الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

التّخصّص: الأدب العربي

الفرع:نظريّة الأدب المعاصرة

مذكّرة لنيل درجة الماجستر

الموضوع: إعداد الطالبة:سفيحي فاطمة

الفراسة في التراث العربي في ضوء الدّرس السيميائي المعاصر

لجنة المناقشة:

أ.د/بوجمعة شتوان/ أستاذ التعليم العالي/جامعة مولود معمري تيزي وزو ـــــــــــ رئيسا

أ.د/آمنة بلعلى/ أستاذة التعليم العالي/.جامعة مولود معمري تيزي وزو ـــــ مشرفا ومقرّرا

د/راوية يحياوي/أستاذة محاضرة "أ"/ جامعة مولود معمري تيزي وزوـــــ عضوا ومناقشا

د/حمدوش علي/ أستاذ محاضر "ب"/ جامعة مولود معمري تيزي وزو ـــ عضوا ومناقشا

تاريخ المناقشة:...../...../..201

الإهداء

الحمد للّه أوّلا والحمد للّه آخرا.

إلى الوالدين الفاضلين عرفانا بالجميل لا يوازى ولا يجازى، ولا يحسن معه إلّا ما علّمنا ربّنا سبحانه وتعالى:﴿ وقل ربّ ارحمهما كما ربّياني صغيرا ﴾.

إلى إخوتي كلّ باسمه.

إلى كلّ أفراد عائلتي.

إلى كلّ الزّملاء والزّميلات.

إلى محمّد.

وإلى« كلّ من ذلّل طالبا وعزّز مطلوبا».

كلمة شكر

نحمد اللّه تعالى الذي وفّقنا لهذا العمل المتواضع، ويسّر سبله، ووفّر أسبابه، حتّى قام على أصولهبإذنه سبحانه. ثمّ نشكر كلّ من أعاننا من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا البحث، وفي طليعتهم الأستاذة المشرفة الدكتورة **آمنة بلعلى** التي وجدنا فيها الهمّة العالية، والنّفس العلمي الذي يهبه اللّه من يشاء من عباده. هذا الذي ترجم عطاءها العلمي الذي لا ينضب.

تلك هي سمات الأستاذة آمنة بلعلى، التي عرفنا فيها المشرفة، والأستاذة . فإلى التي أسهمت بشكل جاد ونافع في الإشراف على هذا العمل، فشكرا لأنّها غمرتنا بعلمها وتوجيهاتها.

إليها أزجي خالص شكري وتقديري فجزاها اللّه عنّا وعن العلم خير الجزاء.

من لم يشكر النّاس لم يشكر اللّه لذا أجده دينا عليّ شكر كلّ أساتذتي، خاصّة أساتذة السّنة التّحضيريّة، وأخصّ بالذّكر ذلك الذي لطالما شحنني بالهمّة كلّما خمد اندفاعي، وزوّدني بالحبر كلّما جفّ قلمي الأستاذ الفاضل عبدوش العبّاس.

مقدمة

لقد خُلق الإنسان اجتماعيا بطبعه، لا ينفك عن السعي للاندماج مع الجماعة، إنّه دائم السعي للتواصل مع من يحيطون به. وهذا التواصل في الحقيقة، إنّما يتمّ بوسائل متنوّعة، منها ما يتمّ باللغة، ومنها ما يتمّ بغير اللغةّ. إن التواصل غير الشفوي معقّد لكونه يشتمل على عدة عناصر مختلفة كأعضاء الجسد وحركاته وكذا نبرات الصوت، والإيماءات...إلخ. هذه العناصر التي تساعد النفس المشرقة الصافية على معرفة أخلاق الناس، وهو الامر الذي يتأتّى عن طريق الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، وهو ما يسمّى في التراث العربي بالفراسة. هذا العلم الذي لا نجد شقّا كبيرا منه عند غير العرب، وهو الموسوم بفراسة البِشَر، إذ به تعرف دقائق النفوس وخصائص الطباع وأنواع الشخوص.

لطالما شدّت انتباهي الموضوعات التي لها صلة بالتراث، هذا الذي يحمل في جعبته كنوزًا لم يُنفض التراب عنها بعد، إذ **لا** تخلو كتب التراث من الحديث عمّا يسمّى بعلم الحركات ودلالتها عن موضوع الفراسة. وإن كان ذلك يرد على شكل ملحوظات متفرّقة هنا وهناك، وذلك في صورة قصص وحكايات. وإذا كان علم الفراسة يرتبط بمعرفة الأشخاص وطباعهم، من خلال حركاتهم وتصرّفاتهم، فإن تلك المعرفة تسعى دائما للوصول إلى دلالات معينة عبر محطات تأويلية تبدو وكأنها سيرورة تأويلية في غالبها.

إن اختياري لموضوع الفراسة و إسهاماتها في حركة الدرس السيميائي في التراث العربي، ليس تشيّعا للتراث، ولا ادّعاء لحمله قصب السبق في الدراسات السيميائيّة، كما أني لا أريد بهذا البحث أن أنسب إلى التراث ما ليس له، ففي الواقع أنّ الاهتمام بدراسة نظام العلامات قديم قدم الزّمان نفسه. والمنطلقات النّظريّة لهذه الدّراسة كانت تختلف من عصر لآخر، ومن أمّة لأمّة، وذلك باختلاف الحضارات. وهكذا فقد وصلتنا بعض الأفكار السّيميائيّة من الحضارات القديمة منها اليونانيّة والعربيّة. غير أنّ تلكم الافكار لم تخرج من إطار المحاولات والتّجارب الذّاتيّة.

وإنّي في هذا البحث سأحاول أن أضع في الصورة ما هو موجود فعلا في واقع التراث العربي لا أزيد عنه ولا أنقص، لأني أعتقد أن التراث في غنىً عن دفاعنا عنه، وكأنه متهم بالقصور، وما التقصير إلاّ منّا في قراءة هذا التراث الذي لم نوفِّه حقّه.

ولهذا فإن بحثنا هذا الموسوم بـــ "**الفراسة في التراث العربي في ضوء الدرس السيميائي المعاصر**" يندرج ضمن وجهة البحوث المهتمة بقراءة التراث العربي بآليات معاصرة قصد فك شفرات المعنى، خاصة ما يتعلق بالمعنى الذي يحتاج إلى تأويل.

انبثقت اشكالية هذا البحث منذ السنة النظرية في الماجستير حينما سمعنا عن علم الفراسة في التراث من الأستاذة المشرفة **آمنة بلعلى**، وهو علم يستند فيه المتفرس إلى معرفته بالعالم، من أجل تأويل علامات جسمية – في أغلبها– تحتاج إلى تفسير من أجل الوصول إلى المعنى. فيبقى المعنى أهم ما يستدعي التفرس في علامات الجسد بوصفها مساهمة في التواصل؛ لهذا فإن ما سنقوم به في هذا البحث يدخل فيما تحدثت عنه بعض النظريات الغربية المعاصرة في أبحاثها عن العلامة بداية من **شارل ساندرس بورس charl senders peirce** (1839م– 1914م) وصولا إلى مختلف تفرعات الدرس السيميائي المعاصر؛ وهذا ما يعتبر مدعاةً للتساؤل عن تجليات الاهتمام بالعلامة في الدرس التراثي المهتمّ بعلم الفراسة. وبناء على هذا فأسئلة كثيرة تفرض نفسها في خضمّ هذا البحث مستوجبة منّا محاولة الإجابة عنها:

- كيف تشتغل العلامة في موضوع الفراسة؟ أو بالأحرى كيف يمكن دراسة الفراسة من وجهة سيميائية؟
- وإذا عرفنا أن الفراسة قد شابها التعدد في التعريف والاشتغال بين علماء التراث نتساءل هاهنا عن مدى مساهمتها في رسم حدود التّفكير السيميائي في التراث العربي؟
- هل يمكننا الحديث عن ملامح السيمياء في المدوّنة التراثية العربية من خلال أنموذج الفراسة؟

- ما علاقة الفراسة بالعلامة؟ وما منهجها؟
- كيف تنتج الدلالة بالتفرس؟ وما الآليات التي يتبعها المتفرّس لاستقراء العلامات واستنباط المعاني ؟ وما حظ التأويل فيها؟
- ما هي آثار السياق الثّقافي في إبراز كفاءة التفرس؟

تستوجب الإجابة عن هذه الأسئلة عقد دراسة ثنائية الأطراف من قبل الباحث، فهو مطالب باستيعاب دقائق علم الفراسة في الدرس التّراثي، وقراءة أهم الكتب التي ألفت في هذا الموضوع، ثم عقد صلة بينها وبين الدرس السيميائي المعاصر عن طريق اعتماد أدوات إجرائية يمنحها المنهج السيميائي، خاصة ما يتعلق بالعلامة والتأويل؛ ومن هنا يكون هناك حوار بين النص والمنهج: نص تراثي ومنهج جديد بآليات تسعى إلى فك مضمرات ذلك النص وتلك العلامات. وهذا ما يتضح بداية من عنوان البحث: " **الفراسة في التراث العربي في ضوء الدرس السيميائي المعاصر**"، أملاً في بحث أو مقاربة الفراسة مقاربة سيميائية.

جعلنا مدار هذا البحث على مدخل وفصلين اثنين، بحيث مهّدنا للبحث بالمدخل الموسوم: "**مفهوم الفراسة في التراث العربي**". وفيه ارتأينا تقديم لمحة عامّة عن موضوع الفراسة في الثقافة العربيّة، وذلك باستثمار مختلف التعريفات التي خصّ بها هذا المصطلح، ثم النظر في أقسامه، مادام أن موضوع الفراسة مرتبطٌ بالبيئة والحياة الاجتماعيّة بالدرجة الأولى.

وقد استعنّا خاصة بما كتبه فخر الدين الرازي، كوننا ألفينا عنده كتبا عن الفراسة، ليست مجرّد قبسات هنا وهناك، وإنما هي كتب عنونها بمصطلح "الفراسة"، إضافة لما كتبه ابن قيّم الجوزيّة في هذا الميدان، لنردفه بالحديث عمّا كتب عن الفراسة في التّراث الشّعريّ، بحيث طال هذا الموضوع قرائح الشّعراء فاستفزّها. وهكذا يأتي المدخل كإحاطة نظرية بمفهوم المصطلح، ثم أقسام هذا العلم باعتبار أنه يندرج ضمن قائمة من العلوم التي أولاها العرب اهتماما بالغا.

خصصنا الفصل الأوّل الموسوم: "**الفراسة كمنهج في الاستدلال**" للحديث عن ثلاثة مباحث، أوّلها خصّصناه لدور الفراسة في إنتاج الدّلالة، وفيه ركّزنا عن كيفيّة اشتغال الفراسة باعتبارها تدرس العلامات. لننتقل في المبحث الثّاني إلى منهج الفراسة، وذلك بالنظر في آليّات اشتغالها داخل ذهن المتفرس، بحيث أنّه في تفرسه يتَّبع خطوات أو آليات معيّنة قصد الإلمام بالدلالة، أو التأويل الصائب المتماشي مع السياق، مستثمراً في ذلك كل معارفه السابقة وكفاءاته على مختلف الأصعدة. وعليه كان تركيزنا في هذا الفصل منصباً على دور الفراسة في التّواصل، ومن بعده الحديث عن منهج الفراسة، والذي يعتمد على الاستدلال، والاستنباط، وكذا الحدس في بعض أنواع الفراسة كما هو الحال في الفراسة الصّوفيّة.

لننتقل مباشرة لاستنتاج طبيعة الفراسة من خلال الآليّات المنهجيّة التي تجعل هذا العلم بين احتمالين اثنين: التقعيد العلمي والعطاء الرباني. مما جعل المعرفة الخلفية تقف طرفا أساسياً في عملية التفرس، وقد ختمنا هذا الفصل النّظريّ بإبراز العلاقة بين الفراسة والبيّنة باعتبار أنّ كلّا من هذين المفهومين يندرج في إطار البحث عن الحقيقة، بل وتأكيدها بإطلاق الحكم.

وأما الفصل الثاني فكان فصلاً تطبيقياً ثنائي الأقطاب، عنوانه: "**الفراسة وإنتاجيّة الدّلالة**"، ركّزنا فيه على عقد علاقة اتِّصالية تحيينية بين درس الفراسة ودرس السيمياء؛ أو بالأحرى بين علم الفراسة وعلم السيمياء، أملا في أن نصل إلى تواشج واتصال في الآليات والمنهج. وبالفعل كان لنا ذلك، إذ سعينا في تحليلنا لفراسة البِشر تماشيا مع التّفكير السيميائي المعاصر، باستثمار عامل السياق، والمعرفة الخلفية، والكفاءة التّأويليّة، باحثين عن الدلالة وكيفية انتاجها...

لقد قسّمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث، أوّلها عنوناه بـــ " أعضاء الجسد باعتبارها علامات دالّة" وفيه ركّزنا على علامات الجسد، والتي تحمل دلالات يبرزها الشّكل، واللّون، والحجم... وقد تعرّضنا في هذا المبحث إلى دلالات عضو العين الذي

مثّل صومعة الأعضاء على حدّ تعبير فخر الدّين الرّازي، في موضع حديثه عن أعضاء الجسد. أمّا المبحث الثّاني " التّأويل وإنتاجيّة الدّلالة" فكان مجالا أشرنا فيه إلى إسهامات السّياق الثّقافي في إطلاق، وإنتاج الحكم الفراسي، لنختم حديثنا في هذا الفصل بالتّركيز على كيفيّة تشكيل الفراسة للنّسق الرّمزيّ في التّفكير السّيميائي.

لنصل إلى خلاصة مفادها أن الفراسة في صميمها، ما هي سوى ممارسة سيميائيّة تراثية، هدفها هو انتاج الدلالة التي تخفيها العلامة عامّة، والعلامة –الجسد– خاصّة. والتي بدورها تهدف إلى فهم العالم وتأويله كي يتسنى للمتلقي الاندماج في أفق التلقي وعقد سيرورة بين الأجزاء المختلفة لفهم العالم والذات. ونركز على الذات باعتبار أنه من المؤكّد بأنَّ طريق الفراسة للوصول إلى الحقيقة هو الشّكّ، وبالتّالي يلجأ المتفرّس إلى البحث والتّحليل. وهي حقيقة كما رأينا تختلف باختلاف المتفرس، ونقصد هاهنا باختلاف المتفرس، اختلاف الخلفية المعرفية لديه كأن يكون متصوّفا، أو رجل دين، أو شاعرا أوفيلسوفا...وهلم جرا. مما يجعل درس الفراسة في التراث درسًا ثريًا في مضانه.

لنختم البحث بخاتمة جمعنا فيها ما تيسّر لنا الوصول إليه من نتائج، راجين أن نكون قد وفّقنا فيها، على أمل أن يحظى بدراسات جادة تنفض الغبار عن دقائقه، لأننا لم نعثر على أي دراسة تطرقت لهذا الموضوع من قبل. وهو ما ندرجه كأهم صعوبة لاقتنا في انجاز هذا البحث.

وككل بحث يرتكز على آليات منهج معين في التحليل والبحث فكذلك حال هذا البحث، إذ استندنا فيه إلى المنهج السيميائي الذي يعتمد على تأويل العلامة من أجل الوصول إلى الدلالة –المعنى– دون إغفال قبسات من المنهج التداولي الذي يسعى في صميمه إلى ربط اللغة بالاستعمال، وفق السياق الذي تمليه العملية التواصلية التخاطبية.

وفي الأخير لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذة المشرفة؛ الدكتورة **آمنة بلعلى** على تحمّلها عناء الإشراف على هذا البحث وتقويمه، حتى يرى النور على أكمل صورة، فجزاها الله عنّا خير الجزاء.

كما أرجو من المولى سبحانه وتعالى أن أكون قد وفِّقت في منجزي هذا لتحقيق المتوخّى من الأهداف، فإن أصبت فمن الله وحده وإن أخطأت فحسبي أن أنال أجر الاجتهاد وما توفيقي إلاّ بالله ربِّ العالمين.

تيزي وزو في 29 / 09 / 2012م

المدخل:

مفهوم الفراسة في التراث العربي.

1_معاني الفراسة اللغوية.

2_مكانة الفراسة في الثقافة العربيّة.

3_الفراسة في كتب التراث.

4_الفراسة في التراث الشعري.

نسعى من خلال هذا المدخل إلى التعريف بعلم الفراسة، وذلك ما تقتضيه الدراسة، نظرا إلى أنه ميدان جديد بحسب اطلاعنا، وهذا ما يفرض على الباحث الإلمام بالمصطلح أولا، ثم الولوج إلى الاشتغال، والذي وضعناه طرفا ثانيا في ترسيمة هذا البحث؛ فبداية نعرف الفراسة كما جاءت في الكتب التراثية التي تمكّننا من العثور عليها، لغة واصطلاحا لنتوصّل إلى ضبط المصطلح، بعقد رابطة مع القصص المتواترة في تلك الكتب، والتي تعمل هاهنا كأمثلة توضيحية لمسار البحث، والتي جعلناها مدونة التحليل والمناقشة.

_1 معاني الفراسة اللغوية.

أول ما نستهلّ به هذا البحث هو محاولة الوقوف على مختلف دلالات ومفاهيم مصطلح الفراسة، وتتبع بعض دلالاته، وذلك ما يتأتى لنا إدراكه بالرجوع إلى بعض المصادر التراثية، ونركز على المصادر التراثية لأنه بحسب اطلاعنا لا توجد دراسة حديثة أو معاصرة تطرقت إلى موضوع الفراسة، كما أنّ ما وجدناه في كتابات المعاصرين كان مجرّد شذرات تتعلق بالحديث عن ميدان البرمجة اللغوية العصبية، وذلك ما يجعل تعريفات المعاصرين للفراسة تنصب في موضوع التواصل والتنمية البشرية أكثر.

- **الفراسة لغة:**

وردت مادّة (ف،ر،س) في لسان العرب بعدّة معان مختلفة[1]. تتنوّع بين حذق ركوب الخيل، والتّثبّت في النّظر والبصيرة، وكذا قطع نخاع الشّاة عند الذّبح، إضافة إلى المرض الذي يتمثّل في الحَدَب. فهذه المعاني كلّها ظهيرة مادّة (ف،ر،س). وهنا لا يجب إغفال إمكانيّة ورود أكثر من معنى في موضع واحد كاجتماع حذق ركوب الخيل، مع الإصابة في الأمر، وذاك مجمع الخيرين.

[1]– ينظر: لسان منظور، لسان العرب، ط4،ج 11، دار صادر للطباعة والنّشر بيروت، 2005، من ص 153 _154.

– **دلالة مادة (ف،ر،س) في كلام العرب على ركوب الخيل:** وهو المعنى الأكثر ارتباطا بالكلمة في استعمالات العرب. أو بتعبير آخر فهو المعنى الأكثر شيوعا لمكانة الفَرس في حياتهم اليوميّة، ومآثرهم الحربيّة. يقول الأصمعي: يقال فارس بيّن الفروسة والفِراسة والفروسيّة وإذا كان فارسا بعينه ونظره فهو بيّن الفراسة بكسر الفاء، والفَراسة إذا **حذق أمر الخيل.** قال: وهو يتفرّس إذا كان يري النّاس أنّه فارس على الخيل. ويقال إنّ فلانا لفارس بذلك الأمر إذا كان عالما به. ممّا يعني أنّ هناك معنى آخر يقترن بهذه المادّة (ف،ر،س).

– **دلالة مادّة (ف،ر،س) على ثبات البصر والنّظر:** ويقال: اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور اللّه. وقد فرُس فلان بالضّمّ يفرُس فروسة ويقال: هو يتفرّس إذا كان يتثبّت وينظر. وفي الحديث : أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، عَرض يوما الخيل وعنده عيينة بن حِصن الفزاري فقال له: أنا أعلم بالخيل منك، فقال عيينة: وأنا أعلم بالرّجال منك، فقال: خيار الرّجال الذين يضعون أسيافهم على عواتقهم ويعرضون رماحهم على مناكب خيلهم من أهل نجد، فقال النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: كذبت خيار الرّجال أهل اليمن، الإيمان يمانٍ وأنا يمانٍ وفي رواية أنّه قال: أنا أفرس بالرّجال، يريد أبصر وأعرف.

لقد فضّل عيينة بن حَصن الفزاري من الرّجال، الذين يضعون أسيافهم على عواتقهم، ويضعون رماحهم على مناكب خيولهم. فخيار الرّجال لا من لهم خيار العقول، بل من اشتدّت قوّة عضلاتهم، وسرعة خيولهم. ولا غرابة في هذا المعنى إذا علمنا أنّ الرّجل العربي الجاهلي الذي لا يتمتّع بقوّة جسديّة، تمكّنه من امتطاء الخيل، وحمل السّلاح، ليس له قدر في العشيرة لأنّ قدر الرّجال يظهر في جدارتهم في المعارك. وبعكس هذا فرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، لم يبن موقفه على قوّة الجسد، وصلابة

العظم، بل اختار رجال اليمن لإيمانهم[1]، ولم يكتف بالخيار بل علّل ذلك بقوله إنّه أفرس وأعرف وأبصر النّاس بالرّجال أي أنّ بصره صلّى اللّه عليه وسلّم فاق النّظر ليدخل حدود البصيرة وهذا مربط الفرس. ومن حديث الرّسول الكريم صلّى اللّه عليه وسلّم نستنتج أنّه قد اعتمد على ما يندرج ضمن مقولة:« ليناسب مقالك مقامك»[2] وهذا حين انتقل من الحديث عن فراسة الخيول إلى فِراسة الرّجال، بغية إفادة عيينة بشيء جديد مع أنه لم يطلب ذالك. ولكنّ مهمّة الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم اقتضت منه إفادة المخاطب بما كان يجهله لأنّه لم يرسل إلّا ليتمّ نشر رسالته.

يقال: رجل فارس بيِّن الفُروسة والفَراسة في الخيل، وهو الثّبات عليها والحِذق بأمرها. ورجل فارس بالأمر أي عالم به بصير. والفِراسة بكسر الفاء: هي النّظر والتّثبّت والتّأمّل في الشّيء والبصر به. يقال إنّه لفارس بهذا الأمر إذا كان عالما به. والفارس الحاذق بما يمارس من الأشياء كلّها. وبها سمّي الرّجل فارسا .

وقال ابن عربي: فارس في النّاس بيّن الفِراسة والفَراسة، وعلى الدّابّة بيّن الفروسيّة، والفروسة لغة فيه، والفِراسة، بالكسر: الاسم في قولك تفرّست فيه خيرا. وتفرّس فيه الشّيء توسّمه. والاسم الفراسة بالكسر. وفي الحديث "اتّقوا فراسة المؤمن". وعليه علّق ابن الأثير قائلا إنّه ينصبّ في معنيين: أحدهما ما دلّ ظاهر الحديث عليه وهو ما يوقعه اللّه تعالى في قلوب أوليائه فيعلمون أحوال النّاس بنوع من الكرامات وإصابة الظّنّ والحدس، والثاني نوع يتعلّم بالدّلائل والتّجارب والخَلق والأخلاق فتعرف به أحوال النّاس، وللنّاس فيه تصانيف كثيرة قديمة وحديثة[3]، واستعمل الزّجّاج فيه أفعل فقال: أفرس النّاس أي أجودهم وأصدقهم فِراسة ثلاثة: امرأة العزيز في يوسف على نبيّنا

---

[1] _ ينظر : لسان العرب ، ص154.

[2] _ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ، ط1، المركز الثقافي العربي، ، المغرب، ص238.

[3] _ ينظر: لسان العرب، ص 156

وعليه السّلام، وابنة شعيب في موسى على نبيّنا وعليهم السّلام، وأبو بكر في توليه عمر بن الخطّاب، رضي اللّه عنهما.

قال ابن سيده: فلا أدري أهو على الفعل أم هو من باب أحنك الشّاتين، وهو يتفرّس أي يتثبّت وينظر، تقول منه رجل فارِس النّظر أي ثاقب البصيرة ونافذها، يلاحظ الظّاهر ويعي الباطن.

-دلالةّ مادّة (ف،ر،س) على القطع والكسر: ففرسَ الذّبيحة يفرسها فرسا : قطع نخاعها، وفرسها فرسا: فصل عنقها. ويقال للرّجل إذا ذبح فنخع: قد فَرَسَ، وقد كره الفَرْسُ في الذّبيحة، رواه أبو عبيدة بإسناد عن عمر. أمّا الفرس فقد خُلف فيه فقيل: هو الكسر كأنّه نهى أن يكسر عظم رقبة الذّبيحة قبل أن تبرد، وبه سمّيت فريسة الأسد لكونها تكسر قبل أن تبرد. قال أبو عبيد: الفرس بالسين، الكسر، وبالصّاد، الشّق. وبين الاثنين فرق ليس بالشّاسع.

فرس الشّيء فرسا: دقّه وكسره، قال سيبويه: ظلّ يفرّسها ويؤكّلها أي يكثر ذلك فيها. وسبع فرّاس: كثير الافتراس، قال الهذلي:

يا ميّ لا يعجز الأيّام ذو حِيَدٍ في حومة الموت، روّام وفرّاس.

وقال في موضع آخر: قد يضعون أفعلُ موضع فعلت ولا يضعون فعلت في موضع أفعل إلّا في مجازات نحو: إن فعلتَ فعلتُ.[1] أي أجاز النّحّاة استعمال أفرُسُ موضع فرستُ، ولا يصحّ استعمال فرستُ موضع أفرسُ. فالماضي لا ينوب عن الحاضر في حين أنّ الحاضر قد يشمل على دلالة استمراريّة الماضي، لا لعدم وجود فارق بين الأزمنة، ولكن لأنّ وجود الحاضر يحدّد بوجود الماضي الذي يعدّ بداية له.

-دلالة مادّة(ف،ر،س)على كسر الظّهر: والمفروس المكسور الظّهر. والمفروس والمفزور والفريس: الأحدب. والفِرسة: الرّيح التي تحدب .

[1] _ ينظر: لسان العرب، ص 154.

وفي الصّحاح: الفَرسة ريح تأخذ في العنق فتفرسها. وأصاب فِرسته أي نهزته . وهذا المعنى قريب للمعنى السّابق، فقط أنّ المعنى السّابق مرتبط بكسر الحيوان فاصطلح عليه بالنّخع، في حين ارتبط معنى كسر ظهر الإنسان بالحدب على سبيل التّفريق والتّمييز.

-**دلالة مادة (ف،ر،س) على المكان:** وفي الحديث: وخدمتهم فارس والرّوم، وبلاد الفَرْسِ أيضا، وقال أحدهم: كنت شاكيا بفارس فكنت أصلّي قاعدا فسألت عن ذلك قاعدا، يريد بلاد فارس ورواه بعضهم بالنّون والقاف نقرس، وهو الألم المعروف في القدم. وفارس بلد ذو جبل، والنّسب إليه فارسيّ والجمع فرس.قال ابن مقبل:

طافت به الفُرْسُ حتّى بدّا ناهضها.

والفوارس موضع، قال ذي الرّمّة:

أمسى بوهبين مجتازا لطيّته، من ذي الفوارس تدعو أنفه الرِّيَبُ

لم تزد المعاجم العربيّة الأخرى أكثر ممّا ورد في لسان العرب، فمعجم الوسيط مثلا ركّز في تقديم هذه المادّة على دلالة الحذق في ركوب الخيل، ونخع الذّبيحة، والتّثبّت في النّظر، إلى جانب الدذلالة على المكان.[1]

ومن جملة ما أوردنا من دلالات مادّة (ف،ر،س) يمكنا أن نضع ملاحظات:أولها أنّ تلك المعاني تنصبّ جميعا في اتّجاهين متعاكسين تماما، بحيث تندرج الدّلالتان الأولى والثّانية في القوّة العقليّة والجسديّة. ويظهر ذلك في التّركيز على جانب الكفاءة والقدرة في المعنيين الأوّل والثّاني: حذق ركوب الخيل(فَراسة)، وثقب البصر والبصيرة (فِراسة). في حين تندرج الدّلالات الأخرى ضمن حقل دلاليّ مخالف تماما، ألا وهو الضّعف والكسر والفصل، وغيرها من الدّلالات التي يحويها نخع الذّبيحة، وحدب الظّهر. وهذا الجمع بين المعاني المتعاكسة ما هو إلّا دليل على أنّ العلامات موضوعة للتّواصل، ولحاجة النّاس إليها في المواضع والمواقف التي يريدونها. كما أن التمعن في تلك المعاني يقودنا إلى

[1] _ ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، دار الدعوة، تركيا، مجلد 7، ص 287.

القول بارتباطها بالممارسة –الفعل– أكثر، وهذه الممارسة إما عقلية وإما جسدية، وهذا ما يجعلها تتعلق بالمتفرس بدرجة أولى.

والملاحظة الأخرى التي نستجليها تتعلق بالقول إنّ هناك ارتباطا فيما بين هذه المعاني اللغوية، لتنصبّ في النّهاية داخل حقل دلالي يحقّق البقاء للإنسان العربي، الذي يعيش في بيئة صحراويّة قاسية تشوبها الصّراعات. ما يفرض عليه القوّة بكلّ أنواعها: البدنيّة التي يحارب بها، والروحيّة التي يخطّط ويميّز بها بين العدوّ والصّاحب، الصّالح والطّالح...وهكذا.

هذا الحقل إذا يجمع كلّ ما له علاقة بالقوّة البدنيّة، التي تمكّنه من حذق ركوب الخيل، وامتطائه في الحروب والمعارك. وبالتّالي خوض النّزاعات التي لا يكون النّصر فيها إلّا لصاحب القدرة والمعرفة. علما أنّ ما يكون في ساحة المعركة هو القطع، والذّبح والكسر. وهكذا فهذه المعاني كلّها تنصبّ في معرفة كلّ ما يمكنه أن يحقّق البقاء للإنسان العربي وبالتّالي التّغلّب على البيئة الشّاقّة.

أمّا الملاحظة الأخرى التي توصّلنا إليها فهي أنّ من بين المعاني اللّغويّة العديدة لمادة (ف،ر،س) في لسان العرب، هناك معنى واحد فقط يلتقي مع المعاني الاصطلاحيّة العامّة، التي خصّ بها التراثيون هذه اللّفظة على مدار سنين عديدة. وذلك بشكل واضح وبارز، ألا وهو **ثبات البصيرة مع القدرة والمعرفة بأحوال البشر**، والقصد بالقدرة والمعرفة هو أن يحيط المتفرّس بكل حيثيات الظاهرة المتفرّس فيها، فيلمّ بأكبر قدر من المعلومات التي قد يهتدي بها إلى دقيق النّتائج.

وهكذا يبدو أنّ جلّ معاني مادّة (ف،ر،س) تنصبّ في حقل القوّة بكلّ مستوياتها، ممّا يمكّن المتفرّس من النّفاذ إلى أغوار النّفس للكشف عن أسرارها بمجرّد فهم ملامح الوجه، وإجادة استقراء معاني العلامات الأخرى. وهو الأمر الذي استفاض فيه كلّ من ابن قيّم الجوزيّة في كتاب "**الفراسة**" وفخر الدّين الرّازي في كتاب "**الفراسة دليلك لمعرفة أخلاق**

النّاس" ،ومن قبلهم أرسطو في كتاب "**سرّ الأسرار**" وتلميذه أفلاطون وغير هؤلاء كثيرون.

وبناء على هذه الدّلالات المتعارضة التي تحملها مادة (ف،ر،س) نستنتج بأنها نشاط ذهني يوظّف ويوجّه لمعرفة الحالات النّفسيّة والأحوال الأخلاقيّة للنّاس، وذلك من خلال استعمال وسيط العلامات الخارجيّة، وهذا ما يعني أنّها مرتبطة بعلاقة العلامة بمستعمليها، مثلما هو الدّرس التّداولي الذي يعتبر جزءا « من السّيمياء والذي يهتمّ بأصل العلامات واستعمالاتها وتأثيراتها على السّلوك المختصّ بذلك»[1]. وعموما فالفراسة باعتبارها اسما جامعا لكلّ الوسائل الاستدلاليّة التي توصل إلى كشف الظّاهر عن الباطن تلتقي مع الدلالة اللّغويّة لمادة (ف،ر،س) في معنى القدرة والمعرفة. أمّا الفراسة في دلالتها على القوّة البدنيّة فتلتقي مع الدلالة اللّغويّة على حذق ركوب الخيل، وبالتالي القوّة الحربيّة، لتقابل الفراسة باعتبارها قوّة روحيّة ، الدلالة اللّغويّة التي تتضمّن معنى التّبصّر. وتبقى دلالة مادّة (ف،ر،س) في لسان العرب على الكسر والنّخع، دون مقابل في التّعاريف الاصطلاحيّة في التّراث العربي.

2_ مكانة الفراسة في الثّقافة العربيّة.

ارتبطت الفراسة عند العرب بالحياة اليوميّة، فكانت ملمحًا يعكس حياة الفطنة والذّكاء لديهم، وذلك بالنّظر إلى قدرتهم على استقراء الطّبيعة وفهم نواميسها، ناهيك عن استنطاق العلامات والإيماءات المختلفة، وهو الأمر الذي ألفينا دلائله في كتب التراث.

عرفت الفراسة على أنها نور يقذفه اللّه في قلب عبده المؤمن، ليفرّق به بين الحقّ والباطل[2]، الصّدق والكذب، النّور والظّلام. هكذا عرّفت الفراسة التي اختصّ بها الأتقياء

[1]– عادل فاخوري ، تيارات في السّيمياء، ط1، دار الطليعة، ، 1996، ص 81

[2] _ ينظر: أبو عبد اللّه مصطفى بن العدوي، شرح العقيدة الطّحاويّة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص 496.

الأطهار من الصّحابة والتّابعين في زمن الرّسول –صلّى اللّه عليه وسلّم–. وممّا تواتر عن وجود الفراسة مواقف ونماذج عدّة تختلف باختلاف الحيثيّات المحيطة بالواقعة.

فعن ابن مسعود –رضي اللّه عنه– قال: أفرس النّاس ثلاثة: العزيز في يوسف، حيث قال تعالى على لسانه (أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتّخذه ولدا) يوسف 21. وابنة شعيب حين قالت لأبيها عن سيّدنا موسى عليه السّلام (استأجره). وأبو بكر في عمر بن الخطّاب حين استخلفه. وفي رواية أخرى وامرأة فرعون حين قال اللّه تعالى على لسانها(قرّة عين لي ولك، لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتّخذه ولدا) (القصص 9). وقد كان أبو بكر رضي اللّه عنه من أسياد الفراسة في زمانه، فإنّه ما قال عن شيء أظنّه كذا إلّا وكان كما قال[1].

ويكفي عمر بن الخطّاب موافقته ربّه في مواضع عدّة في القرآن الكريم. ومن ذلك أنّه قال يا رسول اللّه اتّخذ من مقام إبراهيم مصلّى فنزلت: (واتّخذوا من مقام إبراهيم مصلّى) وقال يا رسول اللّه لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فنزلت آية الحجاب. واجتمع على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم نساؤه في الغيرة فقال لهنّ عمر: عسى ربّه إن طلّقكنّ أن يبدله أزواجا خيرا منكنّ، فنزلت في ذلك آية من عند اللّه ،وقد شاوره رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في أسارى بدر فأشار بقتلهم وأنزل اللّه آيات توافقه، فعن فراسة ابن الخطّاب تضيق المجلّدات والأسفار. ومن طرائف ما روي عنه ما رواه مالك عن يحيى بن سعيد عنه أنّه قال لرجل: ما اسمك؟ قال: جمرة، قال: بن من؟ قال: ابن شهاب، قال : ممّن؟ قال: من الحرقة، قال: من أين مسكنك؟ قال: بحرة النّار. قال: أيّها؟ قال بذات لظى، فقال عمر رضي اللّه عنه: أدرك أهلك فقد احترقوا[2] وقد كان الامر كما قال عمر حقّا.

---

[1] _ ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم كأنهم كتاب مفتوح، تح: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، مصر، ص7.

[2] _ ينظر، إبراهيم الفيقي، احترف فن الفراسة ، الحياة للدعاية والإعلان للنشر ص 58.5

نلاحظ في هذه القصّة أنّ الألفاظ التي تدلّ على عناصر النّار من جمرة، وشهاب، وحرقة، وبحرة النّار، ولظى، كلّها أدّت بعمر إلى القول بالاحتراق. وبغض النّظر عن صدق هذه القصّة من عدمه فهذا يعني بأنّ النّتيجة المتوصّل إليها وهي (الاحتراق) قد ارتبطت بمجال النّار وعناصره. أمّا إذا اعتبرنا هذه الفراسة من مصدر إلهي فهي نور يهبه اللّه من يشاء من عباده الأتقياء الأبرار. لقوله سبحانه عزّ من قائل: ﴿ أو من كان ميّتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في النّاس كمن مثله في الظّلمات ليس بخارج منها ﴾ الأنعام122. وهي الآية التي تشرحها السّنّة القوليّة لقوله صلّى اللّه عليه وسلّم (اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور اللّه) رواه التّرمذيّ، وعن أنس رضي اللّه عنه قال: (إنّ للّه عبادا يعرفون النّاس بالتّوسّم) رواه التّبراني في الأوسط. وهو نوع لا يجري فيه التّعلّم لأنّه يحصل بطاعة اللّه، ومعرفة حدوده، وهو ما لا يمكن أن يثبته إلّا الإيمان والتّصديق لمن حباهم اللّه هذا النّور.[1]

وفي الصّحيح من حديث أبي هريرة رضي اللّه عنه وأرضاه عن الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم، فيما روي عن ربّه عزّ وجلّ أنّه قال: (ما تقرّب إليّ عبدي بمثل ما افترضت إليه، ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها.) فمن تقرّب إلى اللّه تعالى شبرا تقرّب اللّه إليه ذراعا، وهكذا حتّى يحبّه اللّه، وإن تحقّقت له المحبّة الإلهيّة جعل اللّه قلبه مرآة صافية للحقيقة، ليراها على ماهي عليه دون أباطيل أو خيالات أو وساوس. فالحقيقة الحق هي التي نستقبلها على أنّها كذلك دون مغالطات. إذ كم من حقيقة ضاعت لا لشيء إلّا لأنّ المرء لا يراها إلّا على أساس أنّها باطل لا خير فيه. فإذا غلب على القلب النّور كما قال "**ابراهيم الفيقي**" فاض على الأركان وبادر من القلب

[1] _ فخر الدّين الرّزي ، الفراسة، ص 3.

إلى العين فكشف بعين بصره بحسب ذلك النّور[1]. وهذا أيضا ممّا لا يمكن إثباته علميّا، ما يعني أنّ هناك وسائط أخرى واقعيّة تتحكّم في عمليّة التّفرّس.

ومن ذلك ما روي عن **الشّافعي ومحمّد بن الحسن** أنّهما كانا ذات مرّة بفناء الكعبة ورجل على باب المسجد الحرام. فنطق أحدهما قائلا: أراه نجّارا، وقال الآخر بل أراه حدّادا، وكان ممّن حضر بينهما رجل، توجّه إلى الشّيخ يسأله فردّ عليه قائلا: كنت نجّارا وأنا اليوم حدّاد[2]. فصدقت فراسة الاثنين معا. مع أنّهما لم يقفا على العلامات الجسديّة الظّاهرة بحيث أنّ لكلّ من الحدّاد والنّجّار علامات تميّزهما في علم الفراسة. فعلى أيّ أساس اعتمد الشّافعي لإدراك نجارة الشّيخ من حدادته التي أدركها الآخر؟ وما هي العلامات التي توقّفا عليها لإنتاج دلالات مختلفة تتلاقى في الرّجل نفسه؟ مع اختلاف زمن اقتران هذه الدّلالات بهذا الرّجل؟ هل هناك عوامل ظاهرة احتكم إليها كلّ منهما؟ أم أنّ النّتيجة التي توصّلا إليها كانت إلهاما، أو ربّما محض صدفة؟

إنّ لهذه القصّة موردا ارتبط بزمان ومكان وأشخاص عايشوها، ما يعني أنّ **الشّافعي** و**أبا الحسن** شاهدا الشّيخ الذي حكما عليه بالحدادة أو النّجارة رؤيا العين. وهذا دليل على أنّ ما قالاه ليس مجرّد إلهام، بل كلام مبني على أسس وعلامات، انطلقا منها كمرجع استندا عليه في الحكم. وهو معرفة دلالة كلّ عضو من أعضاء الجسد، الجزئيّة منها والرّئيسيّة على الأخلاق، والطّبائع، والأمزجة، وبالتّالي فمعرفة باطن الإنسان يساعد على معرفة ما باستطاعته أن يؤدّيه من وظيفة دون أخرى. وهذا النّوع من الفراسة ما يسمّى بـــــ « الفراسة الرّياضيّة»[3] التي تتأتّى للإنسان من الدّربة والسّهر، وهذا النّوع موزّع بالقسطاس بين المؤمن والكافر. إن هذه الأهمية والقيمة التي حظي بها موضوع

---

[1] _ ينظر: احترف فنّ الفراسة، ابراهيم الفيقي، ص55.

[2] _ ينظر: أبو القاسم القشيري، الرّسالة القشيريّة، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود الشّريف، مؤسّسة دار الشّعب،، القاهرة، 1989، ص 399.

[3] _ محمّد بن أبي العزّ العنفي: شرح العقيدة الطّحاويّة، م، س، ص 497.

الفراسة في حياة العرب جعلتهم يقيمون العملية التواصلية على أساس تأويل الإيماءة باللغة «ذلك أن اللغة ترتبط في دلالتها بالإشارة الحسية والإيماءة الجسدية»[1]. وفيما يلي حديث مفصل عن نماذج للفراسة في التراث العربي عند كل من الخلفاء الراشدين والمتصوفة.

لقد كان للخلفاء الرّاشدين باع في الفراسة، كونهم لا يقفون عند ظاهر الأمور بل كانوا يغوصون في أعماقها، محلّلين باحثين عن اليقين الذي تحفظ به حدود اللّه، وتدرك به مقاصد الشّارع. وهذا لا يعني أنّ الفراسة كانت منحصرة على عليّة القوم، فهي بمثابة عقيدة اجتماعيّة لصيقة بالإنسان العربي الذي لا يمكنه الاستغناء عنها خاصّة في سياسة الحكم واتّخاذ القرارات. فهذا رجل يقصد القاضي إياسا ويقول له: «علّمني القضاء، فردّ إياس: بل قل فهّمني القضاء فإنّه فهم لا علم »[2]. فالحُكم إذا لا يبنى دائما على الأمور الظّاهرة، البيّنة للعيان، وإنّما تتّخذ هذه كعلامات يُستدلّ بها للوصول إلى الحقيقة. بل إنّنا إذا بحثنا في معاني الفقه نجد أنّ هناك من يعرّفه بقوله: « إنّ الفقه هو معرفة علم غائب بعلم شاهد ».[3] وهكذا تعامل الحكّام مع العلامة الظّاهرة من حيث هي علامة دالّة على حقيقة حسّيّة تحيل إلى علامة دالّة على حقيقة مجرّدة غائبة. فهذا عمر ابن الخطّاب يرى قوما من مذحج وفيهم "الأشتر" فيقول بعد أن صعّد عليه النّظر وصوّبه:" قاتله اللّه"، إنّي لأرى للمسلمين منه يوما عصيبا. وفعلا آذى الرّجل المسلمين كثيرا بعد عمر.

وممّن عرف بالفراسة أيضا عليّ بن أبي طالب، بحيث يروي ابن قيم الجوزيّة عن عمر بن الخطّاب أنّه سأل رجلا عن حاله فقال : « ممّن يحبّ الفتنة، ويكره الحقّ، ويشهد على ما لم ير»[4]. فأمر به إلى السّجن غير أنّ فراسة عليّ بن أبي طالب كانت أنفذ

---

[1] _ فيصل الأحمر، معجم السميائيات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010 ص 36. -

[2] _ ابن قيّم الجوزيّة: الفراسة ، ص69

[3] _ الرّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: محمّد أحمد خلف اللّه، مكتبة الأنجلو ، مصر، (د_ت) مادة فقه

[4] _ ابن قيم الجوزية: الفراسة ، ص 100

من فراسة عمر في هذا الموقف. فما كان منه إلّا أن يطلب من عمر ردّ الرّجل قائلا: إنّه صدَق. فقال عمر: وكيف صدقته؟ قال يحبّ المال والولد، وقال اللّه تعالى (إنّما أموالكم وأولادكم فتنة). ويكره الموت وهو الحقّ من عند اللّه. ويشهد أنّ محمّدا رسوله ولم يره. وهنا أمر عمر بردّه قائلا اللّه أعلم حيث يجعل رسالته[1].

إنّ ما أوصل عليّا لهذه النّتيجة الصّحيحة هو عدم وقوعه في خدعة العلامات الظّاهرة، بحيث نفذ إلى باطن العلامة، وبالتّالي انتقل من صعيد العبارة إلى صعيد المحتوى أو بتعبير آخر النّفاذ من المستوى التّقريري للعبارة إلى المستوى الإيحاء[2]، في حين كان حكم عمر خاطئا لكونه اعتمد على ظاهر دلالة التّعبير التي استعملها الرّجل، والذي كان بعيدا عن الأسلوب التّقريري. وفي هذا الباب قول عليّ المأثور(من لانت أسافله، صلبت أعاليه ومن صبّ الماء بين فخذيه ذهب الحياء من عينيه)[3]. والسّبب أنّ هذه الحالة أخسّ الحالات، والنّفس التي رضيت بها لا بدّ وأن ترضى بكلّ القبائح والرّذائل. وبهذا يمكننا أن نستنتج أنّ الفراسة تتأتّى من القدرة التّأويليّة وهو ما سنسعى لتفسيره من خلال تحليل هذه القصّة سيميائيّا في الفصل الثاني.

3_ الفراسة في كتب التّراث:

إن محاولة تتبع هذا الموضوع في المصادر العربية، يفضي بنا إلى الأهمية التي أولاها القدماء لهذا العلم الذي يدرس العلائق بين السمات النفسية، والأخلاقية، وبين أعضاء الجسد، وحركاته الإرادية، واختلاجاتها المختلفة، فلطالما كانت الإشارات الجسدية عامة، والأحوال الظاهرة خاصة، تؤدي وظيفة إخبارية دالة على السمات الأخلاقية، والحالات الانفعالية، والنفسية للإنسان. والقصد من الفراسة هو «الاستدلال بالأحوال

[1] _ ينظر: المصدر نفسه، ص 100.

[2] – ينظر: مبادئ في علم الأدلّة ،رولان بارث، تر : محمّد البكري، دار قرطبة للطّباعة والنّشر، المغرب، ص 135 _137.

[3] – فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم كأنهم كتاب مفتوح، ص 47.

الظاهرة على الأخلاق الباطنة»[1] فالخَلق الظاهر، والخُلُق الباطن، لا بدّ وأن يكونا تابعين للمزاج. وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالأوّل على الثّاني جاريا مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر.

من المصادر التي تناولت الفراسة بالدراسة، نجد **كتب الجاحظ (163_ 255ه)** والتي كان يشير فيها من حين لآخر، وبشكل محتشم إلى أحد أنواع الفراسة، ألا وهو ما يسمّى بـــ "**فراسة البِشر**"، وهذا ضمن حديثه عن قناة الاتّصال غير اللّفظيّة. فحركة أعضاء الجسد بالنّسبة إليه لا تتوقّف عن التّعبير والدّلالة، فهي في تواصل دائم مع الآخرين، بل إنها تذهب أبعد من ذلك إذ تفصح في كلّ زمان ومكان عن مكنونات النفس والفكر معا.

ويعرِّف الجاحظ البيان في كتابه "البيان والتّبيين" بأنّه الدّلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ الممتنع. وكلمة البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضّمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، وعليه يهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، بل ومن أيّ جنس كان الدّليل. ما يعني أنّ البيان أكبر من أن يحصر في الدليل اللّفظي، خاصّة إذا علمنا أنّ مدار الغاية منه هي الفهم والإفهام[2]. وبالتّالي فبأيّ وسيلة تمّ الإفهام وتوضيح المعنى فذاك البيان، وليس المتفرّس إلّا كباحث عن المعنى، فقط أنّ وسائله وأدواته تختلف. ويحدّد الجاحظ هذه الوسائل المختلفة من لفظية وغير لفظيّة في خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد «... أوّلها اللّفظ، ثمّ الإشارة ، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحالة الدّالّة التي تسمّى نصبة، والنصبة هي تلك الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك

[1] _المصدر نفسه، ص 20

[2] ينظر : أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: فوزي عطوي، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، 1968 ج1، ص55.

الأصناف. ولا تقصر عن تلك الدّلالات... »[1] وحظّ الفراسة من هذه الوسائل اثنتان: الإشارة ، والنّصبة.

أمّ الإشارة بمفهوم الجاحظ فمصطلح يسع جميع أشكال السلوكيات الحركيّة، كتعابير الوجه، والعينين، والحركات الجسديّة، والأوضاع البدنيّة الدّالّة. وقد لاحظ اختلاف الإشارات في الطبقات والدّلالات، فإشارة العين مثلا لها عدّة طبقات من النّظر، والغمز، ورفع الحاجب ونحوها من الطبقات التي تختلف وتتعدّد دلالاتها من موقف اتّصالي إلى آخر[2]. ويعيّن الجاحظ في موضع آخر أهمية الإشارة فيقول: « وفي الإشارة بالطّرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة حاضرة، من أمور يسترها بعض النّاس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس. » [3]. فالإشارة إذا تتميّز بالإعانة على إخفاء ما لا يرغب المرء في إظهاره لغيره، وحسنها من حسن البيان. بل إنّ هناك من يرى أنّ **الجاحظ** جعل مصطلح الإشارة مقابلا لمصطلح العبارة، لكونه يتضمّن الإشارات، والإماءات، والحركات الجسميّة، وتعبيرات الوجه، والعينين، وغيرها ... [4].أمّا النّصبة التي تحدّث عنها **الجاحظ** أو ما أسماه بالخصلة الخامسة[5] في محور حديثه عن آلة البيان فهي مخّ الفراسة إذ تُوصل المتدبّر إلى نتيجة لا مناص منها، ألا وهي أنّ محرّك الأجرام، ومرسي الجبال هو اللّه الخالق لكلّ شيء، وهو ما أسماه **شارل سندرس بورس** بالعلامة الكبرى بحيث إنّ كلّ علامة توصل إلى علامة أخرى وهكذا دواليك حتّى يتمّ الوصول إلى مسيّر جميع العلامات ألا وهو اللّه.

---

[1] _ المصدر نفسه، ج1 ص 56.

[2] _ ينظر: محمّد العبد، العبارة والإشارة دراسة في نظريّة الاتّصال، مكتبة الآداب،ط2، مصر 2007 ص146..

[3] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج1 ص 57.

[4] ينظر: محمد العبد، العبارة والإشارة، ص148.

[5] ينظر : الجاحظ،الحيوان، ج1 ص 45.

وبناءً على ما سبق ذكره يمكن القول: إنّ **الجاحظ** من الأوائل الذين اهتمّوا بالفراسة من خلال كتبه المختلفة، فمع أنّه لم يفرد لموضوع الفراسة إلّا عنصرا محدود الأسطر في كتابه "البيان والتّبيين" إلّا أنّ المتمعّن في ثنايا كتاباته يلحظ ولا محالة تلك الدّرر التي نثرها هنا وهناك في صحائف كتبه المختلفة.

أمّا عن **فخر الدين الرازي (544 _ 606 ه)** فقد قال في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب الفراسة والمعنون: **في الطرق التي يمكن بها معرفة أخلاق الناس:** « اعلم أنّ الأفعال الإنسانيّة: منها طبيعيّة صادرة بمقتضى المزاج الخلقي، والفطرة الأصليّة، ومنها: تكليفيّة صادرة بحسب تأديب العقل ورياضة الشرع. أما القسم الثاني فلا يمكن الاستدلال به البتة على أحوال الطبيعة، والخُلُق الباطن، وذلك لأنّ الموجب له ليس هو الطبيعة الأصليّة بل شيء آخر»[1] والقصد هنا بالشيء الآخر قابليّة الطباع للتّرويض والتّحسين.بحيث أنّ سلوكات الإنسان لا يمكن أن تخرج من حدّي هذه الثّنائيّة: الطّبع والتّكليف.

أما القسم الأوّل ففيه تصدق الفراسة، وتحدث على مستواه هيجانات عدّة، مثل هيجان الفرح، أو الحزن، أو الفزع، أو الخوف، وما إلى ذلك من الانفعالات المختلفة. فالغضب مثلا هو هيجان يعطي لصاحبه شكلا خاصّا وهيئة خاصّة، ما يدفع بالغاضب إلى اتّخاذ وضعيّة مخالفة لوضعيّته العاديّة. هذه الأشكال والهيئات التي قد تطرأ على الإنسان بسبب حالة باطنيّة خاصّة تحيل للقول: إنّ الخُلُق الباطن، والسلوك الظاهر أمران متلازمان في الغالب، وفقط بعد استقرار الغاضب ندرك أنّ الهيئة الظاهرة الملازمة لهيجان الغضب لا تظهر إلّا عند حصول الغضب. وكذا القول في سائر الأحوال. ومن هنا نفهم أن تلك الوضعيات تعتبر مؤشرات على وجود دلالة يقصدها الحامل لها ضمن سياق معيّن قصد إشراك المؤول في الترسيمة التواصلية من أجل تحقيق عمليّة الفهم والإفهام.

[1]– الجاحظ، الحيوان، ص 39

كما وظّفت الفراسة في سياسة الحكم، حيث نجد شيخ الإسلام **ابن القيم الجوزية (691_751ه)** في محور حديثه عن هذا الموضوع يورد سؤالا طرح عليه، والمتمثّل في قوله: « أما بعد: فقد سُئِلت عن الحاكم أو الوالي، يحكم بالفراسة أو بالقرائن التي يظهر له فيها الحق والاستدلال بالأمارات ولا يقف مع مجرد ظواهر البينات والأحوال حتى أنه ربما يتهدد الخصمين، إذا ظهر له أنه مبطل وربما سأله على أشياء تدله على بيان الحال فهل ذلك صواب أم خطأ ؟»[1]. فهذا السّؤال يحوي استفسارا عن إمكانيّة إطلاق القاضي لحكمه انطلاقا من نوع آخر من الأدلّة والبيّنات؟ بحكم أنّه كثيرا ما تظهر هناك علامات يمكن القول أنّها من نوع خاص، وهذه العلامات تساهم أيّم إسهام في تبرئة أو تجريم الجاني، مع التّأكيد أنّها علامات ظاهرة لا تدخل في نطاق البيّنة.

يجيب **ابن القيّم** عن هذا السؤال مبيّنا أهمية الفراسة في إطلاق الحكم في حق المتّهم قائلا :« فهذه مسألة كبيرة عظيمة النّفع، جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقّا كثيرا وأقام باطلا كبيرا. وإن توسّع وجعل معوّله عليها، دون الأوضاع الشرعيّة، وقع في أنواع من الظلم والفساد .»[2] فالحاكم العادل لا يكفيه أن يتفقّه في أحكام الحوادث الكلّيّة، بل هو مطالب أيضا بالتفقّه في أحوال النّاس، وأوضاع الواقع. وهو السبيل الوحيد للانصاف، فلا يضيّع الحقوق ولا يحكم بما يعلم الناس بطلانه. وبهذا تكون الفراسة التي يرسم حدودها **ابن قيم الجوزيّة** فراسة تنفع القاضي في إصدار الحكم وإعلاء كلمة الحقّ والنور. وبهذا فقط يكون عادلا بعيدا عن الجور.

4_ الفراسة في التّراث الشعري:

لم يقتصر الحديث عن الفراسة، على الجانب النثري والمعاملاتي فقط في التراث، وإنما ظهر الحديث عنها في موضوعات الشعر كذلك، بحيث أصبح الشّعراء يتغنّون بهذا الموضوع مركّزين على المحبوب والمنبوذ من الأوصاف التي قد تتوفّر في المتفرّس فيه. ومن بديع ما حواه التّراث من منظوم عن الفراسة، أرجوزة **ابن غرس**

[1] ابن القيم الجوزيّة، الفراسة، ص 5.

[2] _ المصدر نفسه: ص 5.

الدّين، هذا الذي لم يترك عضوا من أعضاء الجسد إلّا وبيّن دلالاته المختلفة اعتمادا على طول أو قصر، أو لون، أو شكل العضو وهو ما يركّز عليه المتفرّس لإطلاق حكمه. وهكذا جاءت أرجوزة **غرس الدّين** بمثابة أرضيّة لمن أراد الذهاب بعيدا في هذا العلم.

فالشاعر المجيد لا يمكنه أن يستغني عن هذه الأرجوزة، لما فيها من فوائد في أسماء الأعضاء الجزئيّة، ودلالات ألوانها، وحركاتها، وأحجامها... بحيث تلتقي فيها كلّ الأغراض الشّعريّة من غزل، ومدح، وهجاء، ووصف، وفخر، فهي أرجوزة بمثابة الأرضية التي ينطلق منها الشعراء من أجل التأويل العلاماتي، وذلك ما يظهر في مسايرتها لمختلف الأغراض الشعرية، إذ أن الغرض الشعري هو الذي يتحكم في نوع الدلالة التي تُمنح للعضو المُتحدث عنه بحسب السياق، وخير ما نستحضره في هذا المقام تغزل الشعراء قديما بجسد المرأة، ليصبح علامة قابلة للتأويل ويتحول الجسد بذلك إلى معادل موضوعي للغرض الشعري وكذا بناء على قصد الشاعر، وهذا ما نلحظه في تطرق الشعراء إلى وصف كل أعضاء الجسد في نصوص شعرية مختلفة، مشيرين إلى تعلق تلك الملامح –العلامات الجسديّة– بالفراسة، باعتبارها تمثّل مجال اهتمام الانسان قصد بلوغ التواصل. ومن بين ما نظم في التراث الشعري بخصوص هذا الموضوع، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، نماذج شعرية تطرقت إلى التفصيل في فراسة البِشَر .

أوّلا: فراسة القامة:

في القامة طول وقصـــــــر واحتداب واعتدال، وفيها نظم
كلّ قصير القـــــدّ فهو فتنه لكنّه أيضا محــلّ فطنـــــه
يوصف بالحمق طويل القامه فكن سليم الصّدر عن لامه

قصرها لفطنة وكـــــــرب أطولها لهيبة وحـــــرب[1].

فقد جعل الشاعر علامات الطول والقصر والاعتدال والاحتداب دلائل على موضوعات نراها متناقضة، بحيث انطلق من علامة مرئية اعتباطية ليكسبها دلالة سيميائية، أوّلها بفعل اللغة، لتصبح دالا ذو مدلول ومرجع؛ وذلك كما يلي:

كل أحدب ← الإنسان الأحدب ← دلالة على خبث النية وخبث الطبع

فقد جعل العلامة (الأحدب) منطلقا للوصول إلى دلالة الخبث. وهذا التّفسير غير معلّل علميّا غير أنّه قد يكون معلّلا اجتماعيّا. فالسّائد في الأفكار أنّ كلّ صاحب عاهة لا يؤتمن.

ثانيا: فراسة الأمزجة:

ينبغي للمتفرس الاحاطة بأنواع الطبائع المختلفة وهي التي حددها أبقراط في أربع أنواع هي: الدّم والبلغم والصّفراء والسّوداء. وقد أنشد الشّيخ الشّبوي شعرا يذكر فيه أثر هذه الطبائع في الوصول إلى المعنى –الدلالة– المقصودة.

ثالثا:فراسة الهيئة:

يمتاز هذا المجال بمعرفة دلالة كل عضو من أعضاء جسد الإنسان وهو نوع لا يفلح فيه إلّا المفلح في مجال فراسة سائر الأعضاء، وهو الأمر الذي لا يتأتّى لكلّ النّاس، وفيها قال ابن غرس الدّين:

يا أيّها المصغي بقلب صاح بوصفنا لسيّـــــد المـــلاح

نذكر أعضاء جميع الجسد ليعرف الممدوح منها والرّدي

هذا لكي يظهر بالدّليـــــل أيضا كمال جليه الرّســـــول[2]

---

[1]– الدراسة في علم الفراسة، (مجهول المؤلف)، ص 54. ينظر: http:// www.4shared.info/data/ arabic/depot/gan.php ?file=001678– www4shared.com/pdf.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

رابعا: فراسة الشَّعر:

إنّ أشرس الحيوانات أغزرها شعراً، وهو ما نجده في الأسود، أمّا نوابغ الأذكياء فأخفُّهم شعرا . ولكلّ نوع من الشعر دلالته، كدلالة طوله على السخاء والعطاء، وقصره على العصبية والحدّة... وهو ما تشمله هذه الأبيات:

وفي خشونة وفي جعــوده فهذه صفاته المحموده

وهو دليل العقل والذكــاء وجود التفكيــر والآراء[1]

إنّ الشعر الأسود حسب علم التّشريح يحوي كمية لا بأس بها من الحديد والكهرباء، أمّا الشعر الأشقر فصاحبه حالم خيالي، متقلّب الأفكار والآراء. في حين أنّ أحمر الشّعر يتمتّع بالشّجاع والإقدام، وكذا كثرة الخصام، وحبّ الجدال، ليكون صاحب الصّفرة الذّهبيّة ناقص عزم، وكثير تقلّب... وهذه الدّقائق مثبتة علميّا.[2] ممّا يعني أنّ هناك خصالا لا دخل للإنسان فيها.

سادسا: فراسة الرّأس:

الرّأس صومعة الحواس، فيه تجتمع جملة من الأعضاء الحسّاسة، والدّقيقة التي تلعب دورا هامّا في عمليّة التّفرّس، سواء بالنّسبة للمتفرِّس، أو المتفرَّس فيه على السّواء، خاصّة إذا ما تحدّثنا عن عمليّة التّواصل، وهو ما سيأتي التّفصيل فيه لاحقا، وعموما فممّا نظم عن هذا العضو:

وأجمعوا بأن عظم الهـــامة إلى شجاعة الفتى علامة

دلالة للـــعقل والفــلاح لأنها مواطـــن الأرواح[3]

[1]– ينظر: كتاب الدراسة في علم الفراسة، ص 55

[2]ينظر: المرجع نفسه، ص 61.

[3]– ينظر: كتاب الدراسة في علم الفراسة، ص 61.

عاشرا :فراسة العين:

لقد أولى المتفرّسون أهمّيّة بالغة لهذا العضو، لم يولوها لسائر الأعضاء الجزئيّة الأخرى. وذلك باعتبار فعاليّته، وانضوائه ضمن ما أسماه **الجاحظ** بباب الإشارة. ففهم سلوك إنسان ما، منوط بتحليل جميع ما قد يظهر عليه من إشارات أو علامات دالّة[1]. وسلوك العين خاصّة يختصر الطّريق لفهم دلالات عدّة، يصعب حصرها وتحصيلها إذا ما استغنينا عن فهم حركة هذا العضو. ومن بديع ما نظم عن العين هذه الأبيات:

علامة الأفراح والتّعلّـــق وطول عمر ثمّ حسن الخلق

غوراء صغيرة مــتردّده تخالها مثل عيون القـــرده

دليلة الدّهـــاء ثمّ المكر وخبث نيّة وســوء فكر

والمقلة العـــظماء بالزياده صاحبها كسلان ذو بلاده

الشّافعي قال استعيذوا واحذروا منها كإبليس اللّعين والعدوّ[2]

يظهر عضو العين أهم عضو ركزت عليه الفراسة العربية، وهذا راجع لأهميته في التواصل، ولهذا قمنا بدورنا بتتخصيص مبحث لتحليل سلوك هذا العضو باعتباره يحمل تأويلات بحسب حركاتها، وذلك بغية التّحليل والتّفصيل أكثر.

حادي عشر:فراسة الأنف:

الأنف منبع الشّمّ، وموصل الهواء إلى الرّئتين، ولهذا العضو أشكال عدّة تختلف باختلاف النّاس وقد فصّل فيه الإمام غرس الدّين :

وكلّ أنف أفطس الأركان وواسع المنخر كالودان

دلالة للجهل ثمّ الغضب وقوّة النّفس وترك الأدب

ثم اجتماع الشحم فوق الأرنبه مذمومة مع انتفاخ القصبة[3]

[1]– ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 86.

[2]–كتاب دراسة في الفراسة، ص 64

[3] _ كتاب دراسة في الفراسة، ص 65.

ثاني عشر:فراسة باقي أعضاء الجسم:

و(البطن) العظيم الكبير فهو إلى شراهة يسير
وكثرة الأكل وطول النّوم ولا حسابا لاستماع اللّوم
والبطن المضمر اشتراطه من صدر للفخذ انخراطه
هذا دليل الحكمة المدبّره ثمّ النّباهة مع علوّ المقدرة[1]

مما تجدر الإشارة إليه من خلال ما سبق عرضه، أننا لاحظنا أن الشاعر العربي لا يقوم بتخصيص وصف لفراسة البِشَر من أجل تعداد جميع الخصال، وإنّما لاحظنا أن الغرض منه هو النظم في دلالات الأوصاف؛ مع التّركيز على السّلبي منها أكثر من الإيجابي، فكثيرا ما شبّهت الحدقة الضّيّقة بالقرد، وبالتالي اتّصاف صاحبها بطيش القردة وقبحها، فعقد علاقة آليّة بين الإنسان وبين الحيوان، وهي علاقة لم يستطع الانسان العربي التّحرّر منها في تفرّسه.

كما كان لقساوة الصّحراء، وصعوبة البيئة، الأثر الكبير في بعث النّاس على التّفرّس في ملامح غيرهم بغية تسهيل عملية التّواصل من جهة، والاحتراس منهم من جهة أخرى.

لقد تواتر استعمال مصطلحات تصب في مجال البحث عن الدلالة –المعنى– وهذا ما يظهر في الأبيات الشعرية التي استشهدنا بها، بحيث تخدم مصطلحات من قبيل (تدل، دالة، دلالة، علامة، دليلة، دلائل، وسم، مشيرا، إشارة...) طريق الفراسة، فكلما ذكر عضو، أو أردف بوصف، إلا واستعان الشاعر بواحد من هذه المصطلحات، وهذا ما يدل على تعلق الفراسة بالدلالة، فهي تبحث عن الدلالة بالدرجة الأولى.

مازال النص – الشعري منه خاصّة – يغدو أداة للوصول إلى المعنى الباطن، وهذا ما ركزت عليه السيميائيات عند **رولان بارت Rolan Barthes وجوليا كرستيفا Julia kristeva**، إذ يرى "**بارت**" أن «لذة النص تتجاوز المظهر اللغوي الخارجي،

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص 87.

وربما تأتي من شكله الجميل وتناسقه البنيوي، وهي عناصر تعتبر ثانوية بالمقارنة مع دلالة العلامات»[1]. وهنا يظهر أثر النص المولد –كما تسميه جوليا كرستيفا– فهي تناقشها فلسفيا حينما تقول: «النص ليس ظاهرة لغوية وبطريقة أخرى فهو ليس دلالة مبنية تتمظهر من خلال متن لغوي يعامل كأنه بنية مسطحة. إنه تولّده: تولد يتجلى في هذه الظاهرة اللغوية، هذا النص الظاهر الذي هو النص المطبوع والذي لا نراه إلا إذا صعدنا في اتجاه عمودي عبر تكوّن مقولاته اللغوية ونمط فعل الدال»[2]، وهذا الانتقال من الظاهر إلى الباطن –النص المولد– يظهر في النصوص المطروقة في نماذج الشعر، حيث تجعلنا لغة النص –الخطاب– مجبرين على فهم شفراتها للولوج إلى النص المولد والمقصود إذ «إنّ نظم العلامات هو دون شك مؤشر على فعل بناء واشتغال بأدوات لها خصوصية معينة وقدرة على التشكل باستمرار وتوليد الدلالات دون توقف. والنص الظاهر يقوم باحتتواء العلامات وتأطيرها»[3]. وهو ما يتعلق بتأويل اللغة التي اكتنفت انتقالا في الدلالة بفعل الاستناد إلى علامات الجسد بوصفها طريقا للدلالة، إذ أن كل علامة إلا ولها تأويلها الخاص بها والذي يميّزها عن باقي العلامات الأخرى.

لم يكتف غرس الدّين بالنّظم في فراسة الأعضاء الجسديّة، والتّفصيل في دلالاتها، بل أدرج فراسة الخطّ [4] كذلك بالإضافة إلى أمور أخرى عديدة، وما لاحظناه من خلال هذه الأرجوزة هو أنّ المتفرّسلا يكتفي بالتّدقيق في العلامة الجسد بل إنّه يضمّ إلى هذا المجال كلّ العلامات التي لها أن تساهم في حصر الدّلالة.

إنّ العرب لم يتركوا شيئا له علاقة بفهم الآخر والتّواصل معه إلّا وشملوه بالدّراسة والتّحليل. فأتت نتائجهم محكمة سائرة، بل ومعمول بها في مجال الحكم والقضاء. فهذه

---

[1] _ كتاب دراسة في الفراسة، ص 240.

[2] –J.Kristeva : Sémiotiké : recherche pour , p11.

[3] – حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 241.

[4]– ينظر: كتاب الدراسة في الفراسة، ص 150_ 129.

الفراسة إذا تعليميّة تعلّميّة يمكن اكتسابها بعد الالتزام بمعرفة وفهم ما سبق ذكره من دلالات استخلصوها من شكل ولون وحركة الأعضاء. ولكن هل تبقى العلامات الجسميّة مؤدّية للدّلالات نفسها على مرّ العصور، مع العلم أنّ الإنسان يتغيّر بمرور الزّمن! أم أنّها تكتسي دلالات أخرى يكسبها إياها هذا التّغيّر، لأنّ ما كان الخَلَف يرى فيه قصرا مثلا، نحن الآن في عصرنا قد نتلقّاه على أنّه طِوَل. والدّليل على هذا، طول السّابقين الأوّلين، فهذا آدم عليه السّلام أوّل إنسان على وجه الأرض كان طوله ستين ذراعا غير أنّ فصيلة الإنسان في تناقص طوليّ دائم[1]. وعلى هذا فلا شيء ثابت في الوجود. والحقيقة الوحيدة أنّ الحقيقة غير ثابتة ،إنّها تتغيّر بتغيّر عقل مدركها، والحقيقة المطلقة لا بدّ أن لن يدركها العقل المقيّد. وبما أنّ الإنسان يتغيّر فإنّ دلالة العلامات الجسديّة بدورها تتغيّر، وهذا لا يعني أبطال ما جاء به علماء الفراسة وإنّما هو تأكيد له في حدود ما يثبته المنطق.

واللّه سبحانه وتعالى يقول في محكم تنزيله ﴿وهديناه النّجدين﴾ ما يعني أنّ الإنسان ليس رهين سحناته، مع أنّه قد يتأثّر بها. فكم من ذميم خَلق سمت أخلاقه وكم من وسيم خَلق هوت أخلاقه، وهذا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يوصي جرير بن عبد اللّه بحسن الخُلُق قائلا له: « أنت امرؤ قد حسّن اللّه خَلقَك فحسّن خُلُقك».[2]

هكذا إذا اهتمّ العرب بهذا العلم لما له من أهميّة في حياتهم وعقائدهم، فاعتبروه عالمهم العلاميّ الذي بإمكانه استنطاق الدّلالات، وتوظيف الأمارات، التي لها أن تكشف كل أسرار الإنسان النّفسيّة الباطنيّة، انطلاقا من فهم ظاهره، وسحناته.

---

[1]–ينظر: إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد 1، دار الوعي، الجزائر، 2006، ص77.

[2] – ابن قيم الجوزية، روضة المحبّين ونزهة المشتاقين، تحقيق بدار الإمام مالك، ط1، دار ابن مالك، الجزائر، ص 156.

الفصـــل الأوّل:

الفراسة كمنهج في الاستدلال.

المبحث الأول: : دور الفراسة في انتاج الدلالة:

1_ أقسام الفراسة.

2_ الفراسة والتّواصل.

المبحث الثّاني:منهج الفراسة:

1- الاستدلال.

2- الاستنباط..

3- الفراسة بين التقعيد العلمي والعطاء الرباني.

المبحث الثّالث: الفراسة طريق للحقيقة.

1- الحكم بين الفراسة وبين البيّنة.

1_1 الحكم بالفراسة.

1_2 الحكم بالبيّنة.

نسعى من خلال هذا الفصل إلى توضيح معالم الفراسة، وتبيان آليات اشتغالها التّواصلي، باعتبارها علما يقتضي فهما دقيقا للواقع. بحيث أنّ الإنسان دائم السّعي للوصول إلى الحقيقة، هذه التي ينتهج فيها وسائل عدّة.

إنّ العرب أدركوا منذ القدم أمورا لم يكونوا ليعرفوها، لولا اعتمادهم على استنطاق العلامات الظّاهرة ، والأمارات البادية لولوج العالم الباطني الخفيّ لأكثر الكائنات تعقيدا ألا وهو الإنسان. وبالتالي رفع الحجب عن مختلجات النّفس الإنسانيّة، والمساهمة في التّواصل. بل حتّى أنّهم أصبحوا لا يستغنون عن الفراسة في عقيدتهم الاجتماعيّة، بحيث أصبح الحاكم يحكم بها على أساس أنّها تمثّل بيّنة المدّعي أو المدّعى عليه. وقبل الخوض في الحديث عن منهج الفراسة واشتغالها في النّظام التّواصليّ، ارتأينا البدء بتحديد أقسام الفراسة قبل الإشارة إلى علاقتها بمستعمليها.

المبحث الأوّل: دور الفراسة في إنتاج الدّلالة:

لطالما استعين بالفراسة في أمور لا يستغني عنها المجتمع العربي القديم، كمعرفة أخلاق الأرقاء وأمزجتهم، ناهيك عن النّساء اللّواتي سيتّخذن كجواري، بل إنّ هناك كتبا خاصّة ألّفت لهذا الغرض بالذّات، وهي كتب تتضمّن مقاييس الجمال التي يُستدل بها على السّمات، والبنيات الخفيّة للرّقيق وهذا من خلال سحنة ظاهرة بادية للعيان، ألا وهي سحنة الوجه. فلقد كان العرب منذ زمن بعيد بل_ حتى قبل وصول المؤلّفات اليونانيّة _على بيّنة من أمر الفراسة[1]، وكانوا يصوغون معلوماتهم صياغات علميّة، مستندين إلى معرفتهم بالعالم الذي يحيط بهم، باعتباره علامات تستدعي التفسير والتأويل. فكانت العرب من الامم الأولى التي اهتمّت بالفراسة، بل حتّى أنّنا أصبحنا نسمع بالفراسة في كلّ مجالات حياتهم، وهو ما ستظهره الأنواع المختلفة للفراسة، بحيث إنّهم ما تركوا مجالا من مجالات حياتهم إلّا ووسموه بآليات هذا العلم.خاصّة إذا علمنا أن ليس من السّهل إنتاج الدّلالة، ولاضبط الحدود الفاصلة بين أكثر من معنى، وذلك للتّداخل الشّديد بين العلوم والمجالات المختلفة التي قد تنتمي إليها دلالة دون أخرى.

[1] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر،1982،ص 30.

1_ أقسام الفراسة:

إنّ للفراسة أقساما تتنوّع بتنوّع مقتضيات، وحاجات العرب،، الذين كانوا يعيشون في وسط بيئيّ معقّد تحكمه تضاريس صحراويّة صعبة. ماجعل الإنسان العربي يعمل جاهدا على كشف ما يخفى عليه من أمور يمكنه إدراكها بإجادة استنطاق الأمارات الظّاهرة التي ولا محالة تكشف بواطن الأمور. والفراسة هي الوسيط الوحيد الذي كان العربيّ يلجأ إليه بغية رفع الحجب على العلامات التي لم يفهم دلالاتها. فكانت له وسائله التي تختلف باختلاف الميدان الذي يودّ إدراكه. وعلى هذا جاءت الفراسة على روافد مختلفة، كلّ بآليّاته، ووسائله. وبناء على هذا الأمر ارتأينا أن نسبق الحديث عن منهج الفراسة بالحديث عن أقسامها، والتي تتفرّع إلا ما يعادل إحدى عشرة قسما[1]، كما حدّدها **أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده(ت 968ه).** وكلّ قسم يختلف عن الآخر اختلافا يظهر ميزاته وخصائصه: علم الشامات والخيلان: هو فرع من فراسة البشر، يهتمّ بما قد يحويه جسم الإنسان من رمزيّة جماليّة، خاصة لدى النّساء. وهو الأمر الذي يركّز عليه الشّعراء بالأخصّ، في قصائدهم الغزليّة.

1. علم الأسارير.
2. علم الأكتاف.
3. علم قيافة الأثر ويسمى بعلم العيافة: وفي هذا فوائد كثيرة وأعاجيب أكثر، ولكن قبل عرضها ينبغي الإشارة إلى أنّ العيافة «علم باحث عن آثار الأقدام والأخفاف والحوافر، وكلّ ما يستدلّ به على الضّوال من الحيوان، أو الفأر من السّرّاق والجناة وغيرهم...غير أنّ للعيافة معنى آخر، وهو زجر الطّير، تقول: عارف الطّير أي زجرها وحدس وظنّ، واعتبر بأسمائها ومساقطها وأصواتها

[1]– ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب،42.

تشاؤما وتفاؤلا ».[1] إنّ المعنى الثّاني الذي يشتمل عليه هذا النّوع من الفراسة، في الحقيقة ما هو إلّا ضرب من السّحر، كأن يتيمّن بالطير إن طار وجهة اليمين، ويتشاءم به إن اتّخذ وجهة الشّمال، أو أن يفهم من الغراب الغربة ومن الهدهد الهدى ونحو هذا الأمر كثير.

لقد نهى الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم عن هذا الأمر في قوله: « العيافة والطّيرة والطرق من الجبت.»[2] أمّا عن معنى الجبت فهو السّحر. كما أنّ هناك عدّة مؤلّفين أمثال **ابن قتيبة** ممّن أفاضوا في موضوع استدلال العجم بالعيافة أيّما استفاضة ،وهو ما نجده في كتابه المعنون بـــ "عيون الأخبار"[3].

4. علم قيافة البشر: وهو العلم الذي نحن بصدده، هذا الذي يعنى بقراءة دلالة السّحنات والأشكال والحركات الجسميّة، وصولا بها إلى قراءة العلم الخفيّ أو المستتر للإنسان.
5. علم الاهتداء بالبراري والأقفار: هو علم يختصّ به مرشد الصّحراء الذي يعتمد في معرفة الجهات على النجوم.
6. علم الريافة (أي استنباط المياه): هو علم مستنبطي المياه في البقاع السّهليّة والجبليّة لإخراج الانهار ، وإظهارها لوجه الأرض بحيث لا يوجد في كلّ بقاع الأرض مياه تنصبّ من شواهق الجبال إلى بطون الأودية، وحينئذ تظهر الحاجة إلى استنباط المياه من قعر الأرضين، ولا بدّ لصاحب هذه الصّناعة من حسّ كامل، ووتخيّل قويّ، والأصل الذي عليه مدار هذه الصّناعة معرفة تراب الأرضين بألوانها وخواصّها، سهليّة كانت أم جبليّة، رمليّة أم صخريّة.[4]

---

[1] – أحكام القيافة وتتبّع الأثر، يوسف بلمهدي ، مجلة معارف ع 08 ص 308.

[2] – المرجع نفسه، ص 309.

[3] _ ينظر : عيون الأخبار، ابن قتيبة الدّينوري،مجلد1، دار الكتب، القاهرة، 1963،ص 35.

[4] –ينظر: الفراسة، فخر الدين الرّازي، ص 35.

7. علم الاستنباط(استنباط المعادن): يتمكّن المتخصّص في هذا المجال من معرفة الأماكن التي تتوفّر على المعادن، بفضل علامات لا يفهم دلالاتها إلّا من له معرفة دقيقة لا يفهمها إلّا من هو مثله.بحيث يسهل عليه معرفة الأماكن الغنيّة بالذّهب مثلا دون بذل مجهود كبير.وفي هذا اقتصاد للوقت والجهد.
8. علم نزول الغيث: والقصد به الاشتغال بترقّب حال الطّقس واستقراء الطّبيعة بغية فهمها والتهيئ لما قد تحمله من مفاجآت للإنسان ، فيدرك مواطن هبتها ومواطن شحّها.
9. علم الاستنباط ببعض الأحوال الحالية على الأحوال الآنية، وهو ما يطلق عليه مصطلح "العرافة". هذا النّوع الذي لم يذكره الرّازي، ولم يعن به في كتاباته.
10. علم الاختلاج. (اختلاج أعضاء الرأس وصولا إلى اختلاج القدم).

نلاحظ أنّ تصنيف الرّازي قد ذكرت فيه العيافة مرّتان. غير أنّه في المرّة الأولى رمز لها بقيافة الأثر وهو ما خصّ له مقالة في كتابه، ليعيد ذكرها في المرّة الثّانية ولكن بمعنى التّبرّك والتّشاؤم من الحيوانات ويذكر في نهاية عرضه لأنواع الفراسة أنّ هذا النّوع لا يمتّ للعلم بصلة باعتبار أنّه مجرّد خرافات.

بالإضافة إلى هذه الأنواع نجد ابن قيّم الجوزيّة في الفصل الذي عنونه بـــــــــــــ" أنواع الفراسة" [1] من كتابه "الفراسة" يذكر نوعا آخر أرشدت إليه السّنّة النّبويّة ألا وهو ما أسماه بالتّعريض. ويكون هذا بالقول أو الفعل على السّواء بغية التّخلّص من مكروه، أو ظلم ما، بأمر سهل دون الاحتيال على إسقاط وتجاوز حدود اللّه. فهذا الخليفة الواثق باللّه كان يقول بخلق القرآن ويعاقب كلّ من يقول بعكس هذا الأمر. فذات مرّة أُدخل عليه رجل فقال له: ما تقول في خلق القرآن؟ فتصامم الرّجل.

[1]– ينظر: الفراسة، ابن قيّم الجوزيّة، ص 34.

فأعاد الخليفة سؤاله على الرّجل، فقال: من تعني يا أمير المؤمنين؟ قال: إيّاك أعني. فقال مخلوق. وهكذا تخلّص من المكروه بلا وقوع في الحرام، بحيث أنّه لم يكذب باعتبار أنّه أجاب على السّؤال بما يرضي الخليفة وإيّاه معا.[1] لكن ما يهمنا في هذا المقام هو طريقة حسن التخلص، وهي مرتبطة بالكفاءة اللغوية لدى المؤول، من جهة، إذ مكنه أسلوب المراوغة من الوصول إلى مراده بحسن التخلص، والذي بناه وفقا لمراعاته لقصدية التواصل، بالرغم من المراوغة التي انتهجها في الحوار. وربّما في هذا إشارة إلى علاقة الفراسة بالبلاغة والتّداوليّة على حدّ سواء لأنّ البلاغة هي تداولية في صميمها، وهذا من منطلق العمل بمقولة لكل مقام مقال، أو (مقتضى الحال) بالإضافة إلى أن علاقة الفراسة بالبلاغة تتضح في **الإيجاز** ونعني هنا تعويض الجانب اللغوي بالجانب غير اللغوي مما يحدث إيجازا وتكثيفا دلاليا، وإذا نظرنا في القصة التي سردناها سنلاحظ قصر الجمل الموظفة في المجال التحاوري، وهنا نتساءل: لماذا؟ ببساطة لأن جانب الإيجاز عوض الجمل الطويلة المطنبة، فساهم التّعريض في انتاج المعنى ضمن السياق، وعليه كان الاهتمام منصبا على تأويلية العلامات اللّغويّ وغير اللّغويّة كذلك، ممّا أحدث ميزة الإيجاز في النص. وبناء على ما سبق يمكن القول إنّ الفراسة تسعى للكشف عن المعنى المضمر، أو ما يمكن تسميته بالعلل التي تتحكّم في السّلوكات، سواء كانت متعلّقة بالطبيعة كالمناخ والأمزجة، أو متعلّقة بخلقة الإنسان كالسّحنات والألوان...

فالسياق يساهم أيّما إسهام في بناء التّأويلات بعد كشف العلل التي تتحكّم في إنتاج المعنى، وهنا يقول بول ريكور في محور حديثه عن السّياق: « هنا يفعل الخطاب. ليس بواسطة معرفة مخاطَبي بقصدي بل بنحو ما على صعيد القوّة المستلزمة »[2] فالرّجل في هذا الموقف وجّه الأمير إلى فهم محدّد ، وإلى تلقّ محدّد، إذ قام بخرق أفق انتظاره، بحيث كان الأمير ينتظر أن يأخذ جوابا سلبيّا ليقوم بتخويف الرّجل وبالتّالي

[1] – ينظر : ابراهيم الفيقي، احترف فنّ الفراسة، الحياة للدّعاية والإعلان، ص 87.

[2] _ من النّص إلى الفعل أبحاث التّأويل، بول ريكور، تر: محمّد برادة وحسان بورقية، ط1، المركز الفرنسي للثقافة، 2001، ص 82.

نشر الفكرة التي يريدها بين النّاس وجعلها قانونا، لا حقيقة. لأنّ الحقيقة إمّا أن تكون ما نتلقّاه على أنّه حقيقة من الوهلة الأولى، أو ما اتّفقت عليه الجماعة على أنّه كذلك على حدّ تعبير **شارل سندرس بورس** في محور حديثه عن الحقيقة.

إنّ هذه القصّة تحيلنا إلى الحديث عن علاقة الفراسة بمستعمليها، أي الجانب التّواصلي الذي ما نشأت الفراسة إلّا لأجل تحقيقه فلولا ابتغاء التّواصل لما لجأ العرب القدامى إلى استقراء العالم الخارجي، ولا بحثوا في أصل الدّلالات، ولما تحقّق لهم التّواصل فيما بينهم وبالتّالي التّفاهم.

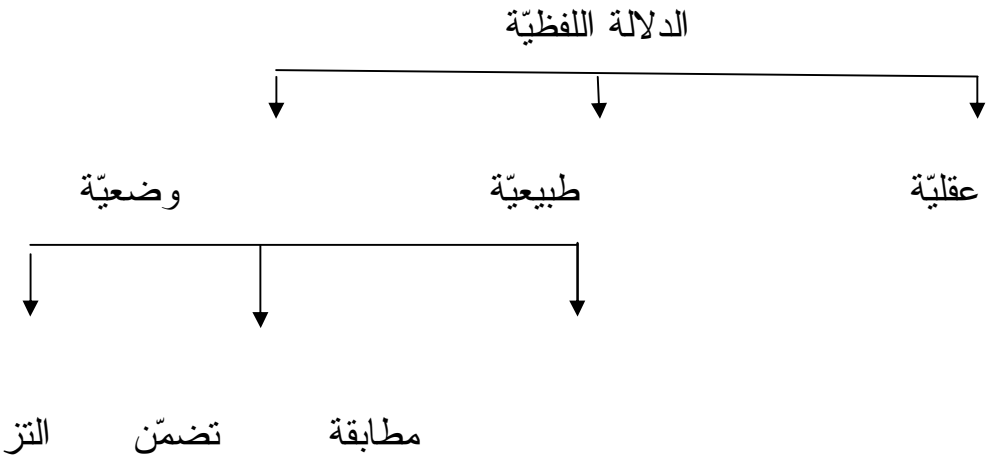
2_ الفراسة والتّواصل:

لا يكاد التّواصل ينفصل عن الحدث الاجتماعي، فمهما كانت المجتمعات على اختلاف محمولاتها الثّقافيّة وتفاوت أنماط عيشها ودرجة تكوين مؤسّساتها وتباين أنظمتها، السّياسيّة إلّا أنّها تشترك في حاجتها إلى الاتّصال والتّواصل وكذا الحوار الذي هو أسّ العمليّة التّواصليّة.بل هو ركيزة التّواصل الإنساني « فهو موصول بخبرات موضوعيّة، حيث يفضي عليه بهاء نسقيّا وبهاء سيميوزيسيّا، ذلك لأنّ الحوار يعدّ استجابة لتمظهرات لسانيّة تتناسل تناسلا لا نهائيّا لا تحبسه أيّ إرادة خارجيّة. إنّ كلّ سيرورة تواصليّة مشروطة بمقام ومكان وبدورة كلاميّة إذا كان الأمر مشافهة...»[1] فللتّواصل شروط لا بدّ من توفّرها وهو ما سنبحث عنه في القصّة التي ذكرناها في التّعريض باعتباره نوعا من أنواع الفراسة، بحيث أنّ المراوغة التي انتهجها الرّجل في الحوار، _ الذي جرى بينه وبين الخليفة في البلاط الملكي، حول موضوع خَلق القرآن _ والذي شكّل حوارا مقاصديّا بالدّرجة الأولى، وجّه فيه الرّجل مخاطَبه إلى إنتاج التّأويل المناسب بما يخلّصه من الوضعيّة المشكل التي هو فيها. ومن جهة أخرى يمكن القول إنّنا إذا نظرنا إلى هذه القصّة من الجانب التّداولي باعتبار أنّ التّداوليّة

[1] _ جورج مونان، اللّسانيّات والتّرجمة، تر، حسين بن زروق، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 2000، ص 3.

pragmatiqueهي أحدث فروع العلوم اللّغويّة، التي تعنى بتحليل عمليّات الكلام والكتابة ووصف وظائف الأقوال اللّغويّة وخصائصها خلال إجراءات التّواصل بشكل عام[1] ، فإنّ قيامنا بمحاولة الكشف عن فعاليات هذا النّصّ ودلالاته تأبى التّبسيط الكلّي، وترفض التّحوّل إلى لغة كمّيّة . بحيث تقتضي منّا مقاربتها، اللّجوء إلى مفاهيم أكثر نضجا وتركيبا. وكذا أكثر ملاءمة لطبيعتها العلاميّة[2].

والقصد هنا باللّغة الكمّيّة أن تعتبر اللّغة مجموعة من الدّوال التي تقابلها مجموعة من المدلولات التي لا يمكن أن تنوب عنها مدلولات أخرى في ذهن المتلقّي للرّسالة، علما أنّ الدّلالات اللّفظيّة ثلاثة أصناف: **عقليّة وطبيعيّة ووضعيّة**[3]. لتتجزّأ هذه الأخيرة إلى ثلاث دلالات أخرى وهو ما يمثّله الشكل الآتي:



[1] – ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 8.

[2] _ ينظر : المرجع نفسه، ص 8.

[3] – ينظر: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1985، ص 24.

تحتلّ اللّغة مكانة خاصّة بين سائر أنساق العلامات، ما جعل الدارسين المتقدّمين يقومون بتقسيم دلالاتها الوضعيّة إلى أصناف ثلاث، وهي الدّلالة التي تشكّل علم البيان العربي من جهة، والسّيمياء الحديثة من جهة أخرى[1] . أمّا من خلال القصّة السابقة الذّكر فإنّ دلالة لفظة (مخلوق) دلالة وضعيّة ،عمد فيها الرّجل إلى تضمينها دلالة يمكن أن تكون متضمّنة داخل الدّلالة الأصليّة، ألا وهي أنّ لفظة مخلوق تشتمل على القرآن في تقدير الخليفة كما تشتمل على الإنسان كذلك.

لطالما وصف الكلام بأنّه إنجاز ملموس لأنموذج فونولوجي داخل الفعل التّواصلي الذي يعد من بين أكثر الوقائع وضوحا، وهكذا فالكلام غير معزول عن النّسق الفونولوجي أو التّعبيري. بحيث «ألفينا علماء اللّسانيّات يدرسون الكلام ويحلّلونه على أنّهم يعتبرونه ظاهرة طبيعيّة فيزيائيّة ملموسة يمكن معاينتها»[2] فالكفاءة اللّغويّة كفيلة بتحقيق التّواصل، بل إنّها أنقذت الرّجل من الموت، بحيث تسبّبت في تغيير الحكم الذي سيصدر في حقّه، لا لشيء إلّا لأنّه وظّف كلامه وفق ما يملي على المخاطَب بل يوجّهه إلى تحصيل الفهم الذي أراده المخا طِب نفسه.

والحديث عن التّواصل اللّغوي يحيلنا إلى تواصل من نوع آخر، وهو التّواصل غير اللّغوي، الذي يبدو وبشكل بارز من خلال "فراسة البِشر"، وهو النّوع الذي يسمّيه بعضهم بلغة الجسد[3]. وبهذا يرى علماء النّفس أنّ ستين بالمائة من حالات التّخاطب والتّواصل بين النّاس تتمّ بناء على الإيماءات والإيحاءات والرّموز. هذه التي يكون لها تأثير أقوى بخمس مرّات من ذلك التّأثير الذي تتركه الكلمات[4]. فالنّفاذ إلى أغوار النّفس

---

[1] _ ينظر: علم الدّلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة، عادل فاخوري ، ط1، دار الطليعة ، لبنان 1985، ص42.

[2] _ أحمد يوسف، السّميائيّات والتّواصل، مجلّة علامات، ع 24، الدار البيضاء، ص 36.

[3] _ إبراهيم الفبقي، احترف فنّ الفراسة ، ص5.

[4] _ينظر المرجع نفسه، ص 13.

ومعرفة خباياها أمر يشقى فيه مفكّك الكلمات إلى معان، بحيث نجده يمضي ساعات وساعات في تحليل التّراكيب، والكلمات، دون جدوى. خاصّة أنّ الإنسان غالبا ما يميل إلى كبت مشاعره التي تكشفها إيماءاته وسلوكا ته من حيث لا يشعر.

من خلال التّعاريف المذكورة آنفا يمكننا الوصول إلى فكرة أنّها تنصب جميعا في البحث عن الدلالة. تلك التي تتعلّق بأكثر العلامات دلالة وغموضا في الآن ذاته ، ألا وهو الإنسان. إذ يصعب التواصل معه إن كنّا نجهل طبعه، ومزاجه بل حتى وإن كنا على دراية ببعض تفاصيله. وهو الأمر الذي جعل المتفرّس يعمل في اتجاهين مختلفين: أما الأوّل فوراثي لا دخل للإنسان فيه، وهو ما يتعلّق بخلقة اللّه سبحانه، إذ لم يختر البشر سحناتهم ولا ألوانهم، ولا أمزجتهم التي تتأثر بحياتهم الاجتماعيّة بل وحتى بالرطوبة والحرارة، والأهوية[1]. وهو الأمر الذي أفاض فيه ابن خلدون كثيرا في مقدّمته. أمّا الأمر الثاني فمكتسب ينتج من تأثر وتأثير الإنسان بكل ما يحيط به سواء كان جمادا أو كائنات حيّة.

فالفراسة إذا باعتبارها استدلالا بالشاهد على الغائب، فهي ذات صلة وطيدة بالاتصال لكونها تسهّل على المتفرّس قراءة العلامة واستنطاق الدلالة انطلاقا من الأمارات الحاضرة ، والسياقات المختلفة. ناهيك إذا علمنا أن الأفعال الإنسانية منها ما هو طبيعي صادر عن المزاج الخلقي، والفطرة السليمة، وهو ما لا يملك فيه الإنسان الخيرة. وتكليفية تنتجها الرياضة، إذ تصدر بحسب تأديب العقل لها وترويض الشرع لما لا يتماشى مع قيمه ومبادئه.

لقد تناولت التعاريف السابقة للفراسة كلا من هذين الجانبين المختلفين من هذا العلم، وإن كان التركيز متفاوتا بين تعريف وآخر على كلا الجانبين. بحيث نجد الخلفاء

[1]– ينظر : عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للنشر والطباعة، لبنان، 2001، ص 73-100.

يولون اهتماما للجانب الحدسي أكثر من الجانب التعلمي التعليمي للفراسة. بحكم تعريفهم لها على أنها نور يقذفه الله في قلب عبده المؤمن، في حين تذهب جل الكتب التراثية إلى دراسة الجانب الاستدلالي أكثر لما فيه من قابلية للتعلم والقياس، وهو ما قام به **الجاحظ، وابن قيم الجوزية ، وفخر الدين الرازي**، لنجد التراث الشعري يكتفي بعرض أوصاف أعضاء الجسد، وبالتالي تقديم دلالاتها المختلفة. وفي هذا دلالة على الاهتمام الكبير بهذا الموضوع الذي يعبّر عن وعي بطبيعة العلامات وعلاقاتها بمستعمليها. إضافة إلى آليّات الاستدلال والتّأويل وهذه من أهمّ المباحث في علم السّيمياء الحديث.

المبحث الثّاني: منهج الفراسة.

باعتبار المنهج هو مجموع العمليّات العقليّة التي يقوم بها أيّ باحث مهما كان ميدان بحثه، يهدف من خلالها إلى الكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها، بطريقة تكون واضحة، وموضوعيّة، فإنّ المتفرّس الذي يسعى إلى الكشف عن الدّلالات الخفيّة انطلاقا من العلامات الظّاهرة نجده مطالبا بأن يكون علميّا في بحثه عن الحقيقة[1]. ولكن ما الخطوات التي يتبنّاها المتفرّس في فراسته؟ وهل تكون نتائجه دائما صحيحة؟... يستعين المتفرّسون بمنهج يساعدهم في الوصول إلى الدلالة المقصودة وذلك باعتمادهم على ما يأتي:

1- الاستدلال.

اعتبر شارل سندرس بورس الاستدلال من بين الإجراءات المنطقيّة المستعملة في المنهجيّة العلميّة، لكونه يسمح باقتراح قانون يطبّق على ظواهر غير قابلة للملاحظة، وذلك بواسطة التّعميم من جهة، والانطلاق من الكلّ إلى الجزء من جهة أخرى. وعلى هذا فمنهج الفراسة يقوم على ثلاث تقنيّات:

1-1 يتم الاستدلال على حصول الشيء بما يكون علّة له: أي المزاج الذي لا يمكن معرفته إلا بمعرفة الأحوال التي يتركب منها[2]، فالجسم مثلا مركّب وكلّ مركّب يخضع لعلل أربع، وهي التي سماها أرسطو بالصورية، والغائية، والفاعلية، والمادية [3]. وصورة البدن تظهر في المزاج والقوى المختلفة .أما الغاية فتظهر في الأفعال التي تجسّدها تلك القوّة، في حين أنّ الفاعلة هي التي تحقّق الصّحّة حين تتمّ الأمور على القدر المعتدل، وتحقّق المرض عند الخروج عن الاعتدال. وأمّا المادّيّة فهي العضو والرّوح.

---

[1] _ ينظر: سليمان العربي، مناهج البحث:مقاربة إبستمولوجيّة، مركز تكوين المفتّشين، الرّباط، 1997، ص 28.

[2] _ ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس ،ص 19.

[3] _ ينظر: أطلس _الفلسفة، شركة الطبع والنّشر اللّبنانيّة (خليل الدّيك وأولاده)، بيروت، 2001، ص 47.

وبالإضافة لهذه العلل لا بدّ على المتفرّس الإحاطة ببعض الأساسيّات نحو أثر الأغذية، والهواء ، والأمزجة، على الأخلاق . ومثال ذلك ما روي عن الحارث بن مرّة حين قال إنّه أخبر عن إياس بن معاوية أنّه نظر إلى رجل فقال عنه :هذا رجل غريب وهو من أهل واسط. فسألوه عن حجّته فيما قال فردّ :رأيته يمشي ويلتفت فعلمت أنّه رجل غريب .ورأيته وعلى ثوبه حمرة وهو لون تربة واسط، فعلمت أنّه من أهله. ورأيته يمرّ بالصّبيان ويسلّم عليهم ولا يسلّم على الرّجال فعلمت أنّه معلّم [1]. وتدخل في دائرة الأخلاق عموما تلك التي تعدّ نتاجا عن السّحنات، وهو الأمر الذي يمكّنه من الاستدلال بها للوصول إلى الأحوال الباطنة.

لقد كان لفطنة الرجل دور بارز في حل ما كان غيره يراه لغزا، وهذا بسبب درايته بحيثيات غابت على غيره، فمعرفة الوسط الاجتماعي والسياق العام،عامل لا بد منه في الوصول إلى الحقيقة لدى المتفرّس. بحيث استدلّ إياس على الغرابة من علامات بادية وهي طريقة المشي، والالتفات، فجعلهما دلالة على جهل الغريب للمكان الذي تواجد فيه. إضافة إلى استدلاله على موطنه الأصلي من علامة الحمرة، التي كانت علامة رمز. فالدّليل إلى هذه النّتيجة المتوصّل إليها هو القياس الذي اعتمده الرّجل، إذ ربط وقاس كلّ قرينة على الأمارة التي تقابلها.

1_2 يتمّ الاستدلال على حصول الشّيء بما يكون معلولا له [2]:والقصد هنا، كلّ حركة أو فعل يقوم به الإنسان. هذا الذي لا يمكن تفسيره والاستدلال عليه انطلاقا من معرفة سبب حدوثه، فمعرفة السّبب كفيلة بفهم السلوك الذي قد يصدر عن الإنسان، فلا وجود لحركات عفويّة بل إنّ كلّ حركة ، أو سلوك يصدر عن الإنسان له دافع، وعلّة تسيّره، ولعلّ في هذا إشارة لما يسميه علماء النّفس بالمدرسة الاستبطانيّة والقائمة على فكرة أنّ لكلّ سريرة نفسيّة اختلاج خارجيّ يعبّر عنه، وإن كان من الصّعب أحيانا اكتشاف الصّلة بين السّلوك الخارجة وعلّته الدّاخليّة التي تحكّمت في حدوثه.

---

[1] _ ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس ،ص 20.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ص20.

3_1 يتمّ الاستدلال على حصول الشّيء بما يكون معلولا لعلّته ولسائر الأحوال[1] : والقصد بسائر الأحوال تلك المعلولات للمزاج الأصلي للإنسان، فهو استدلال بأحد المعلولين على الثاني، أي بالظاهر على الباطن. والمراد بالأمور الظاهرة في هذا المقام هو الألوان، والسحنات، والأسنان، والأشكال، والأجناس...كأن نستدلّ بسرعة الحركة على بطش صاحبها، وببطئها على بلادته. وفي هذا حديث كثير أفاض فيه كلّ من خاض غمار فراسة البِشر إذ يقولصاحب كتاب " الفراسة " **ابن قيّم الجوزيّة** في فصل عنوانه"الحكم بالقافّة «"حكم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وخلفاؤه من بعده رضي اللّه عنهم بالقافّة، وجعلها دليلا من أدلّة ثبوت النّسب، وليس ها هنا إلّا مجرّد الإمارات والعلامات»[2]. فإلحاق الابن بنسبه الحقيقي ليس بالأمر الهيّن، ومع ذلك فقد جعل الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم هذا الأمر منوطا بالقافّة التي تقوم على فطنة القافّ وحذقه، بحيث أنّه يبني حكمه على مجرّد قراءة الأمارات والعلامات الظّاهرة لا أكثر. ولإثبات مصداقيّة وجدوى هذا الحكم قال بعض الفقهاء: إنه من العجب إنكار لحوق النّسب بالقافّة التي اعتبرها رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ، وعمل بها الصّحابة من بعده، وحكم بها عمر ابن الخطّاب رضي اللّه عنه «...وبهذا نفهم أنّ الشّارع قد جعل الأمارة في مقام البيّنة التي يقضي بها الحاكم »[3].فالبيّنة ليست حكرا على الكلام المثبت ، بل إنها كلّ ما أثبت الحقّ حقّا وأظهر الباطل باطلا.

وممّا لا غنى فيه عن الاستدلال معرفة نزول المطر من عدمه. فما كان عند العرب من استدلال بأحوال البروق والسّحاب على نزول الغيث وعدمه كان لاشتداد حاجتهم الشديدة للغيث .وهكذا وقفوا على ضوابط تلك الأحوال، فأدركوا أنّه متى حصلت الهيئة الفلانيّة أو ظهر الشّكل الفلاني نزل الغيث بإذن اللّه .كأن يعرفوا رقّة السّحاب من كثافته، وكذا لونه، واتّجاه الرّياح، وأحوال البروق...وبهذا تحصل لهم المعرفة بأيّ البروق الخلّوب، وبأيها الصّيّب .وقد جاء في غريب أبي عبيدة أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم سأل عن سحابة مرّت فقال كيف ترون قواعدها وبواسقها

[1]- ينظر: المصدر نفسه، ص 20.
[2]- ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص33.
[3]- المصدر نفسه، 18.

أجون أم غير ذلك؟ ثمّ سأل عن البرق أجفوا أو وميضا، أم يشقّ شقّا؟ فقالوا :بل يشقّ شقّا .فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم جاءكم الحيا. فاستدلال النّاس بالأحوال الظّاهرة عن الأحوال الغيبيّة ليس إلّا عن تجربة تكبّدوا فيها عناء شديدا، ما جعل أهل البداوة يبلغون الغاية التي لم يدركها أهل الحواضر. وفي خضمّ الحديث عن الاستدلال ارتأينا الحديث عن أكثر المجالات التي لا يمكن الاستغناء فيها عليه، ألا وهو ميدان الفلسفة، هذا الذي يبعث على التّأمّل في كلّ الموجودات بحثا عن التّفسيرات التي يقبلها العقل الإنساني.

تسعى الفراسة لمعرفة الإنسان بكلّ ما له من أبعاد، فتفسير علاماته قصد التواصل معه وفهمه. ولطالما انشغل الفلاسفة بالبحث في هذا الموضوع الذي يعدّ واحدا من تلك الموضوعات التي شغلت العقل البشري منذ الأزل. والمتمعّن في تاريخ الفلسفة عبر العصور سيجد إشارات متناثرة هنا وهناك حول هذا الموضوع، في الكتب المختلفة، التي تعنى بالبحث والتّأمّل في فهم الإنسان خاصّة، والوجود عامّة.

لقد ظهرت نظريّات منذ القدم تحاول فهم الإنسان . فمنها ما يرى أنّه مكوّن من جوهرين منفصلين هما "النّفس" و"الجسد". جاعلين لكلّ منهما خصائصه، وصفاته المميّزة. ومن بين هؤلاء، الفلاسفة الإغريق نذكر **أفلاطون (427_347ق)، وأرسطو (384_322ق م)**. وقد ساد هذا الاتّجاه عند فلاسفة الإسلام أيضا، أمثال **الفارابي (870_950م)، وابن سينا (980_1037م)، والغزالي (1058_1111م)، وابن خلدون (1332_1406م)**. ومنها نظريّات أخرى كالتي ظهرت في القرنين السّابع والثّامن عشر، والتي ترى أنّ العقل والجسد وجهان لعملة واحدة، وهو ما تثبته كتابات **ديكارت(1596_1650) وسبينوزا(1632_1677) ولايبنتز (1646_1716)**. [1] وهكذا انتقل الحديث من الانفصال بين النّفس وبين الجسد، إلى الارتباط بين العقل وبين الجسد.[2]

[1] _ينظر: عمر بشير الطويبي، بعض علماء النّفس يعودون إلى رشدهم، ، مجلّة الدّعوة الإسلاميّة، ع4، ليبيا، 1987، ص 76.

[2] _ ينظر: تاريخ الفلسفة، محمد رضا الماشري، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1983، ص 93.

وفي الوقت الذي تهتمّ فيه الفراسة بمعرفة الخُلُق عن طريق الاستدلال بما هو ظاهر على ما هو خفيّ مستبطن من طبائع وأمزجة، وانفعالات لها علاقة بالفرد والمجتمع، نجد أفلاطون بدوره يرى أنّه لا يمكن التّوصّل إلى معرفة الحقيقة إلّا عن طريق الحواس. لذا نجده قد صبّ اهتمامه على البحث في الماهية التي تخصّ الإنسان، والجوهر الذي يبقى ثابتا لا يتغيّر بتغيّر الجسد، فأغلب المحاورات الأفلاطونيّة قائمة على هذه الثنائيّة المتمثّلة في "النّفس والجسد"[1].

وهكذا يرى أفلاطون أنّه ليس بالإمكان إدراك حقيقة الأشياء عن طريق الحواس، لا لشيء إلّا لكون هذه الأخيرة قاصرة على أداء هذه المهمّة من جهة، ولكون الأشياء المدركة عن طريق الحواس سريعة الزّوال، وكثيرة التغيّر من جهة أخرى. فالجسد إذا هو المفتاح الذي نلج به إلى عالم المعرفة، معرفة النّفس. فالجسد هو« أداة لإدراك العالم، حيث اعتبر أنّ جسدنا هو هذا الموضوع العجيب الذي يستعمل أجزاء خاصّة كرمزيّة عامّة للعالم، وتبعا لذلك هو ما به تستطيع معاشرة العالم وفهمه، وإيجاد دلالة له. »[2] ما يعني أنّ جسد الإنسان عبارة عن جملة من العلامات المتجزّئة بحسب الأعضاء، والتي تبوح بدلالات عدّة متعلّقة بالجانب الدّاخلي للإنسان، بكلّ ما فيه من انفعالات، وأمزجة. وهو في الآن نفسه عتبة للكشف عن العالم ومعاشرته، وإيجاد دلالاته. ففهم الدّلالات الجسديّة فهم للعالم برمّته. لأنّ كلّ ما يتكوّن منه هذا الجسد ما هو إلّا رموزا تمثّل العالم. أي أنّه الجزء الأكثر مركزيّة في الوجود، لذا ففهمه يمثّل فهم العالم ، والجهل به يمثّل جهل العالم. وعن الحقائق الكبرى فإنّها لا تنكشف إلّا عن طريق الإيمان باللّه، والفضل الإلهيّ. أي أنّ اللّه سبحانه يصيب بفضله من يشاء، فيكشف له ليرى ما لا يراه غيره، وهذا سبيل الفراسة الإيمانيّة التي تزداد بازدياد الإيمان باللّه وتخبو باجتناب طريقه.

[1] _ ينظر، سبيمة بيدوح، فلسفة الجسد، دار التّنوير، تونس، 2009، ص 14

[2] _ سبيمة بيدوح، فلسفة الجسد، ص 18

بعد أفلاطون يأتي تلميذه أرسطو الذي رأى أنّ كلّ فروع المعرفة والبحث، إنّما كانت أجزاء من منظومة شاملة مترابطة بجملة من المفاهيم والمبادئ، ويرى أرسطو أنّ كلّ شيء في الوجود له غرضه الذي وجد له. ومن خلال هذه النّظرة الفلسفيّة ندرك أنّه لا وجود لأشياء عبثيّة في الوجود، بحيث أنّ كلّ هيئة أو ولون، أو سلوك يتّخذه أو يصدره الإنسان تكون له دلالة معيّنة. فلا وجود للعبثيّة في اختلاف سمات النّاس وطبائعهم. فكلّ مسخّر لمهمّة ما، ولكلّ تركيبة تناسب ما سخّر له. وقد أفاض أرسطو في شرح هذه القضيّة في كتابه: "سرّ الأسرار" هذا الذي عرف بـــــــــــعنوان: "السّياسة والفراسة في تدبير الرّئاسة"* . وقد خصّ فيه المقالة الثانية بالحديث عن الفراسة، موزّعا الفصول الأخرى للحديث فيها عن معرفة مرتبة الفضيلة، وفصول السّنة، وأعضاء الجسد (الرّأس والصدر، والبطن، والمثانة). كما بحث في الأغذية، ليفصّل في مختلف هذه التّدبيرات كالحديث مثلا عن الأغذية البدنيّة، والرّوحيّة، التي تكفل بقاء الجسد على قيد الحياة، وذلك بحسب أغذية كل موسم على حدا[1]. بالإضافة إلى تلك المخطوطات الموجودة في تصنيفات المكاتب المختلفة على أنّها نسخ مستقلّة تحمل اسم " كتاب الغالب والمغلوب"، والذي يكنّى مؤلّفه بأرسطو كذلك، وهي عبارة عن المقالة الثّالثة من كتاب "سرّ الأسرار"[2] وفي هذه المقالة قدّم أرسطو لتلميذه

*كان هذا الكتاب أحد نتاجات حركة التّأليف والترجمة التي تكوّنت نتيجة احتكاك الفكر الإسلامي بالتّراث الهلنستي، ويوصف المنحول لكتاب سرّ الأسرار بأنّه جزء من المدوّنات التي يطلق عليها اسم Poseudo_Aristoteles وقد كان يوحنا بن البطريق من بين المشاركين في أنشطة التّرجمة التي تزايدت في عهد المأمون، ليقدّم بذلك هذا الكتاب_ الذي ادّعى عائديّته لأــرسطو_ إلى المأمون ، وعلى هذا يبدو أنّه كان أوّل من نسب هذا الكتاب إلى أرسطو.ولا نغفل أنّ من الباحثين من نسبه أصلا إلىيوحنا بن البطريق، أمثال محمود قايا. (محمّد ابن إسحاق النّديم النّديم ،الفهرست، ط1، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1950، ص243.)

_ينظر، زليخة أوتلش،سر الأسرار والتدبيرات الإلهيّة في علاقة الفلسفة بالتّصوّف، مجلّة التراث العربي،ع116،دمشق،2010.ص191.[1]

[2]_ينظر، أريسطو طاليس، سر الأسرار، ص 143_147.

الإسكندر نصائح وتوجيهات تساعده في الحرب، إذ علّمه كيف يتوقّع من سيغلب ممّن سيَغلِب في المعركة، كما علّمه ما يسمّى باستراتيجيّات الحرب، حتّى يستعدّ لها جيّدا، فيكون النّصر حليفا له، وهكذا كان "سر الأسرار" مثل البوصلة التي كانت توجه الإسكندر إلى أهدافه المتمثّل في فتح العالم، وحقّا كان هذا "السّرّ" مفتاحا لإنجازاته.

إنّ الاستدلال بالعلامات الظّاهرة على قسمات أوجه المقاتلين كانت كفيلة لمعرفة انتصارهم من انهزامهم في الحرب. وبما أنّ أرسطو يؤمن بأنّ كلّ إنسان مسخّر لأداء دور ما في الحياة، فإنّه يكفي الإلمام بهذه العلامات المميّزة لكلّ دور، حتّى يتسنّى لنا معرف أصحاب هذه الأدوار. بحيث تحدّث عن سمات الوزراء، ومزاياهم، ليعلم الحاكم أنسب الرّجال لأداء أصعب الأدوار. والوزير في الحقيقة لا بدّ له من الاتّصاف بميزات خلقيّة، ومعايير عقليّة، تمكّنه من القيام بمهامه السّياسيّة على أكمل وجه، حتّى يكون عادلا مع الملك ومع الرّعيّة كذلك.

لقد جعل أرسطو آخر الكتاب للحديث عن الطّلاسم وأسرار النّجوم، عموما تطرّق هذا الكتاب إلى كلّ ما له علاقة بالفراسة ومعرفة حسن التّدبير السّياسي للدّولة في إطارها العام. تلك التي بيدها زمام صناعة الدّولة المثاليّة بتبنّي المبادئ االصّحيحة التي أوضحها أرسطو في هذا الكتاب، والتي تحقّق الفضيلة وتنشر العدل في ضلّ الدّولة الملكيّة.[1]

بالإضافة إلى هذا الكتاب فقد اهتمّ أرسطو في أعماله على منهج الانطلاق من المعرفة المسبقة بالظاهرة، أو ممّا نعتقد أنّنا نعرفه، فالأصل أنّ الإنسان محكوم دائما بالمعتقدات والمعارف التي اكتسبها من قبل[2]. لينتقل إلى طرح السّؤال : كيف؟ وماذا؟ ولماذا؟. هذه الأسئلة التي تجعل الباحث يقف عند علل الظّواهر، فلكلّ شيء سبب، وهكذا حتّى يتمّ الوصول إلى السّبب الأوّل الذي ليس نتاجا لأيّ سبب، وهو التّفسير النّهائي للوجود،

[1] _ ينظر، زليخة أوتلش،سر الأسرار والتدبيرات الإلهيّة في علاقة الفلسفة بالتّصوّف، مجلة التراث العربي، ع116، دمشق، ص192.

[2] _ ينظر، حامد خليل: المنطق البراغماتي عند شارلز ساندرس بيرس، مؤسس البراغماتية،دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، 1996. ص 19.

(اللّه) وهذا هو الأمر الذي اتّخذه اللّاهوتيّون النّصارى برهانا على وجود اللّه. باعتباره الحقيقة المطلقة الوحيدة في الوجود.

لقد جعل أرسطو العقل ميزانا لتحقيق السّعادة الأبديّة، والاستقرار الدّائم. فالسّعيد في مفهومه هو الذي يستخدم عقله في التّفكير التّأمّليّ، القائم على مبادئ المنطق، ليرسو في آخر المطاف على حقيقة كلّ الظّواهر.

ولكن هل يكون في وسع المتفرّس أن يكتفي بالاستدلال كآلية للوصول إلى الحقيقة؟[1] وهو ما يجعلنا نتساءل عن مكمن هذه الحقيقة، أهو الشيء نفسه أم أنّ الحقيقة هي طريقة إدراك المتفرس للدّلالة. بمعنى آخر هل الدلالة كامنة في العلامة أم في طريقة اثباتنا لها؟ وهو الأمر الذي يدفعنا للحديث عن السبيل الآخر لوصول المتفرس إلى الحقيقة ألا وهو الاستنباط.

2- الاستنباط:

عرف الشّافعي بحذقه في الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأحوال الباطنة، فضرب به المثل في الإصابة في القول، نظرا لما له من موهبة في التّعرّف من أوّل وهلة على مهنة من يقابله، بل وحتى موطنه وأصله. وهذا الأمر أقرب ما يكون إلى فراسة المتصوّفة منه إلى علم الفراسة . وفي هذا أمثلة عديدة نورد منها قصّة يصفها يوسف مراد بالمذهلة فحواها أنّ رجلا « راح يفحص النّائمين واحدا إثر الآخر، وهنا قال الشّافعي للرّبيع : قم واذهب إلى هذا الرّجل وقل له إنّه يبحث عن عبد أسود مصاب بمرض في إحدى عينيه. قال الرّبيع :قمت ونفّذت الأمر فقال الرّجل :نعم، هذا صحيح وبعدها ذهب الرّجل إلى الشّافعي وسأله : أين عبدي؟ ابحث عنه في السّجن، فإنّه هناك .فرحل الرّجل ووجد عبده بالفعل في السّجن .فخاطب المازني الشّافعي قائلا : اشرح لي هذا الذي حدث لأنّك سبّبت لنا حيرة .أجاب قائلا: رأيت رجلا يدخل من باب الجامع ويلفّ حول النّائمين، قلت، إنّه يبحث عن هارب .وحين اقترب من السّود وتجاهل البيض قلت،أحد عبيده السّود قد فرّ هاربا، وحين رأيته يتفحّص العين اليسرى

[1]- ينظر:المرجع نفسه، ض 90.

استنبطت أنّ العبد لا بدّ أن يكون مصابا بمرض في عينه، قلنا له :وكيف عرفت أنّه في السّجن .أجاب مطبقا الحديث :إنّ العبيد إذا جاعوا سرقوا وإذا شبعوا نكحوا .« واستنبطت أنّه لا بدّ أن يكون قد اقترف أحد هذين الجرمين، وأنتم ترون الآن أنّ ذلك هو كذلك»»[1] .

من خلال هذه القصّة نلاحظ أنّ الشّافعي لم ير سحنات وجه العبد حتّى يطلق عليه حكما، غير أنّ اعتماده على مجموع الوقائع والأفعال التي قام بها الباحث عن العبد، إضافة إلى رجوعه إلى السّياق المتعارف عليه جعلاه يتوصّل إلى استنباط أدقّ التّفاصيل المتعلّقة بالعبد . وهنا يظهر كيف أنّ الاستنباط لوحده لا يكفي بحيث لجأ الشّافعي في آخر مشهد من القصّة إلى توظيف الاستدلال لمعرفة وجهة هذا العبد، وهذا بالاعتماد على حديث الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم . فالاستدلال والاستنباط يتلازمان خلال عملية التفرّس كل منهما يبرز لأداء وظيفته في أوانه.ما يسهّل طريق المتفرّس في القبض على الحقيقة.

فالقيافة مثلا وهي شكل بدائي من أنواع علم الفراسة عند العرب، أسهمت وبشكل كثيف في الإنتاج اليوناني بل ولم تلبث الفراسة العربيّة أن اشتملت على عدّة علوم أخرى مساعدة . هذه التي كان منهجها قائما على العمل الذّهني الذي يتمّ بناء على بصيرة نافذة، ونوع خاصّ من الحدس، والقصد هنا بنوع خاص من الحدس هو أنّ الحدس كما أشار شارل سندرس بيرس معرفة أوّليّة قد تكون خاطئة وقد تكون صحيحة، لذا فالحدس التفرّسي هو ذلك الذي يرتبط أكثر بنور يقذفة الله في قلب العبد إذا أحبّه[2].

ذلك الذي يسمح لكلّ من له فطنة أن يصدر حكما سريعا أو يتّخذ موقفا عاجلا، بالاعتماد على العلامات الخارجيّة غير المرئيّة لسائر النّاس، والتي لا يراها إلّا صاحب العين المدرّبة . والقصد بهذا الحدس تمثّل المبادئ المرتّبة في النّفس دفعة من غير قصد ولا اختيار. ويكون هذا بالطّلب وبغير الطّلب، فيحصل المطلوب وهو ما نجده في

[1]- يوسف مراد: الفراسة عند العرب، ص 17.

[2]- إبراهيم الفيقي، احترف فن الفراسة، ص 90.

كشّاف التّهاوني الذي يقول إنّ الحدس في المشهور عرف بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب بحيث كان يمثّل محصولهما معا[1] .

هذا الحدس هو ما يمكن وصفه بالرّقيع، لكونه يقع عندما تقفز فكرة ما إلى ذهن الإنسان، إزاء موقف ما، طفرة وبغير سابق إنذار، فتنبئ صاحبها بشيء، أو وعي لم يصل إلى فهمه وإدراكه غيره، ممّن لا يتمتّعون بهذا الحدس الصّادق. والذي يحتاج ولا شكّ إلى فهم كلّ ما يحيط بالإنسان باعتباره أعقد الكائنات وأكثرها غموضا .

هذا إذا ما تحمله الفراسة من معاني في اللّغة العربيّة :ذهن سريع الاستدلال بلا استعانة بوساطة بين الظاهر والباطن . ولكن، ربّما هذا يحيل إلى تناقض لما سبق ذكره آنفا عن منهج الفراسة (الاستدلال) .غير أنّنا إذا علمنا أنّ للفراسة أنواعا تختلف مناهجها باختلاف هذه الأنواع، سيزول الغموض .فلفظة الفراسة هي واحدة من المصطلحات الأكثر شيوعا عند المتصوّفة، لذا نجد علماء العرب يميّزون بين عدّة أنواع من الفراسة، كالفراسة الفلسفيّة، والفراسة الإلهيّة التي تكون على شكل قدرة تنبّؤيّة يهبها اللّه لمن يشاء من المتصوّفة والأولياء الصّالحين.

قد يعتمد المتفرّس على كذا وسيلة للوصول إلى استقراء وفهم العالم الذي يحيط به، ومن خلال ما سبق نستخلص أنّ الفراسة لا تقوم على أساس دون آخر، وإنّما تُتَّخذ الوسيلة باعتبار نوع الفراسة كأن يعتمد الاستدلال في فراسة البِشر، ويعتمد الحدس في الفراسة الصّوفيّة وهذا ربّما يطرح نقطة لها علاقة بالمتفرّس . فالمتصوّف الذي يرى بنور اللّه يكتفي بالحدس دون الاستدلال .لقوله تعالى: ﴿أفمن شرح اللّه صدره للإسلام فهو على نور من ربّه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر اللّه ﴾ (الزّمر الآية 22) فهذا الحدس يرقى كلّما ازداد العبد قربا من ربّه .أمّا إذا ابتعد عن طريق اللّه زاغ قلبه وذهب حدسه .إذ قال أبو شجاع الكرماني :من عمّر ظاهره باتّباع السّنّة ،وباطنه بدوام المراقبة، وكفّ نفسه عن الشّهوات، وغضّ بصره عن المحرّمات ،واعتاد أكل الحلال ، لم تخطئ له فراسة، وقد ذكر اللّه سبحانه وتعالى قصّة سيّدنا لوط ثمّ أتبع قائلا إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين وهم المتفرّسون الذي كان نظرهم حلالا وأكلهم حلالا. وقد عقّب

[1] _ ينظر: محمّد علي بن علي التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنّشر والتّوزيع، اسطنبول، 1984، ص 100.

ابن القيّم على كلام الكرماني بقوله إنّ الكلام من جنس العمل[1]، فغضّ البصر على محرّمات اللّه ليس له جزاء إلّا أن يعوّضه اللّه بما هو خير فيطلق سبحانه نور بصيرته وقلبه، ليرى ما لا يراه كلّ من أطلق بصره ولم يحدّه عن حدود اللّه . فقلب الإنسان يكون طاهرا ، وكلّما لوّثه صدأ الشّهوات والمحرّمات انطبع فيه الضّباب الذي يمنع الرّؤية الواضحة، وربّما يمكن تمثيل هذه الفكرة في الشّكل الآتي :

غض البصر عن محارم الله ⟵ حدس صادق وقوي

إطلاق البصر إلى محارم الله ⟵ تلاشي الحدس

إنّ المتفرّس لا يكون تحت خيار أن ينتقي الحدس، أو الاستدلال، أو الاستنباط، أو القياس، أو أيّ منهج من المناهج العلميّة الموصلة للحقيقة، بحكم أنّ الأوّل يحتمل الصدق والكذب في حين لا يحتمل الثاني إلا الصدق، فما يفرض استعمال أحدهما دون الآخر هو نوع الفراسة التي يكون المتفرّس بصددها . وذلك بحسب جهة صدق القضية أو بطلانها . كأن تقوم الفراسة التي تعدّ هبة من عند اللّه – الفراسة الإلهيّة –على الحدس الصّادق الرّفيع، لتقوم فراسة البِشر مثلا، على الاستدلال بالأحوال الظّاهرة على الأحوال الباطنة، أو استنباط دلالة من دلالات أُخَر، أو غيرها من الطّرائق. وهنا نقول إنّ أقوى الدّلالات هي تلك التي تنتجها البصيرة ، أو الفراسة الإلهيّة التي لا يشترك فيها إلّا من اجتباه اللّه دون سائر خلقه (خاصّة الخاصّة) . ومنهجها الحدس، على أنّه لا يجب الاعتقاد أنّ الحدس المقصود في هذه الحالة يكون دائما خالصا غير مصحوب بالاستدلال أو الاستنباط . بحيث إنّه يمكن لأكثر من آليّة التّعاضد للوصول إلى نتائج أكثر دقّة ومنطقيّة. وذلك في أنواع أخرى من الفراسة .

قد ينطلق المتفرّس في استدلاله من حدس – يشترك فيه عامّة النّاس – إزاء ظاهرة ما، فيتمّ إثبات أو نفي القضيّة بحسب التّطابق أو الاختلاف مع الواقع، اعتمادا على الاستدلال، والاستنباط، كلّ في موضعه، وهنا يبرز دور التأويل بحسب الخلفية المعرفية التي يستند إليها المؤوّل،وهذا ما رأيناه في النماذج المعروضة سابقة.

[1] _ إبراهيم الفيقي، احترف فنّ الفراسة، ص 91.

ولعلّ من العلوم التي أولت الاهتمام لدراسة وفهم السلوك السّويّ، علم النّفس، والذي يدرس السّلوك باستخدام الطّرائق الموضوعيّة. ومنهج هذا العلم يختلف باختلاف المدارس التي يتفرّع إليها، كأن نجد مثلا منهج الاستبطان لدى "برنتانو" الجشطالتي[1]. الذي يقوم على سيكولوجيا الشّكل للوصول إلى ما يبطنه الإنسان، ويخفيه عن غيره.

لقد أسهمت دراسة مبادئ الفراسة وبشكل فعّال في تأسيس نظريّة الجشطالت*. هذه المدرسة التي أثبتت أبحاثها التّجريبيّة أنّ العلاقة بين الشّكل والمضمون، وبين العلامة ودلالتها لا تكون دوما علاقة سطحيّة وعرضيّة. فهي علاقة أوّليّة تفرض نفسها، إذ بإمكان الملاحظة البسيطة أن تكتشف هذه العلاقة بكلّ تلقائيّة. فنظريّة الأشكال تعتمد على التّقليل من دور الانتباه والثّقافة في الوظيفة الإدراكيّة التي تبنى على المعطيات البصريّة، فكلّ ما هو موجود في العالم من أشياء فهي قابلة للملاحظة، ممّا يعني أنّ الأشياء تفرض بنياتها على الذّات النّاظرة إليها[2].

يعود الفضل في دخول مصطلحات جديدة للجشطالت إلى مؤسّسي هذه النّظريّة "**فرتهيمز**"، و"**كوهلر**"، و"**كوفكا**". فأصبحنا نسمع بـــ (الشّكل، والبنية، والجزء، والكلّ،) هذه التي لم توظّف لتفسير، وفهم العالم البيولوجي والدّاخلي فحسب، وإنّما اكتشاف العالم الماورائي والفيزيقي كذلك. فالانطلاقة تكون من الموجود للكشف عن الماورائي، ومن الظّاهر للكشف عن الاستبطان النّفسي. وكذا من الجزء إلى الكلّ الذي يتشكّل من

---

[1] _ ينظر: بدر الدّين عامود: علم النّفس في القرن العشرين، ج1، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001، ص 223.

* ـــــ جشطلت" Gestal" كلمة ألمانيّة معناها الصّيغة الإجماليّة أو الشّكل المجسّم وهي نظريّة سيكولوجيّة تذهب إلى أنّ تنظيم العالم الخارجي في مجال الإدراك وتصنيفه إلى موضوعات لا يرجعان إلى النّشاط العقلي الذي يركب بين العناصر الحسّيّة، بل إنّ هناك أنظمة أوّليّة أو صيغا يدركها الحيوان والإنسان مباشرة بدون سابق معرفة أو تمرين(مراد وهبة: المعجم الفلسفي ، مصر، 1987 ، ص147.)

[2] _ ينظر، محمد الماكري، الشّكل والخطاب (مدخل لتحليل ظاهراتي) ، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991 المغرب، ص 18_19

التحام الأجزاء[1]. فالجشطالت إذا لا تعني الاجتماع العشوائي للأجزاء، بحيث تظهر قيمة الجزء من خلال الكلّ. فحذف أيّ عنصر يؤدّي إلى إحداث الخلل في المركّب.

إنّ المعرفة بالنّسبة لهذه المدرسة هي ما يتمّ الوصول إليه عن طريق أسس وقوانين محدّدة، خاضعة لعمليّات عقليّة متشابكة مثل الخيال، والذّكاء، وبالدّرجة الأولى الإدراك، الذي لا غنى لهذه النّظريّة عنه. أمّا عن هذه المبادئ فتتمثّل في الشّكل، والأساس، والتّجاور والمساواة، والأرضيّة...وقد « يبيّن الجشطالتيّون أن إدراك صورة ما هو إدراك مباشر حدسي (Intuitive)، إنّه في الآن نفسه إدراك شعوري حسّي»[2]. فتحصيل المعرفة بالنّسبة للجشطالت يكون بشكل تلقائي، وحدسي لا يحتاج إلى معارف سابقة ، فالإدراك هو الذي يلقف الدّلالات التي تبوح بها الصّورة أو الظّاهرة بشكل عام، لأنّ الظاهرة في غنى عن التّعبير عن ذاتها. وعليه فهذا التّفسير للمعرفة أقرب ما يكون إلى التّنبؤ الصّوفي الذي لا يستدعي أيّ علاقات خارجيّة لحجب دلالات وحصرها.

إنّ مفهوم الجشطالت عن الذّكاء فيه إشارة إلى نوع من أنواع الفراسة، ألا وهي الفراسة الإيمانيّة التي تحمل معنى الحكمة، أو العقل الحدسي[3]. فلمّا كان الذّكاء يقنص العلاقات السّيكلوجيّة للعناصر المنفصلة في أوّل وهلة، كانت هذه الفراسة بدورها تحصل من أوّل وهلة. وهنا عقد **ابن عربي** مماثلة بين النور الباطني الذي ينير للإنسان بصيرته، وبين رؤية العالم الخارجي التي تنير له بنيات عالمه الخارجي فيدركه.

هذه الفكرة بمثابة همزة وصل ما بين الفراسة وبين هذه المدرسة التي تعمد إلى الملاحظة المباشرة أوّلا ، ومن ثمّة تنبّه على أهمّيّة ومركزيّة الإدراك والذّكاء لفهم الظّاهرة. بل إنّنا إن قمنا بإسقاط مبادئها على أعضاء الجسد نرى أنّها لا تختلف البتّة على مبادئ الفراسة فيما يخصّ فكرة الجمع بين الأعضاء الجزئيّة للوصول إلى حكم فراسيّ قريب إلى الدّقّة والحقيقة[4] _ وهو الأمر الذي أفردنا له مبحثا كاملا في الفصل

---

[1] _ ينظر، يوسف مراد، الفراسة عند العرب ، ص 25.

[2] _ محمّد الماكري: الشكل والخطاب، ص 19.

[3] .تطوّر الذكاء الأخلاقي لدى المراهقين:رنا زهير فاضل محمّد. http://www.saaid.net/ltarbiah/107htm

[4] _ ينظر : يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 28.

الثّاني من البحث _ وفي هذه النّقطة تتراجع العمليّة الحدسيّة لتحلّ محلّها العمليّة التّحليليّة (تحليل النتائج الأعضاء الجزئيّة) إذ لا ينبغي أن ننظر للأعضاء الجزئيّة باعتبارها أجزاء، لأنّ هذا قد يؤدّي بنا للوصول إلى نتيجتين متناقضتين. كأن يجتمع في الرّجل دقّة الشّفة وسعة الصّدر، فالحكم على الرّجل بالجبن انطلاقا من عضو جزئيّ فيه إجحاف وتسرّع . إذ لا بدّ من معرفة أمور أساسية في هذا العلم كأن نعلم أنّ المقطن الأصل للشّجاعة الكبد والصّدر، ما يستوجب البدء من أصل الخصلة على الفرع، فمع أنّ دقّة الشّفة تبوح بدلالة الجبن إلّا أنّه ينبغي السّبق بالعضو الأكثر تمثيلا لهذه الخصلة. فإن توفّر فيه وجب الاستغناء على الدّلالات الجزئيّة الأخرى. ما يعني أنّه يمكن لأكثر من عضو أن يبوح بالدّلالة نفسها، وهنا يبرز تحليل المتفرّس ما يجعله يربط الدّلالة بالعلامة المناسبة.

لقد عبّر محمّد الماكري عن العلاقة التي تربط الكلّ بالجزء قائلا إنّها علاقة جدليّة، موضّحا ذلك بألعاب الخدع التي تقوم على عرض صورتين متماثلتين. فقط أنّ في إحداها اختلاف يكون عادة طفيفا على مستوى المكوّنات الجزئيّة. ما يتطلّب مسحا بصريّا شاملا، وانتباها أكثر، وفي هذا إقرار بأنّ الفهم الصحيح لا يتأتّى دائما من النّظرة العابرة إذ ينبغي التّحليل وبشكل جاد ودقيق لبلوغ الفهم الصحيح ناهيك إن كان الموضوع متعلّقا بفهم الحياة النّفسيّة للإنسان.[1] هذا العالم الذي تتشابك أغواره، ليصعب الغوص فيه إن لم يتأتّ لنا إدراك الظاهر إدراكا تامّا.

لقد كان من الملاحظ أنّ الأبحاث في مجال الفراسة وخاصة المتعلّقة بدراسة شكل الجسد، وأعضائه، مثل الأسلوب، والمشي، والهيئة، والصورة، والكتابة، من شأنها رفع الحجب عن الخُلق والتّعبير عنه بشكل يكون مطابقا للحقيقة. بحيث برهنت سيكولوجيا الشّكل على أنّ التّفرّد لا يقف عند إدراك التّفاصيل، وإنّما خصائص البنية هي التي تعبّر عن ذاتها من خلال المنهج الانطباعي الحدسي، في مقابل خاصية الجزئي. لقد أكّد "**ورتايمر**" على أهمّيّة كلية الإدراك، مؤكّدا على رفضه القاطع للمدخل التحليلي في تناول الوعي (الخبرة المتعلّقة بالشعورية). وبموقفه هذا يكون قد

[1] _ ينظر: محمد الماكري: الشكل والخطاب، ص 20.

حدد مسار النظرية الجشطالتية. فعليه بنى زعماؤها وأتباعهم آراءهم وأحكامهم فيما يتصل بالنفس ومظاهرها.

فسّر الجشطالتيّون بعض حركات الوجه وغمزاته بربطها بالعالم الدّاخليّ، إذ لم يتوقّفوا عند مجرّد الملاحظة، بل ربطوها بعلاقتها بالعالم الدّاخلي، فكلّ شيء يدلّ على حدّ تعبير رولان بارث، وهكذا اعتبروا « حالات الانفعال، كالفرح والحزن والغضب وسواها، بالنسبة لهم، ليست حاصل جمع التغيرات المحددة التي تطرأ على العينين والشفتين وعضلات الوجه والأسنان والجلد وما إليها، بل هي جميع هذه التغيرات مجتمعة. وأية دراسة تتناول جزئياتها بشكل منفصل كخطوة أولى هي –في رأيهم– دراسة خاطئة. إذ كيف يمكن تصور الفرح، مثلاً، على أنه ترابط بين حركات منفصلة تقوم بها الأعضاء(العينان، الفم، عضلات الوجه.. الخ)؟. وعلى هذا التساؤل يجيب الجشتاليتون بأنه من غير الممكن تعريف الفرح بهذه الطريقة التحليلية»[1]. فالفهم العام لا يتمّ إلّا في حالة ما إذا نظرنا إلى جميع هذه الحركات نظرة اجمالية. ولم يكتف الجشطالتيون بتطبيق هذا المبدأ على هذه الظواهر فقط، أي المتعلّقة بفهم النّفس البشريّة بل أكدوا على صلاحيته في دراسة الأشياء والكائنات جميعها بدءاً من الحيوانات الدقيقة، وصولاً إلى المجموعة الشمسية، مروراً بعضوية الإنسان وشخصيته ومجتمعه[2].

إنّ السّلوك الذي يهمّ علم النّفس هو السلوك الكلّي الهادف إلى تحقيق وجود الكائن الحيّ بكلّيّته، وبشكل متكامل عن طريق تفاعله مع البيئة. هذه الخاصية الكلّيّة التي تصبغ السّلوك في المواقف المختلفة تتأتّى فقط للّذي يدرك المغزى السّلوكي. مع توخّي الالتزام بالكلّيّة، وترك التّحليل والتّبسيط للأجزاء فذاك قتل للظّاهرة لا فهم لها _ في نظر الجشطالتيّة _ بحيث تؤدّي بالدّراسة إلى الانحراف عن الهدف الأصلي. فالجنين مثلا ينشأ من خليّة ليكون لديه أعضاء هي بمثابة الفروع من الأصل الذي هو الخليّة. وبعد فترة من الزّمن يصبح الجنين طفلا ، هذا الذي سيعبّر عن نفسه بكلمات لا

[1] _ بدر الدين عامود، علم النفس في القرن 20.ص 222.

[2] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 223

بحروف مستقلّة. لأنّ هذه الأخيرة باعتبارها أجزاء لا تحمل معنى تاما، بل إنّها شبه فارغة من المعنى، فالحرف يستمدّ قيمته من السّياق الذي يوضع فيه. وهو الكلمة التي تعدّ بمثابة أصل له[1]، كما يستمدّ شكل العضو الإنساني وسلوكه، وحركاته دلالاته من علاقته بالجسد ككلّ متكامل. بحيث لا يمكن الاستفادة من دراسة دلالة الأعضاء، وأشكالها وألوانها وهيئاتها، إن كانت هذه الدّراسة مستغنية عن ربط هذه الدّلالات بسائر أعضاء الجسد. كأن نعلم أنّ شدّ الأذن عند الاستماع لكلام ما، يدلّ على أنّ المستمع يعترض على ما يسمع، أو أنّ حكّ المنطقة الموجودة بين العينين، أو الإشارة إليها دلالة على أنّ الشّخص يتبنّى أسلوبا بصريّا في التّفكير. أو أنّ الإشارات ، والإيماءات المنفّذة بالذّراعين أو اليدين تمثّل استجابة حسّيّة[2] فهذا الحكم يمكن أن يكون خاطئا إذا كنّا جاهلين بأنواع الاختلاجات التي قد تحدث بالجسد.

إنّ لكلّ اختلاج دلالات خاصّة تميّزه عن نوع آخر. أي أنّ البّاحث لا بدّ له من الإحاطة بكلّ ما يحيط بالإنسان، بكلّ ما لهذا المحيط من ثقل. أمّا عن القصد بالاختلاج فهو « حركة العضو وهي حركة غير إراديّة لأحكام الهيئة »[3] وفي هذا أحاديث عدّة كلّ يؤوّلها انطلاقا من ثقافته، كأن يفهم من اختلاج الطرف الأيمن رؤية شخص عزيز ويفهم من اختلاج الطّرف الأيسر رؤية شخص غير مرغوب، وهكذا دواليك...

لقد ألّفت كتب عدّة في الفراسة، غير أنّ الاطّلاع على هذه الكتب غير كاف لوحده للوصول إلى درجة التّفرّس، لأنّ الأصل في المتفرّس هو إقامة علاقات بين الشّبكات المختلفة، وعقد سيرورات بين الدّلالات المتعدّدة للأعضاء الجزئيّة، وصولا إلى فهم السّلوك الإنساني، الذي يصدر نتاجا لتفاعل عمليّات داخليّة، وخارجيّة عدّة. فليس في الوجود أعقد من النّفس الإنسانيّة لذا لا يمكن تبسيطها إلى درجة ربط خباياها بخبايا العضو الواحد. وهنا يلتقي علم النّفس بالفراسة في إدراك المعاني دون أيّ تجزيء أو تفصيل في العناصر. بل تكون الحركة عكسيّة بحيث ننطلق من جمع شتات

[1] _ ينظر:،إبراهيم وجيه محمود: التّعلّم أسسه ونظريّاته وتطبيقاته.دار المعرفة الجامعيّة، مصر،ص 183_184.

[2] _ أندرو براديري ،البرمجة اللّغويّة العصبيّة، تر :قسم التّرجمة بدار الفاروق، ط2،ص56.

[3] _ الدّراسة في علم الفراسة، ص 7.

الأجزاء، لنبني الدّلالة العامّة. من ذلك جمع عثمان رضي اللّه عنه النّاس على حرف واحد، من الأحرف السّبعة التي أطلق الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم القراءات عليها. فلمّا خاف الصّحابة رضي اللّه عنهم على هذه الأمّة الاختلاف في القرآن، مجمعين على أنّ السّلامة في الحرف الواحد، منعوا النّاس من القراءة بغيره. والقصد من الحمل على المقاصد الكبرى لا الأحكام والسّياسات الجزئيّة، إنّما أتى من الفهم الكلّي للدّين، الذي بمقتضاه أنّ القرآن أتى لجلب المصلحة ودرء المفسدة. لا من أجل التّعلّق بالأحكام الجزئيّة التي يؤدّي التّفصيل فيها إلى التّبسيط وبالتّالي إفراغها من المعنى.[1] فلو لم يفهم الصّحابة رضي اللّه عنهم المعنى الإجمالي والكلّي للسّنّة النّبويّة فتمسّكوا بالظاهر دون الجوهر، لوقعوا في مغالطات عدّة.

3- الفراسة بين التقعيد العلمي والعطاء الرباني.

إنّ كون الفراسة قائمة على عدّة استراتيجيّات تختلف باختلاف أنواعها، فهذا يجعلها تنصبّ في اتّجاهين مختلفين. فباعتبارها أسلوبا من أساليب المعرفة ، فهذا يجعلنا نستنتج أنّها تأخذ ثوبين اثنين؛ هما العلميّة، والمكاشفة[2].

أمّا عن العلميّة، فاعتماد المتفرّس على أمور ظاهرة، ومبادئ منطقيّة يمكن للعقل البشريّ استيعابها ، إذ تعتمد على إجراءات علميّة تتمثّل في الاستدلال بالأمور الظّاهرة البادية، على الأمور الباطنة الخفيّة. كأن يحكم الحاكم بالبيّنة، أو ما يمكن أن يحول محلّها، من الأمارات الدّالّة، أو الحكم بالقافّة، ودلائل الحال، ومعرفة الشّواهد، والقرائن الحاليّة...[3] وفي هذا الموضع نستحضر قصّة حدثت لسيّدنا سليمان عليه السّلام حين أتته امرأتان، ادّعت كلّ منهما أمومة ولد، ليحكم به داوود عليه السّلام للكبرى، غير

---

[1] _ ينظر: ابن قيّم الجوزيّة، الفراسة، ص 19.

[2]- ينظر: ابن قيّم الجوزيّة الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة: ص 3.

[3] _ المرجع نفسه، ص 3.

أنّ كلّا منهما تتنازع في أحقّيّتها بأمومة الولد، فيطلب سيّدنا سليمان أن يأتوه بالسّكّين ليقوم بتقطيعه، فتنال كلّ من المرأتين نصيبها من الولد المزعوم انتسابه إليهما معا. وهنا تسمح الكبرى بهذا التّقطيع في حين ترفضه الصّغرى التي طلبت منه أن يقدّمه للكبرى مقرّة بأنّه ليس ولدها، بقولها: "يرحمك اللّه هو ابنها" . وهنا يصل القاضي إلى الحكم بالولد للصّغرى، مع أنّ شهادة المرأتين؛ الصّغرى والكبرى كانت مخالفة تماما لظاهر الواقعة.[1]

يبدو من خلال هذه القصّة أنّ البيّنة لم تكن ظاهرة للعيان، ما جعل سليمان عليه السّلام يصدر حكما جائرا على الامّ الحقيقيّة بنزع ابنها منها، وإلحاقه بغيرها. وقد بنى حكمه هذا، على المعطيات القليلة التي أتاحتها له الواقعة. هذه المعطيات التي كانت قاصرة على الإلمام بالحادثة على أكمل وجه. فنجد سيّدنا سليمان عليه السّلام، قد تجاوز حدود ما تلتقطه الحواس الإنسانيّة كوسيلة للوصول إلى الحقيقة، فالحقيقة واحدة والطّرائق إليها عدّة، إذ لجأ إلى استقراء الواقع، والاستدلال بالأحوال، والقرائن التي كانت بادية، للوصول إلى الأحوال التي كانت خفيّة، وذلك بعد عمليّة اختبار وتحرٍّ. إنّ اعتماد الحاكم على الفراسة في إصدار الحكم، لمسألة عظيمة النّفع، جليلة القدر. إذ يمكنه تضييع حقوق كثيرة، ونشر مظالم عديدة، فقط بإهماله لنوع من أنواع الحكم، وهو الحكم بالفراسة.

لقد أقام سليمان عليه السّلام حكمه على بيّنة أنّ "الكبرى" كانت تريد من قبولها بتقطيع الابن، أنّها أحبّت أن تستروح إلى التّأسّي بمساواة "الصّغرى" في فقدها لولدها. في حين أنّ "الصّغرى" امتنعت عن االرّضى، لما قام بقلبها من الرّحمة، والشّفقة التي وضعها اللّه سبحانه وتعالى في قلب الأمّ. فكانت هذه القرينة قويّة، ممّا جعله يقدّمها على إقرار المرأة بلسانها بأنّ الابن ليس ابنها. بحيث أنّ الأمارات الدّالّة على أنّ الابن هو ابن الصّغرى لا الكبرى، كانت أقوى بكثير من تلك التي نطق بها لسان الأمّ الحقيقيّة. هذا لأنّ الأصل أنّ الإقرار إن كان لعلّة يعرفها القاضي، وجب عدم الالتفات إليه، أو أخذه في عين الاعتبار. وبالمقابل يجوز للقاضي أن يقول إنّه سيفعل كذا أو

[1] _ ينظر: ابن قيّم الجوزيّة، الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة، ص3

كذا، وإن لم يكن ليفعله، وهذا ابتغاء استبيان الحقّ، واستظهاره. كقوله سأقطّع الولد شقّين. فالحاكم مطالب بأن يكون ملمّا بأحكام الشّرع، فقيها بنفس الواقع، عارفا بالقرائن الحاليّة والمقاليّة، فمن له ذوق في الشّريعة ، واطّلاع على كمالها، وتضمّنها لغاية حفظ صالح العباد في المعاش، والمعاد، كان أقرب النّاس لإقامة حدود اللّه وتطبيق شرعه.

لقد اعتمد سيّدنا سليمان على القياس في إصدار حكمه، إذ تجاوز دلالة العلامة اللّغويّة، التي أكسبها السّياق دلالة مخالفة تماما لتلك التي كانت توحي بها معجميّا، وقبل دخولها للسّياق. فاعتمد على دلالة القرائن الظّاهرة، انطلاقا من سياق القصّة. بحيث قاس رضى الصّغرى بقطع الولد واستئثارها بأمومتها على حياة الولد بكلّ سهولة مع أنّها قد أتت إلى القاضي راجية أن يحكم لها بالولد. وهذه لأمارة صادقة على أمومتها، فما من أمّ وضعت في هذا المقام إلّا واختارت التّنازل على أخذ ابنها من قطعه. إلّا إن كانت غير عاقلة.

بنى القاضي حكمه على قرائن منطقيّة، ودلائل استنتاجيّة، بحيث توصّل إلى النتيجة انطلاقا من قاعدة عامّة مفادها أنّ الأمّ الحقيقيّة لا ترضى أبدا بتقطيع ابنها، ورفضها هذا بمثابة نتيجة أولى، ليحكم لها بالأمومة الحقيقيّة ، وهكذا كان القياس حليفا معاضدا له في إقامة الحكم. وإنّ أيّ أحد يعتمد على التّفكير المنطقي الاستدلالي في تحليله للظّواهر، يمكنه الوصول لهذه النّتيجة التي قد تبدو غير منطقيّة في الوهلة الأولى. بحيث أنّ المرأة أقرّت بلسانها أنّ الولد ليس ابنها، ومع ذلك ألحقه القاضي بها. وسبيله في ذلك ربط المنطق بالواقع، هذا المنطق الذي يقرّ برحمة الأمّ بولدها، والواقع الذي يجعلها تتنازل عن أمومتها حفاظا على حياته. فتراجع المرأة على ما قالته دليل على صدقها الذي عطّل شهادة لسانها عند القاضي، فأُخِذت شهادة فطرتها الإنسانية (جبلّة حبّ الولد) لكون هذه الأخيرة أقوى وأبعد من الزّيف والتّنفيق، وعطّلت شهادة لسانها التي كانت بعيدة عن الحقيقة.

إنّ الأخذ بالقرائن القوليّة والحاليّة أمر معمول به، وقابل للتّعلّم والتّعليم[1]، لكونه مبنيّا على أسس المنطق، الذي قوامه الانطلاق من الظّاهر للغوص في الباطن، والقصد

[1]- ينظر: ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص 18.

بالمنطق هو أنّ « علم الواقع لا يعني أنّه علم ما هو كائن فحسب، الأصحّ أنّه علم ما ينبغي أن يكون »[1]. أي أنه لا بدّ من البحث أكثر فأكثر إذ لا ينبغي الأخذ بالظّاهر فقط، لأنّ الظاهر غالبا ما لا يعكس الباطن الحقيقي، ولهذا ينبغي قراءة الواقع، وفهمه. وعليه فالفراسة الحاصلة في هذا النّوع، (الفراسة الطّبيعيّة أو الحكميّة) قد لا تصدق دائما، لأنّ الفراسة الطّبيعيّة تعوّل بالدّرجة الأولى على العلامات البدنيّة، التي تعبّر مباشرة على المزاج[2]. غير أنّ المتفرّس الذي لا يتسلّح بالتّفكير المنطقي، ويكتفي بالاعتماد على ظاهر الأمور فقط ، سيجد نفسه قد أجحف المتفرَّس فيه حقّه. ذلك أنّ الإنسان غالبا ما يقول عكس ما يريد، ويظهر عكس ما يبطن . وقد تفطّن " **شارل سندرس بورس** " لهذا الأمر فنجده يركّز على دور الواقع أو المجتمع في فهم الظّاهرة. فالإنسان الذي يستدلّ بأمر ما، يجد نفسه مطالبا بأن يلاحظ الواقع بل ويفهمه أيضا. فبغير هذه الطّريقة لن يكون بمقدوره الوصول إلى أيّ شيء، ما يعني أنّ هذه الطريق غير نافعة لمتوخّي الحقيقة[3] .

من خلال ما سبق يمكننا القول؛ إنّ المتفرّس ينبغي عليه أن يحيط بجملة من الأساسيّات التي لا غنى عنها، لمن يريد أن تصيب فراسته. هذه التي حدّدها فخر الدّين الرّازي[4] والتي سنحاول تلخيصها في النّقاط الآتية:

_ الحدس: على الدّارس أن يتمتّع بالحدس، الذي يقصد به حدّة القوّة الباصرة، مع العلم أنّنا نخرج منه حدس الصوفيّة، لكونه يلتحق بالخاصّة دون العامّة.

_ قوّة الذّاكرة: ممّا يمكّن الدّارس من إجراء المشابهات في المكان، والزّمان، والأشخاص، والحيوانات، ما يسمح له بالجمع بين عدّة صور، مقيما الرّابط الجامع بين المتشابه وبين المتنافر منها.

_ القوّة المتخيّلة: والتي تبعث على إعمال الفكر وبالتّالي التّأمّل في كلّ الموجودات .

---

[1] _ علي سامي ،مناهج البحث عند مفكّري الإسلام: ، ط2، دار المعارف، مصر، 1967، ص380.

[2] _ ينظر، يوسف مراد،الفراسة عند العرب، ص 76.

[3] _ ينظر، حامد خليل، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس:.ص 41.

[4] _ينظر: يوسف مراد،الفراسة عند العرب: ص86_87.

_ الملاحظة الدّقيقة والتّجربة الطّويلة، التي تعتمد على استحضار المعرفة السّابقة المستقاة من الواقع.

_ الإهابة، أو الإلمام بأكبر حدّ من العلامات، إذ لا يمكن أن نصل إلى حكم دقيق من خلال علامة واحدة.

_ الإحاطة بكلّ ما لهذا العلم من أنواع، وأسرار.

_ السّعي وراء الفهم الصّحيح لدلالة كلّ الأعضاء الجسديّة الجزئيّة، وهذا في حالة ما كان الدّارس مهتمّا بفراسة البِشر.

_ معرفة الأحوال الدّاخليّة، وما يمكن أن يصحبها من علامات خارجيّة تفصح عن الأمزجة المختلفة.

_ معرفة كلّ ما له علاقة بتأثير الأهوية والمناخات على الإنسان.

_ امتلاك القدرة على الاستدلال بالظاهر على الباطن، مع عدم إغفال التّحليل المنطقي، إن كان الأمر متعلّقا بحادثة ما.

_ امتلاك القدرة على فهم علاقة الإنسان بالمجتمع، هذا الذي قد يؤثّر فيه إلى حدّ بعيد ، دون إغفال تأثير هذا الاخير فيه.

_ الإيمان بأنّ كلّ شيء في الوجود خلق على الشّاكلة التي تناسب الوظيفة التي سيؤدّيها، فلا وجود للعبثيّة أو الطّفرة في الوجود. بل إنّ كلّ شيء بمقدار. ما يعني أنّه لا وجود لعلامة دون دلالة.

_ الإلمام بالجانب الثّقافي والسّياقي للظاهرة ممّا يساعد على الإصابة في التّفرّس.

_ الدّربة، والتّمرّن فالممارسة تؤهّل الإنسان لعمليّة التّفرّس. وهذه النّقطة أساسيّة نفهم منها أنّ الفراسة لا تؤتى للمؤمن دون الكافر _اللّهمّ إذا استثنينا الفراسة الإلهيّة _ فهي نتاج الطّلب والصّبر، تنال بكثرة الرّياضة والتّمرّن.

وعليه فالفراسة ليست هبة توهب، ولا إرثا يورث، بل علم له أسس وقواعد لا بدّ من الانضباط بها، ناهيك عن الطّلب، والاصطبار؛ فهذا الإمام الشّافعي قد طلب الفراسة من اليمن لمدّة خمس عشرة سنة، وما أصابه الكلل، ولا التّخاذل، حتّى أصبح

من الأعلام الذين يضرب بهم المثل في الفراسة. بل حتّى أنّه قيل عن صدق فراسته إنّه أخبر تلامذته بما سيكون عليه كلّ منهم في المستقبل.[1]

وهنا نؤكّد أنّ الفراسة لا تمتّ بالصّلة للتّكهّن، بل هي استنباط دقيق لما لا تصيبه العين المجرّدة، وهنا يعرّف **أبو سعيد الخزاعي** المستنبط بقوله:« المستنبط من يلاحظ الغيب أبدا، ولا يغيب عنه، ولا يخفى عليه شيئ، وهو الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ لَعَلِمَهُ الذين يسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾ **من الآية83 من سورة النّساء** »[2]. فالفراسة إذا لها قواعد، ومنطق يحكمها، ولذلك فلا علاقة لها إلّا بالمنطق والتّعليل السّليم. وعليه فهي أقرب ما تكون للعلم. بل إنّ "**يوسف مراد**" في كتابه " الفراسة عند العرب" يورد تصنيفا وضعه **محمد بن ساعد الأنصاري الأكفاني** يحدّد فيه الفروع العشرة للعلم الطّبيعي بحيث رأى أنّ العلم يختصّ بدراسة ثلاثة أنواع من الأجسام: البسيطة، والمركّبة، والبسيطة المركّبة[3]. ليجعل الفراسة ضمن العلوم التي تختصّ بدراسة الأجسام المركّبة، ويضعها في الخانة نفسها التي جعل فيها الطّبّ، وتعابير الرّؤيا.لا لشيئ إلّا لأنّها تمتّ بالصّلة للطّبّ فيما له علاقة بالكشف الطّبّي، باعتبارها من وسائل الطّبيب المعالج لتحديد علّة المريض، وتمتّ بالصّلة للرّؤيا من جانب قيامها على الحدس، بحيث يرى المتفرّس ما لا يراه غيره.

للطب علاقة وطيدة بل وجد حساسة بالفراسة بحيث نجد أن الطب في بداياته لم يكن على التطور الذي هو عليه الآن، بل كان يعتمد بالدرجة الأولى على قراءة الداء من خلال العلامات الظاهرة على جسد المريض، ليكتفي الطبيب بما رآه من علامات تدل على المرض فيقوم بتشخيص الدواء انطلاقا من النتيجة أي تأثير المرض على الجسد فلولا ذلك لما أوتي له أن يضع يده على الداء.

لقد كان الطبيب يسمى حكيما لأنّ الحكمة كانت شرطا من شروط توليه لمهمة علاج الناس، ففي وقت لم يكن يسمع فيه بالتشريح كان لزاما على الطبيب أن يختص بعلم

---

[1] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 80.

[2] _ أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيريّة، ج2، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مؤسسة دار الشعب، 1989. ص 499.

[3] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 39.

الأعراض، هذا الذي يلتقي بالفراسة في كون كليهما ينطلق من أعضاء الجسد. فقط أن الفراسة تهدف في انطلاقها من الظاهر إلى الباطن لمعرفة الإنسان بغية إجادة التعامل معه، أي التواصل. في حين كان علم الأعراض يسعى لمعرفة الإنسان بغية معالجته من أمراضه . وهنا لجأ علم الأعراض للفراسة باعتبارها تهتم بدراسة كل العلامات الظاهرة التي تحمل دلالات تساعد على فهم الإنسان.

قام الأطباء بتقسيم أعضاء الجسد إلى أجزاء وكل جزأ يحوي على أعضاء دقيقة ما ساهم في تسهيل دور الطبيب في تقديم التشخيص المناسب للمريض وبالتالي وصف دواء له. والدليل على متانة هذه العلاقة بين هذين العلمين هو أنّ خير كتاب فصل في علم الأعراض هو كتاب **أرسطو طاليس** المعنون بـــ "**الفراسة**" .

بعد ما تمّ عرضه من مبادئ، وأسس يبني عليها المتفرّس حكمه أو فراسته، وبعد أن عرفنا بأنّ الفراسة لا بدّ لها من منطق يسيّرها، نتساءل: هل بالضّرورة على المتفرّس الإلمام بكلّ ما للفراسة من قواعد حتّى يصيب في تفرّسه؟ وهل تشترك كلّ أنواع الفراسة في هذه القواعد؟ وهل تعدّ كلّ الفراسات فراسات تقعيديّة؟

من بين التّعاريف التي خصّت بها الفراسة تعريف محمّد بن الحسين، إذ قال أبو القاسم القشيري في الرّسالة القشيريّة:« سمعت محمّد بن عبد اللّه يقول: سمعت الكتّاني يقول: الفراسة مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب، وهو من مقامات الإيمان، والمتوسّم العارف بما هو في سويداء القلب، بالاستدلال والعلامات»[1]. وهذا النّوع من الفراسة ربّما لا تتّضح فيه العمليّة الاستدلاليّة والاستنباطيّة، لأنّها أقرب ما يكون إلى فراسة المتصوّفة، التي يطلق عليها باصطلاحهم "الكشف"، هذا الذي يقصد به « في اللّغة رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة، وجودا وشهودا» [2] وهذا بالاعتماد على الحدس الذي يعني سرعة انتقال الذّهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف.[3] أي أنّ العلامات التي

[1]- ينظر، أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص399.

[2] _ علي زيعور: العقلية الصوفيّة نّفسيّة التّصوّف، نحو الاتّزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة،ط1، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت لبنان، 1979 ص176.

[3] _ المرجع نفسه: ص 167.

يقيم عليها المتصوّف حكمه، تكون ذات طابع روحاني. هذه الفراسة التي لا تخطئ، لاعتبارها قائمة على عمليّات استدلاليّة واستنباطيّة تسير بسلاسة باطنيّة لا يلحظها غير المتصوّفة. والتي تكون في شكل نور إلهي في عين بصيرة المؤمن فيكشف له ما وقع في المتفرّس فيه، أو ما يقع منه، والذي لا يفرّق بين أنواع الفراسة قد لا يلحظ الآليّات التي يعتمدها المتفرّس الصوفي في إطلاقه لحكمه، وبالتّالي قد يخرج هذا النوّع من دائرة الفراسة لكونه في نظره لا يعتمد على المنهج العلمي القائم على أسس منطقيّة تسمح بتعلّم وتعليم الفراسة.

إنّ الفراسة لا تنحصر على معرفة الأخلاق المحمودة من المذمومة، وذلك استنادا إلى المظهر الخارجي، والحركات الجسميّة، بل تعطي صاحب الموهبة الإلهيّة القدرة على فحص القلوب، والكشف عن أفكارها، بما فيها المرضيّة. فآلة الفراسة الصّوفيّة سلامة القلب من الشّهوات، التي تمنع انعكاس النّور الإلهي، فلا يمكن البصر الجوّاني أن يدرك العالم الرّوحاني إلّا بطهارة الباطن.[1] وهذا النّوع من الفراسة لا يجري فيه التّعلّم بل يهبه اللّه من يشاء من عباده المتّقين، الصّادقين في هجرهم لشهوات النّفس، وملذّات الدّنيا، أي أنّ الوحيد الذي يمكنه نيل هذه المرتبة العليا هو الكابح لشهوات نفسه.

وتبقى الفراسة بين العلم، والإلهام، تسعى للكشف عن أسرار النّفس البشريّة ، وتسهيل التّواصل بين النّاس، فقط أنّها لا تكون إلهاما وعلما قابلا للتّعلّم في الآن ذاته بل إنّ تحديد موقع الفراسة منوط بتحديد نوعها[2]. إذ تقترب إلى العلميّة كلّما اقتربت إلى الاعتماد على العلامات الطّبيعيّة ، والتي يقصد بها (فراسة البِشر)، وتدنو من الإلهام كلّما كانت صوفيّة إلهيّة. لأنّ اللّه يهب فضله من يشاء من عباده الأتقياء الصّالحين دون حساب.

من خلال ما سبق نرى أنّ الفراسة تلتقي بالتّصوّف في حلقة أقرب ما تكون في العصر الحديث إلى ما يطلق عليه في علم النّفس مصطلح ـــ"La Télépathie"

[1] ينظر، يوسف مراد: الفراسة عند العرب، ص 76.
[2]- ينظر، يوسف مراد: الفراسة عند العرب ، ص 77.

[1]وهي حالة ظهرت في علم النّفس الحديث، باسم الشّعور عن بعد؛ يمتاز بها بعض النّاس الذين يتمكّنون من إدراك ما يفكّر فيه غيرهم، دون اللّجوء إلى الكلام أو الإشارة، أو غيرها من وسائل الاتّصال المعروفة. وهذا النّوع من الاستحضار، يحدث في حالة ابتعاد الشّخص عنّا. وخير ما قد يُستشهد به عن هذه الحالة النّفسيّة التي تبدو غريبة قصّة عن ابن الفارض ذكرها سبطه، إذ بعث إليه الملك الكامل بدنانير ذهبيّة مع القاضي شرف الدّين والذي أبى أن ينقلها إياه، ولمّا وصل وجد ابن الفارض واقفا ببابه ينتظره، قائلا له: يا شرف الدّين مالك ولذكري في مجلس السّلطان، ردّ الذّهب...[2] وإنّ إعمال الفكر في هذه القصّة قد يدخلها في باب الفراسة، أو باب قراءة الأفكار، ما يعني أنّ الفراسة كما عرّفها ابن الفارض «هي سبيل العارف إلى معرفة ما تكنّه الضّمائر وتخفيه السّرائر »[3] فما الفراسة إلّا درب من دروب المعرفة التي بها تدرك الغوامض، وتقتحم الأغوار.

إنّ الآليّات المذكورة آنفا تسعى كلّها إلى معرفة حقيقة الإنسان، والكشف عن أحواله الخفيّة من خلال استنطاق العلامات الظّاهرة التي يمكن للمتفرّس أن يجعلها بوّابة يلج منها إلى أغوار النّفس الإنسانيّة باحثا عن الحقيقة. تلك التي شغلت ذهنه منذ القدم. فالإنسان بطبعه يسعى دوما في طريق البحث عن الحقيقة.

المبحث الثالث: الفراسة طريق للحقيقة.

إنّ البحث في مشكلة الحقيقة بحث شائك المسالك، كأن نبحث في إمكان الوصول إلى الحقيقة أيّا كانت، أو عدم الوصول إليها أصلا، أوكأن نبحث عن مصادر معرفة الحقيقة أهي الحسّ أم العقل؟ أم هما معا. وكأن نبحث في علاقة اليقين بالحقيقة، وبتعبير أكثر دقّة؛ هل بإمكان الحقيقة أن تفرض بذاتها اليقين بها، أم لابدّ من التماس علامات ليقينها فتكون الحقيقة ثابتة، وكيف نعرف الخطأ أو بطلان الحقيقة؟ وإذا

[1]_ عبارة عن مصطلح وضعه الباحث ميرس المشهور بأبحاثه النّفسيّة ، وهي مؤلّفة من شطرين تلي بمعنى بعد وبثي بمعنى الشعور ، أي الشعور عن بعد. La Télépatie

[2]_ ينظر: محمّد مصطفى حلمي ،ابن الفارض والحبّ الإلهي: ط 2، دار المعارف، مصر 1985 ، ص 82.

[3]_ المرجع نفسه، ص 82

كانت الحقيقة التي نتحدث عنها هنا متعلقة بمدى مطابقة تأويل العلامة للواقع فإنّنا نتساءل عن دور المعرفة السّابقة (التّجربة) في التأويل، وما مدى إسهامها في إدراك الحقيقة وبالتّالي الوصول إلى نوع من اليقين النسبي في التأويل.

هذه إذا بعض المسالك التي تسلك في خضمّ البحث عن الحقيقة وإذا انطلقنا من مقولة **أرسطو** صاحب "الأسرار في علم الفراسة" والتي مفادها أن لا شيء في العقل إلّا وهو سابق في الحسّ ، ما يعني أنّ للواقع دورا بارزا في التجربة المعرفية السابقة وبالتّالي فمن فقد حسّا فقد علما كثيرا. [1] لأنّ الحقيقة في رأيه لا تلجم إلّا بمعولين اثنين هما الحسّ والعقل.

إنّ العلم قائم على الماهية لأنّها كلّيّة UNIVERSAL أمّا عن تحقيق الماهية في العقل فهنا يشير **أرسطو** إلى أنّه لا بدّ من التّمييز والتّدقيق في قوّة تشبه المادّة من حيث أنّها تتطبع بالماهية وتصبح معقولا، ثمّ قوّة أخرى تكون بمثابة العلّة الفاعلة التي تحقّق تلك الماهيات بالفعل. والقوّة الأولى يسمّيها أرسطو بالعقل المنفعلINTELLECT PATIENT أي ينفعل بالماهية ويتحقّق بها .أمّا القوّة الثّانية التي تخرج الماهية من القوّة إلى الفعل وتحقّقها في العقل المنفعل فهي أشبه بالضّوء لأنّه يخرج الأنوار من القوّة إلى الفعل[2]. وكذلك قراءة المتفرّس للعلامات الخارجيّة يخرج مكنوناتها ودلالاتها من القوّة إلى الفعل ومن المضمر إلى الظّاهر، وعلى ما يبدو أنّ **أرسطو** جعل العقل الفعّال واحدا ومشتركا بين جميع بني البشر، فقد وصفه بأنّه يأتي من الخارج ،هذا العقل الفعّال الذي يلعب دورا فاعلا في الوصول إلى المعرفة فاتحا الباب على مصراعيه أمام التّأويلات الكثيرة.

بما أنّ التّصوّر الأرسطي للمعرفة يجعل العقل قادرا على الوصول إلى معرفة الحقائق كلّها وبدون حدود وهو التّصوّر الذي نجده عند بعض علماء المسلمين، أمثال **ابن سينا** الذي تبنّى نظريّة أرسطو في تجريد الماهيات من الحسّ إذ أنّ هناك حقائق لا تدركها الحواس وهو ما لا يمكن معرفته أو ما يسمّى باللامعروف. UNKNOWABLE والقصد هو "اللّه" سبحانه وتعالى .وكما يقول **سبينسر** إنّ

[1]- ينظر: أريسطو طاليس ،سر الأسرار في علم الفراسة، ، ص 55.

[2] _ ينظر: هاني السليمان، علم الفراسة، ط4، دار الإسراء للنشر والتوزيع، الأردن،2008،ص 68.

أفضل طريقة لمعرفة اللّه هي طريقة اللّامعرفيّة فماهية الألوهة تتجاوز عقلنا المحدود [1] .

لقد كان تاريخ المعرفة حافلا بالمحطّات المختلفة لكن إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة التي تبدأ بديكارت (1650 –1596) سنجد أنّ المسألة التي أصبحت ملحّة في نظريّة المعرفة لم تعد البحث في إمكان الوصول إلى المعرفة أو عدم الإمكان وإنّما البحث في أصل الحقيقة ومنبعها أهو العقل أم الحسّ، أم لا هذا ولا ذاك، لتكون الحقيقة هي الأحكام التي يصدرها الإنسان إزاء ما يحيط به .ما يجعل النّقاش يتحوّل من الشّكّ واليقين إلى العقل والتّجربة، فمن بين الذين بحثوا عن حلّ لهذه المعضلة **ريني ديكارت**_ كما سبق الذّكر _بحيث أنّه حين أراد الفصل بين النّفس والجسد باعتبار أنّ كلّا منهما جوهر مباين للآخر، وقع في تناقض إذ أكّد في موضع آخر على الاتّحاد الحاصل بين هذين الجوهرين وهو ما تدلّ عليه التّجربة بحيث فسّر ذلك بوجود بخار لطيف يجري في الدّم ويتمركز في الغدّة الصّنوبريّة ويقوم بالوصل بين الاثنين[2] . فأفكارنا تختلف وتتنوّع إذ توجد أفكار غامضة تنبئ عن تغييرات جسمانيّة وهو ما يسمّيه ديكارت بالأفكار المحدثةIDEES ADVENTICES كالحار والبارد والحلو والمرّ والأحمر والأبيض..هناك أفكار من نوع آخر يسمّيها بالأفكار المصطنعة IDEESFACTICESوهي أفكار من قبيل الحصان الطّائر، وغيرها من الأفكار التي يصنعها نسيج خيالاتنا الواسعة. غير أنّ الأفكار الواضحة المتمايزة وهي التي تكون حدسيّة ،هي الوحيدة التي يقبلها العقل ويصدّقها دون أيّ تردّد أو برهان[3]، بل إنّ تمايزها يشير إلى كونها حقائق فطريّة . والقصد بالفطريّة بالنّسبة لديكارت هي تلك المتعلّقة بالوجود والعدم ، والزّمن، والامتداد، والحركة، والأشكال، والفكر، والعواطف ...وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا النّوع من الأفكار قد يشمل كل ماهيات الأشياء وكلّ الأفكار ما عدا المصطنعة . أمّا **ديفيد هيوم** (1776_1711)

[1] _ ينظر، علي زيعور: العقلية الصوفيّة نّفسيّة التّصوّف ص 91.
[2] _ ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة،1987، ص 219.
[3]- ينظر، هاني السليمان، علم الفراسة، ، ص 70.

فقد قسّم الأفكار إلى حسّيّة وتأمّليّة فجعل هذين النّوعين من الأفكار نسخا للإحساسات الخارجيّة والمشاعر الباطنة.

الفراسة من بين الآليّات التي توصل المتفرّس إلى الكشف عن الحقيقة، تلك التي عرّفها" **ش س بورس** " بأنّها الوسيلة التي يستطيع بها الإنسان أن يجتثّ ولو جزءا بسيطا من الشّكّ وذلك باعتماد طريقة علميّة (منهج علمي) دون الاحتكام إلى الجانب الذّاتي[1] . هذه الفكرة التي تدفعنا للتّساؤل حول السّبل المتنوّعة التي يتوصّل بها إلى إدراك وتطويق الحقيقة وفق منهجيّة علميّة صارمة . وهو ما جعله الباقلاني في خمسة أوجه[2]، حين لخّص الطرق التي يدرك بها الحقّ وهي:

- كتاب اللّه عزّ وجلّ.
- سنّة رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم.
- إجماع الأمّة.
- ما استخرج من هذه النّصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد.
- حجج العقل.

ومن المؤكّد أنّ الحقيقة التي يبحث عنها المتفرّس، هي الحقيقة الواقعيّة التي يمكن اكتشافها باستنطاق الأمارات والعلامات الظّاهرة. أي الوصول إلى دلالة ما تتطابق مع الواقع . ولكن إذا توصّلنا إلى عقل هذه الحقيقة التي يسعى البحّاثة وراءها، فما المقياس الذي نعرف به صحّة ما نراه حقيقة؟ وهل تكتسي الحقيقة هذه الصّبغة دائما؟ لأنّ ما يراه باحث ما حقيقة قد لا يراه آخر كذلك . بل حتّى في أصول الأحكام قد نجد أنّ ما يكون سائرا ومعمولا به في زمن، قد لا يكون كذلك في زمن آخر، فهذا **ابن تيميّة** رحمه اللّه في حديثه عن الطّلاق يقول: « ومن ذلك إلزامه للمطلِّق ثلاثا بكلمة واحدة

[1]_ - voir : claudine tiercelinK ,C.S.PEIRCE ET LE PRAGMATISME.1edition ,presses universitaires de France, 1993,p 92_94 :

[2]- ينظر، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1،دار دندرة للطباعة والنّشر، بيروت ، 1981، ص 367.

بالطّلاق، وهو يعلم أنّها واحدة . ولكن لمّا أكثر النّاس منه رأى عقوبتهم بإلزامهم به ووافقه على ذلك رعيّته من الصّحابة، وقد أشار هو إلى ذلك فقال :إنّ النّاس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة فلو أنّا أمضيناها عليهم؟ فأمضاه عليهم ليقلّل منه . فأنّهم إذا علموا أنّ أحدهم إذا أوقع الثّلاث جملة وقعت...ولم يكن يخفى عليه أنّ الثّلاث كانت في زمن النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم وأبي بكر تجعل واحدة »[1] .ما يعني أنّ حكما من أحكام الطّلاق قد تغيّر، وتغيّرت نظرة النّاس إليه ، وهذا بسبب تغيّر الواقع، ففي الوقت الذي كان فيه النّاس يمتثلون لأوامر اللّه كان طلاق الثّلاث في مجلس واحد يساوي طلقة واحدة، ولكن حين استسهلوا حدود اللّه، أراد الخليفة أن يوقّرها سياسة منه ، فأصبحت الطّلقات الثّلاث لا تعدّ طلقة رجعيّة بل تدخل فيما يسمّى بالطّلاق البائن . فتغيّر الواقع أدّى إلى تغيّر الحكم الشّرعي المتعلّق بالطّلاق . ما يعني أنّ الحقيقة أكبر من أن لا تظاهر الواقع و الإجماع، ففي الوقت الذي كانت فيه الطّلقات الثّلاث في المجلس الواحد تعني حكما أصبحت تعني حكما آخر فرضه واقع آخر.

فالفراسة إذا طريق لبلوغ الحقيقة وليست الحقيقة كامنة في ذوات البحّاثة، بحيث إنها لا تعتمد مبدأ الإجماع ولو كان الأمر كذلك لاختص أناس بها دون غيرهم. وعن هذا الموضوع أقوال متضاربة جمة، إذ أنّ هناك من قال بهذا المبدأ ومن عارضه أمثال الباحثة "كلودين تيرسولين إذ علّقت على هذا الموضوع في حديثها عن سيميائيات بورس بقولها إنّه مهما اعتمدنا الإجماع كمقياس للوصول إلى الحقيقة، سوف لن يتحقّق بالشّكل الذي يضمن مصداقيّتها[2]، ذلك أنّ ما يمكن أن تتّفق عليه الجماعة اليوم سوف يُختلف فيه غدا، ثمّ أنّ الفكر البشري في تطوّر مستمرّ ما يصعّب ويعقّد أكثر فأكثر من مهمّة الإجماع .ومؤدّى هذه الفكرة أنّ الحقيقة ذات طابع احتمالي فالحقيقة الوحيدة الثّابتة هي أنّ الحقيقة غير ثابتة، باستثناء الحقيقة المطلقة المتمثّلة في " اللّه" [3].

إنّ الجدير بالذّكر هو أنّ الحقيقة تختلف كذلك باختلاف المجال الذي تنتسب إليه، ففي مجال التّصوّف مثلا لطالما وجدنا ابن عربي في حديثه عن هذا الموضوع يلحق

---

[1] _ ينظر، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ، ص 381.

[2] _ voir : claudine tiercelinK ,C.S.PEIRCE ET LE PRAGMATISME.,p 105_

[3] - voir : claudine tiercelinK ,C.S.PEIRCE ET LE PRAGMATISME.,p 106_109,

الحقيقة بالشّرع الإلهيّ، حتّى يكاد القارئ يعتقد أنّه يساوي بين المصطلحين(الحقيقة والشّريعة).

يرى ابن عربي أنّ من النّاس جماعة تدّعي أنّها من أهل الطريقة المثلى وهم أهل المغرب، و أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وكفى بهذا الكلام فسادا إذ لا وصول إلى حقيقة إلّا بعد تحصيل الطّريقة،[1] والقصد بالطريقة، المنهج العلمي السّليم. وقد قال أبو سليمان الدّاراني رحمه اللّه أنّهم حرموا الوصول إلى الحقيقة بتضييعهم الأصول وهي الطّريق. ربّما خوفا من أن يكون موضع اتّهام منهم، حدّها باعتباره بأنّ لكلّ صفة مفردة في الكون تتمتّع بكونها جزءا لا يتجزّأ فهي حقيقة، وإن جمعت عدّة حقائق مفردة ، وركّبت بشكل خاص أعطى مفهوما جديدا فتلك حقيقة . كالحقيقة الانسانيّة و التي تتألّف من عدّة حقائق مفردة ومتميّزة .ما يعني أنّ هناك حقائق فرعيّة وحقائق كلّيّة . هذا تعريف الحقيقة عند المتصوّفة، فما الحقيقة عند الفلاسفة؟ إنّها وباختصار شامل وجامع، الوصول إلى وحدة الوجود[2] فللوجود قوة تسيره وتحرك أجرامه وهي قوة الله سبحانه وهو الحقيقة الوحيدة الثابتة والمطلقة . وهذا ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كانت أنواع الفراسة كما حدّدها العرب القدامى، والحكم بها يستلزم الوقوف عند الحقائق نفسها، أم أنّ الحقائق تختلف بحسب أنواع الفراسة وطبيعة الحكم. خاصّة إذا علمنا أنّ إطلاق الحكم يكون قائما على البيّنة قيامه على الفراسة.

1- الحكم ،بين الفراسة وبين البيّنة:

سبق وأن قدمنا تعريف الفراسة في الفصل السابق غير أن المراد من هذا التعريف هو الجمع بين الفراسة والبينة لمعرفة مدى تداخل هذين المفهومين من عدمه، وهذا باعتبار المشابهة القائمة بينهما خاصة في مجال إصدار الأحكام.

1 _1 الحكم بالفراسة:

[1] _ ينظر: ، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص 377.

[2]- ينظر ، المرجع نفسه،ص 807.

ألف العرب القدامى في الفراسة ، فحدّدوا ماهيتها، وأنواعها، فأفاضوا وأفادوا، ومن بين تلك التّعاريف نذكر واحدا نجد فيه إيجازا، وبلاغة، وهذا من سبيل التّمثيل لا الحصر، وهو ذلك الذي ذكره الإمام **الطّحاوي** في كتابه " العقيدة الطّحاويّة"، فصنّف الفراسة في ثلاثة أنواع هي:

فراسة إيمانيّة: سببها نور يقذفه اللّه في قلب عبده المؤمن وحقيقتها أنّها خاطر يهجم على القلب، يثب عليه كوثب الأسد، على الفريسة ومنها اشتقاقها، وتكون هذه الفراسة على قدر إيمان صاحبها، فمن كان أقوى إيمانا فهو أحدّ فراسة، ويستشهد الإمام الطّحاوي بأبي سليمان الدّاراني رحمه اللّه إذ قال: « الفراسة مكاشفة النّفس ومعاينة الغيب، وهي من مقامات الإيمان.»[1] وفي هذا النّوع تكون العلامة في المتفرّس فيه ، كنور الشّمس الذي تظهر به المحسوسات للبصر[2]. ما يعني أنّ العلاقة بين الإيمان والفراسة علاقة استلزاميّة؛ و لتوضيح هذه العلاقة، يشرح أبو القاسم عبد الكريم القشيري في رسالته القشيريّة [3] في قوله إنّه سمع الأستاذ أبا عليّ الدّقّاق يقول في شرح قوله تعالى في سورة الفاتحة ﴿إياك نعبد وإيّاك نستعين﴾، إنّ في العبوديّة حفظ للشّريعة، وفي الاستعانة إقرار بالحقيقة. وبهذا ارتبطت العبوديّة بمعرفة الحقيقة، حقيقة الوجود بما فيه من موجودات. فالفراسة إذا من مقامات الإيمان، التي تمكّن من مكاشفة اليقين. فتتصل بكفاءة المتفرس في معرفة التأويل المناسب، والكفاءة هنا تتعلق بالجانب العقائدي للشخص، فهي وسيلة من وسائل تثبيت الاعتقاد الذي يعدّ حقيقة عند صاحبه.

فراسة رياضيّة: (الحكميّة) هي النّوع الذي يحصل بالجوع، والسّهر والتّخلّي عن شهوات النّفس، فالنّفس إن تجرّدت عن العوائق صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجرّدها، وهذه فراسة مشتركة بين المؤمن والكافر[4]، ولا تدلّ على إيمان ولا على

---

[1] _ محمّد بن أبي العزّ الحنفي: شرح العقيدة الطّحاويّة:تح: أبو عبد اللّه مصطفى ابن العدوي ّ، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ص496_497.

[2] _ يراجع: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، 880.

[3] _ أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيريّة، ص 195.

[4] _ ينظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيريّة ص880.

ولاية، ولا تكشف عن حقّ نافع، ولا عن طريق مستقيم، بل إنّ كشفها من جنس فراسة الولّاة، وأصحاب عبارة الرّؤيا والأطبّاء ونحوها، وهنا تكون الحركات الجسمية المتعلقة بالفعل (الجوع، السهر، الابتعاد عن الشهوات...) علامات قابلة للتأويل بدلالة معينة. ومن ثمّ فتشابه الفعل يؤدّي إلى تشابه الحقيقة عند من يمارسون الأفعال الرّياضيّة ذاتها.

فراسة خَلقيّة: سمّيت كذلك لأنّها ترتبط أيّما ارتباط بخلق الإنسان، فتتمّ بالاستدلال بالخَلق على الخُلق الذي اقتضته حكمة اللّه كالاستدلال بصغر الرّأس الخارج عن العادة على صغر العقل، وبكبره على كبره، وسعة الصّدر على سعة الخُلُق، وبضيقه على ضيقه، وبجمود العينين وكلال نظرهما على بلادة صاحبها وضعف حرارة قلبه. ممّا يعني أنّ الحقيقة مرتبطة أيّما ارتباط بالعرف، إذ لا يمكن للمتفرّس إلّا أن يستند على ما تعوّد عليه، وما جرى الاتّفاق حوله.

وهناك نوع آخر من أنواع الفراسة نجده في كتب المتصوّفة، وهو الحاصل في اصطلاح أهل الحقيقة بمكاشفة اليقين ومعاينة الغيب[1] وهذا النّوع هو ما يندرج ضمن ما يسمّيه " علي زيعور " في معرض حديثه عن العقليّة الصّوفيّة وحالات التّصوّف، بـــــــالمصطلحات الذّاتانيّة لدى المتصوّفة[2].إنّها الفراسة الإلهيّة، أو ما يمكن تسميته بالفراسة الصّوفيّة، وهنا تكون الخلفية الصوفية منبعا للتفرس، فعلى قدر الإلمام بالتصوف يكون المتفرس كفؤا في معرفة تأويل العلامات الجسدية باعتبارها علامات دالة.

فراسة صوفيّة: قبل الحديث عن الفراسة الصوفيّة، والتي تشبه الفراسة الرّياضيّة، لا بدّ من القول، إنّ القصد بالصّوفيّة في معناها العام هو رياضة النّفس، ومجاهدة رغباتها، وتصفية القلب من أدران المادّة، وشوائب الحسّ، فالتّصوّف ذوق

[1] _ ينظر، علي زيعور: العقليّة الصّوفيّة ونفسانيّة التّصوّف نحو الاتّزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة، ص173.

[2] _ ينظر، المرجع نفسه: ص157.

ووجد، وفناء عن الإنّيّة، وبقاء في الذّات العليا.[1] فكلّما ترقّت النّفس في الدّرجات العليا، وصلت إلى درجة العرفان، واليقين، وكلّما زادت المجاهدة النّفسيّة صفت النّفس شيئا فشيئا فتصل إلى المشاهدة لكلّ ما في الوجود من آيات الحقّ والخير والجمال ، بعين البصيرة. وهذا أساس الحياة الصّوفيّة. غير أنّ الحقيقة الصّوفيّة لا يصل إليها إلّا الإنسان الذي اتّصف بصفات الألوهيّة، ما يعني أنّ الفراسة الصّوفيّة تجربة شخصيّة صرفة.

وهنا يعرّف **الواسطي** الفراسة الصوفيّة بقوله: « إنّها سواطع أنوار لمعت في القلوب، لتمكّن المتفرّس من معرفة جملة السّرائر في الغيوب، حتّى يشهد السّالك الأشياء من حيث أشهده الحقّ إيّاها، فيتكلّم على ضمير الخلق».[2]

1_2 الحكم بالبيّنة:

لطالما تردّد مصطلح البيّنة في علم أصول الفقه، وبالأخصّ في مجالس القضاء، إذ به يفصل في الحكم بين المدّعي والمدّعَى عليه. فالبيّنة كلّ ما كان واضحا بيّنا للعيان من أدلّة وبراهين. ولمّا كان القصد بالسّياسة ما وافق الشّرع، كانت البيّنة كلّ فعل أو قول يكون به النّاس أقرب إلى الحكم بالصّلاح. والابتعاد عن الفساد، ذلك أنّ القصد من هذه العبارة على حدّ تعبير الشّافعيّ: « السّياسة ما لم يخالف ما نطق به الشّرع» [3].

وبما أنّ السّياسة لا تعني ما نطق به الشّرع فهذا يخوّل للحاكم أن يوسّع من باب البيّنة ليشمل ما قد يراه صاحب اللّبابة والفطنة دون غيره من سائر النّاس فالبيّنة اسم لكلّ ما بيّن الحقّ وأظهره. وأينما ظهرت له أمارات العدل، وأسفرت عن وجهها بأيّ طريق كان، فثمّ شرع اللّه ودينه[4]. فاللّه أعدل من أن يخصّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بالشّيء ثمّ ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة، بل إنّ اللّه يبيّن أنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وأيّ طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من

---

[1]_ ينظر: محمّد مصطفى حلمي ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص 56.

[2]_ أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة الشقيرية، ج 2 ، ص 399.

[3]_ ابن قيّم الجوزية: الفراسة، ،ص14

[4]ينظر: المصدر نفسه ،ص17.

الدّين. وهنا ينبغي أن لا نخلط بين البيّنة والدّليل باعتبار أنّ كلّا منهما يفيد ما يفيده الآخر، فالبيّنة بالمصطلح الدّقيق:« اسم لكلّ ما يبيّن الحقّ ويظهره، ومن خصّها بالشّاهدين أو الأربعة أو الشّاهد لم يوفّ مسمّاها حقّه، ولم تأت البيّنة قطّ في القرآن مرادا بها الشّاهدان وإنّما أتت مرادا بها الحجّة والدّليل والبرهان مفردة ومجموعة ... ولا ريب أنّ غيرها من أنواع البيّنة قد يكون أقوى منها لدلالة الحال على صدق المدّعي فإنّها أقوى من دلالة إخبار الشّاهد، والبيّنة والدّلالة، والحجّة، والبرهان، والآية، والتّبصرة، والعلامة، والأمارة، متقاربة في المعنى»[1] بحيث خصّ **طه عبد الرّحمن** البيّنة بميزات ثلاث ذكرها في كتابه اللّسان والميزان وهي على التّوالي:

-**البيان:** القصد بالبيّنة ما كان من الأدلّة ظاهرا للقلب، أو واضحا للذّهن، ممّا يمكّن كلّ ذي عقل سليم ، وتمييز معتدل من إدراكها. ما يعني أنّه يمكن الوصول إلى استخلاص الأدلّة انطلاقا من العمليّات الذّهنيّة[2] .

-**الإقناع:** تكون البيّنة في المستوى ذاته مع الدّليل الواضح الصّريح الذي لا يشوبه لبس، إذ يكون المتوسّل بها قادرا على الظّهور على خصمه كما لو أنّه مستغن عن الاستدلال[3]. وفي هذا قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم :« إنّ من البيان لسحرا ».

-**العيان:** تكون البيّنة ماثلة للعيان، بحيث تتدرج تحتها الشّهادة، والوثيقة ، والأثر، بل وكلّ ما يمكن أن تدركه الجوارح. بل كادت تختصّ بصفة عامّة على ما يمكن ملاحظته، وتجريبه بغية الوصول إلى صحّة أو بطلان فرضيّة معيّنة [4]

وعلى الجملة فالبيِّنة هي الدّليل الظّاهر العيني المقنع، باعتبار استغنائها عن التّأمّل العميق، ما يجعل الخصم أو المتّهم يذعن للتّسليم بها لأنّها تكشف صدقه من كذبه.

فهذا رسول صلّى اللّه وسلّم قد حَبس في تهمة، وعاقب في أخرى لمّا ظهرت أمارات الرّيبة على المتّهم كما روى ابن قيّم الجوزيّة. [5] وعن الحكم بالفراسة والأمارات ما

---

[1] _ ابن قيّم الجوزية: الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة،(فصل البيّنة).

[2] _ ينظر ، طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، ص 135

[3] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 136.

[4] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 136..

[5] _ ينظر: ابن قيّم الجوزيّة: الفراسة، ص 16

رواه محمّد بن عبيد اللّه بن أبي رافع عن أبيه قال:« خاصم غلام من الأنصار أمّه إلى عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه فجحدته، فسأله البيّنة: فلم تكن عنده، وجاءت المرأة بنفر فشهدوا أنّها لم تتزوّج، وأنّ الغلام كاذب عليها، وقد قذفها. فأمر عمر بضربه. فلقيه عليّ رضي اللّه عنه. فسأل عن أمرهم ، فأخبر بدعواهم ثمّ قعد في مسجد النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ، وسأل المرأة فجحدت... فقال للغلام: اجحدها كما جحدتك. فقال يا ابن عمّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، إنّها أمّي قال: اجحدها، وأنا أبوك والحسن والحسين أخواك. فقال جحدتها وأنكرتها. فقال عليّ لأولياء المرأة: أمري في هذه المرأة جائز؟ قالوا: نعم، وفينا أيضا. فقال عليّ. اشهدوا فيمن حضر أنّي زوّجت هذا الغلام من هذه المرأة الغريبة منه، يا قنبر ائتني بطينة فيها دراهم، فأتاه بها، فعدّ أربعمائة وثمانين درهما، فدفعها مهرا لها وقال للغلام: خذ بيد امرأتك ولا تأتينا إلّا وعليك أثر العرس. فلمّا ولّى قالت المرأة: يا أبا الحسن، اللّه اللّه هو النّار، هو واللّه ابني قال: وكيف ذلك؟ قالت : إنّ أباه كان زنجيّا، وإنّ إخوتي زوّجوني منه فحملت بهذا الغلام، وخرج الرّجل غازيا فقتل، وبعثت بهذا إلى حيّ بني فلان، فنشأ فيهم، وأنفت أن يكون ابني. فقال عليّ: أنا أبو الحسن، وألحقه بها.»[1]

لقد أمر عمر بن الخطّاب بضرب الغلام عقابا له على تهمة القذف، فكان هذا الحكم ناتجا عن غياب البيّنة التي تعوّد النّاس عليها، غير أنّ فراسة عليّ بن أبي طالب أزالت الرّيبة التي وقعت في قلبه، إذ لجأ إلى أمارات لم يرها عمر بن الخطّاب، فكانت هذه الفراسة أكثر عدلا وإنصافا إذ حلّت محلّ البيّنة، بل كانت بيّنة من نوع خاصّ، كيف لا وقد جلبت المصلحة ودرأت المفسدة. وهذا بتتبّع الاستنباط للوصول إلى اليقين. وربّما في هذا دليل قاطع على أنّ المنهج العلمي هو المنهج الوحيد الذي يوصل إلى الحقيقة، حيث تبنّت المدّعية (المرأة) في عرضها للحقائق منهج الإصرار على فكرة la méthode ténacité [2] وهي أنّ الغلام ليس ابنها، غير أنّ هذا بثّ الرّيبة في نفس عليّ بن أبي طالب، فاعتمد على العلامات الظّاهرة ، والأمارات البادية للتّقصّي عن

[1] _المصدر نفسه :ص 44.

[2]_ voir : claudine tiercelinK ,C.S.PEIRCE ET LE PRAGMATISME.,p 109_

الحقيقة الغائبة معتمدا المنهجيّة العلميّة المطعّمة بالمنطق، ذلك المنطق الذي يحلّ للرّجل الزّواج بالمرأة إن لم يكن هناك حائل شرعيّ يحول دون ذلك. وهنا ظهرت الحقيقة التي غفل عنها عمر بن الخطّاب وهي أنّ المرأة كانت حقّا أمّ الغلام؛ وما يمكن التنبه إليه أيضا في هذا المقام هو أثر استثمار المعارف المختلفة في البحث عن الحقيقة، فهي تسهم في المكاشفة والمحاججة (لحجاج بالرأي) قصد إشراك الطرف الآخر في الحوار، وهذا ما قام به عليّ بن أبي طالب في هذه الحادثة إذ استند إلى المعرفة الخلفية، وهي هنا معرفة دينية، مكنته من الوصول إلى الحقيقة المطابقة للواقع الذي يظهر في المقام التخاطبي للحادثة، ففراسته انطلقت من الافتراض للوصول إلى اليقين.

إنّ الشّارع لم يُلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال، بل إنّ المستقرئ الجيّد لمصادره وموارده يجد لها شواهد عدّة بالاعتبار[1]، بل إنّ اللّه سبحانه وتعالى في محكم تنزيله مدح الفراسة وأهلها في كذا موضع. قال تعالى ﴿إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين﴾ **(الحجر74)**.ويعلّق السّيوطي على هذه الآية بقوله:« هذه أصل في الفراسة»[2] والسّيما هي العلامة ويقال تفرّست فيك كيت وكيت وتوسّمته وفي جامع التّرمذي " اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور اللّه".

يمكن تلخيص ما توصّلنا إليه من خلال هذا الفصل في أنّ موضوع الفراسة يتمحور حول دراسة العلامات الظّاهرة باعتبارها موضوعا له، إضافة إلى إبراز علاقة العلامة بمستعمليها بحكم أنّ العرف والمعرفة الخلفيّة يتحكّمان في إصدار المتفرّس لحكمه.

كما أنّ الحقيقة المتوصّل إليها حقيقة عرفيّة لا يمكن عزلها عن الموسوعة الثّقافيّة للمتفرّس، والذي يسعى دائما في بحثه إلى توخّي آليّات المنهج العلمي الدّقيق، وذلك من خلال تأمّله في الظّاهرة المراد استنطاق دلالاتها، وذلك بعد الإلمام بأكبر قدر ممكن من العلامات، معتمدا على الاستدلال، والاستنباط، والقياس دون إغفال دور

[1] _ ينظر: ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص 167.

[2] – محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، ط 2، مكتبة الآداب، 2007، مصر، ص 106..

السّياق، والمعرفة الخلفيّة و الخبرة، فلكلّ موسوعته التي تأثّر في تأويله للعلامة. وبهذا فقط يصل المتفرّس إلى القبض على الحقيقة.

إنّ للفراسة تعاريف عدّة تختلف باختلاف أنواعها، إذ منها ما هو قابل للتّعلّم والتّعليم مثل الفراسة الرّياضيّة، كما أنّ منها ما يكون إلهاما لا دخل للإنسان فيه كالفراسة الإلهيّة التي نجدها عند المتصوّفة خاصّة. ما يعني أنّ الآليّات التي سيعتمد عليها المتفرّس ستتغيّر بتغيّر نوع الفراسة. لأنّ الذي يتفرّس في وجه إنسان ما لا محالة ستختلف آليّاته عن آليّات الذي سيتفرّس في حالة الطّقس، أو منبع الأوبار والمياه في الأرض، وغير هذه الانواع كثيرة قد تمّ الإشارة إليها.

الفصل الثاني:

الفراسة وإنتاجية الدلالة.

المبحث الأول: أعضاء الجسد باعتبارها علامات دالة.

1- قراءة في لغة الأعضاء الجزئية.

2- دلالة إشارات العين.

المبحث الثاني: التأويل وإنتاجية الدلالة.

1- دور السياق في انتاج الحكم بالفراسة.

2- دور المظاهر الطبيعيّة.

المبحث الثّالث: الفراسة باعتبارها نسقا رمزيا.

إنّ اشتغال العلامة يظهر في طريقة النظر إلى الأنساق غير اللغوية، لتكون رباطا متينا في المجتمع. وما نعنيه بالاشتغال هاهنا هو كيفية الإلمام بمعارف مختلفة تكون بمثابة معرفة خلفية، أو معرفة موسوعية تساهم في فهم العالم وترجمة الواقع قصد التواصل. وذلك ما سنراه في النماذج المعروضة حيث كانت مختلف العلوم إلهاما للمتفرس في تأويل العلامة، وتبيان كفاءته. فالفراسة إذن ما هي إلا طريق لتفكيك الواقع (العالم) وإعادة بنائه (الهدم والبناء) بتعبير جوليا كرستيفا. وذلك ما يتأتى إدراكه عن طريق دينامية التأويل وإنتاجية الدلالة، وهو الأمر الذي سنعمل على تحصيله في هذا الفصل، الموسوم بـــ "**الفراسة وإنتاج الدّلالة**" ، بحيث سنسعى إلى البحث عن الحقيقة في تأويليّة العلامة، مادام الوصول إلى الدّلالة يخضع لسيرورة لغويّة وغير لغويّة وذلك بحسب طبيعة العلامة.

المبحث الأول: أعضاء الجسد باعتبارها علامات دالة.

يعتبر الجسد من بين المواضيع التي طرقتها السيميائيات المعاصرة، ذاك لأنه أضحى علامة بديلة للمعنى وغدا فضاء دلاليا قابلا للتأويل، وذلك نظرا للطاقة الدلالية التي تجعله نسقا علاميا فسيحا، وقد ظهر هذا الاهتمام بالجسد في السيميائيات انطلاقا من حديث "بورس" عن الأيقونة بحيث كان الواضع الأول للبنات الدراسات الأيقونية، كما استطاع هذا الحقل المعرفي أن يستقطب مختلف الدراسات نحوه وذلك لتطوّر مختلف العلوم، مما ساهم في أن « توضع بين يدي السيميائيين آليات صلبة لفحص بنية السيميوزيس والانفتاح النسقي للسيرورة التأويلية، فصار تياراً سيميائياً يضطلع بدراستها، يعرف بالسيميائيات البصرية أو سيميائيات الصورة»[1]. وهو مجال يستدعي توفر القدرة على تفسيرها .

وقد تناول الرّازي في المقالة الثالثة من كتابه السابق الذّكر دلائل أعضاء الجسد على الأحوال النّفسية المختلفة وبالأخصّ أعضاء الوجه. فأفرد لكلّ عضو فصلا خاصّا به

[1]– أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص12.

ليصل بذلك إلى سبعة عشر فصلا، وبالتّالي سبعة عشرة عضوا جزئيّا، بداية من دلالة الجبهة ووصولا إلى دلائل الخصور والوروك، والسيقان، والأقدام، لتكون حاملة لدلالات متنوعة تؤول سيميائيا على أنها نسق دلالي قابل للتأويل وإحداث سيرورة فيه، وهي سيرورة توحّد بين الدلالات الفرعية (دلالة الرأس، والشفة، والأنف...) .

وعن دلائل هذه الأعضاء يقول **فخر الدّين الرّازي** إن دلالة الرأس على الأحوال النفسانيّة أتم من دلالة سائر الأعضاء عليها. ويدلّ على ذلك وجوه أوّلها: أنّ الإنسان وجد من أجل أن يفهم، ويذكر ويحفظ ويوظّف عقله، ومحلّ هذه الأحوال كلّها الدماغ. والرأس صومعة الحواس وجامعها، وهذا دليل على أنّه أكمل الأعضاء في ظهور الآثار النّفسيّة. ثانيها أن كمال الجسد يكون بكمال الحسن، ونقصه يكون بسبب القبح وليس لهذين محلّ غير الوجه، إذ لا يقارن حسن الوجه بحسن سائر الأعضاء. وثالثها أن الأحوال الظاهرة في الوجه قوية الدلالة على الأخلاق الباطنة فللخجالة لون خاص في الوجه كما للخوف، والغضب، والفرح، بل ولسائر الانفعالات. ومتى اعترت هذه الألوان الوجه قويت دلالتها على الأخلاق الباطنة والأحوال النفسية[1]، ما يعني أن التفقه في دلائل أعضاء الجسد وبالأخص الرأس هو تفقه في الأحوال النفسية باعتبار الرأس صومعة الحواس، وبالتالي يسهل التواصل بين الناس إذا سهل التعرف على أخلاقهم .

إنّ أعضاء جسد الإنسان كثيرة، ولكلّ جزء اسم، ووظيفة ،ودلالة تميِّزه عن بقيّة الأعضاء. وقد جعلها أرسطو أربعة أجزاء أساسيّة في كتابه " سرّ الأسرار" إذ كان في كلّ مرّة يقدّم فيها جزءا من هذه الأجزاء يرصد مفسداته التي إن اجتمعت فيه أفسدته لا محالة. مع العلم أنّه كان يقدِّم العلاجات التي تحول دون استفحال الدّاء ودوائه، وبالتّالي

[1] _ ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام محمّد هارون، ط2، ج 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1965، ص 82_83

حصول الفساد في سائر أعضاء الجسد. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه التّقسيمات تدخل فيما يسمّى بعلم الأعراض♦.

تقوم أعضاء جسم الانسان كواسطة لفهم العالم «فنحن لا ندرك العالم بشكل مباشر ولا يمكن أن نقول عنه أي شيء في غياب أداة التوسط التي هي العلامات»[1]. ولهذا أضحت إيماءات الجسم مجالاً للتأويل باعتبارها علامات دالة، ينتقل بها المؤول وفق سيرورة تأويلية للوصول إلى التأويل المناسب. وربما هذه السيرورة التأويلية تنطلق من حديث بورس عن المقولات الثلاث والتي يرى أنها قادرة على تزويد الانسان بالوسائل الممكنة للإمساك بالتجربة الانسانية على حد تعبير سعيد بنكَراد.

يتحدث السيميائيون عن الانتقال من العلامة إلى الدلالة عن طريق التأويل، وإذا ما طبّقنا هذا المفهوم على الصورة فإن اعتبارها علامة « يسمح لنا بفهمها دون أن تكون لدينا تجربة قبلية، ولكن يشترط أن تتوافر لدينا معرفة بالعالم »[2]. ومن هذا المنطلق تظهر أعضاء الجسد في صورتها الشمولية تركيبة متكاملة. هذا التّكامل الذي يبرز في النظر إليها على أنها أيقونات قابلة للتأويل، حالها حال الصور وباقي الرموز. وهنا فالحديث عن الفراسة يجرّنا إلى الحديث عن دلالة كل عضو بالتفصيل المسهب، ونحن بدورنا سوف نركز الحديث عن الأعضاء التي تواتر الحديث عنها في الفراسة، وهي أعضاء كما لاحظنا ذات أهميّة بالغة ولها أثر كبير في عقد التواصل بين المتخاطبين.وقد عمد أرسطو طاليس على ذكر أهمّ الأعضاء التي ترتكز عليها فراسة البِشر، محدّدا العلل التي قد تلحق بها، مقدّما الدّواء الذي يشفي منها.

-**أوّل هذه الأجزاء الرّأس** : والذي يحوي على أعضاء أكثر دقّة وتعبيرا، هذه التي تلحقها أمراض كظلمة العينين، وثقل الحاجبين، وضَرَبَانِ الصّدغين- ما بين العين والأذن-ودوِّيُّ الأذنين، وانسداد المنخرين ...وإنّ من يغفل هذا الدّواء تهيج عليه أمراض

♦- علم الأعراض هو العلم الذي يهتمّ به الأطبّاء دون غيره، إذ ينطلقون من دراسة العلامات الظّاهرة على جسد المريض للوصول إلى تحديد المرض وبالتّالي الدّواء المناسب.

[1]- سعيد بنكَراد، السيميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش. س. بورس، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 42

[2]- أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، ص 12.

عديدة وخفيّة كفساد البصر، والإصابة بالذّبحة القلبيّة وأوجاع الدّماغ[1] . بحيث أنّ ظلمة العين وثقل الحاجبين من قلّة وضوح الأشياء التي نراها ، وهي علامة تنبئ بتراجع بصر صاحبها، وبالتّالي انطفاء حدقة الرّؤية لتفقد العين قدرتها على التّمييز بين الألوان وبالتّالي تستقبل كلّ الألوان على أنّها سواد . أمّا عن انسداد المنخرين فهذا يحول دون وصول الهواء إلى الرّئتين ومنه يتمّ عرقلة الدّورة الطّبيعيّة للدّم في الجسم، وإذا تضافرت مع هذه العلّة علل أخرى وهي علل محدّدة، سيؤدّي الأمر إلى توقّف ضخّ هذه المضخّة العملاقة للدّم في سائر أعضاء الجسم[2] ما يفقد الإنسان توازنه ليموت بعدها بقليل، ما لم يستنشق الهواء في فترة محدّدة .وهو المصطلح عليه في زماننا بالأزمة القلبيّة.

ثاني هذه الأجزاء الصّدر : هذا الذي إذا اجتمعت فيه أمراض ،فآيتها أن يصبح اللّسان ثقيلا والفم مالحا _ ما ينتجه التّذبذب على مستوى حاسّة الذّوق التي تكون غير دقيقة _ والطّعام حامضا على رأس المعدة، فيسعل الإنسان ويشعر بآلام على مستوى العضدين. وهنا يقدّم **أرسطو** الوصفة التي يراها مناسبة في زمانه، وهي على الشّاكلة الآتية: ينبغي على كلّ من أحسّ بهذه الأعراض التي يستدلّ بها على المرض الأصل أي الصّدر أن يلتزم بالقيام بما يأتي :

- يخفّف من الطّعام.
- يستعمل القيء لإرجاع الأغذية التي تشعره بالحموضة على مستوى أعلى الصّدر.
- يتناول كدواء مربّى الورد بالعود المصطكى(والقصد بهذا العود نوع من النّبات يشبه الزّنجبيل خاصيّته الطّبّية حبس البول)
- يضيف إلى طعامه قدرا من معجون الأنيسون الكبير (والقصد بالأنيسون حبّ نبات من النّباتات العطريّة) ، هذا الذي يجب خلطه بالخولنجان.

[1] _ ينظر: أرسطو طاليس، كتاب سرّ الأسرار المعروف بكتاب السياسة والفراسة في تدبير الرّئاسة،(مخطوط) ص 98
[2] _ ينظر: أرسطو طاليس، سرّ الأسرار، ص 99.

أمّا عن الذي يغفل هذه الوصفة فإنّه ولا بدّ سيرى ما يسمّيه أرسطو بذات الجنب أي مرض الكلى، إضافة إلى تعرّضه للحمّى وآلام المفاصل[1]...

قد يخيّل لقارئ هذه الحلول أنّه أمام وصفة طبّيّة يقدّمها طبيب الأعشاب، أو الطّبّ التّقليدي، وهذه هي همزة الوصل التي تربط علم الطّبّ بعلم الفراسة. فالطّبيب بحاجة لتشخيص الدّاء قبل تقديم الدّواء، وذلك من خلال قراءة التّغيّرات التي قد تطرأ على أعضاء جسد المريض، وهو الأمر ذاته الذي يتبنّاه المتفرّس في بِشَر الأشخاص الذين يسعى لمعرفتهم والتّواصل معهم.

ثالث الأجزاء البطن : وأسوء ما قد يجمعه من أمراض : النّفخ ووجع الرّكب، والقشعريرة، والبله، والرّياح الجائلة، وهنا ينبغي على من أحسّ بهذه الأعراض أن يلتزم بالوصفة التي يقدّمها أرسطو، والمتمثّلة في اللّجوء إلى إسهال البطن ببعض الأدوية المليّنة، وفي هذه الحالة يستعمل التّدبير نفسه الذي خصّ بالصّدر[2] . وهذا للاحتراز من نتائج تحتّمها سيرورة هذه العلامات التي تمثّل مؤشّرات طبيعيّة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيّا فزيائيّا وذلك بطريقة إلزاميّة . بحيث أنّ هذه العلامات إن أغفلت و لم تقرأ على خير وجه سيرث صاحبها وجع الرّكبتين، والوركين، وآلام الظّهر والمفاصل، وفساد الهضم، وسداد الكبد.

ما يمكن ملاحظته عن عضو الرأس وباقي الأعضاء أنه يحتل سنام العملية التفرسية لدى المتفرِّس وذلك راجع لكون الرأس يحوي أكثر من عضو (العينين، والفم، والأنف...) وقد رأينا سابقا تفصيلا في دلالة هذه الأعضاء، وبتكاملها في عضو الرأس ،يصبح هذا الأخير بمثابة، وهي علامة أيقونة تستدعي التّأويلً، وهذا ما تستدعيه باقي الأعضاء الجزئيّة بدورها. ومادام هناك حديث عن تلك الصفات فإن عامل المشابهة لديه دور في الوقوف على سيرورة تأويلية ناجحة للأيقونة، إذ كلما توفرت تلك الصفات – مركز المشابهة– أمكننا الحكم على المتفرَّس فيه بنفس الحكم السابق.

مع أنّ لعنصر المشابهة دور بارز في عمليّة إطلاق المتفرّس لحكمه، غير أنّ هذه الآليّةتبقى ذات دور غير مركزي، وهذا بسبب تزايد الأنساق السيميائية. وفي هذا الشأن

[1] _ يظر: المصدر نفسه، ص 100.
[2] _ ينظر: أرسطو طاليس ، سرّ الأسرار، ص 101.

يقول أحمد يوسف: « لم تعد الاستعارة ركيزة نمط العلامة، لأن كل الموضوعات الموجودة هي متشابهة مع موضوعات أخرى بطريقة أو أخرى، بما في ذلك الموجودات الطبيعية حتى الكائنات الإنسانية أضحت أنساقاً سيميائية معقدة لموضوعات مشابهة لها»[1] فهو يشير إلى أثر توالد الأنساق في إنتاج الدلالة، فكل شيء أصبح علامة قابلة للتأويل؛ وقد أصبحت ثقافة الصورة خطابا بديلا في جماليات ما بعد الحداثة –كما يسميه–، لكن بالرغم من هذا الرواج لثقافة الصورة يدعو" أحمد يوسف "إلى أن تعمل الصورة « من أجل تحرير الإرادة الإنسانية من منطق المشابهة ومن إكراهات "الشبيه" و"النظير" وقسر "المثيل" إلى فضاء الاختلاف، ولكنها تبقى محافظة على واقعيتها وطابعها البراجماتي الذي يتوخى الوضوح في الأفكار كما وردت في مقالة بورس الشهيرة»[2] وإن هذا الغموض سينجلي عن طريق السيميوزيس الذي يسير بالعلامة من الغموض إلى الوضوح.

1–قراءة في لغة الأعضاء الجزئية.

سردنا فيما سبق ما يدلّ عليه كلّ جزء من الأجزاء القائمة في وجه الإنسان. وبين هذه الأجزاء الكثيرة والمعاني الفيّاضة قد نكون عرضة للَّبس، وذلك حين نأتي إلى ربط كلّ جزء بدلالة ما. إذ نتحصّل على دلالات متنوّعة ومتشابكة تحوم بالعضو الجامع للأعضاء الجزئيّة، وهو الوجه أو الرأس. بل إنّه قد تتعارض الدّلالات[3]، فنتساءل عن أهمّيّة معرفة دلالة كلّ عضو ما لم نصل إلى تفعيل هذه الدّلالات في الحياة الواقعيّة! فالعلامة التي لا تفيدنا لا تعدّ علامة في نظر مستعمليها. وقراءة آلاف المجلّدات عن موضوع الفراسة ليس كالتّفرّس، باعتباره فعلا يمكّن الإنسان من قراءة الواقع وفهمه، وقراءة كتاب ما عن السّباحة مثلا ليس كالسّباحة باعتبارها فعلا وممارسة.

إنّ الحلّ هو عدم الإسراف في الاعتماد على جزء واحد دون الأجزاء الأخرى في معرفة دلالة العضو. إذ ينبغي توجيه الاهتمام نحو العضو المركزي بشكل عام وهو (الوجه) وهذا باختيار النّقطة القويّة الظّاهرة على النّقطة الخفيّة المحتشمة، وهذا في سبيل الوصول إلى الحكم الصّادق. فلا بدّ من استقراء مجموع ما يستخلص من الدّلالات

[1]– أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، ص 13.

[2]– أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، ص 13

[3]– ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 87.

المتفرّقة، بداية من وضع ترتيب للأعضاء وذلك من حيث قيمتها، مع حساب شدّة الصّفة المطلوب بحثها. ليتمّ الاهتداء في الأخير إلى الدّلالة الواحدة والشّاملة التي تنحصر فيها الدّلالات المختلفة. ولا يكون هذا إلّا بالتّمرّن والدّربة، فالشّافعي مثلا طلب علم الفراسة لمدّة خمس عشرة سنة، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ النّوع القابل للتّعلّم والتّعليم من الفراسة، هو النّوع الذي يحصل بالسّهر والتّخلّي. إذ أنّ الفراسة الصّوفيّة لا تكون إلّا لمن ارتضاها اللّه له إيمانا، وورعا، وعلوّا في المراتب[1].

وعن النّوع القابل للتّعليم من الفراسة نقول إنّ له ثلاث أمور يجب مراعاتها وهي:

الأمر الأوّل: الدّلالات المرتبطة بالأعضاء الجسميّة ليست دلالات يقينيّة ، وإنّما هي في الحقيقة أدلّة على الظّنّ الضّعيف، فكلّما كانت الدّلائل المتطابقة على المدلول الواحد أكثر، كلّما نقص الظّنّ، واقترب إلى الزّوال والاضمحلال. ومعنى هذا أنّ المتفرّس مطالب بأن لا يبني فكرته على علامة واحدة، لأنّ في هذا الأمر إجحافا لحقائق عدّة قد ينوء العضو الواحد على الإفصاح عنها[2]. وهذا يجعل المتفرِّس مطالب بالبحث من أجل الخروج من الغموض الذي عارضه "بورس" والوصول إلى الوضوح في الأفكار.

الأمر الثّاني: لا بدّ من التّركيز على معرفة الصّور الظّاهرة البارزة أكثر من غيرها. فالاختلاف بين المحسوسات قد يكون ظاهرا جليًّا، يدركه المتمتّع بسلامة الحواس. كما يمكن أن يكون خفيّا لا يصل إلى إدراكه إلّا من له نفاذ بصر وبصيرة، إلّا أن يكون ضعيف الحافظة وهي مركز تخزين المعارف، أو قليل الجمع لأشتات وأجزاء الأمور المركّبة والتي محلّها قوّة الإدراك.

أمّا من نال الحظّ الوفير من هذه الأمور مع اعتناء بضبط العلامات الدّالّة، والهيئات المختلفة للحيوان والإنسان وفق أحوال الأخلاق، فيواضب المتفرّس على هذا التّمحيص والتّدقيق، لا محالة يقوى أمره في تعلّم هذا العلم. وتروى في هذا قصص كثيرة، فعن أفليمون الحكيم اليوناني أنّه كان يسوس عصره ملك، مشهور عنه أنّه يكثر من صيانة نفسه عن الهوى والشّهوات. وقد سمع الملك بنباهة أفليمون، وصدق تفرّسه في

---

[1]- ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة ، ص 48.

[2]- المصدر نفسه، ص 38.

النّاس فأمر أن تنقش صورته على الكاغد، وترسل إليه على أن لا يعلم بصاحب الوجه. فنظر أفليمون في الصورة وقال: "رجل عظيم الرّغبة في الزّنا"، فحمل المبعوث كلام أفليمون محمل الجهل، غير أنّ الملك دهش ممّا سمع، فقصد أفليمون الحكيم وأكرمه وقال له: "صدقت كنت كذلك"، غير أنّي كنت أصون نفسي عن تلك الفاحشة[1]. أمّا عن سرد هذه القصّة فالإنسان قد يركّز على عضو من الأعضاء مجزّءة، فيطلق حكما يكون خاطئا، فتجده ينسب خطأه لفساد في هذا العلم وما هو بذاك. فالفساد يكمن في جهله أنّ هذا العلم لا يقوم على دلالة الأعضاء متفرّقة، بل ينبغي على المتفرّس المواظبة التّامّة، والتّجربة المتكرّرة، وهذا حال سائر العلوم دون استثناء.

الأمر الثّالث: قد تتعارض الدّلائل في الظّاهر، وهنا ينبغي التّرجيح باعتماد الحذق والفطنة. فالدّلائل الدّالّة على حصول الخُلق المعيّن إذا كانت حاصلة في العضو، وهذا العضو هو المحلّ لذلك الخلق، فهو الأجدر بأن تؤخذ دلالته. كأن تحصل دلائل في الوجه والعينين على كون الإنسان جبانا، وتحصل دلالات أخرى في الصدر والكتفين على أنّه شجاع، فالأجدر هنا الأخذ بالدّلالة الثّانية، لأنّ موطن الشّجاعة هو القلب. والدّلائل المرتبطة بالأعضاء القريبة دلالة على الخُلق أولى من البعيدة.

إنّ من الممكن حصول الدّليلين على سبيل الامتزاج كأن يكون ضعف علامات الجبن دليلا على حصول نزر قليل من الجبن، ويظاهره بروز دلائل الشّجاعة وبغزارة، ليكون لهذا الإنسان حظّ أوفر من الشّجاعة. ولا غرابة في أن يجتمع جبن الإنسان في مواقف، مع عزمه وشجاعته في مواقف أُخَر، وهذا الأمر سار في كلّ الأقسام. فقط ينبغي معرفة درجة ارتباط الخُلق بعضو أكثر من عضو آخر، كمعرفة أنّ موطن القوّة الباطنة هي الدّماغ، وبالتّالي فمعدن القوّة الشّهوانيّة مقرّه الكبد دون سائر الأعضاء[2].

إنّ المتفرّس الذي يرغب في عقل البواطن، عليه أن يدرك أنّ أكثر الأجزاء بوحا بدلالات الأحوال الباطنة: أحوال الأمزجة، (وهي أربع: الصّفراء والبلغم، والدّم، والسّوداء)[3]، والقوى العقليّة والحركيّة ، والمعرفة بخصائص كلّ جنس على الآخر(ذكر/

---

[1]- ينظر: المصدر نفسه، ص 39.

[2] _ ينظر:فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك لمعرفة أخلاق النّاس،ص 39.

[3] _ ينظر: دراسة في الفراسة،(مخطط)ص 77.

أنثى). وبعد إدراك هذه الأمور ينتقل مباشرة إلى الاستدلال بالمشابهات الحاصلة بين الذّكور والإناث، ومنه الحاصلة بين الإنسان والحيوان، وهكذا إلى أ ن تتّضح المشابهات أكثر فأكثر، وبالتّالي وصول المتفرّس إلى النّتيجة المرجوّة.

وبعد هذه المرحلة قد يصطدم الإنسان بالشّبه الحاصل مثلا بين دلالات شكل العضو الواحد على خُلقين متناقضين، فمن خلال السّحنات يتّضح أنّ شكل الوقح والشّجاع جدّ متقاربين، فقلّما يظهر التّفاوت بينهما. وهكذا يجب الانتقال إلى اعتبار سائر الأعضاء الأخرى. ما يعني أنّ لكلّ خلق ارتباط وثيق بعضو دون آخر فيقلّ اكتشاف هذه الدّلالة كلّما ابتعدنا عن هذا العضو المركزيّ، فإن اجتمعت في عضو واحد مركزيّة خُلُقين متناقضين، ينبغي الرّجوع إلى الأعضاء الأخرى التي لا تتلاقى فيها هذه الأخلاق. وانطلاقا من هذه الاحتمالات في التشابه بين الأعضاء، أو في حصول إبهام تأتي اللغة من أجل فك اللبس عن طريق التأويل، فتغدو لغة واصفة تنتقل من دلالة الظاهر على الباطن، وهو انتقال عادة ما يظهر في مختلف العلوم التي تتداخل مع علم السّيمياء الحديثة؛ من بينها علم النفس على سبيل المثال والذي ينظر إلى الرمز وكينونته بالنظر في علاقته مع «واقع التجربة البشرية وبالوعي أو اللاوعي الجمعي»[1] . ما يعني أنّ فهم سلوك معيّن ليس منوطا بالعضو المركزيّ الذي يعبّر عنه فحسب ، بل إنّ للسّياق الاجتماعيّ ، والتّجربة البشريّة إسهامهما البارز في فهم السّلوك.

2 _ دلالة إشارات العين:

إنّ جولة عابرة بين كتب التّراث توصلنا إلى معرفة أهمية هذا العضو، وفعاليته باعتباره ينضوي داخل باب واسع وهو باب الإشارة. وقبل الخوض في تحليل سلوك هذا العضو، و نرى أنّه ينبغي تعليل سبب إيلاء علم الفراسة الأهميّة القصوى لهذا العضو دون سائر الأعضاء الأخرى. لا باعتباره وسيلة من وسائل المتفرّس فحسب، بل باعتباره عضوا أساسيا يعتمده المتفرّس فيه قبل المتفرّس. إذ أنّ فهم سلوك إنسان ما، منوط بتحليل جميع ما قد يظهر عليه من إشارات أو علامات دالّة[2]. فسلوك العين يختصر الطّريق لفهم

[1]– أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، ص 14.

[2]– ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 86.

دلالات عدّة يصعب حصرها وتحصيلها إذا ما استغنينا عنه. فالعين يمكنها أن تنوب عن وظائف أعضاء عدّة. لتؤدّي بدورها معاني كثيرة، فنجدها تؤدّي وظيفة الأمر، إذ لا يكون هذا الأخير باللّسان فقط بل بكسر الطّرف كذلك، وغير هذه الحركات كثيرة كأن تكون الإشارة بمؤخّرة العين دليلا على النهي، وتفتيرها دليلا على القبول، وإدامة نظرها دليلا على التّوجّع، في حين يحمل كسر نظرها دلالة على آية الفرح[1]. فللعين أن تبوح بأسرار القلوب محزنة كانت أم مفرحة، فهي الرّسول الذي يترجم الدّلالات بأقلّ جهد إذا ما قارنناه_هذا العضو_ بسائر الأعضاء الأخرى.

إنّ الإشارة الخفيّة بمؤخّر العينين سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى المَوق بسرعة: شاهد المنع. بالإضافة إلى دلالات أخرى تكشف بمشاهدة سلوكات أخرى. فالعين إذا بحكم احتلالها لمكان شريف وعال من الوجه لها أن تنوب عن بعض سلوكات الإنسان وبالتّالي لها أن تترجم معاني سلوكات عدّة[2].

فهذا ابن **رشيق القيرواني** (ت 456 ه) في كتابه " العمدة " في موضع حديثه عن الإشارة ينقل عن الجاحظ قوله: "ومبلغ الإشارة أبلغ من مبلغ الصّوت" ...إنّ حسن الإشارة باليد والرّأس من تمام حسن البيان باللّسان، فقد تتصف بسمة الإبلاغية أكثر من اللفظ. وللاستزادة يذكر الجاحظ قول بعض الشّعراء:

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشـــــــــــــــارة مـــــــــــــــــــذعور ولم تتكلّم.

فأيقنت أنّ الطّرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيب المتيّم. [3]

وهكذا كانت العين خير رسول يبوح عن المعاني الفيّاضة دون اللّجوء إلى الكلمات، لما لهذا العضو من قوّة ومركزيّة في الوجه. وحين كان لفظ الإشارة أكثر المصطلحات استعمالا للدّلالة عن التّواصل الجسدي، كانت العين من أكثر الأعضاء أداء

[1] _ ينظر: محمّد ابن حزم الأندلسي طوق الحمامة في الألفة والألاف، ،تح،صلاح الدّين الهوّاري،ط1، دار الهلال، بيروت، 200 ص 66

[2] - ينظر:المرجع نفسه ص 66.

[3] ينظر : ابن رشيق القيرواني، العمدة: ،ج1، تح: محي الدّين عبد الحميد ط3، المكتبة التّجاريّة، 1963.ص 109.

لهذه الوظيفة التي تعينها عليها الحواجب، والكفّان، وحديثا أصبحت مقولة (لغة العيون) خطابا بديلا يمارسه الأفراد فيما بينهم.

يصف فخر الدين الرازي العيون بأنّها أحدّ الأعضاء وصفا، وأدلّها على كلّ وصف حسن أن تكون العين متوسّطة في الحجم، ساكنة في حركتها، ترفة في نظرها، مجتمعة الأشفار، وقويّ إنسانها[1] وللعين أحوال تأخذ من وجوه جمعها ابن حزم في ستّ أسس هي:

- المقدار كالعظمة والصّغر.
- الموضع كالجاحظة أو الغائرة.
- اللّون كالسّواد وسائر الألوان.
- أحوال الحفى كالغلظة والرقّة والاسترخاء أو الانقلاب، وكثرة الطرف أو قلّته.
- حركة الحدقة كالكثرة والقلّة.
- الاعتبار كمشابهتها لسائر الأشياء.[2]

إنّ لكلّ من هذه الأنواع دلالته على حال النّفس، ولكنّ الذي يهمّ في هذا المقام هو الدلالة التي يقدّمها هذا العضو عند حركته، وبالتالي إصدار الحكم على صاحب هذه العين، وهو حكم يتعلق بدلالة تلك العلامة وعادة ما تتضافر كل العلامات من أجل أن تشكل سيرورة دلالية قابلة للتأويل. وهذا حال ما قام به " الرازي " في سرد حركات العين وما يتبعها من دلالة[3]؛ لتصبح بذلك العين أيقونة تحتاج إلى تأويل؛ ومثال هذا أيضا ما رواه ابن القيّم الجوزيّة إذ قال: « تقدّم إلى إياس بن معاوية أربع نسوة فقال إياس : أمّا إحداهنّ فحامل، والأخرى مرضع، والأخرى ثيّب، والأخرى بكر، فنظروا فوجدوا الأمر كما قال.

قالوا: كيف عرفت؟ فقال: أمّا الحامل فكانت تكلّمني وترفع ثوبها عن بطنها فعرفت أنّها حامل. وأمّا المرضع: فكانت تضرب ثدييها فعرفت أنّها مرضع وأمّا الثّيّب: فكانت تكلّمني وعينها في عيني، فعرفت أنّها ثيّب . وأمّا البكر: فكانت تكلّمني وعينها في الأرض

---

[1]– ينظر: فخر الدّين الرّازي، الفراسة، ص 86.

[2]_ ينظر: محمّد ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ، ص 67.

[3]– المرجع نفسه، ص 87.

فعرفت أنّها بكر.»[1]. لم يكتف القاضي بظاهر ما رآه بل أوّل كلّ حركة صدرت من هذه النسوة، ما جعله يقف على الحالة الحقيقيّة لكلّ منهنّ.

وهكذا كانت العين مرآة النّفس المليئة بالأفكار، والعواطف، والأحاسيس التي تتفاعل بداخل الإنسان، لترسل بعدها إشارات مختلفة لتصوّرها في دلالات تفصح عنها للأشخاص الذين تتمّ محادثتهم أو العيش معهم. فالعين « تفصح عمّا يفكّر فيه محدّثك أكثر ممّا تعبّر عنه تقاطيع وجهه وإشارات جسده»[2] وربّما هذا ما دفع بالعديد من المؤلّفين لتخصيص مباعث كاملة للحديث عن سلوك وحركة هذا العضو الفعّال في جسد الإنسان، وما يهمنا هنا هو كيفية ربط هيئة النساء الأربع بالدلالة، إذ أن كل واحدة منهن تحمل علامة قابلة للتأويل، كونها أيقونات دالة؛ بحيث أوّلها إياس بالاستناد إلى حاسة النظر، وذلك ما مكّنه من الوصول إلى دلالة معينة تتطابق أو تتعالق مع العلامة الأولى. مما خلق هناك تفرسا في العلامة ارتبط بسيميائيتها أي بدلالتها الإيحائية، وهذا ما مكّن من الانتقال من مستوى التقرير إلى مستوى الإيحاء .

وقد عبّرت الجماعات العربيّة على مثل هذا المعنى بعدّة أمثال من قبيل « ربّ لحظ أنمّ من لفظ» أو«ربّ عين ألمّ من لسان»[3]. بل إنّهم ذهبوا أبعد من هذا بحيث درسوا وحلّلوا كلّ أنواع الحركات التي قد تنسب إلى العين، فجعلوا لكلّ منها اسما ودلالة تنقل حالة صاحبها. وقد عمل **الثّعالبي** على تصوير السّلوك العيني في فصل عنوانه "كيفيّة النّظر وهيئاته" وهذا ضمن صحائف كتابه "فقه اللّغة" فجعل للعين اثني عشرة سلوكا ولكلّ منها دلالة وهي على التّوالي:

الرّمق: وهو النّظر بجامع العين أي بكلّيّتها.

التّحقيق: وهو فتح جميع العين لشدّة النّظر في أمر ما.

التّبريق: وهو الزّيادة عن التّحقيق.

اللّحظ: وهو النّظر للشّيء من جانب الأذن.

---

[1] ابن القيّم الجوزية، الفراسة، ص 25.

[2] _ امتياز نادر، الفراسة، ص26.

[3] _الميداني، مجمع الأمثال: ج1 ص160.

اللّمح: وهو النّظر للشّيء بعجالة ودون إمعان ولا إطالة فهو شبيه بلمح الشّيء.
التّوضيح: وهو النّظر للشّيء بغية التّثبّت والتّأكّد من وضوحه.
التّصفّح: وهو النّظر في الكتب ومنه قولك تصفّحت كتابا أي نظرت فيه وقرأته.
الاستشفاف: النّظر للثّوب.
الأسْف: النّظر الحاد للشّخص وهو ضدّ اللّمح.
الحدج : النّظر باهتمام للشّخص.
الشّفن: النّظر بتعجّب للشّخص. [1]
الشّزر: النّظر بكره أو بغض للشّخص.

لقد اكتسبت العين باعتبارها أيقونة قابلة للتأويل دلالات مختلفة. وذلك انطلاقا من مختلف العلامات التي تكون فيها كمؤشرات للوصول إلى دلالة معينة، وذلك ما يستدعي كفاءة في الإلمام بخصوصيات كل حالة من الحالات المسرودة. وهنا كي يحصل التأويل المناسب؛ ولا غلو إن دعمنا هذا القول بإعطاء حكم قيمة عن حياة العرب قديما، إذ كانوا شديدي الارتباط بالبيئة وبالفطرة، مما جعلهم يلمّون بمختلف العلوم، ومن بينها علم الفراسة الذي ارتبط كثيرا بالتواصل، وقضاء الحوائج في مختلف الميادين. وإنّ هذا التواصل رهين عامل السياق الذي يعمل على إنجاح العملية التواصلية، وبثّ المعنى من المتكلم إلى المتلقي.

تفطّن " ابن حزم " إلى دور الإشارات الجسميّة في التّواصل بين النّاس عامّة، والعاشقين خاصّة، أولئك الذين يلجؤون للتّعريض بهيئة الوجه وحركاته، وبالأخصّ إشارات العينين[2]، هذه التي فصّل فيها في الباب التّاسع من كتابه " طوق الحمامة" بل قد قدّم شرحا مفصّلا ودقيقا لحركات العين:« فالإشارة بمؤخّرة العين الواحدة: نهي عن الأمر، وتفتيرها: إعلام بالقبول، وإدامة نظرها: دليل علة الّوجّع والأسف، وكسر نظرها: آية الفرح، والإشارة إلى إطباقها: دليل على التّهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما، ثمّ صرفها بسرعة: تنبيه على مَشار إليه، والإشارة الخفيّة بمؤخّر العينين كلتيهما: سؤال، وقلب

[1] _ ينظر: أبو منصور عبد الملك بن محمّد الثعالبي:فقه اللّغة وسرّ العربيّتة تح: أملين نسيب، دار الجيل، بيروت، ص123

[2] – ينظر:ابن حزم الاندلسي، طوق الحمامة، 65.

الحدقة من وسط العين إلى المَوق بسرعة: شاهد المنع. وترعيد الحدقتين من وسط العينين: نهي عام، وسائر ذلك لا يدرك إلّا بالمشاهدة. »[1].

لقد أكّد ابن حزم إذن في هذا النّصّ عن بالغ أهمّيّة العين التي تنوب عن الرّسل، والرّسائل، فبها يدرك خفيّ النّفس، وبعيد الأمر، وكثير الفعل، لما لها من مجمع دلالات على عديد معان.

إنّ من العرب وغير العرب من جعل العين معتمدا أساسا في إصدار الحكم، دون سائر العلامات الأخرى مثل أفليمون اليوناني، والقاضي شرحبيل العربي، بل تقريبا كلّ القضاة العرب القدامى[2].

من خلال ما سبق يمكن القول إنّ العرب قد أدركوا منذ القدم ما لحركات الجسد من أهمّيّة في رفع الحجب عن مختلجات الباطن الإنساني، والمساهمة في التواصل، وبالأخصّ العين. هذا العضو الذي يمتلك لغة خاصّة تنفض الغبار عمّا يبطن الإنسان من أسرار فيكشف على ما في نفسه من خلف جميع السّتائر. وهذا النّوع من السلوك يدخل في نوع من الفراسة هي تلك التي يجري فيها **التّعلّم والتّعليم** لما فيها من حكم بمقتضى الأحوال الظّاهرة المحسوسة في الجسد على الأحوال الباطنة.[3] وقد خصّ الرّازي في كتابه – "الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق النّاس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح"– المقالة الثالثة بفصولها السّبعة عشر للتّفصيل في دلائل الأعضاء الجزئيّة، بداية من الجبهة، والحاجب، والعين، وصولا إلى دلالة الخصور، والوروك، والسّاق، والقدم. ولعلّ ما جعل الرّازي يولي أهمّيّة عظمى لدلالة العين وحركتها سواء باعتباره سلوكا مصاحبا للّفظ أو باعتباره نائبا عنه هو ما لهذا العضو من دور بارز في العمليّة التّواصليّة.

لقد اختصر الأستاذ الجامعي الأمريكي "**ألبر مهارابيان**" العمليّة التّواصليّة في ثلاث مصطلحات: (اللّفظي) وهو ما يمثّل 7٪ من عمليّة الاتّصال، في حين يتمّ الاتّصال (الصّوتي) في إطار 38٪ من نطاق العمليّة، لتبقى حصّة الأسد من حقّ العين وهو

---

[1] _ ينظر:المرجع نفسه، 65.

[2] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 17.

[3] _ ينظر:فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 25.

العضو (البصري)، الذي يستولي على 55٪ من مجريات العمليّة الاتّصاليّة. فلغة الجسم وتغييرات الوجه لها تأثير عميق أكثر بكثير من العامل اللّفظي والصّوتي مجتمعين، كيف لا وأبلغ الكلام ما سبق معناه لفظه[1]. وهنا يكون الانتقال من العلامة إلى لغة العلامة ومعنى ذلك الانتقال من العلامة إلى المعنى عن طريق التأويل والذي يفتح المجال لفهم الدّلالات التي كانت غامضة ومستترة من قبل. فالتّأويل هو الذي يبعث على إنتاج الدّلالات التي ما كانت لتبدو واضحة ومكشوفة من دونه. وهو ما سيوضّحه المبحث الموالي.

[1]– ينظر:ابراهيم الفقي، البرمجة اللّغويّة العصبيّة والاتّصال اللّامحدود ، منار للنّشر والتّوزيع سوريا، 2001.ص 121.

المبحث الثاني: التأويل وإنتاجية الدلالة.

يرى **ش.س. بورس** أنّ العادة هي التي تلزمنا بناء على مقدّمات معيّنة بالتّوصّل إلى نتيجة ما دون أخرى، وهذه النّتيجة إمّا أن تكون مركّبة أو مكتسبة، فمثلا يتناول **أمبيرطو إيكو** بالدّراسة هذه القضيّة بمقارنة أفكار بيرس بالهرمسيّة (الكيمياء السّحريّة أو علم الغيب.)هذه التي من مبادئها مبدأ المشابهة بمعنى أنّ كلّ رمز يرتبط برمز مشابه له وهلمّ جرّا. فمثلا من معتقدات الهرمسيّة أنّ نبات خصيّ الثّعلب orchis له شكل شبيه بخصيتي الإنسان واسمه في الأصل مأخوذ من الكلمة اليونانيّة (orkhis =الخصيتين). وبناء على هذا فكلّ العمليّات التي قد تؤدّى على هذا النّبات وتحقّق نتيجة في الأخير فإنّها ولا محالة تحقّق نتيجة أيضا إذا أجريت على الإنسان[1].

يمكن أن يكون هناك تشابه بين عضو الإنسان وعضو الحيوان غير أنّهما متمايزان وراثيّا لأنّ كلّ عضو تطوّر لتحقيق أهداف معيّنة في حياة فصيلته التي ينتمي إليها[2] وهنا يعلّق أمبيرتو إيكو قائلا: أرى أنّه إذا لم تخلق العمليّة المجراة على خصي الثّعلب عادة ناجحة ، ستفشل إنتاجيّة العلامة.[3] فمن هنا نلاحظ التعلق الكائن بين الإنسان ومحيطه مما يمكّنه من تفسير الظاهرة بالانطلاق من مقدمات للوصول إلى نتائج، وهي حال شبيهة بعمليات الاستدلال للوصول إلى نتائج نسبية. وهو ما قام به "فخر الدّين الرّازي" في مختلف فصول كتابه الفراسة، بحيث كان في كلّ مرّة يقدّم فيها دلالة عضو من أعضاء الجسد، كان يربطها ويعلّل دلالتها بالمشابهة القائمة بين هذا العضو، وبين الحيوان الذي تشبهه، ففي المقالة الثّانية من كتابه، والتي خصّها لدلالة أعضاء الوجه باعتبار أنّ الرّأس صومعة الحواس، يفصّل ويدقّق في عناصر المشابهة مركّزا وبشكل شديد على أحوال العين بما فيها من مقدار(صغر أو عظم)، ومن وصف (جحوظ وغور)، ومن لون(سائر الألوان)، ومن أحوال جفن(غلظة ودقّة، أو استواء وانقلاب، أو كثرة طرف أو قلّة

---

[1] _ ينظر: بول كوبلى وليتسا جانز، علم العلامات، تر: جمال الجزيرى، المجلس الأعلى للثّقافة ،القاهرة، (المشروع القومي للترجمة) ط1، ع 549، ص 165.

[2] _ ينظر، المرجع نفسه، ص 165

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 166

.)[1] إلخ من الأحوال المختلفة. فقد جعل فراسته مبنية على عامل المشابهة العضوية بين الكائن البشري والحيواني، نظرا – كما قلنا – إلى ارتباط الإنسان ببيئته في مختلف الميادين، مما يشكل العامل الثقافي في حياته، ونعني هاهنا بالثقافي، ما يدخل في إطار تواصلية الإنسان مع الآخر، إذ أنه كائن اجتماعي بطبعه، مما يفرض عليه إحداث تواصل، من مختلف المجالات، وهذا ما نمثل له بعامل المشابهة في هذا الموضع، وذلك من أجل قيام التأويل المناسب، دون إغفال دور السياق .

-الحال الأولى: المقدار.

إنّ من عظمت عيناه فهو كسلان ، وهذه الدّلالة مأخوذة من مشابهة أعين الثّيران. وعظمة العين دليل على كثرة المادّة الرّطبة الدّماغيّة ممّا يوجب البلادة[2]. وفي الحقيقة أنّ استخلاص هذه الدّلالات من هذه العلامات، تجعلنا نلاحظ أمرين متعلّقين بالتّأويل، أوّلهما يتمثّل في الاعتباطيّة التي تمّ بها تحصيل دلالة الكسل، انطلاقا من عقد مشابهة بين عين الإنسان، وعين الثّور. وهو تأويل نحكم عليه بأنّه عرفي قام على موقف النّاس ونظرتهم لهذا الحيوان المتمثّل في الثّور. أمّا الأمر الثّاني فمعلّل علميّا، إذ أرجع دلالة الكسل إلى كثرة المادّة الرّطبة، وبالتّالي فللبلادة علاقة بكثرة المادّة الرّطبة.

-الحالة الثّانية: الوضع.

جحوظ العينين دليل على أنّ صاحبها جاهل مهذار، وهي دلالة مأخوذة من مشابهة الحمار، وهذا كذلك اعتباطيّ فالجاحظ قد عرف بهذه الصّفة، وهو من أذكى النّاس. كما شبّه من غارت عيناه بالخبيث والخدّاع ، وهي دلالة مأخوذة من مشابهة القرد. ولأنّ الجحوظ والغور مذمومان(من هذا المنطلق)، فالأفضل إذا هو الحالة الوسطى بين هتين. وفي موضع آخر يعود الأمل إلى غائر العيون، حين نسب إليه الرّازي نبل النّفس من باب المشابهة بالأسد.[3]

إنّ العرف هو الذي يحدّد هذه الدّلالات، فالجحوظ، والغور، علامات عرفيّة قائمة على المشابهة، بحيث إنّ للعرب مثل غيرهم من الأجناس، مواصفات خاصّة لجمال هذا

[1] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، ص 151 _156

[2] _ ينظر: يوسف مراد، الفراسة عند العرب ، ص 156.

[3] _ ينظر، فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك لمعرفة أخلاق الناس، ص 36.

العضو الحسّاس (العين). وللجمال كما هو معروف، مقاييس تختلف باختلاف أذواق النّاس.

الحالة الثّالثة: اللّون.

شدّة سواد الحدقة دليل على الجبن والخوف، وهذا لأنّ السّواد يوجب وجود المادة السّوداويّة الموجبة للجبن، وعن الاحمرار الذي يشوبها فدليل على الغضب، والبياض عن استواء البلغم، وعن صفائها أي: العين، فجهل من جهل الغنم، وبروزها وقاحة من وقاحة الكلب، وبريقها من شبق الدّيوك والغربان، أمّا شهلتها فخير البشر فعين الأسد والعقاب موصوفة بهذا اللّون، وأحدهما ملك السّباع في حين أنّ الآخر ملك الطيور[1].

إنّ السّواد مؤشّر على وجود المادّة السّوداويّة في العين ما يوجب الخوف وهو تفسير علميّ محض، كما هو الاحمرار مؤشّر للغضب، لتبقى الدّلالات الأخرى محض اعتباطيّة اجتماعيّة وعرفيّة. لأنّ إقامة المشابهة بالكلب لا تحمل الدّلالة ذاتها في المجتمع الأوروبي، ففي الوقت الذي رمزنا فيه للكلب بالوقاحة نجد الأوروبي يرمز له بالوفاء، والدّفاع عن صاحبه.

-**الحالة الرّابعة:** غلظة ودقّة الجفن.

انكسار الجفن والتواؤه من حمق وكذب صاحبه[2] وفي هذا الأمر علاقات اعتباطيّة محضة إذ لا يستند المتفرّس إلى دليل يحتمي به ولو على وجه الاحتماء،

-**الحال الخامسة:** كثرة الطّرف من قلّته.

سرعة حركة العينين وحدّة النّظر دلالات على أنّ صاحبها لصّ ، لأنّ الخائن حال إقدامه على الخيانة تلتصق بعينيه هذه الصّفة، في حين أنّ بطء العينين وجمودهما من تعمّق الإنسان في التّفكير، والإكثار من التّأمّل، وحجّة هذا أنّ الإنسان المفكّر يبقى مفتوح العينين منتبها لأطول مدّة[3]. وفي هذا ضرب من الصّحّة لأنّ هذا التّعليل قائم على التّأويل المنطقي لا العلاقات الاعتباطيّة العشوائيّة.

[1] _ ينظر، فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك لمعرفة أخلاق الناس، ص 36.
[2] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 37.
[3] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 37

-**الحال السّادسة:** النّظر.

كلّ من شابه نظره نظر النّساء، فيه شبق، وصلف. وكلّ من شابه نظره نظر الصّبيان، واستوى على وجهه الفرح والسّرور فهو طويل عمر وهذا لدلالة هذه الهيئة على اعتدال المزاج وقوّة الرّوح.[1]

لا عجب في هذه التّأويلات، فالشّبق مثلا في عرف الإنسان العربي مرتبط بالنّساء من دون الرّجال، وعموما فالعلاقات التي اعتمدوها في تّأويل العلامات يمكن حصرها في ثلاث أنواع هي: السّببيّة، والمشابهة، والاعتباطيّة، وإذا اعتمدنا على تصنيفات بيرس لفهم هذه العلامات فنجده قد جعلها في ثلاثة أنواع، تخلص إلى أنّ تأويل حركة وشكل، ولون العين ما هي إلّا علامات (رمز، أو أيقونة أو مؤشّر)، وهذا يختلف باختلاف العلاقة التي تربط بين الإشارة وموضوعها. فقد قسّم بيرس الإشارات وفقا لطبيعة العلاقة التي تربطها بموضوعها [2]، فمشابهة العين الكبيرة بالثّور ، أو الغائرة بعين القرد، أو غيرها من المشابهات، ما هي في الحقيقة إلّا علامات قانون يحكمها العرف العربي دون أيّ تبرير يذكر. أمّا العلامات التي انبنت على علاقة عقليّة، كما هو الأمر في الكسل الذي يكون سببه وجود المادة الرّطبة في العين، أو الجبن الذي يعود سببه إلى وجود المادّة السّوداء في العين ، فمثل هذه العلامات عبارة عن رموز لكونها قائمة على علاقة عقليّة معلّل.

أمام هذا الزّخم من المعاني الفيّاضة لكلّ حالات العين يذكر الرّازي أعضاء أخرى ليعقد علاقات مشابهة أخرى وهو ما سنقوم بتقديمه على شكل جدول سنقوم بتحليل نتائجه فيما يأتي:

عضو الأنف: [3]

[1] ينظر، فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 39.

[2] ينظر: حامد خليل، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس مؤسس الباغماتية، . ص 68.

[3] ينظر:فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 20.

حال العضو.	الدّلالة.	الطّرف الثّاني من المشابهة.
أنف غليظ ممتلئ	قلّة الفهم	الثّور.
دقّة طرف الأنف.	حبّ الخصام،والطّيش، والخفّة.	الكلب.
فطاسة الأنف.	الشّبق.	الإبل.
انفتاح ثقبي الأنف.	الغضب.	أنف الغضبان.
غلظة أعلى الأنف.	قلّة الحسّ.	الخنزير.
تقوّس الأنف.	نبل النّفس.	العقاب.
ابتداء الأنف من الجبهة بشكل متقوّس.	الوقاحة.	الغراب.
عمق الأنف من ناحية الجبهة واستدارته من ناحية الجبهة مع بعض الميل إلى فوق.	الشّبق.	الدّيك.

من خلال هذا الجدول نلاحظ أنّ بعض الحيوانات عند العرب ترمز إلى أمور سيّئة، وسلبيّة، في حين أنّ بعضها الآخر محبّب ربطته بالدّلالات الإيجابيّة كما هو الأمر بالنّسبة للإبل، والدّيك ، والعقاب، ولعلّ نظرة إلى الطبيعة البدويّة والصّحراويّة القاسية التي كان يعيش فيها الإنسان العربي تجعلنا نفهم سبب تفضيله لهذه الحيوانات المتواجدة في محيطه والتي ينتفع بها دون غيرها من الحيوانات الأخرى.

عضو الفم والشّفة واللّسان:[1]

حال العضو.	الدّلالة.	الطرف الثاني من المشابهة.
سعة الفم.	النّهم، والشّجاعة،	الأسد.

[1] _ ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة، ص21.

غلظة الشّفة، وتدلّيها.	الحمق، وغلظة الطّبع،	_____
ضيق الفم.	كثرة القابليّة للمرض.	_____
دقّة الشّفتين واسترخاؤهما في موضع .	نبل النّفس.	الأسد.
دقّة الشّفة وصلابتها في موضع الأنياب لحدّ ظهورها (الأنياب.)	حسن القوّة.	الخنازير.
غلظة الشّفة وكون العليا معلّقة على السّفلى.	الجهل.	الحمار والقرد.
ضعف وتفرّق ورقّة الأسنان.	ضعف البنية.	_____
طول الأنياب وقوّتها.	النّهم والشّرّ.	_____

عضو الوجه:[1]

حالة العضو.	الدّلالة المستخلصة.	الطرف الثاني من المشابهة.
كثرة لحمة الوجه.	امتلاء العروق الدّماغيّة من الأخلاط الغليظة، وهذا بالتّالي يؤدّي لقلّة الحسّ والحركة.	_____
كثرة اللّحمة على الخدّين	غلظة الطّبع.	الحمير والإبل.
نحافة الوجه.	كثرة الاهتمام بالأمور.	_____
استدارة الوجه.	الجهل وحقارة النّفس.	القرد.
عظمة الوجه.	الكسل.	الثّور والحمير.
صغر الوجه.	الرّداءة والخبث.	القرد.

[1] _ ينظر: المصدر نفسه، ص 22.

قبح الوجه.	سوء الخلق إلّا نادرا.فأثر الكمال يكون في الظّاهر والباطن.	_____
طول الوجه.	الوقاحة.	الكلب.
انتفاخ الأصداغ،وامتلاء الأوداج.	الغضب.	فهذه حال الإنسان عند الغضب.

نلاحظ أنّ الصّفات القبيحة مرتبطة بأنواع معيّنة من الحيوانات، وبالتّالي فالتّأويل فيها راجع إلى العرف، ما يعني أنّها علامات قانون، بمثابة رموز تواضعوا عليها.

كما أنّ هناك بعض الخانات في الجدول وهي التي لم نجد لها مقابلا، وإن تمعّننا فيها نجدها معلّلة علميّا لذا لم يضع لها العرب مقابلات لها ، كما هي الخانة الخاصّة بكثرة لحمة الوجه، التي تدلّ على امتلاء العروق الدّماغيّة، من الأخلاط الغليظة، ممّا ئؤدّي لقلّة الحسّ والحركة.

عضو الأذن والعنق:[1]

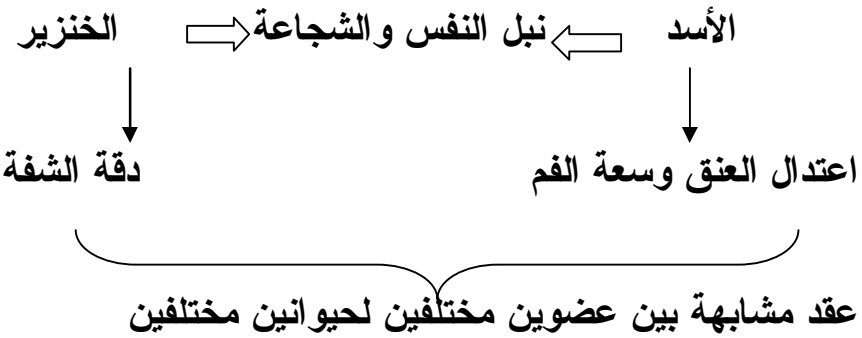
حالة العضو.	الدّلالة المستخلصة.	طرف المشابهة.
عظمة الأذنين.	الجهل.	الحمار.
عظمة الأذنين.	طول العمر.	استيلاء اليبس على المزاج.
غلظة العنق.	البطش.	الذّكر.
دقّة العنق.	ضعف النّفس.	الأنثى.
غلظة العنق وامتلاؤه.	الغضب.	حال الغضبان.
اعتدال العنق في العظم والدّقّة	نبل النّفس.	الأسد.
دقّة العنق وطوله.	الجبن.	الإبل.
قصر العنق.	المكر والدّهاء.	الذّئب.

[1] ينظر: فخر الدين الرازي، الفراسة، ص 23، 24.

من خلا ل هذه الجداول نلاحظ أنّ عمليّة إنتاج الدلالة عن طريق التأويل جدّ معقّدة، باعتبار أنّه لا وجود لقانون واحد يحكمها. باستثناء قانون العرف، والمواضعة، لذا فإنّها ترمز لأنّهم استقوا هذه القراءات والتّاويلات من بيئتهم. فمثلا كلّ الأعضاء تمّ تحديد دلالاتها المختلفة انطلاقا من المشابهة الحاصلة بينها وبين حيوان ما. ومع أنّ بعض التّعليلات كانت مقنعة، إلّا أنّه من غير المنطقيّ أن نجعل غور العين مثلا دليلا على نبل نفس صاحبها. وهذا للمشابهة الموجودة بين هذه العين التي صادف أن كانت غائرة في جسم ما، مع عين الأسد التي التزمت بالغور في كلّ حيوان ينتمي لجنس الأسود. فعلى أيّ أساس يجعل حيوانا دون آخر مرجعا لفهم عالم الإنسان المعقّد؟ إلّا إن كانت الفراسة قد جمعت بين علم العلامات البشريّةANTHROPOSEMIOTICS وعلم العلامات الحيواني ZOOSEMIOTICS.

إنّ المبدأ المتحكّم في العلاقات القائمة بين عناصر العلامة من خلال الجداول السّابقة، هي علاقة المشابهة. علما أنّ الأيقونة تمثّل موضوعها من خلال التّشابه بين الممثّل وبين الموضوع. وفي هذا يقول بورس: « إنّ الأيقونة علامة تميل إلى الشّيء الذي تشير إليه بفضل صفات تمتلكها، خاصّة بها وحدها، فقد يكون أيّ شيء أيقونة لشيء آخر سواء كان هذا الشّيء صفة أو كائنا فردا، أو قانونا، بمجرّد أن تشبه الأيقونة هذا الشّيء وتُستخدم علامة له.» وفي هذا الموضع استخدم كائن للدّلالة على كائن آخر « وما يبقى راسخاً في العلامات هي الخصائص المجردة التي تمنح الموضوعات دلالة إن بحكم العلاقة السببية وإن بحكم علاقة المشابهة وإن بحكم علاقة التحفيز طوراً والاعتباطية طوراً آخر»[1] وهذا ما يجعل المشابهة مدعاة للتساؤل عن دورها في قيام سيرورة تأويلية للعلامات، وانطلاقا من ذلك عقد مختلف الباحثين تساؤلات عن الإطار المرجعي للاستعارة والرمز، وهذا ما قاد إلى بروز مختلف الآراء والنظريات حول الرمز والاستعارة ودور المرجع في نشوء الدلالة. وهو ما سنحاول شرحه من خلال هذا المخطّط أي تحديد وفهم إنتاجيّة العلامات انطلاقا من أحد الأعضاء المذكورة آنفا.

[1]– أحمد يوسف، علم العلامات، ص15.



مخطط يوضح أثر المشابهة في توالد الدلالة

إنّ العلامة لا تتوقّف في تشكّلها عند المؤوّل، بل إنّ هذا الأخير يحيل إلى علامة أخرى. وهكذا دواليك... ليقدّم هذا الانتقال من علامة لأخرى قيمة إضافيّة، وهو ما أسماه بورس بالسيرورة السيميائية، حتّى يتمّ الوصول إلى أكبر درجة من عمليّة التّحليل السّيميائي. علما أنّ الحركيّة والتّحويل يشكّلان جزءا من تعريف العلامة وهو ما ينعت بالدينامية.

في العلاقة الثّلاثيّة للعلامة نجد دور الممثّل هو المفهوم الذي يعدّ المؤسّس الحاسم لأصالة إنتاجيّة العلامة، فالدّلالة هنا مسألة لا تتعلّق بعلاقة العلامة بالموضوع، لكنّها متعلّقة بعلاقة العلامة بـــــــ (المؤوّل). الذي يكون في ثلاثة أنواع:

المؤوّل المباشر:هو المؤوّل الممثّل والمدلول في العلامة الممثّل.

المؤوّل الدّينامي: وهو المؤوّل الذي يقدّم كلّ المعلومات الضّروريّة لتأويل العلامات، وبتعبير أدقّ: الفعل الواقعي الذي تمارسه العلامة على الفكر.

المؤوّل النّهائي: يسمّيه بورس بالمؤوّل العادي وهو النّوع الذي يمنح أنظمة التّأويل[1].

إنّه لمن المهمّ أن نعي بانفتاحيّة ولا محدوديّة المؤوّلات، خاصّة المؤوّل الأوّل. والمتمثّل في مؤوّل لممثّل داخلي، ليكون المؤوّل النّهائي وحده القادر على ضمان الميزة والخاصية الثّلاثيّة للمؤوّل. ومن هنا فإنّ المؤوّل النّهائي ليس إلّا جواب عن السؤال(نحو ماذا يمتدّ التّأويل). والعلامة لا تعبّر عن الموضوع لكن يمكنها أن تصفه فقط أو تشير

[1] _Claudine tierceline ; c ,s pierce et le pragmatisme ,presses universitaires de France, nov,1993,,p 70_71.

إليه. فقولك لغائر العينين خبيث لا يعدّ تعبيرا على أنّه ينتمي لفصيلة القردة، بل هذا التّعبير ليس أكثر من مجرّد الوصف؛ وهنا يمكن أن نعقد سيرورة مع السؤال الذي طرحناه سابقا فيما إذا كان هناك حدود للتأويل، فالتأويل بحسب هذا المسار لا يمكن أن تتحدد حدود له مادام هناك دينامية (المؤول الدينامي). وبالتالي فالتأويل قابل للتعدّد وانفتاحه، مادام هناك معارف خلفية تسيِّره، خاصة إذا تحدّثنا عن الغموض في التأويل، والذي أشار إليه "بورس" وذلك بالنظر إلى عامل الاختلاف .

إنّ العادة إذن شديدة الارتباط بالصّورة الذّهنيّة للعلامة، والتي تعدّ في حدّ ذاتها جزءا من الثّالثيّة، أو إعمال الفكر، وخلافا للخلاف المرجأ عند **دريدا** تتمّ إنتاجيّة العلامات غير المقيّدة عند " بورس " من أجل هدف نهائي يتمثّل في الوصول إلى ما نرمز له بالعلامة.[1] يوضّح "إيكو" كيف يمكن لإنتاجيّة العلامة أن تدلّ على الانتقال من صورة ذهنيّة إلى صورة أخرى، غير أنّ "بورس" ذهب أبعد من هذا الانتقال السّلس، حيث يجعل الغموض الكائن في انفتاحيّة التّأويل جزءا من تشكّل العلامة. تلك التي تشمل على ممثّل عن طريق صورة ذهنيّة تولّد موضوعا فوريّا (الموضوع كما هو ممثّل). وهنا لا يمكننا استيعاب الموضوع الدّينامي الحقيقي مطلقا، ولكنّه بالتّأكيد يعدّ السّبب في الموضوع الفوري. والصّورة النّهائيّة في العادة هي استعداد لوضع حدّ للتّأويل على حدّ تعبير "موريس" شريطة أن يبنى هذا الحدّ على أسس سليمة مثلما نجد في هذه القصّة :

قال نعيم بن حدّاد عن إبراهيم بن مرزوق البصري: كنّا عند إياس بن معاوية قبل أن يستقضى وكنّا نكتب عنه الفراسة كما نكتب عن المحدّث الحديث[2] . دليل على أنّها علم ينال بالدّربة بمعنى أنها تستدعي كفاءة؛ وإذا برجل يجلس على دكان مرتفع بالمربد فجعل يترصّد الطّريق، وبينما هو كذلك نزل واستقبل رجلا فنظر إلى وجهه ثمّ رجع إلى موضعه فقال إياس قولوا في هذا الرّجل. قالوا ماذا نقول رجل طلب حاجة. قال هو معلّم صبيان، ثمّ أبق له غلام أعور فقام إليه بعضنا فسأله عن حاجته: فقال: هو غلام لي آبق: قالوا: وما صفته: قال: كذا وكذا، وإحدى عينيه ذاهبة قلنا وما صنعتك؟ قال أعلّم الصّبيان.

[1]– ينظر: أحمد يوسف، علم العلامات، ص 166.

[2]_ ينظر:ابن قيم الجوزية، الفراسة، ص 31

قلنا لإياس كيف علمت ذلك قال: رأيته جاء يطلب موضعا يجلس فيه، فنظر إلى أعلى شيء يقدر عليه فجلس عليه، فنظرت في قدره فإذا ليس في قدره قدر الملوك، فنظرت فيمن اعتاد في جلوسه جلوس الملوك فلم أجدهم إلّا المعلّمين فعلمت أنّه معلّم صبيان، فقلت كيف علمت أنّه أبق له غلام؟ قال إنّي رأيته يترصّد الطّريق ينظر في وجوه النّاس قلنا كيف علمت أنّه أعور؟ قال بينما هو كذلك إذ نزل واستقبل رجلا قد ذهبت إحدى عينيه فعلمت أنّه اشتبه عليه بغلامه.[1]

إنّ علم العلامات هو العلم الذي يسعى جاهدا لاستئصال التّأويلات الفاسدة، بغية تأسيس مبادئ التّأويلات التي تنبع من إنتاجيّة العلامات النّاجحة. والتي تحطّ رحالها عند الصّور الذّهنيّة النّهائيّة؛ كيف لا والفكر في كليته عبارة عن علامة « فالفكر بوصفه خصيصة من خصائص النوع البشري ينتقل فيه الإنسان ضمن حركتين. فالحركة الأولى تتجه من المطالب إلى المبادئ وتوصف بالغرادية والحركة الثانية من المبادئ إلى المطالب وتوصف بالطبيعية»[2]. فلا تبتعد الصور الذهنة عن الأصول الواقعيّة لهذه الصّور. وهنا كان إياس بن معاوية أقرب ما يكون إلى الواقع في بنائه للتّأويلات من جهة، وتحديده للصّور النّهائيّة من جهة أخرى، فقد كانت أمامه احتمالات كثيرة لتأويلات أكثر. غير أنّه قام بعمليّة غربلة ذهنيّة لم نرها، حتّى يتوصّل إلى إزالة التّأويلات الفاسدة التي كان تلامذته عرضة لها، حين قالوا أنّ الرّجل الغريب كان مجرّد طالب حاجة لا أكثر. بعكس ما توصّل إليه إياس بن معاوية باعتبار أنّه انطلق من الواقع لفهم الواقع، غير أنّه أعمل فكره للوصول إلى إنتاج دلالات ناجحة وصحيحة . إذ لم يقف عند ظاهر الحادثة وإنّما انتقل بين عدّة صور ذهنيّة وبفطنة كافية لدرجة وصوله في الأخير إلى درجة عالية من الصّدق والحقيقة إذ رأى بفكره ما لم يره غيره ، بل وما لم تصرّح به العلامة أيضا.

لقد استنطق إياس الواقع بطريقة ذكيّة ساعده في ذلك إعمال المنطق، وفهم المجتمع، إذ أدرك أنّ الرّجل معلّم صبيان من مكان جلوسه. فمن المنطقيّ أن يكون موضع جلوس

[1]– ينظر: ابن قيّم الجوزيّة: ص 32.

[2]– أحمد يوسف، السيمياء الواصفة، ص31.

الملك عاليا كي تراه الرّعيّة وتقدّره، كما أنّه من المنطقيّ أيضا أن يكون مكان جلوس المعلّم نشزا حتّى يتسنّى لكلّ الصّبيان رؤيته وبالتّالي الاستماع إليه. أمّا عن عادات المجتمع فقد علّمته أنّ للملك صفات خاصّة من الوقار والهيبة لم يجدها في الرّجل ، فاستقرّ على أنّه معلّم صبيان لأنّ شروط العلامة الأولى _اعتبارك ملكا_ تكن بادية على محيّاه. فكانت نتيجته هذه منطقيّة صحيحة. أمّا عن الغلام فقد كانت الدّلالات التي تحصّل عليها إياس من تصرّفات الرّجل كافية لتجعله يدرك بأنّه أعور، إذ كان في استقباله وصرفه للرّجل الأعور مباشرة بعد ذلك، دليل على أنّ من يبحث عنه أعور لا غير. وهكذا فإدراك العلامة لا يكون إلّا بفهم نظام العلامة، وبالتّالي تحقيق السّيرورة السيميائيّة للعلامة ، وذلك وفقا للسّياق والمعرفة الخلفيّة التي تحكمه في هذه السّيرورة، وذلك وفقا للسّياق والمعرفة الخلفيّة التي تتحكّم في هذه السّيرورة.

1- دور السياق في انتاج الحكم بالفراسة.

يعتبر السياق عاملا مهما في تجديد دلالة علامة معيّنة، وهذا ما جعل مختلف الدراسات تعطيه مكانة هامة في البحث. إذ يعرفه "جون دي بوا" بأنه: «مجموع الشروط الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي واستعمال اللغة، وهي المعطيات المشتركة بين المرسل والمرسل إليه والوضعية الثقافية والنفسية والتجارب والمعلومات القائمة بينهما»[1]. وقد بين هذا التعريف الهامّ عنصر السّياق بكل ما يتعلق باستعمال اللغة عند الإنسان، خاصة ما يتعلق بأهمية المحيط على أصعدته في نشوء الدلالة المقصودة، والذي ينتج شيئا فشيئا في ترسيمة التواصل، وهذا ما تنبه إليه أحد رواد التداولية وهما "**سبيربر وولسون**"إذ قال : «السياق ليس أمراً معطى دفعة واحدة إنما يتشكل قولا إثر قولٍ»[2] فهو تعلق بالدلالة في صميمه إذ لا يمكن عزل الخطاب المنتج عن لحظة انتاجه ولحظة تلقيه وتأويله، فالسياق يتداخل مع ما يعرف أيضا بالمعرفة الخلفية، أو المعرفة السابقة، كما يحبَّذ تسميتها في حقل السيميائيات.

---

[1] –J. Dubois :dictionnair de l’inguistique , larousse, paris, 1973, p120, 121.

[2]– جاك موشلار، آن روبول، التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2003، ص 77.

وهو الأمر الذي يتجلّى وبوضوح في الدّراسات التّداوليّة إذ كانت هذه الأخيرة في مفهومها، دراسة علاقة العلامات بمستعمليها بحسب السياق بحيث إنّ لها امتدادا وتداخلا مع علم الفراسة في التراث، وذلك ما يتأتى بالنظر في تفسير العلامة عند المتفرس بربطها بالسياق الذي ترد فيه، ويدخل ذلك في إشراك عناصر التخاطب في التواصل (المخاطَب، الخطاب، السياق...). فتفسير علامة جسدية معينة يكون بالنظر إلى هيئة ورودها، وتعلقها بالسياق، مما يجعل إدراك المعنى متوقفا على فهم السياق وتأويله، وهنا تغدو العلامة الجسدية قابلة للترجمة اللغوية فتصح لغة في الاستعمال، بمعنى أنها تصبح ذات معنى ودلالة. وغالبا ما تتحول الإماءات الجسدية إلى أفعال كلام تترجم الغرض والقصد الذي يُضمر فيها، ولنا في ما سردناه من قصص ونوادر في التراث أمثلة وشواهد على ذلك.

إن أهم ما يمكن ملاحظته على تجليات الفراسة في الكلام المنظوم، والمنثور على حدّ سواء، هو دلالة الظاهر على الخفي. فعادة ما تتصل العلامة بالخصلة (الصفة) وهو ما يصنع دينامية في التأويل، بحسب المعنى الذي تضمره العلامة، وذلك ما يتصل بالجانب الثقافي لدى الشخص؛ ونعني بالثقافي هاهنا أثر السياق بفروعه المعرفية في خدمة التأويل العلاماتي، وهنا لنا إمكانية في استحضار حديث السيميائيات عن أهمية المعرفة الخلفية في عملية التأويل؛ بحيث نجد **رولان بارث Rolan Barthes** يتحدث عن النص من جهة تمفصله داخل النظام الثقافي، فيقرر بذلك «أن النص مجاز أو صورة وهذا يعني أنه يتمفصل في نظام ثقافي كما تتمفصل العلامة وتشتغل سيميائيا ضمن منظومة نظرية التواصل»[1]، وتلك الأهمية قد تشبث بها "بورس " سابقا حين تحدث عن السيميوزيس، وتأويل العلامة بين الفروع الثلاثة، فقد ركز هذا الباحث على أهمية المعرفة الخلفية في السيرورة السيميائية، مما يستوجب حصول كفاءة لدى المؤول تجعله مقتنعا

[1] – حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، منشورات الاختلاف، بيروت، 2007، ص 240.

بالمعنى والدلالة التي يستقيهما في العلامة؛ وغير بعيد عن المعرفة الخلفية نستحضر هنا حديث أمبرتو إيكو عن الموسوعة (الثقافي) في التأويل، إذ أن حديثه عن حدود التأويل يسمح بطرح سؤال عن منابع هذه الحدود وما هي دوائر اشتغاله، فقد ركز هذا الباحث على أهمية المعرفة الخلفية في تأويل العلامة، وهذا ما استفاض بالحديث عنه في كتابه السيميائية وفلسفة اللغة[1]. إنّ قيمة المعرفة الخلفية أو المعرفة الموسوعية بادية في الفراسة العربية، وحجتنا هنا هي الانطلاق من السائد لحصول التأويل. وقد انتهج غرس الدين في أرجوزته هذا المنهج في التفرس عن طريق النظم، وذلك ما يظهر بربطه بين العلامة الجسدية والدلالة في السياق.

2 _ دور المظاهر الطبيعيّة :

من الأمور التي ينبغي على المتفرّس الإحاطة بها كمبادئ أوّليّة وأرضيّة ينطلق منها، لا يضلّ عنها ولا يحيد، تلك الخلفيّات التي تتحكّم في المجموعات التي تنتمي إلى إطار جغرافي محدّد. وفي هذا السّياق يقول ابن سينا في أرجوزته في الطّب:

بالزّنج حرّ غيّر الأجســـــادا حتّى كسا جلودها ســـــــــــوادا

والصّقلب اكتسبت البياضا حتّى غدت جلودها بضاضا[2].

لطالما حفظنا مقولة إنّ الإنسان ابن بيئته يتأثّر بها ويؤثّر فيها فتكسبه ويكسبها، تبصمه ويبصمها، غير أنّ ما أراد ابن سينا أن يوصله لنا كان أبعد من فحوى هذه الكلمات، إذ لا تكتفي الطبيعة بالتّأثير في أخلاقنا فحسب بل تتعدّاه إلى تركيبتنا الفزيائيّة، فتختار لنا لباسا، وجلدا، ولونا، وعاطفة، وميولا، إنّها تلبسنا كلّ ما تشاء، وكيفما تشاء ليكون هناك نسق سيميائي لكل بيئة بحسب تأثيرها على الفرد. وقد قال علماء رسوم الطّبّ: « أنّ حركة العضو أو البدن غير إراديّة تكون عن فاعل هو البخار. ومادي هو الغذاء المبخر وصوري هو الاجتماع وغائي هو الاندفاع ويصدر عنه اقتداء الطّبع، وحال

[1]– ينظر: أمبيرو إيكو، السيمياء وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، ط1،المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2005،ص109.

[2]– ابن خلدون، المقدّمة، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان،2006،ص64.

البدن معه كحال الأرض مع الزّلزلة عموما، وخصوصا، وهو مقدّمة لما سيقع للعضو المختلج من مرض يكون عن خلط يشابه البخار المحرّك في الأصحّ وفاقا للشّيخ ديمقراطيس والمعلّم.»[1] وهي الفكرة التي أفرد لها ابن خلدون – في "مقدّمته" – المقدّمة الثّالثة بأكملها، شارحا أحيانا ومحلّلا أحيانا أخرى.

بيّن ابن خلدون كيف أنّ المعمور في المنكشف من الأرض وسطه، وهو الجزء المعتدل منه، بحيث أنّه كلّما اتّجهنا نحو الجنوب ازداد الحرّ، وكلّما اتّجهنا نحو الشّمال اشتدّ البرد، وهكذا كان كلّ ما يتكوّن في الأقاليم المتوسّطة يتّسم بالاعتدال في الأجسام، والأخلاق، والألوان بل والأديان أيضا على حدّ تعبير ابن خلدون. فالمناخ يصنع الأجساد والأنفاس كما تصنع التّربة النّبات والزّروع؛ فلقد جعل ابن خلدون معرفة أخلاق وسيمات إنسان معين متعلقة بمعرفة البيئة التي نشأ فيه، وهذا ما جعل ذلك المجهود في التأويل يتعلق بممارسة للتأويل لعلامة ما، إذ «إن السيميائيات بوصفها العلم العام تدرس الأنساق السيميائية اللفظية وغير اللفظية من منطلق أنها لغات، وأن العلامات تتمفصل داخل هذه الأنساق تمفصلا يحكمه تركيب قائم على مبدإ التباين الذي أشارت إليه لسانيات دي سوسير التي كانت مهتمة أيما اهتمام بأنساق اللغات الطبيعية »[2] وهو الأمر الذي قاده إلى استثمار المعرفة بالعالم –معرفة قبلية– كخبرة في تأويل سيمات أجناس البشر على اختلافهم، وهو ما نلمحه في علم الفراسة اين يقومون بتأويل علامات أعضاء الجسد انطلاقا من مدركاتهم السابقة أي المعرفة الخلفية بأحوال البيئة وخصوصياتها، دون تغييب كا ما له علاقة بالسّياق عامّة.

لقد أحاط الماء بجزيرة العرب من جهاتها الثّلاث. فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فتراجع اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحرّ اللّافح، فالانسان ابن بيئته تؤثّر فيه برطوبة بحرها التي تعدّل الإقليم قليلا، هذا الذي تؤثّر حرارة هوائه وبرودتها حتّى في الحيوانات التي تتواجد فيها، أمّا القاطنون في الإقليم الحارّ، فالشّمس تسامت رؤوسهم على مرّ الفصول فتسودّ جلودهم في حين أنّ قاطني الإقليم البارد في الشّمال يمتازون بالبياض

[1]– ينظر: كتاب الدّراسة في علم الفراسة: ص 10.

[2]– أحمد يوسف، علم العلامات، ص 51.

إذ الشّمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرئيّ العين، فلا ترتفع في المسامتة فتبيضّ ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزّعورة، وتزرق عيونهم وتبرج جلودهم وتصهب شعورهم[1].

كلّ هذه الأمور معينة على معرفة أخلاق النّاس قبل مخالطتهم، غير أنّ المعرفة التي يقدّمها علمنا بالأقاليم هي معرفة عامّة لا خاصّة. إذ لا يكفي اتّخاذ هذه المعارف السّابقة كأساس نحكم به على كلّ من ينتمي إلى إقليم دون آخر، وبالمقابل ينبغي أن لا نهملها كلّيّا، لأنّه من المهمّ بما كان أن يكون المتفرّس بوجه خاص على دراية بهذه الأمور التي تعدّ مرجعا له في الوصول إلى نتيجة صحيحة في تفرّسه.

قسّم ابن خلدون الأقاليم إلى سبعة أقاليم وفصّل في كلّ منها على حدى، مبيّنا كيف يكون تأثير الأهوية بالأمزجة ليخصّ أهل الأقاليم الثّلاث المتوسّطة، بالاعتدال في الخَلق والخُلق، والسّيرة وكافّة الأحوال، فكانت فيهم النّبوّات والشّرائع والعلوم، والمباني والفراسة والصّنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة. فالنّسّابون مثلا حين رأوا هذا الاختلاف البائن بين الأمم أرجعوه إلى اختلاف الأنساب، جاعلين أهل الجنوب كلّهم السودان من ولد حام وارتابوا في ألوانهم المتفاوتة، وجعلوا أهل الشّمال من ولد يافث[2]. أمّا الأمم الأخر أهل الاعتدال المنتحلين للعلوم، والصّنائع والملل والشّرائع والسّياسة، والملك من ولد سام. وهذا الزّعم وإن صدق فإنّه ليس بقياس مطّرد، فلم يسمّى أهل الجنوب بالسّودان، والحبشان، لانتسابهم إلى حام ليس إلّا غلطا، أوصلهم إليه إيمانهم بأنّ التّمييز بين الأمم يكون فقط بالأنساب وهو ما يسمّى بالقيافة وعلى هذا فاختلاف سحنات، وأشكال، وأمزجة البشر، يكون نتاجا لجملة من المؤثّرات والعوامل منها الطّبيعيّة (كالأقاليم والأهوية) ومنها العوامل الوراثيّة المتعلّقة بمعرفة الأنساب كأن نفرّق بين العرب، والفرس وبني إسرائيل (القيافة).

ومنها كذلك ما يتعلّق بالسّمات الخاصّة كما للزّنج والحبشة، والصّقالبة، والسّودان. ولا تكفي هذه العوامل وحدها وإنّما توجد عوامل أخرى تتضافر لفهم النّفس البشريّة وإدراك ما يجول فيها من أمور خفيّة، وأحوال باطنيّة لأنّ البشر مهما اشتركوا في الظّاهر فإنّهم لا محالة يختلفون في الباطن. وهذا الذي يختلفون فيه هو الأمر الذي يوضع محور

[1] _ ينظر: ابن خلدون، المقدّمة، ص 66.

[2] _ ينظر:ابن خلدون، المقدّمة، ص 68.

البحث والدّراسة، وهو الأمر الذي لا يكون عطيّة إلّا لأهل البصر الحادّ والبصيرة النّافذة[1].

إنّ تقسيم النّاس بحسب الأقاليم ليس عبثيّا، بحيث أنّ طبيعة الفرح والسّرور نتاج انتشار الرّوح الحيواني، ومنه فطبيعة الحزن، والقرح تكون بعكس ذلك. فالحرارة الغريزيّة التي تبعثها سورة الخمر في الرّوح تأتي بطبيعة الفرح. لذا نجد أهل الحمّامات من فرط تنفّسهم من هواء الحمّامات السّاخنة تتّصل حرارة الهواء بأرواحهم، فيحدث لهم الفرح. ما يجعلهم يميلون إلى الغناء واللّهو أكثر شيء. وإنّ الذين يعيشون في الأوساط الحارّة يمتازون نفسيّا بسّرعة الانفعال والطّيش، ويليهم في هذا أهل البلاد البحريّة، وممّن حوى هذا الحيّز بلاد مصر. والذين من سماتهم غلبة الفرح على أمزجتهم، وكذا الخفّة، والغفلة عن العواقب، حتّى أنّهم لا يدّخرون أقوات أيّامهم. فأكلهم لا يكون إلّا من أسواقهم. بعكس أهل فاس بالمغرب هذه التي تتوغّل في التّلال الباردة، ما جعل أهلها كثيري الحزن مفرطين في التّفكير في العواقب، ما يجعل الرّجل منهم يعمل على تخزين قوت سنتين من حبوب الحنطة، وكلّ هذا من فعل الطبيعة وهوائها.[2]

إنّ كل ما ذهب إليه ابن خلدون بخصوص تأثير البيئة على الإنسان، يحيل إلى أثر العلامة (البيئة باعتبارها علامة) على المعنى، فهذا الأخير يتعلق إخراجه من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بحسب تأويلية العلامة، عبر نسق سيميائي يتعدى ثنائية الدال والمدلول، لتصير هناك سيرورة قابلة لانفتاح الدلالة وتعدّديّتها، وهذا ما بشرت به السيميائيات في حديثها عن الدلالات المفتوحة والتأويل.

ولكون موضوع العلامة وأثرها في حياة الإنسان يعد هاماً، وبارزاً، فإن تفسير سبب اتساع موضوعات السيميائيات، مرده إلى تعدد حدود العلامة، بوصفها المادة الأولى لهذا العلم العام، فهي تتشاكل مع مفاهيم مجاورة لها، مثل الإشارة والقرينة والمؤشر والرمز[3]. وفي هذا الموضع نستحضر القصّة السّابقة الذّكر، والتي حكم فيها عمر بن

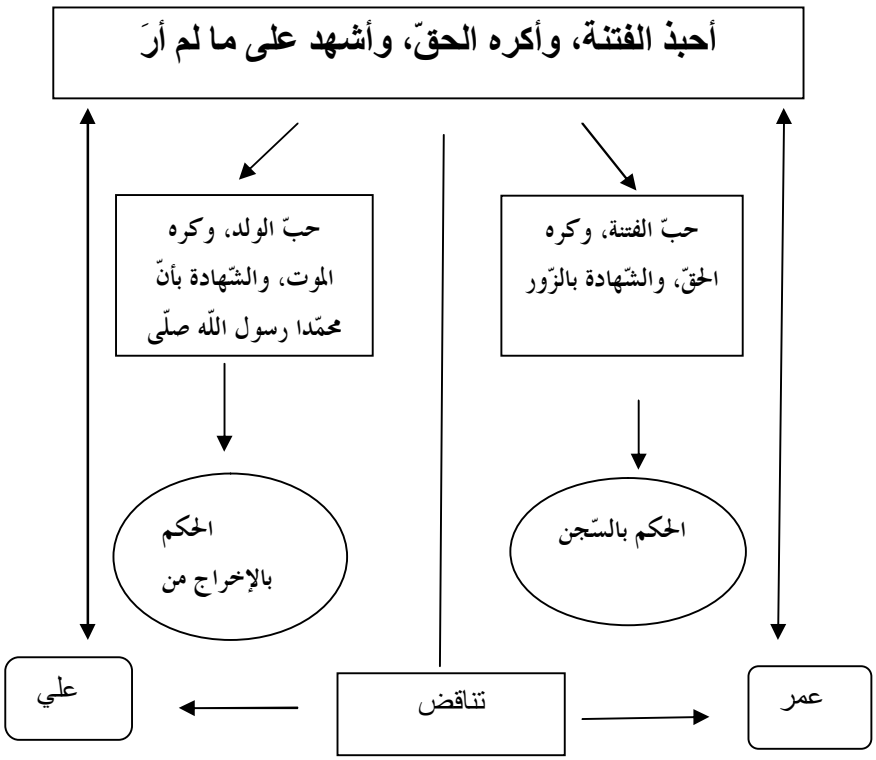
---

[1] _ ينظر: المصدر نفسه، ص 69

[2] _ ينظر :ابن خلدون، المقدّمة، ص 69.

[3] –ينظر: رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد البكري، دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 61.

الخطّاب للغلام بالسّجن، ليحضر عليّ ويحكم بخلاف حكم عمر، لا لشيئ إلّا لكون الثّاني كان أكثر اطّلاعا إذ عاضدته معرفته الخلفيّة على العدل في إطلاق الحكم، بحيث تجاوز ظاهر العلامة ليصل إلى تحديد التّأويل المناسب، وهو ما يفسّره المخطّط الآتي:

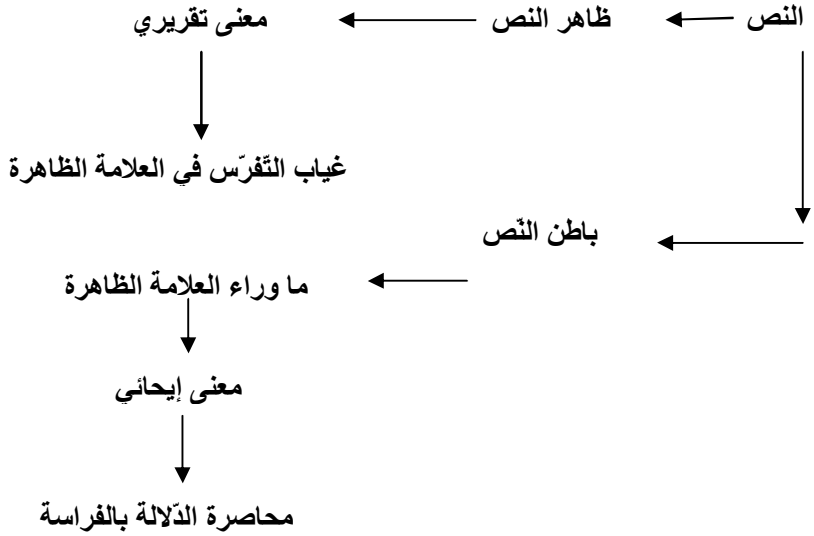


مخطط يوضح تفاوت الكفاءة التأويلية لدى المتفرس.

وهكذا نستنتج أنّ الفراسة تتمّ على صعيد المعاني البعيدة، التي تتحكّم فيها الكفاءة التّأويليّة، بحيث أنّ بقاء عمر بن الخطّاب في مستوى التّقرير كاد يؤدّي به إلى ظلم الرّجل، وهذا لا يعني أنّ القصد بالفراسة يقترب كثيرا إلى المعنى الإيحائي. لأنّ المعنى الإيحائي أكثر انفتاحا من الذي تقدّمه لنا الفراسة*، بحيث هذا الأخير يتمّ تحديده بما يمكن

*– يظهر المعنى الايجائي أكثر انفتاحاً من المعنى الذي تقدمه لنا الفراسة، بحيث إنّ المعنى الإيحائي يفتح المجال أمام تأويلات عدة، في حين أنّ ما تقدمه لنا الفراسة من معانٍ تكون مقيدةً بمرجعية معيَّنة تتعلق بالسياق، إذ هناك حقيقة لا يصل إليها إلاّ المتفرس الحاذق الذي يجيد استنطاق دلالات العلامات الجامدة، وهنا تظهر الكفاءة التأويلية لديه.

أن نسمّيه بالكفاءة التّأويليّة، التي تجعل المتفرّس يقف عند حدّ من حدود التّأويل المناسب للمقام. ومادام الإيحاء يشتغل على أنظمة غير لسانية عادة، فإن المحتوى الإيحائي «ينتسب داخل الأنساق الإيحائية تارة إلى عالم الأشياء، من مثل محتوى "القوة" بالنسبة للعلامة الإيحائية "أسد" تع 1(مح1 مح2)، وتارة أخرى إلى عالم اللغة»[1]، وهذا ما نجده في عملية التفرس، عن طريق الانتقال من العلامة إلى اللغة، بحيث يتم تأويل الإيماءات والعلامات المختلفة –خاصة ما يتعلق بالجسد– بواسطة اللغة فيتحول بذلك من عالم وكأنه عالم أشياء إلى عالم لغة.



مخطط يوضح علاقة الفراسة بالمعنى التقريري والإيحائي.

فمن الملاحظ عدم الوقوف عند دلالة الظاهر في الفراسة أي عمليّة التّفرّس، وإنما يكون المعنى الظاهر –التقريري– عتبة الدخول في متاهة التأويل.

[1]– عبد القادر فهيم شيباني، معالم السيميائيات العامة: أسسها ومفاهيمها، ط1، الجزائر، 2008، ص 66.

إنّ الجدير بالذّكر أنّ من الفراسة ما يأتي إلهاما* دون أدنى حاجة إلى الاستدلالات أو التّأويلات. ومثال هذا ما روي عن رجل قال: «دخلت على عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه، وكنت قد رأيت امرأة في الطّريق قد تأمّلت محاسنها، فقال عثمان رضي اللّه عنه: " يدخل عليّ أحدكم وآثار الزّنا ظاهرة على عينه" فقلت: أَوَحْيٌ بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم؟ فأجاب قائلا لا بل تبصرة وبرهان، وفراسة صادقة.» [1] فزمن الوحي إذا قد انتهى، وإنّما يُفْقَه الواقع بالتّبصّر الذي يقصد به بلوغ أعلى مراحل الوعي الإنساني، وهو ما لا يكون إلّا بالرقيّ إلى مستوى أمور أربع هي الملاحظة، والاستنباط، والاستدلال، والتّحليل. وهو الأمر الذي يبعث على فتح الباب أمام التّأويلات المناسبة.

إنّ البصر باعتباره حّاسّة من الحواس الخمس، يمثّل نافذة من نوافذ المعرفة التي بها نطلّ على الأشياء التي تقع تحت أنظارنا، فنميّزها تمييزا أوّليّا، مباشرا، وهو أمر غير كافٍ للغوص في أعماق المعرفة. كون البصر الذي يكشف عن ظلمة الأشياء بحاجة إلى البصيرة التي تكشف الظّلمة عن العقل. وهذا الضّوء هو المقصود بالبصيرة، أو كما أسماها عثمان بن عفان –رضي الله عنه– "**البرهان**"[2] الذي يقصد به الحجّة، والتي لا يشترط أن تكون مرئيّة* . فالبرهان في حقيقته عمليّة تحرّي قائمة على الاستدلال،

---

*– نشير إلى أن هذا النوع من الفراسة له علاقة بالجانب الصوفي وهو الأمر الذي سنأي على التفصيل فيه في الفصل الثاني.

[1]_ينظر: ابراهيم الفقي، احترف فن الفراسة، ط1، الحياة للدعاية والإعلان للنشر: ص 19

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 88.

*– يفصل طه عبد الرحمن بين الدليل والحجة لوجهين يختصان من دون الدليل وهما: "إفادة الرجوع أو القصد" فالحجة مشتقة من الفعل(حج) ومن معاني هذا الفعل معنى رجع وبهذا فالحجة أمر نرجع إليه أو نقصده عند الحاجة للعمل به، والحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي ينبغي الرجوع إليه للعمل به. أما الوجه الثانيفهو" إفادة الغلبة" ذلك أنّ (حج) يتضمّن معنى "غلب" فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجّة ليصير بذلك مغلوبا وفي هذا السياق تكون الحجة بمفهومين: طلب العلم ونصرة الحق، وطلب الغلبة ونصرة الشبهة، وهكذا تجتمع الحجة في أنّها تمثّل الدليل الذي يقصد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم مع نصرة الحق أو نصرة الشبهة.(ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان،ص137).

والمقدّمات، والحجج، ليتمّ الوصول في الأخير إلى نتيجة حقيقيّة. ومن دقيق الفراسة أنّ الخليفة المنصور أتاه رجل أخبره أنّه خرج في تجارة عاد منها بمال وفير دفعه إلى امرأته وحين آن أوانه طلبه منها غير أنّها قالت بأنّ المال قد سرق، ولم ير نقبا ولا أمارة. وسأله المنصور مُذ كم تزوّجتها فقال: منذ سنة. قال : بكرا أم ثيّبا. قال ثيّبا. قال فلها ولد من غيرك؟ قال:لا .وهنا فهم المنصور أنّ المال لم يسرق لأنّ المؤشّرات التي قدّمها الرّجل كلّها تشير أنّ المال أُخذ وأُعطي إلى خارج البيت ولم يُسرق. فأمر للرّجل بطيب ميزته حدّة الرّائحة، وغرابة النّوع، موحيا للرّجل أنّه طيب مذهب للهمّ. وبعد انصراف الرّجل بعث المنصور أربعة من رجاله طالبا منهم إحضار من تنبعث منه رائحة ذلك الطّيب. وإذا بالمرأة تأخذ الطّيب وتدفع به إلى الرّجل الذي دفعت له المال، ليفوح منه الطّيب فيقبض عليه. ودفع به إلى وليّ الشّرطة ليطلب منه عدم إطلاق صراحه إلّا بإحضار كذا وكذا من المال. ولمّا جرّد للضّرب أحضر المال. فأخذ المنصور المال وقال للرّجل أتراني إذا أعدت إليك المال تحكّمني في امرأتك ؟ قال نعم. فقال الخليفة المنصور : هذا مالك وقد طلّقت المرأة منك.

لقد حلّ الخليفة المنصور لغز المال بعمليّة استنتاجيّة قائمة على مقتضيات معيّنة، لم يكتفِ في ذلك باعتماد الأمارات الظّاهرة التي لم تكن قابلة للملاحظة المباشرة فقط، بل اعتمد على التحري والتّنقيب عن الحقيقة، إضافة إلى استدلاله بما أخبره الرّجل إيّاه، ليصل إلى نتيجة كان واثقا منها منذ البداية. والدّليل دفعه الطِّيب إلى الرّجل، ليكون علامة إلى العيان عن الشّخص الذي دُفع إليه المال.

المبحث الثالث: الفراسة والسياق الثّقافي:

إن كون اللغة هي الوسيلة الاتصالية المهيمنة على حياة أفراد المجتمع، فهذا لا يمنع من وجود وسائل أخرى لحدوث هذا التواصل، فمن وجهة نظر علم العلامات أنّ الإنسان يمتلك وسائل أخرى غير لغويّة يتمّ بها التّواصل، فنظام الإشارات الجسميّة مثلا نظام تواصل غير لغوي، يخضع لثقافة المجتمع وأعرافه. وهذا "رولان بارث" في محور حديثه عن العلامة في اليابان يقول: « إنّ العلامة والدلالة في اليابان واسعتان جدّا إلى حد تعجز فيه الكلمات على استيعابها، فاللّغة قاصرة عن الدلالة على الرغم من كل الكثافة التي تميّز اللّغة اليابانيّة...إن الجسم في اليابان يؤدي وظيفة تواصليّة كالتي تؤديها اللغة المنطوقة، فالجسم بكل أعضائه، عبارة عن علامات يمكنها أن تبلّغ الرّسالة دون أن يحتاج صاحبها إلى الكلام.»[1] فاللغة إذن غير قادرة على احتواء الدلالات لوحدها، خاصة إذا علمنا أن التواصل اللغوي verbal communication لا يمثل إلّا 40٪ من حجم العملية التواصليّة في حين يغطي التواصل غير اللغوي non-verbal communication ما يعادل 60٪ من العملية التواصلية. وهذه النسبة مفادها أن الإنسان يتواصل بأعضاء جسمه أيضا، فنجده يومئ برأسه ويغمز بعينيه، ويشير بأصابع يده، ويهزّ منكبيه...إلخ.[2] ودلالة هذه الإشارات تقوم بتأكيد دلالة الألفاظ. بل إنها تذهب أبعد من ذلك، حيث أن العلامة تقرؤنا لا نحن من يقرؤها، إنها تحدّدنا ولا نحدّدها. فما نراه مجرد إشارات جسمية قد تحمل وراءها عدة دلالات باطنية تكشف لنا أسرار الإنسان، هذا الذي يعرّفه أفلاطون بقوله:"الإنسان هو المجهول"[3].

وهنا نتساءل عن الموقع الذي تأخذه العلامات الفراسيّة في وسط هذا الزخم من الأنساق العلاميّة المختلفة؟ وكيف تدخل الفراسة في مجال الحديث عن الرمز، والدلالة؟ خاصة إذا ما نظرنا في الانتقال الذي عرفه العقل بكونه «بدأ ينتقل من البحث في حالة الأشياء إلى البحث في مكنوناتها التي تتألف من مادة وشكل، ومن هنا تباينت اتجاهات

---

[1] -Rolan Barthes ,L'Empire des signes, page16

[2] ينظر: كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسميّة دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل،دار غريب، مصر،ط2، 2001، ص30

[3] _ ينظر: المرجع نفسه، ص 38.

الفلسفة في النظر إلى المعرفة من جهة المادة أو من جهة الشكل. وترتّب عن ذلك الاهتمام بنشاط الإدراك بنوعيه الحسي والمتعالي»[1].

إنّ الوسائل غير اللّفظيّة تنقسم إلى أنظمة دلاليّة تتّخذ من جسم الإنسان علامات، فالإنسان يتكلّم بجسمه كما يتكلّم بلسانه، بل إنّ الإشارات التي يؤدّيها تكون لها دلالات تامّة، ومفهومة، ونجد أنّ الإنسان يلجأ إلى أمورٍ أخرى يجدها في محيطه فيوظّفها باعتبارها علامات محمّلة بالدّلالات المختلفة، وفي هذا الصّدد نسترجع قصّة القاضي إياس الذي دخلت عليه ثلاث نساء، كشف عن حال كلّ واحدة منهنّ دون أن يتكلّمن بذلك. بحيث قال إنّ إحداهنّ حبلى وكان الامر كذلك، أمّا الأخرى فبكر وكان الامر كما قال، والأخيرة مرضع، وكان له ما قال[2].

لم يخبَر القاضي عمّا قاله ولكنّ علامات غير لغويّة كشفت له عن ذلك، إذ كان من أمر الأولى الحديث ووضع اليد على البطن، ومن أمر الثانية الحديث ورأسها موطأ، ومن أمر الثالثة الحديث والضرب بيديها على ثدييها. فاللّغة وحدها قاصرة على حصر الدّلالات. لهذا فإن مجال السيميائيات «يتعامل مع الواقع على أنه إحالة كاملة ينبغي أن يبسطها كل نسق سيميائي بغية التحقق وسط هذا النسق لتصبح ممكنة، وعليه فإن التفكير عن طريق العلامات يمكن استكشافه بالرجوع إلى عالم الأعيان، وعندما يتمنع الفكر عن الإحالة إلى عالم الأعيان أو عدم القدرة على التعرف إليه يكون في حكم العدم فينتفي وجوده. ويترتب عن ذلك استنتاج أن كل عملية تفكيرية هي سيرورة سيميائية»[3]. فالتفكير في العلامة هو تجسيد لسيرورة سيميائية مادام أن كل تفكير يقتضي بالضرورة وجود علامات.

حدّد السّيميائي الإيطالي روسي لاندي ROSSI LANDI الأنظمة غير اللّفظيّة في قسمين :

أمّا **الأوّل** فيشتمل الإشارات الجسديّة ، والحركات، والأوضاع الجسديّة، والتّجاور. والقصد به الحفاظ على المسافة العرفيّة بين المتخاطبين. والمصطلح المقابل لهذه الوضعيّة

---

[1]– أحمد يوسف، علم العلامات، ص 33.

[2]_ ينظر: ابن قيم الجوزية، الفراسة.ص 67.

[3]– أحمد يوسف، علم العلامات، ص 55.

في علم النّفس هو "الهالة" . وهنا نجد الإشارات الصّادرة عن جسد الإنسان قد تتّفق في شكلها، أو تختلف بين المجتمعات الإنسانيّة، كما أنّها تختلف مثل أصوات اللّغة وكلماتها، ودلالاتها. فهذه السّلوكات التي تبدو مشتركة بين ثقافات متنوّعة في الإنتاج والدّلالة، هي من جهة أخرى تضمّ قدرا غير قليل من العلامات السّيميائيّة الاجتماعيّة، التي تبقى أسيرة دائمة للثّقافات الفرعيّة لجماعات معيّنة.

ومن هنا يكون الاختلاف جليّا بين جماعة وأخرى في استقبال، واستقراء، بل وحلّ الشّفرات المستغلقة لأعضاء الجسد وحركاتها. بل أبعد من هذا بكثير فالإنسان الثّاقب البصيرة بإمكانه الوصول إلى معرفة خبايا كثيرة عن النّفس البشريّة من خلال مجرّد التّمعّن والتّدقيق في أعضاء الجسد وحركاته. فالكلب والخنزير لا تلتصق بهما دلالة الحقارة، بل هي دلالة نجدها عند العرب فقط، دون سائر الأمم. وربّما اتّخذت حركات بعينها _ في موقف كلامي معيّن _مؤشّرا على الطّبقة الاجتماعيّة، والمستوى الثّقافي، بل إنّ التّاريخ يخبرنا بأكثر من هذا فمثلا هذه القصّة التي يوردها ابن قيّم الجوزيّة في كتاب الفراسة قائلا: « قال أبو السّائب: كان ببلدنا رجل مستور الحال، فأحبّ القاضي قبول قوله، فسأل عنه فزكّي عنده سرّا وجهرا. فراسله في حضور مجلسه في إقامة شهادة وجلس القاضي وحضر الرّجل. فلمّا أراد إقامة الشّهادة لم يقبله القاضي، فسئل عن السّبب ؟ فقال: انكشف لي أنّه مرائي. فلم يسعني قبول قوله، فقيل له : ومن أين علمت ذلك؟ قال: كان يدخل إليّ في كلّ يوم فأعدّ خطاه من حيث تقع عيني عليه من الباب إلى مجلسي. فلمّا دعوته اليوم جاء فعددت خطاه من ذلك المكان، فإذا هي قد زادت ثلاثا أو نحوها، فعلمت أنّه متصنّع فلم أقبلها.» [1]

لقد بدا الشّاهد للنّاس رجلا صالحا زكيّا، غير أنّ حدّة البصيرة واستقراء الوقائع بعين البصيرة والبصر –وهو ما ميّز القاضي عن غيره– جعله يرى ما لم يكن ليُرى، فكشف الحجاب على ما كان خفيّا لتكشفه حركات الجسد. وبهذا فالأعضاء وحركاتها منوطة بالتّفرّس فيما خلف السّتائر. وهو بحث عن المعنى المضمر في العلامة من أجل فهم الواقع ومطابقته. بل إنّ من النّاس من يمكنه أن يفتح خبايا النّفوس بمجرّد السّمع. وهذا

[1]– ابن قيّم الجوزيّة الفراسة: ص 27.

بحسب الكفاءة والقدرة، وذلك من أجل انتفاء الغموض الذي عارضه بورس، وهذا من منطلق أنه قد دعى إلى الوضوح في الأفكار ومادام التفكير في العلامة هو سيرورة سيميائية فإن الوضوح ذاك، متربط أيضا بالوضوح في المعنى في الأخير.

أمّا القسم الثّاني فيشتمل الأنظمة الأدائيّة، وهي أنظمة قائمة على علامات خارجة عن جسد الإنسان، والقصد بها هو الأشياء التي يستعملها الفرد، وكذا المؤسّسات، والمراد بها النّظام المحدّد الذي يعدّ جزءا هامّا من ثقافة الجماعة مثل نظام القرابة، ونظام الدّين والمعتقدات...إلخ[1]

ويفصّل اللّغوي الإيطالي MARIO PEI "ماريو بي" في هذه المسألة بقوله إنّ أصل اللّغة المنطوقة هو اللّغة الإشاريّة، تلك التي تحوي ما يقارب سبعة آلاف 7000 إشارة مميّزة خاصّة بتعابير الوجه وأوضاع الجسد، وحركات الرّأس، واليدين والأصابع، وهنا يساوي " ماريوبي" بين هذا النّظام من الرّموز الإشاريّة ونظام اللّغة.[2] وكأنّ لهما خصائص مشتركة. وما يمكن استنتاجه هنا هو أن الجسد بوصفه علامة قابل للتأويل على مختلف الدلالات، ليغدو التأويل مفتوحا وقابلا للتّعدّد، وذلك راجع إلى عوامل من بينها الكفاءة، والمعرفة الخلفية، وقصدية التواصل والاشراك.

إنّ قدرا كبيرا من الحركات الجسميّة والإشارات، وتغييرات الوجه تبدو مشتركة بين ثقافات عديدة في إنتاجها ومدلولاتها، مع أنّ هناك قدرا غير قليل منها كبعض العلامات السّيميائيّة الاجتماعيّة، تكون مقيّدة بثقافة فرعيّة، أو جماعة بعينها؛ وإنّ لهذه الحركات دلالات قد تصل إلى الكشف عن وظيفة صاحبها، وثقافته، وانتمائه، بل يمكن أن تكشف حتّى على طبقته الاجتماعيّة، وهنا نذكر أيضا ما أشار إليه ابن خلدون في تأثير الأقاليم والبيئة على ممارسات وسلوكيّات الفرد. وهو ما أشرنا إليه في معرفة مهنة الرّجل المعلّم، فقط من خلال تسليمه على الصبيان دون غيرهم، وكذا جلوسه على نشز من الأرض. ومثل هذه القصص تحفل بها كتب الفراسة.

---

[1]– كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسميّة دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، ص 28–29

[2]– المرجع نفسه، ص 32.

وإذا كانت الحركات الجسديّة تستنبط من صاحبها، فإنّ تحديد شكل هذه الحركات وجوهرها إنّما يتأتّى من معرفة العوامل البيئيّة التي يخضع لها صاحب الحركة، ووصف الحركة يوجب الكشف عن معناها، بل إنّه لا بدّ من فهم الوضع الإنساني والمادّي الذي صنعت فيه الحركة كما يقول **جوفمان**[1] لفهم الحركات النّابعة عن الأفراد لا بدّ من فهم البيئة بطريقة منظّمة، وفي هذا قصص كثيرة منها ما رواه **ابن القيّم الجوزيّة** عن رجل رأى أعرابيّا أشعث عليه أثر حمرة تراب على ردائه، فقال: هذا رجل من أهل واسط فسئل كيف اهتدى لهذا فقال: من أثر التّربة في ردائه فتربة واسط حمراء. [2] إذ قال:من خلال هذه القصّة نفهم أنّ الرّجل الذي عرف أصل الأعرابي لم تكن له مهارة خاصّة فقط أنّه أحاط علما بالخصائص أرض واسط. غير أنّ هذا لا ينفي أنّ أغلب المتفرّسين كانوا يتمتّعون بمهارات خاصّة، ما يمكننا تسميته بالكفاءة؛ والتي تمكّن الرّجل حتّى من معرفة جنس ما تحمله المرأة في رحمها من خلال سماع نبراتها الصّوتيّة[3]. هذه الخاصية التي تمكّن من إدراك وفهم علامات يستعسر على غير المتفرّس الإلمام بدلالاتها. ذلك أنّ العلامات لا تحمل معنىً بنفسها وإنما معناها يظهر في استعمالها. وكأنها تكون علامات فارغة يضفي عليها الاستعمال دلالة معينة، وهذا ما يذكرنا بحديث رولان بارث عن العلامات في اليابان. وربّما يطرح هذا الأمر إشكالا آخر: هل المعنى موجود في الظّاهرة؟ أم في فهمنا للظّاهرة؟ وهو الموضوع الذي ناقشه "جان غراندان" في الفصل الثّاني من كتابه " المنعرج الهرمينوطيقي للفينو مينولوجيا" [4]

إنّ المعنى محدّد من قبل أولئك الذين ينتجون نظم الإشارات، كما أنّ العلامة تحمل معنى، فقط لأنّها تكون مختلفة تماما عن أيّة علامة أخرى، وهكذا لا بدّ على المتفرّس أن يدرك كلّ هذا حتّى يتوصّل إلى الفهم الدّقيق لأيّة علامة كانت.[5] أي لا يجب الوقوف عند

---

[1]– ينظر:محمّد العبد، العبارة والإشارة، ص 108.

[2]– ينظر: ابن قيّم الجوزيّة، الفراسة، ص 94.

[3]– ينظر: المصدر نفسه، ص 189.

[4]– ينظر: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،الجزائر، 2003.

[5]– ينظر: الزابيت فين تدويل، من النّظريّة النّقديّة للسّيميائيّة، تر: عبد اللّه العوّامي،مجلّة فضاءات،ع 39.

ظاهر العلامة بل يجب خرق المستوى التّقريري للوصول إلى المستوى الإيحائي الذي يتّضح فيه معنى العلامة أكثر. وهو الأمر الذي فعله إياس بن معاوية من أجل تحليل سلوكات وحركات الرّجل الغريب، والقصد بالعمليّة الإيحائيّة connotative تلك العمليّة التي بواسطتها يتمكّن الإنسان من صنع المعاني والفرضيّات التي تستند إلى منظورات ثقافيّة سبق تعلّمها فيما يتعلّق بالحافز الواقعي للمستوى التّقريري للعلامة.

وهكذا نجد أنّ علم الفراسة له علاقة وطيدة بثقافة المجتمعات، وخصائصها، وذلك ما يرتبط بطبيعة المجتمع بوصفه سياقا ثقافيا مؤثرا وفاعلا، وكذلك يرتبط بالإنسان الذي يعتبر كائنا اجتماعيا بطبعه، فسمتة الاجتماعية تفرض عليه أن يتواصل مع غيره، وذلك التواصل يتعدى جانب اللغة المتواضع عليها إلى أنساق تواصلية لا لغوية، بالإضافة إلى أنّ هناك ظروفا نفسيّة اجتماعيّة هي التي تحكّمت في نشأة هذا العلم وتعليمه.

يعتبر علم الفراسة فرعا قديما من فروع المعرفة الإنسانية، وهو على علاقة بعدّة علوم ما يسمح للمتفرّس بالإلمام بكلّ الدّلالات التي قد تبرزها التّأويلات المناسبة. فمع أنّ القراءات المتنوّعة التي خصّوا بها النّفس الإنسانيّة كانت تنحوا باتّجاه العرف أحيانا، إلّا أنّ المتفرّس الذي يتبنّى منهج الفراسة كما سبق لنا استعراضه، فإنّه لن يحيد عن الحقيقة. لأنّ طغيان الأحكام العرفيّة والاعتباطيّة هي التي أبعدت العرب القدامى عن الحقيقة.

ويبقى ما قدّمه العرب للدّرس السّيميائي تفكيرا مخصوصا، يتأرجح بين الأحكام المعلّلة أحيانا، والأحكام الاعتباطيّة العرفيّة أحيانا أخرى. ومع هذا لا ننكر للعرب جهودهم ومحاولاتهم التي تحمل جذورا سيميائيّة، وهي محاولات أنتجتها حاجة الإنسان إلى فهم الإنسان، وكذا التّواصل معه.

خـــاتمة

شكل موضوع الفراسة الركيزة الأساسية في هذا البحث، فكانت عتبة الولوج إلى الدراسة بأن تطرقنا إلى المفهوم في التراث العربي، وذلك بالحديث عن أهم ما كتب عن هذا الموضوع عند التراثيين. وعلى خلاف ذلك لم نجد دراسات جادة معاصرة تطرقت إلى هذا الموضوع، مما جعلنا نتقلّب بين طيّات الكتب التراثية التي تيسّر لنا الوصول إليها. متوسّمين في هذا العمل أن يطرق زاوية من الزّوايا التي لطالما علاها الغبار.

ولقد توصلنا إلى أن الفراسة علم موضوعه العلامات المختلفة في علاقاتها بمستعمليها، هذه التي ترتبط بالبيئة التي تشتغل كسياق مؤطر لتوالد الدلالة. وربما يكون عامل البيئة هو السبب في تركيزهم على تأويل أعضاء الجسد إلى لغة تواصلية، وهذا ما تمحور الحديث حوله في تجليات الفراسة عند العرب القدماء.

إن أهمية التواصل وفهم العالم عن طريق الفراسة استدعى منهجا يستند إليه المتفرس، من أجل الظفر بالدلالة والوصول إلى ما اعتقد بأنّه حقائق ، ذلك أنه ينطلق من العلامة للوصول إلى الدّلالة والمعنى، وهو التأويل. لهذا فقد ركّزنا في الفصل الأوّل على منهج الفراسة باعتبارها تقوم على الاستدلال، وهو آلية تتظافر مع آلية القياس والاستنباط ممّا يبيّن طبيعة الحكم بالفراسة وتحديد مواصفاتها.

لقد كشف لنا تحليل دور أحد أعضاء الجسد في التّواصل، عن الأهمّيّة التي أولتها الفراسة للتّواصل، بحيث أنّ شدة تمعّن المتفرّس في سلوكيّات المتفرَّس فيه، انطلاقا من خِلقة العين، أو حركاتها، أو أشكالها، سيقتصر عليه طريقا شاقّا ومتشعّبا في بحثه عن الدّلالة لو أنّه كان جاهلا بدلالات هذا العضو الحسّاس. وهذا ما يرتبط بالسياق الذي تنتج فيه الفراسة. وهو ما أعاننا على تأويل صيغة التفرس بكونه مبنيًا على استدلال يفترض وجود نتيجة نهائيّة وهي الدلالة المقصودة بالتفرس.

ويأتي استناد الفراسة إلى آليات منطقية كالاستدلال، والقياس، والاستنباط، ناتجا عن الرغبة في معرفة العالم عن طريق تأويله، مادام أن البِشَر تختلف من إنسان لآخر، وذلك

الاختلاف يدعو في حقيقته إلى التساؤل عن الأثر الذي يتركه في العمليّة التّواصليّة، من أجل فهم الآخر. وربما يكون هذا الفهم مجرّد فهم حدسي يحتمل الصّحّة والخطأ ، كما يمكن أن يكون حقيقة صادقة . والاختلاف هاهنا تظهره قدرة المتفرس في التأويل ومعرفة العالم من أجل انتاج خطابات بديلة.

وتبعا لذلك فقد تمحور الحديث في الفصل الثاني حول إنتاج الدلالة بالتفرس، وهذا ما يقتضيه موضوع تعالق الفراسة بالسيميائيات، وهنا توقّفنا عند نوع الدلالة التي تنتجها الفراسة، باعتبارها تسعى إلى فهم العالم، وذلك باعتبار أعضاء الجسد وسيماتها، أي أوصافها التي تعدّ علامات دالة لكوننا قد ركّزنا في هذا البحث على فراسة البِشر فحسب، لنصل في الأخير إلى خلاصة مفادها أنّ الدّلالة لا يمكن حصرها من خلال قراءة علامة بحدّ ذاتها، بل لا بدّ على المتفرّس من إدراك الموطن الأصل للدّلالة، ليعضدها بالدّلالات الأخرى التي قد تتوزّع على أكثر من عضو واحد. كأن تعرف شجاعة الرّجل وقوّته وبسالته من قوّة عضلاته وسعة صدره، وغيرها من الأعضاء، لتكون العين أضعف الدّلالات على هذه الدّلالة، لِما لهذه الصّفة من ارتباط وثيق بمراكز القوّة البدنيّة.

لاحظنا انطلاقاً من هذه الدراسة أن موضوع الفراسة في التراث العربي قد ناله الترحاب الواسع من قبل المؤلفين في التراث، على تعدد تخصصاتهم (شعراء، وأدباء، وفلاسفة، ورجال دين، ومتصوفة، وعامة الناس...) مما جعله منبراً لفهم الآخر وفهم الذات على السواء. مع أنّهم لم يفردوا له مؤلّفات عدّة باستثناء ما قام به فخر الدين الرازي، وابن قيم الجوزية كما سبق الذكر، ولا حرج في أن نجد الإشارة إلى موضوع الفراسة يتوزع هنا وهناك على شكل شذرات متنافرة خاصة إذا علمنا أن العرب لم يكن لديهم منهج معين في كتاباتهم.

إن تعلق الفرد العربي ببيئته وتنشئته ذات الطابع البدوي جعله يسقط عالم المرئيات –كل ما هو مرئي– على تأويلاته، مما جعل نظرة المتفرس للعالم نظرة تساؤلية مُلغّزة، وضاربة في غياهب التأويل؛ وما يشفع لنا في هذا الرأي هو تفرسهم في أدق الأعضاء التي يمكن أن لا تُرَى للعيان. وهما ما تفسّره باقي أنواع الفراسة، كما تفرسوا في الأعضاء الجزئية لمعرفة السلوكيّات

الإنسانية وهذه نقطة أخرى تضاف إلى براعة الفرد العربي في إدراك سلوكيّاته بإسقاطها على خِلقته قبل خلقه، فتراهم وكأنهم يعملون بمقولة (جد لأخيك سبعين عذرا) وربما تكون تلك الأعذار هاهنا مرتبطة بالخِلقة قبل أن تكون مرتبطة بالسلوك.

اعتمدت تأويلات المتفرّسين على ثلاثة أسس، أوّلها المشابهة التي تعقد بين الإنسان والحيوان، فاستنتجنا أنّ المتفرّس في مجمل تأويلاته لا يمكنه الاستغناء عن الحيوان باعتباره المؤنس الوحيد له في البيئة الصّحراويّة ، وبالتّالي كانت المشابهات التي يعقدها ذات صبغة عرفيّة لا أكثر. أمّا الأساس الثّاني وهو أساس معلّل علميّا، والمتمثّل في السّببيّة القائمة على العمليّات العقليّة ،كأن يفسّر وجود المادّة الرّطبة في عين الإنسان بكونه جبانا، وهذا راجع لإفراز هذه المادّة في جسد الإنسان. وعن الأساس الثّالث فهو الاعتباط ، والذي يخرج الحكم من دائرة العلميّة. وبناء على هذه الأسس الثّلاث يمكننا القول إنّ النّتائج التي يصل إليها المتفرّس تحتمل أن تكون صحيحة كما تحتمل أن تكون خاطئة.

إن كان ما قدّمته السيمياء الحديثة يكسب قيمته العلمية من التحولات ، والاستثمارات التي حدثت في المقولات السيميائية عبر التاريخ، والمتعلقة خاصة بتوالد الدلالة، وتتابعها في نظام دلالي معيّن، باعتبارها سيرورة معقدة، فإنّها تقتضي نشاطا تأويليا، مثلما نجد عند السيميائيين أمثال "بيرس" و " جوليا كريستيفا "، و "بول ريكور" وغيرهم كثر، فإنّ الفراسة بدورها تحمل جذورا سيميائية لكونها تنشأ من حاجة الإنسان إلى فهم العلامات، ودلالاتها، ووظيفتها التّواصليّة. فالفراسة تعكس تفكيرا سيميائيّا مخصوصا لدى القدماء، وهو ما يلتقي مع ما تذهبت إليه مباحث السّيمياء الحديثة في اهتمامها بالعلامة وتأويلها.

إنّ هذا البحث لا يعلّم الفراسة ، بل يعرّف بالفراسة وبجانبها السيميائي، باعتبار اهتمامها بدراسة العلامة وفهمها، ونفض الغبار عن دلالاتها. بحيث إن العلامة تسيطر على كل حياتنا، فمن الناس من يعيشون دون إدراك أنّهم منغمسون في إنتاجيّة العلامات. وهنا لا تكفي الرؤية البصريّة لتحصيل المعرفة بالنّفس الإنسانيّة، بل لا بدّ من إدراك التحليل لما بعد الصورة الظاهرة، وهو ما يتم تحصيله بالبصيرة النّافذة، فوصف الظّاهرة وحده قاصر عن معرفتها

وفهمها، لذا ينبغي التمعّن والتّحليل، والغوص في باطن العلامة. فهذا هو السبيل الوحيد الذي يتوجّب على المتفرّس اتّباعه للكشف عن الحقيقة.

مما تم استخلاصه مما سبق أيضا، أنّ الفراسة لا تستغني على سياق الحال، ففي كل المحاولات التي ظهرت لفهم حركات أعضاء الجسد، كان التّأويل دائما يلعب دورا فعّالا في قراءة واستنطاق المواقف المتنوّعة. فلا يتمّ التّواصل بشكل سليم إلّا بمراعاة هذا الجانب الذي يؤثر أيما تأثير في عملية التواصل، وبالتالي فهم الآخر. وعليه فالإلمام بالحالة الاجتماعيّة أمر لا بدّ منه لقبض المتفرّس على للحقيقة.

وفي الأخير، نقول أنّ الفراسة هي نتاجٌ لعقل متطوّرٍ وفكرٍ متقدّمٍ ، أتت في زمن كان فيه الإنسان بحاجة لفهم الآخر وتسهيل الاتصال معه، فكانت بذلك وسيلة تواصل من نوع خاص. وحسبنا في الأخير أن نكون قد نبّهنا إلى زاوية كانت مغمورة في التراث العربي.

قائمة مصادر
ومراجع البحث

- **القرآن الكريم**

1-المراجع باللغة العربية

1-ابراهيم الفقي، احترف فن الفراسة، ط1، الحياة للدعاية والإعلان للنشر

2- ـــــــــــ البرمجة اللّغويّة العصبيّة والاتّصال اللّامحدود ، منار للنّشر والتّوزيع سوريا، 2001

3-إبراهيم وجيه محمود، التّعلّم أسسه ونظريّاته وتطبيقاته، دار المعرفة الجامعيّة، مصر.

4- ابن رشيق القيرواني، العمدة: ،ج1، ط3، تح: محي الدّين عبد الحميد ، المكتبة التّجاريّة، 1963

5- التّهانوي محمّد علي بن علي ، كشّاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنّشر والتّوزيع، اسطنبول، 1984.

6-أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علّام الغيوب، تح: أبو عبد الرّحمن صلاح محمّد محمّد عويضه.

7-أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيريّة، ج2، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مؤسسة دار الشعب، 1989.

8-ابن قيم الجوزية، روضة المحبّين ونزهة المشتاقين، تح: بدار الإمام مالك، ط1، دار ابن مالك، الجزائر

9-ـــــــــــ الفراسة: تح، مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة.

10- أبو عبد اللّه مصطفى بن العدوي، شرح العقيدة الطّحاويّة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

11- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: فوزي عطوي، ج1، مكتبة الطلاب وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، 1968 .

12- _____ الحيوان، تح: عبد السلام محمّد هارون، ط2، ج 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1965،

13- أبو منصور عبد الملك بن محمّد الثعالبي، فقه اللّغة وسرّ العربية تح: أملين نسيب، دار الجيل، بيروت.

14- أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي وجبر العلامات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005

15- إسماعيل ابن كثير: البداية والنهاية، المجلد 1، دار الوعي، الجزائر، 2006،

16- أمبيرو إيكو، السيمياء وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، ط1،المنطمة العربية للترجمة، لبنان، 2005،

17- أندرو براديري، البرمجة اللّغويّة العصبيّة، تر: قسم التّرجمة بدار الفاروق، ط2.

18- بلعلى آمنة، أسئلة المنهجيّة العلميّة في اللّغة والأدب، دار الأمل للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تيزي وزّو، 2005.

19- بول ريكور، من النّص إلى الفعل أبحاث التّأويل، تر: محمّد برادة وحسان بورقية، ط1، المركز الفرنسي للثقافة، 2001

20- بول كوبلى وليتسا جانز، علم العلامات، تر: جمال الجزيرى، ط 1، المجلس الأعلى للثّقافة ،مصر، (المشروع القومي للترجمة)،.

21- جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، ط 1، ع 549، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003.

22- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط1، منشورات الاختلاف، بيروت، 2007

23- رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، تر: محمد البكري، دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب، 1986

24- سامية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التّنوير، تونس، 2009

25- سعيد بنكَراد، السيميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش. س. بورس، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.

26- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، عالم المعرفة، الكويت، 1992

27- عادل فاخوري ، تيارات في السّيمياء، ط1، دار الطليعة، ، 1996.

28- ———— ، علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1985

29- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للنشر والطباعة، لبنان، 2001.

30- عبد الرحمن طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب.

31- عبد القادر فهيم شيباني، معالم السيميائيات العامة: أسسها ومفاهيمها، ط1، الجزائر، 2008.

32- العربي سليمان ، مناهج البحث:مقاربة إبستمولوجيّة، مركز تكوين المفتّشين، الرّباط، 1997

33- . علي زيعور: العقلية الصوفيّة نّفسيّة التّصوّف، نحو الاتّزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة،ط1، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، لبنان، 197

34- علي سامي، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ط2، دار المعارف، مصر، 1967،

35-

36- فخر الدين الرازي، الفراسة دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم كأنهم كتاب مفتوح، تح: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، مصر.

37- فيصل الأحمر، معجم السميائيات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

38- كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسميّة دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل،، ط2،دار غريب، القاهرة، 2001

39- ،محمّد ابن حزم الأندلسي،تح،صلاح الدّين الهوّاري، طوق الحمامة في الألفة والألاف ،ط1، دار الهلال، بيروت، 200

40- محمّد بن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطّحاويّة:تح: أبو عبد اللّه مصطفى ابن العدوي ، دار ابن حزم، بيروت ، ص496_497

41- محمّد بن إسحاق النّديم، الفهرست، ط1، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1950.

42- محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، ط 2، مكتبة الآداب، 2007، القاهرة

43- محمّد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ط 2، دار المعارف، القاهرة 1985

44- محمد الماكري، الشّكل والخطاب (مدخل لتحليل ظاهراتي)، ط1، المركز الثقافي العربي، ، الدار البيضاء ،1991

45- محمد رضا الماشري، تاريخ الفلسفة،دار الآفاق الجديدة بيروت، 1983.

46- يوسف مراد، الفراسة عند العرب،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1982

47- المخطوطات: أريسطو طاليس، سر الأسرار في علم الفراسة www. 4shared.com

2-المراجع باللغة الاجنبية

1- Claudine tierceline ; c ,s pierce et le pragmatisme ,presses universitaires de France, nov,1993.
2- Julia Kristeva : Sémiotiké : recherche pour sémanalyse ,édition seuil, paris .
3- Rolan Barthes ,L'Empire des signes, édition du seuil, paris , 2005
4- J. Dubois :dictionnair de l'inguistique , larousse, paris, 1973

3-المعاجم والموسوعات

1-ابن منظور: لسان العرب، ط4، ج 11، دار صادر للطباعة والنّشر بيروت، 2005

2-أطلس الفلسفة، شركة الطبع والنّشر اللّبنانيّة(خليل الدّيك وأولاده)، بيروت، 2001

3-الحكيم سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1،دار دندرة للطباعة والنّشر، بيروت ، 1981

4-مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مجلد 7، دار الدعوة، تركيا

5-مراد وهبة، المعجم الفلسفي ، القاهرة، 1987

4-المجلات والدوريات

1-الزابيت فين تدويل، "من النّظريّة النّقديّة للسّيميائيّة"، ، تر: عبد اللّه العوّامي، ع 39 مجلّة فضاءات.

2-زليخة أوتلش، "سر الأسرار والتدبيرات الإلهيّة في علاقة الفلسفة بالتّصوّف"، مجلّة التراث العربي، ع116، دمشق،2010

3-عمر بشير الطويبي، "بعض علماء النّفس يعودون إلى رشدهم" ، مجلّة الدّعوة الإسلاميّة، ع4، طرابلس، 1987.

4-يوسف أحمد، "العالم مبني وفق أنموذج اللّسان" سابير وورف، مجلّة السيميائيات والتّواصل، ع 24، الدار البيضاء

5-يوسف بلمهدي، أحكام القيافة وتتبّع الأثر، مجلة معارف ع 08، مجلة دورية تصدر عن معهد اللغة والأدب العرب بجامعة البويرة، 2010 .

المواقع الإلكترونيّة:

تطوّر الذكاء الأخلاقي http://www.saaid.net/ltarbiah/107htm
لدى المراهقين:رنا زهير فاضل محمّد.

فهرس الموضوعات

مقدمة.....7

المدخل: مفهوم الفراسة في التراث العربي 14

1_ معاني الفراسة اللغوية.....11

2_ مكانة الفراسة في الثّقافة العربيّة.....17

3_ الفراسة في كتب التّراث.....22

4 _ الفراسة في التراث الشّعري.....26

الفصل الأوّل: الفراسة كمنهج في الاستدلال.....38

المبحث الأول: دور الفراسة في إنتاج الدّلالة.....34

1- أقسام الفراسة.....34
2- الفراسة والتّواصل.....39

المبحث الثاني: منهج الفراسة.....44

1_ الاستدلال.....44

2_ الاستنباط.....50

3 _ الفراسة بين التّقعيد العلمي والعطاء الرّبّاني.....58

المبحث الثالث:الفراسة طريق الحقيقة.....66

1_ الحكم بين الفراسة وبين البيّنة.....70

1_1 الحكم بالفراسة..... 70
1_2 الحكم بالبيّنة..... 73

الفصل الثاني: الفراسة وانتاجية الدلالة.....85

المبحث الأول: أعضاء الجسد باعتبارها علامات دالة.....78

1- قراءة في لغة الاعضاء الجزئية.....83

2_ دلالة إشارات العين.....86

المبحث الثاني: التأويل وإنتاجية الدلالة.....92

1_ دور السياق في إنتاج الحكم بالفراسة.....103

2_ دور المظاهر الطبيعية.....105

المبحث الثّالث: الفراسة والسّياق الثقافي.....113

خاتمة.....128

قائمة مصادر ومراجع البحث.....133

فهرس الموضوعات.....140 _141.