

المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 117

تكوين المحارف

دور القياس التمثيلي

تنسيق

بتأثير البعزاتي



يَكُونُ الْمَعَارِفُ

دَوْرُ الْقِيَاسِ الْقِسْمِيِّ



www.books4all.net



مشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات و مناظرات رقم 117

تكوين المعارف

دور القياس التمثيلي

تنسيق
بناصر البعزاتي

الكتاب : تكوّن المعارف : دور القياس التمثيلي
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 117
الناشر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الغلاف : إعداد عمر أفا
الخطوط : بلعيد حميدي
الحقوق : محفوظة للكلية بمقتضى ظهير 1970-07-29
الطبع : مطبعة النجاح الجديدة - البيضاء
التسلسل : الدولي 1113-0377
ردمك : 9981-59-096-7
رقم : التصنيف الدولي 1113/0377
رقم : الإيداع القانوني 2005/709
الطبعة : الأولى 2005

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أدناور

المحتويات

- تقديم 9
- التمثيل الاجتماعيّ : سيرورة لإدراك الواقع وبنائه
عبد الكريم بلحاج 11
- تداخل التعقّل والتخيّل
بناصر البعزاتي 33
- في فلسفة المنطق : من مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي"
حمو النقاري 57
- التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي
عبد المجيد الصغير 93
- القياس والتمثيل في المنطق العربي
محمد مرسلّي 107
- التشبيه بين البيان والتخيّل
محمد العمري 115
- التخيّل والتمثيل في الخطاب الفلسفي
عبد الرزاق الدوّاي 125
- التمثيل وخطاب التبرير
عبد المجيد الصغير 145
- البرهان والتمثيل عند ابن رشد
محمد المصباحي 161

تقديم

كيف تتكوّن الصور والأفكار والمعارف في ذهننا؟ وكيف تنتقل من ذهن إلى آخر عبر آليات المحاكاة والتلقين والتواصل والمناقشة؟ وهل تنتقل بنفس النمط بالرغم من اختلاف تراكيبها؟ وكيف تعبّر عن كيانها بالصوت أو اللون أو النغمة؟ كيف يتبلور ما نسمّيه عقلاً عبر التعلّم والخبرة الشخصية والتواصل؟ ما السبل التي يسلكها "العقل" في إنشاء التصورات والمفاهيم في المجالات المختلفة؟ هل يوجد فرق بين الفاعلية العقلية في العلم والإبداع في الفن؟

من المغامرة أن يدّعي الباحث أنه قادر على تقديم أجوبة سديدة لأسئلة معقّدة من هذا القبيل. لكن تجنّب المغامرة لا يجب أن يقيد الفكر؛ بل لا مفرّ من الإقدام على إبداء تصورات ومناقشتها وتهذيبها وتطويرها قصد التقرب من الموضوع المتناول.

ولا يدّعي المساهمون في هذا الكتاب أنهم يبدأون حرث أرض خلاء، لأن الأبحاث في هذا المضمار متوافرة، وقطعت أشواطاً من أجل فهم اشتغال العقل وآلياته في الشروط المتنوعة. وفي كل الظروف والمجالات، نستعمل أمثلة، وننقل أحكاماً من حقل إلى حقل، ونقارن بين الحالات، وننشئ نماذج لتأطير المعطيات.

منذ ما يقرب من نصف قرن، يدرس المختصون عمليات الإدراك والتصوير والتداعيات والاستدلال من منظور يدقق مفاهيمه في ضوء البحث التجريبي. وكثير من الدراسات التي نشرت منذ حوالي ثلث قرن تركّز على دور التمثيل في إنشاء الصور والأفكار والمعارف، وفي مختلف التمثلات والتداعيات والخبرات.

وانطلاقاً من ملاحظة ما يجري في هذا المضمار، نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط مائدتين مستديرتين بمراكش، الأولى يومي 17-18 نونبر 2000 تحت عنوان التمثيل وإنتاج المعرفة والثانية يومي 9-10 نونبر 2001، حول موضوع التمثيل باعتباره أولية ذهنية، لكي يلتقي باحثون من تخصصات مختلفة قصد تبادل الأفكار وتطويرها في ضوء المناقشة والتواصل المرافقين لتقديم عروض.

تدرج المائدتان ضمن سلسلة الموائد التي كان يشرف عليها الأستاذان محمد مفتاح وأحمد بوحسن. وقد توافرت بعض العروض التي ألقاها المشاركون، لا كلها. فرأى المسؤولون عن الكلية ضرورة إخراج العروض هذه في كتاب جماعي، وكلفتني بالإشراف على الكتاب، باعتباري اشتغلت دائماً عن قرب مع الأستاذين المذكورين.

قد تبدو بعض العروض بعيدة عن موضوع المائدتين، لكن قراءتها تبين أنها ليست بعيدة كثيراً، حيث تصبّ في إبراز اشتغال الذهن واللغة. فالتمثيل يحضر بصيغ مختلفة هنا وهناك؛ وقد يختفي وراء التدايعات "الحرّة" أو الاستنباط "الصارم".

أشكر الأساتذة المساهمين في هذا الكتاب بالعروض. وأشكر الذين وقفوا من أجل أن يرى هذا الكتاب النور، وهم السيد عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدكتور سعيد بنسعيد العلوي والسيد نائب العميد الدكتور محمد الزرورة، وأن أشكر القيّمين على مؤسسة كونراد أديناور الألمانية على تشجيعها للقاءات العلمية وإصدار الكتب، وعلى إصدار هذا الكتاب بالذات. والعاملون في مصلحة النشر: السيد أحمد بنعلي وعبد الرحمان بحيدة ومحمد جادة وفتح الله بناني والسيدة خديجة برادة والسيدة لطيفة الطاهري.

بناصر البُعزّاتي

التمثل الاجتماعي سيرورة لإدراك الواقع وبناءه

عبد الكريم بلحاج

كلية الآداب - الرباط

مقدمة

لقد شكل الانتقال من الاشتغال بمفهوم السلوك (comportement) إلى مفهوم المعرفة (cognition) محطة أساسية في تطور علم النفس المعاصر. وعرف علم النفس الاجتماعي بدوره هذا الانتقال في مهامه، الذي تمحور حول قضايا تتعلق بالمعرفة الاجتماعية والتمثلات الاجتماعية والإيديولوجيا، أي من حيث إفادة هذه القضايا بطبيعة التفكير الاجتماعي وأشكال المعالجة المعرفية التي يعكسها في التعاطي مع الواقع، سواء في نطاق النشاط الذهني الذي يشترك في خصائص اشتغاله أفراد المجتمع باعتبارهم فهماً مشتركاً، أو في إطار الدينامية النفسية الاجتماعية التي تربط هذا النشاط بواقع هؤلاء الأفراد.

في سياق هذا المنظور، تسعى الدراسة الحالية إلى طرح أحد المفاهيم الأكثر إثارة ووقفاً في الدراسات والأبحاث في مجال علم النفس الاجتماعي، وهو مفهوم التمثل الاجتماعي، وذلك بمناقشة أسسه النظرية وثنائية مستوياته المعرفية والنفسية الاجتماعية، بالإضافة إلى تقديم صياغة عربية على سبيل المحاولة (بما لها وما عليها)، لانعدام توافرها سواء من الناحية المعجمية أو من ناحية انشغالات البحث العربي وأسئلته في هذا المجال العلمي.

النشاط المعرفي من منظور علم النفس الاجتماعي

ما يميز الاهتمام بمظاهر الاشتغال الذهني لدى الأفراد والجماعات، من حيث التعابير والتجليات التي تتخذها سواء على مستوى آليات هذا الاشتغال أو على مستوى الدينامية والسيرورة، هو أنها صارت موضوعاً لعدد من الأسئلة والمطارحات، وذلك في نطاق مجالات فكرية وعلمية متنوعة بتنوع مهامها ومتقاربة بل مجتمعة حول قضايا هذا الموضوع. إذ يبقى الإطار المعرفي (cadre cognitif) مرجعها المشترك.

من المسلم به اليوم، في سياق نسق العلوم، أن المجال المعرفي أصبح المجال المؤثر بامتياز لهذا النسق، وذلك من خلال الثورة التي أحدثتها وما نتج عنها من تداعيات في النظر والانشغال العلمي بصفة عامة، أو فيما يهم علم النفس وعلم النفس الاجتماعي بصفة خاصة، وهي الثورة التي عرفت بأوصاف من قبيل "الثورة المعرفية" (révolution cognitive) و"عصر المعرفة" (ère de la cognition)⁽¹⁾.

في هذا الاتجاه إذن، انصب اهتمام علم النفس بشكل خاص على النشاط المعرفي لدى الإنسان، وذلك فيما يسمح لهذا الأخير بتحقيق تفاعل وتوافق سيكولوجي مع البيئة العامة التي يوجد فيها. ومن ثمة تعتبر المقاربة المعرفية لتفسير الفعل والتصرف بوجه عام بمثابة الأسلوب الأكثر ملاءمة لفهم الكثير من أنماط النشاط العقلي التي يمارسها الإنسان في كثير من مواقف حياته.

طبعاً، يجد هذا النشاط المعرفي تجسيداً له في مجموعة من العمليات الذهنية التي يتراوح حضورها بين البسيط والمعقد، سواء على مستوى أنواع الفعل والتصرفات أو على مستوى طبيعة الممارسة. كذلك كان الانشغال في مجال علم النفس الاجتماعي ببعض أشكال هذا النشاط المعرفي لدى الأفراد والجماعات، على اعتبار أن ما تعكسه هذه الأشكال في حياة هؤلاء، ولاسيما على مستوى الوجود اليومي، يبدو مرآة لواقع ممارسة الحياة داخل المجتمع⁽²⁾.

J. P. Leyens et J. L. Beauvois, *Psychologie sociale : l'ère de la cognition*, T3, Grenoble, PUG, (1) 1997.

(2) عبد الكريم بلحاج، "علم النفس الاجتماعي، أسئلة الموضوع والممارسة"، ضمن، العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1998، صص. 113 - 133.

على هذا الأساس جاء توظيف مفهوم "التمثيل الاجتماعي"⁽³⁾ (représentation sociale) بصفته أحد أهم المفاهيم التي تساهم في الكشف عن المظاهر الاجتماعية للنشاط الذهني لدى الأفراد كما هو قائم من خلال التعاطي مع مختلف الموضوعات التي توثت واقع هؤلاء.

ومن الأشكال الأخرى لهذا النشاط المعرفي والتي تشترك بصيغة أو أخرى في مهام الفعل والاشتغال الذهني، ما يعرف بـ "المعرفة الاجتماعية"⁽⁴⁾ (cognition sociale)، هذه المعرفة التي تشير إلى العمليات التي يدرك الأفراد من خلالها الواقع الاجتماعي عالمياً وموضوعات، وبخاصة من حيث الكيفية التي يعالج بها هؤلاء المعلومات المتعلقة بهذا الواقع. فالمعرفة الاجتماعية وفق هذا المعنى تفيد مجموعة من العمليات الذهنية التي يفضلها يضيفي الفرد معنى على بيئته الاجتماعية ويكيف معها تصرفاته وسلوكاته. إنها تشمل مجالات أداء عقلي من حكم (jugement) وعزو (attribution) واستدلال (inférence) وحل للمشكلات (résolution de problèmes) وأيضاً ما يتعلق بوظائف ومهام الذاكرة في بعدها الاجتماعي. كما أن المعلومات التي تتم معالجتها من خلال سيرورات المعرفة الاجتماعية تعتبر إنتاجاً لمعارف تقوم على مجموعة من الأفكار والآراء الأولية والمعتقدات لدى الأفراد حول العالم وحول الغير، وكذلك فيما يشكله لديهم من طريقة في فهم الواقع. فلما كان إطار المعرفة الاجتماعية يخص الآليات والعمليات التي تنشط من خلالها معالجة المعلومات وإنتاج المعارف، فإن التمثلات الاجتماعية من جهتها تهم ضبط مضامين هذه المعارف وأشكال التعبير عنها واشتغالها⁽⁵⁾.

C. Tapia, et V. Cohen-Scali, "Un Concept utile en psychologie sociale", *Revue Education*, (3) N° 10, 1996, p. 34.

J.P. Codol, "Vingt ans de cognition sociale", *Bulletin de psychologie*, N° 390, 1989, (4) pp. 472 - 491.

G.N. Fischer, *Psychologie sociale*, Paris, Ed. Seuil, 1997, p. 183. (5)

وإذا كان علم النفس الاجتماعي ينصب اهتمامه على دراسة عمليات من قبيل التمثلات الاجتماعية⁽⁶⁾، فغالباً ما يكون ذلك لإبراز الاتجاهات والتصرفات في تقابلها مع موضوع معين له علاقة بالتجربة الحياتية. ثم إن الأهمية التي تكسبها مثل هذه الدراسة تجدها في التجديد الحاصل في الاهتمام بالظواهر الجماعية، وبالأخص ما يرتبط بالقواعد التي تنظم تدبير الفكر الاجتماعي⁽⁷⁾. فهذا الفكر أو التفكير ليس في هيئته العارفة والعالمية، ولكن في هيئته العامة التي توطن الحياة اليومية، أي من حيث اشتغال هذا الفكر وصورته في المجتمع، باعتباره يجسد في حد ذاته تجربة العقل المجتمعي اليومي من خلال عمله النشط معرفياً وذهنياً.

التمثل الاجتماعي والفهم المشترك

ما يميز حياة الأفراد والجماعات داخل المجتمع بشكل عام هو كونها تتجلى في نوعية تدبيرها وتنشيطها الذهني، أي من حيث التعاطي مع هذه الحياة بما هي واقع مدرك وفق فهم وتصور يتقاسم معانيه هؤلاء الأفراد والجماعات، أو كما هو شائع في الممارسات العامة التي تحكمها الدينامية الذهنية المشتركة على مستوى التفاعلات مع عدد من الموضوعات (المادية، الاجتماعية، الثقافية، العلمية، الدينية، الرمزية، إلخ) ذات الصلة بحياة الأفراد، إن في بعدها اليومي أو في طابعها الاجتماعي العام.

من هنا إذن ندرك الأهمية التي يكتسبها "مفهوم التمثل الاجتماعي" في الدراسة النفسية الاجتماعية (psychosociale) بصفقتها تسعى من خلال هذا المفهوم إلى رصد المنطق والتعبير السيكولوجي للفهم المشترك (sens commun) من جهة، ولتنوعيه الذهنية (mentalité) السائدة في المجتمع⁽⁸⁾ من جهة أخرى.

(6) لقد امتد الاهتمام بنظرية التمثلات الاجتماعية إلى عدد من مجالات العلوم الاجتماعية كما تبين ذلك الأعمال والكتابات المخصصة لهذه النظرية، ولاسيما من حيث أهميتها في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية كما يعيشها الأفراد والجماعات. انظر بهذا الصدد :

Jodelet, 1999 ; Abric, 1994 ; Belisle et Schiele, 1984.

J. C. Abric, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994, p. 7. (7)

S. Moscovici, «Des représentations collectives aux représentations sociales», dans Jodelet (8) (dir), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1999, pp. 85 - 88.

وذلك من حيث ما يحيل عليه المفهوم على مستوى الاشتغال النفسي الاجتماعي من تدبير وتداول للمعلومات ومن معتقدات وآراء واتجاهات فيما يتعلق بموضوع معين⁽⁹⁾، وبالخصوص فيما يشكله هذا الموضوع من تفاعلات معرفية ونفسية واجتماعية لدى الأفراد. فلقد بات من المؤكد القول إن عدداً من الموضوعات والقضايا التي تستأثر بالفكر الاجتماعي والتي تزخر بها الحياة الاجتماعية، سواء في سياقها اليومي أو العام، تحمل دلالات ذات أهمية بالغة من الناحية النفسية الاجتماعية؛ وكذلك من الناحية الثقافية بحسب معايير الإدراك والنظر وما قد يطبعها من خصوصية أو نوعية في ممارسة الأفراد لحياتهم الاجتماعية⁽¹⁰⁾، ولاسيما من حيث إن هذه الموضوعات والقضايا تتوقف على طبيعة وطريقة تمثيلها مجتمعياً، وبالتالي ما تعكسه هذه الطريقة على مستوى التعاطي والفعل الاجتماعيين.

أما النشاط المعرفي في مظاهره الاجتماعية والذي يعكسه التمثل الاجتماعي، بصفته نشاطاً يتعاطاه الأفراد مع واقعهم، فإنه يبرز مدى إدماج أشكال اشتغال المعارف (cognitions)⁽¹¹⁾ من الاتجاهات والآراء والمعتقدات إلى أشكال النظر والتفسير بصفقتها مظاهر دينامية في أنماط الفكر والتعقل والاستدلال (raisonnement) والذهنية من جهة، ومن جهة أخرى من خلال درجة تداخلها ضمن الأنماط التواصلية القائمة في المجتمع. بعبارة أخرى، إنه من خلال سيرورة التمثل الاجتماعي يجد النشاط المعرفي تعبيراً عملياً له في واقع الممارسة الذهنية للحياة الجماعية في المجتمع.

هناك ملاحظة جوهرية تجمع مختلف الطروحات على تقديمها بخصوص التمثيلات الاجتماعية بصفة عامة، ومفادها أن هذه الأخيرة مفهوم سيكوسوسولوجي في مضمونه البين يحيل من جهة على منتج لنشاط ذهني نوعي، ومن جهة أخرى على سيرورات مميزة لهذا النشاط الذهني كما هي قائمة

Abric, *ibid.*, p. 13.

(9)

U. Windisch, *Pensée sociale, langage en usage et logiques autres*, L'âge d'Homme, 1982, pp. 7-9.

(10)

J.P. Codol, *Vingt ans de cognitions... op. cit.*, pp. 481 - 487.

(11)

وكما نجد تعبيرها مجتمعياً وثقافياً⁽¹²⁾. ومن ثمة تجدر الإشارة إلى أن الفكرة المركزية التي توجد سواء في مفهوم التمثل الاجتماعي أو في مفاهيم الفكر والذاكرة الجماعيين، هي فكرة نمط خاص من المعارف حول الواقع تقاسمها فئات مجتمعية. ثم إن الفكرة المميزة لمفهوم التمثل الاجتماعي هي أن هذا النمط من المعارف يتم بناؤه جماعياً⁽¹³⁾، أي أن الخاصية التي يتوقف عليها بما هو مفهوم هي أنه ينتج ويولد جماعياً، ويستخلص من تجارب وتفاعلات جماعية⁽¹⁴⁾، من حيث ما يشكله بصفته تعبيراً وممارسة في المجتمع.

في هذا السياق يعتبر التمثل الاجتماعي من العمليات الذهنية الأساسية لدى الناس، أي كما يتجلى لدى الفهم المشترك، وذلك فيما يتعلق بإدراك العالم وتعرف موضوعات وقضايا الواقع الاجتماعي كما هو قائم في الحياة اليومية وكما يتم التعاطي معه اجتماعياً وثقافياً⁽¹⁵⁾.

منذ الطرح الذي قدمه دوركايم (1897) بخصوص التمثلات الجماعية (*représentations collectives*) واستثنائه بصياغة جديدة في إطار علم النفس الاجتماعي المعاصر، لم يتوقف التأكيد أن هذه التمثلات تتميز في مظاهرها وتجلياتها عن التمثلات الفردية، باعتبار أن هذه الأخيرة يبقى جوهرها محدداً في عنصر الوعي لدى كل واحد، بينما يكون أساس التمثلات الجماعية هو المجتمع برمته. ثم إن التمثلات الفردية لا تشكل قاسماً مشتركاً للتمثلات الجماعية، ولكنها تعتبر أصلاً لها، وهو ما يقابل تلك الطريقة التي ينظر بها هذا الكائن الاستثنائي الذي هو المجتمع إلى الأشياء المتعلقة بتجربته الخاصة⁽¹⁶⁾. لقد كان دوركايم يجمع ضمن نفس المفهوم كل أشكال الإنتاج الذهني الاجتماعي (العلم، الدين، الأيديولوجيا، الأساطير، إلخ)، التي تتميز من زاوية تكوينها ومظاهرها ووظائفها عن الفهم المشترك.

D. Jodelet, «Représentations sociales : un domaine en expansion», dans Jodelet (dir), *Les représentations... op. cit.*, pp. 71-75. (12)

P. Moliner, *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble, PUG, 1996, p. 10. (13)

D. Jodelet, *ibid.*, p. 53. (14)

J.C. Abric, *Idem.*, p. 13. (15)

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 621. (16)

كان معنى التمثلات الاجتماعية حسب هذا الطرح يحيل إذن على خصائص التفكير الاجتماعي، وذلك بتمييزها عن تلك التي تفيد التفكير الفردي. من هذا المنطلق سينبعث معنى التمثلات الاجتماعية مع موسكوفيتشي (S. Moscovici, 1961) الذي اتخذ أداة مفاهيمية من حيث طبيعتها المعرفية ووظيفتها النفسية الاجتماعية، وذلك بغاية فهم كيفية تمثل المعرفة أو العلم في المجتمع، وبالتالي كونها يتقاسمها أفراد هذا المجتمع في شكل "نظريات" للفهم المشترك (sens commun) في ارتباط بمختلف مظاهر الحياة والمجتمع⁽¹⁷⁾.

بعبارة أخرى، إن هذا المعنى هو الذي أصبح يشير إلى مجموع المفاهيم والتعبيرات والتفسيرات التي تصدر من الحياة اليومية، ومن ثم يمكن اعتبارها بمثابة الصيغة المعاصرة للفهم المشترك. بل إن التمثلات الاجتماعية هي أشكال من المعرفة العامة (connaissance ordinaire) المخصصة لتنظيم التصرفات والسلوكيات وتوجيه التواصل⁽¹⁸⁾، كما أن هذه المعرفة بما هي ممارسة تبرز طبيعة ونشاط التفاعل الاجتماعي القائم داخل بيئة مجتمعية معينة، بحيث تبقى هذه التمثلات منطقية في سياق صيرورتها وديناميتها واستعمالاتها الاجتماعية، لها منطقتها الخاص، وذلك وفق منطق المجتمع أو ذهنيته، وبالتالي تعكس التجربة الحياتية الواقعية في هذا المجتمع⁽¹⁹⁾. وهكذا تطرح في إطار مقارنة الذهنية السائدة في المجتمع بعض الأفكار حول مفهوم التمثلات الاجتماعية ومظاهر اشتغالها آلية وسيرورة ذات أبعاد نفسية واجتماعية، ونشاطاً معرفياً (cognitif)، خاصة في ما هو موجه إليه من بناء للواقع⁽²⁰⁾. ذلك بأن هذه التمثلات تحيل في غالب الأحيان على دينامية مزدوجة، فهي معرفية واجتماعية على التوالي⁽²¹⁾.

من هذه الأفكار الفكرة التي مفادها أن التمثل الاجتماعي يتضمن منظومة من القيم والمفاهيم والآراء والممارسات المرتبطة بموضوعات وأبعاد وتجليات الوسط

M. Hewstone, "Représentations sociales et causalité", dans Jodelet (dir), *op. cit.*, p. 273. (17)

P. Moliner, *Images et représentations... op. cit.*, pp. 10 - 11. (18)

S. Moscovici, «Des représentations collectives aux représentations sociales», dans Jodelet (dir), *op. cit.*, pp. 82 - 83. (19)

C. Belisle, et B. Schiele, (dir), *Les savoirs dans les pratiques quotidiennes. Recherches sur les représentations*, Paris, CNRS, 1984, p. 310. (20)

W. Doise, "Les Représentations sociales : définition d'un concept", *Revue Connexions*, (21) 1985, n° 45, pp. 245-253.

الاجتماعي من حيث كونه مدركاً ومعيشاً جماعياً. هذه المنظومة التي تسمح ليس باستقرار نطاق حياة الأفراد والجماعات فقط، ولكن أيضاً تشكل أداة لتوجيه إدراك المواقف ومن ثم التعاطي معها اجتماعياً. وفيما يخص المظهر الأخير، يحضر المعطى السيكولوجي الذي يشير إلى أن التمثلات بشكل عام تبقى هي الموجهة والمرشدة للفعل والسلوك. وعلى هذا الأساس تكون للمفهوم قيمة استكشافية من أجل فهم التفاعلات الاجتماعية⁽²²⁾. ثم إن ما يجعل نعت التمثلات بالاجتماعية لا يقتصر على كونها تجد سندها لدى الأفراد أو الجماعات، ولكن أيضاً بفعل أنها يتم إعدادها خلال عمليات التفاعل هذه وما تتضمنه من تبادل وتواصل وفعل مشترك⁽²³⁾. وهي العمليات التي تجد تعبيرها داخل السياق الاجتماعي الذي يتحرك فيه الأفراد، كما أنه يتم تصريفها وتفعيلها ضمن صيرورة الحياة اليومية. إذن وفق هذا المعنى، كان اعتبار التمثلات الاجتماعية بمثابة سيرورة يتم إعدادها اجتماعياً وفي نفس الوقت تتقاسم اجتماعياً، ولها غاية عملية، كما تساهم في بناء واقع مشترك لمجموعة وفئة مجتمعية⁽²⁴⁾.

هناك أيضاً الفكرة التي تجعل من التمثلات الاجتماعية تعبيراً مميزاً لفكر اجتماعي (pensée sociale)، ولاسيما من حيث إنها تشكل نمطاً من المعارف وأيضاً من جهة أنها تتضمن بكيفية رئيسة نشاط إعادة إنتاج (reproduction) خصائص موضوع معين، والذي يتم على مستوى عيني⁽²⁵⁾، ذلك النشاط الذي يكون منظماً حول معنى أساسي⁽²⁶⁾. أما إعادة الإنتاج، فهي ليست مجرد انعكاس في العقل لواقع خارجي، ولكنها إعادة تشكيل أو تشكيل من جديد. إنها نوع من "البناء الذهني" للموضوع.

J.C. Abric, *ibid*, p. 7. (22)

J.P. Codol, *ibid*, p. 484. (23)

D. Codelet, *Les représentations sociales : un domaine en expansion, op. cit.*, p. 53. (24)

C. Herzlich, «La Représentation sociale», dans Moscovici (dir), *Introduction à la (25) psychologie sociale*, T 1, Paris, Larousse, 1972, pp. 305 - 306.

(26) نشير، بخصوص هذا المظهر مثلاً، إلى المعاينة والاستنتاجات الميدانية لطبيعة تمثل المكان/ الفضاء لدى الإنسان الأمي بالمغرب، في دراسة :

M. Boughali, *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Paris, Anthropos, 1976.

ومن حيث بناء الواقع، فالتمثل الاجتماعي يبدو إدراكاً. كما أن البناء الاجتماعي للواقع والفهم المترتب عليه وفق هذا المعنى، عمليتان تجدان تحديداً لسياق بروزهما ضمن التجربة اليومية لحياة الأفراد في المجتمع⁽²⁷⁾.

في هذا الإطار تتخذ مسألة البناء الذهني للواقع موقعها ضمن النشاط الذهني للأفراد، سواء بصفتها استخلاصاً لمظاهر هذا الواقع كما هو مدرك ومفكر فيه عبر تجربة وممارسة اجتماعية مشتركة أو بصفتها إعادة تشكيل لهذا الواقع وفق قالب يستسيغه هذا النشاط الذهني. وهو النشاط الذي يجد تجسيدا له في اتجاهات التعاطي والفعل مع الموضوعات التي تستأثر بالحياة اليومية. فمن هذا المنطلق كان اعتبار سيرورة التمثل الاجتماعي شكلاً من أشكال المعرفة الخاصة حول الواقع، بمعنى أن الطابع الاجتماعي الذي يرتبط بهذه السيرورة هو أنه يترجم نوع المعرفة والفكر الذين يتميز بهما الفهم المشترك، ليس من حيث بنيته ووظيفته فقط، ولكن بالأساس في تعبيره العملي الذي يبدو في طبيعة تعاطيه مع القضايا والموضوعات التي توثت البيئة العامة التي هو مندمج فيها.

بناء على هذه الأفكار والاعتبارات إذن، فإن مفهوم التمثل الاجتماعي يحثنا على أن نتساءل حول المعرفة العامة التي لها حضورها الواسع في البيئة الاجتماعية أو في المجتمع بشكل عام⁽²⁸⁾.

من التمثل إلى التمثل الاجتماعي : المفهوم والسيرورة

إن مصطلح تمثيل (représentation) في ما يفيد من نشاط ذهني واشتغال للنسق المعرفي الإنساني⁽²⁹⁾، يتم مزجه أحياناً ببعض التعابير من مثل التنظيم المعرفي (organisation cognitive) أو البنية المعرفية (structure cognitive)، وذلك فيما يتعلق بالإحالة على عالم معرفي (univers cognitif)، يتجسد من خلال المعارف

(27) بيتر بير غرو توماس لوكمان، البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبو بكر باقادر، عمان، دار الأهلية، 2000،

ص. 12 .

P. Moliner, *ibid.*, p. 14.

(28) O. Houde, D. Kayser, O. Koenig, J. Proust, J. et F. Rastier, *Vocabulaire de sciences cognitives*, Paris, PUF, 1998, p. 345.

(savoirs) وعالم الآراء (opinions) وعالم الاعتقادات (croyances) حول موضوعات يكون لها ارتباط نفسي اجتماعي معين بالأفراد.

فالخصائص التي تتضمنها هذه المفاهيم هي نفسها تقريباً من حيث كونها خصائص عامة تضيء على كل نشاط إدراكي يتبدى في عمليات من قبيل الانتقاء والتبسيط والتيسير والتدبير ومركزتها على مستوى الذات⁽³⁰⁾، إنها عمليات تبرز بشكل عام من خلال تناول ومعالجة المعلومات أو المثيرات الواردة على الأفراد في نطاق معيش اجتماعي. هناك أيضاً تنوع في أشكال المعالجة التي تساهم في بناء التمثل، فمنها مثلاً الاستدلالات على المعارف المخزنة في الذاكرة، وخاصة من خلال التمثيل (analogie)، بحيث أنه خلال التعاطي مع موضوعات أو مواقف جديدة يتم البحث في الذاكرة عمّا يماثلها ومن ثمة العمل على مطابقتها بالمعارف والمعلومات المتوفرة. وهذا البحث عن التمثيل بالنسبة لبناء وتشكل التمثل يبقى بمثابة لحظة أساسية في الاشتغال الذهني والمعرفي.

نشير إلى أن موطن مفهوم التمثل في نطاق معانيته وتصنيفه بالتمثل الاجتماعي هو علم النفس الاجتماعي، وينحصر نظر وانشغال المقاربة الحالية في حدود هذا الموطن. بطبيعة الحال، إن مفهوم التمثل عامة يتخذ معاني يطبعها بعض التباين من حيث القضايا التي يعكسها كنشاط إدراكي ومعرفي داخلي، وذلك بحكم تنوع مناحي الاهتمام ومجالات الدراسة، ولاسيما في إطار العلوم المعرفية (sciences cognitives) (الفلسفة، علم النفس المعرفي، العلوم العصبية، الذكاء الاصطناعي، اللسانيات)⁽³¹⁾. إذن، فتوظيف مفهوم التمثل وفق هذا الاعتبار يخضع بالضرورة لمقتضيات المجال العلمي والمرجعية النظرية المؤثرين له.

في هذا السياق نذكر أن جان بياجى اتجهت أعماله في علم النفس نحو إبراز أهمية التمثل مفهوماً وسيروراً، وذلك من حيث التكوين والبنية والتجليات الذهنية. لقد كان لبياجى منظور نمائي معرفي للسيرورات السيكلوجية والاشتغال

J. P. Codol , «Note terminologique sur l'emploi de quelques expressions concernant les (30) activités et processus cognitifs en psychologie sociale», *Bulletin de psychologie*, 1969, 23, pp. 64-66.

O. Hode et al., *ibid.*, pp. 345-354.

(31)

الذهني⁽³²⁾. فالتمثل بحسب منظوره هذا، هو قبل كل شيء تمثل ذهني يجد تعبيره في الصورة (image)، وهو يعكس سيرورة مستقلة عن كل تأثير للوسط أو البيئة. مفهوم التمثل إذن يبدو محدداً في ما يفيد الاستحضار الذهني لأشياء ولموضوعات في غيابها، بمعنى أن التمثل يقتصر على الصورة الذهنية.

بيد أن مفهوم التمثل وفق المنظور المعرفي المعاصر، يتميز عن مفهوم الصورة، وذلك من حيث إنه يفترض نشاط إعادة البناء والتأويل من طرف الفرد⁽³³⁾. بل كذلك وأساساً من حيث إنه مفهوم يحيل على بنيات حاملة للمعلومات وعلى النشاط الإدراكي والمعرفي الذي يتوقف على هذه البنيات⁽³⁴⁾. فما تجدر الإشارة إليه هو أنه لا يمكن أن يكون هناك تمثيل في ذاته⁽³⁵⁾ (représentation en soi)، بحيث ليس هناك تمثيل عند فرد معين إلا بإحالة على موضوع. ذلك بأن كل تمثيل كيفما كان المعنى الذي يفيد به هو تمثيل لموضوع ما⁽³⁶⁾. ثم إن ذهن الإنسان بطبيعته يمتلك قدرة على معالجة المعلومات تبدى تحت أشكال متنوعة ومختلفة، حيث يمكنه بناء وتناول تمثيلات من نوع تمثيلي (analogique) كالصور الذهنية التي تحافظ على بنية الموضوعات المتمثلة. وهكذا فكل تمثيل يشرك في علاقة واحدة ثلاثة معاني على الأقل: التمثل ذاته ومحتواه ومستعمله⁽³⁷⁾. على هذا الأساس جاء توظيفه فعلاً نفسياً اجتماعياً (psycho-social) وشكلاً من أشكال المعرفة، حيث يتبدى سيرورة تقييم علاقة وتجمع بين موضوع يكون محدداً في البيئة الاجتماعية أو الفكرية أو المادية، وفرداً أو جماعة من الأفراد منخرطين في سياق اجتماعي تكون هذه البيئة مؤطرة ومؤثثة له.

ثم إن التمثل الاجتماعي، من منطلق كونه يولد وينتج اجتماعياً، تحكمه بعض الشروط⁽³⁸⁾ التي تعتبر لازمة لبروزه بصفته سيرورة، وتتجلى في ما يلي:

- J. Piaget et B. Inhelder, *L'image mentale chez l'enfant*, Paris, PUF, 1966. (32)
P. Moliner, *ibid.*, pp. 145-160 (33)
O.Houde et al., *ibid.*, p. 346. (34)
J.P. Codol, *ibid.*, p. 65. (35)
D. Jodelet, "Les représentations sociales : phénomènes, concept et théorie", dans (36)
Moscovici (dir), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984, p. 362.
D. Sperber, "L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives", (37)
dans Jodelet (dir), *Les représentations sociales, op. cit.*, p. 133.
C., Herzlich, *ibid.*, pp. 307 - 308. (38)

- انتشار وتشتمت المعلومات المتعلقة بموضوع التمثل.
- الوضعية الخصوصية والنوعية للفئة المجتمعية تجاه موضوع التمثل.
- الضرورة التي يشعر بها الأفراد لتطوير تصرفات وخطاب متماسك فيما يخص موضوعاً لهم دراية ضعيفة به.

من ثم كانت هذه الشروط، ومن حيث توافرها لبروز وتفعيل تمثّل اجتماعي معين، ترتبط بدورها بأسئلة يكون وضعها سابقاً على رصد هذا التمثل عملياً في واقع الأفراد⁽³⁹⁾. وهي الأسئلة التي تتعلق بالموضوع (أي الموضوع الخاضع للتمثل) والأفراد أو الجماعة (الفئة الاجتماعية المعنية بالموضوع) والرهانات التي تعلل تكوين التمثل (وتتجلى على مستوى هوية الأفراد والمنظومة المجتمعية التي يتشكلون داخلها) والدينامية الاجتماعية التي تتيح إعداد وتدبير التمثل، ثم مدى وجود أو غياب نظام لاستقامة الرأي (ما يمكن أن يجعل التمثل ينضبط وفق توجه إيديولوجي أو ديني أو علمي). وهكذا فمجموع هذه العوامل والمؤثرات تعطي فكرة عن شكل بروز التمثل الاجتماعي بما هو سيرورة معرفية ومظاهر اشتغاله في إطار الحقل المجتمعي.

على هذا الأساس يمكن تبيان الصيغ التي يحيل عليها المفهوم، وذلك من خلال ما يلي:

1- التمثل الاجتماعي هو دائماً تمثّل لشيء ما (أي الموضوع)⁽⁴⁰⁾. ومن هنا لا يتم الحديث عن التمثل بشكل عام، ولكن عن تمثّلات اجتماعية خاصة ونوعية، حيث تكون عملياتها ومضامينها مرتبطة بمصدر لها وبمرجعية وسياق ينتجها. فبناءً على هذه العوامل يجد التمثل معناه وحقيقته الاجتماعية، إذ إنه بصفته سيرورة ليس له طابع ستاتيكي ثابت وتعميمي بقدر ما تحكمه متغيرات رابطة بين الأفراد والموضوع المعني به.

2- التمثل الاجتماعي يكون في علاقة ترميز وتصور وتأويل مع موضوعه، الأمر الذي يعطيه دلالات⁽⁴¹⁾. وهذه الدلالات تنتج عن نشاط ذهني، مما يجعل من التمثل بناءً وتعبيراً لدى الأفراد. كما أن هذا النشاط يمكن أن يرتبط بعمليات معرفية

Moliner, "Cinq questions à propos des représentations sociales», *Les cahiers* (39) *internationaux de psychologie sociale*, 1993, 20, pp. 5-13.

D. Jodelet, *Les représentations sociales : un domaine... op. cit.*, pp. 59-61.

Ibidem.

(40)

(41)

وبآليات نفسية من قبيل الدوافع (motivation) والإسقاط⁽⁴²⁾ (projection) والاستثمارات العاطفية وغيرها.

ومن ثم فهذا النشاط يمكن أن يكون من فعل جماعة أو فئة مجتمعية لها خصائص وقواسم مشتركة قد تتجلى في أهداف أو انشغالات جماعية. كذلك يمكن لهذا النشاط أن يشكل انعكاساً أو تعبيراً عاماً للأبعاد المعرفية والنفسية الاجتماعية في تعاطي الفهم المشترك مع مختلف ظواهر الحياة الجماعية في المجتمع. بل تبدو له خاصية حدائية في مجتمعاتنا، حتى إنه يمكن أن يعوض الأساطير والخرافات والأشكال الذهنية الشائعة في المجتمعات التقليدية⁽⁴³⁾.

3- التمثل الاجتماعي هو بمثابة معرفة عملية⁽⁴⁴⁾؛ وهي المعرفة التي تهتم التجربة المباشرة أو غير المباشرة، أو عالم الأشياء التي تستدعي توافقاً اجتماعياً. بعبارة أخرى، إن هذه المعرفة لها غاية عملية تتجلى في الضبط الفكري والمادي لعالم الأشياء والقضايا المؤثرة لواقع الأفراد، وذلك من أجل توجيه التصرفات والسلوكيات وأشكال التواصل التي تتعلق به⁽⁴⁵⁾. وفق هذا المعنى، يكون التمثل بمثابة تفكير اجتماعي عملي أو ممارسة معرفية واقعية ذات استعمال شائع في حياة المجتمع.

إذن من خلال هذه الصيغ التي تعكس المهام العملية للتمثلات الاجتماعية وواقع مظهراتها ضمن النشاط الذهني للأفراد، تتضح أهميتها في تفسير عدد من الإشكاليات التي تبقى حاضرة بواقعها السيكلولوجي والمعرفي في الممارسات الاجتماعية.

إن التمثل الاجتماعي كما تم عرض بعض محدداته المفاهيمية في ما تقدم، يتميز أيضاً بكونه يكتسي صبغة إجرائية⁽⁴⁶⁾. وعلى هذا الأساس نجد أن السيرورة التي يحيل عليها تتجلى في كونها صيغة تدبير إدراكي وذهني للواقع، يحول الموضوعات الاجتماعية (الأشخاص أو المواقف أو الوضعيات...) إلى مقولات رمزية (قيم، معتقدات، إيديولوجيا...) ويضفي عليها وضعاً معرفياً يسمح بفهم مظاهر الحياة العادية، وذلك من خلال تأطير تصرفات الأفراد في نطاق التفاعلات الاجتماعية⁽⁴⁷⁾.

R. Kaes, «Psychanalyse et représentation sociale». dans Jodelet (dir.), *op. cit.*, p. 105. (42)

S. Moscovici, *Des représentations collectives... op. cit.*, p. 100. (43)

D. Jodelet, *Ibid.*, p. 61. (44)

Grand Dictionnaire de la psychologie, Paris. Larousse. 1991. p. 668. (45)

Bezille, "Les représentations en question", *Revue Educations*, 1996, 10, p. 14. (46)

G.N. Fischer, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, Dunod, 1987, p. 118. (47)

التمثل، إذن، يطابق فعلاً أو عملاً يستند إلى تفكير وعلى نشاط ذهني، هذا الذي من خلاله يرتبط الفرد بموضوع ما. وهذا الموضوع يمكن أن يكون شخصاً أو شيئاً أو حدثاً مادياً أو نفسياً أو اجتماعياً. كما يمكن أن يكون ظاهرة طبيعية أو فكرة نظرية... إلى غير ذلك. كذلك فالموضوع يمكن أن يكون واقعياً أو متخيلاً أو أسطورياً. ولكن ما قد يميز هذا الموضوع بصفة عامة هو أنه يكون مطلوباً دائماً على مستوى واقع الأفراد أو يستدعي إثارة نوعية على المستوى الاجتماعي، بحيث تكتسي التمثلات الاجتماعية أهمية بالغة وقيمة لموضوعات ذات وظيفة اجتماعية بارزة في حياة الأفراد والجماعات أو المجتمع بصفة عامة.

وظائف التمثل الاجتماعي في التعاطي مع الواقع

يفيد التحديد المفاهيمي للتمثل الاجتماعي أن هذا التمثيل يشكل في صيغته التي تحققت مع المقاربة النفسية الاجتماعية، نظراً وظيفياً للعالم يسمح للفرد أو الجماعة بإعطاء معنى للتصرفات وبفهم الواقع من خلال النسق المرجعي الخاص بهما، وإذن من أجل تحقيق تكيف مع هذا الواقع⁽⁴⁸⁾. وذلك على اعتبار أن كل صورة من الحياة اليومية تقدم نفسها بأنها واقع يترجمه الناس على أنه عالم وذلك منتظم ومتناسك، كما أنهم يدركونه ويفهمونه بكيفية ذاتية على النحو نفسه⁽⁴⁹⁾. بل يمكن اعتبار التمثلات الاجتماعية تعكس واقع الأفراد، أي الواقع الخاص بهذه الفئة الاجتماعية أو تلك. إنها الطريقة التي تتمثل بها مختلف الجماعات واقعتها، ومن ثم تفعل في هذا الواقع وتتفاعل معه من خلال الدينامية النفسية الاجتماعية والذهنية الخاصة بها⁽⁵⁰⁾.

وقد كان التوظيف السيكوسوسيولوجي للمفهوم، ولاسيما في التعاطي مع الواقع من لدن الأفراد، يتجه ليشمل ما يفيد شكلاً من المعارف العادية التي تؤثت ذهن الفهم المشترك وتفكيره، وذلك من حيث كون التمثل الاجتماعي، بما هو سيرورة ينعشها البعد المعرفي والبعد النفسي الاجتماعي، يتميز بالخصائص التالية :

J. C. Abric, *Pratiques sociales... op. cit.*, p. 13.

(48)

(49) بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، البنية الاجتماعية للواقع، مرجع سابق، ص. 35.

U. Windisch, *Pensée sociale... op. cit.*, p. 80.

(50)

- أنه يعتمد إلى تحويل الواقع الاجتماعي إلى موضوع ذهني.
- أنه يتم إعداده وتقاسمه وتديره جماعياً واجتماعياً.
- له هدف عملي لتنظيم البيئة (المادية، والاجتماعية ...) وضبطها، وبالتالي توجيه التصرفات وتيسير التواصل.
- أنه يساهم في وضع نظرة للواقع تكون مشتركة لدى فئة مجتمعية (جماعية، طبقة ...) أو فئة ثقافية أو عرقية معينة.

كذلك، بالإضافة إلى هذه الخصائص، هناك التمثيل (analogie) الذي لا يقل أهمية عما تفيد به سيرورة التمثل الاجتماعي، ولا سيما على مستوى بنية اشتغالها لدى الأفراد، بحيث أن التمثيل يشكل المحرك الرئيس للاستدلال بالنسبة للتفكير الاجتماعي. هذا التفكير الذي يجد تعبيره الجلي عبر سيرورة التمثل الاجتماعي لدى هؤلاء الأفراد. فمبدأ التمثيل، وفق هذا المعنى، يسمح بتكوين أصناف من المعارف في نفس الوقت الذي يتيح الانتقال من صنف إلى آخر. وهو المبدأ الذي تقام على أساسه صلات بين معارف وعوالم مختلفة على مستوى الاشتغال المعرفي لدى الأفراد والجماعات، ومن ثمة على مستوى تعاطيهم مع الواقع.

إن التمثل وفق هذه المهام يشتغل نظاماً لتأويل الواقع الذي ينظم علاقات الأفراد بالأشياء وبيئتهم المادية أو الاجتماعية. ومن منطلق هذا الاشتغال يحدد سلوكياتهم وتصرفاتهم وأيضاً ممارساتهم في مظاهرها وأبعادها النفسية الاجتماعية، إذ إنه من هذه الزاوية، يتبدى التمثل أيضاً بمثابة مرشد (guide)⁽⁵¹⁾ من أجل الفعل والتصرف، وذلك بكونه ينظم ويوجه الأفعال والعلاقات الاجتماعية. بل إنه يجد وقعاً وتعبيراً له من خلال الاتجاهات⁽⁵²⁾ (attitudes) على اعتبار أن هذه الأخيرة تشكل مؤشراً مهماً وتبقى ذات صلة وطيدة وعملية بالتمثل الاجتماعي، وذلك على مستوى الاستعمالات والتجليات في نطاق الوجود الاجتماعي. فالتمثيلات الاجتماعية في مجموعها ووفق هذا المعنى، هي "مبادئ مولدة لاتخاذ المواقف"⁽⁵³⁾، أي جملة المواقف (الاتجاهات) التي يقدم عليها الأفراد تجاه عدد من الموضوعات والقضايا التي تدرج ضمن سياق التفاعلات القائمة في الحياة الاجتماعية.

J.C. Abric, *ibid.*, p. 13.

C. Tapai, et al., *Un concept utile... op. cit.*, p. 38.

W. Doise, «Les représentations sociales», dans R. Bonnet, R. Ghiglione, et J. F. Richard, (53) (dir), *Traité de psychologie cognitive*, Paris, Dunod, 1990, p. 118.

(51)

(52)

وبما أن التمثل هو دائماً تمثّل لشيء ما، فإنه بحسب هذا المعنى لا يوجد واقع موضوعي قلياً، ولكن كل واقع هو واقع متمثل، أي أنه واقع يمتلكه الفرد أو الجماعة وأنه تتم إعادة بنائه ضمن النسق المعرفي لهؤلاء، وبالتالي يدمج في نظام القيم الذي يرتبط بالسياق الاجتماعي والإيديولوجي المحيط بهم. فهذا الواقع الممتلك والذي يعيد الفرد أو الجماعة بناءه، هو الذي يشكل الواقع نفسه. في هذا الاتجاه أيضاً، يبدو أن كل تمثّل هو بمثابة شكل من أشكال نظرة عامة ووحدية لموضوع ما أو لشيء ما. وإذا كان هذا التمثل كذلك، وإذا كان يعيد بناء الواقع، فذلك من أجل السماح بإدماج مجموعة من الخصائص الموضوعية للموضوع والخبرات السابقة للأفراد ونسق اتجاهاتهم ومنظومة معاييرهم بخصوص هذا الموضوع على التوالي. طبعاً ففعل التمثل يجد معناه العملي وتعبيره من خلال اللغة والمحادثة والتواصل الاجتماعي⁽⁵⁴⁾. وهذا ما يتيح تحديد التمثل بأنه نظرة وظيفية للعالم، تسمح بإعطاء معنى للتصرفات والسعي إلى فهم الواقع من خلال سياقه المرجعي حيث يتوافق معها، ومن ثم يضمن التوافق النفسي والاجتماعي داخل المجتمع.

في هذا السياق وبناء على مختلف الاعتبارات التي تؤطر مفهوم التمثل الاجتماعي، يبدو أن ما يفيد به هذا الأخير يتجلى في شكل من المعرفة واشتغال ذهني قائم جماعياً. ومن ثمة فهو يحيل على ما يعتبر "نتاجاً وسيورة لنشاط ذهني، حيث يعمد الأفراد من خلاله إلى إعادة بناء الواقع الذي يواجهونه ويتفاعلون معه والذي يصفون عليه دلالات خاصة"⁽⁵⁵⁾. وهكذا فالتمثل - كما يظهر في ديناميته وأجراته على مستوى الوجود الاجتماعي - ليس مجرد انعكاس أو مرآة للواقع في ذهن الأفراد والجماعات، بل إنه تنظيم دال له معان وتدايعات. وهذه الدلالة ترتبط على التوالي بعوامل عارضة تتجلى في طبيعة وإكراهات الموقف الذي تثار فيه وكذلك السياق المباشر لها⁽⁵⁶⁾. كما ترتبط بعوامل أكثر عمومية تتجاوز الموقف في حد ذاته، مثل السياق الاجتماعي والإيديولوجي وموقع الأفراد داخل النظام المجتمعي أو ضمن مجموعة من الرهانات الاجتماعية والثقافية. ففي نطاق هذا المظهر، يجدر التأكيد أن أحد المكونات الأساسية للتمثل تظهر بالفعل على مستوى

R.M. Farr, «Représentations sociales», dans Moscovici (dir.), *Psychologie sociale*, op. cit., p. 379. (54)

J.C. Abric, *ibid.*, p. 29. (55)

C. Herzlich, *ibid.*, pp. 319-320. (56)

دلالته. إنها الدلالة التي تتحدد بكيفية ثنائية، وذلك عن طريق تأثير السياق (contexte) الذي تستمد منه وجودها. وهو الأمر الذي يحدث أن يتأتى على أساس ما يفيد :

- سياق الخطاب (discours)، بمعنى من خلال طبيعة شروط إنتاج الخطاب، الذي يتم عبره طرح تمثل معين أو اكتشافه. ذلك بأن الإنتاجات الخطابية، تسمح في أغلب حالات الممارسة الاجتماعية بالوصول إلى التمثلات⁽⁵⁷⁾.

- السياق الاجتماعي، بمعنى ما يتعلق بالسياق الإيديولوجي والفكري من ناحية، ومن ناحية أخرى الموقع الذي يشغله الفرد أو الجماعة ضمن النظام المجتمعي⁽⁵⁸⁾.

هذا التأثير المزدوج للسياق له دور أساسي في سبيل فهم مضمون ودينامية تمثل معين. وكل مقارنة أو تحليل لتمثل موضوع لدى فئة مجتمعية، لا يخلو من التركيز على أهمية السياق من حيث إسهامه ووقعه في تأطير هذا التمثل وتفعيله. وفي جميع الأحوال، فإن التمثل يتم التعبير عنه وتوسيطه عبر اللسان واللغة بكيفية أساسية⁽⁵⁹⁾.

وبخصوص المنحى الوظيفي وانشغال السيرورة، فإن أدوار وأشكال تعبير التمثلات الاجتماعية تكتسي أهمية عملية على مستوى دينامية العلاقات الاجتماعية والممارسات الحياتية، وخاصة فيما يتعلق بإدراك الوقائع أو الموضوعات والتعاطي معها⁽⁶⁰⁾. وفي هذا الاتجاه، يمكن تمييز خصائص الانشغال والمهام التي تستجيب لها التمثلات الاجتماعية من خلال الوظائف التالية:

- وظيفة المعرفة (Savoir). تسمح بفهم وتفسير الواقع من خلال رصد من المعارف والأفكار والآراء المكتسبة في إطار تجارب وممارسات الحياة الاجتماعية. إنها معرفة ودراية عملية للفهم المشترك⁽⁶¹⁾. وهذه الوظيفة تعكس مدى اكتساب الأفراد للمعارف وإدماجها ضمن حقل ذهني، وذلك في انسجام مع اشتغالهم المعرفي ومع القيم والمعايير التي توّطر وجودهم المجتمعي.

Lecomte et M. Glady, «Analyse du discours et représentations sociales», dans Beauvois (57) et al (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales*, Cousset, Delval, 1989, pp. 149-152.

V. Aebischer, J.P. Deconchy, et E. M. Lipiansky, E. M (dir), *Idéologies et représentations sociales*, Cousset, Delval, 1991.

C. Herzlich, *Ibid.*, p. 308. (59)

J. Cl. Abric, *Ibid.*, p. 15. (60)

Ibidem. (61)

ومن ناحية أخرى، فهي تبدو وظيفة تيسر التواصل الاجتماعي. بل إن وظيفة المعرفة هذه تشكل عنصراً ضرورياً لهذا التواصل، أي أنها تحدد الإطار المرجعي المشترك الذي يسمح بالتبادل الاجتماعي ونشر المعارف والأفكار. إن هذه الوظيفة تعبر عن ذلك الجهد الدائم والقائم لدى الأفراد من أجل الفهم والتفاهم والتواصل، وهو المظهر الذي يشكل جوهر المعرفة الاجتماعية.

- وظيفة الهوية (identité) تعمل على تحديد هوية الأفراد وتسمح بموقعة وتحقيق نوع من الائتمان لخصوصية الجماعات، وذلك من حيث الإفادة في معاينة المستوى والإطار الانتمائي للفئات المجتمعية، أي ما يتيح تحديد موقع الأفراد والجماعات داخل الحقل الاجتماعي. وهو التحديد الذي يتجه إلى المطابقة مع نظام المعايير والقيم الاجتماعية السائدة داخل هذا الحقل⁽⁶²⁾، بمعنى أن التمثلات الاجتماعية وفق هذا المظهر تسمح بإعداد الهوية الاجتماعية والفردية وجعلها في تطابق مع نسق المعايير والقيم الذي يوظف الحياة اليومية بشكل خاص والمجتمع بشكل عام.

- وظيفة التوجيه (orientation) تجسد طبيعة الفعل في ارتباط بالواقع. ويبدو دورها في هذه المهمة أساسياً في إرشاد وتوجيه السلوكات والممارسات سواء فيما يخص الأفراد أو فيما يخص الموضوعات التي تؤثر الحقل الاجتماعي⁽⁶³⁾، أي أنها تفيد في تحديد المسعى المعرفي الذي يتبناه الأفراد في موقف معين، وذلك باعتبار هذا المسعى يتضمن نوعاً من الحدس والتوقع إلى جانب أنه عمل أو فعل عيني يتجسد من خلال انتقاء وتديير المعلومات حول الموقف أو الموضوع المعني، ثم الامتداد إلى التأويلات التي تؤدي إليها هذه العملية.

- وظيفة التبرير (justification). وتبرز من خلالها مدى تقدير الأفراد للأفعال والوقائع الصادرة عنهم وما يتأسس على اقتناع لديهم، وبالتالي إضفاء نوع من الشرعية والمصادقية عليها. وبعبارة أخرى، إن التمثلات الاجتماعية تسمح للأفراد بتبرير ما يقدمون عليه من سلوكات وما يتخذونه من مواقف تجاه موضوعات اقتضت تعاطيهم معها. إذ تمكن هذه الوظيفة الأفراد من تفسير وتبرير

Ibid., p. 16.
Ibid., pp. 16-17.

(62)
(63)

سلوكياتهم في وضعية معينة. طبعاً، إنها عملية تتم بكيفية بعدية، أي أن التبرير يأتي بعد الفعل⁽⁶⁴⁾.

إن الوقوف على بعض المظاهر المعرفية والنفسية الاجتماعية التي تؤديها وظائف التمثلات الاجتماعية، تبين إلى أي حد تظل هذه الأخيرة ضرورية في فهم الدينامية الاجتماعية. من هنا فهي - بصفتها مفهوماً وسيرورة - تشكل عنصراً أساسياً في اتجاه الإحاطة بمحددات السلوكات والممارسات والذهنية الاجتماعية، ومن ثم كان الإلحاح على أن التمثلات الاجتماعية نشاط يتم توليده ونتاجه جماعياً، بالإضافة إلى اعتبارها عاملاً مكوناً للواقع الاجتماعي⁽⁶⁵⁾، ولاسيما فيما تضمنه من توازن وتوافق، وكذلك فيما يتقاسمه ويشارك فيه الأفراد في بيئة مجتمعية معينة.

ثم يجدر التأكيد أيضاً أنه ضمن نشاط التمثلات الاجتماعية يتم تمييز عمليتين لهما أثر بارز في تفعيل هذا النشاط، وهما الوضعية والإرساء⁽⁶⁶⁾. فهاتان العمليتان تعكسان الطريقة التي يحول الأفراد والجماعات أو الفهم المشترك من خلالها المعرفة العلمية إلى تمثيل، وكذلك الطريقة التي من خلالها يعمل التمثيل على تحويل ما هو اجتماعي من واقع وممارسات مجتمعية⁽⁶⁷⁾. إن هاتين العمليتين تعتبران عمليتين أساسيتين في تصريف ودينامية التمثلات الاجتماعية.

- عملية الوضعية (objectivation) تعبر عن ذلك المسعى الذي يتجلى في تحويل مفهوم مجرد إلى حالة طبيعية⁽⁶⁸⁾، وذلك من حيث تحويله إلى موضوع العالم الواقعي. بصيغة أخرى، إنها عملية تحويل مفاهيم مجردة إلى أشكال وموضوعات مدركة لدى الأفراد كما هي معيشة في وجودهم الاجتماعي، أي إدماج ما هو اجتماعي في التمثيل. وفق هذا الاعتبار، فالوضعية تفيد تلك العملية التي هي من طبيعة التمثيل والمقايسة⁽⁶⁹⁾. وهي العملية التي تترجم موضوعاً من حقل إنتاج المعرفة إلى

Ibid., pp. 17-18.

D. Jodelet, *Les représentations... un domaine... op. cit.*, p. 53.

Moscovici, *La psychanalyse, son image... op. cit.*, p. 107.

Moscovici, "Comment voit-on le monde" (entretien), *Revue Sciences humaines*, 1998, H. (67) S. 21. p. 11

C. Herzlich, *ibid.*, p. 312.

J. Viaud, «L'objectivation et la question de l'ancrage dans l'étude des représentations sociales», dans Rousseau (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, In Press, 2000, p. 90.

حقل آخر يهتم استهلاك هذه المعرفة. بعبارة أخرى، تطابق الوضعية انتقال معرفة خاضعة لمنطق إنتاج ونشر وتداول إلى معرفة تخص الفهم المشترك ويحكمها منطق عملي في البناء والاستعمال. إنها نوع من عملية التمثيل المبسط والمصور.

- عملية الإرساء (ancrage). وهي تلك العملية التي يصير موضوع التمثيل من خلالها أداة مألوفة ومندمجة في مقولات المعارف الموجودة قبلياً⁽⁷⁰⁾، أي ما يجعل موضوعاً ينخرط ضمن مفاهيم معبرة لدى الفهم المشترك. الإرساء، إذن، عملية تتعلق أساساً بمسألة إدماج عناصر جديدة في التفكير القائم، وبالتالي تعكس تلك القابلية لدى الأفراد لاستخدام ما هو مألوف بصفته إحالة، حيث تسمح بنقل موضوع مجهول إلى عالم معلوم⁽⁷¹⁾. وعلى المستوى الإجرائي، يعتبر الإرساء مساوياً لفعل إضفاء وظيفي ونظام من التأويلات، وذلك بصفته مظهراً عملياً لسيرورة التمثيل الاجتماعي. وبعبارة أخرى، يشكل الإرساء نوعاً من التجذير الاجتماعي للتمثيل.

يبدو التمثيل الاجتماعي، من منطلق هذه المظاهر والمهام إذن سيرورة يوظفها البعد المعرفي والبعد النفسي الاجتماعي، أنه يتميز عن العمليات المعرفية والأنظمة الأخرى من المعارف والأفكار التي يتم إنتاجها اجتماعياً (مثل العلم والإيديولوجيا)، وذلك من خلال عناصره التكوينية وطبيعة اشتغال السيرورة، أي ما يتجلى في الأسلوب والمنطق اللذين يحكمان قيامه وتعبيره. فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا نموذج المجتمعات المعاصرة، وبخاصة المتقدمة والمصنعة منها، يلاحظ أن هناك مكانة رئيسة مخصصة للنظريات العلمية من حيث المعارف المستخلصة منها والتي لها انتشار واسع وتبسيط لتداول أكبر⁽⁷²⁾، مما ييسر أخذ عامة الناس لها. ومن

C. Herzlich, *ibid.*, p. 315.

(70)

J. Viaud, *ibid.*, p. 93.

(71)

(72) هذا المظهر أصبح عملة في منظومة التفكير الاجتماعي، وهو أيضاً خاصية تميز المعرفة الاجتماعية، حيث أنه يتم تعريفه عملياً عبر عملية التبسيط العلمي (vulgarisation scientifique) التي تتكلف بها عدة قنوات من مجلات ودوريات وكتب ووسائل سمعية بصرية مختلفة، مما يسمح بنقل المعارف وانتشارها على أوسع نطاق، وكذلك تحويل الخطاب العلمي إلى تناول اجتماعي عام، وبالتالي تشكل هذه العملية تغذية وإثراء للفهم المشترك.

ثم يدجون هذه المعارف ضمن تصوراتهم وأفكارهم بصفتهما أشكالاً جديدة من المعرفة⁽⁷³⁾ في التعاطي مع الواقع ومع مقتضيات الحياة الاجتماعية واليومية.

في نفس الإطار وإضافة إلى مختلف العمليات والوظائف التي تبني عليها دينامية سيرورة التمثلات الاجتماعية، وباعتبار هذه الأخيرة تولد وتنتج جماعياً واجتماعياً، هناك الدور الذي تؤديه وسائل الإعلام من جهتها في مسألة تكوين هذه التمثلات وتداولها داخل الفضاء المجتمعي العام، وهو الدور الذي يتوزع عبر ثلاثة أشكال من التواصل التي تتيح نقل معلومات وتعميمها بكيفية إعلامية، وهي:

- النشر / الانتشار (Diffusion)

- شيوع / إشاعة (Propagation)

- دعاية (Propagande)

إن أشكال التواصل هذه⁽⁷⁴⁾ يتم من خلالها نقل وانتشار أفكار وتصورات تتباين في غاياتها ومسايعها بخصوص موضوع التمثل، وذلك باعتبارها أشكالاً تنهجها وسائل الإعلام والاتصال بصفتهما أساليب وممارسات إعلامية إلى جانب كونها تختلف في أهدافها وطرق اشتغالها، فهي تتجه إلى تطعيم المعارف العادية وتأطير الفكر الاجتماعي، وذلك عبر نقل المعلومات وتمكينها من الانتشار بكيفية واسعة داخل الحقل الاجتماعي.

إذن في نطاق مختلف العناصر المحددة للتمثلات الاجتماعية كما تم التنظير لها في علم النفس الاجتماعي، تبدو سيرورة تحركها دينامية ذات أبعاد معرفية ونفسية اجتماعية وتتسع لتشمل مجموعة من المعلومات والمعتقدات والآراء والاتجاهات، وذلك بخصوص موضوع معين يكون له وقع نفسي واجتماعي على الأفراد والجماعات. هذا، إضافة إلى أن هذه المجموعة من مظاهر النظر والإدراك والمعالجة المعرفية تكون منظمة ومبنية وتشكل نمطاً من التفكير الاجتماعي ذي الصبغة العملية في الحياة اليومية.

G.N. Fischer, *Psychologie sociale... op. cit.*, p. 184.

S. Moscovici, *La psychanalyse, son image... op. cit.*, pp. 494 - 499.

(73)

(74)

وفي النطاق ذاته، نخلص إلى أن التمثلات الاجتماعية والممارسات تتوالد بالتبادل، حيث لا يمكن فصل التمثل عن الخطاب والمحادثة والممارسة. إنها تشكل كلاً واحداً⁽⁷⁵⁾. وسيكون البحث بلا جدوى في كون الممارسة هي التي تنتج التمثل أو العكس. فالتمثل يصاحب استراتيجية الأفراد في التعاطي مع الموضوعات والقضايا التي تستثيرهم، فيتقدم عليها ويجعلها في شكل معين أحياناً، ويبررها ويعقلنها كي يجعلها مشروعة أحياناً أخرى. وهكذا فكل موضوع أو سلوك اجتماعي هو واقع بالإضافة إلى كونه تمثلاً.

وبصفة عامة، وكما عبر عن ذلك موسكوفيتشي (Moscovici)⁽⁷⁶⁾، فإن التمثلات الاجتماعية يمكن مقارنتها بما يفيد "نظريات" للمعرفة المشتركة العامة، واعتبارها "علوماً شعبية" من حيث إنها تتمتع بانتشار واسع في المجتمع.

W. Doise, *ibid.*, p. 168.

S. Moscovici, *Comment voit-on le monde... ibidem.*

(75)

(76)

تداخل التعقل والتخيل

بناصر البعزاتي

كلية الآداب - الرباط

تقديم

حد التعقل مستعمل هنا بمعنى إعمال العقل قصد الكشف عن الترابطات العلاقية بين الوقائع؛ والعقل بالذات ليس ذا كيان مستقل عن فاعلية التعقل. وحد التخيل مستعمل بمعنى إعمال الخيال، الذي يكمن في إنشاء الصور الذهنية وتداعي الأفكار والترقب والتخمين، وهي عمليات لا تنضبط بقواعد متعارفة؛ والخيال بالذات يكمن في فاعلية التخيل. وعادة ما يُظن أن التعقل يشتغل طبق قواعد، في حين يُعتبر التخيل غير مقيد بأي ضابط. وغرضنا من هذا العرض أن نبين أن التعقل والتخيل فاعليتان متداخلتان ومتصلتان، وهما على مستويات مختلفة ومتدرجة من الضبط والخصوبة.

1) تفرقات

جل التصورات التجريبانية والعقلانية تعتبر نشاط التخيل غير مندرج مباشرة ضمن سيرورة بناء المعرفة، وخاصة المعرفة العلمية؛ إذ ترى في التفكير العلمي مجالاً للتمرين المنطقي بامتياز. ففي اعتبار هذه الرؤى التقليدية، يتدخل التخيل في التفكير في صيغة تخمين في مرحلة إنشاء الفرضيات الطرية والباهتة، في حين يتدخل التعقل لمراقبة الفرضيات بالاستناد إلى منطق معياري وتجربة بيّنة؛ فيصبح دور التخيل لاغياً بحكم تدخل التعقل؛ وبهذا فإن آثار الخيال تنمحي عندما يسود المنطق، وبالتالي ينفصل البناء التدقيقي العلمي عن الخيال. وكأن العقل والخيال ماهيتان منفصلتان، لكل واحدة مقومات جوهرية لا تمتزج بمقومات الأخرى.

1. عند التجربانية، مثل تصور هانس ريشنباخ، يشتغل الخيال بكيفية حرة من أجل إبداع صور غير مألوفة، شاعرية وغريبة، لا محل لها من التفكير العلمي. فيكون الخيال نشاطاً غير عقلي، أو لاعقياً، من قبيل صور الشعراء والفلاسفة من عينة أفلاطون؛ بحيث يقف الخيال في تعارض مع التعقل المنطقي وفي تنافر مع العلم الوضعي، بحكم عدم واقعية إنشائه. ولهذا يؤكد ريشنباخ على التمييز بين الاكتشاف، الذي يعتبره ذا خاصية نفسية لا تخضع لأي مراقبة، والتبرير، الذي يعتبره ذا خاصية منطقية⁽¹⁾. وفهم سياق الاكتشاف يتوقف على تحليل سيكولوجي، في حين أن فهم سياق التبرير من قبيل التحليل المنطقي، باعتبار السياقين منفصلين.

2. عادة ما يؤكد العقلانيون على دور المعايير البرهانية الصارمة في بناء المعرفة العلمية، وكان المعرفة الصائبة وليدة البرهان الصارم. لكن العقلاني كارل پوپر يعترف بأن كل اكتشاف يتضمن "عنصراً لاعقياً" غير قابل لأن يُعبر عنه بصيغ من المنطق الصوري العقلي⁽²⁾. إذ يعمد پوپر تقريباً إلى نفس التمييز الذي لدى ريشنباخ، بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير؛ وهو ما يجعله يلجأ إلى الإقرار بوجود "العنصر اللاعقلي" في لحظة الاكتشاف. فالمنطق يحتل في العلم في نظر پوپر نفس المكانة التي لدى الوضعانيين، بيد أنه يؤكد على مكانة أفعال الترقب والتخمين والاستباق الأولي، فيقول: "لكن هذه التخمينات الطافحة خيالياً والجسورة، أو "الاستباقات" التي من لدننا، مراقبة بعناية وتأن من خلال اختبارات متسقة"⁽³⁾. فواضح أنه من الضروري أن تخضع منشآت الخيال لمعايير المنطق الصارمة، لكي تتخذ صيغاً مقبولة وتُدْمَج في البنيات المتسقة للعلم؛ بينما تظل منشآت الخيال المحض خارج دائرة المعرفة العقلية.

3. وانطلاقاً من موقع عقلاني مرن مغاير لموقف پوپر، يرى باشلار أن الصور التخيلية عوائق يجب إزاحتها إذا كان الغرض هو تأسيس تفسير علمي للمجال المحدد، لأن التصوير والتعقل لا يلتقيان ولا يندمجان فيما بينهما. فهو يقول: «إن

Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, The University of California Press, (1) 1951, p. 23 & passim.

Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London : Hutchinson, 1977, p. 32. (2)

K. R. Popper, *op. cit.*, p. 279. (3)

خطر الاستعارات المباشرة في تشكل الذهن [الروح] العلمي يكمن في كون الصور لا تمر عابرة دائماً؛ بل تعمل الصور على تكوين فكر مستقل بذاته؛ وتنحو إلى أن يتم بعضها بعضاً، وأن تتخذ صيغة مكتملة في مملكة الصورة⁽⁴⁾. وفي نظر باشلار، فإنه متى استسلم العقل للصور لكي تستوطنه، لن يتمكن من مراجعة منشآته الذهنية، وبالتالي يفقد فاعلية النقد؛ لأن الصور تمنع التعقل من الاشتغال، أي تقف دون التناول العلمي للعالم، بحكم عدم انضباط التصوير لقواعد عقلية مضبوطة. إن بوهر يتجنب الحديث عن التماثل والاستعارة في الفكر، بما أنه يرى أن لا فائدة فيهما؛ بينما يقرّ باشلار أن تلك الأنشطة تفرض نفسها على الأذهان، ولكن الفكر العلمي يشتغل ضدها، ويذكر أن «الحدس الأولي عائق في وجه التفكير العلمي»⁽⁵⁾. ومتى تبلور تفسير علمي بفضل التعقل الرياضي، عاد الحدس بعيداً؛ إذ يقول: «في الذهنية العلمية، يشتغل التمثيل في سياق التفسير الهيدرولي [تفسير ضخ الماء] بعد النظرية؛ بينما يشتغل ذلك التمثيل قبل النظرية في الذهنية السابقة عن العلم»⁽⁶⁾. ففي نظر باشلار، ينتمي التفكير، من خلال الحدس والاستعارة ونسج التماثلات، إلى مجال العقل السابق عن العلم؛ ولكي يلج العقل عالم العلم، عليه أن يتخلص من تلك العمليات بإحداث قطعة إستيمولوجية من خلال إعادة النظر في الأحكام المسبقة. فالخيال المنشئ للصور إذن من قبيل المعرفة العادية، بينما مجال العلم خاص بالتعقل؛ ولا يرى باشلار أن النشاطين قابلان للتفاعل.

4. وفي الرياضيات، يبرز التفريق بين البرهان والحدس بالموازاة مع التفريق بين التعقل والتخيل لدى كثير من المنظرين. ففي الثنائية التقليدية، يعتبر البرهان أدق أنماط التعقل وأمتنها؛ كما يعتبر الحدس فعلاً تخيلياً دون واسطة وغير قابل للتنبؤ ولا للتقعيد. والتصوران الصوراني والمنطقاني حاولا إقصاء الحدس من مجال التعقل الرياضي من خلال إضفاء طابع آلي على الاستنباط الرياضي وطابع

Gaston Bachelard, *La Formation de l'Esprit Scientifique* (1938), Paris : J. Vrin, 1989, p. 81. (4)

G. Bachelard, *op. cit.*, p. 78. (5)

Ibid., p. 80. (6)

يدو لنا كل مميّز بين ذهنية علمية وذهنية غير علمية محرّجاً، لأن الذهنيات ليست ماهيات قارة، بل هي استعدادات تكيف مع المستجدات وتفاعل مع المحيط الاجتماعي والثقافي.

اصطناعي على اللغة الرياضية، وتقديم صرح الرياضيات وكأنه أنساق من الرموز تنتظم آلياً. ففي نظر برترند راسل أن «الرياضيات علم استنباطي: يبدأ من مقدمات يقينية ويصل، عبر سيرورة صارمة من الاستنباط، إلى مختلف المبرهنات التي تكوّننها. [...] لا توجد حاجة إلى الاستنجاد بالرأي العادي [بادئ الرأي، الحس المشترك] أو «الحدس» أو أي شيء باستثناء المنطق الاستنباطي الصارم بعد أن تكون المقدمات قد عُيّنَت»⁽⁷⁾. وفي نظر راسل، حتى عندما يبدو لنا عنصر ما غير استنباطي في العملية البرهانية، فإن ذلك العنصر مندرج من حيث بنيته في الاستنباط. ويقول: «سيكون جائزاً أن البراهين الرياضية، حتى تلك التي تنجز بواسطة ما يسمى استقراء رياضياً، هي دائماً استنباطية»⁽⁸⁾. هذا، في حين أن التصور الحدساني يؤكد على حدود الصورة والمنطق في البناء الرياضي؛ لكن بعضهم، مثل برور، لجأ إلى التصوف والميتافزيقا، لتبرير مكانة الحدس في التفكير عامة. واعتباراً للالتزام المذهبي للمفكرين، اعتبر من يتبنى تناول المنطقي عقلياً، وكأن من يؤكد على دور الحدس لا عقلياً. لكن، كما هو الشأن في التفكير في سبل المعرفة، يتضح أن التصورين المنطقي والصوراني يعتبران الأبنية الرياضية كيانات مكتملة، في حين يميل التصور الحدساني إلى التفكير في تلك الأبنية وهي في طور تكوّننها.

5. وللثنائية تعقل / تخيل امتداد في دراسة الإدراك والتعلم. فالسلوكانية تستبعد من اهتمامها ما يسمى عادة بالصورة الذهنية، اعتقاداً منها أن هذه الصور لا تقبل التعبير في لغة القياس والتكميم العددي؛ وهذا التصور يعارض مدرسة التأمل الذاتي التي تعتبر النشاط النفسي انعكاساً لشعور داخلي لا يقبل التناول الموضوعي. وفي كلا التصورين يفترض التفسير العقلي إبعاد المكونات الذاتية، ومنها الخيال، من التحليل، باعتبار الخيال ينتمي إلى هذه المنطقة الانفعالية الباطنية. ولكي تتأسس الدراسة السيكلوجية للحالات النفسية على أسس متينة، يلزم رد هذه الحالات إلى أوضاع خارجية من الكلام والفعل لكي تقبل الملاحظة

Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, New York : Simon and Schuster, (7) n. d., pp. 144-145.

B. Russell, "The philosophical Implications of Mathematical Logic" (1911), repr. in *Essays* (8) in *Analysis*, New York : George Braziller, 1973, p. 287.

والقياس. لكن يظل الفهم والتفسير للنشاط الذهني فقيرين، وبالتالي يظل الفصل التام بين العقل والخيال مكرّساً.

(2) تتبّع الممارسة

1. في سياق سيطرة التصورات الكلاسيكية هذه، ساد الرأي المدعي أن التصوير والحدس مصدر الغموض والذاتية والتصوف، وغير ذلك مما اعتبر خارج دائرة النظر العقلي. فعملت تلك التصورات على إيجاد خطاطات لتنميط سبل اشتغال "العقل" في الربط والاستنتاج، قصد تمييز النظر العلمي عما سواه، وإبعاد ما اعتبر من قبيل الخواطر والتداعيات وخدعات الإدراك. ولكن محاولات التنميط عانت من صعوبات، لأن تدفق الأفكار في الحوار والتواصل والنقد لا يخضع لقوالب مضبوطة بالطريقة التي تصنف عادة، إذ أن تلك التصورات تؤكد على آليتي الاستقراء والاستنباط. ولهذا تبرز نقط ضعف تلك التصورات وهي تحاول التصنيف والتعديد، لأنها تختزل فاعليات الإدراك والتعرف والتعقل في تراكيب لغوية ومنطقية فقيرة، في حين أن تلك الفاعليات عمليات متشابكة العناصر لا تقبل الإرجاع إلى أنماط مقيّدة في صيغ قارة. وراسل يقرّ بأن درجة اليقين تقل كلما صعّدنا للنظر في المقدمات التي يستند إليها الاستنباط؛ فيقول: "في المنطق الرياضي [وهو لبّ الرياضيات عنده]، تكون النتائج هي التي تمتلك أكبر درجة من اليقين. وبقدر ما تقترب من المقدمات الأولى، نجد المزيد من اللايقين والصعوبة"⁽⁹⁾. ولكن إذا لم يكن يقين في المقدمات، فربما لأنها موضوع حدوس وتخيل؛ وبما أن الاستنباط سلاسل من الربط الدقيق، فلا بد أن هناك مشكلة ما في العلاقة بين المقدمات غير اليقينية والنتائج اليقينية.

2. أمام هذه التصورات المختزلة، يجد الناظر نفسه في مأزق: فإما أن ينخرط في رؤية "عقلانية" لا تجد ما يكفي من سند لتدعيم أحكامها وتقييماتها، أو أن يستنجد بإقرارات متعالية أو متنكرة للوقائع وللشروط العيانية. وكيفما كان

B. Russell, "The philosophical Implications of mathematical Logic", *op. cit.*, p. 285 : "In (9) mathematical logic it is the conclusions which have the greatest degree of certainty : the nearer we get to the ultimate premises the more uncertainty and difficulty do we find".

الحال، فمن الواضح أن الزوج تعقل / تخيل من صنع رؤى عقلانية كلاسيكية تتناول تكوّن المعرفة وتطوّرها من خلال وصفات الاستقراء أو الاستنباط؛ وحتى عندما تسند إلى الخيال وظيفية معينة في بلورة المعرفة، فإنها تعتبر لحظة التخيل سابقة عن المعرفة الحق، أو مرحلة في المنطلق، سرعان ما تتخلص منها المعرفة لمجرد ما يتدخل التفكير المنظم، أي التفكير القائم على التعقل المقعد؛ وبالتالي تسلم بأن التعقل والتخيل عمليتان منفصلتان لا اندماج بينهما.

3. وتقرر كل التصورات الكلاسيكية للعقلية العلمية منذ أرسطو أن المعرفة العلمية تنتج من خلال اشتغال آليتي الاستقراء والاستنباط بدرجات معينة، أو إحداهما؛ وبعضها يُسند إلى التمثيل دوراً مساعداً في تكوين الأحكام حول مجالات جانبية، أو يعتبره آلية تولّف بين الاستنباط والاستقراء⁽¹⁰⁾. والقول بأن المعرفة تتكون بطريق استقرائي يفترض أن التكون ينطلق من أحكام مفردة تتبع من وقائع سابقة عن الحكم، كما يفترض أن الأحكام لا تحتوي من الدلالة إلا ما تنطق به الوقائع؛ وهو أمر غير ممكن، لأن كل حكم إنما يتكون من مفاهيم، وكل مفهوم إنما يتصل بمفاهيم مجاورة أخرى، أي أن لا حكم إلا وهو متصل بأحكام أخرى وملتحم بها؛ وهذا الترابط بين المفاهيم والأحكام يسلّزم تعذر وجود أحكام مفردة منطلقاً، وبالتالي يخلق صعوبة في وجه التعميم الاستقرائي. كما أن القول بأن المعرفة تتكون بطريق استنباطي يفترض أن التلاحم بين الأحكام يتم طبق علاقات لزوم منطقي لا يسمح بتسرب أحكام محصلة بغير واسطة الاستنباط؛ وهو أمر متعذر، لأن الترابط بين المفاهيم لا يخضع خضوعاً تاماً للزوم المنطقي؛ فكل الألفاظ والروابط والأحكام منغرس في تقاليد ثقافية وفكرية لا تنفصل عنها بمجرد الدخول في علاقات استدلالية من درجة ما من الضبط. وبذلك فالاستنباط المنطقي لا يستوعب كل الحمولة الدلالية والتداولية للمفاهيم والأحكام. وعندما ينتبه أصحاب الاستقراء والاستنباط إلى قصور الآليتين عن استيعاب خصوبة الفاعلية العقلية، يستنجدون بالإشارة إلى تدخل "التخمينات

Ryad S. Michalski, "Two-Tiered Concept Meaning, inferential Matching, and (10) Conceptual Cohesiveness", in Stella Vosniadou and Andrew Ortony (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge U.P., 1989 (pp. 122 -145), p. 122, 125, 126 - 127, 129.

اللاعقلية والحدوس"، قصد ملئ الفجوة النظرية في رؤاهم. وإذن فآلتنا الاستقراء والاستنباط لا تكفيان لفهم اشتغال الفاعلية العقلية وتكوّن المفاهيم وتطور المعارف، وأحرى أن تكفيا في بيان الملازمات التدللية والتواصلية للتعقل والتخيل.

4. بالفعل، يشتغل الذهن في سياق تحولات مفهومية بدرجات متفاوتة من التسارع والمدى والانتشار؛ وكل من التعقل والخيال يتأثر بالمقام الفكري الذي يجري فيه. ولهذا فنمط التعقل مثلاً في مناخ سيادة إبدال نظري يختلف عن نمط التعقل في مناخ تحول مفهومي تتنافس في نطاقه فرضيات وأساليب وتيمات؛ وبين الصنفين من المناخ مستويات متدرجة من الاضطراب والاستقرار الدالين للمفاهيم والقيم والمقاييس. فلا شك في أن البحث يكمن في سيرورة مندمجة ومتفاعلة من الحوار والتنافس وحل المسائل والتمارين ومعالجة الأمثلة المتعارضة، ونقل الخبرة والحلول من مجال إلى آخر، ثم إعادة سبك الأحكام والاستنتاجات في قوالب وصيغ جديدة من خلال المستجدات. وفي كل هذه العمليات المتشابكة، يتداخل التعقل والخيال بدرجات: فالخيال لا يتدخل في التخمينات البدائية فحسب، والتعقل لا يشتغل في المراحل الاختبارية فحسب، بل كلاهما يتدخلان في البلورة المفهومية الأولية والمراجعات المتابعة؛ كما يساهمان في تعيين ملامح التفسير والتنبؤ للنظريات العلمية. وإذن فالاستنباط الصوري والاستقراء التجريبي لا يستجيبان للطابع التداولي المتشعب للبناء المعرفي، ولا يعبران عن الحمولات الثقافية والفلسفية التي تندس في الفاعلية العقلية.

5. إن السمة الأساسية للتعقل هي أن يحاول فهم ماضي الوضع الوقائي وحاضره في مسار الترابط العلاقي للوقائع، لكي يمدد، من خلال عملية إسقاطية نحو مستقبل ذلك الوضع الوقائي، وكأن العقل يقوم بعملية تنبؤ سابقة لأوانها. ولا يمكن أن تتم هذه العملية دون تدخل الخيال. وهذا يعني أن التعقل ليس فاعلية لكيان مفترض مستقل يدعى عقلاً؛ إذ إن هذه الملكة غير مستقلة عن المناخ الثقافي الذي تنحت في أحضانه مكوناتها في حدود معينة. لعله في حالات معينة لا تتدخل الصور في تكوين العبارات والأحكام؛ لكن الصور والكلمات

والعبارات مترابطة ملتحمة من حيث المبدأ، وتفعل كلها في نسج شبكات مفهومية وفي تكوين نماذج قصد اصطیاد أطراف من العالم واكتشاف ترابطاتها.

وفعلاً، فإن كل جزء من عمليات التعقّل المتدفقة دون توقف يتشكل حسب نموذج سابق، ويمدد صلاحية ذلك النموذج ليسقطه على أمور مجهولة عبر افتراض ضمني أن الأحداث والوقائع تنتظم في لحمة متصلة؛ وخصوبة هذا الفعل التعقلي وقوته تتوقفان على عدد حالات النجاح والإخفاق لتلك السوابق المعتبرة، وعلى المسافة الفاصلة بينها وبين الأمور المرغوب في معرفتها. إذ إن كل فكرة جديدة لا مفر من أن تقع تحت تأثير الخلفية المعرفية التي تتكون ضمنها، وتتخذ أشكالاً من إملاتها، من خلال المقارنات والاقتراس، ضمناً أو صراحة.

(3) مراجعات

تبين تلك الملاحظات الأولية أن النشاط الذهني حلقة متصلة من العمليات المتداخلة، بحيث يصعب أن تُقام فيما بينها فواصل نهائية. وفي حياتنا اليومية نسلك على ضوء حسابات وصور وإخراج مسبق للأوضاع التي ننتظرها؛ وليس من المتاح وضع ترسيمة واضحة لعمليات الذهن.

1. ربما قال أحد مايلي: «هناك مكان في المحيط الأطلنطي يبلغ عمقه ميلاً واحداً تحت سطح الماء». كيف نعتبر هذا القول (الإقرار)؟ هل هو من التعقّل، أو من التخيل؟ هل يستند هذا القول إلى معطيات تجريبية قام بها صاحبه؟ هل هذا القول استنتاج بالاستنباط؟ هل هو تعميم استقرائي من أحكام مفردة مضمرة؟ لعل أي جواب بالإيجاب على هذه الأسئلة غير دقيق؛ ولكن الجواب بالنفي غير مفيد في سبيل الفهم. من المؤكد أن ذلك القول يقوم على مقدمات معرفية مضمرة، قد تكون كثيرة. ذلك القول حامل لخيال؛ لكنه يشتمل أيضاً على نصيب مهم من الاستنتاج العقلي. وفعلاً، فإن هناك مستويات من العمق في قعر المحيط، وإنه في مكان ما يبلغ مستوى العمق ميلاً واحداً. ونحن متأكدون من ذلك بالرغم من أننا لم نجرب ذلك. ويمكن، بوثاقة كبيرة، أن نعتبر أن ذلك الإقرار يشتمل على تأليف عضوي للتخيل والتعقل: فهناك معلومات سابقة، ونقل الخبرة، وتجربة ذهنية، وحساب، واستنتاج.

وفي هذا المثال، نرى أن التخيل والتعقل يندمجان معاً لكي يسمحا بالإفصاح عن فكرة معينة. وهذا المثال لا يستجيب لاستنتاج استنباطي محض ولا لخطوات استقرائية؛ بل هو حاصل سلسلة مؤلفة من الاستنتاجات والصور والخبرة السابقة حول مستويات العمق في المحيط. إذ إن الإقرار يوظف المعرفة المكتسبة سابقاً والقدرة على استحضار وتكوين صورة في شأن مستويات العمق.

2. ويمكن أن نجد أمثلة قريبة من المثال السابق قليلاً أو كثيراً، تبين أن كل النشاط الذهني لدى الإنسان سيرورة مؤلفة من صور وتدايعات واستنتاجات، تندمج بدرجات من الترابط والمتانة. إذن فالصور والتدايعات تحفز الذهن على إنشاء أفكار غنية من خلال تسطير طرق ورسم حدود للمجال الذي نكون بصددده، فتقرب بشأنه أوضاعاً وتختلج تطوراً، ونربط الأمور فيما بينها بروابط من مستويات مختلفة من الضبط. وكما قال كُسلين :

لعل أهم خاصيات التصوير البصري الذهني هي أن الصور تجعل الهندسة المكانية للأشياء في المتناول. فيمكن للمرء مثلاً أن يحدد من الذاكرة هل أقصى ذنب فرس السباق فوق ركبته الخلفية، وهل فهم الموقع الأعلى للحرف a يشتمل على منطقة ملحقة [بالحرف]، أو هل كوبٌ ما أطول مما هو عريض. إن الصورة تصوّر [تصف] العلاقات المكانية ما بين أجزاء شيء ما أو مشهد، حيث تسمح للمرء بتأويلها بطريقة جديدة⁽¹¹⁾.

والصور حبلية قد تستثمر في الميادين العملية والنظرية بطرق شتى، لكن ذلك لا يتأتى إلا لمن يعرف كيف يؤولها ويجعل منها مختبراً قصد خلق نظام من العلاقات المجردة؛ وعند ذلك تصير الصور منبعاً للإنشاء الفكري؛ كما يقول كُسلين: «[...] ليست الصور مجرد تأويلات [...]؛ بل بالأحرى عليها أن تخصص المعلومات الهندسية بالطريقة التي تفعلها التمثلات الإدراكية»⁽¹²⁾. وإنشاء الصور واسترسال التدايعات هما اللذان ينفخان الحياة في النشاط الذهني، ومنه تمر هذه إلى الفاعلية

(11) Stephen M. Kosslyn, *Image and Brain*, the MIT Press, 1996, pp. 335-336 : "Perhaps the most basic property - of visual mental imagery is that images make accessible the local geometry of objects. [...] The image depicts the spatial relations among portions of an object or scene, allowing one to interpret them in a novel way".

S. M. Kosslyn, *op. cit.*, p. 336.

(12)

العقلية، فتنبني أحكاماً ونماذج وشبكات عقلية. لكن هذه المنشآت الأخيرة تقبل التقييم، لأنها تجد التعبير الصريح في حدود معينة؛ أما الصور الذهنية والتداعيات، فلا تجد تعبيراً صريحاً، وبالتالي تظل رهينة الطي المضمّر. والتخيل وإنشاء الصور لا يقبلان التعيد في لغة مضبوطة، لأنهما يشتغلان في شروط معقدة يتدخل فيها الانفعال والوجدان.

3. يبرز البحث غير الكلاسيكي الذي يتحرّى الاقتراب من النشاط الذهني في ممارسته المباشرة أن هذا النشاط لا يسير على وتيرة واحدة في كل الشروط؛ لكنه لا يشتغل برهانياً حيناً وخيالياً حيناً آخر. فالممارسة التلقائية للفكر تمزج بشكل متلاحم بين الصور والإيحاء والبرهان في مستويات متنوعة؛ وقد تندمج هذه العمليات كثيراً، وقد تتراخى الروابط بينها عندما لا يتطلب الأمر مجهوداً. ومنذ الخمسينيات من القرن السابق، ركز البحث على مكانة التمثيل في سيرورات التدليل والتواصل والتجديد في الميادين المعرفية إجمالاً. فالتمثيل يشتغل في صيغ متعددة: نقل الخبرة من مجال إلى آخر، واقتباس الصور والنماذج من ميادين متطورة، وضرب المثال في مقام تدليلي معين، وإسقاط المعارف على وقائع مجهولة الأسباب، وتوقع واقعة في المستقبل بناء على معارف سابقة، إلخ. وكل حالة تتميز بدرجة معينة من القوة الاستدلالية، وتثمر هذه الآلية خصوصاً في سياق التحولات المفهومية. وكما قالت فُسنيادو: «واحد من أكثر الأدوار دلالة التي يقوم بها التمثيل في اكتساب المعرفة هو أنه محرك لتغيّر النظرية. فالعمليات التمثيلية المذكورة غالباً باعتبارها آليات لتغيّر النظرية في العلم»⁽¹³⁾. إذ في فترة انفتاح على مجالات تجريبية أو مجالية لا تسير النظرية السائدة، يحصل إما تمديد أحكام قائمة إلى المجال الجديد أو نقل نموذج من علم مجاور أو إسقاط لمجموعة من الخبرات الموروثة أو استحضر مقولات من التراث الثقافي والفكري القديم، مع تعديلات طفيفة أو مهمة. فيشتغل التمثيل في ميدان واحد أو ما بين ميادين متجاوزة، ويتخذ أشكالاً وصيغاً ذات مستويات مختلفة من الدقة والخصوصية. وفي مثل هذا السياق تستنتج فُسنيادو قائلة: «وبناء على هذا، بالرغم

Stella Vosniadou, "Analogical Reasoning as a Mechanism in Knowledge Acquisition : a (13) Developmental Perspective", in S. Vosniadou and Andrew Ortony (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge U.P., 1989 (pp. 413 -437), p. 432.

من أنه محدود نقدياً بواسطة المعلومات المتوافرة في المعرفة الأساسية، فإن التعقل التمثيلي مؤهل للاشتغال باعتباره آلية من أجل إغناء المعرفة الأساسية ذاتها وتغييرها وإعادة بنيتها جذرياً»⁽¹⁴⁾. إن سيرورات الإغناء أو التمديد أو التغيير تفترض تحولات في الأبنية المفهومية بدرجات مختلفة، حسب الملابس المجتمعية والثقافية والفكرية السائدة. وبيّن أنه في الممارسة الفعلية، لا يشغل العلم حسب تعميمات من أحكام مفردة إلى قانون عام، ولا طبق طرق صورية لاستنباط نتائج تلزم ضرورة عن مقدمات محدودة صريحة واضحة. إذ ينغرس كل إقرار في تقليد فكري ما ويستثمر مسلمات مضمرة وخبرة شخصية للباحثين أو أفكاراً تتداول لدى الفاعلين في التواصل العادي. وهذا يعني أن كل فرضية تنتمي إلى ركام من الإرث الثقافي والفكري، وتتولد عن عادات في التعقل والتدليل والتعبير.

4. يقتضي التفكير العادي تأليفاً بين الصور والكلمات؛ لكن المعاني ليست محددة كلها بكيفية نهائية، بل هي تتكون وتتغير بالتداول. وفي العلم تتطلب المهمة التقريب بين الوقائع والصور الذهنية قدر الإمكان؛ وهذا العمل الدينامي يستلزم تكييفاً مستمراً واستقراراً بقدر مهم للمعاني والنتائج. ولهذا فمن حيث المبدأ، تقبل المعاني أن تمدد، والاستنتاجات أيضاً، عبر الاحتكاك بمختلف الملابس التجريبية. وفي كلمات ميخالسكي: «عن طريق استعمال المقام، يمكن توسيع معاني أي مفهوم تقريباً في اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفاً»⁽¹⁵⁾. فمعاني الكلمات مطاطة تقبل الحصر والتوسيع حسب المقضيات المقامية؛ وحتى إذا بُذل مجهود من أجل تقييد المعاني، فذلك يحصل بعدياً وموقتاً. وكما يقول ميخالسكي: «من خلال اعتبار أن معاني الكلمات يمكن أن تكون متعلقة بالمقام وتقبل التمديد عبر الاستنتاج، يمكن للمرء أن يوسع بقدر كبير عدد المعاني التي يمكن تسخيرها من طرف الكلمات المفردة»⁽¹⁶⁾. وتوسيع معاني المفاهيم

(14) Stella Vosniadou, *op. cit.*, p. 434 : "Thus, although critically limited by the information included in the knowledge base, analogical reasoning can act as a mechanism for enriching, modifying, and radically restructuring the knowledge base itself".

(15) R. S. Michalski, *op. cit.*, p. 135 : "By using context, the meaning of almost any concept can be expanded in directions that cannot be predicted in advance".

(16) R. S. Michalski, *op. cit.*, p. 127 : "By allowing that the meaning of words can be context-dependent and inferentially extensible, one can greatly expand the number of meanings that can be conveyed by individual words".

وتمديد الأحكام والاستنتاجات التي نعتبرها وثيقة في مجال معين يستلزمان إسقاطاً على المجال الجديد وترقياً، أي أفعالاً للتخيل والتعقل مرتبطة فيما بينها مشكّلة سيرورة ذهنية واحدة.

5. شهد التفكير في جميع الميادين العلمية عودة الاهتمام بدور الصور والانتماء الثقافي في البناء المعرفي خلال العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة. فقد صار واضحاً أن النشاط الذهني لا يستغني عن إنشاء الصور التي توجه سلوك الأفراد. وأكثر من هذا، فإن الصور تحدد أنماط سلوكنا عملياً في المجتمع وطرق تصورنا ذهنياً. وبالفعل، لا يمكن الحديث عن النماذج دون استحضار دور الصور في عملية التقريب بين النماذج الذهنية والوقائع. وبنفس الصيغ التي يمكن التأليف بين المفاهيم قصد تكوين أحكام عن الواقع، يمكن الجمع بين صور وإعادة تلوينها وتزيينها لكي تقترب من العالم. ولهذا أصبح التصوير بعد الخمسينيات «واحدًا من أكثر المواضيع الرائجة في العلم المعرفي»⁽¹⁷⁾. فعودة الصور إلى مسرح الاهتمام قد فرضه البحث في عمليات الإدراك والتعرف والتعلم؛ إذ تبين أن التصوير الذهني والتخيل يفعلان في فكر الإنسان، وأن التناول التقليدي الذي اكتفى بالمناهج الصورية كان ناقصاً وفقيراً. وتندرج العودة إلى أهمية التصوير الذهني ضمن تحول أوسع حصل في كل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، بل حتى في الدراسات العلمية إجمالاً بعد الخمسينيات.

(4) تفاعلات

1. كل القرائن تسمح بالتأكيد على أن عملية التعرف حاصل اشتغال الذاكرة والحساب وتسخير المصنوعات الميكانيكية، وهي عمليات ممتزجة ومتداخلة بنسب معينة حسب الغرض من اشتغالها. فالنماذج المنشأة تأتي في سياق طرح أسئلة حول أحوال عيانية أو أحوال قابلة للإنجاز أو ممكنة مستقبلاً. والذهن لا يتبع قواعد ثابتة مرسّخة في لحظة معينة لتظل صالحة دائماً؛ بل يُدمج المعلومات المتلقاة من المناخ الثقافي السائد في الخلفية المعرفية المراكمة، وفي نفس الآن

Robert Holt, "Imagery : the Return of the Ostracised", in Eugene S. Ferguson, (17) *Engineering and the Mind's Eye*, the MIT Press, 1992, p. 44.

يندمج ويتكيف معها. وفي هذه السيرة، تؤدي الذاكرة دوراً أساسياً في استيعاب المعرفة الجديدة وفي إعادة تكوين المعرفة السابقة في ضوء الجديدة؛ وعليه، فالتخيل يدخل على المسرح كي ينسج الصور التي توجه الاختيارات الشخصية وتستبق الأحداث وتتهياً لاستقبالها. وبديهي أنه في حالات معينة، تسيطر الصور على النشاط الذهني بدرجة ما، في حين يسود التعقل في حالات أخرى بدرجة ما. وكما قال كُسلين: "لعل الواقع البين في شأن التصوير البصري الذهني يتمثل في كوننا لا نمتلك دائماً صورة عن أي شيء معطى. فالصور تأتي [تخضر] وتذهب [وتغيب]، والصورة الخصوصية التي تكون لدينا تتوقف على الوضع [الحالي]"⁽¹⁸⁾. وبالفعل، فنسج الصور يتأثر بنوع المعرفة ومستواها اللذين لدى المرء، وبانشغالاته؛ ومن جهة أخرى، فإن وثاقة التعقل تتأثر بالقدرة على انتقاء الصور المناسبة ووضعها على محك التقريب والمعالجة النقدية.

2. ينشئ المهندس في إنجازاته أشكاله ذهنياً قبل أن يخطها على الورق، ثم يعبر عنها بكلمات. وهذا الأمر البسيط يسمح بالإقرار بأن الإنشاء، الذي يمكن أن يكون بدرجة ما من الإبداع، من نسج الخيال، لا باعتباره تداعياً للصور فحسب، بل أيضاً باعتباره تركيباً بنائياً عقلياً في فروع الفن والتكنولوجيا. وفي هذا المعنى يتأكد أن "الصور الذهنية تشتغل أداة للفكر"، وأن التصوير الفكري "مدعو لأن يجسد كل ملامح جزء من التعقل، بما أن هذا التصوير يشكل الوسطة التي يتشكل عبرها الفكر"⁽¹⁹⁾. فالتفكير في الأشكال الفنية والتقنية يقتضي إعمالاً للربط والإضافة والحذف والتعديل والتقريب والتكييف، وهي عمليات عقلية لا تختلف كثيراً عما يتم به ذلك الإعمال في الميادين الأخرى. بل إن فعل التصوير يتشكل من خلال حوار ونقاش مع عناصر متنوعة تتوارد على ذهن المشتغل عليها. ولهذا فإن خلق الصور جزء مندمج في النشاط المفهومي، وليس غريباً عن بناء المعرفة؛ وفي هذا، فالتخيل والتعقل يتفاعلان في دينامية مفتوحة من أجل تشييد

Stephen M. Kosslyn, *Image and Brain*, p. 286 : "Perhaps the most obvious fact about (18) visual mental imagery is that we do not always have an image of any given object.

Images come and go, and the particular image we have depends on the situation".

Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley/Los Angeles & London : University of (19) California Press, 1969, p. 241.

النماذج وإعادة تكوينها قصد تقديم فهم صائب، قليلاً أو كثيراً، لما يجري في العالم.

3. في الدماغ مناطق تنشط في اللغة والفكر، وأخرى للإبصار، وأخرى للسمع، إلخ. لكن المناطق في ترابط من خلال الوظائف المتعددة؛ فيساعد السمع على شحذ البصر، والبصر على شحذ اللمس، إلخ. وتوسيعاً للملاحظة، يمكن القول إن التعرف عملية نشيطة شمولية، وهي حصيلة التصوير والذاكرة والتعقل. يقول جونسن-ليرد: «قد تكون الصورة أفضل من ألف كلمة، لكن القضية [العبارة] أفضل مما لا نهاية له من الصور»⁽²⁰⁾. وذلك آت من الطابع التواصلي والتدليلي والتراكمي للكلمة. ولهذا فإن منظر الفنّ روّذف أرنهايم على صواب في قوله: "إن تنوع التجربة المباشرة ينعكس في أشكال عالية التعقيد. والعمل الفني فعل متبادل بين البصر والفكر. وفردية الوجود الخاصي وعمومية الأنماط تجتمع (تتوحد) في صورة واحدة. والإدراك والتصور، من خلال تفعيلهما وتنويرهما المتبادل، ينكشفاً باعتبارهما مظهرين لتجربة واحدة بعينها"⁽²¹⁾. وبموازاة ذلك، يمكن التأكيد على أن التخيل والتعقل، عبر تفعيلهما وتداخلهما وتنويرهما الواحد للآخر، ينكشفاً في مستويات متعددة بكونهما فاعلية متصلة الحلقات في إنشاء المعارف وتعديلها وتهذيبها. إذ الخيال لا يقدم مادة خاماً فحسب، يشغل عليها العقل وينيهها من خلال تنظيمها في أسباب وعلل وحشيات ونتائج، بل يجسد تلك المادة في شبكات من العلاقات لكي يفرض نظاماً واطراداً على أجزاء العالم التي تكون موضوع التصور، بلورةً للنظام والاطراد اللذين يقدمهما الحس العادي. وبما أن التصوير لا ينفصل عن التعقل، فلا يسعنا إلا تأكيد "دور التصوير في التعقل"⁽²²⁾ وتشكيله إياه. وبالفعل، فالتخيل يشكل الفاعلية العقلية وينحتها ويعين اتجاهاتها ويسطر حدودها، وبالتالي إن التخيل يخترق كل مستويات الإدراك والتعرف والتعقل، وينفذ إلى كل منشآتها واستدلالاتها.

Philip N. Johnson-Laird, *Mental Models*, Harvard University Press, 1983, p. 158. (20)

Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*, p. 273. (21)

Stephen M. Kosslyn, *Image and Brain*, p. 285, 324, 327, 404. (22)

4. إن العقل والخيال فاعليتان تنموان من خلال الاحتكاك بالمحيط والفعل المتكيف مع المحيط. وبما أن الفاعليتين تتطوران، فلا شك أن ما يلحق بإحدهما يلحق بالأخرى. وفعلاً، فقد كشف البحث أنهما تخضعان للتطور في تواز مطرد نسبياً. كما قال فيكوتسكي: «ليس إبداع وضع خيالي [في النمو الذهني لدى الطفل] واقعة جرافية في حياة الطفل، بل هو التماثل الأولي لتحرر الطفل من الضغوط الظرفية»⁽²³⁾. إذ بقدر ما يقدر الطفل على تخيل أوضاع غنية ومتشعبة، تنمو قدرته على النظر في الأوضاع الواقعية المعقدة؛ وتلك القدرة على التخيل بدورها تنمو من خلال التفاعل مع المستجدات.

5. عودة إلى ماضي المعرفة في السياق تُوقف الناظر على ملامح التداخل بين العمليات الذهنية، وتبرز أن فيها مستويات من التداخل، ولا تشكل عمليات ذات كيان مستقل. وتاريخ العلوم يبرز صيغاً متنوعة لتنقل المفاهيم والأساليب والعلاقات بين الثقافات وأنساق الأفكار؛ كما يبرز كيف أن الأفكار تخضع لتحولات عبر سبل الاقتباس والاستعمال المختلفة، تمشياً مع تجدد السياق. ويعلم التاريخ أن العلماء اقتبسوا دائماً نماذجهم الأولية من الوقائع الخام أو من الميادين العلمية المجاورة، وأن فحص الظواهر يتبع أمثلة من مجالات مشابهة أو مماثلة من حيث خصائص يحسبها العالم أساسية في ضوء المناخ الفكري السائد. وأيضاً، علينا أن نعتبر البحث العلمي في كونه ذا جذور في تقليد فكري معين يحدد مدى التعقل والتخيل وحدودهما. وفي إطار التقليد، تنتقل النماذج والأمثلة من حقل إلى آخر. وحتى «الغرائب» التي يعيشها المرء في طفولته تؤدي دوراً في التخيل العلمي من خلال التعبير البصري عن الأوضاع التجريبية، كما هو الحال لدى أينشتاين⁽²⁴⁾. وعليه، فما من حكم إلا ويتجاوز مجموع المعلومات الأولية المراكمة عن طريق الملاحظة، وما من استنتاج إلا ويتجاوز مجموع الأحكام التي توضع في سلسلة المقدمات؛ وما من إثبات إلا وهو تمديد افتراضي قصد وضع الأصبع على المجهول. وكما عبّر عنه ميخلسكي: «إن تمديد معنى مفهوم واحد

Lev Semenovich Vygotsky, *Mind in Society*, ed. by M. Cole & al., Harvard U.P., 1978, p. 99. (23)
Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard U.P., 1988, pp. 386-7 (24)
passim.

مغيّن عن طريق توجيه الاستنتاج يوافق، في درجة مصغّرة، تمديد أي معرفة عن طريق الاستنتاج⁽²⁵⁾. وفي عملية التمديد، يرتبط التخيل والتعقل بكيفية حميمية في وحدة عضوية متصلة. ويتضح من خلال مفهوم التمديد هذا أننا نستطيع فهم الإثبات السابق المتعلق بعمق الميل في المحيط الأطلنطي؛ إذ إن الحكم يتأسس على معرفة سابقة، هي تأليف من الحساب والتقدير لعمق المحيط، ويحدث حسداً هو أقرب إلى استنتاج وثيق.

6. يؤكد فركوسن على دور الأشكال المرسومة والرسوم البيانية والصور في حقول الهندسة؛ ويذكر بأن العلماء يشتغلون بنفس الطريقة التي يشتغل بها المهندسون. وقد كتب يقول: «الكلّ [...] متعود الصور في الذهن. وكثير منا يلجأون دون إمعان نظر إلى قدراتنا غير اللغوية للتفكير بواسطة صور الأشياء الواقعية والأشياء التي تبدو في خيالنا فقط⁽²⁶⁾. وتطور العلم حافل بالتلاقح بين الفنون والهندسة والعلوم والذي يتخذ صيغاً وأساليب شتى. وعلاوة على ذلك، فالتفكير اللغوي والتفكير غير اللغوي يتفاعلان في كل حقول النشاط المفهومي، وقد يكون المنتج «النهائي» علماً أو فناً أو تكنولوجيا، حسب المشروع الذي يخطه الفاعلون في ذلك. فتشكّل الصور سلاسل منتظمة في تداعيات تبرز في مناسبات مخصوصة؛ والحالات النفسية للأفراد ذات دور في هذا البروز. لكن التهيؤ النفسي للفاعلين ليس غريباً عن البناء المعرفي والاقتراس والتواصل. وإذن، فالصور تساهم في تكوّن المعرفة وانتشارها وتطورها، وتقبل أن ترتبط في سلاسل مع الأحكام اللغوية لتشكّل جسداً مندمجاً. وفي هذا كتب أندرسن قائلاً عن صواب: «كما هو الأمر في الإشارات المنتظمة، فإن الصور الجديدة تقبل أن تتركب من خلال تأليف الصور القديمة [...] والصور المنشأة بهذا الشكل تمتلك نفس الخاصية المترتبة مثل وحدات الجُمْل المبنية انطلاقاً من جُمْل جزئية⁽²⁷⁾. لكن الطرق التي تتألف بها الصور تختلف عن الطرق التي تنتظم بها الجُمْل اللغوية، خصوصاً في اللغة العلمية، نظراً للمميزات الخاصة بكلّ مجال. ومن

R. S. Michalski, *op. cit.*, p. 133. (25)

Eugene S. Ferguson, *Engineering and the Mind's Eye*, The MIT Press, 1992, p. 41. (26)

John R. Anderson, *The Architecture of Cognition*, Harvard U. P., 1983, p. 64. (27)

خلال هذا التذليل يتضح أن التفريق التقليدي الصارم بين التعقل والتخيل لا يمكن قبوله بتاتا؛ كما يتضح أن التفاعل بين الجانبين يشتغل في مستويات مختلفة، وينتج أنساقاً للاعتقاد والمعرفة بدرجات مختلفة من الدقة ومن التقرب من واقع الطبيعة.

(5) أبنية

1. إعمال العقل إذن فاعلية متشعبة يلتقي فيها التعقل والتخيل على مستويات لا حصر لها. وفي ذلك كتب جونسن - ليرد: «الصور والاعتقادات كلها أبنية من مستويات عليا. ومن الخطأ أن يحاج المرء باعتبارها ظواهر عرضية لمجرد أنها تستطيع "أن يخترق" بعضها بعضاً»⁽²⁸⁾. فالاختراق المتبادل هو القانون، ولا يوجد فكر نقي مجرد عن التصوير ولا تصوير مجرد عن الفكر. وبالفعل، فالصور والاعتقاد والمعرفة سيرورة متفاعلة في كل حقل فني أو تقني أو علمي أو فلسفي، تنشأ عنها أنساق قد تفسر الوقائع بدرجات معينة من الضبط. ولهذا يجدر بنا التأكيد على الطابع البنائي لإنشاء الصور، بكونها تساهم بقسط معين في بناء المعرفة. فالنسيج الذهني نشاط غير قابل للتقطيع الفاصل، والتعقل والتخيل مترابطان، دون أن يلزم عن هذا القول أنهما متكافئان. وقد قال ابن سينا:

والنفس وإن كانت عقلاً، فإن تعقلاتها مشوبة بتخيل. فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول إلى معقول وتستعد بهذا المعقول لمعقول آخر.

إنما لا يصح أن تقبل النفس المعقولات دفعة ومعاً لأن ما تعقله يكون مشوباً بتخيل، إذ لا بد أن تتخيله وإن كان معقولاً، والتخيل يكون جزئياً. وسبب عقليتها له هو أنه إنما تتخيله أولاً، ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفيض عليه المفارق معقوليته. [...] كل ما تعقله النفس مشوب بتخيل»⁽²⁹⁾.

فالعقل والخيال وظيفتان تدعم الواحدة الأخرى، وتفتح لها المجال للاشتغال.

P. N. Johnson - Laird, *Mental Models*, p. 152. (28)

(29) أبو علي ابن سينا، التعليقات، طبعة منقحة، مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي، قم، إيران، ص. 129.

2. التعرف عملية إدراكية متقدمة تشترك فيها القدرة على التمييز والتأمل والتخيل بأقسام معينة، تستثمر النقول والاقتراسات بالقياس النقدي. ويريز ابن الهيثم، من خلال البحث التجريبي حول الإبصار، أن التمييز فاعلية عقلية تشتغل بالتخيل الذي يوظف القياس والتقدير الكمي والتحديد الشكلي؛ إذ يقول:

فكل مبصر يدركه البصر فإنه في حال إدراكه له قد تخيلت القوة المميزة مقدار بعده إما بالتيقن وإما بالحدس. [...] وكل مبصر يدركه البصر فإن القوة المميزة تتخيل مقدار بعده وتخيل السموت التي تحيط بنهاياته، فيحصل لها بهذا التخيل هيئة المخروط الذي يحيط بالمبصر ومقدار قاعدته التي هي المبصر، فيحصل لها من هذا التخيل مقدار المبصر⁽³⁰⁾.

وبما أن اشتغال العقل يجري بتأليف بين عمليات متشعبة، فإن بعض اللحظات قد لا تلفت نظر الناظر. حيث عندما يستند التمديد إلى القياس التكميمي والتطوير الرياضي لمسألة ما، يمكن أن يُستغنى عن جوانب من التجربة، ما دام بالإمكان التنبؤ بما ستأتي به. وهكذا يمكن فهم ظاهرة "التجارب الذهنية". فعلى الرغم من أن كاليبلي كان مجرباً ممتازاً، فإن قدرته الرياضية والتجريبية تمكنه من تصور "تجارب ذهنية"، وذلك اعتباراً لأن هذه التجارب تمديد للاستنتاج عن طريق النسب والمنتهى الرياضي؛ إذ تمكن هاتان الآليتان من التنبؤ تنبؤاً صائباً بمستقبل حالة تجريبية موطرة نظرياً.

3. يبين س. تولمين أن استدلالاً معيناً يقبل العرض بصيغ مختلفة، إذا أراد المحلل فهم تركيبه الداخلي. فالممارسة التدليلية العادية تطوي كثيراً من المسلمات والمعتقدات، لأن المستدل ينزع إلى الاختصار والاقتصاد والتبسيط. ومقبولية دليل ما بناء على مزاياه ونواقصه الصورية قد لا يمكن الفصل النهائي فيها.⁽³¹⁾ وبالفعل، فإن في التعقل الفعلي تظل كثير من المقدمات مضمرة؛ وإذا عزمنا على صورة الاستدلال، أصبح من الضروري إدخال المقدمات التي ظلت مضمرة لتصير صريحة. وبالرغم من ذلك، فلا يمكن التصريح بكل منطقة المضمرات. وإذن، فالصورة تساعد على جعل الأدلة بارزة، لكنها تحذف بعض العناصر وتخزلها في عبارات محدودة، فيصبح التذليل المتشعب هيكلأ فقيراً؛ ولا يجد التخيل مكانه

(30) ابن الهيثم، كتاب المناظر (المقالات 1 - 2 - 3 : في الإبصار على الاستقامة)، تحقيق عبد الحميد صبره، الكويت، 1983، ص. 278 - 279.

(31) S. E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge U. P., 1958, p. 95.

الطبيعي في هذا العرض الصوري. هذا، في حين أن التخيل هو الذي يغذي التعقل. وكما قال فيكوتسكي: «من وجهة نظر التطور، فإنه يمكن النظر إلى خلق وضع تخيلي باعتباره سبيلاً لتطوير الفكر المجرد»⁽³²⁾. والتفكير في أغلب تجلياته مجرد، لأنه ينشئ ويبنى نماذج وأوضاعاً قبل أن يؤسس عليها استنتاجاته. ومن هنا كانت جل استدالاتنا ذات بناء إضماري، كما أنها أجوبة في مقام حوارٍ أو نزاعي معين. فخصوصية التعقل ووثاقته لا تتوقفان على البنية الصورية للأدلة بالأساس، وذلك بالرغم من أن هذه تقيّد في مراقبة تسلسل الإثباتات، بل في مناسبتها للمجال المحدد. وفي الممارسة، غالباً ما نقدّم النتيجة التي تبناها قبل تقديم السند والقرائن التي تقوم عليها. ولهذا فكل الأدلة تتغذى وتتطور بالتخيل أيضاً. وإذن، لا تعقل خال من التصوير؛ والذين ينفون الطابع الخلاق للصور والاستعارة والتمثيل لا يفهمون دينامية التعقل جيداً. وكل تخيل إنما ترشده التعليقات؛ والتعليل يشتغل من خلال تفاعل الصور والأعداد، من أجل إبداع أنسجة من العلاقات المنظمة في أشكال متنوعة، توافق العالم الواقعي، من خلال التجريب والقياس والبناء الرياضي. ولا يتبع التفاعل طرقاً صارمة، بل يتم بأشكال مختلفة، قصد خلق نماذج وإخضاعها لمحكمة الممارسة.

4. بالفعل، إن التفكير يتم في شكل فاعلية مسترسلة متصلة: حيث يشبه ويقارن ويأتي بأمثلة على دعاويه ويضرب المثل ملمحاً إلى أنه يتبع نموذجاً مسلماً به، وينتقد فكرة من خلال تبني فكرة مضادة لها؛ ويربط الأحداث فيما بينها استناداً إلى خيط ما من نسجه، ثم يقرن هذا بذلك، ويعلل ويقدر ويتنبأ بالمجهول انطلاقاً من المعلوم. وكل هذه العمليات من صلب التعقل التمثيلي. فجلّ مراحل التفكير، وربما كلها، من إدراك وتعريف وتعقل واستدلال، تتم في شكل عمليات تمثيلية، بدرجات مختلفة من الضبط. وليس للتمثيل قواعد قارة: فهو يأتي في شكل تداعيات في المجالات العادية، لكنه يكتسب متانة متدرجة من خلال شحذ الأدلة والحجج والمقارنة مع الوقائع. وفي الميادين الدقيقة، يتحول إلى استنباط من خلال احتضان المعادلات الرياضية. إن الفرضية العلمية تختمر في سياق علاقات تتوسط بين معارف موروثية وتخمينات حول ما يفترض أن يفسر العالم، استناداً

L. S. Vygotsky, *Mind in Society*, p. 103. (32)

إلى شبكة من العلاقات المنشأة على أسس رياضية. والكشف عن الترابطات العلاقية بين الوقائع لا ينقطع عن نشاط الترقب والتخمين؛ وتداعي الأفكار يفترض تصوراً لعلاقات ما بدرجة ما من الوضوح بين تلك الأفكار بناء على ترابطات مفترضة أو مكتشفة سلفاً بين الوقائع المنشأة. ووثاقة الأبنية المفهومية تتوقف على سيرورة تقريبية بين البناء النظري والمجال الوقائعي قصد الكشف عن الترابطات العلاقية بين الوقائع. فالإبداع في العلم والتقنية والفن يسير بخطى متقاربة؛ ونقل الأفكار واقتباس الأمثلة والعلاقات عمليات أساسية في كل حقول النشاط الذهني، لأن هذه الحقول لا تشكل حجرات مستقلة. وكما قال فركوسن: «لذلك، لا يبدأ الحرفي والمهندس من عناصر وجعلها مجموعة بكيفية متسقة قصد إنتاج تصميم نهائي، بل يبدأ من رؤى لآلة مكتملة أو لبنية مكتملة أو لجهاز مكتمل»⁽³³⁾. وأيضاً، فإن إنشاء النماذج ذهنياً نسج متدفق متصل للصور والأمثلة ونقل للصور والمفاهيم في حقل واحد وما بين الحقول. وعليه، فمن الصواب تماماً أن نقول إن التأليفات الذهنية لا تبتدئ أبداً من أحكام مفردة قبل ربطها بواسطة روابط منطقية، بل من صورة تقريبية تتضح مع تقدم الفحص. فالذي يحث الذهن هو البحث عن المجهول، أي تخطي المعطيات، وفي هذا الفعل تعقل وتخيل مندمجان.

5. إن التجديد في البناء الرياضي لا يتوقف على تطبيق قواعد مضبوطة ما، ولذلك فالحدس حاضر في الإنشاء والبناء في الرياضيات، ولا يمكن تجاهل دوره. لكن في نفس الوقت، ليس الحدس قفزاً حراً بلا ضابط؛ إذ ليس الإبداع في الرياضيات في تناول كل ذهن. ولهذا لا يمكن أن يشتغل الحدس بخصوصية إلا إذا اندمج في فاعلية التعقل الاستنباطي. وما نسميه بالحدس هو حاصل مجموع عمليات عقلية تقع على نتائجها ولا نطلع على مقدماتها، لأنها تظل مضمرة، أي أنه سلسلة من العمليات العقلية لا تكشف عن كل الحلقات المرحلية فيها. والرياضيات بالذات ليست استنباطية صرفة، بل تتخللها نقلات حدسية؛

Engene S. Ferguson, *Engineering and the Mind's Eye*, p. 5 : "Thus, far from starting with (33) elements and putting them together systematically to produce a finished design, both the artisan and the engineer start with visions of the complete machine, structure, or device".

وكما يقول بُونْكارِي: «هكذا، فإن لكل من المنطق والحدس دورهما الضروري. ولا يمكن الاستغناء عن أيٍّ منهما. المنطق هو وحده الذي يقدم اليقين، وهو وسيلة البرهان؛ أما الحدس، فهو وسيلة الابتكار»⁽³⁴⁾. ولهذا عادة ما تُنسب صفة الحدسية لعملية ما بسبب عدم التصريح بالمراحل التي قطعها التعقل. وبالفعل، فالحدس تعقل مكثف تظل جل خطواته مضمرة، لأن التعقل مُدّد بكيفية تجعل التنبؤ بمختلف المراحل في غير متناول العادات المألوفة للتعقل. ومعنى ذلك أننا نقول إن إبداعاً ما يتمّ حسب الحدس عندما تكون «المسافة» (أي عدد الخطوات) بين المقدمات والنتيجة بعيدة نسبياً. ونقصد بحد «المسافة» ذلك الاختلاف بين الخطوات المتوسطة بين المعادلة « $10/4 = 5/2$ » وبين المعادلة « $135/54 = 5/2$ »؛ إذ عادة ما نحتاج إلى زمن أطول لإدراك المعادلة الثانية من الزمن الذي ندرك فيه المعادلة الأولى؛ هذا، في حين أن لا فرق بين المعادلتين، من الناحية الاستنباطية الصرفة. والمعادلتان تشكلان سلسلة متصلة من عمليات التعقل. وبالفعل، فالخطوات التي يتم فيها تعقل معين قد تكون قليلة أو كثيرة، وقد تكون أقل أو أكثر إضماراً. والتعقل قد يلقي عوائق وحواجز نابعة من أسلوب التفكير الذي يفرض أذواقاً واقتناعات وحدوداً معينة. أما من حيث المبدأ، فبين البرهان والحدس تداخل وتفاعل لا ينقطعان، كما أن بين التعقل والتخيل تداخلاً وتفاعلاً. فالبرهان لا يتقدم إلا إذا كان العقل يمتلك صورة تقريبية عن الهدف الذي يؤدي إليه البرهان؛ ولهذا يرى بُونْكارِي أن هناك مُرشداً يوجه البرهان؛ و«هذا المرشد هو التمثيل قبل كل شيء»⁽³⁵⁾. وكيفما كان مدلول التمثيل هنا، فإنه الآلية التي تمدد الحكم وتنقله وتصرفه في مجال جديد، أي أنه قنطرة ممدودة وواصلة بين التعقل والتخيل.

6. الخيال غير منفصل عن التعقل في العلم.

لِلْعِلْمِ وَظِيْفَةٌ أُسْطُورِيَّةٌ-شَعْرِيَّةٌ، وَكَانَتْ لَهَا هَذِهِ الْوِظِيْفَةُ دَائِمًا. وَالِاسْتِعَارَةُ وَاحِدَةٌ مِنَ الْأَدْوَاتِ فِي هَذِهِ الْخِدْمَةِ لِلْعِلْمِ. [...] هَذِهِ عَلَامَةٌ عَلَى أَنَّ النِّشَاطَ الْعِلْمِيَّ جُزْءٌ مِنْ تَحْوِيلِ ثِقَافِيٍّ أَوْسَعٍ، وَعَلَيْهَا أَنْ تَكُونَ

Henri Poincaré, *La Valeur de la science* (1905), Flammarion, Paris, 1970, p. 37. (34)

H. Poincaré, *op. cit.*, p. 38. (35)

كذلك. وفي كل الأحوال، فليس الخيال العلمي نتيجة لخلق خاص؛ إذ الخطاب ما قبل العلمي وغير العلمي يقدم اللغة-الأصلية للعلوم، ومن جهته يتغير بفعل منتوجات هذه العلوم⁽³⁶⁾.

فلا حدود نهائية بين التعقل والتخيل، ما دامت الفاعلية العقلية دينامية تندمج فيها الصور والتخمينات والأدلة بكيفية عضوية؛ إنما تتخذ تلك الدينامية صيغاً مختلفة: فتحافظ على تداعياتها الخام أو تخضعها للتحليل النقدي؛ هكذا عندما يُراجع التعقل منشآته ويهذبها ويقربها من المجال الذي تنصبّ عليه، فإن الخيال والتعقل يبرزان وكأنهما وجهان لنفس العملية البنائية. والآلية التي تسمح، بحكم مرونتها وقابليتها للتكيف والتشذيب الذاتي، بالتعبير عن هذه الدينامية هي التمثيل. وكما يقول جونسن-ليرد: «التجديدات في العلم والفن تنبثق غالباً نتيجة التفكير التمثيلي. (...)» وعلى أي حال، فتلك العمليات التمثيلية تستدعي فكراً خلاقاً حقيقياً⁽³⁷⁾. فالخيال مكوّن للتعقل والتعقل مكوّن للتخيل، ولا انفصال بينهما. وتطور الفنون والعلوم يشهد لهذا التفاعل بين مكونات النشاط الذهني؛ حيث التعقل يطور التخيل ويقيده من خلال ربطه بالحقل المعني؛ والتخيل يمدّد التعقل من أجل تكوين فرضيات واستنتاجات خصبة. ويمكن القول، بطريقة كنطية: التعقل من دون تخيل فارغ، والتخيل من دون تعقل تأملٌ أعمى. ولكن بما أن الفراغ الدلالي والتأمل الأعمى لا وجود لهما، فلا يوجد التعقل إلا بالتخيل ولا يوجد التخيل إلا بالتعقل. وكما كتب روملهرت: «جل [عمليات] التعقل تلوح بأنها تنطوي على الخيال. ويبدو أننا قادرون، بدرجة ما، على حل مشاكل بواسطة تخيل أوضاع ثم 'نظر' إلى ما قد يحصل»⁽³⁸⁾. وفعلاً، يمكن التذليل على أن الخيال يشتغل في مستويات عدة، وبدرجات من النجاعة، وتوقف النجاعة على خصوصية المقام الفكري وعلى مدى اندماج إنشاءات الخيال في سلسلة التعليقات والاستنتاجات. إذ التخيل قد يلتحم مع الاستنباط إذا كانت العناصر

Gerald Holton, *The Advancement of Science and its Burdens* (1986), Harvard U.P., 1998, p. 251. (36)
P. N. Johnson-Laird, "Analogy and the Exercise of Creativity", in Stella Vosniadou and (37)
Andrew Ortony (eds.), *op. cit.*, (pp. 313 - 331), p. 324 : "Innovations in science and art often arise as a result of analogical thinking [...]. Such analogies, however, call for genuinely creative thought".

David E. Rumelhart, "Toward a Microstructural Account of Human Reasoning": "Much (38)
of reasoning seems to involve imagination. It seems that to some degree we can solve
problems by imagining situations and "seeing" what would happen", in S. Vosniadou
and A. Ortony (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*, (pp. 298 - 312), p. 306.

المتوافرة وثيقة وكافية، كما هو الشأن في بعض الاكتشافات العلمية التي تتحقق بناء على استنتاج استنباطي ناضج، حتى ولو لم يلجأ إلى التجريب.

خاتمة

التناول المتبني في هذا العرض يُبرز فعلاً أن التخيل يشتغل من خلال تفاعله مع التعقل، وأن الإثنين يشكلان عنصرين متداخلين في نفس السيرورة الدينامية من بناء النماذج وتشذيبها. إذ من المؤكد أنه لا الاستنباط ولا الاستقراء قادران على التعبير عن هذا الزخم المتداخل للمفاهيم والصور والعلاقات في بناء النماذج وإعادة سبكها كي تستجيب للحقل المستكشف. لكن التمثيل يعبر عن ذلك الزخم بحكم مرونته وقابليته للتكيف والتعديل والمراجعة. وفي البحث العلمي، غالباً ما تأتي الجدة عبر سيرورات تمثيلية؛ أحياناً تأتي عبر استنتاج تمثيلي-استنباطي، عندما تكون في شكل حلول عادية لمعادلات رياضية. ولذلك، فالتمثيل مثمر في العلم وفي الفن وفي التكنولوجيا، كما هو مثمر في التفكير العادي. وانبثاق الجديد ليس أمراً من قبيل الصدف العمياء، بل هو موجّه وواقع تحت تأثير خبرتنا السابقة وغنى ذاكرتنا.

وبناء على ما حاولنا إبرازه، فالصور والأعداد تتألف فيما بينها بطرق متعددة وفي مستويات مختلفة. وفي التفكير العلمي، يشترك الجانبان مندمجين لتطوير سلاسل من العلاقات المكمّمة من أجل اقتراح نماذج قصد تفسير الوقائع. أما الذين يفصلون بين التعقل والتخيل فصلاً تاماً، فإنهم يعولون على قوانين الاستنباط أو على الاستقراء أو عليهما معاً. وبما أننا حاولنا إبراز أن الآلية الذهنية العملية والعادية والخصبة في الفاعلية العقلية هي بالأحرى آلية التمثيل، فلم يعد هناك تبرير عقلي مقبول للفصل التام بين التعقل والتخيل؛ بل العمليتان متفاعلتان ومتداخلتان، تشكلان معاً سبلاً متصلاً من العمليات مترابط وتتألف بصيغ متنوعة. وفي هذا الترابط المتصل، يمكن اعتبار التخيل تمديداً للتعقل، والتعقل تمديداً للتخيل. غير أن التخيل أكثر طلاقة، في حين أن التعقل أكثر تقيداً، في سيرورة البناء المفهومي والاستدلالي للمعارف.

في فلسفة المنطق

من مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي"

حمو النقاري

كلية الآداب - الرباط

"النظر" تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الروية... واستعمال "النظر" في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة... وهو أعم من "القياس" لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياساً الراغب الأصفهاني، المفردات، 518 - 520

للذات الإنسانية في كل مستوياتها الوجودية، من مستواها الوجودي الحسي الطبيعي إلى مستواها الوجودي الذهني والمعنوي، حالتان لا تنفك عنهما، حالة الفعل وحالة الانفعال. ولا تفهم الذات الإنسانية إلا بفهم صور فعلها وصور انفعالها، موصولة أو مفصولة؛ وقد تعد صور فعل الذات أصلاً يستتبع صور انفعالها، وقد تعد صور الانفعال هي الأصل الذي تتفرع عنه صور الفعل.

من الأنشطة الجوهرية لكل ذات إنسانية ذلك النشاط المسمى "نظراً" أو "تفكيراً" أو "عقلاً" أو "تدبيراً" أو "تأملاً"...، فهذا النشاط حُدِّد "الإنسان" وعُرِّف.

يمكن الإشراف على "النظر" بصفته نشاطاً من أنشطة الإنسان العاقل، و"صفة معنى" تختص بها الذات الإنسانية إما باعتباره فعلاً أو انفعالاً، فالإنسان "يفعل" بنظره وتفكيره كما "ينفعل" بنظره وتفكيره؛ وإما باعتبار أصلية الفعل فيه أو أصلية الانفعال فيه، فالإنسان قد ينظر لطلب استجابة الغير فيكون مبادراً إلى النظر، وقد ينظر استجابة لطلب الغير فيكون مستجيباً بنظره لدعاء من الغير.

نفترض في هذا البحث أن النظر "فعل" وأن الأصل فيه هو "الاستجابة"؛ وتأسس فعلية النظر على استبعاد تمييز "العقل" في مكان وتخصيصه بملكة أوبقوة، وتأسس أصلية الانفعال النظري وتبعية الفعل النظري على مقاربة "سلوكية" للنشاط العقلي.

بمقتضى "الوجود" الذي تبدئ به "حياة" الذات الإنسانية، بمختلف أنشطتها وكيفما كانت درجة كمالها وتمامها، يمكن النظر إلى الذات الإنسانية كمحلّ "رمي" و"رجم"، كذات ترمى وترجم بأمور "تستفزها" و"تهمها"؛ تستفزها لأنها تطلب "فزها" وانتهاضها للفعل، وتهمها بما تخلق فيها من "الهم" والحزن لتنهض إلى العمل على التخلص منهما.

لقد سمى غيرنا الأمور التي ترمي بها الذات وترجم، حسيًا وطبيعيًا أو ذهنيًا ومعنويًا، باسم "Les problèmes" الفرنسي أو "The problemes" الإنجليزي. والأصل في هذا الاسم الذي يعد من المصطلحات المنطقية الأساسية مكوّنان لاتينيان هما الفعل "BALLEIN" الذي يؤدي ما يؤديه فعل "رمى" العربي وفعل "Jeter" الفرنسي، والحرف اللاحق "PRO" الذي يؤدي، حين يلحق صدرًا لفعل من الأفعال، أن ذلك الفعل ينجز "في الوجه"، و"في القُبَل". لفظة "Le problème" أو "The problem" إذن، من حيث دلالتها الأصلية الثابتة لها لغويًا، تحيل إلى الأمر الذي "يرمى في الوجه"، "يرمى أمام الوجه"، "يرمى في القُبَل"، أي "الأمر الذي يواجه" و"الأمر الذي يقابل". ولما كانت "المواجهة" و"المقابلة" عائدتين إلى الإحالة إلى معنى "المعارضة" ومعنى "الاعتراض" رجع بذلك مفهوم "Le problème" إلى الإحالة أيضًا إلى "ما يعارض" وإلى "ما يعترض".

تتعرّض صحة إرجاع مفهوم "Le problème" إلى مفهومي "المعارض" و"المعترض" بطريق آخر يتمثل في تسمية غيرنا لـ "ما يوضع" أمامنا لأجل "الوقوف عنده" أو "الوقوف عليه" باسم "L'objet" الفرنسي و" The object" الإنجليزي، وهو اسم يصل، من جهة، معنى "الرمي" ("jet" و"ject"). بمعنى يُخصّصُ بالحرف اللاحق المتصدر "ob" الذي يفيد المعاكسة والمقابلة، ويندرج من جهة أخرى تحت مفهوم "L'objection" مفهوم المعارضة أو الاعتراض.

بمقتضى المفهوم من "problème" و"objet" نستطيع أن نقرر أن الذات الإنسانية حين "تتشكل موضوعاً" من المواضيع تكون منفصلة انفعال من يُرمى ويُقذف، انفعال من يواجه ويقابل. وبما أن لا نظر ولا تفكير إلا في "مشكل" من المشاكل و"موضوع" من المواضيع، فيرتب ألا نظر ولا تفكير إلا رداً على رمي وقذف وانتصاباً للمواجهة والمقابلة.

إذا كانت الذات الإنسانية من حيث انفعالها ذاتاً مستشكلة ومهتمة، ذاتاً مواجهة بالشُّبهات والإشكالات والهموم، ذاتاً تتوخى "تخليص" ما اشبه وأشكل واختلط و"التخلص" مما همّ وأحزن، ليتحقق لها، بتخليص المتشابه والمشكل والمختلط، الوضوح والتبين، وبالتخلص من الهم والحزن، الاستقرار والثبات، وليرتفع عنها الغموض والاشتباه والتخبط والتردد، فإنها من حيث انفعالها أيضاً ذات قد تقف في سبيلها عوارض وعوائق، بل لا تصور لوجود الذات إلا بوجود هذه العوارض والعوائق وهي المسماة كما رأينا باسمي "Les problèmes" و"Les objets" عند غيرنا و"الإشكالات" و"المواضيع" عندنا. ويرتب على هذا الأمر أن يقتضي الاهتمام بأمر من الأمور والتوجه نحوه، استشكالياً واستيضاحاً واستبانة وتقريراً وثبتاً، الاجتهاد في التخلص مما يمكن أن يعترض السبيل ويعارضه، والتخلص مما يمكن أن يعيق الوصول إلى المرغوب فيه ويحول دونه.

يرتب على ما سبق حقيقتان :

1 - لا بد لكل مستشكل مستوضح مستبين أن تكون له "طريقة" أو "محنة" أو "مذهب" أو "مسلك" أو "منهج" ... يطرقها أو يذهب فيها أو يسلكها أو ينهاجها... وذلك لأن الاهتمام بالموضوع والرغبة في الوصول إليه وإمكان حصول الحيلولة دون ذلك التي يقتضيها كل من الاعتراض والمعارضة والإعاقة لا تصور لها إلا بتصور وجود أفعال "الطرق" و"الحج" و"الذهاب" و"السلوك" و"النهج".

2 - إن الاهتمام المثمر فعلاً والتوجه نحو المطلوب الموصل إلى التمييز والوضوح والتبين حقاً لن يكفي فيهما التعويل على الذات، وإنما يتطلبان إشراك الغير، لأن هذا الغير هو المؤهل أكثر من الذات في التنبه إلى وجود المعارض والمعارض وانتصاب العائق والمانع اللذين قد يجعلان من السبيل الذي انخرط فيه

المهتم المستشكل سبيلاً غير موصل إلى ما عُدَّ نهاية له وحاصلاً يتخرَّج إليه وثمره تستنتج به وفائدة تستخلص منه. والأصل في التفاضل بين الذات والغير في تمام الاستثمار واستيفاء الوصول أن الذوات يغلب عليها التيسير على أنفسها وأن الأغيار يُرجَّح فيها التضييق على غيرها؛ وبالتالي كان الاستثمار والتَّمكُّن من المطلوب الواقعان بإشراك الغير المُضَيِّق والمُعَسِّر أفضل قدراً وحُجَّة من الاستثمار والتَّمكُّن اللذين تقتصر فيهما الذات على الاعتداد بنفسها إذ لم يقع الأولان ولم يتما إلا بعد وقوع وتمام الاجتهاد في التخلص من المضايق وفي تجشُّم عبء حلِّ المصاعب.

بالحقيقة الأولى السابقة يثبت لدينا أن "النظر" و"التفكير"، من حيث صورتها العامة، مثْلُهُما مثْلُ "المشي الجاد صوب المقصود والمراد"، مشي جادٌ يطلب السَّداد (الطرق، الحج، الذهاب، السلوك، النهج...)، مشي بالأفكار لا بالأقدام؛ من هنا تصح تسمية "النظر" و"التفكير" "سعيًا"، إذ السعي، لغة، "المشي السريع، وهو دون العَدْو، ويستعمل للجدِّ في الأمر خيراً كان أو شراً... وأكثر ما يستعمل في الأفعال المحمودة"، ولا فعل أحمد من فعل النظر وفعل التفكير. كما يثبت لدينا أن "النظر" من حيث كونه سعيًا لا بد وأن يكون له "مسعى" يقع فيه، مسعى له "حدوده الخارجية المؤطرة له" وله "مبادئ" و"منطلقات" يبدأ وينطلق منها، وله "خطوات" و"انتقالات" و"مراحل" يخطوها وينقل بها ويرحل عبرها، وله أخيراً "نهاية" ينتهي إليها و"مآل" يؤول إليه. بالحقيقة الأولى نتخرَّج إذن إلى أن هناك حدوداً خارجية تؤطر النظر، وهناك مبادئ ومنطلقات للنظر، وهناك خطوات وانتقالات ومراحل للنظر، وهناك أخيراً نهاية ومآلاً للنظر.

وبالحقيقة الثانية يثبت لدينا أن لا سعي إلا بحضور الغير إلى جانب الذات الساعية، حضوراً يقتضيه تمام نفاذ السعي وسداده. وهذا الغير المزاج للذات الساعية، فرداً كان أم جماعة، إما أن يكون مُنْساقاً للذات الساعية مجروراً وتابعاً لها فلا يكون له مدخل في السعي اللهم إلا بالانسحاق والتبعية والتقليد، والغير الذي يكون بهذه الأوصاف لا نفع فيه لا للذات الساعية ولكن أيضاً للسعي ذاته، وإما أن يكون غيراً قابلاً للانسحاق والاتباع ولكن مع الاجتهاد في المشاركة والتعاون والتكافل في الانتباه إلى ما قد يكون في المسعى الذي سعت فيه الذات الساعية أو الذي ستسعى فيه،

من مساقط أقدام ومن مُضَلَّلَات عن الصوب، فيكون وجود الغير المشارك والمتعاون والمتكافل والمجتهد، بما يُمكن أن يسديه من خدمات تتمثل في إشاراتهِ وتنبهاته إلى الواقع أو المحتمل مما يمكن أن يعترض المسعى ويعارضه ويعوقه عن الوصول إلى الغرض المطلوب، وجوداً نافعاً وخادماً لنفاذ السعي وتمام إفضائه، وبالتالي يصبح هذا الصنف من الأغيار معياراً من معايير تقويم السعي وبيان درجة استقامته. بالحقيقة الثانية نتخرَّج إذن إلى أن "النظر" يقتضي لتمام تقويمه واستقامته، فضلاً عن حدوده وإطاره ومبادئه ومنطلقاته وخطواته وانتقالاته ومراحله ونهايته ومآله، إمكان وجود اعتراضات ومعارضات وعوائق تحول بينه وبين المنظور والمتوخى منه، ووجوب رفع هذه الاعتراضات والمعارضات والعوائق وإزالتها إن وجدت.

بإرجاع مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي" الفكري نحو أمر "منظور" و"مطلوب" و"مؤمَّل" و"مأمول" ("النظر" = "التأمل") نجد أنفسنا مدفوعين إلى وضع تساؤلات خمسة أساس نعدها قميينة بأن تكون مباحث لكل بحث فلسفي ومنطقي جاداً ينظر في مفهوم "النظر" ويفحصه بمعناه الجاري على السنة وأقلام الخاصة لا العامة؛ تساؤلات تجد مستندها في غنى المفهوم من "النظر" في المجال الثقافي الاسلامي العربي القديم، غنى يشهد له الراغب الأصفهاني مثلاً حين ينصّ في "مفرداته": «و"النظر" تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به "التأمل" و"الفحص"، وقد يراد به "المعرفة الحاصلة بعد الفحص" وهو "الرؤية"... واستعمال "النظر" في البصر أكثر عند العامة وفي البصيرة أكثر عند الخاصة... وهو أعم من القياس لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياساً».

يمكن صوغ هذه التساؤلات الخمسة بالشكل التالي :

- 1 - ما هي الحدود التي ينبغي أن تؤطر السعي إلى المطلوب وتحده فلا تتعدى اتقاءً للميل عن المحجة الموصلة إلى هذا المطلوب وتجنباً للزيغ والضلال عنها؟
- 2 - ما هي الوقائع والمعطيات الواقعة أمام الذات في مسعاها والمعطاة لها عبر قناة من قنوات التوقيع والإعطاء - الإحساس، التخيل، الوهم، الحدس، العقل، النقل عن الغير... والتي عيّنتها الذات في هذا المسعى وانتقتها لتنصبها كوقائع ومعطيات قميينة بأن تكون أدلة مُعلِّمة ومُعَرِّفة ومرشدة وهادية وموصلة إلى المطلوب؟

3- ما هي الأوائل التي ينبغي الانطلاق منها في هذا المسعى لتستخدم آلة في تأويل الوقائع والمعطيات المعينة مكامن تكمن فيها الدلالة والإعلام والتعريف والإرشاد والهداية والإيصال إلى المطلوب؟

4- ما هي طبيعة الأول إلى المطلوب باعتباره مآلاً للمسعى، أي ما طبيعة النقلة من الوقائع والمعطيات إلى المطلوب، النقلة التي توَسَّطت فيها الأوائل؟

5- ما هي العوائق التي يمكن أن تُنصب في هذا المسعى لتكون موانع تعترض السعي وتقطع الطريق على الساعي بكيفية لا يُمكنُ بها من الوصول إلى مقصوده، أو على الأقل تُضيقُ عليه هذا الطريق وتُعسِّره استجلاباً لمزيد اجتهادٍ في إظهار القطع واليقين في حصول الوصول بالرغم من الموانع المعترضة والمضايق المعسِّرة؟

إن التساؤل الأول المتعلق بالحدود المؤطرة للسعي يفتح الأفق للنظر في الضوابط الخارجية للاستقامة النظرية. فإذا صحَّ أن "النظر" أو "التفكير" سعي، صحَّ أيضاً أن للنظر وللتفكير ضوابط خارجية تقيه "الضلال" و"التيه" و"الزيغ" وتعينه على "التمسك بالنهج القويم النافذ إلى المطلوب"، ضوابط ينبغي أن تُعدَّ من المباحث الأساسية في الدرس المنطقي الذي هو درسٌ للمقام النظري والتفكيري بكل مكوناته وعلاقاته. لقد اعتنى قدامى النظار العرب المسلمين، خصوصاً الأصوليين، عناية خاصة بهذه الضوابط التي أدرجوها في باب سمّوه "آداب البحث"، وهي آداب لا اختصاص لها بانتماء عقدي أو تخصص علمي، وإنما هي مبادئ وقيم عامة تُرسي وتُرسِّخ معالم خارجية للنهج النظري القويم كيفما كانت اختياراته العقدية وانشغالاته العلمية، معالم سنسميها الضوابط أو المراسم الخارجية للاستقامة النظرية.

أما التساؤل الثاني المتعلق بالوقائع والمعطيات، فيفتح الأفق للنظر في المضامين والمحتويات، أي المعلومات والمعارف والمحسوسات والمتخيلات والمتوهمات والمحدوسات والمعقولات والمنقولات والمقبولات والمشهورات التي يتضمنها المسعى ويحتويها، كأمر مُهِمَّةٍ لكل ساعٍ في هذا المسعى وكأنها عُدتُ له لتكون عتيدةً مكتسبة له من جهة، ولتكون له عُدةً من جهة أخرى، يكتسب بها ما لم يكتسب بعُد، سواء أكانت هذه المضامين والمحتويات شخصية وعينية تتعلق بأشخاص الموجودات وأعيانها المتفردة أم كانت معنوية ومفهومية تتعلق بالمعاني والمفاهيم باعتبارها كليات تُسمُّ أشخاص الموجودات وأعيانها وتُسمِّيها. أما

النظر بصفته سعياً، فستكون وقائعه ومعطياته هي الأمور النظرية المعنوية والمفهومية التي سبق اكتسابها إن في صورتها الطبيعية التي لا صنعة فيها والمتاحة لأي كان، أو في صورتها المنقحة والمصححة التي وقعت لنا وأعطيت إلينا عبر صنائع وفنون وعلوم لها أهلها وشيوخها الذين يُتعلَّم منهم؛ إن تعلم صناعة أو فن أو علم هو من جهة اكتساب لنظرياته، أي لمعطيات ووقائع عامة وكلية - إذ لا علم إلا بالكلي والعام - نُفِّحَتْ وَصُحِّحَتْ نظرياً فيه، وهو من جهة أخرى اعتدادٌ بهذه النظريات في اكتساب علم ما لم يعلم بعد، أي في تحصيل العلم بالمجهول، فتصبح النظريات من هذه الجهة الأخيرة أدلة يُستدلُّ بها طلباً للتعرف على حكم أمر من الأمور وعلمه.

والتساؤل الثالث المتعلق بمبدأ السعي ومنطلقه يفتح الأفق للنظر في البدايات والمنطلقات النظرية التي تكون خطوة النظر الأولى التي يتجه بها إلى محاولة الظفر بمطلوبه وأداته التي بها يجعل ما اكتسبه من وقائع ومعطيات أموراً قمينة فعلاً بأن تكون مناط دلالة وتعريف وإعلام، أي مناط استثمار نظري. إن مبادئ السعي النظري ومنطلقاته هي أوائله النظرية التي سميت بمصطلحات "الأوليات" أو "البديهيات" أو "أدلة العقول" في حالة المتيقن منه من الأحكام، وبمصطلحات "المواضع العامة" و"المواضع الخاصة" و"المقبولات" و"المشهورات" في حالة الراجع والغالب على الظن من الأحكام. وتتميز هذه الأوائل العقلية، سواء أكانت قطعية أو غالبية على الظن فقط، بأنها أحكام عامة وكلية علائقية لا تتعلق بالأشخاص والأعيان ولا بالمعاني والمفاهيم التي تندرج تحتها هذه الأشخاص والأعيان، وإنما تتعلق بالعلاقات التي يمكن أن تتعالق بها الأشخاص والأعيان والمعاني والمفاهيم والأحكام والقضايا. ولقد شكّلت هذه الأوائل العقلية قطب الرحي والعمدة الأساسية في **الدرس المنطقي القديم والمعاصر**. فمنطق القطع المسمى "Logique formelle" درس للأوائل العقلية القطعية واليقينية التي يستند إليها في استثمار العلاقات الموجودة بين الشخص والمفهوم أو بين المفهوم والمفهوم (منطق القطع المحمولي بمختلف صورته ودرجاته) أو في استثمار العلاقات الموجودة بين حكم وحكم (منطق **القطع القضوي**). أما منطق الترجيح المسمى "Logique informelle" أو "Logique floue"، فهو درس للأوائل العقلية الراجحة والغالبة على

الظن التي يستند إليها في استثمار العلاقات المحمولية والقضوية الموجودة في المجالات المعرفية الإنسانية التي لا قطع فيها ولا يقين. الأوائل العقلية إذن هي زبدة الدرس المنطقي، وهي تقدم فيه في شكل صيغ رمزية لها قواعدها التركيبية والدلالية والتأويلية، صيغ تعد بمثابة قوانين وقواعد تُقَنَّ وتُقَعَّد للنظر والتفكير، أي للاستثمار العلمي للعلاقات التي تتمثل في المعطيات والوقائع المهيأة للساعي الناظر كما رأينا. لا سعي نظرياً إذن إلا بحضور هذه الأوائل العقلية سلفاً في الذهن، بحيث يبدو الناظر وكأنه كائن بُرِّج سلفاً بهذه الأحكام العامة، فيكون وجوده في العالم - وليس العالم شيئاً آخر غير جملة مساعي وجملة وقائع ومعطيات - تشغيلاً وإعمالاً للبرنامج المزوّد به والمجبول عليه والمطبوع به. من هذه الجهة تصبح الأوائل العقلية القطعية والغالبة على الظن أموراً تَتَقَدَّمُ كل سعي نظري من جهة وأدوات تجعل من المعطيات والوقائع مضامين ومحتويات تُقَدَّمُ النظر نحو غيرها من المضامين والمحتويات من جهة أخرى، فتكون هذه الأوائل "مُقَدِّمات" باعتبار تَقَدُّمِها و"مُقَدِّمات" باعتبار تقديمها للنظر من طور إلى طور.

والتساؤل الرابع المتعلق بالأول والنقلة يفتح الأفق للنظر في الصورة المحسدة للتقدّم النظري الذي حصل انطلاقاً من المعطيات والوقائع بتشغيل وإعمال الأوائل، أي الصورة المحسدة للنقلة.

تصوّر النقلة الذهنية، القطعية أو الغالبة على الظن، في صورة نص تدللي تكون العلاقة الأساس فيه مؤداة بحرف من حروف التعليل أو التسبيب أو التبرير أو الاستلزام أو الترتيب أو الاستنتاج أو الاستشهاد...، حرفاً يربط ما انتقل إليه الذهن أي ما كان مآلاً له بما انتقل منه، أي ما كان أولاً له من جهة وبما جَوَّز وَسَوَّغ الانتقال مما انتقل منه، أي بالآلة التي آلت بالمنتقل منه إلى ما آل إليه من جهة أخرى. يُسَمَّى "المنتقل إليه" في النص التدللي "مدلولاً"، ويسمى "المنتقل منه" "دليلاً"، أما مُجَوِّز الانتقال ومُسَوِّغه فيسمى "دلالة". لا نص تدليلاً إذن، من حيث طبيعته الانتقالية النظرية، إلا وهو مؤلّف، على الأقل، من مكونات ثلاثة: المدلول، الدليل، الدلالة.

فأما المدلول، فيُفرض فيه أن يكون هو "المطلوب" الذي انتفض الناظر للسعي في طلبه مبادرة من عند نفسه أو استجابة لمطالبة من غيره. وقد يكون المدلول غير

المطلوب، كأن يكون أمراً متلازماً مع المطلوب - إذ حكم المتلازمين حكم واحد فإن ثبت أحدهما ثبت الآخر بالتبعية التلازمية-، أو يكون أمراً مستلزماً للمطلوب- إذ حصول اللازم يستلزم حصول الملزوم فإن كان المطلوب ملزوماً لللازم ما وتبين ثبوت ذلك اللازم، فقد ثبت المطلوب بالتبعية للزومية. حال المدلول إذن أن يكون عين المطلوب أو المتلازم مع المطلوب أو اللازم المستلزم للمطلوب.

أما الدليل، فيفرض فيه أن يكون هو "الواقعة" أو "المعطى" الصادق أو الراجح الذي يشهد للمدلول (عين المطلوب، أو المتلازم مع المطلوب أو اللازم للمطلوب) بالصدق أو الرجحان. من هذه الجهة، سمي الدليل "شاهداً" و"شهيذاً". ولما كانت كثرة من المطالب لا ينفع فيها الشاهد الواحد، احتيج لذلك إلى تعديد في الشواهد وتكثير لها. وعليه، فالنص التديلي قد يكون واحد الدليل وقد يكون متعدد الأدلة.

وأما الدلالة، وهي نفاذ الشهادة، نفاذاً إلى المدلول، فالمعتبر المفروض فيها هو "تعدية قيمة" الشاهد أو الشواهد، صدقاً كانت أم رجحاناً، إلى المشهود له. وأصل هذه التعدية وأساسها هو الأوائل العقلية القطعية أو الغالبة على الظن التي سبق أن انفتحن عليها بالتساؤل الثالث السابق المتعلق بمبدأ السعي ومنطلقه؛ فمن هذه الأوائل تستمد التعدية مشروعيتها وصحتها. ومشروعية التعدية وصحتها يكون النص التديلي المصور لهذه التعدية تدليلاً مشروعاً وصحيحاً. إن النصوص التديلية تُقَوِّم في المنطق بقيمتي الصحة والفساد لا بقيمتي الصدق والكذب المخصصتين لتقويم المعطيات والوقائع التي تقع في النصوص التديلية مواقع الشواهد والأدلة. ويظهر التمايز بين مجال الصحة والفساد ومجال الصدق والكذب بالحالات التي يكون فيها النص التديلي فاسداً في تعديته وصادق الدليل والمدلول. وخير نموذج لهذه الحالة التديلي بأن "كل مثلث شكل ثلاثي الأضلاع" لأن "كل شكل ثلاثي الأضلاع مثلث"؛ فـ"المطلوب" في هذا التديلي هو "كل مثلث شكل ثلاثي الأضلاع" و"الواقعة" أو "المعطى" المقدم شاهداً لهذا المطلوب هو "كل شكل ثلاثي الأضلاع مثلث" و"حرف الاستلزام أو التعليل الرابط بينهما هو "لأن"، والتعدية الحاصلة هنا هي تعدية صدق "الشاهد"، أي "كل شكل ثلاثي الأضلاع مثلث"، إلى "المشهود له"، أي "كل مثلث شكل ثلاثي الأضلاع" والحكم عليه بالصدق هو أيضاً

(لما كان الشاهد صادقاً كان المشهود له صادقاً أيضاً). لكن إذا كان الشاهد صادقاً وكان المشهود له صادقاً، فهل بالضرورة ستكون التعدية صحيحة؟ لا! إن التعدية هنا أعملت أو استندت إلى حكم عام منطوقه هو :

إذا كان } بالنسبة لكل شيء إذا كان متصفاً بالصفة ك (ك = شكل ثلاثي
الأضلاع) فهو متصف بالصفة ل (ل = مثلث)

فيلزم } بالنسبة لكل شيء إذا كان متصفاً بالصفة ل (ل = مثلث) فهو متصف
بالصفة ك (ك = شكل ثلاثي الأضلاع)

أي "إذا كان كل شكل ثلاثي الأضلاع مثلثاً فيلزم أن كل مثلث شكل ثلاثي الأضلاع".

وهذا الحكم العام وإن لم يظهر فساده في المجال التعالقي بين مفهومي "المثلث" و"الشكل ثلاثي الأضلاع" فهو حكم عام فاسد. يظهر فساده مثلاً بالمجال التعالقي بين مفهومي "المغاربة" و"الأفارقة" :

إذا كان } بالنسبة لكل شيء إذا كان متصفاً بالصفة ك (ك = المغاربة) فهو متصف
بالصفة ل (ل = الأفارقة)

فيلزم } بالنسبة لكل شيء إذا كان متصفاً بالصفة ل (ل = الأفارقة) فهو
متصف بالصفة ك (ك = المغاربة)

أي "إذا كان كل المغاربة أفارقة، فيلزم أن كل الأفارقة مغاربة". وهذا نص تدليلي واضح الفساد. وفساده نابع من فساد حكمه العام الذي أظهرناه سابقاً.

نستفيد مما سبق أن الاستناد إلى الصادق أو الراجح من الأخبار والقضايا والأحكام لا يكون بالضرورة استناداً صحيحاً؛ كما أن الاستناد إلى الكاذب أو المرجوح من الأخبار والقضايا والأحكام لا يكون بالضرورة استناداً فاسداً. فقد يستند الناظر إلى حكم صادق ولكن يُعمل حكماً عاماً لا هو من الأوائل القطعية ولا هو من الأوائل الغالبة على الظن، كما رأينا في مثال "المثلث" و"الشكل ثلاثي الأضلاع". وقد يستند الناظر إلى حكم كاذب ولكنه يُعمل حكماً عاماً هو فعلاً من

الأوائل العقلية. مثال ذلك التدليل التالي الصحيح في تعديته الكاذب في معطاه ومدلوله: "بعض المربعات أشكال ثلاثية الأضلاع" لأن "كل الأشكال ثلاثية الأضلاع مربعات". وعليه، فإن "الدلالة" أو "نفاذ الشهادة" باعتبارهما "تعديّة" تحتاج إلى التصحيح أو الإفساد، وتصحيحها هو بيان أن أصلها وأساسها وقاعدتها حكم ينتمي إلى مجموعة الأوائل العقلية قطعية كانت أم غالبية على الظن فقط؛ أما إفسادها، فهو بيان أن أصلها وأساسها وقاعدتها حكم لا ينتمي إلى مجموعة الأوائل العقلية.

إن ما يقال عن "الدلالة" و"نفاذ الشهادة" و"التعديّة" من "صحة" و"فساد" يقال أيضاً على "الأول" أو "النقطة" لاتحاد المعنى في هذه الأمور الخمسة كلها؛ وعليه فالنقطة أصناف ثلاثة

- 1- نقلة صحيحة صحة قطع ويقين؛
- 2- نقلة صحيحة صحة ترجيح وغلبة على الظن؛
- 3- نقلة فاسدة.

والمعيار في التمييز بين هذه الأصناف الثلاثة ذو أوجه ثلاثة:

1.1- إذا كانت القاعدة أو الأساس أو الأصل في النقطة أولية من الأوائل العقلية **القطعية** كانت النقطة، وبالتالي النص التديلي الذي يصورها، صحيحة صحة قطع ويقين، وذلك لأن الأوائل العقلية القطعية تصلح لكل سعي نظري بغض النظر عن خصوصية معطياته ومطالبه.

2.1- إذا كانت القاعدة أو الأساس أو الأصل في النقطة أولية من الأوائل **العقلية** الراجعة كانت النقطة، وبالتالي النص الدليلي الذي يصورها، صحيحة صحة ترجيح وغلبة ظن، وذلك لأن الأوائل العقلية الراجعة تصلح للسعي النظري الذي لا مطمع له في الوصول إلى القطع واليقين والذي يكفي، لهذا السبب أو **فلك**، بغلبة الظن وقرب الاحتمال.

3.1- إذا كانت القاعدة أو الأساس أو الأصل في النقطة حكماً لا هو من الأوائل **القطعية** ولا هو من الأوائل الراجعة، كانت النقطة، وبالتالي النص التديلي الذي

يصورها، نقلة فاسدة. ومعلوم أن هذه النقلات الفاسدة لا تصلح لأي سعي نظري اللهم إلا أن يكون إما سعي جهل لا تبين فيه، وإما سعي تشه وهوى لا تعقل ولا اعتبار فيه، وإما سعي تلبيس على الغير واحتيال عليه وتغريب به.

فتحنا التساؤل عن "النقطة" إلى إبراز دور التعرّف على "الأوائل العقلية" في تصحيح وإفساد النصوص التدلّلية، وهو تعرّف لا يمكن أن يتم إلا بالاطلاع على ما تقرر في علم المنطق. فهذا الأخير هو العلم الذي يختص بدرس السعي النظري والاعتبار الفكري من خلال التركيز على طبيعة النقلات الذهنية فيه لا من خلال تعيين مافيه من مضامين الوقائع والمعطيات ومحتوياتها المتقل منها والمتقل إليها، وذلك من نشأته الأولى في الفكر الإغريقي. فالنظرية التحليلية الأرسطية والنظرية القضائية الرواقية نظريتان في النقلات القطعية اليقينية في طبيعتها؛ والنظرية الجدلية والخطابية الأرسطية نظرية في النقلات الظنية الراجحة في طبيعتها؛ والنظرية السفسطائية الأرسطية نظرية في النقلات المغالطة والمغالطة.

الأول أو الانتقال الذهني المتصور في النص الدليلي إذن نقلة من الدليل (الأدلة) إلى المدلول بتوسط دلالة الدليل للمدلول وشهادته له. وهو أول أو انتقال يُقوّم منطقياً بقيم ثلاث:

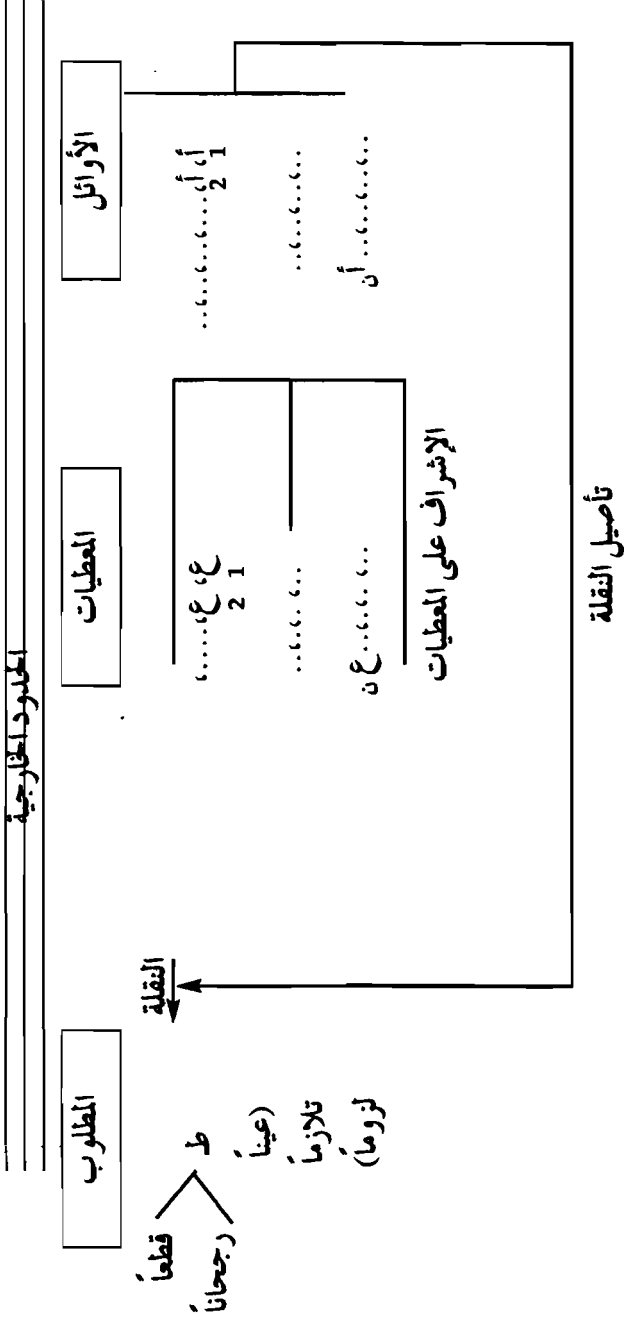
- قيمة الصحة المطلقة؛
- قيمة الصحة الراجحة بهذه الدرجة أو تلك؛
- قيمة الفساد.

وتُعلّم وجوه التقويم بتعلّم مناهج المنطق.

فتحنا التساؤل الرابع المتعلق بالأول والنقطة على تبين مدخل المناهج المنطقية في تقويم النصوص التدلّلية من خلال فحص كفيات تأصيل النقلات فيها وتأسيسها وتقيدها.

بالتساؤلات الأربعة السابقة يمكننا أن نقترح خطاطة مُقرّبة لمفهوم السعي النظري تُظهر التعالق الموجود بين "الحدود الخارجية" و"الوقائع والمعطيات" و"الأوائل" و"الأول إلى المطلوب والنقطة إليه". وهذه الخطاطة هي:

خطاطة السعبي



الحدود الخارجية النظرية
 الحدود الخارجية الساظرية

حيث ترمز (أ₁، 2، ...، أن) إلى مجموعة "الأوائل"، أوائل النظر، القطعية أو الغالبة على الظن.

وترمز (ع₁، 2، ...، عن) إلى مجموعة "المعطيات" الصادقة أو الراجحة.

وترمز ط إلى المطلوب ومآل النظر

وترمز ← إلى النقلة الذهنية من الدليل (الأدلة) إلى المدلول.

وترمز ← إلى تاصيل النقلة وتقييدها وتأسيسها بأولية أو أكثر من مجموعة "الأوائل" القطعية أو الغالبة على الظن. ↑

وترمز ≡ إلى الحدود المؤطرة للسعي النظري نحو المطلوب.

تبيّن الخطاظة السابقة بوضوح أن "النتلة" التي ركّز عليها البحث المنطقي، القديم والمعاصر، أيما تركيز ليست سوى مكوّن واحد من مكونات متعدّدة ينبغي أن يعاد لها اعتبارها المنطقي، خصوصاً مكوّن "الحدود الخارجية المؤطرة للنظر" التي أهملت إهمالاً يكاد يكون كلياً في الدراسات المنطقية المعهودة، وإن بدأ هذا الإهمال اليوم يخفّ ويقلّ تبعاً لتجدد الاهتمام بالقيم والأخلاق والأكسيولوجيا في الدرس الفلسفي.

قد يتسرع المرء فيحكم على اجتهادنا في النظر إلى "التفكير" و"النظر" باستثمار مفاهيم "المشي" و"السعي" و"النهج" و"الطرق بالأقدام"، إلخ.، وما تقتضيه وتستلزمه هذه المفاهيم من توجهات جديدة في البحث والاستكشاف، بأنه اجتهاد لغوي عربي لا يلزم، إن هو ألزم أصلاً، إلا المتكلم العربي الذي يُسَلّم بأن بتدبر "اللغة" وتأمّلها قد تنقدح في الأفهام معان لا يستقل "العقل" وحده بإدراكها. فنقول:

إن اللغات الإنسانية لغات عاقلة، وهي عاقلة للأذهان والأفهام ومُقيّدة لها، وهي من جهة أخرى متعدّدة ومتمايّزة بتعدّد الأمم والأقوال وتمايّزها. وبهذا التعدد اللغوي الإنساني تعدد وجوه "العقل" و"التقييد" و"الإحكام" الإنسانية، وبالتالي تعدّد إمكانات "الحلّ" و"التحرير" ليس بدلالتيهما الحسيتين فقط، ولكن بدلالتيهما المعنويتين أيضاً. لكن قد يكون وراء هذا التعدّد ظاهر الاختلاف والتمايّز توحدٌ مبطنٌ ومستور، يجد مبرّره وسنده وراء هذا التعدّد ظاهر الاختلاف والتمايّز توحدٌ مبطنٌ ومستور، يجد مبرّره وسنده في وحدة الجنس البشري، توحدٌ مبطنٌ ومستور

لا في الألفاظ ولكن في الربط بين دلالات الألفاظ الحسية والطبيعية ودلالاتها المعنوية المجردة، أي المجردة عن أعراضها الحسية الطبيعية. فللفظ الطبيعي الجاري على ألسنة العموم وضعه الأول المفترض الذي يتمثل في دلالة الحسية الطبيعية الأصلية، وقد تكون له أيضاً دلالاته المعنوية العقلية التي تمثل درجة أعلى وأرقى لتجردها عن الأعراض الحسية الطبيعية التي يلتبس بها اللفظ في استخدامه الحسي الطبيعي والتي لا ينفك عنها؛ وبالتالي، ما من لفظ من الألفاظ الطبيعية إلا ويمكن النظر إليه باعتبار ثلاثه :

1 - باعتبار دلالاته أو دلالاته الحسية الطبيعية ؛

2 - باعتبار دلالاته أو دلالاته المعنوية العقلية ؛

3 - باعتبار الارتباط الحاصل بين دلالاته أو دلالاته الحسية الطبيعية بصفاتها أصلاً ودلالاته أو دلالاته المعنوية العقلية بصفاتها فرعاً.

وإذا كان هناك اختلاف ظاهر ومسلم به بين اللغات والألسن بالاعتبارين الأول والثاني، فهل يوجد نفس الاختلاف وبنفس القدر والدرجة بينها بالاعتبار الثالث؟ أي هل هناك اختلاف بين البشر في كفيات التجريد (إذ الانتقال من الدلالة الحسية الطبيعية إلى الدلالة المعنوية العقلية تجريد)؟ وهل هناك اختلاف بين البشر في كفيات تأسيس معانيهم ومفاهيمهم على معيشتهم المحسوس والطبيعي وبنائها عليه؟ فبالنسبة للفظ "السعي" لها دلالاتها الحسية الطبيعية، وقد استخدمناها نحن بدلالة معنوية عقلية؛ استخدمناها استخداماً إجرائياً، فأجريناها لما تتضمنه من إمكانات استثمارية لا وجود بها مفهوم "النظر" - وإن تضمن مفهوم "النظر" إمكانات استثمارية أخرى كـ "التطلع" و"الحنين" و"الرغبة" و"التوقع" و"الأمل" (= ربط المعرفة والعلم بالهوى والتشهي والإرادة) - ولا مفهوم "التفكير" - وإن تضمن مفهوم التفكير إمكانات استثمارية أخرى كـ "التفريك" و"التحليل" و"التجزئ" و"الافتراض" ... (= ربط المعرفة والعلم بالتحليل والتركيب). يتأسس استخدامنا الإجرائي للفظ "السعي" على عملية تجريدية قمنا بها، وبالتالي يتوجه ويتوجّب علينا، عملاً بتساؤلنا السابق، فحص هذه العملية التجريدية لترى هل هي خاصة بالمتكلم العربي أم تتعداه إلى غيره ممن يتكلم لغة أخرى مغايرة كالفرنسية، والإنجليزية اليوم مثلاً.

إن العملية التجريدية السابقة، بصفتها إمكاناً، ليست خاصة بالمتكلم العربي! يتبين لك ذلك بجملة من المفاهيم جارية اليوم على الألسن والأقلام عند غيرنا المتحدث في "التفكير" وفي "البحث النظري"، مفاهيم نُقلت إلى لساننا بكيفيات لم تعبأ، في الغالب، لا بتعقب المفهوم المنقول في دلالة أو دلالات لفظه الأصلية، ولا بتكلف الجهد، حين نقله، للاحتفاظ بنسبه الدلالي المتمثل في شبكته الدلالية وبعلاقاته الدلالية المتمثلة في حقله الدلالي، وهو نقل لا يمكن أن يترتب عليه إلا إفقار المنقول بل حتى "قتله" لما في هذا النقل من اجتثاث من الشبكة الدلالية ومن قطع عن الحقل الدلالي.

سنتقي من هذه المفاهيم التي لا يخلو منها أي كتاب مختص اليوم بدرس مسائل المنطق وقضايا التفكير المجرد، مفاهيم، "l'investigation"، "la méthode"، "la démarche"، "la discursivité"، "la recherche"، "l'enquête" لنظهر أن الوجه الجامع بينها وبين مفهوم "السعي" هو الإحالة إلى ظاهرة طبيعية حسية واحدة، هي ظاهرة "المشي المقتفي والمتبع"، "المشي المهتدي والمستدل" و"المشي الباحث المستكشف".

من المعلوم أن اللغة الفرنسية اليوم تستخدم "l'investigation" للدلالة بها أو للحديث بها عن "البحث النظري" - في اللغة الإنجليزية تستخدم "The Investigation" - وذلك بناءً على "Investigatio"، اللاتينية التي تفيد "السُّبر" و"البحث المدقّق" ("Recherche attentive"، "Enquête") والتي تجد أصلها في الفعل اللاتيني "Investigare". إن هذا الفعل الأخير وإن استعمل مجازاً للدلالة على "Rechercher avec soin و Scruter و Déchiffrer"، فإنه يدل حقيقة على "chercher (suivre) à la trace, à la piste"، وذلك لأنه مشتق من الفعل "Vestigare" الذي هو الأصل الأول والذي يدل على أفعالٍ ثلاثة متكافئة هي:

- "Suivre à la trace, Traquer"
- "Aller à la recherche de"
- "Découvrir"

وغني عن البيان أن هذه الأفعال الثلاثة قد تكون أفعال جوارح (المستوى الحسي الطبيعي) وقد تكون أفعال قلوب (المستوى النظري العقلي). إن ما يعتبر في هذه الأفعال الثلاثة هو "Vestigium" ("le vestige" الفرنسية)، أي

- "Trace de pas"
- "Trace, empreinte"
- "Reste qui constitue un indice du passé"
- "Ce qui demeure d'une chose détruite"

وهي المداليل الثابتة لغوياً للفظة "Vestigium" اللاتينية.

ومفهوم "l'investigation" إذن بصفته مصطلحاً استعمله غيرنا وأجراه للحديث به عن فعل من أفعال القلوب (البحث النظري العاقل) موصول كل الوصل. بمعنى "السعي" الذي حاولنا تأسيس مفهوم "النظر" عليه. فلا يهم في هذا السعي أن يكون سعيّاً بالأقدام أم سعيّاً بالأفكار، بل المعتبر فيه أن يكون توجّهاً نحو غاية (aller à la recherche de)، إرادة إمساك بمطلوب والظفر به (traquer)، وإظهاره والكشف عنه (découvrir)، اقتفاءً لآثاره وتتبعاً لها، سواء أكانت هذه الآثار مواقع أقدام (trace de pas) أم كانت بقايا (reste) وأمارات (indice) تشهد لما مضى، أو أطلالاً باقية مما انهدم وتلف (vestige). إن المعتبر في السعي إذن، بتوسط مفهوم "l'investigation"، هو الاقتفاء والتتبع الذي يراد له أن يكون هادياً إلى المطلوب.

إن مفهوم "الهداية" الذي تخلّصنا إليه من الطابع الاقتفائي والتتبعي لمفهومي "السعي" و"l'investigation" حاضر في لغة غيرنا من الغرب "المنهجية" وفي اصطلاحاتهم "الإبستمولوجية" وإن لم يتفطن إلى ذلك حسب علمنا؛ وإليك قارئ الكريم "إشارات" لتدبرها وتفحصها معنا.

إن المعتبر في السعي أن يكون موصلاً إلى المطلوب، وبالتالي أن يكون المسعى هادياً إلى هذا المطلوب. فلا سعي إلا بالمسعى الهادي الصائب المتجه صوب للقصود. من الغريب حقاً أن نجد اللغة اليونانية تسمي الهادي من المساعي والسبل باسم "الهودوس". إن "hodos" تعني في اللغة اليونانية :

- "route, voie"
- "direction qui mène au but"

أي تعني "الطريق الذي فيه هداية إلى المقصود". وما زال هذا المعنى حاضراً إلى اليوم، بالرغم من الغفلة عنه من قبل الكثير ممن كتب في الميتودولوجيا والمناهج خصوصاً بيننا نحن العرب. إننا نعلم أن اللاحقة المصدرية "méta" والتي وُلدت بها الكثير من المصطلحات، تتسع للدلالة على أمور عديدة منها الدلالة على معنى "vers, à la recherche de"؛ وعليه يمكن أن تستخدم هذه اللاحقة المصدرية لتصدر اسم "الهودوس" فيصبح هذا الاسم بعد تصديره يعني:

– "نحو الطريق الذي فيه هداية إلى المقصود"
 – أو "بحثاً عن الطريق الذي فيه هداية إلى المقصود"،

أي يصبح "méta + hodos"، أي "Methodos" اليونانية التي ستفرع عنها "methodus" اللاتينية التي ستعطي "la méthode" الفرنسية و"The method" الإنجليزية. وغني عن البيان أن مصطلح "la méthode"، خصوصاً مع ديكرات أبي الفلسفة الحديثة وصاحب "Discours de la méthode"، أصبح المصطلح الأكثر تواتراً في معرض الحديث عن السعي النظري والفكري والمنهجي، بل منه وُلد المصطلح الدال على المبحث المتناول للمعرفة العلمية بصفة عامة، أي مبحث "علم المناهج" أو "La méthodologie". مفهوم "المشي" إذن حاضرٌ في أكثر الألفاظ اختصاصاً بالدلالة على البحث النظري. يقول معجم روبر التاريخي للغة الفرنسية عن لفظة "Méthode":

"METHODOS signifie proprement "cheminement, poursuite", mais l'on est passé du concept constatatif (le chemin suivi) au concept normatif (le chemin à suivre)".

مفهوم "l'investigation" و"la méthode" يتعزز رد مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي" ويتقوى. ويزداد هذا الردّ قوة بتدبر مفهوم أعجمي آخر يستخدم هو أيضاً في الحديث عن "التفكير" و"النظر"، ألا وهو مفهوم "la démarche". فهذه اللفظة الأخيرة وإن تستعمل اليوم مجازاً للدلالة على "الوجه الذي نعمل به" (manière d'agir)، أو "الوجه الذي نفكر به" (manière de raisonner)، فهي تدل حقيقة على "الوجه الذي نمشي أو نسعى به" (manière de marcher)؛ وبالتالي كانت "démarche" من هذه الجهة تحيل إلى العالم الذي تحيل إليه لفظة - فعل - "marcher" الذي لا يدل على "الوطء بالإقدام" "fouler aux pieds" فقط، ولكنه يدل

أيضاً على "التعليم" (= ترك علامات) و"التأثير" (= ترك آثار) و"التحديد" (= وضع حدود)، إذ يرادف فعل "marcher" في اللغة الفرنسية كلاً من :

— "marquer, imprimer"

— "Limiter... mettre des bornes" و

لا يحضر معنى "السعي" أو "المشي" في المفاهيم الثلاثة السابقة، ولكنه يحضر أيضاً في مفهومي "la discursivité" و"discours". إن الأصل في هذين المفهومين هو الفعل "discourir". وارتباط هذا الفعل بالدلالة على "الخطاب" و"القول" و"التعبير" والتفكير و"الفحص" ارتباط مجازي، لأن الأصل فيه هو الدلالة على "العدو" "السعي السريع" :

إن الفعل الفرنسي "discourir" مشتق من اللاتيني المكوّن من الفعل المصدّر "currere" والحرف اللاحق المتصدر "dis"، ويدل الفعل "currere" على "العَدُو"، "Se mouvoir rapidement à toutes jambes". أما الفعل "discurrere"، فهو:

«Signifie proprement "Courir de différents Côtés, se répandre" ;
[Et] ce n'est qu'à basse époque qu'il a pris le sens de "parler"».

عالم "التفكير" و"النظر" و"الخطاب" في أصله إذن عالم "عَدُو" و"انتشار" "marcher ça et là" عالم "سعي سريع متردد".

بقي لنا أخيراً مفهوماً "la recherche" و"l'enquête"؛ وهما معاً يحيلان أيضاً إلى عالم السعي والمشي. فبالنسبة للمفهوم الأول، الأصل فيه هو فعل "chercher" المتفرع عن الفعل اللاتيني "circare" الذي يفيد الإحاطة بالشيء أو تتبع الشيء قصد فحصه "Faire le tour de, parcourir pour examiner". ولا إحاطة ولا تتبع إلا بالسعي والمشي. كما أن فعل "chercher" في المعاجم يتضمن في دلالاته معاني السعي والكشف والوجدان، إذ يُعرّف فيها بـ :

- "Parcourir en tous sens.
- "Essayer de découvrir quelque chose, quelqu'un.
- "Essayer de trouver mentalement (une idée, un souvenir).

أما المفهوم الثاني، فالأصل فيه هو "enquêrir" المتفرع عن "quérir" المشتق من الفعل اللاتيني "quaerere" الذي يعني ما يعنيه فعل "chercher"؛ وعليه، يحيل مفهوم "l'enquête" إلى البحث، لا بإطلاق، ولكن بتقييد، البحث القاصد للمعرفة عن طريق السؤال، وهذا التقييد هو ما يُظهره التناسب الدلالي بين "enquête" و"quête" [في التركيب "en quête de"] و"question" [التي تعني في أصلها اللاتيني وهو "qua estio" "La recherche en général"] ما يصدق على "la recherche" إذن يصدق على "l'enquête".

بالمجموعة المفاهيمية الخماسية السابقة

Enquête	Recherche	Démarche	Méthode	Investigation
↓ Quaerere	↓ Circare	↓ Marque	↓ Hodus	↓ Vestigiun
↓ سعي طلب وسؤال	↓ سعي إحاطة	↓ سعي استعلام	↓ سعي اهتداء	↓ سعي اقتفاء وتببع

يمكن أن نُعدَّ "النظر":

"طلباً لأمر من الأمور (= حكم) عن طريق تببع واقتفاء آثاره الدالة عليه والتي من شأنها أن تهدي الطالب المتببع المقتفي الباحث إليه"،

أي أن نُعدَّه "سعيًا نحو مطلوب ما (المطلوب) وانتقالاً إليه (النقلة) بالاستناد إلى أدلته (المعطيات والوقائع) التي من شأنها أن تهدي إليه (تأصيل النقلة)".

إجرائية مفهوم "السعي" إذن مُبررة بشواهد لغوية منا ومن غيرنا، وهي إجرائية يغلب على ظننا أنها تحتاج إلى مزيد اختبار وفحص قد يفتحان من الآفاق والرحاب ما لا نقدر على استشرافه اليوم، خصوصاً إذا ما تضافرت جهود فقهاء اللغات في تاريخيتها واشتقاقاتها المقارنة، وفقهاء الأديان في مقارنة أسمائها واصطلاحاتها العقدية والشرعية، وفقهاء تاريخ الأفكار في امتداداته المختلفة استمداداً من الغير وإمداداً له.

لتتابع النظر إذن في ملزومات ردّ مفهوم "التفكير" إلى مفهوم "السعي".

يكون الساعي باستيفائه السير والمشي في مسعاها بمثابة باحث "وناظر" و"مُترو"؛ باحث "نظر"، ف"رأى"، فكان له من ثمة "نظرية" و"رأي". وهذه النظرية وهذا الرأي، من جهة كونهما الأمر الذي انتهى إليه النظر، هما ما "يُدعى" هذا الناظر صدقه في حق ما توجه إليه بنظره؛ إنهما "المدعى" أو "الدعوى"، وهما يقومان مقام "المطلوب" في الخطاطة السابقة التي قرّنا به مفهوم السعي.

إذا كان النظر "ادعاءً" وكان منتهاه "مدعى" أو "دعوى"، فإن التواصل النظري مع الآخرين، من خلال تصوير الادعاء ونظمه وتعيين المدعى وتقريره، وتبليغ كل ذلك إلى الآخرين، نطقاً أو تحريراً، سيكون بمثابة "دعوة" لهم للمشاركة في ادعاء ما ادعى وللاتزام به في العلم والعمل، وذلك بتوسط المشاركة في التسليم بما بُني عليه المدعى من معطيات ووقائع ونقلات وأوائل، وأيضاً بتوسط المشاركة في تبني واحترام جملة من القواعد والضوابط تؤطر التواصل النظري بين العقلاء، نسميها "الحدود الخارجية للتناظر" تكمل "الحدود الخارجية للنظر" التي أشرنا إليها سابقاً.

إن الناظر حين يُصوّر وينظم نصّه التديلي المُبَلَّغ سعيه النظري الخاص إلى غيره، أي حين "يؤلف" نصّه التديلي، يكون وكأنه يتوجه إلى سامعه المعين أو المفترض بالدعوة التالية: "لتسع معي في المسار الذي سعت فيه أنا، بأوائله ومعطياته ووقائعه ونقلاته، لتصل إلى المطلوب وينكشف إليك كما وصلت إليه أنا وانكشف إليّ أنا، فيتحقق بيننا، بذلك، التوافق والتآلف".

إن تصوير النص التديلي ونظمه بإرادة إبلاغه للغير ليس مجرد تركيب وتأليف بين المفردات والجمل الداخلة في تكوين هذا النص؛ إن تأليف نص من النصوص هو أيضاً محاولة تأليف بين القلوب المتنازعة من خلال التنصيص على أمور دون غيرها، أي من خلال إبانها وإظهارها لتكون من جنس "اليئة" و"جنس" "الظهير"، أي من جنس "الدليل" الذي يُبَيِّنُ به المستور والمجهول ويُستظهرُ به على المخالف والمنازع.

يقنضي التواصل اللغوي العاقل احترام قاعدة الكيف والنهي عن خرقها، وذلك تغلياً لجعل الكلام أداة إفادة ومكمن استفادة. فأنا حين أكلّم غيري، يغلب عليّ ألا أكلّمه في الأمور التي يوافقني فيها أو التي أعلم أنه يعلم أنني أعلم أنه يوافقني فيها أو التي أعلم أنه يوافقني فيها؛ إن كلامي في مثل هذه الأمور غالباً ما سيكون، من

جهة قدره وكيفه، كلاماً ساقط الفائدة ؛ ليكون كلامي مفيداً على محلّه أن يكون محلّ خلاف وموضعه موضع نزاع، أي عليّ ألا أكلم غيري إلا في الأمور التي تنزاع فيها السُّبُل، أمور يَنزَعُ فيها غيري منزعاً مغايراً للمنزاع الذي أنزعه فيها. ففي هذه الحالة يكون كلامي مفيداً، وتكون الفائدة منه هي إمكان ارتفاع حالة التنازع والتنافر وتحقيق حالة التوافق والتوافق بيننا. بقاعدة الكيف المعمول بها في كل تواصل عاقل (ولا تواصل أعقل من التواصل التدلّلي) يصبح تأليف النص التدلّلي وإبلاغه للغير تأليفاً لقلب هذا الغير، تأليفاً قلبياً يحدث بالرجوع، بالرجوع إلى منزع ومسعى المتكلم المُدَّكِّل، وبالرجوع عن منزع ومسعى السامع المُدَّكِّل له ؛ ومن هذه الحيثية الرجوعية سُمّيت "المكاملة" و"التكلم" "مراجعة" و"ترجعاً".

التواصل النظري إذن "دعوة للتألف"، دعوة للرجوع عن مسعى إلى مسعى. إن النص التدلّلي الذي يؤلفه ناظر من النظائر يُبلِّغُ به حاصل سعيه النظري دعوة للغير للرجوع إلى مسعى الناظر الخاص، ومن ثمة دعوة للغير للتألف في المدعى الذي انتهى إليه هذا المسعى الخاص، وهو المدعى الذي يدّعيه هذا الناظر الخاص.

تستلزم الدعوة، في الغالب، أمرين :

أولهما النديّة، فالداعي يغلب عليه أن يكون ندياً وكفوفاً للمدعو، أو على الأقل يعتقد هذه النديّة أو وجودها على غيره المفضول عنه في اعتقاده ويتكرم بها عليه. ثانيهما الرغبة في حصول الاستجابة، فالداعي تغلب عليه إرادة استجابة المدعو لدعوته وتليتها.

ولكلا الأمرين ملزومات. فالنديّة تستلزم إمكان وجود الدعوة المقابلة والمضادة. أما إرادة حصول الاستجابة، فتستلزم إمكان الإعراض أو الامتناع عن تلبية الدعوة لسبب معقول ومشروع أو مجرد العناد والكبر والتعنت والمكابرة.

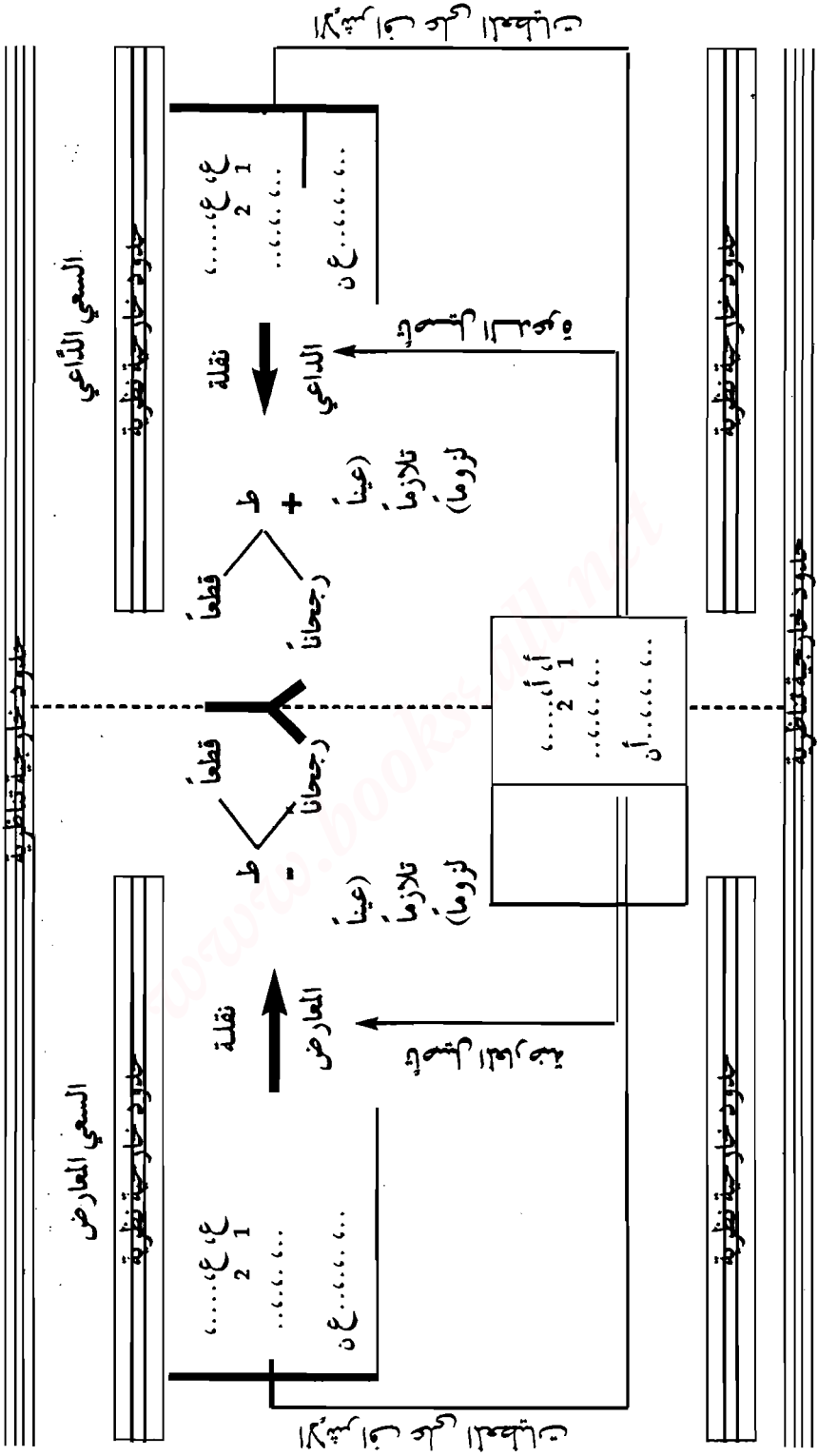
يتأسس إمكان وجود الدعوة المقابلة والمضادة على المثلية المفترضة بين المتكلم المُدَّعي الداعي والسامع المخاطب المدعو. إن السامع المدعو مثله مثل المتكلم الداعي في القدرة على السعي النظري، وبالتالي في القدرة على الادعاء وتوجيه الدعوة. وعليه، إن ألفتُ نصاً تدليلاً ما وتوجّهت به إلى غيري مريداً تأليف قلبه بدعوته إلى

الرجوع عما كان فيه إلى ما أدعوه إليه، فإن هذا الغير قد يقابل ويضاد ويواجه توجُّهِي إليه بتوجهه إلي فيؤلّف نصّاً تدليلياً مقابلاً ومضاداً ومواجهاً لنصّي التدليلي مريداً تأليف قلبي بدعوتي إلى الرجوع عما أنا فيه إلى ما يدعوني إليه. من هذه الجهة، يستدعي كل نصّ نصّاً واحداً على الأقلّ مقابلاً ومضاداً ومواجهاً، وبالتالي فما من سعي نظري إلاّ وله على الأقلّ سعي نظري مقابل ومضاد ومواجه، سعي مُعَارِضٌ، يختلف عن السعي المعارض في مآل السعي (وهو المدعى والمطلوب) أو في مقدمات أو نقلات السعي، ويتفق معه في أوائل السعي باعتبارها المشترك بين العقلاء الذي لا يتصور من ناظر عاقل العمل بخلافها، وباعتبارها منطقة التواصل الأصلي بين بني البشر أيّا كانت خصوصيتهم الحضارية وتفردهم العلمي ونسبيتهم اللغوية.

لقد سُمّي التفاعل مع الدعوة بدعوة مقابلة ومضادة ومواجهة بمصطلح "المعارضة"؛ وعليه فالنصّ التدليلي المصوّر لسعي نظري خاص، من جهة كونه "دعوة"، وعملاً بالندية والمثلية اللتين تقتضيهما كل دعوة، يستدعي على الأقلّ نصّاً تدليلياً معارضاً يُصوّر سعيّاً نظرياً خاصاً معارضاً للسعي النظري الخاص الأول.

وتوضح الخطاطة الآتية الصورة العامة للمعارضة.

خطاطة معارضة السعي



تظهر هذه الخطاطة أن المواجهة بين السعي الداعي والسعي المعارض ازدواج في السعي : سعيان يرتبطان بعلاقة "X". وهي علاقة "منع الوصل" التي يصطلح على تسميتها في المنطق المعاصر بمصطلح "l'incompatibilité" والتي اصطلح عليها قدامى المناطقة المسلمين باسم "علاقة منع الجمع دون الخلو"، وهي علاقة تفيد استبعاد استقامة السعيين معاً (الجمع) وتجزئ إمكان فسادهما معاً، إذ يمكن أن يكون السعي المستقيم سعياً ثالثاً لم يُفصح عنه بَعْدُ (خلو السعيين معاً من الصحة). بعبارة أخرى، تفيد علاقة "منع الوصل" الرابطة بين السعيين المتعارضين أن استقامة أحد السعيين تستلزم بالضرورة فساد الآخر وأن فساد أحد السعيين لا يستلزم بالضرورة استقامة السعي الآخر.

إن "المعارض"، في التفاعل المسمى "معارضة"، لا يتفاعل مع الدعوة الموجهة إليه بالاهتمام بما فيها وبما تتضمنه، إنه يتفاعل معها من الخارج باعتبارها مجرد دعاء يجوز ألا يُلبى. وبالتالي إن عُدَّت "المعارضة" تفاعلاً مع الدعوة، فإنها لن تكون سوى أخسّ درجة من درجات التفاعل النظري المواجه والمضاد والمقابل، لأنها لن تمثل تواصلًا حقيقيًا، وإنما ستكون عائدة إلى مجرد مواجهة الناظر المُدَّعي الداعي بالقول :

"لك مدعاك ولي مدعاي"
 "إن دعوتني إلى مدعاك، فأنا أدعوك إلى مدعاي".

لكن قد تصبح هذه الدرجة الضعيفة من درجات التفاعل النظري أقوى الدرجات إن هي أتت بعد استيفاء فحص الدعوة من داخلها وإظهار انتفاء ضلُوح تلبيتها بعد الفحص، فتعود بذلك إلى المواجهة القوية بالقول :

"لك مدعاك غير المُبرّر كما ظهر ولي مدعاي المُبرّر كما ترى"؛

"إن دعوتني إلى مدعاك الذي لم تستطع إثباته فأنا أدعوك إلى مدعاي الذي أقدر على إثباته".

تمام فائدة "المعارضة" يقتضي إذن نوعاً آخر من التفاعل النظري مع الدعوة، تفاعلاً تُفحص فيه الدعوة من الداخل.

يتأسس إمكان الإعراض والامتناع عن تلبية الدعوة على حق المدعو في ألا يستجيب إلا لما يراه أهلاً لأن يُستجاب له.

من المعلوم أن لكل دعوة صورتها اللغوية ومحتواها الدلالي، ومن ثمة قد تكون الصورة اللغوية للدعوة سبباً في الامتناع عن تليتها؛ وقد يكون السبب مضمونها الدلالي لا صورتها اللغوية.

يُعرض عن الدعوة إذن لاعتبارات راجعة إلى لغتها أو لاعتبارات راجعة إلى مضمونها. ومقتضيات الإعراض الأهم هي تلك التي تعود إلى مضمون الدعوة.

قد يكون المدعى الذي أذعَى للتوافق فيه مع المدعى الذي ادعاه ليس مما يُفضي إليه السعي النظري المعبر والمشروع والمسموع، كأن يكون هذا السعي ما كان لينتهي إلى ذلك المدعى :

1 - إلا بفعل تعديّه لحدّ من حدود النظر الخارجية أو حدود التناظر الخارجية،

2 - أو بفعل الاستناد إلى واقعة أو معطى غير مُسلّم ولا مقبول، وبالتالي لا يصلح أصلاً لإعماله دليلاً وشاهداً،

3 - أو بانتقال لا أصل له من "الأوائل" و"أدلة العقول" (بالنسبة للقطع واليقين) أو من (المواضع العامة) و"المقبولات" و"المشهورات" (بالنسبة للرجحان وغلبة الظن)،

أو قد يكون المدعى، حتى وإن صحَّ ادعاؤه، لا تعلق له بالمطلوب، فلا هو عين المطلوب ولا المتلازم معه ولا ملزومه أو لازمه. إن المسعى الذي يطلب مني الرجوع إليه سيكون في مثل هذه الحالات مسعى لا هداية فيه إلى المطلوب، مسعى لا يوصل إلى المطلوب. وعليه، لما كان العاقل لا يمكنه السعي إلا في المساعي التي يراها هادية وموصولة، قطعاً وبقيناً أو رجحاناً وغلبة ظنّ، فإن المدعو العاقل لن يرجع إلى مسعى لم تتبين له هدايته وإيصاله أو تبين له ألا هداية ولا إيصال فيه، وبالتالي كان له الحق في ألا يُلبّي الدعوة التي وُجّهت إليه.

الأصل في الإعراض والامتناع عن تلبية الدعوة إذن اعتقاد المدعو بأن المسعى الذي دُعِيَ إلى السعي فيه مسعى غير سالك إما لوجود موانع وعوائق فيه تحول دون

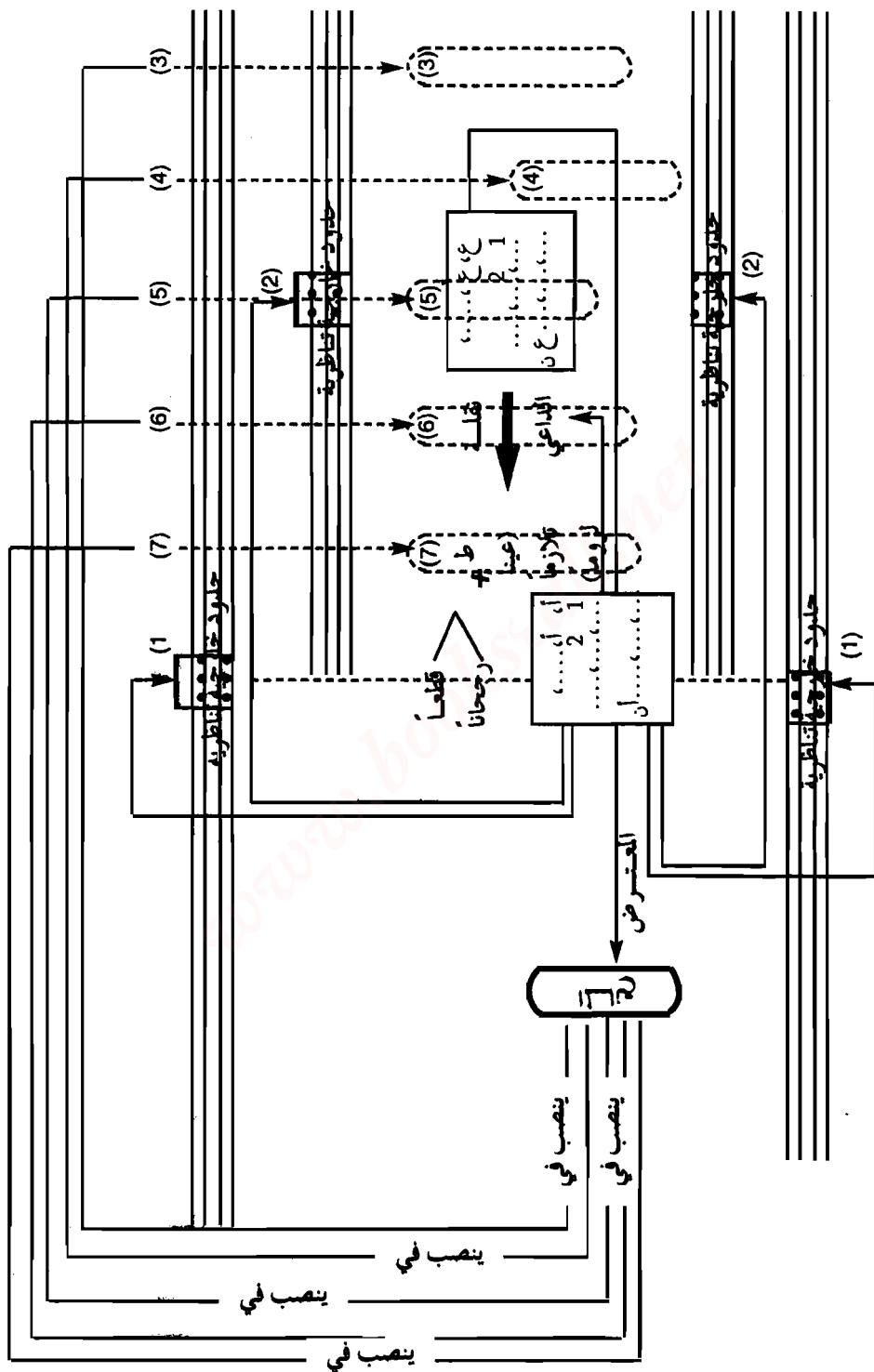
الوصول إلى المطلوب، وإما لتعدي حدود ومراسم صير السعي نشراً وخبطاً لا ضابطاً لهما؛ وهو اعتقاد يُطالب المدعو بالأبقيه مضمراً في نفسه وإنما يفصح عنه ويبلغه للمدعي الداعي عملاً بالتعاون المتصادق المفترض في تواصلهما وربطاً من جهته لوشائج التواصل التي يادر المدعي إلى محاولة إرسائها بنظره وادعائه ودعوته، فيُظهر المدعو ويُبدى لداعيه ما يجعل المسعى في نظره غير سالك، فيرتقي امتناعه وإعراضه عن تلبية الدعوة عن أن يكون مجرد كِبْرٍ وعنادٍ مستبحين ومستهجين؛ وبذلك يظهر الامتناع والإعراض معلولين باعتلال طال الدعوة، في لغتها أو مضمونها، منع من حصول الاستجابة لها.

إذا كانت "المعارضة" كما رأينا مقابلة سعي بسعي واقترح سعي بدل سعي، فإن "إبداء الموانع ونصبها"، الذي سنسميه من الآن "اعتراضاً"، سيكون مقابلة للسعي الواحد، سعي الداعي المُدعي، مقابلة تعترضه بأمور تجعله منقطعاً أو تظهره عاجزاً عن الإيصال إلى المطلوب والدلالة والشهادة له. وهذه الأمور المُعترضُ بها هي الموانع والحواجز والعوائق التي توقف السعي النظري وتعترض سبيله. مقابلة السعي بالموانع والحواجز والعوائق متميزة إذن عن مقابله بسعي ثانٍ مضاد؛ وبالتالي فالاعتراض متميز عن المعارضة.

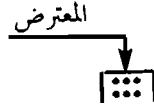
إن النص التدللي المصور لسعي نظري خاص، من جهة كونه "دعوة" وعملاً بإرادة استجلاب التلبية التي يقتضيها كل توجيه للدعوة، يصبح مناسبة للمدعو المخاطب بالنص التدللي إلى الاستغناء عن "المعارضة" المحمّدة والمكلفة والمضنية - إذ مقام "المعارضة" مثله مثل مقام السعي النظري الأصلي المعارض - والاكتفاء بـ "الاعتراض" أي بإظهار ونصب ما يمنع تلبية الدعوة وما يجعل السعي المقترح عليه سعيّاً لا دلالة فيه إن في أوائله أو معطياته ووقائعه أو نقلاته أو مدعاه ومطلوبه أو ضوابطه وحدوده التي ينبغي أن تُوجّه كلاً من النظر والادعاء والتناظر والدعوة. ولئلا تكون الاستجابة الاعتراضية استجابة مكابرة ومعاندة ومماثلة، وبالتالي مستهجنة، على المدعو المعارض الممانع الممتنع، في اعتراضه ومنعه وامتناعه، أن يستمد من "الأوائل"، أوائل السعي، باعتبارها المشترك بين العقلاء كما رأينا، ما يوصل به اعتراضه ومنعه وامتناعه.

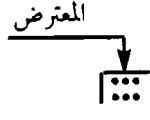
وتوضّح الخطاطة التالية الصورة العامة للاعتراض :

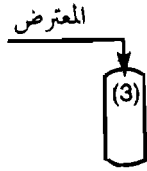
خطاظة اعترض السعي

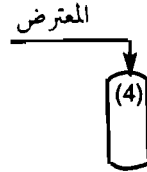


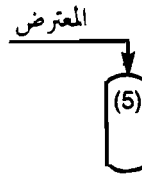
وتبين هذه الخطاطة

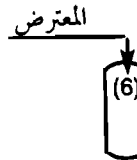
المعترض
 (1) الحدود الخارجية التنظرية

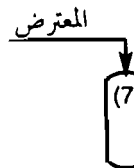
المعترض
 (2) الحدود الخارجية النظرية

المعترض
 (3) لا أتواصل معك !

المعترض
 (4) لا مجال للعقل هنا !

المعترض
 (5) أدلتك ؟
والمعطيات والوقائع التي
تستند إليها ؟

المعترض
 (6) استدلالك ؟
صحة النقلة ؟

المعترض
 (7) تأليفك لي ؟
هل ارتفع الخلاف ؟

وعليه لا بحث نظري مشروع ومقبول ومسموع إلا بشرطين :

* بالمسعى القويم

** بالمسعى السالك.

إن قيمة النظر والتفكير دائرة وجوداً وعدمياً مع "صحة الدليل وسلامته عن المعارض"، أي مع تأسيس النقلة التدللية بوجه صحيح ومع إسقاط الموانع بوجه صحيح أيضاً، سواء أكانت هذه الموانع لها فعلاً من يتقلدها من يتقلدها من المخاطبين أم كانت مما يفترض المدلل جواز وجود من يتقلدها حتى وإن لم يتعين عنده ويتشخص.

بصحة التأسيس وإسقاط الموانع الموجودة فعلاً أو المفترضة عقلاً يصبح النموذج العام للمسعى النظري هو :

يظهر من هذه الخطاطة

(1) أن التفاعل بين الداعي والمعترض انضبط بالحدود الخارجية التناظرية، أي تم

(2) أن كلاً من الداعي والمعترض انضبط بالحدود الخارجية للنظر

(3) أن المدعي الداعي يتواصل فعلاً مع المدعو المعترض (3)، أي تم

المعترض أو لا مكان لهذا المانع في المسعى إسقاط (3)

(4) أن المدعي الداعي ينظر في أمور يفيد فيها النظر العقلي (4)، أي تم

المعترض أو لا مكان لهذا المانع في المسعى إسقاط (4)

(5) أن المدعي الداعي يستدل بمعطيات ووقائع صادقة (5)، أي تم

المعترض أو لا مكان لهذا المانع في المسعى إسقاط (5)

(6) أن نقلة المدعي الداعي نقلة صحيحة منطقيًا (6)، أي تم

المعترض أو لا مكان لهذا المانع في المسعى إسقاط (6)

(7) أن بصحة ما سبق يرتفع الخلاف ويلزم المعترض بالتآلف مع المدعي الداعي

في ادعائه (7)، أي تم إسقاط المعترض أو لا مكان لهذا المانع في المسعى

(7)

بـ "الاعتراض" يبدأ عبء جلب قبول المدعو للدعوة وتلبيتها، ومن ثمة رضاه بالمدعى وتقلده والعمل به في العلم والسلوك. وهذا "العبء" المترتب على الاعتراض" يثقل كاهل المدعي الداعي لا كاهل المدعو المعارض، وهو يتمثل في "كلفة" يؤديها الناظر "ثمناً" لتألف الغير وتوافقته معه في المدعى الذي ادعاه الناظر بنظره وتفكيره. ولهذه الكلفة المؤداة، استجابة للاعتراض، وجهان متكاملان يتمثل أولهما في "تكلف عبء الانضباط بالحدود الخارجية للتناظر"، وثانيهما في "تكلف عبء إسقاط الموانع" التي أبداها المدعو المعارض ونصبها.

إن السعي النظري سعيٌ مُضنٌّ ومُكَلَّفٌ ومُجْهَدٌ، يتجشم فيه الناظر أعباء كثيرة تثقل كاهله. وبهذا الاعتبار حُصِّ "النظر" و"التفكير" في الدراسات المنطقية المعاصرة باسم "le fardeau de la preuve" أو "the burden of the proof" بما هي خاصة يختص بها الإنسان العاقل المُمَيِّز، وبالتالي لا فعل أصعب من فعل "النظر"، وفعل "الاحتجاج" لصواب النظر واستقامته.

من الأعباء العاقلة والمقيدة للإنسان الساعي بنظره وفكره، مُتَوَحِّداً كان أم متواصلاً مع غيره، والتي تفيد الخطاطات الثلاث السابقة (خطاظة السعي المتفرد، خطاظة معارضة السعي، خطاظة اعتراض السعي) في بروزها كل البروز، يمكن التنصيص منها على :

1 - عبء الوقوف، انطلاقاً من "الأوائل"، على "الوقائع" و"المعطيات" التي يمكن الاهتداء بها إلى "المطلوب" والإمساك به.

2 - عبء الانتقال من "الوقائع" و"المعطيات" التي وَقِفَ عليها (عُلِمَتْ) إلى "المطلوب" الذي أريد الوصول إليه.

3 - عبء تأصيل هذا الانتقال وتقييده لتكون نفس الساعي مطمئنة في انتقالها.

4 - عبء الانضباط، في الوقوف والانتقال والتأصيل والتقييد، بقيم النظر المتوحد وأخلاقياته وأدبياته.

5 - عبء التواصل مع الغير، وبالتالي عبء الانضباط بالقواعد التركيبية والدلالية والتداولية الخاصة باللغة التي يقع بها التواصل مع الغير.

6 - عبء التفاعل مع الغير المخالف والمنازع بما يتضمنه ذلك من :

1.6 - الحرص على ألا "تقطع المكاملة" مع هذا الغير، وذلك من خلال الانضباط بقيم التفاعل والتناظر وأخلاقياته وأدبياته.

2.6 - بذل ما في الوسع من مجهود لردّ ما عارض به المخالف المعارض من معارضات وإسقاط ما اعترض به المخالف المعترض من اعتراضات.

3.6 - المجازفة بإظهار "الانقطاع" و"القصور" عن نصره ما يُعتقد ويُتقَد من الأحكام إن لم تنجح بمجهودات الردّ والإسقاط، وبالتالي المجازفة بإظهار "الوهن" المعرفي و"العجز" العلمي بدل استجلاب التآلف والتوافق المقصود أصلاً من التفاعل مع الغير المخالف.

7 - عبء المحافظة على الصحة المعرفية للذات المتفاعلة مع غيرها. فالمعارف التي تكون للذات ليست معارف مشتتة لا نسق ولا رُبط بينها، بل هي معارف متعاوضة متماسكة، وبالتالي إن طال الاعتلال واحدة من هذه المعارف ترجّح انتشاره إلى غيرها المرتبط بها. وبهذا الانتشار قد تعتلّ الذات في معارفها كلها، فيلزمها إذن أن تعمل بدأب لا ينقطع على تحرير نفسها وتخليصها من المعتل الفاسد لتحفظ لقوامها المعرفي الثبات والاستقرار وتخصّنه من التخبط والتشّت. وما يصدق على المعارف يصدق أيضاً على القيم وعلى علاقة المعارف بالقيم.

قد تنجز هذه الأعباء المتعددة، باعتبارها أفعالاً يكلف بها كل ناظر نموذجي ومثالي - يعزّ تحقّقه فعلياً ضمن جماعة الناظرين الموجودين في الواقع -، إما بكيفية فطرية لا صنعة فيها ولا علم ولا تفاضل، وإما بكيفية صناعية يعلمها أهل الاختصاص بحسب مجال من مجالات النظر والتفكير المتخصصة، أو بحسب المجال المجرد الأعم الذي يفترض أصلاً تشعّب عنه المجالات المتخصصة وتفرّعت. والمبحث المختص بوصف الكيفيات الصناعية في إنجاز تكاليف النظر النموذجي المثالي وتحمل أعبائه المختلفة على أحسن وجه، وبتقريرها والاحتجاج لها بعد تفسيرها وتحريرها في صور قوانين وأصول وقواعد وضوابط هو مبحث علم المنطق في صورته العامة المجردة التي لا اختصاص لها بمجال معرفي دون آخر أو في صورته القطاعية المناسبة لقطاع معرفي دون آخر (منطق النظر الرياضي، منطق النظر القانوني، منطق النظر الفلسفي،

منطقي النظر الطبي، إلخ). إن علم المنطق ليس مجرد لغة اصطناعية رمزية تُحوّل وتؤلّف وتركّب تحويلات وتأليفات وتركيبات مصطنعة باصطناع قواعدها النحوية والدلالية والتقويمية، إنه أكبر من ذلك بكثير؛ إنه "مُشرّع" للعقل في بحثه المتفرّد وفي تباحثه المتزاج مع غيره؛ إنه "آلة" له بها "يتأوّل" الخطاب والواقع أيضاً، إذ تأويل أمر من الأمور ليس فقط بياناً لدلالته ولكن أيضاً توقيعاً له وإنجازاً له في الواقع؛ إنه "معيّار" و"ميزان" يُقدّرُ به العقل قيمة ما له ولغيره من المعارف والمعاني؛ إنه "وسيلة" تتوسّلُ بها للارتقاء في معرفتنا وسلوكنا ارتقاءً جماعياً نتقاسم فيه الخبرات المعرفية والمعنوية مع غيرنا، فنخلّص هذا الغير ممّا يكون له من الاعتلال في المعلومات والقيم، ونخلّص أنفسنا، بتدخل هذا الغير، ممّا يكون في معلوماتنا وقيمنا من دُخُلٍ وفساد. إن الطابع الرمزي الصوري والحسابي الذي أصبح اليوم طاغياً في الدراسات المنطقية لا ينبغي أن يُنسى لارحابة المجال الذي يجول فيه المهموم بمسائل المنطق وإشكالاته، ولا نجاعة قضايا المنطق وتحليلاته في تجويد القدرة على مواجهة المشاغل الإنسانية الغريبة عن الترميز والتصوير والتحسيب؛ كما أن المصطلحات المنطقية وإن كثرت ودُققت فهي في أصولها نسبية اعتبارية، وكفانا في ذلك شاهداً أصلية مفهوم "المشي" و"الترصّد" و"التعقب" و"الإمساك"، إلخ. في "l'investigation" و"la méthode" و"la démarche" و"la recherche" و"l'enquête"، وهي أصلية تراوحت اليوم بأصلية أخرى تتمثل في مفهوم "la navigation" المستخدم للدلالة على "السعي في شبكة الأنظمة المعلوماتية" التي تعد شبكة الأنترنت اليوم نموذجها المشهور والمداول الذي يغطي أغلب مجالات النشاط الإنساني، ولا يبعد أن تتأصل على هذا الأصل الجديد الذي وقّره "الذكاء الاصطناعي" مفاهيم منطقية واصطلاحات نظرية جديدة لا تناسب "المشي" ولكن تناسب "التحليق" في الفضاء أو "الإبحار" في المحيطات...

إن علم المنطق، برحابة مجاله ونجاعة الاعتداد به ونسبية اصطلاحاته ورسومه، يمكن تجديد النظر فيه من خلال تشعيب البحث فيه شعباً خمسة لم يعدل "المناطقة" في ما أولوه إليها من اهتمام، إذ يخسوا بعضاً منها حقّها في العناية والدرس. وهذه الشعب الخمس هي:

1 - المنطق الذي يهتم بمفهوم "المطلوب" من النظر والتفكير. فما كل الأمور تكون محل نظر وفحص؛ كما أن جعل أمرٍ من الأمور "مطلوباً" نظرياً يقتضي جملة

من المقتضيات المتقدمة والمتأخرة. إن على "المنطق" أن يعتني باستشكال "المطلوب" وبتبيين علاقته بـ "المراد" و"المرغوب" و"المتوخى"... يمكن أن يخص هذا النوع من المنطق باسم "نظرية الإرادة المنطقية".

2- المنطق الذي يهتم بمفهوم "التخلق" أو "التأديب" حين تنجز أفعال النظر وأفعال التناظر. فالنظريات والمناظرات متفاضلة في تخلقها وتأديبها ؛ وعلى "المنطق" أن يبين فضيلة هذه الأخلاقيات والأديبات. ويمكن أن يخص هذا النوع من المنطق باسم "نظرية التخلق المنطقية".

3- المنطق الذي يهتم بمفهوم "المعطى" أو "الواقعة" أو "الدليل". وقد أولى المنطق المعهود عناية كبرى لهذا المفهوم في ما يسمى "نظريات الصدق المنطقية".

4- المنطق الذي يهتم بمفهوم "النقطة". وقد أولى المنطق المعهود عناية كبرى لهذا المفهوم في ما يسمى "نظريات الصحة المنطقية".

5- المنطق الذي يهتم بمفهوم "المعارضة" ومفهوم "الاعتراض". وقد أصبح المنطق اليوم يزيد من عنايته بهذين المفهومين. ويمكن أن يخص هذا النوع من المنطق باسم "نظريات السلامة المنطقية"، السلامة عن المعارض وعن المعارض.

يصبح المنطق بشعبه الخمس السابقة، المتعاضدة والمتكاملة، نظرية عامة في السعي النظري من حيث هو سعي ناظر له مراده، وله منطلقاته، وله معطياته، وله نقلاته، وله قيمه وأخلاقه، ومن حيث هو سعي يراد له التسويق والترويج ومن ثمة فسح المجال له برد ما يعارضه وإسقاط ما يعترضه. وبهذا الطابع العام للنظرية المنطقية يتخلص المنطق من التهويل الذي أسبغه عليه بعض أصحابه ومن التهوين الذي اتهمه به بعض خصومه ؛ كما يتحرر المنطق من "معاقل" حُصت وحدها دون غيرها بكونها مكامن الدق المنطقي، والضبط النظري، عقولاً كانت أم علوماً ومباحث أم لغات وألسنة.

التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي

عبد المجيد الصغير

كلية الآداب - الرباط

مقدمة :

لقد أصبح من نافل القول بيان القيمة المنهجية التي تنطوي عليها آلية القياس التمثيلي في إنشاء المعرفة وفي تداولها وتطويرها، ولم يعد مستساغاً التردد المحض لتقليل الأرسطيين من قيمة ذلك القياس وطعونهم في نجاعة تأديه للمعرفة الموصوفة لديهم بـ"البرهانية"، وذلك بعد أن أبانت الدراسات المنطقية واللسانية المعاصرة حدود تلك الطعون وغفلة أصحابها عن شمول وتجذر عملية المقايسة وآلية التمثيل في العقل الإنساني تجذر اللغة الطبيعية ذاتها،⁽¹⁾ مما حمل قديماً القاضي عبد الجبار المعتزلي على أن يؤكد أن "طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً"⁽²⁾ وأن "الدليل [أياً كان] هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير"⁽³⁾؛ الأمر الذي يستلزم القول بأن إنشاء المعرفة الإنسانية ونموها قائمان أساساً على قياس التمثيل أو قياس المجهول على المعلوم، بما يعني أن هذا القياس يفترض أيضاً الانطلاق من حصيلة معرفية تُتخذ نماذج أو "شواهد مثلى" يقاس عليها الموضوع المجهول بمختلف ضروب المقايسة لتحصيل معرفة به.

(1) انظر بهذا الصدد مناقشة طه عبد الرحمن لطروحات ابن رشد ضد قياس التمثيل وضد صورته الكلامية في قياس الغائب على الشاهد في كتابه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الجديدة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987، الفصل الثالث والرابع؛ قارن كذلك كتابه تجديد النهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994، صص. 174 - 189.

(2) القاضي أبو الحسن عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط 1، 1965، ص 308.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

وإذا كان من نافلة القول بيان ممارسة الفقيه الأصولي في الإسلام لقياس التمثيل في صورة قياس الشاهد على الغائب أو (قياس الفرع على الأصل) وكذا ممارسة المتكلم له ولكنه هذه المرة في صورة قياس الغائب على الشاهد. فقد سبق أن أوضحنا في مناسبة أخرى كيف لجأ الفيلسوف في الإسلام، ممثلاً في الفارابي وابن رشد إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس بالرغم من تقليلهما من شأنه والظعن في نجاعته العلمية وفي كونه يقف دون المعرفة "البرهانية". فلم يجد الفارابي غير قياس التمثيل هذا سبيلاً إلى تكوين معرفة بالحركة الكلامية في الإسلام وتبرير موقفه منها، حين صار يستعير أوصاف الحركة السفسطائية اليونانية وينقل نعوتها الأفلاطونية المعروفة ويسقطها على الحركة الكلامية في الإسلام، ليشبه هذه المراد معرفتها بتلك المعلومة لديه في ذاكرته وثقافته الفلسفية...⁽⁴⁾ ؛ كما أن ابن رشد من جهته لا يمل من وصف المتكلمين الأشاعرة، والغزالي منهم خاصة، بكونهم حاملين لنعوت وأوصاف الحركة السفسطائية ذاتها...، مما جعل هذه الحركة اليونانية تشكل لدى الفارابي وابن رشد "الشاهد الأمثل" للمنهج السفسطائي الذي يجب أن يقاس عليه في الإسلام الفكر الكلامي برمته.

وإذا كان ابن رشد، من جهة أخرى، قد لجأ بوضوح، في سبيل تبرير مشروعية الفلسفة، إلى قياس التمثيل، كما فعل ذلك في مستهل كتابه "فصل المقال"، حيث أعرب عن إمكان توظيف نفس القياس الفقهي القائم على اعتبار الفرع المجهول بالأصل المعلوم، علاوة على كونه لا يمل من تذكير قرائه بأنه لا يحيد في مشروعه الفكري وفي سبيل تقويمه للتراث الفلسفي والديني، لا يحيد عن الشاهدين الأمثلين لديه : الفلسفة الأرسطية والدين البعيد عن تأويلات المتكلمين ؛ أقول علاوة على هذا التوظيف لقياس التمثيل لديه، فإننا قد لاحظنا كيف أن فيلسوفنا حتى في صلب عرضه وإنشائه لفلسفته الإلهية على الطريقة "البرهانية" الأثرية لديه لم يستطع التخلص من قياس التمثيل بأشكاله المتعددة، وخاصة في صورته المعروفة "بقياس الأولى" الذي مارسه علماء الأصول كثيراً. وإذا كان طه عبد الرحمن قد أفاض في

(4) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1،

بيان هذا التوظيف الرشدي لقياس التمثيل من خلال كتاب "فصل المقال" خاصة، فقد أوضحنا من جهتنا مدى حضور ذلك القياس في صلب كتاب "تهافت التهافت" أثناء دفاع ابن رشد عن بعض النظريات الإلهية الأرسطية وعن رؤيتها الكسمولوجية خاصة⁽⁵⁾.

إن قصدنا من هذا التذكير الإشارة إلى أن علوم الإسلام، خاصة منها علم الكلام وعلم أصول الفقه، قد رسّخت في الثقافة الإسلامية ممارسة القياس التمثيلي بالرغم من نقد ابن رشد لذلك القياس في استخدامه الكلامي ونقد ابن حزم له في استخدامه الأصولي. وسوف يعود ابن خلدون من جهته لممارسة نفس القياس وبشكل واضح في "مقدمته" عبر مفهوم "الاعتبار"، الذي رجع به إلى أصله اللغوي وجرده من حمولته الأخلاقية وجعل منه منهجاً منتجاً يقاس بفضلته المجهول الغائب من الأحداث التاريخية على المعروف الحاضر من العمران البشري القائم الذي اتخذ منه نموذجاً يقاس عليه ويراجع في ضوئه التاريخ البشري، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وقد سبق لابن رشد نفسه أن أكد هذه الوظيفة الفطرية لآلية الاعتبار حين إشارته في معرض دفاعه عن مشروعية الممارسة الفلسفية إلى أن "الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس أو بالقياس"⁽⁶⁾.

خلاصة هذا التمهيد أنه مهما تكن الصورة التي يتخذها القياس في علوم الإسلام، سواء كانت قياساً للشاهد على الغائب، كما في علم الأصول، أو قياساً للغائب على الشاهد، كما في علم الكلام أو في علم العمران الخلدوني، فإن العملية القياسية تظل واحدة قائمة على آلية التمثيل والمقايسة، اعتباراً لما بين الطرفين المتقايسين من مشابهة ومشاكلة و"مناسبة عقلية". ولم يعتن الأصوليون بشيء في قياسهم التمثيلي قدر ما اعتنوا بمسألة التحليل بـ"المناسب" القائم أساساً على البحث

(5) قارن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، صص. 174 - 178؛ أنظر أيضاً بحثنا "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، ضمن آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 1، 2000، صص. 168 - 180.

(6) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972، صص. 22 - 23.

عن العلاقة المنطقية الجامعة بين الأصل والفرع، هذه العلاقة التي ترغم الأصول على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه التداولي ثم إلى تحقيق مقصده العملي في الواقع المعيش والتوسل إلى هذا المقصد بكل وسائل "التكيف"؛ مما حدا بالغزالي إلى أن يؤكد أن "أغلب عادات الشرع، في غير العبادات، اتباع المناسبات والمصالح، دون التحكمات الجامدة..."⁽⁷⁾.

من ثم جاز لنا اعتبار القياس التمثيلي الممارس في أي مجالات من مجال النشاط الإنساني، وظيفة عقلية ومقصداً فكرياً يضم أساساً الرغبة في تمثل "الآخر" المجهول بقصد تبرير المطابقة (المشابهة) أو المخالفة، وهو ما يعني انطواء آلية التمثيل على مقصد التمثل القائم أساساً على وظائف الإنشاء والتبرير والتداول. كل ذلك بقصد تحقيق "تكيف" على مستوى المعرفة ثم على مستوى السلوك والممارسة.

وبإمكاننا أن نلاحظ في تاريخ الفكر الإسلامي أن اللجوء إلى ممارسة آلية المقايسة والتمثيل يزداد غالباً عند البدايات الأولى لنشأة أهم علوم الإسلام، كما هو الشأن في بداية تأسيس علم الأصول مع الشافعي؛ وتأسيس علم الكلام خاصة مع أبي الحسن الأشعري في رسالته الموسومة بـ"رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام"؛ وتأسيس الخطاب الفلسفي مع الكندي والعامري أولاً ثم مع ابن رشد أخيراً. والأمر يصدق أيضاً بخصوص بدايات الفكر الإصلاحية العربي الحديث.

فما مظاهر هذه الممارسة لقياس التمثيل في هذا الفكر الأخير؟

إشكالية التمثيل في الفكر الإصلاحية العربي الحديث

لا أدل على حضور هذه الإشكالية، إشكالية التمثيل في الفكر الإصلاحية العربي الحديث، من كون جل الدارسين المعاصرين لأدبيات هذا الفكر من الذين اختاروا موقع المعارضة له والنقد لأطروحاته لم يركزوا على شيء قدر ما ركزوا على آلية التمثيل والقياس التي كثيراً ما لجأت إليها الإصلاحية العربية ووظفتها في أدبياتها رغبة في مواجهة ظروف القرن التاسع عشر والتكيف مع مستجداته.

(7) الغزالي، المستصفى، بيروت، دار العلوم الحديثة، د.ت.، ج 2، ص. 304.

فبؤرة الفساد والعيب الأكبر في الفكر الإصلاحى العربى الحديث، بحسب وجهة النظر النقدية المشار إليها، يكمنان في رجوع ذلك الفكر إلى صورته الذهنية ومصطلحاته اللغوية ونماذجه الفكرية ومثله الإسلامية بصفتها "شواهد مثلى" تصلح لديه لتبرير ضرورة الإصلاح ومجاراته الغرب في "تنظيماته" السياسية والاقتصادية والعسكرية؛ وذلك كله عبر ممارسة كثيفة لقياس التمثيل أدى إلى "إسقاط الماضي على الحاضر" والتماهي بين المصطلحات الإسلامية والليبرالية والتقريب بين النماذج الإسلامية "الماضوية" وبين واقع الغرب الحديث المراد مجاراته في مظاهر تقدمه....

ليس من مهمتنا الآن مراجعة هذه المواقف التي تناولت بالرفض والنقد الفكر الإصلاحى العربى، خصوصاً وأنها في الأغلب تضطر بحكم "فطرية" وأساسية قياس التمثيل في الفكر الإنسانى إلى ممارسة نفس القياس، حيث تنطلق هي أيضاً من مسلمات إيدولوجية و"تؤمن" محض إيمان بضرورة إحداث قطيعة مطلقة وتصفية الحساب مع كل أشكال الثقافة الإسلامية في حاضر المسلم المعاصر، الأمر الذي يفسر كثرة نعوت هذه المواقف النقدية للفكر الإصلاحى العربى ومحاولته تبرير الإصلاح باستلهاهم نماذج من ثقافته الإسلامية بأوصاف قدحية من قبيل نعتة بالفكر اللاهوتى وبالفكر الوسطوي والحنين إلى السلطة الدينية والحق الإلهى والاستبداد الشرقى و"السلفية" وخطورة الزعم بإمكان التوفيق بين السياسة العقلية و"السياسة الشرعية" وسقوط مفاهيمه الإصلاحية في عيوب "التحويل والتبديل والتكسير والخيانة"⁽⁸⁾!! واللجوء إلى تلك "اللغة البالية التي تهادن الشرع ولا تقطع معه"... وغير ذلك من النعوت القدحية التي أجزلت للفكر الإصلاحى العربى لكونه عقد العزم على إصلاح واقعه السياسى والاجتماعى الفاسد، فاستند بجانب تراث الغرب المعاصر له، استند إلى جملة مفاهيم في ثقافته الإسلامية ونماذج في أحداثه السياسية، واستلهم منها - ظاهراً أو عبر ممارسة للتأويل - إمكان توظيفها والقياس عليها في سبيل إقناع الآخرين بضرورة الاستيقاظ من نومهم العميق والانتباه إلى ما

(8) كمال عبد اللطيف، "الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي"، دراسات عربية، بيروت، عدد 10، السنة 19، غشت 1983، ص. 123، 126.

يحدق بهم من تحولات الغرب القريب وضرورة مجاراته في تنظيماته السياسية والاجتماعية والفكرية كذلك...

غير أن الملاحظ أن كل تلك المواقف النقدية المشار إليها لم يكن أصحابها يقدمون البديل عن ذلك إلا عبر ممارسة نفس القياس الذي عابوه في الإصلاحية العربية وعبر إسقاطهم على الحاضر نماذج أخرى لا تقل قدماً عن نماذج الإصلاحية العربية ! حيث يتم اتخاذ أرسطو نموذجاً أمثل بديلاً للفكر السياسي، بجانب نماذج أخرى من قبيل هوبز وسبينوزا وماكيافيلي وفولتير وروسو ولوك... الذين يتم استدعاؤهم بالرغم من قدم زمنهم هم أيضاً و"الاستشهاد" بهم بصفتهم نماذج مثلى تعوض النماذج الإسلامية التي اتكأت عليها الإصلاحية العربية. كما يتم أخذ "العبر" من الأحداث التاريخية التي أعقبت عصر النهضة الأوروبية والثورة الفرنسية بصفتها "سوابق" صالحة للإستلهام والقياس عليها، وكأن عملية المقايسة مشروعة هنا، ممنوعة هناك ! أو كأن التاريخ الإسلامي، يعكس ذلك، لا يمت بصلة إلى التراث الإنساني إلا حينما يراد الاستشهاد به على "الاستبداد الشرقي"، لا على أنه شيء إيجابي آخر ! والملاحظ أن جل الناقدين "القوميين" للكتابات النظرية للإصلاحية العربية ينتهون إلى خلاصات كبرى تكرر دائماً عملية قياسية منتجة صورياً ولكنها فاسدة تاريخياً، مفادها أن الدين كان عرقلة أمام التقدم (في التجربة الأوروبية)، والإسلام دين ؛ إذن الإسلام عرقلة أمام التقدم في التجربة الإسلامية⁽⁹⁾.

لذا وخلافاً لهذا التعامل الذي تطفئ عليه الاعتبارات الإيديولوجية، فإننا نعتقد أن التجربة الفكرية للإصلاحية العربية إذا كانت بحاجة إلى إعادة التقويم والمراجعة النقدية العلمية، فالواجب يقتضي الالتفات إلى بنية ذلك الخطاب الإصلاحية في القرن الماضي والوقوف على آليات تفكيره في ضوء تكوينه الثقافي وواقعه

(9) قارن مثلاً الفصلين الأول والثاني من كتاب علي أولملي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1985 ؛ كذلك كتابه : السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1996، الفصل الحادي عشر.

السياسي والاجتماعي، مما يمكننا من الوقوف أولاً على طبيعة هذا الخطاب ثم إدراك حدود عطائه كذلك.

وكي نظل في حدود إشكالية موضوعنا نتساءل عن مدى حضور القياس التمثيلي آلية إنسانية ممارسة في الخطاب الإصلاحية العربي لإقناع المتلقين لطروحاته، ووسيلة لإعادة إنتاج المعرفة الإسلامية وتداولها، وركيزة اعتمد عليها لمد جسور من التواصل مع الغرب بعد قطيعة طالت قرناً عدة؛ إذ يبدو أن ظروف القرن التاسع عشر وما ولدته من اصطدام فكري وعسكري مع الغرب قد حركت تلك الآلية من جديد، آلية المقايسة والتمثيل، وبعثتها من سباتها بعد النشاط الذي كانت تعرفه في زمن مضى مع اجتهادات ابن خلدون وابن رشد ومشاهير الأصوليين وكبار المتكلمين...

فلو أخذنا كتاب "أقوم المسالك" لخير الدين التونسي نموذجاً لذلك التدشين للفكر الإصلاحية العربي، لوجدنا الهدف العام لمشروعه منحصراً في البحث عن أنجع السبل لإقامة العدل غايةً وال عمران مظهراً وال عرفان وسيلةً، وذلك بفضل مراعاة "الكتاب والميزان" شريعةً منسية غائبة و"اعتبار" تجارب الأمم الأوروبية تنظيمات حاضرة، مما يفترض ضرورة البداية بتأمل ظاهرة الانحطاط الحاصل وممارسة نوع من "الاعتبار". إلا أن هذه المرة سوف يمارس نشاط الاعتبار هذا على سائر الأمم الإسلامية كانت أوروبية بقصد التعرف على نماذج مثلي والوقوف على "أسباب" وعلل التقدم والتأخر في المجتمع الإنساني قاطبة، مما يعني أن الوضع العام في القرن التاسع عشر قد خلق بالفعل "أصلاً جديداً، أصبح من الواجب أن يقاس عليه عند إرادة الإصلاح، هذا الأصل أو المرجع الجديد هو الغرب الذي أصبح قريباً وصار ممدنه أمراً واقعاً، لا متوقفاً، وفرض علينا ضرورة مجاراته في تنظيماته قبل أن يزداد تأخرنا بازدياد تقدمه. وهذا هو الحاصل بسبب علماء الإسلام الجاهلين بحوادث الوقت وبسبب حكامه الطامعين في الاستبداد بالأمر⁽¹⁰⁾. ومع ذلك، فإن الإصلاح المأمول ممكن إنجازاً بالاستناد إلى تاريخ الغرب وبالاستئناس

(10) خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق محمد زيادة، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978، صص. 601 - 701.

أيضاً بتاريخنا نحن، حين "كنا" متقدمين و"كان" الأوروبيون متأخرين؛ فما المانع من أن نعيد الكرة ونعاق من جديد تجربة التقدم، بشرط وقوفنا على أسباب وقوانين ووسائل العمران الحقيقي، وهي بنفسها أصبحت حاضرة قريبة منا مشاهدة "في الممالك الأوروبية بالعيان"⁽¹¹⁾. أما منهجية تحقيق هذا الهدف المنشود، فتمر أولاً عبر ممارسة المقايسة والتمثيل والاستشهاد لتبرير مشروعية التخيّر والاقْتباس وإقناع فئتي العلماء ورجال السياسة، وهما من أكبر العوائق أمام كل ذلك.

الملاحظ أن خير الدين التونسي قد اضطر في هذا المقام إلى أن يتخذ موقفاً شبيهاً بذلك الذي وقفه قديماً الكندي وبعده ابن رشد في سبيل تبرير مشروعية الفلسفة؛ حيث أنحى باللائمة على عوام الناس الذين تمادوا في "الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير"، بالرغم من موافقتها لمقاصد الشرع. يقول خير الدين التونسي⁽¹²⁾: "فإن الأمر إذا كان صادراً عن غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله... [والإختلاف في الدين] لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه". والنموذج المحتذى هنا عند خير الدين في سبيل هذا الإقناع هو أبو حامد الغزالي الذي لم تمنعه مخالفة اليونان له في الملة أن يأخذ عنهم علم المنطق حتى جعل منه معياراً للعلم وأكد في صلب علم الأصول أن "من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه"⁽¹³⁾. فكيف لا يجوز قياس علوم الغرب وتنظيماته الحديثة الناجعة على منطق اليونان بالنسبة لعصر السلف؟

لهذا وفي سبيل مثل هذا الإقناع داخل الحقل الثقافي التداولي الإسلامي، ونظراً لأهميته وتبريراً لنجاعة الإصلاح المنشود، يلجأ خير الدين إلى أكثر العلوم الإسلامية تجريداً، وهو علم أصول الفقه، يلتبس منه بعض مصطلحاته الكلية ويقتبس منه مفاهيمه الإجرائية ويتخذ من كل ذلك نماذج يقاس عليها ويعاد توظيفها عبر ممارسة

(11) المصدر نفسه، ص 109.

(12) المصدر نفسه، ص 110.

(13) المصدر نفسه، ص 111.

واضحة للتأويل والتنزيل في ضوء مستجدات العصر وإكراهاته. وكان من المتوقع أن يعثر خير الدين على نموذج مناسب للتبرير والإقناع بوجوب توسيع دائرة القياس في ذلك النص المشهور الذي يرجع إلى توظيفه جل سلفي العصر حتى علال الفاسي؛ إنه نص ابن عقيل الحنبلي (513هـ) الذي رفض دعوة من زعم أن "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"؛ فنبه إلى وجوب تصحيح هذه المقولة بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى؛ فإن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به، فصحيح؛ وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فعلاً... إن مقصود [الشريعة] إقامة العدل بين العباد، وقيام الناس بالقسط، فأبي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له" وأن أمارات العدل إذا ظهرت بأبي طريق كان، فهناك شرع الله ودينه" كما يعلق على ذلك ابن القيم⁽¹⁴⁾.

إن خير الدين، بالرغم من أنه رجل سياسة ولم يكن معدوداً من الفقهاء والأصوليين، فإن عينيه لم تكونا لتخطئا مثل هذه النصوص التي تثير مشكلة العلامة بين الضوابط الشرعية ومختلف التنظيمات المستجدة والأحوال السياسية الطارئة، فيتخذ منها "شاهداً ناطقاً على الطريقة المثلى في التعامل مع حوادث الوقت، وهي الطريقة الداعية إلى التحرير من كل نزعة نصية وإلى فتح الباب أمام المقاصد الكلية التي يقاس عليها والتي تبيح بل توجب مجازاة الغرب اليوم في كل ماهو مظنة منفعة من تلك التنظيمات السياسية والاقتصادية. لهذا فهو ينحى باللائمة على الأعيان وعلى رجال السلطة المتهافتين على تقليد الغرب باقتناء أثائه وأسلحته، في الوقت الذي يرفضون فيه نقل "مؤسساته" الدستورية التي تعم نتائجها المجتمع بأكمله، معتبراً ذلك المسلك نذيراً بوقوع خلل يصيب النشاط الاقتصادي والاجتماعي وحتى السياسي في بلاد الإسلام.

ذلك ما فرض على مشروع خير الدين التونسي وأمثاله من الإصلاحيين أن يكون مشروعاً مسكوناً بعملية المقايسة والتمثيل التي تصر على القفز على الزمن

(14) المصدر نفسه، صص. 158-159.

لأجل إقناع المتداولين للثقافة الإسلامية بمشروعية ونجاعة المشاركة في تجارب الآخرين انطلاقاً من تلك الثقافة ذاتها ومن داخل مفاهيمها ومصطلحاتها. ومن قبيل ذلك اعتقاده أن ما سادت به أوروبا اليوم هو ما ساد به الإسلام أولاً، إنه بوجه عام "تقيد وُلَاتِهِمْ بقوانين الشريعة التي من أصولها المحفوظة : إخراج العبد من داعية هواه، وحماية حقوق العباد... واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين..."⁽¹⁵⁾ إلى غير ذلك من المفاهيم الإجرائية في علم الأصول التي رجع إليها خير الدين بصفتها شواهد مثلى يقاس عليها في ثقافته المتداولة ويجد تطبيقاتها "المناسبة" للعصر في تجربة الغرب، مما جعله يفهم انتخاب المجالس النيابية في أوروبا بأنه تفعيل جديد مبتكر لوجوب تغيير المنكر في التجربة الإسلامية وتجاوز وإصلاح لما ظنه ابن خلدون قاعدة ثابتة في العمران البشري في ما سماه بـ"العصبية" وفساد الوازع الناتج عن دوام الغلبة والقهر... إذ خلافاً لهذا الرأي الخلدوني، "فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تقيهم الملوك كما تقي ملوك أوروبا المجالس [النيابية] وآراء العامة الناشئة عنها، وعبر حرية المطابع. ومقصود الطرفين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك"⁽¹⁶⁾. وعليه وقياساً على تلك المقاصد وأبعادها في التجربة الثقافية الإسلامية، فإن التنظيمات السياسية الأوروبية «ليست خارجة عن النهج الشرعي، وما هي إلا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت...»

في ضوء هذا التأويل، سيؤكد الشيخ محمد عبده بعد قليل أن رفض بعض قصيري النظر للنظام البرلماني بأوروبا بحجة إمكان الاستغناء عنه بما عرف بالشورى وطريقة التشاور في التجربة الإسلامية، موقف يتعامى عن المقاصد ويقف عند حدود الرسوم والأشكال؛ مادامت الطريقة البرلمانية الأوروبية - على حد قوله - «قد صارت - دون سواها - ذات الوقع العظيم والتأثير القوي في النفوس، بما اتصفت به من كونها مناطاً للعدل ومظهراً للاستقامة في سائر الممالك. وحينئذٍ فالغاية المقصودة من التشاور لا تترتب لإعليها»، مؤكداً أن الرؤية المقاصدية تلزمننا بالتمييز بين

(15) المصدر نفسه، صص. 117-118.

(16) المصدر نفسه، ص. 119.

الوسائل والغايات، وأن الشورى إذا كانت كافية في زمن السلف، فإنها اليوم ومنذ زمن بعيد جداً، قد انقطعت كل رابطة ناجعة بينها وبين الغايات والمقاصد المعلقة عليها، "وتحول القصد [اليوم] إلى ما صار بينه وبين الغاية ارتباطاً ووفقاً"⁽¹⁷⁾ في التجربة البرلمانية الأوروبية.

لهذا السبب نجد بيرم الخامس (بيرم التونسي) في تقريره لكتاب خير الدين "أقوم المسالك" يحرص على أن يجعل من هذا الكتاب ومن دعوته للتفتح على تجارب الآخرين صورة تطبيقية يمكن أن تقاس على أمهات الأدبيات الأصولية في الإسلام، بما فيها "موافقات" الشاطبي الذي لو وقف على كتاب خير الدين، لقال: «هذا الذي عنيته من استصحاب المصالح المرسلة وفي "الموافقات" طويته"⁽¹⁸⁾! ولاشك أن الفصل يرجع إلى خير الدين في تنبيه معاصريه إلى مثل هذه النماذج المنسية في التجربة الإسلامية والتي اتخذ منها نماذج صالحة للاستشهاد والقياس. والواقع أنه منذ خير الدين أصبح ابن القيم والشاطبي وابن خلدون ثم بعدهم ابن رشد في وقت لاحق، نماذج حاضرة في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، مثلما أصبحت المصطلحات والمفاهيم التي اشتغل عليها هؤلاء الأعلام متداولة داخل ذلك الفكر أكثر من أي وقت مضى.

تلك بعض الأمثلة على لجوء الإصلاحية العربية إلى بعض مفاهيمها الفكرية ونماذجها التاريخية ممارسة بصددها نشاطاً عقلياً يقوم أساساً على المقايسة والتمثيل. وبعيداً عن كل خوض في ما يوجه لهذا النشاط من نقد خاصة من قبل القادحين في صلاحية النماذج الإسلامية أساساً للإصلاح والتقدم؛ بإمكاننا الإشارة إلى إشكالية لجوء الإصلاحية العربية إلى نماذجها التي اختارت التعامل معها والقياس عليها والاعتبار بها. إذ من المعلوم أن النماذج قد تصير منطلقاً لتحليل الواقع والكشف عن طبيعته؛ بيد أن التعلق بنموذج ما قد يصبح أحياناً عائقاً دون رؤية ذلك الواقع والانتباه إلى قوانينه وشروطه؛ مما يعني أن الفشل في التكيف وفي الفهم والبناء لا يفسر دائماً بطبيعة النموذج المقيس عليه، بل قد يكون ذلك الفشل راجعاً إلى طبيعة الحالة الفكرية المتعاملة مع ذلك النموذج.

(17) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2، صص. 199 - 200.

(18) انظر تلك التقارير في ذيل أقوم المسالك، تونس، الدار التونسية للنشر، 1972 [تحقيق المنصف الشنوفي].

في ضوء هذا، نلاحظ أن جلّ المصلحين العرب في القرن التاسع عشر - ويبدو أن خير الدين التونسي ليس منهم - قد تعاملوا مع نموذج التنظيمات الأوروبية تعاملًا أبنوا فيه عن عجز واضح عن الإحاطة بالواقع والكشف عن أسبابه؛ ذلك بأن الواقع الأوروبي في وعي المصلحين العرب حاضر - غائب في نفس الآن؛ حاضر بتنظيماته الظاهرة، غائب بأسبابه وقوانينه وشروطه وإن غياب شروط تنظيم المؤسسات الأوروبية والوعي بأبعاد مفاهيمها يشكل أزمة ثابتة في الفكر الإصلاحي العربي، على الأقل خلال القرن التاسع عشر. إذ من الواضح لهذا الفكر أن "التنظيمات" الأوروبية قد أصبحت تشكل هي أيضاً نموذجاً تاريخياً واجب الاقتداء به والاستلهام من تجربته. ومع ذلك، فإن العائق الأساسي لم يكن في ذلك النموذج التاريخي الحاضر والجديد، بقدر ما كان عيباً في طريقة وعي المصلحين بذلك النموذج الذي ساهم أيضاً بمظاهر تنظيماته التي بهرت العقول في حجب الرؤية عن إدراك طبيعة تلك التنظيمات والكشف عن قوانينها. وسوف ينتبه الشيخ محمد عبده فيما بعد إلى هذه الأزمة حينما يؤكد أن "الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدينة الغرب، هؤلاء مخطئون خطأ كبيراً. فهم يبدأون بما هي في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمان عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها، وأدى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها"⁽¹⁹⁾.

غير أن هذا الموقف لا يعني مطلقاً عدم صلاح التجربة الغربية نموذجاً يحتذى، بل ربما صارت تلك التجربة الأوروبية ضرورية لاتخاذها أصلاً يقاس عليه والاستلهام منه وتصحيح بعض المفاهيم المتداولة بيننا في ضوء نجاعة وسائله، الأمر الذي حمل رشيد رضا تلميذ محمد عبده، على أن ينصح قارئه بقوله: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [= الشورى] أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدنا من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين؛ لا من معاشرتنا الأوروبية والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك

(19) تاريخ الأستاذ الإمام، مرجع سابق، ج 2، ص 124، صص. 203 - 204.

بأن هذا من الاسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين... ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات "شورى" مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى [!] ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي...". وعليه، "لولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم!"⁽²⁰⁾

إن مشكلة التعامل مع النموذج داخل الفكر الإصلاحية العربي، سواء كان النموذج إسلامياً أو أوروبياً، إنما تعكس قبل كل شيء طبيعة الفكر المذكور الذي ظل في الغالب سجين المقارنات والقياسات الصورية التي تقف عند حدود "المسميات" دون الدلالات، كما كان شأن جل الرحالة المغاربة أو شأن رفاة الطهطاوي حين رغب في تقريب بعض التنظيمات السياسية الأوربية إلى ذهن قارئه، فعمد إلى منهجية المقارنة واقفاً عند حدود التشابهات والمظاهر المورفولوجية، حيث نجده يؤكد أن "ما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسناً وتقييماً، يؤسسون عليه أحكامهم المدنية؛ وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق والأحكام المدنية؛ وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية"⁽²¹⁾.

إلا أنه بالرغم من حدود مثل هذا التعامل الإصلاحية مع النموذج الغربي، فإن نشاط التمثيل في تلك الأدبيات الإصلاحية قد ساهم، أولاً، في إبراز قسم من المعرفة الإسلامية وتراثها العلمي (كما هو شأن تراث الشاطبي وابن القيم وابن خلدون وابن رشد) كان قد توارى عن الأنظار وعمّه النسيان بالرغم من نجاعة

(20) محمد رشيد رضا، المنار، 11 يونيو 1906، المجلد 10، ج 4، صص. 279 - 284.

(21) رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز،

مفاهيمه الإجرائية ورواه الكلية. فكان إبراز تلك الأصول المعرفية من جديد والعناية بنماذجها وإعادة تأويلها، تكريساً لرغبة ملحّة في التغيير وعدم الاستسلام أمام صدمة الغرب الحديث.

واللأفّ للانتباه هنا أنه بعد قطيعة استمرت ستة قرون على العالم الغربي، تدرك الإصلاحية العربية أنه لا مفر من إعادة التواصل، فتعمل مقتنعة أو مضطرة، عبر عملية المقايسة إلى إبراز "صفات التماثل" الواصلة بين الإسلام والغرب، جاعلة من ذلك أسلوباً في التكيف مع الأوضاع المستجدة ووسيلة لنقل الخبرة والأفكار الجديدة وتداولها. ولأجل هذا، مهما يُقلّ عن إسقاطات هذه الحركة الإصلاحية في باب القياس والتمثيل، فإنها صاحبة الفضل في إعداد العقل الإسلامي الحديث إلى ذلك التكيف الضروري وفي تهييء الأرضية الفكرية والاجتماعية للتواصل مع الآخر في سبيل مزيد من الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي.

القياس والتمثيل في المنطق العربي

محمد مرسلي

كلية الآداب - الرباط

1. مقدمة

1.1. كلمة "قياس" من بين أكثر الكلمات المنطقية استعمالاً لتسمية أنماط متعددة من طرق الاستدلال في التراث العربي النظري المكتوب. إذ ترد منفردة أو معرفة بالإضافة قصد التمييز. وقد تنوع الإضافة بعدة أنحاء، إما من جهة العلم المدروس أو من جهة نوع الاستدلال ذاته. في الحالة الأولى نجد مثلاً: القياس النحوي أو القياس الشرعي أو القياس المنطقي؛ وفي الحالة الثانية نجد مثلاً: قياس التمثيل أو قياس الشمول أو القياس الحملّي أو القياس الاقتراني، إلخ.

1.2. كان لهذا التنوع نتائج سجل لنا ابن تيمية بعضها عندما لاحظ تنازع القوم في مسمى "القياس" ([3] صص. 118 - 119). فمالت طائفة من أهل الأصول إلى تخصيصه بقياس التمثيل، واعتباره مجازاً في قياس الشمول، وارتأت طائفة أخرى أن يكون حقيقة في الشمول، مجازاً في التمثيل (ابن حزم مثلاً)؛ وطائفة ثالثة رأّت عده حقيقة فيهما معاً واختيار اسم عام يشملهما هو القياس العقلي.

1.3. ها نحن إذن أمام عدة أسماء لمسميات تبدو وكأنها كائنات ذهنية مختلفة ومتباعدة، فوق ما وقع في خلد البعض من إمكان إقامة التعارض بينها لينتصر لواحد منها على حساب الآخر، مقيماً هكذا سلام من السمو وإعلاء المنزلة لما انتصر له. بعيداً عن زاوية المفاضلة أو الانتصار، سأحاول طرق الموضوع عبر الخطوات التالية:

في الخطوة الأولى، أحدد المقصود عندي من الأسماء المذكور بعضها أعلاه.
وفي الخطوة الثانية أتعرف المسميات عند بعض المناطق العرب مع مناقشة رأي
الفارابي في الموضوع.

وأختم في الخطوة الثالثة بالإشارة إلى بعض الآليات الذهنية التي تسند واحداً
منها، وأعني بهذا الواحد : الاستدلال بالتمثيل.

2. المقصود من الأسماء عندنا

2. 1. إن كلمة "قياس" في عنوان ورقتنا لا تعدو أن تكون هي المقابل العربي لـ
Syllogismus (القياس الجامع أو الجامعة) الذي وضعت قواعده في "التحليلات
الأولى" لأرسطوطاليس. أما كلمة "التمثيل"، فأقصد بها المقابل العربي لذلك
الاستدلال الذي رسم في نفس الكتاب (المقالة الثانية، الفصل 24) تحت اسم "المثال".

2. 2. وعليه، سأجمع في خانتين كبيرتين كل ما شاع من أسماء على النحو التالي:

في الخانة الأولى، خانة السلجسموس، أضع : قياس يوناني - قياس منطقي -
قياس شمول - قياس اقتراني حملي - قياس عقلي، إلى آخره ؛ وفي الخانة الثانية،
خانة التمثيل، أضع : القول المثالي - المثال - قياس التمثيل - القياس الشرعي -
القياس النحوي - قياس الغائب على الشاهد - الاستدلال بالشاهد على الغائب،
إلى آخره.

3. القياس

3. 1. وهو صورة استدلالية حمليّة تم ضبط قواعد سلامتها التركيبية وصحتها
الدلالية بشكل صارم منذ أرسطو. فإذا توفرت على ثلاثة محامل وعلمت النسبة
الحمليّة (بالإيجاب أو بالسلب) بين اثنين منها مع الثالث، ألزمت اضطراراً بأن
تستنتج أن بين الاثنين نسبة حمليّة (بالإيجاب أو بالسلب). هذا إذا كان ما علمته
سلفاً مقيداً ضرورة بالكلية والإيجاب مرة واحدة على الأقل في النسب الحمليّة
المذكورة.

ها هنا إذن : ثلاثة حدود (محامل)،

وكلية إحدى المقدمتين على الأقل ضرورة،

وإيجاب إحدى المقدمتين على الأقل ضرورة.

2.3. تعطيك الإمكانيات المحتملة لتركيب نسب الحدود مثنى مثنى في ظل كم المقدمات وكيفها تسع عشرة صورة صحيحة. يطلق على هذه الصور اسم الأضرب وتوزع حسب الثقافات أو المواقف إلى ثلاثة أو أربعة أشكال حسب موقع الحد الذي لا يظهر في النتيجة.

3.3. إنها بنية صورية إذا روعيت قواعدها يتم ضمان سلامة الانتقال مما تسلمه بصفته مقدمات إلى نتيجة نتوخاها ونطلبها انتقالاً اضطرارياً. يطلق ابن سينا على هذا النوع من الانتقال اسم الزوم ويجعل منه فصلاً مميزاً للقياس عن باقي أنواع الاستدلال من استقراء ومثال وعلامة (قياس الشفاء، ص. 60). ذلك بأن هذه الأنواع الأخيرة - كما يقول - "إذا سلمت مقدماتها، لا يلزم عنها شيء باضطرار" (المصدر نفسه).

3.4. وعليه، لو كانت المقدمات صادقة في هذه الصورة، لوجب ضرورة صدق ما ينتج عنها فيها. من هنا الطابع البرهاني للقياس باعتباره استنباطاً، حيث لا تعني البرهنة غير تلك الضمانة التي يعطيها لإنتاج الصدق من الصدق ضرورة.

4. التمثيل

4.1. أما التمثيل، فهو - بالفاظ الفارابي - "نقلة الحكم من جزء إلى جزء آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكانا جميعاً تحت المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعراف" [5]، ص. 36). تفترض المعقولية أو المصدقية المنطقية للتمثيل باعتباره آلية استدلالية توافر "الشبه" بين جزئين، إذ إن ضرورة اجتماعهما في المعنى الكلي الذي من أجله ومن جهته وجد الحكم في الأعراف منهما هي الضمانة لإمكان نقل الحكم إلى الشيء الذي هو أقل معرفة.

4.2. ومع ذلك، فلا يكفي توافر هذا الأمر، إذ لا يأخذ التمثيل في نظر المناطقة العرب نفس مرتبة ما سبقه من آلية، لأن إنتاجه يكون في قوة القياس فقط وليس هو بالحقيقة قياساً. فشرط القياس على الإطلاق هو أفراد مقدمة كلية ينتقل منها إلى ما تحت موضوعها (ص. 63). أما في التمثيل، فبروز المثال هو الذي يؤدي الدور الممكن للنقطة: "من قبل أنه يبين فيه أولاً بالمثال صحة الحكم على الأمر الذي به شابه المثال غيره، فيصير ذلك الأمر واسطة بين الحكم وبين الشيء الذي هو شبيه المثال" (المصدر نفسه)؛ إنه لفي اشتراط المعنى الكلي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للمثال اشتراط لواسطة عساها تسمح من جهة بالنقطة، ومن جهة ثانية بتفهم معقولية التمثيل ومصادقته. وليتحقق هذا، يتم القياد برد التمثيل إلى قياسين حمليين اثنين وتسليط الضوء على واسطتين اثنتين.

4.3. ليكن القول المثالي التالي الذي يقدمه الفارابي (المصدر نفسه، ص. 36):

الحائط مكون والحائط جسم والسما جسم، وعليه فالسما مكونة

فكيف ممكنا فيه من استخلاص أن "السما مكونة"؟

يخبرنا الفارابي أن ذلك يتم من خلال محطتين أو قياسين كل واحد منهما في الشكل الأول. لننظر إذن في هاتين المحطتين:

4.4. المحطة الأولى:

إن وجودنا الحائط مكوناً ومشاهدتنا له هو الذي صحح عندنا أن الجسم مكون، لأن الحائط لما كان جزئياً للجسم صار كالشيء الذي استقرئ، فوجد فيه شيء وحكم على كليته بالشيء الذي وجد فيه؛ من هنا الصياغة التالية:

- الجسم هو الحائط أو غيره من الجزئيات المشابهة له،

- والحائط [بناء على المشاهدة] مكون؛

* الجسم مكون

في هذه المحطة قام المثال [الحائط] وما شابهه مقام الواسطة في قياس من الشكل الأول (تجاوزاً). وهذه هي الواسطة الأولى.

لقد استعمل الفارابي صيغة: "كالشيء الذي استقرئ". ولو نحن وقفنا عندها، لما صعب علينا ربطها بما سبق للفارابي أن بينه في الفصل الخاص بالاستقراء من كتابه المذكور عندما قال: "الاستقراء قول قوته قوة قياس في الشكل الأول، والحد الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفح" (ص. 35). غير أن هذا الربط لا ينبغي أن يقود إلى القول بكون المحطة الأولى في تأويل التمثيل عند الفارابي متماهية والاستقراء، لأن صاحبنا على وعي بالفرق بينهما. ففي الاستقراء نحتاج لأكثر من جزئي واحد في حين أننا هنا في التمثيل نفكر انطلاقاً من جزئي واحد؛ إذ يقوم هذا العنصر فيه - كما يقول الفارابي - "مقام جميع الجزئيات أو أكثرها في الاستقراء" (ص. 37).

4. 5. المحطة الثانية :

ما تم لنا توفيره بصفته نتيجة في المحطة الماضية، يوضع هنا مقدمة كبرى تنضاف إليها مقدمة صغرى يحتل فيها الطرف المراد حكمه مكان الموضوع. وما كان طرفاً أصغر في المحطة الماضية يصبح واسطة هنا تسمح بصياغة قياس يقول الفارابي عنه إنه في الشكل الأول على هذا النحو :

- الجسم مكون

- السماء جسم

* * السماء مكونة

4. 6. لو حاولنا النظر من زاوية منطقية صرف في هذا التأويل الذي يرجع التمثيل إلى قياسين حملين، لتبين لنا أن القياس الأول الذي سميناه محطة أولى لا يحتل، من حيث اتساقية الإنتاج، نفس الرتبة التي يقع فيها قياس المحطة الثانية. فالحد الأوسط المعترف في الأول ليس حداً واحداً؛ إذ "الحائط أو غيره من الجزئيات المشابهة له" ليس واحداً بالعدد مع "الحائط"، فيلزم بالتالي احتواء هذا القول على أربعة حدود، مما يجعلنا أمام مغالطة الحد الرابع التي تشكل إحدى مفاسد القياس. قد يعترض علينا معترض مدعياً أننا نتهم الفارابي هنا بجهله لهذه الجزئية التافهة؛ وهذا أمر غير مقبول ولا يليق بمقام أكبر مناطقة العرب على الإطلاق!

لكننا نرد على الاعتراض بالقول إن صاحبنا هنا يحاول جاهداً ردّ التمثيل إلى الصورة القياسية كما فعل بالضبط مع الاستقراء ولربما ألتهته محاولة التأويل هذه عن رؤية الحقيقية التالية : إن محطته الأولى [التي اعتبرها قياساً] ليست في الواقع إلا تمثيلاً صرفاً، بدليل بروز أربعة حدود فيها. فالمقدمة الأولى التي صاغها في صورة قضية حملية مسنداً فيها "الحائظ أو غيره من الجزئيات المشابهة له" إلى "الجسم" ليست كذلك ؛ لأن الجسم ليس هو الحائظ، إلخ. فالجسم هنا ليس كلاً، والحائظ مع ما يشبهه أجزاءه. بل الجسم هنا كلي والحائظ مع ما يشبهه جزئياته⁽¹⁾.

والكلي يوجد في جزئياته على الانفراد وبالتواطؤ. أما الكل، فلا يوجد في جزئه، بل يوجد في مجموع أجزائه.

وعليه، لن أستبعد أن يكون المقصود من مقدمة الفارابي هو ما يلي :

1. الجسم هو مثل الحائظ أو غيره من الجزئيات المشابهة له.

وإن كان الأمر هكذا، فسنصبح أمام المشكل التالي : فالجسم باعتباره وجه الشبه بين الحائظ وباقي الجزئيات يصبح أحد مكونات المحمول المفترض، إذ تصبح القضية على هذا الشكل.

2. الجسم هو مثل الحائظ أو غيره من الجزئيات التي تشبهه في كونها جسماً.

ولنفترض جدلاً أن أحد الجزئيات هو "السماء"، فستصبح القضية هكذا :

3. الجسم هو مثل الحائظ أو السماء.

حيث قامت السماء مقام "غيره من الجزئيات التي تشبهه في كونها جسماً". وبضمنا المقدمة الكبرى التي يستخدمها الفارابي "الحائظ مكون"، لا نحصل على قياس حملي صحيح في الشكل الأول كما ادّعى. لأن النتيجة المزعومة "الجسم مكون" لا تلزم عن المقدمتين المذكورتين لاحتواء هذا القول على أربعة حدود [هي: الجسم

(1) "إن التقسيم نوعان : تقسيم الكل إلى أجزائه وهو أشهرها وأعرفها في العقول واللغات، والثاني تقسيم الكلي إلى جزئياته وهو التقسيم الثاني، لأن الكليات هي المعقولات الثانية" (ابن تيمية، ص. 130).

- مثل - مكون - الحائط] لا تدخل كلها في نفس المستوى الدلالي. فمنها حدٌ واحد ما ورائي هو : "مثل". أما الثلاثة الباقية، فهي حدود شيئية. الأمر الذي يستدعي توسيع دائرة التحليل المنطقي للبحث عن مصداقية هذا الشكل من القول. وهذا ما لن أشتغل به الآن.

4. 7. لم يستطع الفارابي إذن في تأويله ذلك الانفلات من التمثيل.

إن من أعظم صفات العقل - كما يردد ابن تيمية لفكرة أرسطية قديمة - "معرفة التماثل والاختلاف. فإذا رأى الشئيين المتماثلين، علم أن هذا يجعل حكمهما واحداً" (ص. 371). وعليه، فتبرير معقولية الانتقال إلى "الجسم مكون" غير مبني على استنتاج قياسي أساسه استغراق الحدود؛ وإنما هو قائم على قاعدة أو موضع جدلي مأخوذ من التشابه يشرحه الفارابي نفسه في "كتاب التحليل" (ص. 123) عندما يقول: "أن نلظر فإن كان لموضوع المطلوب شبيه وكان المحمول موجوداً في ذلك الشبيه، لزم من ذلك أن يكون المحمول موجوداً في موضوع المطلوب. وإن كان غير موجود في شبيه الموضوع، لزم من ذلك أن يكون غير موجود في الموضوع".

وهل من سبيل قانوني لأخذ التشابه بين الأشياء؟ إن الجواب عن هذا السؤال في ظل المنطق المتداول في زمن العرب كان دائماً جواباً بالنفي. فمنذ أرسطو وبالرغم من الأهمية القصوى التي أوليت لأخذ التشابه باعتباره أحد الآلات الأربع⁽²⁾ التي يستنبط بها القياس، يتم الإلحاح على أن هذه القوة "إنما تكون بالرياضة" (ابن رشد، ص. 63). وقد حصر المعلم الأول منافعها في ثلاثة ميادين: الاستقراء والأقيسة الوضعية وأخيراً في أداء الحدود (المصدر نفسه، ص. 68). فمن دون معرفة أخذ التشابه بين الأشياء المستقرة، لا تقوم لآلية الاستقراء قائمة؛ وبمعرفة أخذ التشابه أيضاً، يتأتى القياس الشرطي الذي يسمى وضعاً (المصدر نفسه). يقول ابن رشد: "متى أردنا أن نبين أن شيئاً ما موجود لأمر ما أو منفي عنه، نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشيء، علماً منا أن الذي يلزم في شبيه ذلك الشيء يلزم في ذلك الشيء بعينه. (ص. 69).

(2) أما باقي الآلات، فهي: إحضار المقدمات؛ وتمييز كل واحد من الأسماء وعلى كم نحو يقال؛ واستخراج الفصول (انظر ابن رشد، ص. 46).

4. 8. ويكون في هذا بيان امتناع تأويل التمثيل من خلال قياسين حمليين من الشكل الأول كما ادعى الفارابي. فالحكم على جزئي بما حكمنا به على جزئي شبيه به فيه نقلة، وقد صدق الفارابي فعلاً عندما استخدم هذه اللفظة بشرط أن نفهمها بالقفزة؛ أما الحكم على جزئي أو على كلي يعمه على أثر متوسط حد مستغرق على الأقل مرة واحدة، فذاك انتقال باستنباط.

5. خاتمة

فالتمثيل لانبنائه على أخذ التشابه يظل آلية استدلالية لا غنى عنها للإنشاء والتركيب؛ بينما يظل القياس آلية لا غنى عنها كذلك لإقامة سلاسل الاستنباطات النافعة في التحليل والاستنتاج. ومن هذا المنظور تصبح العلاقة بينهما أكثر وضوحاً وتتفي الحاجة النظرية لإقامة المقارنة الهادفة لتبرير الواحد منهما بالآخر أو لإقامة التفاضل بالانتصار لواحد منهما على حساب الآخر.

المصادر

- ابن سينا، الشفاء، المنطق، القياس، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1964 [1].
- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980 [2].
- ابن تيمية، تقي الدين، كتاب الرد على المنطقيين، تصدير السيد سليمان الندوي، دار المعرفة، بيروت (د.ت). [3].
- المرجاني الحنفي، التعريفات، مطبعة الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938 [4].
- الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، تحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت، 1989. [5].
- أرسطوطاليس، منطق أرسطو، الجزء الأول، نشره عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت، 1980. [6].

Mckean, Richard, *The basic Works of Aristotle*, Random House, New- York, 1941.

التشبيه

بين البيان والتخييل

محمد العمري

كلية الآداب - الرباط

المفهوم الأساسي الذي يستوعب كل صور المماثلة في البلاغة العربية هو التشبيه؛ فالتمثيل ليس إلا صيغة من صيغته، تُحدد ابتداءً منه بإضافة مُخصَّص⁽¹⁾. فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً. أضف إلى ذلك أن التشبيه جنس للاستعارة التي تنتج بدورها عن تحويلات في بنيتها، ويصدق عليها ما يصدق عليه من حيث الجوهر. لكل ذلك رأينا أن نتحدث في "ندوة المماثلة" هذه عن التشبيه كآلية عامة، آملين أن يكون في هذا النظر تكامل مع عمل زملاء كل من زاوية تخصصه.

التشبيه البلاغي وغير البلاغي

فرق البلاغيون، منذ القرن الرابع فيما أعلم، بين التشبيه البلاغي والتشبيه غير البلاغي. كان هذا التمييز صريحاً عند الرماني في قوله: "التشبيه على وجهين: تشبيه بلاغة وتشبيه حقيقة".

(1) قال السكاكي: "واعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير حقيقي، وكان منتزعاً من عدة أمور، خص باسم التمثيل، كالذي وقع في قوله:

اصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الْحَسُو دِ فَإِنْ صَبْرَكَ قَاتَلَهُ
فَالنَّارُ تَأْكُلُ بَعْضَهَا إِنْ لَمْ تَجْذُمَا تَأْكُلُهُ

"فإن وصف الحسود المتروك مقاولته بالنار التي لا تُمد بالحطب فيُسرِع فيها الفناء ليس إلا في أمر متوهم له". (مفتاح العلوم، 347). ويذكر تعريف التمثيل عند قدامة بحديث الجرجاني عن معنى المعنى وصورة المعنى. قال: "التمثيل، وهو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدل على معنى آخر" (1).

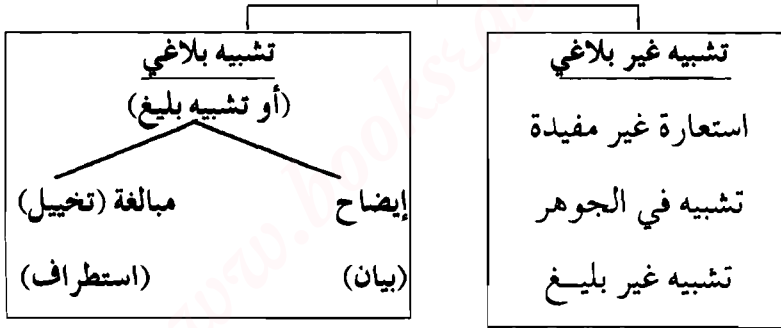
1- فتشبيه الحقيقة مثل : "هذا الدينار كهذا الدينار، فخذ أيهما شئت"⁽²⁾.

2- وتشبيه البلاغة مثل : "تشبيه أعمال الكفار بالسراب".

التشبيه البلاغي بيان وتخيل

ثم انقسم التشبيه البلاغي على نفسه، بعد ذلك تدريجياً، إلى تشبيه بيان وتشبيه تخيل. ونظراً لأن البيان كان الأسبق إلى التنظير (لأسباب أهمها : اتصاله بالفقه و"الكلام" في الدين، وملاءمته للطابع الحسي الخطابى للشعر العربى)، فقد ظهر القطب التخيلي في البداية كالهامش المنازع للمركز. ومع ذلك، فضلنا أن نعتبر البيان والتخيل قطبين متجاذبين بالرغم من هذا السبق والهيمنة، وذلك لحضور النزوع التخيلي بقوة في كل المراحل حتى أصبح شريكاً قوياً في الموضوع.

التشبيه البلاغي



أ. قطب البيان

هناك كلمتان توّرخان لتطور وظيفة التشبيه في البلاغة العربية، هما: "الإخراج" و"البيان". و"الإخراج" هو اللفظ الذي بلور به اللغويون - والإعجازيون الأوائل الذين استثمروا تراث اللغويين - الغرض من التشبيه. وقد صاغ الرماني تراث هذه المرحلة صياغة فرضت سلطتها على من جاء بعده، ولم يتيسر تعديلها وإعادة تأويلها إلا في إطار منظومة ثقافية أخرى هي منظومة المنطق وعلم الكلام.

(2) ومن البين أن تشبيه الحقيقة عنده هو الذي سيسمي الجرجاني في مدخل "الأسرار": "الاستعارة غير المفيدة".

1- الإخراج للبيان

وتشبيه البلاغة هو الذي "يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء..."،
والأظْهَرُ الذي يقع فيه البيان بالشبيه به على وجوه، منها: (3).

المثال	الوجه	
"تشبيه المعدوم بالغائب" "مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرما"	"إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة".	1
"تشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم"	"إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة".	2
"تشبيه إعادة الأجسام بإعادة الكتاب"	"إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يُعلم بالبديهة".	3
"تشبيه ضياء السراج بضياء النهار"	"إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة".	4

ويؤسس ابن سنان هذا النزوع الحسي على كونه أصلاً في كل العلوم. قال: "تمثيل
المعنى يخرج به إلى الحس والمشاهدة، وهذه فائدة التمثيل في جميع العلوم؛ لأن
المثال لا بد أن يكون أظهر من الممثل، فالغرض بإيراده إظهار المعنى وبيانه" (4).

وهذا المنحى يركز على الوظيفة البيداغوجية والإقناعية للتشبيه.

2- طبيعة البيان

في المرحلة الثانية اتجه الحديثُ إلى موضوع البيان، أي طبيعة "المُخرَج": عن
وجوده وإمكانه وأحواله. وهذه هي الصياغة التي ساهم بها السكاكي اعتماداً على
حفريات الجرجاني من جهة، وعلى ثقافته المنطقية من جهة ثانية.

(3) النكت في إعجاز القرآن. ثلاث رسائل، ص. 81. وعليه اعتمد العسكري في "الصناعتين" (صص. 262-264)،
وهما متعاصران. كما اعتمد عليه ابن أبي الإصبع في تحرير التحبير، اعتماداً كلياً.

(4) سر الفصاحة، ص. 232.

قال السكاكي في "المفتاح": "الغرض من التشبيه، في الأغلب، يكون عائداً إلى المشبه، ثم قد يعود إلى المشبه به"⁽⁵⁾.

أ- "الغرض العائد إلى المشبه":

المثال	الغرض	
"ما لون عمامتك؟" الجواب: "كلون هذه"	"بيان حاله"	1
"هو في سواده كحلك الغراب"	"بيان مقدار حاله"	2
"حاله كحال المسك، الذي هو بعض دم الغزال، وليس يعد في الدماء". (تلخيص لبيت المتنبي: فإن تفق الأنام...).	"بيان إمكان وجوده"	3
"إنك في سعيك هذا كراقم علي الماء". من قولهم: "كالراقم على الماء".	"تقوية شأنه..." "زيادة تقرير له..."	4
تشبيه وجه أسود بمقلة ظبي. الاستطراف متصل بالندرة والجددة.	"التزيين أو التشويه أو الاستطراف".	5

(نحتفظ هنا بملاحظة إضافة وظيفة خامسة ... كان محتواها استثناءً وذيلاً للوظائف الأربع)

يتغذى هذا المنحى البياني من المقاربة بين القياس والتشبيه في تعريفات متقدمي البيانيين؛ مثل ابن وهب (ت 337 هـ)، في قوله: "القياس في اللغة التمثيل

(5) مفتاح العلوم، ص. 340. قال القزويني في الغرض من التشبيه: "تعقيب المعاني به (أي بالتشبيه) يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها". ولذلك أسباب، منها:

1- "ما يحصل للنفس من الأنس بإخراجها من خفي إلى جلي. كالانتقال مما يحصل لها بالفكرة إلى ما يعلم بالفطرة، أو بإخراجها مما لم تألفه إلى ما ألفته... أو مما لم تعلمه إلى ما هي به أعلم، كالانتقال من المعلوم إلى المحسوس". (ص. 220).

وذكر الوجوه التي وردت عند السكاكي.

(5) "ومنها الاستطراف"، كما سيأتي.

والتشبيه، وهما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرهما... والتشبيه في الأشياء لا يخلو من أن يكون تشبيهاً في حدٍّ أو وصف أو اسم⁽⁶⁾.

تنبيه

وقد خلط "المصنفون" في البلاغة أحياناً بين الوظائف في وصف المثال الوحيد أحياناً كما فعل ابن رشيق في قوله: "وسبيل التشبيه - إذ كانت فائدته إنما هي تقريب المشبه من فهم السامع، وإيضاحه له - أن تشبه الأدون بالأعلى إذا أردت مدحه، وتشبه الأعلى بالأدون إذا أردت ذمه..."⁽⁷⁾.

وفي كلامه هذا خلط بين الوظيفة البيداغوجية والوظيفة الإقناعية. فـ"التقريب" مفهوم بيداغوجي؛ و"المدح والذم" مفهومان إقناعيان، مردُّهما إلى الخطابة الاحتفالية القريبة من الأدب.

ب - قطب التخيل

الطرافة. المبالغة

رأينا السكاكي، "منسق" المسار اللغوي/المنطقي للبلاغة العربية، يضيف وظيفة خامسة للتشبيه، عمادها الطرافة، الطرافة التي تعود أساساً إلى الندرة والجدة. قال فيه:

وللاستطراف وجه آخر (زيادة على التحسين والتقييح)، وهو أن يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن؛ إما في نفس الأمر كالذي نحن فيه، فإذا أحضر استطرف استطراف النوادر عند مشاهدتها، واستلذ استلذاها لجدتها، فلكل جدة لذة. وإما مع حضور المشبه في أوان الحديث فيه، مثل حضور النار والكبريت مع حديث البنفسج والرياض، كما في قوله:

ولا زورديّة تزهو بزرقتهما بين الرياض على حُمُر اليواقيتِ
كأنها، فوقَ قاماتٍ ضعُفنَ بها، أوائلُ النار في أطرافِ كبريتِ

(6) البرهان، ص. 67.

(7) العمدة، ج 1، ص. 494.

فإن صورة اتصال النار بأطراف الكبريت ليست مما يمكن أن يقال إنها نادرة الحضور في ذهن ندرة صورة "بحر من المسك موجّه الذهب"، وإنما النادر حضورها مع حديث البنفسج، فإذا أُحضِرَ إحضاراً مع الشبه استطرف لمشاهدة عناق بين صورتين لا تتراءى ناراهما⁽⁸⁾.

إن القطب التخيلي الذي كان مجرد استثناءٍ وضرورة عند اللغويين والمناطقية يقتسم المساحة عند البلاغيين الأكثر ارتباطاً بالنصوص الأدبية، برغم ما يشوب كلامهم أحياناً من تردد. فابن سنان مثلاً يعتمد التقسيم بين غرض الإيضاح وغرض المبالغة على قدم المساواة. يقول:

والأصل في حسن التشبيه :

(1) أن يُمثّل الغائبُ الخفيُّ الذي لا يُعتادُ بالظاهر المحسوس المعتاد، فيكون حسنٌ هذا [من التشبيه] لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد ؛

(2) أو يُمثّل الشيءُ بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه، فيكون حسن ذلك [التشبيه] لأجل الغلو والمبالغة⁽⁹⁾.

ارتبط قطب التخيل بالحديث عن "النفس" و"البناء":

ب.1- المستقر في النفس

أثيرت قضية التجربة، أو "المعرفة النفسية" أول الأمر بمناسبة تأويل النص القرآني والبحث عن انسجامه حيث ظهرت تراكيب قرآنية لا تستجيب لمعيار الأصل الأقوى صفة (حيث معيار الحسية والعادة والبداهة وقوة الصفة). وهنا فتحت نافذة على الرصيد التخيلي العربي. فجاء بقول امرئ القيس:

أيقنتني والمشرقي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

جاء به لتأنيس قوله تعالى : ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ﴾.

(8) مفتاح العلوم، صص. 340-342.

(9) سر الفصاحة، ص. 246.

وكان هذا من حُسن حظ النظر البلاغي في مسألة الوظيفة البلاغية (التخييلية) للتشبيه في بيئة علمية سبق إليها النظر المنطقي في تحديد وظيفة التشبيه باعتباره قياساً (أي وضوح الصفة في المشبه به).

فقد يتدخل القصد فيشبهه الشاعر بما استقر في النفس، كما قال ابن رشيق منتقداً هيمنة النزوع البياني على الرماني، قال:

أما ما شرط (أي الرماني) في التشبيه، فهو الحق الذي لا يدفع، إلا أنه جار على الشاعر فيما أخذ عليه، إذ كان قصد الشاعر أن يشبه ما يقوم في النفس دليله بأكثر مما عليه في الحقيقة؛ كأنه أراد المبالغة. ولعله يقول، أو يقول المُحتجُّ له: معرفة النفس والمعقول أعظم من إدراك الحاسة، لا سيما وقد جاء مثلُ هذا في القرآن⁽¹⁰⁾.

وقال بعض المولدين:

وتديرُ عيناً في صحيفة فضةٍ كسوادِ يأسٍ في بياضِ رجاءٍ
فاليأس على الحقيقة غيرُ أسود، لأنه لا يدرك بالعيان، لكن صورته في العقول، وتمثيله كذلك مجاز، والرجاء أيضاً على هذا التقدير في البياض⁽¹¹⁾.

ب. 2- بناء المشبه به

في إطار الواقعية الحسية التي تبنها المحافظون لم يستسغ ابن سنان بناء المشبه به من "المحتمل" (ممتنعاً وغير ممتنع)، كما في قول علقمة بن عبدة:

كأن إبريقهم ظبيٌّ على شَرَفٍ مفدمٌ بسبا الكتان ملثومٌ

فقد كره هذا البلاغي أن تكون صفة "مفدم" من صفة الظبي، لأن الظبي لا يكون (حسب عبارته) مُفدماً بسبباً الكتان ملثوماً؛ فكأن التشبيه وقع بما لا يُشاهد ولا يُعرف". قال: "وإن كان المفدم راجعاً إلى الإبريق، فذلك صحيح"⁽¹²⁾.

(10) العمدة، 1، صص. 490-491.

(11) المصدر نفسه، ص. 492.

(12) سر الفصاحة، ص. 253.

وهو بقبوله أن يكون الإبريق هو المفدّم وقف في منتصف الطريق؛ فالشاعر نظر إلى الإبريق المُفدّم فعلاً بكتان لغرض تصفية السائل الموجود فيه فأوحى إليه بصورة حية طريفة وهي صورة الظبي، وقد تقدم وتلثم بسبب الكتان. وقد اختلف البلاغيون بين ظاهريين يشترطون وجود الصفة حساً أو عادة، وبين مؤولين يبنون المشبه به من خلال تحليل عملية الإدراك عند الشاعر.

الشعر تشبيه... الشعر تخييل؟

الشعر تشبيه، والتشبيه تمثيل، والتمثيل محاكاة، والمحاكاة "تخييل"، والتخييل هو الشعر؟

هكذا تبدأ الدائرة في البلاغة العربية وتتحول حتى تنغلق على ما ابتدأت به :

الشعر تشبيه، هذا تصور العرب؛ والتشبيه (حين يُركَّب) تمثيل، هذا كلام جمهور البلاغيين، وباقي الكلام قراء فن الشعر من فلاسفة وبلاغيين. وبرغم كل الجهود المبذولة لتوسيع المحاكاة والتخييل لاستيعاب كل المكونات الشعرية (التشبيهية وغير تشبيهية)⁽¹³⁾، فإن "التشبيه" ظل في المركز.

الشعر تشبيه:

يقول ابن وهب في "البرهان في وجوه البيان": "وأما التشبيه، فمن أشرف كلام العرب، وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم. وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه اللطف، كان بالشعر أعرف؛ وكلما كان في المعنى أسبق، كان بالحدق أليق"⁽¹⁴⁾.

ويُقوي هذا الرأي ربط العرب في بداية الدعوة الإسلامية بين القرآن والشعر والسحر والكهانة لالتقائها في الحديث عن الغيوب واستحضار غير المرئي عن طريق التشبيه والتمثيل (مع التهييء والإيحاء عن طريق الموسيقى طبعاً). فهذه كلها قنوات لنوع من المعرفة الحدسية، وكلمة "شعر" نفسها غير بعيدة عن العلم، فقولهم: "ليت شعري"، هو: "ليتني علمت". وعلى مستوى التاريخ تستوقفنا عبارة من قبيل قول عمر بن الخطاب: "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه".

(13) انظر مثلاً مفهوم "التغيير" في صياغة ابن رشد، في كتابنا البلاغة العربية.

(14) البرهان، صص. 107-108.

نسب إلى ذي الرمة أنه قال: "إذا قلت : "كأن، فلم أجِد وأحسِن فقطعَ الله لساني"⁽¹⁵⁾. إن عبارة ذي الرمة هذه تذكرنا باختراالات حديثة مثل عبارة إيزر الملخصة لبنية التخيل: "كما لو. وقد شوش على هذا المنحى الحدسي - في رصد خصوصية الشعر - اعتماد قدامة في تعريفه للشعر على خصوصية القصيد، وهي الوزن. هذا عن المهاد الأول للبلاغة العربية. أما المصدر الثاني المتمثل في التفاعل مع البلاغة اليونانية، فقد كان أكثر مناسبة لدعم التفسير التشبيهي للشعر.

لذة المحاكاة لذة المعرفة

في حديث أرسطو عن أسباب نشأة الشعر - والشعر عنده محاكاة - نجد لذة المعرفة في المقام الأول منضوية داخل لذة المحاكاة ومحركة لها، ويحتل الإيقاع المقام الثاني.

قال: "ويبدو أن الشعر نشأ عن سببين كلاهما طبيعي: فالمحاكاة غريزة في الإنسان؛ تظهر فيه منذ الطفولة (والإنسان يختلف عن سائر الحيوان في كونه أكثر استعداداً للمحاكاة، وبالمحاكاة يكتسب معارفه الأولية)؛ كما أن الناس يجدون لذة في المحاكاة".

ويذكر سببين للميل إلى المحاكاة: أولهما الالتذاذ بالصور المحاكية حتى ولو كانت خسيصة في مواقعها الطبيعية؛ وثانيهما - وهو الذي يهمننا هنا أكثر - "هو أن التعلم لذيد: لا للفلاسفة وحدهم، بل أيضاً لسائر الناس، وإن لم يشارك هؤلاء فيه إلا بقدر يسير. فنحن نُسرُّ برؤية الصور، لأننا نفيد من مشاهدتها علماً ونستنبط ما تدل عليه"⁽¹⁶⁾.

(15) سر الفصاحة، ص. 253. نقله جابر عصفور (ص. 113) عن أبي نصر الباهلي، شرح ديوان ذي الرمة، ج. 1 ص. 5. وانظر الجاحظ، الحيوان، ج 7، ص. 164). وأورد مجموعة من الأحداث التي تدل على ارتباط الشاعرية بالتشبيه عند القدماء، منها خبر ابن حسان في وصف طائر: "كأنه ثوب حبرة"، وتنبؤ أبيه بشاعريته. (16) فن الشعر (بدوي)، ص. 12. وانظر أيضاً ترجمة شكري عياد، ص. 36. وفي حاشية بدوي (ص. 12): "يرى أرسطو أن لذة المحاكاة هي نوع من لذة المعرفة". ثم يقول: "وأرسطو يرى ("مابعد الطبيعة، م 1، ص 1980، اس 21) أن الرغبة في المعرفة، أي حب الاستطلاع، غريزة في الناس جميعاً، وإن كانت في حقيقة الأمر من شأن الفلاسفة خاصة". وفي حاشية ص. 13: "بين أفلاطون ("النواميس"، م 3، ص. 653 ع) أن النزعة الطبيعية إلى الانسجام والإيقاع هي الأساس في الشعر".

وتتكامل لفظتا التشبيه والمحاكاة في ترجمة المقابل اليوناني (أو السرياني) في الترجمة القديمة: "ويشبه أن تكون العلل المولدة لصناعة الشعر، التي هي بالطبع، علتين: والتشبيه والمحاكاة مما ينشأ مع الناس منذ أول الأمر... والعلة في ذلك هي... أن باب التعليم ليس إنما هو لذيذ للفيلسوف فقط، لكن لهؤلاء الآخر"⁽¹⁷⁾.

المراجع المحال عليها

- ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة. في محاسن الشعر وآدابه ونقده، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1982.
- ابن سنان الخفاجي، سرُّ الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- ابن وهب، أبو الحسن إسحاق، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، 1969.
- أرسطو (أرسطوطاليس) الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد، 1986.
- ، في الشعر، نقل متى بن يونس، مع ترجمة لشكري عياد، وتقديم ودراسة، القاهرة، 1968.
- ، فن الشعر، ترجمة متى بن يونس، مع ترجمة لعبد الرحمن بدوي وتقديم دار الثقافة، بيروت.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ت. محمد رشيد رضا، دار المعرفة. بيروت، 1981.
- ، دلائل الإعجاز، ت. محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1987.
- الرماني، أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ت. محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف، مصر، 1968.
- السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ت. نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- العسكري، أبو هلال، الصناعتين؛ الكتابة والشعر، دار الكتب العلمية، ت. مفيد قميحة، بيروت، 1981.
- عصفور، جابر أحمد مفهوم الشعر. دراسة في التراث النقدي، دار الثقافة، القاهرة، 1981.

(17) ترجمة متى بن يونس، ضمن ترجمة لشكري عياد، ص. 37.

التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفي

عبدالرزاق الدوّاي

كلية الآداب - جامعة محمد الخامس
الرباط

"بعدها انتقد الفكر الفلسفي أساطير الأولين على أنها
أوهام، غدا يحكي أساطير جديدة، أصبحت من جملة
طرائقه المنهجية".

(Michel Détiene, *L'invention de la mythologie*, p. 156).

1. هل الفلسفة خطابٌ عقلاّني حقاً؟

بداية، نقول إن هناك رأياً شائعاً عن طبيعة الفلسفة، وعن خصائص المعرفة الفلسفية، يبدو أن معظم الفلاسفة يُروّجونه ويساهمون في إعادة إنتاجه. مفادُ هذا الرأي أن الخطاب الفلسفي خطاب يملك خصائص تُميّزه عن باقي الخطابات المعرفية الأخرى، وخاصة منها تلك التي يدخل في إنتاجها وأسلوبها التخييلُ والتمثيلُ والأسطورة. وهذه العناصر يُنظر إليها عادة على أنها نقيض للفلسفة ومن منبذاتها. من منظور هذا الرأي إذن، يتميّز الخطاب الفلسفي أساساً بكونه خطاباً عقلاّنياً، ولا مكان فيه لما يتنافى مع العقل والمنطق. وغاية هذا الخطاب ليست الإقناع العقلي والتأثير على الآخرين واستمالتهم فحسب، بل هي بالأحرى إرساء الحقيقة، إرساءً يقوم على دعائم الدليل والبرهان.

في هذه الدراسة، نناقش الرأي السابق، ونطرح حوله التساؤلات التالية: هل
الفلسفة خطاب عقلاّني حقاً؟ وهل التخييلُ بأصنافه ودرجاته غريب عن هذا

الخطاب تماماً؟ أليس بالإمكان الحديث عن المُتخَيَّل في الفلسفة، أو على الأقل عن استثمار للمُتخَيَّل في مجالها؟ ونحن لا ندعي أن هذه التساؤلات، مع الإشكالية التي تجمعها، تُثارُ في هذه الدراسة لأول مرة، وأن الفضل في ذلك يرجع إلينا؛ وإنما نقترح التفكير فيها من جديد، وحافزنا على ذلك أن الاهتمام بإشكالية المُتخَيَّل في الخطاب الفلسفي قد تجددَ في السنوات العشر الأخيرة، كما أصبحت متوقِّرةً عنها عديدٌ من الدراسات الحديثة⁽¹⁾.

وحتى نتمكن من اقتراح أجوبة عن تلك التساؤلات، نستهلُّ دراستنا بتحليل مقتضب للاستدلال بالتمثيل في الفلسفة، ثم نفحصُ بعض النماذج من استعمال الخيال بصفة عامة في النص الفلسفي، ومن توظيف المُتخَيَّل بأصنافه المعروفة، واتخاذِه أدواتِ حجاج واستدلال على الحقيقة، التي يسعى النص الفلسفي إلى التبشير بها، وإيصالها إلى المُتلقيين. وسنختِم بتقييم هذا النوع من الاستدلال في الفلسفة وإبراز وظيفته وأغراضه.

2. عن "التمثيل" في الخطاب الفلسفي

لدى المهتمين بدراسة طبيعة الخطاب الفلسفي، هناك ما يشبه الاتفاق العام على أن من السمات البارزة لهذا الخطاب أنه خطاب حجاجي (argumentatif)، بمعنى أنه ينتهج استراتيجية معينة، الهدف من ورائها، ضمناً أو صراحة، هو التأثير على المُتلقي بالحُجج، وإقناعه برأي أو بوجهة فكرة ما، سواء كان هذا المُتلقي مُحاوراً واقعياً أو مفترضاً. ونحن نذهب إلى أن في ثنايا كل خطاب فلسفي، مهما كان شكله ومضمونه، "حقيقة" ما يُراد تبريرها والتدليل على مصداقيتها، وفي نهاية المطاف، إيصالها إلى الآخرين، المُخاطبين والمُحاورين،

(1) هذه بعض عناوين الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع :

- Michèle Le Dœuff, *L'Imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980.
- Frederic Cossuta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989.
- Hélène Védrine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, Paris, Biblio essais, 1992.
- Joëlle Proust, Schwartz Elisabeth, *La connaissance philosophique*, Paris, P.U.F., 1995.
- B. Curatolo et J. Poirier, *L'imaginaire des philosophes*, Editions L'Harmattan, Paris, 1998.

- لتكوين فكرة عن النصين الأولين، نحيل القارئ إلى مقالة السيد الحسين سحبان : "الأمثلة في درس الفلسفة"، مجلة البحث البيداغوجي، عدد 3، دجنبر، 1992. صص. 71 - 77.

وإقناعهم بها. ولا نعرف فلسفة أو نصاً فلسفياً خلا تماماً من الخاصية الحجاجية والاستدلالية بوجه من الوجوه، حتى لو تلبّست تلك الفلسفة رداء التصوّف أو ارتدّت لُغة الشعراء⁽²⁾.

وإذا كان الفكر الفلسفي فكراً حجاجياً بامتياز، فأى شكل من أشكال الحجاج يتم اتباعه واعتماده في هذا المجال، وما أدواته؟ تمهيداً للجواب عن هذا السؤال، نقول إنه خارج أشكال الاستدلال المنطقية التقليدية المعروفة، أي الاستنباط والاستقراء، يُعدّ الاستدلال بالتمثيل أو التمثيل أو المُمثلية، كما يقال اختصاراً، (analogie) من بين الأدوات الأخرى المتبقية، الأكثر استعمالاً في النص الفلسفي. بل إن مقولة التمثيل، كما يذهب إلى ذلك المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء"، قد هيمنت، في الثقافة الغربية، على نظام معرفي بكامله، هو النظام الذي ساد في العصر الوسيط، واستمر حتى عصر النهضة⁽³⁾.

والاستدلال بالتمثيل من القُدْرَات والآليّات الذهنية عند الإنسان، يتخذها أداة للمقاربة وللاستكشاف، ولربط العلاقات بين الظواهر والأشياء من مناظير متعددة. وهذه العلاقات المنسوجة تكون في غالب الأحيان خياليةً وافترضيةً. إن التمثيل يفترض وجود علاقات تشابه خفي بين الموضوعات التي يُراد الاستدلال بها، على الرغم من أن هذه الموضوعات عادة ما تكون مختلفة فيما بينها اختلافاً بيناً. والظاهر أنه عن طريق هذه الآلية، يصير بإمكان الخطاب الفلسفي، التحدّث

(2) عن موضوع الحجاج (argumentation)، والحجاج في الفلسفة بصفة خاصة، يمكن الرجوع إلى دراسة السيد محمد حبيب أعراب، "الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقراء نظري"، مجلة عالم الفكر، الكويت، يوليو - سبتمبر، 2001، صص. 97 - 138.

(3) يشير هذا المفكر الفرنسي الراحل إلى أن مقولة التشابه (la ressemblance)، كان لها دور كبير في تنظيم وإنتاج المعارف في مرحلة معينة من تطور الثقافة الغربية، سادت حتى عصر النهضة. نقرأ له في هذا السياق "إن للتمثيل" قدرة لا حد لها على ربط العلاقات، وإقامة التشابهات. فمن نقطة واحدة، يمكن إنشاء عدد لا يحصى من العلاقات، وأشكال غير مرئية من التقارب. وعن طريق "التمثيل"، يمكن أيضاً أن تقارب بين جميع الأشكال والأشياء في العالم، مهما بلغت اختلافاتها... في فضاء "التمثيل" المتعدد الاتجاهات، هناك نقطة انطلاق بارزة هي الإنسان... فالتمثيل يتعلق بالإنسان، ويدور حول اهتماماته ومشاغله ومشاكله ومخاوفه. (الكلمات والأشياء، النص الفرنسي، منشورات كاليمار، باريس 1966، صص. 36-38).

عن كثير من الموضوعات الميتافيزيقية، التي يصعب تناولها بطريقة مباشرة. من تلك الموضوعات نذكر على سبيل المثال: الله، الوجود، الحقيقة، الخير. وقد استُخدمت آلية التمثيل بكثرة، من طرف الفلاسفة المدرسين في العصر الوسيط. وكان غرضهم من استعمال هذه الآلية هو تقريب وتفهم ما باستطاعة البشر معرفته عن ماهية وصفات الله مثلاً، بالرغم من الاقتناع المسبق باستحالة معرفة هذه الماهية تماماً، لأنها لانهائية.

إن مؤسس المنطق الصوري، الفيلسوف اليوناني أرسطو، عندما تناول موضوع التمثيل في "الأخلاق النوماخية"، و"كتاب الخطابة"، و"كتاب الشعر"، وحلّل بعض نماذجه، كان في معظم الأحيان يرمي من وراء ذلك إلى التعبير عن فكرة وجود تماثل وتناسب بين علاقات معينة، شبيه بالتناسب الهندسي كما وردت صيغته عند أقليدس في كتاب "المبادئ". وكان يعرضه في الصيغة التالية: نقول إن هناك تمثيلاً عندما تكون علاقة الحد الأول "أ" بالحد الثاني "ب"، هي كنسبة الحد الثالث "ج" إلى الحد الرابع "د". و من الأمثلة المشهورة التي كان يسوقها:

- إن العقل بالنسبة للنفس هو كالعين بالنسبة للجسم؛

- إن الأجنحة بالنسبة للطير هي كالخياشيم بالنسبة للأسماك،

- إن الشيخوخة بالنسبة للعمر هي كالمساء بالنسبة إلى النهار⁽⁴⁾.

ومن المؤكّد أن الاستدلال بالتمثيل لم تكن له حظوة كبيرة عند هذا الفيلسوف، سواء في منطقهِ أو في مقالاتهِ الميتافيزيقية. بل إن انتقاصه من القيمة المعرفية لهذا النوع من الاستدلال كان مُعلناً وصريحاً، وخاصة عندما كان يتعد كثيراً عن شكل التناسب الرياضي السابق الذكر. ففي هذه الحالة كان يعتبره مجرد وسيلة للتأثير والإيحاء. ولا ننسى في هذا السياق أن أرسطو طالما آخذ على أستاذه أفلاطون لُجُوءَهُ المُفْرِطِ إلى استعمال التمثيل بأصنافه، في شرح نظريته عن الحقيقة.

(4) حول موضوع "التمثيل" وباقي أنواع الاستدلال المستعملة في الفلسفة، من المفيد الرجوع إلى دراسة الأستاذ الطاهر واعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.

ومعروف عند المناطقة والإبستمولوجيين أن بنية التمثيل والتماثل، بالرغم من مرونتها، وبالرغم مما تسمح به من ربط لعلاقات متعددة لا تفضي إلى إثبات تطابق وهوية بين موضوعين، ولا إلى تقارب موضوعي وواقعي بين طبيعتين. بل إن كل ما تسمح به في هذا المجال هو الانتقال الذهني من علاقة معينة بين حدّين، إلى علاقة أخرى يفترض أنها مشابهة لها، كما يتجلى ذلك في المثال الارسطي الذي أتينا على ذكره: "إن الشيخوخة بالنسبة للعمر، هي كالمساء بالنسبة إلى النهار، لذا نقول عن الشيخوخة إنها مساء العمر، وعن المساء إنه شيخوخة النهار". ولكن يجب أن يكون واضحاً لدينا هنا أن الأمر لا يتعلق بعلاقة هوية وتطابق بين الشيخوخة والمساء، ولا بين العمر والنهار، وإنما بنوع من الإيحاء بوجود تشابه مُتخيّل، بين العلاقة الأولى والعلاقة الثانية، ولكن على مستوى المغزى فقط.

3. نماذج من استعمال المُتخيّل في الخطّاب الفلسفي

1.3. عن المُتخيّل في النص الأفلاطوني

لا نبتدع جديداً عندما نقول إن الخطّاب الفلسفي الأفلاطوني يترك انطباعاً قوياً لدى الكثيرين من المهتمين بالفكر الفلسفي بأنه خطاب عقلاني يُعطي من قيمة التفكير العقلي، ويعتبر العقل الوسيلة الأضمن لبلوغ اليقين ومعرفة الحقيقة. وأنه بهذه الصفة ساهم في تأسيس نزعة عقلانية ميتافيزيقية، أصبحت لها، في سجّل تاريخ الفلسفة، مكانتها المتميزة. وبالرغم من وجود ما يبرر هذا الانطباع، فإننا نعرف لهذا الخطّاب وجهاً آخر مغايراً، تكشف لنا عنه أغلب الدراسات التي انكبّت على تحليله. يتجلى ذلك في كون هذا الخطّاب، عند إمعان النظر، يُمكن عدّه نموذجاً بارزاً للخطّاب الفلسفي، الذي يستثمر المُتخيّل إلى أبعد الحدود، من أجل شرح أفكاره والتدليل عليها وإيصالها إلى المخاطبين وإقناعهم بها. فضلاً عن ذلك، فهو يستخدم منهجاً فريداً من نوعه، يتجاوز فيه التفكير العقلي والمنطق مع الحوار والجدل والأمثلة والأسطورة. وقد كان فيلسوفنا مُمكنًا من هذه الأساليب الثلاثة، يستخدمها بمهارة يشهد له بها كثير من مؤرخي الفلسفة⁽⁵⁾.

(5) يراجع في هذا الصدد :

- Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, P.U.F., 1948, p. 167, 171.

- Philibert Secrétan, *L'Analogie*, Paris, P.U.F., 1984. pp. 19-23.

وإذا ظهرت هذه الخاصية بوضوح في جميع المحاورات الأفلاطونية، فهي أكثر بروزاً في "محاورة الجمهورية". وبالفعل، فإن أغلب الدراسات التي أنجزت حول هذه المحاورة تقول عنها إنها، في نهاية المطاف، ليست سوى تمثيل طويل قائم بين الشمس في العالم المحسوس والخير في العالم المعقول؛ تمثيل يبلغ أوجَه في أسطورة الكهف، المعروضة في الكتاب السابع من نفس النص⁽⁶⁾.

إن أفلاطون في هذه الأسطورة يعيد إنتاج إشكالية رئيسة في الفكر الفلسفي بصفة عامة، وفي الأفلاطونية بصفة خاصة. ونعني هنا إشكالية العلاقة بين الحقيقة والمظهر. إنه يعيد إنتاجها في صيغة جديدة، مستعيناً بالتمثيل والتخييل المفعم بالإيحاءات: فالسجناء الذين تتحدث عنهم الأسطورة، المُقَيَّدُونَ بالأغلال والموجودون داخل الكهف لا يعرفون عن العالم الخارجي وأشياءه وكائناته الواقعية الموجودة خارج الكهف إلا الظلال التي تنعكس على الجدران، بفعل أشعة الشمس المنبعثة من الخارج. ومن المُرجَّح أن يكون لجوء الفيلسوف في "محاورة الجمهورية" إلى التَّمثِيل واستعماله التعابير المجازية، القَصْد منه شرح فكرة محورية في مذهبه، يبدو أن من الصعب توصيلها بطريقة مباشرة، أو عن طريق الاستدلال العقلي. ونقصيد التدليل على أن حقيقة الوجود التي تنشدها الفلسفة خَفِيَّةٌ ومُستعصية على الإدراك المباشر؛ وأن ما يعتقد عامة الناس أنه أشياء واقعية، إنما هو من قبيل الظلال والأشباح، التي تنعكس على جدران الكهف.

وإنما الفلاسفة وحدهم، القادرون على إدراك الواقع الحقيقي، الذي يُمثل في هذه الأسطورة بالأشياء الحقيقية كما ندرکہا عن طريق نور الشمس. ذلك لأنهم قادرون على التحرُّر من قيود الجسد و"كهف" الحواس من أجل ممارسة التفكير العقلي. وهكذا، واستلهاماً من رأي التيار الفلسفي اليوناني القديم، المنحدر من بارمنيد عبر سقراط، حول طبيعة الوجود والحقيقة النهائية، فإن الأسطورة الأفلاطونية تُمثل المعرفة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق تجاربه الحسية

(6) انظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، دار الكتاب العربي القاهرة، 1968، صص. 246 - 284؛

أيضاً: فؤاد زكرياء، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، صص. 84 - 168.

بالظلال ؛ كما تُمَثِّل التفكير العقلي الذي ينتهجه الفلاسفة، بنور الشمس الهادي إلى اكتشاف الحقيقة الخالدة.

وإذا ما اقتصرنا على نموذج أسطورة الكهف فقط، لتكوين فكرة عامة عن أهمية الدور الذي يؤديه المُتَخَيِّل والأسطوريّ في رَصِّ عناصر الفلسفة الأفلاطونية وإعطائها نوعاً من التماسك، يُمكننا القول إن الفيلسوف في هذا السياق يستعين بالتخييل والتَّمثِيل، وفي محاولات دءوبة، من أجل نسج حديث في أمور تتعلق بمسائل فلسفية كبرى، يبدو أن العقل يعجز عن وصفها وإبصالها والتدليل عليها بأدوات الاستدلال العقلية المتعارف عليها، مثلما هو عليه الحال في مسائل من قبيل: الحقيقة النهائية للوجود وماهيتها، طبيعة العالم الآخر المثالي، ونوعية علاقته بالعالم الأرضي. فعن طريق التَّمثِيل والأسطورة، يجتهد الفيلسوف هنا كي يُدعِّم مصداقية "نظرية المثل"، بدلائل تكون أكثر إقناعاً.

وهذه النظرية - كما لا يخفى - تقول بوجود عالمين مختلفين في الدرجة وفي الطبيعة: عالم الظواهر، وهو العالم الذي نحيا فيه ونراه ونلمسه ونحس به وتتم فيه جميع تجاربنا ؛ و"عالم المثل" أو الحقائق في ذاتها، وهو العالم الذي لا يكِلُ الفيلسوف ولا يَمَلُّ من التأكيد بأن إدراكه وتكوين تصوُّر عنه، لا يتيسَّر إلا بممارسة الفلسفة وبعتماد التفكير العقلي الخالص وحده. ولكن المرء لا يحتاج إلى ذكاء خارق ليكتشف بنفسه، أن إثبات وجود "عالم المثل"، لم يتيسَّر لأفلاطون نفسه إلا باستعمال أقصى درجات الخيال !

وما دمنّا في سياق الحديث عن الفلسفة الأفلاطونية، نُذَكِّر أن نيتشه، الفيلسوف الألماني المشهور بانتقاده العنيف للفكر الميتافيزيقي، اعتبر الأفلاطونية تُمَثِّل البنية الثابتة التي تقوم عليها كل ميتافيزيكا، ذلك لأنها تقدم لنا العالم مقلوباً. من ناحية أولى، فكلُّ ميتافيزيكا تتجاهل العالم الطبيعي والواقعي الذي يعيش فيه البشر وتعتبره ناقصاً، ومن ناحية ثانية كل ميتافيزيكا تُشيد للإنسان عالماً آخر تُضفي عليه جميع صفات الكمال. وقد ارتأى نيتشه في النهاية أن تجاوز الميتافيزيكا يتطلب القيام بعملية "قلب" جذري (renversement) للأفلاطونية. ومن الواضح أن نيتشه، من خلال موقفه الداعي إلى تجاوز الميتافيزيكا، قد لجأ

بدوره إلى استعمال تعبير مجازي آخر، لتمثيل وتشخيص ما يجب أن يتسم به كل نقد جذري للميتافزيقا، وهو فكرة "القلب". ومن غير المستبعد أن يكون قد استلهم هذه الفكرة من فكرة مُماثلة سابقة، وردت في سياق نقد ماركس لهيجل. وستعرف فكرة "القلب" هاته مساراً آخر جديداً في أطروحات المفكر الفرنسي لوي ألتوسير حول علاقة ماركس بهيجل.

ولم يبقَ توظيف أفلاطون للتمثيل وللمتخيل والأسطوري محصوراً في مجال الميتافزيقا وحده، بل لقد طاول كذلك مجال الفكر الاجتماعي. ففي هذا المجال أيضاً استعمل الفيلسوف تلك العناصر من أجل الدفاع عن أطروحاته الاجتماعية والسياسية. وأقرب مثال يتبادر إلى ذهننا في هذا السياق هو ما ورد في الفقرة 415 من "محاورة الجمهورية". في هذه الفقرة يُررُّ أفلاطون ظاهرة التفاوت واللامساواة بين البشر في المجتمع، و يعتبرها أمراً طبيعياً وضرورياً لا يجب تغييره ولا المساس به. و"الحجة" الوحيدة التي يستند إليها لتدعيم موقفه هذا، هي أن البشر في تفاضلهم واختلاف أوضاعهم ومكاناتهم الاجتماعية، هم كالمعادن في اختلاف أنواعها وقيمها: عليه القوم المؤهلون للحكم، يُمثّلهم الفيلسوف بمعدن الذهب، والجنود والمحاربون يُمثّلهم بمعدن الفضة. أما الفلاحون والصناع وعامة الناس، فقد مثّلهم بمعدن النحاس والحديد. وبما أن اختلاف المعادن وقيمتها ناجم عن الطبيعة، فذلك أيضاً ما يجب أن يكون عليه الأمر بالنسبة إلى تقسيم البشر إلى طبقات اجتماعية متفاوتة وتممايزة. إن النظام الطبيعي للعالم هو الذي اقتضى ذلك، كما أن الآلهة نفسها راضية عن هذا الوضع وتباركه. نقرأ للفيلسوف في هذا الصدد: "...إن الله الذي خلقكم قد مزج تركيب أولائك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، ثم مزج تركيب الجنود والحراس بالفضة، والصناع بالحديد والنحاس"⁶⁷.

3. 2. "شجرة الفلسفة" بين ديكارت وهيدجر:

ليس من المألوف في مجال الفلسفة أن ينطلق الفيلسوف في بداية مساره الفلسفي من خواطر وأفكار مصدرها الحُلم والمُتخيل، وينتهي به المطاف في

(7) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص. 115.

النهاية إلى إنشاء فلسفة جديدة، أصبحت تُوصف بأنها أم العقلانية الحديثة. ولكن ذلك، على ما يبدو، هو ما حصل تماماً للفيلسوف الفرنسي ريني ديكارت (1596-1650). إن تاريخ الفلسفة يُذكرنا بأن "أبا العقلانية الحديثة" لم يشرع في وضع اللبنة الأولى لفلسفته الجديدة؛ ولم يرسم الخطوات العامة لمنهجها، ولم يَصُغ مفاهيمها، إلا بعد أن مرَّ بالطريق الملكي للأحلام، حسب عبارة لسيجموند فرويد، وردت في سياق آخر. وبالفعل فإن الأحلام الثلاثة التي رآها الفيلسوف الشاب في منامه، في إحدى ليالي خريف سنة 1619، كانت حسب ما دوَّنه الفيلسوف عنها بعد استيقاظه، منبع الإلهام الذي استقى منه فكرة مشروع تأسيس فلسفة جديدة، تستوحي روحها من المنهج الرياضي، وتكون مغايرة لتقاليد التراث الفلسفي السابق. وهكذا تكون العقلانية الديكارتية قد وُلِدَتْ من رَجْمِ المُتَخَيَّلِ، وتكون بداية اكتشاف طريق فلسفي جديد للبحث عن الحقيقة مناماً وحلماً⁽⁸⁾.

والظاهر أن فيلسوفنا العقلاني نسي، مع مرور الزمن، الأصول الأولى لمشروعه الفلسفي، وصار من الداعين إلى إقصاء الخيال من التفكير الفلسفي، مُعلناً أن العقل قادر بمفرده على إدراك الحقيقة. ولكن موقفه هذا لم يمنعه من أن يستدرك في بعض الأحيان، ويُضيف أن من المستحسن أن يُعانَ بالحواس وبالذاكرة .

نعود إلى موضوع تمثيل الفلسفة بالشجرة. ونسوق هنا مقطعاً من حوار خيالي جرى بين الفيلسوف الألماني هيدجر وديكارت. لقد اشتهر ديكارت في تاريخ

(8) من أجل الاطلاع على خلاصة لهذه الأحلام، نُحيل إلى كتاب نجيب بلدي، ديكارت (دار المعارف، القاهرة، 1959، صص. 33-36). وقد دون ديكارت بعد يقظته ما علق بذاكرته من هذه الأحلام. ويبدو من خلال ما كتبه في هذا السياق أنه كان متفائلاً بها، حيث اعتبرها "الحدث الأكثر أهمية في حياته الفكرية"؛ وأنها كانت له حافزاً أساسياً جعله ينذر حياته للعقل وللبحث عن الحقيقة. نُشِرت مضامين هذه الأحلام كما دونها الفيلسوف، في مجموعة أولمبيا (Olympia). كما تحدّث عنها الفيلسوف نفسه، في القسم الثاني من كتابه "مقال في المنهج"، ولكن هذه المرة باعتبارها من بنات خواطره وتأملاته، في خلواته الفكرية. حول هذا الموضوع، نُحيل إلى:

- Jean Luc Marion, "La pensée rêve-t-elle ? Les trois songes ou l'éveil du philosophe", in *Questions cartésiennes, méthode et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1991.
- Sophie Jama, *La nuit des songes de René Descartes*, Paris, Aubier, 1998.

الفلسفة - كما نعلم - بأنه اقترح تعريفاً لماهية الفلسفة وعلاقتها بباقي المعارف الإنسانية الأخرى، اعتمد فيه على تمثيلها بالشجرة. وقد ورد هذا التمثيل في رسالة كتبها الفيلسوف إلى مترجم كتابه 'مبادئ الفلسفة' (1644)، وهي الرسالة التي أصبحت فيما بعد تُشكّل مقدمة لنفس الكتاب. وقد جاء في هذه المقدمة :

... وهكذا يُمكن تمثيل الفلسفة كلها بالشجرة : تُشكّل الميتافيزيقا جذورها، والفيزياء جذعها، وتُشكّل العلوم الأخرى الباقية، الأغصان المتفرعة عن الجذع. وتلك الأغصان يُمكن رُدّها إلى ثلاثة رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق. وأعني هنا الأخلاق السامية، التي تتطلّب معرفة كاملة بسائر العلوم الأخرى، وتلك هي أعلى درجات الكمال⁽⁶⁾.

ويبدو أن تمثيل ديكارت الفلسفة بالشجرة لم يُرض تماماً الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدجر، إذ اعتبره غير كاف للدلالة على ماهية الفلسفة بصفتها بحثاً عن حقيقة الوجود. وليس بالأمر الخافي أن خطاب هذا الفيلسوف نفسه، الذي يدعو إلى تقويض الميتافيزيقا وتجاوزها، يمتزج كثيراً بالإيحاءات الشعرية، ولا يتردد في اللجوء إلى استعمال الأسطورة.

عاد مارتن هيدجر، إذن، في مقدمة كتابه "ما الميتافيزيقا؟"، إلى التمثيل الديكارتى، بُغية إغناؤه وتعميق دلالاته. و طرح بصدده هذه التساؤلات:

في أي أرض تجد جذور الفلسفة مقرّها؟ ومن أي أساس تستمد الجذور، ومن خلالها الشجرة كلها، العصارة والقوة اللازمين لنموها؟ وما العنصر المحجوب في الأرض، والأساس الذي يدخل ويحيا في الجذور، التي تدعّم الشجرة وتنميها؟ أين تقيم الميتافيزيقا ذاتها، منظورا إليها من أساسها...

وأجاب فيلسوفنا نفسه عن تلك التساؤلات: إن "حقيقة الوجود" هي التي تُشكّل الأرض والأساس الذي تستقر فيه الميتافيزيقا، ومنه تتغذى بوصفها جذورا للشجرة الفلسفة، كما تحدّث عنها ديكارت.

René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, (9) Gallimard, 1935, pp. 557 - 558.

وماذا يعني مفهوم "حقيقة الوجود" في الخطاب الفلسفي الهيدجيري؟ نعلم أن فيلسوفنا يحرص كثيراً على وصف فلسفته بأنها فلسفة الوجود، وأنها ككل فلسفة تبحث في "حقيقة الوجود". ولكن هيدجر في بحثه وتأملاته، وبعد مسار شاق وطويل من التفكيك والتأليف، يُفاجئنا في نهاية المطاف بالقول إن "حقيقة الوجود" تكمن في أن هناك اختلافاً أنطولوجياً جذرياً، بين لانهائية الوجود ومحدودية الكائن البشري. وهذا الاختلاف الجذري لا يمكن نسيانه ولا قهره؛ إن "حقيقة الوجود" عند الفيلسوف هي مرادف آخر للعدم وللموت ولغياب المعنى، وللعتمّة التي تلف الوجود. إنها بهذا المعنى هي الأصل في التفلسف والباعث عليه. إنها بمثابة الأرض التي تنمو عليها "شجرة الفلسفة". والأرض هنا هي العنصر الهام الذي أغفله ديكارت في وصفه "شجرة الفلسفة". إنها الأساس الذي تستقر فيه الشجرة، و"تغذى منه جذورها، والجذور تمتد وتضرب في الأعماق، و"تفرّع في الأرض، لِتُمْكِن الشجرة من الحياة والنمو. ولكن الشجرة ما أن تكبر وتينع، حتى تنصرف الميتافزيقا إلى الاهتمام بها وحدها، مُسدلة حجب النسيان على الجذور وعلى الأساس، وإنها تُترسِلُ العصارة كلها، والقوة كلها إلى الجذع وفروعه، ولا تعود مكترثة بالأساس، أي بـ"حقيقة الوجود"⁽¹⁰⁾.

3.3. عن المُتخيّل في الفلسفة الكانطية :

إذا قلنا إن الخيال حاضر باستمرار في فلسفة إمانويل كنت (1724-1804)، سيكون قولنا هذا - من دون شك - مدعاة للاستغراب. السبب واضح ويتعين في ما نعرفه عن هذا الفيلسوف الألماني من جدية وصرامة عقلية مُفرطة ؛ وأيضاً لما نلاحظه في جل مؤلفاته من نُدرة الحديث المباشر عن دور الخيال في مجال الاستكشاف والإبداع، وفي مجال المعرفة بصفة عامة. وتدعمُ هذا الرأي فكرة متداولة في الفلسفة الغربية الحديثة عن أن فيلسوفنا أهمل إبراز دور الخيال في

(10) مارتن هيدجر، "ما الميتافزيقا؟"، ترجمة محمود رجب، دار الثقافة، القاهرة، 1974. صص. 77-97 ؛ وكذلك الترجمة الفرنسية لنفس النص:

Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique ?" in *Question I*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 557 - 558.

نظريته عن المعرفة، ولم يُخصَّص لهذا الموضوع ولو فصلاً واحداً في مؤلفاته، وما أكثرها ! وحتى الإشارة العابرة إليه كانت تتم بشكل متردّد وخجول.

ويبدو أن الدور الذي يضطلع به الخيال في سيرورة تكوّن المعرفة في النسق الفلسفي الكانطي، مُقدَّرٌ عليه أن يظل خفياً مرّتين : أولاً، لأن الخيال في حد ذاته مُشوّش وضبابي وغامض، ودائماً في حاجة إلى التأويل. وثانياً، لأن الفيلسوف نفسه يتعمّد إخفاءه عنا، بل يعمدُ إلى إيجاد تبرير لذلك، كما نفهم من هذه العبارة المقتطفة من كتابه "نقد العقل الخالص" :

إن ما يملكه الإنسان من قدرة على رسم الخطاطات الذهنية، وعلى التمثيل والتصوير والتأليف بين العلاقات والأشياء، فنٌ خفيٌّ ومدفون في أعماق النفس البشرية. وسيبقى دائماً من الصعب أن نتزع من الطبيعة أسرار الكيفية التي تشغل بها هذه القدرة، ونعرضها مكشوفة أمام الأعين⁽¹¹⁾.

وإلى جانب هذه الفكرة الرائجة عن مكانة الخيال في فلسفة كانط، هناك موقف آخر مُختلف بدأ يبرز في الدراسات الحديثة. ومفادُه أن الخيال في هذه الفلسفة حاضر باستمرار في جميع أجزائها، وله فيها دور نشيط وفعال. كما أن له علاقة بجميع قدرات الإنسان المعرفية التي تُحلّلها نظرية المعرفة. ولكن بالرغم من أهمية هذا الدور، يبدو وكأن الخيال قد أدخل إلى النسق الكانطي خفية وترك يشتغل فيه من وراء الستار. أليس الخيال هو المنبع لكل ما يملكه العقل من قدرة على الحدس والاستباق والتركيب ؟ أليس هو الجسر الذي لا غنى عنه لتحقيق التواصل بين الحساسة والفهم ؟ أليس هو الذي يُقدّم للمقولات، وللمبادئ القبلية، المادة التي تشغل عليها ؟ أليست هذه المقولات، وتلك المبادئ، كانت ستبقى فارغة، وبناءً اصطناعياً مجرداً، لولا الخيال الذي يُنزّلها من سماء التجريد الميتافيزيقي، إلى أرض الوقائع، حيث تساهم في التكوين الفعلي للمعطيات ؟⁽¹²⁾.

ومن موضوع دور الخيال في النسق الفلسفي الكانطي، تنتقل إلى دور مقولة "التمثيل" (analogie). فنحن نظل في نفس المجال بالتأكيد. ومن الطريف أن نذكر

E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1967, p. 153.

(11)

Wolff, *Etude du rôle de l'imagination chez Kant*, Thèse universitaire, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Rabat, sous le n° TL/577.

(12)

هنا أن فيلسوفنا، عندما يعمد إلى مُقارَنة مشروع الفلسفة النقدية بالتراث الفلسفي التقليدي، لا يتردد في الاستعانة بالتمثيل التالي: إن الفلسفة النقدية بالنسبة للفلسفة التقليدية، هي كعلم الكيمياء بالنسبة إلى الكيمياء الزائفة، أو كعلم الفلك بالنسبة إلى علم التنجيم!

إن مرّجِعنا الرئيس، فيما يتعلق بأهمية دور مقولة "التَّمثِيل" في فلسفة كانط، هو كتابُ الباحث الفرنسي فرنسوا مارتِي (François Marty)، "ميلاد الميتافيزيقيا عند كانط"، المنشور سنة 1980. في هذا الكتاب، الذي هو في الأصل أطروحة جامعية، يُبرزُ المؤلف الدور الكبير الذي تقوم به مقولة "التَّمثِيل" في بناء صرح الفلسفة النقدية، وخاصة في المؤلفات الكانطية النقدية الثلاثة: "نقد العقل الخالص"، "نقد العقل العملي"، "نقد ملكة الحكم". كما يكشف عن أن كانط استعملها في تلك المؤلفات، حوالي 269 مرة⁽¹³⁾.

وإذا كان كانط قد استخدم مقولة "التَّمثِيل" بكثرة، فإن الأهمية التي خصَّصها لهذه الآلية الذهنية في تحصيل المعرفة تظل مع ذلك نسبية ومحدودة. فالتمثيل عنده لا يوصل إلا إلى تخمينات متخيلة، ودوره ينحصر في كونه رابطة احتمالية تسمَحُ لنا، انطلاقاً مما نعرفه عن طريق إمكاناتنا وقدراتنا المعرفية الإنسانية المحدودة، بتكوين تصوّر تقريبي عما لا نعرفه، بل عما لن نتمكن أبداً من معرفته. إن التَّمثِيل يُفيدنا في توسيع دائرة معارفنا، ولكن في حدود عالم الظواهر التي تقع تحت حواسنا. أما في عالم "الأشياء في ذاتها"، فإنه لا يسمَحُ لنا إلا بربط علاقات متخيلة؛ كتصوُّرنا عن العلاقة بين الله الذي لا نملك عنه أي معرفة مباشرة، وبين العالم المحسوس الذي نحيا فيه و يحيط بنا، والذي لدينا عنه معرفة بقدر ما تتكشف لنا ظواهره.

وحسب كانط دائماً، إن تصوُّرنا عن الله يستند إلى معرفتنا بظواهر العالم، وليس إلى معرفة مباشرة به. فالحقيقة الإلهية تبدو لنا كأنما هي تتصف بأسمى

(13) أحصى هذا الباحث عدد المرات التي استعمل فيها كانط مقولة "التَّمثِيل"، ابتداء من صدور كتابه "نقد العقل الخالص"، (1781)، فوجد أنها تصل إلى 269 مرة. ولاحظ أن كانط كان يشير إلى مقولة "التَّمثِيل" بصفة خاصة في المقدمات والحواشي والهوامش. يراجع في هذا الصدد:

Francois Marty, "L'analogie chez Kant, une notion critique", in *Les Etudes philosophiques*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 455 - 474.

درجات الكمال، بالمقارنة مع الكمال المحدود والعاير، الذي نلاحظه عند البشر وفي العالم. وعندما نقول إن الله بالنسبة للعالم هو كالمتناهي بالنسبة للمتناهي، فإن هذه المقاربة عن طريق التمثيل لا تضيف شيئاً إلى معرفتنا بالطبيعة الإلهية، إذ هذه المعرفة تظل مجهولة لنا إلى الأبد. نقرأ في الفقرة 57 من "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً: "ليس من المعقول ولا من المشروع أن نأمل في معرفة أي شيء أكثر مما تتيحه لنا التجربة الممكنة، وليس من المعقول ولا من المشروع أن ندعي امتلاك أدنى معرفة بالشيء الذي نسلم أنه ليس موضوعاً لأي تجربة ممكنة"⁽¹⁴⁾.

ولكن الفيلسوف لا يأس من كون قدرة الإنسان على التخيل والتمثيل تستطيع تخطي هذه العقبة الكأداء التي تنتصب أمام المعرفة الإنسانية. فالتفكير باستعمال آلية التمثيل هو الإمكانية المتاحة للإنسان، كي ينشئ، انطلاقاً من معارفه عن عالمه المحسوس والمرئي، خطاباً عن عالم المعقولات والموضوعات الميتافيزيقية. إن اللجوء إلى التمثيل، حسب كانط، يكشف عن محدودية العقل الإنساني وتناهيه. فكيف يتأتى لفكر مُتناهٍ أن يتحدث عما يتجاوزه، وعما ليس في متناول قدراته المعرفية؟ ولا يتردد الفيلسوف في انتقاد ما يُعرف في الفلسفة بالدليل الوجودي لإثبات وجود الله، لأن هذا الدليل يتأسس على هذا النوع من التمثيل، ومعلوم أن ديكارت كان قد استعمله في تأملاته الميتافيزيقية. ومن الطريف أن الانتقاد الكانطي لهذا الدليل يستند بدوره على تمثيل آخر. نقرأ لكانط في هذا السياق: "إن الوهم الذي يجعلنا نعتبر ما هو ممكن فكرياً وكأنه موجود واقعيّاً، هو كوهم التاجر الذي يظن أنه ينمي ثروته بإضافة بضعة أصفار إلى حسابه"⁽¹⁵⁾.

4.3. عندما تستيقظ الفلسفة في المساء للتأمل في أحداث النهار!

للفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831)، عبارة مشهورة، وردت في كتابه "مبادئ فلسفة الحقوق". فيها يُقدّم تصويراً مجازياً جميلاً، يعرض من خلاله مفهومه

(14) إمانويل كانط، مقدمة للميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، القاهرة، فقرة 58، صص. 196-199، وفقرة 57، ص. 185.

(15) إمانويل كانط، نقد العقل الخالص، مرجع سبق ذكره، ص. 430.

الخاص لطبيعة المعرفة الفلسفية، والغاية المثلى منها. تقول هذه العبارة ما معناه: "إن طائر منيرفا، إلهة الحكمة، لا يَحُلَقُ في الفضاء، إلا عندما تغرب الشمس ويُخَيِّمُ الظلام على الوجود". و"منيرفا" (Minerve) - كما نعلم - هو اسم إلهة العلم والحكمة، في الأساطير الرومانية القديمة، وتقابلها في أساطير الإغريق الإلهة "أثينا" (Athéna). أما طائرها المشهور، فهو من فصيلة البوم، ومن خصائصه أنه لا يطير إلا بالليل.

ولعلَّ الفكرة التي أراد هيجل إيصالها إلينا من خلال هذا التمثيل، هي أن الفيلسوف، في بعض عاداته على الأقل، أشبه ما يكون بطائر "منيرفا": فكلاهما - الفيلسوف والطائر - لا يَكْتُرُ نشاطه إلا عندما يُخَيِّمُ الظلام على الكون. ويبدو أن الليل للفيلسوف، هو فترة النشاط المُنتج والهادئ؛ ففيه تُتاحُ فُرَصُ التأمل والتفكير المتأنى والعميق في ما حدث من وقائع أثناء النهار.

ونظن أن هيجل، خلال هذا التمثيل، إنما يُوحِي إلينا بما هو متواتر عن المعرفة الفلسفية من أن من طبيعتها الميل إلى التحرُّر قدر الإمكان من الانشغالات اليومية والمنفعة المباشرة، ومن أسر الأحداث والوقائع المألوفة، وأنها في فترات معينة تنكمش على نفسها، وتفضل الانزواء والمكوث في الظل. كما يُدْكَرُنا بأن غاية الفلاسفة، من وراء اتخاذ هذا الموقف المترئِّث من الأحداث وهي في عنفوانها، هي الانتظار حتى تنجلي الأمور، وتختبر التساؤلات عن دلالاتها العميقة، بعدما تتوافر عنها عناصر كافية، تساعد على استيعابها وتمثلها واستخلاص العبر منها (16).

وقد أعجَبَ هذا التمثيل الهيجلي لطبيعة المعرفة الفلسفية، الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير (1918-1990)، فاستعاره وأعاد توظيفه في سياق قريب من الأول، سعى من خلاله إلى الكشف عن جوانب أخرى من طبيعة المعرفة الفلسفية، غير تلك التي تُخَصُّ علاقاتها بالأحداث الإنسانية اليومية العادية. لقد قصد ألتوسير من استخدام التمثيل الهيجلي السابق الذكر إلى توضيح علاقة الفلسفة بالعلوم، وموقف الفلسفة من الاكتشافات الجديدة في الميادين

Hegel, *Principes de la philosophie de droit*, Paris, Gallimard, 1940, Tome I, p. 45.

(16)

العلمية. وقد ذهب، في هذا الاتجاه، إلى أن من طبيعة الفلسفة أيضاً أن لا تستيقظ إلا بعد انقضاء فترة زمنية كافية على ميلاد علم جديد. فهي مثل طائر الحكمة "منيرفا"، تنشط بعد زوال نهار الأحداث العلمية الجديدة. والفيلسوف هنا إنما يدعم أطروحته الشهيرة عن علاقة الفلسفة بالعلم:

إن الفلسفة ليست علماً، وهي تأتي دائماً متأخرة عن العلم الذي أثارها بفترة قد تطول أو تقصر. ذلك لأن الآثار التي تخلفها الثورات العلمية في الحقل الفلسفي، لا تُدرك في حينها، فهي تحتاج إلى وقت كاف يعقبها حتى تستطيع تهيء نفسها لصياغة ردود الفعل⁽¹⁷⁾.

5.3. الفلسفة حلبة للصراع الدائم

وعن التوسير أيضاً، نقول إن الفكرة النازمة لمشروعه الفلسفي تلخص في السؤال التالي: كيف يمكن للفلسفة أن تساهم في عملية التغيير الاجتماعي؟ وفي محاولات متواصلة للإجابة عنه، وهي محاولات أسفرت في نهاية المطاف، عن نظرية جديدة حول طبيعة الفلسفة، استثمر الفيلسوف في تشييدها أيضاً من الصور المجازية والتّمثيلات، بالرغم مما يُعرف عنه من حرص كبير على تدقيق مفاهيمه، وتطهيرها من شوائب التّمثيل الأيديولوجي. ولعل أكثر تلك التّمثيلات إثارة تمثيله مجال الفلسفة بحلبة صراع دائم بين المذاهب والتيارات الفلسفية. ولا شك في أن فيلسوفنا لم يكن أول من استعمل هذا التشبيه. فقبله عبّر كانط، في مقدمة "نقد العقل الخالص"، عن نفس الفكرة. كما أن أفكار وخواطر فريدريك نيتشه (1844-1900) حول مفهوم إرادة القوة تسير في الاتجاه ذاته، وخاصة عندما تتبنى فكرة أن ظاهرة الصراع تهيمن كلياً على الحياة والفكر. كتب نيتشه في هذا الصدد: "هل تريدون اسماً لهذا العالم...، وحلاً لجميع أسراره وألغازه؟ إنه إرادة القوة لا شيء آخر غيرها"⁽¹⁸⁾.

ولكن خطاب التوسير عن الفلسفة بصفتها ميداناً للصراع، يتميز عن غيره بشكل لافت للنظر. فهو يُشخص هذا الصراع بواسطة سلسلة من التّمثيلات

(17) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، يُمكن الرجوع إلى "عناصر لنظرية في الفلسفة عند لوي التوسير"، ضمن كتابنا: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق مطالع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، دار المدارس، 2002.

(18) F. Nietzsche, *La volonté de la puissance*, Paris, Gallimard, 1940, Tome 1, p. 216.

والصور المجازية تحيل جميعها إلى الميادين العسكرية والحربية السياسية. إنه يتحدث باستمرار عن جبهات القتال في الفلسفة، وعن الهجوم و الانقضااض، وعن التقدم والانتصار، والتقهقر والهزيمة، وعن احتلال المواقع واكتساح الميدان، ورسم الحدود، وعن الاستراتيجية والتكتيك، وعن الحلفاء والأعداء، وعن الأسلحة والمتفجرات، وعن الانقلابات والاستيلاء على الحكم، وعن الخضوع والهيمنة، إلخ.⁽¹⁹⁾

وبفضل هذه المجموعة من المفاهيم والمصطلحات الحربية، يتحوّل تاريخ الفلسفة، إلى تاريخ صراع نظري لا يتوقف، تُهيمن فيه التيارات الفلسفية الجديدة على الأشكال الفلسفية التي كانت سائدة من قبل، أو تعود الأشكال الفكرية القديمة إلى الهيمنة، ولكن في ثوب جديد. وهذا الصراع الدائم لا يُسفر إلا عن استبدال هيمنة فلسفية بأخرى. وكأننا هنا في ميدان تحدث فيه "انقلابات" مستمرة، تُتداول فيها الهيمنة الفلسفية بالتناوب بين الاتجاهات الأساسية. وكأننا نشهد ما سمّاه نيتشه، مجازياً، بالقلب المستمر للأفلاطونية. وبتمثيله مجال الفلسفة بحلبة صراع دائم بين المذاهب والتيارات الفلسفية، يكون فيلسوفنا قد وضع اللمسات الأخيرة على صيغة أطروحته النهائية حول طبيعة الفلسفة: "إن الفلسفة في نهاية المطاف هي صراع طبقي على المستوى النظري". ويبدو أنه لم يعدل عن هذه الأطروحة قط، حسب ما جاء في سيرته الذاتية، "المستقبل يدوم طويلاً"، المنشورة بعد وفاته⁽²⁰⁾.

4. المُتخَيِّل في الخِطَاب الفلسفي، دَوْرُه و قيمته

نتساءل الآن عن دور المُتخَيِّل بأصنافه في الخِطَاب الفلسفي، وعن قيمته المنطقية والمعرفية. وفي هذا الصدد نقول إنه من منظور الفلسفة إلى ذاتها، يبدو أن حضور المُتخَيِّل بأشكاله في خطابها دخيل عليها، وإنما هو يُستدعى فقط لأداء دور تعليمي، يتحدّد في تيسير فهم الحقائق الفلسفية، وإكسابها نوعاً من الواقعية

Alain Badiou, "Qu'est-ce que Louis Althusser entend par philosophie", in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, ouvrage collectif, Paris, P.U.F., 1993, p. 29. (19)

Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/MEC, 1992, p. 161. (20)

والمصدقية من خلال استثمار الصور المحسوسة، والأمثلة المستوحاة من الواقع الإنساني الملموس.

إن استعمال المُتَخَيَّل في الخطاب الفلسفي مُوجَّه أساساً إلى أولئك الذين يُفترض أن ليست لهم دراية كافية بالفلسفة وبأسرارها. ولو كان التخاطب يجري بين الفلاسفة وحدهم، لأمكن الاستغناء عن ذلك تماماً. إن الغاية من استعمال المُتَخَيَّل هي، في نهاية المطاف، تشخيص الأفكار الفلسفية، التي يبدو من الصعب تبليغها بكيفية مجردة إلى المتمرنين المبتدئين في التفلسف، وتقريبها للعقول التي لم تألفها كثيراً. وأغلب المدافعين عن هذا الرأي هم من الفلاسفة الذين يُنسبون عادة إلى النزعة العقلانية، ومنهم: أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وسبينوزا، ولاينز. وموقف هؤلاء جميعاً لا يختلف كثيراً عن الموقف الذي عبَّر عنه ابن رشد، في "فصل المقال": "وإن طباع الناس متفاضلة في التصديق، وإن طرق التصديق منها ما هو لعامتِّهم وهي الخِطَابِيَّة والجدلية، ومنها ما هو لِخِصَّتِّهم وهي البرهانية"⁽²¹⁾.

ولكن الاهتمام بإشكالية المُتَخَيَّل في الخطاب الفلسفي قد تَجَدَّدَ في السنوات العشر الأخيرة، وظهرت دراسات حديثة حولها. وقد ساعد ذلك على بلورة رأي آخر مُعايير يرى في الحقيقة التي اعتادت الفلسفة نسجها حول خطابها؛ وفي موقف التيار العقلاني عموماً من المُتَخَيَّل، نوعٌ من الاختزال والتبسيط. ومفادُ هذا الرأي أن حضور المُتَخَيَّل في الخطاب الفلسفي، من أسطورة وأمثلة وتمثيل، واستعارة ومجاز، إنما هو بالأحرى أمارات وأعراض دالة، تكشف عن وجود ثغرات ومكامن ضَعْف وتَوَثُّر في بنية مشروع الفيلسوف ذاته. فاستدعاء المُتَخَيَّل إنما يأتي لنجدة النسق الفلسفي، ودعمه بما يعجز عن تبريره نظرياً، بالرغم من كونه ضرورياً لبنائه و تماسكه. والمثال البارز الذي يتبادر إلى الذهن هنا، هو "نظرية المثل" في النسق الفلسفي الأفلاطوني، وقد سبق الحديث عنها. إن تبرير هذه النظرية، والدفاع عنها عقلياً ومنطقياً، لم يكن مُتيسراً للفيلسوف تماماً، مما جعله لا يلجأ إلى اتخاذ المُتَخَيَّل وسيلةً للتبرير والإقناع فقط، بل يتبنَّاه

(21) ابن رشد، فصل المقال... تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1983، صص. 312 - 359.

ويُدْمِجُه في صميم خطابه، بل ولا يكاد يُفَرِّقُ بينه وبين المعرفة الفلسفية التي يُعرِّفُ بها. ولقد أوقعه ذلك - كما نعلم - في كثير من المفارقات والمواقف النظرية المتناقضة.

إن لجوء الفلاسفة إلى استعمال المُتَخَيَّل لتقريب ما يعتقدون أنه الحقيقة بعينها، يجعل خطاباتهم تُعاني أشكالاً من الاضطراب والتوتر، تتجلى في ما يمكن ملاحظته من تأرجح بين التشابه المفترض، الذي يسعون إلى إقامته والتدليل عليه (عند أفلاطون مثلاً: الشمس = النور = الحقيقة = الخير)؛ بين الاختلاف الواقعي الصارخ، الذي يحاولون عبثاً القفز عليه: فالشمس لا علاقة واقعية لها بالحقيقة ولا بالخير. وكأن المُتَخَيَّل هنا يقوم بدور جسر ذهني، عن طريقه تُبذل محاولات سيزيفية لعبور الحدود نحو ما يفترض الفلاسفة وجوده، ولكنهم في الوقت ذاته يعترفون، ضمناً على الأقل، بعجزهم عن وصفه، وعن تكوين تصوّر ملموس عنه، والتدليل عليه. والفلاسفة يُغامرون أحياناً، فينطلقون من مجرد علاقات افتراضية ومتخيلة إلى التسليم بوجود هويّة و تطابق بين طرفين، أحدهما من عالم طبيعي واقعي وإنساني، والثاني من عالم آخر غيبي، أو يكون من إبداع ثقافة البشر، ولكنه مع تقادم الزمن، أصبح عالماً مُفارقاً.

خاتمة

بعد إمعان النظر في النماذج والتحليلات السابقة، فإن الاستخلاص المُمكن الخروج به، والختم به في نفس الوقت، هو أن المُتَخَيَّل من صميم الخطاب الفلسفي ومن مُكوّناته، ومن العمليّات والعناصر المنتجة له. وهو يمنح لهذا الخطاب إمكانية الانفتاح على خطابات أخرى أدبية وفنية وشعرية. إنه - كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر، بول ريكور - قد أصبح يشكل بعداً من أبعاد الفكر الفلسفي⁽²²⁾.

ومن خلال النماذج التي عرضناها، نلمسُ عن كثب أن الفلسفة، على الرغم من سعيها المتواصل لعقلنة خطابها، وحرصها على تبرير قضاياها والتدليل على

Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, p. 13.

(22)

أطروحاتها، وفقاً للمعايير المنطقية، تظلّ حاملة في ثناياها بعض آثار ورواسب ماضيها قبل العقلاني. لقد وُلِدَت المعرفة الفلسفية من رَحِمِ الفكر الأسطوري، وانفصلت عنه بالتدرّيج، وشكلت خطاباً مُتميّزاً ومُستقلاً. ولكن حينها إلى ماضيها لا يزال يعاودها باستمرار. كما أن عناصر الأسطورة والتخييل لم تتوقف قط عن التدخل في تكوين الموضوعات الأساسية للفكر الفلسفي، قديمه وحديثه.

وإذا بدا المُتخَيَّل والأسطوري في الخطاب الفلسفي مكبوتاً، فهذا لا يعني بالضرورة أنه ميّت تماماً. فهو لا يَكْفُ عن الظهور والاختفاء في أغلب الخطابات الفلسفية، ولا نستثني منها الخطابات المعاصرة ذاتها. ولعلّ ميزة هذه الأخيرة أنها لم تعد تخجّل من رد الاعتبار لكل ما كان العقل الفلسفي التقليدي من قبل يُقصيه وينبذُه من أصناف المُتخَيَّل. وربما كان استمرار المُتخَيَّل في ثنايا الخطاب الفلسفي نشيطاً في الخفاء، هو الذي يُمِدُّ هذا الخطاب بالحَيَوِيَّة وبالخوافز؛ بل بما يجعله أحياناً يَتَفَتَّقُ عن لمحات إشراقية وإبداعية رائعة⁽²³⁾.

التمثيل وخطاب التبير

عبد المجيد الصغير

كلية الآداب - الرباط

1 - لقد كان لماثدتنا العلمية الأخيرة الفضل في بيان الأبعاد المنهجية والأونطولوجية لقياس التمثيل، حيث تبين للجميع مدى تجذره كأولية ذهنية مترسخة في اللغة الطبيعية وكممارسة علمية وفلسفية تتخذ من الجاز والاستعارة والمشابهة والمقايسة والمطابقة والمخالفة ممارسات لغوية وفكرية لفهم العالم والتقاط "شواهد المثلى"، ليس لتفسير ظواهره الطبيعية المتباينة، متآلفة أو متنافرة، فحسب، بل أيضاً لإدراك وتعليل الاحداث والممارسات الإنسانية الطارئة.

ولعل هذه الشمولية لآلية التمثيل وانسحابها على الوجودين، الطبيعي والإنساني، هي التي حدت قديماً بأبي حامد الغزالي أن يجعل من التمثيل آلية شاملة لأغلب مراتب مفهوم الوجود نفسه والذي يجب في رأيه أن يقال "بإشتراك"؛ إذ الوجود عند الغزالي، وجود أي شيء، يحتمل مراتب خمساً: مرتبة الوجود الذاتي والوجود الحسي والوجود الخيالي والوجود العقلي ثم الوجود الشبهي⁽¹⁾؛ فإذا كانت المرتبة الأولى تعني استقلال الشيء في ذاته ومميزه عن الحس والعقل معاً، فإن باقي المراتب الأربع شاهدة علي تلك "المسافة" التي تظل قائمة بين الشيء في ذاته والإدراك الإنساني، وهي مسافة تسمح بجعل "التمثيل" الآلية الناجعة لفهم الوجود وتفسيره وتأويله.

ولعل ما يدل على أبعاد موقف الغزالي من مشكلة التمثيل هذه أن فيلسوف قرطبة، ابن رشد، بالرغم من الخلافات التي حرص على إبرازها بينه وبين أبي حامد

(1) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وسائر المتكلمين في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، قد أصرّ على أن يختم كتابه هذا بكلام مقتضب عن مشكلة التأويل ثَمَّن فيه رأى الغزالي بخصوص آلية التمثيل وطبيعتها وأشاد بموقف حجة الإسلام من مشكلة التأويل معتبراً أن ما سلكه أبو حامد في هذا الباب هو القانون المعبر لفهم مستويات اللغة، بل لفهم الوجود جملة، جاعلاً من مراتب الوجود الخمس التي تحدث عنها الغزالي "القانون" الذي لو تم ضبط قواعده لبدّد كثيراً من الأوهام الناشئة في الخلافات بين المتكلمين والفلاسفة في الإسلام، معتبراً الجهل بمقامات التمثيل هو السبب في تلك الخلافات؛ وكأن مفاد خاتمة "الكشف عن مناهج الأدلة" أن أزمة الخلاف بين الاتجاهات الفكرية في الإسلام ناجمة بالأساس عن هذه المشكلة، مشكلة التمثيل، الأمر الذي حدا بابن رشد أن يقدم لنا في تلك الخاتمة محاولة تطبيقه لرصد مستويات حضور التمثيل في النص الشرعي انطلاقاً من رأى الغزالي في مراتب الوجود ومنزلة التمثيل فيها.

وإذا أردنا أن نختزل تلك المحاولة التركيبية لابن رشد حول أصناف التقابل بين التمثيل والوجود، فبالإمكان القول إنه يقسم مشكلة الدلالة أو المعنى إلى صنفين كبيرين: يتميز أحدهما بوجود مطابقة تامة فيه ما بين المعنى والوجود، هذه المطابقة الواقعية التي يغيب التمثيل الإنساني من ساحتها نهائياً؛ كما أنها لأجل ذلك لا تتطلب تفسيراً أو تأويلاً.

هذا، في حين أن الصنف الثاني من التقابل المشار إليه يعرف حضوراً قوياً للتمثيل في الوجود. ولهذا يعمد ابن رشد، مسترشداً دائماً برأى الغزالي في الموضوع، يعمد إلى تقسيم هذا الصنف من الدلالة إلى أربعة أصناف فرعية:

أ - صنف لا تدرك طبيعته أو وظيفته التمثيلية ولا دلالاته الرمزية إلا بـ «علم بعيد» ومجهود فكري عميق. ومن شأن هذا أن يدعو إلى منع «تأويل»ه وإدراك حقيقة دلالاته إلا على من ينعتهم ابن رشد «بالراسخين في العلم». وهذا بالتالي صنف لا يجوز التصريح بمعناه إلا لهؤلاء الراسخين في العلم أيضاً. (ونحو هذا قولنا: العالم "مخلوق" أو "قديم").

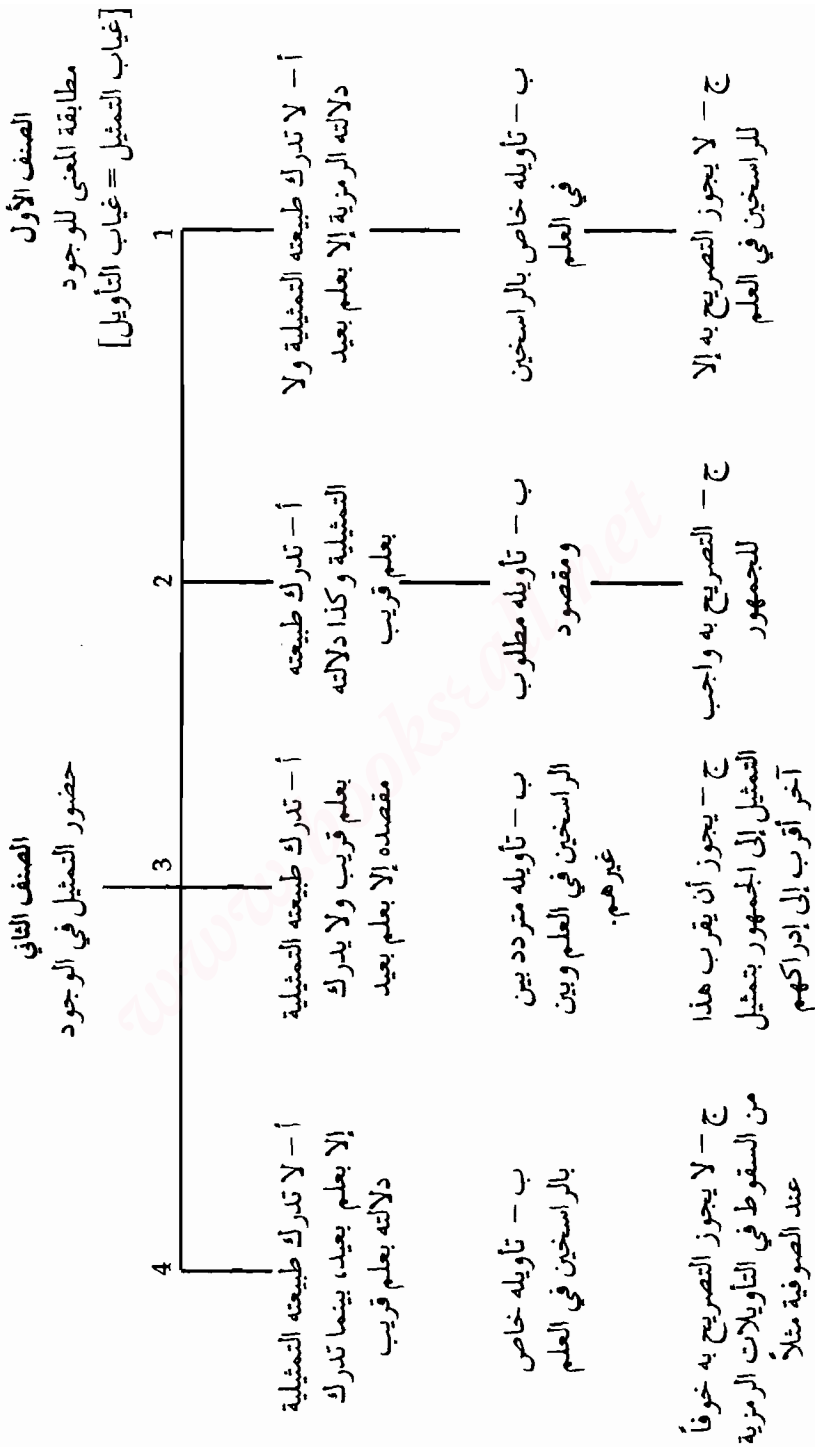
ب - في مقابل ذلك، نجد صنفاً ثانياً من ذلك التقابل تدرك طبيعته أو وظيفته التمثيلية، كما تدرك دلالاته الرمزية بـ«علم قريب»، مما يسمح بتأويل هذا الصنف من التمثيل كما يسمح بالتصريح بدلالاته، بل يتوجب هذا التصريح لفائدة الجمهور (نحو قولنا : زيدٌ أسدٌ)

ج - بعد هذين الطرفين المتقابلين من التمثيل، نجد ذلك الصنف الثالث منه الذي تدرك طبيعته ووظيفته التمثيلية بعلم قريب ؛ ولكن مقصده لا يدرك إلا بـ«علم بعيد». وأن هذا التردد في العلم بين القرب والبعد من شأنه أن يجعل تأويله متردداً أيضاً بين الراسخين في العلم وبين غيرهم الذين يجوز أن يُقرب إليهم هذا التمثيل بتمثيل آخر أقرب إلى مداركهم (كتأويل حديث : «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»).

د - ثم يأتي الصنف الرابع والأخير من هذه العلاقة الجدلية بين التمثيل والوجود، وهو ذلك الصنف الذي لا تدرك طبيعته ووظيفته التمثيلية إلا بـ«علم بعيد»، في حين تدرك دلالاته بـ«علم قريب». ومع أن تأويل دلالة هذا الصنف ممكن إذا ما كان هناك توافق حول طبيعته التمثيلية، فإنه في غياب هذا الشرط يكون تأويل هذا الصنف خاصاً أيضاً بـ«الراسخين في العلم» خوفاً من تحويل النصوص الشرعية، وفي حكمها اللغة الطبيعية، إلى محض إشارات رمزية لا مناسبة دلالية بينها وبين موضوعاتها، كما هو الشأن أحياناً في بعض التأويلات الرمزية والتفسيرات الإشارية لدى الصوفية، سواء للنص المكتوب أو للوجود جملة...

2 - لا يخامرنا الشك في أن مقارنة ابن رشد لمشكلة التمثيل بهذا النموذج التطبيقي تندرج بوضوح ضمن تبريره المعروف لطروحاته الفلسفية والنظرية المعروفة. ولم يكن قصدنا من الإشارة في هذا التمهيد إلى موقف كل من الغزالي وابن رشد إلا تأكيد حضور هذا المشكل في الفكر الفلسفي في الإسلام، مثلما هو حاضر أيضاً في فكره الفقهي والأصولي.

أصناف التقابل بين التمثيل والوجود
بحسب شرح ابن رشد لتصنيف الغزالي



غير أننا نود بخصوص هذا الفكر الأخير أن نقف من مظهر فريد من التمثيل والمقايسة ليس بخصوص القضايا والطروحات المنهجية لعلم الأصول في الإسلام؛ ولكن الأمر يتعلق بعملية مقايسة تخص مشكلة نشأة هذا العلم بما هو مشروع فكري مع الإمام الشافعي؛ اعتباراً لكون هذه النشأة تبرز مشروعاً يروم بالأساس الجمع والتقريب بين مواقف متضادة وعناصر متباينة، سواء على المستوى المعرفي النظري أو على المستوى العملي، التشريعي والسياسي - وقد نبه المفكر الهندي وليّ الله الدهلوي (1776هـ) إلى هذا حين إشارته إلى أن الشافعي قد رام ضبط قواعد الجمع بين المذاهب، فوضع لذلك أصولاً منهجية هي التي أعطت الميلاد لعلم الأصول في الإسلام.

وقبل الدهلوي كان الفخر الرازي. وعلى غير عادة المتكلمين والفقهاء، قد سار بعيداً في إبراز المظهر التمثيلي للمشروع العلمي العام للشافعي حين رام القيام بمقايسة ما بين علم أصيل في الحضارة الإسلامية، وهو علم الأصول مع مؤسسة الشافعي، وعلم أصيل في الحضارة اليونانية، وهو علم المنطق مع مؤسسه أرسطو؛ بحيث نراه يعقد تناظراً بين بنية ووظيفة العلمين المنوّه بهما، ليس من حيث الموضوع بالتأكيد، ولكن من حيث النشأة والوظيفة والأهداف في كلٍّ من العلمين المذكورين. وكان العلم اليوناني يصبح هكذا "شاهداً أمثل" على العلم الإسلامي ومبرراً لإبراز قيمة هذا الأخير. ولنستمع إلى الرازي وهو يؤكد ذلك التناسب بين المنطق وعلم الأصول محاولاً معه تبرير مناقب الشافعي وبيان الحاجة النظرية والعملية لعلمه الجديد، حيث يقول :

إعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق [...]، وذلك لأن الناس [قبل أرسطو...] ما كان عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة [...]. فلما رأى أرسطو ذلك، اعتزل الناس مدة مديدة، فاستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين... فكذلك هاهنا : الناس كانوا، قبل الامام

الشافعي، يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها. فاستنبط الشافعي - رحمه الله - علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل⁽²⁾.

نعم ! لاشك أن من شأن هذه المقايسة أن تقربنا إلى إدارة الجانب المنهجي والنظري في الأصول، إلا أنها مقايسة تظل مع ذلك قاصرة عن الإحاطة بذلك الجانب الآخر الذي يغيب ربما في علم المنطق ويحضر بقوة في علم الأصول. فإذا كان الرازي قد اتخذ من المنطق "شاهداً أمثل، لتقريب علم الأصول إليه، فإن مما يخالف به علمُ الأصول علمَ المنطق تلك العناية التي يوليها للجانب العملي وللمقاصد الأخلاقية والاعتبارات التشريعية والسياسية. ومن ثم لا يجوز في رأينا الوقوف على ذلك التبرير النظري عند الفخر الرازي لأهمية علم الأصول ومقايسته بالمنطق دون أن نؤكد ذلك الفارق الكبير بين هذين العلمين، بالنظر إلى ما صاحب علم الأصول عند الشافعي من أحداث ذات طبيعة اجتماعية وسياسية تميزت بشيء غير قليل من الشطط والتجاوز في الممارسات السياسية والاقتصادية وكانت سبباً من أسباب نشأة ذلك العلم.

وفي ضوء هذه العوامل نستطيع أن نصحح وندقق تلك المقايسة للرازي بالقول: إذا كان علم المنطق يمثل قانوناً لكل تفكير، فإن علم الأصول يمثل ضبطاً وقانوناً لكل علم. وإذا كان فضل علم المنطق يكمن في دفعه التشويش والاضطراب عن الفكر ورفع القلق عن اللغة، بفضل ضوابطه وقواعده الكلية، فإن مجال المعاملات والتشريعات والأوامر والأحكام يظل أيضاً ضحية الاضطراب والتشويش والقلق دون علم الأصول الذي أصبح يعني عند الشافعي منطلقاً "للخلق [جميعاً] وقانوناً كلياً" يرجع إليه لضبط قواعد العمل، مثلما يرجع ضرورة إلى علم المنطق كلما أريد ضبط قواعد التفكير...

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، نقلاً عن محمد أبي زهرة، الشافعي، مصر، دار الفكر العربي، ط 2، د.ت.، صص. 179-180.

3- لعل هذا المقصد العملي المشار إليه في علم الأصول يدفعنا قدماً لبيسط القول في ذلك التمثيل المرتبط بالممارسات الإنسانية في صورتها العملية المرتكزة أساساً على مطلب التبرير والتبليغ لأجل إقناع المتلقي والتأثير فيه. ورغبة في رصد بعض تجليات خطاب التبرير هذا في أصول الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي، ربما مثل القرآن الكريم نصّاً غنياً في ذاته من حيث تدشينه داخل هذا الفكر لأدب "ضرب الأمثال" أسلوباً في الإقناع يبغى "التقريب" واختزال المعنى وإفهام المتلقي، بأقصر طرق الاستدلال، المقاصد والغايات. ومن ثم فهو نص يتضمن إقراراً بقيمة التمثيل بصفته أداة لتقريب مقاصده الإصلاحية وتفهمها إلى الجمهور المتلقي، في نفس الوقت الذي ينيط بهذا التمثيل دوراً يتجاوز مجرد "حصول" المعرفة وإدراك العلاقة بين النموذج والواقع وتقريب المسافة بينهما. بل إن التمثيل في مواطن عديدة من القرآن، علاوة على بعده المعرفي، من شأنه أن يحمل المتلقي على إدراك المقاصد الأخلاقية والالتزام العملي بها. ولعل هذا ما يوصي به دائماً مفهوم "التذكير" الملحق دائماً في القرآن الكريم بوظيفة التمثيل وضرب الأمثال: ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون﴾⁽³⁾. و"لفظ الضرب - على حد قول صاحب "تفسير المنار" - يأتي عند إرادة التأثير وهيج الأفعال، كأن ضارب المثل يقرع به أذن السامع قرعاً"⁽⁴⁾.

إن التبرير للمواقف والاختيارات في النص القرآني يتم عبر أكثر الصور الحسية دلالة، اعتماداً على الانسجام أو التنافر في الخيلة الإنسانية وفي التداول المشترك، ثم الارتقاء بتلك الصور إلى معاني مجردة يتم إنزالها عليها عبر مقايسة أساسها التشبيه والاستعارة والجاز ؛ بحيث تصير تلك الصور الحسية وكأنها ذاتها المعاني المجردة وقد أمكن التحقق من نجاحها وتمامها قريبة من واقع الناس. وكنموذج لهذا، وبعد عرض الدور الإصلاحي المتعاقب على يد بعض الأنبياء والإشادة بنجاحة مبادئهم المؤسسة على مراعاة الحق والعدل، مقابل مختلف المواقف المعارضة اللاهثة وراء العقائد الفاسدة والممارسات الظالمة، يأتي النص القرآني معقّباً على هذا

(3) سورة الزمر، الآية 26.

(4) نقلاً عن محمد أمين حسن، "مدى فاعلية المثل القرآني في الدعوة ومجالاته فيها"، مجلة الدراسات الإسلامية، باكستان، أبريل - يونيو 2000، ص. 8، صص. 5 - 63.

النوع من التقابل بتمثيل غنيّ استعارةً وتشبيهاً، قائلاً : ﴿الم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها. ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ؛ ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾⁽⁵⁾.

ليس غرضنا اليوم تفصيل القول في إشكالية التمثيل في الخطاب القرآني، إذ هدفنا القريب لا يعدو الإشارة إلى ذلك الوجود المكثف لهذه الآلية في ذلك النص المؤسس للفكر الإسلامي وللحضارة الإسلامية عامة، مع التشبيه إلى أن هذا التوظيف للتمثيل عبر "ضرب الأمثال" غالباً ما يستند إلى ذلك التقابل أو التضاد بين الصور الحسية والمفاهيم النظرية والمترسخ في التجربة الإنسانية وفي المخيلة الجماعية للمتلقين، وهو الذي يسمح بممارسة التمثيل ويمهد لعملية المقايسة ويعطي الفرصة لتبرير الموقف البديل ؛ وهذا ما يتمثل مرة أخرى في مثل هذه الآيات : ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق سراً وجهراً، هل يستوون. الحمد لله. بل أكثرهم لا يعلمون. وضرب الله مثلاً رجلين : أحدهما أبكم لا يقدر على شيء، وهو كلٌّ على مولاة، وإنما يوجهه لا يأت بخير؛ هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾⁽⁶⁾. إنه تمثيل يكرس تقابلاً بين الصور الحسية في التجربة الإنسانية، كما هو واضح أيضاً في آية ﴿كمثل الحمير يحمل أسفاراً﴾⁽⁷⁾. إلا أن التمثيل ممكن أيضاً بين صور حسية وأخرى تجريدية معنوية كذلك التمثيل الذي يروم تقريب الذات الإلهية، المنزهة عن التمثيل، إلى النور ؛ مع تشبيه هذا الأخير بالمشكاة التي فيها مصباح، بحيث يتم تقريب العالم المطلق إلى العالم المحدود عبر أكثر الصور الجمالية في هذا العالم الأخير، ألا وهي مفهوم النور، كما في هذه الآية ﴿الله نور السماوات والأرض ؛ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور. يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾⁽⁸⁾.

(5) سورة إبراهيم، الآية 26.

(6) سورة النحل، الآية 75 - 76.

(7) سورة الجمعة، الآية 5.

(8) سورة النور، الآية 35.

واضح إذن أن التمثيل يُكْرَسُ هكذا في القرآن الكريم وسيلةً ناجعةً للمقايسة ولتبرير الإصلاح العقدي والأخلاقي الذي حمل لواءه الإسلام. وبموازاة هذا، فإن السنة النبوية لم تكن لتخلو هي كذلك من مواقف دالة على مدى لجوء الرسول ﷺ إلى توظيف التمثيل لتبرير مواقفه الأخلاقية وتقريب مقاصده الإصلاحية. ويكفيها النموذجان التاليان على ذلك التوظيف :

يتعلق أولهما بمحاولة تفهيم منزلة رسالة ودور الإسلام داخل سلسلة الأديان السابقة له ؛ كما يتعلق النموذج الثاني بتفهم المثلي معنى وحدود المسؤولية الأخلاقية للفرد والجماعة وإشكالية ضبطها. وفي كلا النموذجين يتم الاستنجاد بأكثر الصور الحسية المعهودة بين الناس لأجل تقريب المقاصد المعنوية وتبرير القيم الأخلاقية الجديدة. يقول الرسول ﷺ بخصوص النموذج الأول : " مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجملته، إلا موضع لبنة من زاوية. فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون له هلاً وُضعت هذه اللبنة. قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"⁽⁹⁾.

أما النموذج الثاني من التمثيل، فقد ورد فيه أن الرسول ﷺ قال :

مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة. فأصاب بعضهم أعلاها وأصاب أسفلها. فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فأذوهم ؛ فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن تركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً ؛ وإن أخذوا على أيديهم، نجوا ونجوا جميعاً"⁽¹⁰⁾.

من الواضح إذن أن اللجوء إلى التمثيل بمختلف ضروبه أمر تقتضيه طبيعة المواقف العملية والأخلاقية وتتطلبه المقاصد التربوية والتعليمية أكثر من غيرها. وهذا ما يفسر ذلك الحضور المكثف لضروب التمثيل في تلك النصوص الإسلامية التأصيلية.

4 - غير أن هذا التمثيل يحضر داخل التجربة الإسلامية بشكل أقوى في تلك المواطن التي تقتضي انخراطاً أكبر في المشاغل السياسية واستعداداً مطلقاً "لتبرير"

(9) البخاري، الكتاب 61، الباب 18.

(10) البخاري، كتاب الشراكة.

الاختيارات والمصالح ؛ وليس كالأدب السلطاني في الإسلام يمثل خطاباً "تبريراً" بامتياز، ذلك الأدب الكثير اللجوء إلى التمثيل والمقايسة ومختلف أشكال التشبيه والاستعارة، تبريراً لواجب الطاعة لرجل السلطة وحقه في الاستبداد وتحذيراً من مخالفته. ومن هنا ندرك مغزى لجوء هذه الأدبيات السلطانية، في سبيل هذه الأهداف وإضفاء الشرعية عليها، مغزى لجوئها إلى أكثر الصور في المخيال الإنساني دلالة على العنف والبطش، بقصد جعلها "شواهد مثلى" دالة على عنف وبطش رجل السلطة ؛ وليست تلك الصور غير ما ترسخ في وعي ولاشعور الإنسانية حول عنف الطبيعة وأخطارها وضرورة الخضوع لها، بالرغم من تناقضات أحوالها.

ولعل مفهوم "الغيث" يمثل أكثر المعاني ارتباطاً في تلك النصوص السياسية بمفهوم السلطان ؛ من حيث إن الغيث، بطبعه وحسب قوانينه الطبيعية، ينطوي على وظيفتين متناقضتين : فهو من جهة مصدر النماء والحياة، ولكنه من جهة أخرى قد يصير مصدر الدمار والموت، فيهلك الحرث والنسل. ومثل الغيث "الرياح" التي "يرسلها الله نشراً بين يدي رحمته... [ولكنها، بحكم وظيفتها المتناقضة،] قد تضر [الناس] كثيراً في البر والبحر، ويتعدى ذلك إلى أنفسهم وأموالهم، وتحدث بها الطواعين والسماثم". وكذلك يقال في حر الصيف وبرد الشتاء... وبالرغم من كل أخطار هذه الطبيعة، فإن الناس يتذرعون إلى الله لرفع أضرار ذلك الغيث أو تلك الرياح، فإن قضاء الله جرى بأن تسيّر الأمور على هذه الوتيرة، وفقاً لهذا التداخل بين المتناقضات التي لا ترتفع إذا كان الأمر هكذا، فلم لا نفصح عن القصد الإيديولوجي من ذلك التمثيل بالتأكيد المطلق أنه "كذلك السلطان : ما يأتي منه مما لا يُرضي الناس فهو صلاح لهم في وجوه غيرها"⁽¹¹⁾!

فضرورة السلطان إذن من ضرورة الطبيعة، ولا يطعن في هذه الضرورة الأخيرة ووجوب الخضوع إليها أحداثها "غير المعقولة" ؛ مادام هناك إمكان "التأويل" واللجوء إلى الموازنة بين كفتي الفساد والصلاح. ومن ثم، فإذا كان "التبرير"

(11) "سر الأسرار" المنسوب لأرسطو (انظر عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1954، ص. 81).

الإيديولوجي السابق يتضمن اعترافاً بعدم رضى الناس عن الممارسات السياسية للسلطان، فإنه يشير بواسطة مفاهيمه عن أحداث الطبيعة إلى شيئين اثنين : فوجوب تأويل كل أعمال وممارسات السلطان بغير وجوب الخضوع إليها وإضفاء "الشرعية عليها، تماماً كما يفعل الإنسان تجاه الطبيعة. ثم إن ذلك التبرير يُلمح تبعاً لهذا إلى استحالة الخروج عن نفوذ ذلك السلطان وعدم القدرة على مواجهته ؛ وهي استحالة من جنس استحالة الخروج عن سلطان الطبيعة ونفاذ قوانينها التي "قدر الله تعالى وسخرها" في الوجود !

هكذا ندرك أبعاد هذا اللجوء إلى آلية التمثيل وتوظيف مفاهيم من الحقل الطبيعي لتقريب مفهوم "السلطان" الممتدى إلى المجال السياسي، وذلك لأجل تقريب معنى الخضوع الواقعي والضروري للطبيعة إلى معنى الخضوع و"الطاعة" المرغوب في تحقيقها، للسلطان ولقدرته السياسية. فالطاعة السياسية في سياق هذا التبرير لمشكلة السلطة، يجب أن تكون من جنس الطاعة الطبيعية في ضرورتها وطواعيتها واستمرارها. وبذلك يستحيل الفصل في هذا التمثيل بين مفاهيم الطبيعة والضرورة والطاعة من جهة، والقانون والدولة والسلطان من جهة أخرى. إنها مفاهيم فرض عليها منطق التبرير أن تتداخل فيما بينها، حتى صار لا يناظر بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السلطان فحسب ؛ بل سهل تبعاً لذلك أن يُبرر وينظر بين مفهوم السلطان أو الملك ومفهوم الإله أيضاً ؛ مادام "الملك [هو] من استرعاه الله أمر عباده، وقلده أمورهم وتديبرهم، وأطلق يده على أبشارهم وأموالهم ودمائهم وجميع أحوالهم، كالإله، فهو متشبه بالاله" (12)

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، وبالنظر إلى مقصد التبرير في مثل هذه التوظيفات لآلية التمثيل، فإن هذا التبرير يسعى جهده ليقدم للمتلقى "شهادات" دالة على إمكان إرجاع الفروع إلى "أصول جامعة" ونماذج أصلية يقاس عليها كل شيء واقع أو متوقع ؛ وذلك سرّاً ما تطفح به الكتب السلطانية وتعج به من أنواع ونماذج الأمثولات والأمثال والحكايات، والتشبيهات والاستعارات كما يمثل

(12) نفس المرجع، ص 125 ؛ انظر مزيد تفصيل لمثل هذه المواقف في كتابنا : إشكالية الفكر الأصولي في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، الفصل الأول.

ذلك بوضوح كتاب ابن المقفع، "كليلة ودمنة"، هذا الكتاب الذي يعتبر نموذجاً في باب الجمع بين التمثيل بما هو آلية إنسانية متعددة الأشكال وخطاب التبرير ومقاصده السياسية. فـ"كليلة" مثلاً، لا يمل - في سبيل تبرير مخاطر الاقتراب من السلطان والعمل معه - لا يملّ من الاستنجاد بمعان ونماذج من التشبيه والاستعارة مستقاة من شواهد الطبيعة، حيث يشبه السلطان بالجبل الصعب المرتقى، الذي فيه الثمار الطيبة والجواهر النفيسة، وهو مع ذلك معدن السباع والنمور والذئاب، وكل ضار مخوف - فالارتقاء إليه شديد والمقام فيه أشد⁽¹³⁾! ولتكريس نفس التبرير يلجأ "كليلة" إلى تقريب مفهوم السلطان إلى معاني أخرى في التجربة الإنسانية، حيث أن "أموراً ثلاثة لا يسلم منهن إلا القليل، وهي: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ للتجربة"⁽¹⁴⁾. والكلام هنا في مستواه اللساني واللغوي له دلالاته المعبرة، ألا وهو خطورة الاغترار بمصاحبة السلطان. فالنصيحة تتضمن ثلاثة معاني: الصحبة، والائتمان على السر، والتجربة للارتفاع. وهي في الظاهر حدود إيجابية قد يغتر بها الإنسان حينما يضعها في غير موضعها. فالذي يطمع في مصاحبة وملابسة السلطان حاله كحال من يظن إمكان حفظ النساء للسر، أو كمن يطمئن إلى السمّ عند كل تجربة. وعليه، وهذا هو القصد من هذا التمثيل، فالسلطان، شأنه شأن النساء والسم في عدم الثقة والتقلب وقرب الخطر! ولهذا لم يملك الثور "شترية" حينما دخل على السلطان "الأسد" ورآه متغيراً عليه، دون ذنب سلف منه، إلا أن يردد في نفسه: "ما صاحب السلطان" إلا كصاحب الحية التي في مبيته ومقبله، فلا يدري متى تهيج عليه⁽¹⁵⁾!

هكذا ندرك، بالنظر إلى قصدنا في حصر تجليات التمثيل داخل بعض الممارسات الإنسانية العملية والأخلاقية، أن التمثيل يَحْضُرُ في هذه الممارسات آلية استدلالية المقصد تحيل غالباً إلى "نماذج" بشرية، واقعة أو متوقعة ومفترقة، يراد لها أن تتخذ "أصولاً" ومن ثمة "شهادات" دالة على صدق التبرير المراد صياغته وتقديمه بصدد مواقف فكرية أو عملية طارئة تُتَّخَذُ "فروعاً" واقعة مطابقة أو

(13) عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، ضمن الأعمال الكاملة، بيروت، دار التوفيق، 1978، صص. 100 - 101.

(14) المصدر نفسه.

(15) المصدر نفسه، باب الأسد والثور، ص. 143.

مشابهة لذلك الأصل أو النموذج. ولعل في هذا ما يفسر ذلك التوظيف الكثيف في بعض الأجناس الأدبية للأمثال والأمثولات والحكايات التي تدرج هناك باعتبارها نماذج فعلية دالة علي الواقع، تملك من السند المصرح به أو المضمّر ما يجعلها "حجة" قاطعة غير قابلة للطعن وتبريراً كافياً لإرجاع الفرع إلى الأصل عبر مقايسة قائمة على علاقة المشابهة أو المطابقة؛ الأمر الذي يسمح لنا بالقول إن التمثيل ليس آلية منتجة على صعيد الممارسات العلمية النظرية المحض كما أبانت دراساتنا السابقة فحسب، بل إنها كذلك آلية تمتد لتشمل بصورها المتعددة كل أنشطة الإنسان العملية أيضاً. كيف لا؟ وهي تسكن لغته الطبيعية وتلف كيانه الوجودي، مما يجعلها تتكيف بحسب نوعية النشاط الإنساني، ومنه ذلك النشاط العملي والأخلاقي الذي ربما اقتضى أكثر من غيره تجنيد كل وسائل الإقناع والتأثير على المخاطب مما ندرجه تحت مفهوم "التبرير".

5 - بجانب هذا الأدب السلطاني والفكر السياسي العملي الذي رأينا كيف وظف آلية التمثيل ولجأ إلى مختلف صورته لإقناع المتلقي وتبرير مواقفه السياسية البرجماتية، هناك فكر آخر مابين للأول ولكنه بسبب مقاصده العملية والأخلاقية الخاصة، لم يكن أقل توظيفاً لآلية التمثيل؛ كما كان أحرص على تبرير مواقفه واختياراته، ألا وهو الفكر الصوفي في الإسلام، هذا الفكر الذي تؤدي فيه الحكاية والأمثلة والاستعارة والتشبيه وأضرب المقايسة الأخرى دوراً أساسياً في إقناع المخاطب وتقريب الأهداف إليه.

فبالرغم من كون الخطاب الصوفي لا يخلو هو أيضاً من محاولات نظرية حجاجية تتخذ من الحوار والجدال مطية للاستدلال وللبهنة على الطروحات الفكرية، إلا أن المقاصد العلمية للتصوف، بحكم أوليتها في هذا الخطاب، حملت أصحابه على تأكيد أن قيمة علمهم إنما تبدو في مدى "نجاعته" على المستوى التطبيقي، بحيث يجب أن يصير العلم مناسبة للالتزام وللتخلق والتحقق به، لا كلاماً تلوكه الألسن وتُسودُّ به الأوراق، أو نظريات تتقاذفها الظنون؛ مما يفيد أن "العلم" في التجربة الصوفية لا تبدو نجاعته إلا إذا تمثل في "نموذج" يتحقق في الواقع الفعلي للناس.

من هنا ذلك الحرص الذي دأب عليه الصوفية في ذكر "سند" طريقتهم، بحيث أن هذا السند المقيّد، ولو في الظاهر، بضوابط الرواية لا تبدو مقاصده في محاولة إضفاء الشرعية على هذا العلم المنوّه به فحسب، كما هو الحال لدى الفقهاء والمحدثين، بل إن مقاصد السند في الخطاب الصوفي إثبات سلسلة من "الشواهد المثلى" السالفة التي يقاس عليها والدالة، بمناقب رجالاتها، على نجاعة العلم المشتغل عليه ؛ ولعل هذا ما حمل ابن البنا السرقسطي في "مباحثه الأصلية" أن يكرس هذه الصورة الشائعة في الثقافة الإسلامية عن مفهوم "الصوفي"، بحيث يصير هذا الأخير صورة نموذجية يقاس عليها ويسترشد بها في باب القدرة على الجمع بين المتضادات والمتقابلات والتوفيق بينها، ليس على المستوى الإنساني الأخلاقي فحسب، بل حتى على المستوى المعرفي والأنطولوجي. فعن السؤال: من هو الصوفي وما هويته؟ يجيبنا ابن البنا قائلاً :

ونسبوا الصوفي للكمال وضربوا معناه في "المثال" :
فهو كالهواء في العلو ثم كمثل الأرض في الدنو
ثم كمثل النار في الضياء ثم كمثل الماء في الإرواء
فهو إذ للكائنات حاضر إذا صار في معناه كالعناصر!

إن التمثيل، بعناصره الأخرى من تشبيه واستعارة، حاضر في هذا التقريب بقصد إثبات شيء أساسي في الخطاب الصوفي، ألا وهو قدرة الصوفي عبر قوته المتخيلة على الجمع بين مزيج من المتقابلات في الوجود، جمع "صيره مثلاً" وعالماً أصغر مطابقاً للعالم الأكبر ومنطوياً عليه، مما أصبح معه الصوفي في بعده الإنساني والأخلاقي خاصة "مثالاً" وأنموذجاً لكل شيء يحتذى في الحياة الإنسانية ؛ إذ لا قيمة لهذه الحياة في غياب وجود مثال ونموذج، مثلما لا وجود لهذا العالم خارج عناصره الضرورية المتقابلة، من الهواء والنار والتراب والماء ! فإذا استحال وجود العالم دون عناصره الأربعة هذه، استحال كذلك أن تخرج الحياة الإنسانية، بما هي إنسانية، عن جوهر الفكر الصوفي الذي يغذيها بمثله التي توازي وتمائل شمول العناصر الأربعة في الوجود.

والجدير بالذكر أن هذا الجانب من التدليل المؤسس على قوة المخيلة في الكتابات الصوفية هو الذي أثار حفيظة العديد من الفقهاء ضد هذا النوع من "التساهل" في إدراج "الخيال" مكوناً أساسياً في علم يراد له أن يكون شرعياً. غير أن الرد الصوفي على هذا الاعتراض باسم "الموضوعية" كان دائماً دفاعاً عن جواز توظيف كل أشكال التمثيل وابتكار "الشواهد المثلى" لتبرير صدق التجربة الصوفية التي تلتقي مقاصدها، بالرغم من ذلك، مع مقاصد الشرع ومكارم الأخلاق.

والظن الغالب أن تلك العناية التي يضيفها صوفية الإسلام على مفهوم العلم باعتباره علم معاملة لا علم مناظرة، وتتجلى نجاعته في مناقب وأحوال نماذجه، هي التي ألجأت الكتابات الصوفية إلى تبرير هذه النجاعة عن طريق توظيف مكثف للأمثلة والحكاية؛ وكان الأمثولات والحكايات، في تلك الكتابات، ليست وليدة المخيلة، بل إنها تتحول إلى "شواهد" إثبات يُنتظر من المتلقي أن يتخذها "حجة" على النجاعة المطلوب تبريرها، كما هي دالة بالتالي على صلاحيتها بصفاتها نماذج يقاس عليها ويقتدى بها.

البرهان والتمثيل عند ابن رشد

محمد المصباحي

كلية الآداب - الرباط

لقد ارتبط اسم الفيلسوف والقاضي ابن رشد بالبرهان، فكلما نطقنا باسم هذا الفيلسوف القرطبي إلا وتبادر إلى ذهننا تَوًّا لفظ البرهان، وكأن البرهان والرشدية توأمان. لقد كان ابنُ رشد نفسه وراء هذا التلازم بينه وبين البرهان، لأنه كان لا يترك مناسبة، فلسفية كانت أو علمية أو كلامية أو فقهية، تحليلية أو انتقادية، إلا ويعلن فيها البرهان شعاراً لمشروعه الفلسفي، منتقداً في نفس الوقت الطرائق التي تنتمي إلى مجال الخيال. لأجل ذلك، فإن وضع التمثيل، الذي ينتمي إلى مجال الخيال، عنواناً لهذا البحث، يبدو لأول وهلة تحدياً لابن رشد نفسه. فهل معنى هذا أننا نريد أن نخرج أبا الوليد من فكره ونرمي به في فكر مضاد له؟ بل هل معنى هذا أننا نريد أن نغير من طبيعة مشروعه الفكري كيما يساير طبيعة الزمان الذي نعيش فيه، والذي يبدو أنه، بعد الثورة المعلوماتية وثورة الوسائط الجماهيرية، صار زمان الصورة والأيقونة؟

أبدأ، إننا لن نقوم بتحويل مسار فكر ابن رشد ليصبح فكراً تناسيباً تمثيلاً كما هو حال فكر ابن عربي مثلاً، لن نقوم بما قام أهل الجدل في وقت ما، حينما حولوا فكره إلى فكر جدلي، أو بما يقوم به غيرهم الآن بإضفاء صبغة علم الكلام على فلسفته، بل كل ما نسعى إليه هو الوقوف على مكان التمثيل والتناسب داخل مشروعه البرهاني، أي التعرف على أوجه استعمالات التمثيل في كتاباته، وهل تتعارض مع قصده البرهاني أم أنها تزكيه وتدعم اتجاهاته. فقد استعمل ابن رشد

التمثيل كثيرا وبمختلف أنواعه، حيث كان يستعير مجازاته وتمثيلاته من كل المجالات تقريبا : من الفيزياء، والفلك، والهندسة، والطبيعة، وعلم النفس، والفلاحة، والطب، والفقه، وعلم الكلام، والسياسة، وما بعد الطبيعة.

من أجل الإجابة على هذا المطلب سيكون علينا بدايةً أن نقوم ببعض التحديدات الضرورية نميز من خلالها في لحظة أولى بين البرهان والتمثيل، وفي لحظة ثانية بين نوعين من التمثيل، أي التمثيل البلاغي والتمثيل أو التناسب العلمي والفلسفي، على أن نتفرغ بعد ذلك للكلام عن مكانة التمثيل البلاغي والتناسبي في الخطاب الرشدي وعن الصعوبات التي يثيرها، لنخلص في الأخير إلى البحث عن ما إذا كان من الممكن الكلام عن علاقة ذاتية بين البرهان والتناسب.

1- البرهان في مقابل التمثيل :

إن الكلام عن مكانة التمثيل والتناسب في مجال البرهان، يفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار جملة من الفروق الأساسية التي تميز بينهما :

(1) أول الأمور التي علينا أن نأخذها بعين الاعتبار هو التمييز بين البرهان والنزعة البرهانية، بين التمثيل كطريقة للتفكير، والتمثيل كنزعة للنظر في كل الأمور. فقد كان ابن رشد ينتصر للبرهان علانية في كل ما يكتب، مما يعني أنه كان صاحب نزعة برهانية. أما بالنسبة للتمثيل، فقد كان يستأنس به في حل بعض المعضلات أو تقريب معانيها إلى الأذهان، دون أن يكون مؤمنا به كطريقة مثلى للوصول إلى الحق.

(2) إن الانتصار للبرهان كطريقة مثلى للوقوف على الحقيقة معناه الإيمان بروية للعالم قائمة على جملة من الأركان من بينها : المصادرة على معقولية العالم، أي انطوائه على معناه في داخله ؛ مما يجعل الكائنات الموجودة فيه تقوم بأفعال محددة بنظام عقلي شامل، أي خاضعة للعلية التي يمكن صياغتها في تعاريف وقوانين ؛ أما الإنسان فيعد ضمن هذه الروية أشرف كائنات العالم لامتلاكه أشرف أدوات المعرفة، العقل، الذي يستطيع بواسطته الاتصال بالكون ومعرفته والتأثير في ظواهره. معنى هذا، أن الروية البرهانية للعالم تُفْضِي بنا إلى إثبات قدرة العقل

البشري على صياغة علوم الطبيعة في استقلال عن الشريعة، وإلى إثبات إمكانية قيام أونطولوجيا، أي علم عام للوجود قائم على معنى تشكيكي له، أي على معنى عام تشترك فيه كل الكائنات. في حين تقود الرؤية التمثيلية للعالم، عندما تعتمد الخيال والتناسب والاشتراف في الاسم أداة أساسية لها، إلى نتائج مضادة لما سقناه سابقا. فالرؤية التناسبية لا تسمح مثلا بقيام علم عام للوجود، وإنما تؤدي فقط إلى قيام علم للكلام، أي فلسفة قائمة على معنى خاص للوجود، هو الوجود الإلهي، وتؤدي إلى نفي نسبة الوجود والفعل والإرادة والقدرة في معانيها الحققة إلا لله، مما يؤدي إلى إلغاء العلية الطبيعية، والضرورة العملية والإرادة البشرية، الأمر الذي يفضي بدوره إلى نفي إمكانية قيام العلم.

(3) هذا عن النظرتين البرهانية والتمثيلية للعالم، أما الأمور الخاصة التي يعتمد عليها كل من البرهان والتمثيل، فأولها الأداة التي يستعملها كل منهما. فالعقل هو أداة وأساس البرهان؛ أدواته إذا أخذنا البرهان بمعناه الاستدلالي أي باعتباره طريقة للتفكر، وأساسه إذا فهمناه بمعنى جملة المبادئ الأولى، فيكون العقل عندئذ هو مبدأ المبادئ. وقد ذهب ابن رشد إلى التنويه بأهمية العقل بالنسبة لذات الإنسان إلى درجة قال عنه أنه "لولا العقل لم يكن يمكن أن يوجد [الإنسان] زمانا ما"، أي أن العقل هو الذي يحفظ وجود الإنسان⁽¹⁾. أما التمثيل فهو يستعمل أداة الخيال. والخيال في نظر ابن رشد ليس أداة علم، أي إدراك الحقيقة كما هي في ذاتها؛ إنه ليس أداة الوصول إلى اليقين، وإنما هو أداة تصوير الحقيقة تصويرا مجازيا يقرب المعنى المجرد إلى ذهن القارئ، مما يجعله أداة الآراء والظنون⁽²⁾.

(4) بنيويا، يقوم البرهان من حيث المبدأ على ثلاثة حدود: مقدمتين، صغرى وكبرى، ونتيجة، في حين يقوم التمثيل في غالب الأحيان على أربعة حدود، أو بالأحرى على مقارنة حددين بحددين كما سيظهر في الأمثلة التي سنأتي على ذكرها.

(1) عن دور العقل في حفظ وجود الإنسان يقول: "ولذلك إذا تأملت أمر كثير من الحيوان ظهر لك أنه لم يمكن فيه أن يوجد لو لم تجعل له الأشياء التي بها يحفظ وجوده. وأكثر ما يظهر ذلك في الإنسان، وأنه لولا العقل لم يكن يمكن أن يوجد زمانا ما" تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. عثمان أمين، القاهرة، 1958، ص 163.

(2) وقد ذهب بعض الأنتروبولوجيين إلى أن التقريب بين أجناس مختلفة هو من بين ما يميز الذهنية الخرافية.

(5) دلاليًا، يشترط البرهان أن تكون لألفاظه معنى واحد، أي لها دلالة مقولة بتواطؤ، في حين تتميز دلالة ألفاظ التمثيل أصلاً بالاختلاف، مما يدخلها في باب المجاز أو الاشتراك في الاسم أو التناسب. فعندما يقول ابن رشد مثلاً إن الأخلاق بالنسبة للنفس هي كالطب بالنسبة للبدن، أو إن الخليفة بالنسبة للمسلمين هو كقيصر بالنسبة للروم، فإن دلالة السلطة في مفهوم الخليفة وقيصر، أو دلالة الشفاء في مفهومي الأخلاق والطب مختلفتان، بالرغم من أن الرغبة في التوحيد بين الحدين هي التي حركت إلى القيام بالمقارنة التناسبية.

(6) أما عن حركة كل من البرهان والتمثيل فنقول بأن حركة البرهان استدلالية قائمة على الضرورة واللزوم، أو بالأحرى على اللزوم الضروري، لأن النتيجة متضمنة في المقدمتين، أو أن المقدمتين تستلزمان النتيجة وتقودان إليها، وبالتالي لا مكان في البرهان للجواز والإمكان، أي للمعارضة والمخالفة، لأن معرفته يقينية. بينما التمثيل، الذي هو أشبه بالاستقراء، تقوم حركته على القفز بين حدين مختلفين بالجنس أحياناً، بناءً على محاكاة الحقيقة أو العلاقة، من أجل إثبات وجه قرابة أو تشابه في العلاقة أو البنية أو الماهية بين حدين إلى حدين، مما يعني أنه قائم على الإمكان والجواز والتغير. مثال ذلك الطب بالنسبة للجسد كالشريعة بالنسبة للنفس.

(7) البرهان أداة الوقوف على الحقيقة، في حين لا يتطلع التمثيل إلى الإمساك بالحقيقة، وإنما إلى الوقوف على شبه الحقيقة؛ أو إذا أردنا أن نخفف من وطأة هذا التقابل فإننا سنقول بأن البرهان يدرك الحقيقة مباشرة؛ أي يذهب تَوّاً إلى ذات الشيء، بينما يدركها التمثيل بالواسطة، عن طريق صورتها أو محاكيها. فهناك فرق بين أن نصف العقل الهولاني باللوح الخالي من الكتابة، أو بحاسة الشم الخالية من أية رائحة، وبين أن نبرهن على أن امتلاء العقل بالمعرفة من شأنه أن يحرمه من الموضوعية والنزاهة في إدراكاته وأحكامه.

كما قلنا ليس سبيل البرهان المقارنة بين أمور معروفة، أي القفز بين حدود موجودة سلفاً، وإنما سبيله الانتقال انتقالاً استدلالياً داخل جنس واحد من

الموضوعات، من معلوم إلى مجهول. وغاية هذا الانتقال الاستدلالي إثبات وجود المجهول، أي إثبات علته، وأحيانا ماهيته؛ أي أن البرهان يعطي أعراض الشيء الذاتية، ولكنه أحيانا - أي عندما يكون البرهان مطلقاً، أي حداً بالقوة - يعطي مقومات الشيء الذاتية: "وذلك أنه كما يتفق في البرهان المطلق أن يعطي السبب والوجود معاً، كذلك يتفق فيه أن يعطي الوجود والماهية معاً، إذا عرض له أن كان السبب من الأسباب التي تقومت منها ذات الشيء"⁽³⁾. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن من بين ما يميز به البرهان عن التمثيل أن حدوده ذات دلالة متواطئة لا تقبل الاختلاف. ولما كان البرهان قياساً يفيد التصديق اليقيني، وجب أن تكون صورته ومادته يقينيتين، في مقابل التمثيل الذي يفيد التخيل. لذلك كان البرهان مرادفاً للحق، بينما لا يطمع القياس التمثيلي في الوصول إلا إلى ما يشبه الحق، وذلك باستدلالات عرضية لا ذاتية.

2- أنواع التمثيل :

التمثيل يقال باشتراك الاسم والمعنى على جملة من الألفاظ والطرائق التشبيهية : كالتمثيل والتناسب، والنسبة إلى شيء واحد، والاشتراك في الاسم، والتشبيه، والمجاز، والاستعارة، والأسطورة، الخ. سنحصر كلامنا في الأسماء الثلاثة الأولى (التمثيل والتناسب، والنسبة إلى شيء واحد)، التي لها في اللغات الأوروبية لفظ واحد يدل عليها هو (L'analogie).

1.2. التمثيل البلاغي - في مثل قول ابن رشد بأن علاقة العقل الفعال بالعقل الهيلولاني هي كعلاقة النور بالعين، أو أن علاقة النفس بالجسد هي كعلاقة ربان السفينة بالسفينة، أو تشبيه العقل الهيلولاني باللوح المعد للكتابة - يعتمد على آلية التشبيه والتقريب بين مجالين أو جنسين مختلفين، بل وربما متقابلين من الموجودات أو الظواهر، على مستوى العلاقة والنسبة أو على مستوى الوظيفة أو حتى الماهية.

(3) ابن رشد، تلخيص البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1984، م 2، 9، 132.

2.2. ويشترك التمثيل (بالمعنى السابق) والتناسب في أن لهما بنية تناسبية، تكون في الغالب من أربعة حدود تنقسم مثنى مثنى، وقد كان ابن رشد أحياناً يستعمل أحد الاسمين ليدل على الآخر⁽⁴⁾؛ كما كان أحياناً أخرى يستعمل التناسب في معنى النسبة إلى شيء واحد⁽⁵⁾، لأنهما معا يشتركان في إطلاق نفس اللفظ على أشياء مختلفة بمعاني مختلفة. والتناسب قريب الشبه بالتمثيل، ويسميه ابن رشد أحياناً بالمقايسة والمناسبة أو الوحدة في التناسب. وهو لا يشترط الأولوية أو العلية بين حدوده، أي لا يشترط "الحمل الذاتي" بين حدوده، وإنما "الوحدة في النسبة" بين طرفين. ففي مضممار الإشكال الذي طرحه في مقالة الباء من كتاب ما بعد الطبيعة، وهو هل علة المقولات العشر واحدة أم لها علل مختلفة، أجاب "بأنها واحدة بالمناسبة والمقايسة، أي يوجد في كل واحد من المقولات ما نسبته إلى مقولة مقولة نسبة واحدة. مثال ذلك أن نسبة صورة الجوهر إلى الجوهر هي نسبة صورة الكيف إلى الكيف، وصورة الكم إلى الكم، وإن كانت الصورة في واحد منها ليست تدل على معنى واحد؛ وكذلك الأمر في العدم الموجود في كل واحد منها، وفي الهولوى وفي المحرك، فاسم الهولوى والعدم والصورة والمحرك يقال عليها بتناسب"⁽⁶⁾. ويتميز هذا الضرب من التناسب بأنه وسط بين الاسم المقول بتواطؤ والاسم المقول بتشكيك، أي إنه وسط بين الاختلاف المطلق والوحدة المطلقة⁽⁷⁾، مما يعني أن حدودها لا تشترك في طبيعة واحدة، وإنما تشترك في التناسب، أو بعبارة ابن رشد "إنها واحدة بالتناسب مختلفة بالطبيعة"⁽⁸⁾. من جهة أخرى استعمل ابن رشد آلية التناسب لتفسير العلاقة بين حدين يختلفان في

(4) من بين المناسبات التي يستعمل فيها ابن رشد التمثيل بمعنى التناسب، قوله: "وقد تُصور هذه القوة على طريق التمثيل، وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات" تلخيص كتاب النفس، ألفرد ايفري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1994، ص 13 : 121 - 1 : 122.

(5) للتوسع في مسألة الوحدة في التناسب انظر كتابنا الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء، 2002، ص 58-59.

(6) تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، ط 2، بيروت، دار المشرق، 1973، ص 1552.

(7) "... أي أنها مبادئ جميعها بنوع غير النوع الذي به تقال الأجناس التي أسماؤها متواطئة، وغير النوع الذي تقال عليه الأسماء المشتركة؛ أي أن قولنا أن مبدأ جميعها هما الضدان والهولوى، ليس من المتواطئة أسماؤها، ولا من المشتركة أسماؤها، ولكن من التي تقال بتناسب" تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1554.

(8) م.ن.، ص 1557.

الجنس، فعندما تُحمَل ألفاظ مثل الوجود والعلم والإرادة والفعل على الله وعلى الإنسان، فإنها لا تحمل بتواطؤ، بل بتناسب قريب من الاشتراك في الاسم، وهو الذي يعني الاختلاف المطلق في المعنى بين الإنسان والله⁽⁹⁾.

3.2. أما الضرب الثاني من التناسب فيسمى "المنسوب أو النسبة إلى شيء أول"، و"الاسم المقول بتشكيك" أو "الاسم المقول بتقديم وتأخير". وهذه النسبة قائمة على إطلاق نفس الاسم بمعاني متفاوتة في الدرجة على أشياء تنتمي إلى نفس جنس واحد غير مقول بتواطؤ. فاسم العقل أو اسم الجوهر مثلا نطلقه على أنواع مختلفة نوعيا، لكنها تشترك في معنى أول يكون هو علة لها؛ يقول في تهافت التهافت: "وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلا أولا هو العلة في سائرهما، وكذلك الأمر في الجوهر. والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض، وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول، وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس، إلا في العلل الشخصية. وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية، فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائرهما، بل هي كلها في مرتبة واحدة، ولا يوجد فيها شيء بسيط. والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط"⁽¹⁰⁾. واضح أن الاشتراك في معنى أول، أي في جنس أول، لا يعني الاشتراك في نفس الطبيعة، لكون السابق هو علة لللاحق، مما يعني أن الجنس لا يُحمَل على المشتركين فيه بتواطؤ. وأشهر مثال ضربه أرسطو هو مثال الموجود في علاقته بالمقولات. فالمقولات موجودة بحكم نسبتها إلى المقولة المركزية، الجوهر، نسبة تفاضلية، أي بالتقديم والتأخير، فالكلمة مثلا أقرب إلى الجوهر، من الكيف أما الإضافة فهي أبعد المقولات عن الجوهر.

(9) يستعمل ابن رشد أحيانا آلية التناسب في أمور ميتافيزيقية كمقارنته لطبيعة العالم بطبيعة الكسوف، الذي تدخل علته الفاعلة في حده، ولهذا فماهيته ووجوده يتبينان ببرهان مطلق أي بحد متغير في الوضع: هذه هي الأطروحة القوية في تهافت التهافت.

(10) ابن رشد، تهافت التهافت، تح. مورييس بويج، ط 2، بيروت، دار المشرق، 1987، ص 3-388-12. انظر

ومن أجل توضيح طبيعة هذه النسبة التراتبية ضرب أرسطو مثال الصحة في علاقتها بالأشياء الصحية، وقد شرحه ابن رشد كالاتي: "ولما كانت الأشياء المبرئة تنسب إلى البرء بجهات مختلفة، كما المقولات التسع تنسب إلى الوجود من قبل وجودها في الوجود الحقيقي وهو الجوهر بجهات مختلفة، أخذ يعرف اختلاف الجهات التي توجد في أمثال هذه الأسماء ليعرف أن الأمر كذلك في اسم الموجود مع الجوهر ومع سائر المقولات"⁽¹¹⁾.

وإذا قارنا بين التمثيل والتناسب والمنسوب إلى شيء واحد، سنجد أن الآيتين الأولتين تشتركان في طلب الوحدة بين الطرفين المختلفين، لكن بجهتين مختلفتين؛ فالتمثيل، يطلب "الوحدة في التشابه"، بينما يسعى التناسب إلى "الوحدة في التناسب". أما "النسبة إلى شيء واحد" فتطلب "الوحدة في الحمل"، لأن الانتماء إلى جنس أو موضوع واحد من شأنه أن يضمن ذلك، وإن كان انتماء متفاوتا لا واحدا كما هو الأمر في الجنس الحقيقي الذي ينقسم إلى أنواعه. وهذا ما يجعل "المنسوب إلى شيء واحد"، أي التشكيك في الاسم، قريبا من البرهان. وقد وضع ابن رشد شروطا ثلاثة على الأقل من أجل أن تشكل هذه النسبة لحظة من لحظات البرهان هي:

1. أن يوجد معنى أول بين المعاني المختلفة للشيء.
2. أن توجد تبعية للمعاني الثواني للمعنى الأول تبعية عليّة، فيكون المتقدم علة للتأخر.
3. أن توجد درجة ما من الحمل الذاتي بين المعاني الثانوية والمعنى الأول⁽¹²⁾.

3. منزلة التمثيل من البرهان :

إن النظر في مكانة التمثيل في فلسفة ابن رشد تقتضي منا أن نقف ولو بسرعة على المجال الذي ينتمي إليه، وعلى وظائفه وشروط استعماله والصعوبات

(11) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة ج، ص 303؛ ونفس الأمر ينطبق على الأسماء التي تنظر فيها صناعة الفلسفة كالواحد والمبدئ والجوهر والعلة والصورة والقوة والمادة والفعل والكمال، الخ.

(12) محمد المصباحي، أنحاء الواحد عند ابن رشد، ص 57.

التي يثيرها. وفي هذا السياق يمكن أن نتساءل هل يلعب التمثيل دور التوطئة بالنسبة للعلم، أم إنه يشكل لحظة بيان له، أم أنه بالأحرى وسيلة لحل المسائل والخروج من المآزق التي لم يستطع البرهان التخلص منها؟ هل يقوم التمثيل بمهمة استكشافية أم بمهمة بنائية، أم أنه يشكل لحظة إفحام وسخرية من الخصم فيشترك بذلك مع الجدل؟ وبتصال مع هذا نتساءل هل يسهم التمثيل في التحريض على الفعل والانفعال، أم إنه لا يؤثر إلا على مستوى الدلالة والمعرفة، أي هل يطرح التمثيل على صعيد العقل النظري، أم أنه يسري مفعوله أيضا على العقل العملي؟

1.3. مجال التمثيل

نبدأ بالإجابة على السؤال الأخير والمتصل بتحديد مجال التمثيل، لنشير إلى أننا لا نعني بهذا السؤال مدى حضور التمثيل في المجالات المختلفة، لأنه ليس هناك مجال نظري أو عملي يغيب عنه التمثيل، وإنما نعني به المجالات التي ينتسب إليها، والتي نعتقد أنها ثلاثة مجالات: مجال القوى النفسية، ومجال أنواع القول، ثم مجال أنواع الواحد:

1.1.3. فمن جهة القوى النفسية، يعتبر التمثيل، كما سبق أن قلنا، من سياق الخيال، لا من سياق العقل. وهذا ما يلمح إليه ابن رشد عندما يقيم تقابلا بين الطبع الشعري والطبع الفلسفي، حيث وصف أصحاب الطبع الشعري قائلا: "... وهم الذين قوتهم الخيالية غالبية على القوة الفكرية. ولذلك نجد هؤلاء لا يصدّقون بالأمور البرهانية إذا لم يصحبها التخيل، فلا يقدرّون أن يصدّقوا بأنه لا ملاء ولا خلاء ولا زمن خارج العالم..."⁽¹³⁾. ولما كان دور الخيال هو تجسيد المعاني والأفكار، فإن أصحاب البرهان يستعملون التمثيل لهذه الغاية، أي من أجل أن تصبح الأمور البرهانية بادية لعين الخيال. وبهذه الجهة يقوم التمثيل بوظيفة رؤيوية، لأنه يجعلنا نرى بعين الخيال ما يدركه العقل بطريقة تصورية. فإذا كان العقل

(13) تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الصغرى، ص 47.

يستخلص المعاني النظرية للأشياء بفضل آليات التحليل والتركيب والبرهان والحد، فإن الخيال يمكننا من رؤية هذه المعاني المجردة بفضل آلية المقارنة والتمثيل. ومعنى ذلك أن صاحب الطبع الفلسفي يستقصي الأمور على حقيقتها بواسطة أقيسة طويلة ومبادئ عديدة، بينما يكفي صاحب الطبع الشعري بأمثلتها وخیالاتها.

2.1.3. وحينما ننظر إلى التمثيل من زاوية أنواع القول، نجد أنه ينتسب خاصة إلى مجال القول الشعري، في مقابل البرهان الذي ينتمي إلى مجال القول العلمي. ذلك أن ما يميز القول الشعري هو أنه يعطي بدل الشيء، لا الشيء نفسه، وكما يقول ابن عربي "وتمثلُ الشيء ما هو عين الشيء، بل هو شبهه"⁽¹⁴⁾.

3.1.3. أما حينما ننظر إلى التمثيل والتناسب من زاوية المقولات، فإننا سنجد أنه ينتمي إلى مقولتين، أو بالأحرى ينتمي إلى إحدى لواحق الواحد من خلال حضوره في إحدى مقولات الوجود. وأقصد بذلك، أن حضور الهو هو في مقولة الإضافة هو الذي يعطي التناسب، في حين يعطي حضور الهو هو في مقولة الكيف التشابه، وفي مقولة الكم التساوي. التناسب إذن هو علاقة ناتجة عن لقاء الواحد بالوجود، أو الهو هو بالإضافة، فلا هو هوية وتطابق، ولا هو اختلاف محض.

2.3. وظائف التمثيل

كل أجناس القول تستعمل التمثيل، من الخرافة حتى العلم مروراً بالفلسفة، وهذا يعني أن للتمثيل عدة وظائف نذكر من بينها :

3. 2. 1. تجاوز العقابيل والصعوبات النظرية التي تطرحها المسألة المنظور فيها، وكان النظر يذهب من الماهية إلى ما يحاكيها : "وكان هذا النحو من التعليم إنما يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي تصعب على الذهن أن يتصورها أولاً بذاتها، فيؤخذ أولاً في تفهيمها، بدل جوهر الشيء، تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه، لأن المقصود من ذلك تصور

(14) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار الفكر، م 2، ص 432-431.

الشيء بما يحاكيه فقط، كما يقصد ذلك بذاته في التعليم الشعري⁽¹⁵⁾. وبهذه الجهة يبدو سير التمثيل وكأنه مضاد لسير طريقة التذكر الأفلاطوني، الذي يذهب فيه الفكر من المرئي والمباشر إلى الماهية غير المرئية شيئاً فشيئاً. يفسر ابن عربي لماذا سَمِيَ المادة الأولى باسم العنقاء، ولماذا سُمي الحق نفسه بالنور، قائلاً: "اعلم أن هذا الجوهر، مثل الطبيعة، لا عين له في الوجود، وإنما تظهره الصورة، فهو معقول غير موجود الوجود العيني، وهو في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود...⁽¹⁶⁾. وأما نحن فنسميه العنقاء فإنه يُسمع بذكره، ويُعقل، ولا وجود له في العين، ولا يعرف على الحقيقة إلا بالأمثلة المضروبة، كما أن كون الحق نور السموات لم يُعرف بحقيقته، وإنما عرفنا الحق بضرب المثل، فقال ﴿مثل نوره كمشكاة﴾ (النور، الآية...) كذلك هذا المعقول الهبائي لا يعرف إلا بالمثل المضروب، وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المختلفة التي تليق به، وهو في كل صورة بحقيقته، وتسميه الحكماء الهولي، وهي مسألة مختلف فيها عندهم⁽¹⁷⁾. وبصدد صعوبة إدراك المفارقات لجأ ابن رشد إلى تمثيل العقول المفارقة بالشمس بالقياس إلى ضعيف النظر قائلاً: "ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس شبه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البرية من الهولي بأعظم المحسوسات التي هي الشمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة، كما امتناع النظر إلى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشيء من الأشياء، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار"⁽¹⁸⁾.

2.2.3. اكتشاف القرابات والتشابهات بين الأمور والعناصر المختلفة والمتقابلة، أملاً في العثور على الجنس المشترك بينها، مما يسهل الوصول إلى الحد أو الماهية. والتناسب يدخل بهذه الجهة في باب المقارنة بين مبادئ وحدود

(15) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تح. أحمد ف. الأهواني، القاهرة، 1954، ص 56.

(16) نشير بالمناسبة إلى أن فكرة "الوجود الرابع" فكرة رشدية.

(17) ابن عربي، الفوحات المكية، بيروت، دار الفكر، م 2، ص 210.

(18) تفسير ما بعد الطبيعة، الألف، ص 8 : 13-6.

مختلفة بمقادير مختلفة، قد تكون في الدرجة أو الماهية ؛ وقد يكون التناسب بين متقابلين أو متضادين. من هنا يظهر أن اكتشاف علاقة الاندراج تحت جنس عام هو إحدى وظائف التمثيل، بالرغم من الاختلاف الموجود بين العناصر المندرجة تحته، كتشبيه ابن رشد للشريعة بالطب، كان من أجل الوقوف على الجنس المشترك بينهما وهي الصحة.

3.2.3. اكتشاف أمر ثالث يجمع الموضوع المدروس بتمثيله، فعندما يقارن ابن رشد العقل الهولاني "باللوح غير المكتوب"، لا "بغير المكتوب" من اللوح، يكون قد اعترف بوجود موضوع للعقل الهولاني، هو الذي قاده إلى القول بالوجود الرابع⁽¹⁹⁾.

4.2.3. التمثيل أداة اكتشاف وإحصاب، لأنه يقودنا من المنظور والمحسوس إلى اللامنظور واللامحسوس، أو العكس. فعندما أول ابن رشد تمثيل العقل الفعال بالنور، جعله يضيء العين والمحسوسات، مما أفضى به إلى القول بأن العقل الفعال محرك للخيال وللعقل الهولاني في نفس الوقت.

5.2.3. وقد يلعب التمثيل أحيانا دور الأداة النقدية والحجاجية. فقد استعمل ابن رشد التمثيل أداة للنقد والسخرية من خصومه، من ذلك مثلا عند تشبيهه الشريعة بالطبيب الماهر الذي ركب "الدواء الأعظم" قاصدا من ورائه "حفظ صحة جميع الناس أو الأكثر"⁽²⁰⁾، التي هي وحدة الجمهور العقدي والسياسية، شبه علماء الكلام بأشباه الأطباء الذين تعوزهم المهارة الطبية، فيلجئون إلى إحداث تعديل في المركب الدوائي الأعظم، فيؤدي بهم الأمر إلى إفساد الدواء الأعظم وتمزيق وحدة الأمة. ومن الواضح أن هذا التمثيل يقوم على فكرة الاشتراك في غاية واحدة بين الطب والشريعة وهي فعل الصحة، لكن إذا كان الطبيب يهتم بالصحة الفردية لأبدان الناس، فإن صاحب الشريعة يهتم بصحة الأنفس اهتماما جماعيا.

(19) حول كيفية وصول ابن رشد إلى صياغة مفهوم الوجود الرابع، انظر كتابنا إشكالية العقل عند ابن رشد، الدار البيضاء، بيروت، 1988، ص 51-57.

(20) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح. م. قاسم، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، ط 2، 1964، ص 149.

مثال حجاجي آخر يصف فيه علاقة الآراء بالجمهور، كعلاقة السموم بأبدان الناس: "فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة، فإنه قد يكون شئ في حق حيوان سمّ، هو غذاء في حق حيوان آخر؛ وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان؛ أعني قد يكون رأي هو سمّ في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر. فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس، ومن منع النظر مستأهله، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس، وليس الأمر كذلك، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر، فمن سقى السمّ من هو في حقه سم فقد استحق القود، وإن كان في حق غيره غذاء، ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء حتى مات واجب عليه القود أيضا، فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا. ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه، ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الأرض. وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية"⁽²¹⁾.

6.2.3. من الأدوار التي يمكن أن يقوم بها التمثيل اكتشاف البنية، ففي مثال الدواء الأعظم استخلص ابن رشد بنية الصحة الشرعية من بنية الصحة البدنية. فإذا كانت الصحة الطبية تتمثل في الاعتدال بين الكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة، الرطوبة واليبوسة)، والمرض في خروج المزاج عن حد الاعتدال بينها، فإن الصحة الشرعية هي الأخرى تتمثل في الاعتدال الذي يخص الجمهور الواسع، لا ذوي الأمزجة النادرة من الناس. وكان صحة الجميع، أو على الأقل مصلحة الأكثر من الناس، تطرح على مستوى الضرورة التي لا تقبل أي مس أو تعديل بدعوى وجود استثناءات وهوامش طائشة.

(21) نهافت النهافت، ص 357-358.

7.2.3. يلعب التناسب كذلك دور الأداة التأويلية التي تسعى إلى تقريب حدود معينة عن طريق إيجاد وجه شبه أو نسبة بينها. فتشبيه العقل الهولاني مثلا باللوح المشار إليه، أو بغير المكتوب من اللوح، هو تأويل خاص لنظرية المعرفة موجه ضد نظرية التذكر الأفلاطونية. وقد يلعب الإنسان دور النموذج في فهم الطبيعي أو الميتافيزيقي، مثال ذلك أن ابن رشد عندما حاول تفسير وحدة العالم تمثل ببنية وحدة المدينة: "وبالجملية الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار؛ فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة، فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤم غرضا واحدا، وإلا لم تكن واحدة. وكما أنه من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة، كذلك الأمر في العالم؛ ولذلك كانت المدن المنزلية سريعة البوار، فإن الوحدة لها إنما هي بضر من العرض"⁽²²⁾.

8.2.3. وأخيرا، يلعب التمثيل أشهر وظيفة يعرف بها وهي الوظيفة البيداغوجية. فبفضل التمثيل يوطئ الفيلسوف أو العالم لنظريته قبل أن يدخل في البرهنة عليها برهنة صناعية. وبهذا الوجه يلعب التمثيل دور تكثيف التحليلات وشرح المفاهيم. فمن أجل أن يبينه ابن رشد إلى صعوبة النظر في العلم والمنهج معا، ضرب هذه الأمثلة: "وهو بمنزلة من يروم أن يدل الناس على الطريق المجهولة، وهو معا يتعلمها، أو يروم أن يُنجي السفينة وهو يتعلم علم الملاحة، أو يشفي المريض وهو يتعلم الطب، كما يقال إن متطببا شفى إنسانا دواء مسهلا فأفرط به الإسهال، فرفع إليه أمره، فجعل ينظر في الكتب بماذا يقطع الإسهال المفرط فمات العليل أثناء ذلك"⁽²³⁾.

نستخلص من الوظائف السابقة أن التمثيل يمتاز بخاصيتين أساسيتين :

(22) تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الحلبي، 1958، م 4، ص 141؛ عن التشبيه بالجيش وقائد الجيش، انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة ل، ص 1711-1712 : 5؛ التشبيه بالمنزل، نفسه، ص 11 : 1712-8 : 1714؛ انظر عن التشبيه بالموت بالشرق، انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مع ضميمته العلم الإلهي، تحقيق م. عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 30-29؛ عن التشبيه بالطبيب الماهر والحاكم الماهر، انظر نفسه، ص 45.

(23) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ص 49.48.

1. فهو أولاً منهجية بدائية، محاكية، وتشبيهية.

2. وهو ثانياً منهجية توسطية، أي تدرك الشيء بواسطة شيء آخر غيره، بخلاف الحد والبرهان اللذين يذهبان توأماً إلى ذات الشيء ليستخلصا منها أعراضه الذاتية أو مقوماته الجوهرية.

ولكن هذا لا يعني أن التمثيل، أو التناسب، يُطرح فقط على مستوى الدلالة، بل إنه قد يكون طريقاً للارتقاء إلى مستوى الحد والبرهان؛ كما أنه ليس فقط "أداة فهم واستكشاف وإخصاب للفكر"، بل وقد يكون أيضاً أداة للتغيير بحكم ارتباطه بالخيال الذي هو المحرك الأول للنفس النزوعية؛ والتمثيل، لأنه ينشد الوحدة بين مختلفين متشابهين، عن طريق إحداث قرابات خيالية، فإنه يترك المجال للاختلاف. نعم، إن موضوع التمثيل هو البدائل التي تحاكي الأشياء، لكن لا يعني هذا أن الصور الحسية لا تدخل في اهتمامه، بل بالعكس، إنه ينطلق منها ليخلق صورته. فضلاً عن ذلك يبدو التمثيل آليةً للتحايل على الشيء، أو الفكرة إما لصعوبة إدراكها إدراكاً مباشراً، أو لخطورتها الاجتماعية والعقائدية.

3.3. شروط استعمال التمثيل

يتطلب استعمال التمثيل شرطين أساسيين، أحدهما معرفي والثاني منهجي :

1.3.3. الشرط المعرفي يتجلى في ضرورة معرفة جوهر الشيء قبل الإقدام على ضرب المثل، وهذا هو ما يفسره ابن رشد بالنسبة لمثال خطوط الدائرة في علاقتها بمركزها لشرح طبيعة الحس المشترك في علاقته بالحواس الخارجية، والذي سترجع إليه.

2.3.3. الشرط المنهجي يتجلى في معرفة جهة التشابه أو المحاكاة : مثلاً إذا أردنا أن نستعمل النور في عملية للتشبيه، تشبيه العقل الفعال بالنور، يجب أن نعرف بأي وجه سنستعمله، هل من أجل أن يضيء الألوان فقط، أم لكي يضيء العين، أم ليضيئها معاً.

4.3. صعوبات التمثيل

يلعب التمثيل كما تبين في السابق دور التوضيح والتقريب في غالب الأحيان، ولكنه قد يشكل عائقاً معرفياً في أحيان أخرى.

1.4.3. ذلك أنه قد يعوّض البدلُ الشيءَ نفسه، فيتحول إلى عائق أمام معرفة الشيء، كما حصل بالنسبة لمثال النور الذي استعمل لتقريب فهم دور العقل الفعال في عملية المعرفة، لكن النور، نظراً لقوته التمثيلية، صار بديلاً حقيقياً للعقل الفعال، أو للمعرفة العقلية أو للوجود الحق في بعض الفلسفات، فتم تعويض العقل بالنور، حيث اختلط المشبه بالمشبه به.

2.4.3. الوقوف على البدلِ وعلى المُحاكي والشبيه قد يعفينا من البحث عن المقومات الذاتية لوجود الشيء، أي قد يجعلنا نتكاسل عن استعمال الحد والبرهان للوصول إلى حقيقة الشيء نفسه كما يحدث عن تشبيه العقل الهيلولاني باللوح أو خليفة المسلمين بقيصر الروم. أكثر من ذلك، قد يكون المثل سبباً في الحيرة والشك، وهذا ما بينه ابن رشد بقوله: "يعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك، وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع"⁽²⁴⁾.

3.4.3. النظرة العلائقية والمقارنة سلوك كسول، فقد تلعب على الزخارف وتنسى جوهر الشيء، من هنا جاء هجوم بعض الفلاسفة على القول الشعري.

نخلص إلى القول بأن قيمة التمثيل ليست قيمته في ذاته، بل فيما يؤول إليه.

* * *

إن العناصر السابقة يكاد يلخصها نص هام لابن رشد نوردته بالرغم من طوله :

"فإذن باضطرار ما يلزم عن هذه الأشياء كلها وجود قوة مشتركة للحواس كلها، هي من جهة واحدة، ومن جهة كثيرة. أما كثرتها

(24) مناهج الأدلة، ص 180.

فمن جهة ما تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة، ويتحرك عنها حركات مختلفة ؛ وأما كونها واحدة فلأنها تدرك التغيرات بين الإدراكات المختلفة. ولكونها واحدة تدرك الألوان بالعين ، والأصوات بالأذن، والمشموحات بالأنف والمذوقات باللسان، والملموسات باللحم، وتدرك جميع هذه بذاتها وتحكم عليها. وكذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركة بكل واحدة من هذه الآلات، فتدرك العدد مثلا باللسان والأذن والعين واللحم والأنف. وهي بالجملة واحدة بالموضوع كثيرة بالقول، وواحدة بالماهية كثيرة بالآلات. والحال في تصور هذه القوة واحدة من جهة كثيرة من جهة أخرى، كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها، فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحدة بالنقطة التي تجتمع أطرافها عندها وهي المركز. وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة، ومن جهة أنها تنتهي إلى قوة واحدة. وهذا المثال قد جرت به عادة المتكلمين في النفس من أرسطو فمنّ دونه من المفسرين أن يأخذوه في تفهم وجود هذه القوة. وهو وإن كان من جنس التعليم الذي يوجد فيه [في] تفهم جوهر الشيء بدل الشيء، وذلك إما شبيه كما قيل هاهنا، أو غير ذلك، وهو التعليم الشعري، فليس ذلك بضار إذا تقدم فُعرف بجوهر هذه القوة، وعُلمت الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما. وكان هذا النحو من التعليم إنما يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي تصعب على الذهن أن يتصورها أولا بذاتها، فيؤخذ أولاً في تفهمها، بدل جوهر الشيء، تلك الأشياء على جهة التوطئة إلى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه، لأن المقصود من ذلك تصور الشيء بما يحاكيه فقط، كما يقصد ذلك بذاته في التعليم الشعري⁽²⁵⁾.

(*) نقترح حذفه لتستقيم العبارة.

(25) تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد ف. الأهواني، ص 55-56.

بمناسبة تحليله لوظيفة الحس المشترك المزدوجة تمثل بعلاقة خطوط الدائرة بمركزها، لكنه لم يكتف بضرب المثال، بل جنح عن النص جنوحاً جميلاً لكي يفسر مشروعياً استعمال القول الشعري في مجال برهاني، هو مجال النفس.

بداية يترأى لنا الفرق الجوهرى بين التعليمين البرهاني والشعري، إذ بينما يقصد القول البرهاني الشيء نفسه، جوهره، يقصد التعليم الشعري بدل الشيء، أي شبيهه، أي يدركه بتوسط محاكيه. فغاية التعليم الشعري هو المحاكي، هو المحاكاة، لا الوصول إلى ذات الشيء وجوهره؛ أما غاية التعليم البرهاني، أي العلمي والفلسفي، فعلى العكس من ذلك هي إدراك الشيء أولاً وبذاته، أي الوقوف على ماهيته بدون توسط غيره.

ومع ذلك فإن التعليم الشعري يتسرب إلى التعليم البرهاني. والمناسبة التي تسمح للتعليم الشعري بهذا التسرب والحضور، وبقوة أحياناً، في التعليم البرهاني هو "صعوبة" تصور بعض الأشياء بذاتها. فالأشياء ليست متساوية في قدرتها على الإضاءة بنفسها والظهور أمام مرآة العقل مباشرة. ومن ثم وجب التحايل عليها من أجل تصورها، باستعمال أحد أدوات التعليم الشعري: كالتشبيه، أو التمثيل، أو الاستعارة، والمجاز أو القصة والأسطورة، والمثل، الخ.

لكن ابن رشد يربط استعمال التعليم الشعري في مجال التعليم البرهاني بشرطين أوليين: أحدهما معرفي، وهو معرفة جوهر الشيء الممثل له، والآخر منهجي "شعري"، وهو معرفة جهة المحاكاة التي وقعت بين الموضوع والتشبيه⁽²⁶⁾، وهو أمر هام للغاية كما سنرى⁽²⁷⁾. إننا قد نفهم من الشرط الأول أن دور التمثيل في التعليم البرهاني ينحصر في القيام بوظيفة بيداغوجية فقط، ووظيفة التوطئة، أي "أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء إلى الشيء بعينه، لأن المقصود من

(26) يرى أن استعمال التعليم الشعري في القول البرهاني "ليس... بضار إذا تقدم فعرّف بجوهر هذه القوة،

وعلمت الجهة التي بها وقعت المحاكاة بينهما"، جوامع كتاب النفس، ص 55.

(27) وهو ما سيظهر في الخلاف بينه وبين ابن باجة بصدده تشبيه علاقة العقل بالخيال، هل هي علاقة العين

والرؤية، (علاقة العضو بوظيفته) أو علاقة الرؤية والألوان؟

ذلك تصور الشيء بما يحاكيه فقط"، لا بوظيفة استكشافية أو برهانية أو حدية. هكذا يلعب "بدل" جوهر الشيء، دور التوطئة لتصور ذات الشيء، أو قل إن أخذ محاكي الشيء مكان الشيء نفسه هو بمثابة رياضة وتدريب للذهن لكسب قدرة ينتقل بها فيما بعد من البدل والمحاكي إلى الشيء بعينه. وهذا يعني من جهة أخرى، أن تصور الشيء بما يحاكيه هو أمر عرضي ومؤقت في التعليم البرهاني، في حين إنه أمر ذاتي في التعليم الشعري.

لكن إذا رجعنا إلى وصف ابن رشد لهذه المنهجية البدائية وتأملناها فإننا سنجدتها تنطوي على شيء من التناقض. ذلك أنه في الوقت الذي يشترط في استعمالها ضرورة معرفة جوهر الشيء قبل اللجوء إلى التمثيل والتشبيه، نجده يشير إلى أن مبرر الاستعانة بالتعليم الشعري هو "صعوبة" تصور الموضوع، أي صعوبة إدراك صورة الشيء، وهي ماهيته وذاته، مما يؤهل التمثيل الشعري لأن يلعب دوراً أعظم من دور التوطئة، كأن تقول دور الاستكشاف، استكشاف الجنس المشترك بين المشبه والمشبه به، مما يسهل علينا الوقوف على ماهية الشيء. بل أكثر من ذلك بوسعنا أن نزعم بأن لا سبيل لإدراك مثل تلك الموجودات الصعبة إلا بالمناسبة والمثابرة.

لكن ما هي طبيعة تلك الموجودات التي تند عن سلطة العقل وتأبى أن تظهر في مرآته؟ لا يبين ابن رشد في هذا "الجنوح عن النص" طبيعة هذه "الموجودات الصعبة". إلا أننا، ودون أن نشير إلى النوع الميتافيزيقي للموجودات الصعبة التي سيتكلم عنها في مقالة اللام، نستطيع أن نتبين طبيعة الصعوبة من خلال المثال الذي انطلق منه ابن رشد لإبداء هذه الملاحظة المنهجية المتعلقة بالوضعية الوجودية والوظيفية المعرفية للحس المشترك. فالحس المشترك، في الوقت الذي يقوم فيه بكل وظيفة من وظائف الحواس الخمس على حدة، يتميز عنها بوظيفة خاصة به تجعله قادراً على جمع كل الإدراكات الخمس في إدراك واحد، وعلى الوعي بها والتمييز بينها في الآن نفسه. إذن "الصعوبة" تكمن في جوهر الأمر بمسألة "الوحدة والكثرة"، أي كيف

توجد القوة الواحدة في ذاتها وفي غيرها في آن واحد، أو كيف يقوم الحس المشترك بوظيفته الخاصة به في نفس الوقت الذي يقوم فيه بوظائف غيره. من أجل حل هذه الصعوبة النفسية، تم اللجوء إلى بدلها. وهذا البديل مقبوس من الهندسة، أي من موجود أرقى معرفيا من الموجود قيد الدرس، وهو الحس المشترك. هكذا تتم الاستعانة بالدائرة بدلاً ومحاكياً لتفهم الحس المشترك، لأن علاقة الدائرة بخطوطها أسهل وأوضح من علاقة الحس المشترك بالحواس الخمس لسبب بسيط وهو أن العلاقة الهندسية واضحة ومبرهن عليها. وفي اعتقادنا لا يتعلق الأمر بتوطئة تعد الذهن لتصور الموضوع، وإنما بكشف الجنس المشترك بين علاقة وظائف الحس المشترك مع علاقة أطراف الدائرة بمركزها، أو أكثر من ذلك ببرهنة على القضية المطروحة.

نعم، إذا نظرنا إلى الشيء وبدله أو محاكيه من زاوية إشكال الوحدة والكثرة وجدنا قاسما مشتركا بين الحس المشترك والدائرة، أما إذا نظرنا إليهما من زاوية الوجود، فسنلجئهما مختلفين اختلافاً يكاد يكون جذريا، لأن الحس المشترك قوة مادية أو شبه مادية، أو إنه بالأحرى قوة نفسية لها لواحق مادية، أما الدائرة فإنها تنتمي إلى جنس الكائنات المفارقة في الذهن، أي الكائنات الكلية المجردة. حقا، يمكن تمثيل موجودين من حقلين متشابهين، مثلا وضع الشريعة مع المتأولين هو كوضع الدواء مع من ادعى أنه يريد إضفاء تحسينات عليه⁽²⁸⁾، لأن الشريعة والطب كليهما ينتميان إلى ميدان العمل، مع فارق أن الطب يداوي الجسم والشريعة تشفي النفس. ولكن يمكن أن تكون المقايسة بين أمرين مختلفين كتشبيه العقل الفعال بالنور، أو تشبيه العقل الهولاني باللوح. وقد يكون التشبيه من أجل الفهم بالنسبة لموضوعات ميتافيزيقية لا يستطيع العقل تجريدتها بأدواته، وإنما يدركها عن طريق المقارنة بينها وبين الموجودات الحسية.

(28) لأنه لم يوافق مريضا له مزيج سيئ أصلا، فما كان من المصلح إلا أن أفسد الدواء الأعظم، فلما أراد آخر أن يصلحه زاده فسادا وهكذا إلى أن أصبح الدواء الأعظم عديم الفائدة.

وهذا ما يفسر إلحاح ابن رشد على التنبيه إلى حدود دور "التعليم الشعري" في ما سماه "بالتوطئة"؛ أي يمكن للقول الشعري أن يلعب دوراً بيداغوجياً بموجبه نستبدل شبيه الشيء ومحاكيه بالشيء نفسه، وذلك من أجل الانتقال فيما بعد إلى الشيء بعينه. مما يعني أن التعليم الشعري يصلح كمساند وموطئ للقول البرهاني، دون أن يرقى إلى أن يعوضه نهائياً، لأن غرض هذا القول كما مر بنا لا أن يبقى في مجال المحاكيات والتشبيهات، بل أن ينتقل مباشرة إلى ماهية الشيء بعينه.

إن إدراك جوهر الشيء معناه الوقوف على خصائصه الذاتية المقومة لوجوده. وهذه يتم الوصول إليها عن طريقي الحد والبرهان؛ أي عن طريق الوقوف على المقومات الذاتية لوجوده (الحد)، أو الوقوف على أعراض ولوازم الذاتية (البرهان) لوجوده. إذن بالبرهان والحد نذهب تَوّاً إلى الشيء نفسه، أقصد أننا نذهب إلى ما يشكل جوهر الشيء من الصفات ونغفل ما عداها من الأعراض غير الذاتية.

أما التعليم الشعري فيذهب لا إلى الشيء نفسه، وإنما إلى بدله ومحاكيه، أي أننا نفهم الشيء عن طريق وسيط يحاكيه. إننا في الحقيقة نفهم الشيء من خلال إضافته إلى غيره ومحاكاته له. ولذلك يمكن القول أن التعليم الشعري يوجه انتباهنا إلى العلاقة، علاقة التشابه بين جوهرين مختلفين في الجنس، لا إلى أحد الجنسين في ذاتهما.

ويمكن أن نشير إلى وظيفة أخرى للتمثيل والتشبيه في مجال الفلسفة، لكنها لا تهتم البرهان مباشرة، وإنما تهتم عملية تحويل البرهان إلى عقائد وأعمال. ذلك أنه من شأن القولين الشعري والخطابي أن يقوما بتحويل المعارف البرهانية إلى عقائد جمهورية أي شعبية بلغة اليوم، وتحويل العقائد إلى أفعال تنفع المدينة أو تضرها. فالمعرفة الأخلاقية أو العلمية لا يمكن أن تتحول إلى أعمال وصناعات إلا عبر تشبيهات وصور ومثالات خيالية. إن عملية تحويل المبادئ والمعارف إلى مثالات وصور خيالية هو في حقيقة الأمر تحويل لها إلى أمور بسيطة يسهل استيعابها من قبل الجمهور، كما تسمح بترسيخها وتحويلها إلى عقائد وأساطير

ثابتة. وبهذا النحو قد يكون القول الشعري، الذي هو أداة التمثيل بامتياز، وسيلة لبناء المدينة الكاملة، وهي المدينة التي تقوم على مبادئ العقل والبرهان، هذا علاوة على أنه يحوّل الإنسان الغفل إلى إنسان سياسي⁽²⁹⁾.

خاتمة

ما الغاية من الحديث عن دور التمثيل والتناسب في فلسفة ابن رشد؟ أولا إثبات أنه بالإمكان كتابة تاريخ الفلسفة من خلال الأمثلة المضروبة. فتاريخ الفلسفة ليس تاريخ صراع بين المفاهيم والنظريات المجردة، بل هو أيضا تاريخ صراع بين التمثيلات. وإذا كان من الصعب صياغة مفهوم نظري، فإن صياغة الأمثلة المناسبة ليست سهلة أبدا، والدليل على ذلك قلتها. ومما يدل على ارتباط التمثيلات بتاريخ الفلسفة ارتباطا ذاتيا، أنها كانت موضوع تفسير مختلف حسب اختلاف الفلاسفة.

إن انتقاد ابن رشد للخيال ولطرائقه، ومن بينها التمثيل لم يمنعه من استعماله إياها استعمالا واسعا لتأدية مهام جليلة منهجية ومعرفية واستكشافية وإقناعية. إن انتقاد ابن رشد للتمثيل ولقوته - الخيال - مرجعه إلى أنه لا يمكن صياغة المفاهيم الفلسفية المجردة، والأسئلة المركبة، والنظريات المعقدة بطريقة التمثيل والمحاكاة، أي بأداة الخيال. فالتمثيل والخيال هما أداتان لتجسيد الأفكار المجردة، لا لتجريد ولروحنة الموجودات المجسدة. كما أن انتقاده للخيال راجع إلى أنه كان يعتبره علة الخطأ والضلال على المستوى المعرفي، لأنه لا يدرك الشيء ذاته، بل شبيهه ومحاكيه، وإلى كونه سببا للاختلاف والفتنة على مستوى العقيدة. فالصور الخيالية هي بقايا الصور الحسية في الذهن، أو هي تركيبات مختلقة من هذه البقايا، ولذلك فهي غير آمنة في نقلها للمشاهدات الحسية. هذا بالإضافة إلى أن الخيال، بحكم امتيازه بالحرية، يقوم بتغيير الصور التي ترسبت فيه، بتعديلها حسب رغبته إلى درجة تصبح معها مضادة للواقع والمنطق معا.

(29) عن دور القولين الشعري والخطابي في تحويل الاعتقاد والقول الصائب إلى عمل صالح انظر :

L. Lazar, "L'éducation politique selon Ibn Roshd", *Studia Islamica*, 52, 1980, pp. 145-146.

www.books4all.net

هَذَا الْكِتَابُ

كيف تتكوّن الصور والأفكار والمعارف في ذهننا ؟ وكيف
تنتقل من ذهن إلى آخر عبر آليات المحاكاة والتلقين
والتواصل والمناقشة ؟ وهل تنتقل بنفس النمط بالرغم من
اختلاف تراكيبها ؟ وكيف تعبر عن كيانها بالصوت أو اللون أو
النعمة ؟ كيف يتبلور ما نسميه عقلاً عبر التعلم والخبرة
الشخصية والتواصل ؟ ما السبل التي يسلكها "العقل" في
إنشاء التصورات والمفاهيم في المجالات المختلفة ؟ هل
يوجد فرق بين الفاعلية العقلية في العلم والإبداع في الفن ؟
أسئلة يجتهد المساهمون في هذا الكتاب للإجابة عنها،
كل من جهة النظر التي يصدر عنها، إنها محاولات يأمل
أصحابها أن تكون إضافات إيجابية إلى حقول من البحث يرقى
التمهيد لها إلى عقود ثلاثة سابقة.