

توفيق فائزي

# الاستهارة والنص الفلسفي

الكتاب العربي

خذ الكتاب مصوراً



## توفيق فائزي

- من مواليد عام 1976 بمدينة وجدة، المغرب.
- أستاذ الفلسفة وحاصل على الدكتوراه الوطنية في الآداب جامعة الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عام 2008.
- حاصل على ماستر في العلوم الدستورية والسياسية من كلية الحقوق، وجدة.
- حائز على جائزة الشباب العربي للدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دورة 2014.
- عضو في الجمعية المغربية لتاريخ العلوم، جامعة الرباط، كلية الآداب.
- له تنسيق مشترك لكتاب "آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط"، منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإنسانية والاجتماعية، وجدة، الطبعة الأولى، 2013.
- نشرت له العديد من الدراسات والأبحاث في قضايا فلسفية.
- شارك في الكثير من الندوات والمؤتمرات تنظيماً أو محاضرة.
- في انتظار نشر كتابه بعنوان: "الكلام والكتاب والمعنى" من دار أفريقيا الشرق.

الاستعارة والنص الفلسفي





# الاستعارة والنصّ الفلسفي

تأليف  
توفيق فائزي



دار الكتاب الجديد المتحدة

# الاستعارة والنص الفلسفي

## تأليف: توفيق فائزي

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2016  
جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاون مع المؤلف

الطبعة الأولى  
كانون الثاني/يناير 2016

موضوع الكتاب نظرية الاستعارة  
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة  
الحجم 17 × 24 سم  
التجليد برش مع رده

ردمك ISBN 978-9959-29-575-0  
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/150

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،  
هاتف 961 1 75 03 04 + خليوي 961 1 75 03 89 +  
961 1 75 03 05 + فاكس 961 1 75 03 07 +

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف 961 1 75 03 04 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أوبا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس 218 21 34 07 013 + نقال 218 91 21 45 463 +

بريد إلكتروني oabooks@yahoo.com

## إهداء

هذا العمل دليل عناية رَجِمِ  
حاضنة راعية، فإليها أُهديه.



## شكر

أتقدّم بجزيل الشكر لكل من ساعدني، من قريب أو بعيد،  
على إنجاز هذا العمل، وأخصّ بالذكر أستاذي حمّو النقّاري.



## مقدمة

يتعلّق الأمر في هذا البحث بدراسة علاقة التخيلي بالتصديقي. مجال التخيلي هو الأدب، ومجال التصديقي هو الفلسفة. صنفان سُميا بأسماء مختلفة تقع على مُسمّيات اعتُبرت ممّا يتقابل فلا يلتقي. كأنما نملك معياراً مُطلقاً للتحديد، إذا اعترضنا أدبٌ تعرّفنا على حقيقته وهي حقيقة ثابتة ومُحدّدة مُسبقاً ولا علاقة لها بما يصير بالكتابة، وإذا اعترضتنا فلسفة أيضاً تعرّفنا على حقيقة مُحدّدة مُسبقاً أيضاً.

أفضّل أن أستخدم لفظة التمييز، فنحن حقاً قد نُحصّل معياراً يُمكننا من التمييز بين الفُلّسفي والأدبي، ولكنه معيار مُكتسب تتحدّد ملامحه بما لدينا من خبرات لقراءة نصوص وتجارب كتابية تجعلنا نُميّز ما هو فُلّسفي ممّا هو أدبي، ولكن أحياناً قد يُمتحن المعيار الذي اكتسبناه فلا نستطيع التمييز. ما هو مكتوب في لغات مختلفة داخل تجارب ثقافية مختلفة في أزمنة تتقدم يجعلنا نحذر من التحديد المُطلق والتمييز الذي ينجح دائماً. ولكن هذا لن يُوقننا في فتح الخلط بين ما هو أدبي وما هو فُلّسفي لأننا نعلمي عما هو بين:

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأُدْهَانِ شَيْءٌ إِذَا اِحْتَجَّ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ

ومن البين أحياناً الانتماء المختلف لأجناس مُختلفة كجنس الفُلّسفة والأدب.

نختار طريقاً آخر لامتحان الفُضّل المُطلق بين ما هو تخيلي وما هو تصديقي، أو امتحان الأسوار أو الحُدود التي وُضعت بينهما، وهو أن نتناول بالدراسة الاستعارة، وهي التي تُعدُّ لُبَّ الشعري؛ والشعريُّ لُبُّ الأدبي - وهذا ما تمّ الإقناع به وترسيخه - دراسة الاستعارة في النص الفُلّسفي.

## الدراسات السابقة

وتتجه الدراسات في غالبها نحو دراسة الاستعاري في الشعري لا في الفلسفي، والفطنة لوجود التخيلي في الفلسفي لا تبلغ لأن تكون فطنة لما يستحق أن يُخصص له بحث مُستقل، ذلك أنّ التخيلي يُعتبر دائماً في الفلسفي خادماً للتصديقي.

وقد تُدرس الاستعارة فلسفياً ولكن من زاوية النظر الفلسفي ذاته، فتُدرس الاستعارة، وهي أشهر أداة للتخييل، وفق ما وضعه الفلاسفة ورأوه<sup>(1)</sup>.

إنّ الفلاسفة رسموا حدوداً وسوّروا أسواراً وحددوا بذلك ما هو التخيلي وما هو التصديقي، وحددوا أيضاً متى يكون استعمال الاستعارة مُناسباً ومتى لا يكون، ووضعوا ضوابط للاستعمال الاستعاري حتى داخل الأجناس التي يُناسبها استخدام الاستعارات كالشعر والخطابة.

لن يكون هذا البحث مُكرّراً لبحوث تكتفي بالتعرّف على الرؤية الفلسفية للاستعارة مُطلقين ممّا قاله الفلاسفة عن الاستعارة والتمثيل منظوراً فيهما نظراً فلسفياً، لأننا سنجرؤ على دراسة الاستعارة والتمثيل في الكتاب الفلسفي، أي أننا سندرس التخيلي في الفلسفة، لا بعده حاضراً حضوراً باهتاً، أو حاضراً حضور الخادم لسيادة التصديق، بل بعده مؤسساً للمعاني الفلسفية.

أما دراستنا للاستعارة والتمثيل منظوراً فيهما من الفلسفة فلا تكون إلا لغاية التجاوز وبيان الحدود، والمُبغى هو وضع صورة جديدة للفكر هي غير صورة الفكر التي أسس لها الفلاسفة بطريقة غير مشعور بها.

وفي هذا الطّور سنحاول الكشف عن المُقدّمات والخلفيات المُنتلق منها،

(1) كما هو الشأن بالنسبة إلى الدراسة التي قامت بها ألفت كمال الروبي في كتابها نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة؛ أو دراسة جابر عصفور، مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، 1982؛ أو البحث الذي قام به علي آيت أوشان بعنوان التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، 2004.



كاشفين عن مُحدّدات يُمكن عَدّها استعارية لا يُمكن اختزالها اختزالاً في تصديقات لا تخيل فيها.

والامتحان الذي سُنمتحن به هو: هل يُمكن اختزالُ جميع الأحكام الفَلْسفية إلى تصديقات لا تخيل فيها؟

ما دامت الاستعارة مفهومةً وَفق تلك المُحدّدات فلن تكون إلا نتاجاً ذا وظيفة وَضعت لها وضعاً داخل رؤية هي الرؤية الفَلْسفية، ولذلك نحتاج إلى تخليص الاستعارة من السّجون الوضعية والوظيفية التي سُجنت فيها. ونحتاج من أجل ذلك إلى تغيير المنظار، وتغيير المنظار يكون بوضع مفهوم جديد للاستعارة، وهذا المنظار هو الذي سيجعلنا نُبصر ما لم نكن نُبصره من قبل. إنّ الاستعارات والتمثيلات مما يُكوّن نسيجَ الكتابات الفَلْسفية، ولا يقتصر الأمر على حضور عارض، ولغاية التزيين والتحسين الأسلوبي، أو لغاية نقل التصديقي المُكتفي بذاته في صورة تخيلية لَعَرَض تعليمي. إنّ الاستعارات والتمثيلات ممّا يُؤسّس للبناء الفَلْسفي وهو مُسهّمٌ في إيجاد المعنى الفَلْسفي وتكوينه فتشكيله. لن تعود الاستعارة مُناسبةً لأجناس قول دون أخرى، ولن نُدرك هذا الأمر حتى نُغيّر من نظرتنا للاستعارة ولوظائفها، فلن تعود مُدركة باعتبارها أداةً للتحسين والتزيين فقط، وهي الوظائف التي حدّدها الفلاسفة. وتغيّر نظرتنا للاستعارة يكون كذلك بتغيير نظرتنا لعلاقة اللفظ بالمعنى، ذلك أنّ الفلاسفة اعتبروا الاستعارة مُجرّد استبدال لفظ مكان لفظ آخر، هذا ما جعلهم يحطّون من مقامها. فماذا لو كانت الاستعارة ممّا لا يُمكن استبداله، ذلك أنّ لفظها مُلازمٌ لمعنى فريد لا يُمكن تعويضه، وبه سيكون المعنى مُبدعاً مُبتكراً؛ فلو أردنا أن نستبدل به عبارة أخرى فلن يُفضي ذلك إلا إلى معنى آخر ليس هو المعنى الذي أوجدته الاستعارة. ويُمكن بعد ذلك أن نعتبرها بُورةً للمعنى، مادةً للمعاني.

هكذا يُمكن أن نقرأ النصوصَ الفَلْسفية في ضوء جديد، وسيتبيّن ما للاستعارات والتمثيلات من حضورٍ فيها، وما لها من وظيفة بنائية للنصوص، ومن وظيفة الإسهام في تكوين وتشكيل المعاني الفَلْسفية.

هل غابت فِطنةُ الفلاسفة بهذه الحقيقة؟ لقد كان ميلاد الفَلْسفة العسير مُتلازماً مع مُحاولات التخلّص من التفسير الأسطوري للعالم، وبلغ الأمر نهايته

مع أفلاطون الذي أقام التقابل بين المنطق والأسطورة Logos/Mythos. ولكن هل استطاع أن يُخلّص نصّه من القِصص الأسطوري؟ لا يخفى الاستعمال الواسع للقِصص الأسطوري في نصوص أفلاطون، وقد يُعترض علينا فيقال إنها مُجرّد تمثيلات خارجية لمعنى داخلي هو المعنى الفلسفي، وقد يُستغنى عنها وتحفظ فلسفة أفلاطون بما تقوم به.

والجواب عن هذا الاعتراض هو:

- 1 - أنّ تلك القِصص جُزءٌ من كُلّ المتن الأفلاطوني، جُزءٌ من نسيج النص، ولا يمكن إزالته دون أن يعود ذلك بنقْص العزْل.
- 2 - أنّ تلك القِصص لا ترتبط بالمعنى الفلسفي ارتباطاً خارجيّاً، ذلك أنّ المعنى الفلسفي يتولّد منها.

لا يقتصر الأمرُ على القِصص فقط بل على التمثيلات والاستعارات، ونؤكّد أنّ هذه القِصص وهذه الاستعارات وهذه التمثيلات حتى وإن عادت مُستعملةً تحت إمرة الفيلسوف إلا أنها أحياناً كثيرة تفرضُ نفسها على أفلاطون بل حتى على من تبع أفلاطون من الفلاسفة، ليتبيّن أنّ بعض الصّور تُعدّ منبعاً لا يُمكن أن ينضب لتوليد المعاني الفلسفية، ولذلك فهي تحمل قيمة في ذاتها لا قيمة تتولّد من كونها خادمةً لتبليغ معنى سابق مُستقل عنها.

فطنة الفلاسفة بحضور التخيلي في الفلسفة قد لا تكون بحضوره في متنه الفلسفي، بل بحضوره في متن غيره، وصار التخيلي تُهمةً يتّهم بها غيره، كما أنّهم أرسطو أستاذة أفلاطون مُعتبراً أنّ نظرية المُثل قول فارغ شبيه بأقاويل الشعراء<sup>(1)</sup>. أو كما هي تُهمة الوضعية المنطقية للفلسفة برمتها، مُعتبرة إياها اختلاقاً وقصصاً<sup>(2)</sup>.

يُنظر من أيّ وضع فلسفي يرسمُ حدوداً للحقيقة أن يحدّ غيره من الأوضاع خارج ما رسمه، فيعدّها مجازات وتخييلات. وُلد الوعي الفلسفي بالبُعد التخيلي

(1) هذه هي الصياغة العربية للعبارة الأرسطية، ينظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الطبعة الخامسة، بيروت، 2004، ص 127.

(2) ينظر في هذا البحث الفصل المتعلق بالوضعية المنطقية.

للفلسفة داخل الفلسفة ذاتها، إلا أن المفارقة هي أنّ أيّ فيلسوف يعتبره (أي البعد التخيلي) مما يُشكل ما يضعه غيره<sup>(1)</sup>.

والسبب الذي من أجله لا نستطيع أن نُضيف شيئاً لنظرية الاستعارة الفلسفية - إن بقينا سُجناء الخطاب الفلسفي - هو أننا لا نخرج من دائرة الفلسفة. فماذا سنقول عن الفلسفة ونحن سُجناء ما تقوله عن نفسها، وكُلّ من أراد أن يقول فهو يضع مفاهيم تُؤوّل تأويلاً جديداً، وتُدخل الاستعارة والتمثيل في الحقل المغناطيسي للنظرية فلا يخرجان من الدائرة، والمطلوب هو الخروج من الدائرة<sup>(2)</sup>.

قد نخلص من المضيق المُشار إليه سابقاً، بالبحث في الاستعارة والتمثيل الفلسفيين من منظور يُحاول جاهداً أن يقع خارج الفلسفة، وتؤكد أنّ الخلاص المُطلق مُستحيل، وأنّ النظر العلمي لن يتحقّق مُطلقاً، لا يوجد خارج مُطلق، والابتعاد عن الفلسفة لتمييز ما هو الفلسفي قد يُوقع في التعميم، ذلك أنّ النظر

(1) نيتشه (Nietzsche) وبييرغسون (Bergson) ذاتهما لا يُؤولان الاستعارة والصورة أو التخيلي بصفة عامة إلا وفق الفهم الذي وضعه كل واحد منهما، فييرغسون يضع الصورة في مقام فوق مقام المفهوم، ولكنه يعتبرها دون مقام الاستبصار (Intuition)، وهو المفهوم الفلسفي الذي يُشكّل قلب فلسفته، ونظرية الاستعارة عند نيتشه تتلقى آثار فهمه الخاص والأثر الأعظم لتلك النظرية هو عدّ الحقيقة مجازاً.

(2) يُشير طه عبد الرحمان إلى المأزق السابق مُقترحاً النظر العلمي في الفلسفة، وهو نظر سيعلوها حتماً، ولن يقع في رتبة الفلسفة نفسها، أما التفلسف عن الفلسفة فلا، يقول: «يتضح هذا التفاوت -التفاوت بين الفلسفة والسؤال عنها- متى أنزلنا الفلسفة والسؤال عنها كمثل اللّغة ولغة اللّغة؛ فكما أنّ اللّغة تقوم بوظيفة التعبير عن الأشياء والتبليغ إلى الغير، بينما لغة اللّغة تتولّى النظر في هذه الوظيفة التعبيرية والتبليغية نفسها، فكذلك الفلسفة تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة، بينما السؤال عنها: «ما الفلسفة؟» يتولّى النظر في هذه الوظيفة المعرفية عينها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم ترك التفلسف عند السؤال عن الفلسفة وطلب ما ينهض بواجب النظر في وظيفة الفلسفة؛ والواقع أنه لا ينهض بهذا النظر الأخير إلا «النظر العلمي»، لأن النظر الفلسفي لا يُناسب رتبة النظر في الفلسفة، وإلا اتحدت الرتبة، ذلك أن النظر الفلسفي في النظر الفلسفي ينطبق بعضه على بعض، فلا نحصل من هذا الانطباق إلا على النظر الفلسفي وحده من غير نظر فيه». فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1995، ص14.

من خارج الفلسفي لن يعتني بما يعتني به الفلاسفة، ولن يُشاركهم في همومهم، ولن يلتفت إلى ما وضعوه من أسئلة، وما صنعوه من أجل الإجابة وكيف صنعوه. إنَّ أقصى ما نملكه هو أن نتحرَّك في فضاءٍ ليس بالفلسفي الخالص، لأنه يستثمرُ مُعطيات معارف حاولت أن تخلِّص من الفلسفة، وليس بخارجي عن الفلسفة لأنَّ دراسة أيِّ موضوع تحتاج قدرًا من القُرب والمُخالطة<sup>(1)</sup>.

(1) مثال انطباق الفلسفة بعضها على بعض، أو مثال محاولة فلسفية تُحاول تمييز ما هو الفلسفي من خلال محاولة فلسفية هو محاولة دولوز وغاتاري (Deleuze) et (Guattari)، في كتاب ما هي الفلسفة؟ *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991. فهما لم يُحقِّقا الغاية التي من أجلها وضع الكتاب وهي: الجواب عن سؤال ما هي الفلسفة؟ حتى نتج من النظر فلسفة بعينها ذات مفاهيم وتقابلات يصعب نسبتها إلى ما هو خارج الفلسفة.

وحديث الفيلسوفين عن الاستعارة لم يأتِ إلا وقد هُيئت الأمور بحيث تُدرك من زاوية نظر أو من وراء زُجاج يجعلك تُبصر الأمورَ على نحوٍ جديد، ويُمكن القول بأنَّ إشارات للاستعارة والتمثيل الفلسفيين تختفي وراء ما قالاه عن الشخصية المفهومية (Personnage conceptuel) وهو من المفاهيم الفلسفية المُختلفة.

أما عن الدراسات التي حاولت أن تقع خارج الفلسفة مُستثمرةً معارف انفصلت عن الفلسفة، فهي كثيرة، ونجدها تختلف باختلاف المعارف المُستثمرة، مما يُعدّد من زوايا النظر التي يُمكن من خلالها النظر إلى الموضوع نفسه، ويصعب نسبةً هذه الدراسات إلى مجالات معرفية مُحدّدة، للتداخل الجاري بين المعارف كاللسانيات بفروعها: علم الدلالة والتداولية والأسلوبية والسيميائيات والشعريات، ويُمكن أن نذكر من بينها الدراسات التالية:

- دراسة لغالاي Galay

*Philosophie et invention textuelle*, Edition Klincksieck, Paris, 1977.

- دراسة لبوردرون Bordron

Descartes, *Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, PUF, 1987.

- دراسة لـ كان Cahne

*Un autre Descartes, Le philosophe et son langage*, Edition J, Vrin, 1980.

- دراسة كوسيتا Cossutta بعنوان:

*Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989.

- دراسات وأبحاث بيرلمان وتيتكا Ch. Perelman et Olbrechts-Tyteca ومن أهمها

مُصنَّف في الحجَّاج

= *Traité de l'argumentation*, Presses universitaires de France, Paris, 1958.

لن يستغرقنا الحديث عن الدراسات التاريخية للفلسفة، ولا شك أنّ هذه الدراسات تتفاوت في قيمتها، وكلما كان التأريخ للفلسفة مُطلقاً من فلسفة في التأريخ للأفكار، فلسفة تتحدّد ملامحها من خلال جُهد للإجابة عن أسئلة فلسفية<sup>(1)</sup>، كان ذلك أفضل.

ولكن لن نهتمّ بهذا الصنف من النظر في الفلسفي فهو إما يقع في التماهي مع الفلسفي وإما يقع في ضحالة عرض أفكار فلسفية تفقد قوتها الفلسفية بسبب فصلها عن سياقاتها، فنجد أنفسنا عالقين في المأزق الذي نُحاولُ الخروج منه. ولا شك أنّ الاستعاري والتمثيلي لا يُلتفت إليه في مثل هذه الدراسات التي لا تهتمّ إلا بعرض الأفكار وإن التفت إليه فعرضاً، ولا يكون الحديث عنه مقصوداً لذاته<sup>(2)</sup>.

= وتتضمّن هذه الدراسات الكلام عن الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، ولكن باعتبارهما تجليات أسلوبية فقط، أو ظواهر نصّية أو أدوات حجاجية، دون أن يفرغ الباحثون فيخصّصوا دراسة تدور حول الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، ويصرّح بيرلمان بالحاجة إلى دراسة مُستوفية تدرس التمثيلات وتحولاتها عند الفلاسفة وبذلك يتجدّد تأريخ الفلسفة، يقول: «يمكن تجديد كتابة تاريخ الفلسفة كُله بالتركيز، لا على بُنية الأنساق، ولكن على التمثيلات التي تُوجّه تفكير الفلاسفة وعلى الكيفية التي تتجابه بها وتبادل التعديل، وعلى الطريقة التي بها يُوافق الفيلسوف بينها وبين آرائه الخاصة» بيرلمان. ش، «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، تعريب د. حمو النقاري، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409، حزيران/يونيو 1989، ص 135.

(1) وقد بلغ التداخل بين الفلسفة وتاريخها مع هيغل Hegel مبلغاً عظيماً حتى وقعت الإضاءة المتبادلة، التأريخ مُضاهياً بفلسفة لتأريخ الأفكار معالمه مفاهيم موضوعية هي المفاهيم الهيغلية كالروح، والفكرة، والوعي... والفلسفة لديه تتجسّد من خلال تأريخ للأفكار الفلسفية.

(2) ونجد في الدراسات التاريخية ما يخلص شيئاً ما فيتوجّه لدراسة بناء الأنساق الفلسفية ومن الداخل، ويتحوّل التحويل والتقديم والتأخير الذي يقوم به المدارس إلى أعمال تُبرز هيكل النسق فيبرز ما كان الفيلسوف ذاته غير مُنشغل بـإبرازه، وإبرازه يُبين قوة النسق وانسجامه ومئاته. ولا يجد من الفراغ كي ينتبه الانتباه الكامل لما في فلسفته من النسقية والانسجام فهو مُشتغلٌ بنظم أفكاره تبعاً لما يُواجهه في الحياة.

والذي نهتمّ به في سياق بحثنا هو الدراسة التي قام بها غولدشميت (Goldschmidt) لاستعمال أفلاطون للمثال في الفلسفة، وهي بعنوان *Le Paradigme dans la dialectique*، وهي دراسة لا تكفي بدراسة حضور التمثيلات = *platonicienne*, Paris, J. Vrin, 1985.

ونجد من درس التمثيل في الفلسفة وراوح بين دراسته باعتباره موضوعاً للدراسة من لدن الفلاسفة وبين دراسته باعتباره آلية حجائية مستخدمة داخل النصوص<sup>(1)</sup>.

وسنحاول نحن أيضاً في هذا البحث المُرَاوِحَة بين دراسة الاستعارة والتمثيل بعدّهما موضوعاً للبحث الفلسفي، مُمتحنين حدود دعاوى الفلاسفة، وبين دراسة الاستعارة والتمثيل بعدّهما آليتين لبناء الخطاب وتوليد المعاني. لا تُنكر أهمية الدراسات المُشار إليها<sup>(2)</sup> في الكشف عن مجهول في

= في فلسفة أفلاطون، بل تتقدّم أكثر فتكشف عن المقام الذي أنزله أفلاطون للتمثيل، وعن خصوصية الاستعمال الفلسفي عموماً والأفلاطوني خصوصاً للتمثيل، هذا الاستعمال الذي لا يقتصر على التوضيح بل يتعداه إلى الإقناع، بل على بناء الحكم الفلسفي. وأكثر ممّا سبق ارتباطاً بواقع النصوص واستفراغاً لجهد دراسة الاستعارة، دراسة جوديث شلانغر (Judith Schlanger) لصف واحد من الاستعارات، ولقد تمّ اختيار متن يتألف من كتابات زُمرة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، وهذه الدراسة تتميز بالمزج بين استخراج الكلّيات والقواعد، وبين تحليل الجزئيات، يتعلّق الأمر بدراستها بعنوان: استعارات الكائن العضوي *Les métaphores de l'organisme*.

ولا ننس أهمية الدراسات التي قام بها بيلافال (Belaval)، وهي تستجيب للمواصفات التي رأيناها سابقاً، ونهتّم أكثر بمحاولته تصنيف التمثيلات التي يستعمل الفلاسفة، والكشف عن التفضيلات الاستعمالية للاستعارات والتمثيلات، وهي تفضيلات لها ما لها من الأثر على صبغ الفلسفات صبغات مختلفة، وذلك في دراسته بعنوان:

*Les Philosophes et leur langage*, Gallimard, Paris, 1990

(1) كدراسة لويد (Lloyd) وهي بعنوان:

*Polarity and Analogy, Tow Types of Argumentation in Early Greek Thought*

ودراسة Lloyd تُوسّع مجال البحث، فلا تكتفي بدراسة التمثيل عند أفلاطون، بل تتجاوزهُ لتدرسه عند الفلاسفة الذين سبقوا سقراط وعند أرسطو.

(2) نُشير إلى أنّ الدراسات التي تناولت الموضوع نفسه كثيرة، ونُحبّ أن نشير إلى عنوان دراسة ليول ريكور Paul Ricoeur تحمل عنواناً مُشابهاً للعنوان الذي عنواننا به دراستنا وهي:

«Métaphore et discours philosophique», in *La métaphore vive*, Editions du Seuil, 1975.

ويميل بول ريكور إلى الفُضّل بين ما هو استعاري وبين ما هو فكري. ونُشير إلى دراسة مارغريت شاترجي (Margaret Chatterjee) وهي تحمل عنواناً مُشابهاً أيضاً:

- Margaret Chatterjee, «Metaphor and Philosophical Discourse», in *The Language of Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

الفلسفة وهو التخيلي فيها<sup>(1)</sup>، ولكن نرى أنها لم تُقدّم نظريةً متكاملةً للاستعارة

= والمؤلف ممن يُعيد الاعتبار للتخيلي في الفلسفة وهي تعدّ التخيلي مُكوّناً للفلسفي ومُشكلاً إياه لا مُجرّد تابع للتصديقي. ونُشير أيضاً إلى أهميّة التأمّلات التي ضمّنها الشاعر الفرنسي بول فاليري (Paul Valéry) في:

- *Philosophie*, in *Cahiers*, Edition établie, présentée et annotée Par Judith Robinson, Gallimard.

(1) لقد سبق لطفه عبد الرحمان أن أشار إلى أهميّة البُعد التخيلي للفلسفة، مُعتبراً أنّ التخيلي هو ما يُشكّل الجانب الإشاري من الاستنتاج الفلسفي. يعتبر طه عبد الرحمان أنّ اللفظ الفلسفي هو المفهوم، والجُملة الفلسفية هي التعريف، والنصّ الفلسفي هو الدليل. ويُعيد طه عبد الرحمان الاعتبار للتخيل مُعتبراً أنّ الفلسفة الحيّة «تُقدّم التخيل على الاستنتاج، فلا نزاع في أنّ التخيل يُتوسّل به في توضيح الاستنتاج، ووجود الوسيلة مُتقدّم على وجود مقصدها»، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 105.

ولا نوافق في أنّ التخيل لتوضيح الاستنتاج فقط، وقد فضلنا أسباب ذلك في هذا البحث في الباب الثاني ضمن الأقسام المُتعلّقة بوظيفتي الاستعارة والتمثيل، خصوصاً القسم المُتعلّق بالوظيفة المُتولّدة من التفاعل، ويبلغ الأمر بطه عبد الرحمان إلى عدّ الفلسفة الحيّة «فلسفة تخيلية بحق» يُنظر المرجع السابق، ص 102.

وللفلسفة الحيّة مفهومٌ خاص لديه، فهي تُقابل ما يُسمّيه الفلسفة الخالصة، وتختصّ الفلسفة الحيّة من جانبها المفهومي بكون الجانب الاصطلاحي يستند إلى الجانب التأيلي، وفي حال تعدّد إيجاد مُقابل له ينتقل عنه إلى مُمارسة التأيل، ومن جانبها المُتعلّق بالتعريفات بكون جانبها التفريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي أو ينتقل عن جانبه التمثيلي الأصلي الذي لا يُوافق المجال التداولي إلى تمثيل يُوافق هذا المجال، ومن جانب الأدلّة تختصّ بكون جانبها الاستنتاجي يستند إلى الجانب التخيلي، وأيضاً من كون الجانب الاستنتاجي المُترجم ينتقل فيها إلى رتبة التخيل متى ظهر أنه يستغلّق على فهم المُتلقي، المرجع السابق، ص 92-97-102.

ويكشف عن سبب عُقم الأدلّة في الفلسفة التي تنكّر لأهميّة التخيل فيقول: «يأتي عُقم الأدلّة في الفلسفة الخالصة من كون جانبها الاستنتاجي لا يستند إلى الجانب التخيلي وأيضاً من كون الجانب التخيلي المُترجم ينتقل فيها إلى رتبة الاستنتاج؛ وفي المُقابل، تأتي إنتاجية الأدلّة في الفلسفة الحيّة من كون جانبها الاستنتاجي يستند بالضرورة إلى الجانب التخيلي وأيضاً من كون الجانب الاستنتاجي المُترجم ينتقل فيها إلى رتبة التخيل متى ظهر أنه يستغلّق على فهم المُتلقي» نفسه، ص 102..

وإذا كنا في هذا البحث سنعدّ التمثيل جزءاً من التخيل، ذلك أننا نعتبر أنه لا وجود لتمثيل مُبراً من المفهومية الفلسفية، فإن طه عبد الرحمان يعدّه مما يُشكّل الجانب الإشاري مما سماه التعريف الفلسفي. ولنا تصوّر خاص عن علاقة التصوّر بالتصديق فالاستدلال، استقيناها =

الفلسفية في معظم تجلياتها، هذا وقد تمّ إغفال البحث في منطقة من مناطق الاشتغال الفلسفي وهي الفلسفة الإسلامية.

سُحاولُ أن نضع نظريةً تأخذ في الاعتبار تجليات الاستعارة، كالتجلي التمثيلي والتمثيلي القصصي، والتمن الذي سنختاره هو المتن الأرسطي ومتمن الفلاسفة المسلمين الثلاثة الفارابي وابن سينا وابن رشد للاعتبار الآتي:

يُمكن عدّ أرسطو أول من وضع نظريةً في خصوصية العلم الفلسفي مُنتبهاً على الكثير من تفاصيلها، مُقيّدة في حيزٍ مُتقارب. وقد كان للفلاسفة المسلمين إسهامٌ في زيادة الفطنة بتلك الخصوصية. فقد ساعد وفود الفلسفة على المجال الحضاري الجديد، وقد نمت تجارب معرفية ذات آليات منهجية خاصة، ساعد على المُقارنة بين الفلسفة وغيرها من المعارف، كعلم الكلام والفقه، مما ساعد أكثر على تمييز الفلسفي.

= من نظرية ابن تيمية يجعل الفصل بين المُستويات الثلاثة فصلاً لا طائل فيه، ولمن أراد أن يطلع عليه فليُنظر في هذا البحث الفصل الخاص بمناقشة ابن تيمية لنظرية التصوّر.

والنتيجة نفسها يصل إليها عبد الرزاق الدوّاي في بحثه بعنوان: «التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفي»، ولا يكتفي بالتنبيه على الأهمية بل يُقدّم نماذج من تخييلات وتمثيلات فلسفية، وينتهي إلى النتيجة الآتية وهي: «أنّ المُتخيّل من صميم الخطاب الفلسفي ومن مُكوّناته، ومن العمليات والعناصر المُنتجة له.

... ومن خلال النماذج التي عرضناها، نلمس عن كثب أنّ الفلسفة، على الرّغم من سعيها المُتواصل لعقلنة خطابها، وحرصها على تبرير قضاياها والتدليل على أطروحاتها، وفقاً للمعايير المنطقية، تظلّ حاملةً في ثناياها بعض آثار ورواسب ماضيها غير العقلاني. وإذا بدا المُتخيّل والأسطوري في الخطاب الفلسفي مكبوتاً، فهذا لا يعني بالضرورة أنه ميت تماماً. فهو لا يكفّ عن الظهور والاختفاء في أغلب الخطابات الفلسفية، ولا نستني منها الخطابات المُعاصرة ذاتها... وربما كان استمرار المُتخيّل في ثنايا الخطاب الفلسفي نشيطاً في الخفاء، هو الذي يُمدّد هذا الخطاب بالحيوية وبالحوافز؛ بل بما يجعله أحياناً يتفتّق عن لمحات إشراقية وإبداعية رائعة» الدوّاي، عبد الرزاق، «التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفي»، في تكوّن المعارف، دور القياس التمثيلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة/ ندوات ومناظرات رقم، 117، تنسيق بناصر البعزاتي، ص 143-144.



## مسائل البحث

سُحاول في هذا البحث الإجابة عن ثلاث مسائل كُبرى تتفرّع منها مسائل صغرى:

### المسألة الأولى

وهي مسألة الفَلسفة وترتبط بتمييز الفَلسفي، فلن تكونَ المسألة عن الماهية، وسنصوغها في الصّورة الآتية: ما الذي يُميّز الفَلسفي من غيره؟

سُحاولُ الإجابة عن هذه المسألة من خلال التعرّف على ما اقترحه فلاسفة تمّ اختيار مَنَهم، وهذا المَنَ نعتبره مُؤسساً لأول رؤية عما هو الفَلسفي، وهذه الرؤية ما زالت تعمل عملها وتؤثّر بآثارها في الأذهان. ولكن هذا التعرّف هو من أجل تقويم نظريتهم، وأهمّ ما سنسأله هو:

1 - دعوى إدراك ماهيات الأشياء في المُستوى التصوّري.

2 - دعوى بُرهانية الفَلسفة في المُستوى الاستدلالي.

وسيكون التقويم من خلال استحضار أطروحات بديلة وهي:

- أطروحة قديمة، وهي أطروحة ابن تيميّة الذي نحسب أنه من أعمق من ردّ على الفلاسفة. وردّه كان بتقويم نظرية التصرّور الفَلسفي، وبيان بطلان دعواهم المُتعلّقة ببُلوغ ماهيات الأشياء، وكان بتقويم نظرية الاستدلال لديهم، وبيان بطلان دعواهم الكُبرى المُتعلّقة ببُرهانية الفَلسفة، ودعاؤٍ أُخرى فرعية سُنبيتها في حينها.

- أطروحة جديدة، وهي أطروحة بعض الفلاسفة كجيل دولوز (Gilles Deleuze)، وبعض فلاسفة العلم الذين وازنوا بين الفَلسفة والعلم كجيل غاستون غرانجي (Gilles Gaston Granger)، وقد قَطَن هؤلاء إلى تعددية الفَلسفات المُتولّدة من إبداعية واختلاقية الفَلسفة الناتجة من صناعة مفاهيم هي التي تُعدّد التصوّرات، وهي الفِطنة التي غابت عند الفلاسفة. وفق هذه الأطروحة، لا تسعى الفَلسفة إلى إدراك الحقّ حتى تنوّع من الحقّ بسبب أوضاع وتمييزات مفهومية، فيصير الحقّ تابعاً لوضع فِلسفي ما.

- وأطروحة الحجاجيين، وهم الذين شهدوا ميلاد الفطنة برهانية المنطق الرياضي، والرياضيات، فشككوا في برهانية الفلسفة، مُعتبرين إياها حجاجيةً وخطائيةً وذات أبعاد بيانية وبلاغية.

### المسألة الثانية

وهي مسألة الاستعارة، وسنطلب الأمور الآتية: معنى الاستعارة، العلاقة بينها وبين التمثيل عموماً والتمثيل القصصي خصوصاً. وسنحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل الاستعارة مُجرّد استبدال لفظ مكان لفظ آخر؟ هل تقتصرُ على تحقيق وظيفتي التزيين والتحسين؟ هل التمثيل أضعف صور الاستدلال بالإضافة إلى قياس الشُمول والاستقراء؟

سننطلقُ الجواب عن هذه الأسئلة من استنباط مُقتضيات ما وضعه الفلاسفة وهي مُقتضيات تتولّد باللزوم، فسُنميّز تصوّرههم للاستعارة وللتمثيل، وسننّبّه على المقام الذي أنزله كُُلّ واحد منهما، والمواضع التي رأوها مُناسبةً لاستخدامهما. إنّ الأوضاع المُتعلّقة بالاستعارة والتمثيل فرع عن الأوضاع المُتعلّقة بعلم الفلاسفة، وكما أننا سنحاول مُساءلة الأوضاع الأصلية سُنُائل الأوضاع الفرعية. وستكون المُساءلة من خلال افتراض احتمال آخر تكون به الاستعارة ممّا لا يُمكن استبداله، لأنها ليست مُجرّد استبدال لفظ مكان لفظ آخر، ولا يُمكن أن يصل هذا الافتراض إلى مقام النظرية حتى نُسائل نظرية الفلاسفة عن علاقة اللفظ بالمعنى وهي التي ترى أنّ المعنى يسبقُ اللفظ، وأنه تُوجد إمكانية الفصل بينهما.

نجد للرؤية الاستبدالية التي تمّ ترسيخها فلسفياً من رسخها في مجال علم البلاغة، ومُساءلتنا لهذه الرؤية، سيكون بالانفتاح على رؤية قديمة هي لابن تيميّة، وهو الذي ينطلق من مُقدّمة: اللغة استعمال ولا مجاز في اللّغة، مما سيؤثر في كيفية تصوّره للاستعارة، وسيكون بالانفتاح على رؤية بلاغية وفلسفية تقترح اعتبار الاستعارة ما ينتج من التفاعل<sup>(1)</sup>. الرؤية التفاعلية بتصوّرها الجديد تضع للاستعارة وظائف بديلة غير التي وضعها الفلاسفة التقليديون، كوظيفة الإخبار والحلق.

(1) كروية كل من ريتشارد (Richards)، ماكس بلاك (Max Black)، ديفدسون (Davidson)، لايفوف (Lakoff) وجونسون (Johnson).

### المسألة الثالثة

وهي الأخيرة، عن خصوصية الاستعارة والتمثيل في الفلسفة: هل حضور الاستعارة والتمثيل في النصوص الفلسفية أمرٌ عارض؟ ما خصوصية الاستعمال الفلسفي للاستعارة والتمثيل في النصوص الفلسفية؟ لن يكون أمر الاستدلال على حضور الاستعارة والتمثيل بالمعنى العام والخاص مما يحتاج إلى جهد كبير، ولكن التساؤل عن عرضية أو جوهريّة الحضور هو الأهم، وأكثر من ذلك التساؤل عن مميزات الاستعارات والتمثيلات الفلسفية، وعن الوظائف الخاصة التي تحقّقها داخلها.

سيكون أمر الاستدلال من تاريخ الفلسفة على عدم عرضية حضور الاستعارات والتمثيلات في الفلسفة يسيراً. ويدلّ عليه اتساع تبادل التّهم بين الفلاسفة، إذ نجد الفلاسفة يتّهم أحدهم الآخر بأن فلسفته مجرد تمثيلات شعرية، ولكن نجد المتّهم (بكسر الهاء) لا يخلص من استخدامها. ولا نجد لأنفسنا مخرجاً إلا بالتنبيه على بعض ملامح نظرية عامة للاستخدام الفلسفي للاستعارات والتمثيلات، وإقران ذلك بنماذج تطبيقية، ونكون بذلك قد أنجزنا ما وعدنا به.

### منهج البحث

لقد اخترنا أن نطلق من دراسة ما رسمه الفلاسفة من حدود لتبيينها على خصوصية العلم الفلسفي، ذلك أنّ أوّل الخطوات التي سنرسمها هو التعرّف على أول دعوى مصوغة صياغةً شبه كاملة تتعلق بماهية الفلسفة وقد وضعها أرسطو. والتعرّف على هذه الدعوى سيكون سابقاً للتعرف على أوضاعهم المتعلّقة بالاستعارة والتمثيل، وسيبيّن أنّ الأوضاع والأحكام والمواقف المتعلّقة بهما منسجمة تمام الانسجام مع ما تتطلّبه المقدّمات المتعلّقة بماهية الفلسفة، وهي مُستدعاة نتيجة ما تُلزم به الأوضاع المتعلّقة بتصورهم للفلسفة.

الجواب عن سؤال الفلسفة سيكون إذن بالانطلاق من وضع نعتبره أولياً بمعنى الأهميّة ومعنى البداية، وهذا الوضع هو وضع أرسطو. يختلف ما اخترناه عن محاولة طه عبد الرحمان على أهمّيّتها، لأننا اخترنا أن نخالط وضعاً فلسفياً خاصاً يتعلق بسؤال ما الفلسفة، وتلك المخالطة لن تجعلنا نحكم بما حكم به

الوضع، فهي من أجل الانتباه على محدوديتها ومشروطيتها، وذلك الانتباه من أجل التجاوز.

ولكن لن نجرؤ على التجاوز مُفردين لأننا اخترنا أيضاً أن نتخذ لنا رداءً، ووضعاً بديلاً من التراث ذاته ليؤازرنا ونحاول بمعيتته التجاوز.

ولا نجد في ما بلغه علمنا في تقويم دعاوى الفلاسفة فيما يتعلق بالعلم الفلسفي أفضل من محاولة ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين. سنستخدم هذه المحاولة للعبور والمجازة، وسيتم استثمارها من جانبيين:

1 - من جانب تقويمه لنظرية الحد.

2 - من جانب تقويمه لنظرية الاستدلال الفلسفي.

وسنسى لتحقيق غايتين:

1 - التعرف على المسلمات والمقدمات في رؤية الفلاسفة عن الفلسفة، وهي منطلقهم في رسم ملامح رؤيتهم عن خصوصية علم الفلسفة، والتعرف على هذه المسلمات هو الذي سييسر أمر المُجازة.

2 - التعرف على ما يقتضيه التجاوز من إعادة الاعتبار لما لم يعتبروه، ويتعلق الأمر في هذا المقام بقياس التمثيل.

نعتبر أنّ ابن تيمية انطلق من مقدمات مخالفة لمقدمات الفلاسفة، فانهى إلى نتائج مخالفة، من بينها رد الاعتبار لقياس التمثيل.

مخالطة نسقين من الأنساق يبدوان متعارضين ستسمح لنا بالمُجازة والانتباه على بعض ما يُميّز الفلسفي من جانبيه: التصوري والاستدلالي، وسيتم لنا المجال لاستثمار أطروحة كُُلّ من دولوز وغرانجي فلقد انتبه هؤلاء على البعد الاختلاقي للفلسفة، مُعتبرين إياها صناعة وضع المفاهيم، ما كان للفلاسفة، من داخل أنساقهم، أن ينتبهوا على هذا الأمر، ويُمكن أن نعتبر أنّ إدراكهم يتحقّق عبر هذه المفاهيم، ويستحيل أن يُبصروا إبصارهم، إلا أن يضعوا بصراً جديداً يتولّد من مفاهيم مُختلفة أُخرى، هي مُخلقة أيضاً، أو أن يخرجوا خارج ما يصنعون ليُدركوا ما كانوا يصنعون.

سُحاول أن نُغيّر طريقة إدراكنا لما هي الفَلسفة، وننتظر ما سينتج من ذلك من تغيير نظرنا للاستعارة والتمثيل ولوظائفهما، وغايتنا وضع نظرية للاستعارة والتمثيل الفَلسفيين.

نحتاجُ تمهيداً لذلك إلى عدم المُحافظة على عاداتنا في النظر إلى الاستعارة والتمثيل وهي العادات التي رسّخها الوضعُ الفَلسفي الأرسطي، وهي العادات التي لم تجعل من الاستعارة والتمثيل باستثناء التمثيل التناسبي، غريبين عن القول الفَلسفي قريين للشعر والخطابة.

والاستعارة ناتجةٌ من استبدال لفظ مكان لفظ، والتمثيل ناتج من قياس جُزئي على جُزئي آخر. وقد أدّت تلك العادات التصورية إلى الحطّ من مقام كُلّ من الاستعارة والتمثيل، وإلى رسم وظائف لا تتجاوز التحسين والتزيين بالنسبة للاستعارة.

اخترنا الانتماء إلى المذهب التفاعلي، ونرى أنّ الأمرَ يتعلّق دائماً باختيار. فنحن لن نُصوّب ولن نُخطئ بل نسعى إلى تغيير عادات الفكر، وذلك بالانطلاق من تصوّرات أخرى تُحدّد للاستعارة والتمثيل وظائف جديدة، كوظيفة صياغة المعاني الجديدة، ووظيفة الحجاج، والوظيفة التصديقية.

لن يكون أمرُ الاستدلال على قرابة الاستعارات والتمثيلات من جنس القول الذي هو الفَلسفة، وهو الجنس الذي طالما تنكّر لهما، أمراً صعباً، ولكن دعونا نعترف بالأمر الآتي: لا يُمكن أن نُنكر أنّ الاستعارة والتمثيل يخضعان لامتحان صعب وهما يُستعملان لبناء المعاني الفَلسفية، ولا شك أنّ ذلك سيعودُ عليهما بالأثر العظيم، مما يجعل السؤال عن خصوصية استعمال الاستعارات والتمثيلات في الفَلسفة سؤالاً يتعدّد تفاديه. وهذا السؤال هو الذي سيُحرّكنا لاقتراح نظرية في الاستعارة والتمثيل مُستعملين استعمالاً فَلسفياً.

لقد كنتُ مُمتحناً في اختيار الطريقة التي أعالجُ بها مغاليق هذا البحث، وقد كان بالإمكان أن أختار الانغماس في النصوص الفَلسفية - وهذا ما قمتُ بجزء منه - وقد كان بالإمكان أن تكون الدراسة مُقتصرةً على متن فَلسفي محدود حيّزه، أدرسُ التخيلي فيهِ، وكان بالإمكان أن أستخرجَ نظريةً للتخيلي في

الفلسفي. كانت أحكامي ستكون تمثيلية لأنني سأقيس على أمثلة جزئية، ويُسبه هذا العمل الذي لم يُعد إلا افتراضياً العمل الذي قامت به جوديث شلانغر. تلك إمكانات لم اخترها، واخترت أن يكون معظم هذا البحث نظرياً، والتمثيل فيه قليلاً. ولكني لم أשא أن أخلي هذا البحث من فصل أمثل فيه ببعض التماذج من تاريخ الفلسفة، وقد اخترت بعض الموضوعات التمثيلية كالحلم والطابع والثور، وهو آخر فصل في هذا البحث.

### تصميم البحث

احتاج الأمر لتحقيق ما سبق إلى البدء بمدخل عام. وقد ارتأينا أن نتحدث فيه عن تمييز بعض دلالات الألفاظ التي تُشكّل عنوان الكتاب، كلفظ النصّ وعلاقته بمعنى الكتاب، ولفظ الاستعارة، ولفظ التمثيل، وإلى تقسيم البحث إلى باين:

### الباب الأول

وقد عنونته بالرؤية الفلسفية لنفسها وللإستعارة والتمثيل قديماً، وهذا الباب لدراسة رؤية الفلاسفة (المثائين) للإستعارة وللتمثيل، وهذه الرؤية استنبطناها من رؤية الفلاسفة لما اعتبروه العلم الحقيقي وهو العلم الفلسفي، فكان البدء بدراسة رؤيتهم للفلسفة ذاتها، وسيحتضن الفصل الأول الكلام عن تمييزهم للفلسفة من خلال مستويات ثلاثة هي: التصور والتصديق والقياس. وما يعنينا في هذا الفصل هو تمييز تمييزهم للفلسفة، والغاية هي استنباط صورة الفكر التي استنبطوها، ويكون ذلك بالكشف عن المضمرات والمُسلّمات التي انطلقوا منها، وهذا مضموم في الفصل الأول.

ويضمّ الفصل الثاني الحديث عما نتج من تصوّراتهم التي حملوها عن الفلسفة وعن الحقيقة، من آثار على تصوّره للإستعارة ومكانتها وأمكانتها الطبيعية ووظيفتها. وستناول بالبحث الإستعارة عند كل من أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد، مُحاولين استنباط المُشترك بين هؤلاء الفلاسفة، والكشف عن البناء التصوري العميق المُختفي وراء أحكامهم عن الإستعارة.

وسيتناول الفصل الثالث بالدراسة التمثيل، وسيهتم أيضاً بدراسة الآثار الناجمة عن تصوّره الخاص عن الفلّسفة، وسنعتنى بالخصوص بدراسة أنواع التمثيل، وحقيقته العامة، وعلاقته بالقياس والاستقراء، وتقوم الفلاسفة له، وسنحاول في أثناء ذلك تقويم تقويمهم. ويتضمّن الفصل حديثاً عن التمثيل القصصي الفلّسفي، وهو الذي نودّ من خلاله استكمال الصورة التي كانوا يحملونها مُرتبطة بكلّ التجليات الاستعارية، وسيتمّ ذلك من خلال دراسة علاقة المنطق بالقيصة أو اللوغوس بالميثوس.

## الباب الثاني

وعنوانه بحدود الرؤية الفلّسفية المثائية لنفسها وللاستعارة وللمثيل، ويتضمّن هذا الباب نتائج مُحاولتنا بيان حدود الرؤية التي كانت للفلّسفة عن نفسها، وللتصوّر الذي حملته للاستعارة وللمثيل وللموقف الذي اتخذته منهما، والباب عبارة عن استكمال تقويم الرؤية المثائية التي حاولنا استنباطها في الباب الأول.

وهذا التقويم سيكون من خلال استحضار بدائل نظرية استقينا بعضها من رؤية قديمة هي رؤية ابن تيميّة، وهو التقويم الذي ضمّمناه في الفصل الأول، وهو تقويم سيمسّ كلاً من نظرية التصوّر ونظرية البرهان، أما نظرية التصديق فمضمّنة في التصوّر، لأنّ أيّ تصوّر تصديق في نظره. أما الكلام عن الرؤية الحديثة فسيضمّنه الفصل الثاني، وهو الذي سنفرغ فيه للحديث عن رؤية كلّ من دولوز وجرانجي عن خصوصية التصوّر الفلّسفي. أما التنبيه على خصوصية الاستدلال الفلّسفي فسيكون باستثمار بعض مُعطيات الدراسات الججاجية الحديثة، وأهمّ هذه الثمار، التمييز بين البرهان الخاص بالرياضيات، والججاج الخاص بالفلّسفة وبقاقي المعارف الإنسانية.

ما سيضمّنه الفصل الأول والثاني كان من أجل التمهيد لتجاوز رؤية الفلاسفة وبمعيّتهم البلاغيون القدماء، لما هي الاستعارة وما هي وظائفها، وهذا ما سيضمّنه الفصل الثالث. وسيكون ذلك من خلال المُقارنة بين رؤيتين: الرؤية الاستبدالية وهي التي يُمثّلها الفلاسفة والبلاغيون القدماء، والرؤية التفاعلية التي يُمثّلها ابن تيميّة قديماً، وجماعة من البلاغيين حديثاً، وسُنهي الفصل باقتراح

رؤية جدلية للاستعارة، تُراعي بُعدها الناتجين من التركيب والتمثيل، وما يعيننا أكثر هو الإعلاء من مكانة البعد الذي أغفلته الرؤية التي سنجادلها، وهو البعد الناتج من التركيب، مما يؤدي إلى التفاعل بين مكونات العبارة الاستعارية.

ويخطو الفصل الرابع للحديث عن الاستعارة والتمثيل داخل الفلسفة لا خارجها. وسنُعرّف ببعض الاتجاهات الفلسفية التي كانت لها فطنة بالأبعاد الاستعارية والتمثيلية للأحكام الفلسفية. وقد اخترنا أن نُمثل:

أولاً: بالوضعية المنطقية، لما كان لها من إسهام في الكشف عن البعد التخيلي للفلسفة، ثانياً: بفلسفة اللغة العرفية، وهي التي جعلت الاستعمال العرفي للغة معياراً للحكم بمجازية الاستعمالات الفلسفية.

ثالثاً: بفلسفة بيرغسون، الذي أعلى من مكانة الصورة، واضعاً إياها فوق المفهوم.

رابعاً: بفلسفة نيتشه، الذي اعتبر الحقيقة جيشاً من الاستعارات.

خامساً: بفلسفة هيدغر ودرّيدا، وهما اللذان اعتبرا، زوج الاستعارة/ الحقيقة زوجاً من وضع الميتافيزيقا، وهي التي اختلقت تقسيم الموجود إلى محسوس ومعقول.

ورغم فطنة الرؤى الفلسفية السابقة بالبعد الاستعاري للفلسفة، إلا أنها لا تستطيع أن تتخلص من سجن المفاهيم التي تضعها، وتلك فضيلة الفلسفة.

المبحث الثاني هو للكلام عن خصوصية الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، وأحكامنا ستحاول أن تتخلص شيئاً ما من سُجون الأوضاع المفهومية لتكتسب شمولية ما، فتصدق على جميع الأوضاع الفلسفية. لقد كان تغير الوجهة التي ارتسمت بفعل مواجهة الوضع الراسخ الذي اتخذناه ذريعة لتغيير تلك الوجهة، مُفضياً إلى شُخوص صورة جديدة للفكر، ومفهوم آخر للحقيقة. وذلك الإفضاء شعرنا بجزء منه ولم نشعر بأجزاء أخرى. سنُخصّص قسماً في المبحث لعرض بعض ما قطننا إليه من أجزاء الصورة البديلة، والمفهوم الآخر للحقيقة (مع ريتشارد رورتي)، وسيكون ذلك بصحبة كل من لايكوف وجونسون، مع استنباط مقتضيات ذلك فيما يتعلّق بالاستعارة وعلاقتها بالمفهوم.



وستُتبع ما سبق بالحديث عن خصوصية الاستعارة التمثيلية، والتمثيل التناسبي، وهما اللذان ندعي أنهما الأنسب والأصلح للاستخدام الفلسفي، وذلك تمهيداً للحديث عن خصوصية الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، ويتضمن المبحث الكلام عن الاستعمال الجيد والرديء للاستعارة وعن وظائف الاستعارة.

وستُخصّص الفصل الأخير للتمثيل ببعض نماذج من استعارات وتمثيلات وقصص فلسفية. وقد قصدنا إلى أن تكون هذه الأمثلة من أطوار مختلفة من تاريخ الفلسفة، كطور الفلسفة اليونانية، وطور الفلسفة الإسلامية، وطور الفلسفة الحديثة. وكان التمثيل من استعارات وتمثيلات كانت حاضرة في متن فلاسفة كأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد وديكارت وكانط وشوبنهاور. وقد اخترنا - فيما يتعلّق بالقصص - التمثيل بقصة الكهف لأفلاطون، وقصة سلامان وأبسال وقصة الطير لابن سينا، وقصتين وردتا في فلسفة كل من ليبنتز وهيدغر.

وسنختم البحث باستخلاص أهمّ النتائج، وبالتنبية على بعض آفاق البحث.



## مدخل عام

### حول معاني الكتاب، والكتاب الفلّسفي والاستعارة والتمثيل

سنسعى في هذا المدخل إلى الجواب عن سؤال ما النصّ؟ وما النصّ الفلّسفي بالخصوص؟

سنسعى أيضاً إلى التمهيد ببعض التفاصيل المرتبطة بلفظتي الاستعارة والتمثيل، تفصيلات ستتبعه على ما في هاتين الكلمتين من دلالاتٍ مختلفة ناتجة من الاستعمال الواسع لهما داخل مجالات معرفية متعدّدة، وناتجة أيضاً من تأثير معاني الكلمات المُقابلة في اللغات الأعجمية كالفرنسية والإنكليزية. ولهاتين اللغتين تأثيرٌ في الاستعمال العربي للكلمتين؛ فمن وراء ستار تعمل المعاني الأعجمية عملها فلا بُدّ من الفطنة بها.

### تنبيه

لقد ساد استعمال لفظه نصّ، وتوارت ألفاظ أخرى نجدها أكثر مناسبة للدلالة على ما نريده بل حتى تنبيهاً على المسائل التي ستعرضنا في هذا البحث. ونجد أنفسنا مضطربين لاستخدام اللفظة المُتداولة ولكن لن يمنعنا ذلك من استخدام لفظه نصّ بمفهوم كتاب. سنستخدم لفظه كتاب أيضاً، وكلمة نصّ - مُستعملة - هي حاملة لجميع ما يضيئه لنا استعمال الكتاب من المعاني وما يُنبهنا عليه من المسائل.

مُشكلات الاستعمال هذه تولدت من وشك انقطاعنا عن الاستعمالات التراثية للألفاظ، وبسبب تسخير الألفاظ الأعجمية للألفاظ العربية، وهذه الألفاظ هي التي كانت حاملة بمعانٍ غير التي تحمل بها الآن، فيقع التردّد. لننظر أولاً في شأن لفظه النصّ.

## معنى «النصّ»

صار «النصّ» يُستعمل بصورة تتسع مُقابلاً لـ (Texte) أي القول أو اللفظ وقد قيّد بالكتابة، وهذا لا يعني أنّ النصّ لا يزال في مقامات أخرى وفي سياقات أخرى يُستعمل كما كان يُستعمل قديماً للدلالة على منزلة من منازل وُضوح المعنى الذي يُفهم من اللفظ، فالنصّ قسم من أقسام اللفظ من جهة وحدة الفهم أو تعدّده، وهو في أصول الفقه ينتمي إلى «مبحث الدلالة». في التعريفات للجرجاني: «النصّ ما ازداد وُضوحاً على الظاهر لمعنى في المُتكلّم، وهو سَوَق الكلام لأجل ذلك المعنى، فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتمّ بغمّي، كان نصّاً في بيان محبته.

وما لا يحتمل إلا معنى واحداً. وقيل ما لا يحتمل التأويل»<sup>(1)</sup>.

وينقسم النصّ إلى نصّ من جهة الصيغة ونصّ من جهة المفهوم. يقول ابن رشد: «والألفاظ، سواء كانت أسماء أو حروفاً أو أفعالاً أو مفردة أو مُركّبة، منها ما يفهم عنها بصيغتها في كلّ موضع معنى واحداً أبداً، وهذه بعض ما يَعنون بالنصّ في هذه الصناعة»<sup>(2)</sup>، ولنسّمه نحن النصّ من جهة الصيغ»<sup>(3)</sup>.

ويُعطي ابن رشد أمثلةً نفطن من خلالها إلى أنّ النصّ لا علاقة له بمفهوم النصّ الذي هو القول وقد قيّد بالكتابة. «واللفظ كما قلنا إنما يكون نصّاً إذا فهم عنه في كلّ موضع معنى واحداً، وهذا يُوجد في المُفرد والمُركّب. أما مثال المُفرد فكالإنسان والفرس والحيوان، وأما في المُركّب فمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وبالجملة كلّ ما تركّب عن المُفردات النصوص، ولم تكن الضمائر فيه مُحتملة أن تعود على معنى أكثر من واحد»<sup>(4)</sup>.

فالنصّ بالمفهوم القديم قد يكون مُفردة، وهو في كل الأحوال يتعلّق بدرجة انكشاف معنى اللفظ.

(1) الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1997، ص167.

(2) وهي صناعة أصول الفقه.

(3) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ص101.

(4) المرجع السابق، ص103.

ما هو الاصطلاحُ المناسب للدلالة على معنى اللفظ وقد قُيدَ بالكتابة، اصطلاح يصطلح مع الاستعمال الذي تعارف عليه القدماء ويدلّ على ما تدلّ عليه المُقابلات الأعجمية؟ إنه الكتاب.

### اشتقاق الكتاب

في مُعجم مقاييس اللُغة: «الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدلّ على جمع شيء إلى شيء من ذلك الكتاب والكتابة»<sup>(1)</sup>.

أما المادة التي اشتقّ منها الكتاب فتدورُ حول معنى الجمع، فما الذي يُجمع بالكتاب؟ الذي يُجمع ويُضمّ بالكتاب هو الحروف، والكتاب في المُفردات في غريب القرآن: «وفي التعارف ضمّ الحروف بعضها إلى بعض بالخط»<sup>(2)</sup>.

ولكلمة كتاب معنى أشمل فهو يدلّ أيضاً على المضموم من الحروف المنطوق بها، أي إنّ الكتاب قد يدلّ على القول قبل أن يُقيدَ بالكتابة أو بالخط. في المفردات: «وقد يُقال ذلك أي الكتاب للمضموم بعضها إلى بعض باللفظ، فالأصل في الكتابة التّظّم بالخط لكن يُستعار كُلّ واحد للآخر، ولهذا سُمي كلام الله وإن لم يُكتب كتاباً كقوله: ﴿المرّ ذلكَ الكُتُبُ﴾ وقوله: ﴿قالَ إني عبدُ اللَّهِ عاتني الكُتُبُ﴾»<sup>(3)</sup>.

يُذكّرنا ما سبق بما ذهب إليه دريدا (Derrida) حين اعتبر أنّ الكتاب هو الأصل، وأن القول الملفوظ ذاته كتاب، وقد عمل على استعارة ما يتعلّق بالكتاب من الصُّور لتصور القول، وهو بذلك يُخالف ما كاد يقع عليه الإجماع من عدّ القول هو الأصل والكتاب فرعاً، ذلك أنّ للقاتل قولاً وقصداً يُقيد باللفظ ثم يُقيد اللفظ بالخط.

ولا ننسَ أنّ الكتاب ليس في الأصل ما نتج من الكتابة، أي ما نتج من

(1) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1999، 158/5.

(2) الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن، راجعه وقدم له وائل أحمد عبد الرحمان، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ، ص425.

(3) المرجع السابق، ص425.

جمع الحروف خطّاً أو لفظاً، بل هو عمل الجمع ذاته. «والكتاب في الأصل مصدر ثم سُمي المكتوب فيه كتاباً» نقول إذن كتاب الشيء أو كتابته بمعنى.

وبالتعدي يُقال كتاب للصحيفة مع المكتوب فيه<sup>(1)</sup>، ولكن لنتنبه على أنّ جسماً ما يضمّ المكتوب أي المُقيّد بالخط هو آخر ما يستحقّ أن يُسمّى كتاباً، ذلك أنّ ما يستحقّ أكثر هو الذي من أجله ضُمّت الحروف وهو المعنى والمُراد، وحتى ما نراه من انضمام الحروف المخطوطة وهي التي يضمّها جسم الكتاب، ليست الأكثر أهمية.

ماذا لو أنني أهديتُ جسم صحيفة وهي لا تضمّ خطوطاً داخلها، فهل يُمكن أن أقول إنني أهديتُ كتاباً؟ نعم ولكن المعنى بعيد عن الحقيقة مغالٍ في المجازية، بل إنّ ما قلته سيكون هزلاً وسخرية.

أما ما ذهب إليه دريدا وهو أنّ المخطوط هو الأكثر أهميةً فذلك لما يتضمّنه من إمكانية التأويل غير المتناهي، ولكن بعد فصله عن مُراد الكاتب إن كان له، ووضعه في سياقات لا متناهية، توحى بمعانٍ لا متناهية.

لأهمية المراد والمعنى يدلّ الكتاب عليهما، وهو الأصل، ولذلك فحين نقول إنني أهديتُ كتاباً فإنما أعني أهديتُ مُراداً ومعنى يُفيدهما ما هو مضموم بين دفتي الصحيفة المهدية.

يُعبّر الكتابُ عن العزم بالكتابة في المُفردات: «ووجه ذلك أنّ الشيء يُراد ثم يُقال ثم يُكتب، فالإرادة مبدأ والكتابة مُنتهى. ثم يُعبّر عن المُراد الذي هو المبدأ الذي أُريد توكيده بالكتابة التي هي المُنتهى...»<sup>(2)</sup>.

يُنظر من المكتوب أن يكون مُفيداً لمعنى، حتى ولو كان ذلك المعنى غير مقصود من الكاتب، ولا ننسَ مُشاركة القارئ وهو الذي يجمع المعنى ثانية، فقد يُحمّل عبارة معنى لم يحملها الكاتب كأن يقول قولاً غير ذي معنى فيجد له القارئ معنى في مقام ما. وذلك حتى تُوسّع ما يشمله الكتاب، فالكتاب قد يحمل من المعاني ما لم يقصد إليه الكاتب، حتى إنّ أمبرتو إيكو (Umberto Eco)

(1) معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ص 425.

(2) المرجع السابق، ص 425.

يقترح مفهوم مقصد النص<sup>(1)</sup> أو الكتاب بالاصطلاح الخاص، وهو اللفظ وقد قيّد بالخط.

الكتاب هو المقصد والمعنى، هذا هو الجوهر، وقد يُقَيّد ذلك المعنى أو ذلك المقصد في قول فتضمّ الحروف نطقاً لذلك، وقد يُقَيّد القول بالحروف خطأً، وقد تضمّ الأقوال المكتوبة في جسم كتاب.

الكتاب في أحد معانيه ما يُقابل القول، هل يُمكن أن نعتبر الكتاب مُجرّد محاكاةٍ للقول؟ أليس ابتداء الكتابة قاطعاً مع القول صائغاً المعنى صياغةً جديدة؟ فالمعنى يُبنى داخل الكتاب بناءً مختلفاً عن بنائه في القول.

لِننطلق مما نعده الحقيقة الآتية: حتى المقصد والمعنى مكتوب أي يخضع لشروط، وهو كتاب داخلي ومشروط ثقافياً وتاريخياً. ولكن ما الفرق بين القول الداخلي والقول الخارجي، وبين القول الخارجي والكتاب؟

الكتاب بالمعنى الخاص - وهو النصّ بالمعنى الحديث، وهو اللفظ وقد قيّد بالكتابة أو الخط - يتميز عن القول عموماً بأنه قولٌ يحمل في ذاته إمكانية الاستقلال عن صاحبه، إنه مكتفٍ بذاته، وهو قيّد للمعاني يُحتفظها فتخلد، وغياب الكاتب هو الأصل في الكتاب، لأنه لا يبدأ في الكتابة حتى يبدأ استقلال ما كتب، وهو لم يكتب حتى علم أنّ المكتوب يقوم مقام أقواله المنطوقة.

يستخلص بول ريكور ثلاث خصائص تُميّز الكتاب مُعتبراً، أولاً، أنّ القراءة لا يُمكن أن تكون كالحوار الدائر بين القائل والسامع، ذلك أن الحوار يسمح به حضورُ القائل الذي يحضر أقواله فيصتَحها أو يستدرك عليها، أما القراءة فتفترض غيابَ الكاتب، ولا تُؤدّي القراءة وظيفتها كاملة إلا والكاتب غائب، وحضوره كما يقول ريكور قد يُبطل عملها.

وثانياً، الكتاب يحجّب عنا العالم، ولا يُحيل عليه إلا بصورة غير مُباشرة، عكس القول الذي يتجذّر في ما حوالبه أثناء النطق به. مع الكتاب يرتفع العالم،

ولولا ذلك لما تمكنا من قراءة كتاب حُظَّ في زمن غابر وفَهِمِه. إنَّ استقلال الكتاب النسبي عما يُحيط به هو الذي يجعله يخلد، وتُصح الأَقوال المُقَيِّدة بالخط ذات مكانة تتحدّى استحالة المناظر المُطيفة، رَغْم أنها قد تُحيل عليها.

وثالثاً، تتحوّل الذات الحيّة إلى كائنٍ لغويّ، فيسوس الكاتب نفسه داخل الكتاب، ويتحوّل إلى تابعٍ كتابي<sup>(1)</sup>.

الخصائصُ الثلاث السابقة تجعلنا نفطن إلى أنّ المعنى الذي نسعى إلى بلوغه في الكتاب بمعناه الخاص - وهو النصّ بالمعنى الحديث - ليس هو مُراد الكاتب، وإن كان جزءً عظيم من مُرادِه مُتجلباً في الكتاب أو النصّ. فالمعنى يتجاوز ذلك إلى مقصد الكتاب ذاته.

حين يفنى الكاتب لا يبقى إلا كتابه، بل إنَّ كتابه يستلزم فناءه لحظة الكتابة بصورة مُتزامنة. إننا في الأخير لا نملك إلا كتابه، أما هو فغائبٌ والكتاب الذي بين أيدينا ليس هو بالضرورة الذي قصد إليه، فالقارئ يتدخّل بصُور جديدة للجمع والربط، حتى لو كان الكاتب حيّاً وقال: هي هذه الصورة التي أريد أن يكون كتابي عليها، ينذر أن يُوافق على ما نستنبطه من المقاصد، ونحن ننتقل من مُضمرات عصرنا وشواغله وأسلته وهومومه<sup>(2)</sup>.

من المعنى ما هو سطحي يُفهم من العبارات المُتتابعة أفقيّاً، ونقصد في مقامنا هذا المعنى الفلسفي، ومنه ما هو عميق يُفهم من بُعد آخر هو البُعد العمودي، وهو الذي يسمح لنا بالكشف عن مقصد وفكرة هي أعمق ما في الكتاب.

لا يقف الأمرُ عند هذا الحدّ فقد نكتشف غوراً آخر، حين نربط بين ما حَظّه الكاتب بنفسه بما خطّه غيره في جنس القول نفسه؛ فلعلنا نكتشف معنى آخر عميقاً قد يكون مُخبئاً لا ينتبه إليه إلا ذُوو الفِطر الفائقة.

(1) ينظر الخصائص الثلاث في مقال لبول ريكور بعنوان: «Qu'est ce qu'un texte» وذلك في كتابه بعنوان:

*Du texte à l'action, Essai d'hérméneutique II*, Editions du Seuil, 1986, p.154.

(2) استلهمنا في هذه الفقرة بعض أهمّ أفكار علم العبارة الحديث: الهيرمينوطيقا، وبعض ما تنبّهنا عليه أثناء قراءتنا لفلسفة دريدا.



وفلاسفة من مثل نيتشه ودرّيدا ودولوز وهيديغر (Heidegger) وريتشارد رورتى (Richard Rorty) وأبل كارل أتو<sup>(1)</sup> (Appel Karl-Otto) حاولوا هذا الأمر، فهم حين يُعلنون موت الميتافيزيقا إنما يُعلنون موتَ نمطٍ من أنماط صور الفكر التي هيمنت على الكتاب الفلّسفي منذ أن حُطَّت أول حروفه، فكأن الفلاسفة لم يكونوا ينسجون إلا على منوالٍ واحد لإنتاج معنى وحيد.

المعنى إذن منه ما هو في المُتناول، وهو معنى جُزئي يُستقى من عبارة جُزئية، لا يُحتاج إلى جُهد كبير لاستخراجه، ومنه معنى عميق يحتاج إلى جُهد أكبر لاستنباطه كلما كان أعمق، وأعمق المعاني هو الذي يُنتج الكتاب ولا يُنتجه الكتاب، فهو غير مشعور به من الكاتب.

### الكتاب الفلّسفي

لن نسعى للجواب عن سؤال الكتاب الفلّسفي سوى إلى إعادة إعمال الذي استنبطناها سابقاً ونحن نُجيب عن سؤال: ما الكتاب؟

ماذا نقصد بالكتاب الفلّسفي؟ هل نقصد معاني ومُرادات الفلاسفة منذ أن تولّد أول معنى فلّسفي؟ وهذا التولّد من الأمور المُختلف فيها، ولن نخوض في هذا الأمر، ولكن نوّد أن نُبيّن أنّ تحديد أو تمييز الزمن الذي تولّد فيه أول معنى فلّسفي - حتى بعد تمييز الزمان والمكان أي بعد حسم خلاف البداية - لن يكون أمراً مُمكنًا، فمن بإمكانه أن يطلع على النفوس ويكشف مُراداتها ومعانيها،

(1) «C'est là probablement ce que Sarah et Washoe (deux singes) n'apprendront jamais; en dépit de leur compétence, elles ne formuleront probablement jamais que des énoncés propositionnels, sans jamais s'engager dans une discussion argumentative concernant la vérité ou la fausseté de ces propositions» Appel Karl-Otto, *Le logos propre au langage humain*; trad. de l'allemand par Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, Editions de l'Eclat, Paris, 1994, p. 47.

يرفض أبل أن يكون القول من أجل مُطابقة الواقع، ويكشف عما في أقوالنا من البُعد الحُطّابي الجِجّاجي، ويبيّن أبل من خلال القول المذكور أنّ الذي يُميّز الإنسان من الحيوان هو قدرته على الانخراط في نقاشٍ جِجّاجيٍ لبيان صدق أو كذب القضايا، وليس الإنسان مُجرّد آلة مُردّدة لتلك القضايا وإن كانت مُطابقةً للأعيان، فالإنسان ذات قادرة على قيادة عمليات تحتجّ لصدقها أو كذبها.

وحتى أصحاب المعاني والمُرادات الفَلْسَفِيَّة لا يستطيعون ذلك من أنفسهم. الاطلاع على غَيْبِ النفوس مُستحيلٌ إلا بوسائط. وقد تكون تلك الوسائط ذاتها غير مُطلعة على غيبِ النفوس، خُصُوصاً أنّ النفوس التي نعني لم تُعد قائمة، ونحن لا ندري حتى من النفوس التي تحضّرنا الآن.

ليس في عالمنا المشهود وسيلة لبلوغ المعاني دون وساطة القول أو ما يقوم مقامه، ولا نعلم هل بإمكان المعاني أن تنفصل وتستقلّ عن اللغة. وقد اعتبر الفارابي في كتاب الحروف، أنّ الأفضل ألا تُبلِّغ المعاني الفَلْسَفِيَّة باللُّغة، وألا تمرّ على ما قد يجعل المُتلقي يلهو بما في الألفاظ الناقلة للمعاني الفَلْسَفِيَّة من الآثار التي عُلقت بها من استعمالاتها السابقة، ومنها الاستعمال الحِسِّي التخيلي.

إذا لم نختر أنّ يكون الكتاب الفَلْسَفِي بدلالة المعنى أو المُراد الفَلْسَفِي فذلك لاستحالة العُثور عليه، فهو من الأحداث التي لا تكاد تكون حتى تزول، فيستحيل حضوره المُطلق منا بل حتى من صاحبه، فهل سنختار أن يكون الكتابُ بمعنى القول الذي أُنقذ بعض المُراد من الموت أو الغياب المُطلق؟ ولا يعيننا المُراد الذي مات أو الذي كاد يكون فلم يكن، لأن مُراداً كهذا هو أولى ألا يُعثر عليه.

هل الكتابُ الفَلْسَفِيّ هو القول الفَلْسَفِيّ، أي الكلام المُفيد الذي نطق به الفلاسفة مُتميّاً إلى جنس القول الفَلْسَفِيّ؟ ولكن أين ما نطقوا به؟ قد يكون بعض ما نطقوا به في منطوق مُتوارث شفهي لم يُكتب أو ما زالت آثاره على نفوس ورثت سلوكاً فَلْسَفِيّاً، ومن الفَلْسَفِيَّة ما تحوّل إلى سلوك مشهود، ومن المذاهب الفَلْسَفِيَّة ما اعتنى أكثر بتحويل المعنى الفَلْسَفِيّ إلى سلوك، كما هو الشأن بالنسبة للأبيقورية والرّواقية والكَلْبِيَّة وغيرها.

لنقل إنّ ما قيل يُصيبه الذي أصاب المُرادات والمعاني من الفناء، إلا أن يتحوّل إلى أثر، وهو أيضاً أثر ما. حتى سقراط الذي لم يكتب تحوّل إلى أثر، أي إنّ سقراط قُيّد بصورة ما، وبذلك يتحوّل إلى أثر هو سقراط المُقيّد بصُور أخرى غير ما نعرفه من صورة التقييد بالخط، وهو لم يقصد بعدم الكتابة ألا يبقى ولا أثر واحد من حضوره، فغاياته أن يحضّر دائماً في صورة لا تُشوّه ما أراد أن يحضّر به.

وسقراط بعدم الكتابة ما نجا من هذا الذي حذر منه وهو هذا الذي نشهده

من آثاره التي خَلَّفها، كآثاره التي خَلَّفها على أفلاطون الذي كتبه أو على غيره ممن يكتبه باستمرار.

خُلاصةً ما سبق أنّ الكتاب الفَلْسَفي لا يُمكن أن يُختزل في القول أي في ما قاله الفلاسفة، لأن تلك الأقوال حُكِم عليها أن تضيع إلا ما تحوّل منها إلى أثر، وأجلُّ هذه الآثار أن يُقَيّد قول بالخط، وأن يتحوّل القول إلى كتاب، أين ما قاله الفلاسفة إن لم يكتبوه؟ سواء أقالوه بصوتٍ مُرتفعٍ أو كان ما قالوه حديثاً لأنفسهم.

هل يدعوننا ما سبق إلى اعتبار الكتاب الفَلْسَفي بحقّ هو القول وقد تحوّل إلى أثرٍ مكتوبٍ أي وقد قَيّد بالخط، وهو المعنى الذي اعتبرناه الأقلّ شأنًا، وآثرنا عليه المُراد والمعنى؟

إنّ الذي جعلنا نُؤثر الكتاب باعتباره أثرًا مخطوطًا، وعملاً ذا صورة يُمكن التنبّه عليها، هو الدوام والقابلية للتكرار، وهذا لا يعني الحظّ من شأن المعنى، ولكن المعنى المقصود هنا هو المُخلّد في الكتاب. المُقَيّد بالكتابة لا يحمل ما يحمل من علوّ الشأن إلا بسبب عقده المعنى<sup>(1)</sup>، وبسبب تلك الإمكانية التي يُتيحها باستمرار لحوّل العقد من طرف القارئ. نعتبر الكتابة بالخط أهمّ ما يُمكن أن يُعقد به المعنى الفَلْسَفي، ولكن هذا لا يعني إمكانية اعتبار أنواعٍ أخرى من العُقَد.

لا ينتقل الكاتب للكتابة والتقييد حتى يخضع لقواعد فيصوغ ما يريد صياغته في صُورٍ وينظّم ما يريد قوله بنظام ما، وهو يجد صُور الكتابة وأشكالها قد سبقته وهو يعمل عمله فيها، وقد يُبرز هو صورة جديدة للكتابة والتنظيم.

والمعنى الفَلْسَفي حين ينتقل ليكتب لا بُدّ أن يغترب في أشكالٍ وصيغٍ وتقاليد للكتابة، وسنعتبر الكتاب الفَلْسَفي شاملاً لكلّ هذه الأنواع<sup>(2)</sup>، ونذكر بعضها وهي:

(1) نستعير هذه العبارة من طه عبد الرحمان.

(2) يقول طه عبد الرحمان عن الكتابة: «والمقصود بالكتابة هاهنا ليس هو الإعلام عن الأفكار بواسطة حُطوط مرئية مُعيّنة، وإنما هي العمل الذي يخرج منه نصّ مقروء في لغة طبيعية مُعيّنة؛ أي العمل الذي يصنع نصّاً ويجعله مقروءاً؛ ومعلوم أنّ النصّ اللُّغوي عبارة عن تأليف تحته عمليات تصنيعية مُختلفة تجعل جُملة من المضامين الفكرية والأشكال التعبيرية الطبيعية تشابك وتداخل فيما بينها، بحيث يتولّد منها نسج خطابي واحد لا يسدّ مسدّه غيره». الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 130.

## 1 - النُّظْم :

فقد يُصاغ المعنى في صورةٍ نظميةٍ كما هو الشأن بالنسبة لبعض الفلاسفة السابقين على سقراط كهراقليطس وبارمنيدس، وكمنظومة لوكريس (Lucrece) في طبائع الأشياء *De rerum naturae* أو بعض المنظومات في الفلسفة الإسلامية كمنظومة النفس لابن سينا أو منظومته في المنطق.

## 2 - المُحَاوَرَات :

وقد يُصاغ المعنى الفلسفي في صورةٍ مُحاورةٍ كما هو الشأن بالنسبة لمُحاورات أفلاطون ومُحاورات أرسطو المفقودة أو مُحاورات بعض المُحدّثين ك بيركلي (Berkeley) وليبنتز (Leibniz) وهيوم (Hume).

## 3 - الإِمْلاءات :

وقد يُصاغ المعنى الفلسفي في صورةٍ إملاءات، وتُدخل ضمن هذا النوع المُحاضرات والدروس الفلسفية بعد تقييدها بالخط أو تسجيلها صوتياً من طرف التلاميذ.

## 4 - الرِسَائِل :

وقد يُصاغ المعنى الفلسفي في رسائل مُتبادلة، وقد تتضمّن هذه الرسائل أجوبةً عن مسائل.

## 5 - النُّقْل :

وقد يُصاغ المعنى صياغةً جديدةً بنقله من لغةٍ إلى أخرى.

## 6 - القِصَّة :

وقد يُصاغ المعنى في قِصص كقِصّة حيّ بن يقظان وقِصّة سلامان وأبسال وقِصّة رسالة الطير لابن سينا وهكذا تكلم زرادشت.

## 7 - الشُّرُوح والتَّلَاخِيس والتَّفاسِير :

وقد تكون الصيغة شرحاً لنصوص فلسفية أخرى أو تلخيصاً أو تفسيراً.

## 8 - النقائص :

وقد تكون الصيغة عبارةً عن مُناظرات شفوية، أو رُدود يُخصّص لها تأليف خاص، كما هو شأن تهاؤت التهاؤت لابن رشد الذي يُعتبر رداً ونقضاً لما ألفه الغزالي من كتابه تهاؤت الفلاسفة<sup>(1)</sup>.

## أجزاء الكتاب

يُمكن أن نعتبر الجُملة أصغر أجزاء الكتاب فهي أصغر جزء يُمكن أن يُحلل إليها، ولما كان الكتاب المقصود هنا هو الكتاب الفُلّسفي فإنّ على الجُملة أن تنتمي إلى كُلفِ فلسفي، مُستقلّة بمعنى مُفيدة إياه، ولكنّ الجُملة تتفاوت في كُلفتها، ويُمكن أن نعتبر المعنى الذي تدلّ عليه الجُملة معنى سطحياً، وتعمّق في المعنى أكثر إذا استقيناه من فقرة يتمّ بها المعنى أكثر ويُفصّل ويُثبّت.

وتعمّق في المعنى أكثر إذا استقيناه من مجموعة فقرات تُشكّل وحدة، حتى نرجع إلى أكبر وحدة كالباب أو المقالة، ثم ننتهي إلى مجموع الكتاب وهو مجموع مقالات أو أبواب، ولكن الكتاب لا ينتهي فقد نُوسّع الدائرة لتشمل كل ما كتبه الفيلسوف، وقد نُوسّعها أكثر لتشمل ما كتبه الفلاسفة أجمعون.

إنّ المعنى الأعمق هو الذي يُمكن أن نُرجع إليه المعاني الجُزئية أو السطحية كلها، فنعتبرها مُجرد تنويع لا يُغيّر شيئاً من جوهر ما تمّ إثباته في الأصل. إنّ هذا يجعلنا نعتبر الكاتب تحت إمرة الكتاب الذي يكتبه. وفي حالة الكتاب الفُلّسفي، يُمكن أن نعتبر أنّ أعمق معنى فُلّسفي هو الذي أسر الفلاسفة منذ أن كانت الفُلّسفة، وأنّ الفلاسفة لم يستطيعوا الخلاص منه، وأنهم لم يعملوا إلا على كتابته والخُضوع في هذه الكتابة لتكراره منذ البداية.

تُمكننا دراسة معاني الكتاب الكشف عن بعض المسائل التي ستواجهنا في هذا البحث، أهمّ هذه المسائل مسألة العلاقة بين الاستعارة والمُراد. إنّ الذهاب إلى أنّ الاستعارة مسبوقة بمُراد ما هو الذي يُوجّهها، يجعل من الاستعارة مُجرد

(1) «Les formes de la philosophie», In *Encyclopédie Philosophique Universelle, L'Univers Philosophique*, volume dirigé par André Jakob, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 843.

ناقلة لمعنى سابق هو في غنى عنها، أما القول بأنّ المُراد يتأسس بالاستعارة، فمعناه أنّ الاستعارة تُؤسس للكتاب. سنتبع المنهج الجدلي، فنحن نعتبر أنه بالإمكان تأويل الاستعارات والتمثيلات بإرجاعها إلى معانٍ ومُرادات سابقة، ولكن قد نجد أنّ هذه المعاني مُؤسّسة من استعارات أكثر منها قدماً، ويسوقنا الأمر إلى السؤال: هل توجد استعارات وتمثيلات مُؤسّسة للكتاب الفلسفي فلا يُمكن اختزالها في معانٍ ومُرادات فلسفية؟

### إضاءات حول الاستعارة والتمثيل

لن نُحدّد مفهومنا الخاص للاستعارة والتمثيل تحديداً نهائياً ومنذ البداية؛ ذلك أنّ ما سيلبي سيقوم بهذا العمل، وهو عمل لا نهاية له. سنحاول فقط أن نُفصّل بعض المُجملات المُتعلّقة بمعنيي الاستعارة والتمثيل، ونحتاج إلى هذا التفصيل أكثر لأن المفهومين يحملان آثار معانٍ أخرى تدلّ عليها ألفاظ أخرى ليس في اللّغة العربية نفسها بل في لغات أخرى، وأهمّ هاتين اللّغتين الفرنسية والإنكليزية، وهما اللّغتان اللتان أدخلتا على العربية في العصر الحديث آثاراً ما زالت تعمل عملها فيها.

هل يُمكن أن نُميّز الاستعارة والتمثيل دون أن نستحضر ثرائاً ضخماً تطوّرت فيه معانيهما، ومجالات معرفية هي رؤى وزوايا نظر أضافت تمييزات جديدة؟ وهذا الثرائُ تداخلت فيه موارد ثقافات أخرى، أهمّها ميراث الثقافة اليونانية التي دلّت على كلمة الاستعارة بـ (Metaphora)، ولكن هل تدلّ الكلمة حقاً على الاستعارة؟ أليس المجاز هو الأقرب للدلالة عليها؟ أم أنّ النّقل هو الأنسب وهو الذي قدّر أن يترجم الكلمة في بعض معانيها؟

هل يُمكن أن نُميّز الاستعارة والتمثيل دون أن نستحضر المجاز والتشبيه والتمثيل والبيثال والمُثل والرّمز أو الرموز والصورة؟ أو نستحضر ما يُفترض أنها مُقابلاتها الفرنسية أو الإنكليزية؟ أتعمّد كلمة «يفترض» لأن الكلمات الأعجمية خضعت لما خضعت له الكلمات العربية من التطور والتدخّل النظري لوضع التمييزات والتحديدات والتنويع لزوايا النظر. لا يُمكن أن نعتبر أنّ كلمة من الكلمات الأعجمية مُطابقة لكلمة عربية، فنقول مثلاً إنّ (Métaphore) تُطابق

الاستعارة أو المجاز أو النَّقْل، وأن (Analogie) تُطابق التمثيل أو المُماثلة أو التناسب أو قياس التمثيل، وأن (Paradigme) تُطابق الإبدال أو البَدَل أو المِثَال أو المُثَل، ولكن ماذا عن (Allégorie) و (Exemple) و (Modèle)؟

تتجاوز الاستعارة معانٍ وجب التفطنُ لها قصد التحكُّم في استعمالها، وهذا التجاذب ناتج من ارتباط الاستعارة بمعانٍ مُتعدِّدة، منها معناها العام الذي هو الأخذ أو النَّقْل عُموماً. ولذلك نتحدَّث عن استعارة عبارات أو مفاهيم أو صور من مجال إلى مجال آخر، أي جَلْبها من المجال الأول واستخدامها في المجال الثاني. ولذلك ترتبط الاستعارة في تاريخها بمفهوم آخر ما فتئت تُغيِّر من علاقتها به، وهو مفهوم المجاز.

وقد بحثنا هذا المعنى على الحديث عن العمل المُؤسس للمعارف وهو الذي نعتبره عملاً استعارياً بامتياز، ذلك أنَّ المُؤسس للمعارف ينقل الألفاظ من دلالاتها الأولى - وهي في أغلبها معانٍ حسيَّة - إلى معانٍ مُجرَّدة تكتسبها داخل المجال المعرفي تابعة للوظائف التي تسعى تلك المعرفة لتحقيقها<sup>(1)</sup>. وترتبط الاستعارة أحياناً أخرى بمعنى الشَّبه حتى إنَّ البعض اعتبرها تشبيهاً حذف فيه المُشَبَّه، وافتحنا هذا الربط على ثنائية: الحسِّي والمعقول، والاستعارة لا تكون دون أن تضع المُجرَّد في صورة غير مُجرَّدة. ولذلك يُفرض علينا اعتبار الاستعارة ما ينقل الغائب في صورة ما هو معهود ومُشاهد، ولكن هذا الأمر ليس قاعدة مُطلقة، فقد نستعير للمشهود صورة تفوقها تجريداً، ولكنها تُبيِّن المعنى أكثر فقد يحتاج ذلك المعنى إلى صورة أكثر تجريداً لتقريبه، كما هو الشأن بالنسبة للمعاني الفُلْسُفية التي قد تستعيرُ صوراً من الرياضيات.

ترتبط الاستعارة بسبب ما سبق بمفهوم آخر هو مفهوم الصورة، وسنستخدم الصورة أحياناً مُرادفة للاستعارة، وإن كنا ندعو إلى الحذر مما حذر منه ريتشاردز (Richards) وبيرلمان (Perleman)، ذلك أنَّ استعمال الصورة قد يُوقننا في فتح اعتبار الاستعارة مُجرَّد استبدال، والحقيقة أنَّ الاستعمالات الاستعارية يبلغ

(1) ينظر في هذا البحث الاستعارة الفُلْسُفية عند الفارابي، الاستعارة أو النَّقْل الفُلْسُفيان.

تفاعل مكوناتها درجة يتعدّر معها اعتبارها صوراً أو مجرد موضوعات تخيلية، واعتبارها معاني أو أفكاراً بديعة، أنسب لوصفها<sup>(1)</sup>.

نريد من خلال ما سبق التنبية على تعدّد ارتباطات مفهوم الاستعارة، وتعدّد الأسئلة التي قد تُواجهنا والتي تتعدّد بتعدّد تلك الارتباطات.

ووجب أن نأخذ في الاعتبار تعدّد معاني التمثيل أيضاً، وهذا التعدّد ناتج من تعدّد المجالات المعرفية التي تناولته بالدراسة في الإسلام من بلاغة وعلم كلام وأصول فقه ومنطق، وناتج أيضاً من تعدّد مفاهيمه داخل المجال الواحد، فلو أخذنا البلاغة مثلاً لوجدنا أنّ البلاغيين اختلفوا في معناه فمنهم من اعتبره مرادفاً للتشبيه، ومنهم من خصّص معناه فجعله دالاً على «ما وجهه وصف مُتَنَزِع من مُتَعَدّد»<sup>(2)</sup>... ونجد المُتَكَلِّمين يستعملونه تحت مسمّى قياس الغائب على الشاهد، ونجد الفقهاء يستعملونه تحت مسمّى القياس، ونجد الفلاسفة يتناولونه بالدراسة في مواضع من كتابهم خصوصاً الخطابة.

وفي علم الكلام المسيحي تحوّل التمثيل إلى حلّ مُقترح ضمن حلولٍ أُخرى لمُشكلة علاقة الخالق بالمخلوق، ولكن الكلمة التي تُستحضر، حين الحديث عن هذه المشكلة، هي كلمة (Analogia) وهي تُحيل على معنى النسبة، وعلى نوع من أنواع الدلالة يُقابل التواطؤ والاشتراك، ويُحيلنا على مبحث الدلالة في كتاب المَقُولات لأرسطو، وما آل إليه الأمر بأثر الشروحات المتأخّرة التي أبرزت نوعاً جديداً من الدلالة سيتمّ استثماره للجواب عن سؤال: هل دلالة موجودة الخالق والمخلوقين مُتواطئة؟ ولو نقلنا السؤال ليعبر عن المُشكل الذي سنخوض غماره لضعناه هكذا: هل المفاهيم الفلسفية مُتواطئة؟

يسمح لنا التمثيل أيضاً بالحديث عن نوع من أنواعه، وهذا النوع هو أقصى ما يُمكن أن يبلغه انتشاراً، والمقصود هو التمثيل القصصي، ويُنتظر من القصة التمثيلية أن تكون تمثيليتها هي الأوسع لأنها تحتوي أجزاء كثيرة تُمثّل بها أكبر

(1) Perelman, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 2/539.

(2) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993، 90/2.



قَدْر من المُمثّل بفتح الثاء إن لم يكن المُمثّل كُلّه. وَندّعي أنّ القِصّة هي التمثيل الفَلْسَفي وقد اكتمل. إنّ الفَلْسَفة قِصّةٌ وَجودِيّةٌ وَلكنّ شخصياتها مفهومية.

ينقلنا الحديث عن هذا النوع من التمثيل إلى التعلق بِمُشكلة علاقة المنطق بالقِصّة Logos/Mythos، إذ نعلم أنّ الفَلْسَفة لم تُولد في فراغ، فقد كانت مسبوقة بالقصص التي لم تكن - عند من يعتقد أنها صادقة - مُجرّد خُرافات، يُمكن اعتبارها إذن غير تمثيلية، ولكن مع ميلاد الفَلْسَفة ستولد القِصّة التمثيلية أو المَثَل القصصي (Allégorie).

نرى أنّ الاشتغال بدراسة التمثيل في المجال العلمي سيُخرجنا عما نحن فيه، ولكن لندكرُ فقط أنّ التمثيل أصبح أيضاً مُتناولاً بالدراسة من الإبيستمولوجيا، ويستخدم للدلالة على ذلك عادة الباراديغم (Paradigme)، وهو في أصله الاشتقاقي يعني المِثال، وهو ما ينتج من التمثيل. ويُسْتعمل مصطلح آخر وهو الموديل (Modèle) فنحدث عن النّمودج الرياضي أو النّمودج الاقتصادي.

ما سبق يجعلنا نطمئن للحقيقة الآتية: معنى الكلمات لا يتحدّد إلا داخل استعمالات مُعيّنة، وهي، أي الكلمات، في داخل تلك الاستعمالات يُوحى بأحد المعاني المُقترحة للترجمة. فلكي أُحدّد معنى من المعاني لا أُحدّده في فراغ من الكلام، بل أُحدّده بالاستعمال وأطلب من غيري أو من نفسي المُغامرة باستعمال الكلمة، وبيصيرتي أستطيع أن أكشف نحو الكلمة، وأكتسبه بعد ذلك بالرياضة، فللكلمة نحو استعمالها وليس لها معاني خارج السّياق.

لقد كان ما سبق من أجل التنبية على تعدّدية معاني الألفاظ التي ستُستعمل في هذا البحث، وهي التي ستمنح المُرونة في استخدامها، والتسامح في استخدامها كُلّ مرة بمعنى جديد، ولكن ندعو القارئ إلى أن يحدس كُلّ مرة المعنى الذي نعنيه حين استخدامها لها.

نتنقل فيما يأتي إلى الباب الأول، وهو الذي سنحاول فيه التعرّف على رؤية الفَلْسَفة لذاتها وللإستعارة وللمُثيل في المَتن الذي اخترناه للمناقشة، وهو مَتن فِلْسَفة أرسطو والفلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا وابن رشد.



## الباب الأول

# الرؤية الفلسفية لنفسها والاستعارة والتمثيل قديماً

---

«واعلم أن جميع الأوليات أيضاً مشهورة ولا  
ينعكس، كما أن جميع المصدق بها متخيل  
ومحرك ولا ينعكس»

ابن سينا، البرهان، ص 66



## مدخل

يُعتبر الجوابُ عن سؤال: ما الفَلْسَفة؟ سؤالاً صعباً، ويتضمّن وضع أسئلة من قبيل: هل يمكن تحديد الفَلْسَفة بتحديد موضوعات خاصة بها؟ هل الزمن مثلاً موضوعٌ فَلَسي؟ إن كان الجواب بالنفي فبماذا تميّز الطريقة الفَلْسَفية في مُناولته؟ هل للفَلْسَفة أسئلة خاصة؟ هل الفَلْسَفة كائن موجودي يُمكن تعيينه كهذا القلم أو هذه الورقة أم أنه كائن كِيفي وفاعلية ونشاط يستلزم وجود ذوات؟

هل يُمكن أن نُحدّد بدايةً زمنيةً لما هي الفَلْسَفة؟ هل يُمكن أن نَقطع فنقول إنّ الفَلْسَفة قد بدأت مع فلان أو بدأت في زمن كذا، عند أمة كذا، لحظة قيل قول هو كذا فنعتبره أول قول فَلَسي، وهل يُمكن أن نُحدّد داخل القول ما هو فَلَسي فتلمسّه فنُميّز متى وأين يبدأ الفَلَسي، ومتى يبلغ القول ذُروته الفَلْسَفية، ومتى ينفكّ القول عن أن يكون فَلَسيّاً؟ ما هي أجناس القول الأخرى وأشكاله التي يتميّز منها جنسُ القول الفَلَسي وشكل قوله؟ هل يُمكن أن نحصر المَتن الفَلَسي؟ هل يمكن أن نُميّز فَلَسيّاً عامّاً يتجاوز اللغات؟ هل يمكن التعرف على حقيقة الفَلَسي خارج الفَلْسَفة؟ وهل يُمكن تمييزه وقولنا مُتماهٍ معه؟

إنّ تحديدنا لما هو الفَلَسي لا شكّ تابع لاستعمالنا اللفظ بمعنى ما، وعادات الاستعمال لا تفكّ تتغيّر، هذا الذي يجعل من التحديد أمراً مُتعدّراً.

لقد اخترنا كلمة تمييز لتفادي بعض الصعوبات. إننا لا ندّعي الوُقوع على حقيقة الفَلْسَفة وماهيتها، ما سنسعى نحوه هو تمييز الفَلَسي، ونحن في هذا نذهب إلى ما ذهب إليه ابن تيمية مُعترضاً على المناطقة مُعتبراً أنّ غاية التعريف هو تمييز غير المُميّز، أو إضافة تمييز إن احتاج الأمر من المُخاطب للتمييز أكثر.

لن نختار طريقاً وِعةً لتمييز ما هو الفَلَسي، فلن نسأل عن عدد حَبّات الرمل الأولى، متى تتحوّل إلى كُثيبٍ من الرمل، لأننا سننتظر حتى تعود حَبّات

الرمل إلى كتيب حقاً، فلن نشكّ بعد ذلك في أنه كتيب من الرمل: أي إننا سنُميّز الفيلسفي في لحظة متأخرة من نمائه وتميّزه وخُلوصه مما هو غيره وإن كان غيره كالأسطورة أو الدّين دائماً يعمل عمله فيه. إنّ اللحظة التي سننتقيها هي لحظة تجرّد فيها ما يُمكن عدّه الشكل أو المنهج الفيلسفي. ونعني بهذه اللحظة لحظة - ولا ندرى هل هي لحظة أم لحظات، أو أوضاعها واحد أم كثر، ألوعي بها اكتمل لحظة الوضع أم لم يكتمل؟- وضع ما يُسمّى بالمنطق المُتضمّن لمباحث التّصوّر والتصديق والقياس خصوصاً مع أرسطو. لن يكون تمييزنا للفيلسفي من خلال المنهج التاريخي الذي يُحاول البحث عن البدايات فالبدايات لا تنتهي، سيكون التمييز إذن من خلال تحليل عمودي لا أفقي.

لقد اخترنا إذن وهو اختيار منهجي، متناً لا يُشكّ في انتمائه إلى الفيلسفي، واخترنا أن نعتمده للتعرف على ما هو الفيلسفي، ذلك أننا نحسب ذلك المتن مُتضمناً لأرقى ما بلغته الفطنة الفيلسفية نفسها.

لكننا لن نعتمد هذه الفطنة إلا باعتبارها ذريعةً للكشف عن بعض الأمور التي لم يتفطن إليها الفلاسفة، ونحن بذلك نستحضر تقاليد فلسفية أخرى حاولت أن تفطن لما لم تفطن إليه الفلاسفة كما بلغت فطنتها بنفسها أول الأمر، وستترك الانفتاح على هذه الرؤى إلى الباب التالي.

سنحاول في هذا الباب، إذن، تمييز الفيلسفي ضمن رؤية لن نعتبرها مُطلقة.

سنهتّم أكثر بما سينبّهنا على الأسباب التي جعلت الفلاسفة يتخذون الموقف الذي اتخذه من الاستعارة والتمثيل، فستكون غاية البحث هي تمييز ملامح الرؤية التي جعلتهم بصورة حتمية يذهبون مذهبهم في الاستعارة والتمثيل، فكان الفصل الأول كُله من أجل توضيح معالم الرؤية التي كانت لدى الفلاسفة عن نفسها، وهو تمهيد للتساؤل عن انعكاس ذلك على تصوّره للاستعارة ووظيفتها ومكانها الطبيعي وغير الطبيعي.

سندرُس الفيلسفي في الفصل الأول من خلال مُستويات ثلاثة: التّصوّر والتصديق والاستدلال وهي مباحث المنطق الثلاثة. والسؤال الذي سنستبطنه هو: ما الذي يُميّز التّصوّر والتصديق والاستدلال كما يتحقّقان فلسفيّاً وفق الرؤية التي

حملت داخل المَتن الذي سنعتبره مُوحّداً وهو متن أرسطو والفلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا وابن رشد؟

نذكر أنّ الغاية هو الاطلاع على ما نتج من ذلك من آثار لتُصوّر الاستعارة تصوّراً خاصاً.

لقد قسمنا الباب من أجل تحقيق الغاية السابقة ثلاثة فصول:

الفصل الأول حُصِّص للحديث عن تمييز الفلاسفة قديماً من خلال المُستويات الثلاثة: التصوّر والتصديق والاستدلال؛

الفصل الثاني للحديث عما نتج من رؤية الفلاسفة لنفسها من آثار أدت إلى تصوّر خاص للاستعارة؛

الفصل الثالث ما نتج من الآثار السابقة نفسها لتصوّر التمثيل.

قد نتساءل ما الفائدة من بحث موقف الفلاسفة من الاستعارة والتمثيل كليهما، ألا يحسن الاكتفاء بالاستعارة فقط؟ فنقول إننا نعدّ الاستعارة والتمثيل تجليين لحقيقة أعمق، وهذه الحقيقة هي التي سمحت لنا بالربط بينهما، بل بربطهما بتجلّ آخر هو التمثيل القَصْصي. إنّ الاستعارة تمثّل حُذفت بعض أجزائه لغاية خطابية، والتمثيلُ استعارةٌ أظهرت أجزاءها.

سيسمح الربط السابق باكتشاف مُناسبات بين مباحث كانت تبدو مُتقابلة لا يربط بينها رابط، ونقصد مبحث الاستعارة ومبحث التمثيل، خصوصاً عند الفلاسفة حيث تمّ توزيع الحديث عن التمثيل في مواضع مُختلفة كموضع التحليلات الأولى أو كتاب القياس وموضع الخطابة.

والذي يجمع بين الموضوعين يُؤكّده الموقف الذي اتخذته الفلاسفة من الاستعارة والتمثيل.





## الفصل الأول

### تمييز الفلسفة

#### تقديم

ستحدّث في هذا الفصل عن تمييز الفلسفة قديماً كما تمّ ترسيخه من قبيل أرسطو وبعض شُرّاحه وبعض الفلاسفة المسلمين، من خلال مُستويات ثلاثة: التصوّر وهو الذي يبتغي التنبيه على منهج إدراك حقيقة الأشياء، ومُستوى التصديق وابتغي نَحْت القضايا قصد تحقيقها، ومُستوى الاستدلال الفلّسفي وهو البرهان وابتغي حصر تمييز الطريقة المثلى في الانتقال من حُكْمين إلى حُكْم ثالث، وسنبداً أولاً بمبحث التصوّر.

#### المبحث الأول

##### نظرية التصوّر عند الفلاسفة<sup>(1)</sup>

سنتناول بالحديث تحديد مواضع الكلام عن التصوّر في المَتن الذي اخترناه، وتعريف الحدّ وهو الذي يُنال به التصوّر، وأقسام الحدّ ودلالات تفضيل بعض الأقسام على أخرى، ووظائف المحمولات الخمسة وعلاقتها بالمَقُولات، ومعنى الموضع، ودلالات موضع منع التعريفات الاستعارية، ودلالات تفضيل بعض طُرق ابتغاء الحدود على البعض الآخر. سنعمل في خلال ذلك على

---

(1) المقصود بالفلاسفة في هذا المقام الفلاسفة المشائين خصوصاً المسلمين.

الإشارة إلى البعد الإمكاناني والاستعاري لهذه الرؤية من خلال الكشف عن الخلفيات غير المنطقية للمنطق.

### 1 - مواضع الحديث عن التصور

يتوزع الحديث عند الفلاسفة عن التصور في الكتب الآتية:

كتاب المدخل أو إيساغوجي وهو الكتاب الذي يتناول بالحديث الألفاظ الخمسة وهي: الجنس والنوع والفضل والعرض العام والخاصة.

كتاب الجدل وفيه حديث عن المواضع المتعلقة بالحد.

كتاب البرهان وفيه حديث عن طرق التحديد ومشاركات البرهان والحد.

### 2 - الخلفيات غير المنطقية للمنطق

تعتبر نظرية الحد جزءاً من المنطق ومبحثاً من مباحثه الأساسية. إن البحث عن حدود الأشياء أساس لما بعده من تصديق ثم قياس. سنسعى فيما يأتي إلى الكشف عن بعض الافتراضات الأساسية التي انطلق منها لبناء نظرية التصور.

لقد أقام الفلاسفة نظرية لرسم الحدود بين الأشياء، وهذا يفترض أن الأشياء لها حدود، أو هم أرادوا أن يرسموا بين الأشياء حدوداً ثم ادّعوا أن لكل شيء حقيقة إن هي تخلت عنه عاد عدماً محضاً.

الأشياء في الأعيان، وهذا افتراض أساسي، حاملة لجواهر إن أنت جردتها من أعراضها لم تتجرد من الوجود إلا أن تجرد تلك الجواهر فتتجرد من الوجود. والمعاني في الأذهان تحمل حقائق بسبب مطابقة الأذهان للواقع.

يُعتبر المنطق لغة تحاكي الطبيعة لا الطبيعة الخارجية بل الطبيعة الداخلية، وهي بمثابة نحو للعقل أو الرؤية الباطنة، والنحو المشهور بهذا الاسم نحو للنطق الخارجي. فالنطق نطقان نطق خارجي ونطق داخلي. ويدل ما في النفس على الأمور دلالة طبيعية: «وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية

لا تختلف، لا الدالّ ولا المدلول عليه، كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني<sup>(1)</sup>.

يقول ابن سينا: «ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تُسمى النطق الداخلي، كنسبة النَّحو إلى العبارة الظاهرة التي تُسمى النطق الخارجي، وكنسبة العروض إلى الشعر؛ لكن العروض ليس ينفع كثيراً في قرض، بل الذوق السليم يُغني عنه، والنَّحو العربي قد تُغني عنه أيضاً الفطرة البدوية، وأما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله، فتكون نسبته إلى المروين نسبة البدوي إلى المتعربين<sup>(2)</sup>.

دلالة ما في النفس على الأمور تترك في النفس آثاراً، وكما أنّ الأشياء بينها حدود في الخارج كذلك الآثار التي في النفس مفردة، وكما أنّ الأشياء تربط بينها روابط وعلاقات في الخارج، كذلك النفس التي هي بمثابة مادة ومحلّ لانطباع آثار الواقع الذي يمتلك نظاماً وهيكلًا. والمنطق مُحاكٍ لهذا النظام، يقول ابن سينا في كتاب العبارة: «واعلم أنّ في الألفاظ والآثار التي في النفس ما هو مفرد وفيها ما هو مُركَّب، والأمر فيها مُتحدِّذٌ مُتطابق؛ فإنه كما أنّ المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل، كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب. وكما أنّ المعقول المفرد إذا اقترن به في الذهن معقول آخر وحُمل عليه، فاعتقد أنه ذاك أو ليس، كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً، فكذلك اللفظ المفرد، إذا اقترن به لفظ آخر وحُمل عليه، فقبل إنه كذا أو ليس كذا، كان صدقاً أو كذباً<sup>(3)</sup>. يُعتبر المنطق إذن، لغة لمحاكاة المعاني/الآثار الناتجة من تجريد الواقع عن محسوسيته للوصول إلى كُنْهه. إنّ ألفاظ المنطق المُعبّرة عن مفاهيم فلسفية، حاملة لمواصفات استعارية كما بُيِّنَ وهو شرٌّ لا بُدَّ منه.

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، تحقيق محمود الخضيرى، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص 5.

(2) ابن سينا. المدخل، تحقيق الأساتذة الأب قناتى ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص 20، والمروين، جمع مرو، نسبة إلى الروية.

(3) ابن سينا. العبارة، مرجع سابق، ص 6.

## 3 - وهم الاستغناء عن الألفاظ

ودّ الفلاسفة لو يستغنون عن الألفاظ مُطلقاً. فلقد فَظَنَ الفلاسفة إلى أنّ اللغة مجاز جُلّه. استعمال الألفاظ فُلْسُفياً قد سبقه استعمالها استعمالاً عامياً. تلك الألفاظ لا بُدّ أن تُصاحبها الصُّور الحسّية التي قد تُوهم بصِدِّ الحقيقة. ودّ الفلاسفة لو يعبرون إلى المعاني التي في النفس من دون مَعْبَر.

يقول ابن سينا في المدخل: «ولو أمكن أن يتعلّم المنطق بفكرة ساذجة، إنما تُلاحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافياً، ولو أمكن أن يُطلع المُحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أُخرى، لكان يُغني عن اللفظ البتّة»<sup>(1)</sup>.

نضع من جهتنا الافتراضات الآتية:

- ما ذهب إليه الفلاسفة لا يُعدّ سوى إمكانية مفهومية ضمن إمكانيات مفهومية أُخرى، فيمكن إدراك العلاقات بين الأعيان والأذهان والألفاظ بغير ما أدركوه منها.

- ما وضعوه من ألفاظ هي ألفاظ فُلْسُفية موضوعة وضعاً، ولا غنى من وضع ألفاظ تدلّ على مفاهيم فُلْسُفية تُنشئ عالماً مفهوماً مُمكناً، لا ضرورياً.

- لا يَخْلُص أيّ متكلّم، ما دام يستعمل اللغة، من الاستعمال الاستعاري، وحتى إنّ حاول الفلاسفة التخلّص من تلك الصُّور لا يتخلّصون منها، لأنها تُؤسس كيفية إدراكهم للأشياء، وليست مُجرّد وسيلة لإيضاح الحقائق فالحقائق صُور واستعارات. وقد أشرنا في خلال كلامنا السابق إلى أنّ تركيب الألفاظ المنطقية في جُمْل يُبرز استعمالاتها الاستعارية، كاعتبار النفس بمثابة مادة تنطبع فيها الآثار، وقد شُبّه الجنس بالمادة والنوع بالصورة.

سنعمل في ما يأتي، وباستحضار ما سبق، على إبراز أهمّ مُكوّنات نظرية الحدّ عند الفلاسفة وستكون غايتنا هي بيان البُعد الإمكاناني، أي اعتبار أنّ نظرية الحدّ عند الفلاسفة مُجرّد إمكان نظري. والذي يدلّ على هذا الأمر هو المفاهيم

(1) ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص22.

المنطقية ذاتها التي وضعوها وضعاً. قد يبدو أنّ التصوّر الذي هو غاية الحدّ أو التعريف لا علاقة له بالمجاز والاستعارة، ولكن يُمكن أن نعثر داخل المفاهيم المُستخدمة عن صوّر حسّية للفكر، سنسعى فيما يلي إلى بثّ إشارات تُشير إليها.

#### 4 - تعريف الحدّ

إذا كان الحدّ وهو مفهوم من المفاهيم التي لا يخفى كونها مفهوماً استعارياً، أي إننا نُدرکه من خلال استحضار صورة الحدّ الذي هو نهاية الشيء. فإذا كان الحدّ قد جُعِل لحدّ الأشياء وتعريفها، فإن تعريف الحدّ يُوقِف على كُُلّ ما في نظرية الحدّ من دَعاوٍ فلسفية تكشف عن كونها نظرية مُمكنة لا ضرورية.

وجب التنبيه على أنّ الحدّ ينال به تصوّر الشيء، أي وقوع صورته لا الحسّية بل المعقولة في الدّهن لا في البصر، قبل أن يُحمل عليه بحُكم ما، والتصديق الذي يُمثّل المرحلة التالية لمرحلة التصوّر يحكم على الشيء بحُكم ما فيقع تصديق الحُكم أو تكذيبه. يقول الفارابي في البرهان: «وأما تأليف أجزاء الحدود، فهو النّحو الذي صيغته ليست صيغةً يكون بها بعض أجزائه حُكماً والآخر محكوماً عليه»<sup>(1)</sup>. ويقول ابن سينا: «والحدّ ما تنحلُّ إليه المُقدّمة من جهة ما هي مُقدّمة. وإذا انحلّ الرّباط فلا محالة أنه لا يبقى إلا موضوع ومحمول»<sup>(2)</sup>.

لقد تمحّل الفلاسفة في الفصل القاطع بين التصوّر والتصديق، وسنرى في ما سيأتي وبمعيّة ابن تيميّة أنّ التصوّر ذاته تصديق، وأنّ الأصل هو الحُكم لا التصوّر، فالإنسان مسبوق دائماً بتصديقات.

ادّعى الفلاسفة من بين ما ادّعوه أنّ الحدّ قول يدلّ على ماهية أو حقيقة الشيء مُطلقاً. واستعمل الفلاسفة مُرادفات كثيرة تدلّ على الغاية من الحدّ، ككونه يُنبّه على الشيء ذاته ومعناه، أو يدلّ على جميع المعاني الذاتية للشيء، أو على جوهر الشيء، أو على ما به قوام الشيء.

(1) الفارابي. كتاب البرهان، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 45.

(2) ابن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نفّحه وقدّم له الدكتور ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، 1985، ص 60.

إنّ للأشياء، وهذه مُسلّمة فلسفية، جواهر هي حقائقها، إن فقدتها فقدت وجودها، وغرض الحدّ هو تصوّر هذا الذي به وجود الشيء المُعرّف.

يقول ابن سينا: «فأما الحدّ فهو قول دالّ على ما به الشيء هو ما هو»<sup>(1)</sup>، ويقول: «الحدّ قول دالّ على ماهية الشيء»<sup>(2)</sup>. يُؤكّد الفلاسفة في أكثر من موضع أنّ غاية الحدّ هو الوقوع على ماهية الشيء وجوهره ومعناه الذاتيّ أي معناه الذي ليس معنى لغويّاً اسماً.

وقع إقصاء البعد اللغويّ للكلمات باعتبار المنطق لغة تُحاكي آثار النفس الدالّة على الموجودات، وهو بُعدٌ حُطّ من مقامه لمجازيته وحسّيته بسبب كونه يُعرّف ما لا وجود له. وفي وصف المعنى بأنه ذاتيّ إقصاء لمُقابله وهو العرّضي، فالذاتي هو الذي يكون به الشيء هو هو عكس العرّضي الذي قد يُتصوّر الشيء بدونه وفي هذا، كما ترون، تعسّف. ذلك أنّ تعريفنا للأشياء تابع لمفاهيمنا، مما يجعل إدراكنا إدراكاً دائماً لأعراض الشيء، أما الشيء في ذاته أو (Objet dynamique) بعبارة بيرس (Peirce) فهو افتراض فقط، وإن كان فهو الذي يسمح دائماً بتأويله وتأويلات جديدة.

إنّ افتراض تمايز الأشياء وانفصالها بعضها عن بعض وامتلاكها لجواهر، هو الذي جرّ الفلاسفة إلى اعتبار التعريف حدّاً يفصل بين الأشياء ذهنيّاً كما هي مفصولة في الأعيان. ولذلك فعرّضهم التعريف بالماهية وليس التمييز. إنّ اعتبار غاية التعريف هو التمييز - على العكس - يفترض أنّ الأشياء غير مُتمايزة في الأصل. وذلك حسب الأشخاص فوجب تمييز غير المُتميز، وتمييزه للمُخاطبين حسب حاجة كلّ واحد منهم للتمييز، فالمُخاطبون يختلفون في تبين الأشياء. أما ابن سينا فيقول: «يجب أن يُعلم أنّ العرّض في التحديد ليس هو التمييز»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب الجدل، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور، حقق النص وقومه وقدم له الدكتور فؤاد الأهواني، ص 57.

(2) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، 204/1.

(3) المرجع السابق، 206/1.

## 5 - التفضيل في تقسيم الحدود ودلالته

تقسيم الحدّ أقساماً يكشف عن تفضيلات نظرية، فقد جعل الفلاسفة كُلاًّ الأقسام دون القسم الدالّ على الماهية، فبعد تقسيمهم الحدّ أقساماً اعتبروا تلك الأقسام دالةً على حدود ناقصة. فكلّ حدّ لم يكن من جنس وفُضّل كأن يكون بالفصل القريب وُحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق، اعتُبر ناقصاً، وقد تغاضوا عن الحقيقة الآتية: اللُّغة استعمال، والتعبير بالجنس والفصل لن يستنقذه من استعماله، ولن يفصله عن سياقات ورد فيها، وهذه السياقات لكونها غير متناهية لا تحتفظ بوحدة الحقيقة ولا تضمن حمل العبارة لمعنى غير المعنى الذي اعتُبر أزيلاً. وأول عمل قاموا به لربط الأشياء بحقائقها هو القُطع مع التصرّ المعجمي، فابتكروا مفاهيم منطقية.

ووضعت الموجودات في مجموعات هي الكلّيات. يُجرّد الذهن الموجودات ليحتفظ فقط بالخصائص التي تشترك فيها أو ليحتفظ بما تشابه فيه الموجودات، وسُمّي هذا الذي تشابه فيه الأشياء كُلياً. وحمل الكلّي على الجزئي تنبيه على انتمائه إلى مجموع حامل لصفة مشتركة. نقرأ في كتاب المدخل: «والكلّي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر، والشخص ما لا يُمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلاً»<sup>(1)</sup>.

ينكشف الافتراض الأساسي في الزوج المفهومي الكلّي/الجزئي، إنه افتراض وجود تشابه بين الأشياء، ومُنحت من أجل ذلك القيمة للكلّي الذي يحتوي الأشخاص وحُظّ من قيمة الشخصي المُتفرّد.

هناك افتراض إمكانية جمع الموجودات في أقسام وأصناف، ولكن تمّ تقسيم المجموعات إلى أصناف: إلى النوع والجنس والفضل والخاصة والعرض العام. المجموعات الثلاث الأولى تُجرّد ما هو جوهرى أي المُشترك الأساسي بين الموجودات، عكس المجموعتين الأخيرتين، أي الخاصة والعرض العام، إذ تُجرّد ما هو عَرَضِي أي مُشترك غير أساسي بين الموجودات. يقف وراء هذا

(1) الفارابي. إيساغوجي، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 75.

افتراض وجود ما هو عَرَضِي مُمَيَّزاً مما هو جوهرِي في الوجود.

## 6 - وظائف المحمولات الخمسة

الجِنْس:

عرّف الفارابي الجِنْس فقال: «والجِنْس هو المحمول على كثيرين مُختلفين بالنَّوع من طريق ما هو»<sup>(1)</sup>. إنّ الجِنْس كما نبّهنا يكشف عن أمرٍ جوهرِيّ تشترك فيه الموجودات كالحياة التي تشترك فيها الموجودات الحيّة، والجِنْس هو بمثابة مجموعة للمجموعات، فهو يكشف عن مُشترك بين مجموعات، كلّ مجموعة يحمل أفرادها صفةً مُشتركة. ويتميّز، كما يقول ابن سينا، بالعموم<sup>(2)</sup>.

النَّوع:

النَّوع: «هو المحمول على كثيرين مُختلفين بالعدّد من طريق ما هو»<sup>(3)</sup>. إنّ النَّوع كالجِنْس، إذن، ويكشف عن أمرٍ جوهرِيّ تشترك فيه الموجودات ولكن يكشف عن هذا الأمر في مجموعة من الأشخاص لا في مجموعة من المجموعات. ولذلك فهو يَفْضَلُ الجِنْس في المعنى، ولكن يَفْضَلُهُ الجِنْس في العموم، يقول ابن سينا في المدخل: «فالجِنْس يَفْضَلُ بالعموم، إذ يحوي أموراً وموضوعات غير موضوعات النَّوع، والنَّوع يَفْضَلُ بالمعنى»<sup>(4)</sup>.

الفَضْل:

الفَضْل: «هو المحمول على كثيرين مُختلفين بالنَّوع على طريق أيّ شيء هو في جوهره»<sup>(5)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب الجدل، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 234.

(2) انظر: ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 99.

(3) الفارابي. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 87.

(4) ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 99.

(5) الفارابي. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 87.



إنَّ الفَضْل هو الذي نكشف به عن الصِّفة التي تُمَيِّز مجموعةً من مجموعة أخرى، فبعد أن نُضَمِّن الأشياء في المجموعات الكبرى التي تنتمي إليها نَفْصِل كُلَّ مجموعة عن أخرى بما تَمَيَّز به<sup>(1)</sup>.

يُعتبر الجنس والنَّوع والفَضْل ما يُنبَّه على أمور ذاتية في الشيء، أما العَرَض العام والخاصة فهي تُنبَّه على أمور عَرَضِيَّة في الشيء.

إنَّ تقسيم الكُلِّيَّات إلى ما يَدُلُّ منها على عَرَض الشيء وما يَدُلُّ منها على جوهره يُنبَّه على البُعد الإمكاناني لنظرية التعريف عند الفلاسفة. إنَّ افتراض وجود جواهر للأشياء وحدود، واعتبار الأشياء موضوعات قد يجعل الفلاسفة يَغفلون عن كونها افتراضات فقط: الثبات، التمييز في الشيء بين ما هو ضروري للشيء وبين ما هو مُمكن له فقط أي قد يُوجد له وقد لا يُوجد. يقول الفارابي عن العَرَض: «والعَرَض يُرسم برسمين أحدهما إنه ما كان موجوداً للشيء من غير أن يكون جنساً ولا نوعاً ولا فضلاً ولا حدّاً ولا خاصة. والثاني إنه الذي يُمكن أن يُوجد لشيء واحد بعينه أي شيء كان وأن لا يُوجد له...»<sup>(2)</sup>.

### العَرَض العام والخاصة

البياض عَرَض، وهو أكثر من ذلك عَرَض عام، أي إنه ليس خاصاً بنوع ما، فقد يكون البياضُ في الإنسان وفي الحائط وفي الورق. تَمَيِّز الخاصة بأنها عَرَض يَخَصُّ نوعاً ما كالصَّحك الذي يَخَصُّ الإنسان، ويشترك العَرَض العام والخاصة في كونهما لا يدلّان على الجوهر. يقول ابن سينا عن العَرَض العام: «والعَرَض العام الذي هاهنا هو كالأبيض وكالواحد وما أشبه ذلك، فإنك تقول: زيد أبيض، أي زيد شيء ذو بياض، والشيء ذو البياض محمولاً حَمَلاً صادقاً على زيد، والشيء ذو البياض ليس بعَرَض بالمعنى الذي يُناظر الجوهر، بل البياض هو العَرَض بذلك المعنى»<sup>(3)</sup>.

(1) وظيفتا الفصل: التقويم والتقسيم، انظر: ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 194/1.

(2) الفارابي. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 87.

(3) ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 85.

ويقول الفارابي عن الخاصة: «والخاصة هو المحمول الذي لا يدلّ على ما هو الشيء ويوجد لجميعه وله وحده ودائماً، وهذه الخاصة الحقيقية... والخاصة الحقيقية تُشارك الحدّ في أنها موجودة للموضوع وله وحده ولجميعه ودائماً تنعكس عليه في الحمل وتُميّزه عن كلّ ما سواه، وتخالفه في أنها لا تدلّ على جوهره»<sup>(1)</sup>.

وقد اعتبر الفلاسفة أنّ الكليات التي تحدّثنا عنها مُحايثةٌ للواقع، فهي مُعبّرة عن نظام الواقع، فلو جرّدنا الواقع من ظواهره لوجدناه مُكوّناً من أجناس وأنواع وفصول وأعراض عامة وخواصّ، ولم يخطر ببالهم أنّ الأمر قد يكون مُجرّد إسقاط ذهني، ونحن لا نشكّ في أهمّيته ووظيفيته، ولكن نربأً بالفلاسفة أن يتوهّموا أنه مُطابق لما هو الأمر عليه.

## 7 - الكليّ والجُزئيّ

تميّز الفلاسفة أخيراً بين الكليّ والجُزئيّ يُخفي افتراضاً أساسياً آخر. لنُدكّر في هذا المقام بما ذهب إليه كلّ من لايكوف وجونسون اللذين اعتبرا أنّ افتراض وجود الأشياء على صفة أشخاص ذات حدود، إسقاط ذهني، أي إننا نُسقط ذهنياً على الأشياء حُدوداً فنعتبرها مُنفصلةً بعضها عن بعض.

لننظر فيما يتعلّق بالكليّ إلى التعريف الآتي: «الكليّ ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر»<sup>(2)</sup>.

الكليّ ذاته يفترض أنّ الأشياء المُشخّصة تتشابه، وهذا إسقاط ذهني ثانٍ.

لا ننكر وجود أشياء/أشخاص ولكن نعتبرها مُختلقةً ذهنياً أكثر منها موجودة في استقلال عن إنشاء أذهاننا. ولكن الذهن ما كان ليُدرك ما يُدركه من أشخاص الأشياء دون واقع يسمح له بذلك. ولا يُمكن إلا أن نستحضر أهمّية

(1) الفارابي. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 86-87.

(2) الفارابي. إيساغوجي، مرجع سابق، ص 75.

الغايات التي تضعها المعرفة الإنسانية عموماً والفلسفية خصوصاً؛ إذ إن وضعها لهذه الأزواج مع ما تفترضه من خلفيات واعتبار الوجود مُعتمراً بالأشخاص أو ما يمكن تسميته بتشخيص الموجودات، ثم أخذ كل شيء مُشخصاً، فوصفه وإدراكه على نحو ما، ثم البحث عن التشابه بين شخص وشخص آخر، يجعل تعرّف الموجود والتحكّم فيه أسهل.

## 8 - المَقُولَات والمَحْمُولَات الخمسة

يكتمل إدراك وظيفة المفاهيم وربطها بغيرها، فاشتغال المفاهيم يكون معاً. والكليات الخمسة لا تُؤدّي وظيفتها إلا بمعينة مفهوم آخر هو المَقُولَات، فما هي المَقُولَات؟ وما هي وظيفتها؟ لا داعي لتتبع ما قيل عن هذا المفهوم بتفصيل. نكتفي بالتذكير بأن هذا المفهوم تناوله الفلاسفة بالحديث في كتاب المَقُولَات، وفي كتاب الجدل الذي تناولوا فيه بالحديث علاقة المَقُولَات بالكليات الخمسة، وكتاب الميتافيزيقا الذي تناولوا بالحديث فيه علاقة المَقُولَات بمعنى الموجودة. ويُمكن اختصار القول في المَقُولَات بالقول إنها ألفاظ مُفردة، يقع تحت كلّ لفظة منها صنف من الموجودات لا يقع تحت لفظة أُخرى. يُمكن اعتبار المَقُولَات أصنافاً كبرى للموجود، ووظيفتها هي تقسيم الموجود إلى أقسامه الكبرى، وهي عشر كما تمّ الاتفاق عليه بين أرسطو والفلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

إذا كانت الكليات الخمسة أقرب إلى الصنّاعية ووظيفتها هي البحث عن ذاتيات الأشياء، فإن المَقُولَات تُعبّر عن حقيقة تسكن الطبيعة. ولكن من جهتنا يُمكن اعتبار هذه الحقيقة مُختلفة، وهي ميتافيزيقا، أي مُجرّد تأويل للوجود بمقتضاه أعلي من قيمة ما يحضر نفسه ثابتاً، وهو الموجود الحقّ وهو الذي سمّوه جوهرأ، وحُظّ من قيمة ما هو غير ثابت وهو الموجود العَرَض.

بالمَقُولَات تمّ وضع الموضوعات تحت أصنافها الكبرى، وكلّ المحمولات الجزئية تندرج تحت أحد الكليات الخمسة، أي إن أي موضوع من الموضوعات التي نحمل عليها هو أحد جزئيات مقولة من المَقُولَات، وكلّ محمول نحمل به هو إما حدّ أو جنس أو عَرَض أو خاصّة. يقول ابن رشد: «وأما الأشياء التي

تُوجد فيها هذه المحمولات بأسرها فهي المَقُولات العشر، وذلك أنه يُوجد لكلِّ مقولة منها حُدود وأجناس وخواصّ وأعراض<sup>(1)</sup>.

ولمّا كانت المحمولات هي التي نطلبها، أي إننا نطلب في العادة خاصّة الشيء أو عَرَضه أو حدّه أو جنسه أو نوعه تأكّد أنّ العَرَض هو أن نبحت لكلِّ موجود عن هذه الأمور ذاتها. إنّ علاقة المَقُولات بالمحمولات الخمسة هي علاقة موضوعات تندرج ضمن أصنافٍ كبرى هي محمولاتها التي هي إحدى الكلّيات الخمس<sup>(2)</sup>.

يُعتبر كتاب الجدل كتاباً للمواضع المتعلّقة بالكلّيات ذاتها، وسنشرح فيما يأتي معنى الموضوع مُعتنين بالحديث عن مواضع الحدّ، كاشفين عن خبايا نظرية التعريف مُؤكّدين أنّ التعريف عند الفلاسفة تعريف لما اعتبروه حقائق، حقائق اعتبروها موضوعيةً ومُطلقةً ومُدركةً من الإنسان لا مُختلّقة ولا مجازية. والدليل هو أنّ أحد المواضع المشهورة في الحدّ هو منع تعريف الشيء بالاستعارة. وسنفضّل القول في هذا أثناء حديثنا عن الاستعارة عند الفلاسفة.

## 9 - تعريف الموضوع

نأخذ بتعريف للموضع أكثر وضوحاً عند الطوسي في شرحه لـ الإشارات والتنبهات، يقول: «الموضع كُلُّ حُكْم يَنْشَعِبُ مِنْهُ أَحْكَامٌ أُخْرَ يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ وَاحِدٌ مِنْهَا مُقَدِّمَةً»<sup>(3)</sup> تمّ تعريف الموضوع بأنه حُكْم، إلا أنّ الموضوع ليس حُكماً عادياً بل حُكْمٌ كُلِّيٌّ تَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَحْكَامٌ كَذَلِكَ تَتَصَفُّ بِالْكُلِّيَّةِ، مِثَالُ: وَجِبَ أَلَا تَكُونُ الْحُدُودُ غَامِضَةً، وَنُشَعِبَ عَنْ هَذَا الْحُكْمِ الْحُكْمَ بِعَدَمِ اسْتِخْدَامِ الاسْتِعَارَاتِ فِي الْحُدُودِ. وَالاسْتِعَارَاتُ تَتَصَفُّ بِأَنَّهَا تَجْعَلُ الْحَدَّ غَامِضاً.

لا داعي لتبّيع مواضع كُلِّ كُلِّيٍّ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ، وَنَخْتَصِرُ الْقَوْلَ فَنَقُولُ إِنَّ الْغَايَةَ فِي كِتَابِ الْجَدْلِ الَّتِي هِيَ كِتَابُ الْمَوَاضِعِ هِيَ التَّنْبِيهُ عَلَى الْأَحْكَامِ الْعَامَةِ، وَالْقَوَاعِدِ

(1) ابن رشد. تلخيص الجدل، دراسة وتحقيق د. جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 509.

(2) الفارابي. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 94.

(3) ابن سينا. الإشارات والتنبهات، مرجع سابق، 1/ 213.

الكَلِيَّة التي وجب أن يستعينَ بها المُجادِل لإبطال الدعاوى والحُجج الجدلية. والغرض من استخراج مواضع الكَلِيَّات: مواضع كُلِّ كَلِيٍّ على جِدَّة، ومواضع ما تشترك فيه الكَلِيَّات، هو حصر جميع ما يُمكن أن يستعين به المُجادِل لإبطال دعاوى خصمه أو للقيام ببناء حُججه ودعاويه، بعد الاستعانة بتلك المواضع ذاتها. والحدِّ أو التعريف مما يَحْتَاج إليه المُجادِل، فمواضع الحُدود تُبَصِّر المُجادِل بالسُّبُل التي تجعله يبني تعريفاً يصعب على المُجادِل إبطاله، فُتَبصره بما لا ينبغي استعماله في التعريف، وهي في الوقت نفسه تُنبِّهه على ما به يُبطل مُحاولات خصمه لاقتراح تعريفات.

### 10 - موضع منع التعريفات الاستعارية ودلالاته

ما يُهَمُّنا في مواضع الحُدود هو موضع عدم استعمال الأسماء المُستعارة، وهي من المواضع المُتعلِّقة باللفظ والقسم الثاني هو المواضع المعنوية. ويشهد موضع منع الاستعارة في الحُدود على المنزلة التي كانت تُنَزَّلُها الاستعارة، فهي مُجرَّد استبدال لفظ مكان لفظ آخر. يقول ابن سينا مُختصراً موقف الفلاسفة من استخدام الاستعارات في الحُدود: «ومن القبيح الفاحش أن تُستعمل في الحُدود الألفاظ المجازية والمُستعارة، والغريبة الوحشية، بل يجب أن تُستعمل فيها الألفاظ المُناسبة الناصَّة المعتادة»<sup>(1)</sup>. وإن كان ابن سينا في موضع آخر يُفَضِّل استخدام الاستعارات على استخدام اللفظ المُشترك. والمعيار في التفضيل هو الوضوح، فاللفظ المُشترك أكثر غُموضاً من الاستعارة. والدليل على ذلك أنَّ الاستعارات ذاتها يُفَضَّل القريب منها البعيد، فكُلِّما كان الشَّبه قريباً كانت الاستعارة أفضل، يقول ابن رشد: «والأسماء المُستعارة: منها ما هي مأخوذة من معانٍ شبيهة بالأشياء التي استُعيرت لها. ومنها ما هي مأخوذة من أشياء غير شبيهة إلا شَبهاً بعيداً وهذه أغمض في الدلالة»<sup>(2)</sup>.

يتفقُ كُلُّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد في التمثيل للاستعارة المرفوضة في الحُدود، فمثَّلوا لها بتعريف الهَيُولَى مثلاً بأنها الأم الحاضنة. جعل ابن سينا

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 214/1

(2) ابن رشد. تلخيص الجدل، مرجع سابق، ص 597-598.

جنس الهَيُولَى الحاضنة، وِجِنْس العِقَّة الاِشْتِرَاك الاتِّفَاقِي تَمثِلاً مِنْهُ تَبَعاً لِأَرْسَطُو. مَبْرَر ابن سِينَا فِي رَفْضِهِ لِلتَّعْرِيفِ الاِسْتِعَارِيِّ هُوَ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَنْتَمِي إِلَى جِنْسَيْنِ، فَالْعِقَّةُ جُعِلَتْ مَنْتَمِيَةً إِلَى جِنْسِ الْفَضِيلَةِ وَإِلَى جِنْسِ الْاِتِّفَاقِ. وَهَذَا الْمُبْرَرُ يَحْجُرُ وَاسِعاً ذَلِكَ أَنَّ الْمَفْهُومَ قَدْ يُدْرَكُ فَهَمًّا مِنْ خِلَالِ أَكْثَرِ مِنْ صُورَةٍ مَجَازِيَةٍ، وَالْمَفْهُومُ ذَاتُهُ يُدْرَكُ مِنْ خِلَالِ صُورٍ مَجَازِيَةٍ.

وَحُكْمُ ابن سِينَا تَأَسَّسَ عَلَى تَأْوِيلِ لِلْحَقِيقَةِ يَعْتَبِرُهَا مُسْتَقَلَّةً عَنِ الْاَفْهَامِ وَالْاِدْرَاكَاتِ الذَّهْنِيَّةِ، فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ مُنْتَمٍ إِلَى جِنْسٍ وَاحِدٍ وَهَذَا هُوَ نِظَامُ الْوُجُودِ، وَعَلَى الْأَذْهَانِ أَنْ تَلْتَزِمَ بِاِدْرَاكِ الْكَوْنِ مُطَابِقاً لِذَلِكَ النِّظَامِ.

مُبْرَر ابن رِشْدٍ أَنَّ: «الْحَاضِنَةُ إِنَّمَا هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَرْأَةُ الْمُرِّيَّةُ»<sup>(1)</sup>، وَلَمْ يَتَنَبَّهُ ابن رِشْدٍ عَلَى أَنَّ الْهَيُولَى لَيْسَتْ تُدْعَى أُمَّاً حَاضِنَةً، إِنَّمَا تُدْرَكُ مِثْلَمَا يُدْرَكُ الْحَضَنُ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُسْتَعَانَ بِالْكَثِيرِ مِنَ الصُّورِ الْمَجَازِيَةِ الَّتِي قَدْ يُرَكَّبُ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ لِفَهْمِ مَا يَعْنِيهِ الْفَلَسَافَةُ مِنَ الْهَيُولَى، وَهَمَّ ذَاتَهُمْ اسْتِعَانُوا بِبَعْضِ هَذِهِ الصُّورِ لِاِدْرَاكِ الْهَيُولَى.

مَا يُمَكِّنُ اسْتِخْلَاصَهُ هُوَ أَنَّ الْفَلَسَافَةَ اعْتَبَرُوا التَّعْرِيفَاتِ وَالْحُدُودِ، كَمَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ، تَعْرِيفَاتٍ وَحُدُوداً حَقِيقِيَّةً وَلَا دَخَلَ لِلْمَجَازِ وَالْاِسْتِعَارَةِ فِيهَا. وَالْأَمْرُ لَيْسَ كَمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمَفَاهِيمَ الْفَلْسَافِيَّةَ أُدْرِكَتْ مِنْ خِلَالِ صُورٍ مَجَازِيَةٍ كَانَتْ لَهَا حُضُورُ شَاخِصٍ فِي نُصُوصِهِمْ. وَلَكِنْ الْفَلَسَافَةُ حَرَصُوا عَلَى أَنْ تَكُونَ تَعْرِيفَاتُهُمْ بِالْمَعْنَى الَّتِي أُدْرِكُوهَ لِلْحَقِيقَةِ وَبِالْصِّفَةِ الَّتِي وَدُّوا أَنْ تَتَّصِفَ بِهَا: مَوْضُوعِيَّةً مُسْتَقَلَّةً عَنِ الْأَذْهَانِ. لِذَلِكَ أَقْصَوْا مِنْ تَعْرِيفَاتِهِمْ الصُّورَ مَا أَمْكَنَهُمْ ذَلِكَ، بَلْ جَعَلُوا عَدَمَ اسْتِعْمَالِ الْاِسْتِعَارَاتِ فِي التَّعْرِيفَاتِ مَوْضِعاً مِنْ مَوَاضِعِ الْحُدُودِ فِي كِتَابِ الْجَدَلِ.

## 11 - ابتغاء الحدود

انْتَهَتْ طُرُقُ التَّحْدِيدِ لَدَى الْفَلَسَافَةِ إِلَى أَرْبَعَةِ طُرُقٍ هِيَ: الْبُرْهَانُ وَالْقِسْمَةُ وَالْاِسْتِقْرَاءُ وَالتَّرْكِيبُ. تَمَّ رَفْضُ الْبُرْهَانِ وَالْاِسْتِقْرَاءِ وَقَبُولُ الْقِسْمَةِ وَالتَّرْكِيبِ بِشُرُوطٍ، إِلَّا أَنَّ الْبُرْهَانَ قَدْ يَكُونُ نَافِعاً فِي حَدْسِ بَعْضِ الْحُدُودِ.

(1) ابن رِشْدٍ. تَلْخِيسُ الْجَدَلِ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص 597-598.

في كلام للفارابي نصّ على أنّ طريقة التركيب تعودُ إلى كسانقراطيس يقول الفارابي: «أما طريق كسانقراطيس، فإنه طريق غير مدفوع، غير أنه ليس يُنتفع به في التحديدات كلها»<sup>(1)</sup>.

ليست طريقة التركيب إلا دائرةً حول جُهد الفلاسفة للبحث وَفق ما وضعوه من مفهوم الذاتي الذي اعتبروه مُبتغاهم للتعريف، إلا أنّ طريقة التركيب تبدأ أولاً بالبحث عن محمولات الشيء المحدود، وهذه المحمولات ليست محمولات في جُمل تنتمي إلى اللُغة العادية، إنها ليست محمولات تابعة لاستعمالات اللُغة داخل الكلام الذي استعمله المُتكلّمون، إنها محمولات منطقية. والقرَض من البحث عن هذه المحمولات هو استنباط الذاتيات. يقول الفارابي: «ونتحرى أن تكون المحمولات محمولات على أشخاصه من طريق ما هو»<sup>(2)</sup>. وها هو يعود كما بيّنا لبحث في المحمولات عما هو جنس لِيُميزه عما ليس جنساً «حتى إذا حصل لنا جميعه، ميّزنا بعد ذلك بين ما هو من تلك المحمولات أجناساً وما ليس بأجناس»<sup>(3)</sup>. ويضيف ابن سينا أنّ تلك الأجناس هي المَقُولات، فنبحث عن المَقُولَة التي ينتمي إليها الشيء المحدود «وذلك بأن تَعْمِد إلى الأشخاص التي لا تنقسم، وتَنْظُر من أيّ جنس هي من العشرة»<sup>(4)</sup>. ويستمرّ الفارابي في تعليمنا كيفية التركيب فداخل المَقُولَة الواحدة تُوجد أجناس نطرح منها الأعمّ فالأعمّ، إلى أن يتحصّل لنا أخصتها. وهذا يعني أن نُسقط الأجناس العالية ونترك أقرب الأجناس إلى الشيء المحدود. ونطرح كذلك من المحمولات ما هو أخصّ من الشيء المقصود تحديده. ثم نجمعُ إلى ذلك الجنس الفُضّل، ونجمع بعضها إلى بعض، إلى أن يجتمع لنا منه «جُملة مُساوية للشيء المقصود له، فيكون ذلك حدّاً له»<sup>(5)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص52.

(2) المرجع السابق، ص55.

(3) المرجع السابق، ص55.

(4) ابن سينا. كتاب النجاة، مرجع سابق، ص114.

(5) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص55.

وللتركيب شروط هي:

- 1 - «أن تكون محمولات الشيء المحدود ظاهرة الوجود،
- 2 - أن تكون محمولاته من طريق ما هو،
- 3 - متى ابتدئ في التركيب من أنواع ما، وقصدنا أخذ حد الجنس الذي يعم تلك الأنواع، لم يمكن إلا أن تكون تلك المحمولات على تلك الأنواع من طريق ما هي معلومة لنا قبل ذلك»<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نستخلص أن غاية طريق التحديد العثور على ذاتيات الشيء وقد انتهى المنطق إلى تسهيل الطريق فجعل البحث عن جنس الشيء المحدود وفضله.

أما طريق القسمة فقد قبلت بشروط، وهذه الشروط تؤكد أن غرض الفيلسوف هو البحث عما هو ذاتي في المحدود، يقول ابن سينا في كتاب النجاة: «والقسمة أيضاً معينة في الحد. إذا كانت بالذاتيات، فكانت القسمة للأعم قسمة من طريق ما هو هو»<sup>(2)</sup>.

ويقول ابن رشد عن شروط الحد بالقسمة: «أحدها أن نأخذ الأشياء التي تحمل على الشيء من طريق ما هو»<sup>(3)</sup>.

قسمة الموجودات قسمة معروفة محفوظة، والصور المنطقية مطابقة للصور الوجودية، أي إن الموجود عبارة عن كليات، وكل شخص هو مادة زائلة مرتبطة بصورة هي حقيقة الوجود.

والتعريف بالقسمة يتم بالبحث عن الكلّي الذي هو الجنس أي المجموعة التي ينتمي إليها المحدود. ويشرط أن تكون تلك المجموعة أصغر المجموعات التي ينتمي إليها أو أقرب جنس للمحدود، وإلا فإننا نأخذ مجموعة أكبر من أصغر

(1) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 57.

(2) ابن سينا. كتاب النجاة، مرجع سابق، ص 116.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب البرهان، حققه محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلق عليه، تشارلس بتورث، وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،



مجموعة ينتمي إليها فنقسمه إلى مجموعتين مُتمايزتين (فَصْلان مُتمايزان)، ثم ننظر أيّ المجموعتين ينتمي إليها المحدود، فإن ظهر انتماؤه إلى إحدى المجموعتين أخذنا المجموعة الكبرى (الجِنس العالِي) وأضفنا إليها المجموعة المُتمايزة التي يظهر انتماؤه إليها. قد يكون ما حصلناه غير مُساوٍ للمحدود فيحتاج منا الأمر إلى إعادة قِسمة المُجتمع بعد البحث عن اسمه إلى فَصْلين مُتمايزين فنجمع اسم المُجتمع والفَصْل ثم ننظر: «إلى أن يجتمع لنا جُملة مُؤتلفة إما من شيئين أو أكثر، مُساوية للمقصود تحديده، فنكون حينئذ حصلنا حدّ ذلك الشيء»<sup>(1)</sup>.

## 12 - عدم إمكانية البرهنة على الحُدود

لنتذكّر أنّ مباحثَ المنطق قُسمت إلى ثلاثة مباحث هي مبحث التصوّر ومبحث التصديق ومبحث القياس. وهذا التقسيم غايته تأكيد استقلال التصوّر عن التصديق والتصديق عن القياس. إن الحدّ يُنتج التصوّر ويجب أن نتصوّر الشيء في الذهن ثم نحكم عليه، ثم - ومن خلال الرّبط بين حُكْمين - يُمكن أن نستنتج ثالثاً.

يلزم ممّا سبق أن يعتبر الفلاسفة:

1 - الحدّ والمحدود مُتساويين،

2 - الحدّ الحقيقي واحداً.

يقول ابن سينا في كتاب البرهان: «أما أنّ الحدّ للشيء لا يكون إلا واحداً فذلك يظهر إذا عرفنا ما الحدّ الحقيقي، وعرفنا أنه مُساوٍ لذات الشيء من وجهين: أحدهما من جهة الحَمْل والانعكاس، والثاني من جهة استيفاء كُلّ معنى ذاتي داخل في ماهيته حتى يُساويه ويكون صُورةً معقولةً مُساويةً لصورته الموجودة»<sup>(2)</sup>. يُعتبر الحدّ وسيطاً بين الصورة الموجودة وبين الصورة المعقولة.

البرهنة على الحدّ تفترض عدم تساوي الحدّ والمحدود، فتكثر الحُدود

(1) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 53.

(2) ابن سينا. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 272.

لمحدود واحد. والحدّ الحقيقي لا يكون إلا واحداً: «ولو كان له حدّ ثانٍ يشتمل على صفات ذاتية خارجة عن اشتمال الحدّ الأول، لما كان الأول حدّاً مُساوياً لمعنى ذات الشيء، ولا حدّاً حقيقياً بالجُملة»<sup>(1)</sup>.

ثم إنّ البرهنة على الحدّ هي عبارة عن توسيط أي إدخال لحدّ وسط وجب البرهنة عليه كذلك، ويذهب الأمر إلى ما لا نهاية له، فيكون المحدود حدّاً أصغر والحدّ حدّاً أكبر، وهذا يقتضي أن يكون الحدّ الأوسط ماهيةً للأصغر والحدّ الأكبر ماهيةً للأكبر فيكون للشيء ماهيتان، وهذا ينقض مبدأ واحدية الماهية. نعود فنذكر بمبدأ هذا الأمر وهو أنّ للأشياء ماهيات ثابتة واحدة.

نعم قد يكون هنالك تعدّد في العبارات، ولكنها إما عبارات مُترادفة أي إنها تُحيل على الماهية بألفاظ مُختلفة - وهنا يُمكن أن نأخذ في الاعتبار تعدّد اللُّغات التي تُعبّر عن ماهية الشيء الواحد - وقد يكون سبب التعدّد راجعاً إلى أنّ إحدى العبارات تدلّ على العَرَضِي في المحدود والأخرى تدلّ على الذاتي فيه.

وقد تمّ رفض طريقة الاستقراء. ذلك أنّ الحدود تكون للكليات، ولا حدّ للجزئي، يقول ابن سينا: «ونقول أيضاً إنّ الحدّ لا يُصطاد بالاستقراء. وقد تبين هذا لك من أنّ الاستقراء هو من الجزئيات المحسوسة، وهذه لا حُدود لها على ما أوضحنا»<sup>(2)</sup>.

ثم إنّ حدّ الجزئي لا يُمكن أن يكون إلا حدّاً لما هو عَرَضِي، فالجزئي يُمثّل ما هو عارض زائل لا يبقى. «والثاني أنّ الحدّ الخاصّ بكلّ واحد لو كان، لما كان من الأمور الذاتية التي تشترك فيها، بل بالعوارض التي عسى أن تخصّ جُملة منها شخصاً واحداً كما علّم في إيساغوجي»<sup>(3)</sup>.

يكون الحدّ للكليّ والاستقراء لا يُمكن أن يكون لكليّ، ذلك أنه لا يشمل جميع الجزئيات. يتعدّى الفيلسوف الواقع مُختزلاً إياه فيما يفترض أنه كلياته، فهو يُصدر على الواقع لحساب نظام الكليات الصورية التي هي بمنزلة هيكل للواقع:

(1) ابن سينا. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 272.

(2) المرجع السابق، ص 280.

(3) المرجع السابق، ص 281.

«وليس شيء من الأشخاص يدلّ بوجود معنى فيه على أنه حدّ لنوعه إلا أن يُعرف نوعه أولاً ويُعرف الحدّ له»<sup>(1)</sup>. الأولوية إذن للمفهوم الفلّسفي الذي وضعه الفلاسفة، وهو مفهوم النوع وقد عرفوه بتعريف اسمي.

لنقل إنّ الاسمية هي ما لا يُمكن الانفكاك منه، فلننتبه للمفاهيم الموضوعية لا لما تسعى المفاهيم لتأويله تأويلاً ما.

لقد قُمنّا بتحديد المواضيع التي تناولت التصوّر، وقد حاولنا أن نُبيّن الجانب الإمكاناني من هذه النظرية كاشفين عن افتراضاتها الأساسية، ويُمكن أن نعتبر صورة المُطابقة هي باطن المذهب ذلك أنّ الادعاء الأكبر لديهم هو إمكانية مُطابقة تصوّراتنا للحقيقة الكامنة في الواقع، والمنطق وفق هذا الاعتبار يُعدّ لغةً مُحاكيةً للطبيعة، وأثار ما في النفس مُحاكية في حدودها حدود الأشياء. وتتوالى الافتراضات الداعمة لهذا الافتراض الأساسي:

1 - ادّعاء وجود حُدود بين الأشياء، وتوهم انفصال الأشياء في الواقع بعضها عن بعض بعد تشيئها وإسقاط الموضوعية عليها، وقد ظهر ذلك جلياً في مبحث المَقولات التي حصرت أقسام الموجود في عشر: واحد جوهر وتسع أعراض، ولقد ظهر نسبياً تمييز بين ما هو ذهني وما هو عيني في تمييزهم للذاتي والعرضي عن الجوهر والعرض؛ فقد يكون الأحمر عرضاً ولكن اللون ذاتي له.

فرضية انفصال الأشياء في الواقع بعضها عن بعض أو لنقل بصورة أدقّ انفصال الجواهر بعضها عن بعض نتج منه مُسلمة انفصال التصوّر عن التصديق وهذا الأمر أثر ونتيجة، إذ ينبغي لتصوّراتنا أن تكون مُميّزة أشدّ التميّز، ثم يُحكم عليها بحكم. ولمنع البرهنة على الحُدود أو استعمال الاستقراء في العثور عليها، دلالة في هذا السياق.

2 - الادّعاء أنّ كلّ شيء حاملٌ لحقيقة أو لنقل لجوهر، وعلى الحدّ أن ينقل تلك الحقيقة مُعبّراً عنها في عبارة لا مثيل لها.

(1) ابن سينا. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 281.

3 - ادعاء وجود تشابه حقيقي بين الأشياء مُعَبَّر عن جوهريتها الكامنة. ولقد تمَّ إقصاء ما هو عَرَضِي، ممَّا أدَّى إلى المُفاضلة في تقسيم الحُدود، فَفُضِّل القسم الذي يُعرِّف المحدود بالجنس والفصل.

الكليات بذلك مُحايثةٌ للواقع أي إنَّ الواقع مُنَّظَم في صورة أنواع وأجناس وفُصول وأعراض عامة وخواصّ.

4 - ادعاء إمكانية الفصل بين ما هو لُغوي وما هو عقلي، ولقد ظهر أثر ذلك في التمييز بين المنطق الذي اعتُبر نحواً للعقل وبين النحو الذي هو مُجرّد نحو للغة، ولكن فطن الفلاسفة إلى ما في استعمال اللُغة الاصطلاحية من محاذير فأشاروا إلى إمكانية تعلّم الحقائق المنطقية دون استعمال الألفاظ، وبذلك يكون استعمال الألفاظ المنطقية ضرورةً لا غير.

ومن آثار ما سبق، سعيهم لجعل الحدّ والمحدود مُتساويين، فما دُمنا مُضطربين لاستخدام العبارة فيجب أن ننحت من العبارة ما يُساوي المحدود فتقع المُطابقة التامة، وإذا وُجدت العبارة الدالّة على الحقيقة فلن نستبدل بها غيرها فالحدّ الحقيقي واحد، أما إذا استعملنا لتعريف الإنسان حدّاً ثم استبدلنا به غيره مُدّعين كون الثاني أبلغ وأوضح فإن هذا الأمر سيذهب إلى ما لا نهاية، فكأن الفلاسفة تصرّفوا كما لو أنّ الحدّ قول بدون قائل وغير مُوجّه إلى أحد، قول بلا سياق ولا مقام، يُقال في غير ما لُغة، قول يُقال فلا يُنطق به.

## المبحث الثاني

### نظرية التصديق الفلسفي

يتضمّن هذا المبحثُ كالعادة البدء بتحديد الموضوع الذي صمّنه الفلاسفة نظرية التصديق. إذا كانت غايةً مبحث التصوّر تحقيق مُطابقة القول المُعرّف لحقيقة الشيء المُفرد - وهذا يستلزم كونه في الواقع حقّاً مُفرداً - فإن مبحث التصديق يسعى لتحقيق مُطابقة القول المُركّب لحقيقة الشيء المُركّب في الواقع، وهذا يستدعي كونه حقّاً مُركّباً. وقد اتخذوا لتحقيق هذه الغاية الوسائل الآتية:

الإظهار وتوحيد المعنى والتخلص من الإنشائي. وقد حاولوا التخلص من عوائق اللُّغة العامية وعوائق الترجمة. وسيتناول المبحث الحديث عن القول ومكوناته وأنواع القضايا وكيفية تحديد المُتلازم والمُتعاقد، وكيفية تحديد المتناقض والمُتضاد، ودلالة هذا التحديد.

## 1 - موضع الحديث عن نظرية التصديق

ضُمَّت نظرية التصديق كتاب العبارة، *Peri Hermenias* وقد تضمّن الكتاب الحديث عن مفاهيم الاسم والكلمة والقول. وتضمّن الحديث عن أصناف القضايا كالقضايا الحتمية والقضايا الشرطية والقضايا المحصّلة وغير المحصّلة، وعن تقابل القضايا سواء أكانت قضايا غير مُوجّهة أو مُوجّهة، وتضمّن كذلك الجواب عن الإشكال الآتي: ما هو الأكثر تضاداً السلب أم الضد؟ ومثاله: الحياة خير، هل الأكثر تضاداً لهذا القول القول إنها ليست خيراً أم أنها شرّ؟

يتكامل التصديق والتصوّر، ففي مبحث التصوّر محاولة للبحث عن طُرق الوقوع على التصوّرات مُجرّدة من التصديقات، وفي مبحث التصديق بحث عن كيفية تجريد التصديقات وتمييزها عن التصوّرات. يقول الفارابي: «كتاب العبارة ويشتمل على المعقولات المُركّبة والألفاظ المُركّبة وذلك من معقولين معقولين ولفظتين لفظتين»<sup>(1)</sup>.

تعرّضُ الفيلسوف لبُلوغ هذه الغاية عوائق سيُحاول أن يتجاوزها. ويتضمّن كتابُ العبارة الجواب عن بعض المُشكلات المُعترضة، ولكن ما هي غاية مبحث التصديق؟ غاية غايات مبحث التصديق هو نحت القضايا نحتاً نستطيع به المُوازاة بينها وبين الأعيان، حتى تُطابق أذهاننا الواقع، الغاية، بعبارة أُخرى، هو إنشاء لغة تُحاكي الوجود الباطن. والسعي سيكون حثيثاً للتخلص من الهذر والكذب<sup>(2)</sup>.

(1) الفارابي. التوطئة، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 58.

(2) ابن رشد. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 101.

بعبارة أخرى، لنقل إنَّ الغاية هي تحقيقُ القضايا، يقول طه عبد الرحمان، وهو يتحدث عن هذه الغاية ليس عند الفلاسفة الذين ندرسهم فحسب، بل عند معظم الفلاسفة في تاريخ الفلسفة: «والمقصود بالتحقيق تأليف المفاهيم بعضها مع بعض، وسواء كانت القضايا الحاصلة بهذا التأليف صادقة صدقاً صورياً أو صدقاً مادياً، فإنَّ مقتضى الصدق في شأنها أن تكون مُطابقةً لما في العالم، علماً بأنَّ العالم هو الوجود المُحيط بكل شيء صورياً كان أو مادياً؛ والمُطابقة هي أداء هذه الحالة أو تلك منه على الوجه التي هي عليه. ومقتضى الكذب أن تكون غير مُطابقة لما في العالم...»<sup>(1)</sup>. لتحقيق الغاية السابقة أتبع الفلاسفة خطواتٍ منها وضع اصطلاحات دالة على المُكوّنات التي يتكوّن منها القول غير اصطلاحات النحويين. ولهذا الوضع دلالة، وهي أنَّ القول الذي سيكون غاية التكوين ليس القول المُتممي إلى لغة مُعيّنة، بل القول الدالّ على المعنى المعقول الذي سيُطابق الواقع.

جاء في كتاب دلائل الإعجاز ما يأتي: «رُوي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المُتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إني لأجدُ في كلام العرب حشواً! فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: «عبدُ الله قائمٌ»، ثم يقولون «إنَّ عبدَ الله قائمٌ»، ثم يقولون: «إنَّ عبدَ الله لقائمٌ»، فالألفاظ مُتكرّرة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مُختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: «عبد الله قائم»، إخبار عن قيامه = وقولهم: «إنَّ عبد الله قائم» جواب عن سؤال سائل = وقوله: «إنَّ عبد الله لقائم»، جواب عن إنكار مُنكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني»<sup>(2)</sup>.

وفي ما جرى دليلٌ على أن الكندي لم يكن يُراعي وجود مقامات مُتنوّعة للقول، فعلى القول أن يكون دالّاً على معنى موضوعي، فكان أحداً لم ينطق به، ونحن نشكُّ في إمكانية هذا الأمر.

(1) طه عبد الرحمان. «أسطورة الفلسفة الخالصة»، في العقل ومسألة الحدود، سلسلة حوارات فلسفية، تحت إشراف علي بن مخلوف، نشر الفنك، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص 82-83.

(2) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1410-1989، ص 315.

لن يعتني الفلاسفة إذن بالمُخاطَب، وسيُجرّدون القول من استعماله حتى يبدو كأنه قول بلا قائل وغير مُوجّه إلى أي مُخاطب، هو قول من أجل أن يُطابق الواقع فقط.

وسيتخلّص الفلاسفة أيضاً من البُعد الإنشائي للغة مُكتفين بالبُعد الإخباري.

## 2 - لغة المنطق واللغة العامية واللغة المترجم عنها

سيكون لهذا تأثير في وضع الاصطلاحات، وسيقع التعارض بين النظم اللغوي المُتممي إلى لغة بعينها وبين النظم القضي المنطقي، وستعترض الفلاسفة عوائق تعوق محاكاة العقل الواقع محاكاة كاملة، وليست هذه العوائق بسبب ما في اللغة المُتحدّث بها فقط بل بسبب اللغة المترجم عنها وما تتضمنه من إمكانيات للوضع المنطقي لا تُوجد في اللغة المترجم إليها، مما أكره الفلاسفة على التأويل وهذا يُشكك في وحدة العقل. ولا يكفي القول إنّ العبرة بالمعنى العقلي؛ فقد نكون بحاجة إلى ما يُنبهنا على المعنى؛ فنضطرّ إلى الاطلاع على المتن الأرسطي لِنُبّهنا على ذلك.

ولنأخذ مثال ما يسمّى بالاسم غير المُحصّل، فهذا الاسم لا وجود له في العربية وهو لا يدلّ على ما يدلّ عليه السلب، والسلب هو الذي نجده: «وعلى هذه الجهة قال أرسطوطاليس في السماء إنها لا خفيفة ولا ثقيلة، فإنّ هذا القول إيجاب معدول وليس بسلب»<sup>(1)</sup>.

اعتُبرت العبارة التي ورد فيها الاسم غير المُحصّل مُوجبة، يقول الفارابي: «وتجعل القضية التي محمولها اسم غير مُحصّل دالّ على هذا المعنى موجبة معدولة أيضاً، ويُفرّق بينها وبين السلب بأن يُجعل السلب رفع الشيء عن أيّ موضوع اتفق محدوداً كان أو غير محدود، موجوداً كان أو غير موجود. ويُجعل لفظ المعدولات التي في القضايا المُمكنة، كقولنا الحيوان إما ناطق وإما لا ناطق، فإن «لا ناطق» ليس سلباً ولكنه اسم غير مُحصّل. ويُستعمل أيضاً على جهة أعم من هذه وهو رفع الشيء عن موضوع يُؤخذ موجوداً، وإن لم يكن من

(1) الفارابي. كتاب العبارة، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، بيروت، 1985، ص 154.

شأن الشيء المرفوع أن يوجد في ذلك الموضوع. ويُفترق بينه وبين سلب ذلك الشيء، بأن يكون سلبه رفعه في أي أمر اتفق موجوداً أو غير موجود. وعلى هذه الجهة يُوصف الله عزّ وجلّ بالأسماء غير المُحصّلة»<sup>(1)</sup>.

وفي كُـلّ الأحوال فقد افترض وجود ما هو سابق للغة، وكُـلّ ما في اللغة من الإيهامات والاختصارات سيحاول الفلاسفة تجاوزه: «والإيهامات والاختصارات مما لا يُعتبر في حقيقة دلالة الألفاظ»<sup>(2)</sup>.

واعترض الفلاسفة أيضاً مُشكلاً غياب بعض المعاني المنطقية كمعنى السلب المُمكن العام: «وأما السلب الكُـلّي فليس في لغة العرب ما يدلّ بالحقيقة على السلب المُمكن العام، بل المُتعارف فيها إنما يدلّ على إمكان سلب العام، ولذلك يَشكُل أن يُقال يُمكن أن لا يكون واحد من الناس كاتباً»<sup>(3)</sup>.

مثال السلب الكُـلّي على الموضوع الكُـلّي هو: ليس ولا واحد من الناس بحَجَر، ويقول ابن سينا عن لغة العرب: «وأما بحسب لغة العرب فإذا قيل ليس أحد من الناس بحجر كان السلب يقتضي العموم ولم يفهم منه أنه يعني أحداً من الناس بعينه واحداً خاصياً. وأما بحسب دلالة اللفظ فالواجب هو الذي قلنا أولاً إنه ليس ولا واحد البتّة من الناس بحَجَر فكأنه قال لا يوجد إنسان بحَجَر ولا واحد البتّة من الناس بحَجَر، فكأنه قال لا يوجد إنسان بحَجَر ولا واحد البتّة من جُملة الناس يُوجد حَجراً. وفي اللغة الفارسية يحتاج أن يقرن لفظه هيج بالسلب حتى يدل على العموم»<sup>(4)</sup>.

ويقول أيضاً «واعلم أنّ أخذ الألف واللام مكان السور مما يغلط في كثير من المواضع حتى إنّ القضية تكون صادقة مع الألف واللام...»<sup>(5)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 154.

(2) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 103.

(3) المرجع السابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، ص 46.

(5) المرجع السابق، ص 52.



## 3 - العبرة بالقضية

لا ندري هل المعيار هو ما صدق القول، فيحتاج الأمر إلى إيجاد لغة منطقية تضع للأقوال صوراً بها ستدلّ دلالة مُستقلة عن دلالة الأقوال في اللغة في تنوعها الشديد، أم المعيار هو المقصد، ذلك أنّ الفلاسفة اضطروا أحياناً إلى مواجهة عبارات لا تدلّ إلا بمقاصد قائلها، يقول ابن سينا: «لكن ذلك شيء يُعرف لا من نفس القضية، بل من عادة جرت واختصار اعتُيد لكان ذلك كافياً، فإننا في أكثر الأمور نتجوّز فنحذف الأسوار ونستعمل المهملات واثقين بأن المخاطبين يقفون على الغرض، والشاعر أيضاً لم يكن يلتفت إلا إلى العادة وما كان يشعر من أمر المادة المذكورة وضرورتها شيئاً، ولو كانت المادة تجعل ما بالقوة بالفعل لكان يجب أن نقول إنّ المهملتين في الواجب والمُمتنع مُتضادّتان. وليس كذلك، بل يجب أن نعتبر حال المُهمّل من حيث هو قضية أمر أعمّ من ذوات المواد الثلاثة لا من حيث في مادة مادة، فإنّ المُهملة في مادة الواجب من حيث هي مُهملة جُزئية الحُكم، وإن كانت المادة يصدّق فيها الكلّي. وقرق بين حُكم يصدّق لو حُكم به، وبين حُكم قد حُكم به بالفعل، وبين حُكم تُوجبه صورة القضية وبين حُكم تريده مادة القضية على مُوجب صورته»<sup>(1)</sup>.

وما سبق فهو لتأكيد ضرورة الرجوع إلى البعد القضيوي ولكن ألا يكون ذلك على حساب المقصد؟ إنّ سعيّ الفلاسفة كان من أجل تجريد القول من حدّيته، فسيكون المرجع هو التعبير عمّا يُوازي ما افترضوه هو الحقّ. ونجد بين الفلاسفة حتى هذه الساعة اختلافاً، فمنهم من يُقدّم المفهوم والمقصد على الماصدق كما هو الشأن بالنسبة للفيلسوف الأميركي جون سيرل (Searle)، ومنهم من يُقدّم الماصدق على المفهوم كالفيلسوف الأميركي هيلاري بتنام (Putnam)، وقد دارت بينهما مُناظرات تُؤكّد أن المخرج صعب.

## 4 - وحدة المعنى

لا تكون العبارة قضيةً يُمكن الحُكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة حتى تكون مُوحّدة المعنى فلا تحتل أكثر من معنى واحد، وهذا بسبب ما تغياه الفلاسفة

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 69.

من مطابقة الحكم للواقع فكيف تكون المطابقة كاملة إن كانت العبارة أوسع مما تُحاول مطابقتها، لقد كان سعي الفلاسفة حينئذٍ من أجل توحيد القضية، ولكن هل كان سعيهم موفقاً؟

تمت لذلك مُطاردة الاشتراك: «وليس كل ما يكون موضوعه أو محموله اسماً مُشتركاً لمعاني يستمر الصدق في الحكم المحكوم به على جميعها، بل كثيراً ما يختلف فيغلط. كما يُقال إن العين بصيرة، فإن أريد عين الإنسان وعين الشمس كان مُختلفاً في الصدق والكذب، فالحمّلية الواحدة هي بهذه الصفة وليست مُركبة بالحقيقة من القضايا»<sup>(1)</sup>.

وقد يكون للاسم دلالات مُختلفة فيؤثر ذلك في صدق القضية: «وأما في المُمكن فيصدق إن أردت بالموضوع العام من حيث هو عام كقولك الإنسان العام من حيث هو عام هو ولا واحد واحد من الكُتاب. وإن عنيّت الطبيعة كذب، كقولك الإنسان ولا واحد من الكُتاب»<sup>(2)</sup>.

هل يُمكن أن يُتخلص من تعدّد دلالات الألفاظ؟ لقد كان اجتهاد الفلاسفة من أجل ذلك. ولا يقتصر الأمر على اللفظ الواحد فتركيب لفظ مع لفظ آخر أحياناً يحتاج إلى تحديد ما منها لفظ واحد إن تعدّد وما منها ألفاظ كثيرة، فأحياناً نجد موضوعاً مُتكثرأ والمحمول واحد، وأحياناً محمولاً مُتكثرأ والموضوع واحد كقولنا: الفرس والإنسان حيوان، وهذه العبارة قضيتان:

الفرس حيوان،

الإنسان حيوان.

وكقولنا زيدٌ كاتبٌ وطويلٌ فهذه العبارة قضيتان:

زيد كاتب،

زيد طويل<sup>(3)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 40.

(2) المرجع السابق، ص 58.

(3) المرجع السابق، ص 96.

وكُلما ترَكِب اللفظ احتيج إلى ضمان الوحدة إذ يتعرَّض القول إلى التشتُّت كما لو دخل السَّلْب على العبارة أو دخلت الجهة، وقد احتاج الفلاسفة إلى توحيد القضية من أجل المُقابلة بين القضايا، ولا يكون التقابل كاملاً ومُتقرراً إلا: «إذا كان المعنى في الإيجاب مُحصلاً من كُلِّ جهة، فيكون السَّلْب قد تناول كُلَّ ذلك بعينه»<sup>(1)</sup>.

ويقول ابن سينا: «فإن المحمول الواحد من جهة واحدة من موضوع واحد من سؤر واحد لا يُمكن أن يُسلب مرتين إلا أن يكون إما المسلوب مُختلفاً أو المسلوب عنه مُختلفاً»<sup>(2)</sup>.

هل تحمل الألفاظ دلالات في أنفسها مُستقلة عن مُرادات المُتكلمين؟

نحن لا نشكّ في حياة مُرادات المُتكلمين فقط بل نشكّ في هُويّة المعنى وإمكانية أن نجد له معنى واحداً، إنَّ العَيرية تنخرُ القول منذ اللحظات الأولى لشكّل المعنى داخل الوحدات المُكوّنة للقول وداخل القول.

## 5 - الإخباري بدل الإنشائي

يقوم المنطقُ العِباري على إقصاء البُعد الإنشائي للغة، فكلّ الاستعمالات اللُغوية التي لا تحتمل الصدق والكذب مُقصاة. وتمّ الاحتفاظ بالقول الجازم الإخباري، والسؤال الذي نضعه هو: هل بالإمكان تجريد العبارات اللُغوية من صفة الإنشائية؟ يقول ابن سينا مُحدثاً عن أنحاء ترَكِب الأقوال: «وقد يُركَّب على أنحاء أخرى، وذلك لأن الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إما أن تُراد لذاتها وإما أن تُراد لشيء آخر يُتوقع من المُخاطب ليكون منه، والتي تُراد لذاتها هي الأخبار، إما على وجهها، وإما مُحرفة كتحريف التمتي والتعجب وغير ذلك، فإنها كُلها ترجعُ إلى الأخبار. والتي تُراد لشيء يُوجد من المُخاطب فيما أن يكون ذلك أيضاً دلالة أو فعلاً غير الدلالة. فإن أُريدت الدلالة فتكون المُخاطبة استعمالاً أو استفهاماً، وإن أُريد عمل من

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 70.

الأعمال أو فعل من الأفعال غير الدلالة، فيُقال إنه من المُساوي التماس، ومن الأعلى أمر ونهي، ومن الأدون تضرُّع ومسألة<sup>(1)</sup>.

ويقول مُؤكداً أنّ القول الجازم هو الذي سيُختار دون غيره ليعتبر: «لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذي على نحو التقييد، وذلك في اكتساب التصوّرات بالحدود والرُسوم وما يجري مجراها، والتركيب الذي على سبيل الخبر، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما يجري مجراها. وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يُسمّى جازماً.

والقول الجازم يُقال لجميع ما هو صادق أو كاذب. وأما الأقاويل الأخرى فلا يُقال لشيء منها إنه جازم، كما لا يُقال إنه صادق أو كاذب، فالنظر فيها أولى بالنظر في قوانين الخطابة والشعر<sup>(2)</sup>.

لنأخذُ كلَّ اصطلاحٍ على حدة، مُبيّنين كيف تمّ تجريدهُ القول من البُعد الاستعمالي.

## 6 - القول ومُكوناته

### القول

القول: «اللفظ المُؤلف؛ وهو اللفظ الذي قد يدلّ جزؤه على الانفراد دلالة اللفظ؛ أي اللفظة التامة، لا كالأداة وما معها<sup>(3)</sup>. وقد رأينا أنّ الفلاسفة حاولوا التخلّص من الإنشائي، ثم بدؤوا في حصر صور التركيب وحرصوا على ألا يكون التركيب ذاته مُوقِعاً في المحاذير التي حاولوا تفاديها في تأسيسهم السابق. إنّ تركيب القول قد يعود فيُعِيد المشكلة من البداية كأن تدلّ العبارة على أكثر من معنى. يقول ابن سينا: «لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذي هو على نحو التقييد، وذلك في اكتساب التصوّرات بالحدود والرُسوم وما يجري مجراها، والتركيب الذي على سبيل الخبر، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 31-32.

(3) المرجع السابق، ص 30.

يجري مجراها. وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يُسمى جازماً<sup>(1)</sup>.

## الاسم

يُميّز الفلاسفة ما يُسمونه بالاسم وهو «اللفظة دالة بتواطؤ مُجرّدة من الزمان وليس واحد من أجزائها دالاً على الانفراد»<sup>(2)</sup>، ولكن يعترض الفلاسفة مشكلات عدّة منها وجود أسماء تبدو أجزاءها دالة ك: «عبد الله» وهنا تتسرّب إلى الفلاسفة اعتبارات مقاصد المُتكلّم، فيتبيّن أنّ المُوجّه هو ما قصده المُتكلّم يقول ابن سينا: «إذا لم يرد أن يدلّ به على شيء من جهة ما هو عبد الملك، بل جعل هذا اسماً لذاته»<sup>(3)</sup>.

وكوجود أسماء من قبيل «لا إنسان» و«لا بصير» مُعتبرين إياها بمنزلة الاسم فلا تصديق فيها وقد سمّوا هذا النوع أسماء غير مُحصّلة<sup>(4)</sup>.

وكوجود الأسماء المُصرّفة، ونجد اختلافاً يُنبّه عليه الفلاسفة بين اليونانية والعربية، وهذا من المُشكلات التي اعترضت الفلاسفة وكانت عائقاً يعوق تأسيسهم للغة العقل المُحصّنة، وقد حلّ ابن سينا المشكلة باعتباره الاسم المُصرّف لفظاً يدلّ جزؤه: «فكذلك إذا أخذ جملة الاسم وما لحقه من التصريف كان في أحكام المُركّبات ولم يكن اسماً، ولكن إذا نُظر إليه من حيث هو في التصريف كان اسماً مُصرّفاً، وإذا نُظر إليه مُطلقاً كان اسماً مُطلقاً»<sup>(5)</sup>.

## الكلمة

تعريف ابن سينا: «وأما الكلمة فإنها تدلّ مع ما تدلّ عليه على زمان، وليس واحد من أجزائها يدلّ على انفراده وهو أبدأ دليل على ما يُقال على غيره»<sup>(6)</sup> والكلمة هي الفعل عند النحويين.

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 7.

(3) المرجع السابق، ص 8.

(4) المرجع السابق، ص 13.

(5) المرجع السابق، ص 15.

(6) المرجع السابق، ص 17.

ومن بين المُشكلات التي اعترضت الفلاسفة كلمات من قبيل «أمشي»، و«يمشي»؛ فهل تُعتبر هذه الكلمات مما يُمكن تصديقه أو تكذيبه؟ وشرط التصديق والتكذيب أن يكون لها أجزاء دالة، والحلّ هو ما ينطلق منه الفيلسوف من مبادئ، ومن هذه المبادئ:

1 - اعتبار المعنى المعقول هو المُتحرّر من اختلاف الألفاظ المُعبّرة عنه، ولا يكون هذا حقّاً حتى يُسلّم أولاً بما هو الإشكال ذاته: التسليم باستقلال المعاني المعقولة، والفلاسفة هم من يُحدّدها ويحصّرها لا غيرهم، ونحن نستبعد إمكانية فصل المعاني عن الألفاظ المُعبّرة عنها سواء في اللّغة الواحدة أم في اللّغات المختلفة.

2 - اعتبار المعاني محصورةً مَحْصِيَةً ومنها المُفرد والمركّب. يقول ابن سينا: «وإذ لم يكن النظر المنطقي بحسب لغة لغة حتى إنه إذا لم يكن في لغة من اللّغات كلمة تدلّ على الحاضر ضرّ المنطقيين ذلك في الدلالة على أقسام الكلمات الثلاث، فكذلك لا يضرّ المنطقيين تعارف أهل اللّغة في أن لا يكون لها كلمة، بل يكون لها بدل الكلمة اسم مقرون بلفظ آخر يدلّ على ما تدلّ عليه الكلمة، بل يجب أن يعتبر المنطقي ما يُوجبه الحدّ، وهو ممكن أن يقع في اللّغة»<sup>(1)</sup>.

فيظهر أنّ الفلاسفة اعتبروا أن المعاني سابقةً على اللّغات، واختلاف اللّغات لا يضرّ، ولكن ماذا لو تمّ الاطلاع على اختلاف أكبر بين اللّغات في إدراك العالم، فهل إدراك العالم بصورٍ مُختلفة يمكن إرجاعه إلى وحدة، أم أنّ المعاني هي ما نحمله على وجود لم نكشف عن باطنه بعد ممّا يجعل الحَمَل مُستمرّاً بصورٍ مختلفة؟

أطال ابن سينا في الاستدلال على أنّ كلمة «يمشي» ليست قولاً، وأنّ الحاجة تُحوّج إلى بيان مُضمّر في الكلمة كي تتحوّل من كلمة إلى قول، ولكن في خلال التحليل يتأكد أنّ المرجع هو القائل وما يقع بين القائل والمُخاطب،

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 20.

ولكن نتساءل هل من الضروري التصريح؟ فقد لا يُصرَّح بالمُضمَر ويكون القول قولاً، وإن كان الظاهر هو أنَّ القول ليس سوى كلمة<sup>(1)</sup>.

حتى وإن كانت لغة العرب لا تستعمل الكلمة غير المُحصَّلة اضطرَّ الفلاسفة إلى ذكرها. في لغة العرب يدلّ حرف السُّلب على السُّلب فقط، وقد اضطرَّ الفلاسفة إلى استثمار معنى الكلمة غير المُحصَّلة رغم عدم وجودها في اللُّغة العربية، وإن احتاج الأمر منهم إلى التأويل: «وقد قيل في التعليم الأول وذلك أنها غير مُحصَّلة لأنها تدلّ على شيء من الأشياء موجوداً كان أو غير موجود دلالة على مثال واحد»<sup>(2)</sup>. وفي تأويل ابن سينا لهذا يقول: «وهذا القول إن عني فيه بالموجود وغير الموجود ما يجعل موضوعاً للكلمة حتى يكون قولنا لا صحَّ ينتظم جُملة على كُلِّ موضوع موجود أو غير موجود ما خلا الصحيح ويصدِّق عليه، فيكون إيجاب لا صحَّ قد يصدِّق على الموجود وغير الموجود، فهذا مما يمنع عنه في مباحث أخرى. وإن عني بذلك لا الموضوع ولكن ما هو في قوة المحمول من أمور مُخالفة لدلالة لفظه صحَّ حتى يكون ما صحَّ يُعنى به أنه مرض أو توسُّط أو فعل فعلاً آخر غير الصحة كله يدخل تحت ما صحَّ، كان سديداً»<sup>(3)</sup>.

## 7 - أنواع القضايا

تُعتبر أنواع القضايا صوراً ترجع إليها القضايا، فوجب تحديد جميع الصُّور وفي تحديدها لها نضمن أن تعود إحدى القضايا التي يُمكن أن تُركَّب إلى إحداها فيحدِّد صدقها أو كذبها.

تتنوع القضايا بتنوع القول، والقول منه الجازم البسيط ومنه الحَملي ومنه الشَّرطي:

ومن القول: المُوجب والسَّالب، ومن القضايا: المحصَّورة والمُهملة، ومنها المخصَّصة، ومنها المُنحرفات الشخصية، وتتنوع الأمر بإضافة الجهات: الضَّروري والمُمكن والمُمتنع.

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 27.

(3) المرجع السابق، ص 27.

يسعى منطق القضايا كما بيّنا إلى نحت القضايا بحيث يتبين مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، ولكن الواقع ذاته وُضع بحيث مُيز فيه بين ما يجب فيه وما يُمكن فيه وما يمتنع، وسُمّي ذلك جهات: «والجهة لفظ يدلّ على النسبة التي للمحمول عند الموضوع، فتعيّن أنها نسبة ضرورة أو لا ضرورة، فتدلّ على تأكد أو جواز»<sup>(1)</sup>.

وعرّف الفارابي الجهة مُحدّداً أيضاً موقعها من القضية: «والجهة هي اللفظة التي تقرن محمول القضية، فتدلّ على كيفية وجود محمولها لموضوعها، وهي مثل قولنا مُمكن وضروريّ ومُحتمل ومُمتنع وواجب وقبيح وجميل وينبغي ويجب ويحتمل ويُمكن وما أشبه ذلك»<sup>(2)</sup>.

ويُعرّف الفارابي كلّ جهة على جِدة، فأما الضروريّ فهو: «الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، ولا يُمكن أن لا يُوجد في وقت من الأوقات»<sup>(3)</sup>.

والمُمكن: «هو ما ليس بموجود الآن ويتهيأ في أيّ وقت اتفق من المُستقبل أن يُوجد وألا يُوجد»<sup>(4)</sup>.

والمطلق: «هو ما كان من طبيعة المُمكن، وحُصّل الآن موجوداً بعد أن كان ممكناً أن يُوجد، ومُمكناً أيضاً ألا يُوجد في المُستقبل»<sup>(5)</sup>.

وتبعاً لما هو ضروريّ أو غير ضروريّ يُنوع اقتسام الصدق والكذب نوعين: اقتسام الصدق والكذب على التحصيل في نفسه، واقتسام الصدق والكذب لا على التحصيل في نفسه، يقول ابن رشد: «فظاهر أنّ المُتقابلين اللذين يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد أنهما يقتسمان الصدق والكذب في أصناف الأمور الضروريات على التحصيل في نفسه - أعني على أنّ الصادقَ منهما والكاذبَ مُحصّل في نفسه - خارج النفس وإن لم تتحصّل لنا معرفته وجهلنا كيف الأمر فيه. وأما في المادة المُمكنة في الأمور المُستقبلية، فإنهما أيضاً

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 112.

(2) الفارابي. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 155.

(3) المرجع السابق، ص 157.

(4) المرجع السابق، ص 157.

(5) المرجع السابق، ص 157.



يقتسمان الصدق والكذب وذلك أنه واجب أن يوجد أحد المتناقضين فيما يُستقبل لكن لا على التحصيل في أنفسهما، بل على أنهما في طبيعتهما من عدم التحصيل مثل ما هما عندنا. ولذلك لا يُمكن أن يحصل في هذا الجنس معرفة، إذ كان الأمر في نفسه مجهولاً<sup>(1)</sup>.

## 8 - تحديد المتلازم والمتعاند

بعد أن تمّ حصر صور القضايا وأنواعها اهتمّ الفلاسفة بحصر المتلازم منها والمتعاند. والتلازم يعني أنّ الأعمّ منها يلزم الأخصّ<sup>(2)</sup>، وعدم التلازم يشمل التضادّ والتناقض. والتناقض هو الذي يجعل القضيتين متناقضتين مما يستحيل اجتماعهما في الصدق والكذب، والتضادّ دون التناقض إذ قد تجتمع القضيتان في الكذب، يُعرّف ابن سينا التضادّ فيقول: «فلنسمّ هذه المقالة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان البتّة في الصدق ولكن قد يجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور، فإنّ الأضداد لا تجتمع معاً ولكن قد ترتفع معاً، على ما علمت»<sup>(3)</sup>. وعن التناقض يقول: «إذ التناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافاً يلزم عنه لذاته أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً بعينه أو بغير عينه، فيجب إذن أن يكون المختلفان بالإيجاب والسلب اختلافاً تاماً محصلاً يختلفان أيضاً في الكمية إن كان موضوعهما كلياً»<sup>(4)</sup>.

ما هي الغاية من تحديد المتقابلات وتحديد ما من القضايا متلازم وما من المتلازم مُنعكس وما منها غير مُنعكس<sup>(5)</sup> وما منها متعاند، وما من المتعاند متضادّ وما منه متناقض؟

- (1) ابن رشد. تلخيص العبارة، حقّقه الدكتور محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلّق عليه الدكتور تشارلس بتورث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 83.
- (2) المرجع السابق، ص 90.
- (3) ابن سينا. العبارة، مرجع سابق، ص 47.
- (4) المرجع السابق، ص 67.
- (5) في العبارة لابن سينا «إنّ المتلازمات منها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس، والمتعاكسات هي التي كل واحد منها في قوة الآخر، والتي لا تتعاكس فهي التي إذا وُضع بعضها لزم الآخر وليس كلما وُضع الآخر لزمه الأول»، ص 121.

الغاية هي تحديد الأعم صدقاً والأخص صدقاً، فيُرفع دائماً من قيمة ما هو الأعم صدقاً. يقول ابن سينا مُبيناً أنّ القضية السالبة البسيطة أعم من القضية المعدولية: «فيجب أن يُعلم أن الفرق بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا، أنّ السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولية، في أنها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم، ولا تصدق الموجبة المعدولية على ذلك»<sup>(1)</sup>.

ويتّم تحديد متى تجتمع القضيتان في الصدق ومتى لا تجتمعان، كلّ هذا غايته هو ضمان مطابقة أقوالنا للواقع.

وقد انتهى منطق العبارة قديماً فيما يتعلق بالمتلازمات إلى القانون العام الذي نبّه عليه ابن رشد، يقول: «والقانون العام في تعرف هذه المتلازمات أنّ كلّ مُقدّمتين من هذه اتفقتا في الكمية -وهو السور- واختلفتا في الكيفية وهو السلب والإيجاب والعدل وعدم العدل -فهى متلازمة-»<sup>(2)</sup>.

## 9 - التناقض والتضاد

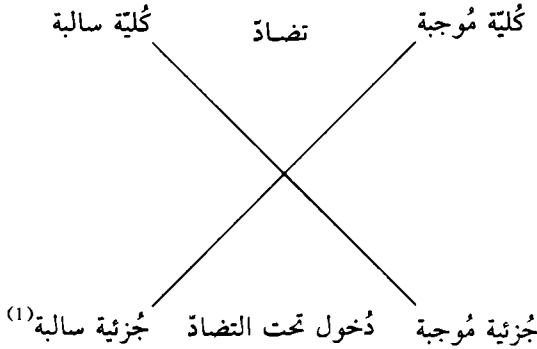
وحُدّدت أنواع القضايا التي يكون بينها تناقض؛ فالتناقض يقع بين المخصوصات وبين المحصورات: «فينبغي أن يكون التناقض بين المخصوصات والمحصورات، وأن يكون المحصور المُخالف بالكم والكيف هو المُناقض، فقولنا: كلّ كذا، يناقضه لا كلّ أو لا بعض، إذ هما واحد في القوة، وقولنا: لا شيء، يُناقضه بعض، فإن كانت الكلية موجبة صدقت في الواجب وكذبت في المُمتنع، ومقابلها يكذب في الواجب ويصدق فيهما. وإن كانت الكلية سالبة صدقت في المُمتنع وكذبت في المُمكن والواجب. ومقابلها يكذب في المُمتنع ويصدق فيهما وعليك أن تُجرّب»<sup>(3)</sup>.

يُمكن أن نعتبر مفهوم التناقض ثمرة من ثمار النظر المنطقي، لأنه يُحدّد الصدق وفق الجهات، فيصير أمر الصدق أو الكذب مُحدّداً بشكل صارم وجبّري، فيصير كذب القضية مُقتضياً لصدق نقيضها، وصدقها مُقتضياً لكذب نقيضها.

(1) ابن سينا. كتاب العبارة، مرجع سابق، ص 82.

(2) ابن رشد. تلخيص العبارة، مرجع سابق، ص 90.

(3) ابن سينا. العبارة، مرجع سابق، ص 67.



### 10 - المُطابَقة باعتبارها صورة استعارية

يقول ابن سينا: «وليس الصادق إنما يكون صادقاً أو الكاذب إنما يكون كاذباً لأجل أنه يعمّ صدقه في المواد أو لا يعمّ، بل لأن له موافقة للوجود ومُطابَقة أو خِلافهما في مادة كانت أو أكثر»<sup>(2)</sup>.

يُمكن أن نعتبر المُطابَقة صورةً استعاريةً مفهوميةً تقع وراء نظرية التصديق الفلاسفية، وبناء النظرية كان مُنطليقاً من مُسلمة اعتبار الواقع ما يُمكن أن نُطابقه ونُوافقه بأذهاننا بواسطة القضايا، وكان السعي بعد ذلك نحو تهيين العبارات بحيث تُوافق الواقع. يُنتظر أن تُهمّش الاستعارة أي الحَمَل على موضوع حملاً استعاريّاً، فقد رأينا كيف أنّ الفلاسفة اجتهدوا لجعل القضية مُوحدة المعنى

(1) لن نتحدث عن ثغرات نظرية التصديق بتفصيل، ولكن نُشير فقط إلى أنّ منطق المحمولات قد كشف أنّ سعي نظرية التصديق القديمة إلى التخلّص من تعدّد الدلالة لم يُفلح. ولنأخذ على ذلك أمثلة:

1 - رابطة الوجود

2 - عدم تساوي بعض القضايا في بُنيها الصورية كهاتين القضيتين:

زيد إنسان

الإنسان عاقل

يُنظر، محمد مرسلّي. منطق المحمولات، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار

البيضاء، 2004، ص 11.

(2) ابن سينا. العبارة، مرجع سابق، ص 63.

وسعوا إلى تخليص العبارات من اللبس. إن الاستعمال الاستعاري لا يُعبّر عن العالم، إنه يُشير إليه، ولا يُنتظر من القول الاستعاري أن يُطابق الواقع. لن تتخلّص الفلسفة وتطوّر المنطق الذي هو روحها من هذه الصورة: صورة المُطابقة، ولكن يتناسى الجميع أنّ ما يتصوّرونه مُستندٌ إلى استعارة مفهومية.

لقد كانت الغاية من مبحث التصديق الذي تضمّنه كتاب العبارة نحت القضايا حتى يصلح أن تُطابق الواقع فيمكن بذلك تحقيقها والتأكد من صدقها والتخلّص من الهذر والكذب، إلا أنّ العوائق الكبيرة ستمنع من تحقيق هذه الغاية. لقد خطأ الفلاسفة خطوات فوضعوا من بين ما وضعوه؛ اصطلاحات دالة على المُكوّنات التي يتكوّن منها القول غير اصطلاحات النحويين. وحاولوا عبثاً أن يتخلّصوا من البعد الاستعمالي للغة والبعد الإنشائي، وهو البعد الذي يستحضر كون الأقوال أحداثاً ومحمولة في الزمان. لقد ادّعى الفلاسفة أنّ المعنى المعقول الذي تحضره النفس مُستغنٍ عن اللفظ فحضوره حضورٌ أبديّ ولن يعمل اللفظ إلا على جعله يفترب، إنّ المعنى المعقول قد يكون غير قائل ولا لفظ ولا مخاطب ولا مقام للقول.

من العوائق التي ستعوق هذا الأمر ما يحمله اللفظ من آثار ستمنع الاحتفاظ بوحدة المعنى النفسي، وهذا العائق نعثر به في اللغة المُتكلم بها، ولكن نعثر به أيضاً في اللغة المُترجم عنها.

ولقد مثلنا بأمثلة على وجود معانٍ منطقية في اللغة اليونانية كمعنى الاسم غير المُحصّل ومعنى السلب المُمكن العام. لقد اضطرّ الفلاسفة -ونقصد هنا الفلاسفة المسلمين- إلى إضافة معانٍ ليست معقولة منطقية، بل معانٍ مُرتبطة بخصوصية لغوية هي خصوصية اللغة اليونانية. وهذا ينقض اعتبارهم المعنى المعقول الذي ادّعوه كونياً وهو لا يكون كونياً حتى يكف عن مُراعاة خصوصيات اللغات، وبعض ما أضافوه مُرتبط بما تختصّ به لغة بعينها. نذهب إلى ما يأتي: لا وجود لخارج اللغة ولنظام العلامات حتى في ما نعتبره دواخل لما نُسميه النفس.

حتى إذا كان معيارُ الصدق هو الحاكم؛ فلا يُنظر إلى ما يُقصد من القول ولكن يُنظر إلى ما يدلّ عليه القول في ذاته؛ فإنّ الفلاسفة أحياناً اضطُروا إلى استحضار المقصد فيبدو أحياناً أنّ المعيارَ في الحكم بالصدق ليس العبارة ذاتها، فقد تدلّ على نقيض ما هو صادق تبعاً لما جعلت دالّة عليه بالاتفاق، ولكن المقصد يجعلها صادقة. فلا اعتبار لما يدلّ عليه القول مُنفصلاً عما قصد منه داخل مقام مُعيّن. وحتى لو تجاوزنا هذا الأمر بالقول إنّ المقصد غير مُنضب فلا بُدّ من اصطلاح يدلّ على المعاني العقلية، ولكن هل الاصطلاح ذاته اصطلاح ثابت لا يتغيّر؟

لقد كان سعي الفلاسفة حيثماً لتوحيد المعنى من أجل المُقابلة بين القضايا، إلا أنّ هذه الوحدة تعرّض لامتحانٍ عسيرٍ منذ اللحظة التي يتكوّن فيها المعنى - وهل بإمكاننا تحديد بداية يتشكّل فيها؟ - في النفس ولحظة اغترابه في لفظ، سواء أكان لفظاً مُفرداً أم مُركباً. وفي سبيل الفُصل التام بين التصرُّم والتصديق، وهو الأمر الذي سنبيّن امتناعه مع ابن تيميّة، اعتبروا الاسم هو الأصل. فحتى الكلمة أو الفعل يجب أن تُعتبر كالاسم قبل أن تُصدّق أو تُكذّب، وإن كان يظهر منها أنها مما يُمكن تصديقه أو تكذيبه، كقولنا «يمشي».

لقد كانت غاية الفلاسفة هو حصر أنواع القضايا، وكان وراء ما حفّزهم لذلك هو تعداد جميع صور التركيب القضيوي. وقد كان تمييزهم بين المُتعيّن في نفسه وغير المُتعيّن في نفسه مُجرد فرضٍ ميتافيزيقي لم يُراعِ صُورية المنطق، وكذلك الأمر بالنسبة لتمييزهم بين الجهات كالضروريّ والمُمتنع والمُمكن. لقد كانت ثمرة المُقابلة هي تمييز المُتناقضين إذ يصير الصدق، كما قلنا سابقاً، مُحدداً بصورة صارمة وجبرية.

لقد كشف المنطق الحديث ومنطق المحمولات بالخصوص عن ثغرات في نظرية التصديق القديمة، كثغرة توحيد غير المُوحد، فالالتباس الذي مانعه الفلاسفة لم يمتنع، والمثال الأوضح هو رابطة الوجود التي تحتل أكثر من دلالة، وكمثال عدم تساوي بعض القضايا في بُنيته الصُورية.

يتبيّن، إذن، ما في نظرية التصديق من البعد الإمكاناني والاستعاري، تبيّن ذلك من الصُورة التي لا تنفك تُوجّه فكرهم وهي صُورة المُطابقة التي استلزمت افتراض

وجود عالمين مُتوازئين وقابلين للمُطابقة: إنهما عالم القول (المنطقي) وعالم الواقع. لقد كان الفلاسفة سجينين فرض وجود واقع هم وضعوه ذهنًا، وسجنوا بذلك الذهن وجعلوا غايته المُطابقة. في الصورة السابقة ذاتها صورٌ وتحديدات جعلت نظريتهم مُجرّد إمكان نظري غير مُطلق يمكن أن نستبدل به ما هو أفضل منه.

### المبحث الثالث نظرية البرهان الفلسفي

يُعتبر البرهان القياس الفلسفي بامتياز، به تضع الفلسفة نفسها في مرآة. وسنُنبّه على صورة الفكر التي تختفي وراء رؤية الفلاسفة الذين ندرس متنتهم، وهي الصورة نفسها التي استبطنت في المبحثين السابقين، وهي صورة المُطابقة. إنّ لصورة الفكر هذه خَلَفِيّات كثيرة ولكن أبرزها اعتبار العقل ذا أوائل، واعتبار العقل عاكسًا لنظام الوجود، وأنّ للوجود نظاماً مُتردداً، وبإمكان العقل عكسه وهو مطبوع على أن يعرفه، يتبيّن ذلك من اعتبار المعروف بالطبيعة هو الكُلِّيّات.

ويتضمّن هذا المبحثُ التعريف بموضع الحديث عن البرهان، ثم التعريف بمعناه وبشروطه، والتنبيه على استحالة البرهان على مقدّمات البراهين، واستحالة تحقّق البرهانية مُطلقاً. كلّ هذا من أجل بيان حُدود النظرية، وستتناول بالحديث دلالات التفريق المشهور بين برهان الإنّ وبرهان اللّم.

وسنُبيّن كما حاولنا في المباحث السابقة الإشارة إلى البُعد الإمكاناني مُستحضرين كالعادة الصورة الاستعارية الفكرية التي استبطنت المباحث الثلاثة وهي المُطابقة.

#### 1 - صورة الفكر في مبحث البرهان

يفترض الفلاسفة أنّ الواقع يحمل صورةً مُعيّنة:

عِلّة مُوجدة،

معلول،

معلول المعلول أو أثر الأثر.

وسيسعى الفلاسفة إلى محاكاة هذه الصورة.

## 2 - موضع الحديث عن البرهان

ضَمَّن الحديث عن البرهان كتاب التحليلات الثانية، وهو الذي اشتهر أيضاً بكتاب البرهان عند الفلاسفة المسلمين.

## 3 - تعريف معنى البرهان

عرّف ابن رشد البرهان فقال: «والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع»<sup>(1)</sup>. مع البرهان تعثر الفلاسفة على نفسها من جهة نسقيتها أو تركيبها، وكانت قبلاً تنظر في غيرها مُعْتَرِبَةً. يُعتبر البرهان القياس الذي يُميّز الفلاسفة. إنّ الحكمة عند ابن رشد هي: «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»<sup>(2)</sup>. الفلاسفة قول يتخذ من غيره موضوعاً له. ومُقَدّمات البرهان بالشروط التي وُضعت تشير إلى ذروة الطموح الفلّسفي الذي أراد بلوغ اليقين.

## 4 - شروط البرهانية

يقول ابن رشد: «وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فيبّين أنه يجب أن تكون مُقَدّمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحدّ أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علةً للنتيجة بالوجهين جميعاً. أعني علةً لعلمنا بالنتيجة وعلةً لوجود ذلك الشيء المُنتج نفسه. وإذا كانت علةً للشيء المُنتج نفسه فقد يجب فيها أن تكون مُناسبة للأمر الذي يتبين بها»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص البرهان، مرجع سابق، ص38.

(2) ابن رشد. تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2001، ص625.

(3) ابن رشد. تلخيص البرهان، مرجع سابق، ص38.

يُنَبِّه ابن رشد في هذا النصّ على شروط البرهانية وهي:

1 - الصدق،

2 - الأوليّة،

3 - عدم التوسط،

4 - الأعرافية،

5 - المناسبة.

ولكن نتساءل متى تتحقّق هذه الشّروط، إن مُقدّمات بهذه الشّروط مُمكنة فقط في عالم مفهومي كما تمّ وضعه والاتفاق عليه، فما هو الصادق؟ وما الأولي؟

لن يكون هذا مُحدّداً مُطلقاً وخارج الأنساق المفهومية. إنه مُمكنٌ إضافة إلى عالم مفهومي خاصّ.

مُقدّمات البرهان صادقة وضرورية، والضروري: «الشيء الذي هو على حالة ما وغير مُمكن أن يكون بخلاف تلك الحال»<sup>(1)</sup>، ومن آثار البرهان أن يقع اليقين من النفس.

## 5 - أقسام الضروري

وينقسم الضروريّ أقساماً، فالضروري يُحمل على:

1 - الذي لا يُمكن قطعاً أن يُفرض معدوماً في وقتٍ من الأوقات،

2 - الذي لا يُمكن البتة أن يُفرض موجوداً في وقتٍ من الأوقات،

3 - السلب والإيجاب إذا كان دائماً لم يزل ولا يزال كقولنا: الباري واحد،

4 - السلب والإيجاب ما دام ذات الموضوع موجوداً ذاتاً، كقولنا: كلّ إنسان حيوانٌ بالضرورة، ما دام ذاته موصوفاً بالمعنى الذي يجعل موضوعاً معه،

(1) ابن رشد. تلخيص البرهان، مرجع سابق، ص 131.



كُلّ أبيض بالضرورة ذو لون مُفَرَّق للبصر، ما دامت الذات موصوفةً بأنها ذات لون مُفَرَّق للبصر،

5 - أن تكون الضرورة فيه بشرط ما دام المحمول موجوداً،

6 - الضرورة مُتعلّقة بشرط وقت كائن لا محالة - لا بشرط وَضَع أو حَمَل - مثل قولنا إنَّ القمرَ ينكسف بالضرورة<sup>(1)</sup>.

لقد أجهد الفلاسفة أنفسهم لاستنقاذ الوجود من الإمكان، والحمل عليه كذلك. وفي نظرنا لا يعدو الضروري أن يكون وضعاً مفهوماً وإسقاطاً ذهنيّاً، ولذلك نُشكك في وجود شيء هو على حال وغير مُمكن أن يكون بخلاف تلك الحال، لقد رأينا في مبحث التصوّر أنّ الأمر يصدّق على الرّوج المفهومي: الذاتي والعرضي.

إنّ كُلّ الأقسام السابقة ترجع إلى حَمَل ما، وما نحمل به من محمولات على الموضوعات هي تقديرات ذهنية بما في ذلك الحكم بالضروري على أمور مُعيّنة.

إذا وقع اليقين من أحدنا بسبب ضرورة البرهان، فهذا أمرٌ يخصّ ولا يعُمّ، ذلك أنّ اليقين أمرٌ نفسيّ وتابعٌ للأفراد، وقد يُضطرّ غيري حين لا أضطرّ أنا. أجل، من الأمور ما يقع اليقين به بسبب أمر يتجاوز النفسي، إذ له نسبة ما إلى ما هو خارج النفس، ولكن هذه عادات نفسية راسخة برسوخ ما تعلّقت به وهو رُسوخ غير مضمون، وقد يحتاج إلى تغييرها لأنّ ما كان خارج النفس قد تغيّر أيضاً.

## 6 - استحالة البرهان على مُقدّمات البراهين

هل يُمكن أن نُبرهن على ما وضعته الفلاسفة أولاً؟ يتعلّق البرهان الفلّسفي بغيره مما هو ثانوي، أما الأوليات الوجودية والمعرفية فلا بُرهان عليها كالجواهر البسيطة والأوليات العقلية مثل: الكلّ أكبر من الجزء. وهذا يشهد أنّ كُلّ نسقٍ فلّسفي قائمٌ على وضع مفهومي يُولد دون واسطة، فمنذ البداية نُسلم بوجود ما

(1) ابن سينا. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 121.

نُسِمِيهِ الجَوْهَرَ البَسِيطَ ونَخْتَلِقُ لَهُ مُوَاصِفَاتٍ مُعَيَّنَةً، يَقُولُ ابْنُ رِشْدٍ: «وَتَبَيَّنَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ الْبِرَاهِينَ الَّتِي تُعْطِي مَاهِيَةَ الشَّيْءِ وَوُجُودَهُ مَعاً لَيْسَ لَهَا أَسْبَابٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا تُعْطِي وَجُودَهَا وَمَاهِيَتَهَا، وَلِذَلِكَ لَا نَعْلَمُ الْأَنْوَاعَ الْمَحْمُولَةَ، وَلَا فِي الْأُمُورِ الْبَسِيطَةِ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَ لَهَا أَسْبَابٌ أَصْلًا، وَلَا فِي الْأُمُورِ الَّتِي وَجُودُهَا مَعْلُومٌ بِنَفْسِهِ - مِثْلَ حَدِّ الْمُثَلَّثِ وَحَدِّ الدَّائِرَةِ وَحَدِّ الْوَحْدَةِ لِأَنَّ هَذِهِ أَيْضًا لَيْسَ لَهَا أَسْبَابٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْبِرَاهِينَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْمَطَالِبِ الْمُرَكَّبَةِ وَهِيَ مَطَالِبُ الْأَعْرَاضِ»<sup>(1)</sup>.

ما لا يُمكن البرهنة عليه أنواع ثلاثة هي:

1 - ما يُجهل سببه ووجوده فلا يمكن البرهنة عليه؛

2 - ما يُعلم وجوده بنفسه؛

3 - ما لا سبب له فهو المُسَبَّبُ فلا يُمكن أن نُسائل وجوده.

إنَّ الفلاسفةَ يَخْتَرِعُونَ عِنْدَ الْحَاجَةِ مَا يُفَسِّرُونَ بِهِ أَوْضَاعَهُمْ، وَقَدْ افْتَرَضُوا مِنَ النَّاحِيَةِ النَّفْسِيَةِ وَجُودَ قُوَّةٍ تُدْرِكُ بِهَا مَاهِيَةَ الْجَوَاهِرِ الْمُفَارِقَةِ وَهُوَ يَتَمُّ: «بِقُوَّةٍ شَبِيهِةٍ بِالْقُوَّةِ الَّتِي تَحْدُثُ عِنْدَ النَّظَرِ إِلَى الْأَلْوَانِ لَا بِقُوَّةٍ مِنْ نَوْعِ الْقُوَى الْفِكْرِيَّةِ الَّتِي تُنَالُ بِفِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ»<sup>(2)</sup>.

إنَّ الْحَقِيقَةَ عِنْدَ الْفلاسفةِ لَيْسَتْ وَضَعًا بَلْ مُعْطَاةً، يَتَبَيَّنُ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ ابْنِ رِشْدٍ إِنَّ الْجَوَاهِرَ الْبَسِيطَةَ لَا أَسْبَابَ خَارِجَةَ عَنْهَا تُعْطِي وَجُودَهَا وَمَاهِيَتَهَا، مِنْ أَوْلِيَاةِ الْفلاسفةِ أَنَّ مِنَ الْأُمُورِ مَا يُعْطِي الْحَقِيقَةَ فَهِيَ ضَامِتُهَا.

## 7 - استحالة تحقق البرهانية

مما يشهد لاستحالة تحقق البرهانية في الفلسفة بالشروط التي وضعها الفلاسفة أن البرهان ذاته ليس مفهوماً متواطئاً، بل يُقال بتقديم وتأخير. إنَّ البرهان يقع على أمور وهو يستحقُّ اسم البرهان على بعضها أكثر. إذا كان البرهان مُمتنعاً على

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 155.

(2) المصباحي محمد. الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع المدارس، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2002، ص 169.

الجواهر البسيطة والأوليات المعرفية فهو مُتَحَقِّقٌ بدرجات مُتفاوتة فيما عداها، إنَّ مُقدّمات البراهين منها ما هي خاصّة بجِنسٍ ومنها ما هي عامّة<sup>(1)</sup>.

ويُنَوِّعُ البُرْهانَ فينصَلُ عن وحدته، وتنويعه يدلُّ على فُقدان قُوّة ما به يكون بُرْهاناً. فالنوعان عند ابن رشد مثلاً، هما: البُرْهان بما هو بُرْهان، والبُرْهان بما هو مُنطَبق على هذا العلم أو ذاك<sup>(2)</sup>.

إنَّ عواملَ كثيرة لا تُساعد الفلّسفة على إشاعة البُرْهان، مما يجعله محصوراً في حيزٍ ضيق. ولا يصلح أن يُستعمل فيما هو مجال الفلّسفة بامتياز وهي الفلّسفة الأولى وموضوعها الموجود من حيث هو موجود، يقول محمد المصباحي: «لكن الذي يُميّز علم ما بعد الطبيعة عن غيره من العلوم الجُزئية التي تستعمل البُرْهان المُطلق هو أنه لا يكفي بالبرهنة على وُجود موجود ما وسببه، بل يفعل ذلك بالنسبة للموجود بما هو موجود، أي الموجود المُطلق. ومن ثمّ كان هذا العلم الوحيد الذي يطمح للوقوف على الصورة المُطلقة التي هي الوجهُ الآخرُ للفاعل المُطلق وللغاية القُصوى»<sup>(3)</sup>.

على الفلّسفة الأولى أن تغترب لثبرهن، مُستعينةً بالعلوم الجُزئية لثبرهن بالخصوص على الوجود، وكلما ارتقت عائدة إلى نفسها لا تجد إلا ما وضعته أولاً من تمييزات مفهومية، كالتمييز بين الجواهر والأعراض، يقول محمد المصباحي: «وفي الحاليتين معاً أي في حالة استعمالنا للبُرْهانين المُطلق والوجودي، تظلّ الفلّسفة الأولى مدينةً للعلم الجُزئي»<sup>(4)</sup>.

ويعود ذلك بالأثر على بُرهانية الفلّسفة فيجعلها جدلية. إن كان النصّ الفلّسفي بُرهانياً فسيكون ما يُقدّمه من دلائل براهين، أما إن كان جدلياً فستكون الدلائل نشراً لما تمّ تسليمه في البداية، فيظهر في بادئ النظر أنه حقّ وما هو إلا استدلال على ما سلّم في البداية.

(1) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص32.

(2) ابن رشد. شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الصفاة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984، ص159.

(3) المصباحي محمد. الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص164.

(4) المرجع السابق، ص165.

يختصرُ محمد المصباحي العوامل التي تجعل من الفلسفة غير بُرْهانية قائلاً: «بعبارةٍ أخرى إنَّ الفلسفة غير قادرة على أن تقصر نظرها على جنسٍ مُعيَّن كما تفعل العلوم الجُزئية، كما أنها لا تهتمّ بعزل جانب واحد من جوانب الموجود في منأى عن ارتباطاته. والحال أنَّ البُرهانَ لا يُمكن أن يقوم بوظيفته المعرفية إلا داخل جنسٍ واحد لا يتعداه إلى غيره.

هذا بالإضافة إلى أنَّ موضوعَ الفلسفة الأولى الذي هو الموجود والواحد المُرادف له، ليس جنساً بالمعنى الحقيقي للجنس. ذلك أنَّ جنس الموجود هو أعمّ الأجناس، مما يجعله لا ينقسم إلى أنواع، بل إلى أجناس لا تتفق في الحدِّ والدلالة. فليس هناك جنس واحد لكلِّ المَقولات سواء اعتُبر الجنس أسطقساً كلياً لها أو أسطقساً جُزئياً. ومن ثمَّ كانت أحكامُ الفلسفة الأولى تُطلق على أجناسٍ مُختلفة في طبائعها، مما يُضفي عليها سِمَةً جدلية<sup>(1)</sup>.

إن قوام البُرهان من ثلاثة أشياء:

1 - الأمور الموضوعة في الصناعة،

2 - المُقدّمات الواجب قولها،

3 - المحمولات المطلوب وجودها لتلك الموضوعات<sup>(2)</sup>.

والصناعات تنقسم إلى التي تنظر في الجنس العالي وهي التي تُبيِّن من الشيء سببه، والصناعات التي هي دونها تُبيِّن من ذلك الشيء وجوده<sup>(3)</sup>.

ينتجُ مما سبق تفضيل للعلوم بعضها على بعض، فالعلم الذي يُبيِّن وجود الشيء بعلمته أوثق من العلم الذي يُبيِّن وجود الشيء بأمر متأخر عنه، أي أثر من آثاره، والعلم الذي يكون موضوعه أشدَّ تخلصاً من المادة أوثق علماً، والعلم الذي مبادئ موضوعاته أبسط، براهينه أوثق من العلم الذي مبادئ موضوعاته مُركّبة من ذلك المعنى الأبسط ومعنى زائد عليه<sup>(4)</sup>.

(1) المصباحي محمد. الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص 164.

(2) ابن رشد. تلخيص كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 70.

(3) المرجع السابق، ص 68.

(4) المرجع السابق، ص 123-124.

## 8 - بُرْهانُ الْإِنِّ وَبُرْهانُ اللَّمِّ

تولّد ممّا سبق تقسيم البُرْهانِ التّقسيم المعروف وهو تقسيمه إلى بُرْهانِ اللَّمِّ وَبُرْهانِ الْإِنِّ، وقد تمّ تفضيل الأول وهو البُرْهانُ الذي يُنبّه على عِلّةِ الشّيء ويربطه بما يُنتجه ويولّده، أما الثاني فهو الذي يُنبّه على وجود الشّيء مُستدلاً بوجود أثر من آثاره. صفة البُرْهانية إذن تُقال بتقديم وتأخير على هذين النوعين، ويُعتبر بُرْهانُ الوُجود أقل بُرْهانية من بُرْهانِ العِلّة.

وتمّ تقسيم بُرْهانِ الوُجود أيضاً قسمين وهما: بُرْهانُ وُجود على الإطلاق، وَبُرْهانُ وُجود بحالٍ ما: «وما يُطلب وُجوده، فهو إما أن يُطلب وُجوده على الإطلاق، وإما أن يُطلب وُجوده بحالٍ ما»<sup>(1)</sup>.

وقُسم بُرْهانُ الوُجود تقسيماً آخر، فالوُجود كما رأينا منه ضروريّ ومنه غير ضروري، وقد أُقصى القسم الثاني ولم يُعتبر، وبلغ الأمر درجة عدم تخصيص صنف من أصناف العلوم كي يُنظر فيه: «وأما ما وُجوده غير ضروري، إما على الإطلاق وإما في شيء ما، فهو صنفان: أحدهما الموجود في أكثر الزمان أو الموجود لأكثر الموضوع، وإما ما جمع الأمرين جميعاً. والثاني من الأقل أو على التساوي. وهذا الثاني، فليس يُنظر في قسميه علم أصلاً، وأما الموجود على الأكثر، فإنه يُنظر فيه كثير من العلوم»<sup>(2)</sup>.

يُفرّق الفلاسفةُ إذن بين بُرْهانِ اللَّمِّ وَبُرْهانِ الوُجود وفي ما يأتي تفسير ذلك.

يُعرّف ابن رشد براهينَ الوُجود فيقول: «أعني التي الحدود الوسط فيها معلولة على الحدّ الأكبر الذي هو السبب»<sup>(3)</sup>. ويُعرّفه ابن سينا في كتاب البُرْهان فيقول: «وَبُرْهانُ الْإِنِّ فقد يتفق فيه أن يكون الحدّ الأوسط في الوُجود لا عِلّة لوجود الأكبر في الأصغر ولا معلولاً له، بل أمراً مُضايفاً له أو مُساوياً له في النسبة إلى عِلّته، عارضاً معه أو غير ذلك مما هو معه في الطبع معاً. وقد يتفق

(1) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 28.

(2) المرجع السابق، ص 44.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 82.

أن يكون في الوجود معلولاً بوجود الأكبر في الأصغر. فالأول يُسمى برهان الإن على الإطلاق، والثاني يُسمى دليلاً<sup>(1)</sup>.

يتبين مما سبق أنّ برهان الإن يستدلّ على وجود الشيء بمجرّد التنبيه على الأثر، أو على ما يكون مع ذلك الشيء مما يقترون به، أو بعبارة أخرى التنبيه على ما يُصاحبُ الشيء. ويُعطي ابن سينا هذا المِثال:

هذا المحموم قد عرض له بؤل أبيض خاتر في علته الحادة.

كُلّ من يعرض له ذلك خيف عليه السّرام.

المحموم يُخاف عليه السّرام<sup>(2)</sup>.

يتبين من المِثال أنّ الاستدلال كان على وجود السّرام، وتمّ الاستدلال على وجوده أو على الخوف من وجوده بوجود أعراض وأثار تُعرض عادة لمن يُصابُ به وهو البؤل الأبيض الخاتر.

ماذا عن برهان اللّم؟: «والبرهان الذي يُفيد لم ذلك الشيء يكون بالعلّة القريبة له»<sup>(3)</sup>.

يكتسب برهان اللّم قيمته لتبنيه لا على الآثار المُصاحبة لوجود الشيء، بل على ما به كان ووجد. ولما كانت الأسباب أربعة: مادة الشيء وصورة الشيء والفاعل للشيء والغاية منه تعددت براهين العلة تبعاً لها<sup>(4)</sup>، ولما كانت الأسباب مُتنوّعة من جانب كونها إما بعيدة أو قريبة، ومن جانب كونها إما بالذات وإما بالعرض، ومن جانب كونها إما أعمّ وإما أخصّ، ومن جانب كونها إما بالقوة وإما بالفعل، ازدادت البراهين وتميّز منها ما هو براهين حقيقية. وبذلك ينفصل البرهان عن برهانيته ويفقد وحدته بالتعدّد، وتستحقّ بعض أنواعه صفة البرهانية أكثر من أنواع أخرى.

(1) ابن سينا. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 79.

(2) المرجع السابق، ص 80.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 81.

(4) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 26.

لا ينفي مبحثُ البرهان القاعدة التي أردنا إثباتها: إنّ نظرية الاستدلال إمكان نظريّ يستبطن صورةً استعاريةً تُوجّه الفكر وهي استعارة المُطابقة. يتبيّن ذلك من اصطلاحهم الذي هو تمييزهم بين برهان اللَّمّ وهو البرهان الذي يُثبت لم وجود الشيء، فللأشياء عللٌ وآثار فنستدلّ بآثار الشيء على وجوده، ونستدلّ عليه بالسبب الذي أوجده. وهذا يعني أنهم افترضوا أنّ لكلّ شيء سبباً ضرورياً وأثراً. ويُعتبر البرهان القياس الفلّسفي بامتياز، فهو القياس الذي يُنتج العلم حقّاً، وهو الذي يُؤدّي إلى اليقين.

لقد انتصرنا لاعتبار البرهان تقديراً ذهنيّاً، وشروط البرهان التي استنبطها الفلاسفة هي من هذا النوع، فالصدق يحضّر ما هو كائن، ولكن ما تفترضه الأذهان أوسع مما يُوجد في الأعيان الظاهرية. أما اليقين فقد نبهنا إلى كونه أمراً إضافياً.

تبيّن حدود النظرية البرهانية في استحالة البرهان على المُقدّمات البرهانية وإلا ذهب الأمر إلى ما لا نهاية. وافترضوا وجود قُوة استبصارية هي التي بها ندرك ما لا برهان عليه كماهية الجواهر المُفارقة. وهم لم يعملوا سوى على وضع أوضاع ذهنية، كمفهوم الجوهر البسيط، والقوة الحَدسية التي لا تُبرهن عليها بل تستبصرها، مُنطلقين من التمييز بين ما يُبرهن عليه وما لا يُبرهن عليه.

إنّ الحقيقةً بذلك مُعطاءة حين يتعلّق الأمرُ بالجزء الذي لا تُبرهن عليه، وكُلّ هذه افتراضاتهم هم. إنّ المُقدّمات البرهانية ذاتها تنقسم، مما يُفكّك وحدة البرهان ويُضعف من برهانته المطلقة، فمن المُقدّمات ما هي خاصّة بجنس ومنها ما هي عامّة. إنّ البرهان منه ما هو مُنطبقٌ على هذا العلم أو ذاك، ومنه ما ينطبق على الجميع، والفلّسفة الأولى وهي التي يُمكن اعتبارها ما يستحقّ اسم الفلّسفة أكثر من غيره يدين للعلم الجزئيّ بعبارة المصباحي. إنّ الصناعات تتفاوت ويُقدّم منها ما يُنظر في سبب الشيء على ما يُنظر في وجود الشيء، وهو العلم الذي يُبيّن وجود الشيء بأمر مُتأخّر عنه أي بأثر من آثاره، وتُقدّم الصناعات التي موضوعها أشدّ تخلصاً من المادة، وهذا يُحيلُ على تصوّرهم للموجود، وعلى الزّوج المفهومي الذي وضعوه وهو زوج المادة والصورة.

ولا يقتصر انفكاك وحدة البرهانية على ما سبق، بل يتجاوزه إلى نوعي البرهان وهما: برهان الإن وبرهان اللّم فهما يُقالان بتقديم وتأخير، وقبل ذلك ميّزوا بين ما يُبرهن عليه لأنه مُمكن وما يُبرهن عليه لأنه ضروري. وتتنوع أخيراً براهين العِلل تبعاً لأنواعها، وتتنوع من جانب كونها بعيدة أو قريبة.

لنختصر ولنقل إنّ البرهان كما تصوّره الفلاسفة مُعرّض للتفكك والزوال عن وحدته وبرهانته.

### خلاصة الفصل الأول

لقد حاولنا من خلال هذا الفصل التنبيه على بعض ملامح رؤية الفلاسفة لنفسها قديماً. لقد كانت الصورة التي استبطنها الفلاسفة قديماً هي صورة المطابقة أي إنّ الخلفية التي كانت المنطلق هو ذهابهم إلى إمكانية المطابقة بين الأذهان والأعيان. ولكن لم يكادوا يفترضون هذه الفرضية حتى عادوا وافترضوا افتراضات أخرى وهي أنّ للأعيان صوراً، فالأعيان عبارة عن أشياء مُفردة، والحدّ هو الذي سينقل حقيقتها مُتصورة في الدّهن من خلال تنبيهه على الجواهر دون الأعراض، ويمكن أن نتصوّر هذه الأشياء وأذهاننا خالية من كلّ تصديق، ولكن قد يقع بين هذه الأشياء تركيب فينعكس ذلك في قضية هي المُتضمنة للحكم على الواقع وهو في صورة تركيبية. وأخيراً يعكس البرهان حقيقة الواقع وهو في حالة تتداخل فيها أطراف ثلاثة: سبب وأثر وأثر لذلك الأثر، فنبرهن برهان وجود من خلال الانتقال من وجود أثر الشيء إلى وجود ذلك الشيء.

وقد بيّنا أنّ شروط البرهانية كما وضعوها لا تتحقق مُطلقاً، فهي أمور إضافية وهي تحمل تصوراً خاصاً للوجود غير مُطلق.

وسنرى فيما بعد كيف أنّ ما اعتبروه قياساً فلسفياً شمولياً يرجع إلى قياس

التمثيل.

إذا كان الأمر كما ننتهي إليه الآن، فما هي الآثار التي تركتها الرؤية على تصوّر الفلاسفة للاستعارة؟ أي إذا كانت غاية التعريف الذي يبتغيه الفلاسفة هو



الوُقوع على ماهية الشيء وحقيقته، فماذا سيُفعل بالاستعارة؟ وإذا كان قياس الشُّمول أو البُرهان وَفَق الشُّروط التي اشتراطها هو القياس المُطلق والفَلْسَفي، فكيف سيكون موقفهم من التمثيل؟ وما هو المقام الذي سيُمنحُ له؟ هذا ما سنُحاول الإجابة عنه في الفصلين التاليين.



## الفصل الثاني

### الاستعارة عند الفلاسفة<sup>(1)</sup>

#### تقديم

إنَّ أوَّلَ ما سنبداُ الحديث عنه هو الاستعارة ذاتها لا باعتبارها ما يحضُر داخل نصوص الفلاسفة أي داخل واقع الكتابة الفُلسفية، فهذا ما سنؤجِّل البحث عنه، ولكن باعتبارها خارجيةً غريبةً عن الفُلسفة.

تسمح لنا الرُّؤية الفُلسفية بالانتباه على الكثير من المُقدِّمات التي تُشكِّل خَلْفيتها، وتسمح أيضاً بالمُقارنة بين الاستعارة باعتبارها موضوعاً للبحث، وبين الاستعارة باعتبارها واقعاً وحقيقةً نصيةً تحضُر في نُصوصهم. وترجع هذه السُماحة إلى كون الفيلسوف يُنشئ بناءً ونسقاً يتحدَّث فيه عن مبادئٍ كُلِّ شيءٍ، فتسهل المُقارنة بين تلك المبادئ والكشف عما لم يتنبه عليه النسق وهو يُبنى، فالاستعارة التي عُدَّت خارجيةً تُشكِّل جزءاً من البناء والنسق.

تُوجد جُسور يسهل عبورها فتسهل المُقارنة بين أنواع القول (قول بُرهاني وجَدلي وخطابي وشعري) وأحياناً تخفي هذه الجُسور والمعابر فيحتاج إلى جهِد للكشف عنها. وسننبه في حينه على ما كشفناه من معابر تُسهل المُقارنة وتكشف عن حُدودها. وقد اخترنا أن نقسم الكلام قسمين: قسم لأرسطو وقسم للفلاسفة

(1) نُعيد فنذكّر بأن المقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة المشاؤون وهم أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المسلمين بالخصوص.

المسلمين، وهم: الفارابي وابن رشد وابن سينا. وسنبداً فيما يأتي بالحديث عن الاستعارة عند أرسطو.

## المبحث الأول

### مواضع الحديث عن الاستعارة عند أرسطو

سيكون هذا البحث محاولةً لجمع المُتفرّق من فلسفة أرسطو. ما زال أرسطو مُتفرّقاً، وكُلُّ محاولةٍ للتأويل والقراءة تُعدّ محاولةً للجمع بين المُتفرّق، أو بالأحرى الربط بين أجزاء لم يكن يُلاحظ السابقون مُناسبات بينها. ينتج من القراءة التنبيه على مُناسبات بين أجزاء قولٍ ما أُلّف من قبل؛ سواء أانتبه مؤلّف ذلك القول على تلك المُناسبات أم لا.

سُنّبت أولاً هذه الدعوى: عدّ أرسطو الاستعارة (Metaphora)<sup>(1)</sup> أمراً خارجياً، فهو الأكثر بَرّانية في ما يُشكّل ماهية الشيء الخَطّابي أو الشعري. للاستعارة وظيفة شكّلية تحسينية. نعم، هذه الشكّلية تتفاوت في الحاجة إليها؛ فالقول الشعري في حاجة إليها أكثر من القول الخَطّابي.

نُبت هذا الأمر من خلال البحث عن مواقع الحديث عن الاستعارة، وعن مُتّميّاتها.

أما المواقع الأساسية التي تمّ الحديث فيها عن الاستعارة فهي كتابا الخُطابة والشعر. لقد تحدّث أرسطو عن الاستعارة في كتابي الشعر والخُطابة بتفصيل، وكانت له إشارات لها في كتاب الجدل<sup>(2)</sup>.

(1) لنحتفظ في البداية بلفظها قبل تحديد مفهومها، فقد تُرجمت بالنقل وبالتغيير، وهي أقرب للدلالة على المجاز، أو على الاستعارة، ولكن في أولى استعمالات البلاغيين لها. لن تكون الاستعارة بالمعنى الخاص إلا جزءاً من النقل أو التغيير.

(2) نُورد نصّاً لأرسطو من كتاب الجدل مُترجماً من اليونانية إلى الفرنسية، فيه الحديث عن موضع من مواضع الحدّ ويمنع من خلاله أرسطو حدّ المحدودات استعارياً، وسنجد لدى الفلاسفة المسلمين تكراراً لما قاله أرسطو وسنذكر ما قالوه في حينه، يقول أرسطو:

«Un autre lieu, c'est de voir si l'adversaire a parlé par métaphore, s'il a, par exemple, défini la science comme inébranlable, ou la Terre comme une nourrice, ou la tempérance comme une harmonie: car tout ce qui se dit par métaphore est =obscur.» Aristote, *Topiques*, p. 230-231.

قبل البدء بالحديث عن الكتابين لا بدّ من الإشارة إلى موضع في كتاب الجدل رفض فيه أرسطو تحديد الأشياء استعاريّاً، وقد سبق أن تحدّثنا عنه. وسيكون هذا المحلّ مُحالاً عليه عند الفلاسفة المسلمين، وسيذهبون مذهب أرسطو في نبذ التحديد الاستعاري. الاستعارة سواء في كتاب الخطابة أو كتاب الشعر جزءٌ من كلِّ، بل جزءٌ من جزءٍ من كلِّ.

## 1 - كتاب الخطابة

لنتحدّث عن الاستعارة في كتاب الخطابة أولاً ثم عنها في كتاب الشعر، ثم سنعبّر جسوراً تسمح لنا بالمقارنة والتجاوز.

تعدّ الاستعارة في كتاب الخطابة جزءاً من جزءٍ من كلِّ، كيف ذلك؟ إنّ الاستعارة جزءٌ من المقالة (Lexis) المُعبّرة عن المعنى. تمّ الخلاص من الحديث عن لبّ الخطابة وعن المعنى الخطابي فلم يبقَ إلا اللفظ أو الشكل أو القول المُعبّر، وهو الذي سيُعبّر عن تلك المعاني الخطابية. يُمكن التعبير عن المعنى الخطابي بألفاظ أو عبارات عادية، ولكن مما سيزيد من الحُسن والتأثير تغيير لفظ مكان لفظ أو استعارة لفظ أو نقله.

وظيفة العبارة أو اللفظ أو القول أو المقالة (Lexis) هي إخراج المعنى وعرضه، والقول أجزاء. وتعدّ العبارة من آخر ما يُستعان به لإتمام البناء في الخطابة. ما يُشكل حقيقة كلِّ قول خطابي هو القياس الخطابي المُسمّى ضميراً (Enthymème)، إنه لبّ الخطابة، ومُقدّمة القول وخاتمة تمرّ بالمركز، فما يريد الخطيب الإقناع به، ليُقنع به إقناعاً خطابياً، يلزم أن يستعمل القياس الذي يُضمّر. وتأتي العبارة في المرتبة الثانية وهي التي نُعبّر بها عما سبق وهو مُجرد معانٍ تحتاج إلى عرض. والاستعارة أو التغيير أو النّقل، مما يُمكن التعبير به عن

= وما يُبيّن أن الموقف من الاستعارة استند إلى تصوّر يعتبر الموجود أصنافاً ولكلّ شيء صنفه الذي ينتمي إليه فاصلاً، قوله عن التحديدات الاستعارية السابقة:

«car la définition indiquée ne s'appliquera pas au terme défini, dans le cas de la tempérance, par exemple, si l'harmonie est le genre de la tempérance, la même chose sera dans deux genres dont l'un ne contient pas l'autre car ni l'harmonie ne contient la vertu, ni la vertu l'harmonie» Ibid, p. 231.

المعاني السابقة ولكنه تعبير غير مباشر عن المعنى. وأخيراً نحتاج إلى ترتيب أجزاء القول الخطابي<sup>(1)</sup>.

غاية الخطابة هي الإقناع، فلا يهتم الخطيب أن يُبلغ الحقيقة، قد يكون الفيلسوف غير خطيب فلا يبلغ إلى إقناع الآخرين بما هو حق، وقد يكون الخطيب غير فيلسوف فيقع بما هو باطل<sup>(2)</sup>. غاية الصناعة الخطابية - أي علم الخطابة كما يدرسها الفيلسوف - هي الكشف عما في كُُلِّ حالة حالة مما يملك صفة الإقناع. وعَرَضُ الفيلسوف أن يضع الخطابة تحت رقابة العقل كي لا تستبدَّ بسحرها، وأن يجعلها في خدمة الفلاسفة كي تنقل المعاني العقلية في قول خطابي لمن تصلح له<sup>(3)</sup>.

الاستعارة في الخطابة وسيلة من بين وسائل كثيرة للإقناع، بل هي خادمة لما هو خادم لهذه الغاية. فالعبارة خادمة للمعنى الخطابي، والاستعارة خادمة للعبارة تُحسِّنُها وتجعلها ذات رونق.

غاية الاستعارة إذن هي تحسينُ العبارة وجعلها ذات رونق، وتحسين العبارة مُساعد للإقناع، والخطيب يحتاج إلى كُُلِّ ما يُساعده على الإقناع.

الجدل يُخاطب مُعترضاً، ويأخذ في اعتباره اعتراضات المُعترض وأسئلته فيُجيب عنها. أما الخطابة فتأخذ في الاعتبار الجمهور، فالخطيب يحضُر ضمن جمهور ما. لا بُدَّ من الأخذ في الاعتبار هذه المضامين والانطلاق مما يُعدُّ مشهوراً فيها مُتفقاً عليه. ولا بُدَّ من أن ينتبه على صورة حُضور الخطيب وهو أمام المُستمعين. إنَّ حُضورَ الخطيب حُضور حسي، ولذلك فإنَّ جُزءاً عظيماً مما يُمكن الإقناع به - بالإضافة إلى ما سيقوله - راجع إلى الهيئة والرَّمز.

إنَّ ما سبق يجعل من الاستعارة أمراً ثانوياً، فُلبَّ ما يُقنع في الخطابة هو الدليل الخطابي، وجُزء عظيم آخر مما يُقنع راجع إلى طبع الخطيب (Character)<sup>(4)</sup>، وجُزء

(1) Aristotle, *The Art of Rhetoric*, Translated with an introduction and notes by H.C.Lawson-Tancred, Penguin Books, p. 216.

(2) لقد كانت الخطابة جنس القول الذي تفوقت فيه السفطائية.

(3) كما هو الشأن بالنسبة للفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا القرآن قولاً خطابياً.

(4) Aristotle, *The Art of Rhetoric*, op. cit, p. 140.

آخر مما يُقنع يرجع إلى حُسن ترتيب أجزاء القول، والجُزء الآخر راجع إلى كيفية التعبير، والاستعارة حيلةٌ من حِيل التعبير، فيها يُستبدل لفظ مكان لفظ. نعم بالإضافة إلى الضمير قد يُستعمل المثال، وللمثيل بمثال ما علاقة بالاستعارة، ولكن التمثيل أيضاً مما سيَحظ من قيمته كما سنرى.

تتطلب العبارة الخطائية أو القول أو اللفظ مواصفات هي:

1 - أن تكون واضحة<sup>(1)</sup>،

2 - ألا تكون باردة<sup>(2)</sup>،

3 - أن تكون بيوانية صحيحة<sup>(3)</sup>.

وبالتبع يُتطلب من الخطيب أن تكون استعاراته غير بعيدة.

وتبلغ التَّبعية مُنتهاها إذا أخذنا في الاعتبار تنوع الأقوال الخطائية، فمن القول الخطابي نوع المُشوري، ومنه نوع المُشاجري ومنه نوع التشبثي<sup>(4)</sup>، فلكل نوع من هذه الأنواع خصائص تفرض على الخطيب شروطاً لاستعمال الاستعارة.

لما كانت الاستعارة مُتولدة عند أرسطو من استبدال كلمة مكان كلمة أخرى، وهي تقترب في معناها من معنى النَّقل أو التغيير أو المجاز، فإن الاستعارة بهذا المعنى تحتل المرتبة الدنيا في وظيفة البناء. فبعد أن يتم استحضار المعنى الخطابي مصحوباً بدليله يوتى بالعبارة (Lexis) لبيانه، ثم أخيراً وبعد بناء العبارة تُستبدل كلمة مكان كلمة، فالاستعارة تغيير واستبدال يقع على صعيد الكلمة لا الجُملة، ولهذا مُقتضيات أساسية ستحدّث عنها فيما بعد.

## 2 - كتاب الشعر

كتاب الشعر هو الكتاب الثاني الذي تحدّث فيه أرسطو عن الاستعارة، ويُعرّف الاستعارة بأنها: «نقلُ اسم يدلّ على شيء إلى شيء آخر: والنقل يتم إما

Aristotle, *The Art of Rhetoric*, op. cit, p. 218

(1)

Ibid, p. 222.

(2)

Ibid, p. 225.

(3)

Ibid, p. 80.

(4)

من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع أو بحسب التمثيل<sup>(1)</sup>.

إنّ الاستبدال أو التغيير أو التّقل لا يتمّ اتفاقاً، بل وجب أن يخضع لمنطق التصنيف الموجودي، فالموجود عبارة عن أجناس وأنواع، وهي واقعية خارجية. الاستعارة تسمية بغير الاسم الحقيقي، والاسم الحقيقي هو اسم النوع أو الجنس الذي ينتمي إليه الشيء المُسمّى. تُعتبر الاستعارة كلمة استعملت لغير ما وُضعت له بتعبير البلاغيين. ويظهر جلياً أثر اعتبار الاستعارة كلمة في الأمثلة التي قدّمها أرسطو لأنواع الاستعارة السابقة:

المثال الأول: من الجنس إلى النوع: التوقّف بدل الرُّسو في: «هنا توقّف سفيتي».

المثال الثاني: من النوع إلى الجنس: آلاف بدل كثير في: «لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة».

المثال الثالث: من النوع إلى النوع: انتزع بدل قطع في: «انتزع الحياة سيف من نحاس».

المثال الرابع: وهو الاستعارة التمثيلية وهي التي مثل لها بـ «المساء شيخوخة النهار»، و«الشيخوخة مساء العُمَر»<sup>(2)</sup>.

كما كانت وظيفة العبارة الخطابية هي العبور بالمعنى الخطابي إلى حالتي الظهور والبيان، ستكون وظيفة العبارة الشعرية هي العبور بالمعنى الشعري وهو القصّة إلى حالتي الظهور والبيان. وما به يتبيّن أنّ المعنى ليس أمراً واحداً، فالعبارة أقسام، هو أنّ كل قسم يُسهم في إظهار المعنى على صفة دون أخرى.

(1) أرسطو. كتاب الشعر ضمن فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، ص58.

(2) أرسطو. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص57.



يقسم أرسطو العبارة إلى: قسم الحرف، والمقطع، والرباط، والأداة، والاسم، والفعل، والتصريف، والقول<sup>(1)</sup>.

تعدّ العبارة من أجزاء التراجيديا بالإضافة إلى القصة (الخرافة) والطباع (الأخلاق) والفكر والمشهد المسرحي والنشيد نفسه<sup>(2)</sup>.

الاستعارة ما ينتج من تغيير في الاسم الذي هو قسم من أقسام العبارة، وكما كانت الاستعارة خادمة للمعنى الخطبي في الخطابة لغرض الإقناع، ستخدم الاستعارة المعنى الشعري الذي هو القصة لغرض التطهير (Catharsis).

تتوالى الخدمات، كل غاية تُصبح وسيلةً لغايةٍ أخرى، ووسيلة الوسائل في الشعر لتحقيق غرضه هو التطهير: المُحاكاة، ومعنى المُحاكاة التشبه بالطبيعة. ليس التشبه بالطبيعة في ظاهرها، فللطبيعة ظاهر وباطن، بل التشبه بها في ما تعمله.

الإنسان لدى أرسطو هو الكائن الوحيد الذي يفعل بعد أن يتروى، عكس الأمور الطبيعية التي تفعل من تلقاء ذاتها وينتج من فعلها خروج الأشياء إلى النور، فالشاعر يصنع بالصناعة التي هي مُقابل الطبيعة، وهو يُحاكي بصناعته ما تفعله الطبيعة، فأكثر الأعمال شعرية هي الأعمال التي تعمل عمل الطبيعة.

لا قيمة للاستعارة لدى أرسطو إلا خادمة. والغاية هي الإسهام في المُحاكاة، مُحاكاة الطبيعة، وهي غاية الشعر؛ أو الإسهام في الإقناع وهي غاية الخطابة. إنّ دراسة الاستعارة لم تكن من أجل ذات الاستعارة، بل من أجل دراسة قولين اعتبرتتهما الفلاسفة غريبين وبعيدين وخارجيين عنها، وهما الخطابة والشعر.

يظهر من المواقع التي خُصصت من طرف أرسطو للحديث عن الاستعارة موقف أرسطو منها. إنه يعتبرها أمراً غريباً عن الفلاسفة، وأمراً خاصاً بالخطابة

(1) أرسطو. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص56.

(2) المرجع السابق، ص50.

والشعر، ولذلك تمّ التحذير في كتاب الجدل من تحديد الحقائق تحديداً استعاريّاً.

وتُعتبر الاستعارة عند أرسطو في الكتابين مُجرّد استبدال، يمَسّ اللفظ دون المعنى، فبعد التعبير عن المعنى الخطابِي الذي هو اللبُّ في الخطابة تتدخّل الاستعارة لمُجرّد التحسين والتزيين باستبدال لفظ مكان لفظ. الأمر نفسه يصدّق على الشعر، فلبُّ الشعر هو القِصّة، ويُمكن أن يتمّ التعبير عنها بألفاظ تُبلّغه، إلا أنّ الاستعارة تجعل العبارة أكثر حُسنًا وأشدّ تعبيراً.

تحكّمت في تقسيم أنواع الاستعارة في كتاب الشعر الرُّؤية الواقعية التي تعتبر أنّ لكلّ شيء حقيقة واقعية تفرض تسميته باسمه الذي يخصّه، وقد يتمّ استبدال لفظ مكان لفظ دون الادّعاء أنّ حقيقة الشيء قد مسّها تغيير ما، لأنّ الحقائق التي تُدرِكها الأذهان مُستقلّة عن فهم الأذهان المُدرِكة لها، وهي ثابتة، لا يَسع الأذهان إلا مُطابقتها. ما سبق يُؤكّد دَعوانا السابقة: اعتبر أرسطو الاستعارة أمراً خارجيّاً، فهو الأكثر برّانية في ما يُشكّل ماهية الشيء الخطابي أو الشعري. للاستعارة، إذن، وظيفة شكّلية تحسّينية وتزيينية.

هل خرج الفلاسفة المسلمون عن هذا الموقف؟ هل مفهوم الاستعارة عندهم مُختلف عن مفهوم أرسطو له؟ هذا ما سنراه في مباحثنا القادمة.

## المبحث الثاني الاستعارة عند الفلاسفة المسلمين

نُذِّكر بما قلناه سابقاً في بداية المبحث المُتعلِّق بالاستعارة عند أرسطو وهو: أن أرسطو يتجدد بربط بعض أقواله ببعضها الآخر، أو باكتشاف مُناسبات بين أجزاء قوله.

لا يَسعنا إلا أن نقفز على ما أسهم به شُراح أرسطو من ربط واكتشاف مُناسبات بين أجزاء قوله. يقع بين أيدينا ما انتهى إليه ذلك الربط وذلك الاكتشاف لِيُعاد إتجاهه وإدماجه وتوسيعه من لَدُن الفلاسفة المسلمين.

شاع بين الفلاسفة المسلمين (الفارابي وابن سينا وابن رشد) المُقارنة بين الأقاويل. فأصبحت الفُلْسُفة والجدل والخطابة والمُغالطة والشعر مُستحضرة لِيُقارن بينها، ولتؤكد خاصية كُلّ قول من تلك الأقاويل. وأصبح الفيلسوف راعي ما لكلّ قول من مُميّزات تُميّزه من غيره، حارساً تُخوم الأقاويل حتى لا يدخل في مجال القول ما لا ينتمي إليه. وقد يُتسامح في إدخال بعض ما لقول من المُكوّنات في قول آخر، ولكن بمقدار.

تمّ الاتفاق فيما يخصّ الاستعارة في كتاب الجدل وفي مواضع الحدود بالتحديد مع أرسطو على أن المحدود لا يُحدّ بقول استعاري. وفي هذا تأكيد تميّز الألفاظ الفُلْسُفية عن الألفاظ الشعريّة. فالأولى تدلّ على معانٍ حقيقيّة، والثانية تدلّ على معانٍ تخيلية. وهكذا فتعريف الهُولي بأنها الحاضنة تعريف غير فلسفي أي غير حقيقي.

إنّ التخيّل الإنساني ينزع عكس ما يلزم به الفلاسفة إلى تخيّل الهُولي بأنها أم حاضنة، وفي سبيل تحقيق ما يدعو إليه الفلاسفة وهو تحديد الهُولي تحديداً فُلْسُفياً (وفي نظرنا نعتبر الهُولي مفهوماً فُلْسُفياً مُختلِفاً لا يُحيل على حقيقة عينية)، من أجل ذلك سعوا إلى إقصاء ما يلصق بهذا المفهوم من الصُّور، وتحديدّه بمفهوم آخر نزعوا عنه هو كذلك صُورته (أي كونه صورة حسّية) فحدّدوا الهُولي مثلاً بأنها المادة الأولى.

## القسم الأول الاستعارة الفلسفية عند الفارابي

### 1 - النّقل أو الاستعارة الفلّسفيان

نجد لدى الفارابي حديثاً عن الاستعارة لا باعتبارها أمراً خارجياً، بل باعتبارها عملاً يقوم به الفيلسوف، ولكن دعا إلى تفادي الآثار الضارة لهذا العمل<sup>(1)</sup>.

انتبه الفارابي على الحقيقة الآتية:

لا يُمكن للفلسفة أن تُعبّر عن نفسها إلا عن طريق ألفاظ منقولة أو مُستعارة من الكلام العادي أو اليومي. نجد في كتاب الحروف حديثاً طويلاً عن الألفاظ الفلّسفية المنقولة. هو اعتراف كما قلنا بأنّ الفلّسفة لا خيار لها في استعمال أو عدم استعمال الألفاظ. وهذه الألفاظ تحمل بمعانٍ ستعمل عملها فيما سيأتي مما يُراد تحميلة إياها من المعاني الفلّسفية الجديدة. لا بُدّ أن تستعمل الفلّسفة ألفاظاً استعملت من قَبْل بمعانٍ غير فلّسفية تُؤثّر لا محالة في المعاني التي ستحمل بها فيما بعد، ونعلم أنّ الألفاظ في مراحل استعمالها الأولى كانت جسيمة مُرتبطة بمعيش الناس.

بعد استعمال اللفظ فلّسفيّاً قد يعود الذهن إلى سابق عهد اللفظ بمعناه الأول. لناخذ المِثال الذي مثّل به الفارابي وهو مفهوم الجوهر. يعرض الفارابي أهمّ المعاني القديمة التي كان يعنيها الجوهر. يدلّ الجوهر على الأشياء المعدنية والحجارة النفيسة<sup>(2)</sup> أو على المِلّة والقبيلة والشعب كما هو الشأن في قولنا «زيد جيد الجوهر»، أو على الفِطرة في قولهم «فلان جيد الجوهر». بعد عرض المعاني الجمهورية التي تتفاوت في جسيّتها - إذ لا شك أنّ استعمال الجوهر بمعنى الحجارة أكثر في الجسيّة من استعمال الجوهر بمعنى الفِطرة أو بمعنى الأُمَّة -

(1) تفصيلات الفارابي في هذا الشأن هي صدى لما قاله أرسطو في كتاب الجدل حين الحديث عن موضع منع التعريف بالاستعارة.

(2) الفارابي. كتاب الحروف، دار المشرق، حقّقه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية، بيروت، 1990، ص 97.

يُعرّف الفارابي الجوهر بأنه «المُشار إليه الذي لا في موضوع أصلاً»<sup>(1)</sup>. لا شك أن ربط الجوهر بمفهوم آخر كريبته هنا بالموضوع لا يُخلص المفهوم من حَلقات الصُّور التي تلتصق به، فالموضوع أيضاً ممّا تلتصق به صُور تُلحّ بها على المُخيّلة.

يُلحّ على المُخيّلة تصوّر الجوهر على أنه شيء ثخين مُكتمل مُصمّت أو صلب، ذلك أن الجوهر يرتبط فلسفيّاً بالثبات والاستغناء والحضور الدائمين. الوجود كما تصوّره جماعة من الفلاسفة على رأسهم أفلاطون وأرسطو أمر ثابت. إنّ الصور التخيلية المذكورة آنفاً من أقرب الصُّور التخيلية بما تحمله من صفات للتعبير عن تصوّر للوجود، وهي تُقابل صُوراً تخيلية أخرى كان بالإمكان أن يُتصوّر بها الوجود كالهَبَاء والريح.

ويذكر الفارابي لهذه التخيّلات المُصاحبة للمفاهيم سبباً هو أذهاننا وأذكارتنا الصامتة يقول: «كأننا إذا لم يُدافع لمسنا جسمٌ ما بل كان سهل الاندفاع والانحراف وهواناً لنا حين نرجمه، هان علينا أمر وجوده، وخاصة إن اجتمع مع ذلك أن لا يردّ شعاع أبصارنا، فإنه يهون علينا حتى نظنّ به أنه غير موجود، فلذلك صرنا نقول فيما لا وجود له «إنه هَبَاء» «وإنه ريح». وكُلّ ما يُدافع ويُقاوم من يرجمه وكان مع ذلك لا تنفذ فيه شعاعات أبصارنا كان هو الموجود والوثيق الوجود. فلذلك لما كان الحقّ هو أوثق الموجودات وجوداً صاروا يتخيّلونه بما هو وثيق الوجود عندهم من الأجسام، وهو المُصمّت الكثير الصلب»<sup>(2)</sup>.

صورة تخيلية أخرى تتعلّق بالجوهر تُلحّ بها على المُخيّلة وهي تصويره بأنه ما يحيل؛ فالجوهر هو ما يحمل أثقالاً ينهض بها وهو غير محمول على شيء. تتبادر هذه الصورة إلى الأذهان والمُخيّلات سواء تعلّق الأمر بالجوهر أم بالذات أم بـ (Hypokeimenon) التي سترجم بالموضوع، وستستعمل استعمالاً واسعاً في مجال المنطق مُقابلاً للمحمول.

للصُّور التخيلية هذا الحضور المُلحّ إلا أن الفيلسوف يسعى جاهداً للتنكّر لها

(1) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 100.

(2) المرجع السابق، ص 178.

واعتبارها تُنغص صفاء المعاني الفلسفي. يُحذّر الفارابي منها ويُقصبها إذ يقول: «وكلّ هذه خيالات فاسدة مُغلطة، عليك أن تحذرها وتُصوّر الجواهر في نفسك»<sup>(1)</sup>. سبب اتخاذ هذا الموقف في نظرنا يرجع إلى وهم اعتبار الفلاسفة المعاني الفلسفية معاني حقيقية، والأمر ليس كذلك فالمعاني الفلسفية معانٍ مُختلفة وفي صناعتها وخلقها تتحمّل المُخيّلة عبثاً لم يُلتفت إليه في الكثير من الأحيان.

ماذا سيقرّح الفارابي حلاًّ لمعضلة غلوق المعاني غير الفلسفية بالألفاظ بعد استعمالها فلسفياً؟

يقترّح الفارابي أفضل الحُلُول وهي أن تُؤخذ المعاني الفلسفية دون الألفاظ<sup>(2)</sup>. ولكن نُسائله عن إمكانية ذلك، هل يُمكن أن تُفهم المعاني الفلسفية دون انتقال أو دون عبور في دوالٍ رمزية؟ كُّلّ البناء الفلسفي يرتكز على خَلْفية إمكانية الانفصال بين المعاني أو الحقائق الفلسفية وبين الألفاظ الناقلة، ماذا لو كانت الفلسفة عكس ذلك هي جُملة العبارات التي عبّرت عن تلك المعاني والحقائق. إنّ تلك المعاني والحقائق ليست مُتعالية، إنها ما لا يُمكن أن يوجد إلا عالقاً في ألفاظ، وحتى في قرارات النفس لا تتحقّق إمكانية الانفصال. من نتائج ما سبق أن تعدّ الفلسفة ما تحقّق في الأعيان من كتابة نصوص، ومن النتائج والمقتضيات، كذلك أن تعتبر كُّلّ مُكوّنات تلك النصوص ما لا غنى عنه لبناء ما نسمّيه الآن فلسفة.

والحلّ الثاني الذي يقترحه الفارابي هو: أن تُؤخذ المعاني الفلسفية مدلولاً عليها بألفاظ أيّ أمة كانت. وهذا الاقتراح يُخفي مُقتضى أساساً وهو اعتبار المعاني الفلسفية كُلية تشترك فيها الأمم جميعاً وتتفق عليها، وهذا أيضاً نضعه موضع شكّ. فلا بُدّ لأيّ لفظ ينتمي لأيّ أمة أن يحتفظ بذاكرة استعمالته السابقة، ونشكّ في إمكانية تخلّص الألفاظ كيفما كانت من المعاني القديمة.

الحلّ الآخر هو أن تُستعمل الألفاظ الجُمهورية، أما ما علق بها من المعاني القديمة فيُستخدم لغرض تسهيل التعليم، أي ليُنقل بالمُتعلّم من المعنى العامّي إلى المعنى الفلسفي بسهولة.

(1) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 179.

(2) المرجع السابق، ص 159.

لا غنى للفلسفة، إذن، عن النَّقل والاستعارة، ولكنه نقل واستعارة لا وظيفة لهما سوى توفير عُشٍّ للمعاني الفَلْسَفِيَّة، ثم تُحَلَّق المعاني الفَلْسَفِيَّة حرة في الهواء الطَّلَق وهو مكانها الطبيعي. ويجب التخلص من المعاني القديمة الجُمهوريَّة التي يُمكن أن تشبه بها المعاني الفَلْسَفِيَّة.

وفي كتاب الأمكنة المغلطة، يعتبر الفارابي الاسم المنقول من الألفاظ المُغلطة: «وهو الاسم الذي جرت العادة فيه من أول الأمر أن يكون دالًّا على معنى يجعل ذلك أيضاً دالًّا على معنى آخر، ويُشرك فيه بين الثاني والأول»<sup>(1)</sup>. ويُعطي الفارابي أمثلةً من ألفاظ هي الألفاظ الفَلْسَفِيَّة التي كانت أول الأمر تدلُّ على معاني غير فَلْسَفِيَّة كالجنس والنوع والجوهر والعرض، وتتساءل أحقاً لا تعمل المعاني الأولى في التأثير في المعاني الثواني؟

ويُتميز الفارابي الاسم المُستعار من الاسم المنقول، ويعتبره أيضاً من الألفاظ المُغلطة: «والمُستعار هو لفظ مُشترك بوجه ما»<sup>(2)</sup>.

ويذكر الاستعارة التي استعملها أفلاطون وهي استعارة صورة الأم أو الحاضنة أو الأنثى للمادة، واستعارة صورة الذكر للصورة، مُولِّداً هذه الاستعارة المُركَّبة، المادة تشتاق إلى الصورة، كما تشتاق الأنثى إلى الذكر<sup>(3)</sup>.

يَشترك المُشترك أو المُشكَّك والاسم المنقول في كونهما يُستعملان على أنهما أسماء في الحقيقة لتلك التي تشترك فيها، ولكن المُشترك أو المُشكَّك يشترك فيه شيان أو أكثر من غير أن تكون دلالته على أحدهما أسبق في الزمان من دلالته على الآخر، أما المنقول فهو المُشترك الذي دلالته على أحدهما أسبق في الزمان من دلالته على الآخر، ويتميز الاسم المُستعارُ بأنه يُستعمل مُشتركاً على الذي له استُعيِّر على أنه في الحقيقة اسم لشيء آخر<sup>(4)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب الأمكنة المغلطة، ضمن المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 132-133.

(2) المرجع السابق، ص 133.

(3) المرجع السابق، ص 134.

(4) المرجع السابق، ص 133.

ولكن الفارابي يعدّ جميع الألفاظ السابقة من المُشترك، ومن مواضع المغالطات عدم استعمالها، يقول: «وهذه كلها تُغلط الإنسان عند تفهم الشيء، حتى يُفهم بدل الشيء المقصود المُشارك له في الاسم، وقد يُوهم معنى يعمّ الأمرين ويُوهم أنّ الأمرين جميعاً شيء واحد، حتى لا يظنّ أنه لا فرق بين أن يُؤخذ ذلك أو يُؤخذ بهذا، ويجعل الذهن بحيث لا يستقرّ على معنى واحد مُحصل، بل إنما يأخذ أي شيء اتفق مما يقع عليه ذلك الاسم»<sup>(1)</sup>.

جعل الذهن لا يستقرّ على معنى واحد هو قدر الفلاسفة أيضاً، ولولا ذلك لما اتسع الفهم الفلسفي. أجل، تسعى الفلسفة إلى أن تستقرّ على معاني وحقائق موحدة، ولكن هيهات، إذ يوجد في الفلسفة اشتباه أصلي لا يُمكن التخلص منه، وبذلك يصعب، بل يستحيل إرجاع الأحكام الفلسفية إلى تصديقات لا تخيل فيها، وأليس المُشْتَبه والتخييلي هو الذي يجعلنا نأمل في أن تفتح دائماً إمكانات جديدة للفهم؟

## 2 - الوظيفة الإقناعية والتخييلية للاستعارة

الاستعارة والنقل يُحققان الوظيفة الإقناعية والتخييلية بشكل أساسي في الخطابة والشعر. الأمر معكوس في الخطابة والشعر، فالمعاني الفلسفية تغترب في الألفاظ العامية الجمهورية. والمعاني الشعرية والخطابية معاني جمهورية إلا أنّ الشاعر والخطيب يُعبر عنهما بألفاظ غريبة لغرض التخييل والإقناع.

فاللفظ في الخطابة والشعر يُغيّر الألفاظ المُستعملة. نعم قد تُستخدم الألفاظ بدلالاتها الأولى أي بمعانيها التي وُضعت لها ولكن الأصل في الخطابة - وخصوصاً في الشعر - هو التغيير والاستعارة.

بعد أن عرض الفارابي لحروف السؤال بمعانيها التي وُضعت لها، تطرّق إلى استعمال الشعر والخطابة لها، ففيهما تخرُج عن دلالاتها المُتواضع عليها. الخطابة مثلاً، تستعمل حروف السؤال الآتية: «هل» و«لم» و«ما» و«أي» و«كيف» إما على الأكثر وإما على الأقل استعمالاً استعاريّاً، أي إنها لا تقصد بالسؤال

(1) الفارابي. كتاب الأمكنة المغلطة، مرجع سابق، ص 133.



طلب ما وُضع حرف السؤال لطلبه، بل يخرج السؤال عن الحقيقة ليدلّ على معانٍ غير طليّبة.

استعارة لفظٍ غريب ليُوضع مكان لفظ مشهور في الخطابة والشعر يتبع ما لكلّ قول من القولين من غاية هي الإقناع في الخطابة والتخييل في الشعر. وهاتان الصناعتان يحتاج فيهما الإنسان «إلى إظهار القوة الكاملة في استعمال الألفاظ»<sup>(1)</sup>.

إذا كانت الخطابة والشعر يختلفان عن القول الفلّسفي في استعمال الاستعارة والتّقل اللّفظيين، فإنّ أحدهما يختلف عن الآخر في غاية استعمالهما للاستعارة أو التّغيير، فالخطابة تستعمل الاستعارة لغرض الإقناع، وكلّ استعارة لا تُحقّق هذا الغرض مرفوضة، والشعر يستعمل الاستعارة لدعم التخييل. ويختلفان من أجل أنّ الخطيب أقلّ حاجةً إلى التّغييرات اللفظية، لأنّ غايته ستحقّق أكثر لو أنه استعمل المشهور، فلا يُغيّر الألفاظ فتغلب الألفاظ الغريبة، وسيفشل التّأثير في السامعين وهو غرض الخطيب، أما الشاعر فله ما ليس لسابقه من سعة استعمال الألفاظ الغريبة، وإن كان مُقيّداً هو الآخر في حرية استعمالها.

يتوسّع الفلاسفة في تدبير شؤون العلاقات بين الأقاويل، وفيما يتعلّق بالخطابة والشعر حيث يبلغ التشابه مُنتهاه، يُؤكّد الفلاسفة أنّ الخطابة غير الشعر، فالخطابة قول يستخدم نوعاً خاصاً من الأقيسة هو الضمير، والشعر يستخدم نوعاً آخر هو التمثيل.

القول الشعري قول مُخيّل أو قول مُحاكٍ عند الفلاسفة المسلمين. والجديد الذي وجب التنبيه عليه هو أنّ المُحاكاة لم تُعدّ مُحاكاة بقصّة، بل مُحاكاة جُزئية، أي إنّ المُحاكاة صارت هي التمثيل أو الاستعارة. المُحاكاة ستشمل إذن: التشبيه والاستعارة وهي بالمعنى الذي صارت عليه مع البلاغيين العرب في أواخر استعمالها. والسؤال الذي يضعنا أمامه هو ما الذي تسبّب في أن تصير الأمور إلى ما صارت إليه؟

إنّ السببَ راجعٌ إلى خصوصية الشعر العربي الذي لا تحتلّ فيه القصّة (Mythos) منزلة مركزية، فكان أن تحوّل مفهوم المُحاكاة هذا التحوّل العميق.

(1) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 225.

ولكن سنبين في ما بعد كيف أنّ القصة استعارة، وهي استعارة تحوّلت إلى تمثيل مُفضّلة أجزاؤه.

إنّ كون الشعر مُحاكاة، أي كون المُحاكاة ما يُشكّل ماهيته، يجعل من الشعر ما يُقابل الفلّسفة تقابُل تضادّ القول الفلسفي قول بُرهاني، والبُرهاني كما رأينا هو الذي يُفيد عند الفلاسفة العلم اليقين: «وهو العلم الذي لا يُمكن أصلاً خلافه، ولا يُمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا يُمكن أن يعتقد فيه أنه يُمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه في شبهة تُغلّظه ولا مُغالطة تُزيّله عنه، ولا ارتياب ولا تُهمة له بوجه ولا بسبب»<sup>(1)</sup>.

أما الشعر فغرضه الإيهام والتخييل، فقد يجعلك الشعر تتوهّم الحسَن قبيحاً والقبيح حسناً. إنّ الشعرَ قد يُخيّل لك الماء حيث لا يوجد إلا سراب. ولذلك يعدّ الفارابي الشعر كاذباً فهو «من الأقاويل الكاذبة بالكلّ لا محالة»<sup>(2)</sup>.

يتجلّى كذب الشعر في مستويين:

- 1 - في تحديد الشيء، ففي تعريفه للشيء يُعرّفه بما ليس هو، كتعريف العسل بأنه «مرة مهووعة» للتشابه العرَضِي بين العسل والمرة.
- 2 - في القياس، العسل منفور منه لأنه يُشبه المرة، وكلّ مرة مهووعة، فكلّ عسل مهووع. يقول الفارابي: «كما تكون الأقاويل العلمية، فإن أحدهما يعرّف الشيء في نفسه، مثل الحدّ، والثاني يُعرّف وجود الشيء في شيء آخر، مثل البرهان»<sup>(3)</sup>. في هذا يتقابل الشعر والقول الفلسفي تقابُل تضادّ، ويتقابلان أيضاً في كون القول الفلسفي لا يُشوّق النفس أو ليس غرضه ذلك، فاليقين يستلزم ثبات النفس ورُكونها لا استحالتها وتزوعها. والشعر يجعل النفس تكره وتنفر أو تُحب وتطلّب.

وبصفة عامة إنّ الشعر يُؤثّر في النفس مُتحكّماً في عوارضها، وعوارض

(1) الفارابي. إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991، ص 17.

(2) الفارابي. رسالة في قوانين صناعة الشعراء ضمن فن الشعر، مرجع سابق، ص 151.

(3) الفارابي. جوامع الشعر، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1971، ص 174.

النفس كثيرة: الغضب، الرضا، الخوف، القسوة، الرحمة، المحبة، البغضة، الهوى، الشهوة...<sup>(1)</sup>.

الغاية النهائية هي الإنهاض للفعل أو للترك مثل الخطابة تماماً إلا أنّ وسيلة الشعر هي التخيل والمحاكاة، لذلك فالاستنهاض أو الاستفزاز أو الاستدراج الشعري يكون أقوى في تأثيره وفي سرعة الاستجابة.

ويحتاج لبث الشعر، المتروي من الناس ومن لا روية له، فالأول يعينه الشعر في سرعة الفعل، والثاني يقوم له التخيل مقام الروية التي فقدها، يقول الفارابي: «وإنما تُستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يُستنهض لفعل شيء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه: وذلك إما بأن يكون الإنسان المُستدرج لا روية له تُرشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه التخيل فيقوم له التخيل مقام الروية، وإما أن يكون إنسان له روية في الذي يلتمس منه ولا يؤمن إذا روى فيه أن يمتنع، فبِعاجل بالأقاويل، لتسبق بالتخيل رويته، حتى إلى ذلك الفعل، فيكون منه بالعجلة قبل أن يستدرك برويته ما في عقبى ذلك الفعل، فيمتنع منه أصلاً، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره إلى وقتٍ آخر. ولذلك صارت هذه الأقاويل الشعرية دون غيرها... وتُزيّن وتُفخّم ويُجعل لها رونق وبهاء بالأشياء التي ذُكرت في علم المنطق»<sup>(2)</sup>.

لا تكتفي الفلسفة بتحديد ما هي عليه في نفسها حتى تختبر نفسها في القيام بما هو موكول إليها. يتحقّق القول الفلسفي من نفسه، ويزيد من الاطمئنان إلى ذلك التحقّق بالتحقّق مما ليس هو من الأقاويل غير الفلسفية كالجدل. يتأكّد مما يجعل الأقاويل الأخرى غير بُرّهانية ليحترز منها فتحفظ بُرّهانيته: الاحتراز من القول السفسطائي، فإن لم يتعلّم الفيلسوف حيل المُغالطين غولط وإن امتلك ما هو يقيني في نفسه. ويطلع على ما يجعل الشعر مالكاً لفضيلة التأثير الذي لا يُقاوم

(1) الفارابي. فصول مُنتزعة، حقه وقدم له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 29. ونشكك في امتناع وجود شوق أو نزوع فلسفيين كالشوق والنزوع الشعريين، إن الحديث عن التخيل الفلسفي يفتح السؤال عن وجود شعور فلسفي، ولا شك أن الدهشة هي أحد أشهر هذه المشاعر.

(2) الفارابي. إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 19.

فيحترز منها، وقد يستعملها في خدمة النقل والتعليم، أي يستعملها لنقل وإبلاغ البرهان، وأيضاً من أجل بناء المدينة الفاضلة. فالفيلسوف ذو مشروع عملي. وهنا تحدّد غايةً أخرى من غايات الشعر حيث يصبح خادماً.

### 3 - تحديد الفلسفة وظيفية الشعر

قوى النفس الإنسانية عند أفلاطون ثلاث: القوة الناطقة والقوة العصبية والقوة الشهوية<sup>(1)</sup> وقد اعتمده بعض فلاسفة الإسلام كالفارابي، ولكلّ قوة فضيلتها، يُعين الشعر بالمحاكاة والتخييل على إصلاح النفوس الثلاث فتكسب فضائلها.

إن أريد إصلاح الجمهور ونقل الفلسفة إلى الجمهور نُقل مُقابلها التخيلي. فإن كانت فضيلة القوة الناطقة في جُزئها النظري أن تتصوّر الحقائق أعطى الشعر مُقابلها فسبب امتثال الجمهور للحقائق الفلسفية وقد تحوّلت مُخيّلة. وإن كانت فضيلة القوة الناطقة في جُزئها العملي أن تُروى في الأفعال، كان الشعر مُعيناً للرؤية أو بديلاً لها للحثّ بالتخييل على الفضائل، فتعتدل القوى، فيصدر عنها من الأفعال ما هو فاضل.

هذا في حال كون الشعر خادماً للفلسفة، أما في حال كونه مُضاداً للفلسفة فيفسد القوى النفسية الثلاث، ولذلك كانت الأشعار عند الفارابي ستة أصناف: ثلاثة محمودة وثلاثة مذمومة<sup>(2)</sup>.

نظريّة الاستعارة الفلسفية للألفاظ العامية عند الفارابي تسندها مُقدّمة نظرية ترتبط بزواج اللفظ والمعنى.

منطوق هذه المُقدّمة هو: المعنى الفلسفي في غير حاجة إلى اللفظ إلا أن تكون الحاجة إلى التعبير عنه وإبرازه وإلا فهو مُستغن عنه. تُوجد إمكانية انفصال بين اللفظ وبين المعنى الفلسفي. وأمثلة الطُرق لإدراك المعاني الفلسفية يكون بنقلها دون ألفاظ، وهو غير مُمكن.

(1) ورد هذا التقسيم أول ما ورد عند أفلاطون في كتاب الجمهورية.

(2) الفارابي. فصول متزعة، مرجع سابق، ص 64.

من جهتنا نعتبر أنه لا توجد إمكانية الانفصال أو إمكانية وجود نقطة يكون فيها المعنى دون لفظه حتى في قرارات أنفسنا، المعنى يتكوّن واللفظ، والمعنى دون اللفظ إما مُنعدم أو موجود مُبهم سديمي ما زال يبحث عن نفسه؛ فما يزال يتكوّن ويبحث عن مخرج، ولكن هو واللفظ معاً يخرجان<sup>(1)</sup>. ويُمكن أن نرجع إلى ما انتهى إليه الفيلسوف الفرنسي ميرلو بونتي من نتائج تعتبر أنّ المعنى ليس مُنفصلاً عن اللفظ، فالمعنى هو الكلام ذاته، ولا يُوجد خارجه، وقد استعمل ميرلو بونتي تمثيلات ليُمثّل لوضعه الفُلّسفي، ورفض تمثيلات أخرى هي تمثيلات الوضع الفُلّسفي الذي رفضه، ومن أهمّ تمثيلاته اعتبار الكلام ذاته حركة (Geste)<sup>(2)</sup>.

هذا ما جعل الاستعارة عند الفارابي حاملةً لوظيفة غير وظيفة تكوين المعنى، إنها إما الوظيفة الإقناعية في الخطابة، وإما الوظيفة التخيلية في الشعر.

لم تُعد الاستعارة في المجال التداولي العربي، وهي تُحيل على تجربة الشعر العربي، مُجرّد وسيلة لتحسين التعبير عن المعنى الشعري وهو القِصّة. لقد

(1) يقول طه عبد الرحمان مُنبهاً على هذه الأسطورة وقد سماها أسطورة أسقية المعنى على اللفظ: «المُراد بهذه الأسقية أنّ المعنى يتقرّر أولاً في العقل، ثم يُوضع بإزائه اللفظ، على أن يكون أشدّ الألفاظ قُرباً وشبهاً به؛ تترتّب على هذا نتائج ثلاث، أولاًها أن للمعاني وجوداً في العقل تستغني فيه عن كلّ تشكيل لفظي، أي يكون لها وجود خالص؛ والثانية، أنّ الشكل اللفظي قد يقوم مقامه شكل آخر، ما دام أمراً يعرض للمعنى من خارج ولا يتقرّم به من الداخل؛ والثالثة، أنّ لهذه المعاني الخالصة رُتبة في الوجود تعلق على رُتبة الألفاظ، حيث إنّ العقل الذي تُوجد فيه هو أخصّ ما يُميّز الإنسان وبه يشرف على غيره من الحيوانات؛ ومثل التقابل بين المعنى واللفظ عند المُتفلسف العربي كمثل التقابل بين الروح والجسم: فكما أنّ الروح يُوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يُوجد في عالم المعقول، وكما أنّ الجسم يُقيم في عالم الظاهر، فكذلك اللفظ يُقيم في عالم المحسوس؛ فدلّ ذلك على أنّ استقلال المعنى عن اللفظ أشبه باستقلال الروح عن الجسم». الحق العربي في الاختلاف الفُلّسفي، مرجع سابق، ص 129.

ويتبيّن أنّ تصوّرهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى هو ذاته مُستند إلى استعارة، والأمر نفسه بالنسبة لعلاقة اللفظ بالخط، إذ توهموا مطابقتهم الرسم أو الكتابة أو الخط للفظ، والمعنى داخل المكتوب كما رأينا في المدخل يتشكّل تشكلاً آخر ولا يُمكن الاختزال الكامل للفظ في الخط، انظر المرجع السابق الصفحة نفسها.

(2) Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, édition Tel Gallimard, Paris, 1945, p. 212, 213, 214.

صارت الاستعارة جزءاً أساسياً في الشعر، ولكن هذا لا يعني أن الاستعارة والتمثيل لا يُعبران عن معنى حقيقي بصورة مجازية.

يتقابل الشعر وهو القول الاستعاري بامتياز والفلسفة تقابل تضاداً، وهذا التقابل ناتج عن أن الشعر يحدُ الأشياء حدّاً استعاريّاً، عكس الفلسفة، وقيس قياساً تمثيليّاً ولذلك فهو غير مؤلّد ضرورة. والشعر عكس الفلسفة يُشوّق المُخاطب ويحرّك فيه النوازع المُختلفة. رغم ذلك يُمكن للفلسفة أن تستخدم الشعر من أجل إصلاح قوى النفس الثلاث، وهي القوة الناطقة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية. وبه سيُسهّم الشعر في بناء المدينة الفاضلة.

## القسم الثاني

### الاستعارة عند ابن سينا

#### 1 - مفهوم الاستعارة عند ابن سينا

لقد رأينا أن الألفاظ الأخرى التي عبّر بها عن مفهوم الاستعارة بالمعنى العام هي: التغيير والنقل والإبدال، فما التغيير وما النقل؟ إنّ لهما مفهوماً يشمل كلّ استعمال غير الاستعمال الوضعي التواطئي. إنّ المعنى يُوجب لفظاً مُعيّناً وُضع لذلك المعنى، والتغيير هو استعمال لفظ آخر مكانه، يقول ابن سينا: «والتغيير هو أن يُستعمل لا كما يُوجبه المعنى فقط بل أن يستعير، ويُبدل، ويُشبه»<sup>(1)</sup>، ويقول في تعريف النقل: «وأما النقل فإنما يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى، وقد نُقل عنه إلى معنى آخر، من غير أن صار كأنه اسمه، صيرورة لا يُميّز معها بين الأول والثاني»<sup>(2)</sup>.

لتصوّر الاستعارة وطيد علاقة بتصوّر خاص للعلاقة بين اللفظ والمعنى كما رأينا عند الفارابي، فالمعنى يتّصف بالثبات، أي معاني الأشياء مُتصفة بالثبات.

(1) ابن سينا. الخطابة، ضمن الشفاء، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، حقّقه الدكتور محمد سليم سالم، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص 202.

(2) ابن سينا. كتاب الشعر، ضمن الشفاء، حقّقه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص 66.

لكلّ شيء حقيقة أو معنى يُوضع له بسبب ثباته لفظ ثابت، فاللفظ يُثبت لثبات المعنى. للأسد حقيقة وُضع لها لفظ «الأسد» دالاً على ثبات تلك الحقيقة. وتُعتبر الاستعارة من أجل ذلك حدثاً يقع للفظ دون المعنى، فحقيقة الأسد لا تتغير بتسمية الشجاع به، ولا الشجاع بتسمية الأسد به. ويُعتبر الشعر والخطابة المجالين اللذين تُغيّر فيهما الألفاظ الدالّة على المعاني. فعرضاً الشعر والخطابة ليسا هو إدراك الحقائق، بل التأثير في السامعين. يقول ابن سينا: «وللفظ سلطان عظيم، وهو أنه قد يبلغ به، إذا أحكمت صنعته، ما لا يبلغ المعنى، لما يتبعه أو يقارنه من التخيل»<sup>(1)</sup>، ويقول: «واعلم أنّ الاشتغال بتحسين الألفاظ في صناعة الخطابة والشعر أمرٌ عظيمٌ الجدوى»<sup>(2)</sup>، ويُقارن بين الصناعتين السابقتين وصناعة التعاليم فيقول: «وأما التعاليم فإنّ اعتبار الألفاظ فيها أمرٌ يسير، ويكفي فيها أن تكون مفهومة، غير مُشتركة، ولا مُستعارة، وأن تُطابق بها المعاني. ولا يختلف التصديق في التعليم بأيّ عبارة كانت إذا عبّرت عن المعنى. وأما الإقناع في الخطابة والتخيل في الشعر فيختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه. فينبغي أن يجتهد حتى يُعبّر عنها بلفظ يجعله مضموناً في الخطابة، ومُتخيلاً في الشعر.

فإنّ اللفظ الجَزَل يُوهم أنّ المعنى جَزَل؛ واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف؛ والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت؛ والعبارة المُستعجلة تجعل المعنى كشيء سيّال»<sup>(3)</sup>. لما كان التغيير والنقل يشملان كلّ استعمال للألفاظ يخرج عن الاستعمال العادي لها صار للاستعارة ضروب وأنواع كثيرة تابعة لكيفية الخروج.

يعدّ التعريض، مثلاً، لشساعة مفهوم الاستعارة نوعاً من أنواعه، يقول ابن سينا: «ومن حُسن الأدب في الألفاظ أن يكون الخطيب، إذا حاول العبارة عن معنى فاحش، لم يُصرّح بلفظه البسيط الذي يدلّ عليه بلا تركيب أي بلا توسّط معنى مُستعار، بل ينبغي أن يُعرض عنه، ويستعير له، ويُقيم شيئاً بدله، وذلك

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 220.

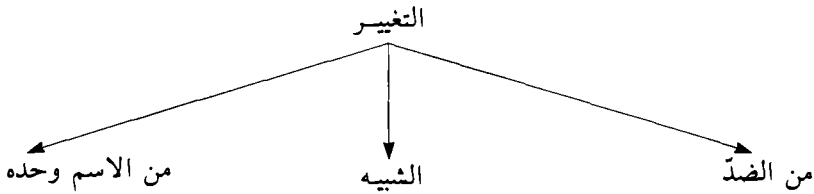
(2) المرجع السابق، ص 199.

(3) المرجع السابق، ص 199-200.

وإن كان كذباً، فهو كذب حسن. وربما دلّ على المعنى القبيح بالإشارة دون العبارة»<sup>(1)</sup>.

يقسم ابن سينا التغييرات تقسيماً يدلّ على أنّ الاستعارة لا تُرادف التغيير مُرادفة تامة، ولكنها ستكون بمعنى التغيير دون نوع التشبيه. يقسم ابن سينا التغيير إلى:

- 1 - التشبيه وهو معروف،
  - 2 - واستعارة من الضّدّ كقولهم «جَوْنَةٌ» للشمس، و«أبو البيضاء» للأسود،
  - 3 - واستعارة من الشبيه كقولهم للملك «رُبَّان البلد»، وتُلاحظون أنّ هذا المِثال يدلّ على ما يُسمّى بالاستعارة التمثيلية وهي التي تختصر التمثيل التناسبي،
  - 4 - واستعارة من الاسم وحده، كقولهم للشّعري «هذا النباح في السماء» وكقولهم للحمّل «ذلك الناطح في السماء». وهذان المِثالان يدلّان على أنّ المقصود هو أن التشابُه وقع بين أمرين، فالعلاقة لا تكون بين نسبتين<sup>(2)</sup>.
- ولنلاحظ هذا الشّكل:



ويكون بذلك بين الاستعارة والتغيير عُموم وُخصوص، فالتغيير أعمّ من الاستعارة<sup>(3)</sup>.

(1) ابن سينا. الخطّابة، مرجع سابق، ص 207.

(2) المرجع السابق، ص 229.

(3) ويقسم ابن سينا تقسيماً آخر:

المُشاركة في الاسم      مُشاكلة في القوة      مُشاكلة في الكيفية المحسوسة  
ثم هناك إشارة إلى ما يُسمّى بالتشخيص (Personnification) وهو أن تجعل أفعال الأشياء غير المُتفَسِّة كأفعال ذوات النفوس (وهو يتعلّق بترتيب خاصّ للموجود: الجامد والحي).



ولابن سينا تقسيمٌ آخر يقسم من خلاله الاستعارات أقساماً ثلاثة وهي:

1 - الاستعارات في الأفعال،

2 - الاستعارات في الأوصاف،

3 - الاستعارات في المُسمّيات.

ويُعرّف النوع الأول فيقول: «وأما الأفعال فهو أن يُشرح الشيء المنصوب حذاء العين ببسط أفعاله»<sup>(1)</sup>.

ومثال النوع الثاني: «الشيخوخة تفعل الخيرات»، وهذا يدخل عند البلاغيين ضمن المَجاز المُرسَل.

النوع الثالث مثاله «الثرس = صفحة المريخ»<sup>(2)</sup>.

رأينا في ما سبق أنّ الاستعارة تُشكّل الجزء الأعظم من التغيير إن لم تكن مُرادفة له، وهي مُرادفة تسمح باستعمال الاستعارة بدل التغيير. إنّ الاستعارة هي التغيير لولا أنّ التغيير يُضيف نوعاً آخر هو التشبيه. يُقيم الفلاسفة - ومنهم ابن سينا - تمييزاً بين التشبيه والاستعارة، يقول ابن سينا: «والتشبيه يجري مجرى الاستعارة، إلا أنّ الاستعارة تجعل الشيء غيره، والتشبيه يُحكم عليه بأنه كغيره، لا غيره نفسه. كما قال القائل: إن أخيلوس وثب كالأسد»<sup>(3)</sup>.

## 2 - المكان الطبيعي للاستعارة

للاستعارة مكانها الطبيعي في الخطابة والشعر. والقولان وإن اشتركا في حاجتهما إلى الاستعارة فإنهما لا يشتركان في قدر الحاجة وفي الشروط التي وجب تحقيقها في استعمال الاستعارة. وذهب ابن سينا وهو في ذلك يتفق مع الموقف الفلّسفي المشائي، إلى أنّ الاستعارة تحتلّ مكانها اللائق بها في الشعر، يقول: «واستعمال الاستعارات والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 230.

(2) المرجع السابق، ص 231.

(3) المرجع السابق، ص 212.

في الأقوال المنثورة، ومُناسبتها للكلام النَّثر المُرسَل أقلّ من مُناسبتها للشعر، وهو مع ذلك مُتفاوت»<sup>(1)</sup>. علمنا ممّا سبق أنّ غرضَ الحَظابة هو الإقناع وأنّ غرضَ الشعر هو التخيل. وإقناع الحَظابة يكون بالتصديق والتصديق غير التخيل، يقول ابن سينا: «والتخيل إذعان، والتصديق إذعان. لكن التخيل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول؛ والتصديق إذعان لقبول أنّ الشيء على ما قيل فيه. فالتخيل يفعله القول بما هو عليه، والتصديق يفعله القول بما القول فيه عليه أن يلتفت فيه على جانب حال المقول فيه»<sup>(2)</sup>. . . . ولا تخفى إشارة هذا القول إلى معنى حديث، وهو اعتبار الشعر غير مُحيل على الواقع، بل على اللغة نفسها<sup>(3)</sup>.

إنّ غايةَ الحَظابة هي إيقاعُ التصديق، أي الإقناع بأن حُكماً ما صادق، وهي بهذا تشترك والفلسفة بل والسفسطة في الغاية، والاختلاف في أنّ الحُكم الذي يُحكم به في الفلسفة صادق مُطلقاً عكس الحَظابة التي لا يُهمّها إلا الإقناع بالرأي سواء أكان صادقاً أم كاذباً، أي إنها تُوقع التصديق فيما هو صادق وأحياناً فيما هو كاذب، وأما السفسطة فتُوقع التصديق فيما هو كاذب دائماً.

أما الشعر الذي عرّفه ابن سينا بأنه: «كلام مُخيّل مؤلّف من أقوال موزونة مُتساوية، وعند العرب مُقفاة»<sup>(4)</sup>، فإنّ عرَضه التخيل لا التصديق. إنّ ما به يكون حاملاً لهذه الصفة ليس هو صدق الحُكم أو كذبه، فقد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، وعليه يجب أن تُضاف إليه صفة التخيل أو الإيهام. ونفهم التخيل بربطه أولاً بالنفس في جُزئها التزوعي. إنّ الانبساط والانقباض هما نوعا التزوع اللذان ترجع إليهما أنواع التزوع الأخرى. يتصف التزوع أو الشوق بأنه حركة للنفس تسبق وتُهيئ لحركة الجسم. يقول ابن سينا: «والمُخيّل هو الكلام الذي تُدعن له

(1) ابن سينا. الحَظابة، مرجع سابق، ص 203.

(2) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 24-25.

(3) بعد أن استنبط جاكسون (Jakobson Roman) عوامل التواصل الستة، استنبط من هذه العوامل وظائف اللغة ومنها الوظيفة الشعرية، ويدلّ هذا الاستنباط على أنّ الشعر يعنى بالقول، وغرضه ألا يخرج قوله إلا وهو مُزيّن ومُحسن كما كان يصنع زهير بن أبي سلمى صاحب الحَوَليات.

(4) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 23.

النفس فتنبسط عن أمور وتنقيض عن أمور من غير رَوِيَّة ولا فكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري»<sup>(1)</sup>.

ويؤكد ابن سينا كون ما يجعل الشعر مُخيلاً ليس هو صدق القول ولا كذبه، بل كونه على هيئة تُسبب الانفعال النفسي، يقول: «فإن كونه مُصدّقاً به غير كونه مُخيلاً أو غير مُخيّل، فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا يفعل عنه؛ فإن قيل مرة أخرى، وعلى هيئة أخرى فكثيراً ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقاً، وربما كان المُتيقن كذبه مُتخيلاً»<sup>(2)</sup>. إن الإذعان في التخيل غير تابع للصدق أو الكذب بل لهيئة القول المُخيّل، يقول ابن سينا: «لكن الناس أطوع للتخيّل منهم للتصديق»<sup>(3)</sup>.

لاختلاف غاية الخطابة عن غاية الشعر أثر في استعمال الاستعارة، وقدّر استعمالها، وهيئة استعمالها.

تُستعمل الاستعارة في الخطابة ولكن ليست على أنها أصل. والخطيب يستعين بكلّ ما يجعل قوله مُقنعاً، والاستعارة قد تُسغفه في غرضه على أن يُراعي شروطاً مُعيّنة. يُلحّ ابن سينا على اعتبار الاستعارة أمراً غير أصلي في الخطابة وهو في ذلك لا يخرج عن آراء سابقيه أرسطو والفارابي، لأنها تمنع القول من تحقيق غايته وهو الإقناع، يقول: «وليُعلم أنّ الاستعارة في الخطابة ليست على أنها أصل، بل على أنها غشّ يُنتفع به في ترويح الشيء على من ينخدع وينغش، ويُؤكد عليه الإقناع الضعيف بالتخيّل»<sup>(4)</sup>. ويستعمل ابن سينا هو نفسه تشبيهات ليحدّد قيمة الاستعارة المُستعملة في الخطابة، فشبّهها بالأبازير، يقول: «وليُعلم أنّ الاستعارة في الخطابة ليست على أنها أصل، بل على أنها غشّ يُنتفع به في ترويح الشيء على من ينخدع وينغش ويؤكد عليه إقناع الضعيف بالتخيّل، كما تُغشّ الأطمعة والأشربة بأن يُخلط معها شيء غيرها لتطيب به أو لتعمل عملها، فيروج أنها طيبة في أنفسها»<sup>(5)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 24.

(2) المرجع السابق، ص 24.

(3) المرجع السابق، ص 24.

(4) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 203.

(5) المرجع السابق، ص 203.

ويقول في موضع آخر: «والتشبيه نافع في الكلام الخطابى منفعة الاستعارة، وذلك إذا وقع مُعتدلاً، فأما أصله فهو للشعر»<sup>(1)</sup>.

### 3 - شروط استعمال الاستعارة في الخطابة

#### 1 - المقدار

والشروط الأساس في استعمال الاستعارة هو الاعتدال؛ والاعتدال ضد الإفراط في استعمالها. هذا فيما يتعلق بالقدر الذي تُستعمل به، أما إذا استعملت فيجب أن تُستعمل بشروط، وهي:

#### 2 - الكيفية

شروط استعمال الاستعارات في الخطابة ألا تكون غريبة، وما دامت الاستعارات ألفاظاً مُستعملة بدل أخرى وجب أن تكون الألفاظ الجديدة غير غريبة، ولكن أيضاً غير مشهورة جداً. وقد سُميت الألفاظ التي هي وسط بين الغرابة والشهرة ألفاظاً مُستولية، يقول ابن سينا: «وإنما يحسن في الخطابة من الأسماء ما كان مُستولياً، وقد عرّفته، وما كان مُناسباً أهلياً»<sup>(2)</sup>، ويقول: «وهذه الألفاظ المُتوسطة التي عن درجة العامية، ولا تخرج إلى الكلفة المشنوءة، تُسمى ألفاظاً مُستولية»<sup>(3)</sup>.

ويصف هذه الألفاظ أيضاً بأنها لذيدة، يقول في موضع آخر: «واعلم أنّ الاستعارة والتغيير إما أن تقع بلفظ مشهور، أي بحسب معنى آخر، أو بلفظ غريب، أو بلفظ لا مشهور جداً، ولا غريب، ولكن لذيد. واللذيد هو المُستولي المذكور، وخصوصاً إذا كانت حروفه غير مُستشنة في انفرادها، أو تركيبها»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 212.

(2) المرجع السابق، ص 205.

(3) المرجع السابق، ص 202.

(4) المرجع السابق، ص 205.

## 3 - المناسبة

شرط آخر يتعلّق بالعلاقة بين الأصل والفرع، أي المُستعار والمُستعار له، والشرط هو المناسبة والمُعادلة والمُشاكلة أو ما يليق، أي إنّ التغيير الحَسَن هو الذي لا يُوغل ولا يبعد، بل يختار الجنس القريب من المستعار له. «وكيف كان فينبغي أن يستعمل من الألفاظ الموضوعية أي المُطابقة، والمُتغيّرة أي المُستعارة، وما يجري مجراها من المجاز ما يليق بالشيء، لا كيف اتفق، وذلك على حسب الشيء ومُضادّه، وأن يُقايَس بينه وبين ضده فيعلم اختصاصه بما يليق به»<sup>(1)</sup>. وفي موضع آخر: «وينبغي للخطيب، إذا أراد أن يستعير ويُغيّر حيث يريد التحسين، أن يأخذ الاستعارة والتغيير من جنس مُناسب لذلك الجنس، مُحالٍ له غير بعيد منه، ولا خارج عنه»<sup>(2)</sup>.

وهذا الشرط يقتضي التخلّص مما سمّاه ابن سينا البارد من الألفاظ، وهي التي لم يتحقّق فيها الشرط السابق: «والألفاظ الباردة على وجوه أربعة: منها الأقوال المأخوذة بالتركيب بدل الأسماء، إذا جُمعت من أعراض بعيدة، غير خاصّة، مثل قولهم بدل السماء، الكثيرة الوجوه... وكقولهم بدل قعر البحر: قاني اللون...»<sup>(3)</sup>، ومنها النوع الرابع، يقول: «وأما النوع الرابع من الألفاظ الباردة، فهي الاستعارات التي لا تُشاكل الخطابة أصلاً، إما لشِدّة بُعدها والغلو فيها وإما لحقارتها وذهابها على جهة الاستهزاء فإنها قبيحة»<sup>(4)</sup>.

لا ننس أن هذه الشُّروط إنما جُعلت لأنّ الخطيب يتوجّه إلى الجمهور وعرّضه الإقناع وإيقاع التصديق. ولذلك يختلف الأمر حينما يتعلّق بالشعر، وكم مرّة يُنبّه ابن سينا - حين يتحدث عن الاستعارة - على اختلاف الأمر بين القولين. لا يجوز استعمال النوع الأول من الألفاظ الباردة، ولكن ابن سينا يُعقّب: «وأما في الشعر، فقد يجوز أمثال ذلك، ويكون استعمالها لا على أنها تدلّ على الشيء بل على أنها ألفاظ تُحاكي الشيء»، ويقول: «واستعمال الاستعارات والمجاز في

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 205.

(2) المرجع السابق، ص 205.

(3) المرجع السابق، ص 209.

(4) المرجع السابق، ص 212.

الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال المنثورة، ومُناسبتها للكلام المنثور المرسل أقلّ من مُناسبتها للشعر، وهو مع ذلك مُتفاوت<sup>(1)</sup>.

والسبب في هذا التسامح والتساهل هو أنّ غاية الشعر التخييل، فلنتذكر أنّ غاية كلّ قول فرضت أن تُدبّر الأقوال على صورة مُعيّنة. ولكن الشعر ذاته لا يسلم من فرض قُيود على الاستعمال الاستعاري، فما هي هذه القُيود؟

#### 4 - قُيود استعمال الاستعارة في الشعر

##### (1) عدم استعمال التصديق

أول هذه القُيود هو عدم استعمال التصديق. نعم يُتساهل في استعماله على ألاّ يَشيع في الشعر وإلاّ خرج الشعر عن أن يكون شعراً. وهذا التسامح سياسة مشهورة لدى الفلاسفة ولا تصدّق على الشعر فقط، فالفلاسفة يَسوسون العلاقات بين الأقاويل ويقتضي هذا التدبير رسم الحدود بين الأقاويل مع حراسة حقيقة كلّ قول، ولكن بعد الاطمئنان إلى حقيقة كلّ قول يسمح بدُخول ما ليس من صميم القول لدعم بُه، ولكن يستقرّ غريباً داخله. يذكر ابن سينا من غلط الشعراء تركهم المُحاكاة: «وكذلك إذا ترك المُحاكاة وحاول التصديق الصناعي على أنّ ذلك جائز إذا وقع موقِعاً»<sup>(2)</sup>.

##### (2) عدم الإبعاد

ومما يقتضيه شرطُ المُناسبة السابق عدم الإبعاد، ويشارك الشعر في هذا مع الخطابة إلاّ أنّ التسامح أوسع في الشعر منه في الخطابة، يقول ابن سينا: «وقد يُخطئ الشعراء في التشبيه، إذا أبعدوا وقبحوا، كقول القائل: إنّ ساقيه مُلتفتان كالكرّفس»<sup>(3)</sup>. وللإبعاد درجات قد تصل إلى درجة أن يُحاكي الشاعر ما ليس له وجود ولا إمكان وجود. وقد يصل الشاعر إلى درجة أن يُحاكي موجوداً ولكن يحرفه عن هيئة وجوده، يقول: «والشاعر يغلط من وجهين: فتارة بالذات

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 203.

(2) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 72.

(3) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 231.

وبالحقيقة إذا حاكى ما ليس له وجود ولا إمكانه، وتارة بالعرض إذا كان الذي يُحاكى به موجوداً، لكنه حُرّف عن هيئة وجوده، كالمُصوّر إذا صوّر فرساً فجعل الرجلين - وصفهما أن يكونا مؤخرين - إما يمينين وإما مُقدّمين<sup>(1)</sup>. ومن الأمثلة التي مثل بها في تحريف الشاعر للمحاكى، مُحاكاة الأيل الأنثى فيجعل لها قرناً<sup>(2)</sup>، ونجد شبيهاً لهذه المُؤاخذات عند النقاد العرب.

وجب تفادي كُلّ الأغلاط السابقة، ويؤكد هذا أنّ الاستعارة الشعرية ذاتها لا تنجو من رقابة فوقية فلسفية لا يُسمح بمقتضاها الخروج عما رُسم من قبل من تصوّرات عن الشعر وعن غايته.

لا يخرج ابن سينا عن حُدود ما رسمه أرسطو وبعده الفارابي، فاعتبر هو الآخر الاستعارة أمراً لفظياً واستبدالياً مما جعل للاستعارة عنده وظيفة التزيين والتحسين. وتحمل الاستعارة لديه مفهوماً عاماً يقترب من مفهوم المجاز، ولو أُضيف إليها نوع التشبيه وهو الذي تظهر فيه أداة التشبيه لصارت الاستعارة هي التغيير.

تختلف الخطابة عن الشعر في حاجتها إلى استعمال الاستعارات، فالحاجة إلى ذلك في الخطابة دون حاجة الشعر إليه. إنّ غاية الشعر التخيل وهو في ارتباطه بالبُعد اللفظي دون البُعد المعنوي أشدّ من ارتباط الخطابة به.

خضع استخدام الاستعارة سواء في الشعر أو الخطابة للرقابة، وفُرضت شروط على استخدامها. من الناحية الكمية يجب أن يُعتدل في استعمال الاستعارات دون الإفراط فيها، وهذا مطلوب في الخطابة أكثر من الشعر. ومن الناحية الكيفية أي من الناحية التي تُحدّد كيفية استخدام الاستعارات، فالمطلوب هو استخدام المُناسب واللائق منها. ولكن التسامح في الشعر دائماً أكبر. والشرط الذي وجب احترامه في الشعر هو عدم استخدام التصديق إلا أن يكون تابعاً لاستخدام التخيل، وفي الخطابة العكس، ألا يستخدم التخيل إلا بالتّبع؛ فالتصديق هو الأصل فيها.

(1) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 71.

(2) المرجع السابق، ص 72.

## القسم الثالث

## الاستعارة عند ابن رشد

تحدّث ابن رشد في المواضيع نفسها عن الاستعارة، أي في كتاب الجدل وخصوصاً في كتابي الخطابة والشعر. تحتلُّ الاستعارة كما هو الشأن عند أرسطو آخر المنازل، فبعد التعبير عن المعاني الأساسية لكلِّ من الخطابة والشعر. تتولّد الاستعارة التي هي جزء من التغيير بميلاد اللفظ الذي سيحلُّ محلَّ اللفظ الأصلي. تولد الاستعارة لفظاً مُعَيَّراً.

## 1 - مفهوم التغيير في كتاب الخطابة

يعرّف ابن رشد التغيير بقوله: «أن يكون المقصود يدلُّ عليه لفظ ما فيستعمل بدل ذلك اللفظ لفظ آخر»<sup>(1)</sup>، ثم يقسم التغيير صنفين إبدال وتمثيل. والتمثيل يعني في هذا السياق التشبيه، وأما الإبدال فهو الاستعارة ولكن ليس بالمعنى الذي ستنتهي إليه عند البلاغيين، أي بمعنى المجاز الذي علاقة الأصل بالفرع فيه المُشابهة. يقول ابن رشد عن التمثيل: «وهذا التغيير يكون على ضربين: أحدهما أن يُستعمل لفظ شبيه الشيء مع لفظ الشيء نفسه ويُضاف إليه الحرف الدالّ في ذلك اللسان على التشبيه. وهذا الضرب من التغيير يُسمّى «التمثيل» و«التشبيه» وهو خاصّ جداً بالشعر»<sup>(2)</sup>.

أما الاستعارة فهي النوع الثاني وهي مُرادفة لمعنى المجاز والبديع، وبه سيكون مجازاً يتضمّن الاستعارة والمجاز المُرسَل كما انتهى إليه الأمر مع البلاغيين، يقول ابن رشد: «والنوع الثاني من التغيير أن يُؤتى بدل ذلك اللفظ بلفظ الشبيه به أو بلفظ المُتصل به من غير أن يُؤتى بلفظ الشيء نفسه. وهذا النوع في هذه الصناعة يسمى «الإبدال»؛ وهو الذي يُسمّيه أهل زماننا بالاستعارة والبديع»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، حقّقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 254.

(2) المرجع السابق، ص 254.

(3) المرجع السابق، ص 254.



ما زالت تحتفظ الاستعارة بمعنى عام يقترب من معنى البديع والمجاز، ذلك أنّ الاستعارة أو الإبدال - كما سيّضح مما سيقوله ابن رشد في موضع آخر - ينقسم، فالإبدال إما إبدال من الشبيه وهو الذي يُسمّيه البلاغيون في أواخر جهود البلاغة الاستعارة، وإما إبدال من اللازم وهو قريب مما يُدعى في البلاغة المجاز المُرسَل، وهو الذي تربط بين طرفيه علاقة غير علاقة المُشابهة، وهو ينقسم أقساماً تبعاً لما ينقسم إليه اللازم، فهو ثلاثة أقسام:

1 - إما مُتقدّم على الشيء،

2 - إما مُقارن له،

3 - إما مُتأخّر عنه.

ويقسم ابن رشد المُتقدّم إلى:

\* سبب الشيء،

\* كُلي الشيء.

وقسم المُقارن إلى:

\* زمان الشيء،

\* مكانه وأنواعه القسيمة، ومُقابلاته الأربعة: 1 - الأضداد،

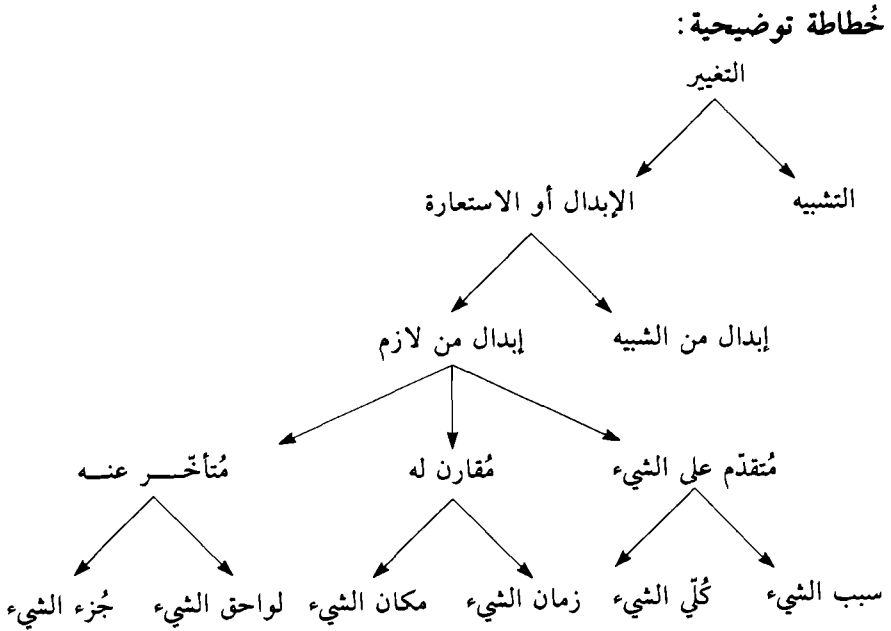
2 - المُوجبة والسالبة، 3 - المَلْكة والعدم، 4 - المُضافان.

ويقسم المُتأخّر إلى قسمين:

\* لواحق الشيء،

\* جُزء الشيء<sup>(1)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 264.



تخضع الاستعارة عند ابن رشد كسابقه لشروط، وتزداد الشرطية بتغيير الجملة التي ترد فيها الاستعارة. فإن كانت في الخطابة خدمت غاية غايات الخطابة وهي الإقناع. يتحكم في رؤية ابن رشد للاستعارة التي هي إبدال من الشبيه رؤية ترى أنّ الموجود إما عَرَض وإما جوهر: وما به تكون الأشياء مُتَشَابِهَةٌ هو أعراضها أو جواهرها: «إما باشتباه المنظر في الخلق واللون، وإما أن تكون أنواعها أو أجناسها واحدة»<sup>(1)</sup>. بعد ذلك يُرتَّب، مُستنداً إلى أرسطو، التغييرات حسب البعد أو القرب، يقول ذاكراً أرسطو: «وأرسطو يرى أن تكون التغييرات الجميلة من الأمور التي هي واحدة بالنوع، وذلك بأن يُشَبَّه الإنسان بالإنسان المُناسِبَ له، مثل أن يُشَبَّه الجميل بيوسف، فإن لم تكن واحدة بالنوع فتكون واحدة بالجنس القريب، مثل تشبيه العرب المرأة الحسنة بالظبية، فإن لم يكن فبالجنس البعيد مثل تشبيههم المرأة الحسنة بالشمس»<sup>(2)</sup>. ويضع ابن رشد في المرتبة العليا التغيير الذي يكون من الأشياء المُتناسبة وهو (Analogia)، وهو

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 268.

(2) المرجع السابق، ص 272.

النوع الرابع من أنواع النُّقل التي ذكرها أرسطو في كتاب الشعر، وهو النوع المُستوحى من التماثل الرياضي، إذ تُستعار العلاقة بين زوجين لتتصوّر العلاقة بين زوجين آخرين. ومثال الزوجين الأوّلين السنة والربيع، فنستعير العلاقة التي بينهما لتتصوّر العلاقة بين الشباب والعُمر، فيصير الشباب «ربيع العُمر» والربيع «شباب السّنة». يقول ابن رشد: «فأما التغيرات المُنجحة التي تفضّل غيرها في ذلك فهو التغيير الذي يكون من الأشياء المُتناسبة، يعني إذا كان هاهنا شيء نسبه إلى شيء نسبة ثالث إلى رابع فأخذ الأول بدل الثالث وسُمّي باسمه، وذلك مثل ما قال بعض القدماء يذكر الشبان الذين أُصيبوا في الحرب: «إنهم فُقدوا من المدينة كما أنّ أحداً أخرج الربيع من دور السّنة»<sup>(1)</sup>.

## 2 - مفهوم التغيير في كتاب الشعر

في تلخيص كتاب الشعر يتسّع مفهوم التغيير ليشمل كلّ ما يُخرج القول عن حقيقته ليكون له أثرٌ شعري. يتساوى التغيير ومفهوم المجاز ولكن في مراحلهِ الأولى حينما كان يدلّ على جميع الاستعمالات غير المعهودة للغة. مفهوم المجاز عند أبي عبيدة، صاحب كتاب مجاز القرآن، قريب في الدلالة من مفهوم التغيير، وفي هذا يقول ابن رشد: «والقول إنما يكون مُختلفاً، أي مُغيّراً عن القول الحقيقي من حيث تُوضع فيه الأسماء مُتوافقة في المُوازنة والمقدار، وبالأسماء الغريبة، وبغير ذلك من أنواع التغيير. وقد يُستدلّ على أنّ القول الشعري هو المُغيّر، إنه إذاً غير القول الحقيقي سُمّي شعراً أو قولاً شعرياً، ووُجد له فعل الشعر»<sup>(2)</sup>.

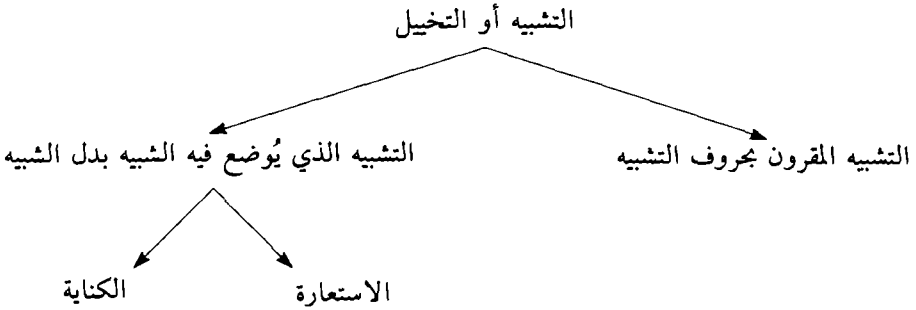
بعد ذلك يفصل ابن رشد التغيير فيقسمه إلى أنواع كالمُوازنة والمُوافقة والإبدال، وهو الذي يشمل الاستعارة والكناية والتشبيه، ثم القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 294.

(2) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر، ضمن فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت ص 243.

ويختتم ابن رشد قوله بذكر مُرادف التغيير وهو المجاز.

إذا كان التشبيه أو التمثيل نوعاً من أنواع التغيير يُقابل نوع الإبدال، صار جنساً تحته نوعان: التشبيه الذي يُذكر فيه حرف التشبيه، والتشبيه الذي يُؤخذ فيه الشبيه بدل شبيهه؛ وتشبيه من هذا النوع يشمل الاستعارة والكناية.



وفي موضع آخر وفي سياق حديث ابن رشد عن الأسماء التي تُعتبر جزءاً من المقالة (Lexis) يترادف التغيير والاستعارة، وستحمل الاستعارة في هذا السياق معنى عاماً لا يحصرها في ما يتولد من علاقة التشابه. تقترب الاستعارة من معناها اللغوي الذي هو طلب العبارة، ولذلك يشمل ثلاثة أنواع:

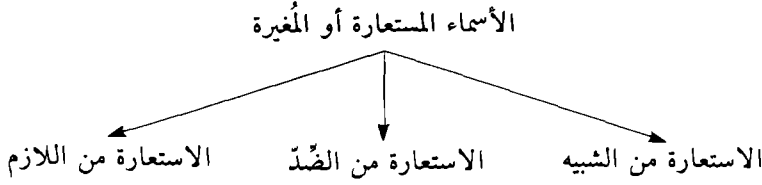
- 1 - الاستعارة من الشبيه، وهي الاستعارة بمعناها الاصطلاحي المتأخر عند البلاغيين، ويُمثل له ابن رشد اسم النسر المُعار للكوكب للتشابه الذي بينهما.
- 2 - والنوع الثاني من التغيير أو الاستعارة هو استعارة الضد، ومثاله تسمية الشمس «جونة».
- 3 - والنوع الثالث تسمية الشيء باسم لازمه كتسمية المطر سماء<sup>(1)</sup>، وهو المُسمّى بالمجاز المُرسَل عند البلاغيين، وهنا يُمكن التذكير بالبيت الشعري الذي يُمثّل به عادة لهذا النوع:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَاباً<sup>(2)</sup>

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 238.

(2) ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، 1981، ص 135.

## حُطاطة توضيحية:



## 3 - مفهوم النّقل

لا نُنسَ أخيراً أنّ لفظاً آخر استعمل للدلالة على ما له مُناسبة بالمفاهيم السابقة، وهذا اللفظ هو لفظ «النّقل». وهو اللفظ الذي ستترجم به كلمة Metaphora التي استعملها أرسطو في كتاب الشعر حين قسمها أنواعاً. يستند أرسطو وبعده ابن رشد إلى نظرية تقسيم الموجود إلى أجناس وأنواع لغرض تقسيم النّقل أقساماً. وأقسام النّقل:

- 1 - نقل اسم من النوع إلى الجنس، ومثاله تسمية القتل موتاً.
- 2 - نقل اسم من الجنس إلى النوع، ومثاله تسمية النقلة حركة.
- 3 - نقل اسم من نوع إلى نوع آخر، ومثاله تسمية الخيانة سرقة.
- 4 - نقل شيء منسوب إلى ثانٍ إلى شيء منسوب إلى رابع، مثل نسبة الأول إلى الثاني، وهو التمثيل بالمُناسبة، ومثاله تسمية الشيخوخة عشية العُمر والعشيّة شيخوخة النهار<sup>(1)</sup>.

## 4 - مفهوم المُحاكاة

يختبئ كثير من مكوّنات مفهوم الاستعارة في لفظ المُحاكاة أيضاً، إلا أنّ في استعمال لفظ المُحاكاة يُؤخذ بمعيار آخر للتصنيف وهو معيار يستحضر ثنائية المحسوس وغير المحسوس. فالنوع الأول من المُحاكاة هو الذي تُشبه فيه أشياء محسوسة بأشياء محسوسة، «فمنها أن تكون المُحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة من شأنها أن تُوقع الشكّ لمن ينظر إليها وتُوهم أنها هي لاشتراكها في

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 237.

أحوال محسوسة»<sup>(1)</sup>. والنوع الثاني هو الذي تُشبه فيه الأمور المعنوية بأموال محسوسة، ويُعطي ابن رشد مثلاً على ذلك تسمية المنة طوق العنق، والإحسان قيلاً<sup>(2)</sup>. وصنف آخر هو الذي تُشبه فيه الأشياء غير الناطقة بالأشياء الناطقة، فتعامل كما لو أنها ناطقة تفهم<sup>(3)</sup>.

ونبّه أنّ مفهوم المحاكاة قد أصابه تغيير عظيم، فلم نعد نحكي بقصة، ولم نعد نحكي عمل الطبيعة.

### 5 - قيود التشبيه والاستعارة في الشعر

نصل أخيراً إلى الحديث عن القيود التي وضعها ابن رشد، فهل خرج عن سبقه؟ إنَّ للرقابة الفلسفية غاية هي تحقيق الشاعر لكمال الشعر، فصناعة الشعر هي: «الصناعة التي بها يقدر الإنسان أن يُخيّل شيئاً باتم ما يُمكن فيه»<sup>(4)</sup>.

ذكرت القيود التي تُقيد الاستعمال الاستعاري أثناء تنبيه ابن رشد على أغلاط الشعراء:

#### أ - تفادي السقوط فيما هو خطابي وإقناعي

أول القيود هو تفادي السقوط فيما هو خطابي إقناعي. نعم، يأتي الشاعر بالخطابي على أن يكون ذلك تابعاً ومدعماً للمُخيّل.

#### ب - عدم استعمال الألفاظ الغريبة

لتحقيق التخيل وتسهيل غاية الشعر وهي التأثير وجب ألا تُستعمل الألفاظ الغريبة، وهذا تقييد لقدر استعمال الاستعارة في الشعر، بدل ذلك وجب استعمال

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 222.

(2) المرجع السابق، 223.

(3) المرجع السابق، ص 228، لم أذكر بعض الأصناف الأخرى كالتذكر...

(4) ابن رشد. جوامع كتاب الشعر ضمن:

الألفاظ المُستولية، خصوصاً إن كان الشاعر يريد الإيضاح. ويجوز أن يستعمل الألفاظ الغريبة لغرض التعجب والإلذاذ، ولذلك فالتسامح في استعمال الغريب أوسع في الشعر منه في الخطابة.

### ت - المناسبة

على المُحاكاة أو التشبيه استعارة كانت أو تشبيهاً عادياً أن تُحاكي بالممكن لا بالمُمتنع<sup>(1)</sup>.

- على المُحاكاة ألا تحرف المُحاكى<sup>(2)</sup>،

- على المُحاكاة ألا تُحاكي الناطقين بأشياء غير ناطقة<sup>(3)</sup>،

- على الشاعر ألا يُشبه الشيء بشبهه ضده أو بضد نفسه،

- وأخيراً على الشاعر ألا يستعمل الأضداد مثل «الصريم»<sup>(4)</sup>.

يستخدم ابن رشد الألفاظ الآتية: التغيير، والنقل، والمُحاكاة، والاستعارة، وهي مُرادفة لمفهوم الاستعارة بالمعنى العام أو المجاز إن أُضيف إليه قسيم التشبيه، إلا المُحاكاة فهي مُرادفة لمفهوم الاستعارة بالمعنى الخاص.

وقد سمى ابن رشد مُرادف المجاز إبدالاً، ويقع تحته التشبيه والاستعارة بالمعنى الخاص والإبدال من اللازم، وهو المسمى مجازاً مُرسلاً عند البلاغيين.

وفي كتاب الشعر يضع ابن رشد الاستعارة والتشبيه تحت التمثيل الذي هو مُقابل الإبدال.

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 247.

(2) المرجع السابق، ص 248.

(3) المرجع السابق، ص 248.

(4) المرجع السابق، ص 249.

ويستخدم ابن رشد الاستعارة مُرادفاً للتغيير ويضع تحتها الأقسام الآتية:  
الاستعارة من اللازم وهو المُسمى مجازاً مُرسلاً، والاستعارة من الشبيه وهي  
المُسماة استعارة بالمعنى الخاص، والاستعارة من الضدّ.

استخدم لفظ الثقل أيضاً وتمّ تقسيمه التقسيمات التي ذكرها أرسطو، وهي  
تستند إلى نظرية تقسيم الموجود إلى أنواع وأجناس.

واستخدم لفظ المُحاكاة، وأشرنا سابقاً أنه يُرادف مفهوم الاستعارة بالمعنى  
الخاص، وقد تمّ تقسيمها أنواعاً استناداً إلى تقسيم للمُدرك إلى حسيّ وعقليّ.

ولا يخرج ابن رشد عن سابقه في اعتبار الاستعارة أمراً يمسّ اللفظ،  
ولذلك يعتبرها استبدالاً، وكسابقه يضع قيوداً على استعمال الاستعارة والتشبيه  
حتى في موضع الشعر.

### خُلاصة الفصل الثاني

للاستعارة عند أرسطو وشُراحه المسلمين مملكتها وهي الخطابة والشعر،  
هاتان الصناعتان تُوضعان في مُقابل الفلسفة التي تسعى إلى إدراك حقائق الأشياء  
وهي في غنى عن الألفاظ، فكيفما كانت الألفاظ المؤدّية لتلك الحقائق لا يضرّ.  
تأسّس موقفُ الفلاسفة من الاستعارة على نظرية خاصة للعلاقة بين اللفظ  
والمعنى. وتُتخذ الاستعارة للتعبير عن المعنى، ولكن ذلك التعبير أفضل وأحسن  
حين تستخدم الاستعارة، والغايتان اللتان تتحقّقان، هما الإقناع في الخطابة،  
والتخييل في الشعر، ولا شك أنّ الاستعارة التي هي استبدال لفظ بلفظ آخر  
ستكون مُسهمة أكثر في تحقيق الغايتين.

إن الأثر الأكبر للموقف السابق هو منع تحديد الأشياء استعارياً، واشتهر  
موضع من مواضع الجدل بذلك.

نعتبر أنّ الحديث عن الاستعارة سيفقد تماسكه وعُضويته إن حصرناه في  
الحديث عن «الاستعارة»، إذ يتضح أنّ الاستعارة في بُعدها المعرفي تحدّث عنها  
مُنفصلة تحت اسم التمثيل. إنّ التمثيل تجلّ من تجلّيات الاستعارة. يُعتبر التمثيل



استعارة أظهرت أجزاءها، وفُصِّلت تفصيلاً شبه كامل. يُسهَّل الحديث عن التمثيل في بُعد القياسي، المُقارنة بين الشَّعر والفَلْسفة. هل سينجو التمثيل من الترتيب القيمي الذي انطلق منه الفلاسفة لتقويم الاستعارة؟ سنُحاول الإجابة عن هذا السؤال في المباحث التالية.



## الفصل الثالث

### التمثيل عند الفلاسفة

#### تقديم

سنسعى فيما يلي إلى تحديد المواضع التي تناول فيها أرسطو التمثيل . أما تفصيل الكلام عن التمثيل فسيكون من خلال النصوص الإسلامية التي تناولت الحديث عنه . وسنبداً أولاً بتخصيص قسم للكلام عن أنواع التمثيل كما تمت الفطنة به في التراث الفلسفي الإسلامي، كالتمثيل الفقهي والكلامي والخطابي والشعري مُميزين خصوصية كل نوع، وهذه التميزات كأنها تُمهّد لاقتراح نوع جديد من التمثيل هو التمثيل الفلسفي . يكفي أن نُنبّه على مُميزاته كما نبهنا على مُميزات كلّ نوع. وسنُخصّص بعد ذلك قسماً للحديث عن مقام التمثيل عموماً عند الفلاسفة، أي إننا سنُحدّد علاقة التمثيل بالقياس والاستقراء والمنزلة التي أنزلها الفلاسفة إياه. وسنُخصّص قسماً آخر للحديث عن نظم التمثيل وما ينتج من ذلك من إضافة منازل جديدة أنزلوها إياه، وخصّصنا قسماً للحديث عن تقويم التمثيل (عملية منح القيمة)، وسيكون الحديث عن الموقف الذي اتخذوه من التمثيل، وما السبب الذي جعلهم يحطّون من قيمته. وسنُخصّص قسماً أخيراً لأنواع التمثيل الخطابي ومُناسبتها لأنواع الأقاويل الخطابية، وسيتبين من خلال هذا القسم أنّ الفلاسفة استعانوا بمنطق الحساب المُناسب وغير المُناسب واستخراج قواعد عامة فرضوها حتى في ما يُعتبر لديهم المكان المُفضّل للتمثيل وهو الخطابة.

## المبحث الأول مواضع الحديث عن التمثيل عند أرسطو

انتقل التمثيل مع أرسطو إلى موضوع للتحليل والدراسة، وستتحدّد مواضع في كتاباته هي التي ستكون مُعتمد الفلاسفة المسلمين وغيرهم لتوسيع النظر في حقيقة التمثيل. يتعلّق الأمر بكتاب الخطابة وكتاب التحليلات الأولى، وفي كتاب الجدل حديثاً أيضاً عن التماثلات، وتحديد موقف منها، فهو يُؤكد أهميّة البحث عن التماثلات خصوصاً في الأشياء التي تنتمي إلى أجناس مُختلفة، ولكن البحث عن التماثلات نافع أيضاً حتى داخل الجنس الواحد، والبحث عن التماثل نافع في ثلاثة أمور أخرى، كالاستقراء والقياسات الشرطية والحدود<sup>(1)</sup>.

ولكن لن يُوهمنا هذا أنّ للتماثل قيمةً في ذاته، فقد يكون التماثل مُغلطاً، ولكن يُبحث عنه لأنه عتبة لبُلوغ الماهيات والحقائق. إنّ ما يرفضه أرسطو في التمثيل هو ما يُوقع فيه أحياناً من توهم التماثل والتشابه الحقيقيين والمُعبرين عن وجود حقيقة واحدة خلف المُتشابه، والمرفوض هو التسرّع في التشبيه<sup>(2)</sup>.

يبرزُ جزء من موقف أرسطو من التمثيل من خلال اتهامه آراء العديد من الفلاسفة قبله بأنها تمثيلات شعيرية. وهكذا اتهم أنبادوقليس (Empédocle) وأفلاطون بذلك. في كتاب ميتافيزيقا اعتبر تصوّر أنبادوقليس أنّ ماء البحر هو عرق الأرض تمثيلاً شعرياً، واعتبر نظرية المُثل الأفلاطونية استعارات شعيرية<sup>(3)</sup>.

وفي كتاب السياسة أخذ على أفلاطون أكثر من مأخذ بسبب الاستعمال السيئ للتمثيلات التي برّر بها معاني وأفكاراً ترتبط بعلم السياسة، ولكن هذا لا يعني أنّ أرسطو في الكتاب نفسه لم يستخدم تمثيلات بديلة لترسيخ أوضاع فكرية بديلة.

لقد رأينا في حديثنا عن الاستعارة كيف منع أرسطو استعمال الاستعارة في

(1) Aristote, *Les Topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, édition J. Vrin, 1984, I, 108a 5-20.

(2) Lloyd G.E.R, *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, op. cit, p. 404.

(3) Aristote, *Métaphysique*, éd, par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1981, A,9,991 a.

الاستدلال وبالخصوص في التحديد، كتمثيل الهَيُولَى بأنها الحاضنة. وقد رأينا فيما سبق كيف يمدح في ريطوريقا الاستعارة ولكن باعتبارها زينة فقط. أما المواضيع الأساسية التي تحدّث فيها أرسطو عن التمثيل فهي مواضع في كتاب الخطابة ومواضع في كتاب التحليلات الأولى.

### 1 - التمثيل في كتاب التحليلات الأولى

يتضمّن كتاب التحليلات الحديث عما ينتج من التمثيل وهو المِثال، ويُعرّفه بأنه ما: «يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر في الواسطة عن طريق حدّ شبيهه بالطرف الأصغر، فينبغي أن يكون وجود الواسطة في الطرف الأصغر، ووجود الأكبر في الشبيه بالطرف الأصغر، أيّين من الذي تُريد تبيّنه»<sup>(1)</sup>.

ويُقدّم أرسطو مثالا على المِثال هو: ما دامت الحرب على المُتأخمين مذمومة، وحرب أهل قونيا لأهل ثيبا حرب للمُتأخمين، إذن فحربهم مذمومة. والمُقدّمة الكبرى تمّ إسنادها بمِثال واحد، فمِثال حرب المُتأخمين حرب قونيا لأهل ثيبا.

ويستنتج أرسطو أنّ المِثال يختلف عن القياس وعن الاستقراء. فالقياس ينزل من كليّ إلى جُزئيّ، والمِثال ينطلق من حالة أكثر شهرة إلى حالة أقلّ منها شهرة، والحالة الثانية تنتمي إلى الجنس الذي تنتمي إليه الحالة الأولى، والاستقراء ينطلق من جميع الحالات ليصل إلى المُقدّمة الكبرى، ولا يحتاج إلى قياس آخر ليستنتج الكبرى من الصُغرى، والمِثال ينطلق من حالة خاصة، أو حالات خاصة، ليستنتج الكبرى من الوُسطى، وبعده، الكبرى من الصُغرى بواسطة الوُسطى. فالمِثال ينتقل من جُزء إلى جُزء آخر مُماثل، عكس القياس الذي هو استدلال على الجُزء من خلال الكلّ، والاستقراء ينتقل من الجُزء إلى الكل، يقول: «فهو بيّن أنه ليس المِثال كجُزء إلى كُلّ، ولا ككلّ إلى جُزء،

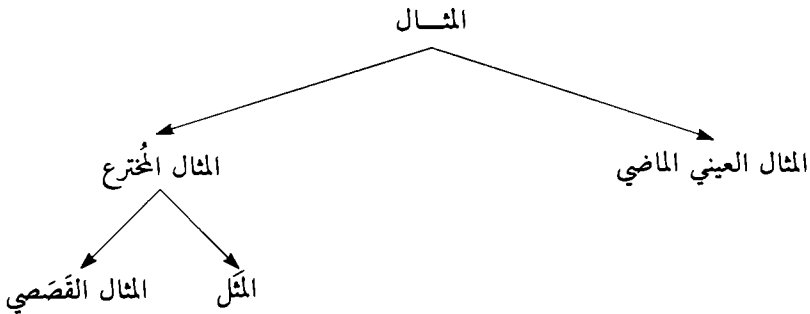
(1) أرسطو. التحليلات الأولى، ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، حقّقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص308.

وكنحو ما يكون في القياس، ولكن، كجزء إلى جزء، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحدّ واحد، وإحدهما معروفة. فبين المِثال وبين الاستقراءات فَرْق، هو أنّ الاستقراء، بابتدائه من جميع الجزئيات يُبين أنّ الطرف الأكبر موجود في الواسطة ولا يُطبّق القياس على الطرف الأصغر، وأما في المِثال فليس من جميع الجزئيات يُبين وجود الطرف الأكبر في الواسطة<sup>(1)</sup>.

## 2 - التمثيل في كتاب الخطابة

أما مناسبة كلامه عن التمثيل في الخطابة فهي لتمييز آلية أساسية من آليات الإقناع الخطابي، فتقديم مِثال من خلال التمثيل يدعم الرأي خطابياً ويجعل المُخاطب يقنع، والتمثيل يحتلّ منزلةً كمنزلة الاستقراء في غيره، كما هو الشأن بالنسبة للضمير الذي هو القياس الخطابي ولكن التمثيل يحتلّ مرتبةً دون الضمير، ذلك أنّ القياس دوماً فوق الاستقراء.

يقسم أرسطو المِثال إلى نوعين: المِثال العيني الماضي، والمِثال المُخترع. والنوع الثاني ينقسم إلى التشبيه بمعنى التمثيل، ولُسمّه «مثلاً» (Parabole)، ومِثال قصصي<sup>(2)</sup>، ويضيف ما يُضاهي عندنا، المثل المضروب.



يشرع أرسطو في إعطاء مِثال على كلّ نوع. أما ما يخصّ المِثال العيني من الماضي؛ فقد تُستعمل أمثلة من التاريخ حُججاً لإقناع المُخاطبين بقرار سياسي

(1) أرسطو. التحليلات الأولى، مرجع سابق، ص 309.

(2) Aristotle, *The Art of Rhetoric*, op. cit, p. 189.

ما: ومثاله الإقناع بضرورة منع المَلِك من الاستحواذ على مصر، ذلك أن كسر كيسي وداريوس قبله لم يُهاجما اليونان حتى سيطرا على مصر. يجب منع المَلِك من الاستحواذ على مصر قبل أن يصير أمر الهجوم على اليونان محتوماً، فبعد أن يُسيطر على مصر سيكون الهجوم على اليونان كأنه واجب<sup>(1)</sup>.

المثل: وفي نصّ أرسطو أنّ هذا النوع استعمله سقراط ومثاله:

مَثَل من كَلَّف شخصاً بمُهمة عن طريق الاقتراع كَمَثَل من لم يَختر المِصراع الذي هو أهل للمصارعة فاختره بالاقتراع، أو من اختار رَبَّان سفينة بالصُدفة، لا بشرط كونه أهلاً لقيادة السفينة<sup>(2)</sup>.

مثال المِثال القَصْصي: ومُثَل أرسطو للنوع الثاني بمِثال لستزيكور (Stésichore)، وهو شخصية كان لها الأثر في تجديد غناء الجوقة<sup>(3)</sup>، ومِثال لإيسوب (Ésope)، وهي الشخصية التي تُنسب إليها قِصص شبيهة بقِصص كليلة ودمنة<sup>(4)</sup>.

ويُفاضلُ أرسطو بين الأنواع السابقة مُقدِّماً نوع الأمثلة المُخترعة، ذلك أنّ الأمثلة العينية من التاريخ قابلة للنفاذ، عكس المُخترعة، وهي مُناسبة في خطابات المجالس العمومية، وهي التي يبرز فيها التماثل أكثر، لأنها تحت تصرف التخيل، خصوصاً حينما تكون مُعانة بالفلسفة. يبرز من هذا أنّ أرسطو انتبه إلى أهمية الاختراع في التمثيل<sup>(5)</sup>، وهو حاول حصر التمثيل في مجال الخطابة التي يُحقّق فيها وظيفة الإقناع. ونحن نعتبر أنّ التمثيل الفلّسفي هو أكثر الأنواع التي تحتاج إلى الاختراع والوَضْع، ليسند المفاهيم، بل ليكون بمعونة المفاهيم مُعيناً على تكوين المعاني وتوليدها.

ويرى أرسطو أنّ أنواع الأمثلة تختلف في مُناسبتها للأنواع الخطابية، فنوع

Aristotle, *The Art of Rhetoric*, op. cit., p. 189. (1)

Ibid, p. 189. (2)

Ibid, p. 189. (3)

Ibid, p. 190. (4)

Ibid, p. 190. (5)

الأمثال العينية التاريخية تصلح للاستشهاد بها في نوع القول المشوري المتعلق بإصدار قرار في المستقبل، ذلك أننا لا نعدم أمثلة من الماضي تُشبه ما سيقع في المستقبل. ويُفضل أرسطو أن يكون المِثال في خاتمة الخطبة، فيكون بمنزلة الشاهد.

وللشهادة في الخطابة أثر إقناعي عظيم، أما إن كان في مُقدمة الخطبة فلن يُؤدّي غرضه، وسيحتاج الخطيب إلى أن يُحوّل التمثيل إلى استقراء، والاستقراء غير مُناسب للخطابة، إلا نادراً.

تحوّل التمثيل مع أرسطو إلى موضوع للدراسة والبحث واعتُبر أمراً غريباً عن الفلّسفة، واشتهرت مواضع خاصة للحديث عنه، فأما في كتاب التحليلات الأولى فكان التمثيل ما يُقابل القياس البرهاني، ولذلك تمّ الحظ من قيمته مُقابل الثاني.

يُمكن استنباط موقف أرسطو من التمثيل من خلال التعرّف على موقفه من التشابه والتماثل. وهذا الموقف مُتنوّع، فهو يعتبر القوة على أخذ التشابه هي المُنبهة على الكلّي. ولكن مُلاحظة التشبيه ليست إلا عتبة، لا قيمة ذاتية لها، فهي وسيلة فقط، والغاية هي إدراك الكلّي.

يرى أرسطو أنّ الموقع الطبيعي للتمثيل هو الخطابة بجوار الضمير الذي هو القياس الخطابي، ويقوم التمثيل بوظيفة الإقناع، وهو يقسم الأمثال الناتجة من التمثيلات إلى أمثال عينية وأمثال مُختصرة، وكلّ نوع له ما يُناسبه من أنواع الأقاويل الخطابية، وله من الخطبة موقع يُناسبه أكثر وهو الخاتمة.

هل يعني ما سبق أنّ التمثيل مُجرد موضوع للدراسة غريب وبعيد عن نصّ أرسطو؟ إنّ التمثيل حاضرٌ في نصّ أرسطو فهو وإن قلّ استخدامه ليس غائباً<sup>(1)</sup>، وقد تابع أرسطو أستاذه في استخدام التمثيل المتعلق بالنور لبناء نظريته في العقل، واستخدم التمثيلات في مباحث أخرى من مباحثه خصوصاً مبحث النفس، وسنستدلّ على هذا الأمر بأمثلة في نهاية هذا البحث.

(1) Vegetti Mario, «Quand la science parle à vide: procédés dialectiques et métaphoriques chez Aristote» In *Rhétoriques de la science*, collectif, sous la direction de Vincent de Coorebyter, PUF, 1ère édition, 1994.



## المبحث الثاني التمثيل عند الفلاسفة المسلمين

سنتناول في هذا المبحث أنواع التمثيل كما تمّ استخلاصه من قبيل الفلاسفة المسلمين، وهي أنواع لا تتضمّن نوع التمثيل الفلّسفي، لأنّ الفلّسفة جعلت التمثيل آلية معرفية خاصة بمعارف أجنبية عنها كالفقه وعلم الكلام. وسنُخصّص قسماً لبيان حقيقة التمثيل عامة، وقسماً لعلاقة التمثيل بالقياس والاستقراء، وقسماً لنظّم التمثيل، وقسماً للكلام عن جهتي الانتقال في قياس الغائب على الشاهد الذي هو قياس التمثيل عند المتكلمين. وسنستردد لبيان أنّ قياس الغائب على الشاهد هو القياس الفلّسفي أيضاً بشروط مُعيّنة. وسنُخصّص قسماً للحديث عن تقويم الفلاسفة المسلمين للتمثيل عامة وللمثيل التناسبي خاصة، وأخيراً نُخصّص قسماً للكلام عن أنواع التمثيل في كتاب الخطابة ومُناسبة الأمثلة لكلّ نوع من أنواع القول الخطابي.

### القسم الأول

#### أنواع التمثيل

تعرضنا مشكلة تعدّد أنواع التمثيل. ما الذي يجعل التمثيل أنواعاً؟ ما الذي يُفرّق نوعاً من التمثيل عن آخر؟ يُسمّى التمثيل الفقهي قياساً عند الفقهاء، ويعتبره الفلاسفة مُتميّزاً إلى جنس التمثيل. ويعتبر الفلاسفة قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين تمثيلاً، وكثُر التمثيل بأمثلة كلامية حين يُمثّل للتمثيل. وفي الخطابة يدعم القياس الخطابي الذي هو الضمير التمثيل الخطابي. وأخيراً يُسمّى القياس الشعري تمثيلاً.

من الإسهامات الهامة التي أسهم بها الفلاسفة المسلمون هي ربط الإرث اليوناني بالإرث الإسلامي. يُمكن أن نعتبر موضوع التمثيل مثالاً على كيفية هذا الربط. لقد سبق للفقهاء أن استعملوا التمثيل، أي قياس جزئي على جزئي. يُنبّه الفارابي في أحد نصوصه على خلاف اصطلاح بين الفلاسفة والفقهاء، إذ يدلّ الفقهاء بالقياس على ما يُسمّيه الفلاسفة التمثيل، أما القياس فيدلّ به الفلاسفة والمناطق على: «المُقدمات المُقترنة المُنتجة اضطراراً، كانت حَمَلية أو شرطية،

أو على طريق الخُلف»<sup>(1)</sup>. ويُعرّف الفارابي القياس الفقهي بأنه: «المُقايَسة بين مقدارين ليعلم هل هما مُتساويان، أو يتفاضلان، أو أيهما أعظم من الآخر، ثم على المُقايَسة بين شيئين آخرين أيهما أفضل وأجود، أو أشدّ وأكثر، أو في شيء آخر، أي شيء كان، مما يجوز أن يكون به تفاضلٌ بين اثنين»<sup>(2)</sup>.

كان من جرّاء دخول المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي أن تجادل أنصار «المنطق» باصطلاحاتهم ودعاواهم، ومُبتلوه باصطلاحات أخرى ودعاؤٍ أخرى. ولقد أدى ذلك الجدل إلى مُقارنة بين الدعاوى وتبيّن الحقائق. وقد كان ذلك فُرصةً لمحض العقول فتج تمييز الحق، وكانت لحظة ابن تيميّة لحظة بُروز حقيقة أعمق من سابقتها.

كان التمثيل يُوضع للمُقارنة مع القياس الفلسفي البُرهاني. وتمّ استحضار تمثيل آخر ليشهد على صحّة الفروق بين الأقاويل، إنه التمثيل الكلامي، وهو المُسمّى بقياس الغائب على الشاهد.

تُعتبر الفلّسفة الوحيدة التي ادّعت امتلاكها لشكل قياس هو الأرفع قيمة من أيّ شكل قياس آخر، فبالأحرى أرفع من كلّ أنواع الاستقراء.

ونقرأ في الإشارات والتنبيهات: «وأما التمثيل فهو الذي يُعرّفه أهل زماننا بالقياس»<sup>(3)</sup>، والقياس هو الذي يُسمّى به الفقهاء ما يصنعونه من إرجاع فرع إلى أصل لعلّة تجمع بينهما. وفي شرح الطوسي للإشارات: «وموضع استعمال التمثيل الخُطابة، ثم الشعر، ويُسمّى في الخُطابة اعتباراً»<sup>(4)</sup>.

ويقول الفارابي بعد تعريفه لقياس التمثيل: «وهو الذي يُسمّيه أهل زماننا الاستدلال بالشاهد على الغائب»<sup>(5)</sup>.

(1) الفارابي. الخُطابة، كتاب في المنطق، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 41.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 368 / 1.

(4) المرجع السابق، 370 / 1.

(5) الفارابي. كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، ضمن المنطق عند الفارابي الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 45.

ويقول ابن سينا: «وهو الذي تُسمّيه الفقهاء قياساً، ويُسمّيه المُتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد. ومعناه: أن يُوجد حُكم في جُزئي مُعيّن واحد، فيُنقل حُكمه إلى جُزئي يُشابهه بوجه»<sup>(1)</sup>.

يضع الفلاسفة تحت جنس التمثيل أنواعاً، منها أنواع حاضرة في الأقاويل التي تحدّث عنها أرسطو كالخطابة والشعر، ومنها أنواع حاضرة في معرفتين أصيلتين وهما علم الكلام والفقه. لنبدأ بالحديث عن الفقه والكلام باحثين عن السبب الذي من أجله حُكم على أعمالهما بأنها أعمال تمثيلية.

### التمثيل الفقهي

يقول ابن سينا في كتاب القياس: «والقياسات الفقهية أيضاً فإنها قياسات مثالية»<sup>(2)</sup>.

نتساءل الآن عن سبب وضع القياسات الفقهية تحت جنس التمثيل. يُجيبنا ابن سينا وكأنه يجيب عن سؤالنا: «وهي التي تحكّم فيها على شبيه بحُكم موجود في شبيهه»<sup>(3)</sup>، وهذا هو تعريف التمثيل. ولكنّ خصوصية القياس الفقهي أنّ الشبيه مأخوذ من النصّ، يُنهي ابن سينا نصه بقوله: «وهي التي تحكّم فيها على شبيهه بحُكم موجود في شبيهه المأخوذ من صاحب الشريعة أو خلفاء الله المهديين أو عن الأئمة العالميين أو المُتفق عليه مما يرجع إلى المأخوذ عنه»<sup>(4)</sup>.

إنها الشروط نفسها الصادقة على كلّ تمثيل، إذ كلّ تمثيل نقيس فيه جُزئياً على جُزئي بشرط تشابه الجُزئين وهي علّة الحكم.

يعود ابن سينا للتذكير باصطلاحات الفقهاء الدالّة على مُكوّنات ما سمّوه

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 2/368.

(2) ابن سينا. كتاب القياس، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور بتحقيق سعيد زايد، في الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص555.

(3) المرجع السابق، ص555.

(4) المرجع السابق، ص555.

قياساً وهو في الحقيقة تمثيل. الأصل هو الشبيه، ووجه الشبه هو المعنى أو العلة<sup>(1)</sup>، والحكم وهو ما يُنقل عن الشبيه إلى شبيهه. نشيرُ إلى غموض مفهوم التشابه. ونشيرُ إلى أنّ الحكمَ المعني في الفقه هو الوجوب، والنّدب، والحُرمة، والكرهية، والإباحة. بهذا يُمكن التنبية على بعض مُميّزات القياس الفقهي، فالجزئي الذي يُقاس عليه هو جزئي من نصّ صاحب الشريعة مأخوذ، والعلة هي علة الحكم بأحد الأحكام الخمسة.

ولكن يحتفظ التمثيل في الفقه كسائر أنواع التمثيلات بكونه استقراءً غير كامل، بل استقراءً لجزئي واحد.

ويمكن أن يُردّ التمثيل إلى صورةٍ قياسية وهي صورة النّظم الأول من القياس:

لنتأمل هذا المثال الذي مثل به الغزالي:

كُلّ قضاء وأداء ونذّر فلا يُؤدّي على الراحلة، وهو استقراء غير تام.

كُلّ فرض إما قضاء أو أداء أو نذّر،

كُلّ فرض لا يُؤدّي على الراحلة<sup>(2)</sup>

والحلّل في المقدمة الكبرى.

ونُمثّل بمثال من الفقه وهو مثال الخمر، فالخمر حرام وهو جزئي، ونقيس عليه ما يُشبهه في العلة وهو الإسكار، أو نبحت في الغائب الحكم عن تحقّق معنى الإسكار فيه فنحكّم بالحكم المشهود. ليست تُصاغ الأحكام في الفقه في النصّ المؤسس في قواعد يُدّكر فيها الحكم مقروناً بعلة، بل تُؤخذ جزئيات ليحكّم عليها بحكم ما. وعلى من يقيس أنّ يبحث عن علة الحكم وإتباع جزئيات أخرى مُشابهة، فتحمل الحكم نفسه.

(1) ابن سينا. كتاب القياس، مرجع سابق، ص555، والإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 369/1.

(2) الغزالي أبو حامد. محك النظر في المنطق، ضبطه وصحّحه محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966، ص73.

## التمثيل الكلامي

يختلف التمثيل الكلامي في أحكامه عن التمثيل الفقهي لاختلاف موضوع الفقه، فمن أحكام الكلام الحُدُوث والقِدَم. وعَرَضُ المُتَكَلِّم الاستدلال على حُدُوث العالم وقِدَم الله. أما مُكوّنات التمثيل فهي المشهود أو الشاهد وهو الذي يُعرف حُكمه، ثم الغائب وهو المجهول الحُكم، ثم عِلَّة الحُكم، كَعِلَّة الحُدُوث مثلاً. نُنَبِّه ثانيةً على غُموض مفهوم التشابُه. فليس التشابُه المقصود هنا تشابُهًا بين محسوسين، وقد يذهب الذَّهْنُ إلى هذا المعنى. والمقصود بالشاهد أو المشهود ما هو معلوم لدينا مشهور الحُكم. فنحن نشهد بعقولنا تشكُّل الحائط فنحكم عليه بالحُدُوث؛ فلو نقلنا الحُكم إلى السماء لكان نَقْلًا يُحدثه العقل. لا لأننا أحسننا بتشابُه بين السماء والحائط، بل إننا نستنبط عِلَّة بعد ما كشفت عقولنا عن اشتراك في صفة التشكُّل.

يُرجع الفلاسفةُ وشُرَّاحهم الخَلل في قياس التمثيل إلى المُقدِّمة الكُبرى. يقول الطُّوسي في شرحه: «وإذا رُدَّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا:

السماء مُتشكِّل،

وكلُّ مُتشكِّل فهو مُحدَث كالبيت،

فيكون الخَلل من جهة الكُبرى»<sup>(1)</sup>.

لو استنتجنا نتيجة من القياس السابق لحكمنا بحُدُوث السماء، وهذا الاستنتاج من ناحية اللزوم صحيح. سبب اختلال الكُبرى هو أن كُلِّية الحُكم ليست صحيحة، إذ لم تعتمد إلا على جُزئي واحد هو البيت، هذا ما يجعل التمثيل دون الاستقراء. ولكن نُشكِّك في إمكانية وجود مُقدِّمة كُلِّية حقيقية. ففي نظرنا، ونحن نتبع وُجْهه نظر ابن تيمية كما سنُفصِّل القول في ذلك، لا تُوجد مُقدِّمة كُلِّية إلا وهماً، والوُجود البرهاني للفلسفة إمكان وهمي فقط.

ما يحتفظ به التمثيل الكلامي ممَّا هو من بُنية التمثيل هو أنه نَقلة للحُكم من جُزئي إلى جُزئي آخر يُشابهه. أما ما الحُكم وما مادة الجُزئيين وما معنى

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 369/1.

التشابه، فهذا ما يستمدّه كلّ واحد من المُكوّنات من خصوصية موضوع علم الكلام.

هذا عن المعرفتين الأصيلتين الفقه والكلام اللذين اعتبرا مُستعملين للتمثيل، ولذلك وُضعا في منزلة لا ترقى إلى منزلة الفُلسفة، وللفُلسفة مقام يسمح بتقويم الاستدلال الذي يستعملانه.

سيعتبر الفلاسفة، كابن رشد، الكلامَ غير مُنتج لليقين، ويتعلّق الأمر بالمسائل التي سيجيب عنها الفيلسوف كحدوث العالم أو قَدَمه، وكصفات الله... وهم يعتبرون أحكامهم هم يقينية.

ولكنّ سؤالاً يُواجهنا ولا ينفكّ عنا أثناء قراءة نُصوص الفلاسفة المشائين وهم يخوضون في الغيبيات وهو: ما اسم العمليات الاستدلالية التي كانوا يستعملونها بديلاً لما كان يقوم به المُتكلمون؟ هل هي عمليات استدلالية بُرْهانية؟ فهذه لا يقوم بها إلا الرياضيون، فموضوع الرياضيات هو الوجود من حيث هو موجود والأنطولوجيا الحقّة هي الرياضيات<sup>(1)</sup> فأما إن كانوا يقومون بالعمليات نفسها التي كان يقوم بها المُتكلمون، فما خصوصية استعمالهم لقياس الغائب على الشاهد؟ لأنهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ولكن بخصوصية وجب التنبيه عليها.

### التمثيل الخطابى والتمثيل الشعري

يُعتبر الشعْرُ والخطابةُ قولين تمّت دراستهما من قِبَل الفلاسفة لِعَرَض الكشف عن لبّ كلّ قول، والوقوع على حقيقته النهائية. ونتج من ذلك اتساع المُقارنة بين الخطابة والشعر، والمُقارنة بين كلّ واحد منهما وبين باقي الأقاويل كالفُلسفة والجَدل والمُغالطة.

سنُهي في ما يلي الكشْف عن خصوصية كلّ نوع من أنواع التمثيلات، وغايتنا الآن هي الكشف عن خصوصية التمثيل الخطابى.

## التمثيل الخطابي

ما الخطابة؟ لناخذ تعريف الفارابي الآتي، يقول إنها: «القدرة على المخاطبة بالأقويل التي بها تكون جودة الإقناع في شيء من الأمور الممكنة التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب»<sup>(1)</sup> وفي فصول مُنتزعة للفارابي نفسه أنّ الخطابة «جودة الإقناع يُقصد بها أن يفعل السامع الشيء بعد التصديق به»<sup>(2)</sup>. ولننظر إلى التعريف الآتي لابن رشد: «قوة تتكلف الإقناع الممكن في كلّ واحد من الأشياء المفردة»<sup>(3)</sup>.

تلاحظون أنّ غاية هذا القول هو الإقناع حيثما تناول الكلام مُشاراً إليه، أي شخصاً من الأشخاص المنتميه إلى المقولات العشر. يقول الفارابي عن الخطابة والشعر: «فإنّ كلّ واحدةٍ منهما إنما تتكلم حين تتكلم وتُخاطب في المُشار إليه من التي إليها تُقاس المقولات وتعرف بأشياء ممّا في المقولات، وأما الخطابة فإنها تلتبس أن تُفنع بأن فيه شيئاً من المقولات... الفلاسفة والجدل والسُوفسطائية فإنها لا تعدو الأنواع ولا تنحط إلى المُشار إليه»<sup>(4)</sup>.

وفي شرحه لمعنى «الأشياء المفردة» الواردة في تعريف الخطابة يقول ابن رشد مُذكراً بمعناها عند أرسطو: «أي في كلّ واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة من المقولات العشر»<sup>(5)</sup>.

الموضوع أو المُشار إليه هو محلّ الإقناع أو التخيل، الإقناع بأنه يقع تحت نوع من أنواع جنس ما؛ فيحكّم به عليه قصد الإقناع، والإقناع لا يُوقع الظنّ القويّ كالجدل، لأن الإقناع الخطابي إقناع بما لدى الجمهور ممّا هو مشهور، وحتى التمثيلات التي يُمثل بها يستقيها مما هو ذائع. يقول ابن سينا عن الاستعارات: «وأما الاستعارات التي لم تُدع ولم تتعارف، فأكثرها مُنافية

(1) الفارابي. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 26.

(2) الفارابي. فصول منتزعة، مرجع سابق، ص 63.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 15.

(4) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 70.

(5) ابن رشد. تلخيص كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 16.

للخطابة»<sup>(1)</sup>، وفي جوامع الشعر: «والخطابة قد تستعمل أشياء من المحاكاة سيراً، وهو ما كان قريباً جداً واضحاً مشهوراً عند الجميع»<sup>(2)</sup>.

الإقناع الخطابي يكون بالتصديق، ويستقي مادته في الحكم بالصدق مما هو مشهور لدى الجمهور. ويحتاج الأمر إلى تكييف ما هو مشهور حسب أجناس الخطابة: المشورة، والمُشاجرة والتثييت<sup>(3)</sup>.

يختلف التصديق من نوع إلى نوع، فما نُصدّق به في المشوريات غير الذي نُصدّق به في التثييات وغير الذي نُصدّق به في المُشاجرة. لأن التصديق في الخطابة كما رأينا ليس تصديقاً بالحقّ اليقين. إنه تصديق يأخذ في الاعتبار السامعين والمُخاطَبين. ما يعني الخطيب هو التأثير في المُخاطَب ليصدّر عنه فعل أو انفعال. ومن أجل هذه الغاية لا يهتمّ الخطيب بالحقّ في إطلاقه؛ إذ يستعين بأمور خارجية عنه تتعلق بهيئته هو وتتعلق بالقول ذاته، لا من حيث هو دالّ على المقول فيه، بل من حيث صورته وشكله؛ سواء أكان ما يُريد الإقناع به حقّاً أم غير حقّ. ذلك أنّ الخطيب يسعى إلى التأثير، ويأتي لذلك بما هو مشهور وذائع لدى الجمهور، أو بما هو أحرى أن يدفع السامع للاجتئاب أو الإيثار، الفعل أو الانفعال<sup>(4)</sup>.

لا ننس أن لُبّ القول الخطابي هو القياسُ الخطابي، أي «الضمير»، وهذا اعتبار آخر ينضاف إلى الاعتبارات السابقة لجعل للتمثيل الخطابي خصوصية ليست لأنواع التمثيل الأخرى، ولا للتمثيل الشعري كما سيأتي بيان ذلك.

للمثيل الخطابي فعل دعم الضمير، ولما كان القياس الخطابي يقيس على المشهور لدى الجمهور ليحكمم بحكمم مُقنع على مُشار إليه، كان التمثيل من أجل الغرض نفسه خادماً لغاية الإقناع بحكم مشهور في الأصل، فيراد نقله ليحكمم به

(1) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 207.

(2) ابن رشد. جوامع الشعر، مرجع سابق، ص 173.

(3) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 29، ويُنظر تفصيل التمثيل الخطابي في هذا البحث في قسم: التمثيل في كتاب الخطابة.

(4) الفارابي. فصول منتزعة، مرجع سابق، ص 62-63 وابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع

سابق، ص 14.



على موضوع ما. أي إنّ التمثيل الخطابي يصطبغ بصبغة خطابية. ولما كانت أجناس الخطابة ثلاثة، استدعى كلّ جنس التمثيل بمثال يدعم ما شأنه أن يقنع به في كلّ جنس. ولما كانت هذه الأجناس إنما تتعلق بأمرٍ عملية كان التمثيل الخطابي ذا خصوصية تبرز في تقسيم الأمثالات الخطابية نوعين، ويقسمها ابن رشد نوعين قائلاً: «والمثال في هذه الصناعة نوعان: فأحدهما أن يتمثل المتكلم بأمرٍ قد كانت ووجدت... والنوع الثاني: أن يكون الخطيب يصنع المثال صنعة ويختره اختراعاً»<sup>(1)</sup>.

إنّ التمثيل الخطابي تمثيل بمثالات شبه قصصية؛ إذ يجعل قصة ماضية مثلاً للاعتبار كي يسلك السامع سلوكاً بعد أخذ العبرة، وقد بلغ الأمر بالبعض إلى تسمية التمثيل الخطابي اعتباراً. أو تجعل قصة مُخترعة مثلاً لما يمكن أن تكون عليه الأحوال إن لم يؤخذ برأي الخطيب، ولما ستكون عليه إن أخذ برأيه. يؤتى، إذن، بمثالات شبه قصصية عينية أو مُخترعة قصد التأثير للأخذ برأي الخطيب.

ولما كان المقام في الخطابة ذا أهمية مركزية؛ ذلك أنّ مقام القول ومقام القائل يؤخذان في الاعتبار لما لهما من أثر في تحقيق الغاية أو عدم تحقيقها، صار التمثيل خاضعاً لحسابات أخرى في جنس دون جنس. يقول ابن سينا في كتاب الخطابة: «والدلائل<sup>(2)</sup> نافعة والأمثلة أنفع في المشورات بمقايسة ما يكون بما قد كان. وأما الضمائر فهي في الخصومة أنفع؛ فإن الأمثالات قليلة النفع فيها، لأن المشكوك كائن وداخل في الوجوه»<sup>(3)</sup>.

ذلك أنّ المشورات تقترح رأياً حول ما يجب صنعه مستقبلاً، أي إنّ الأمر يتعلق هنا بالمصير فيحتاج إلى التمثيل القصصي لأخذ العبرة والتصرف بحكمة فيما يأتي. أما في الخصومة فيتعلق الأمر بما يجب الحكم به على فعل مضى فيحتاج أكثر إلى القياس.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 449-450.

(2) وهي البراهين التي تُعطي الوجود فقط، فيتم الاستدلال بالآثار على وجود الشيء.

(3) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 244.

أخيراً وتهيباً للحديث عن خصوصية التمثيل الشعري نقول إنّ التمثيل الخطابي يُمكن إرجاعه إلى النّظم الأول من القياس مثله مثل سائر الأنواع. فالخلل كما ذكر الفلاسفة في المُقدّمة الكبرى حيث يُحكّم بحكم كُلي اعتماداً على جزئي واحد، أي على مثال واحد. ويزيد الخطيب اعتباراً آخر وهو اعتبار الشهرة، فذكر ما هو مشهور لدى الجمهور ومعروف لديهم أخرى أن يُؤثر في استحسانهم للرأي.

ماذا عن التمثيل الشعري؟ كالعادة سنضعُ الشعَرَ تحت ضوء ما يبتغيه كي يسهل علينا تمييزُ خصوصيات التمثيل الشعري.

### التمثيل الشعري

إذا كانت غايةُ الخطابة الإقناع والإقناع بالتصديق، فإن غايةَ الشعر التخيل. وكسائر الأقاويل يحضر التمثيل في الشعر حاملاً لخصوصيات تُفرّقه عن أنواع التمثيل الأخرى. وبلغ الأمر بالفارابي إلى عدّ القول الشعري تمثيلاً. رأينا أنّ لبّ القول الخطابي القياس المُسمّى ضميراً، ويأتي التمثيل ليدعم هذا القياس، ويأتي مُستعملاً بدله أحياناً أخرى. كاستعماله في جنس المَشورات. القول الشعري هو التمثيل نفسه، يقول الفارابي: «فقد تبين أنّ القول الشعري هو التمثيل»<sup>(1)</sup>. في تعريف الفلاسفة للشعر اتفاق على أنه كلام مُخيّل فالفارابي يقول: «والصناعة الشعرية تُخيّل بالقول في هذه الأشياء بأعيانها»<sup>(2)</sup>. ويقول في موضع آخر من كتاب الحروف: «وأما الشعر فيلتمس أن يُخيّل بأن فيه (أي في المُشار إليه) شيئاً ممّا في المَقولات»<sup>(3)</sup>، ويُعرّف ابن سينا الشعر بأنه: «كلام مُخيّل مؤلّف من أقوال موزونة مُتساوية، وعند العرب مُقفاة»<sup>(4)</sup>. وفي جوامع كتاب الشعر: «وأما الأقاويل الشعرية، فهي أقاويل موزونة يلتبس بها تخييل الشيء بالقول وتمثيله»<sup>(5)</sup>.

(1) الفارابي. رسالة في قوانين صناعة الشعراء، مرجع سابق، ص 151.

(2) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 148.

(3) المرجع السابق، ص 70.

(4) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 23.

(5) ابن رشد. جوامع كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 203.

وكما كان تأكيد كون الشعر كلاماً مُخَيَّلاً كان تأكيد كون التخيل عملية تتجاوز ثنائية التصديق والتكذيب، أي جعل الكلام مُصَدِّقاً به أو غير مُصَدِّق به. وهنا يفترق الشعر افتراقاً في الحقيقة عن كُلِّ ما سبقه، إذ في كُلِّ ما سبقه بحث عن التصديق، وحتى في مثال المُغالطة بحث عن تصديق وهمي، ولكن تصديق.

إذا كانت مُقدِّمات الحُطابة مُقدِّمات مشهورة وذائعة، فإن مُقدِّمات الشعر مُخَيَّلة. ودعونا نتعرَّف على التخيل من خلال قول مشهور لابن سينا يقول فيه: «والمُخَيَّل هو الكلام الذي تُدَّعِن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير رَوِيَّة وفكر واختيار. وبالجُملة تنفعل انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء أكان القول مُصَدِّقاً به أو غير مُصَدِّق به»<sup>(1)</sup>.

الفرق بين التخيل والتصديق - وإن اشتركا في كونهما إذعاناً - هو أن التخيل إذعان من غير رَوِيَّة وفكر واختيار. ويرجع الإذعان الذي هو التخيل إلى القول نفسه لا باعتباره دالاً على مَقُول فيه بل باعتباره حاملاً لصورة تُثير التعجُّب والالتذاذ، وبهذا يكون القول الشعري مُكَمَّلاً ما الحُطابة ابتدأته، ففي الحُطابة أمورٌ تتعلَّق بالمَقُول فيه وأمرٌ تتعلَّق بصُورة القول. يقول ابن سينا: «فالتخيل يفعله القول بما هو عليه، والتصديق يفعله القول بما القول فيه عليه أن يلتفت فيه إلى جانب حال المَقُول فيه»<sup>(2)</sup>.

منطقُ التخيل مُختلفٌ عن منطق التصديق ولا يُطابقه، ذلك أن ما به يكون القول مُخَيَّلاً غير ما يكون مُصَدِّقاً به. فالتخيل يُسبِّب الانفعال حتى وإن كان القول غير صادق. وقد يكون صدق ولا انفعال حتى تُضاف إلى الصدق خاصية التخيل، فالأمر تابع لهيئة القول. ويظهر ارتباط الشعر الشديد بالبُعد اللفظي.

تشارك الحُطابة والشعر في الموضوعات المُشار إليها التي تتناولها، ولكن تتناولها الحُطابة للتصديق والشعر لغرض التخيل<sup>(3)</sup>. والتخيل هو بسبب الانفعالات النفسانية، وهي ترجع إلى انفعالين اثنين النفور أو الانقباض

(1) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 24.

(2) المرجع السابق، ص 25.

(3) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 70.

والانبساط. يقول ابن سينا: «المُخَيَّلَات هي مُقَدَّمَات ليست تُقال لِيُصَدَّق بها، بل لَتُخَيَّل شيئاً على أنه شيء آخر، وعلى سبيل المُحَاكَاة، ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء، أو ترغيبها فيه، وبالجملة قبض وبسط»<sup>(1)</sup>. ويرتبط بالنفور أو الرغبة إقبال أو إدبار حركي جسماني يُشير إليه قول ابن رشد الآتي: «وأما الأقاويل الشعريّة، فهي أقاويل موزونة يلتمس بها تخييل الشيء بالقول وتمثيله، إما لتحريك النفس نحو الهرب أو الإيثار له أو الغرابة فقط للالتذاذ الذي في التخييل»<sup>(2)</sup>.

لا نُنسَ أن الخُطَابَةَ تتوخّى الغاية نفسها وهي تحريك النفوس للفعل والانفعال، ولكن تتوسّل بالتصديق بدل التخييل. وهذا لا ينفي استعانة الخطيب بالتخييلات ولكن على أنها خَدَمٌ للتصديقات وتوابع كما يقول ابن سينا<sup>(3)</sup>.

ما أثر خصوصيات الشعر السابقة في التمثيل الشعري؟

إنّ الأثر هو أن يتوخّى الشاعر من التمثيل التخييل بإثارة أحد الانفعاليين المذكورين سابقاً. وجب أن تكون مُقَدِّمَةُ التمثيل الشعري مُخَيَّلَةً، وأن يكون الجُزْئِيَان أحدهما أو كلاهما حَسِيْنَيْن، وألا يُستعمل التمثيل بالفعل بل بالقوة. فمن الأغلاط التي يقع فيها الشعراء استعمال القياس السابق فعلاً. يقول ابن رشد: «وهذه الصناعة وإن كانت قياسيةً فليست تستعمل القياس بالفعل ولا لها نوع منه تختص به، بل متى استعملت قولاً قياسيًّا بالفعل فعلى جهة الغلط ولتشبّهها بصناعة أُخرى»<sup>(4)</sup>.

يكتفي الشاعرُ بذكر نتيجة القياس فيتحوّل التمثيل إلى الاستعارة، كقول القائل: فلان أسد. ويتخلّص الشاعر من كُُلِّ ما لا يُناسب الوزن والقافية اللذين اختارهما.

إذا كان الأمر كذلك فما جدوى أن يكونَ القِيَّاسُ مُنتَجاً أو غير مُنتَج؟ فليس قصد الشاعر أن يُحدث علماً بمجهول. وحتى إن كان قصد الشاعر ذلك

(1) ابن سينا. النجاة، مرجع سابق، ص 101.

(2) ابن رشد. جوامع كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 203.

(3) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 50.

(4) ابن رشد. جوامع كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 205.

فهو مما يصعب الكشف عنه، فهو يُضمَر مُقدّمات التمثيل، ولا يُدرى هل أنتج أم لم يُنتج. ولذلك نجد الفلاسفة يختلفون، فالفارابي أرجع قياس التمثيل الشعري إلى نَظْمٍ غير مُنتج، ويظهر ذلك من المثال:

فُلانٌ حسنٌ،

الشمسُ حسناء،

فُلانٌ شمس.

وهو النَّظْمُ الثاني من أنظمة القياس وهو غير مُنتج. أما ابن سينا فأرجعه إلى نَظْمٍ مُنتج وهو النَّظْمُ الأول، ومثاله:

فُلانٌ وسيمٌ،

كُلٌّ وسيمٌ قمر،

فُلانٌ قمر.

وهو نفسه النَّظْمُ الذي ترجع إليه باقي أنواع التمثيل الأخرى، والحَلَلُ في المُقدّمة الكبرى. ويقول: «وأما القياس الشعري فإنه وإن كان لا يُحاول إيقاع التصديق بل التخيل، فإنه يرى أنه يُوقع التصديق، ولا يعترف فيه من حيث هو شعر أنه كذب، وهو يستعمل مُقدّماته على أنها مُسلّمة. مثلاً إذا قال: فلان قمر لأنه حسن، فإنه يقيس هكذا:

فُلانٌ وسيمٌ،

وكلُّ وسيمٍ قمر،

ففلانٌ قمر.

فهذا القول أيضاً إذا سلّم ما فيه، لزم عنه قول. لكن الشاعر ليس يُريد في باطنه أن يعتقد هذا اللازم، وإن كان يظهر أنه يُريده من حيث هو شاعر؛ بل قصده أن يُخيّل بهذا اللازم استحساناً من النفس للممدوح»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 57-58.

وفي مثالٍ آخر يُنبّه ابن سينا في تحليله التمثيل الشعري على غاية القول الشعري، وهي التنفير أو الترغيب، فيحكّم على المُشار إليه بأنه مما يُنفر منه بتصويره في صورة مُنفرة.

يقدم ابن سينا المثال الآتي:

الورد سُرم بغل قائم في وسطه روث،

كل ما هو سُرم بغل بهذه الصفة فهو نجس قدر،

الورد نجس قدر.

وفي نظرنا، عكس ما يراه مارون عواد وكريكور شولر<sup>(1)</sup> من أنّ التمثيل الشعري غير مُنتج، أنّ تحليل الفارابي التمثيل الشعري، فكشفه عن انتمائه إلى النّظم غير المُنتج لا يعني أنّ التمثيل الشعري قياس غير مُنتج ولا يعني في الوقت نفسه أنه مُنتج كما يرى ابن سينا، ذلك أنّ غاية الشعر التي هي التخيل تجعل استعماله للتمثيل غير مقصود به إنتاج معرفة ما، وحتى إن أنتجت فليست مقصودة لذاتها، بل مقصودة بالعرّض، إلا أن يكون تحليل ابن سينا للتمثيل الشعري يروم من خلاله التنبيه على ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن. فلماذا يكشف عن مُقدّمات قد لا يكون الشاعر أضمرها، وقد يكون أضمر غيرها، ولماذا يُقرّر الفلاسفة مكان صاحب القول هل قوله مُنتج أو غير مُنتج. ونرى أنّ هذا الأمر - أمر إظهار مُقدّمات القياس واتخاذ القرار مكان صاحبه - ممّا لا يصدق على التمثيل الشعري بل حتى على الأنواع الأخرى، بل حتى على أنواع القياس الأخرى غير التمثيل.

يتبيّن مما سبق أنّ التمثيل أنواع كثيرة منها التمثيل الفقهي والتمثيل الكلامي والتمثيل الخطابي والتمثيل الشعري، وإذا كانت الأنواع تتفق في كون الحُكم على الجزئي فيها منقولاً من الحُكم على جزئي آخر شبيه، فإنّ الجزئي في كلّ

(1) Maroun Aouad et Gregor Schoeler, «Le syllogisme poétique selon al-Fârâbi: un syllogisme incorrect de la deuxième figure», *Arabic Science and Philosophy*, Cambridge University Press, p. 185-196 Volume 12, Nr 2 (Septembre 2002), p. 196.

نوع هو غير الجزئي في النوع الآخر، والحكم يختلف من نوع إلى نوع آخر، والعرض الذي من أجله يتم التمثيل في كل صناعة مختلف، ونكتفي في هذه الخاتمة برسم جدول لبيان الاختلاف في الأمور الثلاثة السابقة.

أنواع التمثيلات	الغاية	الحكم	الجزئي
التمثيل الفقهي	العشورُ على حكم الشريعة في الجزئي غير معروف الحكم	حكم من الأحكام الخمسة الوجوب والندب والحرمة والكرهه والإباحة	الجزئي المتضمن حكماً في نص صاحب الشريعة
التمثيل الكلامي	التعريف على حكم الغائب المقيس على الشاهد	الأحكام المتعلقة بالكلامية	الجزئي المتضمن حكماً في الموضوعات المشهود
التمثيل الخطابي	تبعاً لأنواع الأقاويل الخطابية: الإلتعاب بـ	الأحكام المتعلقة بالخطابية	الجزئي التاريخي المعروف الخطابية: الإلتعاب بـ أو الجزئي الذي يفترض حكمه
التمثيل الشعري	جعل النفس تنبسط أو تنقبض	الأحكام المتعلقة بالشعرية (التقبيح والتحسين)	الجزئي الحسي المعروف بالشعرية (التقبيح والتحسين)

سنتبين فيما يأتي قضية التمثيل عند الفلاسفة بصفة عامة، وهذا التبين يكون:

أولاً: بتفصيل القول فيما قاله الفلاسفة عن التمثيل: كيف وُصف وكيف قوّم.

ثانياً: بتقويم تقويم الفلاسفة للتمثيل وبيان حدود ذلك التقويم.

## القسم الثاني حقيقة التمثيل عموماً

يُعرّف الفارابي التمثيل تعريفات كثيرة يستحضر في أحدها البعد الإقناعي للتمثيل، ففي كتاب الخطابة يربط الفارابي التمثيل بغاية القول الخطابي أي الإقناع، يُعرّف التمثيل بأنه: «إقناع الإنسان في شيء أنه موجود لأمر لأجل وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر، متى كان وجوده في الشبيه أعرف من وجوده في الأمر»<sup>(1)</sup>. يتبين أنّ الأمر يتعلّق بحكم، فقوله «شيء» يُشير به إلى الحكم. إنّ الحكم الذي يُحكم به على أمر ما، يُنقل إلى أمر آخر ليحكم به عليه، وسبب الانتقال هو التشابه أي تشابه الأمرين. والشرط هو أن يكون الحكم في المُشبه به أعرف من المُشبه.

لنأخذ مثال تشبيه العسل بالمرّة المهووعة: ما دام العسل مُشابهاً للمرّة، وحكم المرّة أنها مهووعة، تنتقل للحكم بأن العسل مرّة مهووعة. هل هذا صحيح؟ هو على الأقل مُحتمل للصحة. لأنّ التشابه الظاهريّ قد يدلّ على وجود علّة باطنية أوجبت الشبه. زلّة البحث عن التشابه قائمة دائماً في كلّ عملية معرفية.

تعريف آخر للفارابي في كتاب الخطابة أيضاً، يقول: «والتمثيل: هو أن يلتمس تصحيح وجود الشيء في أمر ما لأجل ظهور وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر»<sup>(2)</sup>. سنركّز في هذا التعريف على أجزائه الأولى، فأجزائه الأخيرة لا تُضيف كبير معنى لما سبق. يتمّ التنبيه في هذا التعريف على العملية التي يقوم بها الخطيب، وهو الطّلب، والغاية هي التصحيح أي جعل النتيجة صحيحة. ككون العسل مرّة مهووعة إن كان الأمر يتعلّق بالشعر، أو الحكم بضرورة منع الاستيلاء على مصر لأن من استولى عليها قبل، كان قد هاجم اليونان، إن تعلّق الأمر بالخطابة.

يقول ابن سينا في كتاب القياس: «وأما التمثيل، فإنه إذا حَقَّق يكون من أربعة حدود: أكبر كُلي، أوسط كُلي، وهذا الأوسط محمول على الأصغر،

(1) الفارابي. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 27.



وعلى شبهه الأصغر. فيكون الأصغر وشبيهه حدّين، وأما الأكبر فإنه يُحمل على الأوسط لأنه محمول على شبهه الأصغر<sup>(1)</sup>.

والتعبير الرمزي عن ذلك:

الطرف الأكبر أ

الطرف الأصغر ح

الشبيه بالأصغر هـ

الطرف الأوسط ب

والشرط هو: أن يكون وجود «ب» في «ح»، و«أ» في «هـ» أعرف من وجود «أ» في «ح»<sup>(2)</sup>.

والأكبر في المِثال يُحمل على الأوسط لأنه محمول على شبهه الأصغر<sup>(3)</sup>.

أو بعبارة ابن رشد: «وأما المِثال فهو أن نُبيّن وجودَ الطرف الأكبر في الأصغر بأن نُبيّن وجودَ الأكبر في الأوسط، بوجود الأكبر في الشبيه بالأصغر، إذا (وهو الشرط السابق) كان وجود الأوسط في الأصغر والأكبر في الشبيه بالطرف الأصغر أيّن من الذي نريد أن نُبيّنه وهو وجودُ الأكبر في الأصغر»<sup>(4)</sup>.

لأنّ المطلوبَ في كل قياس هو وجود الأكبر في الأصغر، ولكن يمرّ الطريق في التمثيل بالصورة السابقة، والفرق بين الاستقراء والتمثيل مُعتمدين على هذه الرمزية، هو أنّ الاستقراء من جميع الجزئيات تحت الحدّ الأوسط يُبيّن أنّ الحدّ الأكبر موجودٌ للأوسط. وأما المِثال فليس من جميع الجزئيات يُبيّن وجود الطرف الأكبر في الواسطة<sup>(5)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 568.

(2) ابن رشد. تلخيص كتاب القياس، حَقَّقَه وعلَّقَ عليه وقَدَّم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، الكويت، 1988، ص 209.

(3) ابن سينا. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 568.

(4) ابن رشد. تلخيص القياس، مرجع سابق، ص 209.

(5) المرجع السابق، ص 209.

مثال مادي على الاستقراء: أيها المَلِك، إنَّ فلاناً طلب أن يكون من جُملة العَسَس، وقد كان في جُملة عدوك، فلا تُبِح له ذلك، فإنه يُريدُ أن يفتك بالمَلِك، لأن فلاناً طلب ذلك من فلان المَلِك، وفلاناً من فلان المَلِك، لأقوام يُعدّدهم، ففتكوا بملوكهم<sup>(1)</sup>.

ومثال المِثال مادياً: إنَّ قتالَ أهل أثينية لأهل ثيبا قتال المُتآخمين، وقتال المُتآخمين مذموم، فقتال أهل أثينية لأهل ثيبا مذموم، ولكن هذه العملية تُسبق بعملية أخرى وهي أن تُصَحح الكبرى بالشبيه: قتال المُتآخمين هو كقتال أهل ثيبا لأهل قونيا، وقتال أهل ثيبا لأهل قونيا مذموم: فقتال المُتآخمين مذموم<sup>(2)</sup>. وهاهي الرموزُ السابقة بمواد المِثال السابق:

الطرف الأكبر أ: المذموم،

الطرف الأصغر ح: قتال أهل بلد كأثينية،

الشبيه بالأصغر هـ: قتال أهل ثيبا لجيرانهم أهل قونيا،

الطرف الأوسط ب: قتال المُتآخمين<sup>(3)</sup>.

يتبين أنّ الكُلِّي المُعتمد عليه في التمثيل يتأسس على مِثال واحد مما يجعل التمثيل ضعيفاً.

وَيُمثل ابن رشد على المِثال مادياً مُستقيماً من تجربة المسلمين التاريخية.

لنأخذ الرموزَ السابقة مصحوبةً بمواد معينة:

الطرف الأكبر أ: جُور،

الطرف الأصغر ح: قتل عثمان،

الشبيه بالأصغر هـ: قتل عمر،

الطرف الأوسط ب: قتل الخلفاء.

(1) ابن رشد. تلخيص القياس، مرجع سابق، ص 12.

(2) المرجع السابق، ص 569.

(3) المرجع السابق، ص 568.

المطلوب هنا هو بيان أن قتل عثمان جَوْر، وتبينه بقياس التمثيل، من خلال مثال قتل عمر، فهو جَوْر، والحُكْم الكُلِّي إنما بُني من خلال مثال، ولذلك فقياس التمثيل ضعيف كما يرى الفلاسفة.

شرطُ التمثيل في المثال السابق أن يكون المُمثَّل به أعرف من المُمثَّل له، ويَبين أن قتل عمر ظاهر الجَوْر. والحُكْم الكُلِّي، الذي يكون بيان وجود الطرف الأكبر للأصغر: قتل الخلفاء جَوْر، كان من خلال مثال واحد وهو قتل عمر، فكأن القائل قال: قتل الخلفاء جَوْر لأن قتل عمر جَوْر، وبعد تصحيح الكُبرى بالشبيه بالحدِّ الأصغر يرجع إلى الطرف الأصغر، وهو قتل عثمان فيُحكَم عليه بالحُكْم الكُلِّي فيقال: قتل عثمان جَوْر<sup>(1)</sup>.

### القسم الثالث

#### علاقة التمثيل بالقياس والاستقراء

دَعْنَا الآن نُفَصِّل القول في علاقة التمثيل بالقياس والاستقراء<sup>(2)</sup>.

يذكر الفارابي التمثيل بمعني الضمير الذي يعتبر القياس الحطابي. إن التمثيل بمنزلة الاستقراء في الخطاب. لو وُضِع الاستقراء مُوازياً للقياس البرهاني كان استقراءً كاملاً ولو وُضِع مُوازياً للقياس الحطابي صار تمثيلاً، أي استقراءً لجزئي، ومعنى هذا أن التمثيل هو الاستقراء الحطابي. إن كون التمثيل استقراءً يجعله دون القياس الحطابي وهو الضمير. يقول الفارابي: «والضمائر أقدم من التمثيلات، لأن بها تُثبت التمثيلات، وهي أيضاً أقرب إلى القياس وأشدَّ ضرورة في إلزام ما يلزم عنها، وذلك بين من كتاب القياس»<sup>(3)</sup>. يتبين، إذن، أن القياس في منزلة أعلى من الاستقراء، فالقياس الحطابي أعلى مرتبةً من التمثيل، إلا أن

(1) ابن رشد. تلخيص القياس، مرجع سابق، ص 209.

(2) لقد أصبح كتاب الخطاب مع الفلسفة الإسلامية موضعاً مشهوراً ومعهداً للحديث عن التمثيل. وحُكْمنا على التمثيل عند الفلاسفة سيكون ناقصاً، فالمعروف أن للفارابي كتاباً في الخطاب مفقود، سنعتمد فقط على ما نشره محمد سليم سالم وهو تلخيص مختصر «لبعض ما جاء في الكتاب الأول من خطابة أرسطاطاليس» الفارابي. كتاب الخطاب، مرجع سابق، ص 5.

(3) المرجع السابق، ص 41.

التمثيل مثل القياس الخطابي يُستعمل من أجل الإقناع مُقوياً لُب القول الخطابي: «وكلّ واحد من هذين (التمثيل والضمير) فينبغي أن يكون شأن مُقدّماته في أنفسها، وفي كمّيتها، وفي تأليفها، الإقناع في الرأي السابق الشائع، سواء أكانت قياسية في الحقيقة، أو في الظاهر»<sup>(1)</sup>.

يؤكد الفارابي كون التمثيل قياساً، ولا يُوهمن أنّ هذا ينقُض ما قلناه سابقاً، فالتمثيل الذي هو استقراء يُحوّل إلى قياس. فهو قياس عَرَضاً واستقراء جوهرًا. يُؤكد الفارابي ذلك ببيان أنّ النتيجة في القياس تلزم ضرورة عن المُقدّمة.

يذهب ابن سينا وابن رشد مذهب الفارابي، فالجميع يُعيد رأياً لأرسطو يعتبر فيه منزلة التمثيل دون منزلة الاستقراء، ومن باب أولى دون القياس، ذلك أنّ الاستقراء ذاته دون القياس. والاستقراء والمثال يُفيدان التصديق، ولكن هذا التصديق مُفاد بسبب أنهما يُشاركان القياس في قوته، هذه القوة هي في القياس أقوى. يقول ابن رشد في تلخيص الخطابة: «وقد تبين في كتاب القياس أنّ كلّ تصديق فإنه يكون بالقياس، وأنّ الاستقراء والمثال إنما يفيدان التصديق بما فيهما من قُوّة القياس»<sup>(2)</sup>. وهذا ما يجعل الحاجة ملحة لتحويل الاستقراء والمثال إلى شكل القياس.

والسبب الذي جعلهم يضعون القياس فوق الاستقراء والمثال، راجع إلى تصوّرهم لطبيعة الكلّي، فالكلّي عند الفلاسفة المدروسين فائض يفيض من علّ، وليس أمراً يُستقى من الأعيان، والقياس يكون من كلّي أعرف إلى جُزئي أخفى، وبذلك يتبين أنّ وراء اتخاذ موقف اعتبار التمثيل دون الاستقراء والاستقراء دون القياس فهم غير مُطلق يعتبر الكلّي فائضاً مُعطى. أما الاستقراء فيكون بالمصير من جُزئيات أعرف إلى كلّي أخفى، وأما المثال وهو دون الاستقراء فيكون بالمصير من جُزئي أعرف إلى جُزئي أخفى<sup>(3)</sup>.

الجُزئيان في المثال مُتماثلان أو مُتشابهان، إلا أنهما لا يقعان تحت كلّي،

(1) الفارابي. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 27.

(2) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 19.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب القياس، مرجع سابق، ص 209.

أما الاستقراء، فيكون بوضع جزئيات مُتشابهة تحت كُليّ غصباً؛ ذلك أنه تمّ الانتقال من الجزئيات المُتشابهة انتقالاً غير ضروري إلى الكُليّ الذي أوهم أنه كُليّ وليس بكُليّ، ذلك أنه في الحقيقة تمّت النّقلة إلى الجزئي من أكثر الجزئيات، وحكمتنا على الكُليّ بحُكم، لا يكون لأن ذلك الحُكم في الكُليّ، بل لما تحته من الجزئيات غير المُستوفاة. يقول ابن سينا في الإشارات: «والاستقراء غير مُوجب للعلم الصحيح؛ فإنه ربما كان ما لم يُستقرأ بخلاف ما استُقرئ مثل التماسح في مثالنا»<sup>(1)</sup>، وهو يقصد مثال الاستقراء المشهور: كُّلّ الحيوانات لا ترفع فكّها العلوي، فهذا الحُكم ليس مُطلقاً، وينقضه مثال التماسح الذي يُحرّك فكّه العلوي.

في الاستقراء نُصحح الكُليّ بالجزئي، عكس القياس إذ نُصحح الجزئي بالكُليّ، وفي المثال نُصحح الجزئي بجزئي آخر من حيث هو شبيه<sup>(2)</sup>.

يشارك الاستقراء والمثال في أنّ النّقلة تكون من الجزئي إلى الكُليّ بالقوة والإيهام<sup>(3)</sup>، وهنا يتبيّن أنّ المثال قريب الاستقراء، فهو لا يختلف عنه إلا في كون النّقلة فيه لا تكون من أكثر الجزئيات، والمعيار، كما ترون، معيار كميّ. وقد يُوهم أنّ مثلاً ما استقراء بمُجرد الإكثار من الأمثلة، فمتى كانت لا تحصر أكثر الجزئيات فليست استقراء: «إلا أنّ هذا الكُليّ الذي ارتسم في النفس بالقوة، وإن لم يُصرّح به، يستعمل النّقلة من جزئي إلى جزئي، إذا كانت النّقلة إليه في الدّهْن من أكثر الجزئيات، كان استقراء، وإن كان من واحد منها، أو من الأقل، كان تمثيلاً»<sup>(4)</sup>.

إنّ التمثيل دون الاستقراء، فهو استقراء غير كامل، بل هو استقراء لجزئي. ويُمكن تحويل التمثيل إلى قياس بأن يُحوّل ما حُكم به على الجزئي إلى حُكم

(1) ابن سينا. الإشارات والنتيحات، مرجع سابق، 368 / 1.

(2) ابن رشد. جوامع الخطابة، ضمن:

- Averroës, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, op. cit, p. 184.

(3) ابن سينا. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 569.

(4) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 12.

عام يُستنبط منه الحُكم على الجزئي الآخر. العملية تمرّ، إذن، بمرحلتين، ونأخذ المثال المُوضح الآتي وهو نفسه الذي مثل به الفارابي:

الجسمُ هو الحائط، وهو استقراء لجزئي هو الحائط،

الحائطُ مُكوّن،

الجسمُ مُكوّن،

السماءُ جسم،

السماءُ مُكوّنة.

يقول الفارابي تعليقاً على ما سبق ومُقارناً بين التمثيل والاستقراء: «فيهذا الوجه يرجع القول المثالي إلى القياس، وبما فيه من القوة القياسية صار مُقنعاً وهو قريب من القول الاستقرائي، إلا أنّ الاستقراء إنما يكون بأن يُوجد الحُكم في جميع جزئيات الكلّي، أو في أكثرها، والقول المثالي يكون بجزئي واحد، يقوم هذا الجزئي الواحد في المثال مقام جميع الجزئيات أو أكثرها في الاستقراء»<sup>(1)</sup>.

إذا كان ترتيب القيمة هو كما درسناه سابقاً، فإنه من المنطقي أن يكون المثال دون الضمير في الخطابة، فالأقوال المُثبتة في صناعة الخطابة والمُبطلة صِنفان: «أحدهما شبيه بالاستقراء وهو المثال، والآخر شبيه بالقياس هو الضمير»<sup>(2)</sup>. ويُسمّي ابن سينا مُقابل المثال التفكير: «فلنُفصل الأمر في التصديقات المُشتركة، وهي جنسان: المثال والتفكير»<sup>(3)</sup>.

وقد سُمّي القياس الخطابي ضميراً لأن إحدى مُقدّمتي القياس محذوفة، أو مُضمرة، يقول ابن رشد: «وعلى هذا لا يُصرح بالحدّ الأوسط في القياس إلا مرة واحدة، ولا في الاعتبار إلا بشيبيه واحد، فيكون القياس ضرورة ضميراً أي

(1) الفارابي. كتاب القياس، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 37.

(2) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 18.

(3) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 167.

محدوفة إحدى مُقدّمتيه، وبها سمي ضميراً إذا كانت إحداها مُضمرة، ويكون الاستقراء - ضرورة - تمثيلاً<sup>(1)</sup>.

ومثاله من القول كما نصّ على ذلك ابن رشد في تلخيص الخطابة هو: «أحدهما أن يقول القائل: عن كذا هو كذا لموضع كذا، مثل قول القائل: إن شراب السكنجين ينفع فلاناً لأنه محموم. وهذا الذي يُسمى ضميراً»<sup>(2)</sup>.

وهذه الصيغة هي التي يُصاغ بها الكلام الفطري، والذي يجعل المُتكلّم يُظهر أو يُضمّر هو حاجة أو عدم حاجة المُخاطب إلى ذلك، والأمر لا يقتصر على الخطابة، فحتى الأقاويل الفُلسفية تخضع لقاعدة الإضمار. وسُنّيّن أنّ في القول الفُلسفي بُعداً خطابياً، إلا أنّ الحاجة إلى الإظهار في الفُلسفة شديدة، ولكن لا يُمكن اختزال العبارات الفُلسفية وهي المُتضمّنة لمفاهيم كيفية، إلى البُعد القُضوي الخالص. يُشير ابن سينا إلى أنّ الإضمار قد يكون في التعاليم أيضاً: «الضمير هو قياس، طويت مُقدّمته الكبرى، إما لظهورها والاستغناء عنها، كما جرت العادة في التعاليم، كقولك: خطّا (أ ب و أ ج) خرجا من المركز على المحيط وكُلّ خطين خرجا إلخ، فينتج أنهما مُساويان، وقد حُذفت الكبرى»<sup>(3)</sup>.

والظهور والاستغناء أمرٌ إضافي كما بيّن ذلك ابن تيميّة، ولكن يبقى الاستغناء والظهور معياراً عاماً نُفسّر به استعمال الضمير ليس في الخطابة فقط، بل في المعارف الإنسانية ومن ضمنها الفُلسفة، بل وحتى غير الإنسانية. ويذكر ابن سينا سبباً آخر للإضمار وهو إخفاء كذب المُقدّمة الكبرى إذا تمّ التصريح بها كُلية: «كقول الخطابي: هذا الإنسان يُخاطبُ العدو، فهو إذن خائن، مُسلّم للثغر. ولو قال: وكُلّ مُخاطب للعدو، فهو خائن، لشعر بما يناقض قوله، ولم يسلّم»<sup>(4)</sup>.

رغم أنّ الضمير أو التفكير فوق المِثال إلا أنّ المِثال في الخطابة أفنّع من الضمير<sup>(5)</sup>، وغاية الخطابة أن تُقنع، ولا يُهمها أن يكون الأمر صحيحاً، فقد تُقنع

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 22.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) ابن سينا. النجاة، مرجع سابق، ص 94.

(4) المرجع السابق، ص 94.

(5) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 9.

في ما هو غير صحيح. هنا يقع تميّز الإقناع عن إيقاع اليقين، فالإقناع قد يكون حتى في ما هو غير ضروري، كما هو الشأن في مثال من أتهم من يُحادث العدو بأنه خائن فقد يقع الإقناع بذلك، رغم أنه ليس من الضروري أن يكون من يُحادث العدو خائناً.

### القسم الرابع

#### نظم التمثيل

خصّص الفارابي جزءاً من حديثه عن التمثيل للحديث عن كيفية نظم هذا القياس. وحدّد ما يُضمّر من أجزائه وما يحتاج إلى الإظهار تبعاً لمقتضى الحال. لنظم التمثيل صورتان:

1 - فهو إما أن يُنظم نظماً حَمَلِيّاً فيبدأ بالمُقَدِّمة التي ظاهرها كُلِّي وفي حقيقتها تعبير عن استقراء غير كامل. ثم يتبع بمُقَدِّمة، ثم يُوضع الأمر الذي يُراد الحكم عليه بحُكم المُمثَّل به ويُوضع جُزئياً من جُزئيات المُقدِّمة الكُلِّيّة، ويُستنتج أخيراً أن ما يُحكم به على المُشَبَّه به يُحكم به على المُشَبَّه أيضاً.

مثال:

كل مُرّة فهي مهوعة،

والعسل مُرّة،

العسل مهوع.

وقد حوّل التمثيل إلى قياس، ويظهر الضعف في المُقدِّمة الكُلِّيّة، ذلك أننا اعتمدنا جُزئياً واحداً للحُكم بحُكم كُلِّي.

2 - وهو إما أن يُنظم نظماً شرطياً مُتصلاً ولهذا النظم غاية: هي المُعارضة والإبطال والتوبيخ. أي إنه يحتاج إليه في حال يكون فيها المُمثَّل غير مُثبت لشيء، فهو لا يُخاطب من ذهنه خالٍ من أي اعتراض، أو هو يعترض على غيره.



## مثال:

إن كان العسل مُرّة فهو مهوع، والعسل مُرّة فهو مهوع.

إنَّ نَظْمَ التَّمثِيلِ فِي تَبَعِيَةِ لَعَرَضِ الْمُخَاطَبِ، فِيمَا أَنْ يُنْظَمَ التَّمثِيلُ نَظْمًا حَمَلِيًّا فَيَكُونُ مُثَبِّتًا وَيُخَاطَبُ الْمُخَاطَبُ كَمَا لَوْ أَنَّهُ يَقْبَلُ مِنْهُ قَوْلَهُ، وَإِمَّا أَنْ يُنْظَمَ التَّمثِيلُ نَظْمًا شَرْطِيًّا مُتَّصِلًا فَيَكُونُ مُعْتَرِضًا، وَيُخَاطَبُ الْمُخَاطَبُ كَمَا لَوْ أَنَّهُ لَنْ يَقْبَلُ مِنْهُ قَوْلَهُ.

لِلْعَرَضِ نَفْسِهِ يُمَكِّنُ أَنْ يُصْرَحَ بِالشَّبهِ، أَيْ مَا يُسَمَّى عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ وَجْهَ الشَّبهِ، أَوْ يُضْمَرُهُ. وَالْإِظْهَارُ أَوْ التَّصْرِيحُ يَكُونُ إِمَّا لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ يَجِدُ صَعُوبَةً فِي إِدْرَاكِ الشَّبهِ بَيْنَ الْمُثَمَّلِ وَالْمُمَثَّلِ بِهِ وَبِاخْتِصَارِ لَعَرَضِ الْبَيَانِ، وَإِمَّا لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ خَصِمٌ يَعْتَرِضُ عَلَى الشَّبهِ الْمُدْعَى بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ. يَقُولُ الْفَارَابِيُّ: «وَيَنْبَغِي أَنْ يُصْرَحَ بِالشَّبِيهِ، وَيُضْمَرُ الشَّيْءَ الَّذِي بِهِ تَشَابُهًا وَلَا يُصْرَحَ بِهِ، إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ إِلَيْهِ إِمَّا لِشِدَّةِ خِفَاتِهِ، أَوْ لِشَعْبِ الْخَصْمِ وَدَفْعِهِ الشَّبهِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»<sup>(1)</sup>.

يُمْكِنُ إِدْرَاجُ مَا سَبَقَ فِي بَابِ بَلَاغَةِ التَّمثِيلِ، فَلِلتَّمثِيلِ بَلَاغَةٌ هِيَ مُطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ. هَذَا الَّذِي يَجْعَلُ نَظْمَ التَّمثِيلِ فِي تَبَعِيَةِ لَهُ، وَيَجْعَلُ التَّصْرِيحَ بِالشَّبهِ أَوْ إِضْمَارَهُ فِي تَبَعِيَةِ لَهُ أَيْضًا. وَمَا ذَكَرَهُ الْفَارَابِيُّ يُشِيرُ إِلَى أَهَمِّ الْمَبَادِئِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْحِجَاجِيَةِ الْمُعَاصِرَةِ، وَهُوَ أَنَّ إِضْمَارَ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ يَجْعَلُ التَّأْثِيرَ فِي النَفُوسِ أَشَدَّ.

وَإِذَا كَانَتْ دَعْوَى هَذِهِ الدِّرَاسَةِ أَنَّ التَّمثِيلَ أَيْضًا هُوَ الْقِيَاسُ الْفَلْسُفِيُّ، فَإِنَّ الْحَاجَةَ مَاسَّةً لِلْبَحْثِ عَنِ بَلَاغَةِ التَّمثِيلِ الْفَلْسُفِيِّ، عَنِ تَبَعِيَةِ نَظْمِهِ لِلْأَغْرَاضِ الْخَطَّابِيَّةِ، لِأَنَّ الْفَلْسُفَةَ قَوْلٌ يُخَاطَبُ بِهِ.

(1) الْفَارَابِيُّ. الْخَطَّابِيَّةُ، مَرْجِعٌ سَابِقٌ، ص 59-60.

### القسم الخامس

جهتا الانتقال في قياس الغائب على الشاهد،

وبيان أنّ قياس الغائب على الشاهد هو القياس الفلسفي أيضاً

استحضر الفارابي مضموناً مُعَيَّنًا للتمثيل وهو مضمون علم الكلام مُقسماً  
التمثيل حسب جهة الانتقال فيه إلى :

1 - تمثيل يتم فيه الانتقال بالتحليل،

2 - تمثيل يتم فيه الانتقال بالتركيب.

في التمثيل ننتقل إما من الشاهد إلى الغائب ووجه التقلّة يكون عن طريق  
التركيب، وإما من الغائب إلى الشاهد ووجه التقلّة يكون عن طريق التحليل،  
ويُمكن أن يصدق هذا الأمر ليس سوى على التمثيل الكلامي بل على أنواع  
التمثيل الأخرى.

الفرق بين الطريقتين هو أنّ طريق التركيب طريق للانتقال من الشاهد إلى  
الغائب، وطريق التحليل طريق للانتقال من الغائب إلى الشاهد. طريق التركيب  
يكون بالنظر في الشاهد أي في ما هو معروف ومشهود لدينا. وليكن الحكم هو  
الحدث، أي إننا نُشاهد أنّ الحائظ مثلاً مُحدث: لم يكن فكان، ثم نبحث عن  
العلة التي من أجلها اتصف بالحدث: «ثم نظرنا أيّ أمر من تلك الأمور يصحّ  
ذلك الحكم على جميعه»، أي بحثنا عن العلة التي من أجلها صار الشاهد مُتصفاً  
بالحكم (الحدث في المثال)، ولتكن العلة هي الجسمية. سُنْصَادَف ما هو غائب  
الحكم عنا، ولكن سنجد أنّ هذا الغائب تحت أمر الجسمية، السماء=جسم، وبه  
سينتقل الحكم إلى الغائب فيحكم بأن السماء مُحدثة.

أما التحليل فيكون بالنظر في الغائب أي حكم هو مطلوب، وفي المثال  
السابق، المطلوب هو «الحدث»، ثم ينتقل إلى البحث في ما هو مشهود لدينا  
ومعلوم لدينا، مما يتّصف بالحكم السابق وهو الحائظ، فالحائظ مُحدث، أي لم  
يكن فكان. إذا كان الحكم موضع بحث في الأمر الغائب فإنه في الشاهد ثابت  
لا شكّ فيه. ولكن ما دام الحائظ والسماء مُتشابهين في الجسمية، والجسمية علة  
كون الحائظ مُحدثاً، انتقل ذلك إلى الغائب فصار له حكم الحدث لعلة الجسمية.

هذان هما الطريقتان المُتَبَعان في الاستدلال المُسَمَّى تمثيلاً، والمَعْنِيٌّ من أنواع التمثيلات هنا هو التمثيل الكلامي، أي قياس الغائب على الشاهد.

لقد سبق أن درسنا أنواع التمثيل، وقد أفضى الأمر إلى التفريق بين التمثيل باعتباره شكل قياس، وهنا يُعرَّف التمثيل بأنه قياس جُزئي على جُزئي، وبين التمثيل وهو حامل لمضمون مُعَيَّن، ومُخاطَب به، مُخاطَب مُعَيَّن، لغرض مُعَيَّن. بعد امتلاء التمثيل بمضمون مُعَيَّن حاملاً لمَقصد مُتَكَلِّم مُعَيَّن يتحوَّل إلى أحد أنواع التمثيل الآتية: كالتمثيل الفقهي أو الكلامي أو الشعري أو الفَلْسَفي، والتمثيل الفَلْسَفي هو المقصود من بحثنا.

لنأخذ التمثيلَ الشعريَ مثلاً، إنه مُخْتَلَفٌ عن التمثيل الكلامي مضموناً، ويختلف في كيفية الصياغة، وهو يتغيَّر بوضعه في قالب الوزن الشعري. ومن المُستلزمات ما تستلزمه القافية فتزيد حاجة الشاعر إلى التغيير، حيث يتطلَّب ذلك منه الحذف والإضمار فيختصر التمثيل اختصاراً، إنَّ التمثيلَ الشعري لا يُعبَّر عنه تعبيراً كاملاً داخل القصيد، بل يُشار إليه.

دعوانا أنَّ قياس الغائب على الشاهد هو القياسُ الفَلْسَفي أيضاً. وإذا استُدرك علينا بالقول: ولكن ما الذي يُميِّز استعماله لدى الفلاسفة؟ نقول إنَّ التنويعات المفهومية التي يقوم بها الفيلسوف تجعل من القياس الفَلْسَفي للغائب على الشاهد مُتميِّزاً، ذلك أنَّ التنويعات المفهومية تجعل الشاهد أبعد ما يكون عن المُعْطيات الحِسِّية المباشرة<sup>(1)</sup>. ونحن نشكُّ حتى في وُجود مُعْطى حِسِّي مُباشر، مما يجعل الشاهد الفَلْسَفي مُجرِّداً مفهوماً، ولكن هذا لا يمنع أن يُتصوَّر

(1) النقاري حمو، «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً»، ضمن آليات الاستدلال في العلم، تسيق: عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 84. «ويترتب على هذه الخلاصة الثانية تقرير حقيقة ثابتة اليوم، كما سنرى ذلك لاحقاً، أنَّ الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يُستخدم في مراحل الحياة الأولى التي يطغى فيها العمل بالإحساس والمُعانة، سواء تعلق الأمر بتطوُّر فرد من الأفراد أو علم من العلوم، وإنما يعمُّ استخدامه كُلَّ المراحل، بل إنَّ تعلقه بمرحلة الإدراك والبلوغ، التي يبتدئ بها العقل حقاً، أقوى من تعلقه بمرحلة الإحساس والمُعانة التي لا تميِّز فيها للإنسان عن الحيوان»، ص 151.

الغائب في صورة جديدة فلا يتم الاستغناء عن التمثيل. والفرار من التمثيلات المُبتدلة والتشبيهاة العجولة باستخدام آلية توطيئ الدلالة، بتجاوز التردد الدلالي، لا يعني إلا أن يُفضي الأمر إلى تمثيل أكثر معنوية وذي نسب مُتعددة.

### القسم السادس

#### تقويم التمثيل

كيف تمّ تقويمُ هذا النوع من الاستدلال؟ أين تتجلى قيمة التمثيل حينما يُقارَن بأنواع الاستدلال الأخرى؟ لحين تقويم دعوى الفلاسفة المشائين وهي: أن القياس الفلسفي هو القياس البرهاني، سنترك بناء دعوانا الخاصة، وهي أن التمثيل الذي هو تجلُّ من تجليات الاستعارية يُؤسس البناء الفلسفي، فلا داعي للتكرّر له، فهو حاضر في واقع الكتاب الفلسفي. ولكن دعونا قبل ذلك نستمع إلى ما يقوله الفلاسفة في تقويمهم للتمثيل.

سُنكرّر كلاماً سابقاً إن قلنا إنّ التمثيل عند الفلاسفة دون الاستقراء، والاستقراء ذاته دون القياس. فأما أن يكون الاستقراء دون القياس فلكون استيفاء الجزئيات من الواقع صعباً، فدائماً بإمكاننا الاعتراض على المُستقري بالبحث عن جزئي من الجزئيات التي لم يشملها الحكم فتتهاوى صحة الحكم بالمثال المُعترض به. أما التمثيل فهو دون الاستقراء لأن المماثلة تكون بين جزئي وآخر، أي إنّ التمثيل هو قياس جزئي على جزئي. يكتسب التمثيل قيمة إن كان الحكم المُنتقل به من الشاهد إلى الغائب مؤسساً على معنى جامع أو على علة جامعة. ولكن قد يُحكم على الغائب بحكم غير مُعلّل بعلّة حقيقية. السبب هو أننا لم نعثر على الشبّه الذي من أجله سيشارك الجزئيان في الحكم. يُعتبر التمثيل من أجل ذلك مَظنّة كثرة الأخطاء وذريعة للعناد الشديد. لنتأمل قول الفارابي: «إن الحيوان متى علم بالحس أنه مُحَدَث وكان مُشابهاً للسماء في مُقارنة الحوادث له، وكان الحكم بالحدوث يصحّ على مُقارِن للحوادث أنه مُحَدَث، وكانت السماء تُقارن الحوادث، لم تُمكن الثقل من الحيوان إلى السماء»<sup>(1)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 45.

إنَّ العِلَّةَ التي هي ضامن الانتقال ليست صحيحة «من قبل أنه يُمكن أن يكون الحُدُوث موجوداً لمُقارِنِ الحوادث مُقَيِّداً بحال تخرج به السماء عن مُشابهة الحيوان في الأمر الذي به وُجود الحدوث للحيوان»<sup>(1)</sup>. قد لا تكون مُقارنة الحوادث عِلَّةَ الحُكم، فلا بُدَّ من تقييدها بقيد ما كي يحصل الانتقال. الشرط، إذن، في صحة الانتقال هو: «أن يكون الأمر الذي به يتشابهان (في هذا المِثال السماء والحيوان) بحيث يصحَّ الحُكم على جميعه بالحدوث، حتى يكون كُلُّ مُقارِنِ للحوادث مُحدَثاً»<sup>(2)</sup>.

إنَّ نقدَ الفارابي للتمثيل جعله يُميِّز التمثيلات التي لا يصحَّ فيها الانتقال لاعتمادها على عِلَّةٍ غير حقيقية (انتبه إلى أنَّ التشابُه في التمثيل الكلامي غير التشابُه في التماثل الشعري أو التماثل الفقهي، الإسكار مثلاً)، وهذا يستلزم أنَّ الفارابي رفع من قيمة التمثيل بشرط مُراعاته الشرط السابق، فاعتمد المُمثل تشابُهاً يُعبّر عن حقيقة باطنية تسمح بالانتقال.

إنَّ التشابُه سواء أكان تشابُهاً بين جزئيين أو بين جزئيات كثيرة ممَّا اعتبره الفلاسفة ذا قيمة سواء في التعريف أو في الاستقراء، ولكن وجب أن يُنبه هذا التشابُه على الكُلِّي فهو وسيلة لا غاية، وإذا عُثر على الكُلِّي لم يَعد التشابُه ذا قيمة، ولو فُظن للكُلِّي دون أخذ التماثل لكان أفضل.

رغم تأكيد الفلاسفة المشائين تبعاً لأرسطو أهمية التشابُه، إلا أنهم حذروا من الوقوع في الاشتباه. لولا ملاحظة التماثل بين الأشياء لما استطعنا تخلص المعنى الكُلِّي، ولكن نُنبه على أنَّ التماثل يُشير إلى وُجود كُلِّي في الأعيان، وهو المَعْنِي: «وبالجُملة فلولا أخذ التشابُه لما أمكن أن يتخلَّص له معنى كُلِّي فضلاً عن الذاتي، ولذلك كانت الرياضة في أخذ التشابُه والتفصيل هي التي يُوقف بها على المعاني الذاتية في القياسات البرهانية»<sup>(3)</sup>.

(1) الفارابي. كتاب القياس، مرجع سابق، ص 45.

(2) المرجع السابق، ص 46.

(3) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 522. عكس ما يذهب إليه نيتشه إذ اعتبر التشابُه اشتباهاً في الأصل، ولا يدلُّ على وُجود كُلِّي وراء المُماثلات.

للتماثل منفعة في ثلاثة أشياء: الاستقراء، القياسات الشَّرطية أو ما يُسمى بقياسات الوضع، والحدود<sup>(1)</sup>.

منفعة التماثل في الاستقراء ظاهرة، فلولا ملاحظتنا للتشابه بين الأشياء لما استطعنا أن نحكم حكماً شبيهاً كُلياً، ولكن التماثل قد يجعلنا نتوهم كُلياً حيث لا كُلي، يقول ابن رشد: «أما منفعة ذلك في الاستقراء فظاهرة، فإن معرفة التشابه بين الأشياء المُستقراة يُصحح الاستقراء، فإنه متى لم يبين التشابه بينها لم يظهر هناك استقراء»<sup>(2)</sup> وأما في القياسات الشَّرطية فيكون المِثال نافعاً لأننا إن أردنا «أن نُبين أن شيئاً ما موجود لأمرٍ ما أو منفي عنه نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشيء»<sup>(3)</sup>، فصحة الحكم آتية من التشابه والتماثل، فما يصح للشيء يصح لشيءه.

وأخيراً ينفع التماثل في اقتناص الحدود، وسرى بعد أن التمثيل كان بمثابة منهج عام استخدمه أفلاطون، يصلح للعثور على ماهيات الأشياء، مع احترام شروط سنذكرها. وتحتاج القوة على اقتناص الحدود إلى رياضة «في أخذ التشابه بين الأشياء المتباينة، كما أن القوة في أخذ فصول الأشياء المتشابهة»<sup>(4)</sup>.

إذا كان التماثل بهذه القيمة، فما سبب حظ الفلاسفة من قيمة التمثيل؟ لقد نبهنا على أن التمثيل دون الاستقراء والاستقراء هو ذاته دون القياس، وأن اعتبارهما كان من جهة ما يتضمنانه من قوة القياس. يقول ابن رشد في جوامع الخطابة: «فقد تبين ما مرتبة المِثال في التصديق، وهو في هذه الصناعة نظير الاستقراء في الجدل، كما أن الضمير ههنا نظير القياس في الجدل»<sup>(5)</sup>.

في الترتيب يحتل التمثيل المنزلة الدنيا، يقول ابن سينا عن التمثيل: «وهذا أيضاً ضعيف. وأكدّه أن يكون المعنى الجامع هو السبب أو العلامة لكون الحكم في المسمى أصلاً»<sup>(6)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 522.

(2) المرجع السابق، ص 522.

(3) المرجع السابق، ص 522.

(4) المرجع السابق، ص 520.

(5) ابن رشد. جوامع الخطابة، مرجع سابق، ص 187.

(6) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 369/1.

ويتضمّن القول الحُكم بأنّ التمثيل أنواع تتنوّع حسب استعماله فمنها الرديء والجيد، والرديء ذاته درجات. ففي شرح الطوسي لـ الإشارات وتعليقاً على ما قاله ابن سينا عن التمثيل يقول: «وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمي ثم ما خلا عن الجامع. وأجودها ما كان الجامع فيه عِلّة للحُكم، ويُثبتون تعليقه به»<sup>(1)</sup>، وهو يقصد قياس التمثيل عند الفقهاء. وهو يضع صنفاً من الأقيسة يُسمّيها: ما مع التمثيل فهي دونه: «وما مع التمثيل فكالقياس الاقتراني، وكالتمثيلات الخالية من الجامع؛ إذ هي ليست بتمثيل في الحقيقة، بل بحسب الظن»<sup>(2)</sup>.

يقول ابن رشد مُؤكّداً انحطاط قيمة التمثيل: «وبينّ ممّا تقدّم في كتاب القياس أنّ القول المُنتج بالضرورة إنّما هو ما بيّن فيه الجزئي بالكلّي». ونحن نشكّ في أطروحة: الكلّي غير مُكوّن ذهنياً. ويواصل: «وإذا كان ذلك كذلك، فالمثال ليس يلزم عنه بالضرورة قول آخر اضطراراً ولا هو مُنتج بالذات»<sup>(3)</sup>.

وهذا لا يُعارض قول ابن رشد إنّ المثال أقنع من الضمير، ذلك أنّ الأمر يكون مُقنعاً، فمعيار القوة الإقناعية بمعزل عن معيار الصحة.

لما كان التمثيل استقراءً لجزئي واحد، تبيّن جانب ضعف التمثيل، إذ يكفي أن تأتي بجزئي واحد نقيض، ليبطل الحُكم الذي أوهمنا بأنه كلّي، فعِلّة الحُكم التي ادّعيناها ليست هي سبب الحُكم، وليست هي التي أوجبت الحُكم. لنأخذ مثلاً من الشخص الذي يُحادث العدو، فقد نجعل مثلاً عينياً سبباً للحُكم عليه بأنه خائن؛ ففلان الثابتة خيانتة كان قد تحدّث مع العدو، ولكن نستطيع أن نُعطي أمثلة كثيرة على أشخاص تحدّثوا مع الأعداء ولم يكونوا خونة. قد يكون عناد التمثيل ببيان الخطأ في استخراج العِلّة، أي عِلّة التشابُه، فلان خائن لأنه يُشبه فلاناً الخائن الذي تحدّث مع الأعداء. قد لا تكون عِلّة التشابُه هي الخيانة، بل الحاجة الإنسانية التي تجعل كلاً منا يُواصل ويُحادث غيره للحاجة ولو كان عدواً.

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 369/1.

(2) المرجع السابق، 367/1.

(3) ابن رشد. جوامع الخطابة، مرجع سابق، ص 184-185.

يقول ابن سينا: «وعناد التمثيل فهو بإيراد شبيه ليس فيه ذلك الحكم، أو بيان أنّ المعنى المتشابه ليس بعلة الحكم، بل هناك علة أخرى أوجبت التشابه»<sup>(1)</sup>.

ونذكر المثال الذي أورده ابن رشد على ضعف التمثيل:

الحكم على السماء أنها مكونة لمُشابهتها الأجسام المكونة في التحيز والتغير والاتصال وغير ذلك.

الطرف الأكبر: المكون،

الطرف الأوسط: التحيز والتغير،

الطرف الأصغر: السماء.

لو أُلّف القياس لكان: «السماء مُتَحَيِّزة والمُتَحَيِّز مُكوّن، فالسماء مُكوّنة».

لا بُدّ ليصحّ الحكم على الجزئي من اندراجه في كلي، ولذلك وجب تحويل قولنا: المُتَحَيِّز مُكوّن، إلى حكم كلي. وأن يكون الحكم كلياً لا يحتاج إلى ذكر المثال، فسيكون حشواً. وقد يكون للتمثيل وظيفة: «التفهم والإرشاد لوقوع اليقين بالكليّة» لا الاستدلال على الحكم. أما الإحساس بوجود حكم التكوّن في بعض المُتَحَيِّزات، دون بلوغنا اليقين الاضطراري، فلا يلزم عنه شيء أصلاً<sup>(2)</sup>. وبصفة عامة فالذي يلزم اضطراراً إنما يلزم حين يكون الأمر كلياً. وبعبارة أخرى حين نعثر على العلة الحقيقية للحكم، وهو التحيز.

وبصفة عامة، فالتمثيل ينتقض لأنّ الحكم في التمثيل ولو كان ما يُريد إثباته صحيحاً، إلا أنه غير ضروري: «وأما الأمثلة فمناقضتها بالأمثلة واجبة. فإن لم تُنتقض بمثال (والسبب قد يكون عدم استحضار مثال ناقض)، فالوجه أن يُقال فيها: إنها ليست باضطرارية، وإن كانت أكثرية»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن سينا. كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب رطوريقا، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص 31.

(2) ابن رشد. جوامع الخطابة، مرجع سابق، ص 186.

(3) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 193.



## نُبدي الملاحظتين الآتيتين:

- 1 - الخَلْفِيَّةُ الأساسية في ما ذهب إليه الفلاسفةُ هي أنّ هناك عِلَّةَ حَقِيقِيَّةٍ تُوجِبُ التشابُهَ، ولكن ماذا لو كانت هذه العِلَّةُ وهمية؟ ماذا لو كان التشابُهَ يدُلُّ على اشتباه أصلي؟ ماذا لو كان التمثيل وضعاً ذهنياً لا علاقة له بتشابُهَ حَقِيقِي؟
- 2 - إذا كان إيجاد العِلَّةِ مُيسِّراً في ما هو مشهود، وقابل لأن يُتَحَقَّقَ منه، فماذا عن الأمور الغيبية المُوغلة في الغيبية، سيكون التمثيل أداةً فعَّالةً للفهم والإدراك غير المُطلق، وسيكتسب قيمة أعلى، ولكن دائماً تحتاج التمثيلات إلى إصلاح.

في سياق الخُطابة ولَمَّا كانت الخُطابةُ للإقناع قد يكتسب المِثال قيمة، وهي ليست قيمة استدلالية، بل قيمة إقناعية. يُعتبر المِثال دون الضمير في جانبه التصديقي، وهو الذي يُسمِّيه ابن سينا التفكير: «والفزع عند المِثال إنما يقع عند عوز التفكير، فإن التفكير أولى أن يُوقع التصديق»<sup>(1)</sup>.

وشرط المِثال كي يُؤدِّي وظيفته في الخُطابة، أن يكون المُمثَّل به أعرف من المُمثِّل، كما رأينا في مثال قتل عثمان، فقتل عمر أعرف من جانب كونه جَوْراً من قتل عثمان. يستحضر ابن رشد قولاً لأرسطو: «قال: والمِثالات فينبغي أن تكون بالجملة بحيث يُفهم منها الشيء الذي أخذ المِثال بدلاً منه، ويُفهم من ضِدِّها ضِدُّه. وذلك إنما يكون متى كان هذان الأمران في المِثال أعرف منهما في الشيء الذي استعمل المِثال بدله، أعني أن يكون أعرف من المُمثِّل، وضِدُّه أعرف من ضِدِّ المُمثِّل. فإنه متى لم يكن المِثال هكذا، كان إما ليس يُثبت شيئاً وإما يُثبت به ما قد ثبت، وذلك إما بمِثال آخر، وإما لأنه معروف بالطبع»<sup>(2)</sup>.

يقيم ابن رشد تقابلاً بين ما هو معروف بالطبع، أو ما هو معروف بنفسه، وما هو معروف بغيره، الأول لا يحتاج إلى المِثال، وذكر المِثال فيه حَسُو، ولكن هل يُوجد حقاً ما هو معروف بنفسه، أو بالطبع؟

وأخيراً يكتسب التمثيلُ داخل الخُطابة قيمةً تابعةً لقيمة الضمير، فقيمتها هي

(1) ابن سينا. الخُطابة، مرجع سابق، ص 169.

(2) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 149.

قيمة تعاونية وتابعة لغاية الخطابة الرئيسية وهي الإقناع. تبلغ القيمة أحياناً درجة جعل إسناد الضمير به ضرورياً: «أما إذا أُورد المثال لا على أنه المُقنع نفسه، بل على أنه شاهد لضمير مصنوع، أو مُصَحَّح لمُقدِّمة كبرى في الضمير، على ما تحقّقت قبل، فإنه يكون في أول القسمين نافعاً، وفي الثاني ضرورياً»<sup>(1)</sup>، ويقول ابن سينا أيضاً في المعنى نفسه: «فإذا قدّم الخطيب الضمير ثم أيده بالشاهد، على أنه نافع أو ضروري، كان قد تمّ الإقناع»<sup>(2)</sup>.

والمُلاحظ أنّ التمثيل في القول الخطابي يُسهم في الغاية الكبرى من الخطابة بجوار الضمير وهي الإقناع، فالحظ من قيمته في غير الخطابة كانت في جانبه التصديقي، لا في جانب الإقناع.

### تقويم التمثيل التناسبي

لم ننتهِ من الكشف عن دلالات التمثيل المختلفة، ويُؤكّد هذا أنّ دلالة أيّ كلمة يُتعرّف عليها من خلال استعمالاتها، ويتعدّر تحديد دلالة كُليّة للألفاظ، لننتبه إلى التصنيف الآتي:

التمثيل عند الفلاسفة في أحد تصنيفاتهم له يشمل ما يُسمّى عند البلاغيين التشبيه، وما يُسمّى عند البلاغيين التمثيل، وهو الذي فيه تشبيه علاقة بعلاقة أو نسبة بنسبة، في الحكمة العروضية لابن سينا: «وأما التمثيل فيكون إما لاشتراك في معنى عام، وإما لتشابهه في النسبة»<sup>(3)</sup>.

وفي جوامع الخطابة: «والشبيه صنفان: إما شبيه بأمر مُشترك وإما شبيه في المُناسبة»<sup>(4)</sup>. وفي تلخيص كتاب الجدل لابن رشد: «والشبيه على وجهين: إما شبيه على وجه المُناسبة، وإما في شيء يعمّ المتشابهين»<sup>(5)</sup>.

ويعطي ابن رشد مثلاً على النوع الثاني، وهو نفسه النوع الرابع من أنواع

(1) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 169.

(2) المرجع السابق، ص 169.

(3) ابن سينا. الحكمة العروضية، مرجع سابق، ص 25.

(4) ابن رشد. جوامع الخطابة، مرجع سابق، ص 184.

(5) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 520.

النقل (المجاز، أو الاستعارة بالمعنى العام) وهو المُسمّى بالتمثيل التناسبي: «ومثال الشبيه بالمُناسبة قولنا: «المَلِك في المدينة كالإله في العالم، وكما أن الإله واحد، كذلك ينبغي أن يكون المَلِك»<sup>(1)</sup>.

رفع الفلاسفة من قيمة التمثيل التناسبي ولكن بالنسبة للمُجادل، وقد اعتبروه مُفيداً للوقوع على حدود الأجناس المُتباعدة، يقول ابن سينا مُتحدثاً عن الأداة الرابعة من أدوات إتمام مَلَكَة الجدل: «وأما الأداة الرابعة فهي الاقتدار على أخذ التشابه، ويجب أن يكون ذلك مُتطلباً في الأشياء البعيدة الأجناس المُختلفة جداً»<sup>(2)</sup>.

ويقولُ في سياق حديثه عن منفعة التشابه في أخذ الحُدود وخصوصاً حُدود الأجناس البعيدة: «وأيضاً فإنه إن كان عندنا حدٌ لشيء ما، ولم يكن عندنا حدٌ أو رسمٌ لشيء آخر، فربما كان ذلك الآخر شيئاً بعيداً عنه جداً، وكان مع ذلك يُشابهه في أمر، وذلك الأمر جزء حده أو رسمه، ثم ما وراء ذلك فُصوله، فينبه من هناك على جنس ذلك الشيء الآخر، ثم يُقرب الأمر في ارتياد الفُصل. وهذا مثل مُشابهة سُكون الريح لركود البحر، والوحدة للنقطة، إذ كُلٌ واحد منهما مبدأ كم»<sup>(3)</sup>.

ويعترف ابن رشد، وهو تابعٌ في ذلك لأرسطو، بقيمة التمثيل التناسبي، وهو الحال في مثال العقل الذي تم تمثيله بالبصر، إذ بين العقل والبصر تباعد شديد، فَيُلْتَجأ إلى التمثيل التناسبي: «وقد ينتفع أيضاً بالتشابه في أخذ حدود الأشياء المُتباعدة جداً بجواهرها إذا كانت بينها نسبة ما، فيوضع ذلك المعنى الذي تباينت به كالجنس لها»<sup>(4)</sup>.

وكذلك الشأن في مثال النقطة والوحدة العددية: «لما كانت نسبة النقطة إلى

(1) ابن رشد. جوامع الخطابة، مرجع سابق، ص 184.

(2) ابن سينا. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 92.

(3) المرجع السابق، ص 98. ويقول ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل: «وقد ينتفع أيضاً بالتشابه في أخذ حدود الأشياء المُتباعدة جداً بجواهرها إذا كانت بينها نسبة ما، فيوضع ذلك المعنى الذي تناسبت به كالجنس لها، مثال ذلك: أنه لما كانت نسبة النقطة إلى الخط في المقادير هي نسبة الوحدة إلى العدد في كونها مبدأ كنا متى أردنا حد النقطة أو الوحدة، وضعنا هذا التشابه كالجنس لها فقلنا في النقطة: إنها مبدأ الخط، وفي الواحد: إنه مبدأ العدد» تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 71.

(4) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 523.

الخط في المقادير نسبة الوحدة إلى العدد في كونها مبدأ، كنا متى أردنا حدّ النقطة أو الوحدة وضعنا هذا التشابُه كالجنس لها فقلنا في النقطة إنها مبدأ الخط، وفي الواحد إنه مبدأ العدد<sup>(1)</sup>.

لا نُنسَ أنّ الكلامَ السابقَ ورد في كتاب الجدول، فالأمر مُنبه عليه من أجل أن يأخذ به الجدلي لا البرهاني، وهو من أجل الدُّربة، ويقول ابن سينا عن الجدليين قول من يَعُدُّهم غُرباء عن البرهان: «والجدليون إذا وجدوا عامّاً مثل هذا، وجدوا جنساً، أو ما هو في المشهور جنس، أو ما هو قائم في الرسوم مقام الجنس، فهذه هي الآلات النافعة في اكتساب القُنية الجدلية»<sup>(2)</sup>.

ودليلاً على أنّ هذا النوع من التمثيل، في نظرهم، لا يرقى أن يُعتبر آية لا محيصة عنها في بناء المعرفة قول ابن سينا، حين الحديث عن منفعة أخذ التشابُه: «وأما كيفية المنفعة المشهورة فيها على وجهين: أحدهما ما يستعمله الجدلي وعرضه ليس الخُلف والتشيع بل الاستقامة/ كقولهم: إنّ اللمس يُورد الملموس على اللامس؛ فالإبصار يُورد المُبصر على المُبصر». ويعلّق: «وهذا كلام جدلي كثيراً ما يكون مشهور القبول، لكنه ليس بالواجب...»<sup>(3)</sup>.

وسببٌ فيما سيأتي أنّ التمثيل التناسبي هو الأنسب للاستعمال الفلسفي، وأن ما تشتغل به الفلسفة من المفاهيم الأكثر تجريداً هو الذي يستدعي استعماله، وهو مشهور أيضاً في الفلسفة بل واجب وضروري فيها. ويُعطي ابن رشد مثلاً مشهوراً لتمثيل فلسفي أسس لنظرية العقل عندهم، وهو المِثال الذي سندرسه بتفصيل فيما بعد، يقول ابن رشد: «وربما وُجد في الشيء الواحد الشَّبهان معاً. مثال ذلك الحسّ والعقل فإنهما مُتشابهان من جهة أنهما إدراك ومن جهة المُناسبة، فإن حال العقل من النفس كحال الحسّ من البصر»<sup>(4)</sup>.

لقد كان هذا التمثيل حاسماً في تصوّر ماهية العقل، وهذا التمثيل يجرّ وراءه عناصر ستكون حاسمة في تحديد صورة خاصة للعقل.

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدول، مرجع سابق، ص 523.

(2) ابن سينا. كتاب الجدول، مرجع سابق، ص 99.

(3) المرجع السابق، ص 97.

(4) ابن رشد. تلخيص كتاب الجدول، مرجع سابق، ص 520.

## القسم السابع

## أنواع التمثيل في كتاب الخطابة ومُناسبة الأمثلة

## 1. تصنيف التمثيل في كتاب الخطابة

تصنيف آخر ورد للتمثيل في نص كتاب الخطابة، ويظهر أنّ ما يتضمّنه الكلام عن التصنيف هو نفسه الذي سبق إليه أرسطو في كتاب الخطابة، والتفاصيل نفسها.

في نصّ تلخيص الخطابة إشارة إلى بعض ما يقع في تصنيف أرسطو للأمثال، وهو قول ابن رشد الآتي: «والأشياء الصناعية التي نحن الفاعلون لها: منها أشياء قد تقدّم غيرنا فصنعها، مثل الاحتجاج بالأمثال السائرة التي قد وُضعت واشتهرت، ومنها ما نخترعه نحن عند القول في الشيء الذي فيه الإقناع ونستنبطها»<sup>(1)</sup>.

لنتذكّر أنّ الحديث عن الأمثلة هو في سياق الحديث عما به نُثبت شيئاً للإقناع به، فالأمثلة تحمل وظيفة خطابية. يقسم ابن سينا الأمثلة تبعاً لأرسطو إلى قسمين:

القسم الأول: «أمثلة مُقرّ بكونها يُقاس عليها غيرها سواء كانت موجودة، أو حوادث وُجدت في زمان ماضٍ، أو أمثالاً مضروبة سائرة»<sup>(2)</sup>. الجامع بين أنواع الضرب الأول هو الاتفاق على أنها أمور يُقاس عليها، لأنها إما أمور عينية، وإما أمثال مضروبة. وجب التنبيه على أنّ الأمثال المضروبة موضوعة عند أرسطو تحت الضرب الثاني. يقول ابن رشد عن هذا الضرب: «أن يتمثل المُتكلّم بأمر قد كانت وُجدت»<sup>(3)</sup>.

القسم الثاني: «ومنها ما يخترعه الإنسان: فمن ذلك مثل وحكاية تجعل له حكماً وتجعله كأنه قد كان، وهو مُمكن الكون، إلا أنه لا رواية له، ولا سير مثل به؛ ومنها ما هو كلام كاذب، مثل ما في كتاب كليله ودمنة»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 8.

(2) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 167.

(3) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 212.

(4) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 167.

ينسب أرسطو عمل النوع الأول إلى سقراط، وتُلاحظون، أنّ التقريب التداوُلي، بعبارة طه عبد الرحمان، كان من ابن سينا بالإحالة على نصّ مشهور هو مُقابل ما كان يُعرف عند اليونان منسوباً إلى إيسوب.

## 2. تمثيلات ابن سينا وابن رشد لضروب الأمثلة

### الضرب الأول

مثال ابن سينا للنوع الأول وهو المِثال العيني، أو ما يُسمّيه ابن سينا المِثال بالحقيقة: لا ينبغي لك أيها المَلِك أن تستهين بأمر الجواسيس، فقلان قد استهان فندم<sup>(1)</sup>. ونُدكّر أن أرسطو مثّل كما أظهرنا ذلك، بمثال من التاريخ هو مثال داريوس (Darius) ومثال كسر كسيس (Xerxès)، وغاية المِثال هو حتّ المَلِك على منع ملك من الاستيلاء على مصر، فداريوس لم يهجم على يونان حتى استولى على مصر، وكذلك الشأن بالنسبة لكسر كسيس، فعلى المَلِك أن يمنع عدوه من الاستيلاء على مصر فيتفادى خطأ من سبقه ممن لم يمنعوا عدوهم الاستيلاء على مصر، فكان ما كان.

ترون أنّ الإحالة في التمثيل كانت على عين واقعة يُؤشّر عليها قوله: «فقلان».

مثال ابن رشد للضرب الأول: «مِثل قول القائل: إنه ينبغي للمَلِك ألا يغترّ فيميّز النُصحاء من حرسه من غير النُصحاء، وإلا خيف أن يثبوا عليه فيقتلوه، كما عرض للمتوكّل من بني العباس»<sup>(2)</sup>. وتُلاحظون أنّ ابن رشد اعتمد مثاله على واقعة من تاريخ المسلمين، ويعتبر هذا مُصالحة للمعرفة الأرسطية مع المجال التداوُلي الإسلامي.

مثال ابن سينا للنوع الثاني وهو المثل المضروب، وقلنا إنّ هذا النوع يضعه أرسطو تحت الضرب الثاني. ويذكر ابن سينا مثلاً لسقراط هو نفسه الذي ذكره أرسطو: «إنّ من يُحرم التّراس بالقرعة، كمن يُحرم المصارعة بالقرعة»<sup>(3)</sup>،

(1) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 167.

(2) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 212.

(3) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 168.

ويؤكد ابن سينا البُعدَ الاختلاقي لهذا النوع: «فإنَّ تحريم المُصارعة بالقرعة لم يكن أمراً قد وُجد وأُعقب خطأ، بل أمراً قد اختلق فرضه، وبه يصير فيه الخطأ، فقل الخطأ منه إلى غيره»<sup>(1)</sup>.

### الضرب الثاني

ويُمثل ابن سينا بالمِثالين اللذين مثل بهما أرسطو، مع عدم ذكر حيثيات التمثيل، وهي حيثيات مذكورة في نصِّ أرسطو، فستيزكور يُريد أن يُشير على أهل همير<sup>(2)</sup> (Himère) ألا يختاروا فالاريس (Phalaris) ويمنحوه حرساً ليُخلصهم من عدوهم، بعدما صارت بين يديه سلطات القائد: «قال لقومه، إياكم وأن تصيروا بحالكم إلى ما صار إليه الفرس، عندما زاحمه الأيل في مرعاه، ونغصه عليه، ففرع إلى إنسان من الناس يعتصم بمعونته، ويقول له: هل لك في إنقاذي من يدي هذا الأيل؟ فأنعم الإنسان له الإجابة على شرط أن يسمح بالتقام ما يلجمه، ويتمطيته ظهره وهو مُمسك قضيياً، فلما أذعن له، صار فيما هو شر له من الأيل»<sup>(3)</sup>.

هذا عن مِثال ستيزكور، أما عن مِثال إيسوب فيقول ابن سينا دون ذكر صاحب المِثال، ودون ذكر حيثياته، وهي دفاع إيسوب عن شخص غني مُهدّد بحُكم الإعدام في بلدة ساموس<sup>(4)</sup> (Samos)، يقول ابن سينا: «وقال آخر في قريب من هذه الواقعة: إني أوصيكم أن تستنوا بسُنّة الثعلب الممنون بالذَّبَّان. قيل له: وما فعل ذلك الثعلب؟ قال: بينا ثعلب يعبرُ نهراً من الأنهار إلى العبر الآخر، إذ اكتنفته القنصة، وحصل في حومة الطلب، فلم يرَ لنفسه مُخلصاً غير الانقذاف في وَهدة غائرة انقذافاً أثنه. وكلما راود الخروج منه، أعجزه فلم يرَ إلا الاستسلام. وهو في ذلك إذ جهده الذَّبَّان مُحتموشة إياه. وإذا في جواره فُنفذ يُشاهد ما به من الثُربة والحيرة ولذع الذَّبَّان وانحلال القوة، فقال له: هل لك، يا أبا الحُصين، في أن أذبّ عنك؟ فقال: كلا. ولا سبيل لك إلى ذلك، وإنه لمن الشفقة

(1) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 168.

(2) مستعمرة يونانية تقع في صقلية.

(3) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 168.

(4) جزيرة تقع بقرب الساحل الغربي لآسيا الصغرى.

الضائرة، ومن البرّ العاق. فقال له القنفذ: ولم ذلك؟ قال: اعلم أنّ هؤلاء الذبّان قد شغلت المكان فلا موقع لغيرهم من بدني، وقد امتصت ربّها من دمي، فهي الآن هادئة. فإن ذبت، خَلَفها جماعة أُخرى غِراث، كَلْبى، تنزف بقية دمي»<sup>(1)</sup>.

لم يُنبه ابن سينا على الذي من أجله مُثّل بهذا المِثال، كما بيّنا، ويتبيّن من المِثال أنّ يسوب أراد أن يقنع بعدم الإضرار بموكله، وهو الغني، لأنّ موكله لن يطمع في المال العام، أما الإضرار به فسيُسبّب تداعي آخرين على المال العام، وهم أكثر جشعاً ونهماً، وسيهلكونه.

ويكتفي ابن رشد بذكر مِثال الفرس والإنسان، دون المِثال الآخر، ويذكر المِثال دون ذكر حيثياته التاريخية. ولما كان ابن رشد يقصد إلى تلخيص الخطّابة، فقد ذكر تفصيلات أُخرى، ومنها:

تنبهه على التمييز الآتي: المِثل يدلّ على المِثال المُخترع، والمِثال على المِثال العيني، أو ما يُسمّى ابن سينا المِثال بالحقيقة، يقول: «واسم المِثل والأمثال أخصّ بالمُقَدّمة المُخترعة عند أرسطو، والمِثال أخصّ بالموجود منها»<sup>(2)</sup>.

تمييز آخر، تبعاً لأرسطو، بين المُقَدّمة المُخترعة وبين الكلام المُخترع: «وأرسطو يُسمّي هذا النوع من الأخبار المُخترعة كلاماً، لأنّ المُقَدّمة الواحدة فيه فُرقت فجُعِلت أشياء كثيرة، ويقول إنّ الكلام إنّما يُستعمل لتفهيم الشيء وتلخيصه باستقصاء، وذلك يكون بأخذ جُزئيات الشيء ولوازمه أكثر مما يكون بأخذ الشيء جُملة ودون تفصيل»<sup>(3)</sup>.

والمُقَدّمات المُخترعة هي الأمثال المضروبة، ويُعطي أمثلة عليها: قول القائل: ذكّرتني الطعن وكنت ناسياً، أو قول القائل: بلغ الماء الرُّبى.

ويُفرّق ابن رشد في هذه الأمثال، بين ما منها قيل: «فقط لموافقة الحال الحاضرة فحُفظ ذلك وجُعِل مثلاً في أشياء كثيرة»<sup>(4)</sup>، وما منها اختُرع فقُصد

(1) ابن سينا. كتاب الخطّابة، مرجع سابق، ص 169.

(2) ابن رشد. تلخيص الخطّابة، مرجع سابق، ص 212.

(3) المرجع السابق، ص 214.

(4) المرجع السابق، ص 213.



لاختراعه: «ليجعلها أمثالات عامة لأُمور كثيرة»<sup>(1)</sup>، وذكر المِثال الذي ضربه سقراط، وقد أشرنا إليه.

وبصفة عامة فما يُلاحظ هو عدم خروج الفيلسوفين الشارحين عن الكثير مما سبق إليه أرسطو، إلا أنهم راعوا المقام الجديد الذي ستُداول فيه المعرفة.

### 3. مُناسبة الأمثلة

لكلّ ضرب من الأضرُب السابقة ما يُناسبه من أنواع القول الحَطّابي، فالأمثلة العينية مُناسبة للنوع المَشوري، لأن ما سيقع في المستقبل لا يُعدم شبيهاً له في الماضي، أما إن كانت الأمثلة عزيزة، فيلتجأ إلى الأمثلة المُختَرعة. يقول ابن سينا: «وأكثر ما يُنتفع بهذه الأمثال في المشورة، حين ما يعزّ وُجود جُزئيات مُشاكلة، فتُختَرع، فإن اختراعها يسير. ولكن موقع الموجود المشهود به أكد»<sup>(2)</sup>.

ويقول ابن رشد: «ومنفعة المِثال الموجود أنه أقنع عند المَشوريات، وذلك أن المُتوقّعات أكثر ذلك، كما يقول أرسطو، يُشبهن الماضيات»<sup>(3)</sup>.

ومنفعة الأمثال المُختَرعة، تتجلى في قُدرة المُختَرع على أن يصوغها و«أن يجعلها شديدة الشَّبه بالأُمور التي فيها الكلام. والأُمور الماضية التي يُحتجّ بها ربما لم تكن شديدة الشَّبه إلا أنها، كما قلنا، أشدّ إقناعاً»<sup>(4)</sup>، أي إنّ الأمثال العينية أشدّ إقناعاً، ولكن يعزّ العثور على أمثال شديدة الشَّبه بالأُمور التي فيها الكلام.

وللأمثال منفعة أيضاً في القول المُنافري، يقول ابن رشد: «قال (أي أرسطو): وأما المُنافرية فقد يُنتفع فيها كثيراً باستعمال الشبيه والقول المِثالي، أعني في تبين وجود تلك الأفعال. وأما في تلك الأفعال جميلة أو نافعة، فإنّ الاستدلال على ذلك يكون من الأُمور أنفُسها، وقد يستدلّ في الأقلّ على ذلك بالتمثيل، وهو الذي يُعرّفه أرسطو بالبرهان في هذه الصناعة، وإنما يُحتاج في

(1) ابن رشد. تلخيص الحَطّابة، مرجع سابق، ص 213.

(2) ابن سينا. كتاب الحَطّابة، مرجع سابق، ص 169.

(3) ابن رشد. تلخيص الحَطّابة، مرجع سابق، ص 214.

(4) المرجع السابق، ص 214.

الأكثر إلى استعمال المثال إذا كانت الأمور غير مُصدِّق بوجودها أو كان هنالك علة تمنع التصديق بوجودها»<sup>(1)</sup>.

يُعتبر كتابا الحُطابة والقياس موضعين أساسيين للنظر في التمثيل. ويُعتبر التمثيل في الحُطابة وسيلةً من وسائل الإقناع، ويقسم الفارابي الشَّبه في التمثيل إلى شَّبه في اللفظ وشَّبه في المعنى، والشَّبه في المعنى إلى شَّبه في معنى يعمُّ المُشَبَّه والمُشَبَّه به، وشَّبه في النسبة.

ويقسم الفارابي التمثيل إلى ضعيف وقوي، ولكن باعتبار غاية الإقناع لا تفاوت بين النوعين في القيمة إلا أنَّ التمثيل يحتاج إلى إخفاء ضعفه ليتَّمَّ به الإقناع.

يفصل الفارابي القول في نَظْم التمثيل فيقسمه إلى نَظْم حَمَلِي ونَظْم شَرْطِي، ويعتبر الثاني صالحاً للعناد سواء من طرف المُعاند بكسر النون، أو من طرف المُعاند بفتح النون.

لم يخرج ابن سينا وابن رشد عن المُعلِّمين الأول والثاني في نظريتهما للتمثيل، فقارنا بين التمثيل والقياس والاستقراء، والتمثيل يحتلُّ مرتبة دون القياس وبالترتيب دون الضمير الذي هو القياس الحُطابي، ودون الاستقراء. والتمثيل ذاته استقراء الحُطابة، ولكنه استقراء لجزئي للحُكم بحُكم كُلي. وفي تقسيمهما للتمثيل جعلاً أحد أنواعه ما يُسمَّى التشبيه عند البلاغيين، وأحد أنواعه ما يُسمَّى التمثيل عند البلاغيين، ولكنهما نصَّاً على نوع التمثيل التناسبي.

تمَّ الانتباه على قيمة التشبيه، على فضيلة قوة الانتباه على التشابُّهات ليس لِعَرَض التمثيل فقط، بل لِعَرَض الاستقراء، والحدِّ. فبالانتباه على التشابُّهات، يُمكن أن نستنبط الكُلي، وهذه هي الغاية: إيجاد الكُلي، والعلَّة الحقيقية للتشابه. وتمَّ الانتباه على قيمة التمثيل التناسبي خصوصاً حين يتعلَّق الأمر بالأمر المُتبادعة، ولكن فضل هذا النوع من التمثيل هو بالنسبة للمُجادل فقط.

(1) ابن رشد. تلخيص الحُطابة، مرجع سابق، ص 323.

لا خلاف حول قيمة التمثيل في الخطابة، خصوصاً مع مراعاة مناسبة ذلك للأقوال الخطابية، ولكن من جهة تقويم صحة التمثيل مُميّز فيه بين الرديء والجيد، والجيد هو الذي يتأسس كما رأينا مع الفارابي على العلة الجامعة.

### المبحث الثالث التمثيل الفلسفي القصصي

يُعتبر التمثيل القصصي آخر ما يُمكن أن يبلغه نشر استعارة ما. ولذلك يُمكن اعتبار التمثيل القصصي استعارة نُشرت نشرًا كاملاً. ويُمكن بوصل الأنواع الثلاثة، الاستعارة والتمثيل والتمثيل القصصي تفسير الكثير من مظاهر التأليف الفلسفي حيث نجد استعارات وتمثيلات وقصصاً.

إنّ الاستعارة تمثيل حُذفت بعض أجزائه فهي تُحيل على غائب لتعمل عملها، ولا يعني هذا أنّ كامل معناها لا يتولّد من العلاقة بين أجزائها الحاضرة. وفي حال استحضار الغائب وقصد استحضاره تتحوّل الاستعارة إلى تمثيل، وإن تمّ تفصيل التمثيل لتحويله إلى سرد وقصّ بحيث تُستحضر شخصيات وأحداث في مكان وزمان مُعيّنين، يتحوّل التمثيل إلى تمثيل قصصي، لنأخذ المثال الآتي:

الاستعارة: التقيتُ ذئباً،

التمثيل: إنّ مثل فلان مثل الذئب،

التمثيل القصصي: إنّ مثل فلان مثل الذئب الذي يفترس ضحاياه وسفك الدماء.

مثال من القرآن على تمثيلات قصصية: قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَزَرَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17].

وفي هذا التمثيل نجد:

الشخصيات: المُستوقد، الله تعالى.

الأحداث: استيقاد النار، إضاءة النار، إذهاب النور.

المكان: مُطلق المكان.

الزمان: مُطلق الزمان.

وقد يتضمّن القول ما يُنْبئ بأنّ الأمر يتعلق بمَثَل، كما لو قلنا: سأضرب مثلاً، أو كما في القرآن: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا زَجُلَيْنِ﴾ [النحل: 76].

يحتاج التمثيل القصصي إلى سرّد أكثر من حدّث، وهو يفترض وجود مُمثّل بفتح الثاء، أي إنّ التمثيل القصصي لا كالقصة التي لا مُمثّل لها، إلا أن يكون الواقع الذي وقعت فيه نموذجاً تُحاويه. وقد تُصبح الوقائع بعد صياغتها في قصة مثلاً يُحتذى لأخذ العبرة.

يُمكن أن نعتبر قول الأعشى الشعري مثلاً لذلك، وهو المثال الذي استشهد به حازم في كتاب منهاج البلغاء:

كُنْ كَالسَّمْوَالِ إِذْ طَافَ الْهَمَامُ بِهِ      فِي جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارِ  
إِذْ سَامَهُ حِطَّتِي خَسَفَ، فَقَالَ لَهُ      قُلْ مَا تَشَاءُ، فَإِنِّي سَامِعٌ حَارِ  
فَقَالَ غَدْرٌ وَتُكَلُّ أَنْتَ بَيْنَهُمَا      فَاخْتَرِ وَمَا فِيهِمَا حَظٌّ لِمُخْتَارِ  
فَشَكَكَ غَيْرَ طَوِيلٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ      أَقْتُلْ أَسِيرَكَ، إِنِّي مَانِعٌ جَارِي<sup>(1)</sup>

تتميّز القصة التمثيلية الفلسفية، في غالب الأحيان، بكونها تُقدّم الوظيفة النظرية على الوظيفة العملية، وهذا لا يعني أن لا يكون لقراءة القصة آثار نزوعية، ذلك أنها تُخاطب المُخيّلة، ثم آثار سلوكية. ولكن غرض الفلاسفة الأول هو منح صور حسّية لمذاهبهم، من أجل نقل مفهومهم، أو نقل نظرهم العقلي إلى أمور تخيلية بواسطة المُحاكاة.

نجد في الكتاب الفلسفي تمثيلاً وقصّاً واستعارة، ويتحوّل الفيلسوف من أحد الأوضاع إلى آخر مُطمثناً إلى إمكانية أن يقوم بأحد الأعمال أو كلّها مرّة واحدة، فتارة يُجرّد القصة، وتارة يقصّ المُجرّد، وأحياناً يُمثّل، وأحياناً يُجزئ التمثيل.

إنّ المَثَل القصصي عارٍ في النصّ الفلسفي الذي يُؤويه، والتمثيل أيضاً

(1) حازم القرطاجني. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986، ص 105.

بنسبة انفصال أقلّ، أما الاستعارة فهي تختبئ في الكتاب، وتحتاج إلى جهد للتفطن إليها.

### 1. تعريف القصة

في معناها الأول ترتبط بمعنى الاتباع، في معجم مقاييس اللغة: «القاف والصاد أصل صحيح يدلّ على تتبّع الشيء. من ذلك قولهم: اقتصصتُ الأثر، إذا تتبّعته. ومن ذلك اشتقاقُ القصص في الجراح، وذلك أنه يفعل به مثل فعله بالأول، فكأنه اقتصص أثره. ومن الباب القصة والقصص، كل ذلك يتتبّع فيذكر»<sup>(1)</sup>.

القصص مُطلق الاتباع، ولكن يجب التمييز بين الأحداث المُختلقة والأحداث غير المُختلقة، فإن كان ما جرى واقعياً، كان القصص اتّباع ما جرى ومحاكاته على حدّ ما انتظم حال وقوعه، ولكن يتعلّق الأمر أيضاً في مقامنا هذا بالقصص المُختلقة، بغرض محاكاة حسية لفهم نظري مُجرّد، ولذلك سنعرّف التمثيل القصصي الفلّسفي بأنه:

تمثيل غرضه اتّباع ما جرى على حدّ ما انتظم ووقوعه في عالم مُختلق بغرض محاكاة حسية لفهم نظري مُجرّد.

### 2. خاصية القصة التمثيلية

لا تكون القصة تمثيلية حتى يتمّ النص، كما سبق أن ذكرنا، على أنّ الأمر يتعلّق بمثّل، أو بضرب مثّل، ولكن قد لا ينصّ الكاتب على ذلك، إلا أننا نستقبل إشاراتٍ من النصّ تُوجّه القارئ وتزيد من إيمانه بأنّ الأمر لا يتعلّق بواقع يقع قصّه أو محاكاته، وإنما الأمر مُخترع لمحاكاة وضع معنوي.

إن إلحاح الكاتب على ذكر تفاصيل في القصة لا تحمل معناها إلا بعدم حملها على ظاهرها، يجعل من القصة مما يُمثّل به، وإنّ المنوال الذي نُسجت عليه القصة يُنبّهنا إلى أنّ عناصر القصة ستحمل معناها كاملاً لو لم تُحمل على ظاهرها، وصار كل عنصر مُمثلاً لأمر آخر غير ظاهره.

(1) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 11/5.

ولكن قد تُحمل القِصّة التمثيلية على ظاهرها، فلا تُعدّ تمثيلية، وهذا شأن القارئ، فحتى لو أنّ الكاتب حرص على أن ينتبه القارئ على أن الأمر تمثيلي من خلال ما يبثّه من إشارات في القِصّة، قد يتغافل القارئ فيحمل الأمر على ظاهره. وحتى لو أنّ النصّ يخلو من علامات مُنبئة بأنّ الأمر تمثيلي، فكانت القِصّة غير تمثيلية، قد يتمثّل القارئ ويعتبر الأمر تمثيليّاً، والكاتب ذاته قد يستعمل بعض القِصص العينية للتمثيل، أو يعتبر قِصصاً عينية تمثيلات<sup>(1)</sup>.

سنتحدّث عن التمثيل القِصصي الفلسفي، ولكن سنتحدّث أيضاً عن نوع آخر من القِصص لنشوء الفلاسفة به ارتباط شديد كارتباط الولد بمن ولده، هذا الارتباط سبق نشوء التمثيل القِصصي الفلسفي. لقد تولدت الفلاسفة منها وتحوّلت القِصص إلى أجزاء، أو إلى تمثيلات جُزئية، وأحياناً استعارات، ثم كان للفلاسفة أن تخلق قِصصها الخاص بها، فتحوّلت وظيفة القِصّة تحوُّلاً جذريّاً.

### 3. القِصص الفلسفي

إنّ القِصص الفلسفي هو الذي يختلفه الفيلسوف لغرض تبليغ أفكاره الفلسفية. ولكن يجب التنبيه على الحقيقة الآتية - فهي التي ستكشف عن الوظيفة الأساسية للاستعارة التي لا يُمكن اختزالها في مُجرد إبلاغ وتعبير حسيّ عما هو مُجرد -: إنّ قراءة القِصّة الفلسفية باعتبارها مُجرد أمر تبليغي أو تعليمي، قد تُوهم بعدم إمكانية التعامل مع التمثيل باعتباره مُستقلاً عن المذهب الفلسفي، وهذه الإمكانية قد تتحقّق، إذ بالإمكان التعامل مع التمثيل بغضّ النظر عن مقصد الفيلسوف ليستقلّ ويحمل بمقاصده الخاصة، ويُمكن عبر التمثيل القِصصي العُثور على إمكانيات فلسفية تطغى على مقصد الفيلسوف الأول. ويفتح ذلك إمكانيات فلسفية. ويفتح ذلك الباب واسعاً على الاعتراض وعلى التفكير المُغاير. إنّ التمثيل يجعلنا مُتبهين على أنّ التفكير البشريّ نسبي وأنه يعتمد صُوراً للفكر ليست مُطلقة<sup>(2)</sup>.

(1) كما هو شأن جلال الدين الرومي، في المثنوي، إذ ينطلق من قصة عينية فيجعلها رمزاً تمثيليّاً.

(2) نستعير هذا اللفظ أي لفظ صورة الفكر، (Image de pensée) من جيل دولوز، وقد ورد

فيما ورد، في كتابه بعنوان:

Proust et les signes, Puf, Quadrige, 1ère édition, Octobre 1996, p. 115.

إنّ وظيفة القِصّة الفُلسفية كما يراها بعض الفلاسفة هي تشخيص المفاهيم قصد تيسير نقل المحتويات الفُلسفية، ويشهدُ هذا أنّ الفلاسفة حظوا من قيمة الاستعارة والتمثيل كما بيّناه، إن للقِصّة الفُلسفية وظيفة تعليمية إبلاغية<sup>(1)</sup>، أو وظيفة نقل ما هو في ذاته حق فهو لا يحتاج إلى غيره.

إنّ القِصّة الفُلسفية تؤوّل إلى معانيها الفُلسفية، ولكن ماذا لو كان المقصد هو أن تستقلّ القِصّة بمعانٍ أعمق من المعاني التي نصّ عليها الفيلسوف، وهذا يكون إن كان مقصد الفيلسوف أن تُحمل قِصته بمعانٍ لا ترجع إلى ما نصّ عليه في مفاهيمه. ويكون إن كان المؤوّل يتصرّف كما لو أنّ نصّ القِصّة مُستقلّ بذاته وحامل لمعناه الخاص، ولكن يفقد بذلك توجهه لتحديد معانٍ مُحدّدة للقِصّة. في كلتا الحالتين تحتفظ القِصّة الفُلسفية باستقلالية تجعلها تختزن ما به يُمكن أن يستمرّ التفكير باختراع قصص جديد مُعارض يتمّ بتحويل صورة القصة الأصلية وغايتها.

وننبّه أيضاً على الأمر الآتي:

ما دامت القصصُ الفُلسفية نُصوصاً تنتمي إلى المثنّ الفُلسفي كما تحقّق في الوجود، ونعتبر أنّ الفُلسفة هي جُملة ما كُتِب، ولا يُمكن أن نستغني عن جُزء من المثنّ لنعتبر باقي المثنّ هو الفُلسفة، فلن ننزع من المثنّ القصصي الفُلسفي فضيلةً غيره في تكوين المعنى الفُلسفي وإيجاده. أما القول إنّ القِصصَ تقوم بوظيفة التمثيل لما هو حقّاً معنى فُلسفي مُجرد؛ فهو افتراض فقط، وفي زمن تكوّن المعنى الفُلسفي قد يكون للمُخيّلة أثر أكبر من العقل الفُلسفي، وقد يكون التعبير عن المعنى الفُلسفي باستعمال الألفاظ المُجرّدة تابعاً ومُتولّداً من التعبير التخيلي أولاً عن المعنى الفُلسفي.

#### 4. أمثلة من القِصص الفُلسفي

لا نعدم أمثلة من تاريخ الفُلسفة على وجود القِصص الفُلسفي. وإطلاع يسير على نصوص الفلاسفة يُؤكّد هذا. نعم يختلف الفلاسفة في تفضيلاتهم، فمنهم من

(1) يضع الطاهر وعزيز الأسطورة ضمن مناهج التعليم والتبليغ، والتمثيل ضمن مناهج الاكتشاف والتعلّم، والقصة الفُلسفية ذاتها تمثيل، ينظر الطاهر وعزيز. المناهج الفُلسفية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1990، ص 144.

يُفَضَّل التمثيل والاستعارة ويكثر منهما عن وعي منه، ومنهم من يُفَضَّل التجريد المُطلق واستخدام المفاهيم مُجرّدة عن صُورها. ولكنّ تفضيل التجريد لا يخلُص من تسرّب الصُور والتمثيلات، وخصوصاً ما كان منها قد ترسّخ في النصوص، حتى لا يُشعر بوجوده. وينتقل بعض الفلاسفة إلى التمثيل لفلسفتهم بقصّة فلسفية.

يشتهر أفلاطون بتمثيلاته القصصية المبنوثة في مُحاوراته، وأشهر هذه القصص قصّة الكهف التي يُمكن اعتبارها تبليغاً تعليمياً لفلسفته كما أراد أفلاطون. لقد ورث أفلاطون تراثاً ضخماً من القصص حاول أن يؤولها لتبيين أفكاره السياسية والمعرفية<sup>(1)</sup>.

إنّ أفلاطون الذي جهد للتفريق بين الميثوس واللوغوس، لم يزل حنيه إلى الأساطير والقصص، فاستعملها لإسناد آرائه وإقناع خصومه، ونذكر من أشهر هذه القصص:

على لسان أرسطوفان (Aristophane)، قصّة عن أصل الحب، وقصّة عن نسب إيروس (Eros) إله الحب عند اليونان، وكلا القصّتين في مُحاورّة المأدبة، قصّة بروتاغوراس (Protagoras) وهي عن خَلْق الإنسان، في مُحاورّة بروتاغوراس. ونجد قصصاً عن الآخرة والمصير، من بينها قصّة إر (Er) الذي بُعث من الموت، وقصّ ما رآه، في مُحاورّة الجمهورية.

تغيب القصص عند تلميذه أرسطو، ولكنّ ذلك لا يعني غياب الصُور التخيلية الأخرى (الاستعارات والتمثيلات في نُصوصه)، وكان بالإمكان أن يُحوّل - هو كذلك المُجرّد - إلى قصّة تمثيلية فلسفية إلا أنّ هذا ليس من تفضيلات أرسطو.

وفي التّراث الفلسفي الإسلامي نجد نموذجاً فريداً من القصص الفلسفي، وهو قصة حَيّ بن يقظان التي ألفها ابن سينا بالإضافة إلى قصص أخرى كسلامان وأيسال، ورسالة الطير، وتوالى الفلاسفة بعده إعادة تأليف لها مُحَمّلين إياها بمقاصد جديدة، مُكَمّلين نصوص التّأليف الأول، فأعاد التّأليف ابن طفيل، ثم شيخ

«Mythe-Mythos et Logos», In *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France S.A. 1992. (1)



الإشراق ثم ابن النفيس<sup>(1)</sup>. ويُمكن أن نأخذ هذه التأليفات الأربعة نموذجاً لكيفية اعتراض الفلاسفة بعضهم على بعض بصورة غير مباشرة، وذلك أنّ الاعتراض يكون مُضمراً في كيفية تأليف القصة، وفي التغييرات التي يُحدثها كُلُّ منهم.

لا نُعدُّ أيضاً أمثلةً من القصص الفلّسفي في الفلّسفة الحديثة، في كتاب لينتز رسالة في العدالة الإلهية، يُمثل لينتز لمذهبه عن العوالم المُمكنة. يرى لينتز أنّ الله اختار أفضل العوالم المُمكنة، بعد أن عُرِضت عليه، كُلّ عالمٍ يطالب بانتخابه ليتحوّل إلى عالمٍ واقعي. إنّ الشر الموجود في العالم الواقعي ليس شراً في الحقيقة، فالعالم الواقعي أفضل العوالم المُمكنة. إنّ العالم الواقعي أفضل العوالم وستكشف هذه الأفضلية بالنظر إلى الكلّ لا بالنظر إلى الأجزاء<sup>(2)</sup>.

يُعتبرُ نيتشه أكثر من غيره مُستخدماً للاستعارات والتمثيلات، ليست باعتبارها زينة تُزيّن الكلام، بل باعتبارها مؤسسةً ومُستقلةً بمعنى يُسهّم في تشكيل لبّ ما هو فلّسفي. يبلغ الأمر بنيتشه درجة اعتبار الحقيقة جيشاً من الاستعارات. وأسهم نيتشه في تاريخ الفلّسفة بنصّ قصصي هو: هكذا تكلم زرداشت. إنّ هذا التأليف ليس تأليفاً بعرّض التمثيل للأفكار الفلّسفية، ولذلك يصعب تأويل هذا النصّ. والسبب هو كما أشرنا إلى ذلك سابقاً هو أنّ هذا التأليف يستقلّ بمعناه الخاص، بحيث يصعب استبدال المفاهيم الفلّسفية لنيتشه لتحلّ محلّ الصور والرّموز والأحداث والأشخاص الواردة في القصة، ولكن لا ننس أن إمكانية استبدال غير مطلقة موجودة واردة.

وفي الفلّسفة المعاصرة لنا شاهدٌ يشهد على استمرار اختلاق قصص فلّسفية، ففي الفلّسفة الأنكلوسكسونية المُعاصرة نجد تمثيلاً فلّسياً للفيلسوف بيتنام. فلقد عمل على الاحتجاج لكون الحقيقة ماصدقية وليست مفهومية، وحاول أن يستدلّ على أنّ المفهوم لا يُحدّد الماصدق. وأعطى التمثيل القصصي الآتي:

(1) ينظر يوسف زيدان، قصص حي بن يقظان المؤلفة من الفلاسفة الأربعة مجموعة في حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين، الطبعة الثانية، 1998.

(2) Leibniz Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Garnier Flammarion, Paris, 1969, p. 360.

ويُنظر تفصيل هذه القصة في هذا البحث، ضمن النماذج المُتملّ بها في الفصل الخامس من الباب الثاني.

فكون إنسان على الأرض حاملاً لمفهوم وتصوّر عن الماء هو نفس المفهوم والتصوّر الذي يحمله توأمه في كوكب آخر يُشبه الأرض، لا يعني كون الماء الخارجي هو نفسه، مع افتراض أنّ الماء في الكوكب التوأم يختلف في تركيبته الكيميائية عن تركيبة الماء الكيميائية في الأرض. فحقيقة أو معنى الماء تتحدّد بما يصدّق عليه الماء في كلتا الحالتين<sup>(1)</sup>. والمثال القَصْصِيّ نفسه يأخذ به سيرل، ويستصلحه لنفسه، أي يجعله مثلاً للاستدلال على فكرة مُناقضة، وهي كون المفهوم هو الذي يُحدّد الماصدق، فالحقيقة مفهومية، والقصد هو الأصل<sup>(2)</sup>.

ونُمثّل أيضاً بالمثال القَصْصِيّ الذي مثّل به ديفدسن ليوضح متى يُمكن أن نحكم على حيوان (Arthur وهو كلب) بأنه واع، فذلك لا يكون إلا إذا شاهدنا من أفعاله الظاهرة ما نستدلّ به على أنه يملك أفكاراً تنعكس على نفسها، أو أنه يملك اعتقاداً، وامتلاك الاعتقاد يكون بامتلاك مفهومه<sup>(3)</sup>.

هذه الأمثلة تُبيّن أنّ للفلسفة امتدادات تمثيلية وأحياناً تمثيلية قَصْصِيّة. نعم،

(1) Putnam Hilary, «The meaning of meaning», in *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, 2003.

(2) Searle John Richard, *L'intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux*, traduit de l'américain par Claude Pichevin, Les éditions Minuit, 1985, p. 243.

(3) وهذا هو المثال:

«Un jour Arthur découvre un métal brillant, le plonge dans le feu, essaie de taper dessus avec un marteau- mais découvre qu'il n'est apparemment pas plus malléable que quand il est froid. Il essaie à nouveau lentement et plus méthodiquement - mais à nouveau avec le même résultat. La régularité qu'Arthur croit distinguer - c'est ce que nous chuchotons entre nous- n'est pas entièrement universelle. Arthur a découvert un exemple qui ne se conforme pas à la règle générale.

Arthur se met alors à marcher avec agitation dans sa tanière. Il s'assied brusquement, et se relève aussi brusquement; il marche de long en large. Il s'assied de nouveau, mais cette fois demeure assis. Quinze minute passe sans changement de posture; les yeux d'Arthur sont dirigés vers le plafond. Soudain il se lève et se met immédiatement à amasser une grande quantité de bois sous son feu...Il plonge alors le morceau de métal qu'il a découvert dans le feu, et, après un moment l'enlève. Il tente à nouveau de le marteler - et cette fois il réussit. Ainsi apparemment satisfait, il se met à se préparer un repas.» Davidson Donald, «Animaux rationnels», In *Paradoxes de l'irrationalité*, traduit de l'anglais (USA) par Pascal Engel, 1991, éditions de l'éclat, p. 72.

لهذه القِصص وظائف فلسفية تجعل من القِصة ما يحمل قصداً فلسفياً. ولكن القصد الفلسفي فرضية فقط، إذ نفترض وجود ما هو مُتعالٍ على ما خطته يد الفيلسوف. وبالقصص الفلسفي يُمكن تأويل القِصة تأويلاً يكشف عن معانٍ هي المعاني الفلسفية ذاتها. ولكن نُؤكد دائماً أنّ النصّ الفلسفي بهذه التمثيلات يُشير إلى إمكانية التجاوز، أي تجاوز القصد الفلسفي الأصلي للبحث عن معانٍ جديدة غير مُتوقعة يفيض بها النص على ما كان موضوعاً لتأطيره. ويُمكن أن يكون قصد الفيلسوف ذاته أن يفيض تمثيله القصصي على ما قصده أولاً من المعاني، كما هو الشأن بالنسبة لنتيشه في قصته هكذا تكلم زرادشت<sup>(1)</sup>.

### 5. الفلسفة في علاقتها بالقصص الأسطوري

القِصصُ الأسطوري قصص تقصد إلى تتبُّع ما جرى في الأصل وذكره، أصل الوجود والكون. هذه القِصص تُرجع تلك الأحداث إلى أشخاص بمواصفات مُعينة، وهي تُفسّر ظواهر الكون بإرجاعها إلى أفعال أولئك الأشخاص وتفاعلاتهم، وبصفة عامة إلى تأثيراتهم.

سندرس علاقة الفلسفة بالقِصة لا باعتبارها ما يصطنعه الفيلسوف لنفسه، بل باعتبارها مُقابلاً تُحاول الفلسفة تجاوزه وإنشاء مسافة بينها وبينه لبناء وتمييز نفسها. وكان لأفلاطون أثرٌ عظيم في التفريق بين المنطق والقِصة، أو بين اللوغوس والميثوس، وإقران ميثوس بالخرافية والبطلان وعدم الصدق، وبذلك تعارض ما هو تخيلي مع ما هو تصديقي.

يفيض المعنى القصصي ليغرق داخله المعاني الفلسفية، ولكن المعاني الفلسفية تطفو ثانية على السطح مُحاولةً التحكّم في سيل ما يُريد إغراقها.

لم تُولد الفلسفة في فراغ بل وُلدت في ملاء. فلقد سبقت الأسطورة أو

(1) ومن الأمثلة التي يُمكن التمثيل بها أيضاً، نوع القصص التي تمثل للبدايات كقصة العبد والسيد لهيغل، وقصص كُّل من هوبز (Hobbes) وروسو (Rousseau) وسلوترديك (Sloterdijk) التي تُمثل لحال البدء الإنساني، وهي حال من الغائب البعيد.

القِصَّة ظهورها. إنّ القِصَّة تتطلَّب التصديق بها، فهي تتبع ما جرت به الأحداث في زمن سحيق، وهذه الأحداث تتعلّق بوجود الكون وُخروجه من العَماء، ووظيفتها تفسير وُجوده ولكن أيضاً ظواهره حاضراً. ولكن التفسير القِصصي يُرجع الظواهر دائماً إلى أفعال أشخاص وموجودات تُشَبَّه بالإنسان في حملها لإرادة ولأغراض.

ويستعيرُ القاصّ من الوجود البشري ما به يُفسّر الآثار الكونية. ويبلغ الأمر في القصة اليونانية الأسطورية مُنتهاه في تشخيص الموجودات التي تُنسب إليها أفعال الكون تشخيصاً تُشَبَّه من خلاله بالإنسان. فقد تخيل اليونان الآلهة بشراً في صُورتهم الظاهرية والباطنية. أما في الصورة الظاهرية فقد صوَّروهم بأجساد كأجساد البشر، وأما في الصورة الباطنية فقد تصوَّروا أنّ أخلاقهم كأخلاق البشر. يُؤوّل ظهور العناصر بالولادة، فالسمااء (Ouranos) وُلدت من الأرض. وهذه الولادة وقعت في زمنٍ سحيق. إنّ تفسير وجود السماء قِصصياً يكون عبر التذكير بقصة الولادة التي تمّت، أي تُولد السماء من الأرض (Gaia)<sup>(1)</sup>. وهكذا فكلّ ما يُوجد يُفسّر سبب وُجوده بالرجوع إلى حَدث ولادته، وبالبحث عن أبويه، أي ممن كان سبب تلك الولادة.

وكلّ ما يقع تحت النظر من الظواهر يُرجع لتفسيره إلى ما يقع بين الآلهة مما يُشبهه ما يقع بين البشر، ولذلك كانت الطريقة التي بها تُبنى الأسطورة هي طريقة الحكّي والسرد.

أما تفسيرُ نظام العالم في الحاضر فيكون بإرجاعه إلى وُجود سيادة مُطلقة لإله يحكم حُكماً مُطلقاً، فالكون مُتبع لأوامره. إنّ النظام يرجع إلى سيادة هذا الحاكم المُطلقة وهيمنته على العالم.

ونتساءل الآن، هل شكّلت ولادة الفلّسفة قطعة مع القِصّة الأسطورية؟ من خلال الجواب عن هذا السؤال يُمكن أن نكشف عن العلاقة بين الفلّسفة والقِصّة؟

(1) Vernant, Jean Pierre, «La formation de la pensée positive dans la Grèce ancienne», In *La grèce ancienne, Tome 1, Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990, p. 204.

إنها علاقة غير بسيطة، ومن الآن يُمكن أن نُعلن أن العلاقة لا يُمكن اختزالها في علاقة انفصال أو اتصال. ذلك أن الفلاسفة في بداية تولدها كانت وفيه لذكرى القَصص الأسطوري التي خرجت من أرحامها. ولكن هذا لا يعني أن الفلاسفة لم تحمل بملامح خاصة تُميّزها من الأسطورة.

يُمثل كورنفورد (Cornford)<sup>(1)</sup> الرأي الذي يعتبر الفلاسفة - في بداياتها مع الطبيعيين - صورة مُستنسخة مُستعارة من الأسطورة. ولا يعتبر ميلاد الفلاسفة مُعجزة يونانية ضدّاً على بورني (Burnet) الذي قال إن الفلاسفة مع الطبيعيين شقّت الطريق الذي لن يَسع العلم فيما بعد إلا اتباعه.

لا تماثل بين الفلاسفة الطبيعية وبين العلم. تجهل الفلاسفة الأمر الأكثر لصوقاً بالعلم الحديث وهو التجريب<sup>(2)</sup>.

إنّ الفلاسفة تُنقل من الأسطورة وتحوّل ما تنقله بتجريده، وبالتخلّص من التشبيهات بالإنسان التي مُلئت بها القصة الأسطورية. والفلاسفة لم تعمل سوى على استبدال العناصر مكان الآلهة. إنّ الطريقة المُتبعة نفسها من الأسطورة - وهي تناول بالحديث تولّد مختلف مُكوّنات الموجود - تتبعها الفلاسفة، ولكن بدأ استحضار الآلهة وأفعالها يبهت في النصوص المُتولّدة.

السؤال نفسه الذي تُجيب عنه الأسطورة، وهو: كيف خرج الموجود المُتميّز ذو الملامح والقسمات المُميّزة من حالة عدم التميّز؟ تُجيب عنه الفلاسفة مع الطبيعيين.

تحكي الأسطورة عن حالة عدم التميز (Chaos)، من هذه الحالة تنبثق الأزواج بسبب الانقسام فتحدّث مناطق الموجود، وهي: السماء والهواء والأرض والماء. إنّ هذه الموجودات باعتبارها آلهة تتزواج وتتوالد، ويتعاقب انتصار الأزواج بعضها على بعض، وهذا التعاقب هو الذي يُفسّر الآثار العلوية وتعاقب الفصول وحياة كل ما هو حيّ وفناء: النباتات والحيوانات والبشر.

لم يعمل الفلاسفة الطبيعيون سوى على استبدال العناصر مكان الآلهة.

(1) Cornford, *From Religion to Philosophy, a Study in the Origins of Western Speculation*, Sussex, Harvester Press, 1980.

(2) Vernant, Jean Pierre, «La formation de la pensée positive dans la Grèce ancienne», op. cit, p. 198.

ف وراء هذه العناصر تختفي أوجه الآلهة القديمة، ولكن تحتفظ العناصر بصفات الألوهية وهي: التأثير والقوة. لقد حلت الطبيعة (Physis) محل الآلهة، ولكن اعتبارها قوة فاعلة ومُحرّكة وغير قابلة للفساد يُؤكّد أنّ ما وُصفت به آثار لما كان يُوصف به الآلهة<sup>(1)</sup>. إنّ مُكوّنات الأسطورة وطريقة عملها هي نفسها التي ستعمل بها الفلاسفة مع الطبيعيين.

ما يُمكن استخلاصه من رأي كورنفورد هو أنّ الفلاسفة جرّدت المُشخّص ولم تعمل إلا على الاستعارة والتقل والاستبدال، فتتولّد مفاهيم مُجرّدة تنزع بمُوجبها صفتي الزمنية والتشخيص اللتين تتّصف بهما الأسطورة. رأي كورنفورد يُبين أنّ للفلاسفة عمقاً أسطورياً أو قصصياً<sup>(2)</sup>.

(Physis) أو الطبيعة هي الكلمة التي اختزنت التغيّرات التي وقعت؛ فهي التي ستحلّ محلّ الآلهة، وستنزع هي كذلك دلالة التوليد. أي إنّ الفعل المشتق من الطبيعة كان يدلّ على معنيي الإنتاج والتوليد. إنّ ميلاد الفلاسفة كان بفعل الفُصل بين المعنيين. في الأسطورة: أن نفهم ظاهرة مُعيّنة يكون بالبحث عن الأب والأم اللذين تولّد منهما. ولكن العناصر عند الأيونيين لم تُعد تتزاح كتزاح الآلهة، وهذا هو المعنى الذي تمّ التخلّص منه.

ستحلّ الطبيعة، إذن، محلّ الآلهة، ولكن سترث ما كان صفةً أساسيةً اتصفوا بها، قوة الحياة أو قوة الحركة. قوة الطبيعة أو قواها. لا ننس أنّ النظام الذي يفرضه الإله في القصة الأسطورية أصبح نظاماً يفرضه الطبيعة وتكفّل به<sup>(3)</sup>.

خروجُ الفلاسفة من رحم الأسطورة جعل العناصر أو المبادئ التي بحث عنها الفلاسفة لا تحمل صفات بشرية كالتي حملها زوس (Zeus) وكيا (Gaia)، ولكن لم يجعل من العناصر المُتصوّرة مبادئ الأشياء ما منها مُدرّك ومحسوس

Vernant, Jean Pierre, «La formation de la pensée positive dans la Grèce ancienne», (1) op. cit, p. 198.

Ibid, p. 198. (2)

Vernant, Jean Pierre, «Les origines de la philosophie», In *La grèce ancienne, Tome 1, Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990, p. 233. (3)

بصورة مباشرة كالماء، فالماء عند طاليس قوةً فاعلةً أبدية. إن ما تمّ استنقاذه من الأسطورة فهو صفة الفاعلية والتأثير<sup>(1)</sup>.

إنّ نظر كورنفورد توجّه نحو البحث عن العمق الأسطوري للفلسفة، ولقد اعتبر الفلاسفة وليدة استعارة لما هو أسطوري، إلا أنّ مفهومه للاستعارة يظلّ سجينَ الرؤية الاستبدالية.

لم ينتبه كورنفورد على الجديد بفعل تولّد الفلاسفة، رغم بقاء آثار الأسطورة فيها. إنّ عمله كان العثور على القديم فقط، ولكن لم ينتبه على ما هو جديد: ما الذي به تكفّت الفلاسفة عن أن تكون أسطورةً وتصير فلسفة<sup>(2)</sup>.

يُمكن أن نربط ظهور الفلاسفة بتحوّلات وقعت في يونان القرن السادس ق.م، ونحن في مقامنا هذا لن نُفصّل القول كثيراً في هذه التحوّلات، ولكن نُشير فقط إلى بعض التحوّلات التي لها مساس شبه مباشر بميلاد الفلاسفة.

لقد كان للتحوّلات السياسية والاجتماعية تأثيرٌ شبه مباشر في ظهور الفلاسفة وفي تخليصها من الأسطورة تخليصاً ليس كاملاً، إذ تحتفظ الفلاسفة كما سنبيّن مراراً بذاكرتها الأسطورية، وستمثّق الفلاسفة دائماً من المعاني والمباني الأسطورية. يشير فيرنان (Vernant) إلى أنّ قواعد اللعبة السياسية كالنقاش الحر، والجدل التناقضي، ومواجهة حُجج بأخرى مُضادة، ستفرض على قواعد اللعبة العقلية<sup>(3)</sup>.

لقد تمّ الانتقال من الشفهي إلى المكتوب، ولقد كانت الأسطورة عبارةً عن أناشيد تُتناقل بالسماع أما الفلاسفة فكُتبت. وتمّ الانتقال من المنظوم إلى المنثور، فلقد نُظمت الأساطير وستكون الفلاسفة منثوراً، والانتقال من الحكّي والقصّ اللذين يفترضان وجود زمان مُحاكى هو زمان الآلهة المُشبهين بالبشر<sup>(4)</sup>.

إنّ الخاصية المميّزة لكلّ ما هو قصّ هو الخاصية الزمنية، كما نبّه على ذلك بول

«Mythos et logos» In, *Encyclopaedia Universalis*, op. cit. (1)

Vernant, Jean Pierre, «La formation de la pensée positive dans la Grèce ancienne», op. cit, p. 204. (2)

Vernant, Jean Pierre, «Les origines de la philosophie», op. cit, p. 235. (3)

Ibid, p. 232. (4)

ريكور. وإنّ التحوّل الذي جرى مع الفلاسفة هو استبدال النظر مكان الحكّي، واقترح نظريات تصوّر العالم، مُتيحة فرصة مُشاهدة حُدوث الأشياء في إطار مكاني<sup>(1)</sup>.

بدل أن يبحث الفلاسفة الطبيعيون عن الآلهة أو عن نُسبها، بحثوا عن عناصر مبدئية ذات تأثير وقوة فاعلة في الأشياء، وهي التي يرتكز عليها توازنُ مُختلف الأشياء المُكوّنة للكون<sup>(2)</sup>.

لم يَعد نظامُ الكون مفروضاً من إله ذي سيادة مُطلقة، إنه نظام مُحايث للطبيعة يحكّمه منذ البداية<sup>(3)</sup>. إنه نظام عادل مكتوب في الطبيعة، وجميع العناصر خاضعة لنظام مُساواة، حيث لا يُهيمنُ عنصرٌ على باقي العناصر<sup>(4)</sup>.

هذا هو الجديد الذي تولّد بميلاد الفلاسفة، ولكن لا نُنكر أنّ آثار الأسطورة باقية، وستستمرّ الفلاسفة في استعارة صُور من الأسطورة. وستتحدّث في ما يلي عن نمط من الصُور التي كان لها حُضور بارز في نصوص الفلاسفة الطبيعيين، إنها الصُور التدبيرية أو الاستعارات السياسية.

## 6. الاستعارات السياسية في الفلاسفة الطبيعية

تشارك الفلاسفة والأسطورة في استعارة صُور سياسية أي تتعلّق بكيفية تدبير المُدن. إنّ الأسطورة والفلاسفة في حاجة إلى قياس الغائب على الشاهد لتصوّر علاقة مشهود الكون بغائبه. لم تُعدّ الفلاسفة تقصّ وتحكي، بل تُمثّل وتستعير، والاستعارة تُحوّجنا أكثر إلى الدخول في مغارات الكلام والانتباه على الخيوط المُكوّنة لنسيج النصّ للعثور عليها، إنها تشتغل في لاوعي الفيلسوف.

قام (Lloyd) بدراسة نصوص الفلاسفة الطبيعيين ونصوص أفلاطون وأرسطو، فأكد أنّ الفلاسفة الطبيعيين وبعدهم أفلاطون وأرسطو استعاروا من مُعجم تدبير المُدن ما استطاعوا به إبلاغ مقاصدهم الفلاسفة. ونستبق الأمر فنقول: إنّ ميلاد المقصد الفلسفي كان حاسماً في إنشاء علاقة خاصة للفلاسفة

(1) Vernant, Jean Pierre, «Les origines de la philosophie», op. cit, p. 233-234.

(2) Ibid, p. 233.

(3) Ibid, p. 235.

(4) Ibid, p. 233.



بالقصة، وبه ستولد القصة الفلسفية، التي هي قصة مفهومية، وشخصياتها وأحداثها مفهومية. إن ميلاد المقصد الفلسفي جعل الفيلسوف موجهاً للمعاني، وبذلك المقصد قد يقوم بتأويل فلسفي للقصة الأسطورية، كما فعل أفلاطون، وقد يقوم بإنشاء قصة فلسفية لتبليغ مقصده الفلسفي الأساسي. ولكن الأمر يتجاوز مجرد استعارة، ويتحول إلى تعاوُر يكون أحياناً فوق إرادة الفيلسوف فيكون غير مشعور به. ذلك أن ما هو آثار قصصية ما زال حاضراً، وتكوين العبارات المفهومية لن يتبرأ من تلك الآثار، مما يجعل المقصد الفلسفي غير متحكّم فيه تحكماً كاملاً، ذلك أن للنص قوى غير واعية تضرب بجذورها في نصوص قبل النصوص الفلسفية.

لقد أظهر الدارس بما فيه الكفاية كيف بلغت المعاني الفلسفية بوعي أو بغير وعي من الفلاسفة باستعارة صور من المجال المدني، وبالخصوص من مجال تدبير المدن. وقد ميّز ثلاثة أنواع من الصور كان لها حضور قويّ في نصوصهم، وهي:

صور التدبير الملكي،

صور الحرب،

صور التدبير الجماعي التعاقدية الديمقراطي<sup>(1)</sup>.

وجب التنبيه أولاً على أن الفلاسفة الطبيعيين اختلفوا في استعمالهم لهذه الصور وذلك راجع إلى اختلاف تفضيلاتهم، فمنهم من يُفضّل صور التدبير الملكي، ومنهم يفضّل الصور المتعلقة بالتدبير الجماعي.

إن الفلاسفة الطبيعيين وظّفوا الصور حسب ما يستلزمه مقام تفسير الظواهر، ولكن الكلّ موجه من المقصد الفلسفي الأول المفترض.

## 7. عن ميلاد المقصد الفلسفي

وُلد المقصد الفلسفي بسبب تولّد نوع جديد من القول سينماز شيئاً فشيئاً عن القول الأسطوري، إنه القول الفلسفي الذي تولّد من رجم الأساطير، ولكن

Lloyd, *Polarity and Analogy*, op. cit, p. 213.

(1)

سيستقلّ بملامحه الخاصة، وستتركّ الأساطير آثارها فيه. ستنغمس الفلسفة ثانيةً في القِصص بظهور القِصة الدينية المسيحية والقِصة الدينية الإسلامية، وخرجها ثانية من القِصص لن يتمّ دون غلوق آثار الصُور الدينية بها.

سيستعير الفلاسفة من القِصة الدينية ما سينون به آراءهم، وقد خصّصوا جزءاً من اشتغالهم لتأويل القِصة الدينية، بالبحث عن المُقابل غير التمثيلي لها.

ونتساءل هل تستطيع الفلسفة حقاً تبرئة نفسها من المُماثلة؟ ألا نخلص من مُماثلة إلا لنقع في مُماثلة أُخرى؟ يُمكن اعتبار قول ابن تيمية التالي قانوناً حاكماً لا يُمكن الخلاص منه: «وهذا الحُذلان أصابهم في باب صفاته (أي الله) وأفعاله. فهم في باب الصفات يقولون: إذا قلنا إنه حيّ، عالم، قادر، مُريد، فقد شَبّهناه بالنفس الفلكية أو الإنسانية. فيقال لهم: إذا نفيتم عنه العلم والحياة، والقُدرة، والإرادة، فقد شَبّهتموه بالجمادات، كالتراب والماء. فإن كنتم إنما هربتم من التشبيه فالذي هربتم إليه شرّ مما هربتم منه»<sup>(1)</sup>.

اقرن ميلاد القول الفلسفي بميلاد مُعجم من الكلمات سيتوزّع داخل الجُمْل بحيث حلّ بالتدرّج مكان الموضوعات الأسطورية. ومن هذه الكلمات كما رأينا كلمة الطبيعة (Phusis) ومنها الواحد واللامُحدّد والعقل أو النوس<sup>(2)</sup>. إنّ ميلاد الفلسفة من الناحية المُعجمية احتاج إلى ظهور مفاهيم غريبة من هذا النوع<sup>(3)</sup>.

وهذه المفاهيم، تطوّرت عن مفاهيم قديمة، والمفاهيم الأولى تكون أقرب إلى المحسوس مما يجعل الاستعارية ممّا لا يُمكن الخلاص منه. وسنأخذ مثلاً على مفهوم من أهمّ المفاهيم، وهو المنطق.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 220.

(2) من الواضح أنّ الفلسفة تُفضّل بل تستلذّ استعمال مثل هذه الألفاظ، فكانها تُحاول بذلك الإيهام بالقطع مع الأصول الحسيّة للألفاظ، يقول دريدا:

«Et cette perte - n'est ce pas ce que le métaphysicien préfère, systématiquement, en choisissant par exemple les concepts à forme négative, ab-solu, in-fini, in-tangible, non-être?» Jacques Derrida, «Mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique», In *Les marges de la philosophie*, les éditions Minuit, Paris, 1972, p. 252.

«Mythos et logos» In, *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

(3)

لم يكن المنطق (Logos) في أول عهده دالاً على الآلة التي تعصم الذهن من الوُقوع في الخطأ، ولا على المنطق أو القول الذي يحمل صفة: عدم التناقض وينطلق من مبدأ الهوية، أي مبدأ الشيء يكون هو هو ولا يكون هو وغيره في الوقت نفسه. لقد تمّ الانتقال من معنى أقدم وهو ما يسمح بإظهار الموجود. وصار المعنى بعد ذلك القضية المُطابقة للأعيان<sup>(1)</sup>. والقول (Logos) لديهم، ما سُمّي قولاً إلا لأنه يجمع (Legein) الموجود، ويُؤويه، ويحفظه ويرعاه، وبهذه الأفعال يصيرُ الموجود حاضراً، مُمدّداً أمام أعيننا<sup>(2)</sup>. ما كان مُعطى في البداية سيُطلب من المنطق بناؤه باعتباره آلة، والبلوغ به إلى درجة اليقين العقلي. وهذا يستدعي وجود نُطق داخل هو العقل وهو الذي ينعكس في النُطق الخارج، أي في الاستعمال المنطقي، وهو الذي سيتجلى في قول مُنظم مُنسجم لا يتناقض داخلياً<sup>(3)</sup>.

سيعود هذا الأمرُ بالأثر على شكل القول. والعامل الذي سيؤثر أكثر هو الانتقال من المنظوم إلى المنثور.

والمنثور ذاته سيخضع لإيقاعات استعير بعضها من المنظوم أو استعير من الصيغ الحكيمية، وأحياناً سيصاغ القول المنثور على شكل مجموعات من القضايا المُرتبة ترتيباً يُشبه ترتيب القضايا الرياضية. لا ننس أن الرياضيات سيكون لها أثر في تنمية القول المنطقي في جوانبه الشكلية والعقلية، حتى نصل إلى الدعوى الأرسطية التي مفادها أن أرقى القضايا هي القضايا الفلسفية، وأرقى الأقيسة هي الأقيسة البرهانية، وأرقى المعاني المُفردة هي الحدودُ المعرفية للماهية، وهي الدعوى التي وضعناها موضع تساؤل في الفصل الأول من هذا الباب.

تحوّل المنطق إلى صناعة، وإذا كانت كُـلّ صناعة تُحاكي الطبيعة، فإن الطبيعة التي يُحاكيها المنطق هي الطبيعة الفكرية. ولما كان لكلّ طبيعة فعل، فإن المنطق سيحاكي صورة فعل العقل في تصوّره الأشياء، وفي استنباطه نتائج من مبادئ استنباطاً صحيحاً.

(1) Heidegger Martin, *Introduction à la métaphysique*, Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn, édition Tel Gallimard, 1967, p. 190.

(2) Heidegger Martin, *Le principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau, édition Tel Gallimard, 1962, p. 232.

(3) «Mythos et logos» In, *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

## 8. التاويل الفلسفي للقَصص الديني

مع القَصص الديني ستجد الفَلْسَفَةُ نفسها في تقابل يُشبه التقابل الذي كان لها مع الأسطورة، وإذا كانت في الحالة الثانية ستترك الأسطورة وراءها، فإنها في الحالة الأولى ستجد القَصص الديني في مُواجهتها. وستكون، لا كما هو الشأن في الحالة الثانية، في طور نشأت فيه مفاهيمها، وترسخت فيه مقاصدها الخاصة.

في القِصّة الدينية الإسلامية واستجابة للوضع الجديد، ستجد الفَلْسَفَةُ نفسها مُضطرةً إلى القيام بعملية التاويل، أو عملية العبارة. إنّ القَصص الديني يستعين بالصُّور الحِسِّيّة، ويقصّ ما وقع مُستعيراً من الألفاظ الجُمهوريّة ما به يصف ما وقع، ولذلك تكثُر التشبيهات والتمثيلات في النصّ الديني. ويقصّ أيضاً ما سيقع في الزمن المُستقبل من وقائع، وهو في كل ذلك يقترب ويستأنس بما جرّبه الناس وشهدوه.

حين يتحدّثُ الله عن نفسه فهو يتحدّثُ بالكلام الذي يتحدّثُ به الناس، فكلّ ما سيتحدّثُ به مُستعار من لغة البشر. وهو يتحدّثُ أيضاً عن الملائكة والجنّ فهو يُشخصها، فتبدو كأنها تقوم بما يقوم به البشر، وهذا الأمر يشمل الصفات والأفعال، كخَلق العالم، والكلام مع البشر، وبعث الناس يوم المعاد.

سيعدّ الفلاسفة، ونقصد في هذا المقام الفلاسفة المسلمين، من أجل ما سبق، القِصّة الدينية مُتميّةً إلى الخطابة، وسيصدّق عليها ما يصدّق على الخطابة. إنّ المِلّة هي على الصفة التي هي عليها من أجل اضطرارها لمُخاطبة الجُمهور، ولذلك فهي المُقابل التخيلي للحقيقة الفَلْسَفيّة، وعلى الفَلْسَفَةُ أن تقوم بعمل العبارة للمُثوّر على المُقابلات المُجرّدة التي تُدرّكها العقول. وبه ستتولّد تصوّرات خاصة للذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، وللكائنات التي شُخصت في القِصّة الدينية كالملائكة والجنّ، ولكيفية تلقّي الوحي، وللمعاد الأخروي، وللشقاء والسعادة الأخرين.

يُعرّف الفارابي المِلّة قائلاً: «هي آراء وأفعال مُقدّرة مُقيّدة بشرائط يرسمها

للجمع رئيسهم الأول، يلتبس أن ينال باستعمالهم لها غَرَضاً له فيهم أو بهم محدوداً»<sup>(1)</sup>.

المِلَّة، إذن، تتكوّن من آراء، وهذا يشيرُ إلى الأمور التي تُعتقد، ومن أفعال وهذا يُشير إلى الجانب العملي الأخلاقي. «فإن المِلَّة تلتئم من جُزئين: من تحديد آراء وتقدير أفعال»<sup>(2)</sup>.

وعكس الفَلْسَفة التي تُقدّر الآراء والأفعال بالعقل، فإنّ تقدير الآراء والأفعال في المِلَّة يكون بالوحي.

ويضع الفارابي، وهو صاحب كتاب في المِلَّة، تقابلاً بين المِلَّة أو القِصَّة الدينية وبين الفَلْسَفة؛ مُعتبراً الفَلْسَفة بُرْهانية عكس المِلَّة فهي تخيلية في جُزء عظيم منها. يدلّ على ذلك قوله: «فالآراء المُقدّرة في المِلَّة الفاضلة إما حق وإما مثال الحق»<sup>(3)</sup>. وفي هذا القول ما يُبَيِّننا أنّ التخيل في المِلَّة مُستعمل في الجُزء الذي يُشكّل آراءها. ولكن الجُزء الآخر الذي يُشكّل الجانب العملي يتصف بصفة الحِطّابية عكس الفَلْسَفة، فالفَلْسَفة تُبرهن، «والعملية في المِلَّة هي التي كُليّاتها في الفَلْسَفة العملية»<sup>(4)</sup>.

سُمِّلَ بمِثالين اثنين يُظْهَران كيفية تأويل الفلاسفة للقِصَّة الدينية، المِثال الأول يتعلّق بنظرية النبوة عند الفارابي، والمِثال الثاني يتعلّق بتصوّر ابن سينا للسعادة الأخروية، وسنختم بالحديث عن نظرية التأويل الفَلْسَفي كما أظهر مُقدّماتها ابن رشد.

### نظرية النبوة عند الفارابي

يُمكن اعتبار نظرية النبوة عند الفارابي مثلاً لكيفية تأويل الفلاسفة للقِصَّة الدينية الإسلامية. وزيادة على ذلك فنظرية النبوة الفارابية تُفسّر السبب العميق في كون ما

(1) الفارابي. كتاب الملة ونصوص أخرى، حققه وقدم له وعلّق عليه، محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1991، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 46.

(3) المرجع السابق، ص 46.

(4) المرجع السابق، ص 47.

جاءت به المِلةٌ مثلاً محسوساً لما هو الحق. والسببُ العميق في ذلك هو أنّ النبي شخص يتميز بكون قوته المُخيّلة قوية كاملة جداً<sup>(1)</sup>. يتبيّن من قول الفارابي أنّ القوة المُخيّلة إما أن تكون خادمةً للقوة الناطقة، وإما أن تكون مُستولى عليها من المحسوسات الواردة عليها مُستغرقة بفعل ذلك بأسرها، وإما أن تكون بالإضافة إلى اشتغالها بالأمرين السابقين، مُتفرّغة للقيام بما يخصّها من أفعالها. والنبي يتميز بكون قوته المُخيّلة قادرةً على الاشتغال بالأمرين مع تفرّغها للقيام بأعمالها الخاصة.

جبريل المَلَك ليس عند الفلاسفة كما يُخيّل في المِلة، فهو له اسم خاص وهو العقل الفعّال، والعقل الفعّال في نظرية العقل عند الفلاسفة المسلمين هو الذي يفيض الكُلّي على العقل الإنساني.

أما عند النبي فيتحوّل ما يمنحه العقل الفعّال إلى محسوسات مرئية، فالقوة المُخيّلة تُحاكي ما يمنحه. وتمرّ مراحل الإدراك بمرحلة مُحاكاة المعقول بمحسوس، ويرتسم هذا المحسوس في الحاسة المشتركة، وتنفعّل القوة الحاسة الباصرة عن تلك الرسوم، فترتسم في القوة الباصرة، ويحصل بعد ذلك رسوم في الهواء «المُضيء المواصل للبصر المُنجاز بشعاع البصر»<sup>(2)</sup>، ثم تعود الأمور التي في الهواء فتُدرك كما لو كانت حقاً في الخارج: «فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاسّ المُشترك وإلى القوة المُخيّلة»<sup>(3)</sup>.

وباختصار إنّ القوة المُخيّلة للنبي تُحاكي المعقولات بمحسوسات مرئية يُبصرها النبي كأنها موجودة في الأعيان وما هي في الأعيان. ولمّا كانت المعقولات تُحاكي بالمحسوسات، حُوّكيت بأجمل ما في المحسوسات، بل وبما لا يُوجد مثيله في المحسوسات.

وقد يكون ما يتلقاه النبي جُزئيات الحاضر والمستقبل، وقد يكون ما يُحاكيه المعقولات المُفارقة.

(1) الفارابي. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه الدكتور البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثامنة، بيروت، 2002، ص 114.

(2) المرجع السابق، ص 115.

(3) المرجع السابق، ص 115.

هذه باختصار نظرية النبوة عند الفارابي، وعلى الفيلسوف أن يطلب الدلالات الحقيقية لما يقع تحت كُلِّ مثال تخييلي. وسيتابع ابن سينا النهج نفسه في تفسير النبوة، يقول: «وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومُحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المُستعدّ لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاثة ذكرناها: وهي أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته وقد تحوّلت له على صورة يراها. وقد بيّنا كيفية هذا، وبيّنا أنّ هذا هو الذي يُوحى إليه تشبّح الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قِبَل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو المُوحى إليه»<sup>(1)</sup>.

ننتقل للحديث عن المِثال الثاني وهو السعادة كما تصوّرها الفلاسفة، وسنأخذ مثلاً من فلسفة ابن سينا.

### السَّعادة عند ابن سينا

يقسم ابن سينا السعادة إلى سعادة البدن وسعادة العقل، أما الأولى فهي التي نصّت عليها الشريعة، أما الثانية فهي التي يُدركها العقل ويُثبتها القياس البرهاني: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يُحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مُدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس»<sup>(2)</sup>.

وينطلق ابن سينا من أصول لِيُبَيّن أنّ السعادة الحقيقية ليست هي التي تحدّثت عنها المِلّة، وهذه الأصول هي:

- (1) ابن سينا. الإلهيات، راجعه وقدم له، الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، ص 435-436.
- (2) المرجع السابق، ص 423.

- 1 - اختلاف أنواع الخيرات والشّور تبعاً لقوى النفس<sup>(1)</sup>.
- 2 - كلّما كانت القوة أشرف كانت اللذة أو الخير التابع لها أشرف<sup>(2)</sup>.
- 3 - قد يمنع مانع من إدراك خير أسمى بسبب عدم التجربة أو المرض<sup>(3)</sup>.
- 4 - قد يُستلذ ما هو غير لذيد، ولا يعرف ذلك حتى يزول<sup>(4)</sup>.

- (1) يقول ابن سينا: «فنعول: يجب أن تعلم أنّ لكلّ قوة نفسانية لذة وخيراً وأذى وشرّاً يخصّها؛ مثاله أنّ لذة الشهوة وخيرها أن يتأدّى إليها كيفية محسوسة مُلائمة من الخمسة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ الأمور المُوافقة الماضية. وأذى كلّ واحد منها ما يُضاده ويشترك كلها نوعاً من الشركة في أنّ الشعور بمُوافقتها ومُلائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، ومُوافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل» ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 423.
- (2) يقول ابن سينا: «وأيضاً فإن هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مُختلفة، فالذي كماله أفضل وأتمّ، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشدّ إدراكاً؛ فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر لا محالة، وهذا أصل» نفسه، ص 424.
- (3) يقول ابن سينا: «وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا يتصوّر كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يَسْتَق إليه ولم يَنزَح نحوه، مثل العَيْن فإنه مُتحقق أنّ الجماع لذة لكنه لا يشتهي ولا يحنّ نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يُجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مُؤذياً، وبالجملة، فإنه لا يتخيّل. وكذلك حال الأكمة عند الصّور الجميلة، والأصمّ عند الألحان المُنتظمة، ولهذا يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ كلّ لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأنّ المبادئ الأولى المُقرّبة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأنّ رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له، وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب تُجلّه عن أن نسميه لذة، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للعالية إلى هذه الخيسة، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحالتنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قط، في عدم تخيل اللذة اللحنية وهو مُتيقن لطبيعتها، وهذا أصل. وأيضاً فإن الكمال والأمر المُلائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتركه وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الرديّة الكريهات بالذات، وربما لم يكن كراهية، ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالحائف يجد الغلبة أو اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها، وهذا أصل» ابن سينا.
- الإلهيات، مرجع سابق، ص 424.
- (4) يقول ابن سينا: «وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ممنونة بما هو ضد ما هو كمالها، =



بعد تذكير ابن سينا بالأصول السابقة يعرض تصوّره للسعادة قائلاً: «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مُرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفاضل في الكلّ، مُبتدئة من مبدأ الكلّ سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المُتعلّقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العُلوية بهيئاتها وقوامها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً مُوازياً للعالم الموجود كُلّه مشاهدة لما هو الحسن المُطلق والخير المُطلق والجمال الحق المُطلق ومُتّحدة به ومُنْتقشة بمِثاله وهيئته ومُنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره، فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يُقال: إنه أفضل وأتمّ منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتمّ به التذاذ المُدرّكات مما ذكرناه. وأما الدوام فكيف يُقاس الدوام الأبدي بدوام المُتغيّر الفاسد. وأما شدّة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو بلا انفصال؛ إذ العقل والعامل والمعقول واحد أو قريب من الواحد، وأما أنّ المدرك في نفسه أكمل فأمر لا يخفى، وأما أنه أشدّ إدراكاً أيضاً فأمر تعرفه بأدنى تأمل وتذكر لما سلف بيانه، فإن النفس التّطقيّة أكثر عدد مُدرّكات، وأشدّ تقصّياً للمُدرك وأشدّ تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرّض ولها الخوض في باطن المُدرّك وظاهره، بل كيف يُقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تُقاس هذه اللذة باللذة الحسيّة والبهيميّة والغضبيّة»<sup>(1)</sup>.

هذه هي السعادة عند ابن سينا وهي مُختلفة عن السعادة المُتحدّث عنها في

= ولا تحسّ به ولا تنفر عنه حتى إذا زال العائق ورجعت إلى غريزتها تأدّت به، مثل الممرور وربما لا يحسّ بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويستقي أعضاءه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قد يكون الحيوان غير مُشْتبه الغذاء اليّته، بل كارهاً له، وهو أوفق شيء له ويبقى عليه مدّة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتدّ جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه، وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير إلا أنّ الحسّ مثوف فلا يتأدّى البدن به حتى تزول الآفة فيحس حينئذ بالألم العظيم» ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 425.

(1) ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 426.

المِلَّة، لأن تلك سعادة بدنية، حِسِّية، والسعادة كما يتصوّرها الفلاسفة سعادة إدراكية، وناتجة من التخلص من علائق البدن، والسعادة الفَلْسَفِيَّة هي التي يتمّ البرهنة عليها بالقياس البرهاني.

يلُغ الأمر مع ابن رشد درجة وضع أُسس لعلم العبارة الفَلْسَفِيَّة.

### نظرية العبارة الفَلْسَفِيَّة لدى ابن رشد

إذا كان التأويل أمراً مُستعملاً في الفَلْسَفَة الإسلاميَّة، فإن ابن رشد سيبلغ درجة أعلى من الفِطْنة، لأن ما كان يقوم به غيره بلغ في كتابه فصل المقال أن يعرضه ويكشف عنه كشفاً نهائياً. فسيقوم بتعريف التأويل الفَلْسَفِيَّة، يقول: «ومعنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مُقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»<sup>(1)</sup>.

ويشير ابن رشد إلى أصناف المجاز: المجاز اللغوي والمجاز المُرسَل. الدلالة المجازية في القول المِلِّي هي الدلالة الحقيقية فَلْسَفِيّاً.

ولكن ما تفسير ابن رشد لوجود التمثيل في المِلَّة؟ إنّ ذلك راجع إلى أنّ المعاني التي تُمثّلها تلك التمثيلات معانٍ خفية، فهي لا تُعلم إلا ببرهان، والناس مُتفاوتون فمنهم من لا تبلغ قوته أن يفهم تلك المعاني، إن لم تُمثّل له بأمثال وتُقرّب له بتشبيهات: «وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان فقد تَلَطَّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قِبَل فطرهم وإما من قِبَل عادتهم، وإما من قِبَل عدمهم أسباب التعلّم، بأن صَرَب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يُمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المُشتركة للجميع، أعني الجدلّية والخطّابية»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص 20.

(2) المرجع السابق، ص 27.

والأمثال المضروبة هي الظاهر، والمعاني الخفية هي الباطن الذي لا يُدركه إلا من له فِطْر فائقة، «فإنَّ الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»<sup>(1)</sup>.

السبب الذي من أجله تَرَدُّ التمثيلات في المِلَّة هو أنَّ عامة الناس ليسوا من أهل البرهان، ويُصنَّف ابن رشد الناس أصنافاً:

1 - الخطييون وهو الجمهور الغالب،

2 - أهل التأويل الجدلي وهم إما جدليون بالطبع وإما بالطبع والعادة،

3 - أهل التأويل اليقيني وهم أهل البرهان بالطبع والصناعة.

واختلاف هؤلاء راجع إلى اختلافهم في طرق التصديق؛ فمنهم من يُصدِّق وتكفيه الخطابة، ومنهم من لا يكفي بذلك فلا يُصدِّق إلا بالقول الجدلي، ومنهم من يُصدِّق بالطرق البرهانية.

إن ما سبق أن أثبتته ابن رشد عن المِلَّة أو الشريعة لا يعني أنها مِثالات كلها، إنَّ طرق التصديق في الملة مُختلفة ويقسمها ابن رشد أربعة أصناف:

1 - ما منها مُقدّماته مشهورة وعَرَضَ لها أن تكون يقينية، وعَرَضَ لنتائجها أن تُؤخذ أنفسها دون مِثالاتها،

2 - الصنف الثاني يختلف عن الأول في أنَّ النتائج عكس الصنف الأول مِثالات لما قصد إنتاجه،

3 - الصنف الثالث وهي تختلف عن الثانية في كون النتائج لا تحتاج إلى تأويل، ولكن مُقدّماتها تحتاج إلى تأويل ذلك أنها غير يقينية،

4 - والصنف الرابع تحتاج فيه المُقدّمات والنتائج كلاهما إلى تأويل، ذلك أنَّ النتائج مِثالات، والمُقدّمات لم يعرض لها اليقيني<sup>(2)</sup>.

(1) ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 27.

(2) المرجع السابق، ص 32.

هذه أمثلة من الفلسفة الإسلامية تُبين كيف ستواجه الفلسفة المِلَّة، وكيف ستعتبر الأولى الثانية تمثيلاً حسيّاً لما هو عقلي، ولذلك التجأت إلى التأويل والعبارة للعثور على الدلالات الحقيقية للتعبيرات التخيلية، وهذه لائحة ببعض هذه التأويلات:

التعبيرات التخيلية	الدلالات الحقيقية
الله	عقل
الملائكة	عقول ثانوية
جبريل	العقل الفعّال
المادة	العدم أو الظلمة
السعادة	إدراك النفس للعالم المعقول

هل يعني هذا أن الفلسفة قول غير تخيلي؟ لقد بيّنا أنّ الفلسفة لم تتولّد إلا من رَجَم القِصّة الأسطورية، وأنّ خلاصها لم يتمّ إلا وقد مُلئت من آثار ما تخلّصت منه.

أما وقد أصبحت مُواجهةً من القِصّة الدينية فلن تكون الآثارُ إلا أشدّ وقعاً حتى إنّنا نحتاج إلى علم للعبارة مِلّي (نسبة إلى المِلَّة)، علم يكشف فيه عن الآثار العميقة التي ما زالت المِلَّة تدمغ بها الفلسفة.

لقد كان مقصد هذا المبحث هو إعادة الاعتبار لمُكوّن من مُكوّنات المَتن الفلسفي، وهو المَتن القَصصي، ونعتبر أنّ هذا المُكوّن جُزءٌ مما كتبه الفلاسفة وهو لا يقلّ أهميّةً عما عداه مما كتبه، وفيه يكون المعنى الفلسفي كغيره في حال التكوّن والنمو والبروز.

مقصد هذا الفصل أيضاً أن يُقرّب بين التجليات الثلاثة للاستعارة: الاستعارة ذاتها والتمثيل والتمثيل القَصصي، التجليات تابعة لإظهار بعض أجزاء الاستعارة مما يُحوّل الاستعارة إلى تمثيل، أما إنّ فصل التمثيل ونُشر وأصبح أحداثاً، تحوّل التمثيل إلى تمثيل قَصصي.

لقد قُمنّا بالتمثيل للقَصص الفلسفي من الفترة اليونانية والفترة الإسلامية

والفترة الحديثة، لُنْبَيْنَ أَنَّ الْقَصَصَ الْفَلْسَفِيَّ حَاضِرٌ فِي جَمِيعِ فترات تاريخ الفِلسفة.

أما عن علاقة الفِلسفة بالقِصّة التي لم تُنتجها هي بل أنتجها غيرها لا باعتبارها ما تُنتجها مما فُرض عليها أن تُواجهها - ونعني القِصّة الأسطورية والقِصّة الدينية - فقد بيّنا أنّ الفِلسفة تولّدت بمُحاولة القُطْع مع الأولى، ولكن ذلك لم يعن أنها تخلّصت من جميع آثار ما حاولت التخلّص منه، ولن يذهب الأمر بنا درجة اختزالها وإرجاعها إلى ما حاولت التخلّص منه، ذلك أنّ ميلاد ما يُسمّى بالقِصّة الفِلسفية سيُجعل أمر الإرجاع مُستحيلاً. ولكن الفِلسفة كما بيّنا ستُجبر على التعامل مع نوع آخر من القِصص، ولن يكون الأمر كما كان من قبل؛ إذ ستواجه هذه المرة بالقِصص الديني، وهاهي تستدبر قِصصاً لتستقبل قِصصاً آخر.

وما سينتج من هذا هو استخدام علم عبارة فِلسفي، وهو علم يبحث عن الدلالات الحقيقية للتمثيلات الدينية، وسيُبرّر أمر استخدام المِلة للتمثيلات أو كونها هي ذاتها تمثيلاً، كما رأينا مع ابن رشد، بالقول إنّ هذه التمثيلات هي ما لا يسع المِلة إلا استخدامه لأنها لا تُخاطب أهل البرهان فقط، بل تُخاطب الجُمهور أيضاً.

لقد حُكِم على المعاني الفِلسفية أن تتشرّب المعاني الدينية وتغرق في بحرهما، إلى درجة نحتاج فيها إلى علم عبارة مِلي يبحث عن الدلالات المجازية للدلالات المفهومية الفِلسفية.

### خلاصة الفصل الثالث

أدت دراسة التمثيل عند الفلاسفة إلى ما يأتي:

جعل أرسطو والفلاسفة المسلمون بعده التمثيل موضوعاً للدراسة. وقد ادّعوا أنّ التمثيل أمر غريب عن الفِلسفة وموضعه الطبيعي الخطابة والشعر. ولما قومه منطقيّاً منحوه الدرجة الدنيا في سلّم المعرفة وإن أكدوا وظيفته المعرفية، ووضعوه مُقابلاً لقياس الشمول، وهو الأمر الذي سُنحاول تقويمه في الباب الثاني. ما سبق لا يعني الحظّ من قيمة امتلاك القوة على أخذ التشابه. ولقد ميّزوا بين التمثيل الجيد والتمثيل الرديء. وتفضيلهم للتمثيل القائم على الكشف عن

تشابه حقيقي، وراءه خلفية تعتبر التشابه الحقيقي بين الأشياء في الأعيان علامة على وجود علل وماهيات كامنة فيه.

لقد كان تخصيص مبحث للحديث عن القصة في علاقتها بالفلسفة، من أجل إكمال تقويم التقابلات التي وضعتها الفلسفة، ومن أهمها المقابلة بين المنطق والقصة، خصوصاً الخرافية منها، وننتهي إلى أنّ القصصي تداخل مع الفلسفي تداخلاً يصعب معه القول بانفكاك الفلسفة وتبرئها مطلقاً منه، خصوصاً بعد أن برزت القصة الدينية فأغرقت الفلسفة في بحرها اللجج، وحتى إن حاولت التخلص منها ارتسمت آثارها بصورة غير مباشرة عليها، ولا ننكر أن تولد المقصد الفلسفي بميلاد ألفاظ غريبة قد جعل اختزال الفلسفي في القصصي تافهاً، وهذا ما جعل نمطاً جديداً من القصة ممكناً وهو القصة الفلسفي، وهو قصص مفهومي، ويغلب فيها التخيلي المفهومي، ولكن هذا لن يوقعنا في فخ اعتبار هذه القصة تمثيلية للمفهومي فقط، فهي جزء من الكتاب الفلسفي، ولا تقوم بوظيفة الإيضاح فقط، بل بوظيفة بناء المعنى الفلسفي أيضاً.

## خُلاصةُ البابِ الأولِ

لقد حاولنا في الفصول المُشكّلة للباب الأول أن نستنبط الصورة التي كانت للفلسفة عن نفسها قديماً، وقد تمّ استنباط هذه الصورة من خلال دراسة الفلسفة في مستويات ثلاثة: التصدُّور، والتصديق، والقياس؛ فتبيّن أنّ الفلسفة اعتبرت نفسها معرفة قادرة على بلوغ حقائق الأشياء مُعبّرة عنها في عبارة حقيقية لا بدليل عنها، وقادرة على التصديق أو الحُكم المُطابق للواقع، وقادرة على التوليد الضروري للأحكام. وقد اختارت الفلسفة لنفسها ما اعتبرته أفضل أشكال القياس، وهو الشكل الأول.

صورة الفكر المُختبئة وراء المعرفة الفلسفية، هي صورة المُطابقة، التي تعتبر العبارات مُوازيةً للأحكام العقلية المُوازية للواقع.

ولقد كان للصورة السابقة آثارٌ عظيمة في كيفية فهم الاستعارة ووظيفتها، وأمكنتها الطبيعية. وأعظم هذه الآثار، اعتبارها ما يُقابل الحقيقة، ومنع التعريفات استعاريّاً، واعتُبرت لذلك لفظاً يُوضع بدل اللفظ الحقيقي. والاستبدال محكوم برؤية تصنيفية لما هو موجود يقسمه إلى محسوس ومعقول؛ فالاستعاري هو داخل إطار ضيق من خلاله الوجود فصنّف أصنافاً، واعتُبرت تلك الأصناف مُحايثةً للموجود، وليست فهماً وإسقاطاً ذهنيين. أما الوظيفة فلن تكون سوى التحسين والتزيين، أما الأمكنة الطبيعية للاستعارة فهي الخطابة والشعر.

والآثار مسّت أيضاً كيفية فهم التمثيل ووظيفته ومكانه الطبيعي. لقد اعتُبر التمثيل أحظ من الاستقراء بله القياس، من جانب قيمته المعرفية، أو عُدّ الآلة المعرفية الخاصة بمعارف غير الفلسفة كالفقه أو الكلام، أما الفلسفة فبريئة من استعماله. وقد اعتُبرت الخطابة المكان الطبيعي للتمثيل، حيث يُستعمل من أجل الإقناع.

وقد قيّدت الاستعارة بقُيود، فجُعِلت بذلك في خدمة غايات هي غايات

الأقاويل التي تُستعمل فيها، كالشعر وغايته المُحاكاة أو التخيل، أو الخطابة وغايتها الإقناع، مما يُحوّج إلى جعل الاستعارات واضحة، فرفضت الاستعارات البعيدة.

لقد تولّد أثرٌ آخر، ويرتبط الأمر بالقصة. فلقد أدّى تميّز الفلاسفة عن القصة، إلى التنكّر لها بالترديج، رغم أنّ المنطق والقصة كانا رتقاً، فهما يرجعان إلى حُضنٍ واحد، هو القول الأول. ولقد أسهم أفلاطون أكثر في التفريق بينهما، جاعلاً من الفلاسفة قولاً ذا قسّمات مُميّزة، وقد واصل استعمال القِصص، مُحاولاً من خلالها بناء مقصده الفلسفي الخاص، ولكن هل استطاع ذلك؟

أما مواجهة الفلاسفة للقِصص الديني فقد دفع الفلاسفة إلى استعمال التأويل الفلسفي للبحث عن المُقابلات الحقيقية للألفاظ التي اعتبروها استعارية تخيلية، وانتهى الأمر بابن رشد إلى استنباط معالم علم عبارة فلسفي في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

ما حاوله دزّيدا وهيدغر كما سنرى هو التنبيه على أنّ الاستعارة والمجاز هما وضعان وضعتهما الفلاسفة؛ فالزوج المفهومي: المجاز/الحقيقة من وضع الفلاسفة. ونُضيف فنقول إنها لم تضع الزوج حتى حدّدت للحقيقة حُدوداً، ورسمت لها صورة. لقد تمّ تأصيل هذا التصرّو وترسيخه حتى استقرّ في لاشعور الفكر، ويتعدّر لذلك الحديث عن الاستعارة دون إعادة ما قيل وتكرار ما رسخ في تاريخ طويل، دون تكلم لغة قديمة ما زالت تسكُننا وتشرط جُلّ تصوراتنا.

لقد تضمّن الباب الأول الإشارة إلى سبيل للخروج، فهل إلى خروج من سبيل؟ سنحاول أن نخرج من عقاب الرؤية السابقة ببيان حدودها، سيكون الباب التالي، إذن، مُحاولَةً للاستفادة من تجديد نظر الفلاسفة في نفسها، وبالأثر، نظر الفلاسفة للاستعارة والتمثيل. ولكن يُعوق هذه الرؤية عائق أعظم وهو عدم الفكّك من أوضاع جديدة إما تعيد ترسيخ المُرسّخ، وإما تضع وضعاً جديداً ينتج منه تصوّر جديد للحقيقة، وبالتالي تصوّر جديد للمجاز.



## الباب الثاني

# حدود الرؤية الفلسفية للاستعارة والتمثيل

---

«وهذا الخُذْلان أصابهم في باب صفاته (أي الله) وأفعاله. فهم في باب الصفات يقولون: إذا قلنا إنه حيّ، عالم، قادر، مريد، فقد شَبَّهناه بالنفس الفلكية أو الإنسانية. فيُقال لهم: إذا نفيتم عنه العلم والحياة، والقُدرة، والإرادة، فقد شَبَّهتموه بالجمادات، كالتراب والماء. فإن كنتم إنما هربتم من التشبيه فالذي هربتم إليه شرّ مما هربتم منه»

ابن تيميّة، كتاب الردّ على المنطقيين، ص 220



## المدخل

إذا كنا نحاولُ في الباب الأول من هذا البحث تمييز الرؤية التي كانت للفلسفة عن نفسها وعن الاستعارة والتمثيل - وقد صاحب ذلك إشارات تقويمية - فإننا في هذا الباب سنتقدم أكثر في طريق التقويم من أجل التجاوز. غايتنا هي اقتراح زاوية نظر جديدة سنرى من خلالها ما لم نكن نراه من قبل: إن الاستعارة والتمثيل جزءٌ من نسيج النصوص الفلسفية. ولن نُثبت هذا حتى نُمهّد بتغيير وجهة نظرنا عن الرؤية الفلسفية لنفسها في المستويات الثلاثة: التصوّر والتصديق والقياس. وسننتقل من محاولةٍ قديمةٍ لتقويم وجهة النظر التي كان الباب الأول مكان الحديث عنها. يتعلّق الأمر بمحاولة ابن تيميةٍ لتقويم المنطق والردّ على المنطقيين. ونعدُّ محاولة ابن تيميةٍ أوسع محاولة وأجرأها لنقض المنطق ووضع بديل، وهي المحاولة التي نجد لها مضاهياً مسّ الميتافيزيقا وهي محاولة الغزالي. لقد بيّن الغزالي تهافت الفلاسفة بتوسيع الإمكان المفهومي الفلسفي وتبعاً لذلك الإمكان التخيلي الفلسفي، لقد اعتبر أوضاع الفلاسفة تخمينات وتحكّيمات وظنوناً وتخيلات، وليست براهينها كما ادّعا كبارها الهندسيات يقينية<sup>(1)</sup>. يقول مثلاً عن دليل من أدلتهم: «فهذا أخيل أدلتهم، وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أركُّ من كلامهم في هذه المسألة، إذ يُقدِّرون ههنا على فنون من التخيلات لا يتمكّنون منها في غيرها، فلذلك قدّمنا هذه المسألة، وقدّمنا أقوى أدلتهم»<sup>(2)</sup>.

وظفق يضع احتمالاتٍ مفهوميةٍ أخرى، يقول: «ليُعلم أنّ المقصود تنبيه من حَسُن اعتقاده في الفلاسفة، وظنّ أنّ مسالكهم نقية من التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مُطالب مُنكر، لا

(1) الغزالي أبو حامد. تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة، ص 181.

(2) المرجع السابق، ص 96.

دُخول مُدَّع مُثَبَّت؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مُختلفة، فألزمهم تارةً مذهبَ المعتزلة وأخرى مذهبَ الكرامية؛ وطوراً مذهبَ الوقفية، ولا أنهض ذاباً عن مذهبٍ مخصوص، بل أجعل جميعَ الفِرَقِ إلْباً واحداً عليهم، فإن سائر الفِرَقِ ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدِّين، فلنتظاهر عليهم فعند الشَّدائد تذهب الأحقاد<sup>(1)</sup>. لقد كان الغزالي يعترض أكثر مما يُعارض.

كيف يُمكن أن نقرأ آثار ذلك؟ يُمكن من جهتنا أن نُميِّز الأثر الآتي: ليس ما وضعته الفلّسفة سوى وضع، وللذهن أن يضع ما يشاء مُتجاوزاً أكثر فأكثر التقيّد بالأعيان المحسوسة. وسيظلّ الوضع والتشريع الفكري هو العمل الذي لا يخلو منه عمل فلّسفي، وما اقترحه ابن تيمية والغزالي لا يشذّ عن القاعدة، ونجد ابن تيمية لا تبلغ به الفطنة إلى أن يدرك أنّ ما وضعه أيضاً لا يعدو أن يكون وضعاً، لقد اعتبر هو ما وضعه تنبيهاً على الفِطرة، ولكن هل الأمر كما رأى؟

أما الغزالي فكان يفظن، إذ يرُدُّ، على أنّ ما يضعه من بدائل مفهومية وتخيلية ليس إلا وضعاً.

سُنحاولُ أن نتجاوز الإسهام التيمية، وسنفتح على رؤية جديدة ترى أن الفلّسفة هي صناعة لوضع المفاهيم كرؤية دولوز وهو صاحب العبارة السابقة ورؤية غرانجي.

لقد كان للوضعية في الرياضيات والمنطق الحديثين أثرٌ عظيمٌ في العودة لتقويم المعرفة الفلّسفية، وتحقيق تقدّم في نتائج التقويم، بسبب الانتباه على أنّ الرياضيات ومنطقها هما من يستحقّان صفة الإلزام، ما عاد يُقبل أن تُعدّ الفلّسفة إلزامية وقياسها مؤدّباً للعلم الحقيقي واليقيني.

تشارك الرياضيات والفلّسفة أكثر من غيرها من المعارف في الوضعية الذّهنية، إنّ الأنساق الرياضية كالأنساق الفلّسفية تتصف بالوضعية الشديدة، إلا أنّ التوليد في النسق الرياضي إلزامي عكس التوليد في النسق الفلّسفي. إنّ الأحكام الرياضية تحليلية ولا نسعى سوى إلى نشر ما انطوت عليه المُقدّمات

(1) الغزالي. تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 82-83.

الأولى. يُقال الأمر نفسه على مُقَدِّمات الفِلسفة، ذلك أنها هي كذلك لا تأتي من الواقع بما يصير الحكم به تركيبياً ولكن اشتباه المفاهيم يسمح بالتوليد غير الضروري للأحكام.

إما أن ننتع عمل الرياضيات ومنطقها بأنه بُرهاني ونُخصِّص صفة حجاجي لعمل الفِلسفة، وإما ننتع عمل المعرفتين كليهما بأنه برهانيّ مع تمييز البُرهان الرياضي من البُرهان الفِلسفي، ولا مُشاحّة في الاصطلاح.

ووصف ما تقوم به الفِلسفة بأنه حجاجي لا يعني أكثر من معنى المُخاطبة والأخذ في الاعتبار مُخاطباً ما، مما سيعود بالأثر على القول الفِلسفي فيجعله خطاباً وإبلاغاً، وحتى إن حرص الفيلسوف أن يُكفّر آثار المُخاطبة فإنه لن يتمكّن سوى من التظاهر بعدم المُخاطبة، فيتصرّف كما لو أن لا وجود لمُخاطب.

سنسعى إلى بيان حضور جميع الأبعاد التي حاولت الرؤية الفِلسفية أن تتنكر لها، فهي لم تعترف إلا بالصورة التي تكون فيها بُرهانية لا تُخاطب فيها أحداً جاهدة لإقناعه، ونقصد الأبعاد الحَظائية والجدلية والشعرية. سنسعى أيضاً إلى استخراج مُقتضيات تتعلّق بالحجاج، وبذلك تتمّ مُجاورة أوسع للرؤية الفِلسفية عن نفسها، كما تمّ ترسيخه في المَتن الذي جعلناه مدار البحث في الباب الأول.

غايتنا هو تغيير وُجهة نظرنا عن الاستعارة والتمثيل باعتبار الوظيفة التي يقومان بها في بناء المعرفة الفِلسفية، ولا شكّ في وظيفتهما التعليمية؛ هذه الوظيفة التي لم يتنكر لها فلاسفة الرؤية التي نُجادلها. ويستلزم الأمر لتحقيق الغاية المُشار إليها التمهيد بتغيير وُجهة نظرنا عن حقيقتي الاستعارة والتمثيل ووظيفتهما. سنُفان بين رؤيتين للاستعارة:

1 - الرؤية الاستبدالية، ويُمكن أن نعتبر الرؤية الفِلسفية مُؤدّية إليها، وهي تشترك مع الرؤية البلاغية، فِكلا الرؤيتين وردتا على النتائج نفسها، وذلك لسببين:

كِلاهما أسّسا رؤيتهما على افتراض الزوج المفهومي: الحقيقة/المجاز، وكِلاهما انطلقا من رؤية خاصة لعلاقة اللفظ بالمعنى تفترض إمكانية الانفصال بينهما.

2 - الرؤية التفاعلية، وهي التي يُمثلها قديماً ابن تيمية وهي ترى أنّ الاستعارة نتاج تفاعل بين أجزاء الجملة ولا يمكن إعطاء بديل لها. وحديثاً تُمثلها مجموعة من الأطروحات، كأطروحة ريتشاردز وماكس بلاك (Max Black) ولايكوف وجونسون. سينتج من تصوّر الاستعارة وفق هذه الرؤية اعتبارها ذات وظيفة معرفية إبداعية.

وسيرفع مع لايكوف وجونسون من مقام الاستعارة حتى تصير في مستوى المفهوم، لن تعود الاستعارة مجرد عبارة ثانوية عما هو مفهومي. إنّ الاستعارة تقوم بوظيفة البناء والفهم.

والنتيجة التي يمكن تحصيلها هي أنّ الاستعارة والتمثيل لن يكونا غريبين عن النصوص الفلسفية، ولن تكون الاستعارة والتمثيل مجرد ألفاظ للترزين والزخرفة، بل هما مما يتفاعل داخل النصوص لخلق المعنى وتوليده وتشكيله.

تولدت لدى بعض الفلاسفة المُحدثين الفطنة بالبُعد الاستعاري والتمثيلي للفلسفة، منهم من اعتبر الفلسفة استعارية كلها، كما هو الشأن بالنسبة لبعض الوضعيين المناطقة، ومنهم من اعتبر أنها مجال خصب للاستعارات والتمثيلات، كما هو الشأن بالنسبة لفلاسفة اللغة العرفية. إلا أنّ هذه الطوائف الفلسفية ما حكمت بما حكمت به من استعارية الفلسفة حتى اعتبرت ما تقوم به خارجاً من دائرة المجاز.

ونجد محاولةً لبيرغسون لوضع نظرية في الإبداع الفلسفي، ولكنها نظرية لا تخرج عن أن تكون تكييفاً لفهمه الفلسفي الخاص، رغم أنه أنزل الصورة منزلة أعلى من المفهوم، ولكنها أدنى من منزلة ما يعتبر المصدر. وليس المصدر سوى ما وضعه تحت مُسمى البديهة أو الحدس أو الاستبصار (Intuition)، وهو أهم مفاهيمه الفلسفية الموضوعية. وكذلك الشأن بالنسبة لنتشه، ويُحمد له قلبه للزوج المفهومي الذي نعتبره المُسلمة الأساسية التي أسست للرؤية التي جعلناها مُنطلقنا في هذا البحث، وقد يكون من آثار ذلك اتساع استخدام التمثيلات والاستعارات في نصوصه، ولكن هل يقتضي ذلك عدم وجود مفاهيم فلسفية هي مُوجهات أساسية ومعالم؟ إنّ ذلك يجعلنا نُثبت ما يأتي: بدل أن نُقابل بين الحقيقة والمجاز، دَعونا نُقابل دائماً بين المفهومي والاستعاري أو التمثيلي.

وعلى نهج نيتشه نجد كلاً من هيدغر ودرّيدا ورورتي لا يكتفون بالتنبيه على حضور الاستعارات والتمثيلات في الفلسفة، مُعتبرين ما يقومون به خارج ما يحكّمون عليه من أنه استعاري، ولا يُنزلون الاستعارة منزلة دون أو فوق المفهوم، بل ينتقلون إلى محاولة تجاوز الزوج المفهومي: الاستعارة/ الحقيقة، مُعتبرين أنه من وضع الميتافيزيقا التي يحاولون تجاوزها.

نُبدى الملاحظة الآتية: في كلّ هذه المُحاولات لا نخرج، في حُكمنا على الفُلسفي في علاقته بالاستعاري، من وضع فكري فُلسفي، وضع يحكّم من داخل الفُلسفة لا من خارجها، فيبطل أثر الحُكم لأنه لا يعمل سوى على تحليل حُكم فكري مُخالف للأوضاع السابقة وهو موضوع وضعاً. ونحن إذ نُريد أن نحكّم أمام خيارين: إما أن نضع نحن أيضاً وضعاً فُلسفياً ونؤسّس وجهة نظر جديدة موضوعة وضعاً، فلن نعمل سوى على إضافة وضع جديد للأوضاع السابقة، ولكن ماذا سيُضيف الفُلسفي للفُلسفي سوى أمر هو من طبيعة واحدة؟ فهو لا يُضيف في الحقيقة شيئاً، وإما أن نخرج من مجال الفُلسفة وننتهي إلى مجالات أخرى، ولكن لن نخرج حتى ينفلت منا ما نُريد تمييزه، لأننا ابتعدنا كثيراً، وصار الذي نريد الحُكم عليه غريباً، وستصدّق أحكامنا لا عليه فقط، بل عليه وعلى غيره فتصير أحكامنا مُبتذلة.

هذه مفارقة من المُفارقات التي لم نجد الخلاص منها إلا بصعوبة، ويُمكن لذلك أن نقترح ما يأتي: وجدنا مخرجاً من خلال السماح لأنفسنا بالوضع أيضاً، ونحن نقترح أن نضع نظرية للاستعارة والتمثيل الفُلسفيين، نُراعي فيها خصوصية المعرفة الفُلسفية، وخصوصية المفاهيم والأسئلة التي تضعها. وسنستعين بتصوّر خاص للاستعارة والتمثيل نميل فيه إلى عدم اعتبارهما مُجرّد استبدال، وسنجعل فيه الاستعارة بمعّية التمثيل في منزلة المفهوم كما يُعينا على تصوّر ذلك كلّ من لايكوف وجونسون. لن يكون إلا حُكماً مُبتذلاً الحُكم بأن الاستعارة والتمثيل مما يحضّر في النصوص الفُلسفية، ولن نتجاوز الابتدال حتى نُبين ما يُميّز استعمالهما فُلسفياً، وحتى نُبين مُميّزات الاستعارة والتمثيل حينما يكونان فُلسفيين، وليس هذا المُميّز سوى الفكر. ونستلهم مفهوم الفكر كما تمّ بناؤه عند عبد القاهر الجرجاني.

لا نُنكر أننا صرنا في المراحل الأخيرة من البحث نميلُ إلى تقديم الفكر بافتراض كونه دائماً شبه مُكتمل وسابقاً للتمثيلات والاستعارات، مما يجعلها لا تطلب الفكر حتى تتحوّل إلى أكثر التمثيلات والاستعارات معنوية وبعداً عن الاختزال في أعيان محسوسة. ولذلك نميل إلى الرفع من قيمة النظر بدل الحسّ، كما يُبيّن ذلك كاسيرر (Cassirer)<sup>(1)</sup> وكواين<sup>(2)</sup> (Quine) وأنصار النظر والفكر لا أنصار الحسّ ممن يُحاول إرجاع المعرفة البشرية إلى عناصر لا علاقة للعقل والنظر والفكر الإنساني بها. ولكن هذا لا ينفي العلاقة الجدلية بين الفكر والاستعارة، حتى يصعب تمييز فكر خالص أو استعارة وتمثيل خالصين.

هذا الذي نعد به الآن، وسنحاول أن ندعم نظريتنا عن التمثيل والاستعارة الفلّسفيين بتمثيلات تُشير إشارة أقلّ تجريداً إلى ما كان في البداية مُجرّد أفكار نظرية.

(1) Voir, Ernst Cassirer, Introduction au premier tome de *Philosophie des formes symboliques, le langage*, trad par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Minuit, Paris, 1972.

(2) Voir son livre: *Le mot et la chose*, op. cit.



## الفصل الأول

# تقويم رؤية الفلاسفة لنفسها قديماً،

## مثال ابن تيمية

### تقديم

سنسعى في هذا الفصل إلى صُحبة ابن تيمية في تقويمه لنظريتي التصوّر والبُرهان المنطقيين، ويُعتبر هذا الفصل تمهيداً لتغيير وجهة نظرنا عن الفلاسفة في مستوى التصوّر ومستوى الاستدلال، ينتهي بنا إلى اعتبارها صناعةً لوضع المفاهيم، مما يجعل استدلالها غير مُلزم.

وسنبداً في ما يأتي بدراسة تقويم ابن تيمية لنظرية التصوّر.

### المبحث الأول

#### تقويم نظرية التصوّر من لدن ابن تيمية

بعد أن عرضنا نظرية الحدّ عند الفلاسفة على الأنظار وكشفنا عن بعض ما يختفي وراءها من مُسلمات. نعرّض الآن نظرية ابن تيمية وهي وضع اصطلاحي جديد ينطلق من مُقدّمات مُخالفة للوضع الاصطلاحي السابق.

نعتبر أنّ ما حكم به ابن تيمية على نظرية الحدّ الفلاسفية يصدّق على نظريته أيضاً، فهي وضع اصطلاحي وإن كان يضع الاصطلاحي مُقابل الفطري، ويرى أنّ ما سيحكم به هو الفطري، أي إنّ دعواه هي أن ما سيحكم به ليس وضعاً اصطلاحياً بل إقراراً لما هو فطري في الإنسان، يقول: «ولكن ليس الأمر كذلك

فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص مُعَيَّن، ولا يُقَلَّد في العقليات أحد»<sup>(1)</sup>.

يعتبر ابن تيمية إذن ما بناه الفلاسفة من بناء وضعياً وكُلّ الأزواج المفهومية، كزوج: الذاتي/العَرَضِي، الذاتي/اللازم، البديهي/النظري، هي أمور مُنشأة لا تدلّ على حقيقة الأمر.

لا ينفك ابن تيمية يحكم بأن ما أوجبه الفلاسفة ليس إلا اصطلاحاً كما في قوله: «فإن ما ذكروه من لزوم أخذ الجنس القريب أمر اصطلاحى»<sup>(2)</sup>.

اعتبار صناعة المنطق أمراً وضعياً يُقابل ما فطر الله عليه الناس جعل ابن تيمية يتخذ تجاهه موقف الرّفْض، حيث نزع عنه كُلّ فضيلة، فماذا تُضيف الأمور الاصطلاحية الوضعية إلى فطرة الإنسان. في بداية كتاب الردّ وكأنما هو خلاصة خلاصاته يحكم بأن «المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»<sup>(3)</sup>. إن الأمم كانت قبل أمة يونان تتصور الأشياء دون حاجة إلى اصطلاحات أرسطو.

لنرّ بالتفصيل كيف ردّ ابن تيمية على المنطقيين، وفكّك أزواجهم المفهومية، وكشف عن مُسلّماتهم النظرية.

لقد أشرنا فيما سبق إلى أنّ الفلاسفة اعتبروا الأجناس والأنواع مُستقلة وواقعية، أي إنّ الكلّيات عينية: الصورة الذهنية تُطابق الصورة الموجودة في الأعيان. جعل أفلاطون هذه الأجناس وهذه الأنواع مُستقلة في عالم هو عالم الصُّور المثالية. وأنزل أرسطو هذه الصُّور وضمّنها العالم المحسوس. هذا أصل من أصول الفلاسفة، فهم يجعلون للعالم نظاماً ثابتاً وقاراً ولا يسع الإنسان سوى أن يُطابق بعقله أو ذهنه هذا النظام. يقول ابن تيمية كاشفاً عن هذا الأصل: «فالأصل الأول: قولهم: إنّ الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها،

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 26-27.

(2) المرجع السابق، ص 23.

(3) المرجع السابق، ص 3.

وهذا هو قولهم بأن حقائق الأنواع المطلقة التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات موجودة في الأعيان<sup>(1)</sup>.

يرى ابن تيميّة عكس ذلك أنّ الكليات ذهنية، نعم لا يتنكر لوجود أعيان الأشخاص، ولكن على الأقل يعتبر الأذهان مسكن الكليات الوحيد.

ويبرز ابن تيميّة أنّ الفلاسفة غلطوا حين أسقطوا الثبات الذي في الذهن على الأعيان، فظنّوا أنه ما دامت الماهية ثابتة في الذهن فهي موجودة مُشخّصة ثابتة في الأعيان: «وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعلم ويُراد ويُميّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قَطْع النظر عن وجودها في الخارج، فتخيّل الغلط أنّ هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج<sup>(2)</sup>». الثبات في الخارج غلط: «وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان<sup>(3)</sup>».

الأصل هو أنّ إدراك الحقائق يستلزم سبق الإدراك والفهم. الفهم هو الأصل كما نصّت على ذلك علوم المعرفة (Sciences cognitives)، والأذهان فيما تحكم به شبه مُستقلة عن الأعيان، فالتقديم فيها والتأخير لا علاقة له بما في الأعيان، واعتبار أنّ ما أسقط من الذهن على الخارج هو ما يوجد حقاً مُستقلاً في الخارج مُجرّد وهم: «فليس إذا فرضنا هذا مُقدماً وهذا مُؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك<sup>(4)</sup>».

## 1 - استغناء التصوّرات عن الحدود<sup>(5)</sup>

ينصّ ابن تيميّة على أنّ الفلاسفة وقعوا في الدّور أو في التسلسل، ذلك أنّ الفيلسوف الذي يعتمد منطق أرسطو يدّعي إمكانية إدراك ماهيات أو حقائق الأشياء

(1) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 64.

(2) المرجع السابق، ص 64.

(3) المرجع السابق، ص 25.

(4) المرجع السابق، ص 71.

(5) ابن تيميّة. نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 186.

بالتنبه على ما هو ذاتي فيها. ولكن الذاتي لا يُعرف حتى تُعرف الحقيقة، وهذا دور (إدراك الحقيقة يحتاج إلى إدراك الذاتي وإدراك الذاتي يحتاج إلى إدراك الحقيقة)<sup>(1)</sup>.

نعم يخرج المنطقي لتعريف الشيء إلى البحث عن جنسه وفصله، ولكن هذه اصطلاحات وتحكمات، فكأنّ الفيلسوف لا يعرف الشيء إلا بما اخترعه هو نفسه للتعريف به، فكأنّ لسان حاله يقول لا أعرف الحقيقة إلا بما أضعه أنا وأعتبره حقيقة. ولا بأس في أن يخترع للأشياء حقائق، ولكن الغلط في ادّعائه أنها حقائق مُطلقة، ولا يُمكن تصوّر الأشياء إلا بما قدّره هو في ذهنه.

يُعطي ابن تيمية مثالا على ذلك مُؤكّداً وقوع الفلاسفة في الدّور: «مثال ذلك: إذا قدّر أنه لا تُتصوّر حقيقة «الإنسان» حتى تُتصوّر صفاته «الذاتية» التي هي عندهم «الحيوانية» و«الناطقية». وهذه «الحيوانية» و«الناطقية» لا يُعرف أنها صفاته «الذاتية» دون غيرها حتى يعرف أن «ذاته» لا تتصوّر إلا بها. وأن «ذاته» تتصوّر بها دون غيرها، ولا يُعلم أنّ «ذاته» لا تتصوّر إلا بها حتى تُعرف ذاته»<sup>(2)</sup>.

## 2 - إمكانية البرهان على الحدود

يُنكر ابن تيمية عدم إمكانية البرهان على الحدود وهو يعتبر الحدود إخبارات، وقد رأينا أنّ البرهان على الحدود عند الفلاسفة ممنوعٌ لأنه يؤدي إلى التسلسل. نعم قد تكون البراهين مُساعدةً في حدّس الحدود، لكنها لا تصلح طريقة لاصطيادها. وهذا يُؤكّد أنّ الحدود عند الفلاسفة أمور بديهية أي إنها تفجأ المُحدّد، ولا يُمكن أن يمرّ إليها بتوسّط. ولكن ابن تيمية يرى أنّ التحديد إخبار، ورأيه هذا سيفتح له إمكانية الاعتراض على المنطقيين، فماذا لو كان الحادّ مُخطئاً، فعلى الحادّ أن يُقدّم الدليل على صحة حدّه يقول: «إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلاً على صحة الحدّ، امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوّز عليه الخطأ»<sup>(3)</sup>.

وما دام الحدّ مُستدلّاً عليه فإنّ كلّ دليل يُصبح بدوره مُحتاجاً إلى دليل، «فيقال: إذا كان الحدّ قول الحادّ، (والقول مُجرّد قول قيل في زمن ما ومكان)،

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 77.

(2) المرجع السابق، ص 79.

(3) المرجع السابق، ص 37.

فالحاد إما أن يكون قد عرّف المحدود بحدّ، وإما أن يكون عرّفه بغير حدّ. فإن كان الأول فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأول (أي يجب تقديم الدليل على أن الحدّ حدّ)، وهو مُستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعِلل، وهما مُمتنعان باتفاق العقلاء»<sup>(1)</sup>.

يشهد تاريخُ التعريفات على التعدّد المفهومي لها، وهو يُؤكّد أنّ التصورات مُستغنية عن الحدود، وأنّ الحدود تتبع ما في الأذهان. ونأخذ مثال الحدود النحوية، يقول ابن تيمية: «إنّ النّحاة ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدّاً وكلّها مُعترض عليها على أصلهم»<sup>(2)</sup>.

يُعلم إذن أنّ الحدّ يتبع الفهم وما قدره الذهن. ونستبق القول فنقول: إنّ التعريف يتبع أيضاً الإطار النظري والمفاهيمي (المفاهيم لا العادية منها، بل الأزواج المفهومية الموضوعية)، وهذا يصدّق على ما وضعه ابن تيمية ذاته.

### 3 - استعصاء الحدود<sup>(3)</sup>

يعترفُ الفلاسفة أنفسهم أو من أخذ بتصورهم المنطقي باستعصاء الحدود بالشرط الذي وضعوه، ذلك أنّ الأذهان والأفهام حرة ومُريدة وتخترع حسب الحاجة، والأذهان أوسع من الأعيان. ويعتبر ما ألزم به الفلاسفة من شروط التحديد تضييقاً لواسع الفهم، وكبحاً لإرادة الاختراع.

إنّ كون البسيط كالعقول المُفارقة لا يُعرّف عند الفلاسفة، دليل على أنّ نظرية الحدّ عندهم تستند إلى تصوّر (فهم) مُعيّن للوجود، ويعتمد أوضاعاً اصطلاحية خاصة «إنّ الحدود الحقيقية إنما تكون الحقائق المُركّبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل. وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقول فليس له حدّ، وقد عرفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم»<sup>(4)</sup>. ويجعل ابن تيمية ما سبق دليلاً على استغناء التصورات عن الحدّ.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 8.

(2) المرجع السابق، ص 8.

(3) ابن تيمية. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 184.

(4) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 9.

والجسّي والشخصي أعرف في نظر ابن تيمية من البسائط التي لا حدّ لها عند الفلاسفة: «بل إذا أمكن معرفة هذه (أي البسائط) بلا حدّ فمعرفة تلك الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الجسّ، وأشخاصها مشهودة»<sup>(1)</sup>.

يورد ابن تيمية قولاً للغزالي يعترف فيه باستعصاء الحدود وفق الشروط التي وضعها الفلاسفة، ذلك أنّ الفلاسفة ألزموا أنفسهم البحث عن الجنس القريب للشيء المحدود، ولكن غفلة الحادّة قد تجعله لا يقع على ما هو أقرب الأجناس إلى المحدود، وألزموا أنفسهم بعد أن وضعوا الزوج المفهومي الذاتي واللازم، البحث عن الفصول الذاتية، والذاتي يشبه باللازم، وهو يحتاج إلى تفكيك يُريح من البحث الواهم عما هو ذاتي. وألزموا أنفسهم أن يأتوا بجميع الفصول الذاتية، ولا يُؤمن أن ينسى الذهن أحد هذه الفصول، وألزموا أنفسهم أخيراً أن يأتوا بالفصول الأولية لجنس الشيء المحدود، ولا يُؤمن أن يقفز الذهن على الأولي ليأخذ بغير الأقسام الأولية للجنس<sup>(2)</sup>. إنّ الفلاسفة أنفسهم انتبهوا إلى قُصور النظرية التي وضعوها والأزواج المفهومية التي اخترعوها.

يلزمنا بمعونة ابن تيمية تفكيك الأزواج المفهومية التي وضعها المنطقيون لفتح الطرق وتوسيع المضائق.

#### 4 - تفكيك الأزواج المفهومية

سنأخذ جملة من الأزواج التي فكّكها ابن تيمية:

الذاتي/اللازم

الخارج/الداخل

البديهي/النظري

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 9.

(2) يقول أبو حامد: «فمن عرف ما ذكرناه في مشاركات الاشتباه في الحدّ، عرف أنّ القوّة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كلّها، إلا على الندور، وهي كثيرة»، الغزالي أبو حامد. معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990، ص 270.

إنّ ادّعاء الفلاسفة بلوغ الحقائق والماهيات لافتراضهم وجود هذه الحقائق خارجاً، ادّعاء يُبطل منذ البداية كلّ محاولة للتحديد وفق الشروط التي وضعوها، وفي حدود المفاهيم الزوجية التي اخترعوها.

لا وجود لبديهيّ مُميّز مُطلقاً عن نظري، والفلاسفة يدّعون القُدرة على تمييز ما هو بديهي عما هو نظري، أي مُكتسب عبر وسائط: «وحينئذ يُقال: كون العلم بديهيّاً أو نظريّاً هو من الأمور النسبية النظرية»<sup>(1)</sup>.

إنّ البديهي أمر إضافي ولا وجود لبديهي مُطلق، والأمر يصدّق على ضده أي على النظري، يقول «إذن يتّيقن زيد ما يظنّه عمرو، وقد يَبْدَه زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو»<sup>(2)</sup>. والمُنطلق التّيمي في حكمه هذا هو: اعتباره كل ما نحكم به ذهني، أي كلّ ما نحكم به لا يعدو أن يكون فهماً خاصّاً<sup>(3)</sup>.

نعلم أنّ من أكبر دعاوى الفلاسفة قُدرتهم على الفصل بين ما هو ذاتي ولازم، أما ابن تيمية فيرى أنها أمور اعتبارية وتتبع أفهام الناس، فكون الأمر ذاتياً ليس مُطلقاً. وكون الأمر ذاتياً يُساوي: أعتبر الأمر ذاتياً أو أعدّه ذاتياً: «وليس بين ما سمّوه ذاتياً وما سمّوه لازماً للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه»<sup>(4)</sup>.

يصدّق الأمر على تقسيم الدلالات المعروف، وهي دلالة المُطابقة ودلالة التضمّن ودلالة الالتزام. فهذه تتبع كذلك تقدير الأذهان فدلالة المُطابقة هي التي أعدها كذلك، ولا يُمكن أن يدعى أنّ ما اعتبره دلالة مُطابقة أو ما أعدّه ماهية هو ما الأمر عليه حقاً.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 13.

(2) المرجع السابق، ص 14.

(3) ابن تيمية. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 189.

(4) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 24.

«فالماهية بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة، وجزؤها المُقَوِّم لها، الداخل فيها، الذي هو وصف ذاتي لها، بمنزلة المدلول عليه بالتضمّن؛ واللازم لها، الخارج عنها، بمنزلة المدلول عليه بالالتزام، إنّ تقسيم الأمر إلى ما هو داخل وما هو خارج تحكّم. ومعلوم أنّ هذا أمر يتبع ما يتصوّره الإنسان، سواء كان مُطابِقاً أو غير مُطابِق، ليس هو تابع للحقائق في نفسها»<sup>(1)</sup>.

يبدو أنّ مُنطلقاً أساسياً للتفكيك الذي قام به ابن تيميّة قد ظهر من خلال ما قلناه سابقاً؛ فكلّ زوج مفهومي يُرفض على أساس اعتبار إرادة المُتكلّم هي الأصل. المُطلق الذي لا يمكن تفكيكه، والحقيقة النهائية التي تثبت حين نُفكّك ما نُفكّك، هو أنّ كلّ ما يُتصوّر يفترض أن لا حقيقة خارجية، بل حقيقة مُتصوّرة في الأذهان. لا يجد الذهن في الأخير إلا نفسه مسجوناً فيها، والحدّ مُجرّد قول لقائل يحمل معنى ومُراداً. هذا ما لا يُمكن رفضه.

#### 5 - الحدّ إخبار يكذب ويصدق

لا يعدو أمر الحدّ أن يكون إخباراً، والإخبار يستلزم وجود مُخبرٍ بكسر الباء ومُخبر بفتحها، وقد كانت عناية الفلاسفة بالخبر فقط. وابن تيميّة يُخالف المنطقيين الذين اختاروا بمحض إرادتهم الواضحة للمفاهيم ألا يكون التصوّر مسبقاً بخبر؛ إذ اعتبروا الحدّ مُفرداً حتى ولو بدا أنه مُركّب. يقول ابن تيميّة: «إنّ الحدّ مُجرّد قول الحادّ ودعواه، فإنه إذا قال: حدّ الإنسان مثلاً إنه الحيوان الناطق أو الضاحك فهذه قضيةٌ خَبَرِيّة، ومجرد دعوى خَلِيّة عن حُجّة»<sup>(2)</sup>. ويؤكد قائلاً: «وإذا عُرف أنّ مُجرّد الاسم ومُجرّد الحدّ لا يُفيد ما يُفيده الكلام بحال، علّم أنّ الحدّ خبر مبتدئ محذوف لتكون جُملة تامة»<sup>(3)</sup>.

الأصل هو الإخبار بلفظ حامل لمُراد مُتكلّم ما، والحدّ لا يُطابق المحدود مُطابِقةً تامةً، ولا يُمكن أن يكون المحدود في الأعيان هو ما يُريده المُتكلّم، ولا يُمكن أن يكون إدخاله لبعض الصفات أو إخراجها لها إلا مُستقلاً بإرادته

(1) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 25.

(2) المرجع السابق، ص 32.

(3) المرجع السابق، ص 36.



الخاصة؛ فالصفات الداخلة في الماهية تعود إلى ما دخل في مُراد المُتكلّم بلفظه، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مُراده بلفظه.

## 6 - حرية الذات في الاختراع

يبلغ الأمر بابن تيمية جعل الذات حرة في الاختراع، واستخدام لفظه الاختراع ذاتها، ويُذكرنا هذا بالحرية التي اعتبرها ديكارت ما يشترك فيه الإنسان مع الله. فحتى لو أنّ كلّ الدواعي دعت إلى أن أثق بما يعرض على ذهني فللذهن أن يحكم بصددها، يقول: «وكلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مُجرّد وضع واختراع، إذ يقدر كلّ إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر»<sup>(1)</sup>. وتأكيداً لحرية الإنسان في الوضع يقول: «إذ مضمون هذا كلّهُ أن يأتي شخص إلى صفات مُتماثلة في الخارج، فيدعي أنّ الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه»<sup>(2)</sup>.

مُرادُ التكلم إذن هو المرجع النهائي في الحُكم على الحدود، وتبعاً لحاجة المُخاطب للتعريف يكون التعريف. وقد يكون المُخاطب في غنى عن التعريف، وطلبه وقصده التعريف مسبق بالشعور<sup>(3)</sup>.

## 7 - تبعية الحدّ لأحوال المُخاطب

إنّ للمُخاطب أحوالاً تبعاً لها يكتسب الحدّ صوراً له، ولن تكون الصورة التي اقترحها المنطقيون سوى إمكانية من الإمكانيات غير المُطلقة. أحد هذه الأحوال أن يستغني المُخاطب عن الحدّ الذي هو لفظ؛ فهو مُتصوّر للمعنى دونه. لا أحتاج إلى لفظ الفرس - إن تصوّرت الفرس - وقد سبق لي أن تصوّرتها؛ فهل أحتاج إلى أن تصوّر لي، إلا أن يكون التصوير لما تصوّرتَه قبلاً أو تفصيلاً لما لم أكن قد تبينته في الفرس لحظة أبصرتها. وأنا في

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 68.

(2) المرجع السابق، ص 68.

(3) المرجع السابق، ص 61.

غنى عن أن يُحدّد لي الفرس. «إنّ الحدّ إذا كان هو قول الحادّ، فمعلوم أنّ تصوّر المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ. فإنّ المتكلم قد يتصوّر معنى ما يقول بدون لفظ، والمُستمع قد يُمكنه تصوّر تلك المعاني من غير مُخاطب بالكُليّة. فكيف يُمكن أن يقال: لا تُتصوّر المفردات إلا بالحدّ الذي هو قول الحادّ؟»<sup>(1)</sup>.

يكشف ابن تيميّة عن مُسلمة أساسية عند الفلاسفة، وهي: إنهم يتصرّفون كما لو أنّ الوجود خالٍ من أيّ مُخاطب، ولكن الحقّ أن الوجود مليء بهم، والقول لا يُمكن إلا أن يحمل آثارَ مخاطبةٍ ما.

يندرج النصّ المُستشهد به سابقاً ضمن النصوص التيمية التي تُحاول إثبات إمكانية التّصوّر دون الحاجة إلى الحدّ. ويستدلّ ابن تيميّة على الإمكانية السابقة بواقع نقض الحدود ومُعارضتها، وهو الأمر الذي يشهد له تاريخُ العلوم، وهو يُؤكّد أنّ التّصوّر سابق الحدّ دائماً؛ إذ كيف يُمكن أن يعترض من لا يحمل تصوّراً للمحدود الذي عليه الخلاف<sup>(2)</sup>.

حال أخرى يكون فيها غير مُدرك للمحدود، وهذا يحتاج إلى أن يُوصف له المحدود ولا تكفي صفة واحدة: «وأما من لم يكن مُتصوّراً له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود»<sup>(3)</sup>.

وَيُمائل ابن تيميّة حال المُخاطب الثاني بالسائل عن اسم في غير لغته، أي إنّ حال من لم يعرف المُسمّى، فيحتاج إلى وصفه له، حال من لا يعرف اسماً في لغة غير لغته، أو اسماً غريباً في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، ولكن يحتاج إلى تعريف مُسمّاه<sup>(4)</sup>.

تنضاف أحوال أخرى للمُخاطب إذا أخذنا في الاعتبار اللفظ والمعنى معاً، فتتولّد حال يكون فيها قد تُصوّر المعنى بغير اللفظ الذي أُريد به تعريف المحدود، وحال يكون فيها لا مُتصوّراً للمعنى ولا عالماً بدلالة اللفظ عليه<sup>(5)</sup>.

(1) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 11.

(2) المرجع السابق، ص 13.

(3) المرجع السابق، ص 59.

(4) المرجع السابق، ص 48.

(5) المرجع السابق، ص 55.

كُلّ هذه الأحوال تتبعها طُرُقٌ للتعريف مُختلفة، فإما أن يكون التعريف بالتعيين، أي بالإشارة المباشرة إلى الشيء في الأعيان، وإما أن يكون بوصفه لمن لم يستطع إدراكه مباشرة<sup>(1)</sup>.

ولكن غاية الحدّ عند ابن تيمية في كُـلّ الأحوال هي التمييز.

### 8 - غاية التعريف عند ابن تيمية التمييز

غاية الحدود عند ابن تيمية التمييز<sup>(2)</sup>، أي تمييز المحدود عن غيره. فكُلّما كان التمييز أكبر كان الحدّ أنفع، ولكن التمييز ذاته تابع لحاجة السائل إلى التمييز أكثر؛ لأن المحدود غير مُميّز عنده بما يكفيه، ولذلك يُمدّه المُجيب بما يحتاجه، وأما إن كان المحدود مُميّزاً عنده في ذهنه لم يحتجّ إلى ذلك.

لنعدّ إلى الزوج المفهومي الذي هو الماهية والوجود. نجد لابن تيمية تعريفاً يكشف عن مُنطلق أساسي في نظريته؛ فالماهية عنده هي: «ما يرسم في النفس من الشيء» والوجود «هو نفس ما يكون في الخارج منه»<sup>(3)</sup>. لا يُمكن المُطابقة المُطلقة بين ما في الذهن وبين ما في الخارج؛ إذ نجتزئ ملامح ومجالي الشيء. يقترب الوجود بالمعنى التيمي من الشيء في ذاته عند كانط. كيف والأذهان لا تُطابق الوجود العيني كما هو. ينتج مما سبق أنّ الحدّ لا يُمكن أن يقف على حقيقة الوجود مُطلقاً، فليس في الوجود إلا أعيان الأشياء، وكُلّ ما هو كُلي أو مُشترك فذهني، وغاية الحدود وفائدتها أن تُميّز.

### 9 - المُماثلة بين الحدّ والاسم

ولذلك يُماثل ابن تيمية بين الحدّ وبين الاسم، يقول: «وهذا يُبين أنّ دلالة الحدّ بمنزلة دلالة الاسم، إنما يُفيد التمييز بين المحدود المُسمّى وغيره»<sup>(4)</sup>. ويقول: «فائدة الحدّ من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 55.

(2) ابن تيمية. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 186-187.

(3) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 67.

(4) المرجع السابق، ص 79.

الشيء المحدود وغيره»<sup>(1)</sup>. ويقول في موضع آخر: «والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم»<sup>(2)</sup>.

المُماثلة بين فائدة الحدّ وفائدة الاسم<sup>(3)</sup> دفعت ابن تيمية إلى جعل الحدّ للتمييز والإشارة<sup>(4)</sup>، أو الإقبال بالذهن إلى الشيء الذي أُشير إليه. يقول: «والتسمية أمر لُغوي وَضْعِي، رجع في ذلك إلى المُسمّي ولغته»<sup>(5)</sup>.

هذا الاختيار أخذ به المُتكلّمون في مُمارستهم، ويستند ابن تيمية إلى قوة التقليد الذي ساد في علم الكلام لينتصر لتصوره عن غاية الحدود وفائدتها: «ولذلك كان الذي عليه عامة الناس من نُظّار المسلمين وغيرهم الاقتصار في الحدود على الوصف المُميّز الفاصل بين المحدود وغيره، إذ التمييز يحصل بهذا»<sup>(6)</sup>. ويقول في موضع آخر: «فيقال: المُحقّقون من النُّظّار يعلمون أنّ الحدّ فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته»<sup>(7)</sup>.

المُماثلة بين الحدّ والاسم ليست مُطلقة؛ فللحدّ وظيفة تفصيل المُجمل، ولكن غاية الغايات هي التمييز، واعتبار هذه الغاية سيجعل ابن تيمية يُولي الأهميّة للألفاظ التي تُنبّه على ما يُميّز الشيء، وكلما وُجد اللفظ الذي يُميّز أكثر استُغني عن اللفظ الذي يُنبّه على المُشترك. يقول: «فلا فَرْق بين قولك: الإنسان حيوان ناطق، وبين قولك الإنسان هو الحيوان الناطق، إلا من جهة الإحاطة والحصص في الثاني لا من جهة تصوير حقيقته باللفظ والإحاطة، والحصص هو

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 39.

(2) المرجع السابق، ص 62.

(3) وهذا الذي جعل بعض الباحثين ينسبون ابن تيمية إلى الاسمية كأبي يعرب المرزوقي وحمو النقاري، يُنظر كتاب الأول: إصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2001، وكتاب الثاني: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، سلسلة بدايات، الشركة المغربية للنشر ولادة، الطبعة الأولى، 1991، ص 105.

(4) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 79.

(5) المرجع السابق، ص 40.

(6) المرجع السابق، ص 75.

(7) المرجع السابق، ص 14.

التمييز الحاصل بمُجرّد الاسم، وهو قولك: إنسان وبشر. فإنّ هذا الاسم إذا فهم مُسمّاه أفاد من التمييز ما أفاده الحيوان الناطق في سلامته عن المطاعن<sup>(1)</sup>. وحتى إن استعنت بالألفاظ الدالّة على الأقدار المُشتركة فإنّ الغايّة هي جمع ما منها سُمّيّز. ولكن التنبية على المُشتركات فيه تطويل: «وإذا كان المطلوب التمييز فإنّ ذاك بالمُميّز فقط دون المُشترك، ولأنه كلّما كان أوجز وأجمع وأخصّ كان أحسن، كالأسماء، فليس الحدّ في الحقيقة إلا اسماً من الأسماء، أو اسمين، أو ثلاثة، كقولك حيوان ناطق»<sup>(2)</sup>.

لما سبق مُقتضى يتعلّق بطريقة الحدّ؛ فإذا كانت أفضل الطُرق عند المناطقة التنبية على المُشترك (الجِنس)، ثم على ما يختصّ به المحدود (الفَصْل)، فإنّ أفضل الطُرق عند ابن تيميّة هي طريقة المُتكلّمين الذين لا يحدّون إلا بالخاصّة المُميّزة الفاصلة دون المُشتركة<sup>(3)</sup>.

والدلالة بالخاصّة أو الفَصْل كافية بالتضمّن أو الالتزام كي تدلّ على الذاتيات، وأما طريقة الفلاسفة فلا تُوصّل إلى تصوير الصفات الذاتية مُشتركةا ومُميّزها على التفصيل<sup>(4)</sup>. وعِلّة ذلك أنّ الصفات المُشتركة لا حدود لها، إذ للذهن القُدرة على تجريد الأقدار المُشتركة بين الأشياء، يقول ابن تيميّة: «أما سائر الصفات المُشتركة فقد لا يُمكن الإحاطة بها»<sup>(5)</sup>.

## 10 - التشبيه والتمثيل عند ابن تيميّة

إذا كان الوُوقُوف على حقيقة الشيء المُطلقة غير مُمكن، فوُجود الأشياء عينيّ ولا وُجود للكليات إلا في الأذهان، فإن ما يتبقّى لنا أو ما نستطيعه هو أن نعرّف الأشياء بتعيينها، أو نعرّفها بالتشبيه والتمثيل.

التمييزُ عند ابن تيميّة تمييزان: تمييز تعيين وتمييز تمثيل. إنّ من لم يسبق له

(1) ابن تيميّة. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 188.

(2) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 10.

(3) المرجع السابق، ص 10.

(4) المرجع السابق، ص 74.

(5) المرجع السابق، ص 75.

معرفة المُسمّى نُعرّفه إياه بالإشارة إليه مُباشرةً لِيُدرّكه دون واسطة. ولكن إن تعذّر تعريفه لغيابه نمّثله أو نُشَبِّهه بمثيله أو شبيهه حتى يستطيع تمييزه، وكُلّما كان التمثيل والتشبيه مُنبهّاً على أوجه التماثل بإعطاء أمثلة وتشبيهات أكثر، يقترب الذهن من إدراك ما يُميّز المُسمّى، وليكن المُسمّى خُلد الماء (Ornithorynque) وهو الحيوان ذو الشكل الغريب، وهو المثال الذي مثل به أمبرتو إيكو في كتابه *كانط وخُلد الماء*، فلا شك أن نقل تصوّره إلى الأذهان يحتاج إلى تمثيله بالحيوانات المألوفة<sup>(1)</sup>.

«وهكذا سائر الخواصّ المُميّزة للمحدود، لا يُعرف بها المحدود لمن لم يكن يعرفه، فتبيّن أنّ تعريف الشيء بتعريف عينه، أو بذكر ما يُشبهه»<sup>(2)</sup>.

ويتحدّث عن الفرق بين التمييزين فيقول: «وبيان ذلك أنّه يذكر من الصفات المُشتركة بينه وبين غيره ما يكون مُميزاً لنوعه... والقدر المُشترك إنما يُفيد المعرفة للعين بالمثال. لا يُفيد معرفة العين المُختصة، إذ الدالّ على ما به الاشتراك لا يدلّ على ما به الامتياز، لكن يكون مجموع الصفات مُميزاً له تمييز تمثيل لا تمييز تعين»<sup>(3)</sup>.

والتمثيل ذاته يصفه ابن تيمية بأنه مُقارب، أي إنّ التمثيل لا يُطابق به الشيء المحدود؛ إذ بالتمثيل نعرف المحدود من خلال شبيهه من بعض الوجوه لا كُله الوجوه، ولكن إعطاء أكثر من مثال، والكشف عن وجوه الشبه بين الشيء الذي تُريد تعريفه والأشياء التي تُشبهه من بعض الوجوه قد يُوقر لنا ما به نستطيع تمييزه، يقول: «ولكن يتصوّر بالتمثيل والتشبيه، ويتصوّر القدر المُشترك بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات. والقدر المُشترك ليس هو فصلاً ولا خاصّة. ولكن قد ينتظم من قدر مُشترك وقدر مُشترك ما يخصّ المحدود كما في قولك شراب مسكر»<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر كتابه بعنوان:

*Kant et l'ornithorynque*, éd Grasset et Fasquelle, 1999.

(2) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 59.

(3) المرجع السابق، ص 56.

(4) المرجع السابق، ص 59.

إنّ في أقوال ابن تيمية ما يُنبئ أنه اعتبر معرفتنا بالأشياء تمثيلية إن لم تكن عينية، أي إنّنا نستعين بالتمثيلات والتشبيهات لإدراك الأشياء، ولتبليغنا هذا الإدراك غيرنا فيتعلّمون ما لا يعلمون. ولكن ماذا لو كان الشيء العيني ذاته يخضع للقاعدة التي أراد ابن تيمية ألا يُطبّقها على الواقع مُشخّصاً، لماذا لا تكون الأعيان ذاتها غير مُدركة سوى بالتمثيل؟ فالأصل في أيّ إدراك سواء أكان عينيّاً أم كان للأنواع هو المجاز، كما تُحاول بعض المواقف الفُلسفية وبعض مُقتضيات علم النفس المعرفي أن تُقنعنا بذلك.

نختصر فنقول: إنّ ابن تيمية لم يردّ على المناطق ولم ينقُض ما بنوه ليرتك بعده الانقراض فحسب، فلقد سعى إلى بناء نظرية بديلة في التعريف تتأسس على أسس، وتنطلق من مبادئ مُختلفة. ويُمكن أن نعتبر مبدأ: إرادة المُتكلم هي الأصل أو لنقل إنّ المقصد هو الأصل، من أهمّ هذه المبادئ أن الحدّ يتبع الفهم وما قدره الذهن، ومن آثار هذا الاعتبار ما يلي:

- 1 - أن يعدّ نظرية الحدّ عند المناطق مُجرّد وضع واصطلاح،
- 2 - أن يعدّ الكليات ذهنية لا في الأعيان، وأن الثبات إسقاط ذهني،
- 3 - أن يذهب إلى إمكانية البرهان على الحدود،
- 4 - أنّ يفكّك الأزواج المفهومية كـ الذاتي/اللازم، الخارج/الداخل، البديهي/النظري،
- 5 - أن يستحضّر عامل الخطاب، فالحدّ في تَبعية لأحوال المُخاطب،
- 6 - أن يعتبر غاية التعريف التمييز لا الوقوع على حقيقة أو ماهية الشيء،
- 7 - أن يُماثل بين الحدّ والاسم،
- 8 - أن يعدّ معرفتنا بالأشياء تكون بالتمثيل إن لم تكن بالتعيين.

نستدرك أخيراً على ابن تيمية بالقول إنّ الأعيان ذاتها إنشاء من إنشاءات الذهن، وأنّ التعيين لا يكون إلا وفي الذهن ما به نُدرك المُعيّن على صورة يُنشئها الذهن، وأنّ التمثيل الذي اعتبره طريقةً للتعريف هو ذاته في تَبعية لفهم

يسنده، فإدراكنا للأشياء مسبوقة بما ننطلق منه من نظر أو فكر، مما يجعل التمييز التمثيلي لا التعيني -فالتعيين المطلق مستحيل- تمييزاً تمثيلاً، ولكن تمييزاً فكرياً وذهنياً أيضاً.

## المبحث الثاني

### تقويم نظرية البرهان عند ابن تيمية: قياس التمثيل بديلاً لقياس الشمول

يرى ابن تيمية أنّ ما جاء به ردّاً على المنطقيين هو ما يُناسب الفطرة، كما تمّ التنبيه عليه، مُعتبراً أنّ القياس البرهاني المُسمى قياس الشمول بالشروط والصُّور التي وضعها الفلاسفة ليس الطريق الوحيد للاستدلال وليس الأفضل. واعتبر أنّ قياس التمثيل هو الأقرب إلى الفطرة، فهو الأقرب إلى ما منه نستمدّ الكلّيات أو الأقدار المُشتركة، وهو الذي يحتفظ بذكرى الأصل أو المصدر الذي هو الأعيان، وهو الذي يقي من توهم الكلّي واقعيّاً لأنه يذكّر الكلّي مصحوباً بجُزئياته التي جُرد منها.

نعبر، وقد كشف عن ذلك أبو يعرب المرزوقي، أن ما به يُخالف ابن تيمية من ردّ عليهم هو اعتباره الكلّي غير واقعي بل ذهنيّاً. إنها خلفيّة أساسية ستشرط الكثير مما سيذهب إليه ابن تيمية<sup>(1)</sup>.

## 1 - الماهيات ليست في الخارج

في نصّين من نصوص كتاب الرد على المنطقيين يرّد ابن تيمية على من ذهب إلى أنّ الماهيات في الخارج، سواء أكان هذا الخارج عالمياً مُفارقاً هو عالم الصُّور المثالية الأزلية أو عالم الحسّ، يقول: «ثمّ تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك، فقالوا: بل هذه الماهيات المُطلقة موجودة في الخارج مُقارنة لوجود الأشخاص. ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المُتأخرين على هذا. وهو أيضاً

(1) ينظر كتاب أبي يعرب المرزوقي، منزلة الكلّي في الفلسفة العربية، في الأفلاطونية والحنيفية المُحدثين العربيتين، جامعة تونس الأولى، 1994.



غلط، فإن ما في الخارج ليس بكُلِّي أصلاً، وليس في الخارج إلا ما هو مُعيّن مخصوص»<sup>(1)</sup>.

طريقُ الفلاسفة هو طريقُ الكشف عن الكُلِّيَّات في الخارج حتى يُطابقتها الذَّهن فيصير عالم النفس مُوازياً للوجود، وترتسم صورة الوجود معقولاً في النفس، هذه غاية الغايات.

لا يلتفتُ في الوجود لما هو مُتغيّر زائل، فالافتراض الأساسي هو أنّ العالم محكوم بنظام، وعلى اللُّغة أن تُحاكي هذا النظام، والقضايا التي تستطيع أن تُحاكي هذا النظام هي التي يلزم المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل التغيّر بحال<sup>(2)</sup>.

ومن القضايا ما لا يحتاج إلى وسط وهي الأوليات؛ إذ يكفي أن نتصوّر الموضوع والمحمول ليقع الاضطرارُ إلى التصديق. أما ما يحتاج إلى وسط فهي التي لا يكفي أن نتصوّر الموضوع والمحمول لنضطر إلى التصديق، لقد تمّ تقسيم القضايا إلى أولي وغير أولي، أو إلى بديهي وإلى نظري.

أما البديهي فهو «ما يكفي تصوّر طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه، فلا يتوقّف على «وسط» يكون بينهما - وهو الدليل الذي هو الحدّ الأوسط...»<sup>(3)</sup>.

إعادة الاعتبار لفعالية الأذهان سيجعل من الأزواج المفهومية السابقة أزواجاً غير ذات جدوى. وسيقوم ابن تيمية ببيان أنه لا وجود لأولي إلا بالإضافة إلى ذهن ما، وكذلك العكس. كون قضية ما أولية بالإضافة إلى ذهن يعني عدم حاجة هذا الذهن إلى دليل. وكون قضية ما نظرية أو غير بديهية أو غير أولية يعني افتقار الذهن المُتصوّر لها إلى دليل. يقول ردّاً على الفخر الرازي الذي اطمأن إلى إمكانية التفريق بين الأولي وغير الأولي: «فإنه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولاً وبعضها ثانياً ولا في الذهن فإن الوسط إنما هو الدليل، سيعود

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 135-208

(2) المرجع السابق، ص 311.

(3) المرجع السابق، ص 89.

الفرق إلى أنّ الأوليات ما لا يفتقر إلى دليل، والنظريات ما يفتقر إلى دليل. وهذا كلام صحيح مُتفق عليه لا يحتاج إلى ما ذكره»<sup>(1)</sup>.

إنّ الأولي وضع فلسفي يشترط شروطاً صعبة التحقق، وهي تمنع العقول من الانتقال وتجاوز ما يُفرض عليها من الحدود. يُفرض على العقل أن يقف عند لازم يلزم لزوماً شديداً عن الملزوم، وشدة اللزوم أو خفته أمر نسبي. ثم إنّ اللازم ذاته يلزم عنه لزوماً شديداً وأولياً لازم آخر، وهذا يعني «أنّ من عقل شيئاً عقل لوازم الشيء جميعها، فإنه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذي بغير وسط»<sup>(2)</sup> إلا أن يُمنع من ذلك، وهو منع فيه تعسف، لأن من ميّزات العقول الانتقال والاستلزام.

وضع الفلاسفة بالإضافة إلى صنف الأوليات قضايا أخرى جعلوا من الواجب قبولها، كالحسيّات والمُجربّات والحُدسيّات والمُتواترات، وهي مادة البرهان<sup>(3)</sup>.

## 2 - إقصاء المشهورات<sup>(4)</sup>

ولكن الفلاسفة أقصوا أنواعاً أخرى من القضايا لم يعتبروا أنّ من الواجب قبولها ومنها المشهورات.

تُعتبر المشهورات قضايا تتعلق بأحكام الحُسن والقُبْح على الأفعال. إنّ الحُكم الأخلاقي - كالحُكم بأنّ الظلم قبيح - ليس من الواجب قبوله. ذلك أنه حُكم مُتولّد من التأديب وطاعة الانفعالات النفسانية. والعقل النظري قد يحكّم بعكسه أي بأنّ الظلم حسن ولا يتناقض. فلسنا مُضطربين كما هو الشأن بالنسبة إلى القضايا السابقة إلى التصديق بها. إنّ العقل العملي الأخلاقي دون العقل النظري. يقول ابن سينا: «فإن ما كان من الذائعات ليس بأوّلِي عقلي ولا وهمي،

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 417.

(2) المرجع السابق، ص 410.

(3) ابن سينا. كتاب النجاة، مرجع سابق، ص 100، وابن تيمية. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 437.

(4) يُنظر: النقاري حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وفتي الدين ابن تيمية، مرجع سابق، ص 204.

فإنها غير فطرة، ولكنها مُتقررة عند الأنفس، لأن العادة تستمرّ عليها منذ الصبا، وفي الموضوعات الاتفاقية<sup>(1)</sup> ويُفسّر ما يدعونا إلى قبول مثل تلك القضايا إذ يقول: «وربما دعا إليها محبة التسالم، والإصلاح المُضطرّ إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء والاستئناس، أو سُنن قديمة بقيت ولم تُنسخ، أو الاستقرار الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صِرفاً أو باطلاً صِرفاً، فلا يقطن لذلك الشرط، ويُؤخذ على الإطلاق»<sup>(2)</sup>.

ما سبق يدلّ على أنّ الاعتقاد بأنّ الظلم قبيح ليس اعتقاداً يرجع إلى ضرورة عقلية، بل إلى الحاجة إلى قيام المجتمع. ويستدلّ ابن سينا على أنّ تلك القضايا ليست فطرية بقوله: «وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة، التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلف الشكّ فيهما، تجد الشكّ متأبّناً فيهما، وغير متأبّ في أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وهو حقّ أولي، وفي أنّ الكلّ ينتهي عند شيء خارج خلاء، وهو فطري وهمي، والأوليات والوهميات أيضاً ذائعة»<sup>(3)</sup>.

عكس ذلك يرى ابن تيمية أنّ العقل العملي لا يقلّ فطريةً عن العقل النظري، وردّاً على ابن سينا يقول: «هذا ممنوع، بل إذا كان تامّ العقل علم أنّ العلم والعدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذ، وأنّ الكذب والظلم يضرّه ويُفسد نفسه ويؤلمها، ولو قدر أنه لا يعلم به أحد غير علم العقل بأنه إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغير علمه بأن الله يعاقبه»<sup>(4)</sup>.

ويزيد ابن تيمية تأكيداً لفطرية قضايا العقل العملي مُثبتاً أنها أجدر بالقبول من الكثير من المُجربّات، وهو يعتبر أنّ معظم العلوم الفلّسفية من المُجربّات، وهو مُحقّق إذ القسم من الفلّسفة الذي سيتحوّل إلى ما يُسمّى الآن علماً، مُجرّد مُجربّات<sup>(5)</sup>. يقول: «ومعلوم أنّ هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة

(1) ابن سينا. كتاب النجاة، مرجع سابق، ص 100.

(2) المرجع السابق، ص 100.

(3) المرجع السابق، ص 100.

(4) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 431.

(5) المرجع السابق، ص 388.

وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تُسهّل الصفراء. فلم كانت التجريبيات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟ مع أنّ المُجربين لها أكثر من جُزئيات تلك، والمُخبرون بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق<sup>(1)</sup>. وهو يعتبر أنه بكثرة الجُزئيات يقوى الكلّي، ويكون الحكم أقرب إلى الوجوب.

### 3 - نقض التفريق بين البرهاني والجُدلي والخطابي<sup>(2)</sup>

يُشكك ابن تيميّة في التفريق الصارم بين البرهاني والخطابي والجُدلي. لقد تمّ رفع قيمة البرهاني على حساب الخطابي والجُدلي، واعتبر الأول مُنتجاً لليقين عكس الثاني والثالث، إلا أنّ اعتبار قضايا العقل العملي فِطرية سيُعيد للخطابي منزلته الحقيقية: «والتفسير الأول تفسير مُحققهم المُتقدّمين، فإنه ليس من شرط الخطابي ولا الجُدلي أن لا يكون علمياً، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يُخاطب به الجمهور، وأن لا يُجادل به المُنازع، بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجُدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مُبرهنة وهي مشهورة مُسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل، بخلاف الشعري<sup>(3)</sup>».

إن النصّ السابق يُشكك في اعتبار الفُلسفة برهانية لا خطابية ولا جدلية، فقد تكون خطابية إذ يُخاطب الجمهور بالبراهين، وقد تكون جدلية فيُجادل بها المُنازع<sup>(4)</sup>.

### 4 - الحاجة إلى المُخاطب

المبدأ نفسه الذي انطلق منه ابن تيميّة في ردّه على نظرية الحدّ عند الفلاسفة وهو مبدأ اعتبار المُخاطب وحاجته، أخذ به في ردّه على نظرية البرهان عندهم تبعاً لحاجة المُخاطب إلى وسط أو إلى مُقدّمة كُليّة أو عدم حاجته يتمّ الاستدلال.

(1) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 423.

(2) ابن تيميّة. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 158.

(3) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 441.

(4) المرجع السابق، ص 441.

5 - دعوى الفلاسفة أن الاستدلال لا يتم إلا بمقدمتين<sup>(1)</sup>

ينص ابن تيمية على أن ذلك ليس مُطلقاً، فقد يتم الاستدلال بأكثر من مُقدمتين لمن احتاج إلى أكثر فتكثُر الوسائط، وقد يتم الاستدلال بأقل من مُقدمتين أي بمقدمة واحدة، يُعبّر عنها في جملة واحدة يُذكر فيها الحكم مُقترناً بالدليل: هذا هذا لأن. ويعتبر ابن تيمية أن هذا أقرب إلى الفطرة والمعقول: «فإنه إذا لم يُعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للمبتدئ، أو المحمول للموضوع، إلا بوسط بينهما هو الدليل، فالذي لا بُد منه هو مُقدمة واحدة. وما زاد على ذلك فقد يُحتاج إليه وقد لا يُحتاج إليه»<sup>(2)</sup>.

## 6 - الضمير ليس خاصاً بالخطابة فقط

لما سبق مُقتضى أساسي وهو أن القياس الذي جعله الفلاسفة خاصاً بالخطابة وهو الضمير، ليس خاصاً بها في الحقيقة، يقول: «وهم (أي الفلاسفة) يُسمون القياس الذي حُذِف إحدى مُقدمتيه قياس الضمير، ويقولون إنها قد تُحذف إما للعلم بها، وإما غلطاً، وإما تغليطاً. فيقال: إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المُقدّمات المعلومة، وحينئذ فليس إضمار مُقدمة بأولى من إضمار ثنتين، وثلاثة وأربعة...»<sup>(3)</sup>.

ويعتبر ابن تيمية أن تسمية ما توفرت فيه مُقدمتان قياساً، وما نقص نصف قياس لا قياساً تاماً، وضعاً واصطلاحاً خاصين على شاكلة التفريقات التي قام عليها البناء المنطقي كالتفريق بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة<sup>(4)</sup>.

وإذا كان استخدام المُقدّمات تابعاً للمُخاطبين وحاجتهم، فإن الوسائط كذلك تابعة، لا من حيث كميتها بل من حيث هي وسائط. وبعبارة أخرى إن الوسائط

(1) النقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، مرجع سابق، ص 193.

(2) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 188.

(3) المرجع السابق، ص 199.

(4) المرجع السابق، ص 176.

إضافة، فما هو كذلك بالنسبة إلى مخاطب ليس كذلك بالنسبة إلى مخاطب آخر: «والأوساط تتنوع بتنوع الناس، فليس ما كان وسطاً مُستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر، فالوسط هو الدليل، وهو الوساطة في العلم بين اللازم والملزوم... والأوساط التي هي الأدلة مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية، كما إذا كان الوسط خيراً صادقاً فقد يكون الخير لهذا غير الخير لهذا»<sup>(1)</sup>.

وبلُغ الأمر أحياناً درجة الاستغناء عن توسط المُقدّمة الكلّية، إذ يُمكن أن يُعلم الجزئي بغير حاجة إلى المرور بقضية كلّية، كالعلم أنّ هذا الكلّ أعظم من جزئه دون المرور بالقضية الآتية: «كلّ كلّ أعظم من جزئه»<sup>(2)</sup>.

إنّ هذه الشروط التي اشترطها الفلاسفة ليست واقعية، بل هي اصطلاح ووضّح منهم، وهم يحجرون واسعاً، بل إنهم يُضيقون على العقول فتضيق العبارات<sup>(3)</sup>.

#### 7 - اليقين والظنّ بحسب المواد

يذهب ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتاب الرد على المنطقيين إلى أنّ اليقين والظنّ في الاستدلال يكون بحسب المواد<sup>(4)</sup>.

والحق أنّ ما نظرت إلى قبوله كما يُبيّن المنطق الرياضي لا يرجع إلى المواد بل إلى صورة الاستدلال. وقد حاول الفلاسفة استخراج أشكال القياس وصوره مُميّزين صحيحها من فاسدها، وهم لا يُنازعون في هذا الأمر، إلا أنهم انتقلوا إلى استخدام تلك الصور في مواد مُعيّنة، وهم لا يُنازعون في أنّ الاستدلال ينجح ببعض الصور وهي التي تُولد. ولكن الفلاسفة يُوهمون أحياناً أنّ صحة ما يحكمون به راجع إلى صحة الصور، وهم يضعون فيها موادّ خاصة هي المعنية بالإثبات. يقول ابن تيمية: «ولا يُقال إن قِيّاسهم يعرف صحيح الأدلة من

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 192.

(2) المرجع السابق، ص 108.

(3) المرجع السابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، ص 116.

فاسدها. فإنّ هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم. فإنّ قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته، وأما كون الدليل المُعَيَّن مُستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرّض له بنفي ولا إثبات»<sup>(1)</sup>.

وقد نازع ابن تيمية الفلاسفة في المواد اليقينية والظنية، واعتبر الوهميات لا تقلّ يقينية من الأوليات أحياناً. وقد تحدّثنا سابقاً عن الذائعات التي أدرجها ابن تيمية في صنف المواد التي تحكّم بها الفطرة<sup>(2)</sup>.

إنّ كلّ أنواع الاستدلال: كالقياس، سواء أكان قياساً اقترانياً أم قياساً استثنائياً، وسواء أكان الاستثنائي مُتصلاً أم مُفصلاً، وكالاستقراء وكالتمثيل، ترجع إلى حقيقة واحدة بها يكون الاستدلال استدلالاً، ولن يُنسينا اختلاف الصيغ هذه الحقيقة، إنها حقيقة الاستلزام (Implication) كما سنرى.

لن يشفع كون المادة ظنية استخدامها في صورة قياس الشمول، ولن يضّرّ المادة إن كانت يقينية أن تُصاغ في صورة قياس التمثيل. يكشف ابن تيمية ما يعتبره تزييف الفلاسفة قائلاً: «أخذوا يُظهرون كون أحدهما ظنياً في مواد مُعيّنة، وتلك المواد التي لا تُفيد إلا الظن في قياس التمثيل لا تُفيد إلا الظن في قياس الشمول، وإلا فإذا أخذوه فيما يُستفاد به اليقين من قياس الشمول أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضاً، وكان ظهور اليقين به هناك أكثر»<sup>(3)</sup>.

## 8 - معنى التلازم<sup>(4)</sup>

لقد أقام ابن تيمية نظريته في الاستدلال على فكرة التلازم، وسيستثمر ابن تيمية فكرة التلازم لإعطاء بديل نظري كما صنع في رده على نظرية التصوّر مُستثمراً مفهوم التمييز. يُعرّف التلازم قائلاً: «في التلازم استثناء عين المُقدّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المُقدّم. وهو قول نظار المسلمين: وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. بل هذا

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 252.

(2) المرجع السابق، ص 206.

(3) المرجع السابق، ص 213.

(4) النقاري حمو. المنهجية الأصولية، مرجع سابق، ص 191.

مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة سواء سُميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك»<sup>(1)</sup>.

ويقول ابن تيمية في موضع آخر مُبيناً أن مدار الاستدلال على التلازم: «فكُلّ دليل في الوجود لا بُدّ أن يكون مُستلزماً للمدلول»<sup>(2)</sup>.

وفي موضع آخر: «والمقصود هنا أنّ الحقيقة المُعتبرة في كُلّ بُرهان ودليل في العالم هو اللزوم. فمن عرف أنّ هذا لازم لهذا استدلال بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصوّر معنى هذا اللفظ»<sup>(3)</sup>.

وفي التلازم معنى التفاعل؛ فتلازم طرفين يجعل من المُمكن أن نستدلّ بكُلّ منهما على الآخر، فيستدلّ المستدلّ بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه<sup>(4)</sup>.

إنّ لدلالة التلازم شساعة يجعله لا يشمل العِلل ومعلولاتها، بل يتجاوز ذلك إلى كُلّ ما يتلازم في الأذهان دون الأعيان: «وكذلك ما كان مُتوسطاً في نفس الأمر أمكن جعله مُتوسطاً في الذهن، فيكون دليلاً، ولا ينعكس، لأنّ الدليل هو ما كان مُستلزماً للمدلول، فالعلة المُستلزما للمدلول يُمكن الاستدلال بها»<sup>(5)</sup>.

وحتى في الأعيان من الأمور ما يتلازم دون أن يكون أحدهما علة للآخر، ويُعطي مثلاً على ذلك تلازم الجِسّ والحركة دون أن يكون أحدهما علة للآخر<sup>(6)</sup>.

يغدو تقسيمُ البُرهان إلى بُرهان علة وبُرهان وجود غير ذي فائدة، ولا قيمة للمُتقدّم على المُتأخّر. يُرجع ابن تيمية كُلّ صور الاستدلال التي استنبطها الفلاسفة إلى فكرة التلازم، فحقيقة كُلّ استدلال هو أن يتلازم أمران، فيستدلّ بأحدهما على الآخر. ولا يكتفي ابن تيمية بحصر الأدلة فيما حصره فيها الفلاسفة، بل يُضيف أشكالاً ويفتح إمكانيات أخرى كقياس الأولى<sup>(7)</sup>.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 294.

(2) المرجع السابق، ص 151.

(3) المرجع السابق، ص 252.

(4) المرجع السابق، ص 165.

(5) المرجع السابق، ص 193.

(6) المرجع السابق، ص 404.

(7) المرجع السابق، ص 150.



إنّ القياسَ بأنواعه - كما رأينا - بالإضافة إلى التمثيل والاستقراء يرجع إلى حقيقة التلازم، يقول ابن تيمية عن الاستقراء: «استدلّ بأحد المُتلازمين على الآخر فإنّ وجود ذلك الحكم في كلّ فرد من أفراد الكلّي العام يُوجب أن يكون لازماً لذلك الكلّي العام»<sup>(1)</sup>.

وهو يُرجع الاقتراني والاستثنائي إلى صياغات مُختلفة تُبدّد وهم انفلات هذه الأنواع من قاعدة التلازم<sup>(2)</sup>.

### 9 - بُطلان الفصل القاطع بين التصرّو والتصديق

إذا كان الاستدلال يتم وفق شروط هي غير شروط الفلاسفة؛ فإن ذلك سيرتك أثراً واضحاً في تصوّر العلاقة بين التصرّو والتصديق، بحيث يغدو التصرّو تصديقاً عكس الفلاسفة الذين وضعوا حاجزاً وهمياً بين التصرّو وبين التصديق، فأوجبوا أن يغيب في التصرّو أي تصديق؛ إذ إنّ التصديق لا يكون إلا لتصرّو لا تصديق فيه.

لا وجود لتصرّو عارٍ عن الأحكام. والتصرّو نتاج تصديقات سابقة، وهذه التصديقات قضايا مسكنها جُمَل: «والجواب في السؤال عن التصرّو وعن التصديق هو بقضية تامة هي جُمَلَة خَبرية. فكلاهما قول مُركّب في السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف، كإثبات الخمرية للمُسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الموضوعين قد تَصَوَّرَ أنّ المُسكر هو الخمر، وصدّق أنّ المُسكر هو الخمر»<sup>(3)</sup>.

لنفترض أنّ ما نريد الاستدلال عليه هو أن النبيذ حرام. هل يصحّ القول إنّ النبيذ ينفصل باعتباره تصوّراً عن أيّ تصديق. إنّ من يُريد الاستدلال على أنّ النبيذ حرام يعلم جُمَلَة من التصديقات، أي الأحكام، ككون النبيذ شراباً، وكونه موجوداً، وكونه يُشرب، وكونه مُسكراً... والتصديق الوحيد الذي لا يعلمه ويحتاج إلى دليل هو حكم كونه حراماً<sup>(4)</sup>.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 201.

(2) المرجع السابق، ص 376.

(3) المرجع السابق، ص 357.

(4) المرجع السابق، ص 358.

ولكن قد نتساءل ماذا يُضيف التصديق إلى التصور إن كان التصور ذاته تصديقاً؟ إنَّ ما يُضيفه التصديق هو علم جديد يُضاف إلى ما كان يُعلم سابقاً؛ فالتصديق ليس إلا إضافةً تصديقيةً، ولكن لتصديقات قديمة. يتساءل ابن تيمية: «فإن قلت: فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية»<sup>(1)</sup>، والمعنى أنَّ التصور المُصدَّق به هو الذي احتاج - بالإضافة إلى تصديقات قديمة هي المُكوِّنة للتصوّر - إلى تصديق لم يكن معروفاً أو لا يعرفه المُخاطب.

### 10 - قياس التمثيل<sup>(2)</sup>

لقد تحدّثنا سابقاً عن المنزلة التي أنزلها الفلاسفة التمثيل، وهي منزلةٌ دون منزلة الاستقراء والاستقراء ذاته دون القياس. هذا الموقف راجع إلى اعتبار التمثيل حكماً على جزئي انطلاقاً من جزئي آخر. والقياسُ حكمٌ مُطلقٌ من كُلّي إلى جزئي. لسان حال ابن تيمية يقول وما مصدر ذلكم الكلّي؟ من أين لنا بالكلّي إن لم يكن الجزئيات والمُعَيّنات في الخارج.

إنَّ قياس الشمول كما صاغه الفلاسفةُ يَسْتُرُ هذه الحقيقة، وهو حقيقة كونه قياس تمثيل. وسيستوي بذلك ما كان الفلاسفةُ يُحاولون جاهدين التفريق بينه، وجعله منازل ومراتب، فاستعمال القياس في الشرعيات كاستعماله في العقليات لا يفترقان. فكلاهما ينطلقان من جزئيات لبلوغ كليات تُجرّد ما في تلك الجزئيات من مُشترك، وإنَّ القياس يُستدلّ به في العقليات كما يُستدلّ به في الشرعيات. فإنه إذا ثبت أنَّ الوصف المُشترك مُستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم. وكذلك إذا ثبت أنه: «ليس بين الفرع والأصل فرقٌ مؤثّر كان هذا دليلاً في جميع العلوم»<sup>(3)</sup>.

حقيقة قياس التمثيل هي وجود (أ) و (ب) فتحكم على (أ) بما حكمنا به على (ب) لوجود جامع مُشترك.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 355.

(2) النقاري حمو. المنهجية الأصولية، مرجع سابق، ص 197-200.

(3) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 118.

مثال :

أ: العالم،

ب: الباري،

الحُكْم: العالم كالباري في القِدَم إذ كلاهما موجودان.

مثال آخر:

أ: العالم،

ب: الإنسان،

الحُكْم: العالم كالإنسان مُحدثان إذ كلاهما جسمان.  
يُلاحظ في هذه الأمثلة وجود: فرع وأصل وعلّة وحُكْم.

الحُكْم	العِلّة	الفرع	الأصل
القِدَم	الموجودية	العالم	الباري
الحدوث <sup>(1)</sup>	الجسمية	العالم	الإنسان

حقيقة قياس التمثيل هي أن نتصوّر مُعيّنين أو جُزئيين (الأصل والفرع) ثم ننتقل إلى لازمهما وهو: «المُشترك بينهما ثم إلى لازم اللازم وهو الحُكْم»<sup>(2)</sup>.

ويعترضُ ابن تيمية على اعتبار قياس التمثيل مُجرد نقل حُكْم جُزئي على جُزئي آخر دون المُرور مما يشتركان فيه. في قياس التمثيل حدّ أوسط، ووجوده كافٍ ليُبتل التفريق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، فهما في جوهرهما واحد، ولا مُشاحة في الاصطلاح.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 209.

(2) المرجع السابق، ص 161.

نُبيّن في ما يأتي تَوَازي الاصطلاحات: اصطلاحات المنطقيين واصطلاحات نُظّار المسلمين:

اصطلاحات التُّظار (قياس التمثيل)	اصطلاحات المنطقيين (قياس الشمول)
الحُكم المحكوم به على الأصل	الحَدّ الأكبر
الجامع، المُشترك، المَناط، العِلّة، الحَدّ الأوسط	الوصف، المُقتضي
الفرع <sup>(1)</sup>	الحَدّ الأصغر

### توازي العبارات

تأثير الوصف المُشترك بين الأصل والفرع القضية الكبرى (وهي المُتضمّنة لُزوم الحَدّ الأكبر للأوسط)

لُزوم الحُكم المُشترك لُزوم الأكبر للأوسط

ما به يتبيّن أنّ الجامع المُشترك مُستلزم ما به يتبيّن صدق القضية الكبرى للحُكم<sup>(2)</sup>

الخمر: الحَدّ الأوسط، الفرع.

الحرام: الحُكم، الحَبر، الصفة، المطلوب بالدليل، الحَدّ الأكبر، محمول النتيجة.

النبيد: المحكوم عليه، المُخبر عنه، الموصوف، محلّ الحكم، الحَدّ الأصغر، موضوع النتيجة<sup>(3)</sup>.

كأن ابن تيمية يُنوع العبارة ويتفنن فيها للدلالة على أنّ المعنى الواحد لُبيّن أكثر ويُثبت أفضل أنّ تلك العبارات ترجع إلى حقيقة واحدة، فيُبطل بذلك تفريق الفلاسفة، ويُبطل كذلك ترتيبهم وإنزالهم بعض أنواع الاستدلال منازل دون منازل أنواع أخرى.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 117، 357.

(2) المرجع السابق، ص 211.

(3) المرجع السابق، ص 349.

وابن تيمية ينطلق من الحقيقة الآتية: الكلّيات أصلها الأعيان، وقياس الشمول تمثيل تُنكر له<sup>(1)</sup>، إذ تمّ التنكّر للأعيان التي هي المصدر والمرجع. وانظروا كيف يُمكن أن نكشف عن الحيلة التي احتال بها الفلاسفة للإيهام بأنّ قياس الشمول طريقة للاستدلال المُطلق الشامل لجميع الجزئيات:

«وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المُعيّن إلى المعنى العام المُشترك الكلّي المُتناول له ولغيره، والحُكم عليه بما يلزم المُشترك الكلّي بأن ينتقل من ذلك الكلّي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المُعيّن.

فهو انتقالٌ من خاصّ إلى عامّ ثم انتقال من ذلك العامّ إلى الخاصّ. من جزئي إلى كُلّي ثم من ذلك الكلّي إلى الجزئي الأول، فيحكّم عليه بذلك الكلّي»<sup>(2)</sup>.

إنّ أيّ حُكم كُلّي ليس مُطلقاً ولا يشمل إلا ما جُرد منه من الجزئيات، وهذه حقيقة الإدراك البشري، إنه إدراك ينشأ عن مُشاهدة بعض المُعيّنات لا كُلّ المُعيّنات. إنّ ما تصوّره من الحقائق تتصوّره بفعل ما شاهدناه وجربناه؛ فتصوّرنا للأشياء ناتج مما اخترناه منها وشاهدناه أو أخبرنا به. وجب إذن ألا نقع في الوهم بأنّ أذهاننا تحصر الوجود العيني، وتنقله وتعبّر عنه تعبيراً مُطلقاً بحيث يصير عالم الأذهان مُوازياً لعالم الأعيان.

الجزء الأول مما يقع هو الذي يتستّر عليه الفلاسفة، أي الجزء الذي فيه تنتقل من الجزئي إلى الكلّي، إنّ الكلّي تركّب بفضل ما جُرد من المُعيّنات. بذلك يكون قياس التمثيل أفضل من قياس الشمول شكلاً، لأنه يطرد هذا الوهم، ويُذكر الأذهان بالأصل والمصدر ويجعل أعينها دائماً على ما منه تُستمدّ الحقائق والأحكام، «ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو

(1) يُمثّل ابن تيمية قياس التمثيل بالبصر وقياس الشمول بالسمع يقول: «فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أنّ البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل» ابن تيمية. نقض المنطق، مرجع سابق، ص 165.

(2) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 119.

الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا<sup>(1)</sup> ويقول: «وإذا حُكِمَ على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المُشترك كان أحسن في البيان»<sup>(2)</sup>.

ويقولُ في سياق إثبات أنّ التمثيلَ أقدر على الاستدلال على الكمال الإلهي: «لكن إذا صُوِّرت (أي المسائل) بصورة الشمول عُلِمَ أنّ أفرادها لا تتساوى، وإذا صُوِّرت بصورة التمثيل عُلِمَ أنّ الربّ أحقّ بكلّ كمال لا نقص فيه أن يثبت له، وأحقّ بنفي كلّ نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات»<sup>(3)</sup>.

وقد أثبت أنّ قياسَ الشمول يرجعُ في جوهره إلى قياس تمثيل، وأنّ قياس التمثيل أفضل لذكره الأصل وتذكيره به.

وكلا القياسين - لوحدة جوهرهما- يتفقان في الشّروط التي بها يكونان مُولدين للحُكم، فلا بُدّ من شروط ليكون القياس مُولداً أو ليؤثّر الوصف المُشترك بين الأصل والفرع.

شرط ابن تيميّة ما عبّر عنه في عبارات وجيزة ومختصرة، فسَرَطَ ألا يكون الدليل أحصّ من محلّ الحُكم بل إما مُساوياً أو أعمّ منه، وبه يُؤثّر الوصف المُشترك بين الأصل والفرع<sup>(4)</sup>.

ويستندُ إلى اصطلاحات المنطق ليؤدّي المعنى نفسه قائلاً: «فإنّ الدليل هو الحدّ الأوسط، وهو أعمّ من الأصغر أو مساوٍ له، والأكبر أعمّ منه أو مساوٍ له»<sup>(5)</sup>.

إن إرجاع قياس الشمول إلى قياس التمثيل وتفضيل الثاني على الأول يرتكز على رؤية خاصة للعلاقة بين الأذهان والأعيان، ويتأصل في تأويل عام للموجود يختلف عن تأويل الفلاسفة. والرؤية التيمية تُهيئ لنا الاستنتاج الآتي: إنّ معظم العلوم الفُلسفية تمثيلات، وإنّ الفيلسوف كغيره يجعل من أمرٍ ما مثلاً<sup>(6)</sup> لإدراك

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 354.

(2) المرجع السابق، ص 371.

(3) المرجع السابق، ص 241.

(4) المرجع السابق، ص 349.

(5) المرجع السابق، ص 203.

(6) نذكر أنّ المثال الذي نقصده هنا ليس هو المثال العيني.

أمر آخر، وإنّ هذه التمثيلات كما نُحاول بيانه من خلال هذا البحث تقع في أصل الإدراك الفلّسفي لموضوعاته ومفاهيمه، كمفهوم النفس، والإله. وموضوعات الفلّسفة من الموضوعات التي تُحوج كثيراً إلى الاستعانة بالتمثيلات، لأنها من الغائب البعيد والمجهول.

قد يكون إدراك التماثل إدراكاً لما هو الأكثر تماثلاً، وقد يستعينُ بالشاهد القريب والمعروف لتصور الغائب البعيد المجهول، وعلى العموم فإنّ التمثيل آلية إدراكية بها نتعرّف الأشياء ونتحكّم فيها: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيثين المُتماثلين علم أنّ هذا مثل هذا يجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحُكم الكلّي على القَدْر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المُشترك كان أحسن في البيان. فهذا قياس الطرد، وإذا رأى المُختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما وهذا قياس العكس»<sup>(1)</sup>.

يقول ابن تيمية مُشيراً إلى كيفية اشتغال الإدراك: «فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كلياً، لا سيما إذا كثرت أفرادها»<sup>(2)</sup> أي إنّ كثرة المُتماثلات مُساعدة على انتزاع الكلّيات<sup>(3)</sup>.

والذهن قد يغفلُ عن هذا الأصل كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلاسفة الذين ظنوا أنّ أحكامهم الكلّية مُطلقةٌ وشاملةٌ لبُعد عهدهم بالأعيان والجزئيات. «ثم العقل يُدرکہا كلها مع غروب الأمثلة المُعيّنة عنه، لكن هي في الأصل إنّما صارت هي كُلّية عامة بعد تصوّره لأمثال مُعيّنة من أفرادها، وإذا بُعد عهد الذهن بالمُفردات المُعيّنة فقد يغلط كثيراً بأنّ يجعل الحُكم إما أعمّ وإما أخصّ، وهذا يعرض للناس كثيراً»<sup>(4)</sup>.

وإذا كان الأمر هكذا فإنّ الذهن كلما تذكّر الأصل والأفراد والأعيان تقوى بالحُكم بالأحكام الكلّية واثقاً بصحتها جازماً بها.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 371.

(2) المرجع السابق، ص 233.

(3) المرجع السابق، ص 233.

(4) المرجع السابق، ص 317.

## 11 - العلم بالجزئيات أقرب إلى الفطرة

يؤكد ابن تيمية في أكثر من موضع أن العلم بالجزئيات أقرب إلى الفطرة من العلم بالكليات: «والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى»<sup>(1)</sup>، أو هو أكثر بديهية كديهية أن نحكم بأن هذا الكل أعظم من جزئه فهو أشد من بديهية الحكم بأن كلّ كلّ أعظم من جزئه.

ويقول في موضع آخر: «إذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا: «كلّ نار مُحرقَة، لم يكن لنا طريق يُعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك مُمكن في الأعيان المُعيّنة بطريقة الأولى»<sup>(2)</sup> وفي موضع آخر: «وبالعلم باستلزام المُعيّن للمُعيّن المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأنّ كلّ مُعيّن من مُعيّنات القضية الكلية يستلزم النتيجة»<sup>(3)</sup>.

ولنأخذ الحقيقة السابقة مُعبّراً عنها بالرموز، فالقول إنّ كلّ (أ) (ب) وكلّ (ب) (ج)، فكّل (ج) (أ)، أبعد من الفطرة من إثبات أنّ كلّ فرد من أفراد جيم يلزم كلّ فرد من أفراد باء، وكلّ فرد من أفراد باء يلزم كلّ فرد من أفراد ألف. فالحكم الكلي يتعد بشوطين عما هو الأقرب إلى الفطرة ما دام الأقرب إلى الفطرة هو العلم بلزوم الجيم المُعيّن للباء المُعيّن، والباء المُعيّن للألف المُعيّن<sup>(4)</sup>.

فرق بين: كلّ ذي عفة فلعلّ لا يظلم،

فلان ذو عفة مُعيّنة، لم يظلم لعلّ مُعيّنة.

## 12 - آفات الابتعاد عن الأعيان

من آثار غفلة الفلاسفة الذين يردّ عليهم ابن تيمية أن يسجنوا أنفسهم فيما تضعه أذهانهم، فيؤدّي ذلك إلى الابتعاد عن الأصل والمصدر، فقد يضعون ما لا وجود له في الأعيان، «كالموجود الذي لا يختصّ بأمر ثبوتي»<sup>(5)</sup>.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقين، مرجع سابق، ص 116.

(2) المرجع السابق، ص 113.

(3) المرجع السابق، ص 151.

(4) المرجع السابق، ص 151.

(5) المرجع السابق، ص 222.



بل قد يتمّ تصوّر ما يشترك فيه الموجود والمعدوم مما هو معدوم وجوده في الأعيان، ويُعطي ابن تيمية أمثلةً على ذلك: مفهوم المذكور والمعلوم والمُخبر عنه<sup>(1)</sup>.

وشغفت الفلاسفة بهذه الأمور الكلّية سيجعلهم يُخفقون في إثبات واجب الوجود ما دامت أحكامهم تصدّق على الكلّي الذي هو مُشترك، والمُشترك لا يُوجد إلا في الذهن، فواجب وجودهم تقدير ذهني محض لا علاقة له بالموجود العيني المُتفرّد الذي تدلّ عليه الآيات<sup>(2)</sup>.

سيؤدّي البرهان في الإلهيات إلى إفادة ما لا وجود له في الأعيان: «فعلى هذا التقدير لا يُفيد البرهان العلم بشيء موجود، بل بأمر مُقدّرة في الأذهان لا يُعلم تحقّقها في الأعيان. وإذا لم يكن في هذا علم بشيء موجود لم يكن في البرهان علم بوجود فيكون قليل المنفعة جدّاً، بل عديم المنفعة»<sup>(3)</sup>.

ويبلغ فقرُ الإفادة درجة لا تستفيد من البرهان شيئاً عن الله سوى فائدة الحكم بأنه موجود وهو أمر مُشترك عام يصدّق على جميع الموجودات: «ولهذا ما يُثبتونه من واجب الوجود عند التحقيق إنما هو أمرٌ كُلّي لا يختصّ بالرب تعالى، حتى قد يجعلونه مُجرّد الوجود»<sup>(4)</sup>.

أما عن الطبيعيات، فالأمر فيها بيّن ولا يُمكن أن تستخدم فيها البرهان بالشروط التي وُضعت، حيث لا يُمكن أن يشمل الحكم جميع الجزئيات، والسبب هو أنّ المطالب الطبيعية «هي من الكلّيات الأكثرية»<sup>(5)</sup>.

يتبيّن مما سبق قيمة التمثيل بدل قياس الشمول الفلّسفي، هو آلية استدلالية لا يُمكن أن يتخلّص من الحاجة إليها للإدراك فالمعرفة.

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 131.

(2) المرجع السابق، ص 151.

(3) المرجع السابق، ص 114.

(4) المرجع السابق، ص 154.

(5) المرجع السابق، ص 114.

## 13 - حتمية التمثيل في الفلسفة

في أحد النصوص التي نازع فيها ابن تيمية الفلاسفة كيفية إثبات الكمال الإلهي وتصوّر حقيقة الألوهية، يُثبت ابن تيمية أنّ جهد الفلاسفة لتصوير الكمال الإلهي ومحاولتهم لتصوير حقيقته باء بالفشل؛ إذ أذاهم لا إلى غرضهم بل إلى ما فرّوا منه وهو التمثيل. وهذا يجعلنا نتبين أنّ الفلسفة كغيرها، وخصوصاً الفلسفة الأولى لا يمكن الفراغ فيها من حتمية التمثيل. والفيلسوف كغيره يضع، ويُقدّر ما لا وجود له، لأنه لا يُماثل ولا يُشبه أي موجود عيني، لكن فراراً من التشبيه وإيغالاً منه في التجريد يقع في الفخّ الذي حاول تفاديه وهو التمثيل. أو لنقل إنّ مثل الفيلسوف مثل من حاول إيجاد مخرج له داخل متاهة، لكن محاولته فشلت ووجد نفسه في النقطة التي انطلق منها. إنّ الفيلسوف مُرغمٌ على قياس ما يغيب عنه بما يُشاهده، حتى ولو ذهب بعيداً عن المشهود مُتفادياً ما يتشابه ويختلط بما يبحث عن حقيقته سيسقط في التشبيه وهو تشبيه كان ينبغي أن يُتفادى أكثر، وإليك نص ابن تيمية: «وهذا الخُذلان أصابهم في باب صفاته (أي الله) وأفعاله. فهم في باب الصفات يقولون: إذا قلنا إنه حيّ، عالم، قادر، مُريد، فقد شَبّهناه بالنفس الفلّكية أو الإنسانية. فيقال لهم: إذا نفيتم عنه العلم والحياة، والقدرة، والإرادة، فقد شَبّهتموه بالجمادات، كالتراب والماء. فإن كنتم إنما هربتم من التشبيه، فالذي هربتم إليه شرّ مما هربتم منه»<sup>(1)</sup>.

نخلص مع ابن تيمية إلى النتائج الآتية:

- 1 - أنّ ما اعتبره الفلاسفة أموراً أولية أمر نسبي وإضافي فلا أولياً في ذاته.
- 2 - أنّ الوهميات لا تقلّ يقينية عن الأوليات، وأنّ المشهورات لا تقلّ قيمة عن المُجربّات في فطريتها.
- 3 - بُطلان التفريق بين البرهاني والخطابي والجدلي.
- 4 - الضمير ليس خاصّاً بالخطابة فحسب، إنّ أخذ المُخاطب في الاعتبار سيجعل شرط الفلاسفة جعل القياس من مُقدّمين، أو شرط توسّط المُقدّمة

(1) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 220.

الكلية باطلين، فتبعاً لحاجة المخاطب نذكر أو لا نذكر، والأقرب إلى الفطرة هو ذكر الحكم مع الدليل.

5 - اليقين والظن يكون بحسب المواد أو المضامين.

6 - الاستدلال راجع إلى التلازم.

7 - بطلان الفصل القاطع بين التصور والتصديق، فلا وجود لتصور عارٍ عن الأحكام، والتصور نتاج تصديقات سابقة.

8 - أن قياس التمثيل هو الأقرب إلى الفطرة، وقياس الشمول راجع إليه، وقد تستر الفلاسفة عن الجزء الذي نتقل فيه من الجزئي على الكلي، وقد اشترط ابن تيمية ألا يكون الدليل أخص من محل الحكم، بل إما مساوياً أو أعم منه، وبه يؤثر الوصف المشترك بين الأصل والفرع.

وقد انتهينا إلى أن التمثيل أمر حتمي، إلا أن نوع التمثيل الذي سنعمل على تثبيت مفهومه يختلف عن نوع التمثيل الذي قصده ابن تيمية، ذلك أن التمثيل الذي نعنيه هو الذي يسنده فكر وفهم سابقان، فمن يُمثل يُمثل وهو مُستغرق في عالم مفهومي خاص، خصوصاً حين يتعلق الأمر بمعارف ذهنية مفهومية كالمعارف الفلسفية. إن الوضع المفهومي - وقد انتبه ابن تيمية على هذا الأمر - سابق للاستعمال التمثيلي، وذاك يجعله تمثيلاً مفهوماً فكرياً.

### خلاصة الفصل الأول

قراءتنا لتقويم ابن تيمية لنظريتي التصور والقياس أكدت البعد الإمكاناني للنظريتين، ونستخلص بذلك أنهما نتاج لصورة فكرية غير مُطلقة وغير مُتفظن لها. ونعتبر أن البديل التيمي كشف عن جزء مهم من هذا الذي غفل عنه، وقد وسع بذلك ضيقاً، وفتحنا على ملامح صورة فكرية جديدة: المخاطب فيها وإرادته هي المبدأ. لقد كشفت الصورة الفكرية الجديدة عما في القديمة من تحكم وتمحل. تقديم التمثيل على القياس الشمولي أحد آثار هذا التوسيع. نعتبر أن خير ما يمكن جنيه من قراءة ابن تيمية هو إعادة الاعتبار لقوة الذهن على الوضع واعتبار الكليات ذهنية، وغير موجودة في الأعيان، ونحن نريد أن نوسع من هذا الاعتبار

ونعتبر ما وضعه ابن تيمية هو أيضاً سجين صورة جديدة للفكر ليست هي أيضاً مُطلقة.

لن نقترح صورةً جديدةً للفكر، ولكن نعتبر أنّ كلّ ما يُوضع وفور وضعه ينخرط في رسم ملامح صورة جديدة للفكر. وسنسعى في الفصل التالي إلى الابتعاد التباعد الذي سيسمح بوصفٍ لما تقوم به الفلسفة إن على مستوى التصوّر، فهي واعدة لمفاهيم ذات منزلة عالية من الذهنية والمعنوية فلا نجد لها في الأعيان ما نأخذه منه، وإن على مستوى الاستدلال، فيقع الفارق بين البرهان الرياضي حيث الإلزام الحقيقي وبين الاستدلال الفلسفي حيث لا توليد ضرورياً بسبب المفهومية ذاتها المتّصّفة بالكيفية. في الفصل التالي سنفرغ للحديث عن الجانبين التصوري والاستدلالي، مع استثمار مُعطيات حديثة من أوضاع فلسفية أو أبحاث في الحجّاج.

## الفصل الثاني

# تقويم رؤية الفلسفة لنفسها حديثاً

### تقديم

سنحاول في هذا الفصل دراسة التصور والاستدلال الفيلسفين، ولن نضيف كثيراً إلى ما قاله دولوز وجرانجي، مع الانفتاح على نظريات الحجاج عموماً والحجاج الفيلسفي خصوصاً. سنحاول ألا نقع في فخ اقتراح نظرية جديدة عن التصور، ذلك أن الجديد الذي ندعيه هو الانتباه إلى أن الفلسفة صناعة لوضع المفاهيم، مما يجعل كل وضع وازعاً بالتبع نظرية للتصور، لا يصدق على المفاهيم الموضوعية ما يصدق على التصورات التي تؤولها.

### المبحث الأول

#### نظرية التصور الفيلسفي: المفهوم الفيلسفي

يضع الفلاسفة نظرية للتصور ويحددون لها صورة معينة وشروطاً معينة كما رأينا. ولسان حالهم يقول هكذا ينبغي أن تتصور الأشياء، وهذه هي الطريقة التي ينبغي أن تُنقل بها التصورات، وتم ادعاء أن التصور يطابق الماهية، ذلك أن لكل شيء ماهية، كما سبق أن بينا. لابن تيمية فضل التنبيه على أن ما وضعه الفلاسفة مجرد وضع، أو مجرد إمكانية بنائية، واقترح هو بديلاً فجعل للحد غاية غير الغاية التي وضعوها، فاعتبر أن الغاية هي التمييز، وأنكر عليهم ادعاءهم إمكانية المطابقة المطلقة، مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. وكان أصل هذا الإنكار هو اعتبار الكليات ذهنية لا في الأعيان.

في سبيل الوقوف على ما تميّز به الفلاسفة لا يكفينا رد ابن تيمية وإن كان تنبيهه على أن ما صنع الفلاسفة هو وضع، قد يصلح أن يكون منطلقاً، بل قاعدة عامة تصدق على نظريته هو كذلك.

لا يفظن الفيلسوف وهو يضع المفاهيم إلا على الطّور الذي تُصبح فيه تلك المفاهيم عملية، وهو يلتجئ إلى تعريفها، ولكن القواعد التي يضعها لا تنطبق عليها، والسبب هو أنها مفاهيم. ومن فضل ابن تيمية تأكيده البُعد الذهني لما صنعه الفلاسفة، بل لكلّ ما ننظر فيه. إننا سجناء أذهاننا، والمفاهيم الفلسفية ممّا يتصف بأنه ذهني بصورة أشدّ، فلا نجد للمفاهيم الفلسفية مُقابلاً في الأعيان، ومصدرها ليس من الأعيان. ذلك أنّ المفاهيم العادية تستمدّ مفهوميتها من الكثرة في الواقع، كمفهوم الشجرة، ولكن المفاهيم الفلسفية لا يصلح أن يُقال عنها سوى أنها كيفية ككيفية الألوان فلا تُقدّر.

يتفاوت الفلاسفة في فطنتهم بالبُعد الوضعي لمفاهيمهم الفلسفية، وقد اعتبر دولوز الفيلسوف الهولندي اسبينوزا في كتاب الأخلاق أشدّهم فطنةً بذلك، إذ لم يعمل في كتابه سوى على وضع يُشبه الوضع الرياضي مُعرّفاً كلّ مفهوم وضعه، مُستخرجاً أحكامه الفلسفية المُقتضاة مما وضعه.

ولكن نجد أنّ أيّ فيلسوف قد يفظن بدرجةٍ أو بأخرى، وقد يلجأ إلى الاعتراف بالبُعد الوضعي لمفاهيمه، حتى أشدّهم غفلة عن حقيقة الوضعية، خصوصاً حينما ينتبه على مفاهيمه، لا على ما يقع تحت طائلتها مما يُؤوّل تأويلاً فلسفياً<sup>(1)</sup>.

(1) لنأخذ المثال الآتي الوارد في مدخل ابن سينا، في الفصل التاسع من المقالة الأولى، وتبدأ المشكلة حينما يحاول إعمال المفهوم الذي هو الجنس، أن يُعمله فيه، أي في الجنس، ولكن باعتباره مفهوماً، وهنا تُثار شبهة لدى ابن سينا، ونحن لا نعدّها شبهةً بل ما به نتبّه على حقيقة الوضعية الذي هو قدر وقانون مُتحكّم. فكُلّما وضع الفيلسوف وضعاً صار وضعه يحتاج إلى وضع آخر يُفسّره، كوضعه لنظرية النفس، ولكن ما تمّ وضعه يحتاج إلى نظريةٍ أخرى تُفسّر وجود ملكاتٍ فوقية هي التي أنتجت ما وُضع. يقول ابن سينا عما اعتبره شبهةً: «وقد يعرض هاهنا شبهة: من ذلك أنه إذا كان للجنس شيء كالجنس، وهو المَقُول على كثيرين، كان للجنس جنس، إذا قيل الجنس على المَقُول على الكثيرين الذي هو جنسه، وكان الجنس مقولاً على الجنس نفسه»، ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 50. يكون الحل بإعمال تمييز مفهومي من داخل النَّسق أو بإحداث تنويع فلسفي كما سنرى. فأما حلّ المشكلة بإعمال تمييز مفهومي، فقد كان بإعمال التمييز بين العَرَض والجوهر. فالجنس بالنسبة إلى تعريفه عَرَض، يقول: «فنقول في جوابه: إنّ المَقُول على الكثيرين يُقال على الجنس كقول الجنس، والجنس يُقال عليه لا كقول الجنس بل كقول العَرَض له؛ إذ ليس يُقال: إنّ كلّ مَقُول على كثيرين جنس، وكلّ ما هو جنس، فإنما يُقال =

## 1 - خصائص المفهوم

إنّ للتصورات الفلسفية خصوصية وميّزة، وهي أنها موضوعة وضعاً، وحتى نكون أكثر دقة نقول إنها من أشدّ المعارف الإنسانية حاجةً إلى الوضع، ولا تكون مُبالغين إن وصفنا موضوعاتها بالموضوعات المطلقة لأنها تشرط غيرها.

يُعتبر المفهوم الفلسفي كياناً كيفياً (Qualitatif)، وهو لا يُحيلُ على الواقع بل على غيره من المفاهيم، وهذا يجعل منه مُضافاً لها. هذا المُصطلح: التضايُف، هو الذي سنستخدمه لوصف المفهوم الفلسفي، وهو كما لا يخفى مُستعار من نصّ ابن سينا الذي استشهدنا منه في الهامش.

يستخدمُ جيل دولوز مصطلح (Composantes)<sup>(1)</sup>، فيعتبر أنّ لأيّ مفهوم موضوعات وُضعت معه فهي مُتضايقة<sup>(2)</sup>.

= على كلّ ما هو له جنس، بل المَقُول على كثيرين تعرض له الجنسية عند اعتبار ما كما تعرض للحيوان الجنسية» ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 50-51.

وأما حلّ المشكلة بإحداث تنوع فلسفي أو بالأحرى تكيف فلسفي فكان بالتمييز بين الذي يُعرّف مع الشيء، وبين الذي يُعرّف به الشيء، وهذا في سياق طرح مشكلة من جنس الأولى وهي تعريف مفهوم فلسفي باستضافة آخر، والمشكلة تتجلى في أنّ كلا المفهومين مجهولان، فكيف يُعرّف مجهول بمجهول. ويعتبر ابن سينا أنّ تعريف مفهوم فلسفي بآخر هو جنس تعريف الشيء بالمُضاف إليه: «وأيضاً فقد وقع فيه غلط عظيم: وهو أنه لم يُميّز فيه الفَرْق بين الذي يُعرّف مع الشيء، وبين الذي يُعرّف به الشيء؛ فإن الذي يُعرّف به الشيء هو مما يُعرّف بنفسه...» ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 52.

مفهوم النوع ذاته مُتنوع وتحديد الجنس يتم، وإن لم يُؤخذ النوع فيه نوعاً من حيث هو مُضاف إليه، بل من حيث هو الذات؛ فإنك إذا عنيت بالنوع الماهية والحقيقة والصورة... وإذا عنيت بالمُختلفين بالنوع المُختلفين بالماهية والصورة، تمّ لك تحديد الجنس... ولم تحتج إلى أن تأخذ النوع من حيث هو مُضاف فتورده في حده...» ابن سينا. المدخل، مرجع سابق، ص 53.

- (1) تشكّل هذه الكلمة من السابقة اللاتينية (Cum) وتدلّ على المعية، واللاحقة (Punere) وتعني الوضع، وفي معجم مقاييس اللغة: «الواو والضاد والعين: أصل واحد يدلّ على الخفض للشيء وحظه. ووضعته بالأرض، ووضعته الأرض ولدها» مرجع سابق، 6/117.
- (2) يقول دولوز:

«Tout concept a des composantes, et se définit par elles», Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est ce que la philosophie?*, op. cit, p. 21.

إنّ المفهومَ يتحدّد بها، أي إنّ المفهوم يأخذ هويّته وشكله من الموضوعات معه، أو مما يُمكن تسميته بالمتضائفات. وهذا الذي يجعل من هذه الهويّة ومن هذا الشكل تابعين لعدد الموضوعات معه، فتبعاً لها تتحدّد الأشكال، أو باصطلاح جيل دولوز يتحدّد محيط المفهوم، وهو مُحيط مُتعرّج وغير مُستوي (Irrégulier)، لأنّ الموضوعات مع المفهوم هي التي تمنح المحيط تعرّجه وعدم استوائه<sup>(1)</sup>.

لا يتوهّم أحد أنّ متضائفات المفهوم هي عبارة عن مُكوّناته، وقد تُترجم كلمة (Composantes) بالمُكوّنات، وهذا يُوهم أنّ المتضائفات عبارة عن أجزاء المفهوم، وهنا نسقط في فخّ جعل المفهوم عبارة عن كمّ. نعم إنّ مفهومي الجنس والنوع المنطقيين في علاقتهما بالأشخاص يختزانان كثرة ما، إذ بعد تجريد الأشخاص تكون الأنواع والأجناس. ولكن مفهومي النوع والجنس باعتبارهما مفهوميّن فلسفيين يتحدّدان بعلاقتهما بباقي المفاهيم التي تحضّر فيهما، وتجعلهما مُمكنين. يُمكن أن نعتبر مفهوم الجنس تنوعاً لمفهوم النوع. إنّ كلّ مفهوم تنوع لغيره من المفاهيم.

لنستحضر مثال اللون فنقول: إنّ المفهوم كاللون إما يتكاثف أو يتخلخل، فينتج منه لون تداخلت فيه ألوان أخرى أو لون تخلخلت فيه تلك الألوان. علينا ألا نسقط في اعتبار المفهوم تركيباً. يقترح دولوز لطرده هذا الوهم مفهوم (Synéidésie) ويدلّ على المعية المفهومية، ويُميّزه عن مفهوم (Synesthésie) ويدلّ على المعية الحسية.

## 2 - علاقة المفهوم بخارج الكلّ الذي ينتمي إليه

للمفهوم الفلسفي بالإضافة إلى ما سبق علاقة بخارج الكلّ الذي يُمثله نسق وترتيب ما، وهذا ما يجعل من التضايف والمعية مُستويات. إنّ للمفهوم الفلسفي معية تاريخية. إنّ المفهوم المُنتهي إلى كلّ يحتفظ بآثار استعماله إما في نُصوص فلسفية، وذلك الاستعمال جعله متضائفاً مع مفاهيم في كلّ آخر، وذاك التضايف كان من أجل الإبانة عن مُشكلات وُضعت في ذلك الكلّ<sup>(2)</sup>.

«Tout concept a un contour irrégulier», *Qu'est ce que la philosophie?*, op. cit, p. 21. (1)

Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est ce que la philosophie*, op. cit, p. 23. (2)



## 3 - الأسئلة موضوعة أيضاً

وكون المفاهيم الفلسفية وضعية، وقد جُعِلت للإجابة عن أسئلة ما، يجعل من هذه الأسئلة كذلك أموراً موضوعة وضعاً ليست كوضع الأسئلة العادية. إنّ الأسئلة تستمدّ وضعيتها من الصفات التي ذكرناها سابقاً والتي يتصف بها المفهوم. إنّ وضع المفاهيم يتبع الأسئلة التي يضعها الفيلسوف، ويُحاول أن يستدرك بوضعها على صورة جديدة وضعاً سابقاً للأسئلة<sup>(1)</sup>.

## 4 - النقطة المفهومية

لا تعمل المفاهيم إلا معاً، وأن تعمل معاً يعني أنّ مُنطلقها واحد، وأنها تصدر عن شريعة واحدة. فالاشتغال المُشترك يفترض الوحدة، ويفترض أنّ نقطة تعبرهم جميعاً ضامنة الوحدة في العمل المُشترك. يُسمّى جيل دولوز هذه النقطة النقطة المفهومية (Point conceptuel)، هذه النقطة التي تعبر المُتضايقات أو تنوعات المفهوم وتكيفاته<sup>(2)</sup>.

إنما كُنّا من البناء تحضّر هذه النقطة. تُذكرنا هذه النقطة باستبصار بيرغسون؛ فالاستبصار الفلسفي عنده هي تلك النقطة الوجدانية التي هي شريعة جميع المفاهيم وتنوعاتها أو تكيفاتها، وهي التي تمنح للكلّ الفلسفي الوحدة، وهي التي تُضمّن التماسك، فلولاها لوقع الفيلسوف في التعارض. إنها نقطة كيفية لونية، وهي التي تُمدّ اللونية والكيفية لما سيصدر عنها من جميع المفاهيم.

## 5 - خصوصية تجريد المفهوم الفلسفي

إنّ المفهوم الفلسفي هو من أكثر المفاهيم تجريداً، وهو يشترك في هذا مع الرياضيات، ولكن هذا التجريد ليس تجريداً لما في الأعيان، كما تُجرّد الكليات، لأنّ هذا حكم فلسفي تولّد من مفاهيم التجريد والكلّي والأعيان. أما التجريد والكلّي والأعيان فمفاهيم فلسفية وُضعت وضعاً، وتعريفها يُنبّه على البعد

(1) Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est ce que la philosophie*, op. cit, p. 22.

(2) Ibid, p. 25.

الذهني المحض فلا مُقابل لها في الأعيان، ويُلاحظ أنّ تعريف أيّ مفهوم لا يكون إلا باستحضار المفاهيم الأخرى، فالإحالة على الأعيان مُباشرة غائبة، وبدلها إحالة على المفاهيم الأخرى.

من مُقتضيات ما سبق أنّ يختلف المفهومُ الفلسفي اختلافاً شديداً عن القضية المنطقية.

## 6 - المفهوم الفلسفي والقضية المنطقية

نبحث من خلال التابع (Fonction) والمتبوع (Variable) عن القضية التي ترتدّ إليها الجملة الفلسفية، والغرض هو أن نبحث عن ماصدق القضية. على العكس من ذلك، لا يُمكن أن يكون المفهوم إلا مفهوماً بالمعنى المنطقي<sup>(1)</sup>.

لقد بيّن ابن تيميّة أنّ التصوّر تصديق، وأن ما يُسمّى تصديقاً لا يُضيف إلا تصديقاً جديداً إلى التصديقات المُضمرة في التصوّر، ولا يُمكن أن يخلو تصوّر من شيء من بعض التصديقات.

يصدق الأمرُ أكثر على المفهوم الفلسفي، إنه جملة التصديقات الفلسفية في التسق يختزنها. إنّ الكلّ يحضّر في الجزء. يُذكرنا هذا بمفهوم الجوهر الفرد عند ليبنتز، فالكون كله لو نُشر الجوهر لوجد فيه. كذلك المفهوم طوي على جميع المفاهيم الأخرى فيه ولا يحتاج إلا إلى الكلام الناشر لإظهار ما ينطوي عليه. بل قد يكون الكلام أو تفصيل أمر ما مُحدثاً لتنوع وتكييف جديدين للمفهوم تُضيف أو تنزع مُتضايقاته من مُتضايقاته<sup>(2)</sup>.

## 7 - علاقة المفهوم الفلسفي بالمعيش

هل يعني ما سبق أنّ المفهوم الفلسفي لا علاقة له بالأعيان وبمعيش الناس (Le vécu)؟ يرى غاستون غرانجي أنّ المفهوم الفلسفي نوعٌ من إعادة إحضار (Représentation) معيش ما في نسق من الرموز<sup>(3)</sup>. إنّ المفهوم يرتبط بمعيش ما

(1) Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est ce que la philosophie*, op. cit, p. 27.

(2) Ibid, p. 27.

(3) = Granger, Gilles- Gaston, «Tout concept, quel qu'en soit le champ d'application se

بشكل مُجرّد، لن تجد له دلالة مُطابقة لأجزاء مَعيش، كُلّ جُزء شيء من أشيائه<sup>(1)</sup>. يُفهم من هذا الكلام أنّ المفهوم يُقابل المَعيش وهو مَعيشٌ في كَلِيته. وتساءل هل هذا المَعيش هو مَعيش موضوع أو هو مَعيش الناس العادي؟

يرفُض جيل دولوز أن يكونَ المفهومُ مُحيلاً على المَعيش، وكأنه فهم من مَعيش غرانجي أنه مَعيش الناس العادي. ولن يكون الأمر كذلك إن كان ما قصده غرانجي هو أنّ المَعيش الذي يُطابقه المفهوم هو مَعيش موضوع ومُختلف. ولا يسعى جيل دولوز سوى إلى تأكيد شدّة الوضعية في المفاهيم الفَلْسَفِيّة، فهي تُوضع بَمَعزل عن أيّ اعتبار للمَعيش. ولكنها تعود إليه بالطريق الذي رسمته لتعنيه. ويُمكن القول إنّ البداية تكون في المفهوم وفي الذّهن الواضح لعالم مفهومي، مفهوميته خالصة ثم يعود الفيلسوف ليعني الأعيان مُؤوِّلاً إياها وفق ما تقتضيه مفاهيمه.

يُؤكّد غرانجي على خصوصية التّصوّر الفَلْسَفِيّ باعتباره مفهوماً، ولكن نجح في إضافة تمييزات جديدة. ونحن فيما نصنع لا نسعى سوى إلى القيام بتمييز التّصوّر الفَلْسَفِيّ من غيره مما يتشابه معه، وقد يقع التمييزُ بقليل الكلام وقد يقع بكثيره. والكثيرون قد لا يحتاجون إلى الكلام للتمييز لتمييز الأمر في أذهانهم، وأما من لم يتمييز الأمر لديه، فمن الأفضل إضافة تمييزات جديدة حتى يتمييز الأمر عندهم. القول إنّ التّصوّر الفَلْسَفِيّ مفهوم قد يُعترض عليه بأنّ المعارف الأخرى تُبنى بالمفاهيم، وأنّ المعارف التي تُسمّى الآن علوماً هي الأخرى تقوم على المفاهيم، وقد يُعمّم الأمر ويُقال إنّ كُلّ الإدراكات البشرية مفاهيم. فيُقال إنّ القول بأنّ التّصوّر الفَلْسَفِيّ مفهوم يُؤكّد البُعد الوضعي، فهو أكثر التّصوّرات انفصلاً وتعالياً عن الأعيان، حيث إنك لا تعثر في الأعيان عما انتزع منه ذلك المفهوم. وهذا التمييز يُعبّر عنه غرانجي باستخدام السابقة اليونانية (Méta) التي تعني فوق. إنّ المفهومَ الفَلْسَفِيّ مفهوم فوقيّ مُتعالٍ أشدّ ما تكون الفوقية ويكون التعالي. لذلك يُؤكّد أنّ المفاهيم الفَلْسَفِيّة ولكونها فوقية ومُتعالية، لا تعني

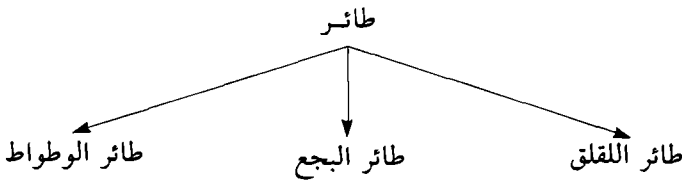
présente nécessairement comme une certaine espèce de représentation d'un vécu = dans un système de symboles», *Pour la connaissance philosophique*, éditions Odile Jakob, Janvier 1988, p. 152.

Granger, Gilles Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 163. (1)

الأعيان بشكل مباشر: «إنّ وظيفتها توفير نُقْط ارتكاز للغة تُريد أن تتحدث عن مفاهيم طبيعية مُكتشفة دلالتها (Signification)»<sup>(1)</sup>.

يُقابل غرانجي بين مفهومي الدلالة (Signification) والواقعة (Fait) ويعتبر أنّ قصدَ الفيلسوف هو تنظيمُ الدلالات لا الوقائع. إنّ التجربة الفلسفية هي تجربة كُلية تضع المُجربّات المَعيشة المُباشرة وبشكل مُبعثر مُؤولة، إذ تضعها في منظر مُعيّن هو ما تُولده دلالة ما<sup>(2)</sup>.

المُجربّ فلسفياً ليس هو المُجربّ في واقع الناس مُباشرة، إذ هو مُجربّ في مُستوى آخر، يبتعد المُجربّ فلسفياً عن المُباشرة الذي يرتدّ إلى انطباعات وإحساسات وتصورات للأشياء (مثلاً طائر)<sup>(3)</sup>.



ومثال المفهوم الفلسفي: الهَيُولَى، وهي ترتبط تمثيلاً، بالأم الحاضنة، ونمثل لكون المفهوم الفلسفي ليس تجريداً للواقع من الاتجاه الأفقي للسهم.

الهَيُولَى ← الأم الحاضنة.

## 8 - التعريف الاسمي للمفاهيم الفلسفية

من مُقتضيات ما سبق أنّ المفاهيم الفلسفية لا تتحدّد، وهذا لا ينقض ما قلنا سابقاً من أنها تتحدّد، ذلك أنّ ما نعنيه هنا هو أنّ المفاهيم الفلسفية لا تتحدّد كما يتحدّد ما يقع تحت طائلتها من الأمور المُباشرة للأعيان. ما الإنسان؟ إنه حيوانٌ ناطق. لقد حدّد الإنسان وفق قواعد للتحديد هي التي وضعها أرسطو،

(1) Granger, Gilles Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 154.

(2) Ibid, p. 14.

(3) Ibid, p. 16.

ولكن ماذا لو حاولنا تحديد الكلّي أو الجزئي أو النوع أو الفصل، لن نتحدّد هذه المفاهيم إلا تحديداً اسمياً. القواعد تعمل وفق فهم يتضايّف فيه النوع والجنس والفصل... ولكن ما النوع؟ ما الجنس؟ ما الفصل؟ إنها مفاهيم فلسفية، وهي تحيلُ على باقي المفاهيم.

مثال آخر من غرانجي: ماهية الشيء عند اسبينوزا؟ هل تمّ تحديد الماهية إلا تحديداً اسمياً ما دام قد أُحيلَ تحديدها إلى مفهوم أقلّ تحديداً منه هو العقل الخالص (Intellect pure)؟

ويعتبر مفهوم الموجود في نظر غرانجي أقلّ المفاهيم الفلسفية تحديداً؛ إذ إنه غير مُحدّد مطلقاً<sup>(1)</sup>.

هكذا هو التصوّر الفلسفي؛ إنه تصوّر لا يتحدّد تحديداً؛ إذ يُحال دائماً على غيره مما هو أقلّ منه تحديداً أو على الأقلّ على ما هو غير مُحدّد مثله. وقد استشهدنا في البداية بتضايّف الجنس والنوع؛ فتعريف الجنس يكون بمُضايّفه النوع ولكن: هل النوع مُحدّد؟ إنه يُحيلُ هو الآخر على مفاهيم لا تقلّ عنه تحديداً، فتعريفه هو: المَقُول على كثيرين، وتعريف النوع هو: المَقُول على كثيرين مُتفقين بالماهية والصورة.

## 9 - الفلسفة لا تُدحض من خارج

من المُقتضيات الأساسية لما سبق أنّ الفلسفة لا تُدحض من خارج، أي إنّ الاعتراض بالأمثلة على فساد ما يقوله الفيلسوف خطأ في المنهج. ذلك أنّ الأمثلة وهي في حال عدم بنائها أو عدم اتباعها لفهم مُعيّن، لا فعالية حجاجية لها. والمنهج الذي وجب اتّباعه في الاعتراض هو من داخل النسق، ويكون بوضع مُشكلات فلسفية جديدة، أو تعديل وضع المُشكلات الموضوعة السابقة. إنّ الهجوم والتغيير والتحويل لا يكون إلا من الداخل، أي من داخل القلاع لا من خارجها كما يقول غرانجي.

لقد كان ما سبق من أجل تمييز التصوّر الفلسفي، وقد كان التأكيد جارياً على البعد الوضعي للمفاهيم الفلسفية.

### 10 - مشروع طه عبد الرحمان

لا أحبّ أن أعادِر هذا الموضوع دون الإشارة إلى المشروع الذي وضعه طه عبد الرحمان الذي سمّاه فقه الفلسفة. لقد اعتمد صاحبُ المشروع مُقدّمة مبدئية في الدراسات الحجاجية، وهو أنّ أيّ قول هو حجاجي؛ بمعنى أنّ ظاهر القول يتعلّق مع مُضمّر، والمُضمّر هو الذي سمّاه إشارياً، وهو الذي يُمدّد العباري منه، ويُعمل هذه القاعدة في القول الفلسفي. يُمكن أن يُعتبر هذا مُنطلقاً سيُجعل من المُشتغلين بالفلسفة يُعيدون النظر في نظريتهم وعملهم الفلسفيين مُنتبهين إلى مُضمرات أقوالهم، ولا شكّ أنّ الآثار ستكون ظاهرة، سواء أكانت الأثار مُتعلّقة بالتصوّرات التي نحملها عن الفلسفة أو بالآليات التي نستعملها لبناء ما نُسمّيه فلسفة. لقد تمّت الاستفادة الواسعة والذكية من مجالات معرفية كالدراسات الحجاجية واللسانية وغيرها، وهي دراسات هيأت ومهدت الطريق لطله عبد الرحمان كي يُؤكّد وجود بُعد جديد في الفلسفة هو البعد الحجاجي. ولا يقتصر طه عبد الرحمان على النّقل المَحض، بل يندرج في حلّ المشكلات والاعتراض على الأطروحات، مما جعل الإبداع يحتلّ مساحةً كبيرةً في فقه الفلسفة.

إلا أنّ غايةً طه عبد الرحمان هي جعل فقه الفلسفة علماً لا فلسفة، وهذا يجعل مما استنبطه عامّاً يشمل القول الفلسفي وغيره، كأقوال علماء الاجتماع أو النفس أو الأقوال النقدية. إنّ ما وصفه طه عبد الرحمان ما هو إلاّ جزء مما يصنعه الفيلسوف. وأهمّ ما في أمر ما يصنعه هو التنبؤ على أنّ الفيلسوف يضع، وهو يضع مفاهيم فلسفية بالخصائص التي استنبطنا بعضها، ومبدؤه وحدة أو نقطة أو استبصار فلسفي هي التي لا يُمكن تعليمها أو نقلها. ولكن يُعذر طه عبد الرحمان فيما صنع؛ إذ كان يعنيه البعد الصناعي للقول الفلسفي، ولكن هذا لا يُنسينا بعدها الاستبصاري. واستحضار هذا البعد يجعلنا لا نستعين بالإبداع الفلسفي الذي يرجع في كثيرٍ منه إلى إلهامات وإيحاءات غير مُتوقّعة.

إنّ ما تحدث عنه طه عبد الرحمان هو جزء يُشاركه فيه غيره. وفائدته هي دعوته إلى التأثيل، وتركبة اللّغة، ولكن هذا لا يصدّق على الفيلسوف وحده، بل

يصدّق على كُُلِّ من يشتغل بالإنسانيات، ويستعمل اللُّغة الطبيعية. فالتأثيل المضموني<sup>(1)</sup> الذي يقع تحته نوعا التأثيل اللُّغوي والتأثيل الاستعمالي<sup>(2)</sup>، والتأثيل البُنوي الذي يقع تحته نوعا التأثيل الاشتقاقي والتأثيل التقابلي، مما هو مدعو له من يشتغل بالإنسانيات، ثم إنّ القولَ الفلّسفي مدعوٌ أكثر من غيره للتأثيل بأنواعه، ولكن كُُلِّ ذلك بسبب شدّة الوضعية في القول الفلّسفي.

إنّ ما يمنحُ التفردَ لفقهِ الفلّسفة هو أنه نَبّه على قواعد عامة، وقد كان التمثيل من أعيان الأقوال والمفاهيم الفلّسفية ما يجعل العام يتخصّص ويتعيّن.

إن وضع الإصبع على بعض ميّزات التصوّر الفلّسفي كما حاولنا ذلك، يتكامل مع التنبيه على بعض القواعد العامة التي تصدّق على كيفيات الإبداع في الإنسانيات، كما حاوله طه عبد الرحمان.

لقد كان لابن تيميّة فضلُ التنبيه على أنّ المنطقَ وضع واصطلاح. ما يُمكن استفادته هو حقيقة الوضعية، إلا أنها حقيقة لن يشدّ عنها ابن تيميّة ذاته، أي إنّ ما اقترحه هو ذاته وضع واصطلاح.

إنّ فضل ابن تيميّة هو توجيه أنظارنا إلى هذا البُعد، وهو البُعد الوضعي. ولكن لو ذهبنا أبعد لقلنا إنّ الإمكانات المفهومية سواء لما أنشأه ابن تيميّة أو لما أنشأه الفلاسفة يخضع لهذه القاعدة، والفلّسفة لا تخرج عنها، إنها وضع ذهني للمفاهيم.

حاولنا أن نستخرج مُميّزات المفهوم من خلال ما سبق، واعتبرنا أنّ المفاهيم الفلّسفية وفق النتيجة التي انتهينا إليها موضوعات مُطلقة، موضوعات بمعنيين، المعنى الأول: أنها موضوعات أو إنشاءات، المعنى الثاني: أنّ غيرها يُحمل عليها ولا تُحمل على غيرها.

(1) طه عبد الرحمان. فقه الفلسفة، ج2، المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999، ص134.

(2) المرجع السابق، ص138.

تبيّن من المقطع الذي استشهدنا به لابن سينا (الوارد في الهامش) وشك انتباهه على هذا الأمر؛ إذ استشكل الماصدية وإجرائيتها على المفاهيم ذاتها؛ فتبيّن أنّ من المفاهيم ما له مفهومية؛ ولكن لا ماصدق له؛ والتنبية على مفهوميته يكونُ بربطه بباقي المفاهيم، فتعريفه لا يكون إلا اسمياً. إنّ التحديدَ الفلسفي للمفاهيم تحديد اسمي.

المُميّزُ الآخرَ وفق ما انتهينا إليه في تحليل نصّ ابن سينا هو أنّ المفاهيمَ الفلسفيةَ مُتضائفات، أي إنّ لأيّ مفهوم فلسفي موضوعات معه، فهو لا يشتغل إلا مع غيره من المفاهيم، وإنّ شكل ومُميّز كُلّ مفهوم يتحدّدان بعدد الموضوعات معه.

كُلّ مفهوم تنوع لغيره من المفاهيم، فالمفهوم الفلسفي يختزل التصديقات الفلسفية في نسق ليس مُغلَقاً مُطلقاً، إنّ كلّ النسق يحضّر في الجزء، وقد مثلنا لكيفية ذلك من الصورة التي أعطاها لبيتز.

إنّ تنوعَ المفاهيم لا يعني انعدام ما يُوحّد بينها، ونحن في الحقيقة قد تعدينا ما هو تصوّري إلى ما هو تركيبّي، حين نفترض وجود نُقطة مفهومية شبّهناها بالاستبصار الفلسفي هو الذي يُوحّد ويضمن وحدة الكلّ، وإلا صارت المفاهيم منثورات لا منظومات. إنّ الاستبصار أو النُقطة المفهومية هي التي تُنظّم المفاهيم فيما بينها.

كُلّ ما سبق يُحدّد نوع العلاقة التي تربط المفهوم الفلسفي بالمعيش، فهي علاقةٌ استقلال كامل، لأننا بالمفاهيم لا نُحاكي المعيش بل نفصل عنه، واضعين ما سيعود لتأويل ما يظهر منه. ويُحدّد نوع علاقة مفاهيم فلسفية بمفاهيم فلسفية أخرى، فالتجديد الفلسفي لا يكون من خلال دحض خارجي، أي الانطلاق من المعيش. إنّ الدحض الفلسفي لا يكون إلا من داخل الأنساق المفهومية.

إذا كان الأمر كما نبيّنه الآن في مستوى ما هو تصوّري؛ فما هو الشأن بالنسبة إلى الجانب الاستدلالي والتركيبّي في الفلسفة؟ سنسعى فيما يأتي أولاً إلى التشكيك في الفصل الذي افتعله الفلاسفة المدروسون بين ما هو بُرهاني وبين ما هو غير بُرهاني، ثم سنحاول تمييز ما هو استدلالّي في الفلسفة في ضوء الدراسات الحجاجية عموماً، والحجاجية الفلسفية خصوصاً.



## المبحث الثاني

### نظرية الاستدلال الفلسفي في ضوء الدراسات الججاجية المعاصرة

سنحاول في هذا المبحث الكشف عما يُميّز الجانب التركيبي من الفلسفة، أي ما يُميّزها من ناحية بنائها وقد تحدثنا سابقاً عما يُميّزها من الجانب التصوري. وسنبداً في القسم الأول ببيان حضور الأبعاد التي حاولت الفلسفة التبرؤ منها وهي: الأبعاد الجدلية والخطابية والشعرية.

#### القسم الأول

#### الأبعاد الجدلية والخطابية والشعرية للفلسفة:

#### عودة إلى مُساءلة الوضع القديم

لقد وضعت الفلسفة غيرها مما ليس هي من الصناعات، موضع نظر واحتفظت لنفسها بأسمى الصفات وأرقاها: اليقين والعلم الحقيقي، وبأعلى الغايات وهي السعادة القصوى. تدرس الفلسفة غيرها كاشفةً عن موضوع ومطالب كلِّ صناعة كالجدل والخطابة والسفسطة والشعر؛ من حيث هي أقاويل لها مواد ولها غايات خاصة. وتقترب الفلسفة من وصف نفسها من الجانب التركيبي حينما تدرس طبيعة الاستدلال عموماً، وتقترب أكثر حين تتحدث عن طبيعة الاستدلال الذي يخصها وهو البرهان، وذلك في كتاب البرهان.

ولكن، نساءل: هل تحققت شروط البرهانية في الفلسفة بحيث نعدها حقاً برهانية وننفي عنها كونها جدلية، أو خطابية أو شعرية؟ هل تحققت شروط البرهانية كما صاغتها الفلسفة أو كما أمكن أن تُصاغ بشروط معرفية منطقية صورية لا تستخدم اللغة الطبيعية مُستبدلة بها لغة رمزية؟ ستكون الأحكام المنطقية معروضة على معايير لغة فورية مُحكمة تفصل في غموضها وتتجاوز تشابهها.

يقول الفارابي في كتاب البرهان: «والقياس الذي يُؤلف عن مُقدمات تيقن بها يقيناً ضرورياً وأفاد أحد هذه الأصناف الثلاثة»<sup>(1)</sup>، فهو الذي يسمّى البرهان»<sup>(2)</sup>.

(1) الأصناف الثلاثة هي: اليقين بوجود الشيء، واليقين بسبب وجود الشيء، واليقين بالوجود والسبب معاً، ينظر كتاب البرهان للفارابي، مرجع سابق، ص 25.

(2) الفارابي. كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 26، ويقول في إحصاء العلوم: «فالبرهانية =

إن أيّ مطلوبٍ برهن عليه أفاد اليقين بحيث إذا تَمَّت البرهنة عليه لا يُمكن خلاف ما برهن عليه، ولا يُمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يعتقد فيه أنه يُمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه فيه شبهة تغلظه ولا مُغالطة تُزيّله عنه، ولا ارتياب ولا تُهمة له بوجه ولا بسبب<sup>(1)</sup>. ونتساءل هل مثل هذا يوجد أم أنه وضع فلسفي محض؟ قد يوجد هذا في عالم مُمكن يصدّق فيه، ولكن الظاهر أنّ عالمنا لا يوجد فيه. ذلك أنّ عالمنا تعمّره الأذهان والأفهام، فما سبق لا يصدّق عليه، والحاجة إلى التعليم للوصول إلى قريب من اليقين لا اليقين كما هو مشروط في قول الفارابي.

إنّ التصوّر السابق لليقين يفترض أموراً ثابتة لا تتغيّر، كمبادئ العقل ونظام الوجود. ويفترض أنّ الأذهان والأفهام المُتلقية القابلة لتلك الأحكام، ستقبلها دون ارتياب. قد تكون تلك الأحكام مُتلقاة من الفيلسوف بالقبول المُطلق، وهو يدعو غيره إلى أن يتقبلها بالصورة نفسها. وفي مُحاولة جعل غيره يتقبل تلك الأحكام يدفعه إلى التعليم والمُخاطبة، وسيغترب ما جُعل يقينياً في الكلام، وسيحتاج الفيلسوف إلى الجدل قصد تقوية الظنّ.

نعم، قد يتعامل الفيلسوف مع ما يعتبره يقينياً كأنه كذلك بعرضه عرضاً لا مُخاطبة فيه ولا جدل، ولكن هذه حيلة للإيهام بأنه يقيني وهو ليس كذلك. وقد تكون الغاية أن يُخاطب ويُجادل ليصل بغيره إلى أن يتيقن مما وضعه أولاً. وهذا الإبلاغ يصدّق على الفيلسوف كذلك، أي إنه يخاطب نفسه ويُجادلها ليصل بها إلى التيقن من صحة ما وضعه أو بالأحرى إلى أن يقوي الظنّ بصحة ما وضعه، فعلى أساس اعتبار الفلسفة يقينية جعل غيرها غير يقيني.

### 1 - في إبطال كون الأقاويل الفلسفية غير جدلية

أما الأقاويل الجدلية فمُقدّماتها ضد مُقدّمات الفلسفة؛ إذ هي مشهورة، يقول الفارابي: «والأقاويل الجدلية هي التي شأنها أن تُستعمل في أمرين: أحدهما: أن

= هي الأقاويل التي شأنها أن تُفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتبس معرفته»، الفارابي. إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 17.

(1) الفارابي. إحصاء العلوم، مرجع سابق، وكتاب البرهان، مرجع سابق، ص 20-21.

يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس، غلبة المُجيب في موضع يضمن المُجيب حفظه أو نُصرتَه بالأقوال المشهورة أيضاً»<sup>(1)</sup>.

ويقول ابن سينا في كتاب الجدل: «فيجب أن يكون النوع من القياس الذي يلي البرهان قياساً مؤلفاً من مُقدّمات مشهورة، أو مُتسلّمة؛ وبالجملة من مُقدّمات مشهورة أو مُتسلّمة، إما مُتسلّمة من المُخاطب وحده، أو مُتسلّمة من جمهور أهل الصناعة أو مُتسلّمة من جمهور الناس»<sup>(2)</sup>.

حُصويّة الجدلي أنّ مُقدّماته مشهورة، والجدلي يفترض وجود سائل ومُجيب، أي مُعترض على وضع ما ومُدافع عنه. «صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مُقدّمات مشهورة، قياساً في إبطال وضع موضوعه كُلّي يتسلّمه السائل بالسؤال عن مُجيب يتضمّن حفظه، أي جُزئي النقيض اتفق، وعلى حفظ كُلّ وضع موضوعه كُلّي يعرضه لسائل يتضمّن إبطاله، أي جُزئي من جُزئي النقيض اتفق ذلك»<sup>(3)</sup>.

يغيب استحضار مُعترض أو سائل يُحاول نقض ما وضعه الفيلسوف فيما اعتُبر برهاناً فلسفياً. ولكن نرى أنّ ذلك إيهام، فالفيلسوف يتصرّف كما لو أنّ المُعترضين والسائلين معدومون، وهذه حيلة بلاغية معهود استعمالها لديهم. إننا نُشكك في غياب استحضار مُعترض يعترض ولو بصورة خفية. قد يُعيّب الفيلسوف هذا السائل، ويضع ما يضعه كأنه يقيني لا يعترض عليه مُعترض، وهذه هي الدرجة الصّفر من الجدل الفلسفي. ولكن يكثر استحضاره أحياناً أخرى، وهذا الذي يجعل القول الفلسفي قولاً جدلياً، أي إنّ الجدل بُعد من أبعاده. وحينما نستخدم هذا اللفظ فلنكي نُنبّه على بُعد استحضار سائل يسأل ومُعترض يعترض، يكون من آثاره في القول إجابة تتخذ أشكالاً مُختلفة للجواب، ويكون من آثارها أيضاً آثار حضور السائل وما يعترض به في النصّ، وأنواع لما يُعترض به تختلف تبعاً لما يقصده الفيلسوف، ويتخذ من مواقف تجاه ما يسأل عنه.

أمثلة كثيرة تؤكد أنّ الجدلي مُكوّن لصميم القول الفلسفي حتى وهو يحرص أن

(1) الفارابي. إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 17-18.

(2) ابن سينا. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 11.

(3) المرجع السابق، ص 13.

يضع ما يضعه كما لو كان غير قابل لأن يعترض عليه، والفيلسوف يقوم بالبرهنة عليه كما تتم البرهنة في الرياضيات. والأمثلة عن التأليفات التي انتقل فيها الفيلسوف للإقناع والمُجادلة وقد اعترض عليه واقعاً، لا تندُر ككتاب تهافت التهافت وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد.

غاية المُجادل أن يُوقِع الظنَّ القوي، وكذلك هي غاية الفيلسوف أن يُوقِع الظنَّ القوي لا اليقين فهو مطلب لا يُدرك، وإلا لما احتاج الفيلسوف إلى أن يُجادل، إما السائل المُفترض في ذهنه وهو سائل بمُوصفات خاصة تجعل منه مثاليّاً، وإما السائل العيني الذي يعترض واقعاً على ما يضعه. وإيقاع الظنَّ القوي أثره الإلزام، أي أن يُلزم السائل على القبول بما وضعه الفيلسوف. يقول ابن سينا: «والعَرَض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام»<sup>(1)</sup>. ولا يعدو الأمر أن يكون إلزاماً لا بالحق، بل بما وضعه الفيلسوف من مفاهيم تُؤول كَلِيّة الوجود.

نستخلصُ مما سبق أن الجدلي من صميم القول الفلسفي وله حضوره فيه، ولكنه يتفاوت حسب الحاجة إليه وآثاره في القول كذلك مُتفاوتة، ولكن لا يخلو قول من حضوره، ويشهد تاريخُ الفلسفة على ذلك.

لا نُنكر أنّ غاية الفيلسوف هي التصرف كما لو كان الأمر الذي يضعه يقينياً لا يحتاج إلى أن يُجادل عنه ولا أن يُلزم به، كما لو أنه ضعيف فيقوى بالجدل، فتظهر آثار الجدل في القول. مطلب الفيلسوف الذي لا يُدرك ألا يظهر ولا أثر واحداً من آثار المُجادلة في قوله؛ فيضع ما يضعه وكأنه يقيني مُطلق مُكتفٍ بذاته. بل إنّ الفيلسوف يضع احتمالاً غير واقعي، وهو: أن تكون الحقائق والمعاني الفلسفية مُستغنية عن اللغة تقع من النفوس دون أن تُعبّر في العبارات اللغوية.

## 2 - إبطال كون الأقاويل الفلسفية غير خطابية

كلما ابتعدنا عن البرهان قلّ اليقين وتزايد الظنّ، ولو قارنا الخطابية بالجدل لوجدناها تلتمس ظناً لو عدل بالظنّ الجدلي لكان أضعف منه بكثير. غاية الخطابية الإقناع كما نصّوا على ذلك: «والأقاويل الخطيبية هي التي شأنها أن يُلتمس بها

(1) ابن سينا. كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 24.

إقناع الإنسان في أيّ رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقاً ما، إما أضعف وإما أقوى: فإنّ التصديقات الإقناعية هي دون الظنّ القوي<sup>(1)</sup>. ويقول الفارابي مُقارناً بين الخطابة والجدل: «غير أنها (أي الأقاويل الخطبية) على تفاضل إقناعاتها ليس منها شيء يُوقع الظنّ المُقارب باليقين، فهذا تُخالف الخطابة الجدل في هذا الباب»<sup>(2)</sup>.

فرق آخر بين الخطابة والجدل، وهو: أنّ الإقناع في الخطابة يكون في الأمور المُفردة، موضوعات الوضع في الجدل كليات أما في الخطابة فجزئيات، والخطابة هي قوة تتكلّف إقناع المُمكن في كُلّ واحد من الأشياء المُفردة<sup>(3)</sup>. ويشرح ابن رشد معنى الأشياء المُفردة قائلاً: «أي في كُلّ واحد من الأشخاص الموجودة في مَقولة مَقولة من المَقولات العشر»<sup>(4)</sup>. إذا كان القول البرهاني والقول الجدلي يشتركان في أنّ موضوعاتهما كُلّية فإن القول الخطابي ينفرد بكونه يُقنع في شيء من الأمور المُمكنة، أي غير الضرورية<sup>(5)</sup>. ويقول ابن سينا في كتاب الجدل: «وأما الخطابة، فإن الخطيب، هو المُقتدر على إقناع الناس في الأمور الجُزئية»<sup>(6)</sup>. إذا كان الجدل لا يقوم إلا بوجود سائل ومُجيب فإنّ الخطابة لا تقوم إلا بوجود قائل هو الخطيب وبوجود سامعين<sup>(7)</sup>.

وإذا كان الجدل لا يقوم إلا بعمل يشترك فيه سائل ومُجيب، فكلاهما فاعلان، فإنّ الخطابة تقوم على فاعلية الخطيب والغاية هي التأثير في السامعين. هؤلاء يظّلون في حالة تلقّي انفعالي دون أن يتدخّلوا. إنّ الخطيب يقول والسامعين يستمعون، والغاية هي أن يفعلوا أو يفعلوا، فغرض الخطيب أن يجعلهم يُؤثرون أمراً عن طريق إقناعهم بأنه مؤثر أو يجعلهم يتجنبون آخر من خلال إقناعهم بأنه

(1) الفارابي. إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 18.

(2) المرجع السابق، ص 18.

(3) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 15.

(4) المرجع السابق، ص 16.

(5) الفارابي. فصول متزعة، مرجع سابق، ص 26.

(6) المرجع السابق، ص 17.

(7) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 28.

مما يجب تجنبه<sup>(1)</sup>. ترتبط الخطابة بالفعل: يقع أثر نفسي فينتقل السامع إلى الفعل، الخطابة مرتبطة بالجانب العملي: «جودة الإقناع يُقصد بها أن يفعل السامع الشيء بعد التصديق به»<sup>(2)</sup>، و«الخطابة تُقنع في الأشياء التي يُزاولها الجمهور»<sup>(3)</sup>. وتعود الغاية السابقة على اللفظ الخطابي بالأثر فتدعو الخطيب إلى استعمال: «الألفاظ التي هي في الوضع الأول على الحال التي اعتاد الجمهور استعمالها»<sup>(4)</sup>.

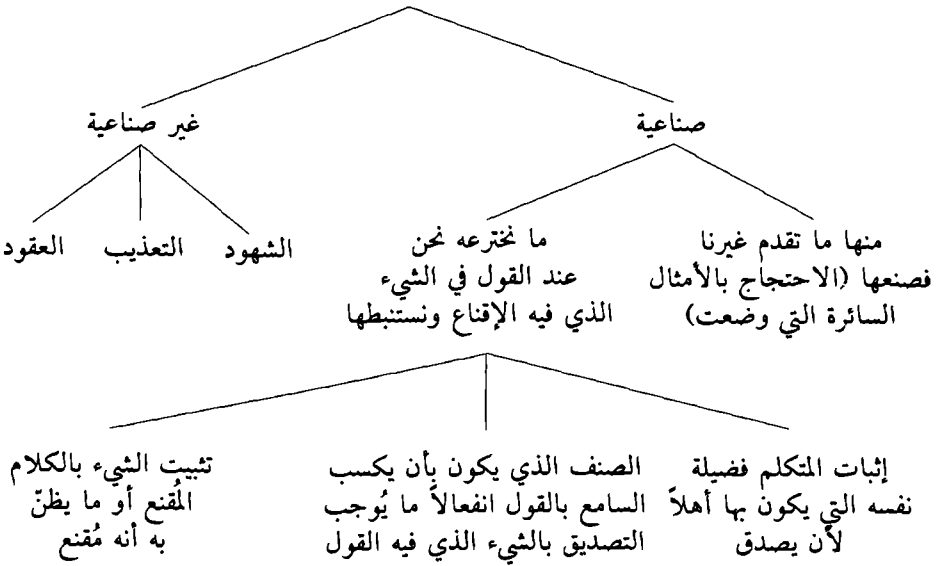
تتنوع الأقوال الخطابية تبعاً للسامعين المعنيين بالخطاب وتبعاً لما يُراد منهم، فالأقوال الخطابية منها مُشاجري أو خصومي<sup>(5)</sup> وهي شكاية، وتنصل من شكاية ومنها مشوري...<sup>(6)</sup>.

إنّ هذا التنوع يجعل الطرق المتبعة للتأثير مختلفة. لناخذ المِثال الآتي من كتاب الخطابة لابن سينا، وهو يدلّ على أنّ ما يصلح في نوع من الاستعمال لا يصلح في نوع آخر، ذلك أنّ الخصومي يتعلّق بالماضي أو بما كان، والمشوري يتعلّق بالمستقبل، وهذا ما يجعل الدلائل نافعة والأمثلة أنفع في المشورات بمقايسة ما يكون بما قد كان. وأما الضمائر فهي في الخصومة أنفع؛ فإن المِثالات قليلة النفع فيها، لأن المشكو كائن...<sup>(7)</sup>.

بالإضافة إلى ما سبق، تميّز الخطابة عن غيرها بكونها في ارتباط بالخطيب؛ أي إنّ القول الخطابي غير مُكتفٍ بذاته، فهو يحتاج إلى أن يُخاطب به، وفي حال المُخاطبة به يجب ألا يقع في تسلسل الكلام ما يُنقص من قدرته على التأثير. وما يجعل من التأثير أكثر قوة، الخطيب نفسه وهيئته. ثم إنّ من الأمور التي تُوقع التصديقات في الخطابة أموراً هي خارج القول. لذلك يقسمُ أرسطو الأشياء التي تفعل التصديقات إلى أمور صناعية وأمور غير صناعية، وإليك تقسيمه مُفضلاً كما ورد في تلخيص الخطابة لابن رشد:

- (1) الفارابي. فصول منتزعة، مرجع سابق، ص 62-63.
- (2) المرجع السابق، ص 64.
- (3) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 138-148.
- (4) المرجع السابق، ص 138-148.
- (5) ابن سينا. الخطابة، مرجع سابق، ص 244.
- (6) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 29.
- (7) ابن سينا. كتاب الخطابة، مرجع سابق، ص 244.

## الأشياء التي تفعل التصديقات في الخطابة



نرجو أن يكونَ قد تميّز ما به يكون القول خطابياً وفق تصوّر الفلاسفة، وأن الأوان كي نتساءل كما تساءلنا قبل، هل الفلسفة بريئة من الخطابية؟ ألا يلجأ الفيلسوف إلى أن يُخاطبَ الجمهورَ خصوصاً ما من الفلسفة يتعلّق بالأُمور العملية؟ وهو بذلك قد يستخدم المُقدّمات المشهورة عند الجمهور ليثبت بها ما وضعه.

إنّ القول بأن في القول الفُلّسفي بُعداً خطابياً يعني أنّ الفُلّسفة يُخاطب بها، وأنّ الفيلسوف يُوجّه خطابه إلى سامعين. لنشر فقط إلى أنّ الجمهور المُخاطب هو جمهورُ العقلاء، بيرلمان (Perelman)، أو جمهور ما يفترض أنه من العقلاء، وليس هذا الجمهورُ أمراً كلياً يتعدّى تواريخ البشر وآفاق أزمتهم. ولذلك لا يخلو قول فُلّسفي من حضور آثار المُخاطبة وحُضور آثار مُراعاة سماع عاقل أو جماعة عقلاء كما يتمّ افتراضه ووضعه.

ويعني أنّ تكون الفُلّسفة خطابية في بُعد من أبعادها أنها تتغيّ التّأثير في مُخاطبين فيحضر في القول الفُلّسفي ما به يجعل قوله مُستحسناً وموطاً للقبول به. ولكن خصوصية القول الفُلّسفي تجعل من الاهتمام بالهيئة الخارجية ضعيفاً، فما يهّم هو الاستدلال على ما ينتج من وضع مفهومي خاص.

وتفاوت الخطابية في القول الفلسفي تبعاً لمن أُلّف من أجله القول، فكلما كان المُخاطب من العامة غلبت الخطابية وكلما كان من الخاصة تقلّصت. ولكن القول الفلسفي حتى وهو في صفاته الفلسفي لا يُمكن إلا أن يستحضر مخاطباً، وقد يكون المُخاطب الفيلسوف نفسه.

بمجرّد أن يبدأ نَظْمُ القول يبدأ التأثير وتظهر آثار مُخاطبة ما، ولو كان النَظْم في أدنى درجات نَظْمِيته. والقول الفصل في هذا ما قاله ابن تيميّة: «والتفسير الأول تفسير مُحَقِّقِيهِم المُتَقَدِّمِينَ فإنه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علمياً، بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان»<sup>(1)</sup>. ويقول أيضاً: «ليس من شرط البرهاني أن لا يُخاطب به الجمهور وأن لا يُجادل به المُنازع»<sup>(2)</sup>.

ولكن لندكر أنّ مادة القول الفلسفي هي مفاهيمه كما رأينا، وتبعاً للأحوال المُحيطة، تُصاغ تلك المادة بأشكال العرّض المُختلفة، فيكتسب القول الفلسفي صبغات مُختلفة هي التي نشهدها في تاريخ الفلسفة.

### 3 - إبطال كون الأقاويل الفلسفية غير تخيلية

المفهوم الأساسي في حديث الفلاسفة عن القول الشعري هو مفهوم التخيل، فصناعة الشعر بها يقدر الإنسان أن يُخيّل شيئاً باتّم ما يمكن فيه<sup>(3)</sup>. ويُعتبر التخيل في الشعر بمنزلة العلم في البرهان والظنّ في الجدل والإقناع في الخطابة<sup>(4)</sup>.

وصفة الشعر التي هي التخيل تُقابل ما تتصف به الأقاويل الأخرى من صفاتٍ أخرى، فإذا كان القول الشعري مُخيلاً، أي عرّضه التخيل، فإنّ باقي الأقاويل تشترك في عرّض التصديق. ومن غلّط الشعراء أن يستخدموا التصديق في شعرهم إلا أن يكون واقعاً موقِعاً حسناً<sup>(5)</sup>.

(1) ابن تيميّة. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 441.

(2) المرجع السابق، ص 441.

(3) ابن رشد. جوامع كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 205.

(4) الفارابي. جوامع الشعر، مرجع سابق، ص 174.

(5) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 72.



ميزة الشعر هي أن ما يُحاكيه أو يُخيله يتجاوز به زوج التصديق والتكذيب. «المُخيلات هي مُقدّمات ليست تُقال لِيُصدّق بها، بل لَتُخَيَّل شيئاً على أنه شيء آخر، وعلى سبيل المُحاكاة»<sup>(1)</sup>.

ويذكر الفارابي في التوطئة الفرق بين القول الشعري وغيره من خلال تمثيل: «ونسبة صناعة الشعر إلى سائر الصنائع القياسية كنسبة عمل التماثيل إلى سائر الصنائع العملية، وكنسبة لعب الشطرنج إلى قود الجيوش في الحسّ. وكذلك المُحاكون بأبدانهم وأعضائهم وأصواتهم يحكون أشياء كثيرة بما يعملونه. فما يُخَيِّله الشاعر بالأقويل في الأمور مثل ما يُخَيِّله صانع تماثيل الإنسان في الإنسان. والمُحاكي لسائر الحيوانات من تلك الحيوانات التي يُحاكيها، ومثل ما يُخَيِّله اللاعب بالشطرنج في أعمال الحرب»<sup>(2)</sup>.

وما سبق يُبصرنا بمنزلة الشعر وبغايته، فالشعر لعب وهو بديل عن الأعيان بحيث يُخَيَّل أموراً كما لو كانت حقاً. وما سبق يُؤكّد أنّ ما يُهمّ في الشعر هو هيئة القول وتأليفه، وأنّ القول الشعري يُفرغ من غاية القول الأصلية، فيُصبح القول ذاته مُخَيِّلاً: «والتخييل إذعان، والتصديق إذعان، لكن التخييل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول؛ والتصديق إذعان لقبول أنّ الشيء على ما قيل فيه»<sup>(3)</sup>. ويقول ابن سينا أيضاً: «فالتخييل يفعله القول بما هو عليه، والتصديق يفعله القول بما القول فيه عليه أن يلتفت فيه إلى جانب حال المَقُول فيه»<sup>(4)</sup>.

تشارك الحَظابة مع الشعر في الغاية العملية، فالمنتظر من الشعر أن يُحرِّك السامعين. وهذا التحريك يكون نفسياً أولاً ثم تتبعه طاعةُ الجسد، أي إنه ينتهي إلى تحريك عَضَلِي جَسَدِي. يُعرّف ابن سينا المُخَيَّل فيقول: «والمُخَيَّل هو الكلام الذي تدعُن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكريّ، سواء أكان القول مصدّقاً به أو غير مُصدّق به؛ فإنّ كونه مُصدّقاً به غير كونه مُخَيِّلاً أو غير مُخَيَّل»<sup>(5)</sup>.

(1) ابن سينا. النجاة، مرجع سابق، ص 101.

(2) الفارابي. التوطئة، مرجع سابق، ص 58.

(3) ابن سينا. كتاب الشعر، مرجع سابق، ص 24.

(4) المرجع السابق، ص 25.

(5) المرجع السابق، ص 24.

ويشير ابن رشد في جوامع الشعر إلى التحريك العَصَلِي مُضَيِّفاً الإشارة إلى أثر آخر من آثار الشعر، وهي الغرابة بسبب الالتذاذ الذي في التمثيل، يقول: «وأما الأقاويل الشعرية، فهي أقاويل موزونة يلتبس بها تخيل الشيء بالقول وتمثيله، إما لتحريك النفس نحو الهرب عن الشيء أو الإيثار له، أو الغرابة فقط للالتذاذ الذي في التخييل»<sup>(1)</sup>.

كما ميّزنا باقي الأقاويل حاولنا أن نُميِّز القول الشعري، والكلمة المفتاح التي تظهر ما للشعر من ميّزة هي التخييل. وكما سألنا سابقاً عن حضور الخطائية والجدلية في الفلسفة، ومدى صحة القول بخطائية أو جدلية الفلسفة، نسأل الآن هل في الفلسفة تخيل؟ وما صحة القول بأن الفلسفة مُخَيِّلة؟

أن يكون في الفلسفة تخيل يقتضي أن يعتني الفيلسوف بقوله بحيث تكون غايته أن يلتفت لا إلى ما يُبلّغه القول، بل غايته أن يلتفت إلى هيئة القول وتأليفه، وهذا قد يكون في بعض لحظات تنامي القول، وما أكمل القول حين يكون مُمَيِّلاً للقارئ بحُسنه مع كونه مُبرهنًا على ما يُبرهن عليه. ولكن الغاية من الاعتناء بالقول بجعله حسناً هي جعل السامع يستحسن ما يُملى عليه. إلا أننا لا نجد قولاً فلسفياً يُعنى به في نَظْمه العباري على حساب النَظْم البرهاني الذي تُولد فيه الأحكام المُقتضاة من ربط المفاهيم التي وضعها الفيلسوف، ولكن لا بُدّ من نَظْم البرهان نظماً آخر هو نَظْم الجُمْل والعبارات التي قد تفتح إمكانية تحسينها والاعتناء بها.

ويقتضي أن تكون الفلسفة تخيلاً استخدام التشبيهات والاستعارات والتمثيلات، ولكن لنتبّه على أنّ استخدامها كما يدّعي الفلاسفة غايته التعليم، أي إبلاغ المعاني الفلسفية في صورة حسية يسهلُ بها تعلّمها. ويبلغ الأمر بالفلاسفة درجة تخيل مذهبهم الفلسفي بما يقوم مقامه، فيضعون قصصاً تبلغ المُقابل الحسّي والتخييلي لمذهبهم.

أما الأمر في الحقيقة فلا يقتصر على أن تكون التمثيلات وسيلةً للتعليم والإبلاغ، ذلك أنّ التمثيل والاستعارة في صميم البناء المفهومي، وبه يُمكن أن

(1) ابن رشد. جوامع الشعر، مرجع سابق، ص 203.

نتحدّث عن تخييل هو في أصل الوضع المفهومي للفيلسوف، ولا شك أن كون التخييل حاضراً في القول الفلسفي بهذا المعنى يقتضي كذلك كون القول الفلسفي مُحركاً، ولكنّ تحريكه لا يكون كالتحريك الشعري وليس يُؤثّر فوراً في نفس السامع، فالتأثير مُوزّع في القول الفلسفي لبهوت الصّور التخيلية أحياناً أو لعدم استحضار السامع لها.

إنّ كَوْنَ القول الفلسفي تخيلاً في صميمه يعني أنّ تحقّقه في نصّ هو بمثابة نشر للتأثير قصد البلوغ إلى قلب السامع، لا على أنّ ذلك حق، بل على أنه نقل تأثيري لما سلّمه الفيلسوف في البداية، فيظهر أول الأمر أنه استدلال على حق، وما هو إلا نشر لما سلم من الصّور التخيلية المُختفية وراء المفاهيم.

لقد حاولنا أن نكشف في القسم الأول من هذا المبحث عن حضور كلٍّ من الأبعاد الآتية في الفلسفة: الجدلية والخطابية والشعرية أو لنقل التخيلية، وهي الأبعاد التي حاولت الفلسفة التبرؤ منها، ما عدا ما تضع الفلسفة من مفاهيم إن افترضنا لحظة غير زمنية تُوضع فيها، فإن باقي اللحظات يغترب ما وُضع أولاً خاضعاً لإكراهات الخارج، ونقصد بالخارج المقامات التي يقال فيها القول.

تحتاج الفلسفة إلى تقوية الظنّ، لذلك فهي إلزام بما وُضع من مفاهيم تؤول ما يقع تحت قوتها من أمور الوجود، إنّ الفلسفة مسرحية يتظاهر فيها الفيلسوف كما لو أنّ وضعه يقيني، واليقين غاية لا تُدرَك، وهو يضع ما يضع كأنه لا يُعترض عليه، والفيلسوف يتصرّف كما لو أنّ المُعترضين والسائلين معدومون، وعلاقة الفيلسوف بنفسه كعلاقته بغيره فهو إنتاج أيضاً للأوضاع المعرفية لزمانه، ويشهد تاريخ الفلسفة على انتقال الفلسفة إلى وضعية جدلية، فيغترب القول ليصير جدلياً.

الفلسفة خطاب، وهي مُوجّهة إلى سامعين، ولكن سامعيها ذوو ميزة، وقد يكونون مُفترضين ومصنوعين من الفيلسوف بمُواصفات مثالية، إذ يُمثّلون من توافرت فيهم شروطُ الذكاء والحِذق الخالصين. لا تشدّ الفلسفة عن حضور ما به تُحسن قولها لتُميل به الغير وهي تُحاول الإقناع بأوضاعها المفهومية، وتتفاوت خطابية الفلسفة، وكذلك يشهد تاريخُ الفلسفة عن اغتراب القول الفلسفي كي يُراعي من يُخاطبهم، جاعلاً من الفهم الأصلي مَصوغاً صياغات جديدة ليدرك من الغير.

وأخيراً لا يُمكن التنكّر لوجود نَظْم يعطي للقول الفلسفي هيئة حسنة فيفاعل مع

النَّظْم الذي تترايط فيه المفاهيم الموضوعية ترابطاً بُرْهَانِيّاً، وقد أكدنا تخيلية الفَلْسَفَة فهي مما يتشكّل في جُزء منه عظيم من الاستعارات والتمثيلات التي لا تقوم بوظيفة تعليمية إبلاغية فحسب بل بنائية وتوليدية للمعنى الفَلْسَفي، مما يجعل الفَلْسَفَة لا تشدّ عن القيام بوظيفة تحريكية، أي إنها تُحرّك في الإنسان نوازع ومشاعر خاصة.

لقد وضعت الدراساتُ الحِجَاجِيَّةُ المُعاصرةُ تحت مُسمّى الحِجَاج الكثير من الأبعاد والمواصفات التي نبهنا عليها في هذا القسم، وبه سَتُعَدّ الفَلْسَفَة حِجَاجِيَّة لا بُرْهَانِيَّة مُخصّصة للرياضيات ومنطقها صفة البُرْهَانِيَّة، سنجعل القسم التالي مُخصّصاً للحديث عن ميلاد الدراسات الحِجَاجِيَّة.

## القسم الثاني

## عن ميلاد الدراسات الججاجية

لقد وضعنا فيما سبق تقابل البرهاني مع الجدلي والخطابي والشعري موضع تساؤل، وبيننا أن في الفلسفة أبعاداً جدلية وخطابية وشعرية. ولكن أدخلنا تعديلاً يُراعي خصوصية الفلسفة، فهي في كل الأحوال صناعة خاصة تضع مفاهيم خاصة، فالمحوري في الفلسفة هو مفاهيمها، وفي محاولة الفيلسوف العبور بمفاهيمها إلى الخارج، وجعلها تغترب يقع عليه إكراه جعلها تُعرض مقبولاً بها.

لم يعد أمر الاستدلال على عدم برهانية الفلسفة بالشروط التي وضعها الفلاسفة ضرورياً، ذلك أن البرهاني بالمعنى الحقيقي أصبح حكراً على الرياضيات، أي إن الرياضيات ومنطقها هو من يلزم الغير إلزاماً مطلقاً. قد يكون البرهاني في الفلسفة بالمعنى المجازي صحيحاً، ولن تكون الفلسفة إلا محاكية للأنساق المنطقية الصورية أو الرياضية. وستكون الفلسفة محاكية أكثر للرياضي إن نَهت على مُسلماتها النسقية، ووضعت مفاهيمها وضعاً، مُحددة بدقة معانيها، ثم تولد أحكامها الفلسفية. وهذا العمل هو الذي قام به اسبينوزا. ولكن هل يشفع ذلك لاسبينوزا فيجعل من فلسفته برهانية كما هو الشأن بالنسبة للرياضيات؟ الخاصية الأساسية للأنساق الرياضية أنها أنساق لا إضمار فيها. أما النسق الفلسفي فلا يُمكن أن يُظهر كُلاً ما يفترضه، إنه يحتاج إلى من يستكمل به الإظهار وهو المُخاطب نفسه.

لقد أصبح المنطق الرياضي هو الحَكَم على ما دونه من الأنساق غير الصورية، ذلك أنه خارج الاستعمالات الطبيعية التي تتصف مفاهيمها بالاشتباه، وتوليداتهما بعدم الضرورة المطلقة.

لقد كانت ولادة المنطق الرياضي مع بول (Boole) عام 1847 في كتابه *The mathematical analysis*، وكتاب دو مرجان بعنوان *Formal logic* فاتحة التحليل المنطقي للعبارات، وستقع العبارات الفلسفية تحت محك النظر المنطقي. مع فريغه (Frege) وراسل (Russel) ووايتهيد (Whitehead) ومع الوضعية المنطقية سيتم توسيع ذلك التحليل، وسيتم فك عُقد المعاني الفلسفية ليكشف ما منها يحمل معنى وما منها لا يحمل ذلك. وأن تحمل عبارة معنى عند الوضعية المنطقية هي أن تكون قابلة لأن تُصدّق أو تُكذّب (Vérificabilité)، أما ما لا يحمل معنى - بالمعنى السابق

- فمبنوذ. ويعتبر الوضعيون المناطقة أنّ الفلّسفة تضع مشكلاتٍ غير صحيحة، ذلك أنّ المُشكلات الصحيحة هي التي يُقضي حلها إلى تحقيق حقائق يُمكن التيقن منها.

القضايا عند الوضعيين المناطقة إما قضايا تحليلية، وهي قضايا الرياضيات، وهي تحصيل حاصل، وإما قضايا تركيبية، وهي القضايا التجريبية، وهي التي نحتاج فيها للرجوع إلى الواقع للتأكد من صدقها.

لقد صار فيتغنشتاين في البداية مع النهج الذي يُحاکم الفلّسفة بما اعتبره صورة الفكر المُطلقة وهو الصّورة المنطقية للعبارات، وذلك في كتابه الرسالة المنطقية الفلّسفية، ولكنه في المرحلة الثانية أي في مرحلة المباحثات الفلّسفية - وهي مرحلة عملية - سيتجه نحو الوقوف على العبارات الفلّسفية مُحاولاً تحليلها. ويقترح في كتابه هذا مفهوم «ألعاب اللغة»، وكانت هذه المرحلة فاتحة الاهتمام بالاستعمالات اللغوية الطبيعية في تنوعها غير المحدود، وكان ذلك أيضاً مُحفزاً لإعادة الاعتبار لها، وذلك عن طريق فهم خصوصيتها.

تابع أوستن (Austin) عمل فيتغنشتاين الثاني، وسيفتح حقلاً جديداً للبحث، أو لنقل إنه سيُنَبّه على بُعد لم تستحضره المُحاولات السابقة، هو البُعد الإنشائي للغة. كانت الوضعية المنطقية قد اهتمت بالبُعد الإخباري للغة غافلةً عن البُعد الذي به يتحوّل الكلام إلى فعل، فيصير الكلام ذا آثار حقيقية في الواقع. لم يتبّه الوضعيون المناطقة على أنّ اللغة نفعل بها كما نُخبر من خلالها. ستتولّد البراغماتية (Pragmatique)، وسيُتابع سيرل العمل مُقترحاً مفهوم أفعال الكلام (Speech acts).

ما يهْمنا من هذا العرّض هو أن نُبيّن أنّ الاستعمالات الطبيعية للغة لها خصائصها التي تختلف بها عن الاستعمالات الصّورية، وإخضاعها للمُحاكمة الصّورية يُفقد ما به هي هي. إنّ استعمالنا للغة في الحياة الاجتماعية ليس للإخبار بل للإنشاء، والإنشاء يكون بحمل الآخرين على القبول بما نرى، ودفعمهم إلى الفعل المُوافق لما نراه هو الصواب. ولا يتمّ هذا الأمر حتى يكون ما نقوله مُكوّناً من ظاهر وباطن، فاستعمالنا للغة في المقامات الاجتماعية يستدعي منا الإخفاء أكثر من الإظهار أحياناً.

يُبيّن سيرل ردّاً على من يُحاول حصر معاني العبارة ووضع قواعد تحصرها، أن ذلك غير مُمكن، ذلك أنّ هناك افتراضات قَبلية تقف وراء ما

نقول، وهي افتراضات لا يُمكن الإحاطة بها، ويُعطي مثال: «الهرّة على الحَصِير» «The cat on the mat»<sup>(1)</sup>. الإحاطة بالمعاني في المقامات الاجتماعية مُحال، وهذا الذي يجعل المفاهيم التي نستخدمها مُشْتَبِهَة وغمامضة، وهذا الذي يجعل الاستدلالات الطبيعية مُتَنَوِّعَة كذلك. فيمكن أن نُولّد من حُكْم أَحكاماً كثيرة، يستلزمها الحُكْم الأول، ويتدخّلُ التاريخُ النفسي الاجتماعي للأفراد ليزيد أمر التوليد اتساعاً، لأن ما يستلزمه القول محكوم بخبرات وتجارب خاصة.

ما سبق لا يقتصر على الاستعمالات اليومية للغة، بل يصدّق على استعمالاتها المعرفية أيضاً، ونحن يُعِيننا في هذا المقام الحديث عن المعرفة الفِلسْفِيَّة.

### 1 - الفِلسْفِيَّة واللغة الطبيعية

إنّ اللغة المُستعملة في الفِلسْفِيَّة هي اللغة الطبيعية، ولذلك يصدّق على الاستعمال الفِلسْفِي للغة ما يصدّق على غيرها من الاستعمالات:

- 1 - فهي لا تظهر المعنى كله، ففي القول الفِلسْفِي ظاهر وباطن، وتنبّه على أنّ الظاهر في القول الفِلسْفِي يتنوّع في ارتباطه بالباطن أنواعاً كثيرة.
- 2 - تستخدم المعرفة الفِلسْفِيَّة مفاهيم مُشْتَبِهَة، وغير مُتواطئة.
- 3 - استدلالات المعرفة الفِلسْفِيَّة لا تكونُ ضرورية. ولكن يجب مراعاة خصوصية ما هو معرفي، ذلك أنّ الفِلسْفِيَّة تقطع نوعاً من القطيعة مع المعرفة الشائعة، ولذلك فالإظهار فيها سيكون أشدّ، والباطن فيها سيتحدّد في جزء منه بسابق الاستعمالات التي استعملت بها الكلمات، والمفاهيم فيها ستتحدّد وتنضبط نوعاً من الانضباط، والاستدلالات فيها لن تكون عشوائية، ولن يتولّد أيّ شيء بلا ضابط من المُقَدّمات التي تضعها.

(1) «Suppose, for example, that the cat and the mat are in outer space, outside any gravitational field relative to which one could be said to be "above" or "over" the other. Is cat still on the mat? Without some further assumptions, the sentence does not determine a definite set of truth conditions in this context. Or suppose all cats suddenly became lighter than air, and the cat went flying about with the mat stuck to its belly. Is the cat still on the mat?» Searle John, «Metaphor», In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, second edition, Cambridge University Press, p. 86.

## 2 - مبدأ عدم التكاثر في الفلسفة والرياضيات

نُبّه أن الرياضيات ذاتها شهدت زلزالاً، جعلها تكشف عن الهاوية التي تحتها، لقد برهن غودل (Gödel) على أن أيّ نسق رياضي، وقد اختار النسق الصوري الذي اقترحه راسل ووايتهيد، في كتابهما *Principia mathematica* يتضمّن حكماً لا يمكن أن يُبرهن عليه داخل النسق نفسه، فيحتاج إلى نسق فوقيّ لُبرهن عليه، وهكذا دواليك.

لو أعملنا هذه النظرية في الفلسفة، وهي التي يُشكّل تاريخها تاريخاً تتالت فيه أنساق وأشباه أنساق، لقلنا، إن أيّ نسق فلسفي يتضمّن أحكاماً لا يمكن لذلك النسق أن يُبرهن عليها. ونريد أن نُبيّن أن الاستدلال في الفلسفة محدود محدودية الأنساق الرياضية لكونها لا تولّد إلا ما وُضع أولاً في المقدمات، وعكس الأنساق الرياضية فالاستدلال الفلسفي غير ضروري. فحتى الاستدلالات التي تظهر أنها منطقية، كالاستدلال بالتعدية والاستدلال بالتعكس، إذا استعملت في الفلسفة وغيرها من المعارف غير الصورية تتحوّل إلى استدالات شبه منطقية، كما بيّن بيرلمان، وسرى هذا في حينه.

## 3 - الحجاج مقابلاً للبرهان

صار الحجاج (Argumentation) اسماً يختصر العمل المُقابل للبرهان، والمُستعمل في غير المعارف الصورية. إذا كان البرهان لا يحمل أثراً للمُخاطبة، وهو لا إضمار فيه، فإن الحجاج يحمل آثاراً المُخاطبة، وهو يفترض وجود ذات مُخاطبة بفتح الطاء، ووجود ذات مُخاطبة بكسر الطاء.

ما يُضاهي الحجاج قديماً الخطابة والجدل، إذ كانتا تؤمان غايةً واحدة، عكس ما اعتبروه برهاناً، فالبرهان يستعمله الإنسان بينه وبين نفسه: «إن صناعة الخطابة تُناسب صناعة الجدل، وذلك أنّ كليهما يؤمان غايةً واحدة وهي المُخاطبة؛ إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملها الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان؛ بل إنما يستعملها مع الغير»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن رشد. تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 3.



يفترض الحجاج أن لما قيل ظاهر يرتبط بباطن قد يكون أعظم منه بكثير. إن طريقة الإضمار هي التي تجعل الكلام مُقنعاً ومؤثراً، أو طريقة ربط ظاهر الكلام بمضمرة هي التي تجعل الكلام مؤثراً أكثر.

يُعرف ماير (Meyer) الدراسات الحجاجية بقوله: «الحجاج هو دراسة العلاقة بين الظاهر والمُضمَر»<sup>(1)</sup>. والاهتمام بالمُضمَر في الدراسة يقتضيه كون الحجاج ممارسةً تقوم على تدخّل للذات المُخاطبة ببتغي إنشاء معنى يُخفي بعضه ويُظهر بعضه الآخر لِعَرَض ما، ولكن تبقى الغاية القصوى هي التأثير في المُخاطب وحمله على الأخذ بالآراء التي نسعى إلى إقناعه بها.

لن يكون موضوعنا هو الحديث عن الاتجاهات والمذاهب الحجاجية التي ظهرت وهي كثيرة، وقد درست الحجاج في عدّة مستويات، فمنها من درس الحجاج اليومي، ومنها من درس الحجاج في بُعد اللساني، كدوكرو وأنسكومبر (Anscombe) et (Ducrot)، ومنها من درس الحجاج في الفلسفة وهو الذي يعيننا. إن استخراج مُقتضيات الدراسات التي درست الحجاج غير الفلسفي والمُتعلّقة بالفلسفة سيستغرق جهداً وزمناً طويلاً، ولا شك أنها ستكون مُفيدة، فلا شك أن الكثير من الأحكام التي تصدق على الحجاج غير الفلسفي تصدق عليه أيضاً.

يصعب تصنيف الاتجاهات المُتولّدة من مُختلف الدراسات المُتعلّقة بالحجاج، نشير فقط إلى أن سبب التعدّد والاختلاف بعضه راجع إلى تعدّد المُقاربات، فقد تكون مُقاربة منطقية أو مُقاربة لسانية؛ أو راجع إلى اختلاف الموضوعات التي يُدرس الحجاج من خلالها، فقد يكون الموضوع هو اللّغة، وقد يكون الكلام المُستعمل، وقد يكون الفلسفة أو غيرها من المعارف. ومن بين أهمّ هذه الدراسات: دراسات تولمين (Toulmin) ودراسات غريز (Grize) ودراسات فان إيمرن وغروتندورست (Frans Van Eemeren) et

(1) Meyer Michel, *Logique, langage et argumentation*, Classiques Hachette, Paris, 1982, p. 112.

(Rob Grootendorst)<sup>(1)</sup>. ومن هذه الدراسات ما تناول الفلسفة حججياً، منها دراسات بيرلمان وتيتكا، ودراسات كوسيتا (Cossutta). سنكتفي بالتنبيه على بعض المُقتضيات التي سبق أن استخرجها بيرلمان في دراسته للحجاج، وسيفيدنا ما وضعه من مُتقابلات مفهومية حاول من خلالها بيان خصوصية الاستدلال في المعارف الإنسانية عموماً وفي الفلسفة خصوصاً، وسنحاول من جانبنا أن نستخرج بعض المُقتضيات الأخرى من خلال اعتماد دراستين لغريز: الدراسة الأولى بعنوان: من المنطق إلى الحجاج، والدراسة الثانية: المنطق الطبيعي والتواصل، وسنمثل بمثال تتجلى فيه تلك المُقتضيات مُبرزين إياها. وسنخصص قسماً آخر للحديث عن نظرية كوسيتا، وهي التي نعتها بالتكاملية.

### القسم الثالث

## مقتضيات تتعلّق بالحجاج عموماً والحجاج الفلسفي عند بيرلمان

### 1 - أهمّ المُتقابلات المفهومية عند بيرلمان

كانت دراسات بيرلمان وأبحاثه ردّ فعل على الوضعية المنطقية التي اعتبرت المنطق الرياضي النموذج الذي وجب احتداؤه من جميع المعارف بما في ذلك الفلسفة. أين ستوضع الفلسفة وغيرها من المعارف الإنسانية؟ إنّ لهذه المعارف

Frans Van Eemeren et Rob Grootendorst, *La nouvelle dialectique*, trad par S. (1) Bruxelles, M.Doury et V. Traverso, Editions Kimé, Paris, 1996.

يقترح الباحثان: فان إيمرن وكروتندرست نموذجاً يعتبرانه نموذجاً عقلاًياً يصفانه بالعقلانية النقدية، بديلاً لنماذج تمّت مجادلتها، ومنها نماذج كل من تولمين وبيرلمان، ومير، ومن الخصائص التي يتصف بها نموذجهما كونه يأخذ في الاعتبار البعد التداولي للحجاج، عكس نموذج تولمين الذي يعزّل الحجاج عن التداول، ويضع الباحثان نموذجهما الذي يصفانه بالجدلي (Dialectique)، مُقابلاً للنموذج البلاغي (Rhétorique)، وهو نموذج بيرلمان، وقد وصفاه بالجدلي، لأن الحجاج هو من أجل إلزام خصم ذي عقل نقدي، عن طريق حلّ لنزاع في الرأي، وليس وسيلة لتحسين الرأي. ولذلك وضعاً بديلاً لمفهوم تحسين الرأي، مفهوم الملاءمة (Pertinence). ويتصف نموذجهما أيضاً بالإعلاء من الجانب النظري في الحجاج على حساب الجانب العملي، فليس غاية الحجاج هي التأثير النفسي الذي ينتج منه إذعان النفس، فتبادر إلى فعل ما أو ترك، بل هو الإلزام بوجهة نظر بسبب الملاءمة.

منطقها الخاص والمُخالف للمنطق الرياضي الذي تتصف قضاياها بالتواطؤ يُعدّ بيرلمان الحجاج منطق هذه المعارف.

إنّ الفلاسفة والقانون وغيرهما من المعارف غير الصورية تستعمل مفاهيم غير متواطئة الدلالة، وفي ذلك قوة هذه المعارف. فالمقامات اللانهائية في حياة الناس تستدعي عدم تحدّد المفاهيم تحدّداً كاملاً<sup>(1)</sup>. وتتميّز القواعد المستخدمة لهذه المعارف بعدم الصرامة المميزة للقواعد المستخدمة في المعارف الرياضية والمنطقية.

يقترح بيرلمان مفهوم العقل الخطابي أو البلاغي المتّسم بالانفتاح. لا يؤمن هذا العقل بإمكانية التأسيس النهائي والبديهي، بل ببلوغ الحقائق تدريجاً بفعل الحجاج المُستمرّ بين بني البشر. لا يخفى أنّ بيرلمان متأثر بالدراسات الفقهية والتشريعية التي تفتح الذهن على التنوع الكبير للمقامات الإنسانية<sup>(2)</sup>. الحجاج، إذن، هو منطقُ المعارف غير الصورية، وسنسعى من خلال هذا العرّض إلى الاطلاع على مفهومه عند بيرلمان.

ليس الحجاج مُستعملاً عند بيرلمان داخل النصوص المعرفية الفلسفية والقانونية فحسب، بل هو مُستعمل في حياة الناس اليومية. في كتابه مصنف في الحجاج يقول: «سُبين أنّ التقنيات الحجاجية نفسها معثور عليها في كلّ المستويات: مُستوى النقاش العائلي حول المائدة ومُستوى الحوار»<sup>(3)</sup>. والحجاج فعل تقديم وبناء الحجج جمع حجة، وغاية كلّ حجاج التأثير في النفوس للقبول بالآراء، وهذا يفترض وجود تفاعل وتماسّ بينها. فكأنما النفس بالحجاج تترك أثراً في غيرها من النفوس فتستجيب بالقبول<sup>(4)</sup>.

إنّ الحجاج يستثيرُ القبول بل يزيد من قوته، فتستحسن العقول الآراء الموضوعية. ولتفاعل النفوس وتماسّها ظروف مُحيطَة تزيد من قوتها: الانتماء

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Rhétorique et philosophie, pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, PUF, Paris, 1952, p. 32. (1)

Voir: *Encyclopaedia Universalis*, Perelman, op. cit. (2)

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/10. (3)

Ibid, 1/18. (4)

إلى الأمة الواحدة، كثرة اللقاء، نسج علاقات اجتماعية، هذا وغيره يُسهّل من تأثر النفوس ويُسهّل بسبب ذلك قبول الآراء<sup>(1)</sup>.

يضعُ كلّ حجاج في حسابه سامعين أو جمهوراً من المُستمعين، وفي هذا يفترق الحجاج عن غيره كالبرهنة، أي في كونه يقوم على مُراعاة وجود نفوس أخرى مُستمعة، ويتنامى بمُراعاة رُدود فعل المُستمعين وتبعاً لها، وينجح أو يفشل بتسلّمه قبولهم أو عدمه<sup>(2)</sup>.

يُفرّق بيرلمان بين الحجاج الذي رأينا كونه منطق المعارف غير الصورية، كالفلسفة والقانون والعلوم الإنسانية عموماً، وهذا المنطق ليس مُلزماً<sup>(3)</sup>، وبين البرهنة (Démonstration) التي يستخدمها الرياضي وصاحب المنطق الصوري<sup>(4)</sup>.

تتميّز المفاهيم المنطقية والرياضية بالتواطؤ أي بحملها لمعنى واحد، وبالِدقة في استخدام القواعد، عكس المفاهيم المُستخدمة في المعارف غير الصورية، فهي مفاهيم مُلتبسة تحتاج دائماً إلى إيضاح تبعاً لحاجة المُستمعين وحسب المقام.

إنّ المفاهيم الفلسفية والمُنتمية عموماً إلى العلوم الإنسانية مُشكّلة، ولا تحتاج هذه المفاهيم إلى تمييزها أو إعادة تركيبها إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك أو طلب المُستمع التبيين<sup>(5)</sup>.

لا يقع التناقض (Contradiction) في المعارف غير الصورية، بل يقع داخل الأنساق الرياضية والمنطقية ويُسمى بيرلمان مُقابل ما يقع فيها مما يقع داخل المعارف غير الصورية كالفلسفة والقانون والعلوم الإنسانية تعارضاً، (Incompatibilité)، والتعارض كما هو معروف يُرفع بالترجيح، ولرفعه طُرُق معروفة عند أهل الاختصاص<sup>(6)</sup>.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/36. (1)

Ibid, 1/59. (2)

Ibid, p. 26. (3)

Ibid, 2/426. (4)

Ibid, 1/178. (5)

= Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/262, et (6)

ويُقابل بيرلمان الاستحسان (Persuasion) وهو الأثر الذي يتركه الحجاج في المُستمع، بالاستسلام (Conviction)، وهو ما ينتج من البرهنة في الرياضيات، فلا مجال للمقاومة حينها، عكس ما ينتج مما تنتهي إليه من قضايا فلسفية أو قانونية<sup>(1)</sup>.  
ويُقابل أيضاً بين المُحال (Absurde) في الرياضيات والتافه (Ridicule) في الخطاب الإنساني<sup>(2)</sup>.

ونضع الجدول الآتي لبيان التقابلات الرئيسة المقترحة:

Démonstration	البُرهان	Argumentation	الحجاج
Contradiction	التناقض	Incompatibilité	التعارض
Conviction	الاستسلام	Persuasion	الاستحسان
Absurde	المُحال	Ridicule	التافه
Validité	السلامة العقلية	Efficacité	الفاعلية العملية

استنبط بيرلمان في كتابه مصنف في الحجاج الصور الحجاجية المُستعملة في النصوص الفلسفية والقانونية بل حتى الأدبية، وسنرى في العنصر التالي أنواع هذه الحجج.

## 2 - الصور الحجاجية

لم يكن غرض بيرلمان من تأليف كتابه مصنف في الحجاج، استخراج الحجج ذاتها من النصوص الفلسفية والقانونية وغيرها، فهذه يصعبُ حصرها، بل الغرض هو استنباط الصور والآليات الحجاجية. وقد قام بتصنيف كبير لهذه الآليات فصنّفها صنفين: صنف الآليات الجامعة وصنف الآليات الفارقة<sup>(3)</sup>.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Rhétorique et Philosophie*, op. cit, p. 26 et p. 27. =

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/36. (1)

Ibid, 1/280. (2)

ويقابل بيرلمان أيضاً بين Correction/Validité/Efficacité، والأولى تتعلق بالنحو، والثانية بالمنطق، والثالثة بالبالغة.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/256. (3)

إن كل من يحاجُ فيما أن يجمع عناصرَ مُتفرّقة ويربط بينها، وإما أن يُفترق مجموعاً مُترابطاً. فالآليات الأولى هي التي تُقرب بها عناصر مُتباينة وتسمح بخلق عُضوية بين عناصر بغرض بنائها. والآليات الفارقة هي التي تقطع الصلة العضوية بين عناصر مُعتبرة عند البعض كلاً ومجموعاً داخل نسق ما<sup>(1)</sup>.

أرجع بيرلمان الآليات الجامعة إلى مجموعاتٍ هي: الحُجج شبه المنطقية وهي الحُجج التي تكاد تكون منطقية<sup>(2)</sup>، والمنطق المقصود هنا هو المنطق الرياضي لا المنطق الأرسطي وهو الذي حاول الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل ردّ الرياضيات إليه. ومثالاً على الحُجّة المنطقية ما يُسمّى في المنطق دليل التعاكس (Réciprocité)، ويصاغ بهذا الشكل: العلاقة بين (أ) و (ب) هي نفسها العلاقة بين (ب) و (أ) أي إنّ العلاقة بينهما مُتناسبة<sup>(3)</sup>. وما يُسمّى في المنطق أيضاً التعدّي (Transitivité)، ويصاغ بهذا الشكل: إذا كانت العلاقة الرابطة نفسها بين (أ) و (ب) تربط بين (ب) و (ج) فإن العلاقة نفسها تربط بين (أ) و(ج)، وقد تكون هذه العلاقة هي التساوي أو الكبر أو التضمن<sup>(4)</sup>. إلا أنّ هذه الحُجج تتحوّل في الخطاب الطبيعي إلى شبه منطقية، وعادة ما يُتهم من يستعملها استعمالاً غير صحيح بالتناقض، والحق أنّ المُتكلّم لا يتناقض بل يقع في التعارض. ومثال استخدام دليل التعاكس من الكلام اليومي قولنا داعين الأجيال الصاعدة إلى العمل: إنه كما أنّ الأجيال السابقة كانت سبباً لاستفادتنا من الثمار على الأجيال الصاعدة أن تعمل لتستفيد الأجيال اللاحقة، أو قولنا إنّ من وُلد

سيموت.

ومثال استخدام دليل التعدّي من الكلام اليومي: صديق صديقي صديقٌ لي.

والمجموعة الثانية هي الحُجج المُعتمدة على بُنية الواقع، وهي التي تفترض

(1) تعتبر فلسفة جاك دريدا وهي المُعنونة بالتفكيك، أقصى ما يُمكن أن تبلغه فلسفة ما في فك رباط العلاقات بين العناصر في نسق الفكر، وقد عمل هو على فك رباط العلاقات في نسق الفكر الغربي. وبذلك يُمكن أن نرجع ما صنعه دريدا إلى صور الحجاج الفارق.

(2) Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/259.

(3) مثال، ما دُمننا نستغرب عادات غيرنا فلا شك أنّ غيرنا يستغرب عاداتنا.

(4) Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/305.

أنّ عناصرَ الواقعِ مُترابطة على شاكلة مُعيّنة. والرابطة قد تكون رابطة التتالي، كتتالي السبب والنتيجة، أو رابطة التجاور أو المعية، كتجاور أو معية الشخص وأفعاله<sup>(1)</sup> (تُعتبر مُلهمة لكثير من الاستعمالات الحجاجية في القضاء، وفي أحكامنا على الأشخاص)، أو الجماعة وأفرادها<sup>(2)</sup>، أو الماهية وظواهرها<sup>(3)</sup>. ويُمكن تشبيه هذا التجاور بتجاور الأعضاء في الجسم الواحد. إنّ كلّ واحد من هذه المجموعات يفترض ارتباط عناصر الواقع.

والمجموعة الثالثة الحُجج المُؤسّسة لبُنية الواقع، وهي التي تبني الواقع بناءً جديداً. إنها لا تعكسُ بُنية الواقع بل تُنشئ واقِعاً جديداً. وقد قسمها إلى الحجاج بالحالة الخاصة، مثل الحجاج بإعطاء مثال سواء أكان هذا المثال لبناء القاعدة أو لتوضيحها أو بإعطاء النموذج (التماذج البشرية الكاملة)، وإلى الحجاج بالتمثيل<sup>(4)</sup>.

ووضع التمثيل (Analogie)، بالإضافة إلى الاستعارة ضمن المجموعة الثالثة، أي مجموعة الحُجج التي تُؤسس لبناء الواقع، يُؤكّد أنّ الاستعارة والتمثيل يحملان وظيفةً أعظم من مُجرّد التزيين بالنسبة إلى الاستعارة، أو دعم الضمير في الخطابة. فوظيفتهما تصويرُ الواقع، والواقع ما يسمح بتأويله وتأويلات باستمرار، والتمثيل والاستعارة إسقاطان ذهنيان ينتج منهما افتراض الواقع مبنياً بصورة ما.

إنّ هذه الصور والآليات تُعتبر ذخيرةً من الحُجج التي لا تنفذ استعمالاً في كلام الناس.

### 3 - الحجاج الفلسفي عند بيرلمان

لا يخرج الحجاج الفلسفي عن نظرائه من أنواع الحجاج الأخرى في استعماله للصور المذكورة آنفاً.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 2/398, et (1)

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Rhétorique et Philosophie*, op. cit, p. 52.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 2/432. (2)

Ibid, 2/394. (3)

Ibid, 2/471. (4)

ولعلّ اختلاف الفلاسفات فيما بينها تابع لاختلاف نسب حضور أنواع الحجج وهيمنتها. إلا أنّ الحجج الفلسفي يتميّز عن غيره في كون الفيلسوف يتوجّه بالقول إلى ما يعدّه الجمهور الكوني (Auditoire universel)<sup>(1)</sup>. كما لو أنّ الفيلسوف يُخاطب من لا بُدّ أن يقبل منه أينما حلّ وارتحل في الكون، سواء أكان من قبيله أو من قبيل غيره، تكلم بلغته أم بلغة غيره، تدين بدينه أم بدين غيره، إلا أنه لما كان الفيلسوف إنساناً لا بُدّ أن ينتمي إلى ثقافة ما ويتكلم لغة دون أخرى ويتدين بدين دون آخر، فلا شك أنّ ما يتوهمه جمهور الكون ليس إلا جمهور ما يتوهمه كذلك، وأنّ ما يتوهمه ليس إلا وضعاً منه<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا المعطى يمنح الفلاسفة أكثر من غيرها قوة الحجّة وصعوبة عدم استحسان ما تأتيه من آراء، إلا أنها لا ترقى إلى قوة البرهان الرياضي والمنطقي. فالبرهان يُؤدّي إلى الإلزام واستسلام من في الكون جميعاً له حقاً لا وهماً.

لقد أبرز بيرلمان من خلال ما وضعه من مفاهيم ومُتقابلات خصوصية الاستدلال في المعارف الإنسانية، مما يجعل هذه المعارف مالكة لمنطق خاص. لقد عمل بيرلمان على تتبع استعمال الحجج في نصوص المعارف الإنسانية، ولم تكن تعنيه الفلاسفة لذاتها، ولكن نجد بياناً ضافياً لكيفية استعمال الفلاسفة لأنواع الحجج التي ذكرناها سابقاً. إنّ قيمة عمل بيرلمان هي الانطلاق من واقع النصوص<sup>(3)</sup>، وقد وقر له ذلك إمكانية الاطلاع على تعقّد واقع الحجج فيما يُعتبر مسكنها ومرعاها وهو النصوص. أما النتيجة النظرية الأساسية المُتولّدة، فهي أنّ للفلاسفة منطقها الخاص، وسنحاول فيما يلي أن نُبرز خصوصية هذا المنطق بصورة أكثر تفصيلاً، وستتركّ الكلام في مُجمله لغريز، مع توجيه كلامه بحيث يعيننا في ما نحن مُهتمون به: خصوصية الاستدلال الفلسفي. نبدأ الكلام بالحديث عن المنطق الذي اقترحه غريز وقد نعتّه بأنه فطري.

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 1/41. (1)

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Rhétorique et philosophie*, op. cit, p. 21. (2)

(3) إنّ النتائج التي حصلها بيرلمان، كانت من خلال الاشتغال على متن خاص، والرجاء أن يدرس الحجج الفلسفي في مُتون جديدة، كمتن الفلسفة الإسلامية، فلا شك أنّ ذلك سيُلقي ضوءاً جديداً على خصوصيات أخرى لاستعمال الحجج، وقد يُؤدّي ذلك إلى استنباط تصنيف جديد للمجموعات الحججائية.



## القسم الرابع

## المنطق الفطري لدى غريز

إنَّ محاولةَ غريز لوضع أسس لمنطق فطري يُقابل المنطق الصُّوري، تعيننا في جزءٍ عظيمٍ منها، فهي تصدِّق على الفلاسفة أيضاً.

يقترحُ غريز مثلاً جديداً للتواصل يستبدل فيه مفهوم المُخاطب بالمرسل، والسامعين بدل المُتلقين. ويقترح مفهوم التصوير (Schématisation)، أي تصوير ما هو المعنى في الخطاب<sup>(1)</sup>. هذا الاستبدال عَرَّضه تأكيد أهمية الذات المُخاطبة في التواصل، وأهمية الصياغة التي يُصاغ بها الخطاب لتحقيق غاية التواصل، وهي التأثير في المُخاطبين. والخطاب كما هو في تعريف بنفنيست يقتضي وجود مقصد للتأثير في المُخاطبين، وهذا المقصد هو الذي يجعل المُخاطب يصوغ خطاباً صياغةً خاصةً ليتحقَّق له مراده.

إنَّ الحاجةَ كانت بعد ذلك إلى استنباط المنطق الذي يحكم الخطاب، وهو منطق غير المنطق الرياضي، إنه منطق فطري. وها نحن نعود إلى ما سبق أن نبهنا عليه ابن تيمية، ونتمدّد استخدام لفظة فطري لأنها تُدكرنا بتشابه الوضعين.

يُعرِّف غريز هذا المنطق بأنه النظرية العامة للعمليات المنطقية الخطابية الخاصة لتوليد تصوير ما<sup>(2)</sup>.

## 1 - مُمَيِّزَاتُ المنطقِ الفِطْرِيِّ

المنطق الفِطْرِي، هو:

أولاً منطق يقتضي وجود ذوات مُخاطبة وذوات مُخاطبة.

وثانياً هو ليس منطقاً للمجموعات أو الأصناف، منطق المجموعات موضوعه الكثير، أما المنطق الفِطْرِي فموضوعه الواحد المُتفرد الكيفي.

Grize Jean-Blaise, *De la logique à l'argumentation*, Librairie Droz S.A, Genève, (1) 1982, p. 210.

Grize, *Logique naturelle et communication*, PUF, Paris, 1996, p. 30. Voir aussi: *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 191. (2)

وثالثاً هو منطق للاستدلال لا للحساب<sup>(1)</sup>.

أن يكون المنطق الفطري منطق الذوات، يعني أنه يُراعي فعالية الذات المُخاطبة وتدخلها المستمر لصياغة الخطاب، وتغييره أو تعديله حسب الحاجة، والغاية هي التأثير في المُخاطبين<sup>(2)</sup>. وهذا ما يجعل حضور الذات ضرورياً، وأثار حضورها بارزة في الخطاب. يُميّز فريغه Frege في الحُكم، مضمون الحُكم، وفعل الحُكم ذاته. ومثال ذلك عبارة: «دخل الملك المدينة» تُميّز فيه: دخل الملك المدينة، ومضمونه: دخول الملك المدينة، الحُكم يُؤشر على وجود ذات تكلمت، أما المضمون فمُحايد، ولا يبرز فيه أثر المُتكلم. المنطق الفطري يدرس الأعمال التي يقوم بها المُتكلم لصياغة المضامين وتشكيلها.

## 2 - مثال من الفلسفة

لنأخذ المثال الآتي: يقول ابن رشد: «إن كان فعل الفيلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فإنّ الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كُلمّا كانت المعرفة بصنعتها أتمّ، كانت المعرفة بالصانع أتمّ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيّن أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه<sup>(3)</sup>. يظهر أنّ مضمون هذا الكلام هو: أنّ فعل الفيلسفة إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، ويتضمّن مضامين أخرى ثانوية منها: أنّ فعل الفيلسفة هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأنّ الموجودات تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كُلمّا كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ، وأنّ الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك.

إنّ صياغة مضامين النصّ السابق في الكلام استدعت فعالية المُخاطب، وهي التي نتج منها شكلٌ مُعيّنٌ وصورةٌ مُعيّنة، فاستخدم ابن رشد للصياغة

(1) Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 31.

(2) Ibid, p. 97.

(3) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال، مرجع سابق، ص 13.

الشرط. وغايته أن يُثبت أن الفلاسفة إما واجبة أو مندوبة فيتأثر المُخاطب وينتقل إلى إثبات ما أثبتته، وتدخل بقوله «أعني»، فبرز أثر من آثار المُخاطبة إذ أُطلّ المُخاطب، واستخدامه أداة التوكيد والتحقيق: قد، «وكان الشرع قد ندب»، وقوله في جواب الشرط «فبين»، زيادة قد لا يلتفت إلى أثرها في دعم الحُكم، إذ قد يكتفى بـ: فإنّ ما يدلّ عليه، ثم إنّ ترتيب الكلام الترتيب الذي رتبّه وإدخال الشرط في الشرط جعل كلامه ذا صورة وصيغة مُعيّنتين، تدعم ما أراد المُخاطب إقناع المُخاطب به.

لا يكتفي المُخاطب بالصياغة المُحايدة، فاختياره للكلمات المُستعملة، وللمجالات الاستعارية التي يستعير منها، يجعله يُضيء ما يعمل على التبصير به إن سلبياً أو إيجابياً، وهذا يجعله يثير نوازع ورُدود فعل في المُخاطب فينقره أو العكس، كُله هذا غايته حمل المُخاطب على الأخذ بالرأي الذي يُريد الإقناع به، يقول ابن رشد مُستخدماً هذا التمثيل: «بل نقول إنّ مثل من منع النظر في كُتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أنّ قوماً من أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنهم ضلّوا من قبل النظر فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأنّ قوماً شرّقوا به فماتوا، فإنّ الموت عن الماء بالشرق أمر عارِض، وعن العطش ذاتي وضروري»<sup>(1)</sup>.

تبلغ فعالية المُخاطب أن يَخترع جمهوراً من السامعين، يُتبه غريز على أنّ المُخاطب لا يستحضر السامعين الواقعيين، ذلك أنه سبق للمُخاطب أن وضعهم حين يُخاطبهم في نمط من أنماط المُخاطبين الذين يُوجّه إليهم خطاب خاص. إنّ المُخاطبين الحقيقيين موجودات ذهنية، وقد رأينا مع بيرلمان نمط الجمهور الذي يُخاطبه الفيلسوف<sup>(2)</sup>.

### 3 - مفهوم التصوير

من المفاهيم المفاتيح التي يضعها غريز لتمييز المنطق الفطري عن المنطق الصنّاعي مفهوم التصوير. يُعرّف غريز المفهوم تعريفات كثيرة: فتارة يُعرّفه

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الانصال، مرجع سابق، ص 13.

(2) Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 135.

بأنه «إنشاء كَوْنٍ صغير بواسطة اللُّغة يعرضه (أ) على (ب) بعَرَضٍ جَنِيٍّ أثر ما منه»<sup>(1)</sup>.

نُترجمُ المفهوم بالتصوير؛ ذلك أنّ غايةَ التصوير هي عَرَضُ صورة ما للواقع، ناتجة من صياغته صياغةً ما بواسطة اللُّغة، والغاية أيضاً أن أجعلَ مخاطبي يرى ويُبصر الواقع كما أَسعى إلى أن يراه ويُبصره، وأثر ذلك أن يتأثر بتلك الصورة ويسلك سلوكاً يقتضيه اقتناعه بأنّ الصورة هي الحقيقة لأنها الواقع<sup>(2)</sup>. ويُفرّق غريز بين النماذج والصياغات التصويرية، مُعتبراً أنّ الأولى مُغلقة، والثانية في دائم الارتباط بالعالم والمُحيط لأنّ المُخاطب يُغيّر ويُعدّل من صياغاته حسب الحاجة<sup>(3)</sup>.

#### 4 - البرهان والحجاج

إذا كان البرهان هو العمل الذي نقوم به في المنطق الرياضي فإنّ الحجاج هو العمل الذي نقوم به في المنطق الفطري، وهو ليس إلا العمل على صياغة التصويرات والتشكيلات وبناء العوالم، لُحيطَ بها المُخاطب ونجعله يسلك وفق ما نراه ويُبصره. إنّ الحجاج يحمل بُعداً خطابياً، لأنه لا يتحقّق إلا في صياغات خطابية، في مقامات مُعيّنة مُوجّهة لمُخاطبين. وتوجيهها لمُخاطبين يعني التدخّل في ما يحملون من أفكار وآراء ومواقف ومشاعر وسلوكات<sup>(4)</sup>.

#### 5 - الإضمار في الحجاج

لقد نَصَّصنا فيما سبق على أنّ خاصيةَ الحجاج هي الإضمار، إنّ المُحاجّ لا يُصرّح بكلّ شيء، بل يُبقي بعض الأمور مُضمرةً ويُظهر أموراً أخرى، ويرى غريز أنّ من أهمّ خصائص الحجاج هي قدرته على إخفاء مقصده النهائي<sup>(5)</sup>.

Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, 188. (1)

Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 50. (2)

Ibid, p. 55. (3)

Ibid, p. 3 et 5. (4)

Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 19. (5)

إنّ المُضمرَ الأصلي هو المُضمرُ الثقافي، ذلك أنّ المُخاطب يُرسي (Ancrege) خطابه في ما هو جاهز ومبني قبلاً ثقافياً (Le préconstruit)<sup>(1)</sup>. وهذا المُضمر هو الذي يُسميه طه عبد الرحمان بالمقام الإشاري.

للإضمار فضائل، من أهمّها جعل المُخاطب مُشاركاً في الحجاج والاستدلال على الآراء التي نوّد الإقناع بها، وهذا يجعل الأثر بالغاً، أي التأثير في آراء الغير أكثر فعالية.

ويُفرّق غريز بين الموضوع المصوغ وبين المُحال عليه، إنّ بناء موضوع للتفكير لا يستنزف ذلك الموضوع، ذلك أنّ الحديث عنه يُضيء جزءاً من المُحال عليه ويُخفي جزءاً آخر<sup>(2)</sup>.

## 6 - المفاهيم الفطرية

أن يكون المنطق الفطري منطق الواحد المُتفرد، يقتضي اهتمامه بالصورة التي تتكوّن بها التصوّرات التي لا يُمكن تكميمها لأنها مُتفردة وكيفية، وهذا ما يجعل المنطق الفطري منطوقاً مفهوماً لا ماصدقياً<sup>(3)</sup>.

وجب افتراض وجود ما يسبق الصياغة المحمولية، وترتبي ألا تُسميه باسم، فتسميته باسم يصوغه بصيغة وشكل مُعيّنين، ويُخرجه من انعدام التعيّن إلى التعيّن. ومن علامات وجوده أنّ المُتكلمين يُدركون منه مظهراً من مظاهره، فقد يُدرك مظهر من مظاهر الزمن في لغة غير المظهر الذي يُدرك به في أخرى، بل قد يُدرك في اللغة الواحدة بمظهرين، لقد افترض غريز وجود تصوّرات بدئية (Notions primitives)<sup>(4)</sup> وتسمية هذه التصوّرات مُحال، لأنّ تسميتها يفترض أنها صيغت صياغة مُعيّنة.

صياغة المفاهيم لا يُخرجها من التباسها واشتباهاها، وهذا الاشتباه ليس

Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 31. (1)

Ibid, p. 44. (2)

Ibid, p. 148. (3)

Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 82. (4)

عياً، فهو مُناسب لتعدّد المقامات الإنسانية، ولما يؤول إليه الكلام مما لم يكن متوقّعاً، فيسعى المُخاطب إلى التكييف<sup>(1)</sup>.

تفرّق المفاهيم في المنطق الفطري عن المفاهيم في المنطق الرياضي، ذلك أنّ المفاهيم في المنطق الرياضي ليست في تَبعية للسياقات والمقامات، ولا في تَبعية لاستعمالاتها، والمفاهيم في المنطق الفطري تتحدّد حسب استعمالاتها، اللّغة هي الاستعمال كما بيّن فيتغنشتاين<sup>(2)</sup>.

لا تُوجد حدودٌ واضحة بين تصوّر وتصور في المنطق الفطري، إذ توجد مناطق مُشبهة بينها<sup>(3)</sup>، وعكس المجموعات التي تنتمي إليها المفاهيم في المنطق الرياضي، نجد المِثال البدئي<sup>(4)</sup> الذي تنتمي إليه المفاهيم الفطرية غير مُحدّد تحديداً مُطلقاً، وليس مُصفاً بخصائص مُحدّدة، والمفاهيم التي تولّدت منه ليست مُشاكلة، كما هو الشأن بالنسبة إلى ما ينتمي إلى مجموعة رياضية<sup>(5)</sup>.

لا تحتوي المجموعة الفطرية عناصر فقط، بل عناصر وما تتكوّن منه (Ingrédients) وما تعاضم به (Agrégats)، وهذا الذي يجعل الكلام مُتسامحاً فيه، فقد تنتقل للكلام عن مُكوّن من مُكوّنات العنصر الذي نتحدّث عنه، أو الحديث عن عظم من أعظامه<sup>(6)</sup>.

أن يكون المنطق الفطري أخيراً منطقاً للاستدلال، يعني الاهتمام بالصورة التي ترتبط بها التصورات، فتتولّد أحكام مُتنوّعة بتنوّع الروابط<sup>(7)</sup>.

## 7 - التوليد في المنطق الفطري

ماذا عن التوليد في المنطق الفطري، لن يكون التوليد ضرورياً، إذ يعتبر

Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 126. (1)

Ibid, p. 49. (2)

Ibid, p. 47. (3)

Proto, élément du grec.prôtos, premier, primitif, rudimentaire. (4)

Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 48. (5)

Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 226. (6)

Ibid, p. 80. (7)

غريز الاستدلال الذي جعله مُقابلاً للحساب، فعلاً من أفعال الذات المُخاطبة، مقصدها أن تربط صنفين أو أكثر من الموضوعات، فيما بينها عبر تسلسل عبارات، إحدى هذه العبارات وهي النتيجة إما غير معروفة أو لا تُعدّ عند المُخاطب يقينية.

### عودة إلى المِثال

في مِثال نصّ ابن رشد العبارة/ النتيجة التي أراد الاستدلال على مضمونها هي: أنّ ما يدلّ عليه اسم فعل الفلاسفة - وقد عمل على الإحالة عليه بالضمير - إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه.

إنّ الحجاج عكس البُرهان يقتضي صياغته في عبارات، ولذلك يجب أن نُميّز ترتيب الحجاج، عن ترتيب العبارات. إنّ المُحاجّ يقع، وهو يتكلّم لغة ما، تحت إكراه قواعدها التي تفرض عليه أن يُرتّب حجاجه غير الترتيب الذي يقتضيه الحجاج ذاته، أي أن يرتّبها ترتيب سُنن اللُغة، ولذلك من المُنتظر أن يُكثر المُحاجّ من العودة إلى الوراء والاستطراد<sup>(1)</sup>. والتكرار يُحافظ على انسجام الخطاب، وهو بمثابة اسمنت، وهو علامة على عدم انقطاع التفكير أو على اتصاله. والاستطراد ظاهرٌ في نصّ ابن رشد.

يختصّ الاستدلال الفطري بصفة عامة بأنه لا يمرّ بالخطوات الاصطناعية التي يمرّ بها المنطقي، ذلك أنّ المنطقي يبدأ بحماية ظهره، وذلك بأن يبدأ بوضع المُقدّمات، والافتراضات التي يحتاج إليها لاستنباط أحكامه، ثم يعمل على استنباطها، إنه يُظهر المُقدّمات التي يحتاج إليها، عكس الاستدلال الفطري الذي يبدأ بالنتيجة ويضمّر المُقدّمات التي هي الأساس الذي بُنيت عليه<sup>(2)</sup> حتى إذا تمّ الاعتراض عليه أظهر بعضها حسب الحاجة، إنه لا يستبطن، بل يستبطن، ويستظهر حسب ما يحتاج إليه المُقام.

وقد نبّه على هذا الأمر ابن تيمية مُعرضاً على المناطقة، مُبيّناً أنّ الإضمار

Grize, *De la logique à l'argumentation*, op. cit, p. 141. (1)

Grize, *Logique naturelle et communication*, op. cit, p. 17. (2)

في القياس ليس أمراً حِكراً على الخطابة، فالفلسفة خطابية، والإضمار أو الإظهار أمر نسبي. وهو قد يبين أن الإضمار هو الأصل في المنطق الفطري، وأن الإظهار الذي هو سمة الاستعمال الفلسفي للقياس أمر اصطناعي.

يختلف الفلاسفة في تفضيلاتهم للإظهار والإضمار، فمنهم من يظهر المُقدّمات التي يستنبط منها أحكامه، وبلغ الأمر نهايته مع اسبينوزا الذي حاكى طريقة الرياضيات في الوضع والاستنتاج. ولكن من الفلاسفة من يستبطن مُقدّماته، ولا يظهر إلا النتائج المُستخلصة منها، ولكن قد يعود في أي لحظة لاستظهارها. ولكن بصفة عامة ما يُنتظر من الفيلسوف عادة هو أن يظهر مُقدّماته، ويصل في الإظهار إلى الغاية.

ولكن ذلك لا يشفع، ذلك أن أولى المُقدّمات لا تخلو من وجود مفاهيم غير مُحددة فهي مُشْتَبِهَة، وقد يبين غرانجي مثلاً أن الماهية عند اسبينوزا باعتبارها مفهوماً فلسفياً لا يمكن أن يتحدّد تحدّداً كاملاً، كيف وفي تعريفه له، عرفه بأنه ما يدركه العقل الخالص، وهل مفهوم العقل الخالص أكثر تحدّداً من الماهية؟

لقد نبّه غرانجي أيضاً على وجوب التمييز في الفلسفة بين سلسلة المفاهيم، وسلسلة القضايا، فلا يمكن أن نُحوّل سلسلة المفاهيم إلى قضايا نستطيع تكذيبها أو تصديقها<sup>(1)</sup>.

### القسم الخامس

#### النظرية التكاملية للججاج الفلسفي عند كوسيتا

يتميّز البديل الذي وضعه كوسيتا بأنه يُحاول تجاوز نقصان كلّ مقارنة لا تأخذ الموضوع المدروس بنظرية تكاملية<sup>(2)</sup>. أن نأخذ الموضوع بهذه النظرة يعني أن لا نُقصي بعداً من أبعاد حضور الفلسفي في العالم مع الاعتراف بتنوّع أشكال الحضور، فأحياناً يغلب حضور بُعد على بُعد آخر تبعاً لما يختاره الفيلسوف أو يُدفع إليه.

(1) Granger, Gilles Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 210.

(2) Frédéric Cossutta, Jean-François Bordron, Alban Bouvier, Christophe Giolito, *Descartes et l'argumentation philosophique*, sous la dir. de Frédéric Cossutta, PUF, Paris, 1996.



أول ما يُنتظر من هذا البديل أن يرفض اختزال الفلّسفي في صور منطقية مَحْضَة، فالمنطقي يرى إمكانية عَزْل لغة رمزية خاصة، واختزال المضامين في مجموعات تَحْتِيَة مَبْنِيَة بِنَاء شِبْه منطقي، كما فعل بروشيا (Parrochia) في عمله<sup>(1)</sup>. يقترحُ آخر وهو نيف (Nef) - بعد اعترافه بالبُعد الحِجَاجِي لِلُّغَة الطَبِيعِيَة - منطقاً خاصاً بالفلسفة، وهو منطق مَفْهُومِي (Intensionnelle) مُقْتَرَحاً نظريّة صُورِيّة لِلحِجَاج<sup>(2)</sup>. إنّ منطقاً من هذا النوع يأخذ في الاعتبار حُضُور آثار الذاتية في النصّ، وآثار المُوجّهات والزمن وآثار استحضار المُخاطبين والبُعد القِيَمِي<sup>(3)</sup>.

يُنتظر من البديل الذي يقترحه كوسيتا أن يرفض تطبيق علم الدلالة الصُوري، هذا التطبيق الذي يسمُح بالكشف عن ملامح بناء منطق للأفكار. يُعطي كوسيتا مثلاً من ديكلي (Desclés) الذي استعمل منطق (Curry) لإعادة كتابة الحُجّة الأنطولوجية لـ (Anselme)<sup>(4)</sup>. ومن آثار ما اختاره كوسيتا أن يرفض ما انتهت إليه الدراسات الحِجَاجِيَة عند بيرلمان، من إخراج الحُجَج من سياقاتها وجُمْلها قَصْد تصنيفها إلى مجموعات وإلى وُجوه وصُور كُبرى. إنّ دراسة بيرلمان للحِجَاج الفلّسفي تُراوُح بين النظر بصورة عامة في مقام الدليل وخصوصيته، وبين مُحاولات لتصنيف عام للحُجَج، وهو لا يهتم بخصوصية حُضُور تلك الحُجَج في النصوص الفلّسفية<sup>(5)</sup>.

وقد رأينا كيف أنّ دراسة الحُجَج عند بيرلمان لا تعني الفلّسفة فقط فهي تدُرُس الحِجَاج في الإنسانيات كلها، وهو يُمثّل في مؤلّفاته بأمثلة من نصوص تنتمي إلى مجالات معرفية إنسانية، حتى إنه يُمثّل بنصوص من الشّعر أحياناً. ويكتفي في تمييز الفلّسفي بالتنبيه على أنّ الخِطاب الفلّسفي يُخاطب جمهور الكون، أما تفريقاته المفهومية فتصدّق على الفلّسفة وغيرها.

(1) Frédéric Cossutta, «A quelles conditions une théorie de l'argumentation est-elle possible?» in *Descartes et l'argumentation philosophique*, op. cit, p. 7.

Ibid, p. 7. (2)

Ibid, p. 7. (3)

Ibid, p. 7. (4)

Ibid, p. 12. (5)

ويرجع كوسيتا عدم نجاح بيرلمان في تمييز الحجج الفلسفي، إلى عدم دراسة الحجج في سياق النصوص التي استعمل فيها، والتي كان يتفاعل فيها مع غيره من الأبعاد.

إنّ الحجج عند بيرلمان يصدّق على ما يُحاول كوسيتا التمييز بينه، إنه يشملُ ظواهر بُرّهانية وظواهر أُسلوبية وظواهر بلاغية<sup>(1)</sup>.

رغم أهميّة الدراسات في مجال اللسانيات إلا أنها لا تُفيد بطريقة مباشرة في دراسة الحجج الفلسفي، إنّ تلك الدراسات تحتاج إلى استثمارها، ويطول استخلاص ما يُمكن استخلاصه مما يُفيد في دراسة الحجج مُستعملاً داخل النصوص الفلسفية.

لنأخذ مثلاً الدراسات الحججانية التي تتخذ الحوار اليومي موضوعاً لها، إنّ العبارات الفلسفية ليس لها المقام نفسه الذي تملكه الجمل المُستعملة في الحوارات اليومية<sup>(2)</sup>، ويُمكن التمثيل، بدراسات كُلّ من دوكرو وأنسكومبر.

إنّ لاستخدام الفلسفة اللّغة خصوصية. إن اللّغة الفلسفية لّغة مُعدّلة، ناتجة من استقرار دلالي لمجموعة ألفاظ، وناتجة من استخدام يستعمل نظماً ومنهجية خاصّين<sup>(3)</sup>.

كما يرفض كوسيتا اختزال الفلسفي في بُعد الصوري المنطقي، يرفض اختزال الفلسفي في البُعدين البلاغي والأسلوبي. ومن الدراسات التي قاربت الفلسفة من زاوية بلاغية، دراسات كُلّ من ليونس (Lyons)، وروبول (Reboul)، وماير (Meyer).

والمؤاخذة التي يأخذها على المُقاربة البلاغية أو الأسلوبية، هي عدم ربطها التجلّيات البلاغية والأسلوبية بالبنيات المفهومية والبُرّهانية<sup>(4)</sup>.

Frédéric Cossutta, «A quelles conditions une théorie de l'argumentation...» op. cit, (1) p. 3.

Ibid, p. 10. (2)

Ibid, p. 11. (3)

Ibid, p. 13. (4)

إنّ البديلَ الذي يقترحه كوسيتا يأخذ في الاعتبار كلّ الأبعاد: البعد البرهاني، والحجاجي، والجَدلي والبلاغي والتعليمي للفلسفة. إنّ دراسة هذه الأبعاد وكيفية تفاعلها في عمل فلسفي بعينه يتجاوز نقصان اقتراح نموذج حجاجي عامٍّ ومُجرّد، لا يُراعي خصوصية كلّ عمل فردي. إنّ دراسة نصٍّ ما يجعلنا نكشف عن الروابط التي تربط أشكال التعبير بأشكال المحتوى<sup>(1)</sup>.

لن تكونَ دراسةَ النصوص الفلسفية بدافع العُثور على ما يعتبره كلّ اتجاه أنه هو الحقيقة، لأنّ النصوصَ الفلسفية تحضّر في العالم وهي متأثرةٌ بآثار البحث عن تلك الحقيقة، وهي مثقلةٌ بآثار مخاطبة الغير وبآثار حجاجية وجدلية وبلاغية وتعليمية تجعل من تلك النصوص متنوّعة في أشكال العرّض، فليؤخذ في الاعتبار ما هو أعظم من مُجرّد محتوى مذهبي أو من جملة العبارات الدالة مباشرةً على تصوّر المذهب للحقيقة<sup>(2)</sup>.

وجب أن نضعَ الحجاجي في سياق أعظم وإلا افتقدنا ما به تتميز الفلسفة. سنعدّها في زُمرة الممارسات التي هي مُشتركة بين الفلسفة وغيرها من الإنسانيات<sup>(3)</sup>.

رؤية كوسيتا هي رؤية تكاملية، إذ تأخذ كلّ أبعاد الفلسفة سواء منها البرهاني أو الحجاجي... في الاعتبار، وهي بذلك تدمج كلّ بُعد وتربطه بغيره كاشفة عن المستويات التي يتجلّى فيها كلّ بُعد أكثر من غيره مع عدم انفكاكه عنه<sup>(4)</sup>.

يُكره المشهد الفلسفي الفيلسوف على أن يجعل دعواه مشروعاً، فحتى لو كان ما يدّعيه ممّا هو بديهي أو فطري، فالفيلسوف مُكره على أن يجعل لما يدّعيه سنداً يستند إليه، وكل ما سيضعه يحتاج إلى تلك الرّكيزة.

يُفرّق كوسيتا بين أنواع ثلاثة من الإسناد: الحجاج (L'argumentation)، التحقيق (Validation)، التبرير الشرعي (Légitimation). يرتبط التبرير بفعل الكلام

(1) Frédéric Cossutta, «Argumentation, ordre de raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne» in *Descartes et l'argumentation philosophique*, op. cit, p. 199.

(2) Ibid, p. 119.

(3) Ibid, p. 22.

(4) Ibid, p. 33.

في علاقته بالمقام الذي يقصد تحويله<sup>(1)</sup>. يحضّر كلّ القول الفلسفي هذا النوع من الإسناد الذي يضطرّ إليه الفيلسوف والذي يدفعه إلى تقديم سند لتبرير قول من الأقوال في مقامات مختلفة<sup>(2)</sup>. يتأسس القول الفلسفي في علاقته بالخارج، وهو يضع نفسه في سياق الحقل الاجتماعي، مما يدفعه إلى تبرير خطابه<sup>(3)</sup>.

ويرتبط نوع الإسناد الذي هو الحجاج بالعلاقة التي تربط مُتكلماً بمخاطبيه، أما التحقيق فيرتبط بالعلاقة التي تربط العبارات فيما بينها<sup>(4)</sup>.

ويعتبر كوسيتا أنّ التحقيق مسار عامّ يشمل كلّ ما يُساعد من قريب أو بعيد على إقامة الحق<sup>(5)</sup> ويمسّ هذا التحقيق ما يضعه الفيلسوف في نسقه، ولكن أيضاً كلّ العمليات التي تكون نسيج التفكير، وتشمل أيضاً ما اختاره الفيلسوف من أشكال العرّض ومن الأمثلة العينية<sup>(6)</sup>.

ويتأسس القول الفلسفي داخلياً في زمن العمل ومكانه، إنه يُبنى ويتكوّن، ونتيجة ذلك يبرز مذهب مُستقل وأصيل، مذهب تظهر فيه آثار الصدام مع مذاهب وتقاليد تاريخية تدّعي كلّها احتكار الحق<sup>(7)</sup>.

## 1 - البرهان والحجاج

يرى كوسيتا أنّ في القول الفلسفي بُعداً برهانياً، وهو الذي ينتج من مسار في القول غرضه تحقيق حق، أي تحقيق أوضاع مُعيّنة دون الالتفات إلى المُخاطبين، ودون الحاجة إلى استحضارهم. إنّ للقول الفلسفي بُعداً برهانياً، والبرهان يشمل تجليات مسار التحقيق التي عبرها تُبنى عبارات المذهب باعتبارها وضعا ما يدّعي كونه حقاً دون الأخذ بالاعتبار أنّ القول يُخاطب به<sup>(8)</sup>.

(1) Frédéric Cossutta, «Argumentation, ordre de raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne» op. cit, p 114.

(2) Ibid, p. 114.

(3) Ibid, p. 120.

(4) Ibid, p. 115.

(5) Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 140.

(6) Ibid, p. 141.

(7) Ibid, p. 111.

(8) Ibid, p. 146.

إنَّ عدَّ الفلاسفة قولاً بُرهانياً يعني وجود رابط ضروري يربط بين المُقدّمات وما ينتج منها، ولا يُلتفت في هذا الجانب سوى إلى جُهد توليد النتائج ومُستلزمات المُقدّمات الموضوعية، دون استحضرار مُخاطب أو مُجادل، عكس الحِجاج، فعَدَّ الفلاسفة حِجاجية يعني اعتبارها قولاً ينبني مُستحضراً في جميع مراحل تكوّنه مُخاطباً يحاول إقناعه بصحة ما يدّعي.

إنَّ عدَّ الفلاسفة بُرهانية يعني إمكانية إرجاع استدلالاتها إلى صورٍ قياسيةٍ مشروطة بشروط تجعلها مُولدة.

أما حِجاجية الفلاسفة فيجعلها تضع قضايا في أشكال بحيث يستحضر في توليدها قارئ يُجرّ إلى القبول بها<sup>(1)</sup>.

لنتذكّر أنّ البرهان الفلسفي لا يُمكن أن يبلغ يقينية البرهان الرياضي، لكون الفيلسوف يضع مفاهيم، فتوليد القضايا هو مُجرد نشر لنقطة مفهومية تتصف بالكيفية، أي إنّ الفيلسوف لا يعمل سوى على إبراز فهم خاص وكشفه، هيات أن يبلغ البرهان الفلسفي بُرهانية القول الرياضي لوجود مادة مفهومية في صور.

نجدُ في بعض النصوص الفلسفية حضور البعد البرهاني بالتحديد الذي نبهنا عليه سابقاً، ويتجلى ذلك في اهتمام بعض الفلاسفة بتوليد قضايا تلزم عما وُضع أولاً، ويُعتبر اسبينوزا مثلاً واضحاً في هذا الباب. ولن يعمل الفيلسوف والحال هذه، سوى على التصرف كما لو أنّ قوله غير مُخاطب به، وكأنّ الحقائق التي يُريد تحقيقها لا يحتاج إلى أن يُقع بها فهو في غير حاجة إلى استخدام ما يجعل قوله مؤثراً، وهذه حيلة بلاغية مشهورة.

عرّف دو كرو وأنسكومبر الحِجاج بأنه عَرَض ملفوظ (Enoncé) أو مجموعة ملفوظات E1 مُهيأة لجعل مُعترض (Interlocuteur) يقبل ملفوظاً أو مجموعة ملفوظات أخرى E2<sup>(2)</sup>.

إنّ الحِجاج ما به ندخل في الاعتبار أنّ مُعترضاً ما يعترض على ما ندّعيه

(1) Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 147.

(2) Ducrot et Anscombe, *L'argumentation dans la langue*, éd. Mardaga, Bruxelles, 1983, p. 8.

فتردّ عليه وندفع اعتراضاته، وتظهر آثار استحضار ذلك المُعترض وما يُعترض به وأثار ما ترُدّ عليه به في القول الذي أخرجناه. ما يتميِّز به الحِجَاج عن البرهان هو أنّ الأول يستحضر مُخاطباً يُريد أن يُقنعه. وهذا يعني أنّ القول الفلسفي خطاب، وأنّ مسار القول الفلسفي هو مسار لتحقيق حقّ موضوع بمعية دفع مُتواصل لكلّ ما يُعترض به مُعترض عليه. وقد يتمّ إدماج ما يُعترض به وتصريفه، وتوفير المكان المُناسب له في القول، ثم التخلّص منه بإثبات ما يُريد الفيلسوف إثباته<sup>(1)</sup>.

ويتميِّز الحِجَاج الفلسفي كما هو الشأن بالبرهان بارتباطه بمضامين فلسفية ولا يُمكن فصله عنها كعدم إمكانية الفضل بين وجهي الورقة<sup>(2)</sup>.

بل إنّ أشكال الحِجَاج في تبعية للمذهب الفلسفي، فالفيلسوف يختار ما يُناسب مذهبه مما تمّ ترسيخه من الوجوه الحِجَاجية. «كُلّ مذهب يستخدم الحِجَاج بطريقة أصيلة مُبتدأً ذلك مع منهجه الخاص مع ابتكار أشكال جديدة أو تنسيقات جديدة مُحدّدة بطبيعة المضامين المذهبية»<sup>(3)</sup>.

ويعطي كوسيتا مثلاً من الفلاسفة الأبيقورية التي استخدمت سلسلة من الحُجَج مُناسبة لما ذهبت إليه من غاية العلم الطبيعي: إنّ ما يهمّ في العلم الطبيعي ليس هو العُثور على تفسير وحيد مُطابق للحق، ولكن هو طردُّ همّ النفس، همّ مُتولّد من غياب أيّ تفسير، وذلك بتقديم أكبر قدر من التفسيرات<sup>(4)</sup>.

الحِجَاج نفسه يخضع للمساءلة، أي إنّ الحُجَج ليست محلّ اتفاق بين الفلاسفة، لذلك نجد حيزاً في بعض النصوص الفلسفية مُخصّصاً للاعتراض على ما يعده الغير حُجَاجاً صالحاً للاستعمال<sup>(5)</sup>.

إنّ الحِجَاج في الفلسفة يبدأ بأقلّ نَظْم مُمكن، ذلك أنّ أيّ عبارة - وهذا ما

Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 146. (1)

Cossutta, «A quelles conditions une théorie de l'argumentation est-elle possible?» (2)  
in *Descartes et l'argumentation philosophique*, op. cit, p. 23.

Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 148. (3)

Ibid, p. 148. (4)

Ibid, p. 189. (5)

يعلّمنا إياه عبد القاهر الجرجاني - نظم، وأيّ نظم يُنتج أثراً حججياً، ذلك أنها تُؤثّر ولو قليلاً في تغيير وجهة النظر المُعترضة.

إنّ الفلّسفة تكشف عن وجود بُعد حجّاجي وهو مُتفاوت الحضور في النصوص الفلّسفية، ويبرز هذا البُعد في بعض النصوص بُروزاً نهائياً فيُسمّى المُعترض وتُدمج أقواله، ويُحاجُّ بحُجج بارزة يُمكن استنباطها دون عناء.

## 2 - أبعاد أخرى

قد يعظّم البُعد الحجّاجي في الفلّسفة حتى يصير القول جدلياً. لم يُرسخ أفلاطون مذهبه إلا عبر مُجادلات، فسقراط المُتخيّل الذي يُمثّل مذهب أفلاطون يضع أوضاعاً مُعيّنة، وهناك من يعترض عليه.

وفي الفلّسفة الإسلامية نجد ابن رشد يتحوّل إلى الجدل في بعض مؤلّفاته كتهافت التهافت، وفصل المقال، ومناهج الأدلة، فيصير ابن رشد مُجادلاً ومُنافحاً عما تمّ وضعه فلّسفيّاً.

يشارك البُعد الجدلي مع بُعدين آخرين هما البُعد الحوارية والتعليمية (Dialogique) et (Didactique) في كونه يبحث عن تأسيس وضع ما ولكن عن طريق مُدافعة أوضاع مُنافسة، وتبحث عن فرض وجهة نظر ما عن طريق مُدافعة مُعترض عيني أو مُفترض<sup>(1)</sup>.

وللفيلسوف طرق مُختلفة في استدماج الأوضاع المُعارضة، فهو أحياناً يسلخ وضع غيره من المُوجهات التي كانت تُوجّهه، وتجعل منه وضعاً قوياً مُؤثراً، وأحياناً أخرى يُحوّله تحويلات عميقة تُضعفه وتعرّضه في صورة يسهُل معها تفنيده<sup>(2)</sup>.

أما البُعد التعليمي فهو البُعد الذي يجعل من القول الفلّسفي قولاً تعليمياً غاية إفهام المذهب لتلاميذ عيينين أو مُفترضين<sup>(3)</sup>.

Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 146. (1)

Ibid, p. 174 -175. (2)

Ibid, p. 159. (3)

ويتحوّل النصّ الفلسفي تحت تأثير هذه الوظيفة إلى نصّ يستحضر فيه المتعلّم قصد إفهامه وتيسير استيعابه للمذهب، ويكثر من أجل ذلك التمثيل والشرح وتفصيل المُجمل وإيضاح المُبهم.

كُلّ الأبعاد التي تحدّثنا عنها: البُعد البرهاني، الحجاجي، الجدلي، التعليمي، والحواري، تتفاعل داخل النصوص، وتظهر من أجل ذلك آثار لغوية تُؤشّر على حضور كُُلّ بُعد من الأبعاد، وعلى كيفية تفاعله مع غيره. إنّ عبارة واحدة في علاقتها بباقي العبارات يُمكن أن تكشف فيها كُُلّ بُعد على حدة، والعبارات والروابط هي التي تنجح أو تُخفق في الربط بين هذه الأبعاد.

ومثّل ذلك مثل الشعر الذي ينجح أو يُخفق في استدماج أبعاد كثيرة كالْبُعد المُعجمي والتركيبي والإيقاعي.

إنّ الفيلسوف هو الذي يقود بالقول بالعمليات، وله طُرُق في الربط بين الأبعاد. كُُلّ هذا غايته تحقيق الحق الموضوع<sup>(1)</sup>، وعلى القارئ أن يكشف عن آثار تلك القيادة، وطُرُق الربط التي تتجلى في النظم الفلسفي.

وأقرب ما يُجَلّي آثار هذه القيادة درجات حضور الذاتية اللغوية في النصوص فهي تُؤشّر على ما اختاره الفيلسوف، هل يستعمل ضمير المُتكلم فينتقل من الذات ويجعل منها ذاتاً يجد كُُلّ إنسان فيها ذاته فيتمّ الانتقال من الشخصي إلى الكُلّي أم يستعمل ضمير الجماعة ليُضفي على أحكامه الموضوعية منذ البداية؟

يُؤشّر النصّ الفلسفي في نظمه على كيفية حضور الآخر، فيتمّ تغييبه أو استحضاره، وللاستحضار كفيات، إنّ لكلّ هذا آثاراً لغوية يمكن أن نلاحظ تجلياتها<sup>(2)</sup>.

وعلى العموم فلكلّ بُعد من الأبعاد السابقة تجلياته التي يتجلى لنا فيها، سواء أكان البُعد بُعداً جدلياً أو تعليمياً أو حوارياً<sup>(3)</sup>.

Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 148. (1)

Cossutta, «A quelles conditions une théorie de l'argumentation est-elle possible?» (2) in *Descartes et l'argumentation philosophique*, op. cit, p. 30.

Ibid, p. 156. (3)



تتميّز مقارنة كوسيتا بأنها حاولت أن تستحضر في قراءة النصوص الفلسفية أبعاداً تحضّر مُتفاوتة فيها: البُعد البرهاني، والحجاجي، والأسلوبي والتعليمي. نتبّه معه على الإكراهات الخارجية التي تُخرج المعنى الفلسفي من دواء الداخل إلى عراء الصياغات التي يلزم بها الخارج، والنتيجة هي ما نشهده في تاريخ الفلسفة من مختلف أنواع الصياغات التي يُصاغ بها المعنى الفلسفي ليبلغ إلى الغير. صياغات من قبيل: الرسالة الفلسفية، القصيد الفلسفي، القصة الفلسفية، المُحاورة الفلسفية، مما يجعل أبعاداً كثيرة تتداخل في النصوص: أبعاد أسلوبية هي نتاج لما تمّ ترسيخه من عادات أسلوبية، تتحدّد بصورٍ مختلفة داخل لغاتٍ مُختلفة. أبعاد برهانية، ولكن لِننتبه على أنّ البرهانية مما يُوضع وضعاً، ونجد طُرُقاً في البرهنة والعرض تختلف باختلاف الفلاسفة، إنّ أنظمة البرهنة الفلسفية تاريخية وليست مُطلقة، والصراع بين الفلاسفة، كما يقول دريدا، هو صراع من أجل فرض معايير خطابية، وطُرق برهانية وجيل بلاغية وتربوية، وأبعاد جدلية وتعليمية، كلها تصوغ المعنى الفلسفي صياغات مُعيّنة مما يمنح للكتابات الفلسفية هذا التنوع الشديد.

### خُلاصة الفصل الثاني

للفلسفة منطقٌ خاصّ غير المنطق الرياضي، إنه منطق للدّوات والمُخاطبين والسامعين، ونقصد بالسامعين من يفهم ما يسمع، والفلاسفة يُوجّهون الخطاب لمن هو أهل أكثر من غيره ليُصغي ويفهم ويستجيب بالقبول. وإنه منطق الواحد المُتفرد الكيفي، لا الواحد المُتعدّد الكميّ، وإنه منطق للاستدلال لا للحساب.

والحجاج هو العُنوان الذي صار غالباً ما يشمل ما تقوم به الفلسفة مُقابلاً للبرهان، وقد نُسمّي بُعداً من أبعادها برهاناً، ولكن بشرط التفريق بين البرهان الفلسفي والبرهان الرياضي، ذلك أنّ التوليد في النصوص الفلسفية غير التوليد في الرياضيات والترتيب غير الترتيب، والظاهر في الحجاج يتعلّق مع باطن وجب استحضاره لبلوغ المعاني.

يُمكنُ أن نختصر فنقول إنّ الفيلسوف يضعُ مفاهيمه وتشكّل معانيه داخلياً، ولكن دائماً مُختلطة بالفاظها، وعليه أن يُنظّم هذه المعاني نظوماً تستحضر

المقامات المُختلفة التي تصوغ تلك المعاني صياغات، حيث يقبلها من يتلقاها  
بِنسبٍ مُتفاوتة.

إننا نُحاولُ في هذا الفصل أن نُغيّرَ وُجهةَ نظرنا من الفَلْسَفة، مُمَهِّدين لتغيير  
وُجهتنا أيضاً من موقفنا من الاستعارة والتمثيل ووظيفتيهما داخل النصوص  
الفَلْسَفية، ولن يتغير تصوّرنا للمنزلة التي نُحاول أن نُنزلها إياها حتى نُغيّر من  
تصوّرنا لطبيعتيهما، مُحاولين التخلّص من الرُؤية التي كانت تجعلهما نتاجاً فقط  
لاستبدال لفظي، استبدال لا يَمَسُّ المعنى في شيءٍ لأنه يسبقُ اللفظ دائماً.  
سنعمل في الفصل التالي على الانفتاح على رُؤية سننتبه من خلالها على أنّ  
وظيفتي كُلٍّ من الاستعارة والتمثيل ليستا التزيين والتحسين فقط، بل بناء المعنى  
والفهم، ليست الوظيفة هي التحريك فقط، بل الإعلام أيضاً بما لم نكن نعلمه  
من قبل.

## الفصل الثالث

# الاستعارة بين الرؤية الاستبدالية والرؤية التفاعلية

### تقديم

سنسعى في هذا الفصل للمقارنة بين رؤيتين للاستعارة، رؤية ترى أنها مجرد استبدالٍ للفظ مكان لفظ آخر لغاية التزيين والتحسين وهي الرؤية الفلسفية التي فصلنا القول فيها وهي رؤية البلاغيين قديماً، وهي رؤية تنطلق من تصوّر خاصّ لعلاقة اللفظ بالمعنى، وهذا التصوّر يرى أنّ المعاني ثابتة غير تابعة للألفاظ بل مُستقلة، ولذلك فلكلّ معنى لفظ يدلّ عليه لا يجب تغييره إلا لوظيفة التحسين والزينة. ورؤية أخرى ترى أنّ الاستعارة نتاج تفاعل بين مكوّنين ولا يمكن تعويضها لتولّد معنى جديد كلّ الجدة، وسُتحمّل الاستعارة بوظائف تشكيل المعنى وتوليده، وتوليد معرفة جديدة، وسنبداً أولاً بتفصيل القول في الرؤية الاستبدالية كما تمّ ترسيخها في الدراسات البلاغية قديماً.

## المبحث الأول

### النظرية الاستبدالية للاستعارة عند البلاغيين قديماً

سُحاولُ من خلال هذا المبحث التعرفُ على رُؤية البلاغيين للاستعارة، والسؤال الذي نضعه هو: ما هي أهمّ قسّمات الرُؤية البلاغية للاستعارة؟ ما هي أهمّ الأزواج المفهومية التي تدلّ على تَبنيهِم الرُؤية؟ ما الاستعارة؟ ما هي أنواعها؟ ما هي الغاية التي كانت وراء بحثهم في الاستعارة؟ هل كانوا يعتبرون الاستعارة أمراً ناتجاً من الاستبدال أم أمراً ناتجاً من تفاعل مُستويين، مُستوى مُجرّد يتفاعل مع مستوى آخر أقل تجريداً؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، إن بصورة مُباشرة أو بصورة غير مُباشرة.

#### 1 - معنى الاستعارة العام عند البلاغيين

قد يُعنى بالاستعارة ما يُعنى بالمجاز، والاستعارة والمجاز يترادفان في الاستعمالات الأولى للفظين. ليس المجاز أو الاستعارة بالمعنى العام سوى تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللُغة. الأسد لفظ للحيوان المعروف أو نتوهم أننا نعرفه، فإن استعمل للدلالة على الإنسان فهو استعارة. وعلى المُخاطب أن يدرك أنّ الأسد المُستعار ليس إلا مُستعاراً، وأنّ الأصل فيه أن يدلّ على الحيوان الذي يُفترض أنه مشهور ومعروف.

#### للاستعمال الاستعاري شرطان عند البلاغيين:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً وهو ألا يُعتقد أنّ الأسد إنسان وأنّ الإنسان أسد لأن نظام الوجود يمنع ذلك، والعقل العاكس لنظام الوجود يحكم بذلك، وهو مجبول على ذلك، والنفس مُستسلمة لذلك. يقول عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة: «ثم اعلم أنّ إطلاق «المجاز» على اللفظ المنقول عن أصله شرطان: وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه ملاحظة الأصل»<sup>(1)</sup>.

(1) الجرجاني عبد القاهر. أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى، 1991، ص 395.

وثانياً: أن يكون بين المُستعار والمُستعار له صفة يشتركان فيها تسمح بالنقل اليسير للحكم بغير ما تحكّم به اللّغة أو العقل، يقول الرّماني: «كُلّ استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مُشترك بينهما يكسب بيان أحدهما للآخر»<sup>(1)</sup>.

تعريفات الاستعارة عند البلاغيين لا تخرج عن اشتراط الشرطين السابقين، واشتراط الشرطين السابقين سيجعل من الاستعارة عندهم استبدالاً وذا وظيفة تزيينية تبليغية تحسينية. يُعرّف عبد القاهر الجرجاني المجاز بأنه «كُلّ كلمة أُريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها»<sup>(2)</sup>. والمجاز عند الشّريف المرتضى «كُلّ كلام أُريد به غير ما وُضع له في الأصل على جهة التّبع للأصل»<sup>(3)</sup>.

وُعرّف السجلماسي الاستعارة قائلاً: «أنّ يكون اسمٌ ما دالّاً على ذات معنى راتباً عليه دائماً من أوّل ما وضع، ثم يلقّب به الحين بعد الحين شيء آخر لمواصلته للأول بنحو ما من أنحاء المُواصلة أي نحو كان... تخيلاً لذات المعنى الأول الموضوع عليه الاسم في الشيء الثاني المُلقّب به حين اللقب، واستفزازاً، من غير أن يجعل راتباً للثاني دالّاً على ذاته...»<sup>(4)</sup>.

## 2 - الاستعارة والحقيقة

لكلّ رؤية أو نظرية مفاهيمها وأزواجها. ليست الاستعارة سوى طرف في زوج عريق هو زوج: الاستعارة/الحقيقة، وسواء أسّعت الاستعارة في أولى مراحل الاجتهاد البلاغي أم أسّعت في أواخر المراحل؛ فقد اعتُبرت مُقابلة للحقيقة. وسواء أكان المجاز عقلياً أم كان لغوياً فهو مجاز حقيقة إما عقلية أو لغوية. فما الحقيقة إذن؟

- (1) الرماني. النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد، دكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، ص 86.
- (2) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 351.
- (3) المرتضى الشّريف. الحدود والحقائق ضمن رسائل الشّريف المرتضى، تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني إعداد السيد مهدي رجائي، منشورات دار القرآن الكريم، طبع، مطبعة الخيام، قم، التاريخ، 1405، 2/ 286.
- (4) السجلماسي. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، الرباط، 1980، ص 236.

## مجازية الحقيقة

الحقيقة هي الأمر الذي أثبت، والحقائق هي أمور مُثبتة لا يمكن تغييرها، مُثبتة إما عقلاً وإما لغةً. أما الحقيقة اللغوية فهي: «كُلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح، وإن شئت قلت: في مواضع وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»<sup>(1)</sup>.

لن نبحتَ عن أثبت المُثبت وإلا تهنأ في بحر الكلام. ما يهمنا هو أنّ نتيجة الإثبات ثبات المُثبت، ومن هنا يأتي المعنى الثاني للحقيقة وهي أنها الثابتة.

وقد أشار صاحبُ الإيضاح إلى المعنيين في قوله: «والحقيقة إما فعيل بمعنى مفعول، من قولك حَقَّقت الشيء أحقَّه إذا أثبته، أو فعيل بمعنى فاعل من قولك حقَّ الشيء إذا ثبت، أي المُثبتة أو الثابتة في موضعها الأصلي...»<sup>(2)</sup>.

أما الحقيقة العقلية فهي: «إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المُتكلم في الظاهر».

العقلُ يحكُمُ بأحكام تُسند فيها الأفعال إلى ما هي ثابتة له. كيف ستُعَدّ الاستعارة وهي ما يقابل الحقيقة؟ إن الاستعارة انحرافٌ عن الحقيقة، ولكنه انحراف مُتسامح فيه.

الاستعارة، إذن، ضدُّ للحقيقة سواء أكانت حقيقة لغوية ناتجة من تواضع لغوي أم كانت حقيقة عقلية ناتجة من تواضع عقلي. الغرضُ من الاستعارة كما سنرى هو الإبانة والبلاغة، ولكنها إبانة وبلاغة لا تتمان لولا ما سبق أن أتفق عليه بين المُتكلم والمُخاطب من اعتبار الحقيقة هي الأصل والمرجع.

يؤكد هذا الأمر قول الرُّماني الآتي: «وكُلَّ استعارة فلا بُدَّ لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة كقول امرئ القيس في صفة الفرس: «قَيِّد الأوابد»، والحقيقة فيه: مانع الأوابد، وقيد الأوابد أبلغ وأحسن»<sup>(3)</sup>.

(1) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص350.

(2) القزويني الخطيب. الإيضاح، مرجع سابق، ص15/2.

(3) الرماني. النكت، مرجع سابق، ص86.

## 3 - القصد في الاستعارة أو الفُرق بين الاستعارة والحقيقة وبين الاستعارة

## والكذب

زَوْجٌ آخَرُ مِنَ الْأَزْوَاجِ الَّتِي تُسَاعِدُ أَكْثَرَ عَلَى تَحْدِيدِ مَفْهُومِ الِاسْتِعَارَةِ وَهُوَ زَوْجُ الِاسْتِعَارَةِ وَالْكَذْبِ. وَبِهَذَا الزَّوْجِ يُفَرَّقُ بَيْنَ مَا يَصْغُبُ التَّفْرِيقَ بَيْنَهُ. قَدْ يَكُونُ الْكَلَامُ نَفْسَهُ صَادِرًا عَنْ مُتَكَلِّمِينَ فَيَكُونُ مِنَ الْأَوَّلِ اسْتِعَارَةً وَمِنَ الثَّانِي كَذْبًا. وَمِعْيَارُ التَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا هُوَ أَمْرٌ بَاطِنِي، وَلَكِنْ لَهُ عِلَامَاتٌ خَارِجِيَّةٌ تَكْشِفُ عَنْهُ. الْأَمْرُ الْبَاطِنِي هُوَ الْقَصْدُ أَوْ الْإِعْتِقَادُ، فَالْكَاذِبُ يُثَبَّتُ لِمَا لَا يَسْتَحِقُّهُ حُكْمًا مَعَ الْإِعْتِقَادِ وَالْقَصْدِ، أَمَّا الْمُسْتَعِيرُ فَيُثَبَّتُ لِمَا لَا يَسْتَحِقُّهُ حُكْمًا مَعَ الْإِعْتِقَادِ أَنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّهُ؛ ثُمَّ لَا بُدَّ مِنْ اشْتِرَاطِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ مَا يُعْتَبَرُ مَجَازًا وَبَيْنَ مَا يُعْتَبَرُ حَقِيقَةً.

يَنْصَرُّ الرُّمَانِيُّ أَثْنَاءَ حَدِيثِهِ عَنِ التَّشْبِيهِ، وَالْأَمْرُ يَصْدُقُ عَلَى الِاسْتِعَارَةِ أَيْضًا، عَلَى أَنَّ التَّشْبِيهَ عَمَلٌ نَفْسِيٌّ وَاعْتِقَادِيٌّ، يَقُولُ: «التَّشْبِيهُ هُوَ الْعَقْدُ عَلَى أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئِينَ يَسَدُّ مَسَدَ الْآخَرِ فِي حَسِّ أَوْ عَقْلِ وَلَا يَخْلُو التَّشْبِيهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي الْقَوْلِ أَوْ فِي النَّفْسِ»<sup>(1)</sup>.

وَيَقُولُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مُمَيِّزًا بَيْنَ التَّشْبِيهِ فِي الْقَوْلِ وَالتَّشْبِيهِ فِي النَّفْسِ: «فَأَمَّا الْقَوْلُ فَنَحْوُ قَوْلِكَ: زَيْدٌ شَدِيدٌ كَالْأَسَدِ. فَالْكَافُ عَقَدَتْ الْمُشَبَّهَ بِهِ بِالْمُشَبَّهِ، وَأَمَّا الْعَقْدُ فِي النَّفْسِ فَالِإِعْتِقَادُ لِمَعْنَى هَذَا الْقَوْلِ»<sup>(2)</sup>.

وَيَنْصَرُّ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ فخر الدين الرازي فيقول: «قال: وأما فيما يُعلم امتناعه بالنظر فإنما يُعلم كونه مجازاً إذا علمنا أنّ قائله لا يعتقد ظاهر ذلك القول، مثل أنا إذا سمعنا الموحّد يقول:

أَشَابَ الصَّغِيرَ، وَأَفْنَى الْكَبِيرَ رَكَرَّ الْعَدَاةَ، وَمَرَّ الْعَشِيَّةَ

علمنا أنه قال مُتَجَوِّزًا لَا مُتَحَقِّقًا»<sup>(3)</sup>.

(1) الرمانى. النكت، مرجع سابق، ص 80.

(2) المرجع السابق، ص 80.

(3) الرازي فخر الدين. نهاية الإيجاز في دراية الإيجاز، تحقيق ودراسة الدكتور بكرى شيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1985، ص 182.

وقد يحتاج الأمر إلى أن يُقرن القائل ما قاله بقريته، ترفع الوهم، وتُفرق بين الاستعارة والحقيقة، «أو بأن يُردفه القائل ما يقطع عنه ذلك الوهم كما صنع أبو النجم، فإنه قال أولاً:

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كُله لم أصنع  
من أن رأت رأسي كراس الأصلع ميز عنه قنزعاً عن قنزع  
جذب الليالي أبطني أو أسرع

فقد تجوّز في جعل الفعل لليالي، ثم تبين أنه بنى في كلامه على التخيل فقال:

أفناه قبل الله للشمس اطلعي حتى إذا وارك أفق فارجمي<sup>(1)</sup>

ومعيارُ القصد يصلح أيضاً للفرق بين الاستعارة والكذب. تنبه فخر الدين الرازي على هذا المعيار، والخلفية الكلامية ظاهرة، فالغاية هي التفرقة بين من يذهب إلى ما يذهب إليه مُعتقداً أنه كذلك، فلو اعتقد أن الفعل كان لليالي لما كان موحّداً، ولكن يتبين أن قوله مجاز، فالقريته تدلّ عليه. للقريته الكلامية، إذن، وظيفة التنبيه على القصد.

#### 4 - الجسّي والعقلي

هذا زوج مشهور أيضاً، وقد تولّد من اعتبار الموجود مُقسّماً فمنه معقول، تُدرکه العقول، ومنه محسوس تُدرکه الحواس، ويستخدم الرّماني لفظ النفسي بدلاً للعقلي<sup>(2)</sup>. وقد كان هذا الزوج وراء تقسيم الاستعارات تقسيماً يُراعي طبيعة المُستعار أهو محسوس أم معقول، والمُستعار له أهو محسوس أو معقول، وقد تولّد نتيجة للتقسيم تقسيم الاستعارة إلى ما يأتي:

(1) الرازي فخر الدين. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مرجع سابق، ص 182.

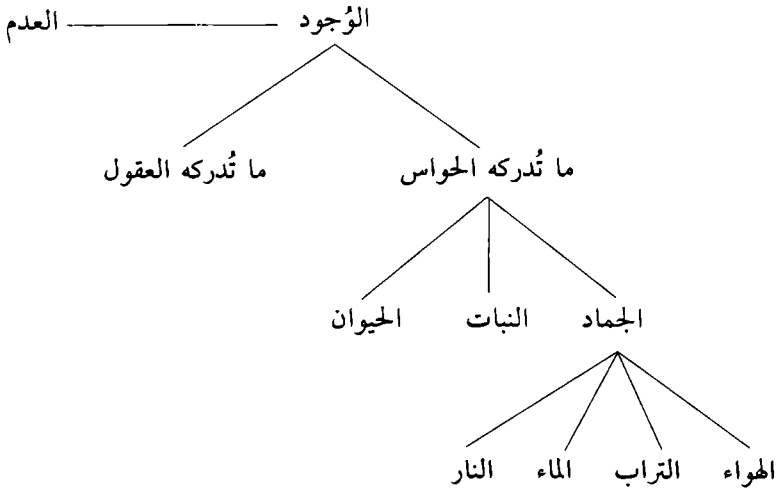
(2) الرّماني. النكت، مرجع سابق، ص 80-81.



- 1 - استعارة المعقول للمحسوس، ومثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ﴾، «المُستعار منه المُتَكَبِّر، والمُستعار له الماء، والجامع لهما الاستعلاء المُضَرَّ»<sup>(1)</sup>.
- 2 - استعارة المحسوس للمحسوس ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ يقول فخرُ الدِّين الرازي: «فالمُستعار منه النار والمُستعار له الشَّيب، والجامع هو الانبساط ولكنه في النار أقوى»<sup>(2)</sup>.
- 3 - استعارة المحسوس للمحسوس لشبَّه عقلي، ومثاله: قوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾، يقول فخرُ الدِّين الرازي: «المُستعار له الريح، والمُستعار منه المرأة، والجامع المنع من ظُهور النتيجة والأثر»<sup>(3)</sup>.
- 4 - استعارة المحسوس للمعقول، ومثاله: ﴿بَلْ نَقَدِفُ اللَّعْنَةَ عَلَى الْبَاطِلِ فَيُدْمَغَمُهَا﴾<sup>(4)</sup>.

هذا ما يسمح به هذا التقسيم، ويُمكن أن نستنبط جميع الإمكانات الاستعارية من تقسيم أعمّ للوجود، بل حتى لِمَا هو أعمّ من الوجود، لأن له قسماً هو العدم. تُستعار من كُلِّ قِسم للقسم الآخر. وتُستعار للقسم داخل قسم أعظم منه صُور للقسم الذي يُوازيه. تنتهي الأقسام إلى قسم لا قسم فوقه وهو الوجود. وفي مرتبة الوجود قسم يُضادّه وهو العدم. تُستعار للوجود صُور العدم وللعدم صُور الوجود. وتحت قسم الوجود أقسام حتى نصل إلى ما لا قسم تحته. يصل عبد القاهر الجرجاني إلى هذه النهاية التي لا نهاية بعدها، فيقسم المُدْرَكَات إلى:

- (1) الرازي. نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 269.  
 (2) المرجع السابق، ص 263.  
 (3) المرجع السابق، ص 266.  
 (4) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 66.



ويُذكر عبد القاهر الجرجاني بهذه القاعدة المعيار في اختيار قسيم من أقسام الموجود ليُستعار لغيره: «أن يُرى معنى الكلمة المُستعارة موجوداً في المُستعار له من حيث عُموم جنسه على الحقيقة، إلا أنّ لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص والقوة والضعف، فأنت تستعير لفظ الأفضل لمن هو دونه»<sup>(1)</sup>.

أي إنّ الاستعارة تُكون أبلغ إذا بحث المُستعير عن الصفات التي يريد أن يُبرزها في الموصوف، فيبحث عن نوع آخر بارزة فيه تلك الصفات؛ فيستعير لحركة الحيوان مثلاً أنواع طيران وانقضاض وسباحة وعدو؛ فلو أردنا أن نُبرز أنّ الموصوف كالفرس سريع الحركة، استعنا نوع الحركة التي تصف غير نوعه، ولكن تدلّ على شدة السرعة، فوصفناه بأنه يطير أو يسبح.

ويبلغ كلام عبد القاهر الجرجاني درجة الحديث عن استعارة العدم للوجود والوجود للعدم: «أول ذلك وأعمّه تشبيه الوجود من الشيء مرّة بالعدم، والعدم مرّة بالوجود»<sup>(2)</sup>.

(1) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 55.

(2) المرجع السابق، ص 74.

وراء ما سبق الاعتبار الآتي: الكلمات دالة على موجودات، كُلّ موجود يحتلّ مكانه داخل صنف من الأصناف. آثار الرؤية الاستبدالية ظاهرة، فدائماً يستحضر الأصل المُستبدل.

نعتبر بالمقابل ما يأتي:

- 1 - لا نعدّ ما يُستحضر أنه الأصل، بل ما اعتادته الأذهان، فوصف المرأة بأنها عقيم ليس هو الأصل، بل ما تمّ اعتياده من وصف، وقد تُنسى هذه العادة، فيصير قولنا إنّ الريح عقيم هو المعتاد.
- 2 - لا يوجد أمر حسي خالص، فكلّ ما ندركه تابع لأوضاع الفهم، وتفاوت الوضعية، ويُمكن أن تتفاوت الأمور في وضعيتها، والوضعية تتجلى في ما نحكم به، والأصل هو الحكم، لا تصوّر الشيء مفرداً.
- 3 - أحكامنا الذهنية محكومة أيضاً بالتصورات الثقافية، ولا وجود لموجودات مُجرّدة عن تحديد تصوّري لها داخل ثقافة من الثقافات.
- 4 - في العبارات تتفاعل المُكوّنات، فلا نقول إنّ العُقمُ أسند إلى الريح، فالريح أيضاً أسندت إلى العُقم، فتتولّد من ذلك عبارات لا يُمكن اختزالها ورُدّها إلى غيرها، ولكن يُمكن الكشف عن تماثلات بين العبارات والإسنادات، والكشف عن تماثلات واختلافات غير مُتناهية.
- 5 - نعتبر أنّ تقسيم المَوجودات بالأقسام المذكورة سابقاً، محكومٌ بلُغة ذلك الزمان، وتلك اللُغة كانت تعتبر العناصر الأربعة، التي هي الهواء والتراب والماء والنار، عناصر بسيطة، وهي ليست كذلك بلُغة زمننا الذي نُعاصره. وتضيّق الاستعارة بضيق تلك اللُغة، ولكن تتحوّل الاستعارات بتحوّل اللُغة. فالاستعارية داخل لُغة أيّ زمان، محكومة بمفهوم ذلك الزمان، إلا أنّ للمفهومية كذلك مجازية، إذ يتمّ الجواز من مفهومية إلى أخرى. وبذلك أمكن التمييز بين: استعارات مسجونة في سجن لُغة ما، فتلك اللُغة تسوس أمرها، واستعارات أو مجازات تُؤسس لُغة أو مفهومية جديدتين.

## 5 - اللغوي والعقلي

من بين الأزواج التي أثارت جدلاً بين البلاغيين زوج: اللُّغة/العقل. هل من الأحكام لغوي وعقلي؟ أليست كُلّ الأحكام أحكاماً لغوية أم أنّ كُلّ الأحكام أحكام العقول، وليست اللُّغة إلا وسيلة للتعبير عن تلك الأحكام؟

لُنَجيب عن هذه الأسئلة نُوضح ما جاء به البلاغيون، كي نفهم دواعي تقسيمهم المَجاز إلى لغوي وعقلي.

الفرق بين المَجاز اللُّغوي والمَجاز العقلي هو أنّ اللُّغوي مَجاز يَعرض في المُثبت فهو مُتلقى من اللُّغة، والعقلي يقع في الإثبات، أي في إثبات مُثبت، ولذلك فلا يقع إلا بواسطة جُملة. إنّ المَجازَ العقلي مَجاز يتعلّق بِمُتكلّم يعقل ويُبرز تعقله في الحُكم الذي يحكّم به في الجُملة. يقف وراء التمييز بين اللُّغوي والعقلي التمييز بين المُفرد والجُملة. لِكُلّ كلمةٍ معنى أصلي إن استعملت الكلمة في غير معناها الأصلي المُتواضع عليه سُمي مَجازاً لغوياً. إنّ حُكم بحُكم يُخالف ما تحكّم به العقول، كان المَجاز مَجازاً عقلياً. حدّد عبد القاهر الجرجاني المَجاز العقلي بقوله: «كُلّ جُملة أخرجت الحُكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التآول، فهي مَجاز»<sup>(1)</sup>، وفي الإيضاح: «وأما المَجاز العقلي فهو إسناد الفعل أو معناه إلى مُلابس له غير ما هو بتأول وللفعل مُلابسات شتى: يُلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب»<sup>(2)</sup>.

## أمثلة على المَجاز العقلي:

عيشة راضية، ماء دافق، سيل مُفعم، شعرٌ شاعرٌ، نهارٌ صائم، ليلٌ قائم، طريقٌ سائر، نهرٌ جارٍ، بنى الأمير المدينة، ربحت التجارة.

مَجاز لغوي:

رأيت أسداً.

أبصرتُ بدرأ.

(1) الجرجاني. دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 385.

(2) القزويني. الإيضاح، مرجع سابق، 86/2.

يُفترض في المجاز اللُّغوي أنّ واضعاً للُّغة جعل للكلمات معاني مُحدّدة، ويُفترض في المَجَاز العقلي أنّ للعالمِ نظاماً يتصف بالمعقولة، هذه المعقولة التي حدّدت معالمها، كأن يكون الفعل غير صحيح إلا من حيّ قادر، فيعلم أنّ قولنا «أراد الجدار أن ينقضّ»، مجاز عقلي. عن السؤال: من هو الفاعل الحقيقي؟ تتمّ الإجابة بوضوح. ولكن ماذا لو استشكلنا أمر المعقولة فسيصير المَجَاز العقلي غير واضح المعالم، وقائماً على أساس غير متين لأننا نُسأله.

ولكن نجد من تفرّد برأي يستند إلى رؤية أخرى تعتبر المَجَاز كلّهُ لغويّاً، وهو السكّاكي، يقول في مفتاح العلوم: «وإنني بناء على قولي هذا ههنا، وقولي ذلك في فصل الاستعارة التَّبعية، وقولي في المَجَاز الراجع عند الأصحاب إلى حُكم للكلمة على ما سبق، أجعلُ المَجَاز كلّهُ لغويّاً، وينقسم عندي هكذا إلى: مُفيد وغير مُفيد، والمُفيد إلى: استعارة وغير استعارة، والاستعارة إلى: مُصرّح بها ومكّنّي عنها، والمُصرّح بها إلى: تحقيقية وتخيلية، والمكّنّي عنها إلى: ما قرينتها أمر مقدّر وهمي، كالأنياب في قولك: أنياب المنيّة، وكنظقت، في قولك: نطقت الحال بكذا، أو أمر مُحقّق، كالإنبات، في قولك: أنبت الربيع البقل، وكالهزّم، في قولك: هزم الأمير الجند»<sup>(1)</sup>، ويسعى السكّاكي إلى إقامة تقسيمات أخرى لا شأن لنا بها الآن.

ما يُهمّنا هو جعله الاستعارة التي اعتبرها الآخرون عقلية، لغوية، واعتبارها مكّنّيّاً عنها.

وفي ردّه على السكّاكي يُبين القزويني عدم إمكانية ردّ المَجَاز العقلي إلى قسم الاستعارة المكنّية: «وفيما ذهب إليه (السكّاكي) نظر:

1 - لأنه يستلزم أن يكون المراد بعبشة في قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ صاحب العيشة لا العيشة، وبماء في قوله: خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ فَاعِلِ الدَّفْقِ لا المنيّة، لما سيأتي من تفسيره للاستعارة بالكناية.

(1) السكّاكي. مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 401.

- 2 - وأن لا تصحّ الإضافة في قولهم: فلان نهاره صائم وليله قائم، لأنّ المراد بالنهار على هذا فلان نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه لا تصحّ.
- 3 - وأن لا يكون الأمر بالإيقاد على الطّين في إحدى الآيتين وبالبّناء فيهما لهامان، مع أنّ النداء له.
- 4 - وأن يتوقّف جواز التركيب في نحو قولهم: أنبت الربيعُ البقل، وسرّني رؤيتك، على الإذن الشرعي، لأن أسماء الله تعالى توقيفية، وكل ذلك مُتّفقٌ ظاهر الانتفاء.
- 5 - ثمّ ما ذكره منقوض بنحو قولهم: «فلان نهاره صائم» فإنّ الإسناد فيه مجاز، ولا يجوز أن يكون النهار استعارة بالكناية عن فلان، لأن ذكر طرفي التشبيه يمنع من حمل الكلام على الاستعارة ويوجب حمله على التشبيه<sup>(1)</sup>.
- ويتبيّن مما سبق أنّ السّكّافي أراد أن يُعمل الرّؤية الاستبدالية في المّجاز العقلي أيضاً، وهو ما يبيّن القزويني في النص السابق أنه مُتّعذر.
- ويظهر مما سبق أنّ الرّؤية الاستبدالية مُستبّدة بتصوّرهم فتارةً ينسبون الثابت إلى أصل اللغة وتارةً إلى أصل العقل، ولكن ماذا لو كان ما نعتبره أصولاً لغوية عادات اعتدناها، وما نعتبره أحكاماً للعقول أيضاً عادات عقلية؟ وماذا لو كان الكلّ في ذهاب لا ينقطع ولا يؤول إلى أصل؟ فالمجازية مُتولّدة من عدم اعتيادنا الأحكام سواء أكانت عادات عقلية أم عادات لغوية.

## 6 - المّجاز والاستعارة

كانت الأمور في بداية التنظير البلاغي أكثر وضوحاً، ذلك أنّ الاستعارة اعتُبرت أمراً واحداً لا أقسام له مثلها مثل المّجاز. فهو كلّ ما حاد عن الأصل أو عن الحقيقة.

لننظرُ إلى قول أبي عبيدة الآتي وهو يتحدّث عن المّجاز: «ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المُحتمل من مّجاز ما اختُصر،

(1) القزويني. الإيضاح، مرجع سابق، 1/102.

وَمَجَاز ما حُذِف، وَمَجَاز ما كَفَّتْ عن خِبره، وَمَجَاز ما جاء لفظُه لفظ الواحد وَوَقَعَ على الجَمِيع، وَمَجَاز ما جاء لفظُه لفظ الجَمِيع وَوَقَعَ معناه على الاثنَين، وَمَجَاز ما جاء لفظه خبر الجَمِيع على لفظ خبر الواحد، وَمَجَاز ما جاء الجَمِيع في موضع الواحد إذا أُشْرِكَ بينه وبين آخر مُفَرَّد، وَمَجَاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك، فَجُعِلَ الخبر للواحد أو للجَمِيع وكَفَّتْ عن خبر الآخر، وَمَجَاز ما خبر عن اثنين أو أكثر من ذلك، فَجُعِلَ الخبر للآخر منهما، وَمَجَاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموت على لفظ خبر الناس، والحيوان كُلُّ ما أكل من غير الناس وهي الدوابُّ كُلُّها، وَمَجَاز ما جاءت مخاطبته مُخاطبة الشَّاهد، ثم تركت وحوَّلت مخاطبته هذه إلى مُخاطبة الغائب، وَمَجَاز ما يُزاد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على إلقائهن، وَمَجَاز المُضمر استغناء عن إظهاره، وَمَجَاز المُكرَّر للتوكيد، وَمَجَاز المُجمل استغناء عن كثر التكرير، وَمَجَاز المُقدَّم والمؤخَّر، ومجاز ما يحول من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للذي من سببه ويُترك هو، وكُلُّ هذا جائز قد تكلموا به<sup>(1)</sup>.

يتبيّن أنّ استعمالَ المَجَاز عنده يُدلُّ على ما سيُدلُّ عليه مفهومُ التغيير عند ابن رشد، وهو يُدلُّ على كُلِّ الانزياحات المُنزاحة عما يُعتبر أصلاً وحقيقة. وقد كان للاستعارة مثل هذا الشُّمول، ولكن كانت مُرشحة أكثر لتختصّ بمعنى خاصّ، والمَجَاز سيختصّص، ولكن سيحتفظ بعمومه.

يقول ابن قتيبة: «ونبدأ بباب الاستعارة؛ لأن أكثر المَجَاز يقع فيه»<sup>(2)</sup> يُدلُّ هذا القول على أنّ الاستعارة جزءٌ من المَجَاز، ويُتابع قائلاً: «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكانَ الكلمة، إذا كان المُسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مُجاوراً، أو مُشاكلاً. فيقولون للنبات: نوء لأنه يكون عن النوء عندهم»<sup>(3)</sup>.

مفهومُ الاستعارة هنا يصدق على أنواع تقع تحت المَجَاز المُرسَل، إنّ مفهومَ الاستعارة عامّ. ويظهر من تعريف صاحب الصناعتين للاستعارة أنه يَعُدُّها

(1) أبو عبيدة معمر بن المثنى. مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلّق عليه د.محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1981، 19/1.

(2) ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص134.

(3) المرجع السابق، ص135.

عامة أيضاً لا تقع على الاستعارة فقط كما سينتهي به الأمر في أواخر مراحل الاجتهاد البلاغي.

يقول العسكري عن الاستعارة: «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللُّغة إلى غيره لِعَرَضٍ... ولولا أنّ الاستعارة المُصيبة تتضمّن ما لا تتضمّنهُ الحقيقة من زيادة فائدة، لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»<sup>(1)</sup>.

بدأت الأمور تتجه نحو تخصيص الاستعارة لمعنى خاص، وسُتقارَن الاستعارة بالتشبيه. بعد أن يُعرّف الرّماني الاستعارة بقوله: «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللُّغة على جهة النقل للإبانة»<sup>(2)</sup>.

يُقارَن بين الاستعارة والتشبيه، مُؤكِّداً ارتباط المفهوم بالتشابه: «والفرق بين الاستعارة والتشبيه أنّ ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله، لم يُغَيّر عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللُّغة»<sup>(3)</sup>.

ويُقارَن القاضي الجرجاني بينهما ويقول عن الاستعارة: «وإنما الاستعارة ما اكتُفي فيها بالاسم المُستعار عن الأصل، ونُقلت العبارة فجُعِلت في مكان غيرها»<sup>(4)</sup>.

ويجعل ابن الأثير الاستعارة قِسماً من أقسام التشبيه والقسم الآخر هو التشبيه ذاته، ويُعرّف الاستعارة قائلاً: «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ، لمشاركة بينهما، مع طي ذكر المنقول إليه»<sup>(5)</sup>.

لكن تمّ تقسيم المَجاز في مراحل متأخرة إلى أقسام. يُحدّد كلّ قسم نوع

(1) العسكري أبو هلال. كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد الجاوي، أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1986، ص 268.

(2) الرماني. النكت، مرجع سابق، ص 86.

(3) المرجع السابق، ص 86.

(4) الجرجاني القاضي. الوساطة بين المتبني وخصومه، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 41.

(5) ابن الأثير. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّم له وحققه وشرحه وعلّق عليه أحمد العوفي وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، 1983، 83/2.



العلاقة التي بين الأصل والفرع، أو بين الظاهر والمُضمَر أو بين البديل والأصل. في قولنا رأيت أسداً، بين الأسد والإنسان الموصوف بالشجاعة تشابُه، ووجه الشبُه الشَّجاعة. وفي القرآن «إني أعصِرُ خَمراً»، العلاقة بين العنب، وهو المُضمَر، وبين الخمر، وهو الظاهر، علاقةً من نوع آخر هي غير علاقة التشابُه، إنها علاقة كيان بكيان آخر يصيرُ إليه الأول.

خصُصَت لفظة الاستعارة للدلالة على «ما به تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تُفصح بالتشبيه وتُظهِره وتُجِيء إلى اسم المُشبَّه به فتُعيِّره المُشبَّه وتُجْرِيه عليه»<sup>(1)</sup>.

أما المَجَاز فقد خُصَّ للدلالة على أنواع الانزياحات الأخرى؛ حيث يتعلَّق البديل بالأصل بغير علاقة التشابُه، ولذلك سُمِّي المَجَاز غير الاستعارة مَجَازاً مُرْسَلاً.

يقول صاحبُ تحرير التحرير: «وإنما اتفقوا على اسم المَجَاز على هذا القسم لخلّوه من معنى زائد عن تجوُّز الحقيقة، يليق أن يكون تسميته من جنسه، كالاستعارة والتشبيه، والمبالغة والإرداف والإشارة وغير ذلك، فلمّا لم يكن في هذا القسم غير تجوُّز الحقيقة اختصار أُفرد باسم المَجَاز، إذ لا يليق به غيره، والمُراد بذلك الاختصار»<sup>(2)</sup>.

وفي الإيضاح، المَجَاز بالمعنى العام: «ضربان مُرْسَل واستعارة، لأنّ العلاقة المُصَحَّحة إن كانت تشبيه معناه بما هو موضوع له فهو استعارة وإلا فهو مُرْسَل»<sup>(3)</sup>.

### أمثلة على علاقات غير علاقة التشابُه:

علاقة الكلّ بالبعض: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعُهُمْ فِيءَ آذَانِهِمْ﴾ [البقرة: 19].

علاقة الشيء بسببِه: رعينَا غيثاً أي نباتاً.

علاقة الشيء بما كان عليه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْنَكَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: 2].

(1) الجرجاني. دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 67.

(2) ابن أبي الإصبع المصري. تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق الدكتور حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، ص 458.

(3) القزويني. الإيضاح، مرجع سابق، 18/2.

علاقة الشيء بما يؤول إليه: ﴿إِنِّي أَرَدْتُ أَنْصِرَّ حَمْرًا﴾ [يوسف: 36].

علاقة الشيء بمُجاوره: الراوية بمعنى البعير.

علاقة الشيء بمحلّه: ﴿فَلْيَنْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق: 17]<sup>(1)</sup>.

علاقة الشيء بمُسيبه: أمطرت السماء نباتاً.

علاقة المُتعلّق بالمُتعلّق: «هذا خلق الله» بمعنى هذا مخلوق الله<sup>(2)</sup>.

علاقة المُطلق بالمُقيد: المرّسن أنف البعير بقيد الرّسن<sup>(3)</sup>.

ما هو الاستعمال الذي نستعمله في هذا البحث، أهو المفهوم العام، والمُرادف للمجاز، أم المعنى الخاص الذي نستحضر فيه علاقة التماثل والتشابه؟ نستعملُ الاستعارة بالمعنيين، وسيحدّد المعنى حسب السياق، كُلّما كان الحديث عن الحقيقة، كان المُستحضر هو الاستعارة بمعنى ما يحيد عن الحقيقة كما تمّ تصوّره وترسيخه، ونحن نَسائلُ هذا الوضع؛ وكُلّما كان الحديث عن التشابه والتماثل، وعن المُستوى الأقلّ تجريداً والمُستوى الأكثر تجريداً، كان المُستحضر هو الاستعارة بالمعنى الخاصّ وهو الأشهر. وسيتمّ التركيز أكثر على الاستعارة التمثيلية، فكما سنرى: يُعتبر التمثيل أنسب للاستعمال في الفُلسفة، وكُلّما كان مُركّباً وعقليّاً ازدادت مُناسبته للاستعمال الفُلسفي.

## 7 - تقسيمات أخرى للاستعارة

وتمّ تقسيمُ الاستعارة في مراحل مُتأخّرة من تاريخ البلاغة تقسيمات أخرى كتقسيمها إلى تصريحية ومَكْنِيّة، الأولى: «أن تنقل الاسم (الأسد مثلاً) عن مُسمّاه الأصلي إلى شيء ثابت معلوم تُجرّبه، وتجعله مُتناولاً له تناول الصفة مثلاً للموصوف»، والثانية: «أن يُؤخذ الاسم على حقيقته، ويوضع موضعاً لا يُبين فيه

(1) ينظر: البوري. الأرجوزة الأنيقة في المجاز والحقيقة، شرح البوري على منظومة ابن كيران، تحقيق محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، بيروت، 2003، ص 37.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(3) المرجع السابق، ص 39.

شيء يُشار إليه، فيُقال: هذا هو المُراد بالاسم والذي استُعير له، وجُعِل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً مَنابه»<sup>(1)</sup>.

وقُسمت أيضاً إلى مُجرّدة، ومُرشّحة، وهذا التقسيم تولّد من مُراعاة أمور ظاهرية، ففي إظهار ما يُظهره المُستعير قد يهتم بإظهار صفات تتعلّق بالمُستعار، يقول صاحب نهاية الإيجاز عن تشريح الاستعارة: «وهو أن نُراعي جانبه (المُستعار)، وتولّيه ما يستدعيه، وتضمّ إليه ما يقتضيه. ومثاله:

رَمَثْنِي بِسَهْمِ رِيثِهِ الْكَحْلُ لَمْ يَضِرْ ظَوَاهِرَ جِلْدِي وَهُوَ لِلْقَلْبِ جَارِحٌ

فالمُلاحظ أنّ الشاعرَ اهتمَّ وأظهر بعض ما يتعلّق بالمُستعار كالريش ولونه. أما عن تجريد الاستعارة فهي التي يُراعى فيها جانب المُستعار له، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [التحل: 112]<sup>(2)</sup>.

ويتضح أنّ هذا التقسيم ناتجٌ من الإظهار، إما إظهار ما يتعلّق بالمُستعار، أو إظهار ما يتعلّق بالمُستعار له، وهذه التقسيمات تُبيّن أيضاً تسلّط الرؤية الاستبدالية.

## 8 - الغاية من الاستعارة

لم تكن المفاهيم البلاغية الآتية: البلاغة والبديع والبيان، أسماء لعلوم، كلّ علم مُستقل عن الآخر. سيصير الأمر إلى أن تُصبح هذه المفاهيم عنواناً للعلوم البلاغية المشهورة. أما في البدايات فكانت البلاغة والبيان والبديع صفات عامة يُوصف بها كلّ كلام يتصف بتلك الصفات. ويظهر أنّ وصف كلام بأنه بليغ أو مُبين أو بديع يقتضي الرّفْع من قيمته لوجود فضيلة يتّصف بها دون غيره.

البلاغة والبيان والبديع قيّمٌ كلامية، ومثالات رُفِع من شأنها، وكلّ كلام اكتسب القيمة اكتسبها لمُشاركته هذه المِثالات في ما تتصف به. يُمكن القول إنّ

(1) الجرجاني عبد القاهر. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 44-45.

(2) الرازي. نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 249.

الغاية من الاستعارة باعتبارها استعمالاً لغوياً عند البلاغيين هي البيان والبلاغة والبديع.

هذا شأن المعارف، نَصِف الشيء في البداية بصفة عامة، ونُعرِّف تلك الصفة تعريفاً عاماً وكيفياً يُراعي تنوع الظواهر المُتصِّفة بتلك الصفة، وشيئاً فشيئاً، نُقسِّم الأشياء أصنافاً، ونبحث عن خصوصية اتصاف ذلك الشيء بتلك الصفة، هي الصفة نفسها، ولكن يتَّصف بها الشيء اتصافاً خاصاً.

### البلاغة

أول هذه الصفات البلاغة. لننظرُ إلى تعريف ابن فارس بالمعنى الذي تدور عليه مادة لفظ البلاغة: «الباء واللام والغين الوصول إلى الشيء»<sup>(1)</sup>. ما علاقة هذا بالبلاغة باعتبارها مثلاً وقيمة؟ يقول ابن فارس: «وكذلك البلاغة التي يُمدح بها الفصيح اللسان، لأنه يبلِّغ بها ما يُريده»<sup>(2)</sup>.

يتبيَّن من التعريف أن البلاغة صفة الكلام المُبلِّغ للمُراد، ويقتضي هذا أن من الكلام ما لا يُبلِّغ المُراد أي إنه يُخفق في بيانه، فهو غير بليغ. ويقتضي أيضاً أن المعنى أمرٌ داخلي والكلام مُبلِّغ، أو هذه هي غاية الكلام: أن يُبلِّغ المعنى، أو أن يَعْبُر به من الداخل إلى الخارج، والعُبور به قد يفشل وقد ينجح. والبُلُوغ مُتفاوت، فمن الناس من يبلِّغ نصف الطريق أو دونه، ومنهم من يتجاوز النصف، ومنهم من يبلِّغ الغاية والنهاية، وهو البليغ المُطلق. يفترض ما سبق أن للبلاغة سُلماً، وأنها دَرَجَات، والناس يتفاوتون، ومنهم من يبلِّغ نهاية السُّلم.

يقع وراء ما سبق تحديد صورة لمفهوم الكلام في علاقته بالمعنى، وتحديد غاية له ناتجة من ذلك. ليست البلاغة مُحددةً لصورة العلاقة بين المعنى وبين العبارة التي تُؤدِّيه، بل بين المتكلم والمُخاطب أيضاً، والكلام البليغ هو الذي يُنهي المعنى إلى قلب السامع فتمكَّنه في نفسه كتمكَّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن، كما ذهب إلى ذلك صاحب الصناعتين<sup>(3)</sup>.

(1) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 301/1.

(2) المرجع السابق، 302/1.

(3) العسكري. كتاب الصناعتين، مرجع سابق، ص10.

هذه الصورة ليست مُطلقةً، وهي تعتبر أنّ المعنى مُنفصلٌ عن العبارة، وعن الكلام، وأنّ المعنى جاهز ولا يعمل الكلام إلا على إخراجِه. سيكون هذا مؤثراً في تحديد مفهوم الاستعارة وتحديد غايتها، وهي أنّ تكون وسيلة من وسائل الإبلاغ، لن تكون غاية الاستعارة سوى إبلاغ المعنى. يقول عبد القاهر الجرجاني: «من شأن الاستعارة أن تكون أبداً أبلغ من الحقيقة»<sup>(1)</sup>.

يجعل الرماني الاستعارة قِسماً من أقسام البلاغة: «والبلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصرف، والتضمن، والمبالغة، وحسن البيان»<sup>(2)</sup> ويؤكد هذا أنّ الغاية من الاستعارة هي البلاغة بالصورة التي ذكرناها سابقاً.

يقول العسكري شارحاً الغرض الذي من أجله تُنقل العبارات وتُستعار: «وذلك الغرض إما أن يكون: شرح المعنى وفضل الإبانة عنه؛ أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ؛ أو تحسين المُعرّض الذي يبرز فيه»<sup>(3)</sup>.

نستنتج من هذا القول الأمور الآتية:

- 1 - لا تخرج الاستعارة عن غاية إبلاغ المعنى إلى أبعد غاياته، ويكون ذلك بشرحه وزيادة الإبانة عنه إن كان بائناً، وتأكيده. والمبالغة فيه تقتضي أنه قد بلغ ولكن الاستعارة تصل به إلى أبعد غايات الانتهاء، فلو قورنت الاستعارة بالتشبيه - والتشبيه غايته هو كذلك التبليغ - لكانت الاستعارة أكثر منه إبلاغاً، حتى من التشبيه البليغ.
- 2 - القول إنّ البلاغة قد تكون بالألفاظ القليلة يعني أنّ الإبلاغ يأخذ في الاعتبار الحال، وتعريف القزويني للبلاغة يستحضر كونها تُراعي المقامات والأحوال، والاستعارة لأنها مختصرة مُسهمة في جعل الكلام مُطابقاً لمقتضى الحال.

(1) الجرجاني. دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 432.

(2) الرماني. النكت، مرجع سابق، ص 76.

(3) العسكري. كتاب الصناعتين، مرجع سابق، ص 268.

3 - لا تقتصر الاستعارة على الإبلاغ بمعنى الإيصال فقط، بل على الإبلاغ بمعنى التأثير في نفس المُخاطَب، وهنا يُمكن أن تكون للاستعارة غاية جعل المُخاطَب يقبل الآراء بعد أن يستحسنها<sup>(1)</sup>. وَجِب التنبيه على أنّ الاستعارة المقصودة، هي الاستعارة المُصيبة، فكون البلاغة هي الغاية، يفرض شروطاً على الاستعارة، وهذه الشروط نصّ عليها القاضي الجرجاني في قوله: «وملاكها تقريب الشَّبه، ومُناسبة المُستعار للمُستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى؛ حتى لا يوجد بينهما مُنافرة، ولا يتبيّن في أحدهما إعراض عن الآخر»<sup>(2)</sup>.

يقول عبد القاهر الجرجاني: «ومن خصائصها (أي من خصائص الاستعارة المُفيدة) التي تُذكر بها، وهي عنوان مناقبها، أنها تُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ»، وهو يقصدُ المعاني التي يَسْتلزمها لفظ الاستعاري وسيستنبطها المُخاطَب «حتى تخرج من الصَّدَفة الواحدة عِدَّة من الدُّرر، وتجنّي من العُصن الواحد أنواعاً من الثمر»<sup>(3)</sup>.

ويتابعُ قائلاً: «فإنك لترى بها الجَماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الحُرس مُبينة، والمعاني الخفيّة بادية جَلِيّة، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها (الوظيفة الإقناعية) ولا زونق لها ما لم تنزهها، وتجد التشبيهات على الجُملة غير مُعجبة ما لم تُكنها»<sup>(4)</sup> (الوظيفة التزيينية والتحسينية بَعَرَض إثارة الإعجاب).

## البيان

أن تكون الاستعارة مبحثاً من مباحث علم البيان يُؤكد صِلتها بالبيان باعتبارها غاية ومثالاً. وتتحدّد غاية الاستعارة من خلال رِبَاطها بمفهوم البيان الذي هو الإظهار والكشف، فبالاستعارة يتبيّن المعنى، أي يَنجلي ويَظْهر ويتّضح. معنى

(1) قد تكون البلاغة صُورةً بديلةً للفكر فنعتبر الحقيقة بلاغية والفلسفة للإبلاغ، بشرط ألا يُوهَم ذلك أنّ المعنى مَحجوب فيبلغه اللفظ، أو أنّ المعنى يَسبق اللفظ والعبارة تُبلّغه.

(2) الجرجاني القاضي. الوساطة، مرجع سابق، ص 41.

(3) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 43.

(4) المرجع السابق، ص 43.

الانكشاف يستلزم الظهور، ومعنى الظهور يستلزم الانفصال، والبيان فيما نعرفه من بدايات استعمال الكلمة يرتبط بالانفصال، في أقوال البلاغيين ربط للاستعارة بغايتها وهي البيان، في قول العسكري السابق عن العَرَض من الاستعارة: «شرح المعنى وفضل الإبانة عنه»، وفي قول الرماني: «فاللفظ المُستعار قد نُقِلَ عن أصل إلى فرع للبيان»<sup>(1)</sup>، وفي قول آخر له: «الاستعارة تعليقُ العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللُّغة على جِهَة النَّقْل للإبانة»<sup>(2)</sup>.

الاستعارة تُجَلِّي المعنى وتُظهِره وبها يَنكشِف. هذا يقتضي أنّ المعنى كائن قبلاً ولا يحتاجُ إلا إلى من يرفع الستار عنه. يقول عبد القاهر الجرجاني: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جُسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجِسمانية حتى تعود رُوحانية لا تنالها إلا الطُّنون»<sup>(3)</sup>.

وهذا كله يُوضِح أنّ المعاني موجودة مُسبقاً وهي مُستترة وخفيّة ومُخبّأة، ولن يكون للاستعارة إلا وظيفة نُقلها من حال الغموض إلى الوُضوح. صورة أخرى للفكر ليست مُطلقة.

## البديع

في مُعجم مَقاييس اللُّغة: «الباء والبدال والعين أصلان: أحدهما ابتداء الشيء وُضِعه لا عن مِثال، والآخر الانقطاع والكَلال»<sup>(4)</sup>.

لن نلتفت إلى المعنى الثاني، بل إلى المعنى الأول، إذ ترتبط استعمالات البلاغيين للبديع به.

يتبيّن أنّ وصف أمر بأنه بديع يعني أنّ صاحبه اخترعه اختراعاً، ولم يُسبق إلى ذلك، ولذلك فالمُبدعُ الحقيقيّ مُطلقاً هو الله، ويوصف الإنسان بأنه مُبدع مجازاً.

يُوصفُ الكلام كذلك بأنه بديع، وصارت وُجوه للكلام من بينها الاستعارة

(1) الرماني. النكت، مرجع سابق، ص 86.

(2) المرجع السابق، ص 86.

(3) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 43.

(4) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، 1/ 209.

داخلة تحت مجموعة سمّاها الرّواة البديع، يقول الجاحظ، بعد أن استحضر أبياتاً للأشهب بن رميلة: «قوله: «هم ساعد الدهر»، إنما هو مثل، وهذا الذي تُسمّيه الرّواة البديع»<sup>(1)</sup> والجاحظ يُسمّي مثلاً، ما سيصير بعد ذلك باسم الاستعارة المكنية. ما يُهمّنا هو أنّ الاستعارة ستكون جزءاً من كلّ سُمّي بديعاً، وصاحب كتاب البديع يجعل الاستعارة جزءاً من البديع ويستشهد بالآيات والأحاديث والأشعار وكلام الصحابة، وبكلام المُحدثين أخيراً، وكان غرضه أن يُبين أنّ بديع المُحدثين ليس بديعاً في الحقيقة إذ سبقوا إلى ذلك<sup>(2)</sup>. وساحتفظ البديع حتى في مراحل متأخرة بمعناه العام الذي يشمل جملة عظيمة من الوجوه البلاغية أكثرها سيقع عند غيرهم تحت مسمى البيان (انظر بديع القرآن، المنزع البديع)، وسيخصّص البديع عند غيرهم لوجوه بلاغية أخرى، اعتبروها مجردة مُحسّنة لفظية.

لا يبلغ ما يقع من صور مجازية وراء البديع ما وقع منها وراء لفظي البلاغة والبيان، ولكن في القول إنّ الاستعارة بديع إشارة يُمكن أن تُستثمر للتأكيد على أنّ الاستعارة الحقيقية ليست استبدالاً، ذلك أنها ناتجة من إسناد لغوي لم يسبق إليه، وهو اختراع لما لم يسبق إليه.

وباختصار نقول: إنّ وراء اعتبار غايات الاستعارة البيان والبلاغة والإبداع، صوراً مجازية تُحدّد مفهوماً خاصاً للاستعارة تجعلها مجردة وسيلة لنقل المعنى، والكشف عنه وتجليته، وهي صور تُحدّد طبيعة خاصة للعلاقة بين اللفظ والمعنى وجب وضعها موضع تساؤل.

النظر في الاستعارة عند البلاغيين كان خادماً لنظر شامل هو النظر في صفات البلاغة والبيان والبديع. والنصوص التي كانت محلّ نظر في الغالب هي نصوص الشعراء والنص القرآني، والكلام الذي توافرت فيه الصفات السابقة. ودلّت هذه الصفات الثلاث على مثالات وغايات هي التي وجب بلوغها من كلّ كلام. وقد بلغها البعض إلى النهاية، والبعض الآخر لم يبلغها.

(1) الجاحظ. البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الخامسة، 1985، 55/4.

(2) ابن المعتز. كتاب البديع، مقدمة وتعليق أغناطيوس كراتشكوفسكي، دار الحكمة، دمشق، 1935، ص12.



تولدت من الرؤية السابقة أزواج مفهومية، ووضعت الاستعارة مُقابلاً للحقيقة، ولم يُوضع هذا الزوج المفهومي موضع تساؤل إلا في المجال الكلامي، وسنرى نتائج هذه المُساءلة حين الحديث عن نظرية المَجاز عند ابن تيمية.

تدرّجت الاستعارة في الدلالة فانتقلت في الغالب من الدلالة على مفهوم قريب من المَجاز إلى مفهومها الخاص الدالّ على مَجاز علاقته التشابُه بين المُستعار والمُستعار له.

خضعت الاستعارة لتنويعات، واعتمدت معايير للتقسيم رسخت الرؤية الاستبدالية، فوضعت الاستعارة مُقابلاً للمَجاز المُرسَل، وقُسمت أقساماً اعتباراً للزوج: الحسي والعقلي، وللزوج: التصريحي والمَكْنِي، وللزوج: المُجرّد والمُرشح. آثار الرؤية الاستبدالية هي التي جعلتهم يجعلون البيان والبلاغة والبدیع مثالات، وجعلتهم يحطون من قيمة الاستعارة التي سموها مَكْنِيَة، وهي التي يظهر فيها التفاعلُ الشديد بين طرفي الاستعارة المُفترضين.

لو افترضنا أنّ مثال البلاغة لم يكن محكوماً بزواج الحقيقة والاستعارة، لكانت رؤيتنا للاستعارة رؤيةً تفاعليةً ولفادينا فحّ الاستبدالية، وهو الأمر الذي سيبلغه ديفدسن (Davidson) كما سنرى.

تشارك الرؤية البلاغية والرؤية الفلسفية في الانتهاء إلى نفس النتائج المُتعلّقة بتصوّر علاقة الحقيقة بالمجاز، مما يعود بالأثر على تصوّرهم لحقيقة الاستعارة ووظيفتها، لنقل إنهم يتفقون على أنّ الاستعارة لفظ وُضع مكان لفظ آخر، واللفظ المُستبدل هو الذي يستحقّ أن يُوضع في ذلك الموضع.

لهذه الرؤية فضيلة لن نتنكر لها، وهي فضيلة جعلنا لا نتواجه المُواجهة المُطلقة مع ما هو جديد من الاستعمالات في اللُغة، ولكن لها رذيلة جعلنا نغفل عن الجديد الذي يتعدّر اختزاله في ما سبق أن اعتيد من الاستعمالات اللُغوية. سنسعى فيما يلي إلى الانفتاح على رؤية بديلة للاستعارة، وما يجمع بين الرؤية التي سنتوالى دراستها، هو إعادة الاعتبار للاستعارة وعدم اعتبارها مُجرّد وسيلة للزخرفة والترزين، وهذا أمر يعيننا.

## المبحث الثاني النظرية التفاعلية للاستعارة

سنتناول في هذا المبحث الحديث عن رؤية بديلة للرؤية الاستبدالية، وهي الرؤية التي تعتبر الاستعارة نتاجاً لتفاعل لا نتاجاً لاستبدال، وبه سيتم الالتفات إلى علاقة الكلمة بما يحضّر معها مما يُجاورها في الجملة التي تُستعمل فيها، لا علاقتها بالغائب من الكلمات التي يُمكن أن تحتلّ مكانها. ونجد قديماً ممن التفت إلى البعد الاستعمالي للغة، مُعيداً الاعتبار لتفاعل الكلمة مع ما يُجاورها وهو ابن تيميّة؛ فسُنخّص له القسم الأول لتفصيل القول فيما يقترحه. وسُنخّص قسماً آخر للحديث عن الدراسات البلاغية الحديثة، وسنهتم بالحديث عن التحوّل الذي وقع فأعيد بأثره للاستعارة مقامها الذي لا تصير به مُجرّد زينة. أما القسم الثالث فسُنخّصه للكلام عن الحلّ المُقترح للجمع بين الرؤيتين: الاستبدالية والتفاعلية. ونبدأ الكلام عن نظرية المَجاز عند ابن تيميّة.

### القسم الأول

#### نظرية المَجاز عند ابن تيميّة

إذا كانت الرؤية البلاغية للمجاز أو الاستعارة وُضعت لهما غاية هي الإبلاغ، مُعرّفة بحقيقتيهما مُنتبهة على نماذجهما في نصّ القرآن ونصّ الشعر ونصّ الكلام الفني المنثور، مُفرّقة بين الحَسَن والسيِّئ من تلك النماذج، فإنّ رؤية كُلِّ من ابن جنّي وابن تيميّة قد وضعت وجود المَجاز ذاته موضعاً إشكالياً، أي إنّ ما كان يُعتبر مُسلّمة استشكل، هل في اللغة مَجاز؟ هل فيها حقيقة هي الأصل ومَجاز يتفرّع عنه ويتولّد عنه؟

#### 1 - رأي ابن جنّي

جواباً عن السؤال الثاني وعلى غير المعتاد، يُفاجئنا ابن جنّي في كتاب الخصائص برأيه القائل إنّ أكثر اللُّغة مَجاز. ولكن لا يتسرّع أحدٌ بالقول إنّ هذا الرأي يستلزم التكرّر للحقيقة؛ لأنّ الزوج «الحقيقة/المجاز» ما زال يعمل عمله

في رؤية ابن جنّي. فقله إنّ أكثر اللّغة مجاز واستعماله للفظ التفضيل يدلّ على تمسّكه بالزوج السابق وبوجود الحقيقة، وهي حقيقة عقلية. ويتبيّن أكثر هذا التمسّك بتحليل ابن جنّي لأمثلة مثل بها على صحة قوله. وفي هذا التحليل ما يظهر أنه كان ينطلق مما يعتبره حقيقة ليحكم بمجازية الأقوال. يقول ابن جنّي: «اعلم أنّ أكثر اللّغة مجاز لا حقيقة، وذلك عامّة الأفعال نحو «قام زيد»، و«قعد عمرو» و«انطلق بشر»، و«جاء الصيف» و«انهزم الشتاء»<sup>(1)</sup>.

لا يخفى على لبيب أنّ لهذا الرأي ما يدعمه من الأمثلة والأدلة، وقد فعل ذلك ابن جنّي من خلال مثال «قام زيد». إنّ تصوّر الحقيقة الذي انطلق منه ابن جنّي هو أنّ الفعل يدلّ على معنى الجنسية، فالقيام فعل لا يدلّ على قيام بعينه بل على جنس القيام، والجنس كما هو معلوم في المنطق كلّ من الكلّيات، أي لفظ يدلّ على أنواع القيام. نسب الكلّي إلى شخص بعينه هو زيد. وهذه النسبة ليست حقيقية لأن أعيان القيام التي تقع تحت أنواع القيام لا نهاية لها، وهي تشمل الأعيان التي كانت والتي هي كائنة اللحظة والتي ستكون. فكيف ينسب ما لا نهاية له إلى ما صدر منه فعل مُنته أو قيام بعينه. يقول ابن جنّي: «ألا ترى أنّ الفعل يُفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام؛ وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يُطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي الكائن من كل من وُجد منه القيام»<sup>(2)</sup>.

دليل آخر يستدلّ به ابن جنّي وهو دليل التوكيد، فلولا شياع المَجاز في اللّغة لما احتيج إليه. ما هي وظيفة التوكيد إن لم تكن التفريق بين الحقيقة والمجاز الذي شاع. كأن لسان حال من يُؤكّد هو: إنني أقول ما لا مجاز فيه، كما في القرآن: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ فالتوكيد هنا من أجل سدّ باب التأويل الذي قد يحمل لفظ الكلام على غير معناه الحقيقي. فوكّد المعنى ليُدلّ

(1) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان. كتاب الخصائص، بتحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بدون تاريخ، 447/2.

(2) المرجع السابق، 448/2.

على أنّ الكلام قد كان من الله حقاً، وأنه كلام حقيقي. يقول: «فوقوع التوكيد في هذه اللّغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها»<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن نخلص إلى أنّ ابن جني من نادر من جعل الزوج «حقيقة/مجاز» موضع تساؤل، إلا أنه بقي سُجين الرؤية الاستبدالية التي تعتبر أنّ لأيّ كلام مجازي حقيقته، حتى وإن اعتبر أنّ أكثر الكلام يخرج عن هذه الحقيقة وينحرف عنها. ونجد لرأي ابن جني من آراء المعاصرين قريباً، وهو رأي لا يكوف وجونسون اللذين ذهبا إلى أنّ المجاز لا يُستخدم في الكلام الفني فقط، بل يُستعمل في حياة الناس العادية أيضاً<sup>(2)</sup>.

## 2 - نظرية المجاز عند ابن تيمية

ورث ابن تيمية عن سابقه أبي إسحاق الإسفراييني التنكّر للمجاز، وتجاوز زوج «الحقيقة/المجاز». سعى أبو إسحاق الإسفراييني وبعده ابن تيمية إلى تشييد بناء نظري متين وحثاً الخُطى إلى استعمال مُعجم بديل عن المُعجم السابق<sup>(3)</sup>. وهكذا كانا أجراً من سابقهم وحتى ممن لحقهم في تغيير وجهة النظر، وتنبية الأذهان إلى أن ما شُيد من قبل ليس سوى إمكان نظري من بين إمكانات نظرية أخرى. إنّ البديل التيمي يحلّ مشكلات لا تستطيع النظرية البديلة أن تحلّها. وكم من الثنائيات أو الأزواج ك: عقلي/حسي؛ لغوي/عقلي، التي أدخلت البلاغة في متاهة التصنيفات يُخلصنا منها ابن تيمية ليُقدّم رؤية تتجاوز العرَضِي لتكشف عن العمليات الكبرى في اللّغة.

لن نسعى في تقديمنا لرؤية ابن تيمية إلى البحث عن الآثار الكلامية والفلسفية

(1) ابن جني، أبو الفتح عثمان. كتاب الخصائص، مرجع سابق، 451/2.

(2) تذهب Mary Hesse إلى أنّ اللّغة كلّها مجاز، ينظر:

“The Cognitive Claims of Metaphor” In *Journal of Speculative Philosophy*, Volume II, Number 1, 1988. University Park, The Pennsylvania University Press, 1988.

(3) السيوطي جلال الدين. المُزهر في علوم اللّغة، شرحه وضبطه وصحّحه وعنّون موضوعاته وعلّق على حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، 364/1.

التي أثرت فيها حتى ارتسمت معالمها الأخيرة. ستتعامل مع ابن تيمية باعتباره ذاتاً قاصدة فهمت مقاصد السابقين فعرضت فهمها الخاص على الأذهان.

### 3 - واقعية ابن تيمية واسميته

تنكشف سريعاً للأذهان واقعية ابن تيمية واسميته. يُفضّل ابن تيمية واقع الجُمْل المُستعملة على مثال المفاهيم المُجرّدة. وحتى المفاهيم المُجرّدة من واقع الأعيان تُستقى. لا وُجودٌ للفظٍ مُطلق عن القيود. فَرَضَ لفظ مُطلق وَهَم. ولا وجود إلا لألفاظ مُستعملة من مُتكلّمين واقعيين. وهذا الأمر لا يصدّق على الإنس وحدهم، بل يصدّق على خالق الإنس وعلى الملائكة والأنبياء والجنّ وعلى جميع أمم الأرض، تكلموا العربية أم غيرها. لو امتلكنّا عِيناً تعترف بالحقيقة لرأينا الكلام سيلاً من الجُمْل المُستعملة يتكلّمها إنس وجن وملائكة، وخالق هؤلاء جميعاً أيضاً يتكلّم مثلهم ليُفهم عن مقاصده. تكلم المُتكلّمون فأفهموا، ويتكلّمون فيُفهمون وسيتكلّمون ليُفهموا، ليُفهموا ويكشفوا عن مقاصدهم.

يظهر أنّ ابن تيمية يميل إلى التخلّص من كلّ ما هو مُجرّد وما وراثي، يقول: «فإن أردت كون اللفظ مُطلقاً عن القيود فهذا لا يُوجد قط؛ فإنّ النظر إنما هو في الأسماء الموجودة في كلام كلّ متكلّم: كلام الله وملائكته وأنبيائه والجن وسائر بني آدم والأمم لا يُوجد إلا مقروناً بغيره، إما في ضمن جُملة اسمية أو فعلية، ولا يوجد إلا من متكلّم»<sup>(1)</sup>. لا وُجودٌ للفظ مُطلق عن القيود، أو لا وجود إلا للجُمْل الحيّة المُتكلّمة من لُدُن مُتكلّمين حاملة بمقاصدهم.

### 4 - الردّ على ابن جنّي

أقرب من يعنيه الكلام السابق هو من يرى أنّ معظم اللُّغة مجاز، والمَجَاز المقصود هنا مُفترن بفرضٍ يعتبر الأفعال اللُّغوية جنسية في الحقيقة. لو كان المَجَاز عند ابن جنّي - وهو المعني بالردّ السابق - بمعنى الجواز والسيّل

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، في مجموع فتاوي ابن تيمية، الجزء العشرون، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط، ص 450.

المُستمر، فهذا سيُوافقه عليه ابن تيميّة. يرى ابن تيميّة أنّ الكلام مجاز وسيل لا يتوقّف، على ألا نربط هذا الانتقال المُستمرّ بمصدر وأصل نرجع إليه، لنربط بديلاً بأصل. يُعتبر ابن تيميّة ناقداً سابقاً عصره لفكرة الاستبدال التي تعتمدها النظرية المنقودة. يقع ابن جنّي تحت طائلة الردّ السابق لأنه افترض وجود مُطلقٍ غير مُقيّد أو افترض حقيقة للأجناس.

الفعل عند ابن تيميّة يدلّ على مُسمّى المصدر، ويُعرّفه بأنه «الحقيقة المُطلقة من غير أن يكون مُقيّداً بقيد العموم، بل ولا بقيد آخر»<sup>(1)</sup>.

الفعل عند ابن جنّي يُفاد منه معنى الجِنسية، كالقيام مثلاً، فهو يدلّ على الجِنس من القيام، وهذا الجِنس يصدّق على أعيان لا مُتناهية من القيام<sup>(2)</sup>. الفعل عند ابن تيميّة حقيقة مُطلقة من غير قيد، ولكن مثل هذا لا يوجد في الأعيان؛ فالحقيقة هي: أن لا وجود إلا لأفعال قُيِّدت بقيد ما، أفكلما قُيِّدت بقيد اعتبرنا التقييد مجازاً؟

يستخدم ابن تيميّة المُعجم النّحوي، فهو ميّالٌ لاستخدام المُعجم النّحوي أكثر من المنطقي، إنّ ابن تيميّة يستخدم تقسيمات النّحويين من مثل تقسيمهم الكلام جُمليتين: الاسمية والفعلية، ويقول عن الاسمية إنّ أصلها المُبتدأ والخبر.

وردّا على ابن جنّي يعتبر أنّ القول بأنّ الفعل متى استعمل مُقيّداً مجاز، أي استعمل داخل جُملة مجاز، فيه ما فيه من السقوط في الابتدال، فتصير كلّ الجُملة المُستعملة مجازاً، فماذا نعني بالمجاز؟ يقول: «يلزم إذا وُصف المُبتدأ والخبر أو استثنى منه أو قُيِّد بحال كان مجازاً. ويلزمه إذا دخل عليه كان وأخواتها وإنّ وأخواتها وظننت وأخواتها فغيّرت معناه وإعرابه: أن يصير مجازاً»<sup>(3)</sup>. إنّ كان المَجاز يعني مُطلق الكلام فنعم، والكلام مجاز وسيل لا يتوقّف، أو كنا نعني مُطلق الاستعمال، فبهذين المعنيين يُمكن أن نُوفّق بين ابن تيميّة وابن جنّي.

(1) ابن تيميّة. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 486.

(2) ابن جنّي. كتاب الخصائص، مرجع سابق، 2/ 448.

(3) ابن تيميّة. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 489.

## 5 - الردّ على من ذهب إلى أنّ في اللّغة مجازاً

يأتي بعد ابن جني ممن يقع تحت طائلة الردّ السابق من قال إنّ اللغة مجاز ولكن لم يدّع أنّ أغلبها مجاز.

رأينا أنّ نظرية الفلاسفة والبلاغيين قائمة على التمييز بين الأصل والفرع، أو بين الحقيقة والمجاز. في اللّغة مجاز وحقيقة، وفي القرآن كذلك، ويمكن التمييز بينهما بالقول: هذا حقيقة وهذا مجاز. فهل هذا التمييز ممكن؟ الحقيقة هي الكلمة التي وضعها واضع اللّغة لتدلّ على معنى ما، فالجناح والرأس والظهر وُضعت على الترتيب للدلالة على جناح الطائر، رأس الإنسان أو الحيوان وظهر الإنسان.

الردّ على هؤلاء يكون بإنكار هذا الفرض: إن ما اعتُبر وضعاً ما هو إلا استعمال في زمن الاستعمال الكلامي المُستمر، وهو زمن لا تُعرف بدايته ولا نهايته. من قال بأن ما يُعدّ حقيقةً وأصلاً ليس مجازاً لأصل وحقيقة آخرين أقدم منهما؟ وما دام الاستعمال الأصلي مجهولاً فلا مناص من الحسم والقول: إنه لا وجود إلا لاستعمالاتٍ كلامية تُقيد فيها الألفاظ وتبيّن بها مُراد ما.

والردّ عليهم يقوى ببيان أنّ لا وجود للفظ مُطلق عن القيود. فالظهر هكذا مُطلقاً أو الرأس أو الجناح بلا قيد لا يتصوّر حتى في الأزمنة المُدعاة أزمته للوضع. ما الذي يُرّجح أنّ استعمالاً ما للكلمات السابقة أحقّ من استعمال لها بغير الاستعمال الأول في زمن لاحق. لا وجود في الواقع إلا لتقييدات تُقيد الجناح فتُضيفه إلى الطائر أو تُضيفه إلى الدّل. وحتى في حال استعمال الكلمة مُجرّدة عن القيود فهي مُستعملة بقيد التجريد. يقول ابن تيمية: «وأيضاً فقولهم: فتلك الأعضاء (الرأس والجناح والظهر) عند إطلاق ينصرف إلى أعضاء الحيوان عنه جوابان:

أحدهما: «أنّ اللفظ لا يُستعمل قط مُطلقاً ولا يكون إلا مُقيداً؛ فإنه إنما يُقيد بعد العقد والتركيب إما في جملة اسمية أو فعلية من مُتكلم معروف، فقد عرفت عاداته بخطابه وهذه القيود يتبيّن المُراد بها»<sup>(1)</sup>، ويقول في الجواب الثاني: «الثاني: أنّ تجريده عن القيود الخاصّة قيد»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 412.

(2) المرجع السابق، ص 413.

لا يفتأ ابن تيمية يرُدُّ على من قال بالمجاز، لا ليقول العكس ويكتفي بأن يقول إنّ اللُّغة لا مَجاز فيها، بل ليبيّن مُقَدِّمات وعلى أساسها يُشَيِّد رُؤيته مُستخدماً مُعجماً بديلاً كاشفاً عن إمكانيات رُؤية جديدة. ومن أهمّ الألفاظ التي أعملها ابن تيمية ألفاظ وردت في كتاب المَقُولات، كالاشتراك والتواطؤ والترادف، مُستثمراً مفهوم التشكيك.

### 6 - توظيف مفهوم التشكيك

دليل من قال بالمجاز أنّ عدم القول به يُؤدّي إلى القول بالاشتراك، وهو أنّ تدلّ الكلمة على مَعنيين مُختلفين. فالظَّهر سيَدُّ على ظهر الطريق وظهر الحيوان، والجناح على جَناح الطائر وجَناح الدُّل، والرأس على رأس الحيوان ورأس الجيش. الذاهب إلى المَجاز يرى إذن أنّ كُلّ لفظ يَدلُّ على معنى يُباين ما يَدلُّ عليه لفظ آخر، وينفي الاشتراك مُطلقاً. والصحيح أنّ بين الألفاظ اشتراكاً، إلا أنّ ذلك الاشتراك ليس اشتراكاً مُطلقاً. وتعبير آخر إنّ بين الألفاظ تماثلات في الاستعمال. هذا التماثل ناشئ عن الاستعمال في جُمْل تتفاوت في هذا التماثل. وبهذا فلن تجدَ في اللُّغة إلا تباينات ذات دَرجات لا مُتناهية في التفاوت، وبهذا ففيها تماثلات ذات دَرجات لا مُتناهية أيضاً. الكلمة الواحدة يصدّق عليها الحُكمان كلاهما. إنّ الكلمة مُباينة لأخرى في استعمالها ومُماثلة لأخرى في الاستعمال، وقد يكون بينها وبين الكلمة المُباينة تماثل بالإضافة إلى أخرى حتى ما لا نهاية له. وباختصارٍ فإنّ دلالة أيّ كلمة دلالة مُشكّكة، لا هي بالمُشتركة ولا هي بالمُتواطئة.

يقول ابن تيمية: «وذلك أنّ قوله: يلزم الاشتراك إنما يصحّ إذا سلّم أنّ في اللغة الواحدة باعتبار اصطلاح واحد ألفاظاً تدلّ على معانٍ مُتباينة من غير قدر مُشترك، وهذا فيه نزاع مشهور. وبتقدير التسليم، فالقائلون بالاشتراك مُتفقون على أنّ في اللغة ألفاظاً بينها قدر مُشترك وبينها قدر مُميّز. وهذا يكون مع تماثل الألفاظ تارة؛ ومع اختلافها تارة أخرى؛ وذلك أنّ اللفظ قد يتحد ويتعدّد معناه، فقد يتعدّد معناه كالألفاظ المُترادفة»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 423.



## مثال :

لنأخذِ المِثال الآتي وهو: إرادة الجدار: للجدار إرادة ولكن ليست كإرادة الحيوان، ولا إرادة الحيوان كإرادة الإنسان، ولا إرادة الإنسان كإرادة الملائكة، ولا إرادة الملائكة كإرادة الله، ولا إرادة الله كإرادة الإنسان...

هذا إن أُضيفت الإرادةُ إلى مُضاف ما. أما إن قُيِّدت بقَيِّد آخر فستُولد سلسلةُ أخرى من التماثلات والتباينات.

## مثال آخر

ولنأخذِ المِثالَ الذي ذكره ابن تيمية، وهو جناح الدُّل يقول: «فيقال له: لا ريب أن الدُّل ليس له جناح مثل جناح الطائر. كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة، ولا جناح الدُّل مثل جناح السفر، لكن جناح الإنسان جانبه (وهو القدر المشترك بين الإنسان وبين الطائر) كما أن جناح الطير جانبه، والولد مأمور بأن يخفض جانبه لأبويه»<sup>(1)</sup>.

والتقييد كما رأينا يضيفُ مُتغيّرات جديدة للتماثل والتباين، يقول ابن تيمية: «فإن قالوا: جناح الطائر وظهر الإنسان وتكلموا بلفظ الظهر والجناح وأرادوا به ظهر الإنسان وجناح الطائر، قيل لهم هذا لا يقتضي أنهم وضعوا جناح السفر وظهر الطريق، بل هذا استعمل مضافاً إلى غير ما أُضيف إليه ذاك: إن كان ذلك مُضافاً. وإن لم يكن ذلك مُضافاً فالمضافُ ليس هو مثل المُعرّف الذي ليس بمُضاف؛ فاللفظ المُعرّف والمُضاف إلى شيء ليس هو مثل اللفظ المُضاف إلى شيء آخر، فإذا قال: الجناح والظهر وقيل: جناح الطائر وظهر الإنسان، فليس هذا وهذا مثل لفظ جناح السفر وظهر الطريق وجناح الدُّل»<sup>(2)</sup>.

إن إدخال اعتبارات أو قيود أخرى للحكم بالتماثل والتباين يجعل الحكم بهما صعباً ويحتاج إلى تفصيل. وهذه القيود والاعتبارات هي التي تمنح الغنى غير المُتناهية للغة الإنسانية.

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 465.

(2) المرجع السابق، ص 409.

يُمكن أن تُستخلص قاعدة مما سبق وهي: أن لا وجود إلا لتماثل وتباين يتفاوتان في سلسلة لا نهاية لها.

يرجع ابن تيمية ليتخلى أحياناً عن رؤيته السابقة مُعتبراً أن بعض الألفاظ تشترك اشتراكاً لفظياً، وهنا ينسى تطبيق القاعدة الأولى وهي أن لا وجود إلا لألفاظ مُقيّدة، فكيف تكون بعض الألفاظ مُشتركة إلا أن تكون غير مُقيّدة، وعدم التقييد يجعل الحكم بالاشتراك غير ذي فائدة؟ يقول ابن تيمية عن الضمائر: «ولا يجوز أن يُقال: هي مُشتركة كلفظ سهيل»<sup>(1)</sup>، يتبين من القول أن ابن تيمية لم ينسجم مع المبادئ التي انطلق منها انسجاماً كاملاً. فالانسجام المُطلق مع المبادئ يقتضي التنكر للاشتراك مُطلقاً، فيصدق على الكلمات ما يصدق على الضمائر، يقول مُكلاً القول السابق: «ولا مُتواطئة (أي الضمائر) كلفظ الإنسان (الأمر نفسه يصدق على التواطؤ، فالكلمات بين التواطؤ وبين الاشتراك المُطلقين)، بل بينها قدر مشترك وقدر مُميز، فباعتبار المشترك تُشبه المُتواطئة، وباعتبار المُميز تُشبه المُشتركة اشتراكاً لفظياً... لا يقول عاقل: إن هذه مجاز، مع أنها لا تدلّ قط إلا مع قرينة تُبين تعيين المعروف المُراد»<sup>(2)</sup>.

وخاصية الضمائر وأسماء الإشارة أنها لا تحمل دلالة مُطلقاً إلا باستعمالها، وبذلك يُمكن اعتبارها نموذجاً يُوضح أن حقيقة اللُغة في استعمالاتها. وحتى ما يُعتبر مُتواطئاً ليس مُتواطئاً في الحقيقة، وحتى المُشترك ليس مُشتركاً مُطلقاً في الحقيقة.

لا وجود لمجاز بالمعنى الذي يقصده البلاغيون، أي مجاز عن أصل وحقيقة. لا وجود إلا لألفاظ مُستعملة؛ فبالاستعمال تُحمل بدالاتها الحقيقية. يصدق الأمر من باب أولى على الكلمات والألفاظ: ما يُعتبر منها عند البلاغيين قابلاً لأن يُستعمل استعمالاً مجازياً كالألفاظ الظهر، الرأس، الجناح. ولكن كذلك ما يعتبرونه غير قابل لأن يُستعمل استعمالاً مجازياً كلفظة الرسول مثلاً، فهذه الكلمة تُحمل معناها الكامل ويُحملها المُتكلم مقصوداً مُعيناً حسب الجملة/السياق فيقصد منها أحياناً موسى، وأحياناً أخرى محمداً.

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 430.

(2) المرجع السابق، ص 430.

«ومعلوم أنّ مثل هذا (أي مثل هذه الألفاظ) لا يجوز أن يقال: هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس، ولا يجوز أن يُقال: هو مُشترك اشتراكاً لفظياً محضاً، كلفظ المُشترى (لاحظوا أنّ ابن تيمية ما زال يعود إلى اعتبار الكلمات حاملة لمعانٍ خارج جملها، وهذا ما لا نُوافقه عليه) للمُبتاع والكوكب، وسُهيل للكوكب والرجل. ولا يجوز أن يُقال: هو مُتواطئ دَلّ في الموضعين على القدر المُشترك فقط: فإنه قد عُلِمَ أنه في أحد الموضعين هو محمّد وفي الآخر موسى مع أن لفظ الرسول واحد»<sup>(1)</sup>.

يختصرُ ابن تيميةُ رؤيته كاملة في قوله: «والمقصود هنا: أنه إذا كان من الأسماء المُختلفة الألفاظ ما يكون معناه واحداً كالجلوس والقفود -وهي المُترادفة- ومنها ما تتباينُ معانيها كلفظ السماء والأرض، ومنها ما يتفق من وجه ويختلف من وجه كلفظ الصارم والمهتد، وهذا قسم ثالث: فإنه ليس معنى هذا مُبايناً لمعنى ذاك كمباينة السماء للأرض، ولا هو مُماثلاً لها كمماثلة لفظ الجلوس للقفود: فذلك الأسماء المُتفقة قد يكون معناها مُتبايناً وهي المُشتركة اشتراكاً لفظياً، كلفظ سُهيل المَقول على الكوكب وعلى الرجل، وقد يكون معناها مُتفقاً من وجه مُختلفاً من وجه فهذا قسم ثالث ليس هو كالمُشترك اشتراكاً لفظياً، ولا هو كالمُتفقة المُتواطئة، فيكون بينهما اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه، ولكن هذا لا يكون إذا حُصِّ كُلُّ لفظ بما يدلُّ على المعنى المُختص»<sup>(2)</sup>.

ما يعيننا أكثر في هذا النص هو العبارة الأخيرة أي قوله: «ولكن هذا لا يكون إذا حُصِّ كُلُّ لفظ بما يدلُّ على المعنى المُختص»، بهذا الشرط لن يتحصّل لدينا سوى تماثلات في الاستعمال تتفاوت، وعليه قد يكون بين السماء والأرض تماثل وبين الجلوس والقفود تباين.

ما هي مُقتضيات ما سبق فيما يتعلّق بمُشكلة تماثلية الله والموجودات الأخرى وهي من المُشكلات الكبرى التي خاض فيها مُتكلّمو العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي وفلاسفته؟

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 428.

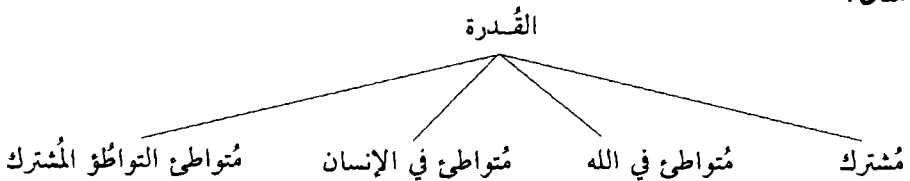
(2) المرجع السابق، ص 427.

لن نخوضَ في آراء المُتكلِّمين ولا يهَمَّنَا في هذا الموضوع سوى رأي ابن تيميَّة. وسنُخصِّصُ جزءاً للحديث عن هذه المُشكلة حين ننتقل للكشف عن الاستعمال التمثيلي في النصوص الفلسفية<sup>(1)</sup>.

بعد تذكير ابن تيميَّة بمواقف النظار فمنهم من اعتبر: «أنَّ كلَّ اسم تُسمَّى به المخلوق لا يُسمَّى به الخالق إلا مجازاً، حتى لفظ الشيء، وهو قول جهم ومن وافقه من الباطنية، وهؤلاء لا يُسمونه مَوْجوداً ولا شيئاً؛ ولا غير ذلك من الأسماء»<sup>(2)</sup>. يعتبر هؤلاء أنَّ اللُّغة بشرية لا تصلح لوصف الله (La théologie négative)، ومنهم: «من عكس، وقال: بل كل ما يُسمَّى به الرب فهو حقيقة ومجاز في غيره، وهو قول أبي العباس الناشئ من المعتزلة»<sup>(3)</sup>.

موقف ابن تيميَّة هو موقف الجمهور، وهو منسجمٌ مع الرؤية التيمية، ويحلّ ابن تيميَّة المُشكلة ناشراً ما تستلزمه رؤيته من موقف هو: أنَّ استعمال هذه الصفات لوصف الله والإنسان حقيقة. يتولّد قسم آخر من الألفاظ، وتكسب النظرية الدلالية ميلاد مفهوم هو المُشكِّك أو المُتواطئ التواطؤ العام، «وهو غير التواطئ الخاص الذي تتماثل معانيه في موارد ألفاظه. وإنما جعله مُشتركاً شردمة من المتأخرين، لا يُعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين»<sup>(4)</sup>.

مثال:



(1) يُنظر المبحث المُتعلِّق بتماثلية الموجود ضمن هذا البحث.

(2) ابن تيميَّة. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 441.

(3) المرجع السابق، ص 441.

(4) المرجع السابق، ص 442.

يأخذ، إذن، ابن تيمية برأي الجمهور ويحلّ المشكلة باقتراحه لمفهوم المتواطئ التواطؤ العام، أو ما يُسمّى بالمُشكّك. يتجاوز ابن تيمية زوج «الحقيقة/ المجاز» ويعتبر أنّ التراكيب التي تنسب القدرة إلى الإنسان أو إلى الله كلها حقيقية، وسيكون بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية تواطؤ ولكن تواطؤ عام؛ إذ يحتفظ في العلاقة بين معنى القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية بقدر مشترك عام.

لنأخذ مثال الموجود، فالموجود قبل استعماله يدلّ على قدر مشترك وهو القاعدة التي على أساسها نستطيع استعمال الكلمة في استعمالات مختلفة دون المساس بالمنطق، وهي التي تسمح لنا باستعمال الموجود بأكثر من معنى. ويذهب ابن تيمية إلى أنّ هذا المشترك ذهني، ونحن نعتبره مشتركاً استعمالياً، والذي يقطع الاشتراك هو الاستعمال؛ فالإضافة أو التعريف خصص وميّز وقطع الاشتراك بين الخالق والمخلوق<sup>(1)</sup>.

وأخيراً وليس آخراً نصلّ إلى موقف ابن تيمية من الاستعارة. كلّ حديثنا السابق كان عن المجاز. فهل يقتضي تنكّر ابن تيمية للمجاز تنكّره للاستعارة؟ لم يُنكر ابن تيمية الاستعارة ولا ما تقتضيه من التشبيه، بل إنّ التشبيه هو المعنى الذي من أجله لم يرفض ابن تيمية الاستعارة. يقول: «اشتعل الرأس شيباً» وهو غير مُشتعل كاشتعال النار، فهذا مُسلم، لكن يُقال: لفظ الاشتعال لم يُستعمل في هذا المعنى، إنما استعمل في البياض الذي سرى من السواد سريان الشعلة من النار، وهذا تشبيه واستعارة...»<sup>(2)</sup>.

هل ينقض ما يقوله ابن تيمية هنا ما قاله سابقاً؟ ما زال ابن تيمية وفيّاً لمعجمه. ومن الألفاظ الهامة في هذا المعجم لفظ الاستعمال. كلّ عبارة ابتدئ دلالة جديدة باستعمالها للكلمات. استعمال الاشتعال في «اشتعل الرأس شيباً» ابتداء دلالة جديدة، إذ استعمل في «البياض الذي سرى من السواد سريان الشعلة من النار». يُدكرنا هذا بنظرية ريتشاردز التفاعلية، فعدم اعتبار ابن تيمية استعمال الاشتعال استعارة للفظ نفسه، إذ الجديد هو تركيب لفظه اشتعل مع الرأس تركيباً لم يتكلّموا به. وهو الذي يمنح لهذه العبارة حياة جديدة ودلالة تقطع مع

(1) ابن تيمية. رسالة في المجاز، مرجع سابق، ص 443.

(2) المرجع السابق، ص 464.

سابقاتها. ولكن هذا لا يعني إنكار قَدْر مُشترك من المعنى بين اشتعال النار واشتعال الرأس واشتعال الغيظ، دون اعتبار أحد الاستعمالات أصلاً.

ولكن نعود فنُذكّر أنه رغم الاعتراف بما تستلزمه الاستعارة من التماثل إلا أنّ هذا التماثلَ في سلسلة لا نهاية لها، ذلك أنّ اشتعالَ الرأس ليس مثل اشتعال الحطب، ولا اشتعال الحطب مثل اشتعال المنزل. ويزيد النَّظْم النَّحوي من أمرَي التماثل والتباين تعقيداً.

يتبيّن مما سبق أنّ ابن تيميّة يعتبر دلالة الكلمات ناتجةً من الاستعمال. إنّ الكلمة تحمل بدالاتها كاملة داخل جُملة، وهذا يجعل من الكلام إبداعاً مُستمرّاً، والاستعارة استعمال لُغوي يبلغ درجة أعلى من الإبداعية، ذلك أنّ الاستعارات كلام لم يُتكلم به، وهي ناتجةً من تفاعل لا من مجرد استبدال، هذا يمنح للاستعارة وظيفة تشكيل معنى جديد لم يُسبق إليه.

### القسم الثاني

#### نماذج من بعض الدراسات البلاغية الحديثة

#### 1 - الاستعارة عند ريتشاردز Richards

في دراستنا السابقة راوح الرأي بين اعتبار الاستعارة ناتجةً من استبدال (Substitution) اسم مكان باسم آخر، وبين اعتبارها ناتجةً من تركيب جديد. الانتباه في الاحتمال الأول يكون على علاقة الاسم الحاضر باسم غائب. هذه العلاقة تُسمّى في اللسانيات الحديثة (Paradigmatique)، ونُترجمه بالعلاقة التمثيلية. والانتباه في الاحتمال الثاني يكون على علاقة الاسم الحاضر بالذي يليه وهو حاضر أيضاً، هذه العلاقة في اللسانيات الحديثة تُسمّى: (Syntagmatique)، أي العلاقة التركيبية.

لا شك أنّ نظر ابن تيميّة أذاه إلى الأخذ بالاحتمال الثاني، وهذا ما جعله يُنكر المجازَ والأصل. فبصر ابن تيميّة اتجه نحو اعتبار الجُمْل هي المُنطلق، فلا قيمة للمُفردات إلا مستعملة داخل الجُمْل فلا تأخذ معناها إلا بصحبة مُفردات

أخرى. لم يلتفت ابن تيمية إلى الغائب إلا قليلاً فوجه جُلّ تركيزه في اتجاه الحاضر والمستعمل الآني. نُذكر بالقواعد التي أسسها ابن تيمية والتي استنبطناها آنفاً الآن:

- 1 - لا وجود للفظ مُطلق عن القيود، وهي القاعدة التي تُبين أنّ ابن تيمية يعتبر اللفظ حاملاً لكامل معناه داخل الجُمْل.
- 2 - لا وجود إلا لتماثل وتباين يتفاوتان في سلسلة لا نهاية لها. وهذه القاعدة قد تُوهم أنّ ابن تيمية يستحضر الغائب، أي غائب الاسم وهو صحيح، ولكن باعتبار الاسم الغائب مُقيداً داخل تركيب ما، أي إنّ التماثلات أو التباينات هي تماثلات أو تباينات تركيبية.
- 3 - توجيه البصر نحو الجُمْلَة بدل المُفرد استلزم إعادة الاعتبار للمُتكلّم ولمقاصده.
- 4 - ينتج من التماثلات التركيبية وجود قدر مُشترك في الدلالة بين مُفردتين. يُجيب صوت ابن تيمية صدى ريتشاردز، مُغيّراً شيئاً ما؛ إذ يتخلص نهائياً من وهم حضور الغائب في الحاضر، وسُعطى الأولوية المُطلقة للحاضر في بريق جدته. يُؤسس ريتشاردز البلاغة على أسس جديدة مُخالفة لما أُسست عليه البلاغة التي جعلت الاسم المُنتطق. يُحوّل ريتشاردز علم البلاغة إلى علم لدراسة أسباب فهم الكلام وأسباب سوء الفهم<sup>(1)</sup>. وبتبني ريتشاردز في علم البلاغة الذي أسسه جعل المُجازات اللغوية مُتحكماً فيها. ليس غرض علم البلاغة عند ريتشاردز هو القيام بتصنيف للوجوه البلاغية، بل الغرض هو البيان وتسمية القدرة على الفهم<sup>(2)</sup>. ولا يحرص ريتشاردز على تصنيف جديد واختراع معايير جديدة للتصنيف؛ فهو يبحث عن مبادئ نظرية بسيطة، ويخترع أزواجاً مفهومية قليلة العدد. ثمّ من خلال تحليله للأمثلة يُشير إلى طريقة جديدة في فهم النصوص وتوضيحها لتتعلّمها.

(1) Ricoeur Paul, *La métaphore vive, Une étude de la compréhension et de la mécompréhension*, op. cit, p. 101.

Ibid, p. 104.

(2)

## 1 - العلامة عند ريتشاردز

يعتبر ريتشاردز العلامة دالة بفضل أجزاء الجُمْل الغائبة التي وردت فيها تلك العلامة سابقاً، فمن أجزاء تلك الجُمْل تحمل فعاليتها الدلالية<sup>(1)</sup>. يُدكرنا هذا ثانيةً بالمُحورين اللُّغويين: التمثيلي والتركيب. فدلالة الكلمة تتشكّل بتركيب الكلمة داخل جُمْل ما، ولكن أمكنة الكلمة التي وردت فيها سابقاً هي بمثابة الماضي الذي يُمدّد حاضراً ووجودها في المكان الجديد، فهي تُسهم في تشكيل المعنى. فكأنّ المعنى هو نتاج تفاعل الكلمة مع ما يصحبها في الجُمْل الحاضرة، وما يصحبها في الجُمْل أو السِّياقات الغائبة.

يحتلّ السِّياق منزلةً عظيمةً عند ريتشاردز كما كان الشأن عند سابقه ابن تيميّة، ويُشبّه ريتشاردز الجُمْل بالكائن الحيّ؛ فالأعضاء التي هي الكلمات تحيا في مُحيط يُمدّها بالحياة، والجُمْل هي هذا المُحيط.

ليس معنى الكلمات مُحدّداً تحديداً نهائياً، وليس يُحيل على مُحتوى ذهني، والكلمة تُدلّ على أكثر من معنى بسبب الجُمْل الكثيرة التي وردت فيها، وورودها في جُمْل جديدة يحتاج من المُتكلم فطنة لاكتشاف المعنى المُتولد الذي لم يسبق للمُتكلم أن أدرك مثله من قبل.

إنّ علمَ البلاغة يسعى إلى تنمية القدرة على الفهم والتفطن للمعاني الجديدة المُتولّدة في السِّياقات الجديدة. يقول بول ريكور: «لهذا يلزم التنبؤ بمعنى الكلمة كلّ مرّة»<sup>(2)</sup>.

لما سبق مُقتضى يتعلّق بالترجمة، أي إنّ للرؤية السابقة أثراً بالغاً في كيفية تصوّر الترجمة من لغةٍ إلى أخرى. فكون معنى كلمة حصيلة لتفاعل معاني كثيرة هي معاني الكلمة ذاتها وهي في جُمْلها، يحتاج من المترجم أن يبحث عما يقوم من الكلمات في اللُّغة المُترجم إليها مقام الكلمة المُترجمة في احتفاظها بتفاعل معاني خاصة. بل يلزم أكثر من ذلك البحث عما يُناسب تفاعل الكلمات في

(1) «Ce qu'un signe signifie exprime les parties manquantes des contextes desquels il tire son efficacité déléguée», *La métaphore vive*, op. cit., p. 103.

Ibid, p. 103.

(2)



الجملة الحاضرة من تفاعل كلمات في اللغة المُترجم إليها وهي تحتفظ بالإضافة إلى معناها المُتولّد بذاكرة معانٍ هي ذاكرة الكلمات المُترجمة نفسها<sup>(1)</sup>.

كُلّ ما سبق يعكسُ نوره الظاهر على الاستعارة لتُفهم فهماً جديداً. يَعدُّ ريتشاردز الاستعارة حَدثاً من أحداث اللغة المعهودة، وليس استعمالها حِكراً على طائفةٍ من الناس المُتفرّدين كما هو الأمر عند أرسطو، بل هي مما يقع في كلام الناس العاديين، ونَشهده كل لحظة. وحتى المُتفرّغين للأعمال المعرفية لا تخلو نُصوصهم من حُضور مُلَحّ. وهم لا يتخلّصون من آثارها إلا بعد الانتباه المُتأخّر على منظر تأثيرها لفضاء ما كتبوه. في نُصوص الفلاسفة كما نُحاول في هذا البحث بيانه، وفي نُصوص علماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء السياسة وعلماء الأخلاق<sup>(2)</sup>.

## 2 - ما الاستعارة؟

تحمل الاستعارةُ عند ريتشاردز معنى عاماً تقتربُ فيه من المَجاز بالمعنى الذي استخدمه أبو عبيدة. لا يبحث ريتشاردز عن أصناف المَجاز، فهو لا يعتبره جنساً تحته أنواع، وهو بذلك يتخلّص من همّ التصنيف، وجُهدِ تبيّن الخاصّيات المُميّزة لكُلّ استعمال مَجازي. بدل ذلك يضعُ ريتشاردز سُلماً تقع بين درجاته كُلّ الجُمَل التي تتفاعل فيها الكلمات مُحدثةً توتراً بينها يتفاوت. وهو في لبّ ما يقول لا يبتعد عن ابن تيميّة الذي أنكر المَجاز. إنّ اعتبار حقيقة اللغة في الاستعمال يُؤدّي سواء إلى القول إنه لا مَجاز في اللغة وإما إلى القول بالمَجاز. يقف وراء كلا الرأيين مبدأ يُنكر الأصل الدلالي للكلمات. فالكلمات تُحمّل بمعانٍ لا حصر لها، وهي مُتولّدة من الجُمَل التي لا تنفك تستعمل فيها. إنّ الاستعارة عند ريتشاردز تولّد بالجمع بين معنَي كلمتين تتفاعلان لتولّدا معنى جديداً.

(1) يقول بول ريكور :

«Traduire, c'est inventer une constellation identique où chaque mot reçoit l'appui de tous les autres et, de proche en proche tire bénéfice de la familiarité avec la langue entière», *La métaphore vive*, op. cit, p.103.

Richards I.A, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, (2) 1936. p. 92.

تتزوج فكرتان في الاستعارة لتُعطيا معنى جديداً يُسهم فيه التاريخ الدلالي لكلا الكلمتين. لا تعتبر الاستعارة نقلاً ولا استعارة خصائص أمرٍ لآخر. بل تتولد من تبادلٍ يُماثل التبادل التجاري لسياقين مختلفين. تُستبدل بالسياقات التي وردت فيها الكلمة الأولى السياقات التي وردت فيها الكلمة الثانية، وبالسياقات التي وردت فيها الثانية السياقات التي وردت فيها الأولى، إنه تعاوُرٌ للجُمل أو للسياقات، والكلُّ يوضع في محلِّ يستقبل هذا التعاوُر، وهو الجُملة التي ترد فيها الكلمتان. ولكنهما شجرتان تُخفيان الغابة.

يُسمّى ريتشاردز إحدى الفكرتين (Vehicule) الناقل والأخرى (Teneur) المقدار، وهو يقترح هذا الزوج بديلاً لأزواج أخرى كـ «الحقيقة/المجاز»، «الأصل/الفرع»، «المُستعار/المُستعار له»<sup>(1)</sup>.

مثال: فلان ذئب.

Flan : Vehicule

ذئب : Teneur

«فلان» موضوع و«الذئب» محمول، و«إنسان» وُضع تحت طائلة الذئب وُوصف بأوصاف الذئب. ولكن لم يُوصف الإنسان بأوصاف الذئب حتى عاد ذلك على الذئب بالأثر فاكسب أوصافاً إنسانية. وهكذا الاستعارة عند ريتشاردز تعاوُر أكثر منه استعارة، وتبادلٌ للأثر بين فكرتين اثنتين.

والأمرُ يتعلّق بتفاعلٍ بين فكرة الذئبية وفكرة الإنسانية، وبمقدار الذئبية في الإنسان ومقدار الإنسانية في الذئب، أو تركيز (التركيز بالمعنى الكيميائي) الذئبية في الإنسان وتركيز الإنسانية في الذئب.

لنظرية ريتشاردز مُقتضيات، نذكر منها ما يأتي:

المقتضى الأول: وهو أنّ الاستعارة وليدةُ تفاعلٍ فكرتين داخل الجُملة لا وليدة استبدال. ويبلغ الأمر بريتشاردز إلى اعتبار التفاعل واقعاً بين الجُمل والسياقات السابقة للكلمات.

المقتضى الثاني: وهو أنّ الاستعارة حَدَثٌ يشمل جميع الانزياحات دون تمييز ولا تقابل بين الاستعارة والمجاز المُرسَل، ولا بين الاستعارة العقلية واللُّغوية كما عند البلاغيين، ولا بين الاستعارة التصريحية والممكنية، ولا بين الاستعارة المُجرّدة والمرشحة، ويُريحنا ريتشاردز من تعب التقسيم وتقسيم المُقسّم.

المقتضى الثالث: يتعلّق بفكرة التشابُه التي رفضها ريتشاردز. ما دامت العلاقة المُعتبرة في تصنيف أنواع المَجاز هي معيار التشابُه، وتمييز علاقات أخرى غير التشابُه يُؤدّي إلى تصنيف «المَجاز» أصنافاً، وكان ريتشاردز قد استبدل بالرؤية الاستبدالية الرؤية التفاعلية، فقد تَخَلَّص من فكرة التشابُه التي تستلزمها النظرية المطروحة (المتروكة). سيصرف جُهد البحث عن التشابُه ليجعل في خدمة وصف كيفية تفاعل فكرتين لتتولّد فكرة ثالثة لا يُمكن أن يفصل فيها الفكرة الأولى عن الثانية. فقد تفاعلتا مثلما تتفاعل العناصر الكيميائية لتُعطي عُنصراً جديداً، ومادة قائمة بذاتها. يتولّد عالم وينفتح لتدخُل عالمين هما عالما الفكرتين.

يصعب العثور على علاقة تشابُه في بعض الاستعارات، ولا يُعثر عليها إلا أن يتمحّل ذلك. وفي البلاغة العربية وبسبب أخذها بالرؤية الاستبدالية حظ من قيمة الاستعارة الممكنية لأنها أعجزت البلاغيين عن العثور على علاقة التشابُه. وأمثلة الاستعارة الممكنية تُفيد أنّ فكرتين تجاذبتا تجاذباً تخفى أسبابه. إنها أسباب جعلت فكرة تنجذب لأخرى لتُعطي أخرى فيتولّد عالم يُعبّر عن الحقيقة بشكل أعمق.

المقتضى الرابع: هو أنّ الاستعارة عند ريتشاردز ليست مُجرّد زينة للكلام، بل هي ما نُشئ به العالم إنشاءً آخر. فبالاستعارة نرى ما لم نكن نراه من قبل، وبها نُرتب العالم ترتيباً جديداً. إنّ الاستعارة خَلَق وتجدد ولا يُمكن إرجاعها إلى فكرة أصلية وإلى أصل هو المُشبه به.

سيجد ريتشاردز من سيؤكد كون الاستعارة تُعلّمنا شيئاً. سنجد تبعاً لريتشاردز من سيبيّن أنّ الاستعارة عكس الرأي المعهود تُعلّمنا ما لم نكن نعلم، لأنها خَلَق لمُعجم جديد بدل قديم لتُحدّث لغةً جديدة قصد التنبّه على ما لم يكن يُنتبه عليه في الوجود.

غاية علم البلاغة عند ريتشاردز هي تنمية القدرة على الفهم، وتوقع ما يحمل به استعمال اللغة المُستمر من الدلالات الجديدة. إن استعمال الكلمات في سياقاتٍ جديدةٍ يُحمّل بالمفاجآت، وعلى المُخاطب أن يكون على استعداد لتلقي غير المعهود، ويكون ذلك بتنمية الفطنة وإذكائها. تتأسس غاية البلاغة عند ريتشاردز على اعتبار الكلمات غير حاملة بدلالات إلا داخل سياقات وجمل، وهذه الجمل هي بمثابة البيئات الحية التي تحيا فيها، واستعمال الكلمة في جملة جديدة هو محاولة لاستنباتها في بيئة حية جديدة، ولا بُد من الأخذ في الاعتبار البيئات الحية السابقة التي استنبتت فيها، والتي ستكون مؤثرة في نجاح الاستنبات الجديد أو إخفاقه.

سيعود ما سبق بالأثر على تصوّر ريتشاردز للاستعارة، فهو لا يعدّ الاستعارة أمراً مقتصرأ على الكلام الفني الجميل، بل حَدثاً معهوداً من أحداث اللغة، وسيكون لا يَكُوف صدى هذه الفكرة. ولقد حملت الاستعارة مع ريتشاردز معنى عاماً، ولم يشأ أن يُميّز فيها أصنافاً ولم يشأ أن يُقسّمها أقساماً انسجاماً مع غاية علم البلاغة كما وضعه، فليست الغاية هي تمييز الوجوه البلاغية.

لقد تولّدت صفة أساسية للاستعارة نتيجة التصوّر الجديد، وهي أنها وليدة تفاعل فكرتين، إنها ليست استبدالاً لكلمة مكان كلمة، ويختار ريتشاردز زوجاً بديلاً للأزواج التي كانت تُوضع الاستعارة مُقابلاً لها، فقد كانت تُعتبر فرعاً لأصل أو مجازاً لحقيقة، واختار هو زوج الناقل/المقدار.

ولنا أن نستخرج أهمّ المُقتضيات المُتعلّقة بالاستعارة، وهي:

أولاً: أن الاستعارة إنتاج تفاعل فكرتين، والاستعارة وليدة تفاعل بين السياقات والجمل التي وردت فيهما الكلمتان المُكوّرتان للاستعارة.

ثانياً: الاستعارة تشمل جميع الانزياحات التي تمس اللغة دون تمييز مجاز مُرسل عن استعارة.

ثالثاً: الاستعارة لا تتولّد بشرط التشابه، بل بتداخل عالمي الفكرتين وتولّد عالم ثالث.

رابعاً: وظيفة الاستعارة ليست هي التزيين، بل خَلْق اللغة وتجديدها. وسيعمل ماكس بلاك على استثمار هذا المُقتضى لِيَبَيِّنَ أَنَّ الاستعارة تُحَقِّقُ وظيفةً مَعْرِفِيَّةً كَشْفِيَّةً، وهذا ما سَنَراه في القسم التالي.

## 2 - الوظيفة المعرفية للاستعارة لدى ماكس بلاك

### 1 - تعريف الاستعارة

تنتمي نظرية الاستعارة عند ماكس بلاك إلى نوع النظريات التي تعتبر الاستعارة وليدة تركيب وليس وليدة استبدال. الاستعارة، عند ماكس بلاك جُملة وليست مُفردة. ويتميّز ماكس بلاك بأنه يعتبر عكس ريتشاردز أَنَّ الجُملة الاستعارية لا تكون استعارية في جُملتها. ففي التركيب الاستعاري ما هو استعارة وما ليس استعارة. كُلّ الجُملة تُسَهِّمُ في الاستعارية. ولكن الاستعارية تتجمَعُ آثارها في بعض الجُملة دون بعضها الآخر. ولذلك سَمِيَ الجزء الذي تتركز فيه الاستعارة بالمركز (Focus)، وسَمِيَ باقي أجزاء الجُملة التي استُعملت استعمالاً غير استعاري إطاراً (Frame)<sup>(1)</sup>. المركز والإطار هما الزَّوج الذي يقترحه بديلاً لأزواج مُقترحة كثيرة من بينها زوج ريتشاردز الذي تحدّثنا عنه سابقاً. ويرى ماكس بلاك أَنَّ هذا الزَّوج يتجاوز ضَعْف زوج ريتشاردز الذي يُسَوِّي في الجُملة بين أجزائها فتعدّ الجُملة كلها حاملة آثاراً استعارية. ويُعرَف بول ريكور الاستعارة من منظور ماكس بلاك: «إنها جُملة استُعمل جزء من أجزائها استعمالاً استعاريّاً عكس الأجزاء الأخرى»<sup>(2)</sup>.

### 2 - نقد النظرية الاستبدالية

يبد أَن ماكس بلاك يُوافق ريتشاردز في تفضيله، فيعتبر أَنَّ الاستعارة مُتولّدة من تفاعل أجزاء الجُملة وينتقد النظرية الاستبدالية. تُلازم فكرة الاستبدال فكرة التشابُه، والعكس كذلك. إذا كانت الاستعارة

Black.M, «More about Metaphor» In *Metaphor and Thought*, Edited by Andrew Ortony, Cambridge Univesity Press, second edition, 1993, p. 27.

Ricoeur Paul, *Métaphore vive*, op. cit, p. 111.

تشبيهاً فيه طوي ذكر المُشَبَّه ك: رأيت بدراناً بدل فلان كالبدر، يسهل نشر المَطْوِيّ فيُستبدل بالمُشَبَّه المُشَبَّه به فتعود العبارة عادية كأن لم تكن استعارة من قبل، ولا حاملة لقيمة معرفية. عكس ذلك يرى ماكس بلاك: إن لم تكن الاستعارة مُعلّمة إيانا بمعنى جديد وكاشفة لعلاقات جديدة كانت غامضة. إن لم تُهد لنا الاستعارة معرفة جديدة بالأشياء، وإن لم ننتبه على ما به الاستعارة تفعل ذلك، لم ننتبه على ما يستحقُّ أكثر أن ننتبه عليه.

فكرة التشابه تُلازم فكرة الاستبدال أيضاً، لأننا ما نستبدله في الاستعارة لمعرفة معناها وفق النظرية المُنتقدة هو المُشَبَّه به. ويُمكن إضافة تعليل للتشابه بذكر وجه الشبه، فننعدم الاستعارة وتحلّ عبارة باردة مكان الأولى<sup>(1)</sup>.

فكرة التشابه ذاتها ليست واضحة المعالم، فما التشابه؟ قد يعني التشابه تشابهاً في ما هو حسي، أو تشابهاً فيما هو عقلي، ويدخلنا تقسيم الوجود أقساماً في متاهة التقسيمات. يُمكن القول إن التشابه لا نهاية لدرجاته، ثم إن الحكم بالتشابه أمر ذاتي وليس موضوعياً<sup>(2)</sup>.

إن اعتبار الاستعارة استبدالاً لاسم مكان اسم، أو اعتبارها فرعاً والحقيقة أصلاً يحظ من قيمة الاستعارة. وما يود ماكس بلاك تحقيقه هو الرّفْع من مقامها وجعل الاستعارة ما لا يُمكن استبداله. الاستعارة لا يُمكن استبدالها فهي تُسهم في الكشف، في كشف المجهول وإلقاء النور على الموضوع المدروس، بطريقة غير مُتوقّعة، ويجرُّ ذلك إلى تغيير معنى الكلمات المُستعملة في أذهان المُتكلّمين<sup>(3)</sup>.

تحمّل الاستعارة قوة إخبارية لا تحمّلها العبارة العادية. واعتبار الاستعارة مُجرّد استبدال يُوهم بتساوي الجُملة الاستعارية والجُملة المُعبّرة عن الاستعارة حرفياً، نستطيع أن نُترجم الاستعارة إلى عبارة معهودة. لا يلتفت وفق هذا التصرُّو على ما به الاستعارة استعارة، على ما تُبشّر به الاستعارة من كشف معرفي.

Black.M, «More about Metaphor», op. cit, p. 27. Ricoeur Paul, *M.vive*, op. cit, (1) 112.

Ricoeur Paul, *M.vive*, p. 113. (2)

Black.M, «More about Metaphor», op. cit, p. 28. (3)

وفي احتمال كون الغرض من الاستعارة أن نتوسع في الكلام بتسمية المُسمَّيات الجديدة بأسماء قديمة، فإنَّ الاستعارة لن تختلف عن الكلام الذي استُعمل استعمالاً عادياً قبل الاستعارة.

وفي احتمال كون الاستعارة زينةً فقط، لن تكون للاستعارة غاية غير غرض المعنى الأصلي في معرض حسن، فلا تُضيف الاستعارة إلى حقيقة المعنى شيئاً<sup>(1)</sup>.

### 3 - الاستعارةُ والمواضعُ المُشتركة (Common places)

تفتحُ الرؤية السابقة باباً للسؤال عن كيفية مُحافظة الاستعارة على كُشفها المعرفي. كيف يفعل الإطار فعله في المركز ليولّد فيه دلالة جديدة لا يُمكن اختزالها في الاستعمال الحرفي ولا في جُملة شارحة تستنزُّ معناها. سؤال هو نفسه الذي وضعه ريتشاردز، فهو الآخر يعتبر الاستعارة مُولدة لدلالة جديدة غير معهودة.

يتجاوز ماكس بلاك اعتبار الكلمة ما يُحيلُ على معنى مُعجمي بسيط. ترتبط بدل ذلك الكلمة بمواضع مُشتركة<sup>(2)</sup>. كُلُّ كلمة تُحيلُ في أذهان جماعة ما على آراء وأحكام مُهيأة قبلاً<sup>(3)</sup>. يُضافُ إلى ذلك ما تستلزمه الكلمة من قواعد تركيبية ودلالية. يُثير سماع كلمة ما المواضع المُشتركة التي تتعلّق بها، أي ما يُتصوّر عادة بشكل نمطي عن محتواها. لناخذُ أحد الأمثلة المُفضّلة عند ماكس وقبله ريتشاردز، وهو مثال: الإنسان ذئب. إنَّ اعتبار الإنسان ذئباً يستدعي استحضار المواضع الخاصة بالذئب أي ما يُتصوّر عادةً عن الذئب بشكل قَبلي، ما تُثيره الكلمة من إحياءات وذكريات جماعية مُستقاة من تجربة تاريخية. لن يكونَ الذئب مُجرّد كلمة تُحيلُ على معنى مُعجمي بسيط، بل تُحيلُ على كُلِّ التجارب الواقعية والخيالية النصّية وغير النصّية، كُلِّ هذا وقد تحوّل إلى المواضع المُشتركة السابقة.

إنَّ اعتبارَ الإنسان ذئباً يستدعي استعمال لُغة كانت واصفةً لعالم الذئاب

Ricoeur Paul, *M.vive*, p. 112. (1)

Black.M, «More about Metaphor», op.cit, p. 28. (2)

Ibid, p. 28. (3)

لوصف عالم إنساني. تُستعار المواضع المُشتركة الخاصّة بالذئب لتطبّق على الإنسان.

ما نتائج التطبيق السابق؟ النتائج هي أنّ الإطار، «الإنسان»، في المثال السابق يتعرّض لتحوّلات عميقة إذ يُعاد ترتيبُ الإنسان ترتيباً جديداً. تُحذف بعض خصائصه المعهودة لتعوّض بأخرى. تبرز بعض سماته على حساب أخرى تُهمل فلا يُهتَم بها<sup>(1)</sup>.

تجليّات التطبيق السابق لغويّاً أنّ تُستخدم عبارات كانت تنطبق على الذئب ليُوصف بها الإنسان. وتجليّات التطبيق السابق لو حوّل اللغوي إلى صورة وتخييل، لا أن يُصوّر الإنسان في صورة الذئب، بل أن يتكرّر صورة لإنسان ذئب Loup-garou.

تُلاحظون أنّ ماكس بلاك يُعوّض نقائص النظرية المُنتقّدة بجعله مُكوّني الاستعارة: الإطار والمركز عالمين يتداخلان ليُولّدا عالماً جديداً غير مسبوق إليه. ويتجاوز فقر الرؤية التي ترى أنّ الإنسان - في مثال «الإنسان ذئب» - يُشبه الذئب، وأنّ ما به يتشابهان هو القساوة مثلاً. الذئبُ على العكس من ذلك في الرؤية الجديدة لغةً بأكملها، أي عالم من العبارات والتصوّرات والاستلزامات، ويُحيل على موسوعة من المعارف المُشتركة. وحمل كلمة ذئب على الإنسان يعني الحديث عن الإنسان بلُغة كانت موقوفةً على الذئب. ولهذا ما لهذا من الآثار العظيمة إذ تحدّث زلّزة في الإدراكات والاستلزامات.

#### 4 - الوظيفةُ الإخبارية للاستعارة

الاستعارة عند ماكس بلاك، ولأسبابٍ نذكر من بينها عدم إمكانية ترجمتها واستبدالها، تُخبرنا، فهي حاملة لمضمون معرفي (Contenu cognitif). إنها تُعلّمنا أمراً ما وتكشف لنا عما كان مجهولاً وغائباً. وجب ألا ننسى أنّ الفلاسفة في دراستهم للتمثيل قد أبانوا عن المقام الإخباري للاستعارة، ولكنهم - ولأنهم كانوا سجينيّ الرؤية الاستبدالية وسجينيّ الرؤية الماهوية للأشياء - حظوا من قيمة الإسهام المعرفي للاستعارة. أما المُتكلّمون ومن خلال مُمارستهم لقياس الغائب



على الشاهد فقد انتبهوا على أهميّة استبدال لغة كانت موقوفة على أمر ما ليُوصف بها أمر آخر. وعكس الفلاسفة، قاموا بتوظيف المواضيع المُشتركة المحمولة على بعض الأمور لتصوّر بعض أمور أخرى: الله/الإنسان، النفس/الجسد... إلا أنّ ما كانت تفتقر إليه هذه الممارسة هو اختبار المعارف المتوصّل إليها تجريبياً. اتّصفت تلك الممارسة أحياناً أخرى بالعجلة في نقل المواضيع المُشتركة الخاصة بأمر ما لوصف أمر آخر دون نقد.

الفلاسفة وضعوا التمثيل دون الاستقراء ودون القياس البرهاني. وحتى المكانة التي منحوها للتمثيل قائمة على رؤية وجودية ترى أنّ نظام الوجود قابل لأن يُعرف بالتفصيل ونهائياً. والموجودات تتشابه لعلّ وجب الكشف عنها، فالتمثيل تشبيه جزئي بجزئي لعلّه. وهذا يختلف عن رؤية ماكس بلاك فيما يأتي:

- 1 - للاستعارة قدرة كُشفية تُغيّر من مكانتها التي منحها إياها الفلاسفة، لتُصح في مقام أعلى مما اعتُبر برهانياً، وسنرى في حينه كيف ذلك.
- 2 - ما دامت للاستعارة هذه القيمة فلا يصلح أن تُستبدل بعبارة شارحة تستحضر ما اعتُبر مُشبهاً به.
- 3 - الاستعارة ليست تشبيه جزئي بجزئي آخر، إنها ما ينتج من تفاعل عالمين ولُغتين ليتولّد عالم يتحوّل فيه المُستعار له تحوُّلاً عميقاً.
- 4 - في ممارسة المُتكلمين لقياس الغائب على الشاهد ما يشهد أنهم أخذوا بتصوّر أقرب إلى تصوّر ماكس بلاك للاستعارة: لأنهم استعملوا ذلك القياس مُتبهين على قيمته الكُشفية، ذلك أنهم كانوا يطّلبون معرفة ما يتعلّق بالغائب لديهم (الله أو النفس) بقياسه على المشهود الإنسان أو الجسد، فكانت نتيجة ذلك هو تحويل عميق في تصوّر المُستعار والمُستعار له. ولا تخلو الممارسة الكلامية من الانطلاق من مبادئ نقدية جعلتهم يحذرون من التطبيق العشوائي للمواضيع المُشتركة الخاصة بأحد الأمرين لتُطبّق على آخر، كمبدإ الله ليس كمثل شيء. ثانياً لأنهم في استعارتهم لم يُشبهوا الله بالإنسان بل استعانوا بموسوعة من المعارف أو المواضيع المُشتركة، واعتمدوا على أعراف لغوية واجتماعية كي يبنا تصوّراتهم عن الغائب.

الاختلاف بين المُتكلِّمين وما يقترحه ماكس بلاك هو أن الاستعارة وهي تقترب لديه في معناها من معنى المِثال (Model)، تتعرَّض للاختبار التجريبي، عكس الآراء الكلامية التي كانت تتحرَّك في شبه مَناهة؛ لأنها اشتغلت بموضوعات يصعب اختبار صدقها. ولكن كلتا المُحاولتين نَبَّهت على قُدرة الاستعارة على استكشاف مجاهيل ما نبحث عن حقيقته.

### خُلاصة

يُمكن أن نستخلص ما يأتي:

يتفق ماكس بلاك وريتشاردز في كون الاستعارة غير ناتجة من استبدال، فالاستعارة جُملة لا مُفردة. ورغم هذا الاتفاق فإنّ بلاك يستدرك على ريتشاردز في اعتباره الجُملة الاستعارية استعارية كُلِّها، ولذلك يقترح الرّوج: مركز وإطار. لقد حاول بلاك تجاوزَ النظرية الاستبدالية، وذلك بنقْد فِكرتي الاستبدال وفكرة التشابُه، والغاية كانت هي العثور على ما به الاستعارة استعارة، ما به لا تكون مُجرّد زينة، فتقوم الدلالة الحرفيةُ مقامها. وكريتشاردز كان الحلّ هو اعتبار الاستعارة ما ينتج من تفاعل عالَمين يتولّد من خلالهما عالَم ثالث مُغاير لهما. وقد حاول بلاك من خلال اقتراحه لمفهوم المواضيع المُشتركة، أن يتجاوز الرّؤية المُعجمية التي ترى أنّ للكلمات معاني مُعجمية يُمكن تحديدها بِدقّة. ولقد كانت ثمرة من ثمار نظرية بلاك أن يعتبر الاستعارة حاملة لوظيفة معرفية استكشافية، فالاستعارة تُخبرنا وتعلّمنا بما لم نكن نعلم، إذ تخلُق الواقع خَلقاً جديداً.

ورغم أنّ ماكس بلاك حاول جاهداً ألا يقع في فخّ استبدالية الاستعارة فإنه بقي سجينَ الرّؤية الدلالية للاستعارة. لقد جعل الاستعارة ما به نُخبّر بنخبّر ما. ولذلك فاستبدالية الاستعارة ما زالت قائمة. إنّ حملَ الاستعارة لمضمون معرفي ودلالي رَغْم كونهما جديدين يُحوّل الاستعارة ثانيةً إلى عبارة ذات دلالة تحفظ الجديد، ولكن تسلخ الاستعارة مما هو اللب والقلب.

ولقد حاول لذلك ديفدسن أن يُنبّه على ما به الاستعارة استعارة، مُنتبهاً على بُعد آخر من أبعادها هو غير البُعد المعرفي الإخباري. وهذا ما سيكون موضوع القسم التالي.

## 3 - نزوعية الاستعارة عند ديفدسن

يرى ديفدسن أنّ مُحاولات سابقه ريتشاردز وماكس بلاك للتخلّص من استبدالية الاستعارة لم تكن كافية. من أجل ذلك اجتهد ليقضي قضاء مُبرماً على فكرة الاستبدال التي لا تمنح الاستعارة كامل منزلتها المُستحقة.

السببُ الذي من أجله اعتبر ديفدسن النظرية التي يُحاول تجاوزها قد أخفقت في مُحاولاتها عدم استبدال الاستعارة، هو كونها حصرت الاستعارة في سجن الدلالة، أي إنها اعتبرت الاستعارة حاملةً لمُحتوى دلالي. عند ماكس بلاك تحمل الاستعارة مُحتوى معرفياً. رغم أنّ ماكس بلاك ينصّ على أنّ الاستعارة لا يُمكن ترجمتها لأنها نور كاشف (Illumination)، فإنّ انطلاقه من تصوّره أنّ الاستعارة تحمل معنى جديداً يستلزم إمكانية ترجمتها وهذا ينقض ما رآه أولاً: إمكانية إيجاد مُقابل دلالي لها. فتستوي الاستعارة بما تكشف عنه من جديد والعبارة المُترجمة لذلك الجديد. فالمساواة قائمةٌ بين ما تحمله الاستعارة وما ستعبر عنه العبارة. فيعود السؤال ما الذي يُميّز الاستعارة من العبارة المعهودة؟

## 1 - النظرية الدلالية

يفصل ديفدسن فصلاً تاماً بين الدلالة والاستعمال، ويضعُ للدلالة قواعد تُحدّد ما من العبارات صادق وما منها كاذب. وجب أن تخلو الأقوال من التعدّد في المعنى والاختلاف في المقام. نستطيع أن نُميّز صادق الأقوال بإرجاعها إلى صورتها المنطقية التي تُحدّد المعنى الحقيقي مُقترباً بالإحالة على المُتكلم والزمان والمكان<sup>(1)</sup>. ستحتمل الاستعارة الصدق والكذب لو نُظر إليها في علاقتها بما ستُترجم إليه من معناها المقصود. ولكن ما به الاستعارة استعارة يُفقد. إنّ الاستعارة مثل الشعر الذي قال عنه الفلاسفة إنه لا بالصادق ولا بالكاذب بل قول مُخيّل. كأنما ديفدسن يعود ليرى برؤية البلاغيين الذين رأوا أنّ قيمة الاستعارة في المُبالغة والتأثير لا في حَمَلها لمعنى جديد.

لكلّ قولٍ مضمونٌ دلاليّ يُمكن الحُكم عليه بالصدق أو الكذب، ولكن بشرط تحويل ذلك القول إلى صورته المنطقية داخل لغة تُحدّد مكان القول وزمانه

(1) طه عبد الرحمان. فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص 90-91.

والمُتكلّم. ما يُقابل الدلالة الاستعمال. والاستعارة والكذب نوعان من أنواع الاستعمال اللّغوي. إنّ كَيْفِيَّةَ استعمال الكلام كي يكون كذباً تختلف عن كَيْفِيَّةِ كي يكون استعارة: «يتطلّب الكذب معرفة كَوْن القول كذباً لا كونه كاذباً»<sup>(1)</sup>. «ليس اختلاف الاستعارة عن الكذب اختلافاً تدلّ عليه الكلمات، بل اختلافاً في كَيْفِيَّةِ استعمال الكلمات»<sup>(2)</sup>. ينفصل، إذن، عالمُ الدلالة حيث يُمكن الكشف في أيّ قول عما يحمله من الأخبار، وعالم الاستعمال حيث تتغيّر دلالاتُ الكلمات حسب المقاصد فتستعمل اللّغة للكذب وللإستعارة..

## 2 - الفَرْقُ بين التشبيه والاستعارة عند ديفدسن

في نظر ديفدسن لا يُمكن تحويل الاستعارة إلى مُقابلٍ دلاليّ لأنها نوع من أنواع الاستعمال اللّغوي كالكذب، والغرض من استعمالها هو إثارة الانتباه. ويؤجّه ديفدسن نقده للنظرية التي ترى - عكس ذلك - أنّ الاستعارة تتحوّل إلى مُحتوى معرفي أو أنّ الاستعارة تُنمي علمنا بالأشياء أو العلاقات بين الأشياء. يُخالفُ ديفدسن كُلاً من ريتشاردز وماكس بلاك لأنّ كليهما يرى أنّ الاستعارة تعمل عملها وهي حاملة لدلالة خاصة أو مُحتوى معرفي مُتميّز<sup>(3)</sup>.

من مُقتضيات نظريتهما السابقة:

- أنّ يتساوى ما تمنحنا إياه الاستعارة وما يمنحنا إياه التشبيه المُترجم لمعناها الحرفي<sup>(4)</sup>.

- أنّ تكون الاستعارة مُجرّد استعمال جديد للكلمات يحتاج منا إلى جُهد لفهمه: «لن يكون الاختلاف شديداً بين القول إنّ الكلمة استُعملت استعمالاً مجازياً، وبين القول إنّها استُعملت استعمالاً بمعنى حُرّفي غير معروف مسبقاً»<sup>(5)</sup>.

(1) Davidson Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit de l'anglais (Etats Unis) par Pascal Engel, éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, p. 368.

(2) Ibid, p. 368.

(3) Ibid, p. 373.

(4) Ibid, p. 364.

(5) Ibid, p. 358.

يَتَّضِحُ إذن أنَّ النظريةَ المُنتقِدةَ لم تقع على خاصَّةِ الاستعارة. تنتمي الاستعارة كما قلنا إلى جنس الاستعمال، ولا تستطيعُ نظرية الاستعارة الدلالية ولا الحقيقة الاستعارية أن تُوضِّحَ كيفية عمل الاستعارة، فإنَّ مَثَلها مثل الإشارة والكذب والوعد والنقد. وكي لا يسقط في فخِّ فكرة الاستبدال، وكي يقضي قضاءً نهائياً عليها، اعتبر أنَّ الاستعارة لا تقول سوى ما يقوله معناها الحرفي فـ«تنفس الصبح» إما أن تكون كذباً فاضحاً وإما أن تكون صدقاً مُحالاً وليست تحتاج إلى ترجمةٍ إلى معنى حَرْفي غير ما يُدلُّ عليه تركيبها، أي تنفس الصبح. إنَّ ما به الاستعارة استعارة أهدي في المعنى الحرفي الحاضر للكلمات<sup>(1)</sup>. مَثَل الاستعارة مَثَل الصورة، لا يُمكن أن نستبدل بالصورة ولا آلاف الكلمات ولا أقلَّ ولا أكثر من ذلك، «إنَّ الكلمات ليست البديل الحَسَن للصورة»<sup>(2)</sup>.

نتوهَّم أنَّ وراء «تنفس الصبح» مَقصدًا يتجاوزُ المعنى الحرفي؛ ففهمنا الاستعارة تجاوزُ للاستعارة وما تمنحنا إياه. على العكس من ذلك لا يحتاج الأمر منا سوى القَبول بما تمنحه الاستعارة، وهي تقول في العبارة السابقة إنَّ الصبح يتنفس. إنَّ البحثَ عن المعنى المقصود وراء الاستعارة نسيانٌ لما هو مُعطى حاضر، وهو المعنى الذي تُفاجئنا به وتُنَبِّهنا عليه. وما تُنَبِّهنا عليه الاستعارة ليس من طبيعة قَضوية<sup>(3)</sup>.

لا تنفك الاستعارة - كما يُبيِّن ديفدسن ذلك - تُفاجئنا، وإن تكررَت على مسامعنا مراراً. لا يصلح أن نقول إنَّ الاستعارة تفقد قوتها على الإدهاش وأخذها إيانا على حين غرّة كُلِّ مرّة. يُمثِّل ديفدسن لذلك بالسيمفونية الرابعة والتسعين لـ هايدن (Haydn) التي تحتوي على مُفاجأة<sup>(4)</sup> لا تُفقد ولو كرّرت السيمفونية على مسامعنا ما لا نهاية له<sup>(5)</sup>. ويستشهد بقول لهرافليطس عن نبوءة دلف (Delphes)،

Davidson Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, op. cit, p. 364. (1)

Ibid, p. 375. (2)

Ibid, p. 374. (3)

(4) وهي ضربة طبل تتخلل لحناً هادئاً.

Davidson Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, op. cit, p. 360. (5)

يقول هيرافليطس إن النبوءة لا تُعبّر عن أمرٍ ولا تُخفي آخر، إنها تدعو للفعل  
Incite<sup>(1)</sup>.

يُمائل ديفدسن بين الاستعارة والحلم والطريفة والصورة والضربة فوق  
الرأس. المماثلة تتجلى في أنّ هذه الأمور تُخلف آثاراً<sup>(2)</sup>.

لا علاقة للاستعارة، إذن، بالدلالة بل بالاستعمال، أي بما تتركه من آثارٍ  
وجدانية ونزوعية. هذا ما انتهى إليه ديفدسن من نظره في الاستعارة.

لقد بالغ ديفدسن في الفصل بين الدلالة والاستعمال. ويتناسى ما تصنعه  
الاستعارات في نصه<sup>(3)</sup> ومن هذه الاستعارات: «Metaphor is the dreamwork of  
language»، هو ذاته حيث يعمل على التمثيل بمختلف الأمثلة لغرض التنبيه،  
نعم، ولكن أيضاً لغرض زيادة علمنا بحقيقة الاستعارة، إلا أن يكون ديفدسن  
يُنشئ للاستعارة مفهوماً جديداً لم يكن من قبل، ولكن ما هي ضوابط الإنشاء؟  
لا شك أنّ ما يتحدّث عنه ديفدسن ينتمي إلى حقيقة الاستعارة وإلا لما أقنعنا  
بصحة قوله، وهو يُحاول ذلك. إنّ حقيقة الاستعارة حقيقة غير بسيطة فهي مُركّبة.  
وللاستعارة أبعاد لغوية ونفسية واجتماعية. ويُمكن تشبيه محاولة وصف الاستعارة  
بوصف «الرمح» فالجواب عن سؤال: ما الرمح؟ يحتاج إلى وصف حقيقة الرمح  
المُركّبة، وحقيقته أنه ذو رأس مُتصلة بعمود قابل لأن يُحمل، قصد إيقاع الجروح  
بالعدو، فأين تبتدئ حقيقة الرمح وأين تنتهي؟ يُمكن أن نتحدّث عن رأس الرمح  
باعتباره أهمّ ما في الرمح، ولكن حقيقة الرمح أنه مُرتبط بالعمود. ولكن ما قيمة  
الرمح دون استعماله للجرح أو القتل. لا يمنعنا هذا من اعتبار حقيقة الرمح  
مُستقلة عن استعمال الرمح. كذلك الاستعارة. إنّ الحديث عن الاستعارة قد يتجه  
نحو مُكوّنات الاستعارة، ما ينتج من تكوينها، والأثر الذي تتركه، وكيف ينتج  
هذا الأثر. لا يلتفت ديفدسن إلا إلى الأثر الذي تتركه كما لو أنّ أحدنا أراد أن  
يختزل الرمح في الأثر الذي يتركه جرحاً أو قتلاً.

Davidson Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, op. cit, p. 373. (1)

Ibid, p. 373. (2)

Voir, Black Max, «How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson», *Critical Inquiry*, Vol. 6, No. 1. (Autumn, 1979), p. 132. (3)

في سبيل بناء مفهوم للاستعارة يأخذ في الاعتبار ألباب ما تقترحه النظريات التي عرضناها فيما سبق. لن نُنكر أهميّة ما قاله ديفدسن، ولكن نرى أنه رجوع إلى الأخذ دون أن يشعرَ بلُب ما اقترحه البلاغيون حين اعتبروا غاية الاستعارة المُبالغة. أضمن أن يتفق البلاغيون مع ديفدسن على أنّ الاستعارة من حيث مكائنها التبليغية والتأثيرية لا يُمكن استبدالها. وهذا صميم رأي ديفدسن.

### خلاصة

لقد حاول ديفدسن بلوغَ النهاية في تجاوز فكرة الاستبدالية مُتجاوزاً ريتشاردز وبلاك، ويرى أنّ سبب إخفاقهما في التخلّص من إسارها هو اعتبارهما الاستعارة حاملةً لقيمة دلالية. ويُميّز هو بين الدلالة والاستعمال، مُعتبراً أنّ الاستعارة استعمال خاصّ للغة، ولا يُمكن اختزاله في ما تحمل به من معنى معرفي إلا أن يُقضى على خاصّتها.

ونرى أنّ ديفدسن لم ينته إلا إلى ما انتهى إليه البلاغيون الذين اعتبروا خاصّة الاستعارة هي بلاغتها وتأثيرها، فهي من هذا الجانب لا يُمكن تعويضها بغيرها من العبارات التي يُمكن أن تُؤدّي ما تُؤدّيه من المعنى. وخلصنا أخيراً إلى أنّ ديفدسن انتبه فقط على جزء من حقيقة الاستعارة. وعرّضنا نحن أن ندمج نتائج النظريات لتقديم تصوّر عنها يأخذ في الاعتبار تركيبيتها.

سنقترح فيما يأتي رؤيةً جدليةً للاستعارة تأخذ في الاعتبار ما ينتج من تفاعل مُكوّناتها، وما ينتج من ربطها بما سبق من المعاني.

## القسم الثالث

رؤية جدلية للاستعارة: عن مفهوم الاستعارة  
في بُعْدَيْهَا الاستبدالي والتركيبي وعلاقة الاستعارة بالتمثيل

## 1 - الاستعارة في بُعْدَيْهَا الاستبدالي والتركيبي

لقد قُمْنَا بدراسة الاستعارة من زاويتين:

- الزاوية التي تنظر إلى الاستعارة باعتبارها ما يتولّد من استبدال كلمة بأخرى، وهذه تُوجّه اهتمامها إلى علاقة الكلمة بما يغيب من الكلمات التي كان من المُمكن أن تحتلّ المكانَ نفسه من الجُملة، إنها تعني بما يُسمّى العلاقة التمثيلية.

وهذه الاستبدالية أو التمثيلية هي التي تجعلنا نعتبرُ التمثيل امتداداً للاستعارة، وفي التمثيل يبدو المُستبدَل، وأحياناً يستقلّ المُستبدَل فيصير جُملاً، بل قصة، والقصة التمثيلية أو المَثَل القَصصي مثال واضح لذلك، وهي التي تقترب من مُضاهاة (Allégorie).

- الزاوية التي تنظر إلى الاستعارة باعتبارها ما يتولّد من جُملة من الكلام، وهذه تُوجّه نظرها إلى علاقة الكلمة بما يُجاورها من الكلمات في الجُملة، أي أنها تعني بما يُسمّى العلاقة التركيبية.

الزاوية الأولى ولأنها تعتبر الاستعارة مُجرّد استبدال لا تلتفت إلى جِدة الاستعمال الاستعاري الذي قد يفتح للمعنى أبواباً جديدة، وتعتبر الاستعارة زينة تُزيّن ما سبق أن اكتمل من المعاني المُحدّدة سابقاً. ولهذه الرؤية مَيّزة ربط المعنى الجديد بالقديم، وجعلك لا تتواجه ومجهول ما أتت به الاستعارة، وتسمح لك بافتراض تماثلات وتناسبات.

الزاوية الثانية ولأنها تلتفتُ إلى العلاقة الأفقية تنتبه على الجديد، وتعتبر وظيفة الاستعارة هي توليد معنى جديد، ولكن لا تسمحُ لك بمُقارنة المعنى الاستعاري بغيره من المعاني، ولا تجعلك تنتبه على الوظيفة التمثيلية والشارحة، فكأنّ التماثلات التي يُمكن الكشف عنها بين المعنى السابق والمعنى اللاحق وهمّ، ومُحاولة ذلك مُجرّد تمحّل.



بإمكاننا ألا نغمط الرؤيتين والزاويتين حقهما، إذا اعتبرنا الأمر جدلياً، واعتبرنا الكتاب صيرورة، فلا يصير الاستعاري هو النهاية، ولكن بالمقابل لا يصير غير الاستعاري هو الغاية أيضاً.

فالاستعاري لو نُظر إليه في علاقته بماضي الاستعمالات عُدَّ تمثيلاً، والاستعاري لو نُظر إليه في علاقته بنفسه وبمُستقبل الاستعمالات عُدَّ مؤسساً لمعانٍ جديدة، وفتحاً لأبواب التعبير عن معانٍ جديدة أخرى. وحتى التمثيل والقصة التمثيلية سيُعاد إليها الاعتبار من ناحية اعتبارهما مُسهمين في إنشاء المعنى وتحويله، لا مُجرّد مُقابل تمثيلي لما سبق أن أُلّف؛ فنبحث عن المقابلات الرّمزية للمفاهيم العقلية التي تُعتبر أصلية، كما فعل نصير الدين الطوسي حين بحث عن تأويل معاني قصة سلامان وأبسال التي أُلّفها ابن سينا.

## 2 - علاقة الاستعارة بالتمثيل

رغم ما سيظهر من الدفاع عن الرؤية التفاعلية للاستعارة، وهي الرؤية التي ستجعلنا نُعيد الاعتبار إليها ونرفع من مقامها الذي حُطَّ من شأنه، وبذلك سنعتبرها حاملةً لوظيفة إبداعية مُكوّنة للمعنى ومُسهمة في صياغته وتشكيله، لا مُجرّد زينة ومُحسن، رغم ذلك فلن نتخلّى عن اعتبارها تمثيلية، ولن نتخلّى عن مفهوم التشبيه. ونحن بذلك لن نغمط حق العلاقة التي بين المعنى الاستعاري الجديد، وبين المعاني غير الاستعارية التي تسبقها في الكتاب. وفضيلة عدم التخلّي عن اعتبار الاستعارة تمثيلية هي ربطها بالتمثيل واعتبارها تمثيلاً حُذفت بعض أجزائه، بل وربطها بالتمثيل القصصي، وربط التمثيل أيضاً بالمثل القصصي، ونحن نعتبر التمثيل قصة حُذفت كثير من أجزائها. لسنا في هذا الرأي مُبتدئين، فنحن نتبع رأي بيرلمان في كتابه *مصنّف في الحجج*<sup>(1)</sup>، إلا أنّ بيرلمان لم يُشير إلى الارتباط الذي بين التمثيل والتمثيل القصصي.

ما نذهبُ إليه لن يُنسبنا أنّ الأمر كما قلنا سابقاً جدلي، وأنّ الاستعارة ليست إلا مرحلة من مراحل الكتابة في كتاب ما زال يكتب، فهي في علاقتها بما سبق تصلح أن تُؤوّل تأويلاً تمثيلاً، وهي في نفسها استعمال على جِدة اكتسب

قيمه في ذاته، وبسبب ما سينبثق منه لاحقاً من المعاني الجديدة، لأنّ اللحظة الاستعارية هي لحظة تشكك دلالي. وإنّ الاعتبار غير التمثيلي للاستعارة لا يقتصر عليها؛ بل حتى على ما يُسمّى التمثيل، بل حتى على ما يُسمّى التمثيل القصصي، فمن زاوية أخرى يُمكن اعتبار التمثيل والتمثيل القصصي لحظات من ضمن لحظات لا تقلّ عن غيرها قيمة من حيث الإسهام في صيرورة المعنى وتحوّله وانبثاقه.

### خُلاصة الفصل الثالث

لقد كان الحديث في الفصل السابق عن رؤيتين:

الرؤية التي ترى أنّ الاستعارة نتاج استبدال لفظ بلفظ وهي رؤية البلاغيين قديماً، وهي رؤية استبدالية فقط إنّ نُظر من هذه الزاوية، وإلا فهي غير استبدالية من زاوية أخرى، أي إنّ نُظر من زاوية كون الاستعارة لا عوّض لها من حيث التأثير والبلاغة، وقد تمّت الفطنة إلى وجود مُشترك بين ديفدسن والبلاغيين قديماً، إلا أنّ الفارق هو أنّ ديفدسن تطرّف فجعل الاستبدال أو الإرجاع مُستحيلاً.

الرؤية التي ترى أنّ الاستعارة نتاج تفاعل مُكوّنات الحاضر في الجملة الاستعارية، وهذه الرؤية ندعي أنّ ابن تيميّة قد انتهى إليها بصورة من الصّور، بدون شعور منه، ويُمثّلها طائفة من البلاغيين حديثاً، وريتشاردز رائدهم.

يُمكن أن نعتبر ما تضمّنه القسم الثالث حلّاً للإشكال الآتي: هل الاستعارة نتاج استبدال أم تفاعل؟ إذ أخذنا برؤية جدلية، تُراعي البُعدين، وتعتبر أنّ الأمر راجع إلى الإرادة، فمن أراد أن يربط الاستعارة بقديم الاستعمالات، قد يتعرّف في الاستعمال الاستعاري على ما ليس مجهولاً تماماً، فلا تصدّمه الاستعارة، ولا تفاجئه مفاجأة مُطلقة، فيعثر على تناسبات وتماتلات، ومن أراد أن لا يُبالي إلا بالاستعمال الاستعاري، غير آبه للمُناسب، أعلى من قيمتها. ولو أخذ الأمر جدلياً لانتبه على مُناسبة الاستعارة لقديم الاستعمالات، ولما تضمّنه من طاقة تحويلية. تعود تلك الطاقة مادة لمُستقبل الاستعمالات الأقلّ منها استعارية.

## الفصل الرابع

# الاستعارة والتمثيل في الفلسفة

### تقديم

ينقلنا هذا الفصل للكلام عما يختصره معنى «في» فسئلتفت إلى حضور الاستعارة والتمثيل في النصّ الفلسفي. وسيكون ذلك من خلال الكلام أولاً عن رؤى فلسفية فطنت إلى أنّ الفلسفة استعارية. كلّ رؤية من هذه الرؤى فطنت بصورة من الصّور لهذه الاستعارية. واخترنا رؤية كلّ من الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العربية، ومثلنا للثانية بكلّ من أوستن من خلال كتابه لغة الإدراك ومن غيلبرت رايل من خلال كتابه مفهوم الدّهن، ورؤية كلّ من الفيلسوفين هنري بيرغسون وفريدريك نيتشه، ثم رؤية جاك دريدا. وهي رؤية فطنت لكّون التخيليّ مكوّناً بنائياً للفلسفة. وستتجاوز هذه الرؤية التي فطنت فقط بالاستعارية في الأوضاع الفلسفية غير وضعها للكلام ثانياً عن صورة جنينية لما يُمكن اعتباره نظرية للاستعارة والتمثيل الفلسفيين عامة، وذلك انطلاقاً من استلهام ما ذهب إليه كلّ من لايفوف وجونسون، لاقتراح صورة بديلة للفكرة وللعلاقة بين الاستعاري والمفهومي. وسنستخرج مقتضيات تصوّر الجديد التي تمسّ الفلسفة بتحليل مفهوم الماهية. وانطلاقاً من دراسة خصوصية كلّ من الاستعارة التمثيلية والتمثيل عند البلاغيين عامة وعند عبد القاهر الجرجاني خاصة سنبيّن خصوصية الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، مُميزين الاستعمال الجيد والاستعمال الرديء للاستعارة الفلسفية ومُستنبطين وظائف الاستعارة والتمثيل الفلسفيين.

## المبحث الأول بعض الرؤى الفلسفية البديلة عن الاستعارة والتمثيل في الفلسفة

نهدف من خلال هذا المبحث إلى التمثيل ببعض الرؤى الفلسفية التي فُطنت إلى أن قيام الفلسفة بالاستعارة، إلا أن هذه الفِطنة ليست كاملة، ذلك أنها تتعلق بالغير ولا تتعلق بالذات، أي إنها تعني كُلاً ما عدا ما وضعه الفيلسوف.

لقد تمّ اختيار أوضاع فُطنت إلى مُكوّن الاستعارة في الفلسفة، وقد راعينا فيها التدرّج، فِطنة النوع الأول: الوضعية المنطقية وفلسفة اللُّغة العُرفية أقلّ وعباً ذاتياً من فِطنة النوع الثاني: فلسفة بيرغسون، وفِطنة النوع الثالث تُحاول التجاوز أكثر من خلال نقض التقابل بين الاستعارة والحقيقة مُعتبرة إياه مؤسساً لعادات في الأحكام والتصنيف استُنفدت من كثرة تكرارها، فوجب استبدالها.

نُذكر أولاً أنّ الحُكمم بأنّ الفلسفة جُملة من القَصَص الأسطوري والاستعارات، هو حُكمم أو بالأحرى تُهمة مُتبادلة بين الفلاسفة. يُعتبر كُلاً فيلسوف أو كُلاً مذهب ينتمي إليه جُملة من الفلاسفة ما ذهب إليه غيره خارج دائرة ما يراه حقاً، وحقه هو لا يقوم إلا على أساس نقض ما يراه غيره حقاً، ومن الطُرق المُتبعّة في الردّ والاعتراض على الغير اعتبار ما ذهب إليه مُجرّد أساطير ومجازات أو صُور لا تُعبّر عن الحق. هكذا كانت تُهمة أفلاطون لمن قبله، وأرسطو لأفلاطون إذ اعتبر نظرية المُثل مُجرّد قِصّة<sup>(1)</sup>.

هذه قاعدةٌ شاملةٌ إذن، فكلّ من أراد أن يجعل ممّا ذهب إليه حقيقة، اضطره الأمر إلى أن يعتبر ما ذهب إليه غيره مجازاً.

(1) يقول أرسطو:

«Quant à dire que les Idées sont des paradigmes, et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques» Aristote, *Métaphysique*, op. cit, A,9,991 a.20-23

## القسم الأول

### الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العرفية

#### 1 - الوضعية المنطقية

وهكذا الشأن بالنسبة إلى الوضعية المنطقية التي عدت الفلسفة اختلاقاً وقصصاً. وقد أخذت الوضعية المنطقية على الفلسفة اعتمادها على استبصارات أو حُدوس خاصة، لا تعتمد سوى على نفسها، ولا تستعين بالأدوات التي تمتحن صدق ما ذهبت إليه<sup>(1)</sup>.

يستلزم ما سبق أن يكون ما وضعته الوضعية المنطقية هو الحق، ومما وضعوه التمييز بين إحضار حالة ثابتة من حالات الأشياء *Présenter un état de choses*، وبين التعبير عن شعور من مشاعر الحياة. تُعتبر الفلسفة في نظر الوضعية المنطقية مُجرّد تعبير عن مضامين شعورية. ومعنى هذا أن الفيلسوف يشعر بمشاعر هي غامضة ومُبهمّة، فيعبّر عنها في عبارات من قبيل القول إنّ الوجود إرادة، وهو قول شوبنهاور (Schopenhauer)، وهو قول لا نجد له مُقابلاً في الواقع، فلا تُوجد حالة مُنفصلة ثابتة قابلة لأن تُوصف في عبارات غير مُبهمّة، تُقابل تلك العبارة. إنه شعور وجودي، وباستطاعة الوضعي المنطقي أن يُحوّل هذا القول إلى قول علمي. والحالة المُنفصلة الثابتة والمُميّزة في مفهوم الإرادة تميّز بالبحث عن المُكوّنات التي تكون تجربة الإرادة التي نحيهاها. وسنعبّر عن الإرادة تعبيراً علمياً بالبحث عن الصورة المنطقية للإرادة. والقول إنّ ما يُوجد وفق الإرادة، يعني أنّ ما يُوجد قابل لأن يُوصف عبر الصورة المنطقية السابقة<sup>(2)</sup>. لكنّ التحويل

(1) Cercle de Vienne, «La conception scientifique du monde», In *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*: Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, Waismann, Wittgenstein, publié sous la dir. de Antonia Soulez, textes trad. par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, PUF, Paris, 1985, p. 117.

(2) Schlick Moritz, «Le vécu, la connaissance, la métaphysique», In *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, Waismann, Wittgenstein, publié sous la dir. de Antonia Soulez, textes trad. par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, PUF, Paris, 1985, p. 197.

المنطقي لهذه القضية يُفقدُها البُعدَ الشعوري<sup>(1)</sup>.

لقد وقعت الفلاسفةُ في حيرةٍ واضطراب، كما تذهب إلى ذلك الوضعية المنطقية، والسبب يرجع إلى الخلط بين مستويين: مستوى الحياة ومُستوى المعرفة. غايةُ العلم أن يصف، لا أن يُعبّر عن شعور غامض بالوجود كُليةً، غايته أن يضع نظريةً تُعرّفنا بالمحالات الثابتة للأشياء<sup>(2)</sup>.

غايةُ الوضعية المنطقية التي تدّعي أنها وضعت تصوراً علمياً للعالم، هي تصحيح الأخطاء الفلسفية التي وقع فيها الفلاسفة، بالبحث دائماً عن المُقابل الواقعي لعباراتهم إن كان لها مُقابل، وإلا فالحلّ هو بيان عدم جدوى ما يُعبّرون عنه، فما يُعبّرون به يُشبه الشعر الذي يُعني شعور الإنسان بالوجود، ولا يُضيف شيئاً إلى المعرفة. وقد اعتبر شليك (Schlick) العبارات الفلسفية أشعاراً مفهومية (Poèmes conceptuels)، وبيّغ الأمر بشليك درجة اعتبار الشعر مُتفوقاً في أمر الإغناء، فلا حاجة لنا للفلسفة، إلا أن تقوم بالوظيفة الجديدة التي وُكلت إليها، وهي الإيضاح والتصحيح.

ماذا يعني شليك بالمعرفة، أنّ من فضائلها أن تجعلنا نُرتّب ونحسب، عكس الفلسفة التي لا تعمل سوى على أن نتأمل ونُنظّر، ونحيا بمشاعر مُعيّنة. وُميّز شليك بين (kennen) ويدلّ على العلم الحدسي، و(erkennen) ويدلّ على العلم التصوري. إذا كان الحدسُ شعوراً بالأشياء ناتجاً من تداخل الذات والموضوع، وهو لا يُكسبنا علماً بالأشياء، فإنّ المعرفة تُكسبنا ذلك بواسطة التصوّرات المُشكّلة لنظام، وإنّ المعرفة عكس الحدس تتولّد من مُقارنة موضوع بآخر. تصوّر الوضعية العلمية الذي سمّوه تصوّراً علمياً للعالم يقسم قضاياها العلمية إلى قضايا تتعلّق بمُختلف الموضوعات التي نُجرّبها في الواقع، وهي قضايا تركيبية، والقضايا التحليلية التي هي قضايا الرياضيات والمنطق<sup>(3)</sup>. ويرفّض الوضعي المنطقي المعرفة التركيبية القبّلية، وهي المعرفة الميتافيزيقية<sup>(4)</sup>.

Cercle de Vienne, «La conception scientifique du monde», op. cit, p. 116. (1)

Ibid, p. 116. (2)

Ibid, p. 118. (3)

Ibid, p. 118. (4)

إنّ من بين الأسباب الرئيسة، وقد أصبح هذا واضحاً، للخَلْط بين المستويات، استخدام اللُّغة العادية، ويُعطي كارناب مثلاً الاسم الدالّ على الجوهر الذي نستخدمه صِيغةً للتعبير عن جواهر أشياء كالتفاح، ولكن نستخدمه للدلالة أيضاً على صفات: الصلابة، وللدلالة على علاقة إضافية: الصداقة، وللدلالة على صَيُورَات: النوم. والفلسفة تقع في الخطأ كثيراً من جرّاء هذا الخَلْط الموجود سابقاً في اللُّغة، فتعامل ما هو فعل معاملة الاسم، كما هو الخطأ الذي وقعت فيه الفلاسفة الإسلامية حين اعتبرت - متأثرة بالفلاسفة الإغريقية - العقل جوهرأ، وهو في كُُلّ الأحوال كائن ميتافيزيقي لا ندري أهو موجود أو مُعدم، اعتبرناه فعلاً أم اعتبرناه جوهرأ<sup>(1)</sup>.

### تقويم

لا يخفى أنّ ما ذهبنا إليه الوضعية المنطقية يسند ما نوّد في بحثنا إبرازه، وهو حضور الاستعارات بشكلٍ بنائي في النصوص الفلسفية، وسيكون لنا أن نقف مع من نَبّه بتفصيل على حضور هذه الاستعارات. ولكن لا يخفى أنّ فلاسفة الوضعية المنطقية أنفسهم لا يستطيعون الانفكاك عن الوضع المفهومي، وبمُجرّد استخدامهم للُّغة الطبيعية يقعون في الاستعانة بالصُّور للتعبير عن أفكارهم. قد يُلاحظ أنّ حضور الصُّور أقلّ. وهذا يعني فقط أنّ الصُّور تنزل من مُستوى البروز النهائي، وهو التمثيل والتشبيه، إلى أن تختفي في استعارات يَغيب فيها المُشبه أو المُشبه به.

لقد استخدم الوضعيون المنطقيون مفاهيم كمفهوم الحياة، المَعيش، التعبير، المعرفة، الوصف، النظرية، الشعور، الصورة المنطقية... ولا يخفى أنّ هذه المفاهيم لا يُمكن إلا أن تُدرك مَجازاً، فحَلْفَتِهَا خَلْفَتِهَا تَبْرُزُ فِيهَا صُورٌ تَخِيلِيَّة.

ثم إنّ الوضعية المنطقية وهي تقترح ما تقترحه، تُقدّم صُورةً للفكر مُعَيّنة، ويظهر آثار هذه الصورة في اعتبار المعرفة الحقّة معرفة موضوعية، أي إنها تعتبر الواقع عبارةً عن أشياء، وموضوعات، وحالات ثابتة قابلة للوصف، وأنّ ما على القول العلمي سوى مُطابقة هذا الواقع وهو على هذه الصورة الثابتة. ومن المزالق

التي وقع فيها فلاسفة الوضعية المنطقية هو تمييزهم بين التركيبي والتحليلي. إن إيجاد عبارة تركيبية مطلقاً أمر مُتَعَدَّر، لأنه مسبق دائماً بفهم مُعَيَّن للأشياء.

إذا كانت الوضعية المنطقية قد اتخذت العلم نموذجاً يُحتذى به لتقويم الفلاسفة، فإن فلسفة اللُّغة العُرفية أعادت الاعتبار لأعراف اللُّغة ولعادات المُتكلِّمين، مُعتبرة الاستعمالات الفِلسفية انحرافاً ومَجازاً، وَحَجْراً لَواسع، وإساءة لاستعمال نَحْو الكلام اليومي.

## 2 - فلسفة اللُّغة العُرفية: نموذجاً أوستن ورايل Ryle

### 2-1- أوستن من خلال كتاب لغة الإدراك *Langage de la perception*

يعتبر فلاسفة عُرْف اللُّغة أنّ الفلاسفة أفسدوا اللُّغة باستعمالاتهم وأنه وجب العودة إلى عُرْف اللُّغة، أي عادات الكلام، والاعتماد على سَلِيقَة إنسان الشارع، فهو المرجع في التعرّف على الاستعمالات الصحيحة للكلمات.

في كتاب لُغة الإدراك يُحاول أوستن تصحيح الكثير من الاستعمالات كاستعمال كلمة (Perception) والكثير من مُتعلقاتها:  
appear, look, exact, real, seem<sup>(1)</sup>

غاية أوستن هي الكَشْف عن النحو الاستعمالي الصحيح للمُفردات المُنتمية إلى حقل الإدراك. وتستهدف الكثير من رُدود كتاب لغة الإدراك الوضعي المنطقي آير (Ayer) وهو الذي أقام التمييز بين الشيء المادي والمُعطيات الحِسِّية<sup>(2)</sup>.

ماذا عن استعمالات الفلاسفة؟ إنها استعمالات استعارية، وهي مع ذلك

(1) يقول أوستن عن غاية كتابه الكتاب:

«Apprendre qqch au sujet de la signification de certains mots», Austin, John Langshaw, *Le langage de la perception*, texte établi d'après les notes manuscrites de l'auteur par G.-J. Warnock, et traduit par Paul Gauchet, Librairie Armand Colin, Paris, 1971, p. 25.

Ibid, p.23.

(2)



تعتبر تلك الاستعمالات حقيقة كاستعارة خداع الحواس. إنها مُجرّد استعارة ولكن الفلاسفة يحملونها محمل الجد.

الاستعمال الفَلْسَفي يخلطُ بين الأصناف كما سيُبين رايل، أو يُقيم تمييزات قليلة النفع كالتزويج بين الشيء المادي/المُعطيات الحسّية. وفيما يتعلّق بالإدراك، فالفلسفة تستخدمُ هذه الكلمة اللُّغوية كما لو أنه يوجد نوع واحد للإدراك، ويحجّر واسع الاستعمالات التي تميّز بأنها أكثر فعالية ودقّة<sup>(1)</sup>.

يعود أوستن إلى اعتماد فطنة إنسان الشارع ليبيّن أنّ الفلاسفة يضعون مُشكلاً وهمياً، كمُشكلة خداع الحواس، ويُنبهنا أوستن إلى أننا في العرف لا نطالب أن تكون الأشياء المُبصرة مالكة للكيفيات التي تبدو أنها تملكها، إنه مطلب وليد الفلسفة فيه ما فيه من التكلّف<sup>(2)</sup>. وإنّ عدم مُشاهدة الإنسان لشيء مادي كمُشاهدته لقوس قزح لا يدفعه لاستنتاج أنه واهم<sup>(3)</sup>.

خطأ الفلاسفة هو التعميم والتعويم، فهم يحكّمون على أصناف كثيرة بحكم واحد. فقد يكون سبب عدم إدراكنا ما ندرك هو عدم سلامة العضو المُدرك، وقد يكون السبب هو أنّ شروط الإدراك غير عادية، وقد يكون السبب هو الخطأ في التأويل<sup>(4)</sup>.

يعود أوستن ليستعمل العبارات التي يَستخدمها إنسانُ الشارع. فحينما نرى، مثلاً، ما يُشبه ماء في صحراء نستخدم لفظ السراب، ويُفضّل أوستن هذا التعبير على العبارة الفَلْسَفية التي هي: إدراك مُعطيات حسّية. إنّ الاستعمال العادي لا يعترف بوجود مُشكلة وحتى إن وُجدت فهو يحلّها باستعماله لكلمة سراب.

ويَسخرُ أوستن مُمثلاً بمثال التصوير الفوتوغرافي، فلا يُمكن اعتباره إنتاجاً لوهم ولا اعتبار الصورة الفوتوغرافية وهماً، ويكشف عن سبب هذا الخلط مُعتبراً

Austin, John Langshaw, *Le langage de la perception*, op. cit, p. 24. (1)

Ibid, p. 118. (2)

Ibid, p. 30. (3)

Ibid, p. 34. (4)

أن الفلاسفة لا يقبلون إلا جواباً واحداً لسؤال، ماذا نُبصر؟ فجوابهم هو: جزء من سطح الشيء كيفما كان هذا الشيء<sup>(1)</sup>.

## 2-2- غيلبرت رايل من خلال كتاب مفهوم الذهن Concept of mind

يعمل غيلبرت رايل على الكشف عن استعمالات استعارية تتعلق بمفهوم الذهن (Mind). تنتج هذه الاستعارات من الخلط بين المستويات، واستعارة ما لمستوى لمستوى آخر. يعتبر رايل هذه الاستعارات أخطاءً، ويُسمّيها خطأً الصنف (Category mistake). لقد رأينا مع الوضعية المنطقية أن الفيلسوف الذي يستخدم اللغة الطبيعية مُعرّض لمثل هذه الأخطاء، ذلك أن اللغة تستخدم الصيغة الواحدة، وهي صيغة الاسم الدالة على الجواهر، للدلالة على ما ليس جوهراً، فنقع في وهم اعتبار الصداقة أمراً جوهرياً وهو في الحقيقة علاقة، أو اعتبار النوم كذلك جوهراً، وهو في الحقيقة صيرورة ومجموعة أحداث ترتبط بصورة مُعيّنة. لقد استعارت الفلسفة للحديث عن النفس صوراً حسيّة مادية، وسُيّن فيما بعد هذا الأمر من خلال أمثلة. نقتصر في هذا المقام على الأمثلة التي استشهد بها رايل.

### 1 - النظر العقلي والنظر الحسي

أول هذه الأمثلة هو مثال فعل المعرفة الذي موثل بينه وبين فعل النظر، أو لنقل إنَّ النظر ذاته نُقل من الدلالة على النظر الحسي للدلالة على النظر العقلي. النظر الحسي مع ما يستدعيه من شروط كشرط وجود النور. تحضّر استعارة النور بشكل واسع في فلسفة لوك، كما يُبته على ذلك رايل.

وفي نصّ من نصوصه يكشف عن أصل هذه الاستعارة، إنَّ أصلها هو علم المناظر الذي كان وراء نجاحات العلم الغاليلي<sup>(2)</sup> لقد تمّ استخدام مفهوم

(1) يقول:

«Que voyez-vous? n'admet qu'une seule réponse correcte, telle que par exemple une partie de la surface de la chose quelle que puisse être cette chose», Austin, *Le langage de la perception*, op.cit, p.124.

(2) صورة النور قديمة وسنين في ما مثلنا به في هذا البحث حضور هذه الاستعارة عند أرسطو.

(Conscience) (العلم بالمعنى القديم) لِيُوَدِّي الوظيفة نفسها التي أداها التور أو الضوء في العلم الميكانيكي<sup>(1)</sup>.

لقد عُدَّ عالمُ الذهن مُضِيئاً وشفافاً. واستخدام لوك لمفهوم (Reflexion) الذي يُترجم عادة بالتفكير، ينسجم مع المقصد الأساس للفيلسوف الذي يستعير من عالم المادة.

إنّ الانعكاسَ الذهني كانعكاس الجسم في المرآة، وإنّ النظر العقلي كالنظر الحسّي، ولكن النظر الذهني الذي يُبصر عملياته الخاصة يكون في ضوء التور الداخلي الذي تُرسله هي ذاتها<sup>(2)</sup>.

العملياتُ الذهنية هي التي تُرسل التورَ الذي يكشف عنها، ويُشبهه رايل ساخرًا من هذه الاستعارة قائلًا: إنّ العمليات الذهنية المُتنوّرة تُشبه الماء في بعض بحار الجنوب التي تُضيء نفسها بنفسها، أي تُضيء نفسها بالضوء الذي تُرسله من داخلها<sup>(3)</sup>.

إنّ كشف رايل عن هذه الاستعارات كان من أجل أن يُبين أنّ معاملة النظر العقلي كما لو كان نظراً حسياً من أخطاء الأصناف التي وجب تصحيحها. إنّ الأشياء التي نعرف لا تنتمي إلى الصنف الذي تنتمي إليه الأشياء المُضاءة إضاءة جيدة<sup>(4)</sup>.

## 2 - النفس طيف في آلة

ويكشف بصورة أكمل عما يُمكن اعتباره أسطورة ديكارت، أو ما يُسمّيه أكثر من واحد - من بينهم رايل - مذهب طيف الآلة، وهاهي خَلْفِيَاتُهَا:

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit, pour une critique des concepts mentaux*, Traduit de l'anglais par Suzanne Stern - Gillet, Payot, Paris, 1987, p. 153. (1)

Ibid, p. 154. (2)

Ibid, p. 153. (3)

Ibid, p. 156. (4)

- إن أيًا منا يملك معرفة أدقّ بنفسه منه بجسده، والنظر عمل خاص وداخلي وصامت، فالنظر لا يُخالطه كلام<sup>(1)</sup>.

- باستطاعة كُلِّ منا أن ينظر نظراً غير جسّي، كما لو أنّ عقله عين داخلية تُبصر إصاراً غير جسّي.

- بتلك النظرات يستطيعُ كُلُّ منا أن يكشف عما يحدث في نفسه، دون أن يستعين بأيّ عضو من أعضاء جسده، لتتميّز لديه أحداث حياته الداخلية<sup>(2)</sup>.

يبلُغ الأمر بالاستعارة - وهذه من آفاتها - إلى أن تصير مُبتذلة وضحلة، فاستعارة ما يتعلّق بالنظر، يجعل الفيلسوف مُواجهاً بأسئلة من مثل: كيف تُؤثّر النفس في الجسد؟ أو كيف يُؤثّر ما هو غير مادي في الجسد المادي؟ وهنا يُمكن تخيل النفس طيفاً، أو إنساناً داخلياً يملك القيادة، أمراً وناهماً، وفي أحسن الأحوال، سيتم افتراض وقوع جُملة من التوتّرات، والانطلاقات، والإفراغات الذهنية، التي ستُسبّب في الأخير الاستجابة الجسدية<sup>(3)</sup>.

يقول رايل: «إنّ الذّهن ليس اسماً لشخص آخر، يعمل، ويلهو خلف ستار غير شفاف وغير قابل للتّفاد، ولا اسماً لمكان يتمّ فيه العمل، وتنفّذ فيه الأوامر، ولا اسماً لأداة أو وسيلة، مُستعملة للعمل أو للعب»<sup>(4)</sup>.

يعترف رايل في أحد نصوصه بأهمية القِصص، ولا داعي إلى أن نبيّن أنّ القِصص والتمثيلات والاستعارات جوهر واحد، خصوصاً في بداية تكون النظريات، وقد عمل هو على الكشّف عن تفاصيل القِصّة الفلسفية التي ورد الردّ عليها، ومن مُمثليها ديكارت ولوك.

لقد رأينا تفاصيل هذه القِصّة، وهي التي تعتبر أنّ الذّهن بمثابة شخص يقوم بأعمال داخلية دون أعضاء، وأنه بمثابة العين التي تُبصر مُستعينة بالنور الذي تُرسلها عمليات الذّهن الخاصة.

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit....*, op. cit, p. 27.

(1)

Ibid, p. 14.

(2)

Ibid, p. 79.

(3)

Ibid, p. 50.

(4)

## 3 - وقوع رايل Ryle في التشبيه والتمثيل

وهاهو رايل ذاته يعود ليستعين باستعاراتٍ خاصة، ما الذي يدعو رايل إلى أن يُفضّل استعاراته الخاصة؟ لأنه يعود - وأثناء حديثه عن العبارات الدالة على المزاج - ليبيّن أنّ أفضل ما يُمكن أن يُشبّه به المزاج هو الطقس، ويبيّن أنّ أفضل ما يقترب من مُشابهته المزاج العبارات الدالة على الأحاسيس الجسدية. يتبيّن أنّ رايل لا يرفض الاستعارات والقصاص، بل يُفضّل بعضها على بعض، مُتفادياً الوقوع فيما وقع فيه الفلاسفة، وهو خطأ الأصناف، ويعتبر أنّ أقرب صنف يُمكن أن يتخذ مثلاً للعبارات الدالة على المزاج هو الطقس أو الأحاسيس الجسدية<sup>(1)</sup>، ويقول: «إننا نتحدّث عن الأمزجة كما نتحدّث عن الطقس»<sup>(2)</sup>، وهذا العُرف هو الذي سيجعله هادياً له في تصحيحه لتصور الفلاسفة عن الأمزجة.

إذا كان رايل يرفض اعتبار الذهن جوهرًا داخليًا، فما هو البديل الذي يقترحه؟ إنّ البديل المُقترح يعتبر نفسه حقيقة، ولكن هو وضع جديد. ويظهر أنّ رايل يقترح ما يقترب كثيراً من المذهب السلوكي الذي حاول استبدال مفاهيم ترصد الظاهر فقط بالمفاهيم الباطنية. إنّ عمليات الذهن لا يتم إثباتها من خلال شهادة الفرد ونقله لما يقع داخله، إنّ إثبات العمليات يكون بتأكيد وجود آثارها خارجياً.

أن نعرف بأنّ فلاناً مثلاً قد فهم نصّاً ما، لا يكفي فيه أن يقول «إني فهمته»، والوهم الذي يقف وراء هذا هو الاعتقاد أنّ الفهم حدث داخلي. إنّ الطريق لإثبات كونه قد فهم، هو اختباره وامتحانه، ووفقاً لما سيتصرّف به من سلوك، وأفعال، وتنبهات بأقواله، يُمكن أن نُؤكّد ما ادّعاه، أو ننفي.

ويعطي رايل مثال لاعب الشطرنج، فمن يُحسن لعب الشطرنج، لا يفعل ما

(1) يقول:

«Sous certains rapports des aveux d'humeur tel je me sens gai ressemblent davantage à des expressions de sensations telle je sens un chatouillement qu'à des énoncés tels je me sens mieux ou je me sens capable de grimper à l'arbre», Gilbert Ryle, *La notion de l'esprit*, op. cit, p. 99.

Ibid, p. 96.

(2)

يفعله من لعب الشطرنج داخلياً، ولكن يفعله حين يبدأ في مُمارسة اللّعب على الخشبة، إنه بذلك يُثبت أنه حقاً أو باطلاً يعرف قواعد اللّعبة، ويُحسن تطبيقها<sup>(1)</sup>.

إنّ أفعالاً من مثل: علم، اعتقد، طمح، صفات ك: ذكي، روحاني... تدلّ على وجود داخلي يُعبّر عن نفسه خارجياً، إنها أفعال دالّة على هيئات، وقُدرات، وهذه الهيئات والقُدرات تتأكّد من السُّلوك الخارجي لمن يمتلكها، ولا طريق لنا لإثباتها سوى ما نشهده من تصرّف الأفراد المُمتلكين لها خارجياً<sup>(2)</sup>.

إحدى المُقدّمات التي يضعها رايل ردّاً على ديكارت الذي اعتبر أنّ معرفة الإنسان بنفسه أيسر، هي اعتبار الفِطنة بالذات كالفِطنة بالغير، لا فَرَق بينهما، فما أستطيع إدراكه من نفسي يقوم مقام ما أستطيع إدراكه من غيري ولا وجود لأفضلية ما<sup>(3)</sup>. أنّ أكتشف مثلاً مزاج غيري أو ميلاً من ميولاته، يمرّ عبر الإصغاء إلى الحوار الدائر، وبُوح الشخص المُمتحن ببعض الأسرار، ويصدور أصوات التعجّب منه، ونستنتجه من صُور الكلام، وعبر الملاحظة، وعبر تأويلنا لحركات الوجه وتعبيراته<sup>(4)</sup>.

إنّ المرجع في التأكد من عالم الدّهن هو الشاهد، ويُمكن أن نتحقّق فوراً، أو بملاحظة اقترانات مُعيّنة. يقول رايل: «لأنه، وبصفة عامة، الدّهن ليس موضوع قضايا غير شَرطية، وغير قابلة للتحقيق، ولكن موضوع جُملة من القضايا القابلة للتحقيق، شَرطية، وشبه شَرطية»<sup>(5)</sup>.

ويعمل رايل على تطبيق منهجه على الألفاظ المُنتمية إلى معجم الدّهن، مُحاولاً استنقاذاها من خطأ التصنيف.

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit...*, op. cit, p. 41. (1)

Ibid, p. 115. (2)

Ibid, p. 150. (3)

Ibid, p. 111. (4)

Ibid, p. 45. (5)

## أمثلة من أخطاء الأصناف

## الاعتقاد

لِنأخذُ مثال الاعتقاد، إنه أولاً فعلٌ غير داخلي وهذا أهم مقتضيات نظريته، إنَّ المُعتقد لا يحتاج إلى أن يمرَّ بصيرورةٍ وحيدة تتجلى في أن يحكم أو يؤكّد ويُعيد تأكيد ما يعتقد داخلياً. يرى رايل أن مثل هذه الصيرورات لا وجود لها، وحتى في حال وجودها لا يُمكن اعتمادها لمعرفة أن فلاناً قد اعتقد. إنَّ اعتقاد شخص ما يتأكّد إنَّ كان أسس على ما يعتقد استنتاجاته، أحلامه، أفعاله وأقواله<sup>(1)</sup>.

لِنأخذُ مثال كُروية الأرض، إنَّ من يعتقد أن الأرض كُروية لا يحتاج إلى أن يعود مرات ليكرّر هذا القول داخلياً، إنَّ تصرفاته وأفعاله هي التي ستبيّن وتثبت أنه حقاً يعتقد أن الأرض كُروية.

وحسب ما يُشاهد من حال المُعتقد يُمكن أن نصف اعتقاده بأحد هذه الثعوت الآتية:

عنيد أو مُتذبذب أو راسخ أو بليد أو مُتعصب أو صادق أو مُتقطع أو مُتحمس أو صيباني...<sup>(2)</sup>

## المُحرك النفسي (Emotion)

يُفرّق رايل (Ryle) بين ثلاثة أنواع من المُحرّكات النفسية (Emotion): الميل (Inclination) والمزاج (Humeur) وهما نوع واحد، ثم الاضطراب (Agitation) ثم الإحساس (Sentiment).

أما في ما يخصّ الميول والأمزجة والاضطرابات - وهي مما يصلح أن تُشبهه بحالة الطقس - فهي ليست أحداثاً، بل نوازع (Tendances) أما الأحاسيس (النفسية) فهي أحداث تُماثل عادة بالأحاسيس الجسدية، فقولي إني أحسّ بالفرح يُماثل أكثر

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit...*, op. cit, p. 44.

(1)

Ibid, p. 130.

(2)

القول إني أحسّ بدغدغة<sup>(1)</sup> وهنا يستخدم رايل منهج المماثلة، وهو الذي يؤاخذ الفلاسفة على استعماله. الأمزجة، هي حالات كحالات الطقس أو كالأسقام فهي تُعبّر عن ظروف زمانية تحتوي أحداثاً<sup>(2)</sup>. هذه الخاصيات هي التي تضبط استعمال هذه الكلمات التي تُنعت ببعض الثعوت دون بعض<sup>(3)</sup>.

أمثلة من أخطاء الفلاسفة في التصنيف

صنّف الفلاسفة اللذة والنشوة في صنف الأحاسيس، يُثبت رايل أن هذا التصنيف خاطئ: إن من يجد لذة في أن يصلح حديقة منزله لا يتجلى في أن يصلح حديقته أولاً ثم يجني اللذة ثانياً، ثم إنّ النشوة مزاج من الأمزجة، وليس إحساساً من الأحاسيس، وأقرب ما يصلح أن نُمائل به الأحاسيس (النفسية) الأحاسيس الجسدية<sup>(4)</sup>.

يتتبع رايل الألفاظ المنتمية إلى مُعجم الذهن ليضع كلّ كلمة في صنفها الذي تنتمي إليه، وهو يعتمد كثيراً على الاستعمالات العرفية، ويتخذ الثعوت التي تُنعت بها الكلمات معياراً لتمييز الأصناف، لِنأخذ الأمثلة الآتية:

الأفعال الدالة على ما يُسمّى بـ (Perception)

هي أفعال دالة على فاعلية عكس الأفعال الدالة على طلب، لا تقترن عادة، بالأحوال الآتية: بنجاح، عبثاً...<sup>(5)</sup>.

مثال:

نظرت (وهو من أفعال الطلب) عبثاً<sup>(6)</sup> إذ لم أبصر شيئاً. عكس نظرتُ في المسألة، فهذا الاستعمال يُدلّ على أنّ الفعل فاعلية ونشاط.

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit...*, op. cit, p. 99. (1)

Ibid, p. 81. (2)

Ibid, p. 82. (3)

Ibid, p. 105. (4)

Ibid, p. 146. (5)

= «Les adverbess d'attention, en particulier, tels que «soigneusement» «attentive- (6)



عرف، اعتقد، أدرك

يُعدّ فعل «عرف» من الأفعال الدالّة على ملكة، وهي التي تُشير إلى أنّ الشخص يمتلك القدرة على القيام بأفعال بنجاح، إلا أنّ الاعتقاد عكس ذلك، لا يُشير إلى وجود جهد قبلي لأنه فعل يدّ على ميل ولا يستلزم وجود جهد قد يُوّدي إلى نجاح أو إخفاق<sup>(1)</sup>.

نعت فعل «أدرك» (Apercevoir) بمثل النعوت الآتية: بوضوح، بغير تمييز، يدّ على أنه فعل من أفعال الملاحظة، وليس فعلاً من الأفعال الدالّة على الأحاسيس، و«أحسن» فعل لا يدّ على أنك تكتشف أموراً، وكذلك النظر إلى الأشياء إنما يدّ على الانفعال بها<sup>(2)</sup>.

يسير رايل على هذا النهج، ليضع كلّ لفظ من الألفاظ في الصنف الذي ينتمي إليه، ولا شك أنّ الفلاسفة كانوا يستعيرون ما لصنفٍ لصنفٍ آخر.

### تقويم

في تقويمنا لفلسفة رايل نُوضح أمرين هما:

أولاً: لقد انتبه رايل على حقيقة وجود استعمال استعاري واسع وراسخ في النصوص الفلسفية. لقد كشف بالخصوص عن نموذج الاستعارة البصرية وما يتعلّق بها من أجل تصوّر عالم الذهن: طبيعته وكيفية اشتغاله، إلا أننا لا نتفق مع رايل في اعتبار استعمال الاستعارة أمراً غير مناسب، وهو ذاته استعار أثناء حديثه عن الأمزجة ومماثلتها بحالات الطقس. يُمكن الاتفاق فقط على أنّ بعض الاستعارات مُضرة أحياناً، ومُخطئة أحياناً أخرى، وهذا يعني أيضاً وجود استعمالات استعارية سليمة ونافعة.

= ment» et «obstinément» qui qualifient les verbes d'activité ne sauraient qualifier des verbes cognitifs tels que «découvrir», «prouver», «résoudre», «détecter» ou «voir» ou des verbes tels que «arriver», «réparer», «acheter» ou «conquérir»... Gilbert Ryle, *La notion de l'esprit*, op. cit, p. 146

Ibid, p. 130.

(1)

Ibid, p. 199.

(2)

ثانياً: عودة رايل إلى اللغة العرفية واعتبارها الحكم في تقويم عبارات الفلاسفة ليس مأمون العاقبة، ذلك أن عرف اللغة يتغير باستمرار، وقد نستخدم نوعاً للفظ من الألفاظ في زمن ما، ثم نُغيرها لننعت بها لفظاً آخر. ولغة الفلاسفة ذاتها أصبحت مُتعارفاً عليها؛ فمن يضمن لرايل كونه لا يستخدم بعض ما أصبح معروفاً وأصله ما قاله الفلاسفة. الحكم بأنّ اللفظ يُوضع في سياق استعماله فيأخذ كامل معناه صحيح، وهذا يصدق على السياقات جميعاً، ومنها سياق استعمال الألفاظ فلسفياً. وما يهمّ هو القصد الذي يحمله المتكلم. وبصفة عامة إنّ الانطلاق من سياقات مُعيّنة للألفاظ واعتبارها مُطلقاً وحكماً هو اختيار مفهومي مُعيّن وممكن وليس ضرورياً. لماذا لا نعتبر لغة الفلاسفة من اللغات التي تُغني الأكوان المفهومية، وتقويم هذه اللغة بلغة أخرى لا يعني سوى استعمال ألفاظ بمعانٍ مُعيّنة في كون مفهومي مُمكن، أو تفضيل لغة مكان لغة أخرى. وفي هذا يُمكن أن نتنافس في بيان أفضلية لغة على أخرى، لا أن نعتبر لغة ما هي المُطلق<sup>(1)</sup>.

### القسم الثاني

#### بيرغسون ونيتشه

سُئِلَ للاتجاه الذي أعاد للاستعارة والتمثيل الاعتبار بفيلسوفين هما: بيرغسون ونيتشه.

بالإضافة إلى الاستعمال الواسع للصور في نصوصيهما، حيث تمتزج

(1) يقول كواين مُستمراً تمثيلاً استخدمه نوراث (Neurath) ما يأتي:

«Neurath a comparé la science à un bateau qui, si nous avons à le réparer, doit être réparé planche par planche tandis que nous naviguons à son bord. Le philosophe et l'homme de science sont sur le même bateau. Si nous améliorions notre compréhension du parler ordinaire qui s'exprime en termes de choses physiques, ce ne sera jamais en le ramenant à un parler plus familier : il n'y en a pas. Ce sera en clarifiant les connexions, causales ou autres, qui relie le parler ordinaire formulant des propos sur les choses physiques à diverses autres réalités, lesquelles, à leur tour, sont comprises à l'aide de ce parler» Quine Willard Van Orman, *Le mot et la chose*, Traduit de l'américain par les professeurs Joseph Dopp et Paul Gochet, Flammarion, 1977, p. 28.

المفاهيم بالتمثيلات والاستعارات درجة الانغماس - وفلسفة مثل فلسفة نيتشه يحتاج معها المرء إلى بحث كالبحث عن الثبر في التراب كي يعثر على ما ترتكز عليه الصور من معالم مفهومية تقوم بوظيفة التوجيه - يُنبه الفيلسوفان في مواضع مما كتبه على مركزية الاستعارة والتمثيل في الفلسفة، ليس باعتبارهما مجرد وسيلة لإيلاج المفاهيم أو وسيلة للتعليم، بل باعتبارهما مُسهمين في البناء. لا يبلغ بيرغسون مبلغ نيتشه في الاعتداد بالصورة؛ إذ جعلها ما به نُعبّر عن الاستبصار الشعوري الذي يَبْدَهُ الفيلسوف، ولذلك يجعل الاستبصار الشعوري (Intuition) الأصل وما لا يُمكن تعويضه أو استبداله أو نقله في لغة المفاهيم. على الأقل للصورة منزلة فوق منزلة المفهوم، ولكن دون منزلة الاستبصار الفلسفي. إن الاستبصار الفلسفي هو كمال الصورة والمفهوم، تجمع بين فضيلتهما.

يُمكن أن نستشكل علاقة المفهوم بالصورة ونضع هذا السؤال: هل الأصل هو الصورة أم المفهوم؟ أي هل يضع الفيلسوف المفاهيم أولاً ثم تنتزل عليه الصور المفهومية أم أنه ينطلق من صور تخيلية ثم يعود لبحث عن المفاهيم التي سينشرها في عبارات وجمل تصدُر عنها؟ وهذه الصور قد تتجلى هي ذاتها في عبارات وجمل تُعبّر عنها كما تُعبّر عبارات أخرى عن العلاقات بين المفاهيم المُجرّدة. هذان احتمالان، ونحتمل أن ما يقع أشدّ تركيباً، ونُميّز بين ما يقع ويُفطن إليه الفيلسوف - وهنا قد يختار استخدام التمثيلات قصد التمثيل للمفاهيم أو لا يختار، وقد يختار أن يستخدم الاستعارات أو أن يُخلّي نُصوصه منها - وبين ما يقع ولا يفطن إليه، فحتى في حالة اختياره عدم الاستخدام، لاوعي نصه سيجعل الاستعارات تتسرّب، وهي لا شعورية أكثر من التمثيلات.

إن تولّد النصوص الفلسفية، وواقع هذه النصوص يجعل من حضور الاستعارية - سواء لغاية توضيحية أو لغاية بنائية - حضوراً مُؤكّداً. ولتؤكد أنّ البنائية الاستعارية هي حتى في الفلسفات التي تنتكر لذلك.

## 1 - بيرغسون

جعل بيرغسون عمل الفيلسوف كأنه مُنعكس في مرآة، في مُحاضرة ألقاها في مؤتمر فلسفي أقيم في بولونيا في 10 أبريل عام 1911. وقد عُنون مُحاضرتَه

بالاستبصار الفلسفي «L'intuition philosophique». يفترض بيرغسون وجود نقطة تتصف بأنها كيفية ككيفية الألوان التي لا يمكن إرجاع كقيمتها إلى كمّ معين. هذه النقطة التي يصدر عنها الفيلسوف يمكن بلوغها بتجاوز الأجزاء والتركيبات والترتيبات التي تنقل المفاهيم الفلسفية في جمل وعبارات. تتداخل الأجزاء، وتبسط المركبات إلى أن نقرب أكثر من تلك النقطة<sup>(1)</sup>.

النقطة الكيفية هي التي مثل بها بيرغسون الاستبصار الفلسفي (Intuition Philosophique). إن الاستبصار الفلسفي يتصف بالبساطة عكس المفاهيم التي تُحاول جاهدةً ترجمته أو نقله.

بين الاستبصار الفلسفي والتعبير المفهومي تقع الصورة، وهي التي تجد لها تجلياتها في الاستعارات والتمثيلات في نصوص الفلاسفة. ولكن لِنُبِّه على أنّ الصورة التي يقصدها بيرغسون هي صورة كُلية تُعبّر عن كُلية المذهب. وهي التي يمكن أن تختصر مذهب الفيلسوف، فهي تستمدّ بساطتها من بساطة الاستبصار الفلسفي الذي يُؤسس كُلية المذهب.

تستمدّ الصورة منزلتها من منزلة الاستبصار، وتشارك الصورة والاستبصار في مبدأي النفي والمدافعة<sup>(2)</sup>.

إنّ ميلاد استبصار فلسفي هو ميلاد ما به سُبصر الوجود في صورة جديدة. والنزوع الخلاق (Emotion créatrice) هو الذي سيجعلنا نرفض مدافعين كُلاً ما ترسخ في الأذهان؛ سواء أكانت أذهان العامة أم كانت أذهان الفلاسفة (الفلاسفة أنفسهم يُرسخون تصوّرات وأحكاماً سيرفُضها وسيدفعها الفيلسوف ذو الاستبصار الجديد).

الأصل في الصورة وفي الاستبصار الفلسفي هو الرفض والمدافعة، إن ما يبيده بصيرة الفيلسوف جديد كُلاً الجِدّة، وهو أمر فريد وغريب، فكيف يُمكن التعبير عنه في لغة رسخت عادات في الفكر والتصوّر. هنا تأتي صعوبة وتعذر نقل وترجمة

Bergson Henri, «L'intuition philosophique», in *La pensée et le mouvant, Essais et Conférences*, PUF, 14 édition, Quadrige, Paris, Janvier 1999, p. 119.

Ibid, p.120.

(2)

الاستبصار ثم الصورة إلى جُمل ستُنشر ما لا يُمكن نشره. إنّ الفيلسوف مُضطرب إلى التفاوُض مع اللُّغة، الاستسلام لها جُزئياً لاستنفاذ شيء مما بدده أوّل الأمر، فلا سبيل له إلا التنازُل عن بعضٍ لربح بعضٍ آخر، فما لا يُدرك كله لا يُترك جُلّه.

سيغترِبُ المعنى الفَلْسَفي في الوجود الجباري، وسيتخلّى الفيلسوف وسيُغادر منزله حيث دفء الشُّعور الخَلّاق، وسيُصبح خارج معناه في ألفاظ ستُحاول نقله. سيرتُك الفيلسوف المُنحني ليتتبع المُستقيم الذي يُماسّه<sup>(1)</sup>. لاحظوا أنّ بيرغسون يستخدم استعارات، ولو حوّلناها إلى تمثيلات لقلنا إنّ بيرغسون يُمثل الاستبصار أو الفكرة الفَلْسَفية الأولى المُؤسَّسة بالمُنحني (Courbe)، ويُمثّل محاولة نقلها في عبارات بمُحاولة رسم خط مُماسٍ لذلك المُنحني.

لا شك أنّ الفيلسوف لا يغترِب اغتراباً كاملاً عن منزل الشُّعور الدافئ، ذلك أنه يعود إليه أحياناً ليستمدّ منه دفعات جديدة، ثم يغترِب بعدها ثانية، ومن ذلك العوُد والمُغادرة المُستمرّين ترسمُ لمذهبه صورة تُشبه التعرّجات.

إنّ الفيلسوف الحقيقيّ في نظر بيرغسون هو الفيلسوف الذي لم يُقلّ إلا أمراً واحداً بسيطاً، وهو لم يعمل سوى على أن يطلب التعبير عنه، وقد لا يبلغ أبداً أن يُعبّر عنه.

إنّ الاستبصارَ الذي يَبده الفيلسوف هو بمَثابة رُؤيا أو تَماسٍ، وهذا التماس هو الذي يدفع فيتولّد اندفاع وحركة ما، ومن الاندفاع يتولّد تدافُع، وهذا التدافُع يلتقط في حركته ما يلتقط، ويجعلنا نُبصر آثارها. ما يلتقطه التدافُع هو العبارات التي ستُحاول التعبير عن الاستبصار. ويبيّن بيرغسون أنّ ذلك التدافُع بإمكانه أن يلتقط في طريقه عبارات وجُملاً أخرى غير التي التقطها في البداية. وهذا لا يعني أنه ليس التدافُع نفسه الذي سبّبه الاندفاع المُسبّب من التماسٍ الأول.

وكلّ ما سبق تمثيل آخر، به يعمل بيرغسون على إعمال فكرته الفَلْسَفية عن الاستبصار. ويُمثّل بيرغسون من تاريخ الفَلْسَفة بمثالين هما مثال: اسبينوزا وبيركلي، مُبيناً أنّ ما حاول هذان الفيلسوفان قوله هو أمر بسيط، وأنه بالإمكان تحويله إلى صورة تخيلية.

## - اسبينوزا

يختصرُ بيرغسون استبصار اسبينوزا في عبارات قصيرة: لَمَّا كان استبصار اسبينوزا شعوراً خَلَقاً وَوَضَاعاً، فَإِنَّ الشعورَ الذي من المُفترض أنه انتاب اسبينوزا هو شعور بتزامن حَدْثَيْنِ: حَدْثَ العلمِ الكاملِ بالحقيقة، وَحَدْثَ التوليدِ الإلهي لذلك العلم. إنه شعور الإنسان وقد انفصل عن الإلهي، وبعد عودته إليه يَفْطن أنها حركة واحدة، وهو الذي أبصر في البداية حَرَكَتَيْنِ: حركة الغياب والإياب. هذه العبارات وسط بين الإدراكات التصديقية، وبين الإدراكات التخيلية.

## - بيركلي

يشرُحُ بيرغسون في البداية المذهبَ المثالي لبيركلي فيرى أن مثاليته تعني أن ما يصدُق على المادة يصدُق على ما نتخيلُه (Coextensive)، فكما أن ما نتخيلُه لا باطن له، ولا أسفل له، ولا يُخفي شيئاً، ولا يحتوي شيئاً، ولا يملك قوى كامنة، وهو مُسطح، وهو قائم في ما يمنحه، كذلك المادة. ويُقدِّم بيرغسون دليلاً على ما يعتبرُه التصوُّر الحقيقي لمثالية بيركلي، يُسمِّي بيركلي الأجسام مثالات (صُوراً مثالية) أو لنقلُ بعبارتنا إنها صور ذهنية، إنَّ الأجسام صُورَ ذهنية<sup>(1)</sup>.

لاسمية بيركلي ارتباط بمثاليته بالمعنى الذي استخلصه بيرغسون. إنَّ الاسمية تعني التنكُّر للتصورات العامة المُجرّدة، واسمية بيركلي اسمية تنكُّر لوجود ما نستطيع تجريده عن المادة. لقد رأينا أن بيركلي يرى أن ما يصدُق على ما نتصوره بأذهاننا يصدُق على المادة، فكيف يُمكن أن نُجرِّد من المادة - وهي ليست بالمادة بالمعنى الذي نتداوله - ووفق المحمولات التي بها نحمل عليها عادة. «إنَّ المادة لا تحتوي شيئاً»، إنها أمر ذهني «اللُّون ليس إلا لَوْنًا، والصَّلابة ليست إلا صَّلابة، أبدأ لن نعثر على أمر مُشترك بين الصَّلابة واللُّون، أبدأ لن نستنبط من مُعطيات البَصَر عُنصرًا مُشتركًا بينها وبين مُعطيات اللَّمس»، إلا أن يكون هذا المُجرِّد هو الاسم نفسه، لا وجود لأمرٍ هو الامتداد.

اللّون موجود،

الصّلاية موجودة،

ولكن لا وجود لما وراء اللّون والصّلاية إلا أن يكون الوجود، وقد جعل موضوعاً تحتها<sup>(1)</sup>.

ولكن ما الذي يجعل الأجسام يُؤثر بعضها في بعض، ما دام الجسم مُتفاعلاً، عارياً من الفعل والقوة، ما أصل الحركة؟ إنه الله. بيننا وبين الله مقاصده. الله هو الذي يطبع فينا تلك الصّور الذّهنية، والإنسان هو الذي يستقبل تلك المطبوعات. ليست الصورة الذّهنية إدراكاً ذهنيّاً، إنه إرادة محدودة بالإرادة الإلهية. ونقطة الالتقاء بين الإرادتين هي المادة، إنّ المُدرّك انفعال خالص، والمُدرّك فعل خالص<sup>(2)</sup>.

هذا المذهب الذي اختصره بيرغسون في الأوضاع الثلاثة السابقة، يُمكن اختصاره وتبسيطه أكثر بالبحث عن الصورة التي تقف وراءها والتي تقترب من بساطة الاستبصار الفلّسفي.

يُعبّر بيرغسون عن استبصار بيركلي بصورة وضعها هو ذاته يقول: «يتمثل لي أنّ بيركلي يُدرّك المادة باعتبارها قشرة رقيقة شفافة موضوعة بين الإنسان والله»<sup>(3)</sup>.

....

صورتان إذن: صورة مُختَرعة من لدن بيرغسون، مع اعتماده على بعض آثارها في النّص، وصورة مُستعملة في نصّ بيركلي.

إرجاع فلّسفة بيركلي إلى هاتين الصّورتين لا يعني عدم إمكانية العثور على صوّر أخرى قد تكون أكثر تعبيراً من الصّورتين السابقتين<sup>(4)</sup>.

Bergson, «L'intuition philosophique», op. cit, p. 128. (1)

Ibid, p. 129. (2)

Ibid, p. 131 (3)

يقترح بيرغسون منهجاً لقراءة النصوص الفلسفية، يقول: (4)

«Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées

نستخلص مما سبق أنّ بيرغسون أنزل الاستعارة منزلة فوق المفهوم، ولكن دون الاستبصار، وهو المفهوم الفلسفي المحوري في فلسفته. ولكن ماذا تتضمن لحظة الاستبصار؟ هل نستطيع إيقاف سبل العبارات التي تتكوّن في أذهاننا وتحديد لحظة تتغيّر فيها الوجهة فيتخلّق المعنى تخلّقاً جديداً كلّ الجدة؟ ينطلق بيرغسون من فرضية وجود أمر يسبق تخلّق المعاني في العبارات، إنه يفترض وجود انفصال بين المعنى واللفظ. نذهب إلى أنّ المعنى لا يجد نفسه أبداً عارياً عن ألفاظه. المعنى يتكوّن ملازماً للفظ، وقبل أن يتشكّل المعنى يكون إما شبه مُنعدم، والذي يُخرجه من شبه انعدامه اللفظ، وإما مُنعدمًا فالذي يُوجده اللفظ. هذا تصوّر الذي نضعه له فضيلة إنزال الألفاظ الاستعارية منزلة هي نفس منزلة الألفاظ غير الاستعارية، فلتشكيل المعنى وتكوينه نحتاج إلى الأمرين كليهما، أما الاستبصار الذي يتحدّث عنه بيرغسون فهو لحظة عدم التحدّد، ولا يُمكن البرهنة على وجودها أو عدم وجودها إلا من خلال ما تمّ استنقاذه من العبارات، وهي التي تُشكّل متن نصوصه.

تمّ الإشارة مع بيرغسون إلى نوع من أنواع الاستعارات أو التمثيلات التي يُمكن أن تُرجع إليه كتاب فيلسوف بأكمله، وهي استعارة إما مُفترضة منا، وإما سبق أن افترضها الفيلسوف وسنجد في كتابه آثارها، ويُمكن أن نفترض وجود استعارات أعمق من السابقة، فنعتبر الكتاب الفلسفي جملة، لا كتاب فيلسوف بعينه، محكوماً بها. وسيُحاول كلّ من دريدا وهيدغر ورورتي استخلاصها.

## 2 - نيتشه

يشدّ نيتشه في تاريخ الفلسفة، مُعتبراً أنّ الأصل هو المَجاز والاستعارة لا الحقيقة، ولا نُنكر أنه بقوله هذا يقع في نقض ما توصل إليه؛ إذ إنّ لسان

dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons nous à cette formule et regardons la, elle si simple se s'implifier encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses, soulevons nous enfin avec elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine: nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est à dire l'intuition même», Bergson, «L'intuition philosophique» «L'intuition philosophique», op. cit, p. 132.



حاله يقول: إنَّ الحقيقة، أي الأمر الثابت والصائب والصحيح هو أن لا حقيقة إلا ما كان مُتولِّداً من مجاز وصورة.

الحقيقة في نظره مُتولِّدة من المجاز والصورة. وفي نصٍّ مشهور له، يضع نيتشه تفسيراً لكيفية تكوّن الحقيقة.

يعودُ بنا نيتشه إلى بداية مُفترضة فيكشف كيف كان الأصل، كُلِّ ما نعتبره أصلاً وحقيقة هو أمر مُتولِّد من صُور كانت في البداية ذاتية. كُلُّ الأحكام التي نحكمُ بها هي أحكام ذاتية. والطبيعة لا تحملُ في ذاتها المفاهيمَ والصُور، فنحن من نُحمِّلها إياها. لقد رأينا في مبحث التصوّر الفُلْسُفي كيف أن أرسطو وقبله أفلاطون اعتبروا الكليات موجودة واقعاً في الطبيعة، وما على العقل سوى الكشف عن هيكل الوجود حيث ينقسم المَوجود أنواعاً وأجناساً. على العكس من ذلك يرى نيتشه أن الطبيعة لا تعرف صُوراً ولا مفاهيم. ويستبدل نيتشه رمز المجهول X بها. نحن لا نعرف ما هي عليه الأشياء إن كانت هنالك أشياء أصلاً. صورة الإنسان التي هي النُطق، وصُور كل الكائنات ما هي إلا إسقاطات منا<sup>(1)</sup>.

الحُكم بأنَّ الصخرة صلبة هو حُكمٌ جعلناه مُطلقاً، فالصَّلابةُ صفة تحملها الصخرة، ولا يحتاج أحدنا إلى أن يُجرب ذاتياً صلابة الصخرة. ولكن الصلابة في الحقيقة مُرتبطة بذات ما تجد الصلابة<sup>(2)</sup>. وما يُدرينا؟ فقد نجد غيرنا رَحوماً ما نجده صلباً، وما يُدرينا؟ فقد تُوجد كائنات أخرى تجد ما لا نجد فما هو بالنسبة إلينا ساخن تجده بارداً، هذا عن اللمس، أما عن البصر فقد تُبصر كائنات ما لا نبصره. وقد تملك قوة بها تُميِّز أشياء بأبصارها في أوضاع يستحيلُ علينا نحن فيها ذلك.

الحقائق أوهام أو أحلام، فكأنَّ ما نُبصره حُلْم، ولا تبلغ أنظارنا إلى أن تُحيط بما هو الأمر عليه في ذاته، يُثبت ذلك العلم الحديث، فما تُكشف عنه الآثُ الكُشف في مُستويات غير مُستوى أنظارنا السطحية، يُظهر أننا مُحاطون

(1) Nietzsche.F, *Le livre du philosophe*, présentation et traduction par Angèl Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991, p. 123

Ibid, p. 120.

(2)

كأننا في حلم يُبصّرنا بما هو غير موجود. ولا شك أنّ ما تُبصّرنا به تلك الآلات لا يقلّ في الإيهام عما تُبصره بأنظارنا العارية.

يقول نيتشه إنّ الإحساس البشري يستقبلُ الإثارات، ولا يعمل سوى على الضرب على ظهر الأشياء<sup>(1)</sup>. أي إنّ العينَ البشرية لا تستطيع إلا الوقوف على ظاهر سطحي، ولا تستطيع التّفاد إلى العمق.

من آثار هذا ألا يكون إدراكنا مُطابقاً مطابقة كاملة للأعيان، لا وجود لإدراك صحيح، إن كان ذلك يعني أن يطابق الذّهن الأعيان مُطابقة كاملة بوساطة اللفظ، ذلك أنّ الذّهن أو الذات باصطلاح نيتشه مُختلفة عن عين الشيء أو بتعبير نيتشه عن الموضوع المُدرَك، «ولا وجود لسببية، ولا لصحّة، ولا لتعبير دقيق، ولكن لرابطة حسّية، أعني لنقلٍ إشاري، لترجمة في لغة أجنبية»<sup>(2)</sup>.

الأصلُ إذن هو إدراك ذاتي، ويتمّ الانتقال من إثارات عَصَبية لذات بشرية إلى صورة لا تُعبّر عن الشيء المُدرَك كما هو، بل صورة ذاتية، ثم من الصورة إلى اللفظ. من خلال هذا النموذج المُخالف تمام المُخالفة للنموذج الذي رأيناه من قَبْل، والذي كان ينطلق من فَرَضية اعتبار الأعيان أمراً مكشوفاً لا يحتاج إلا إلى الأذهان لكي يُفصّح عن تفاصيل ما هو، وسيكون بمقدور اللفظ التوسّط بين الأذهان والأعيان، وشفافاً فاللفظ ينقل حقيقة كلّ شيء مُعبّراً عنها تعبيراً دقيقاً. التّقلّة عند نيتشه على العكس نقلتان: نقلّة من إثارة عَصَبية يُحدثها أمر مُدرَك إلى صورة، ونقلّة من صورة إلى أصوات موصولة فيما بينها<sup>(3)</sup>.

يلزم عما سبق النتيجة نفسها التي توصلنا إليها مع ابن تيميّة، التي تُفيد أنّ بلوغَ ماهيات الأشياء غير مُمكن، فلا يُمكن أن نُدرَك حقيقة الأشجار أو الألوان أو الأزهار. ولكن بدل ما يقترحه ابن تيميّة يرى نيتشه أنّ إدراكنا مجازي ذلك أنه يكون عبر صور<sup>(4)</sup>.

Nietzsche.F, *Le livre du philosophe*, op. cit, p. 118. (1)

Ibid, p. 127. (2)

Ibid, p. 121. (3)

Ibid, p. 121. (4)

وهذه الصور أو المَجازات سواء أكانت مَجازاً من الإثارة العَصَبية إلى الصورة، أم كانت مَجازاً من الصورة إلى اللفظ، ليست ضرورية، إذ لا علاقة بين الإثارة العَصَبية والصورة، ويُمكن أن نستبدل تلك الصورة التي استبدلنا بها الإثارة، صورة أخرى. باختصار إنَّ الذي يضعُ الصور هو الذات، والذات حسب وضعها الشعوري، فهي تُسقط حالاتها النفسية على الأشياء، فتتوهمها أحياناً تبكي، وقد تتوهمها تضحك<sup>(1)</sup>.

في نظر نيتشه ونتيجة لما سبق ليس المفهوم هو الأصل، بل الأصل هو الصورة. يثبت نيتشه ذلك وهو المولع بالبحث عن أصول الكلمات، بالبحث عما يختبئ من صور وراء الكثير من المفاهيم. إنَّ عدم الالتفات إلى هذه الأصول هو الذي يُوهم أنَّ المفاهيم هي الأصل وهي تُعبر عن الواقع كما هو. إنَّ الأصل هو تلك الانطباعات التي ولدت الصور، وميلاد المفاهيم المُجرّدة يكون بتجريد تلك الانطباعات، فتبدو المفاهيم فاقدة الألوان، وتُنسى الصور وتُستبدل بها المفاهيم بصفة نهائية<sup>(2)</sup>.

إنَّ ميلاد المفاهيم يحتاج إلى أن تُنسى هذه الصور التي أدركت في الأصل، والانتباه فقط على اللفظ، كالانتباه في لفظ الشجرة لا على معنى تدأخل الأغصان، ولكن على هذه الأعيان التي نُسميها أشجاراً. ولكي نُسمي هذه الأمور أشجاراً وجب ألا نعتبر أفراد الأشجار وتنوعها، إنَّ المفهوم يقوم على المُماثلة بين غير المُتماثل<sup>(3)</sup>.

ويُعطي نيتشه مثلاً من الأفعى (Serpent) الذي يدلّ في الأصل على معنى الزحف أو الدب. إن الذي سُمي الأفعى - والأمر يتعلّق هنا باللاتينية - لم ينتبه فيها إلا على معنى هو الزحف أو الدب، وهو معنى يصدّق حتى على الدود، وهذا يدلّ على ما أراد نيتشه تأكيده، وهو أن لا علاقة بين الصورة والإثارة العَصَبية. وقد يدرك في الأفعى معانٍ أخرى، وقد تُشبّه بأمر آخر ويُسقط عليها معنى آخر.

Nietzsche, F, *Le livre du philosophe*, op. cit, p. 127.

Ibid, p. 124.

Ibid, p. 122.

(1)

(2)

(3)

يشهد تعدد اللغات على أن إدراك الحقيقة مُطلقاً غير مُمكن، ويُمكن اعتبارها وُجُهاً نظر تتعاقب على وصف الوجود دون طائل. لنأخذ أيّ أمر ونختبره كاشفين عن الأصول، أو عن الصُّور التي كانت في الأصل وهذا يستطيعه كُلُّ منا. لنأخذ كلمة الإدراك؛ فهي تُحيل في العربية على صورة تُفيد أن مُدرك الشيء بذهنه مثله مثل مُدرك الشيء بجسمه يبلغه بعدما كان يفصله عنه بُعد ما. أما في اللاتينية التي تولدت منها لغات كثيرة أوروبية فتُحيل كلمة (Perception) على معنى القبض، فالصورة تُركّز عكس العربية على نتيجة الإدراك وغايته، وهي الإمساك بالشيء المُدرك<sup>(1)</sup>.

في الحاضر نشهد آثارَ النسيان السابق، لقد أصبح عالمُ المفاهيم مُستقلاً عن الأعيان وله الأفضلية عليه، عالم يتصف بالثبات والشمول عكس الانطباعات الأولى، التي هي انطباعات شعيرية، والصُّور التي تُعبّر عنها فردية وذاتية ولا مثل لها عكس المفاهيم<sup>(2)</sup>.

ما هي الحقيقة إذن؟ هذا هو السؤال الذي يضعه نيتشه، لن تكون هي الأصل والمجاز الفرع، بل العكس: «ما هي الحقيقة إذن إنها حشد مُضطرب من الاستعارات والمجازات المُرسلة والتشبيهاً بالإنسان، أو قُل باختصار جُملة من العلاقات الإنسانية التي تمّ الارتقاء بها وتغيير صورتها وتحسين لفظها ومعناها على طريقة الشعر والبلاغة، والتي، بعد طول استعمال، تظهر لشعب ما مكيّنة ومُشروعة ومُلزمة: إنَّ الحقائق إنما هي أوهام تُنوسي أنها كذلك، واستعارات اضمحلّت قوتها الحسّية، ونقود ذهب نُقوشها، فصارت تُعدّ معدناً غفلاً، لا سيكّة مضرّوبة»<sup>(3)</sup>.

أراد نيتشه أن تكون نظريته عن المَجاز نظريةً لتفسير كيفية انبثاق الوعي، وبروز الحضارة، نظرية تُحاول الكشف عن الغايات النهائية. وفي هذا يظلّ نيتشه مثله مثل جميع الفلاسفة يضع مفاهيم خاصة به، كمفهوم إرادة القوة (Wille zur Macht).

(1) Nietzsche.F, *Le livre du philosophe*, op. cit, p. 121.

(2) Ibid, p. 124.

(3) هذه ترجمة طه عبد الرحمان لنص نيتشه. انظر: فقه الفلسفة، المفهوم والتأويل، مرجع

وللتذكير فقط فنيته يُرجع تولّد الوعي الذي اعتبره أمراً غير أساسي للوجود عند الإنسان، إلى تولّد المفاهيم الثابتة، ويُشبه المفاهيم في ترابطها بالنسيج المتين، فلولا وجود هذا النسيج لكان الإنسان مُستغرقاً في ما يفعله غير واع به<sup>(1)</sup>.

إن الغاية التي وضعها نيته سبباً لميلاد الحقيقة - بالمواصفات التي أشرنا إليها سابقاً - هي القوة والاستبداد، إن الرغبات الأكثر أساسية تتحقّق من خلال إرساء وإثبات ما ليس راسياً ولا ثابتاً، والحقيقة تُشير في أصلها إلى معنى الثبات والرسوخ. يختبئ وراء ما ينصّ عليه نيته دعوة تبرّز أحياناً فتصير عبارة واضحة. إذا كان الفضل في تولّد الحقيقة صُور ومجازات؛ فكلّ ما بُني هو بضمن نسيانها، وهي غير ضرورية، إذ هي ذاتية لا موضوعية. إذا كان الأمر كذلك فعلى من يكشف هذه الحقيقة أن يُحرّر عقله من بناء المفاهيم، إنها ليست ضرورية ورُسوخها بفعل العادة لن يُنسينا أنها اختيارية، ويُمكن أن نستبدلّ صوراً أخرى خيراً منها. ويُشبه نيته هذا البناء بلعبة، وباستطاعة العقل المُتحرّر أن يُحظّمها، وأن يُعيد تركيبها بطريقةٍ ساخرة، من خلال التفريق بين ما هو الأكثر قرباً، والجمع بين ما هو الأكثر بُعداً من المفاهيم. وهذا لن يتمّ له إلا بواسطة استبصارات أو حدوس خَلّاقة<sup>(2)</sup>.

يقابل نيته بين ما ينتج من الفهم المُقيّد بالبناء الراسخ للمفاهيم، والمُنتمية إلى الماضي البعيد، وبين الحدس الخَلّاق الذي لا يمرّ بالطرق المُعبّدة للمفاهيم المُعتادة. وسينتج من هذا ألا يُستخدم الحدس إلا استعارات مُحرمّة، أو تركيبات مفهومية غريبة، على الأقل أن يهدم الحواجز المفهومية، أو يجعلها موضع سُخرية<sup>(3)</sup>.

يُعيد نيته الاعتبار للمُخيّلة، داعياً إلى إطلاق العنان لتخيل صُور بديلة عن التي كانت وراء المفاهيم التقليدية<sup>(4)</sup>.

Nietzsche.F, *Le livre du philosophe*, op. cit, p. 130.

Ibid, p. 131.

Ibid, p. 132.

Ibid, p. 127.

(1)

(2)

(3)

(4)

وهكذا نجد نيتشه ممن يشدّ في تاريخ الفلسفة مُعيداً الاعتبار إلى المَجاز والاستعارة، مُعتبراً إياهما الأصل لا الحقيقة، فهي تتولّد على أنقاضهما أو من خلال نسيان مُتدرّج لهما.

إنّ ما يصدّق عليه مما يقع تحت طائلة الأحكام التي توصل إليها نيتشه الحقيقة بصفة عامة، ولا شك أنّ الفلسفة وهي المعنية هنا بالدراسة هي التي أسهمت إسهاماً كبيراً في ترسيخ الكثير من الحقائق التي أصبحت راسخة فينا. وهذه الحقائق تتعلّق بالكثير مما هو موضوع للحديث في معيشتنا، كالحديث عن العقل، والنفس، وغير ذلك من الموضوعات الميتافيزيقية.

إنّ فلسفة نيتشه من خلال ما يقترحه علينا تُساعدنا على إثبات أنّ الحقائق صُور، وما يتداوله الفلاسفة لا يُخفي هذا الذي حرصوا على إخفائه، وهم لن يستطيعوا التخلّص من بقايا الصُور التي كانت وراء المفاهيم. عمل نيتشه على الكشّف عن الصُور التي تقع وراء الموضوعات التي تناولها الفلاسفة، وسُخر من الأوضاع الفلسفية السابقة، كما دعا إليه أثناء حديثه عن المَجاز في كتاب الفيلسوف. وعمل على اختلاق صُوره الذاتية، حتى إنّ نُصوصه لتبدو أقرب إلى الشّعْر شكلاً ومضموناً.

إنّ المُفارقة التي نوّد أن تُبرزها ونحن نختم حديثنا عن الاستعارة عند نيتشه، هي أنّ الفيلسوف الألماني حتى وهو يستعمل الاستعارة والمَجاز وباقي الصُور البلاغية التي تمّ تهميشها غالباً في تاريخ الفلسفة؛ لم ينفك يَضع مفاهيم يُمكن اعتبارها معالم في طريق ترسيخ مذهب فلسفي مُعيّن. وهذه المُفارقة هي التي سنصطدم بها في أيّ موقفٍ فلسفي، حتى وهو يجعل من الصورة والمَجاز الأصل؛ مُعيداً الاعتبار لهما.

### القسم الثالث

#### الاستعارة الكبرى عند دريدا

لم نشأ في بحثنا هذا أن نكتفي بدراسة الاستعارة عند الفلاسفة، وهو عمل قام به الكثيرون، ومفهوم الاستعارة ذاته مفهوم أسسته الفلسفة، فتصوّرنا لها لا ينفك من عقال ما رسّخته في تاريخٍ طويل. لقد كانت دراستنا للاستعارة في

الفلسفة لغاية بيان حدود ما قالته الفلسفة عن الاستعارة. وأطروحنا تميلُ إلى القول إنَّ الاستعارة ليست في النصوص الفلسفية أمراً غريباً، وليست وسيلة فقط للتعليم وإبلاغ المحتوى الفلسفي في صورة حسيّة.

يُعتبر دريدا أحد من يقف داعماً للأطروحة السابقة، ولذلك نودُ أن نقفَ معه. سيَسعى دريدا - وهو مُتبع في هذا سابقه نيتشه وهيدغر - إلى إعلان تفكّك الزوج المفهومي: الحقيقة والمجاز. ومُحاولته مُجاوزه الميتافيزيقا كانت بالبحث عن صورة الفكر العميقة التي كانت تعمل عملها في لا شعور الفكر الفلسفي منذ بداياته<sup>(1)</sup>.

إنَّ من بين ما بُني عليه الطرح الدردي وقبله الطرح الهيدغري هو اعتبار الحديث عن الاستعارة، حديثاً داخل لغة الميتافيزيقا، فالاستعارة مفهوم داخل أفق ميتافيزيقي، وهذا الأفق يجب التحرر منه. هذا ما حاوله كُلُّ من دريدا وهيدغر.

ولكن ماذا يعني أن تكون الاستعارة مفهوماً ميتافيزيقياً؟ إنَّ ذلك يعني أننا نفهمها من داخل تأويل مُحدّد للوجود، ينقسمُ الموجود من خلاله إلى محسوس وغير محسوس. الاستعارة ليست إلا فرعاً، أما الأصل فهو الحقيقة. ولقد تمَّ إعطاء الحقيقة والوجود وجهاً ما، وتمَّ إقصاء كُلِّ ما يقع خارج الحقيقة والوجود كما تمَّ تأويلهما. قد تقوم الاستعارة بوظيفة تُحددها لها الفلسفة. ولكن الخطاب الفلسفي برمته خطاب مُتولد عن استعارة كبرى، أو مُتولد عن تأويل مُعيّن للوجود. كأنَّ أيّ فلسفة تعود إلى القول إنَّ الوجود بمثابة كذا: صورة مثالية، أو بمثابة إرادة.. ولكن التأويل الأعظم، والصورة التي لا يمكن اعتبارها مُجرّد

(1) لقد تناول دريدا بالحديث الاستعارة بصورة مُباشرة ومُفصلة في نصين، النصّ الأول بعنوان: «La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique» نُشر بداية في العدد الخامس من مجلة Poétique عام 1971، ثم صار جزءاً من كتابه: Les marges de philosophie

والنص الثاني بعنوان:

«Le retrait de la métaphore», in *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

وهو يستلهم من هيدغر جُلَّ ما قاله، ولنذكر أننا لن نتناول بالحديث ما قاله هيدغر عن الاستعارة. وأطروحته هي الأساس الذي اعتمده دريدا لاستخراج نتائجه، ولكن سيكون ما قاله دريدا كافياً للتنبّه على أهميّة ما قاله الأول.

مُقابل حسي لما وُضع اصطلاحاً، هو تأويل الوجود باعتباره حضوراً، فتمَّ إيلاء الحاضر الأولوية.

وجب التفريقُ إذن بين الوجود، وبين هذا الذي يسمح دائماً بتأويله دون انقطاع، ويُعيّن على ذلك التأويل، ويعتني به، وبين ما تولّد من التأويلات المختلفة له. وكُلّ هذه التأويلات هي مجازات، وانتقالات أو بالأحرى ابتعاد وافتراق، فكأننا نُفارق الوجود ونحن نُؤوِّله، نَفقده لنعثرُ على أثر من آثاره. وكل الذي سيتولّد من أزواج مفهومية، ناتج من هذا الافتراق ومن هذا الابتعاد. إنّ الوجودَ ينسحبُ ليسمح بتأويل نتيجته فيظهر على صورة ما ناتجة من تمثيل.

إنّ اعتبار الفلّسفة صورة أو قِصة يعني اعتبارها زعماً، ورابطة الوجود التي تربط الوجود بتأويل من التأويلات يُمكن تحويلها إلى عبارة: «كما لو أن»:

كما لو أنّ الوجود إرادة (شوبنهاور)،

كما لو أنّ الوجود عمل (ماركس)،

كما لو أنّ الوجود حضور (المتافيزيقا).

كُلّ فلّسفة افتراض يرجع إلى القول «كأن».

العالم ك أ.

الوجود ك ب.

«العالم إرادة» يعود إلى القول «كأن العالم إرادة» أو القول «العالم كما

أفترضه إرادة».

من مُتولّدات التأويل الذي طغى على تاريخ الفلّسفة، الزوج المفهومي: مجاز أو استعارة/ حقيقة، ليس الخطاب الميتافيزيقي إلا ما نتج من تدبير الأزواج المفهومية، وزوج: الاستعارة/ الحقيقة أحد هذه الأزواج.

لا يُمكنُ تصور الاستعارة دون ربطها بالعمل الذي قام به الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو، ومن بين ما قاموا به مُحاولة استنباط معاني الموجودات الحقيقية التي لا نملك إلا أن ندلّ عليها بألفاظٍ حقيقية، ولن يكون ما عداها سوى



استعارة أو مجاز. إنّ الاستعارة كما بيّنا ذلك، لا تُنبّه على خاصّيات الشيء الحقيقية، أو لا تُنبّه على الماهية، إنها تكتفي بالتنبيه على التشابه بين خصائص أمرين مُختلفين في الماهية، أو تشابه بين خصائص أمر ذي ماهية واحدة<sup>(1)</sup>.

يعترضُ دريدا على صاحب كتاب استعارات أفلاطون *Les mythes de Platon*، بالقول إنّ عمل صاحبه لم يخرج عما رسّخه الخطاب الفلّسفي في تاريخه، كتقسيم الموجودات، وادّعاء امتلاك كلّ موجود لخاصّية مُعيّنة، ولن تعدو الاستعارة أن تكون نقل ما لموجود من خاصّيات وادّعاء امتلاك موجود آخر لها.

### الاستعارة الكبرى

لن نتحدّث عن الاستعارات التي كانت تحت تصرّف الفيلسوف وتحت رقابته، فهو يَستخدمُ الاستعارات ويُعلن ذلك، ولكن يحرص على أن تكون خادمة لبيان ما بلغه من الحق. أهمّ من ذلك الحديث عن الاستعارات التي كانت في أصل البناء الفلّسفي، والتي لا مَحيد للفيلسوف عنها، ما دام يتحدّث اللُّغة الطبيعية، أي اللُّغة التي تتحدّث عن الطبيعة والموجودات الطبيعية.

لقد تمّ نقل كلمة (Eidos) التي كانت تدلّ على الصورة الحسيّة التي تُبصرها العين، لتدلّ على الصورة العقلية، وهي جوهر الشيء، وهذه تُدرّك عبر عَيْن داخلية هي العقل<sup>(2)</sup>.

ولدريدا أن يقول إنّ الفلّسفة باعتبارها نظريّة في الاستعارة، كانت من البداية استعارة للنظرية<sup>(3)</sup>.

وُنبّه دريدا على أنّ الشمس تبني الفضاء الاستعاري للفلّسفة، إنّ اللُّغة

(1) Derrida, « La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique », op. cit, p. 297.

ونحرص نحن أيضاً ألا يكون بحثنا مُجرّد بحث لتصنيف الاستعارات، أو التنبيه على حضورها في النصوص الفلّسفية.

(2) Derrida, «La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique», op. cit, p. 303.

(3) Ibid, p. 303.

الطبيعية تُحيلنا على الطبيعة، باعتبارها نظاماً شمسياً، أو تاريخاً لعلاقة «أرض/شمس» في نظام الإدراك<sup>(1)</sup>.

بهذه الاستعارات وجب التفطن؛ فهي التي تُؤكّد أنّ الاستعارة مُهمّنة على النصوص الفلسفية، وأنها لا شعورية فيها، رغم أنّ الاستعارة في جزء عظيم منها مفهوم من صنع الفلاسفة. إنّ هذه الاستعارات هي التي تُمدّ النصّ الفلسفي بالقيّم المفهومية، فهو يستحضرها ليستثمر معاني جديدة. أستخدم الفلاسفة الاستعارة أم تستخدم الاستعارة الفلاسفة؟ كلاهما يَمَّحيان من كثرة استخدامهما.

ألا يمكنُ اعتبار الفيلسوف مالكا لما يُمكن تسميته المُخيّلة الفوقية وهي التي تُمدّ مفاهيمه بالصُّور؟ ويُمكن أن نُثبت أساسية هذه الصُّور ببيان أنها تقول أكثر مما تقوله المفاهيم من أجل إثبات أنّ الاستعاري يُؤسس للفلسفي، ويتعدّى ما تقوله الكلمات المُتواطئة.

الاستعارة التي أُسس عليها المذهب الأفلاطوني - وهي استعارة الصورة وما يتعلّق بها - ما زالت تعمل عملها في الفلسفة، مُنتجة للدلالات المُتواطئة والمُتجدّدة.

إنّ لما درسناه سابقاً فضيلة جعلنا نحذّر من الوقوع في فخّ إعادة ما رسخته الفلاسفة وتكراره. وابتدأونا هذا البحث بدراسة بديهيات الفلاسفة كان من أجل الاحتياط والحذر. ولما درسناه سابقاً فضيلة أخرى، وهي انتباهنا لوجود استعارات في أصل البناء وفي بدايته، هذه الاستعارات التي سَمّيناها بالاستعارات الكبرى هي التي نتجت من تأويل ومن مجاز أصلي سيحدّد للفكر صورة تفعل فعلها في جزئياته، نُسمّيها استعارات كبرى أو صُوراً للفكر<sup>(2)</sup>، ذلك

(1) Derrida, «La mythologie blanche, ...», op. cit, p. 299.

(2) عمل ريتشارد رورتي على الكشف عن استعارة من الاستعارات الكبرى التي حكمت عُهوداً طويلة من التفكير الفلسفي، والتي تمّ بموجبها اعتبار الإنسان مرآة تنعكس فيها الطبيعة، وقد حاول أن يقترح صورة جديدة للفكر مُحيياً بذلك الوضع الفلسفي البراغماتي، ولمن أراد أن يطلع على كيفية تدرّجه في وضع البديل أن يرجع إلى كتابه: *Philosophy and Mirror of Nature*، وقد اطلّنا عليه في ترجمته الفرنسية بعنوان: *L'homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, éditions du Seuil, Paris, 1990.

أن الاستعاري بلغ حدّاً من التجريد فني بأثره في الفكر، والفكري جرّ أكثر الاستعارات ذهنية لتجرّده.

الفطنة مُتفاوتة، فمن المذاهب من لم يلتفت إلا إلى غيره مُتوهماً امتلاك معيار يُميّز الأبعاد التخيلية في أوضاع غيره، ومنهم من التفت إلى نفسه وقد رفع من شأن التخيلي واضعاً إياه فوق التصديقي، ولكن وضع أعلى منهما ما اعتبره المصدر وهو الاستبصاري. ومع بيرغسون ننتبه على نوع من أنواع الاستعارات وهو الذي يُمكن أن نُرجع إليه نَسَقاً فلسفياً بأكمله، وهو نوع يختلف عن الاستعارات المُنتمية إلى مجالات مُتعدّدة، التي يستخدمها الفيلسوف حسب الحاجة، وهي لا ترجع إلى وحدة. ومن المذاهب من بلغت به همّته إلى نقض الزوج المفهومي: الحقيقة/الاستعارة، مُعتبراً أنّ هذا الزوج وضع، وسعى إلى التخلّص من إसार الميتافيزيقا، ولكن ما إن نعت ما يستعمله بالاستعاري حتى يتهمنا باستخدام ما سَعَوْا هم إلى تجاوزه والتخلّص منه، لأنهم وضعوا أنفسهم خارج سجن ذلك الوضع، ولكن أيوجد هذا الخارج أم هو تجريد ذهني فقط؟

سُحاول أن نضع أنفسنا ولو للحظاتٍ خارج الأوضاع الفلسفية، فلن نسعى إلى تأسيس وضع فلسفي جديد، وهو اختيار مُؤقت. وسُحاول أن نضع نظرية جزئية للاستعارة والتمثيل الفلسفيين، تعني كُلاً الأوضاع الفلسفية، وسنجهد في تفادي التعميم والوقوع في المُبتذل من الأحكام، وهما عَرَضان ناتجان من عدم التقيّد بالأوضاع.

## المبحث الثاني

### نحو نظرية للتمثيل والاستعارة الفلسفيين

لا شك أنّ تصوّرنا لمنزلة الاستعارة والتمثيل في الفلسفة يستند إلى تصوّر خاص للحقيقة، وهو يختلف عن صورة الفكر التي حاولنا الكشف عنها وهي صورة المُطابقة. نعتبر أنّ المُطابقة استعارة، واعتبارنا إياها كذلك لا يُنقص من قيمتها؛ إلا أنّ ما يجعل من هذه الصورة تهديداً هو الوهم بأنها مُطلقة فنمتنع من اختراع صُور أخرى للفكر. لقد حاول كُلاً من هيدغر ودرّيدا وريتشارد رورتي أن يتخلّصوا منها مُقترحين صُوراً جديدة. ويعتبر رورتي أنّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ لتجديد مُستمرّ للاستعارات، ويعتبر أنّ الفلسفة كانت أسيرةً لاستعارة واحدة، أو

لنقل إنها تكلمت لغة واحدة مُستخدمة مُعجماً وحيداً. وينفرد مثل هيدغر وفيتغنشتاين في محاولة وضع استعارات جديدة، والتكلم بلغة جديدة ذات مُعجم جديد.

نميل إلى ما يميل إليه البراغماتيون من اعتبار الحقيقة ما ينجح في تحصيل أكبر للأجوبة من واقع يُساءل دائماً، ويوضع الإنسان حلقة من حلقات سلسلة المُحاولات التي تُخفق أو تنجح في التأثير في الواقع؛ أي إنه هو ذاته باعتباره كائناً حياً يُمثل نجاحاً في التكيّف مع الواقع وجواباً ناجحاً عما يضعه الواقع من مشاكل. إنه حلّ في ذاته لمشاكل اعترضته، وأعماله وأنظاره جزء من مُحاولاته المُستمرّة لحلّ مشاكل أكثر وأكثر تعقيداً<sup>(1)</sup>. ليس الاستعاري أقلّ مكانةً من المفهومي في القيام بالوظيفة الإدراكية للواقع أو لنقل الوظيفة الإنجاحية. سنحاول في هذا الفصل بيان ذلك من خلال مُصاحبة كُلّ من لايكوف وجونسون وتوماس ليدي (Thomas Leddy)، وهم ممن يقترحون صورةً جديدةً للفكر تُناسب كثيراً ما نُحاول بيانه، ونتيجة لما يذهبون إليه يضعون الاستعارة في منزلة المفهوم. سنُخصّص المبحث الأول للحديث عما سبق، ولكن غاية هذا المبحث هي الكشف عن أطروحتنا الأساسية، وهي أنّ التمثيل وبمعيته الاستعارة التمثيلية - بالمعنى الذي سنُبرزه - مُستعينين بما قاله البلاغيون قديماً؛ هما الأنسب للاستعمال الفلسفي. سنأخذ بتصور جدلي لعلاقة الاستعاري بالمفهومي مُبيّنين خصوصية الاستعمال الفلسفي للاستعارة، مما سيجعلنا نُميّز فيها الاستعمال الجيد من الاستعمال الرديء. وأخيراً سنُخصّص القسم الأخير للحديث عن وظائف الاستعارة والتمثيل في الفلسفة، مُختصرين مُقتضيات ما رأيناه سابقاً من هذه الوظائف، ولكن مُتحققة في الكتاب الفلسفي.

(1) Voir, Popper Karl, «L'évolution et l'arbre de la connaissance», In *La connaissance objective, une approche évolutionniste*, Traduction de l'anglais par Jean-Jacques Rosat, Champs Flammarion, p. 392.

## القسم الأول

## صورة جديدة للفكر من خلال نظرية لايكوف وجونسون

## 1 - صورة جديدة للفكر

أجدني مُنحازاً لمفهوم خاصٍّ للحقيقة، إن رفضَ صورة الفكر التي تمَّ تعرّفها في بداية هذا البحث ليس بسبب عدم جدواها، ولكن لتوهم أصحابها أنها مُطلقة. بإمكاننا أن نبتكر صوراً أخرى للفكر.

اعتبار الحقيقة مما نكشفُ عنه أو مما نعثرُ عليه مُجرّد استعارات، وهي تفترض أنّ الحقيقةَ في نهاية الطريق أو هي مما يُوجد خارج أذهاننا فلا يسعنا إلا رفع الستار عنها، أو هي مما ينتج من مُطابقة أذهاننا للواقع. نعتبر من جهتنا أنّ الحقيقة ممّا يُصنع<sup>(1)</sup>، وهي مما نحمله باستمرار على عالم لا يتكلم، أحرص، فنحن من يكلمه. ليس للعالم طبيعة داخلية نحن مُكلّفون بإدراكها.

يبدو أنّ لهذا التصوّر ارتباطات بالفلسفة البراغماتية، ولا نُخفي أنّ مآلات أفكارنا والنتائج التي حصلناها قد جعلت مفهومنا للحقيقة أقرب لمفهوم البراغماتيين الذين يعتبرون معيار الصحة هو الفعالية، ولكن السبب الذي جعلنا نستأنس بهذا المفهوم هو توسيعه لمَظانّ الفهم الإنساني الذي لا ينضب معينه.

يعتبر رورتي تاريخ الفكر تاريخاً لاستعارات أو صور جديدة. ولهذا التصوّر فضيلة التخلص من وهم اعتبار العقل الإنساني قادراً على إدراكٍ مُطلق لماهية الواقع، أو اعتبار طريق العقل مُتقدّمة نحو استيعاب لقدرٍ يكبر من الوقائع، والتعبير عن قدرٍ يكبر من المعنى<sup>(2)</sup>.

(1) Rorty Richard, *Contingence, ironie, et solidarité*, traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993, p. 22

(2) يقول ريتشارد رورتي :

"Concevoir l'histoire du langage, et donc des arts, des sciences et du sens moral comme l'histoire de la métaphore, c'est laisser tomber l'image de l'esprit humain, ou de langages humains de mieux en mieux adaptés aux fins auxquelles Dieu ou la Nature les a conçus: par exemple, être capables d'exprimer de plus en plus de sens ou de représenter de plus en plus de faits" Rorty Richard, *Contingence, ironie, et solidarité*, op. cit, p. 38

ومن أهم آثار وفصائل التصور السابق عدم اعتبار اللُّغة كياناً يتوسّط بين الإنسان والعالم، ووسيلة للعبارة عن العالم وتمثيله، وإن كان اعتباره كذلك صورة من الصور التي حققت غاياتها. لا يخفى أنّ النظرية المؤسّسة لهذا المفهوم هي نظرية التطور، ويستلهم رورتي من داروين فيشبه تاريخ اللُّغة بتاريخ رصيف المُرجان<sup>(1)</sup>.

## 2 - محاولة لايكوف وجونسون

تنتمي محاولة لايكوف وجونسون إلى المحاولات الكثيرة الأخرى التي تجتهد لتفسير كيفية اشتغال الإدراك البشري، ويجمع بين هذه المحاولات انتمائها إلى علوم المعرفة، وهي علوم كثيرة تُسهم وتتعاون للجواب عن سؤال: كيف يتم الإدراك البشري؟

من المُقدّمات الأساسية التي يبني عليها إسهام لايكوف وجونسون اعتبارهما أنّ ما يدركه الناس من الواقع مشروط بفهم مُعيّن، لا يصل إلى إدراك الحقيقة بإطلاق<sup>(2)</sup>. وهو يخالف الادّعاء الذي بُنيت عليه محاولة الفلاسفة الذين تمّت مجادلتهم في بحثنا.

إنّ أيّ بناء لنظريات حول الحقيقة أو الدلالة يستلزم وجود فهم خاص ويتأسس على ذلك الفهم الخاص<sup>(3)</sup>.

لما سبق من فهم خاص للحقيقة أثر في تصوّرها، وأكثر هذه الآثار ظهوراً أثر اعتبار الحقيقة إضافية أو نسبية، إضافية أي مُضافة إلى ترتيب من المفاهيم المترابطة، ولا ننس أنّ الثقافة هي الحِصن الحاضن لكلّ فهم.

أن يكون الأمر كذلك يعني أنّ فهمنا جزئي، وهو محكوم عليه أن يكون كذلك يقول لايكوف وجونسون: «الحقيقة في نظرنا دائماً إضافية لهذا النظام

(1) Rorty Richard, *Contingence, ironie, et solidarité*, op. cit, p 38.

(2) Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, traduit de l'américain par Michel Defornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle, Les éditions de Minuit, Paris, 1985, p. 191.

(3) Ibid, p. 195.

المفهومي، كما أنّ فهُمنا دائماً جُزئي، ليس بإمكاننا معرفة الحقيقة كاملة، ولا بإمكاننا وصف مُستنزف للواقع»<sup>(1)</sup>.

ولكن ما هو مصدر الأنظمة المفهومية التي نملكها، وكيف أصبحت مُتحققة؟ يجب لايكوف وجونسون جواباً نشتمّ منه الداروينية، ذلك أنّ نظريتهما التي نعتاها بالمُحاولة التجريبية (Expérialiste) ترى أنّ نظامَ الفَهم الذي نملك يصدر عن تفاعلٍ مُتواصل ومُثمر مع المُحيط الطبيعي والثقافي<sup>(2)</sup>.

نستبق الحديث عن الاستعارة فنقول إنّ لايكوف وجونسون يعتبران أعظم فهُمنا فهُماً استعارياً. ولكن قبل أن نتحدّث عن الاستعارة سنواصل الحديث عن الإطار الذي أطر به الرجلان رأيهما عن الاستعارة. ويُلاحظ أنّ الرجلين يُقدّمان تفسيراً عاماً لكيفية تحقّق الإدراك البشري، ويُمكن أن نستثمر ذلك الإطار ووضع الفَهم الفلسفي جزءاً من الفَهم عموماً، واستخدام المفاهيم الاستعارية في الفلسفة جزءاً من استخدام أعمّ مع وجود خصوصيات يجب مُراعاتها، من مثل خصوصية استخدام الفيلسوف للغة، موقف الفلاسفة من المعرفة الشائعة واليومية. هذا الموقف الذي يجعلهم يُعيدون النظر، ووضع مسافة ناقدة فيُعيدون تأسيس المعرفة وفق فهُم أكثر دقة. إنّ هذا الموقف هو الذي يُوفّر لهم فرصة صياغة الاستعارات المفهومية صياغة جديدة<sup>(3)</sup>.

ما كان للايكوف وجونسون أن يُبرزا خصوصية وضعهما دون الاعتراض على وضعين انحصر بينهما الفكر، وهما وضعان يُوطران أجوبة تتعلّق بالسؤال الذي تمّ جعله مُحرك الاجتهاد في علوم المعرفة، وهو: كيف يشتغل الإدراك البشري؟ أما الوضعان فهما الذاتية والموضوعية.

أما الذاتية فهي تعتبر أنّ كلّ مُدرّك هو من تلقاء الذات فهي التي تضع العالم ولا يوجد أمر خارج ما تضعه. لا تمنح الذاتية حق الأعيان خارجها، فكُلّ مُدرّك هو ذهني محض. أما الموضوعية فلا تمنح أي حق لأحكام الذات على

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie...*, op. cit, p. 191. (1)

Ibid, p. 191. (2)

(3) والشعراء يقومون بالعمل نفسه، والرجلان يُقدّمان مثلاً من الشعر الإنكليزي، قوله شيكسبير المشهورة، «الحياة قصة يرويها أحق ولا تعني شيئاً».

الأشياء، وتعتبر أنّ الحقيقة هي التي تقع خارج الدّوات الحاكمة، فحتى لو لم تكن ذوات كانت الحقيقة؛ فهي مُستقلة. وتعتبر الموضوعية العالم عبارة عن موضوعات، لها خصائص لصيقة ومُرتبطة بها، يُمكن الكشْف عنها، يكفي أن نُصدر على ذواتنا، ونصير مُجرّد واصفين لهذه الخصائص الحاملة بها الأشياء. يقول الباحثان: «يتكوّن العالم من موضوعات. تملك هذه الموضوعات خصائص مُنفصلة عن الناس وموجودات أخرى تُدرِكها. لنأخذ مثال صخرة. إنها موضوع مُنفصل وهو صلب. حتى لو لم يُوجد كائن حيّ في الكون، ستكون الصخرة دائماً موضوعاً مُنفصلاً وصلباً.

.....

وهكذا نَفطنُ إلى أنّ الصخرة موضوع بامتياز ونحن نُشاهده، أو نلمسه، أو نُغيّر مكانه»<sup>(1)</sup>.

«للصخور خصائص مُتصلة بها مُنفصلة عن يدركها: إنها صلبة وقاسية وكثيفة...»<sup>(2)</sup>.

لم تكن الموضوعية عبثاً، إنّ لها آثاراً عظيمة على معيش الإنسان، فبفضلها يستطيع الإنسان، أن يُحيل على الموضوعات، وأن يُصنّفها، أن يجمعها ويُقدّرها، وأن يجعلها موضوعات لاستدلالاتنا<sup>(3)</sup>.

في نظر الرجلين ليست الموضوعية إلا إسقاطاً منا، ونحن نُحقّق باعتبار العالم موضوعات وأشياء، تفاعلاً إيجابياً مع الواقع، يقول الباحثان: «الناس في حاجة، بُغية إدراك العالم، إلى أن تُفرض على الظواهر الطبيعية حُدود اصطناعية تجعلها مُنفصلة مثلنا، يعني جعلها موضوعات مُحاطة بسطح»<sup>(4)</sup>.

إنّ محاولة لايكوف وجونسون تتجاوز ما يعتبرانه أسطورتين، وما يضعانه

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, op. cit. (1) p. 197.

Ibid, p. 198. (2)

Ibid, p. 35. (3)

Ibid, p. 35. (4)



هو وَسَطِيَّة ما، تُعطي الحقّ لِمَا في الأعيان، والحقّ للأذهان. والإدراك بهذا يكون مُتَحَقِّقاً بسبب التفاعل المستمرّ لذوات مع واقع، هذا التفاعل ينتج منه تولّد نظام مفهومي، ولكن هذا النظام المفهومي ليس مُطلقاً، فهو يقبل التجديد، إنّ المعرفة البشرية تتولّد بفضل التفاعل المُستمرّ مع الواقع. ويقترح الباحثان مُصطلح الخصائص التفاعلية (Propriétés d'interaction) بدل الخصائص المُتصلة بالأشياء (Propriétés inhérentes)<sup>(1)</sup>.

يَبُوحُ الباحثان بأثر الفيلسوف النمساوي فيتغنشتاين في وضعهما، وهما يقصدان المرحلة الثانية في فلسفة فيتغنشتاين، وهي التي اقترح فيها مفهوم ألعاب اللّغة، ومفهوم التماثلات العائلية: «مقاربتنا تعيد توظيف بعض العناصر- المفاتيح في فلسفة فيتغنشتاين الثاني: تفسير التصنيف عبر التماثلات العائلية، رفض نظرية المعنى باعتباره صورة، طرح (ليس بمعنى وضع وإنما رفض الوضع) نظرية تقطيع معنى الكلمات والبحث عن نواها الدلالية (Théorie Componentielle)، والتأكيد على تصوّر للمعنى يربطه بالسياق وبالنظام المفهومي للمُتكلّم»<sup>(2)</sup>.

خَلَفنا دائماً نظام مفهومي، واعتبار شيء ما مُنتمياً إلى صنف ما تابع للتماثلات العائلية التي يشترك فيها مع المِثال البدئي (Prototype)<sup>(3)</sup>.

إنّ إعادة النظر في كيفية التصنيف من طرف الباحثين، تصنيف الموجودات، يُؤكِّدُ البُعد المفهومي لوضع الأشياء في أصناف، فالإحالة تكون على النظام المفهومي لا على ما يفترض أنه واقع عارٍ من الفهم، ويتحدّد موقعُ الشيء تَبَعاً لتماثلاته مع أشياء أُخرى، ولكن التماثلات كُلّها ترجع في الأصل إلى مِثال أول هو المعيار الأساسي والضابط الأصلي في عملية التصنيف.

من ناحية المفردات، يقترح الباحثان، إذن، تصوّراً جديداً لكيفية التصنيف، إنّ هذا التصنيف لا يَكشف عن هيكل الواقع، وصورة بنائه، إنه وليد التفاعل

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie...*, op. cit, p. 188. (1)

Ibid, p. 193. (2)

Ibid, p. 188. (3)

معه، فالخصائص التي ننسبها إلى الأشياء المُصنّفة تولّدت من تجاربنا التفاعلية، وليست خصائص مُتصلة بالأشياء كامنة فيها.

ثم إنّ هذه الأصناف ليست ثابتة ومُحدّدة نهائياً، إنّ لكلّ صنف مثلاً أولياً هو المعيار والحاكم في تصنيف الأشياء أصنافاً. كلّ شيء يُصنّف في صنف ما لأنه يُماثل أكثر ما ينتمي إلى ذلك الصنف. والتماثلات تزيد أو تنقص داخل الصنف الواحد. وتكون أضعف بين ما ينتمي إلى صنف وبين ما ينتمي إلى صنف آخر. ولكن نجد أنّ التماثلات بين صنف وصنف آخر قد تكون أكبر منها بين زوجين آخرين من الأصناف. ولكن هذه التخالّفات والتماثلات ليست ثابتة، إذ قد يُكشف تماثل بين مُختلفين وتخالّف بين مُتماثلين.

يقول الباحثان: «كلّ هذا يبيّن أنّ الحقيقة مُرتبطة بالتصنيف في صور أربع:

- عبارة ما ليست صادقة إلا تبعاً لفهمنا لها.
- يستلزم الفهم دائماً تصنيفاً بشرياً، تبعاً لخصائص تفاعلية، لا موصولة لصيقة بالأشياء، ولأبعاد مُنبثقة من التجربة.
- حقيقة عبارة ما في تَبعية للخصائص التي رُفِع من قيمتها باستخدام أصناف بدل أخرى فيها (أي في العبارة). (وهكذا «يتكوّن الضوء من موجات» يأخذ بعين الاعتبار خصائص الضوء المُرتبطة بالموجات، ويسكت عن الخصائص المُرتبطة بالجزيئات).
- الأصناف ليست ثابتة، ولا وحيدة الصورة؛ إنها مُحدّدة عبر مثالات بدئية وعبر التماثلات العائلية المُرتبطة بها؛ إنها مُتغيرة حسب السياق، وتبعاً لغايات شتى، حقيقة عبارة ما يتبع مُناسبتها للصنف المُستعمل فيها، وهذه المُناسبة تتغيّر حسب غايات المُستعمل، وجوانب أخرى تتعلّق بالسياق»<sup>(1)</sup>.

إنّ الأصناف مصدرها التجرب، ومنها ما ينبثق مباشرة من التفاعل مع

الواقع، كالمَقُولات المُتعلّقة بالوجهة والمفاهيم المُتعلّقة بالموضوعات، وبالقصد، وبالسبب... وتصير هذه الأصناف قابلة لأن تُستخدم استعارياً لإدراك ما هو أبعد عن الخبرة المُباشرة بالواقع.

### مصطلح التجرب

لنعدّ ونفصّل القول شيئاً ما في مُصطلح التجرب، وهو من المُصطلحات الأساسية في وضع الباحثين. لقد أكد الباحثان أنّ معرفتنا هي وليدة التفاعل مع الواقع، ما نعرفه تولّد بفعل التجرب، أي إنّنا نختبر الواقع فنكوّن عنه خبرات، ونجاحنا في التأثير فيه، وفي استجابته لنا، حين دفعناه إلى أن يُجيب، هو الذي يجعلنا نُكوّن عنه صوراً لا نُعبّر عن كُنْهه. إنّها مُجرّد صور نستبدل بها غيرها بمُجرّد أن نكتشف عدم صلاحيتها لوصف مقاطع أو مرّاثي منه. ولكن لتندكّر أنّ أيّاً ما كانت معارفنا فهي في الأخير مدارك لنا وأفهام، وتأويلات.

إنّ الثمار التي تتولّد من التفاعل مع الواقع، وأول الخبرات المُحصّل عليها هو تولّد صور يُسمّيها الباحثان هيئات تجريبية (Gestalts expérientiels). إنّ وظيفة هذه الهيئات أن تكون خَلْفيات لِقَهْم تجاربنا<sup>(1)</sup>.

مَجالات خبراتنا مُختلفة، ولكلّ مجال هيئاته التجريبية بِفضلها تُصبح خبراتنا ذات بناء وترتيب ونظام.

### 3 - مفهوم الاستعارة عند لايفوف وجونسون

لا يُعتبر الاستعمال الاستعاري أقلّ قدرّاً من الاستعمال المفهومي غير الاستعاري، وعنوان كتاب الباحثين الاستعارات التي نحيا بها يُشير إلى أنّ الاستعارة ليست تُستخدم في الشعر والأدب فقط، ولا في النصوص غير الشعرية والأدبية فقط، كالنصوص الفلسفية وهي موضوع دراستنا، إنّها تُستعمل وبصورة واسعة في حياتنا اليومية، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى الفعل: «نظامنا المفهومي الذي يجعلنا نُفكّر ونفعل، ذو طبيعة استعارية بصورة أساسية»<sup>(2)</sup>.

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie...*, op. cit, p. 187. (1)

Ibid, p. 13. (2)

ولكن ما هي الاستعارة في نظرهما؟ إنهما يُعرّفانها من خلال الكشّف عن ماهيتها وهي «أنها تسمح بفهم أمر بعبارات أمر آخر»<sup>(1)</sup>.

لقد سبق أن رأينا أثناء حديثنا عن الإطار النظري للباحثين وهو الذي مهّدنا به للحديث عن مفهومهما للاستعارة، أنّ الباحثين يعتبران معرفتنا لا تعكس الصورة الحقيقية للواقع، ذلك أننا نُسقط مفاهيمنا على الواقع، والاستعارات كذلك عبارة عن إسقاطات، إلا أنّ الإسقاط الاستعاري أكثر تعقيداً من الإسقاط غير الاستعاري، لأنه يفترض فهم صنف من الأشياء في عبارات تنتمي إلى صنف آخر من الأشياء، وإذن فهي تفترض صنفين اثنين من الأشياء<sup>(2)</sup>.

في أكثر من موضع يُبيّن الباحثان أهمية الاستعارة، وبه يتبيّن أنّ الباحثين أخذوا مساراً مخالفاً للتصوّر التقليدي الذي طغى وترسّخ في النفوس، وهو الذي يعتبر الاستعارة مُجرّد زينة، مكانها الطبيعي هو الصناعات التخيلية، عكس ذلك، يُبيّن الباحثان أنها من أهمّ الوسائل المُستعملة للفهم، إنها تقوم بوظيفة هامة في بناء الواقع السياسي والاجتماعي<sup>(3)</sup>.

لا تكفي الاستعارة بجعلنا نفهم واقعاً يوجد قبلاً، إنها تختلق الواقع، وهي بهذا لها أثر عظيم في تمرير قيم معينة والإقناع بها، وجعل المُتلقي يتصوّر الأمور كما تفرضها عليه الاستعارة ليستجيب بأفعال خاصة إن طُلب منه ذلك. وقد قام لايكوف بالبحث في خطاب الرئيس بوش<sup>(4)</sup> الذي استخدم استعارات كان لها الأثر العظيم في قيام الحرب بعد أن تمّ الإقناع بجدواها، ولا شك أنّ تصوير العالم في صور معينة، واختلاق حقيقة من خلال الاستعارات كان لها الدور الأعظم في ذلك.

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie...*, op. cit, p. 15. (1)

Ibid, p. 181. (2)

Ibid, p. 169. (3)

Lakoff George, «Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf» (Part 1 of 2), In [http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTML\\_docs/Texts/Scholarly/Lakoff\\_Gulf\\_Metaphor\\_1.html](http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Texts/Scholarly/Lakoff_Gulf_Metaphor_1.html) (4)

ولنأخذ المِثال الذي مثلاً به :

القول إنّ التضخّم عدو، وهو تشخيص له واعتباره كالعدو، يُسهّل ويُبرّر الإجراءات الاقتصادية والسياسية التي تقوم بها الحكومة. وفي خطابها يُمكن أن نسمع أنها أعلنت الحرب على التضخّم، حدّدت الأهداف التي وجب بلوغها لذلك، تعيين فريق يقوم بتنفيذ الإجراءات<sup>(1)</sup>، إنها سلسلة من الاستعارات، وهي ذات أثر في إنجاح مهمة التغيير الإيجابي للواقع، بإعطاء صُور تشخيصية لما هو مُجرّد، ولا موقع له في الحسّ.

تنقسم الاستعارات قسمين: فهي إما عُرفية مُعتادة، ونستخدمها بشكل مُعتاد ومُكرّر في حياتنا اليومية، وإما استعارات جديدة، ولنذكر بأنّ الاستعارات الجديدة تُستمدّ من القديمة، إذ تصوغها صياغةً جديدةً، وهذا عمل الشعراء، والفلاسفة.

يُمكن بهذا أن يفتح بابٌ واسعٌ من البحث، فيه تتمّ دراسة كيفية تجديد الفلاسفة للاستعارات العامّة، وهم لا يعملون في جزءٍ عظيمٍ إلا على نقد هذه الاستعارات، أو صياغتها صياغةً جديدة. وتجديد الاستعارة يُجدّد فهمنا للأشياء، فتبدو في صورة جديدة وفي ضوء نهار جديد. والاستعارات الجديدة كالمعهودة، ترفع من قيمة بعض مظاهر الواقع على حساب أخرى، وهي بذلك تجعلنا ننزع لأفعال قد يكون صاحب الاستعارة يقصد أن يستحثّها فينا، تحت تأثير تصوير الواقع في صورة جديدة.

يؤكدُ الباحثان في أكثر من موضع أنّ استعارتنا عباراتٍ مجالٍ مُعيّن مشهودٍ لنا لفهم مجال آخر، لا يعني أن نستعير جميع تفاصيل المجال الأول، إذ لا بدّ أن يقع الاختيار، فتختار بعض التفاصيل لتستعار بدل أخرى. لنأخذ المِثال الذي مثل به الباحثان: «النظرية بناء»، إنّ هذه الاستعارة مُستخدمة بشكل واسع في نُصوصنا، ولو رجعنا إلى بحثنا هذا ذاته لظهر استعماله غير الشُعوري لهذه الاستعارة، إلا أنّ الباحثين ينصّان على أنّ استعارة ما يتعلّق

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, op. cit, (1) p. 43.

بالبناء يخضع لاصطفاء، ذلك أنّ عناصر كثيرة ومكونات تُهمَّش، من مثل: السقف، الرُدْهات، السلالم، وذلك لأنها غير وظيفية، عكس الأساس الذي له وظيفة كبرى. وكذلك الشأن بالنسبة للاستعارة الآتية: الجبل إنسان، فنحن نختار أن نقول: رأس الجبل، وهذا عكس التقليد الذي يعتمد عليه الباحثان، إذ في لُغتهما يُصطفى القدم بدل الرأس<sup>(1)</sup>.

وهذا يؤكّد البُعد الثقافي لاستعاراتنا. إنّ الاستعارة إذن خاضعة لاصطفاء، والمفهوم الاستعاري يُبنى استعارياً بصورة جزئية، حسب الوظيفة المُتوخاة. وفي هذا إشارة إلى ضرورة استحضار القصد، وهو مفهوم تزداد أهميته حين ندرس نصوصاً لأفراد، فلا بُدّ من استحضار المقاصد، وهي التي تُوجّه الاستعمال الاستعاري.

وقانون الاصطفاء هو الذي يفتح إمكانية تجديد الاستعارات، وربط المفهوم الاستعاري بأجزاء أخرى كانت مُهمّشة في الاستعارات القديمة. ولتذكّر أنّ الاصطفاء وما ينتج منه من تغطية أبعاد أخرى وتفاصيل في الصّور المستعارة، له آثار عظيمة في تغليب وجهة نظر خاصة، وقد تكون لهذه الوجهة أبعاد سياسية ستفرض وجود رُدود أفعال خاصة من المُتلّقين، هي التي ودّ المخاطب تحقّقها.

يكشفُ الباحثان مثلاً عما ينتج من تغطية الاستعارة المفهومية الآتية: وهي اعتبار الكلام قناة يعبرُ منها المعنى، ونحن نستخدمُ في العربية كلمة عبارة، سُمّيت عبارة لأنها تجعل المعاني تعبرُ بواسطتها. إنّ هذه الاستعارة تمنحنا تصوّراً خاصاً لكيفية اشتغال الكلام، وهي تُغطي حقائق أخرى لا تقلّ أهميّة عنها، منها أننا لا ننقل حقاً المعاني أحياناً، وأنّ معظم ما ننقله يضيع. إنّ اعتبار الكلام مُعبراً للمعاني، يُوهم أنّ وظيفة التواصل بين البشر تتحقّق بصورة كاملة، وهذا غير صحيح، ويُطرح السؤال: هل حقاً نتواصل بيننا؟ لقد بيّنت بعض الدراسات اللسانية أنّ أغلب كلامنا قائم على الإخفاء والتغطية، وأنّ كلامنا قد يُنقل عكس ما نريد، وقد لا يُنقل شيئاً. وفي كلّ الأحوال فإنّ البراغماتية قد استبدلت هذه الاستعارة بالكامل واعتبرت أنّ الكلام فعل. ولنتنبّه إلى أنّ في اللُغة ذاتها ما قد

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, op. cit, (1) p. 63.

يدفع إلى هذا الاعتبار الجديد، فالكلام ذاته في أصل اللُّغة يعني الجرح، وفي كثيرٍ من الصُّور الأولى ما يُبرز أنّ للُّغة أبعاداً أخرى تُؤكِّد أننا نفعل حين نتكلّم، أي أننا نُؤثّر في الآخرين. وفي عنوان كتاب أوستن: كيف نصنع أشياء بواسطة كلمات *How to do things with words* تمّ تشبيه أنشطتنا الكلامية بتهييء أصنافٍ مُختلفة من الأطعمة.

حقيقة أخرى يكشفُ عنها الباحثان، وهي أنّ الاستعمالَ الاستعاري لا يكون لاستعارة واحدة وبسيطة، فلأجل إبلاغ المعنى، نحتاج أحياناً إلى أن ندخل بين أكثر من استعارة تستعير مجالاً واحداً فقط. ويُفسّر هذا الأمر بكون استعمال استعارتين أو أكثر من ذلك، يرجع إلى الوحدة في ما تستلزمه جميع الاستعارات المُستعملة، وهذا يفسّر لبيرغسون مثلاً حاجته إلى استخدام أكثر من استعارة لإبلاغ مقصده، ويُمكن أن نعتبر نصّه الموجود في الهامش<sup>(1)</sup> نموذجاً من النصوص الفلسفية التي بلغت فيها المُداخلة بين الاستعارات مَبْلَغاً عظيماً.

(1) «Quand je promène sur ma personne, supposée inactive, le regard intérieur de ma conscience, j'aperçois d'abord, ainsi qu'une croûte solidifiée à la surface toutes les perceptions qui lui arrivent du monde matériel. Ces perceptions sont nettes, distinctes, juxtaposées ou juxtaposables les unes aux autres; elles cherchent à se grouper en objets. J'aperçois ensuite des souvenirs plus ou moins adhérents à ces perceptions et qui servent à les interpréter; ces souvenirs sont comme détachés du fond de ma personne, attirés à la périphérie par les perceptions qui leur ressemblent; ils sont posés sur moi sans être absolument moi-même. Et enfin je sens se manifester des tendances, des habitudes motrices, une foule d'actions virtuelles plus ou moins solidement liées à ces perceptions et à ces souvenirs. Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. Orientés du dedans vers le dehors, ils constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur. Mais si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose. C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède. À vrai dire, ils ne constituent des états multiples lorsque je les ai déjà dépassés et que je me retourne en arrière pour en observer la trace. Tandis que je les éprouvais, ils étaient si solidement organisés, si profondément animés d'une vie commune, = que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence.

En réalité, aucun d'eux ne commence ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres. =

C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire.

À vrai dire, ce n'est ni un enroulement ni un déroulement, car ces deux images évoquent la représentation de lignes ou de surfaces dont les parties sont homogènes entre elles et superposables les unes aux autres. Or, il n'y a pas deux moments identiques chez un être conscient. Prenez le sentiment le plus simple, supposez-le constant, absorbez en lui la personnalité tout entière : la conscience qui accompagnera ce sentiment ne pourra rester identique à elle-même pendant deux moments consécutifs, puisque le moment suivant contient toujours, en sus du précédent, le souvenir que celui-ci lui a laissé. Une conscience qui aurait deux moments identiques serait une conscience sans mémoire. Elle périrait et renaîtrait donc sans cesse. Comment se représenter autrement l'inconscience ? Il faudra donc évoquer l'image d'un spectre aux mille nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre. Un courant de sentiment qui traverserait le spectre en se teignant tour à tour de chacune de ses nuances éprouverait des changements graduels dont chacun annoncerait le suivant et résumerait en lui ceux qui le précèdent. Encore les nuances, successives du spectre resteront-elles toujours extérieures les unes aux autres. Elles se juxtaposent. Elles occupent de l'espace. Au contraire, ce qui est durée pure exclut toute idée de juxtaposition, d'extériorité réciproque et d'étendue.

Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit, contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais sur l'action qui la trace. Considérons que cette action, en dépit de sa durée, est indivisible si l'on suppose qu'elle s'accomplit sans arrêt ; que, si l'on y intercale un arrêt, on en fait deux actions au lieu d'une et que chacune de ces actions sera alors l'indivisible dont nous parlons ; que ce n'est pas l'action mouvante elle-même qui est jamais divisible, mais la ligne immobile qu'elle dépose au-dessous d'elle comme une trace dans l'espace. Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure. Nous aurons cette fois une image plus fidèle de notre développement dans la durée.

Et pourtant cette image sera incomplète encore, et toute comparaison sera d'ailleurs insuffisante, parce que le déroulement de notre durée ressemble par certains côtés à l'unité d'un mouvement qui progresse, par d'autres à une multiplicité d'états qui s'étalent, et qu'aucune métaphore ne peut rendre un des deux aspects sans sacrifier l'autre. Si j'évoque un spectre aux mille nuances, j'ai devant moi une



chose toute faite, tandis que la durée se fait continuelle. Si je pense à un élastique qui s'allonge, à un ressort qui se tend ou se détend, j'oublie la richesse de coloris qui est caractéristique de la durée vécue pour ne plus voir que le mouvement simple par lequel la conscience passe d'une nuance à l'autre. La vie intérieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction. On ne saurait la représenter par des images.

Mais on la représenterait bien moins encore par des *concepts*, c'est-à-dire par des idées abstraites, ou générales, ou simples. Sans doute aucune image ne rendra tout à fait le sentiment original que j'ai de l'écoulement de moi-même. Mais il n'est pas non plus nécessaire que j'essaie de le rendre. À celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les concepts que les images. L'unique objet du philosophe doit être ici de provoquer un certain travail que tendent à entraver, chez la plupart des hommes, les habitudes d'esprit plus utiles à la vie. Or, l'image a du moins cet avantage qu'elle nous maintient dans le concret. Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. En choisissant les images aussi disparates que possible, on empêchera l'une quelconque d'entre elles d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée tout de suite par ses rivales. En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspect, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutumera peu à peu la conscience à une disposition toute particulière et bien déterminée, celle précisément qu'elle devra adopter pour s'apparaître à elle-même sans voile.» Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 182-186.

وهذا النص سبق أن أورده كوسيتا في كتابه :

*Elements pour la lecture des textes philosophiques*, op., cit, p. 134

وفي الهامش يقول بيرغسون :

«Les images dont il est question ici sont celles qui peuvent se présenter à l'esprit du philosophe quand il veut exposer sa pensée à autrui. Nous laissons de côté l'image, voisine de l'intuition, dont le philosophe peut avoir besoin pour lui-même, et qui reste souvent inexprimée.»

وهذا يؤكد أن عملَ الفيلسوف لا يُعرض إلا أجزاء منه في المكتوب، وقد يكون للصُّور والاستعارات والتمثيلات أثر أعظم مما نتصوّر في بناء المعنى الفلّسفي، وهو أمر قد لا يكشف عنه الفيلسوف مُكتفياً بعرض نتائج تفكيره، ولكن قد يكون المكتوب مُنبهاً على عمليات الكشف والبناء، ومُنْبَهاً على أجزاء استعارات وتمثيلات تداخلت مع لحظات كُشِف المفاهيم الفلسفية وبنائها.

ولتوضيح الأمر أكثر يُبيّن الباحثان سبب استخدامنا لاستعارتين: استعارة السفر واستعارة الوعاء، في القول الآتي: «المُداخلة بين الاستعارتين تُناسب الخلق المُتنامي لسطح. كُلّما غطى الحجاج مسافة أكثر (سطح السفر أكبر) كان ما يحتويه أكبر (الوعاء يكبر)»<sup>(1)</sup>.

فالجامع بين الاستعارتين هو أنهما يُشيران إلى معنى الازدياد.

#### 4 - مثال تطبيقي: مفهوم الماهية

لقد سار ليدي Leddy على نهج لايكوف وجونسون وانطلق من المبادئ النظرية التي انطلقا منها، وباختصار لقد اتبع المذهب التجريبي، الذي يعتبر أنّ ما لدينا من تصوّرات، وما نعتبره الحقيقة هو مجرد خبرات بسبب التفاعل مع الواقع. ولكن سينتقل إلى اختبار المذهب بإعادة النظر في مفهوم الماهية. فللمذهب التجريبي مقتضيات تتعلق بمفهوم الماهية الفلسفي هي في حاجة إلى من يستنبطها. وستجدّد بذلك المفهوم، ويُحاول ليدي أن يُنبّه كسابقيه على أنّ الحقيقة أو ما نعتبره حقيقة هو مجرد إسقاط على الواقع. أن يُطابق القول الواقع، أو باصطلاح الفلاسفة المسلمين أن تُطابق الأذهان الأعيان، مجرد أسطورة أو مجاز، والمجاز يكون مُضراً إذا لم يُعلم أنه مجاز، أما إن عُلم فلا ضرر في ذلك. يقول: «الحقيقة، إذن، هي مادة للإسقاط البشري، وهي إضافية للغايات البشرية»<sup>(2)</sup>.

وعن الأسطورة التي تعتبر أنّ الماهيات مُستقلة عن الذهن يقول بأنها سيئة فقط إن تمّ الاعتقاد أنها صادقة بصورة حرفية.

لا يُمكن الادّعاء أن الحقيقة في غنى عن الوجود الإنساني، وبه فلن تحتاج إلى وجود الأذهان، الحقيقة تفترض وجود ذهن يحملها، ولو تتبّعنا واقع الأمر

Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, op. cit, (1) p. 102.

Voir, «Metaphor and Metaphysics», In *Metaphor and Symbolic Activity*, 1995, (2) vol.10, N° 3, p. 205-222.

وقد حصلت على نسخة من المقال من صاحبه بعد مراسلته، وهي التي استقيت منها المُعطيات التي سأذكرها.

لوجدنا أنّ كلّ ما يتعلّق بالحقيقة يفترض أذهاناً تحملُ تصوّرات وإدراكات مُعيّنة. والعبارة تكون حقيقيّة لا مُطلقاً بل وَفَق فَهْم مُعيّن: «بالنسبة للتجربيّ، مهما يكن، العبارة صادقة فقط بالنسبة لفهْمنا لها».

يُعلن ليدي أنّ التجريبيين - أي من يتبنّى المذهب التجربيّ - يؤمنون أنّ فهْمنا للواقع يتعمّق باستخدامنا للاستعارات المُختلفة، فالاستعارات تلتقط مناظر ومَرائي من التجربة البشرية. إنّ استخدام الاستعارة إذن ليس مُضراً، إنها تجعلنا نفهم، وليس مُضراً أن تكون الاستعارات مُختلفة ومُتنوّعة؛ ذلك أنها مُسهمة في تكثير أسباب الفهْم وتعميقه؛ لأنّ كلّ استعارة تجعلنا ندرك جزءاً وزاوية لا ندركها باستعارة أُخرى.

لنعرض الآن النتائج التي توصل إليها ليدي، والمُقْتَضيات المُتعلّقة بمفهومه الجديد للماهية:

أ - أول ما نبدأ به هو التذكير بما يراه التجريبيون من أنّ ما ندركه من الواقع، وما نجعله بعد ذلك شيئاً وموجوداً مُستقلاً، مُجرّد إسقاط منا؛ أي إنّنا نفترض أنّ الواقعَ عبارة عن موضوعات وأشياء.

ب - من مُقتضيات المذهب المُتعلّقة بالماهية اعتبارها نتاجاً لتفاعل مع الواقع، إنها لا تُوجد مُستقلّة عن الذهن، ولكن لا تُوجد في مُجرّد الأذهان. إنّ الماهيات تملك صفات، وهذه الصفات التي نَصِفها بها نَنجّت من التفاعل واختبار الواقع، وهي قابلةٌ لأن توصف، ولكن ليست مُستقلّة عن تفاعل الإنسان مع الواقع، وعن تأويلاته، هي في صيرورة دينامية، ولذلك فهي تتغيّر باستمرار.

ج - من المُقتضيات أيضاً أنّ الماهية ليست أمراً نكتشفه، فهو موجود فمعثور عليه. ولكن ليست أيضاً أمراً مُختلفاً بالكامل، فهناك دواع تدعو من الواقع لوضعها، وهي تقومُ بوظيفة فهْم لما في الواقع، والواقعَ يسمَحُ بافتراضها بالإضافة إلى تحقيقها لوظائف عملية، إذ تُسهّل تحقيق غايات بشرية.

د - يُعرّف ليدي الماهيات بأنها مثالات في العالم كما تمّ اختبارها، ويُشَبِّهها بالهيئة التجريبية. ولكن الماهيات تختلفُ عن الهيئة التجريبية في كونها أكثر

منها خضوعاً للبناء؛ ذلك أنّ الهيئات مُدرّكة إدراكاً مباشراً. ويُحدّد ليدي علاقة الماهيات بما تُمثّله من الأشياء، فيرى أنها لا ترسمها حَرْفياً، ولا تقوم مقامها (Stand for).

هـ - إنّ الماهيات تنبثق وجودياً، فلو لم تُوجد الأشياء التي تُمثّلها لما كانت موجودة، وهي مُنبثقة ثقافياً، ذلك أنها نتاج خبرة لثقافة ما.

و - وأخيراً الماهيات تتعرّض للتغيير، وتغيّرها نوعان، النوع الأول: أن تتحوّل من القوة إلى الفعل، والنوع الثاني: أن تُغيّر طبيعتها.

ويُعطي ليدي مثلاً هو: الفنّ أو الصناعة الجمالية، فهذه ماهية، وهي تحيّن كلّ وقت، والأعمال الفنيّة هي تحيّن لهذه الماهية.

لنأخذ مثلاً من عندنا: مفهوم العقل، يُمكن أن نعتبر العقل جُملة من التصوّرات عنه هي التي تُمدّد ماهيته، هل العقل موجود واقعي أم هو موجود ذهني؟ إنّ تصوّراتنا عن العقل تجد لها أمراً يُمدّها، ويجعل الكلام عنه مُمكناً، هذا الأمر هو تلك الإشارات التي تُؤثّر على وجوده، فلولا وجوده لكان الكلام عنه لا قيمة ولا أساس له. ولكن هذا لا يعني أنّ العقل موجود مُشخص يُطابقه أذهاننا كما يُطابق العين المُبصرة الشيء المُبصر. إنّ لأذهاننا إسهاماً عظيماً في بناء تصوّرات وإدراكات عن العقل، والاستعارات لا تقلّ قيمةً عن تيسير أمر إدراك العقل.

قد يكون لما سبق فضيلة وضع الاستعاري في منزلة الاصطلاح، كلاهما يُسهّم في بناء الفهم. ليست الاستعارة محصورة في الاستعمالات الأدبية والشعرية، فنحن نحيا في حياتنا اليومية بالاستعارات، ولا تقتصر وظيفة الاستعارات على التزيين والتحسين. إنها تجعلنا نتحكّم في تشابكات عناصر الواقع، تُيسّر لنا التدخّل لتغييره التغيير الذي يعود علينا بالنفع، وهي بالإضافة إلى ذلك قد تجعلنا نمرّر قِماً مُعيّنة نُقنع بها غيرنا، مما يجعلها حاملةً لوظيفة التغطية والإلباس. يبلغ بلايكوف وجونسون حدّ جعلها كالعبارة غير الاستعارية؛ فقد تكون كاذبة وقد تكون صادقة.

قد نعتبر الوضع الذي يعرضه لايكوف وجونسون علينا صورة استعارية

للمعرفة بديلة، لا تعتبرها مُطابِقة، وتتجاوز أُسطورتين هما أُسطورتنا الذاتية والموضوعية. ليست معرفتنا بالواقع إلا فهُماً ناتجاً من تفاعلٍ مُستمرٍّ معه، سواء كان هذا الواقع طبيعياً أو ثقافياً، والاستعارة داخل هذا الوضع هي أيضاً ما به نفهم الواقع، وهي أيضاً إنتاج إسقاط ذهني، إلا أنّ الاستعارة إسقاط أكثر تركيباً لأننا نتحدث عن مجال بلُغة مجال آخر.

إذا كانت الصورة الاستعارية السابقة قد أثمرت مفهوماً خاصاً للماهية، فإن توماس ليدي سيُنتج لنا مفهوماً تتجلى فيه آثار الرؤية البديلة.

- 1 - الماهية إنتاج تفاعل مع الواقع.
  - 2 - لا تُوجد مُستقلّة عن الذهن ولكن لا تُوجد في مُجرّد الأذهان.
  - 3 - ليست الماهية أمراً نكتشفه وليست أمراً مُختلفاً بالكامل.
  - 4 - تميّز الماهية عن الهيئة الخارجية، فهي لا ترسم الأشياء حَرْفياً، ولا تقوم مقامها.
  - 5 - تنبثق الماهيات وُجودياً وثقافياً، وتعرض للتغيّر، وقد تتغيّر طبيعتها أيضاً.
- يُمكن أن نعدّ هذا القسم إعلاناً للانتماء إلى تصوّر آخر للحقيقة، وهو من أجل التمهيد للحديث عن خصوصية الاستعمال الفلّسفي للاستعارة والتمثيل. لقد كانت النتيجة التي توصلنا إليها أثناء الحديث عن خصوصية التصرّور الفلّسفي، هي أنّ التصرّور الفلّسفي الذي هو المفهوم الفلّسفي يتميّز بأنه موضوع ذهني، وأنه من أكثر الموضوعات شِدّة في الوضعية الذهنية. ولما كان الأمر كذلك فإنّ الاستعارات والتمثيلات الفلّسفية مما سيتلقّى أثره من ذلك الواقع، فستكون الاستعارات والتمثيلات الفلّسفية من أكثر الاستعارات بُعداً في المعنوية والمعقولية، وليست الاستعارات التي تتصّف بذلك سوى الاستعارات التمثيلية، وليست التمثيلات التي تتصّف بتلك الصفة سوى ما اصطُح على تسميته البلاغيون التمثيلات، وهي غير التشبيهات العادية.

## القسم الثاني

عن خصوصية التمثيل والاستعارة التمثيلية عند البلاغيين عموماً،  
وعند عبد القاهر الجرجاني خصوصاً

سنعرّف في هذا القسم على ما قاله البلاغيون عن التمثيل، وما قاله بالخصوص عبد القاهر الجرجاني، ونرى أنّ لبّ ما قالوه يعني أكثر في ما نُريد وضعه الآن، وهو أنّ التمثيلَ وبمعنيته الاستعارة التمثيلية هما الأنسب للاستعمال الفلسفي.

لن نخوض في اختلاف البلاغيين واللغويين حول معنى التمثيل، ذلك أنّ ما يُهمّنا هو معنى من معانيه التي يميّز بها عن غيره، ولن يكون بذلك المعنى مُجرّد تشبيه. علماء اللغة والزّمخشريّ يستعملان التمثيل بمعنى التشبيه. ولا بأس في ذلك إن نَبّه على تجلّ آخر من تجلّيات التمثيل الحامل لهذا المعنى العام، يكون بذلك التجلّي تشبيهاً مُميّزاً، وتفرّده هو الذي يجعل منه مُفضّلاً للاستعمال والتوظيف في المعارف العقلية. هذا التفرّد آتٍ من كون التمثيل ليس تشبيهاً لمُفرد بمُفرد، بل تشبيهاً لنسبة بنسبة. وقد التفت إلى هذا الأمر جمهورُ البلاغيين، فاعتبروا أنّ التمثيلَ غير التشبيه أو هو نوع من أنواعه، يقول فخر الدين الرازي: «وقد خصّوا التشبيه المُنتزِع من اجتماع أمور، يتقيّد البعض ببعض باسم التمثيل»<sup>(1)</sup>.

ويُعرّفه الخطيب القزويني مُؤكّداً صفة التعدّد والتركيب في التمثيل قائلاً: «التمثيل: ما وجهه وصف مُنتزِع من مُتعدّد»<sup>(2)</sup>.

ويضيف السّكاكي تقييداً، جاعلاً من الوصف المذكور في تعريف القزويني أمراً وهمياً أو اعتبارياً ذهنياً، ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ كَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً﴾ وجه الشّبه اعتباري تصوّري.

ونحن نميل إلى اعتبار التمثيلات مُتفاوتة في قيمتها، فقد نضع تحت التمثيل أنواعاً كثيرة، من هذه الأنواع ما يكون وجه الشّبه فيه بين المُمثّل والمُمثّل له

(1) الرازي. نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 229.

(2) القزويني. الإيضاح، مرجع سابق، 90/2.

حِسِيًّا، ولن نشترط أن يكون المُمَثَّل والمُمَثَّل له مُرَكَّبَيْن كما ذهب إلى ذلك السيد الجرجاني، ومثاله قول بشار بن بُرْد:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا      وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ نَهَاوِي كَوَاكِبُهُ  
قد يكون المُمَثَّل والمُمَثَّل له مُفْرَدَيْن كقول الشاعر:

وَقَدْ لَاحَ فِي الصَّبْحِ الثَّرِيًّا كَمَا تَرَى      كَعَنْقُودٍ مُلَاحِيَّةٍ حِينَ نَوَّرَا  
قد يكون المُمَثَّل مُفْرَدًا والمُمَثَّل له مُرَكَّبًا كقول الشاعر:

يَا صَاحِبِي تَقْصِيًّا نَظْرِيكَمَا      تَرِيَا وَجُوهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ  
تَرِيَا نَهَارًا مُشْمَسًا قَدْ شَابَهُ      زَهْرُ الرَّبِيِّ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرُ  
قد يكون المُمَثَّل مُرَكَّبًا والمُمَثَّل له مُفْرَدًا كقول الشاعر:

وَكَأَنَّ مَحْمَرَّ الشَّقِيْبِ      عِى إِذَا نَصَوَّبَ أَوْ نَصَمَّدَ  
أَعْلَامٌ يَاقُوتٍ نُثِيرُ      نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجَدٍ

كُلُّ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ قَدْ نَجَعَلَهَا، وَسَيَكُونُ الْأَمْرُ اصْطِلَاحِيًّا، أَنْوَاعًا تَحْتَ جِنْسِ التَّمْثِيلِ، وَقَدْ يَكُونُ التَّشْبِيهِ ذَاتَهُ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِهِ.

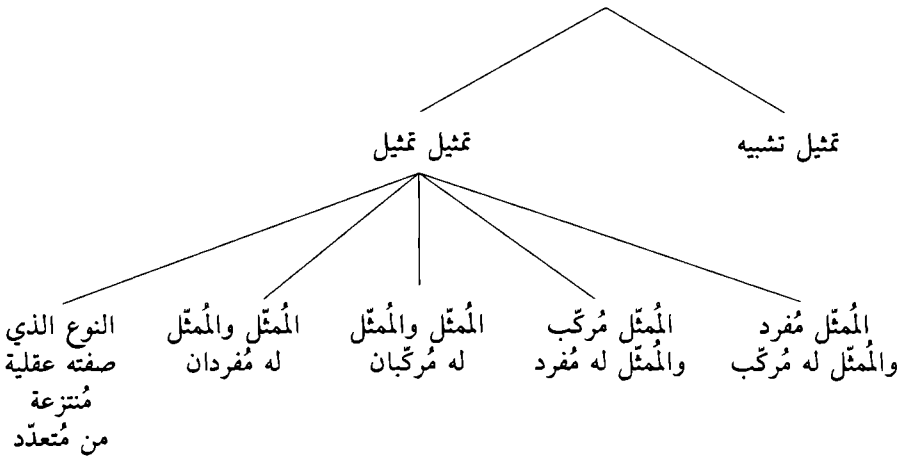
ذلك أن التشبيه يَدُلُّ هو الآخر على نسبة بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به، إلا أنه يَدُلُّ على نسبة واحدة لا على نسبة مُرَكَّبَةٍ، يقول صاحب المَنْزَعِ البديع: «والمُمَثَّلَةُ هي النوع الثالث من جنس التخييل، وحققتها التخييل والتمثيل للشيء بشيء له إليه نسبة وفيه منه إشارة وشبهة، والعبارة عنه به، وذلك أن يُقصد الدلالة على معنى فيضع ألفاظاً تَدُلُّ على معنى آخر، ذلك المعنى بألفاظه مثال للمعنى الذي قَصَدَ الدلالة عليه»<sup>(1)</sup>. والتشبيه لا يتم فيه الاستبدال الكامل. ويقول عن الشَّبه: «والشَّبه، كما قد قيل مراراً، هو أن يكون في الشيء نسبة من شيء أو نَسَب»<sup>(2)</sup>. ولكن لن يَمْنَعَنَا الأمر بعد ذلك من تفضيل بعض الأنواع على

(1) السجلماسي. المنزع البديع، مرجع سابق، ص 245.

(2) المرجع السابق، ص 245.

بعض، والأنواع المفضّلة ستكون ما من التمثيلات فيه تشبيه نسب بنسب، وما منها المُمثل فيها ذهني واعتباري. إنّ جوهر ما هو تمثيلي هو قياس لما لا نعرفه ولا نشهده، على ما نعرفه ونشده، أو ما نعرفه ونشده معرفة وشهادة ناقصة، فنقيسه على ما نعرفه ونشده أكثر. وحضور هذا في جميع أنواع التمثيل مُتحقق. وهذا جدول يُوضح المراد.

التمثيل وجوهره قياس ما يَغيب على ما نَشهد



ونُدخل كذلك نوع التمثيل الذي هو تمثيل بجزئي لقاعدة كُلية، وهذا الجزئي قد يكون مثلاً لبيان قاعدة، وقد يكون مثلاً نموذجياً، ونضيف نوع التمثيل الفصصي الذي يبلغ درجة عالية من التعدّد والتركيب في عناصره.

إذا كان المفضّل من التمثيلات النوع الذي فيه تشبيه نسب بنسب، والذي يُنبه على أوصاف عقلية، فإنّ الاستعارة المفضّلة هي الاستعارة التمثيلية، وبالخصوص الاستعارة التي تختزل تمثيلاً عقلياً، فيه تشبيه لمُتعدّد بمُتعدّد. ويُعطي فخر الدين الرازي مثلاً على ذلك قول القائل: «أراك تُقدّم رجلاً وتؤخر أخرى» يقول: «والأصل: أراك في تردّدك كمن يُقدّم رجلاً ويؤخر أخرى»<sup>(1)</sup>. وإن كان هذا المثال يُمثّل به أيضاً للكناية.

(1) الرازي. نهاية الإيجاز، مرجع سابق، ص 230.



وهذا النوع من الاستعارة هو الذي اعتبره بيرلمان اختصاراً للتمثيل<sup>(1)</sup>، ولكن تُوجد أنواع أخرى من الاستعارة ليست كذلك، إذ هي اختصار للتشبيه، كما لو قلنا: رأيت أسداً، وقصدنا: رأيت رجلاً يُشبه أسداً في شجاعته. فلاستعارة هنا اختصار لتشبيه، لا لتمثيل بالمعنى الخاص الذي نتفق عليه.

ونعثرُ على مثال الاستعارة المُختصرة للتمثيل عند صاحب المنزع البديع، وأصله المِثال الذي ذكره أرسطو. يتحدثُ صاحبُ المنزع البديع عن أربعة أنواع تقع تحت جنس المُناسبة: «الأول: إيراد المُلائم، الثاني: إيراد النقيض، الثالث: الانجرار، الرابع: التناسب»<sup>(2)</sup>. ويعنينا النوع الرابع، وهو الذي عرفه قائلًا: «أو يأتي بالأشياء المُتناسبة مثل: القلب والمَلِك، إذ يُقال نسبة القلب في البدن نسبة المَلِك في المدينة، وهذا النوع هو المُلقَّب بالتناسب، والمُناسبة الواقعة فيه إنما تُوجد من أربعة أشياء، وهو أن يكون هاهنا أربعة أشياء: نسبة الأول منها إلى الثاني نسبة الثالث إلى الرابع، فأخذ الأول بدل الثالث وسُمي باسمه، وذلك مثل ما قيل في الشُّبان الذين أُصيبوا قديماً في الحرب: «إنهم فُقدوا في المدينة، كما لو أنّ أحداً أخرج الربيع من السنة...»<sup>(3)</sup>، ولو تحوّل إلى استعارة تمثيلية قيل: أخرج الربيع من السنة.

وأشهر الأمثلة مثال: المساء شيخوخة النهار، ولو حوّل إلى استعارة قيل: شاخ النهار.

## 1 - معقوليّة التمثيل لدى عبد القاهر الجرجاني

يذهب عبد القاهر الجرجاني إلى فكرة التركيب فيقول: «وإذا لم تكن نسبة الشَّبه إلى الشيء على الانفراد، وكان مُركباً من حاله مع غيره، فليس الاسم بمُستعار، ولكن مجموع الكلام مثل»<sup>(4)</sup>. وهذا يعني أنّ الاسم المُستعار يتميَّز بأنَّ نسبة الشَّبه فيه إلى الشيء على الانفراد، وقد رأينا عكس ذلك مثال الاستعارة

(1) Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, p. 535.

(2) السجلماسي. المنزع البديع، مرجع سابق، ص 518.

(3) المرجع السابق، ص 519.

(4) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 260.

التمثيلية. ولكن الذي يهْمنا في كلام عبد القاهر هو تأكيده معقولة التمثيل: «وإذ قد عرفت أنّ طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكناية معاً، المعقول، فاعلم أنّ حكم التمثيل في ذلك حكمهما، بل الأمر في التمثيل أظهر»<sup>(1)</sup>.

يعتبر عبد القاهر الجرجاني التمثيل تشبيهاً من طريق العقل، فالذي يجعلنا نُشبه شيئاً بشيء في التمثيل ليس هو الصفة المحسوسة التي يشتركان فيها، بل ما تقتضيه الصفة المحسوسة<sup>(2)</sup>. فتشبيه القرآن بالثور، ليس المقصود به ما يتصف به الثور من خصائص حسية، بل ما يقتضيه وجود الثور من الهداية في الطريق، وليس الطريق المقصودة هي الطريق المحسوسة بل طريق الوجود، وهو طريق غير حسي. والمعيار في التمييز هو أنّ الاستعمال التمثيلي، يُمكن أن نُحوّله إلى عبارة: ضُرب الاسم مثلاً لكذا، ولا نستطيع ذلك عندما يتعلّق الأمر باستعارة، يقول: «وإذا كان الشبه عقلياً جاز إطلاق التمثيل فيها، وأن يُقال: ضُرب الاسم مثلاً لكذا، كقولنا: «ضُرب الثور مثلاً للقرآن»، و«الحياة مثلاً للعلم»<sup>(3)</sup>.

ويُقارن بين الاستعارة والتمثيل: «فقد حصلنا من هذه الجملة على أنّ المُستعير يعمد إلى نقل اللفظ عن أصله في اللّغة إلى غيره، ويجوز به مكانه الأصلي إلى مكان آخر، لأجل الأغراض التي ذكرنا من التشبيه والمبالغة والاختصار، والضارب للمثّل لا يفعل ذلك ولا يقصده، ولكنه يقصد إلى تقرير الشّبه بين الشّيئين من الوجه الذي مضى»<sup>(4)</sup>، أيّ من الوجه العقلي.

إنّ ما يفرّد به التمثيل هو أنّ المعنى ليس هو الصفات المحسوسة، بل المعاني العقلية، ولذلك يصلح التمثيل كما سنرى أكثر للاستعمال في المجال الفلسفي، ذلك أنّ الفلّسفة من المعارف التي تعتمد الوضع الذّهني، والمفهومي، وموضوعات الفلّسفة هي أكثر الموضوعات تجريباً وبعداً عن الحسّ. إنّ موضوعات الفلّسفة تتّصف بأنها غيبية، ولذلك فإنّ التمثيل في الفلّسفة

(1) الجرجاني. دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 440.

(2) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 236.

(3) المرجع السابق، ص 240.

(4) المرجع السابق، ص 240.

أصلح. والصُّور الحِسِّيَّة المُستعملة غير مَعني فيها ما تدلُّ عليه من صفات حِسِّيَّة، بل ما تقتضيه تلك الصفات الكائنة التي تقتضيها الصُّور.

ويؤكِّد عبد القاهر الجرجاني كذلك تركيبية التمثيل، ذلك أنَّ المعاني العقلية، كُلِّما كانت ذِهنيَّة أكثر، احتاجت إلى تركيب صُور، والتمثيلات من أجل تجسيد المعنى، فكأنَّ ما نطلبه من المعاني بالفكرة، يجعل التمثيلات التي تُجسد الفكر بها تستفيد من الفكر، فتصير تمثيلات فكرية، ليس المقصود منها محسوسيتها، بل ما تقتضيه الصفات كما قلنا. يقول الجرجاني: «وفصل آخر، وإنَّ كان مما مضى، إلا أنَّ الأسلوب غيره، وهو أنَّ المعنى إذا أتاك مُمثلاً، فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يُحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمَّة في طلبه. وما كان منه ألطف، كان امتناعه عليك أكثر، وإبأؤه أظهر، واحتجابه أشد»<sup>(1)</sup>. ومن آثار ما سبق ومن تجلياته اللُّغوية، أن يجعلك تحتاجُ إلى أكثر من عبارة لنقل المُراد، ذلك أنَّ مطاردة المعاني خصوصاً منها المُستعصي، يترك وراءه آثار تلك المُطاردة، وكلما كانت المُطاردة طويلة طالت العبارات، وتركبت التمثيلات. يقول: «وعلى الجُملة، فينبغي أن تعلم أنَّ المثل الحقيقي، والتشبيه الذي هو أولى بأن يُسمى «تمثيلاً» لبعده من التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جُملة من الكلام أو جُمليتين أو أكثر، حتى إنَّ التشبيه كُلِّما أوغل في كونه عقلياً مَحضاً، كانت الحاجةُ إلى الجُملة أكثر»<sup>(2)</sup>.

قد يذهبُ الأمر إلى أبعد الحدود، إلى حيث تجفَّ الأقلام، فلا نستطيع الكلام، فتضمحلَّ المعاني، فلا تستطيعُ التمثيلات إسنادها، وستكون المعاني والتمثيلات كما يستنجد الغريق بالغريق: «ولا يُمكن بيان ما لا يكون، وتمثيل ما لا تتمثله الأوهام والظنون»<sup>(3)</sup>.

لا يكتفي عبد القاهر الجرجاني بأداء المعنى الذي كانت غايته الكشْف عما يتفرّد به التمثيل، إذ سعى إلى التمثيل لمعناه، فِيمثَّل للتمثيل بالمثال الآتي: «إذا وقع المعنى في نفسك غير مُمثَّل ثم مثَّله، كمن يُخبر عن شيء من وراء حجاب،

(1) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 139.

(2) الجرجاني. دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 108.

(3) المرجع السابق، ص 152.

ثم يكشف عنه الحجاب ويقول: «هو ذا، فأبصر تجده على ما وصفت»<sup>(1)</sup>، إلا أننا لا نوافقُ الجرجاني، في اعتباره المعنى قائماً في استقلاله عن التمثيل، فكأنه موجود، ولن يسعى التمثيل إلا لإبرازه. لا نوافقُه لأن التمثيل ليس مُجرّد أداة ووسيلة لإبراز المعاني، إنها تُسهمُ في تكوينه، فالمعنى في العبارات المفهومية يتكوّن داخل العبارات الاستعارية أيضاً.

ودعنا الآن، ما دام الكلام قد بلغ بنا هذا المَبْلَغ، نتحدّث عن وظيفة التمثيل كما رآها البلاغيون، ونكتفي بما قاله الخفاجي وعبد القاهر الجرجاني.

## 2 - وظيفة التمثيل

يتبيّن من قول الجرجاني السابق أنّ وظيفة التمثيل هي الكشْفُ عن المعنى، جعله مشهوداً ونقله إلى الحِسِّ، وهي الوظيفة التي نصّ عليها الخفاجي أيضاً في قوله: «وسبب حُسن هذا (أي إرادة معنى فيُوضح باللفظ تدلّ على معنى آخر وذلك المعنى مثال للمعنى المقصود) مع ما يكون فيه من الإيجاز أنّ تمثيل المعنى يُوضّحه ويُخرجه إلى الحِسِّ والمشاهدة، وهذه فائدة التمثيل في جميع العلوم، لأنّ المثال لا بُدّ من أن يكون أظهر من المُمثّل، فالعَرَضُ بإيراده إيضاح المعنى وبيانه»<sup>(2)</sup>.

وقد قلنا إنّ كون المعنى يصيرُ مشهوداً بالتمثيل لا يعني أنّ التمثيل لا ينقل المعنى من عدم التميّز إلى حالة التميّز، أي إنّ التمثيلات تُسهم في تكوين المعنى.

كشف المعنى وجعله مشهوداً، يجعل المُخاطَبَ يقبله، إذ إنّ أيّ عمل أشدّ إقناعاً من أن تجعل غيرك يشهد، وتضع المعنى الذي تريد إثباته بين عينيه. للتمثيل إذن وظيفة إقناعية، إذ تُثبت المعنى، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وإذا ثبت أنّ المعاني المُمثّلة تكون على هذين الضربين، فإنّ فائدة «التمثيل» وسبب الأُنس في الضرب الأول بيّن لائح، لأنه يفيدُ فيه الصحة وينفي الرّيب والشكّ،

(1) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 122.

(2) الخفاجي ابن سنان. سر الفصاحة، تحقيق علي فودة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1994، ص 232.

ويؤمن صاحبه من تكذيب المخالف، وتهجم المنكر، وتهجم المعترض» ويعود إلى تمثيله السابق فيتابع: «وموازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبر عنه حتى يرى ويُبصر، ويعلم كونه على ما أثبتته الصفة عليه موازنة ظاهرة»<sup>(1)</sup>.

ثم إن مما تقتضيه نظرية النظم ألا يكون المعنى العام هو ما يجعل التفاوت في الفضيحة بين المتكلمين موجوداً، بل الأمر يرجع إلى كفيات إثبات المعاني، وهذا ما يجعل التمثيلات ذاتها متفاوتة في قيمتها فنجد منها الرديء والجيد، بل الصائب منها والخطأ، يقول في أسرار البلاغة: «وهكذا قياس «التمثيل»، ترى المزية أبدأ في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه»<sup>(2)</sup>. وهذا يشهد أن للتمثيل وظيفة حجاجية، إذ لا يكفي بالكشف عن المعاني في التمثيل، بل يتجاوز إلى إثباتها.

لقد كان حديث البلاغيين عن التمثيل كحديثهم عن الاستعارة لغرض البحث في صفات البلاغة والبيان والبديع في النص القرآني ونصوص الشعر وفي نصوص البلغاء عموماً. لقد حاولنا تجاوز الاختلاف بين البلاغيين حول استخدام لفظ التمثيل، فجعلناه جنساً تحته أنواع، منها التمثيل الذي هو التشبيه، وهو الذي فيه تشبيه مفرد بمفرد، وأضفنا أنواعاً هي التي يحضر فيها التركيب إما في المُشبه أو في المُشبه به. وقد أقمنا تفضيلاً بين هذه الأنواع، مُفضّلين نوع التمثيل الذي فيه تركيب، وهو الذي يستحق اسم التمثيل أكثر، وتبعاً له نُفضّل الاستعارة التمثيلية فهي تختزل التمثيل التناسبي.

واستفدنا من دراسة التمثيل عند عبد القاهر الجرجاني، كون التمثيل من طريق العقل هو سبب رئيس يجعل التمثيل مُركباً، ولما كانت الفلسفة إنما تشتغل بالأموال الذهنية غير المحسوسة كان التمثيل والاستعارة التمثيلية هي الأكثر مناسبة للمعارف العقلية والمعرفة الفلسفية بالخصوص. إن ذلك يجعل المعنى والفكر المُتصّفين بالذهنية يحضران في كلّ تمثيل فلسفي، وكلّما كان المعنى أكثر تجريداً ترّكب التمثيل. ولكن نخالف عبد القاهر الجرجاني في اعتبار المعنى أمراً جاهزاً

(1) الجرجاني. أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص 124.

(2) المرجع السابق، ص 71.

قبل التعبير عنه بالتمثيل، فالتمثيل كما نرى يُسهّم في تكوين المعنى وإيجاده. وقد ظهر من حديث عبد القاهر عن الوظيفة، أنه مُنتبه على أن التمثيل يقوم بوظيفة حجاجية إقناعية، وجعل التمثيل مُسهماً في تكوين المعنى يُكسبه وظيفةً أخرى هي الوظيفة المعرفية.

لقد كانت دراسة التمثيل عند البلاغيين مُندرجةً في بحث أشمل يسعى إلى الكشّف عن صفات البلاغة والبيان في الكلام، إلا أنّ البلاغيين انتبهوا على خاصية أساسية في التمثيل هي تركيبته، ولكن لم يتجاوز الأمر هذا الحدّ، ولم ينتبهوا على البُعد المعرفي، وبه سيكون التمثيل كاشفاً عن علاقات جديدة بين الأشياء. وقد أضافت دراسة عبد القاهر الجرجاني للتمثيل فائدةً تتعلّق بميّزة تحضّر في بعض أنواع التمثيل، وهو الذي يكون من طريق العقل. ونرى أنّ هذا النوع هو الذي اختير للاستخدام الفلسفي ووجب أن يُختار، وهذا النوع هو الذي يستتبع تركيبية التمثيل.

لم تُوافق عبد القاهر الجرجاني حول وظيفة التمثيل، وهي مُجرّد الكشّف عن معنى سابق مَوجود، فالوظيفة تتجاوز ذلك إلى تشكيل المعنى، وتُوافقه في كون التمثيل يقوم بوظيفة إقناعية حجاجية تُؤثّر في قبول الآراء.

نبلّغ الآن نصّ الجواب عن مسألة خصوصية الاستعارة والتمثيل الفلسفيين، وقد كان ما سبق لبيان خصوصية الاستعارة التمثيلية والتمثيل التناسبي، وهما ممّا ندعي مُناسبتهما للاستعمال الفلسفي، وسنبيّن فيما يأتي ذلك.

### القسم الثالث

#### خصوصية الاستعمال الفلسفي للاستعارة والتمثيل

سنسعى في هذا القسم إلى وضع ما نُريده في نور كاشف، فنبرز أنّ الاستعاري<sup>(1)</sup> في الكتاب الفلسفي لا ينفكّ يتفاعل مع المفهومي، مما يمنح خصوصيته، ويجعل الاستعاري فيه مفهوميّاً، ومُتكيفاً بالمفاهيم الفلسفية الموضوعية، مما يجعل الاستعاري موضوعاً ومُوغلاً في المعقولية والفكرية والمعنوية.

(1) نستعمل الاستعاري هنا شاملاً لكل تجليات الاستعارة من تمثيل وتمثيل قصصي.

لقد تمّ التأكد من أنّ الاستعارة ليست أمراً مقصوراً على الشعر، ذلك أنّ الاستعارة حاضرة في العلم، والمعارف المختلفة. إذا كانت الاستعارة إذن حاضرة بهذه الصورة، فلن يصير أمر إثبات حضورها في النصوص الفلسفية مُشكلاً رغم الموقف الذي اتخذته الفلاسفة منها، ذلك أنهم حاولوا إقصاءها من فضائهم الخاص.

ولكن يبرز مُشكلٌ آخر وهو: ما خصوصية الحضور الاستعاري في النصوص الفلسفية؟ كيف يُوظف الفيلسوف الاستعارة؟ هل حضور الاستعارة في النصّ الفلسفي كحضورها في النصّ الشعري؟ هل يستخدمها العالم كما يستخدمها الفيلسوف؟ هل الغاية التي يتوخاها العامي من استخدامها هي نفسها التي يتوخاها الفيلسوف؟

هذه أسئلة وأخرى سنسعى في هذا القسم إلى الإجابة عنها.

نبدأ بأول المُقدمات فنقول إنّ الاستعارة في النصّ الفلسفي تدعم الفهم الفلسفي، فلا بُدّ من استحضار المفاهيم الفلسفية التي يقصدها الفيلسوف بعد افتراض انفصالها عن الاستعارات، ويجب وضعها في الواجهة، لأنها هي المعنى أولاً. وقد يكون المفهوم من أبعدها في التجريد، وستكون الاستعارة أكثر مفهومية، ولن تكون مُجرّد صورة بلا معنى، فكُلّما كان المفهوم الذي تتصل به بعيداً في المفهومية والمعنوية تعدّت المفهومية والمعنوية إلى الصورة<sup>(1)</sup>.

لا نُخفي أنّ جوابنا عن الأسئلة تسنده مقدمات سنضعها نحن، ومن بين

(1) ويُعطي ريكور مثلاً على ذلك الإيراغنيس (Ereignis) عند هيدغر، فحتى لو اعتبرناه استعارة فلسفية، فهو مما يبتعد عن أن يكون استعارة شعرية، لكونه مُتولداً من مفهومية وفكرية فلسفتين.

«Est-ce à dire qu'une fois encore le discours spéculatif soit menacé de retourner à la poésie? Il n'en est rien. Même si on appelle l'Ereignis une métaphore, il s'agit d'une métaphore de philosophe, au sens où on peut appeler à la rigueur métaphore l'analogie de l'être, qui reste toujours distincte d'une métaphore de poète. La manière même dont Heidegger met en vis-à-vis, sans les confondre, discours poétique et discours philosophique, comme dans *Aus der Erfahrung des Denkens*, atteste cette infranchissable écart du Même qui est à penser et de la ressemblance métaphorique», Ricoeur, *Métaphore vive*, op. cit, p. 394.

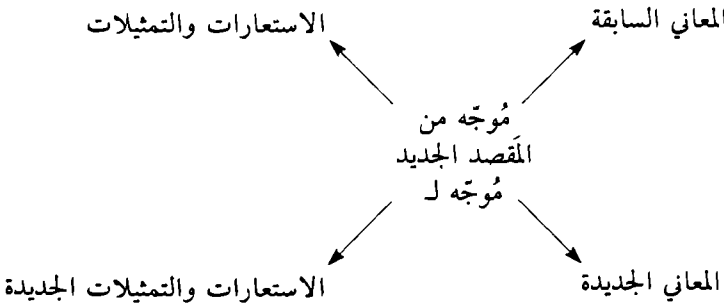
هذه المُقَدِّمات أن نعتبر للفيلسوف ذاتاً، وأنَّ نصوصه حاملة لمقاصد ومعانٍ هي مقاصد الذات ومعانيها. لهذا الافتراض وظيفة إرجاع الاستعارات إلى ما أُريد منها مُؤَقَّتاً، والكشف عن وظيفتها داخل متن الفيلسوف. إنَّ في أصل كُلِّ مَتْنٍ وُجْهَةٌ أُولَى تُوجِّهُ كُليَّةَ النصِّ وُجْهَةً ما، وعمل القارئ يكون بالتوجه صوب هذه الوُجْهَةِ، والعُثور على مقصد الذات الأُولَى. إلا أنَّ هذا المقصد افتراض ذو وظيفة نفعية؛ فما سبق لا يعني أنَّ النصَّ لا يُحمِّل بمقاصد مُستقلَّة عن مقاصد ذات الفيلسوف. لا نُنكر أن يكون جزء عظيم مما في نصِّ الفيلسوف لم يتبته عليه الفيلسوف ويستلزمه نصّه. لا نُنكر أن يكون ما يُفهم من نصوصه أوسع بكثير مما هو منظوقها. وما يُفهم من نصوصه لا يُمكن أن يُحاط به. إنَّ ذلك المفهوم هو الذي يجعل النصَّ دائماً مفتوحاً، وقابلاً لأن يُؤوَّل تأويلات جديدة. يُمكن من زاوية القارئ الكُشف ليس عن مقصد لنصِّ مُنفرد فقط، بل عن مقصد المَتْنِ الفِلسَفي الذي يُنسب إلى ذات ما. بل أكثر من ذلك عن مقصد يرجع إلى بدايات الكتابة الفِلسَفية، ولكن جميع المقاصد تعلوها مقاصد أُخرى وتتيه المقاصد الأُولَى في بدايات لم نكشف عنها بعد.

الْمُنْتَظَر من الفِلسَفة أن يَسْتَتِيع العَقْلِي التَّخِيلِي، ولكن نعتبر أنَّ التَّمييزَ بين العَقْل والمُخَيَّلَة وضع فِلسَفي. ومن جهتنا نضع للفيلسوف مُخَيَّلَة فَوْقِيَّة هي التي تدعم العَقْل الفِلسَفي بالوضع والإنشاء الفِلسَفيين. ولكن يبقى الإنشاء الفِلسَفي مُراوِحاً بين أن يتخيل الفيلسوف وبين أن يُعبّر بمفاهيم مُجرّدة، دون الاستناد إلى صُور. والفيلسوف - باعتبار حُصوصية نظره - مُلزم بتحويل الصُور التَّخِيلِيَّة إلى تعبيرات مُجرّدة لا صُور فيها. وكِلا العملين يلزم خضوعهما لتوجيه، وهو الذي سَمَّيناه القَصْد. ذلك أنَّ ما يهَمُّ الفيلسوف هو الفِكرَة، والصُور التي تَرِد على ذِهْنه مُوجَّهَةٌ فِكرِيّاً، وما يطلبه منها هو ما تتضمَّنُه من أفكار. ولكن بالتردّد يتجدّد الفِكر، والفِكر يفنى بالعثور على نفسه ثانية في الصُور، ولكن يعود ويبعث بصُور جديدة تُمدّه بالحياة.

الفِكرِي يَسْتَتِيع التَّخِيلِي، ولكن التَّخِيلِي كذلك يعود لِيُمدَّ الفِكرِي بالحياة، وكِلاهما مُوجَّهان من القَصْد الفِلسَفي، والقَصْد لا يُمكن اختزاله لا في الصورة ولا في الفِكرَة، هو شبيه الاستبصار البيرعسوني. نعتبر أنَّ القَصْد الفِلسَفي مُجرّد ما به نربط المفهومات والتمثيلات بوحدة ناظمة مُفترضة فقط، وإلا فإنَّ القَصْد



لا يتجسد إلا في العبارات والألفاظ التي تُجسد من خلالها، ثم القصد نفسه مُوجّه من تمثيلات ومعاني تنتمي إلى نصوص تتفاعل معها النصوص التي نفترضها عائدة إلى المقصد المذكور. وإليك هذا الرسم الذي يبيّن أنّ الأمر جدلي:



والذي يسمح بهذا التراوح هو أنّ التخيل هو عالمٌ الاشتباه، عالمٌ يُصوّر لك الشيء مُشَبَّهاً بشيءٍ آخر، أما العقل فهو يبحث عن هوية الشيء أي كونه هو، مُتطابقاً مع نفسه<sup>(1)</sup>.

من بين المُقدّمات التي نضع: أنّ النصّ الفلّسفي نصّ مفتوح، وانفتاحه ناتج من مُراوحته بين الاشتباهي وبين الإتي. إنّ وجود المُشْتَبِه في النصّ، هو الذي يَسْمَحُ بتجديد النظر والفكر، وهو الذي جعل ريكور يصف الاستعارة بأنها حيّة، لأنها هي التي تدفع المُؤوّل إلى أن يُؤوّل النصّ ليعثر على معاني جديدة، لم يَنْتَبِه عليها الفيلسوف<sup>(2)</sup>.

إنّ القول بأنّ أيّ نصّ فلّسفي يمتزج فيه المفهومي بالاستعاري يقتضي أن تكون كلّ محاولات الفلاسفة لتبرئة النصّ من الاستعارة فاشلة. والسبب كما بيّن ذلك كوسيتا هو أنّ التجريد الفلّسفي لا يبلغ غايته أبداً لأنه يستعين دائماً بلُغة أقلّ تجريداً، والتجريد ذاته إنّ بلغ النهاية لا يبلغها إلا وقد فُقد المعنى<sup>(3)</sup>.

لا وجودٌ إذن للدّرجة الصّفر من الاستعارية، ذلك أنّ اللّغة مُنغمسة في

Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit, p. 381. (1)

Ibid, p. 384. (2)

Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 128. (3)

صُور. والفيلسوف بدون شعور منه يجد نفسه مُستخدماً لها للتعبير عن شُبه مَقاصده، وقد رأينا في ما سبق أنّ الاستعارة لا تُستخدمُ في النصوص فقط بل في لغة المَعيش اليومي، وقد يَجِد الفيلسوفُ نفسه مُوظفاً من جديد هذه الاستعارات لأداء شُبه أغراضه الخاصة.

ولكن نُوَكِّد مع كوسيتا أنّ الاستعمال الاستعاري في النصوص الفلسفية ليس مُحايداً مُطلقاً، إنه مُوجّه توجيهاً فلسفياً<sup>(1)</sup> وعلينا أن نستحضر انفصال المضامين الفلسفية، والفكري في المتن لتوجيه الصُور والاستعارات، وفهّمها فهماً وظيفياً، وإلا فإنها ستبدو بلا معنى. إنّ الرابط بينها هو الفهم أو المعنى أو القصد العابر لمُعظم القول<sup>(2)</sup>، هذا على الأقل ما يتطلّبه تأويل جُزئي، مُطلقاً من مُسلّمات خاصة، كمُسلّمة وجود ذات قاصدة، ولكن قد تُوضع هذه المُسلّمة وغيرها مَوْضع سؤال، فيصير الأمر في مُستوى آخر محلّ بحث، فنسعى إلى طلب تأويل أكثر شمولية.

قد نجدُ اختلافاً بين الفلاسفة في التفضيل فمنهم من يفضّل الاستعاري على المفهومي، ولذلك تبرز في نُصوصهم الاستخدامات الاستعارية الواسعة حتى إنها تقوم بوظيفةٍ بنائيةٍ للنص، ونجد هذا الأمر بارزاً في متني الفيلسوفين نيتشه وبيרגسون، ولكن لسنا نُوافق كوسيتا<sup>(3)</sup> أنّ الاستعاري هو المُوجّه للمفهومي لديهما، ذلك أنه بإمكاننا إرجاع ما قالاه أيضاً إلى مجموعة من الأفكار التي لن يُوجد فيها أثر استعاري. نعم، قد نُرجع ما قالاه أيضاً إلى صُور مُقابلة، وقد درسنا إمكانية ذلك من خلال أطروحة بيرغسون، وقد شاهد نيتشه كما يُصرّح بذلك وضعه الفلسفي في صورة رؤيا، كما يعترف بذلك في كتابه (Ecce homo)<sup>(4)</sup>. ولكن ما نُريد تأكّيده هو أنّ إرجاع الفلسفي إلى أحد الأمرين، قد يُوهم أنّ الأصل هو المفهومي فقط، أو أنّ الأصل هو الاستعاري فقط، فإما أنّ نُرجع الفلسفي إلى الأمرين جميعاً ونعتبر أنّ تولّد الفلسفي، يكون من الأمرين

Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 121. (1)

Ibid, p. 110. (2)

Ibid, p. 120. (3)

Ibid, p. 123. (4)

بشكل آني، أو نرجعه إلى أمر يتجاوزهما وهو القصد الفلسفي أو الاستبصار الفلسفي، كما يذهب إلى ذلك بيرغسون. إن اختيار أحد الأمرين وظيفي، أما الأمر في ذاته فجذلي.

لو انطلقنا من مُسلّمة وجود قصدٍ لقلنا: إنَّ القصدَ هو الذي يُدبّر شؤونَ ما يُستخدمُ من الصور، والدليل على ذلك أننا نجد الفلاسفة يردون الصور ذاتها، ورغم ذلك فكلُّ يوظفها توظيفاً خاصاً، كصورة الطريق التي نجد توظيف ديكرات لها مختلفاً عن توظيف هيدغر. إنَّ ما يعني الفيلسوف لا الصورة ذاتها، بل ما تعنيه الصورة، ونشكّ في وجود صورٍ محايدة، فالصورة تعني شيئاً ما.

تبين جوديث شلانغر (Judith Schlanger) هذا الأمر في كتابها استعارات الكائن العضوي، وقد مثّلت بمثال البدن التام الذي هو محلٌّ لاستعاراتٍ مختلفة، وكلّ فيلسوف يستعيرُ صوراً مُعيّنة لأداء معانٍ خاصة، وحسب الحاجة تتم الاستعارة، وتبعاً لها تتم استعارة ما يُؤدّي المعنى المقصود. إنَّ كلَّ ما يحضّر من الصور مُوجّه من معانٍ. ولن تجد صوراً يغيب فيها التوجيه، ولو أدنى توجيه<sup>(1)</sup>.

وتكشف جوديث شلانغر عن العلة التي تجعل الفلاسفة يختارون استعارات دون أخرى، أو استعارات تنتمي إلى مجالٍ خاص دون ما ينتمي منها إلى مجالات أخرى.

فسبب اختيار استعارات البدن الحيّ هو جعل العلم الإنساني جزءاً من علم الطبيعة، ومصير الإنسان جزءاً من مصير المَوجود باعتباره حياة<sup>(2)</sup>.

إنَّ ما سبق لا يعني الحظّ من قيمة الاستعاري، ذلك أنّ المفهومي يُوازي الاستعاري، يتجاوز المفهومي اشتباه الاستعاري، فيعثر على المعنى المقصود، ولكن يحتاج المعنى، كي يتجدد، للاستعاري، فيشبهه ويعود ثانية كما كان مُوحّداً في معنى وقصد.

ويمكن أن نستخرج المحمولات المعنوية أو المفهومية التي هي مدار استعارات البدن الحيّ في مثال جوديث شلانغر، وهي: الفرديّة، الحياة، البذرة،

Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 130. (1)

Schlanger J, *Les métaphores de l'organisme*, édition J Vrin, Paris, 1971, p. 67. (2)

العلاقات التناسبية والترأبئية، الحركة، الكل<sup>(1)</sup>، ولكن يُمكن أن نطلب فنعرُ ثانية على الصّور التي وراءها.

وقد يُختلف حول الصّور المُستعارة ولكن القصد والمعنى يُوحّدان، وتُعطي شلانغر مثالا من عند شليغل (Schlegel) وشتال (Stahl) اللذين اختلفا في استعاراتهما، وكان لكلّ منهما لغته الخاصة؛ حيث اختار أحدهما مُعجماً خاصاً بالآلة، والآخر مُعجماً خاصاً بالكائن العضوي، ولكنهما اتفقا حول المعنى والمحمول المفهومي وهو التناسب، فالذي جعل كل واحد يستخدم الاستعارات والصّور ليس ما ينكشف بصورة أولية في الصّور، بل ما تُوحى به من المعاني، ما ينكشف للنظرة القاصدة والمُوجهة<sup>(2)</sup>.

وقد يبلغ الأمر عدم الحاجة إلى استخدام الصّور، إذ يكفي امتلاك نتيجة ذلك الاستخدام وهو العُثور على المعنى أو الفكرة. ويتّج من ذلك استخدام لغة اصطلاحية لا صُور فيها.

وبصفة عامة، فما يجعل استخدام الاستعارات ذا قيمة هو ما تُنبه عليه من المعاني الجديدة، وأحياناً يسبق امتلاكنا لهذه المعاني حتى يُصبح ما نُشاهده في الصورة محكوماً بذلك المعنى. فتتماهى الصورة مع المعنى. تُعطي شلانغر على ذلك مثالا من فلسفة روسو الذي كان يُدرك صورة الجسم السياسي من خلال معنى الكلّ، أي إنّ الحياة السياسية لم تُدرَك من خلال صُور الحياة العضوية، بل من خلال مفهوم الكلّ<sup>(3)</sup>.

إنّ المعنى يُطلّ من الصورة، أو نحن نُحمّل الصورة المعنى الذي نُريد، وجوابنا عن أسئلة واختيارنا لمواقف مُعيّنة، يُوجّه الاستعارة.

تبعاً لتحديدنا لما هو الكائن الحيّ، أهو الذي يتكوّن من خلايا، كلّ خلية لها استقلالها عن بقية الخلايا بحيث تُحافظ على كيانها مُستقلة عنها، أم أنّ الكائن ما يتّج من ذويان الوحدات الخلوية، أو أنّ الكائن الحيّ ما يتّج من نمو وتخصّص الخلايا المُتنامي، انطلاقاً من مبدأ غير مُميّز ومُشترك.

Schlanger J, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 87.

(1)

Ibid, p. 57.

(2)

Ibid, p. 137.

(3)

ستحدد المعاني، ووفق كل اعتبار سيتصور المجتمع الذي هو المستعار له في صورة معينة، فقد يعد الأفراد كالحلايا المستقلة بعضها عن بعض، أو قد يعدون غير ذلك؛ فيتصور المجتمع بأنه ما يتولد من ذوبان الأفراد فيه<sup>(1)</sup>.

ويُنبه بيلفال على التوازي بين المفهومي والاستعاري، حيث نجد أن تكثير استخدام الصور عند بيرغسون يوازيه عند غيره التكثير من الاصطلاحات، فتتولد لغة صناعية تُحاول مكافأة اللغة الاستعارية<sup>(2)</sup>.

ولكن لا يُنسبنا ما سبق أن النصّ الفلسفي مما تكمن فيه صور مما يصعب اختزالها في معانٍ محددة، وهي التي تُشكل لوعي الكتاب الفلسفي وهي التي تُمدّه بمعانٍ غير مشعور بها.

لقد أخذنا في ما سبق بتصوّر جدلي لعلاقة المفهومي بالاستعاري في الفلسفة. هذا التصوّر الذي يسمح بوصف ما يقع من التفاعل الشديد بين المفهومي والاستعاري بواسطة الكتابة.

نجد الاستعاري ماداً للمفهومي، والمفهومي ماداً للاستعاري. وقد افترضنا وجود مقصد فلسفي ووجهة توجّه التخيلي والتصديقي كليهما، إلا أن المقصد مجرد فرضية، والمقصد لا يوجد، إن وجد، بمعزل عما يملأه من المعاني المتجسدة في ألفاظ بالكتابة.

### القسم الرابع

#### الاستعمال الجيد والاستعمال الرديء للاستعارة

مما سبق يُمكن أن نستخلص أن من الاستعارة ما يكون جيداً ومنها ما يكون رديئاً، فالاستعارة الجيدة هي التي تُعترك على معانٍ جديدة، وفيها أثر الفكر. لا نقول إن الفكر كان موجوداً قبل أن تُستعار له الصور الموضحة، لن تكون للاستعارة أية قيمة، لن تكون إلا لباساً نلبسه المعاني. ونحن نريد أن نبيّن أن الاستعارة تُسهّم في الكشف وإبداع المعاني الجديدة، ولكن في غياب توجيه وقصد أولي لن تكون للاستعارات أية وظيفة داخل الفهم الجديد الذي تحمله ذات

Schlanger J, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 73. (1)

Belaval, *Le langage des philosophes*, op. cit, p. 64. (2)

يُفترض فيها الوعي. إنّ الفَهْمَ الجديدَ يتكوّن، وكم من معنى جديد تهبه إيانا الصُّور، وتُبَنِّهنا عليه. إنّ الاستعارات جُسور ومَعابر للمعاني الجديدة، ولكن ليست مُجَرَّد ذلك، ذلك أنّ التداخُلَ بين المفهومي والاستعاري هو من الشدّة، حتى إنّنا لا ندري أالصورة أم الفَهْم هو الذي أعثرنا على المعنى الجديد. وفي كُلِّ الأحوال وكما بيّن ذلك كوسيتا، فإنّ الصُّور لها أنسابٌ مفهومية، وكذلك المفاهيم لها أنسابٌ استعارية.

يُبنى على ما سبق الأمر الآتي: الاستعمال الفلسفي للاستعارة يكون جيّداً ومُنتجاً، أو لا يكون، يكون ناجحاً أو فاشلاً؛ ذلك أنّ بعض الاستعمالات قد تُسقط صُوراً فتكون في تبعية لما تَقْرُضه الصورة، ما تَسْمح بقوله هي لا ما يعمل الفيلسوف على قَصده فيؤجّه الصُّور في الاتجاه الذي يُريده هو لا في الاتجاه الذي تدعو إلى اتّباعه هي. لذلك عليه أن يتحكّم فيها لا أن تتحكّم فيه، أن يُوجّهها لا أن تُوجّهه. قد تتيه الصورة بالفيلسوف في متاهاتها، فيتّيه المعنى المراد، ولن يقول الفيلسوف إلا ما بلغه تناميتها الذاتي غير المُتحكّم فيه.

لا نقول إنّ الاستعارة الجيدة لا تكون كذلك حتى يختار الفيلسوف من أجزائها أكثر عناصرها مُناسبةً للمعنى، فهذا يُوهم أنّ المعنى يكون، ثم نأتي فنستعير له الصُّور. وجب أن ينبثق المعنى بصورة تلقائية من الصُّور الاستعارية، حتى نشكّ في عُثور الفيلسوف على المعنى بواسطتها، وفي اختياره لها. بالاستعارات يحيا المعنى وينمو ويتعرّع ويبرز للوجود بالتدرّج. وقد يكون الاختيار قد وقع ولكن بصورة تلقائية غير مشعور بها، والنتيجة هي أن تكون الصُّور المُحتفظ بها هي الخالية من الاشتباه، لأنها محكومةٌ بالمقاصد والتوجيهات، وهي المُختزنة لأكثر قَدْر من المعاني المرادة لا غير التابعة لإرادة الفيلسوف<sup>(1)</sup>.

نَضْعُ الدعوى الآتية: إنّ التمثيل هو الأنسب للاستعمال الفلسفي، والتشبيه هو الأكثر بُعداً في المُناسبة، ذلك أنّ المَعْنِي في التمثيل هو العلاقات، والمقصود هو أن نُماثل بين العلاقة بين عُنصرين بالعلاقة بين عُنصرين آخرين، وهذا الأمر لا نجده في التشبيه، إذ لا يكون إلا بين عُنصرين، ولذلك فما يعيننا

Granger, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 199.

(1)

في التشبيه هو صفات مُشتركة لا علاقات مُتماثلة. وخصوصية الفلسفة تستدعي استعمال التماثلات في العلاقات. إنّ الفلسفة كما رأينا من المعارف التي تضع أموراً ذهنية، وهي من المعارف الأكثر شدة في الوضعية الذهنية. فهل ستكون للتشبيهات وظيفية ما داخل معرفة مفهومية، لا تعنيها أشياء الواقع الفرّدة، بل يعينها أحياناً التساؤل عن كُلية المَوجود، وهو من أكثر المفاهيم تجريداً؟ إنّ حركة عمل الفيلسوف هي في فضاء ذهني مُجرّد، ولذلك يصلح أن يستخدم التمثيلات لا التشبيهات.

وكَلّما كانت الصُّورُ مُختزِنةً للمعاني، وصوراً عناصرها مَحكومة بعلاقات أكثر تعقيداً، كانت أنسب للتمثيل بها. وكَلّما كان البُعد عن تشبيه شيء بشيء أو صفة بصفة، وكان القرب من المُماثلة في الفعل والحركة، كان أفضل<sup>(1)</sup>.

إنّ الاستعارة لا تكونُ جيّدةً حتى تُخترع اختراعاً، إنّ الفيلسوف يُعرف بأنه واضع المفاهيم، ومُخترعها، ولن تكون التمثيلات والاستعارات الفلسفية إلا موسومة بالصفة نفسها. إنها استعارات مَوضوعة ومُخترعة، ويبلغ الأمر درجة غياب مثال واقعي في الفلسفة، فحتى الأمثلة العينية تُعاد صياغتها، إنها أمثلة مُخترعة لأداء وظيفة دعم البناء المفهومي.

تُميّز شلانغر بين المُماثلة المنهجية، والمُماثلة البلاغية، مُفضّلة الأولى على الثانية، ذلك أنّ المُماثلة المنهجية لا تُعبرُ أيّ اهتمام للمضامين والمحتويات، بل لطريقة تناول، وللطرق الاستشكالية، لا للأجوبة التي يقترحها كلٌّ من المجال المُستعار والمجال المُستعار له.

مثال: إنّ المُشترك بين المجتمع والكائن العضوي هو أنهما يُدرّكان بوسائل مُتماثلة<sup>(2)</sup>.

وتُميّز شلانغر كذلك بين المُماثلة المعرفية وهي التي تُؤسس لحقل جديد من المعرفة انطلاقاً من سَندٍ معياري، وبين المُماثلة التلميحية المُباشرة التي تكتفي باستخدام استعارات بصورة حَرفية، ولا تقترحُ سوى بقايا معانٍ طُفيلية<sup>(3)</sup>.

(1) Granger, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p199.

(2) Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 139.

(3) Ibid, op. cit, p. 139.

إنّ من الممارسات الاستعارية ما يقع في فتح الإسقاط الحرفي للصُّور المُستعارة دون أن يُعيد توظيفها لأداء معانٍ خاصة تُراعي المَجال المُستعار له. إنّ من يسعى إلى تجويد الاستعارة، لا يستعير الصُّور دون أن يُبيّنها داخل المجال الجديد، يُعمل فيها فكره مُحاولاً من خلال تنميتها الجواب عن مُشكلات مجاله الخاص<sup>(1)</sup>. ذلك أنّ من يستعير صُوراً جاهزة ويَجعل ما تفرضه من مواقف وأجوبة جاهزة نتيجة بحثه، يُصادر على المطلوب. والمطلوب هو إعادة توظيف الاستعارات لتُجيب عن أسئلة خاصّة بالمجال المُستعار له. إنّ استعارة الصُّور هي البداية لا النهاية، هي بداية عمل يُحدث فيها تحويلات عظيمة بحيث تُعاد صياغتها، وستبدو في الأخير في صورة مُختلفة تماماً عن صورتها لحظة استُعيرت<sup>(2)</sup>. ولا يصدّق هذا الأمر على المَجال الفِلسفي فقط، بل على كُلّ المَجالات المعرفية التي تستعير الصُّور من مجالاتٍ أخرى لبناء نفسها.

يُحدّر غرانجي من الاستعارة الرديئة في الفِلسفة مُبيناً أنّ في الاستعارة مزالق. والسبب راجعٌ إلى صُعبوبة تحديد وتمييز ما هو مُناسب ولائق لأن يُستعار، وما ليس كذلك في ما تحمل به الاستعارة من مضامين<sup>(3)</sup>.

ويرى غرانجي أنّ أفضل الاستعارات هي الاستعارات الرياضية، لأنّ ما هو لائق ومُناسب في المُستعار الرياضي لا يحتاج إلى تمييزه، وتبرئة ما ليس لائقاً فيه ومُناسباً مما نجده في الصُّور والاستعارات غير الرياضية. إنّ المُناسب واللائق في الرياضي مُميّزٌ مُميّزٌ كاملاً، وهو عمل قام الرياضيون به لبناء اصطلاحاتهم. ويبيّن غرانجي أنّ الصورة الرياضية المُستعارة أقلّ تجسيمياً من المُستعار له. إنّنا من خلال الاستعارة الرياضية لا نُشبه مَعقولاً بِمَحسوس، بل مَعقولاً بما هو أكثر منه مَعقوليّة، وهو يَعتبر أنّ هذا التَمَط من الاستعارة مقلوب، كما نجد تشبيهات مقلوبة.

ويعمل غرانجي على تجسيد دعواه بالإحالة على مثال رياضي مثلّ به أفلاطون لطبيعة الفِلسفة، إنه مثال الخط. ويُمكن أن نعتبر هذا المِثال أيضاً مما يُمكن التمثيل به لخصوصية الاستعمال الفِلسفي للاستعارة، وهو مِثال تناسُبي، فنسبة الصُّور المُنعكسة

(1) وتعتبر شلانغر دوركايم نموذجياً، فاستعاراته جيدة.

(2) Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 173.

(3) Granger, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 198.



في الأشياء الصقيلة للصور المحسوسة، كنسبة الصور المحسوسة للصور المعقولة التي تُدركها النفس، والنفس قد تُدرك هذه الصور بتوسط إن أدركتها عبر الصور المحسوسة، وقد تُدركها بدون توسط، وتلك هي المعرفة الاستبصارية<sup>(1)</sup>.

ونحن نعتبر أن القصد هو الذي يُحدّد ما هي الاستعارات اللائقة لأن تُستعار، القصد ونوع الموضوع المُتحدّث عنه والمشكلات التي وُضعت للحلّ، هذا ما يُحدّد نوع الصور التي تستحقّ أن تُستعار. ونحن نوافق غرانجي على أنّ الفيلسوف مُطالب بأنّ يعمل على التمييز بين المُناسب واللائق في مضامين الصور المُستعارة وبين غير المُناسب واللائق، ونُوافقه أيضاً على أنّ الرياضيات يتحقّق فيها هذا التمييز، وإنّ كان ذلك لا يستلزم تفضيلها واختيارها لأنّ تُستعار؛ لأنّ ذلك يتحدّد بالمُحدّدات المذكورة سابقاً.

وباختصارٍ شديدٍ نقول إنّ الاستعارة الجيدة هي الاستعارة المُختَرعة، هي التي أُعمل فيها الفيلسوف فكره، هي التي تتوجّه بقصد الفيلسوف وتتفجّر من أرض المعاني وبمعية المعاني، مُمتزجة بها مُؤتمرة بأمرها. يتميّز فيها اللائق والمُناسب للمعنى المُراد. استعارات تمثيلية، تزخر بأنواع علاقات، وتمثيلات بعيدة عن كونها مُجرّد تشبيهات، تمثيلات صقلها الفهم وصلته. تمثيلات رقت وتعلّت عن المحسوس المُباشر والمُفرد، تُحاكي الفهم، تُوازي في طبيعتها الكيفية كيفية المفاهيم الفُلسفية، وتُكافئ المفاهيم الفُلسفية أيضاً في كونها ذهنية وُضعية<sup>(2)</sup>.

### القسم الخامس

## وظائف الاستعارة والتمثيل الفُلسفيين

### 1 - الوظيفة التمثيلية

يقول الفارابي: «وينبغي أن تُؤخذ المعاني الفُلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلاً بل من حيث هي معقولة أصلاً، وإما إن أخذت مدلولاً عليها

(1) Platon, *République*, VI, 509d-511 e, p. 299.

(2) «C'est d'abord lorsque les éléments accentués de l'image sont des mouvements ou des actes, plutôt que des qualités ou des objets» Granger, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit, p. 199.

بالألفاظ وإنما ينبغي أن تُؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أيّ أمة اتفقت والاحتفاظ فيها عندما يُنطق بها وقت التعليم لشبّهها بالمعاني العامّة التي منها نُقلت الألفاظ»<sup>(1)</sup>.

يُبرزُ القول السابق المُسلّمه الأساس في الوضع الذي جادلناه منذ البداية، أي بإمكاننا إدراك المعاني الفلسفية دون ألفاظها. ولن تقوم الألفاظ الدالّة عليها إلا بوظيفة تمثيلية وإبلاغية. والمعنى الفلسفي هو الوحيد الذي لا يُمكن استبداله، والألفاظ نَسْتبدل بعضها مكان بعض للتمثيل والإبلاغ حتى نصل إلى المعنى المعقول فنُدركه. وسيتبيّن لنا أنّ الألفاظ لم تكن إلا وسيلةً للبلوغ وجُسوراً للعبور، وقُشوراً تتخلّص منها لإدراك اللبّ والقلب، نَسْتعملها ونَظرها جانباً.

إذا كان اللفظ ذاته تمثلياً للمعنى، أي يقوم بوظيفة إعطاء مثال له، وهو من أجل إبلاغه فقط، فماذا عن الاستعارة وهي لفظ نضعه مكان لفظ آخر؟ إنّ الاستعارة ستقوم بالوظيفة التمثيلية من باب أولى. فالمعنى يستغني عن الألفاظ التي تُمثله، ومن الأفضل أن تُؤخذ المعاني عاريةً عن ألفاظها، وتُدرك دون أن تغترب في الوسائط الدالّة عليها. ولو بالإمكان الإدراك دون توسط الزمن والحديث الذي يملأه لكان أفضل.

أما إذا كان اللفظ هو الاستعارة فهو مُستغنى عنه من باب أولى، كُملّ هذا يُؤسّس للوظيفة التمثيلية للاستعارة ومعها التمثيل، والتمثيل من باب أولى. وستكون الاستعارة لمُجرّد تيسير إبلاغ ما قد تكون وسائل الإبلاغ عوائق لبلوغه كما هو، خالصاً محضاً.

الاستعارة، إذن، تُستخدم وتُوظف للإبلاغ والتعليم واختصار زمن البلوغ إلى المعاني بسبب ما يقع من الفطنة بها، والغاية هي وقوع الفطنة بها، فلو أدركت من غير تعليم لكان أفضل، ولكن التعليم ضروري في وجودنا الحاصل هذا. وجب الحرص على أن يقع الانتباه للمعاني في أدنى المُدّة، ويُحدّر من الاشتغال بما لا يجلب الانتباه إليها، وقد تكون وسائل الإبلاغ شواغل عنها فلا يُفطن إليها، وتنتيه وتغلط، كما هو الشأن بالنسبة إلى جسد الإنسان، فهو وسيلة لتقوم النفس بوظائفها، ولكنه يتحوّل إلى عائق يُعوّقها (Organe-obstacle) بلغة

(1) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 159.

بيرغسون. يقول الفارابي: «ولكن هذه الوجوه من الشبه لها غناء ما عند تعليم الوارد على الصناعة في سرعة تفهيمه لتلك المعاني متى كانت العبارة عنها بألفاظ أشباهها من المعاني التي عرفها قبل وروده على الصناعة، غير أنه ينبغي أن يتحرّز من أن تصير مُغلطة على مثال ما يتحرّز به من تغليط الأسماء التي تُقال باشتراك»<sup>(1)</sup>.

ما سبق يجعل من كُـلّ الاستعارات الواردة في النصوص قُـشوراً بل قُـشوراً للقشور، وهي من الدّنس الذي يتحتّم على الفلّسفة أن تتبرّأ منه، وهي ممّا يمكن التخلّص منه دون أن يمسّ ذلك الجوهر، بل إنّ المكتوب والملفوظ الفلّسفيين سرّاً لا بُدّ منه، ولو كان بالإمكان لتخاطر الفيلسوف مع غيره لإدراك المعاني، ولكان الأمر أفضل.

ما نجده من الاستعارات والتمثيلات والتمثيلات الفصصية، إذن هو للتبليغ فقط أو لإعطاء مُقابل تخيلي لما هو معقول. يُستثنى من هذا الوضع الحال الآتية: الأشياء التي أجناسها مُتباعدة، فنستعين بالتمثيل التناسبي لإدراكها. ومثاله: العقل في علاقته بالمعقولات، كالحسّ في علاقته بالمحسوسات.

يقول ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة شارحاً تمثيلاً تناسبياً لأرسطو: «ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحسّ من المحسوس، شبه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البرية من الهَيُولَى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفّاش، لكن ليس يدُلّ هذا على امتناع تصوّر الأمور المُفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفّاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيّرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولاً لشيء من الأشياء كما لو صيّرت الشمس ليست مُدركة لبصر من الأبصار»<sup>(2)</sup>.

لن نتكرّ للوظيفة التمثيلية للاستعارة وللمثيل من باب أولى، ولكن نتكرّ - كما يتمّ تأكيده في هذا البحث - لعدم الاستبدالية المطلقة للمعنى الفلّسفي، ثمّ إنّ

(1) الفارابي. كتاب الحروف، مرجع سابق، ص 160.

(2) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص 8.

استبدالية الاستعارة بل واللفظ، لن تُؤدِّي إلا لنُقْض كُلِّ البُنيان، فالتسامح في الاستبدال قد يأتي على كُلِّ ما كتبه الفيلسوف أو تلفَّظ به. إنَّ المعاني الفلسفية هي التي برزت وتشكَّلت وخرجت مُقترنة وبمعية ألفاظها. أما تمثيلية الاستعارة فهي ما يتولَّد من ربط الاستعمال الاستعاري بقديم الاستعمالات، ولكن لا يُمكن أن نجد إلا تماثلات جُزئية، وهي تماثلات افتراضية، ووظيفة التذكير بها هي عدمُ الاغتراب المُطلق في الجديد وذلك عن طريق الاستئناس به بواسطة القديم. وهذه التماثلات لن تختزل ما في الاستعارة من جديد المعنى المُتولَّد من تفاعل الأجزاء، وهو ما يُفسح في المجال لإنماء المعنى وتفصيله.

## 2 - الوظيفة المُتولَّدة من التفاعل

لقد حاولنا أن نكشف عن الموقف الذي اتخذته الفلاسفة من الاستعارة، فوجدنا أنَّ موقفهم كان هو الحَظ من قيمتها، واعتبار وظيفتها هي التزيين، أو نقل الحق في صورة جِسية قصد التعليم والإبلاغ. ولقد بيَّنا حُدود هذا الموقف واعتبرنا الاستعارة والتَّمثيل الذي هو تفصيلها أمرين يتجاوزان مُجرَّد ما نتخذه وسيلة لتزيين نصوصنا، فيُمكننا الاستغناء عنها. وموقفنا كان مُستنداً إلى نتائج النظرية التفاعلية، التي تعتبر أنَّ الاستعارة ناتجةٌ لا من استبدال فقط، بل من تفاعل بين مُكوّنات الاستعارة. لا تَقَلَّ العبارةُ الاستعاريةُ في النصِّ قيمة عن العبارة المفهومية، وكلاهما وسيلتان لبناء الفهم وتوسيعه.

ستكونُ الاستعارة الفلسفية مُحقَّقة لوظيفة معرفية، وقد رأينا مع ماكس بلاك أنَّ الاستعارة عامة تقوم بهذه الوظيفة، فستكون الاستعارة في النصوص الفلسفية مُحقَّقة لها. ونقصد بتحقيق الوظيفة المعرفية كون الاستعارة تُضيف فهماً جديداً، إنها تُسهِم في تكوين المعنى، إنها تُخبرنا بأمر جديد، وتُعلمنا بما لم نكن نعلم<sup>(1)</sup>، إنَّ لها وظيفة الكُشف، بل وخلق عوالم جديدة، حسب تعبير نيلسون غودمان (Nelson Goodman). حتى إنه يتحدَّث عن حقيقة استعارية. وهذا كما تعلمون مُخالف للمنطق الذي حاولت الفلسفة والبلاغة لفترة طويلة ترسيخه والإقناع به، وهو أنَّ الاستعارة ضدُّ للحقيقة، فهي نوع من أنواع المَجاز الذي

هو ضدّ الحقيقة. يستخلص نيلسون غودمان النتيجة الآتية: ما قد نعتبره غير صادق حَرْفِيًّا يكون أحياناً صادقاً استعارياً، إنّ الاستعارة تعمل على التنبيه على روابط جديدة ومُناسبات، وتُباعِد بين ما كان يَظْهَر مُتناسباً في البداية، ومعنى هذا أنّ الأعيان لا كما ادّعى ابن رشد من أنّ حقيقتها ألا تجتمع المُتقابلات فيها ولا تفترق المُتناسبات، ذلك أنّ أمرَ المُطابِقة بين الأعيان وبين الأذهان بعيد، كيف والأعيان إنشاءً ذهني، فلنفتَح الباب مُشرعاً على الإنشاءات الإدراكية، وستجعلنا هذه الإنشاءات نكتشف تناسبات جديدة، نكتشف أو نخلق أو نضع تناسباً بين أمور، وينشج منه التفريق بين ما كُنّا نعدّه متناسباً والجمع بين ما كُنّا نعدّه مُتقابلاً، ونذكرُ بأنه لا تُوجد مُتقابلات في ذاتها، ولا مُتناسبات في ذاتها، إنّ التناسب نضعه نحن، والتقابل كذلك<sup>(1)</sup>.

إنّ الإبداعَ الفَلْسَفيّ يتجلى أحياناً في التمثيلات والاستعارات التي كانت مصدر انبثاق المعاني الفَلْسَفية. وهذا الإبداع ناتج من الأثر الذي تتركه الاستعارة إذ تُقرّب بين مجالات كانت تظهر بلا مُناسبة، وبلاستعارة ستبدو التصنيفات القديمة غير مُناسبة<sup>(2)</sup>.

كما أننا نبحث عن ماصدق كلمات من مثل الفيتامينات، والمواد المُشعّة، كذلك نبحث عن ماصدق شخصيات مُتخيّلة كدون كيشوت، وقد نُصيب ونُخطئ في نعتنا لغيرنا بأنه دون كيشوتي<sup>(3)</sup>. هذا يُؤكّد أنّ الاستعمالات الاستعارية كذلك تحتمل الصدق والكذب، ويتأكد بذلك الوظيفة المعرفية والخبرية للاستعارة.

### 3 - الوظيفةُ الحِجَاجيةُ

بالإضافة إلى الوظيفة السابقة، تحملُ الاستعارة وظيفة الحِجَاج، أي إنّ لها أثراً حِجَاجيًّا يجعل المُخاطَب يقبل الآراء، وهي تزيد قبوله للرأي الذي قبله. ويفترض هذا أنّ يكون للاستعارة بالإضافة إلى الوظيفة الوضعية، جعلُ ما وُضع يُقبَل من الآخرين، وهنا سيكون التفات الفيلسوف حين يستخدم الاستعارة إلى

(1) Goodman Nelson, *Manières de faire des mondes*, Traduit de l'anglais(U.S) par Marie-Dominique Popelard, Editions Jacqueline Chamban, 1992, p. 28.

(2) Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 2/541.

(3) Goodman, *Manières de faire des mondes*, op. cit, p. 135.

مُخاطبين وقد يكون هذا المُخاطب قابلاً، فسيُحاول الفيلسوف إقناعه أكثر، أو يكون غير قابل فيُحاول الفيلسوف جعله يقبل<sup>(1)</sup>. ويدعونا بيرلمان إلى التمييز بين الوظيفة الوضعية والوظيفة الإقناعية، فاستعمالنا التمثيل للإقناع يختلف عن استعمالنا له للوضع الفلسفي<sup>(2)</sup>. قريب من هذا التمييز نجده عند كوسيتا إذ يُميز بين الوظيفة الكشفية للاستعارة<sup>(3)</sup>، وقد تحدّثنا عنها، وبين الوظيفة الخلافية<sup>(4)</sup> (Eristique).

لقد رأينا فيما سبق أنّ الصّور الاستعارية والتمثيلية لا تكون فعالة داخل النصوص الفلسفية حتى تُوجّه من المعنى والقصد الفلسفيين، ونؤكد أنّ هذا المعنى يتشكّل ويتكوّن حتى داخل العبارات الاستعارية، إذ يبرز إلى الوجود وقد تحوّل، وقد يعود إلى استعمال العبارات المفهومية بعد أن اشتدّ عوده. الصّور الاستعارية، وبفضل ذلك، قد تكون مُستخدمة للحجاج على المعاني، وهي تُوظّف توظيفات مختلفة. وينكشف لنا كما بيّنت شلانغر أنّ الحجاج ليس جاهزاً في الصّور، بل مُهيأً له من القصد. وتُمثّل شلانغر بمثال الحيوانات البحرية البدائية (Polype) التي تميّز بأنّ أعضائها مُتجاوزة فلا قواصل بينها أو بأنها غير مُميّزة الأعضاء، فهي فيما تقوم به وهي غير مُميّزة الأعضاء كالكائنات المالكة لأعضاء كثيرة. قد تُجعل بعض الصفات التي يتصف بها هذا الكائن حُجّة على أنّ المجتمعات الراقية هي التي يجب أن تكون على صُورته؛ كي تُنتج غيرها من جنسها بصورة كاملة. والمعروف أنّ ذلك النوع يُنتج غيره بصورة كاملة، وذلك راجع إلى الخصائص التي يختصّ بها. وقد يكون حُجّة على العكس، أي إنّ المجتمعات الراقية هي التي تميّز بالتخصّص، فالصورة التي يجب أن نعتبرها نموذجاً ليست هي صورة النوع السابق بل صورة الكائنات العُضوية العالية، وهي التي اختلفت أعضاؤها، واختلاف أعضائها هو الذي يجعلها تنزع دائماً نحو إعادة التوازن المفقود، وتعويض ما فقدته. إنها تميّز بالمرونة، وبالتكيف السريع مع الواقع، وبوجود قُدرات مُتنوعة عكس المجتمعات البدائية فهي التي على صورة

Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 127. (1)

Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, 2/518. (2)

Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, op. cit, p. 126. (3)

Ibid, p. 127. (4)

تلك الكائنات، فنقسم الأدوار الاجتماعية فيها ثابتٌ وقاطع<sup>(1)</sup>. وهكذا تُستعمل الصورة للاحتجاج على مَعنيين مُتقابلين. إنَّ الفيلسوفَ وهو يشترك في هذا مع غيره كعالم الاجتماع أو النفس، يُوجّه الاستعارة حسب حاجياته الحِجَاجية<sup>(2)</sup>.

وهذا عالم الاجتماع سان سيمون (Saint Simon)<sup>(3)</sup>، يعمل استعارة صُور الآلة، وهو يتحدّث عن وظائف وخصائص عناصرها المُكوّنة، وعلى استعارة صُور تتعلّق بكائن عُضوي هو الإنسان، الصُور المتعلقة بالخصوص بأطوار حياته. إنَّ ما يعني سان سيمون ليس هو الصورة في ذاتها؛ بل ما نُحمّلها إياها من صُور حِجَاجية موجودة قَبلاً، ولكن الاستعارة تُساعد على صياغتها وتُشكيلها حَسَب الحاجيات<sup>(4)</sup>.

كما ميّزنا بين الاستعمال الكَشفي للاستعارة وبين الاستعمال الحِجَاجي لها نُميّز بين الاستعمال الأسلوبي لها وبين الاستعمال الحِجَاجي. لا تكونُ الاستعارة في كُلِّ تجلّياتها قائمةً بوظيفة الحِجَاج، فقد تكون مُجرّد وَجّه بلاغي أسلوبي. وقد يتهم الفلاسفة بعضهم بعضاً بِتُهمة أن تكون لفلسفات خُصومهم مُجرّد قيمة بلاغية أدبية<sup>(5)</sup>.

وُميّز بيرلمان كيفية تحوّل الوجه البلاغي إلى ما به نحتج. ويتحوّل الوجه البلاغي إلى وسيلة للحِجَاج، حينما يُحدث أثراً يجعل المُخاطب يقبل الصورة الحِجَاجية، وإلا فلن يُعتبر الاستعمال سوى زينة بلاغية، أو وجه أسلوبي<sup>(6)</sup> وُيمكن أن نُميّز متى يُمكن أن نُدرك مَظهر الوجه الحِجَاجي، بواسطة إدراك

(1) Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 77.

(2) «Elle (l'analogie du corps politique) se prête à des argumentations divergentes selon qu'on met l'accent sur l'interdépendance dans une vie commune, sur la coordination spontanée des fonctions différenciées; ou au contraire qu'on lit la différenciation comme une hiérarchie naturelle, une fatalité sociale, une subordination politique» Ibid, p. 194.

(3) ولا بأس من التمثيل بعلم الاجتماع لوجود مُشترك عظيم بين الفلاسفة وغيرها من المعارف الإنسانية، مع وجود خُصوصية هي خُصوصية الموضوعات الفلسفية، وخُصوصية إشكالاتها.

(4) Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit, p. 58.

(5) Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, op. cit, p. 229.

(6) Ibid, p. 229.

الانتقال من الاستعمال العادي إلى الاستعمال غير العادي، والانتقال إلى الاستعمال العادي الجديد، الناتج من الاستعمال الحجاجي<sup>(1)</sup>.

وعلى العموم فإن نوع الاستعمال الذي تُستعمل به الوجه البلاغية، يُحدّد ما إذا كانت مُستعملة للزينة فقط، أو مُستعملة للحجاج.

وُميّز كوسيتا وظائف أخرى للاستعارة كوظيفة الرّبط التعبيري (Entre-expressif)، والوظائف التعليمية والتربوية.

وقد رأينا كيف أنّ الفلاسفة اعتبروا الاستعارة بمنزلة وسيط بين المعنى الفلسفي وبين الخارج، ووسيطاً بين الفيلسوف وتلامذته، ينقل من خلالها معانيه الفلسفية في صور حسيّة، لتيسير أمر بلوغها، وهي التي تعسر إن وُضعت في صيغ وعبارات مفهومية مُجرّدة. ولكن نذكر دائماً أنّ الاستعارات والتمثيلات لها وظيفة تكوين المعنى وتشكيله، وإن كان يبدو أنها مُجرّد مُصوِّرة للمعاني في صورة حسيّة، فالاستعارات والتمثيلات تُصاغ في جُمْل، وهذه الجُمْل لا تقلّ قيمة عن العبارات المفهومية في إيجاد المعنى وتكوينه وإنمائه.

#### خُلاصة الفصل الرابع

لقد سعينا في هذا الفصل إلى التنبيه على خصوصية الاستعمال الفلسفي للاستعارة والتمثيل، بعد أن عرضنا الرّؤى الفلسفية التي فُطنت لحقيقة التخيلي في الفلسفي، ولكن لم تَضَع نظرية عامة للتخييل الفلسفي يشمل أوضاعها. وقد انتهينا إلى أنّ التمثيل بالاصطلاح البلاغي عند جمهور البلاغيين - وهو التمثيل التناسبي - هو الأنسب للاستعمال الفلسفي والاستعارة التمثيلية بمعيتها، والسبب هو ما أثبتناه حين حديثنا عن خصوصية التصرّور الفلسفي، فقد انتهينا هناك إلى أنّ التصرّور الفلسفي يمتاز بالإيغال في الوضعية والمفهومية، وينتج من هذا أنّ التمثيلات المُستعملة في الكتاب الفلسفي ليست تشبيهات عادية، ولا الاستعارات مُختصرة لتشبيهات، ويمكن بهذا المُفاضلة بين الاستعارات.

لقد أخذنا بتصرّور بُراعي جدلية المفهومي والاستعاري في الكتاب الفلسفي



فلم نختزل التخيلي في التصديقي ولا التصديقي في التخيلي، والذي يمنح للمنهج الجدلي الفعالية في التفسير هو أنّ الكتابة صيرورة، والمُتشابه في الفلسفة يجعلُ النصّ مفتوحاً، ولكنه مُتشابه بالقوة إذ يُمكن تحويله إلى ما هو تصديقي، ولكن الإتي لا يُمكن تبرئته من المُتشابه فهو مُنغمسٌ فيه، فظاهره إني وباطنه تخيلي.

وقد استنتجنا في الأخير بعض الوظائف التي تقومُ بها الاستعاراتُ والتمثيلات، وهي وظائف تتجاوز ما تمّ التنبه عليه من الفلاسفة والبلاغيين الذين اعتبروها مُؤدّيةً لوظيفة التمثيل فقط. إن الوظيفة التمثيلية وظيفه تتولّد فقط من النظر في علاقة الاستعمال اللغوي الجديد بالقديم، أما إذا نُظر إلى الاستعمال في ذاته فسيُتبيّن أنه مُولّد للمعاني الجديدة غير المُتوقّعة. والاستعارة الحيّة مُهيأة لتغيير عاداتنا في الكلام والوصف، والتمثيل بأنواعه ليس تمثلياً إلا بالنظر إلى ما يُمثله، أما في ذاته فهو مجال لتولّد وتشكّل المعاني، وهو جُزء لا يتجزأ من الكتاب الفلسفي.



## الفصل الخامس

### تمثيلات ونماذج تطبيقية

#### تقديم

سُحاوُ في هذا الفصل تقديم أمثلة ونماذج لاستعارات وتمثيلات فلسفية، وتعمدنا أن تكون هذه الأمثلة من عصور مختلفة، ولفلاسفة ينتمون إلى تقاليد فلسفية مختلفة. تعمدنا أن نمثل بأفلاطون وبعده أرسطو، وبعدهما بالفلاسفة المسلمين، وأن نمثل من الفلسفة الحديثة بديكارت وكانط وشوبنهاور. وفضلنا أن يكون المدار حول معانٍ استعارية كـمعنى النور أو الطابع أو الحلم. وقد مثلنا أخيراً ببعض الأمثلة من القصص الفلسفية، كـقصة الكهف لأفلاطون وقصة سلامان وأبسال وقصة الطير لابن سينا. وسنمثل بقصتين لكل من ليبنتز وهيدغر. ونبدأ فيما يأتي بالحديث عن التمثيل في فلسفة أفلاطون.

#### المبحث الأول

#### التمثيل آلية مُستعملة في فلسفة أفلاطون

لقد تمّ الحديث عن التمثيلات عند الفلاسفة الطبيعيين في مبحث التمثيل القصصي، وقد بينّا أن لخروج الفلاسفة من الأسطورة ثمناً هو بقاء آثار القصص في الفلسفة. تحولت القصص إلى استعارات وتمثيلات تُوظف من أجل بناء المعنى الفلسفي وبيانه. لقد وُلد المقصد الفلسفي، وتمّ توظيف الاستعارات والتمثيلات توظيفاً فلسفياً.

الحديث عن الاستعارة والتمثيل لا باعتبارهما ما يحضّر في النصوص

الفلسفية، بل باعتبارهما أمرين غريبين خارجيين عن الفلسفة كما كان مع أرسطو. لسان حال أرسطو هو أنه لا علاقة للفلسفة بالاستعارة والتمثيل، فهي قول برهاني، ولكن لا بأس من دراستهما والتنبيه على خصائصهما، فالفيلسوف مطالب بأن يُحيط بكل شيء. أما أفلاطون فلم يبلغ ما سيبلغه تلميذه من درجة الفطنة باستقلالية موضوع الاستعارة والتمثيل، فلم يُخصص لهما مجالاً واسعاً للحديث. ولكن هذا لن يمنعنا من الحديث عن التمثيل عند أفلاطون باعتباره أمراً مُستعملاً في نصوصه، لا أمراً مُتحدثاً عنه.

نعلم أنّ أفلاطون ممن هاجم الأسطورة والقصص الأسطوري، وعلى أنقاض ما نقضه مما هاجمه سبني ما يعتبره مُنتمياً إلى مجال المنطق، فتعارض لديه المنطق أو العقل والقصة.

تضعنا المُحاورات الأفلاطونية أمام صعوبةٍ من نوع خاص: كيف يُمكن استخراج موقف أفلاطون مما كان يضعه على لسان سقراط ومعارضيه؟ توسّع أفلاطون في استخدام التمثيل، وتميّز باستعماله استعمالاً فلسفياً، لغرض بناء فهمه الفلسفي. وقد راوح موقف أفلاطون من التمثيلات بين الرفض والقبول. إنه يميّز بين الاستعمال الجيد والرديء للتمثيل. الاستعمال الجيد لها هو استعمال الفيلسوف، والاستعمال الرديء هو استعمال غيره. نجد أفلاطون رافضاً للتشبيه، ولكن ليس أيّ تشبيه، إذ إنه في مواضع من مُحاوراته يدعو إلى استعماله لأغراض تعليمية، وأحياناً لغرض تعليمي وبنائي كما سنرى<sup>(1)</sup>.

استعمل أفلاطون لفظ (Analogie) في مُحاوره تيماوس، ولكن ليس بمعنى التمثيل الذي هو آلية معرفية. قصد أفلاطون بالخصوص معنى التناصب، ويرى أنّ العالم مصنوع من الصانع صنوعاً تناصبياً، لقد تمّ اختيار أفضل العلاقات وهي العلاقة التناصبية ليُصنع وفقها العالم، بحيث إنّ العالم مُتناسب. هذه العلاقة تفترض وجود تناصب بين ثلاثة عناصر، تُكوّن علاقة الأول فيها بالثاني كعلاقة الثاني بالثالث. ويصير الثالث أولاً فيتعلّق بثانٍ آخر، والثاني بالثالث وهكذا دواليك<sup>(2)</sup>.

Lloyd, *Polarity and Analogy*, op. cit, p. 395.

(1)

Platon, *Le Timée*, 31 a c-b, p. 144.

(2)

واستخدم أفلاطون التمثيل باعتباره آلية معرفية لكشف حقائق الأشياء وبلوغها. يُعدّ سقراط أوّل من طلب الماهيات، ماهيات الأشياء، ونصّ أفلاطون يُنبهنا على كفيات عُثوره عليها.

يبحث أفلاطون عن مثال الشيء، أي الأمر الذي يُشبه الشيء المُراد تحديده، ولكن الفارق في الاستعمال الأفلاطوني للتمثيل والتشبيه هو التحقق، كما نبّه على ذلك غولدشميت (Goldschmidt). إنّ التشبيه عند الشعراء أو من يستعمل التشبيه دون تحقيق، يقفّ عند مرحلة التشبيه دون التحقق من صحّته، أي إنّ المُشبه يَضَعُ فَرَضِيَّة كَوْن ما يبحث عن حقيقته هو ذلكم الشيء الذي يُشبهه، دون التحقق من الصّحة، أما التمثيل كما يعمله أفلاطون فهو تمثيل مُتحقّق منه.

ثمّ إنّ أفلاطون لا يعنيه في المُشبهه جانبه الحسّي، إذ سُرعان ما سيترك استعمال المثال، للبحث عما يتميّز به المُمثّل له<sup>(1)</sup>، يتجاوزُ المحسوس إلى المعقول. إنّ المثال مُجرّد جسر للعبور إلى المعنى المعقول.

إذا كان الأمر كذلك فإنّ المثال ليس حسيّاً محضاً، وإنما حسيّ ومعقول في الوقت نفسه، الطائر مثلاً لا نُدرکه إدراكاً حسيّاً محضاً؛ إذ نُدرکه فيه معاني كالحرّكة والخفّة، وأمور تحدّدت ثقافياً بفعل الخبرة الثقافية التي لنا عن الطائر. إنّ المثال حسيّ وذهنّي في الوقت نفسه<sup>(2)</sup>.

يُستعملُ المثال للعثور على الجنس ولكن بمُجرّد العثور عليه، يتخلّص منه ويُعتنى بالمُمثّل له، ومثاله السُّفسطائي، فبعد العثور على الجنس الذي ينتمي إليه وهو جنس المُحاكين، سيستمرّ البحث بعيداً عن المثال، وسيبحث بالتحديد عن خصوصية المُحاكي الذي هو السُّفسطائي<sup>(3)</sup>.

البحث عن هذه الخصوصية يُهيئ عمل السلب، إنّ الجسر الذي جعلنا نعبر إلى المعنى لم يُعدّ صالحاً، وستنخلّص منه، أو لنقل إنّ السلايم التي جعلتنا نصدد لم تُعدّ ذات فائدة؛ فلنهدمها ولنطلب لا سلايم أخرى، بل طريقة أخرى

Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, op. cit, p. 94. (1)

Ibid, p. 60. (2)

Ibid, p. 31. (3)

للصعود تختلفُ بالنوع. إنه عمل سلب المِثال، وهكذا فالسُّفسطائي إن شابه المُحاكين، واعتبر مُحاكياً مثلهم، يختلفُ عنهم في كون ادّعائه للمعرفة أشدّ وأظهر، أكثر بكثير من الشعراء المحاكين. والأمر يصدّق على الصانع الذي هو صانع الكون، فهو وإن كان صانعاً إلا أنّ صنعه لو قورن بصنع الصانعين البشر لكان الاختلاف أشدّ الاختلاف<sup>(1)</sup>. إنّ الجنس يتحدّد ويتبيّن، عن طريق المُواجهة بين المِثال والموضوع الذي نبحت عنه<sup>(2)</sup>.

التمثيل لا يكونُ صالحاً إلا إذا استعمله الفيلسوفُ الجدلي، فهو العارف بالاستعمالات الجيدة للتمثيل، وعينه قادرة على إدراك التشابّهات والاختلافات بين الأشياء. أما غيره فلا، إذ يقع في الشبهة، فيُقرّب بين المُتباعدين<sup>(3)</sup>.

### 1 - التمثيل التناسبي عند أفلاطون

لقد استنتجنا في ما سبق حين حديثنا عن التمثيل لدى البلاغيين، أنّ التمثيلَ أصلحُ من التشبيه كي يُستعمل في الفُلسفة، وقد أرجعنا ذلك إلى تركيبية التمثيل، ومَعقوليته وذهنيته. كلّما كان التماثل بين نَسب لا بين أشياء كان أنسب للفُلسفة، وكان ذلك مُعيناً للفيلسوف كي يبني معانيه. وهذا الأمرُ نجده عند أفلاطون، ففي أحد أنواع التمثيلات التي يُمكن تسميتها بالتمثيلات التناسبية، يستعمل أفلاطون التمثيل التناسبي الآتي:

نسبةُ البائعين لمن يُعيد البيع، كنسبة المُلوك إلى رُسُلهم<sup>(4)</sup>.

لن يكونَ التمثيلُ وسيلةً للعُثور على الجنس، بل وسيلة للكشف عن بُنية الموضوع الذي نبحت عن حقيقته، وسيكون عمل الفيلسوف هو تحليل مُركّب المِثال، وتطبيقه على الموضوع للكشف عن بُنيته، ولكن دائماً يتجاوز المَحسوس لتتعلّق بالمعقول<sup>(5)</sup>.

Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, op. cit, p. 21. (1)

Ibid, p. 94 (2)

Ibid, p. 29 et 108. (3)

Ibid, p. 35. (4)

Ibid, p. 36. (5)

من أكثر التمثيلات تركيبية في فلسفة أفلاطون، التمثيل المتعلق بالشمس. نعلم أنّ المفهوم الأساس في فلسفة أفلاطون وهو الصورة المثالية (Eidos)، ينتمي إلى هذا التركيب التمثيلي، ذلك أنّ الأيدوس في الأصل هي الصورة، وانتقل أفلاطون بالكلمة لتدلّ على صورة معقولة هي الصورة المثالية، وكما أنّ الصورة الحسية تُدركها عينُ البصر، فإن الصورة المعقولة تُدركها عينُ أخرى معقولة هي العقل، أو البصيرة. والذي يجعل الأمر مُمكناً هو الصورة المثالية العليا التي هي الخير، فهو بمثابة نُور الشمس التي تشترط البصر، إذ يُشترط إدراك البصيرة للصُور المثالية. تبرز لهذا التمثيل التركيبي في فلسفة أفلاطون آثار لا تغيب عن الناظر. وفي قصّة الكهف التمثيلية، تبرز عناصر كثيرة مُتتمة إلى مجال الشمس، وهي التي بُني بها وضع أفلاطون الفلّسفي في الكثير من مُجملاته وتفاصيله. تمثيل الخير بالشمس، إذن، لا يعني الشمس فقط، بل ما ترتبط به من أمور كالعين المُبصرة، والنظر البصري، والنور الذي هو شرط الإبصار، والأشياء المُبصرة<sup>(1)</sup>.

كُلّ ما يستلزمه هذا التمثيل يتمّ استخدامه لتصور الخير، ولكن، كما قلنا، يُتخلّص من التمثيل، لِيُتابع الفيلسوف عمله في عالم الدّهن الذي كان مشوباً بالحسي، وهو يظنّ أنه قد تخلّص منه؛ فهل حقاً تخلّص منه؟ ونجد الصُور المُتعلقة بالشمس حاضرةً في فلسفة أرسطو وفي فلسفات كُُلّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد، وقد استُخدمت بالخصوص لبناء نظريتهم في العقل. ونجد بصفة عامة أنّ الاستعارات والتمثيلات المُتعلقة بالنور حاضرةٌ ومُستخدمةٌ بصورة واسعة في تاريخ الفلّسفة، وهي استخدامات تختلف؛ إذ إنّ توظيفها يختلف حسب أغراض ومقاصد الفلاسفة.

## 2 - الاستخدامُ الساخر للتمثيل

من الوظائف التي يُحقّقها التمثيل هو العُثورُ على الجنس الذي ينتمي إليه الموضوع، وكذلك الكشّف عن بُنيته التركيبية، ولكن قد يُستعمل أيضاً من أجل أن يسخر الجدلي من خصومه. لن يكون هذا الاستعمال، سوى استعمال رديء

إن كان من غير الجدلي، ولكن إن استخدمه الجدلي، كان من أجل السخرية، فالقول بأن الخطابة هي الطباخة<sup>(1)</sup> يحمل ما يحمل من المعاني الساخرة منها. وبصفة عامة، فإن التمثيل عند أفلاطون يُستعمل للكشف المعرفي، لإثبات ما يُراد إثباته، وللسخرية وللدخض أيضاً.

يُعدّ أفلاطون ممن حاول أن يُحرر مجال الفلسفة من مجال الأسطورة، وحاول أن يرسم حدوداً فاصلة واضحة بين القصة (Mythos) والمنطق (Logos)، وكان من آثار ذلك نقده الشديد للتشبهات والتمثيلات، واستثنى الأمر حين يتعلّق التشبيه والتمثيل بعرض تعليمي. ميلاد الفلسفة مع أفلاطون واكبه ميلاد الطريقة الفلسفية في التمثيل، وهي الطريقة التي حدّد معالمها الفيلسوف نفسه.

نُبّه في هذه الخاتمة على أنّ استعمال التمثيل في النصوص الأفلاطونية واسع جداً، وعرضه الأساس هو العُثور على حقائق الأشياء أو ماهياتها. والمُلاحظ أنّ الأمثلة التي اعتمدها أفلاطون ليست أمثلة عادية، ولا من الواقع الحسّي المباشر استقها، إنها أمثلة مُميّزة، وأكبر ميزاتها تركيبيتها، وهي مُستقاة من الواقع الحضاري أو الثقافي، وهي بذلك تتضمّن معاني ذهنية.

التمثيل عند أفلاطون يكون بالبحث عن مثال الشيء أو عما يُشبهه الشيء، والذهن هو الذي يُسهّم في العُثور عليه، ذهن الفيلسوف بالخصوص. يُميّز أفلاطون بين نوعين من أنواع التمثيل: التمثيل الجيد وهو الذي يستخدمه الفيلسوف والتمثيل الرديء وهو الذي يستخدمه غيره.

لا يُهمّ العُثور على المثال ثم الانتهاء، فما يجعلنا نعثر على المثال هو ما يتضمّن المثال من معنى ذهني ينتبه عليه الفيلسوف، ولذلك يتدخّل الفيلسوف للتحقق من أنّ المثال المُختار مُناسب، ثم ينتقل للبحث في المُمثل له. لم يكن المثال إلا ما به سنستهدي، وبعقب ذلك مُواجهة المثال بالموضوع حتى نصل إلى معرفة حقيقية به.

تتنوّع استخدامات التمثيل عند أفلاطون فقد تكون للسخرية أيضاً، ولكن التمثيل في الأخير يُوظّف باعتباره آلية معرفية للكشف عن حقائق الأشياء.



## المبحث الثاني

### التمثيل الفلسفي من خلال مبحث

#### تماثلية الموجود (Analogia entis)

نؤكد أنّ الفلاسفة كغيرها تستعمل التمثيل، واستعمالها له استعمال خاص. ورفض الفلاسفة التمثيل يعني فقط أنّ استعمالها له مُمتحن وعلى محكّ مُحاولتها عدم استعماله. وهذا الادّعاء سيُمتحن في مُحاوله إدراكها الموضوعات دون تمثيل. وفي مشكلة تماثلية الموجود سيُجتهد الفلاسفة في عدم الوقوع في التماثل الضحل بين الخالق والمخلوق، وفي حديثهم عن الله يُجهدون أنفسهم كي ينزهوه تنزيهاً مُطلقاً، وستكون المفاهيم الفلسفية على المحكّ، وستُساير أغراضهم، وستتبعها إلى حيث ستكائرُ فيها التمييزات المفهومية. لنأخذ المثال الآتي من فلسفة ابن رشد، فرداً على من مائل بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، يُميّز ابن رشد بين دلالتين للإرادة، الإرادة الحادثة وهي الإرادة التي لدى الإنسان وهي: «شوق الفاعل إلى فعلٍ إذا فعله كَفَّ الشُّوق وحصل المُراد»<sup>(1)</sup> والإرادة الأزلية وهي الإرادة الإلهية، ويقول ابن رشد عن هذا النوع: «وإذا قيل: إرادة أزلية، لم ترتفع الإرادة بحُصول المُراد»<sup>(2)</sup>. ويعتبر ابن رشد أنّ دلالة الإرادة مُشتركة، فكما ترون، يتمّ تنويع الدلالات، ويتمّ التخلّص من التماثل بين الشاهد والغائب، ولكن إلى متى؟

يتخذُ الفيلسوفُ مساره مُتفادياً ما أمكنه ذلك التمثيلات والتشبيهات الجاهزة، ولذلك نرى أنّ هذه الجهود لن تنجح في التخلّص من التمثيلات لأنها أمر لا ينفكّ عن الكلام الفطري، وأقصى ما يُمكن أن يبلغه الفيلسوف هو جعل تمثيلاته مُجرّدة كمفاهيمه حاملة لآثار الفكر، مما يجعل تمثيلاته تمثيلات فكرية، وسيتمّ انتقاء ما منها تمثيلات تناسبية، أي تمثيلات للنسب، والعلاقات بين الأشياء الواقعية أو الدّهنية.

(1) ابن رشد. تهافت التهافت، مرجع سابق، ص115.

(2) المرجع السابق، ص115.

## 1 - قاعدة عامة

الفيلسوف هو بين أن يُشخّص الوجود، وبين أن يُجرّده تجرّيداً شديداً، وتشخيصه للوجود في موجود هو الله يُوقعه في المُشكلة الآتية: هل الموجود الذي هو الله مُشابه للموجودات الأخرى؟ هل هو غير مُشابه لها مُطلقاً، أم أنّ هناك تماثلاً؟ هل يُخلّص تجريد الوجود تجرّيداً شديداً من مزالق التشخيص ثانياً؟ الاستعارة الفلسفية في تمام الاختلاف عن الاستعارة الشعرية، وتُضيف أنها مُختلفة أيضاً عن الاستعارة العلمية. ويرجع سبب الاختلاف في الغايات التي يتوخّاها كلٌّ من الفلسفة والشعر والعلم. غاية الفلسفة على الأقل في بعض ما نستحضره اللحظة ونحن نحكم، البحث عن المعنى الواحد والوحيد للوجود، أو عن حقيقة الوجود.

لقد قامت الفلسفة بتشخيص الوجود فصار موجوداً، واطمحل تجرّده فصار شخصاً. حدّث بعض هذا التشخيص مع أرسطو، وحدّث بشكل أبرز في التقاليد الفلسفية المسيحية والإسلامية. وُضع الفلاسفة أمام مُشكل تماثلية الموجود (Analogie de l'être)، وهي نظرية تأسست لبحث علاقة ما يُوصف به الله من الصفات بما تُوصف به المخلوقات، وهي الصفات نفسها.

مؤكد أنّ التمثيل يجعل الإدراك يشتغل، وذلك بالبحث عن شبيه ومماثل الشيء الذي تُريد إدراكه بإرجاع صفته إليه، ولكن في مُواجهة الموجود الذي هو الله يُصبح التمثيل محلّ إشكال، هل نُمائلُ بين الموجود الذي هو الله وبين باقي الموجودات؟ إن كان نعم فما هي حدودُ هذا التماثل؟ إن كان لا فما هي الطريقة الإدراكية التي نلجأ إليها بدّل التمثيل؟

يبدو معظم تاريخ الفكر البشري - والتفلسف جزء منه - مُتقلّباً بين التجريد والتزويه، وبين التشبيه والتشخيص، شهيق الفكر وزفيره.

## 2 - نظرية تماثلية الموجود

يكتسب مفهوم تماثلية الموجود دلالة خاصة، إنّ الموجود الذي هو الله يُوصف بصفات هي نفسها التي يُوصف بها المخلوق، فهل دلالات تلك الصفات

مُشتركة أم مُتواطئة أم مُشكّكة؟ إنّ القول بأنّ دلالة العلم مثلاً دلالة مُشتركة، يعني أنّ لا جامع بين العلم الإلهي والعلم الإنساني سوى اللفظ، وأنّ لا علاقة ولا تماثل لا من بعيد ولا من قريب بين العلمين إلا أنّ هذا يُؤدّي إلى انتفاء العلم وانتقاضه؛ فيصير العلم بالألوهية مستحيلاً.

أما القول إنّ الدلالة دلالة مُتواطئة فهو واحد في الاستعمالين، فيُوقع في التجسيد وفي المماثلة المطلقة بين غير مُتماثلين، ويمكن اعتبار موقف المُجسّمة في علم الكلام الإسلامي موقفاً مُمثلاً لهذا الاحتمال.

وُمكن اعتبار الاحتمال الثالث حلاً وَسَطاً لمشكلة العلاقة، ذلك أنّ تشكيكية الدلالة تنفادي من جهة عيب اعتبار الدلالة مُتواطئة، فدلالة الوجود في الله وإن كانت تشترك في بعض المعنى إلا أن دلالتها أقوى، وحقيقية إنّ قورنت بدلالة الوجود في غيره، ومن جهة عيب اعتبار الدلالة مُشتركة؛ فهناك نواة دلالية مُشتركة بين استعمال الصفات لوصف الله واستعمالها لوصف غيره، أو لنقلُ باصطلاح ابن تيميّة إنّ هناك قدراً مُشتركاً من المعنى في الاستعمالين.

لن نتحدّث عن تصوّر الفلاسفة عن الله، ولكن نكتفي بالإشارة إلى أنّ الفلاسفة وقعوا في تشخيص الموجود، فحمل كلّ منهم تصوّراً عن الله، وبهذا يُمكن العثور على صُور مختلفة لله عند الفلاسفة، عند الفلاسفة الطبيعيين، وعند سقراط وعند أفلاطون، وعند أرسطو وعند أفلوطين. ولكن الأمر سيتخذ أبعاده الحقيقية في القرون الوسطى مع علم الكلام الإسلامي، وسيتحوّل الأمر عند الفلاسفة المسيحيين إلى نظرية هي نظرية تشكيكية المَوجود.

لقد كانت عناصرُ النظرية كامنةً في مثن أرسطو، ففي كتاب الأخلاق النيقوماخية يتحدّث عن إمكانية قيام علم واحد للخير، ذلك أنّ من أنواع الخير ما هو خير جوهرياً ومنه ما هو خير من جهة الكيفية، ومن الخير ما هو خير من جهة الإضافة؛ فكيف يُمكن أن يقوم للخير علم واحد وهو مُختلف الأنواع؟ يجب اعتبار دلالة الخير تشكيكية فلا هي بالمترادفة، إذ لن يكون الخير من جهة الجوهر مُرادفاً للخير من جهة الكيفية، ولا مُرادفاً للخير من جهة الإضافة، ولا هي بالمُشتركة فتغيب النسبة بين الخير الجوهري وغيره من أنواع الخير. الخير من

جهة الجوهر هو الله، ومن جهة الكيفية هو الفضيلة، ومن جهة الكمية الوسط العادل... (1).

ويتساءل أرسطو هل اشترك هذه الأنواع في كونها خيراً، هو بسبب صُدورها عن خيرٍ واحد، أم لأنها تنزَعُ إلى الغاية نفسها؟ ويُضيف أرسطو الاحتمال الثالث وهو أن تكون دلالتها دلالةً تُناسية، ويُعطي أرسطو مثلاً وهو: البصر في الجسم هو بمنزلة العقل في النفس (2). في هذا المقطع تكمنُ نظريةُ التناسُب أو تشكيكية الموجود، ذلك أن المقطع يقترح احتمال اعتبار دلالة الخير مُشكّكة.

نظرية التشكيك كامنة في تفريق أرسطو بين الدلالات الثلاث في كتاب المقولات، وهي: المترادفة المُشتركة والمُشتقة. نُبّه على أن النوعَ الثالث ليس هو النوع الذي سيكون مُعتمداً لحلّ المشكلة عند المُتكلّمين والفلاسفة المسيحيين، ذلك أنّ هذا النوع يعني أن تشترك كلمتان في الحُرُوف التي اشتقا منها، ولذلك يُمكن اعتبار الكلمات مُتناسبةً في لفظها، فللفظ نسبة إلى لفظ آخر في الحُرُوف التي اشتقّ منها. وهذا لا يعني ألا يكون بين الألفاظ المُشتقة نسبة في المعنى أيضاً. ولكن الأمر ليس مُنبهاً عليه في نصّ أرسطو. يقول ابن رشد عن هذا النوع من الألفاظ: «وأما المُشتقة فهي التي سُميت باسم معنى موجود فيها، غير أنّ أسماءها مُخالفة لاسم المعنى في التصريف لتضمّنها لموضوع ذلك المعنى مع المعنى، مثل تسمية الشجاع من اسم الشجاعة، والفصيح من اسم الفصاحة» (3).

مقطع آخر في كتاب ميتافزيقا وهو عن وحدة علم المَوجود بما هو مَوجود، عن الذي يضمنُ وحدةَ موضوع علم الموجود. رغم أنّ للموجود دلالات مُتعدّدة، إلا أنّ دلالاته تُنسب إلى شيء واحد، وطبيعة واحدة، وهذا الذي يضمن وحدة العلم. ليست دلالة المَوجود دلالة مُشتركة وإلا فقد العلم وحدته. وهنا يأخذ أرسطو الصّحة مثلاً، فكلّ ما هو صِحّي يُنسب إلى الصّحة سواء أكان المنسوب

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Flammarion, 1992, I,6,1096 a 23-26.

(2) Ibid, I, 6, 1096b 28-30.

(3) ابن رشد. تلخيص المقولات، دراسة وتحقيق د. جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص7.

أدوات يستعملها الطبيب، أم أفعالاً يفعلها، والأفعال والأدوات تُنسب إلى شيء واحد هو الصّحة، ولذلك للصّحة علم واحد. كذلك الشأن بالنسبة للموجود الذي يحمل دلالات متعدّدة، ولكن كلها يَنْضبط بدلالة أولى، ومبدأ أول. ما هو هذا المبدأ وما هي الدلالة الأولى؟ إنه الجوهر، فهو المرجع والمثال الأول للموجودة. وبهذا يحتفظ علم الموجود بوحده، فيصير علماً واحداً<sup>(1)</sup>.

شرح الشراح هو الذي سيجعل التشكيك قائماً بذاته باعتباره دلالة، فهي ليست بالمُشتركة ولا بالمُتواطئة. يُنبّه تريكو (Tricot) في تعليقه على اللفظ المُشتق عند أرسطو على أنّ شرح سمبليسيوس<sup>(2)</sup> للمَقُولات اعتُبر في شرحه اللفظ المُشتق، وَسَطاً بين المُشترك والمُتواطئ، مما يُبعد (Paronyme) من عدّه مُجرّد لفظ مُشتق، فسيُصبح ذا دلالة جديدة مُتفرّدة، هي وَسَط بين التواطؤ والاشتراك<sup>(3)</sup>. سيُصبح الأمرُ بارزاً في نصّ الغزالي، وهو نصّ سيُترجم إلى اللاتينية، وسيكون عُنصرأ من العناصر التي ستوظّف لبناء نظرية تشكيكية الموجود. يقول الغزالي: «الألفاظ من المعاني على خمسة منازل. المُتواطئة والمُتباينة والمُتفقة والمُترادفة والمُشتركة.

أما المُتواطئة: فكقولك «حيوان» فإنه ينطبق على الفرس، والثور والإنسان بمعنى واحد، من غير تفاؤت في القوة والضعف ولا تقدّم ولا تأخّر، بل الحيوانية لكُلّ واحد، وكذلك الإنسان على زيد وعمرو وخالد.

وأما المُترادفة فهي الأسماء المختلفة، المُتواردة على مُسمّى واحد ك: «الليث» و«الأسد» و«الخمر» و«العقار». والمُتباينة: المُختلفة للمُسمّيات المُختلفة، كلفظ «العين» لـ«الذهب» و«الشمس» و«الميزان» و«عين الماء».

والمُتفقة هي المُتردّدة بين «المُشتركة» و«المُتواطئة» كالوجود لـ«الجوهر» و«العرض»، فإنه ليس كلفظ «العين» إذ مُسمّياتها لا تشترك في أمر. والوجود حاصل لـ«العرض» كما أنه حاصل لـ«الجوهر»، وليس كالمُتواطئة لأنّ الحيوانية لـ«الفرس» و«إنسان» ثابتة على وجهٍ واحدٍ من غير اختلاف.

Aristote, *Métaphysique*, 4, 2. 1003b.

(1)

(2) أحد شراح أرسطو.

Voir : la marge de *Categories*, Aristote, trad. par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1984, p. 2. (3)

والوجود يثبت لـ «الجوهر» أولاً، يثبت لـ «العَرَض» بواسطته، فهو ثابت بتقدّم وتأخّر، وقد يُسمّى هذا مُشكَّكاً لتردّده»<sup>(1)</sup>.

يتميّز في نصّ الغزالي نوع جديد من الدلالة وهو دلالة الاتفاق أو التشكيك، أو الدلالة الناتجة من تقديم وتأخير، ويكتسب نصّ الغزالي قيمته من تمثيله لدلالة التشكيك بمثال الوجود الذي يُحمل على الجوهر، ويُحمل كذلك على العَرَض. والوجود لن يكونَ بذلك مُتواطئاً، لأن دلالة الوجود في العَرَض أولية، والجوهر دون غيره ما يستحقّ اسم الوجود، فهو الموجود الحق، وهو لن يكون مُشترَكاً، ذلك أنّ العَرَض كذلك يستحقّ استحفاً ما صفة الوجود؛ ولكنه لا يبلُغ استحفاً الجوهر لها.

يقول ابن سينا في الإلهيات: «فبقول الآن: إنه وإن لم يكن الموجد، كما علمت، جنساً، ولا مَقُولاً بالتساوي على ما تحته، فإنه معنى مُتفق فيه على التقديم والتأخير. وأول ما يكون، يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده. وإذ هو معنى واحد على النحو الذي أومأنا إليه فتلحقه عوارض تُخصّصه، كما بينا من قبل. فلذلك يكون له علمٌ واحد يتكفّل به، كما أنّ لجميع ما هو صَحِيحاً علماً واحداً»<sup>(2)</sup>.

سيتمّ الاعتماد على هذا المقطع لبناء نظرية تشكيكية الموجود، وهي التي تضعُ مشكلة تماثل الموجود الذي هو الله والموجودات الأخرى.

هنالك مقطعٌ آخر وهو لابن رشد في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة واعتماده لمفهوم المنسوب لشيء واحد، سيُسهّم في تشكيل هذه النظرية<sup>(3)</sup>.

هذه المقاطع كانت مُعتمداً أساسياً لوضع النظرية، وستكون مرجعاً لصياغتها. والمشكلة ذاتها ستواجه المتكلّمين المسلمين، لن نُفصّل القول في اختلافاتهم، ولكن يُمكن أن نختصر فنقول: إنّ منهم من سقط في فخّ التماثل

(1) الغزالي أبو حامد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961، ص 43.

(2) ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 18.

(3) Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, Que sais-je? PUF, pp 90-93.

والتشابه السطحيين فجدد الله، وهم المُجسّمة، ومنهم من نزّهه تنزيهاً مُطلقاً كالمُعزّلة، ولكن ذلك لم يشفع، فقد يعود المُنزّه الذي نزّهه الله في أمر، يعود فيمائل في أمر آخر.

### 3 - نظرية تماثلية الموجود عند الفلاسفة المسيحيين

أما عن مُتكلّمي المسيحية فقد انقسموا بين من اعتبر دلالة المَوجود مُتواطئة كـ(Duns Scott) دانس سكوت، ولكنه جعل من مفهوم الموجود مفهوماً مُحايداً وغير مُميّز مُطلقاً، وكسواريز (Suarez) الذي اهتمّ بالجانب الدلالي لكلمة مَوجود، فالموجود عنده يعني في إطلاق دلالته دون اعتبار أيّ مَوجود خاصّ<sup>(1)</sup>.

ولقد حاول توما الأكويني (Thomas d'Aquin) أن يحلّ المشكلة بالبحث عن دلالة للمَوجود الذي هو الله، وهو الموصوف بمجموعة من الصفات، دلالة تحتفظ له بتنزّهه عن نقصان الموجودات الأخرى، رغم مُشاركتها إياه في كونها مُسبّبة عنه. وسيُحاول كاجيتون (Cajetan) صياغة النظرية صياغةً نهائيةً، تكون مُقابلاً لما ذهب إليه دانس سكوت.

لقد قام توما الأكويني بالتمييز بين نوعين من أنواع الاتفاق، الاتفاق أو تماثلية التناسب، وتماثلية المرجع. لنأخذ المثال الآتي عن تماثلية المرجع: إنّ الدواء سليم أو البول سليم، ومرجعنا هو الجسم الذي يُوصف حقاً أنه سليم.

مثال تماثلية التناسب: القول إن الخُضرة للحقل هي بمنزلة الضحك للإنسان، فنقول إنّ البستان يضحك، أو إن المساء للنهار هو بمنزلة الشيخوخة لعمر الإنسان، فنقول: إن المساء شيخوخة النهار، التماثل هنا هو بين علاقات لا بين أطراف.

انتقل الأكويني من الأخذ بالنوع الأول لحلّ المشكلة في البداية، ولكن الحرص على عدم الوقوع في التشبيه وحرصه على التنزيه جعله في مرحلة ثانية يأخذ بالنوع الثاني وهو نوع التماثل في العلاقات.

(1) ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 130.

إنَّ المُشكلةَ التي كانت موضوعاً تتعلّق بكيفية مُشاركة المُحدث للأزلي، وبينهما فرّق كالفرق بين الحادث والأزلي. إنَّ عدم استعمال تماثلية المرجع، يعني عدم اعتماد مرجع يكون مفهومه صادقاً على الله والموجودات الأخرى، ثمَّ يجب الأخذ في الاعتبار ما يأتي: أنّ هناك علاقة بين الخالق والمخلوق، وهي أنّ الأول خالق والثاني مخلوق.

ويستبدل الأكويني بمفهوم للموجود يعتبره صورة مفهوماً آخر يعتبره فيه فعلاً، إنّ المُشاركة بين الخالق والمخلوق مُشاركة في الفعل، وهذا الذي يجعل تماثلية الموجود مُمكنة.

يُميّز الأكويني بين نوعين آخرين من التماثل، التماثل الذي يقع لأمرين في علاقتهما بثالث، فالكمية والكيفية ترتبطان بعلاقة، لأنَّ كلاً منهما يرتبط بمقولة الجوهر، والنوع الثاني هو التماثل بين أمر وأمر آخر مُباشرة، ومثاله الأعراض في علاقتها بالجوهر، والنوع الثاني هو الذي سيأخذ به لتصوّر العلاقة بين الخالق والمخلوقين<sup>(1)</sup>.

#### 4 - فشل التفادي المُطلق للتمثيل

يُمكن أن نعتبر قول ابن تيمية الآتي حقيقةً أساسيةً وقاعدةً عامةً، يقول: «هذا الخذلان أصابهم في باب صفاته (أي الله) وأفعاله. فهم في باب الصفات يقولون: إذا قلنا إنه حيّ، عالم، قادر، مريد، فقد شبّهناه بالنفس الفلكية أو الإنسانية. فيقال لهم: إذا نفيتم عنه العلم والحياة، والقُدرة، والإرادة، فقد شبّهتموه بالجمادات، كالتراب والماء. فإن كنتم إنما هربتم من التشبيه فالذي هربتم إليه شرّ مما هربتم منه»<sup>(2)</sup>.

وسنبيّن من خلال الأمثلة الآتية فشل الفلاسفة في تفادي الوقوع في

التمثيل:

(1) ابن سينا. الإلهيات، مرجع سابق، ص 351.

(2) ابن تيمية. كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 220.



## 5 - صور تمثيلية لله في فلسفة الأكويني

إنَّ اجتهاد الأكويني كان لكي لا يقع في التشبيه، وفي المُماثلة، ولكن عبثاً يُحاول. يُبرز بول ريكور بأن نصّ الأكويني كان يُراوح بين الاستخدام الخالص للمفاهيم المُجرّدة التي تصفُ الله وبين استخدام الصُّور التمثيلية التي تُشبه الله بأنه شمس، وبأنه أسد<sup>(1)</sup>.

## 6 - المُماثلة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية عند ديكارت

إذا كانت الكلياتُ جزءاً من ماهية الله عند الأكويني، فإن ديكارت يعتبر أنّ الماهيات والموجودات تُخلق إلهي، عكس بيرول (Bérulle): الحقائق غير مخلوقة في نظره إنها جزء من كلمة الله، ويُشبهه بيرول بالحقائق بالأشعة والله بالشمس، وهذا ما يجعل بيرول والأكويني، مُتفقين على أننا يُمكن أن نُدرِك طبيعة الله.

أما ديكارت فيرى بدل ذلك أنّ الإنسان هو الشمس، إثبات ما كان لله للإنسان، يقول ماريون (Marion): «وهكذا، لا يُضِيئ الله المخلوقات كما تنشر الشمس أشعتها، ولكن يُدهش بلمعان يمنع النَّظر من ادّعاء تحديد الأصل»<sup>(2)</sup>. يعتبر ديكارت الله هو المُؤسس لكلِّ فُهم، لكنه غير قابل للفُهم<sup>(3)</sup>.

ولكن يعود ديكارت فيمائل بين الله وبين المخلوق الذي هو الإنسان في الإرادة التي تتصف بأنها بلا حدود.

## 7 - فشل تنزيه الوجود مع هيدغر

يُمكن اعتبار هيدغر أكثر الفلاسفة حرصاً على تجريد الوجود وتنزيهه بجعله لا يمتزج بأيّ من الموجودات، مع جعله ما يُمدُّ كلَّ موجود بالوجود. وكانت نتيجة ذلك أن وُلد الزوج المفهومي: الموجود/الوجود، واعتبر (Sein)، واعتبر (Sein) ما لا يُمكن التعبير عنه ولا يُمكن تمثيله

Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit, p. 353. (1)

Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, p. 146. (2)

Ibid, 279. (3)

ولا يمكن إلا الإشارة إليه، ذلك أنّ كلّ ما هو كائن يستمدّ كونه منه، وهو الذي يجعل الكلام ذاته مُمكنًا، بل حتى الكلام عنه هو ذاته من يجعله مُمكنًا.

ولكن ما نتيجة هذا؟ النتيجة هي ما نذهب إليه، وهو أنّ التجريد المُطلق يُؤدّي إما إلى الصمت وإما في الوقوع في التجسيد والتمثيل الذي اجتهد في التخلص منه.

وقد وقع هيدغر كما ذهب إلى ذلك ريتشارد رورتي في فتح تأليه الوجود<sup>(1)</sup>، فحديثه عنه مليء بالإيحاءات والإشارات التأليهية، وهي ما تبقى من الآثار الكلامية، إذ تمت استعارة الصفات التي يتصف بها الله، وأهمها صفة العناية والرعاية ليُوصف بها الوجود. وقد تولّد أثر أسلوبي خاصّ هو ما يُنتظر من القول الفلسفي عموماً وهو المَزج التناسبي بين المفهومي الأكثر تجريداً، والاستعاري الذي دخلته الصنعة المفهومية.

هذا الأثر تولّد من وصفه الوجود (Sein)، وهو أكثر الأمور تجريداً في الفلسفة بصفات يتصف بها موجود هو الله.

يتبين أنّ الهُروب من التشبيه كما قال ابن تيمية قد يُوقع في تشبيه آخر دون أن يشعر الفيلسوف بذلك، وهو في الأخير يُنتج صورة ما، لنقل إنها صورة للفكر، ونُضيف أنّ الحرص على التنزيه في باب قد يُؤتي ثماره في ذلك الباب، ولكن قد تكون الآثار عكسية في باب آخر. ولقد بينّا أنّ التمثيل بمحكّ الفلسفة يبلغ درجات عليا من اكتساب الفكر والمعنى فلا يبدو التمثيل بسيطاً وساذجاً، ولكن في الأخير لا يفقد التمثيل الفلسفي كونه تمثيلاً يصل المفهومي المُجرّد بالاستعاري غير المُجرّد.

Voir: Rorty Richard, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, (1) New York, 1991.

والأمر نفسه ذهب إليه جورج شتاينر (Steiner George) في كتابه عن مارتن هيدغر، يقول: «Mon expérience personnelle est toutefois que son paradigme et son expression de l'Être, de la coupure ontologique entre l'Être et les étants, supporte presque partout la substitution de «Dieu» au terme *Sein*» Steiner George, *Martin Heidegger*, Traduit de l'anglais par Denys de Caprona, Flammarion, 2003, p.199.

### المبحث الثالث

#### تمثيلات واستعارات في المَثْن الأرسطي ومَثْن الفَلْسَفَة الإسلاميّة

لقد وردت الأمثلة التي ستكون موضوعاً لدراستنا أولاً في المَثْن الأرسطي وخصوصاً في كتابه عن النفس، ولكن لا يعني أنّ التزوُّع إلى استخدام تلك الصُّور بل التأسيس لم يكن عند أفلاطون، ولا شكّ أنّ كلّ قول يُعيد بصورة ما ما قيل سابقاً مُعيداً صياغته، وهذا الذي يسمى التناصّ، أي تفاعل النصوص فيما بينها.

يتعلّق الأمرُ في أمثلتنا بتمثيلين مُركّبين: صورة مركّبة تُحيل على مجال طبيعي هو البصر وما يتعلّق به كالتُّور الذي هو شرطه، والشمس التي هي مصدر التُّور، والحدّقة التي هي محلّ الإبصار، والأشياء المُبصرة أو الألوان. وصورة مُركّبة تُحيل على مجال صناعي، هو مجال انطباع الأشياء في الشمع بواسطة الطابع.

ونُذكر فيما يتعلّق بالتمثيل الثاني أنّ زوج «صورة/مادة» أو هُيولى، هو زوج فُلْسَفي محوري في الفَلْسَفَة الأرسطية، وهو زوج مُستوحى من مجال الصناعة. ونُذكر أنّ الهُيولى ذاتها هي التي تمّ التمثيلُ بها في مواضع الحُدود، ورفض تعريفها تعريفاً استعارياً، فها هي الهُيولى باعتبارها صورةً استعاريةً تعود لتُحدّد للمعاني الفُلْسَفية مصائرَها.

نَبّه أرسطو على أنّ وضعية الإحساس هي وضعية تُماثل وضعية الصناعة في علاقتها بالمادة، فغاية الصناعة هي إخراج مواد في صُور مُعيّنة، وهي العلاقة التي تمّت استعارتها لتصوّر كيفية الإدراك الحِسيّ، سواء أكان إدراكاً سمعياً أم بصرياً، وتمّت استعارتها كذلك لفَهْم كيفية الإدراك العقليّ.

#### 1 - الإدراك الحِسيّ

قبل أن يتمّ المَجاز لوضع تصوّر عن الإدراك العقليّ يُفسّر أرسطو الإدراك الحِسيّ، ولكن مستعيناً بالصورة نفسها.

يُعتَبَر الإدراك الحِسيّ أقرب إلى الشاهد من الإدراك العقليّ، ورغم ذلك فهو ذاته ليس حقيقة يُمكن إدراكها بيُسْر، ولذلك تمّت الاستعانة بصورة أقرب إلى الشاهد، وهي صورة الانطباع. يستعيرُ أرسطو، إذن، ومن مجال الصناعة

بالخصوص، صورة تتعلّق بكيفية انطباع الأشياء في الشمع بواسطة الطابع، فيمثال أرسطو بين الحسّ وبين المادة القابلة (Réceptacle).

يصدّق الأمر ليس على نوع واحد من أنواع الإدراك الحسّي بل على أنواع، كالبصري والسمعي، ينقل ابن رشد رأي أرسطو في كتاب تلخيص كتاب النفس: «قال (أي أرسطو): وهذه الحركة التي تكون للمتوسط في أجزائه عن المحسوسات هي أشبه شيء بمن يغمز على الشمع بطابع. وذلك أنه كما أنّ الشمع يتحرّك في أجزائه عن شكل الطابع وتنتهي تلك الحركة إلى حيث انتهت قوة الغامز والشمع ثابت بجملة أجزائه، كذلك الحال في حركة المتوسط مع المحسوسات، أعني أنه يغمز عنها ويندفع إلى حيث انتهت قوة تحريك المحسوسات وهو ثابت بعينه»<sup>(1)</sup>. يقول ابن رشد في تلخيص كتاب النفس: «ولكون المتوسط يُمكن فيه هذا الانغماز والتحرّك والتحرّك، كان الأفضل أن نقول في الانعكاس الذي يكون في المسموعات وفي المرئيات أنه ليس هو شيئاً إلا أنّ الهواء ينعكس بتلك الحركة التي فيه عن المحسوسات، إذا صادفت تلك الحركة شيئاً لا يُمكن أن تنفذ فيه على استقامة إلى الحواسّ أنفسها، . . . . ولهذا العلة يكون تحريك الهواء للبصر مثل لو توهمت شكل الطابع المُرتسم في الشمع تأدّى إلى النهاية الأخيرة منه حتى يُحرّك الهواء من الجهة الثانية، أعني أنّ المحسوس يُحرّك الهواء حتى ينفذ فيه إلى السطح الخاص بجسم الحاسّة فيُحرّك الحاسّة»<sup>(2)</sup>.

والتصور السابق مُخالِف لتصوّر يرى أنّ الإدراك الحسّي البصري يكون «بأجسام خارجة من البصر، كما قال قوم من القدماء، إذ قد تبيّن أنّ الشّعاع ليس بجسم»<sup>(3)</sup>.

إنّ الهواء مُحَرَّكٌ للعين التي هي عضو الإبصار كما يُحرّك الطابع الشمع، ويبلغُ حدود ما تسمح به المادة من الانطباع.

وللتوضيح أكثر يُقارن ابن رشد بين الشيء غير المُدرَك وهو الذي لا يُمكن

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري، مراجعة د. محسن مهدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 125.

(2) المرجع السابق، ص 151.

(3) المرجع السابق، ص 151.

تصوّره خلّوّاً من المادة أو الهَيُولَى، والشَّيء المُدرَك حِسِيّاً وهو الذي يُمكن تصوّره خلّوّاً من مادته، وقد مثّل لذلك بمثال الأَفطس، يقول: «مِثال ذلك أنّ الأَفطس بما هو أفطس ليس يُمكنه أن يتصوّره مُنفصلاً من الهَيُولَى، وذلك أنّ الفَظس لا يُمكن أن يفهم منه إلا أنه تعبير في الأنف، وأما التعبير فقد يُمكن أن يتصوّره مُجرّداً من اللحم»<sup>(1)</sup>.

تصلّح صورةُ المادة في علاقتها بالصورة، كمادة الشمع في علاقتها بالطابع، لأن تُفسّر أنواعاً من الإدراك الحِسِّي. إنّ الحِسّ هو القابل، والصُّور الحِسِّيّة كالآثار التي يتركها الخاتمُ في الشمع، وسواء أكان الخاتم من حديد أو من ذهب، فالشمع يتقبّل شكل الطابع دون المادة التي يتكوّن منها الطابعُ أي دون ذهب أو حديد.

جدول للتوضيح:

المُمثّل له	المُمثّل
الحِسّ	الشمع
الإحساس	تحرك الشمع عن شكل الطابع
المحسوس	أثر الطابع في الشمع

## 2 - وظيفة إيضاحية أم بنائية

هل يُمكن اعتبار التمثيل السابق مُجرّد تمثيل إيضاحي؟ لا نعتقد ذلك، والعلة هي أنه لو كان الأمر للتوضيح فقط لما تمّت الاستعانة بالصورة ذاتها أو التمثيل ذاته لإدراك كيفية تعقّل العقل المعقولات، أي إنّ هذا التمثيل صالح لبناء تصوّرات عدّة عن الإدراك الحِسِّي بأنواعه وعن الإدراك العقلي.

## 3 - الإدراك العقلي

كأنّما يُؤسّس أرسطو لمن بعده قاعدة لإدراك النفس بصفة عامة مُستوحياً في

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، مرجع سابق، ص 125.

ذلك صورة الصانع في علاقته بالمصنوعات، يقول ابن رشد في تلخيص كتاب النفس: «ولهذه العلة كانت نسبة النفس إلى المعلومات نسبة اليد الإنسانية إلى المصنوعات. وذلك أنّ اليد كما هي آلة لجميع الآلات، أي يُمكن فيها أن تستعمل جميع الآلات، كذلك النفس هي محلّ لجميع الصُور، أي يُمكن أن يقبل العقل الصُور المعقولة والحسّ الصُور المحسوسة. والفرق بين الوجودين أنّ وجود الصُور في العقل والحسّ هو من نحو وجود الأشياء السريعة الزوال التي تُسمّى أحوالاً، ووجودها خارج النفس هو من نحو الوجود الثابت الذي يُسمّى ملكة»<sup>(1)</sup>. الصورة التي بُني بها فهم الإدراك الحسي يُبنى بها الفهم المُتعلّق بالإدراك العقلي وهو فهم أكثر تجريداً. العقل الإنساني قبل أن يصير عقلاً بالفعل ثم عقلاً مُستفاداً يكون عقلاً هيلولانياً أي مادياً. إنّ الأشياء في الأعيان صُور مُلتبسة بموادها. والعقل قبل أن يُدرك الصُور هو بمثابة المادة، كمادة الشمع، ويُمائل العقل الشمع بعد أن ينطبع بالصُور أو الأشكال حين يُدرك الأشياء وينتزع صُور الأشياء عن موادها. والعقل الهيلولاني هو بمثابة الشمع أو بمثابة اللوح قبل انطباع الصور والأشكال، يقول ابن رشد عن العقل الهيلولاني شارحاً أرسطو: «وهو كما قال أرسطو شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، يعني أنه كما أنّ ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مُخالطاً للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالاً، كذلك الأمر في العقل مع المعقولات»<sup>(2)</sup>.

#### 4 - الفكرة والتمثيل

إنّ التمثيلَ داعمٌ للفكرة ومُولد لها إلا أنّ الفكرة تعود لتُخلّص نفسها من التمثيل الذي قد يضيّقُ بها، فتعود الفكرة لتعديل التمثيل. وقد نعثر للفكرة في أقصى نُزوعها إلى التجرد على صورة أنسب للعبارة عنها.

يُمكن أن نُعمل ما سبق في المِثال الذي نعرضه الآن. لقد احتاج ابن سينا بعد أن مائل بين العقل والمادة أو الشمع إلى أن يُميّز بينهما، فليس العقل في الأخير مادةً جِسمانيةً، يقول: «وتُفارق سائر المواد الجِسمانية بأنّ المواد

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، مرجع سابق، ص 127.

(2) المرجع السابق، ص 128.

الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه الذات ليس تبقى ذاتها مُمَيَّزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية مُنحازة وللصور التي فيها ماهية مُنحازة، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور<sup>(1)</sup>.

أي إنَّ العقل يصيرُ المعقول ذاته لا فَرُقَ بينهما، بينما تبقى المادة الجسمانية كالشمع حتى وإن كانت صورة الطابع فيها.

يعود ابن سينا ليعيد صياغة الصورة المُتعلِّقة بالشمع، ولكن لا يستعمل التمثيل إلا بعد أن ظفر بالمعنى، ولذلك يكتسبُ التمثيل وظيفة إيضاحية أكثر منها بناءية، ووظيفة إيضاح معنى غامض وعويص، يقول ابن سينا مُعيداً صياغة الصورة لإيضاح كيفية صيرورة العقل معقولاً بحيث لا يُمكن التفريقُ بينهما: «كما لو تَوَهَّمت النَّقشَ والخيْلَةَ التي تُخلَقُ بها شمعة ما مُكَّبة أو مُدَوَّرة فتعُوص تلك الخِلقة فيها وتشيع وتحتوي على طُولها وعَرْضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخِلقة بعينها، لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخِلقة»<sup>(2)</sup>.

هذا عن الصورة التركيبية الأولى، ولم يكتفِ الفلاسفة باستعمال واحدة، فلعلَّ معاني فلسفية تعطل، وهم يُريدون تفسيراً كاملاً لكيفية الإدراك العقلي، ولم يكفهم تشبيه العقل بالشمع، ذلك أنَّ الصور بعد بلوغها الخيال تحتاجُ إلى من يضيئها بضوء غير مادي ليُخلِّصها من جميع العلائق المادية، وهذا الذي سيجعلهم يُوظفون صورةً تركيبيةً أخرى وهي صورة النور.

## 5 - التمثيل بالنور

تعدَّ استعارة النور من أشهر التمثيلات التي لم ينته استعمال الفلاسفة لها، وهي استعمالات تتبع ما لكلِّ فيلسوف من معنى يقصده فينتقي من النور ومُتعلقاته ما يُؤدِّي به عَرْضه إما للإيضاح أو للبناء. ولو قُمنَّا بتتبع أقوال الفلاسفة فسنجدُ حضوراً ملحاً لهذا التمثيل لا ينفكُّون عنه، وقد بلغ استعمال هذه الصورة في كتاب حكمة الإشراف مُتناهة، إذ بنى به السهروردي جُلَّ مقصده الفلسفي.

نجد في النور معنى عقلياً هو الكُشف، فالنور هو شرطُ الإبصار، ونجد لدى

(1) ابن سينا. النجاة، مرجع سابق، ص 49.

(2) المرجع السابق، ص 50.

أفلاطون، وقد برز الأمر أكثر في قصة الكهف، إحالة مُلحّة على الصُّور المُتعلّقة بالنُّور: الظُّلال، النار، انعكاس الشمس في الماء، أضواء النجوم والقمر، والحقيقة ذاتها عند أفلاطون هي ما يظهر ظُهوراً مُطلقاً فلا ظاهر أظهر منه.

ترمزُ الشمس إلى الظاهر المُطلق، وهي حتى في عالمنا الحسّي شرط إيصارنا الألوان أو الأشياء المُبصرة، ولكن لا تسمحُ لنا الشمس في عالمنا إلا بإدراك الظُّلال. إنّ عالمنا، هو عالمُ الظُّلال والخيالات، ولكن لا تسوده ظُلمة مُطلقة، إنّ سُجناء أفلاطون ليسوا في ظلام دامس، وهم على الأقل يُبصرون الظُّلال، والنار في القِصّة هي الشمس في عالمنا وهي لا تكشف عما هو كشف مُطلقاً. تُوجد شمس أخرى أو لنقلُ نور من نوعٍ آخر، نور أبهى يكشف عن الحقيقة فتبدو دون حجاب.

كلمة (Eidos) وهي الكلمة التي سيُقدّر لها المَقام الذي نعرف في تاريخ الفُلسفة دلّت على الصورة المحسوسة، وقد نقلها أفلاطون للدلالة على الصورة المعقولة، ولذلك احتاج إلى افتراض نور ليس من نورنا هو الذي يُخرج الصُّور المعقولة فتُصبح مُبصرةً من العقل، فكما أنّ نورَ الشمس شرط لرؤية الصُّور المحسوسة يُوجد نور يفيض على العقل، وسيُدرِك العقل به الصُّور العقلية (Idées).

يَعتبر أرسطو العقل الفَعَال عِلّةً فاعلةً بالإضافة إلى العقل الإنساني وهو العقل المنفعل وذلك في كتاب النفس أثناء حديثه عن العقل الفَعَال (L'intellect agent). إنّ العقل الإنساني عقلٌ بالقوة، ومُماثل أرسطو بين العقل الفَعَال والنُّور، فكما أنّ النُّور يُصيرُ الألوان بالقوة ألواناً بالفعل، كذلك العقل الفَعَال يصيرُ العقل بالقوة عقلاً بالفعل<sup>(1)</sup>.

نجدُ التمثيل نفسه في نصِّ للفارابي في رسالة له عن معاني العقل، يقول: «ونسبة العقل الفَعَال إلى العقل الذي بالقوة كِنسبة الشمس إلى العين التي هي بَصَر بالقوة ما دامت في الظُّلمة»<sup>(2)</sup>.

(1) Aristote, *De l'âme*, traduction notes et index Par J. Tricot, édition J Vrin, p. 18.

(2) الفارابي. رسالة في العقل، ضمن المجموع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، 1970، ص 54.



وفي كتاب النجاة لابن سينا نعثُرُ على الصورة ذاتها: «ونسبة هذا الشيء (العقل الفَعَال) إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. إذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشُعاع، عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل. فكذاك هذا العقل الفعال، تفيض منه قوةٌ تسيح إلى الأشياء المُتخيَّلة التي بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل»<sup>(1)</sup>.

وفي المقطع الأخير من هذا النصّ أنّ الأشياء المُتخيَّلة وهي الأشياء التي تمّ تجريدتها من الأعيان، فالأعيان صُورٌ مُختلطة بموادها، تحتاج إلى من يُخرجها فتصير معقولةً بالفعل، ولذلك فبنسبة الأشياء المحسوسة إلى نور الشمس كنسبة الأشياء المُتخيَّلة إلى نور العقل الفَعَال.

الأشياء المحسوسة	←	نور الشمس
الأشياء المُتخيَّلة	←	نور العقل الفَعَال

في كتاب النفس لابن سينا: «فهنا سبب هو الذي يُخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في إعطاء الصُور العقلية المُجرّدة. ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا فكما أنّ الشمس تُبصر بذاتها بالفعل ويُبصر بنورها بالفعل ما ليس مُبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإنّ القوة العقلية إذا اطلعت على الجُزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفَعَال فينا الذي ذكرناه، استحالت مُجرّدة عن المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة»<sup>(2)</sup>.

وتحضّرُ في النصّ السابق علائق التمثيلين التركيبيين، إذ يُحيل ابن سينا في استعارته «أشرق عليها نور العقل فينا» إلى صورة النور، ويُحيل في الاستعارة الثانية إلى صورة الانطباع في قوله: «انطبعت في النفس الناطقة».

(1) ابن سينا. النجاة، مرجع سابق، ص 231.

(2) ابن سينا. كتاب النفس، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب الدكتور جورج فتواتي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، ص 208.

ونصل أخيراً إلى ما ورد في نص تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ولا نجد ابن رشد إلا تابعاً مُورداً تفاصيل الصورة ذاتها، فالعقل الفَعَال هو: «الفاعل للمعقولات والمُخلَق لها»، وهو بمثابة الضوء «الذي يُصَيِّر الألوان ألواناً بالفعل بعد أن كانت بالقوة، يُعطي الحَدَقَة المعنى الذي تقبل الألوان وهو الإشفاق»<sup>(1)</sup>.

والمعاني الشخصية التي في القوة الخيالية هي بمثابة الألوان التي بالقوة من الضوء<sup>(2)</sup> والإشفاق الذي يُعطيه الضوء للحَدَقَة، وهو الذي تقبله الألوان يُقابله إشفاق يُعطيه العقل الفَعَال للعقل الهَيولاني، وهو الذي ستقبله المعقولات.

### جدول توضيحي

المُمَثَّل	المُمَثَّل له
ضوء الشمس	نور العقل الفَعَال
الألوان	المعاني الشخصية
الإشفاق	المعنى الذي به يقبل العقل المعقولات
البصر	العقل الإنساني

ونجد لدى ابن رشد نقلاً من نوع آخر، وهو نقل العلاقة التي بين الحِسّ والمحسوسات لتُدرك بها العلاقة بين العقل والمعقولات، يقول: «وقد تُتصوّر هذه القوة على طريق التمثيل وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحِسّ إلى المحسوسات، إلا أنّ القوة التي تقبل المحسوسات هي مُخالطة للموضوع الذي تُوجد فيه مُخالطة ما، وأما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصُور الهَيولانية أصلاً»<sup>(3)</sup>. وفي نصّ آخر: «والخيالات التي في النفس هي التي تنتزّل من العقل منزلة المحسوسات من الحِسّ، أعني أنه كما

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، مرجع سابق، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص 113-120.

(3) المرجع السابق، ص 121-122.

أَنَّ الحِسَّ يحكُم على المحسوسات كذلك العقل يحكُم على الخيالات، ولذلك ليس يُمكن أن يكون من العقل تصوّر ولا حُكْم دون تخيّل<sup>(1)</sup>.

إنَّ العقلَ حِسَّ داخلي، يحسّ بالخيالات، كما أنَّ الحِسَّ يحسّ بالمحسوسات، ولكن لولا نور العقل الفعّال، لما أدرك في الخيالات إلا الخيالات، وسنرى فيما بعد أنَّ هذا التمثيل التناسبي سيبقى حاضراً ومؤثراً في تمييز الإدراك العقلي، إنه إما حاضر بالقوة أو بالفعل في الاشتغال الفلّسفي حتى الحديث منه<sup>(2)</sup>.

يُمكن أن نستخلص من المبحث كون الاستعارة مما لا يقوم بمُجرّد إيضاح معنى فلّسفي سابق، بل هي قائمة بوظيفة البناء، وقد يحتجّ الفيلسوف إلى تركيب أكثر من استعارة لذلك، وفي المِثال الذي مثّلنا به، تركيب استعارتين تتميّان إلى مَجالين هما النور والطّابع. إنَّ شدّة التفاعل بين المفهومي والاستعاري تجعل الفيلسوف أحياناً يُغلب المفهومي على الاستعاري، فهو يستعين بالاستعاري لبني المفهومي، ولكن يعود ليُوضح من خلال استعارة ما تمّ بناؤه، ومن هنا تقوم الاستعارة بالتوضيح أيضاً، وهذا ما تبيّناه من خلال المبحث السابق.

## المبحث الرابع

### استعارة الحُلم عند ديكارت وكانط وشوبنهاور

#### 1 - استعارة الحلم في غير الفلّسفة

نُتبه أولاً على أنَّ استعارة الحُلم المُعبّر عنها في عبارة: «الحياة حُلم» أو «الوجود حُلم» استعارة سائرة ومشهورة، ولن تكون الفلّسفة في استخدامها لهذه الاستعارة إلا واصلة لا قاطعة، وكالعادة تأخذ الفلّسفة تمثيلاً شائعاً لا لتقتصر

(1) ابن رشد. تلخيص كتاب النفس، مرجع سابق، ص 124.

(2) لقد عاد كل من ديفيد هيوم وجون لوك لاستخدام استعارة الطابع مقرّونة باستعارة النور، إلا أنَّ النور الذي كان يفيض من الأعلى صار ينبثق من أسفل، أو لتقلّ من داخل الإنسان، يُنظر سخرية غيلبرت رابل من هذه الاستعارة في القسم المُتعلّق بفلّسفة اللّغة العُرفية.

على الجاهز من المعاني المُحتواة، بل تعمل على إخضاع الاستعارة لمقاصدها الخاصة، مُحاولَة الإجابة عن مُشكلاتها الخاصة.

نجد استعارة الحُلْم شائعة في المذاهب الدينية، كالبوذية والإسلام، بل في كُلِّ مذهب يُفَرِّق بين الظاهر والباطن، بين المُنكشف والمُحتجب، ويعتبر بذلك الوجود الذي نحياه مُجرّد وهم، وما نُبصره مُجرّد خيال، وفي قِصّة الكهف تمييز بين ما نُبصره وهو غير حقيقي، وما وَجِب أن نُدرکه وراء المُبصر، وهو الحقّ الثابت.

بل إنّ العلماء والفلاسفة والشعراء كُلّهم يعملون لتجاوز ظاهر الوهم إلى باطن الحقيقة، كلهم يبحثون عن الحقيقة المُحتجبة، وهم يدعون إلى الاستيقاظ، ولسان حالهم يقول: لنستيقظ<sup>(1)</sup>. الإنسان إذن في حُلْم، والجامع بين الحُلْم والوجود الذي نعيشه هو عدم الثبات وعدم الصدق، الوجود غير صادق كالحُلْم.

يُوجد تماثل بين القول «إنّ الوجود خيال» وبين القول «إنه حُلْم»، Songe et mensonge. وكما ترون فالكلمتان مُتماثلتان في الفرنسية، يكفي أن نُضيف السابقة «men» للانتقال من معنى إلى معنى آخر. وفي آية قرآنية: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كِرَابٍ بِقِيَعِهِ يَخْسَبُهُ الظُّلُمَاتُ مَاءً حَوْثًا إِذَا جَاءَهُمْ لُرٌ يَجِدُهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابًا﴾ [النور: 39]. والله هو الحق وهو الثابت.

وفي آية أنّ بصرَ الإنسان يُصبح يوم القيامة حاداً مما يجعله يُبصر الحق: ﴿فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَلِيدًا﴾ [ق: 22].

بل في آيةٍ أخرى إشارة إلى استعارة الرُقود مُباشرة: ﴿وَيَفِيحُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ قَالُوا يَا بُولَلَاءَ أَلْمَسْنَا مِنْ بَعْثِنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: 51-52].

الوجود أو ما يسمّى في الاصطلاح الديني «الدُّنيا»، ليس سوى مُجرّد وهم وخيال، ونحن بمنزلة الراقدين، وسنستيقظ لنُدرك الحقّ غير مُحتجب عنا، ولكن في هذا حتّى على الاستيقاظ مُبكراً هنا والآن، لنُدرك الحق قبل فوات الأوان.

(1) بوذا وهو اسم الشخص الذي تُنسب إليه البوذية يعني في أصله المُستيقظ، فهو قد تنبّه من نوم الوجود، وقطن إلى ما لم يقطن إليه الآخرون.

## 2 - استعارة الحُلم في الفلسفة

لا يُنكر ما لتأثير المذاهب الدينية في الفلسفة، فالكثير من المعاني الفلسفية صدرت عن الدّين، وقد يفتح لنا هذا باب مقارنة المعاني الدّينية بالمعاني الفلسفية، باحثين عن التغيرات والتحوّلات التي تَمَسّ المعاني الدّينية وقد صارت معاني فلسفية أو العكس.

لا يُمكن أن ننكر ما لتأثير البوذية على فلسفة شوبنهاور، وهو الذي استعمل استعارة «الوجود حُلم»، ويُمكن أن نعتبر فلسفته تفصيلاً مفهوماً لهذا التمثيل، ويظهر أحياناً تداخل شديد بين الاستعاري والمفهومي في نُصوصه، وسنأخذ مثلاً على ذلك نصّاً من نُصوصه، وسنقارن بين استعماله لهذه الاستعارة وبين استعمال ديكارت وكانط لها.

## 3 - الشّعر والفلسفة

لنقل إنّ الشّعر لا يُميّز بين ما تُحاول الفلسفة التمييز بينه، الشّعر لا يُميّز، هو يستبدل أصناف الوجود بعضها مكان بعض، وبالاستعارة يبلغ الاشتباه النهاية. الشّعر يُشبهه كأن يقول: «إنّ الوجود أو الحياة كالحلم»، أو يستعير فيقول «إنّ الوجود حُلم»، ولا يذكر أحياناً حتى المُشبهه مُكتفياً بالمُشبه به كأن يقول: «إننا في حُلم»، ولنأخذ هذا المِثال من شعر شيكسبير، وهو الذي استشهد به شوبنهاور:

We are such stuff  
As dreams made of, And our little life  
Is rounded with sleep

تلاحظون أنّ الشاعر بلغ النهاية في المُماتلة بين الحياة والحُلم، حتى اعتبرنا مصنوعين من المادة التي صُنعت منها الأحلام.

يصل الشاعر إلى المُطابقة بين المُتماتلين، أو هذا اعتقاد الفيلسوف، أنّ الشّاعر يُطابق بين غير المُتطابقين، وقد يُماتل الفيلسوف كالشاعر بين ما ليس مُتطابقاً، ولكن سرعان ما يعود إلى طلب التمييز. وما أقرب أن يتحوّل المَجاز إلى حقيقة أحياناً، حين نعتبر الوجود حُلماً مثلاً، فتصير الاستعارة والقول: «إننا نحلم» أو «نحن في حُلم»، أقرب الصُّور تعبيراً عن وضعنا، ولكن يحتاج الأمر كما قلنا في الاشتغال الفلسفي إلى التمييز، فاعتبار الوجود حُلماً يجعل التمييز

بين الحُلْم واليقظة مُتعدِّراً، وبوضع السؤال: ما الذي يُمَيِّز ما نراه في أحلامنا عما نُبصره في يقظتنا؟ تُنادي الفكر، ونستجيب بعد ذلك لما يستدعيه من التمييز، قد نُعيدُ الفكر إلى الصورة ليستمدَّ منها المعاني من جديد، ويتأكد أنّ بين الحُلْم واليقظة حَيْطاً رقيقاً، وعلى الفكر ثمانية أن يبحث بعد ذلك عن الفَرْق.

ولكن لا يُمكن غَضُّ الطَّرَف عن الاختلاف بين الفلاسفة في المُماثلة، فمنهم من يعتبر الأمر غير محتاج إلى كبير عَناء، ويضع فاصلاً بينهما، وهو في هذا أقرب إلى المُناولة العلمية التي تبحث عن الفَضل والتمييز، بالتنبيه على الفُروق، وهي كثيرة جدّاً، ولا يعدو التماثل بين الحُلْم واليقظة أن يكون اشتباهاً وجبت إبادته، كما فعل أرسطو، وقد حاول أن يُفسّر الأحلام تفسيراً يُبيد اعتبار الارتباط بينه وبين اليقظة، إلا أن يكون بمنزلة الارتباط بين الأثر والمؤثر، بين الطابع وأثره.

ومن الفلاسفة من يُبالغ في المُماثلة بين الحُلْم واليقظة، ويعتبر الوجود حُلماً طويلاً تتخلّله أحلامٌ قصيرة هي التي نُسمّيها أحلاماً، ولكنه مُطالب بأن يُدلي بدلوه في التمييز، ونجد شوبنهاور - وهو الذي سُمِّتِل به الآن - مُنتصراً لهذا الاتجاه، ولكن قبل ذلك نُمثّل بمثال من فلسفة ديكارت، وهو الذي يُشكك في عدم التطابق بين الحُلْم واليقظة، ولكن سرعان ما يتنكّر للتطابق بينهما، مُنتبهاً على ما يُميّزهما.

#### 4 - الحُلْم في فلسفة ديكارت

تشكيك ديكارت في عدم التطابق بين الحُلْم واليقظة، هو اليقظة ذاتها، ففي اليقظة نُبصر أشياء لا حقيقة لها فكأننا في حُلْم. حينما نشكُّ ونودُّ أن نبني المعرفة على أسس جديدة وجب أن نُساوي بين الحُلْم واليقظة، بل وجب أن نُعدّ المعارف الرياضية والمعارف الحِسِّية مُتساويتين، كم مرة خدعتنا الحواس؟ فهذا الذي نُبصره بحواسنا هو بِمَثَابَةِ حُلْم نُصدِّقه، ولن نعلم أنه حُلْم حتى نستيقظ منه، فعلى الإنسان وهو في اليقظة أن يستيقظ، فكأنه في حُلْم.

قد يقع الاشتباه حتى النهاية، ورغم أننا نحتاطُ قائلين إنّ ما نشهده الآن، ونحن في يقظة، واضح ومُمَيِّز، عكس الأحلام، ولنُدكر أنّ الوضوح والتمييز

هما معياران للحقيقة عند ديكارت، رغم الاحتياط نحتاج إلى احتياط أعظم، مُستدركين بالقول ولكن كم من حُلم كان واضحاً ومُميّزاً حتى صدّقناه، فلماذا لا نكون اللحظة في حلم؟

لا يعدو أن يكون ما سبق احتياطاً، لأن ديكارت سيحاول أن يستيقظ، وهو في كُلِّ ما يصنع يبحث عن فاصلٍ يُميّز به بين الحلم واليقظة، وأحياناً يُصاب ديكارت بالإحباط مُفضلاً ألا يستيقظ، وقد شبّه نفسه بعَبْدٍ يخشى أن يستيقظ من حُلم جميل يتخيّل فيه نفسه حرّاً، بمُجرد أن يشكّ أنه مُجرد حُلم. ذلك أنّ ديكارت خشي ألا يكون استيقاظه كافياً لأن يُنير طريق معرفته للحقيقة، وألا تكون كافية لحلّ المشاكل التي أُثيرت.

وكما أنّ عبداً يتمتّع في رُقاده بحُرّيّة وهميّة، وحين يبدأ في الارتياب أنّ حريته ليست إلا حُلماً، يخشى أن يُبعث من مَرقدته، فإنّ ديكارت كذلك يخشى أن يستيقظ من حُلم الوجود<sup>(1)</sup>.

## 5 - استيقاظ ديكارت

استيقاظ ديكارت سيكونُ بالعثور على الحقيقة والانتهاه إلى يقينيات ما، واليقين بمنزلة الاستيقاظ، وبعد ذلك سيُدرُك الفُرق بين الحُلم واليقظة.

ومن الآن نستبق فنقول إنّ المُميز هو الامتداد، وهي الصفة الأساس للجوهر المادي، وهي تعني أنّ الشيء سواء أكان شيئاً مُبصراً أو مُتخيلاً في الأحلام، له امتدادات ثلاثة<sup>(2)</sup>.

(1) «Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu' un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'apprehende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées», Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première méditation, paragraphe 13, textes choisis, PUF, 8 édition, 1979, p. 34.

= «De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue; ensemble (2)

المفكرة الفلسفية تتمخض فتلد تمييزاً، وهو المفهوم الفلسفي، وهو من أهمّ المفاهيم الفلسفية.

وقد مهد ديكارت أولاً بالتنبيه على الفرق بين الحلم واليقظة، ولجأ إلى تمثيل لا ندري أالتمثيل نبهه على الحلّ أم أنّ التمثيل لم يكن إلا للإيضاح؟ فلا بدّ أن نُميّز بين ترتيب النصّ الاستدلالي وبين ترتيب الاكتشاف، ويتعلّق الأمر بمثال الرسّام.

الأشياء في أحلامنا لوحات ورُسوم، وهي لم تُصنع إلا على مثال أشياء واقعية وحقيقية، نحن نُشاهدُ في أحلامنا أجساماً، كالأيدي والرؤوس والأعين، وليس لنا إلا أن نُصدّق بوجود هذه الأشياء، فهي تُؤشّر على وجودها بصفة عامة، فلو جرّدنا الحقيقة لقلنا تُوجد رؤوس وأعين وأيادٍ، وهي في الرّسم رُسوم وفي الواقع أشياء مُبصرة.

إنّ الكائنات المُتخيّلة التي يرسمها الرسّام حتى وإن كانت غير واقعية، هي على مثال ما هو واقعي، فنحن لا نتخيّل فرساً طائراً إلا لأننا رأينا الفرسّ ورأينا الطائر وركبنا الأجنحة، وهي شيء واقعي، إلى الفرسّ، وهو شيء واقعي أيضاً. ويزيد ديكارت تأكيداً حين يفترض أنّ الرسّام رسّم ما هو الأشدّ بُعداً عن الواقع مُتصفاً بالغرابة الشديدة، ولناخذ مثلاً على ذلك الرُسوم التي يرسمها السرياليون (Surréalistes)؛ فعلى الأقل ستكون الألوان التي يصنع بها تلك الرُسوم واقعية<sup>(1)</sup>.

la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables», Descartes *Méditations métaphysiques*, Première méditation, paragraphe 7, p. 30.

(1) «Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordi-



يبحث ديكارت، إذن، عما هو ثابت ولا يُمكنُ التشكيكُ فيه، وهو الذي سنكون بامتلاكه مُستيقظين مُطلقاً سواء أ كنا حقاً مُستيقظين أو راقدين، إنها الصفة التي تُميّز الجوهر المادي وهي الامتداد.

## 6 - معيار آخر للتمييز بين الحُلم واليقظة

يبلغ ديكارت - وهذا شأن الفلاسفة - ألا يخلط بين أصناف الوجود، ويُميّز بين الأضداد، وقد عُثر على معيار للتمييز، وهو قدرة ذاكرتنا على الرّبط والوصل بين الأحداث التي عشناها ونحن مُستيقظون، عكس التي شاهدناها ونحن نحلم، ويُعطي مثلاً افتراضياً، وهو مثال إنسان يظهر فجأة، ويختفي فجأة وعجزنا عن تحديد المكان الذي منه صَدَرَ، والمكان الذي اختفى إليه، فلا شك أننا سنعتبره خيالياً كالذي نراه في الأحلام، ولكن لو تمّ إبصار أشياء نستطيع تحديد مكان صدورها والمكان الذي تأوي إليه، والزمن الذي تظهر فيه دون انقطاع، نستطيع أن نربط إحساسنا بها بتتالي الأحاسيس التي لدينا في الحياة لتبين الفُرق بين الحُلم واليقظة<sup>(1)</sup>.

naires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes; du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées». Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première méditation, paragraphe 5, op. cit, p. 28.

«Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille: car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et, en effet, si quelqu'un, lorsque

## 7 - رأي كانط

معيارُ التمييز الذي انتبه عليه ديكرت سيحسُّ مشكلة اشتباه الحُلم باليقظة، ونجد كانط غير بعيد منه حين اعتبر أنّ معيار التمييز هو: تقيّد التمثّلات بقانون السببية، أي إنّ تتالي التصورات مُرتبطة، خاضع لمبدأ السببية<sup>(1)</sup>.

## 8 - ردّ شوبنهاور

يقترّب شوبنهاور أكثر من الشّعر؛ إذ يكاد يطابق بين الحُلم واليقظة مُعتبراً أنّ الوجود مُجرّد حُلم: «يجب أن تُوافق الشعراء أنّ الحياة ليست سوى حُلم طويل»<sup>(2)</sup>. بسبب هذا يرُدّ شوبنهاور على كانط مُعتبراً أنّ الحُلم أيضاً لا اليقظة فقط خاضعة لمبدأ السببية، أي إنّ تتالي المشاهد في الأحلام وترايُطها خاضع لمبدأ السبب والنتيجة، وعليه فلا داعي للتنكّر لصورة: «الحياة أو الوجود حُلم طويل». وسنعدّ بعد ذلك الأحلام أحلاماً قصيرة داخل الحُلم الكبير<sup>(3)</sup>.

ويردّ شوبنهاور ببيان ضُعبية مُتابعة سِلْسلة الأحداث التي تُربط حَدثاً ماضياً بِحَدث حاضِر في اليقظة كما هو الشّأن في الأحلام، أي إنّنا أحياناً نفقّد بعض حلقات السِّلْسلة ورغم ذلك فنحن نُميّز بين اليقظة والحُلم، فما هو معيارُ التمييز إذن؟ لن يكون هو الخُضوع لمبدأ التّالي السببي، يعود شوبنهاور ليؤكد أنّ الوجود

je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil.», Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixième méditation, paragraphe 42, op. cit, p. 135.

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Erstes Buch, *Welt als Vorstellung*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 2004, S.52. (1)

Ibid, S.55. (2)

Ibid, S.53. (3)

حُلم. ولكن الفيلسوف عكس الشاعر مُطالب بالتمييز بعد المُطابقة، التمييز بين ما نُسمّيه عادة يقظة، وبين ما نُسمّيه عادة حُلماً. يقترح شوبنهاور لذلك معياراً آخر للتمييز، إنه معيار الاتصال والترتيب<sup>(1)</sup>.

لا يُمكن أن ندمج الأحلام فيما يتصل في حياتنا من الأحداث، وستكون ثمرة التفكير السابق تمثيلاً هذه عناصره:

الحياة والحُلم صفحات في السُّفر نفسه.

الحياة التي نُسمّيها يقظة قراءة لما تتضمّنه الصفحات بصورة مُتصلة.

الحُلم تصفّح عبثي للكتاب نفسه، ففتحه أحياناً على صفحة من صفحاته التي قد نكون تصفّحناها من قبل، أو على صفحة لم نتصفّحها فلا نعلم ما تتضمّنه، ولكن دائماً في السُّفر نفسه<sup>(2)</sup>.

هذا ما انتهى إليه شوبنهاور. ولقد بلغت المطابقة نهايتها بين الحُلم واليقظة لأنه يعدُّ الوجود حُلماً، ولا يتميِّز هذا الذي نُسمّيه أحلاماً عن هذا الذي نُسمّيه يقظة إلا كما يتميِّز تصفّح كتاب، مُراعين ترتيب صفحاته، عن تصفّحه ولكن بصورة عبثية، فنقع إما على صفحات قُرئت من قبل فنعيد قراءتها، وقد نقع على صفحات جديدة كُلّ الجِدّة.

لقد قُمنا بدراسة استعارة الحُلم، لدى ثلاثة فلاسفة. لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة لتمييز الحُلم من اليقظة، إلا أننا نجدُ بينهم تفاوتاً، إذ منهم من ذهب أبعد من غيره، فقد اشبه الأمر على ديكارت إلى حدّ بعيد، إلا أنه استطاع أن يبتدع معياراً للتمييز، هو معيار الامتداد، ومعيار الربط والوصل. يذهب شوبنهاور أبعد من غيره في تشبيه الوجود بالحُلم، حتى إنه صدّق الشعراء في قولهم، إلا أنّ المُنتظر منه أن يقترح معياره الخاص للتمييز. إنّ ما يُميّز العمل الفُلْسُفي هو حركة العودة طلباً للتمييز، حتى ولو أوغل الفيلسوف بعيداً فيما هو مُتشابه. تبحث

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Erstes Buch, *Welt als Vorstellung*, op. cit, S.54. (1)

Ibid, S.54. (2)

الفلسفة عن التمييزات، وهذا ثمرة من إثمار الفكر. وفي استخدامها للتمثيلات - كما نحاول بيانه - يتداخل الاستعاري بالمفهومي، وتتولد استعارات وتمثيلات مفهومية، ولكن أيضاً مفاهيم استعارية وتمثيلية.

### المبحث الخامس

#### نماذج من التمثيل الفلسفي القصصي

نعيد فنذكر بأن التمثيل القصصي هو نوع التمثيل الذي تُنشر فيه الاستعارة نشرًا كاملاً لا مزيد عليه، والتمثيل القصصي أقدر من غيره على تمثيل الجملة الفلسفية التي هو جزء منها، وهو بذلك يقوم بوظيفتين: وظيفة التمثيل للكُلِّ، وهي بذلك قد تقوم بوظائف تعليمية مُيسرة أمر بلوغ المقاصد، ووظيفة الإسهام في بنائه، أي في تشكيل المعنى الفلسفي. قد يُقال إنَّ الفلسفة مُستغنية عن مثل هذه الأفاصيص، فماذا ينقص الفلسفة لو لم تكن أفاصيص أفلاطون، أو أفاصيص ابن سينا والسهروردي وابن طفيل أو قصّة هكذا تكلم زرادشت لنيته؟ أليست الفلسفة فكرة ومعنى، لا يزيدها اللفظ إلا اغتراباً فيما ليس من طبيعتها؟ وما أدراك بما هو تمثيلي وتخيلي؟

لقد حاولنا فيما سبق أن ننطلق من مُنطلقات غير التي انطلق منها الفلاسفة (المشاؤون بالخصوص)، مُعتبرين أن المعنى الفلسفي ليس معنى مُتعالياً، وأنه ما يُلازم الألفاظ ولا ينفصل عنها، وبهذا تكتسب كُلُّ مُكونات الكتاب الفلسفي القيمة، سواء كان المفهومي فيها أبرز من الاستعاري أو العكس، وبذلك تكون التمثيلات القصصية التي يغلب فيها التخيلي التصديقي جزءاً لا يتجزأ من كُلِّ الفلسفة، يُسهّم في بنائه، والمعنى الفلسفي بُني وقُيد بكُلِّ ما في الكتاب من اللفظ.

القصّة الفلسفية ليست قصّة تخيليةً بالكامل، قد نفترض وجود مُخيّلة فوّية، ليست بالتي حاول الفلاسفة في مبحث النفس شرح كيفية عملها، إنها مُخيّلة مُصاحبة للعقل الفلسفي، وكلاهما: المُخيّلة والعقل الفلسفيان يخترعان، ويعملان معاً على الوضع.

إن لم تُكن القصّة الفلسفية تخيليةً بالكامل، فذلك أن التصديقي فيها

يُمَازجها، لنقلُ عن القصة الفُلسفية إنها قِصَّة مفهومية، أو قِصَّة فكرية. وهذه الخاصَّة هي التي تجعلُها فقيرةً من حيث أحداثها وشخصياتها، فهي قد تجرَّدت من الواقع حتى ضاقت فلا تُعبّر عن تفاصيله، ولكنها اكتسبت بالمقابل رَحابة التعبير عن الوجود في كُليته. وليست الشخصية الرئيسة في القِصَّة سوى الفيلسوف، ولذلك فهي شخصية مفهومية بتعبير جيل دولوز، وهو يتخيّل نفسه في فضاء الحق، أو يتخيّل نفسه وهو في طريق الحق حتى يُدرّكه.

سُنحاولُ فيما يلي أن نُمثّل لبعض القِصَص الفُلسفي، وسنبداً أولاً إما بعرض القِصَّة أو باختصارها، ثم نقوم بالكشف عن بعض أبعادها التمثيلية، ولكن مُؤكِّدين عدم إمكانية اختزال مُطلق للتخييلي فيما هو تصديقي، أو الاستعاري فيها فيما هو مفهومي.

نبدأ أولاً بأشهر هذه القِصَص وهي قِصَّة الكهف لأفلاطون.

### المثال الأول: قِصَّة الكهف لأفلاطون

#### 1 - إعادة الترجمة والصياغة

حاولنا أن نُعيدَ صياغة قِصَّة الكهف، ولم نراعِ حوارية القِصَّة، وقد استأنسنا بترجمة لهيدغر، حاول فيها أن يُبرز الذي لم يكن بارزاً في التّرجمات السابقة، فهل سنستطيع نحن، بترجمة الترجمة أن ننجح في ذلك؟ كانت النتيجة ما يأتي:

«منذ أن وُجدوا وهم في السّلاسل والأغلال، في أعناقهم أغلال فهي إلى الأذقان فهم مُقمحون، لا يستطيعون تحريكها لا يُمَنَّة ولا يُسرَّة، هم في داخل كهف، تشتعل نارٌ بعيداً فوق رُؤوسهم، وبينهم وبين هذه النار طريقٌ صاعدة، وفي نهاية الطريق جِدَارٌ مُنخفض. إذا مرَّ الناس خارج الكهف يُرون ما يحملون من تماثيلٍ وُصورٍ من حَجَرٍ أو حَشَبٍ فوق رُؤوسهم، وقد يمرّون وهم يتكلّمون وقد يمرّون وهم صامتون. تنعكس بسبب النار ظلال تلك الأشياء في الجِدَار الذي في عمق الكهف. لو أنّ أهلَ الكهف تجاذبوا أطرافَ الحديث لحكموا على ما يرون في الجِدَار الذي يُواجههم أنه هو المَوجود حقّاً، وأن لا شيء أظهر من ظاهر ما يرون. لو أنّ الجِدَار في عمق الكهف يعكّس أصوات الناس خارج

الكهف، فتُصبح أصداء، فلا شكّ أنّ أهل الكهف سيتوهّمون أنّ الظلال هي التي تُصدر تلك الأصوات. لن تكون الحقيقة غير المحجوبة والمكشوفة عند هؤلاء سوى ما يرون.

لو أنّ أحدهم تخلّص من تلك السلاسل والأغلال وانتصب قائماً وأدار رأسه. لا شكّ أنّ كلّ هذه الأفعال ستُسبّب له آلاماً. وضوء النار سيُغشي بصره ولن يقدر على إِبصار الأشياء مصدر الظلال. ماذا سيكون جوابُ هذا إنْ أخبر أنّ ما كان يُبصره من الظلال مع رفاقه داخل الكهف لم يكن إلا أشياء عارضةً وزائلةً لا ثبات لها، وأنّ حاله وقد تخلّص من السلاسل والأغلال رغم الآلام أقرب من الموجود حقّاً، وأنّ ما يُبصره في تلك اللحظات يكاد يُطابق ما الأمر عليه؟ لو أنّ أحداً أشار إلى الأشياء التي لم يكن يُبصر إلا ظلالها، فلا شكّ أنه سينزعج وسيكاد يجزم أنّ ما كان يُبصره من قبل كان أكثر انكشافاً وظهوراً مما ينكشف له ويظهر له في تلك اللحظات. ولو أُجبر على النظر في النار عينها، ألن يُؤلمه بصره وسيعود إلى ما في قوة بصره أن يُبصر؟ ألن يحكم بأنّ ما كان يراه قبلاً كان أوضح؟ ماذا لو أنّ أحداً أحكم قبضته على هذا السجين وجره بقوة على الطريق الصاعد ولم يُخلِ سبيله إلا بعد أن عرّضه لثور الشمس، ألن يكون هذا السجين مُنعماً بالألم والخوف؟ ألن يكون من المُستحيل أن يُبصر الأشياء التي تُعرض عليه فيحكم أنها الأكثر ظهوراً وانكشافاً، وأنها أشياء حقيقية؟ إنّ التعمّد ضروريّ إذا ما أُريد أن يُبصر ما هو خارج الكهف. لیبداً أولاً بإبصار الظلال، ثم الصّور المُنعكسة في الماء، والبشر، وأمور أخرى، ومنها سيتأمل يُبسر أمور السماء والسماء ذاتها. سيُقلّب نظره في أضواء النجوم وضوء القمر، وبالتعمّد سيكون بإمكانه أن يُنظر إلى الشمس عين الشمس وذاتها لا إلى صورتها المُنعكسة في الماء. وبعد هذا الامتحان يُمكن أن يجمع فكره ويحكم أخيراً أنّ الشمس هي التي تمنحنا الفصولَ والسنين وأنها الحاكمة في العالم، وهي سبب كلّ ما كانوا يُبصرونه في الكهف.

ماذا لو تذكّر الطليقُ مقامه الأول وما كان يعرفه أوّل الأمر، ألن يحمد ما صار إليه، ألن يُشفق على حال رفاقه داخل الكهف؟

لو أنّ سُجناء الكهف جعلوا لمن استطاع أن يُميّز الظلال التي تمرّ على الجدار كل يوم، ولمن يتذكّر الظلال التي تمرّ أولاً ثم ثانياً أو معاً، أو يتوقّع ما

الذي سيأتي منها بعد، جعلوا له جائزة ومديحاً، أتظن أن الطليق سيحسد هذا الذي سيُجعل له هذا المديح وهذا الشرف، وسيُنافسهم في ذلك، أم سيُفَضَّل أن يكون خادماً عند فلاح فقير خارج الكهف على أن يكون سجيناً داخل الكهف؟

ماذا لو أنّ الطليق عاد أدراجه إلى الكهف ليجلس في مكانه القديم، ألن يمتلئ بصره بالظلمات؟ ماذا لو دخل مُنافسة رفاقه في تمييز الظلال، ماذا وهو لم يتعوّد ثانياً الظلام، ألن يكون محلّ سُخريةٍ منهم؟ ألن يُحاولوا إفهامه أنّ سبب ما أصابه كان سفره إلى الأماكن العلوية؟ وأنّ ذلك تسبّب في عماء فعاد مُسوِّد العينين؟ وأنه كان من الأسلم له ألا يصعد. ماذا لو أنّ أحداً حاول أن يُحرّر أهل الكهف من سلاسلهم وأغلالهم، وأن يقودهم إلى أعلى، ألن يُمسكوا به ويقتلوه إن أمكنهم ذلك؟<sup>(1)</sup>.

## 2 - تأويل القِصّة

القِصّة الفُلسفية تُمثّل جُملاً بعضها أكبر من بعض وجُملة الجُمّل «الوجود»، ووجودنا في قِصّة الكهف هو كما لو أننا سُجناء في كهف مُصقّدون في الأغلال. يُخصّص أفلاطون الكثير من تفاصيل القِصّة لوصف وضعية السجّاء المُزربة. لو أننا لم نَسْتَحْضِر المَقاصد الفُلسفية المُوجّهة للقِصّة لاستغربنا حال السُجناء، إنها وضعية لا نجد شبيهاً لها في عالمنا؛ فالسجن حالٌ عارضة على الإنسان، ولا يُولد الإنسان وهو سجين مُصقّد في الأغلال، أما هؤلاء فقد وُجدوا وهم سُجناء. وجب، إذن، أن نَحْمِل الأمر محلّ المَجاز، بل القِصّة كلها<sup>(2)</sup>.

كهف أفلاطون ليس بالمُظلم مُطلقاً، لو قُمنّا بتعديل القِصّة بحيث تُناسب

(1) Platon, *République*, traduction nouvelle, introduction, notices et notes de Jacques cazeaux, Librairie générale Française, 1995, Livre de Poche, VII, 514a-521d, p. 514, et «La doctrine de Platon sur la vérité», In *Questions II*, Traduit par André Préau, p. 122.

(2) قولنا في الترجمة: «**فِي أَعْتَقِهِمْ أَغْتَلَا فَمَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَمَهُمْ مُقَمَّحُونَ**» [يس: 8]، وقد تعمّدنا أن نُترجم بها جزءاً من القِصّة لوقوع وشك التطابق في الوصف، فحال سُجناء الكهف كحال من يصفهم القرآن: أغلال في الأعناق لا تسمح لهم بالحراك لا يُمنة ولا يُسرة، وهذا الوضع هو الذي يجعل إدراكهم الحق مُتعدّراً، ولكن لا مستحيلاً.

التمثيل عن وَضْعِ فُلْسُفِي آخَرَ، التَشْكِيقِيَّةَ مَثَلًا، لُقُنَا إِنْ وَضَعْنَا فِي الْكَهْفِ هُوَ وَضَعٌ مِنْ هُوَ مُحَاطٌ بِظِلَامٍ مُطْلَقٍ، وَلَا يُوجَدُ خَارِجٌ لِلْكَهْفِ حَيْثُ الظُّهُورُ الْمُطْلَقُ. وَقَدْ نَعَدَلُ مِنَ التَّمْثِيلِ فَنَعْتَبِرُ أَنَّ وَضَعْنَا هُوَ وَضَعٌ سُجْنَاءٌ فِي كَهْفٍ، وَلَكِنْ طَلِيقِينَ لَا مُقَيَّدِينَ، بَلْ أَحْرَارًا فِي التَّصَرُّفِ فِي مَا فِي عَالَمِنَا مِنَ الْأَشْيَاءِ مُجْتَهِدِينَ فِي إِضَاءَةِ مَا حَوْلَنَا بِأَضْوَاءٍ جَدِيدَةٍ، فَنَحْنُ فِي دَائِمِ الْعَمَلِ لِتَعْدِيلِ الْبَصِيرَةِ وَتَمْيِيزِ غَيْرِ الْمُتَمَيِّزِ، وَلَكِنَّ الْإِنْسَانَ لَنْ يَخْرُجَ مِنْ كُهُوفِهِ أَبَدًا، فَالْكَذْحُ مُسْتَمَرٌّ، وَالْإِنْكَشَافُ لَنْ يَكُونَ أَبَدًا مُطْلَقًا. وَالنَّارُ فِي كَهْفِ أَفْلَاطُونٍ هِيَ أَثْرٌ مِنْ آثَارِ الْأَصْلِ، وَهِيَ الَّتِي تَجْعَلُ الظُّلَالَ مُمَكِّنَةً. يَرْمُزُ الطَّرِيقُ فِي قِصَّةِ الْكَهْفِ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ، وَهُوَ طَرِيقٌ صَاعِدٌ وَصَعْبٌ، وَهُوَ الطَّرِيقُ الَّذِي وَجِبَ أَنْ يَسْلُكَهُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُدْرِكَ الْحَقِيقَةَ وَيَتَخَلَّصَ مِنَ الْوَهْمِ. الْحَقِيقَةُ هِيَ الظَّاهِرُ الَّذِي لَا أَظْهَرَ مِنْهُ، هِيَ الْإِنْكَشَافُ الْمُطْلَقُ، هِيَ مَا يُنْتِجُ مِنْ ارْتِفَاعِ جَمِيعِ الْحُجُبِ فَلَا يَبْقَى وَلَا حِجَابٌ وَاحِدٌ.

وَأَهْلُ الْكَهْفِ يَتَوَهَّمُونَ أَنَّ مَا يُبْصِرُونَهُ هُوَ الْحَقِيقَةُ، وَمَا يُبْصِرُونَهُ لَيْسَ إِلَّا انْعِكَاسًا وَمَا يَسْمَعُونَهُ لَيْسَ إِلَّا صَدَى. الْوُجُودُ صَدَى وَيَقَعُ أَهْلُ الْكَهْفِ فِي وَهْمٍ مُرَكَّبٍ: وَهْمٌ امْتِلَاكٍ مَا يُبْصِرُونَهُ لَوْجُودٍ مُسْتَقَلٍّ وَثَابِتٍ، وَوَهْمٌ كَوْنٍ مَا يَسْمَعُونَهُ مِنْ أَصْوَاتٍ وَهِيَ خَارِجُ الْكَهْفِ أَصْوَاتًا لِلظُّلَالَ.

السَّجِينُ الطَّلِيقُ يَرْمُزُ إِلَى كُلِّ مَنْ فَظَنَ وَاجْتَهَدَ لِتَخَلُّصٍ مِنَ الْوَهْمِ، وَالْفِيلَسُوفُ هُوَ الْمَعْنَى هُنَا أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِ، وَيَتَوَالَى فِي قِصَّةِ الْكَهْفِ وَصَفُ الْمِحْنِ وَالْآلَامِ الَّتِي يُعَانِيهَا كُلُّ مَنْ عَزَمَ عَلَى تَبَرُّثِهِ نَفْسَهُ مِنَ الْوَهْمِ: الْقِيَامُ، وَإِدَارَةُ الرَّأْسِ، وَالنَّظَرُ إِلَى النَّارِ. وَالْمُقَاوَمَةُ الَّتِي سَيِّدِيهَا هِيَ بِفَعْلِ اعْتِيَادٍ وَضَعَهُ السَّابِقُ، فَلَوْلَا الْجُهْدُ الَّذِي وَجِبَ بِذَلِكَ سِيرَكُنَّ إِلَى مَا اعْتَادَهُ، خُصُوصًا وَأَنَّ بَصْرَهُ لَا يَقْوَى عَلَى رُؤْيَا مَا عَلَيْهِ الْأَشْيَاءُ، وَسَيَتَوَهَّمُ أَنَّ مَا كَانَ يَرَاهُ - لَا مَا يَرَاهُ الْآنَ - هُوَ الْأَكْثَرُ انْكَشَافًا وَظُهُورًا. وَالْأَمْرُ يَتَعَلَّقُ بِوَهْمِ الثَّبَاتِ وَعَدَمِ الزَّوَالِ، فَالْحَقِيقَةُ هِيَ الَّتِي لَا تَزُولُ، وَهِيَ الثَّابِتَةُ كَمَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ دَلَالَتُهَا اللَّغْوِيَّةُ. يَمْتَزِجُ فِي النَّصِّ الْمَفْهُومِي بِالْإِسْتِعَارِي، وَهَذَا يُؤَكِّدُ مَا نَذَهَبُ إِلَيْهِ، فِي التَّمْثِيلِي لَا يَنْفَكُ الْمَعْنَى يُتَصَوَّرُ وَيَنْمُو وَيُظْهِرُ، فَنَجِدُ الْحَقِيقَةَ بَارِزَةً فِي النَّصِّ مُقْتَرَنَةً بِمَعْنِي الثَّبَاتِ وَعَدَمِ الزَّوَالِ. وَتُظَلُّ مِنَ النَّصِّ صَوْرَةٌ الْفِكْرِ الَّتِي سَتَحْكُمُ تَارِيخَ الْفُلْسُفَةِ، وَهِيَ الْمُطَابَقَةُ، فَكَمَا أَنَّ الْإِبْصَارَ يُطَابِقُ الْمُبْصِرَاتِ، كَذَلِكَ الْبَصِيرَةُ تُطَابِقُ مَعْقُولَاتِ الْأَشْيَاءِ وَحَقَائِقِهَا.

مَا سَبَقَ كَانَ مِنْ أَجْلِ الْإِقْتِنَاعِ بِضَرُورَةِ الْإِرْتِيَاضِ، فَلِكِي نُدْرِكُ الْحَقِيقَةَ لَا بُدَّ



من الرياضة، ولا بُدَّ من المُروَر بأطوار. وقد وضع أفلاطون في باب الأكاديمية إعلاناً وهو: «لا يدخلها من لم يكن عالماً بالهندسة». والرياضيات هي من العلوم المُهمَّة للفلسفة ولنظرية المُثل بالخصوص. وفي قِصَّة الكهف إيضاح لصُعوبة إدراك الحقيقة بصورة فورية، فلا بُدَّ من الرياضة والتدرُّج، فالقيام، وإدارة الرأس، وضُعود الطريق، والنظر إلى الأشياء، والنظر إلى مصدر النور الأعظم التي هي الشمس، يحتاجُ إلى ترويضٍ طويل، والقيام بتلك الأفعال دون تدرُّج سيُسبب ألماً وانفعالاً شديدين.

ويقترح أفلاطون أن يكونَ التدرُّج بالنظر أولاً إلى الظلال ثم إلى الصور المنعكسة في الماء. ثم إلى أضواء النجوم وضوء القمر، وهي أضواء دون ضوء الشمس التي هي الشريعة، وأخيراً النظر إلى الشمس. وبهذا سيكتشف الطليق الحقيقة. وسيُقارن الطليقُ بين وضعه بعد أن انكشف حجابُ الحقيقة وحاله السابقة، وستُراوح أحاسيسه بين حمد حاله والإشفاق من حال رفاقه الذين تركهم وراءه.

مقطع من القِصَّة يُسخر أكثر من وضع سُجناء الكهف، ولعلَّه يُشيرُ إلى وضع الإنسان في عالمنا وهو يطردُ همَّه، وهذا يُدكرنا بما ورد في تأملات باسكال (Pascal) حين حديثه عن اللهو (Divertissement).

لطرُد همَّهم يخترع أهل الكهف ألعاباً تافهة كأن يتنافسوا في تذكُّر الظلال التي تمرَّ على الجدار الذي يُقابلهم وترتيب مُرورها، فتمنَّح الجائزة لصاحب أقوى ذاكرة. لا شكَّ أنَّ الطليقَ لن يحسد هذا الذي حصل على الجائزة، ولن يرغب في العودة، وسيقول ما قاله أخيل (Achille) وهو بطل قِصَّة الإلياذة الذي سيلتقيه عوليس (Ulysse) وهو بطل قصة الأوديسة، فسيفضُّل الطليق أن يكون في أرذل حال في العالم العلوي خادماً لفلاح فقير على أن يكون ملكاً في العالم السفلي، بلُّه الاشتغال بتلك الألعاب التافهة.

للفيلسوف رسالةٌ وجب أن يُبلغها، وعوائق تعترضُ طريق إيصالها ما أدركه من الحقيقة، وقد يكون مصيره السُّخرية اللاذعة بل حتى الموت. ويفترض أفلاطون عودة الطليق إلى الكهف وإخبارهم بالحقيقة ويضدُّ ما تعودوه، فلا شكَّ أنهم سيستهزئون به، بل ويقتلونهُ إن حاول تخليصهم من السُّلاسل والأغلال التي تقيدهم، وهذا ما حَدث حقاً لسُقراط، ولعلَّه المُشار إليه في القِصَّة.

### المثال الثاني: قصة سلامان وأبسال لابن سينا<sup>(1)</sup>

وردت الإشارة إلى هذه القصة في الجزء الثالث من الإشارات والتنبيهات. يقول ابن سينا: «وإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليك فيما تسمعه، قصة سلامان، وأبسال، فاعلم أنّ «سلامان» مثل ضرب لك»<sup>(2)</sup>. ويتدّد شارح الإشارات في تمييز مقصد ابن سينا، فأحياناً يعتبر سلامان وأبسال مُجرّد لفظتين موضوعتين من لدن ابن سينا، وإذا كان الأمر كذلك فتحديد دلالة الكلمتين مما يتعدّر أو يستحيل، كيف وابن سينا وحده عالم بما يعنيه، وليس في كلامه إلا إشارات لا تكفي للانتباه على مراده. فمن هو سلامان أو أبسال، أهما من البشر أم ماذا؟

لا ندري أيّ جنس من جنس الكائنات ينتمي إليه، ولذلك يقول الشارح: «وأجود ما قيل فيه إنّ المراد: بـ«سلامان»: آدم عليه السلام و بـ«أبسال» الجنة، فكأنه قال: المراد بآدم: نفسك الناطقة، وبالجنة: درجات سعادتك وياخراج آدم من الجنة، عند تناول البُرّ: انحطاط نفسك عن تلك الدرجات، عند التفاتها إلى الشهوات»<sup>(3)</sup>.

ولكن الذي يجعل القارئ يشعر أحياناً بأن الأمر لا يتعلّق بمجرّد ألفاظ ذات معانٍ غيبية، هو أنّ ابن سينا أضاف اللفظتين إلى «قصة»، وسيكون معنى قول ابن سينا حلّ الرّمز: سياقة القصة. ولكن يبرز إشكال آخر وهو أيّ قصة يقصد؟ ويذكر الطوسي الاحتمالات الآتية:

#### الاحتمال الأول:

أن تكون القصة من قصص العرب أو أمثالهم، وقد سمع -من بعض الأفاضل- أنّ ابن الأعرابي أورد القصة في كتاب النوادر، ولكن الطوسي لا يرجّح أن تكون القصة المقصودة حتى وإن كانت قصة من القصص المشهورة عند العرب، وحتى إنّ وردت في كتاب النوادر عند ابن الأعرابي، وهو لم يتفق له أنّ

(1) وهو كتاب لم نطلع عليه بعد لنور الدين عبد الرحمن الجامي، كتاب مثوي سلامان وأبسال.

(2) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 48/3.

(3) المرجع السابق، 49/3.

اطلع عليها في الكتاب، وقوله: «غير مُطابقة للمطلوب ههنا»<sup>(1)</sup>، هي إشارة فقط إلى أنّ اللفظتين قد تمّ استعمالهما في حكايات العرب.

### الاحتمال الثاني:

أن تكون القِصَّة منقولةً من اليوناني إلى العربي، وقد نقلها حنين بن إسحاق<sup>(2)</sup>. ولا يُرجَّح أن تكون مُراد ابن سينا ذلك أنها غير مُناسبة لما ذكره ابن سينا، يقول الطُّوسي بعد أن بدأ في مُحاولة تأويل القِصَّة وبيان عدم مُطابقة بعض أجزائها لما ذكره ابن سينا: «وأما أسبال فغير مُطابق؛ لأنه أراد به درجة العارف في العرفان، فهذا الوجه، ليست هذه القِصَّة مُناسبة لما ذكره الشيخ»<sup>(3)</sup>.

وُثبت الطُّوسي أنّ القِصَّة: «اخترعها أحد من عوامّ الحُكماء لينسب كلام الشيخ إليه، على وضع لا يتعلّق بالطبع»<sup>(4)</sup>.

### الاحتمال الثالث:

أن تكون القِصَّة من تأليف ابن سينا، وهو الراجح، وقد وقعت إلى الطُّوسي بعد عشرين عاماً من إتمام الشرح. والقِصَّة -يقول الطُّوسي- أوردها أبو عُبيدة الجرجاني في فهرست تصانيف الشيخ.

ودون أن تُوردَ القِصَّة وهي مذكورة بتمامها في هامش الجزء الثالث، في الصفحة الثالثة والخمسين، فليُرجع إليه من أراد الاطلاع عليها. نُورد فيما يأتي فقط التأويل الفلّسفي للقِصَّة كما صنعه الطُّوسي.

يقول الطُّوسي بعد تأويله القِصَّة: «وهذا التأويل مُطابق لما ذكره الشيخ. ومما يُؤيِّد أنه قُصد هذه القِصَّة، أنه ذكر في رسالته في القضاء والقدر «أسبال» وجاءته امرأة «سلامان» حتى أعرض عنها»<sup>(5)</sup>.

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 50/3.

(2) المرجع السابق، 52/3.

(3) المرجع السابق، 53/3.

(4) المرجع السابق، 52/3.

(5) المرجع السابق، 57/3.

الرّمز	حلّ الرّمز
سلامان أخ أيسال	النفس الناطقة
أيسال	العقل النظري المُترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً
امرأة سلامان	القوة البدنية الأمانة للشهوة والغضب
أخت زوج سلامان	القوة العملية المُسمّى بالعقل المُطيع للعقل النظري
الطابع	القوة العَصَبِيَّة المُشتملة عند طلب الانتقام
الطاعم	القوة الشّهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن
البرق اللامع من الغيم	الخطفة الإلهية التي تَنسخ في أثناء الاشتغال بالأمر الفانية وهي
المُظلم	جَذبة من جَذبات الحق
إباء أيسال	انجذاب العقل إلى عالمه
تلبس زوج سلامان	تسويل النفس الأمانة مطالبها الخسيسة
نفسها بَدل أختها	
إزعاجه للمرأة	إعراضُ العقل عن الهوى
فتح البلاد لأخيه	اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجَبَروت والمَلَكوت وترقيها إلى
	العالم الإلهي
رفض الجيش له	انقطاع القوى الحسّية والخيالية والوَهْمِيَّة عنها عند عُرُوجها إلى الملأ
	الأعلى، وفُتور تلك القوى لعدم التفاته إليها.
اختلال حال سلامان	اضطرابُ النفس عند تديبرها شُغلاً بما فوقها
لفقد أيسال	
رُجوع أيسال إلى أخيه	التفات العقل إلى انتظام مَصالحها في تديبرها البدن
تواكّلهم على هلاك أيسال	إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر، مع استعمال النفس الأمانة
	لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز
إهلاك سلامان إياهم	ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الأمر وِزوال هَيْجان الغضب
	والشهوة وانكسار عاديتهما
اعتزاله المُلك وتفويضه إلى غيره	انقطاع تديبره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرّف غيرها <sup>(1)</sup>

(1) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، 3/ 54-57.

يعتمد تأويل الطوسي الرؤية الاستبدالية بالكامل، وتغيير الرؤية يستدعي أن ننظر إلى القصة في ذاتها دون النظر إلى ما تمثله من معانٍ فلسفية نفترض كونها كاملة ومُستغنية، أو يستدعي إعادة قراءة القصة، أو تعديلها قصد توليد معانٍ فلسفية جديدة.

المثال الثالث: قصة الطير<sup>(1)</sup> لابن سينا

## 1 - اختصارُ القصة

تتضمّن مُقدمة رسالة الطّير شكايةً إلى الإخوان من قِلة الإخوان والأصدقاء. يستثني ابن سينا من هؤلاء إخواناً يحملون صفات خاصّة، إذ تجمعهم القرابة الإلهية، وتؤلّف بينهم المُجاورة العُلوية. يبدأ ابن سينا بتوجيه نصائح إلى إخوان سمّاهم إخوان الحقيقة، ويبدأ بدُعائهم إلى جُملة من الفضائل، وإلى التشبّه ببعض الحيوانات الحاملة لطبائع أو صفات خاصة كالقنافذ والأفاعي والديدان والعقارب والخفافيش والأنعام والسمادل، ويُحذّر من عدم التشبّه بأخرى كالطيور التي تصنع أوكاراً وتركّن إليها. ليس ما سبق سوى تمهيد لما هو لبّ الرسالة، وهو الذي يتضمّن أحداث القصة.

يتعلّق الأمر بطيرٍ وقعت في فخّ نصبه صيادون، ونتج من ذلك الاستئناس بالوضع الجديد. ولولا إبصار الطير المُقتنصة طيراً طليقة خارج أقفاصها، لما فطن الطيرُ للحال التي صارت إليها بسبب العادة. تطلّب الطير السّجينة من الطليقة أن تُساعدتها على التخلّص من الفخاخ، ستتردّد بسبب الحذر، ولكنها ستطمئن وستُساعد السّجينة لتتخلّص مما علقت فيه إلا من بعض الجبائل فهي لم تستطع أن تنفكّ منها.

يبدأ سفرُ الطير بعيداً عن الأعداء ويمرّ سفرها بمراحل، أدناها الوصول إلى مكان بين صدّفي جبل سماه الكاتب جبل الإله، وأعلىها مدينة الملك العظيم، وهي تقع وراء الشاهق الثامن، إذ ستمرّ الطير بشواحق ثمانية.

وستطلب الراحة على قِمة الجبل السابع، وستواصل سفرها بعد أن تداعت لعدم الاطمئنان للراحة حذراً من إدراك الأعداء لها ثانية.

لا تمرّ الطير بمرحلةٍ إلا أبصرت مناظر تزداد بهاءً وجمالاً كلما أوغلت في

(1) Voir la trad. De Corbin. H, I et II, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Maisonneuve.

الرحلة، أما وقد بلغت الشاهق الثامن فقد أبصرت طيراً بهيئة المناظر جميلة الأصوات وسامية الأخلاق.

وستشكو الطير المُسافرة لهؤلاء، وستشيرُ عليها الطير التي يظهر من حالها أنها تحيا السعادة القصوى، بِلِقَاء المَلِك العظيم في المدينة وراء الجبل، وهو مُتَّصف بالقوة والعدل.

ستحلّ الطير في المدينة، وسيؤذن لها بدخول قصر المَلِك، وهو الذي تتصف ضُحونه بِرَحابة غير معهودة، وِرَحابة الصحن الثاني لو عدلت بِرَحابة الأول لاستُضيق الأول رغم رَحابته هو كذلك.

سيدخل الطائرُ الراوي حُجرة المَلِك، ويُرفع الحجابُ حيث يُبصر المَلِك في جمال لا يُوصف، وسيتجرأ الراوي على مُكالمة المَلِك الذي طمأنه بعد ارتفاع ثباته، وسيحكي قِصة ما جرى.

وهنا يُقرّر المَلِك أن يُنفذ رسولاً مع الطير لإرضاء الأعداء، وإماطة ما تبقي من الحبائل العالقة، إذ: «لا يقدر على حلّ الحبائل عن أُرْجلكم إلا عاقدوها بها».

تعود الطيرُ بِضُحبة الرسول وتطلب من الطائر الذي لقي المَلِك أن يصفه لهم، فيصف كمال جَماله وبهائه.

وتُختتم القِصة بتأكيد صدق القِصة ردّاً على المُشكِّكين فيها.

## 2 - منهجية التأويل

إذا كانت القِصة عينية فلن تكون سوى ما به تتبّع الكاتب أحداثاً حال وقوعها، ولن يكون للقِصة بُعد تمثيلي، ولن يكون لها أيّ ارتباط بالأوضاع الفلسفية التي يُمكن أن نبحث عن بعض مُقابلاتها التخيلية، لا جميع مُقابلاتها، وسنكون في هذه الحال بين أن نُصدّق ما قاله الكاتب أو نُكذّب.

أما في حال اعتبرنا إياها قِصة من نسج المُخيّلة، سواء أكان ذلك في المنام أم في اليقظة، أي كان ذلك بسبب حُلْم من أحلام اليقظة أو المنام، وقد يكون بسبب عزم على كتابة قِصة تخيلية، كما يكتب أربابُ الخيال من القِصص، فلن يكون قول الكاتب: «وكم من أخ قرع سمعه قِصتي فقال: أراك قد مسّ عقلك مسّاً أو ألم بك

لَمَمٌ. لا والله ما طرت ولكن طار عقلك، وما اقتنصت بل اقتنص لُبُّك. أتى يطير البشر أو ينطق الطير»، وليست إلا حيلة تخيلية جديدة أضيفت إلى السابقات؛ فلم يزعم الكاتب ما زعم من الأحداث، بل زعم أكثر من ذلك أن له أخاً سمع القصة وكذبتها، والكاتب يزعم أنها صادقة: «ما أكثر ما يقولون وما أقل ما ينجع، وشرّ المقال ما ضاع، وبالله الاستعانة، وعن الناس البراءة، ومن اعتقد غير ذلك فقد خسر في الآخرة والأولى، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون».

إن كان الكاتب ملتحاً على صدق القصة فقد لا يكون ذلك من أجل صدقها الواقعي، بل من أجل صدقها الرمزي، والعبارة الاستعارية أو التمثيلية تكون صادقة كالعبارة غير الاستعارية، أو من أجل صدق التجربة التي عاشها صاحب القصة، ولم يجد أفضل من الرموز ليصف ما وقع.

### 3 - تمثيلية القصة وتركيبيتها

يُمكن أن نتصرّف كما لو أنّ هذه القصة تخيلية لا علاقة لها بأوضاع تصديقية، ولكن ما إنّ نربط القصة بالمقاصد الفلسفية وبالأوضاع المفهومية التي تعتبر الكلّ الذي تنتمي إليه حتى تفتح أمامنا إمكانية تحميل القصة معاني لم تخطر على بالنا أول الأمر فيتبين لنا البعد التمثيلي، ونعتبر القصة تمثيلية.

ويُمكن أن نُحوّل القصة إلى التمثيل الآتي: إنّ حال وجودنا كحال طائر وقّع في شرك نصّب صيادون.

هل ينقض ما نقوله الآن ما توصلنا إليه في بحثنا؟ ويُمكن صياغته مرة أخرى فنقول: إنّ التمثيل والتمثيل القصصي مما ينتمي إلى الكتاب الفلسفي؛ فلا يقتصر على تحقيق الوظيفة التمثيلية، بل يتجاوز ذلك إلى تشكيل المعنى الفلسفي.

الكتاب الفلسفي يتضمّن المفهومي والاستعاري مُتمازجين، وقد يغلب أحدهما على الآخر فيبرز الاستعاري مُسلخاً من المفهومي، ولكن ليس انسلاخاً كاملاً، وقد يبرز المفهومي مُسلخاً من الاستعاري، ولكن ليس انسلاخاً كاملاً أيضاً.

لا ينقض هذا ما قلناه آنفاً، لأننا نعتبر أنّ الرسالة تنتمي إلى متن ابن سينا الفلسفي، وهذا أمر نفترضه، ولا تقلّ عن باقي الأجزاء قدرة على تشكيل المعنى

وإنما هو. وقد تكون فاتحة لبناء نصوص يفتر فيها الاستعاري ويقوى فيها المفهومي، وليس من الضرورة أن تكون هذه الرسالة مجرد تمثيل لحقيقة مفهومية مجردة سابقة. لم لا تكون القصة ذاتها رؤياً تخيلية هي الأصل في بناء المفاهيم المجردة، في أصل فلسفة نيتشه رؤياً، ووراء فلسفة ديكارت أحلام، قد يكون ابن سينا تخيل أن الوجود قفص وسجن، وأنا طير وقعت في أشراك، ثم يفصل هذه الرؤيا تفصيلاً مفهوماً فيما بعد.

#### 4 - تاويل القصة

قد لا نجد في بعض تفاصيل القصة ما نُؤوله تأويلاً تمثيلاً، ولا نستطيع أن نقوم بتمثيل كلي، وإلا فقدت القصة ما به هي قصة، وهذا يؤكد أن تاويل الاستعارة تأويلاً تمثيلاً يفقدها ما هي به استعارة، ماذا يمكن أن نُقدمه ممثلاً لتفاصيل القنص من نصب الحبال وترتيب الشرك وإعداد الطعام والتواري بالحشيش وملاحظة الطير؟

ولكن القصة قد يرمزون للعالم المادي، والتصفير للاستدعاء والإحساس بالخصب، والثقة قد ترمز إلى الإغواء الأصلي الذي سبب وقوع النفس في علائق المادة، وكانت نتيجته في القصة «الابتدار بالإقبال والسقوط».

والكلمات التي اصطفاها ابن سينا ليصف ما وقع بعد السقوط كانضمام الحُق على العناق وتشبث الشرك بالأجنحة وتعلق الحبال بالأرجل، تُبين أكثر شدة تعلق الروح بالبدن. هذا التعلق الذي لا ينفع للتخلص منه «الفرع إلى الحركة» إذ لا يزيدها إلا تعسيراً، وزيادة مُداخلة البدن. سُنغامرُ بالقول إن الحُق والشرك والحبال والقفص كلها إشارات إلى البدن.

نجد تماثلاً جزئياً بين هذه القصة وقصة الكهف لأفلاطون، فلقد اختار أفلاطون الكهف مثلاً وأبقى على الصورة الإنسانية لمن اعتبرهم سُجناء الوهم الوجودي، واختار ابن سينا القفص، ولكن نجد اتفاقاً بينهما في وصف حالة الأعناق والأرجل، ففي أعناق سُجناء كهف أفلاطون أغلال لا تسمح لهم بالالتفات، وكذلك الحق ينضم على أعناق الطير، وأرجل سُجناء الكهف مُقيّدة، كأرجل طير ابن سينا فهي عالقة بالحبال.



لاختيار الطير وظيفة الإشارة إلى معنى تحليق الروح في الأعالي، ولكن أيضاً يستلزم ذلك إمكانية السقوط، وهذا الذي وقع للروح.

يرمزُ الاستسلام للشرك والاستئناس به إلى حالنا الوجودية وقد ألفت أرواحنا أجسادنا، غافلين عن موطننا الأصلي، فركنا إلى المادة. وترمزُ الطير الطليقة إلى من استطاع أن يُخلّص نفسه من علائق المادة، وإبصار حال هؤلاء هو الذي سيسمُحُ بتذكّر الأصل، مما سيسبب الألم بالتأسّف والتلهّف.

ويرمزُ التخلّص من بعض الحبائل والخروج من القفص إلى تخلّص الروح من إلزام البدن يسيراً، رغم غلوق بعضها الآخر إشارة إلى أنّ الخلاصَ ليس نهائياً، وأنّ الارتباط بالبدن ما زال مُستمرّاً، وتبيّن من آخر القصة أنّ التخلّص مما تبقى يحتاج إلى مُخلّص يُنفذه المَلِك، يُفاوض الأعداء، فكأنّ هذا الرسول عالم بنواميس العالم السفلي، وهو وحده يُدرك كيف يُعالج ما تبقى من الحبائل.

إلى ماذا يُرمز السّفَر؟ يرمزُ السّفَر إلى عودة الروح إلى عالمها الأصلي، وهو عالم ذو طبقات ويقدر المجاهدة تُحلّق الروح بعيداً، مُبصرة عوالم بهيّة.

وترمزُ الجبال أو الشواهِق إلى السماوات، جبل الإله هو الفاتحة؛ أما الاستراحة من التعب بالوقوف على قمة الجبل السابع فترمزُ إلى ما تحتاج إليه المُجاهدة من الاستجمام، لأخذ الأنفاس والاستمرار في الطريق دون الوقوف طويلاً، فالاستجمام قد يُوقع في الفخّ ثانية وتبطل الثمار، وتعود الروح عالقة ثانية في بدنها، ويرمزُ لهذا في القصة بالحذر من ملاحقة الأعداء.

يرمزُ الشاهق الثامن إلى المُنتهى، وثم سيكون اللقاء مع أرواح سَبَق أن تخلّصت من أبدانها، وهي سعيدة سعادة ما.

ويرمزُ المَلِك إلى الله المُتّصف بكل صفات الكمال، وتتقابل رَحابة صُحون قصر المَلِك بضيق الأفاص، ليتبيّن أنّ حال الروح وهي في بدنها هي حال مُزرية.

ترمزُ عودة الطير بضحبة الرسول إلى إرسال الرسول الذي سيُعالج من يستعدّ من الأرواح للخلاص، تخليصها التخليص النهائي من علائق المادة مُتجسّدة في البدن.

هذا باختصار ما أمكنني أن أوّله من هذه القصة، ولا شك أنّ عناصر

كثيرة منها تحتاج إلى اطلاع أوسع على الأوضاع السّينوية المتعلّقة بالنفس والطبيعة وما بعد الطبيعة.

نُوكّد أنّ القِصّة ليست مُجرّد تمثيل لا يُراد منه سوى إبلاغ حقيقة فلسفية نظرية مُجرّدة في صورة حسيّة، وإنّ كان هذا لا يعني إمكانية العُثور على بعض التماثلات التي تجعلنا نضع القصة في سياقٍ أشمل، وإلا لم تكن قِصّة فلسفية، وهي التي يمتزج فيها الاستعاري بالمفهومي، ونجد آثاراً لبعض المفاهيم كالسعادة القُصوى مثلاً.

وإلى ذلك، لا ننس أن القصة تعبيرٌ عن تجربة رُوحية معيشة، فهي تُحقّق وظيفة نقل تجربة تتّصف بالرّحابة الشّعورية، مما يجعل تأويلها تأويلاً تمثلياً كاملاً مُتعدّراً، وهذا ما يُوكّد أنّ المثل القُصصي أو الأليغوريا (Allégorie) ذاته لا يحسُن أن نُعامله باعتباره مُجرّد استبدال.

### مثالان من قِصّتين فلسفيتين: حديثة ومِعاصرة

#### 1 - قصة تمثيلية لليبنتز

وَرَدَت قِصّة فلسفية ضمن كتاب العدالة الإلهية *Théodicée* لليبنتز، وهناك دواعٍ دعت ليبنتز إلى أن يُنشئ هذه القِصّة وهي إبلاغ فكرته عن العدالة الإلهية، وعن كون العالم المُطلق، وهو غير المُمكن وغير المُستحيل، هو أفضل العوالم المُمكنة، دون أن ينقض ذلك حرية اختيار الإنسان، ولكن تلك القِصّة سبق أن أنشأها الفيلسوف الإيطالي لورنت فالّا (1407-1457) (Laurent Valla)، وذلك في كتابه بعنوان: حوار حول حرية الاختيار *Dialogue sur le libre arbitre*، وذلك ردّاً على بويس<sup>(1)</sup>. ومن أجل أن يُوضح لمُخاطبه أنطوان<sup>(2)</sup> (Antoine)، كيف يمكن الجمع بين فكرة علم الله المُسبق وبين حرية الاختيار.

يتعلّق الأمر بقِصّة سيكستوس أحد ملوك روما الخرافيين، وهو الذي اشتهر

(1) فيلسوف روماني، عاش بين 470-526، من مؤلفاته: عزاء الفلسفة.

(2) وهو الذي سأل فالّا أن يُفسّر حلّه لمُشكلة حرية الاختيار.

بارتكاب الخطايا. يفترض فالاً أنّ سيكستوس أتى دلف (Delph) وأنّ أبولون (Appolon) تنبأً بارتكابه لتلك الخطايا. يستنتج فالاً أنّ أبولون لم يَقم سوى بالتنبؤ؛ أما الفعل الإرادي فيسكون من سيكستوس ذاته<sup>(1)</sup>.

إنّ الذي جعل ليبنتز لا يقنع بما أورده فالاً من تفاصيل القصة، هو اعتباره جوبيتر (Jupiter) هو الذي جعل سيكستوس شريراً<sup>(2)</sup>.

ويتابع ليبنتز القصة مُفترضاً أنّ سيكستوس التقى بجوبيتر مُعاتباً إياه أن جعله شريراً بعد أن قدّم له القرابين في معبده، وسيشترط جوبيتر لتغيير مصير سيكستوس أن يترك روما فستنسج له ناسجات الأقدار (Les parques) أقداراً جديدة، لكن سيكستوس رفض مُستسلماً لَقَدْرِهِ.

ويلتفت ليبنتز إلى إحدى الشخصيات مُخرجاً إياها من الظل، يتعلّق الأمر بشودور وهو المُكلّف بتقديم القرابين في معبد جوبيتر، وهو الآخر سيُعاتب جوبيتر قائلاً إنه هو من ينبغي أن يَهَب سيكستوس إرادة أخرى<sup>(3)</sup>.

هنالك سيدعو جوبيتر ثيودور إلى أن يلتقي ابنته بالاس (Pallas)، وهي حارسة قصر الأقدار لتُخبره بما يجب على جوبيتر أن يفعله.

ذلك القصر يتضمّن المُمكن والمُطلق<sup>(4)</sup> من الأقدار، تُخبر بالاس - وكل هذا يُشاهده ثيودور وهو نائم في معبدها - أنّ جوبيتر اختار في البَدء أفضل العوالم المُمكنة<sup>(5)</sup>.

هُناك احتمالات يكون فيها سيكستوس دائماً مُختلفاً وسيكون مصيره مُختلفاً

(1) Leibniz, *Essais de théodicée*, op.cit, p. 356.

(2) Ibid, p. 357.

(3) Ibid, p. 359.

(4) المُطلق هنا بمعنى ما ليس مُستحيلاً ولا مُمكناً ولكن بمعنى ما هو واقعي.

(5) ويستخدم ليبنتز تمثيلاً رياضياً:

حينما تكون شروط نُقطة نطلبها غير مُحددة لتلك النُقطة مثل ما لا نهاية له من النُقطة أمثالها، فإننا باستطاعتنا أن نفترض خطأً يحتويها جميعاً يكون هو مُحدداً. إنّ حالة سيكستوس هي بمثابة النُقطة التي لا تكون شروطها مُحددة، فنحتاج إلى تحديدها من خلال إدخال مُتغيرات على العالم المُطلق، كلما أدخلنا تغييراً حصلنا عالماً مُمكناً.

أيضاً<sup>(1)</sup>. إن الذي يُمثّل العوالم المُمكنة في القِصّة هو عُرف القصر، وسيشهد ثيودور - كُلّما دَخَلَ عُرفة من العُرف - إمكانية من الإمكانيات. في أحد العوالم المُمكنة سيُطبع سيكستوس الآلهة مُتخلّياً عن مُلك روما، وسيختار أن يعيش في مدينة شبيهة بكورنثيا (Corinthe) وسيشتري أرضاً يزرعها، وسيعثر على كنز، وسيُصبح ثرياً محبوباً ومُحترماً، وسيبلغ الشيخوخة مُحبباً إلى أهل المدينة كُلّها.

وفي إحداها سيذهب إلى ثراسيا (Thrace) وسيتزوَّج ابنة المَلِك ويرث عرشه، إذ لم يكن للمَلِك وريث، وسيكون مُحبباً من جميع أهل المدينة.

كُلّ هذا كان يراه ثيودور في طَرْفة عين، كما هو الشأن في التمثيل المسرحي. وكانت العُرف تحتوي أسفاراً عِظاماً، كل سفر هو كِتَاب أقدار عالم ما، وكان في استطاعته أن يبحث عن رقم كان يُشاهده على جهة سيكستوس في ذلك الكتاب فيسجد قِصّة سيكستوس مُفضّلة ما رآه جُملة، ولو وضع إصبعه على سطر من السطور رأى مُفضّلاً ما تضمّنه السطر جُملة.

كلما انتقل ثيودور إلى العُرف التي تقترب من عُرفة رأس الهرم، إذ كانت العُرف في هيئة هَرَم لا تُبصر قاعدته، كان يُبصر عوالم مُمكنة تزداد جمالاً وكمالاً<sup>(2)</sup>، يُمثّل رأس الهرم العالم المُطلق حيث سيكستوس الحادث، وهو في الصورة التي سيكون عليها حقاً<sup>(3)</sup>، إنه سيكستوس الذي سيرتكب الخطايا، ولكن تلك الخطايا ستخدمُ أموراً عظيمة، ومن خطيئته ستولد إمبراطورية عظيمة.

إن الشر الذي ارتكبه سيكستوس كان من أجل خير عظيم، ووجب ألا يُنظر إلا إلى الكُلّ لتعرف حِكمة جوتير، ولقد شاهد ثيودور إمكانيات كثيرة وتحقّق افتراضات لتغيّرات تمسّ العالم المُطلق، كُّلّ تغيّر وكُلّ إمكانية يُؤدّي إلى تحصيل عوالم لا تبلغ كمال العالم المُطلق. ولما بلغ العالم المُطلق مُشاهداً لكماله، ولما يُؤدّي إليه كون سيكستوس في الصورة التي تحقّقت من الخيارات والكمالات، أُغمي عليه.

(1) Leibniz, *Essais de théodicée*, op.cit, p. 360.

(2) ويُمكن أن نُعدّل نحن أيضاً من هذا التمثيل مُعتبرين أنّ الهرم بدون رأس.

(3) Leibniz, *Essais de théodicée*, op.cit, p. 361.

وتنتهي القصة باستيقاظ ثيودور مُعترفاً لجوبتير بالحق، وصار مُداوماً على خدمته بسعادة وحماسة<sup>(1)</sup>.

هل نعتبر القصة السابقة مُجرّد وسيلة لإبلاغ معانٍ مُسبقة. لو افترضنا وجود استبصار للبينتزر، لقلنا إنّ كُلّ ما كتبه لبينتزر في كتاب العدالة الإلهية غير كافٍ لنشرها وتوزيعها، فالأمر يحتاجُ أكثر للتفصيل في كُتبٍ أخرى، بعضها كتبه هو، وبعضها ما زال يُكتب من غيره، ولن تحتل بالتبّع صوره التمثيلية، ومنها القصة التي مثلنا بها سوى منزلة دون ذلك الاستبصار أو تلك البديهة، ولكن على الأقل هي تحتلّ منزلةً أكبر من التعبيرات المفهومية. ولكن التعبيرات المفهومية والتعبيرات الاستعارية هي من أجل إبلاغ ما يتعدّر إبلاغه. ويلزم عن الأمر السابق أن يكون الاستغناء عن التعبيرات مفهومية كانت أو استعارية مُمكنًا.

نعتبرُ المعنى الفُلْسفي هو ما تمّ عقده في المكتوب، وأنّ البديهة الفُلْسفية افتراض فقط، قد تُوجد مثل هذه البدّاءة والاستبصارات، وقد تكون حَدثت، ولكن الذي نشهده ونلمسه هو المكتوب الذي عقّد المعنى وفتح إمكانية حلّ العقّد الدائم. قد نفترضُ أنّ المعنى سابق في عالمٍ وراثي، وأنّ فكرة لبينتزر عن العدالة الإلهية كانت قد اكتملت في ذهنه، وأنّ القصة التي مثل بها هي للتمثيل فقط، ولكن قد نفترضُ أمراً آخر وهو أن تكون القصة التمثيلية أسهمت في عُثوره على المعاني المُرتبطة بمُشكلة العدالة الإلهية.

نُميِّزُ إذن بين منطق أو ترتيب بناء المعاني في الكتاب، وبين منطق وترتيب المعاني خارجه، ولكن الذي نشهده هو الأمر الأول لا الثاني، إلا أنّ يُنقل عن لبينتزر كيفيات انتباهه أو إيمانه للمعاني والأفكار، وحيثيات ذلك، وفي الكتاب ذاته قد نجد ما يدلّ على سبب نشره أكثر لما يفترض أنه استبصاره الأول، وقد رأينا أنّ سبب استكمال القصة هو ما وجده من القصور في صورة القصة التي رواها فالأ، فتلك القصة لم تكن كافيةً لحلّ مُشكلة العدالة الإلهية.

هذا يدلّ على أنّ القصة تُسهّم في حلّ الإشكالات، وفي إبلاغ المعنى، إنّ

افتراضنا وجود فكرة عامة سابقة، وفي تشكيل المعنى إن افتراضنا أن المعنى هو المعنى الجزئي المرتبط بألفاظه الخاصة، وفي الإقناع بالمعنى لغاية القبول به.

## 2 - قصة تمثيلية لهيدغر

وردت قصة شبه تمثيلية في كتاب الوجود والزمن *Sein und Zeit* لهيدغر، ويتعلق الأمر بقصة خلق الإنسان كيف تم:

«في يوم من الأيام وقع بصر العناء (Sorge) على طمي من الطين، مُفكراً تناول قبضة منه وطقق بصوره. أقبل جوبيتر (Jupiter) والعناء يتأمل ما عمل على خلقه. دعا العناء جوبيتر أن ينفخ الروح في ما صنعه فقيل مختاراً. ولما أراد العناء أن يُسمي ما خلقه باسمه اعترض جوبيتر راجياً أن يُسمى المخلوق باسمه هو. وهما في تلك الحال من الخصام شخّصت الأرض راغبة في أن تكون الصورة حاملة لاسمها هي، إذ هي التي وهبته جزءاً من جسدها. اختار المتخاصمون ساتورن (Saturnus) حكماً.

أنزل ساتورن هذا الحكم العادل ظاهراً: «أنت يا جوبيتر لأنك قد وهبته الروح كُتب أن تستعيد روحه لدى موته، وأنت يا أرض لأنك قد وهبته من جسدك، كُتب أن تستعيد الجسد، لكن ولأن العناء هو أول من صورته فمن العدل أن يكون العناء هو من يملكه ما دام حياً، ولكن ولأن الخصام حول الاسم سيبقى، ليُسم «آدم»، ذلك أنه صنع من الأديم»<sup>(1)</sup>.

قد يبدو إيراد هذه القصة مجرد استطراد، وأن كتاب الوجود والزمن مُستغنٍ عنه، فلو انتزعت هذه القصة لما انتقص ذلك من أمر الكتاب شيئاً.

قد يسوقنا نقد الكتب إلى أن نعتبر جزءاً من كتاب ما، ليس ممّا يُشكل أهم ما فيه ونحن لا نُنكر أن استعمال الاستعارات أو التمثيلات أو التمثيلات القصصية منه الجيد والريء، فمنها ما يتداخل مع المعاني الفلسفية تداخلاً مُخصباً، ومنها ما يرتبط بها ارتباطاً خارجياً فقط.

(1) Heidegger, *L'Être et le Temps*, Traduit de l'Allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard., p. 242.

وقد تمّ اعتماد الأصل الألماني أيضاً للمعونة على الترجمة.

ولكن ندعي أنّ القِصَّة التي أوردت في كتاب الوجود والزمن ممّا لها أثر عظيم في تشكيل المعنى الفلسفي الهيدغري، وأنّ آثارها تشمل الكتاب كله.

من بين الآثار اعتبار الحقيقة المُشكَّلة لوجود الإنسان هي العناء، وأنّ العناء يملك على الإنسان نفسه وهو في عقال العناء والكبد طوال حياته، إنه يستمدّ أصل وجوده من العناء، ومن بينها ارتباط الأدميين بأديم العالم، فاسم الأدميين مُشتقّ من المادة التي صنّعوا منها وهي الأديم.

والمعنى الثالث وهو أنّ الدهر أو الزمن (Saturnus) هو من يُقرّر أين ننظر أصل وجود هذا المخلوق. فالزمن هو الوجود وهو المادة التي صنّع الوجود منها ووجود الإنسان أيضاً.

إنّ البحث عن الأصول الفصصية لكثير من المعاني الكليّة والجزيّة لفلسفة هيدغر مما يجب، ونحن لم نعمل سوى على التمثيل بقِصّة كانت ظاهرة للعيان، ويظهر أثرها في كتابه، ولكن ماذا عما ليس ظاهراً، وعما يجب أن نتأثّر في استكشافه لأنه مما يُشار إليه فقط، وقد لا يُشار إليه أصلاً.

لقد استشهدنا بأربع قصص فلسفية تمّ اختيارها من أطوارٍ مختلفة من تاريخ الفلسفة، لأربعة فلاسفة هم أفلاطون وابن سينا وليبننتز وهيدغر. حقّقنا بذلك غاية بيان حضور القِصص في الفلسفة، حضور من لا يُخالف وعده. والوعد هنا هو وعد عدم انسلاخ التصديقي من التخيلي. لم تكن الغاية بيان الحضور فقط، بل وظيفة هذه القِصص، واضعين السؤال الآتي: ما موقع هذه القِصص من الإعراب؟ وصَفْنَا هذه القصص بالتمثيلية هو من أجل بيان العلاقة التي يُمكن أن تُفترض بينها وبين ما نفترض أنه اكتمل من المفهومية الفلسفية داخل متنّ فلسفي نفترض كونه تاماً ومُعلّقاً، حاملاً لمقصد فلسفي مُعيّن. أما استحضارنا للبعد التفاعلي لهذه القِصص، فيجعلنا نُحمّلها وظيفة توليد المعنى الفلسفي، ولن نعتبرها بذلك مُمثّلة لمفهوم فلسفي سابق، بل مُشكّلة إياه، وبذلك نُؤكّد انتماء هذه القِصص إلى الكتاب الفلسفي، وسنعتبرها ما يبرز فيه الاستعاري أكثر من المفهومي، وباقي الكتاب يبرز فيه المفهومي أكثر من الاستعاري. ما سبق لا يُنسبنا

إمكانيةً أخرى، وهي إمكانية بيد القارئ، وهي ألا يُبالي بما بثه الفيلسوف من علامات تُنبّه إلى تمثيلية القِصص، فيجعلها غير تمثيلية، أو أن يجعل من القِصص التي يظهر كونها غير تمثيلية، قِصصاً تمثيلية.

### خُلاصةُ الفصل الخامس

لقد تضمّن هذا الفصل التمثيل بأمثلة من أهمّ أطوار الفُلسفة كطُور الفُلسفة اليونانية، وطُور الفُلسفة الإسلامية، وطُور الفُلسفة الحديثة، لفلاسفة هم: أفلاطون، وأرسطو، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وديكارت، وكانط، وليبنتز، وهيدغر. وقصدنا أن نُبيّن أنّ الاستعمال الفُلسفي للاستعارة والتمثيل بأنواعه، خصوصاً نوع التمثيل القِصصي، ليس أمراً عَرَضياً، ولذلك فالدراسة المُستفيضة للأبعاد التمثيلية والاستعارية في نُصوص الفلاسفة قد تُغيّر بصورة عميقة من نظرتنا إلى ماهية الفُلسفة. وقد تحتاجُ دراسة استعارة واحدة كاستعارة الطريق لدى هيدغر، إلى مثل تلك الاستفاضة. ولا تقلّ الدراسات المُقارنة، كمُقارنة استعمال استعارة الطريق لدى هيدغر باستعمالها لدى ديكارت، أهمّية أيضاً، وذلك قصد استنباط عِلل اختلاف أساليب الكتابة الفُلسفية.



## خُلَاصَةُ البَابِ الثَّانِي

لقد حاولنا في هذا الباب، من خلال فصول خمسة، أن نتجاوزَ الوضع الذي جعلناه ذريعةً لوضع رؤية بديلة عن الاستعارة والتمثيل في علاقتهما بما هو فلسفي. لقد كان البدء من محاولة إعادة النظر فيما يُمَيِّزُ الفَلْسَفة، من وجهة نظر خارجية وضعت الصورة التي كانت للفلسفة عن نفسها في الوضع المُعْتَرَض عليه، وضعتها على المحكِّ. وكان ذلك من خلال مُراجعة دعوى بلوغ الماهيات، ودعوى شمولية القياس البرهاني.

لقد مكَّننا ابن تيميَّة من كَشْفِ البُعدِ الوَضْعِي للصورة التي كانت للفلسفة عن نفسها، وقد تقدَّمتنا أكثر، مُعتبرين مع جيل دولوز وجيل غاستون غرانجي، أنَّ ما يُمَيِّزُ الفَلْسَفة هو مفاهيمها الموضوعية التي تتَّصف بالوَضْعِيَّة الشديدة وبالفوقية والتعالي. إنَّ تعالي المفاهيم الفَلْسَفيَّة ليس على المحسوسات، بل على مفاهيم أقلَّ تجریداً منها تقوم بتأويلها.

ولقد كَشَفْنَا عن خُصوصية الاستدلال الفَلْسَفي، وبيَّنا أنَّ الفَلْسَفة تتضمَّن الأبعاد التي همشتها كالبُعد الجدلي، والخطابي، والشعري. وأنها تُخاطب غيرها مما يجعل معناها يغترب في صُورٍ تواضعية تسعى إلى استلام القبول من الغير، وأنَّ التوليد الفَلْسَفي ليس ضرورياً كالتوليد في الرياضيات.

دراستنا للاستعارة في بُعديها الاستبدالي والتفاعلي، كانت من أجل إعادة الاعتبار إلى الرؤية التي تلتفت إلى ما تتضمنه الاستعارة من الجديد الذي يتم إعدامه بمحاولة إيجاد عَوْضٍ له، والاستعارة ستكون بذلك فاتحةً لخزانة المعاني الجديدة التي تسمح بالفطنة بها داخلها، ولم نشأ أن نتنكر للرؤية الاستبدالية، مُعتبرين إياها ذات قيمة وظيفية تجعلنا لا نتواجه مُواجهة مُطلقة مع جديد الاستعارة.

فطنة الفلاسفة باستعارية الفَلْسَفة حاضرة، إلا أنَّ الاستعارية هي تُهمَّة مُوجَّهة للغير، وقد مثلنا بأمثلة تدلُّ على رُسوخ هذه الفطنة، كالفطنة التي كانت لدى مُمثلي الوضعية المنطقية، ومُمثلي الفَلْسَفة العُرفية، ولدى فلاسفة كيرغسون

ونيتشه وهيدغر ودزّيدا ورورتي، ولكنّ المُفارقةَ هي أن لا أحد ينجو من حتمية الوضع الفلسفي، فلا تكون الرؤية التي لديهم إلا عمياء عما يقع في نُصوصهم من العُثور بالذي جاهدوا لتفاديه. إنّ من وضع الرّوج المفهومي الاستعارة/ الحقيقة موضع نظر، مُعتبراً إياه إنشاءً ميتافزيقياً، يرتبطُ بتأويل مُعيّن للوجود يقسّمه إلى ما هو معقول وما هو محسوس، لا ينجو من الإنشاء الاستعاري، إلا أنّ هذه الاستعارية تتعلّق بوضع جديد، ليس هو الوضع الذي تمّت مُجاوزته.

المُفارقةُ السابقة، دفعتنا إلى اقتراح نظرية للاستعارة الفلسفية، وقد حاولنا جاهدين ألا نَقَعَ في فتح إصدار أحكام صَحْلَة، ناتجة من الوُقوع خارج الأوضاع الفلسفية. وقد كان ذلك من خلال ربط الاستعارة الفلسفية بخصومية المفهوم الفلسفي، واضعين الاستعارة المفهومية في مقام المفهوم نفسه، ولقد انتهينا إلى أنّ الاستعارة الفلسفية هي الاستعارة التمثيلية، وهي التي تتصّف بالتركيبية، إنّ حوّلت إلى تمثيل، وإلى أنّ التمثيل الفلسفي هو التمثيل بالمعنى البلاغي، وهو التمثيل التناسبي.

من نتائج الاستعمال الفلسفي للاستعارة، إمكانية تمييز الجيّد والرديء منها، ولن يكون الجيّد منها سوى الاستعارة الفكرية المُخترعة، الزاخرة بأنواع النّسب، وهي المُرشحة لأن تتولّد منها المعاني المفهومية الفلسفية الجديدة.

لقد كان من المُقتضيات النهائية المُتعلّقة بالاستعارة الفلسفية كونها لا تقوم بوظيفة نُقلية تعليمية وإبلاغية فقط، وهي الوظيفة التي سمّيناها الوظيفة التمثيلية، وهي التي تفترضُ أسبقية المعنى على اللفظ. إنّ للاستعارة وظيفة تكوين المعاني، وإخراجها إلى الوجود. والعبارة الاستعارية كالعبارة المفهومية، بل قد تعلّوها قيمة، لما تتضمنه من طاقة التحوّل إلى مادة المعاني غير الاستعارية المُبتكرة.

ولا ننكر الوظيفة التمثيلية وما يتّبعاها من وظائف التأثير والإبلاغ، ذلك أنّ التّنكّر له تنكّر للتمثيل، وللِقِصّة التمثيلية. والتمثيل والقِصّة التمثيلية لا يخلوان، كالاستعارة، من التفاعل بين مُكوّنات الجُملة المُشكّلة للتمثيل، أو الجُملة المُشكّلة للقِصّة. وهما، أي التمثيل أو القِصّة التمثيلية، مما يُمكن النظر إليهما من زاويتين، من زاوية كونهما تمثيلين، ومن زاوية كونهما عبارات تتفاعل فيها المُكوّنات، كباقي العبارات.

لقد انتهينا في هذا الباب بالتمثيل لاستعارات وتمثيلات وقصص فلسفية، وكان العَرَض هو الإقناع بوجهة نظرنا، ووضع ما انتهينا إليه من نتائج على محك واقع النصوص. وإن كان من فائدة استفدناها من قراءة النصوص الفلسفية، فهي الحافز الذي تولّد، لمزيد غوص في ما تتضمّنه هذه النصوص، لعلّ ذلك يجعلنا نتنبّه أكثر على ما تحويه من أسرار الإبداع الفلسفي.



## خاتمة

سنستلهم في خاتمتنا تعريف ابن سينا للخاتمة، أو لوظيفتها بالأحرى، لقد عرفها بأنها جمعُ ما ثبت والتذكير به دفعة واحدة على سبيل التوديع للقول.

لقد طال الكلام وأنسى بعضه بعضاً، وكم ثبتت من أمور أصبحت الآن مُتفرقةً في النص، وقد انشغلنا بالإثبات، وحان الوقت لجمع الحصاد. نسأل: ما هو حصادُ هذا البحث؟

أما فيما يتعلّق بأحد مقاصد هذا البحث وهو تمييز علم الفلّسفة، فلقد ميّزنا قسّمات الرّؤية التي كانت لدى الفلاسفة الذين اخترنا متّهم للدراسة عن العلم الفلّسفي، ونبّهنا على أهمّ الأوضاع التي وضعوها في هذا الشأن. لقد انطلق الفلاسفة من مبدأ المُطابقة الكاملة والناجحة، مُطابقة ما في الأذهان لِما في الأعيان في مُستويات ثلاثة وضعوها وميّزوها وهي:

مُستوى التصدّور: فالتصدّور الفلّسفي للأشياء يُطابق حقائقها وماهياتها، ولقد جهّزوا جهازاً مفاهيمياً لتحقيق تلك المُطابقة.

مُستوى التصديق: وانطلقوا من المبدأ نفسه مُعتبرين أنّ التصديق الفلّسفي هو المُطابق لما يصدّق على الأشياء بعد تصوّرها.

مُستوى القياس: وانطلقوا كذلك من مبدأ المُطابقة، واعتبروا أنّ التوليد الفلّسفي للأحكام مُطابق لما هي عليه الأشياء في تولّدها الخارجي، واعتبروا أيضاً أنّ الفلّسفة هي المُنتجة للعلم الحقيقي اليقيني الضروري، وهو الذي لا يُمكن أن يتحقّق نقيضه.

نتجت من الأوضاع السابقة آثار عظيمة على تصوّر الاستعارة والتمثيل ولمنزلتيهما ولوظائفهما ولأمكنتهما المُناسبة، كيف لا والاستعارة هي ما يُقابل الحقيقة، فالإعلاء من شأن الحقيقة فيه حطّ من شأن المُقابل وهو المَجاز. من بين الآثار الباقية جعلهم أحد مواضع التحديد منع التعريف الاستعاري للأشياء، وذلك

في كتاب الجدل أو كتاب المواضع. كذلك الشأن بالنسبة إلى التمثيل الذي اعتُبر أدنى آليات طلب العلم بعد الاستقراء والقياس، وتمّ الإعلاء مما سُمّي بقياس الشُّمول.

وحُدّدت للاستعارة وللتمثيل أمكنة جُعِلت هي الأنسب لاستعمالهما، فحدّدا الحَظابة والشَّعر فجعلوهما أنسب الأمكنة لاستخدام الاستعارة، والتمثيل ذو مُناسبة أشدّ للحَظابة.

وحتى على ما هو الأنسب لاستعمال الاستعارات والتمثيلات وُضعت الشروط، وفُرِضت القيود، فوجب أن تُستعمل الاستعارة دون الوقوع في الإبعاد.

لقد كان لنظرية العلاقة بين اللفظ والمعنى، كما نبهنا غير مرة، أثرٌ عظيم في وضعية الاستعارة عند الفلاسفة. فمن أسباب الحطّ اعتبارها مُجرّد لفظ، وهو لفظ استبدل مكان لفظ آخر، فتولّد من هذا جعل الاستعارة للتزيين والتحسين فقط.

أما التمثيلُ فقد اعتُبر مُناسباً للاستعمال في الحَظابة لغاية الإقناع، ومُدعماً للضمير الذي هو القياس الحَظابي، وهو لبّ الحَظابة، فهو تابع، لا متبوع.

وتتنوّع التمثيلات ومُناسباتها تبعاً لأجناس القول الحَظابي، مما يجعل التَّبعية والتحكّم يتقويان أكثر. واعتبر الفلاسفة المسلمون قياس التمثيل الآلية المعرفية التي تستخدمها معارف أخرى لا ترقى إلى درجة اليقين الفلسفي، كالمعرفة الفقهية وعلم الكلام، وهو يتسمّى في علم الكلام بقياس الغائب على الشاهد.

تُوهم أقوال الفلاسفة أن لا علاقة للفلسفة بالاستعارة والتمثيل، أو حتى باستعمال مُعيّن لهما، باستثناء فِطنة باستعمال فلسفي لأحد أنواع التمثيل وهو التمثيل التناسبي، يقول ابن رشد في فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: «وإنما كان هذا التمثيل يقينياً وليس بشعري - كما لقائل أن يقول: لأنه صحيحُ التناسب. وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحّة الأبدان نسبة الشارع إلى صحّة الأنفس: أعني أنّ الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحّة البدن إذا وُجدت ويستردّها إذا عُدمت. والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحّة الأنفس، وهذه الصّحة هي المُسمّاة تقوى»<sup>(1)</sup>.

(1) ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص 35.

لقد قمنا بتقويم الدعاوى السابقة، من خلال أطروحتين أطروحة قديمة هي لابن تيميّة، وأهمّ ما تمّ تقويمه هو ادّعاء المطابقة، والإحاطة بالأشياء. ما كان للوضع الذي انتبه عليه ابن تيميّة أن تتميز ملامحه لولا إدخاله عوامل جديدة كعامل المُخاطبة، وانطلاقه من مبدأ «الكُلّيات ذهنية لا عينية». لم يعد التمييز بين المُستويات الثلاثة: التصرّو والتصديق والقياس صالحاً، خصوصاً بين التصرّو والتصديق، ويعود عاملُ المُخاطبة فيبطل شأن حصر المُقدّمات في عدد مُعيّن، فحسب المُخاطب وحاجته، نُكثّر أو نُقلّل من المُقدّمات. وتتّبع الأمور آلية عامة هي آلية الاستلزام، فأينما كان انتقال واستدلال، تولّدت معرفة. وأهمّ ما كان يعيننا هو إعادة اعتبار ابن تيميّة لقياس التمثيل، إذ اعتبره الأصل وقياس الشمول الفرع، وذلك ناتج من اعتباره الكُلّيات مُستقاة من الأعيان، أو من التجربة، وأنها ليست مُفاضة من علّ.

هذا ما نتج من نفاذنا في أحد أهمّ ما عرضه ابن تيميّة علينا، وقد عملنا على أن نتجاوز ما وضعه أيضاً، وقد استلهمنا لحظتها مفهوماً من مفاهيم هيغل وهو (Aufhebung). فنمت الهيمنة على وضعين فلسفيين، الوضع الأول لم ينتبه على وضعيته، والثاني انتبه على وضعية الأول. والوضع الذي استلهمناه هو الذي ينتبه على الوضعية المفهومية عموماً، والوضعية المفهومية الفلسفية خصوصاً. مع التنبيه على خصوصيات المفهومية الفلسفية، ككونها أشدّ الوضعيات ذهنية وفكرية، أي إنّ المفاهيم الفلسفية ليست تصوّرات مُستقاة من الواقع، بل مفاهيم وضعية كيفية، وهي قواعد لتوليد تصوّرات عن الواقع مُختلفة، ذلك أنها تُؤوّل الوجود عموماً فتحوّله إلى مسرح تُمثّل فيه شخصيات مفهومية، والمسرحيات تتعدّد بتعدّد التأويلات.

سلوكنا في بعض ما عرضته الدراسات الجِجَاجية عموماً، والدراسات الجِجَاجية المُرتبطة بالفلسفة، جعلنا نُميّز بعض خصوصيات الاستدلال الفلسفي، مُميّزين إياه من الاستدلال المنطقي الرياضي، والمُميّز الأكبر هو أنّ الاستدلال الفلسفي استدلال يُخاطب به، ومفهوم المُخاطبة هو الذي وجّه نظرية ابن تيميّة الاستدلالية وُجهة أخرى.

هذا عن السُّؤال الأول الذي وضعناه، والسُّؤال الثاني كان عن معنى

الاستعارة وعن العلاقة بينها وبين التمثيل عموماً والتمثيل القَصْصي خصوصاً. هل الاستعارة مُجرّد استبدال لفظ مكان لفظ آخر؟ هل تقتصرُ على تحقيق وظيفة التزيين والتحسين؟ هل التمثيل أضعف صُور الاستدلال بالإضافة إلى قياس الشُّمول والاستقراء؟

لا يُمكن الانفكاك من تصوّر الاستعارة وفق وضع ما، وقد أدانا نفاذنا في ما وضعه الفلاسفة من التعرّف على تصوّره لالاستعارة، وتبيّن أنهم اعتبروها لفظاً استبدل مكان لفظ آخر، لغاية التحسين والتزيين. ولم يخرج البلاغيون عن هذا الإطار، فقد اعتبروا هم أيضاً الاستعارة استبدالاً للفظ مكان لفظ آخر، والغايات التي وضعوها للاستعارة هي القِيم التي اعتبروها أعلى القِيم، كالمُبَيّن والبليغ والبديع، أي إنهم جعلوا الاستعارة أحد ما نُحقّق به البيان والبلاغة والبداعة. وقد سعى البلاغيون أيضاً إلى اتخاذ مذاهب تُشترط شروطاً لتحقيق تلك الغايات، فصارت الاستعارة تحت الوصاية ورُفِضت بعض أنواعها. التقى الفلاسفة والبلاغيون على الدعوة إلى عدم الإبعاد في التشبيه، ففضّلوا الاستعارة القريبة.

لقد كشفنا عن أنّ رسوم البلاغيين والفلاسفة انطلقت من تصوّر خاص لعلاقة اللفظ بالمعنى. ويرى هذا التصوّر أن المعاني ثابتة مُنفصلة، وأنّ لكلّ لفظ معنى، وأنّ التغيير في اللفظ لا يُغيّر الحقائق والماهيات، بل هو من أجل الإدهاش والتعجيب، لا لأنّ الأمور كما تُصوّرُها الاستعارات والتمثيلات.

عُدنا إلى ابن تيميّة، فوجدناه ممن أنكر المَجاز، فاللغة لديه استعمال، وهو لا يُميّز بين أصل وفرع. والتمييز بين الأصل والفرع هو الذي أوقع في وهم المَجاز المُقابل للحقيقة، إلا أن يكون مَجازاً موصولاً بلا بداية، وما نعتبره حقيقة إنْ هو إلا استعمالات أُعلي من شأنها واعتُبرت دُون غيرها، فكأنها لمقامها لم تُستعمل ولم يكن لها كغيرها زمن وأحوال مُطيفة قيلت فيها. إذا كان الأمر كما ينتبه عليه ابن تيميّة، فلن نستطيع أن نستبدل، لأنّ كلّ عبارة ابتداء لقول لم يُقل من قبل، بل هو أيضاً ابتداء، والاستعارة ابتداء من الدرجة السامية. ندّعي أنّ ابن تيميّة قد انتهى إلى عدم الاستبدالية، بل إلى اعتبار كلّ استعمال لغوي ما ينتج من تفاعل مُكوّنات القول، فالنظر لديه اتجه إلى المستوى التركيبي لا الاستبدالي أو التمثيلي.



الاستعارة استعمال لُغوي يقع فيه التفاعلُ بين مُستويين مُتباعدين، أو أصناف مُتباعدة. كَلَّ الاستعمالات اللُّغوية استعارية بدرجةٍ ما، إلا أنّ بعضها يقع فيه التفاعلُ أكثر، والتوتر أكبر بين ما يتفاعل، لعدم الاعتياد. وعدم الاعتياد أمر راجع إلى السامع، مما يجعل بعض الاستعارات حيّة وبعضها الآخر ميتاً إلا أن يُبعث.

نجد الكثير من الأوضاع في البلاغة الجديدة كبلاغة ريتشاردز، وماكس بلاك، تنطلق من مُنطلقات مُخالفة للتي تحصر الاستعارة في كلمة. تنظر هذه الأوضاع إلى الاستعارة فتعتبرها نتاجاً لتفاعل مُكونات القول الحاضر لا الغائب، وقد بلغ الأمرُ مع ماكس بلاك إلى جعلها تُحقّق وظيفةً خَبَرية، وهي الوظيفة التي كانت تحتكرها العباراتُ الحقيقية لا المَجازية. وانتبه لايكوف وجونسون إلى أنّ الاستعارة ليست جِكرًا على الشُعراء والحُطباء، فهي تُستخدمُ في حياتنا اليومية، وهي تُؤدّي وظيفةً تنظيم مُعطيات واقعنا والتحكّم فيه، إنها تجعلنا كالعبارات التي لا نعتبرها استعارية نفهم ما يحيط بنا، وهي تُستخدم من أجل تصوير الواقع بصورةٍ ما، والتغطية على صُورٍ أُخرى له، لتحقيق مآرب مُعيّنة والإقناع بقيَمٍ يتبغى صاحبها أن تسود.

لا ننس أن نُذكّر بأنّ خاصيّة الانتماء إلى تجربة ثقافية تاريخية، من خصائص الاستعارة، وأنّ الاستعارة التي نعني أكثر في البحث هي التي تُستخدم داخل النصوص.

لن تعود الاستعارة لما سبق مُجرّد أداة للتحسين والتزيين، وهذا ما نُريد نيله، وهو مما سيُغيّر نظرتنا لسبب حضور الاستعارات والتمثيلات في الفُلْسفة، وللوظيفة التي تُحقّقها داخلها.

إنّ تغيير النظرة هذا هو الذي سمح لنا بالحديث عن نظرية للاستعارة والتمثيل الفُلْسفيين، نظرية تُحاول أن تُفسّر خصوصيّة حضور الاستعارات والتمثيلات في النصوص الفُلْسفية. وقبل أن نُنبّه على أهمّ ما أثبتناه حلّاً للمسألة الثالثة، دعنا نُذكّر مُختصرين بما انتهينا إليه من تصوّر علاقة الاستعارة بالتمثيل عُموماً والتمثيل الفَصْصي خصوصاً.

لقد انطلقنا من رؤية تربط بين الاستعارة والتمثيل والتمثيل الفَصْصي، وهي رؤية بيرلمان، إلا أنه لم يُشير إلى المُكوّن الثالث. نعتبر أنّ الاستعارة تمثيل

حُذفت بعض أجزائه، والتمثيل استعارة أظهرت أجزاؤها، أما التمثيل القصصي فتُمثّل تحوّل فيه المُمثّل به إلى حكاية تُحاكي المُمثّل تمثيلاً أوسع، بحيث تُستَخَصَر شخصيات وأحداث ومكان وزمان. هذا الربط هو الذي جعلنا نربط مُكوّنات من التّأليف الفلّسفي بدت لأول وهلة كأنّ لا علاقة بينها. نجد في التّأليف الفلّسفي الاستعارات التي يحتاج الأمر إلى جُهد للانتباه عليها، فهي مُختلفة في ثنايا ومُنعطقات النصوص، وهي تُشكّلُ مصدرراً للإلهام والبناء، وقد لا يلتفت إليها الفيلسوفُ لأنها غير مشعور بها. ونجد التمثيلات أكثر من الاستعارات بُروزاً وقد تكون مُجرّد إبراز لمُكوّنات مُضمرة للاستعارات. ونجد التمثيلات القصصية، كما هو الشأن لدى أفلاطون وابن سينا وابن طفيل والسّهوردي ونيثشه وغير هؤلاء.

الاعتراضُ الذي يُمكن أن يعترض به هو أنّ هذه الرُّؤية تعود لتعتنق الاستبدالية، وهي التي نُحاول أن نتخلّص منها. والجواب هو أنّ الأنواع الثلاثة كالاستعارة والتمثيل والتمثيل القصصي قد يُنظر إليها من زاوية التركيب، فهذه النظرة لن نعتبر الأنواع الثلاثة إلا نتاجاً للتفاعل بين مُكوّنات القول، أما إن غيّرنا زاوية النظر فسنعتبرها مُمثّلة لمَعانٍ تتجرّد منها. فسنعُدّ مثلاً أنّ القِصّة الفلّسفية تمثّل للمعاني الفلّسفية التي سبقتها، وهي معاني المذهب الفلّسفي الذي تمّ ترسيخه. اعتبار التمثيل عموماً والتمثيل القصصي مما لا يُمكن استبداله يعني استقلالهما بمَعانٍ لا يُمكن تعويضها. وحلّ هذه المُعضلة يكون باستحضار الحقيقة الآتية: الكتابة صيرورة، والمعاني لا تفصلُ عن ألفاظها.

لا تقوم الاستعارة والتمثيل بالوظيفة البيانية والبلاغية أو لنقلُ بوظيفة التحسين والتزيين فحسب، إنها تفتح على إمكانية فهم جديد للواقع، والواقع بهذا ليس أمراً ثابتاً ولا يحتاج إلا إلى رفع الحجاب عنه لينكشف في حقيقته النهائية. لندكر أنّ تحميل الاستعارة والتمثيل الوظيفة الجديدة كان بسبب حمل تصوّر بديل لما هو الواقع، الواقع ليس أمراً جاهزاً، إنه يُبنى، وهو بذلك ليس طبقةً واحدة بل طبقات. ولن نجد طبقة نهائية هي التي يُمكن اعتبارها الواقع النهائي، وهذه الطبقة التي لا تنتهي هي بسبب تداخل الذاتي والموضوعي، فلا يُمكن أن نفصل أحدهما عن الآخر.

أن نحصر وظيفة الإخبار في العبارات غير الاستعارية حَجْرٌ على واسع، فالعبارات الاستعارية تكشف عن علاقات بين الأشياء لم يكن يُنتبه عليها، مما يُحفّز على إدراك ما لم يكن يُدرك، لأنها تُولّد لغة جديدة تُغيّر نمط تفكيرنا في الأشياء وتُغيّر عادات الفكر.

لَمَّا كُنَّا انطلقنا من تصوّرٍ خاص لعلاقة اللفظ بالمعنى، وقد اخترنا اعتبارهما مِمَّا يتلازمان ولا يفصلان، نبهنا ذلك على وظيفة تقوم بها الاستعارة، وهي وظيفة كُلِّ عبارة سواء كانت استعارية أو غير استعارية، إنها وظيفة خَلْق المعنى وتكوينه وتوليده، إلا أنّ الاستعارة يتولّد فيها معنى مُرشّح لأن يكون مَصدراً للمعاني، لأنّ الانتباه يكون على علاقات جديدة بين المعاني، مما يُرشّح الاستعارة لأن تكون دافعاً لتوليد معاني العبارات غير الاستعارية.

مما أثبتناه جواباً عن السؤال الثالث هو أنّ للفلسفة خصوصية لأنها معرفة تتصّف بالوضعية الشديدة، فهي تضع مفاهيم كالمفاهيم الرياضية التي لا نجد لها أمثلة من الواقع المُباشر، فأمثلتها هي أيضاً مما يُوضع وضعاً، والوضع الفَلْسَفي كالوضع الرياضي يتصّف بالذهنية المُجرّدة، والوضع الفَلْسَفي وضع فكري يخلُص من عوالم الواقع. هذه الخصوصية تعود بأثرها على خصوصية الاستعمال الفَلْسَفي للاستعارات وللمثيلات.

ذلك أنّ الاستعارات والتمثيلات الأكثر مُناسبة للاستعمال الفَلْسَفي هي الاستعارات والتمثيلات التناسبية، وكلما كانت العلاقات أكثر اشتدّت الفكرية والذهنية. ونجد أنّ المعاني الأكثر تجريداً والمُحلّقة في فضاء مُطلق لا تتسلّق إليها الاستعارات والتمثيلات إلا وقد أصبحت مفهومية وذهنية أكثر، ولا تجد تلك المعاني ما يَسُندها إلا استعارات وتمثيلات من هذا النوع، فتجد المعاني الفَلْسَفية المُجرّدة ما يُنجدها لتغامر أكثر في المُجرّد، ويَسنّدها ويحمي ظهرها، ولكن فور شعورها بأنها أوغلت كثيراً وأنها ابتعدت كثيراً، وتوسّطت الخوالي، عادت لتجرّ وراءها التمثيلات والاستعارات مرغمة إياها على التجرد أكثر، وكما تروُن فالأمر يتعلّق بدينامية وحركية لا تنتهي. وقد يكون المصير والمنفذ هما الصمت.

هذا أهمّ ما قَطِنّا إليه جواباً عن السؤال المُتعلّق بخصوصية الاستعمال الفَلْسَفي، وقد سبق أن عدّ جيل غاستون غرانجي أفضل الاستعارات مُناسبة

للاستعمال الفّلْسُفي، الاستعارات الرياضية، وهي التي يتحقّق فيها كون المُمثّل به أكثر تجريداً من المُمثّل، أو لنقلُ بأنه عقلي. ونحن لن نحجّر على واسع لأننا نعتبر أنّ ذلك تابع لنوع المعاني الفّلْسُفية، فقد يكون الأنسب هو استعارات لا يتوافر فيها هذا الشرط. إنّ المجالات التي يُمكن أن يُستعار منها كثيرة، ولكن الملاحظ أنّ التناسبية صفة جامعة، والمعنى الفّلْسُفي وطبيعته وتنامي المقصد الفّلْسُفي هو ما يُحدّد النوع الأصح، وقد يكون الأصح استدماج أكثر من استعارة من أكثر من مجال.

يُعتبر هذا البحث تمهيداً وبداية، ومن خلاله نُطلّ على ما لم نكن نبصره من قبل، سيتمّ الانتباه أكثر على الأبعاد التخيلية في الكتابة الفّلْسُفية. وقد وضعنا مفهوم المُخيّلة الفوقية، وهي غير المُخيّلة التي تحدّث عنها الفلاسفة في مبحث النفس، فتلك مُخيّلة عادية، والمُخيّلة الفوقية هي التي تُواكب عمل الفيلسوف مُسهمّة في إنشاء العمل الفّلْسُفي. وهذه المُخيّلة هي التي تُفسّر بها حضور الشّور التخيلية في الكتاب الفّلْسُفي، وهي صور غير عادية لأنها مُوجّهة من الفكر.

ماذا يتولّد وقد انتبهنا على الحقيقة السابقة؟

ما يتولّد هو فِطنتنا بالبُعد الإمكاناني والإبداعي في الفّلْسُفة، وتصوّرنا لما الحقيقة أيضاً.

إنّ صورة الفكر التي هيمنت هي صورة المُطابقة، فإذا وقعت المُطابقة انتهى السّير وأدرك الحق. أما أن تكون الحقيقة مُنشأة لا ليقع التطابق بين الأذهان والأعيان، بل ليقع وصف تقريبي لما هو، فالتعبير سيكون عمّا لا ينضب معينه ولا تجفّ شريعته، وبهذا سيظلّ ما يُقال أو يُكتب من الحكمة والفّلْسُفة دائمين وغير مُنقطعين.

لن يُوقنا ما سبق في فتح القول إنّ الأنساق الفّلْسُفية تتفاضل في قيمتها، وإنّ الحقيقة واحدة وجاهزة ومُنفصلة ومحصورة في الفضاء، إنّ الحقيقة هي ما يضعه الفيلسوف أنه كذلك، ولكن يعود ليني ما هو خارج التّسق لإسناده من الداخل بعد تحويله لا ليُطابق واقعاً مُجرّداً عن صياغاتنا الذّهنية.

ولكن ما سبق لا يعني بأنّ لكلّ منا الحرية في أن يضع ما يشاء، وأن يتخيّل ما يشاء، وأن يجعل الوجود مفهوماً في صورة عشوائية.

يفتح هذا البحث الباب واسعاً على دراسات وأبحاث تتخذ لها موضوعاً التخيلي في الكتاب الفلّسفي، في مثنّ فلّسفي، سواء أكان هذا المثنّ مُتّماً إلى مؤلّف واحد أو إلى جماعة، وسواء أكانت الكتابة في اللّغة الواحدة أم في لغات مُتعدّدة، في المذهب الفلّسفي الواحد أو المُتعدّد، داخل ثقافة واحدة أو ثقافات مُتعدّدة. وسيفتح هذا إمكانية المُوازنة والمُقارنة بين الفلاسفة في الكيفيات التمثيلية.

وقد يبلغ الأمر دراسة كيفية حضور التخيل في الكتاب الفلّسفي برّمته لتجريد الصّور الأكثر إلحاحاً، كصورة النور مثلاً، ودراستها في ذاتها للكشف عن قيمتها الذاتية.

لقد عمل كورنفورد كما بينا على بيان الصلة بين القَصصي الأسطوري والفلّسفة والكشف عن الآثار التي ما استطاعت الفلّسفة مَحوها، ونقترح أن تُفتح جُملة من الدراسات والأبحاث التي يكون محورها التفاعل بين التخيلي الديني والتصديقي الفلّسفي، كالتفاعل بين القِصة الدّينية الإسلامية والفلّسفة الإسلامية، أو كالتفاعل بين القِصة الدّينية المسيحية والفلّسفة المسيحية، أو كالتفاعل بين القِصة الدّينية اليهودية والفلّسفة اليهودية، خصوصاً في الأوضاع الفلّسفية التي ادّعت عكس ما سبق، أي وقوع القَطع مع ما هو ديني، كما هو الشأن عند كانط<sup>(1)</sup>

- (1) يقول طه عبد الرحمان مُتحدّثاً عما سماه طريق المُبادلة وطريق المُقايسة في فلّسفة كانط الأخلاقية: «المقصود بالمُبادلة أنّ واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدل المَقولات المعهودة في الأخلاق الدّينية مقولات أخلاقية مُقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق؛ نُورد منها على سبيل المثال ما يأتي:
- فقد أخذ «كانط» مفهوم «العقل» بدل مفهوم «الإيمان»، ومفهوم «الإرادة الإنسانية» بدل مفهوم «الإرادة الإلهية»، ومفهوم «الحسن المُطلق للإرادة» بدل مفهوم «الإحسان المُطلق للإله»، ومفهوم «الأمر القَطعي» بدل مفهوم «الأمر الإلهي»، ومفهوم «التجريد» بدل مفهوم «التنزيه»، ومفهوم «احترام القانون» بدل مفهوم «مُحبة الإله»، ومفهوم «التشريع الإنساني للذات» بدل مفهوم «التشريع الإلهي للغير»، ومفهوم «الخير الأسمى» بدل مفهوم «النعم»، ومفهوم «مملكة الغايات» بدل مفهوم «الجنة».
- والثاني، طريق المُقايسة: المقصود بالمُقايسة أنّ واضع النظرية الأخلاقية يُقدّر أحكامه الأخلاقية على مِثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدّينية؛ نذكر من مظاهر المُقايسة التي جاءت في هذه النظرية ما يأتي:
- فكما أنّ هناك أخلاقاً من تقرير الدّين المُنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق =

وهيغل<sup>(1)</sup> وشيلينغ (Schelling) وهيدغر<sup>(2)</sup>، وسارتر<sup>(3)</sup> ودريدا<sup>(4)</sup> وليفناس (Levinas).

= من تقرير العقل المُجرد، وكما أن الإلاه في الأولى هو الذي يُشرع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين؛ وكما أن الإلاه مُنزّه عن الجلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكذلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كلّ البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية؛ وكما أن قوانين الخالق ففي الأولى موضوعة للخلق قاطبة، فكذلك قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها؛ وكما أن أوامر الإلاه في الأولى طاعتها واجبة، فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب؛ وكما أن الأفعال في الأولى تكون حُلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية تكون حُلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2000، ص 37-38.

(1) إن اللوغوس أو المنطق/العقل عند هيغل لا يُمكن إلا ربطه بالمنطق الإلهي في جُملة الثقافة المسيحية، والذي تولدت منه الكلمة/المسيح الأزلي لا المخلوق لأنه ابنه وكلمته الأزلية. ويجعل هيغل مثل اللوغوس مثل الابن المُتولد من أب، إلا أن الأب/الإلاه الأزلي لن تكون كلمته المنطوقة أمراً للخلق بل مولوداً أزلياً يستمدّ أزليته من معنى يغترب في النطق والجسد، ولكن يُحافظ على أزليته.

(2) لقد سبق أن أشرنا إلى أن رورتي قد ذهب إلى أن هيدغر قد آله الوجود.

(3) لا شك أن مفهوم الذاتية عند سارتر بما يستلزمه من تحمّل مسؤولية الأفعال يتلقّى أثر المعاني الدّينية المسيحية، رغم ما يظهر من قطعه معها. والجديد لدى سارتر هو أن القَدْر لا يرسم للإنسان ما سيصنعه، إنّ الإنسان هو الذي يصنع قَدْره.

(4) يربط البعض بين طريقة قراءة دريدا للنصوص وبين طريقة القابالاه، وسواء أكان دريدا قد سبق أن تعرّف طريقة القابالاه في القراءة أم لم يتعرّف فالنتيجة واحدة، وهي التي يختصرها أمبرتو إيكو مُتحدثاً عن مناظرة سيرل ودريدا:

«Il faut lire le débat tout à fait passionnant entre John Searle, homme dénotatif et littéral, qui croit que la mention copyright veut dire qu'un texte ne peut être reproduit sans autorisation, et Jacques Derrida, rabbinique et Kabbaliste comme personne, qui saisit l'occasion de la simple mention du copyright pour tirer d'infini inférences sur la fragilité du langage d'autrui et son infini décomposabilité... Réduite au rang de Tora, la parole de Searle, infiniment déconstruite, permet à Derrida de lire autre chose, toujours Autre chose que ce que l'adversaire croyait dire et par qui il a été dit», Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Traduit de L'Italien par Myriem Bouzaher, PUF, 1988, p. 219.

## فهرس المصادر والمراجع

### بالعربية

- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّم له وحققه وشرحه وعلّق عليه أحمد العوفي وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، 1983.
- أرسطو، التحليلات الأولى، ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1980.
- ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق الدكتور حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة.
- الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، راجعه وقدّم له وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، إيداع سنة 2003.
- أوشان آيت، التخييل الشعري في الفلّسفة الإسلامية، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، 2004.
- البوري، الأرجوزة الأنيقة في المجاز والحقيقة، شرح البوري على منظومة ابن كيران، تحقيق محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، بيروت، 2003.
- بيرلمان. ش، «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، تعريب د. حمو النقاري، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409، يونيو 1989.
- ابن تيميّة، رسالة في المجاز، في مجموع فتاوى ابن تيميّة، الجزء العشرون، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، 1981.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- \_\_\_\_\_ . نقض المنطق، حقّق الأصل المخطوط وصحّحه محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصحّحه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الخامسة، 1985.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- الجرجاني الشريف، التعريفات، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1997.

- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى، 1991.
- \_\_\_\_\_ . دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1989.
- الجرجاني علي بن عبد العزيز، الوساطة، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن جنّي أبو الفتح عثمان، كتاب الخصائص، بتحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بدون تاريخ.
- الدواي عبد الرزاق، «التخييل والتمثيل في الخطاب الفلّسفي»، ضمن في تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة/ ندوات ومناظرات رقم، 117، تنسيق بناصر البعزاتي.
- الرازي فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة الدكتور بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1985.
- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد، دكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الطبعة الخامسة، بيروت، 2004.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص الخطابة، حقّقه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص القياس لابن رشد، حقّقه وعلّق عليه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1988.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص المقولات، دراسة وتحقيق د. جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص كتاب البرهان، حقّقه محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلّق عليه، تشارلس بتورث، وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص كتاب الجدل، تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص كتاب الشعر، ضمن فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.
- \_\_\_\_\_ . تلخيص كتاب العبارة، حقّقه الدكتور محمود قاسم، راجعه وأكمّله وقدم له وعلّق عليه، دكتور تشارلس بتورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.



\_\_\_\_\_ . تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد. ل. عبري، مراجعة د. محسن مهدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994.

\_\_\_\_\_ . نهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2001.

\_\_\_\_\_ . جوامع الخطابة وجوامع كتاب الشعر في:

*Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany State University of New York Press, 1977.

\_\_\_\_\_ . شرح برهان أرسطو وتلخيص البرهان، حقه وشرحه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الصفاة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.

\_\_\_\_\_ . الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت.

\_\_\_\_\_ . فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، 1978.

\_\_\_\_\_ . فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.

\_\_\_\_\_ . الروبي ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

\_\_\_\_\_ . زيدان يوسف، حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين، الطبعة الثانية، القاهرة، 1998.

\_\_\_\_\_ . المسجل ماسي أبو محمد القاسم الأنصاري، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، من نقاد القرن الثامن الهجري، تقديم وتحقيق علاء الغازي، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، الرباط، 1980.

\_\_\_\_\_ . ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، بدون تاريخ.

\_\_\_\_\_ . الإلهيات، راجعه وقدم له، الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأستاذين، الأب قنوتي، وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

\_\_\_\_\_ . الخطابة، ضمن كتاب الشفاء، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، حقه الدكتور محمد سليم سالم، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

\_\_\_\_\_ . السفسة، تصدير ومراجعة، الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.

\_\_\_\_\_ . كتاب البرهان، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي.

- \_\_\_\_. كتاب الجدل، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور، حقق النص وقومه وقدم له الدكتور فؤاد الأهواني.
- \_\_\_\_. كتاب الشعر في فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.
- \_\_\_\_. كتاب العبارة، تحقيق محمود الخضيرى، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.
- \_\_\_\_. كتاب القياس، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مذكور بتحقيق سعيد زايد.
- \_\_\_\_. كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب رطوريقا، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- \_\_\_\_. كتاب النجاة، في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلاهية، نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
- \_\_\_\_. المدخل، تحقيق الأساتذة الأب قنواتي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، مراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.
- السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق على حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- الشرىف المرتضى، رسائل الشرىف المرتضى، تقديم وإشراف السىد أحمد الحسينى إعداد السىد مهدي رجائى، منشورات دار القرآن الكرىم، مطبعة الخيام، قم، التاريخ، 1985.
- طه عبد الرحمان، «أسطورة الفلّسفة الخالصة»، في العقل ومسألة الحدود، سلسلة حوارات فلّسفية، تحت إشراف علي بن مخلوف، نشر الفنك، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- \_\_\_\_. الحق العربى فى الاختلاف الفلّسفى، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2002.
- \_\_\_\_. فقه الفلّسفة، ج1، الفلّسفة والترجمة، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1995.
- \_\_\_\_. فقه الفلّسفة، ج2، المفهوم والتأويل، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1999.
- \_\_\_\_. سؤال الأخلاق، مساهمة فى النقد الأخلاقى للحدائث الغربىة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2000.
- أبو عبىدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه، د. محمد فؤاد سزكىن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1981.
- العسكرى أبو هلال، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرىة، صىدا، بيروت، 1986.

- عصفور جابر أحمد، مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، 1982.
- الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثامنة.
- \_\_\_\_\_ . محك النظر في المنطق، ضبطه وصحّحه محمد بدر الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966.
- \_\_\_\_\_ . مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961.
- \_\_\_\_\_ . معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.
- الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.
- \_\_\_\_\_ . إيساغوجي، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985.
- \_\_\_\_\_ . التوطئة، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، 1985.
- \_\_\_\_\_ . الخطابة، كتاب في المنطق، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- \_\_\_\_\_ . رسالة في العقل، ضمن المجموع، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، 1970.
- \_\_\_\_\_ . رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ضمن فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة.
- \_\_\_\_\_ . فصول منتزعة، حقّقه وقدم له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971.
- \_\_\_\_\_ . كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، الطبعة الثامنة، دار المشرق، بيروت، 2002.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الأمكنة المغلطة، ضمن المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، 1986.
- \_\_\_\_\_ . كتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، 1987.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الجدل ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، دار المشرق، بيروت، 1986.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الحروف، دار المشرق، حقّقه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية، بيروت، 1990.

- \_\_\_\_\_ . كتاب العبارة، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، بيروت، 1985.
- \_\_\_\_\_ . كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت، 1986.
- \_\_\_\_\_ . كتاب القياس، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، دار المشرق، بيروت، 1986.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الملة ونصوص أخرى، حَقَّقَه وقَدَّم له وعلَّق عليه، محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1991.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1999.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت 1981.
- القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1986.
- القزويني الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بيروت، 1993.
- المرزوقي أبو يعرب، إصلاح العقل في الفلّسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2001.
- \_\_\_\_\_ . منزلة الكلي في الفلّسفة العربية، في الأفلاطونية والحنيفية المحدثين العربيتين، جامعة تونس الأولى، 1994.
- مرسلي محمد، منطق المحمولات، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2004.
- المصباحي محمد، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع المدارس، الطبعة الأولى، 2002.
- ابن المعتز، كتاب البديع، مقدمة وتعليق أغناطيوس كراتشكوفسكي، دار الحكمة، دمشق، 1935.
- النقاري حمو، «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً»، ضمن آليات الاستدلال في العلم، تنسيق: عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 84.
- \_\_\_\_\_ . «في فلّسفة المنطق، من مفهوم النظر إلى مفهوم السعي»، ضمن: في تكون المعارف دور القياس التمثيلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم، 117، تنسيق بناصر البعزاتي.
- \_\_\_\_\_ . المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، سلسلة بدايات، الشركة المغربية للنشر ولادة، الطبعة الأولى، 1991.
- وعزيز الطاهر، المناهج الفلّسفية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.

## بالأجنبية

- Appel Karl-Otto, *Le logos propre au langage humain*, traduit de l'allemand par, M. Charrière et J.P.Cometti, Editions de l'éclat, 1994.
- Aristote, *Catégories*, trad. par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1984.
- . *De l'âme*, traduction notes et index par J.Tricot, J Vrin, 1977.
- . *Ethique à Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Flammarion, 1992.
- . *Les topiques*, traduction nouvelle et notes par J.Tricot, J. Vrin, Paris, 1984.
- . *Métaphysique*, 2 vol, éd, par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1981.
- . *Poétique*, Introduction, traduction nouvelle et annotation de Michel Magnien, le Livre de poche.
- Aristotle, *The Art of Rhetoric*, Translated with an introduction and notes by H.C.Lawson-Tancred, Penguin Books.
- Austin, Jhon Langshaw, *Le langage de la perception*, texte établi d'après les notes manuscrites de l'auteur par G.-J.Warnock, et traduit par Paul Gauchet, Librairie Armand Colin, Paris, 1971.
- Averroës, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, edited and translated by Charles E.Butterworth, Albany State, University of New York Press, 1977.
- Badiou Alain, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- Belaval Yvon, *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952.
- Bergson Henri, «L'intuition philosophique», in *La pensée et le mouvant, Essais et Conférences*, Paris, 14 édition, Quadrige, PUF, Janvier 1999.
- Black Max, «How Metaphors Work : A Reply to Donald Davidson», In *Critical Inquiry*, Vol. 6, No. 1. (Autumn, 1979).
- . *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- Bordron Jean-François, *Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, PUF, 1 édition, 1987.
- Cahné Pierre- Alain, *Un autre Descartes, Le philosophe et son langage*, J Vrin, 1980.
- Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, Waismann, Wittgenstein, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Publié sous la dir. De Antonia Soulez, textes trad. Par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Paris, PUF, 1985.
- Cassirer Ernst, Introduction au premier tome de *Philosophie des formes symboliques, le langage*, trad par Ole Hansen-Love et Jean La coste, Paris, Minuit, 1972.
- Chaterjee Margaret, *The Language of Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, 1981.
- Collectif, *Rhétoriques de la science*, sous la direction de Vincent de Coorebyter, PUF, première édition, 1994.
- Corbin Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, éditions Verdier, 1999.
- Cornford, Francis Macdonald, *From Religion to Philosophy, a Study in the Origins of Western Speculation*, Sussex, Harvester Press, 1980.

- Cossutta Frédéric, «A quelles conditions une théorie de l'argumentation est-elle possible», in *Descartes et l'argumentation philosophique*, Collectif, sous la direction de Cossutta Frédéric, PUF, Paris, 1996.
- . «Argumentation, ordre de raison et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne» in *Descartes et l'argumentation philosophique*, Collectif, sous la direction de Cossutta Frédéric, PUF, Paris, 1996.
- . *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris, 1989.
- Davidson Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit de l'anglais (Etats Unis) par Pascal Engel, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993.
- . «Animaux rationnels», in *Paradoxes de L'irrationalité*, traduit de l'anglais (USA) par Pascal Engel, éditions de l'éclat, 1991.
- Deleuze Gilles, Félix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie?* Les éditions Minuit, Paris, 1991.
- . *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, 1969.
- . *Proust et les signes*, PUF, Quadrige, première édition, 1996.
- De Libera Alain, *La philosophie médiévale*, Que sais-je? PUF.
- Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967.
- . «Le retrait de la métaphore», in *Psyché, inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.
- . *Les marges de la philosophie*, les éditions Minuit, Paris, 1972.
- Descartes R, *Méditations métaphysiques*, textes choisis, PUF, 8 édition, 1979.
- Ducrot et Anscombe, *L'argumentation dans la langue*, éd. Mardaga, Bruxelles, 1983.
- Eco Umberto, *Kant et l'ornithorynque*, Grasset et Fasquelle, 1999.
- . *Lector in Fabula*, Le livre de Poche.
- . *Sémiotique et philosophie du langage*, Traduit de L'Italien par Myriem Bouzahr, PUF, 1988.
- Galay Jean-Louis, *Philosophie et invention textuelle*, Edition Klincksieck, Paris, 1977.
- Goldshmidt Victor, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, J.Vrin, Paris, 1985.
- Goodman Nelson, *Manières de faire des mondes*, Traduit da l'anglais(U.S) par Marie-Dominique Popelard, Editions Jacqueline Chamban, 1992.
- Granger Gilles- Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, éditions Odile Jakob, Janvier 1988.
- Grize Jean-Blaise, *De la logique à l'argumentation*, Librairie Droz S.A, Genève, 1982.
- . *Logique naturelle et communication*, PUF, Paris, 1996.
- Heidegger Martin, *Le principe de raison*, traduit de l'Allemand par André Préau, édition Tel Gallimard, 1962.
- . *Introduction à la métaphysique*, Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn, édition Tel Gallimard, 1967.
- . *L'être et le Temps*, Traduit de l'Allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard.
- . *Questions II*, Traduit par André Préau.
- Hesse Mary, «The cognitive Claims of Metaphor» In *Journal of Speculative Philosophy*, Volume II, Numbuer 1, 1988, University of Park, The Pennsylvania University Press, 1988.

- Lakoff George et Johnson Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, traduit de l'américain par Michel Defornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle, Les éditions de Minuit, Paris, 1985.
- Lakoff George, *Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*, [http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTMLdocs/texts/scholarly/Lakoff-Gulf\\_Metaphor-1.html](http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTMLdocs/texts/scholarly/Lakoff-Gulf_Metaphor-1.html)
- Leddy Thomas, «Metaphor and metaphysics», In *Metaphor and Symbolic Activity*, 1995, vol.10, N° 3.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Garnier Flammarion, Paris, 1969.
- Lloyd G.E.R, *Polarity and analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol classical Press, 1987.
- Marion Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981.
- Maroun Aouad et Gregor Schoeler, «Le syllogisme poétique selon al-Fârâbî: un syllogisme incorrect de la deuxième figure», In *Arabic Science and Philosophy*, Cambridge University Press, p. 185-196 Volume 12, Nr 2 (septembre 2002).
- Merleau -Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, édition Tel Gallimard, 1945.
- Meyer Michel, *Logique, langage et argumentation*, Classiques Hachette, Paris, 1982.
- Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Le livre du philosophe*, présentation et traduction par Angèl Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991.
- Perelman Ch, Olbrechts. Tyteca L, *Traité de l'argumentation*, PUF, Paris, 1958.  
 ——. *Rhétorique et philosophie, pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, PUF, Paris, 1952.
- Platon, *République*, traduction nouvelle, introduction, notices et notes de Jacques cazeaux, Librairie générale Française, Livre de Poche, 1995.  
 ——. *Timée*, In *Oeuvres complètes*, Texte établi et trad. par A. Rivaud, éditions Les Belles Lettres, Paris, 1963.
- Putnam Hilary, «The Meaning of Meaning», In *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press, 2003.
- Popper Karl, «L'évolution et l'arbre de la connaissance, In *La connaissance objective, une approche évolutionniste*, Traduction de l'anglais de Jean-jacques Rosat, Champs Flammarion.
- Quine Willard Van Orman, *Le mot et la chose*, Traduit de l'américain par les professeurs Joseph Dopp et Paul Gochet, Flammarion, 1977.
- Richards I.A, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York, 1936.
- Ricoeur Paul, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Editions du Seuil, 1986.  
 ——. *La métaphore vive*, Editions du Seuil, 1975.
- Rorty Richard, *Contingence, ironie, et solidarité*, traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993.  
 ——. *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, New York, 1991.

- . *L'homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, éditions du Seuil, Paris, 1990
- Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit, pour une critique des concepts mentaux*, Traduit de l'anglais par Suzanne Stern - Gillet, Payot, Paris, 1987.
- Schlanger Judith E, *Les métaphores de l'organisme*, J Vrin, Paris, 1971.
- Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, *Erstes Buch, Welt als Vorstellung*, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 2004.
- Searle John Richard, *L'intentionnalité, essai de philosophie des états mentaux*, traduit de l'américain par Claude Pichevin, Les éditions Minuit, 1985.
- . «Metphor», In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, second edition, Cambridge University press.
- Steiner George, *Martin Heidegger*, Traduit de l'anglais par Denys de Caprona, Flammarion, 2003.
- Vernant Jean Pierre, «La formation de la pensée positive dans la grèce ancienne», In *La Grèce ancienne Tome I du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990.
- . «Les origines de la philosophie», In *La Grèce ancienne Tome I du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990.

## الموسوعات

- Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France S.A. 1992.
- Encyclopédie philosophique Universelle, L'Univers Philosophique*, volume dirigé par André Jakob, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.



## فهرس الأعلام

- آبل، كارل أتو 35  
 ابن الأثير 330  
 ابن إسحاق، حنين 493  
 ابن الأعرابي 492  
 ابن الأنباري 72  
 ابن بُزْد، بشار 425  
 ابن تيمية 19-20، 22، 25، 47، 55، 87، 148،  
 151، 169، 204، 221-222، 231-232،  
 233-235، 241، 243، 245، 236-239،  
 247-250، 253-254، 256-258، 260-261،  
 264، 268، 273، 282، 305، 339-340،  
 342-355، 468، 466، 396، 507، 513-514  
 ابن جني 340-341، 343-344  
 ابن رشد 18، 24، 27، 30، 39، 43، 49، 61،  
 63، 66، 84، 89، 92، 95، 102، 109،  
 130-133، 136-137، 152، 155، 158،  
 163، 166، 168-169، 176-177، 179-  
 180، 182-184، 186-188، 207، 212-  
 213، 215، 217، 279-280، 284، 300،  
 305، 313، 329، 345، 457، 462،  
 464، 470، 472، 476، 506  
 ابن سينا 18، 24، 27، 38، 43، 49، 53-54،  
 56، 59، 61، 63، 65-68، 75، 77، 79-  
 81، 83، 85، 95، 102، 109، 120-124،  
 126-128، 149، 155-158، 160، 162،  
 166-169، 176-185، 187-188، 194،  
 209، 211، 244، 274، 277-280، 283،  
 453، 457، 464، 472، 475، 486، 492-  
 493، 495، 497-498، 506-505، 511، 516  
 ابن طفيل 194، 486، 516  
 ابن فارس 334  
 ابن قتيبة 329  
 ابن المشي، معمر (أبو عبيدة) 133، 328  
 ابن النفيس 195  
 أبو يعرب المرزوقي 242  
 أخيل 491  
 أرسطوفان 194  
 أرسطو 12، 18، 21، 24، 27، 38، 42، 48-49،  
 61، 64، 101-102، 105، 107، 109، 111،  
 125، 129، 132، 139، 142-146، 149،  
 166، 175، 183-184، 186، 194، 202،  
 215، 228-229، 242، 270، 280، 355،  
 374، 395، 427، 453-454، 457، 460-  
 462، 469، 474، 480، 506  
 اسبينوزا 264، 271، 287، 306، 311، 391  
 أفلاطون 12، 27، 37-38، 111، 113، 118،  
 142، 176، 194، 197، 202، 217، 228،  
 313، 374، 395، 442، 453-458، 461،  
 469، 474، 486-487، 489، 491، 498،  
 505-506، 516  
 أفلوطين 461  
 أمبرتو إيكو 32، 240  
 أنبادوقليس 142  
 أنسكومبر 291، 308، 311  
 أوستن 288، 378-379، 417  
 آير 378  
 إيسوب 145، 184-186  
 إيمرن، فان 291  
 بارمنيدس 38  
 باسكال 491

- 506 ، 498 ، 485-484 ، 482-479 ، 477  
 ديكلي 307  
 الرازي، فخر الدين 243 ، 323-321 ، 426  
 راسل 287 ، 290  
 رايل 384-378 ، 387-386  
 الرماني 319-322 ، 330 ، 335 ، 337  
 رويول 308  
 رورتي، ريتشارد 26 ، 35 ، 225 ، 394 ، 405 ،  
 407 ، 468 ، 508  
 ريتشاردز، آي. إي 41 ، 224 ، 351-359 ، 361 ،  
 364-366 ، 369 ، 372 ، 515  
 سارتر 520  
 سان سيمون 449  
 ستريكور 145 ، 185  
 السجلماسي 319  
 سقراط 36 ، 38 ، 184 ، 187 ، 454  
 السكاكي 327 ، 424  
 سكوت، دانس 465  
 سمبليسيوس 463  
 السهروردي 473 ، 486 ، 516  
 سواريز 465  
 سيرل، جون 75 ، 288  
 شتال 438  
 شلانغر، جوديث 24 ، 437 ، 441 ، 448  
 شليغل 438  
 شليك 376  
 شوبنهاور 27 ، 375 ، 402 ، 477 ، 479-480 ، 484-  
 485  
 شورلر، كريكور 160  
 شيكسبير 479  
 شيلينغ 520  
 طاليس 201  
 الطوسي 62 ، 151 ، 177 ، 492-493  
 عبد الرحمان، طه 21 ، 72 ، 184 ، 272 ، 303  
 العسكري 330 ، 335 ، 337  
 عواد، مارون 160
- بتنام، هيلاري 75  
 بروتاغوراس 194  
 بروشيا 307  
 بلاك، ماكس 224 ، 359-366 ، 369 ، 446 ، 515  
 بنفنيست 299  
 بول 287  
 بول ريكور 33 ، 202 ، 354 ، 359 ، 467  
 بويس 500  
 بيرس 56  
 بيرغسون 26 ، 224 ، 267 ، 374 ، 388-389 ، 391-  
 394 ، 405 ، 417 ، 436 ، 439 ، 445 ، 507  
 بيركلي 38 ، 391-392  
 بيرلمان 41 ، 281 ، 290 ، 292 ، 294-295 ، 297-  
 298 ، 298 ، 301 ، 307 ، 371 ، 427 ، 449 ، 515  
 بيرول 467  
 بيلافال 439  
 تريكو 463  
 تولمين 291  
 توما الأكويني 465-467  
 الجاحظ 338  
 الجرجاني، عبد القاهر 30 ، 313 ، 318-319 ،  
 323-324 ، 326 ، 330 ، 333-337 ، 424-  
 425 ، 427-432 ، 493  
 جونسون 26 ، 60 ، 224-225 ، 406 ، 408-410 ،  
 413 ، 420 ، 422 ، 515  
 الخفاجي 430  
 داروين 408  
 داريوس 145 ، 184  
 دزّيدا 26 ، 31-32 ، 35 ، 217 ، 225 ، 315 ، 394 ،  
 401 ، 403 ، 405 ، 508 ، 520  
 دو مرجان 287  
 دوكرو 291 ، 308 ، 311  
 دولوز، جيل 19 ، 22 ، 35 ، 222 ، 263 ، 265-  
 267 ، 269 ، 487 ، 507  
 ديفدسن 196 ، 339 ، 364-366 ، 372  
 ديكرات 27 ، 235 ، 381-382 ، 384 ، 437 ، 467

- 491 عوليس  
 غرانجي، جيل غاستون 19، 22، 222، 263،  
 269، 271، 306، 442، 507، 517  
 غروتندورست 291  
 غريز 291، 299، 301، 303-304  
 الغزالي 39، 221-222، 232، 463-464  
 غودل 290  
 غودمان 446  
 غولدشميت 455  
 الفارابي 18، 24، 27، 43، 49، 55، 59-61،  
 63، 65، 71، 73، 82، 102، 109-114،  
 116-119، 125، 129، 147-148، 153،  
 156، 159، 162، 165-166، 168، 170-  
 172، 174-175، 188، 206-207، 209،  
 275-276، 283، 443، 445، 457، 474،  
 506  
 فاللا، لورنت 501-500  
 فريغه 287، 300  
 فيتغنشتاين 288، 304، 406، 411  
 فيرنان 201  
 الفزويني، الخطيب 327، 424  
 كاجيتون 465  
 كارناب 377  
 كاسيرر 226  
 كانط 27، 477، 479، 484، 506، 519  
 كسانقراطيس 65  
 كسر كسيس 145، 184  
 الكندي 72  
 كواين 226  
 كورنفورد 199-200، 519  
 كوسيتا 292، 306، 308-309، 312، 315، 436،  
 440، 448، 450  
 لايكوف 26، 60، 224-225، 406، 410-410،  
 413، 422، 515  
 لوك 381-382  
 لوكريس 38  
 ليتنز 27، 38، 453، 501-500، 503، 505-506  
 ليدي، توماس 406، 422-420  
 ليفناس 520  
 ليونس 308  
 ماركس 402  
 ماريون 467  
 ماير 291، 308  
 المرتضى، الشريف 19  
 المصباحي، محمد 93، 97  
 ميرلوبونتي 119  
 نيتشه 35، 195، 197، 224-225، 388، 394،  
 396-399، 401، 436، 498، 508، 516  
 نيف 307  
 هايدن 367  
 هراقليطس 38، 367  
 هيدغر 26-27، 35، 217، 225، 394، 401،  
 405، 437، 453، 467-468، 487، 504-  
 506، 508، 520  
 هيغل 513، 520  
 هيوم 38  
 وايتهد 287، 290

## فهرس المصطلحات

- الأداة 107  
الأدب 9  
الأذهان 52  
الأسطورة 12، 48، 197، 199-202، 206، 454  
أشعاراً مفهومية 376  
الأعيان 52  
الأقويل الجدلية 276  
ألعاب اللغة 288، 411  
الألفاظ الباردة 127  
الألفاظ المستولية 126، 137  
الأيغوريا 500  
الأولي 244  
الإبدال 120، 130  
الإخباري 77  
الإدراك الحسي 469  
الإدراك العقلي 469، 472-473  
الإرادة الأزلية 459  
الإرادة الحادثة 459  
إرادة القوة 398  
إرادة المتكلم 234  
الإضمار 302  
الإطار 359، 364  
الإقناع 115، 153  
الإلزام 222  
الإملاءات 38  
الإنشائي 71، 77  
الإنني 435  
الاستبصار 224، 274، 389-391، 394، 503  
الاستبصار الفلسفي 389-390، 393  
الاستحسان 295  
الاستدلال 48  
الاستدلال الفطري 305  
الاستدلال الفلسفي 22، 275، 507، 513  
الاستسلام 295  
الاستعارة 10-13، 16-17، 20-21، 23-27، 29،  
39، 41، 48-49، 55، 63-64، 101-110،  
115-113، 120، 125، 137، 214، 297،  
319-321، 328، 351، 355، 357-  
359، 361، 365-366، 374، 401-402،  
405-406، 413، 445، 514-515  
الاستعارة التمثيلية 27، 106، 122، 332، 423-  
424، 426، 428، 431-432، 508  
الاستعارة الرياضية 442، 518  
الاستعارة الفلسفية 460، 508  
الاستعارة الكبرى 400، 403  
استعارة مفهومية 86، 416، 409، 508  
الاستعارة المكنية 357  
الاستعاري 15، 497  
الاستعمال 365-368  
الاستقراء 20، 64، 69، 143، 163-167، 174،  
176، 188، 252، 512، 514  
الاستلزام 249  
الاسم 71، 79، 107، 237، 241  
الاسم غير المُحصّل 73، 86  
الاسم المستعار 113  
الاسم المصرف 79  
الاسم المنقول 113  
الاسمية 69، 392  
الاشتباهي 435  
الاشتراك 42، 76، 346، 348

- التراجيديا 107  
 الترادف 346  
 التركيب 26، 64، 172  
 التزيين 11  
 التشبيه 40، 115، 366، 424-425، 455  
 التشكيك 346، 462-464  
 تشكيكية الموجود 461  
 التصديق 24-25، 48، 51-52، 55، 67، 70-71،  
 87، 124، 157، 251، 511، 513  
 التصديقي 9-11، 439، 451، 505  
 التصريف 107  
 التصور 24-25، 48، 51، 55، 67، 69، 71، 87،  
 227، 251، 511، 513  
 التصور الفلسفي 19، 25  
 تصورات بدئية 303  
 التصوير 299، 301  
 التضاد 83-84  
 التضاييف 265-266  
 التطهير 107  
 التعارض 295-296  
 التعاليم 169  
 التعاور 356  
 التعدي 296  
 التعريض 121  
 التعريف 55  
 التغيير 103، 114، 120، 130، 133، 137  
 التفاعل 20  
 التفكير 168-169، 179  
 التلازم 249  
 التماثلات العائلية 411  
 تماثلية تناسب 465  
 تماثلية المرجع 465  
 تماثلية الموجود 460  
 التمثيل 10، 13، 16، 20-21، 23-27، 29، 40-  
 42، 48-49، 115، 130، 139، 141-142،  
 146-149، 154، 162-163، 165-167،  
 الاصطلاحي 227  
 الامتداد 481، 483  
 الانبساط 124  
 الانقباض 124  
 اليا ب 39  
 البديل 41  
 البديع 130، 337-338  
 البديهي 228، 232، 241، 243  
 البرهان 25، 51-52، 64، 88، 91-92، 230،  
 241، 290، 295، 302، 310  
 برهان الإث 88، 95، 98  
 البرهان الرياضي 311، 315  
 برهان العلة 95، 250  
 البرهان الفلسفي 311، 315  
 برهان اللم 88، 95-96، 98  
 البرهان المطلق 93  
 برهان الوجود 95، 250  
 برهان وجود بحال ما 95  
 برهان وجود على الإطلاق 95  
 البرهنة 294  
 البلاغة 334  
 البيان 336  
 التأويل 212  
 التابع 268  
 التافه 295  
 التبرير الشرعي 309  
 التثبيت 154  
 التثبتي 105  
 التجرب 412  
 تحديد 116  
 التحسين 11  
 التحقيق 309  
 التحليل 172  
 التخيل 115-117، 124، 153، 157، 282، 284  
 التخيلي 9-10، 12-13، 17، 23، 26، 114،  
 434، 439، 451، 486، 505

- الحجاج 25، 286، 290-291، 293، 295، 302،  
 448، 315، 312-311، 309، 307  
 الحجاج بالتمثيل 297  
 الحجاج بالحالة الخاصة 297  
 الحجاج الفلسفي 297، 308، 312  
 الحجج التي تؤسس لبناء الواقع 297  
 الحجج شبه المنطقية 296  
 الحجج المؤسسة لبنية الواقع 297  
 الحجج المعتمدة على بنية الواقع 296  
 الحد 22، 51-52، 54-56، 61، 63، 67-69،  
 99، 230، 234-235، 237، 241  
 الحد الأوسط 243  
 الحرف 107  
 الحساب 300، 305  
 الحسي 322  
 الحقيقة 26، 319-320، 340، 342، 395، 398،  
 401، 407  
 الحقيقة العقلية 320  
 الحقيقة اللغوية 320  
 الخارج 241  
 الخاصة 52، 57، 59-61  
 الخصائص التفاعلية 411  
 الخصائص المتصلة بالأشياء 411  
 خطأ الأصناف 383  
 خطأ التصنيف 384  
 خطأ الصنف 380  
 الخطابة 10، 115، 279  
 الداخل 241  
 الدلالة 270، 365-366، 368  
 دلالة الالتزام 233  
 دلالة التضمن 233  
 دلالة المطابقة 233  
 دليل التعاكس 296  
 دليل التعدي 296  
 الدين 48  
 الذاتي 65، 69، 228، 232، 241،  
 170-175، 177-179، 182، 188، 214،  
 240، 260، 297، 371، 374، 405، 424،  
 430، 455، 497، 508، 514-515  
 التمثيل التناسبي 23، 27، 122، 180-182، 188،  
 431-432، 445، 456، 477، 508  
 التمثيل الخطابي 153  
 التمثيل الشعري 156، 160  
 التمثيل الفقهي 149  
 التمثيل الفلسفي 43، 468، 508  
 التمثيل الفلسفي القصصي 25، 189، 486  
 التمثيل القصصي 42، 49، 155، 189، 214،  
 371، 453، 486، 497، 514-515  
 التمثيل الكلامي 151  
 التمثيلات 11-12، 445  
 التمثيلات القصصية 445  
 التمثيلي 15  
 التمييز 9، 47، 51، 56، 237-239، 241، 249،  
 263  
 تمييز تعيين 239  
 تمييز تمثيل 239  
 التناسب 454  
 التناص 469  
 التناقض 83-84، 295  
 تنوع 266، 274  
 التواطؤ 42، 346، 348  
 الجدول 279  
 الجدلي 277  
 الجزئي 57، 60  
 الجملة 39  
 الجمهور الكوني 298  
 الجنس 52، 57-59، 61  
 الجنس البعيد 57  
 الجهة 77، 82  
 الجوهر 110-111  
 الجوهر البسيط 92، 97  
 الحاسة المشتركة 208

- الذاتية 409، 423  
 الرؤية الاستبدالية 25، 223، 317، 325، 328،  
 333، 339، 342، 362  
 الرؤية التفاعلية 20، 25، 224، 371  
 رابطة التالي 297  
 رابطة التجاور 297  
 الرباط 107  
 الرسائل 38  
 الرسالة الفلسفية 315  
 الرمز 104  
 الرياضيات 41، 222  
 السعادة 209  
 السلامة العقلية 295  
 السلب الممكن العام 74، 86  
 السُّور 84  
 الشاهد 151  
 شخصية مفهومية 487  
 الشروح والتلاخيص والتفاسير 38  
 الشعر 10، 53، 115-116، 124-125، 282-283  
 الشيء المادي 379  
 صناعة التعاليم 121  
 صور 55  
 صورة 10، 26، 40-41، 224، 389-390، 397،  
 440  
 صورة الفكر 10، 24، 35، 88، 216، 288،  
 401، 407، 518  
 الصورة المثالية 457  
 الضروري 81، 90  
 الضمير 105، 115، 147، 154، 165، 168-169،  
 177، 179، 247، 260، 297  
 الطباع 107  
 طبع الخطيب 104  
 الطبيعة 200  
 العبارة الاستعارية 508  
 عرض 61  
 العرض العام 52، 57، 59  
 العرضي 69، 228  
 العَرُوض 53  
 العقل الخالص 271، 306  
 العقل الخطابي 293  
 العقل العملي 244-245  
 العقل الفَعَال 208، 474  
 العقل النظري 244، 494  
 العقلي 322، 326  
 العلاقة التركيبية 352، 370  
 العلاقة التمثيلية 352، 370  
 العلامة 354  
 العلم التصوري 376  
 العلم الحدسي 376  
 علم الفلسفة 20  
 العلم الفلسفي 21، 22، 24  
 علم الكلام 18  
 علوم المعرفة 229، 408-409  
 عوارض النفس 117  
 العوالم الممكنة 502  
 الغائب 151  
 الفاعلية العملية 295  
 الفصل 52، 57-59  
 الفصل القريب 57  
 الفطري 227  
 الفعل 107  
 فقرة 39  
 الفقه 18  
 الفكر 26، 55، 107، 225، 435، 439، 459،  
 486، 488  
 الفكري 434  
 الفلسفة 9-10، 12-13، 16، 47  
 الفلسفي 14-15  
 القسمة 64، 66  
 القصة 25، 38، 107، 115، 191، 197، 458  
 القصة التمثيلية 43، 191، 508  
 القصة التمثيلية الفلسفية 190

- القصة الدينية 204، 207  
 القصة الفلسفية 193، 315، 516  
 قصة مفهومية 487  
 القصد 434، 436، 438، 443، 448  
 القصد الفلسفي 197، 434  
 القصص 12  
 القصيد الفلسفي 315  
 القضايا التحليلية 376  
 قضايا تركيبية 376  
 القضية 268  
 القوة الشهوية 118، 494  
 القوة العملية 494  
 القوة الغضبية 118، 494  
 القوة المتخيلة 208  
 القوة الناطقة 118  
 القول 33، 36-37، 71، 78، 107  
 القول الجازم 78  
 القول الفلسفي 36، 204، 277  
 القول المنافري 187  
 القياس 24، 42، 48، 52، 67، 116، 143، 148،  
 165-166، 174، 188، 252، 511-513  
 القياس البرهاني 89، 507  
 قياس التمثيل 22، 41، 99، 242، 249، 252-  
 253، 256، 261، 512  
 القياس الشعري 159  
 قياس الشمول 20، 99، 242، 249، 252، 255-  
 256، 514  
 قياس الطرد 257  
 قياس العكس 257  
 قياس الغائب على الشاهد 147، 152، 172-173  
 القياس الفلسفي 172-173  
 القياسات الشرطية 142، 176  
 الكتاب 10، 24، 29، 31-34، 39  
 الكتاب الفلسفي 29، 35-37، 39، 174، 190،  
 216، 394، 406، 432، 439، 451، 486،  
 497، 518-519
- الكلام المخترع 186  
 الكلمة 71، 79  
 الكلي 57، 60، 166، 242  
 الكلّيات الخمسة 61  
 اللازم 228، 232، 241، 244  
 اللغة العرفية 26  
 اللغوي 326  
 اللفظ 11، 20، 54  
 اللوغوس 194، 197  
 الماصدق 75، 195  
 الماهية 57، 237، 421  
 مبدأ عدم التكامل 290  
 المتباينة 463  
 المتبوع 268  
 المترادفة 463  
 المترادفة المشتركة 462  
 المتضاديات 266  
 المتعاند 83  
 المتفقة 463  
 المتلازم 83  
 المتواطئ 463  
 المتواطئ التواطؤ العام 350  
 متواطئة 461  
 المثال 40-41، 43، 105، 143، 163-164، 168،  
 177، 179، 186، 364  
 المثال بالحقيقة 184، 186  
 المثال البدئي 411  
 المثال العيني 184، 186  
 المثال العيني الماضي 144  
 مثال قصصي 144-145  
 المثال المخترع 144، 186  
 المثل 40، 145، 186  
 المثل القصصي 43، 500  
 المثل المضروب 144، 184  
 مجاز 20، 40-41، 55، 318، 328، 340، 342-  
 343، 401، 398، 514



- المفهوم 26، 75، 195، 389، 394، 397، 406  
 المفهوم الاستعاري 416  
 المفهوم الفلسفي 263، 265، 267-268، 394،  
 423، 482، 508  
 المفهومي 497  
 المقالة 39، 103  
 المقدار 356، 358  
 المقدمة المخترعة 186  
 المقصد 33  
 المقصد الفلسفي 202-203، 216، 453  
 المقطع 107  
 المقولات 51، 61، 65  
 المقولات العشر 153  
 الملة 207-208  
 ملفوظ 311  
 المماثلة التلميحية 441  
 المماثلة المعرفية 441  
 الممتنع 81  
 الممكن 81، 501  
 المنسوب لشيء واحد 464  
 المنطق 12، 25، 52-54، 56، 111، 197، 205،  
 454، 458  
 المنطق الرياضي 20، 299، 302، 304  
 المنطق الصوري 294  
 منطق فطري 299  
 المنطق الفطري 299، 303-304، 306  
 المواضيع المشتركة 362-364  
 الموجود 26، 94  
 الموضوع 51، 62  
 الموضوع المصوغ 303  
 الموضوعات معه 266، 274  
 الموضوعية 409، 423  
 الميثوس 194، 197  
 الميل 385  
 الناقل 356، 358  
 النبوة 207  
 المجاز العقلي 326  
 المجاز اللغوي 327  
 المجاز المرسل 329  
 المجموعة الفطرية 304  
 المحاكاة 107، 115، 117، 135، 137  
 المحال 295  
 المحال عليه 303  
 المحاورات 38  
 المحاوراة الفلسفية 315  
 المحرك النفسي 385  
 المحمولات الخمسة 51  
 المخاطب 246، 260  
 المخاطبة 223، 513  
 المراد 32، 34، 36، 39  
 المركز 359، 364  
 المشاجرة 154  
 المشاجري 105  
 المشترك 63، 113، 463  
 مشتركة 461، 463  
 المشتقة 462  
 المشكك 113، 350  
 مشككة 461  
 المشهورات 244  
 المشوة 154-155  
 المشوري 105  
 المضمّر الثقافي 303  
 مضمون معرفي 362  
 المطابقة 85، 87، 97، 99، 216، 263  
 المطلق 82، 501  
 المعطيات الحسية 379  
 المعنى 11-12، 20، 32-33، 35-36، 120  
 المعنى الفلسفي 36-38، 118  
 المعية الحسية 266  
 المعية المفهومية 266  
 المعيش 269  
 المفاهيم الفلسفية 507، 513

- الهندسيات 221
- هينات تجريبية 413
- الهيئة 104
- الهيولى 63، 109
- الواحد 94
- الواقعة 270
- الوجود 237، 402
- الوظيفة الإقناعية 448
- الوظيفة التمثيلية 444، 451، 508
- الوظيفة الحجاجية 447
- الوظيفة الخلافية 448
- وظيفة الربط التعبيري 450
- الوظيفة الكشفية للاستعارة 448
- الوظيفة المتولدة من التفاعل 446
- الوظيفة الوضعية 447
- النحو 53
- التزوع الخلاق 390
- النشيد 107
- النص 24، 29-30، 34
- النص الفلسفي 29
- النص من جهة الصيغة 30
- نص من جهة المفهوم 30
- النظري 228، 232، 241
- النظم 38
- النفس الناطقة 494
- التناقض 39
- النقطة المفهومية 267
- النقل 38، 40-41، 103، 114-115، 135، 137
- النموذج 43
- النوع 52، 57-59

## المحتويات

5	إهداء
7	شكر
9	مقدمة
29	مدخل عام

### الباب الأول

#### الرؤية الفلسفية لنفسها والاستعارة والتمثيل قديماً

47	مدخل
51	الفصل الأول: تمييز الفلسفة
51	المبحث الأول: نظرية التصور عند الفلاسفة
70	المبحث الثاني: نظرية التصديق الفلسفي
88	المبحث الثالث: نظرية البرهان الفلسفي
98	خلاصة الفصل الأول
101	الفصل الثاني: الاستعارة عند الفلاسفة
102	المبحث الأول: مواضع الحديث عن الاستعارة عند أرسطو
109	المبحث الثاني: الاستعارة عند الفلاسفة المسلمين
110	القسم الأول: الاستعارة الفلسفية عند الفارابي
120	القسم الثاني: الاستعارة عند ابن سينا
130	القسم الثالث: الاستعارة عند ابن رشد
138	خلاصة الفصل الثاني
141	الفصل الثالث: التمثيل عند الفلاسفة
142	المبحث الأول: مواضع الحديث عن التمثيل عند أرسطو

147	المبحث الثاني: التمثيل عند الفلاسفة المسلمين .....
147	القسم الأول: أنواع التمثيل .....
162	القسم الثاني: حقيقة التمثيل عامة .....
165	القسم الثالث: علاقة التمثيل بالقياس والاستقراء .....
170	القسم الرابع: نظم التمثيل .....
	القسم الخامس: جهتا الانتقال في قياس الغائب على الشاهد، وبيان أن قياس الغائب على الشاهد هو القياس الفلسفي أيضاً ...
172	
174	القسم السادس: تقويم التمثيل .....
183	القسم السابع: أنواع التمثيل في كتاب الخطابة ومناسبة الأمثلة .....
189	المبحث الثالث: التمثيل الفلسفي القصصي .....
215	خلاصة الفصل الثالث .....
217	خلاصة الباب الأول .....

### الباب الثاني

#### حدود الرؤية الفلسفية للاستعارة والتمثيل

221	المدخل .....
227	الفصل الأول: تقويم رؤية الفلسفة لنفسها قديماً: مثال ابن تيمية .....
227	المبحث الأول: تقويم نظرية التصور من لدن ابن تيمية .....
	المبحث الثاني: تقويم نظرية البرهان عند ابن تيمية
242	قياس التمثيل بديلاً لقياس الشمول .....
261	خلاصة الفصل الأول .....
263	الفصل الثاني: تقويم رؤية الفلسفة لنفسها حديثاً .....
263	المبحث الأول: نظرية التصور الفلسفي: المفهوم الفلسفي .....
	المبحث الثاني: نظرية الاستدلال الفلسفي في ضوء الدراسات
275	الحجاجية المعاصرة .....

	القسم الأول: الأبعاد الجدلية والخطابية والشعرية للفلسفة
275	عودة إلى مساءلة الوضع القديم .....
287	القسم الثاني: عن ميلاد الدراسات الحجاجية .....
	القسم الثالث: مقتضيات تتعلق بالحجاج عامة والحجاج الفلسفي
292	عند بيرلمان .....
299	القسم الرابع: المنطق الفطري لدى غريز .....
306	القسم الخامس: النظرية التكاملية للحجاج الفلسفي عند كوسيتا .....
315	خلاصة الفصل الثاني .....
	<b>الفصل الثالث: الاستعارة بين الرؤية الاستبدالية والرؤية التفاعلية</b>
317	المبحث الأول: النظرية الاستبدالية للاستعارة عند البلاغيين قديماً .....
318	المبحث الثاني: النظرية التفاعلية للاستعارة .....
340	القسم الأول: نظرية المجاز عند ابن تيمية .....
340	القسم الثاني: نماذج من بعض الدراسات البلاغية الحديثة .....
352	القسم الثالث: رؤية جدلية للاستعارة: عن مفهوم الاستعارة
370	في بعده الاستبدالي والتركيبى وعلاقة الاستعارة بالتمثيل .....
372	خلاصة الفصل الثالث .....
	<b>الفصل الرابع: الاستعارة والتمثيل في الفلسفة</b>
373	المبحث الأول: بعض الرؤى الفلسفية البديلة عن الاستعارة
374	والتمثيل في الفلسفة .....
375	القسم الأول: الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العرفية .....
388	القسم الثاني: بيرغسون ونيثشه .....
400	القسم الثالث: الاستعارة الكبرى عند دريدا .....
405	المبحث الثاني: نحو نظرية للتمثيل والاستعارة للفلسفيين .....
	القسم الأول: صورة جديدة للفكر من خلال نظرية
407	لايكوف وجونسون .....

- القسم الثاني: عن خصوصية التمثيل والاستعارة التمثيلية عند  
 البلاغيين عامة وعند عبد القاهر الجرجاني خاصة ..... 424
- القسم الثالث: خصوصية الاستعمال الفلسفي للاستعارة والتمثيل ..... 432
- القسم الرابع: الاستعمال الجيد والاستعمال الرديء للاستعارة ..... 439
- القسم الخامس: وظائف الاستعارة والتمثيل للفلسفيين ..... 443
- خلاصة الفصل الرابع ..... 450
- الفصل الخامس: تمثيلات ونماذج تطبيقية ..... 453
- المبحث الأول: التمثيل آلية مستعملة في فلسفة أفلاطون ..... 453
- المبحث الثاني: التمثيل الفلسفي من خلال مبحث تماثلية الموجود ..... 459
- المبحث الثالث: تمثيلات واستعارات في المتن الأرسطي ومتن  
 الفلسفة الإسلامية ..... 469
- المبحث الرابع: استعارة الحلم عند ديكرارت وكانط وشوبنهاور ..... 477
- المبحث الخامس: نماذج من التمثيل الفلسفي القصصي ..... 486
- خلاصة الفصل الخامس ..... 506
- خلاصة الباب الثاني ..... 507
- خاتمة ..... 511
- المصادر والمراجع ..... 521
- فهرس الأعلام ..... 531
- فهرس المصطلحات ..... 534



هل الاستعارة في التراث الفلسفي والبلاغي والجمالي هي عبارة عن مجرد استبدال لفظ مكان لفظ آخر؟ وهل تقتصر وظيفة الاستعارة على التزيين والتحسين فقط؟ وهل التمثيل أضعف صور الاستدلال بالإضافة إلى قياس الشمول والاستقراء؟ وما علاقة التخيلي بالتصديقي، وهل التخيلي مجاله الأدب، والتصديقي مجاله الفلسفة؟ وهل الاستعارة تقابل الحقيقة؟  
يجيب هذا الكتاب على كل هذه الأسئلة، وعلى أسئلة أخرى كثيرة وذلك عبر رحلة تمتد في الزمن إلى الفلاسفة اليونانيين بدءاً من أفلاطون وأرسطو ومروراً بالفلاسفة المسلمين الفارابي وابن سينا وابن رشد ووصولاً إلى الفلاسفة المعاصرين.

يعتمد هذا الكتاب على الكثير من المتون الفلسفية وشروحها، وذلك برؤية تحليلية هادئة ومعتمّة، ويقدم إضاءة مهمة جداً، وهي تخلص الاستعارة من السجون الوضعية والوظيفية التي سجنّت فيها.





## الاستمارة والنص الفلسفي

يسعى هذا الكتاب إلى تمييز التصور الذي حملته الفلسفة لنفسها وللإستمارة، بمختلف تجلياتها: الاستمارة والتمثيل، والتمثيل القصصي، ويقوم في الوقت نفسه بمراجعة ذلك التصور في ضوء مراجعات فكرية قديمة وحديثة، والبحث عن معالم نظرية للإستمارة الفلسفية تشير إلى خصوصية الاستعمال الفلسفي للإستمارة. ولم يكتف الكتاب بالنتظير بل سعى إلى التوغل في نصوص الفلاسفة والتمثيل بأمثلة من استعارات، وتمثيلات، وتمثيلات قصصية من واقع تلك النصوص. وإذا كان الكتاب يعترف بصعوبة التخلص من إسار النظرة الفلسفية، فإنه حاول التخلص منها، وذلك باقتراح رؤية جدلية تأخذ بعين الاعتبار علاقة اللحظة الاستعارية (الاشتباهية) بسابق المعنى الفلسفي الذي يفترض اكتماله، وعلاقتها بلاحق المعاني الفلسفية التي تفتح المجال لتكونها. وإذا كان يحاول أن يضع نفسه خارج الأوضاع الفلسفية فإنه لا يخفي حمله لتصورات خاصة للحقيقة ولل فكر، تصورات تسمح بمنح اللحظة الاستعارية مكانة تجعلها فجراً جديداً للمعنى الفلسفي.

ISBN 978-9959-29-575-0



9

789959 295750

توزيع  
حصري  
دار المدار  
الإسلامي

موضوع الكتاب نظرية الاستمارة

موقعنا على الإنترنت  
www.oeabooks.com