهات التفسيرية أو إثباتها، خطوة كبيرة في طريق الوصول إلى أدوات الفهم الصحيحة. كما لا يمكننا غضّ النظر عن جهود الأصوليين المسلمين على مرّ تاريخ أصول الفقه، حيث مهّدوا المباني اللازمة لاستنباط الأحكام الشرعية. وقد ورد الأصوليون والمفسّرون إلى عمق الأبحاث الهرمنيوطيقية، من دون أن يأتوا على ذكر لفظ الهرمنيوطيقا.

وبغضّ النظر عن النصوص المقدّسة، فإننا نجد نماذج من تفسير النصوص وتأويلها في الأدبيات العرفانية. كما أنه يمكننا أن ندرج النصوص الفلسفية التي بحثت عن مسألة التأويل ونظرياتها، ضمن أبحاث الهرمنيوطيقا، على الرغم من أنها لم تدوّن ضمن هذا العلم. ولعل أقدم نموذج لهذه النصوص هو محاورة أيون التي كتبها أفلاطون. إذ يجاور فيها سقراط أيون -الذي هو أحد رواة وشارحي شعر هومر- حول عمله، يأحبات

ويبيّن نظرية مرتبطة بالتأويل، خلاصتها: أنّ الشعراء يتصلون بمصدر إلهام شعريّ. فهم يمثلون أول حلقة في سلسلة متصلة بمصدر مغناطيسيّ، حيث يتأثرون بهذا المصدر بشكل تلقائيّ. أما الشّراح والرواة، فهم بمثابة الحلقة الثانية المتصلة بالشعراء، فيتأثرون بقوى الشعر الإلهية التي يأخذونها من الشعراء، ويطرحون الأفكار والمسائل بين عموم الناس. وبالتالي، ينتقل مغناطيس الشعر إلى الشعراء ثم إلى الرواة أو الشّراح، ومنهم إلى جميع الناس<sup>(١)</sup>.

وفي نهاية هذا الحوار، يشير أفلاطون إلى أنّ اطلاع الراوي على الموضوع المذكور في الشعر، يساعده على تأويل الشعر بشكل دقيق. ويمكن عدّ النص الجميل لأفلاطون مشيراً إلى ما يرتبط بالابتعاد عن قصد المؤلّف. وهذا ما لم يكن ملتفتاً إليه أفلاطون نفسه في ذلك الزمن، لكنه ينفعنا في الأبحاث الجديدة<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: بابك أحمددي، ساختار وهرمنوتيك، ص: ٧٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

## تاريخ استخدام لفظ الهيرمينوطيقا:

المراد من لفظ الهيرمينوطيقا ومشتقاته، ما يعمّ الاستخدام اللغوي والاصطلاحي. وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ في كتابه أرغنون في رسالة (پرى ارمينياس) (المرتبطة بالتأويل)<sup>(١)</sup>. كما أنّ أفلاطون قد استخدم هذا اللفظ في عدة موارد، منها: عندما عدّ الشعراء مفسرين<sup>(٢)</sup> إلهيين<sup>(٣)</sup>. كما يمكن العثور على لفظيّ هرمنيويين وهرمينيا في بعض آثار المفكرين والكتّاب التابعين للعصر القديم. فنجد هذه الكلمات في تراجيديا اديبوس وفي كتابات: غزنفون، وبلوتارك، وأبيقوروس، ولوكربيوس، ولونغينوس<sup>(٤)</sup>.

وفي القرن السابع عشر (١٦٥٤م)، استفاد دان هاور<sup>(٥)</sup> من لفظة هيرمينوطيقا في عنوان كتابه *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*؛ أي الهيرمينوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة<sup>(٦)</sup>. وفي الواقع، يُعدّ هذا القرن بدايةً للاستعمال الرسمي والهادف للفظه هيرمينوطيقا؛ لأنّه من هذا القرن فصاعدًا، صار هذا اللفظ اسمًا لعلمٍ رسميٍّ، وبدأ العلماء يبحثون عن النظريات المرتبطة به ويبيّنونها.

وقد تقدم سابقًا أنّ القرن السابع عشر يُعدّ بداية التشكّل الرسمي للهيرمينوطيقا كعلمٍ خاصّ. وفي الواقع، صار هذا التحوّل بدايةً لاستخدام لفظ الهيرمينوطيقا في

(1) See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.

(2) Hermenes.

(3) See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385.

(٤) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ١٩؛ عبد الله نصرى، راز متن: هرمنوتيك، قرائت پذيرى متن ومنطق فهم دين، ص: ٨١.

(5) Dann Huer.

(6) See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385.



عناوين الكتب والمقالات والمحاضرات العلمية؛ ثم بعد ذلك، أضحى المفكرون الكبار يستفيدون من هذه الكلمة في كتاباتهم وأبحاثهم. وممن استفاد كثيرًا منها في كتاباته، نذكر: جان مارتين كلادينوس في أواسط القرن الثامن عشر، وأوغست وولف في أواخر القرن الثامن عشر، وشلايرماخر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفيلهلم دلتاي في أواخر القرن التاسع عشر، وهايدغر وغادامير في القرن العشرين، وهابرماس وريكور وبتي وهرش و... في النصف الثاني من القرن العشرين.

### تاريخ علم الهيرمينوطيقا:

يشتمل بيان تاريخ علم الهيرمينوطيقا على لمحة تاريخية لصيرورتها علمًا مستقلًا وممنهجًا، بدأ من مدة محددة ثم دخل في مرحلة التطور أو الأفول. وعلى هذا الأساس، فإننا لن نعنى في هذه الجهة من النظرة التاريخية ببيان تاريخ التفسير والتأويل، ولا لجذور استخدام لفظ الهيرمينوطيقا، وإن كانا مرتبطين بعلم الهيرمينوطيقا.

وقد كان تشكل هذا العلم مسبقًا بعوامل خاصة، جعلت تكونه وتوسعه ضروريًا؛ لذا، سوف نتحدث عنها كأرضية لظهور هذا العلم، ثم نشرح تاريخ التكون والتوسع.

#### ١. أرضية نشأة علم الهيرمينوطيقا:

لقد تأثر علم الهيرمينوطيقا بنهضة الإصلاح الديني كما تأثرت بها الكثير من التحولات الأساسية في اللغة وفي الثقافة والفكر المسيحيين. فقد بدأت هذه النهضة في أحضان عصر النهضة<sup>(١)</sup>، متأثرة بأسبابه وحوادثه. وهذا ما هيأ الأرضية لظهور وتطور الاتجاهات الحديثة المرتبطة بالعالم والإنسان والله والدين والفكر البشري. وفي الواقع، تُعدّ نهضة الإصلاح الديني ردة فعل طبيعية على الحاكمية المطلقة للكنيسة وآبائها في أواخر القرون الوسطى. فقد نجح أرباب الكنيسة وآباؤها إلى أواخر القرون الوسطى

(1) Renaissance.

بالحصول على المرجعية التامة في دين الناس ودنياهم. فكانت الكنيسة الوساطة الوحيدة في إيمان الناس، حتى وصل الأمر إلى أن صارت الطريق الوحيد للتدين.

وكانت إدارة الكنيسة محتاجة إلى أموال الناس، لذا، لم يكن أمامها إلا جلب أموال الناس الطائلة من خلال الأساليب الدينية (كبيع صكوك الغفران). وهذا ما أدى إلى إبعاد الناس عن الأدبيات السائدة في الكنيسة.

وكان الآباء محتاجين إلى المصادر المالية وإلى الأتباع الأوفياء، حتى يحققوا أهدافهم الدنيوية أثناء زعامتهم. ولم تكن الحاجة إلى المال أمراً جديداً، لكن الطرق غير المشروعة لكسبه أدت إلى ظهور تفاسير كثيرة. يقول بعض الشهود: كلما دخلت إلى غرفة القضاء في كنيسة البابا، رأيت التجار والكهنة يتساومون ويعدّون الأموال المتركمة أمامهم<sup>(١)</sup>. وقد أدى هذا الغنى المترف إلى أن يُعرّف آباء الكنيسة عن أنفسهم بأنهم المرجع الوحيد في تفسير الكتاب المقدّس وفهمه.

وقد أكّدوا في الفكر الكاثوليكي أنه كلما تحدّث الأب في ظروفٍ خاصّة عن مواضيع مرتبطة بالإيمان والأخلاق، فإن حديثه مصونٌ من الخطأ؛ أي إنّ الأحكام والأصول التي يذكرها، لا تكون قابلةً للنفي، كما لا مجال لتطرّق الخطأ إليها... وليست الكنيسة فقط غير محتاجة إلى الإصلاح، بل لا يمكن إصلاحها؛ لأنّها في أعلى المراتب حيث لا قابلية للإصلاح<sup>(٢)</sup>.

وتعتقد الكنيسة الكاثوليكية بمرجعية الكتاب المقدّس، وترى أنّ بيدها تحديد مفهوم المرجعية. فأيّ نوع من المرجعية أو الصلاحية الصادر عن رأس الكنيسة، أو أيّ كلام مرتبط بالإيمان والأخلاق يصدر عن هذا الرأس أيضاً، لا بد أن يكون مصوناً من الخطأ وغير قابلٍ للتغيير والإصلاح، ولا يوجد فيه احتمالٌ للخطأ<sup>(٣)</sup>. ويقول جان باير ناس

(١) انظر: جاكسن اشبيل فوغل، تمدن مغرب زمين، ترجمة: محمد حسين آريا، ص: ٥٦٨.

(٢) انظر: روبرت ماك آفي براون، روح آيين پروتستان، ترجمة: فريبرز مجيدى، ص: ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص: ٣٢٨.

بصراحة: "كان للكنيسة في ذلك الزمان مقررات وتأسيسات خاصة لجمع المال؛ فعلى سبيل المثال: كانوا يأخذون المال بإزاء: صكوك الغفران والأمن من العذاب الأخروي، والاعتراف، والتعميد، وتكاليف الزواج والعزاء، وغير ذلك من وظائف الكنيسة"<sup>(١)</sup>.

وقد أسهمت هذه العوامل في تهيئة الأرضية لنهضة أساسية، فلم يكن بإمكان الناس تحمّل سلوك الكنيسة وعقائد أربابها المربحة. وكان الفساد الأخلاقي والسياسي والمالي لأرباب الكنيسة مظهرًا لتناقض أفعالهم وأقوالهم. وكان الكهنة غارقين في تصرفاتهم النفعية، حتى أنه لم يكن يخطر في بالهم احتمال زوال مرجعية الكنيسة وحجيتها. إلا أن نهضة الإصلاح الديني البروتستانتي، قد ظهرت بنحو لا يُصدّق. ويجب ألا ننسى في هذا المجال السعي الحثيث لمارتن لوثر قائد هذه النهضة. فقد قال بشكل متناسب مع حال الناس المتوسطين وحاجاتهم: "أنا أقول لكم أنه لا يحق للأباء ولا للأساقفة ولا لأي شخص آخر أن يأمر المسيحيين حتى بكلمة واحدة، إلا أن يقبل المسيحي ذلك بطيب خاطر. ولو قبله، فإنه يكون قد رضخ لروح الاستبداد. وأنا أقول لكم باسم الحرية والوجدان: إنه يجب ألا يفرض أي قانون على المسيحيين، بل هم يتبعون القانون الذي يريدونه ويرضونه، لأننا محررون ومخلصون من كل هذه القيود"<sup>(٢)</sup>.

وصار فساد الكنيسة واضحًا جدًا وغير مرغوب. وفي الحقيقة، لم تكن الكنيسة في نظر أناس ذلك الزمن إلا جهازًا طويلًا عريضًا يهدف إلى جمع النقود والأموال<sup>(٣)</sup>.

ويرى لوثر أن صكوك الغفران والمعاملات والتوبة هي أمورٌ مخالفةٌ تمامًا لحقائق تعاليم عيسى المطلق. وادّعى أن كل الكهنة، من الأسقف إلى البابا، معرضون للخطأ. ويعتقد بأنه يجب على كل إنسان أن يربط قلبه بإلهه الرحيم بشكل مباشر ودون وساطة أحد. ثم خلس إلى أنه لا يُراد من الكنيسة الحقيقية أي نوع من التشكيلات الخاصة،

(١) جان باير ناس، تاريخ جامع أديان، ترجمة: علي أصغر حكمت، ص: ٦٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٦٦٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

بل هي هذا الاتصال الحاصل بين المؤمنين بقيادة عيسى. وذهب إلى أن القوة الوحيدة الحاكمة بين العيسويين هي الكتاب المقدس<sup>(١)</sup>.

وعلى إثر جهود لوثر، تغيّرت مرجعية الدين من الكنيسة إلى الكتاب المقدس وشخص عيسى. وعلى هذا الأساس، يمكن لأي مسيحي أن يفهم الكتاب المقدس؛ إذ لم يعد فهمه منحصرًا بالكهنة. فكل من يستطيع القراءة والكتابة، فإن بإمكانه أن يفهم الكتاب المقدس بمساعدة عيسى وفيضه.

ويُعدّ هذا التخلّي عن وساطة الكنيسة في التفسير، تحوّلًا جديدًا تشكّل في أحضان البروتستانتية. وهو على ما يبدو قد جلب نوعًا جديدًا من الحرية للمسيحيين. لكن أوّل مشكلة هدّدت هذا الاتجاه هي كيفية تفسير النصوص وتأويلها؛ لأنه من الآن فصاعدًا، يجب أن يكون كل شخص مفسرًا للكتاب المقدس.

وقد شعرت المحافل البروتستانتية الألمانية بحاجة شديدة إلى كتاب دليل في مجال التأويل. وهذا لأجل مساعدة الكهنة البروتستانت؛ لأنهم صاروا في معرض السؤال عن التأويل، بعد أن كانوا يُسألون فقط عن حجّة الكنيسة<sup>(٢)</sup>.

وشدّدت نهضة الإصلاح الديني وشيوع الفكر البروتستانتية على الحاجة إلى قواعد وأصول لتفسير الكتاب المقدس. وبعد أن انقطعت العلاقة بين البروتستانت الألمان وبين الكنيسة الرومانية، وتبعهم على ذلك سائر البروتستانتين، رفعوا أيديهم عن تفسير الكنيسة الرسمي للكتاب المقدس. وشاعت الرسائل والكتابات المستقلة المرتبطة بتنقيح قواعد تفسير الكتاب المقدس، ولم يطلقوا على ذلك اسم الهيرمينوطيقا إلى حوالي القرن السابع عشر<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ نهضة الإصلاح الديني من أهمّ العوامل التي مهّدت الأرضية لنشوء علم الهيرمينوطيقا.

(١) نظر: المصدر نفسه، ص: ٦٧٠.

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٤٢.

(٣) انظر: أحمد واعظي، در آمدی بر هرمنوتیک، ص: ٧٥.

## ٢. علم الهيرمينوطيقا: ظهوره وتطوّره وتحولاته

يمكن تقسيم علم الهيرمينوطيقا (كعلم يبحث عن الفهم الصحيح ومنطق التفسير) إلى أربع مراحل متتالية: مرحلة ما قبل الحداثة، مرحلة الحداثة، المرحلة الفلسفيّة، ومرحلة ما بعد الفلسفة. وسوف نبين في ما يلي سير التحولات التاريخية الهرمينوطيقية على ضوء هذه المراحل الأربع.

### أ- هيرمينوطيقا ما قبل الحداثة أو الهيرمينوطيقا الكلاسيكية:

تقدم سابقاً أنّه يمكن أن نعتبر أوّل ظهور لعلم الهيرمينوطيقا هو في القرن السابع عشر، وأنّه مرهونٌ لدان هاور الذي انتشر كتابه (الهيرمينوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة) سنة ١٦٥٤م. وقد سعى في هذا الكتاب إلى التمييز بين التفسير وبين علم الهيرمينوطيقا. فذهب إلى أنّ التفسير هو شرحٌ بالفعل للنصوص، بينما الهيرمينوطيقا هي علمٌ لتدوين القواعد والمناهج الحاكمة على التفسير. ومن هنا، صار أساساً لتحولات الهيرمينوطيقا في ما بعد. وفي الواقع، يمكن عدّه أوّل شخصٍ استفاد من لفظ الهيرمينوطيقا في عنوان كتابه<sup>(١)</sup>.

وثمة شخصيّةٌ مميزةٌ أخرى تركت أثراً على تاريخ الهيرمينوطيقا هي شخصيّة الفيلسوف واللاهوتي في القرن الثامن عشر مارتن كلادينيوس. فقد كتب كتاباً لأجل بيان أسس نظريّة كاملةٍ مرتبطةٍ بالتأويل والتفسير (انتشر سنة ١٧٤٢م)، وسماه: (مدخلٌ إلى التأويل الصحيح للكلام العقلي والكتب العقلية)<sup>(٢)</sup>.

وأراد كلادينيوس من علم الهيرمينوطيقا أن يشرح أصول علم التأويل. ويعتقد أنّه بإمكاننا من خلال أدوات التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلّف؛ لأنّه يرى أنّ معنى كلّ مؤلّفٍ هو أنه حاصل سعي المؤلّف

(١) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ٤٢.

(2) Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourse And Books.

ليبان المعنى الذي في ذهنه<sup>(١)</sup>.

ب- الهيرمينوطيقا الحديثة:

دخلت الهيرمينوطيقا إلى ساحةٍ جديدةٍ من خلال محاولات شلاير ماخر. لذا، يُعدّ هو مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة<sup>(٢)</sup>. وعلى الرغم من وجود شخصياتٍ كثيرةٍ قد أثرت في سير ظهور الهيرمينوطيقا وتحولها، إلّا أنّ شلاير ماخر ودلتاي هما العلمان المهمان اللذان كان لهما عظيم الأثر في تشكّل الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة؛ لذا، سوف نتعرّض في هذا القسم للحديث عنها فقط.

فلشلاير ماخر ابتكاران خاصان: الأوّل: في تعريفه للهيرمينوطيقا حيث عرّفها بأنّها نظريّة الفهم. وبدأ بالسؤال التالي: (كيف يمكننا أن نفهم عبارةً من كلامٍ مقولٍ أو مكتوبٍ؟)؛ والثاني: في تفسيره للفهم. وقبل شلاير ماخر، كان الفهم الصحيح أمراً طبيعياً ورائجاً، إلّا في بعض الموارد التي يكتنفها الإبهام والغموض. أمّا هو، فيعتقد أنّ سوء الفهم هو الأصل، ويبدأ عمل الهيرمينوطيقا مع بداية كلّ فهم؛ لأننا دائماً في معرض سوء الفهم<sup>(٣)</sup>.

والشخصيّة الثانية المؤثرة في هذا المجال هي شخصية فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١م). وأهمّ ما قام به هو توسعة دائرة الهيرمينوطيقا لتشمل كلّ العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ أي كان يسعى للعثور على مبنّى لكلّ فروع العلوم الإنسانيّة، بحيث يكون مؤوّلاً لكلّ الأمور المرتبطة بالإنسان، أعمّ من أن تكون سلوكاً أو أفعالاً تاريخيّة أو قوانين أساسيّة أو آثاراً فنيّة أو لغويّة<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٢٣.

kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p.5.

(2) Encyclopedia of Philosophy, v. 5. See: Routledge

(٣) انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: ٨٣.

(٤) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: ١٠٩.

ويرى دلتاي أنّ عمله، هو في الواقع تكملة لما قام به شلايرماخر. وكان يحترمه كثيراً، حتى أنه كتب كتاباً كبيراً بعنوان: حياة شلايرماخر. وأهم كتاب لدلتاي في مجال الهيرمينوطيقا هو رسالة صغيرة بعنوان: مصدر الهيرمينوطيقا وتكاملها، حيث كتبها سنة ١٩٠٠م<sup>(١)</sup>.

### ج- الهيرمينوطيقا الفلسفية:

يمكن أن نعدّ القرن العشرين أعظم تحوّل للهيرمينوطيقا. فقد أدّى البحث الهيرمينوطيقي في هذه المرحلة إلى ظهور اتجاهات متعددة في شتى المجالات المعرفية. وإلى قبيل هذه المرحلة، كنا نعدّ الهيرمينوطيقا علم منهج التفسير أو نظرية الفهم؛ لكن منها فصاعداً، لن تهتم الهيرمينوطيقا الفلسفية بهذه الهيكلية العلمية، بل سوف تخطو أبعد من ذلك، حيث صار يُدعى أنّ الهدف الأساس للهيرمينوطيقا هو التحليل الوجودي للفهم نفسه.

وقد استطاع مؤسس الهيرمينوطيقا الفلسفية مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) أن يفتح بواسطة تأملاته العميقة آفاقاً جديدةً نحو الهيرمينوطيقا المعاصرة. وصارت كتبه (الصعبة والمغلقة)، لا سيما كتابه المشهور (الوجود والزمان)<sup>(٢)</sup>، أساساً فكرياً لأنصاره في الهيرمينوطيقا الفلسفية.

وقد كان يعتقد أنّ الهيرمينوطيقا ليست مرتبطةً بفن التأويل، كما أنّها ليست التأويل نفسه، بل هي سعيٌّ للوصول إلى معرفة ما هو التأويل<sup>(٣)</sup>؛ أي إنّ رسالة الهيرمينوطيقا متمحورةٌ حول الفهم والتأويل أنفسهما.

والشخصية الثانية المميزة في الهيرمينوطيقا الفلسفية هي غادامير، حيث استطاع من خلال أتباع هايدغر ومنهجه أن يُحدث تغييراتٍ عظيمةً في الهيرمينوطيقا. وعلى

(١) انظر: بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٣٠.

(2) Exisence And Being.

(٣) انظر: بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن، ج ٢، ص: ٥٦٢.

الرغم من وجود نقاط اشتراكٍ أساسيةٍ بين هيرمينوطيقا هايدغر وهيرمينوطيقا غادامير، إلا أن غادامير أبدى اتجاهاتٍ جديدةً ومختلفةً، انعكست في كتابه المهم (الحقيقة والمنهج)<sup>(١)</sup>.

ومن الخصائص المهمة لغادامير أن نظرياته قد أثرت عملياً على المجالات المعرفية المختلفة كالبحث الديني ونظرية المعرفة الدينية. ثم صارت الاتجاهات الهيرمينوطيقية لغادامير مباني معرفيةً موجهةً للكثير من المفكرين الغرب. وقد نتج عن الهيرمينوطيقا الفلسفية عدّة أمورٍ، من قبيل: النسبية المعرفية، التعددية الدينية، تعدد القراءات عن الدين، وغير ذلك<sup>(٢)</sup>.

#### د- مرحلة نقد الهيرمينوطيقا الفلسفية:

لقد أثرت الهيرمينوطيقا الفلسفية بشكلٍ كبيرٍ على الاتجاهات الهيرمينوطيقية في القرن العشرين. وبعد غادامير، ظهرت اتجاهاتٌ مخالفةٌ لهايدغر وغادامير، على الرغم من المحافظة على بعض النقاط التي طرحها. وطرح كلُّ عالمٍ بعد غادامير جهةً من الهيرمينوطيقا الفلسفية الغالبة كتحدٍ علميٍّ يجب معالجته (وكان لهذه الطروحات مراتبٌ مختلفةً). فبعضهم، مثل هابرماس<sup>(٣)</sup> وريكور، قبل بعض ادعاءات الهيرمينوطيقا الفلسفية، وخالف بعض جهاتها. والبعض الآخر، مثل إميليو بيتي<sup>(٤)</sup> وهرش<sup>(٥)</sup>، هاجم الهيرمينوطيقا النسبية من خلال طرح الهيرمينوطيقا الموضوعية.

(1) Truth And Method.

(٢) من الواضح أن هذه الأمور ليست نتيجةً فقط للهيرمينوطيقا الفلسفية، بل تجد بعضاً منها، مثل النسبية، في نظريات شخصيات يونانية قديمة كبروتاغوراس. لكنه طرح بناءً على مبانٍ أخرى، وليس بناءً على الهيرمينوطيقا الفلسفية.

(٣) لا بد من الالتفات إلى أن هابرماس لم يكن باحثاً في الهيرمينوطيقا، بل كان عالم اجتماعٍ مهتماً بنقد الهيرمينوطيقا الفلسفية.

(4) Emilio Betti.

(5) E. D. Hirsch.



ولعل أهم نقد لها برماس على غادامير هو نفي عمومية الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ لأنه يرى أنه يمكن قبول تحليل غادامير لماهية الفهم في مجال فهم الفن والتاريخ، ولا يمكن قبوله في مجال التفسير وفهم العمل الاجتماعي<sup>(١)</sup>.

ويُعدّ بول ريكور أحد العلماء الذين استفادوا من النظريات السابقة عليهم ليكون لهم تبعية خاصة بالهيرمينوطيقا الفلسفية. وترى في كتاباته أبحاثاً مختلفة من قبيل: فلسفة الإرادة، البحث النفسي، التفسير الرمزي، البنيوية، الظاهرية، نقد هيرمينوطيقا غادامير والدفاع عنه، إبداء نظريات في اللغة وتفسير النص. ويمكن أن نعدّها أبحاثاً في (الفلسفة التأملية). وهو يعتقد أنّ الهيرمينوطيقا طريقٌ نحو فلسفة التأمل<sup>(٢)</sup>.

أما إميلو بتي، فهو حقوقيٌّ إيطاليٌّ معروفٌ. لم تكن وظيفته الأصلية مرتبطة بالهيرمينوطيقا، بل كانت أغلب كتاباته في مجال الحقوق. نعم، كان له مطالعات وتحقيقات في مجال الهيرمينوطيقا. ولم يكن فيلسوفاً محترفاً، وهدفه الأساس من دراسة الهيرمينوطيقا هو تقديم منهج وهيكلية أساسية للعلوم الإنسانية<sup>(٣)</sup>. أظهر بتي ردّة فعلٍ نحو الاتجاه الذهني والنسبي للهيرمينوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير. وبخلافهما، فقد دافع عن الهيرمينوطيقا التي تشتمل على معايير علمية لعينية التفسير والفهم في العلوم الإنسانية. وكانت الهيرمينوطيقا التي بحثها جدلية أو ردّة فعل. وقد طرح بتي، خلال الهيرمينوطيقا الفلسفية، نظرية عامة في التفسير، يمكن على أساسها أن ندرك مقصود المؤلف<sup>(٤)</sup>.

وأما إيريك هرش، فهو من ناقد الهيرمينوطيقا النسبية، ومن أنصار الهيرمينوطيقا العينية - أو الموضوعية -. كتبه المشهورة في مجال الهيرمينوطيقا، هي: الاعتبار في

(١) انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: ٣٣٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص: ٣٥١.

(3) See: Maurizio Ferraris, History of Hermeneutics, p. 234.

(4) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126.

التفسير<sup>(١)</sup>، وأهداف التفسير<sup>(٢)</sup>. وقد اتّضحت في كتابات هرش الهرمنيوطيقية الأبحاث التي طرحها بتّي في نظريته العامة في التفسير<sup>(٣)</sup>.

وقد وجّه هرش الاعتبار والعينية في التفسير في مستويين: أولاً: دافع عن قصد المؤلّف واعتباره بمنزلة المرجع النهائي في تفسير النصوص الأدبية؛ وثانياً: انتقد الاتجاه الذهني في الهيرمنيوطيقا وعدّه معياراً معرفياً مضللاً<sup>(٤)</sup>.

### الهيرمنيوطيقا الفلسفية : تحليلها ومناقشتها

ذكرنا أنّ الهيرمنيوطيقا الفلسفية مختلفة من أساسها مع الاتجاهات الهرمنيوطيقية المتقدّمة، ولها قواعد وأصول متمايزة عنها بشكل كامل. ويوجد نتائج ولوازم خاصّة للهيرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير بحيث تؤدي إلى تحولات واسعة في مجالات فكرية متنوّعة.

ولم ينحصر تأثير الهيرمنيوطيقا الفلسفية على الفكر الغربي وشخصياته، بل وقع بعض المسلمين التنويريين تحت تأثيرها، وقبلوا أصولها ولوازمها وطبقوها على النصوص الإسلامية. وعلى هذا الأساس، كرّروا في كتبهم نفس النظريات الهرمنيوطيقية الفلسفية.

وعلى الرغم من أنّ المؤسسين للهيرمنيوطيقا الفلسفية قد سعوا لبيان نظريات أساسية وجامعة في باب الفهم والتفسير والتأويل، فإنه يجب القول بجرأة أنّها تواجه إشكالات مهمّة. وصحيح أنّ بعض دعاوى الهيرمنيوطيقا الفلسفية قد ذكرت على نحو الموجبة الجزئية، بحيث يمكن قبولها والتقدم إلى الأمام خطوة أخرى والسعي للتخلّص من سوء الفهم؛ إلا أنّ الهرمنيوطيقين الفلسفيين كانوا متهورين في دعاوهم العامة

(1) Validity In Interpretation.

(2) Aims of Interpretation.

(3) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 239.

(4) See: Ibid.

والشاملة التي تشمل اللوازم الفاسدة للهيرمينوطيقا الفلسفية أيضا. والهيرمينوطيقا الفلسفية - شاءت أم أبت - قد انجرت إلى عدم اعتبار النصوص المرتبطة بهذه النظرية. وسوف نبين في هذا الدرس نتائج الهيرمينوطيقا الفلسفية وإنجازاتها وتأثيرها على بعض المسلمين التنويريين، ثم نعمل على تسجيل بعض الملاحظات والنقود عليها.

### نتائج الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير:

لقد كان للهيرمينوطيقا الفلسفية - المشتمة على قواعد وعناصر مر ذكرها - تأثيرٌ شديدٌ على مختلف المجالات النظرية. ومن خلال الالتفات إلى عمومية هذه النظرية الهرمينوطيقية، فإن نتائجها سوف تنعكس على كل الآثار والنصوص والعلامات وحتى السلوك البشري. وثمة نتائج كثيرة لعناصر الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير - التي مر ذكرها -، نشير في ما يلي إلى بعض منها:

١. يوجد دائما فاصلٌ بين الحقيقة وتفسيرها. فالإنسان يبحث دائما عن الحقيقة، لكنه لا يصل إلا إلى تفسيرها وتأويلها. وقد اقتضت الطبيعة الوجودية للإنسان بأن يكون مُلقى في عالم مفسر من قبل. لذا، تكون استفادته من الواقعية هي تفسير الحقيقة نفسها؛ وما يُسمى بالحقيقة فهو حقيقةٌ تفسيريةٌ.

٢. يتشكل الفهم والمعرفة من جهةٍ واحدةٍ وزاويةٍ واحدةٍ. فكل فهم، هو في الحقيقة تفسيرٌ من جهةٍ خاصةٍ. ولا يوجد فهمٌ خالصٌ ومستقيمٌ - أي دون أي جهةٍ أو زاويةٍ - . وفي الحقيقة، لا يفكر الإنسان في خلاء أبداً. والقبلات الفهمية والأحكام المسبقة والمعلومات المسبقة هي جهاتٌ ومواقعٌ يقف عليها الإنسان وينظر إلى الحقيقة.

٣. العينية المراد بها مطابقة الفهم مع الواقع، لا معنى لها. فانطلاقاً من الحقيقة التأويلية، تسقط نظرية المرآية كنموذج في نظرية المعرفة عن الاعتبار، ويحل محلها نظرية النظارات أو ما يشبه ذلك؛ أي النظرية التفسيرية أو نظرية النظر من جهةٍ محددةٍ أو موقعٍ خاصٍ. وعلى هذا الأساس، تبطل الواقعية الكلاسيكية التي هي واقعيةٌ

محضةً، فلا اعتبار لها أيضًا.

٤. عندما نقبل الحقيقة التفسيرية، فإنه لن يكون ثمة معنى للحقيقة الصحيحة بشكل تامّ والنهائية؛ ويستحيل تحقق هدف التفسير النهائي -الذي هو حقّ في نفسه-. ويصبح مسار الفهم والتفسير عبارةً عن طريقٍ ممتدٍ إلى ما لا نهاية ولا يُتصوّر لها نهاية أيضًا.

٥. عندما نقبل الحقيقة التفسيرية، فإنه يمكن أن نحصل على أكثر من فهم صحيح (لكنه ليس صحيحًا مطلقًا). وبعبارةٍ أخرى: يُعدّ بحث تعدد القراءات من النتائج المباشرة المترتبة على الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير.

٦. في الهيرمينوطيقا الفلسفية، لا يوجد أصل أهمّ من أنّ الإنسان أثناء التعرّف على الحقيقة، فإنه يجعل نفسه في موقع المحاور؛ أي يقبل ظهور معنى النصّ في المفسّر وفي أفقه الذهني، وأنّ الموضوع يتضح من خلال التجربة الهرمنيوطيقية. ولا بد من العثور على الحقيقة في عالم الحوار.

٧. النصّ عبارة عن ظاهرة بشرية ولغوية. فاللغة تجلّ لوجود الإنسان وعالمه وثقافته. ويجب في الظواهر اللغوية -التي منها النصوص- أن نبحث عن علامات وجود الإنسان وعالمه وثقافته. وفي هذه الأثناء، تكون نية المؤلّف وقصده أمرًا لا قيمة له أمام هذه العلامات<sup>(١)</sup>.

٨. ترى الهيرمينوطيقا الرومانسية أنّ عمل الفهم وتفسير النصّ هو إعادة إنتاج ذهنية المؤلّف وقصده؛ بينما يذهب غادامير إلى أنّ عمل الفهم والتفسير هو الإنتاج؛ أي ينتج معنى جديدًا أثناء عملية تفسير النصّ؛ مع الالتفات إلى الدور الفعال لذهنية المفسّر وأحكامه المسبقة ولدور النصّ في هذا الإنتاج للمعنى<sup>(٢)</sup>.

تأثير الهيرمينوطيقا الفلسفية على بعض (التنويريين المسلمين المتأثرين بالغرب):

(١) انظر: جهانغير مسعودي، هرمنوتيك ونوانديشى ديني، ص: ٢٦٢ - ٢٨١.

(٢) انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: ٢٩٧.

تركت نظريات الهيرمينوطيقا الفلسفية تأثيراً عميقاً على أفكار بعض التنويريين المسلمين المتأثرين بالغرب. ويظهر من بعض كتب هؤلاء أنهم سعوا للالتزام بمباني الهيرمينوطيقا الفلسفية وبلوازمها ونتائجها. لذا، حاولوا الاستفادة من عناصر هذه الهيرمينوطيقا في باب نظرية الوجود، وطبقوا لوازمها أيضاً في مجالاتٍ مختلفةٍ من العلوم الإنسانية، لا سيما مجال المعرفة الدينية. وللتعرف بشكلٍ إجماليٍّ على هذا التأثير، نشير في ما يلي إلى بعض أدلة هذه الدعوى.

### ١. دور القبلات الفهمية في فهم الأثر:

تأثر كثيرٌ بعض المتنورين المسلمين -ذوي النزعة الغربية- بالقبلات الفهمية والأحكام المسبقة والرؤى القبليّة والعلائق في كلّ الأفهام؛ وسعوا إلى تطبيق هذه الأمور في مجال المعرفة الدينية.

ودائماً يختلف المفسرون والفقهاء المسلمون في تفسيرهم واجتهادهم وفتاواهم بحسب قبلاتهم المعرفية وتوقعاتهم. وهذا أصلٌ كليٌّ في فهم النصوص وتفسيرها؛ لذا، كان طريق الفهم والتفسير الجديدين مفتوحين دائماً، ويجب أن ننقح بشكلٍ دائمٍ قبلاتنا الفهمية وعلائقنا وتوقعاتنا بدقةٍ وجديّةٍ كاملتين<sup>(١)</sup>.

ومن دون امتلاك تصورٍ وتوقعٍ مسبقين عن الدين والنصوص الدينية (كالكتاب والسنة مثلاً)، لا يمكننا أن نفهم أيّ شيءٍ منها، فلا نفهم معنى الدين ومجاله ولا غير ذلك. فامتلاك فهمٍ مسبقٍ وفرضياتٍ مسبقةٍ، شرطٌ ضروريٌّ لحصول علاقةٍ بين المفسر وبين النصّ الديني، وأمرٌ لا يمكن تجنّبه في فهم هذه النصوص. ولا وجود أبداً للذهن الخالي<sup>(٢)</sup>.

بعض الأشخاص ذوي النزعة الغربية والمدّعين للتنوير الفكري، يرون أنّ تأثر الفهم بشخصية المفسر وعلائقه هو من الأمارات على كون المعرفة الدينية بشريةً (بالمعنى الخاص الذي يريدونه). ومن هنا يسعون للقول بوجود تمايز بين الدين وبين المعرفة الدينية.

(١) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص: ٢٨٧.

(٢) انظر: نفسه، نقدي بر قرائت رسمي از دين: بحران ها، چالش ها، راه حل ها، ص: ٤٥ - ٤٦.

وعندما يُقال بالمعرفة البشرية، فإنه يُراد وصف هذه المعرفة بكثير من الصفات البشرية، ولا يُراد فقط وصفها بالعقلانية. وعادة ما يتصورون أنّ العلم مرآة للقوة العاقلة عند الإنسان؛ ولكن مدّعانا هو أنّ المعرفة محكومةٌ لأحكام القوة العاقلة فقط، وليست مرآة لها؛ بل الصفات البشرية الأخرى تترك أثراً عليها أيضاً؛ أي إنّ كنا نسعى وراء مصالحنا، أو وراء الجاه، أو الحسد، أو طلب الحق، أو...، وكان لوجودنا ارتباطاتٌ وتعلّقاتٌ كثيرةٌ من هنا وهناك، فإنّ ذلك كلّ سوف يؤثر على علمنا<sup>(١)</sup>.

## ٢. تعدّد القراءات:

تعدّ مسألة تعدد القراءات والتفاسير المختلفة للنصّ، من اللوازم المباشرة للهيرمينوطيقا الفلسفية. فعلى أساس مباني الهيرمينوطيقا الفلسفية، يمكننا أن نحصل على أفهامٍ وقراءاتٍ متعددةٍ لنصّ واحدٍ؛ بل بإمكان شخصٍ واحدٍ أن يكون لديه العديد من التفاسير لأثرٍ واحدٍ، بحيث تكون هذه التفاسير والقراءات كلّها معتبرةً وقابلةً للاعتماد. وهذا ما ادّعاه بعض المتنوّرين المسلمين ذوي النزعة الغربية، وذكره عباراتٍ مختلفة في ما يرتبط بالنصوص الدينية:

يمكن لأشخاصٍ مختلفين أن ينظروا إلى النصّ من جهاتٍ وزوايا مختلفة، فيحصلون على فهمٍ وتفسيرٍ جديدين له. ويُعدّ الاختلاف في القبلات الفهمية والعلائق والتوقعات -الذي يؤدي إلى اختلاف زوايا النظر إلى النصّ - دليلاً آخر على عدم إمكان إغلاق باب التفسير والفهم وعلى عدم إمكان الادعاء بوجود نوعٍ واحدٍ أو أنواعٍ محددةٍ من التفسير<sup>(٢)</sup>.

القواعد والمعارف الأصلية في الشريعة -أي النصوص الدينية وسيرة أولياء الدين وسننهم - أمورٌ ثابتةٌ، والذي يتغيّر هو فهمها؛ أي ما يتغيّر هو الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليل التاريخية والاجتماعية. وهذا التغيّر في الأفهام والاستنباطات

(١) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ص: ١٠٧.

(٢) محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص: ٢٨٨.

والتحليل، مستنداً لا محالة إلى أمرٍ داخليٍّ؛ أي إلى المخزون المعرفي (غير الديني) للعلماء. ولما كان هذا المخزون المعرفي في حالة تغيرٍ وتكاملٍ مستمرين، كانت هذه الأفهام متغيرةً ومتكاملةً أيضاً. ولأجل ذلك، يُعد الاختلاف في فهم الشريعة أمراً إنسانياً طبيعياً. ولا مفرّ من تجدد هذه المخزونات البشرية والأفهام الدينية؛ لأنّ بعض المعارف مؤثّرة في حصول القبض والبسط في ما بينها، ولا يوجد أيُّ علمٍ لا تطاله التحوّلات الحادثة في العلوم الأخرى<sup>(١)</sup>.

### ٣. الحوار بين النصّ والمفسّر:

من الموارد الأخرى في الهيرمينوطيقا الفلسفية التي أثرت في بعض المسلمين ذوي النزعة الغربية هو عنصر التحام الآفاق والحوار بين القارئ والنصّ. ونتيجة ذلك، إنتاج معنى جديد في فهم النصّ، على أساس الحوار القائم بين النصّ والقارئ: "معرفة الشريعة تحصل من خلال مجموع الأسئلة التي نطرحها عليها والأجوبة التي نسمعها منها. ومن خلال كثرة الأسئلة وتنوعها، تُظهر الشريعة نفسها بشكلٍ أفضل، وتسهّل علينا عملنا في أخذ صورة نهائية عنها"<sup>(٢)</sup>.

والتفسير الصحيح يحصل عندما تتم (المواجهة) بين المفسّر ومخاطبيه وبين النصّ. وهذه الواقعية تدل بنفسها على أنّ ثمة معنى خفياً يبدأ بالظهور. فالمعلومات المسبقة والسؤال عن المقدمات والمقومات، هي أمورٌ مهمّة<sup>(٣)</sup>.

### ٤. عدم ثبات فهم النصوص:

التغيّر في المعرفة الدينية وعدم ثباتها هو أيضاً من إفرازات الهيرمينوطيقا الفلسفية التي أثّرت بشكلٍ جدّيٍّ ومباشرٍ على النظرية التفسيرية عند التنويريين المسلمين<sup>(٤)</sup>:

(١) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثورريك شريعت، ص: ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٣) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمونيك، كتاب وسنت، ص: ٣٠.

(٤) لا بد من الالتفات إلى إنّ تعدّد القراءات وتغيّر المعرفة (الدينية أو غير الدينية) هو لازم أعمّ للكثير =

فمدعانا هو أن (فهمنا لكل شيء هو في حالة تغير)، وهذا بنحو الموجبة الكلية التي لا يُستثنى منها حتى البديهيّات؛ أي إنّ فهمنا لهذا المدعى يتغيّر أيضًا. فالحديث عن تغير فهمنا لكل شيء. وتغير الفهم يجري في البديهيّات بل في أبده البديهيّات - التي هي أم القضايا، وهي أصل امتناع النقيضين - أيضًا<sup>(١)</sup>.

وليس الكلام عن إضافة حلالٍ أو حذف حرامٍ أو نسخ آيةٍ أو مسخ روايةٍ، بل الذي يتغيّر هو فهم الناس للشريعة، وأمّا الشريعة فهي ثابتة. لم يجب أن نغلق باب هذا التغيّر ونمنع أو نحرّم الأفهام الجديدة والتجليات الحديثة للشريعة؟ في الحقيقة، إنّ فهم المعنى هو حصيلة تركيب بين الخارج والداخل. الشريعة التي حدثت في التاريخ هي شريعة صامتة (هذا الخارج). وأمّا الفهم الجديد فيحصل للمفكر عندما تختلط الشريعة الصامتة في ذهنه مع معتقداته المسبقة وأفكاره القبليّة (هذا الداخل). والفيلسوف يقطف من كلام ثمرة ما، بينما يجني الفقيه أو الأديب ثمرة أخرى. وهؤلاء الثلاثة واقفون أمام فاعلٍ واحد. فليس معنى الكلام أو الحادثة ومدلولهما عبارة عن عصارّة تُستخرج منها، بل هو لباسٌ يُخلع عليها<sup>(٢)</sup>.

### نقد الهيرمينوطيقا الفلسفيّة:

من ابتكارات الهيرمينوطيقا الفلسفيّة هو النظر بشكلٍ مستقلٍّ وأساسيٍّ إلى أنطولوجيّة الفهم. وباللحاظ المنطقي، يمكن الدفاع عن كون بداية الهيرمينوطيقا من أنطولوجيّة الفهم، ويمكن لذلك أن يؤثر كثيرًا في النظريات المرتبطة بالفهم. ومع ذلك، ثمة إشكالاتٌ أساسيّة تواجه نظريات هايدغر وغادامير في الهيرمينوطيقا

= من المدارس والنظريّات الحديثة في مجال التنظير الأدبي والهيرمينوطيقي. فعلى سبيل المثال، التفكيكيّة والبراغماتيّة الجديدة وجميع اتجاهات محوريّة القارئ، تعتقد بشكل عملي بسيلان الفهم وتغيره، لكنهم يختلفون في تقرير ذلك وبيانه. وعلى هذا الأساس، فإنّ اعتقاد بعض التنويريين المسلمين بسيلان الفهم وتغيّر المعرفة، يمكن أن يكون متأثرًا بالهيرمينوطيقا الفلسفيّة أو بسائر اتجاهات محورية القارئ.

(١) انظر: عبد الكريم سر وش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ص: ١١٦ - ١١٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص: ٨١ - ١٨٢.



الفلسفية. وسنشير في ما يلي إلى بعض هذه الإشكالات:

### ١. منطق هايدغر في تحليل الوجود:

تقدّم في الدرس السادس أنّ هايدغر ابتداءً فلسفته بـ (السؤال عن الوجود). وقد انتقد الفلاسفة الجديدة بسبب غفلتها عن هذا السؤال الأساس. وعلى خلاف العادة الفلسفية السائدة في الغرب، فهو يعتقد أنّ مفهوم الوجود ليس بأوضح المفاهيم، بل هو أكثر غموضاً<sup>(١)</sup>. والنظريات السائدة تُعرض عن تعريف مفهوم الوجود بسبب الاعتقاد بوضوحه، أما هايدغر، فقد رأى أنّ كلفة مفهوم الوجود دليلٌ على إبهام معناه.

واستدلّ هايدغر على لزوم البدء بالسؤال عن (الوجود) نفسه، من خلال القول بأنّ الوجود هو الذي يعيّن الموجودات<sup>(٢)</sup>. ويعتقد بلزوم البدء من وجود السائل لأجل الكشف عن معنى الوجود؛ أي يجب البدء من نفس الإنسان حيث عبّر عنه بـ (الدازين) (Dasein)<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا الأساس، يرى بلزوم البحث عن المسألة الأنطولوجية في مجال العلاقة مع العالم، لا في مجال علاقة الأشخاص مع بعضهم البعض. وبهذا التغيير، يكون هايدغر قد أغلق الباب أمام الجهة النفسية للفهم<sup>(٤)</sup>.

وعلى الرغم من سعيه لبيان طريقة جديدة في تحليل الوجود، إلا أنّ اتجاهاته وتحليلاته في هذا المجال لا تخلو من إشكالاتٍ ترد عليها. ولأجل تسليط الضوء على نقاط الضعف في نظريته، نذكر بالمسائل التالية:

أولاً: الهدف الأساس لهايدغر من تحليل الدازين هو الكشف عن معنى الوجود؛ لكنّه بقي في تحليل الدازين ولم يستطع أن يستفيد منه لأجل الكشف عن معنى الوجود. فبقي هايدغر في المقدمات الأنطولوجية، وعجز عن إيجاد آفاق واضحة

(١) انظر: مارتن هايدغر، هستي وزمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص: ٦٢ - ٦٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص: ٧١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص: ٧١ - ٧٣.

(٤) انظر: بول ريكور، (رسالت هرمنوتيك)، في: ديفيد كوزنزهوين حلقة انتقاي: ادبيات، تاريخ وهرمنوتيك

فلسفي، ترجمة: يوسف أباذري ومراد فرهادبور، ص: ٢٨ - ٢٩.

للوصل إلى أنطولوجيا عامة. وهذا يعني إخفاق المنهج الذي كان يريد<sup>(١)</sup>.

ثانياً: أوّل نقطة لبداية الانحراف الفكري لهايدغر تكمن في اعتقاده بعدم بدهة مفهوم الوجود؛ والحال أنّ المفاهيم البديهية ليست أموراً يمكن تكلف البدهة لها. ومفهوم الوجود هو من أوضح المفاهيم، حيث ينتزعه ذهن الإنسان من كلّ الموجودات. ولا يمكن تعريفه تعريفاً حقيقياً؛ لأنّه يشترط أن يكون المعرف أوضح وأجلى من المعرف، ولا يوجد مفهوم أوضح من مفهوم الوجود حتى نستفيد منه لبيان معنى الوجود. ومن الشواهد على بدهة مفهوم الوجود أنّه عندما تحضر المعلومات الحضورية - وهي المعلومات الأكثر يقيناً - إلى الذهن على شكل هلية بسيطة، يكون محمولها (الموجود)، من دون أن نحتاج إلى تحليل معنى الموجود<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا الأساس، يكون مفهوم الوجود بديهياً ولا يمكن تعريفه.

ثالثاً: لا نقبل دعوى لزوم الوصول إلى مفهوم الوجود من خلال تحليل (الدازين)؛ لأنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين كلّ الموجودات؛ أي هو معنى مشتركٌ بين كل المصاديق، غاية الأمر أنّ هذه المصاديق تختلف في الشدة والضعف الوجودي<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا الأساس، لا يوجد ميزة خاصة للدازين حتى يمكنه الدلالة على معنى الوجود بشكل أفضل. كما لا يمكن قبول توجيهات غادامير؛ لأنّه كون معنى الوجود هاجساً عند الإنسان الموجود، لا يلزم منه إمكان فهم الوجود بشكل أفضل من خلال تحليل الدازين. فالدازين بنفسه وجودٌ يجب أن يدرك. والظاهر أنّ هايدغر يفترض بشكل مسبق أنّ مفهوم الوجود مختلفٌ بين الموجودات؛ أي أنّه مشتركٌ لفظيٌّ<sup>(٤)</sup>. والحال أنّ

(١) انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: ١٩١.

(٢) لمزيد من الاطلاع على بدهة مفهوم الوجود، انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ١، ص: ٢٧٩.

(٣) لمزيد من الاطلاع على الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص: ١٠ - ١٢.

(٤) لم يصرح هايدغر بالاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود، لكننا نفهم ذلك منه من خلال طريقة نظره في تحليل الوجود.

الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين كلِّ الموجودات. هذا كلُّه من جهةٍ. ومن جهةٍ أخرى، لم يستطع هايدغر أن يفكك بين الأنواع الثلاثة للمفاهيم. فلو كان الوجود من المفاهيم الماهوية، فإنه يمكن فهمه من خلال الرجوع إلى الموجودات؛ لكنّه من المفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي عن نحوِ الأمور الخارجية وحيثيتها عند المقارنة بين الأشياء، ولا تحكي عن الحدود الماهوية<sup>(١)</sup>. فعلى سبيل المثال، يُنتزع مفهوم العلية من العلاقة بين العلل الخارجية ومعلولاتها، ويكون اتصافه ذهنياً. ولا يمكننا أن نحصل على معنى العلية من خلال تحليل ذات العلل الخارجية فقط. ولا يمكننا من خلال تحليل النار أن نكتشف معنى العلية، بل غاية ما يمكن أن نثبتهُ هو تأثير شيءٍ على شيءٍ آخر. فالعلية مفهومٌ ذهنيٌّ ليس له ما بإزاء عينيٍّ في الخارج؛ لكن له منشأٌ انتزاعٌ خارجيٌّ. وفرض انتساب هذا المفهوم إلى الأشياء الخارجية، معناه أننا نعرف معناه من قبل. وهكذا الأمر في انتساب مفهوم الوجود إلى الموجودات الخارجية.

## ٢. تناقض (أو مفارقة) الهيرمينوطيقا الفلسفية:

من الإشكالات الأساسية على الاتجاهات الهرمينوطيقية والمعرفية الذين يعتقدون بالنسبية أو بالتشكيك، هو أنّ هذه الاتجاهات والنظريات نفسها واقعةٌ في فخ النسبية والتشكيك؛ وهذا ما يؤدي إلى تناقضٍ داخليٍّ فيها.

ومن النتائج القطعية للهيرمينوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير هو عدم وجود أيِّ فهمٍ ثابتٍ وخالصٍ، بل الفهم دائماً في حالة تحولٍ وتبدلٍ، ويتغير بالنسبة إلى مختلف الأشخاص والظروف. ومبنى هذه النسبية العامة هو العناصر الأساسية للهيرمينوطيقا الفلسفية في باب الفهم، من قبيل: (لا يوجد لدينا فهم أو تفسير بلا فروضٍ مسبقةٍ أو أحكامٍ قبليةٍ)، و (كلُّ فهمٍ هو حصيلة التحام أفق المفسر مع النص)، و (كلُّ الأفهام تاريخيةٌ)، و (الفهم عبارةٌ عن دخولٍ إلى لعبةٍ تكون قوانينها منتصرةً على الإنسان)؛ وغير ذلك من عناصر هرمينوطيقية تقدمت الإشارة إليها في الدروس السابقة.

(١) للاطلاع على أنواع المفاهيم، انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج١، ص: ١٨ - ٢٠١.

فلو قبلنا عموميّة هذه الادّعاءات في الهيرمينوطيقا الفلسفيّة، للزم أن نسأل: هل تشمل هذه الادّعاءات نفس تلك النظريّات الهيرمينوطيقية الفلسفيّة أم لا؟ فالنظريّة الهيرمينوطيقية الفلسفيّة لهايدغر وغادامير هي بدورها عبارة عن فهم وتفسير. فهل دعوى أنّه (لا يوجد لدينا فهمٌ أو تفسيرٌ بلا فروضٍ مسبقةٍ أو أحكامٍ قبليّةٍ)، قد فهمت اعتماداً على فروضٍ مسبقةٍ وأحكامٍ قبليّةٍ، أم دون ذلك؟ وهل دعوى عدم وجود فهمٍ خالصٍ وثابتٍ، هي بدورها فهمٌ ثابتٌ وخالصٌ، أم أنّها في حالةٍ تغيرٍ وتحولٍ أيضاً؟ فلو كانت هذه الدعاوى صادقةً أيضاً في موردها نفسها، للزم الخدش بأصل هذه الادّعاءات، ولسقطت عن الاعتبار. وأمّا إن لم تكن صادقةً في موردها، فإنّ أصل هذه الادّعاءات أيضاً يسقط عن الاعتبار؛ لأنّه أمكننا أن نفترض وجود فهمٍ واحدٍ أو تفسيرٍ واحدٍ على الأقلٍ مخالفٍ لهذه الادّعاءات الكلية والعامّة في الهيرمينوطيقا الفلسفيّة. وبعبارةٍ أخرى: إن لم تكن دعوى (عدم وجود فهمٍ خالصٍ وثابتٍ) ثابتةً وخالصةً، فإنّه لا يمكننا القول بوجود مثل هكذا دعوى صحيحة ويمكن الاعتماد عليها. وأمّا إن كانت ثابتةً وخالصةً، فإنّه يكون قد ثبت على الأقل وجود فهمٍ واحدٍ ثابتٍ وخالصٍ. وفي هذه الحالة، سوف تكون هذه الدعوى الكلية كاذبةً. والحاصل: أنّ هذه الدعاوى الهيرمينوطيقية على نحو الموجبة الكلية، هي ناقضةٌ لنفسها. نعم، يمكن أن تكون الهيرمينوطيقا الفلسفيّة بمثابة نظريّة قابلةٍ للبيان والتقديم، عندما تكون نظريّاتها - على الأقل - خارجةً من قبضة النسبيّة والتناقض.

وقد التفت غادامير إلى هذه المسألة إلى حدّ ما، وقبل بأنّه قد يأتي يوم يثبت فيه خلاف نظريّته، ويصل الإنسان إلى القول بعدم تاريخيّة فهمه. لكنّه صرح بأن ذلك لا يعني أنّ قضية (كل فهم متغيرٌ وغيرٌ ثابتٍ) هي دعوى متناقضة<sup>(١)</sup>. وكأنّه لم يأخذ إشكال التناقض والمفارقة في النظريّة الهيرمينوطيقية الفلسفيّة على نحو الجد. وليس بحثنا ونقدنا منصباً على أنّه قد يأتي يوم تكون فيه نظريّة الهيرمينوطيقا الفلسفيّة باطلةً، أو حقيقة الإنسان الأنطولوجية متغيرةً، وبالتالي تكون الأفهام غير تاريخيّة، حتى يأتي

(1) See: ; Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 483.

غادامير ويحلّ مسألة التناقض بكلّ سهولة. فهروب غادامير من إشكال التناقض لا يمكنه أن يفتح لنا الطريق، بل الإشكال الأساس - كما ذكرنا - يكمن في أنّ النظرية الهرميوطيقية الفلسفية هذه العناصر التي ذكرناها، تكون مشتملة على تناقض داخليّ. فالإشكال هو في كون الادّعاءات في الهيرمينوطيقا الفلسفية تشمل نفس هذه النظرية أيضًا. ومن النتائج السلبية المترتبة على شمولها لنفسها، نذكر:

١. تأثر هذه النظرية بالفروض المسبقة والأحكام القبليّة الشخصية لهايدرغ وغادامير. وعلى هذا الأساس، لا تكون هذه النظرية معتبرة أمام الآخرين.
٢. تاريخية نظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية. وبناءً عليه، تكون هذه النظرية متأثرة بتاريخها، فلا اعتبار ذاتياً لها.

٣. عدم ثبات النظرية الهرميوطيقية الفلسفية. وفي ضوء ذلك، لم يجب علينا قبول حقانية هذه النظرية لكلّ الأزمان والظروف الأخرى (حتى الأزمنة والظروف المتأخرة عن الهرميوطيقين الفلاسفة)؟

٤. دخول نظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية في لعبة الفهم، وكونها مقهورة ومغلوبة لقواعد اللعبة وقوانينها. ويترتب على ذلك أن تكون هذه النظرية نفسها حصيلة لعبة يلعب فيها الباحثون في هذه النظرية، وأن تكون قواعد هذه اللعبة موجبة لظهور هذه النظرية. فمن أين لنا أن نعلم اعتبار قواعد هذه اللعبة وأنّها تُلعب بشكل صحيح؟

٣. الاتجاه النسبي (أو النسبية) في الهيرمينوطيقا الفلسفية:

تعدّ النسبية من اللوازم القطعية لنظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية عند هايدرغ وغادامير<sup>(١)</sup>. وللنسبية أنواعٌ متعددة، من قبيل: النسبية الأنطولوجية<sup>(٢)</sup>، والنسبية المعرفية<sup>(٣)</sup>. كما أنّ النسبية تُطرح في مجالاتٍ مختلفة، من قبيل: النسبية السياسية<sup>(٤)</sup>،

- (1) Relativism.
- (2) Ontological Relativism.
- (3) Epistemological Relativism.
- (4) Political.

والنسبية الثقافية<sup>(١)</sup>، والنسبية الأخلاقية<sup>(٢)</sup>.

وليست النسبية في الهيرمينوطيقا الفلسفية من نوع النسبية الأنطولوجية، بل هي من نوع النسبية المعرفية التي يستلزم القول بها قبول سائر أنواع النسبية باستثناء النسبية الأنطولوجية؛ لأن الأمور السياسية والثقافية والأخلاقية وسائر المجالات المشابهة، مبنية على مسألة الفهم. فعندما نسحب النسبية إلى مجال الفهم، فإنها سوف تطل قطعاً هذا المجال أيضاً.

والنسبية في الفهم هي ناتجٌ طبيعيٌّ للكثير من العناصر التي طرحها هايدغر وغادامير في الهيرمينوطيقا الفلسفية. فعلى سبيل المثال، دعوى أن (كل فهم هو حصيلة التحام أفق المفسر مع النص) تدلُّ بصراحة على النسبية؛ إذ من جهة، يمكن أن يكون لكل إنسان أفقه الخاص، وبالتالي، سوف تتكثر الأفهام بحسب تكثر الآفاق؛ ومن جهة أخرى، يمكن لكل إنسان أن يكون له آفاقٌ متنوّعةٌ بلحاظ الظروف والأزمنة المختلفة. ومن الطبيعي أن يتكثر فهم كل إنسان بسبب تكثر آفاقه بالنسبة إلى أثرٍ واحد. كما أن دعوى (عدم وجود فهم بلا فروض مسبقة وأحكام قبلية) تستوجب النسبية المطلقة في كل الأفهام؛ لأنّه لو كان ملاك كل فهم هو الفروض المسبقة أو الأحكام القبليّة للمفسر، لحكمتنا بنسبية الأفهام من خلال الالتفات إلى اختلاف هذه الأمور المسبقة بين الأشخاص بل حتى عند الشخص نفسه لكن في ظروفٍ مختلفة. وبالتالي، يلزم من هذه الدعوى إمكان الحصول على معانٍ لا متناهية بالنسبة إلى أثرٍ واحد.

وأما مسألة (تاريخية الفهم)، فهي بدورها تستلزم مشكلة النسبية. فلو قبلنا نظرية هايدغر وغادامير بأن كل فهم يتشكل في صيرورة تاريخية وتحت التأثير القطعي للعوامل التاريخية، لأمكننا أن نحكم بوجود أفهام متعددة لأثرٍ واحد. من خلال الالتفات إلى اتساع التاريخ واختلافه بين الأفراد. فبلحاظ اختلاف التواريخ، يلزم

(1) Cultural Relativism.

(2) Ethical Relativism.

نسيية فهم الأفراد بالنسبة إلى الأثر الواحد. وقد تؤدي هذه التواريخ المتنوعة والمتعددة إلى ظهور أفهامٍ لأثرٍ واحدٍ في عرض بعضها البعض.

ويلزم من النسيية المطلقة في الفهم فقدان الاعتبار المعرفي للكثير من الآثار، من قبيل: النصوص والكلام والعلامات؛ لأنه في هذه الحالة، لا يبقى اعتباراً لهذه الآثار. فهل يلتزم المؤسسون للهيرمينوطيقا الفلسفية والمدافعون عنها بهذه اللوازم المنطقية لنظريتهم، ويقبلون التنقيص من القيمة المعرفية لهذه الآثار؟

وحتى لو التزموا بها في الظاهر، ولم يقولوا بوجود مشكلة في قبول هذه اللوازم، إلا أنه لا يمكنهم التسليم بذلك في مقام العمل. فعلى سبيل المثال، عندما يطالع غادامير آثار دلتاي ويحللها وينقدها، فإنه يبيّن بشكل مسبقٍ على أنه فهم المعنى المراد لدلتاي في هذه النصوص، وأن المعنى الوحيد الذي يفهم منها هو ما فهمه غادامير نفسه. وكون شلايرماخر ودلتاي قد دافعا عن اتجاهٍ منهجيٍّ واحدٍ في الهيرمينوطيقا، هي دعوى استفادها المؤسسون للهيرمينوطيقا الفلسفية من آثار الهيرمينوطيقيين الرومانسيين. ومن الواضح أن المرتكز في ذهن المؤسسين للهيرمينوطيقا الفلسفية هو أن العلماء الرومانسيين قد أرادوا هذا المعنى، ولا يمكن أن يفهم غير ذلك من عبائرهم. فلو أردنا الالتزام بلوازم النسيية، كيف يمكننا إذاً أن ننسب اتجاهًا منهجيًا إلى شلايرماخر ودلتاي بنحوٍ قاطعٍ؟

#### ٤. انتقال الرسالة؛ فلسفة إيجاد الأثر:

نظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية القائلة بأن معنى الأثر يحصل من خلال التحام أفق المفسر مع أفق النص، تتعارض مع فلسفة إيجاد الأثر؛ لأن فلسفة كل أثر - أعم من كونه مكتوباً أو شفهيّاً أو علامةً أو... - هو أنه ينقل للآخرين رسالةً أرادها صاحب الأثر ومؤلفه. وانتقال الرسالة متوقّف على ملاحظة المؤلف لرسالة وسعيه لنقلها للآخرين بلغة مناسبة. فلا يريد المؤلف أن يوجد أثراً بحيث يستفيد منه الآخرون بشكلٍ شخصيٍّ ودون الالتفات إلى مراد المؤلف. ولا يقبل أيُّ مؤلّفٍ عاقلٍ أن يوجد

أثراً فقط لِيُنسَبَ هذا الأثر له؛ بل الفرض أن المؤلفين يعتقدون مناسبة رسائلهم لكل الأشخاص أو لطائفةٍ محدّدةٍ منهم، وأن نقل الرسالة لهم يصب في مصلحة هؤلاء الأشخاص أو يوجب إضرارهم. وهذا هدفٌ مطلوبٌ للمؤلفين.

من البديهي أن هايدغر نفسه في كتاب (الوجود والزمان)، وغادمير في (كتاب الحقيقة والمنهج)، قد أرادا ذلك. ففلسفة تدوين كتاب الحقيقة والمنهج هي أن غادامير يريد نقل الأمور التي يعتقد بها إلى الآخرين. فهو في كل عبارات هذا الكتاب، كان يلاحظ رسالة ما، ويريد إيصالها إلى آذان القراء وقلوبهم. فهل عبارات الكتاب مرتبطة بالمعنى الذي قصده غادامير أم لا؟ وهل فهم عبارات الكتاب يوصلنا إلى المعنى الذي قصده غادامير، أم أنه إسقاطٌ لأحكام القارئ المسبقة على هذا الكتاب؟ لو كان في الواقع لا يوجد أي فهم بلا فروضٍ مسبقة، وكان كل فهم تاريخياً وزمانياً ونتاجاً من التحام أفق المفسر مع النص، ولم تمكن هناك أهمية أو موقعية للمعنى المقصود للمؤلف، فما هي إذاً فلسفة تدوين هذا الأثر؟ هل يقبل غادامير أن نقرأ عباراته فنفهم نظريّاتنا بدلاً من مراده؟ هل يمكن القول بأنه لما كان فرضنا المسبق هو (الوصول إلى فهم عينيٍّ وخالصٍ)، فإنه لدينا من كتاب (الحقيقة والمنهج) لغادامير أفهامٌ خالصةٌ وعينيةٌ وبلا فروضٍ مسبقة؟ لو اعتبرنا أن معنى الأثر هو ما يفهم الآخرون منه اعتماداً على قلياتهم الذهنية والوجودية، فهل يبقى من قيمة للأثر ولؤلفه؟ إن نسبة نظريّة ما لشخصٍ اعتماداً على آثاره، مبنيةٌ على إمكان الكشف عن مراده من آثاره. والمطلع لآثار الهيرمينوطيقين الفيلسوفين والمدافعين عنها، يجد كثيراً من أمثال هذه النسب. فعلى سبيل المثال، نجد في آثار بعض المدافعين المسلمين عن الهيرمينوطيقا الفلسفية ولوازمها، أنه كثيراً ما ينسب نظرياتٍ لأفرادٍ مستنداً في ذلك إلى آثارهم؛ فيقول بشكلٍ قاطع بأن مراد المؤلف كذا وكذا. كما تراه أيضاً يرجع إلى الآيات القرآنية ويدّعي أنه فهم معانيها وأنه هو المراد لله تعالى لأجل هداية الإنسان؛ أو يرجع إلى كلمات المعصومين عليهم السلام وينسب بعض العقائد لهم. فهل هذه النسب مبنيةٌ على غير إمكان الكشف عن المعنى المقصود للمؤلف؟ لو كان في الواقع كل فهمٍ مرتبطاً بالفروض المسبقة للمفسر وبسائر العوامل



المؤثرة في الفهم، فكيف يمكننا في مقام العمل أن ننسب بسهولة النظريات والآراء للآخرين من خلال مراجعة آثارهم؟

### ٥. التمايز بين دلالة الأثر وبين معرفيته:

من أهمّ عوامل الانحراف في الهيرمينوطيقا الفلسفية وابتلائها بالنسبية المطلقة هو عدم قدرتها على التفكيك بين مجالين أساسيين مرتبطين بالأثر، وهما: الجهة الدلالية (أو معرفة المعنى)<sup>(١)</sup> والجهة المعرفية<sup>(٢)</sup>.

فكل أثر يصدر عن شخصٍ عاقلٍ ويكون في مقام البيان<sup>(٣)</sup>، فإنه يشتمل على معنى ذاتي؛ سواء كان المخاطب في مقام فهم هذا الأثر أم لم يكن. فليس معنى الألفاظ والقضايا تابعاً لفهم المخاطبين وعدمه؛ بل لكل لفظة معنى موضوع لها، إما بوضع تعيني أو بوضع تعيني<sup>(٤)</sup>. وعلى أساس الأصول اللغوية، يستفيد المتكلم من هذه الألفاظ لأجل نقل رسالته إلى الآخرين. وفي غير هذه الحالة، سوف يكون عمله (التكلم أو التأليف أو...) لغواً وخلاف العقل. نعم، يوجد عوامل أخرى مؤثرة في تعيين المعنى الذاتي للنص، من قبيل: القابليات المختلفة للألفاظ، وظروف المتكلم، وسياق صدور الكلام، وشأن صدور الكلام. ويتحدّد معنى الأثر على أساس معناه الوضعي بشكل عامٍّ وعلى أساس إرادة المؤلف بشكل خاصّ. وبناءً على ذلك، لا يتبع معنى الأثر ودلالته فهم المخاطبين أو تفسير المفسرين. وبعبارة أخرى: يكون معنى الأثر في مقام الثبوت الذاتي للأثر.

(1) Semantics.

(2) Epistemology.

(٣) المقصود من (الكون في مقام البيان) هو أنّ للمتكلّم إرادةً جديةً أثناء صدور كلامه. فيخرج بهذا القيد الموارد التي يصدر فيها كلامٌ من المتكلم بقصد الهزل أو عندما لا يكون المتكلم في حالةٍ عادية.

(٤) مرادنا من الوضع التعيني هو أنّ الواضع عيناً لفظاً ما في زمنٍ ما المعنى ومقصودٍ محدّد، ثم تابعه الآخرون على ذلك. أما الوضع التعيني، فليس كذلك، بل على مر الزمن، يكون لدينا لفظٌ أو ألفاظٌ خاصّة تُطلق على معانٍ محدّدة، ثم تدريجياً بسبب كثرة الاستعمال يتضح وضعها لهذه المعاني المستعملة فيها، من دون أن يتدخل واضع ويضع اللفظ لمعنى محدّد في زمنٍ معين.

أما معرفة الأثر، فهي مرتبطة بمقام كشف المخاطبين عن المعنى الذاتي. فيمكن للمخاطبين في مقام فهم الأثر أن يكشفوا عن معناه الذاتي، ويمكن ألا يكشفوا عنه. فلو كانوا عالمين بالقواعد الحاكمة على صدور الأثر ومطلعين على ظروف صدور الكلام، لأمكنهم الكشف عن المعنى الذاتي. وفي غير هذه الحال، فإنه من الممكن أن يسقطوا تفاسيرهم وأفهامهم الشخصية على الأثر. وبعبارة أخرى: يمكن في مقام الإثبات أن ينتقل المعنى الذاتي للأثر إلى المخاطبين، كما يمكن أن ينتقل خلاف هذا المعنى. وعلى كل حال، لا يمكن أن يكون المفسر معيّنًا لمعنى الأثر؛ لأنه عند مواجهته معه، ليس له شأنٌ إلا تحليله من الجهة المعرفية. ولا يخفى أن البعد الدلالي (أي معرفة المعنى) للأثر خارجٌ عن قدرة المفسر واختياره. لكن الهيرمينوطيقيين الفيلسوفيين، لم يفكّكوا بين البعد المعرفي والبعد الدلالي، فأشركوا المفسر في البعد الدلالي أيضًا، وجعلوا ظروف المفسر معيّنًا في مقام اختيار معنى الأثر.

## ٦. السؤال والجواب ومسألة الفهم:

ترى الهيرمينوطيقا الفلسفية أن الفهم عبارة عن حادثة تحصل للمفسر، بحيث يكون منطوق السؤال والجواب حاكمًا عليها. وفي هذه الحادثة، يوجه المفسر أسئلة للنص، كما يوجه النص بدوره أسئلة للمفسر. وبذلك، يكون الفهم ناتجًا عن دياكتيكية السؤال والجواب، وبالتالي، يحصل الفهم من خلال أجوبة النص على أسئلة المفسر وأجوبة المفسر على أسئلة النص.

وفي مقام مناقشة هذه الدعوى، نقول: لا يوجد تطابق بين هذا التحليل وبين الواقع؛ لأنه لا يحصل هكذا أمرٌ عند فهم النص. فحال المواجهة مع النص، لا يكون الكاتب والنص في مقام سؤال القارئ والمفسر، ولا في مقام الإجابة عن أسئلتها. في الحقيقة، لا يكون المؤلف وصاحب الأثر حاضرًا أثناء مواجهة المفسر مع النص، حتى يكون تابعًا لأسئلته. نعم، المفسر يكون في مقام استنطاق النص والأثر، لكن لا بمعنى

أنه بإمكانه الحصول على أجوبة أسئلته في النص وفي كل الظروف<sup>(١)</sup>.

ولأجل تحليل هذه المناقشة، نقول: في مقام مواجهة المفسر مع الأثر، يوجد نوعان من الأسئلة التي يمكن فرضها:

أ- السؤال العام؛ وهو سؤال المفسر عن الرسالة التي يريدنا النص؛ أي عن هدف المؤلف من إيجاد النص والرسالة التي يريد أن يوصلها من خلاله.

ب- الأسئلة الخاصة؛ أي توقعات المفسر الخاصة من الأثر، حيث يتوقع المفسر أن يجيبه النص عن أسئلته حتى التي لم تكن في بال المؤلف عند الكتابة.

فإن كان المراد من أسئلة المفسر وأجوبته بالنسبة إلى النص هو النوع الأول من الأسئلة -أي الأسئلة العامة-، لكان كلامهم منطقيًا ومقبولًا. فكل إنسان عاقل، عندما يواجه أثرًا ويلتفت إليه، فإن أهم سؤال يخطر إلى ذهنه هو السؤال عن المعنى الذي يريده المؤلف في هذا النص، والسؤال عن هدف المؤلف من إيجاده؛ أعم من أن يكون هذا الهدف مفيداً له أو لا، وأعم من أن يكون متطابقاً مع توقعات المفسر أو لا. وأمّا إن كان المراد هو النوع الثاني من الأسئلة -أي الأسئلة الخاصة للمفسر-، فهذه دعوى بلا وجه ولا دليل. نعم، من الممكن في بعض الأحيان أن يجد المفسر في النص أجوبة عن بعض الأسئلة التي يجدها؛ لكن هذا لا يعني أنه أمر مطرد. ولا يشترط في المفسر دائماً أن يسأل عن الأمور التي تعجبه؛ وهذا ما يحصل عندما يواجه الإنسان أثرًا جديدًا فيريد فقط أن يزيد معلوماته إلى معلوماته. كما أنه لا يشترط أن يكون لدى النص سؤال للمفسر. فالنص يحتوي على رسالة أرادها المؤلف. نعم، يمكن أن يكون المؤلف في صدد الإجابة عن حاجات المخاطبين؛ لكن هذا لا يعني أن يكون النص مشتتاً على أسئلة للمؤلف.

(١) انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: ٣١٤-٣١٦.

## ٧. الهداية الإلهية في النصوص المقدسة:

تدعي الهيرمينوطيقا الفلسفية عدم إمكاننا الوصول إلى مقصود المؤلف عندما نواجه أي نص. وإن وصلنا إلى مقصوده، فإنه لا يكون راجحاً؛ بل جل ما يحصل من هذه المواجهة هو الوصول فقط إلى المعنى الذي يحصل بسبب العلاقة بين النص والمفسر. ولازم هذا الكلام هو عدم إمكان الوصول إلى مراد الله تعالى في النصوص المقدسة أيضاً، أو ألا يكون لمراده تعالى رجحان على مراد الآخرين، وهذا ما يتعارض مع فلسفة نزول الوحي وبعثة الأنبياء ﷺ؛ وبالتالي، يكون مخالفاً للحكمة الإلهية. فلسفة نزول الوحي وإرسال الرسل هو عدم قدرة الأدوات البشرية على معرفة طريق السعادة بشكل كامل؛ لذا أنزل الله تعالى الكتب المقدسة مع الأنبياء ﷺ؛ لأنه حكيم مطلق ويريد أن يهدي الناس إلى طريق السعادة. كما علم أنبياءه ﷺ علماً لديناً حتى يتمكنوا من خلال حديثهم أن يهيئوا الأرضية لكي يتلقى الناس الهداية. إن لم نستطع أن نصل إلى الفهم العيني للأثر اعتماداً على مباني الهيرمينوطيقا الفلسفية، فإنه لن يمكننا أبداً أن نفهم مراد الله تعالى. وبالتالي، يلغو إنزال الوحي وإرسال الرسل؛ وهذا خلاف الحكمة الإلهية. وجعل الوحي والنبوة يكون قبيهاً عندما يمكننا أن نفهمها بشكل صحيح.

طبعاً، من الممكن ألا يقبل الهيرمينوطيقي أساس الهداية الإلهية وضرورتها، ففي هذه الحال، يجب أن يكون البحث فيها وفي دورها في تحقيق الهدف من الخلقة - أي السعادة الحقيقية - بحثاً مبنائياً.

## ٨. الفرق بين القضايا الظاهرة وبين التي تكون نصاً:

بناءً على محورية المفسر والأركان التي ذكروها، ترى الهيرمينوطيقا الفلسفية إمكان انتزاع معانٍ متكررة في عرض بعضها البعض من أي نص؛ أي يمكن وجود قراءات متعددة لكل نص على نحو الموجبة الكلية. وأحد جذور هذه الدعوى هو عدم التمييز

بين النص والظاهر<sup>(١)</sup>. ولو فرضنا دخالة القبليات المعرفية عند المفسر في فهم النص، فإنها تكون فقط في مورد الظاهر دون النص؛ لأن ثمة اختلافاً لوجود معانٍ مختلفة في مورد الظاهر، أما في مورد النص، فلا يمكن قبول هذا الأمر، لأنه لا يمكن فرض أكثر من معنى واحد للنص.

على سبيل المثال، عندما نقول: (طقس طهران اليوم ماطر)، فإننا نفهم معنى واحداً فقط من هذه العبارة وهو كون طقس طهران اليوم ماطرًا؛ ولا يمكننا أن نتصور معنى آخر حتى يفهمه مفسر آخر ويجعله معنى آخر لهذه العبارة في عرض المعنى الأول. هذا، إلا إن وجد شاهد أو قرينة على أن المؤلف استعمل هذه العبارة بنحو رمزي لأجل الإشارة إلى معنى آخر. فلو كان المخاطب بهذه الجملة يحب الطقس الغائم، أو كان يفترض مسبقاً أن طقس طهران في الخريف لا يكون ماطرًا، هل سوف يفهم هذه الجملة بنحو آخر؟ هل هذه الأمور تؤدي إلى أن يفهم أن طقس طهران غائم بدلاً من أن يكون ماطرًا؟ من الواضح أن هذا بعيدٌ جدًّا عن الإنسان العاقل. وتجدر الإشارة إلى أننا لا نقصد من هذا البحث الوصول إلى صدق النص أو كذبه؛ بل بحثنا في الصدق الهرمنيوطيقي؛ أي في الفهم الصحيح للنص؛ سواء كان النص في نفسه صادقاً أم كاذباً. فقد يصدر من المتكلم جملة كاذبة، لكن بحثنا في الدرجة الأولى هو عن الفهم؛ أي عن الصدق الهرمنيوطيقي أو الفهم الصحيح لمراد صاحب الأثر من أثره.

وفي المقابل، في العبارة الظاهرة والتي تحتتمل أكثر من احتمال، فإنه يمكن - لا على نحو الضرورة - أن تؤدي الفرضيات المسبقة إلى حدوث خلل في الفهم العيني للأثر عند المفسر. وفي هذا النوع من العبائر، يمكننا في بعض الأحيان أن نصل إلى المعنى العيني للأثر من خلال الاعتماد على بعض قرائن صدور الأثر وخصائص المؤلف ومخاطبيه. وعلى هذا الأساس، يمكن قبول أصل تدخل الأفهام الشخصية للمخاطبين

(١) المراد من النص هو تلك العبارة التي لا يمكن أن يفرض لها أكثر من معنى؛ والمراد من الظاهر هو العبارة التي يمكن فرض أكثر من معنى لها.

في مورد العبارات الظاهرة والتي لا تكون نصًّا. وبهذا القيد، تخرج الكثير من الآثار المكتوبة أو الملفوظة من نطاق دعوى الهيرمينوطيقا الفلسفية.

## ٩. أنواع المعلومات المسبقة:

تُعدّ المعلومات والنظريات المسبقة للمفسّر، من أهمّ أركان الهيرمينوطيقا الفلسفية والتي تبني عليها الأفهام والتفاسير. فيرى هايدغر وغادامر ومن تبعهما أيضًا من التنويريين المسلمين، أنّه لا يوجد تفسيرٌ بلا فروضٍ مسبقة؛ وبالتالي، لا يمكن تصوّر فهمٍ خالصٍ وعينيٍّ.

وفي مقام الجواب، نقول: لا ننكر أنّ المفسّر يسعى وراء النصّ وهو حاملٌ لمجموعة من المعلومات المسبقة؛ لكن هذا لا يعني إيجاد خللٍ في الفهم وعدم إمكان الوصول إلى فهمٍ عينيٍّ وخالصٍ؛ لأنّ بعض هذه المعلومات هي من ضروريات الوصول إلى الفهم العيني. فلا يمكننا أن نقبل هذه الدعوى على إطلاقها، أي: (إنّ كلّ المعلومات المسبقة تؤدّي إلى نفي الفهم العيني للأثر). وتوضيح ذلك بأنّ المعلومات المسبقة على أقسام: بعضها يؤدّي للوصول إلى الفهم العيني، وبعضها يؤدّي إلى الوصول إلى فهمٍ ضروريٍّ أعمق، وبعضها أيضًا يؤدّي إلى سوء الفهم. ومن أقسام المعلومات المسبقة، نذكر:

معلوماتٌ تؤدّي دورًا تمهيدياً في عملية فهم النصّ، من قبيل: القواعد النحويّة والمنطقيّة واللغويّة والقواعد الحاكمة على المحاورّة. ولا تتدخل هذه المعلومات المسبقة في تشكل محتوى النصّ، بل هي محض أداةٍ ضروريّة للوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للأثر. ومن الواضح عدم تأثيرها في الفهم العيني للأثر.

معلومات تمهّد لاستنتاج النصّ؛ أي هي أسئلة المفسّر للنصّ التي تؤدّي إلى توضيح علاقة مضمون النصّ مع أمورٍ أخرى. وينحصر دور هذه الأسئلة في تهيئة الأرضية للاستنباط من الأثر، فلا تتدخل في تحديد محتوى النصّ.

معلومات المفسّر عن المؤلّف وصاحب الأثر. ويؤدّي هذا النوع من المعلومات إلى

تسهيل الوصول إلى مراد المؤلف. على سبيل المثال، معرفة حافظ كشخصية عرفانية، تؤدي إلى حمل مصطلحاته المتشابهة والرمزية على المعاني العرفانية؛ وبالتالي، لا نحمل بعض الكلمات في أشعار حافظ على الخمر. ولا يتسبب هذا النوع من المعلومات المسبقة بإيجاد خلل في فهم مراد المؤلف، بل هو ضروري إلى الوصول إلى فهم عيني لمواده.

معلومات يقينية، يعرفها المفسر بشكل مسبق ومرتبطة بالنص بنحو أو بآخر. فبعض المعلومات اليقينية تؤدي إلى وضوح المراد الحقيقي للمؤلف في كتاباته وأقواله. على سبيل المثال، علمنا اليقيني بعدم جسمية الله تعالى، يدفعنا نحو التأويل الصحيح لبعض الآيات، من قبيل: ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(١)</sup>. وهذه المعلومات اليقينية ضرورية لأجل رفع اليد عن الظهور اللفظي لمثل هذه الآية وحملها على معناها الصحيح. وهذا ما لا يؤثر سلباً في فهم مراد المؤلف.

المعلومات الظنية التي هي تدخل غير واع في تحديد الظهور اللفظي للكلام أو المراد الجدي للمتكلم. ولا وجه لتدخل هذه المعلومات، بل هي تؤدي إلى سوء الفهم والوقوع في التفسير بالرأي. فيجب على المفسر أن يحذر من إدخال هذا النوع من المعلومات المسبقة في عملية فهم النص<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس، ليست كل المعلومات المسبقة مخلّة بالفهم العيني للأثر؛ بل بعضها ضروري لتحقيق الفهم العيني، وبعضها يرجح استعماله للوصول إلى فهم صحيح للأثر. نعم، جزء من المعلومات المسبقة مخلّة بالفهم العيني، لكن لا دليل على ضرورة تدخلها في فهم الأثر. وعلى هذا الأساس، مجرد احتمال دخالة هذا النوع من المعلومات المسبقة في فهم الأثر، لا يؤيد دعوى تأثر كل الأفهام بهذه المعلومات.

(١) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٢) انظر: محمد حسين زاده، مباني معرفت شناسی، ص: ١٨٣ - ١٨٥.

## المصادر

١. احمدي، بابك، ساختار وتأويل متن، نشر مركز، تهران، ١٣٨٩
٢. اشبيل فوكل، جكسن، تمدن مغرب زمين، ترجمة: محمد حسين آريا، امير كبير، تهران، ١٣٨٠.
٣. بالمر ريجاردا، علم هرمنوتيك، نظرية تأويل در فلسفة هاى شلاير ماخر، ديلتاي، هايدكر، كادامر، ترجمة محمد سعيد حنايى كاشانى، هرمس، تهران، ١٣٨٧.
٤. براون، وابرت مك آفي، روح آيين بروتستان، ترجمة فريبرز مجيدي، نگاه معاصر، تهران، ١٣٨٢.
٥. حسين زاده، محمد، در آمدى بر معرفت ومباني معرفت ديني، مؤسسه آموزشى وبزوهشى امام خميني عليه السلام، قم، ١٣٩٠.
٦. ريكور، بول، "رسالت هرمنوتيك"، ترجمة: يوسف أباذري ومراد فرهادبور، در: فرهنگ، ش٦ و٥، ١٣٤٨.
٧. سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت: نظرية تكامل معرفت ديني، صراط، تهران، ١٣٨٦.
٨. طباطبائي، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسه النشر الاسلامي، دار التبليغ الاسلامي، قم، ١٣٦٢.
٩. مجتهد شبستري، محمد، نقدي بر قائل رسمي أز دين: بحران ها، جالش ها، راه حل هنا، طرح تبو، تهران، ١٣٧٩.
١٠. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، طرح نو، تهران، ١٣٨٦.
١١. مسعودي، جهانكير، هرمنوتيك ونوانديشى ديني: تبين اصول هرمنوتيك كادامر وتطبيق آن بر مبنای معرفتي نوانديشان مسلمان ايراني، بزوهشگاه علون وفرهنگ اسلامي، قم، ١٣٨٦.
١٢. مصباح يزدي، حمد تقوي، آموزش فلسفه، سازمان تبليغات اسلامي، تهران، ١٣٧٨.
١٣. ناس، جان باير، تاريخ جامع أديان، ترجمة: علي أصغر حكمت، شركت انتشارات علمي



وفرهنكي، تهران، ۱۳۹۰.

۱۴. نصری، عبد الله، راز متن: هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین، سروش، تهران ۱۳۸۹.

۱۵. هادوی تهرانی، مهدوی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، مؤسسه فرهنگي خانه خرد، قم، ۱۳۷۷.

۱۶. هایدکر، مارتن، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران، ۱۳۸۹.

۱۷. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.

18. Ferraris, Maurizio, Hestory of Hermeneutics, Translated by Luca Somigli, Hermeneutics Press, New Jersey, 1996.

19. Ferraris, Maurizio, Hestory of Hermeneutics, Translated by Luca Somigli, Hermeneutics Press, New Jersey, 1996

20. Graig, Edward, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London, 1998.

21. Grondin, Jean, Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, translated by Joel Weinsheimer, Yale university, 1994.

22. Harvey, Van A, " Hermeneutics" in: Encyclopedia of religion, edited by Mircea Eliade, Macmillan publishing Company, New York, 1993.

23. Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourse And Books

24. Mueller- Vollmer, kurt , The Hermeneutics Reader, Editd With an introduction and notes, by kurt Mueller- Vollmer.- Continuum, New York, 2002.

٣

التفكيكية  
مقاربة تحليلية نقدية

د . علي حسن هذيلي (\*)

---

(\*) تدريسي في جامعة سومر، كلية التربية الأساسية  
العراق .



## الملخص

حاولنا في هذا البحث إعادة النظر في مفهوم التفكيكية، والافهومات الحافة به، ويبدأ ذلك من التفرقة بين النظرية والتطبيق، فإذا انتفى كون التفكيكية نظرية، وهذا ما أكده دريدا نفسه عبر تصريحه الخطير: "إنَّ التفكيكية ليست منهجا، ولا رؤية، ولا نظرية، لا فلسفة، ولا أيديولوجيا"، وإنَّ كانت ذرية دريدا ومريديه الذين ملئوا الأكوان بأبون إلا أن يرتفعوا بالتفكيك إلى مصاف السرديات الكبرى التي قوضت - وهي لم تفعل ذلك قطعا - كل ما توصل إليه الإنسان من معارف وعلوم وآداب وفلسفات ورؤى، لتبدأ معارفه مرة أخرى من الصفر، حيث الدال، هذه المرة، فارغ وليس له مدلول، ومن ثمة فنحن ندور في فضاء من الدوال التي لا تقول شيئا، ولا يقابلها أي شيء! أقول: إذا انتفى كون التفكيكية نظرية، فإن التطبيق سيتنفي بالضرورة، والقضية تصبح سالبة بانتفاء الموضوع. ومن ثم تفتقد التفكيكية قدرتها على القول، كما النص أو الدال التي فقدت تلك القدرة، عندما ادَّعت التفكيكية أنَّ المعنى مؤجل، دائما، ولا يمكن الإمساك به، وبعد أن كان هو، أي المعنى، مركز النص، وغاية المؤلف والقارئ، أو وسيلتهما للتواصل والفضفضة، أصبح شيئا لا قيمة له، بل ولا وجود.

كان هذا هو مضمون الفصل الأول من هذا البحث، أما الفصل الثاني، فقد تضمن مجموعة من القراءات النقدية لنصوص ادَّعت قدرتها على قراءة النص الإبداعي تفكيكياً، عبر توظيف آليات النقد التفكيكي، مع تحفظنا على هذا التعبير الاجرائي الذي يدعي أن للتفكيك آليات لأسباب تتعلق بأساسات التفكيك نفسها، وهذا يعني أنَّ التفكيك ينقض نفسه بنفسه، إذا كيف نُحلَّل نصاً، أو تفسره، أو تؤوله، أو تقوّضه، وأنت تؤمن بأنه ليس ثمة مدلول، أو على الأقل، تؤمن بأن ليس ثمة علاقة

بين الدال والمدلول! وهذا يعني أنك لكي تحلل نصا ما عليك أن تؤمن بما يؤمن به النقد التقليدي، أعني تلك العلاقة الأكيدة بين الدال والمدلول، ثم بعد ذلك ستعمل على تقويض تلك العلاقة، بآليات النقد التقليدي نفسها، وهكذا سنبقى ندور في دائرة مفرغة، تريد أن تنقض التقليد والميتافيزيقا، ولكنها تعيد انتاجهما.

وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج نجملها بالآتي: إن الباحث، وهو يتحدث عن التفكيك، لا بد أن يقع في تناقض، لأنه إزاء شيء لم يتحدد بعد، بل إنَّ تحديده سيصيبه في مقتل، فخصوصيته تكمن في عدم التحديد، ومن ثم، فهو مفهوم ميتافيزيقي غيبي. ليس التفكيك نظرية ولا منهجا ولا رؤية ولا فلسفة ولا أيديولوجيا، ولا أي شيء، ولكن أغلب النقاد، عرب أو غربيين، مصررون على أنه منهج في قراءة النص وتفكيكه، وهكذا اجتمع الشيء وضده وإن من جهتين، فكان التفكيك منهجا وليس منهجا في آن.

الكلمات المفتاحية: التفكيك، الاختلاف، الارحاء، الأثر، النظرية، التطبيق.

## مقدمة

عندما نتحدث عن التفكيك يجب أن نتذكّر حكاية العالم الإيطالي الكبير (غاليلو غاليلي) الذي ادّعى أنّ الأرض (تدور) حول الشمس، مخالفاً بذلك ما جاء في (الكتاب المقدّس) في أنّها (لا تدور)، وما صاحب ذلك من إدانة وتجريم، قد يصل إلى الإعدام، فما كان من (غاليلو) إلا أن أقرّ بأنّها (لا تدور). عندها أُطلق سراحه، وذهب في حال سبيله، وعندما بلغ باب المحكمة، التفت ناحية الناس، والقضاة، ثم قال بصوت خافت: (ولكنّها تدور).

الحكاية أعلاه تدخّل الخيال في صياغتها، فأضاف إليها، وحذف منها؛ لأنّ غاليلو إذا شئنا العودة إلى التاريخ الحقيقي لم يُطلق سراحه، كما ادّعت الحكاية، بل حُكِمَ عليه بالسجن إلى أجل غير مسمى، وبقي تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته عام (١٦٤٢). ولعلّ المسرحي الألماني برتولد بريخت كان أوّل من تناول قضية غاليلو ومسرحها، معبراً بوساطتها عن فلسفته هو في الحياة، ملخصاً إياها في: "أسلم واعمل، بدلاً من أن تهلك وتزول"<sup>(١)</sup>.

نعم، بغض النظر عن صحة هذه الحكاية، لا سيّما في جزئها الأخير المتعلّق بالالتفاته، وكثيراً ما يلتفت الناس التفاتات قاتلة، فإنّها ستكون مدخلاً جيداً للتعريف بالتفكيك، فإذا كان غاليلو أقرّ بالحقيقة لأسباب تتعلّق بالشجاعة والعلم، ثم تراجع عنها لأسباب تتعلّق بالجهل والظلم، فإنّ دريدا لن يقرّ ولن يتراجع، بل هو سيجمع بين الاثنين، فالأرض بالنسبة له تدور حول الشمس، وفي الوقت نفسه هي لا تدور. والغريب أنّ جمهرة (المثقفين) الذين يملؤون القاعة بل حتى القضاة، سيصدقونه، ويصفقون له، ثم يتناقلون حكايته، ثم يترجمونها إلى اللغات الأخرى؛ حتى لا يحتكروا فلسفتها العظيمة، ولا يمنعوا شعوب العالم المتخلف من بركاتهما! فكان أن انتشرت في بقاع الأرض كلّها، وأصيب المثقفون والنقاد بهوس اسمه التفكيك، حيث الأشياء

(١) غاليلو وبريخت: خالد القشطيني، جريدة الشرق الأوسط، العدد ١٥١٥١ - السنة ٢٠٢٠.

هي وليست هي، ولكنهم اختلفوا بين مؤيِّدٍ ومعارض، وإن كانت الحصّة الأكبر للمؤيِّدين؛ لأسباب تتعلّق بالجهل، وبالتبعية للآخر الغربي، وبالسلطة التي تتبنى هذا الخطاب، وقدرتها الفائقة على تسويقه.

عموماً، فإنّ جملتي غاليلو ستحيلان إلى الخبر بمعناه الاصطلاحي: "ما يحتمل الصدق والكذب لذاته"، أمّا جملة دريدا، فستحيلُ إلى الإنشاء: "ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته"<sup>(١)</sup>. وإذا كنتَ تسأل: لماذا الخبر يحتمل والإنشاء لا؟ فلاّن

الخبر له نسبتان: نسبة قولية وأخرى خارجية، فإنّ انطبقت النسبتان، كان الخبر صادقاً، وإلاّ كان الخبر كاذباً. في حين أنّ الإنشاء نسبة واحدة، هي النسبة القولية، وليس لتلك النسبة ما يقابلها في الخارج حتى نكتشف صدقها أو كذبها؛ لهذا فهي لا تحتمل الصدق، ولا الكذب. وقد تعلّق الأمر بالتفكيك، فقد صرّح دريدا أنّ "لا شيء خارج النصّ"<sup>(٢)</sup>، فالنسبة نصية فقط، أمّا النسبة الخارجية -العالم الذي نعيشه- التي من المفروض أنّ تطابق هذا النصّ أو لا تطابقه، فلا وجود لها. ومن ثمة فهو نصّ لا يحتمل الصدق ولا الكذب. فضلاً عن أنّه -أي: النصّ، أو اللغة التي شكّلتها- هي التي تُوجدُ العالم، فالعالم أو الأشياء التي تملأ فراغاته مادية أو معنوية ليست سابقة على اللغة، بل اللغة هي التي أوجدتها، ومن ثمّ فهي ليست حقائق موضوعية سابقة على وجودنا، بقدر ما هي أشباح أوجدتها اللغة في أذهاننا. أليست اللغة هي "بيت الكائن ومسكن الوجود"<sup>(٣)</sup>؟

إذا كان الأمر كذلك، فإنّ التأويل لا بدّ أن يفتح إلى ما لا نهاية؛ لأنّه ليس ثمة وجود خارجي يمكن أن يُوقفه، أو يحدّد من لا نهائيته، وهو ما دعاه امبرتو ايكو بالتأويل المفرط، حيث يأتي الكاتب بالكلمات، بينما يأتي القراء بالمعنى<sup>(٤)</sup>،

(١) ينظر: البلاغة والتطبيق: ١٠٥، ١٢٠.

(٢) ينظر: حوار مع جاك دريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر: ٧٥.

(٣) ينظر: انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر: ٦٣.

(٤) ينظر: التأويل والتأويل المفرط: ٣٢.

وهذا ما لا يعارضه دريدا؛ لأنَّ شرط القراءة عنده أن تكون سيئة وقيحة، وكلِّما ازداد قبحها، كلما حققت فرضيته في الاختلاف. أمَّا القراءة الحسنة الجميلة، فهي ضرب من الخيال الذي زرعه أحاديث المطابقة، والحال أنَّ المطابقة لا يمكن أن تكون؛ لأنَّ الاختلاف بحسب دريدا: "هو أصل سابق على كلِّ نصٍّ، عنصرًا كان أم علاقة، شيئًا كان أم فكرة، نريد لها أن تتأسس، أو تعمل على تأسيس نفسها، دون تدخل خارجي. إنَّه البدء المطلق، والشرط المتعالى السابق الحتمي، في سبقه لكلِّ بداية ممكنة، فما أن نبدأ حتى يضع الاختلاف سبقه الجبري على ما نبدأه، فهو بهذا المعنى خارج عن إرادة البداية، سابق على كلِّ مرجعية، أو سلسلة يمكن أن تنتهي إليها. الأمر الذي يعني فيما يعنيه أنَّ الاختلاف ليس هو السابق للترتيب على بداية الأشياء، حسب بل هو علَّتها أيضًا، سواء أخذ هذا الترتيب بسبقه الزمني أم المنطقي على حدِّ سواء"<sup>(١)</sup>.

يا ترى عمَّ يتحدث دريدا هنا؟ أعن الاختلاف، أم عن شيء آخر غيبي ميتافيزيقي؟<sup>(٢)</sup>. كان المفروض بدريدا أن يخلِّص استراتيجيته من الميتافيزيقا، قبل أن

(١) الكتابة والاختلاف: ٣١، وينظر: التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل: ٧٣، وكذلك: نقد الحقيقة: ٣٠.

(٢) في أثناء كتابتي أطروحة الدكتوراه (٢٠١٥-٢٠١٦)، وكانت بعنوان: (التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة - مقارنة نقدية) سمعت بأنَّ أستاذًا قديرًا في جامعة البصرة مشهودًا له بسعة الاطلاع، وغزارة العلم، وطول التجربة، سمعت بأنَّه كان قد قرأ نصوص (دريدا) وأعماله كلَّها، بلغتها الأصلية، وهذا يعني أنَّ تصوُّره عن الموضوع سيكون أوسع وأدق من تصوُّري، لا سيَّما وهو يتمتع من المنبع، وأنا أخذ بالوساطة من مترجمين، ربما لم يفهموا دريدا، وعلى فرض أنهم فهموه، فربما لم يتبنوا اطروحته، وعدم تبني الأطروحة والإيمان بها، ربما سيكون سببًا في عدم إدراكها ومعرفة مراميها؛ لذا فقد عزمُ الأمر، وتوكلتُ على الله، وشددتُ الرحال إلى البصرة، وأنا أمَّني النفس بقارئ مختلف. وصلتُ إلى كلية الآداب، وبعد أن بحثت عن الأستاذ بين دهاليزها التي تشبه سجن البصرة الكبير، وجدته في حديثها، قرب النادي، متجهًا صوب عمادة الكلية. فسلمتُ عليه، وعرَّفتُ بنفسي، ثم عرضتُ موضوعي: (التفكيك... مقارنة نقدية). فقال: وهل أفرَّ مجلس الكلية موضوعك؟ قلتُ: نعم. قال: لو كنتُ أنا لرفضته. لماذا؟ قال: إنَّه دريدا، دريدا، دريدا! (وكان يلفظه بضم الدال، وفتح الراء، ومن دون =



ينتقل إلى "فلسفة الحضور" ليخلصها مما علق بها من غيبات، ستلحق الضرر بالنتائج (العلمية) التي تتوخاها التفكيكية، وتلك قضية أخلاقية، قبل أن تكون معرفية ابستمولوجية عموماً، واستناداً إلى كلام دريدا السابق، إذا كانت طرق الوصول إلى الله تتعدد بتعدد السالكين إليه، كما يقول المتصوفة، فإن طرق الوصول إلى الاختلاف أيضاً ستتعدد بتعدد السالكين إليه، بل هي تتعدد عند المخلوق الواحد إلى ما لا نهاية. ويصبح التعدد، بهذا الفهم، ليس تعبيراً عن ثراء النصّ وغناه، وإنما هو إطلاق حالة من التعددية السائلة التي تقوض المدلول المتجاوز، وتبطل كلّ ما يأتي منه؛ لذا نرى أنّ التفكيك الذي ادّعى أنه ضدّ الميتافيزيقيا، إنّ هو إلا رؤية ميتافيزيقية غارقة في الغيب والماوراء، ولكنه ليس الغيب الذي نعرفه نحن المؤمنين، بل هو "جزء من سياق ثقافي، له خصوصيته التي لا تهمني بأكملها، وأنه نتيجة انتمائه لذلك السياق يتوجه نحو إشكاليات فلسفية مطروحة على ذلك الفكر، وليست مطروحة عليّ بالضرورة، فالتفكيك جزء من إشكالية الميتافيزيقيا في الثقافة الغربية ككل، والفلسفة بوجه خاص، كما أنّ له خصوصيته النابعة من خلفيته دريدا الثقافية بوصفه يهودياً، والمعروف أنّه كان يُوقّع مقالاته بعبارة حاخام"<sup>(١)</sup>.

وقبل الدخول في التفاصيل أرى أنّ من الضروري التفرقة بين مفهومي التفكيك والتفكيكية<sup>(٢)</sup>، فالثاني هو نظرية التفكيك، أي: الطريقة التي نفكك بها النصّ، وهو حديث نظري، قد يستعين ببعض التطبيقات؛ لأجل إزالة التباس

= ألف تسبق الدال، كما نفعّل نحن الذين لا نعرف كيف نلفظه). فقلت: ومن هو دُریدا (بضم الدال وفتح الراء)؟ أهو قرآن؟ حتى القرآن فسّره. فقال: إنّهُ دُریدا، دُریدا، دُریدا...! ففكرته، وعدت أدرأجي إلى ميسان خائباً، أضربُ يداً بيد، ندماً على الأجرة التي دفعتها ذهاباً وإياباً.

(١) استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث: ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) يرى الباحث أنّ التفكيك والتفكيكية مفهومان، وليسوا مصطلحين - فالمصطلح ما اتفق عليه - إذ كيف يمكن الحديث عن مصطلح مع استراتيجيا لا تؤمن بالعلاقة بين الدال والمدلول، لا على مستوى الوضع، ولا على مستوى الاستعمال، ومن ثمّ فإنّ مقاربتنا هذه مقارنة على مستوى المفهوم، لا المصطلح؛ لذا فإن الاختلاف معها سيكون طبعياً ومنطقياً.

النظرية، إذا كان ثمة نظرية تفكيكية طبعاً<sup>(١)</sup> ! أما الأول فهو الممارسة التي يقوم بها أحدنا عندما يأخذ نصاً ما، ليفككه أولاً، ثم ليقوضه ثانياً، أو يدسه في التراب، ولا شك في أن التقويض عملية لاحقة على التفكيك، إذا ما علمنا أن التفكيك: هو بعثرة النصوص أو الأشياء وتشطّيتها وانتشارها قبل أن تجتمع لتكوين الكلّ، أمّا إذا أعقب التفكيك تقويض، فإنّ الحديث عن (مفهوم كلي)، أو (نص كلي)، سيكون حديث خرافة.

ومن ثمّ، فإنّ التفكيك استراتيجياً تخصّصت في الهدم لا البناء؛ لأنّ البناء يتنافى ومفهوم دريدا للتقويض، " إذ يرى في إعادة البناء فكراً غائياً لا يختلف عن الفكر الذي يسعى لتقويضه<sup>(٢)</sup>، وإذا كان النقد السابق على التفكيك - في واحدة من تعريفاته القيمية المتداولة - هو (بناء النص)، فإنّ هذا التعريف لا ينسجم ونظرية، أو ممارسة، تسعى إلى تخريب النصّ وتقويض العالم؛ لذا فإنّ أيّ حديث عن البناء من أولئك الذين تبوّأوا هذه الرؤية في التحليل<sup>(٣)</sup> إنّما يُعبرّ عن سوء فهم، لا بدّ أن يقع فيه الباحث مع استراتيجياً لا تؤمن بسوى الهدم.

حسناً، عبر هذه المقدمة القصيرة مررنا على مجموعة من المفاهيم غير القارّة التي تحتاج إلى بيان - ولا أقول: قرار؛ لأنّ التفكيك مقولة لا تؤمن بقرار - هي على التوالي: التفكيكية، التفكيك، التقويض، التأويل، فضلاً عن مفاهيم أخرى سنعبر عنها - تبعاً لمطاع صفدي - بالإفهومات<sup>(٤)</sup>، أي: أنّ لكلّ مفهوم مجموعة إفهومات حافة به، أو مرافقة له، ستعمل على إغناء ذلك المفهوم بتفاصيل أخرى، هي بمثابة الركائز التي يقوم عليها، ويتقوم بها.

(١) يقول جاك دريدا: ليس التفكيك فلسفة، ولا رؤية، ولا أيديولوجيا، ولا نقداً، ولا منهجاً... ينظر:

الكتابة والاختلاف: ٦١.

(٢) ينظر: دليل الناقد الأدبي: ١٠٨.

(٣) ينظر مثلاً: الخطيئة والتكفير: ٥٥، وينظر كذلك: فلسفة النقد التفكيكي: ٣٥.

(٤) ينظر: ما هي الفلسفة: ٦.

### التفكيكية (النظرية)

قلنا: إنَّ التفكيكية هي نظرية التفكيك، أي: الطريقة التي نفكك بها نصًا ما. وهو حديث نظري قد يستعين ببعض التطبيقات؛ لأجل إزالة التباس النظرية. وهذا هو ديدن النظريات كلها، عندما تؤكد رؤيتها وتثبتها بالتطبيق والممارسة. وما يلفت النظر حقاً أن الممارسة ستعمل على كشف قابليات النظرية وإمكاناتها؛ لتعطيها حجمها الحقيقي، بعيداً عن الادعاءات الكبيرة التي قد تصل إلى درجات غير معقولة من الغلو، كما جرى مع البنيوية مثلاً، فعندما تقرأ تنظيرات البنيويين<sup>(١)</sup> تشعر بأنك إزاء فتح عظيم، وأن مشكلة التحليل قد حُلَّتْ وإلى الأبد، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى جهود السابقين الذين حللوا (الواقعة) بطرائقهم اللابنيوية.

وهذا ما سيتكرّر مع التفكيكية: ادعاءات كبيرة وعريضة على المستوى النظري، أمّا على المستوى التطبيقي فلا شيء على الاطلاق. وعندما نقول: (على الإطلاق) فنحن نعني ما نقول؛ لأنّ القضية هنا مع التفكيك تجاوزت بكثير ما حدث مع البنيوية. وقبل أن نعرف ماهية التفكيك أرى أن من الضروري أن نبدأ من المفاهيم الخافة؛ لأنّ كلّ مفهوم سيعطينا تصوّراً جزئياً، حتى إذا اكتملت الأجزاء جاز لنا أن نتحدّث عن الكلّ، ونحن واثقون ممّا نقول.

مع ضرورة الإشارة إلى أنّ أغلب هذه المفاهيم هي من اختراع دريدا، فهي كلمات غير موجودة قبله في لغة الفلسفة والأدب، فهو يجرّحها ويضيفها إلى اللغة، أمّا بعضها الآخر غير المخترع، فإنّ دريدا يعمل على زحزحته، بأن يكتبه بصورة مختلفة، ويدفعه دفعاً إلى غير جهته، على أنّ دريدا - وهو يسلك هذه المفاهيم - كان قد أكّد على طابعها المختلف، ودلالاتها المتحوّلة، وقدرتها على الرج والخلخلة، فضلاً عن الإرجاء المصاحب لها، سواء اختلّت بنفسها، أم دخلت في سياق مع أخواتها، وهذا يعني أنّ دريدا - وتلك واحدة من عجائبه - يخرع لنا ألفاظاً لا معنى لها، (ويضيفها

(١) ينظر مثلاً: جدلية الخفاء والتجلي: ٧.

إلى اللغة على سبيل الهبة) كما يعبر كاظم جهاد، وقد قيل: حَدَّثَ العاقل بما لا يُعقل... فَعَلَ دريدا ذلك، خوفاً من الاتفاق مع (فلسفة الحضور)، التي تؤكد أن العلاقة بين الدال والمدلول قد تكون علاقة مطابقة، وإن كانت اعتباطية في أصل وضعها، ثم إنه لو كانت إفهوماته ذات دلالات ومعان إلزامية، لوقع في المركزية التي طالما حاربها<sup>(١)</sup>.

١. **الاختلاف**<sup>(٢)</sup>: بحسب دريدا، هو أفهوم غير قابل للتحديد، ولكنه يتضح "عبر سلسلة من المفردات الأخرى التي تعمل معه: الكتابة مثلاً، الأثر، الزيادة. وهي جميعاً مفردات مزدوجة القيمة، أو ذات قيمة غير قابلة للتعين، فالأثر هو ما يشير وما يمحو في الوقت نفسه، أي: ما لا يكون حاضراً أبداً. والزيادة هي ما يأتي لينضاف، وما يسد نقصاً، فالزيادة المضافة إلى الشيء تفترض إكماله وإتمامه، لكنها تكشف في الآن ذاته عن نقص فيه"<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فإن الاختلاف لا يعني سوى: أن الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن. وهذا يعني أن الدال مستقل بنفسه، وغير مستقل، وكل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة، فهو غائب رغم حضوره. وهذه أولى الاختلافات بين البنيوية والتفكيكية، فإذا كانت الأولى ترى أن الدال بنية لغوية مغلقة، والتحليل يجب ألا يغادر تلك البنية، فإن الثانية تراها بنية مفتوحة؛ لذا ستعمل على تفتيتها، ومن ثمّة فهي لا تكتفي بتفكيك النص من الداخل، بل تفتح على ما حوله من كلمات وأشياء، لتنقضها قطعةً قطعة، أو هذا ما يفترض أن يكون، بحسب المقدمات المصريح بها، ولكن دريدا سينقض هذه النتيجة، كعادته، عندما يُصرّح بأن (لا شيء خارج النص). وهذا يعني أن التفكيك يبدأ من حيث يجب أن تكون البداية، أعني: نفسه التي بين جنبيه، فيفككها وينقضها، ثم ينتقل إلى النصّ والعالم المحيط به؛ ليمارس اللعبة نفسها. على طريقة أولئك الذين

(١) ينظر: الكتابة والاختلاف: ٥٧، ٦١، ٦٣.

(٢) طريقة رسم الكلمة من إبداعات المترجم كاظم جهاد، إشارة منه إلى صعوبة ترجمة هذا الأفهوم، وتعدّد دلالاته عبر الإشارة إلى دالتين: الاختلاف، والإخلاف، والذي أحدثه (جهاد) هو إيجاد مقابل عربي للفظة اخترعها دريدا، داعياً القارئ إلى أن يتعرف داخل كلمة الاختلاف نفسها، وبعد وضع حرف

التاء بين قوسين، على فعل الإخلاف. ينظر: دريدا عربياً: ١٧٦، ١٨١.

(٣) الكتابة والاختلاف: ٥٣، وكذلك ينظر: صيدلية أفلاطون: ٩.

لا يقدمون النصح حتى يبدأوا بأنفسهم، وتلك فضيلة ربما لا نجد لها في بقية المناهج، فضيلة يجب أن نحفظها عن ظهر قلب، ونحن نسير مع التفكيك من المهد إلى اللحد.

٢. الإرجاء: عكس الحضور، فحين نعجز عن الإتيان بشيء أو بفكرة، فنحن نشير إليها بكلمة، ومن ثم فإننا نستعمل العلامات مؤقتاً، ريثما نتمكن من الوصول إلى الشيء أو الفكرة، وعلى هذا فإن اللغة هي حضور مرجأ للأشياء أو المعاني، ولا يمكن -إذاً- افتراض حضورها في اللغة<sup>(١)</sup>، فالدال يحقق حضوره بالاختلاف، ويفقده بالإرجاء، ما يعني أنه حاضر وغائب في آن. و(الاختلاف المرجأ)، ليس كلمة ولا فكرة، بل هو (أودُّ أن أُسقطَ كلمة هو) ما يجعل الكائن ممكناً، وأيّ عرض له سيؤدّي به إلى الاختفاء<sup>(٢)</sup>. ما يجعل من المتعذر القبض على حقيقة الشيء، واكتناه ماهية الحدث، فالمعنى يستعصي على الحصر، والمفهوم هو صيرورته الدائمة، ذلك أن النصّ ليس وحيد الدلالة، بل هو منسوج من الالتباس والتوتر والتعارض، بحيث يقبل غير تأويل، ما يجعل المعنى رهن قارئه الذي يقرأ في النصّ ما لا يرد على ذهن مؤلّفه، وهذا يقودنا إلى الإرجاء بوجهه المكاني والزمني. ومفاد الوجه الأول بحسب علي حرب: أن المعنى كونه يلبس النصّ، ولا يعرف إلا عبر أثره، لا سبيل إلى التحقّق منه، وإنّما هو يختلف باختلاف القراء، أي: هو نتاج بقدر ما هو نسبة، لا تنفك تتغيّر بين الكلمة والشيء، والشيء والشيء، والكلمة والكلمة، وهكذا كلّ قراءة تنتج معناها وتخلق حقيقتها بقدر ما تقوم بصرف اللفظ ونسخ المعنى، أو تحويل المفهوم على سبيل الزحزحة والإحالة. أمّا الوجه الثاني للإرجاء، فهو استحالة القطع والجزم في الحكم على الأشياء، ما دام النصّ متعدّد المعنى؛ لذا لا وجود لقول فصل، أو كلمة نهائية في أي موضوع، وهكذا فالمعنى مؤجل أو مرجأ؛ لذا لا سبيل إلى اختزال النصّ والأثر، كما لا سبيل إلى الوقوف على مراد المؤلف، ومن ثم فنحن نقرأ لا لكي نكشف عما أراد

(١) ينظر: المرايا المقعرة: ١٢٦.

(٢) ينظر: الاختلاف المرجأ، مجلة فصول، ٥٤-٥٥.

المؤلف، بل لكي نكشف عمّا لم يقله<sup>(١)</sup>.

٣. الأثر: هو ما يشير وما يمحو في الوقت نفسه، أي: ما لا يكون حاضرًا أبدًا، بتعبير آخر: هو ما يشير إلى إحماء الشيء وبقائه محفوظًا في الباقي من علاماته. أثر القدم على الأرض، أثر المعمار في الحاضرة، أثر الشيء في النفس، بمعنى وقعه على الذات من فرح أو جرح، كلّ ما يخلف شيئًا هو أثر، كلّ ما يتبقى من الشيء هو أثر. السير على أثر الشخص، ومتابعة مواطن وجوده واقتفاء أثره بالمعنى المادّي أو الرمزي، كإقتفاء آثار الأشخاص الذين لهم شأن وسمعة (أنبياء أولياء)، أو السير على منوال الشخص الذي خلف ميراثًا فكريًا بأثر مكتوب (مؤلفات)، أو مشهود، أو مرثي، أو مسموع، ويمكن التفكير بالامتدادات اللغوية، والرمزية، والثقافية لتشمل الإيثار والاستثمار والمأثرة<sup>(٢)</sup>. إنّه بهذا المعنى المكان أو الشيء الذي يجمع بنفسه ثنائية رحيل الشيء، وبقائه معًا. بعبارة أخرى، إنّ الأثر إذ يدل بانحيازه على إحماء شيء ما، فإنه ينبغي أن يدلّ على بقاء جزء من هذا الشيء محفوظًا أيضًا، فهو ليس إشارة للمحو فقط، بل هو إشارة للمتبقي أيضًا<sup>(٣)</sup>. يقول دريدا: إنّ كلّ إشارة (كلمة "مسكن" مثلاً) تتضمن أثرًا لإشارات أخرى تختلف عنها. ولكن -وهنا المفارقة- فإنّ الأثر لا يكون موجودًا، إنّه كامن ضمناً أو حاضر؛ لأنّه غائب، تمامًا مثلما أنّ الغياب يدلّ على احتمالات الحضور. فليس ثمة إشارة مكتفية بنفسها، كلّ إشارة تقود إلى الأخرى عبر (الأثر) إلى ما لا نهاية. فكلمة (مسكن) تحمل عشرات الآثار الأخرى المرتبطة بالمسكن: سكن، بيت، دار.<sup>(٤)</sup> أمّا الكتابة عند دريدا فهي ليست الحرفة، بل الخطّ والحرف المكتوب مقابل المنطوق، مع ضرورة التركيز على المكتوب لا المنطوق، على النص لا الكلام، على الأثر لا الصوت. بهذا يقف دريدا ضد التقليد الفلسفي الراسخ منذ أفلاطون، والذي يقدم

(١) الإنسان- الكون، دريدا والتفكيك: بقلم علي حرب.

(٢) حفريات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة: ١٤٢.

(٣) ينظر: التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل: ٩١.

(٤) ينظر: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث: ٢٢٩.

المنطوق على المكتوب.

٤. التمرکز حول الصوت: يقوم التراث الفكري على ثنائية المنطوق / المكتوب، والمنطوق له أسبقية على المكتوب ومرتبة أعلى تقول: بأفضلية الكلام على الكتابة. هذه المعادلة يجب قلبها، ويأتي كتاب دريدا (علم الكتابة)، لإثبات العكس، أي: أفضلية الكتابة على الكلام، ذلك أنّ الكتابة حاضرة في أصل الكلام، ليس ذلك فحسب، بل إنّ الكتابة تساعد المقهورين على استرداد ذواتهم، وتمكن الشعراء من الوصول إلى الحقيقة الغائبة عبر اللغة التي تحمل طابع الأسرار، وتسمح بقول ما لا يقال<sup>(١)</sup>؛ لهذا يبحث دريدا عن كتابة أولى سابقة، وقد أكد (جوناثان كولر) أنّ الكتابة سلسلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلم، فهي على نقيض الكلام تتجسد عبر نظام مادي من العلامات، بينما يقتصر الكلام على الصوت، ولأنّ الكلام يختفي باختفاء المتكلم، فهو لا يمتلك خاصية البقاء<sup>(٢)</sup>. ومع دريدا تجاوزت الكتابة التنظيم الداخلي للنصوص، كما تصوّرت البنيويّات، "إلى ما يتعدى الخطاطات التقنية لانتظام الجمل والتراكيب، أي: الاهتمام بما يقع خلف النصّ المركزي وقوابله الصوريّة (النحويّة، التركيبيّة، الدلاليّة) من تناقضات منطقيّة وعوالم حلميّة، وسبق أنّ اهتمت بها الحركة السرياليّة مع اندريه بريتون وسلفادور دالي"<sup>(٣)</sup>. كلّ ما تقدّم من مديح للكتابة قائم على فرضية أنّ الفكر السابق على دريدا كان يفضل الكلام على الكتابة، والحال أنّه لم يفعل ذلك، وتلك قضية بديهية لن نتعب أنفسنا كثيراً لإثباتها، يكفي أنّ نقول: إنّ الأمم السابقة دونت معارفها، وإلى اليوم نحن ننعم بحوارات سقراط، وجمهوريات أفلاطون، ومنطقيّات أرسطو، ولو كانت تفضل (الصوت) فقط، لما فعلت ذلك. ثم أنّ لا أحد تحدّث عن أفضلية<sup>(٤)</sup>، بل هم يقسمون الوجودات إلى: وجودين حقيقيين:

(١) التفكيكية بين النظرية والتطبيق: ٣٦.

(٢) ينظر: في معرفة الآخر: ١٣٢.

(٣) حفيّات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة: ١٥٦.

(٤) وإذا كان ثمة حديث، فهو حديث عن المعنى والقصد والحقيقة، فالكتابة تمتاز بعدم حضور كاتبها، =

الوجود الخارجي، والوجود الذهني. ووجودين اعتباريين: الوجود اللفظي، والوجود الكتابي. وهي وجودات تتدرج على هذا النسق<sup>(١)</sup>، ثم يعرفون بكل وجود لا من حيث الأفضلية، بل من حيث الوظيفة، ذلك أن الوجود الكتابي -مثلاً- لا يستطيع أن يقوم مقام الوجود اللفظي، ولا يمكن أن يؤدي وظيفته، والعكس صحيح، بل إننا إذا ما تركنا في الجدل نرى أن الأمم السابقة تفضل الكتابة على الكلام؛ لأن الكتابة خطوة باتجاه تدوين الوجود، وجود الفرد والمجتمع والأمة، ودورهم في بناء الحضارة، وأي حضارة لا تبنى من دون لوغوس: عقل، دين، أخلاق، لغة.

٥. التمرکز حول اللوغوس: اللوغوس أفهوم قديم وراسخ يعود إلى الموروث الإغريقي، ولكنه معقد ومتشعب الدلالات ارتبط بالعقل، واللغة، والخطاب، والكلام والمناظرة، والعلة، والمبدأ العام، والدليل...<sup>(٢)</sup>، حتى أن (جورج بريسكو) ترجمه بالمقولة، والجدل، والقول، والخطاب، وغير مرة بما هو متجسد في بنية الأشياء؛ لذا فهو يقترح أن نتعامل معه بوصفه بؤرة تحيل باستمرار إلى مرجع خارجي غير لغوي، تعتقد بأنه موجود وجوداً حقيقياً من حولنا، ومهما تعددت معاني اللوغوس، فإنه يتوافق مع المقولة الكلاسيكية: (الإنسان حيوان ناطق)، بمعنى أن اللوغوس خاصية الإنسان التي تميزه عن سائر المخلوقات، وبهذا يصبح الإنسان وحده المؤهل لاكتشاف اللغة<sup>(٣)</sup>. نعم، لا يوجد فكر إنساني من دون أساس ثابت خارج عنه: لوغوس، عقل، هوية، لغة، خطاب، بنية... هو الأساس الصلب لأي نظام اجتماعي، أو نسق فلسفي. وهو مقولة أولية قبلية، توجد في البدء، قبل تفاعل الذات والموضوع، وهو أساس مكتف بذاته، لا يستند وجوده إلى شيء، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى، يتجاوز التفاصيل،

= ومن ثمة فإن إمكانية الاختلاف مع مقولاته قائمة، لا سيما وهو غير موجود للدفاع عن وجهة نظره، أما في حالة الكلام، فيفترض أن المتحدث موجود وحاضر، وبإمكانه عبر الحوار والمناقشة مع الآخر أن يوصل قسدياته، وأن يزال الالتباس المتأني من الغياب.

(١) ينظر: معيار العلم: ٧٥، وكذلك المنطق للشيخ المظفر: ١٩-٢١.

(٢) ينظر: أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله: ٦١.

(٣) مصطلحات أدبية: لوغوس: شبكة النبا المعلوماتية.



ويهرب من قبضة الصيرورة؛ لذا فهو فكر ملوث بميتافيزيقا الحضور، ومن ثم فلا بد من تفكيكيه، وتقويضه، وهدمه. من هنا قامت التفكيكية ضد فكرة اللوغوس، بوصفه مرجعاً ينطلق منه المعنى، أو يتموضع فيه؛ لأن كل موضوع يحمل داخله شيئاً مضاداً له، فلا وجود لمركز خالص في نقائه؛ لأن الهامش المقابل موجود فيه<sup>(١)</sup>، بمعنى آخر: فإنه لا وجود في معجم دريدا، لموقع يمكن النظر إليه بوصفه أصلاً. ولا مكان في قاموسه يتحدث عن هوية ثابتة لشيء (ما). ولا وجود عنده لبداية أو نهاية محددتين. وأمام غياب المركز الثابت، فإن البديل في الاستراتيجية التفكيكية هو اللعب، اللعب الحر للدوال، والتلذذ بإنتاج سيرورات تدللية لا متناهية.

٦. التناص: أفهوم كثر تداوله إلى الدرجة التي أصبح الحديث فيه اجترارياً ومملاً، ومع ذلك فإن التفكيك لن يكرر ما أسسه الأولون، فيجتز ما قالوه، بل سيجد له مخرجاً عبر رؤيته في الحضور والغياب. يؤرخ الباحثون لمفهوم التناص من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: "لولا أن الكلام يُعاد لنفد"<sup>(٢)</sup>، أما بول فاليري فقد اختصر علينا الكثير مما يمكن أن يقال: "ما الأسد إلا مجموعة خراف المهضومة"<sup>(٣)</sup>، أي: إن نصاً (ما) هضم مجموعة من النصوص وتمثلها، ولولا هذا الهضم والتمثيل، ل بقي فقيراً، وغير منتج. يعبر فنسنت ليتش عن هذا المعنى بقوله: "إن تاريخ كل كلمة في النص مضروباً في عدد كلمات ذلك النص، يساوي مجموعة النصوص المتداخلة مع النص الأخير قيد القراءة؛ ولتعذر تحديد تاريخ كل كلمة في النصوص السابقة، فإن النصوص المتداخلة لا حصر لها، ومن ثم فإن دلالتها لا يمكن الوقوف عليها"<sup>(٤)</sup>. وبسبب هذا الحضور الكبير للنصوص الأخرى، فإن النص سيكون غنياً وتعددياً وحوارياً. وكان باختين قد أشار إلى هذا المعنى بمصطلح الحوارية "للدلالة على تقاطع

(١) ينظر: ماذا عن غد، محاوره: ٦.

(٢) كتاب الصناعتين: ١٩٦.

(٣) ينظر: موقع كتابات في الميزان: الموضوع: ما الأسد إلا مجموعة خراف مهضومة: يحيى غالي السماوي.

(٤) معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة: ١٣١.

النصوص والملفوظات في النصّ الروائي الواحد<sup>(١)</sup>، ما يعنى أنّ النصّ لا يكتبه فرد واحد، بل كم هائل من الأفراد، ومن ثم فإنّ المؤلّف لا يمكن تحديده أو التعرف إليه؛ لأنّه موزع في أثناء النصوص، وعملية تجميعه ستكون من الصعوبة بمكان، اللهمّ إلا إذا استعنا بلغة الأدب العالية، كما حدث في مثال (الخراف والأسد). أمّا التفكيكية، فلن تكون مشغولة بهذا المعنى الحوارى للنصّ حيث الانفتاح على الآخر، والغنى المتأتى من مشاركة النصوص الأخرى عقولها، كما يفعل أحدنا عندما يستشير أحداً ما، بل هي ستؤكّد على الوجود والعدم، أي: حضور هذا النصّ وغيابه في آن. ولناخذ رواية (حكايات حاراتنا) لنجيب محفوظ مثلاً، فهذه الرواية نصّ قائم بذاته، مدوّن، ومطبوع، ومتداول، ومكتوب عنه؛ لذا فهو ينتمي إلى عالم الحضور، وفي الوقت نفسه، هو عبارة عن كم هائل من النصوص التي أُخذت من نصوص أخرى سابقة، وربما لاحقة بضرٍ من التنبؤ، كان نجيب محفوظ قد قرأها، أو سمعها من الحكواتي، وهذا يعنى أنّه بإمكاننا -نحن القراء- أن نعيد أيّ جملة من جمل محفوظ إلى النصّ الذي أُخذت منه، هذا على فرض أننا قراء جيدون، نطالع الكتب بطريقة (ماركيز) الذي (كان يقرأ بلا رحمة)، ولكن التناس، من جهة أخرى نوعان: واع وغير واع، فإذا كان الأوّل مأخوذاً من نصوص معروفة، فإنّ الثاني مأخوذ من الحياة، أو من نصوص بعيدة عن متناول القارئ. وأياً كان الأمر، فإنّ التناس، عند التفكيكيين، يأتي ليثبت أنّ النصّ أسدٌ، وفي الوقت نفسه ليس بأسد، بل هو مجموعة من الخراف التي ترعى في الحقل، بانتظار من يعلفها أو يأكلها.

٧. **موت المؤلّف:** دعوة بنيوية قبل أن تكون تفكيكية، مع الفارق في المعنى بين الموتين، وهذا ما لم يتنبه إليه الباحثون، فالموت البنيوي هو موت مجازي؛ لأنّ البنيوية لم تشتغل على المعنى حتى تختلف مع مقولات المؤلّف أو لا تختلف، بل اشتغلت هي والمناهج الشكلائية والنقد الجديد، على البنية أو الطريقة التي تترابط بها مفرداتها، وهو ترابط

(١) فلسفة النقد التفكيكي: ٦٩.

شكلائي بحت، لا وجود للمؤلف فيه، ومن ثمَّ فإنَّ موت المؤلف في النبويَّة هو تحصيل حاصل، أعني أنَّ موته طبيعي وليس مصنوعاً، كما هو في التفكيك. فما يشاع إذاً "من عزل النصَّ عن صاحبه ليس اختراقاً لروابط الاقتران في منشأ النصِّ، ولا اغتصاباً للملكية الأدب، وإنَّما هو تأسيس جديد في الارتباط يبدأ من المتلقي، وإلا كيف نفهم رواج أدب لا يُعرَف واضِعُهُ"<sup>(١)</sup>. أما التفكيكية فقد تعمَّدتْ أن تميمت المؤلف؛ لأنَّها تدعي أنَّ حياته ستكون سبباً في فقر القراءة، وانغلاقها على المعنى الواحد الذي يريده المؤلف؛ ولأجل أن تكون القراءة غنيَّة وتعدديَّة ومفتوحة على المجهول، فلا بدَّ من إمانة المؤلف، والمشاركة في تشييع جنازته، للتأكد من حشره في ملحودته، بل وأكثر من ذلك نقل حقوق الملكية إلى القارئ، فالقارئ هو مؤلَّف النصِّ ومبدعه. هذا ما يدعيه التفكيك، أمَّا نحن فلنا رأي آخر، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾<sup>(٢)</sup>. لا شك في أنَّ الاختلاف المقصود في الآية الكريمة هو غير اختلاف دريدا، فهذا الأخير يتحدَّث عن اختلاف قارِّ في الكلمة ذاتها، فهي حاضرة وغائبة في آن، موجودة ومعدومة في آن، دالة وغير دالة في آن، ومن ثمَّ فإنَّ الاختلاف أو التناقض سيكون مفروضاً على النصِّ من الداخل، فالنصُّ هو الذي يقوِّض نفسه بنفسه، من دون الحاجة إلى قارئ يقوم بهذه العملية. ومن ثمَّ فإنَّ الدعوى الذاهبة إلى أنَّ التفكيك أعلى من شأن القارئ عندما أمات المؤلف<sup>(٣)</sup>، دعوى تنم عن جهل، وسوء فهم لطبيعة التفكيك. والحال أنَّ التفكيك لم يُمِتَّ المؤلف فحسب، بل أمات القارئ أيضاً، فضلاً عن النصِّ. وهكذا فإنَّ التفكيك أمات المؤلف والنصَّ والقارئ، ولم يبق إلا هو. فإذا كان أحدنا قبل ظهور التفكيك يجهد نفسه كثيراً بتحليل النصِّ، فيتأمل، ويتفكَّر، ويتدبَّر، ويربط، ويستنتج، ويستنبط، ويختار المنهج الملائم، ويؤكِّد على قراءة النصِّ شكلاً ومضموناً، رابطاً بين الاثنين؛ لأنَّ أحدهما موجود في الآخر، وحاضر فيه،

(١) قضية النبويَّة، دراسة ونماذج: ٦٣

(٢) سورة النساء: ٨٢

(٣) ينظر: دليل الناقد الأدبي: ٢٤١، وكذلك التفكيكية، التأسيس والمراس: ٤٥، وفلسفة النقد التفكيكي: ٥١.

باحثاً عن الكلمة المناسبة، والجملة المفيدة، والعبارة الرائقة، وبعد هذا كله ربما فشل في كتابة سطر واحد خلال أربع وعشرين ساعة، وقلع ضرس سيكون أهون عليه من كتابة ذلك السطر... أقول: إذا كان هذا هو حال الناقد قبل التفكيك، فإنه مع التفكيك أصبح أكثر راحة، يكتب وهو مسترخ؛ لأنَّ بإمكانه أن يقول أي شيء، وكيفما اتفق، وليس من حقَّ أحد أن يعترض عليه؛ لأنَّه ليس ثمة شروط للقراءة عليه أن يحترمها ويلتزم بها. بل إنَّ القراءة (الحقيقية) من وجهة نظر التفكيك هي القراءة السيئة التي تبتعد عن النص، بالقدر نفسه الذي تبتعد فيه عن نفسها وعن الكون من حولها. أمَّا الاختلاف المقصود في الآية الكريمة، فقد جاء من كون الانسان، يقول العبارة الدالة، ثم ينقضها في موضع آخر، أمَّا بسبب النسيان، أو لأنَّه ذو حالات مختلفة باختلاف الأزمان، أو بسبب البعد عن الله تعالى، فأهل الله وأولياؤه لن يكون كلامهم مختلفاً ولا متناقضاً، أمَّا ما ظهر منه على خلاف ذلك، فهو بحاجة إلى قراءة موضوعية تجمع ما تفرق من نصوصهم، وتؤلّف بينها، ثم تربطها بواقع تجربتهم البشرية "فالآيات يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها على بعض من غير أن يكون بينها أي اختلاف، لا اختلاف التناقض بأن ينفي بعضها بعضاً، ولا اختلاف التفاوت بأن تتفاوت الآياتان من حيث تشابه البيان، أو متانة المعاني والمقاصد بكون البعض أحكم بنياناً، وأشدّ ركناً"<sup>(١)</sup>.

٨. الأبوريا: كلمة يونانية تعني المتاهة، أو الهوة التي ليس لها قرار، وهي عكس الحضور، أو الأساس الذي نطمئن إليه، فإذا كان الحضور هو الحقيقة، والثبات، والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهوة تشير إلى عالم لا يوجد فيه جوهر، ولا حقيقة، ولا ثبات، ولا علاقة، عالم الصيرورة الكاملة التي لا يفلت منها شيء، عالم من الإشارات بلا أخطاء؛ لأنَّها إشارات بلا أصل، والهوة هي النقطة التي تنفصل فيها سلسلة الدوال عن سلسلة المدلولات، ويبدأ الانزلاق والاختلاف، وتراكم الأثر، وتناثر المعنى، والدال، هو في ذاته، ليس سوى أبوريا؛ لأنَّه ليس هناك وجود كان حاضراً في الماضي،

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٩ / ٥.

يمكن للذات العارفة استحضاره أو تمثله، ومن ثم لا يبقى غير نسق العلامات التي لا تشير إلى شيء. الهوة هي المحدد غير المحدد، هي الحضور والغياب<sup>(١)</sup>.

### التفكيكية (النظرية):

إذا فالتفكيكية ببساطة ومن دون تعقيد هي أن تقول الشيء ثم تنقضه، من دون أن يكون هناك فاصل زمني في القول ونقضه. والغريب أن هذه (الفلسفة) تحولت عند بعضهم إلى استراتيجيا تتوقف عليها حياة البشر، وبتعبير الدكتور جاسم بديوي، فإن "التفكيك استراتيجي حياة؛ لذا فقد شملت مجساته وأجهزته ومباضعه الجسد الأخلاقي والسياسي العليل، وحاولت أن تمارس دور الطبيب المتمرس، ولتشخص العلل، وتوصف الداء، وكأن دريدا في ردائه الأبيض الذي يستمد بياضه من بياض شبيه الفضي يعاين الجسد المتمدد أمامه طولاً وعرضاً، مشيراً إلى صيدلية أفلاطون التي تمد الجسد - الحضارة - بالدواء الذي يحمل قوة الداء، غير أن الداء (الميتافيزيقا) الذي شل الحضارة أصبح مستعصياً على العلاج، كما أن التدخل الجراحي في بتر الأعضاء يشوّه هذا الجسد المتناسق والمتهالك، فما السبيل يا ترى والعالم يفقد الثقة شيئاً فشيئاً في الطبيب وأساليبه، وفي العلاج وعقمه؟ إنه التفكيك... بضرس قاطع"<sup>(٢)</sup>

بناء عليه، فلن نبتعد كثيراً عندما نقول: (إن التفكيك دين)، أو وحي معاصر<sup>(٣)</sup>، سينسخ الأديان السابقة عليه كلها ويبطلها؛ لذا فقد عمل على إبطال المركزيات كلها، والدين على رأسها، وأثبت مركزيتها هو، بل إنه أضفى عليه صفات قد لا تخطر على

(١) ينظر: جاك دريدا والتفكيك: ١٦٢، ٣٠٠.

(٢) التفكيك السياسي في فلسفة جاك دريدا: ٧.

(٣) لا أكتمكم القول عندما قرأت كلمات الدكتور بديوي، تذكرت قول الإمام علي عليه السلام في وصف الرسول صلى الله عليه وآله:

"طبيب دوار بطبه، قد أحكم مراهمه، وأحمى مواسمه" نهج البلاغة. أي: إن رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وآله سيكون طبيباً لمن يحتاج إلى عملية، وصيدلانياً لمن يحتاج إلى دواء، وقبل ذلك هو الذي يدور على المرضى، وليس هم من يأتون إليه، والمفروض أن تلك هي وظيفة النبي، وكذلك هي وظيفة الإمام، فضلاً عن كونها وظيفة العلماء ورثة الأنبياء. وكل ما فعله بديوي أنه أخذ هذه الكلمة، وفصلها على مفاصل التفكيك، وهو يقصد دريدا قطعاً، فهو الذي أبدع التفكيك، ولم يشركه فيه أحد.

بال، وإذا كان إمامنا الصادق عليه السلام يقول: "ما وُصِفَ اللهُ بصفةٍ إلا كان هو بخلافها"<sup>(١)</sup>، فإنَّ التفكيك ما وصف بصفةٍ إلا كان هو بخلافها؛ لذا فإنَّ دريدا لم يُعرِّفه؛ لأنَّه عندما يفعل ذلك فإنه يحده، ويعطيه أبعادًا: طولًا وعرضًا وارتفاعًا، ما يعني أنه يمكن أن يُرى بالعين المجردة. وهذا ما يرفضه دريدا؛ لأنَّه بصدد نقض (فلسفة الحضور) التي سيطرت على الفكر الإنساني، ووضع فلسفة الغياب محلَّها، أو على الأقل التراوح بين الاثنين؛ لتكون الكلمات والأشياء حاضرة وغائبة في آن.

لذا فإننا سنعدّل ما قلناه آنفًا؛ لنقرر أنَّ التفكيك دين وليس بدين في آن. عقيدة وليس بعقيدة في آن، وهذه ال (في آن) إنَّما نكرّرها، ونلح عليها، للإشارة إلى أنَّ النقيضين ليس بينهما فاصل زمني، فهما ليسا متعاقبين زمنيًا بحيث يلغي أحدهما الآخر ويحل محله، بل هما يوجدان معًا، وينطفئان معًا، في اللحظة نفسها، وعندما ينتفي التعاقب ينتفي الزمن نفسه، ومن ثم فقولنا: إنَّ التفكيك حركة قائمة على التناقض هو ليس نتيجة، بل مقولة أوليّة، يجب البدء منها، والعودة إليها، وفرقتها عن (تناقض السيد هيجل) أنَّ هذا الأخير تناقض جدلي، سيكون التعاقب الزمني أحد مفرداته الضرورية، لتحقيق التقدّم وصولًا إلى الروح المطلق<sup>(٢)</sup>.

أقول، بحسب دريدا ومن جاء بعده، وبالعودة إلى المفهومات السابقة: إنَّ الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن؛ لذا فهو يتراوح بين الوجود والعدم، إنَّه حاضر وغائب في آن، موجود وغير موجود في آن، راحلٌ وآتٍ في آن، هامش ومركز في آن، ثابت ومتحوّل في آن، عرض وجوهر في آن، واجب ومستحيل في آن... باختصار إنَّه (بين بين).

لذا فإنَّ التفكيكية لا تعني سوى التعليق، وأي شيء يُراد تعريفه سيبقى معلقًا في الهواء، بين الأرض والسماء؛ ولهذا حين سئل دريدا عن ماهية التفكيك، قال: "حتى

(١) قال الامام علي عليه السلام: "وَكَمَالَ تَوْجِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالَ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ"، نهج البلاغة: خ ١ - ٤٢.

(٢) ينظر: التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة: ٩١ - ٩٣.

أكون شديد التخطيطية سأقول: إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات، وجميع المفهومات التحديدية، وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة، وهي تمنح نفسها لهذا التحديد، وهذه الترجمة، تبدو خاضعة، هي الأخرى، للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة، وهذا يصحح على كلمة تفكيك، مثلما يصحح على أي كلمة<sup>(١)</sup>.

بتعبير أوضح، فلكي تُعرّف التفكيك أو أي مفهوم آخر، تحتاج إلى ألفاظ تقوم بعملية التعريف، بعد أن تتدخل أنت بطريقة ترتيبها؛ لتؤدي الغرض المقصود، ولكن الألفاظ التي ستستعملها نفسها معرضة للاختلاف والإرجاء والتأجيل والانتشار، حالها حال الشيء المراد تعريفه؛ لذا يجب أن تبدأ من هذه الألفاظ التي اخترتها، فتحدد لنا معانيها، قبل أن تقوم بإدراجها مع أخواتها اللواتي من المفروض أنك قمت بتحديد معانيها؛ ولأن ذلك -أي: تحديد المعنى مستحيل وغير ممكن- فإن تعريف التفكيك أو غير التفكيك لا بد أن يكون مستحيلاً.

إذن لم يبق أمامنا سوى اللعب بالكلمات، ويضرب التفكيكيون على هذا اللعب مثلاً بالبحث عن كلمة في القاموس، فإن أردت أن تعرف معنى كلمة نمر -مثلاً- فستحدد معناها عبر اختلافها مع كلمتي نهر ونسر، كما أن القاموس سيخبرنا أن النمر حيوان، والحيوان كائن من ذوات الأربع<sup>(٢)</sup>، وهذه الكلمات: حيوان، كائن، أربع، ستحيلنا إلى كلمات أخرى، فالأربعة عدد زوجي، والزوجية مفهوم ينتمي إلى الثنائيات الضدية، ومن ثم فهو يستدعي بقية الأعداد الفردية، والثنائية مفهوم ميتافيزيقي، مكون من مركز وهامش، والمركز يجب أن يقوض لصالح الهامش، والهامش يحيل إلى الغائب، والمسكوت عنه، واللامفكر فيه، والمسكوت عنه أثر لما لم يُسكّت عنه؛ لأنه نتاج كتابة شبيهة، والكتابة سابقة على الكلام، والكلام سابق على المعنى، والمعنى لا وجود له،

(١) الكتابة والاختلاف: ٦٢ .

(٢) ينظر: جاك دريدا والتفكيك: ١٦٠ .

ذلك أن الوجود الحقيقي للغة فقط، فهي (بيت الكائن) الذي سيحميه من الحرّ، والبرد، والشمس السائبة التي ستفترسه، إن هو لم يعرفها؛ لأنّه لم يقرنها بنهر أو بنسر<sup>(١)</sup>.

لذا يجب أن نتعلم هذا الدرس، ونعلمه لغيرنا: وهو أننا عندما نتحدّث عن التفكيك فإننا نتحدّث عن شيءٍ معلق بين بين؛ لهذا فمن الصعوبة الإمساك به، أو الحديث عنه. وما يثير الغرابة حقاً، هو ترجمة هذا الـ (بين بين) إلى اللغات الأخرى، إذ كيف استطاع المترجمون، ومن جاء بعدهم من قُراء ودارسين، أن يقرروا أن هذا هو التفكيك؟<sup>(٢)</sup>، في حين أن (مبدع) التفكيك لم يستطع تعريفه، لا لأنّه غير قادر، بل لأنّ التفكيك بالمعنى الذي يقدّمه لنا لا يمنحه هذه القدرة على أن يتعرف الأشياء أو يراها، أو يسمعها، وليبق محروماً من هذه النعمة التي حظيت بها المناهج الأخرى، وإن اكتفى بعضها بالشكل دون المحتوى.

عد إلى المفهومات السابقة، وتحديدًا الإرجاء، ولاحظ كيف أنّ (علي حرب) يتفق مع دريدا في أن المعنى لا سبيل إلى التحقق منه، وأنّه يتعدّد بتعدد القراء، وإلى ما لا نهاية، وأنّ هذا التعدّد لا علاقة له بثناء النصّ وغناه، بل إنّ المعنى (الحقيقي) له هو العدم عندما تتضارب المعاني، وينقض بعضها بعضاً، وفي الوقت نفسه نجد أنّ هذا التفكيكي -علي حرب- يتحدّث عن قصديّات دريدا ومعانيه، بل إنّه يؤوّل بعض نصوصه بطريقة عقلانيّة جداً، وإن بخلاف ما يعتقد، وبالضدّ ممّا به يؤمن.

نضيف إلى ذلك أنّ أسلوب (دريدا) أسلوب غامض، عفوّاً، بل هو مبهم، والفرق كبير بين الغموض والإبهام<sup>(٣)</sup>، وهو يقرّ بذلك مؤكداً أنّه من أجل القبض

(١) ينظر: التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة: ٩٠.

(٢) طبعاً هذا الاعتراض سينسحب على كاتب هذه السطور، المدعو علي حسن هذيلي، إذ كيف توصل هذا (العقبري) إلى أنّ التفكيك هو التعليق، فقط لا غير، وكيف توصل إلى أنّ الحقيقة الوحيدة التي يمكن الإيمان بها هي أنّ التفكيك كذبة كبرى. تلك نتائج جديدة بالسؤال، لا سيما أنها تفترض مقدمات، والمقدمات المعلقة لا يمكن أن توصل إلى نتائج.

(٣) فالغموض هو الخفاء، وأفخر الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد ملاحظة منه. كما يرى ابن =



على فعل المخيلة الخلاقة بأكثر ما يمكن من القرب، يجب الالتفات إلى الداخل غير المرئي للحرية الشعرية<sup>(١)</sup>؛ لذا فهو يبذل أقصى جهده، لتكسير حدود الكلمات والجمل والنصوص، فينزلق بين الدوال، ويتلاعب بها، ما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس، فيركز على توازنه، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات، وسطحية الأفكار، وطبيعة الألعاب اللغوية التي تحبب كل هذا<sup>(٢)</sup>. تقول منى طلبة: "وتأتي مفردات دريدا حاملة لمعضلاتها، إذ كثيراً ما يتعمد دريدا حضور معانيها المتغيرة والمتضادة على السواء في الجملة الواحدة، وبما أنه لا يمكن وضع المعنيين جنباً إلى جنب عند الترجمة، كان عليّ أن أرجح المعنى الغالب للكلمة في السياق الذي ترد فيه"<sup>(٣)</sup>. والسؤال هو: هل يجوز للمترجم أن يُرَجِّح المعنى الغالب إذا أُهْمَت عليه العبارة؟

نعم يجوز، ولكن ليس مع دريدا؛ لأنّ دريدا قاصدٌ لهذا الجمع بين المتناقضات في الكلمة الواحدة، فعبورها سيثبت عدمية الكلمات، والجمل، والعبارات، والنصوص والخطابات، أو لنقل بتعبير بول دي مان: "إنّ التفكيك يهدف إلى الوصول إلى نقطة العمى التي يختل فيها التوازن بين بلاغة النصّ ومنطقه، وقد وظف دي مان استعارة الشمس لشرح ميكانيزم العمى داخل أي نصّ، فكما أنّ الشمس تنير الأجسام، وتسمح بخروجها إلى الوجود، وكما تمدّها بالرؤية في المساحة التي يمتدّ فيها الضوء، فهي في الوقت نفسه تعمي هذه الأجسام عن إِبصار نور الشمس. فكذلك النقطة العمياء تكشف عن الطريقة التي ينقض بها النصّ افتراضاته التي يعلن عنها، دون أن يكون الأمر مقصوداً من المؤلّف، إنّها النقطة التي يظهر فيها النصّ ولا يظهر، فلا

= هلال الصابي. أما الإبهام ففيه معنى الخفاء والإشكال والإغلاق، وفي لسان العرب مادة بهم: أمرٌ مبهمٌ لا مأتى له، والملتبس الذي لا يعرف معناه. واستبهم الأمر: استغلق، والمبهمة: المسألة المعضلة المشكّلة الشاقة... ينظر: الإبهام في شعر الحداثة: ٧، ١٢.

(١) ينظر: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة: ١١٥.

(٢) ينظر: جاك دريدا والتفكيك: ١٥١.

(٣) في علم الكتابة: ١٣.

يقبض منه الدارس سوى على الوميض<sup>(١)</sup>. ومن ثم فإن (منى طلبة)، أو كاظم جهاد، لا يستطيع أن يُترجم نصًا لدريدا إلا عندما يتدخل في شؤونه الداخلية، تدخلًا لا بد أن يقود مراد دريدا إلى غير الوجهة التي يريد، هذا إذا سلمنا أن لدريدا مرادات. بعد هذا كله، فإن دريدا - ويا للمفارقة - سيكون في صف المترجم السيئ الذي يختلف مع نصوصه، ويقدمها على غير ما هي عليه؛ لأن المطابقة بالنسبة له ضلال وغمية، ستعيدنا إلى سقراط فيلسوف الماهية والحقيقة، والمفروض أننا تجاوزنا الماهيات في هذا العصر: ما بعد الحداثة.

نعم، التفكيك نفسه هو الذي قرر أن تعريف الأشياء لا يمكن أن يكون. وهذا يعني أننا يجب أن نتوقف؛ لأن التفكيك سيكون مُعلّقًا، اللهم إلا إذا فرضنا أنه معلق وغير معلق في آن. على طريقة دريدا في إثبات الشيء ونفيه في آن. وهذا الفرض - التعليق وعدمه - هو الذي سيمنحنا أملًا بالحديث عن التفكيك؛ لأنه سيختار الجانب الوجودي من الموضوع ليتحدث عنه، ذلك أن الجانب العدمي، وكذلك المعلق، لا يمكن الحديث عنهما، وهذا يعني ببساطة، أن كل ما نتوصل إليه سيكون نصف الحقيقة، أما الحقيقة كاملة ففي النصف الآخر الضد، الذي سيعمل على نقض كل ما يمكن أن نتوصل إليه، وليبق ال (بين بين) هو (الحقيقة) الوحيدة في التفكيك. وبعد، هل يمكن تفكيك النصّ بالمعنى الذي يريده دريدا للتفكيك؟!

أقول: لا يمكن، نعم لا يمكن، اللهم إلا إذا فرضنا وجود نقاد يؤمنون بانعدام العلاقة بين الدال والمدلول، وبأن الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن، وألا يكتفوا بهذا، بل يارسونه عمليًا عبر كتابة النصوص النقدية التي تقول ولا تقول، كما يفعل (علاء هاشم مناف) مثلاً عندما يقول: "هناك حدود قد تشكل ملاسبات للتفكيكية أو التأويلية، تفرضها بنية النصّ الحكائيّة، المرتبطة بمنظومة السيميولوجيا الجمالية، وهذا راجع إلى الفيزيقا، في نظر دريدا، والممارسة التي تفضي إلى حقيقة جذرية ما وراثية تؤكد

(١) تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك: ٥٣.

المعنى الانطولوجي للغة"<sup>(١)</sup>، فيصبح النصّ النقدي الذي يستعمل اللغة بهذه الطريقة فارغاً، وإن كان مليئاً بالمصطلحات المخيفة ذات الجرس المدوي: من قبيل: التفكيكية، التأويلية، السيميولوجيا، الفيزيقا، والانطولوجيا، بل إنه يصبح لعبة، مجرد لعبة، لتمضية الوقت الفائض الذي يعيشه هؤلاء، أو وسيلة للضحك على عقول الناس. ومع ذلك سنساق إلى الفهم الآخر، الذي يرى أنه بالإمكان تفكيك النصّ وهدمه وتخريبه، بهذا المعنى الذي يريده دريدا؛ لأننا نؤمن أن الاستماع إلى الآخر هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة. ولعل سقراط، فيلسوف الحوار الأول، سيعلمنا الكثير مما يمكن أن نتعلمه هنا.

### التفكيك (الممارسة)

قلنا: إن التفكيك هو الممارسة العملية التي يقوم بها أحدنا عندما يأخذ نصاً ما ليفككه، ثم ليقوّضه أو يدسه في التراب، ولا شك في أن التقويض عملية لاحقة على التفكيك، إذا ما علمنا أن التفكيك هو بعثرة الأشياء، وتشظيها، وانتشارها، وإعادةها إلى ما كانت عليه، قبل أن تجتمع لتكوين الكلّ، أما إذا أعقب التفكيك تقويض، فإن الحديث عن (مفهوم كلي)، أو (نصّ كلي)، سيكون حديث خرافة. وبالعودة إلى ما تقدّم، فإن القول بانعدام العلاقة بين الدال والمدلول، سيؤدّي إلى نتائج كارثية على مستوى تحليل النصّ، أو تفسيره، أو تأويله، أو تفكيكه؛ لأنّ هذه العمليات إنّما تقوم على هذه المصادرة: (إنّ ثمة علاقة بين الدال والمدلول)، وعلى أساس وجود تلك العلاقة، نحن نحلل النصّ، ونفسره، ونؤوله، ونفكّكه. نعم، قد تكون هذه العلاقة مفتوحة، بمعنى أن الدال قد يكون له أكثر من مدلول، ولكن القول بانفتاح الدلالة شيء، والقول بانعدامها شيء آخر. ومن ثم نحن نرى أن التفكيك لا يستطيع أن يحلل النصّ، فضلاً عن أن يفكّكه.

ولكننا من جهة أخرى سنصطدم بمحاولات تفكيكية للنصوص، ربما ستكذب

(١) خفايا التفكير الهرمنيوطيقي: ٦٢.

أحدوثنا، وتثبت خطأها، وتسرعها في إصدار الأحكام؛ لذا نرى أنه من الضروري دراسة بعض هذه المحاولات، للكشف عن صدق الأحداث أو كذبها، وسنبداً من جاك دريدا نفسه:

يعد كتاب دريدا (نبرة حزن) أنموذجاً ناجحاً للعب بالدوال، فهو كتاب غريب ومثير "فهو لا يندرج تحت جنس أو نوع بعينه، فهو مقسّم على عمودين، يحتويان العديد من الاقتباسات لمؤلفين اثنين، وأساليب متباينة، بل ولغات عدّة، خصص العمود الأيسر للفيلسوف الألماني هيجل، وهو من أنصار التاريخ الكلي المتعلّق بالروح، أما العمود الأيمن فكان للروائي الفرنسي جان جينيه، وهو لصّ ومجرم وشاذّ، ومن أصول غير شرعيّة، وهو كاتب الرواية التي تحكي سيرته (يوميات لصّ)؛ لذا فقد أذاب دريدا الحدود بين الفلسفة والأدب، وأبدل بعض كلمات النصّين، حيث إنّه يقتبس من الوثائق والخطابات الشخصية لهيجل، وكذلك يقتبس من رواية (يوميات لصّ) لجان جينيه، ومن أشعاره الشريّة، وينثرها في العمودين"<sup>(١)</sup>.

وهكذا تختلط النصوص وتتداخل، ويضرب بعضها بعضاً، ويصبح ما لهيجل لجان، وما لجان لهيجل، وما للثنين ليس لهما؛ لأنّ القضية عند دريدا إنّما هي لعب بالكلمات والألفاظ لا أكثر ولا أقل، ولكن أكثر النقاد - لا سيّما العرب - لم يصدق دريدا، وأصرّ على أنّ القضية لا علاقة لها باللعب، بل بأشياء أخرى، اجتهدوا في التعبير عنها، فأضافوا للتفكيك ما لم يكن في ذهن دريدا، ولم يخطر له على بال. أمّا أولاد جاك، فهم يؤكّدون ما ذهب إليه أبوهم، وسنكتفي بالسيد رولان بارت الذي يقول: "لا ترهق نفسك بالبحث عن حقيقة أصلية وراء ما كتبه، لا تحاول أن تقيدي بمعنى محدّد، لا أودّ تقبّله، أنا مثل البصلة، لا قلب لي ولا منتهى، مجرد أغلفة فحسب. أنا مثل اللذة وقتية تماماً ومبدّدة، ليس لي هوية محدّدة، ولا جوهر ثابت، أنا من أكون؟ استعصاء على التحديد، ووغان لا نهائي، انتهاك لكلّ التخوم والحدود، لست موضوعاً

(١) ينظر: دريدا: ١٢٠.

للاستهلاك، بل ساحة للإنتاج، أنا إشارة حرّة، ودالّ عائم بلا مدلول، أشير فقط إلى ذاتي المتلونة، وأستعصي على التعريف، لأنّي أومض بحرّية لا نهائية<sup>(١)</sup>.

لنضرب مثلاً آخر: في هذا المثال يقدم الباحث التفكيكي (هشام الدركاوي) قراءة لأحدى قصائد (أبو الطيب المتنبي)، هو يرى أنّها قراءة تفكيكية، فيعنونها بـ (قصيدة الحمى للمتنبّي، من قراءة التمرکز إلى تفكيكية اللاتمرکز). متبعاً أسلوباً تعليمياً، كانت الغاية منه بيان الطريقة التي يشتغل بها التفكيك عندما يقرأ نصّاً ما، فيعمد إلى تفكيكه وتقويضه، وقد نوّه الدركاوي إلى أنّ القصيدة تتكون من (اثنين وأربعين) بيتاً، سيقترص منها على دراسة الأبيات من (٢١ - ٣٠). وهي الأبيات التي أدّت بالشرح والدارسين إلى تسمية القصيدة بـ (الحمى)<sup>(٢)</sup>.

وزائرني كأنّ بها حياءً      فليس تزورُ إلا في الظلام  
بذلتُ لها المطارفَ والحشايا      فعافتها وباتت في عظامي  
يضيّقُ الجلدُ عن نفسي وعنّها      فتوسعه بأنواع السّقام  
إذا ما فارقتني غسلتني      كأنّنا عاكفان على حرام  
كأنّ الصبحَ يطردها، فتجري      مدامعها بأربعة سجام  
أراقبُ وقتها من غير شوقٍ      مراقبة المشوق المستهام  
ويصدقُ وعدّها والصدقُ شرٌّ      إذا ألقاك في الكرب العظام  
أبنت الدهر عندي كل بنت      فكيف وصلتِ أنت من الزحام؟  
جرحتِ مجرحاً لم يبق فيه      مكان للسيوف، ولا السهام  
ألا ياليت شعري ذي أتمسي      تصرف في عنان أو زمام<sup>(٣)</sup>

(١) أقنعة بارت: ٩.

(٢) ينظر: التفكيكية، التأسيس والمراس: ١١٤.

(٣) شرح ديوان المتنبي: عبد الرحمن البرقوقي: ج ١ / ٢٠٣ - ٢٠٤.

يقول الدركاوي: يصوّر المتنبي معاناته مع (الحُمى) التي تزوره ليلاً، متخذة من جسمه النحيل مكاناً لمبيتها؛ لتحلّ عنه في الصباح حزينة باكية، فيظل (الشاعر المريض) مترقباً وقتها ترقّب المتوجّس الخائف، لا ترقّب المشتاق؛ لتصدق وعدها، وتأتي في وقتها المعهود (الليل) كمن يوعد، ويصدق وعيده. وبعد صبر ومعاناة يتساءل الشاعر: كيف تسلت الحمى إليه؟ من بين المصائب الكثيرة التي تحوطه، لتذيقه العذاب، وتجرحه، وليس في جسمه مكان لم تطله السيوف والقنا والنصال. متمنياً في النهاية استعادة عافيته، وقوّته، وركوب الخيل والسفر.

هذه القراءة الأولى للقصيدة أتاحت لنا معرفة المعنى المتمركز منطقيّاً: (الحُمى)، ولكن هل سيصمد هذا المعنى؟ وهل هناك معنى آخر؟ وباعتقادنا آليات التفكيك، يتكشف لنا بطلان المعنى الظاهري؛ لتبدأ خيوط المعنى الثاني بالظهور، فنحن نعلم أنّ الحمى لا وقت محدد لها، فيمكن أن تحل بالجسم ليلاً أو نهاراً، ثم نجد أنّ اللبنة الثانية تبين انصراف الحمى عن المريض في الصباح، وهذا خلاف الواقع؛ لأنّ أثر الحمى يستمر صباحاً ومساءً، أمّا قوله: (ويصدق وعدها، والصدق شرّ)، فيوضح لنا أنّ الحمى لا تخلف وعدها، وأنها تأتي في الليل.

وعليه فإنّ المتنبي لا يتحدّث عن الحمى، وإنّما يصف لحظة الإبداع الشعري، وما يصحبها من نزع وألم، ويتأكّد ذلك عبر ذكر الظلام، وما يصاحبه من هدوء وسكينة، وحالة من الإلهام الشعري. هذه اللحظة الشعريّة تسكن ذات الشاعر، وكأنها ضرب من المس، يذيق الجسم أنواع السقام، في حين يصور البيت الرابع حالة الشاعر، وهو يتفصد عرقاً، كأنه فرغ للتوّ من غسل الجنابة، عندما يعطيه الشعر قياده، وينجلي عنه الإبداع عندما يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود، مؤذناً بظهور القصيدة، وقد أدّت شدة نزع لحظة الإبداع، وتواليها في الظلام، بالشاعر إلى ترقّب موعدها في خوف وتوجّس؛ لتصدق وعدها، وتأتيه في وقتها المعلوم كعادتها، بعدما علمت بأنّه شاعر، ما يعني أنّ المتنبي يفخر بذاته وشاعريته. وبعد الزيارات المتكرّرة للحظة الإبداع يتنفّض المتنبي على

هذه الزائرة، ذلك أن عنده من النوائب ما يكفيه، فكيف وصلت إليه في هذا الزحام؟! وما بنات الدهر هنا، كما أحسب، إلا تلك القصائد الباذخة التي يضيق بها صدره، لينتقل في البيت التاسع إلى الفخر بشجاعته ورسالته. أما البيت الأخير، فيصوّر لنا الحالة التي يصبح عليها الشاعر بعد ليلة طويلة في صراع مع الابداع وربات الشعر<sup>(١)</sup>.

الحق أن قراءة الدراوي لقصيدة المتنبي ليست تفكيكية، بل هي قراءة تأويلية، تحدّثت عن معنى ظاهر، وآخر باطن، ثم انتصرت للمعنى الباطن؛ لأنّها ترى أن في النصّ ما يؤيد ذلك، كما هو ديدن القراءات التأويلية التي تبدأ بالظاهر، ثم تنوّه إلى أنّه ليس هو المراد، بل المراد شيء آخر قابع هناك، في قاع النصّ؛ ولأنّه كذلك يبدأ القارئ التأويلي بالنزول إلى ذلك القاع، مستخرجاً منه الأدلة التي ستثبت ذلك المعنى البعيد، الذي يحتاج إلى قارئ من طراز خاص، قارئ له القدرة على الغوص في الأعماق البعيدة، وملء الفراغات التي لا يخلو منها نصّ إبداعي، ومن ثمّ فإنّ النصّ سيكون نتاج المؤلف والقارئ معاً، الأوّل يكتب المعنى، والثاني يكتشفه، أي: ينتقل به من القوّة إلى الفعل، ومن ثمّ لا غنى لأحدهما عن الآخر، فنحن بحاجة إلى النصوص الإبداعية التي تبني الحياة وترتقي بالإنسان، وبحاجة أيضاً إلى التحليل الذي يميّز بين هذه النصوص: النصّ الذي يبني الإنسان، والنصّ الذي يهدم ذلك البناء الرباني.

لذا فالقضية لا يمكن أن تتوقف عند الأشكال، بل هي تتجاوزها إلى المعاني الكامنة فيها، وهذا لا يعني قطعاً أن نهمل الشكّل، أو الطريقة التي يُقدّم بها المعنى، بل إنّ دراسة الطريقة تكاد تتقدّم على ما يُراد قوله، المهمّ ألا نفرط بأيّ منهما. كما فعلت المناهج النصّية عندما فرطت بالمعنى، والمناهج السياقية عندما فرطت بالشكّل أو الطريقة؛ لذا فنحن مع المنهج الجامع الذي أُطلق عليه (البنوية التكوينية)، وهو المنهج الذي جمع بين بنية النصّ والكون المحيط به، بشرط تفرّغ هذا المنهج من حملته الماديّة الجدليّة ذات المرجعيّات الماركسيّة، وحقنه بإدّيّات أخرى لها أشباحها التي تسكن

(١) ينظر: التفكيكية، التأسيس والمراس: ١١٦-١١٩.

الكون، وتطوف فيه، وتطلع إلى ما وراء ذلك من عوالم غيبية، تثري الفضاء الإنساني، وتعيد بناءه على وفق منطق السماء، فالكون ليس ماركسياً كما أنه ليس ليبرالياً، بل هو خلق الله الذي سينعكس في نصوص عباده، مؤمنين وغير مؤمنين.

وبعض النظر عن اختلافنا أو اتفاقنا مع الأدلة التي يقدمها الدراكوي، لتأييد قراءة اللحظة الشعرية، وإبعاد قراءة الحمى، فإنَّ قراءته هذه ليست تفكيكية، لأسباب عدة:

الأول: أن الباحث الدراكوي يستعمل لغة النقاد التقليديين، والمفروض به أن يستعمل لغة دريدا، أي: أن يستعمل المفردات ذوات المعنى المتضاد والمزدوج، من قبيل: السليم، جون، بصير... حتى يضمن أن تُفكَّك الكلمة نفسها بنفسها، وإذا تفكَّكت الكلمة تفكَّك النص، وهذا لم يحدث.

الثاني: على الباحث أن ينتقل من هذه المرحلة إلى المرحلة الثانية، أعني الألفاظ ذات المعنى الواحد، بشرط أن تحقق اللفظتان المتجاورتان تناقضاً أو تضاداً، سيؤدي إلى تفتيت الجملة وتقويضها، وإذا تفتت الجملة تفتت النص، وهذا لم يحدث.

ثالثاً: نقل هذا الازدواج والتضاد من المفردة والجملة إلى النص كله، فيكون النص ذا دلالتين متضادتين، تُسقط إحداهما الأخرى، وهذا لم يحدث أيضاً؛ لأنَّ قراءة اللحظة الشعرية ليست قراءة قطعية، بل هي قراءة احتمالية، والاحتمال لا يسقط القراءات الأخرى، بل هو يحترمها، ويصطف معها، عارضاً نفسه للمساءلة، حاله حال القراءات الأخرى القابلة للمساءلة أيضاً، وإن كانت القضية عند دريدا محسومة لصالح القراءة السيئة.

ومن ثمَّ، فإنَّ الدراكوي إذا انتصر لقراءة (اللحظة الشعرية)، فإنَّ دريدا سينتصر لقراءة (الحمى)؛ لأنها أسوأ. وأخيراً فإنَّ الدراكوي أعطى معنيين للنص ثم انتصر لأحدهما، فثبته وعدّه مركزاً جديداً، في حين أنَّ دريدا لا يفعل ذلك إلا من أجل إثبات أنَّ النص لا معنى له ولا مركز.

والحق أنَّ هذا الوهم الكبير في كون التفكيك نظرية قابلة للتطبيق، سيطر على كلِّ



أولئك الذين اعتنقوا التفكيك نظريًا وممارسة.

وقبل أن ننتقل إلى الإنموذج الثالث، فإن التفريق بين التفكيك والتأويل سيكون ضروريًا، لا سيما أن بعض الدارسين يخلطون بينهما، وربما يوحّدون، فيعدّون التأويل النسخة غير المتطرّفة من التفكيك، كلّ ما هناك أن التأويل يضع حدودًا لانفتاح الدلالة، في حين أن التفكيك لا يضع أية حدود، والنصّ بعدئذٍ مفتوحٌ إلى ما لا نهاية. أمّا (علي حرب)، فقد ذهب إلى أن "التأويل هو أصل التفكيك، إذ كلاًهما يتجاوز المنطوق الظاهر للنصّ إلى منطق الخفي. التأويل سعي للوقوف على مقاصد المؤلف، في حين أن التفكيك سعي إلى اكتشاف إمكانات النصّ. التأويل التفات إلى كثافة المعنى، ومفاضلة بين وجوه الدلالة، في حين أن التفكيك يهتم بفراغات النصّ وثقوبه... وبقدر ما يقترب التأويل من هذه المنطقة، أعني فاعلية النصّ وفعل الكلام، يلتقي مع التفكيك، أو يؤول إليه"<sup>(١)</sup>.

بالرغم من تحفظنا الشديد على كلّ ما جاء في هذا البيان الزائف وغير الموضوعي للفرق بين الاثنين، بدءًا من تجاوز التفكيك لظاهر النصّ، ومرورًا بسعيه لاكتشاف إمكاناته، وانتهاءً باهتمامه بفراغاته، فإن ما يهمننا هو فقرته الأخيرة التي تذهب إلى أن (التأويل يلتقي مع التفكيك أو يؤول إليه). وهذا يعني أن الفرق لفظي، أما المعنى فواحد لا شريك له.

الحقّ أن لا وجه للمقارنة بين التأويل والتفكيك، فالأول رؤية وجودية للحياة عبر تثبيت العلاقة بين الدال والمدلول، ثم انفتاحها على الممكن، أما الثاني، فرؤية عدمية للحياة عبر سلب العلاقة بين الدال والمدلول، ثم انفتاحها على المستحيل. الأول يقول للإنسان: عش حياتك، وابعث عن معناها، واكتشف مغزاها، وكلّ ذلك بإمكانك، مع ذلك ثمّة أشياء ستبقى غائبة عنك، لا تستطيع إدراكها، فلا تكلف نفسك فوق طاقتها، واقنع بما آتاك الله تعالى. أمّا الثاني، فيردّد الكلمة ذاتها: عش حياتك، ويضيف:

(١) المنوع والممتنع، نقد الذات المفكّرة: ٥٣.

ولكن لا تطمع بأن تكتشف معناها، إذ لا معنى لها، وليس ثمة حكمة من ورائها، بل ليس ثمة خالق أبدعها، فهي غير موجودة أصلاً، بل خيالات تتراءى لك، وكلمات تمر على ذهنك، فتخلق أشباحها. نعم، أنت شبح، والكلمة أثر.

القراءة الثالثة التي سنتوقف عندها هي القراءة التي تعمل على تفكيك النصّ الصوفي. فالنصّ الصوفي نصّ مختلف، لا بالمعنى الذي يريده دريدا؛ لأنه معنى مستحيل وغير ممكن، بل بمعنى أنّ الطاقة المجازية فيه عالية جداً، وتكاد تقترب من الشعر، وربما تفوقت عليه أحياناً، لا سيما أنّ النصّ الصوفي هو حوار مع الذات الإلهية، التي ستتجسد على شكل امرأة جميلة اسمها (ليلي)، حتى إذا ادّعى أحدهم الوصل بها، فإنّها لن تقرّ له. فيزداد شوقاً وهياماً، وربما فقد عقله فأصبح ممسوساً. عندها يشطح ذلك الصوفي، ويبدأ بإطلاق الكلمات (التفكيكية) التي لا يفهمها إلا هو، وربما فهمها أولئك الممسوسون الذين رأوا ما رأى، وأدركوا ما أدرك، أمّا الشعر فأكثره حوار مع الذات، وأقله حوار مع الآخر، إنساناً كان أم طبيعة أم إلهاً.

ومن ثمّ فإنّ (النصّ الصوفي) أقرب إلى الاختلاف منه إلى المطابقة، لهذا فقد اهتمّ الدارسون به؛ لأنّهم رأوا فيه الأنموذج الأمثل لاستيعاب أطروحات دريدا. وبين يديّ دراستان، واحدة في نصوص النّفري، والثانية في نصوص البسطامي، حاولتا التقريب بين لغة تصوّف المؤثثة على فائض الشعر، وبين لغة التفكيك المؤثثة على فائض الاختلاف. والمهم عندنا ليس التنظير، بل كيف (فكك) هذان الناقدان النصّ الصوفي؟ علمًا أنّنا سنتوقف عند أحدهما:

تفترض الباحثة (سامية بن عكوش) أنّ نصوص النّفري نصوص تفكيكية. معنى ذلك أنّها انتقلت بالتفكيك من النقد إلى الإبداع، بل إنّ حركة التفكيك في هذه النصوص أو المواقف "حركة مضاعفة لافتراضات البلاغيتين العربية والغربية المنحدرة من تراث أرسطو، لتكشط مفاهيم الهوية والمطابقة والمماثلة، وتعلو مفاهيم الاختلاف

والمغايرة، كما أنّها تكشف متعة اللعب التي تحكم منطق التيه في البلاغة التفكيكية<sup>(١)</sup>. وما ستقوم به "عكوش" هو "تفكيك بنيات المعنى في نصوص المواقف... ففي حين تذر المفاهيم رماد المعنى في عيون قراء النصوص، فإنها تحيد في الوقت نفسه عن طريق المعنى، لتكشف اللامعنى المصاحب لكل معنى. وتسمح بالنزول من دركات العدم، مع كلّ تقدّم في معارج المعنى التي تصطنعها التجربة"<sup>(٢)</sup>.

وهنا، فنحن بحاجة إلى نصّ أو أكثر من نصوص النَّفري، لإثبات الطبيعة (التفكيكية) لتلك النصوص: "وقال لي: العلماء ثلاثة: عالم هُده في قلبه، وعالم هُده في سمعه، وعالم هُده في تعلمه. وقال لي: القراء ثلاثة: فقارئ عرف الكلّ، وقارئ عرف النصف، وقارئ عرف الدرس. وقال لي: الكلّ الظاهر والباطن، والنصف الظاهر، والدرس التلاوة"<sup>(٣)</sup>. وفي نصّ آخر: "وقال لي: مَنْ أهل النار؟ قلت أهل الحرف الظاهر. قال: مَنْ أهل الجنة؟ قلت: أهل الحرف الباطن. قال: ما الحرف الظاهر؟ قلت: علم لا يهدي إلى عمل. قال: ما الحرف الباطن؟ قلت: علم يهدي إلى حقيقة"<sup>(٤)</sup>. وفي نصّ ثالث: "وقال لي: من رأني شهد أنّ الشيء لي، ومن شهد أنّ الشيء لي لم يرتبط به. وقال لي: ما ارتبطت بشيء حتى تراه لك، ولو رأيت لي من كلّ وجه لم ترتبط به. وقال لي: الشهادة أن تعرف، وقد ترى ولا تعرف"<sup>(٥)</sup>.

إنّ ما وقعت فيه (عكوش) هو نفسه ما وقع فيه (الدركاوي)، أعني القضايا الأربع التي أثرتها، والمتعلّقة بالمفردة والجملة والنصّ والمعنى، فهي تستخدم لغة النقاد التقليديين، سواء تعلّق ذلك بالمفردة أم بالجملة أم بالنصّ؛ لذا لن نعيد ما قلناه هناك، بل سنتقدم خطوة باتجاه الإشكالات الجديدة التي ستثيرها (عكوش).

(١) تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك، في نصوص المواقف للنفري: ١٥.

(٢) المصدر السابق: ١٦.

(٣) المواقف والمخاطبات: ٩٨.

(٤) المصدر السابق: ١٨٣.

(٥) المصدر السابق: ١٢٩.

والجديد، هنا، أننا إزاء نصّ إبداعي، تدّعي (عكوش) أنه نصّ تفكيكي، وما ستقوم به هو تفكيك هذا النصّ التفكيكي، ليكون التفكيك هنا مضاعفًا، يشتغل على المستويين النقدي والإبداعي. طبعًا هذا الكلام يثير سؤالين مهمين:

١. هل يمكن تفكيك نصّ إبداعي مُفكِّك ومُفكَّك، بفتح الكاف وكسرهما؟

٢. التفكيك أهو نظريّة في الإبداع، أم نظريّة في النقد؟

المفروض أنّ النصّ كتلة واحدة، بنية واحدة، تترابط مفرداته وتتماسك وتتضام، لدعم تلك الكتلة/ البنية. ما سيقوم به التفكيك هو تقويض تلك الكتلة وهدم أساساتها؛ لأنّ هذا هو عمله الأساس، لا لأجل بنائها، أو إعادة النظر فيها، أو إيجاد بديل لها؛ لأنّه لو فعل ذلك، لبنى مركزًا جديدًا، وهذا خلاف الفرضية التفكيكية القائمة على الهدم لا البناء. نعم، المفروض أنّ النصّ كتلة واحدة، والتفكيك إنّما جاء ليثبت لنا العكس عبر تتبع تناقضات النصّ وسقطاته، وقد قدمنا أنّ النصوص البشرية - باستثناء بعضها - فيها تناقضات؛ لأنّها نتاج إنساني بشري خطّاء، وغير معصوم، اللهمّ إلا إذا شاء التفكيكيون خلاف ذلك. وهذا شيء آخر، ولكن العثور على تناقض هنا أو هناك لا يعني بالضرورة أنّ النصّ سيفقد تماسكه وانسجامه، فإذا سلمنا جدلاً بما تريده (عكوش)، فالمفروض أنّ الغاية قد تحققت، ومن ثم فلا داعي لتفكيك هذا النصّ.

وهو السؤال نفسه الذي وجهه عبد الوهاب المسيري إلى (دريدا) عندما زار مصر: هل يمكن تفكيك التفكيك؟<sup>(١)</sup> فإن قال: لا، فقد حول التفكيك إلى مركز، وهو المشغول بتقويض المراكز، وإن قال: نعم، فهذا يتعارض والأوصاف التي أطلقها على ذلك اللاشيء! لذا فقد فضّل دريدا السكوت على أن يقول نعم أو لا، وليبق في تلك المنطقة الكائنة بينها.

إذا قررنا ذلك، فإنّ الإجابة عن السؤال الثاني ستكون يسيرة: التفكيك نظريّة

(١) ينظر: جاك دريدا والتفكيك.

في النقد لا الإبداع<sup>(١)</sup>، يكفي أن نعلم أنها نظرية في الهدم، والهدم يفترض أن ثمة بناء ينبغي هدمه، بمعنى أنها تشتغل على نص سابق، والنص النقدي إن هو إلا نص تابع، لا بالمعنى الإبداعي؛ لأنه أحياناً يتجاوز النص الإبداعي، لا سيما إذا صيغ بيد إحسان عباس أو عبد السلام المسدي، أو سعيد بنكراد، أو يوسف اليوسف، بل بالمعنى الزمني. فوجوده يتوقف على وجود النص الإبداعي.

وثمة نقطة أخرى مهمة وجديرة بالدرس، وهي أن نصوص النَّفري لا تكاد تختلف في قليل أو كثير عن نصوص التراث الحاضن لها، فهي نصوص أقرب ما تكون إلى الهوية والمطابقة، وأبعد ما تكون عن الاختلاف والمغايرة، بدليل ذلك التناس، الذي يهيمن على ألفاظها، ومعانيها، وفصائلها الذي تدور فيه، فضلاً عن أغراضها القريبة والبعيدة، ومن ثمة فإنَّ الباحث إذا كان بحاجة إلى الكثير من الجهد للكشف عن تناس الأعمال الإبداعية، وتداخلها في بعضها، فإنَّه مع نصوص النَّفري لا يحتاج إلى ذلك؛ لأنَّ مرجعيات النَّفري تكاد تعلن عن نفسها: القرآن، والأحاديث الشريفة، ونهج البلاغة، فضلاً عن التراث الصوفي الذي سبقه. وبالعودة إلى نصوص المواقف التي استشهدنا بها، نرى مقدار التقارب بين هذه النصوص، والمرجعيات التي ذكرناها، وهذا لا يعني أنَّ النفري لم يكن متميزاً في الصياغة، على العكس فنصوصه تشهد بذلك، ولكنها صياغة إبداعية أكدت المطابقة، وأعدت تخليقها بثوب جديد، استحقَّ من بعض مدوني الحداثة التأثير بها والكتابة على منوالها، ولعل أدونيس سيعترف بهذا الأثر، ويدعو إلى الكتابة على مقاساته<sup>(٢)</sup>، وإن كانت الغاية مختلفة، أعني إذا كانت مواقف النفري تكدح إلى ربهما كدحاً فتلاقيه، فإنَّ مواقف أدونيس أبعد ما تكون عن هذا الكدح؛ لأنها أخذت الشكل لا المحتوى، وقد قال حكيم: "الساجد لله، والساجد للصنم، صورتها واحدة، فرقت بينهما النيات"<sup>(٣)</sup>.

(١) هذا إذا سلمنا أنها نظرية، فنحن نرفض ذلك، ولكننا نجاري من يقول بذلك، لنصل معه إلى باب الدار.

(٢) ينظر: الصوفية والسريالية: ١٨٥.

(٣) ينظر: إسلاميات: ٧٥.

النموذج الرابع الذي اخترناه، بوصفه تطبيقاً للقراءة التفكيكية، هو كتاب (دروس التفكيك، الإنسان والعدمية في الأدب والمعاصر)، للناقد التفكيكي (حسام نايل)، فكك فيه رواية (رامة والتنين) لإدوار الخراط، وفرق (نايل) عن الاثنين اللذين سبقاه، الدركاوي وعكوش أنه ليس بالناقد الطارئ على التفكيك، بل هو من أولئك الذين تبّنوا التفكيك، فشربوا ماءه، ومزمووا مشاش عظامه، فأصبح جزءاً منهم، وهم أصبحوا جزءاً منه، فأبدعوا مفاهيم أخرى، لم تخطر لدريدا على بال، من قبيل: انطوبلاغي، أنطولغوي، أنطوزماني، تفاوض، عودة جدلية، استئناف أبدي، حضور العدم، ضلال، وجه العدم، آخريّة الآخر، مطلق النسيان، قضاء وقدر بنيوي، اشتغال حرفي، اشتغال مجازي، تهيئة مجازية، سقوط مزدوج، استدخال، إحلال تبادلي، تجربة الحد الأقصى، فائض الكلام، أو فائض اللغة... وهي تعابير استلهمت بشيء من طول النظر والتدقيق في ممارسات أولئك الثلاثة - جاك دريدا، وبول دي مان، وفتحي بن سلامة - أثناء ممارستي قراءة نص إدوار الخراط، حتى بت لا أعرف، إن كانت تعود لي، أم لهم، غير أنني على ثقة من أن التعابير الخمسة الأولى، من هذا النوع، خالصة لي<sup>(١)</sup>.

إذن فحسام نايل هذا سيكون أكثر وفاء للتفكيك من الباحثين السابقين، من حيث المفردة، والجملة، والعبارة، والنص، حيث الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن، ولكن نايل وبقدرة عجائبية خارقة استطاع أن يخلق لنا دالاً جديداً، لا يقول ولا يقول، أي: إنَّ (عدم القول) عند نايل سيكون مضاعفاً، فنصه ليس معلّفاً، كما هو نص دريدا مثلاً، بل هو منحاز كلياً إلى العدم، وهذا ما تحدّثنا عنه سابقاً، عندما قلنا إن بعض التفكيكيين العرب تجاوز دريدا؛ لأنه لم يرض لنفسه أن يكون تابعاً له، بل لا بد أن يتخطاه؛ ليخلق لنا دالاً في درجة الصفر المثوي.

بتعبير أوضح، فإنَّ دركاوي وعكوش، إذا كنت تجد عندهم اللفظة الدالة، والجملة المنسجمة، والعبارة الجميلة، والنص المتناسك؛ لأنهم طارئون على

(١) ينظر: دروس التفكيك، الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر: ١٧.

التفكيك، وغير متخصصين فيه، فإنك مع (نايل) لن تجد أي شيء مما سبق، فهو نسخة طبق الأصل من دريدا، على طريقة النعجة (دولي) مع بعض الإضافات، طبعاً هو وإبراهيم محمود<sup>(١)</sup>، ومن ثمة فإن دراسة أي من هذين ستكون نتائجها واحدة، لذا يمكن الاكتفاء بأي منهما. وعليه إذا كان باستطاعتك أن تأخذ نصاً من الدركاوي وعكوش فتقرأه، وتفهم مطالبه، ثم تحلله، فتتفق معه أو تختلف، فإن مدونات (نايل)، و(محمود) لا تستطيع أن تأخذ منها أي شيء؛ ذلك أنها تجري على نسق واحد من البداية إلى النهاية، حتى أنك لتعجب، كيف يمكن لباحث أن يكتب كتاباً من (٣٠٠) صفحة، لا يقول فيه شيئاً على الإطلاق!

مع ذلك فنحن مضطرون للاستشهاد بنصين: أحدهما لحسام نايل والثاني لإبراهيم محمود، نقطع بهما الشك المتأتي من عدم إثبات الكلام السابق بنص نهني به هذا المبحث، الذي أراد أن يُثبت أن التفكيكية (نظرية) غير قابلة للتطبيق، وتلك هي ميزتها، بالمقارنة مع بقية المناهج النقدية التي حللت النص، وكشفت ما اختبأ في طياته، وبين سطوره وفراغاته، وإذا شئت أن تتأكد من ذلك، فما عليك إلا أن تتصفح أي كتاب من كتب القوم. لتجد الآتي:

كل سعيي في المقالات المبثوثة في هذا اللاكتاب، إحماء كل سعي بنقطة علام، بجغرافية نسبية بتاريخ مهور بلغة رعائية، وإيجاء حكائي معين، ثمة رغبة تستهدف الانتشار خارج مركزة العقل، وتغيظ الفردية المستبدة.. صحيح أن هناك مداخلات، نقاط توتر، لاءات رفض لمواقف واعتبارات، وربما مشاهد طاووسية، أو نرجسية موهة أو معلنة، وهشاشة في بُنى أفكار غير محدودة، ولكن كل ذلك يعود إلى نشدان بعثرة التفردن، ونثر التعددية، فأن أكون هو ألا أكون. هو: أنا يكون، نداء تلو نداء، وصوت إثر صوت، لا وجود لأنا مميز فيه.. ثمة معاناة كينونة، كوكبية تسم المواد التي

(١) ينظر: نقد وحشي، رؤية لنص مختلف. وكذلك: المههاز.

قُدِّر لها أن تلتقي وتنحصر بين دفتي المسمى (كتاب)<sup>(١)</sup>.

وسؤال درسنا هو: كيف تشرع بنيات النص، بما هي بنيات كتابة، في النهوض بعبء الصيرورة إلى كينونة الواحد؟ وكيف يبني المعنى والحضور ونظام الحقيقة بكامله؟ وبكلام آخر: كيف تستنُّ بنيات الكتابة القوانين التي تكفل إنفاذ قصدها؟ ولم يكن قصدي أثناء الدرس إلا جعل تمفصلات النصّ البنيوية - التي تمثل النقطة العليا المعلنة عن قصد البنية النصّية، من حيث هي بنية كتابة - تشرع في الظهور، وهي نفسها التمفصلات التي تشي بلحظات انقطاع داخل البنية، تجعل البنية تحيد عن قصدها الذاتي الذي اشترعته لنفسها، بحكم حركتها الذاتية، ما يومية بغرابة إلى نوع من الضلال الذي يقود البنية، ويصممها منذ البدء حتى الختام<sup>(٢)</sup>.

### الخاتمة والنتائج:

١. بدءاً، فإن الباحث، وهو يتحدّث عن التفكيك، لا بد أن يقع في تناقض؛ لأنّه إزاء شيء لم يحدّد بعد، بل إنَّ تحديده سيصيبه في مقتل، فخصوصيته تكمن في عدم التحديد، ومن ثم، فهو مفهوم ميتافيزيقي غيبي؛ ولأنّه كذلك، فإنَّ حدوده غير واضحة.

٢. ليس التفكيك نظريّة ولا منهجاً ولا رؤية ولا فلسفة ولا أيديولوجيا، ولا أيّ شيء، ولكن أغلب النقاد، عرباً أو غربيين، مصرون على أنّه منهج في قراءة النصّ وتفكيكه، وهكذا اجتمع الشيء وضده وإن من جهتين، فكان التفكيك منهجاً وليس منهجاً في آن.

٣. التفكيك مفهوم لا يمكن تعريفه، وكذلك أي مفهوم آخر حاف به؛ لأنك عندما تفعل ذلك، تحتاج إلى كلمات، وكلّ كلمة بحاجة إلى تعريف وبيان بكلمات أخرى، وهذه بدورها تحتاج إلى بيان وتعريف، وهكذا إلى ما لا نهاية، طبعاً كلّ ذلك

(١) نقد وحشي، رؤية لنصّ مختلف: ٨.

(٢) دروس التفكيك، الإنسان والعدميّة في الأدب المعاصر: ٢١.



بحسب دريدا.

٤. ولأن التفكيك لم يُعرّف، ولا يمكن أن يُعرّف، فقد ظنّ بعضهم أنّ خلاص البشرية لا يكون إلا بهذا اللاشيء، بل إنّ دريدا قالها بضرس قاطع، وربما انتقل هذا القطع إلى بعض الدارسين العرب، فأخذ يتحدث بطريقة ميتافيزيقية غيبية عن هذا اللاشيء!

٥. قلنا: إنّ التفكيكية هي نظرية التفكيك، أي: الطريقة التي نفكك بها نصّا ما، أمّا التفكيك، فهو الممارسة العملية التي يقوم بها أحدنا عندما يأخذ نصّا ما ويقوّضه، ومعنى ذلك، أنّنا قمنا بتحديد هذين المفهومين، ذلك أنّ الأشياء لا بد أن تُعرّف.

٦. التفكيكية نظرية - مع التحفظ على كونها نظرية - غير قابلة للتطبيق؛ لأنّها ترى أنّ الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن، والحال أنّ النقد، أو التحليل، أو التفسير، أو التأويل، بل حتى التفكيك، إنّها هي عمليات قائمة على وجود تلك العلاقة وإثباتها.

٧. بعد إثبات العلاقة بين الدال والمدلول يمكن تحليل النصّ أو تفسيره، أو تأويله، أو تفكيكه، وهذه العلاقة قد تكون مفتوحة، على اختلاف بين التأويل والتفكيك بالقدر الذي تفتح فيه تلك العلاقة، وقد تكون مغلقة، أي: إنّها لا تحتل إلا معنى واحداً.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

١. الإيهام في شعر الحدائة: د. عبد الرحمن محمد القعود، سلسلة عالم المعرفة - الكويت، ٢٠٠٢.
٢. استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث: سعد البازعي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط١ - ٢٠٠٤.
٣. إسلاميات: خالد محمد خالد، دار الفكر، مطبعة أوفست الانتصار - بغداد، العراق - ١٩٨٤.
٤. أفلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، عمر كوش، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط١ - ٢٠٠٢.
٥. أفنعة بارت: جوناثان كولر، ترجمة: السيد إمام، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، ط١ - ٢٠١٣.
٦. انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر: إبراهيم أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، ط١ - ٢٠٠٨.
٧. البلاغة والتطبيق: أحمد مطلوب وكامل حسن البصير، مطابع بيروت الحديثة، ط٣ - ٢٠١١.
٨. التأويل والتأويل المفرط: أمبرتو أيكو، ترجمة: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري - بيروت، ط١ - ٢٠٠٩.
٩. تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك، في نصوص المواقف للنّفري: سامية بن عكوش، منشورات ضفاف - بيروت، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط١ - ٢٠١٤.
١٠. التفكيك والتلقي بين النظرية والممارسة: علي حسن هذيلي، دار سطور - العراق، بغداد، ط١ - ٢٠١٨.
١١. التفكيكية النظرية والتطبيق: كريستوفر نورس، ترجمة: رعد عبد الجليل، دار الحوار - سوريا، ط١ - ٢٠٠٨.

١٢. التفكيكية، إرادة الاختلاف وسلطة العقل: عادل عبد الله، دار الحصاد- دمشق، ط ١- ٢٠٠٠.
١٣. التفكيكية، التأسيس والمراس: هشام الدركاوي، دار الحوار- سورية، ط ١- ٢- ١١.
١٤. جاك دريدا والتفكيك: أحمد عبد الحلیم عطية، دار الفارابي- بيروت، ط ١- ٢٠١٠.
١٥. جدلية الحفاء والتجلي، دراسات بنوية في الشعر: كمال أبو ديب، دار العلم للملايين- بيروت، ط ٣- ١٩٨٤.
١٦. حفریات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة: مجموعة مؤلفين، الوافدين- بيروت، ط ١- ٢٠٢١.
١٧. الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشریحية، عبد الله الغدامي، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط ٦- ٢٠٠٦.
١٨. خفايا التفكير الهرمنيوطيقي: علاء هاشم مناف، دار صفاء- عمان، ط ١- ٢٠١٢.
١٩. دروس التفكيك، الإنسان والعدمية في الأدب المعاصر: حسام نايل، دار التنوير- بيروت ط ١- ٢٠١٤.
٢٠. دريدا عربياً، قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي: محمد أحمد البنكي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط ١- ٢٠٠٥.
٢١. دريدا: جيف كولينز وبييل ماييلين، ترجمة: حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة، ط ١- ٢٠٠٥.
٢٢. دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط ٥- ٢٠٠٧.
٢٣. الصوفية والسريالية: أدونيس، دار الساقى- بيروت، ط ٤- ٢٠١٠.
٢٤. صيدلية أفلاطون: جاك دريدا، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب- تونس، ١٩٩٨.
٢٥. شرح ديوان المتنبي: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١- ٢٠٠١.

٢٦. فلسفة النقد التفكيكي: د. بشير تاوريت، ود. سامية راجح، عالم الكتب الحديث - عمان ١ - ٢٠٠٩.
٢٧. في علم الكتابة: جاك دريدا، ترجمة: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط ٢ - ٢٠٠٨.
٢٨. قضية البنيوية، دراسة ونماذج: د. عبد السلام المسدي، المطبعة العربية - بن عروس تونس، ط ١ - ١٩٩١.
٢٩. الكتابة والاختلاف: ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط ١ - ١٩٨٨.
٣٠. كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٥٢.
٣١. ماهي الفلسفة: جيل دولوز وفليكس غيتاري، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٧.
٣٢. ماذا عن غد، محاورة: جاك دريدا - اليزابيث رودينيسكو، دار كنعان - دمشق، طبعة خاصة - ٢٠١٥.
٣٣. المرايا المقعرة: عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة - الكويت، ١٩٩٨.
٣٤. معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة: عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ٢ - ١٩٩٦.
٣٥. معيار العلم: تحقيق: د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة، ١٩٦١.
٣٦. المنطق: العلامة محمد رضا المظفر: مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.
٣٧. المهزاز: جاك دريدا، ترجمة: إبراهيم محمود، وعزيز توما، دار الحوار - سوريا، ط ١ - ٢٠١٠.
٣٨. المواقف والمخاطبات: محمد بن عبد الجبار النفري، تحقيق: آرثر اربري، الهيئة المصرية العامة - القاهرة، ١٩٨٥.
٣٩. الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٧.
٤٠. نقد الحقيقة: علي حرب، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط ٣ - ٢٠٠٥.

٤١. نقد وحشي، رؤية لنصّ مختلف: إبراهيم محمود، دار الحوار - سوريا، ط ١ - ٢٠٠٥.
٤٢. نهج البلاغة: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: هاشم الميلاني، الناشر: العتبة العلوية المقدسة - ٢٠١٢.

### الدوريات

١. غاليلو وبريخت: خالد القشطيني، جريدة الشرق الأوسط، العدد ١٥١٥١ - السنة ٢٠٢٠.
٢. الاختلاف المرجأ، جاك دريدا، ترجمة: هدى شكري عياد، مجلة فصول، المجلد ٦، العدد ٣ - ١٩٨٦.
٣. حوار مع جاك دريدا: كريستيان ديكان، مجلة الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء القومي - بيروت، العددان ١٨، ١٩ - ١٩٨٢.

### الانترنت

١. موقع كتابات في الميزان، الموضوع: ما الأسد إلا مجموعة خراف مهضومة: يحيى غالي ياسين.
٢. الإنسان - الكون، دريدا والتفكيك: بقلم علي حرب. شبكة الانترنت.
٣. مصطلحات أدبية: لوغوس: شبكة النبا المعلوماتية.

ع

دائرة فيينا  
(الوضعية المنطقية)

د. حميد لشهب (\*)

---

(\*) دكتوراة في علم اللغة والتواصل، مغربي مقيم في النمسا.



## الملخص

لم يحاول ناقلو الوضعية المنطقية إلى العالم العربي والمسلم تركيب مقولات هذا الاتجاه الفلسفي، وفهم أسسه وأهدافه القصوى، بقدر ما اكتفوا بعرضه وتقديمه كإداة خام، بل وفي كثير من الأحيان بطريقةٍ جدّ رديئة، إن على المستوى المعرفي أو اللغوي. ولعل محاولة (استيراد) فكر دائرة فيينا ونشره في ثقافتنا، بالطريقة التي ذكرناها، هو أكبر خطر على هويتنا الثقافية والحضارية.

من هنا، نعتبر دراستنا هذه تصحيحاً للمسار، وفتحاً لخندق فهم جديد لكلّ التيارات الفلسفية الغربية، وبالخصوص المعاصرة منها. لا نرفض في دراستنا هذه الفكر التجريبي المنطقي لدائرة فيينا مبدئياً، ولا نقبله عن اقتناع ومن دون مناقشة، بقدر ما نحاول فهم أسسه العامة ومدى تأثيره السلبي على العالم الفيزيقي والإنساني عامةً، وعلى حضارتنا الإسلامية بالخصوص؛ ليس من منطلق دفاع أعمى عن خصوصيتنا المسلمة بإيجابياتها وسلبياتها، بل بوضع الإصبع على نزعة الهيمنة التي تسببت فيها هذه الفلسفة، في الميدان السياسي والاقتصادي والقانوني والأيدولوجي في مراكز القرار في الغرب، وتطبيق هذه النزعة في الميدان السياسي الفعلي على الشعوب المغلوبة على أمرها، ومنها الشعوب المسلمة.

فعكفنا في دراستنا هذه على تتبّع تاريخ دائرة فيينا، واستقراء أسسها كنظرية للمعرفة، ورفضها للميتافيزيقا. كما حاولنا عرض الانتقادات التي وُجّهت إليها، وتأمّلنا النتائج البعيدة المدى للنزعة الوضعية والوضعية المنطقية الجديدة في علاقتها بتراثنا العربي والمسلم. وبما أنّ الوضعية المنطقية الجديدة شبت عرضاً وتقديماً في العالم العربي المسلم، فإننا اكتفين هنا بتقديمها بتركيز كبير، ولكلّ من يريد التعمّق في معرفة أسسها ومثليها وغير ذلك، عليه الرجوع إلى مختلف المؤلفات التي تفضل بها باحثونا، والترجمات المتعددة التي أثرى بها بعض مفكرينا معرفتنا لهذه الدائرة.

الكلمات المفتاحية: المعنى، اللغة، التحقق، نسبة المعرفة، الحقيقة، المطلق، الميتافيزيقا.



## ظهور دائرة فيينا وأبرز أقطابها

اعتادت مجموعة من علماء فيينا الالتقاء في المدّة الممتدّة من (١٩٠٧م) وإلى (١٩١٢م) في مقهى عمومي<sup>(١)</sup> لمناقشة الإشكاليّات الأساسيّة للرياضيّات الحديثة والعلوم الطبيعيّة<sup>(٢)</sup>. ويتعلّق الأمر بكلّ من الفيزيائي فيليب فرانك Philipp Frank (١٨٨٤-١٩٦٦م) وبالعالم الاقتصاد أوتو نُويْراث Otto Neurath (١٨٨٢-١٩٤٥م) وعالم التقنية المتخصص في الرياضيّات التطبيقية ريجارد فون ميسس Ri-chard von Mises (١٨٨٣-١٩٥٣). لكن النقاشات لم تقتصر على مجالات تخصّصهم، بل تعدّتها، حيث نوقشت فلسفة طوماس الأكويني والإنجيل والتورات والتلمود اليهودي والقديس أغسطين وكذا الفلسفة المدرسيّة<sup>(٣)</sup>. وقد اعتبر كثيرون هؤلاء بمنزلة (حلقة فيينا الأولى)، وهذا ما ذهب إليه رودولف هالر Rudolf Haller وستادلر Stadler وأوبل Uebel.

لعب هانس هان Hans Hahn (١٨٧٩-١٩٣٤م) دورًا مهمًّا في انتقال الفيزيائي والفيلسوف الألماني موريس شليك Moritz Schlick (١٨٨٢-١٩٣٦م) من مدينة كييل Kiel الألمانية للتدريس في فيينا عام ١٩٢٢م. دأب شليك على تنظيم دائرة نقاش من (١٩٢٤م) إلى (١٩٢٩م)، كلّ يوم خميس في منزله في بداية الأمر، ثم في قاعة من قاعات معهد الفيزياء بجامعة فيينا. ويإيعاز من هان، عكفت الدائرة على دراسة كتاب الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (رسالة منطقيّة

---

(١) كان يسمى Café Josephinum، بالعنوان التالي بفينا: 33-Währingerstrasse, IX Wien.

(2) Der Wiener Kreis, Ausgewählte Texte, Herausgegeben und kommentiert von Christian Damböck, Stuttgart: Reclam, 2013

(٣) من بين أهمّ المراجع الجديدة هناك كتاب أنا سيغتسلايتنر، (علم الأخلاق والأخلاق في دائرة فيينا، فيما يتعلق بتاريخ نزعة إنسانية ملتزمة)، ٢٠١٤.

فلسفية<sup>(١)</sup> (Tractus logico-philosophicus) (١٩٢٢م): "في فيينا اكتشف شليك مؤلف فيتغنشتاين، وهو مؤلف فهم كارناب أهميته القصوى، كما فهم هان أهميته كذلك"<sup>(٢)</sup>.

عُرفت دائرة فيينا بأسماءٍ متعدّدة، كالتجريبية المنطقية، والتجريبية العلمية، وحركة وحدة العلم، والتجريبية الحديثة، والفلسفة التحليلية. ضمت هذه الدائرة مجموعة من الباحثين والباحثات في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والرياضيات والمنطق. عُرفت (دائرة فيينا) تحت هذا الاسم بصفة رسمية عام ١٩٢٩م، وكان أوتو نويراث هو الذي اختار الاسم.

بالرجوع إلى وثيقة برنامج ١٩٢٩م، نجد قسمين من المنخرطين في دائرة فيينا: الأشخاص الذين كانوا يكوّنون نواة الدائرة، وهم: غوستاف بيرغمان، رودولف كارناب، هيربرت فايغل، فيليب فرانك، كورت غودل، هانس هان، أوغا هان. نويراث، بيلا يوهوس، فيليكس كاوفمان، فيكتور كرافت، كارل منجر، رينجار فون ميزس، أوتو نويراث، روز راند، يوسف شختر، موريتس شليك، فريدريك فايسمان، إدغارد تيلسل<sup>(٣)</sup>.

(١) هناك تأثير واضح لبيتراند راسل وغوتلوب فريجي في هذا المؤلف، الذي أثر بدوره على دائرة فيينا في بداياتها، ولعلّ هذا هو الذي يجعل بعض الدارسين العرب لهذه الدائرة يُقحمون فيتغنشتاين في هذه الدائرة، على الرغم من أنّه لا ينتمي إليها لا من قريب ولا من بعيد، ولم يصرّح بذلك أبداً.  
(٢) انظر في هذا الإطار: أناستاسيوس برينير: (الوضعية المنطقية: مثال دائرة فيينا)، المجلة المتعدّدة التخصص للدراسات القانونية، ٢/٢٠١١، العدد ٦٧، ص ١١٩-١٣٣.

Anastasios Brenner, "Le positivisme logique: le cas du Cercle de Vienne", Revue interdisciplinaire d'études juridiques 20112/ (Volume 67), p. 119133-. DOI 10.3917/riej.067.0119.

(3) Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Olga Hahn-Neurath, Béla Juhos, Felix Kaufmann, Victor Kraft, Karl Menger, Richard von Mises, Otto Neurath, Rose Rand, Josef Schächter, Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel.

وفي محيط هذه النواة نجد ألفريد جول أير، إيغون برونسفيك، كارل بولر، يوسف فرانك، إلزا فرينكل - برونسفيك، هاينريك كومبيرتس، كارل غوستاف همبل، أينو كايلا، هانس كلزن، شارل ف. موريس، أرنا نايس، كارل رايموند بوبر، فيلارد فان أورمان كوين، فرانك ب. رامزي، هانس راينباخ، كورت رايدامايستر، ألفريد كارسكي، أولغا كاوسكي - طود، أوسكار مورغنستيرن، لودفيغ فيتغنشتاين<sup>(١)</sup>، الذي لم يكن ينتمي للدائرة كما يزعم بعضهم، بل كانت تربطه علاقة صداقة بشليك، رافقه فيتغنشتاين مرةً إلى اجتماع للدائرة، التي كانت تجتمع مرتين إلى ثلاثة مرات في الشهر.

تأسست جمعية إرنست ماخ Ernst Mach عام ١٩٢٨ م بمبادرة من العصابة النمساوية للمفكرين الأحرار österreichische Freidenkerbund واختارت شليك رئيساً لها، وكان نويراث وكارناب مقررَين لها. اختارت الجمعية اسم الفيزيائي وفيلسوف العلوم إرنست ماخ، الذي كان يعتبر نفسه من أتباع ثورة ١٧٨٩ م ونظيرتها عام ١٨٤٨ م. كان ضد التقليد الديني والعنصرية والقومية الألمانية. ويوجد تمثال برونزي لماخ في حديقة بلدية فيينا، وهو التمثال الذي دُشن يوم ١٢ يونيو ١٩٢٦ م، رفع عنه الستار كل من البيرت أينشتاين وفيليكس إيرينهافت وموريتس شليك وهانس تيرينغ. ومن الأهداف المعلنة لجمعية ماخ هذه كان تشجيع "الفهم العلمي للعالم-wis-senschaftliche Weltanschauung"، عن طريق المحاضرات والكتب، قصد إظهار أهمية البحث العلمي الدقيق للعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية<sup>(٢)</sup>. وتؤكد دامس ماري ياهودا Dahms Marie Jahoda بأن سيغموند فرويد كان منحرفاً في هذه الجمعية.

(1) Alfred Jules Ayer, Egon Brunswik, Karl Bühler, Josef Frank, Else Frenkel-Brunswik, Heinrich Gomperz, Carl Gustav Hempel, Eino Kaila, Hans Kelsen, Charles W. Morris, Arne Naess, Karl Raimund Popper, Willard Van Orman Quine, Frank P. Ramsey, Hans Reichenbach, Kurt Reidemeister, Alfred Tarski, Olga Taussky-Todd, Oskar Morgenstern, Ludwig Wittgenstein..

(٢) كما أعلن عن ذلك في وثيقة التأسيس. انظر في هذا الإطار:

وكما أكدت إيليزابيت نيمت<sup>(١)</sup> Elisabeth Nemeth، فإن السلطات النمساوية آنذاك فهمت بأن الجمعية، انطلاقاً من هدفها الأساسي المتمثل في (الفهم العلمي للعالم)، هي أداة سياسية: "من المفيد أن نعرف هنا بأن ما كان يميز دائرة فيينا، بجانب مستواها الأكاديمي العالي، هو التزامها السياسي تجاه الشعب، وهو التزام مارسه بالخصوص دون هوادة الاقتصادي نويراث (١٨٨٢-١٩٤٥). وفي هذا الالتزام حُسم كذلك قدر الدائرة. وكما يُظهر هذا الكتاب فإن أعضاء الدائرة تعرضوا بطريقة مستمرة للضغط المعادي لليهود، ولرجال الدين المحافظين والدوائر الشعبوية داخل وخارج الجامعة"<sup>(٢)</sup>. ولهذا السبب تمّ حظر (عصبة المفكرين الأحرار) عام ١٩٣٣،

(١) تعتبر الفيلسوفة النمساوية إيليزابيت نيمت عميدة قسم الفلسفة بجامعة فيينا حالياً، من المتخصصات في دائرة فيينا. لها مجموعة من الدراسات في هذا الإطار، نذكر منها:

1981: Otto Neurath und der Wiener Kreis, Revolutionäre Wissenschaftlichkeit als politischer Anspruch, Campus Frankfurt - New York, 213 S.

1994: (Herausgeberin gemeinsam mit Paul Neurath): Otto Neurath oder Die Einheit von Wissenschaft und Gesellschaft, Böhlau, Wien, 431 S.

1996: (Herausgeberin gemeinsam mit Friedrich Stadler): Encyclopedia and Utopia, The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945-), Vienna Circle Yearbook 496/, Dordrecht Boston London: Kluwer

1997: (Herausgeberin gemeinsam mit dem Wiener Philosophinnen Club): Krieg / War, Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht, München: Fink,

1999: (Herausgeberin gemeinsam mit Richard Heinrich): Otto Neurath: Rationalität, Planung, Vielfalt, Bd. 9 der Wiener Reihe, Wien-Berlin: Oldenbourg-Akademie Verlag, 232 S.

2000: (Herausgeberin gemeinsam mit Silvia Stoller und Gerhard Unterthurner): Philosophie in Aktion, Rassismus, Demokratie, Österreich, Wien: Turia und Kant.

(٢) انظر في هذا الإطار، كريستوف ليمبيك-ليليناو، فريديريك شتادلر، دائرة فيينا، الناشر: LIT، فيينا،

وتم منع جمعية إيرنست ماخ عام ١٩٣٤ م. بتهمة معاداتها وخطرها على النظام القائم آنذاك. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أحد أسباب اغتيال شليك كان هو اتهامه بأنه يفضل اليهود على النمساويين، في زمان تصاعد فيه العداء لليهود في الدول الأوروبية عامة والجرمانية بالخصوص.

وقد كان أول هدف لدائرة فيينا هو تشجيع المنطق التجريبي أو المنطق الوضعي، وهذا ما يشي بأن لها على الأقل جذرين فلسفيين: العقلانية والتجريبية. طوّرت الدائرة نقدًا جذريًا للميتافيزيقا الاحتمالية *spekulativ*، وانتمى إلى هذه الدائرة مجموعة من الفلاسفة المرموقين، ومنهم بالخصوص غوتلوب فريجا *Gottlob Frege*، إرنست ماخ *Ernst Mach*، لودفيغ بولتسمان *Ludwig Boltzmann*، موريتس شليك *Moritz Schlick*، لودفيغ فيتغنشتاين *Ludwig Wittgenstein*، برتراند راسل *Bertrand Russell*، وغيرهم.

### الأسس المعرفية لدائرة فيينا والوضعية المنطقية

للوضعية المنطقية المُحدثة أساسان إذاً: تركز في آخر المطاف على الخبرة الحسية المباشرة، عندما يتعلق الأمر بظاهرة من ظواهر العالم الخارجي، أي: ما طوره دافيد هيوم في هذا الإطار، كما أنّها تركز على التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع، أي: على فلسفة ليبنيتز.

هناك -عمومًا وباختصارٍ شديدٍ- ثلاث محطّات تأثير ارتوت منها الوضعية المنطقية لدائرة فيينا، وهي على التوالي:

الأولى: تأثير الفلسفة التجريبية ونظيرتها الوضعية السابقة عليها، وخاصةً عند هيوم وميل وماخ وأيضًا بوانكاري.

الثانية: تأثير المنهج التجريبي، كما طوره العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر.  
الثالثة: تأثير المنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطورت على وجه الخصوص عند كل من فريجه ووايتهد وراسل وفيتغنشتاين.

ويسمح لنا هذا بالتسليم بإمكانية معالجة خصائص نظرية معرفة هذه الدائرة من جانبيين متكاملين، بالنظر إلى الاختلافات الكثيرة بين روادها في أمور بعينها:

أ. اتخاذها لغة الحياة اليومية مادة للبحث، والتحليل اللغوي منهج اشتغال.

ب. الاعتماد على التحليل المنطقي لمعالجة اللغة العلمية، على الرغم من أنها تحاول بناء لغة اصطناعية، تتوخى تعميمها وجعلها نموذجاً للغة العلم.

### الأول: معيار المعنى

كان رفض الميتافيزيقا من طرف هذه الدائرة مرتبطاً بما يسمى (معيار المعنى Sinnkriterium). فكل ما لا يمكن التحقق منه تجريبياً لا يُعتبر ذا قيمةٍ وذا معنى، ويجب إلحاقه بالميتافيزيقا. ومن الأمثلة على هذا الأطروحات المتعلقة بوجود الله، التي كانت هذه الدائرة تعتبرها فارغةً من أي معنى. ويُعتبر الملحد والمؤمن عندها سواسية؛ لأنّهما يضعان فرضيات غير ذات معنى، وبالتالي فإنّهما ميتافيزيقيان وحسب. وكان كارناب Carnap يعتبر الميتافيزيقا مزيجاً غير واضح بين العلم والفن والدين.

أُتضح فيما بعد أن (معيار المعنى) الصارم الأصلي لدائرة فيينا، لم يكن قادراً على مقاومة نقد كارل بوبر Karl Popper لمنهج التحقق من صحة أو عدم صحة أطروحة ما، بإرجاعها إلى الطريقة العلمية المحضّة. كما أنّ كارناب نفسه اكتشف في طريقة عمل هذه الدائرة ما سّاه بإشكالية المصطلحات النظرية Terme theoretischen. وبعد اكتشافه هذا، حاول بناء معيار معنى أكثر ليونةً. وطبقاً لستيغمولير Stegmüller، فإنّ معيار المعنى المُصحّح هذا هو معيارٌ معياريٌّ، وتابَع لمجموع أدوات التجريبية المنطقية لدائرة فيينا.

وبهذا أصبح من الممكن إما رفض هذا المعيار كلياً، أو فهمه كمعيار الحدود بين الميتافيزيقا والعلوم التجريبية، من دون الإعلان بأن الميتافيزيقا لا معنى لها. وبهذا أصبح من الممكن أيضاً تطبيق طرق العمل التي طورتها التجريبية المنطقية، من طرف التوجهات الفلسفية أكانت ميتافيزيقية أو عقلانية. والنتيجة هي أننا نجد اتجاهات في الفلسفة التحليلية التي تطورت من التجريبية المنطقية، درست فيها إشكاليات ميتافيزيقية قديمة بطريقة جديدة.

### الثاني: اللغة

تعد اللغة محور البحث الفلسفي لدائرة فيينا في بعدها الدلالي والتركيبية. وكانت مهمتها الأولى في هذا الإطار هي توضيح الدلالة اللغوية بإظهار جانبها (السمي). وبناءً على تأكيدهم على ضمان المعنى من التجربة الحسية المرتبطة بالعالم الخارجي الوضعي الملموس، فإنهم قسّموا العبارات والجمل، وكل ما يتمثل في الصور النحوية إلى ثلاثة أقسام:

- عبارات ذات معنى، العبارات التحليلية؛ أي: قضايا العلوم الصورية: المنطق، الرياضيات إلخ، والقضايا التركيبية القائمة على التجربة، أي: قضايا العلوم التجريبية.

- وعبارات خالية من المعنى، وهي العبارات الميتافيزيقية.

- وعبارات زائفة، لا تنتمي لا إلى الأولى ولا الثانية، تظهر بطريقتين: دراسة المتكلم في عبارته كلمة بغير معنى، أي كلمة لا تشير إلى أي شيء من تجارب الإنسان الحسية، ككلمة (جوهر). أو استعمال ألفاظ كلها من ذوات المعنى الخبري المعتاد، لكن يصفها بطريقة لا تتطابق ومنطق اللغة في استعمالها العادي، كأن يقول المرء: (العقل عنصر).

يطابق الوضعيون الجدد إذاً بين المعنى وبين العلم، فحيث لا يوجد علم لا يوجد معنى كذلك. ومن هنا تقسيمهم للقضايا أيضاً إلى قضايا تحليلية، وأخرى تركيبية، وثالثة زائفة. تخص القضايا التحليلية العلم، بينما تتعلق نظيرتها التركيبية بالمنطق، أما

القضايا الزائفة فإنها تُدرج في ميدان الفلسفة.

والنتيجة هي أن للقضية إمكانيتين: إما ألا تعني شيئاً فيما يتعلق بالواقع الخبري، وإما أن تقوم بتحديد الشيء كما تدركه الحواس في هذا الواقع الخارجي. فإذا كانت القضية تعني شيئاً ما، فإن هذا الشيء لا يعني غير الواقع، في حين تُعتبر كل قضية لا تتحدّث عن الواقع قضية مجردة وحسب.

### الثالث: مبدأ التحقق

يقود هذا كله إلى الحديث عن (مبدأ التحقق) في فلسفة دائرة فيينا، بما أنه خاصية للمعنى، ويربطونه بمعنى (التطابق) أو (الاتفاق)، بشهادة ج. أ. آير، أحد أقطاب هذا الاتجاه: "إن أية عبارة لا تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة إلى أي شخص، إلا إذا كان هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحى هذه العبارة بالتعبير عنها، أي إذا عرف ما هي الملاحظات التي تقوده في ظروف معينة إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو رفضها على أنها كاذبة"<sup>(١)</sup>. كما أنه يؤكد في هذا السياق بأن (مبدأ التحقق) يعني تحديد صدق أو كذب القضية بمعرفة مدى اتفاقها أو اختلافها مع الواقع.

ما المقصود بكلمة (اتفاق)، وكلمة (واقع) في الوضعية المنطقية الجديدة؟ يقدم المرء المثال التالي للإجابة على هذا السؤال: عندما نقول القلم الأحمر موجودٌ فوق الطاولة، فإننا نكون هنا قد حدّدنا وجود القلم فوق الطاولة وجوداً فعلياً، أي: إننا أحدثنا تطابقاً بين وجود القلم الفعلي والعبارة الدالة على هذا الوجود. أي: إن هذه القضية ليست سوى نتيجة للواقعة الخبرية المتطابقة مع العبارة الدالة عليها. من هنا يمكن للمرء التعبير عن التطابق بين القضية التي تقال، وبين الواقع الخارجي كالتالي: إذا كانت القضية تصوّر الحالة التي نجد عليها الواقع الخارجي تصويراً دقيقاً، وترسمه رسماً واضحاً، كانت القضية مطابقةً للواقع؛ وهذا يعني أنها صادقة. وإذا كانت غير ذلك فهي خاطئة.

(١) مجلة الفكر المعاصر المصرية، العدد الثالث والعشرون، ص ٢٠ - ٢١، القاهرة، يناير ١٩٦٧.



لكن هذه المطابقة بين القضية والواقع الخارجي لا تشمل الأشياء المنفردة، بل الأشياء كموضوعات في ترابطها مع بعضها البعض. وبما أن الوضعيين المنطقيين ينظرون إلى العالم من زاوية الوقائع، فإن هذا الأخير مكوّن من الوقائع الذرية فقط. وهذا يعني أن إدراك العالم يتم بوصفه وجوداً فيزيائياً، وبهذا يتم التطابق بين العلم والمعنى.

وقد دافع عن هذا التصور نُويْرات وكارناب، القائلين بأن للعلم الموحد، أي: الفيزياء عندهما، لغة واحدة، خاصيتها أنها كونية، وبإمكان المرء التعبير عن طريقها عن كل شيء له معنى. ويستشهد يميني طريف الخولي<sup>(١)</sup> بنص لكارناب في هذا الإطار: "إذا كنّا سنتخذ لغة الفيزياء كلغة للعلم بسبب خاصيتها كلغة كونية، فإن جميع العلوم ستتحول إلى الفيزياء، وستستبعد الميتافيزيقا باعتبارها لغواً، وتصبح العلوم المختلفة أجزاءً من العلم الموحد".

في الجهة المقابلة، نجد الوضعي المنطقي فريدريك فيرمان يمثل رأياً مختلفاً، ولنلمس هذا في نصه (مبدأ القابلية للتحقق)، عندما يؤكد بتلخيص بأن هناك بعض الناس يعتقدون أن هناك عالم وقائع وعالم لغة، في حين أنه لا فصل بين العالمين. فباستعمالنا للغة نحدّد جزءاً من العالم. وبهذا نلمس إذاً اختلافات كثيرة في الوضعية الجديدة فيما يخص إشكالية الوقائع واللغة، حتى وإن كانت تلتقي في إطار التحديد العلمي للغة.

قامت اعتراضات شتى ضدّ مبادئ (التحقق)، و(القابلية للتأكيد)، و(التجريب)، وبالخصوص فيما يتعلق بتمييز هذه المبادئ بين القضايا الدالة على المعنى والقضايا الفارغة من المعنى، كالميتافيزيقا مثلاً. وتحت ضغط تأثير نقد كارل بوبر لدائرة فيينا في هذا الإطار، حاولت الدائرة. كما أكد ذلك أحد أعضائها البارزين فيكتور كرافت Viktor Kraft - تعديل بعض آرائها، وعلى رأسها (مبدأ التحقق)، الذي استعويض عنه بمبدأ (القابلية للتعويض)، المرتبط بمبدأ (القابلية للتجربة). بمعنى أن الجملة

(١) يميني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر (منهج العلم - منطق العلم)، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ٢٤٧.

عندهم لا بد أن تكون قابلةً للتجربة، أي: وضعها تحت مجهر التجريب. وعملية التجريب هذه هي المعيار الوحيد لتأييد أو نفي جملة ما.

وفي العمق، فإنَّ مبدأ (القابلية للتجريب) هو صورةٌ مطابقةٌ للأصل لمبدأ (قابلية التأكيد)، الذي هاجمه المرء. ويكمن الفرق بينهما في التحقق من معنى قوي (القابل للتجربة)، ومعنى ضعيف (القابلية للتأكيد). وحتى نقد بوبر ل(مبدأ التحقق) لا يدخل لا في إطار القضايا التحليلية، ولا في إطار نظيرتها التركيبية. وقد قبله الوضعيون على أساس تجريبي، وميز آير، أحد أتباع الدائرة بين (التحقق بالمعنى القوي)، و(التحقق بالمعنى الضعيف). فالتحقق من قضية ما ب(المعنى القوي) يتم في نظره إذا كانت هذه القضية مؤسسة على الخبرة بطريقة قاطعة. أمّا إذا ساعدت التجربة على جعلها ممكنةً فإنَّها تكون قابلةً للتحقق ب(معنى ضعيف).

لم يعد (مبدأ التحقق) يشكّل المعيار الوحيد للحكم على صدق الإشكاليات أو خطئها، وقد وسّع هذا الأمر مجال فلسفة لغة العلم، وفتح لها باب ميدان (الاحتمال). واشتغل كارناب على فكرة (التأكيد)، و(الاحتمال)، بعد نقد بوبر. وذهب كارل هيمل إلى أكثر من هذا برفضه (للتحقق) نظرًا لرفضه للاستقراء. وكان يرى أن النظرية لا يمكن أن تكون علميةً إلا إذا كانت قابلةً للتجريب والبرهنة ببيانات تجريبية. وقد رجع همبل إلى (قانون الرية) الذي قدّمه هايزنبرغ، والمتمثل بتلخيص شديد في صعوبة تحديد الجسم (على المستوى الميكروفيزيائي) فضائياً (موقعاً)، وتحديد سرعته في الآن نفسه. ذلك أن الجسم الفيزيقي أصبح يشكّل مادةً وحركةً معاً، وكان هذا هو سبب إسقاط مبدأ الحتمية والقول بالاحتمال.

لم تقف كلّ التعديلات التي قامت بها دائرة فيينا على (مبدأ التحقق) كمعيارٍ للصحة، والاعتماد على مفهوم (الاحتمال) كمبدأٍ لتعديل ومراجعة مبدئهم الرئيس، القائم على التمييز بين (لغة العلم)، و(لغة اللاعلم)، حتى وإن كانت هناك اختلافاتٌ طفيفةٌ بين المنضوين في الدائرة حول هذا الأمر.

لم يكن لدائرة فيينا أية نظرية مشتركةٍ إذًا، بقدر ما كانت تجتمع حول برنامج عملٍ مشترك. طوّرت هذه الدائرة ما أسمته (تصوّرًا علميًا للعالم) على مبادئٍ أساسيةٍ ثلاثة:

١. على العلوم أن تتحد في لغة الفيزياء (اختزال العلوم التجريبية)، أو في لغة المنطق (المنطقانية (logicisme)؛ لأن المرء كان يعتقد بأن كل معرفةٍ إنما تكون تجريبيةٍ أو شكليةٍ.

٢. كانت الدائرة تعتبر الفلسفة كتوضيح للمقترحات العلمية والأخلاقية والإستيقية عن طريق التحليل المنطقي. ولا يعني هذا بأن الفلسفة تُختزل في نظرية معرفةٍ ما، على الرغم من أن هذه الأخيرة تشكّل نقطة انطلاقها.

٣. يؤكّد هذا التصوّر بأن المقدمات الميتافيزيقية لا تتوفر على أي معنى (Unsinnig)، بل أكثر من هذا، وضعت الإشكاليات الفلسفية القديمة بطريقة خاطئة، وعُبر عن نتائجها بطريقة غير لائقة. وهذه الأطروحة بالضبط هي التي نجدها في كتاب فيتغنشتاين (رسالة منطقية فلسفية)، الذي يرى بأن سبب غياب المعنى في المقدمات الميتافيزيقية، هو أن هذه الأخيرة لا يمكن البرهنة عليها عن طريق التجربة، يعني أنها لا تُحيل على العالم، بل تُخبرنا بالطريقة التي تشتغل بها اللغة.

#### الرابع: رفض الميتافيزيقا

لا يستقيم أي فهم لدائرة فيينا دون الرجوع إلى فهم رفضها للميتافيزيقا. كان تخليص العلوم والفلسفة من قبضة الميتافيزيقا من بين أهم الأهداف التي قامت من أجلها هذه الدائرة. ففي حُمى البحث عن وحدة العلوم، باستعمال منهج التحليل المنطقي للغة، لم تكتفِ برفض الميتافيزيقا وحسب، بل حاولت البرهنة على أن قضاياها لا معنى لها. وأكدت أن الطريقة العلمية المعروفة والمتعارف عليها هي الطريقة التجريبية ونظيرتها الرياضية، رافضةً الطريقة التأملية والصوفية.

في مقابل رفض الميتافيزيقا، حاولت دائرة فيينا بناء فلسفةٍ علميةٍ، لا يحق لها

تكوين قضايا تجريبية، وبهذا تحوّلت إلى مجرد طريقة منطقية تحليلية، وبناء قاعدة علمية عامة للعلوم.

كانت هناك الكثير من المذاهب الفلسفية التجريبية والمادية عُرِفَت بمعاداتها للميتافيزيقا قبل التجريبية المنطقية، إلا أن ما يميز هذه الأخيرة هو اعتمادها على التحليل المنطقي للقضايا في جانبها التركيبي والدلالي، مستعينةً في ذلك بالمنطق الجديد. ويتركز نقد دائرة فيينا للميتافيزيقا على خطوتين أساسيتين:

- التأكيد على أنه بالإمكان رد كل القضايا إلى قضايا أولية، أي: ما نبرهن عليه بالخبرة الحسية مباشرةً.

- التأكيد على أن الميتافيزيقا ما هي إلا نتيجة أخطاءٍ في منطق التركيب اللغوي لعباراتها، تطبيقاً لمبدأ تحقيق المعاني. ومن هنا رفضهم للميتافيزيقا التقليدية، باعتبار قضاياها خاليةً من المعنى، نظراً لغياب طريقة التحقق منها بواسطة التجربة. ويذكرنا رفض دائرة فيينا للميتافيزيقا التقليدية بمواقف دافيد هيوم، الذي اعتبر الميتافيزيقا سفسطةً ووهماً. كما أن أغوست كونت كان يعتبر التفكير الميتافيزيقي مرحلةً من مراحل الفكر، عليه تجاوزها إلى المرحلة الوضعية. ومن المعروف أن كانط رفض اعتبار الميتافيزيقا صورةً من صور المعرفة النظرية، وحاول تعويضها بميتافيزيقا شبيهه بالعلم.

في رفضهم للميتافيزيقا، ينبّه أتباع دائرة فيينا على أنه من الضروري القيام بتمييز واضح بينها وبين الفلسفة. إنهم ليسوا ضدّ الفلسفة، بل يحاولون - في مقابل هدم الميتافيزيقا التقليدية - بناء فلسفةٍ للعلوم. فالخلط بين الميتافيزيقا والفلسفة منذ أرسطو هو ما تحاول دائرة فيينا التصدي له بكل حزم، بل تصحيح المسار.

كان لعبارة (ميتافيزيقا) معانٍ كثيرة، واستعملت مناهج مختلفة لدراسة قضاياها، بل اعتبرها الكثيرون بحثاً في العلل الأولى، واعتقدوا بأنها تمتلك مفاتيح معرفة الحقيقة الكلية في شموليتها ومن دون تجزيء؛ لأنّ هذا الأخير يُفسد الحقيقة.

بطبيعة الحال هناك مغالاةٌ في نقد الميتافيزيقا من طرف الوضعية التجريبية؛ لأنّ هناك دراسات ميتافيزيقية لا تركز على قضايا الميتافيزيقا التقليدية، ولا على مناهجها. لا تبحث في الوجود وصفاته، ولا في الحقيقة الكلية، ولا في العلل الأولى، بل نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة أمثلةً على أنواع أخرى من الميتافيزيقا مارسها مفكّرون معروفون بمعارضتهم للميتافيزيقا التقليدية.

فعبارة (ميتافيزيقا) غامضة؛ لأنّها استعملت بمعانٍ كثيرة، وأنظمةً مختلفة، ولهذا السبب كان من اللازم التمييز بين أنواع الميتافيزيقا، طبقاً لمادة البحث التي انبثقت عنها: الميتافيزيقا البحثية، الميتافيزيقا الكونية (تعتمد على ما يقدمه العلم من حقائق تجريبية، وتحاول ربطها ببعضها البعض في حقيقة كلية، يستنتجها الفيلسوف بعد تحليل لأبعادها الفلسفية) أو الاستقرائية، الميتافيزيقا الرياضية (نوع من الفلسفة أساسه النظرية الرياضية، وهدفه تفسير العالم على ضوء المعرفة الرياضية)، الميتافيزيقا اللغوية (ليس لها علاقة بالوجود والمطلق وغيره، بل إنّها نتيجة لتطبيق التحليل المنطقي للغة)، الميتافيزيقا الديالكتيكية (تتخذ منطقاً لتفسير الحركة، والضرورة في الوجود كلّ. وهي في استعمالها للمنطق تقصد الحركة الفعلية للوجود ومبادئ هذه الحركة)، الميتافيزيقا المتعالية (مقولات يُعتقد بأنّها ضرورية للمعرفة، وأنّها صور عقلية بحثة لا علاقة لها بعالم الحسّ والتجربة. فأفكارنا حول الجوهر والقوّة والفعل والحقيقة وغيرها ليست مستقلةً عن الخبرة فحسب، بل إنّها كذلك لا تحتوي على أي معنى تجريبي، كما نجد في الكانطية)، الميتافيزيقا النقدية (التي أسسها كانط، ومارسها أتباعه من بعده)، الميتافيزيقا الوجودية (مورست في غلاف أدبي له صلة بالوجود الإنساني). كما أنّ كتابات هيدجر (الكينونة والزمن)، وسارتر (الوجود والعدم) تحتوي على قضايا ميتافيزيقية كثيرة.

## انتقادات دائرة فيينا والوضعية المنطقية

ككل الاتجاهات والنظريات الفكرية والفلسفية الكبيرة، تعرّضت دائرة فيينا ومعها كلّ الوضعية التجريبية لانتقادات شتى، سواء في بداياتها الأولى، وبالأخصّ انتقاد كارل بوبر - الذي يعدّ من صحح منهج الدائرة - أو في اليوم الذي نعيشه، نظرًا لانتعاش الاهتمام بدائرة فيينا على الصعيد العالمي، وبالأخصّ في أمريكا وأوروبا. وبما أنّ هذه الانتقادات مختلفة المشارب والأمصار، فقد لخصناها في التالي:

### أ. نقد كارل بوبر

يعدّ كارل بوبر من بين أهمّ فلاسفة العلم الذين أنتجهم القرن العشرين، وأكثرهم تأثيرًا في مسيرة فلسفة العلم الحديثة. وكان نقده لدائرة فيينا من بين الأسباب الرئيسة في شهرته هذه، بل لربما كانت هذه الدائرة ملهمته في بناء تصوّر خاصّ به في نظرية المعرفة. وستعرض لأهمّ مواقفه الفكرية في هذا الإطار ولو بإيجاز؛ لأنّه من بين المفكرين الغربيين الذين نال اهتمام دارسين عرب كثر، سواء بترجمة كتبه، أم دراسة بحوثه.

ينقسم الاستدلال العقلي إلى قسمين رئيسين: الاستقراء، والاستنباط. يقيمان الحجج العقلية، ويوصلان إلى استنتاجات، لكن طريقة عملهما تختلف. فالطريقة الاستنباطية تمرّ من العامّ إلى الخاصّ، في حين يمرّ الاستقراء من الجزئيّ إلى العام. ومن نافلة القول التذكير بأنّ الوضعية الجديدة لدائرة فيينا، وككلّ نظريات فلسفة العلوم، كانت تستعمل الاستقراء للوصول إلى نتائجها وتعميمها كقوانين. والتقليل من أهميّة الاستنباط، أو إهماله الكليّ، من طرف دائرة فيينا، كان سببًا كافيًا ليجد بوبر الثغرة التي كان يبحثها لنقد هذا الاتجاه الجديد في نظرية المعرفة. يتعلّق الأمر إذًا عنده بالتمييز بين المذهب التجريبي (حيث يعتمد الاستقراء كمنهج)، والمذهب العقلي (الذي يستعمل الاستنباط في دراساته). وبهذا فإنّ مصادر العلم عنده هي عقلية وتجريبية في الآن نفسه. كان بوبر يعتقد أنّ الاستنباط يضمن حدًا أعلى من الموضوعية مقارنةً بالاستقراء،

وهو عنده المنهج المقبول الوحيد؛ بل هاجم الاستقراء والتجربة، التي يُتوهم بأنّها تضمن صحّة نتائجه وأحكامه، على اعتبار أنّ نتائجه تؤديّ إلى حالة قارّة لا تتغير، بل تتكرر فقط. وبطبيعة الحال، إنّ التركيز على الاستنباط ورفض الاستقراء جملةً وتفصيلاً من طرف بوبر أمر مغالى فيه جداً؛ لأنّه استعمل هو نفسه الاستقراء في البرهنة أكثر من مرة، حتى وإن لم يُقر بذلك، بل نفاه قطعياً. فالاستقراء الذي يكتفي بالتكرار ولا يقدم أية بدائل، يقود إلى نظريّة واحدة دون غيرها؛ بينما يقود الاستنباط إلى مجموعة من البدائل تكون أمام الباحث، يختار منها ما يشاء، قيمتها متساوية منذ البدء، وحتى عند اختيار بديل من هذه البدائل، فإنّ دراسته لا تصبو إلى تقديمه كالبديل الوحيد، بل كإمكانية من الإمكانيات المتاحة لاختيار صحّة أفضل البدائل.

ولا يعني هذا الكلام، طبقاً لبوبر، الوصول إلى بديل نهائي، بل قد يكون هذا الوصول منطلقاً جديداً، قابلاً للفحص المعمق، عن طريق طرح فرضياتٍ لإشكاليّات البحث. وما يدافع بوبر عنه في هذا الإطار هو كون كلّ نتيجة علميّة لا تكون قارّة للأبد، بل تكون مؤقتة، إلى حين البرهنة على نواقصها أو خطئها حتى، وينبّه إلى أنّ تاريخ العلوم الحقّة نفسها غنيٌّ بالأمثلة على ذلك. ويضمّر موقف بوبر هذا جرعةً شكّيّة لا غبار عليها في تصوّره لتطوّر العلم، بل يعتقد أنّ العلم لا يتطوّر وينمو إلّا بهذه الطريقة. وعلى عكس الاستنباط الديكارتي، فإنّ فرضيات بوبر تنطلق من مقدمات غير مؤكّدة؛ لأنّ تأكدها يتمّ بعد الاشتغال عليها كفرضياتٍ حدسيّة قابلة للرفض والتغيير، والدحض أو التأكيد.

وإذا تذكرنا ما قلناه بإيجاز عن هيوم، يتضح بأنّ بوبر، في نقده لدائرة فيينا، إنّما يذهب إلى الجذور المؤسّسة لها، ونعني بذلك محاولة تحلّصه من بقايا تأثير هيوم على فلسفة العلوم عامّة، وبالخصوص فيما يتعلّق بالارتداد اللانهائي، الذي تتطلبه العملية الاستقرائية باعتبارها عادةً نفسيّة تتأسس على التشابه، المؤسّس بدوره على الاستقراء كذلك. فاعتبار الوضعية الجديدة الارتباط بين الاستقراء والاحتمال قائماً لا يغيّر في

نظر بوبر النتيجة؛ لأنّها تسقط بهذا في ارتداد لا نهائي.

لربما نلخص شعار بوبر في نقده لدائرة فيينا في كونه أقرّ بأنّه لا وجود للحقيقة في أيّ علم كان، أكان تجريبياً أم نظرياً؛ لأنّ كلّ معارف الإنسان تقبل الدحض في نظره، ولا تقبل البرهان. كما أنّ تطوّر العلم لا يتمّ عن طريق تراكم المعارف، بل تصحيحه الدائم من الأخطاء. بمعنى أنّ بوبر يضرب في العمق فكرة الصحة المطلقة للعلم وللمعرفة الناتجة عنه، مؤكّداً أنّ كلّ معرفة قابلة للتصحيح والتغيير والإضافة والحذف. ولا يعني هذا بحال من الأحوال أنّه كان يدعو إلى المعرفة بالمحاولة والخطأ، بل كان يؤكّد أنّ نمو المعرفة مفتوح دائماً على المستقبل.

ركّز بوبر على معيار القابلية للتكذيب، أي: ما سمّاه (معيار الاختبار). من هذا المنطلق، تكون الميزة الأساسية للمنهج التجريبي هي طريقتة في تعريضه للتكذيب، كيفما كان تصوّرنا للنسق الذي يخضع للاختبار. وطبقاً لبوبر فليس هناك تناظر يُذكر بين قابلية التحقق وقابلية التكذيب، التي تنتج عن الصورة المنطقية للمقولات العامة. ومعنى هذا بلغة بوبر نفسه أنّ النظريات العلمية لا تكون قابلة للتبرير أو التحقق، حتى وإن كانت قابلة للاختبار، بل يجب اختبارها. كما أنّ درجة الاحتمال فيها ضئيلة جداً، بل لا يؤمن، كما أكّد ذلك بعض أقطاب دائرة فيينا، بالاحتمال في تحصيل المعرفة. أي: إنّ الحكم الاحتمالي يُطبّق في نظره على حوادث في الواقع ليست لنا أيّة خبرة مسبقة عنها، وهذا منطق استقرائي خالص. بمعنى أنّه يرى نزعةً وتأويلاً ذاتيين في نظرية الاحتمال، لا تتناسب والموضوعية الواجب توفرها في المعرفة، بل إنّ الاحتمال مرتبطٌ عنده بمبدأ العشوائية. إنّها عنده استعدادات موضوعية، وليست أموراً تُفسّر حسابياً ورياضياً. وتختلف هذه الاستعدادات عن مبدأ تكرار الحدوث أو التردد؛ لأنّها في نظره حُدوسٌ عن بنية العالم، تحاول التفسير والتنبؤ، ولكنها قابلة للتعديل أيضاً.

عموماً، وكيفما حكمنا على نقد بوبر لدائرة فيينا، فإنّ هذه الأخيرة استفادت من نقده هذا، وعمل كثير من أقطابها على أخذها على محمل الجد في إعادة النظر في بعض



قضاياهم المعرفية، وبالخصوص عند بعض أعضاء نواة دائرة فيينا.

### ب. نقد ويلارد فان أورمن كواين

من أعمق الانتقادات للوضعيات المنطقية بعد بوبر، هناك انتقاد الأمريكي ويلارد فان أورمن كواين<sup>(١)</sup>، حيث قام بهدم قاعدة من أهم قواعد وضعيات دائرة فيينا، ويتعلق الأمر بالفصل بين القضايا التحليلية ونظيرتها التركيبية، مؤكداً أنه بالإمكان عرض القضايا التحليلية نفسها للفحص، فالكلمات والمصطلحات قد لا تعني نفس الشيء من علم لعلم آخر، ومن دائرة لغوية وثقافية إلى دائرة أخرى. والشيء نفسه ينطبق، في نظره، على القضايا التركيبية أيضاً. إضافة إلى هذا فإنه يعتقد بأن كل قضية من هاتين القضيتين يمكن اختزالها للقضية الأخرى، بطريقة لا علاقة لها بالمعنى ودرجة فهمنا للمصطلحات والكلمات.

أما فيما يخص مبدأ التحقق، فإن كواين يفترض شبكة من الفرضيات المترابطة فيما بينها، لا يمكن اختبارها بمعزل عن بعضها البعض؛ وعندما يتم هذا الاختبار أو خلاله نضيف إليها مباشرة تصوراتنا ومعارفنا عن الأشياء. من هذا المنطلق، فإن وحدة الدلالة التجريبية بالنسبة له تتمثل في كل العلم، على اعتبار أن هذا الأخير شبكة مترابطة من الفرضيات والقضايا والمعاني المؤسسة له. إذا حدث وتأكد كذب أحدها، يكون من الصعب تشخيص مكنم الخطأ. بمعنى أنه يؤكد أننا عندما نحاول اختبار فرضية منعزلة، فإننا في الواقع نختبر العلم كله، وبذلك يصل إلى مبدأ الكلية.

تؤكد فلسفة العلم عند كواين ضرورة عدم الفصل بين العلم والفلسفة. وبهذا يخالف جذرياً الوضعيات المنطقية، التي حاولت استخدام الفلسفة لتنقية العلم من (شائبة) الميتافيزيقا، وتحديد لغته تحديداً دقيقاً، أو كما قال كارناب: "ينبغي أن نستعيض

(١) "عقيدتان في التجريبية"

عن الفلسفة بمنطق العلم؛ أي: أن نستعيض عنها بالتحليل المنطقي لمفاهيم وتصوّرات العلوم؛ وذلك لأنّ منطق العلم ليس شيئاً آخر سوى التركيب المنطقي للغة العلم...؛ ومن هذا المنظور، فإنّ القضايا الميتافيزيقية عبارة عن أشباه قضايا يثبت التحليل المنطقي أنّها إمّا عباراتٌ فارغةٌ من المعنى، وإمّا عباراتٌ تخرق قواعد النحو. وحدها قضايا منطق العلم تحظى، من بين كلّ ما يُعبر عنه بالمشكلات الفلسفية، بكونها ذات معنى".

### ج. نقد لاري لاودن

أما الفيلسوف الأمريكي لاري لاودن فإنه يرى بأنّ سقوط الوضعية المنطقية راجع أيضاً إلى رفضها لكلّ شيء: "إنّ جزءاً كبيراً من أسباب سقوط الوضعية المنطقية لم يكن فقط بسبب التناقضات المنطقية التي واجهتها؛ بل في تعارضها مع مذاهب فلسفية ودينية واجتماعية، تلك المجموعة من الاعتقادات المقبولة على نطاق ثقافي واسع، لقد رفضت الوضعية المنطقية كلّ شيء تقريباً، الدين، التاريخ، الفن، الأدب.. إلخ"<sup>(١)</sup>.

من بين أهمّ الانتقادات المعاصرة لدائرة فيينا، وبالخصوص فيما يتعلّق برفضها للميتافيزيقا، هناك موقف الفيلسوف الأمريكي بيتر انواجن. يقول من بين ما يقوله: "طبقاً للوضعين المناطقة، كلّ العبارات والأسئلة الميتافيزيقية لا معنى لها. وطالما أنّ لكلّ العبارات والأسئلة الفلسفية التراثية تقريباً (كما أشرنا أعلاه) عنصراً ميتافيزيقياً جوهرياً ومهماً، فإنّ كلّ الأسئلة والعبارات الفلسفية التراثية تقريباً لا معنى لها"<sup>(٢)</sup>.

ودون قول ذلك صراحة، فإنّ انواجن يرى في ذلك غلواً يشرحه بقول: "لو كانت

(١) لاري لاودن، التقدّم ومشكلاته، نحو نظرية عن النمو العلمي، ترجمة فاطمة إسمايل، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦.

(٢) بيتر انواجن، مقدمة في الميتافيزيقا: كيف نتعامل مع الميتافيزيقا اليوم؟ ترجمة إبراهيم الكلثم، الموقع الإلكتروني حكمة: 2-9195-9195-2. <http://hekmah.org>

الكتاب الأصلي: Peter van Inwagen, Metaphysics, Cornell Univ. Press, Oxford [u.a.], 1993.

الأسئلة الميتافيزيقية. وبشكل أعم، الأسئلة الفلسفية. لا معنى لها بهذا المعنى؛ فلا عجب أنّ الفلاسفة لم يكن في إمكانهم الاتفاق على كيفية الإجابة عليها. إذا حدّق الشخص في النار لفترة طويلة، سيرى هذا الشخص صوراً هناك، وبما أنّ الصور التي تُرى في النار هي محض انعكاساتٍ نفسيةٍ للرائي، يُتوقع أن يرى أشخاصاً مختلفون صوراً مختلفة".

يتّهم أنواجن بطريقةٍ ذكّيةٍ الوضعيّة المنطقيّة باعتقادها في الخيال، ما دامت لم تخرج عن الفضاء الضيق الذي سجنت نفسها فيه. ولم يكن مألها يغير في شيءٍ مآل باقي الاتجاهات الفلسفية، كما يؤكّد ذلك أنواجن: "مثل الأنظمة الميتافيزيقية لديكارت ولايبنتز، تنتمي الوضعيّة المنطقيّة بالكامل الآن إلى تاريخ الفلسفة. وكتلك الأنظمة لم يكن في مقدورها تقديم أساسٍ لأيّ شكل من أشكال الإجماع الفلسفي". ويضيف: "مصير الوضعيّة المنطقيّة هو مصير كلّ محاولات تشخيص فشل الفلسفة في إنتاج بنية من الحقائق المؤسّسة، أو حتى بنية نظريّات مقبولة مؤقتاً. مثل هذه التشخيصات هي دائماً (مجرد فلسفة أخرى)، تعاني من الأعراض نفسها التي يفترض أنّها تفسرها: تُقدّم [هذه الأطروحات الفلسفيّة]، يتجادل الناس حولها، بعضهم يقبلها، بعضهم فقط، وفي النهاية، تنزوي لتحتلّ مكاناً في تاريخ الفلسفة"<sup>(١)</sup>.

#### د. نقد يوسف سايفرت

خصّص الفيلسوف النمساوي يوسف سايفرت في حدّ أهمّ كتبه: "البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله"<sup>(٢)</sup> الباب السادس: "المنطق والميتافيزيقا في البرهان الأنطولوجي" لنقد المنطق الوضعي، ومن خلاله -دون ذكر ذلك مباشرةً- دائرة فيينا. ونورد تلخيصاً مكثفاً لهذا النقد، نظراً للأهميّة التي يكتسبها فيما يخصّ الموضوع الذي نحن بصدد دراسته: (دائرة فيينا والوضعيّة المنطقيّة التجريبية).

(١) المرجع نفسه.

(٢) يوسف سايفرت، البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة: حميد لشهب، جداول للطباعة والترجمة والنشر، بيروت، ٢٠١٥.

يذكر سايفرت أن المنطق الدقيق لأرسطو، معتبراً أسس المنطق الحديث غير مقنعة، بل يلمس المرء في بعض الأحيان أن المبادئ الواضحة تترك المكان للبدهيّات غير الواضحة. كما يُسجل مغادرة المنطق الرمزي الفلسفة ليستقرّ في العلوم الشكليّة الشبيهة بالرياضيات. كما ينبّه إلى أن استعمال المنطق الرمزي والرياضي قد يكون مهمّاً في الأماكن التي تكون فيه سلاسل طويلة وغير ذات نهاية من خطوات التفكير المنطقي الشكليّ قد تطوّرت، كما هو الشأن في الرياضيات. ويكون من الصعب تقديم هذه الأسس دون تقليص وتشكيل المنطق الرمزي الحديث.

لا يجادل سايفرت في التطور الكبير للمنطق كعلم شكلي محض، والذي له علاقة قرابة بالرياضيات، منذ بولا Boolean، راسل، وايتهد، وفريجي. لكنه يرى بأنّ هذا المنطق الجديد الرمزي أو الرياضي خالٍ من أي موقفٍ فلسفي؛ لأنّه لا يمكن التمييز فيه ما إذا كانت القوانين المنطقية قواعد نفسية، أو اتفاقية للعب بالرموز، ولا يمكن للمرء أن ينتظر منه أيّ شرح ولو طفيفٍ للإشكاليّات الفلسفية الرئيسة للمنطق، كإشكالية جوهر الحقيقة والحكم، وإشكالية الشكل الصحيح للبراهين الاستنتاجية، وجوهر الصلاحية: "لا يمكن للمنطق بطبيعة الحال أن يجيب عن السؤال الأساسي والبسيط في نفس الوقت، المتعلّق بمعنى الحقيقة في المنطق، يعني حقيقة الحكم وما يؤسسه"<sup>(١)</sup>.

والنتيجة في نظر سايفرت هي أن المنطق الرياضي لم يعد فلسفةً، بل أصبح علماً مخالفاً لهذه الأخيرة ومخالفاً للرياضيات نفسها؛ لأنّ فلسفة الرياضيات تتساءل مثلاً عن ماهية الرقم في الواقع، وماهية أيّ قانون هندسي الخ، وبالتالي فإنّها تبحث عن جوابٍ لجوهر هذه الظواهر المغاير لما يبحث عنه الرياضي، حتى وإن انطلق من الأسئلة نفسها. وفي هجوم صريح على المنطق الرياضي، يقول سايفرت: "عندما يعتقد المرء بأن المنطق الذي يستعمل الرياضيات قد يعوض المنطق الفلسفي، أو بأنّه قد عوضه منذ

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٣٤٣.

مدة طويلة؛ فإنه إما أنه يعني بفلسفة المنطق ميتا-تفكير حول واجبات المنطق وطرقه المعرفية، وحول موضعها بالمقارنة مع علوم أخرى إلخ، وبهذا يكون من الممكن تمييز هذا النوع من فلسفة المنطق عن المنطق الفلسفي الكلاسيكي؛ وإما أن المرء يعني ذلك الجزء من التفكير الفلسفي حول المنطق، الذي لا يتخذ المنطق الفلسفي كموضوع، لكن المنطق الذي يستعمل الرياضيات، والذي يبحث عن معنى وصلاحيّة وقوانين الرموز المستعملة فيه<sup>(١)</sup>.

كما ينفي سايفرت نفيًا قاطعًا الادّعاء الذي يؤكّد أنّ تطوّر المنطق الحديث أسهم في تطوّر المنطق الفلسفي، بل يرى العكس. عندما يعتبر المرء الأنسقة المنطقية الشكلية والرمزية كموضوع خالص للفرضيات وللخيالات الرياضية، فإن خطر الوصول إلى قوانين خاطئة يكون واردًا: "إنّ الأمر يتعلّق إذًا إلى حد ما (بمنطق أصبح متوحشًا)، يهتم أكثر بلعبٍ دقيقٍ أكثر من اهتمامه بالمعرفة العلمية للوقائع المنطقية، ذلك أنّه يتعد هذا عن أسسه الفلسفية، تمامًا كما ابتعدت الرياضيات عن أسسها الواضحة في نظيراتها، وممارساتها الشكلية أو الاصطلاحية... اعتبر كذلك نظرية الأصناف لراسل Russel وكلّ أنواع تحديد قواعد اللغة والمتعالية Metasprache لحل التناقضات المنطقية، من بين النظريات الخاطئة والمتناقضة في بعض جوانبها"<sup>(٢)</sup>.

لعلّ الأهمية الخاصة لنقد سايفرت للمنطق الوضعي هي من جهة أنّه ينتقده بحكم درايته الواسعة بعلم المنطق عمومًا، ومن جهةٍ أخرى لكونه من الفلاسفة الغربيين المعاصرين، ممن يُمثل الفلسفة الكلاسيكية، المتأثرة إلى حدّ كبير بالإرث المسيحي الوسطوي.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٤٤.

(٢) المرجع السابق نفسه.

## ملاحظات فيما يخص دائرة فيينا والوضعية المنطقية

## أولاً: نسبية المعرفة

يختلف معنى مصطلح النسبية باختلاف المعنى المراد منه والمضمون، أو الميدان المستعمل فيه. ويحصى الباحثون ما يناهز عشرين تعريفاً لهذا المصطلح. ونورد هنا التعريف الآتي الذي سيكون أساس اشتغالنا على هذا المفهوم في هذه النقطة: (تُطلق النسبية) في العربية المعاصرة، على نوعين مختلفين من النظريات، يطلق على إحداهما في اللغة الإنجليزية *relativity*، (بصيغة الحال *adverb*)، ليكون معناها الحرفي، (بالنسبية، أو بالطريقة النسبية)، ويقصد بها النظرية النسبية في الفيزياء والطبيعة، للعالم الفيزيائي (ألبرت آينشتاين)، والتي اشتملت على النظرية النسبية الخاصة، والنظرية النسبية العامة، وهي متأتية من مبدأ النسبية *Relativity principle*.

كما تُطلق (النسبية) أيضاً على نظريات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، تسمى في الإنجليزية *relativism*، (وهي بصيغة الاسم *noun*)، لتكون بمعنى النسبية نفسها، وهي التي تدعى غالباً بالفلسفة النسبية، وهي قائمة بدورها على مجموعة من النظريات النسبية، المرتبطة بأسماء فلاسفتها ومفكرها، وحقولها التكوينية<sup>(١)</sup>.

قد لا نجد نصاً أهم من الذي استشهدنا به هنا لتحديد مصطلح النسبية الذي نستعمله هنا. ومن ثم، فإن ما يهمننا منه هو استعماله في الفلسفة والعلوم الإنسانية بصفة عامة، على الرغم من أننا لن نقدم عرضاً مفصلاً للاتجاه الفلسفي النسبي، بقدر ما نركز بتلخيص على تطبيقه في البحث الذي يهمننا هنا.

تُقابل النسبية الإطلاق والأزلية، وبهذا تكون هي ذاتها غير دائمة وغير كلية وغير كاملة، لا من حيث مفاهيمها ولا معرفتها ولا حقيقتها. وبما أنها تؤكد على دراسة القضايا الجزئية، فإنها تنقض نفسها بنفسها. وبهذا لا يمكن اعتبارها مقياساً معيارياً

(١) نسبية النصوص والمعرفة: الممكن والمنتع، محاضرات: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، تقارير: الشيخ معتصم سيد أحمد - الشيخ حسين أحمد السيد، الناشر: دار المحجة البيضاء، ٢٠١٢.

موضوعياً للحكم والاحتكام، طبقاً لبعض مذاهبها ذاتها. ولا تُعتبر النسبية صائبة بالضرورة؛ لأنها خاضعةٌ لعوامل الزمن والظرف المكاني والمجتمع، إلخ. وبما أن المذهب النسبي يحث على اعتبار المعارف المتناقضة والمتعكسة صائبة، فإنها طبقاً لهذا المذهب أيضاً خاطئةٌ تماماً. ولا يهم إن كانت الحقيقة في النسبية مكتسبةً عن طريق التجربة أم لا، فإنها ليست حقيقةً؛ لأنَّ العقل هو الذي (صنعها). بل قد يكون العقل هو خالق النسبية أيضاً، ومن هنا تدخل النسبية عالم الأحلام والأوهام. وقد يكون مثل هذا الاستنتاج هو الذي دفع بالوضعيات المنطقية رفض الميافيزيقا؛ لأنها لم تكن تعتبر معارفها علميةً وصحيحة، بقدر ما كانت تعتبرها أوهاماً.

إن فكرة النسبية تعني إدخال كلِّ المعارف الإنسانية، سواء أكانت علومًا تجريبيةً أم رياضيةً أو فيزيائيةً أو غير ذلك، أم علومًا إنسانيةً. بما فيها الدين، حيز النسبية واعتبارها متساويةً في هذا الإطار من حيث (نسبة) النسبية فيها، فليس هناك حقيقةً أكثر مصداقيةً أو صحةً من الأخرى. وكما أشرنا، تكون النتيجة غياب أيِّ مقياسٍ موضوعيٍّ للحقيقة، أكثر من هذا، لا تقر النسبية بأية حقيقةٍ مطلقة. وفي نكران هذه الأخيرة تُقر بوجود حقائق مختلفة، نسبية بدورها كذلك، ومرتبطة بعوامل شتى أنتجتها.

هناك أنواعٌ كثيرةٌ من النسبية في العلوم الإنسانية، منها ما يخصّ رفض المعرفة الإبتيمولوجية، الذي يؤدي إلى نسبية أيِّ نظرية كانت، وبالخصوص النظريات الأخلاقية والنسبية الوضعية، بما تتضمنه من نسبية أخلاقية أيضاً ورفضٍ للمطلق عموماً. هدفنا هنا ليس هو استعراض كلِّ نظريات النسبية في العلوم الإنسانية؛ لأنَّ ذلك يتطلب مؤلفاً قائماً بذاته<sup>(١)</sup>، بل التركيز على بعض مبادئ النسبية التي تهمنا في دراستنا هذه، وبالخصوص مبدأ (الحقيقة) ومبدأ (المطلق) في المعرفة؛ لأهميتها البالغة

(١) انظر في هذا الإطار مثلاً: النسبية من (ما بعد الحدائث) إلى (الرجعية العدمية الخلاقة)، م. فؤاد الصادق، تحرير: محمد الأمين، تشبيك للتنمية والدراسات، العراق.

في إثبات قصور المذاهب ذات النزعة العلميّة، واختزالها للواقع الإنساني إلى جانب من جوانبه فقط، ألا وهو الجانب الذي يمكن قياسه تجريبياً، وبالتالي التحكم فيه وتوجيهه كما يريد المرء، طبقاً للأهداف التي يتوخاها.

نسيبة المعرفة التي نتقدها هي تلك التي تقود إلى الفكر الهدّام، والنقد اللاعقلي، الذي يمتطي على مفهوم العقل المختزل، ويهاجم الناس في ثقافتهم ومعتقداتهم الروحية وأنظمتهم الاجتماعيّة، لا لشيءٍ إلا لكونها مغايرةً. والعقل المستعمل في النسبيّة التي نرفض: "ليس جوهرًا ثابتًا، فهو ليس جهازًا محايدًا وظيفته التفكير، وهو ليس نقيًا وبريئًا، ولا ثابتًا يستقبل المعلومات كالكمبيوتر، وإنما هو نشاطٌ فكريٌّ تُشكّله نُظُم المعرفة وممارستها في الواقع. والعقل نسبيٌّ في المكان والزمان، ويكتسب خصوصيته بالضرورة بقدر ما ينتج من معرفةٍ عن العالم وبقدر ما يسهم في صنع المعرفة. ومن هنا قامت العقلانيّة على الاقتناع بمحدودية العقل البشري، واتهامه بالقصور وتلبّسه بالأوهام وانسيابه مع الأهواء"<sup>(١)</sup>.

### أ. مبدأ الحقيقة أو الصحة في المعرفة

في عجلةٍ مختصرة، تكون المعرفة بديهياً إما صحيحةً أو غير صحيحةٍ. لا يمكن للعقل تقبُّل حلٍّ وسطٍ في هذا الإطار، كما لا يمكنه تصور أن تقلب الواحدة منها إلى الأخرى، أي: إنه لا وجود لأي علاقةٍ متبادلة في تغيير المكان بينها. ومعيار الصحة هو المطابقة للواقع، والعكس صحيح. هناك حقائق متغيرةٌ وأخرى ثابتة، ومن الأمثلة على الأولى متغيّرات الزمان واللغة إلخ، ومن الأمثلة على الثانية إقلاع طائرةٍ من تلقاء نفسها دون سبب واضحٍ ومؤكّد، وإلا فسندخل عالم الخيال البحث.

والحال أنّ اعتبار كلّ المعارف متغيرةً، أي: نسبيّةً وغير قارّة، هو نفي طبيعة الإنسان كإنسان، أنطولوجياً، وعقلياً، وجسدياً. منطقيّاً، لا يمكن تأكيد أطروحة

(١) الدكتور إبراهيم الحيدري، علي الوردي ونقد العقل البشري، المجلة العالميّة للدراسات العراقيّة المعاصرة، شباط / فبراير ٥٢.



تغيّر الحقائق باستمرار وعدم وجود أي حقيقة قارة، إلا بتقديم قاعدة عامة على ذلك وتعميمها. وهذا غير وارد، أو على الأقل لم يحدث إلى حد الساعة، وفي ظننا لن يحدث أبداً؛ لأنه سيقود إلى بطلان أطروحة المنطلق.

### ب. مبدأ المطلق

لا نناقش هنا مبدأ المطلق بوصفه مفهوماً فلسفياً، الذي يعني ما يوجد بذاته من دون تبعية لأي وجود أو موجود آخر. فلا يحتاج المطلق بهذا المعنى لأي شرط، ولأي علاقة لكي يوجد. بمعنى أنه غير مشروط وغير محدد، فهو الكامل والجامع. أي: مفهوم المطلق الذي اشتغلت عليه كل المثالية الألمانية، وهو مطلق نتج عن نوع من (الحدس الفكري) للفلاسفة المثاليين الألمان بالخصوص.

ما نقصده بالمطلق هنا هو مشروعية البحث في المواضيع الميتافيزيقية المختلفة، كالمطلقات الأنطولوجية (الله، المادة، النسق، الواحد، إلخ)، والمطلقات الأخلاقية (الخير المطلق، أو الشر المطلق)، والمطلقات السياسية (الحكم المطلق، الليبرالية المطلقة، الملكية المطلقة، إلخ)، والمطلقات الإستيطيقية (الجمال المطلق)، والمطلق الإبستيمي (الحقيقة المطلقة، أو الخطأ المطلق).

إذا استحضرننا إلى الذهن الصراع بين الوضعيّة والدين، وتذكرنا بأنّ المشكل الحقيقي للفكر الغربي في عهد النهضة الغربيّة، كان الصراع بين الكنيسة والعلم، فقد نفهم بصورة أفضل رفض مبدأ المطلق الذي يؤسس أيّ تفكيرٍ ثيولوجي، ليس فقط فيما يخصّ الأنطولوجيا، بل وميادين ميتافيزيقية أخرى، كثنائية الجسد والروح، وفكرة العدل والحرية، إلخ.

وبما أنّ الطرف التاريخي حيث ترعرعت الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة ليس هو طرفنا، فإنّ الهجوم على مبدأ المطلق لا يمكن فهمه إلا كهجوم على المسيحية من طرف علماء الغرب، وتعميم هذا الهجوم على كلّ الديانات الأخرى تقريباً. وكما حدث مع الميتافيزيقا، بل وعلى اعتبار مبدأ المطلق ينتمي إلى الميتافيزيقا، فإنّ هذا الأخير

لم (يمت) تحت ضربات الوضعية الجديدة والعقلانية والبنوية والفينومينولوجيا، إلخ، بقدر ما نجده في مختلف جوانب الحياة العامة في الغرب، على اعتبار أن الدين المسيحي الذي كان المرء يريد له الفناء ما زال هو الآخر حياً، ويمارس من طرف ملايين البشر في الغرب وغيره.

لا يهمننا هنا مبدأ المطلق إلا في حدود أهميته، ولربما ضرورته للإنسان كإنسان، يعني بمعزل عن انتمائه بصفة عامة. فطبيعة الإنسان الداخلية، تدفعه إلى بناء مطلقات متعددة، متمثلة في حقائق مشتركة يؤمن بها المتممون لجماعة بشرية ما. وما يهم ليس هو صحة أو خطأ تلك الحقائق المطلقة، بل الاعتراف بها كضرورة ملحة للعنصر البشري أينما كان، إذا أمنا بأن مبدأ المطلق هو بمثابة العمود الفقري لحياة المجموعات البشرية وأفرادها. فحتى عندما تصرّح الوضعية المنطقية مثلاً بأن ما تعترف به من العلوم هي فقط العلوم التجريبية والرياضية إلخ، والعلوم التي تستخدم أدواتها، فإنها تعبر عن مبدأ مطلق، تؤمن به مجموعة بشرية معينة.

وكما رأينا في دائرة فيينا نفسها، فطبعي أن يكون هناك اختلاف في الأفكار، وطرق (توحيد العلم)، إلخ، لكن ظلّت مظلةً عامّةً تجمع من كان يؤمن بمبدئهم المطلق. وقس على هذا فيما يخص جميع التخصصات الإنسانية الأخرى، وبالأخص مبدأ المطلق الميتافيزيقي، وعلى وجه الخصوص المرتبط بدين أو معتقد معين.

لا يؤثر الاختلاف في سبل الوصول إلى مبدأ المطلق في قضية ميتافيزيقية ما، بقدر ما يكون إغناءً حقيقياً للبحث. فإذا كان الاختلاف تهديداً للحقائق العلمية ذاتها، بل يمكنه القضاء عليها، كأن لا يتفق العلماء مثلاً على أن  $(10 = 5 + 5)$ ، فإنه عامل إغناء في الميتافيزيقا والعلوم الإنسانية بصفة عامة. وغنى مبدأ المطلق مهم لفتح باب النقاش في كل المواضيع الميتافيزيقية، ودونه يصل المرء إلى حتمية حقيقية، لا تتوافق والطبيعة الإنسانية في جانبها الباطني؛ لأنها طبيعة ديناميّة وغير قارّة.

لا نحاول تعطيل العقل عندما نوّكد في بحثنا هذا أن مبدأ المطلق الذي نطلب

الاهتمام به يعني كمال موروثنا الثقافي والروحي، بل ننادي إلى ضرورة الاعتراف بالحق في الاستمرار في البحث عن المطلق؛ لأنه أساس هويتنا العربية الإسلامية، وعن طريق هذا البحث نقرب أكثر من الكمال كمطلب أخلاقي وعقائدي. ولا نصل إلى هذا إلا بالمراجعة المستمرة ليس فقط لموروثنا الثقافي، بل وأيضاً لما يصلنا من الثقافات الأخرى، وبالأخص (الغازية) والمستعمرة منها. فعندما نعترف بمحدودية عقلنا، فإننا نعي أيضاً إمكانية القيام بنقد ذاتي ضروري ومطلوب، ذلك أن قوة العقل تكمن في استعماله وتمرينه على رفع التحديات الفكرية والاجتماعية والتنظيمية، إلخ. ولا يعني هذا بتاتاً أيضاً أننا نغفل حقيقة العقل البشري، أو نُحمّله أكثر مما يطيق فيما يخص بحثه عن المطلق، بل نؤكد أن التمرين وحده هو الذي يساعد على الاقتراب من المطلق والكمال، فقد أكدت الدراسات العلمية بأن الإنسان لا يتعدى في المتوسط ٦٪ من قدرات عقله. ويرهن هذا على الكنز العظيم الذي يُمثله عقلنا.

### ج. النسبي كعنصر في المطلق: محاولة تأسيس رياضية

إذا رجعنا إلى العلوم التجريبية، عامةً والرياضية على وجه الخصوص، فإننا نجدها مؤنثة بما فيه الكفاية بمصطلحي (المطلق)، و(النسبي)، اللذين قدّمنا بتركيز هنا. فالمفهوم الرياضي (مجموعة رياضية l'ensemble) لا يعدو أن يكون مقابلاً لمفهوم المطلق الميتافيزيقي، ويتكون (المجموع) الرياضي من عناصر élément. ويُكوّن المجموع (الكل tout). ويُعتبر المجموع في الرياضيات (شاملاً l'univers)، يعني شاملاً لكل عناصره. من هنا، وبالمعنى الشامل للكلمة فإن (المطلق l'absolu) ما هو في العمق. بل وبكل بساطة. إلا (المجموع)، و(النسبي) هو (العنصر).

تمتلك عناصر مجموعة رياضية (أ) خاصيات معينة مشتركة، تجمعها وتجعل منها هذه المجموعة، هذا الكل وهذا الشامل أو هذا الشمول وهذا المطلق. وتعتبر هذه الخاصية مطلقة في (أ)، لأنها عامة فيها ولأنها شاملة. لكن في مجموعة (ب) تكون أكبر من مجموعة (أ)، في مطلق آخر، فإن هذا المطلق يصبح خاصية تعمل على نسبية (أ)،

في الوقت الذي يصبح فيه مطلقاً آخر، القاعدة في هذا الشامل الجديد، وهو شمولٌ تقتسمه عناصر (أ) كذلك؛ لأن هذه الأخيرة هي جزءٌ من (ب). وتصبح حالاتٌ خاصةٌ في هذه المجموعة الواسعة التي تجمعهما.

مثلاً في (مجموعة البشر)، أن يكون المرء إنساناً هو التعميم، أي: القاعدة المطلقة. ولهذا فإن (عالم البشر) مطلقٌ. لكن عندما نتحدث عن (الكائنات الحية)، يعني المجموع الذي يضم (البشر)، فإن معيار (المطلق) هو (الكائن الحي)، والذي لا يعتبر خاصيةً (للشخص) فقط، ذلك أن (البشر) يصبحون حالاتٍ خاصةً في (عالم الكائنات الحية). وهناك (مطلقٌ) أكبر يجعل منهم كلهم نسيين، ويُحوّلهم إلى حالةٍ خاصةٍ لشيءٍ ما، معيار أكثر إطلاقةً.

قد يساعدنا هذا التمرين على فهمٍ دقيقٍ ل(النسبية الشكّية). ذلك أن مصطلح (المطلق) يُستعمل باستمرارٍ من طرف العلماء والفلاسفة والمفكرين، وحتى في لغتنا اليومية العادية. في مقابل (المطلق) هناك (النسبي). كيف يمكن الحديث عن فكرة (المجموع) (فكرة المطلق) دون الحديث عن فكرة (العنصر) (فكرة النسبي المقابلة له)، والعكس بالعكس، والعكس صحيح؟ ليس للحديث عن كلمة (إيجابي) أي معنى إلا إذا تحدثنا أيضاً عن كلمة (سلبي)، حيثما كان (السلبي) واقعاً أيضاً. الشيء نفسه يمكن قوله عن الصحيح والخطأ، وحيث لا يوجد الشر، لن يوجد الخير أيضاً. فليس لزواج من هذين الزوجين معنى إلا بوجود الآخر، أي: وجودان متساويان في نسبتها تجاه الآخر. وعندما قال أوغوست كونت مقولته الشهيرة: "ليس هناك إلا حكمةٌ مطلقة، وهي أنه لا وجود للمطلق"<sup>(1)</sup>، فإنه سقط في عين التناقض؛ لأنه كان يفكر بالمنطق السلبي القديم، ولم يسمح له عصره اكتشاف (المنطق البديل - Logique alternati-ve) الذي جاء متأخراً، والقائل: (الكل مطلقٌ والكل نسبي، الكل كبيرٌ والكل صغير، الكل مجموعٌ والكل عنصر، إلخ)، يعني التأكيد على الشيء ونقيضه في الوقت نفسه.

(1) "Il n'y a qu'une maxime absolue, c'est qu'il n'y a rien d'absolu".

من هنا يمكن إعادة صياغة (الحكمة) السابقة لكونت كالتالي: (توجد هناك أشياء لا توجد)، يتعلّق الأمر بتناقضٍ وجوديٍّ إذاً، وهو تناقضٌ يوضح أن ضده هو (كلّ شيءٍ يوجد)، ويتعلّق الأمر بنظرية الوجود.

ما نعنيه الآن بـ (المطلق) هو (الكون كلّ)، مجموع كلّ الأشياء، بكلمةٍ مختصرةٍ (الكل). فكل حاجة توجد في مجموع كل الأشياء. كل شيءٍ يوجد في (الكون كلّ). إذاً فكلّ شيءٍ يوجد في المطلق. ما لا يوجد هنا والآن يوجد بطريقةٍ مطلقةٍ بالتأكيد في مكانٍ آخر وفي زمانٍ آخر، مضي، أو حاضرٍ أو آتٍ. ما لا يوجد في عالمٍ ما يوجد بالضرورة في عالمٍ آخر، وما هو خيالٌ وليس واقعاً في عالمٍ ما هو بالضرورة واقعٌ في عالمٍ آخر.

من دون هذا لا يمكن الحديث عن (الكون الكلي)، مجموع كلّ الأشياء، يعني (الكل). وإذا نفينا وجود هذا الأخير، فإننا ننفي بذلك أكبر واقعٍ موجودٍ بالفعل، أي: (الحقيقة العليا)، (المطلق)، وهلمّ من تسمياتٍ اختارتها الميتافيزيقا لهذا المطلق. فالترابط بين (النسبي) و(المطلق) لا يُعد ترابطاً عضوياً، بل يمكن اعتبار النسبي (عنصرًا) ظاهرياً من (المجموع = المطلق)، لا يؤثّر على المجموع، بقدر ما يساعد على فهمه. وقد نكون بهذا قد تصدّينا للنسبية التقليدية، التي يستعملها بعضهم في دراسة تراثنا، بغيّة تجويفه، والإساءة إليه بسببٍ ومن دون سبب. ومهمّة المفكر العربي الملتزم، ليست هي محاولة هدم تراثنا وواقعنا الحالي بتطبيق فكرٍ دخيلٍ واعتبار هذا تجديداً، بل الاطلاع على هذا الفكر قصد الاطلاع، والغطس في ثقافتنا وهويّتنا لتحريرها من القيود التي يظهر لنا أنّها سجينتها، دون المس بالهوية الإسلامية الشاملة: "النسبية - بالوصف المتقدّم - سلاحٌ انشطاريّ فتاكٌ يستهدف فيما يستهدف سلب الأمة إرادتها، رسالتها، هويّتها، سيادتها، حرّيّتها، تعدديّتها، حقوقها، تعايشها، تعاونها، وحدة نسيجها الاجتماعي، شورّيّتها، رغيفها، ماءها، كرامتها، تمهيداً للدول المجهرية بتقسيم المقسم [...] نعم إنها كالفلسفة التفكيكية، والتأويلات الانطباعية الشخصية الهرمنيوطيقية، والغموض

البناء، والفوضى الخلاقة، وسياسات الخطوة خطوة للتذويب"<sup>(١)</sup>. ولعل هذا النص غني بالمعاني لمن اعتبر، وأراد اختيار الخندق النضالي لمقاومة كل أسباب تعثرنا، ومنها بالخصوص انسياب نظريات غريبة، كالوضعية الجديدة، والنسبية والمادية، وما إلى ذلك من مسميات في جسمنا الثقافي، وهدمه من الداخل، دفاعاً ودعماً لفكر غربي مؤسس على الهيمنة.

## ثانياً: تقويض الادعاء الوضعي المنطقي القائل بعدم الحاجة إلى

### الميتافيزيقا

من المشروع، بعد كل الهجمات التي تعرّضت لها الميتافيزيقا من طرف الوضعية التجريبية، إعادة النظر في التعريف القديم للميتافيزيقا ك (علم ما وراء الطبيعة) و(المغامرة) بتسميتها (علم ما قبل الطبيعة). والمقصود هنا (قبل العلوم التجريبية)، ليس فقط في الخطّ الكرونولوجي التاريخي المتعارف عليه، بل وقبل كل شيء فيما يخص سبق الميتافيزيقا في دراسة المواضيع التي تعتبر حالياً تخصصات علمية.

إذا تحدّثنا بمنطق أخلاقي، نلمس عقود العلم ونكرانه للمعروف، بل إذا تحدّثنا من وجهة نظر تحليل نفسية، وسلّمنا بنظرية عقدة أوديب، فقد نقول بأن العلم الحديث والمعاصر عانى من هذه العقدة تجاه الميتافيزيقا، وحاول جعل حد لسطة الميتافيزيقا، بمحاولة قتلها ودفنها في سلة مهملات تاريخ الفكر البشري.

أكثر من هذا، وكما يؤكّد حالياً الكثير من المختصين، فإنّ لكلّ نظرية علمية منطلقاً ميتافيزيقياً: "يمكن أن نقبل كلياً بأنّ الجوانب العلمية أو التجريبية للنظريات، تكون مطابقة لأطروحات ميتافيزيقية مختلفة، دون الإشارة إلى هذه الأطروحة أكثر من الأخرى. وسيكون من السذاجة كما يُقال افتراض كون العلماء يقومون بأبحاثهم عن

(١) النسبية من (ما بعد الحداثة) إلى (الرجعية العدمية الخلاقة)، م. فؤاد الصادق، تحرير: محمد الأمين، تشبيك للتنمية والدراسات، العراق.

العالم دون أحكامهم الميتافيزيقية المسبقة"<sup>(١)</sup>.

قبل حوالي ألفي عام كان المنهج الاستقرائي والميتافيزيقا دعامين رئيسيين للعلماء والفلاسفة على حدٍ سواء؛ لتقديم تفسيراتٍ أو تصوّراتٍ للعالم الواقعي. وحتى وإن كانت الميتافيزيقا ليست علماً بالمعنى الدقيق الذي نعرفه الآن، فإنّها كانت تقدّم في عهد اليونان مثلاً تصوّراتٍ بعينها عن الذرات والفلك، إلخ، كانت مُتضمنةً في الحكايات والأساطير والملحمات والأشعار. واستمر الأمر هكذا في العصور التي كانت للكنيسة المسيحية كلمة الفصل في أمور الدين والدنيا، إلى حين بدايات اندثارها إبان الحركات التنويرية الأوروبية. ومن المعلوم أنّ المنهج التجريبي كان أحد أسباب إدخال الشكّ في العقيدة المسيحية، وبداية نفور الناس منها، بل والثورة ضدها.

لعلّ السرّ وراء مظاهر القوّة للمنهج التجريبي، وانبهار العلماء به تكمن في قوّته الاستنتاجية، وبذلك دُشن مع الوضعية عمومًا، والوضعية المنطقية بالخصوص عهدٌ جديد، ظهر فيه وكأنّه على المنهج التجريبي تعويض كلّ المناهج التي سبقته أو الاستعانة بها إذا اقتضى الحال ذلك، كما هو الشأن بالنسبة للمنهج الاستنباطي. والواقع هو أنّ هذه الثقة المبالغ فيها للعلماء بالمنهج العلمي، لا يجب أن تحجب عنا أنّ الميتافيزيقا لم (تمت) تحت ضربات الوضعيين، كما كانوا يتمنون، بل لربما حدث العكس في الفكر الأوروبي، يعني تكثفت الدراسات الميتافيزيقية، إما نقدًا للميتافيزيقا الموروثة، أو تطويرًا لاتجاهاتٍ ميتافيزيقيةٍ جديدة. بل تم التأكيد في شرق العالم وغربه، على الضرورة الملحة للميتافيزيقا لأسبابٍ لا حصر لها.

أكثر من هذا، لم يكن بإمكان الوضعية الجديدة التطوّر لو لم تنطلق في عملها العلمي من منطلقاتٍ ميتافيزيقيةٍ محضة: "باقتراح نظريّاتهم وتجربتها، فإنّ العلماء كلّهم يقومون بافتراضاتٍ ميتافيزيقيةٍ تذهب إلى أبعد ما يسمح به العلم. وكالآخرين

(1) Claudine Tiercelin: "La métaphysique et les sciences, Les nouveaux enjeux", Collège de France, Paris, 2014.

فإنهم غير معفين من هذه الخطوة النقدية والعلاجية، التي تشكّل المرحلة الأولى لعمل ميتافيزيقي يستحقّ هذا الاسم<sup>(١)</sup>. وإذا رجعنا إلى بوبر، نستنتج باللموس أنّه أكّد على أهميّة الميتافيزيقا: "من الحقائق المسلّم بها أنّ الأفكار الميتافيزيقية، والأفكار الفلسفية ذات أهميّة قصوى للكوسمولوجيا، من طاليس إلى أينشتاين، ومن الذرية القديمة إلى تأملات ديكرت عن المادة، ومن تأملات جلبرت نيوتن وليبنز وبسكوفيك عن القوى، إلى تأملات فارادي وأينشتاين عن مجالات القوى، أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق".

ملاحظة لا بدّ منها قبل إتمام الحديث عن ضرورة التفكير الميتافيزيقي، وبالخصوص في العصر الحديث. هناك علاقة متبادلة صريحة أو ضمنية بين المفكر (الفيلسوف) وبين العالم. بل إلى عهد غير بعيد، كان الفيلسوف والعالم مشخّصين في الشخص نفسه. وحتى عند ظهور الاتجاه الوضعي المحدث، كان الأمر هكذا. وإذا أردنا التعبير عن هذا بلغة رياضية، يمكن القول بأنّها (وظائف رياضية *fonctions mathématiques*) في مجموعة رياضية واسعة، تتمثل في التطور الكامل لوعي الإنسان بالعالم.

ليس هناك أي شعور جميل دون فكرة جميلة، وليس هناك فكرة جميلة دون فعل جميل، وبهذا فحياة العالم تساوي حياة الميتافيزيقي. وإذا حقّق لنا تصوّر الإنسان الكامل، لا نتردّد في القول إنّه يجب عليه أن يكون في الآن نفسه شاعراً، وأديباً، وفيلسوفاً، وعالمًا، ورجلاً فاضلاً. وهذا التصرّو عن الإنسان موحى من الطبيعة الإنسانية ذاتها، ويعرف الإنسان جيّداً. كما قال رينان *Renan*. إنّ طبيعته هي في الوقت نفسه طبيعة عالمة، ومحبة للفضول (المعرفة)، شاعرة وشغوفة في غالب الأحيان بما تقوم به، إذا كان ذلك نابعاً من حبّ القيام بهذا الشيء.

(1) Claudine Tiercelin, *La métaphysique et les sciences, Les nouveaux enjeux*, Collège de France, Paris, 2014.



### أ. أهمية الميتافيزيقا

من الصعب بمكان إقناع الأشخاص والدوائر الفكرية بأهمية الميتافيزيقا، بل بضرورتها<sup>(١)</sup>، في وقتنا الحاضر، بعدما أعلن قبل قرون خلت (فطاحلة) العلم بأنها ماتت تحت معاول نقدهم، ودُفنت تحت ذرات التراب الذي أصبح من الممكن تحليله، وإحاقه بفتة التربة التي ينتمي إليها دون غيرها.

هل بإمكاننا، بل هل يحقّ لنا، السباحة ضد التيار، بعزمننا هنا على تقديم بعض البراهين على ضرورة الميتافيزيقا؟ هل سيأخذ المفكر العربي والمسلم، المتأثر بما فيه الكفاية بالمذاهب الفكرية الغربية، والراضع من ثديها، وعيناه مغمضتان، خطوتنا محلّ الجد؟ ألا تُشعل بأيدينا نار نقد مثل هؤلاء المثقفين لنا؛ لأننا نهلنا. لربما أكثر منهم. من الفكر الغربي؟

إنّ الأمر بالفعل هكذا، لكننا عندما كنا ندرس الفكر الغربي، كانت عينانا مفتوحتين، لنرى ما كنا نشربه. ومن ضمن ما انتبهنا إليه كان عدم الانجرار المجاني في مياه وديانهم الفكرية المختلفة، والمنافسة والمتعاونة والمتصارعة والبناء والهدامة، إلخ. ومن ضمن ما انتبهنا إليه كانت النكسة المحققة لمحاولة (اغتيال) الميتافيزيقا من طرف الاتجاه الوضعي والوضعي الجديد. ولا نركز على هذه النكسة من منطلق انتمائنا لحضارة وثقافة تعطي أهمية قصوى للميتافيزيقا، بل إنّ هذه الأخيرة معششة في كلّ ثنايا ثقافتنا العربية المسلمة<sup>(٢)</sup>، بل سنبرهن على أنّ محاولة (الاغتيال) للميتافيزيقا لم

(1) Ermoni V., Nécessité de la métaphysique, In: Revue néo-scolastique, 13 année, n°51, 1906, pp. 229- 245; doi: 10.3406/phlou.1906.1942.

[http://www.persee.fr/doc/phlou\\_07761906\\_5541-\\_num\\_13\\_51\\_1942](http://www.persee.fr/doc/phlou_07761906_5541-_num_13_51_1942)

(٢) ليس فقط فيما يخص الفلاسفة العرب والمسلمين الذين اهتموا بالميتافيزيقا، بل لأن الوعي الشعبي العربي والمسلم سابق في عالم ميتافيزيقي جميل، يختلط فيه الخيال، والوقائع، والميتافيزيقا، والأساطير، إلخ. ومن أهمّ المراجع المسلمة في هذا الإطار هناك مؤلف: مهدي قوام صفري، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟، تعريب حيدر نجف، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية =

تفلح، بالرجوع بتركيز شديد إلى الفكر الغربي المعاصر نفسه.

"دون ميتافيزيقا معافاةٍ يمكن لكل فلسفة الانحراف، والسقوط في عددٍ من الأخطاء. إنّ الميتافيزيقا هي أعلى العلوم الفلسفية، وتبقى رئيسيةً لمعالجة الثيولوجيا. وفي حقبة التخلي عن الميتافيزيقا مطلقاً، نجد من الضروري إعادة العثور عليها وإعادة اكتشافها. لا يمكن للإنسان الاستغناء عن الميتافيزيقا [...] إذا لم تكن للمرء ميتافيزيقا قوية، فإنه سيتشبث بأنسقة فلسفية مشكوك فيها، تُسقط في الخطأ كل تصوّره عن الواقع. ويكمن الرهان في توجّه الفلاسفة ورجال الدين إلى المثالية والذاتية في غياب الفلسفة"<sup>(١)</sup>.

وتضيف كلودين تيرسيلين Claudine Tiercelin: "على عكس الحكم المسبق المنتشر، فإنّ الميتافيزيقا والثيولوجيا كانتا جزءاً مهمّاً في الإرث التحليلي، ويكفي الاهتمام بالتحليل التي تولّد عنها مفهوم (التحليل)؛ لفهم المواقف المتباينة تجاه الميتافيزيقا، والتي لا يمكن اختزالها في العمل البسيط لتقويض هذه الأخيرة"<sup>(٢)</sup>.

تلعب الميتافيزيقا وظيفةً معياريةً مهمّةً؛ لأنّها تنظم وتنسق كل معارفنا. ذلك أنّ المهمة الأساس للعقل الإنساني هي بالضبط قيادة كل العلوم التي يمارسها الإنسان إلى الوحدة، عن طريق تعميماتٍ شاملة. وإذا لم تكن الوحدة ممكنة، فإن استخراج بعض الأفكار العامة يسمح لنا بتصنيفها في مجموعات، وربطها ببعضها البعض: "على الميتافيزيقا إذاً تحديد الأفكار المشتركة التي تحكم كل ميدان المعرفة، وربط كل أنسقة

= المقدّسة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م. ١٤٣٩هـ.

(1) Importance première de la métaphysique, Publié le 18 septembre 2010 par André Gindorff. <http://fa544091.over-blog.com/article-importance-premiere-de-la-metaphysique-57292040.html>

(2) Claudine Tiercelin, "La métaphysique et l'analyse conceptuelle", Revue de métaphysique et de morale, Université de Paris XI, Institut Jean-Nicod, Presses Universitaires de France 20024/ (n° 36), p. 144.

المعرفة. احذفوا الميتافيزيقا وستزيجون الإسمنت الذي يربط الحجارة بالعمارة"<sup>(١)</sup>.

باكتشافها لسبب وجود الأشياء، فإن الميتافيزيقا إذاً تتويجٌ كبيرٌ لهذه العمارة، بمعنى أنّها شارحةٌ للعلوم، بل أكثر من هذا إنّها مفتاح العلم. وكيفما كانت معارضة العلم لطريقة عمل الميتافيزيقا، فإنّ ميزة طريقتها هذه هي أنّها لا تكفّ عن البحث عن أجوبةٍ للمشاكل التي يطرحها عقلنا تجاه معطيات الطبيعة، لا يهمّ ما إذا كانت هذه الأجوبة صحيحةً أم خاطئة، يقينية أم فقط محتملة، المهمّ هو الوعي الميتافيزيقي بأنّ هذه المعطيات تتطلب، بل تطالب عقلنا بتقديم أجوبة.

من هنا فإنّ طبيعة العقل الإنساني تكمن في كونه متعطشاً للشرح، شرح ما يكتشفه أو يُقدم له. ويعتبر هذا الشرح طبيعياً ومشروعاً وممكناً. وهنا بالضبط تكمن أصالة الميتافيزيقا بالمقارنة مع العلم، فالعلم في مجمل شروحه، حتى وإن كان ينطلق من الواقع الطبيعي المُعين والملموس، فإنّه يبتز ويحذف ويشوّه ويختزل، لكيلا يذهب لمعانقة الميتافيزيقا، على الرغم من أنّها تساعد على حدٍ كبيرٍ في الكثير من أموره. أما الميتافيزيقا فإنّ أسلوبها في العمل مخالفٌ تماماً. فحتى عندما يُحاول المرء سجنها في حدودٍ ضيقةٍ للغاية، فإنّها تكسر القيود وتطفح وتتجاوز، وبطريقة اشتغالها هذه تلمح وراء حدود التجربة مناطق معرفية شاسعة لا يمكن للعلم، أو لم يتمكن بعد، من الوصول إليها.

وعندما يعترف العلم بأنّه لم يكتشف بعد كلّ شيءٍ، وبأنّ ما اكتشفه لا يعدو أن يكون إلا جزءاً ضئيلاً من الواقع، وحتى ما تمّ اكتشافه لا يمكن تطبيق التجربة عليه كلّهُ لأسبابٍ عديدة، فإنّه يعترف بطريقةٍ غير مباشرةٍ بالميتافيزيقا، التي لا تتوقف عن الدفع بالعقل الإنساني إلى البحث (ما وراء الطبيعة)، ذلك أنّ التأمل المباشر للطبيعة، التي تتقدّم في كلّ تجلياتها ومكوناتها لحواسنا، يفرض على عقلنا ويطلبه، بل يثيره ويستفزّه ويجرّسه ويهيجه ويغريه، للبحث عن أجوبة، وبهذا يُقاد حتمياً تقريباً إلى ما

(١) المرجع السابق نفسه ، Ermoni V.

وراء المعطيات العلمية.

قد لا يكون ضروريًا التذكير بما قُدم للعلم من مواضيع من عالم الميتافيزيقا، أصبحت فيما بعد مواضيعه الخاصة. ليس من الضروري كذلك التذكير بأن الخاصية الأساس للواقع الطبيعي هو أنه لا يكتفي بذاته، بل يقدم صورًا ظاهرًا، وهذه الخاصية بالذات هي التي تفرض على المرء أن يبحث له عن سبب لوجوده، أي شيء يجعل منه واضحًا. وهنا بالضبط تكون الميتافيزيقا "ناجعة". بهذا المعنى فإنّ الشرح الميتافيزيقي يبحث في اللامرئي سبب وجود المرئي، وفي غير المحسوس سبب وجود المحسوس، وفي الروحي سبب وجود المادي، وفي المتعالي سبب وجود التجريبي.

### ب. الجانب الميتافيزيقي في اتجاهات فلسفية رافضة للميتافيزيقا

إذا رجعنا إلى الوضعية عامةً، والوضعية المنطقية بالخصوص، التي تُعتبر بحق العدو اللدود للميتافيزيقا، فإننا نلاحظ، كما لاحظ ذلك الكثير من الباحثين، أنّ هذه الوضعية تسجن الميتافيزيقا في المبدأ الذي يُعتبر أساسًا لها (نعني هنا الوضعية). فالوضعية تقول مثلاً بأنّ المعرفة الإنسانية تقتصر على الوقائع التي يمكن التحقق منها عن طريق التجربة. وهذا التحديد بالضبط هو ميتافيزيقا واضحة. فإقامة نظرية معرفة عامة بهذه الطريقة، نخرج من ميدان الوقائع للدخول في ميدان المبادئ والأفكار. يعني نخرج من الوضعية للدخول إلى العقلانية، التي تُعتبر عن جدارة ميدانًا للميتافيزيقا.

وأهمّ سؤالٍ محرجٍ يمكن طرحه على أي وضعي هو: متى استتجنا وضعياً بأنه على معرفتنا أن تنحصر في الوقائع التجريبية؟ وإذا اعتبرنا الوضعية تغييرًا خفيفًا للنزعة الحسية (لوك وكوندياك مثلاً)، أو كونها نتيجة الطبيعة، والتي تؤكد على أنه لا يمكننا تجاوز نطاق المحسوس؛ لأننا لا نملك إلا معرفة حسية، ألا يقترح المرء هنا أيضًا نظرية حول طبيعة المعرفة الإنسانية من طبيعة ميتافيزيقية؟ والحقيقة أنّ التجربة لم تبرهن في يوم من الأيام بأنه لا توجد معرفة أخرى وراء الإدراكات الحسية. ويكفي التذكير أيضًا بأنّ تحديد حدود المعرفة، واختزالها في المعرفة الحسية أو الوضعية، هو

اعترافٌ صارخٌ بوجود نوعٍ آخر من المعرفة، تكون أحاسيسنا وتجاربنا عاجزةً عن معرفته والوصول إليه.

هناك زاويةٌ أخرى من الوضعية نلمس فيها حضور الميتافيزيقا بشكلٍ واضح. فالوضعية بصفةٍ عامةٍ مارست نوعاً من الحتمية العلمية، بل نتذكر (الحتمية الكونية الشاملة) التي نادى بها أوغوست كونت. ويتمظهر الجانب الميتافيزيقي في الحتمية الوضعية في كونه نسقاً قائماً بذاته؛ لأنه يدافع عن فكرة مؤداها أن كل الظواهر مرتبطة بالضرورة ببعضها بعضاً، وتحدث بطريقة حتمية، وبأن سبب وجود اللاحق هو ما سبقه. وهذا التسلسل هو الذي يكون الحتمية العلمية، وهنا يطرح السؤال الحاسم أيضاً: متى اكتشف المرء هذا الارتباط تجريبياً؟ لا يرتبط الأمر بارتباط الظواهر بعضها ببعض بوقائع ولا مواضيع ملموسة، وبهذا يمكن اعتبارها مستقلة عن سلطة الوضعية العلمية.

تتجلى الميتافيزيقا في الوضعية في حاجتها إلى شرح الانتظام والاتساق في الظواهر، وما هو ثابت فيها. بمعنى استخراج الجانب الواضح من نظام الأشياء وتسلسلها، وهذا في العمق عملٌ ميتافيزيقيٌ بامتياز؛ لأنه لا يتأسس على أية ملاحظة، ولا تجريب، ولا تحقّق، ولا احتمالات.

يمكن اعتبار سبنسر Spencer من أهمّ الميتافيزيقيين المعاصرين، لا تقلّ ميتافيزيقاه أهميةً عن هيجل وروسيني Rosmini، على الرغم من أنه وضعيٌ (قح). فإذا كانت الميتافيزيقا تلتقي بروح التركيب، وإذا كانت الرياضيات مثلاً تجذ ضالتها في الأنسقة الشاملة، في البناءات العلمية الشاسعة والمفهومة، فيمكننا التأكيد على أن سبنسر هذا كان ميتافيزيقياً؛ لأنه كان يهتم بجمع شتات العلم، وتركيبه ليصبح وحدةً، وما فكرته عن التطور إلا دليلٌ على قولنا هذا.

عندما نتأمل تطور الوضعية المنطقية إلى نزعة لا-أدرية Agnosticisme في أمريكا، فإننا نجد الأمر نفسه، وبالخصوص في تأكيدها عدم القدرة على معرفة المطلق.

ف(ملاحقة) المثالي هو اتباع السراب، وهنا نلمس النفحة الميتافيزيقية الواضحة للـأدرية، بل اعترافٌ صريحٌ بعدم إمكانية معرفة المطلق، واعترافٌ بأنه قد يمكن أن نعرفه. من هنا فإنّ اللا-أدرية هي ميتافيزيقا سلبية، بالمقارنة مع الميتافيزيقا الإيجابية.

قيل في أوساط الوضعية التجريبية بأن الميتافيزيقا تهتم بالإشكاليات الخالية من المعنى، التي لا توصل إلى أية نتيجة. وباعتبارها هكذا، أقحمها بعضهم في عالم الخيال والأسطورة وما شابهها. وبرهانهم في ذلك أنهم معا يتحدثان عن أشياء متعالية تخالف الواقع. وهذا هو الخطأ بعينه؛ لأنّ الأسطورة ليست بنيةً ميتافيزيقيةً، وليست لها أية علاقة بهذه الأخيرة. فالميتافيزيقا توجد في مفترق الطرق بين العالم الواقعي والعالم المضمر. ووظيفتها هي محاولة الربط بين العالمين المحسوس وغير المحسوس. يعني الربط بين الإنسان وما هو غائب في لحظة من اللحظات عن وجوده، لكنه يريد تحيينه وإحضاره في هذا الواقع، يعني البحث عن الحقيقية الغائبة، القابعة في عالم ما وراء الظواهر الحسية. وهذا بعيدٌ عن الخرافة والأسطورة اللتين تعبّرتان عن الخيال واللا-واقع. وبهذا الاعتبار، فالميتافيزيقا ليست تجاوزاً للواقع، ولا ابتعاداً عنه ونفيًا له، بل على العكس من ذلك، إنّها تركّز أساسًا على التعمّق في دراسة الواقع والكشف عما وراء ظواهره، بطريقة عقلية مجردة خالصة، بغية الوصول إلى اليقين، وفي هذا تُشبه العلوم التي تهدف إلى الشيء نفسه.

لم تُدب الميتافيزيقا وتغيب في عصر (الرقم والرقمنة)، و(العوالم الافتراضية)، بقدر ما اتّسع مجال وموضوع بحثها أكثر. فقد أضافت للأنطولوجيا التي انتُقدت بسببها، وكانت موضوعها الرئيس سابقًا، الإبيستيمولوجيا، التي أصبحت مبحثًا من مباحثها المهمة. فإشكاليات الإبيستيمولوجيا التي تتساءل عن أسس العلم ذاته، وعالم الحواس بالخصوص، وما إذا كانت هناك حواس أخرى غير تلك التي يمتلكها الإنسان، هي نفسها إشكاليات ميتافيزيقية محضة كذلك.

أكثر من هذا، كانت هناك محاولاتٌ جادةٌ لبناء الميتافيزيقا بناءً علميًا تجريبيًا، كما

حدث مع الكانطية الجديدة<sup>(١)</sup>. ففيختر Fichner حاول دراسة العلاقة بين الأشياء الفيزيائية والنفس الإنسانية، مانحاً النفس وجوداً فيزيائياً فعلياً، بالإضافة إلى حقيقتها المجردة. وتكمن النتيجة التي توصل إليها في هذا الإطار في تأكيده على أنّ الماورائيات هي تكملة للعلوم المادية، وللعلوم الأخرى عموماً، هدفها تقديم صورة عامة عن الواقع في حقيقته قدر الإمكان. من ثم فلا قطيعة في نظره. ولو جزئية. بين الميتافيزيقا والعلم.

خلاصة القول في هذه النقطة، حتى وإن كانت رغبة الوضعيين الجدد كبيرة في (إقبار) الميتافيزيقا لأسباب أيديولوجية بالخصوص؛ لأنّ المرء اخترلها عموماً في الميتافيزيقا الأنطولوجية الكنسية في جانبها اللاهوتي، فإنّ الميتافيزيقا لم تنته أو ينتهي أمرها، بقدر ما استمرت في أشكال متعددة، وبمواضيع مختلفة مع فلاسفة غربيين وغير غربيين، مختلفين ومتعددين إلى يومنا هذا. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ الميتافيزيقا مرتبطة ارتباطاً قوياً بحياة الإنسان، وهو ارتباط قد يتجاوز نطاقه الإمبريقي؛ لأنّ الإنسان لا يكف عن طرح الأسئلة، ويحاول الوصول إلى أجوبة، سواء أعلق الأمر بعالمه الطبيعي، أم عالمه الرمزي والميتافيزيقي.

ومن غير العلمي وغير المنطقي وغير التجريبي حتى حرمان الإنسان من جانب من جوانبه الأساس، على اعتبار أنّه مادة يمكن دراستها عموماً علمياً وتشريحياً، وروحاً يمكن فهمها بالتأمّل الميتافيزيقي الجدي.

ولعلّ أجمّل ما يمكن الختم به هنا هو هذا النصّ العميق: "إنّ الميتافيزيقا اليوم تنمو بشكل لم يكن في السابق أبداً، وربما كان ذلك مؤشراً على أنّ حاجتنا إلى الميتافيزيقا حاجة أصيلة بمقدار حاجتنا إلى الفلسفة [...]"، وهكذا يدلّ تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر على أنّ أية محاولة لإقصاء علم الميتافيزيقا ونبذه، هي في الواقع تجاهل للأسئلة التي لا يستطيع العلم التجريبي الإجابة عنها، وتركها من دون إجابات، وواضح أنّه لا يوجد أيّ فكرٍ فلسفيٍّ حقيقيٍّ بمستطاعه تجاهل تراكم مثل هذه الأسئلة، المتعلقة

(١) سترجع إلى هذا الموضوع في مؤلّف قائم بذاته.

عمومًا بالبنية الكلية والنهائية للواقع، والمرور عليها مرور الكرام<sup>(١)</sup>.

### خاتمة

لم تنل دائرة فيينا حقها الوافي من الدراسة في العالم العربي والإسلامي<sup>(٢)</sup>، على الرغم من انخراط بعض مفكرّي العرب والمسلمين في جانبٍ من جوانب هذه المدرسة، بل إن بعضهم أعلن انتماءه إليها، وتمثيلها في العالم العربي. ولعلّ زكي نجيب محمود<sup>(٣)</sup> يبقى الوجه المعروف أكثر في هذا الإطار. فقد حمل على عاتقه لواء الفلسفة الوجودية المنطقية، وزعم أنه يقوم بتنقيح الفلسفة ممّا كان يراه عبئًا عليها، شأنًا بذلك حربًا عليها<sup>(٤)</sup>.

وقد علّل اختياره للوضعية المنطقية بغياب ثقافةٍ عربيةٍ في زمانه، كان بإمكانها المساهمة في تطوير المجتمعات العربية بالرجوع إلى العلوم الحقة والتكنولوجيا، وهو

(١) مهدي قوام صفري، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟، تعريب حيدر نجف، الناشر: المركز الإسلامي

للدراستات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م-١٤٣٩هـ، ص ٣٦٦.

(٢) لا تدخل الدراستات التي عرضت وقدمت هذه الدائرة في إطار الدراستات المعنية بالأمر هنا؛ لأنها لم تتجاوز حدود التعريف بها، تمامًا كما وقع مع بعض الترجمات لمؤلفات بعض أقطاب دائرة فيينا. ذلك أنه شتان بين التقديم وبين الدراسة العميقة المتأنية.

(٣) روج بعض تلامذة زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية أيضًا، كياسين خليل وفؤاد زكريا. كما روج زكي نجيب محمود نفسه لهذا الاتجاه في (مجلة الرسالة)، لصاحبها أحمد حسن الزيات، وأصبح بعد عددٍ من المقالات فيها عضوًا في لجنة التأليف والترجمة والنشر، برئاسة أحمد أمين. واستمر هذا الترويج عند صدور أول عددٍ لمجلة (الفكر المعاصر) عام ١٩٦٦، وكان زكي نجيب محمود رئيسًا لهذه المجلة لسنوات عديدة.

(٤) يعد كتابه "المنطق الوضعي" أهم ما ألفه عن الوجودية المنطقية. ونقرأ في كتابه الآخر "قشورٌ ولباب": "إنني نصير الفلسفة الوجودية المنطقية التي ما فتى أصحابها حتى اليوم يجاهدون في تبليغ دعاواها؛ وإن دعاها لتتطلب جهادًا شاقًا طويلًا لتستقر في عقول الناس؛ ذلك لأنها حديثة العهد من جهة، لم يكد عمرها يجاوز ثلث القرن الأخير [...] ومن جهة أخرى إذا ما استقر بها المقام وطاب لها الثوى، قيمته أن تقوّض أنظمةً فكريةً بناها أصحابها على عمدٍ من الباطل". ومن مؤلفاته الأخرى في هذا الميدان هناك بالخصوص كتبه: (خرافة الميتافيزيقيا) ١٩٥١، (المنطق الوضعي) ١٩٦١، (نحو فلسفةٍ علميةٍ) ١٩٦٢.



تعليلٌ يغطّي في نظرنا عدم وعيه بأنّه لم يكن إلا أداةً طيّعةً في يد أفكار هذا الاتجاه الفلسفي الغربي، بل يلمس المرء حتى نوعاً من السقوط في استيلابٍ سلّبه ملكة ضبط ما (انخرط) فيه من أفكارٍ للتيار الوضعي المنطقي، بل أكثر من هذا. وهذا هو الأخطر في نظرنا. طالب الفكر العربي والإسلامي عموماً بتقليد الغرب، كوسيلةٍ للخروج من تخلفه الحضاري.

وحتى وإن كان تراجع جزئياً في زمنٍ من الأزمان، بداية السبعينيات من القرن العشرين، عن هذا الموقف و(اقتنع)، بل اعترف، بأنّ تحديث الواقع العربي والإسلامي لا يمكن أن يُعوّل فيه على الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة فقط، بل لا بدّ من الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، نقول حتى وإن كان هناك نوعٌ من الانعطاف عنده، إلا أنّه بقي وفيّاً لانتهاهه للاتجاه الوضعي المنطقي: "إنّ تبني زكي نجيب محمود للوضعيّة المنطقيّة إنّما يعكس موقفاً أيديولوجياً. رغم أنّه يدّعي عكس ذلك. يعبر عن اللحظة التاريخيّة التي نشأ فيها، وهذا الموقف يُعدّ تعبيراً عن منطقيّ انتقائي، ذلك المنطق الذي يعني التكبّس على فتات الحضارة الغربيّة، ويتجاهل الحاضر والماضي والمستقبل، إنّهُ منطقيّ لا تاريخي، لا يتصالح مع التراث، بل همّه أن يكون امتداداً وتابعا للنموذج الغربي"<sup>(١)</sup>.

على غرار زكي نجيب محمود، الذي تعرّف على الوضعيّة المنطقيّة في حلّتها الإنجليزيّة، وهو طالب في إنجلترا، فإنّ الفهم العميق لهذه الفلسفة لم يتمّ بدقّة في العالم العربي، بل لم يضبط المرء عندنا حتى من كان منضوياً تحت لوائها. فهناك من يؤكّد بأنّ فيتغنشتاين مثلاً هو أحد روادها، وهذا لم يحدث في تاريخ الدائرة، وهناك من يجزم بأن بوبر كان أحد منظريها، إلخ. أكثر من هذا ركّز المرء عندنا على وصف وتقديم الدائرة دون عناء تأمّل، ما قد يجعلها قوّة هدامّةً لتراثنا ومقومّاتنا الحضاريّة والثقافيّة.

(١) انظر في هذا الإطار مثلاً: محمد خالد الشيبان، (أزمة الخطاب الإستيمولوجي الوضعي عند زكي نجيب محمود)، مجلة دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، المجلد ٤٣، ملحق ١، الجامعة الأردنيّة،

ولا نعني هنا بالضرورة نزعتها المادّية النافية لكلّ نسمة دين، بل لكلّ الروحانيّات الإنسانيّة، بل للنتائج التي أصابت الأمة المسلمة بسبب التغلغل المنهج لهذه الفلسفة في القرارات السياسيّة الغربيّة، وفي عقول ثلّة من طلبة البعثات الدرّاسيّة العربيّة بعد الحرب العالميّة الثانية.

اجتبيحت ساحتنا الثقافيّة على أيدي الكثير من مفكرينا، الذين أداروا المعارك فيما بينهم للدفاع عن المذهب الفكري الغربي الذي اختاره واحدهم، ظنّاً منه بأنّه يملك المفتاح السحري لحلّ كلّ مشاكلنا. هذا الوضع غير السوي هو الذي نحاول تجاوزه، بل نحن مُضطرون لتجاوزه إذا كنّا نريد خيرًا لأمتنا وأبنائنا. ليس هناك أيّ عيب في الانفتاح على مشارب فكريّة غربية، لكن العيب كلّ العيب هو محاولة (استيرادها) وفرضها كالنموذج الذي يجب أن يُتخذى. لا نُؤمن بـ (عالميّة) فكر ما، إلا إذا كان هناك تفاعلٌ إيجابيّ بين هذا الفكر وفكر بيئات مجتمعاتٍ أخرى. ولا نُؤمن البتة بقدرّة فكرٍ دخيلٍ على تغيير وضع مجتمعٍ آخر؛ لأنّ ظروف هذا الآخر مغايرةٌ تمامًا لظروف نشأة وتطوّر الفكر الدخيل؛ لذا، لا نكلُّ عن معاودة النداء إلى ضرورة تصحيح المسار في العالم العربي والإسلامي، فيما يخصّ (استقبالنا). لربما كنت أودّ أن أقول تبعيتنا. للفكر الغربي، منذ نهاية القرن الوسيط حسب التأريخ الغربي.

نتمنى أن تكون دراستنا هذه لدائرة فيينا نموذجًا. ولو متواضعًا جدًّا. لكيّفة تعاملنا مع الفكر الغربي، وفتح عيوننا على ما لا يكون في الحسبان، إذا استمر وضعنا مستهلكين سلبيين للفكر الغربي وثقافته.

والله ولي التوفيق

## المراجع

### المراجع بالعربية

١. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، (حول التجريبية الإنكليزية وسياقاتها اللاحقة)، دار الوفاء، الاسكندرية.
٢. خضر إبراهيم حيدر، الميديا: مفهومها المعاصر وعلاقتها بالإعلام الكلاسيكي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٨م-١٤٣٩هـ.
٣. ابن سينا، الإشارات والتبیهات، ج٢، ط١، مؤسسة نشر البلاغة، قم، ١٩٥٥م.
٤. علي أبو ملحم، الفلسفة العربية: مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٤م.
٥. الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، العارف للمطبوعات.
٦. رشيد الحاج صالح، النظرية المنطقية عند كارناب، دار الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٨م.
٧. السيد نفادي، السيميوطيقا وعلاقتها مع الفلسفة والعلم عند كارناب، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلس الأعلى للنشر، العدد ١، المجلد ٣١، ٢٠٠٢.
٨. هاشم الميلاني، الديمقراطية: من الإغريق إلى عالم ما بعد الحداثة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٧م-١٤٣٩هـ.
٩. الكندي، الرسائل الفلسفية (الفلسفة الأولى)، طبعة عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٣م.
١٠. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٧م.
١١. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتحقيق ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧م.
١٢. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة،

- بيروت، ٢٠٠٦م.
١٣. كارل بوبر، أسطورة الإطار: في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، شهر إبريل/ مايو ٢٠٠٣م.
١٤. كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ج٢، ترجمة حسام نايل، التنوير، بيروت، ط ١، ٢٠١٥م.
١٥. أ.م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٠٢، ١٩٩٢.
١٦. علي جمول، نظرية المعرفة العلمية بين المنهج والتطبيق، بوبر- كون - فيرابند، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠١١م.
١٧. دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة ودراسة حسين علي، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
١٨. وجدي خيرى، نظرية الديمقراطية عند كارل بوبر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٦م.
١٩. دولت عبد الرحيم، أضواء على فلسفة العلم، القاهرة، دار البيان، ٢٠٠٠م.
٢٠. برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ج٢، العدد ٧٢، ١٩٨٣م.
٢١. يوسف سايفرت، البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، ٢٠١٥م.
٢٢. أرتور شوبنهاور، نقد الفلسفة الكانطية، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، ٢٠١٥م.
٢٣. شهريار زرشناس، الليبرالية، ترجمة: حسن الصراف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٧م. ١٤٣٩هـ.
٢٤. محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٥. برايان غرين، الكون الأنيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية،

- ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السحاحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٦. باسل فرحان صالح، كارل بوبر والمنعطف الإستمولوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٦م.
٢٧. أحمد فاروق، فلسفة كارل بوبر السياسية: من الإستمولوجيا إلى الأيديولوجيا، دار رؤية، ٢٠١٤م.
٢٨. راينر فونك، الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، ٢٠١٦م.
٢٩. إريك فروم، حب الحياة، نصوصٌ مختارة، ترجمة حميد لشهب، جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، ٢٠١٦م.
٣٠. رافد قاسم هاشم، (رودلف كارناب والوضعية المنطقية)، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد ١٨، العدد ٤، ٢٠١٠م.
٣١. محمد هاني خليل، دراسة في مبدأ الاحتمية عند كارل بوبر، أزمنة للنشر، عمان، ط ١، ٢٠١٣م.
٣٢. نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إستيمولوجيا كارل بوبر، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية - ناشرون، ٢٠١٥م.
٣٣. باتريك هيلي، صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة د. نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م.
٣٤. كارل هيمبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة سامر عبد الجبار، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م.

المراجع بلغات أجنبية

35. Cercle de Vienne, "La conception scientifique du monde", 1929, in Antonia Soulez (dir.), Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits, Paris, PUF, 1985.
36. Auguste Comte, Discours sur l'esprit positif (1844), Paris, Vrin, 1995.
37. Der Wiener Kreis, Christoph Limbeck-Lilienau, Friedrich Stadler, Verlag: LIT, Wien, 2015.
38. Gustav Bergmann, "Erinnerungen an den Wiener Kreis. Brief an Otto Neurath (1936)", in: Michael Stöltzner, Thomas Uebel (Hg.), Wiener Kreis, Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Hamburg: Meiner, 2006.
39. Rudolf Carnap, Logische Syntax der Sprache, Wien: Springer Verlag, 1968 [1934].
40. Rudolf Carnap, Mein Weg in die Philosophie, Stuttgart: Reclam, 1993 [1963].
41. Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998 [1928].
42. Rudolf Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
43. Manfred Geier, Der Wiener Kreis, Rowohlt, Reinbek, 1998.
44. Rudolf Haller, Neopositivismus, Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises, Wissenschaftliche Buchgesell-

schaft, Darmstadt, 1993.

45. Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden"; RUB 1501, Reclam Verlag, Stuttgart.

46. Otto Neurath, Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. (2 Bände), Wien: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.

47. Karl Popper, Logik der Forschung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 [1935].

48. Heinrich Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur, Ein geschichtsphilosophischer Versuch, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1924.

49. Heinrich Rickert, Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934.

50. Leena Ruuskanen, Der Heidelberger Bergfriedhof im Wandel der Zeit, Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 2008.

51. Moritz Schlick, Die Wiener Zeit, Aufsätze, Beiträge, Rezensionen, 1926-1936, (Moritz Schlick Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 6), Wien: Springer Verlag, 2008.

52. Moritz Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, (Moritz Schlick Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 1), Wien: Springer Verlag, 2009 [1918/1925].

53. Moritz Schlick, Lebensweisheit, Versuch einer Glückseligkeitslehre, Fragen der Ethik, (Moritz Schlick Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 3), Wien: Springer Verlag, 2006 [1908, 1930].

54. Friedrich Stadler, Studien zum Wiener Kreis, Ursprung, Entwicklung und Wirkung des logischen Empirismus im Kontext, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1997.
55. Michael Stöltzner und Thomas Uebel (Hrsg.), Wiener Kreis, Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann, Hamburg: Meiner Verlag, 2006.
56. Karl Sigmund, Sie nannten sich Der Wiener Kreis, Exaktes Denken am Rand des Untergangs, Springer Spektrum, 2015.
57. Stöltzner, Michael et Thomas Uebel, éd., Wiener Kreis, Hamburg: Felix Meiner, 2006 [collection de textes fondateurs; plusieurs sont traduits in Christian Bonnet et Pierre Wagner, dir. L'Âge d'or de l'empirisme logique, Paris: Gallimard, 2006].
58. Wilhelm Windelband, Geschichte der Philosophie, Freiburg: Breisgau, 1892.
59. Viktor Kraft, Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus, Wien: Springer Verlag, 1997 [1950].
60. Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1963 [1921].
61. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann Taschenbuch 23 -, Oktober 1984.
62. Wittgenstein und der Wiener Kreis, Suhrkamp, 1980.







# حجّة المعنى بين فتجنشتاين وابن سينا دراسة في الفضاء الإبستمولوجي والعقل الفلسفيّ

الشيخ حسين إبراهيم شمس الدين<sup>(\*)</sup>

---

(\*) طالب دكتوراه في علم اجتماع المعرفة  
والانثروبولوجيا، طالب في الحوزة العلمية / لبنان.



## الملخص

يتناول هذا البحث الذي بين أيدينا قضية مهمة في نظرية المعرفة - الإستمولوجيا وهي قضية علاقة الفكر باللغة في خصوص موضوع ذات أهمية قصوى في المعرفة وهي قضية موقعية المبادئ الأولية للفكر من منظار اللغة، وذلك أن الفلسفة الحديثة في العالم الأكاديمي الغربي وبخاصة فضاء الفلسفة التحليلية المعاصرة، قد حسمت أمرها في جعل اللغة هي موضوع الدراسات الفلسفية والمعرفية فيما يسمى (الانعطاف اللغوي) The Linguistic Turn.

ويمثل فيلسوف اللغة لودفيغ فتنجشتين أحد أعمدة فلسفة اللغة في العالم المعاصر، حيث صنف في هذا المجال كتباً أساسية يمكن القول إن أهمها هو كتاب (الرسالة المنطقية الفلسفية)، وكتاب (تحقيقات فلسفية)، وكتاب (في اليقين)، حيث أراد في بيان أن مشكلات الفلسفة وخاصة ذات الطابع الإستمولوجي تتمثل في المعالجات اللغوية من جهة فلسفية، وخاصة في الكتابين الأخيرين، وتمثلت مساهمته الأخيرة في كتاب (في اليقين) في مناقشة مبادئ المعرفة أو ما يعرف بالأوليات والبداهيات حيث حاول الرد على الشكوكيين والسوفسطائيين انطلاقاً مما أسسه في كتاب (تحقيقات فلسفية) كالقول بالألعاب اللغوية مثلاً، وجاء هذا البحث استجابةً نقدية لمحاولته هذه على ضوء العقل الفلسفي البرهاني المتمثل بتيار عريق من الفلاسفة الإسلاميين حيث تم انتخاب (الشيخ الرئيس ابن سينا) نموذجاً ممثلاً لهذا التيار.

ويستقصي البحث الأبعاد اللغوية في فلسفة ابن سينا والتي جاءت كردود وتأسيسات لأسس ومبادئ المعرفة، وتوصل البحث إلى أن هناك مشتركات بين فلسفة اللغة عند فتنجشتين والعقل الفلسفي الإسلامي عند ابن سينا في الاستفادة من اللغة لسبر أغوار المعرفة ومبادئها وإثبات ضرورة اليقين ببعض المبادئ الأول، حيث كان المحور المشترك بينهما هو (سلخ المعنى عن حجج السفسة المنكرة لهذه المبادئ). إلا أن الفروقات بين هذين التيارين يتمثل في الغاية، حيث نجد ابن سينا مستخدماً حجج

اللغة والمعنى لبناء إطار واقعي وبرهاني للاستفادة منه في فلسفة الوجود وكشف الواقع، بينما نجد فيلسوف اللغة فتجنشتين يتحدد بيانه في إثبات قضية (التفاهم بين البشر)، وأنّ السفسطائي شخص لا يمكنه بناء تفاهم بين أهل لغته، ولم تمتد يد حججه إلى إثبات الواقعية ومبادئ التفكير بما يتجاوز ذاتية الإنسان إلى رحاب العالم.

الكلمات المفتاحية: فتجنشتين، ابن سينا، حجة المعنى، ألعاب اللغة، فلسفة اللغة، الفلسفة البرهانية.

## المقدمة

يمكننا أن نرصد البحث الإستمولوجي -نظرية المعرفة- في التاريخ الإنساني متشابكة مسائله مع مسائل أخرى من قبيل الفلسفة الانطولوجية أو الطبيعية أو النفسية، وذلك قبل رواجه بحثاً مستقلاً في نفسه، فمسائل من قبيل إمكان المعرفة، وقيمتها، ومدى سعتها، نجد صداها في فلسفات العصور ما قبل السقراطية، وكذا في مرحلة الفلاسفة الثلاثة سقراط، وأفلاطون، وأرسطو وصولاً إلى آثار الفلاسفة الإسلاميين المشاء من قبيل الفارابي، وابن سينا، والميرداماد، نجد صداها في فلسفتهم حول الوجود وبالخصوص الوجود الذهني تارةً وعلم النفس الفلسفي تارةً أخرى ومباحث العلم والعالم والمعلوم تارةً ثالثة، فهي في الواقع كانت مسائل فلسفية بمعنى البحث عن الموجود من حيث هو موجود، حيث كان الموجود ينقسم عندهم انقساماً أولياً -بلا وساطة- إلى وجود خارجي ووجود ذهني، وكانت النفس في قواها المتعددة تمتاز بالقوة الناطقة العاقلة التي تمارس البرهان الكاشف عن الواقع والذي يمثل المعرفة الحقيقية. ولكن في الجانب الآخر من المعمورة، في العصور اللاحقة لهذه الحقبات، جرت انعطافات منهجية في أصل البحث الفلسفي حيث نشهد تخلياً عن البحث عن الموجود بما هو موجود بوصفه موضوعاً للفلسفة، ليتشكل لدينا إطارٌ آخر حول مفهوم التفلسف، مما ألقى بظلاله على مباحث المعرفة والذهن بشكل جوهرى أدى إلى تبلور المسائل الاستمولوجية بشيء من الاستقلالية، ويمكننا أن نرصد انعطافين أساسيين في هذا المجال:

١. الانعطاف الأول، وهو الذي تمظهر بشكل أساسي على يد إيمانويل كانط (بالألمانية: Immanuel Kant) (هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر ١٧٢٤-١٨٠٤)، في خصوص ما كتبه بعنوان (نقد العقل المحض) -بالألمانية Kritik der reinen Vernunft- حيث ميّز بين الشيء في نفسه، والشيء بما هو ظاهر لنا، وقطع الطريق لمعرفة الشيء في نفسه وجعل البحث الفلسفي في الحقيقة بحثاً حول الأشياء من حيث هي ظاهرة لنا، وقطع بذلك -على ما يراه هو- الطريق على

البحث في الوجود من حيث هو موجود كما كان الأمر قبله.

٢. الانعطاف الثاني، وهو الذي تبلور -وما يزال- على يد الفلاسفة التحليليين وبخاصة الذين اعتنوا بفلسفة اللغة، وسُمِّيَ هذا الانعطاف بالانعطاف اللغوي *The Linguistic Turn*، وكان رائد هذا التيار جماعة من قبيل غوتلوب فريجييه (بالألمانية *Gottlob Frege*، ٨ نوفمبر ١٨٤٨-٢٦ يوليو ١٩٢٥)، برتراند راسل (بالإنجليزية: *Bertrand Russell*، ١٨ مايو ١٨٧٢-٢ فبراير ١٩٧٠) ولودفيغ فتغنشتين (بالألمانية: *Ludwig Wittgenstein*، ٢٦ أبريل ١٨٨٩-٢٩ أبريل ١٩٥١) وغيرهم، حيث صار البحث الفلسفي في الحقيقة بحثاً في تحليل العبارات الفلسفية وحل المشكلات الفلسفية -إن وُجدت- من طريق اللغة، فاختلف بذلك البحث الاستمولوجي اختلافاً جوهرياً عما كان عليه من قبل.

ومن هنا، فإن البحث المعرفي في عصرنا الحاضر يدور مدار فلسفة اللغة نقداً وتشريحاً وقبولاً ورفضاً، وإن شئنا قلنا إن الفضاء الذي تدور فيه النقاشات الحادة في مسائل المعرفة هو فضاء فلسفة اللغة؛ ولذا فإننا سنعالج فيما يأتي قضية (اليقين ومطابقة الواقع) كمُدعى صارخ يطرحه العقل الفلسفي الإسلامي في هذا الفضاء اللغوي، ونأخذ بالخصوص نموذجاً من نماذج فلاسفة اللغة -ولعله أهم روادها- أقصد به لودفيغ فتغنشتين؛ ولذا تذكر بعض المراجع الفلسفية أن فهم هذا الفيلسوف إنما يقع في سياق ما ذكرناه من الانعطافين السابقين، "في نقد العقل المحض، شرع كانط في استكشاف حدود المعرفة من خلال طرح أسئلة مثل (ماذا يمكنني أن أعرف؟)، و (وما الأشياء التي ستبقى إلى الأبد خارج فهم الإنسان؟)، أحد الأسباب التي دفعت كانط إلى طرح مثل هذه الأسئلة هو أنه يعتقد أن العديد من المشكلات الفلسفية نشأت؛ لأننا فشلنا في التعرف على حدود الفهم البشري، [...] يذكر فتغنشتين أنه يشرع في توضيح ما يمكن قوله بشكل هادف، وبالطريقة نفسها التي يسعى بها كانط لوضع حدود للعقل، يريد فتغنشتين أن يضع حدوداً للغة، وضمناً للفكر، إنه يفعل ذلك؛

لأنه يشك في أن قدرًا كبيرًا من النقاش والخلاف الفلسفي يستند إلى بعض الأخطاء الجوهرية في طريقة تفكيرنا والتحدث عن العالم<sup>(١)</sup>.

ولكي يتحدّد البحث أكثر في إشكاليته ومنهجه، فإننا نريد المقارنة والمقاربة بين الفلسفة التحليلية في فرعها المتمثل بفلسفة اللغة من جهة، وبين العقل الفلسفي والأصولي الإسلامي من جهة أخرى، ومن ثم نتقل بعد ذلك إلى ذكر تطبيقات من تطبيقات التفاعل بين اللغة والفكر عند كل من النموذجين، آخذين فتجنشتاين نموذجا للتيار الأول، وابن سينا نموذجا للتيار الثاني.

ولذا لا بدّ من الإشارة إجمالاً إلى أن فتجنشتاين قد مرّ في صياغاته الفكرية ضمن مرحلتين أساسيتين، تمثلت المرحلة الأولى بما طرحه في كتابه الأول الذي صدر في حياته وهو كتاب (رسالة منطقية فلسفية). أمّا كتاب (التحقيقات الفلسفية) فقد مثل المرحلة الانتقالية الثانية من فكره، وهو الكتاب الذي صدر بعد وفاته بحوالي سنتين، ويقع كتاب (في اليقين) كذلك ضمن تطورات وصياغات المرحلة الثانية من مراحل التفكير الفتجنشتيني، وهو يعالج موضوع اليقين والمعرفة بشكل خاص؛ ولذا فإننا وجدنا أخذ هذا المتن بالخصوص محلاً للبحث والدراسة؛ لأنّه يعنى بقضية المعرفة

(1) WILL BUCKINGHAM and others, The Philosophy Book, DK Publishing, United States, 2017, pps 248- 249.

‘In The Critique of Pure Reason, Kant set out to explore the limits of knowledge by posing questions such as “What can I know?” and “What things will lie forever outside of human understanding?” One reason that Kant asked such questions was that he believed many problems in philosophy arose because we fail to recognize the limitations of human understanding [...]. Wittgenstein states that he is setting out to make clear what can be meaningfully said. In much the same way that Kant strives to set the limits of reason, Wittgenstein wants to set the limits of language and, by implication, of all thought. He does this because he suspects that a great deal of philosophical discussion and disagreement is based on some fundamental errors in how we go about thinking and talking about the world.’



بشكل مباشر، ولأنه آخر ما كتبه فتجنشتين، بحيث يمثل تنويجاً لممارسته الفلسفية، مضافاً إلى شح الدراسات والأبحاث الرصدية كما النقدية عربياً حول هذه الشخصية وتناجها، وخصوصاً أن الطبعة الأولى لترجمة كتاب (في اليقين) صدرت في عام ٢٠٢٠ م، وقد قدّم كل من الباحثين إسلام ديه وحسن كيسان بيلوغرافيا مهمة للأعمال العربية المتوفرة حول فتجنشتين<sup>(١)</sup>.

ولسنا بصدد البحث عن الاختلافات بين ما طرحه في (الرسالة المنطقية الفلسفية) من جهة، و(التحقيقات الفلسفية)، و(في اليقين) من جهة ثانية؛ لأنّ هذا ما يتطلب بحثاً بل بحوثاً على حدة، بل نخصص الكلام - كما ذكرنا - بالملاحح الاستمولوجية التي طرحها في كتابه الأخير الذي نشر بعد وفاته - أعني (في اليقين) - على ضوء العقل الفلسفي الإسلامي.

ولا شك في إن أهمية هذا الصنف من البحوث والدراسات إنّما تصبّ في إعادة محاكمة وإقحام العقل الفلسفي الإسلامي في اشتغالات الفكر الغربي المعاصر، إذ نعتقد أن هذا العقل يمتلك من الكنوز المعرفية ما يخوّله لأن يكون فاعلاً أساسياً في قضايا الفكر والمعرفة والفلسفة في عالمنا الحالي، ولكن من باب المقارنة والتفاعل النقدي مع الفلسفة والفكر الأوروبي والغربي عموماً.

ونشير في الختام إلى مراحل البحث، حيث سيقع على أمور ثلاثة:

الأمر الأول: في بيان الفضاء الاستمولوجي للعلاقة بين اللغة والفكر الذي قدمه كلٌّ من فلسفة اللغة، والعقل الفلسفي الإسلامي.

الأمر الثاني: في بيان تطبيق العلاقة بين اللغة والفكر عند فتجنشتين في قضية بداهة أصل الواقعية.

(١) راجع: إسلام ديه وحسن كيسان، (فتجنشتين بالعربية بيلوغرافيا)، مجلة تبين، العدد ٣٧، صيف ٢٠٢١، صفحة: ٢٢٣ - ٢٢٩.

الأمر الثالث: في بيان تطبيق العلاقة بين اللغة والفكر عند ابن سينا في قضية البديهيات.

### أولاً: الفضاء الإبستمولوجي للعلاقة بين اللغة والفكر

نتناول في هذا الفصل من الدراسة بيان الجدلية بين الفكر من جهة، واللغة من جهة أخرى في البعد الإبستمولوجي في ضوء كل من العقل الفلسفي الإسلامي، وفلسفة اللغة عند الفلاسفة التحليليين، لننتقل في الفصلين اللاحقين إلى بيان تفصيل ذلك ونقده عند نموذجين من نماذج البحث، وهما فتجنشتاين وابن سينا.

### الأمر الأول: الفضاء المعرفي للعلاقة بين اللغة والفكر عند فلاسفة

#### اللغة المحدثين

نذكر في هذا القسم من البحث بياناً إجمالياً للسير التاريخي في الغرب حول قضية العلاقة بين اللغة والفكر، حتى نصل إلى (فلسفة اللغة) الحديثة التي راج البحث فيها من القرن الماضي، منتقلين بعد ذلك لبيان الفضاء الإبستمولوجي، ومحور القضايا النظرية التي مثلت اهتمامهم في هذا الجانب. ومن ثمّ ننتقل لبيان الطرح الفلسفي الإسلامي للعلاقة بين اللغة والفكر كذلك بشكل إجمالي في خصوص البحث المعرفي في القسم اللاحق.

### تطور العلاقة بين اللغة والفكر عند فلاسفة الغرب

ذكرنا في المقدمة أنّ الانعطاف اللغوي الذي جرى في القرن الأخير، شكّل في الحقيقة بديلاً لجوهر البحث الفلسفي عند الغربيين؛ وذلك لأنهم بذلك قاموا في الحقيقة بتغيير الأصل المعرفي والإبستمولوجي للبحث الفلسفي، ففي حين نجد أنّ الحكماء الإسلاميين وكذلك علماء أصول فهم النص ينطلقون من العلاقة التخادمية بين اللغة والفكر، حيث يكون الفكر من حيث هو فكر له شؤونه الخاصة، ومنطقه الذي يحدّد الطريق الذي على أساسه يتم الاستدلال والبرهنة، وما إلى ذلك، ثم تأتي

اللغة لتخدم الفكر في البيان والتفصيل والشرح، نجد- في المقابل- أن هذا الانعطاف اللغوي لم يقبل بهذه العلاقة التخادمية، بل جعلها علاقة اتحادية تلاحمية، بحيث لم يقبل بالانفصال والتفكيك الواقعي بين اللغة والفكر، وجعل حدود الفكر هي حدود اللغة، وهذا ما أوقع بعضهم في فخ السفسطة تارة، أو النسبية تارة أخرى، لا لشيء سوى لأن الحقيقة والواقعية إن كانت من الناحية المعرفية والابستمولوجية تابعة للغة التي هي كيان اجتماعيٌ يختلف ويتخلف من اجتماع لآخر، فلن يكون الأمر سوى النسبية والسفسطة، كما سيظهر عند الحديث في النقد أواخر الفصل الأخير.

كيف كان، إذا أردنا رصد الرؤى المختلفة لعلاقة اللغة بالفكر غرباً أمكننا على وجه الإجمال تقسيمها إلى ثلاث نزعات حكمت هذه العلاقة، وليس محل بحثنا إلا النزعة الأخيرة التي تمثل جوهر ما نحن فيه، أقصد فلسفة اللغة الحديثة، ولكننا نذكر على وجه الإجمال النزعات كلها:

١. نزعة التسمية الطبيعية الممتدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد.
٢. نزعة التسمية النيابية المستمرة إلى القرن التاسع عشر.
٣. منظور اللعبة الذي تبناه كلٌّ من فتجنشتين ودي سوسير في القرنين الأخيرين.

#### « التسمية الطبيعية

في محاوره (كراتيلوس) التي ينقلها أفلاطون، نجد أنّ هنالك نزعة تُرجع أصل الأسماء إلى كونها نوعاً من المحاكاة الطبيعية للأشياء، فهي ليست أمراً اعتبارياً أو وضعياً بقدر ما هي نوع من تجلّي الحقائق في لباس اللغة والألفاظ، والخصمان في هذه المحاوره هما (هوموجينس) المعارض لنزعة التسمية الطبيعية و(كراتيلوس) المنتصر لها حيث تبدأ المحاوره بالتالي -والكلام لهوموجينس-: "أودّ أن أعلمك يا سقراط، بأن صديقنا كراتيلوس كان يناقش موضوع الأسماء، وهو يقول إنها طبيعية وليست

اصطلاحية- لا [يشدّ عن ذلك] أي قدر من النطق الذي اتفق الناس على استخدامه<sup>(١)</sup>، وفي أثناء المحاوره يظهر أن سقراط يتبنى رؤية طبيعية اللغة فيقول: "أظن إذن-يا هرموجينس- أن إطلاق الأسماء هذا لا يكون مسألة تافهة كما تتخيّل، ولا عمل أشخاص قليلي الشأن أو أناس كيفما اتفق. وكراتيلوس على حق في قوله بأن للأشياء أسماء بالطبيعة، وأنه ليس كل إنسان خبيراً في إطلاق الأسماء، ولكن الخبير هو ذلك الذي يهتم بالإسم الذي يملكه كل شيء بالطبيعة، وهو الذي يستطيع أن يعبر عن الصور الحقيقية للأشياء بحروف ومقاطع"<sup>(٢)</sup>.

وهذه النزعة في الحقيقة تعرضت لانتقادات عديدة وليس لها سيادة تُذكر في الفضاء الأكاديمي حالياً.

#### « نزعة التسمية النيابية »

هذه الرؤية هي عين ما ذهب إليه مناطق العرب من العلاقة الوظيفية بين اللغة والفكر، حيث خلاصتها القول بالثنائية الانفصالية بين اللغة والفكر وأن لكلّ قوانينه، وأن اللغة أمر اعتباري لا علاقة له بالفكر، بل إنّ الأفكار سابقة على اللغة. وقد استمرّت هذه الرؤية وصولاً إلى دي سوسير، وفتغنشتين اللذين خاضا نقاشاً في أصل هذه الفكرة، و"ربما كانت أبرز رابطة بين سوسير وفتجنشتين اهتمامهما بكشف حالات سوء فهم معيّنة بصدد اللغة، وأهم الأهداف المستهدفة بهجومهما الرأي القائل إنّ الكلمات تؤدي وظيفتها بوصفها أسماء دالة على أشياء أو خواص معطاة بالفعل سابقة على اللغة"<sup>(٣)</sup>.

(١) عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاوره كراتيلوس، وزارة الثقافة، الأردن، ١٩٩٥، ص ٩٢.

(٢) عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاوره كراتيلوس، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٣) روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، ترجمة: فلاح رحيم، جامعة الكوفة، بيروت ٢٠١٩، ص ٤١.

## « لعبة الكلمات

هذه الرؤية الثالثة التي مثلت عصارة فلسفة فتجنشتاين رائد فلسفة اللغة الحالية، وسنستعرض فيما يأتي من الفصل الثاني تفصيل ما يذهب إليه في شرح رؤيته، التي خلاصتها أن جوهر الفكرة يتمثل في أن اللغة هي لعبة تنطبق عليها ما ينطبق على اللعب، حيث يشكل كل لفظ فيها قطعة من بنية اللغة ككل، وليس الأمر كما ذهب إليه أصحاب النزعة التقليدية ومنهم المناطق بأن لكل كلمة معنى في داخلها، أو أنها قالب مستقل لفكرة ما، بل إن الأمر يتمثل في بنية اللغة بوصفها كياناً جامعاً.

وبعبارة أخرى: "بحسب المنظور الذي اعتمده سوسير وفتجنشتاين، لم يعد بالإمكان تفسير وظيفة الكلمة بالرجوع إلى الفكرة التي يزعم أنها تعبر عنها، ولا تفسير الكلمة بالإحالة إلى (الشيء)، أو ملمح العالم الخارجي الذي تمثله عقلياً.

بدلاً من ذلك، تُفسر الكلمة - وهي تعامل هنا بوصفها وحدة لا تقبل التجزئة من صوت ومعنى - بوضع دورها مقابل أدوار الكلمات الأخرى في النظام اللغوي الذي تشكل جزءاً منه"<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى: لا "توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميز هذه الأفكار قبل ظهور البنية اللغوية"<sup>(٢)</sup>.

## اللغة ونظرية المعرفة على ضوء فلسفة اللغة

شكلت فلسفة اللغة الحديثة التي تبلورت بشكل أساسي على يد فلاسفة اللغة، ومنهم فتجنشتاين في مصنفاته العديدة - وستأتي الإشارة إليه تفصيلاً في الفصل الثاني - مصدرًا لاهتمام من سنخ جديد بمجالات المنطق، والميتافيزيقا، ونظرية المعرفة، وفي كل فرع من هذه الفروع الثلاثة احتلت قضية مركزية اهتمام فلاسفة اللغة.

ففي الميتافيزيقا نجد أنهم اهتموا بشكل رئيس بالقضايا الميتافيزيقية من حيث

(١) روي هاريس، سوسير وفتجنشتاين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) فرديناندي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤، ص ١٣١.

كونها ذات معنى، أو (لغو) على حدّ تعبيرهم، فالقول بوجود نفس مجردة أو عوالم وراء عالم الطبيعة، هل هو صياغة لغوية تحتمل أن تستبطن معنى مفهوماً، أم إنها ليست سوى ترصيفاً لكلمات دون معنى؟

وأما في مجال المنطق، والذي يهتم بشكل أساس بطرق الاستدلال، والسير من المقدمات إلى النتائج، فقد اهتم فلاسفة اللغة بالعلاقة القياسات الاستدلالية من جهة، والصياغات اللغوية من جهة أخرى.

وهذان المجالان وإن كانا من الخطورة والأهمية بمكان، إلا أن دراستنا غير معنية بهما فعلاً، وإتّما مصبّ الاهتمام ههنا هو المجال الثالث من مجالات اهتمام فلسفة اللغة، وأعني به مجال نظرية المعرفة، وقد ذكر بعض الباحثين أن "أبرز مشكلات هذا الفرع التي تعني باللغة هو مشكلة المعرفة الأولية [...] والمعرفة الأولية هي المعرفة التي يفترضها العقل وتكون سابقة على التجربة"<sup>(١)</sup>.

وبعبارة واضحة، إن أساس البحث في نظرية المعرفة ينطلق من معالجة جملة من القضايا التي تمثل البنية التحتية لهذا العلم، مثل إمكان المعرفة، وقيمة المعرفة، ووجود مبادئ أولية للمعارف الإنسانية التي تكون بمنزلة ما يُسمّى (القضايا أو المفاهيم البيّنة بذاتها)، وبالتالي فإنّ فلاسفة اللغة بنظرهم إلى هذه القضايا، وتنقيح ما يمكن أن تؤدّي بهم نظرياتهم حول اللغة هو الفضاء الإستمولوجي الأهم لما طرحوه.

ثم إنّ العقل الفلسفي الإسلامي يسلم بضرورة وجود معارف أولية سابقة على أيّ تجربة إنسانية معرفيّة، وإن كانت لغويّة، بخلاف بعض فلاسفة اللغة الذين أرجعوا ما يُسمّى بالأوليات إلى قضية (المعنى)، واللغة وأنها تتبدل بتبدل اللغات التي هي كيان اجتماعي، كما سنجد ذلك في الفصل اللاحق متخذين فتجنشتاين نموذجاً، حيث يذكر في بعض كلماته صراحة أن "عبارة  $2 \times 2 = 4$  المنطوقة أو المكتوبة باللغة

(١) صلاح إسماعيل، (الاتجاهات المعاصرة في فلسفة اللغة)، مجلة الفكر العربي، العدد ٨٣، شتاء ١٩٩٦، صفحة ٥٧.

الصينية قد يكون لها معنى مختلف أو تكون هراء بلا معنى<sup>(١)</sup>، ولسنا ههنا بصدد تنقيح ما ذكره من جهة استيعابه فهمًا أو نقدًا بقدر ما أردنا بيان الفضاء الذي وردوا البحث من خلاله.

### الأمر الثاني: الفضاء المعرفي للعلاقة بين اللغة والفكر على ضوء العقل الفلسفي الإسلامي

بعد أن بيّنا على وجه الإجمال العلاقة بين اللغة والفكر في الفكر الغربي بشكل مختصر جدًّا؛ لكي نصل إلى فلسفة اللغة التحليلية وبالأخص نزع (لعبة الكلمات) عند فتغنشتاين التي سنفصل الكلام حولها، وبعد أن ذكرنا أن الفضاء الإستمولوجي الذي تدور حوله هذه العلاقة هو قضية البديهيات وأوليات المعرفة، نشرّع ههنا ببيان الطرح الذي قدمه الفلاسفة والمنطقيون المسلمون حول العلاقة بين اللغة والفكر، ثم بيان موقع اللغة في الطرح المعرفي عندهم.

### العلاقة بين اللغة والفكر عند الحكماء الإسلاميين

المتتبع لمباحث الألفاظ في الكتب المنطقية والفلسفية عند الفلاسفة الإسلاميين يجدها تبثني على فكرة مسلمة عندهم مفادها أن الألفاظ ليست إلا قالبًا للمعاني، ولا يعتني أمثال ابن سينا بالبحث عن لغة ما بعينها كلغة العرب، وينبّه على أن المنطقيّ أو الحكيم لا شغل له باللغة الخاصة سواء أكانت عربية أم غير عربية، بل إن موضوعه هو (الأفكار)، التي تنقسم إلى التصورات والتصديقات، وليس البحث اللغوي من شأن الفيلسوف أو المنطقي بقدر ما هو شأن اللغوي والأديب؛ ولذا يهتم بوضع القوانين الفكرية التي تتجلى في الألفاظ دون الخوض في ماهيتها الخاصة، وبعبارة أخرى إن "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره. وأعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة

(١) لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة: مروان محمود، درا الرافدين، بيروت - لبنان، ٢٠٢٠ م، الطبعة الأولى، صفحة ٣٩.

في ذهنه -متصورة أو مُصدّق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً- إلى أمورٍ غير حاضرة فيه<sup>(١)</sup>، وفي هذا النص إشارة واضحة إلى أنّ الفكر المجرد عن اللغة هو موضوع علم المنطق، وبه يتّضح أيضاً البناء على الفصل بين البنية الفكرية من جهة، والبنية اللغوية من جهةٍ أخرى؛ ولذا لم يكن الاهتمام باللغة إلا عرضاً، "أي نظره في المعاني إنّما يكون بالقصد الأول، وفي الألفاظ بقصد ثانٍ، ونظره في الألفاظ من حيث ذلك، غير مقيد بلغة قومٍ دون آخر"<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإنّ اللغة والألفاظ عندهم هي أمور اعتبارية غير حقيقية؛ إذ إنّ تبدّلها لا يؤثّر في استقلالية الفكر، فالوجود الخارجي للأشياء والوجود الذهني لها -أي الأفكار الحاكية عن الواقع- وجودان حقيقيان لا يخضعان للاعتبار والنسبية، بخلاف اللغة -التي تظهر تارةً في الألفاظ الصوتية، وأخرى في العبارات المكتوبة- فإنّها أمرٌ نسبيٌ يختلف من قومٍ إلى آخرين واعتباريته تعزّز استقلاله عن الفكر والواقع، فللشيء "وجودان في الأعيان ووجودٌ في الأذهان، ووجودٌ في العبارة، ووجودٌ في الكتابة، والكتابة تدلّ على العبارة، وهي [أي العبارة] على المعنى الذهني، وهما دالتان وضعيتان [اعتباريتان] تختلفان باختلاف الأوضاع"<sup>(٣)</sup>.

ومن ثمّ فإنّ قوانين الفكر بل ومنشأه أمورٌ داخلية إنسانية لا علاقة لها بما أطلق عليه فلاسفة اللغة الغربيين لعبة أو ما شاكل، وإنّما نشوء اللغات اقتضته الحاجة الإنسانية من مكانٍ آخر، وهو مدنية الإنسان وحاجته للاجتماع، وعبارة فلسفية إنّ الفكر من ذاتيات الإنسان وحقيقته، بينما اللغة من عوارضه التي لجأ إليها للحاجة، لا لأنّه من حيث هو هو يقتضيها، ومن هنا يذكر بعض الحكماء ذلك تصريحاً حيث يقول: "فمن المحال أن يوضع لفظ لما لا حاجة إليه لتكلم هاج، وكلماً اشتق معنى من معنى لمسيس

(١) أبو علي سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، البلاغة للنشر، قم، ١٤٣٥هـ، ١: ٢٢.

(٢) المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ١: ٢٢.

(٣) المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ١: ٢١-٢٢.



الحاجة، اشتق من اسمه اسم للمعنى الثاني<sup>(١)</sup>، إلى أن يقول: "وليس به حقيقة فاللفظ نفس المعنى، و دلالته عليه دلالة الشيء على نفسه، لكن في ظرف الاعتبار، وبحكم الوهم"<sup>(٢)</sup>.

وهنا قضية مهمة، وهي أن الفلاسفة المسلمين، وكذلك علماء الأصول في بعض تحليلاتهم العقلية، فرّقوا بين ثلاث مراتب من مراتب اللغة:

١. المرتبة الأولى: مرحلة وضع اللغة، أي المرتبة التي تمّ فيها تخصيص لفظٍ لمعنى.
٢. المرتبة الثانية: مرحلة فهم المعاني على مستوى الفكر والتعقل والتخيّل بحسب تفاوت المعاني، فبعض المعاني هي أمورٌ مجردة لا يمكن أن تتخيّل؛ لأنّ التخيّل إنّما يجري في الجزئيات.

٣. المرتبة الثالثة: مرحلة إطلاق الألفاظ على المعاني، وهذه المرتبة قد يختلط فيها حكم اللفظ بحكم المعنى، حيث إنّ الألفاظ لكونها من الكيفيات المسموعة، أو المقروءة، أو غير ذلك، هي أمورٌ متخيّلة بخلاف المعاني المعقولة مثلاً، ولشدة ارتباط المعنى باللفظ في سلوك الإنسان وبياناته، قد تختلط عليه الأمور، فيجد اتحاد اللفظ بالمعنى، وهذا ما أشار إليه بنحو دقيق القطب الرازي في تعليقاته على إشارات الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث قال: "وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية، لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى إن تعقل المعاني قلماً ينفك عن تحيّل الألفاظ، بل يكاد الإنسان في فكره يناجي ذهنه بألفاظٍ متخيّلة"<sup>(٣)</sup>.

(١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، قم المقدسة، (د.ت)، الجزء ١، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص: ١٩.

(٣) القطب الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ١: ٢١.

## اللغة ونظرية المعرفة في ضوء العقل الفلسفي الإسلامي

إنَّ المتتبع للمسائل اللغوية في الفلسفة الإسلامية بشتى أقسامها، يجد أن اللغة لم تحظَ ببحثٍ مستقلٍّ، ولم تبلغ العناية بها ما بلغته عند فلاسفة اللغة المحدثين؛ ولذا على الباحث أن يلتقط موارد حديثهم عن اللغة، وعلاقتها بالفكر من ناحية إبستمولوجية، عبر ما هو مبثوثٌ في شتات كلماتهم المتناثرة، والذي يمكن أن يقال في هذا المجال: إنَّ الحكماء المسلمين جاؤوا على ذكر اللغة والفكر من الناحية المعرفية في موضعين رئيسين:

١. الموضوع الأول: في بيان أقسام المعقولات التي يستحوذ عليها الإنسان.

٢. الموضوع الثاني: في بيان محاججتهم مع منكري البدييات.

أما الموضوع الأول فقد ذكروا عند تقسيم المعقولات إلى معقولات أولية، ومعقولات ثانوية - والمعقولات الثانوية إلى منطقيّة وفلسفيّة - ما حاصله أن ميزة المعقولات الأولية أنّها الماهيات المعقولة عن الخارج، كمفهوم الشجرة والحجر والسماء وغير ذلك، ولكن ليست المعاني الكلية محصورة بهذا السنخ من المعقولات، بل اكتشفوا وجود معقولاتٍ أخرى تكون حاکمة على الفكر الإنساني عموماً، ولا يمكن لأيّ فكرٍ أن ينتظم من دونها، وهي المعقولات الثانية، مثل: الوحدة، والعلة، والمعلول. فعندما نقول: (النارُ علّة الحرارة)، فلسنا نعني بالعلية شيئاً له حدود وعينية وماهية في الخارج، كما أنّ للنار ماهيةً خاصّةً، بل هذا المعقول - أعني العلية - هي وصفٌ وحكمٌ من أحكام الخارج، ولا استقلال لها بالوجود، ومن ثمّ انتقلوا إلى أنّه لا يمكن أن يخلو فكرٌ من هذه المعقولات؛ لأنّها تمثّل المفاصل التي تربط الأحكام والجهات التي بها تُتعقل الماهيات.

ولسنا الآن بصدد بحث هذا الأمر تفصيلاً، ولكن ما لفت إليه بعض الحكماء والمفكرين هو أنّ الألفاظ والمعاني التي نستعملها وتكتسي صبغة الكلية من حيث مفهوماتها، ليست مقصورةً بالضرورة على أن تكون صوراً للماهيات الخارجيّة

فقط، - وهذا ما يصلح أن يكون نقدًا على ما ذكره فتجنشتاين كما سيأتي - بل إن هناك مفاهيم لها حكاية عن الواقع، وقد تحتل ركنًا من منظومتنا اللغوية، ولكنها لا تحكي ماهيات في الخارج، وبعبارة أخرى: "لدينا تصوّر عن الإنسان، الحيوان، النبات [...] وإزاء هذه التصوّرات هناك في أذهاننا لونٌ آخر من التصورات، نظير: تصور الوجود والعدم، الوجود والإمكان والامتناع، العلية والمعلولية [...] حيث لا يمثل أي من هذه التصورات موجودًا خاصًا [...] فلا يمكننا أن نشير إلى شيءٍ في الخارج ونقول: هذا وجود، وهذا عدم، وهذا إمكان"<sup>(١)</sup>.

وأما الموضوع الثاني الذي نجد فيه حضورًا إبستمولوجيا لقضية اللغة والفكر، فهي مسألة البديهيات والردّ على السفسطائيين، إذ إنهم سلكوا مسلكًا تحليليًا لغويًا لإثبات قواعد أولية للفكر البشري، وإن كانوا قد سلكوا مسالك أخرى للغاية نفسها.

وإذا تأملنا في الفضاء المعرفي للعلاقة بين اللغة والفكر عن كل من فلاسفة اللغة، والفلاسفة المسلمين، نجد أنّهم يتقاطعون في قضية (إثبات أو نفي وجود الأوليات والبديهيات)؛ ولذا سنخصص الكلام حول هذه القضية، لنجد كيف تجلّت في هذين الفرعين العلميين.

وينبغي أن نشير إلى أن هناك تلاقياً بين المجالين في أمور الميتافيزيقا والمنطق، وإنّما الكلام في هذا البحث حول الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة.

والحاصل، أن الفصلين الآتين من البحث هما تطبيق لمسألة الرد على الشكوكية، ومنكري البديهيات الأولية عند كل من فتجنشتاين وهو أحد رواد فلسفة اللغة، وابن سينا الذي هو أحد أعمدة العقل الفلسفي في العالم الإسلامي.

(١) الشيخ مرتضى مطهري، شرح المنظومة: محاضرات ألقيت على طلاب كلية الإلهيات، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٩م، ص ١١٧- ١١٨.

## ثانياً: تضيد الشكوكية عند فتجنشتين في (في اليقين)

في سياق البحث الإبستمولوجي - ونعني به ههنا البحث في نظرية المعرفة بالمعنى المطروح في الكتب عند مفكري المسلمين ولا نريد به معاني أُخر - تظهر لدينا قضية (الشك) في الواجهة؛ وذلك لما تحمله من افتراضات ونقوض على أصل إمكان المعرفة المطابقة للواقع التي هي حقيقة العلم البرهاني على ما هو معروف عند فلاسفة المسلمين.

فالمعرفة الحقيقية هي امتلاك الإنسان لقضية قام عليها البرهان، أو كانت بديهية أولية مطابقة للواقع بحيث يمكننا أن نقول: إن قولي (أ هي ب) بما تحمله هذه القضية من معاني وترابط داخلي بينها - ما يمكننا أن نسميه الحمل - كاشفة عن الواقع، أو فلنقل بتعبير أدق هي عين الواقع في مرتبة الذهن والحكاية، في مقابل هذه الدعوى - التي تعتبر أم الدعوى في تصحيح إمكان المعرفة وقيمتها - يبرز المنهج الشكوكي الذي يرتاب في كل ذلك، ويرى أن المطابقة بين الواقع والمعرفة شيء لا يمكن التثبت منه بطريقة قطعية - ولا نقصد هنا القطع كحالة نفسية - بحيث يتشكل اليقين بأن هذا الذي في ذهني هو ذاك الذي في الخارج على نحو الحكاية والمحكي، ولا يخفى على المتابع أن الشكوكية مذهب فلسفي قديم بقدم الفلسفة، سواء تمظهرت بالسفسطة اليونانية القديمة أم بمظاهر أخرى في القرون اللاحقة وبخاصة خلال عصر النهضة.

مثلاً إن ديكارت يحاول في سياق الرد على الشكوكي السير معه للوصول إلى نقطة حاسمة عنده، وهي أن الشك بنفسه يفترض وجود فاعل للشك، وهو (أنا)، يقول: "إذاً، فأنا أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبداً من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط، وأحسب أنني أخلو من الحواس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي [...]. فهل اقتنعت بأنني لست موجوداً كذلك؟ هيهات! [...]. فينبغي عليّ وقد

رويت الفكر، ودقت النظر في جميع الأمور أن أنتهي إلى نتيجة، وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة<sup>(١)</sup>.

وكذا هيوم الذي يُعدّ رائداً في مجال ردّ المبادئ اليقينية ومجاهاً للفلسفة العقلية يرى أن ردّ الشكوكية تتكفل به الحياة العملية، فلا يمكن لشكّ الشكوكي أن يستمر معه في الواقع السلوكي والممارساتي، وإن كانت الفلسفة والفكر عاجزين عن رد مزاعم الشك، فالمسألة عنده مسلكية لا نظرية، وقد ذكر ذلك في بعض كتبه قائلاً: "إنه من حسن الحظ - بما أن العقل غير قادر على تبديد هذه الغيوم [الشكوكية] - أن الطبيعة نفسها تكفي لهذا الغرض [أي دفع الشكوك]، وتعالجني من هذه الكآبة والهذيان الفلسفي، إمّا عن طريق إهمال هذا الانعطاف الذهني، أو عن طريق بعض الهبات وحياة الأحاسيس التي لدي، الحواس التي تمحو كل هذا الوهم، أتناول العشاء، ألعب لعبة الطاولة، وأتحدث وأفرح مع أصدقائي، وعندما أعود بعد ثلاث أو أربع ساعات من التسلية إلى هذه التخمينات، فإنها تبدو باردة جداً، ومجهدّة ومضحكة، لدرجة أنني لا أجدها حاضرةً في قلبي حتى أتفاعل معها مرة ثانية"<sup>(٢)</sup>.

وصولاً إلى كانط الذي يُعدّ كتابه (نقد العقل المحض/ الخالص) من أمّات المؤلفات التي وقعت في سياق النقاش حول الشكوكية، والذي فرّق فيه بين الشيء في

(١) رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ٢٠٠٩م، ص ٩٤-٩٥.

(2) David Hume, A Treatise Of Human Nature, Oxford, London- UK, p 269.

"Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras. I dine, I play a game of backgammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hours' amusement, I would return to these speculations, they appear so cold, and strain'd, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther."

نفسه، والشيء الظاهر لدينا، ورأى أن المعارف - في حقيقتها - تدور حول القسم الثاني (الأشياء الظاهرة لدينا)، ويدّ العقل قاصرةً عن إدراك الأشياء في أنفسها أو كما هي.

ثم جورج مور الذي تحدّث عن المعرفة والحس المشترك، وسعى عبر ذلك إلى تبديد شكوكية المشككين بواسطة طرح ما سنسميها تبعاً لبعض الترجمات القضائية المورية التي تشبه قول القائل: "أنا أعرف أن لدي يدين، وأعرف أن هناك دماغ داخل جمجمتي"، إلى غير ذلك من القضايا التي لا يمكن إنكارها.

ولسنا بصدّد تحقيق هذه الأمور والمسالك، وإنّا أردنا أن نبيّن في هذا السرد المستعجل أن فتجنشتاين وخصوصاً كتابه (في اليقين) يقع في إطار هذه المناقشات الابدستولوجية.

إذا تبيّن هذا الأمر، فإنّ ما طرحه فتجنشتاين في هذا الكتاب يمكن القول: بأنّه يبحث في جهتين:

١. الجهة الأولى: تبديد مزاعم الشكوكي

٢. الجهة الثانية: ردّ المناقشات والمجادلات التي قدّمها الفلاسفة ضد الشكوكيين.

إن فتجنشتاين مثلما يهدف إلى إنكار الشك المفرط السوفسطائي في هذا الكتاب، فإنه لا يرتضي بالمقابل المحاولات التي طرحت من قبل الفلاسفة لردّه، ويركّز تركيزاً رئيساً في ما طرحه جورج مور في هذا السياق، فالردّ الذي ذكره مور "يعدّه فتجنشتاين ردّاً بلا معنى على حجج الشك، بل إنّ التأكيد والإصرار على معرفة مثل هذه البديهيات من قبل مور لا فائدة منه، ويثير الاستغراب والريبة حتى حول مور نفسه"<sup>(١)</sup>.

ولكن هل حجة فتجنشتاين حجة مقبولة في ضوء العقل الفلسفي الإسلامي؟ وما هي القيمة المعرفية لها طرحه؟ هذا ما سنناقشه في القسم الثاني من البحث، وما

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، ترجمة: مروان محمود، درا الرافدين، بيروت - لبنان، ٢٠٢٠ م، الطبعة الأولى، ص ١٧. (من مقدمة المترجم).

سنطرحه في هذا القسم هو الحجّة الفتغنشتاينية لرد الشكوكية فقط.

ويقع الكلام لأجل ذلك في أمرين:

الأمر الأول: نظرية ألعاب اللغة عند فتغنشتين

الأمر الثاني: موقع البديهيّات وفق منظوره وحجّة المعنى.

### الأمر الأول: اللغة بوصفها لعبة

تقدّم في الفصل الأول من هذه الدراسة بيان مراحل تطوّر العلاقة بين الفكر واللغة عند فلاسفة الغرب، وذكرنا أنّ النزعة الثالثة هي نزعة (ألعاب اللغة) وبينّاها بشكلٍ مختصرٍ جداً؛ ولأنّها هي محلّ البحث فعلاً خصصنا لها هذا الفصل.

إنّ رؤية اللغة والفكر وكأنهما (لعبة) هي نظرية ذكرها فتغنشتين بشكلٍ صريحٍ في كتابه (التحقيقات الفلسفية)، ثم تطوّرت أكثر مع كتابه (في اليقين)، وخلاصة الرؤية التي يقدّمها قائمة على رفض النزعة النيابية - إن النزعة الطبيعية لم تكن في سياقات النقاش حينها إذ يمكننا القول إنّها خرجت منذ وقتٍ طويلٍ عن كونها إحدى النظريات المهمّة، أو التي يمكن قبولها - ورفض كون الفكر واللغة أمرين منفصلين بحيث يكون للفكر فعالية وللغة فعالية أخرى، فنجدّه في كتاب (التحقيقات الفلسفية) يتدبّر حديثه في استعراض هذه النزعة النيابية ونقدّها، إذ يقول: "جاء في اعترافات القديس أوغسطينس ٨ / ١: (كلما كان [الكبار من الناس] يسمون شيئاً ما أو يشيرون إليه ويتجهون نحوه، كنت ألاحظ وأحفظ عنهم أن ذلك الشيء قد سمّي من خلال تلك الأصوات التي نطقوا بها عندما أشاروا إلى ذلك الشيء) [...] يمكن القول إنّ أوغسطينس يصف نظام تواصل، لكن هذا النظام لا يناسب كل ما يمكننا أن نعتبره لغة"<sup>(١)</sup>.

(١) لودفيغ فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: د. عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٧ م، الطبعة الأولى، ص ١١٧ - ١١٩.

بل يريد أن يقول: إن حقيقة المعنى الذي تتضمنه الألفاظ والتركيبات لا يتحقق عبر دلالتها في نفسها على جواهر للأشياء الخارجية بحيث يكون قول القائل (شجرة) مثلاً تدل على موجودٍ جوهريٍّ في الخارج له صفات ما، بل إن المعنى لا يتحقق خارج الاستعمال والسياق، وهذا يفترض كون اللغة نشاطاً حياتياً يمارسه المتحاورون ضمن سياقاتهم اليومية؛ ولذا فإن شروط المعنى هي شروط الاستعمال؛ ولأن الحياة العادية واليومية محكومةٌ بمجمل الافتراضات المسبقة بين أهل المحاورة؛ فاللغة عندئذٍ هي مضمار يتحاور ضمنه الأفراد، وهذا الأمر أدى بفتجنشتاين إلى القول: بأن اللغة لعبة، ويقصد بذلك أن معايير اللعبة ونمط فاعليتها موجودةٌ في اللغة، فكأن الأفراد الذين يتحدثون في المنزل أو السوق يمارسون نوعاً من اللعب كما يفعله الشخصان اللذان يلعبان لعبة الشطرنج مثلاً، وكما أن لعبة الشطرنج تتضمن إطاراً قواعدياً، وأنساقاً وظيفيةً للأحجار كالفيل والملك والقلعة وغيرها، بحيث إذ قال اللاعب: (حرّكتُ الفيل)، فإن الطرف المقابل لا يخطر بباله إلا الفيل الذي في الشطرنج وبما يمثله من وظيفةٍ داخل اللعبة، وحرّكته هي حركة مشخّصة ومحدّدة لا مطلق الحركة، لذا فإن المعنى الذي ينطبع في ذهن الطرف الآخر هو الفيل الذي في الشطرنج دون التفات منه إذا ما كان هذا الفيل مصنوعاً من العاج أو الخشب مثلاً، فليست مادته التي صنع منها دخيلة في (المعنى) الذي أعطته قواعد اللعبة للفيل، كذلك اللغة، فإن الألفاظ لها معانيها بحسب اللعبة اللغوية العامة بين البشر في مجتمعٍ ما وثقافةٍ محدّدة، وتاريخٍ حاضرٍ في وجدان وحياة أفراد هذا المجتمع، فاللغة هي أوسع لعبة يلعبها الناس جميعاً، هذا هو المراد الإجمالي الذي يريده فتجنشتاين من كتاباته وخاصة في (التحقيقات الفلسفية)، وحتى نبيّن النظرية بشيء من التفصيل أكثر، نستعرض العناوين الفرعية المكوّنة للنظرية على النحو الآتي:



### يتحقق المعنى في الاستعمال

يطرح فتجنشتاين في كتاب (في اليقين) تصريحات واضحة حول كون المعنى لا يتحقق إلا ضمن سياقات واستعمالات ما، ويريد بذلك أن الألفاظ لا معنى لها بحيث تكون دالة على أشياء هي في الواقع ذات طبيعة مشخصة بما هي هي، فيقول: "معنى الكلمة هو نوع من توظيفها؛ لأن هذا هو ما نتعلمه عندما تدمج الكلمة في لغتنا"<sup>(١)</sup>.

لذلك نجده يرفض أن اللغة والألفاظ هي تصوير وحكاية للواقع الخارجي، بل إن اللغة إنما تؤخذ كنسق كلي واحد يتضمن جميع الكلمات والقضايا التي تكون ناشئة من الفعل الإنساني الخارجي الذي يتفاعل مع الواقع، فالممارسة والعمل والفعل الإنساني أولاً، ومن ثم تنشأ المعاني كانعكاس لهذا النشاط لا كانعكاس للحقائق الثابتة أو الجواهر والوقائع الوجودية، فعندما يقول النجار مثلاً: "مطرقة"، فإنه يريد معنى ضمن فعالية فعل النجارة الذي يمارس حياته ضمنه بخلاف ما لو قال القاضي اللفظة نفسها، فاللفظ الواحد يختلف معناه بالنسبة لكل من النجار والقاضي بسبب اختلاف الممارسات والفعاليات التي تحدّد سلوكه مع هذا الشيء المصنوع من الخشب أو العاج أو الحديد أو أي شيء آخر، ومن ثمّ تنعكس هذه الممارسات على نحو استعمالات خاصة تتشكل مداليلها في اللغة الخاصة للنجارين أو القضاة.

على نحو مشابه يمكننا أن نقول: إن اللغة اليومية ككل - لدى المتكلمين جميعاً بلغة واحدة - هي هكذا، أي إن المعنى ليس إلا نتاج السياقات السلوكية والممارساتية للأفراد.

### شكل الحياة وصورة العالم وانعكاسها على اللعبة اللغوية

مما تقدّم يظهر جلياً المنحى الانثروبولوجي لنظرية ألعاب اللغة التي يقدمها لنا لوفيف فتجنشتاين، وذلك أن الدلالة والمعنى إن كانت ترجع إلى الاستعمال، فإننا ملزمون بالبحث عن منشأ السياقات والاستعمالات التي تتولد عنها اللغة والمعاني،

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٤٩.

وهنا نكون أمام عدّ اللغة نوعاً من أنواع الحياة، وشكلاً من أشكالها، والمقصود من شكل الحياة ههنا، الفاعليّة السلوكيّة لها، لا الوصف المجرد لمعنى الحياة. من الواضح أنّ السلوك الاجتماعيّ ينبع من كثير من الأمور كالثقافات والحاجات والمخيال الشعبي إلى غير ذلك من العناصر، ومن هنا يتّضح لنا معنى اللعبة اللغوية بشكل أولي، وهو أنّ اللغة واستعمالها هو استحضارُ أنساق العمل والسلوك في دلالات الأفراد، وهذا كلّ يقودنا إلى نتيجةٍ يصرّح بها فتجنشتاين نفسه بها حيث يقول: "عندما تتغيّر الألعاب اللغويّة، تتغير المفاهيم، ومع تغيّر المفاهيم تتغير معاني الكلمات"<sup>(١)</sup>.

وبتعبير آخر، إنّ حياة الإنسان والمجتمعات تتحدّد ضمن هويّة وشكل خاصّ تعطيها له العناصر الانثروبولوجيّة المتنوعة من قبيل التاريخ والعادات والتقاليد والطبيعة وغير ذلك، فيتولّد من هذه العناصر جميعها الاستعمالات والممارسات التي بدورها تنعكس على تشكل النسق الدلاليّ والمعنويّ عند الإنسان، فتتشكل اللعبة اللغوية في ضوء هذا كلّ، ونجد في هذا السياق أنّ فتجنشتاين يوسّع إلى درجة كبيرة هذا المعنى ليشمل القضايا الرياضية والحسابية، فيقول "إن  $2 \times 2 = 4$  قضية حسابية صحيحة - ليس في الظروف المناسبة ولا دائماً - لكن عبارة  $2 \times 2 = 4$  المنطوقة أو المكتوبة باللغة الصينية قد يكون لها معنى مختلف أو تكون هراء بلا معنى، ومن هنا نستنتج أنّ القضية لا يكون لها معنى إلا في استعمالها"<sup>(٢)</sup>، فشكل الحياة الصينيّة عندئذ له مدخلية في تشكل المعنى عند المتكلمين باللغة الصينيّة، وبعبارة أخرى: "إنّ شكل الحياة الذي ترتبط به ألعابنا اللغويّة هو المجتمع البشري، فتختلف الألعاب اللغويّة بحسب اختلاف الثقافات والمحيط الطبيعيّ والزمان والعلاقات الاجتماعيّة وقواعد التصرف عامة"<sup>(٣)</sup>.

وبناء على ما سبق، يتّضح لدينا ما يطرحه فتجنشتاين حول اللغة، وأنها تشابه

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣) لودفيغ فتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، مصدر سابق، ص ٩٠. (من مقدمة المترجم).

إلى حد بعيد اللعب، حيث يوجد إطاراً قانونياً ومرجعياً تتحقق في داخله الدلالات والمعاني التي يتعامل عبرها الفاعلون، فاللغة لعبة، واللعبة إنما تتحقق بعد وجود الإطار المرجعي، وهذا الإطار هو شكل الحياة وصورة العالم الذي يتلقاه الشخص من مجمل التاريخ الطبيعي والثقافي في مجتمعه، ومن هنا نتقل إلى النقطة الثانية من البحث وهي الأثر الاستمولوجي الذي تركته هذه الرؤية الفتحنشتاينية في الرد على الشكوكيين والسوفسطائيين.

### الأمر الثاني: حجة المعنى والرد على الشكوكيين

أردنا من الأمر السابق بيان الأرضية اللغوية التي بنى عليها فتحنشتاين فلسفته الخاصة التي تقوم على ألعاب اللغة وصورة الحياة، وبهذا نكون قد مهّدنا الأرضية للبحث عن البعد الاستمولوجي في هذه الفلسفة؛ وذلك لأنّ هذا الفيلسوف يرى أن الفلسفة ليست إلا تعاملاً مع الألفاظ واللغة، ويرفض النزعة التجريدية التي نجدها عند الفلاسفة القدماء.

كتاب (في اليقين) هو الكتاب الأخير الذي انتشر للودفيغ فتحنشتاين بعد وفاته بمدة ليست قصيرة، ويحتوي هذا الكتاب كما يوحى به العنوان على مسألة الاعتقادات والمعرفة واليقين، وأسلوب الشذرات الذي كُتب به يجعله من الكتب الصعبة التي تتجاوز أساليب الكتابة الكلاسيكية والأكاديمية من حيث الأسلوب، وحتى اللغة والمضمون، وقد يقال إنه يصعب على الباحث أن يرسم هيكلية منتظمة لهذا الكتاب بحيث تُعرف بداياته المعرفية ونتائجه، بل يدعي بعض الباحثين أنه يصعب علينا التعامل مع (في اليقين) كعمل تام ومستقل، بل الأفضل التعامل معه على أنه "عمل في طور الإنجاز حتى الآن"<sup>(١)</sup>، ولكن لا يجادل أحد أنّ هذا الكتاب هو محاولة من قبل فتحنشتاين للردّ على الشكوكيين، ولكن برّدٍ خاصّ على طريقته نابع من فلسفته اللغوية التي ذكرناها سابقاً.

(١) لودفيغ فتحنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ١٢. (من مقدمة المترجم).

إنَّ الشكوكيين والسفسطائيين الإفراطيين في الشك في الواقع الخارجي، هم جماعة لهم امتدادٌ عبر التاريخ القديم بحيث نجدهم في أثينا القديمة على عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، ويستمرّون في كل عصر بلبوس جديدٍ وصياغاتٍ شكوكيةٍ جديدة، وليس بحثنا حول طبقاتهم وأحوالهم وتاريخهم، إنّما نذكر ذلك لنحرّر محل الكلام وهو أنّ البحث حول الشكوكية - بمعنى الشك في الواقع الخارجي - هو من أدقّ وأعمق الأبحاث في قضايا نظرية المعرفة، إذ سؤال المعرفة يبدأ منه قبل أي شيء آخر، فهل هناك واقع خارجي؟ هل لدينا المسوغ المعرفي لإثباته؟ هذه الأسئلة تقع قبل السؤال عن أي شيء آخر، فالمشكك بالواقع الخارجي والذي لا يستقر له بال في معرفة إذا ما كان ذهنه يطابق الخارج أم إنه لا خارج! هذا السؤال هو جوهر الأسئلة المعرفية وأساسها.

نجد في التاريخ الفلسفي أنّ الإجابات التي كانت تُطرح على الشكوكي والسفسطائي كانت أجوبةً من قبيل ادعاء البداهة - وهو أمر صحيح نقبله كما سيأتي - وأنّ أصل الواقعية ممّا لا يشكّ فيه اثنان، ولا يمكن أن تكون أيّ معرفة من دونه، وأنّ الانفعالات النفسية وغيرها تجاه الأشياء الخارجية إنّما تحدث - أي الانفعالات - لأنّ الخارج متحقّق وواقع لا لأنه وهم وخيال، إلى غيرها من التنبيهات التي تهدف إلى إيقاظ حس البداهة عند الشكوكي في أنّ أصل الواقعية ممّا لا برهان عليه لوضوحه في نفسه.

في هذا القسم من البحث، سنقدّم مناقشاتٍ فتجنشتين مع الشكوكية، وكيف أنه عدّها أمرًا مقوضًا ذاتيًا لا معنى له، وأنّ الفلاسفة الذين ردوا عليهم إنّما وقعوا في متاهتهم؛ لأنّهم قبلوا أنّ ما يقوله الشكوكي له معنى ولكنه باطل، بعبارة أخرى، يختلف فتجنشتين عن غيره من فلاسفة عصره في أنّهم عدّوا تشكيكات الشكوكي في أصل الواقعية أمرًا باطلًا في نفسه، وإنّ كان أمرًا مفهومًا وله معنى، أما فتجنشتين فيرفض أصلًا أن لكلامهم معنى، بل إنّ الشكوكي لا يتكلّم بكلام له معنى، ومن ثمّ ما يقوله ليس من موضوعات المعرفة بحيث يمكن أن يُقبل أو يُردّ.

واللافت للنظر أنّ عداء فتجنشتين مع الشكوكية ليس من المسائل التي تبدّلت فيها

آراؤه، حيث ذكرنا سابقاً أنه قد عدلَ عن رؤاه التي سطرها في كتابه الأول (الرسالة) عبر ما نُشر له بعد وفاته في كتاب (التحقيقات)، إلى درجةٍ يقال حين الحديث عنه أننا أمام (فتجنشتين الأول)، و (فتجنشتين الثاني)، ولكن رفضه للشكوكية وموقفه تجاهها كان واحداً في كلِّ مراحلها، فيقول مثلاً في كتاب الرسالة: "وليس مذهب الشكِّ ممَّا لا يمكن دحضه، إنَّما هو واضح خلوه من المعنى، مادام هذا المذهب يصبُّ الشكَّ على أسئلة ما كان ينبغي لها أن تُلقى؛ لأنَّ الشكَّ لا يمكن أن يحدث إلا حيث يوجد سؤال، والسؤال لا يمكن أن يوجد إلا إذا كانت هناك إجابة، وهذه لا يمكن أن توجد إلا حين يكون هناك شيء يمكن قوله"<sup>(١)</sup>، وعلى النهج نفسه يقول في آخر كتاباته: "إذا حاولت الشكَّ في كلِّ شيء، لن تشكَّ في أيِّ شيء، فلعبة الشكِّ نفسها تفترض اليقين مسبقاً"<sup>(٢)</sup>. وكيف كان فإنَّ الحجَّة المركزية التي طرحها فتجنشتين ضد النزعة الشكوكية تتمثَّل في ثلاث مقدِّمات:

١. المقدِّمة الأولى: الألفاظ والكلمات إنَّما تكتسب معناها من الاستعمال وفق اللعبة اللغوية.

٢. المقدِّمة الثانية: اللعبة اللغوية تستبطن بشكلٍ مفترضٍ مسبقاً الإطار الذي تتمُّ فيه وظائف اللغة، وهذا الإطار ليس من الأمور التي تكون من موضوعات المعرفة، بل هي أمور سابقة على المعنى الذي يُفهم من اللغة.

٣. المقدِّمة الثالثة: إنَّ قضية (أصل الواقعية) هي من القضايا الإطارية للعبة اللغة؛ لذا فهي ليس من قضايا الشكِّ والمعرفة، بل تقع خارج إطار الاستعمال، بمعنى أنَّ السؤال عنها والشكُّ فيها ليس له أيُّ معنى، فلا معنى للشكوكية المفردة وهي مسألة خالية من المعنى.

(١) لودفيغ فتجنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - مصر،

١٩٦٨ م، ص ١٦٢.

(٢) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٥٩.

ونحن قد بسطنا الكلام في المقدمة الأولى عند الحديث عن اللغة بوصفها لعبةً في الأمر السابق، والمحننا بشكل إجمالي إلى المقدمة الثانية، فيقع الكلام بشيءٍ من التفصيل على المقدمة الثانية، والمقدمة الثالثة.

إمّا المقدمة الثانية، فحاصل ما يذكره أنّ وجود اللغة والتواصل بين الناس قائمٌ على ما بيناه من فكرة اللعب، وهو بنفسه يفترض وجود صورة عالم مسبقٍ تتم الاستعمالات على وفقه، وهذه الاستعمالات هي التي تحدّد (المعنى) كما ذكرنا سابقاً، وعندئذٍ فإنّ أصل وجود اللعبة اللغوية يقوم على أمورٍ ثابتة تحكم التفاعل والنشاط اللغوي بين الناس، ويُشبهه فتجنشتاين هذه الأمور بالمفصلات التي تجعل الباب ثابتاً لكي يتحرك فيما بعد، فيقول: "إنّ ما نقدّمه من أسئلةٍ وشكوكٍ تعتمد على حقيقة أنّ بعض القضايا مستثناة من الشكّ، فهي كما لو كانت مثل المفصلات التي من خلالها تتحرّك الأمور"<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنّ اللغة بوصفها نشاطاً بين الناس لا يتحقّق إلّا بعد التسليم بوجود إطارٍ ثابت هو ما يمكن أن نقول عنه البديهيات أو اليقينيّات، وبعبارة أخرى: "يستنتج فتجنشتاين من استعمال تلك القضايا [البديهية] أنّ معناها ليس تجريبياً [كما يدعي جورج مور في نقضه للشكوكية] كما يبدو أنها تمتلكه، إذ هي أكثر ما تكون شبيهة بقواعد إطارية للعبة ما من أن تكون تصريحات حقيقية مستندة إلى أدلة"<sup>(٢)</sup>.

وكمثال على ذلك، من المعلوم أنّ الملك في لعبة الشطرنج يتحرّك خطوةً واحدةً بحسب القواعد الإطارية لهذه اللعبة، فلو قال شخص: "أنا أشك في أنّ الملك يتحرّك خطوةً واحدةً"، فإنّ كلامه هذا خالٍ من المعنى، ولا يشكّل أيّ دلالةٍ وفق الاستعمال الذي يعمل في داخله لاعبو الشطرنج، "بشكل مشابه، يقترح فتجنشتاين سيقاً يرفض

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٢) أندي هاميلتون، فتجنشتاين و(في اليقين): مدخل موسع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتاين، ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠١٩م، الطبعة الأولى، ص ٥٥.

فيه أن تكون قضية (أنا أعرف أنني أملك يدين) قضية لا يمكن للأسئلة المعنية بالدليل، الشك، المعرفة، الاعتقاد، اليقين، إلخ. أن تُطرح أو تُقرّر حلها، إذ إنها ليست لعبة لغوية معتادة عندنا"<sup>(١)</sup>.

ومما تقدّم تظهر المقدمة الثالثة من مقدمات حجة (المعنى) عند فتجنشتاين، وهي أن القبول بالبدهييات الحسيّة أو ما يكمن خلفها من أصل الواقعيّة هي أوّل ظهور لهذه (المفصلات) التي تضبط لعبة اللغة، ويتجلّى ذلك في أنّ التخلّي عن اليقين بهذه البدهييات هو تخلّ عن أصل اللعبة اللغويّة، فلا يمكن أن يقوم التواصل والكلام واستعمال اللغة إلا داخل إطار هذه اليقينيّات، وبعبارةٍ أخرى: إنّ القول بالشكوكيّة الراديكالية المفرطة، هي مساوقة لعدم ممارسة لعبة اللغة والخروج عن قواعد الاستعمال والتفاهم "ما أرغب بالفعل في قوله هو أن اللعبة اللغوية ممكنة فقط إذا وثق المرء بشيء ما"<sup>(٢)</sup>.

إذاً يفتقد الشكوكي المعنى لكلامه، ويتجلّى هذا الأمر - أعني فقدان المعنى لدى الشكوكي - في نسقين:

١. إنّ الشكوكي لا يفهم معنى كلامه الشكوي، وهذه الصيغة التي سنسميها حجة المعنى (١) تظهر في قول فتجنشتاين: "أنا لا أعرف ما إذا كانت هذه يد) ولكن هل تعرف ماذا تعني كلمة (يد)؟"<sup>(٣)</sup>، وقوله: "إذا لم تكن متيقناً من أيّ حقيقة، فلا يمكنك التيقن من معنى كلماتك أيضاً"<sup>(٤)</sup>.

٢. إنّ كلام الشكوكي متناقض ومقوّض ذاتياً؛ وذلك لأنّ قول القائل: (أنا أحلم)، لا يعبر عن أيّ معنى معقول، بل هو متهافت ذاتاً، لأنّ تصريحه بأنه يحلم إن كان صحيحاً فهو ليس كذلك من جهته لأنّ تصريحه أنه يحلم واقع في الحلم أيضاً، فهو في الحقيقة

(١) أندري هاميلتون، فتجنشتاين و(في اليقين): مدخل موسع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتاين، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.

لا يمتلك أي معنى للحكم أي لا يمتلك شرعية الحكم، قال: "إن حجة (قد أكون أحلم) لا معنى لها لهذا السبب: إذا كنت أحلم، فإن هذه الملاحظة يُحلم بها أيضًا وفي الحقيقة، أنه يُحلم أيضًا أن تلك الكلمات تملك أي معنى"<sup>(١)</sup>، فليس التشكيك ههنا إلا على مستوى ترتيب الألفاظ وليس في واقعه نشاطًا ذهنيًا وتفكيرياً له معنى، لأن من يقول: (أنا أحلم)، لا يمكن اعتبار حكمه هذا واعياً بسبب النوم، فبالتالي إن كلامه مقوَّض ذاتياً.

وقد وجدنا أحد الباحثين المتأخرين أول من أشار إلى هاتين الصياغتين لحجة المعنى عند فتجنشتاين في كتاب (في اليقين)، حيث يذكر هذا الباحث: "في (في اليقين) يمكن للمرء أن يميز بين نوعين من حجة meaning، تفرح (١) meaning أنه إذا ما أظهرت شكًا شكوكياً فينبغي لي أن أشكك فيما إذا كنت قد فهمت كلامي، أما meaning (٢) فتبيّن الظروف أو الشروط التي يكون فيها لمنطوقات المرء معنى، وتدّعي أن الشكوكي ينتهكها، كما تدّعي (٢) أن الشكوكي مدان بشيء من التناقض الذاتي"<sup>(٢)</sup>.

هذا تمام ما يمكن أن نذكره في هذا القسم حول حجة فتجنشتاين مقابل الشكوكية، وفي القسم الثاني، نبحت في نقد هذا الأمر في ضوء العقل الفلسفي الإسلامي.

### ثانياً: العقل الفلسفي الإسلامي ونقد الشكوكية عند فتجنشتاين

إن استقصاء النتائج والطرق التي سلكها فتجنشتاين في مناقشاته مع الشكوكية في ضوء العقل الفلسفي الإسلامي، يحوجنا إلى التفصيل بين أمرين، الأول هو القضية الكلية التي يتمحور حولها الرد الفتجنشتايني أعني بها نظرية (ألعاب اللغة)، والثاني هو خصوص محاورته مع الشكوكي انطلاقاً من القضية الكلية، إذ يذكر أنه بناء على طبيعة اللغة، ومشابقتها للعبة، فلا بدّ من وجود إطار عام يحكمها تكون

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٢) أندي هاميلتون، فتجنشتاين و(في اليقين): مدخل موسع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتاين، مصدر



كمفصلات الباب الذي يثبته، وأهم هذه المفصلات هي اليقين ببعض القضايا التي قد نسميها البديهيات.

وحيث إن الأمر الأول يقدم لنا فلسفة لطبيعة اللغة الإنسانية وعلاقتها بالفكر، فإن مناقشته بالتفصيل يعدّ خروجاً عن طبيعة الموضوع الذي تتمحور حوله هذه الورقة البحثية، ولكن نريد أن نركّز النظر في القضية الثانية ومدى كونها جديدة - من بعض جوانبها أو كلها - من حيث طبيعة التعامل مع الشكوكي.

وبعبارة أخرى إننا نجد أنّ مناقشة نظرية (لعبة اللغة) تحتاج إلى استئناف بحثٍ جديدٍ حول كيفية التفكير وعلاقته باللغة، وهو الأمر الذي يتطلّب منا البحث في ضوء العقل الإسلامي بشقيه الأصولي والفلسفي؛ لأنّ علماء أصول الفقه اعتنوا بظاهرة اللغة وكيفية اكتسابها ووضعها؛ لما لهذا البحث من مقدّمية في غرض الأصولي الذي ينظر في النصوص، وكيفية الاستفادة منها على مستويات عديدة، كحجيّة الفهم والظهور وغير ذلك، وكذلك اعتنى الفيلسوف الإسلامي باللغة، ولكن بنحو أقلّ، ولكي لا نهمل البحث مطلقاً سوف نطرح ملاحظات نقدية على نظرية (لعبة اللغة)، ومن ثمّ نفصل الكلام في الأمر الثاني، أعني مناقشة الشكوكية.

### الأمر الأول: نقد نظرية (لعبة اللغة)

تبيّن في القسم الأول من البحث، أنّ فتجنشتاين يرى أنّ حقيقة المعاني التي تدلّ عليها الألفاظ هي في الاستعمال الذي ينشأ في ظلّ نمط الحياة الإنسانية لمستعملي الألفاظ، وليست المسألة بحيث تكون الألفاظ دالة على المعاني الحقيقية للأشياء في أنفسها خارجاً، وهذا هو المنشأ الأساسي لنظريته، وعلى حدّ تعبير أحد الباحثين في تقريره لهذه النظرية "الكلمات أدوات، ومعنى الكلمة لا يتمثّل في (موضوع) يفترض أنّ الكلمة تقوم مقامه، وواقع الحال في الممارسة اللغوية الحقيقية أنّنا حين نتحدث عن معنى أية كلمة فإنّنا نتحدث عندئذٍ عن الطريقة التي تُستخدم بها تلك الكلمة، وحين نقول عن أي شخص: إنه قد تعلّم أو فهم معنى أية كلمة فإنّنا نعني بذلك أنّ هذا

الشخص قد تعلم أو أصبح يفهم كيف يستخدم تلك الكلمة، وأصبح بالتالي عضواً في جماعة لغوية معينة<sup>(١)</sup>.

تقع نظرية علماء الأصول في اللغة في مقابل نظرية فتجنشتاين هذه، مقابلة مخالفة لها؛ وذلك انطلاقاً من تحليل ظاهرة اللغة نفسها من حيث نشوئها واستعمالها، بل يمكن القول: إن بإمكاننا الانتقال من مبادئ هذه النظرية لنتثبت عكسها، أي لنتثبت أن الألفاظ والكلمات موضوعة لمعانٍ وموضوعاتٍ في نفسها، وأما قضية الاستعمال فهي مسألة متأخرة عن أصل وضع اللفظ للمعنى، وبعبارة أخرى ميز الأصوليون بين وضع اللفظ لمعنى من جهة، وبين استعمال اللفظ في المعنى من جهة أخرى، فالوضع يعني تخصيص لفظٍ معيّنٍ لمعنى من حيث هو دالٌّ على معنى في نفسه، وأما الاستعمال فهو إظهار اللفظ من قبل متكلمٍ لغرض إيصال المعنى وتفهمه، فقالوا إن الاستعمال إنما ينقسم إلى استعمالٍ مجازيٍّ واستعمالٍ حقيقيٍّ، والمجازيُّ هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له بخلاف الاستعمال الحقيقي فهو استعمالٌ للفظ فيما وُضع له، قال بعض المحققين: "لكلٍّ من الوضع والاستعمال غرضٌ خاصٌّ، فالغرض من الوضع ليس إلا فهم نفس المعنى الملحوظ حال الوضع الذي يفهم من اللفظ بمجرد سماعه، فليس الموضوع له إلا نفس المعنى، فلا يدلُّ اللفظ بالدلالة الوضعية إلا على نفس المعنى. وأما الاستعمال - وهو إظهار اللفظ - فالغرض منه دلالة السامع إلى ما يقصده المستعمل من إظهار اللفظ، فليس المستعمل فيه إلا ما يقصده المستعمل"<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان، فإنه لا مرية عند الحكماء والفلاسفة الإسلاميين، وكذا علماء الأصول في كون اللغة قضية اجتماعية وظاهرة بشرية<sup>(٣)</sup> نشأت من الحاجات البشرية التي

(١) عادل مصطفي، وهم الثوابت: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٩ م، ص ٦١.

(٢) الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، تعليق: علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - إيران، ١٤٣٠ هجري، ١: ٣٩. (من كلام المعلق).

(٣) يشار هنا إلى وجود بعض النظريات القائلة بأن اللغة لها منشأ غير بشري، بل إلهي سواء قلنا بأن الواضع =

أعوزت البشر لوضع الألفاظ للدلالة على الموجودات الخارجية، ومن ثم إن استعمال الألفاظ في معانٍ معينة أو تعليمها للأطفال أو غيرهم، نشأ من حاجة بشرية للتدليل على هذه الموجودات.

هنا يأتي فتجنشتين ليذكر أن أساس الدلالات إنما هي لبيان طريقة استخدام البشر للغة وليس للدلالة على الحقائق والماهيات، أي إن "معنى الكلمة هو نوع من توظيفها؛ لأن هذا هو ما نتعلمه عندما تدمج الكلمة في لغتنا"<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى إن الاسم لا يدل على ماهية المسمى الخارجي، وإنما يدل على السياقات الاجتماعية والانثروبولوجية التي يستعمل فيه هذا اللفظ أو الاسم، فكلمة (مطرقة) - كما ذكرناه سابقاً - لا تدل على الجوهر الخارجي بقدر ما تدل على استعمالها ضمن السياقات الخاصة بالجماعة اللغوية التي تمارس فعل الكلام، هذا الذي يذكره فتجنشتاين، ولو سلمنا بما ذكر - أن الأسماء والكلمات لا تدل على جواهر الأشياء - فهذا لا يلغي أنها تدل على الأشياء من وجه، وهذه هي عمق القضية التي يمكن الرد فيها على نظرية لعبة اللغة، فإنه يظهر أن فتجنشتين عدّ وظيفة الشيء أمراً مابيناً لحقيقته، وأن الكلمات موضوعاً لوظيفة الشيء لا لجوهره، ومن ثم رأى أن هذه الوظيفة تختلف من جماعة لغوية لأخرى، فلا يكون عندئذ صورة (الفيل) في اللغة الصينية مثل صورتها في اللغة العربية؛ لاختلاف السياقات بين جماعة وأخرى باختلاف صور العالم.

والإنصاف أن المشكلة المركزية تكمن في الفصل الأول الذي انطلق منه، إذ إن الوظيفة التي تظهر من أي شيء من الأشياء في الخارج هي أمرٌ مسانخٌ لحقيقته، بحكم قانون السنخية - على ما يذكره الحكماء - وأن المعلول لا يمكن إلا أن يكون مسانخاً لعلته، فأثر النار الإحراق، والإحراق وإن لم يكن ناراً في الحقيقة لكنه نارٌ من وجهه، أي إن النار من حيث أثرها تكون محرقة، فإن قلنا بأن الكلمات نشأت من سياقات بنوية

= هو الله تعالى أم الأنبياء، وقد رُدت هذه النظرية في مظان البحث عنها. فليراجع ثمة.

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٤٩.

ووظيفية للمسميات فهذا يعني أن الأسماء دوالٌ على الشيء في الخارج وإن سلمنا أمثها ليست دوالاً على جواهرها.

هذا مضافاً، إلى أنه يظهر من هذه النظرية الانطلاق من أن الألفاظ ذات استقلالية في نفسها، بمعنى أنه ينظر إلى ذوات الكلمات ويحاول أن يقايسها بالمعاني، والحال أن حكماء الإسلام نظروا إلى القضية نظرةً معاكسةً؛ إذ يرون أن المعاني هي الملحوظة أولاً، وهي المقصودة بالإفهام بين الناس، وإنما جاءت الألفاظ على مستوى التسهيل والاعتبار لا أكثر، وبسبب هذا الاعتبار على مستوى التخيل والوهم يتحد اللفظ بالمعنى حتى يكون أحدهما عين الآخر، ولكن ليس الأمر كذلك على مستوى التعقل والوضع الأولي، وبعبارةٍ أخرى: "إن الإنسان يتوصل إلى اللغات بوضع المعاني نفسها وعرضها على المخاطب أولاً، ثم وضع الألفاظ في محلها بالاعتبار بإعطاء حدودها إيها بحكم الوهم، فتكون الألفاظ وجودات للمعاني بالعرض [...] فاللفظ نفس المعنى، ودلالته عليه دلالة الشيء على نفسه لكن في ظرف الاعتبار وبحكم الوهم"<sup>(١)</sup>.

هذه إشارات إجمالية توضح لنا المسار المخالف لمسار نظرية لعبة اللغة، والذي سار عليه العقل الفلسفي والأصولي الإسلامي، وإنما اكتفينا بهذه الملاحظات دون التفصيل؛ لأن محل بحثنا هو البعد الاستمولوجي الخاص.

### الأمر الثاني: الرد على الشكوكية الراديكالية في الفلسفة الإسلامية

نجد في الأدبيات الفلسفية الإسلامية حجةً شبيهةً بحجة المعنى التي طرحها فتجنشتاين، ولكن لا من مطلق الوجوه، بل من حيث المؤدى والنتيجة، أعني أن الشكوكي في طرحه لما يقول يقدم كلاماً مقوضاً بذاته، أي لا يستوفي شروط أن يكون للكلام معنى، وهذا عين ما توصل إليه فتجنشتاين، ولكن المنطلقات مختلفة، وكذلك صياغة الحجة، فيما يلي نتعرض بالشرح والتفصيل لحجة (المعنى)، التي طرحت في الفلسفة الإسلامية، ومن ثم نعالج الفروقات بينها وبين ما طرحه فيلسوف اللغة فتجنشتاين.

(١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، مصدر سابق، ١: ١٩.

## أولاً: حُجج الردّ على الشكوكية في ضوء العقل الفلسفي الإسلامي

قبل البدء بالتفصيل في حجة (المعنى) وفق النظر الفلسفي الإسلامي، تجدر الإشارة على نحو المقدمة إلى أنّ حكماء الإسلام إنّما نظروا إلى قضية الشكوكية والسفسطة من جهات عدّة، منها أنّ بعض الشكوكيين يجادلون في أصل إثبات الواقعية، ويقولون: إنّنا نرتاب في أصل الموجودات، وأنّ هناك وجوداً عينياً غير موهوم، ومنها أنّ بعضاً آخر منهم - وإنّ سلّموا الواقعية - إلا أنّهم ارتابوا في الحقائق المطابقة، أي في علمية العلوم وكونها مطابقة للحقيقة الخارجية العينية، وفي أنّ هناك علوماً صحيحة بذاتها، ويمكن إرجاع الردّ على الفئة الأولى إلى الردّ على الفئة الثانية، إذ إنّنا نقول: لو قبلنا بمبدأ أولى وهو استحالة اجتماع النقيضين، فإنّ ذلك يؤوّل إلى أنّ في أيّ قضية طرفين: الصدق أم الكذب، فلا بدّ عندئذٍ من صدق أحد القضيتين المتناقضتين وليس الصدق إلا المطابقة للواقع، ولا معنى له غير ذلك.

ولسنا فعلاً بصدد بسط الكلام فيما ذكروه، ولكن نشير إلى أنّ دفع السفسطة بالمعنى الأول - أي التشكيك في أصل الواقعية - جاءت في بعض الكلمات على هيئة تنبيه يكشف أنّ أمر إثبات الواقعية ليس ممّا يرتاب فيه أيّ إنسان، بل هو أمرٌ يضطرّ إليه الجميع، قال العلامة الطباطبائي: "وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعورٍ مضطراً إلى إثباتها - وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها - فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقتٍ أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً، أي الواقعية ثابتة - وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً"<sup>(١)</sup>.

وكذا جاءت محاجة الحكماء للسفسطة والشكوكية العلمية التي تنكر أيّ معرفة،

(١) صدر المتأهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (مع تعليقات العلامة الطباطبائي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٩٨١ ميلادي، الطبعة الثالثة، ٦: ١٤. (من كلام الملق).

وحاصل ما قيل: إنَّ الشاك في كلِّ علم، إمَّا أن يعلم أنه شاكٌ أو لا يعلم، فإنَّ علمَ فقد حصل عنده على الأقلِّ علمٌ واحدٌ صادقٌ، وهو يكفي للخروج عن المدعى الشكوكي، وإنَّ لم يعلم أنه شاكٌ فهو معاندٌ لا ينبغي مناقشته، وبعبارة أخرى "ثم السوفسطي المدعي لانتفاء العلم والشاك في كلِّ شيء إنَّ اعترف بأنَّه يعلم أنه شاكٌ فقد اعترف بعلم ما، وسلَّم قضية أولى الأوائل فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنَّه شاكٌ، كعلمه بأنه يرى، ويسمع، ويلمس، ويدوق، ويشم وأنَّه ربما جاع فقصد ما يشبعه، أو ظمًا فقصد ما يرويه، وإذا ألزم بها ألزم بها دونها من العلوم [...] وإنَّ لم يعترف بأنه يعلم أنه شاكٌ بل أظهر أنه شاك في كلِّ شيء، وشاك في شكِّه لا يدري شيئًا سقطت معه المُحاجة، ولم ينجع فيه برهان"<sup>(١)</sup>.

### أولاً: حجة المعنى عند ابن سينا

يبدأ ابن سينا مناقشاته مع الشكوكي ليثبت وجود مبدأ التناقض، واستحالة اجتماع الوجود والعدم واقعًا، وبه تثبت أوائل القواعد العقلية الواقعية، ويبدأ من أنَّ المشكك إنسانٌ متكلمٌ، ويُشقق على ذلك شقوفاً عدَّة، فيذكر أنَّ ما يستعمله المشكك من الألفاظ إمَّا أن يقصد بها معنى معينًا أو لا يقصد كذلك، وعلى الثاني فلا يكون من المتحيرين الذين يشكُّون فيما هو الصواب، وبذلك يخرج عن أدب الحوار والمناظرة، إذ محل الكلام أنَّه يفهم أنه شاكٌ وأنَّه يعبر عمَّا في نفسه من شكٍّ وتحيرٍ.

وأما لو أقرَّ بأنَّه يقصد ويفهم ما يفصح عنه، فإذا قال مثلاً لفظ (إنسان) فلا بدَّ أنه يريد ما يدلُّ به قوله على معانٍ، وعندئذٍ إمَّا أن يدلَّ اللفظ على معنى واحدٍ، أو يدلُّ على معانٍ كثيرة، والثاني هو اللفظ المشترك، ولا بدَّ أن يكون المراد عند التلّفظ به أحد هذه المعاني الموضوعه له، كما أنَّ لفظ (العين) يدلُّ على معانٍ كثيرةٍ حسب الوضع، وأما حسب الاستعمال مع القرينة فإمَّا أن يُراد به العين الجارية أو الدامعة، وغير ذلك.

(١) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - إيران، ١٤١٤ هجري،

وعندئذٍ لو قال: لفظ (إنسان)، وأراد به الدلالة على معنى واحدٍ، فلا يكون عندئذٍ دالًّا على (الإنسان) ويتمّ المطلوب من أنّ التقيضين لا يجتمعان، وأنّ لفظًا واحدًا لا يجتمع فيه معنيان متناقضان، ولا يدلّ على الشيء ونقيضه، وأمّا لو قال: إنّ معنى (الإنسان) يفهم كذلك كما يفهم معنى الإنسان من لفظ (الإنسان) فهذا هنا يلزمه إمكان أن يدلّ على معنى كلّ شيء من الحجر والشجر إلى غير ذلك من الأمور التي تندرج تحت اللّإنسان، وهو خلاف الفرض من أنّ لفظ الإنسان يدلّ على شيء واحدٍ كما تقدّم، هذا فضلًا عن أنّه لو دلّ على أشياء كثيرة، فلن يفهم عندئذٍ من لفظ (الإنسان) أيّ معنى بعينه.

ثم إذا تبين هذا النقض في خصوص لفظ (الإنسان)، أو أي لفظ آخر ينطقه المتحدّث، فإما أن تكون كلّ الألفاظ كذلك أي يلزمه فيها لو دلّت على نقائص معانيها شمولًا لكلّ المعاني، أو تكون بعضها كذلك، أعني التمايز يكون لبعض الألفاظ دون بعضٍ آخر، ولا فرق في أطراد المحذور بين القسمين؛ فلو كانت الألفاظ التي لا تتمايز هي بعض الألفاظ، فهو يؤوّل إلى اللاتمايز المطلق، بيان ذلك: إنّ تمايز الأشياء باتّصافها، فلو كانت الصفات التي يتّصف بها التمايزان غير متمايزة يلزم منه عدم تمايز الموصوفين المفروض أنّهما متمايزان، فلو قلنا: إنّ (الإنسان) متمايزٌ عن (الإنسان) بوصفٍ معيّنٍ فليكن (أ)، فعندئذٍ نقل الكلام إلى تمايز (أ) عن (لا أ)، فإن كانا غير متمايزين فيلزمه كون (إنسان) و(لا إنسان) غير متمايزين أيضًا؛ لعدم الفرق في ما فرض كونه مميّزًا لهما، وإن كانا متمايزين فيعود البحث رأسًا عن ملاك تمايزهما وهلمّ جرّاء، حتى يعود الأمر إلى حصول التمايز المطلق بين الأشياء ومتقابلاتها طرًا، أو عدم التمايز المطلق، ولا معنى لفرض التمايز في بعض المتناقضات دون البعض الآخر.

ونحن نقول كلامه بطوله ليظهر لنا حقيقة ما ذكره: "إنك إذا تكلمت فلا يخلو إمّا أن تقصد بلفظك نحو شيءٍ من الأشياء بعينه، أو لا تقصد، فإن قال: إذا تكلمت لم أفهم شيئًا، فقد خرج هذا من جملة المسترشدين المتحدّثين، وناقض الحال في نفسه، وليس

الكلام معه هذا الضرب من الكلام.

وإن قال: إذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد. فإن قال: إذا تكلمت فهمت به شيئاً بعينه، أو أشياء كثيرة محدودة. فعلى كل حال فقد جعل للفظ دلالة على أشياء بأعينها، لا يدخل في تلك الدلالة غيرها.

فإن كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد، فقد دل أيضاً على معنى واحد، وإن لم يكن كذلك فالاسم مشترك، ويمكن لا محالة أن يُفرد لكل واحد من تلك الجملة اسماً، [...] فالذي يدل عليه اسم الإنسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاإنسان، فإن كان الإنسان يدل على اللاإنسان، فيكون لا محالة الإنسان، والحجر، والزورق، والفيل شيئاً واحداً، [...] فيلزم من هذا أن يكون كل شيء وأن يكون ولا شيء من الأشياء نفسه، وألا يكون للكلام مفهوم<sup>(١)</sup>.

وخلاصة الأمر إن المشكك الراديكالي، لا ينطق إلا لغواً؛ لأنه يقف بين حدّين، إمّا أن يفهم ما يقول وأن لكلماته معانٍ مشخصة محدّدة، وإمّا أنه لا يفهم، وعلى الأول تنتظم المحاوره، ويثبت وجود مبدأ عقليّ أوليّ لا يمكن التشكيك فيه، وهو أن النقيضين لا يجتمعان؛ لأنّ قوله (إنسان) لا يجتمع مع قوله (لا إنسان)، وعلى الثاني فإمّا أن يريد معاني كثيرة متناقضة، أو لا يريد شيئاً، وعلى كلا التقديرين يثبت لغو كلامه واستحالة التفاهم.

### ثانياً: المقارنة بين حجة المعنى الفتجنشتاينيّة والسينيويّة

أظهر ما تقدّم الفروقات والمشاركات بين هاتين الحجّتين، وخلصتها في الآتي:

١. إنّ كلاً من فتجنشتاين وابن سينا يرفضان مذهب السفسطة اعتماداً على مبدأ أنّ السفسطائي يتكلّم لغواً، ولا معنى لما ينطق به، فالأوّل يقول: "إذا لم تكن متيقناً من أيّ

(١) أبو علي ابن سينا، إلهيات الشفاء، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة - إيران، ١٤٠٤ هجري، ص ٥١-٥٢.



حقيقة، فلا يمكنك التيقن من معنى كلماتك أيضاً"<sup>(١)</sup>، والثاني يقول: "فيلزم من هذا أن يكون كل شيء، وأن يكون ولا شيء من الأشياء نفسه، وألا يكون للكلام مفهوم"<sup>(٢)</sup>.

٢. يريد الشيخ الرئيس من حجته إثبات وجود مبدأ عقلي متعالٍ على الشك، أي كون هذا المبدأ ثابتاً لا بمعنى اليقين الذاتي والنفسي، بل بمعنى اليقين الموضوعي الحاكي عن نفس الأمر والواقع، بينما نجد أن فتجنشتاين يريد من حجته إثبات وجود أمور متيقنة تشكّل أساس التواصل، بغض النظر عن الانتقال من هذا الأمر إلى إثبات الواقعية الخارجية، فكلامه مقتصرٌ على أنّ الشكوكي يخرج عن إطار لعبة اللغة، وهو غير منسجم مع شروط تشكّل المعنى، وبعبارةٍ أخرى إنّ هذه القضايا اليقينية "يشبهها [فتجنشتاين] بالمفصلات التي تمسك الباب التي يجب أن تبقى ثابتة لكي تعمل اللغة"<sup>(٣)</sup>

٣. إنّ الشيخ الرئيس يرى أنّ هذه القضايا اليقينية هي موضوعات للمعرفة، أي إنّ المعارف إما بيّنة بنفسها أو مُبيّنة برهانٍ ودليلٍ، والمعرفة البيّنة هي الأوليات التي ذكرها في برهانه، على خلاف ما يذكره فتجنشتاين الذي يرى أنّ ثنائية المعرفة/ الشك إنّما تكون بعد التيقن من بعض القضايا؛ لكون هذه اليقينيات هي إطارٌ مرجعيٌّ للعبة اللغة، وهي خارجة تخصصاً عن المعرفة والشك، فهذه القضايا يقينيات "لكن ليست بالمعنى العادي، إذ هي ليست حقائق غير قابلة للشك، في الواقع - في خطوة جديدة - يعتبرها فتجنشتاين لا تقبل المعرفة ولا الشك"<sup>(٤)</sup>.

٤. يخلط فتجنشتاين بين نوعين من اليقينيات التي يتحدّث عنها، النوع الأول هو اليقين بوجود أمورٍ لا تقبل الشكّ مثل (إنّ لدي يدًا)، و (إنّ ههنا كرسيًا) وبين

(١) لودفيغ فتجنشتاين، في اليقين، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٢) أبو علي ابن سينا، إلهيات الشفاء، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٣) أندي هاميلتون، فتجنشتاين و (في اليقين): مدخل موسع لأهم وآخر ما كتب فتجنشتاين، مصدر سابق،

ص ٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

الشك في القضايا الأولية التي تشكل فضاء التفاعل اللغوي كقضية استحالة اجتماع النقيضين. وأما حجة ابن سينا اللغوية فتختصّ بالنوع الثاني من القضايا، وأما إثبات ما يسمّى (أصل الواقعية) فهو من القضايا التي لا تحتاج إلى إثبات؛ لأننا إما أن نكون أمام إنكار للواقع مطلقاً، وهو إنكارٌ متهافٌ؛ لأن المنكر لهذا الواقع موجودٌ وإنكاره موجودٌ، وإما مشككٌ فيه، وهذا التشكيك مدفوع ببعض المنهات الوجدانية، إذ يقول: "وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار؛ إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً؛ إذ الوجود واللاوجود واحد، وأن يمنع الطعام والشراب؛ إذ الأكل والشرب وتركهما واحد"<sup>(١)</sup>، وهو وإن جعل هذا الكلام تبييناً على استحالة التناقض إلا أنه يستبطن معه تسليماً بوجود هكذا موجودات.

٥. إن وصول ابن سينا إلى نتيجة (اللغو واللامعنى) من قول الشكوكي كانت عبر سلوك طريقٍ عقليّ استدلاليّ، فهو بدأ بالتشقيق والتقسيم لافتراضات المعنى النابع من الكلام الذي يطرحه الشكوكي حتى توصل إلى أنّه بشكّه الراديكالي لا معنى لكلامه، ولكننا نجد فتحنشتاين وصل لهذه النتيجة من طريق آخر، وهو تطبيق رؤيته في قضية لعبة اللغة على اليقينيّات التي هي عنده إطارٌ مرجعيٌّ يقع خارج موضوعات الشك.

(١) أبو علي ابن سينا، إلهيات الشفاء، مصدر سابق، ص ٥٣.

### الخاتمة

مما تقدّم يظهر أنّ الالتقاء الحاصل بين ابن سينا - وسائر الحكماء الإسلاميين - على قضيتية وجود مبادئ يقينية للحكم والاستدلال، وهي مسألة وإن توافقت مع ما طرحه فتجنشتاين في حجة المعنى من حيث النتيجة، إلا أنّها تختلف عنه اختلافاً جوهرياً في الغاية لإثبات كون الشكوكي يتكلم بكلام لغوي، وهذا الاختلاف بينهما قائم على واقعية المدعى الفلسفي الإسلامي، وأنّ الحجة إنّما ذكرت لإثبات أنّ لغوية الكلام بنفسها كاشفة عن واقعية مبدأ المبادئ أي استحالة التناقض، بينما نجد أنّ فتجنشتاين لم يرد إثبات أو نفي ذلك، هو يعتقد أنّ عدم المعنى الذي يطرحه الشكوكي يجعلنا نتعامل معه بإهمال من حيث السلوك والعمل، ولا يريد بذلك في الحقيقة أن يثبت واقعية وصدق القضايا اليقينية، غاية الأمر هو يريد أن يثبت أنّ شكل الحياة لا يمكن أن يستقيم من دون يقينيات.

## المصادر والمراجع

### المصادر العربيّة:

١. إسلام ديه وحسن كيسان، (فتغنشتاين بالعربية ببيلوغرافيا)، مجلة تبين، العدد ٣٧، صيف ٢٠٢١.
٢. رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ٢٠٠٩ م.
٣. لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة: مروان محمود، درا الرفادين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠ م.
٤. عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاوره كراتيلوس، وزارة الثقافة، الأردن، ١٩٩٥ م.
٥. أبو علي سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، البلاغة للنشر، قم، ١٤٣٥ هـ.
٦. لودفيغ فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: د. عبد الرزاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
٧. لودفيغ فتغنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: د. عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - مصر، ١٩٦٨ م.
٨. أندي هاميلتون، فتغنشتاين و (في اليقين): مدخل موسع لأهم وآخر ما كتب فتغنشتاين، ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم، دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩ م.
٩. عادل مصطفى، وهم الثوابت: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة هندراوي، ٢٠١٩ م.
١٠. الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، تعليق: علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - إيران، ١٤٣٠ هـ.
١١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، قم

المقدسة-إيران، د.ت.

١٢. صدر المتأهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (مع تعليقات العلامة الطباطبائي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة. ١٩٨١ م.

١٣. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - إيران، ١٤١٤ هـ.

١٤. أبو علي ابن سينا، إلهيات الشفاء، مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة - إيران، ١٤٠٤ هـ.

١٥. صلاح إسماعيل، (الاتجاهات المعاصرة في فلسفة اللغة)، مجلة الفكر العربي، العدد ٨٣، شتاء ١٩٩٦ م.

١٦. الشيخ مرتضى مطهري، شرح المنظومة: محاضرات ألقيت على طلاب كلية الإلهيات، ترجمة: السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٩ م.

المصادر الأجنبية:

1. WILL BUCKINGHAM and others, The Philosophy Book, DK Publishing, United States, 2017.

2. David Hume, A Treatise Of Human Nature, Oxford, London-UK.



# المعرفة اللسانية والسيمايائية على محك الامتحان والنقد منذ بيرس وسوسير حتى تشومسكي

مجد سعد الدين السليمان(\*)

---

(\*) ماجستير في المنطق وفلسفة العلوم ، جامعة دمشق  
/ سورية.



## المقدمة:

قد لا نغالي أو نجانب الصواب إذا ما قلنا: إن خير ما توسم به الحقبة الفلسفية المعاصرة، أتمها عصر الفلسفة (اللسانية - العلامائية)، إذ تُشكّل المعارف (اللسانية - العلامائية) منذ دروس سوسير في علم اللغة العام وحتى نحو تشومسكي التوليدي التحويلي جلّ الرصيد المعرفي لهذه الفترة.

وعليه، فإنه إذا ما كانت الفلسفات اللغوية لاسيما اللسانية منها، مع الاعتبار للمقام الأرفع الذي منحه (سوسير) للسان كأرقى الأشكال التواصلية، تغزو الفضاء الفلسفي والمعرفي العالمي على تباين توجهاتها وغاياتها وأدواتها المنهجية، الأمر الذي بات يُوجب تحقيقاً بشأنها؛ كونها صارت تُمثّل تهديداً للموضوع الذي تتصدى له (اللغة)، بعد بلوغها - ونعني اللغة - بفعل شتات المدارس والمعارف اللسانية واللغوية الغربية المعاصرة حدّ التضخم المطلق، الذي صار يُنذر بانفجارها وفقدانها لوظيفتها كبيت للمعاني والتواصل والوجود.

لذلك نجدنا مطالبين لاسيما في فضاء عالمنا العربي والإسلامي، كمستوردين لهذا النمط من الفلسفات والمعارف: أن نتوقّف بقصد فضّ مجموعة من التساؤلات التي تطال بعضاً من المسكوت عنه في الدراسات العربية، بخصوص اللسانيات الغربية منذ دي سوسير وبيرس، حتى أحدث مدارسها في نحو تشومسكي التوليدي التحويلي؛ أي: منذ ما يُوصف بلحظة التأسيس أو الميلاد للسانيات المعاصرة وحتى آخر لحظات هذا التطور.

خاصةً أن نزرًا مهمًا من حصاد المعارف اللسانية - اللغوية، على طول هذا الامتداد ما يزال غفلاً، ولم يوضع بالشكل الكافي على محك تساؤلات حادة أو جريئة، من التي تتطلب أجوبتها ريباً لياً لنصّ (سوسير وبيرس)، وتفضيةً لمعاني هذا النصّ والمسلمات



التي انبنى عليها، وذلك في سبيل إشاحة النظر صوب اللا مُفكّر فيه في هذا النصّ الذي اعتبر أصلياً وتأسيسياً ومعرفياً محضاً، فوصف كحجر الأساس وفجر الميلاد لم يُدعى بالمعارف اللسانية المعاصرة، سواء نشأت هذه المعارف بالاتصال أم بالقطع عن مبادئ (سوسير) أو حتى (بيرس) التأسيسية.

ويضطلع هذا البحث بمحاولة الإجابة عن بعض من الأسئلة المتعلقة بإشكالية المعرفة أو المعارف اللسانية - اللغوية، من حيث مبادئ التأسيس والتحقيق بشأنها، الأساليب والخطوات المنهجية لتحصيل قوانين ونظريات هذه المعارف، قيمة النتائج المعرفي اللساني لفلسفات اللسانيات الغربية، ومن هذه الأسئلة مثلاً:

- كيف نوّصف واقع نشوء اللسانيات المعاصرة بين (فرديناند دي سوسير) و(تشارلز بيرس) من حيث لحظة الانعطاف أو القطع عن السوابق عليهما، مسار البناء المعرفي للمنهج اللغوي - اللساني عندهما، ثم قيمة محصول نتائجهما؟

- وكيف لنا أن نخترل المعالم الكبرى لإيستمولوجيا تطوّر اللسانيات بعد (سوسير) و(بيرس) في البنيوية وما بعدها؟

- بأي إمكان لنا أن نقرأ طفرة النحو التوليدي التحويلي عند تشومسكي، وما الطريقة التي يُمكن بها أن نضعه على محكّ المساءلة وامتحان الجدوى؟

- ما الاستخلاصات والنتائج التي يُمكن من خلالها أن نصف قيمة معارف اللسانيات اللغوية الغربية المعاصرة، بالنسبة لمجتمعات عالمنا العربي والإسلامي ولثقفي هذه المجتمعات؟

الكلمات المفتاحية: السيميوتيك، العلامة، السيميائية، التوليدية التحويلية.

## أولاً- المعرفة اللسانية بين سوسير وبيرس:

في مرار وأحيان يُكرّر التاريخ نفسه، أو لعلّ المصادفة التاريخية تقضي لحدثين ما بأنّ يتشابها. فكما اقترن ميلاد الفلسفة والعلم الحديثين باسمي رائدين هما: (رينيه ديكارت) و(فرنسيس بيكون) اللذان باعدت بينهما الجغرافية؛ فالأول فرنسي والثاني إنكليزي. فلم يتعرّف أيّ منهما على الآخر أو يطّلع على نتاجه. كما باعدت بينهما الأدوات المنهجية التي رآيا بها نهضة الفلسفة والعلم وخلصهما، فديكارت عقلي اختار العقل مهمازه وباب خلاصه. في حين أنّ بيكون تجريبي جعل من (بان) إله الصيد والطبيعة في الميثولوجيا اليونانية المثال الذي يجب أن يحتديه العالم الراغب في تحصيل علم حقيقي. لكنّ الرجلين يجمعهما على ما بينهما من التباعد والافتراق، أنّهما دقا في اللحظة نفسها المسار الأخير في نعش علم، وفلسفة العصور الوسطى؛ ليعلنا ميلاد الحداثة ويقترن فجرها باسميهما.

والحال بالنسبة لـ(السيمولوجيا / السميوتيكيا) المعاصرة، كحقل ضام للسانيات وصنوف أنظمة العلامة لا يختلف من حيث ظروف النشأة وفجر الميلاد عن نشأة العلم الحديث. إذ تقترن اللسانيات السيمولوجية والعلاماتية المعاصرة، أو يُنسب ميلادها، أو لحظة الصفر فيها لمفكرين اثنين: لم يقرأ أيّ منهما للآخر وتباعدا منهجياً، كما تباعدا بتحديدهما الغاية من هذا العلم. كذلك افترقا بخصوص نسبة علمهما لفروع المعرفة الأخرى أو استقلاليتها عنها جميعاً وقيامه بذاته. وهما: الأمريكي (تشارلز ساندرس بيرس) والسويسري (فرديناند دي سوسير).

ولعلّ أول ما يجب أن نلتفت إليه بخصوص ميلاد اللسانيات المعاصرة المقترنة بـ(بيرس) و(سوسير): يتعلّق بنقطة المنعطف، التي تمثّل لحظة القطع المعرفي مع السابق عليها، فللحظة القطع هذه سمة خاصّة، أو لنقل إنّها تقبل أن توسم مجازياً باعتبارها نقطة اختلافية، بالمعنى الذي يتبناه (دريدا) لمفهوم الاختلاف.

فهذه اللحظة أو كما تُسمّى المنعطف الميلادي للسانيات المعاصرة، هي -إن جاز

الوصف- نقطة ذات طابع مزدوج؛ ذلك أنّها بمقدار ماهي نقطة انعطاف وقطع بالتضاييف عن السابق عليها، وهذه سمة خصوصية لها تمتاز بها عن اللحظة التي تمثّل ميلاد الفلسفة والعلم الحديثين التي أعلنت كلحظة قطع تام عن كلّ سوابقها المعرفية؛ لتعبّر بذلك عن جموح إرادة المؤسّسين للعلم الحديث. على عكس مؤسّسي اللسانيات المعاصرة، وأعني (بيرس) و(سوسير)، فهما لم يتنكّرا لإرث من تقدّمهم في هذا الحقل؛ بل منه انطلقا وعليه وضعوا الملاحظات، ثمّ مضى كلّ منهما في بناء مشروع التأسيسي. أمّا السمة الثانية للحظة ميلاد السيميولوجيا، فهي: أنّ هذه اللحظة المفترضة لحظة بداية تشبه في حالها حال ميلاد الفلسفة والعلم الحديثين؛ كونها تمثلت كلحظة افتراق وانشطار، فقد نشأت على يدي رجلين مختلفي التوجهات والأهداف.

وحسبنا في هذا المحل من البحث، ووفقاً لما تسمح به حدوده أن نقف ببعض من الإضاءة على ما يميّز سيميوتيكاً ولسانيات (بيرس) عن سيميولوجيا ولسانيات (سوسير)، ثمّ نقارب نقدياً مولد اللسانيات السيميولوجية المعاصرة في لحظة النشأة والميلاد.

### أ. في وصف سيميوتيكاً تشارلز ساندرس بيرس:

السيميوتيكاً، أو السيميوطيقاً (semiotics) بحسب اختلاف كتابتها في كتب اللسانيات العربية أو المعربة التي اهتمت بهذا الميدان المعرفي، تظهر عند (بيرس) في مصنّفه (collected papers) باعتبارها اسماً آخر للمنطق، أو هي المنطق في أقصى درجاته عمومية، أو هي المنطق باعتباره آلة للعلم أو مدخلاً له على التعبير الأرسطي، أو هي بتوصيف يُقارب دلالتها وحقلها عند (بيرس) المنطق كما كان مطلقاً لأية معرفة قابلة للتحصيل، فنسبة السيميوتيكاً البيرسية إلى المنطق ككفالة لأية معرفة ممكنة أمر لا جدال عليه.

كذلك ترتبط (السيميوتيكاً البيرسية) بالفينومينولوجيا أو بالظاهراتية، التي يستخدم (بيرس) للدّلّ عليها مصطلحي (الفنير وسكوبي والإيديوسكوبي) ليعبرّ بهما

عن السياق الخاص بالسيميوتيك، ويعرّف (بيرس) الفنيروسكوبية، بأنها: "كلّ ما هو، بأيّ شكل وبأيّ معنى موجود في الذهن، ومقابل لشيء ما واقعي أو غير واقعي. والفنيروسكوبية... تمتنع من الناحية الدينية عن كلّ نظرية تهم العلاقات التي يُمكن أن تخلقها مقولاتها مع الأحداث النفسية والعقلية أو غيرها. وهذا لا يعني أنّ هذه المقولات يُمكن أن يكون لها سبب نفسي. بل لها أصل نفسي، لكنّ السبب فيها لا يُؤثر على طبيعتها المنطقية أكثر مما يُؤثر السبب النفسي للأعداد فيها (أي لكونها تُدرك كأفكار بالذهن) على طبيعتها الرياضية. وهناك منطقة بينون المنطق على نتائج علم النفس: إنهم يخلطون بين الحقائق النفسية والحقائق المتعلقة بعلم النفس"<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ في هذه المجموعة من التوضيحات أنّها تؤكد الطابع المنطقي والمقولاتي للسيميوتيك، والتي تُشدّد (بيرس) على ضرورة النأي بها عن كلّ ارتباط لها بالحدوس النفسية، أو أن تتقوم على مبادئ ما يدعى بعلم النفس الاستنباطي. فعلى (السيميوتيك) أن تبني وهي منطقية عند (بيرس) على أساس يكون قابلاً للملاحظة والتجريب؛ ولذلك احتفظ لها (بيرس) بمجال من الاتصال، بواحد من فروع علم النفس، وهو علم النفس السلوكي، كون هذا الفرع أو هذه المدرسة لا تبني حقائقها أو معارفها إلا بالارتكاز على الملاحظة، أو التجربة الواقعية أو العملية، ومن أجل ذلك نجد (بيرس) يُقدّم تعريفاً للعلامة، بكونها: "ما تُنتجه، وما تُنتجه هو دلالتها، وبعبارة أخرى هو قانون الحدث"<sup>(٢)</sup>.

وعليه؛ ولأنّ السيميوتيك البيروسيّة تمتزج بالبراغماتية كإطار جامع لتوجهه الفلسفي، فإنّ الذي يهم حقاً في النظر إلى العلامة عند (بيرس) هو ما تنتجه من أثر، سواء كان هذا الأثر بالمعنى الإيصالي الذهني، أم تعلق بالمعنى الاتصالي في الحقل التداولي لجماعة ما.

(١) لودال، جيرار: بيرس أو سوسير، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، منشور ضمن مجلّة العرب والفكر العالمي،

لبنان - بيروت العدد ٣، ١٩٨٨، م، ص ١١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

والعلامة عند (بيرس) هي تفرع أو تكوين ثلاثي الطابع، أو هي ببعض من التجوُّز ثالوث. ويذكر (سعيد بنكراد<sup>(١)</sup>) في كتابه السيميائيات، تعريفاً للعلامة عند (بيرس) باعتبارها: "العلامة (أو الماثول = الممثل) هي شيء يعوِّض بالنسبة لشخص ما شيئاً ما بأية صفة وبأية طريقة. إنّه يخلق عنده علامة موازية أو علامة أكثر تطوراً. إنّ العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولاً للعلامة الأولى، وهذه العلامة تحل محلّ شيء: موضوعها"<sup>(٢)</sup>.

وقبل الخوض في تفاصيل البناء الثلاثي للعلامة عند بيرس، بالشكل الذي يُسطها ما أمكن، نُلمح: أنّ نفس التعريف الذي يقتبسه (بنكراد) عن (بيرس) كانت (سيزا قاسم) قد اقتبسته بشكل أطول قليلاً، في كتاب تقدّم على كتاب (بنكراد) زمنياً، وهو عبارة عن مجموعة مقالات لعدة باحثين عرب، جُمع تحت عنوان (أنظمة العلامات في اللغة والأدب - مدخل إلى السيميوطيقا). والذي يجب أن نتبه إليه:

اختلاف المفاهيم البنائية للتعريف البيرسي أثناء فعل التعريب، وهذه واحدة من أشد الصعوبات التي تواجه قراء العربية بخصوص فهم مبادئ ونظريات الفلسفات والمعارف اللسانية والعلاماتية. إذ غالباً ما تتم الترجمة بصورة كيفية بحسب تقديرات المترجم، نظراً لغياب مصطلحات هذا النوع من المعارف المستوردة في العربية المعاصرة، وغياب اتفاق بين المترجمين العرب حول ضرورة تثبيت المصطلحات المفتاحية لأيّ علم أو حقل معرفي ناشئ، وهذا صار ضرورة ملحة لما يُسبب من فوضى فهم وفوضى إنتاج وفوضى تكرار بلا طائل، سيما في حقل اللسانيات والعلاماتية.

(١) نُلمح هنا، أنّ (سعيد بنكراد) يُعرّب اسم بيرس، فيكتبه (بورس)، لكننا فضلنا أن نكتبه (بيرس) على طول البحث، على اعتبار أنّ هذا التعريب أدق من الذي يستخدمه سعيد بنكراد، ولا يُثير خلطاً بين بيرس وفيلسوف آخر. كذلك يعرّب بنكراد واحدة من عناصر العلامة عند بيرس وهي (الممثل) بـ(الماثول) وكأنّه يُريد التفريد بهذا التعريب؛ أي الإشارة إلى حالة مفردة، وفي هذا البحث فضلنا استخدام لفظة الممثل على ما درج في معظم كتب السيميائيات المعربة منها والعربية.

(٢) بنكراد، سعيد: السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١٥م، ص٦٩.

وتقتبس (سيزا قاسم) عن (بيرس): "أنَّ العلامة أو المصورة represent amen هي شيء ما ينوب لشخصٍ ما بصفة ما، أي أنَّها تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربَّما علامة أكثر تطوُّراً، وهذه العلامة التي تخلقها أسميها مفسِّرة -inter-pretant للعلامة الأولى. إنَّ العلامة تنوب عن شيءٍ ما وهذا الشيء هو موضوعها object، وهي لا تنوب عن هذا الموضوع من كلِّ الجهات، بل بالرجوع إلى نوع من الفكرة التي سميتها سابقاً، ركيذة ground المصوِّرة"<sup>(١)</sup>.

وفضاً لما قد تُثيره الترجمة من التباس في فهم فكرة العلامة عند (بيرس)، فسنحاول تبسيط مبنى العلامة عند (بيرس)، وكيف تتفرع أكثر أنواع العلامات شيوعاً لديه، على اعتباره يقول بلا نهائية العلامات.

إنَّ العلامة البيرسيَّة: واحد وثالوث، وهي تترد أو تُحيل إلى ثلاث مقولات منطقيَّة، ولكنها إذ تُوصف بكونها ثلاثية الطابع أو ثلاثيَّة التفرع، فلا ينبغي أن يُفهم من هذا الوصف أنَّها ثلاثة أركان، بقدر ما يجب أن يُفهم أنَّها ثلاثة شرائح على مستوى الفهم، أو على مستوى التحليل المنطقي. يُمكن الإضاءة عليها كما يلي:

١. الممثل = الماثول: وهو الدال الإشاري، سواء كان لسانياً، أو كتابياً، أو رمزياً، أو إحاليّاً إلى موضوعه بأيِّ وجه من الوجوه. فالممثل يحيل إلى موضوعه ويدلُّ عليه. ويرتبط الممثل عند (بيرس) بمقولة الأولانيَّة متى نُظر إليه بذاته، فيكون بذلك علامة أولى.

٢. الموضوع = المرجع = الركيذة: وهو المدلول الذي ينوب عنه الدال، إمَّا نيابة إبدالٍ مطابق، أو نيابة إبدالٍ جزئي بالإشارة إلى واحد من وجوهه أو أحد صفاته. ولا يهتم (بيرس) ما إذا كان الموضوع أو المرجع واقعياً أم متصوِّراً، فالمهم حقاً أنَّه حدث ذي أثر، ويُعبّر بيرس عن الموضوع بمقولة الثانيانيَّة، وهي الكيفيَّة التي يُحيل

(١) قاسم، سيزا: السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، مقال منشور ضمن كتاب (أنظمة العلامات في اللغة والأدب - مدخل إلى السيميوطيقا) لمجموعة من الباحثين، إشراف: سيزا قاسم / نصر حامد أبي زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، د. ت. ن، ص ٢٦.

إليها الممثل بواسطة المؤول.

٣. المؤول = المفسرة: وهو الأفق الذهني للعلامة. وهذا الأفق مفتوح عند (بيرس) لكنه ليس مفتوحاً بإطلاق، بل بحدود المتواضع عليه للدوال أو الماثولات عُرفياً أو اجتماعياً. ويرتبط المؤول بمقولة الثالثة معبراً بها عن حركة الاتصال بين الدوال ومدلولاتها في حقل السيميوز.

### ب. في وصف سميولوجيا فرديناند دي سوسير اللسانية:

قبل محاولة مقارنة السيميولوجيا السوسيرية وصفيًا بإجمال يُحدّد معالمها الأساسية أو خطوطها العريضة، لا بدّ من ذكر بعض الملاحظات الابتدائية:

إنّ مترجم كتاب دي سوسير (علم اللغة العام) إلى العربية (د. يوثيل يوسف عزيز) مشكور على جهده، يُترجم مصطلح السيميولوجيا (semiology) بعلم الإشارة، غافلاً عن غير قصد ربما، أن علم الإشارة أعم من السيميولوجيا التي يقترحها (سوسير)، كون علم الإشارة موضوعه جميع الأنظمة العلامية أيّاً كان طابعها، في حين أنّ السيميولوجيا التي يقترحها (سوسير) في دروسه، هي سيميولوجيا محض لغوية لسانية أو بصورة أدق محض صوتية، لا تكترث إلا باللسان كأكثر النظم تمثيلاً لهذا العلم أو كأرقى نماذجه. وبتضييق أشد: هي تعنى بالجانب السيكولوجي لوظيفة اللسان لا بوظائفه الفيزيولوجية؛ لذلك فهي فرع من علم الإشارة أو من السيميولوجيا العامة.

ويوضّح (سوسير) طبيعة النظام الذي تشتغل فيه السيميولوجيا التي يقترحها، بالقول: إنّ "النظام اللغوي الذي هو سلسلة من الفروق الصوتية ترتبط بسلسلة من الفروق في الأفكار، ولكنّ الربط بين عدد من الإشارات الصوتية السمعية، وعدد مشابه من قطع مستمدة من كتلة الفكر يودّي إلى نظام من القيم. وهذا النظام يربط بين العناصر الصوتية والسيكولوجية في كل إشارة. ومع أنّ المدلول والبدال كليهما تفاضلي وسليبي إذا نظرنا إليهما بصورة منفصلة، فارتباطهما حقيقة إيجابية، بل هي الحقيقة

الإيجابية الوحيدة التي تملكها اللغة؛ لأنّ الحفاظ على التوازي بين هذين الصنفين من الفروق، إنّما هو الوظيفة المميّزة للنظام اللغوي" (١).

كذلك فإنّ (د. عزيز) يُترجم واحدة من أهمّ ثنائيات (سوسير) واضعاً فيها اللغة في مقابل الكلام كما يلي: (اللغة / الكلام)، وأحياناً يجعلها (اللسان / الكلام) وحبذا لو بقي على كتابتها (اللسان / الكلام) مُتحرراً من إكراهات الترجمة، واستمر على هذا على طول ترجمته للكاتب. فلم يُعادل بين اللغة واللسان فينتقل من إحدى اللفظتين إلى الأخرى، وكأنتهما في هويّة مطلقة، أو مطابقة تامّة ليدلّ بهما على فكرة (سوسير) التي تُفيد:

أنّ اللسان = اللغة: هو تمثيل لمجموع كلام الناطقين بلغة ما بالمعنى السيكلوجي لا الفيزيولوجي؛ كون (سوسير) في السيميولوجيا التي يقترحها - كما أسلفنا - يغض الطرف عن وظائف اللسان كعضو جسمي أو مادي. أما الكلام: فهو فعل الإنجاز الفردي اللساني.

وبهذا الشأن يقول (سوسير): "دراسة اللسان تتكوّن من جانبين: الجانب الأساسي وهو الذي هدفه اللغة، وهو اجتماعي محض مستقل عن الفرد - وهذا الجانب سيكلوجي في جميع صفاته. والجانب الفرعي (الثانوي) وهدفه الجزء الفردي من اللسان - أي: الكلام بما في ذلك العمليّة الصوتيّة. والجانب الفرعي هذا سيكوفيزياوي" (٢)، فاللغة "هي الجانب الاجتماعي للسان" (٣)، وكذلك يذكر في موضع آخر، أنّ "اللغة أداة الكلام وحصيلته، ولكنّ اعتماد أحدهما على الآخر لا يمنع من كونها شيئين متميّزين تماماً" (٤).

(١) دي سوسير، فرديناند: علم اللغة العام، ترجمة: د. يوييل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطليبي، دار آفاق عربية، ضمن سلسلة آفاق عربية، العدد ٣، بغداد ١٩٨٥م، ص ١٣٩.

(٢) دي سوسير، فرديناند: علم اللغة العام، ص ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٤) دي سوسير، فرديناند: علم اللغة العام، ص ٣٨.



في حين أنّ الترجمة الأسبق لكتاب (سوسير)، والتي اضطلع بها الأستاذان بجامعة دمشق (يوسف عازى، ومجيد النصر) ففيها عديد من المصطلحات المبتدعة، أو المبتدعة من قبل الأستاذين، التي تُعثر قارئ النصّ عن فهم بعض من مقاصد (سوسير)؛ لذلك فضلنا في هذا البحث الاتكاء على ترجمة (د. يوثيل يوسف عزيز).

والسيمولوجيا التي يقترحها (سوسير) في (دروسه في الألسنيّة)، يطرحها بالقول: "يُمكننا أن نتصور علمًا موضوعه دراسة حياة الإشارات signs في المجتمع؛ مثل هذا العلم يكون جزءًا من علم النفس الاجتماعي، وهو بدوره جزء من علم النفس العام، وسأطلق عليه علم الإشارات semiology... ويوضّح علم الإشارات ماهيّة مقومات الإشارات، وماهيّة القواعد التي تتحكّم فيها.... وتقع على علماء النفس مسؤوليّة تحديد الموضوع الدقيق لعلم الإشارات"<sup>(١)</sup>.

ونحن إذا توقفنا عند هذا التعريف الذي يقترحه (سوسير) لسيمولوجياه في لحظة تأسيسها، فإنّه يبدو من حيث ظاهره موافقًا لما كتبه (بيرس) عن السيميوتيكما في مجموعته، لكنّ الحقيقة على خلاف هذا؛ ذلك أنّ (بيرس) يعترف بما للأعراف والعادات - وكذا الفضاء الاجتماعي - من سلطان ومرجعيّة على معاني الدوال، أو العلامات وحركيتها باعتبارها سقفها التأويلي الأعلى. في حين يتردّد (سوسير) في هذا الأمر بذرائع من مثل: أنّ رد السيمولوجيا إلى علم الاجتماع وإلى المجال الاجتماعي يُضاعف من الصعوبات، فيجعل من المتعذّر قيام هذا العلم، كما أنّه ليس للدوال اللسانيّة أي طبائع ترتدّ إلى شيء اجتماعي ثابت، فاللغة ترفض الخضوع للإكراهات الاجتماعية، كما لإكراهات المنطق ومقولاته، فالدوال اللغويّة محض اعتباريّة الطابع، وسلبيّة القيمة كما يصفها (سوسير).

أما بخصوص بنية العلامة (sign) عند سوسير، فهي ثنائية لا ثلاثية كما ظهرت عند (بيرس)، حيث تتكون العلامة السوسيريّة من وجهين:

١. الدالّ: وهو الصورة الصوتية - لا الصوت بالمعنى السيكلوجي الناتجة عن فعل من أفعال التلفّظ بإحدى كلمات لغة ما.

٢. المدلول: وهو الصورة الذهنية التي تتداعى نتيجةً للدال، أو هي التي يستدعيها الدال في أذهان الناطقين بلسانٍ ما.

ومع أنّ (سوسير) يعترف بوجود أنماط متعدّدة بل كثيرة من أنظمة العلامات أو من الأنظمة السيميولوجية، لكنّه لا يكثرث في دروسه إلا بالعلامة اللسانية اللغوية الصوتية، ويلحق بها ثلاث صفات أساسية:

١. العلامة اللغوية اعتباطية: فليست هناك أية علاقة ضرورية أو طبيعية بين الدوال ومدلولاتها، فاللغة بحسب (سوسير) ليست قائمة من الألفاظ تُقابل قائمة من الأشياء، سواء كانت هذه الأشياء واقعية أم متصورة؛ أي لا مرجعية لتداعي المدلولات كأثار أو صور ذهنية للدوال. فمثلاً: إنّ ترابط الفونيمات الصوتية (أ-خ-ت) في كلمة أخت لا تربطه أية علاقة بما تستدعيه هذه الكلمة من مدلول ذهني، وكان يُمكن لأية ارتباطات فونيمية أخرى أن تؤدّي هذه الوظيفة، لو استقرّت لدى الجماعة الناطقة بلسان هذه اللغة.

٢. العلامة اللغوية سلبية القيمة: بمعنى أنّه ليس لأية علامة لغوية قيمة في ذاتها، مستقلةً عمّا يُجاورها أو يُرافقها من علامات أخرى في سياق لغوي أو تلفظي؛ بل هي تكتسب قيمتها فقط من ارتباطها بغيرها من الدوال داخل السياق الذي يُشكّل بالنسبة لها ولنظائرها من الدوال؛ البنية الجامعة.

٣. العلامة اللغوية اختلافية: أي أنّ قيام العلامة اللغوية بوظيفتها في الدلّ، يشترط بل يوجب أن تكون كلّ علامة مختلفة عن غيرها، فالاختلاف جوهر العلامة. ولا يقبل (سوسير) بفكرة التعادل الوظيفي بين عدد من العلامات اللغوية، حيث إنّ هذا التعادل - حتى بافراض وجوده - لا قيمة له؛ لأنّ العلامة لا قيمة لها، بل تنشأ قيمتها من ارتباطها بغيرها، فالمهم والذي يُعطي القيمة للعلامات هو السياق أو (البنية الجامعة) لا الوحدات أو العناصر.

### ج. ملاحظات حول نتاج المؤسسين:

تسوق الملاحظة البسيطة، وبعض من المتابعة لمنشورات دور الفكر العربية والإسلامية، أنّ جمهور العاملين والباحثين وحتى المترجمين المهتمين باللسانيات الغربية وما تولّد عنها من نتاج ومعارف، قد غالوا أو على الأقل بالغوا في شغفهم بهذا الحقل المعرفي، لاسيما في العقود الأربعة المنصرمة، حتى بلغ الأمر بأحدهم - وأمثاله عديدون - حدّ الزعم: أن تطوّر اللسانيات المعاصرة قد قدر لها أن تحلّ محلّ الفلسفة، فصارت تُثير الأسئلة وتصوغ القضايا. فاندفعت العلوم الإنسانية في ركبها، تشقّ طريقها نحو تطوّرها الخاص<sup>(١)</sup>.

ولأنّنا نشهد ما في عالمنا العربي والإسلامي من فوضى إنتاج علاماتي وسيميولوجي ولساني، يسير في ركاب الفوضى التي نشأت في الغرب في أعقاب (بيرس وسوسير)، وهو يسير مقروناً بضبابية فهم وإفهام، وبافتراق وشقاق حتى على المصطلحات والمفاهيم المفتاحية لهذا الحقل أو الميدان المعرفي. فإنّنا اخترنا في هذا الموضوع من البحث أنّ نقف على بعض الملاحظات بخصوص الأبوين المؤسسين للسانيات والسيميولوجيات الغربية المعاصرة ونتائجها، بحيث تنأى هذه الملاحظات ما أمكن عن المدح والتهليل اللذين تعجّ بهما الكتب العربية والمعرّبة المتصلة بهذا الأمر، وتلمح ولو إلماحاً لبعض ما غفلت عنه كثيرٌ من الكتب العربية. ونجمل هذه الملاحظات بالآتي:

- ببعض من المجازفة يُمكننا أن نقول: إنّ بيرس وسوسير بصورة تفوقه هما علما المصادفة، وقد نالا من الاهتمام والدعاية ما يفوق بكثير القيمة الفعلية لما أنتجا أو كتبا. فبالنسبة ل(بيرس): هو لم يُعلن بصورة حادة أنّ (السيميوتيك) التي اضطلع بها كوجه آخر للمنطق، هي قطع انقلابي عن سوابقه التاريخية، فالاهتمام بالعلامات وبالردّ المقولاتي لها موجود منذ ربيع المنطق، حتّى أنّ التفريع الثلاثي للعلامة،

(١) (انظر) عياشي، منذر: اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، د. م، ط ٢، ٢٠٠٧ م، ص ٦.

والحديث عن العلامات الأيقونية موجود منذ المدرسة الرواقية، وبذات الصورة التي نجدها عند (بيرس).

- كما أنّ وصف السيميوتيك كونه وجهًا آخر للمنطق، ليست فكرة بيرسيّة أصيلة، إذ تقدّمه في هذا الأمر عديد من الفلاسفة، ونذكر هنا الفيلسوف الإنكليزي (جون لوك) على وجه الخصوص الذي جعلها أساساً للمنطق<sup>(١)</sup>. ويؤكّد (إمبيرتو إيكو) هذا الرأي في كتابه (العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه) حين يكتب: "إنّ لوك هو أبو السيميائيات الحديثة، أو على الأقل هو أوّل من حدّد هويّتها التطبيقية في علاقتها بالمنطق، وذلك في خاتمة كتابه (مقالة في الفهم الإنساني)"<sup>(٢)</sup>.

- كذلك فإنّ محاولات الاختزال المقولاتي التي أراد (بيرس) بها تقديم صنافّة لأنواع العلامات، ضاعفت من صعوبات السيميوتيك البيرسية ولم تُساعد على تبسيطها. وأخيراً فإنّ (بيرس) لم يمضِ بمشروعه التأسيسي للسيميوتيك التي اقترحها حتى النهاية، على حساب اهتماماته بفلسفة البراغماتية.

ولعلّ هذه الملاحظات المقتضبة حول سيميوتيك (بيرس) هي التي دفعت بـ(جيرار لو دال) إلى القول: "نشر كتاب بيرس حول العلامة كان في جزء منه بعد وفاته. ونحن الآن نجهل ما كان بيرس يُريد أن يُحافظ عليه، وما كان يُريد أن يتخلّص منه في هذه الكتابات؛ وما نعرفه فقط هو أنّ كلّ النصوص الموجودة في collected papers هي نصوص لبيرس"<sup>(٣)</sup>.

أما بالنسبة لـ(سوسير): فتتجرّأ على وصفه بكونه رجل المصادفة بامتياز:

- ذلك أنّ (سوسير) لم يكتب كلمة واحدة من كتاب (علم اللغة العام)، فالكتاب

(١) انظر) مقدّمة كتاب رسول محمد رسول (فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز).

(٢) إيكو، أمبرتو: العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، دار كلمة / المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٢٩.

(٣) لو دال، جيرار: بيرس أو سوسير، ص ١١٣.

بصورته التي ظهر بها هو نتاج تطوير لمحاضرات شفوية ألقاها سوسير على طول ثلاث سنوات، وهو جهد اثني من تلامذته، وهما يعترفان أن اقتضاءات التحرر من تكرارات الإلقاء الشفوي وتناقضاته واستطالاته، ألزمتها في عديد من المواضع بأفعال قصّ وتأويل وإضافة<sup>(١)</sup>. ولنا أن نستنتج من هذا، ووفقاً لمبادئ السيميولوجيا واللسانيات، أن خير ما يُوصف به هذا الكتاب هو أن نقول عنه: إنه في اقتفاء طيف (سوسير) وأثره.

- وبالذخول إلى ما بين دفتي الكتاب، لنا أن نلاحظ: أن ما نسب إلى (سوسير) من فضل وأسبقية بخصوص تأسيس السيميولوجيا واللسانيات العلمية، يكاد لا يشغل باله، فهو لم ينل منه إلا القليل من الاهتمام في مواضع متفرقة قليلة العدد في النصف الأول من متن الكتاب، حتى أن (سوسير) بين مفتوح الكتاب ووسطه، يتردد بين نسبة السيميولوجيا إلى علم النفس وإلقاء مسؤولية تحديد علميته وموقعه بين العلوم على علماء النفس، وبين اعتباره علماً مُستقلاً قائماً بذاته. ولذلك يقول (جيرار لو دال) عن (سوسير): "لم تستأسر به السيميولوجيا حيث إنه في الوقت (ما بين عامي ١٩٠٩ و١٩١١) كان يبحث عن المفتاح الشعري الساتيرني"<sup>(٢)</sup>، وكلفه هذا العمل وقتاً أكبر من الوقت المخصّص لتحضير دروسه حول علم اللغة العام، وعند وفاته لم يُعثر على شيء من أوراقه، وتقريباً لا شيء يتعلق بعلم اللغة وبالسيميولوجيا؛ بل عُثر على مائة وخمسين كُنْاشة حول الشعر الساتيرني"<sup>(٣)</sup>.

- ينضاف لما سبق أن صفة (الاعتباطية) التي يلحقها (سوسير) بالعلامة اللغوية ليست بالجديدة، بل هي مستفادة من الأفلاطونية، وبشكل مخصوص من محاوره (اكراتيلوس)، حتى أنه ليس من الغلو، ادّعاء القول: إن السيميولوجيا السوسيرية أفلاطونية في جوهرها، فمن اللافت مثلاً: أنه حين التفكير فيما تُصرّح أو تُضمّر دروس

(١) (انظر) مقدّمة كتاب (علم اللغة العام)، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، ص ٥-٦-٧.

(٢) الشعر الساتيرني: المقصود به الشعر الهجائي.

(٣) لو دال، جيرار: بيرس أو سوسير، ص ١١٤.

(سوسير) اللغوية من توجهات فلسفية، فإنه يحضرننا بشدة طيف أفلاطون مُنسلاً داخل المتن السوسيري، فكما أنّ أفلاطون جعل اللسان تجلياً أو وجهاً آخر للوغوس، فإنه يلفتنا ما يُشبه ذات الموقف في الدروس السوسيرية، فاللسان عنده هو أرقى أشكال التواصل، وهو يهتمّ بمعناه النفسي ودلالته النفسية، فارتباط الدال بالمدلول هو ارتباط سيكولوجي، ويظهر انتصاب الصوت وحضوره بهذا المعنى، طابع اللوغوس المنبث في نفوس أبناء الجماعة الناطقة بلسانٍ ما. علماً أنّ (سوسير) لا يُضيء على هذه الفكرة بالصورة الكافية، فهو على الرغم من تأكيده أنّ: الحقيقة الإيجابية الوحيدة في العلامة هي حقيقة ارتباط الدال (الصورة الصوتية) بالمدلول (الصورة الذهنية)، والذي بفضلها تنتظم مملكة الفكر الضبابية بمعىة الدالات اللسانية، فإنه يُقي الأمر بدون تعليل ويُهمل إيضاحه. لكن يتسنى لنا أن نستنتجه من ربط (سوسير) السيميولوجيا خاصته بعلم النفس

- وأخيراً فإنّ القول: إنّ (سوسير) هو أبو البنيوية، هو استنتاج مبني على افتراض إقامة تعادل بين فكري البنية والنسق، ذلك أنّ (سوسير) لم يستخدم في لسانياته مطلقاً مصطلح البنية<sup>(١)</sup>، وأنّه الرائد الذي اقترن باسمه مولد الدراسات البنيوية اللسانية واللغوية، ففيه مجافاة لحقائق التاريخ، حتّى أنّ (سوسير) يقول في دروسه صراحةً، أنّ هناك من تقدّمه في البدء من مجموع اللغة لا من وحداتها، وهو يتعثر كذلك في تحديد معنى الوحدة اللغوية. وكذلك (سوسير) ليس أول من فضّل الدراسة (السنكرونية = التزامنية) للغة على حساب الدراسة (الدياكرونية = الزمنية)، وسنكرونية (سوسير) ليست بنيوية لا زمانية بالطلق؛ لأنّها لا تتعامل مع زمن صفري؛ بل مع مجال زمني قصير أو قابل للقياس.

(١) (انظر) إيكو، أمبرتو: العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، ص ٢١.

## ثانياً - استطلاات المعارف اللسانية-العلاماتية في البنيوية وما بعدها:

السمة الأساسية للطريقة التي تطوّرت بها المعارف اللسانية والعلاماتية ونظرياتها على آثار مبادئ (بيرس وسوسير)، كانت على شكل استطلاات أفقية؛ أي: على محور زمني واحد إذا ما شئنا تقريب الوصف؛ وهذا مردّه: إلى كون جميع المدارس والاتجاهات اللسانية والعلاماتية الغربية، أنشأها فلاسفة ومفكرون هم أبناء جيل واحد ومعاصرين للأبوين المؤسسين؛ ولذلك يُمكن وصف طريقة التطور هذه بكونها جرت انتشاراً، فتشتت اتجاهاتها وموضوعات اهتمامها.

ونظراً لكون قضايا العلامة واللسان، إذا ما شئنا لها من وصف كانت وماتزال موضوعة العصر، فقد شهد ويشهد الإنتاج اللساني والسيمولوجي العلاماتي غزارة منقطعة النظير، وكأنّ فلاسفته ومنظروه دخلوا في سباق محموم للفوز بأذخر إنتاج، وأكبر عدد من الآراء والنظريات التي تضاد الواحدة منها الأخرى، وأحياناً قد توافقها، حتى أنّه كثيراً ما ظهر أنّ المفكر أو المنظر في اللسانيات صار يخرج مع كلّ كتاب أو مؤتمر علمي أو حلقة بحثية نظرية جديدة فلا يبقى بهذا الشأن على رأي ثابت.

ولأنّ حدود هذا البحث وحدود القدرة البحثية الفردية، لا تسمح بحصر الأسماء والوقوف عندها اسماً اسماً، ولا بإحصاء وجهات النظر التي لا ترقّ إلى مستوى النظريات بالمعنى العلمي، كونها - كما أسلفنا - تتبدّل لدى المفكر أو الفيلسوف الواحد بين عشية وضحاى - بالمعنى المجازي لهذه العبارة. فإنّه فضلاً لهذه الصعوبة وتجاوزاً لها، وحتى يكون لهذا البحث قيمة أو محصول اخترنا: أن نُحدد الموضوعات الأساسية التي شكّلت المحاور الكبرى لفلسفات العلامة واللسان فيما بعد مبادئ (بيرس وسوسير). ثمّ نفق عند نماذج محدّدة لفلسفات لسانية وعلاماتية، كما ظهرت عند أصحابها من الذين هم أكثر شهرةً وذيوعاً وافتراقاً في هذا المجال، عسانا نستطيع بهذا رسم المعالم الأساسية، أو الاستطلاات الكبرى لتطور اللسانيات الغربية.

أمّا الموضوعات الأساسية التي شكّلت محاور اهتمام فلاسفة العلامة واللسان فيما

بعد (بيرس وسوسير) فيمكن الإضاءة بهذا الخصوص على الآتي:

١. حاول فلاسفة العلامة واللسانيات الغربية تجاوز التسمية الثنائية لعلم العلامات؛ كونه نشأ مع (بيرس) باسم (السيميويتيكا)، ومع (سوسير) باسم (السيمولوجيا)، كلٌ بحسب اللسان الناطق به، ونظرًا لما أثارته هذه التسمية المزدوجة من مشكلات في تحديد الموضوع الرئيس له، وما ولّده من جدالات. فقد جرى بحسب ما يذكر (سعيد بنكراد) الاتفاق على استبدال الاسمين بـ(السميائية) كون هذه التسمية تُعبّر بصورة أدق عن المجال الفعلي لهذا الحقل المعرفي، والتفرعات التي تتصل فيه؛ كونه استتال إلى الدرجة التي لم يعد بها "علمًا للعلامات كما شاع ذلك وانتشر، وكما تصور ذلك سوسير أيضًا... إن السميائيات على العكس من ذلك، هي ذلك العلم الذي يهتم بتمفصل الدلالات وأشكال تداولها، أو هي العلم الذي يرصد تشكل الأنساق الدلالية، ونمط إنتاجها وطرق اشتغالها"<sup>(١)</sup>. حتى أنّ المبالغة بلغت برواد السميائية، حد القول: أنّ مجال علمهم صار يطال كل ما في الكون، بدعوة أنّ كل ما في الكون رمزي أو علامي، وأننا فيه لا ندرك ذواتنا إلاّ باعتبارنا مرموزات أو رموز علامائية فيه. لكنّ هذا التواضع الاصطلاحي، وهذا التوسيع لحقل علم العلامات لم يلتزم به، ولم يتفق عليه جميع من ارتادوه.

٢. يتفق معظم فلاسفة السميائية، على إهمال الطابع الثنائي للعلامة السوسيرية، والنظر إلى العلامة كتفريع ثلاثي وفقًا لوجهة النظر البيرسية، وهذا مؤكّد في كتاب (معنى المعنى) لـ(أوجدن وريتشاردز)، وكذلك في كتاب (أمبرتو إيكو) (السميائية وفلسفة اللغة) الذي يقول فيه: "والحق أنّ توليد الدلالة -بالرجوع إلى ما قاله بيرس- هو: فعل أو تأثير يستلزم مشاركة ثلاثة أطراف، هي العلامة وموضوعها ومؤولها على نحو لا يتمّ فيه هذا التأثير النسبي بأي شكل كان بفعل اثنين منهما فحسب"<sup>(٢)</sup>.

(١) إيكو، أمبرتو: العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، من مقدمة المترجم، ص ١٢.

(٢) إيكو، أمبرتو: السميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٣٩.



٣. جرى إهمال التفكير في العلامة وتكوينها، لصالح التفكير في طرق اشتغال العلامات، والتركيز على التفكير بفلسفة الدلالة والتدلال، ومشكلات التداول والاتصال، وكذلك التفكير بحدود السقف التأويلي لبنات اللغة وغيرها من الأنظمة الرمزية والعلاماتية الأخرى، فظهر الاهتمام بقضايا البنيات العلاماتية المغلقة والمفتوحة، وكذلك جرى التمييز بين بنية سطحية وبنية عميقة للكيانات الدلالية. وهذه قضية أهملها (سوسير) إلا ندرًا، في حين جعل (بيرس) حدًا أعلى لها، وفضل أن يكون للتأويل الدلالي العلاماتي حدّ ينتهي عنده.

٤. ترافق الاهتمام بالدلالة بديلاً للعلامة إلى بروز اهتمام بمشكلات المعنى وتشتته ونقيضه (اللا معنى)، فجرى الإعلان في فلسفة البنيوية السيميائية البعد سوسيرية عن (موت المؤلف)، وهو الموضوع الذي تبناه (رولان بارت)، ومضى بوساطته في سبيل تحديد سبل استقصاء المعنى، موكلاً هذه المهمة للقارئ أو المتلقي لا للمرسل أو الباحث. وتطرّف الأمر عند السيميائيين البعد بنيويين، حتى بلغ الأمر عند بعضهم حدّ إعلان موت العلامة. وبهذا الخصوص يقول (إيكو): "السيميائية ظهرت في بادئ الأمر باعتبارها فكرة العلامة. ثمّ دخل هذا المفهوم شيئاً فشيئاً في أزمة وانحل، ثمّ تحوّل الاهتمام نحو توليد النصوص وتأويلها وانحراف التأويلات، ونحو الحوافز الإنتاجية والمتعة نفسها المتأتية من التوليد الدلالي"<sup>(١)</sup>.

٥. استخدم بعض السيميائيين مطارقهم ومعاول حفرهم؛ لبناء أنماط معرفية سيميولوجية على أنقاض السيميولوجيا السوسيرية، مركزين نقدهم على الطابع اللساني الصائت لهذه السيميولوجيا، ومعتبرين أنّ هذا الطابع يكشف التقليد الممتد منذ فجر العقلانية الغربية وحتى لحظتها الراهنة، والمتمثل بافراض التحاith بين الصوت واللوغوس، وما ينتج عنه من مركزية كولنيالية ومن تركز حول الذات. فظهر ما دُعي بـ(سيميائيات الخطاب والحقيقة عند ميشال فوكوه) و(علم الكتابة أو

(١) إيكو، أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص ٣٨.

الغراماتولوجيا عند جاك دريدا) و (النحو التوليدي التحويلي عند نعوم تشومسكي). وهذا سنقف عنده ببعض التفصيل تالياً.

### ج. لسانيون وسميائيون على آثار (بيرس وسوسير):

بعد أن جرى استبدال مفهوم (النسق) الذي اقترحه (سوسير) في دروسه بمفهوم (البنية) والذي ظهر جلياً في كتابات (كلود ليفي شتراوس)، ومع تضمين بعض من المقولات السيميوتيكية البيرسيّة في السيميائيات اللاحقة، وبانحسار الفلسفة الوجودية منذ أواسط القرن العشرين. انهارت الفلسفة المذهبية لتستقر البنيوية باعتبارها منهجاً لا مذهباً.

و(البنيويّة) على ضبابية مفهومها، وصعوبة القبض عليه تعريفيّاً، أباحت لنفسها وراثه الفلسفة في وظيفتها القديمة كأم للعلوم، واقترحت عند بعض روادها بوصفها "نظام الأنظمة"<sup>(١)</sup>.

وعلى قاعدة: أن كلّ ما في الكون سيميائي، وأن نقطة الانطلاق الأولى لا تكون إلا من البنية ككلية، أو كنسق جامع لعناصر أو لوحات مترامنة، لا قيمة لها بذاتها خارج النسق الذي تجتمع فيه. زاد البنيويون: أنّه وبالرغم من كون البنية تتسم بالتماسك والانضباط الذاتي على ما يصف (بياجيه)<sup>(٢)</sup> فإنّها ليست استاتيكية أو سكونية من الداخل؛ بل على العكس؛ ذلك أنّ السبب في الانضباط الذاتي والثبات النسبي لآية بنية يرجع إلى مرونة علاقات عناصرها الداخلية، وقابليتها للتحوّل داخل نظام البنية.

ولعلّ مبدأ (المرونة) أو قابليّة التحوّل لعلاقات النظام الداخلي، مع حفاظ هذا النظام على ثباته كنسق، هو أكثر المبادئ التي جرى استثمارها في السيميائيات واللسانيات البعد بيرسيّة والبعد سوسيريّة. وواقع الأمر: أنّ هذا المبدأ قد استثمر حدّ

(١) محمود، إبراهيم: مغامرة المنطق البنيوي-الجزء الأول-البنيويّة كما هي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق/ قبرص، ط ١، ١٩٩١م، ص ٢٧.

(٢) (انظر) المرجع نفسه، ص ٣٨.

الاستنفاد المطلق، حتى صار المنظرون البنيويين مثار سخرية وتندر<sup>(١)</sup>. فبدأ الواحد منهم تلو الآخر يتبرأ من البنيوية التي صارت تُهمة وشتيمة، فهو بنيوي ليس بنيويًا، أو هو فوق بنيوي أو ما بعد بنيوي. وهذا الأمر قد يُفسر ربّما وجهًا مهمًّا من وجوه فوضى السيميائيات المعاصرة في أعقاب المؤسّسين. وكذلك يُفسر عدم انتظام النتاج السيميائي والمعارف اللسانية على ناظم واحد، حتّى عند المفكّر أو الفيلسوف الواحد بين كتاب وآخر.

وسنقف تاليًا بقصد مزيد من إيضاح الصورة، ببعض من الإضاءة عند لسانيين وسيميائيين هم أكثر من مثّل هذا المشهد أو عبّر عنه. وهم:

#### ١. رولان بارت (اللغة ككائن حي):

لعلّ (بارت) هو خير من يُمثّل اللسانيات والسيميائيات البنيوية، فهو على الرغم من محاولته التهرّب من الانتساب للبنيوية بعد أن صارت قدحًا، لم يتعاط مع اللسان أو النصّ إلا كبنية لها من التماسك والثبات الخارجي ما لعضوية الكائن الحي، ولها من العمق والقابلية للسبر في سبيل استقصاء معانيها المضمّنة فيها واستشراف فضائها الإرسالية، ما للاشعور بالمعنى الفرويدي من عمق وإيغال وإبهام.

فهو دومًا يخاطب اللسان أو النصّ ككائن حي؛ ولذلك نجده يقول في كتابه (لذة النصّ): "إنّي أسأل قشعريرة المعنى، وأنا أسمع هسهسة اللسان، إذ من هذا اللسان طبيعتي، أنا، الإنسان المعاصر"<sup>(٢)</sup>.

كما ويؤكد (بارت): أنّه في سبيل أن تبدأ حياة النصّ وكذلك حياة المنطوق لا بدّ أن تنتهي حياة الكاتب أو المؤلّف في اللحظة التي يضع فيها نقطة الختام. وكذلك تنتهي

(١) (انظر) مقدمة الدكتور محمّد عصفور في ترجمته لكتاب (البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا) تحرير (جون ستروك)، منشور ضمن سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير ١٩٩٦ م.

(٢) بارت، رولان: لذة النصّ، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ٢١.

حياة المتحدث في اللحظة التي يتوقف فيها عن الكلام. فعند هذه اللحظة تدخل اللغة مكتوبةً كانت أم منطوقة حياةً جديدةً، في رحاب علاقة لذّة مع القارئ، فموت المؤلف هو الثمن لا بدّ منه، لكي تولد اللغة عبر مخاض القراءة والتأويل<sup>(١)</sup>.

وعليه، فإنّه بموت المؤلف وبانفتاح لُجّة (النصّ / القول) أمام رحاب لا نهائية التنوّع الدلالي والتأويلي، تكشف علاقة القراءة أو التلقي بين حدّي ثنائيتها: القارئ أو المتلقي، والنصّ أو المنطوق عن فضاءات الدلالة المكتنزة فيها، فتتكشف البنيات العميقة، ويصبح قتل المعنى المرسل ظاهرياً مُتعةً. وكذلك يصير اختلاط اللغات بين لغة الكاتب ولغة القارئ حدثاً دالاً يتتصر، كما يصف (بارت) على أسطورة التوراة الهرمة. يقول (بارت): "من ذا الذي يحمل التناقض على عاتقيه دون خجل؟ وما دام الأمر كذلك، فإنّ البطل المضاد لكائن. إنه قارئ النصّ، في اللحظة التي يباشر فيها لذته، وحينئذٍ، ستقلب أسطورة التوراة الهرمة رأساً على عقب. ولن يكون اختلاط اللغات بعد ذلك عقاباً. بل إن تعاشر اللغات، وعملها جنباً إلى جنب، سيدفع الذات إلى بلوغ متعتها: فلذة النصّ هي بابل السعيدة"<sup>(٢)</sup>.

وبكلمة واحدة: إن أكثر ما تمتاز به السيميائيات البنيوية التي نظّر لها (بارت) أنّها تشويقيّة وإثارية وربّما استفزازيّة، ومن أجل هذا ربّما كان (بارت) يختار لكتبه عناوين مغممة. والسيميائيات البارتية تظهر كما لو أنّها لاحدّ تأويلي أو سقف سيميائي يُظللّها. فهو لا يُقيم لها مرجعية مقولاتية؛ كونه يرفض أصلاً فكرة المرجع الثابت ويجهد في تقويضها، ويعتبر أنّ ولادة الدلالة مشروط بانمحاء المرجعية. أمّا كون السلطان على الدلالة هو قارئ مُفترض، دون تحديد هويته أو درجة تحصيله الثقافي أو مستواه العلمي. فيظهر أنّ (بارت) مع كلّ الرطانة التي كتب بها وكأنّه يُمارس دعاية تسويقية لخطاطات ألعابه السيميائية التي ضمّنها كتبه.

(١) (انظر) بارت، رولان: نقد وحقيقة، ترجمة: د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، د. م، ط ١،

١٩٩٤م، ص ٢٥.

(٢) بارت، رولان: لذّة النصّ، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، الطبعة الاولى، ١٩٩٢، ص ٢٤.

## ٢. ميشال فوكوه (سيمائيات الخطاب والحقيقة):

(فوكوه) على ما وُصف هو (الفيلسوف الذي كره المؤلف)، ونحن إذا ما شئنا الاقتضاب والتكثيف، لنا أن نقول: إنه كره المؤلف حدّ الاختلاف والشذوذ، وعاش اختلافه وشذوذه فلسفةً وحياءً. وعلى الرغم من كوننا لا نلقى عند (فوكوه) كتباً بعنوانين سيميائية صريحة إذا ما استثنينا (الكلمات والأشياء)، لكن الوصف الوحيد الجامع للذي كتبه (فوكوه): أن كُله سيميائي.

لكنّ (فوكوه) يحتذي في سيميائياته (نيتشه)، لا (بيرس) أو (سوسير)، ممفصلاً ممارساته السيميائية بين إجراءين منهجين: الأول: أركولوجي أو حفري، والثاني: جينالولوجي، وهو تأصيلي تأويلي بالوقت بنفسه؛ لأنّه الذي يُعطي الفعل الحفري معناه، وهو الدال على استحالة الأصل الواحد؛ كونه باب الدلالة على إمكانات تعدّد الأصول.

فإذا ما كانت الأركولوجيا بحسب ما يُحددها (فوكوه) تُعنى بدراسة الشرائح المطمورة، وهي تاريخ قبليات عصر من العصور، وتحليل الأرضية السفلى التي تجعل اختصار العلوم أمراً ممكنًا، وهي مجموعة المقولات الموضوعية والشروط شبه المتعالية التي تتحكم في انفتاح وانسداد المعارف، بمعنى: أنّها دراسة البنية الضمنية للمعرفة، (الإيستيمية) الخاصة بعصر معين<sup>(١)</sup>. فإنّ الجينالوجيا تظهر لديه، باعتبارها: "نوعاً من التاريخ يهتم بتشكيل المعارف العامة والخطابات وميادين الموضوع... إلخ"<sup>(٢)</sup>.

ولأنّنا -بحسب فوكوه- مغمورون باللغة، وهي تُمارس علينا أفعال تذويت وموضعة قهرية لا اختيارية؛ فاللغة -بحسبه- سلطة. وهي حتى عندما تُستخدم أداةً لصوغ خطابات المعرفة والحقيقة، فلن تكون إلاّ دالات ظاهرة لدلالات مضمرة تتوارى خلفها، لن تُستبطن أو تُسبر أغوارها؛ إلاّ بالكشف عمّا تُضمّر من علاقات

(١) (انظر) فوكوه، ميشال وآخرون: نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، دار التنوير، بيروت، د. ت. ن، ص ٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.

سلطوية تتواشج معها وتُشكّلها. هذه السلطة هي منها بمثابة الجوهر من العَرَض، أو بمثابة الهيكل العظمي من الإنسان الذي بغيره لا يتقوم جسده.

ولذلك يطرح (فوكوه) مجموعة من الأسئلة التي تبدو حاسمة أو بمثابة العصب الرابط لما كتبه، بها يُؤسس ما يُمكن تسميته بسيميائيات (الخطاب والحقيقة)، ومن هذه الأسئلة مثلاً: "ألا تلعب البنية الضمنية للفكر (الإبستمية) في صرامة قواعدها، هي نفسها، دور بوليس للمنطوقات؟"<sup>(١)</sup>. ومنها أيضاً: "إن ما هو مطروح للتساؤل هو ما يحكم المنطوقات، والطريقة التي تنتظم بها مع بعضها من أجل أن تشكّل مجموعة من القضايا المقبولة علمياً، والقابلة بالتالي لأن تصبح محطّ اختبار أو تكذيب بوساطة الطرائق العلميّة. إنّها مشكلة تتعلّق بسياسة المنطوق العلمي"<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الوجود وما يكتنف كلاً سيميائياً؛ فإنّ فهم الحدود القصوى للأنظمة السيميائية التي تعتمل فيه مرهون بمرجعية السلطة أو السُلطات التي تسوسه وتسوده. فمن يمتلك السلطة على الخطاب وأساليب التخاطب، يمتلك إرادة الحقيقة ويُحدّد مساراتها.

فالسلطة إذاً هي المرجعية، وهي الكلية المطلقة لأشكال الوجود وأشكال التعيّن فيه بحسب سيميائيات (فوكوه)، ذلك أنّه "علاقات السلطة نفوذاً مباشراً على [الجسد]،... وعلى إقامة الطقوس، وعلى إرسال علامات"<sup>(٣)</sup>.

وإذا ما كان الأمر على هذه الصورة التي يرسمها (فوكوه)، فإنّه بالنظر إلى راهنية أو تاريخية الأنظمة السيميائية كبنيات أو كأنساق، أيّاً كان طابعها، أو وحدات انبائها الصغرى أو الأوّلية؛ فإنّ فهمها مقيد ومشروط ومحدود بفهم مرجعيتها الدفينة، وهي علاقات السلطة المتوارية خلفها.

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٨.

(٣) هارند، ريتشرد: ما فوق البنيوية، ترجمة: لحسن أحمامة، دار الحوار، اللاذقية، ط ٢، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٥.

يقول (فوكوه): "أعتقد أن ما يتعين أن نتخذه مرجعاً ليس هو النموذج الأكبر للغة والعلامات، بل هو نموذج الحرب والمعركة. إن التاريخية التي تحملها وتحكم فينا تاريخية عرجاء، إنها ليست تاريخية لغوية. إنها علاقة سلطة، لا علاقة معنى.... فلا الجدل (كمنطق للتناقض)، ولا السيميوتيك (كبنية للتواصل) يمكن أن يكشف لنا عن المعاني الباطنة في الصراعات. فالجدل هو إحدى الطرائق لتلافي فهم واقع الصراعات التي هي دوماً مباحثة ومفتوحة، باختزالها إلى صورة الهيكل العظمي الهيجلي، والسيميولوجيا طريقة لتلافي طابعها العنيف والدموي والقاتل باختزالها إلى الشكل المخفف والأفلاطوني للغة والحوار"<sup>(١)</sup>.

فلعلّ (فوكوه) بما تقدّم يُلمح -بالتعميم الذي يتحدّث فيه- إلى نقطة قد شابهها الإغفال والإهمال. فعسى خطاب السيميائيات المعاصرة الغربية لا يخرج عن الوصف الذي اقترحه. فالخطاب ليس إلّا توريةً لأغراضية تستهدف إعادة تشكيل اللغات وأساليب الاتصال وحتى الذوات؛ خدمةً لأهداف سياسية ومقتضيات أيديولوجية. ولكن هل يكفي كشف (فوكوه) لهذه السوءة دليلاً لصكّ براءة خطابه الفلسفي؟!

### ٣. جاك دريدا (علم الكتابة أو الغراماتولوجيا):

حتى نباشر بوصف الإسهام السيميائي لصاحب (التفكيك) لا بدّ -بدايةً- من نقطة انطلاق، ونقطة انطلاقنا ستكون: وصف ورد على لسان (دريدا) حين سأله (كاظم جهاد) عن أثر أو مقام (هيدغر) فيما كتب، فأجاب: "إنّه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معه سلوكاً (استراتيجياً) يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. أي: أن نقطع شوطاً مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها أسئلة تُظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة، وتُفصح عن تناقضها الجوّاني"<sup>(٢)</sup>.

(١) فوكوه، ميشال وآخرون: نظام الخطاب، ص ٦٠.

(٢) دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٤٧.

وعليه؛ فإنّ الروح الجامعة لثّار كتابات (دريدا)، على اعتباره يكره أن تُصنّف أعماله كأعمال فلسفيّة، أو أن تُنسب إلى حقل الأدب، أو إلى أي ميدان معرفي آخر؛ أنّها استمرار لما ابتدأه (هيدغر) حين نهض بمهمّة تقويض الميتافيزيقا الغربيّة بحسب قراءة (دريدا) له.

ومن أجل أن تُرتّي أفعال التقويض الدردي لتاريخ الميتافيزيقا الغربيّة ثمارها، اصطنع (دريدا) لنفسه التفكيك، ورفض أن يعتبره منهجاً، أو خزيمة من الخطوات تُطبّق دائماً بالطريقة ذاتها. فالتفكيك بحسبه ليس إلا "استراتيجية في التعرية والغربة والعزل، إنه دهاء وحنكة ومهارة في التحليل، تستهدف الطبقات التحتيّة، أو بالأحرى الملتحمة والمتشابكة"<sup>(١)</sup>.

أمّا من أين يبدأ التفكيك فعلاً وممارسةً حتّى ينجح بالتقويض الذي أوكل له؟ فإنّ (دريدا) يجيب: من اللغة. ففي الوقت الذي جعل فيه (هيدغر) اللغة بيتاً للوجود، مضى (دريدا) مُتّكئاً عليه إلى اعتبار: "أنّ اللغة هي الأكثر خطراً من كلّ الموروثات"<sup>(٢)</sup>، ف"اللغة هي التي تُنشئ مفاهيمنا عن العالم، وهي التي تصنع الفلسفة، العلم والميتافيزيقا. ووفقاً لهذا يتحوّل الحضور في الميتافيزيقا والفلسفة... إلى لعبة بلاغيّة تجد صيغتها في استعارة [الميثالوجيا البيضاء]... الميتافيزيقا هي ميثولوجيا لعبة الإشارات التي نسيت تاريخها، وثبتت في اللغة"<sup>(٣)</sup>.

وأكثر ما يستفز (دريدا) في اللغة - أيّاً كان الحقل الذي نتحدّث فيه - أنّها أُقيمت واستقرّت منذ (سقراط) وحتى (سوسير)، ما خلا استثناءات قليلة، على أساس الإكراه للإذعان بوجود تحايث تامّ بين الصوت واللوغوس؛ فالصوت هو انتصاب

(١) الوهلازي، شكري: دريدا وتفكيك الميتافيزيقا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنهاء القومي، بيروت/ باريس، (العدد ١٤٠-١٤١)/ (ربيع - صيف ٢٠٠٧م)، ص ٨٧.

(٢) دريدا، جاك: أطيف ماركس، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنهاء الحضاري، حلب، ط ٢، ٢٠٠٦م، ص ١١٠.

(٣) عبد الله، عادل: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، د.م، د.ت.ن، ص ٩٥.



اللوغوس وحضوره المطلقين؛ ولذلك فكل المعرفة والفلسفة الغربية صارت برأي (دريدا) ميتافيزيقا حضورية تقوم على تمجيد الصوت وتعتبره -على ما يصف- معادلاً لمبدأ الألوهة.

وعسى ما سبق يُفسّر السبب الذي من أجله شنّ (دريدا) نقداً لاذعاً على لسانيات (سوسير)؛ لاسيّما على ما دعاه بالطبيعة الصائتة للسيميولوجيا التي اضطلع (سوسير) بمهمة تأسيسها.

فاللغة بحسب (دريدا) ليست صوتاً فقط بل هي صوت وكتابة، وهنا يتساءل (دريدا): لمّ كلّ هذا التشریف للصوت في مقابل كلّ هذا الاحتقار للكتابة التي وصفها (سوسير) بكونها: حجاب حقيقة الصوت ورداء الزيف له؟ ولماذا اعتُبر الصوت وحده إمكان تمثيل الحقيقة في العلامة اللغوية وقُدّفت الكتابة خارجاً؛ باعتبارها مكمل خطير يهدّد نظام الحقيقة وقيمها، علماً أنّ العلامة "ليست من إمكان الحقيقة في شيء، ولا هي مقولة لها، بل تكتفي بالدلالة عليها؟ بتوليدها وتجسيدها وتدوينها في مرتبة ثانية؟"<sup>(١)</sup>.

لذلك، وفي سبيل شقّ عصا الطاعة على (سوسير) ومن تقدّموه ممن دعاهم (دريدا) بفلاسفة الصوت، نجده يستعير من (سوسير) واحدة من مقولاته التي جعلها صفةً للعلامة، وهي مقولة (الاختلاف)، ويقوم بإجراء تغيير كتابي عليها؛ ليبيّن بها أنّ للكتابة الأوّلية والأسبقية على الكلام؛ باعتباره صوتاً في الدلّ على المعنى. لكنّ هذا المعنى -عند دريدا- مُرجأ ومؤجل إلى ما لا نهاية، وليس لنا أن نتقصى آثاره، أو نفتح آفاقه إلا بالكتابة على ظهر كتابة سابقة.

وبدواعي ما سبق، يقترح (دريدا) (الغراماتولوجيا) باعتبارها علمًا للكتابة، بديلاً عن السيميولوجيا باعتبارها تشریفاً للصوت والكلام. يقول (دريدا): "الكتابة تحتوي اللغة بكل معنى الكلمة... (وعليه فإن...) مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم الكلام

(١) دريدا، جاك: الصوت والظاهرة، ترجمة: فتحى إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٥٦.

ويحتويه"<sup>(١)</sup>. ويستطرد مُضيفاً: إنَّ "إمكانية الكتابة لا تسكن في الكلام، بل خارج الكلام"<sup>(٢)</sup>.

وبقي أن نسأل ونترك السؤال مفتوحاً: عن أية كتابة يتحدّث (دريدا)، وهو الذي ألمح إلى فكرة (كتابة أصلية)، وعدّ هذه "الكتابة الأصلية هي الإمكانية الأولى للكلام"<sup>(٣)</sup>؟ فهل لهذه الكتابة طابع لاهوتي به تصير الغراماتولوجيا ممكنة، وبفضله تكتسب الكتابة صفات الأوّلية والأسبقية والأصل للكلام!؟

#### ٤. نعوم تشومسكي (النحو التوليدي التحويلي):

قد يكون (تشومسكي) أكثر ذيوغاً بين قراء مجتمعاتنا من سابقه، وذلك ليس لمعرفةهم - ما خلا المختصين منهم - بإسهاماته في السيميائيات اللسانية المعاصرة؛ بل لعلمهم، حتّى لو كان بعضهم من أصحاب السمع فقط لا من رواد القراءة، بأنّ (تشومسكي) هو شيخ اليسار المعارض في الولايات المتحدة الأمريكية، وواحد من أهمّ المنافحين عن القضايا والحقوق العربيّة، فقد ظهر في مواقف متعدّدة رافضاً للسياسات الأمريكية التي تركز على منطق الهيمنة والتسلّط والمعايير متعدّدة الوجوه. فأعلن نصرته لحقوق الشعب الفلسطيني، كما أعلن رفضه التداخل الأمريكي في العراق.

على أنّ ما سبق لن يثينا في محاولتنا تقييم إسهاماته في الدرس السيميائي اللساني المعاصر، بعد استعراضها في خطوطها الرئيسة، من قولٍ ينأى بفحواه عن السياسة ومواقفها؛ لأنّ الرأي المعرفي ينبغي أن يكون محايداً ما أمكن، وهو ليس ابناً للمحابة والتقليد أو التمثل الأعمى.

فما هي (التوليدية التحويلية) التي نادى بها (تشومسكي)؟ ما هي أساساتها

(١) دريدا، جاك: في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث/ منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة (أقدّم لك)، العدد ٩٥٠، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٦٦-٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٠.

الفلسفية التحتية؟ كيف ترسم صورتها في خطوطها العريضة؟ وأخيراً ما قيمة مقترحاتها على المستوى الإبيستيمي؟

نظراً لكون (النحو التوليدي التحويلي) الذي اقترحه (تشومسكي) مُستغلًا على الفهم لغير المختصّ بالنحو اللساني، ونظراً لكونه خضع لعمليات ترقيع وإعادة تصحيح ومراجعات متكرّرة من قبل (تشومسكي)؛ نتيجةً لما وُجّه له من سهام نقد. لذلك فإنّ التعريف به سيعتمد مبدأ البساطة، ولن يعتمد الطريقة التشومسكية، أو يُلاحق تشعبات التطوّر التي مضى بها هذا النحو.

النحو التوليدي التحويلي: هو ببساطة تنظير في اللغة، يتقوم على سؤال مركزي يُضمّر مُصادرة أو مسلّمة بها يغدو ممكناً كمحاولة لوصف البنى النحوية تجريدياً. وسؤال النحو التوليدي التحويلي المحوري كتّظير بشأن اللغة، هو: كيف نستطيع ردّ اللغة كمتواليات بنائية لا نهائية إلى عدد محدود من قواعد التركيب وإجراءات التحويل، بالشكل الذي يُفسّر هذا اللاتناهي من عدد متناهي من الأوليات الفونيمية أو الألفبائية؛ أي: على المستويين الصوتي أو الكتابي، بحيث يكفل لنا هذا الرّد الاختزالي القواعدي سلامة تعبيراتنا اللغوية على المستويين النحوي والمورفولوجي. وفي هذا يقول (تشومسكي): "سأعتبر منذ الآن اللغة مجموعة (محدودة أو غير محدودة) من الجمل، كلّ جملة فيها محدودة في طولها، قد أنشئت من مجموعة محدودة من العناصر. فجميع اللغات الطبيعية في صيغتها المنطوقة أو المكتوبة هي لغات بهذا المفهوم، طالما أنّ كلّ لغة طبيعية لها عدد مُحدّد من الفونيمات (الوحدات الصوتية) (أو الحروف الألفباء). ويُمكن أن تُمثّل كل جملة بمتوالية محدودة من هذه الفونيمات (أو الحروف)، مع وجود عدد كثير من الجمل"<sup>(١)</sup>.

أما المصادرة المضمرة التي يقوم عليها السؤال المركزي للنحو التوليدي

(١) جومسكي، نوم: البنى النحوية، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، مراجعة: مجيد الماشطة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، ص١٧.

التحويلي، فقد كثّفها (رولان بارت) على أساس أنّها تقوم على افتراض: أن آية جملة من جمل اللغة، هي "انتصاب لا يتناهي (أي: قابلة للتنشيط بشكل لا يتناهي)"<sup>(١)</sup>.

وهذا الوصف يحتاج لبعض من التدقيق؛ لأنّه يشي بأنّ لا نهائية اللغة مستفادة من لا نهائية المعنى، أو المعاني الدالة المرسلّة عبر تراكيبها الجمليّة، والقابلة للتأويل باتجاهات كثيرة متباعدة. وهو أمر أهمّله (تشومسكي) لاسيّما في كتابه العمدة (البنى النحويّة)، مُشدّداً الرّفص على أن يقوم علم النحو الذي اقترحه على أساس علم الدلالة أو الاتّصال بمشكلة المعنى. ومعلّلاً رأيه: بأنّ الكثير من مشكلات اللغة ومن الفوضى اللغويّة، ترتدّ في الحقيقة إلى محاولات ربط علم النحو بعلم الدلالة، وكذلك إلى محاولات استقصاء المعنى من بوابة نحو اللغة؛ ولذلك نجده يقول: "يُفضّل أن يُصاغ علم القواعد (النحو) على أنّه دراسة قائمة بذاتها مستقلّة عن علم الدلالة"<sup>(٢)</sup>.

فكلّ ما في الأمر إذاً، هو: أن آية جملة بافتراض سلامتها القواعديّة، يمكن أن تتمثّل وفقاً لقواعد التحويل النحوي: أي: بالحذف أو الإضافة أو القلب أو الإبدال أو... بشكل جديد من أشكال التعبير اللغوي بصورة لا تقف بها عند حدّ، فالتقرير يصير إخباراً أو استفهاماً أو تعجباً أو نداءً، أو يصير المضارع ماضياً أو أمراً أو مبنياً....

- بالنسبة للسؤال المتعلّق بالأساسات الفلسفيّة للنحو التوليدي التحويلي ل(تشومسكي):

فتكشف أفعال التطوير المتلاحقة، التي أجراها (تشومسكي) على نحوه بالانطلاق من مسارات السجلات التي أثارها، والخلفيّة الفكريّة لمن أبدوا آراءهم به، ومواقف (تشومسكي) من هذه الآراء، أنّ (تشومسكي): عقلاّني ديكارتي بالمعنى المُجدّد للعقلاّنيّة الديكارتيّة؛ أي: كما يصفها فلاسفة معاصرون من مثل (جون سيرل) أو (جيرري آلان فودور)؛ لأنّ (تشومسكي) كثيراً ما أبدى اهتمامه بملاحظاتهم في سدّ

(١) بارت، رولان: لذة النص، ص ٩٠.

(٢) جومسكي، نوم: البنى النحويّة، ص ١٣٧.

ثغرات النحو التحويلي التوليدي الذي اقترحه. وهو بنيوي، إذا ما استندنا على وصف (بياجيه) لنحوه، بكونه (بنيوية توليدية)، وكذلك أخذنا بعين الاعتبار عنوان كتابه الأول (البنى النحوية) وتحليله للغة بالانطلاق من كونها متوالية بنيوية. وأخيراً هو: خصم السلوكية كما تظهر عند (بلومفيلد) والتي لا تعتبر اللغة ميزة إنسانية يفضل فيها الإنسان الحيوان؛ بل تردّها إلى عوامل الدافعية والإثارة والاستجابة التي تتوفر للإنسان في البيئة التي يعيش فيها<sup>(١)</sup>.

إنّ (تشومسكي) ديكرتي في موقفه من اللغة وفي رؤيته لها، فاللغة بحسبه ميزة العقل الإنساني، وخاصية ذاتية للإنسان. وكما العقل مشترك - وهو أعدل الأشياء قسمةً بين البشر - فكذلك حال اللغة؛ ولذلك نجد (تشومسكي) في المراحل المتقدمة من نتاجه حمل لواء علم اللغة الديكرتي، ومضى به إلى الما بعد، فطور على هدى (ديكرت) ما دعاه بـ(النحو الكلي) الذي هو مجموعة قواعد تصلح لضمان سلامة التعبيرات اللغوية في كلّ اللغات. وحبّته: أنّ كل عائلات اللغات الطبيعية اشتقت من لغة أصلية واحدة هي أمّها جميعاً، إذا ما رجعنا بالتاريخ إلى ما قبل الحدث البابلي الذي ترويه التوراة وإذا ما صدقت الرواية.

### كيف لنا أن نقدّم رسماً تخطيطياً تبسيطاً للنحو التوليدي التحويلي؟

هدف تريض البحث النحوي وعلم النحو، ولكن ليس على الطريقة المنطقية التي انتهجها (كواين) مثلاً، وإنّما بأثر من الديكرتية التي تجعل النحو التوليدي التحويلي، يُمكن أن يُقرأ كاستطالة مُتقدمة لعلم اللغة الديكرتي، لاسيّما أنّ (تشومسكي) يُنادي بضرورة الرجوع إلى أصالة نماذج النحو القديم في العائلات اللغوية المتفرقة عن اللغة الأم الأصلية. نجد أنّ (تشومسكي) الذي درس الرياضيات ودرس المنطق الصوري، يفترض لرسم صورة شكلانية لنحوه اللغوي،

(١) (انظر) لعرجا، جهاد يوسف/ وآخرون: الركائز والمبادئ الأساسية في النظرية التوليدية التحويلية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-غزة، د. ت، ص ١٩٥.

عند نقطة انطلاق التنظير له: افتراض وجود "متكلم/ سامع) مثالي، في مجتمع لغوي متجانس يعرف لغته معرفة كاملة"<sup>(١)</sup>.

ثم يمضي لتحقيق مقصوده في جعل علم النحو يبدو رياضياً، من أجل تكون متماثلة من حيث الطول، وكذلك من حيث عدد عناصرها البنائية، ليستمر في التحليل بأسلوب الرياضيين؛ يُظهرنا على أنّ آية جملة هي متوالية بالمعنى الأفقي للتوالي، وكذلك بالمعنى العمودي. فهي متوالية بالمعنى الأفقي: إذا حللناها إلى بسائطها الفونيمية الألفبائية، وحللنا كذلك العلاقات الرابطة لعناصرها. وهي كذلك متوالية بالمعنى العمودي: إذا ما اعتبرنا التعبير القولي بنية سطحية أو فوقية لها أساس قاعدي هو بنيتها التحتية، أو لنقل بنيتها العميقة. ويشرح (غريصاص) مقصود التوليديين التحويليين، بمفهومي البنية العميقة والبنية السطحية، على اعتبار أنّهما: "استعارتان قضائيتان متعلقتان بمحور العمودية، تصلح إحداهما لأن تعين موقع الانطلاق (البنية العميقة)، وتعيّن الأخرى نقطة النهاية لسلسلة تحولات والتي تُمثل صيرورة توالد، بمثابة مسار توليدي للمجموع داخله"<sup>(٢)</sup>.

وبعد التحليل تأتي مرحلة إعادة التركيب أو البناء. وتمضي العملية بأبسط تصوير ممكن لها من العناصر (البنية التحتية أو العميقة)، عبر سلسلة من القواعد (المراجع الذهنية التي تكفل سلامة البناء)، والتحويلات التي بعضها إجباري (يرتد إلى قواعد نحو اللغة)، وبعضها اختياري (يرجع إلى كفاية الفرد اللغوية وحرّيته التعبيرية)؛ لتظهر الجملة في نهاية هذا المسار بصورة منطوقة أو مكتوبة (البنية السطحية)، فتكون مكفولة الصحة وقابلة دوماً لتوليد متجدد بصورة لا تنتهي.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٤.

(٢) غريصاص، أ.ج/ وآخرون: المنهج السيميائي الخلفيات النظرية وآليات التطبيق، ترجمة: عبد الحميد بورايو، دار التنوير، الجزائر، ط ١، ٢٠١٤م، ص ١٠.

## وأخيراً نسأل: هل من قيمة معرفية لنحو تشومسكي التوليدي التحويلي بانقايس الإيبستيمية؟

لن نجيب عن هذا السؤال من وجهة نظر لغوية نحوية، فهذا ليس اختصاصنا ولا هو مجال هذا البحث، وإنما من وجهة نظر فلسفية-إيبستيمية، ما أمكننا إلى ذلك من سبيل. ومن هذه الواجهة يُمكن أن نقول: إنَّ التنظير النحوي لـ(تشومسكي) على رصانته وانتظامه، مستفاد وليس مُبدع، وهو ابن لتقليد غربي مستحدث ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أواسط القرن العشرين، وطغى على ساحة النقاشات الفلسفية، حاول منظروه به الانتصار على ما أثارته فوضى اللسانيات والسيمياثيات البنيوية والبعد بنيوية، من مشكلات مسّت بُنى اللغة وأساسها اللغوي والمورفولوجي، وميدان اشتغالها التوصيلي والتداولي، وذلك بالبحث عن كفالات عقلية للغة ومشكلاتها. فجرى ردّ اللغة إلى العقل، واعتبارها بمعناها الكلي صورة قارة وظاهرة له.

كذلك فإنّ محاولات (تشومسكي) تطبيق قواعد ما دعاه بـ(النحو الكلي) على عديد من اللغات بعد أن كان نحوه في (البنى اللغوية) مخصوصاً باللغة الإنكليزية، وذلك في سبيل إثبات فكرة اللغة الأم الأصلية، وعالمية النحو الذي اقترحه لاحقاً، تشوبه كثير من الانتقائية؛ لأنّه طبّقه على جمل مثالية لا تشدّ عن القواعد التي اقترحها. وأخيراً: فإنّ التمثيل الشجري الذي أظهره (تشومسكي) في كتبه لتحليلاته النحوية اللغوية، ليست أكثر من مقاربات تصويرية تستهدف إخراج أفعال التحليل اللغوي بمشهد الانتظام المنطقي الرياضي. وبكلمة واحدة: لا تشدّ مقترحات (تشومسكي) النحوية عن أساليب النحو الكلاسيكي القديم الذي ألحّ على ضرورة الرجوع إليه.

## خاتمة ونتائج:

بعد الذي تقدّم على سبيل مقارنة الدرس اللساني السيميائي الغربي المعاصر، على ما في هذه المقاربة من اقتضاب وتكثيف اقتضتها حدود البحث، وعلى ما فيها من بعض الإغفال لبعض التفاصيل التي قد يراها البعض ضرورية في رسم الصورة التخطيطية لمشهد تطوّر المعارف اللسانية والسيميائيات الغربية، وكذلك بالرغم مما قد شابها من إغفال لأسماء لسانيين وسميائيين كثر، كان من المتعذّر عدّهم جميعاً والإلماح إلى جميع إسهاماتهم ما أكرهنا على الانتقائية والاختيار، موضّحين أسباب اختيارنا لأسماء دون غيرها فيما سبق من متن البحث.

هناك قولٌ لا بدّ منه، وسؤالٌ يقتضيه هذا القول: نحن نشهد في عالمنا العربي الإسلامي؛ من غزارة أعمال الترجمة والتأليف في اللسانيات والسيميائيات العلمانية الغربية التي بلغت حدّ الفائض عن الحاجة، فتشابهت في مضمونها، ومع الأسف في حواشيتها أحياناً. وافترت في أساليب كتابتها، أو مخزون مؤلّفها اللغوي ومرجعياتهم الفكرية، وكذلك في قدراتهم على اجترار واصطناع مفردات فنية عسّرت الفهم أكثر مما بسطته، بدواعي كان الكثير منها يتكئ على كون الترجمة فعل خيانة وإكراه وليّ للنصّ الأصلي.

ومع بالغ التقدير لما بذلوه من جهد وما لهم من جليل فضل، سيكون سؤال الختام هو: ما هو المدد الذي تحقّق فعلياً من هذا الإنتاج كلّ، وما الخير الذي عاد به على مجتمعاتنا مؤسّساتٍ وأفراد؟ وهل تقف دواعي وضرورات الاطلاع على ثقافات الآخرين عند حدود المدح والثناء ومحض إعادة التدوير والتقليد والتمثّل دون النقد والاستبانة؟

وإجابة هذا السؤال ستكون: بالنأي - ما أمكن - عن النظر إلى الموجبات المحصّلة من اللسانيات والسيميائيات الغربية المعاصرة، وما لها أساساً من قيمة معرفية بنظر بعض الباحثين. والاكتفاء بالتوقّف عند حدود مثالبها وما في مناهجها وإجراءاتها من



مزالق؛ أي: بالنظر إلى نصف الكأس الفارغ كما يجري التشبيه على لساننا. فيظهر:

١. أن المعارف اللسانية والسيمائية الغربية - لاسيما لدى البنيويين وما بعدهم - في كثير من مخرجاتها وصورتها التي سوّقت في مجتمعاتنا، تدنو من العماء الفاقد للانتظام الشكلي والمنهجي بالمعنى العلمي الذي درجنا عليه.

٢. هي بتناثر اتجاهاتها وسجلات روّادها وطابعها التناسي وموضوعات انشغالها، أقرب إلى فنون السفسطة - بالمعنى السلبي لهذه الكلمة - منها إلى تأملات في وظيفة اللغة وطبيعة مشكلاتها، بقصد الخروج بحلول حقيقية لهذه المشكلات.

٣. كثير من روّاد هذا الحقل يظهر و كأنهم يجهدون في التفلسف، قاصدين تغذية مشكلات اللغة وتضعيفها، ومن ثم يجهر و كما يفعل (دريدا مثلاً) بعجزهم عن عدّها أو حصرها أو الانتصار عليها. مستمتعين بما أثاروه من بلبلة معرفية بشأنها.

٤. إن عديداً من متوجات المعارف اللسانية والسيمائية المعاصرة لاسيما على مستوى التنظير، هي إذا ما قُمنّا بردّها إلى من صدرت عنهم، محاولة لتبرير تشوّه شخصي أو شذوذ نفسي أو جنسي، لذلك نجد بعضها ينشد قيماً شاذة يندى لها الجبين، ويحاول تسويقها بوصفها امتياز الاختلاف (فوكوه أنموذجاً).

٥. الكثير من خطاب اللسانيات والسيمائيات الغربية المعاصرة ومقولاتها وأساليبها الإجرائية التي تدعوها مناهج مع سرعة انتشارها، وإجازات تصديرها دون سواها من أنماط المعرفة العلمية التطبيقية، تشي بأنّها بنت لمراكز أبحاث ودور نشر موجهة، وتظهر وكأنّها تستهدف إذاعة نمط ثقافة ونمط اتصال وأنماط اهتمام، تتعد بمستقبلها عن مشكلات أجدى بالاهتمام وأولى بالانشغال بها.

ونتهي بالقول: هل نجحنا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية بعد استيراد هذه المعارف (بالوقوف على أكتافهم) على ما نشد - نصر حامد أبو زيد - أم سقطنا في شركهم وتها في متاهاتهم الأسلوبية والسردية التي ابتدعوها؟!

## المراجع:

١. إيكو، أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٢. إيكو، أمبرتو: العلامة - تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، دار كلمة/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٧م.
٣. بارت، رولان: لذّة النصّ، ترجمة: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، ط١، ١٩٩٢م.
٤. بارت، رولان: نقد وحقيقة، ترجمة: د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، د. م، ط١، ١٩٩٤م.
٥. بنكراد، سعيد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١٥م.
٦. جومسكي، نوم: البنى النحويّة، ترجمة: يؤيل يوسف عزيز، مراجعة: مجيد المشطة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.
٧. دريدا، جاك: أطيف ماركس، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ٢٠٠٦م.
٨. دريدا، جاك: الصوت والظاهرة، ترجمة: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
٩. دريدا، جاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٠. دريدا، جاك: في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث/ منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة (أقدم لك)، العدد ٩٥٠، ط١، ٢٠٠٥م.
١١. دي سوسير، فرديناند: علم اللغة العام، ترجمة: د. يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك يوسف المطليبي، دار آفاق عربية، ضمن سلسلة آفاق عربية، العدد ٣، بغداد ١٩٨٥م.
١٢. رسول، محمد رسول: فلسفة العلامة من جون سانت توماس إلى جيل دولوز، سلسلة

فلسفات ٨، بغداد، ط ١، ٢٠١٥ م

١٣. عبد الله، عادل: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، د.م، د.ت.ن.
١٤. عياشي، منذر: اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، د.م، ط ٢، ٢٠٠٧ م.
١٥. غريصاص، أ.ج/ وآخرون: المنهج السيميائي الخلفيات النظرية وآليات التطبيق، ترجمة: عبد الحميد بورايو، دار التنوير، الجزائر، ط ١، ٢٠١٤ م.
١٦. فوكوه، ميشال وآخرون: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، د.ت.ن.
١٧. لعرجا، جهاد يوسف/ وآخرون: الركائز والمبادئ الأساسية في النظرية التوليدية التحويلية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-غزة، د.ت.
١٨. لو دال، جيرار: بيرس أو سوسير، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، منشور ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان - بيروت العدد ٣، ١٩٨٨ م.
١٩. مجموعة من المؤلفين: أنظمة العلامات في اللغة والأدب - مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف: سيزاقاسم/ نصر حامد أبي زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، د.ت.ن.
٢٠. مجموعة مؤلفين: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د. محمد عصفور، منشور ضمن سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير ١٩٩٦ م.
٢١. محمود، إبراهيم: مغامرة المنطق البنيوي-الجزء الأول-البنيوية كما هي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق/ قبرص، ط ١، ١٩٩١ م.
٢٢. هارند، ريتشرد: ما فوق البنيوية، ترجمة: لحسن أحمامة، دار الحوار، اللاذقية، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
٢٣. الوهلازي، شكري: دريدا وتفكيك الميتافيزيقا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، (العدد ١٤٠-١٤١) / (ربيع-صيف ٢٠٠٧ م).

V

## منطق بور رويال

د. هني الجزر(\*)

---

(\*) أستاذ المنطق في جامعة دمشق، ورئيس قسم الفلسفة سابقاً.



## تمهيد:

إنَّ المتتبع لتاريخ المنطق لن يجد سوى شذرات متفرقة من الدراسات المتعلقة بمنطق فلاسفة بور رويال، وانطلاقاً من هذا الموضوع يمكننا التأكيد على أهمية البحث، ذلك أن أيّ بضاعة تعرض في سوق الفكر تتلمس أهميّتها من خلال ندرة المتاح منها، وبذلك فإنّ البحث يمتح أهميّته من خلال ما يقدمه من رؤية شاملة، تلملم شتات منطق بور رويال تلخيصاً ونقداً، وكذلك تفنيدياً للأثر الأرسطي أو الرواقي عليه، ومن ثم بياناً لإبداعاتهم بعيداً عن هذين المنطقيين، وبالتالي توضيحٌ لتلك الاسهامات أصيلة هي أم تلفيقية، كلّ ذلك في رؤية نقدية تبين تاريخية الأفكار ومحدوديتها.

الكلمات المفتاحية: التصوّرات، المعاني، القضايا الحملية، القياس الحملي، القياس

الشرطي.

## أولاً: الأهمية التاريخية لمدرسة بور رويال:

على الرغم من جهود الفلاسفة - قبل أرسطو - في اكتشاف بعض المفاهيم الأساسية في المنطق، فإنه لا مساحة في القول إن تاريخ المنطق بدأ مع أرسطو؛ باعتباره المنظم لجهود الفلاسفة السابقين عليه، وقد تطوّر المنطق بعد ذلك على يد رجال كثير، إلا أن أحداً منهم لم يكن له شهرة المعلم. بل أكثر من ذلك، أن شهرته أسهمت في طمس شهرة كل من كانت له يدٌ طويلة في تطوير المنطق، من أمثال المناطقة الرواقيين - الذين وصفهم بوشنسكي أنهم أصحاب منطق يضاهي منطق أرسطو من حيث الاتساق والنسقية - ومناطقة بور رويال<sup>(١)</sup>، وقد اشتهر من هؤلاء المناطقة اثنان، وهما: أنطوان أرنولد (١٦٩٤ - ١٦١٢م)<sup>(٢)</sup>، ونيكول بيير (١٦٩٥ - ١٦٢٥م)<sup>(٣)</sup>، وقد اشتركا في تأليف كتاب أوضح من خلاله رؤيتهما للمنطق، وأسمياه باللغة الفرنسية: *La Logique: Ou L' Art De Penser*، سنة ١٦٦٢م، وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عام ٢٠٠٧م تحت عنوان المنطق، أو فن توجيه الفكر، مع أن الترجمة الدقيقة للعنوان الفرنسي: المنطق: أو فن التفكير، وقد شكّل هذا الكتاب منبعاً ثراً لتجديد المنطق في القرن السابع عشر، وما تلاه من قرون، ومما يمكن أن نورده من خواص هذا الكتاب وأهميته المنطقية:

(١) هو أحد الأديرة المسيحية التي كانت تقع جنوب غرب باريس، وكان بمثابة المركز اللاهوتي للحركة الجانسينية *Jansenism*؛ وهي حركة دينية وسياسية نشأت في فرنسا داخل الكنيسة الكاثوليكية. في القرن السابع عشر. كردّة فعل لبعض التغييرات في الكنيسة الكاثوليكية والاستبداد الملكي.

(٢) عالم لاهوت وفيلسوف ورياضي كاثوليكي فرنسي، يعد أحد المفكرين البارزين في الحركة الجانسينية، قام بتأليف المجموعة الرابعة من الاعتراضات اللاذعة على تأملات ديكارت، لكنه أصبح من أهم المدافعين عنها في نهاية المطاف.

(٣) درس الفلسفة والرياضيات والأدب واللاهوت في جامعة السوربون، وكان على اتصال مع المعلمين الذين يميلون إلى الجانسينية، إلا أنه عندما تعرضت الجانسينية للهجوم في جامعة السوربون، انسحب وذهب إلى دير بور رويال، وأصبح في نهاية المطاف واحداً من أبرز الكتاب الجانسينيين في القرن السابع عشر.

١. يعد كتاب (منطق بور رويال) أهم كتاب في المنطق في المدة ما بعد العصور الوسطى وحتى منتصف القرن التاسع عشر، وقد تمّ تدريسه في جامعات أكسفورد وكامبردج ببريطانيا، ولكن، وعلى الرغم من ذلك فلم يحظَ إلا بقليل من الاهتمام في عالمنا العربي.

٢. كان لكتاب (المنطق أو فن التفكير) أثرٌ كبير في تطوّر المنطق الحديث، حيث أضاف على المباحث الأساسية للمنطق مبحث المناهج العلميّة الحديثة، وهو القسم الرابع الذي أضافته المدرسة إلى منطقها.

٣. من الدلالة على أهميّة هذا الكتاب في عصره ما يُروى في أن سبينوزا B, Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) عندما وافته المنية أُحصيت كتبه المنطقيّة، فلم يجدوا في مكتبته سوى كتاب المنطق أو فن التفكير، وقد جرى طبعه أكثر من خمسين مرّة في فرنسا في غضون قرنين من الزمن.

٤. وقد بيّن بلانشي أن هدف منطقة بور رويال من صياغة منطقهم كان أساساً لتبسيط لغة المنطق، وتقريب رموزه وفكّ طلاسمه، لتمكين العامّة والدارسين من لغته<sup>(١)</sup>.

وبعد بيان أهميّة هذا المنطق، ودوره التنويري في مرحلة التحوّل الأوروبي إلى الحداثة، سنحاول بسط عرض بانورامي لعناصره، بادئين بمبحث التصوّرات لديهم.

### ثانياً: التصوّرات عند منطقة بور رويال:

لا ريب أنّ الحديث عن نظريّة التصوّرات في منطق بور رويال سيشكل عقبة أمام إنجاز هذا البحث المتواضع حول منطقهم؛ وذلك لوفرة القضايا التي تصدوا لمناقشتها؛ لذلك سنكتفي ببعض الأفكار التي اعتبرناها على درجة من التميز لديهم، وشكّلت أساساً لمواقف فكريّة وفلسفيّة لديهم، وأهمّلنا أفكاراً أخرى حدوا فيها حدو

(١) رويير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢، ص ٢٤٥.



المنطق الأرسطي حذو النعل بالنعل، وسنبداً من موقفهم من التصورات عمومًا، وهل كانوا اسميين أم واقعيين، وهل كانوا تجريبيين أم عقليين؟

### ١. بين الاتجاه الاسمي والواقعي:

ذهب منطقة بور رويال مذهب المنطق التقليدي في التمييز بين التصور والحد، حيث اعتقد هؤلاء جميعًا أنّ التصور هو الفعل العقلي، الذي ينحو نحو تصور الموجودات كشيءٍ معقول، دون أن يثبت الموجود أو ينفيه، بينما الحدّ فهو إشارة أو علامة على التصور، فالتصور دلالة على موجود، والحدّ دلالة على التصور، فشرط التصور منطقيًا أن يكون ممكن الوجود من دون النظر إلى حقيقة وجوده، وبذلك يشابه التصور المنطقي التصور الرياضي، فعندما يتحدث الرياضي عن تصورٍ لمثلث ما، فذلك لا يعني أننا نتحدث عن مثلثٍ مُدرك له وجود خارجي، فالتصور يستلزم الإمكانية والعمومية، مما يعني أنّ وجود التصور متعلّق أساسًا في كونه وجودًا خاليًا من التناقض. أمّا التصور المتناقض (دائرة مربعة) فهو مرفوض، يهدم نفسه بنفسه بين مفهومَي الدائرة والتربيع، ويندرج تحت تصورٍ حقيقي هو العدم أو الأشياء الخرافية، وهنا نجد مقارنة منطقية بين جهود منطق بور رويال ومنطق فريجة، عندما تناول الأخير معنى الأسماء الخرافية<sup>(١)</sup>.

إنّ هاتين الخاصيتين أضافا لمبحث التصورات بعدًا ميتافيزيقيًا، يتجلّى في التساؤل حول وجود التصورات الكلية المتعلقة بالكائنات المفارقة، وهنا ينقسم المنطقة التصوريون إلى اتجاهين منطقيين وميتافيزيقيين:

١. اتجاه أفلاطوني - أوغسطيني: لقد رأى أفلاطون أنّ العقل لا يدرك سوى الكلي، وأنّ الكلي له وجود حقيقي خارج الذهن، وقد عبّر عن الوجود الكلي بعالم المثل، الذي يمثل وجودًا حقيقيًا.

(١) محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٥٨ - ١٥٩.

٢. اتّجاه أرسطي - تومائي: على خلاف أفلاطون يقصر أرسطو وجود الكليّات على الوجود الذهني، أما الوجود الأمبريقي فيحصره بالجزئي، فلا وجود حقيقي إلا للجزئي، لكنّ العلم بالواقع لا يكون إلا بالكليّات: لأنّ الجزئي محتمل ومتغيّر ونسبي، أمّا الكليّ فيندرج في قضية قياس يدلّنا على نتيجة نعرفها من خلاله، وذلك عن طريق الحد الأوسط الذي نعرفه بحدس نتوصل من خلاله للماهية.

وقد عبر كلٌّ من الاتّجاه الأرسطي والأفلاطوني عن اتّجاه واقعي في المنطق، أمّا المذهب الاسمي فقد ذهب أنصاره إلى أنّ الأفكار العامّة تتعلق بمجرد الألفاظ، وقد مثل هذا المذهب في الفلسفة الحديثة باركلي، الذي اعتقد بأن لا وجود للكليّات بشكل مستقلّ عن موجودات العالم الحسيّة، فالعالم هو المدرك<sup>(١)</sup>.

لقد لاقت فلسفة التصرّو بشقيها الأفلاطوني والأرسطي عداوة شديدة في الحقبة اليونانية من قبل النزعة الاسميّة، التي آمنت بالجزئي والحسي فقط، فقد قال انتستانس: إنني أرى كلباً ولا أرى كلبية، وقد أنكرت الرواقية وجود الكليّات. كذلك فإنّ الأبيقورية اعتبرت الكليّات مجرد وهم وأصوات لا وجود لها، وقد استمرت النزعة الاسميّة في الفلسفة الوسيطة، فلم يكن الصراع المنطقي حول وجود الكليّات أو عدمها عند آباء الكنيسة مجرد رفاهية منطقيّة؛ ذلك أنّ أفلاطونية أوغسطين ومن بعده آنسلم سمحت لهما بطرح دليلهما الوجودي، وفي المقابل منعت اسميّة روسلان من القول بثلاثة أعراض (أب وابن وروح) لجوهر واحد، بل قال بثلاثة كيانات مستقلّة، ممّا يعني أنّ اهتمام أوغسطين المنطقي بمسألة الكليّات كان منبعه دينياً بحثاً، ولم يكن بهدف تطوير مباحثه المنطقيّة، وعلى اعتبار أنّ فلاسفة بور رويال خرجوا من رحم الفلسفة المدرسيّة في القرون الوسطى؛ لذلك فقد تبنّى أصحابها النزعة الواقعيّة للكليّات، وذلك من خلال الفهم الأفلاطوني، وكما تصوّره أوغسطين فيما بعد؛ لذلك فقد ميّزوا في منطقتهم بين التصرّوات الحقيقيّة للأشياء من خلال مفاهيم واضحة تنتج

(١) محمد مهران: المدخل إلى المنطق الصوري، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٢، ص: ٧٤ - ٧٦.

عن تجريد العقل لأشياء العالم، وتملك صفة الوجود، أو من خلال استنتاج الأفكار من الواقع، وبين التصوّرات المزيفة التي تنتج عن الخيال<sup>(١)</sup>.

## ٢. مصدر الأفكار والتصوّرات في منطق بور رويال:

إنّ أهمّ الأسئلة التي يمكن أن يطرحها منطقيّ في مدرسة منطقيّة ما - عندما يبحث عن مشكلة التصوّرات - تتمثل في سؤاله عن مصدر الأفكار والتصوّرات، وقد ناقش منطقة بور رويال مدى مصداقيّة الرأي التجريبيّ الشائع: "لا يوجد شيء في العقل إلّا وسبق أن كان في الحس"<sup>(٢)</sup>، وقد استند الفلاسفة التجريبيّون في دعواهم السابقة إلى أنّ جميع التصوّرات - حتى تلك التي تنتمي إلى التصوّرات الخرافيّة - تُستمد من عالم الخبرة، كتصوّر جبل من ذهب، هو تصوّر مستمدّ من معنى الذهب ومعنى الجبل، كذلك فإنّ كلّ تصوّراتنا الأسطورية عن حوريّة البحر، أو عملاق الجزيرة مستمدّة من معطيات حسية.

وقد ذهب منطقة بور رويال إلى أنّ هذا الرأي خارج عن الرأي الصحيح والدين السليم، وحثهم في ذلك: إذا كانت المعاني حسية المصدر فعن أيّ طريق من طرق الحسّ تنفذ، فهل هي مضيئة لتنفيذ عن طريق العين، أم مسموعة لتنفيذ عن طريق الأذن، أم لها رائحة حتّى يكون الأنف طريقاً لها..؟ كيف حصّل الإنسان تصوّر أنّه موجود؟ وينتهي أصحاب هذا المنطق إلى "أنّ الأفكار المقولة على الوجود وعلى الفكر لا يستمدّ منها شيء أصله من الإحساسات، لكن النفس لها ملكة من شأنها أن تنشئ هذه المعاني بذاتها"<sup>(٣)</sup>. فالمعاني ينشئها العقل لتساعده على فهم العالم.

وهذا انحياز واضح للمدرسة العقلية التي ترى أنّ العقل وما يمتلكه من زخم

(١) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٣٤ - ٣٨

(٢) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٣) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٠.

معرفي، يتمثل في مفاهيمه عن العالم، يشكل الأداة الرئيسة في تكوين صورة مطابقة للوجود، وينتهي أصحاب هذه المدرسة إلى أنّ مصدر الأفكار هو العقل ذاته، بما يمتلكه من قوى ومفاهيم عن الوجود، وأنّ أول هذه المفاهيم الواضحة عن العالم هي فكرتنا عن الفكر ذاته، وبأنّه موجود، وأنّه يستحيل علينا أن نوضح حقيقة القضية التالية: (أنا أفكر، إذاً أنا موجود)؛ لأنّها أبهى وأوضح من وجود الشمس، وأن طلب توضيح ما هو الفكر وما هو الوجود سيزيد الأمور تعقيداً؛ لأنّه لو لم يتحصل لنا هذان المعنيان، لتساءلنا عن الحاسّة المسؤولة عن نقلهما إلى العقل؟

ويخلص أصحاب هذا المنطق إلى إجابة واحدة: "إنّ الأفكار المقولة على الوجود وعلى الفكر لا يستمدّ منها شيء أصله من الإحساسات، لكن النفس لها ملكة من شأنها أن تنشئ هذه المعاني"<sup>(١)</sup>. وهنا لا تحفى على ملاحظ الملامح الفلسفية لديكارت، لذلك فإنّ أصحاب هذا المنطق يتابعون الرؤية الديكارتية ويتساءلون عن مفهومنا عن الله، وما هو مصدر أفكارنا عنه. ويجب المنطق البور رويالي عن هذا السؤال بمعارضتهم للملحد ذي الاتجاه الحسي، بأنّ أصل فكرتنا عن الله من خلال الواقع (الشيخ الوقور)؛ لأنّ "جميع الأحكام التي نكوّنها عن الله يشبه أن تظهر باطلة عندما تتعارض مع هذه الفكرة؛ وذلك لأننا نميل بطبعنا لأن نعتقد بأنّ أحكامنا فاسدة عندما نرى بوضوح بأنّها مضادّة للمعاني التي لنا عنه"<sup>(٢)</sup>. فنحن ننفي عن الله صفة المحدودية وغيرها من الصفات المادّية، ونبقي له الصفات التي تسهم في تعزيز صورته الفعلية، من اللامحدودية والأبدية، حيث لا مخلوق يمتلك كل مقومات الكمال إلا الله.

ويمكن القول إنّ حديثهم السابق عن صفات الله يؤكّد تأثرهم بدليل ديكارت على وجود الله<sup>(٣)</sup>. وقد سبق القرآن لهذا الدليل عندما ألمح لضرورة أسبقية وجود

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٠.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٠.

(٣) رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، باريس،

المدلول على الدال، فكلّ دالّ له مدلول موجود قبلاً، فقال الله في كتابه ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾<sup>(١)</sup>، فالدليل على وجود الله هنا هو أنّ له اسماً لا يستطيع موجود على وجه الأرض أن يدعيه لنفسه، وهذا ما يجعلنا نضم جهود منطقة بور رويال في نظرية التصوّرات إلى جهود ديكرت في البرهنة على وجود الله، وهذا ما يبيّن انتهاءهم الديني.

### ٣. نظرية المعاني وإمكانية الحمل المنطقي:

يتميّز منطقة بور رويال بين العديد من المعاني التي يصح أن تكون محمولاً على موضوع، فيفرون أولاً - وعلى خطى الفلاسفة التجريبيين والعقليين على حدّ سواء - بين المعاني الأساسية والثانوية للأشياء، إلا أنّ التفريق غدا على أيديهم منطقياً<sup>(٢)</sup>، فيعتقدون أنّ:

١. المعاني الأساسية للأشياء: هي أحوال وصفات داخلية نطلقها على موضوع ما، كقولك: إنّ الطاولة مستديرة، فالاستدارة هي حملٌ لصفة داخلية وأساسية للطاولة تخصها، فهو حمل موضوعي يتعلّق بحقيقة موضوعية تُسند إلى الموضوع، فلا يحق لي بحال أن أحمل صفة التربع على دائرة مستديرة، وإلا وقعت في تناقض منطقي، وخرجت من نطاق العلم إلى نطاق الخرافة.

٢. المعاني الثانوية للأشياء: وهي الأحوال والصفات التي نطلقها على موضوع ما، ولكنها غير متعلّقة بطبيعة الموضوع الداخلية، كأن نحمل صفة الجمال على الطاولة، فالجمال ليس من الصفات الطبيعية والداخلية للطاولة، فحكمي عليها أنّها جميلة يتعلّق بشعوري الذاتي أنّها موضوع خارج عنها، ومشاعر أصفيتها على الموضوع الخارجي نتيجة علاقة الوعي التي أقمته مع موضوع ما (الطاولة)، فالقبح والجمال معانٍ ثانوية

(١) القرآن الكريم، سورة مريم، ٦٥.

(٢) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٥.

لا تخصّ الموضوع ذاته، بل تخصّ علاقتك أنت بالموضوع. وقد عبر كانط<sup>(١)</sup>، عن الحكم الجمالي بأنه حكم ذاتي، لكنه أضاف على منطقة بور رويال بأنه حكم من إنتاج الخيال لا الفهم، فهو خارج عن المقولات التي تضبط الحكم المنطقي.

٣. معاني جوهرية: وهي عبارة عن صفات جوهرية، تمثل جواهر حقيقية تنطبق على جواهر أخرى، كأحوال وكميَّات، كقولك: هذا الفرد الممثل، أو المسلح، وهي صفات جوهرية<sup>(٢)</sup> يمكن أن تكون موضوعاً فتقول الممثل الجميل، أو المسلح القوي، وقد تكون محمولاً فتقول المقاتل المسلح، ولعلّ نظرية الحمل المنطقي في القضايا المؤلفة في أحد حديها أو كليهما، هي نظرية أرسطية بالأساس، وأكثر تفصيلاً، إذ ميز أرسطو بين جواهر أول لا يصحّ إلا أن تكون موضوعاً، وجواهر ثوانٍ تحتمل أن تكون موضوعاً أو محمولاً، كما أنّ مفهوم الجوهرية هو أحد أهمّ المقولات العشر الذي يكون موضوعاً لما سواه من المقولات.

٤. المعاني الحقيقية: وهي الأحوال بمعناها الصحيح، والتي تنحصر في الكميَّات الانفعالية للجوهر<sup>(٣)</sup>، كقولك: الزهرة تنمو، فالنماء خاصّ بالزهرة.

٥. المعاني العدمية: وهي محمولات وصفات مسلوبة عن الجوهر، كقولك: الذهب لا يصدأ، أي: سلبنا صفة الصدأ عن الذهب.

ويذهب منطقة بور رويال<sup>(٤)</sup> إلى أنّ هذه الأحوال جميعاً تمثّل صفات حقيقية للموضوع، في حال وجود مقابل لها في الواقع العيني، أمّا إذا لم تتوافر مصادقات للصفات والمعاني التي تُحمّل على الموضوع، كانت الأحكام زائفة عن موجودات العقل لا الواقع، كقولك: جبل الذهب، وبالتالي لا تغدو هناك مطابقة بين الأذهان والأعيان.

(١) حول الحكم الجمالي عند كانط انظر: زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٢م، ص ١٩١ - ١٩٢.

(٢) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٥.

(٣) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٥.

(٤) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٥ - ٤٦.

#### ٤. موقف منطقة بور رويال من المقولات الأرسطية:

بحث منطقة بور رويال في المقولات الأرسطية ليتبينوا علاقتها بنظرية الحمل المنطقي، فوجدوها غامضة قليلة الجدوى في تكوين حكم منطقي، فهي بحسبهم لا تستخدم قط في تكوين حكم ما، بل إنَّها غالبًا ما تضر كثيرًا، وذلك لسببين<sup>(١)</sup>:

١. ظنَّ أصحابها - أرسطو وأتباعه - أنَّها مؤسَّسة على العقل والحقيقة، وما هي إلا من خيال رجل أراد ترتيب الموجودات على طريقته، وليس له أي سلطان حتى يُملي قانونه على الآخرين، الذين لهم من الحق ما له - أي: أرسطو - في أن يرتبوا - على أي نحو شاءوا - موضوعات أفكارهم كل واحد حسب طريقته في التفلسف.

٢. إنَّ دراسة المقولات تسوغ التلاعب بالألفاظ، والاقتران على الكلام الذي لا طائل من ورائه.

وبهذا المعنى فإنَّ منطقة بور رويال تحرروا إلى حد ما من سلطة أرسطو المنطقية فيما يتعلق بمقولاته، وهذا أمر لم يتسنَّ لفيلسوف العقلانية - لينتز - في زمانهم، وهو الفيلسوف الذي توصل لفساد بعض قوانين المنطق الأرسطي، مثل بعض قواعد العكس: فلا تعكس الكلية الموجبة إلى جزئية موجبة؛ لأنَّ العلاقات التي تكونها القضية الأولى علاقات افتراضية لا توجب وجودًا لموضوعها، بينما القضية الجزئية هي قضية وجودية، ومن ثمَّ لا نستطيع الانتقال من قضية افتراضية إلى قضية وجودية، كما اكتشف لاينتز مبكرًا فساد ضروب القياس التي مقدماتها قضايا كلية موجبة، ونتائجها جزئية موجبة، لكنَّه كان يتراجع عنها لمعارضتها لنظريات المعلم الأوَّل، لبدأ بحثه من نقطة أخرى لا يعارضه فيها<sup>(٢)</sup>.

لكنَّ نقد منطقة بور رويال ذاك للمقولات الأرسطية لم يصل إلى درجة النقد

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مرجع سابق، ص ٦٢.

السينوي، فقد أخرج ابن سينا مبحث المقولات الأرسطية من مباحث المنطق، وألحقه في مباحث الميتافيزيقا<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: القضايا الحملية عند منطقة بور رويال:

حاول منطقة بور رويال التمهيد لمبحث القضايا على النهج الأرسطي والعربي، فبدؤوا بمكونات القضية الحملية، ومهدوا لها بمدخل لغوي، ليسينا أن القضايا تتألف من كلمة واسم وأداة، إلا أن المثير بالأمر أن بيانهم لأدوات القضية من سور ورابطة كان ذا بعد إسلامي خالص، فميزوا - كما فعل الفارابي وابن سينا من قبل - بين المعنى اللغوي للأداة، وبين معناها المنطقي<sup>(٢)</sup>، ولم يُخفِ منطقة بور رويال مدى تأثرهم بالمدارس السابقة عليهم في معرض مناقشتهم لعناصر القضية الحملية، فهم يقولون في مطلع مناقشتهم لأداة الربط: "إن ما قلناه حتى الآن، إنما أخذناه من كتيب جمع منذ زمن قريب تحت عنوان النحو العام"<sup>(٣)</sup>، وسنحاول بسط مناقشتهم للقضايا الحملية على النحو التالي:

#### ١. مكونات القضية الحملية وطبيعتها:

لقد حدد منطق بور رويال هذه المكونات - كما فعل أرسطو - بموضوع يوضع، ومحمول يحمل على ما وضع عليه، وذلك من خلال الفعل الوجودي للدلالة على إثبات حكم أو نفيه "وهذا الحكم يسمّى أيضاً قضية.. تشتمل حدّين: أحدهما المحكوم عليه أو المنفي عنه يسمّى الموضوع، وثانيهما المحكوم به أو المنفي، وهذا يسمّى المحمول.. يربط فكرنا هذين الحدّين أو يفصلهما.. بفعل الوجود (هو est) إما وحده عندما نثبت أمراً ما، أو مع أداة النفي عندما نسلب شيئاً عن شيء.. والأداة (هو) تدلّ على فعل

(١) ابن سينا، المقولات، الشفاء، ج١، تحقيق الأب قناتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م، ص: ٨.

(٢) أرنولد، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٩٧ - ١١٥، للمقارنة مع الفارابي انظر: أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار الشرق، ١٩٦٨، ص ١١ - ١٦.

(٣) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص: ١١٥.



فكرنا الذي يثبت ويوجب، أي: يربط الفكرتين معاً.. أو موصولة بحرف النفي (غير) مما يدل على فعل مخالف للإيجاب وهو النفي<sup>(١)</sup>، وهو بذلك لا يخرج عن منطق المعلم الأول والمشائين من بعده.

ويبين مناطق بور رويال خواص الفعل الوجودي، ويحصرونها بما يأتي<sup>(٢)</sup>:

١. قد يخفي في بعض العبارات فيكون مضمراً، مما يعني إمكانية صياغة قضية حملية من موضوع ومحمول، يحمل في طبيّاته إمكانية إثبات الربط، كقولك: بطرس يحيا.

وقد توصل ابن سينا من قبل إلى هذا المعنى عندما تكلم عن جواز البنية الثنائية للقضية الحملية، وقد سهاها بالقضية الثلاثية غير التامة؛ وذلك لأن المحمول يدل على الموضوع في بنيته<sup>(٣)</sup>.

٢. وقد يستعاض عن الفعل الوجودي والمحمول بضمير رفع، كقولك: أنا إنسان، كتعبير عن القضية التالية: زيد يكون إنساناً، وبذلك قد تكون القضية الحملية بما فيها من موضوع ومحمول من لفظ واحد، كقولك: Sum Ckristianus، أكون مسيحياً<sup>(٤)</sup>.

٣. دلالة فعل الكينونة على الزمن.

وقد ذهب مناطق بور رويال - كما فعل الفارابي من قبل - إلى أن للرابطة جانب ربطي وآخر حملي<sup>(٥)</sup>، وقد فصل ابن سينا في الأمر وذلك من خلال تفرقه بين لغة

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص: ١٢١.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص: ١١٦.

(٣) ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص ٦٦.

(٤) أرنولد، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٢٢.

(5) Abed , B. Shukri, Aistotion logic and the Arabic language in AL farabi. State University of New york Press Albany , 1991 , P 123

قارن مع أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١١٦ - ١١٧.

طبيعية وأخرى رمزية (اللغة الصناعية)، والتفاضل بينهما في التعبير عن الجانب المنطقي، كما ألمح الشيخ الرئيس إلى تفاضل آخر قائم بين اللغات الطبيعية ذاتها، وفي قدرتها التعبيرية على استيعاب الرمز في اللغة المنطقية، وقد كان مرد هذه المناقشة ركافة الجملة العربية إذا ما ضُمنت أداة الحمل الوجودي (فعل الكون)<sup>(١)</sup>.

## ٢. أنواع القضايا الحملية البسيطة في منطق بور رويال وتقابلاتها:

لقد قام منطقة بور رويال بتقسيم القضايا من حيث الكم والكيف - وعلى غرار المنطق التقليدي - إلى خمسة أقسام أساسية، وذلك بحسب موضوعها<sup>(٢)</sup>:

١. الشخصية: وهي التي موضوعها شخصي، وقد اعتبرها منطقة بور رويال في تقابلاتها - كما اعتبرها أرسطو والمنطقة المشاؤون<sup>(٣)</sup> - قضية كلية؛ لأن موضوعها يشير إلى كل لا يتجزأ.

٢. (A) الكلية الموجبة: مثل قولك: كل فاسق عبد، وقد ميز منطقة بور رويال بين:

أ. قضايا كلية ميثافيزيقية: وبين قضايا كلية معنوية، وتكون القضايا الكلية ميثافيزيقية عندما يكون الاستغراق في الحكم تاماً لا استثناء فيه، كما في قولك: كل إنسان حي، إلا أن تامة الاستغراق كما في المثال السابق، لا تعني أن الكليات الميثافيزيقية كلها لا تسمح بقليل من الاستثناء، لكنه استثناء شاذ لا يفسد عمومية الحكم والقياس عليه، كأن تقول: إن لكل إنسان يدين.

ب. قضايا كلية معنوية: وهي القضايا التي يكون الاستغراق فيها ليس تاماً، بل يستغرق موضوع القول، كما في قولك: (إن كل النساء يعشقن الكلام)، ومن أمثال

(١) حول مناقشة ابن سينا لأركان القضية الحملية وإشكالية فعل الكون في الجملة العربية، انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٢٤١

(٢) أرنولد، المنطق أو فن توجيه الفكر، مصدر سابق، ص: ١٢٢ - ١٢٣.

(3) Michell, D. A n ntroduction to logic, London, 1964, P - P: 43 - 44.

هذه القضايا ينشأ الكذب في القياس<sup>(١)</sup>.

وقد أشار منطقة بور رويال إلى أنواع أخرى من القضايا الكلية: كالقضية الكلية التي تدلّ على جميع الأنواع لبعض الجنس، لا جميع الأفراد الجزئية لهذه الأنواع، كما في قولك: (إنّ جميع الحيوانات نجت في سفينة نوح). وهناك نوع من القضايا التي تتضمن معنى الاستغراق الكلي للموضوع عندما يؤخذ مقيّداً في جزء من المحمول، كأن تقول: (إنّ جميع الناس عادلون بفضل المسيح)<sup>(٢)</sup>.

والحقّ القول إنّ الحديث عن هذا النوع من القضايا الكلية هو حشر لأصناف القول العادي مع القول المنطقي، الذي يعتمد الشكل أكثر من اعتماده المضمون.

ج. (E) الكلية السالبة: مثل قولك: ولا واحد من الفساق سعيد.

د. (I) الجزئية الموجبة: مثل قولك: بعض الفساق أغنياء، وقد تنبه منطقة بور رويال إلى نوع من القضايا الجزئية، ولكن ليس بأدوات القضية الجزئية، إنّما بأدوات السلب الكلي، فلو أدخلنا أداة السلب على السور الكلي لأفاد الحصر الجزئي الموجب، كأن نقول: كلّ خطيئة ليست جريمة<sup>(٣)</sup>، وقد عبر ابن سينا عن هذا المعنى للتسوير الجزئي تحت عنوان (سالبة الكل)، مثل قولنا: (ليس كلّ الناس بكاتب)<sup>(٤)</sup>. الذي يشير إلى أنّ بعضهم كاتب وليس كلّهم، ومن الأمثلة المعبرة عن هذا المعنى المثال التالي: ليس كلّ ما يلعب ذهباً، أي: إنّ بعضها ذهباً.

هـ. (O) الجزئية السالبة: مثل قولك: ليس بعض الفساق أغنياء، ويذهب منطقة بور رويال إلى مذهب غير صوري، ينحو إلى عدم التقيّد بأدوات السور الجزئي للقضايا الجزئية، سواءً كانت جزئية موجبة أم سالبة؛ لذلك فهم يفضلون عدم التقيّد الصوري

(١) أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، مصدر سابق، ص ١٦٣.

(٢) بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٦٥.

(٣) بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٦٦.

(٤) ابن سينا، العبارة، ص ٥٤ - ٥٥.

بشكل القضية، والذهاب إلى مضمون القضية<sup>(١)</sup>.

ونحن نرى أن الغلو في الابتعاد عن الجانب الرمزي والشكلي، هو خروج عن المقصد المنطقي الشكلائي أصلاً.

ويمكننا أن نلاحظ على التقسيم السابق إهماله لنوع من القضايا، منحها المنطقة السابقون أهمية كبيرة، وهذا النوع هو القضايا المهملة التي حددها أرسطو بأن الحمل فيها يأتي مرسلًا<sup>(٢)</sup>، وقد بينها المنطق العربي الإسلامي على يد ابن سينا الذي استشهد على نوعها بآية من القرآن ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾<sup>(٣)</sup>، إلا أن منطقة بور رويال تنبهاوا لمثل هذا النوع في ملاحظاتهم على القضايا الكلية والجزئية، وتوصلوا - مثلهم مثل المنطقة المسلمين - إلى إمكانية التعامل مع القضية المهملة في تقابلاتها على أنها قضية كلية أو جزئية، وذلك بحسب سياق القضية ومضمونها<sup>(٤)</sup>. إلا أن ابن سينا غلط هذا الاتجاه المنطقي ورجع إلى تلميح أرسطو الذي أجاز اجتماع القضيتين المهملتين على الصدق<sup>(٥)</sup>. وبالتالي فقد انتهى الشيخ الرئيس إلى ضرورة فهم القضية المهملة على أنها قضية ذات موضوع جزئي لا كلي<sup>(٦)</sup>.

وكذلك لم يخرج منطقة بور رويال في حديثهم عن الاستدلال المباشر بين القضايا، من حيث التقابلات والعكوس عن مسار المعلم الأول والمنطق التقليدي<sup>(٧)</sup> من بعده،

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٦٥.

(٢) أرسطو، التحليلات الأولى، ضمن كتاب منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٣٤.

(٣) القرآن الكريم، سورة العصر، الآية: ٢.

(٤) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٦٧.

(٥) وهذه الخاصية موجودة بين الجزئيتين لا الكليتين، انظر أرسطو، العبارة ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٠ م، ص: ١٠٧.

(٦) ابن سينا، العبارة من منطق الشفاء، تحقيق الأب جورج قنواي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهواني، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٠ م، ص: ٥٠ - ٥١.

(٧) انظر: أرسطو، العبارة من منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار =

فصنّفوها<sup>(١)</sup> إلى أربعة تقابلاتٍ معروفة في كتب المنطق التقليدي: فيكون التضادّ بين قضيتين كليّتين مختلفتين بالكيف، لا تصدقان معاً وقد تكذبان، وبين جزئيتين مختلفتين بالكيف لا تكذبان معاً، وقد تصدقان معاً، أمّا التداخل فلم يعدّه منطقة بور رويال تقابلاً على الوجه الحقيقي؛ لأنّ ما تنطوي عليه القضية الكلية من أحكام ينطبق على القضية الجزئية، أمّا التقابل الأخير فهو التقابل عن طريق التناقض بين قضيتين مختلفتين بالكم والكيف، وحكمهما أنّهما لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً.

### ٣. أنواع القضايا المركّبة في منطق بور رويال:

أمّا عن تصنيف القضايا إلى مركبة وبسيطة، فقد اتبع منطقة بور رويال المنطق التقليدي، كما رسمه أمونيوس، وبويس، وجالينوس<sup>(٢)</sup>، والمنطقة المسلمون (ابن سينا، والفارابي)، وما تتمتع به هذه الرؤيا التلفيقية من قدرة على الدمج المنطقي بين عناصر منطقيّة ذات مصادر متعدّدة، فمزجوا بين القضايا الحملية ذات المنشأ الأرسطي، وقد كانت تنطلق هذه الرؤيا من أنّ البنية الأساسية للقضية هي بنية حملية، وأمّا القضية المركّبة فهي مضاعفة الحمل، ولعلّ هذا الفهم دفع منطقة بور رويال إلى التفريق بين قضايا مركّبة، يكون تركيبها من جهة موضوعها أو محمولها:

١. من جهة موضوعها: فتغدو القضية ذات موضوعين، كما في قول المسيح: من يحقّق إرادة الله تعالى الذي يوجد في السماء، يدخل ملكوت السموات، فموضوع

= القلم، الكويت، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٢٩ - ١٣٣.

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص: ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) حول أثر هؤلاء المناطق على إرساء اللغة التلفيقية المنطقيّة، والتي انتقلت منه إلى الفلاسفة المسلمين، انظر:

Dumitriu، A. History of logic، Edition anglaise abacus press، Tunbridge well، kent، Buchaest، 1977، P: 306 - 310.

Kneale، William & Marth Kneale. The Development of logic، Clarendon Press، Oxford، 1975، P 183.

القضية: مؤلف من موضوعين الأول (من يحقق إرادة الله تعالى)، الثاني (الذي يوجد في السماء) بينما محمول القضية: (يدخل ملكوت السماوات) بقي محمولاً واحداً.

٢. من جهة محمولها: متى كان المحمول حذاً مركباً، والموضوع واحداً، كما في قولك: (إنَّ الشفقة هي الخير الذي يجعل الإنسان سعيداً في السراء والضراء).

٣. من جهة موضوعها ومحمولها: كما في قولك: (إنَّ الأغنياء الذين يظلمون الفقراء = الموضوع) (سيعاقبهم الله الذي يحمي المظلومين = المحمول).

هذا من حيث طبيعة تركيب القضايا الحملية، أما من حيث أنواعها<sup>(١)</sup>:

١. القضايا الحملية المركبة اتصلاً: وهي القضايا الحملية التي تحتوي على موضوعات أو محمولات عدة مرتبطة باتصال حكم موجب أو سالب، وهي القضايا التي أوضحناها سابقاً.

٢. القضايا الحملية المركبة انفصلاً: وهي القضايا التي تتضمن في صياغتها اللغوية الأداة (إما-أو)، كقولك: المرأة إما أن تحب أو تكره، أو كما تقول إما أن تدور الأرض حول الشمس، أو أن الشمس تدور حول الأرض. ويجدد منطقة بور رويال شرطاً أساسياً لصدق هذا النوع من القضايا المركبة، وهو أن يقتسم البديلان العالم، فيكون أحدهما صادقاً والثاني كاذباً بالضرورة، وهي شروط وضعها أرسطو لمبدأ عدم التناقض، ويمكننا أن نرجع أصل هذه القضية للرواقيين، فقد أخبرنا ديوجين أن القضية الانفصالية عند الرواقيين مكوّنة من قضيتين تربطها أداة الربط: (إما-أو) وقد حدّدوا صدقها عندما يكون أحد البديلين صادقاً<sup>(٢)</sup>. ويمكن القول إنَّ حديث منطقة بور رويال عن القضايا الانفصالية كان ناقصاً، فقد سمح الرواقيون المتأخرون<sup>(٣)</sup>،

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص-ص: ١٤٢ - ١٤٧.

(2) Laetius، diogens، Lives of Eminent philosophe، op. cit, P: VII, 72, P: 181

(٣) بوشنسكي. أ.م. المنطق الصوري القديم، ترجمة إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٢١٨.

ومن بعدهم أمونيوس وأبولينيوس<sup>(١)</sup>، والفلاسفة المسلمون<sup>(٢)</sup>، بنوع آخر من القضايا الانفصالية، سمّوه بالانفصال الضعيف، وفيه يُسمح بصدق الطرفين معاً أو أحدهما، ويكذب الانفصال الضعيف في حالة واحدة، وهي عندما يكون طرفاه كاذبين.

٣. القضايا الشرطية: وهي القضايا التي يكون طرفها مرتبطين بأداة شرط: (إذا، إن)، الأوّل منهما يسمّى مقدّمًا، والثاني يسمّى التالي، كما في قولك: إذا كانت النفس روحانية (المقدّم) فإنّها خالدة (التالي)، وحتى تكون القضية الشرطية المتّصلة صادقة يجب أن يتحقّق فيها أمور عدّة:

أ. أن يكون للطرفين المعنى ذاته.

ب. أن يكون محمولها واحدًا، كقولك: إذا كانت جميع البراهين على وجود الله ذات قيمة لنا، كانت متاعبنا في إيجادها ذات قيمة بالنسبة لنا.

ج. أو أن يكون محمول الطرف الأوّل موضوعاً في الطرف الثاني، كقولك إذا كان الصبر فضيلة، كانت بعض الفضائل شاقة التكاليف.

د. لا يهمنّا من صدق هذه القضايا إلاّ صدق تاليها.

(١) انظر:

Mates, Benson. Stoic logic, university of California Press Berkeley and los angeles, second printing, California, 1964. P: 53.

(٢) لقد توسّع الفلاسفة المسلمون في أنواع القضايا الشرطية المنفصلة وتلازماتها كما لم يفعل أحد من اليونانيين من قبل، انظر على سبيل المثال لا الحصر:

ابن سينا، القياس من الشفاء، تحقيق سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٤٧ - ٢٤٩.

نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، ترجمة إلى العربية منلا خسرو، تحقيق حسن الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩ م، ص ٩٩.

عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، بهامشه تعليقات للإمام محمد عبده، ضبط وتقديم رفيق العجم، دار الفكر العربي، ط ١، بيروت، ١٩٩٣ م، ص ١٦٢.

ويمكن القول إن هذا النوع من القضايا قديم يعود للمنطقيين ديودور وفيلون الميغاريين، مع اختلاف في شروط صدقهما<sup>(١)</sup>، وقد حدّد هؤلاء الميغاريون معايير صدق القضية الشرطيّة، فهي تصدق عندما يكون مقدّمها وتاليها صادقين، وعندما يكونا كاذبين، وعندما يكون مقدّمها كاذبًا وتاليها صادقًا، وتكذب في حالة واحدة: عندما يكون مقدّمها صادقًا وتاليها كاذبًا، وقد لخصّ مناطق بور رويال هذه الشروط الميغاريّة بالشرط (ث)، وأضافوا الشروط الأخرى كتفصيلات لضبط حالة الصدق في القضية الشرطيّة المتّصلة.

٤. القضايا الدالّة على التعليل: وهي القضايا التي يوجد فيها أدوات (لأن، إن)، وتدلّ على أنّ أحدهما سبب والآخر نتيجة، كقولك: تعسًا للأغنياء؛ لأنّهم أذهبوا طيّبتهم في الحياة الدنيا. أو قولك: قد علا الأشرار علوًّا كبيرًا حتى يسقطوا من مكان مرتفع، ويكون سقوطهم مريعًا، وهذا النوع من القضايا ذو أصل رواقى، وقد حدّد الرواقيون معنى القضية السببيّة بأنّها القضية المركّبة التي تتضمن الرابطة<sup>(٢)</sup>.

٥. القضايا ذات العلاقات النسبيّة: وهي القضايا التي تشتمل على وجه شبه، ومثالها: أينما يوجد كنزنا يوجد قلبنا. وقد سهاها الرواقيون القضية الاستدلالية<sup>(٣)</sup>.

٦. القضايا الاستدراكيّة: وهي التي تختلف فيها أحكامنا، شريطة أن ندلّ على هذا

(١) حول القضايا الشرطيّة المتّصلة عند الميغاريين، انظر:

Empiricus. Sextus. Against The logician's trans into English by: R. G. bury. The loeb classical library. H. M. Harrad university press Cambridge. William Heinemann LTD, London 1983, P: 297 - 299.

(2) Laetius, diogens, Lives of Eminent philosophe, trans by: R.D. Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970, P: VII, 72 - 74, P: 181 - 183.

(٣) حول صدق القضية الاستدلالية، انظر:

Laetius, diogens, Lives of Eminent philosophe, trans by: R.D. Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970, P: 181



الاختلاف بإيراد حرف الاستدراك، كما في قولك: إنَّ الحظ يمكن أن يعبس في وجهنا، ويذهب بثروتنا، لكنّه لا يمكن أن ينزع ما في قلبنا.

ويمكن القول إنَّ هذه القضية الاستدراكية تشابه بمبناها ومعناها القضية التفاضلية عند الرواقين، وقد حدوها بأتمها القضية المركبة بوساطة الرابطة (نوعاً ما، أكثر، أقل من) (١).

ولم يكتف مناطق بور رويال في قسمة القضايا المركبة بما قام به من سبقهم، فتحدّثوا عن أربع قضايا مركبة توصّلوا إليها عن طريق قسمة القضايا المركبة من حيث المعنى، وهي على النحو التالي (٢):

المقصورات: وهي نوع من القضايا يكون محمولها مقتصرًا بالدلالة على الموضوع للملائمة الدقيقة له، وتكون هذه القضية مركبة من قضيتين، كما في قولك: (لا يوجد إله إلا إله واحد نحبه لذاته). أو في قولك: الثراء الوحيد الذي يجلد ذكرك هو الثراء الذي تهبه عن طيب خاطر.

المستثنيات: وهي التي نحكم فيها بشيء ما على الموضوع كلّها، بإخراج بعض من توابع هذا الموضوع، وهذا الجزء المستثنى قد ندلّ عليه بحروف الاستثناء، كما في قول الرواقين: إنَّ جميع البشر مصابون بالحمق ما عدا الحكيم.

التفضيلات: ومثل هذا النوع من القضايا التي يقع فيها التفضيل والمقارنة، وتشتمل على حكمين أو قضيتين نقارن بينهما، كما في قولك: (إنَّ الضربات الموجهة من صديق هي أفضل من القبلات الخادعة من عدو).

المنقطعات المستأنفة: فعندما نقول عن شيء ما إنه ابتداءً أو انقطع، فإننا بذلك

(١) حول القضية التفاضلية، انظر:

Mates, Benson. Diodorean Implication, The philosophical review, vol: 58 Edited by: The faculty The Stage school of philosophy cornel university, 1949, P: 55.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٤٩ - ١٥٤.

نكون قد تحدثنا عن قضيتين: الأولى حال الشيء قبل الانقطاع، وقضية أخرى تصف حاله بعد الانقطاع، كقولك: قد شرع اليهود منذ رجوعهم من الأسر لا يستخدمون عاداتهم القديمة، فنحن نقرّر في القضية الأولى أنّ اليهود كانوا قبل الأسر يلتزمون بعاداتهم، أمّا القضية التالية: فنصف فيها حالتهم بعد الأسر.

#### رابعاً: الاستدلال في منطق بور رويال بين المنزع المشائي والرواقي.

إنّ مبحث الاستدلال مبحث متشعب يحتاج إلى كتب ومقالات، ولا يمكن لمبحث مهما بلغ من العمق والاتساع أن يللم أطرافه، لذلك سنقتصر في عرضنا لمبحث القياس عند منطقة بور رويال على العناصر التي نعتقها ذات فائدة لاستكمال لوحة المنطق البور رويالي، ورسم ملاحظتها:

#### ١. القياس الحملي: طبيعته وشروطه:

لم يعرض منطقة بور رويال تعريفاً عاماً للاستدلال ليستخلصوا منه تعريف القياس، باعتباره أحد أنواع الاستدلال، إنّما حاولوا التعرف على طبيعة القياس بشكل إجرائي، ومن خلال ضرب الأمثلة؛ ليسيّنوا لنا أنّ القياس يحتاج في بنيته إلى عديد من القضايا الحملية؛ أقلّها اثنتان<sup>(١)</sup> - تكون بمنزلة مقدّمات للوصول إلى نتيجة، كما اشترطوا على القياس المثمر أن يتضمن حدّاً أوسط، يربط حدود المقدّمات ببعضها، وقد التزموا بأمثلتهم بالصورة الأرسطية للقياس المكوّن من مقدّمتين ونتيجة؛ لذلك وضعوا شروطاً للقياس الحملي تفترض أساساً الصورة الأرسطية له، باعتباره مكوّناً من ثلاث قضايا حملية، وهذا ما استدعى الحديث عن الشرط الثاني، وهو أن يشتمل القياس على ثلاثة حدود: حدّ أكبر. وحدّ أصغر. وحدّ أوسط يربط بينهما. وقد فصلوا في شروط القياس الحملي بأشكاله الأربعة - سواءً تلك المتعلقة بالتركيب، أم الاستغراق، أو كيف القضايا - على نهج المنطق التقليدي، ولكنه نهجٌ خالٍ من تعقيد

(١) لقد عرض منطقة بور رويال لعديد القياسات المركبة من أكثر من ثلاث قضايا، وذلك عبر ردها إلى الشكّل النموذجي للقياس المكوّن من ثلاث قضايا، انظر: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٢٥ - ٢٣١.

لغة أرسطو المنطقية الجافة<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على مضمون الأمثلة المقدمة من قبل منطقة بور رويال، استخدام هذه الأقيسة لتمير مبادئ ومعتقدات الدين المسيحي على المستوى العقدي والأخلاقي والتاريخي، كما في قولهم في بعض الاستدلالات الفاسدة على سبيل المثال:

إن الإنجيل يعدُّ بخلاص المسيحيين

يوجد أشرار هم مسيحيون

إذا فإنَّ الإنجيل يعدُّ بخلاص الأشرار<sup>(٢)</sup>.

## ٢. القياس الشرطي طبيعته وأنواعه:

من المعلوم في كتب المنطق التقليدي، أنَّ المنطق الأرسطي لم يعر اهتماماً للقضايا الشرطية، إنَّها هي من المجهودات والتطورات المنطقية التي تراكمت على يد ثيوفراسطس وأديموس، ثم أتى بعد ذلك الرواقيون وأبدعوا منطقاً شرطياً خالصاً.

وبالتالي فإنَّ القياس الشرطي الذي عرضه منطقة بور رويال كان متابعاً للمجهودات الرواقية، فحدّدوا القياس الشرطي بأنّه: القول الذي تكون فيه المقدمة الكبرى قضية شرطية، تشتمل على النتيجة بأكملها:

إذا كان هناك إله فيجب أن نحبه

لكن يوجد إله

إذا يجب أن نحبه

فالمقدمة الكبرى مؤلفة من طرفين: يسمى الأوّل: المقدّم (إذا كان هناك إله)،

(١) بالنسبة لشروط القياس الحملي عند أرسطو: أرسطو، القياس من منطق أرسطو، ص ٣٧٢ - ٤٠٥.

قارن مع: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ١٩٥ - ٢٢٤.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٣٨.

ويسمى الثاني: بالتالي (يجب أن نجبه)، وهذا تعريف رواقى بامتياز<sup>(١)</sup>.

وقد ميّز منطقة بور رويال بين أنواع عدّة من القياس الشرطي المتّصل والمنفصل:

١. القياس المتّصل: ومنه ما هو صحيح ومنه غير صحيح:

١، ١. القياس المتّصل الصحيح: وهو على صورة واحدة عند الرواقين، إلا أنّ

الرواقين أضافوا بعض الأنواع الأخرى.

١، ١، ١. وصورته بحسب الرواقين، وكما نقل عنهم منطقة بور رويال: إذا

كان الأول كان الثاني، الأول، إذن الثاني<sup>(٢)</sup>.

١، ١، ١. وصورته: متى رفعنا التالي يرتفع المقدّم. مثلاً:

إذا انعدم واحد من المصطفين الأخيار، فقد أخطأ الإله.

لكن الإله لا يُخطئ

إذاً لا واحد من المصطفين الأخيار ينعدم

وهو قياس مثل عند الرواقين اللامبرهنة الثانية، على الشكّل التالي:

إذا الأول، إذا الثاني، ليس الثاني، إذاً ليس الأوّل<sup>(٣)</sup>.

٢، ١. القياس المتّصل غير الصحيح<sup>(٤)</sup>: وقد يتعلّق عدم الصّحة بمضمون

(1) Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe, trans by: R.D, Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970, VII, 76, P: 185.

(٢) انظر: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٤١، قارن مع الرواقين:

Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe, op. cit, VII, 76, P: 185.

(٣) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٤١ - ٢٤٢، قارن مع الرواقين:

Empiricus. Sextus. Outlines of Pyrrhonism trans into English by: R. G. bury. The loeb classical library, William Heinemann LTD, London 1976, 157, P: 251.

(٤) ترد هذه الأقيسة في كتب المنطق الحديث تحت عناوين المغالطات، انظر: عادل مصطفي، المغالطات =

القضية، وهو أمرٌ ليس له ضابط منطقي، أو بصورة القضية الشرطية، وهي على شكلين ذكرهما الرواقيون من قبل<sup>(١)</sup>:

١, ٢, ١. عندما ينتج صدق مقدم القضية الشرطية الكبرى عن صدق تاليها، كما في قولك:

إذا كان الصينيون يدينون بالبوذية، فهم كفرون

لكنهم كفرون

إذا هم يدينون بالبوذية

١, ٢, ٢. عندما ينتج سلب تالي القضية الشرطية الكبرى عن سلب مقدمها، كما في قولك:

إذا كان الصينيون يدينون بالبوذية، فهم كفرون

لكنهم لا يدينون بالبوذية

إذا فهم ليسوا كافرين

٢. القياس المنفصل: وهو القياس الذي يكون طرفا مقدمته الكبرى محدودتان بالأداة (إما.أو) كما في قول شيشرون: إن من قتل قيصر إما أن يكونوا مرتكبي جريمة قتل الآباء، أو مدافعين عن الحرية. والقياس المنفصل ينقسم إلى قسمين، أحدهما صحيح والآخر غير صحيح:

١, ٢. القياس المنفصل الصحيح: وينقسم بدوره إلى قسمين:

١, ١, ٢. أحدهما: نرفع فيه أحد البديلين لنثبت الآخر، كما في قولك:

= المنطقية، مؤسسه هنداي سي أي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، ص ١٩١

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٤٢، قارن مع الرواقيين:

جميع الأشرار يجب أن يعاقبوا إمّا في هذا العالم أو في العالم الآخر  
لكن يوجد من الأشرار من لا يعاقبون في الدار الدنيا  
إذا فإنّهم سيعاقبون في العالم الآخر.

٢, ١, ٢. أما النوع الثاني: فنثبت فيه أحد الطرفين لنرفع الآخر، كما في قولك:  
إنّ القديس برنار لما شهد بأنّ الله أثبت بالمعجزات تبشيره بالحرب الصليبيّة فقد  
يكون قديسًا أو دجالًا  
لكنه قديس  
إذا هو ليس دجالًا.

٢, ٢. القياس المنفصل غير الصحيح: يكتفي منطقة بور رويال بتعريفه بأنّه  
القياس الذي تتضمن مقدّمته الكبرى تقسيمًا غير صحيح<sup>(١)</sup>، وهو تعريف غامض  
يجب أن يُمهّد له بأبحاث منطقيّة – كما قام المنطقة المسلمون<sup>(٢)</sup> – نفرق فيها بين قضية  
منفصلة مانعة الجمع، وبين قضية منفصلة مانعة الخلو.

#### خامسًا: المنهج عند منطقة بور رويال.

من المعلوم أنّ أصحاب هذا المنطق كانوا ديكارتيين، حاولوا دمج روح المنهج  
الديكارتي مع المنطق المدرسي، ولعلّ هذا التلفيق هو من أهمّ ميزات منطق القرن السابع  
عشر، الذي اعتمد فيه أصحابه ما توفّر لديهم من إضافات مدرسيّة، مزجت بين جهود  
المنطقة السابقين عليهم؛ لتقديم منطق وطريق للبحث هو موضع إجماع السابقين.

ولو أردنا التعرف على المنهج في منطق بور رويال، لوجدناه مزيجًا من المناهج  
السابقة، ولعلّ الملمح الأساسي لمنهج بور رويال هو تأثره بالقواعد التي توصل إليها

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٢٤٢.

(٢) حول التقسيم الإسلامي للقضايا المنطقيّة المنفصلة، انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن سينا، القياس  
من الشفاء، ص: ٢٥٠ – ٢٥١.

ديكارت لقيادة الفكر.

### ١. قواعد المنهج عند منطقة بور رويال:

القاعدة الأولى: البدهاة والوضوح: يبدأ أصحاب المنطق البور رويالي منهجهم بمقدمة اعتبروها مسلمة ضرورية: "في أن الأمور التي نعرفها بالفكر تكون أكثر يقيناً من التي نعرفها بالحواس"<sup>(١)</sup>. والمقصود بقضايا الفكر أن تكون بديهية، فنأخذها على أنها حقيقة بدهاة الفكر، ولعل هذه القاعدة المنهجية قد استفادها أصحاب هذا المنطق من ديكارت<sup>(٢)</sup>، واعتبروها القاعدة الأهم في تكوين معارفنا عن قضايا الكون، وإلا دخلنا في حالة من الشك المطلق، والمغالطات التي لا طائل منها.

ومن أهم القضايا البديهية: الإقرار بوجودي، وعدم فصل الوجود عن الفكر، وبالتالي "الذي لا يفكر لا يوجد"<sup>(٣)</sup>. ولكن لا تعني هذه القاعدة أن معارف العقل وأفكاره لا يتطرق لها شك، بل هي عرضة للشك مثلها مثل المعارف التي تقدمها الحواس، فالمعارف العقلية يتناوب عليها الخطأ والصواب، وذلك بحسب قوة العقل والمعارف التي فيه. وتقسم أفكار العقل عموماً إلى ثلاثة أصناف:

١. أفكار واضحة ومتميزة: وتشمل كل ما نعرفه عن طريق البرهان

٢. أفكار ومعارف لا تقنعنا بذاتها وغير واضحة، ولكننا نأمل أن نعرفها: وتشمل ما يسعى الفلاسفة من استجلائه من مظاهر الوجود الذي لا سبيل للبرهان عليها، كالمسائل الميتافيزيقية التي تتصل باللامتناهي، فلا يصح أن يعالج المتناهي = العقل القضايا اللامتناهية المتعلقة بالله، وبذلك نبتعد عن القضايا التي لا طائل من نقاشها.

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣١٧

(٢) ونصها عند ديكارت "ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز" انظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥ م، ط ٣، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٣) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣١٨.

٣. أفكار ومعارف يستحيل أن نعرفها على وجه اليقين: وتقسم إلى قسمين:

٤. أفكار يستحيل علينا معرفتها لعدم وجود مبادئ تؤدي إلى معرفتها.

٥. أفكار يستحيل علينا معرفتها؛ لأن مبادئها لا تتناسب مع فكرنا، فنحن نحتاج لدافع آخر يجعلنا نعتقد بها، ويورد منطقة بور رويال مجموعة من أسئلة وقضايا ميتافيزيقية وهندسية كثيرة من قبيل<sup>(١)</sup>: هل يمكن أن يخلق الإله جسماً لا متناهياً من جهة المقدار، وحركة لا متناهية من جهة السرعة؟ وهل يوجد عدد لا متناه يكون زوجاً أو فرداً؟ وبذلك يقترب منطق بور رويال من تصوّر كانط لمحدودية قدرة العقل في تصوّر الحقائق الميتافيزيقية.

**القاعدة الثانية: التحليل والتركيب:** إن التحليل هو منهج لاكتشاف الحقائق، أما التركيب فهو منهج لاكتشاف الحقيقة وإيصالها للآخرين، وهو منهج "يبتدئ بالأمر البسيطة لينتقل إلى الأمور أقل عمومًا، والأكثر تأليفاً.. لتجنب التكرار؛ لأننا إذا تناولنا الأنواع قبل الجنس، وكان من المحال أن نعرف النوع قبل أن نعرف جنسه، تعين أن نفسر مرات عديدة طبيعة الجنس عند تفسير كل نوع على حدة"<sup>(٢)</sup>.

أما إذا عرفنا الجنس قبل ذلك فلا نحتاج لهذا الجهد، فما ينطبق على أي قسم من الأنواع ينطبق على البقية، باعتبارهم تابعين لجنس واحد، وبذلك فإن منطق بور رويال يعتمد علم المنطق والرياضيات، وما يتعلّق بهما من نظريات تصنيفية، لكي يبرهن على ضرورة التحليل والتركيب كطرق تؤدي إلى الحقيقة؛ لذلك فإن من يريد أن يسلك هذا النهج الرياضي - المنطقي في تتبع الحقيقة، فعليه أن يلتزم ثلاثة أمور حتى يكون التركيب صحيحاً:

١. ألا تشمل حدود ومصطلحات البحث على أي غموض.

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣٢١ - ٣٢٤.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣٣٣.



٢. الانطلاق من مبادئ واضحة وبديئية، للوصول إلى قواعد مسلمة يمكن الاتفاق عليها.

٣. الاستدلال بطرق برهانية على جميع النتائج دون اللجوء لتعاريف غير واضحة؛ لأنّ منيع الخلافات الفلسفية والهندسية<sup>(١)</sup>، غالباً ما يكون من عدم وضوح التعريفات وتحديد المصطلحات، وبذلك فإنّ الرياضيات ومبادئها والمنطق وقواعده هما الملجأ الوحيد للوصول إلى حقائق يقينية لا لبس فيها.

ولكن السؤال الذي يتبدى للذهن: أي المسائل الفكرية والعملية التي تحتاج إلى تحليل وتركيب؟

## ٢. منهج منطق بور رويال وتطبيقاته:

تقسم الظواهر التي نحتاج فيها إلى تحليل وتركيب إلى ما يلي:

١. ظواهر فيزيائية: وفيها طريقتان للتحليل والتركيب، وهما:

أ. ننتقل فيها من المعلولات إلى العلل، كالذي يبحث عن معلول المدّ والجزر، ويعتمد على هذا النوع من التحليل التأمل الفيزيائي النظري.

ب. نبحث فيها عن المعلولات انطلاقاً من العلل، كمن يقوم بالاستفادة من الماء والهواء عن طريق طواحين الهواء والماء، فالرياح والماء هما علتان نستخدم قوّة تأثيرهما في تحريك الأجسام، وهذا النوع من التحليل خاصّ بالناحية التطبيقية لعلم الفيزياء.

٢. ظواهر رياضية: وفيها طريقتان للتحليل والتركيب، وهما:

أ. ننتقل فيها من الجزء إلى الكلّ، كأن نضيف عدداً لعدد.

---

(١) يشير الكتاب إلى الخلافات الفلسفية حول حدود المسائل الأخلاقية بين الأكاديميين والرواقين، وما وقع به أقليدس من غموض في تعريف الزاوية المستقيمة الضلعين، انظر: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

ب. ننتقل فيه من الكلّ إلى الجزء، كأن يكون لنا عدد، ونبحث عن نسبة جزء منه كم هي، أو نبحث عن ضلع مستطيل من خلال قانون المساحة.

٣. ظواهر ميتافيزيقية: يذهب أصحاب منطق بور رويال إلى أنّ طريق الحقيقة الميتافيزيقية وعراً يتطلّب مسلكين<sup>(١)</sup>:

١. عقلي: يكون منشأه الحواس، مثله مثل الحقائق الفيزيائية، أو الاستنتاج العقلي الرياضي، فتساءل عن موجد هذا النظام الكوني.

٢. سلطة أشخاص موثوق بصدقهم: وهم الذين يؤكّدون لنا أنّ هذا الشيء ثابت، وإنّنا نحن لا نعلمه، وهذا هو الإيمان أو الاعتقاد على حسب ما يرى القديس أوغسطين: إنّ ما نعرفه نكون مدينين به للعقل، وإنّ ما نؤمن به نكون مدينين به للشرع.

ونحن نتفق مع منطقة بور رويال بأنّ هؤلاء الأشخاص هم مصدر أساسي للحقائق الميتافيزيقية؛ لأنّنا لا نثق بهؤلاء القديسين والأنبياء إلا عن طريق سلسلة من المعجزات والكرامات التي تخلق فينا شعوراً حقيقياً بصدقهم، ولذا فإنّ صدق البرهان الديني كما يرى بديع الكسم غير مباشر<sup>(٢)</sup>.

وتنقسم السلطة الدينية إلى مصدرين:

١. إما أن تكون من الله: عن طريق الأنبياء والكتب المقدّسة، وهنا تكون الحقيقة مطلقة؛ لأنّ الله لا يخدعنا.

٢. أو من بعض الناس: وهذا سبيل للحقيقة قد يعتره الخطأ؛ لأنّه قد يحدث أن إنساناً ما يريد أن يثبت الحقيقة فيقع هو نفسه في الخطأ، إلا أنّ هذا النوع من الحقائق الإيمانية، قد يحصل من إنسان يستحيل الشكّ به، كاستحالة الشكّ في

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢) بديع الكسم، البرهان في الفلسفة، إصدار وزارة الثقافة السوريّة، دمشق، ط ١، ١٩٩١ م.

البراهين الرياضية.

ويذهب أصحاب المنطق أنّ طريق الإيمان هو العقل، لكن يوجد بعض الحقائق التي تكون خارج قدرة العقل، ومثل هذه الحقائق نؤمن بها إذا قدمها لنا من له رأسمال رمزي من الصدق والحقيقة، ما يمنحه اليقين العقلي بأنّه لا يكذب، وذلك عن طرق المعجزات التي أجراها الله على يديه<sup>(١)</sup>.

### ٣. محاذير تطبيق المنهج:

يضع أصحاب هذا المنطق بعض المحاذير<sup>(٢)</sup> أثناء تطبيق هذا المنهج:

١. يجب أن يتم الانتقال في التحليل، والتركيب من الجزء الذي نعرف عنه أكثر إلى الجزء الذي نعرف عنه أقل.

٢. إنّ التحليل يختلف عن التركيبي في أنّنا ننتقل من الحقائق المعلومة في الشيء الذي نلتمس معرفته لا في الأشياء الأكثر عمومية، كما في قولك: لا شيء من الجوهر يفسد، كحقيقة ارتقيننا إليها من خلال قضايا عدّة مثل: ما له أجزاء فهو مركّب، وما هو مركّب يفسد؛ لأنّه ليس بسيطاً، الجوهر ليس مركّباً إذاً الجوهر لا يفسد.

٣. لا نستخدم في التحليل من القواعد الواضحة والتميزة إلا ما نحتاج إليه، في حين أنّنا في التركيبي نثبت المبادئ أوّلاً.

٤. إنّ طريق التحليل هو عكس لطريق التركيبي.

(١) هذا يذكرنا بما جرى مع النبي محمد ﷺ عندما قال لأهل قريش: لو أخبرتكم أنّ وراء هذا الجبل خيل، ماذا تقولون؟ فردّوا عليه أنّنا لم نعهد عليك الكذب فأنت الصادق الأمين، وكما قال هرقل لأبي سفيان في وصف صدق الرسول من لم يكذب على الناس لا يكذب على الله.

(٢) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص - ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

#### ٤. القواعد<sup>(١)</sup> التي يجب أن تتوفر في المسلّمات والبديهيّات:

يذهب أصحاب منطق بور رويال إلى وجود قاعدتين لقبولنا بهذه المسلّمات والبديهيّات:

١. يجب ألاّ نتخيل بأنّ قضية ما تكون واضحة عندما لا ينقدها البشر؛ ذلك أنّ الشكّك وبعض الفلاسفة قد دربوا أنفسهم على الشكّ في أكثر القضايا وضوحاً؛ لذلك فإنّ قول أرسطو غاية في الدلالة في هذا المجال عندما صرح: أنّ البرهان هو الكلام الداخلي الذي يقنع به الشخص نفسه؛ لأنّه لا يوجد برهان خارجي لا يحجده شخص عنيد، وقد توصل الفيلسوف السوري المعاصر بديع الكسم إلى المعنى ذاته، من خلال تحليله لبنية البرهان ذاته، سواءً كان منطقيّاً أم رياضياً أم تاريخياً أو دينياً<sup>(٢)</sup>.

٢. من الخطأ الاعتقاد أنّ مصدر صدق البديهيّات والمسلّمات ناتج من الواقع الخارجي، حتى لو كانت البديهيّة من قبيل أنّ الكلّ أكبر من أحد أجزائه؛ لأنّ استقراءنا يبقى ناقصاً، وما يدرينا أن نشاهد رأس أنسان أكبر من جسمه، أو غرفة أكبر من المنزل التي يضمها، والواقع دائماً يبننا بأشياء كانت بديهيّة من الناحية الفيزيائيّة، وتبيّن لنا فيما بعد أنّها مغلوطة؛ ولذلك فإنّ الفكرة البديهيّة هي الفكرة التي لا تحتاج في صدقها لأيّ عامل أو عنصر خارج بنيتها، فالقضيّة البديهيّة هي القضيّة التحليليّة بالمعنى المنطقي المعاصر، أو يكون صدق موضوعها متضمناً في محمولها، كالقضايا الرياضيّة، أمّا القضايا التي تحتاج إلى برهان فإنّها تحتاج إلى حدّ أوسط.

(١) المنطق أو فن توجيه الفكر، ص ٣٤٣ - ٣٤٧.

(٢) بديع الكسم، البرهان في الفلسفة، إصدار وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط ١، ١٩٩١ م.

### تعقيب:

بعد أن خضنا غمار التعريف بالمنطق عند أصحاب مدرسة بور رويال فيمكننا تسجيل بعض الملاحظات:

١. ما يؤخذ على هذا المنطق ابتعاده عن النزعة الشكلانية والصورية التي ميّزت المنطق الحديث، وكانت قد ميّرت - بحسب الشرط التاريخي - أبحاث الرواقين وأرسطو، إلا أن هذه الخاصية التي اتسم بها هذا المنطق لم تكن نقطة ضعف بحسب أصحابها، بقدر ما كانت نقطة قوة في عصرٍ شهد عزوفاً عن المنطق لشكلانيته وتقرّ ألفاظه، وبعده في أمثلته عن الحياة والعلوم المختلفة؛ لذلك جاءت أمثلتهم من صلب العلوم الفيزيائية والطبيّة.

٢. لقد عرضنا ما اعتقدنا أنه يقدم صورة حقيقية عن منطق بور رويال، من دون أن نتوسّع في بحث التصوّرات والقضايا والأقيسة، أو نلم بها جميعاً؛ لأنّ مقام البحث لا يسمح لنا بمثل هذا التوسع. هذا أولاً، ولكن الدافع الآخر الذي كان وراء عدم توسّعنا في المباحث السالفة الذكر، هو اقتفاء منطق بور رويال خطى منطق أرسطو والمنطق الرواقي، والنزعة التلفيقية التي سنّها بوثيوس وأبولونيوس والاسكندر وجالينوس، وتابعهم فيها المنطق العربي الإسلامي.

٣. من خلال عرضنا لأمثلة القياسات والقضايا التي ناقشها منطق بور رويال، لاحظنا مدى تشبّع هذا المنطق بالمعتقدات الدينية، حتى يخيّل للباحث في بعض الأحيان أنّ الكتاب المنطقي الوحيد الذي عرض منطقهم كان كتاباً لعرض المعتقدات الدينية المسيحية بلغة منطقيّة، وليس كتاباً في المنطق، فمن اللافت للنظر أنّ القول العقدي الذي يميّز أمثلة المنطق البور رويالي، كان ينمّ عن توجههم الديني الذي لا نجده عند علماء المنطق السابقين عليهم، رغم انتماءهم العقديّة المختلفة، فالفلاسفة المسلمون كانوا أكثر شكلانية، وأقدر منهم في تخلص المنطق من الايديولوجيا.

٤. بالنسبة لمبحث التصوّرات قدّمنا بعض التّف التي تعرّض توجّههم الواقعي الذي انسجم مع التزامهم الديني، دون أن نتعرّض لكلاسيكيات مباحث التصوّرات وذلك لالتزامهم بالخط الأرسطي المشائي، مع عدم إغفالنا للنقد الذي وجهه منطق بور رويال للمقولات الأرسطيّة.

٥. لقد كان منطق بور رويال محاولة للخروج من شكلائيّة المنطق إلى مضمونه، وذلك لبيان أهمّيّته في الحياة العلميّة، من خلال إمكانيّة التّديل المنطقي عبر القضايا والأقيسة على قضايا هندسيّة وميتافيزيقيّة، وبالتالي فإنّ محاولتهم تلك كانت عودة للمقصد الأرسطي الأوّل من المنطق باعتباره الأداة الرئيّسة بيد العالم؛ ليّتين من خلاله الحق من الباطل، وهذا ما عبّر عنه الغزالي في كتابه المستصفى: من ليس له علمٌ في المنطق فلا ثقة لنا بعلومه.

٦. لا يمكننا مقارنة الجهود المنطقيّة لمنطق بور رويال في عرض تفصيلات المنطق، والإبداع فيه بمجهودات المناطقة المسلمين، أمثال ابن سينا، والفارابي، والساوي، فقد فاقت جهود المناطقة المسلمين مجهودات نظرائهم في العصور الوسطى، وذلك من خلال الكشف عن كلّ إمكانيّات المنطق الرواقي والأرسطي، وتوضيح ما غمض من مباحثها، وزيادة مباحث قصرها في بيانها.

٧. في قسمة القضايا المركّبة لا بدّ من الحديث عن ارتباك في التصنيف، إذ لا نجد فرقاً بين ما أسموه القضايا الشرطيّة، وهو الصنف الثالث لديهم، وقد كان حديثهم في هذا الصنف عن القضايا الشرطيّة المتّصلة، وبين حديثهم في الصنف الأوّل عن القضايا المركّبة اتصلاً.

٨. وأخيراً فإنّ المنطق عند مدرسة بور رويال كان امتداداً للنزعة التلفيقيّة بين المنطق الرواقي والمشائي، دون تمحيص بمصدر الأفكار المنطقيّة، ونسب مجموع التلفيق إلى أرسطو ومدرسته، وقد كانت النزعة التلفيقيّة تلك بمنزلة تزوير تاريخي، وإنكار لجهود المناطقة الرواقيين والميغاريين في إنشاء منطقٍ شرطي، وقد اعتبرت هذه المجهودات من

قبل المنطق المعاصر اللبنة الحقيقية في إنشاء المنطق الرمزي، والوصول لبنية جديدة له أساسها المعنى الافتراضي للقضية الكلية، والمعنى الواقعي الوجودي للقضية الجزئية لا المعنى الحملي، فهم أول من اعتبر أن القضية الشرطية ليست مجرد قضية تركيبية لقضيتين حمليتين، بل هي ذات بنية مختلفة تمامًا.

## المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن سينا، العبارة من منطق الشفاء، تحقيق الأب جورج قنواقي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهوانى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٠م.
٣. ابن سينا، المقولات، الشفاء، ج ١، تحقيق الأب قنواقي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوانى، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م.
٤. ابن سينا، القياس من الشفاء، تحقيق سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٤م.
٥. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣م.
٦. ابن سينا، منطق المشركين، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م.
٧. أبو نصر الفارابى، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار الشرق، ١٩٦٨م.
٨. أرسطو، العبارة من منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.
٩. أرسطو، التحليلات الأولى، ضمن كتاب منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٠م.
١٠. أرسطو، العبارة ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٨٠م.
١١. بديع الكسم، البرهان في الفلسفة، إصدار وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط ١، ١٩٩١م.
١٢. بوشنسكي. أ.م. المنطق الصوري القديم، ترجمة إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦م.



١٣. أنطون أرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
١٤. روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢م.
١٥. رينيه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، باريس، ط ٤، ١٩٨٨م.
١٦. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٢.
١٧. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م.
١٨. عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، بهامشه تعليقات للإمام محمد عبده، ضبط وتقديم رفيق العجم، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
١٩. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٠. محمد مهران، المدخل إلى المنطق السوري، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٢م.
٢١. نصير الين الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، ترجمه إلى العربية منلا خسرو، تحقيق حسن الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩م.

#### المصادر المراجع الأجنبية:

1. Abed, B. Shukri, Aistotion logic and the Arabic language in AL farabi. State University of New york Press Albay, 1991.
2. Michell, D. An ntroduction to logic, London, 1964.
3. Dumitriu ,A. History of logic ،Edition anglaise abacus press، Tunbridge well ،kent ،Buchaest1977 ،.
4. Kneale ،William & Marth Kneale. The Development of logic، Clarendon Press ،Oxford1975.

5. Mates ،Benson. Stoic logic, university of California Press Berkeley and los angeles, second printing, California, 1964.

6. Empiricus. Sextus. Against The logicians trans into English by: R. G. bury.The loeb classical library. H. M ،Harrad university press Cambridge. William Heinemann LTD،London 1983.

7. Laertius ،diogens،Lives of Eminent philosophe،trans by: R.D، Hicks the loeb classical library ،William Heineman،L.T.D. London1970.

8. Laertius ،diogens،Lives of Eminent philosophe،trans by: R.D، Hicks the loeb classical library ،William Heineman،L.T.D. London1970.

9. Mates ،Benson. Diodorean Implication ،The philosophical review ،vol: 58 Editted by: The faculty The Stage school of philosophy cornel university1949.

10. Empiricus. Sextus. Outlines of Pyrrhonism trans into English by: R. G.bury.The loeb classical library ،William Heinemann LT-D،London 1976.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف  
عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها،  
وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها،  
وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط  
الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها،  
وسبل نموّها بوصفها مدخلاً ضروريّاً  
تؤسّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية  
لإنتاج اليقين.

وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد  
العلوم وتقويمها، وتحديد الأسس التي  
ترتكز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة  
السليمة.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث  
www.iicss.com

www.iicss.com