

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجائي)

إندونيسيا	أ.د. إظهار نوري	«
مصر	أ.د. أحمد الجزار	«
تونس	أ.د. توفيق بن عامر	«
لبنان	أ.د. جاد حاتم	«
الجزائر	أ.د. زعيم خنشلاوي	«
المغرب	أ.د. سيدي علي ماء العينين	«
اليمن	أ.د. عبد الله الفلاحي	«
الأردن	أ.د. عامر عدنان الحافي	«
ماليزيا	أ.د. عزم الدين إبراهيم	«
السودان	أ.د. الصادق الفقيه	«
سلطنة عمان	أ.د. فؤاد السجواني	«
بلغاريا	أ.د. فيلين بيليف	«
العراق	أ.د. محمد حسين آل ياسين	«
تركيا	أ.د. محمود إرول قليج	«
باكستان	أ.د. محمد طاهر القادري	«
السنغال	أ.د. محمد المختار بن أحمد جبي	«
سوريا	أ.د. محمد أحمد علي	«
بروناي	أ.د. مول يادي	«
موريتانيا	أ.د. محمد سالم الصوفي	«
إيران	أ.د. يد الله يزدي بناه	«

علم المبدأ

ILMOLMABDAA

5

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهية
العدد الخامس - 445هـ - ربيع 2023م

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

مصطفى النشار

سليمان أولوداغ

سيد علي الموسوي

مدراء التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي
إدريس هاني * غيضان السيد علي

مجلس التحكيم العلمي

صابر أبا زيد	مصر	محمد أبو هاشم محبوب	تونس
جعفر نجم نصر	العراق	محمد يحيى باباه	موريتانيا
أمين يوسف عودة	الأردن	حبيب الله بابائي	إيران
هدى نعمة مطر	لبنان	كنزة القاسمي	المغرب
بكري علاء الدين	سوريا	ياسين بن عبيد	الجزائر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

المدير المسؤول مدير التحرير التنفيذي

خضر إبراهيم حيدر

قاسم الطفيلي

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com

هاتف: 009611 - 305347 / 00964 - 7801877152 / 009611 - 3867158 / 00989 - 355471498

ص.ب: 113/5748 . بيروت . لبنان



فهرس المحتويات

٧..... **مفتتح** المعنى في دنوّه وتعالیه

محمود حيدر

المحور

معنى بلا نظرية

حين تكون معاني الأشياء في تغير دائم

٢٢..... ستيفن تيرنر

نظرية "المعنى" في أفعال الله

توضيح هشام بن الحكم لماهية الإرادة الإلهية

٤٢..... أكبر أقوام كرباسي، محمد تقي سبحاني

سؤال المعنى في القول الإلهي

من شرفات النص إلى مشارف القرآن

٦٠..... عباس أمير معارز

تنظير المعنى

- دراسة مقارنة بين تشارلز بيرس والعلامة الطباطبائي

٨٠..... آرزو نيكوئيان، حميد پارسانيا، حسين شرف الدين، حسين پركان

معنى المعنى والفلسفات الثلاث

محاكاة فلسفية في اللغة العلم والدين

١٠٢..... حبيب فياض

معنى الأسماء وإسم الجلالة

أسماء الله أفعالاً دالة على الأحديّة من دون تقييد

١١٢..... محمد أحمد علي

إشكاليات المعنى الكلي بما يثيره

إسمية العصر الوسيط بين أفلاطون وأرسطو

١٢٦..... حمادة أحمد علي



فهرس المحتويات

حفظ السرِّ ومعناه

تقنيَّاته وتأويله في البحث الروحيّ الإسلاميّ

- أورخان مير كازيموف ١٥٢

قوّة الكلمات في معنى المعنى

استكشاف الصلة الغامضة بين اللغة والفكر

- س.ك أوغدن / آ.آ. ريتشاردز ١٦٥

في المعنى المتعالي للحركة الجوهرية

العالم بوصفه صيرورة نحو الأتم في حكمة ملا صدرا

إدريس هاني ١٨٦

ما وراء المعنى

اللغة بما هي خبرة وجودية

ليزا سعيد أبو زيد ٢٠٦

حقول التنظير

الفلسفة الثانية في امتحان "اليوم" "واليومي"

نحو مبدأ فلسفيّ ثانٍ

- محمد أبو هاشم محجوب ٢٢٢

- مناهج البحث العلميّ في دراسة التصوّف

المنجز العربيّ . الإسلاميّ مثلاً

- بكري علاء الدين ٢٣٦



فهرس المحتويات

- ابستمولوجيا النصّ الصوفيّ

أبو الوفا التفازاني كمثل معاصر

- أحمد عبد الحليم عطية ٢٦٦

مكنز الكتب

- في سبيل منطق للمعنى

الأكاديمي الفرنسي روبر مارتن يُمنطق اللغة في مشتغلاتها الدلالية

- ديانا حدّارة ٢٨٨

ترجمة الملخصات

المعنى في دُنُوهِ وتعالیه

محمود حيدر

لا وجودَ بلا معنى، ولا معنى لوجود من دون نطق ولغة. كما لو أن قَدَرَ الإنسان أن ينفرد بمزية التعرف بالكلمات على معنى الوجود وسرّ الإيجاد من دون سائر الموجودات. وسواءً جاءك المعنى بالاستقراء المنطقي، أم من تأتيات الحدس والمكاشفة، يظلُّ الموجود العيانيُّ هو الذي يستدرجك لإدراكه والاستفهام عما يستتر فيه. فإنَّك في هذه الحال، تلقاءً حقلِّ هيرمنيوطيقي لا متناه يدعوك إلى فهمه وسبر مجهولاته. فالمعنى كامن في هذا الحقل أني تكثرت أجناسه ومراتبه وأنواعه وما يحويه. ولئن كان عالم المعاني مستقلاً - كما يقال - عن عالم الألفاظ والأشياء والحوادث، فذلك ممَّا يوجبُ علينا التمييز بين ما يصدر عن الأشياء البادية للعيان من معانٍ، وبين ما ينبغي مكابדתه لمعرفة ما يتخفى وراءها من أسرارٍ وغوامض.

I

تُبَيِّن المدونة المعجمية أن ما يطويه اصطلاح المعنى، هو كلُّ ما يتأتى ويفهم من ظاهر اللفظ، فلا يحتاج فهمه إلى وساطة. أمَّا ما يقصد من معنى المعنى فهو ذلك الفضاء التأويلي الذي تتمدد فيه الأفهام وتكثرت المعاني. السبيل إليه، أن تعقل من اللفظ معنى ما، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، وكذا دواليك. والخلاصة أن المعاني الأولى هي تلك التي تُفهم من الألفاظ نفسها، بينما المعاني البعدية اللاحقة هي التي يُوماً إليها بتلك المعاني ليقوم المعنى الدلالي أخيراً بتظهيرها على أطوار

ومراتب شتى. وأنى كان الأمر، فإنَّ "معنى المعنى"، وإن راح يتمدّد إلى المابعد المفتوح على فضاء التأويل، يبقى على رباط وثيق باللفظ الذي يحمله على الظهور والاعتلان، ما يعني أنّ تحصيل معنى حقيقة الشيء، وحتى يصير مطابقاً للقصد، ينبغي أن يرتقي إلى مقام أبلغ في مندرجات الفهم. أي أن ينمو ويترقّى في أحضان البلاغة بوصفها علماً تُعرّف به أحوال اللفظ الذي يطابق مقتضى الحال. ربما هذا هو الذي قصدته العرب لما قالت: "لو شئت معنى شريفاً فتخيّر له لفظاً شريفاً". كما لو أنّ البيان الجماليّ هو القيمة الحاكمة على معنى الشيء، وهذه القيمة هي التي تعرب عن ماهيّته وحقيقته الذاتية. المقصود من اللفظ الشريف في هذا المقام هو تبين سموّ المعنى للقضية المراد فهم معناها على الوجه الأحسن. إذ المعنى الرديء لزومه لفظ رديء، وكذلك الجميل، فإنّ مقتضى تحصيل معناه أن يُهيأ له لفظٌ جميلٌ يناسبه ويكون على شاكلته. وما كلُّ هذا إلاّ لأنّ ترتيب الألفاظ في النطق - كما يقرّر النحاة - يجري على ترتيب المعاني في النفس.

الأمر البديهيّ، أنّك لو شئت الحصول على معنى الشيء - في بُعديه البائن والمخبوء - وجبّ أن تعيشه وتختبره من دون مُسبّقات مفاهيمية. فغالباً ما تشكّل المفاهيم والتصورات عائناً أمام جلاء التعرّف على حقيقة الشيء المطلوب فهمه. فإنّك متى أدركت معنى هذا الشيء بالمشاهدة والحضور لا يعود ثمة حاجة - حالئذ - إلى نظرية معرفة. فهذه الأخيرة لاحقة على تحصيل معنى الشيء وإدراك حقيقته. إذ من بعد أن تعين الشيء بالعيش المجربّ تتبدّى لك معالم الصواب الموصلة إلى ماهيّته ومعناه. يسري ذلك على أفراد الأشياء كما تبدو لك في الواقع، وكذلك على "الشيء في ذاته"، بالتبصّر والشهود العقليّ من بعد ذلك. واستتباعاً لهذه الصيرورة، يفتح أفق التعرّف على مُبدئ المبادئ ومعاني فعله وغايته. هنالك على وجه التعيين، أي حين يصل الاستفهام عن معنى الألوهية وعنايتها بالعالم يرتفع المعنى عمّا يحده من حدود، مثلما ترتفع الستائر التي تحجبه عن النّظر. الأمر الذي يشير إلى أنّ كشف معنى كلِّ موجود هو عملية تأويلية شخصية لا تفضي بالضرورة إلى تشكّل نظرية معرفة جامعة للمعنى.

II

من الشواهد على ما تقدّم، وفي سياق تظهيرها الإستمولوجي للمعنى، لم تقرّر الحكمة المتعالية أن يكون بإمكان الإنسان الحصول على أيّ معنى ذهنيّ - تصوّراً كان أو تصديقاً - ما دام هو في متن شهود الواقع. ولعلّ أول تجلّ لشهود كهذا على

صعيد المفاهيم والمعاني الذهنيّة هو «مفهوم الوجود». ففي متن الشهود الواقعيّ بالذات يدرك الإنسان حقيقة وجوده الخاصّ بالعلم الحضوريّ، ويجد معنى وجوده الجزئيّ في الدّهن، ومن هنا يُتّزع معنى «الوجود» الكلّيّ، ويُطلَق عنوان «المفهوم» على هذا المعنى الحسوليّ.

في السياق إيّاه، يُشار إلى نوعين من إدراك المعاني هما: الإدراك الحقيقيّ، والإدراك الاعتباريّ. الأول، كناية عن انكشافات وانعكاسات ذهنيّة للواقع، والثاني، يجيء في صيغة افتراضات صنّعها الدّهن لرفع الحاجات الحيّاتيّة. وهذه الافتراضات تمتاز بكونها موضوعة وتابعة، وبكونها أيضاً فرضيّة واعتباريّة ونفس أمرها هو الصنع والوضع الصادر من الإنسان. كذلك يجوز القول، أنّ الإدراكات الحقيقيّة ليست تابعة لحاجات الكائن الحيّ الطبيعيّ وعوامل خاصّة في بيئته عيشه، فلا تتغيّر بتغيّر الحاجات الطبيعيّة والعوامل البيئيّة، في حين أنّ الإدراكات الاعتباريّة تابعة للحاجات الحيّاتيّة والعوامل البيئيّة الخاصّة، فتتغيّر بتغيّرها. فضلاً عن ذلك جميعاً، فإنّ الإدراكات الحقيقيّة ليست قابلة للتطوّر والنشوء والترقيّ، بينما الإدراكات الاعتباريّة تسير سيراً دينامياً باتجاه التكامل والترقيّ. ولقد أعرب ملاً صدرا عن ذلك لما رأى أنّ الأشياء المحسوسة الماديّة تحكي الحقيقة القيوميّة حكايةً ضعيفة بعيدة، وذلك بسبب كثرة حُجُبها. لكنّ الأشياء الواقعة فوق مرتبة المادّة - سواء كانت برزخيّة أم عقليّة - لها حكايتها الأقوى بالقياس إلى الأشياء المحسوسة. أمّا حيال كفيّة العلم بحقائق الأشياء فراه يوضح أنّ الإنسان - وبقدر سعته الوجوديّة - قد وصل إلى متن الواقع وتوسّع في دائرة المعاني الموجودة لديه على أساس هذا الوصول. ثمّ يعلم - أي الإنسان - أنّ العلم بالعلّة يُنتج العلم بالمعلول، وأنّ العلم بحقائق الأشياء بعد الفناء في الله والوصول إلى الإلهيّ، لا يكون كإفاضة صورة من الشيء في قلب الإنسان العالم، ولا كالنظر إلى الشيء المعلوم في مرآة الحقّ، بل كالنظر إلى حقيقة الشيء في الموطن الخاصّ به. وعليه، تذهب نفسُ العالم نحوَ المعلوم، وتدرك حقيقته كما هي. وعلى أساس هذا التفسير، يحدث شهود الأشياء في مواطنها الخاصّة بها بوساطة شهود علّتها، فمع أنّ لكلّ شيء في موطن الطبيعة - وفوق ذلك في موطن البرزخ، وفوقهما في الخزائن الإلهيّة، وقبل هذه كلّها في علم الحقّ الذاتيّ - وجوداً بسيطاً جامعاً إلهياً، بل إنّ جميع هذه الوجودات في مواطنها هي أمر واحد مشكّك، إلّا أنّ مفهومها وماهيّتها واحدة متشابهة تعرضها الكثرة بالعرض وبتبع الوجود. من هنا، فإنّ إدراكاً

حقيقياً كهذا موجود في كلِّ من مواطن الطبيعة والمثال والخزائن الإلهية وعلم الحقِّ الذاتيِّ بوجود بسيط وجامع إلهيٍّ ويكون بالحضور والشهود، وحكم كلِّ منهما ممتاز عن الآخر، و«المعنى» هو ذلك الوجود الذي يقع في مراتب الكون المختلفة بصورة تشكيكية بحمل الحقيقة والرقيقة، ويدركه الإنسان ببركة اتِّحاد العلم والعالم والمعلوم. (أنظر البحث المنشور في العدد التجريبيِّ الأول من فصلية "علم المبدأ" تحت عنوان: "الظواهر من منظور الحكمة المتعالية").

III

ثمَّ لنا أن نوضح ما يأتي:

لا يتوقَّف البحث عن المعنى بما هو حقيقة الشيء، عند تخوم البادي من هذا الشيء. فلو حصل أنَّ جرى التوقُّف عند تخوم ما يبدو ويظهر، لتعذَّر على الساعي نحو المعنى، أن يوصل مسعاه إلى غايته. ولأنَّ من بديهيات الفكر وطبائعه استكشاف باديات الوجود وتحريُّ أصولها والعلم بمبداها، ولماذا بدأت، وإلى أين ستؤول؟ فإنَّ رحلة التعرُّف ماضية في انفتاحاتها على ما لا يتناهى من معان. في هذا المنفسح، تصحُّ مشروعية القول بأنَّ ثمة حقائق تمكث وراء ما يتبدَّى من مظاهر الأشياء ومعانيها. وما هذا إلاَّ لأنَّ العلم بالبديهيات الأولى يشكِّل مدخلاً إلى تفسير وكشف الغوامض والمجهولات. ولئن تكلمنا بلسان المعنى اتضح لنا أنَّ معاني الأشياء لا تُنال من الصور البادية منها؛ بل حتى لو حظي الساعي بشيء منها فلن يتعدَّى سعيه أرض النقص. لهذا، سبغتُ الشيخ محيي الدين ابن عربي الأعيان الأدمية بأنَّها "كانت حروفاً عاليات لم تُقرأ"، كما لو أنَّه يشير إلى أنَّ المعنى الأنطولوجيِّ للإنسان راجعٌ إلى أمر بدئيٍّ لا يُفقه سرُّه إلاَّ في سماء الرحمانية، أو لدى من عنده علم الكتاب. وهذا الأخير علمٌ عزيز ومفارق ليس بمقدور العقل القياسيِّ الإحاطة بمقدّماته ومآلاته. والسبب هو أنَّ ما يعقله الفكر من أجل أن يستخرج معناه مقيّدٌ بالعقل المقياسيِّ نفسه، ما يعني أنَّ العقل بهذه المثابة منحصرٌ في كهف التقييد، وكلُّ ما يُقيّد بشروط المعقولة المقياسية ومعاييرها يبقى أسير الكون الناقص وتحت ظلاله.

IV

في محضر الكلام على "المعنى" و"معنى المعنى"، قد يكون علينا التمييز بين حقلين معرفيين: أوَّلهما، حقل التعرُّف على ظواهر الأشياء. وثانيهما، حقل

الاستفسار عمّا تنطوي عليه الأشياء من خفايا يتعدّر إدراكها ما لم يتهيأ المستفسرُ للإنتقال إلى طور مُفارق من المكابدة، وعلى نحو يجاوز فيه اللفظ وفرضياتِ الذهن والواقع المباشر. ولبيان القصد، يمكن أن نؤسس مسعانا على مجالين متّصلين ومُفارقين في الآن عينه: الأول، مجال المعنى الفاني المحكوم بالتغيّر والتبدّل والزوال، والثاني، مجال المعنى الباقي المؤيّد بسيرورة الثبات والديمومة.

يتخذ المعنى الفاني صفة الفناء لتعلّقه بالموجود المتغيّر والزائل. أمّا المعنى الباقي فـ"بقائته" عائدة إلى استمداد مكانته الوجودية ممّا هو باقٍ ودائم ولا متناه. الأول يفضي إلى الاكتفاء باستظهار المعاني الفانية ممّا هو عارضٌ وفانٍ؛ وهو ما عكفت عليه الميتافيزيقا القبليّة لما أخذت إلى دنيا المفاهيم فاستيقنتها، أمّا الثاني، فقد اتّخذ سبيلاً إلى ميتافيزيقا ميتافيزيقا بعدية ترمي إلى اكتناه سرّ الوجود والاهتداء إلى حكمة الإيجاد من أجل بلوغ المعنى الأتم. ربّ ثمة من يتساءل عمّا إذا كان فهم معنى الظواهر ممكناً علمياً بالتجربة والاستدلال والاستقراء المنطقيّ، ثمّ يضيف محتجاً، أنّ ما يعرب عنه التعالي الميتافيزيقيّ إن هو إلّا استشعار حدسيّ أو عاطفيّ لا برهان عليه، ولا دليل يوصل إلى كنه معناه وماهيته. ثمّ يخلص إلى أنّ ما يتوصّل إليه هو خالٍ من المعنى تماماً، بدعوى أنّ كلّ لفظ لامعنى له إلّا متى علمنا مسبقاً قابليّته للاستنباط، وبأيّ وجه يمكن التحقّق منه. من أجل هذا، سينبري رهطٌ من الفلاسفة المحدثين إلى القول بلا جدوى الألفاظ والمفردات الميتافيزيقية؛ نظير "المبدأ" والشيء في ذاته- والروح والمطلق - والفيض - والتجليّ- والكشف إلخ... وذريعتهم في هذا أنّ هذه الألفاظ لا معنى لها، بمعزل عن البناء العنصريّ الذي تتقوم به. وعليه، فإنّ الألفاظ والكلمات تكتسب معناها وقيمتها من حيث كونها تعيّنات واقعية فحسب، وأمّا الميدان الوحيد الذي تتحقّق فيه مثل هذه المعادلة فهو ميدان العلم التجريبيّ.

مثل هذه الدعاوى تختزل سياقاً مديداً ممّا كان تأسّس ثمّ أعيد تأسيسه في تاريخ الفلسفة الكلاسيكية. سوى أنّ معضلة المعنى التي استوطنت أرض الميتافيزيقا منذ البدء اليونانيّ مع السوفسطائية والمشائية، ستقود حضارة اللوغوس إلى ضرب من فراغٍ عجيب غزا عالم المعنى وراح يستحوذ عليه. والفراغُ العجيبُ ذاك، يترأى على صورة شغبٍ مُستدام في معركة المعنى. والخائضُ في لُجّته محمولٌ على الظنّ بأنّ السؤال المُستنبَت من حجّة العقل كفيلاً بجعلنا ننحني لظهور الحقيقة ومعانيها الخفية. لكنّ، الظانُّ إيّاه، كثيراً ما يغفل عن أمر يؤيّد العقل نفسه، وهو أنّ السؤال الذي اتّخذ سبيلاً أوحدَ لنيل الحقيقة المتأملّة، سوف يُمسي مع الزمنِ داءً لا شفاءً منه. كلّما انتهى

السائل من سؤال ابتداءً بآخر، حتى ليصير الخائض في اللجة كالظمان المضطرّ لماء البحر كلما ارتوى ازداد عطشاً. في الفراغ العجيب لا استشعار للمكان ولا للزمان، حتى ليخال الذي هو ساكن فيه كأنه في تيه لا ممسك له، أو لكأنه شيء محاط باللاشيء. إنّه غريب في أرضه، ولا يجد ما يؤنسه في غربته سوى علامات استفهام لا جواب عليها. حتى لقد بدا العائش في حقله الزبقيّ كمثلي من يقف بقدمين مهزوزتين وقد أوشك على السقوط من منحدر شاهق. وحالذاك يصير الممتحن في ابتلاءات المعنى حاملاً في نفسه ضدّين يتنازعانه على غير هدى: ضدّ يصرفه عن الاهتداء إلى معنى فاضل لكيونته في الوجود.. وضدّ يدعوّه إلى الانعتاق والتحرر ممّا هو فيه فلا يجد إلى ذلك سبيلاً.. ولولا أن بقي للممتحن حظ من عقل يميّز الخير من الشرّ، ورجاء يسكن الفؤاد الحائر، لمكث في بطن الظلمة أبداً.

V

من أجل أن يصل الباحث عن المعنى إلى مأربه، سلّك دربة السؤال. إلا أنّه سيعلم أنّه لن يعثر على جواب شافٍ من دون سؤال يتوقّر على مقومات الشفاء. فالسؤال ذو المعنى لا مناص من أن يفضي إلى إجابة ذات معنى لقد اختبر العقل البشريُّ بالسؤال أول تمرين له في رحلة الاستفهام الأنطولوجيِّ عن معنى الوجود بأركانه الثلاثة: الله، الكون، الإنسان. مؤدّى ما نقصده من الاستفهام، أنّ الفلاح بمعنى الوجود والموجود يجري عن طريق السؤال الذي يتاخم الأصل والبدء والماهية الذاتية للشيء المستفهم عنه. وهذا النوع من السؤال له وجهة تفارق سائر الأسئلة؛ لأصالته التأسيسية للمعنى. فالسؤال الذي لا يؤسّس ولا تؤسّس عليه المعاني والكشوفات لا يُعوّل عليه. ومقتضى التأسيس العودة إلى منابت الأفهام والأفكار، وتمييز صوابها من بطلانها، ثم إعادة تأليفها تبعاً لتحوّلات الأزمنة وشروطها. ما يعني أنّ السعي للعثور على سؤال مؤسّس هو فعلٌ زمنيٌّ ومكانيٌّ بقدر ما هو فعلٌ يجاوز الزمان والمكان. لكن، وفقاً لمبدأ التكامل، فإنّ جميع ما في العالم - على تراتب موجوداته واختلافها بما فيها الكائن الإنسانيّ - له نصيبه في التأسيس، وكلٌّ بحسب وضعيّته الوجوديّة. ذلك بأنّ رسم حدود التمايز بين الإنسان والشيء لا يعني تغييب الشيء عن الحضور بوصفه عنصراً جوهرياً في تكوين هذا السؤال. فالكائنات كلّها مطوية فيه ومتضمّنة في غضونه، ولولاها لما كان للسؤال أن يُطرح، ولا كان له أن يكون سؤالاً يستدرج روح المعنى. حتى الاستفهام عن المطلق الذي يفترضه الذهن البشريُّ حين يتأمّل عالم المعنى، لا ينفصل البتّة عن

عالم الممكنات. فعالم الإمكان ضروريٌّ في تظهير السؤال المؤسس والتعرُّف على إمكانيَّاته ووعوده. وما ذاك إلاَّ لأنَّ الممكنات التي تمدُّ الحياة الإنسانيَّة بأسباب القدرة والديمومة هي التي توفرُّ للسؤال مواقيته ومكان حدوثه. لكن السؤال المؤسس رغم عنايته بعالم الإمكان يبقى متعلقاً بمهمته الأصيلية من خلال اعتناؤه بالحقيقة المؤسَّسة للوجود. وعليه، لا يُنجز الاستفسار عن الشيء وشيئته، ولا عن الموجود بما هو موجود، بمعزل عن هذه المهمة. فقد بذلت الميتافيزيقا مذ أبصرت النور في أرض الإغريق وإلى يومنا الحاضر، ما لا حصر له من المكابدات، إلاَّ أنَّها غالباً ما انتهت إلى اللأيقين. لقد اختبرت النومين (الشيء في ذاته)، والفينومين (الشيء كما يظهر)، وكانت النتيجة أن نشأ حائلٌ حدٌّ من جاذبية العقل، وحال دون قدرته على تحرِّي غموض الوجود وخفائه.

وعليه، فإنَّ ثمةً جدليَّة اتّصال وانفصال بين هذا السؤال ومراتبه الوجودية. ولما أن كان الوجود واحداً متصلاً ومبنيّاً على الترتاب، كذلك يكون الاستفهام عنه. أي أنَّه وجود واحد ذو مراتب. ولإنجاز الاستفهام وفق هذه الجدليَّة، وجدنا أن نرى إلى السؤال على ثلاث مراتب: - سؤال فان، سؤال باق، وسؤال يتردد بين الفناء والبقاء. ولكلٍّ من هذه المنازل خصائصه المعرفية ومقتضياته وظروفه الزمانية والمكانية وآثاره النفسية والمعنوية.

في ما يأتي نعرض إلى ماهية كلِّ مرتبة وطبيعتها:

أولاً: السؤال الفاني: وهو متعلّق بماهية وصفات الشيء ونشاطه كظاهرة في زمان ومكان محددين. ولذلك فالسؤال عن الموجود الفاني هو سؤال فان ولا معنى له من حيث هو هو. وأمّا معناه فمنحصرٌ بكونه يحيا بأعراضه ويزول بزوالها. والطبيعة الفانية لهذا النوع من السؤال تعود إلى ارتباطه بدنيا الحواسِّ وتعلُّقه بالحاجات المباشرة للموجودات. فإذا سُدَّت لموجود ما حاجته كفَّ عن المطالبة؛ وما إن يكفَّ عن الطلب حتى ينقضي أمره ويتبدّد معناه.

لأجل ذلك، كان من أبرز سمات السؤال الفاني وقوعُ صاحبه في الحيرة. وحيرته هنا ذات طبيعة سالبة، وهي حيرة الكثرة من الناس. معها يكون الحائر متطيراً ممّا يكدره من أمور دنياه، فيتشابه عليه خيرها وشرُّها، عاليها وسافلها، ولا يجد لأمره حيالها من سبيل. فهو أشبه بحاوية ضخمة من الظنون. سمته اللأيقين وفقدان الثقة بالذات وبالغير. لا يواجه الحائر في السؤال الفاني أمراً إلاَّ أخذَه العجب، فالفراغ العجيب علمٌ ناقصٌ، ولأنَّه كذلك فلن يسفر إلاَّ عن حيرة مشوبة بالجهل. فإذا كان

من أفعال العقل أنه يجمع ما تفرّق في عالم الممكنات والمحسوسات، فالحائر في الفراغ يفرّق ما كان شمله مجموعاً. لهذا، أمكن لنا القول أنّ الحائر ها هنا يدور حوالى نفسه، ولا يملك أن يغادر دوّامته قطّ. فمن طبائع الحيرة النازلة جمعها بين نقيضين: يقين ناقص وشك ناقص، والعائش فيها لا يقدر أن يُجاوز نقصانه ويمضي إلى انشراح الصدر.

ثانياً: السؤال المتردّد بين الفناء والبقاء: صاحب هذا السؤال يسأل عن معنى الأبدية إلاّ أنّه لا يعيشها. ولأنّه يُعرض عنها بالنظر والعمل داهمه النسيان. لذلك نجده يميل في أسئلته إلى الشيء الفاني والفكرة الفانية بحكم انخاذه بسحر الموجودات، وتعلّقه بجاذبية الحسّ. وبسبب من منزلته التوسّطية بين الفاني واللافاني ينحكم صاحب هذا السؤال بالتقلّب والحيرة، وغالباً ما يشعر بأنّ يومه كأمره وأمره كغده. ثمّ تتساوى أيامه في التكرار والتواتر ولا يقدر على أن يأتي بما يساعده على الانتقال إلى ضفّة الاستقرار وسداد الرأي. مع ذلك، فإنّ حيرة الحائر بين الفناء والبقاء هي ذات طبيعة مختلفة عمّن سبقه. ويترتب على هذا الاختلاف تمايز عن سواه في استقراء الوجود. فالحيرة الوسطى، على الرغم من تطلّعها إلى الباقي والمطلق، تبقى تدفع بصاحبها إلى الفاني والنسبي. مع ذلك، يستطيع الحائر فيها أن يجد له مُنفسحاً للتفكير بالسؤال المؤسّس بما لديه من ذكاء وفطنة وسعة حيلة.

ثالثاً: السؤال الباقي: وهو الذي لا يفنى ما دام يغتذي من أرض المعنى، أي من الوجود الأصيل حيث لا عدم ولا فراغ، بل امتلاء محض. ولو كان لنا أن نجعل له مطرحاً يليق به لأقمناه مقاماً "فوق ميتافيزيقي". وهذا المقام اللائق هو الأكثر قابلية لاستيلاء السؤال المؤسّس للمعنى. ذلك بأنّه مقام الجمع بين الأضداد، والوصل بين الوحدة والكثرة، ناهيك برعايته للتكامل والانسجام بين الغيب والواقع المشهود. بهذه المنزلة السامية يكون السؤال حياً، إلاّ أنّه سؤال من ذلك النوع الذي لا ينتظر الإجابة على نحو ما يبديه الإنسان من استفهامات في عالم الحسّ. فالإجابة ها هنا استجابة وإقبال، ذلك بأنّها متضمّنة فيه ولو لم تظهر نتائجها في اللحظة التي تلي السؤال. والإمكان هو تبيين ماهية السؤال الباقي في ما ذهب إليه التأويل العرفاني للزمن. فقد وصف عرفاء الصوفية أنفسهم بـ "أبناء الوقت". وكلمة الأبناء تدلّ على جمع العارف بين أضلاع ثلاثة: الزمان والمكان وحضور الإنسان فيهما. فمتى جاز المرء على الجمع بين الأضلاع ومعهم كان على شاكلتهم. وقتهم وقتهم، وسمته

سمُّهُمْ، ومطرُحُه مطرُحُهم، ومألُه مألُهم. عندئذ يصير الزمن مقامًا للكائن لا يُعرَفُ إلاَّ فيه، ولا يعرفُ الوجود إلاَّ من محرابه. والذي لم يبلغه بعد لا يقدر على المعرفة التي تمكِّنه من الكشف والمشاهدة. فلو لم يكن ابنًا للوقت بهذا المعنى الخاصِّ والمتعالِي، لغدا مستحيلًا بالنسبة إليه لأنه غريب عن التماسِّ ولا يملك عين البصيرة. إذن، السؤال في المقام "فوق الميتافيزيقي" منفتحٌ على اللامتناهي ومقيَّدٌ فيه في الآن عينه. فالسؤال عن الأزل، وبالتالي عن الله، هو سؤال لا ينتسب إلى عالم المفاهيم الذي نشأ ونما في محراب الماهيَّات الفانية. أمَّا السؤال عن الباقي والأزليُّ فهو ما لا يمكن أن يُحمل على مفهوم، لأنَّ المفهوم المحمول على شيء ما والمنتزع منه، هو قول محدَّد ومحدود بماهيَّة ذاك الشيء. ولو شاء السائل أن يجيب عن ماهيَّة الأزليِّ بالوصف فلن يسعفه اللفظ. فالأزليُّ يتأبَّى على كلِّ لفظ، ولو تُلَفِّظ عنه فليس اللفظ بصائب حتى لو كان صادقًا في اللحظة التي يصدر فيها على لسان الالْفَظ.

VI

في أرض المعنى المسكونة بدنيا المفاهيم ومعاثرها، يظلُّ الواحدُ منَّا يسألُ حتى يتبدَّد السؤال.. وحين يصلُ إلى تلك المنطقة من الفراغ العجيب يجدُ نفسه على الحافة: إمَّا أن يتطيرَ ويسقطَ في لُجَّة العدم، وإمَّا أن يغمره الأتُّمُّ ويعود الكونُ كلُّه على كثرته وكدره حضرةً رحمانيةً واحدةً... فلو حصل الانتقال من أرض الفراغ العجيب إلى أرض الحقيقة سيتهيأ للداخل حَالذاك كما لو أنَّ يدًا قدسيَّة امتدَّت نحوه وتلَفِّظت عليه بالأمان وهدأة الصدر. ولو تنبَّه المتهيِّءُ إلى هذا "التأبِّي اللطفاني" النَّازل عليه من الوجود المحض، لساءلَ نفسه عمَّا ينبغي له أن يردَّ الجميلَ بالجميل، ويبادلَ اللطفَ باللطف. هنا لا شيء أمامك إلاَّ التلقِّي بصبرٍ وصمت. والتأبِّي اللطفانيُّ بهذه الصورة غالبًا ما يتدفَّق من دون حسابان على الناجين من أغلال الفراغ العجيب. ولذلك، فهو تدفُّقٌ مفاجئٌ يثيرُ مشاعرَ متضادَّة تُراوح بين الدهشة والحبور والتهيب. وعلى الرِّغم من الفجأة التي غمرته برهبتها، لا يجدُ الناجي غرابةً في ما حلَّ فيه. فما تؤتبه اليدُ القدسيَّة ينسبطُ على غير صورة، حينًا على هيئة عقل هاد، وحينًا كأمرٍ قدسيٍّ يمدُّه بالمسرة، وأخرى على صورة روحٍ كليِّ العطاء ينفقُ من أجل المعنى الأسمى من غير منة.

على هذا الطريق، يوشك صاحبُ الحظِّ الذي جاوز أرض "الفراغ العجيب" أن يتعرَّض إلى جذبٍ معنويٍّ غير عاديٍّ، هو أقرب إلى استشعارِ خاطفِ بلذَّة الامتلاء بالمعنى. معه يتبدَّد كلُّ سؤالٍ مميتٍ، لينبعث من بعده كلُّ تساؤلٍ حيٍّ. وحين

يكشفُ الجاذبُ القدسيُّ عن معناه، لا يعودُ للسؤال عن سرِّ المعنى آنثذ من نفع. فلا لزومَ لإشغال الفكر باستفهامات قد توذِّي بصاحبها إلى الاغتمام. فمن أدرك سرَّ الاندهاش العجيب إدراك عيشٍ ومُعَاينة، لا يعبأ إن كان قد تعقّل معني السرِّ بالحجّة والاستدلال. فقد وصله الدليل بالمُعَاينة لا بالخبر المشوب بالشك. فإن من عاش سرَّ معنى الموجود لا يعودُ يهْمُهُ التعرفُ على صفاته وأثاره، فقد بات يعرف ما لا يطيق معرفته أكثر أهل النُدرة.

VII

لقد أجمع العرفاء على قصور العقل عن إدراك ما تنطوي عليه بواعث الموجودات من إغماض. فالعقل - بما هو عقلٌ - منشغلٌ بحدود الأشياء وماهياتها؛ فأنى له القدرة على حدِّ معنى الله، ففي الألوهية ينمحي الحدُّ، وما يمحو الحدُّ يتأبى على التعيّن حتى يجعله ممتنعاً. في هذه المنطقة القصية التي يُبحث منها عن المعنى الأتمّ ينتقل نشاط العقل إلى طور أعلى، حيث تتسع الرؤية وتتقلّص اللُغة الحاكية عن المعنى، ثم تمضي في التجريد حتى تصير حرفاً، ثم تصير حرفاً وراء حرف؛ حتى تصل الحرف الأعظم. من أجل ذلك وجدنا أنّ لفظة "بسم الله عند الأولياء هي ككلمة "كن" من الحقِّ عزّ وجلّ، فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبتت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل، أو نقول روح الوجود"، لذا فباسم الله عند الولي العارف هي كلمة إيجاد على الحقيقة، وهذا يكشف عن علاقة خاصة يعقدها العارف باللُغة، فهو لم يجلس في بساط التعليم لكي يتعلّم رسمها، أو يحصل خصائصها ومعانيها فيحفظها عن ظهر قلب كما يفعل غيره من علماء الرسوم. فالعارف في مرحلة التكوين كان يهدّب ملكاته باسم الله، ويتمثلها ويتجرّد بتجرّد الاسم. كان يستكن المعنى ولا ينهي مرحلة التكوين حتى يكون مظهرًا لاسم الله تعالى أي عارفًا كاملاً. ثم إنَّ مقصود العرفاء في استكناه الحروف والكلمات - كما يقول العارف بالله عبد الكريم الجيلي - هو الكشف عن الحقائق الدالة على الحقِّ تعالى وكمالاته: "والكلام عليها (البسملة)، في منافعها وأسرارها، ولسنا بصدد شيء من ذلك في وجوه، بل كلامنا عليها من وجه معاني حقائقها فيما يليق بجناب الحقِّ سبحانه وتعالى".

سنرى - على سبيل المثال - أنّ السؤال عن الله هو من النوع الذي لا يُجهر به. لأنّه ليس بعارضٍ، وهو غير منحكم إلى زمان ولا إلى مكان. ثمَّ إنّهُ سؤال لا يصحُّ أن يندرج ضمن الاستفهام الفينومينولوجي عن معنى الأشياء. وما ذلك إلّا

لأنه استفهامٌ عن اللامتناهي والمحيط بكل شيء، لا بالسائل المحدد والمحدود والمحاط به. ولذا، فالسؤال عن الله هو سؤال عن الذي لا تحاط ذاته بالفهم لأنه مطلق. والمطلق، بحسب تعريف علماء اللغة، هو ذكر الشيء باسمه حيث لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك.

VIII

المعنى الممتدُّ في فضاء الغيب هو الأصل الذي تغتذي من خزينه سائر معاني الموجودات. ومن خلال التعرف على البدء ومعناه، واستطلاع ماهيته، يغدو كلُّ تعرفٍ على المعاني اللَّاحقة تعرفًا على البدء الأول، وتكاملاً معه ومراتب من مراتبه.

فلكي ندرك معنى الشيء اللَّاحق وجب إدراك المبدأ الذي هو أصل المبادئ ومؤسِّس ماهيات الأشياء. ومعنى الإدراك هو المجهود العقليُّ في مقام تفسير وتأويل ماهية الشيء موضوع الإدراك على نحو يمكن فهمه والوصول إلى تصوُّر له الحكم عليه. وهي العملية التي ترى إلى الأشياء بوصف كونها وحدة متصلة وغير منفصلة بعضها عن بعض.

ولئن كان للمعنى أحوال حيث يُعرف الشيء بمظاهره، فإنَّ له أحوالاً مخبوءة لا يُعرف إلا من طريق الاستقراء الباطنيِّ. ولهذا الأخير دربة ليس يستطيعها غير الأقلين، أولئك الذين اتخذوا مشقَّة الدخول إلى عتمة المعنى للتعرف على ما ينطوي عليه الشيء. في هذه المنطقة، تمكث نقطة جذب تستحوذ على المشاعر كما تستحوذ على الفكر لتدفع الرائي بشغف عجيب لإدراك الغاية المقصودة مهما تعددت مراتب التعبير عن نفسها. أمَّا معنى معنى الشيء فإنه يتخذ مكانة سرَّانية (من السرِّ). مكانة واقعة في منطقة قصية من الوجدان؛ وهي ذات قابلية أصيلة لوعي ما هو مستتر وخفيُّ من ماهية الشيء الجاذب للمعرفة. جمعٌ من فلاسفة الدين طاب لهم نعت تلك الحالة المعنوية بالحضور القدسيِّ العصيِّ على الوصف، أي ذاك الدفق الفجائي غير المتوقع والذي يأخذ غالبًا ما يأخذ صفة الرهبة، ويستحيل الإمساك بناصيته والإحاطة به.

والقدسيُّ هو الأمر الروحانيُّ الذي يمضي إلى استشعار المتعالي وعيشه والتعامل مع فروضاته بوصفه أمرًا حقيقيًّا وحقانيًّا في اللحظة عينها. في الحكاية الميتافيزيقية لمعناه أنه المحلُّ الممتلئ بالمعنى الأخلاقيِّ. لكنَّ القدسيِّ، أو ما يمكن وصفه بالأمر ذي الجلالة الفائقة، لا ينأى من مكابدات العقل في طوره الامتداديِّ. ولأنه

كذلك، فهو يكتسب معناه ضمن سيرية جوهريّة يتصافر فيه ظاهر الشيء وخفاؤه ليغدو على نشأة واحدة ومعنى واحد. فالعقل في طوره الامتداديّ يشكّل حقلاً مشتركاً تأتلف فيه المفارقات والمتضادات، بل وترتفع التناقضات التي شكّلت أساس التفلسف الكلاسيكيّ في رؤية العالم. بعض علماء الأنثروبولوجيا ينفون أن يكون المقدّس مجرد طور من أطوار الوعي البشريّ، بل يرونه عنصراً مكوّنًا لبنية هذا الوعي، وأنّ وجود العالم هو حصيلة لتجليّ المقدّس وظهوره. وليس من ريب هذا التّأصيل الجوهريّ لمعنى المقدّس بمعناه المتحقّق في الحياة البشريّة، يفضي إلى حقيقة أنّ الإنسان - بوصفه إنساناً - هو كائنٌ ميتافيزيقيّ لا يكتسب معناه الأنطولوجيّ إلاّ بما هو كذلك. أي أنّ تحقّق معنى الكائن الأدميّ ليس أمراً موقوفاً على الكسب الإراديّ التدريجيّ لمكانته في الوجود فحسب، وإنّما أساساً على كون معناه كامناً في أصل خلقته. ولدى وعي هذه المنطقة اللطيفة تنفتح أمام مرآة دروب التجليّ لبلوغ المعنى المستتر في أعماق ذاته. وإذا كان الإنسان لا يستطيع العيش إلاّ في عالم ذي معنى، فالإنسان الروحانيّ، هو الأكثر توقفاً إلى العيش في محاريب القدسيّ، وما ذاك إلاّ لأنّ هذا العالم الذي يستمدُّ جاذبيّته من الغيب، هو عالم حقيقيّ وواقعيّ لدى من يعيشه ويختبره فيمنحه الأمل بالآتي، وبالسعادة التي لم تأتِه بعد. ولأنّه لا يجد نفسه إلاّ في محلّ ممتلئ بجلال المقدّس وجماله، نراه يفتتح بهذه الإقامة "البرزخيّة" سبيلاً إلى السكن في الألوهيّة الفائضة، ثمّ ليرجو الخاتمة في المكان الأعلى طهراً وتقدّساً، مثلما كان من قبل كائنًا طهراً في علم الله وحضرته المقدّسة.

IX

أنّي كانت مناحي التعرّف على معنى الكائن في مقام المقدّس، وعلى معنى المقدّس، بما هو مقدّس، يبقى التساؤل سارياً حول الكيفيّة التي يمكن عن طريقها بلوغ معنى القدسيّ وماهيّته. ففي حضرة القدسيّ، يُستشعر سرُّ المعنى باللّمح الباطنيّ. وهذا السرُّ لو أخذ بمعناه الطبيعيّ من دون سواه يعني الأمر المكتوم أو الخفيّ، بمعنى الشيء الغريب، وغير المفهوم، وغير المفسّر. ومن هذا القبيل، "ليس هذا السرُّ إلاّ خاطرة قبسيّة تُستمدُّ من الدائرة الطبيعيّة لإيضاح المعنى الواقعيّ عندنا، ولكنها عاجزة عن أن تفصح عنه إفصاحاً تاماً. إن ما هو سرّيّ - حسب معناه الدينيّ - إنّما هو "ذو الغيريّة التامّة" حسب اللاهوتيّ الألمانيّ رودولف أوتو. ذاك

الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، وهو الذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود "المألوف"، ويناقضه، مالتاً الذهن دهشةً وذهولاً. ولقد دلت الاختبارات الدينية على أن فهم القدسي وإدراك أسراره ومعانيه يمكث في المنطقة العليا من الإيمان. فالإيمان الأعلى كما يقرر أوتو هو الذي يوفر لصاحبه القدرة على التجاوز والتعالي بقدر ما يمكنه من الاستيعاب والإحاطة. ومن يبلغ تلك الدرجة يستطيع أن يعيش المجاز والحقيقة بالمقدار نفسه، وأن يعيش الغيب والشهود كما لو كان معهما في عالم واحد. مثل هذا الصنف من الإيمان لا يمكن تحديد معناه على النحو الذي تتحدد فيه معاني الموجودات طبقاً لقواعد الاستدلال المحكومة بالمفاهيم. فهو ليس مجرد ظاهرة تماثل الظواهر الطبيعية الأخرى، بل إنه الظاهرة المركزية في حياة الإنسان الشخصية الجليلة والخفية في الوقت نفسه. فالإيمان هو إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروري وكلي، وهو ممكن وواقعي وضروري أيضاً في كل زمان ومكان. وبالتالي فهو خلاف التوهم الذي أنتجته صرامة المنهج العلمي، وقيودات المنطق الصوري، وحسابات العقل التقني الذي وسم تاريخ الحضارة الغربية منذ اليونان إلى حقبة ما بعد الحداثة.

X

المعنى تحدده القيمة التي يختزنها الشيء فيراه الرائي فيظهر معناه. فما كان ذا قيمة، كان له معناه. وبحسب درجة سمو القيمة أو دُنُوها تتعين درجة سمو المعنى أو دُنُوهِ. وعليه، فما لا قيمة له لا معنى له ولا يُعوّل عليه. والقيمة لا تتأتى مما يتكرر على الصورة نفسها. حتى التجلي المتكرر في الصورة الواحدة يفقد جاذبيته لأن قيمته كانت موجودة في البدء، وتكرارها ضرب من زيادة على الصورة. وكل زيادة على ما هو أصيل وجوهري لا قيمة له. وعلى ما يقول ابن عربي، فإن التجليات المطابقة لأمثلتها القائمة بالنفس قبل ذلك، لا يُعوّل عليها. وكل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا يُعوّل عليه. حتى قيمة الحكمة إن لم يكن لها حكم وإرادة فلا معنى لها.



عالم المبدأ
LMOLMABDAA



المحور

معنى بلا نظريّة؛ حين تكون معاني الأشياء في تغيّر دائم

ستيفن تيرنر

نظريّة "المعنى" في أفعال الله؛ توضيح هشام بن الحكم لماهيّة الإرادة الإلهيّة

أكبر أقوام كرباسي | محمد تقي سبحاني

سؤال المعنى في القول الإلهي؛ من شُرُفات النّص إلى مَشارف القرآن

عباس أمير معارز

تنظير المعنى؛ دراسة مقارنة بين تشارلز بيرس والعلامة الطباطبائي

آرزو نيكوئيان، حميد پارسانيا، حسين شرف الدين، حسين پركان

معنى المعنى والفلسفات الثلاث؛ محاكاة فلسفية في اللغة العلم والدين

حبيب فياض

معنى الأسماء وإسم الجلالة؛ أسماء الله أفعالٌ دالّة على الأحديّة من دون تقييد

محمد أحمد علي

إشكاليات المعنى الكلي بما يثيره؛ إسميّة العصر الوسيط بين أفلاطون وأرسطو

حمادة أحمد علي

حفظ السرّ ومعناه؛ تقنيّاته وتأويله في البحث الروحيّ الإسلاميّ

أورخان ميركازيموف

قوّة الكلمات في معنى المعنى؛ استكشاف الصلة الغامضة بين اللغة والفكر

س.ك. أوغدن / أ.آ. ريتشاردز

في المعنى المتعالي للحركة الجوهريّة

العالم بوصفه صيرورة نحو الأتم في حكمة ملا صدرا

إدريس هاني

ما وراء المعنى

اللغة بما هي خبرة وجوديّة

ليزا سعيد أبو زيد

معنى بلا نظريّة

حين تكون معاني الأشياء في تغيّر دائم

ستيفن ثيرنر

باحث في الفلسفة الاجتماعية، جامعة فلوريدا، أميركا

ملخص إجمالي:

هناك صراعٌ جوهري دائر بين الأفكار التقليدية حول «المعنى»، وبين ظاهرة تغيّر المعنى ومعنى التغيّر في التاريخ. تنشأ التفسيرات التقليدية على جبهتي، أحدهما زمني أو جاذبٍ لشيءٍ ثابت يعطى معنى، كالقاعدة أو العُرف؛ والذي يترتب عليه مشاكل مألوفة على التغيّر. إن مفاهيم القاعدة والعُرف هي استعارات لشيءٍ ضمني؛ وبالتالي فهي غير مفيدة في تفسير التغيّر، فلا يوجد في التاريخ ما يُسمى بواضعي القاعدة أو الأعراف. فالمعاني في تغيّر مستمر، وهي جزءٌ من شبكة الاعتقاد والنشاط العملي اللذين يتغيران باستمرار. ربما كان بوسعنا أن نقوم بتخليص بعض النقاط من جاذبية الأطر الثابتة إذا تعاملنا معها على أنها بني ذات الشكل: «كما لو»، والتي تم تصميمها كركائز، لتمكيننا من تحسين القراءات الحرفية للنصوص، وذلك من خلال زيادة فهم الروابط الاستدلالية والأهمية العملية لمضمونها في ذلك الوقت.

* * *

مفردات مفتاحيّة: معنى، نظرية، اللانهائي، التفسير، المفهوم الثابت، الأعراف، التاريخي، اللغة اللازمانية.

تمهيد:

لا شك في أن اللغة التي تُستخدم عادةً للإشارة إلى المعنى هي لغة لا زمنية a temporal، وتُشير إلى شيءٍ مُحدّد. وقد تمّ تطوير التفسيرات التقليدية الخاصة بالمعنى للردّ على تفسير "كريبك" Kripke حول مسألة أتباع القاعدة^[2].

بحسب تعبير "بول بوغوسيان" Paul Boghossian، "إنّ فكرة معنى شيء ما بكلمة هي فكرة ذات طابع لا نهائيّ، حيث لا توجد حرفياً نهاية للحقائق حول كيفية تطبيق المصطلح، إذا كنت سأستخدمه بما يتوافق مع معناه...". وهذا ليس بالحقيقة التي قدّمها "كريبك"، والمأخوذة من علم الحساب arithmetic - "إنّها تنطبق على أيّ مفهوم"^[3]. في المقابل، لا يمكن للتصرفات Dispositions أن تقوم بتفسير المعاني، وذلك لمحدوديتها، أو لأنّها جزءٌ من التاريخ الذي لا يقتصرُ إلاّ على الحياة العقلية لمؤرّخي اليوم، في حين أنّ المعاني أزليّة، أو كما يُقال، خارج الزمان.

لقد عوّّل "كوينتن سكينر" Q. Skinner على خلفيّة فلسفيّة مُماثلة عندما طالب بفكرة أنّه عندما يتمّ تفسير مؤلّف ما، يلجأ المترجم إلى "الأعراف" conventions التي يمكن الكشف عنها من خلال دراسة النصوص العادية أو الأقلّ شهرة للفترة نفسها^[4]. كما يمكنه افتراض أنّ هذه الأعراف كانت مألوفة لدى مؤلّف النصّ الذي كان المعنيّ في الأصل، وأنّه قد عوّّل عليها لإعطاء معنى لنصّه، حتى وإن كان الغرض منه هو هدم الأعراف. لذا، فالعُرف هو مفهوم مرتبطٌ بشيءٍ تاريخيٍّ بالنسبة إلى الأشخاص الذين يتبعونه، ولكنه في المُقابل، مفهومٌ ثابت، وبهذا المعنى يقع في مكان ما خارج اندفاع وأفعال مؤرّخي اليوم. وهكذا، يُقدّم "سكينر" جديداً في طريقة التفسير عندما يُلاحظ أنّ "المفاهيم المختلفة المتنوّعة تلاشت مع المُجتمعات المُختلفة المتنوّعة"^[5]. وبالتالي، ثمة ارتباط بين المفاهيم و"المُجتمعات"، وأن "زوالها" لا يعني إلاّ أنّها أشياء مُنفصلة.

- ستيفن تيرنر: هو باحث في الممارسة الاجتماعية، والنظرية الاجتماعية والسياسية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، أستاذ البحوث العليا في قسم الفلسفة بجامعة جنوب فلوريدا، ويحمل أيضاً لقب أستاذ جامعي متميز. حصل تيرنر على زمالة NEH، هذا فضلاً عن كونه أستاذاً فخرياً في جامعة ماننستر، وحصل مرتين على زميل متقدم في المعهد السويدي للدراسات المتقدمة.
- العنوان الأصلي للمقال: Meaning without Theory، ونُشر في مجلة Journal of the Philosophy of History، في عدد 5 عام 2011.

- ترجمة: د. حمادة أحمد علي.

[2]- S. Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition (Oxford: Blackwell, 1982).

[3]- P. Boghossian, "The Rule-Following Considerations," Mind 98, (1989), 507- 549, 509.

[4] - Q. Skinner, "Conventions and the Understanding of Speech Acts," Philosophical Quarterly 20, (1970), 118- 38, 135.

[5]- Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," History and Theory 8:1, (1969), 3- 53, 53

إلى هذا، نظر المؤرِّخون من أتباع الكانطية الجديدة بالمثل إلى العصور التاريخية على أنها عصورٌ مختلفة في البنى العقلية التي أنارت الأذواق والمعتقدات، وحتى المعاني التي نسبوها إلى عالم الأحداث، والحقائق، والأدوات. ولكن سرعان ما ترسّخت هذه الفكرة في عقيدة تاريخية، عبّر عنها جيداً "كارل بيكر" C. Becker في دراسته للتنوير، عندما أطلق على هذا الأمر مصطلح "مناخ الرأي" climate of opinion، فنراه يقول:

"سواء كانت الحجج Arguments تحظى بالقبول أم بالرفض، فإن هذا يعتمد على المنطق الذي يحملها بقدر اعتمادها على مناخ الرأي الذي تتواصل فيه. إن ما يجعل حجة "دانتي" أو تعريف "القديس توما" بلا معنى بالنسبة إلينا ليس المنطق الرديء أو نقصاً في التفكير، وإنما مناخ الرأي في فترة العصور الوسطى - تلك الأفكار المسبقة غريزياً بالمعنى الواسع، إنَّها رؤية العالم Weltanschauung أو نمط العالم، الذي فرض على دانتي والقديس توما استعمالاً فريداً من الذكاء، ونوعاً خاصاً من المنطق. ولكي نفهم سبب عجزنا عن متابعة دانتي أو القديس توما بسهولة، كان من الضروريّ فهم (ربما يكون أيضاً) طبيعة هذا المناخ من الرأي"^[1].

وعليه، لم تعد مناخات الرأي في الماضي "تفرض" نفسها على أي شخص، ولكنها، إلى حد ما، في تناول أيدينا كموضوعات objects ثابتة تُفسّر تفكير الماضي من ناحية، وتمكّننا من تفسيره من ناحية أخرى.

يجدر القول أنّ مشكلة الطابع الثابت لهذه الموضوعات، والتي لا تتضمن فحسب موضوعات منح المعنى meaning-bestowing كروى كليتة وإنما الكلمات التي أعطت المعنى أيضاً، هي من المشاكل العميقة للغاية، إلى جانب المظاهر السطحية المتنوعة التي تظهر جلياً بشكل شائع في تاريخ العلوم. وقدّم "بول فيرابند" P. Feyerabend في ستينيات القرن العشرين ادعاءً ثورياً مناهضاً للفكرة التي مفادها أنّ النظريات الأكثر تطوراً تُفسّر النظريات الأقل منها في التطور عن طريق "الاشتقاق" derivation، وأنّ بعض النظريات الكبرى على الأقل لم تتناول الشيء الذي تناولته النظريات التي سبقتها؛ لأنّ معاني المصطلحات قد تغيرت خلال عملية التقدّم^[2]. ولكن على يد "توماس كون" T. Kuhn، أصبحت هذه فرضيةً بنظرية إيجابية تعطي معاني المصطلحات العلمية من قبل النماذج الإرشادية paradigms، والتي كانت في حد ذاتها - من بين أشياء أخرى، هي عبارة عن بنى من الافتراضات التي يتقاسمها مجتمع علمي معيّن.

[1]- C. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, CT: Yale University Press, 1959 [1932]), 5.

[2]- P. Feyerabend, "Explanation, Reduction, and Empiricism" in H. Feigl and G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Scientific Explanation, Space, and Time*, Vol. III (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962), 28- 97, 33.

من الواضح أن التفسيرات السابقة مختلفة، ولكن يبدو أن ثمة تعارضاً أساسياً بين الطابع الثابت للحقائق التي تعطي المعنى، كالأعراف، والقواعد، والأطر، وبين الحقائق المتعلقة بالتغيير change الذي كان من المفترض أن يساعد في تفسير المعنى. فلم يكن باستطاعة "كون" أن يتصور هذه الافتراضات التي تعطي المعنى على أنها افتراضات تتغير بطريقة طبيعية، بالطريقة نفسها التي تغيرت بها المعتقدات الصريحة المألوفة في مواجهة أدلة جديدة واعتبارات جديدة. وبما أنها - الافتراضات - كانت على مستوى ضمني، فضلاً عن أنها تشكل معنى الأدلة الجديدة والاعتبارات الجديدة؛ فقد بدت بالضرورة مُحصَّنة من أي تنقيح أو تعديل من قبل الأدلة الجديدة أو الاعتبارات الجديدة، وبالتالي، لا يمكن أن تتغير إلا كلياً عن طريق الثورات التي وضعت افتراضات بنوية جديدة لإعطاء المعنى.

المعاني والأطر: التقاء الزماني باللازماني (الأزلي):

تساهم القواعد، والأعراف، والأطر، والرؤى الكلية، إلخ، في تفسير المعاني، كما تُتيح لنا أيضاً إمكانية الوصول إليها، وذلك لثبات وسائل الفهم والتفسير. إلا أن "المعاني" التي يُفسرونها هي في حد ذاتها أشياء تتغير؛ الأمر الذي أدى إلى ظهور مُشكلتين، وهما: أولاً، مُشكلة التفسير، والانحدار أو التراجع التفسيري explanatory regresses، وثانياً، مُشكلة الوصول إلى المعنى. ومن ثم، تأخذ مشكلة الوصول إلى المعنى شكلين من التساؤلات: أولاً، من أين نحصل على الوصول إلى معاني النصوص أو الأفعال عبر التاريخ؟ ثانياً، كيف نحصل على الوصول إلى القواعد، والأعراف، والافتراضات، إلخ، التي تحكم بدورها المعاني؟. من الواضح أن العلاقة بين هاتين المُشكلتين في الوصول هي علاقة فوضوية أو مُشوَّشة، وكذلك العلاقة بين هذه المشاكل، ومُشكلة تفسير حقائق القواعد، والأعراف، والأطر، والطريقة التي تتغير أو تحلُّ بها بعضها البعض.

تكمن المُشكلة الرئيسة لدى المؤرخ في الوصول إلى معاني النصوص والعبارات من قبل الوكلاء التاريخيين. وعلى حدّ تعبير "سكينر"، فإنّ المؤرخين دوّمًا ما يواجهون "صعوبة واضحة في تغيير المعاني الحرفية للمصطلحات الأساسية مع مرور الوقت"^[1]. وبالتأكيد، فإننا: «نكتشف من تاريخ الفكر أنه لا يوجد في الواقع مثل هذا النوع من المفاهيم الأزلية، ولكن توجد مفاهيم مختلفة متنوعة تلاشت مع المجتمعات المختلفة المتنوعة، فكان هذا الاكتشاف بمثابة حقيقة عامّة لا تتعلق فحسب بالماضي، وإنما بأنفسنا أيضاً»^[2].

لذا، فإنّ التغيير المفاهيمي والتنوع المفاهيمي حاصلٌ في كلِّ مكان، وأنّ المعنى "الحرفي"

[1] - Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 31- 32.

[2] - Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 53.

المفهوم حاليًا لنص ما من الماضي، رُبما لم يكن له هذا المعنى في السابق. فكان هذا الأمر بمثابة هدية أو فرصة، على حد قول "سكينر"، بأن "القيمة الفلسفية الجوهرية، بل والأخلاقية" بالنسبة إلى "النصوص الكلاسيكية، وخاصة المرتبطة بالفكر الاجتماعي، والأخلاقي، والسياسي"، "لا تُساعد في الكشف - إذا سمحنا لها - عن التشابه الأساسي، وإنما عن التنوع الأساسي للافتراضات الأخلاقية، والالتزامات السياسية التي تقبل التطبيق"^[1]. والواقع، أن الممارسة exercise يمكن أن تُخبرنا شيئًا عن أنفسنا ربما كان غائبًا عنّا في السابق، وهي حقيقة أننا افترضنا إطارًا مختلفًا والتزمنا به سياسيًا. وفي كلتا الحالتين، نحن مُضطرون - لكي نفهم اللغة كما كُتبت - إلى الإشارة إلى شيء آخر، شيء يتغير بالفعل، أي الافتراضات، والالتزامات، والأعراف، إلخ. ومن ثم، يعود تفسير معنى الكلمات الحرفية إلى الشيء الذي يتغير، وهو الإطار framework.

لقد كتب "سكينر" أكثر من ذلك بكثير منذ أن قُدِّمت هذه الحجج في الأصل، وقد نتساءل بشكل معقول عما إذا كانت آراؤه قد تغيرت بطرق تحدث أي فرق^[2]. والسؤال الرئيس هنا: هل تخلّى عن فكرة الحقائق التي تعطي معنى؟ يظهر من خلال ردوده السابقة على مُتقديه أنه كان مُعادياً كثيراً لمسألة واضحة مفادها أنه لكي تُفهم النصوص السابقة، فإن المؤرخين بحاجة إلى الترجمة إلى مُصطلحات مفهومة (واضحة) للجمهور الحالي، وهذه نقطة قد أثارها "هوليس" Hollis وأنا أيضاً^[3]. ولكن في حُجتي، ناقشت هذه النقطة من خلال مُصطلحات "كواين" الأكثر أو الأقل شمولية، إلى أن وجد "سكينر" أن هذه الحجة، وفقاً لمُراسلاتنا الخاصة، غير مُقنعة تماماً. والآن، يبدو أنه قد تبنى الشمولية إلى حد أنه يتعامل معها على أنها نقطة رئيسة^[4]. ولكن بالنسبة إلى الشمولية، فإنه لا توجد حقائق تعطي المعنى، وإنما توجد شبكة من الاعتقاد، وأن المعاني ما هي إلا جوهر لمكان الحجة في الاستدلالات التي تولّف شبكة الاعتقاد. وعلى النقيض، توفر التفسيرات الأساسية حقيقة تعطي المعنى. ومن ثم، يظهر لنا أن كلا النهجين متناقضان في النظرية، ويقومان بإنتاج أنواع مختلفة من الكتابة التاريخية في الممارسة العملية^[5]. وهكذا، فضل "سكينر" استعمال مصطلح "العُرف" في السابق، حيث كان عمله الحالي يزخر بالعبارات من النوع نفسه:

[1]- Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," 52.

[2] - For useful discussions see R. Lamb, "Recent Developments in the Thought of Quentin Skinner and the Ambitions of Contextualism," *Journal of the Philosophy of History* 3:3, (2009), 246- 265 and R. Lamb, "Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: A Critique," *History of the Human Sciences* 22:3, (2009), 51- 73.

[3] -S. Turner, "'Contextualism' and the Interpretation of the Classical Sociological Texts," *Knowledge and Society* 4, (1983), 273 -291.

[4] - Q. Skinner, *Visions of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4- 5.

[5] - S. Turner, "Webs of Belief, Practices, and Concepts," *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* 3, (2010), 397- 421.

”نحن بالطبع مُغمسون داخل الممارسات العملية والتي نحن مقيدون بها“^[1]. وفي المقابل، يعمل المصطلح المُفضَّل حديثاً وهو ”الرؤية“ vision كمُفسَّر أو شارح يعطي المعنى. على سبيل المثال، يقترح أن استعمال اللغة المعيارية من قبل ”الأيدولوجي المُبدع“ الذي يقوم بتأليف نصّ سياسيّ ”سوف يعكس دوماً الرغبة في فرض رؤية أخلاقية خاصة حول طريقة عمل العالم الاجتماعي“^[2]. وما لم يكن هذا الأمر بالاستعارة الفارغة، فمن الضروري أن يقوم مُصطلح الرؤية بتحديد المعاني، ولكي نفهم المعنى؛ فإننا بحاجة إلى فهم مُصطلح الرؤية الذي يقوم بتحفيز الكلام أو الخطاب.

يأتي حلُّ ”سكينر“ الأصليّ للجزء التفسيريّ من مشكلة تغيير المعنى باهتمام غريب: فالشيء الثابت - المعنى الأصليّ للنص - يتمُّ تفسيره من خلال شيء آخر ثابت، أي من خلال مجموعة من الأعراف التي تختلف عن تلك التي لدينا الآن، والمُرتبطة بطريقة ما مع مجتمع مُختلف. الأمر الذي يؤديّ إلى تناقض: فالوسائل التي نملكها للحديث عن المعنى تتضمن مفاهيم، مثل القواعد، والافتراضات، وما إلى ذلك، هي وسائل ثابتة ولازمانية. حيث تختلف هذه الوسائل، كما يقول ”سكينر“، بين المُجتمعات، لكنها هي نفسها لا تتغير. لذا، فبينما يكمن المغزى من إثارة هذه المفاهيم في تفسير تغيير المعنى، أو على الأقل اختلاف المعنى عبر التاريخ، فإن هذا يدفع المُشكلة خطوة إلى الوراء إلى النقطة التي يصبح فيها التغيير ذاته باللغز الغامض، وهو لغز مُحاط بمُشكلة ”المُجتمع“ society. ومن ثمّ، اعترف ”سكينر“ مؤخراً بهذه المُشكلة، ويقول إنه نتيجة لدراسته ”منظري البلاغة الكلاسيكية“، فإنه أصبح ”يتشارك فهمهم الأكثر تشكُّكاً للمفاهيم المعيارية والمُفردات المائعة التي يتمُّ التعبير عنها اعتيادياً“، ولـ ”تقدير شعورهم بأنه سيكون هناك دوماً درجة من (حُسن الجوار)، كما يحلو لهم أن يسموها، بين المُصطلحات التقييمية المتضاربة ظاهرياً“^[3].

فأين تركنا هذه الأدعاءات؟ هل هناك بديل، مثل المفهوم الديناميكي للمعنى، والذي سوف يسمح ويُفسَّر تغير المعنى كظاهرة تاريخية طبيعية؟ أم أنه لا يوجد بديل لنظريات المعنى التي تعتمد على حقائق مُفترضة مُنتجة للمعنى - أي قواعد تختبئ وراء استخدامات تعطي المعنى، على سبيل المثال، والتي هي في حدّ ذاتها ثابتة. ومن ثمّ، تُشير ”لغة الميوعة“ language of fluidity التي استخدمها ”سكينر“ إلى ضرورة وجود مثل هذا التوجّه، إلا أن لجوءه المُستمر إلى مُصطلحات ”الممارسات“، ”الرؤية“، والمُصطلحات المماثلة، لا يُشير إلى وجود بديل للاحتكام إلى بُنى تعطي المعنى بشكل صارم، سواء أكانت مُناخات الرأي أم الأعراف. وهكذا، تحوّلت كتابات ”سكينر“

[1]- Skinner, Visions of Politics, Vol.1, 7.

[2]- Skinner, Visions of Politics, Vol.1, 182.

[3]- Skinner, Visions of Politics, Vol.1, 182.

الأخيرة إلى عمليّة التفسير النسبي لتغيّر المعنى، والتي تجسّدت مؤخرًا في مقاله المعنون: "الدولة السيادية: علم الجينولوجيا"^[1]. فهل يزودنا هذا بأيّ أدلّة؟ في أحد الجوانب، يمثّل هذا المقال فكرة معكوسة: حيث أسلوب الجدل، وتركيزه على فكرة الوحدة السيادية وتغيّراتها، سوف يتناسب بشكل مُريح مع عمل سابقه "آرثر أ. لوفيجوي" Arthur O. Lovejoy، بعنوان: "الوحش الأسود". إلّا أنّ "علم الجينولوجيا" الخاصّ بـ "سكينر" هو إلى حدّ كبير سردٌ لاقتباسات حرفيّة: ما يحصل عليه المرء هو التنوع، ولكنّه سيحصل على فهم بسيط جدًّا لبنية الاستدلالات التي كانت فيها هذه التنوعات ذات معنى، أو المشاكل التي تمّ حلّها لمؤلّفيها، أو لماذا يتبع كلّ منهما الآخر. وفي المقابل، فإنّ تحقيقات "لوفيجوي" المكتسبة حول ما سمّاه بنفسه بـ "التنوع المُذهل للمعاني"^[2] لمصطلحات مثل الرومانسيّة، تدور حول الأفكار ذات الصلة، وحول المشاكل التي تنتجها عندما تتلاءم معًا، وحول كيفية تفسير سبب اتّباع أحدهما للآخر، وكيف تغيّرت الاستخدامات عندما أصبحت في أيدي أشخاص كانت أفكارهم المرتبطة مختلفة.

القواميس مُقابل الأعراف:

هل نحن بحاجة إلى الاستعانة بالبنى التي تُعطي المعنى على الإطلاق؟ هناك تلمييحٌ مثيرٌ للاهتمام حول ما يمكن أن يُقدّمه "نathan Tarcov" في مراجعته للمجلّد السابق من كتابات "سكينر" المنهجية، ذلك عندما أشار إلى أنّ "كلّ نصي [أي هدف شكايوي سكينر، يُعني بالنسبة إلينا القارئ الحرفي] استخدم قاموسًا تاريخيًا أو تعلّم لغات أجنبية، اتفق ضمنيًا مع سكينر"^[3]، ممّا يعطينا طريقة بديلة للتفكير في المشكلة. فالقواميس هي وثائق ثابتة بحدّ ذاتها، وليست بالوسائل التي تقوم بتفسير التغيّر، وليس المقصود منها أن تكون كذلك. بينما التعريف definition هو بالضبط النوع نفسه من الشيء الثابت وغير الديناميكيّ الذي يسمح أو يُساعد على التفسير، ولكنّه لا يتوافق مع الحقيقة الديناميكية للمعنى. لكن القواميس هي أنواع من الوثائق التي تتجرّد شعوريًا من الاستخدام الفعليّ إلى شيء معياريّ أو حتى "صحيحًا". وكلّ هذا مفيدٌ للتفسير: لمعرفة ما يُعدُّ استخدامًا صحيحًا قد يُساعد في فهم الاستخدام غير المُلائم في النصّ باعتباره انتهاكًا. غير أنّ القواميس لا تُعطي المعنى، بل تُعيد بناء المعاني من الاستخدامات الموجودة بالفعل، وتُعيد بناء الأفكار حول الدقّة الموجودة بالفعل.

[1]- Q. Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy" in Hent Kalmo (ed.), *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 26- 46.

[2]- A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961), x.

[3]- N. Tarcov, "Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince," *Ethics* 92, (1982), 692- 709, 695 - 6.

يبدأ تعليق "تاركوف" في إظهار طريقة للخروج من هذا الارتباك عن طريق الفصل بين شيئين ضمناً: الأول، الحقائق التاريخية المزعومة حول الافتراضات، ومُناخ الرأي، والرؤى الكلية، والأعراف، إلخ، والتي يعتمد عليها التفسير ظاهرياً. والثاني، الأشياء المُبتدلة من تعريفات القواميس التي تعمل كإعادة بناء (ترميم)، وتقريب، وتبسيط للاستعمال الدلالي الفعلي، وذلك بالنظر إلى الأهداف الإرشادية لمؤلفي القاموس. وبما أن تعريفات القاموس تُساعد في الوصول إلى معنى شيء ما، إلا أن ذلك الاختصار الذي لا غنى عنه عملياً بالنسبة إلى المتحدثين غير الناطقين باللغة، لا يمكن اعتباره مُلائماً تماماً كدليل، عوضاً عن كونه حقيقة تتعلق بشيء ما داخل العقول أو العالم الاجتماعي الخاص بالوكلاء التاريخيين الذين يتم تفسير كلماتهم. باختصار، تقوم الافتراضات، ومناخات الرأي، وما إلى ذلك، بواجب مزدوج كوسيلة تفسيرية توفر الوصول إلى المعاني؛ وكمفاهيم تفسيرية (ربما تكون زائفة)، وفي المقابل، فإن تعريفات القاموس عبارة عن تبسيطات لاحقة لا تُفسر شيئاً، ولكنها تعريفات تُساعد في الوصول إلى ما يعنيه الناس. وهكذا، فإن ما يعنيه الناس لا يعتمد بأيّ طريقة تفسيرية على هذه التعريفات، وبالأحرى، فإن بناء التعريفات يعتمد على ما يعنيه الناس.

ولعل هذا يسمح لنا بإعادة التفكير في الارتباك الذي بدأ في هذا القسم. فمن الواضح أن مشكلة الوصول إلى المعنى تتضمن أمرين ينبغي الوصول إليهما، وهما: معاني النصوص أو الأفعال على مرّ التاريخ، وكذلك القواعد والأعراف، والافتراضات، إلخ التي تُنظّم المعاني. ومن ثم، يرجع التفسير القياسي إلى ضرورة الوصول أولاً إلى الأعراف، ثم استخدام هذه المعرفة في تحديد معاني المُصطلحات وأفعال الكلام. فتمودج القاموس، إذا كان يمكننا تسميته بذلك، يعمل بطريقة أخرى مُعاكسة: فهو يبدأ من الاستخدام الفعلي وإعادة بناء للتعريفات، وكيف يتم تطبيق المُصطلحات. ويمكن بعد ذلك إعادة استخدام التعريفات التي أُعيد بناؤها أو ترميمها من أجل فهم النصوص الأخرى. فالعملية الفعلية لفهم النصوص، والأدوات التي يعمل عليها المترجم هي نفسها في كلتا الحالتين: لا يمكن الوصول مباشرة إلى الأعراف، والقواعد، والافتراضات، إلخ، بل يُستدل عليها ببساطة من خلال الاستخدام، تماماً كما هي تعريفات القاموس. وهكذا، يكمن الفارق الوحيد في وضع هذه الأشياء باعتبارها موضوعات نظرية - أي كما هو موضح. وهكذا، فإن تعريفات القاموس هي تعريفات مثالية في الاستخدام؛ فالأعراف والقواعد هي أفضل المعاني التي تكمن وراءها، واللذان يُفسران الاستخدام في جانبه المعياري. ولا يهم أن يكون تعريف القاموس ثابتاً؛ فالتعريف يكون بالاستعادة بوعي، رغم أن هذه التعريفات يمكن أن تُؤخذ في صورة معايير، إذا اختار شخص ما أن يكون قد تعلّم شيئاً حول الكلام الصحيح. ومن المهم أن تكون القواعد التي تعطي المعنى، وكذلك الأطر، إلخ، ثابتة: من المفترض أن تفسر عدداً لا حصر له من التطبيقات

الممكنة. ومن ثمّ، فإنّ الاختلاف بين الاثنين ما هو إلّا مسألة من الحالة التفسيرية.

غير أنّ هذا ليس بالطريقة المناسبة التي يقبلها مُنظِّرو "القاعدة" للمعنى. فبالنسبة إليهم، مُجرّد إعادة البناء (الترميم) ليست بالعملية الكافية. من الواضح أنّ تفكيرهم، مما يدعو للغرابة، هو تفكير زمنيّ temporal. فهوّلاء يُصرون على شيء مماثل للقوى المعادية. وبالنسبة إليهم، لا يوجد معنى بلا قواعد، أو شيء شبيه بالقواعد، والتي تكمن وراءها معنى للجمله أو المفهوم، مما يُبرر عملية تطبيقها إلى ما لا نهاية. لذا، يجب أن تكون هذه القواعد موجودة في المقام الأول، حتى يمكن للمصطلح أن يعني شيئاً ما. فالقواعد، أو ما يؤكّد معانيها، تقع داخل نطاق الحقيقة، أو على الأقل داخل نطاق الحقيقة المعيارية، والتي تملك وظيفة تفسيرية خاصة - وهي شرح الحقيقة المعيارية لمعنى المُحدّث. وبالنسبة إلى هؤلاء المُفكرين، يُعدُّ الانحدار أو التراجع التفسيريّ بالأمر المركزيّ: فالرأي الكامل لنظرية المعنى يكمن في تقديم نوع صحيح من التفسير. فالتصرّفات هي من نوع من التفسير الخاطيء، في حين أنّ القواعد هي نوع من التفسير الصحيح؛ إلّا أنّها تفسيرات غريبة نوعاً ما. فهذه التفسيرات تعتمد على نوع خاص من التشابه أو التماثل. فمُصطلحات مثل الافتراض، والافتراض المسبق، والقاعدة، إلخ، هي مُصطلحات ذات معنى مُحدّد، يتمّ توسيعها لتصبح مُصطلحات ذات معنى بشكل ضمنيّ، وهو أمر يتعلّق تماماً بعنصر المُحلّل. كما أنّه لا توجد قاعدة صريحة تُنظّم الاستخدام، ولا حتى افتراضات فعلية، تُمكن المرء من وضع كلّ ذلك في إجراء قانونيّ، ولا توجد اتفاقيات فعلية، كما هو الحال في القانون الدولي، يتمّ إجراؤها من خلال الدخول في عهود مع الآخرين. وبالتالي، يُمكن للمرء أن يعطي تعريفاً للكلمة، ولكن الكلمات التي نستخدمها عادةً لا يتم "تعريفها" بالنسبة إلينا من قبل أيّ شخص. وعوضاً عن ذلك، فإنّ هذه المُصطلحات كلّها تشابهات، تُشير إلى حقائق ضمنيةّ مُفترضة تُظلل وتعطي معنى للأشياء التي تفسرها، بدلاً من أنواع القواعد، والأعراف، والافتراضات التي تُوضع في اللحظات التاريخية عن طريق الأفعال الزمانية للتشريع، والاتفاق، أو العبارات عمّا سيفترضه المرء. لذا، فإنّ هذا التشبيه غريبٌ بطريقة أو بأخرى: يُشير الاستعمال العاديّ للمصطلح إلى فعل يقع داخل التاريخ؛ بينما يُشير الاستعمال المُتشابه إلى نتائج فعل يقع خارج التاريخ.

إذن؛ كيف ترتبط القواعد، والأعراف، وما شابه هذا بالتاريخ أو داخل نطاق التاريخ؟ يكمن الجواب في أنّنا إذا تتبّعنا الاستعمالات المجازية، في نوع ما من هذا القول: قد يتمّ الالتزام بهذه الاستعمالات أو افتراضها من قبل أشخاص أو مجموعات مختلفة في أوقات مختلفة، وهذه الأفعال الخاصة بالالتزام أو الافتراض تُعدُّ تاريخية. وكموضوعات فكرية، فهي - الأفعال - ساكنة ولا تتغيّر تاريخياً. فمُصطلحات مثل "الالتزام" adhere تعمل في الوقت نفسه كبدايل للتفسير الحقيقيّ، كما أنّها تُشير إلى الطابع المُتشابه للصورة الكاملة من المفاهيم داخل المجتمع التي تُعدُّ جزءاً

منها. ولسدّ الفجوة بين الطابع الأزماني للمفاهيم التفسيرية نفسها، وحقيقة موقعها التاريخي في مجموعات، فإنّ هذا يتطلب نوعاً من التشابه مع التجمّعات التي تنتج الأعراف، أو القائمين على وضع القواعد. ولكن للأسف لا يوجد أحد من هؤلاء؛ وهذا بمثابة تفسير أسطوري.

ما وراء القاموس:

يملك مُنظِّرو "القاعدة" للمعنى وجهة نظر يمكن وضعها في شكل سؤال. ما الشيء الذي تقوم بإعادة بنائه القواميس لتشكيل المعاني؟ كانت إجابتهم هي تلك: "القواعد التي تتبّع سلوك الكلام". وهكذا، فبالنسبة إلى هؤلاء، يجب أن تكون القواعد جزءاً أصيلاً من القصّة. ولكن هل من بديل آخر يحلّ محلّ القواعد؟ قد تكمن الإجابة البديلة البسيطة التي تتناسب مع فكرة تعريفات القاموس باعتبارها إعادة بناء للاستعمال في: اللّغة "كلامٌ واضح". فنحن نفهم ما يقوله الناس، بما في ذلك الاستعمالات الواسعة، والاستعمالات "الخاطئة"، والاستعمالات السيئة للمصطلحات، إلخ. وبالتالي، فإنّ عديد من التوسّعات التطبيقية التي نفهمها هي عبارة عن توسّعات مُتشابهة أو مجازية. فأحياناً نفهم ما يُقال لنا من خلال التعامل على أنّه خطأ واضح. وأحياناً أخرى، لا يكون ذلك خطأ كبيراً، بل هو توسّع واضح في تطبيق المصطلح. وبمجرد أن يُستعمل التوسّع على نطاقٍ واسع أو استعماله من قبل أشخاص مناسبين، عندئذٍ يمكن إدخاله إلى القاموس. فالقاموس ليس إطاراً، أو على الأقل ليس نوعاً من الإطار السابق للمعنى، ولكنه وسيلة من الوسائل التي تؤدي إلى الوصول إلى معنى التعبير الذي استعماله شخص ما في الماضي التاريخي.

وعليه، فإنّ معنى اللغة، باعتباره ما يمكن فهمه في وقت بعينه، يدخل في نطاق التاريخ، على الأقلّ في بعض الأحيان، باعتباره موضوعاً من موضوعات التاريخ. إنّه جزءٌ صريحٌ من تاريخ القانون، وذلك لسبب بسيط، وهو ضرورة توسيع المفاهيم القانونية لكي تُطبّق على حالات جديدة. ففي بعض الأحيان، يكون لهذه التوسّعات عواقب وخيمة، حيث يمكن للمرء أن يُعطي مثلاً نموذجياً ومثيراً للاهتمام تاريخياً لفرضية "ماكس فيبر" Max Weber في تاريخ القانون التجاري^[1]. لقد تمثّلت مشكلة "فيبر" في تحديد العمليّات التي يتمّ من خلالها تطوير قانون الشركات، والتي هي أولاً مسألة إبرام عقود توزيع المسؤولية.

ثمّة مشكلةٌ مُشابهة أخرى في ما يتعلّق بتاريخ الشخصية القانونية: ففي العصر الروماني، امتدّت الشخصية القانونية إلى أسرة الرجل الحرّ كاملة، بما في ذلك أفراد عبيده، وزوجته، وأطفاله. ومع

[1]- M. Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, trans. Lutz Kaelber (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003).

مرور الوقت، اختفى هذا الشخص ليحلَّ محله "شخص" متواضع آخر نراه اليوم، والذي أصبح حقُّه حتى في الدفاع عن النفس محدوداً. ولكن في الوقت نفسه، حصلت فئات كثيرة من الناس على هذه الحقوق. بالتالي، تتضمَّن مثل هذه الحالات عمليةً أخرى من تغيير المعنى التي تنطبق أيضاً بشكلٍ عام: تغييرات في المعتقدات حول فئات الناس أو الأشياء التي يترتَّب عليها توسيع المعنى بالنسبة إلى هذه الأشياء. ولقد تمَّ الاعتراض على أخلاق العبودية من قبل كتابات مثل رواية "كوخ العم توم" Uncle Tom's Cabin، لأنها أضفت طابعاً إنسانياً على العبد، ووضعتهم في فئة الكائنات التي يمكن أن تُطبَّق عليهم مفاهيم كالحقوق والكرامة الإنسانية بشكلٍ مناسب. ويمكن قول شيءٍ مشابه حول تطبيق مفهوم كالنفس: فبالنظر إلى المجموعات المختلفة التي لديها نفوس، فإنَّ المعاني المعتادة أو المألوفة التي تنطبق على أصحاب النفوس، تنطبق أيضاً على أصحاب النفوس المتعارف عليهم حديثاً.

هناك أدبيات أخرى مثيرة للاهتمام في التاريخ نفسه حول نوع آخر من التغيير، وهي مُشكلة المتناقضات أو المفاهيم المضادة، كمفاهيم مثل المتحضر والهمجي (البربري)، والمرتبطة بـ "راينهاردت كوسيليك" Rienhardt Koselleck^[1]، والمُستمدَّة بصورة معقولة من "كارل شميث" Carl Schmitt^[2]. يقول "شميث":

"إنَّ كلمات مثل الدولة، والجمهورية، والمجتمع، والطبقة، وكذلك السيادة، والدولة الدستورية، والحكم المطلق، والديكتاتورية، والتخطيط الاقتصادي، والدولة المحايدة، إلخ، غير مفهومة إذا كان المرء لا يعي بالضبط من الذي يتأثر، أو يقاوم، أو يُدحض، أو ينفى بهذه المصطلحات"^[3].

تكمُن السمة المثيرة للاهتمام في هذه المفاهيم المضادة في أنَّها مفاهيم باقية أو مُستمرَّة persist، لأنها تقدِّم نوعاً من التمييز المُفيد أو النافع. ولكن حين نقوم بوصف شيء ما بالممارسة الهمجية أو الوحشية، فلم يعد في أذهاننا البرابرة الذين عارضوا الإغريق، ولا حتى أولئك الذين عارضوا الرومان. لذا، فإنَّ التمييز باقٍ، بينما موضوعات التمييز هي التي تتغير، وكذلك النوايا التي تقف وراء استخدامها: لا يتمُّ تحديد نوع الإنكار أو التفنيد من خلال المصطلح، وإنما من خلال الاستخدام الواضح له. فإنَّ إطلاق صفة البرابرة (الهمجية أو الوحشية) على المعارضين السياسيين،

[1]- R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 155- 191.

[2]- R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trans. Todd Presner (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 84 - 99.

[3]- C. Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press), 30- 1.

غالبًا ما يكون بمثابة إعلان صريح بأن المرء لن يُعامل هؤلاء بطريقة مُهذَّبة.

من هنا، ينبغي القول أن الآليات التي يتمُّ من خلالها توسيع المُصطلحات وتجميعها بطرق جديدة هي آليات معروفة جيّدًا. ومن ثمَّ، تنتهي الاستعارات Metaphors إلى أنّها استعمالات رتيبة أو قديمة mundane: فالمُصطلحات الفلسفيّة كالصواب والمعيّار، على سبيل المثال، هي مُصطلحات حِرفيّة. أمّا لغة النظريّة السياسيّة والقانون، بما في ذلك مفاهيم مثل السيادة، والأجسام، الأمّة، إلخ، فهي عبارة عن مفاهيم مُشتقّة عن طريق خُطوات سابقة واضحة تقريبًا من مفهوم الملك، ومشكلة جسدي الملك في العصور الوسطى، وكذلك الاستعارات المُتعلّقة بالعقود. بالتالي، تدخل الاستعارة، والتسمية (الكنائية)، والقياس، والتشبيه، والمجاز المُرسَل، وما إلى ذلك، في استعمالات مُجرّدة مع النظريّات التي توفّر شبكة من المُعتقدات التي تؤدّي فيها دورًا استدلالياً، حتى أنّه أحيانًا تُنسي الاستعمالات الأصليّة. وهكذا، فإنّ توسيع المُصطلحات واكتشاف النظريّات يسيران معًا في هذه العمليّة، مع إنشاء مُعادلات جديدة من خلال تعديل الاعتقاد وتغيير الفئات، فئات مثل القدرة على الشعور بالألم، وامتلاك النفس، والقدرة على السلوك الأخلاقيّ، وحمل الحقوق، وما إلى ذلك.

يتمثّل القاسم المُشترك في جميع حالات تغيّر المعنى في ضرورة أن يكون التطبيق الجديد أو التوسيع أو الاستعمال واضحًا في الوقت الذي يُجري فيه التوسيع. كما يجب أن يكون هذا التغيّر واضحًا على الأقلّ بالنسبة إلى المُتحدّث أو المؤلّف. فعادةً ما يتمُّ توجيه هذه الاستعمالات إلى الجمهور الحقيقيّ الذي سوف يفهمها أو لا يفهمها. ولكن تخيّل خلاف ذلك أنّ يقوم المؤلّف بالكتابة لجمهور غير معروف! ولكن ما لم يكن لدى المؤلّف فكرة عمّا سيفهمه الجمهور - ما لم يكن جمهورًا افتراضيًا مبنياً على نموذج الجمهور الحقيقيّ الذي سيتلقّى بسهولة المُصطلحات بطرق معروفة - فإنّه المؤلّف سيواجه مُشكلة التواصل مع الجمهور الذي قد يتلقّى الكلمات بطرق غير معروفة حتى اليوم. وليس هذا بالخوف الأجوّف. وبناءً على ذلك، فقد صُمّمت مُصطلحات "نيتشة" المُضادّة للجينولوجيا counter-genealogies بهدف توضيح هذه النقطة، وغيرها العديد من الحالات الأخرى: مُصطلحات مثل المعاني الموضوعيّة والذاتيّة المعكوسة في مسار تاريخهم. فمُصطلحات مثل الأدب propria، والتصرف manner تحوّلّت من مُصطلحات وصفيّة للسلوك الفرديّ إلى مُصطلحات مثل الآداب proprieties والأخلاق manners التي جاءت لوصف مقاييس معيارية مُجرّدة غير فرديّة. بالتالي، تُعدُّ كلُّ خُطوة في تطوّر هذه المُصطلحات واضحة، بمعنى أنّنا يُمكن أن نُقدّم إعادة بناء للطريقة التي أصبح بها التوسّع مفهومًا لدى مؤلّفه، ولدى بعض الجمهور

المحتمل في وقت التوسُّع^[1].

يتركنا هذا الأمر أمام مواجهة شديدة ومُسيَّبة للمشاكل: بين الإحساس بالمعنى المرتبط بالعملية المستمرة لجعل الكلام مفهوم، أي الإحساس بالمعنى في تغيير الكلام والفهم، وبين الإحساس الثابت للمعنى المأخوذ من خلال تحديد الأعراف. يكمن الفرق بين الاثنين في التمييز بين هذه القدرة العملية وإعادة بنائها النظري. فالقدرة تكون في حالة تغيير؛ أمَّا إعادة البناء فهي في حالة ثبات، بينما تفشل أيضًا في التعرُّف على القدرة العملية للفهم بشكلٍ ملائم.

أمَّا إذا تركنا المسألة بهذا الشكل من التناقض بين تغيير المعنى وإعادة البناء النظري الخاطيء للمعنى بالضرورة، فإننا لا نزال نواجه بعض التشويش. فهناك تقليدٌ طويل من التفكير بأنَّ المعاني، بمجرد أن تنشأ، لا يمكن أن تُفقد: أعطى "مل" وصفًا لهذا الرأي، متأثرًا بـ "كوليردج"، ويمكن للمرء العثور على أفكار مماثلة لدى العديد من الكتاب الآخرين، بما فيهم "هايدغر". وفي الواقع، يعكس شغف القرن التاسع عشر بالفيلولوجيا philology (فقه اللغة) نوعًا من التصوُّف حول استعادة المعاني التي تنطوي على نوع من مفهوم المعنى المُختبئ في بقايا النصوص، والتي يمكن للقارئ اللاحق أن يكتشفها. وهنا تظهر مُشكلة، مهما كانت مُشوِّشة. فنحن نتعاشق مع نصوص من الماضي؛ نقرأها، ونفسرها من أجل أن نخاطبها كمُحاورين، وفي سياقات مختلفة، بما في ذلك الأوساط القانونية والدينية، على أنَّها موثوقة. وللهولة الأولى، تنشأ هذه المشكلة من حقيقة وجود نصوص: تواجه المجتمعات المُثقفة مشكلة التحوُّل المستمر للكلام الواضح، وتغيير المعنى، كما يقصده ويفهمه المُتحدِّثون أو الناطقون، وكذلك الثبات المتناقض للكلمة المكتوبة. وفي الواقع، هناك إحساس تتلاشى فيه مُشكلة المعنى إذا كنَّا في عالم شفهيٍّ (لساني) محض، حيث لا يتمُّ حفظ أيِّ شيء يمكن أن يكون له معنى يختلف عن معاني الحاضر. ولكن حتى في عالم الشفهيَّة تظهر مُشكلة مماثلة: فالقصائد الملحمية epicpoems التي تتكرَّر وفقًا للصيغة، تصبح عتيقة أو قديمة، وهي تضمُّ محتويات قد لا تعني الشيء نفسه أو أي شيء على الإطلاق. ولكن في هذه الحالة، لا يتعلَّق التشويش بالموضوعات النظرية، كـ "القواعد"، وما إلى ذلك. وإنما يتعلَّق بالأشكال

[1]- يملك «سكينر» نظريةً عامَّة، تمَّ الاستشهاد بها سابقًا، حول دوافع المُبدعين الأيديولوجيين، وهي «فرض الرؤية». هذه النظرية لا تتناسب بشكل جيِّد مع نقده لاضطهاد «ليو شتراوس»، وفنَّ الكتابة بطريقة تُجثِّبه الاضطهاد في مواجهة الأنظمة المتعصِّبة دينيًّا في أوروبا ما قبل الحداثة، وفي أماكن أخرى (Skinner, Visions of Politics, Vol. 1, 71)، رغم حذر ووضوح شتراوس والاقتراح الذي قدَّمه. والمسألة الأكثر أهميَّة هي: هل يتناسب تفسير سكينر حول «التلاعب» و«فرض الرؤية» مع حالات مثل رواية «كوخ العم توم». بالتأكيد، كانت هناك «رؤية» حول إنسانية العبيد؛ ولكن ألم تكن هناك مشكلة فكرية وأخلاقية حقيقية حول العبودية كانت هذه الرؤية الرومانسية للعبيد بمثابة استجابة واضحة لها؟ تظهر مسألة مماثلة مع رؤية إيان هاكينج لقصة إساءة معاملة الأطفال، وللسبب نفسه: الاتهامات بالتلاعب لا معنى لها إلَّا عندما يتمُّ محو الحقائق الواضحة

(S. Turner, "The Limits of Social Constructionism" in I. Velody and R. Williams (eds.), The Politics of Constructionism (London: Sage, 1998), 109- 20).

الحقيقية للتعبير - القوائد الملحمية والنصوص - التي يتم نقلها بطريقة مختلفة عن التغيير العادي للاستعمال، والتي هي بعيدة عن المعرفة العملية للمستخدمين الأصليين.

أهمية المعرفة العملية Practical Knowledge:

لنأخذ مشكلة تاريخية حقيقية تتعلق بإحدى السفن الحربية في العصور القديمة، تُدعى "تريريم" أو "ثلاثية المجاذيف" Trireme. نحن نعلم الكلمة الإغريقية "Trireme" من النصوص، حيث تُشير إلى المستويات الثلاثة للمجاذيف. ونحن نعلم من السياق وما يُقال عنها أنها سفينة ذات خصائص محددة. ولدينا كثير من الرسومات لهذا النوع من السفن على الفخار، لكننا في المقابل نفتقر إلى المعرفة العملية التي كانت لدى الإغريق أنفسهم حول صنع وعمل هذا النوع من الأشياء، ذلك نتيجة فقدان المعرفة في أواخر العصور القديمة. ولكن في ثمانينيات القرن العشرين، حاول أحد المشروعات أن يقوم بإعادة بناء أو إحياء ثلاثية المجاذيف، بالرجوع إلى المصادر القديمة التي تضمنت صوراً وكميات كبيرة من المعلومات "الحرفية" literal التي تم تسجيلها حول قدرات السفينة، إلى جانب معرفة المهندسين البحريين الحالية. وبالفعل، خضعت سفينة "أوليمبياس" Olympias لتجارب بحرية، بما في ذلك تجربة مع طاقم مكون من 170 فرداً. ومن ثم، أظهرت التجارب البحرية أنها تتمتع بالعديد من القدرات التي تُعزى إلى المجاذيف القديمة، بما في ذلك سرعتها المسجلة في الخطوط المستقيمة، وكذلك قدرتها على الدوران بسرعة 180 درجة. وفي المقابل، كان هناك بعض الأشياء التي كان من الصعب تكرارها، لا سيما الحبال المقوسّة، والتي كان من الضروري استبدالها بكابلات فولاذية لم تنش مع هيكل السفينة مثلما فعل حبل الألياف الطبيعي الأصلي.

هل نعلم الآن ماذا تعني كلمة "trireme" حقاً؟ وهل نعلم أيضاً ماذا تعني الأوصاف البحرية والتفسيرات المرتبطة بالمعارك البحرية في العصر القديم؟، وهل نعلم ما المعنى العملي لإشارة كبير الملاحين (الدقّاف) coxswain بـ "الريشة" feather، أو ما يُعادلها قديماً، "تُعني" بالنسبة إلى ثلاثية المجاذيف أنها تضم عدداً كبيراً من المُجدّفين؟ أم أنّ لدينا الآن على الأقل نظرية ومعرفة عملية أفضل بكثير، لأنّ النظرية والمعرفة العملية التي لدينا الآن تقوم بعمل أفضل من النظريات السابقة في تفسيرها لأشياء، كالقدرات المسجلة لهذه السفن القديمة؟

يبدو من الواضح أنّ الإجابة تكمن في أنّنا لدينا بالفعل نظرية أفضل، فضلاً عن وجود بديل جيد لبعض المعارف العملية التي تمّ فقدانها. فعلى سبيل المثال، أوليمبياس هي عبارة عن "كما لو أنّها" سفينة ثلاثية المجاذيف، تمّت إعادة بنائها "كما لو أنّها" على غرار السفينة القديمة. وهذا بمثابة بديل وظيفي لتلك السفن القديمة، والمصمّمة لتكون لها الخصائص نفسها، وأيضاً لتُطابق الصور

القديمة، ولكي تتوافق مع الخصائص الموجودة في النصوص القديمة. وهكذا، أُعيد بناء السفينة عن طريقنا، وبوساطة المواد المتأاحة من الأدلة المتاحة. ولكن بصرف النظر عن هذه الاختبارات، حيث لا يمكننا أبداً معرفة ما إذا كانت عملية إعادة البناء صحيحة أم لا. بالتالي، تقع السفينة التي أُعيد بناؤها خارج دائرة المناقشة الواضحة والمعرفة العملية التي انتهت في أواخر العصور القديمة. ومن هنا يُمكننا التخمين بأنّها قريبة بما يكفي لاعتبارها ثلاثية المجاذيف، ولكن هذا يعتمد على صحّة النظرية والمعرفة العملية التي تقوم عليها عملية إعادة البناء: إعادة بناء سفينة أخرى قد يترتب عليه سفينة ذات سمات مختلفة تماماً بحيث يجدها البحارة القدامى مقبولة، في حين يجدها بحارة أوليمبياس (التي أُعيد بناؤها) حالة الشاذة. ومن ثمّ، يُصعب علينا اختبار فرضية المعنى.

وهكذا، فإنّ أوليمبياس نموذج من النوع المثاليّ من ثلاثية المجاذيف القديمة الذي يمكننا تجربته. كما أنّها تستخدم موادّ مختلفة للخطوط، وبالتالي تنشي بشكل مختلف. ولكن هذا بمثابة نوع من الاختلاف الذي نفهمه بمصطلحاتنا الخاصّة. فهناك كثير من الأفعال الجسديّة في التجذيف التي نفهمها أيضاً، لذلك نحن نعرف الاختلافات بين تجربتنا في التجذيف وبين تجربة الرجال الأصغر حجماً في العالم القديم. لذا، ففي بناء واستخدام هذا النموذج، نعلم على خلفيّة background ثابتة لا تتغيّر، وإلى حدّ كبير لا تتعلّق بمسألة النظرية. فمن الواضح أنّ الحركة الجسديّة لفعل التجذيف، وسمات مياه البحر والرياح، جميعها أجزاء من خلفيّة لا نحتاج إلى تغييرها أو تفسيرها. فنحن لا نعلم إلاّ القليل عن خصائص الخشب في السفن الشراعية، ولدينا الأسباب للاعتقاد بأنّ الخشب المستخدم في النموذج قريبٌ جدّاً من الخشب الأصليّ، رغم أنّ الحبال القويّة المستخدمة في النموذج ليست هي نفسها المستخدمة في الأصل. إلاّ أنّنا قُمنّا باختبار النظرية على هذا النموذج، ويمكننا القول أنّنا نعرف بشكل أفضل ما تعنيه كلمة "trireme" نتيجة لذلك. بالتالي، نحن نثق أكثر في معنى النصوص القديمة التي تتحدّث عن المعارك البحريّة، وقد يكون بوسعنا أن نفهم المقاطع والادّعاءات التي كانت غامضة في السابق.

في الوقت نفسه، نحن نعلم أنّ سفينة أوليمبياس ليست إلاّ نموذجاً فحسب، وأنّنا نفتقر إلى قدر كبير من المعرفة العملية والمحتويات الشفويّة - ذلك النوع الذي تمّ الاحتفاظ به، على الأقلّ جزئياً، خلال الفترة من 1800 إلى 1813 في سلسلة (أوبري-ماتورين) Aubrey-Maturin من الروايات التاريخيّة للكاتب الإنكليزيّ "باتريك أوبريان" Patrick O'Brian، ومن خلال المعرفة العمليّة والمفردات التي تناقلها البحارة الذين وصلوا الإبحار في "سفن طويلة"، والتي لا تزال تحتفظُ بها معظم البحريّة اليوم. ونحن نعلم أيضاً أنّ التقنيّات والمعرفة العمليّة لا بدّ وأن تكون قد تغيّرت وتنوّعت على مدى آلاف السنين التي تمّ خلالها استخدام ثلاثية المجاذيف، وبين القوآت البحريّة التي قامت باستخدامها اليوم. بالتالي، فإنّ هذه الشبكة الواسعة من الاستخدام

والمعرفة، التي كانت شفوية، هي التي فُقدت، والتي أصبحت سفينة النموذجية بديلاً لها ذات قيمة محدودة. فكان علينا أن نقوم باسترداد تقاليدنا الشفوية الخاصة، وبالتأكيد تجاربنا الجسدية في التجذيف تحت القيادة وإعطاء الأوامر، لكي نحصل بالفعل على ثلاثية المجاذيف من خلال تجاربها البحرية - كان علينا أيضاً أن نستخدم لغتنا، ولغتنا البحرية، كبديل وظيفي لتلك التي امتلكها البحارة القدماء، من أجل الإبحار في نموذج ثلاثي التجذيف، إلى جانب معرفتنا الوظيفية والمعرفة المخفية في الأدوات والمواد التي استخدمناها في إنشاء النموذج.

معنى بلا نظرية؟

سفينة "أوليمبياس" عبارة عن نموذج مؤلف من مجموعة من العناصر الفيزيائية (المادية)، بعضها قريب من تلك التي نعتقد بأنها من خصائص ثلاثية المجاذيف في العالم القديم، وبعضها الآخر عبارة عن مجموعة من البدائل الوظيفية ذات الخصائص المختلفة. بالتالي، ليس كل شيء يبدو مماثلاً، ولا يجب أن يكون كذلك، للغرض الذي بين أيدينا الآن. إذن، ما هذا الغرض؟ لمعرفة ما إذا كان النموذج الذي تم بناؤه يمكن أن يؤدي كما ذكرت المصادر القديمة إلى شيء مماثل من ثلاثية المجاذيف، وبالتالي إمكان اختبار نظريتنا في بناء هذه الثلاثية. فمن خلال بناء النموذج يمكن ملء بعض الحلقات المفقودة في فهمنا للبحرية القديمة. لكننا نعلم أيضاً أن هذا بمثابة نموذج اصطناعي. ونحن نعرف ما يكفي لكي نستنتج بشكل صحيح أن بعض البدائل الوظيفية، مثل الكابلات الفولاذية، لن تؤثر على التجربة. وهناك جانب، ربما لم يكن أكثر وضوحاً ولكنه مع ذلك أساسي لطابعه باعتباره اختبار، وهو العنصر البشري من التجارب البحرية - اختبار ما إذا كان بإمكان المُجذِّفين الفعليين في الواقع أن يجعلوا من نموذج ثلاثية المجاذيف (الذي تم إعادة بناؤه) يؤدي العمل الفذ الذي سجلته النصوص القديمة. ومن ثم، كان المُجذِّفون الحقيقيون بالطبع في حد ذاتهم "نماذج" بمعنى أو بآخر: كان معروفاً أن المُجذِّفين القدامى كانوا أصغر حجماً، مع ضرورة أن يؤخذ هذا بعين الاعتبار. ومع ذلك، إذا كان الاختبار يتطلب قدرات مستحيلة جسدياً بالنسبة إلى المُجذِّفين البارعين، فإن النموذج ككل سيفشل في الاختبار. ولن نتمكن مرة أخرى من القول بأننا عرفنا بشكل أفضل من ذي قبل ما تعنيه ثلاثية المجاذيف في هذه النصوص القديمة.

وعليه، فإن وضعيّة النموذج السابق تُماثل الوضعيّة التي لدينا حول إثارة الأعراف، والافتراضات المُسبقة، إلخ. فمن الواضح أنها وضعيّة مُصطنعة مثل السفينة أوليمبياس. ولكن في حالة أنهما عملوا، في تلك الحالة التي تُلقَى الضوء على أنواع الاستدلالات التي تجعل النصوص واضحة بالنسبة إلينا، فإنهما يقومان بعملهما على أكمل وجه، وذلك في شرح كيف يمكن للمؤلفين أن يُفكروا كما فعلوا بوضوح - من أجل الوصول إلى الاستنتاجات الجديدة التي قام بها ميكيا فيللي

وهوبز، على سبيل المثال، أو إلى الاستنتاجات التقليدية ولكنها غريبة لمؤلفين آخرين. باختصار، يمكننا أن نستخدم الأبنية "كما لو"، ونحن نقوم بذلك: إن الأمر "كما لو" كان الناس يتبعون الأعراف، وكما لو كانوا يتمتعون برؤى كلية متماسكة، وكما لو كان للعلماء نماذج إرشادية، وهلمَّ جراً، ما دامت هذه الركائز تقودنا إلى حيث نريد أن نذهب - إلى الحقائق حول ما يعنيه شخص ما. وهكذا، بمجرد إثبات هذه الفرضيات، فيمكن أن تتلقَّى دعماً إضافياً، من خلال فهم مزيد من النصوص، وفي نهاية المطاف تعتمد بشكل أقل على سقالات عبارات "كما لو" التي كانت ضرورية لإعادة بناء المعنى في المقام الأول. ومن شأن هذا الفهم العميق أن يسمح لنا بالكشف عن الفوارق الدقيقة في التغيير والتباين التي قد تمكِّنا من الاقتراب أكثر من "المعاني" المائعة والمتغيرة التي يتَّسم بها الخطاب والتواصل الفعليان بين الأشخاص الذين نخاطبهم على مرِّ التاريخ، والتي تمتدُّ جذورها إلى مجموعة مميزة من التجارب، وما إلى ذلك.

هذا النوع من المعرفة يمكِّنا من تقريب وضعيَّة ذلك الشخص الذي كان قادراً على التفاعل مع المؤلفين في عصرهم، وكذلك امتلاك المعرفة العملية التي تعطي المعنى للمصطلحات، مثل مُصطلح "الريشة". وكان هذا هو الهدف من استخدام المُجذِّفين الفعلين من أجل القيام بعمل المُجذِّفين القدامى، لتوفير بدائل كانت قادرة على القيام بما يقوم به المُجذِّفون القدامى، ليس فحسب لرفع المجذاف، ولكن للاستجابة للأوامر. ولا شك في أن قدرتنا على اختبار فهمنا تُعدُّ محدودة. فالموتى لا يستطيعون الردّ، ولا يمكِّنا التأكد من أنَّ عيِّنات المواد التي نعمل عليها، النصوص، تمثِّل بوضوح التجارب التي كنَّا سنجدُها لو كنَّا تفاعلنا. حتى أننا أيضاً أكثر محدودية عندما تكون الموادُّ نفسها محدودة، كما هو الحال مع العالم القديم. ولكن هذا الأمر يُشكِّل فرقاً في الدرجة: فالتفاعل مع الأحياء أنفسهم لا يوفرُّ سوى عيِّنة، كما لا يخضع كلُّ جانب من جوانب فهمنا للاختبار في هذا النوع من التفاعلات.

إذن، ما الدرس المُستفاد من كلِّ ما سبق؟

يبدو أنَّ الادعاءات التاريخية حول ما قصده المُفكِّرون السابقون على أساس نظرية المعنى يجعل التاريخ يعتمد على صلاحية نوع خاصٍّ من الميتافيزيقا، أو على الأقلِّ ميتافيزيقا المعنى، ما يترتَّب عليه فقدان استقلاليتها عن الفلسفة. لذلك، ثمة خطورة تتمثِّل في أنَّ المرء عندما يقوم باستخدام مفاهيم مثل الأعراف، كما يفعل سكينر، فإنَّه يرتقي باللُّغة الفلسفية (التي لا مفر من مرورها) لعصر بعينه إلى مكانة الحقيقة التاريخية الكلية. فمع كتابات سكينر الأصلية، ربما يكون هذا الأمر قد حدث بالفعل: كان عليه أن يقوم بتفسير تاريخ نظرية أفعال الكلام من أجل تفسير آرائه السابقة وما يدَّعيه الآن. بالتالي، إذا كنَّا نتعامل مع الادعاءات المتعلقة بالأعراف، وما إلى ذلك،

على أنها "كما لو" تخدم أغراضنا المحددة من الفهم، عندئذ يمكننا أن نقبل فائدة هذه المفاهيم، إذا كان هناك بالفعل مردود من تحسُّن في فهم القراءة الحرفية، أي إذا كانت النصوص واضحة تكشف عن المزيد من الروابط في شبكة الاعتقاد والفعل العملي. ولكن يجب أن نأخذ كلمة "حرفية" حرفياً للإشارة إلى التباين بين الكتابة والكلام. والواقع أنَّ مسألة استعادة ما يعنيه قول شيء ما عند نقطة بعينها في الماضي، وعند سياقٍ معيَّن، هي مسألة تاريخية حقاً. وهكذا، فإنَّ الالتفات إلى الأعراف، والرؤى الكلية، وما إلى ذلك، ما هي إلا ركائز لحلِّ هذه المشاكل. وبطبيعة الحال، من الوهم أنَّ يكون هناك فعلياً مجموعة من الافتراضات المشتركة، وفضاء المُبررات لدى "براندم" Brandom، التي تتألف من علاقات لُغوية استدلالية معيارية، ونظام الأعراف لدى "سكينر"، وما إلى ذلك، التي تقع تحت اللُّغة الفعلية والتي تجعلها تعمل في أيِّ لحظة تاريخية. إلا أنَّ مناقشة هذه المسألة ليست مهمّة بالنسبة إلى المؤرِّخ، لأنها ليست حقائق تاريخية. ولكنَّ الأمر المهمُّ هنا هو أن نعرف ماذا كان يعني إعطاء شيء مثل "الريشة" على سفينة قديمة، أو المطالبة باستقلال القضاء في أعقاب الحرب الأهلية الإنكليزية، أو ما يعنيه التأكيد على وطنية المرء في جمهورية "فايمار" في الفترة من عام 1920 إلى 1933. ففي هذه الحالات نحن بحاجة إلى محاكاة للمعرفة العملية للعالم حيث يتمُّ إجراء الاستدلالات من أفعال الكلام والكتابة. فإذا كان القيام بذلك يعني الوقوع في ما يصفه سكينر بأنه "الطموح التأويلي المشؤوم الذي يتمثَّل في التدخُّل شعورياً في وضعيَّة الآخرين ومحاولة (في عبارة ر. ج. كولينجوود المؤسفة) التفكير في أفكارهم بعد ذلك"^[1]. فربما حان الوقت لكي يُدرك "سكينر" أنَّ محاولة تحقيق مثل هذه الغاية أفضل من التعويل بلا انتقاد على الروايات التاريخية المُلتبسة حول الممارسات، والأعراف، وما إلى ذلك.

[1]- Skinner, Visions of Politics Vol. 1, 120.

لائحة المصادر والمراجع:

- 1- S. Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition (Oxford: Blackwell, 1982).
- 2- P. Boghossian, "The Rule-Following Considerations," Mind 98, (1989).
- 3- Q. Skinner, "Conventions and the Understanding of Speech Acts," Philosophical Quarterly 20, (1970).
- 4- Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," History and Theory 8:1, (1969).
- 5- C. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers (New Haven, CT: Yale University Press, 1959 [1932]),
- 6- P. Feyerabend, "Explanation, Reduction, and Empiricism" in H. Feigl and G. Maxwell (eds.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Scientific Explanation, Space, and Time, Vol. III (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962).
- 10- For useful discussions see R. Lamb, "Recent Developments in the Thought of Quentin Skinner and the Ambitions of Contextualism," Journal of the Philosophy of History 3:3, (2009), 246-265- and R. Lamb, "Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: A Critique," History of the Human Sciences 22:3, (2009).
- 11- S. Turner, "'Contextualism' and the Interpretation of the Classical Sociological Texts," Knowledge and Society 4, (1983).
- 12- Q. Skinner, Visions of Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 4- 5.
- 13- S. Turner, "Webs of Belief, Practices, and Concepts," Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology 3, (2010).
- 17- Q. Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy" in Hent Kalmo (ed.), Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

18 - A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961), x.

19 - N. Tarcov, "Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince," *Ethics* 92, (1982), 692 - 709, 695- 6.

20 - M. Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, trans. Lutz Kaelber (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003).

21 - R. Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004).

22 - R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trans. Todd Presner (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002).

23 - C. Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press), 30- 1.

24 - يملك «سكينر» نظرية عامة، تم الاستشهاد بها سابقاً، حول دوافع المبدعين الأيديولوجيين، وهي «فرض الرؤية». هذه النظرية لا تتناسب بشكل جيد مع نقده لاضطهاد «ليو شتراوس»، وفن الكتابة وهو الحاجة إلى الكتابة بطريقة تُجنبه الاضطهاد في مواجهة الأنظمة المتعصبة دينياً في أوروبا ما قبل الحداثة، وفي أماكن أخرى (Glencoe, IL: The Free Press, 1952)، والذي تعرّض في الوقت ذاته للهجوم نتيجة تقديمه دافعاً عاماً، والاقتراح الذي قدّمه. والمسألة الأكثر أهمية هي: هل يتناسب تفسير سكينر حول «التلاعب» و «فرض الرؤية» مع حالات مثل رواية «كوخ العم توم». بالتأكيد، كانت هناك «رؤية» حول إنسانية العبيد: ولكن ألم تكن هناك مشكلة فكرية وأخلاقية حقيقية حول العبودية كانت هذه الرؤية الرومانسية للعبيد بمثابة استجابة واضحة لها؟ تظهر مسألة مماثلة مع رؤية إيان هاكينج لقصة إساءة معاملة الأطفال، وللسبب نفسه: الاتهامات بالتلاعب لا معنى لها إلا عندما يتم محو الحقائق الواضحة

(S. Turner, "The Limits of Social Constructionism" in I. Velody and R. Williams (eds.), *The Politics of Constructionism* (London: Sage, 1998), 10920-).

25 - Skinner, *Visions of Politics* Vol. 1, 120.

نظريّة "المعنى" في أفعال الله

توضيح هشام بن الحكم لماهيّة الإرادة الإلهيّة

أكبر أقوام كرباسي(*)، محمد تقي سبجاني(**)

ملخص إجمالي:

نظريّة "المعنى" هي اتجاه وجودي في تحليل وتبيين فعل الله وصفاته الفعلية، وقد تطرّق إليها متكلمو مدرسة الكوفة، وخصوصاً هشام بن الحكم. وتعدّ الإرادة واحدة من أبرز هذه الصفات التي عرّفها وتحدّث عنها في تلك الفترة تحت عنوان "الحركة".

في هذا المقال، وعلى أساس منهج دراسة تاريخ الفكر، سيّضح أنّ الإرادة من وجهة نظر المتكلم الإمامي الكبير، وإن كانت أمراً يصدر انطلاقاً من القدرة والاختيار، تختلف عن باقي مخلوقات وأشياء العالم الأخرى الناشئة من القدرة والاختيار. فهو يعتبر أنّ للإرادة وجوداً مستقلاً عن ذات الله وفعله، عبّر عنها بكلمة "المعنى". وقد اقتبس هذا الفهم من خلال مجموعة من الروايات التي أشارت إلى أنّ للإرادة خلقاً يمتاز عن المخلوقات الأخرى.

* * *

مفردات مفتاحيّة: الإرادة، الفعل، صفات الفعل، الحركة، نظريّة المعنى، هشام بن الحكم.

*- أستاذ مساعد، مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، قم - إيران، الكاتب المسؤول.
**- باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ مساعد، مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، قم - إيران.

تمهيد:

تُقدّم اليوم دراسات عديدة بهدف إعادة قراءة تاريخ الكلام عند الإمامية، وخصوصاً في المرحلة الإسلامية الأولى. ويجري الحديث فيها عن مرحلة من تاريخ الكلام الإسلامي بعنوان "الاستقلال والأصالة"، والتي تضمّ المفكرين والمتكلمين المسلمين الأوائل^[1]. وحصلت في هذه المرحلة من تاريخ الكلام الإمامي تطوّرات مهمّة تراوحت حركتها بين الصعود والهبوط. ومع ذلك، تعتبر مدرسة الكوفة الكلامية، البداية الأولى للتنظير الكلامي في تاريخ الكلام الإسلامي. وقد بحثت أهميّة هذه المدرسة وموقعها التاريخي وخصائص الحركات الكلامية آنذاك في مقال يحمل عنوان "مدرسة الكوفة الكلامية"^[2] (راجع: اقوام كرباسي، 1391).

بناءً على تلك الدراسة، يمكن القول أنّ بعض أصحاب الصادقين عليهم السلام من العلماء والمفكرين المسلمين بدأوا بين الأعوام 80 هـ.ق و180 هـ.ق، جهوداً علمية على مستوى مختلف العلوم الدينية، ومن جملتها علم الكلام، فكان الإرث الاعتقاديّ الأول يعتمد على كلمات أهل البيت عليهم السلام، ومن هذا المنطلق بدأوا التنظير للمعارف الاعتقادية.

بدأت حركة المتكلمين المنظرين في هذه المدرسة، بهدف تحقّق رسالتهم في مجالات التبيين والدفاع، فعملت على الاستفادة من هذه الفرصة المؤاتية خارج نصوص الوحي، ثمّ قدّمت مبادئ وأطرًا نظرية تهدف إلى توضيح التعاليم الدينية وتفسيرها والدفاع عنها. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنّ هذا الحديث التاريخي يمثّل اتجاهاً عقلياً في تبيين الاعتقادات الدينية، والذي حصل بين صحابة الأئمة للمرة الأولى في الكوفة. في الحقيقة، يعتبر هذا العمل شكلاً من أشكال النموذج المعرفي الذي قدّمته الإمامية الأولى، خصوصاً في ما له علاقة بالارتباط بين العقل والوحي، والذي يشير إلى حضور العقلانية في محضر الوحي أو حضور الوحي في عملية التعقّل.

حاول هذا النموذج الإشارة إلى أنّ الأفكار التي قدّمها متكلمو الكوفة بهدف توضيح وتحليل التعاليم الاعتقادية، تدور في فلك وإطار الخطاب الوحياني؛ وهو الخطاب والنصّ الذي يفهم بوساطة العقل فقط. وكأنّ المتكلم الكوفي، وانطلاقاً من هذا الاعتقاد المعرفي، عمل على إدخال نصوص الوحي في عملية التعقّل، وفي الجهة الأخرى عمل على إحضار العقل والتعقّل بكامل هويتهما (المفاهيم، المبادئ والقواعد) في حركة فهم الوحي، من دون التخلي عن أيّ شيء من العقلانية وقيمتها (لمراجعة مفاد هذا الادّعاء، راجع: المفيد، 1413 هـ.ق، ص 44-45؛ الكراكجي،

- المصدر: مجلة «نقد ونظر»، فصلية علمية بحثية في الفلسفة والإلهيات، العام الرابع والعشرون، العدد الرابع، شتاء 1398 هـ.ش / 2020 م.

- ترجمة: د.علي الحاج حسن.

[1]- راجع: السبحاني، 1391.

[2]- راجع: اقوام كرباسي، 1391.

1410ق، ج1، ص242). وقد جرى الحديث عن هذا النموذج المنهجي في عملية الاستنباط الاعتقادي تحت عنوان «التنظير النصي».

المتوقع أن تحمل نتائج هذا النموذج من التنظير اختلافات في بعض الحالات، ويتحقق الجدل والنقاش في المسائل الاعتقادية عندما يكون الطرفان من المنظرين والمختلفين في نظيرهم. وتشير التقارير إلى اختلافات حصلت بين أصحاب مدرسة الكوفة حول أمور من قبيل الاستطاعة، المعرفة... وقد ذكرت في المصادر الأولى ما يشير إلى أن هذه المدرسة كانت ساحة واسعة للمنظرين^[1].

في هذا الإطار، تُعدُّ الإرادة نموذجاً بارزاً للمسائل الاعتقادية عند المسلمين، والتي بذل متكلمو الكوفة الإمامية جهوداً في توضيحها، ثم قدّموا نظيراتهم في معناها ومفهومها. وتُعدُّ نظرية «المعنى» من أبرز التنظيرات التي قدّمها المتكلم الكوفي الكبير هشام بن الحكم في تبيين الصفات الإلهية، حيث عملنا في هذا المقال على توضيحها وتبيين دورها في توضيح ماهية إرادة الله، بادئين بتقديم تقرير عن مختلف الآراء في مدرسة الكوفة، ثم نتابع في تبيين وتحليل هشام بن الحكم حول ماهية إرادة الله تعالى.

ممّا لا شكّ فيه، أنّ أقدم وأهمّ أثر تركه متكلمو القرون الأولى، هو مقالات الإسلاميين للأشعري حيث قدّم شرحاً للنظريات الأربع التي راجت بين الإمامية حتى تاريخ تحرير كتابه. لقد اتّبع منهجاً خاصاً في سرد نظرياته، فنسبها إلى الهشامين (هشام بن الحكم وهشام بن سالم)، وإلى بعض تلامذة هشام وتلامذة تلامذته من قبيل أبي مالك الحضرمي وابن ميثم، القائلين بالاعتزال والإمامية، وإلى مجموعة مجهولة الاسم؛ حيث ترتبط الرؤيتان الأوليان بهشام بن الحكم فقط؛ الأولى تعود إليه مباشرة، والثانية إلى قراءة تلامذته الذين قدّموا شرحاً نسبوه إلى أستاذهم. أمّا مفاد هاتين الرؤيتين فعلى النحو الآتي:

«اختلفت الروافض في إرادة الله سبحانه... فالفرقة الأولى منهم أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقي، يزعمون أنّ إرادة الله عزّ وجلّ حركة وهي معنى، لا هي الله ولا هي غيره، وأنّها صفة لله ليست غيره وذلك أنّهم زعموا أنّ الله إذا أراد الشيء تحرك فكان ما أراد، تعالى عن ذلك. والفرقة الثانية منهم أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أنّ إرادة الله غيره، وهي حركة لله كما قال هشام، إلا أنّ هؤلاء خالفوه فزعموا أنّ الإرادة حركة وأنّها غير الله بها يتحرك»^[2].

يتبيّن من مضمون ما تقدّم، أنّ محور الكلام الأساس هو مفهوم «الحركة»، وكأنّ متكلمي الكوفة

[1]- راجع: الأشعري، 1400ق، قسم الروافض).

[2]- الأشعري، ص41)

عملوا على تبيين وتفسير الإرادة من خلال استخدام مفهوم «الحركة». وبيّن هذا الأمر أنّ إعادة قراءة هذا المفهوم عند هؤلاء المتكلّمين على درجة عالية من الأهميّة في تبيين ماهيّة إرادة الله تعالى، إلّا أنّنا سنلاحظ في هذا البحث أن ليس هناك مهربٌ من الحديث حول معنى ومفهوم «الفعل» ونظريّة «المعنى»؛ لذلك سنحاول بدايةً الإشارة إلى مبادئ هذه النظريّة، ثمّ نعالج أصلها.

1 - «الحركة» ومفهومها عند متكلّمي القرن الثاني:

من خلال ما قدّمه المتكلّمون الأوائل من أبحاث كلاميّة، يتبيّن أنّ البحث عن ماهيّة ومعنى «الحركة» على درجة خاصّة من الأهميّة، إلى جانب بعض الأبحاث المهمّة الأخرى من قبيل الجزء الذي لا يتجزأ. ويمكن القول أنّ فهم المتكلّمين للحركة لا ينفصل عن مسألتي «الجزء الذي لا يتجزأ» و«الأعراض». ويشير إلى ذلك المقدار الكبير من الأقوال حول المسألتين، حيث يصعب استخلاص نظريّة واحدة منها حول الحركة تنسب إلى القائل بها.

ومع ذلك، فإنّ تصوّر الصحيح لمعنى ومفهوم الحركة عند متكلّمي تلك المرحلة، لازم وضروريٌّ لمعرفة ذلك المفهوم بين متكلّمي الكوفة الإماميّة. يلاحظ في هذا البحث بشكل متكرّر أنّ المتكلّمين المسلمين كلّما تحدّثوا حول الحركة أشاروا إلى المفهوم المضادّ لها؛ أي السكون والسبب في ذلك توضيحها على أحسن وجه.

ممّا لا شكّ فيه، أنّ فهم المتكلّمين للحركة والسكون يرتبط برؤيتهم العامّة لعالم المخلوقات. والشاهد على ذلك أنّ أغلبهم اعتبروا الحركة والسكون من جملة «الأعراض»، ليؤلّفوا منها إلى جانب الجواهر الفردية أساس رؤيتهم لعالم المخلوقات. ولأنّ لوجود الأعراض دوراً في إثبات حدوث العالم وفي النهاية إثبات الخلق، كما هو الحال في النظام الفكريّ الذي قدّمه المتكلّمون بعد القرن الأول؛ لذلك كان اعتبار الحركة والسكون عرضاً على أهميّة عالية^[1]، بالأخصّ وأنّ أغلب المتكلّمين قد جعلوا الحركة والسكون في عداد الأعراض الأربعة الأساسيّة (الأكوان الأربعة)؛ وهي المفاهيم التي شكّلت أهمّ مستمسكٍ عندهم لإثبات الحدوث الزمنيّ للعالم. وقد تكرّرت في المصادر الأولى الشواهد على الدخول إلى هذا الموضوع عند متكلّمي الكوفة الإماميّة^[2].

طبعاً، يجب ألاّ نغفل عن أنّ البحث حول الحركة مهمٌّ في هذا البحث، حيث تحدّث عنها متكلّمي الإماميّة في تبيين الإرادة. كما لا يجب في هذا البحث الخروج عن المدعى واعتبار الحركة مجرد مسألة عند المتكلّمين الأوائل؛ بل هي بمثابة مفهوم استخدم في تبيين الإرادة. ويجب

[1]- راجع: الباقلاني، ج1، ص42

[2]- راجع: الأشعري، 1400ق، ص354-355.

الالتفات إلى أن أي فهم للحركة في نظرية الهشامين، لا بد من أن تدرج في قالب نظرية «المعنى»، فقد نقل هشام وأتباعه قولهم:

«أن إرادة الله سبحانه حركة، وأنه [ها] «معنى» لا هو ولا غيره»^[1]. صحيح أن هذه المجموعة من الشواهد تعتبر الحركة جوهر إرادة الخالق، إلا أنهم يتحدثون عن نوع من الحركة، وتلك الحركة هي «المعنى». أمّا ما هو «المعنى» في نظرية الهشامين وكيف يمكن فهمه على أساس الحركة، فهذا ما سيتطرق إليه هذا المقال؛ لذلك لا بد من معرفة مفهوم الحركة. في هذا الإطار ينبغي استحضار المفاهيم المشابهة لهذا المصطلح، وبالتالي الاقتراب من مفهوم الحركة عن طريقها؛ لذلك سنتطرق إلى تقرير قدمته الإمامية حول مسألة خلق القرآن يساعد في حلّ الفضيحة. وقد ذكر الأشعري هذا التقرير قبل أن يتعرض لذكر رأي الإمامية، حيث يقول: «هشام بن الحكم وأصحابه يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق... وحكى هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع، فقد خلق الله عز وجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن؛ فأما القرآن، فهو فعل الله، مثل العلم والحركة، لا هو هو ولا غيره»^[2].

يتضمن التقرير المتقدم جزئين، ويمكن الاطلاع على مضمون الجزء الأول في المصادر الأخرى^[3]، إلا أن المصادر الأخرى لم تذكر ما نقله زرقان. مع الإشارة إلى أن محتوى ما نُقل عن زرقان لا يتعارض مع معتقد هشام؛ بل يتلاءم ويتوافق مع مشربه الفكري^[4].

يؤكد النقل الذي تقدّم على أن القرآن الكريم «فعل» الله تعالى، وكذلك جرى تعريف «العلم» و«الحركة». وكأنّ لفعل الله مصاديق كالقرآن، والعلم الفعلي والحركة، وهي ليست ذات الله وليست غيره. من الطبيعي أن معرفة كل من الفعل والعلم الفعلي، يساهم في فهم المقصود من الحركة أيضاً. وأكرّر الإشارة إلى أن إعادة قراءة هشام للفعل والعلم الفعلي بوساطة نظرية «المعنى»، ممكن طبق قاعدة: «لا هي هو ولا هي غيره». وهذا يعني أن توضيح هشام للفعل يجب أن ينقلنا إلى الاهتمام بنظريته في المعنى، لا بل يصبح الفعل ذو معنى إذا درس في إطار نظرية «المعنى».

2 - «الفعل» وحقيقته عند متكلمي الإمامية الأوائل:

لا بد من القول أن دراسة إنجازات المتكلمين طوال تاريخ الفكر الإسلامي في ما يتعلّق بنظام التأثير والتأثر في العالم، يضع أمام الباحث ثلاث مصطلحات مفتاحية وأساسية، وهي: «الفاعلية»، «السببية والعلية» ولكل واحدة منها دور ومقتضى خاص. الفعل، بمثابة عامل التأثير «المؤثر» على

[1]- القاضي عبد الجبار، 1433ق، ج6: 5؛ أيضاً: الأشعري، 1400ق، ص32، 38، 40، 42، 44، 213، 311، 315، 344 و...).

[2]- الأشعري، 1400ق، ص40 و584).

[3]- راجع: البغدادي، 1401ق، ص50؛ ابن مرتضى، 1409ق، ص124).

[4]- راجع: رضائي، 1391، ص93-96).

«المؤثر» وكان له طيلة التاريخ قراءات وتحليلات متنوّعة، وذلك بسبب ابتناء التحليل على أحد أنظمة الفاعليّة والسببيّة أو العليّة؛ إلاّ أنّ لبعض هذه المصطلحات الثلاثة مفاهيم تختلف في معناها عمّا هو مذكور في الأنظمة الفلسفيّة. وبما أنّ الاتّجاهات الفلسفيّة قد طغت طوال تاريخ الفكر الإسلاميّ على المفاهيم الكلاميّة، فيغلب الظنّ أنّ معنى ومفهوم الفعل لم يخرج عن هذا الإطار فانقلب من التحليل الكلاميّ نحو القراءة الفلسفيّة. وهنا يمكن أن يطرح سؤال: على أيّ أساس تمّ توضيح هذا المفهوم في تلك المرحلة الزمانيّة التي حاول هذا المقال دراستها؟ وما هي مشخّصات هذا التبيين في المقارنة مع القراءات والتوضيحات الأخرى؟ والأهمّ من ذلك، ما هو وجه المساعدة التي يمكن تقديمها في هذا البحث؛ أي الحركة وإرادة الله؟

لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنّ الاتّجاهات الثلاثة قد حضرت طبق ترتيب تاريخيّ. وإذا حاول المفكّرون المسلمون اليوم، وصف فعل الله تعال في ظلّ العليّة الفلسفيّة؛ أي «الوجود والآثار الخارجيّة»، فإنّ المتكلّمين الأوائل قد نظروا بشكل آخر للفعل وتأثير المؤثر على المؤثر. طبعاً هذا الكلام لا يعني أنّ المتكلّمين لم يتحدّثوا عن العلة والعلية؛ فقد ذكر أبو الحسن الأشعري على سبيل المثال عشر نظريّات على الأقلّ حول العلة عند متكلّمى القرنين الثاني والثالث^[1]، إلاّ أنّ كلّ هذه الأقوال تُبيّن أنّ العلة عند أولئك المتكلّمين لم ترتبط بأيّ نسبة مع العلة الفلسفيّة الخاصّة. لذلك؛ ما هو مقصود المتكلّمين من هذه المصطلحات، وما هي النسبة الموجودة بين العلة والسبب والفاعل؟

بشكل عام يمكن القول عند دراسة أنواع التأثير والتأثر المختلفة عند المتكلّمين المسلمين، أنّ العلة بمعناها العام عبارة عن العامل المؤثر. وقد قسّموا هذا العامل إلى أقسام من جملتها ما يدور مدار خاصّيّة «القدرة» و«الاختيار». وإذا استخدمت القدرة أو الاختيار، في عامل ما، اعتبروا ذلك العامل أو العلة اختياريّة أو غير موجبة، وبذلك تنتهي كلّ ضرورة في تحقّق المعلول. في المقابل، إذا كان العامل كافياً لتحقيق المعلول، وغير محتاج لوساطة القدرة والاختيار في التأثير، اعتبروا العامل أو العلة موجّباً أو اضطراريّاً^[2].

ولكن السؤال: ما هو النموذج الذي اتّبعه الفعل طبق رؤية المفكرين المسلمين الأوائل؟ هنا يعتبر كتاب «الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلّمين الإماميّة» وهو من الآثار الأولى في بحث المصطلحات لمؤلّفه القاضي أشرف الدين صاعد البريدي، أفضل من يحكي عن هذه المفاهيم. فهو يؤكّد أنّ العلة خصيصة في إيجاب صفة لغير المؤثر^[3]. وكتب

[1]- راجع: الأشعري، 1400ق، ص 389).

[2]- م. ن، ص 389).

[3]- البريدي، 1970م، ص 233).

في تعريف السبب: المسبب بالنسبة للسبب كالمعلول للعلّة، سوى أنّ المسبب حقيقة وجوهراً، والمعلول صفة^[1]. واعتبر أنّ فعلي «الفكر» و«الحركة» هما المثالان المناسبان لتبيين الاختلاف بين السبب والعلّة؛ «العلم» يحصل عن الفكر، وهو ذات له سبب هو الفكر، والفكر يؤدي إلى وجوده، إلّا أنّ «تحرك» القلم عندما تجول به اليد على الصفحة، فهو صفة للقلم وليست ذاتية له. هنا تكون اليد علّةً، وتحرك القلم معلولاً. فإذا أوجد العامل ذاتاً كان «سبباً»، وإذا كان دوره النفي أو الإثبات، كان «صفة» و«حالة»، ويُعبّر عنه بالعلّة بمعناها الخاص^[2].

يلاحظ عدم وجود أيّ دور للقدرة والاختيار في تعريف العلّة والسبب، إلّا أنّ هاتين الخاصيتين تُنسبان إلى الفاعل. والفاعل هو كلُّ عاملٍ أعمّ من العلّة، والسبب يستخدم القدرة والاختيار للتأثير في فعله؛ لذلك تحدّث البريدي في تعريف الفعل: الفعل، وجود مسبق بالعدم. طبعاً، هو وجود يترتب على الصحّة (القدرة والاختيار)^[3]؛ لذلك يمكن القول أنّ البريدي قد أشار إلى أنّ المتكلمين المتقدمين يعتقدون بدور محوريّ للإرادة والاختيار في التعريف، إلّا أنّ هذه التعاريف تبيّن: أولاً أنّ الفعل عند المتكلمين أمر حادث؛ أي مسبق بالعدم وإذا لم يكن مسبقاً بالعدم، لن يكون فعلاً؛ وثانياً أنّ حصول الفعل يكون «على جهة الصحّة».

هذه هي المسألة التي تشير إلى الاختيار والقدرة في تعريف الفاعل. أمّا مصطلح «الصحة» عند المتكلمين فيحكي عن أنّه مرتبط بالقدرة والاختيار قبل أيّ شيء آخر. يقول المتكلمون في تعريف القدرة: «القدرة هو صحّة الفعل والترك»^[4] ليلفتوا إلى أنّ القدرة في الكلام هي بمعنى إمكان الاختيار ووقوع كافة خيارات طرف الاحتمال^[5]؛ لذلك أكدوا في تعريف الفعل «لا على جهة الوجوب»^[6]، ليشيروا إلى أنّ الفعل يكون فعلاً عندما يكون للفاعلية معنى؛ أي أن تكون مؤثّرة، حرّة، فيعمل المختار على تحقّق الفعل ويختار أحد طرفي الاحتمال؛ لذلك كتب الشيخ الطوسي في تعريف الفعل: «الفعل ما وجد إن كان مقدوراً والفاعل من وجد مقدوره»^[7]؛ حيث أراد بذلك الإشارة إلى أنّ الفعل أثر حادث يأتي على أثر القدرة.

يبين ما تقدّم، كيف أنّ تأثير المؤثّر عند أهل الكلام ليس على نحو الضرورة والتأكيد على «الصحة» في التعاريف، هو تأكيد مضاعف على الافتراض والابتعاد عن الخلط بين الفاعلية من

[1]- م. ن، ص 217.

[2]- م. ن، ص 231.

[3]- م. ن، ص 246.

[4]- التهانوي، 1996م، ج 1، ص 120.

[5]- السبحاني، 1428ق، ص 105.

[6]- عبيدي، 1381، ص 306.

[7]- الطوسي، 1414ق، ص 85.

جهة والسببيّة والعليّة من جهة أخرى. وقد أشرنا إلى أنّ الفاعل أثناء التأثير، قادر على طرف الاختيار الآخر، ويمكن اختيار الطرف الآخر انطلاقاً من اختياره وإرادته، إلا أنّ كفيّة تأثير المؤثر على المؤثر في السببيّة والعليّة على نحو الإيجاب والوجوب، ولا قدرة واختيار لديه على انتفاء الخيارات الأخرى. هنا يمكن الاستنتاج أنّ المناط والمعيار الأساس للاختلاف بين السببيّة والفاعليّة هو القدرة والاختيار؛ لذلك بنى المتكلّمون معنى الفعل والفاعليّة على القدرة والاختيار.

من المهمّ القول أنّ تحقّق الفعل في النظام المبنيّ على الفاعليّة، بحاجة إلى ركني الذات؛ أي فاعل الفعل والقدرة، بالإضافة إلى أمرين آخرين؛ أي العلم والإرادة. ويعتقد أتباع هذا الاتجاه أنّ الفاعل إمّا قادر أو عالم أو ليس كذلك. مع العلم أنّ الفاعل القادر العالم، إمّا أن يكون صاحب إرادة أو لا يكون. يقتضي نظام تحقّق الفعل المبنيّ على الفاعليّة، جمع الأركان الأربعة هذه من أجل إتمام فاعليّة الفاعل، ويتحقّق الفعل بعد وجود الجزء الأخير؛ أي تنفيذ الإرادة. وهذا يعني أنّ حقيقة الفعل هي الإرادة والفاعل يصبح فاعلاً مع تحقّق هذا الركن. تجدر الإشارة إلى أنّ أتباع نظام تحقّق الأفعال على أساس الفاعليّة، يعتقدون أنّ الله تعالى عالم قبل خلق المعلومات وقادر قبل خلق المقدورات، إلاّ أنّهم لا يعترفون بوجود تغيير واختلاف في العلم والقدرة السابقة والقدرة والعلم بعد وجود المعلومات والمقدورات؛ لذلك يعتقدون أنّه لو كان الله تعالى وحده مع علمه وقدرته، لن يحصل أيّ شيء في العالم، ولن يكون بالمستطاع تبين أيّ تغيير أو فعل أو حركة وخلق؛ لذلك اعتبروا الإرادة من جنس التغيير والحركة لتبيين أحداث وحوادث العالم.

نعود لدراسة رؤية هشام الذي اعتبر الإرادة حركة والحركة معنيّة. والسؤال: ما هو المعنى؟ وكيف يمكن فهم الحركة على أساس هذه النظريّة؟

3 - المقصود من «المعنى» عند متكلّمي الكوفة:

ما هو مفهوم «المعنى» من وجهة نظر هشام؟ تبين كلّ العبارات التي سنستفيد منها في البحث، أنّ الجملة المحوريّة «لا هي الله ولا هي غيره»، والتي سيتكرّر ما يشبهها، تشكّل أساس فهم هشام للصفات الإلهيّة^[1]، وهي ترجمة وتفسير لمصطلح «المعنى». يبدو أنّ فهم هذه الجملة المتناقضة في الظاهر، مفتاح بعض الأبحاث الكلاميّة الدقيقة في تلك المرحلة، أبحاث تتعلّق بالشيء، الجسم، الجوهر، العرض...

ينبغي القول أنّ بعض المفاهيم، من قبيل الشيء، الجسم، الجوهر، العرض... هي أمور تشكّل أركان نظام الرؤية الكونيّة لمتكلّمي تلك المرحلة من تاريخ الكلام الإسلاميّ. وقد عمد

[1]- راجع: الأشعري، 1400ق، ص 41، 55، 222 و...).

هؤلاء المتكلمين إلى تبيين العالم المحيط بهم والأحداث التي تقع فيه على أساس هذه المجموعة من المفاهيم. ويتضمّن مفهوم الشيء أوسع دلالة من بينها؛ فقد ذكر المعتزلة على سبيل المثال معنًى واسعاً للشيء يتضمّن المعدومات إضافة إلى الموجودات^[1]. ثمّ استخدم الأشاعرة المصطلح للدلالة على الموجودات فقط، وأخرجوا المعدومات منه، وكأنّ مفهوم الوجود عندهم مساوق للشيء ومرادف له^[2].

وقد حملت هذه الرؤى إشكالات للمتكلمين؛ فمن أصعب المسائل التي واجهتهم في تلك المرحلة توضيح الاختلاف بين الله والموجودات الأخرى؛ لأنّهما مشتركان في «الوجودية». وبرزت هذه المشكلة بشكل معقّد للغاية عند الذين اعتمدوا منهجية قياس الشاهد على الغائب. وتعود جذور ظهور بعض المفاهيم الكلامية كالقديم والحديث إلى هذا النوع من المسائل المعقّدة.

بشكل عام، إنّ القديم من وجهة نظر المجتمع العلميّ في تلك المرحلة هو الله تعالى، وكلّ حقائق العالم هي موجودات حادثة، تقسم إلى الجوهر والعرض. الجوهر مستقلّ في وجوده وليس بحاجة إلى الغير. وقد يطلق هذا المفهوم من حيث المصادق على الجزء الذي لا يتجزأ وأيضاً على الجسم والجزء الذي لا يتجزأ^[3].

نلفت هنا إلى أنّ العرض كالجوهر مفهوم يشير إلى مجموعة من الحقائق في العالم، ولكنّه يخالفه في أنّه غير قائم بذاته؛ بل إنّ العرض قائم بجوهر؛ لأنّ ليس له أساس وجوديّ مستقلّ^[4]. يبدو أنّ نموذج العالم وهيكله من وجهة نظر هشام شيء آخر.

ويمكن القول أنّ مصطلحيّ الجوهر والعرض كانا معروفين ومستخدمين في مرحلة مدرسة الكوفة عند المتكلمين المعتزلة^[5]، إلّا أنّ هشام ومتكلمي الكوفة الإمامية الآخرين لم يتحدّثوا عنهما؛ حيث أسسوا لهيكل وبناء آخر. لذا، ينبغي البحث عن هذا الأمر في مفهوم الشيء عند هشام الذي يقول:

«قال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنّه موجود، وكان يقول إنّما أريد بقوليّ جسم: أنّه موجود وأنّه شيء وأنّه قائم بنفسه»^[6].

يبدو ممّا تقدّم، أنّ عبارات «الجسم»، «الشيء»، «الموجود» هي كلمات مترادفة وقائمة بالذات،

[1]- م.ن، ص 519؛ العباد، 2009م، ص 169.

[2]- راجع: الباقلاني، 1369، ص 15.

[3]- الأشعري، 1400ق، ص 307؛ القاضي عبد الجبار، 1972م، ص 143.

[4]- الأشعري، 1400ق، ص 306، 358، 361...

[5]- م.ن، ص 306، 358، 361، 369، 370، 373 و...).

[6]- م.ن، ص 304.

وليس بعيد وانطلاقاً من هذا الفهم أن يكون الله تعالى عند هشام جسمًا؛ لأنه يعتقد بأن كل ما هو موجود، فهو جسم قائم بالذات. يمكن استنتاج جسميّة الله عند هشام من خلال ما ذكره الكافي الشريف. جاء في الخبر أنّ يونس بن زبيان، دخل على الإمام الصادق (ع) ونقل إليه عن اعتقاد هشام بجسمانيّة الله: «... إن هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً إلاّ أنّي أختصر لك منه أحرفاً، فزعم أنّ الله جسم؛ لأنّ الأشياء شيان: جسم وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل...»^[1].

انطلاقاً من الفهم المتقدّم للشيء والجسم، فهو يصدق على الله تعالى؛ لأنّ الله موجود؛ لذلك يمكن اعتباره شيئاً وجسمًا. وثمة شواهد تبيّن أنّ الأجسام من وجهة نظر هشام هي التي لها طول وعرض وعمق، ومع ذلك فإنّ البحث عن صحّة هذه الشواهد خارج عن هدف هذا المقال، كما أنّ ثمة شواهد أخرى تبيّن فهم هشام للجسم وهي أقوى ويمكن الاعتماد عليها.^[2]

المسألة الجديرة بالاهتمام أنّنا إذا اعتبرنا «الجسم» هو الموجود القائم بالنفس، عند ذلك تنتفي هذه الخصيصة عن «فعل الجسم»؛ مع العلم أنّ مفهوم الشئيّة في حديث زبيان عنوان عامّ يتضمّن الجسم وغير الجسم (فعل الجسم). يبدو أنّ حلّ هذه المسألة متوقّف على تبيين وتحليل ماهيّة «فعل الجسم». من هنا يمكن الاستفادة من حديث آخر يبيّن معتقد هشام وأصحابه: «... إنّ الأفعال، صفات للفاعلين، ليست هي هم ولا غيرهم، وأنّها ليست بأجسام ولا أشياء...»^[3].

وعليه، فقد أكّدت العبارات المتقدّمة بوضوح أنّ الأفعال هي صفات الفاعل، وهي فاقدة للجسميّة والشئيّة. وعين هذا المحتوى الذي قرأناه عن يونس يمكن مشاهدته في عبارات أخرى. ذكر الأشعري:

«قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهية والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المبتون الأعراض أعراضاً، أنّها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها أنّها ليست بأجسام فيقع عليها التغير»^[4].

وهنا يطرح سؤال آخر: ما هي الصفة وما هي خاصيّتها الوجوديّة التي من شأنها أن تجعل فعل الجسم صفة؟ إذا لم تكن الصفات جسمًا ولم تكن قائمة بالذات، فهل هي كالأعراض قائمة بالغير؟ وهنا، ما هو الاختلاف الحقيقي بين الصفات والأعراض؟ يوضح الكلام الأخير أنّ رؤية هشام تقع في مقابل الفهم الرائج، فلو كانت الأفعال كما يظنّ البعض أعراضاً، فالأفعال عند هشام صفة

[1]- الكليني، 1407ق، ج1، ص106، ح6).

[2]- أسعدي، 1385، ص158).

[3]- الأشعري، 1400ق، ص44).

[4]- م. ن، ص344).

للجسم، وكأنّه جعل «الصفات» من الناحية الوجوديّة في مقابل «الأعراض» من حيث التصنيف. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما نقل سابقاً عنه فهي تذكر تحت عنوان «المعنى»، وأنّ الصفة التي هي ليست عين الموصوف وليست غيره^[1] قد استعملت لـ«المعنى». يقول الأشعري:

«واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، هل هي أعراض أو صفات؟ فقال القائلون: نقول إنّها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول: هي معانٍ ولا نقول هي لأجسام ولا نقول غيرها؛ لأنّ التباين يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم».^[2]

يبدو أنّه أراد القول أنّ هذا الفهم للمعنى لا يجب أن يكون مساوياً لمفهوم العرض. واستنتج أنّ الصفات أو المعاني ليست غير الجسم من خلال الاستدلال بأنّ التباين والاختلاف يقع بين الأجسام فقط. ومع ذلك فإنّ هذه الثنائيّة المتناقضة ظاهراً في عبارة «لا هي الأجسام ولا غيرها» ما زالت محاطة بهالة من الإبهام؛ لأنّ هذه المعاني معتمدة على الجسم من جهة، وهي من جهة أخرى غير الجسم.

يضاف إلى ذلك، أنّ مفهوم العرض يحكي عن حقيقة تعتمد على الجوهر، وفي هذه النقطة تشترك مع مفهوم المعنى. إذ ما هي نقطة التمايز بين المعنى والعرض من وجهة نظر هشام؟

يمكن القول أنّ هذا الإبهام يقبل الدفع من خلال الرجوع إلى بعض المفاهيم المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة من قبيل «الوجود الربطي» و«الوجود الربطي». وكأنّ الاختلاف بين المعنى والعرض كالاختلاف بين نحوي الوجود هذه. المعنى في هذا التفسير كالوجود الربطيّ، هو وجود ليس له حقيقة خارج طرفيه، فلا ينفكُّ عنهما، إلّا أنّه ليس عين الطرفين وليس جزءاً منهما. أمّا العرض، فهو كالوجود الربطيّ، وهو وجود مستقلٌّ على خلاف الربطيّ، إلّا أنّ وجوده ليس لنفسه، بل لغيره؛ لذلك قالوا الوجود الربطيّ، وجود يمكن انتزاع صفة منه ومن ثمّ نسبتها إلى الغير.

يمكن دراسة نظريّة المعنى من وجهة نظر الإلهيات أيضاً. وهو ادّعاء متين يبيّن أنّ رؤية هشام حول وجود الصفات (نظريّة المعنى) قدّمت نموذجاً مختلفاً عن النظريّات المنافسة. تحدّث الشهرستاني عن الرؤيتين في بحث وجود الصفات وعبر عنهما بـ«الصفائيّة» و«المعطلّة».^[3]

يعتقد الصفائيّة أنّ لصفات الله حقيقة مستقلّة عن الذات عارضة على الله، ومن جملة المعتقدين

[1]- م. ن، ص 346.

[2]- م. ن، ص 369.

[3]- الشهرستاني، 1364، ج 1، ص 104.

بهذه الرؤية السلفيّة، وأهل الحديث ومن ثمّ الأشاعرة^[1]، واعتبروا الصفات أزليّة ولم يعترفوا بوجود اختلاف بين صفات الذات وصفات الفعل؛ إلاّ أنّ هذه الرؤية تحمل معها تعدّد الاعراض الإلهيّة ما يؤدّي إلى إشكالات على مستوى القول بوحديّة الله، وأمّا المعطلة فحاولوا تجنّب الوقوع في مشكلة كهذه فأنكروا حقيقة الصفات الإلهيّة، ثمّ نسبوا التعطيل إلى المعتزلة^[2]. ومن هذا المنطلق ظهرت اتّجاهات «نيابة الذات عن الصفات»، أو «عينيّة الذات والصفات»، وفتحت المجال أمام البعض من قبيل أبو هذيل العلاف، النظام وأبو علي الجبائي لتبيين آرائهم التي تقول إنّ الله تعالى في ذاته عالم، قادر وحيّ وليس بوساطة الصفات الخارجة عن ذاته^[3].

عرض هشام نظريّة المعنى وبينّها بعبارة «لا هي الله ولا هي غيره» فاتّخذ منحاً وسطياً لا يؤدّي إلى تعدّد الاعراض، كما في الأول ولا إلى التعطيل كما في الثانية. يبعد الجزء الأول من العبارة «لا هي الله» مسألة عينيّة الذات للصفات وتنفي العبارة الثانية «لا هي غيره» أشكال تعدّد الأعراض وחדش قضية التوحيد. وكأنّ هشام أراد أن يبيّن صفات الله وجودياً، فاعتبر أنّ الصفات الإلهيّة ليست عين الذات الإلهيّة وليست نافية لها.

من جملة ما يُستنتج من عبارة «لا هي الله ولا هي غيره»، عدم اتّصاف الصفات بخصلتي «الحدوث والقدم»، فالصفة عند هشام لا تقبل الوصف. وهو يقول حول صفة العلم: «إنّ العلم صفة له، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، [لا] يجوز أن يقال: العلم محدث أو قديم؛ لأنّه صفة والصفة لا توصف»^[4]. ويصدق هذا القول على كافّة الصفات الإلهيّة، وليس على العلم فقط^[5].

تجدد الإشارة إلى أنّ نظريّة المعنى عند هشام يقصد بها صفات فعل الله تعالى، وعندما يلجأ إلى نظريّة المعنى لتفسير الصفات المتقدّمة، فقد أراح الستار عن الصورة الفعلية لهذه الصفات. الشاهد على هذا الادّعاء، ما سلكه متكلمو الكوفة في تفسير صفات الذات. وإذا كانت صفات فعل الله في مدرسة الكوفة تُفسّر من خلال نظريّة المعنى، فإنّ صفات الذات كانت تُفسّر على صورة السلب^[6].

انتقلت هذه المسألة إلى أتباع هشام، فتحدّث الأشعري أثناء توضيح رؤية الإماميّة حول مسألة: هل خلق الشيء شيء أم غير شيء، فقال: «أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أنّ خلق

[1]- م. ن، ص 105.

[2]- راجع: البغدادي 1401ق، ص 93؛ الأشعري، 1400ق، ص 164؛ الشهرستاني، 1364، ج 1، ص 57.

[3]- لمزيد من التفصيل راجع: اعتصامي، 1395.

[4]- الأشعري، 1400ق، ص 37.

[5]- م. ن، ص 38.

[6]- راجع: اقوام كرباسي 1393، ص 163-169.

الشيء صفة للشيء، لا هو الشيء ولا هو غيره؛ لأنه صفة للشيء والصفة لا توصف...»^[1]؛ حيث أراد بذلك الإشارة إلى أن الصفة عند متكلمي الكوفة ليست الشيء؛ بل معنى لا يتَّصف بأيِّ صفة كالحدوث والقدم.

يُستتج ممّا تقدّم، أنّه وطبق نظام ما بعد الطبيعة عند هشام بن الحكم، فإنّ ما سوى عالم المخلوقات والأشياء، وما سوى ذات الله المباشرة للعالم بشكل كامل، هنا مقام آخر ذو خصوصيّات متعلّقة به، هو مقام لا تنسب إليه أحكام مقام ذات الله، وفي الوقت عينه، لا تصدق عليه أحكام عالم المخلوقات والأشياء، وهو الذي أشار إليه هشام بعبارة «لا هي هو ولا هي غيره»، والذي عبّر عنه بـ«المعنى».

خلاصة القول أنّه يمكن دراسة النسبة بين الله والصفات في مقامين:

المقام الأوّل: نسبة الذات إلى الصفات في مقام الذات، وهو بحث يحتاج إلى دراسة مستقلة، إلّا أنّ الشواهد تُبيّن أنّ متكلمي الكوفة قد نفوا الصفات عن مرتبة ذات الله من الناحية الوجوديّة وفي المعنى تحدّثوا عن صفات الله من البُعد السلبي^[2].

المقام الثاني: وهو مقام فعل الله الذي تحدّث عنه متكلمو الكوفة من خلال نظريّة المعنى. الواضح أنّ نظريّة المعنى نظام وجوديٍّ لصفات الفعل؛ لذلك لم يحاول الكوفيّون نفي الصفة في البُعد الوجوديِّ، مع العلم أنّ لهذا المقام أحكاماً خاصّة به، فلا هي أحكام عالم المخلوقات كالحدوث والقدم ولا أحكام ذات الخالق.

4 - نظريّة هشام بن الحكم في تبين الإرادة الإلهيّة:

تطرّقنا إلى قول الأشعري في بيان نظريّة هشام بن الحكم حول إرادة الله تعالى؛ حيث يظنُّ هؤلاء كما يقول أنّ الله عندما يريد، يتحرّك^[3]. وعلى هذا الأساس، فالإرادة عند هشام حركة، و«حركة الباري» عنده هي «فعله الشيء»^[4]. وعليه؛ تكون الحركة «فعل» و«معنى»، وهي تغيير أو عمل وأمر حادث. طبعاً، يجب فهم هذا التغيير في إطار نظريّة المعنى، كما أنّ ما ينتج منه لا يقع في إطار المراد والمخلوق الخارجيٍّ وليس له عينيّة مع ذات الفاعل. في مقام تشبيه المعقول بالمحسوس يمكن القول أنّ الموجود صاحب القدرة، والذي بإمكانه اختيار طرفي الفعل والترك انطلاقاً من العلم، فإذا لم يختَر الفعل أو الترك، كان في الحقيقة موجوداً ساكناً. وعندما يستعمل

[1]- الأشعري، 1400ق، ص 55.

[2]- اعتصامي، 1395.

[3]- م. ن، ص 41.

[4]- م. ن، ص 213.

هذا الموجود قدرته ويترك حالة السكون بإرادته الحرّة ويميل نحو الفعل، وكأنّه قد تحرك. والواقع أنّ هذا الميل للحركة ليس عين ذات الفاعل وهو حادث، إلّا أنّه لم يؤدّي إلى الحركة في الخارج ليعتبر غير الذات.

بناءً على نظريّة المعنى وما تقدّم من توضيح، فالمقصود من الحركة، ليس الحركة المشاهدة في ساحة مخلوقات العالم؛ بل بيان كمال وخاصيّة للذات، وأطلق عليها الحركة باعتبار ما حصل فيها؛ أي الحركة المشاهدة في عالم الخارج. بعبارة أخرى، الحركة في هذا الفهم مصدر تلقّ، وليست حاصل المصدر. وهكذا هو الفعل في رؤية هشام؛ حيث جرى تفسيره وتبينه انطلاقاً من نظريّة المعنى، من ثمار هذه الرواية، أنّ الإرادة التي عبّر عنها بالحركة واعتُبرت معنى، هي من مقولة «التغيير» وهي عمل وجودي يطلق عليه اسم الفعل. طبعاً، هذا الفعل فعل مصدري، ولا يجب اعتباره مساوياً للمراد (الفعل المصدري الحاصل) ليس ببعيد وبسبب عدم وجود مصطلحات تناسب فحوى ومعنى هذا الفعل في المعنى المصدري، قد جرى الحديث عن الإرادة وكونها الحاصل المصدري (المراد أو الحركة الخارجيّة). ممّا لا شكّ فيه، أنّ هذا الإشكال يبقى على قوّته، وأنّ الصعوبة ما تزال موجودة حول نقل هذا المعنى والمفهوم. من ثمار تبين الإرادة في نظريّة هشام انطلاقاً من مقولة «لا هي الله ولا هي غيره» أنّ صفات الله الفعلية ليست عين ذاته، وليست منفصلة عن ذاته، وأمّا تلامذته ورغم محاولاته في تبين الإرادة وأنها الحركة، اتّخذوا طريقاً مخالفاً له، وقالوا بأنّ الإرادة غير ذات الله.

يقول الأشعري في تقرير مقولتهم: «والفرقة الثانية منهم: أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أنّ إرادة الله غيره، وهي حركة الله، كما قال هشام، إلّا أنّ هؤلاء خالفوه فزعموا أنّ الإرادة حركة وأنها غير الله بها يتحرك»^[1].

يتبيّن عند المقارنة بين الرؤيتين أنّهما تؤكّدان أنّ الإرادة من سنخ «الحركة»، وتفتقران في عبارة «بها (الإرادة) يتحرك»، بينما شاهدنا هشام يعتقد «أنّ الله إذا أراد الشيء تحرك، فكان ما أراد». وكأنّ الله تعالى في بيان هشام يتحرك مع الإرادة، وفي هذا الوقت «كان ما أراد». وإذا كان يحاول من خلال قيد «هي غيره» نفي فكرة حصول أيّ أمر أو حركة داخل الذات عند الإرادة، إلّا أنّ أصحابه أوضحوا القضية على نحو آخر. قد تكون الحركة ليست داخل الذات؛ بل أمر خارج عن الذات. يوضح أتباع هشام أنّ اعتبار الإرادة خارجة عن الذات، بمعنى عدم السنخيّة وبينونة الإرادة للذات،

[1]- م. ن، ص 41.

وهي تحكي عن أن إرادة الله، غير الله، والله يتحرك عن طريق الإرادة، وعند السؤال عن ماهية الإرادة، يؤكدون أن الإرادة حركة ومن مقولة التغيير.

إنَّ إيجاد وخلق حركة بوساطة أمر هو حركة، صعب ومعقد، وهو يحكي عمّا يفهم من بعض الروايات خصوصاً رواية: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمَّ خلق الأشياء بالمشيئة»^[1]؛ حيث قد خلق الله تعالى كافة الأشياء بالمشيئة، مع العلم أن المشيئة مخلوقة. طبعاً، ليس كما هو الحال في الأشياء الأخرى. كما أن الإرادة ومع أنها ليست عين الحق، فلا يمكن أن تكون إلى جانب المخلوقات الأخرى. والسبب في ذلك، أن الإرادة فعل الله، وهي مخلوقة يقيناً؛ إلا أنها ليست من سنخ مخلوقية الأشياء، بل هي أمر غير الذات تخلق الأشياء بوساطتها. وقد أوضح أصحاب هشام أن الإرادة وإن كانت من سنخ التغيير والفعل، فكلّ تغيير يحصل في هذا العالم، فهو بوساطتها. إنَّ كلَّ هذه الجهود التي بذلها أصحاب هشام من أجل سلب إسناد الحركة إلى ذات الله، فقد أرادوا توضيح مسألة أن حقيقة الإرادة، غير حقيقة العلم وغير حقيقة القدرة؛ لأنَّ العلم والقدرة ليسا حركة، إلا أن الحركة والتغيير حاضران في الإرادة وعلى هذا النحو تحصل أحداث هذا العالم كافة.

[1] - الكليني، 1407ق، ج1، ص110).

النتيجة

بذل متكلّموا الإماميّة منذ البداية جهوداً في توضيح المضامين العقائديّة، وحوّلوا كلّ جهودهم العلميّة نحو هذا الأمر المهمّ. وقد ظهرت هذه المسألة بين الإماميّة للمرّة الأولى في الكوفة في القرن الثاني الهجري. وقد عمل المتكلّمون من خلال ما قدّموه على توضيح معارف الوحي وإضفاء تبيين عقليّ على المعتقدات الدينيّة. بيّن هشام بن الحكم وهو من أبرز منظّري مدرسة الكوفة، أنّ إرادة الله تعالى حركة واستعان في هذا السبيل بنظريّة «المعنى». وهو يعتقد أنّ الحركة والعلم والكلام... فعل الله وحقيقة فعل الله ليست أمراً آخر غير المعنى؛ لأنّ المعنى من وجهة نظره في مرتبة غير ذات الله، وهو مخلوق وحادث، وهكذا كانت حقيقة الفعل عند المتكلّمين الأوائل.

وإذا كان هشام رفض وضع المعنى في رديف مخلوقات العالم الأخرى، فلا يمكن أيضاً وصفه بالجواهر أو العرض، كما هو الحال في خصوص موجودات العالم الأخرى. وقد تحدّث هشام عن نظريّة «المعنى» مستعيناً بمقولة «لا هي هو ولا هي غيره»، وكأنّه في العمل تحدّث عن مقام آخر بعيد عن مرتبة ذات الله وعالم المخلوقات والأشياء؛ لذلك فلا يمكن حمل أحكام الذات عليه، ولا خصائص عالم المخلوقات.

يعتقد متكلّموا الكوفة بشكل عام، أنّ الإرادة فعل الله والفعل يمكن تبيينه على أساس نظريّة المعنى، واعتبروا أنّ الفعل عمل يصدر عن القدرة والاختيار، والفاعل يختار بإرادته طرفي الفعل والترك. أمّا الحركة فهي مصطلح يدلّ أولاً على التغيير والفعل؛ لذلك لا يمكن أن تكون صفة ذات، ففي مرتبة الذات لا إمكان للحركة والتغيير. كما أنّ الحركة من جهة أخرى تعرف بالمعنى، فلا تحمل خصائص عالم المخلوقات.

يتبيّن من كلّ ما تقدّم أنّ إرادة الله عند متكلّمي الكوفة، حقيقة غير المراد والشيء المكوّن الخارجي، كما اعتقد لاحقاً أمثال الشيخ المفيد أو بعض المعتزلة. ومن هذا المنطلق، فإنّ مراد متكلّمي الكوفة من اعتبار الإرادة فعل، هو الفعل بمعناه المصدريّ؛ أي الفعاليّة والخلاقيّة، وليس الفعل بمعنى حاصل المصدر الذي يتمّ إيجاده في الخارج، وهو الذي يحمل اسم المخلوق. أراد متكلّموا الكوفة من تبيين الإرادة الإلهيّة، القول أنّ الإرادة من صفات الله الفعليّة وهي حقيقة فعل الله.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن حزم، علي بن أحمد (1996م / 1416ق)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميره، بيروت: دار الجيل.
2. ابن مرتضى، أحمد بن يحيى (1409ق / 1988م)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، بيروت: دار مكتبة الحياة.
3. أسعدى، علي رضا (1385)، هشام بن حكم، قم: انتشارات مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.
4. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (1400ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت ريتز و سييادن، انتشارات فرانس شتاينر.
5. اعتصامي، عبد الهادي (1395)، رابطه ذات وصفات از منظر اصحاب اماميه [العلاقة بين الذات والصفات من وجهة نظر اصحاب الإمامية]، قراءات في مدرسة الكوفة الكلامية، قم: دار الحديث.
6. اعتصامي، عبد الهادي (1395)، رابطه ذات وصفات از منظر معتزله [العلاقة بين الذات والصفات من وجهة نظر المعتزلة]، مجلة "الدراسات الكلامية"، العدد 8.
7. اقوام كرباسي، اكبر (1391)، مدرسه كلامي كوفه [مدرسة الكوفة الكلامية]، مجلة "نقد ونظر"، العدد 65.
8. اقوام كرباسي، اكبر (1393)، مؤمن الطاق، قم انتشارات مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.
9. الباقلاني، محمد بن طيب (1369ق / 1950م)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد حضير ومحمد عبد الهادي أبو ريده، بيروت: دار الفكر العربي.
10. البريدي أبي، أشرف الدين صاعد بن محمد (1970م)، الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية، تحقيق: حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
11. البغدادي، عبد القاهر (1401ق)، أصول الدين (أصول الإيمان)، بيروت: لان.
12. البغدادي، عبد القاهر (1408ق)، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الجيل - دار الآفاق.

13. التهانوي، محمدعلي بن علي (1996م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم وعلي دحروج، الترجمة: جورج زيناتي، بيروت: مكتبة لبنان.
14. الجرجاني، مير سيد شريف (1412ق)، التعريفات، تهران: ناصر خسرو.
15. رضايي، محمد جعفر (1391)، امتداد انديشه هاي كلامي هشام بن حكيم تا شكل گيري مدرسه كلامي بغداد [انتشار الفكر الكلامي عند هشام بن الحكم إلى تأسيس مدرسة بغداد الكلامية]، مجلة نقد ونظر، العدد 65.
16. السبحاني، جعفر (1428ق)، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي رباني گلپايگانی، قم: مؤسسه الامام صادق (ع).
17. السبحاني، محمد تقى (1391)، كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها [كلام الإمامية الجذور والاتجاهات]، مجلة "نقد ونظر"، العدد 65.
18. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1364)، الملل والنحل، ج3، صم: الشريف الرضي.
19. الشيخ طوسي (أبو جعفر محمد بن حسن) (1414ق)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الإسلامي.
20. الشيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (1413ق)، أوائل المقالات والمذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
21. العبيدلي، سيد عميد الدين (1381)، إشراق اللاهوت في نقد شرح الباقوت، تصحيح: علي أكبر ضيايي، طهران: ميراث مكتوب.
22. العياد، حبيب (2009م)، الكلام في التوحيد، بيروت: دار المدار الإسلامي.
23. القاضي عبد الجبار (اسد آبادي، عبد الجبار بن أحمد) (2012م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دراسة وتحقيق: محمد خضر نبها، بيروت، دار الكتب العلمية.
24. مجموعة من الباحثين (بإشراف محمد تقى السبحاني) (1395)، [جستارهايي در مدرسه كلامي كوفه قراءات في مدرسة الكوفة الكلامية]، باهتمام: أكبر اقوام كرباسي، قم: دار الحديث.

سؤال المعنى في القول الإلهي

من شُرُفات النَّصِّ إلى مَشَارف القرآن

عباس أمير معارز

باحث وأستاذ الدراسات العليا في النصِّبة القرآنية . جامعة القادسية . العراق

ملخص إجمالي:

يُعنى البحث بالمعنى، بعدّه مرتكزاً رئيساً من المرتكزات التي تنهض عليها المعرفة القرآنيّة، وذلك من حيث صلته بالفعل الإدراكيّ من جهة، ومن حيث صلته بالإجابة عن سؤال (كيف صار التركيب اللُّغويُّ قرآناً؟) من جهة ثانية. فهو أصل تنبت فيه أو ضمن حقله المعرفيِّ بقيّة الأصول الإبستميّة بلا منازع. وبإجابته عن سؤال (القرآنيّة)، أصل معرفيٍّ، لا يقوم على أرض رخوة، بل يثبت في تربة النَّصِّ القرآنيّ التي كان لها ويكون، لو أصغى الباحث عن المعنى إلى سؤالها الفلسفيِّ، أن تمنح المعرفة القرآنيّة ملامحها العامّة، بل أن تؤسّس لها امتيازها الحضاريّ والثقافيّ. فسؤال المعنى الذي وطأ له النَّصُّ القرآنيُّ أسبابه، وهيئاً مساراته نسقٌ معرفيٌّ انتظم بعضه إلى بعض وتتابعته مثابته، بما يعمل على استيلاء السؤال من السؤال وصولاً إلى أن يصير القرآن منصّة السؤال الفلسفيِّ ورافعته الكبرى. وهذا ما يوجب الاحتكام إلى منهجيّة أخرى تستطيع أن توفرّ لنا إجابات تدفع عنّا مضطربات البحث عن إجاباتنا في النَّصِّ الفلسفيِّ البشريِّ.

وسؤال المعنى، بنسخته القرآنيّة، هو منظومة فهم وطريقة في النظر تنتمي إلى بيئتها الخاصّة وفعلها الثقافيِّ والاجتماعيِّ، وهو بعد ذلك، (ميكانيزم) إدراك يستمدّ سماته الخاصّة من مرجعيّات النَّصِّ البيانيّة واللسانيّة بالمقام الأوّل، ما يعني أنّ هويّة المعنى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهويّة النَّصِّ المؤسّس أوّلاً، وهويّة الباحث عن المعنى ثانياً.

* * *

مفردات مفتاحيّة: سؤال المعنى، المعنى القرآنيّ، المعرفة القرآنيّة، طبقيّة النَّصِّ، القرآنيّة.

أولاً: القرآن، سؤال المعنى:

القرآن مثابة معرفية كبرى، توجب على شتات الإدراك أن يجتمع فيها، وتلزم الفهم أن يتخذ منه أدوات لغوية وعلل شرائع، ومقاصد تشريع، سؤالاً فلسفياً كبيراً وإجابة فلسفية كبرى في الوقت نفسه. وها هنا، وبموجب هذه المثابة، يحقّ لطالب المعرفة القرآنية أن يكون عنواناً لتلك المثابة، ودالاً عليها دلالة الصفة على الموصوف، وورثاً حقيقياً لتلك الأسئلة الفلسفية والدينية الكبرى التي أرست دعائم تلك المنصّات المعنوية الكبرى التي حفظت للإنسان هويته الروحانية وانسجامه النوعي وتساؤلاته الكبرى. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن نعيد النظر كثيراً في القرآن الكريم من حيث هو مقصد الإنسان المعاصر، بكل ما لهذا الإنسان من دواعٍ جديدة تماسس أصل الحكمة من تديته، وتطالبه بأن يبعث تساؤلاته القديمة مرةً أخرى، وأن يستثير مكانه القلقة المتسائلة عن الحكمة من وجوده ومن أوجده؟ ولماذا أوجده، وماذا يترتب على ما بعد وجوده المحسوس؟ وما طرف الجبل الذي إذا أمسك به اطمأنت نفسه وزال قلقه وأدرك قلبه أنه ليس محض روتين زائل بعد نفسحه يوماً ما؟.

صاحب هذا الشعور الذي ينوء بالمعاناة الوجودية الكبرى، وارد فيه أن يعرف الحقيقة القرآنية ثم لا يكاد أن يُقرُّ بها إلا إذا وقف على ناحيتها التي تستنهض فيه حماسه المعرفية ثم تمكنه من صياغة وعيه النقدي انطلاقةً من تلك الناحية التي تهذب مشاعره وتدفع ذاته المعنوية المسكونة بتساؤلات المعنى إلى مزيد من البحث عن تجاربه المعرفية الزاخرة بمقاصده من إدامته علاقته بالذات والآخر والحياة. وعند هذه المنزلة، نقول، إن بحثاً يعامل القرآن معاملة السؤال لا يخلو من أحد أمرين أو كليهما، أولهما تخلي الباحث عن إجابته السابقة، وثانيهما استيلاد السؤال من السؤال وصولاً إلى أن يصير القرآن منصّة السؤال الفلسفي ورافعه الكبرى. وهذا ما يوجب الاحتكام إلى منهجية أخرى تستطيع أن توفر لنا إجابات تدفع عنّا مضطربات البحث عن إجاباتنا في النصّ الفلسفي البشري، إذ النصّ البشري مهما علا شأنه ما هو إلا بحث عن الإجابة وليس امتلاك الإجابة. ولعلّ نظرة هذا شأنها تقدر على تمييز المثابة القرآنية ممّا اختلط بها من رؤى الرأئين، وتستبدل بتفاصيل البحث إجماله. ولا يكون لها ذلك إلا إذا أتبعَت الفكرة بالفكرة والسؤال بالسؤال، وأن تنظر في القرآن إلى أكثر من ناحية من نواحيه، فإذا أحاطت بشهوده فلا تغفل عن غيابه. ولأجل استحضار ما غاب منه معرفياً لا بدّ من الانتباه إلى أنّ ما غاب منه ليس ما غيبتَه النظرات القاصرة، وأنّ ما تجلّى من شهوده المعرفي ليس ما تجلّى حقاً إلا إذا كان انتزاع شهوده مستنداً إلى مُجمل نواحيه لا إلى الاقتصار على ناحية الظهور الحسي اللفظي من نواحيه، ومن ثمّ لا بدّ من الانتباه إلى أنّ السؤال الذي يثيره القرآن

من حيث هو الواحد البسيط هو غير السؤال الذي يثيره من حيث هو الواحد المركب. وليس كسؤال المعنى الغائب من أسئلة القرآن سؤال دالٌّ على القرآن؛ الواحد المركب.!

تُرى، هل للقرآن أن يكون سؤالاً أو يصلح أن يكون إجابةً؟

ابتداءً، وحتى يصلح القرآن أن يكون سؤالاً، لا بد من أن يكون صالحاً لأن يكون، في ناحية من نواحيه أو أكثر، مجهولاً. ذلك أنَّ البعد المجهول في الشيء هو وحده القادر على أن يثير أسئلة لا قدرة لها على أن تكشف عن إجاباتها إلا إذا أثيرت وهَيَّجَتْ دفائنها. أمّا ما يصلح أن يكون إجابة فقط فإجاباته بديهية كتلك التي يمكن أن يقدمها طفل. ما يعني أنَّ بلاغة السؤال لا تكمن في إمكان تقديمه إجابة بديهية بل في ما يفتح عليه من إجابة عميقة ومختلفة، فإذا كان ذلك رقى السؤال إلى أن يكون إمكاناً لتعدد الإجابة، وصار السؤال إمكاناً لولادة تساؤل جديد. وهذا ما يشتمل عليه القرآن، وهو يدفع بممارسة البحث عن المعنى إلى البحث عن مزيد من الأسئلة التي تسبق الإجابات. فإن لم يرق الباحث عن الإجابة القرآنية في مرقاة السؤال وصولاً إلى علائقة الحقيقة القرآنية في التعامل مع القرآن، فإنه يقرم القرآن ويجعله عَضِين، وينأى به عن إرادته الحكيمة.

من هنا، بإمكاننا القول أنَّ القرآن يقدم تساؤلات قبل أن يقدم إجابات، ويدعو إلى البحث عن إجابة قبل أن يدعو إلى امتلاكها. وكل ذلك بلحاظ أنَّه خطاب موجّه لمخاطب هو السائل والمسؤول في الوقت نفسه، وأنَّ هذا السائل المسؤول لا يستطيع أن يدفع ما كُنَّ فيه من مجاهيل، وأيضاً لا يستطيع أن يحيا حياة معرفية طيبة من دون أن يكون قادراً على الإجابة. ولكن لا بدّ لذلك الذي له القدرة على الإجابة من أن يقرّ بتسليمه أنَّه لا يمتلك إجابة عما يمكن أن يفضي إليه ادّعاؤه تلك الملكية من تخليط معرفيٍّ، ذلك أنَّه لا عالم على وجه الأرض يستطيع أن يقول إنَّه يقدم الإجابات كلّها، وأنَّه كلّما ابتهت إجابةً فتح بعث الإجابة تساؤلات هي الأخرى تطالب بإجابات تشعر المجيب أنَّه وجهاً لوجه قبالة المجهول الجديد الذي هو أوسع من الذي قبله. وأنَّه كلما اقترح حلاً أفضى به الحلّ المقترح إلى مشكلات أخرى تحتاج إلى حلّ. والبادي ممّا سبق أنَّ الإنسان كائن متسائل، والمتسائل يطلب إجابة، فإذا توجه السائل بسؤاله إلى القرآن فإنه لا يعدم إجابة مهما كان شأن تلك الإجابة، إلا أنَّ ما يجب الاعتقاد به والتسليم له هو أنَّ الإجابة الحقّ التي يقدمها القرآن أبعد ما تكون عن الإجابة الجاهزة الناجزة الظاهرة المتحيّزة في موجود لفظيٍّ بعينه، ثم إنَّها لا إمكان لدركها باللجوء إلى ناحية بعينها من نواحي الوجود النَّصِّي، ولا يكون لطالبتها الوقوف على ما يشير إليها وهو يغفل عن مراتبها المعنوية ومنازلها النَّصِّيّة بين الكلمة والكلمة، وعند الجملة والجملة، وحيث مجموع جُمَل ومجموع آخر. وهذا يعني أنَّ الإجابة القرآنية تسفر عن صبّحها بعد امتلاء السؤال بظلمته، وأنَّها لا يتجلّى نهارها إلا إذا انتشر شعاع أسئلتها، وأنَّها لا

تكشف عن فتنها للسائل إلا إذا تغشأها بثائرة السؤال. بتعبير آخر، القرآن لا يقدم إجابة كامنة في أحشائه بل يهدي إلى الإجابة التي تغشأها اختلافات الكيفية حواليه، فهو إبانة عن الشيء وليس الشيء، والشيء حوالي القرآن وليس القرآن. وما امتناع القرآن عن تقديم إجابة كاملة ناجزة إلا دليل على احترامه لحرية الفرد العقلية ولمشروعه الشخصي في الاستخلاف في الأرض، وما هو إلا حث معرفي كي تنشط الإمكانيات العقلية، وكي يتحقق عيش التجربة الروحية الخاصة. ولأنه بتقديمه إجابات كاملة يحرم طالب المعنى من امتيازه الكائن في قدراته العقلية ومكانه الروحية التي تميّزه من غيره من الكائنات الحية. وإنما الذي تحقّق لأبينا آدم من أسئلته الكبيرة وإجاباته الخاصة بعد الخديعة المعرفية الشيطانية ما تحقّق لولا نزوله إلى الأرض، أي لولا أن عاش تجربته الخاصة وشقاءه المعرفي؛ ﴿يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾^[1]. ولكنه حينما كان في جنته -جنة المأوى- قبل تلك الخديعة لم يكن يمتلك أسئلة قدر ما كان يمتلك إجابة عن سؤال؛ ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^[2]. أمّا اجتباؤه النبوي وهدايته المعرفية فكانا عقيب نزوله إلى الأرض أي كان عقيب وضعه نفسه في غير موضع الإجابة الناجزة، طمعاً منه باكتشاف المجهول الذي يفضي به إلى دوام البقاء وطمأنينته بعدما انتصب له هادي الإجابة الخادعة؛ ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾^[3]. وبترتب على ما سبق، ضرورة الاعتقاد بأننا -نحن الأرضيين- بمقدار كبير من الجهل وقليل من العلم!

وحتى نكون في منأى من هذه المساحة الواسعة من المجاهيل لا بدّ من أن نسأل. ولا بدّ، بعد السؤال، من إجابة. والقرآن يقول؛ أنا أقدم لكم فرصة منهجية لامتلاك الإجابة؛ ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^[4]. والذي نفيده من الآية، أن لا سؤال إلا وله إجابة، وأن حضور السؤال يستلزم حضور الإجابة، مع فارق شهود الإجابة في لحظة شهود السؤال أو شهودها في غيابها. فإن غابت فلا يعني غيابها عدمها بل يعني خفاء وجودها الداعي إلى الاهتداء إليها. وأمّا تحقّق الاهتداء إليها فمشروط بالهادي إليها، ومدى حقانيته في أن ينصب نفسه هادياً. وهنا ينبري القرآن للقول؛ إنني أنا الهادي الحق، أمّا الإجابات فكائنة فيكم، وفي الموجودات من حولكم، وما مهمتي إلا هدايتكم إلى الإجابة الأقوم من بين مجموع الإجابات التي تفضي بها النصوص الدينية السابقة أو التي تقترحها عقولكم أو يقترحها العقل البشري عليكم. والإجابات هذه لا تعدو أن تكون، على وفق المصطلح القرآني، إمّا أكثر اعوجاجاً، أو معوجة، أو قويمه أو أقوم.

[1]- سورة طه، الآية 117.

[2]- سورة البقرة، الآية 33.

[3]- سورة طه، الآية 122.

[4]- سورة الاسراء، الآية 9.

مما سبق، نخلص إلى أن غياب الإجابة لا يعني عدم وجودها. فغياب الشيء عن الحاسة وعجز الحاسة عن دركه لا يعني أن الشيء غير موجود. وغياب حقيقة أن الأرض تدور قبل غاليليو، وأن قوانين الجاذبية غائبة عن العقل العلمي قبل نيوتن لا يعني أن دوران الأرض عدم، وأن قوانين الجاذبية هرطقة، فدوران الأرض كائن وإن غاب عن الجميع، وقوانين نيوتن ليست عدماً، وإنها كائنة وإن تخفت. وهكذا هي الإجابات موجودة غائبة تنتظر تجربة روحية عليا وصقلاً عقلياً فائقاً لتُكتشف لا لتُوجد.

وحين نسلم القرآن بأنه سؤال المعنى الغائب، فسؤال الغيب المعنوي هذا يطالبنا بأن نستكشف الإجابة، وأن نضع في أذهاننا مقدّمة أولى مفادها أن كلّ الإجابات موجودة مهما تنوّعت واختلفت، ومهما ظنّ مَنْ ظنّ أنه لا يمتلكها لشدة تخفيها. وبناءً على هذا، قد يتميّز س من الناس من دون الحاجة إلى زمن طويل ليمتلك إجابة وحلاً لمشكلة علمية أو فلسفية، ولا يتميّز ص وإن قضى زمناً طويلاً في البحث عن الإجابة. والعيب ليس في الإجابة نفسها بل في طالب الإجابة. ومن ههنا نستطيع القول أن أولئك الذين ينظرون إلى القرآن نظرة لغوية حصراً يسيئون إليه، لأنّ مثلهم كمثل من ينظر إلى الإنسان نظرة تشرّحية تماماً وينسى أن هنالك بعداً في الإنسان هو البعد الروحي أو المعنوي، فيبخس بتلك النظرة حقّ الإنسان ويساويه ببقية الكائنات. كذلك الذي ينظر إلى القرآن، بناءً على ما موجود فيه من آيات أحكام فقط، وينسى بعده الأرحب، هو أيضاً يسيء إلى القرآن. فالقرآن قبل أن يكون سؤال عالم الشهادة، أي قبل أن ننظر إليه بعده لغة مشهودة مكوّنة من اسم وفعل وحرف، هو مكنون الوحي ومعانيه، وإرادة الموحّي التي لا تُحدّ، ودعوة الموحّي إليه لكي يكتشف ما غاب لا ليؤكد ما شهد. و ﴿ذلك﴾ في ﴿الم﴾ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴿في الآية الثانية من أوّل سورة في ترتيب المصحف بعد الفاتحة، وهي سورة البقرة، لا يقف معناه عندهذا بعد ﴿ذلك﴾ اسم إشارة للبعيد على حين المشار إليه قريب، وهو القرآن الذي بين أيدينا. وإنه قد قال ذلك والمراد هذا تفخيماً لشأنية القرآن ومكانته العظيمة. نعم، هذه النظرة صحيحة، ولكنها كذلك بمقدار ما يتمّ تغييب بعد القرآن المعنوي والغبيبي، وبمقدار ما يتمّ الاكتفاء بعده اليهودي. فالقرآن ليس تكويناً حسياً لا غير، كما أن الإنسان ليس تكويناً بروتيئياً لا غير. نعم الإنسان تكوين بروتيئياً، ولكن بلحاظ النظرة التشرّحية، أمّا الارتفاع على تلك النظرة فيوجب أن يكون الإنسان ذلك البروتين وزيادة، وأن غاية التكوين البروتيئى هو الإبانة الوافية عن تلك الزيادة، وإلاّ فالنظرة التشرّحية تلك لا تمتلك الإجابة الكاملة عن سؤال ما الانسان؟. نعم، هي إجابة صحيحة، ولكنها ليست الإجابة الأقوم.

فإذا أردنا البحث عن تلك الزيادة التي يدعونا التكوين اللغوي المعادل للتكوين البروتيئى إلى البحث عنها واستكشاف جنبه من جوانب غيبها، اتضح لنا أن موضع ﴿الم﴾ في آيتي سورة البقرة

السابقتين يلوح لنا بحقيقة مهمّة مفادها؛ أنّ ﴿الم﴾ مبتدأ معرفي يفضي بنا إلى جنبه الغيب في القرآن، وأنّ الآيات عقيية ﴿الم﴾ تفصيل لإجمال، أو إظهار للقرآن من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فـ﴿الم﴾ بيان عالم الغيب هنا، وهذا الغيب يتفاوت في بُدُوّه بمقدار التفاوت الروحي والعقلي بين س و ص من حيث الصقل العقلي والتجربة الروحية والاستضاءة بأصحاب التجارب السابقة. وهكذا تختلف منزلات الكشف والاكتشاف وصولاً إلى شخص بعينه سمت تجربته الروحية وترقت وتكاملت وصُقلت حتى بلغ مرتبة قاب قوسين أو أدنى، ثم إنه ببلوغه هذه المرتبة يصير القرآن بالنسبة إلى قدرته على بلوغ هذه الجنبه أو تلك من جنبات الغيب المعرفي بمستوى ﴿الم﴾، ويصير تفصيل ما أجمَلته الم مهمته التي يتولّى بموجبها الانتقال بـ﴿الم﴾ وأمثالها من مستوى جنبه الغيب إلى مستوى جنبه الشهادة. فـ﴿الم﴾ خوارزميات القرآن التي لا أستطيع أنا أن ادركها، بل يدركها حقّ دركها من أهله عالم الغيب إلى بلوغ ذلك الدرك. أمّا أنا أو أنت فامتلاكنا صقلًا ذهنيًا كاملاً وتجربة روحية كافية وسلوكًا عمليًا منضبطاً بعد الوفاء بشرط الإيمان بجنبه الغيب في القرآن، يجعلنا كل ذلك مطمئنين إلى إبانة القرآن وتلويحه المعرفي بـ﴿الم﴾، وأنه ليس مدعاة للشك والريبة، وإننا، وإن عجزنا عن إدراك غيبه كاملاً، لا يمنعنا غيبه من الاعتقاد به، كما لم يمنعنا عدم دركنا دوران الأرض بأمّ أعيننا من تصديق غاليلو ومن تبعه. ولكنه، فيما لو اكتفى وهو يخاطبني بمستوى ﴿الم﴾ ومثيلاتها، سيكون مصدرًا لعجزي ولانتابنتي الريبة بلا أدنى شك. ولكن، وبالمقدار نفسه الذي يستولي الارتباب على بعضهم، رغم تفصيل القرآن، هنالك أشخاص بعينهم لا يمتلكون أدنى شك في غيوب ﴿الم﴾، وبلا حاجتهم إلى تفصيل القرآن كاملاً. فالقرآن يوازي بين عدم الشك والريبة هذا المترتب على التفصيل - سور القرآن جميعاً - أو المترتب على الإجمال - الحروف المقطّعة - وهنالك من لا يشكُّ بغيب ﴿الم﴾ وإن لم يُحطْ خبرًا بتفصيلاته. والقرآن، بعد ذلك، وفي موضع آخر يساوي بين عدم الريبة في قيام الساعة فيقول: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾^[1]، وعدم الريبة في الكتاب: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^[2]. وهذا يعني أنّ القرآن في مرتبة واحدة تمامًا مع قيام الساعة. وكما أنّ عالم الشهادة مظهر محدود من مظاهر ما بعد الموت، حيث لا قدرة على تخيّل تلك المظاهر كلّها، كذلك القرآن، من حيث هو شهودٌ لغويّ، رشحته من رشحات عالم المعنى. وهذا ما يدعونا إلى القول؛ إذن ما مقدار هذا الغيب الذي يُكِنّه القرآن؟ وما مقدار هذا المعنى الغائب الذي لم يُشهد حتى أنّه يصير معادلاً لما لم يُشهد بقيام الساعة وما بعد القيام؟

وإدًا، القرآن، أصالةً، هو الم ومثيلاتها من الحروف المقطّعة أوائل بعض السور، ونحن نستدلّ عليه بنسخته المشفّرة مهتدين بهذا التفصيل المتمثل بمائة وأربع عشرة سورة. فالمساواة بين القرآن

[1]- سورة الكهف، الآية 21.

[2]- سورة البقرة، الآية 2.

والساعة بضابطة الغيب، مع أن القرآن موجود أماننا، تعني أن القرآن المفصل ليس هو القرآن الذي أحكمت آياته، الممكنون بجنبته الغيبية بل هو ما نستدلُّ به على القرآن. لذلك يرد في موضع آخر منه، وهو يلوِّح بتلك الجنبه الغيبية فيه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾^[1]، على أن هذا الذي غاب من قدراته وإمكاناته بالنسبة لي ولك، لم يغيب عن ذلك الذي عنده علم الكتاب. أمَّا اقتصارنا على النظر إليه بعد هذا الذي هو فعل وفاعل ومفعول وغيره، فهذا بخسٍ وتضييق لمساحاته الواسعة، شأنه شأن ذلك البيولوجي الذي يقصر الإنسان على كتلته البروتينية. وعليه، وعندما يقول القرآن؛ ﴿الرَّكِبَاتُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^[2]، فهو يتحدث عن الجنبه الشهودية في القرآن، لكنه عندما يقول ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾^[3]، فهو يتحدث عن جنبه الغيب. وبهذه الجنبه ومن طريقها، نستطيع القول أن القرآن يقدم سؤالاً في الغيب، ويهدي إلى التي هي أقوم في الإجابة، ويجب عن سؤال المعنى!.

ثانياً: من شُرُفات النَّصِّ إلى مشارف القرآن:

ابتداءً، لا بد من أن يثبت لنا أن سؤال المعنى وفاقاً لما تمَّ بيانه، سينعكس في مفهوم النص، وأن صياغة راجحة لمصطلح النص لا يمكن أن تحقق مقاصدها دونما استعانة بمفهوم المعنى. وعلى هذا، سيبدو لنا أن توسعة النصِّ مشروطة بتحليله، وسيبدو أن مقاصد تحقيقه مشروطة بتأويله. فالنصُّ عتبةٌ أولى بالنسبة إلى التحليل، وفضاء رحبٌ بالنسبة إلى التأويل، وبالتحليل والتأويل كليهما نستطيع أن نفهمه. فإن كان كذلك صار صالحاً لأن يكون أداة تحليلية نفهم بهدي منها مشارف القرآن وأعالى القرآنية.

وها هنا، وابتداءً، تتبَّع لتاريخ المفهوم الوجودي، وهو يصدر من منابعه الأولى. جاء في اللُّغة^[4]؛ نصَّت الظبية جيدها: رفعتُه. والمنصَّة: ما تُظهِرُ عليه العُروس لُتْرَى. وقد نصَّها وانتصت هي. والماشطةُ نصَّ العُروس فتقعدُها على المنصَّة، وهي تنتصُّ عليها لُتْرَى من بين النساء. ونصَّ المتاعَ نصًّا: جعل بعضه على بعض. وانتصَّ الشيء وانتصب إذا استوى واستقام. ونصَّ الشيء: حرَّكه. ونصَّ الأمر: شدته. والنَّصُّ، أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. والنصُّ: استخراج الرأي وإظهاره. والنَّصُّ التَّعيين على شيء ما. وكل ما أظهر فقد نصَّ.

ويجدُر، عند هذه المثابة، أن نجري مقارنة معرفية، نفتح بموجبها استعمالات كلمة نصَّص،

[1]- سورة الرعد، الآية 31.

[2]- سورة هود، الآية 1.

[3]- سورة الرعد، الآية 31.

[4]- ينظر؛ لسان العرب، ابن منظور؛ مادة نصص.

ونؤسس بوساطتها، لرؤية جديدة لمفهوم النص. وهاهنا مقاربات معرفية أولى:

إنَّ استقراء بسيطاً لمفهوم الإظهار الملازم لمفهوم النصّ يكشف عن عدم استغناء المفهوم الثاني عن الأول، بل إن الانتقال بالشيء/ التركيب اللغويّ من مستوى الوجود الاجتماعيّ البسيط إلى مستوى الوجود الفلسفيّ البليغ مشروط بكيئونة فعل الإظهار. والذي يُشترط لتحقيق فعل الإظهار، استعداد المراد إظهاره للإظهار، ووجود فاعل قادر على إجراء فعل الإظهار. وعلى هذا، فالانتقال بالتركيب اللغويّ إلى مستوى الوجود البليغ لا يكون بأثر من التركيب نفسه بل بأثر ممّن يتولّى عملية الإظهار. والذي يقوم بهذه العملية هو صاحب النصّ ابتداءً، وهذا يتولّى إظهار المعنى من طريق اللّغة، ووظائفها الإبداعية والبلاغية. أمّا المظهر الثاني فهو المحلّ، وهذا يُظهر المعنى من اللّغة وقد صارت نصّاً. وعلى هذا، يصير معنى الظهور الذي يعرف به النصّ في اللّغة التداولية مختلفاً اختلافاً تامّاً عن ممارسة إظهار المعنى استناداً إلى آليات التحليل والتأويل. وبإزاء فعل الإظهار ثمة فعل التحريك، والمقصد منه هو توسعة دلالة النصّ. فدلالة التركيب اللغويّ ضيقة محدودة باستعمالها الاجتماعيّ قبل تحريك النصّ، وهي ساكنة حتى تحريكها صناعة وتأويلاً، فإذا حُرِّكت ظهرت. وهذا يعني أنّ المظهر النصيّ شرط في النصّ، وأنّ تحريك المعنى من حقل إلى حقل، بما تسمح به خصائص اللّغة، شرط في الإظهار. أمّا الصفة المميزة لتحريك المعنى في النصّ فصفة الكيفية والنسبية والاختلاف بين نصّ وآخر، وصناعة وأخرى، وتأويل وتأويل. وأمّا كمال المعنى في النصّ فكانت إذا ما تحقّق نوع توافق بين التحريك والإظهار، وكلّ تحريك لا يكون عنه إظهار المعنى ليس سوى تحريكٍ قاصر نصّباً.

ولأنّ تكوين النصّ يشترط الفوقية، فلا عنصر من عناصره قائم بنفسه، مستقلّ عمّا فوقه أو تحته أو حوالبه. ولأنّ كلّ شيء في النصّ نضيدة بالنسبة إلى غيره ومنصّة لعرائسه، فالنصّ متحرك غير ساكن، وعناصره يُظهر بعضها بعضاً. ولكلّ نصّ امتيازه في جعل بعض عناصره على بعض. وقد تكون الاستعارة عروس النصّ س ومجلى جماله، على حين يكون التشبيه عروس النصّ ص. على أنّ تنحّي الاستعارة عن المنصّة ليحلّ التشبيه محلّها لا يعني خروج الاستعارة مطلقاً من دائرة النصّ بقدر ما يعني أنّ الاستعارة تنزل من منصّة العروس لتكون من ضمن المحتفلات بالعرس، المتحلّقات حول العروس، ولكن أسفل المنصّة. وكذلك الأمر إذا كانت العروس كناية أو نسقاً نحوياً أو اختياراً لفظياً، أو تركيبياً أو أسلوباً لغوياً أو مظهرًا صوتياً أو ظاهرة لغوية أو اشتقاقاً صرفياً. إلخ. فظهور النصّ طرف بطونه وبتونه طرف ظهوره، وعرائسه لا تتناوب والوجود بل تتناوب الظهور والبطون. والمهم، ليس كون العروس على المنصّة بل ما تمنحه العروس للمعنى كيما يظهر، وكيئوتها مجلى المعنى وتجلياته، ومظهره وظاهرته.

ولعلنا لا نختلف في أن مجمل مكونات النص غير المكوّن الأسلوبيّ الأهمّ والمهيمن فيه، كما أن صويحبات العروس وبقية النسوة غير العروس. فالعروس، وقد لا تكون الأجمل، هي الناظم البنيويّ لجمع الأنسات الأوانس اللاتي قد تكون فيهنّ من هي أجمل منها، ولكنها ليست العروس التي تنهياً لعلاقة الزوجية، أي التي ينهياً بوساطتها النصّ لعقد معرفيٍّ وجماليٍّ ينهض على منصّة الزوجية. وزيادة على ذلك، تبدو علاقة العروس ببقية النسوة علاقة الكلّ بالجزء، ضمن نظام مخصوص تتطلّبه مناسبة العرس، تبدو فيه العروس جزءاً من الكلّ ولكنها مقصد الكلّ وأسه المعرفيٍّ ومركز دائرته.

ومن شاء أن ينظر إلى ظاهرة النصّ، هاهنا، عليه أن ينظر في الجزء ضمن الكلّ، وفي الكلّ المفضي إلى الجزء، وفي إمكان أن يكون كلُّ عنصر من الكلّ هو الجزء، ولكن بلحاظ شروط أخرى وعقد نصيٍّ مختلف. وليس لناظر من بعيد، لولا المنصّة، أن يميّز الجزء وقد تزيّن من الكلّ وقد تزيّن، لأنّ الكلّ والجزء، كلُّ أولئك واردٌ أن يكون عروساً، إلّا الماشطة التي ترفع العروس فإنّها من الكلّ وليست من الكلّ في الوقت نفسه. ذلك أنّ العروس بالماشطة تعلق المنصّة فتُظهرُ مبناها ومعناها، وتُظهر معنى ذلك المناخ النصيِّ الاحتفاليِّ. ومآل المقاربة، أنّ للنصّ مرتكزاً أو مركزاً يتحلّق حوله، وأنّ المركز، وإن كان بعض النصّ، فإنه معرفياً وجمالياً، ما لأجله يتحرك النصّ، وأنّ بقية مكونات النصّ محيط الدائرة بالنسبة إلى المركز، والدائرة دائرة بالمركز والمحيط معاً، وبين المركز والمحيط علاقة السكون والحركة. وقد تكون الدائرة مركزاً ومحيطاً في الوقت نفسه، فالدائرة مركز لدائرة أخرى، والدائرة الثانية مركز لثالثة، وهكذا تتوالد عرائس النصّ. فإن يصعب، وهو صعب حقاً، على غير المحلل اكتشاف عرائس النصّ التي انتصت على المنصّة، فمَنوطٌ بالمحلل اكتشافها، ومهمة المؤرّل العبور إلى خلاصاتها، مروراً بدوائرها، وانتهاء بذوق عرائسها. ولا بدّ للمحلل المؤرّل من أن يكون جزءاً من النصّ حتى انقضاء الحفل النصيِّ، ثم يرجع أجنبياً عنه، إن شاء، ولكن بعد تمام نصانية التحليل والتأويل.

وبالعود إلى نصانية المتاع، يتكشّف لنا أنّ النصّ مكوّن من نصوص بعضها فوق بعض، فهو، إذًا، جامع نصوص. قد تختلف في الصفة والمظهر والنوع اختلاف متاع ما عن غيره، ولكنها متسقة مترابطة، وإنّ كلّ نصّ منها منصّة لما فوقه. والنصّ الظاهر منها يستبطن نصوصاً أو يتناصّ. فالنصّ الواحد نصوصٌ جمعتها صفة واحدة، ونظمها تراصّها وتناصّها بقصد من واضعها. ومهمّة المحلل المؤرّل استظهار ما بطن منها، ولكن لا لأجل تفريقها بل لأجل تبيان إسهامها في رفع النصّ الأخير وإظهاره. وعليه، لا ظهور لنصّ إلّا ونصوص توازيه رفعته.

وكما أنّ الأصل في نصّ كلِّ شيءٍ منتهاهُ وغايتهُ ومبلغُ أقصاه، كذلك الأصل في النصّ اللغويّ

منتهاه وغايته ومبلغ أقصاه. وهذا ما لا يكون في النص اللغوي إلا إذا حقق شرط البلاغة. وبلاغة النص، هاهنا، كائنة في إتقان صنعته وإحكام روابطه وسعة معانيه، وهذا ما لا يكون بيانه إلا إذا بالغ المحلل في مساءلة النص واستقصائه وتتبع إسناد النصوص التي كوَّنته. على أن بلاغته عند مظهره اللغوي بل تتجاوز المظهر إلى ما يكنه النص من رأي أو رؤيا. ولا يكون لبلاغة النص أن تنتص إلا إذا استقام كل النص بجزئه، واتسقت حركة جزئه مع حركة كله. فإذا كان ذلك، وتم تحريكه بعد سكونه، استوى على سؤقه مُعجِبًا، ثم إذا سكن بعد اشتداد حركته، كان لمعناه أن يتعين، ولدلالته أن تُستخرج، بشرط أن الذي ما بين المعنى والشكل هو عين ما بين العروس ومنصتها. فإذا اشتدت حركة المعنى عبر النص ضفة الحقيقة إلى ضفة المجاز، وآل بالمجاز إلى الحقيقة، وصلح أن يكون المعنى منصّة الشكل ورافعته. وما الانسجام والتماهي الذي بين المعنى والمعنى من جهة، والذي بين جمع المعاني ومعنى المنصّة من جهة أخرى، إلا كمثل الذي بين جمع الأوانس من جهة، والمنصّة من جهة أخرى.

ثالثًا: من شرفات القرآن إلى طبقية النص:

والآن، وقد تم لنا بسط ما يمكن بسطه مما يتعلق بمفهوم النص من طريق مادة النص ومكوّنه اللساني، نرانا بحاجة إلى منصّة غير ذات عوج تؤكّد صدق المنصّة الأولى؛ منصّة اللّغة أو تدفع دعواها، ولها الهيمنة عليها فهي تحتويها وتزيد عليها؛ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ»^[1]، فالمنصّة التي نطل منها على مفهوم النص مرة أخرى، هي منصّة القرآن نفسه، ولكن بلحاظ كونه عتبة تأسيسية وضابطة منهجية، هذه المرة، وهو ما يؤيده الشق الثاني من الآية السابقة نفسها، إذ تقول؛ «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا»^[2]. والتوجّه صوب منصّة القرآن، هنا، مردّه إلى أننا، ونحن نسعى لتأسيس المفاهيم واصطلاحاتها، قد شرطنا على أنفسنا، ما مفاده؛ أن المعرفة بوساطة النص هي الغاية التي ليس بعدها غاية، أمّا معرفة النص فهي غاية بقدر ما تهدينا إلى التي هي أقوم؛ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ»^[3]. على أن نتذكّر أننا سبق لنا أن خالصنا إلى أن هذا الكون من ذرّاته وما تحتها إلى مجرّاته وما فوقها ما هو إلا نص، بلحاظ أن كل ما في هذا الكون يربط بعضه بعضًا، وأن ما بين جزئه وكلّه علائق جدل بنوي، وأن ما بين الجزء والكلّ اتساقًا وانسجامًا، وأن ظهور اتساقه مشروط بكونه دائب الحركة بعد سكون، وساكنًا بعد دؤوب حركة، وأن القرآن تبيان لكل تلك المحدّدات النصّية، وهو بالقدر الذي يبيّن عنها يؤسّس أصولها ويلتزم بها التزام الخلاصة بالعرض، أمّا هي فتخلص له إخلاص

[1]- سورة المائدة، الآية 48.

[2]- سورة المائدة، الآية 48.

[3]- سورة الإسراء، الآية 9.

الآلة لكتلوها! يقول تعالى؛ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ * وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ * لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ * فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾^[1]. وبلحاح الرؤية النصية، وبمقدار ما يعيننا في تأسيس مفهوم النص، نرتشف من المقطع النصي القرآني، خلاصتين؛ أولاهما؛ أن لا اتساق للقمر إن لم يكن ثمة الليل وقد وسق. ولا ليل ولا وسق، إن لم يكن ثمة حصول الشفق. أما الثانية فمفادها أن الركوب طبقاً عن طبق مجمل غائب مجهول المعنى حتى يربط بما قبله، فإذا ربطناه تبين لنا أن منزلات الركوب طبقاً عن طبق هي عينها منزلات الضوء، بدءاً باختلاط ضوء النهار بسواد الليل وانحلاله إلى ألوان الطيف الضوئي السبعة، عند غروب الشمس، مروراً باجتماع الظلمة واشتدادها ليلاً، خلوصاً إلى امتلاء القمر بالإضاءة. فهي، إذًا، انحلال واختلاط ثم اجتماع واشتداد، ثم امتلاء وبيان، على أن الامتلاء باللون الأبيض بالنسبة إلى القمر، متسق مع اشتداد اللون الأسود، متمثلاً بظلمة الليل. والبادي، بمقاربة أولى لسلسلة المظاهر الكونية للضوء، بدءاً باختلاطه، وانتهاءً باشتداده، أن المحلل بإزاء ثلاث طبقات تسند ببيان النص. وهذه هي:

الطبقة الأولى؛ اختلاط المعنى بالمعنى، وإرادة النص:

ورد في معرض تمييز الفروقات اللغوية بين الشفقة والخشية؛ «الفرق بين الشفقة والخشية: أن الشفقة ضرب من الرقة وضعف القلب ينال الانسان ومن ثم يقال للألم إنها تشفق على ولدها أي ترق له وليست هي من الخشية والخوف في شيء، والشاهد قوله تعالى؛ «إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ»^[2]، ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسُن أن يقول ذلك كما لا يحسن أن يقول يخشون من خشية ربهم. ومن هذا الأصل قولهم؛ ثوبٌ شفقٌ إذا كان رقيقاً وشبهت به البداة لأنها حمرة ليست بالمُحكمة»^[3]. فنحن إذًا، بإزاء نسج رقيق، أو بإزاء اختلاط شيء بشيء، ابتداءً؛ «الشفق: اختلاط ضوء النهار بسواد الليل عند غروب الشمس»^[4]. وهذه هي الطبقة التي ينحل فيها المعنى المعجمي إلى ألوان الطيف النصي ومعانيه.

وهذا يعني، بالنسبة إلى المحلل، العبور بالمعنى المعجمي بكل وضوحه وبياضه إلى ضفة المعنى النصي بكل غموضه المشروع وعتمته الجمالية، ومن ثم ملاسته ملاسة أولى تشف وترق مقارنة بمنزلة ما بعدها، وتغمض مقارنة بما قبلها من وضوح. والذي يضبط ملامح هذه المنزلة، بالنسبة إلى محلل النص، هو عقله التحليلي، ووعيه الجمالي، ورؤياه الإبداعية، وموقفه الفلسفي، وانحيازاته الوجودية، وحساسيته البلاغية، وعدته المعرفية،

[1]- سورة الانشقاق، الآيات 16-24.

[2]- سورة المؤمنون، الآية 57.

[3]- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق بيت الله بيت، ومؤسسة النشر الإسلامي؛ ص 300، وسورة المؤمنون؛ ص 57.

[4]- مفردات ألفاظ القرآن؛ ص 458.

وخبرته الفنيّة. وعند شرفات هذه المنزلة التي ينظر منها المحلل يبدو الواقع مختلطاً بالمفترض، نهاراً وليلاً، وضوحاً وعُتمَةً، وجوداً ومأمولاً، يقظةً وحُلماً، وساكنًا ومتحرّكًا. إلخ. وعند هذه البيّنة الوجوديّة والمعرفيّة يصير لزاماً على خيال المحلل وهو يجهد في مقارنة الوجوديّ والمعرفيّ والجماليّ الكامن في صلب تلك المخالطة أن يكون الفاتح أو الجندي الذي أُنيط به فتح أرض لم تطأها قدمه من قبل. ويبقى مضمون البحث عن إرادة المثال والمطلق والعلائقيّ والجميل الجليل والثوريّ والجديد والمعرفيّ والفلسفيّ غاية ما تطمح رؤيا المحلل إلى تلمّسه وتلمّس مدى اشتمال هذه الطبقة من طبقات النصّ عليه. أمّا الوقوف على كيفيّة ظهوره واستظهاره فمشروط بضمّ هذه الطبقة إلى الطبقتين التاليتين، حيث تتولّى الطبقة الثانية بناء علائق المضمون النصّيّ الذي تتولّى الطبقة الأولى ترسيم ملامحه، وذلك بعد تحديد مسارات المعاني وضبط وجهاتها وسوقها سوقاً حسناً محكماً بما يحقق مقاصد الطبقة الأولى. على حين تتولّى الطبقة الثالثة ما يربط المعنى بالمعنى معرفياً وفلسفياً وجمالياً ممّا تتولّاه الطبقة الثانية، ولكن، هذه المرة، من طريق الربط اللغويّ المستند إلى إقامة العلائق اللغويّة اللفظيّة والتركيبيّة الكاشفة عن تلك العلائق المعنويّة كشفاً بليغاً. وهذا يعني أنّ تصديق الرؤيا وتنزيلها على الواقع مرتبة لاحقة لمرتبة اختلاط الواقع بالرؤيا، وأنّ بحث المحلل عن تمثّل تلك المضامين الجميلة الجليّة، مشروطٌ بالفراغ من تتبّع المعاني وهي تتسع لمقاصد النصّ من جهة، وتتبعها وهي تقتصّي علاقة المعنى بغيره، فتوسّع ما ضيقه المعنى الاجتماعي قبل الشروع بالنصنصّة، من جهة أخرى. إنّ انحلال المعنى الكلّيّ إلى معانيه الجزئيّة، أولاً، وارتباط تلك المعاني التي لكلّ معنى بالمعاني الجزئيّة المتعلّقة بغيرها من المعاني، ثانياً، يعني توسعة الأسس المعرفيّة والجماليّة التي ستبني وفقاً لها طبقات النصّ. على أن اختلاط المعنى بالمعنى، ابتداءً، هو المرتكز الذي تقوم عليه بنية النصّ الأولى، وهو أول الشروع الأنطولوجي في الكينونة الجديدة للمعنى، بالنسبة إلى المحلل، وهو أوّل شروعه في انتزاع روح المعنى من جسده اللغويّ التداوليّ الضيق بغية تهيئته لوجود جديد ومتّسع تتولّى منصّة التأويل الإبانة عنه لاحقاً. هذا من حيث الجنبه المضمونيّة من جنبتيّ النصّ، أمّا جسد المعنى فينحلّ إلى عناصره الأوليّة، ومن ثمّ يختلط بأجساد أخرى، تمثّلها مفردات وتراكيب وأساليب وأنساق، هي الأخرى تنحلّ في غيرها، بعد تلك اللحظة التي تتحرّر فيها طموحات النصّ من ضيق اللغة التداوليّة، فتتسع مثابات النصّ ويتخلّى الوضوح عن وضوحه لصالح الغموض، ويتراجع الحضور أمام الغياب، ويرتدي الظاهر ثوب الباطن، فيما يظلّ الباطن شافاً عن ظاهره، رقيقاً، ويظلّ ثوب المعنى ضعيفاً نسجه كيما يعمل المؤول على إعادته إلى أوليّته الشاخصة بعد عبوره المنزلة الثانية إلى منزلة قمره الذي يتسق، أي بعد عبوره إلى كينونته النصيّة التي تمنحه اتساقه ضمن النصّ وبالنص، ثمّ تمنحه سياقه التأويليّ الجديد.

الطبقة الثانية: قرء المعنى بالمعنى، وتكوّن علائق النصّ ومساقاته:

بالعودِ إلى آراء المفسّرين في «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ»، نخلص إلى أنّهم ذهبوا فريقين، في معنى الوسق في النصّ. وهم بذهابهم هذا، قسّموا معنى الوسق على الجمع والوسق^[1]. فكلُّ من القسيمين يشارك الآخر دلالة وسق التي جاءت صلة لموصول معطوف على الليل، ما يعني أنّ ترجيح أحد المعنيين على الآخر، عندهم، متأثر بسوق معنى الوسق إلى معنى الليل، ثم ضمّ المعين إلى معنى الشفق. والذي يتّضح لنا من مجموع ما تفرّق من أقوال المفسّرين، أنّنا بإزاء حالة جمع وضمّ للشيء المختلف الكثير، «وأوسقت النخلة: كثر حملها»^[2]، وأنّ ذلك الكثير كان قبل جمعه متفرّقاً. والوسق «جمع المتفرّق»^[3]. وبناء عليه، وبلحاظ قراءة ذلك المجموع بعد فرقة، تحليلياً، يتّضح الآتي: أولاً: إنّ إجراء ذلك الجمع بفعل فاعل وبأثر من مؤثّر. وإن تلك الجموع تُساق سوقاً إلى حيث تجتمع ثم يأوي كلُّ إلى مأواه ومجتمعه بعد أن فارقه. فإذا تمّ إيواؤه امتنع المأوى أو أُغلق حتّى زوال المؤثّر. ف ما وسق، أي «وما ساق من شيءٍ إلى حيث يأوي فالوسق بمعنى الطرد، ومنه قيل للطريدة من الإبل والغنم والحرمر:

وسيقة ... ووسقت الناقة تسق وسقا: أي حملت وأغلقت رحمها على الماء فهي ناقة واسق»^[4].

ثانياً: إنّ الذي يترتب على ذلك الجمع من متفرّق هو جمع جموع متعدّدة.

ثالثاً: إنّ مساقات ما يُجمع متعدّدة بتعدّد أنواع الجموع.

رابعاً: إنّ حدث الجمع يجري لمقصدٍ معلوم، فهو لا يجري لغير هدى.

خامساً: إنّ ذلك الجمع يجري ضمن وسطٍ يستوعبه، وإن من لوازمه، أنّه يجري في عتمةٍ من الإدراك الحسيّ البصريّ بالنسبة إلى الناظر.

والآن، وقد كشفت لنا المعرفة بالقرآن عن زيادة معرفيّة يشتمل عليها معنى الوسق ضمن سياق المقطع القرآنيّ، لنستأنف كلاماً فيه، يعرفنا، ثانيةً، بطبقات النصّ عموماً، وبالطبقة الثانية من طبقاته خصوصاً. قد تبين لنا، ونحن ننظر في الطبقة الأولى من طبقات النصّ أنّ المعنى يختلط بالمعنى وبينهما بينونة وتباعد، وأنّ المعنى الاجتماعيّ يتجرّد من كليّته التداوليّة لينحلّ في أجزاءه فتختلط أجزاءه بأجزاء غيره. كذلك تبين أنّ المعنى إذ يتجرّد من استقلاله فذاك بقصدٍ شيوعه، وإذ يتخلّص من

[1]- ينظر؛ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي؛ 10/ ص 201، وروح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقّي، تحقيق عبداللطيف حسن عبد الرحمن؛ ج 10/ص 388، والنكت والعيون، الماوردي، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم؛ ج 6/ص 237، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي؛ ج 22/ص 169.

[2]- الجامع لأحكام القرآن؛ ج 22/ص 169.

[3]- مفردات ألفاظ القرآن؛ ص 871

[4]- الجامع لأحكام القرآن؛ ج 22/ص 170.

ضيقه فرغبة في سعته، وأنه ليس ثمة، بالنسبة إلى المحلّل، وجودٌ لتمامك المعنى وصلابته بل ثمة رقة المعنى وشفوفه ومرآيته، وأن رفته تلك، بالنسبة إلى ذلك المحلّل، تجعل منه طبيعة قابلةً لانحلال غيره فيه. ولكنه لن يبقى هكذا في منزلة أخرى من منزلاته وطبقة جديدة من طبقات بنائه. ذلك أن النصّ في منزلته الأولى وطبقته السابقة متعلّق بإرادة تحقّقه غير متعلّق بأدواته التي تحقّقه، أمّا هاهنا، فالنصّ متعلّق بأدوات تحقّقه وتخلّقه، ولكن لا بلحاظ كنيّة التحقّق والتخلّق، لأنّ هذا ما سيعنى به المحلّل في الطبقة الثالثة، بل بلحاظ مطلق التحقّق، ولكن بزيادة مفادها؛ تكون مجتمع النصّ وعلاقات اجتماعه قبالة مجرد اختلاط المعنى بالمعنى ورقته وشفوفه.

ولا شكّ في أنّ بنيويّة الجماعة المكوّنة من أفراد غير بنيويّة المجتمع المكوّن من جماعات والمنتظم على وفق أنساق. وكذلك الفارق بين أخلاط المعنى، بكلّ ما تمتاز به تلك الأخلاط من تباين ضمن الطبقة الأولى وبين أنساق المعنى وعلاقاته الترابطيّة ضمن الطبقة الثانية من طبقاته.

والممايزة بين عدم علائقيّة طبقة النصّ الأولى وعلائقيّة هذه الطبقة ليست ممايزة تفاضل بل هو تمايز المقدّمة ونتيجتها. ولا شكّ في أنّ ما جرى للمعنى وقد تجرّد من قابله اللغويّ في الطبقة الأولى، مقدّمة ما يجري للمعنى وهو يشرع في بناء علاقاته اللغويّة تمهيداً لتكوّن الطبقة الثالثة، تلك التي سيمتاز فيها التركيب اللغويّ النصّي من التركيب اللغويّ الذي يفترق إلى امتيازه النصّي.

أمّا هويّة المعنى ضمن هذه الطبقة فهي هويّة جديدة. نعم، تمّ تثبيت مرتكزاتها في الطبقة الأولى، ولكنها وقد ثبتت مرتكزاتها صارت أكثر تعقيداً من مجرد اختلاط المعنى بالمعنى. ذلك أنّ المعنى الذي بلا علائق تربطه بغيره سابقاً سيجد علائقه معدّة في هذه الطبقة. وسيجد المحلّل نفسه وهو يتقصّاه، ملزماً بأن يتقصّاه ضمن محدّدات غير تلك. ومن جانب آخر، يبدو أن لا شيء ماديّة أو طبيعة فيزيائيّة للمعنى لتمامك، وإنما يجوز على المعنى التماسك، بلحاظ طبيعته النوعيّة، إذا قبل الاختلاط بالمادّة اللغويّة. وإن سمحنا لأنفسنا- تجوّراً واتّساعاً في الفهم- قلنا إنّ المعنى بالنسبة إلى المحلّل كمثل الروح بالنسبة إلى الجسد، يجوز انتزاعه من الجسد كما تُنتزع الروح. والجسد اللغويّ مظهر روح المعنى فإذا لم يكن ثمة معنى عدم بنية الجسد وعادات عناصره أخلاطاً. والمعنى، بعد ذلك، مقصد المحلّل الذي إذا أراد الإمساك بمظاهره وتمثّلاته توجه صوب التركيب اللغويّ. ولا قدرة على التعرّف إلى شبكة العلاقات التي تربط المعنى بالمعنى إلّا والملاسة الوجوديّة الكائنة بين المعنى واللّفظ من جهة، وبين اللّفظ واللّفظ من جهة أخرى، شاهد على المعنى ودليل على سعته الوجوديّة وعلاقاته البنيويّة. وينهض على هذه الحقيقة، أنّ الطبيعة العلائقيّة التي ضبطت تكوين النصّ ضمن هذه الطبقة شرط رئيس في تعالي البنية النصّي الذي انحلت فيه روح المعنى بأثر من إرادة

النصّ في طبقته الأولى. وليس شرطاً في تحقّق ذلك التعالق النصّي، ثخونة اللفظ وفائضه اللفظي وزيادته الكميّة، بل الشرط في التعالق مدى ارتباط فائض العلاقات الكائنة بين المكوّن والمكوّن بمقاصد النصّ. وقد يتحقّق ذلك الارتباط بالمقصد من طريق حرف ولا يتحقّق من طريق استعارة، وقد يتحقّق بلغة محايدة ولا يتحقّق بلغة مثقلة بحملها المجازي. والأكثر أهميّة ممّا سبق كلّهُ، أنّ المحلّل وهو يتقصّى علائقيّة النصّ ضمن هذه الطبقة سيرى أنّ المثابة التحليليّة هاهنا هي النظر إلى النصّ بلحاظ إطاره النصّي وأسئلته الفلسفيّة ونموذجه الإدراكيّ الخاصّ. وبالعود إلى ما اتّضح من مجموع ما تفرّق من أقوال المفسّرين في الوسط، وتحديدًا، قولنا هناك؛ وإنّ من لوازم ذلك الاجتماع أن يجري في عتمة من الإدراك الحسيّ البصريّ بالنسبة إلى الناظر، تنتهي إلى أنّ النصّ يقترح على المحلّل، أن يقف على أفق التركيب النصّي وهو يومض بالمعنى، فيلمّح ولا يصرّح، ويلوّح فلا يكشف. فهو لا يقف على أناقة الظاهر فتشغله الأناقة عن عمق الباطن، وأيضاً لا يستبطن ذلك العمق زاهداً بحجّة الظاهر. وكلّ ذلك، والمحلّل يضبط خطواته بضابط الوسط الذي يجري فيه سوقُ المعنى إلى مأواه، وجمعه بعد فرقته، وتكثيره بعد قلّته، وتعليقه بغيره بعد تفرّده، وحله بجزئياته بعد اكتفائه بكليّته. وهذا يعني أنّ ثمة شرطاً لا بدّ للمحلّل من الالتزام به وهو يريد قراءة النصّ، مفاده أنّه لا يقرأ نصّاً معلقاً في فراغ نصّي أو في وسط مشرق، بل يقرأ في وسط يوجب عليه أن يتخلّى عن شروط المحلّل ليستجيب إلى شروط النصّ وإمامته؛ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^[1]، وليفكّر في النصّ ضمن هذه المثابة الوسطى القائمة بين إحكامه وتشابهه؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^[2]. ولا شكّ في أنّ هذا الوسط النصّي الكائن بين جنبتي المحكم والمتشابه هو وسط تأويلي، يلزم المحلّل بأن ينظر إلى مقاصد النصّ كما ينظر أحدهم إلى الشمس من خلل السحاب، وأن يُصغّر عينيه، ليستثبت النظر فينظر من خلل أجفانه إلى مأوى بعيد يلمّح بحقيقة من فيه ويلوّح ويومض فيلمع لمعاناً خفيفاً. وأمّا إلقاء التركيب النصّي إلى مأويه المعنويّة فلكي يسكن بعد حركة، ولكي يعلق برحمه المعنويّ الجديد فيستودع في أرحام الأمّهات بعد تمام تحريكه الذي تخلّى فيه عن مُستقرّ معانيه في أصلاب الآباء، حيث أطبقت عليه الطبقة الأولى أعطيتها؛ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^[3]. على أن هذا الإيواء إيواء مقصود أولاً، وعلى أنّ المعاني تُساق إلى مأويها سوقاً فتساق كما ينساق السحاب بأثر الريح، وأنها تتساق

[1]- سورة يس، الآية 12.

[2]- سورة آل عمران، الآية 7.

[3]- سورة هود، الآية 6.

متابعة فالسوق ليس واحداً، وليس كل سائق يحسن السوق. وسياق اجتماع هذا وانضمامه غير سياق ذلك. وهذا ما يلجئنا طوعاً إلى القول أن المعنى ضمن هذه الطبقة معنى سياقيّ تركيبيّ، وقد كان في الأولى معنى فردياً معجمياً. وعلى المحلل، هنا، أن ينظر في انضمام المفردة إلى أختها والآية إلى مجاورتها والسورة إلى عقبيتها. كذلك أن ينظر في أول النص بعد ضمّه إلى آخره، وينظر في آخره بعد ضمّه إلى أوله، ثم يجعل من أواسط النصوص شرفة يطلُّ منها على أطرافها. والمحلل في كل ذلك ينظر في سياق المكوّن النصيّ بعدما كان ينظر في فردية المكوّن في الطبقة الأولى. وسياق المكوّن القرآنيّ ثلاث طبقات هو الآخر. فهو ما يحيط بالمكوّن الفرد أولاً، وهذا هو سياق الآية. وهو ما يحيط بالتركيب النصيّ من تراكيب، وهذا هو سياق السورة. وهو ما يحيط بالكوّن النصيّ ويتعلّق به ويعالقه، في القرآن كله، وهذا هو السياق الأكبر، سياق القرآن من فاتحته إلى الناس. هذا إذا كان بدء المحلل من السطح الحسيّ اللغويّ للمعنى، أما إذا كان مقصده عمق السطح المعنويّ فثمة سياق آخر، وهو كذلك بثلاث طبقات أو منزلات، المنزلة الأولى منزلة المعنى المفهوميّ القائم بذاته والمنحلّ في جزئياته، ومنزلة المعنى العلائقيّ الذي علّق بغيره من المعاني، ممّا يقع ضمن حقله المفهوميّ أو يجاوره، وهذا معنى أشدّ تكوُّراً وأكثر تعقيداً من سابقه. أمّا المعنى الثالث فهو المعنى الأول نفسه، ولكن بعد بعثه من مثواه ومستودعه بحال غير الحال الأولى، وإن كان من حيث أصله المعرفيّ وجوهرية النوعيّة هو هو.

وكأننا، والمعنى كذلك، بإزاء ثلاث كميّات يقتضي كل منها ظهوراً نصيّاً يختلف عن الظهورين الآخرين. وأن هذا الاختلاف ينسجم مع حقيقة أن معرفة كل ظهور مرتبطة بمعرفة الآخر. وبموجبها يتبدّى للمحلل أن الظهورين الأول والثالث ناشئان من طرفي المعنى أما الظهور الثاني فيميدان اختلاط المعاني وانحلالها بعضها في بعض ثم اشتدادها واتساعها وصولاً إلى العود بها إلى طرفيتها المقابلة لطرفيتها الأولى. وكأننا والمعنى يتقلّب بين ظهور وآخر، فيما جوهرية المعنى واحدة ولوغوسه الفلسفيّ هو هو، كأننا بإزاء عصا موسى بكيفياتها الثلاث بعد إلقائها، أي بعد نفخ روح المعنى فيها، وهي العصا اليابسة قبل إلقائها. فهي مازالت عصا بلحاظ أصلها المعنويّ، ولكنها، وفي الوقت الذي تحتفظ فيه بحقيقتها الأولى، تبدّى ثلاثاً بعد إلقائها:

أولاً: تهتزُّ كجانّ يهتزُّ؛ ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾^[1].

ثانياً: وهي، وقد تكثرت واتسعت، ثعبان مبین في حالتها الثانية؛ ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ

[1]- سورة النمل، الآية 10.

مُبِينٌ ﴿١﴾.

ثالثاً: ثم هي حيّة تسعى في الثالثة، وهي الحالة الأقرب إلى أن تُردّ فيها العصا/ الحية، عصا كما هو شأنها في معناها الأول؛ ﴿قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى * قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾^[2]. وسيرتها الأولى قبل نصلتها أو قبل تنصيصها لدفع سحر السحرة، فهي سيرة العصا وحقيقتها الثابتة التي لم تختلف على الرغم من الحالات الثلاث. وكما أن العصا في سيرتها الأولى قبل الإلقاء عصا وليست حية؛ ﴿وَمَا تَلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾^[3]، كذلك الشأن مع كل معنى من المعاني التي سيرتها ثابتة قبل الإلقاء، فإذا أُلقيت نصياً، بعد نفخ روح المعنى، طرأت عليها الأحوال وتغيّرت سيرتها بأثر من سوقها طبقاً عن طبق ومنزلة بعد منزلة في الجهة الأخرى من جهتي المعنى؛ جهة الثبات ما قبل الإلقاء وجهة الحركة ما بعد الإلقاء. وبهدي من إعادة المعاني سيرتها الأولى نقول إن الذي يؤكده الإطار المعرفي الذي يحفّ بالممارسة التأويلية، عندنا، هو إن منطق النصّ ومثاباته التأويلية وبلحاظ منزلات التأسيس المعرفي السابقة كلها، يرتكزان على وحدة المعنى وثبوت حقيقته، وأن سيرة المعنى تقضي بأن غاية الممارسة التأويلية إعادة المعنى إلى سيرته الأولى، ولكن عبر تعدد الدلالة بعد الإلقاء وليس عبر استبعاده. وذلك لأن استبعاد إلقاء عصا المعنى يعني انكفاء محاولة فهم النص على ظاهره، فيترتب عليه عجز المعنى عن امتلاك سعته الأنطولوجية، ومن ثم تخلّيه عن ضرورات الممارسة التأويلية. ومن جهة أخرى يفرض بنا التحرك ضمن ذلك الإطار إلى القول إن الاكتفاء بالنظر إلى عصا المعنى ضمن تحولاته في حقبة ما بعد الإلقاء والاكتفاء بتخييل المعنى فقدان حقيقة المُلقي وعدميته الوجودية، وتدني منزلته الوجودية الفاعلة، وعجزه عن تحقيق الأثر المنشود من صناعته؛ ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جِبَاهُهُمْ وَعَصِيَّهُمْ يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتَى تَسْعَى * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾^[4]. وهذا ما يجعل هذا النموذج التأويلي الذي يتم تأسيسه هاهنا مرتكزاً على الانطلاق من - والعودة إلى - ثبوت الحقيقة ووحدة المعنى وسمو منزلته الوجودية مختلفاً عن النموذج التأويلي الغربي الذي ينطلق من - ويعود إلى - مرتكز تعدد الدلالة ونسبية الحقيقة والوجود المفترض القائم على تخييل المعنى.

[1]- سورة الشعراء، الآية 32.

[2]- سورة طه، الآيات 19-21.

[3]- سورة طه، الآيات 17-20.

[4]- سورة طه، الآيات 65-69.

الطبقة الثالثة: إضمامة المعنى واتساق النص:

كما للعروس منصّة تنتصُّ عليها فتبدو بزيتها ظاهرة، كذلك للقمر منصّة ينتصُّ عليها، ومنصّته عتمة الليل وظلمته التي شملت مجاميع الموجودات على اختلافها، وهي تُساق إلى مأويها. وكما ينتصُّ القمر ينتصُّ المعنى، وقد ظهر جلياً واضحاً، ولكن لا بلحاظ هلاليته بل بلحاظ اكتماله قمراً يبعث بنوره وسط الظلمة فتستجيب الظلمة له فتكشف عمّا شملته بعتمتها قبل ظهور القمر. وكذلك يكشف المعنى الذي انتصَّ عن شبكة المعاني التي جُعِلت له منصّة ليستوي كاملاً متسقاً بنفسه ولنفسه مرّةً ومتسقاً بغيره مرّةً أخرى.

وكما أنّ المرأة التي انتصّت على المنصّة هي العروس الوحيدة ضمن جمع النساء، كذلك القمر هو قمر الأرض الوحيد الذي ينتصُّ على منصّة الليل وما وسق. فإذا تخلّت العروس عن منصّتها أو لم يكن ثمة منصّة ما عادت العروس تمتلك ظهورها الذي به تمتاز، وكذلك إذا تخلّى القمر عن امتلائه بعد عودته هلالاً، أو بعد تخلّي الليل عن ظلمته. وبلحاظهما، يجوز على المعنى ألا يكون هو المعنى المركزي الذي تتحلّق حوله بقية المعاني أو المعنى المقصود الذي لأجله تمّ بناء النصّ إذا ما تخلّى المعنى عن اتساقه الجمالي والفلسفي وتجرّد من بلاغته، أو إذا ما لم يكن ثمة منصّة ترفعه ليرتفع ويعلو.

ومهمّة المحلّل، هاهنا، هي أن يبحث عن عرائس المعاني وأقمارها، ثمّ أن يبحث عن المنصّة التي تنتصُّ عليها. فإنّ عدم المنصّة فلا قمر، فإن كان ثمة قمر معنوي بلا منصّة فهو قمر عارض غير أصيل، وإن كان ثمة منصّة ولا قمر فثمة عجز أو عتمة إدراك أصابت المحلّل أو إنّ صناعة المنصّة ليست بليغة، ولهذا قصرت عن غايتها المتمثلة بإظهار بلاغة المعنى. من هنا نقول، إنّ نصّاً بلا اتساق ليس نصّاً بل تركيب لغويّ تتمنّع معانيه عن أن ينضمّ بعضها إلى بعض لعجز في القدرة على ضمّها رغم قبولها مبدأ الانضمام، أو لعدم تناغمها وتساوقها ولرفضها منطق الانضمام، ما يعني فقدان مشروع النصّ منطقته الداخليّ المنسجم، فإذا فقد النصّ منطقته الداخليّ وإطاره المعرفيّ طفا ذلك الفقدان على سطح النصّ الحسيّ عدم اتساق وافتقاراً إلى الأناقة. وعلى الطرف الآخر لسيرة النصّ وتحولات المعنى، يبدو أنّ مطلق الاتساق البادي على سطح النصّ الحسيّ بلا شرط المتسق ليس شيئاً ذا بال بالنسبة إلى المحلّل، وإنّ مجرد العناية بالمعنى الظاهر بعيداً عن اتساقه الكائن بينه مكوناتها ذاتها مرّةً، وبين مكوناتها ومكونات منصّته مرّةً أخرى، وبينه ومنصّته من جهة، والأرضية المعنوية التي انحلت كليتها في جزئياتها من جهة أخرى. وهذه العناية ليست عناية محلّل يتخلّق بأخلاق النصّ، ويضبط مجسّاته الذهنية بضابطة مجسّاته ومنطقه الجمالي والفلسفيّ، ومقصده المنوط به بلوغه.

أخيراً، بالنسبة إلى المحلّ الذي يجهد في تمييز جملة النصّ من جملة التركيب اللغويّ الذي لم يرقّ إلى مستواه، تبدو هذه الجملة وحدةً دلاليّةً كبرى، ترتكز على حلّ كليّة المعنى الفرد في جزئياته بقصد رفع الحدود الفاصلة بين المعنى والمعنى أوّلاً، وضمّ المعنى إلى المعنى، وتعليق المعنى بالمعنى تعليقيّاً وجوديّاً ثانياً، والإبانة عن المعنى بعد تمام كوثرتة وملاسته ثالثاً، بحيث يبدو هو ذاته المعنى المفهوميّ الأوّل، ولكن بلحاظ كينونته التي نقلته من عتبة الهويةّ إلى مثابة الكيفيّة وهو ينتشر بامتداد الجملة بعواقبه الجديدة وصفاته الحافّة به. وبهذا، وبهذا فقط، يقدم المحلّ رؤية شاملة تستوعب النصّ كلّهُ، وقد نُضدّت جملة الصغرى ونُصّت بعضها فوق بعض ضمن جملة الكبرى، من حيث هي بانوراما نصيّة تجمع صوراً متعدّدة ضمن داخل صورة واحدة كبيرة. أمّا الوسائل التي يستعين بها النصّ وهو يسعى لاتّساقه فشرطها التابع والتكرار، وردّ الوسيلة على الوسيلة، وربط اللاحق بالسابق ووصله به، وإحالة اللاحق على السابق وبالعكس، بما يعمل على حلّ المعنى الكلّيّ الذي ترتكز عليه جملة النصّ الكبرى في معاني الجمل المنضوية تحتها، حلّاً يوازي فيه المعنى المعنى، ويستدير بهدي من استدارت قمره، ويمتدّ بامتداده، ومن ثمّ يمتدّ فيه فيزيد في سعته، ويسهم في بلاغة ظهوره في مآله الأخير. وبموجب منطق النصّ الجديد، وقد اتّسق سطحه الحسيّ، وسوّيت تضاريسه الحادّة، سيّصل المكوّن النصّيّ بمجاوره، وسيكرّر المكوّن النصّيّ نفسه من طريق مماثله، وسيكون بإزائه موازياً له نسقاً بنسق استناداً إلى حُسن سوقه وإتقان مساوقته وسياقاته. وعلى الطرف الآخر من جنبتيّ النصّ، وبموجب بلاغة اتّساقه، ستّسق المعاني والدلالات فينضمّ الضدّ إلى الضدّ حتى يتّسقا بعد اتّساع العلاقة بينهما، كما تتّسع الظلمة إلى الضوء عند الغروب وساعة ظهور الشفق. وبموجب اتّساق النصّ سينحلّ الأوّل في الثاني فيغادر المجمل إجماله طمعاً بتفصيل لا يكون له بلوغه دونما استعانة بما ينضمّ إليه معنى كان أو بناء معنى. وبموجب اتّساق النصّ يُخصّص العامّ كما تُخصّص امرأة من عموم النساء بالنصّ على المنصّة. ويصير الثاني نتيجة بعدما كان سبباً ويصير سبباً بعدما كان نتيجة، فكلّ معنى سببٌ ونتيجة ضمن دورة نصيّة مستمرة بدءاً بشفقيّة المعنى، مروراً بعتمة أوّساقه، وانتهاءً باتّساق قمرّيته وبالعكس.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، د.تا.
3. تفسير روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقي، تحقيق عبداللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط4، 2018.
4. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ.
5. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت- لبنان، دون ط، تا.
6. معجم الفروق اللغويّة، أبو هلال العسكري، تحقيق بيت الله بيات، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ.
7. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، قم، ط3، 1424هـ.
8. النكت والعيون، الماوردي، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، د. ط. تا.

تنظير المعنى

دراسة مقارنة بين تشارلز بيرس والعلامة الطباطبائي

آرزو نيكوئيان(*)، حميد پارسانيا(**)، حسين شرف الدين(***)، حسين پركان(****)

ملخص إجمالي:

”المعنى“ واحدٌ من أكثر موضوعات العلوم الاجتماعية الحديثة وما بعد الحديثة انتشاراً وسعة، وقد قدّم تشارلز ساندرز بيرس أهمّ التفسيرات له. وانطلاقاً من كون نظريّة الدلالة عنده تعتمد بشكل أساسي في البُعدين المعرفي والوجودي على تحليل المعنى؛ لذلك يجري فهم الكون وكلّ ما فيه من هذه الزاوية، كما أنّ فهمه للدلالة محوريٌّ في فهمه للعالم.

تمتاز الأسس الأولى والمبنيّة للدلالة عند بيرس عن المقولات الأخرى كافّة، فهو يعتقد أنّها تعتمد على أركان ثلاثة هي: الإشارة، التعبير (التفسير) والشيء؛ ومن خلال الثلاثيّة المذكورة يجري الحديث عن نظريّته في المعنى. وإذا كان من جملة الفلاسفة والنقاد الغربيين الذين اهتمّوا بدراسة المعنى، فالعلامة الطباطبائيّ واحد من الفلاسفة المسلمين الذين قدّموا أفكاراً في هذا الخصوص. لذا، سنحاول في هذا المقال التطرّق إلى نظريّة المعنى عند العلامة الطباطبائيّ، وبالتالي التمهيد لإجراء مقارنة بين النظريّتين.

عرض العلامة نظريّته حول المعنى أثناء الحديث عن المعرفة الحضورية والمعرفة الحسوليّة، وعلى امتداد أبحاث الاعتباريّات. فهو يعتقد أنّ النظام الإنسانيّ الاعتباريّ، وكذلك المعنى، قائمان على أساس نظام طبيعيّ وحقيقيّ. كما يعتقد أنّ كلّ اعتباريّ لا بدّ من أن يعتمد على أمر حقيقيّ، وأنّ النظام الإنسانيّ الاعتباريّ موجود في ظرف الاجتماع والتحضّر فقط.

* * *

مفردات مفتاحيّة: المعنى، علم الدلالة، الطباطبائيّ، بيرس، مذهب أصالة العمل. الاعتباريّات.

*- طالب ماجستير، فرع التبليغ والإعلام، جامعة باقر العلوم (المؤلف المسؤول).

** - أستاذ مساعد في كليّة العلوم الاجتماعية، جامعة طهران.

*** - أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع، مؤسّسة الإمام الخمينيّ.

**** - طالب دكتوراه في التخطيط الثقافيّ، جامعة باقر العلوم.

تمهيد:

يُعدُّ الكلام حول حقيقة المعنى والتنظير لماهيته، من أبحاث فلسفة اللغة المحورية والأساسية، خصوصاً لجهة ما له من علاقة بالسيمانتيك الفلسفي. والهدف الأساس لهذا المقال توضيح مباني المعنى، وإبراز خصائصه في علم الدلالة عند بيرس^[2] والعلامة الطباطبائي. وسنحاول التعرف على السبب الذي دفع بيرس إلى طرح موضوع المعنى والدلالة، وما هو السؤال الذي حاول الإجابة عنه، وما هي الإشكالية التي حاول حلها حتى طرح هذا البحث؛ وسنوضح مباني علم الدلالة عنده. ثم سنتطرق إلى المعنى وإلى العملية التي تؤدي إلى وجوده، وما هي الدلالة من وجهة نظره؟ وكيف تكون أوضاع المعنى المختلفة؟ وأسئلة من هذا القبيل. وبالإضافة إلى ما تقدم، سنحاول التعرف على عملية إنتاج الدلالة والمعنى، والمباني المعرفية والنظرية للمعنى عند العلامة الطباطبائي.

علم المعنى وعلم الدلالة:

علم الدلالة هو علم إدراك المعنى، والمشهور أنَّ المعنى اللغوي يُشكّل جزءاً بسيطاً من ذلك. وهو يكتسب عند بيرس أبعاداً واسعة، كما يمكن اعتبار نظريته حولها من المبادئ الأساسية لفلسفته. فالدلالة تُطرح في كلِّ ما له علاقة بالتفهم والفهم. وبعبارة أخرى، إنَّ لها استخدامات متنوّعة، من أبرزها: تفهيم الشيء في المجال النظريّ أو العمليّ. ومن جملة ما يمتاز به الإنسان إيجادها والاستفادة منها في مختلف مجالات الحياة؛ وعليه، لا يجب اعتبار علم الدلالة عند بيرس جزءاً من علم المعرفة عنده فقط، بل هو أحد أهمِّ مبانيه الفلسفية في نظريته للعالم. وهو يُعدُّ في طليعة الذين بذلوا جهوداً على مستوى تصنيف الأمور الخاضعة للدراسة في هذا العلم.

يعتبر بيرس أنَّ دائرة اللغة والدلالة اللغوية غير محدودة على الإطلاق، ولا يمكن أن تُحصَر في بناء نظرية في هذا الشأن. وتقوم نظريته على أساس التحليل الفكريّ العامّ وليس على التحليل اللغويّ (Hoops, 1991, p11)، باعتبار أنَّه واقعيّ^[3] في مسألة وجود المفاهيم.

مباني علم الدلالة عند بيرس:

يرتبط علم الدلالة عند بيرس بما يمتلكه من رؤى حول علم الوجود، معرفة الكون، علم المعرفة ومعرفة الإنسان؛ وذلك لأنَّ العالم وما فيه من وجهة نظره، يُعرّف من وجهة الدلالة، وفهمه للدلالة، مؤثّر ومحوريّ في فهمه للكون. وانطلاقاً من أنَّ السير التكامليّ لأفكاره يبدأ من علم المعرفة (معرفة

- المصدر: فصلية الإسلام والعلوم الاجتماعية العلمية - البحثية، السنة 9، العدد 18، خريف وشتاء 1396هـ.ش / 2017م.
- ترجمة: د. علي الحاج حسن.

[2]- Pierce.

[3]- Realist.

الكون) (اسكفلر^[1]، 1366، ص 31)؛ لذلك ينبغي بداية الشروع من علم المعرفة.

لقد ترجم مصطلح "Semiotic" من اليونانية القديمة، واقترح هذا المصطلح بديلاً عن مصطلح (Knowledge discipline of) [علم الانضباط]. وقد صرَّح بأن عمله هو الفلسفة. لم يكن يرغب في أن يكون عالم دلالة؛ بل يعتقد بأن ما نطلق عليه علم الدلالة ليس سوى المنطق الموسَّع (extended logic) وهو جزء من discipline الفلسفي (پاكتجي، 1389، ص 91). من جهة أخرى، يُعدُّ بيرس من الباحثين والمحققين في آثار كانط^[2] وهيغل^[3]؛ حيث قرأ أبحاثهما بالألمانية، وكان يمتلك ميلاً خاصاً نحو فلسفة جان دانز اسكوتوس (لچت^[4]، 1377، ص 45). ومن جملة ما امتاز به أنه اعتبر نظريته في الدلالة لا تنفك عن المنطق، والمنطق من وجهة نظره وفي معناه الواسع، عبارة عن "الفكر الذي يصبح موجوداً عن طريق الدلالة". وهذا يعني أن الدلالة ترتبط بالمنطق؛ لأنَّ مُجمل الفكر الذي قام بإيجاده هو عبارة عن الصور المنطقية. وقد أوضح المسألة بقوله: "الفكرة التي يمكن أن تُعرف، هي الفكرة صاحبة الدلالة، أمَّا الفكرة التي لا تعرف، فهي غير موجودة؛ لذلك لا بدَّ من أن تظهر الفكرة على شكل الدلالة" (لچت، 1377، ص 50).

بناءً على ما تقدّم، يدخل بيرس من باب المنطق إلى علم الدلالة، وعلى هذا النحو، فالموضوع الأساس الذي اهتم به هو سعة مقولات الدلالة في الكون، والنظريّة التي قدّمها حول الدلالات تُشكّل مبادئ علم الدلالة الأميركيّ لديه. هو يعتقد أن العالم بأكمله يتشكّل من الدلالات، حتّى أن الأفكار هي دلالة أيضاً. الفكرة الوحيدة التي تُعرف هي صاحبة الدلالة، والفكرة التي لا تُعرف ليست موجودة، فكلُّ فكرة لا بدَّ من أن تكون على شكل دلالة. (لچت، 1377، ص 202). ومن هنا، يمكن القول أن علم الدلالة هو علم كونيّ يتضمّن العلوم الأخرى كافة.

تمتاز مبادئ الدلالة عند بيرس عن المقولات الأخرى كافة، وهو يميّز بين المقولات الأولى والثانية والثالثة؛ حيث يعتقد أن أساس المعرفة تجربة الإنسان وعمله. ويمكن شرح هذه المقولات كالتالي:

المقولات الأولى: هي عبارة عن المفاهيم التي يُراد بها الوجود أو الوجود المستقلّ عن أيّ شيء آخر؛ أي التي لا يتمُّ إرجاعها إلى أشياء أخرى (مثل ذلك: الاستعداد الصرف أو الخواصّ غير القابلة للانفكاك).

المقولات الثانية: هي عبارة عن الارتباط الأول بالثانية أثناء المقارنة (مثل ذلك: تجربة الزمان

[1]- Scoffler.

[2]- Kant.

[3]- Hegel.

[4]- Lechte, John.

والمكان)، هي المفاهيم التي تحكي عن النسبية وردة الفعل التي تصدر من الشيء نحو شيء آخر. المقولات الثالثة: هي الارتباط الثاني بالثالثة. أي المفاهيم التي تنشأ بوساطة الارتباط بالمفاهيم الأولى والثانية (اسكفلر، 1366، ص 44)، وترتبط هذه المقولة بالحافطة والعادات والدلالة.

لقد عرّف الدلالة في علاقتها بهذه المقولات الثلاث، وجعلها ضمن عملية ثلاثية باسم الدلالة^[1]. وهي، من وجهة نظره، تحصل في الحركة، العمل أو الحدث وعلى شكل مرحلي؛ أي بعد مرحلة أخرى. كما تعتمد على أركان ثلاثة هي: الإشارة، التعبير (التفسير) والشيء. (رضائي راد، 1381، ص 25). فالإشارة تقتبس "ماهية" ذاتها من الموضوع وتحوّل إلى موضوع للتفسير؛ أي أنّها تؤخذ من الموضوع، وهي بحدّ ذاتها موضوع من أجل التفكير والتفسير. وبعبارة أخرى، يمكن القول أنّ التفسير نوع من الدلالة أيضاً، هو الذي يتبادر بداية إلى الذهن عن طريق الإشارة.

لم يعرض بيرس نظريته حول الحقيقة؛ بل قدّمها لأجل المنطق؛ لذلك فإنّ فهم المعنى في الدلالة عنده يتطلّب التعرّف على منطق الذي قسّمه إلى ثلاثة أقسام:

1. المنطق الذي هو القاعدة اللغوية النظرية^[2].

2. المنطق النقدي^[3].

3. المنطق الذي هو علم المعاني والبيان^[4].

فالمنطق المعنى بالقواعد اللغوية والنظرية يدرسه ضمن مثلث علم اللغة (العين، العرض والمفسر)، ثمّ يشتغل بتحديد شروط معنائية الدلالات. والمنطق النقدي يُعنى بدراسة صدق وكذب المعطيات عن طريق البرهان والقياس، وهو على علاقة بالشروط الصورية والحقيقية للدلالة، ومن جملتها نظرية أبداكسيون^[5]. (رضوي فر وغفاري، 1390، ص 5). أمّا القسم الثالث من منطق فيُعنى بعلم المعاني والبيان النظريّ المختصّ بشروط المعنائية وقوة تقديم الدلالات وشروطها الصورية.

يعتقد بيرس أنّ معنى الرّمز والإشارة يجب الحصول عليه من خلال الدراسة التجريبية للنتائج العملية واستخداماته، وبالتالي فالتقرير البراغماتيّ في المنطق هو لتوضيح العلاقة بين الدلالة والمعنى. كما يعتقد أنّ معرفة الدلالة في النظرية شبه ضروريّ؛ وهي معرفة تمتلك القابلية للتعلّم والانتقال عن طريق التجربة. كذلك يعتبر أنّ المنطق هو تسمية أخرى لعلم الدلالة؛ لذلك عرض

[1]- عندما يكون الحديث عن الدلالة فالمقصود العلاقة بين الدال والمدلول الإيجابي، ولا تنتهي بالعلاقة البسيطة والمحدودة بين الدال والمدلول، وتقسّم من وجهة نظر بيرس إلى أشكال ثلاثة باعتبار نوع العلاقة.

[2]- Speculative Grammar.

[3]- Critical Logic.

[4]- Speculative Rhetoric.

[5]- Abduction.

رؤيته في المنطق والمعنى، فمهّد الطريق لتوسيع البراغماتيّة في مجال الوصف، وأسّس بالتالي للرواية الأميركيّة حول علم الدلالة. وفي الحقيقة، فالوصف في المذهب البراغماتيّ هو نوع من علم الدلالة الذي أوجده، ولا ينحصر بحدود الدلالات الكتيّبة أو القوليّة؛ بل تنطبق وتتنوّع لتشمل كلّ ظاهرة. كما أنّ وصف أيّ ظاهرة يتطلّب الوصول إلى نتائجها التجريبيّة، ومجموع هذه النتائج عبارة عن معنى تلك الظاهرة أو بعبارة أخرى وصفها.

إلى ذلك، أشار في فهرس مقولاته إلى أساليب ثلاثة من الوجود، الأولى^[1] أو الإمكان الكيفي^[2] التي تشتمل على الأمور في نفسها من دون لحاظ أيّ من العلاقات الأخرى، من قبيل "البياض" أو "الإحساس بالفرح"، ومن دون السؤال عن علّتها؛ الثانية^[3] أو ارتباط الشيء بشيء آخر، والتي توضح العلاقة بين مختلف الأمور الجزئيّة، من قبيل التأثير والتأثر، والتي تحصل على أثر علّة ما، من أمثال "وجود ألم" بعد وجود علّة معيّنة؛ وهي ترتبط في الغالب بحياة الإنسان العمليّة والتجربة الشخصيّة. الثالثة^[4] أو المقولات ذات المعنى الواعي، والتي تحمل في طيّاتها الحكاية عن النتائج (محمّد پور، 1389، ص 215).

يرى بيرس أنّ الأولى عبارة عن المفاهيم التي يُراد بها الوجود أو الموجوديّة المستقلّة عن كلّ شيء آخر؛ وأنّ الثانية عبارة عن المفاهيم التي تحكي عن النسبيّة، وعن ردّ فعل الشيء اتجاه الشيء الآخر؛ وأنّ الثالثة هي المفاهيم التي تحصل بوساطة اجتماع الأولى والثانية وعن طريقها (اسكفلر، 1377، ص 18). وعلى هذا النحو، يتّجه الأوّل (الإحساس) نحو الثاني (الأحداث الفعليّة القابلة للتكرار)؛ ليتكامل مع الثالث (القوانين). (لچت، 1377، ص 44). وتشتمل المقولات الأولى والثانية على الأمور الكليّة، إلّا أنّ أحدها يكون على نحو ممكن، والآخر على شكل القوانين الضروريّة والعينيّة. وهو، طبعاً، يعترف في علم دلالاته بأهميّة خاصّة للمقولات الثالثة؛ لأنّها ترتبط بالتفكير والتصوّر والتصديق، وهي تشتمل على عمليّة المعرفة أيضاً. وانطلاقاً من هذا الإطار الكليّ، يمكن تصنيف مختلف الدلالات على أساس هذه المقولات. وقبل أن يجري تفسير الدلالة تكون مجرد قوّة واستعداد محض. (م. ن).

تبعية الدلالات:

من الواضح أنّ الدلالات يصبح لها معنى عند ارتباطها ببعضها ببعض، وفي علاقتها بعضها ببعض؛ لأنّ الفكر بنفسه هو دلالة من وجهة نظر بيرس. وعليه، فالفكرة التي توجد معرفة، تحتاج

[1]- Firstness.

[2]- Qualitative Possibility.

[3]- Secondness.

[4]- Thirdness.

إلى أفكار أخرى؛ لتفسر بعضها البعض^[1]. وهو يُصرُّ على أن يؤكد أن الإدراك يبدأ من خلال حركة وعملية معينة، من قبيل أيّ تغيير آخر، حيث يصل بذلك إلى الخاتمة والنهاية. (م. ن، ص 103-104). فتكون الأفكار الابتدائية مبدأً للأفكار اللاحقة. هي عملية الاستفادة من الأفكار العقلية وتوضيح واختيار أفضل التفسير. وقد أطلق على ذلك عنوان "الحدس" الذي يؤدي دوراً مهماً للغاية في علم الدلالة، حيث يعتقد أن معنى الدلالات يتضح في الارتباط بغيرها، فتصبح منشأً للمعرفة. وتحصل هذه المعرفة بشكل تدريجيٍّ وأثناء العلاقة بين مختلف الدلالات.

المعنى البراغماتي للدلالة عند بيرس:

ترتبط براغماتية بيرس بمسألة المعنى والدلالة، كما أن نظريته في المعنى تقبل الفهم في ظل علم الدلالة الذي قدّمه، وهذا يعني وجود ارتباط وثيق بين البعد البراغماتي في فكره، وعلم الدلالة الذي أراد. هو يعتبر أن العقيدة تنشأ من الفكر وتقوم على أساس مبدئية الفكر؛ لذلك يؤدي علم الدلالة دوراً محورياً في علم المعرفة لديه. كذلك يقدم صورة عامة للشمولية في خصوص الفكر، فتحصل النظرية من المعرفة، والتي ترتبط بالفلسفتين العقلية والتجريبية المختلفتين بعضهما عن بعض. وفي هذه المسألة، يجري التأكيد على "العقيدة" بدل التأكيد على "الشك" و"الشعور".

لقد رفض بيرس المفهوم العقلي للعقيدة؛ أي كونه حالة ذهنية مستقلة عن العالم الفيزيائي، وربط العقيدة بالعمل. وفي النهاية عارض الرؤية الكلاسيكية التي تعترف بالإدراك الشهودي واليقين، ورفض كلياً منهما بشكل معين. وتتحقق "الفكرة" أو "التحقيق" مروراً بالثانية (الأحداث الفعلية القابلة للتكرار)؛ لتتكامل مع الثالثة (القوانين). (اسكفلر، 1366، ص 23).

نظرية المعنى:

يتحدّث بيرس حول الأصل البراغماتي ونظرية المعنى في فلسفته معتبراً أنه: عند تعيين مفهوم معقول عند الإنسان، يجب البحث بداية عن النتائج العلمية الناشئة بالضرورة من صدق ذلك المفهوم، وتشكّل هذه النتائج معنى ذلك المفهوم؛ لذلك يكون للمفهوم معنى وتعريفًا كاملاً عند إخضاعه للتجربة والاختبار. فإذا جرى تطبيق هذه المسألة في العديد من المفاهيم والمسائل الفلسفية، عندها يمكن إثبات عدم معنائية الكثير من مفاهيم ما بعد الطبيعة والفلسفية. ولقد اعتبر أن هذا الأصل وسيلة لإثبات المعنى، ثم بذل جهوده لتعريف المفاهيم وتوضيحها عن طريق التجربة والاختبار (م. ن، ص 554)؛ حيث تُعدُّ رؤيته هذه من جملة الاستنتاجات الحديثة في أبحاث المعنى.

[1]- Abduction.

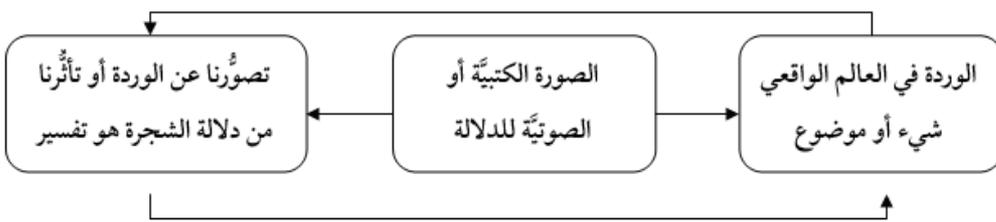
المثلث المعنائي:

بعد ما تقدّم من مختصر حول المباني والمعرفة والمقولات عند بيرس، يمكن التطرّق إلى أصل علم الدلالة عنده. فهو يعتبر أنّ كلّ شيء يقدّم معرفة فهو دلالة، وليس للدلالة وجودٌ مستقلٌّ ومفرد؛ بل لها أوجه ثلاثة. كما أنّها النموذج الأوّل للكون، وموضوعها الثاني هو النموذج الثاني للكون، وبوساطته يمكن تفسير النموذج الثالث^[1] (لجت، 1377، ص202)؛ حيث يجري تحديد العلاقة بين الدلالة، التفسير والموضوع. فالدلالة تحصل على نحو كونها من الموضوع، وتحوّل إلى موضوع للتفسير، وهذا ما يمكن الإشارة إليه بوساطة الرّسم الآتي:



هذا يعني أنّ الدلالة بنفسها مأخوذة من الموضوع، وهي في الوقت نفسه موضوع للتفسير والتفكير. وهنا يتحدّث بيرس عن العلاقة بين الدلالات والمفسّرات، وكذلك بين الدلالات وعالم الخارج. وبعبارة أخرى، يمكن القول أنّ التفسير نوع من الدلالة أيضاً، وهو الذي يتبادر إلى الذهن للمرّة الأولى عند طريق الدلالة. التفسير، هو تأثير دلالة أو تفكّر مرتبط بدلالة معيّنة، وهي تنشأ من الدلالة. وعلى هذا النحو، تصبح الفكرة المولّدة دلالة ثمّ تحصل دلالات وأفكار أخرى عن طريق الارتباط بغيرها من الدلالات. لذلك؛ تُعدّ عمليّة المعرفة، عمليّة إنتاج الدلالة. فالفكرة عين الدلالة، وبما أنّ كلّ دلالة تدلّ على شيء يقتضي التفسير، فكلّ تفسير هو في الحقيقة تحليل الدلالات.

لنلتفت إلى الرسم الآتي:

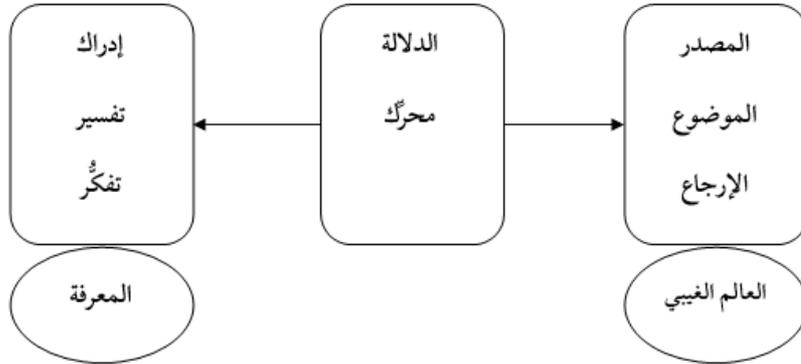


عمليّة إنتاج الدلالة:

يجدر القول أنّ العلاقة بين الشيء والتفسير هي رابطة استرجاعيّة بحيث يمكن أن يخضع

[1]- يعتمد هذا المطلب على فهم المقولات الذي سيّضح فيما يأتي.

للتبادل اللامحدود. من هنا ندرك أنّ في العالم العيني والواقعي مصدرًا للإرجاع أو الإدراك يظهر على شكل دلالة، والدلالة بنفسها محرّك للإدراك والتفسير والتفكير الذي قد يشكّل المعرفة تارةً، والدلالة المأخوذة من العالم العينيّ يمكن أن تشمل على المصدر والموضوع أو المرجع. (نرسيانسن، 1385، 36). لذلك؛ يجب إدراك الدلالة عند بيرس في عملية الارتباط بين الدلالة، المدلول والمفسّر.



عملية الارتباط بين الدلالات /

إذا حاولنا المقارنة بين أفكار سوسور^[1] وتعاليم بيرس، سندرك أنّ عمل "الدال" عند الأول كالدال عند الثاني، وأنّ المدلول عند بيرس كالترجمة، حيث يمكن الإشارة إلى هذه العلاقة على النحو الآتي:

الجدول 1: تشابه المصطلحات المستخدمة بين سوسور وبيرس

سوسور		بيرس
الدال	=	العلامة، الدلالة
المدلول	=	الترجمة، التفسير

بما أنّ بيرس عرض مسألة إنتاج الدلالة من دلالة أخرى إلى اللانهاية، رغم أنّ عملية معرفة الدلالة بالقوة غير متناه؛ إلّا أنّ ذلك يصبح محدوداً عملياً من خلال العادة. من هنا، أطلق على المفسّر النهائيّ عنوان "العادة". ويقصد من هذا المفهوم، ميل الإنسان نحو نسبة معنى خاصّ للدلالة على أساس ما هو معروف بشكل أفضل ويُطلق عليه "العادة". مفهوم العادة هو الذي يبعث

[1]- Saussure.

على إرجاع الدلالة إلى المفسر وإلى الدلالات الأخرى، وهي حقيقة لا بد منها، فلو استمرت هذه العملية إلى ما لا نهاية، فلن يحصل إفهام وتفاهم بين الناس على الإطلاق. فالعادة تؤدي إلى توقّف هذه العملية ما يضيف معنى خاصاً على الدلالات؛ ليمكنّ البشر من مخاطبة بعضهم البعض وإفهام بعضهم البعض. (رضوى فر، 1390، ص15).

الدلالة من وجهة نظر بيرس:

تعتمد الدلالة من وجهة نظر بيرس على أركان ثلاثة: العلامة، التعبير والشيء. وهذا يعني أنّ الدلالة تجري في ظلّ عملية موجّهة وثلاثية الأركان؛ لتصل إلى المقصد في النهاية. وهذا يمكن الإشارة إليه على النحو الآتي:

Rep → int → ogj → Repintobj

هذا يعني أنّ الدلالات أحداث تؤخذ على أنّها واحدة ومستقلّة وغير مرتبطة بعضها ببعض. أمّا السؤال حول ماهيّة العلاقة بين الدالّ والمدلول، خصوصاً من الناحية الفلسفيّة، فليس محلّ اهتمام علم الدلالة المعاصر؛ بل السؤال المطروح اليوم: كيف تتشكّل العلاقة بين الدالّ والمدلول ضمن نسق متلائم؟ وكيف يتعلّم الأفراد والمستخدمون هذه العلاقة؟

إنّ أهمّ عامل لتعلّم الدلالة هو كثرة التكرار أو استخدام الأفراد العلاقة الدلاليّة بين الدالّ والمدلول. (سجودي، 1386، ص8).

المعنى في علم الدلالة عند بيرس:

يتشكّل المعنى على أثر اجتماع ثلاثيّة الظهور، التفسير والموضوع. أمّا رؤية بيرس في عمليّة إنتاج المعنى (والتي لم يتحدّث عنها صريحاً في مثله المعنائي)، فهي بحاجة إلى وجود مفسر، فيحضر تفسير الدلالة في المعنى وتحلّ مكان التصوّر الذهنيّ أو التفسير، وهذا ما يعث على بروز وشخص عمليّة الاستدلال. في الأساس، ليس معنى الدلالة هو مضمونها الداخليّ؛ بل هو معنى يحصل على أثر عمليّة تفسير تلك الدلالة، بحيث يستلزم نوعاً من الإرجاع إلى المقصود.

أوجه التشابه:

أنواع الدلالة شبيهة باستخدامها، فهي ذات شكل ثلاثي. وقد قدّم بيرس تصنيفاً آخر لها ولأساليب الارتباط بين الظواهر أو حوامل الدلالات وموضوعاتها أو موارد الإرجاع. ورسم العلاقة بين ذهن الإنسان والعالم الخارجي، أو عمليّة المعرفة عن طرق ثلاثة: الشمائليّة، الظاهريّة والرمزيّة. وقد صنّفها على النحو الآتي:

* الرمز / الصورة الرمزية^[1]:

الرمز عبارة عن الدلالة التي تدلُّ على المصداق عن طريق القانون، والذي يضيف عليها معنىً صريحاً. وهو نوع من تداعي المعتقدات عند العموم، وهو الدالُّ على المصداق. وعلى هذا الأساس، فالرمز بنفسه نوع عام أو قانون؛ أي أنه دلالة وصفية. هنا يجب تعلّم العلاقة بين الدالِّ والمدلول: كاللغة مثلاً (الأحرف الهجائية)، الأعداد، إشارات المرور و... وهو يستخدم في الحديث والكتابة. ويشير الرمز عنده إلى ما استخلصه سوسور من العلاقة الانتسابية وغير العلية بين الدالِّ والمدلول، ولا تكون كلُّ ظاهرة رمزاً^[2]، إلا إذا قبلت التفسير. لذلك؛ لا يمكن الفصل بين الرمز والمفسر^[3].

* الظاهر / الوجه الظاهري:

الظاهر هو دلالة تدلُّ على مصداق يضيف عليها حقيقة ومعنى صريحاً. لذلك؛ لا يمكن أن يكون دلالة كيفية؛ لأنَّ الكيفيات عبارة عن أشياء لا يكون لها وجود مستقلُّ عن الأشياء الأخرى. أمّا الظاهرة فهي عبارة عن الدلالة التي تحصل بين الصورة ومعناها عندما يتحقّق بينهما رابطة عليّة، أو عند تحقّق التأثر بالموضوع حيث يمكننا فهم واستنتاج هذه الدلالة على أثر ذلك. هي شيء شبيه بما يطلقون عليه في الاستخدام، الدلالة الطبيعية. (م. ن). الدالُّ هنا لا يكون اختيارياً أو مخالفاً للشمائل والصفات، وهي تمتلك علاقة مرنة مع مدلولها. والدلالات الطبيعية من قبيل (الدخان، الرعد والبرق)، علائم المرض (سرعة ضربات القلب)، وسائل القياس (قياس مستوى الحرارة)...

* التغيير في النسب:

في ما يتعلّق بالأوجه الثلاثة التي ذكرها بيرس، فقد شهد التاريخ انتقالاً من وجه إلى آخر، وكلّما اتّجهت الدلالات نحو العلية، أصبحت اكتسابية يجب تعلّمها، وكلّما اتّجهت نحو الظهور كانت أكثر تشخيصاً كالم الرأس مثلاً. وإذا كان بيرس أعطى الأهمية الكبرى للدلالات غير اللغوية، فإنَّ سوسور أولى الأهمية للدلالات الظاهرية: "الدلالات العمومية فقط هي الرمزية ووجود الجمع ضروري لإدراكها". (بيرس، 1391، ج3، ص363). وقد أكد أهمية أصل كونها اختيارية، ممّا يبيّن تقدّم الدلالات الظاهرية، مع أنّ بيرس اعتبر أنّ "الدّهن الذي يستخدم الرمز" صاحب امتياز خاص. (م. ن، ج2، ص299). ويمكن فهم مسيرة تحوّل أنظمة الدلالة نحو الوجه الظاهري من خلال هذه الرؤية.

[1]- أشار بيرس في الجزء 2، المقطع 297، إلى أنّ الرمز في الأساس يدلّ على شيء متتالي ومنظّم يقع في إطار إيجاد العقد بين الأفراد وهو يختلف عن ما أراده سوسور؛ Sign.

[2]- أي أنّ موضوع الرمز ليس سبباً لاستعمال الرمز كرمز؛ بل نحن ننسب الرمز إلى موضوع معين.

[3]- مقتبس من: خمسون مفكراً معاصراً، ص204.

ساحات المعنى المتنوعة:

بدايةً، وبعيداً عن بحث دلالة الدلالة والمعنى عند بيرس، سنحاول أن نبيّن ماهية ساحات واتجاهات المعنى ووجهات الاختلاف بينها.

* اللفظ، المعنى والعالم الخارجي:

ندرك من خلال العلاقة بين اللفظ والمعنى أنّ الخارج من سنخ اللفظ والدلالة (الصوتية والكتيبيّة)؛ أي أنّ الكلمة تدلُّ على شيء غير ذاتها. كما أنّ الأمر الشهودي والارتكازي خير شاهد على وجود شيء يطلق عليه المعنى، وهو ليس من جنس الصوت والكلام، وليس أمراً مكتوباً؛ بل هو حقيقة تدلُّ عليه الدلالة اللفظية والكتيبيّة. مثال ذلك أنّ لفظة "الوردة" لا تحكي مباشرة ومن دون وساطة عن العالم الخارجي والموجودات العينية، ولا يحصل اتصال طبيعيّ ومن دون وساطة بين اللفظ والمحكيّ عنه في الخارج. اللفظ لا يدلُّ على الواقع الخارجي من حيث كونه لفظاً؛ بل من جهة كونه دالاً على المعنى، والمعنى يحكي عن المحكيّ الخارجي (هذا إذا كان للمعنى والمفهوم محكيّ عنه في عالم الخارج).

يعتقد علماء الأصول المسلمون أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست ذاتية ولا طبيعية، بل هي علاقة وضعيّة (الصدر، أصول الشهيد الصدر، 1394، ص 73)؛ أي أنّ الأمر إراديّ وخارجيّ يصدر عن الإنسان، وهو عميق إلى مستوى يصحُّ معه القول بوجود اتحاد بينهما. فاللفظ هو المعنى ووجوده من وجه ما هو وجود المعنى. من هذا المنطلق، نجد أنّ بعض المفاهيم من قبيل القُبْح أو الحُسْن تسري إلى بعضها البعض، وإذا كان المعنى والمضمون قبيحين في المجتمع، فَبَحَّ استخدام الألفاظ الدالّة عليهما. طبعاً، هذا الاتحاد الوجودي بين اللفظ والمعنى ليس أمراً حقيقياً؛ بل هو ادعائيّ وتنزيليّ؛ أي أنّه وجد بوساطة الوضع والاتفاق فظهر وجود اللفظ على أنّه وجود المعنى. (الطباطبائيّ، 1380، ص 19-20؛ وواعظي، 1390، ص 20).

بناءً على هذا التحليل، يمكن الرّبط بين الساحات الثلاث: اللّغة، الدّهن والواقع، أو بين عوالم المعنى، المعرفة وعالم الخارج، وهذا ما يدعو إلى عدم الابتعاد عن الواقعيّة.

* المعنى من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين:

المعنى هويّة انتزاعيّة وفردية، وهو من سنخ المفهوم، ويحكي عن ذات الأشياء والأشخاص من دون أن يكون مقيداً بالوجود الذهنيّ أو الخارجي. أمّا الأبعاد المضمونيّة في هذا التعريف للوجود، فهي على النحو الآتي: المعنى هويّة فردية ومستقلّة عن الهويّات والأشياء الأخرى؛ أي أنّ المعنى

شيء في عرض الأمور الأخرى، ولا ينبغي تعريفه بحسب الشيء الآخر. وهذا يعني وجود شيء يُطلق عليه "عالم المعاني" مستقل عن عالم الألفاظ وعالم الأشياء والمصاديق. فالألفاظ تدل على المصاديق والمحكيّات الخارجيّة بوساطة المعاني، وكلّ الأمور التي تكون نتيجة إلقاء المعاني بوساطة الألفاظ، تقع خارج حدود الهوية وماهيّة المعنى. لذلك؛ فإنّ للمعنى بذاته هويّة وماهيّة مستقلّة، ويجب أن يُعرّف بنفسه وليس انطلاقاً من الشيء الآخر.

خلافًا للفهم البسيط والتقليديّ لنظريّة المعنى المثاليّة والتصوريّة (جان لوك^[1]، لا تا، ص 113)، والتي تعتبر المعنى هويّة ذهنيّة مرتبطة بالوجود الذهنيّ للمتكلم والمخاطب، فنحن نعتقد أنّ للمعنى "هوية انتزاعيّة" مستقلّة عن الوجود الذهنيّ والخارجي. والمقصود أنّ اللفظ وضع لطبيعة ذات المعنى ولم يجر وضعه للمعنى الموجود في الذهن أو في الخارج، وأمّا ألا يكون المعنى مقيّدًا بالوجود الذهنيّ، فهو يعطي إمكانية أن يحكي المعنى عن الخارج، وعلى هذا النحو لا يكون مقيّدًا بالوجود الخارجي. الاسم الخاصّ، كما في قولنا حافظ وسعدي، كلمات ذات معنى، مع العلم أنّ هؤلاء الأشخاص توفوا منذ قرون، وانتفى عنهم الوجود الخارجي. أمّا عبارة "الانتزاعي" في التعريف المختار، فتشير بشكل دقيق إلى أنّ المعنى هويّة فردية ومستقلّة عن الوجودين الخارجيّ والذهنيّ وإشارة إلى نفس الذات والطبيعة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المعنى يصبح من سنخ ذات المفهوم (concept) عندما يستخدم في الحوار، وبالتالي فهو ليس من سنخ الصورة الذهنيّة (image). ويسهم هذا الأمر في ألا يكون للمعنى خاصيّة شخصيّة ومختصّة، كما لا يكون له تلك الخاصيّات التي تعرض على أثر الحضور في ذهن خاصّ، وبالتالي فهو أمر "قابل للاشتراك"؛ ومن هنا يتمكّن الآخرون من فهم معنى كلّ لفظ، وهذا يعني أنّ من خصوصياته أنّه عام وقابل للاشتراك. وبسبب خاصيّة الاشتراك هذه يبادر العارف إلى التخاطب والمحاورة والتفاهم بلغة طبيعيّة.

نظريّة المعنى عند العلامة الطباطبائيّ:

لم يتعرّض العلامة الطباطبائيّ لدراسة نظريّة المعنى بشكل خاصّ، إلّا أنّ الاطلاع على آثاره ومبانيه الفكرية، خصوصاً تلك التي ترتبط بين المعنى والمعرفة، توضح أنّه لا يقول بنظريّة معنائيّة واحدة لأنواع المعرفة؛ بل تتشكّل نظريّات متعدّدة بتعدّد المعارف. وقد قسّم المعرفة إلى قسمين: الحضورية والحصوليّة.

[1]- John Locke.

* المعنى في العلم الحضورى:

يرتبط جانب من نظرية المعنى عند العلامة بالمعرفة الحضورية؛ لذلك لا بدّ من توضيح المعنى المرتبط بهذه المعرفة.

يطلق الطباطبائيُّ عنوان العلم الحضورى عندما يتحقّق العلم من دون وساطة الصورة؛ أي عندما يحضر الواقع بعينه عند العالم. ومن منطلق هذا التعريف يعتقد باتّحاد العالم والمعلوم وأن العلم الحضورى هو عبارة عن "حضور المعلوم عند العالم". (الطباطبائي، 1387، ج1، ص239).

يتّضح من خلال العبارة المتقدّمة أنّ العلم الحضورى مقدّم على العلم الحسولى. والمعلوم الحاضر عند العالم من وجهة نظر العلامة ليس صورة الشيء وماهيته الخارجيّة. ويعتبر الصور العلميّة موجودات مجردة مثاليّة أو عقليّة تحضر عند العالم قبل العلم الحسولى والالتفات إلى ماهية الأشياء وأثارها الخارجيّة. لذلك؛ فالذهن والعلم من وجهة نظر العلامة من جنس الوجود المجرد. ويعتقد بوجود العلم الحضورى حتّى عند المواجهة الحسيّة للعالم الخارجى. أمّا المدليل الحقيقيّة فهي في عالم غير العالم المادى، فالنفس لا عمل لديها في هذا العالم، وبالتالي لا يكون بشكل مباشر متعلّقًا بمعرفة الفاعل؛ بل النفس ترتبط وتتعلّق بالمدليل المثاليّة والعقليّة لهذه الأشياء. في هذه العمليّة يتحقّق "علم المجرد بالمجرد"، وهو لا بدّ وأن يكون حضورياً. وعليه، يعتقد العلامة بتحقيق إدراك حضورى للأشياء الخارجيّة أثناء الإدراك الحسى. (م. ن، ج2، ص55).

نلفت إلى أنّ الاتصال بالعالم المادى يحمل معه مجموعة من الأفعال والانفعالات في الأجزاء العصبية والدماعية، فتكون هذه الأمور بمثابة العلة الإعدادية الممهّدة للنفس في وصولها إلى صور الشيء المحسوس المجردة. وبعبارة أخرى، فالصور المحسوسة عند العلامة قد تكون متخيّلة، وقد تكون معقولة. (م. ن، ص224-239).

يتّضح في نظرية المعنى هنا أنّ فاعل المعرفة في العلم الحضورى لا علاقة له بالمدليل الخارجيّة المادية، وفي الحقيقة، فارتباطه بالمدليل المثاليّة هو في الأمور الجزئية، والتي هي المبدأ الفاعلى للأمر الجزئية.

* المعنى في العلم الحسولى:

يمكن توضيح الوجه الآخر لنظرية المعنى عند العلامة في العلم الحسولى، فهو يقول: "العلم الحسولى اعتبار عقلى يضطرُّ إليه العقل، مأخوذ من العلم الحضورى، وهو موجود مثالى أو عقلى حاضر بوجوده الخارجى للمدرك". (م. ن، ص239).

إلى ذلك، يعتقد أنّ العلم الحسولى بعالم الطبيعة يحصل بمساعدة نشاط القوّة الوهميّة،

والإنسان في هذا العلم ينسب إلى العالم المادّي ما اكتسبه من صور مثاليّة ومعقولة، وهذا يؤدي إلى إمكان الخطأ. أيضاً يعتقد أنّ المعلوم الحاضر في الدّهن، لا يحكي عن ماهيّة وصورة الشيء الخارجي التامة.

يعتقد العلامة أنّ الصور العلميّة المجرّدة، هي مبدأ فاعليّ وعلة للموجودات الماديّة، وهي تحمل كمالاتها كافّة. في الحقيقة، هذه المسألة لا تبعث على أيّ إشكال على مستوى حكايتها من الواقع، فهي تحتوي على كمالاتها كافّة، مع أنّه يجب الالتفات إلى أنّ العلم الحسوليّ يحمل أخطاءً في الحكاية عن الواقع المادّي للماهيّات؛ أي أنّه يكشف عن ماهيّة الأشياء الخارجيّة، وعندما يقترن علمنا بالصور المثاليّة والعقليّة مع الأشياء الخارجيّة، نقع في الخطأ. طبعاً، بينّ العلامة العلم الحسوليّ الاعتباريّ على نحوٍ آخر. (كياشمسكي، 1391، ص 23).

بما أنّ عنصر المعرفة عند العلامة هو المفاهيم والتصوّرات، وانطلاقاً من التوضيحات التي قدّمت حول تعريف اللفظ والمفهوم والمعنى (فياضي، 1386، ص 156-157)، يمكن القول أنّ ما يحصل من اللفظ في الدّهن هو المفهوم من ناحية فهم اللفظ، وهو المدلول من ناحية ما يدلّ عليه اللفظ، وهو المعنى من ناحية اللفظ المقصود. وهذا يعني أنّ المفهوم والمعنى والمدلول أمر واحد ويختلفون في حيثيّة الانتزاع. (فاضل تونى، 1386).

ظهر هذا البحث بشكل أدقّ في علم أصول الفقه، والمقصود من اللفظ هناك هو ما يعبر عنه في علم الأصول بالمقصود الجدّي، ويكون مقصوداً استعمالياً إذا استُخدم في معنى مجازيّ أو استعاريّ. (مصباح اليزدي، 1389، ص 98).

في هذا الإطار، قسّم العلامة الطباطبائيّ العلم الحسوليّ إلى قسمين أيضاً هما: الماهيّات، والاعتباريّات.

أ: الماهيّات:

يعتبر العلامة أنّ الصور العلميّة موجودات مجرّدة، وهي مبدأ فاعليّ للحقائق الماديّة والقوّة الوهميّة عند الإنسان تدفعه ليظنّ أنّها حقائق ماديّة. تحصل الماهيّة من خلال نسبة الصورة الموجودة في ظرف الإدراك إلى الشخص المادّي الخارجيّ ومشاهدتها خالية من آثار الأفراد (الماديّة). وانطلاقاً من هذه النسبة تتشكّل مفاهيم لا تُحمل عليها الآثار الخارجيّة، وهذا يعني وجود ماهيّات تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وعند ذلك تحمل على الأفراد باعتبارها أموراً ذاتيّة (الطباطبائي، 1387، ج 2، ص 70-71). والماهيّات الخارجيّة معلولة الصور العقليّة والمثاليّة التي وجدت في النفس.

تجدر الإشارة إلى أن عالم العقل من وجهة نظر العلامة هو مكان الكليات، وعندما يقوم الفاعل بإدراك حسيّ لفرد جزئيّ في عالم المثال، في هذا الوضع بالضبط يتمكّن الفاعل من الانتقال في عالم العقل من جزئية ذلك الفرد إلى كليّته. وعلى هذا النحو في ما يتعلّق بالماهيات التي هي من جنس المفاهيم الكليّة، حيث يعتقد العلامة أن فاعل المعرفة ينتقل إلى مدلول هذا المصطلح بالعلم الحضوريّ.

ب: الاعتباريات:

يعتقد العلامة أن الاعتباريات ليست منفصلة عن الحقائق والماهيات الحقيقيّة. وقد عرض في كتاب "أصول الفلسفة" رؤية جديدة في اكتشاف الحقائق والأمور الواقعيّة. من جملة أصول هذه الواقعيّة قبول إدراك الاعتباري. ويبيّن طرح هذا الموضوع أن العلامة كان ملتفتاً في عالم الواقع إلى مستويات وطبقات رقيقة له. فهو يعتقد أن الإنسان بمفرده غير قادر على تحصيل الكمالات الملائمة لنفسه؛ لأنّه محتاج في كلّ جهات نفسه إلى التكمال، كما أن احتياجاته المعيشيّة كثيرة ومتنوّعة، وهناك كثير من الموانع التي تحول دون تحصيل الكمالات. لذلك؛ فالإنسان مُجبر على الاجتماع والتعاون والتحضّر، ويصبح بحاجة إلى التفهيم والتفهّم مع وجود الاجتماع البشريّ. فقد عمل البشر بداية على الاستعانة بالإشارة لتأمين الاحتياجات، ثمّ لجأوا إلى الأصوات، ثمّ تكاملت محاولاتهم بعد القدرة على التمييز بين الأصوات. وتكامل استخدام الألفاظ بالتدرّج حتى أصبحت اللفظة عبارة عن الوجود اللفظي للمعنى، بحيث يجري الالتفات إلى المعنى بمجرد إلقاء اللفظ. لذلك؛ سننسب حُسن وقُبْح المعنى إلى اللفظ وبالعكس (الطبائبي، 1387، ص 54). من جهته، قدّم بيرس بحثاً شبيهاً عندما أشار في بحث الشمائل إلى رمزيّة الدلالات، وقد ذكره تحت عنوان "التغيير في النسب".

بناءً على ما تقدّم، فإنّ نظام الإنسان الطبيعيّ محفوف بالمعاني الوهميّة والباطلة التي ليس لها حقيقة في الخارج، والإنسان عاجز عن مشاهدة نظامه الطبيعيّ بعيداً عن مجرى وحجاب هذه المعاني. وعلى هذا الأساس، يتتبع في حياته وبشكل مستمرّ هذه المعاني الاعتباريّة ويطلبها ويرتّب حياته على أساسها، إلاّ أن الموجود في الخارج هو الأمور الحقيقيّة الخارجيّة (م. ن، ص 56). ويرتبط استمرار هذه المفاهيم والاعتباريات في حياة الإنسان باعتبار المعترين، وبما أنّها أمور داخلية وشائعة بين أفراد المجتمع، فهي تؤدّي إلى وجود مجموعة من القواعد تجبر الأفراد على العمل طبق قوايلها، وتظهر في أدبيات علم الاجتماع تحت عنوان الثقافة. أمّا استمرار هذه الثقافة على امتداد الأجيال، وكذلك إعادة إنتاجها على مستوى سلوك الأفراد، فيؤدّي إلى تجذرها وقوتها،

فلا يجري تصنيفها ضمن المعاني الوهميّة والسرابيّة؛ بل يُنظر إليها على أنّها أمور حقيقيّة وخارجيّة تدور مدار إدارة واعتبار البشر.

هذا الأمر شبيه بما حصل للمعنى طبق نظريّة بيرس، حيث تتحوّل المعاني بأكملها إلى معان اجتماعيّة ذهنيّة تعتمد على الثقافة المشتركة وعلى أساس الأفعال المتبادلة بين الأفراد؛ والفارق أنّ هذه المعاني الحقيقيّة عند بيرس قليلاً ما تتحوّل إلى معان اعتباريّة. وهنا تختلف رؤيته عن رؤية العلامة الطباطبائيّ، والسبب في ذلك أنّ الاعتباريّات من وجهة نظر العلامة تعتمد على حقيقة، بينما في نظريّة بيرس كلُّ المعاني في العالم الثالث (الثقافة والمجتمع) تُصنع أثناء العلاقة بين الأذهان.

يجدر القول هنا أنّ المعاني الاعتباريّة عند العلامة تعتمد على الاحتياج، فإذا كانت الاحتياجات ثابتة بقيت المفاهيم الاعتباريّة والمعاني ثابتة، أمّا إذا تغيّرت الاحتياجات، تغيّرت المفاهيم الاعتباريّة والمعاني. الوجود الاعتباريّ من وجهة نظره يعتمد على اعتبار الشخص؛ أي أنّها تصبح موجودة عندما يعتبرها الشخص والعكس صحيح (جوادي الأملي، 1372، ص 164). صحيح أنّ الأمور الاعتباريّة من وجهة نظره غير حقيقيّة، إلّا أنّها ليست لغواً وليس معدومة الأثر؛ بل تترك آثاراً واقعيّة (الطباطبائيّ، 1387، ج 2، ص 166).

لقد قسّم العلامة الاعتباريّات إلى قسمين: الاعتباريّات ما قبل الاجتماع، والاعتباريّات ما بعد الاجتماع. صحيح أنّه لا يمكن إقامة دليل على معاني المصطلحات الدالّة على المفاهيم الاعتباريّة - سواء ما قبل الاجتماع أم ما بعده - إلّا أنّ هذا الكلام لا يعني أنّها لا تُبنى على الواقع، وأنّها لا حظّ لها من الحقيقة، فلو كان الأمر كذلك لما ساهمت في رفع الاحتياج. بعبارة أخرى، لا يمكن اعتبار العلامة غير واقعيّ، فقد تكون احتياجات المجتمع ثابتة أو متغيّرة، فهو ينظر إليها على أنّها واقع أو حقيقة تقع وراء الاستخدام والمفهوم والأوصاف. الواقع عند العلامة هو الأصل والذهن واللغة ذات فاعليّة ما داما مرتبطين بالواقع، وأمّا عدم الالتفات إلى هذه المسألة فيؤدّي إلى نفي إمكان التخاطب بين الأفراد.

يعتقد العلامة بالمعرفة الفرديّة، ويوضح أنّ بإمكان فاعل المعرفة أن يتعرّف على العالم الخارجيّ بشكل مستقلّ ممّا يؤدّي إلى تحديد العينيّة بين الأذهان. أمّا السبب الذي يقف وراء رؤية العلامة هذه أنّه استخرجها من طبيّات الوجود، ثمّ من المعرفة وانتقل بها إلى بحث المعاني (كياشمسكي، 1391، ص 5-28).

نقد نظرية الدلالة والمعنى عند بيرس:

لأنَّ نظرية المعنى عند بيرس قد عرضت في البُعد المعرفي، فقد تعرَّضت لمجموعة من الانتقادات، وهنا مكان الافتراق بينه وبين رؤية العلامة. وكثراً قد أشرنا إلى أنَّ نظرية المعنى عند العلامة متنوِّعة ومتفاوتة بحسب أنواع المعرفة، إلاَّ أنَّ كلَّ هذه المعارف (المعاني) تحصل في الارتباط والعلاقة مع الواقع، ولكن بيرس، وانطلاقاً من عملية إيجاد نظرية المعنى، يتعد عن هذه المسألة.

* اليقين المعرفيُّ بدلاً من اليقين المنطقي:

انطلاقاً من كون بيرس فيلسوفاً براغماتياً، فهو يعتبر أنَّ معيار الصدق والكذب يعتمد على دراسة العلاقة بين الموضوع والمحمول. ولذلك؛ يتميَّز الصدق والكذب بناءً على العلاقة بين الموضوع والمحمول. وبعبارة أدق، يستبدل بيرس اليقين المنطقيَّ واليقين العلميَّ باليقين النفسي. يبدو أنَّ المعنى الصحيح لما أراده هو مقدار الفائدة التي تعود للشخص، وكيفية الحضور أثناء العمل. وعلى هذا الأساس، تتدخل الإرادة الإنسانية في الواقع وصدق وكذب القضايا، فيسعى الذهن ليقول: المعرفة والمعنى الصحيحان هما المفيدان للشخص، إذ يطابقان الفائدة عنده. إذا اعتبرنا أنَّ مبنائية هذه المسألة خرجت من أجواء نفس الأمر والطبيعة، فتصبح معاني مرتبطة بهذا النوع من المعرفة. مثال ذلك: أنَّ العلاقة بين الدين والعلم، ليست علاقة تضاد، بل الدين المقبول هو المفيد للإنسان؛ لأنَّ الشيء الصادق من وجهة نظر بيرس هو المفيد. ولكن ما هو معيار الفائدة عند الإنسان من وجهة نظره؟ وكيف تُقاس هذه الفائدة؟ هل تحصل بمجرد التجربة؟ أم يتدخل العقل بها؟

* تنزيل معنى الواقعية من العقل النظريِّ إلى العقل العملي:

يبدو أنَّ فلسفة بيرس في صدد تنزيل معنى الواقعية من العقل النظريِّ إلى العقل العملي. وهذا يعني أنَّ العلم يدرس الميول الإنسانية فقط، والعمل هو صاحب المعنى. السبب في ذلك، أنَّ بيرس يعتقد بأنَّ كلَّ القضايا العلمية تتشكَّل في ظلِّ الدافع. وأمَّا الجواب على هذا المدعى، فهو أننا في القضايا التي نستخدمها نلتزم بمجموعة من البديهيات التي نمتلك يقيناً بوجودها، وهي بالطبع خارجة عن وجود أنفسنا؛ لذلك نشاهد بعض الأوقات أنَّ الخارج عن الوجود والدافع الإنسانيُّ ذو حقيقة.

* النسبية في المعنى والمفهوم:

يظهر مدى هذا التفكير في نظرية الفعل، فيصبح معيار الصدق والكذب في المجتمع مبنياً على

أساس الفهم البشري، مع العلم أن هناك حقيقة وراء هذا الفهم. من البديهي في هذه الحالة أن يصبح الإنسان موجوداً صانعاً وخالقاً للمعنى والمفهوم من دون الاعتراف بأي حقيقة. هنا تلغى نظرية الكشف في العلم والمعرفة، وسيطر نوع من النسبية في المعنى والمفهوم. فالإنسان لا يكشف عن المعنى؛ بل يصنعه. يترتب على هذه الرؤية نفي وجود الحقيقة المطلقة التي يمكن أن تشكل المبنى لمجموعة من المسائل العلميّة والاجتماعيّة.

انطلاقاً من هذه المسألة، تعمل نظرية بيرس وأتباعها من البراغماتيين على إدخال المفاهيم والقضايا كافة إلى العلم، وهي مسألة لا يعتقد بها جميع أصحاب الفلسفة الوضعيّة. فالدين على سبيل المثال يصبح صاحب استعداد للدخول إلى العلم. طبعاً، ليس كل دين مقبولاً؛ بل الدين الذي يحق له دخول العلم هو المفيد للإنسان، كما يصبح للحقائق الاجتماعيّة معانٍ تقبل الفهم. فعندما تطلق السيارة بوقها على سبيل المثال، فليس المقصود الصوت العالي أو المنخفض؛ بل إن البوق رمز وإشارة إلى ما أراد السائق الإشارة إليه في الوقت والموقع المناسبين. وأمّا معيار تحديد الرمز والإشارة هذه، فهو المجتمع المكوّن أساساً من مجموعة الدوافع الإنسانيّة المشتركة؛ لأن العلم والمعنى - كما تقدّم - يتشكّلان في حاشية الدافع الإنساني، وليس في حاشية الفكر الإنساني^[1]. ويعتقد العلامة الطباطبائي أن كل معنى (معرفة) ومعرفة يعقلها ويدركها الإنسان، فهي تتشكّل في حاشية الفكر الإنساني، وهو على نوعين:

إمّا أن يكون معنى له ما يطابقه في الخارج، ومطابقة موجود في الخارج بذاته، سواء تعقله المدرك أم لم يتعقله؛ أي أن وجوده ليس مرتباً بوجود الإنسان وتعقله. وهذا هو "الموجود الحقيقي"، كالجواهر الخارجيّة من قبيل الجماد والنبات والحيوان، أو أن يكون مفهوماً موجوداً في الخارج بعد تعقل الإنسان واعتباره، فلا يكون له وجود خارج تعقله، كالملك والمالكيّة اللذين يرجعان إلى حقيقة كالأرض المملوكة وإلى حقيقة أخرى كالإنسان المالك، فالملك والمالكيّة لا وجود لهما في الخارج؛ بل وجودهما في الخارج دائم بتعقل واعتبار الإنسان، فيكون هذا المعنى اعتبارياً. إنّه معنى ووجود واعتباري؛ لذلك يُقسم الموجود إلى قسمين: حقيقي واعتباري، ولكل من الأمرين حقيقة ونفس الأمريّة يتمكّن الإنسان من فهمها ومعرفتها. إذا طابق هذا الفهم والمعرفة الحقيقة والأمر نفسه، كان صحيحاً، وإلّا فهو خطأ.

* التعقل بمعنى الاعتبار:

يرتبط الكون والعدم الاعتباريان بتعقل الإنسان وعدمه من وجهة نظره، وهذا لا يعني أنّهما أمران ذهنيان وموجودان بالوجود الذهني؛ بل بمعنى أنّهما يصبحان موجودين خارجيين مع تعقل الإنسان

[1]- مقتبس من تحليل الأستاذ پارسانيا في محاضرة حول نظريات فلسفة العلوم الاجتماعيّة، جامعة باقر العلوم (ع).

ومن دون تعقله لا يكون لهما وجود خارجي، ومن هنا كان التعقل بمعنى الاعتبار. وبعبارة أخرى، المقصود من التعقل هو الاعتبار، وأمّا أنهم لم يستخدموا كلمة "الاعتبار" في تعريف الاعتبارات، فهو للهرب من الدور. كان بيرس يسعى في نظريته المعنائية باحثاً عن الحقيقة والمعنى، وأن تكون الدلالة مرادفة للفكر، إلا أن الاعتبار والمعنائية التي يتحدّث عنها فهي تختلف معرفياً ووجودياً عن نظرية العلامة الطباطبائي. (جوادى الأملي، 1393، ج1، ص 103-124).

* المعاني الاعتبارية ليست عدماً محضاً:

ليست المعاني والأمر الاعتبارية، من وجهة نظر العلامة، عدماً محضاً؛ بل هي موجودات خارجية، إلا أن خصوصية وجودها الخارجي هي على نحو يجعلها غير قابلة للمشاهدة والإحساس الماديين. من جهة أخرى، فالوجود العلمي والذهني لا يحكيان عن الواقع العيني؛ بل هما مرتبة من مراتب الحقيقة التي تحصل بالاعتبار.

ولقد انتقل العلامة الطباطبائي، بعد تقسيم الموجود إلى الحقيقي والاعتباري، إلى توضيح مسألة ابتناء كل اعتباري على حقيقة، كما يبتنى الوجود الذهني والعلمي على الوجود العيني، فلو لم يكن الموجود الخارجي لم يكن الوجود الذهني والعلمي.

* لا يتحقّق الاعتبار من دون تصوّر المعاني الجزئية:

تتحقّق الأمور الاعتبارية على النحو الآتي: تبدأ العملية بإدراك وتصوّر معانيها، وبعد فهمها وإدراكها الذهني يتشكّل الاعتبار، وتعتمد أغلبية الأمور الاعتبارية على المعاني الجزئية (أي الوهمية)، فتبدأ مع تصوّر المعاني الجزئية التي تدركها الواهمة. (م. ن).

صحيح أن الأمر الوهمي مختلف عن الأمر والموجود الاعتباري، ولكن، بما أن الوجود الاعتباري لا يتحقّق من دون تصوّر المعاني الجزئية (الوهمية)؛ لذلك تكون المعاني المرتبطة بالإنسان، وكذلك ارتباط هذه المعاني بعضها ببعض، جزئياً واعتبارياً، في الوقت عينه؛ فيطلق عليها الاعتبارية بلحاظ اعتبار وتعقل الشخص لها، ويطلق عليها الجزئية (الوهمية) باعتبار تصوّرها في الذهن بوساطة القوة الوهمية.

بيد أن الذي يدفع الإنسان وباعتباره موجوداً حقيقياً للارتباط بهذه المعاني والأمر الاعتبارية، هو محورية احتياجه إلى الاجتماع والمدنية؛ ليمكن في حياته الاجتماعية من جلب المنفعة والخير ودفع المضرة والشر. (م. ن).

بناءً على ما تقدّم، يسير نظام الحياة الإنساني في ظلّ المعاني الوهمية والأمر الاعتبارية، فيتصوّر بداية المعاني الجزئية، ثمّ يعتبر ويلحظ الأمور الاعتبارية المرتبطة بها. أمّا نظام العلاقة الحاكمة بين

هذه المعاني الوهيمية والأمور الاعتبارية، فهي اعتبارية أيضاً.

أخيراً، صحيح أن النظام الإنساني والاعتباري قائم على أساس نظام طبيعي وحققي، إلا أن الإنسان في الظاهر يعيش مع نظام اعتباري، لكنه ينتمي في الحقيقة والباطن إلى نظام طبيعي وحققي، فلكل اعتباري متكاً حقيقي، والنظام الإنساني الاعتباري موجود في ظرف الاجتماع والمدنية فقط. (جوادي الأملي، 1393، ج1، ص 103-124).

النتيجة:

يتضح من خلال دراسة مباني العلامة الطباطبائي وآثاره وجود انسجام داخلي وضروري في نظريته بين الأبعاد المعرفية والوجودية والمعنائية، حيث تعتمد هذه الرؤية على أساس الواقعية. فقد بدأ البحث حول اللفظ والمعنى وعالم الخارج وعرض الاعتباريات من دراسة موقعها، وبعدها اعتبر المعاني روح الألفاظ، أكد أن عالم الخارج منشأ المعاني الاعتبارية، وبعدها قسم الموجود إلى الاعتباري والحققي، أوضح النقاط الثلاث الآتية:

الأولى: أن أغلب المعاني المتعلقة بحياة الإنسان الفردية والجمعية اعتبارية.

الثانية: أن الارتباط الداخلي بين هذه المعاني (كالملكية والرئاسة وأحكام العلاقات و...) اعتباري أيضاً.

الثالثة: أن الإنسان الحقيقي على ارتباط واتصال بهذه الاعتباريات والأمور الاعتبارية.

طبعاً هناك أوجه شبه بين نظريتي المعنى عند بيرس والعلامة الطباطبائي من حيث صناعة المعنى، واعتبار المعاني في الثقافة والاجتماع؛ ولكن ما يضع النظريتين في مواجهة بعضهما بعضاً هو أولاً الاختلاف في المبادئ والمباني، وثانياً ابتعاد نظرية المعنى والمعرفة عند بيرس عن الحقيقة ونفس الأمرية والاكتفاء بالكفاية العملية للمعنى. في هذا الإطار، يقول أمبرتو اكو: "يعتقد بيرس أن الإشارات والرموز هي الوحيدة القابلة للتفسير، وهي الوحدة التي تشكل نماذج الثلاثي الأصيل؛ لأنها لا تقبل التفسير؛ أي أن موضوع الرمز ليس سبباً لاستخدامه، بل نحن الذين ننسب الرمز إلى ذلك الموضوع".

لائحة المصادر والمراجع:

1. اسكفلر، اسرائيل (١٣٧٧)، چهار پراگماتيست [أربعة براغماتيين]، ترجمة محسن حكيمي، انتشارات مركز، ط 1.
2. اسكيد مور ويليام (١٣٧٢)، تفكر نظري در جامعه شناسي [التفكير النظري في علم الاجتماع]، ترجمة علي محمد حاضري، سعيد سبزيان، احمد رجب زاده، محمد مقدس، علي هاشمي گيلاني، فاضل توني، محمد حسين (١٣٨٦)، منطق، طهران: انتشارات مولی.
3. پاكتهجي، احمد (١٣٨٩)، «آشنايي با مكاتب معاصر معناشناسي» [اطلالة على اتجاهات المعنى المعاصرة]، مجلة: نامه پژوهش فرهنگي، العام التاسع، العدد الثالث.
4. جوادى آملی، عبدالله (١٣٧٢)، تحرير تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمد التركة، تصحيح: حجة الاسلام حميد پارسانيا، لا م: انتشارات الزهراء.
5. جوادى آملی، عبدالله (١٣٩٣)، تحرير رسالة الولاية شمس الوحي. التبريزي السيد محمد حسين الطباطبائي، حميدرضا ابراهيمي (تحقيق و تدوين)، قم: اسراء، ج ١.
6. رضايي راد (١٣٨١)، محمد، نشانه شناسي سانسور سكوت سخن، ط 1، طهران: انتشارات طرح نو.
7. رضوي فر، آملی وحسين غفاري (١٣٩٠)، «نشانه شناسي پرس در پرتو فلسفه معرفت شناسي و نگرش وی به پراگماتيسم» [قراءة في علم الدلالة عند بيرس في اطار فلسفة علم المعرفة ورؤيته البراغماتية]، نشرة فلسفه، العدد ٢، الخريف والشتاء.
8. سجودی، فرزانه (١٣٨٦)، دلالت از سوسور تا دريدا [الدلالة من سوسور الى دريدا]، باهتمام: اميرعلى نجوميان، طهران: فرهنگستان هنر، 1386.
9. الصدر، السيد محمد باقر (١٣٩٤)، علم الأصول، ترجمة: حامد دلاوري، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ص ٧٣.
10. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٨٧)، اصول فلسفه و روش رئاليسم [أصول الفلسفة والمذهب الواقعي]، ط 1، قم: بوستان كتاب.
11. الطباطبائي، محمد حسين (١٣٨٠)، بداية الحكمة، ترجمة علي شيرواني، مؤسسه انتشارات دارالعلم. قم، ط 6.
12. الطباطبائي، محمد حسين (١٤٠٤)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
13. فياضی، غلامرضا (١٣٨٦)، درآمدی بر معرفت شناسي [مدخل إلى علم المعرفة]، تدوين مرتضى

- رضایی واحمد حسين شريفی، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية.
14. کیا شمشکی، ابو الفضل (۱۳۹۱)، نسبت نظريات معنا با واقع گرایي با تاكيد بر نظريه معنا نزد علامه طباطبائی [النسبة بين نظريات المعنى والواقعية مع التأكيد على نظرية المعنى عند العلامة الطباطبائي]، ذهن.
15. لچت، جان (۱۳۷۷)، پنجاه متفکر بزرگ معاصر [خمسون مفكراً معاصراً]، ترجمة محسن حكيمي، طهران: نشر خجسته.
16. محمد پور (۱۳۸۹)، احمد، روش در روش [المنهج في المنهج]، انتشارات جامعه شناسان.
17. مصباح يزدي، محمد تقي (۱۳۸۹) جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت علامه آیت الله مصباح [قراءات في فلسفة العلوم الإنسانية من وجهة نظر آية الله مصباح اليزدي]، الأمانة العامة لمؤتمرات المباني الفلسفية للعلوم الإنسانية، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية.
18. مهدي زاده، محمد (۱۳۹۱)، نظريه های رسانه اندیشه های رایج و دیدگاه های انتقادی، صحیفه همشهری، ط 2.
19. نرسیسیانس، املیا (۱۳۸۷)، انسان، نشانه، فرهنگ، [الإنسان، الدلالة والثقافة]، تصحيح علی رضا حسن زاده، نشر افکار، ط 1.
20. واعظین احمد، بازتاب هستی شناسی معنی در معرفت دینی [تأثیر علم معرفة المعنى في المعرفة الدينية]، فصلية: آيين حکمت، السنة الأولى، شتاء ۱۳۸۸، العدد ۲.
21. يانکرايپ (1378) نظريه اجتماعي مدرن [نظريّة علم الاجتماع المعاصرة]، عباس مخبر، ط 3، طهران: آگاه.
22. Bergman, Mats, Pines philos of Commbals Fow, continuum 2009
23. Bob Hale, Wright, Crispn, A companion to the philosophy of language Blackwell, 1997.
24. potter, Vincent G: Colapletro Vincent Michael, Purces Philosophical Perspectives American Philosophy, fordham University press, 1996.
25. Short, T.L, Pierce s A Theory of sign, Cambridge press University, 2007
26. <https://politicalthought. Blogfa.com/post-327.aspx>.

معنى المعنى والفلسفات الثلاث

محاكاة فلسفيّة في اللغة العلم والدين

حبيب فياض

أستاذ فلسفة اللغة في الجامعة اللبنانية. لبنان.

ملخص إجمالي:

يتمحور الإنسان، في مسيره الوجودي بين المبدأ والمنتهى، حول المعنى. وليس المعنى سوى انبثاق لقول "كن" الحاصل بإرادة الحق، فهذا القول كلمة؛ وفيه ومنه وبه ومعه وإليه ولأجله يتمظهر المعنى على النحو الأتم والأكمل، حيث لا يعتره نقص في الدلالة، ولا يشوبه عيب في الوجودية. فالكون معلول لكلمة تنبثق عن "إنما أمره"، وتنطوي على الكينونة كلّها في جلباب "كن فيكون"؛ وما الإنسان في هذه الكينونة سوى الخليفة الذي يبدأ مسيرة الاستخلاف بأداء الأمانة؛ وزاده في ذلك هو ما حباه الله من معنى، ليجهد في مراكمته وصولاً إلى كشف الغطاء حيث البصر حديد.

المعنى أصل الوجود؛ والإنسان روح المعنى. يتحقّق المعنى للإنسان بـ "نفخت فيه من روحي" حيث يبدأ بالبحث عن متمّماته الوجودية والاتصاف بها في طريقه بين "ألست بربكم"، و"وبلى"، مستمراً في مسار الكدح الوجودي، وصولاً إلى مقام "فملاقيه". فالمعنى هو النفخة الإلهية التي يبدأ بها الإنسان وجوده ليرتقي بها من منزلة البشرية إلى مرتبة الإنسانية، ومن محدودية الطين إلى رحابة الروح، ومن استوائية الإمكان بالذات إلى واجبية الوجود بالغير، ليحيل الإنسان بذلك ملكاته الفطرية من طور القوة إلى حيّز الفعل، ومن حال التقرب إلى مقام القرب، ومن جعلية الخلقة إلى تمامية الاستخلاف، ومن تجرّد المعرفة إلى فعلية العرفان، ومن التعلّق بالمثال إلى التمثّل به.

* * *

مفردات مفتاحية: المعنى - معنى المعنى - فلسفة العلم - فلسفة اللغة - فلسفة الدين - التحقق - الامثال.

تمهيد:

لا شيء في عالم الوجود خارج ثنائية المعنى وما يمكن أن يحيل إليه. الوجود هو المعنى في ذاته متمظهِراً للغير، كما أنَّ المعنى هو الوجود في غيره ظاهراً للذات. فالوجود متكثراً يتجلى في المعنى، والمعنى متوحداً يتجوهر في الوجود. لذا، فإنَّ المساوِقة بين الوجود والمعنى تتعدى التوحُّد بين الإثنين إلى إثنيَّة الواحد.

المعنى هو واحديَّة الوجود في عين كثرته، وهو التجليُّ الماهويُّ الذي يتولَّى ترسيم الحدود بين تكثُّراته الطوليَّة والعرضيَّة، بما يؤديُّ معاً إلى تحقُّق هذه التكتُّرات في ذاتها على نحو الإمكان، وإدراكها بغيرها على سبيل التطابق بين الفكر والواقع، الذات والموضوع، الذهن والخارج.

المعنى بين المعانيَّة والمعنويَّة:

ينطوي المعنى من حيث معناه على دالتين أساسيتين، الأولى هي المعنائيَّة مقابل الألفاظ والكلمات، والثانية هي المعنويَّة مقابل الماديَّات والأشياء، وفي كلتا الدالتين يستوطن المعنى في عالم الماهيَّات التي تتولَّى تظهير عالم الوجود، أولاً بوصفها تحيُّرات إفصاحيَّة تقوم على الكشف والتتمظُّه والتعبير، وثانياً بوصفها طاقة حركيَّة تدفع عالم الوجود الممكن نحو التكامل والتغيُّرات. لهذا، لا بدَّ من القول أنَّ مآلات الفلسفة في تشكُّلاتها الراهنة تمحورت حول اللُّغة وما يرتبط بها من المعنى، بحيث بات المعنى موضوعاً للفلسفة تبحث فيه عن عوارضه الذاتِيَّة وما يتَّصل به من مناهج ومسائل ومبانٍ وغايات، وهذا ما يفضي لزوماً إلى الخوض بحثاً حول معنى المعنى، أي المعنى بوصفه ماهيَّةً كليَّة.

إذا كانت الفلسفة هي إنتاج المفاهيم كما يقول جيل دولوز، فإنَّ المفاهيم ليست سوى محدَّدات تحت مظلة المعاني. ومهما توزَّع القول في المعنى بين كونه متقومًا بالمطابقة تبعاً للفهم الفلسفيِّ التقليديِّ الذي تمثله بالعموم الفلسفة اليونانيَّة، وكونه قائماً بالترابط كما تذهب الاتجاهات الفلسفيَّة الحديثة والمعاصرة، أو كونه تأشيرياً عديمياً بحسب الاتجاهات الفلسفيَّة السفطائيَّة بقديمها وحديثها، فإنَّ أيًّا من الفلسفات القديمة والجديدة لم تستطع تجاوز التمحور حول المعنى بدلالاته السالبة والموجبة على حدِّ سواء.

مهما يكن الأمر، فإنَّ الفلسفة بكلِّ مباحثها ومقولاتها تدور بنحو أو بآخر حول المعنى، إذ أينما اتجهنا، وكيفما بحثنا، فإنَّ البحث يدور حول المعنى: الوجود والعدم، الحدوث والقِدَم، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الوجوب والإمكان، البدهة والنظريَّة، الفكر والواقع، الذات والموضوع، التحليليِّ والتركيبيِّ، الدالِّ والمدلول، الوقف والمواضعة، المادَّة والصورة، الرابط

والمستقل، الموضوع والمحمول، المفهوم والمصدق، التصوّر والتصديق، المعقول والمنقول، الحركة والسكون، الزمان والمكان، الثبات والثبوت، المبدأ والمعاد، الماديّ والمجرد، الأسلوب والمنهج، الطريقة والحقيقة، السؤال والمسألة، التحليل والتعليل، التأمل والتأمل، النفس والجسد، الموت والحياة، الطبيعة وما بعدها، الفرح والحزن، العلم والجهل، الإرادة والمشية، الإيمان والإلحاد، الجبر والتفويض، القضاء والقدر، وصولاً إلى المعنى واللامعنى، ذلك أنّ كلّ هذه المقولات يتوقّف تعريفها في ذاتها على تحديد معناها، كما يتوقّف تعريفها بالقياس إلى غيرها على تحديد المعاني المنبثقة عنها بالقياس إلى الغير.

إلى ما تقدّم، فإنّ البحث في المعنى هو العلة لاستيلاء فلسفة اللّغة حيث صير إلى إخراجها من حيز اللّغة وإدخاله إلى عالم الكينونة من طريق ثنائيات الماهية والوجود^[1]... المعنى، في المباحث اللغوية، هو أحد طرفي معادلة يشكّل اللفظ طرفها الآخر، وذلك في الإطار المعجمي اللغوي وما يرتبط به من علوم البيان والبلاغة والنحو والصرف، بينما «المعنى» في إطار فلسفة اللّغة هو أكثر الموضوعات تداولاً وأهميّة، بل إنّ ثمة ما يشبه الإجماع على القول بكون المعنى هو الموضوع الذي تتمحور حوله مسائل هذه الفلسفة^[2]. يتساوى في ذلك الذين اشتغلوا على إصلاح اللّغة بوصفها أداة تعبير لإصلاح الفلسفة، أو الذين اشتغلوا على اللّغة بوصفها مساوقة للفكر، و/ أو للواقع، حيث شكّلت اللّغة والحال هذه موضوعاً ينبثق منه التفلسف لفهم المعرفة والوجود.

معنى المعنى:

هذا كلّهُ، فتح الباب على مصراعيه أمام الخوض في تحديد معنى المعنى وماهيته، فشغلت هذه المسألة الحيز الأوسع من مباحث الفلسفة اللغوية تاريخياً وراهناً، بدءاً من أفلاطون الذي رأى أنّ المعاني هي المثل، أو النماذج الخالدة، وأرسطو الذي اعتبر أنّ المعنى هو الانتزاع الذهني، والرواقيين الذين قالوا بأنّ المعنى هو التشخيص النفساني، هذا فضلاً عن رأي العرفاء والمتصوّفة الذين عدّوا المعنى الحقيقي للمعنى هو التجلّي الوجودي للموجودات في العوالم الممكنة، وعبد القاهر الجرجاني الذي رأى أنّ معنى المعنى عبارة عن منظومة استدلال عقلية، مروراً بجان لوك (Locke) الذي قال إنّ المعاني هي الأفكار التي تدلّ على الكلمات، وجورج إدوارد مور (Moore) الذي حسب أنّ المعنى هو التصوّرات الترادفية، ولودفيغ فيتغنشتاين (Wittgenstein) الذي ذهب إلى احتساب أنّ معنى الكلمة هو استخدامها، وفريغه (Frege) حيث تبنّى مقولة أنّ معنى الشيء هو المشار إليه، وصولاً إلى فرديناند دو سوسير (Ferdinandde Saussure) الذي اعتبر المعنى نسقاً بنيويّاً، وبرتراند راسل (Bertrand Russell) الذي رأى أنّ المعنى أنماط من الفئات والأشياء، وليس

[1]- حبيب فياض، بحث منشور تحت عنوان « التحيز الميتافيزيقي للّغة»، فصلية المحجة العدد الثاني والعشرين، العام 2011.

[2]- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللّغة (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، الصفحة 95.

لنتهاء بمارسيا ماركيز صاحب مقولة « اللعنة ما معنى المعنى؟! ».

خلاصة القول، ثمة في فلسفة اللُّغة فارقٌ بين المعنى حسب ذاته والمعنى الذي يُفِيده معنى المعنى؛ فالمعنى عموماً يتحصّل بانتزاع أولي، أمّا معنى المعنى فيتحصّل بانتزاع ثانٍ. المعنى الأوّل عادةً يرتبط تعريفًا بأمر لغويّ من قبيل اللفظ والدلالة والتبادر والإشارة والعلامة والنحو والصرف والبلاغة. فيما المعنى الثاني غالبًا ما يرتبط فلسفيًا ومنطقيًا بأمر من قبيل المفهوم والمصداق والإرجاع والإحالة والمثال والتحقّق والاستخدام.

عمومًا، نحن نرى أنّ المعنى هو ما ينتج عنه بشكل أوليٍّ من دلالة وتبادر، أمّا معنى المعنى فهو التعريف الحقيقيُّ المرتبط بحدوده الوجوديّة^[1]، وبالتالي هو ليس شيئًا سوى الماهيّة، فإذا سألنا ما المعنى المستفاد من معنى المثلث، فإنّ ما يقال في جواب ذلك (من أنّ المثلث هو شكل ثلاثيُّ الأضلاع تساوي مجموع زواياه 180 درجة) ليس سوى الماهيّة؛ فالماهيات هي المعاني التي يتمظهر الوجود ويتكثّر من خلالها، وهي الباعثة على التطابق بين الوجودين الذهنيّ والخارجيّ؛ لهذا نجد بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا (في الإشارات والتنبيهات) والملاّ صدرا (في الشواهد الربوبيّة) يستخدمون أحيانًا مصطلح المعنى للتعبير عن الماهيّة، لكون الماهيات هي الإطار الأعمُّ الذي يندرج فيه التعريف والمفهوم والمصداق والتصور والتصديق والحدّ والرسم والمقولات الجوهريّة والعرضيّة، إلى جانب الدلالات والإشارات والعلامات والإحالات والتبادرات والأفعال. في المحصلة، إنّ معنى المعنى يتخطّى ارتباطه باللفظ أو الذهن إلى ارتباطه بالواقع والفعل. على هذه الخلفيّة نرى مثلاً أنّ الفارابي في كتابه «الحروف» يذهب إلى الربط بين المعنى والواقع من خلال التفريق بين اللفظ الخارجيّ الظاهر والمتبادر إلى الذهن من جهة، والمعنى الداخلي القائم في الواقع من جهة ثانية، وكذلك نرى ابن سينا في الشفاء يربط بين المعنى والفكر من خلال اشتراطه كون فن المنطق قائمًا على المعنى لوجوب صحّته في عدم الوقوع في الخطأ في الفكر^[2].

المعنى بين فلسفة اللُّغة وفلسفة العلم:

لقد أطاحت الفلسفة المعاصرة بالفلسفة التقليديّة على خلفيّة توسّل المعنى بديلاً من الوجود ومقولاته الميتافيزيقية، حيث لم تقف محاولات تسييل المعنى عند الحيّز الوجوديّ في الفلسفة بل تعدّته إلى الحيّز العدمي، فأصبح المعنى معياراً في تحديد المعرفة وإمكانها، إضافة إلى مصادرها، فتوالدت فلسفتان احتلّتا المشهد الفلسفيّ على مستوى العالم، حيث تلتقيان على محوريّة المعنى ومعياريّة رغم ما بينهما من تباعد وخلاف، وهما فلسفة اللُّغة وفلسفة العلم.

[1]- راجع: فصلية «المحجّة»، حبيب فياض، بحث منشور تحت عنوان « فلسفة اللُّغة والتأويل.. معنى المعنى وفهم الفهم » العدد عشرين/ العام 2010.

[2]- راجع فصلية «لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الإجتماعية»، علي عبد الجبار عناد وساهرة حسين فيصل، دلالة المعنى في الفلسفة الإسلاميّة، الفارابي وابن سينا أنموذجين، العدد التاسع عشر، العام 2015.

يجدر القول أنَّ المجالين الأساسيين في فلسفة اللُّغة تمثَّلاً باتجاهين: الأول هو الفلسفة التحليلية التي قادها الثلاثيُّ برتراند راسل وجورج مور ولودفيغ فتغنشتاين، وذلك في إطار دراسة العلاقة بين اللُّغة والفكر، فيما تمثَّل الاتجاه الثاني بفلسفة التأويل التي قادها جورج هانز غادامر استكمالاً لما بدأه أستاذه مارتن هايدغر في إطار العلاقة بين الفكر والواقع، من دون أن يغيب المعنى في خضمِّ ذلك كلُّه عن كونه الموضوع الأساسيِّ في التعامل الفلسفيِّ مع اللُّغة. ومن دون أن يغيب أيضاً عن المشهد الفلسفيِّ اللُّغويِّ الاتجاه البنويِّ (ممثَّلاً بفرديناند دي سوسير)، وهو اتجاه يراوح بين فلسفة اللُّغة واللسانيَّات، حيث أخرج سوسير المعنى من أحاديته الدلالية وربطه بالنظام البنويِّ الذي لا يتحقَّق من دون عناصر مترابطة في ما بينها على نحو التكاملي والاستغناء، وصولاً إلى نعوم تشومسكي الذي عمل على إنتاج منظومة النحو التوليديِّ بديلاً من النحو التوليديِّ بهدف ثقف المعنى الكامن في اللُّغة متجاوزاً البنية السطحيَّة للنصِّ إلى بنيته العميقة.

أولاً: المعنى في فلسفة اللُّغة:

مهما يكن من أمر، فإنَّ التحوُّل الذي طرأ على مفهوم «المعنى» في سياق الفهم الفلسفيِّ للُّغة من حيث دلالاته ووظائفه أخرج هذا المفهوم من كونه تحت سقف اللُّغة إلى كونه معياراً وضابطاً لحركة اللُّغة في مختلف اتجاهاتها وحيثياتها^[1]، وبالتالي تحوُّله إلى حالة قيمية ومعياريَّة تتحكَّم بمعياريَّة الصدق - الكذب، وأكثر أهميَّة منها، ذلك أنَّ الجملة الخبرية في اللُّغة العاديَّة تخضع في معناها لمعيار الصدق والكذب لناحية صحَّتها وانطباقها على الواقع، بينما يتحوَّل «المعنى» ذاته في سياق البحث الفلسفيِّ اللُّغويِّ إلى معيار لديه صلاحية البتِّ في مدى أهلية اتِّصاف الجملة - القضية بالصدق والكذب. إذ إنَّ إطلاق حكم الصدق أو الكذب على الجملة متوقَّف على كونها ذات معنى. أي أنَّ افتقادها للمعنى يوازي عدم وجودها، بحيث يغدو في هذا السياق أيُّ كلام عن الصدق والكذب ضرباً من العبث واللهو، وبدلاً من أن يجرِّبنا مفهوم الصدق إلى صحَّة المعنى، كما هو المألوف والسائد، بات مفهوم المعنى هو الذي يقودنا إلى صحَّة الصدق^[2]. هذا مع الغضِّ عن غلوِّ البعض في تضيق المؤشِّر الذي يتمُّ على ضوئه التمييز بين ما له معنى، وما لا معنى له، وتحديدًا أصحاب النزعة التجريبية في الفلسفة التحليلية، وأتباع المنطق التجريبيِّ، فضلاً عن أتباع حلقة فيينا.

فإذا كانت اللُّغة هي الموضوع في فلسفة اللُّغة على قاعدة أنَّ موضوع الفلسفة المضافة هو ما تضاف إليه، فإنَّ الواقع هو كون المعنى، بوصفه لغويًّا ووجوديًّا، موضوعاً لهذه الفلسفة لتموضعه فيها محوراً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وهذا تحديداً ما جعل معنى المعنى مبحثاً أساسياً في التفلسف اللُّغويِّ، بسبب كون المعنى المنتزع من المعنى عارضاً ذاتياً تنفرِّع منه كلُّ المسائل الأخرى المبحوث حولها في هذا السياق.

[1]- انظر، لودفيغ فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 2007)، الصفحة 34، الصفحات 60 إلى 62.

[2]- حسن عجمي، مقام المعرفة، فلسفة العقل والمعنى (بيروت: دار كتابات، 2004) الصفحتان 227، 228.

ثانياً: المعنى في فلسفة العلم:

في مقابل فلسفة اللغة، شكّلت فلسفة العلم المجال الآخر المتمحور حول المعنى في إطار الفلسفة الحديثة؛ حيث انبثق منها أيضاً اتجاهان أساسيان تمثل الأول في الوضعية المنطقية^[1] (logical positivism) التي قادها موريس شليك (Schlick) وتبعه رودولف كارناب (carnap) والفرد آير (Ayer)، فانصبَّ جلُّ اهتمامها حول التمييز بين المعنى واللامعنى في العبارات الفلسفية من خلال معيار التحقق... فيما تمثل الاتجاه الثاني بفلسفة كارل بوبر الذي شكّلت انقلاباً على الوضعية المنطقية من خلال منهجه المعروف بقابلية التكذيب بهدف تحديد المعنى الذي يمكن من خلاله التمييز بين العلم واللاعلم.

ففي مقابل الوضعية المنطقية جاء كارل بوبر (Karl Popper) حيث أعاد لمعيارية الصدق والكذب اعتبارها من خلال معيار قابلية التكذيب (falsifiability) وليس من خلال معيارية التصديق، حيث أطاح بمنهج التحقق المعتمد في الوضعية المنطقية واستعاض عنه بالتكذيب، ذلك أنّ أتباع الوضعية اعتبروا أنّ التمييز بين المعنى واللامعنى من خلال التحقق (verification) أو قابلية التحقق (verifiability) إنّما هو معيار سابق على التصديق من أجل الوصول إلى الصدق والكذب، في حين أنّ بوبر اعتبر أنّ معيار التكذيب شرط قبلي للوصول إلى المعنى، فالمعيار عنده في التمييز بين العلم واللاعلم، وبين ما له معنى (meaningful) وما لا معنى له (meaningless) هو كون العبارة (أو القضية / الظاهرة / النظرية) قابلة للتكذيب، وذلك من خلال المنهج الاستنباطي وبالاعتماد على الحدوس والفروض بعيداً من الاستقراء حيث اعتبره من قبيل الخرافة، مع تأكيده على التمييز بين الحقيقة التي هي من مختصات الواقع واليقين الذي هو من مختصات الذات؛ ما يعني في المحصلة أنّ التحقق المتبع في الوضعية المنطقية إنّما يندرج في إطار "الثبوت"، بينما التكذيب المتبع في نزعة العلم النقدية عند بوبر إنّما يندرج في إطار "النفي". وبما أنّ القضايا الفلسفية ضرورية وكليّة ودائمة، فإنّ بوبر اعتبر أنّ دليلاً تكديبياً واحداً يكفي لدحض وإسقاط الصدق تجاه حتمية واضطراب ودوام أية نظرية، في حين أنّ ألف دليل تصديقي لا يكفي لإثباتها.

بالجملة، لقد شكّلت موضوع المعنى تقاطعاً محورياً بين فلسفة اللغة وفلسفة العلم، فيما ظلّت فلسفة الدين - رغم كونها الضلع الثالث من ثلاثية الفلسفة الحديثة - إلى جانب اللغة والعلم - غائبة عن هذا التمحور، هذا في حين أنّ فلسفة الدين هي المعنى الأول للخوض في المعنى نظراً للغوية الوحي من جهة ارتباطه معنائياً بالفكر والواقع، ونظراً للإسباغ المعنوي/الروحي الذي يضيفه الدين على الممارسة التدينية بشئى أبعادها، حيث تنبع الموجبات المعنائية الوحيانية من ضرورة

[1]- قد يرى البعض أنّ الوضعية المنطقية تنتمي إلى فلسفة اللغة لكونها تعمل على المنهج التحليلي للعبارات الفلسفية، لكن الواقع هو أنّ الوضعية المنطقية استخدمت التحليل اللغوي بهدف الوصول إلى فلسفة علمية على قاعدة أنّ الفلسفة في خدمة العلم، وأنّ ثمة إمكانية لابتناق رؤية كونية بالاستناد إلى العلم بعيداً عن المقولات الفلسفية المعهودة.

فهم الدين، فيما ترتبط الموجبات المعنوية المستمدة من الوحي بضرورات تطبيقه^[1].

المعنى وفلسفة الدين:

لا يخرج السؤال حول تحديد ماهية المعنى في الدين، وماهية المعنى في التدين، عن كونه إشكالية قائمة بذاتها، لارتباطها أولاً بصلاحيات الدين من خلال نصوصه المرتبطة بالمعنى، ولكونها ثانياً على صلة بالواقع الديني وموضعته، وذلك من خلال المعنى الواقعي المترتب على المعنى الماهوي.

في الإطار الديني، قد يكون تحديد معنى الدين أقل إشكالية، بوصفه حالة نظرية واحدة مشككة^[2] وبسيطة؛ إذ يدور المعنى هنا حول الوحي والنص المقدس، فيما الإشكالية أكثر حضوراً في تحديد معنى التدين لكونه حالة تجريبية متكررة ومركبة. ففي ظل إمكان اختلاف التجارب التدينية بين الناس وما ينتج عنها، لا بد من البحث عن القدر المشترك لتحديد معنى التدين. لذا، إذا كان معنى الدين هو «التعاليم الوحيانية»، فإن معنى المعنى للدين هو التدين، أي هو الالتزام بهذه التعاليم وتطبيقاتها واستخداماتها؛ فمعنى الدين ذو دلالة دينية ويتعلق بماهيته الوحيانية، أما معنى المعنى للدين فيتماهى مع معنى التدين ويتعلق بكونه ماهية تجريبية. بعبارة أخرى، إذا أردنا النظر إلى الدين بذاته وبمعزل عن التدين، فإن المتحصّل لدينا هو معنى الدين؛ أما إذا نظرنا إلى الدين مع لحاظ التدين، فإن المتحصّل لدينا في هذه الحالة هو معنى المعنى للدين الذي هو معنى التدين. ومن ثمّ فالدين ماهية قائمة بذاتها على أساس المعنى، في حين أنّ التدين هو التحقق الوجودي للدين على أساس ما يتأتى هويًا من هذا المعنى؛ وذلك شريطة كون هذا التحقق مطابقاً لمفادات الدين وغاياته. فالتدين هو التحقق الفعلي والوجودي للدين من خلال إضفاء معنى آخر على المعنى الديني^[3].

هذه المقدمة المتداخلة بمطالبتها مطلوبةً للحديث عن تطابق ماهوي مفترض بين الدين والتدين؛ وذلك من باب كون الأول نظرياً والثاني تطبيقياً. أي أنّ الدين معنى قائم في موطن الثبوت والثبات نظرياً، وأنّ التدين يمنحه معنى عملياً في موطن الإثبات والتثبيت عبر التحقق الوجودي. على هذا، يرتبط تحديد معنى التدين بتحديد طبيعة الفعل التديني من جهة الأدوار المنوطة به والتوقعات المنتظرة منه. والأهم أنّ ثمة علاقة إنتاجية متبادلة بين معنى الدين الذي يُنتج التدين ومعنى التدين الذي يُعيد إنتاج المعنى الديني، وهذا ما يجعل الذات المتديّنة في حال من الوعي بالتجربة الدينيّة

[1]- راجع: حبيب فياض، فلسفة التدين.. الطرق إلى الله في عالم متحوّل، دار الفارابي ومركز دراسات فلسفة الدين، العام 2023/ الفصل الرابع.

[2]- المقصود بالتشكيك هنا المعنى المنطقي الذي يفيد حمل المفهوم الواحد من حيث هو واحد على مصاديق كثيرة متفاوتة طولياً.
[3]- من الضروريّ الإلفات إلى أنّ مفهوم معنى المعنى للتدين لا يقع في محذور التسلسل؛ إذ لن يبقى السؤال مفتوحاً حول المعنى المتحصّل من كلّ معنى؛ وذلك لأنّ الخروج من الحيز الماهوي النظري إلى الوجودي التحقيقي يجعل الواقع الخارجي مآلاً نهائياً للمعنى على قاعدة انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات.

المستفادة على نحوَي الحضور والحصول، وفي حالٍ من «الإمكان الوقوعي»^[1] بين ماهية الدين ووجود التدئين.

يتجلى معنى الدين من خلال اللُّغة والخطاب (الوحي)، أمَّا التدئين كـمعنى فهو - لكونه من سنخ التجربة - قابلٌ للتجلي في كلِّ فاعليَّةٍ أو كينونة ذات معنى. فالمعنى التدئينيُّ تحقيقٌ عمليٌّ لخطاب الوحيِّ وواسطةٌ في عروضه على الموضوعات والناس الآخرين، وهو ما يُتيح إمكان كونه مشتركاً من جهة الشعور مع غير المتدئين؛ إذ المعنى ها هنا قابلٌ أن يكون مستوطناً الذات المتدئنة وغيرها؛ فمثلاً القيم الدينية من جهة كونها شعوريَّة، وكونها قيماً «معنويَّة»، من الممكن أن تكون مشتركة بين كلِّ الناس من متدئين وغيرهم. والفارق بين المتدئين وغيره هو أنَّ الأوَّل يستمدُّها من الدين، كما أنه يمتلك مخزوناً لغويًّا للتعبير عنها، أمَّا الثاني فيستمدُّها من الوجدان والفترة، ويفتقد آليات التعبير الدينيِّ عنها. بمعنى أنَّ المتدئين يمتلك من اللُّغة الدينيَّة ما يُتيح له التعبير عن مكوناته المعنويَّة والوجدانيَّة، فيما لا يمتلك غير المتدئين نظير هذه اللُّغة، (وهذا ما ألمحنا إليه سابقاً من المساوقة بين المعنى الوجوديِّ والفترة المرتبطة بنفخة الروح)؛ فالأوَّل قد يلجأ إلى الأذكار أو الدعاء أو الحمدلة أو الصلاة على النبيِّ للتعبير عن سموِّ معنويِّ أو ارتقاء روحيِّ، أو لحظة صفاء وتجلٍ، وهذا ما يفترقه الثاني فقد يلجأ إلى أنماط أخرى من قبيل الرياضات الروحيَّة والمهارات التأملية والفنون؛ فالمشترك بين الاثنين هو المعنى الذي يبعث على التوحد في الشعور المعنويِّ مع الاختلاف في المنشأ واللُّغة والدلالة والتعبير.

على هذا، ومن قبيل المسامحة في التعبير، يصبح معنى فعل التدئين على نحوين، بالمعنى الأخصِّ وبالمعنى الأعمِّ؛ فالأوَّل هو فعل «استجابة» مباشرة لتعاليم الوحيِّ لكونه متعلِّقاً بما هو محدَّد مسبقاً من قبيل الصلاة والصوم في إطار «طاعة» الله، والآخر هو فعل «تضمُّني» لكونه ليس حاصلاً على نحو الامتثال المباشر لتعاليم الوحيِّ ولكنّه متضمَّن ما يريده الوحيِّ، وهو كلُّ ما ينتج من الإنسان في إطار «مرضاة» الله. ولا يخفى أنَّ الفارق ما بين الطاعة والمرضاة هو أنَّ الأوَّل تكون عن امتثال للطلب الإلهيِّ المتمثِّل في الأوامر والنواهي، أمَّا الثانية فليست بالضرورة أن تكون عن استجابة لمطالب الدين ولكنّها تنسجم مع تعاليمه؛ فكلُّ إنسان يتَّصف بالصدق، الوفاء، العفَّة، الشهامة، سلامة التفكير، الإبداع الملتزم...، يُجسِّد معنىً من معاني التدئين حتى لو لم يكن متدئناً بالمعنى الخاصِّ.

في العموم، العلاقة بين الدين والمعنى قائمةٌ على أساس كون المعنى حالةً حديةً بين الحقيقة التي نؤمن بها والحقِّ الذي نعمل به، أي الحقيقة المتمثِّلة في الوحيِّ والحقِّ الذي يُفترض أن يُجسِّده التدئين. لذا، فمعنى الدين أشبه باللُّغة المتناهيَّة المحدَّدة مهما بلغت سعتها، أمَّا معنى

[1]- فلسفيًّا، ثمة أنواع عديدة من الإمكان، منها الإمكان الذاتيُّ، الإمكان الاستعداديُّ، الإمكان الواقعيُّ، والإمكان الوقوعيُّ الذي يعني تحقُّق الشيء بعدما كان ممكناً.

التدئين فأشبهه بالكلام اللامتناهي المنبثق منها. فالدين متناهٍ في تعاليمه، ولكننا التدئين غير متناهٍ في أفعاله الملزمة بهذه التعاليم والمنبثقة منها.

أما بالنسبة إلى معيارية المعنى في الدين نظرياً وما يرتبط به من تدئين عملي، فيمكن إرجاعها إلى طبيعة التعددية المناطية لتعاليم الوحي، حيث ينطوي الوحي على ثلاثة أنواع من التعاليم:

1. العقائد والإلهيات ومناطها الحق والباطل.
2. الأحكام التشريعية ومناطها الحلال والحرام.
3. القيم الأخلاقية والجمالية ومناطها القبح والحسن.

وعليه، فإنَّ الحقائق والبطلان هما ما يفيد المعنى في الإطار العقائدي واللاهوتي، فيما الحلة والحرمة هما ما ينبثق من المعنى في إطار الأحكام والتشريعات، أمَّا القبح والحسن فهما ما يتحصّل من المعنى في الإطار القيمي الأخلاقي والجمالي^[1].

الخلاصة:

نخلص إلى القول أنّ المعنى الديني يُضفي على الفعل الإنساني معنىً متعالياً، فيحوّله الإنسان إلى قيمة من خلال التجربة التدينية، فملاً الخلاء المعنوي في الأفعال، ويمنع البطلان عنها؛ وذلك بوصفه تحقّقاً وجودياً هو تحقّق الأنا المتدنية وظيفياً وغائياً على نحو الارتباط بالله. والمعنى بهذا النحو يتكفّل بجعل الوجود التديني مساراً يجمع بين المراكمات الإيمانية وراهنية التجارب وسلامة النفس المطمئنة، فهو حالة عامّة يشترك بها المتدينون. أمّا المعنى التديني فحالة فردية تنطوي على مشتركات بين المتدينين أنفسهم (إلى جانب المتدينين وغيرهم)، ولكنها تنطوي أيضاً على مختصات تجعل التجربة التدينية لدى كلّ واحدٍ منهم متفاوتة مع الآخر؛ لهذا نرى تفاوتاً بين متدين وآخر من حيث القابليات والخبرات في التعامل مع المشاكل الدنيوية النفسية والمادية، وفي القدرة على تحصيل الطمأنينة والاستقرار النفسيين والصبر على الأذى وتحمل مشقات الحياة؛ ذلك أنّ المعنى التديني، بوصفه مصداقاً لمفهوم معنى الدين، هو الذي يمنح الذات المتدنية، في مطلق الأحوال، قدرة على التحمل والصبر والاستمرار وإنتاج الطاقة الإيجابية في النفس.

[1]- العقائد والإلهيات تتجلى في إطار علم الكلام، والأحكام والتشريعات تتجلى من خلال علم الفقه، بينما تتجلى القيم من خلال علم الأخلاق والجماليات.

لائحة المصادر والمراجع:

1. حبيب فياض، بحث منشور تحت عنوان " التحيز الميتافيزيقي للُّغة"، فصلية المحجة العدد الثاني والعشرين، العام 2011.
2. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللُّغة (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1985).
3. فصلية "المحجة"، حبيب فياض، بحث منشور تحت عنوان " فلسفة اللُّغة والتأويل.. معنى المعنى وفهم الفهم" العدد عشرين/ العام 2010.
4. راجع فصلية «لارك للفلسفة واللسانيّات والعلوم الاجتماعيّة»، علي عبد الجبار عناد وساهرة حسين فيصل، دلالة المعنى في الفلسفة الإسلاميّة، الفارابي وابن سينا أنموذجين، العدد التاسع عشر، العام 2015.
5. انظر، لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2007).
6. حسن عجمي، مقام المعرفة، فلسفة العقل والمعنى (بيروت: دار كتابات، 2004).
7. حبيب فياض، فلسفة التدين.. الطرق إلى الله في عالم متحوّل، دار الفارابي ومركز دراسات فلسفة الدين، العام 2023/ الفصل الرابع.

معنى الأسماء وإسم الجلالة

أسماء الله أفعالاً دالة على الأحديّة من دون تقييد

محمد أحمد علي

حقوقى وباحث في الإلهيات والدراسات العرفانية . سوريا

ملخص إجمالي:

تبحث هذه الدراسة في معنى الإسم والإسم الإلهي على وجه التخصيص. وقد ذهبت إلى التمييز بين معناه الإجمالي تبعاً للاختبار الحسي والنظر العقلي، وبين ما يختزنه إسم الله الأعظم من أسماء وصفات وأفعال وتجليات. ولأجل هذه الغاية تفتح الدراسة على آفاق مفارقة في فهم الإسم الإلهي، استناداً إلى حقول التأول التي امتلأت بها مدونات العرفاء وما ورد في الأحاديث الشريفة والآيات البيّنات. وتمضي الدراسة إلى تبين حقائق اسم الله ومعناه في صفاته وأفعاله بكونها منزّهة عن التعيّن في المكان والزمان وبأنها مختصة بذاته القدسية وليس لها دلالة على سواه. وهي إن ذكرت فذكرها دالٌّ على أفعال الله وتدل على معنى الأحديّة من دون تقييد بشي.

* * *

مفردات مفتاحية: معنى الإسم - أسماء الله الحسنی - اللّاتعيّن - الصفات - الحكمة المعصومة - مفهوم الباطن.

تمهيد:

الإسم هو ما دلَّ على مسمَّاه باللفظ، أو بالكتابة، أو بالفهم، أو بالنظر الحسيّ، أو بالتعرُّف العقليّ. هذا من حيث تعريفه العامّ ومن حيث نحن وأسمائنا. أمّا أسماء الله الحسنى فلا جهة لها تعيُّنها، ولا حدّ يحدُّها، ولا مكان يحويها، إلّا أنّها مختصّة بالله وليس لها دلالة على غيره. والأسماء إن دُكرت كانت دالّة على أفعال الله، وكلُّها تدلُّ على معنى واحد من دون تقييد الشيء. ومن قبل أن نغادر التعريف بالاسم نقول: إنّه بشكل عامّ دلالة على مسمَّاه من حيث إطلاقه لا من حيث تعيينه، وإن كان من مدلولات التعيُّن، ومن حيث دلالاته، فكلُّ ما في الكون من أسماء هي دالّة بحقيقتها على قدرة الله وعلمه ومشيئته.

والله تعالى ظهر بقدرته، وبطن بحكمته، وحجب ذاته عن عالم الشهادة بأسمائه وصفاته، وحجب صفاته بأفعاله، وكلُّ ما في الكون من موجودات من فعله سبحانه. ومن خلال البحث عن معنى اسم الله يستوقفنا ما تقدم به جمعُ من العرفاء؛ منهم من هو في القرن العشرين، ومنهم من سبقوهم من حيث الزمن، ولكنهم عبروا عن الحقائق المعرفيّة بصورة متكاملة. لذا أثرنا المكوث في بعض كتبهم لنجد أنّهم أشاروا إلى الاسم بكلّ الاعتبارات؛ ولئن تعدّدت الأقوال في المواضع، إلا أنّها ذات بنية واحدة، وإن تباينت من حيث اللفظ المرسوم على الورقة وفق موقع الكلام، والمتلقّي لها يألّفها متناغمة شاملة لكلِّ ما كمن في الاسم من معانٍ ودلائل بحكمة العارف، وإتقان المحاضر، وإشارات الشارح. والحاصل، وجود تعيُّنات يقترب فهمها حتى لتكون واحدة من حيث المبنى مع أقوال سادة العرفان وأئمة البيان. أولئك الذين ابتنينا مداميك معرفتنا على فئات موائدهم العامرة بالعلوم، رغم تباعد الزمن ما بين مؤلّفات العرفاء وبينها، والتي قد يصل إلى قرابة ألف عام تقريباً، ومنها ما كان في عصر أولئك السادة.

مفهوم الباطن ومعناه:

بادئ الأمر لا مناص حيال مواجهة (الاسم والمعنى) من التعرُّض بشكل وجيز إلى مفهوم الباطن، ومن المفيد هنا الاسترشاد برواية جابر بن حيّان التوحيديّ الصوفيّ في كتابه «الحدود»^[1]، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق(ع) قوله: وحدُّ علم الباطن أنّه العلم بعلل السنن وأغراضها الخاصيّة اللاتّقة بالعقول الإلهيّة، وحدُّ العلوم الإلهيّة، أنّها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة

[1]- أنظر جابر بن حيّان - كتاب الحدود - مكتبة نور - نقلاً عن الأرشيف المستحدث في مكتبة القاهرة - جمهورية مصر العربية - 2014 ص 105.

والعقل والعلّة الأولى وخواصّها.^[1] وفي كتاب «الماجد» يقول جابر: وحدّ الباطن أنّه الغرض المستور المراد بالظاهر. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تدرّج إلى العلوم العقليّة أوّلاً فأولاً، وإلّا كنّا كمن طال حبسه تحت الأرض بحيث لا يرى ضوءاً، ولا يفرق بين الليل والنهار، وأخرج دفعة واحدة فنظر إلى عين الشمس أول ما نظر فذهب بصره، فلم ينتفع بما خرج إليه من ضياء. ولو درّج إليه تدرّجاً لقد كان له نافعاً. وأقلّ ما فيه من النفع ألاّ يذهب بصره.^[2] وما كان لنا إيراد هذه الأقوال إلا لنوضح أن ما نقوم به الآن من تدرّج في فهم الدلالات والإشارات في علوم أهل العرفان هو الخطوة الأولى والصحيحة لطالبي هذا العلم، إضافة إلى ما يُشاع من أقوال عن مفهوم مغلوط لعلم الباطن.

ومن قبل أن نمضي إلى متاخمة مفهوم الاسم والمعنى، علينا أن نوضح مفهوم أسماء الله المتعدّدة وخصوصاً في أنبيائه ورسله، وحقيقتها الواحدة مهما تعدّدت المظاهر، ليصحّ معنا بحث الاسم والمعنى. وتوضيحاً لهذا المفهوم فإنّ التعيّن الأول باعتبار مقام الذات هو مقام اللاتعينيّ، فكان النور المحمديّ (أول ما خلق الله نور نبيّك يا جابر) هو اسم الله الأعظم، هو الواحد، وهو الحقيقة المحمديّة وإن تعدّدت الظهورات في المظاهر. ومهما تكثّرت فهي واحد في عين الوحدة وفي الحقيقة الغيبيّة. وأما الواحد فهو أصل الأعداد، وكلّ الأعداد من مضاعفاته ولا يختلف الواحد في أيّ عدد من الأعداد عن الواحد الأول. وكذلك فإنّ عدد كلّ نوع أو جنس هو عنصر هذا الجنس وأصله. هذا من حيث العدد الرقميّ. كذلك في ما يختصّ بمسألة التعدّد في المظاهر، فلا يمكن أن نسّمّيها نسخة طبق الأصل بالمطلق، بل كلّ منها عين الآخر، وهو الواحد الأصل، وأيّ فيض من المظهر تكون إفاضته من الأصل. وعليه، يكون الواحد هو الدليل لبدء العدّ بأيّ رسم رسمته، أو شكل رأيته، أو صورة أبديتها، فهو يشير إلى نفسه بنفسه، أنّه الواحد بما يعطي من دلالة ومعنى إلى البداية. والنهاية مفتوحة إلى أن ينقطع العادّ للعدد. وأيّ واحد أخذته من كمّ العدد يعطي معنى الواحد الأول في مجموع العدد.

في السياق إياه نشير إلى ما ذكره الفيلسوف العارف عبد الرزاق الكاشاني في «لطائف الأعلام» عن الواحد وهو الاسم وعلاقته بمعناه. يقول الكاشاني في هذا الموضوع: إن مظهر الأحديّة الجمعيّة، هو الحقيقة المحمديّة، لأنّ الأحديّة ليس وراءها إلّا الغيب، فلهذا اختصّ نبيّنا (ص) بمظهريّتها

[1]- المرجع السابق - ص 110.

[2]- جابر بن حيان- كتاب الماجد - مخطوطة ضمن محفوظات المتحف البريطاني رقم 8229 - لندن- ص 118.

لأنه لا يعلوه مظهر»^[1]. وهنا يلزم القول في المظاهر النبويّة أنّ كلّ مظهر منها هو الواحد الأصل بحقيقته، بالنور الغيبيّ صاحب التكوين (النور المجرّد)، وإنّ تكثّرهما لحاجة المخلوقين إليها وفق حالة المجتمع المطلبيّة، مستنداً إلى ما جاء به النصّ القرآنيّ بأن لا نفرّق بين أحد من رسله، وإن كان الاسم الأول فكُلّها من فيض نوره، فإن اختلفت الصفات المظهرية فالحقيقة الغيبيّة للمظاهر واحدة لا تتغيّر، فشرع الله واحدٌ، وخصوصاً أنّه سبحانه أمرنا أن نطيعه ورسوله، وقرن طاعته جلّ وعلا بطاعة رسله. ذاك يدعونا إلى القول: إنّ الكثرة الأسمائيّة والصفاتيّة بظهور الفيض الأقدس في كسوتها التعينيّة (أي في مظاهرها) في محدث الاسم، تشير إلى أنها كلّها واحدة. وقد أنحلها باريها صفات الأحديّة لتبقى الأحديّة ذاك الغيب المنيع مشيراً إلى قديم الاسم.

في هذه الحالة التعينيّة سوف نتوصل إلى فهمٍ مخصوصٍ مؤدّاه ما يلي: «إذا تمّ ظهور عالم الأسماء والصفات ووقعت الكثرة الأسمائيّة بظهور الفيض الأقدس في كسوتها، فُتحت أبواب صور الأسماء الإلهيّة إلى حضرة الأعيان الثابتة في النشأة العلميّة واللّوازم الأسمائيّة في الحضرة الواحدية، فتعيّن كلّ صفة بصورة، واقتضى كلّ اسم لازماً ما حسب مقام ذاته من اللطف والقهر والجلال والجمال والبساطة والتركيب والأوليّة والآخريّة والظاهرية والباطنيّة»^[2].

هذه الإشارة اللطيفة إلى عالم الأسماء والصفات بتكثّر ظهورها بمظاهرها، قد تشي للوهلة الأولى إلى إرباك فكريّ. حتى إذا فُتحت للسالك العارف أبواب في أقوال لاحقة، ومضى في مدارج الحضرة المحمديّة، عاد إلى أبواب الصور والأسماء الإلهيّة. فالقول بظهور الأسماء والصفات إنما هو إشارة إلى ظهورها في المظهر الأتمّ في الحقيقة المحمديّة، وهنا تتكوّن صورة الكمال للصفات الإلهيّة في محدث الاسم الدالّ على قديمه. وذلك بتلميحاته إلى الحضرة الواحدية في النشأة العلميّة صاحبة علم الله الجامع في عالم الشهادة، فهو الشهيد والشاهد على الناس كلّ الناس، وقتضى الأمر أن يكون هو الواحد الأول في كلّ مظهر من المظاهر، وينفي التعدّد بالاختلاف، كما أشار إليها صاحب الحكمة المتعالية (صدر المتألّهين الشيرازي) بقوله: «تكثرُ والتكثرُ في الظهورات والتفاوت في الشؤونات لا يقدر وحدة الذات، ولا ينتمل الكمال الواجبيّ، ولا يتغيّر به الوجود الثابت الأزليّ عمّا كان عليه، بل الآن كما كان حيث كان لم يكن

[1]- عبد الرزاق الكاشاني - لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام- الجزء الأول - تحقيق سعيد عبد الفتاح - دار الكتب المصرية- القاهرة- 1985 ص 60.

[2]- جابر بن حيان- كتاب الماجد- مصدر سبق ذكره - ص 43.

مع شيء، ولذا قيل: وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدداً^[1].

والتعدد بالمظاهر إنما هو لحاجة المخلوقين، وما أتصفت بها من صفات الجلال والجمال والجبروت والرحمة، كما أن كلَّ رسول جاء بلغة قومه ووفق الحاجة في المجتمع الذي يبشِّر فيه ويدعو إلى الله بما يتناسب مع ذلك الزمن الذي ظهر فيه، من دون أن يتبدَّل أو يتغيَّر بحقيقته. كمظهر الماديَّة في شرعة موسى (ع)، ومظهر الروحانيَّة في شرعة عيسى (ع)، والماديَّة والروحانيَّة في شرعة محمد (ص)، لكي لا يكون للناس على الله من حجة. هذا من حيث المظهر، أمَّا الحقيقة الغيبية للمظهر، وهي الباطنة والظاهرة والأوليَّة والآخريَّة، فهي بفيض النور الأقدس فيها وحقيقتها واحدة. وبهذا وصلنا إلى مطرح إشكالي يصعب فكُّ رموزه، فكان الصمت أبلغ من الكلام كي لا تقع في التخيُّلات والأوهام.

في حقيقة الإسم والمعنى

رغم البحث الجادَّ عن كلمة المعنى منفردة بدلالاتها المخصوصة هنا، يتعذر أن تجد لها أثرًا يُذكر في كتب اللُّغة مثل مختار الصحاح ولسان العرب - والمنجد - وكذلك في كتب الفلسفة. غير أنها ستظهر لنا في كتب ومصنفات العرفاء على مراتب ومدارج وأفهام متفاوتة. منها ما وقعنا عليه في فقط رأيت لها ذكرًا في «مصباح الهداية»^[2] وخصوصًا في هامش الكتاب، إذ وضع مترجمه أحمد الفهري حديثًا حول المفهوم نفسه بكلمة المسمَّى. وكذلك وجدنا لها أثرًا غير ذي بال لا يقترب من مفهوم المصطلح الذي نحن بصده عند الجرجاني، حيث رأى إلى المعاني بما هي الصور الذهنيَّة من حيث إنَّه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنَّها تقصد باللفظ سمَّيت معنى... والمعنى هو ما يقصد بشيء. والمعنوي: هو الذي لا يكون للسان فيه حظٌّ وإنما هو معنى يُعرف بالقلب.^[3] وأمَّا المعنى كحالة معرفيَّة منزَّهة عن الأشكال والصور فقد قال فيها الشيخ الجليل محمد بن علي الجلي برواية ميمون بن القاسم الطبراني: إنَّ المعنى جلَّت قدرته، وعظمت منته، وعزَّت مشيئته، أحدُ فردٍ صمدٌ أزلٌ حيٌّ دائم. معنى المعاني، وربُّ المثاني، والغاية القصوى، والنهاية الكبرى، ومعلُّ العلل، ومؤزَّل الأزل، كان ولا مكان ولا دهر ولا زمان ولا حركة ولا سكون ولا حسَّ ولا جوهر ولا جنس. متوحِّد بذاته، منزَّه عن صفاته، لا يحده حدٌّ، ولا يبلغه عدُّ، كان قبل الأسماء والحجب والرُّسل والكتب، لا يحويه مكان ولا يحصره زمان.....

[1]- صدر المتألَّهين -الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - ج 2 - دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1981 ص 347.

[2]- روح الله الخميني الموسوي - مصباح الهداية - مقدمة أحمد الفهري - مؤسسة الأعلمي - بيروت - 1993

[3]- الجرجاني - كتاب التعريفات - الجزء الأول - دار الكتب العلمية - بيروت - 1983 فقرات/ 1753 - 1755 - 1756.

ثم شاء بقدرته وحكمته وإرادته ومشيبته ومته أن يكون المكان فكونه من نور ذاته، وجعله أول مخترعاته، وموضع صفاته، ومحل تجلياته، ثم أظهر اسمه وحجابه ليظهر منه وبه آياته.^[1] وبهذا يكون الجلي قد قصد بالمعنى الذات الإلهية. وبالرواية نفسها، ورد أن منزلة الاسم من المعنى (المسمى) أي الذات: كمنزلة النطق من الناطق، والنظر من الناظر، والحركة من السكون تمثيلاً بهذه الأشياء لا تحقيقاً لها. لأن المعنى تعالى لا يحول ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، ولا له شبيه ولا نظير ولا عدل، والحجاب هو قدرة هي أكبر قدرة...».

وهنا يصير القول عن مفهوم المعنى بيئاً: ان كلمة (معنى) تعني المسمى للدلالة على نفي الحصر والحد عن مفهومها. وهي في الوقت نفسه مصطلح يدل على حقيقة الاسم وقيامه فيه، ونسب مفهومها بأن نقول من دون أن نأخذ المعنى الفلسفي ولكن نأخذ معنى استنباط الحقيقة من المظهر الحسي، وهذا يعني المدلولية لا غير ذلك، فنقول: يدل على المعنى رسم الحروف أو الاسم، كأن تقول كلمة (الله سبحانه) فتدل كلمة الله بحروفها على معنى مجرد عن الشبيبة لا يوصف رغم أنك أطلقت عليه اصطلاحاً اسم الله. وهو حالة عقلية معرفية في غاية الصفاء والتجريد.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنه من الصعب أن ترى كلمة في أي لغة تعطيك تعريفاً صحيحاً لكلمة معنى سوى أنها تشير إلى موجود غير مرئي أو محسوس رغم استخدامنا الأمثلة المحسوسة، ولقيام الاسم تحت حد الرسم الحرفي أو الفعلي رغم أنه يدل على مفهوم غير محدود بدقة التعبير، لكنه محدد لجهة وغير محدد لجهة أخرى. ولتقريب الأمر إلى الفهم نقول: أن الفعل منسوب إلى الفاعل الحق، فنسب القدرة إلى القادر، ونضيفها إلى مظهرها (الصورة)، فإن فعلنا نكون قد فهمنا معنى أن ننسب الفعل إلى فاعله الحقيقي. والاسم هو ما دل على متعين موجود حساً أو عقلاً، ودلالته صاحبة التمكين في معرفته، فالاسم بأحرف لا تعني شيئاً إن لم تأخذ في العقل تصوراً ما عن فعل ما أو شكل أو صورة ما. فالظاهر طريق عبور للباطن. والاسم يدل على المسمى. ولما جرى الكلام عن الاسم واتصاله بالمعنى (المسمى) ذهب بعض العرفاء إلى القول: إنه عالم قاهر، مفوض إليه العلم، ممنون به عليه، يجري من مولاه الأزل تعالى بمنزلة مجرى الشعاع من القرص، وكاللهيب من النار، وكالفيء من الشبح من غير تمثيل ولا تحديد، يُظهر منه وبه الآيات والدلائل المبهرات بغير مشورة ولا واسطة ولا مؤامرة، ولا متصل به ولا منفصل عنه لأنه متصل غير منفصل كاتصال الشعاع

[1]- أنظر محمد بن علي الجلي - رسالة في المعنى - مخطوط خاص غير مطبوع لدى الكاتب.

بالقرص. وإنما معنى قولنا لا موصول ولا مفصول وإنما يراد به أنه لا متّصل به اتصال ممازجة^[1] ومطابقة ولا مجانسة، ولا منفصل عنه كانفصال انقطاع ومفارقة، وإنما منزلة بين منزلتين. وحالة بين حالتين». في «مصباح الهداية» ثمة إشارة إلى موضوع الاسم والمسمّى والمعنى بطريقة لطيفة يزيل فيها أيّ التباس بين المظاهر والحقائق بصورة ما، وأوضح الانتساب بينهما وما هو صادر عن الاسم فهو بحقيقته عائدٌ إلى المسمّى. على أن تكون النسبة نسبة الظاهر مع الباطن مع نفي التعيّن للذات بحقيقة الذات الخارجة عن حدّ الأسماء والصفات التي أنحلها الباري عزّ وجلّ إلى حجابه بأسمائه وصفاته. فالعبادة هي لما أشار إليه الاسم لا لمظهر الاسم، وذلك ما يظهر القول التالي: «أنّ الشيء يفعل بتعيّنه إنّه لا يفعل ذاته بذاته بلا التعيّن الاسميّ والصفاتيّ أو كسوة الأعيان فهو حقّ كما عرفت تحقيقه لكنّه لا يوجب نفي الانتساب إلى المتعيّن، بل إن الفعل منسوب إلى المتعيّن حقيقة لا التعيّن، وإن أراد أن التعيّن فاعل فلا وجه صحيح له، وإن أراد أنه آلة للمتعيّن فمع كونه خلاف التحقيق في طيّ الأنوار الإلهيّة أنّ الذات في كسوة التعينات الأسمائية تتجلى على الأعيان الثابتة^[2] وفي كسوتها على الأعيان الخارجيّة. ولكن، لعدم الحجاب وصفاء المرأة، كانت التجليّ ذاتياً لا شريك له تعالى في الهيئة، وهذا أحد معاني الحديث منقول بمعناه، واللفظ ليس كذلك. الوارد عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم أنّ التوحيد الحقيقيّ بإيقاع الاسم على المسمّى وإلاّ فعبادة الاسم كفر، وعبادة الاسم والمسمّى شرك، صدق ولي الله^[3]. وعن أبي عبد الله (ع) قال: من عبد الله بالتوهُم فقد كفر، ومن عبد الاسم ولم يعبد المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلايته، فأولئك أصحاب أمير المؤمنين (ع). وفي حديث آخر (هم المؤمنون حقاً).^[4] وعنه (ع) أن «من عرف المعنى من جهة الاسم فقد جهل أكثر ممّا علم. ومن عبد الاسم وجعل المعنى فقد كفر. ومن عبد المعنى وجعل الاسم فقد ضلّ. ومن عبد المعنى والاسم فقد أشرك. ومن قال إنّه لا يرى فقد أحاله على عدم. ومن قال إنّه يدركه فقد شبّهه بخلقه. ومن قال إنّه في خلقه فقد أحوجه إلى مكان دون مكان. ومن قال إنّه خارج عنهم فقد نفى وجوده. ومن عرفه

[1]- أنظر في هذا الخصوص كتاب صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) المظاهر الإلهية - تحقيق جلال الدين الأشتياني - المكتبة الرضوية - مشهد 1380هـ - ص 14.

[2]- الأعيان: ما له قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيّز بنفسه غير تابع تحيّزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإنّ تحيّزه تابع لتحيزّ الجوهر الذي هو موضوعه، أي محلّه الذي يقوم فيه.

[3]- الأعيان الثابتة: هي حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهيّة في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحقّ إلّا بالذات لا بالزمن، فهي أزليّة وأبدية، والمعنى: بإضافة التأخر بحسب الذات لا غير. (كتاب التعريفات - الجرجاني).

[4]- روح الله الخميني الموسوي - مصباح الهداية - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 109.

بدلائله وإشاراته من حيث أظهر ظهوراته وعلاماته وآمن بما شاهد من معجزاته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين حقاً الذين إذا دُعُوا أجابوا ولبوا»^[1].

يقول أبو حيان التوحيدي في الإشارات الإلهية: «وإيّاك أن تعطي الاسم ذات المعنى فتتعب، وإيّاك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب، وإيّاك أن تفرّق بينهما فتتّهم، وإيّاك أن تجمع بينهما فتوهم»^[2]. وهنا قد يحصل التباس في فهم المقصود من كلمة الاسم والمعنى في هذا الحديث عن الإمام برواية أبي حيان التوحيدي، فلتوضيحه يمكن القول: الاسم كما أشرنا إليه سابقاً أنّ اسم الله هو الدليل إليه أو الدالُّ عليه من حيث الآية أو النبيّ أو الرّسول أو الإمام (ع). ولكن هنا، وفي هذا الحديث وما قبله أنّ (لفظة اسم) تشير إلى من جرت على يده القدرة الباهرة. مثال توضيحي: في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^[3]. وهذا القول منسوب إلى اسم ظاهر معروف في جسم أعجز من يأتي بمثل هذه المعجزة، وكما ورد في التفاسير أنّ القائل هو آصف بن برخيا، وجرت المعجزة، وأخضِرَ عرش بلقيس ولم تنسب المعجزة إليه (أي إلى آصف) بل إلى القدرة الإلهية التي تجلّت نطقاً على لسان آصف، ومن ثم فعلاً جرت بكن الإلهية. بقول سليمان (ع): (هذا من فضل ربي) أي أنّ سليمان (ع) نسب القدرة إلى مصدرها ألا وهو الله القادر بتوسُّط الاسم المتجلّي به أي الاسم الذي جرت القدرة على يده.

فمن عبد آصف بن برخيا وهو مظهر التجليّ الإلهيّ باعتباره صاحب المعجزة فلقد كفر بالله، ومن عبد المظهر آصف باعتباره شريكاً لله بالقدرة فلقد أشرك مع الله صورة تجلّيه بآصف، ومن عبد الله سبحانه صاحب القدرة بدلالة المعجزة التي جرت من صورة آصف، أي من نسب القدرة إلى القادر غير المرئيّ وغير المحسوس بحدود الرؤيا والحسّ، ومن ثمّ أضافها إلى الصورة التي جرت القدرة على يدها، فهو عابد لله تعالى وحده بدليل آصف وليس بآصف، لأنّ صورة آصف محدودة، والصورة صفة من الصفات، فمن عبد صفة من الصفات جهل أصلها ومنبعها، فالعبادة لمصدر الصفة وليس للصفة فهم الموحد.

[1]- هامش مصباح الهداية- مصدر سبق ذكره- ص 110.

[2]- أبو حيان التوحيدي- الإشارات الإلهية - تحقيق: عبد الرحمن بدوي - مطبعة جامعة فؤاد الأول- 1975 ص 80.

[3]- سورة النمل، الآية 40.

الإسم ليس ذات المعنى

(المعنى) إذًا، مصطلح يعني المفهوم العقلي للكلمة أو الإشارة أو المعجزة، وما هو غير محدود ولا محدّد ولا رسم ولا شكل له، هكذا هي المعاني بشكل عامّ، وكلُّ كلمة تدلُّ على معنى من تجمع حروفها برسمها المتّفق عليه، وهو أشبه بالحركة العقلية التي تقودك إلى معنى مدرك بالحواسّ. ربما علينا أن نعود هنا إلى ما جاء في حديث أبي حيان التوحيديّ לנוضح معانيه، ولنقرأ الحديث وفق المفهوم السابق:

أولاً: قوله (وإيّاك أن تعطي الاسم ذات المعنى): نطلق لفهم هذا العبارة من دليل لا يختلف عليه اثنان فنقول: إنّ أحرف لفظة الجلالة وهي كلمة مشكّلة من عدد من الأحرف، يمكن أن تشكّل منها كلمة أخرى أخذت شكلاً محدّداً معروفاً عند الجميع، وهي (الله)، فليست حروف الكلمة لا مجتمعة ولا متفرّقة هي ذات الله، فكلمة الله بإمكانك أن ترى حروفها وتلفظها على لسانك وتلمسها بيدك، وهي محدودة الشكل والرسم بأيّ لغة كتبتها، وبأيّ خط رسمتها، وذات الله لا يمكن التفكير فيها ولا البحث عنها من حيث كنهها ولا الادعاء بظهورها، ولا أنّها خفيّة مخفيّة، فالذات أظهر ما في الوجود وباطنة عن كلّ حاسّة، وفي كلّ شيء، فعين بطونها عين ظهورها، وإنّما اسم دلّ على أو إلى معنى، والمعنى متعلّق بثقافة من تلفّظ بالكلمة.

وتوضيحاً للفكرة التي سلّفت نستطيع تقرير ما يلي: كلّ ما في الكون قائم بعلم الله وقدرته، وهو القائم على كلّ شيء، وكلّ شيء قائم بالله، ولو صحّ لأن يكون شيء قائماً بغير الله لكان في الكون إلهان وقادران، فإن كان مع كلّ شيء وفي كلّ شيء من دون حدود الشيء، داخلاً به، خارجاً منه ليس كدخول الشيء بالشيء، فلا يمكن أن يكون منظوراً، ولا معلوماً بالإحاطة، ولا محدوداً في أيّ شيء وحتى رسم اسمه أو مظهر تجليّه، فمن رأى القدرة حينما تتجلى بصورة المعجزة يمكن أن يرى غيرها، فالقدرة غير منظورة بالعين وإنّما نقرأ أثرها على المادّة لعجز الصورة من فعلها، فنقرُّ بالقدرة فكيف بالقادر.

فإن قلت إنّ الاسم ذات الشيء تعبت لتصل إلى حقيقة المسمّى، فاسم الشيء ليس حقيقته.

ثانياً: قوله (وإيّاك أن تعطي المعنى رسم الاسم فتكذب): فإن هذه العبارة مكّملة للعبارة السابقة، ولكن يمكننا أخذها في معنى أكثر علاقة بعلم العرفان، وهي ان أسماء الله هي الدالّة عليه. وهنا نكون قد أخرجنا كلمة (الله باعتبار الذات) من حساب البحث، وتحوّلنا إلى الأنبياء والرسول

باعتبارهم الدليل على الله، وهم أسماءه وحجبه، فإن قلت إنَّ محمد أو عيسى أو موسى (ع) أو أيَّ نبيٍّ بظهوره البشريِّ هم الله باعتبار الذات فتكذب لأنَّهم أدلاء على الله وليسوا هم الله، أدلاء على الله بإظهارهم صفاته من عالم الكمون في النور المجرَّد إلى عالم الفعل بالقوَّة بالموجود، كالقدرة وغيرها من تبليغ الأمر الإلهيِّ، كما أنَّ اللسان الناطق بالحروف ليس هو الحروف، ولا الكلمات، ولا العقل الذي تصرف باللسان تصرَّف المستهلك بوليِّه ومولاه فأخرج النطق عنه إلى غيره.

ثالثاً: قوله (وإياك أن تفرِّق بينهما فتتَّهم): هذه العبارة أيضاً متممة للعبارة السابقة، فمن فرَّق بين الله ورسوله أتَّهم بأنَّه لا يفهم معنى الرِّسالة ولا الرِّسول ولا المرسل، وكذلك يمكننا العبور بمعناها إلى رسم الحروف للكلمة، فإن قلت إنَّ رسم هذه الحروف لا تدلُّ على معنى هذه الحروف فتتَّهم بالخبيل، فكلمة شجرة إن لم تدلَّ على معنى يشير إلى نبات معين فهو ليس اسماً لهذا الشيء، ولنبحث عن اسم آخر، فإن بقيت على هذه الحال فلن تجد اسماً لشيء.

رابعاً: قوله (وإياك أن تجمع بينهما فتوهم): وإن قلت الاسم عين المسمَّى، وهذه العبارة مختلفة عن العبارة الأولى بالدلالة. فالأولى أشارت إلى الذات، وتكون قد أوقعت الذات تحت حدِّ الاسم والشكل، ولقد أعطت العبارة معنى آخر وهو إن اعتبرت الاسم والمعنى شيئاً واحداً فأوقعت نفسك في وهم الأفكار، فالناطق غير المنطوق، ولم نفرِّق بين ما هو محسوس وما هو غير محسوس توهمت بأنَّ الجسم الذي أخرج القدرة هو عين القدرة فتجمع بين جسم وصورة آصف بن برخيا (ع) والقدرة التي أحضرت عرش بلقيس، وهذا غير صحيح من أيِّ جهة من الجهات، فالجسم العاجز لا يستطيع أن يأتي بمعجزة إلا بتجليِّ القدرة الإلهية فيه ومنه وعليه، والقدرة بحدِّ ذاتها غير محسوسة ولا ملموسة وغير معيَّنة حتى قدرة الإنسان بحدِّ ذاته فكيف بقدرة الخالق، وكذلك لا تجمع بين القدرة والقادر، فالقدرة فعل ظهر (أو بدا) ونعطي مثلاً تقريبياً لا يختلف على فهمه عاقلان (عصا موسى (ع) خرجت القدرة عليها وليس منها، فهي ليست صاحبة القدرة وإنما القدرة جرت عليها لتنتقل صورة الفعل)، فكانت من صورة تشير إلى القادر وليست هي القادر، لأنَّ الله قدرة كلِّه علم كلِّه وعين علمه عين قدرته، ولو كانت القدرة هي القادر فالقدرة موجودة في كلِّ شيء، والأشياء قائمة بقدرة الخالق، وليست الأشياء هي الخالق. ولو كان غير ذلك لكان بتعدُّد القدرات في الأشياء تعدُّد الله، وهذا مُحال ومخالف للعقل ولقانون الموحِّدين.

لابدَّ من القول هنا أنَّ الروايات السابقة تشكِّل الأساس الذي تُبنى عليه الجهة الإيمانية ومعرفة علاقة الاسم بالمعنى، ومن ضمن هذه المعرفة معرفة المظهر حامل الأسماء والصفات في مبدعه.

وقد شرح هذا العارف بالله الشيخ أحمد محمد حيدر (1888-1975) بقوله: «إنَّ أسماء الله عبارة عما يدلُّ عليه من لفظ أو مفهوم أو جوهر عينيٍّ، وإطلاق الاسم في الأخبار على الذات العينية كثير، والفرق بين الاسم والصفة إذا اعتبر في الاسم معنى من المعاني كالفرق بين المشتق ومبدأ الاشتقاق كالعلم والعالم. فالعلم لا يدخل تحت شرط لأنَّه مجرد قائم بذاته يضمُّ الشروط كلَّها بخلاف العالم، ولذلك لا يصدق على الذات الموصوفة به. فلا يُقال زيد علم. والعالم يدخل تحت كلِّ شرط، ولذلك يصدق على الذات الموصوفة به. فيقال: زيد عالم، وليست الذات معتبرة في المشتق لأنَّه إذاً عرض علم مجرد قائم بذاته يصدق عليه العالم. وذات الباري علم قائم بذاته كما أنَّه عالم^[1].

اعتباران للإسم

حريُّ القول أنَّ للاسم اعتبارين: الأوَّل: كونه إسمًا ومرآة للمسمَّى، وبهذا الاعتبار لا يكون له وجود مغاير للمسمَّى. والثاني: كونه رقيقة من المسمَّى ونفسيَّة له. فقولك زيد لا يكون الحكم فيه إلَّا على المسمَّى. إلَّا إذا اعتبرنا ألفاظه مثل الكلمة والمركَّب الأحرف وغير ذلك. فبهذا الاعتبار لا يكون الاسم مظهرًا ولا دالًّا عليه.

وإلى هذين الاعتبارين أشار سبحانه وتعالى بقوله (إن هي إلا أسماء)، يعني أنَّ الأسماء برقتها الدالَّة على الله. وكل شيء دالٌّ على شيء فهو اسم له ليست مسمَّيات ومنظور إليها ومستقلَّات مغايرات لله (سمَّيتموها أنتم)، يعني أنكم صرتم محجوبين عن المسمَّى ناظرين إلى الأسماء. والناس في هذا النظر إلى الأسماء خمسة أقسام:

- (1) - ناظرٌ إليها من حيث أنها أسماء الله، غافلاً عن وجودها وعن النظر إليها، أو شاعرًا بالنظر إليها وهو الذي يعبد المسمَّى بإيقاع الأسماء عليه ويكون موحِّدًا.
- (2) - وناظرٌ إليها من حيث إنَّها مسمَّيات، غافلاً عن المسمَّى. وهو الذي يعبد الاسم من دون المسمَّى ويكون كافرًا.
- (3) - وناظرٌ ينظر إليها مستقلَّات وإلى الاسم مستقلًّا عنها، وهو الذي يعبد الاسم والمسمَّى ويكون مشرِّكًا.

[1]- راجع: الشيخ أحمد محمد حيدر- التكوين والتجلي- الطبعة الأولى - مكتبة دار الشمال - طرابلس - لبنان- ص 45.

(4) - وناظرٌ ينظر إليها من حيث إنَّها أسماء، غافلاً عن نظره إليها وهو المجذوب الذي رفع عنه القلم ولا حكم له في الكثرات.

(5) - وناظرٌ إليها من حيث إنَّها أسماء**، شاعراً بنظره هو الكامل الجامع بين الطرفين.

والنظرات الثلاث الأخيرات، الأولى منها هي الواقع في النشأة الموسويَّة (وهي مادِّيَّة بحتة)، والثانية هي الواقع بالنشأة العيسويَّة (وهي روحانيَّة بحتة)، والثالثة هي الواقع في النشأة المحمديَّة (وهي مادِّيَّة روحانيَّة) وهي نظرة الكامل. وإلى ذلك يشير بقوله سبحانه (محمد رسول الله والذين معه)، واعتبر ما ذكر من تقسيم الاسم بحيث الكافر والمشرک والمجذوب والكامل. ونشأت الكمال الثلاث بالمرأة فقد تنظر إلى المرأة وهيئتها من غير صورة فيها، وقد تنظر إليها من حيث رؤية الصور فقط من غير شعور بها وبشكلها، وقد تنظر إليها من استكمالها وصفاتها وإلى الصورة فيها، وقد تنظر إلى عكس الصور فيها فقط شاعراً بنظرک. وما ورد في جواب هل الخلق في الله أم الله في الخلق من قوله هل أنت في المرأة أو المرأة فيک، يشير إلى هذا، وكلُّ ما ذُكر في تقسيم الأسماء على رتب السلاک لا يخرج عملاً ذُكر في الفئات الثلاث^[1]. وهذا ما أشار إليه الإمام روح الله الخمينيُّ حول غفلة المجذوب أو الموحد عن مقام التكثير وحكم الكثرة، فحجب عن الوصول إلى كمال التوحيد، فقال:

« وبالجملة أنَّ مغزى مرامهم، وإن كان أمراً واحداً ومقصداً واحداً إلاَّ أنَّ عليه حكم الوحدة وسلطانها على قلب العارف بحجبه عن الكثرة، فاستغرق في التوحيد، وغفل عن العالمين ومقامات التكثير، وحكم الكثرة على الحكيم يمنعه عن إظهار الحقيقة، ويحجبه عن الوصول إلى كمال التوحيد وحقيقة التجريد^[2]. »

وعلى الجملة فإن ما يذهب إليه المحققون حيال الأسماء والإسم الأعظم أن الله تعالى لا يُعرف إلا بالله. وحدود المعرفة بالله هي حدود معرفة مواقع الصفات، باعتبار أنَّ الصفات عين الذات باعتبار المصدر، وغير الذات باعتبار المظهر، (علم كلّه - قدرة كلّه - عين علمه - عين قدرته). والاسم يشير إلى معنى يعطيه لفظه في عقل المعتقد، فإن كان له رسم وشكل فليس للمعنى رسم أو شكل مهما بلغت في التصوُّر. وغاية العابد والمتشوق للمعرفة هي مواقع الصفة. إذ إنَّ الصفات الإلهيَّة لا تكون إلاَّ متجليَّة بمظاهر إلهيَّة، فالتوجُّه إلى الصفات يكون من مواقعها بمواقعها. وقد

[1]- أبو حيان التوحيدي- الإشارات الإلهية- مصدر سبقت الإشارة إليه- ص 140.

[2]- روح الله الخميني الموسوي- مصباح الهداية- مصدر سابق- ص 61.

قال الإمام الصادق (ع): «من عرف مواقع الصفة بلغ قرار المعرفة»، فإن ربطنا هذا الحديث بحالته المعرفية في ما سبق من أحاديث نجد أنّ الغاية من المعرفة وحدّها وحدودها، أي نهاية طلب الطالب، هي مواقع الصفات القائمة في التجليات. فإله لا يُعرف إلا بذاته، وذاته لا تُعرف إلا بتجليّاته. فالاسم رسم لمعنى. والمعنى غيب لا يدرك فإن بقي غيباً أضحي مجهولاً، وأحلناه إلى عدم. وارتسامه في مُخيّلة العابد العارف ليس ارتسام أشكال بل ارتسام معرفة الصفات في التجليات مع إطلاق الصفات. «فمن كانت تلك القدرة قدرته فليست تلك الصورة صورته». وتأسيساً على ما جرى ذكره وتأصيله نخلص إلى ما خُصص إليه العرفاء في معنى إسم الجلالة وتجليّاته، وهو ان من عبد الاسم وكان غايته فلقد عبد محدوداً لأنّ لكل اسم حدوداً، مُرْتَسَمه في مظهره. ومن عبد الاسم والمعنى جعل عبادته لاثنين منفصلين من حيث الأول محدود، والثاني غيب لا يدرك، وهذا منافٍ لوحداية الخالق. ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء والصفات عليه ليعرف كانت عبادة العارف الذي دخل من باب المظاهر إلى الحقائق وجعل الحسيّات معابر للعقليّات.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة-
3. صدر الدين الشيرازي -الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - ج 2- دار إحياء التراث العربي- بيروت- 1981
4. أبو حيان التوحيدي- الإشارات الإلهية- تحقيق: عبد الرحمن بدوي - مطبعة جامعة فؤاد الأول- القاهرة 1950.
5. روح الله الخميني الموسوي - مصباح الهداية الى الخلافة والولاية- مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت- 1993.
6. أحمد حيدر(العلامة)- التكوين والتجليّ - دار الشمال- ط-1 1990.
7. علي الدرسونية(الشيخ)- كتاب الاحتباك - مخطوط خاص لدى الكاتب.
8. جابر بن حيّان - كتاب الحدود - مكتبة نور - نسخة مكتبة القاهرة - مصر -2014.
9. علي بن محمد الشريف الجرجاني- كتاب التعريفات- دار الكتب العلمية- بيروت- ط 1- 1983.
10. محمد بن نصير - مخطوط خاصّ لدى الكاتب. طب 2- نيسان 2006.
11. جابر بن حيان - كتاب الماجد - محفوظات المتحف البريطاني - لندن - رقم المحفوظ 8229.
12. عبد الرزاق الكاشاني - لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام - الجزء الأول - تحقيق سعيد عبد الفتاح - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة- 1985.
13. صدر الدين الشيرازي(صلا صدرا)- المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية - تحقيق جلال الدين الأشتياني - دار خراسان- مشهد- 1380هـ.

إشكاليات المعنى الكلي بما يثيره إسمية العصر الوسيط بين أفلاطون وأرسطو

حمادة أحمد علي

أستاذ الفلسفة في جامعة جنوب الوادي ، مصر

ملخص إجمالي:

فشل فرفيوس، من بعد أرسطو، في تقديم المعاني الكلية، وصياغة عملها الميتافيزيقي والمنطقي، كما فشل في معالجة أخطاء الميتافيزيكا الأرسطية، وكانت تعاليمه تطويراً للأفلاطونية، وأفكاره مدعاة لأن يتحوّل مفهوم المعنى الكلي من نظرية إلى إشكالية يمكن صياغتها كما وردت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.

ويمكن مناقشة إشكالية المعنى الكلي عند أوكام على محاور أربعة:

المحور الأول: ماهية المعنى الكلي.

المحور الثاني: صياغة مفهوم المعنى الكلي بالاتجاه الإسمي أو المعنوي.

المحور الثالث: مناقشة مفهوم المعنى الكلي عند وليام الأوكامي بما هو محور أبستمولوجي - معرفي - ينقسم إلى قسمين: الأول يتضمّن أنواع العلم، والثاني يتضمّن أنواع المعرفة وعلاقتها بالمعنى الكلي.

المحور الرابع: الجانب اللاهوتي.

* * *

مفردات مفتاحية: ميتافيزيكا، أوكام، المعنى الكلي، القصد الأول، القصد الثاني.

مقدمة:

من نافل القول أنّ معالجة السابقين على العصر الوسيط للمعنى الكليّ - خصوصاً أفلاطون وأرسطو - أحدثت ردود فعل متباينة في ذلك العصر، وذلك لأنّ تلك المعالجات لم تكن جامعة مانعة، فقد تركت وراءها أوجهاً من القصور مثلما تركت أوجهاً إيجابية حرّكت المفكرين سلباً أو إيجاباً. ونحن بطبيعة الحال، لن نستطيع أن نتعرّض لكلّ ردود الأفعال التي حدثت لأنّ محور هذه الدراسة ينصبُّ على التأثير الذي أحدثه مفهوم المعنى الكليّ عند كلِّ من أفلاطون وأرسطو ووليام الأوكامي على وجه التحديد.

غير أنّ هذا لا يمنعنا من أن نبدأ هذا المقال بالإشارة الموجزة من قول إن فرفوريوس قد فشل من بعد أرسطو في تقديم المعاني الكليّة، وصياغة عملها الميتافيزيقيّ والمنطقيّ، كما فشل في معالجة أخطاء ميتافيزيقا أرسطو، وكانت تعاليمه تطويراً للأفلاطونية، وأفكاره مدعاة لأن يصبح مفهوم المعنى الكليّ من موضوع إلى مشكلة يمكن صياغتها كما وردت في القرنين التاسع والعاشر كالتالي: هل أسماء الأنواع مثل إنسان وحصان مجرد أفاظ لا وجود لها بالفعل، أم أنّها تعبر عن أنواع موجودة فعلاً؟ وإذا كان لها وجود فعليّ، فهل هذه الأنواع موجودة في أفرادها (هذا الإنسان وهذا الحصان) أم أنّ لها وجوداً منفصلاً قائماً بذاته - وقد يرجع الباحث هذه الإشكالية على النصّ الذي صاغه فرفوريوس في كتابه "إيساغوجي" الذي يقول فيه: "لن أبحث عمّا إذا كان للأجناس والأنواع وجود في الأعيان أم أنّ وجودها مجرد تصوّرات في الأذهان؟ وإن كانت موجودة في الأعيان فهي هيولانيّة أم غير هيولانيّة؟ وأخيراً فهي مفارقة أم لا وجود لها إلّا في المحسوسات ومنها تتركّب، وهذه مسألة صعبة تحتاج إلى شرح آخر أكثر تفصيلاً"^[1]. ربما قد نجد هذا التفصيل عند أيبيلارد وروسلينوس ودينس سكوت. إلا أن ما يعيننا هو صلب مفهوم الإسمية عند أوكام، الذي يمكن أن نبدأه بماهية المعنى الكلي عنده

ماهية المعنى الكليّ:

الآن نحن في موقف يسمح لنا بالحديث عن المحاور الأربعة التي تتضمّن مذهب أوكام في المعنى الكليّ. وعن ذلك نقول: إنّ المحور الأول، وهو ماهية المعنى الكليّ، ينحصر في ثلاثة أطر: الإطار الأول يحدّد فيه الأوكاميّ كيف أنّ المعنى الكليّ محمول على كثيرين، والإطار الثاني يوضح كيف أنّ المعنى الكليّ ليس جوهرًا، والإطار الثالث يبيّن كيف أنّ المعنى الكليّ مقصد في النفس.

[1]- أميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص57.

لقد حدّد وليام المعنى الكليّ في الإطار الأول بأنّه ”ما يحمل على كثيرين بخلاف المفرد الذي يكون محمولاً لواحد فقط. وكلّ شيء هو مفرد“، الأمر الذي يعني أنّ المعنى الكليّ يكون مفرداً^[1].

في هذا التعريف، يتفق أوكام مع أفلاطون وأرسطو على أنّ المعنى الكليّ هو ما يحمل على كثيرين، وهذا الاتفاق يفرضه المنطق والعقل. ولكنّ الخلاف يتبدّى بينهم في الشقّ الثاني من التعريف الذي يقول ”إنّ كلّ شيء مفرد“. فبينما جعل أوكام الوجود الفعليّ للمفرد، وجعل المعنى الكليّ معاني دلاليّة على الأشياء الفرديّة، ويستند إليها في القضيّة، نجد أنّ أفلاطون لم يعط الأشياء الفرديّة أيّ وجود فعليّ، وجعل الوجود الحقيقيّ للمعنى الكليّ الكائن في عالم مفارق لعالم المادّة. وعلى النقيض من الإثنين نجد أرسطو متردداً بشأن حقيقة الأشياء الفرديّة، هل هي الوجود بالفعل لأنّها وجود فعليّ مشاهد أم أنّ الوجود الحقيقيّ هو المعنى الكليّ الذي يكون في النفس؟ فهو جاء برأي وسط - كما رأينا- يقول بأنّ المعنى الكليّ ملازم للأشياء الفرديّة^[2].

يجدر القول أنّ المفرد عند أوكام يأخذ ثلاثة معان: الأول يطلق عندما يكون عددياً لشيء واحد وليس لأشياء كثيرة. والثاني يطلق على شيء خارج النفس ويكون واحداً وليس متعدداً ولا يكون دلالة لأيّ شيء، ولذلك يطلق عليه اسم الجزئيّ. أمّا الثالث فيُطلق للإشارة الخاصّة على واحد بعينه، لذا يسمّى معنى منفصل^[3].

هذا التقسيم يعدّ بالنسبة إلى فرفيوس تقسيماً خاطئاً خصوصاً في القسم الثالث لأنّ المفرد إذا كان محمولاً لفرد واحد فقط فهذا لا يمكن فهمه باعتباره عن شيء موجود خارج النفس. فالموجود خارج النفس لا هو في وضع موضوع ولا في وضع محمول، وهو المعنى نفسه الذي تبنّاه أوكام كما سنرى.

كما أنّ هذا التقسيم، على حدّ تعبير وليام، يفترض نوعين للمعنى المشترك: الأول الضمائر المبرهنة التي تأخذ معنى مشتركاً، على سبيل المثال: معنى «أبيض» فهو «هذا الأبيض». والثاني الافتراض بالعرض كالأسماء العامة مثل سقراط وأفلاطون.

وقد قرّر في مجمل المنطق تقسيماً آخر غير هذا التقسيم الثلاثي، وجعل المفرد يحمل معنيين: المعنى الأول: يدلّ على كلّ شيء واحد وليس متعدداً، وهذا المعنى يؤكّده الذين يتشبّهون بأنّ المعنى الكليّ كفيّة عقلية معيّنة محمولة لأشياء متعدّدة وليس لذاتها، ولكن لتلك الأشياء

[1]- W.Ockham: Qoudlibet septem, Quodlibet 5, Translated from the Latin text Joseph.C, and Wey,ed (Opera Theologica vol 9) st, Bonaventura. Ny: The Francis can Institute, 1980,question 12 Articlel (6- 12).

[2]- R.I.Arron: The theory of universals,Oxford at calrendon,1952,p10.

[3]- W.Ockham: Summae Logicae, Pars 1,Translated by Paul Vincert Spade - Indianpoils,Hackett,New Yourk,1994,ch 14(35- 45).

المتعددة. فضروري أن يقولوا أن كل معنى كلي هو مفرد، لأن أي سياق لغوي لا يهتم مدى شائعته لدى العامة لأنه مفرد في الحقيقة، وأحادي في العدد Univocal. على هذا، فإن مقصد النفس يدل على أشياء عديدة جوهرية ومفردة وأحادية في العدد، لأنها واحدة وليست متعددة حتى لو كانت تدل على أشياء عديدة.

المعنى الثاني: هو أن المفرد يحمل على كل شيء يكون أحاديًا وليس متعددًا، ولا يكون إشارة لأشياء عديدة. وأخذ المفرد بهذه الطريقة يعني أنه ليس هناك معنى كلي يكون مفردًا، لأن كل معنى كلي يميل لأن يكون رمزاً لأشياء عديدة ومحمولاً لأشياء عديدة.

لقد ذكرنا تعريفات المفرد عند أوكام لأنه ذكر في التعريف السابق أن المعنى ما يطلق على كثيرين، وفي الوقت نفسه هو مفرد، الأمر الذي سبب نوعاً من إغلاق الفهم لإدراك ماهية المعنى الكلي عنده تلك التي حاول أن يستجليها في مجمل المنطق قائلاً: "إن المعنى الكلي مفرد، والمفرد في العقل. وذلك لثلاثة أسباب:

الأول، هو أن المفرد كفيّة في العقل وليس كفيّات متعددة .

الثاني، هو أن أي شيء مهما كان خارج النفس معنى كلي، وبالمثل فإن المعنى الكلي لا يكون مفرداً في العقل.

الثالث، هو أن المعنى الكلي علاقة إرادية أو طبيعية مشتركة لكثيرين وليست لواحد فقط.

مع ذلك، فإن أوكام جعل المعنى الكلي واحداً في العدد. لذلك فهو يقول إنه ليس هناك معنى كلي حين يكون هناك إساءة لاستخدام الكلمة. فحين يقال إن لفظ "إنسانية" معنى كلي لأنه يطلق على كثيرين، فهذا يعد سخافة لأنه يجب أن يقال إن هناك معنى كلياً وهو شيء مفرد واحد، وهذا المفرد لا يكون معنى كلياً إلا بوساطة الدلالة لأنه إشارة لأشياء عديدة.

ويؤكد أوكام أن ما ذهب إليه هو ما عبر عنه ابن سينا في شرحه لكتاب "ميتافيزيقا أرسطو" (87rb) v.5. Metaphysics. حين قال "إن الصورة الواحدة أمام العقل معادلة للكثرة، وهي في هذه الحالة معنى كلي، لأنها مقصد في العقل مقارنة بما لا يتغير في أي من الأشياء التي تنتقيها"، أو، "أن هذه الصورة عند مقارنتها بالفرديات تكون معنى كلياً، رغم أنه عند مقارنتها بالنفس المفردة التي طبعها تكون مفردة، لأنها صورة واحدة من بين الصور التي هي في العقل^[1].

هذا الأمر يعني أن ابن سينا (الشارح الأرسطي) قد رأى أن المعنى الكلي هو مقصد فردي للنفس في ذاتها، وهي جديرة بأن تكون محمولة على كثيرين. ويعني حملها على كثيرين أنها ليست

[1]- Ibid: ch 14,(40 -50).

محمولة لذاتها، ولكن للأشياء الكثيرة التي يطلق عليها معنى كلياً، وهي إلى حد بعيد صورة واحدة موجودة فعلياً في العقل وتسمى مفرد.

وكي يبرز أوكام التعريف الذي قدّمه - المعنى الكليّ يدلُّ على كثيرين - قسّم الدلالة إلى أربعة معانٍ:

المعنى الأول، هو أنّ الدلالة تُقال على شيء ما حينما يفترض أو يميل للافتراض كالأبيض يدل على سقراط، أو العقلي يدلُّ على الإنسان.

المعنى الثاني، هو أن تفترض الدلالة لقضايا عن المستقبل والحاضر والماضي، كالأبيض لا يدلُّ إلاً على الأبيض، أو ما يمكن أن يكون أبيض، أو محتمل أن يكون أبيض.

المعنى الثالث، يدلُّ على المعنى الأول ودلالة ما يطابقها، أو الكلام الذي يواكب دلالتها من خلال التغيير الذي في الشيء الخارجي.

المعنى الرابع، يدلُّ على المعنى الأول عن طريق التصوُّر أو مبدأ الكلام، فإننا نقول الأبيض يدلُّ على البياض، وأنّ إشارة أبيض لا تفترض لهذا البياض.

كلُّ معنى كليّ يدلُّ على كثيرين فهو جنس أو نوع محمول لضمير يشير إلى بعض الأشياء التي لا تدلُّ على كثيرين، باستثناء ما أخذت في المعنيين الأول والثاني للدلالة، والمعاني الكليّة المتبقية تدلُّ على أشياء كثيرة في المعنيين الأول والثاني. وأيضاً بعض الأشياء في المعنيين الثالث والرابع. لأنّ المعنى الكليّ الآخر يدلُّ على شيء في حالة اليقين، وشيء ما في حالة غير مباشرة. وهذا واضح في كلمتي «عقلي» و«ضاحك»^[1].

إذاً، المعاني الكليّة عند أوكام هي معانٍ متصورة Termini concepti، وترمز إلى الأشياء المفردة، وتستند إليها في القضايا. فالأشياء المفردة تعبر عن حقيقة أنّ الشيء يوجد فهو فرديّ. المعنى الكليّ لا يكون موجوداً إلاً إذا كان موجوداً، ولا يوجد وجود حقيقيّ في عضوين في الوقت نفسه. فعلى سبيل المثال، الله يخلق الإنسان من لا شيء، وهذا لا يؤثّر في أيّ إنسان آخر عندما يكون جوهره في الاعتبار. فالله يمكن أن يبيد الشيء المفرد من دون أن يؤثّر ذلك على شيء مفرد آخر. لذلك، لا يوجد هنا أيّ مشترك لكليهما كي يُباد لأنّ لكلّ منهما طبيعة جوهرية مختلفة^[2].

على هذا الأساس، يقسم أوكام المعنى الكليّ إلى نوعين: الأول المعنى الكليّ الطبيعيّ، أعني المعنى الكليّ الذي يكون رمزاً طبيعياً محمولاً للأشياء العديدة. فالدخان رمز طبيعيّ على النار،

[1]- Ibid: ch33,(1- 4),(10 - 35).

[2]- Ninian Smart: World philosophy, Routledge,First publisher,London and New yourk, 1998,p565.

وأين المرض يدلُّ على الألم، والضحك يدلُّ على السرور الداخليّ. ويكون المعنى الكليُّ على هذا مقصدًا في النفس وليس خارج النفس.

هذا يعني أنّ الوجود يقسم في التقسيم الأوليِّ إلى وجود داخل النفس ووجود خارج النفس. فالوجود داخل النفس لا يؤخذ لما له وجود موضوعيُّ داخل النفس لأنَّه يقع تحت قسم آخر، والوجود خارج النفس مقسّم إلى عشر مقولات، والموجودات تكون موضوعيّة تابعة لمقولة الكيف، فالوجود في النفس يؤخذ للموجود الخالص الذاتيِّ في الطبيعة^[1].

هذا التقسيم عند أوكام تأثّر فيه بأرسطو الذي، كما رأينا، يقسم الوجود الخارجيَّ إلى عشر مقولات تُقال على كلّ أنحاء الوجود، وهي كانت ردّ فعل للاتجاه المثاليِّ الأفلاطونيِّ. إلّا أنّ الجديد الذي أتى به أوكام في هذا التقسيم أنّه في الوقت الذي يجعل فيه مقولات الوجود تحمل على الجوهر، فهو يجعل المقولات التي هي خارج الوجود محمولة على مقولة الكيف لأنَّ المعنى الكليَّ عنده هو مقصد داخل النفس. هذا التجديد هو ردّ فعل أيضًا للاتجاه الأسكوتيِّ الأفلاطونيِّ.

النوع الثاني من المعاني الكليّة عند وليام الأوكامي هو النوع المتداول في العرف كالكلام المتحدّث، الذي يكون له كفيّة واحدة عدديةً، لأنَّه إشارة لدلالة معروفة تدلُّ على أشياء عديدة، يطلق عليها الكلام الشائع Common. لذلك يمكن أن يطلق عليها معنى كليًّا. وهو يأتي من طبيعة الشيء ومن اختيار الناس الذين عرفوه واعتادوا عليه^[2].

خلاصة القول، أنّ المعنى الكليّ هو ما يطلق على كثيرين وهو مفرد لأنَّ المفرد موجود في العقل، ومعنى أنّه موجود في العقل هو أنّه كفيّة واحدة وليس كفيّات متعدّدة. وبناءً على ذلك، كلّ شيء موجود خارج النفس يكون معنى كليًّا، ولكن يردُّ في النهاية إلى مقولة الكيف.

أمّا الإطار الثاني في ماهية المعنى الكليّ عند أوكام، والذي رفض فيه أن يكون جوهرًا. ومن السهل على الباحث في فلسفته أن يرى أنّه استند إلى أرسطو وشرّاحه في عدم جوهرية المعنى الكليّ، وهو يشير إليه في أكثر من موضع. فأرسطو، كما رأينا في الفصل السابق، نفى أن يكون الجوهر معنى كليًّا في كتاب «الميتافيزيقا» حيث يقول «من غير الممكن للجوهر أن يكون أي شيء يقال كليًّا»^[3].

وقد دوّن أوكام بعض النصوص التي استند إليها من أرسطو وشرّاحه ومنها «إذا لم تكن المعاني

[1]- Ockham: Summae Logicae, Ch 14, (60 -70).

[2]- Walter Chatton: Reportario I,d,3, q2 Wether any concept common and univocal to god and creature?, Translated from Geodn Gal, «Gualteri de chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura consptus universails »,Franciscan studies, x x x p 191.

[3]- Aristotle:Metaphysics, B7,ch 13, 1038 b(8- 9).

الكلية جوهراً كما قلنا في مناقشة الجوهر والوجود ولا في ذاتها، فالجوهر يكون واحداً وراء الكثرة»^[1].

ويقول ابن رشد (Avreroes in Aristotic. Metaphysics) 7.t 44. rb 92) "دعنا نقول إن من الغير ممكن لما سميناها المعنى الكلي أن يكون جوهراً لأي شيء حتى لو أنه يوحى أنه جوهر الأشياء". ويقول أيضاً في موضع آخر (t.2.(99rb,8) "المعنى الكلي لا يكون جوهراً ولا جنساً". ويكرر ذلك في الكتاب العاشر (10,120rb,10) "المعنى الكلي لا يكون جوهراً. فإنه واضح أن الوجود المشترك ليس جوهراً موجود خارج النفس".

ويرى أوكام أن المعنى الكلي لو كان جوهراً، فذلك يجعل كل المعاني الكلية أعراضاً، وبالتالي تكون كل المقولات أعراضاً، وبعض الأعراض سوف تكون بذاتها أعلى من الجوهر، وسيكون من المتبع أن الوجود نفسه سوف يكون أعلى من ذاته، وتلك المعاني الكلية سوف لا توضع في أي مكان باستثناء مقولة الكيف، حتى لو كانوا أعراضاً. فمقولة الكيف تصبح لكل المعاني الكلية، ويكون من الشائع أن المعنى الكلي هو مقولة الكيف^[2].

من المفيد القول هنا أن ما ذهب إليه أوكام في هذا الإطار- المعنى الكلي لا يكون جوهر - وأورد له كثيراً من التفسيرات والدوافع، قد خرج به عن الإطار الأرسطي في جعل المعنى الكلي جوهراً في المقولات وتعدّد الجواهر في الميتافيزيقا مستنداً في ذلك بما ذهب إليه أرسطو وشارحه ابن رشد في كتاب «الميتافيزيقا».

كما أنه قسّم الموجودات إلى موجودات داخلية داخلية في النفس وموجودات خارجية عنها. فالموجودات الداخلة في النفس ومأخوذة من موجودات حقيقية فيها، مثل العقلانية أو بعض الصفات الأخرى في العقل، بالطريقة التي يقسّم بها الموجود عن طريق الناس إلى أشياء ورموز للأشياء، حيث أن الرموز ما هي إلا أشياء. أكثر من ذلك، فالشيء يقسم إلى عشر مقولات، والرموز تندرج تحت مقولة واحدة وهي مقولة الكيف category of quality. لذلك، يمكن القول أن هذه المقولات ليست ثانوية بالطريقة التي تنتظم بها المقولات التابعة. فالجوهر منه حي وغير حي، لكنهما ينظمان كالاتي الموجودات بعضها رموز والأخرى دلالات. فبالنسبة إلى دلالات بعضها كصفات، كما أن الرموز في ذاتها كصفات، والأخرى جواهر. وهكذا، فإن في الحالة الراهنة يجب القول أن الموجود يقسم إلى موجود في النفس وموجود خارج النفس، بعضها كصفات مثل

[1] (19-Ibid: Bx, ch 2,(1053 b)(17)

[2] .Loc cit: and see also Qoudlibet 5, Question 13)

الموجودات داخل النفس، وبعضها جواهر^[1].

لقد نقد أوكام في هذا الإطار، المبدأ الأرسطيّ القائل بملازمة المعنى الكليّ الجزئيّ في الوجود، وهذا ما عبّر عنه أرسطو كما سبق وذكرنا في كتاب «الميتافيزيقا»، من أنّ بجانب الشيء الفرديّ هناك الأشياء ذات المعنى الكليّ، وتكون على هذا الأشياء الفرديّة موضوعات في القضايا الفرديّة وفي الأشياء المدركة ذات المعنى الكليّ، وهي أجزاء للمعنى الكليّ^[2].

هذا المبدأ أو الرأي إلى الدرجة التي يمكن التمسك بها يقول إنه توجد أشياء ظاهريّة بجانب المفردات، وهي موجودة في المفردات التي اعتبرها تدميرًا لكلّ فلسفة أرسطو، وكلّ المعرفة وكلّ الحقائق. وهو أسوأ خطأ نقله إلينا أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»^[3].

الإطار الثالث الذي حدّد فيه أوكام ماهيّة المعنى الكليّ هو تمسّكه بأنّ المعنى الكليّ هو فعل العقل^[4]. وقد عبّر عنه بقوله «إنّ المعنى الكليّ فرديّ لأنّه حقًا كميّة مفردة في العقل وليس كميّات متعدّدة»^[5]. وهذا يعني أنّ المعنى الكليّ هو تصوّر، ولما كان كذلك فإنّ أوكام قد حدّد في تعليقه على كتاب «الأحكام» ثلاث نظريّات:

النظريّة الأولى: يكون التصرّو فيها موجودًا غير واقعيّ في العقل أو خارج العقل، بل هو وجود مفهوم الموضوعات الخارجيّة، وهذا الرأي لبطرس أورليو Peter Aureal تمسّك به ديكارت في استخدامه التوسّطيّ في الوجود الموضوعيّ للتصرّو في البرهنة على وجود الله من فكرته عن الله. النظريّة الثانية: تفترض كميّة حقيقيّة في النفس، استخدمت عن طريق العقل لأفراد هم تصوّر، تمامًا كما في المعنى العامّ في القضية والذي استخدمه للأفراد الذين لهم دلالة.

النظريّة الثالثة: تبناها أوكام، وهي أنّ التصرّو مجرد فعل الفهم للأشياء الفرديّة التي تُقال لتكون تصوّرًا، وهذه النظريّة أسّست على مبدأ الاقتصاد، لأنّ أيًّا من هذه النظريّات تتطلّب إدراك العقل للأفراد خارج العقل، وهذه الوظيفة لا يقوم بها سوى فعل فهم، من دون حاجة لأيّ أداة لفكرة عقليّة مساعدة تنيب عن الموضوعات^[6].

[1]- Wiliam of Ockham: Commentary on Aristotle's on interpretataion prologue 3 -10 and comment ary on(169 - 3- 6), Translated From Latin Text W.Ockham, Expositioniis in Libros, artis by Stephen Brown and Boehner eds (Opera philosophica, vo12)st Bonaventure.N.Y: The Franciscan Institute,1978,section 7 325340-.

[2]- Aristotle: Metaphysics. Book 7,ch 13,(1038b)10.

[3]- Ockham: Commentary, section 8,(375 -370).

[4]- Ockham:Qoudibet3 From Copleston.part3,opcitp58.

[5]- Ockham:Qoudibet 5,question 12,Article 2.

[6]- Ernest.a.Moody: Op cit, d310.

نلاحظ هنا أنّ أوكام يشير، كما أشار هيوم مؤخراً، إلى أنّ النوع لا يحلُّ بأيِّ وسيلة مكان موضوعات العقل المتشابهة إذا لم تعرف هذه الموضوعات فعلياً. فهو يقول تمثال هيركليس يحلُّ محلَّ هيركليس، أو يدرك تشابهه لو أنّ الرائي يرى هيركليس.

وإذا كنّا قد تحدّثنا من قبل عن أنّ المعنى الكلّي مقصد في النفس، فإنّ هذا القصد أو التصوُّر أو الانفعال ما هو إلّا موضوع محمول أو موضوع في العقل، حيث يوجد تطابق في الموضوع المحمول والموضوع في الكلام. بوجه عام، إنّ انفعال النفس أو مقاصدها أو تصوُّراتها هي قضايا في العقل أو في القياسات المنطقية أو أجزائها، ولكن تلك الأشياء ليست صفات حقيقية في العقل، وليست أشياء حقيقية موجودة ذاتياً في النفس، ولكنّها معرفة مؤكّدة بواسطة النفس فقط.

في هذا المعنى، يمكن القول أنّ العقل عند إدراك المفرد يصوِّر مفرداً مشابهاً في العقل، وهذا المفرد المتخيّل لا يوجد في أيِّ مكان آخر. أكثر من ذلك، فإنّ المتخيّل صانع تلك التصوُّرات (في العقل، وهي موجودة بالفعل قبل أن يقوم بإنتاجها....)، والأشياء المتصوِّرة يطلق عليها المعنى الكلّي، لأنّها ترجع إلى كلّ الأشياء المعنوية بواسطة تلك العملية من التكوين أو التصوير^[1].

خلاصة هذا المحور أنّ أوكام حدّده بثلاثة أطر: في الإطار الأول قدّم تعريفاً للمعنى الكلّي يتفق فيه معهم ويختلف معهم أيضاً، وهو يعبرُ فيه عن وجه التجديد في الإشكالية - مفهوم المعنى الكلّي - وفي الإطار الثاني خرج على مذهب أرسطو بعدم جعل المعنى الكلّي جوهرًا، وفي الإطار الثالث رأى أنّ المعنى الكلّي تصوُّر وكيفية مفردة في العقل.

إسمية المعنى الكلّي:

المحور الثاني الذي يعرض فيه أوكام مفهوم المعنى الكلّي هو صياغة هذا المفهوم بالاتجاه الأسمى أو المعنوي. وهنا حصره في المعاني. لذلك، يمكن تناول هذا الاتجاه على أساسين: الأول، هو تقسيم المعاني، والثاني، هو تقسيم مقاصد النفس أو تصوُّرات النفس التي، وإن كنّا قد تحدّثنا عنها من قبل، فقد تناولناها بشيء يسير يخدم ماهية المعنى الكلّي عنده.

الأساس الأول:

الأساس الأول من إسمية أوكام، وهو تقسيم المعاني، ثمة من جعله الكليات المعاني أو دلالات إسنادية، أو دلالات للموضوعات الفردية وفتات الموضوعات. ولكن لا يمكن أن يكونوا موجودين في ذاتهم، لأنّ ما يوجد يجب أن يكون فردياً^[2].

[1]- Ockham: Commentary on Aristotle, section 7,(360 -365).

[2]- Ernest.A.Moody: Willim of Ockham,p203.

من هذا المنطلق، احتلت نظرية المعاني حيزاً كبيراً في فلسفة أوكام لدرجة أن مؤرخي الفلسفة يردون إليه مذهب الإسمية أو المعنوية، وسنجد أن إيمانه بنظريات المعنى نابع من اهتمامه البالغ بإشكالية المعنى الكلي. فكلمة حدّ أو معنى term عنده تأخذ ثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول: «أن كل شيء يطلق عليه معنى يمكن أن يكون رابطة أو قضية مقولية ceterogmatic يكون موضوعها أو محمولها برهاناً أو فعلاً في هذه القضية. ففي هذا التفسير كل قضية أو جزء من قضية يمكن أن يكون معنى، كقضية «الإنسان حيوان» المحمول فيها معنى والموضوع أيضاً معنى. التفسير الثاني: أيّ تعبير مركّب فهو معنى.

التفسير الثالث: المعنى، بالمعنى الضيق للكلمة، هو ما يكون دلاليّاً، ويمكن أن يكون محمولاً أو موضوعاً في القضية، ولا يكون رابطة أو ظرفاً أو صيغة تعجب، وهذا المعنى يسمّى بالمقولة الدلالية syncategomatic^[1].

وقد قسّم أوكام الكلام Utterance إلى ثلاثة أقسام ما بين منطوق ومكتوب وعقلي، فالمعنى المنطوق هو جزء من قضية منطوقة بالفم ومسموعة بالأذن. والمعنى المكتوب هو جزء من قضية تخفّض قيمة الموضوعات الطبيعية التي ترى بالعين أو رؤيت. والمعنى المفهوم (العقلي) هو مقصد أو انفعال للنفس دالّ أو مسلّم بشيء ما يمكن أن يكون خطوة لقضية عقلية^[2].

بعدما قسّم أوكام الكلام، رأى أنه خاضع للتصورات أو المقاصد التي هي في النفس، ليس لكون الكلمة دلالة لمعنى خاص، ولكن لأنّ الكلام دائماً ما يدلّ على مقاصد أولية في النفس وهو مفروض ليدلّ على الأشياء المتشابهة عن طريق تصورات العقل. لذلك يدلّ تصور على شيء طبيعيّ وأوليّ، والكلام هو حدث يدلّ على شيء دالّ عن طريق تصورات في العقل، وإذا تغيّرت دلالة هذا التصور، والكلام في ذاته، فسيكون بهذه الحقيقة من دون أيّ حدس جديد يغيّر دلالاته^[3].

هذا النصّ، كما يرى الباحث، ما هو إلاّ تطوير لما قال أرسطو في كتاب «العبارة» حيث يقول «إنّ الكلام دلالات لانفعالات النفس». ومن ثمّ فالكلام يدلّ على تصورات، والتصورات معان كلية على حدّ تعبير أوكام، ووجهة التطوير هنا أنّ كلّ المفكرين حين يتحدّثون عن الكلام كدالّ على انفعالات أو دلالات، فهم يعنون أنّ الكلام دلالات ثانوية دالّة على ما هو أوليٌّ ومنقول لانفعالات النفس.

وإذا كان أوكام قد تحدّث عن أنواع مختلفة للمعاني يمكن تمييزها تقليدياً من واحدة إلى

[1]- Ibid: p.203.

[2]- Ockham: Summae Logicae, ch1, (11- 18).

[3]- Loc cit.

أخرى، فإنَّ بعض المعاني تشير مباشرةً إلى الواقعيَّة ولها معنى حتى عندما تكون قائمة بذاتها، وهذه المعاني أطلق عليها معاني مقوليَّة، Categorymatic وبعضها يختلف ككلمة "كل" every التي تكتسب إشارة معيَّنة خاصَّة عندما تكون قائمة في العلاقة مع المعاني القوليَّة كما هو الحال في عبارة house, every, on man، ويطلق عليها معاني دلاليَّة cyncateagormatic . وبعض المعاني مطلقة بمعنى أنَّها دالَّة على شيء من دون الإشارة إلى شيء آخر، بينما بعض المعاني الأخرى يطلق عليها معاني ضمنيَّة connotative مثل كلمة أب وابن وابنة، وهي دالَّة على مفعول به يرتبط بشيء آخر^[1]، إلا أنَّه سمَّى المعاني المقوليَّة بمعاني القصد الأول، والمعاني الدلاليَّة بمعاني القصد الثاني، وهو الأمر الذي سنناقشه في الأساس الثاني في هذا المحور.

إذا كان أوكام يبيِّن أنواع الكلام، كما أوضحنا منذ قليل، فإنَّه يذكر الاختلافات بينها. فالاختلاف بين المعنى المنطوق والمكتوب والعقليّ ترجع في معظمها إلى الأعراض النحويَّة التي تتبع المعاني العقليَّة، وبعضها يتبع المعاني المنطوقة والمكتوبة على وجه خاصّ.

لقد استنتج أنَّ المعنى المكتوب يخضع للمعنى المنطوق والذي يرجع بدوره إلى المعنى العقليّ، وأعطى الأوليَّة للمعنى العقليّ، مصرّاً على أنَّ هذه الأوليَّة لا ينبغي أن يعترها سوء الفهم^[2].

هذه الأعراض النحويَّة المشتركة للمعاني العقليَّة والمنطوقة تكون في العدد والحالة number and case، فالقضايا المنطوقة "الإنسان حيوان والبشر ليسوا حيوانات" مختلفة المحمول، الأول منها مفرد والثاني جمع، وكذلك القضايا العقليَّة مختلفة في العدد. فحينما أقول "الإنسان هو الإنسان"، "الإنسان ليس هو الإنسان" مختلفة "المحمول والحالة، لذلك التشابه يجب أن يقال للقضايا المتطابقة في العقل.

أمَّا الأعراض الخاصَّة بالمعاني المكتوبة والمنطوقة فهي في الجنس gender من حيث التأنيث والتذكير وتعريف الأسماء declensions، لأنَّ مثل هذه الأعراض لا تعمل للمعاني على حساب حاجات الدلالة، وهكذا يحدث أحياناً أن يكون معنيان مترادفين ومختلفين في الجنس أو مختلفين في تعريف الأسماء، ولهذا السبب الشخصي في غنى عن أن يرجع لهذه الكثرة (الجنس). وتصريف الأسماء) للدلالات الطبيعيَّة، وهكذا فإنَّ أيَّ كثرة وتعدُّدية لمثل هذه الأعراض في المعاني المترادفة يمكن أن يُحلَّ منها العقل^[3].

[1]- F.Copleston: History of philosophy, vol 3, pp54- 5.

[2]- John Swinirski: "Anew presentieon of Ockham is Theory of Supposition with an evaluation of some contempnorary criticisms" Franciscan studies, vol.30, the Franciscan Institute, Bonaventura University, 1970, p 184.

[3]- Ockham. Summae Logicae, ch 3(10- 22).

هذه الإشكالية تناولها أرسطو، إلا أنه حينما يصف المعنى يساويه مع الفعل، وتناوله للمعنى والفعل كان في إطار ضيق، فهو يقول «لا أحد يفاجأ حينما أقول إن بعض المعاني والأفعال تكون عقلية»^[1].

لقد أظهر أوكام أن من بين اختلافات هذه المعاني هو أن المعنى العقلي خطوة موسعة للقضية ويفترض للشيء وليس دلالة مثل (الإنسان والحيوان والمادة والجسم)، باختصار المعاني العقلية: أشياء دالة وليست دلالة^[2].

ويجب أن نلاحظ كما يرى "جون سفنرسكي"^[3] SWinirski أن التناقض الذي صنعه أوكام بين المعاني المنطوقة والمكتوبة من ناحية والمعاني المنطوقة من ناحية أخرى، يدل أساساً على دلالة تحكّمية، فبالفهم يدل المعنى العقلي على دلالة طبيعية وضرورية، وهو لم يذكر أن المعاني المكتوبة والمنطوقة تدل على المعاني العقلية، والتي تدل على دلالات. ولكي نعبر عن موقف أوكام من خلال علم المعاني لفريجة Frege's terminology نقول إن المعنى العقلي يشمل المعاني المكتوبة والمنطوقة، ويجب ألا ننسى أن المعنى في ذاته يؤدي وظيفته، كالمعاني في القضية العقلية. أكثر من ذلك، أن أوكام حذرنا ليس لرفض المعنى والدلالة، ولكنه أصر على أن المعاني المكتوبة والمنطوقة خاضعة لإعطاء معنى عقلي له الدلالة نفسها كما تفعل المعاني العقلية في ذاتها. ولكي نتحدث عن هذه النقطة في علم المعاني عند فريجة، يجب أن نقول إن دلالة المعنى المكتوب والمنطوق تماثل مع دلالة إدراك المعنى، وأن جملة (دلالة المعنى)، على نحو لا يمكن إنكاره غير متناسبة، وإيحاءها واضح في أن نظرية أوكام تساوت مع نظرية فريجة في الانحراف.

بعد نقاش أوكام لهذه الاختلافات المتعددة للمعاني العقلية والمعاني المكتوبة والمنطوقة استمرت مناقشة الاختلافات الحقيقية لهذه المعاني الثلاثة. فعلى سبيل المثال، الاختلاف بين المعاني أحادية المعنى univocal واللاأحادية المعنى equivocal لا يطبق على المعاني العقلية، ولكن على المعاني المنطوقة والمكتوبة، وخلال فصوله في مجمل المنطق يستخدم كلمة name أكثر من كلمة معنى term طبقاً لاستنتاجه، وهي أن تطبيقاته على المعاني المنطوقة والمكتوبة فقط وليست على المعاني العقلية.

ويرى كوبلستون Copleston أن نظرية المنطق الأسمى أو المعنوي أثرت بلا شك في أوكام الذي أخذ من السابقين أكثر مما نسبته إلى نفسه من أدوات، ولكن لم يرد بالطبع أنه لم يطور المنطق المعنوي بشكل ملحوظ، ولم يرد أن آراءه الفلسفية مع وضعه المنطق المعنوي كان مستعاراً من

[1]- Aristotle: De interpretation 2, Question 35, Article 7.

[2]- Ockham: Qoudlibet 4, Question 35, Article 7.

[3]- John Swinirski: op. cit, pp 184- 5.

مفكر مثل بيتر أوف سبان^[1] Peter of span.

والناظر في فلسفات القرنين الحادي عشر والثاني عشر، والتي ترجع في أصولها إلى أرسطو في مناقشته لمثل أفلاطون، يجد أن ما انتهى إليه من أمر المعاني، كما ذكرنا من قبل، ليس بالجديد. فبما أن الكليّ يفترض فيه أنه موجود في ذاته، فمعنى ذلك أنه فرد، وهذا تضادٌ أو تناقض، والأهم من ذلك أنه وضع الكليّ لتفسير الجزئيّ، وهذا ليس تفسيراً للموجودات، ولكنه مضاعفة لها، وهو خروج عن الإطار الذي رسمه لنفسه في النص Reazor المنسوب إلى اسمه- يجب ألاّ تتعدّد الأشياء بلا ضرورة.

نلاحظ أيضاً أن الفرق بين أوكام وبين إسميّة القرن الحادي عشر فرقاً كبيراً، فهو لا يقول مثل روسلان إنّ المعنى "صوت في الهواء"، بل يعترف له بمفهوم في العقل، وهذا يولد فرقاً آخر بينه وبين المذهب الحسيّ الحديث الذي يردّ المعنى إلى صورة خياليّة، فمذهبه وسط بين المذهبيين، وهو أحرى أن يُسمّى بالمعنويّة coneptualisme^[2].

خلاصة القول أن اعتبار أوكام الكليّات إشارات أو دلالات، قد تخطّى ما صنعه أيلارد من قبل، من مسألة الطبيعيات إلى مسألة استعمالها في المعرفة، وقوام هذا الاستعمال الذي تستمد منه وجودها كلّه بحيث تنوب في العبارة مناب الأشياء التي تدلّ عليها Supponere Proipsis Rebus. فليست الكليّات وهماً أو خيالاً كاذباً، وإنما هي صور ذهنيّة تمثّل ما تميّز الإشارة أيّ شيء من الأشياء الجزئيّة المتضمّنة في ما صدقها، ومن الممكن أن تسدّ الإشارة مسدّ الشيء المشار إليه، وكلّ ما هنالك أنه لا يجوز أبداً أن تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة إلى الأشياء، بل ينبغي أن نتذكّر أنّ الكليّ مجرد محمول يصدق على أشياء عدّة، وأنه بالتالي ليس شيئاً بمقتضى المسلّمة القائلة إنّ الشيء لا يكون محمولاً للشيء^[3] Des De Non Praedicature، بمعنى أن أسماء الأشياء لا تكون محمولة.

الأساس الثاني:

الأساس الثاني من إسميّة أوكام يتعلّق بما ذهب إليه بأن هناك شيئاً مؤكّداً في النفس يطلق عليه مقصد النفس intention of soul أو تصوّر النفس Soul Concept of، أو انفعال النفس Passion of soul، أو تشابه الشيء^[4] likness of thing. وهو ما أطلق عليه بؤثيوس في تعليقه على

[1]- F.Coplenston: History of philosophy, vol 3,p 53.

[2]- ألبوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 237.

[3]- أميل برهية: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ص 248، وأنظر أيضاً ألبوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 237.

[4]- Ockham: Summae Logicae, ch 12,(15- 20).

كتاب «العبارة» الفهم understanding وهذا ليس مقصدًا منطقيًا بل هو عمل ميتافيزيقي باعتبار أنَّ الانفعال إمَّا نفس الشيء خارج النفس، أو شيء موجود داخل النفس، أو موجود خيالي فقط في النفس^[1].

ويرى أوكام أنَّ هناك صعوبات تقف تجاه هذا الرأي هو أنَّ أرسطو في كتاب «الأخلاق» (20-19) Aristotle Nichomochean 2.4 (b1105) وضع في النفس (عادات وانفعالات - تصوُّرات - وإرادة فقط، وتلك الكيفية ليست عادة أو إرادة أو فعلاً كما هي بالنسبة إلى هذا الرأي، وتلك الكيفية ليست موضوعاً للعقل، وانفعالات النفس ليست موضوعاً لمطابقة الكلام، بمعنى أنَّ الشيء يكون مفهوماً عندما يكون الكلام منطوقاً وتصوُّره ذات دلالة. فعندما أقول «حيوان» وشخص آخر يسمع ويعرف دلالات هذا الكلام، فإنه لا يفهم هذه الكيفية ويبدو أنه فهم الحيوان بصفه عامَّة، وهذه الكيفية لا يمكن أن تكون حيواناً بصفة عامَّة، ولو كانت موضوعاً فهي تختلف عن الحيوان كالبياض أو الحرارة في عموميتها.

الرأي الثاني الذي يرفضه أوكام هو القائل بأنَّ انفعال النفس - تصوُّرها - الذي يتحدَّث عنه الفلاسفة يمكن أن يكون موضوعاً ومحمولاً في قضية عقلية تطابق قضية في الكلام، وهذا التصوُّر أو الانفعال نوع للشيء، أو تمثيل له. لذا، فهو يفترض للشيء في القضية.

هذا الرأي، من وجهة أوكام، غير معقول لأسباب عدَّة: أولاً، لأنَّ هذا النوع ليس موضوعاً وغير ضروري. ثانياً، لأنَّه لا يوجد شيء في النفس مختلف عن النفس باستثناء العادات والأفعال، وهي التي رفضها من قبل عند أرسطو في كتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس. ثالثاً، لأنَّ هذه التصوُّرات أو المقاصد سوف تبقى في النفس حتى عندما لا تقوم النفس بالتفكير في أيِّ شيء، وسوف تكون قضايا في النفس عندما لا يكون هناك تفكير فعلي عن أيِّ شيء.

الرأي الأخير الذي يرفضه أوكام هو الرأي الأسكوتي الأفلاطوني القائل بأنَّ انفعال النفس أقصى فعل للفهم. وهذا الرأي كما يبدو هو الأقرب إلى الصواب لأنَّه يعبر عن حقيقة في النفس مثل الكيفيات الصحيحة لها، وهو أقرب الآراء المتشددة إلى الاعتدال^[2].

بعدما عرض لكلِّ الآراء ونقدها، يرجع أوكام مرة أخرى لنقد أرسطو فيقول: «إنَّ انفعالات أو تصوُّرات النفس التي تكلم عنها «أرسطو»، والقضايا والقياسات المنطقية والمعاني الكلية، ما هي سوى وهم في النفس له فقط وجود موضوعي يكون مفرداً ولا يوجد في الواقع، فيطلق عليه وهم

[1]- Boethius: from his second commentary on Aristotle De Interpretation, 7.17a(21).

[2]- Ibid: Section 4(3543-) and section 5(5064-) and see also Scotus: Ordinatio, 1.d 27.9.9, 1-3 n29(Vaticana ed, v1,p84).

ficta، وهي موجودات ليست حقيقية، وفي هذه الحالة الأشياء المؤكدة في العقل وضعت مختلفة في كل الموجودات الحقيقية متضادة مع كل الموجودات التي توجد في المقولات. في هذه الحالة تكون كل الحقائق الزائفة مثل حيوان خرافي chimera ووعل الماعز Agoat stag وما شابهها، كموجودات في العقل. وموجودات العقل هذه يجب أن تكون وحدات كالقلاع والمنازل والمدن، التي يتم ابتكارها بواسطة الفنان قبل أن يتم إنتاجها للوجود الحقيقي،.....، على سبيل المثال، الجبل الذهبي لا يمكن أن يوجد في الواقع، ولكن يمكن ادعاؤه من منظر الجبل ومنظر الذهب. من هنا، على الإنسان أن يميز بين نوعين من الوهم: الأول لا يمكن تحقيقه كالحَيوان الخرافي chimera وما شابهه، والثاني يمكن أن يطبق على منوالهم، وهذا النوع يسمى معاني كلية^[1].

تقسيم المعاني:

بعدما شرح أوكام الاختلافات في وجهات النظر حول تصورات أو مقاصد النفس، وقام بنقدها، راح يقسم معاني هذه المقاصد إلى نوعين هما: معاني المقصد الأول، ومعاني المقصد الثاني.

المقصد الأول يأخذ معنيين. بالمعنى الواسع كل دلالة قصديّة موجودة في النفس غير دالة على مقاصد أو علامات على وجه الضبط تسمى «مقصد أول» حيث إنّها أخذت دلالة ضيقة لما يدلُّ في النفس، وهي خطوة كي تفترض في قضية لها دلالتها، أو أنّها دلالة أخذت معنى واسعاً في النفس، وهو ما نسميه مقولة دلالية Syncatgormatic، وفي هذا المعنى الأفعال العقلية، والمقولات الدلالية العقلية والروابط وما يماثلها يمكن أن يطلق عليها المقصد الأول، وبالمعنى الضيق هي خطوة كي تفترض لدالتها^[2].

في هذا المعنى يكون تصوّر أو مقصد «الإنسان» دلالة لكلّ البشر الجزئيين، ويمكن أن يفترض لهم أو يكون جزءاً من قضية، وتصور «البياض واللون» يسمّى القصد الأول، وكلّ المقولات الدلالية Syncatgormatic مثل «ليس» not و«بينما» while ويكون «is» ويجرى «runs» ويقرأ «Read» وما يشابهها تسمى المقصد الأول.

والمقصد الثاني أيضاً يدلُّ بالطبع على المقصد الأول. هذه المقاصد كالجنس والنوع والفصل هي أمثلة لمصطلحات القصد الثاني.

والقصد الواحد مشترك لكلّ البشر، وهو محمول لهم كلهم بقولنا «هذا الإنسان إنسان» this man is man، وهكذا، والقصد الواحد يمكن أن يكون مشتركاً لكلّ المقاصد التي تدلُّ وتفرض

[1]- Ibid: section,10(550 - 570).

[2]- Ockham: Summae Logicae,ch12,(35- 40).

للأشياء التي تكون محمولة لهم، مثلاً "النوع هو النوع،.....، والقصد الواحد قد يكون محمولاً لقصد كقولنا "الإنسان معنى"، و"الحمار معنى"، والمعنى الواحد يكون محمولاً لمعان مختلفة^[1].

فتصوّر النفس سمي بالقصد الثاني، حيث يدلُّ على دلالات عقلية دالة بالفهم، لأنَّ تصوّر الإنسان الذي يكون جنساً أو نوعاً حُمِلَ على كلِّ البشر مثلاً «هذا الإنسان إنسان»، وهكذا التصوّر المشترك هو قصد ثانٍ حُمِلَ للقصد الأول، فيفترض للأشياء مثلاً "الإنسان نوع" و "الثور نوع"، وفي سبيل هذا الاسم الواحد يحمل على معانٍ مختلفة مثلاً "الإنسان معنى" و "البياض معنى"، لذلك فالقصد الثاني يدلُّ على القصد الأول، ويمكن أن يفترض له، تماماً كما يدلُّ القصد الأول على أشياء ظاهرية ويمكن أن يفرض لها^[2].

عندما يمعن الفرد في المعاني اللغوية يلاحظ أنَّ الاختلاف بين المعاني المقولية Categorematic والمعاني الدلالية syncategorematic يكمن في أنَّ المعاني الدلالية مطابقة للمعاني المنطقية الخالصة، وهي لمعان متصلة تكون مقولات الأشياء. هذه الأشياء الأساسية من مقولات في الفرد يمكن توظيفها كموضوع أو محمول، ومقولات الأشياء يمكن أن تختلف بين القصد الأول والقصد الثاني، فمعاني القصد الأول تدلُّ على المصطلحات غير اللغوية، ومعاني القصد الثاني تدلُّ على الرموز اللغوية الأخرى، أو التصورات التي تطابق الرموز الطبيعية، ومعانٍ مثل معاني القصد الثاني هي معانٍ كلية، ومن وجهه نظر أوكام، إنَّ الذي يعتنق الرأي الواقعي لنظرية المعنى الكلي يعجز عن رؤية أنَّ المعاني التي في القصد الأول تختلف عما هو مطلق و ما هو متضمن، فالمعاني المطلقة تدلُّ على ما هو أولى في كلِّ الحالات، بينما المعاني المتضمنة تدلُّ على شيءٍ أولى وشيءٍ آخر ثانوي^[3].

ومن الملاحظ أنَّ ما ذهب إليه أوكام في هذا المحور بأساسيه الأول (تقسيم المعاني)، والثاني (تقسيم المقاصد)، ما هو إلاَّ تطوير للجانب المنطقي للمعنى الكلي عند أرسطو - المقولات والكليات الخمس - الذي كان قد وضعه ليعبر عن اتجاهه الواقعي، وكرده فعل على الاتجاه الأفلاطوني. فتقسيم المعاني عند أوكام يوازي تقسيم المقولات عند أرسطو، وتقسيم المقاصد يوازي الكلّيات الخمس.

ابستمولوجيا المعنى الكلي:

المحور الثالث الذي نناقش فيه مفهوم المعنى الكلي عند وليام الأوكامي، هو محور أبستمولوجي

[1]- Ockham: Summae Logicae, ch12, (45- 5).

[2]- Ockham: Qoudlibet 4, Question 35, Article 2.

[3]- D.W. Hamlyn: pengin History of Western philosophy, p118.

- معرفي - وينقسم إلى قسمين: الأول قسّمنا فيه أنواع العلم، والثاني قسّمنا فيه أيضاً أنواع المعرفة وعلاقتها بالمعنى الكلي، بالإضافة إلى علاقة النوع بالمعرفة الحدسية. في القسم الأول قسّم أوكام العلم إلى نموذجين أساسيين: العلم الحقيقي والعلم العقلي، فالعلم الحقيقي *Scientio Realis* يركّز على الحقيقة في العقل، بينما يهتم العلم العقلي بالمعاني أو الحدود *Terms* التي لا تستند مباشرة إلى الأشياء الحقيقية. ولهذا، فالمنطق يعالج معاني القصد الثاني مثل الجنس والنوع، لذا فهو من العلم العقلي. وإذ يهتم المنطق بمعاني القصد الثاني التي هي معان كلية فهو يهتم بالمنطق أنّها لا يمكن أن تكون موجودة من دون العقل *sineratione*، وهي تعالج بالاختلاق العقلي. وقد قلنا من قبل إنّ أوكام لا يوجب التحدّث عن مفاهيم المعنى الكلي كتصورات أو كموجودات متخيّلة^[1].

يجدر القول أنّ المنطق كعلم عقلي يهتم مع اللّغة بنسق الدلالات، أو يمكن أن يستخدم في صياغة الجمل الصحيحة والخاطئة عن الأشياء الدالّة عن طريق الدلالات، وتعبيرات اللّغة المكتوبة المؤسّسة بالفهم ليعدل على ما هو دال بأفعال الفكر المبنية على الحديث الداخلي للنفس، كما أنّه يدرس خصائص تعبيرات اللّغة، ويتضمّن الوظائف الأساسية للحديث العقلي. وقد ميّز مناطق العصر الوسيط دلالات اللّغة التي لها رمز مستقلّ، فالدلالات المقولية *categorematic* لها معنى مستقلّ، ولها وظيفة كمحمول وموضوع القضايا، بينما الدلالات المقولية الدالية *syncategorematic* ليس لها معنى مستقلّ، ولكن لها وظيفة منطقيّة متعدّدة تخصّ الدلالة المقولية، وهذا التمييز ينطبق على ما يحدث في المنطق الحديث بين الدلالات الوصفية والدلالات المنطقيّة^[2].

إنّ تقسيمات أوكام المنطقيّة في الدلالة إلى دلالات مقولية ودلالات مقولية دلالية، تشبه ما يوضع الآن في التمييز بين الدلالات الوصفية لموضوع اللّغة، والدلالات الوصفية لما وراء اللّغة *metalanguage*، وأنّ معظم المتاهات الميتافيزيقية في القرن الثالث عشر المدرسيّ كمشكلة الكليات في وجهة نظر أوكام نشأت من خطأ منطقيّ، ناتج من استدلال معاني القصد الأول *Frist intention* كمعاني القصد الثاني *second intention*^[3]. وهذا الرأي فطن إليه أرسطو من قبل فوضع جانباً منطقيّاً للمعاني الكلية يتلخّص في المقولات والكليات الخمس، كما عرضنا لها آنفاً في الفصل الثالث.

والعلم الحقيقي يهتم بالأشياء التي ترتبط بالأشياء الفردية. فقد رأى أوكام أنّ أيّ علم سواء كان حقيقياً أم عقلياً هو من القضايا، بمعنى آخر، عندما قال إنّ العلم الحقيقيّ مرتبط بالأشياء،

[1]- Copleston: *History of philosophy*, vol 3, p59.

[2]- Ernest.A.Moody: *William of Ockham*, pp 311- 12.

[3]- *Loc cit*.

فهو بذلك لا ينكر نظريته أرسطو طاليس التي تؤكد أن العلم قائم على المعنى الكلي، لأنه تمسك بالمذهب الأرسطي القائل بأن الفرديات فقط هي التي توجد^[1].

إذًا، العلم الحقيقي يهتم بقضايا المعنى الكلي، وهذا واضح من خلال الأمثلة التي أعطاها للقضايا «الرجل قادر على الضحك»، وكلُّ رجل قادر على التدريب حيث تستند المعاني الكلية على الأشياء الفردية وليست على حقائق المعنى الكلي الموجودة فوق التصور العقلي extra-mentality.

وإذا كان أوكام قال إنَّ العلم الحقيقي يهتم بالأشياء الفردية عن طريق المعاني أو الحدود terms، فهو لا يعني أن العلم الحقيقي لا يكون مرتبطاً بالموجودات الحقيقية وهي الأشياء الفردية، حيث يهتم العلم بصحة أو بزيغ القضايا، ولكن يمكن القول بأن قضية العلم الحقيقي قضية صحيحة، إذا كانت مخالفة لكل الأشياء الفردية أو لكل معاني القضايا التي تكون دلالات طبيعية. والفرق بين العلم الحقيقي والعلم العقلاني يكمن في أن الأجزاء التي تكون لمعاني القضايا تُعرف عن طريق العلم الحقيقي المستند إلى الأشياء والتي لا تكون حالة مرتبطة بمعاني القضايا المعروفة بوساطة العلم العقلاني، وهذه المعاني تستند إلى معانٍ أخرى.

كما أن إصرار أوكام على الأشياء الفردية كموجودات نفسية لا يعني أنه أنكر العلم المعتمد كمعرفة لقضايا المعنى الكلي، أو أنكر أفكار أرسطو في المبادئ المتعدِّد إثباتها أو برهنتها.

فهو لم يقصد أن كل القضايا الحقيقية يمكن إثباتها بالقياس المنطقي، ولكنه اعتبر أنه في كلِّ الحالات، تكون المعرفة العلمية مكتسبة من نتاج القياس المنطقي الجيد. بمعنى آخر، هو أيَّد فكرة أرسطو في نظرية البرهان، وهو يحمل جانباً للعقل عندما قال إنَّ العلم يهتم بالقضايا، إذ لم يكن يعني أن العلم منفصل كلية عن الحقيقة، أو أن نظرية البرهان لا تستطيع أن تخبرنا بأي شيء عن الأشياء^[2].

من هنا، نلاحظ أن أوكام قبل العلم الحقيقي ليميزه عن العلم العقلي، ولكنه أبدى سابقاً رفضه للماهيات الميتافيزيقية، والعلم الحقيقي كعلم برهاني يدقُّ أكثر في برهنة تضمينات المعاني والمقدمات والتعريفات، ويحفظه مع عالم تصوُّري صرف. ونتيجة القياس في العلم الحقيقي يمكن أن تحقِّق تجريباً، وليس هناك ضرورة مطلقة لتحقق وجودها تجريباً. وهو يرى أن هذه وجهة نظر المسيحية الحقَّة في فكرة الضرورة العلية التي لها جذورها في الفلسفة الوثنية لتضرَّ الفكر المسيحي^[3].

[1]- Copleston: op cit, p 59.

[2]- Ibid: pp60- 1.

[3]- Ibid: pp60- 1.

إلى ذلك، إذا كانت العلوم تهتمُّ بالعقل عند أوكام، فقد رأى أنَّ العقل شيء رائع، ولكن استنتاجاته لا تكون لها معنى إلا إذا كانت تشير إلى التجربة، أي إدراك الذاتيات الفردية أو إلى أداء الأفعال الفردية، وإلا فإنَّ استنتاجاته تكون من قبيل العبث، وقد تكون تجريدات خادعة، وما أكثر اللغو قولاً وكتابة بإساءة فهم الأفكار على أنَّها أشياء، والتجريدات على أنَّها حقائق، فالفكرة المجردة لا تقوم بوظيفتها إلا عندما تؤدي إلى بينات معينة عن أشياء معينة.

لقد أعلن أوكام أن كلاً من الميتافيزيقي والعلم تعميمات مقلقة لأنَّ تجربتنا ليست عن ذاتيات معينة في مساحة وزمن محصورين في نطاق ضيق. ولذلك، من الغرور أن نفترض على وجه الشمول والدوام صحَّة القضايا والقوانين الطبيعية التي تستمدُّها من هذا القطاع الصغير من الحقيقة، فتصاغ معرفتنا وتحدَّد بوسائلنا وطرقنا في إدراك الأمور (وهذا قال به كانط في ما بعد)، وهي تبقى حبيسة في سجن عقولنا، ويجب ألا يدعى أنَّها الحقيقة الموضوعية أو النهائية عن أي شيء^[1].

المعرفة الحدسية:

القسم الثاني من الجانب الأبتمولوجي لمفهوم المعنى الكلي، ركَّز فيه أوكام على شقين: الأول، ميَّز فيه بين نوعين من المعرفة وهما المعرفة الحدسية والمعرفة المجردة. والثاني نفى فيه دور النوع في المعرفة الحدسية^[2].

بالنسبة إلى المعرفة الحدسية فهي توصف كفعل للإدراك في فاعلية ما يحكم عليه بأنَّه موضوع مدرك موجود أو غير موجود، أو له كيفية جزئية، أو يمتلكها، أعني، أنَّها فعل إدراك مباشر في فعالية الحقيقة الإحتمالية التي يمكن أن تكون.

قبل أوكام بأنَّ المعرفة الحدسية للموضوع غير الموجود منطقياً ممكنة، لأنَّها تسببت بحضور موضوعاتها. لذلك، ليس من التناقض الذاتي أنَّها توجد من دون الموضوعات الموجودة، ولو افترضنا أيَّ حقيقة Effect يمكن أن تكون ناتجة من طريق العلة المخلوقة التي أوجدها الله من دون العلة المخلوقة، فهذه احتمالية منطقية أدركتها قدرة الله في هذا الصدد، لأنَّ الله في الاعتقاد المسيحي ينتج المعرفة الحدسية لمستقبل الأشياء والأحداث عن طريق ما يملكه الأنبياء والقديسون من معرفة ثابتة لما لا يوجد بعد، وأنَّ الله بذاته الذي يدرك كلَّ الأشياء حدسياً وليس تجريبياً^[3]. وإذا كان أفلاطون اعتقد أنَّ المعنى الكلي يدرك حدسياً لأنَّه غير موجود في الطبيعة، إنما وجوده

[1]- Copleston: Medieval philosophy, the cloister library, New Yourk, 1962,p.134.

[2]- يعنى الحدس لغوياً الظن والتخمين في معانى الكلام والأمور، والنظر الخفى، والضرب، والذهاب فى الأرض على غير هدايا، والرمى والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة أو على غير طريقة مستمرة. د-جميل صليبا، المعجم الفلسفى. المجلد الأول. دار الكتاب اللبنانى. بيروت (مادة حدس) ص 451-452.

[3]- Ernest.A.Moody: William of Ockham, p 309.

وجوداً عقلياً، فإنَّ أوكام يجاربه في ذلك بدافع لاهوتيٍّ وهو أنَّ الله غير مرئيٍّ، ومعنى أنَّه غير مرئيٍّ لا يعني أنَّه غير موجود، إنَّما يدرك وجوده حدسيًّا.

وذكر أوكام أنَّ المعرفة الحدسيَّة شكل لموضوع إدراك حاضر لنا المعرفة به يمكن أن تكون بيَّنة^[1]. فالشيء الجزئيُّ هو ما يفهم بمعرفة المعنى الكليِّ، والتصور النوعيُّ للإنسان الذي هو تعقُّل فقط لسقراط وأفلاطون والجزئيَّات الأخرى^[2]، فكلمة إنسان موضوع إدراكيٍّ حدسيٍّ موجود كمعنى كليٍّ يمكن أن يكون متحقِّقاً تحقِّقاً بيَّناً في جزئيَّات الأسماء كأفلاطون وسقراط.

وقد يكون الحدس تامًّا حين يُبنى على الخبرة المباشرة، وغير تامٍّ حين تأتي الخبرة بمثل معرفتها لصاحبها، وهو ما عبَّر عنه سكوت في أنَّ حدسيَّات الأشياء تكون مضطربة في هذه الحياة لعدم قدرتنا على فهم محتويات الأشياء، وأنَّ كلَّ المعارف المجرَّدة نبعث من المعارف الحدسيَّة، كما هو عند هيوم، من أنَّ كلَّ الأفكار نبعث من تطابق الانطباعات، وأنَّها تعتمد على تركيب يحصل على قدرة أو عادة habitus لفهم الموضوع^[3].

هذا الاتجاه هو نفسه الذي اتَّخذه أرسطو، حيث أنَّ المعنى الكليَّ عنده مجرَّد عن الجزئيَّات التي تأخذ انطباعاتها من الكليَّات، وأنَّ ما حدث هو أنَّ العقل جرَّد الجزئيَّات بالحدس عن طريق الإدراك المباشر.

ممَّا سبق يتَّضح لنا أنَّ كلاً من أفلاطون وأرسطو وأوكام متفقون حول أنَّ وظيفة المعرفة الحدسيَّة هو إدراك المعاني الكليَّة، أمَّا إدراك الجزئيَّات فهو مخوَّل للمعرفة المجرَّدة.

ورغم هذا الاتفاق، كان أوكام يرفض المعرفة الحدسيَّة العقلية الأرسطية ويرضي نفسه بتكرار حجَّتين لسكوت لتأييد هذا الاعتراض الأوليِّ، أنَّ معرفة الجزئيَّات والمعرفة الحدسيَّة حيَّزت بالإحساسات، وما هو ممكن للقدرة الأدنى ممكن للقدرة العليا الثانية، أنَّ المعرفة التي تحوي شروط الأشياء الزمانيَّة والمكانيَّة تكون كاملة أكثر من المعرفة التي لا تشمل هذه الشروط. لذا، فإنَّ المعرفة الحدسيَّة أكثر كمالاً من المعرفة المجرَّدة والإحساسات قابلة للمعرفة الحدسيَّة، وإذا كان العقل لا يقبل بطريقة مماثلة للمعرفة الحدسيَّة، فإنَّ معرفة الحسِّ ستكون أكثر كمالاً من المعرفة العقلية^[4].

لقد أخطأ أوكام في اعتبار أنَّ المعرفة الحدسيَّة عند أرسطو عقلية، لأنَّنا إذا بحثنا في التراث

[1]- D.W.Hamlyn: op cit p118.

[2]- Gedeon Gal: Reportatio,3705- p 205.

[3]- Ernesr.A.Moody: op cit.p 309.

[4]- Sebastion J.day: intuitive cognition akey to the significance of the later scholastics Franciscan Institute,Bonaventure N. Y,1997,p 196.

الأرسطي، خصوصاً في النظرية الأستمولوجية، نجد أن نوع الحدس الذي استخدمه أرسطو من بين أنواع الحدس المختلفة التي تحدت عنها فلاسفة العصر الوسيط، لوجدنا أنه لم يكن حدساً عقلياً فحسب، ولم يكن هو ذلك الحدس المباشر الذي يتجاوز العقل، بل كان أقرب ما يمكن أن نسميه بالحدس العقلي الحسي، إذ إن خيطاً رفيعاً يربط بين هذين المعنيين للحدس عند أرسطو^[1]. ويرى أوكام أن المعرفة الحدسية هي الصورة الأولى لمعرفتنا بالجزئيات، وتحدث من دون توسُّط بين العقل والموضوع، وهذه الأشياء واقعية، والأشياء الواقعية هي جزئيات، ثم إن معرفتنا تبدأ بمعرفة الأشياء الجزئية.

كما يقول «كلُّ شيء جزئي هو جزئي في ذاته لا يمكن أن يُجزأ بالمادة، ولا نستطيع أن نبدأ بطبيعة المعنى الكلي ونسأل كيف يجزئونه؟ يمكن أن نبدأ بالأشياء الفردية، ونسأل كيف أن التصور الذي نطبِّقه لهم هو معانٍ كلية»^[2].

هذا التساؤل عن المعاني الكلية يجعلها مشكلة سيكولوجية لا مشكلة ميتافيزيقية. ولكن، كيف أجاب أوكام على هذه المشكلة السيكولوجية؟!.... أجاب بأن «الجزء (الشيء الجزئي) يُعرف أولاً بمعرفة خاصة وبسيطة PROPER AND SIMPLE هي المعرفة الحدسية»^[3].

وهذه المعرفة، بجانب الموجود الخاص والبيسط، يمكن أن تكون مختلفة وليس من الضروري أن تأخذ تصوراً مختلفاً لأي معنى كلي مهما كان. بعبارة أخرى، إن الشيء يمكن أن يعرف بطريقة مختلفة ومن دون وصفه العقلي ratio definitive^[4]، لذا، فالشيء يمكن أن يعرف بطريقة عقلية من دون أن يأخذ تصوراً كلياً له^[5].

الواقع أن مفهوم المعنى الكلي لا يقلُّ عن الخاص والبيسط والمعرفة المختلفة للجزئيات بجانب الوجود البعدي له posterior طبقاً لتعميمه، ومن هذه المعرفة الخاصة والبيسط للجزئيات تنتقل إلى المعرفة العقلية والكلية التي تُجرّد من الوجود والحاضر والاختلافات الفردية للموضوعات الفردية.

لاهوت المعنى الكلي:

في المحور الرابع، في مفهوم المعنى الكلي، أو الجانب اللاهوتي، يكرّر أوكام في أكثر من موضع منه أن الوجود يقسم إلى موجودات فعلية وموجودات عقلية، كما يقسم الجوهر إلى مادي

[1]- د/ مصطفى النشار: مدخل جديد للفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص 93.

[2]- Ockham: Ordinitio.d.2q.4q from. Sebasrainj.day, op, p 108.

[3]- Ibid:d.3.q.5.

[4]- Ibid: d.3.q.7 and 9.5.

[5]- Ibid d.22.9.1.c.

وروحِيّ. والموجودات العقلية والفعليّة مختلفة أكثر من اختلاف موجودين واقعيين، كما أنّ الجوهر المادّي والروحيّ مختلفان أكثر من اختلاف جوهريين ماديين^[1].

وهو يقرّر أيضاً أن هناك حالات يكون فيها الموجود مختلفاً عن الآخر، منها أنّه مختلف كموجود واحد عقليّ عن الآخر، حينما يكون هناك اختلاف في العقل، ومنها أنّه مختلف كالموجود الواقعيّ أو الشيء الواقعيّ عن الموجود الفعليّ في حالة الاختلاف الضيق وليس اختلافاً في العقل، ولكنّه اختلاف متوسط، وبالمعنى الواسع يقال إنّ هناك اختلافاً في العقل، ومنها أنّه اختلاف في إجماليّ الشيء الواقعيّ أو موجود الفعل من الوجود الواقعيّ^[2].

وإذا كان من غير الممكن عند دنس إسكوت أن نحلّ المشاكل الأنطولوجيّة - المعاني الكلّيّة والجزئيّة - واللاهوتيّة من دون الرجوع إلى التماثل الشكليّ أو الاختلاف كمتضادّ مع الاختلاف الواقعيّ الذي يسود بين الأشياء الواقعيّة واختلاف العقل القائم على نشاطات العقل للفهم، لأنّه يرى أنّ الاختلاف موجود في الله بين كيان وكيان entity وبين حقيقة وحقيقة، حتى في الموضوع الواحد بين تصوّرات وتصورات^[3].

أو كما يرفض هذا الرأي الإسكوتيّ الأفلاطونيّ، ويناقض أيضاً أفلاطون نفسه حيث أنّ الجزئيّات عنده مختلفة لكثرتها ولا تعبّر عن وجود موضوعيّ. والوجود الحقيقيّ هو وجود الكلّيّات التي يشملها وجود الخير في ذاته الذي لا يوجد فيه اختلاف كالاختلاف الموجود في الفرديات الطبيعيّة.

وهو يوضح أنّ الاختلاف بين الكلّيّات والجزئيّات في العقل هو اختلاف ضئيل، لأنّ الكلّيّات برأيه هي تصوّرات فحسب، ولا أحد يمكنه القول أنّ الجزئيّ الموجود حقيقة في الواقع يكون مجرداً في العقل، لذا استنتج أنّ المعنى يجب أن يكون في العقل الذي لا يكون له وجود واقعيّ، ولكن يوجد كموضوع في الفكر^[4]، فليس من المسلّم به أنّ هناك أشكالا في الله أو أيّ من المظاهر الماهويّة Quidditative aspects، أو أنّ المظاهر الماهويّة تزيد عن الأشياء الواقعيّة المتعدّدة، وهكذا تكون الماهيّة والإضافة - الله وثالوثه - ولا يجب التسليم بأنّ هناك كثرة لأيّ ما يكون موجوداً حقّاً في الله مهما كان ما يسمّى به أكثر من كثرة الأشياء، لهذا لا توجد نماذج حقيقيّة أو أشياء كثيرة^[5].

[1]- Ockham: ordination, Translated by p.Boehner (opera Theologica), vol 21, st Bonventure N.y, the Franciscan Institute, 1970, d-2-q-ot ii.55.

[2]- Marlyn Maccord Adams: Ockham on identity and distinction, Franciscan studies Xiv, The Franciscan Institute, ST. Bonaventure University, 1976, p21.

[3]- Ibid: p22.

[4]- Ibid: p21.

[5]- Ockham: ordination, d.2.q.11.OTT.371.

لا يعتقد أوكام بأن تعدد الكيانات يأتي من حقيقة أن الماهية والأبوة مختلفان شكلياً، فإذا كانت Y وX مختلفين شكلاً، فلا يستلزم أنهما تصوّرات مختلفة، وأن هناك اختلافاً وسطاً، حتى لو لم يكن بين الموجود الحقيقي والموجود الفعلي، عندما يقال إن الماهية والإضافة مختلفان شكلاً Formally^[1].

وهنا تبرز المقولة القائلة بأن الماهية الإلهية تختلف شكلياً عن أيّ ألوهية للابن، فإن كلمة الشكليّة هنا لا تحلّ محلّ أي موجود حقيقيّ أكثر من أنّها تعمل كمقولات دلالية Syn catarmatic^[2].

فالماهية الإلهية مختلفة عن النبوة والقدسيّة وتتماثل مع الأب لأنّهما مرتبطان، حيث أن كلاً منهن له صفاته التي لا تحمل على الأخرى، ولكن الماهية الإلهية مشتركة للأشخاص الثلاثة والأبوية لا تكون مشتركة. فالابن والروح القدس متشابهان فعلاً ولكن ليسوا متشابهين كالأب، وعلى ذلك تكون الماهية الإلهية مشتركة لثلاثة أشخاص كالشيء البسيط الواحد يكون متعدداً لأشياء مختلفة أو معنى كلياً له جزئياته المتفرّدة، وهذا هو وجه الإتيان، أمّا الاختلاف فهو في الشكل حيث أن الأشخاص الثلاثة هم واحد ولكنهم مختلفون في الشكل^[3].

هذا التطبيق اللاهوتيّ على المعنى الكليّ ليس بجديد عند أوكام، فقد أتى به روسلينوس في تفسيره لعقيدة الثالوث المقدّس فقال كما أنّ أفراد - وهي الجزئيات - موجودة في أنواع المخلوقات (الأنواع هي الكليات)، فإنّ الأقسام هي الموجودة في الله، فالله فيه من الجواهر بقدر ما فيه من الأقسام بحيث نستطيع القول بثلاثة آلهة لو أنّ العرف يسمح بذلك^[4].

لقد وصل الحدُّ بأوكام وهو يشيد بهذه القدرة الكليةّ لله في امتلاك المعاني الكليةّ، إلى أن يقول: «إنّ الله لو شاء لخلق عالماً تكون فيه السرقة والزنا والحقُّ فضائل^[5]»، وهو إذ يناقش قضية المعنى الكليّ وارتباطه باللاهوت فإنّه يناقشها من أجل أيّ معرفة بالله يمكننا الوصول إليها.

تعقيب:

ممّا سبق، يمكننا استنتاج أنّ وليام أوكام تحدّث عن مفهوم المعنى الكليّ من خلال أربعة محاور: المحور الأوّل: تحدّث فيه أوكام عن ماهيته ضمن ثلاثة أطر: في الإطار الأول اتّفق مع أفلاطون وأرسطو في تعريفه وهو كلّ ما يحمل على كثيرين، ولكن جاءت طرق المعالجة مختلفة. فرغم هذا

[1]- Adams: op,cit,p 15.

[2]- Ockham: ordination,d.2, q11.OT11.375- 6.

[3]- Gedeon Gal: o p.cit.p 196.

[4]- د/ سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثاني، ص 161.

[5]- جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ص 153.

الاتفاق نراه يصف المعنى الكليُّ بأنه مفرد لأنَّ المفرد يكون في العقل، وهو كَيْفِيَّةٌ واحدة وليست متعدِّدة، ولكي يصف هذه الطبيعة قَسَمَ المفرد إلى ثلاثة أنواع. وعلاوة على ذلك رأى أنَّه يكمن في دلالات الأشياء فقَسَمَ الدلالة إلى أربعة أقسام. وفي الإطار الثاني رفض أن يكون المعنى الكليُّ جوهرًا مستندًا في ذلك إلى نصوص كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وشروح تلاميذه خصوصًا الشَّارح الأكبر (ابن رشد)، رافضًا بذلك رأي أرسطو في جعل المعنى الكليُّ جوهرًا في كتاب المقولات، كما أنَّه أحلَّ مقولة الكيف حمل مقولة الجوهر مخالفًا في ذلك رأيه القائل بأنَّ الجوهر ما تحمل عليه باقي المقولات العشر.

المحور الثاني: يعبرُ فيه أوكام عن اتِّجاهه الإسميِّ أو المعنويِّ، وقد ارتكز هذا المحور على أساسين: الأساس الأول هو تقسيم المعاني، والأساس الثاني هو تقسيم مقاصد النفس، في القسم الأول فسَّر المعنى ثلاثة تفسيرات كما قَسَمَ الكلام إلى مكتوب ومنطوق وعقليُّ، ورأى أنَّ معظم الاختلافات بينهما هي اختلافات نحوية.

المحور الثالث: يعبرُ فيه أوكام عن الجانب الأستمولوجي للمعنى الكليِّ، وقَسَمناه إلى قسمين: الأول يدور حول تقسيم العلم، والثاني حول تقسيم المعرفة وسلب النوع، أي دور في المعرفة الحدسيَّة. في القسم الأول ميَّز بين نوعين من العلم هما: علم حقيقي واقعيُّ Scienetio Realis يركِّز على الحقيقة في العقل كالمنطق الذي يهتمُّ بمعاني القصد الثاني التي هي معانٍ كليَّة، وهو يهتمُّ! بها من منطلق أنَّها لا يمكن أن تكون موجودة من دون العقل، وتعالج بالاختلاق العقليِّ. كما أنَّه يهتمُّ بالأشياء التي تربط الأشياء الفرديَّة. أمَّا العلم العقليُّ فيهتمُّ بالمعاني التي لا تستند مباشرة إلى الأشياء الحقيقيَّة.

المحور الرابع والأخير: يرى فيه أوكام أنَّ الله بسيط، وهذه البساطة لا يدركها الإنسان بالأدلة الجزئية حتى وإن كان بالحدس لأنَّه لا يوجد معنى كليُّ يجمع بين الخلق والله، حيث أنَّ كليهما له تصوُّره الخاص. فالله يصنع طبقًا للمعاني الكليَّة التي في عقله، والإنسان يتصرَّف في الأرض طبقًا لما قذفه الله في عقله، ومحاولة أوكام ربط المعاني الكليَّة باللاهوت جاءت من أجل إثبات القدرة الكليَّة لله. إلا أنَّ الخطأ الذي وقع فيه هنا هو أنَّ مبدأ القدرة المطلقة والكليَّة لله مناقضًا لمبدأ الاقتصاد في الفكر - يجب ألاَّ تتعدَّد الأشياء بلا ضرورة - الذي قال به من خلال فهمه للفلسفة الأرسطيَّة لأنَّ الله يفعل في الغالب بأكبر عدد من الوسائل، وبإمكانه أن يفعل بعدد أقل، وبذلك فليس للمبدأين القيمة نفسها ولا المجال التطبيقيُّ عينه، فمبدأ الاقتصاد لا ينظِّم فكرنا، ولا يطبِّق إلاَّ على ما هو قابل لأن يعرفه البشر.

لائحة المصادر والمراجع:

1. أميل برهية: تاريخ الفلسفة، ترجمة وتحقيق: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1983.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي. المجلد الأول. دار الكتاب اللبناني. بيروت (مادة حدس).
3. جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، مؤسسة عز الدين.
4. سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثاني. مكتبة النهضة المصرية- 1959.
5. مصطفى النشار: مدخل جديد للفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997.
6. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. مؤسسة هنداوي- 2014.
7. Aristotle: Metaphysics. Book 7, ch 13, (1038b)10.
8. Boethius: from his second commentary on Aristotle De Interpretation, 7.17a(21).
9. Copleston: Medieval philosophy, the cloister library, New Yourk, 1962.
10. John Swinirski: "Anew presentation of Ockham is Theory of Supposition with an evaluation of some contemporary criticisms" Franciscan studies, vol.30, the Franciscan Institute, Bonaventura University, 1970.
11. Marlyn Maccord Adams: Ockham on identity and distinction, Franciscan studies Xiv, The Franciscan Institute, ST. Bonaventure University, 1976.
12. Ninian Smart: World philosophy, Routledge, First publisher, London and New yourk, 1998.
13. Ockham: ordination, Translated by p.Boehner (opera Theologica), vol 21, st Bonventure N. y, the Franciscan Institute, 1970, d-2-q-ot ii.55.
14. R.I. Arron: The theory of universals, Oxford at calrendon, 1952.
15. Sebastian J. day: intuitive cognition akey to the significance of the later scholastics Franciscan Institute, Bonaventure N. Y, 1997.
16. W.Ockham: Qoudlibet septem, Quodlibet 5, Translated from the Latin text Joseph. C, and Wey, ed (Opera Theologica vol 9)st, Bonaventura. Ny: The Francis can Institute, 1980, question 12 Articlel (612-).
17. W.Ockham: Summae Logicae, Pars 1, Translated by Paul Vincert Spade - Indianpoils, Hackett, New Yourk, 1994, ch 14.
18. Walter Chatton: Reportario I, d, 3, q2 Wether any concept common and univocal to god

and creature?», Translated from Geodn Gal, «Gualteri de chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura consptus universails »,Franciscan studies, x x x p 191.

19. Wiliam of Ockham: Commentary on Aristotle's on interpretataion prologue 310- and comment ary on(1696-3-), Translated From Latin Text W.Ockham, Expositioniis in Libros, artis by Stephen Brown and Boehner eds (Opera philosophica, vo12) st Bonaventure. N. Y: The Franciscan Institute, 1978, section

حفظ السرِّ ومعناه

تقنيّاته وتأويله في البحث الروحيّ الإسلاميّ

أورخان ميركازيموف

باحث وأستاذ محاضر في المدرسة التطبيقية للعلوم العليا. باريس. فرنسا

ملخص إجمالي:

إذا كان مفهوم السرِّ الميتافيزيقي يهتمُ بموضوع السرِّ، فإنَّ أجزاء السرِّ "المُسارّي" و"السياسي" تلقي نظرة خاطفة على أسباب وتقنيّات حفظه عند المسلمين. وهذا التحليل تعقبه توليفة للنظريّة والتطبيقات المتعلقة به في النصوص الحروفية، وهي التوليفة التي سبق وشهدنا عليها مثلاً تاريخياً في إحدى الحركات التي تأسّست في إيران في خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر.

ما هو السرُّ؟ ولماذا وكيف يُحفظ؟ وإلى أي مدى يمكن تظهير مفهوميّ السر والحفظ في حقول البحث الروحي الإسلامي؟ حول هذه الأسئلة الثلاثة وما يتفرع منها سوف يدور نقاشنا في هذه المقالة.

* * *

مفردات مفتاحية: معنى السرِّ - البحث الروحيّ - النصوص الحروفية - السرُّ الذاتي - السرُّ المسارّي.

تقديم:

ورد في القرآن الكريم ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^[2]. ففي الإسلام، كما في الديانات الأخرى، يكون السرُّ قبل أيِّ شيء مصحوباً بالسرِّ غير المتَّاح المتعلِّق بالله. والقرآن، باعتباره كلاماً إلهياً بلسان بشريّ، اللسان العربيّ، موحى إلى النبيّ محمد ﷺ، هو الاستحضار الدائم له. وهو بالنسبة إلى المؤمنين برسالة النبيّ ﷺ، مشحون بقوة هائلة. كما أنه، بلا ريب، يتضمّن معنى ظاهراً، ومعاني مخفيّة، ولا يحتمل دائماً قراءة حرفيّة. وبينما يدعو إلى البحث عن الدلالات العميقة، يذهب رأساً إلى التجربة الشخصية للفارئ حيث إنّه يشتمل على سبعة مستويات. وقد ورد في الحديث النبويّ: إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن.

يتضمّن القرآن نوعين من الخطاب، أحدهما واضح، والآخر رمزيّ وخفيّ، لا يملك مفاتيح تأويله إلاّ الله. قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^[3].

في اللاهوت الإسلاميّ، يُشار إلى الجانب الخفيّ الأخرويّ، التجاوزيّ، والذي لا تبلغه معرفة الإنسان، بألفاظ من قبيل (الذات) (الغيب) (الباطن): هو السرُّ الذاتيُّ وكنهه الذي لا يعرفه إلاّ هو، ولهذا كان مصوناً عن الأغيار، مكنوناً عن العقول والأبصار. ولا يستطيع الإنسان أن يعرف عن هذا السرِّ إلاّ ما يكشفه سبحانه وتعالى له. وثمة حديث قدسيّ يقيم مواءمة بين الوحي والخلق. فكلاهما ينجمان عن السبب الرئيسيّ نفسه، الذي هو رغبة الله تعالى بالتعريف عن نفسه: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف. وبذلك تكون المعرفة البشرية محدودة بالضرورة.

لا ينفكُّ القرآن يُكرّر أنّ الله وحده يعلم كلّ أسرار الخلق (أسرار السماوات والأرض). وحتى الأنبياء لا يملكون مجمل العلم الإلهيّ. والله تعالى يخاطب محمداً في القرآن فيقول ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^[4].

[1]- Orkhan Mir-Kasimov أكاديمي ومفكر فرنسي مسلم، وهو سليل عائلة مسلمة في في آسيا الغربية - مؤرخ وباحث في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS في فرنسا.

- العنوان الأصلي للمقالة: Techniques de garde du secret en islam - المصدر: Revue de l'histoire des religions, numero 2, 2011

- نقله عن الفرنسية: عماد أبوب

[2]- سورة الأنعام، الآية 59.

[3]- سورة آل عمران، الآية 7.

[4]- سورة الأنعام، الآية 50.

بين المتعالي والمتجلي:

ممّا لا شكّ فيه أنّ التمييز بين الجانب المتعالي لله، أي ذاته، من جهة، وبين الله المتجلي من خلال أسمائه وصفاته من جهة أخرى، لهو أمر مشترك في اللاهوت الإسلامي. منذ القرون الأولى التي تلت ظهور الإسلام، أصبحت العلاقة بين الذات والصفات، والكامنة في ظهور المتعالي والأبدّي في العالم الذي يقبل الإبصار والفناء، أصبحت أحد المواضيع المركزيّة في النقاشات اللاهوتيّة. فبعد مناظرة قويّة مع المحنة في القرن التاسع، عدّ القرآن برأي الأغلبية كلام الله الموحى، وهذه المسألة تلوّنت على نحو ألسني: كيف يمكن للفعل الإلهي أن يُعبّر عن نفسه من خلال الكلام البشري، على غرار ما يحدث في الرسائل النبويّة وفي الكتب المقدّسة؟ وكيف يمكن للأعيان والحقائق أن تُحمل من خلال لغة البشر، وهي التي تتّصف بالطابع الأميريقي التجريبي؟ من خلال التصوّف الإسلامي، حظي السؤال عن الطبيعة المفارقة للخطاب الإلهي والبشري بدراسة متمعّنة. كيف السبيل إلى قصّ ما لا يقبل القصّ؟ إلى وصف ما هو غير قابل للإبصار غير منظور؟ والتعبير عمّا لا يقبل التعبير؟ أي شكل يجب أن يأخذه خطاب السرّ؟ ولقد بحث المتصوّفة عن الإجابة من خلال إعادة إنتاج التجربة النبويّة وإعادة الاتصال المباشر بمصدر الوحي، فتتج من ذلك "الشطح"، وهو جملة عبارات تقع موقع المفارقة، وتأتي في حالة الوجد و"النشوة الروحيّة" عندما يقلب الحضور الإلهي الأنا المتصوّفة رأساً على عقب، ويتولّى الفم التعبير عنه. وثمة عدد كبير من هذه العبارات التي أطلقها خطباء مسلمون في القرون الأولى، وجمعها روزبهان باقلي الشيرازي، المتصوّف الإيراني البارز الذي عاش في القرن الثاني عشر، في كتابه (شرح الشطحيّات). كذلك نعر فيه على توسيع مميّز لنظرية الالتباس الملازمة لكلّ تجلّ للإلهي. ويمتاز هذا الالتباس بجانبين اثنين يُعبّر عنهما بلفظتين (تليس) و (التباس) المشتقتين من الجذر العربيّ نفسه مع الاتحاد في الدلالة: التخيّي travestissement

إضافة إلى اللغة المفارقة للشطح، اشتغل التصوّف الإسلامي في حقب متأخّرة على أنماط أخرى من الخطاب هي نتيجة المواجهة القائمة بين التجربة الروحيّة المعاشة ووسائل اللّغة العاديّة. وتُشكّل القصيدة الصوفيّة الفارسيّة أحد الأمثلة، وتكتسي أهميّة خاصّة. فلغتها التي عكستها مؤلّفات كبار المتصوّفة من الغضنافي (المتوفى سنة 1151)، إلى عبد الرحمن الجامي (المتوفى سنة 1492)، بلغت ذروتها مع حافظ شيرازي (المتوفى سنة 1389) والذي لُقّب بـ "لسان الغيب".

لقد استطاع الشعر الصوفيّ الفارسيّ أن يُقيم مطابقة بين مفردات اللّغة اليوميّة ومفردات اللّغة الشعريّة من جهة، وبين الخطاب الذي يتناول الحقائق الميتافيزيقيّة من جهة أخرى. لذلك، ثمة مستويات مختلفة لقراءة هذا النوع من الشعر. والقارئ الخامل يركن في فهمها إلى الكلمات، أمّا

القارئ اليقظ فيعثر فيها على مستويات مختلفة. من المحتمل أن مُصنّف (السوانح) الذي ألفه أحمد الغزالي (توفي سنة 1126)، والذي يُمثّل أحد النصوص النظرية الهامة في الشعر والنظرية، من المحتمل أنه تطرّق إلى وظيفة التحوّل الدلاليّ داخل اللّغة. ويبيّن لنا النصُّ التالي كيف صاغ الغزالي فكرة التعبير عن الحقائق التي اشتغل الصوفيُّ عليها في سيره نحو العشق الإلهيِّ من خلال كلمات اللّغة العادية.

إنّ هذه الهوامش تنقسم إلى بضعة فصول مُرتبطة بالدلالات التي يولدها العشق الصوفيّ. ومع ذلك، فإنّه لا يمكن للكلمات والعبارات العادية أن تتضمن قصة العشق، لأنّ الدلالات التي تحملها اللّغة العادية تشبه العذارى بحيث لا تقدر الكلمات على أن تطل طرف الحجاب. ورغم أنّ مهمّتنا تقوم على تزويج الدلالات العذارى من الكلمات الرجال في الحجرات المغلقة للكلام، فإنّ عبارات قصّة العشق إنّما هي إشارات إلى الدلالات المختلفة المتوارية خلف اللّائقين. لكنّ وجود هذا اللّائقين خاضع لأولئك الذين حُرّموا من الذوق الروحيّ. وتنقسم قصة العشق إلى قصتين اثنتين: إحداهما عن الدلالات التي تُشير إليها العبارات، والأخرى عن العبارات التي تُترجم الإشارات. في صميم العبارات توجد السيوف ذات الحدّين لكنّها غير منظورة إلّا بعين الرؤية الروحيّة. وإذا كان في هذه الفصول ثمة أشياء غير قابلة للفهم، فإنّها تمثّل جزءاً من هذه الدلالات الخفيّة.

في مقابل تطوّر اللّغة الرمزيّة للشعر الصوفيّ، ارتسمت معالم التصوّر الفلسفيّ لعالم الصور، أو "عالم المثال" حسب تعبير هنري كوربان، أي العالم الخاصّ بالخيال المُبدع (عالم الخيال). ومن بين المفكرين الذين ساهموا في بلورة هذا التصوّر نذكر أسماء بارزة أمثال أبو نصر الفارابي (المتوفى سنة 950)، ابن سينا (المتوفى سنة 1037)، شهاب الدين يحيى السهرورديّ (المتوفى سنة 1191)، ابن عربي (المتوفى سنة 1240). ومن المفيد القول أنّ "عالم الصور" هو عالم وسيط حيث تلتقي الحقائق غير المنظورة للعالم المتسامي بالصور الخاصّة بالعالم المحسوس. ويمكن بلوغ هذا العالم عن طريق الخيال الفاعل، الذي هو ملكة خاصة تمثّل بالنسبة إلى صور "عالم المثال" ما تمثّله العينان بالنسبة إلى أشياء العالم الفيزيائيّ. هذه الفكرة تقترب كثيراً من تلك التي عبّر عنها أحمد الغزالي في المقطع الذي كنّا قد ذكرناه. ولكي نستعيد مفاهيمه يمكننا القول أنّ "زواج" الدلالات الروحيّة غير المنظورة بالكلمات والعبارات التي تُحيل إلى عالم التجربة المحسوسة، إنّما يتمُّ في (عالم الصور). ومع ذلك، فبالنسبة إلى الفلاسفة والمتصوّفة، ليست الدلالة الروحيّة التي تُزيّن صور العالم الفيزيائيّ في عالم المثال اعتباريّة أو مُتحرّرة - إنّها، على العكس، تُشكّل المعنى الأصحّ والأصليّ والجوهريّ لهذه الصور، والذي يبقى خفيّاً في العالم المحسوس وراء الاحتمالات والمشاركات. بذلك لا يحتاج المتصوّف إلى الرجوع إلى أي "شيفرة" أو "رقم" مُصنّع ليتمّ تخصيص معانٍ فلسفيّة أو روحيّة لكلمات اللّغة العادية - مع الإشارة إلى تعلق هذه

المعاني بالسليقة بالكلمات على نحو يخلو من الإبهام لمن يملك الخيال المُبدع، أو بتعبير أحمد الغزالي، الذوق الروحيّ.

في ما يتعلّق بالشعر الصوفيّ الفارسيّ، هذا الطابع المُنتظم واللااعتباطيّ للانتقال الدلاليّ للمفردات العاديّة على مستوى عالم المثال، هذا الطابع جعل في المتناول، طوال حقبة متأخّرة، وضع معاجم حقيقيّة وظيفتها تحديد المعنى الميتافيزيقيّ للمفردات التي يستخدمها الشاعر. ونورد في ما يلي بعض الأمثلة المستقاة من أحد هذه المعاجم، بينها نصّ مأخوذ من كتاب يحمل عنوان (مرآة العشاق) يعود تاريخه إلى القرن السادس عشر.

إيماءة حب: الاهتمام المصحوب بالحفاوة والودّ من الله تعالى بالسائر، وذلك بتوفير الشروط الضروريّة لجذب قلب السائر إليه.

الزهرة: نتيجة المعرفة التي تتفتّح في قلب السائر.

الطُرْفَة: المعنى الخالص الذي يستخرجه السائر من الكلام والعبارات.

الهدب: التهاون الذي يُظهره القائل بالغنوصيّة في أفعاله عندما لا يُخضعها للنظر الداخليّ.

الجرس: هو الاستدعاء والاتّجاه المُعطيان لقوى النفس ورغباتها التي تنشأ في الإنسان، وذلك بقصد إيصاله إلى إدراك اللذات الروحيّة.

الإفراط: يُقصد به تخليص السائر وإعفاؤه الطوعيّ من الصلوات التي تربطه بكيئونه النسبيّة.

في الأمثلة التي ذكرناها، ليس ثمة أيّ مسعى طوعيّ يهتمُّ بأسرار الوحي والكلام المنزل. وبقدر ما يكون غير مُمكن تحقيق المدى الحقيقيّ للمقاصد التي تقع موقع المفارقة للعالم الروحانيّ من دون أن يعيش التجربة التي أوجدتها تلك المقاصد، وبقدر ما لا يكون مُمكنًا النفاذ إلى الدلالات العميقة للغة الشعريّة من دون الخيال الفاعل، يضطلع السُرُّ الميتافيزيقيّ بوجه ما بصيانة نفسه. ومن غير الممكن الولوج إلى هذا السُرِّ من دون أن يكون المرء أهلاً له، وفي النهاية، الله تعالى وحده يُقرّر مَنْ هو العبد الذي يُطلعه على السُرِّ. ولعلّ موقف "الحركة السلمية العمياء"، عندما يسعى العالم الروحانيّ جاهداً إلى تنقية نفسه والبقاء يقظاً في انتظار الوحي، هو ما تُظهره الآية القرآنيّة التالية: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِيُفْصَلُ اللَّهُ فَاَنْتَظِرُونَ﴾ [1].

السُرُّ المُساريّ والإنسان المتألّه:

إضافة إلى العلاقة المباشرة والشخصيّة بين الله والباحث عن الحقيقة، عرف الإسلام نمطاً

[1]- سورة يونس، الآية 20.

آخر من كتمان السرِّ يمكن دعوته "السرِّ المساري"، أي السرِّ الذي لا يتيسر لعامة البشر الاطلاع إليه، إلا أن حفظه وعرضه مفروضان على من هو مؤهل قانونياً لذلك. بذلك، فإن الهادي، المحبِّو بالمعارف والقدرات الخارقة، يؤدِّي، من هذا المنظور، دور الوسيط بين الله والمؤمنين المؤهلين لتلقِّي المعرفة المتسامية.

1- ثمة آيات قرآنية يمكن تفسيرها بوصفها إشارات إلى هذا النمط من السرِّ، وإلى أشخاص أو فئات من الناس حباها الله تعالى بمعرفة خاصَّة، فيمكنهم بذلك أن يقوموا بدور الوسيط بين الله وبقية الناس. من ذلك الآية السابعة من سورة آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^[1]. هذه الآية تُشير إحدى قراءاتها إلى فئة «الراسخون في العلم» الذين، من دون بقية الناس، يعرفون التفسير الصحيح للآيات المتشابهات. ويحكي القرآن أن الله خلق آدم ليكون خليفته في الأرض (البقرة، الآيات 30-34)، ثم علّمه أسماء الأشياء التي خلقها وأمره أن يعرضها على الملائكة. بذلك قام آدم بدور الوسيط في عملية نقل المعرفة، فسجد له الملائكة ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^[2]. ولعيسى أيضاً منزلة خاصَّة في القرآن ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^[3]. من جهة أخرى، يشتمل القرآن على معجم يُبرز صورة تجسيميَّة لله تعالى، وهي صورة تُثبتها الأحاديث (المرفوعة إلى رسول الله ص والصحابة). وتزعم أن الله له يدان ورجلان وعينان وأذنان؛ ويسمع ويرى ويضحك ويغضب. إن بعض هذه الأحاديث، التي جرى التعليق عليها في النقاشات اللاهوتيَّة كما في الأدب الصوفيّ، تُظهر الله تعالى على شكل بشريّ.

بديهيٌّ أن سلطة القرآن، الذي هو مُستمدُّ أساساً من الكتاب المُقدَّس، لا يمكن وضعها موضع التشكيك. لكن تأويل المعجم والمقاصد التجسيميَّة قسّم علماء اللاهوت إلى فريقين متعارضين، فريق «القائلين بالتفسير الحرفي»، وفريق «الرافضين للتفسير الحرفي» وفق تعبير د. جيماربه. وقد أكّد الفريق الأول أن الأحاديث الواردة عن رواة ثقة والتي تُشكّل جزءاً من التراث الإسلاميّ يجب أن تُنقل حرفياً من دون عناء فهمها أو تأويلها. بينما رفض الفريق الثاني هذا الرأي مُعتبراً أنه من غير الممكن تشبيه الله تعالى بالخلق، والزعم بأن له جسماً وأعضاء على غرار الإنسان. بالتالي، إنَّ المعجم التجسيميّ للقرآن يجب أن يؤخذ في معنى استعاريّ، ف«يد الله» مثلاً تُفهم بمعنى

[1]- سورة آل عمران، الآية 7.

[2]- سورة البقرة، الآية 34.

[3]- سورة النساء، الآية 171.

«قدرة الله». وكانت الغلبة إجمالاً للرأي الرافض للتجسيمية حيث فرض قيوداً على التفسيرات القرآنية والأحاديث النبوية. رغم ذلك، لم يندثر الرأي القائل بالتجسيمية بل عرف تطوراً ملحوظاً في التيارات التي نشأت خارج الإطار الإسلامي «الرسمي»، وفي الصوفية والفلسفة، حتى وصل إلينا اليوم بصور شتى.

في القرون الأولى بعد الهجرة، أرست بعض التيارات الإسلامية أطروحة التجسيم وذلك بإيضاح فكرة ألوهية الإنسان القديمة ضمن السياق الإسلامي. بديهياً أنها لا تتناول الإنسان العادي، بل «الإنسان» الذي هو على الحقيقة الصورة، والجانب المنظور الذي يمكن أن يُعرف، وتجسيد الصفات الإلهية. يُمثل الإنسان المتأله من الناحية الأنطولوجية، المكان والصورة اللذين يتجلّى فيهما السرُّ الميتافيزيقيُّ، والوسيط بين الله الذي لا يمكن أن يُعرف وبين العالم. ويتجسد في الشخصيات التاريخية التي تُعدُّ الهداة الحقيقيين للبشرية.

بحسب الظاهر، شكّلت فكرة الإنسان المتعالي جزءاً من الآراء القديمة للشيعة، أكبر وأقدم أقلية في الإسلام. وأسست المكانة الأنطولوجية للإمام، المرشد الذي يملك المعرفة المسارية. لا يملك الأئمة فقط المعرفة المتسامية، بل يمثّلون، هم أنفسهم، هذه المعرفة ويعكسون الجانب المنظور لله تعالى. وقد أظهروا ذلك في الأحاديث التي نُسبت إليهم، وهي أحاديث غالباً ما وردت في أقوال العرفاء ونصوص المتصوفة نظير: نحن عين الله ويده، نحن وجه الله وجنبه، نحن قلبه ولسانه أذنه. فمعرفة الإمام تتبع إذاً من النفاذ إلى سرِّ المعرفة الإلهية. وهذه الفكرة عبّرت عنها جملة من كتب الحديث المسندة إلى أئمة الشيعة، منها كتاب «بصائر الدرجات» للشيخ الصفار القمي (المتوفى سنة 902): من عرفنا فقد عرف الله عزَّ وجلَّ، ومن أنكرنا فقد أنكر الله عزَّ وجلَّ.

لقد كانت الوظيفة الأساسية للأئمة هي المحافظة على سريان المعرفة الإلهية بعد موت النبي محمد ﷺ، وتوفير الدلالة العميقة للرسالة المحمدية وبعدها السريّة. بمعنى آخر، إذا كان النبي مكلّفاً بالتنزيل، فإن مهمة الأئمة على التأويل. لهذا السبب، يملك أئمة أهل البيت علم تأويل القرآن والكتب السماوية التي سبقته، إضافة إلى علم دالاتها الأصلية كما وردت في الوحي.

ينبغي أن ننبّه إلى أن انتقال المعرفة السريّة، الذي واكب أئمة الشيعة بدءاً بأمر المؤمنين علي بن أبي طالب، صهر النبي، وزوج ابنته فاطمة، عُرض غالباً بمصطلحات تتناول جوهر الإسلام، ومن الصعب حمل هذه الرسالة. فقد ورد الإمام قوله: إنَّ أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبيُّ مرسل، أو عبد قد امتحن الله قلبه للإيمان. إذاً، تُشكّل المعرفة السريّة سرّاً أودعه الله لدى الأئمة، ولا يمكن إفشاؤه إلا للمخلصين الذين خُلِقوا خصيصاً لهذه الغاية فهم وحدهم قادرون على الاضطلاع بهذا السرِّ. أمّا بقية الناس فليسوا قادرين على استيعابه. جاء في الحديث:

«إنَّ عندنا سرًّا من سرِّ الله وعلماً من علم الله، أمرنا الله بتبليغه، فبلغنا عن الله عزَّ وجلَّ ما أمرنا بتبليغه، فلم نجد له موضعاً ولا أهلاً ولا حمالةً يحتملونه حتى خلق الله لذلك أقواماً، خلقوا من طينة خلق منها محمد وآله وذريته (ع)، ومن نور خلق الله منه محمداً وذريته، وصنعهم بفضل صنع رحمته التي صنع منها محمداً وذريته، فبلغنا عن الله ما أمرنا بتبليغه، فقبلوه واحتملوا ذلك، وبلغهم ذكرنا فمالت قلوبهم إلى معرفتنا وحدثنا، فلولا أنهم خلقوا من هذا لما كانوا كذلك، لا والله ما احتملوه».

يُستفاد من ذلك الحديث أنَّ الله تعالى محا العقيدة الإمامية من أذهان غير الشيعة، وأمر الأئمة بإخفائها عن الناس، كذلك أوصى الأئمة أتباعهم بذلك. وثمة أحاديث تلحظ شرط التوافق بين الماهية والصلصال (الجوهريَّة المشتركة بين جسد الإمام وقلب المُحبِّ)، الضروري لنقل السرِّ.

لا ريب في أنَّ المعرفة التي يملكها الأئمة لا يمكن إفشاؤها لأيِّ شخص، ليس لأسباب احترازية أو سياسية -سنعود إليها- وإنما لأسباب تتعلق بطبيعة هذه المعرفة. فالمعرفة التي تتطابق، كما أسلفنا، مع كينونة الإمام بوصفه تجلياً للصفات الإلهية، تُشكِّل سرًّا مَصوناً ومحصوراً بأقلية من المُسارِّين. وثمة أحاديث عدَّة مروية عن الأئمة تؤيد ذلك، منها: «إنَّ أمرنا سرٌّ مستتر وسرٌّ لا يفيدُه إلاَّ سرٌّ وسرٌّ على سرٍّ وسرٌّ مقنع بسرٍّ».

والواقع أنَّ طابع العقيدة الإمامية يشرح السبب الذي جعل من نظام التقيَّة أحد العناصر المركزية للإيمان الشيعيِّ. وسنعود إلى التجليات الخارجية للتقيَّة.

السرُّ المُسارِّي في أفقه السياسي:

علاوة على الأسباب الأنطولوجية، المتصلة بطبيعة المعرفة المُقدَّسة، فرض كتمان السرِّ في الإسلام نفسه أيضاً - وربما بصورة خاصَّة - لأسباب سياسية واجتماعية. وثمة مجموعة رجال دين ذوي نزعة «وجدية» تعرَّضوا للاضطهاد. ويندرج كلامهم المُباشر الذي يقع موقع المفارقة، على نحو سيِّئ، ضمن نطاق يتَّسم بحدَّة اللَّاهوت الجدليِّ مع جهازه العقلائيِّ. في عام 877، طُلب من أبي الحسين النوريِّ (المتوفى سنة 907) ومعه متصوِّفون آخرون من بغداد، أن يقدِّموا تفسيراً لمذاهبهم، خصوصاً حول العلاقة بالله تعالى التي أثارت انزعاج بعض علماء اللَّاهوت (غلام خليل المتوفى سنة 888). وبعد محاكمة وإعدام منصور الحلاج (المتوفى سنة 922)، والذي يُعدُّ الصورة الشهيرة في المذهب الباطنيِّ الإسلاميِّ، ساد التَّيار «المعتدل» الذي لا يُراعي إلاَّ الكتمان والسرِّ. والواقع أنَّ النزعة الوجدية لا تختفي، بل تختار أشكال التعبير الأكثر كتماناً، مثل لغة الشعر الصوفيِّ الفارسيِّ التي تحدَّثنا عنها سابقاً، حيث المضمون الميتافيزيقيُّ مُقنَّع باستخدام المعجم العاديِّ الدنيويِّ.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ علماء المنزِع “المعتدل” لا يستحسنون دائماً موقف الصوفيين “الوجديين”، واصفين كلامهم بأنَّه ينمُّ عن عدم نضج روحيٍّ، إفشاء الحقيقة التي يجب أن تبقى بين الله تعالى وعبده. وبحسب وجهة النظر هذه، فإنَّ واجب حفظ السرِّ له أيضاً بعدُ إتيقي: إنَّ المرتبة الروحيَّة التي يبلغها الصوفيُّ يمكن أن يُقرَّ بها أولئك الذين بلغوا المرتبة ذاتها، ولكنها يجب أن تبقى محجوبة عن الناس العاديين. إفشاء السرِّ أمام من هو غير قادر على فهمه ومنحه قيمته التي تليق به إنمَّا يؤدي إلى سوء الفهم. ولم يفلح الملامتيُّون في نيل الرضا الاجتماعيِّ وساءت سمعتهم في سبيل إخفاء اكتمالهم الروحيِّ.

في ضوء ذلك، اكتسبت لفظة (شطح)، وهي عبارة ثيوبائيَّة مفارقة، شيئاً فشيئاً داخل بعض التيارات الصوفيَّة الإسلاميَّة إحياءً سلبياً نجده في (كتاب التعريفات) للجرجاني الذي عاش في القرن الرابع عشر. والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهو من زلَّات المحقِّقين، كونه دعوى بحقَّ يُفصح بها العارف من غير إذن إلهيٍّ بطريق يُشعر بالنباهة.

من المهمُّ القول أنَّ ضرورة صون السرِّ لأسباب إجتماعية وسياسيَّة تفرض نفسها، منذ القرون الهجريَّة الأولى. ففكرة الإنسان المعصوم، المُحاطة بمعرفة متسامية، ومعها فكرة استمرار النبوة في صلب الأئمة الذين هم، بنظر الأتباع والمخلصين، وحدهم الهداة الشرعيون لعامة المسلمين، شكَّلتا خطراً حقيقياً على الخلافة. ورغم أنَّ الأئمة سعوا جاهدين للبقاء بمنأى عن السياسة - خصوصاً بعد استشهاد ثالث الأئمة الإمام الحسين في كربلاء سنة 680 م، فقد انشغل قادة الحركات “الأفلويَّة” وعلماؤها منذ القرون الهجريَّة الأولى، بضرورة إخفاء آرائهم من أجل اجتناب سوء الفهم اللاهوتيِّ والمضايقات السياسيَّة.

يشمل الكتمان النقل الشفاهيِّ والنقل الكتابيِّ للآراء على السَّواء. ويقوم بصورة أساسيَّة على مقاربة انتقائيَّة للمُخاطبين. فالمعرفة الموجهة إلى التابع يجب ألاَّ يذيعها أمام المُخالف. ولا شكَّ في أنَّ إخفاء الآراء المكتوبة طرح معضلات خاصَّة، فقد كان بإمكان عموم المسلمين الاطِّلاع عليها. لذلك تمَّ استخدام تقنيات عدَّة للتشفير لمنع التابعين الجدد من الاطِّلاع على مضامين النصوص، بحيث لا يستطيع قراءتها إلاَّ من هو قادر على فكِّ شيفرتها، أو الأكثر اندفاعاً لشرحها. واشتملت كتب الحديث الشيعيَّة القديمة والكتب الخيماويَّة المنسوبة إلى جابر بن حيَّان، وهو من أتباع الإمام جعفر الصادق، على أمثلة للتقنيَّة الخاصَّة بـ “تبيد العلم”. وتقضي هذه التقنيَّة التشظية والتفريق القصديِّ لمسائل العقيدة في مواضع مختلفة من النصِّ 29. وثمة مصطلح خاصُّ كان يُستعمل من قبل المؤلِّفين الشيعة في شرح بعض الآيات القرآنيَّة من أجل حجب المواضيع الخلافية بالنسبة إلى السنَّة الذين يُشكِّلون الغالبية 30. ولعلَّ استخدام علامات خاصَّة، في الكتابات

القديمة، مثل الأبجدية النبطية والأبجدية المنتشرة في جنوب شبه الجزيرة العربية هو ما تؤكدُه بعض النصوص الإسماعيلية والنصيرية.

الحركة الحروفية:

فضلاً عن عدم توفر نصوص تحظى بعناية أتباع الأئمة، يُشكل تطبيق تقنيات الكتمان أحد الأسباب التي حدثت من انتشار آراء الأقلية الشيعية في العالم الإسلامي. فكان الكتمان من أجل الكشف، والهدم من أجل إعادة بناء المعنى، والفكرة وتقنيات السرِّ في النصوص الحروفية.

نوضح هنا أنّ الحركة الحروفية هي حركة ذات منزع سرّاني، تأسست في إيران في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد فضل الله الاستربادي (توفي سنة 1394) على غرار الكثير من الحركات المشابهة التي انبثقت في إيران في ذلك الوقت، وهي تُقيم دمجاً بين عناصر إسلامية مختلفة، لا سيما الشيعة والصوفية.

هذه الحركة تطوّرت في فترة مضطربة تخلّلتها صراع عنيف بين مدارس عدّة تتنازع على دوائر التأثير في إيران. وقد تمسك الاستربادي بعقيدته التي تركز على النزوع إلى الخلاص، وسعى لإقناع القوى السياسية بأفكاره. ثمّ واصل أولاده وأتباعه هذه الاستراتيجية بعد موته. ثم جرى تطوير تقنيات السرِّ في كتب الحروفين بهدف صون ونشر العقيدة الحروفية. ومن المفيد التذكير هنا بالتقنيات التي ترتبط بأنواع السرِّ:

أولاً: إنّ الصلة بالسرِّ الميتافيزيقي ذات أهمية رئيسية من أجل إرساء السلطة الروحية للمؤسس. ويُشدّد أصحاب المدرسة الحروفية في كتبهم على أنّ الاستربادي تلقى عقيدته بصورة مباشرة من مصدر غير عادي. بعد سلسلة أحلام مسارية تلقى بالتدريج علم التأويل بالمعنى الواسع. وبرأيه أنّ علم التأويل مبنّي على معرفة الدلالة الميتافيزيقيّة لحروف الأبجدية، أي على إدراك صور الحروف باعتبارها أماكن مظهر الفونيمات الأولى الصادرة عن الكلمة الإلهية.

ثانياً: في مظهرها المادي تُعيّن الأحرف بواسطة 28 علامة من الأبجدية العربية و32 علامة من الأبجدية العربية-الفارسية.

ثالثاً: تبعاً لعلم نشأة الكون الحروفي، صورة الحرف هي الصورة الأبسط، اللبّات التي تتألف منها الصورة الجسدية لكلّ شيء سواء أكان موجوداً بالفعل أم مُمكنًا لا أكثر، في حين أنّ الاسم الأنطولوجي للشيء، الاسم الذي يُشكل دلالاته الميتافيزيقيّة العميقة، يتألف من فونيمات. وكلّ شيء يمكن حرفياً "قراءته" من أيّ شخص قادر على تمييز أشكال الحروف من خلال صورة الشيء.

رابعاً: مُدرِّكاً الرابط الذي يصل بين الحروف والفونيمات للكلمة الإلهية، بإمكان القائل بالحروفية

”تأويل“ كل ما هو موجود بإرجاع الصور الجسدية إلى دلالاتها الأصلية في الكلمة، المصدر الأول لكل الخلق (تبعاً للمعنى الاشتقاقي لكلمة ”تأويل“: الرجوع إلى الأصل). الأمر نفسه ينطبق على تأويل الكتب المقدسة: الصلة بالكلمة الإلهية هي، في هذه الحالة، أكثر صراحة بما أن هذه الكتب ليست سوى التعبير المباشر عن الكلمة الإلهية في اللغات البشرية. ومعرفة دلالة كل حرف لوحده تسمح بالولوج إلى مستوى أعلى في التأويل، والولوج إلى الحقائق الخفية وراء الدلالة الاصطلاحية للكلمات والعبارات للغة البشرية العادية. بعبارة أخرى، في المنظور الحروفي، إن امتلاك سرّ حروف الأبجدية يعني امتلاك علم التأويل الكوني والنهائي. يجدر القول أن الحروفين استخدموا تقنيات عديدة لكتمان السرّ تفيدنا في النقاش حول ”السرّ السياسي“، والسبب وراء ذلك هو أن يمنعوا الولوج المباشر إلى نصوصهم من قبل خصومهم الذين يبحثون فيها عمّا يمكن توظيفه في اتّهامهم. وثمة كتب حروفية قديمة كتبت بلغة خاصّة هي مزيج من الفارسية واللّهجة المحليّة القديمة (مدينة استراباد، مسقط رأس فضل الله الاسترابادي وبعض مرّيديه).

هذه التقنيات تُشكّل المستوى الأولى من الكتمان. والقارئ المجتهد، بعد استيعابه اللّهجة المحليّة وقراءة الأحرف الأولى من الكلمات - وهي مهمّة تكون سهلة من خلال المعاجم التي تشتمل عليها بعض المخطوطات - يقف أمام تحدّد آخر، وهذه المرّة هو تحدّد بنيوي. فبعض الكتب الحروفية العقدية القديمة، من بينها ”الجافداناما“ (كتاب الخلود)، الذي هو أهم كتب الاسترابادي، ويُعدّ بنظر أتباعه كتاباً مقدّساً، تُقدّم بنية مجزأة. بعبارة أخرى، عوضاً عن الوصف المتناسك والمنظّم من حيث الموضوع، يجد القارئ في هذا الكتاب فقرات تتالي بلا أيّ رابط منطقيّ في ما يقرب من ألف صفحة. وبين الفقرات نجد مقاطع مُشاراً إليها بخطوط أفقية أو بالبسملة. هذه التقنيّة المُستوحاة من كتاب (تبيد العلم) الذي أشرنا إليه آنفاً، تستلزم مفتاحاً ومبدأ تنظيمياً يسمح بترميم العرض المتناسك لمضامينها، والولوج بالتالي إلى شرح العقيدة.

ثمّة فكرة تقول إنّ البنية المُشظّاة لـ (الجافداناما) أو (كتاب الخلود) تُحاكي بنية القرآن. فالانقطاع هو إحدى السّمات التي تميّز النصّ القرآني. لكنّ (الجافداناما) يتضمّن مقاطع تفترض جمع الآيات القرآنيّة التي تختصّ بالموضوع ذاته، رغم أنّها وردت في مواضع مختلفة من القرآن، وهذا ما يخلق لدى القارئ فكرة أن يُطبّق النهج ذاته على ما ورد في (كتاب الخلود). والواقع أنّ فكرة محاكاة القرآن تؤيّدنا رغبة (الجافداناما) بأن يصحح الكتاب الذي يحوي علم التأويل الذي أسّسه فضل الله الاسترابادي، وهو التأويل النهائي للقرآن، وهدايته من جديد إلى الكلمة الإلهية الأصلية. فحروف الأبجدية عموماً، وحروف القرآن السريّة خصوصاً، تؤدّي دوراً رئيسياً في هذه الهداية.

ثمّة عناصر عديدة تُثبت أنّ أتباع الاسترابادي كانوا يدركون اللّغز الكامن وراء تشظية كتاب (الجافداناما). ويضمّ الأدب الحروفي مؤلّفات عدّة تسعى لتكون بمثابة عرض نسقيّ لمضامينها. بيد أنّ هناك ملاحظة من مجهول جاءت في نهاية مخطوطة المكتبة البريطانية رقم 5957، وتُقدّم

وصفاً مُفصلاً لسنّته فصول يجري فيها تصنيف مقاطع الكتاب وتبويبه بحسب الموضوعات. وعندما افترضت تقنية التشظية المعرفة المسبقة بنهج إعادة تنظيم الكتاب، طالبت كل من يرغب بالاطلاع على الآراء الحروفية ببذل جهد كبير من أجل صيانته من أي تأويل عرّضيّ.

علاوة على ذلك، لتقنية التشظية بُعدٌ "مُساري". فهي من جهة، تحصر الاطلاع على المضامين العقدية بأقلية معينة ترغب، في غياب التلقين الشفاهي للعالم، بإعادة بناء المقاطع المُشظّة. ومن ناحية أخرى، يُقيم كتاب (الجافداناما) صلةً بين تشظية النصّ والوصول إلى معناه الأعمق، أي بين التشظية ونهج التأويل.

هذه الفكرة الأخيرة تشرحها الألواح التي تلقّاها النبيّ موسى عليها السلام (سفر الخروج، 32: 19). مُستنداً إلى نظريته في التأويل التي تركز على معرفة الدلالة الأنطولوجية للأحرف الأبجدية. فالكتاب يقدم تأويلاً جديداً لقصة الألواح يُحطّم موسى الألواح فيها لأنّه كان يريد إبراز الحروف التي تؤلّفها. وينبغي التذكير بأنّ هذه الحروف هي، برأي الاسترابادي، "أماكن تجلّي" الفونيمات الأولى للكلمة الإلهية، ومنطلقات التأويل النهائيّ باعتبارها يؤمّن الوصول من كلام الوحي الذي يُصاغ بلغة بشريّة إلى الكلام الإلهيّ الأصليّ.

بحسب هذا التأويل، يجب هدم النصّ من أجل الوصول إلى دلالاته الحقيقيّة. ومع عدم تمكّننا من تأكيد ذلك، يمكننا افتراض أنّ التكوين المُشظّي في (الجافداناما) ليس تقنية "كتمان" سياسيّ فحسب، بل يُعبّر أيضاً عن تصوّر فلسفيّ أعمق لدى المؤلّف.

لقد كان حفظ السرّ في الإسلام، لأسباب تتعلّق بالممارسة والسياسة، بوصفه وسيلة لصيانة ونشر الأفكار التي ينبذها "المعتقد المستقيم"، وتطوّرت بالتدرّج نحو صور أكثر تعقيداً، استناداً إلى عقائد لاهوتية وفلسفية وصوفية. وتسعى آراء الفرق الإسلامية المختلفة للتوفيق بين مختلف الجوانب الخاصة بتقنيات حفظ السرّ التي قمنا بتخصيصها شكلياً وميتافيزيقياً ومُسارياً وسياسياً. ففي عقائد بعض هذه الفرق، على غرار ما رأيناه عند المدرسة الحروفية، تتوقّف فكرة حفظ السرّ والتقنيات الواقعية المستخدمة لهذا الغرض على المقدمات النظرية التي تطال المبادئ والأسس، وتتخطّى كثيراً إطار الكتمان الذي هو براغماتيّ بحت.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

قوة الكلمات في معنى المعنى

استكشاف الصلة الغامضة بين اللغة والفكر

س.ك أوغدن

/ أ.آ. ريتشاردز

فيلسوف ولغوي بريطاني

فيلسوف وأستاذ اللغة في جامعة كامبريدج

ملخص إجمالي:

مسعى هذا النص البحث عن فلسفة المعنى في حقل شغل الكثيرين من علماء ومفكري الغرب في النصف الأول من القرن العشرين المنصرم، وهو حقل اللسانيات وفلسفة اللغة. وهذا الفصل الذي اصطفينا تقديمه وترجمته هو أحد أبرز فصول الكتاب الشهير الذي أصدره العالمان البريطانيان تشارلز كي أوغدن (1889 - 1957) وإيغور أرمسترونغ ريتشاردز (1893 - 1979) وجاء تحت عنوان: معنى المعنى - دراسة حول تأثير اللغة على التفكير وعلم الرموز.

سعى الكاتبان اللذان يشتركان في هم معرفي واحد إلى استكشاف العلاقة السرية بين اللغة والفكر. ومن هذا النحو يعد كتاب "معنى المعنى" THE MEANING OF MEANING من أهم الكلاسيكيات الحديثة التي صدرت في أوروبا في مجال اللغويات. أما نظريته المحورية فهي تركز على استجابة القارئ للنص كمصدر رئيس للمعنى، بدلاً من نية الكاتب أو السياق التاريخي للنص. وكذلك الاعتقاد بأن معنى العمل الأدبي يتكون في نطاق التفاعل بين القارئ والنص، وعليه، جاء كتاب معنى المعنى من أجل أن يستظهر واحدة من أبرز نظريات المعرفة في فلسفة المعنى.

في ما يلي تقديم إيضاحي لأهمية النظرية لهذا الفصل من الكتاب تليه الترجمة.

* * *

مفردات مفتاحية: معنى المعنى - قوة الكلمات - اللغة والفكر - القارئ والنص - نظرية المعرفة.

تقديم:

يمثل المقال الذي بين أيدينا فصلاً من مجموعة فصول بُدئ بكتابتها كمقالات متفرقة منذ عام 1910، وتمّ جمعها ونشرها في كتاب تحت عنوان: «معنى المعنى: دراسة حول تأثير اللُّغة على التفكير وعلم الرُّموز» عام (1923)، وتمّت ترجمته إلى العربيّة عام 2015^[1]. وقد اعتمد المترجم على نسخة الكتاب المطبوعة عام 1989، والتي تحتوي على مقدّمة بقلم أمبرتو إيكو الذي أكّد الأهمية الكبرى للكتاب، معتبراً أنّه من كلاسيكيات الفلسفة واللُّغة واللسانيّات، ومرجع رئيس للمهتمين بهذه المجالات، وليس أدلّ على ذلك من عدد الطبعات الخمس التي ظهرت منه.

لقد كان المترجم متخصصاً باللُّغة العربيّة، لذا جاءت ترجمة الكتاب دقيقة للغاية، عبّرت عن المهارة والقدرة وامتلاك ناصية اللُّغة، وقوة التعبير، وطلاوة العبارة، وفخامة التراكيب اللُّغويّة.

وهنا يبرز سؤالان: لماذا اخترنا ترجمة هذا الفصل بالذات؟ ولماذا ترجمة ثانية؟

ثمّة سببان وراء اختيار هذا الفصل بالذات:

الأوّل: أنّ هذا الفصل هو أكثر الفصول تماساً مع الفلسفة أو انغماساً فيها، ويتّضح هذا الأمر من الموضوعات الفلسفيّة الكثيرة والمثيرة التي تمّ عرضها وامتدّت لتشمل تاريخ الفلسفة بأسره؛ من اليونان، ومن قبلها مصر والهند والصين وغيرها، بالإضافة إلى العديد من النصوص الدينيّة، مروراً بالعصر الأوروبيّ الوسيط، وصولاً إلى الفلسفة الأوروبيّة المعاصرة.

الثاني: أنّ هذا الفصل يتناول اللُّغة كتركيبات لغويّة ومنطقيّة، والتي يردُّ عليها وينظرها مقالنا (المؤلّف) في العدد نفسه عن «ما وراء المعنى»، والذي يعرض للُّغة كخبرة، كوحى... وهكذا نكون قد قدّمنا مقاربتين مختلفتين، ذواتي رؤية واتجاه مختلفين، للموضوع ذاته.

لماذا الترجمة الثانية؟

أمّا عن السؤال: لماذا الترجمة الثانية؟ فقد لاحظنا أنّ الترجمة الأولى قد أوّلت عناية قصوى للدقّة والسلامة اللُّغويّة، والعبارات المنطقيّة، وذلك على حساب المعنى... الذي كثيراً ما انسرب من بين أصابع الأمانة اللفظيّة في الترجمة. أمّا هذه الترجمة، فقد راعينا أن تكون الأولويّة فيها

[1] - أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى: دراسة لأثر اللُّغة في الفكر ولعلم الرمزيّة، (2015)، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتّحدة.

المصدر:

C. K. Ogden I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, (1923), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York.

- ترجمة وتقديم: ليلى سعيد أبو زيد.

للمعنى، مع اعتبار معقول للدقة اللغوية ومطابقة المنقول إليه للمنقول منه، فنحن هنا معنيون أساساً بالمعنى، وليس بالخطاب اللغوي. ولقد يبدو الأمر للعين العجلى، لوناً من خيانة أمانة الترجمة، أما من يمعن النظر فسوف يرى خلاف ذلك؛ لأنه من الأمانة أن يتم إصال المعنى كما أراده المؤلف قدر المستطاع. كما أن الكتاب يتناول المعنى ليبحث في معناه (معنى المعنى)؛ لذلك بدا لنا أن اقتناص المعنى هو الهدف المنشود ما دما نبحت عن الفهم.

ونلفت نظر القارئ إلى مسألة متعلقة بوضع الهوامش. فرغم أهميتها التوضيحية، آثرنا أن نكتفي منها بالضروري في إغلاق دائرة المعنى في ذهن المتلقي؛ لأن التوسع فيها، لا سيما مع كتاب كالذي ترجمنا عنه، وما تضمنته من سيل هادر من الأعلام والمصطلحات.. إلخ، قد يأخذه إلى منح تشته عن الغاية التي يقصدها المؤلفان. وأما عن الأعلام، فقد اكتفينا بترجمتها مع كتابتها بالحروف اللاتينية كلما استلزم الأمر؛ لسهولة البحث عنها لمن يرغب.

نلفت أيضاً على أن هذا المقال يدور حول فكرة أساسية، هي ما للكلمات والألفاظ التي نستعملها من أصول بدائية ما زالت ضاربة بجذورها العميقة فينا حتى اللحظة، بل وحتى في نصوص أكثر المفكرين عمقاً وأشدهم انصرافاً عن الوهم. وهو يقوم على افتراض أن للكلمات قوى خفية، ساقط الإنسان، عبر العصور، إلى أن ينزلها منزلة التقديس، ويحوطها بأسوار التحريم... أي يجعل منها «تابو» في الكثير من الأحيان. بل كان للكلمة جلال السحر؛ حيث كانت تتخذ وسيطاً للأعمال السحرية، كما كان الاسم يُعتبر تنمة للإنسان: فهو يناظر الروح ويمكن أن يُستعاض عن الإنسان باسمه فحسب، سواء في التعاويذ والتمايم السحرية، أم في علاقته بالعالم الآخر. ولإظهار وجهة النظر هذه، يجوب المؤلفان التاريخ طويلاً وعرضاً لسرد الأمثلة وعرض النصوص الدينية وغير الدينية التي تُؤيد ما ذهبوا إليه.

خلاصة ما أراد المؤلفان أن يقنعانا به في هذا الفصل، هو أننا، على العموم، نسلّم أنفسنا لترسانة من الأوهام اللفظية، تلك التي ورثناها عن أسلافنا الأقدمين، والتي بمقتضاها انصرفنا عن الواقع واستعصنا عنه بالألفاظ... وهذه واحدة من أخطر الفخاخ التي تُوقنا فيها الكلمات؛ لأن الأمر لا يقف عند حد الانفصال عن الواقع، عن المضمون أو المعنى الحقيقي للكلمات، وإنما يتجاوزها إلى اعتبار أن هذه الترسنة اللفظية التي تضرب رؤوسنا، هي الحق الذي لا ريب فيه، ولا يمكن تصوّر أن كل هذا محض هراء. ومما يزيد الحظ سوءاً، أن للكلمات لقدرة على انتزاع العواطف من نفوسنا برغم فراغها من أي مضمون أو معنى... مجرد سيمفونية متناغمة من الأصوات نسميها ألفاظاً وكلمات، رغم أن طبيعة الأمور تقضي بأن تكون الأفكار والمعاني والمفاهيم وحدها القادرة على استدعاء العواطف! وهذه العواطف والانفعالات هي ما يشحن الكلمات بالمعنى، ويُسبغ

عليها صفة «الحقيقية»، ويدهلنا عمّا تنطوي عليه من فراغ ووهم.

ختامًا، لا نزعم أنّ الترجمة التي نودعها يد القارئ هي الأفضل، وإنّما هي مختلفة في الرؤية والتوجّه وحسب؛ فالترجمة الأصلية قام بها مختصّ في اللغة العربية، أمّا هذه الترجمة فهي لمختصة في مجال الفلسفة. وبعد هذا التقديم، فإن خير ما نقوم به الآن هو الانسحاب من المشهد، وإفساح المجال للمقال ذاته.

قوة الكلمات:

«الكلمة، إذا قدرناها حقّ قدرها، هي كيان حيٌّ؛ فالكلمة هي الإيجاد، والإيجاد هو الله» (فكتور هوجو).

«أيها الأثينيون، أراكم تُظهرون عظيم التبجيل للآلهة مهما اختلفت أحوالكم» (بولس الطرسوسي).

«إنّ من ينظر بعناية إلى هذه المسائل، سيجد أنّ هناك سحرًا أو جاذبيّة ما في الكلمات، تجعلها تعمل بقوة تتجاوز ما يمكننا شرحه في الظروف الطبيعيّة» (روبرت ساوث).

الرموز، التي استعملها البشر في بناء أفكارهم وتسجيل منجزاتهم، كانت - منذ القدم - معيّنًا لا ينضب للأعاجيب والأوهام. فقد تملّك الجنس البشري بأسره إعجابٌ بخصائص الكلمات كأدوات للتحكّم في الأشياء، حتى لقد أُرجم إليها - عبر العصور - قوى خفيّة. ولعلّ للمرء أن يلاحظ شبهًا كبيرًا لدى مقارنته بين موقف المصريين القدماء وموقف الشعراء المعاصرين. فهذا والت ويطمان Walt Whitman مثلاً، يقول: «الكلمات كلّها رويّة»، «ليس ثمة أكثر رويّة من الكلمات». ولنا أن نتساءل هنا: من أين جاءت الكلمات؟ وكم من ألوف السنين استغرقتها لتصل إلينا؟ وإذا لم ندرك ما للخرافات المتّصلة بها من آثار بعيدة، فلن نفهم السبب وراء ثبات بعض العادات اللغويّة المنتشرة، والتي لا تزال تفسد حتى أكثر أنماط التفكير حذرًا واحتياطًا.

ولقد تبلغ آثار ذلك الإرث، في اللغة، كما في المجالات الأخرى، من السيادة، بحيث أننا «لو تسنّى لنا فتح رأسي رجلين ينتميان إلى الجيل نفسه والبلد ذاته، ولكنهما على طرفي نقيض في مستويات التفكير، لكان من المرجّح أن نجد عقليهما يختلفان اختلافًا بعيدًا كما لو كانا ينتميان إلى نوعين متباينين. ولعلّ ما يجعل الخرافات تحيا وتدوم، أنّها على حين تصيب الفئات المستنيرة بمشاعر الصدمة، فهي - في حقيقة الأمر - في وفاق مع أفكار ومشاعر الآخرين الذين غلبتهم على أمرهم روااسب البربريّة والهمجيّة، رغم أنّ ذوي الرأي والمكانة فيهم يلقون إليهم من الرؤى والآراء

ما يجعلهم يبدون كمتحضرين^[1].

والواقع أنَّ هذه الآثار تبلغ من القوَّة والخفاء، بحيث تحجب حتى أرفع الناس ثقافة وتعليمًا - عن رؤية هذه الموروثات الحيَّة، كما تحجبهم عن رؤية أيادي الماضي الطولى في صوغ سلوكهم. في هذا السياق، يقول الدكتور جيمس جورج فريزر Dr Frazer: "أولئك الذين قادتهم اهتماماتهم ودراساتهم لاستكشاف هذا المجال، هم وحدهم الذين يُعون مدى هشاشة الأرض التي نقف عليها، ويُقدِّرون عمق الهوَّة التي خلقتهم قوى خفيَّة تحت أقدامنا، إن جاز التعبير".

هكذا يذهب الأنثروبولوجيون إلى أن سطح المجتمع، مثله كمثل سطح البحر، يمكن أن يكون دائب الحركة، في حين تبقى أعماقه البعيدة مستقرَّة تقريبًا كأعماق المحيط. ومن أجل التواصل السليم والحميم مع أفراد المجتمع، يتعيَّن علينا الغوص الدائم إلى تلك الأعماق، بل لقد يتعيَّن علينا في بعض الحالات، أن نتنازل عن المزايا التي يمنحها النظام العلمي، مثل الاستخدام الدقيق للرموز، وأن نُعبَّ من المجرى ذاته بما يشتمله من شوائب. ولئن تراكمت فوق رؤوسنا غيوم التقاليد اللفظيَّة في سعينا للتواصل والتفاهم، فإنَّ معظمنا لم يطور حتى أدوات حماية أوليَّة.

لا بدَّ من القول هنا أنَّ قوَّة الكلمات وسلطانها الطاغي يتجلَّيان في قدرتها على الاحتفاظ بتأثيرها في حياتنا؛ حتى لقد بدأ دارسو الأنثروبولوجيا - أخيرًا - يُقرُّون بوجود وفاعليَّة تلك اللفائف اللفظيَّة التي تكتنف وتكبِّل الكثير من نشاطاتنا الذهنيَّة. "إنَّ للنَّظام المشترك الموروث، ليدَّ طولى في كلِّ ما حولنا؛ فلائته جاهز سلفًا، فإنَّنا نولد لنغمس فيه مباشرة، ونتلقاه بشكلٍ طبيعيٍّ فلا نستطيع له دفعًا، كالهواء الذي نتنفسه، وهو لذلك يُحجِّم نشاطاتنا الذهنيَّة بطرق لا حصر لها. معنى ذلك أنَّنا نشرب هذا النظام وتشبَّع به أنسجتنا الذهنيَّة قبل حتى أن تتمكَّن من البدء في التفكير لأنفسنا، وذلك لأنه متأصل في اللُّغة نفسها التي يجب أن نستخدمها للتعبير حتى عن أبسط أغراضنا"^[2]. أمَّا بنية اللُّغة، التي هبطت علينا من آبائنا الأوَّلين، والتي تتحكَّم في ذاك النظام المتوارث، فلا نستطيع حتى مجرد التفكير في الفكاك من قبضتها الصارمة. ورغم عشرات الآلاف من السنين التي انصرمت منذ استقامت لنا إنسانيَّتنا، فما زلنا نستخدم في تواصلنا وسيطاً صيغ ليلبي حاجات ساكن الأشجار. ولئن كانت أصوات اللُّغة وعلاماتها دليلاً على بدائيَّة أصولها، فإنَّ ما ينتج من هذه الأصوات والعلامات من عادات التفكير، والتي نمَّت بالاستخدام وبالأنظمة التي هبطت علينا من آبائنا الأوَّلين، إنّما هي دالَّة بالقدر نفسه على استمراريَّة ذات مغزى.

وفي لغة الرجل البدائيِّ أو هام قد تنزع منَّا الضحك، بيد أنَّنا نغفل أنَّه هو من سيّد هذه الآلة

[1]- J G Frazer, *Psyche's Task*, p169.

[2]- F M Cornford, *From Religion to Philosophy*, p 45.

اللَّفْظِيَّة التي نستعملها من دون غضاضة، والتي ما زال ميتافيزيقيونا يؤمنون أنهم يكشفون بها عن حقيقة الوجود، بل لقد تكون مسؤولة عن أوهام أخرى ربما ليست أقلَّ خطورة أو استحكاماً ممَّا كانت لديه. ويكفينا تذكُّر انتشار المفردات المقدَّسة أو السريَّة، والكلمات المحرَّمة بشتَّى أطيافها فما زالت معظم المجتمعات الأوروبيَّة تستطيع سرد حكايات عن بعض المفردات والتمائم المساعدة في إتمام زواج أمير، أو إحباط غول.. إلخ، مثل هذه المفردات: (Tom-Tit-Tot، أو Vargaluska، أو Rumpelstiltskin، أو Finnur، أو Zi).^[1] وهكذا، وبناءً على التطوُّرات الحديثة للنزعة الترابطيَّة،⁰ وبتأكيد الصارم على دور اللُّغة في الذاكرة والخيال، وما يترتَّب عليها من إحالة للسياق، نقول بناءً على ذلك، يتَّضح أنَّه في الزمن السابق على شيوع التحليل النفسي، كان الاعتقاد راسخاً بوجود عالم خاصٍّ من الكلمات النافذة التأثير كما لو كانت آلهة.

الكلمات في مصر القديمة:

في مصر القديمة، اتخذت الاحتياطات لمنع انقراض الروح الثامنة أو الإسميَّة «Name-soul»، والحفاظ على بقائها مع أسماء الآلهة؛ حيث نجد في نصوص الأهرام، إشارة إلى إله يدعى كيرن «Khern»، أي «الكلمة»، حيث للكلمة شخصيَّة مثلما للإنسان. بل لقد أُرْجِع خلق العالم إلى تأويل تحوت لإرادة الإله بالكلمات. والغالبية العظمى من البشر كانت قد آمنت يوماً بأنَّ الاسم هو الجزء الأصيل في الإنسان والمتَّحد مع الروح، وأنَّ هذا الجزء ليبلغ من الأهميَّة بحيث يمكن أن يُستبدل بالإنسان ككلِّ، مثلما تُطلَق عبارة «الأيدي العاملة» على عمَّال المصانع. وفي سفر الرؤيا نقرأ: «وَقُتِلَ بالزَّلْزَلَةِ أسماءٌ من الناس: سبعةُ آلاف»، كما جاء في رسالة إلى كنيسة ساردس: «عندك أسماء قليلة في ساردس لم يُنَجِّسوا ثيابهم». والوحش الخارج من البحر على رأسه «أسماء كفرية». والكفر نفسه هو مثال على ذلك؛ حيث يُعتقد أنَّ الإله يشعر بالإهانة شخصياً بسبب تدينس اسمه. بل لقد بلغ الأمر إلى حدِّ الحكم بالموت حرَقاً على صبيٍّ في عهد الملك هنري الثامن؛ بسبب كلمات تافهة حول أسرار دينيَّة، صادفت أذنيه، فتردَّدت - بلا وعي - على شفثيه^[2].

وفي سفر القضاة، يقول ملاك الرب لمنوح (13): «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَن اسْمِي وَهُوَ عَجِيبٌ؟» (أو بتعبير جورج فوت مور: لماذا تسأل عن اسمي وهو أقدس من أن يذكر). وإن جميع الشعوب البدائيَّة، تقريباً، ليمقتون ذكر أسمائهم. ولقد كان أحد زعماء نيوزيلندا يُدعى «واي»، ومعناه الماء، وكيلا يكون اسمه جارياً هكذا على الألسنة، تحتم إعطاء الماء اسماً جديداً. وفي كتابه «الغصن الذهبي»، يجمع فريزر عدداً من الأمثلة للكلمات المحرَّمة على نحو يُشير إلى عالميَّة هذه التوجُّهات. ولا

[1]- J A Macculloch, *The Childhood of Fiction*, pp 26- 30.

[2]- جيه. أيه. ماكولوش هو آخر من جمع المراجع حول هذه الأمور، وربطها بالممارسة العامة لسحر اللفظي، تماماً كما فعل السيد كلود في كتابه «توم-تيت توت».

يقتصر الأمر على الزعماء، بل إن الآلهة أيضاً، فضلاً عن الكهنة الذين كان يُفترض أن الآلهة تسكنهم (وهو اعتقاد دفع الكانتونيين لتسمية هذه الشخصيات «صناديق الآلهة»)، إنما يُعتبرون ضحايا لهذا الرهاب النطقي. ونحن نعرف كيف رفض هيرودوت ذكر اسم أوزيريس. واسم الله الأعظم سر مكنون.^[1] والأمر نفسه نجده مع آلهة البراهمية،^[2] والاسم الحقيقي لكونفوشيوس.^[3] ومن الواضح أن اليهود الأرثوذكس يتجنبون تماماً ذكر اسم «يهوه»،^[4] ويمكننا مقارنة «الحمد لله» و«موريلو»^[5]. وغيرها من الألفاظ الملتطفة. وقد اعتاد الهندوس عندما يفقدون طفلاً، أن يسموا الطفل التالي باسم مهين، فيُطلق على الذكور اسم «كوريا»، أو «دنجهل» - ولا شك في أن الروح تعرف الناس بأسمائهم، وتتجاهل التافهين. كذلك، يعرف الله كل إنسان باسمه: «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: لِأَنَّكَ وَجَدْتَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسْمِكَ» (سفر الخروج 33: 17). وكان لكل مصري قديم اسمان، أحدهما للعالم، والآخر للقوى العلوية. وجرت العادة عند مسيحيي الحبشة، أن يتم التكتّم على الاسم الثاني الذي يُمنحون إياه عند التعميد. وكان للإله الحارس في روما اسم غير قابل للإفصاح. وفي بعض أجزاء اليونان القديم، نُقشت أسماء الآلهة الكريمة على ألواح من الرصاص، ثم أُغرقت في البحر لضمان عدم تدنيسها.

وغالباً ما يتشابه الأطفال في الحرص على إخفاء أسمائهم، وهم دوماً ما يطالبون باسم الشيء مباشرة (وليس ما إذا كان له اسم أم لا؟) ويرون في هذا الاسم كسبباً ثميناً. ونحن نعلم أن لجميع النجوم والكواكب أسماء، فقد قال «يُحْصِي عَدَدَ الْكُوكَبِ. يَدْعُو كُلَّهَا بِأَسْمَاءِ.» (مز 147: 4). هنا يمكننا ملاحظة المثل الرائع الذي قد يظهر على صفحة العنوان لكل عمل يتناول الرموز: ما يُسمى هو إلهي بحق.

يجدر القول أن القرن العشرين ليعاني من عبث هذه الأوهام اللفظية بأكثر مما عانت أي من العصور التي انقضت. بيد أنه، وبسبب تطوّر أساليب الاتصال وإنشاء العديد من الأنظمة الرمزية الخاصة، فقد اختلف شكل المرض بوضوح، وبغض النظر عن الثبات المدهش للدفاعات الدينية، فإنه قد راح يتحوّر لأشكال أكثر مكرراً ممّا كان عليه في سابق الأيام. وتتضمّن العوامل التي تؤدي إلى الانتشار الواسع لهذا المرض: تعقيد الأدوات الرمزية المحيرة التي لدينا الآن.

[1]- الترابطية أو الاقتراية، هو اتجاه في التعلّم وضع له الأساس العلمي المعاصر - العالم الروسي المبرّز «بافلوف»، وهو يذهب على العموم إلى أن عملية التعلّم تقوم على الارتباط الشرطي بين مشيرين أو أكثر: فإذا ارتبط أو اقترن مشيران أو أكثر مراراً، فإن ظهور أحدهما بعد ذلك يستدعي الثاني بالضرورة. وتطبيق ذلك على تعلّم اللغة، فإن الطفل في أول عهده يتعلّم لغته الأم أو أي لغة بعد ذلك، فإننا نذكر له مثلاً لفظ «قلم» مشيرين له إلى القلم بهيته المادية؛ فصورة القلم أو هيئته: مشير، والصوت المصاحب له، والمتمثل في اللفظ الذي نطلقه عليه: مشير أيضاً. وبمجرد أن تلتفّظ بكلمة «قلم» بعد ذلك، فإن ذهنه سرعان ما يستجيب باستدعاء صورة القلم.

[2]- Budge, The Book of the Dead, pp lxxxvi-xc.

[3]- Pike, History of Crime in England, Vol 11, p 56.

[4]- Sell, The Faxth of Islam, p 185.

[5]- Hopkins, Reltngxons of India, p 184.

وامتلاك الصحفيين والأدباء مفردات فنيّة هائلة، وعدم توفّر الفرصة أو الرغبة لديهم في التحقق من استخداماتها الصحيحة. ونجاح المفكرين التحليليين في المجالات المجاورة للرياضيات، حيث يكون الانفصال بين الرمز والواقع هو الأكثر وضوحًا، والميل إلى إضفاء صفة الواقعية على هذا العالم الرمزي - هو الأكثر إغراءً. كما يشمل ذلك توسّع المعرفة حول الأشكال الأولية للتقليد الرمزي (القراءة والكتابة والحساب)، وذلك بالتزامن مع اتّساع الفجوة بين الجمهور والتفكير العلمي في هذا العصر. وأخيرًا، استغلال الصحافة لأغراض سياسية وتجارية عن طريق نشر وتكرار الشعارات الرنانة، أو الإكليسيات.

إنّ الحضور الملحّ للنظرة اللغوية البدائية، ليس فقط في العالم الديني، وإنّما أيضًا في أعمال «أعمق المفكرين»، هو بحقّ واحدة من أكثر السمات غرابة في الفكر المعاصر. فلقد سيطر على القرن التاسع عشر تقليد مثالي، واستبدل البحث المباشر في الظواهر والأشياء بترسانة رمزية معقّدة، وأبرز مثال لذلك هو الجدل الهيجلي^[1] الضخم. أمّا القرن العشرون، فقد استهلّ بتحليل دقيق لخفايا الرياضيات بناءً على «أفلاطونية»^[2] أكثر صراحة من تلك التي يعتنقها بعض الواقعيين النقديين في عام (1921)^[3]. ومن ثمّ، أصبحنا نقرأ الآتي:

«وكلّ ما يمكن أن يكون موضوعًا للفكر، أو ما يمكن أن يرد في قضية صادقة أو كاذبة، أو يمكن أن يُعدّ واحدًا، سأسميه «حدًّا»... فالألفاظ: رجل، لحظة، عدد، فصل، علاقة، والغول، أو أي شيء آخر يمكن ذكره، هي بكل تأكيد حد. وإنكار أنّ شيئًا ما هو حدّ يجب أن يكون باطلاً دائماً... ففي الواقع نجد أنّ الحدّ له جميع الخصائص التي تُنسب عادة للذوات أو المسميات... إن كلّ حد لا يتغيّر ولا يندم. فالحدّ هو الحدّ، ولا يمكن أن نتصوّر تغييرًا فيه لا يعدم شخصيّته ويحوّله إلى حدّ آخر... ويمكن التمييز في الحدود بين نوعين سأسميهما «أشياء» و«تصورات»^[4] على الترتيب.^[5]

وبفضل هذا النصل اللفظيّ العجيب، زُعم تحقيق العديد من الإنجازات الملموسة. وبذلك

[1]- Friend, Folk-Lore Record, IV, p 76.

[2]- Hereog-Plitt, Real-Encyclopdie, VI, p 501, وبالتالي، فإنّ اسم «أدوناي»، الذي يقرأ بدلاً من الاسم الذي لا يمكن نطقه، تمّ الحصول على اسم (يهوه) من خلال إدخال حروف «أدوناي» داخل الأربعة حروف العبرية للاسم الإلهي المقدس.

[3]- «موريلو» هي كلمة فرنسية قديمة تعني «حطّت عليك اللعنة»، وهي تستخدم للتعبير عن الصدمة أو الغضب، كما أنّها يُراد بها استنزال اللعنات من الله على الشخص المعنيّ من غير التورط في ذكر اسم الله.

[4]- في مقارنته بين الجدليّة في فلسفة هيجل وفلسفة أفلاطون، يلاحظ بنجامين جوت أنّه «ربما لا يوجد عيب أكبر في نظام هيجل من نقص نظريّة صحيحة للغة» - The Dialogues of Plato, Vol IV p 420

[5]- يُشير إلى «برينكييا ماتيماتكا»، أو أسس الرياضيات، ذلك المؤلف الذي أنجزه الفيلسوف الإنكليزي الفذ برتراند راسل منفردًا في العام 1903، وذلك قبل أن يعيد تطويره مع أستاذه وصديقه الفيلسوف ألفريد نورث وايتهيد في ما بين عامي 1910 - 1913. وقد كان راسل بادئ الأمر يعتقد أنّ رموز الرياضيات، مثل الأعداد، وعلامات الجمع والطرح والتساوي... إلخ، تتمتع بوجود واقعيّ مثل سائر الأشياء الملموسة في العالم (الشجرة والطاولة والجدار.. إلخ)، وهذا هو مقصد المؤلفين من قولهما: «التحليل الرياضي بناءً على أفلاطونية، أو مذهب أفلاطوني»؛ لأنّ بعض تلاميذ أفلاطون، وانسجامًا مع نظريّة أستاذهم في المثل وتأويلًا لها، قد اعتبروا أنّ للأعداد كيانات مستقلة بذاتها قائمة في عالم المثل. بيد أنّ راسل سرعان ما انقلب على هذا المذهب على إثر حوار جرى بينه وبين وايتهيد.

«يظهر الخطأ والتناقض في كلِّ نظريَّة تقول إنَّ هناك صفات أو توابع أو أشياء مثاليَّة أو بأيِّ اسم تسمِّيها، أقلَّ ماديَّة أو أقلَّ وجوداً أو أقلَّ تطابقاً مع نفسها من المسمَّيات الحقَّة»،^[1] ولهذا تمَّ استبعاد العديد من النظم الفلسفيَّة بالكامل، لأنَّ «التسليم (المتضمَّن في ذِكر الإنسان والغول) بالحدود الكثيرة يهدم مبدأ الواحدية». ^[2] وهكذا أُقيمت مجدداً أفلاطونية معاصرة، صيغ على أساسها عالم يقيني من «الأشياء» المذكورة بواسطة «حدود»، عالم الكليات. هنا، يبني العقل مسكناً، «أو بالأحرى يجد مسكناً أبدياً، تتحقَّق فيه مثلنا، ولا تُعوَّق أعزَّ أمانينا. إنَّه فقط، عندما ندرك تماماً الاستقلاليَّة الكاملة لأنفسنا، التي تنتمي إلى هذا العالم الذي يجده العقل - يمكننا إدراك أهميَّة عميقة لجمالها. ^[3] ففي هذا المكان، كلُّ شيء «ثابت، صلب، دقيق، وممتع للرياضياتي والمنطقي وباني النُّظم الميتافيزيقية، ولكلِّ من كان حبه للكمال أكثر من حبه للحياة». وقد كان هذا العالم محلَّ تفضيل الإنسان الكادح، في مقابل العالم الواقعي الذي يكون «عابراً، غامضاً، غير محدَّد المعالم، ومن دون أي خِطَّة أو ترتيب واضحين»، رغم أنَّه «يشمل كلَّ الأفكار والمشاعر». وكلا العالمين له القدر نفسه من الوجود وجدارة التأمل، و«تفضيلنا لتأمل أيٍّ منهما إنَّما يرجع إلى أنماطنا المزاجية». ^[4]

وممَّا يؤسف له أنَّ الأفلاطونيين المحدثين نادراً ما يقتفون أثر أفلاطون في محاولاته لدراسة الرموز دراسة علميَّة، بيد أنَّ الألف للفظ حقاً هو إدراكهم لأواصر القربى بين نظريَّاتهم وبين الفكر الإغريقي؛ إذ ينبع كلاهما من العادات اللغويَّة نفسها تقريباً. ورغم أنَّ براعة المنطقي المعاصر تميل إلى إخفاء الأسس اللفظية لبنائه، فإنَّ الفلسفة اليونانية تكشف عن هذه الأسس بوضوح. ولقد امتلأت كتابات الأوائل بالآثار البدائية لسحر الكلمات؛ إذ نجد أنَّ تصنيف الأشياء مقرون بتسميتها، وبالنسبة إلى السحر، فإنَّ اسم شيء أو مجموعة أشياء هو ذاته روحها، ومن ثمَّ فإنَّ معرفة أسمائها تمكِّن من السيطرة على روحها. وما من شيء، سواء أكان بشرياً أم فوق بشري، يفوق قوَّة الكلمات. فليست اللُّغة نفسها إلَّا تكرار، أو ظلُّ، أو نسخة روحيَّة - لبنية الواقع ككل. من هنا، جاء مبدأ اللوغوس الذي فهم، بثتَّى الأشكال، باعتباره الواقع الأسمي، وجوهر الروح الإلهية، و«المعنى» أو السبب لكلِّ شيء، و«المعنى» أو جوهر الاسم. ^[5]

[1]- Cf Chapter VIII, pp 164 ff.

[2]- B Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), Vol I, pp. 43- 44.

[3]- هذه الترجمة نقلها عن: الأستاذين، الدكتور محمد مرسي أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، والتي نقلها فيها كتاب أصول الرياضيات للفيلسوف راسل إلى العربيَّة.

[4]- *Mysticism and Logic* (1918), p 69.

[5]- B Russell, *The Problems of Philosophy*, Home University Library, p 156.

اليونانيون وعالم آخر للوجود:

لقد ساعد الإرث الديني، الذي دمجه الفلاسفة السابقون في مذاهبهم الفلسفية على نحو واضح، ساعد اليونانيين في قبول فكرة عالم آخر من الوجود. فهذا طاليس، على سبيل المثال، قد اعتبر أن طبيعة الأشياء، أي جوهرها، شيء فوق الحس، وهذا ما كان ينسب عادة إلى الأرواح والأشباح، إذ يختلف فقط عن الجسد في كونه غير ملموس أو مرئي. ولذلك، كان لعالم الوجود، الذي تسكنه كيانات زائفة، حد أدنى من المادية، حيث لا يمكن تصوّر أي شيء من دونه. ولكن مع تطوّر المنطق وجذب المزيد من الاهتمام لقوة الكلمات، فُقدت هذه المادية تدريجياً، حتى لقد بنى أفلاطون في محاورتيّ المأدبة وفيدون - بنى عالماً من المثالية النقية أو الخالصة، والذي وُصف بالوجود الطبيعي؛ حيث تسكنه هذه النفوس العاقلة بحالتها النقية، الإلهية، الخالدة، السرمديّة، المتجانسة، التي لا يعترتها تحلّل أو تغيير.

وكان للفلسفة الفيثاغورية يدٌ في تطوّر المراحل الوسيطة المثيرة للاهتمام بشكل خاصّ لتاريخ الرموز. وقد كان هيراقليطس أول من استند إلى أن الكلمات تجسّد طبيعة الأشياء، ويتّضح أثره في أفلاطون من خلال محاورته أقراتيلوس، حيث رأى أن اللغة أكثر الأشياء ثباتاً في عالم دائم التغيير، وهي تعبير عن تلك الحكمة المشتركة لدى جميع البشر. وبالنسبة إليه، تمثّل بنية الكلام الإنسانيّ انعكاساً لبنية العالم... إنّها تجسيد لتلك البنية - «اللُوغوس محتوي فيها، حيث يمكن تضمين معنى واحد في رموز عدّة خارجيّة مختلفة».^[1]

في الوقت عينه، كان الفلاسفة الفيثاغوريون شديدي الدهشة إزاء رموز الأعداد. فوفقاً لأرسطو: «نظراً لأن كل شيء يبدو مصمماً بشخصيته الكاملة على أساس عدديّ، وكانت الأعداد هي الأشياء المطلقة في الكون بأسره، فقد أصبحوا مقتنعين بأن عناصر الأعداد هي عناصر كل شيء». وفي الواقع، نجد أن الفيثاغورية في مراحلها الأخيرة، قد انتقلت من نظرتها إلى العالم كانبثاق من الأعداد ابتداءً من الواحد، إلى بناء كل شيء من الأرواح العددية، والتي تدّعي وجوداً خالداً ومستقلاً.^[2]

بعد هيراقليطس، جاء بارمنيدس لتشغله مسألة الرموز السالبة. فإذا كانت كلمة «بارد» تعني فقط «ما ليس حاراً»، وكلمة «ظلام» تعني «ما ليس ساطعاً أو مضيئاً»، فكيف عسانا نتحدّث عن غياب الأشياء؟، يقول بارمنيدس: «هناك جسمان اثنان يتفق البشر على تسميتهما، واحد منهما ما

[1]- تشير الأجزاء من هذا العالم، التي ربما يعترف بها السيد راسل اليوم كأساس لغويّ خالص، إلى الكون المتصوّر في كتابه «تحليل العقل» عام 1921، كما يوحي ذلك في صفحة 54 من الكتاب. وتمّ العثور على أحدث اعترافاته في صفحة 88 من كتاب «فلسفة برتراند راسل» الصادر عام 1944، وصفحة 34 من دورية «2 polemic» الصادرة عام 1946.

[2]- Cornford, op cit, From Rcltgon to Philosophy, pp 141, 186, 248.

كان ينبغي له أن يُسمّى، وهذا ما ضلّوا طريقهم فيه». لقد أعطوا أسماء لأشياء لا وجود لها، ليست بأشياء. ولكن بالإضافة إلى مشكلة الوقائع السالبة التي تنطوي عليها هذه الفكرة، والتي وجّهت اهتمام أفلاطون إلى العلاقة بين الفكر واللغة، بالإضافة إلى ذلك، أورث بارميندس أفلاطون الألغاز الأورفية الغامضة بشأن الوحدة والتعدد، والتي تستمد جذورها أيضًا من اللغة. من أجل ذلك، كان لأفلاطون سببٌ وجيهٌ في انشغاله بالنظرية اللغوية، بغض النظر عن الصعوبات التي أثارها عالمه المثالي، موطن النفوس العاقلة، وعلاقته بعالم الطين والدم (الذي تردّد في إدخال «المثل» فيه لأسباب جمالية، تمامًا مثلما جادل اللاهوتيون في ما إذا كان للزواج أرواح).

ومما يؤسف له، أن محاوره أفراطيلوس، التي بسط فيها أفلاطون وجهات نظره في اللغة، تمّ إهمالها إلى هذا الحدّ في العصر الحديث. ورغم أنّ نظريته في المثل، أو النفوس العاقلة قد قبّلت من الفيثاغوريين، إلا أنّ أفلاطون، كعالم، كان يعود باستمرار إلى مشكلة الأسماء ومعانيها كواحدة من أصعب البحوث التي يمكن القيام بها. إنّه لإنجاز هائل ما قام به من تحليل، في عصر لم يُعرف فيه فقه اللغة والنحو وعلم النفس، ولكنّه لم يميّز باستمرار بين الرموز والفكر المرمر إليه.

من المفيد القول هنا أنّ التقليد الأساسي للفكر الإغريقي ظلّ مخلصًا للنهج اللفظي. وقد كتب الدكتور ويول Whewell قائلاً: "هناك سبيلان لفهم الطبيعة: الأول، هو فحص الكلمات، وما تستدعيها من أفكار. والثاني، هو الانتباه للحقائق والأشياء التي تجلب هذه المفاهيم إلى الوجود. وقد اتّبع الإغريق السبيل الأول، اللفظية أو الفكرية؛ فزّلوا". ومرة أخرى نقول: "إنّ الميل للبحث عمّا يكمن من مبادئ وراء الاستعمالات اللغوية الدارجة، ربّما تمّ اكتشافه في فترة مبكرة جدًّا؛ إذ نجده متحقّقًا لدى أرسطو".^[1] ومنذ زمن تريندلبورغ،^[2] بات مقبولاً، بشكل عامّ، أنّ فصائل الأصناف، والتميزات المشابهة التي تلعب دوراً كبيراً في نظام أرسطو، لا يمكن دراستها بمعزل عن خصائص اللغة الإغريقية. في هذا السياق، يقول غومبيرز: "إنّ أرسطو كثيراً ما كان يسمح لنفسه بالخضوع لأشكال اللغة، ولا يرجع سبب ذلك دائماً إلى عدم قدرته على التحرُّر من تلك القيود، ولكن على الأقلّ بسبب متطلّبات الجدل التي ما كانت لتسمح له بمغادرة ساحته. وبالتالي، يتمّ رسم خطّ فاصل بين المعرفة بشكل عامّ والعلوم الخاصّة، استناداً إلى حقيقة أنّ موضوعات الأخيرة متضمّنة في أسمائها. وكثيراً ما تحكّم في تصنيف أرسطو للمقولات اعتبارات الملاءمة اللغوية، ولا

[1]- Cornford, op at p 192.

[2]- Metaphysics, A 5, Trans A E Taylor.

شك في أن ذلك قد أبعدته عن تطبيقها في أغراض أنطولوجية (واقعية)^[1].

وقد قام الجدل، في عصر أرسطو، على التسليم بأن لكل لفظ معنى محدداً وبسيطاً. وهو الأمر الذي نجده في تعليقات أمونيوس على كتاب "العبارة" De interpretathone. ووفقاً لذلك يسأل أحدهم: "هل تستحق البلاغة التقدير حقاً؟"، وفي إحدى صور اللعبة، كان يُتَظَر من المجيب أن يجيب ببساطة: "نعم" أو "لا". وقد اعتُبرت بعض الكلمات متعددة المعاني، ويرجع ذلك إلى دراسة "أضدادها". وفي كتابه "الجدل" Topics، يعرض أرسطو بعض القواعد المتعلقة بمسألة اللبس، بالإضافة إلى إجراءات أخرى محتملة، يكون هدفها دفع الخصم إلى الوقوع في شبك التناقض اللفظي.

وبعد حجة مفصلة، يبيّن ماوثر أن آراء أرسطو، الخاصّة بالنفي والمقولات، قد "جعلت من الصور الكلامية كائنات طقوسية تحسباً للحظّ العاثر، كما لو كانت آلهة تُعبد"، ثمّ علّق بقوله: "لقد مات أرسطو لأنه، أكثر ممّا فعل أيُّ كاتبٍ آخر في تاريخ الفلسفة، كان وفياً للكلمات على نحو خرافي". وحتى في منطقته، كان معتمداً تماماً على مصادفات اللغة، لغته الأم. ولم يفقد تقديسه الخرافي هذا، للكلمات، قيمته في أيّ وقت من الأوقات^[2]. ومرة أخرى:-

"لأنني سنة بتمامها، ظلّ الفكر البشريّ يزرع تحت تأثير عبارات هذا الرجل، وهو تأثير كان له أوحم العواقب. ولم يُتَح لأيّ نظام لفظيٍّ ما أُتِح لهذا النظام من القوة والتأثير".

من المثير للاهتمام، أن أرسطو قدّم في كتابه (العبارة)، آراء يصعب التوفيق بينها وبين نهج لفظيٍّ من هذا النوع؛ حيث يصرُّ على أن الكلمات هي علامات للحالات العقلية بصفة أولية، أمّا الأشياء المناظرة لهذه الحالات العقلية، فليست إلا ثانوية^[3]. وقد قام بصياغة نظرية حول العبارة، رغم عدم اكتمالها وتسببها في ارتباك لا ينتهي، إلا أنّها تشير إلى موقف نقديٍّ من اللغة بأكثر ممّا توحى به آتته المنطقية على العموم. ولا يجد أرسطو صعوبة في حلّ السؤال الرئيس الذي أثاره أفلاطون في محاوراة أقرطيلوس. فهو يقول: إن جميع الكلمات ذات المعاني، إنّما تستمدُّ معانيها هذه من المواضع (الاصطلاح بين الناس) فحسب، وليس من الطبيعة، ولا باعتبارها أدوات طبيعية. وهذا ما جعله يهمل ملاحظات أفلاطون الثاقبة حول الدور الذي تلعبه المحاكاة الصوتية في الأصول

[1]- يقدّم الدكتور آر. أليندي سجلاً عن الفيثاغورية والأثموسوفيا بشكل عام في ترجمة إلى الإنكليزية: Le Symbolisme des trombones, Essai d'Anthmosophie « الصادر عام 1921. وكان هدف المؤلف «فحص بعض جوانب المفتاح العدديّ، الذي بمقتضاه أخفت الفلسفة الدينية تعاليمها عبر جميع العصور وعلى اختلاف المدارس... ومن هذا المنظور، يجب أن تشكل دراسة الأعداد أساساً لكلّ الأدبيات الخفية وكلّ الفلسفات الروحية Theosophy». وفي الخليط الفوضويّ الذي ينتج من ذلك، سيجد المطلعون أدلة وافية على أن السحر العدديّ كان شائعاً بالدرجة نفسها التي كان السحر اللفظي شائعاً بها.

[2]- Jixstory of the Inductive Sciencest I. pp 27. 29.

[3]- Kategonenlekre, p 209.

اللفظية. ففي كتاب "العبارة"، استُبعدت عمدًا فئات مختلفة من الكلمات ذوات المعنى، ونحن مدعوون هناك للنظر فقط في ذلك النوع من الكلمات المسمّى: إخباريًا، والذي ينتمي إلى المنطق لأنّه يعطي خبرًا عن الواقع بالصدق أو بالكذب. وبالتالي، فإنّ أساليب الكلام الأخرى، مثل الرجاء، والأمر، والاستفهام، وما إلى ذلك، يمكن اعتبارها، على نحو أكثر طبيعية، جزءًا من الأساليب البلاغية أو الشعرية.^[1]

لقد كان من المتوقَّع أن تلعب الخرافة اللفظية دورًا كبيرًا في الفلسفة الإغريقية، وذلك استنادًا إلى الدليل الذي يقدمه الأدب الإغريقي بشكل عام. ويجد فارار Farrar أنّه من الضروريّ افتراض أنّ أسخيلوس وسوفوكليس، على سبيل المثال، لا بدّ من أن يكونا قد اعتقدا في علم التنجيم اللفظي، الذي يرتبط دائمًا بالسحر اللفظي البدائي. بل حتى الرومان العمليون، كما يوضح، كانوا ضحايا لمثل هذه المعتقدات، أولئك الذين سيصدقون جميعًا بلغة أوسونيوس:-

"إنّ تنجيم الأسماء، هو أن يصير الاسم مؤشّرًا على الحظّ، أو الأخلاق، أو الموت".

من جهته، يُخبرنا شيشرون أنّهم قد أولوا قوائم التنجيد عناية كبيرة، بحيث "يكون أول ما يُدرج فيها أسماء مثل: فيكتور، وفيليكس، وفاوستوس، وسبكدوس. وكانوا حريصين على استهلال سجلّ التعداد السكانيّ بكلمة ذات طالع سعيد، مثل سالفوس فاليريوس. ويشار في هذا المجال أنّ قيصر منح قيادة إسبانيا لشخص مغمور يدعى سكيبيو، وذلك من أجل الطالع السعيد المتضمّن في اسمه. كذلك يعنّف سكيبيو جنوده المتمرّدين لأنّهم اتّبَعوا شخصًا اسمه أتريوس أمبر، نظرًا لأنّه، بحسب ما يدعوه به دي كوينسي: "ظلام حالك". أمّا الأمبراطور سيفيروس، فقد واسى نفسه في خيانات زوجته الأمبراطورة جوليا، بأنّها تحمل الاسم نفسه الذي حملته ابنة أوغسطس الساقطة"^[2]. وعندما أصبح أدريان السادس أسقفًا، أقنعه كرادلته بالتخلي عن اسمه الأصليّ لأنّ جميع الأساقفة الذين لم يفعلوا ذلك، تُوفّوا في السنة الأولى من ولايتهم.

في ضوء ما سبق، عندما نفكّر في التأثيرات التي قد تكون وجّهت اهتمام المفكرين اليونانيين والرومانيين إلى مشكلات لغوية، يبدو في البداية مفاجئًا أنّ العديد من الذين شيّدوا صروحهم الفكرية على أسس لفظية، كانوا أيضًا على دراية كاملة بالطابع المضللّ لوسيلتهم اللغوية. وكما وصلنا من محاوره أقراتيلوس، فإنّ انجذاب الهيراقليطيين إلى اللّغة باعتبارها دليلًا على التغيير الدائم، قد لاقى أشدّ النقد من قبل المناطق البارمنيديين، فضلًا عن المؤمنين بالمثل. وكذلك كان أفلوطين مستعدًا للاعتراف بضرورة مناهضة فروض اللّغة المسبّقة. ووفقًا لمنظور الأفلاطونية

[1]- T Gomperr, Greek Thinkers, IV, pp 40- 41.

[2]- Mauthner, Anstotle, English Translation, pp 84, 1034- Cf the same author's Krtitlt der Sprache, Vol III, p 4.

المحدثة، "لا يمكن جعل اللغة تعبر عن طبيعة النفس إلا بإجبارها على أغراض لا يفكر معظم الناس في استخدامها من أجلها". وعلاوة على ذلك، "لا يمكن وصف النفس على الإطلاق، إلا بعبارات ستكون بلا معنى لو طبقت على الجسد أو صفاته، أو على تحديدات أجسام بعينها".^[1]

اعتراض البوذيين:

إلى ذلك، عند معالجتهم مسألة "النفس"، تصاعد اعتراض البوذيين على الأشكال اللغوية الخادعة إلى مستويات أعلى. فسواء كان اسمها: ساتا (الكائن)، أتا (النفس)، جتفا (المبدأ الحي)، أو يوجد الا (الشخص)، لم يكن ذلك يهم:

"إنها ليست سوى تسميات، وتعابير، وأساليب للنطق، وتصنيفات في الاستخدام الشائع في العالم. فمن بين هؤلاء جميعاً، وحده من فاز بالحقيقة هو من له حق التهل منها، وهي كفيلا بالأ تضيعة".^[2]

لقد كان البوذيون، أصحاب الموقف الاستثنائي من اللغة، على استعداد تام لاستخدام العبارات الدارجة للتعبير الشعبي، بيد أنه ليس واضحاً ما إذا قاموا بأي تطوير لمقاربة دقيقة للمشكلات الخيالية.^[3]

ورغم أن جميع المدارس التي تلت الأرسطية - وخصوصاً المدرسة الرواقية التي كان لرؤيتها للغة تأثير كبير على القانونيين الرومان - كرست بعض الاهتمام لنظرية اللغة،^[4] رغم ذلك، لا نجد في العصور القديمة دليلاً على أن ذلك أدى إلى دراسة الرموز على نحو ما فعل أفلاطون وأرسطو من قبل. وكما سنرى، فإن هذا إنما يرجع إلى عدم وجود أي محاولة للتعامل مع العلامات بصفة مستقلة، وبالتالي فهم وظائف الكلمات المتعلقة بالحالات الإشارية الأكثر عمومية، التي يعتمد عليها الفكر بأكمله. ومع ذلك، فقبل إخماد الروح النقديّة بشكل نهائيّ على يد المسيحية، كانت هناك نقاشات حامية جرت في العالم اليونانيّ - الرومانيّ، وكان يتمّ فحص المشكلة المركزيّة بدقّة قد تؤديّ إلى تطوّرات علميّة حقيقيّة. وقد فطن الزعماء الدينيون إلى هذا الخطر الداهم، حتى إنّ هناك مقطعاً لدى القديس غريغوري النيزانزي، يشكو فيه من الإشكال الحاصل منذ "أتيح للسيكستونيين والبيرونيين وروح التناقض أن يتطفّلوا بمكر على كنائسنا، مثل الطاعون الشرير الخبيث".^[5] والحق أنّ نظرية العلامات، بإجمالها، قد فُحصت من قبل "أينسيديموس"، الذي أحيّا

[1]- Ibid p 19 See also Appendix A for a discussion of the iuence of Anstotle on Grammar.

[2]- De Interpretahone, 16, 33.

[3]- In the Poetics (1456 b Margoliouth, p 198).

[4]- 1 F W Farrar, Language and Languages, pp 235- 6.

[5]- Whittaker, the Neo-Plaiontsis, p. 42.

البيرونيّة في الإسكندريّة، وكذلك من قبل طبيب إغريقي يدعى سكستوس بين عامي 100 و 250 ميلادياً. وكان التحليل المعروف أكثر أساسية من كل ما ظهر حتى القرن التاسع عشر.^[1]

هذا الاستعراض القصير، للنهج اليوناني الروماني للغة، كافٍ لإعطاء صورة معقولة عن طبيعة تفكير المرحلة السابقة على العصر العلمي في هذا الموضوع. علاوة على ذلك، كان أثرها في الفكر الأوروبي المعاصر أكبر حتى من تأثير النظريّات الشرقيّة ذات التطور الخصب. ويبدو أنّ الجوّ اللفظي الذي تطوّرت فيه معظم الفلسفة الهنديّة، كان أكثر كثافة حتى من الجوّ الذي عاش فيه المدرسيون أو الجدليون الإغريق. ومن هذا المنظور، فإنّ جدل الميماسا - النيايا،^[2] وفلسفة اليوغا، وفئات الفيجنانافادا،^[3] والبرابهاكارا ميماساكاس،^[4] ليس أقلّ إثارة للإعجاب من مذهب الكلمة المقدّسة AUM والسُكْر اللفظي الصوفي،^[5] والذي قام الدكتور كوي بإحياء بعض من سحره.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ تاريخ التعاويذ، والسحر اللفظي، والطب اللفظي، سواء كان مُمارسها ساحر التروبياند،^[6] أم كاهناً مصرياً لنصوص الأهرامات، أو ميتافيزيقياً معاصراً، إنما هو موضوع قائم بذاته، ويتمّ التعامل معه بتفصيل في كتاب "سحر الكلمة"، الذي صُمّم كتوسعة لهذا الفصل. ولا يظهر مدى استغلال الدّهة للموقف البدائي من الكلمات - إلّا بإظهار الاهتمام لبعض البُلغَاء الساخرين في المحاكم، أو عندما تكون بعض السخافات الواضحة بديلاً من أساليب الإيحاء الأكثر صبراً، والتي تفضّلها الصُحف السيّارة. بيد أنّ هذه المواقف نفسها شائعة لدى الأطفال، وتُعزّزها النزعة اللفظيّة السائدة بشدّة، حتى إنّ المران العلميّ الفائق غالباً ما يعجز عن

[1]- Igha N I 263, cf C A F. Rhys Davids, Bxtddhist Psychology, P32.

[2]- For an elaborate study of Eastern schools of thought and their behaviour with words, see op at, Word Magic, by C K Ogden.

[3]- فيجنانافادا هي مدرسة فلسفيّة بوذيّة نشأت في الهند حوالي القرن الرابع الميلادي. وهي معروفة أيضاً باسم يوغاشارا، والذي يعني «ممارسة اليوغا»، وتشارك في بعض الأحيان في لقب «المدرسة المركزيّة». تعرّز فيجنانافادا دراسة الوعي والإدراك وطبيعة الواقع، وتؤكد أنّ الوجود كلّهُ يستند إلى الوعي أو العقل، وأنّ الكائنات الخارجيّة مجرد تجسيدات للعقل. ووفقاً لها، فإنّ الهدف النهائي للحياة البشريّة هو تحقيق الإنارة من خلال إدراك الطبيعة الحقيقيّة للواقع، والتي يقال إنّها حالة من الوعي اللّائني والرحمة العالميّة. وقد أثرت فيجنانافادا تأثيراً كبيراً على الفكر والممارسة البوذيّة، خصوصاً في شرق آسيا، وتمّ دمج أفكارها في مختلف التقاليد البوذيّة، بما في ذلك الزن.

[4]- البرابهاكارا ميماساكاس، والمعروفة أيضاً باسم البهاتشاريا، هي مدرسة فرعيّة من مدرسة ميماسا للفلسفة الهنديّة. وهم يحملون اسم مؤسّسهم، برابهاكارا، الذي عاش في القرن السابع الميلادي. وهي تؤكد أهميّة اللّغة والنحو في تفسير الفيدا، وتنفي فكرة وجود إله خالق. وترى أنّ الفيدا أبديّة وذات صلاحية ذاتيّة، وأنّ معناها يُستمد من قواعد اللّغة والنحو. كما ترفض هذه المدرسة فكرة التحرر أو الموكشا كهدف لحياة الإنسان، وتؤكد بدلاً من ذلك على أهميّة أداء واجبات الشخص أو الدارما. ولقد أثرت تأثيراً كبيراً على الفلسفة الهنديّة وساهمت في تطوير مختلف المجالات، بما في ذلك علم اللّغة والمنطق.

[5]- Keith, Indian Logic, Chapter V, Dasgupta, History of Indian Philosophy, Vol I, pp 148- 9, 345 - 54; Rama Prasad, Self-culture or the Yoga of Patdnjali, pp 88, 148, 152, 156, 215, Vedanta SUTras, Sacred Books of the East, Vbl XLVIII, p 148.

[6]- The Science of the Sacred Word (translated by Bhagavan Das), R A Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, pp 6- 9.

جعل البالغين أقلّ خضوعاً لوسائهم. وفي الواقع، كما رأينا، حتى أعتى المناطق هم بالضبط أولئك الذين انقادوا لتطوير أكثر الأنظمة خيالية بمساعدة عدّتهم اللفظية. وفي المستقبل، قد يتم اعتبار المنطقيّ المعاصر هو الصوفيّ الحقيقيّ، وذلك عندما يوضح الأساس العقلانيّ للعالم الذي يؤمن، تحت مجهر الفحص العلميّ.

الهوس اللفظي:

وبالانتقال إلى نواح أكثر عاطفية في الفكر المعاصر، لن يفجؤنا العثور على هراء حقيقيّ قوامه الهوس اللفظيّ. والعملية التي اكتسبت بها الأنظمة اللفظية الخالصة - والتي تتسم بالتأمل الأصيل - أبعاداً هائلة، قد اختبرت حديثاً من قبل رينيانو.^[1] فالخصائص التي أظهرت التجارب تناقضها، تمّ تجريدها - تدريجياً - من طابعها الماديّ، وحلّت محلّها "أغلفة لفظية، خالية من أيّ محتوى مفهوم، للقضاء على التعارض المتبادل والتشيط الناتجين حتماً من هذه الخصائص، وذلك إذا سُمح لهذه الخصائص بتقديم مادة للخيال ولو ضئيلة". وبالتوازي مع هذا التجريد من الطابع الماديّ، شُيد صرح جدليّ هائل، مثلما كان للفلسفة المدرسية، بهدف إقناع العقل البشريّ بعدم وجود تناقض منطقيّ في أكثر السخافات سخفاً.^[2]

بهذه الطريقة، قُلصت فكرة الألوهية، على سبيل المثال، إلى "تجميع لفظيّ محض من الصفات، أو تكاد." وترتّب على ذلك آخر الأمر، كما يقول وليم جيمس، "أن تجمع الصفات الميتافيزيقية المتصورة من قبل اللاهوتيّ" (حيث يكون الله هو العلة الأولى، ذاتيّ الوجود؛ فهو واجب الوجود ومطلق، لا تحدّه الحدود، مطلق الكمال، هو واحد أحد، روحانيّ، بسيط ميتافيزيقياً، لا يعتره التغيير، سرمديّ، مطلق القدرة والعلم، حاضر في كلّ مكان.. إلخ). "ليست توليفة من صفات معجمية متحلقة، يشعر المرء أنّها في أيدي اللاهوتيين ليست سوى مجرد مجموعة من الألقاب التي تم الحصول عليها بمعالجة آلية للمترادفات. فقد حلّت النزعة اللفظية محلّ الرؤية، والاحترافية محلّ الحياة."^[3]

وبالمثل، في التفكير المتحدّث عنه عادة باعتباره ميتافيزيقياً، يكون للغة الدور الرئيس في توفير "دعم لفظيّ راسخ، حتى يتسنى استدعاء المفاهيم غير الدقيقة والغامضة والمتقلّبة، إلى الذهن كلّما دعت الحاجة، من دون المساس بمرونة المفاهيم"؛ ولهذا الغرض، يتمّ اختيار عبارات "غامضة، وغامضة قدر الإمكان. ومن هنا تنشأ التعبيرات "المكتوبة بعمق"، والتي أشار إليها "ريبو"،

[1]- Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, pp 408- 10.

[2]- The psychology Reasoning, Chap XI, on Metaphysical Reasoning.

[3]- Cf Guignebert, « Le dogme de la Tnnitfi, » Scienha, Nos 32, 33, 37 14).

والمفضلة عند كل الميتافيزيقيين؛ نظراً لأنها صيغت ببراعة بحيث تحوي كل ما يرغبون في ضمّه، وتُخفي كل التناقضات والسخافات الواردة في المذاهب المستندة إلى هذه المفاهيم... وبالتالي، فإن وظيفة الرمز اللفظي تتمثل في إبقاء الصفات المتنافرة في حالة اتحاد قسري. ورغم أنه لا يمكن استحضارها جميعاً في الذهن في اللحظة ذاتها؛ لأنّ بعضهما ينفي بعضاً، فمن الضروري أن يكون في مستطاع الميتافيزيقي الوصول إليها لاستنباط مجموعة من الاستنتاجات أحياناً، ومجموعة غيرها أحياناً أخرى، وذلك وفقاً للناحية التي يرغب فيها من الواقع.

القشرة اللفظية:

في نهاية الأمر، تحلّ الكلمة محلّ الفكرة تماماً، كما علّق ميفستوفيليس Mephistopheles قائلاً: "حينما تغيب المفاهيم، تأتي كلمة في الوقت المناسب لتحلّ محلّها". وبشكل موفّق، يُشبّه رينيانو هذه العملية بخلع كائن قشريّ درعه الخارجي. "فمن دون هذه القشرة اللفظية، تختفي جميع المحتويات الفكرية؛ ممّا يؤدي إلى اختفاء أي أثر لوجود هذه المحتويات في الماضي. ولكن بقاء القشرة يعني بقاء شيء ذي قيمة؛ لأنه يُعدُّ دليلاً على وجود مفهوم كانت له حياة حقيقية في الماضي، ولأنّه أيضاً يمدّه بأسباب البقاء في الحاضر. من أجل ذلك، يمثّل هذا الشيء (القشرة اللفظية) جسراً قوياً بين محتوى فكري فارغ، وما يستدعيه من عاطفة، وهي عاطفة تكون من القوة بحيث تعمى عن حقيقة أن هذا الشيء الأثير لدينا (القشرة)، لم يعد يكسو ذاك المحتوى المحبوب.^[1]

وهكذا فإنّ هذه الدرع، القشرة اللفظية، ليست مجرد جسر أو حلقة وصل أخيرة ينتهي بعدها كل شيء، وإنما هي تتمتع بطاقة ترددية معينة، "تردد وجداني"، يتيح لمشيّد بناءات رمزية، مثل المطلق، ثقة واطمئناناً بأنّ جهوده لن تذهب سُدى. وقد قال بيركلي: "عندما تصبح اللّغة مألوفة، فإنّ مجرد سماع الأصوات أو رؤية الحروف، خليك باستدعاء العواطف مباشرة، والتي لم يكن يستدعيها من قبل سوى الأفكار التي ما عادت موجودة الآن".^[2] وهكذا يتمّ تجاوز الاستخدام الرمزي للكلمات، إلى الاستخدام الانفعالي. وفي ما يتعلّق بالكلمات المستخدمة على هذا النحو، كما في الشعر، يعلّق ريبو قائلاً: "إنّ هذه الكلمات لم تعد تعمل كعلامات، بل كأصوات.. إنها نعمات موسيقية تدخل في نطاق علم نفس عاطفي".^[3] ولئن كان الفكر الميتافيزيقي، في هذه الحدود المتطرّقة، عصياً على الفهم، فإنّه، كما يقول رينيانو: "يستعيز عن ذلك بدلالة انفعالية تميّزه، أي أنّه يتحوّل إلى نوع من اللّغة الموسيقية المحفّزة للعواطف والانفعالات".^[4] ويعود نجاحه بشكل كامل إلى

[1]- W James, *The VaneUes of Religious Experience*, pp. 439- 46.

[2]- Rignano, *op cit*, Chap XI.

[3]- *Treatise, Introduction*, § 20.

[4]- *La Logique des Sentiments*, p 187 Cf Erdmann, *op cil*, p 120.

سيمفونية كاملة من الترددات العاطفية، التي يُدعن لها العقل الساذج، والجانب البدائي الذي لا ينفك يردد أصداً اللغظ الصاحب.

ليست هذه التأثيرات بأقل فاعلية في الشؤون العملية، بل عساها أفدح بكثير. وتكفي الإشارة إلى ما قدمه الراحل الدكتور كروكشانك Crookshank، من زعم معزز بحشد من الأدلة التفصيلية، مفاده أنه "تحت تأثير بعض المدارس الفكرية، وبعض عادات التعبير، بتنا نألف الحديث والكتابة عن المرض كما لو كان شيئاً طبيعياً"^[1]، ومن الضروري مقاومة هذه العادات اللغوية الوخيمة؛ لأنه "ما لم يُهجر الاعتقاد بوجود حقيقي للأمراض؛ فليس من أمل في إحراز تقدم كبير في مجال الطب؛ كما تجب مواجهة مشكلة اللغة على الفور، لأنه "لن يتحقق أيُّ قدر من الاتفاق مفيد ما لم نتفق قبلاً بشأن مبادئ المنهج والفكر". ومثل هذا الدعم القوي لوجهة نظرنا لا يسعنا رفضه بسهولة، ولا سيما أنه صادر عن شخص له باع ثلاثين عاماً في فن العلاج. وفي صفحة أخرى، يقدم الدكتور كروكشانك - نفسه - مزيداً من الحجج تؤدي إلى أن ذلك الرفض إنما مبعثه فشل في تقدير الحقائق.

حتى الأزمنة المتأخرة، لم تظهر إلا جهود متفرقة هنا وهناك، تستهدف اقتحاماً مباشراً للمشكلة الجذرية وما يكتنفها من غموض. ففي القرن الرابع عشر، ظهر التحليل الاسمي لويليام أوكام، وفي القرن السابع عشر ظهر عمل بيكون وهوبز. ويبلغ البحث أقصاه مع الكتاب الثالث من مقالة لوك، واهتمام لبيتر بلغة فلسفية كونية. أما بيركلي وكوندريك فقد أبقيا المسألة على قيد الحياة. ومع هورن توك وأشياعه نصل إلى حركة القرن التاسع عشر، الذي شهد جهوداً بتنام وتين وماوثر، والتي تتمتع بأهمية خاصة.^[2]

ولسنا بحاجة هنا للاهتمام بالإنجازات المخيبة للآمال في فقه اللغة المقارن، ممثلة في جهود شتاينتال وماكس مولر وغيرهما، والتي كانت موضع اهتمام عام. وما زالت مناهج فقه اللغة وعلم الاجتماع عاجزة عن توجيه المشتغلين في الميدان. وفي الملحق A يتركز الحديث على فوضى النحويين؛ أما الملحق D فيشتمل، بالإضافة إلى ملخص لأعمال بيرس، على نماذج لما أنجزه الآخرون الذين بحثوا في المنطق عن حل، بالإضافة إلى أولئك الذين يعتمدون بشكل رئيس على المصطلحات. وفي الفصول المتبقية، سيكثر انشغالنا بالكتب المعاصرين الذين استخدموا المنهجين المتبقيين (من أصل المناهج السبعة الرئيسية)، وهم الميتافيزيقيون وعلماء النفس. أما غيرهم، فقد بذلنا وسعنا في الإشادة بمن يستأهلها - ابتداءً بعمل أنسلم المعنون بـ "في النحو"،

[1]- Influenza, 1922, pp 12, 6x, 512.

[2]- Infra, Supplement II, pp 344- 5.

ومروراً بدلغارنو، وولكنز، وفريك... وانتهاء بسليبرر، وكتاب كاسيرر المعنون بـ "فلسفة الأشكال الرمزية" - في المسح العام لتقدم الإنسان نحو الاستقلال اللفظي الذي ظهر بشكل متقطع في مجلة Psyche منذ سنة 1927.^[1]

ونتيجة لكل هذه الجهود، أصبح علم الرموز ممكناً، ولكن من الضروري ألا نغفل الأشكال الخاصة التي قد تتخذها قوة الكلمات في هذا العصر.

من لي بإنسانٍ من روحٍ وجسم

لم يهيم بالبهجة والنعمة وسحر الاسم؟^[2]

هذا ما سأله شاعر بسيط منذ قرن: أمّا اليوم، يقول بيتس: "كلُّ الأصوات تستدعي مشاعر تجمع بين الغموض والتحديد في الوقت نفسه... أو، كما أحبُّ أن أفكر، تستدعي بيننا قوى ما غير مجسّدة، تُطلق على وقع خطاها في قلوبنا: العواطف".

"ولقد تكون المعتقدات القديمة ميتة، غير أنّ الغريزة، أو الأمل، قويّة:-"

"إني لأؤمن،

على الرغم من غياب الدليل،

بأنّه قد تكون هناك كلمات هي في جوهرها أشياء".

وإنّه لمن المكابرة القول بأنّ ما نسمّيه زهرة "سبيعت الشذى نفسه لو أنّه تسمّى باسم آخر". على أنّ أتباع الراحل السيد كوي، سترددون في تنشق زهرة تحمل اسم الطربان المسحوق "The Squashed Skunk". يقول برغسون: "عندما أتناول طبقاً من الطعام يفترض أنّه رائع، يأتي اسمه الذي يوحي بأنّه مقبول، ليندس بين وعيي وحسيّ. فقد أعتقد أنّ مذاقه الدني، في حين أنّ قليل من الانتباه سوف يُثبت العكس.^[3]

قد تقف الكلمات حائلاً بيننا وبين شؤوننا بطرق دقيقة لا تُحصى، ما لم نتبين طبيعة قوتها. فهي في المنطق، كما رأينا، تؤدّي إلى خلق كيانات وهميّة، كالكليات، والخصائص، وما إلى ذلك ممّا سيكون لنا معها مزيد من البحث في مواضع تالية من الكتاب. كذلك تؤدّي، عبر جذبها

[1]- For a detailed discussion of the linguistic achievements of Bacon, Hobbes and Berkeley, see Psyche. 1954. pp 9- 87.

[2]- See especially Vol XVIII (1946).

[3]- ليست هذه ترجمة دقيقة للنصّ الأصليّ، وإنما هي محاكاة شعرية له:

Who hath not owned, with rapture-smitten frame The power of grace, the magic of aname? "

للانتباه إليها، إلى تشجيع الدراسة غير المجدية للأشكال التي فعلت الكثير لتشويه النحو؛ فمن خلال الإثارة التي يحدثها نفوذها العاطفي، يصبح النقاش عقيماً في المعتاد. ومن خلال الأنماط المختلفة من الهوس اللفظي والكتابي، يغدو قبول التسمية مفهوماً، وشعور القوة الذاتية معزراً، بشكل مصطنع.

ولا غرو، فمراعاة الأساليب التي كانت اللغة، بموجبها، خادمة للبشرية في الماضي - كثيراً ما تؤدي إلى رد فعل مرتاب. ولقد لفت الانتباه إلى ذلك كاتب حاذق ولكنه مغمور، بقوله: -

”لنفترض أن شخصاً ما يؤكد قائلاً: الجوستاك يُعالج الشرائط The gostak distims the dashes. فلا أنت ولا أنا نعرف لذلك معنى. ولكن إذا افترضنا أن لغة هذه العبارة هي الإنكليزية، فإننا سنعرف أن الشرائط تُعالج بواسطة الجوستاك

The'dashes ate distimmed by the gostak. ونعرف أيضاً أن معالج الشرائط الواحد هو الجوستاك one distimnier of dashes is a gostak. زد على ذلك أنه إذا كانت الشرائط هي قطع قماشية مزركشة، فنعرف أن بعض هذه القطع تتم معالجتها بواسطة الجوستاك. ويمكننا أن نمضي هكذا على هذا المنوال، بل نحن غالباً ما نمضي على هذا المنوال“.

مرة أخرى، إلام تشير الكلمات التي نستخدمها في الحياة اليومية؟ ”فغالباً ما لا يتاح لنا الحديث عن جملة الظواهر المترابطة في كل موحد، مثل عبور زنجي من فوق سياج خشبي وهو يتأبط بطيخة، بينما يتوارى القمر خلف الغيوم. لكن إذا كانت هذه الظواهر تحدث كما هي مجتمعة على نحو متكرر، وإذا كان لدينا سبب للحديث عنها كثيراً، وكان من المرجح - كذلك - أن يؤثر حدوثها في سوق المال، فنسكون بحاجة إلى اسم مثل ”wousin“ للإشارة إليها. وبمرور الوقت، سيبدأ الناس في الجدل حول ما إذا كان وجود ”wousin“ ينطوي بالضرورة على سياج خشبي؟ وفي ما إذا كان من الممكن استعمال الكلمة في حال تم العبور بوساطة رجل أبيض البشرة، ومن فوق حائط صخري؟“^[1].

[1]- A Ingraham, Suiatn School Lectures (1903), pp 121182-, on “Nine Uses of Language”

الخلاصة:

في الخلاصة، إنَّ ”المسألة بأسرها مسألة كلمات“، أو ”لا يمكننا الوصول إلى أيّ نتيجة، ما دمت أنت تصيغ القضية بطريقة، وأنا أصيغها بطريقة أخرى.. فما يدرينا أنّنا نتحدّث عن الشيء نفسه؟“.. تلكم هي الاستنتاجات التي يصل إليها الأشخاص الذين يواجهون صعوبات لغويّة لأول مرّة. ومع ذلك، فإنّ الفهم الشامل للطرق التي تنشأ بها هذه الصعوبات - والحالتان المذكورتان هما عيّتان ملائمتان - لا يعطي أيّ أرضيّة للعدميّة اللغويّة.

وعليه، فإنّ أفضل وسيلة للخلاص من مثل هذه النزعة الشكّيّة، وكذلك من التأثيرات المنومة مغناطيسيّاً التي كُنّا بصدها، إنما تكمن في التمييز الحازم بين أسلوب الرموز في ممارسة القوّة، وبين الأساليب الأخرى التي يُفترض أنّ الرموز تحمل معنى من خلالها. وكخطوة أساسيّة، نحن مواجهون بالحاجة إلى بيان لأبسط أنماط العلامات حالاً، والذي سيمكننا من إدراك كيف ”نعلم“ أو ”نفكر“ على الإطلاق.

ختاماً، يجدر القول أنّ النظرية السياقيّة للعلامات، التي نتقدّم بها أولاً، سيكتشف أنّها تلقي الضوء على الفكرة البدائيّة التي تربط بين الكلمات والأشياء برباط سحريّ. فالانبثاق المتزامن للرموز والأشياء، وارتباطهما معاً في ”سياق“ معيّن، إنّما يتيح للرموز أن تلعب الدور المهمّ في حياتنا، والذي جعلها ليست مجرد مصدر للتعجّب فحسب، وإنّما أيضاً مصدر لكلّ ما لنا من سلطة على العالم الخارجيّ.

لائحة المصادر والمراجع:

1. أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى: دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، (2015)، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتحدة.
2. A Ingraham, Suiatn School Lectures (1903), on "Nine Uses of Language".
3. B Russell, Ihe Principles of Mathematics (1903), Vol I,
4. B Russell, The Problems of Philosophy, Home University Library.
5. For a detailed discussion of the linguistic achievements of Bacon. Hobbes and Berkeley, see Psyche. 1954.
6. or an elaborate study of Eastern schools of thought and their behaviour with words,see op at, Word Magic, by C K Ogden.
7. Igha N I 263, cf C A F. Rhys Davids, Bxtddhist Psychology,
8. Keith, Indian Logic, Chapter V , Dasgupta, History of Indian Philosophy, Vol I, Rama Prasad, Self-culture or the Yoga of Patdnjali, Vedanta SUtras, Sacred Books of the East, Vbl XLVIII,
9. Mauthner, Anstotle, English Translation, pp 84, 1034- Cf the same author's Krtitlt der Sprache, Vol III,
10. See also Appendix A for a discussion of the iuence of Anstotle on Grammar.
11. The psychology Reasoning, Chap XI, on Metaphysical Reasoning.
12. The Science of the Sacred Word (translated by Bhagavan Das), R A Nicholson, Studies in Islamic Mysticism,
13. C. K. Ogden I. A. Richards, The Meaning of Meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism,(1923), A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc.New York.

في المعنى المتعالي للحركة الجوهرية

العالم بوصفه صيرورة نحو الأتم عند الحكيم ملأ صدرا

إدريس هاني

مفكر وباحث في الفلسفة .المغرب

ملخص إجمالي:

ثمة زعم يتوسل مشروعية النقد أو يستهدف مباني الحكمة المتعالية. لكن النقاش ليس في صميم المشروعية، بل في المسؤولية. لا بدّ أولاً من معرفة حيثيات ومدارك هذا الزعم، فالتعالي في نقد الحكمة المتعالية، قد يوقع في التواني. لتأمل روح الفلسفة من المشاء حتى كانط وحوارييه، كي ندرك أنّ الحكمة المتعالية ومبانيها ما زالت تملك الكثير من الاقتدار المفهومي والفلسفي. ثمة تراكتاتوس (*) أشغل عليه، يتعالى بها عن شواغل التقليديّة، ويمنحها قواماً معاصراً. فهي في فهمي، تظلّ مشروعاً غير منجز، ولا بدّ كما ذكرتُ في كتاب «المعرفة والاعتقاد»، من «الطريقة المتعالية لفهم الحكمة المتعالية» (**). وهي طريقة تكمن في صلب النقاش العبر- مناهجي الذي تمنحنا هذه الحكمة نموذجاً ساطعاً عنه.

وجب التذكير بأنّ الحكمة المتعالية آية للانحصار في تظهير مبانيها، فما خفي من ذوقها المبناي كثير، وهو يظهر عند كلّ انحشار فلسفي، وعند كلّ إقماس عميق لدلاء الاستنباط. وسأكون واضحاً في القول أيضاً، بأنّ أيّ محاولة للنقد هي مغامرة، وكذلك فإنّ محاولة تقويض هذه المباني بأدوات فلسفية يفرض بعض الصعوبات. وكم كنت أعتقد دائماً بأنّ الصدراتية باحت ببعض مبانيها وليس بكلّ هذه المباني، وأنها باشرت نقداً للفلسفة لم ينته بالعدميّة، بل ارتقى بالخطاب إلى الاندماج، وهذا التلفيق الذي يعكس معنى التركيب الخلاق، هو منتهى الاقتدار النسقي.

غاية هذا البحث بيان المعنى ودفع التهافت عن مفهوم الحركة الجوهرية في فلسفة الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي.

* * *

مفردات مفتاحية: الحركة الجوهرية- الحكمة المتعالية - المعنى - الصيرورة - الأرسطية - الإشرافية.

تقديم:

الحكمة المتعالية الصدرائية قدّمت استراتيجية في ما يمكن أن يعزّز الوعي الفينومينولوجي بالوجود الذهني نفسه، وإيجاد جسور متعالية بين الذاتي والموضوعي، في اشتغال ملحمي موصول قبل فينومينولوجيا الروح الهيجلي، والوعي الخالص لدى إدموند هوسرل^[2]، ليبقى البحث عن التناظرات السطحية لفعل التناص، ليس معرفة في محاولة ملاً صدرا، بل هي معرفة الناقض على نسق يقوم حتماً على استدخال التراكم الفلسفي، باعتبار أن الإبداع الفلسفي يقوم على بناء النسق وتجديده، وهذا حاصل في تاريخ الأفكار الفلسفية وحتى العلمية. فمن لم يقرأ مظاهر الإبداع في النسق، سيسقط في فخ أحكام قيمة تقدحها وفرة الأشباه والنظائر، التي لا توجد فقط في النص الفلسفي - مع أننا نواجه تحدي النص التأسيسي - بل هي خاصية في الطبيعة كما عبّرت عنها قاعدة لافوازييه^[3]. ويبقى السؤال: ما الجدوى وما القيمة المضافة لإعادة الشرح بين أبعاد الحكمة المتعالية المشائية - الإشراقية؟

لم يفعل ملاً صدرا سوى منح الإشراق سلاحاً برهانياً كما جعل التصالح بل الاندماج غاية. وعليه، هل سنحاول تدوير زوايا الزمن لنفتعل موقفاً رُشدياً قاضياً بفصل الشريعة عن الحكمة، في فصل للخطاب لم يحسم ولم يفصل بعد؟ ما جدوى الرشدية التي سبقت في شقاوة الفصل بحثاً عن الأرسطية الخالصة، بينما في جيوب السنيوية كان البحث جارياً للظفر بالحكمة المتعالية خطوة خطوة. فهي محصول كل هذه الفصول من تاريخ الحكمة.

لقد احتوت الصدرائية كل القول الفلسفي السابق بعدما أوجعته ووضعت اليد على الجرح، حيث حرّكت الوجود فتحركت كل المفاهيم معه، وهي اليوم على مسافة من الحركة يصعب اللحاق بها. فالجمود لا يقوّض الحركة، والثابت لا يجاري المتحرك، وإذا كان الجوهر متحرّكاً صدرائياً، فالمباني ستكون متحرّكة بالتبع، فمن رام المباني الحكمية المتعالية أو تربّص بها، عليه أن يتحرّك، ومن تحرك وهو صادر عن أصول ماهوية ثابتة انفرط عقده.

سأقول مرّة أخرى، أنا محارب أتقن الحركة والانتقال السريع، لكن في الحكمة، أفصل التّاني والكمون والروية، فالذين راموا نقد الصدرائية من أنصار المشائية الخالصة أو الإشراقية الخالصة،

* - استعارة من مصنف منطقي فلسفي لفيتغنشتاين: (The Tractatus Logico-Philosophicus)، الفيلسوف الألماني الشهير، الذي أحدث تحولاً كبيراً في فلسفة اللغة.

** - فصل من كتاب: المعرفة والاعتقاد: مقاربة عبر-مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي (تأليف ادريس هاني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012.

[2]- The Idea of Phenomenology by Edmund Husserl, G. Nakhnikian, et al. | Dec 6, 2012.

[3]- أنطوان لافوازييه (Antoine-Laurent de Lavoisier)، عالم كيميائي فرنسي، مكتشف الأوكسجين وصاحب قانون حفظ المادة، وقاعدته المشهورة: شيء يُفقد ولا شيء يُخلق. كل شيء يتحول (Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme).

يريدون استرجاع شيء مفقود، إمكانية المصالحة مع متخاصمين أدركا نقطة ما به الاشتراك بينهما. فالدخول على الحكمة المتعالية بنقد أصوليٍّ مشائيٍّ سيكون مجازفة، لأنَّ الحكمة المتعالية متحرّكة بمقولاتها واعتباراتها، وعليه، فنقادها الصادرون من هذه الأصولية المشائية أو الإشراقية الخالصة إن شئت، يدورون مدار الهمّ الذي تنتجه البنيات التقليدية نفسها، بينما محاولة تقويض الصدرائية بالمقاصد الحديثة، لا يمكن أن تمرّ إلاّ على جثة الظاهريات، بل تقتضي قتل هنري كوربان ونسف حمولته الفلسفية التي ندرك مذاقها في هذا التقاطع البرزخيّ الصدرائيّ-الهايديغريّ الذي يلخّص كلّ هذه المسافة من التّأشُّكُل الأنطولوجيّ والإبستمولوجيّ. فإذا عمّت عليك الصدرائية بمفاهيمها التي تحدث شبهاً مفهومية إزاء المباني القديمة، لا سيّما السينووية، فاقراها في مرآة الهايديغريّة وامتداداتها.

أزعم أنّ محاولة الإطاحة فلسفياً بالصدرائية، فضلاً عن أنّه زعم مكلف لمن رام ذلك من دون اعتمار مُعَفَّرٍ بقي من نزلات سيف ديموقليس (Damocles)، فإنّها غواية أصولانية تتربّص بأمتن القول الفلسفيّ والعودة إلى المباني الخالصة والمُستغلّقة. لا شيء نعود إليه في مدارك خبراتنا الفلسفية، فنهج الفلسفة لا يُستحَمُّ فيه مراراً، والنقد، أيُّ نقد، هو مشروع بقدر ما يفتح من آفاق لا تعيدنا إلى البدايات الشقيّة. وسأكون واحداً من الذين سيعتبرون الإطاحة بالصدرائية، إن حدث بأساليب فلسفية، هو إعلان للخروج من الفلسفة عنوة. لكم كنت أحترم من يناهض الصدرائية من خارج قواعد القول الفلسفيّ، أمّا مناهضتها من داخل هذه القواعد، فسيغرقنا في أخلاف منطقيّة ومناهات ومفارقات لا حدود لها، وسوف لا نجد بعد ذلك فلسفة مقنعة. لأنّ قراءة الحدث الفلسفي خارج سياقه التاريخيّ وشروطه التي يتيحها نظام الخطاب، هي قراءة غير منتجة، فالحكمة المتعالية في تفاعلها المعاصر تتطلّب استيعاباً ليس للسينووية والسهروردية والدمادية (نسبة إلى أستاذه مير داماد)، بل هي اليوم تقتضي استيعاباً لفينومينولوجيا الروح الهيجليّة وفينومينولوجيا القصود لدى هوسرل وأنطولوجيا هيدغر. فالإبداع ليس في ظاهر الألفاظ وفيما ليس له مدخلية في روح النسق، وما له علاقة في تقنيّة النسخ، بل هو في طبيعة النسق وروح المفهمة^[1].

راهنية العقبة الجوهرانية:

لطالما قوبلت فلسفات الجواهر الثابتة باستهتار، وقد كنا في بواكير الفلسفة الحديثة نشعر بهذا التردّي الجوهرانيّ الذي لوّحت العلوم الحديثة بتجاوزه. ربّما بتنا أمام الجواهر كعائق، ولو تحدّثنا حسب غاستون باشلار عن العقبة الجوهرانية، لوجدنا هذا الازدراء في عبارات من قبيل أنّ الفلسفة الجديدة تجاوزت فلسفات الجواهر والعلل الأولى. وكلُّ هذا صحيح، فنبات الجوهر شوّش على ثبوته، وانتقام الفلسفة من الجوهر آلت إلى نبذه، فحينما يثبت الجوهر يفرز من حوله

[1]- وسيكون لنا في القادم من الأيام وقفة مع هذه الشبهة وبيان سوء تقدير مفهوم الإبداع، وتحليل الفرق بين الاقتباس والانتحال. ومثله عند التحقيق، حاصل حتى عند الناقضين على رائد الحكمة المتعالية.

سمات ومعالم مؤثرة في مصير المعرفة. من هنا، فالعائق الجوهراني في الواقع ليس كما ذهب إليه باشلار، وهو صادق في ما ادّعاه، ولكن، إذا شئنا مزيداً من الدقة، فإنّ العائق هنا هو ثبات الجوهر لا ثبوته.^[1]

لقد خرج ملاً صدرا عن النموذج الخالد لمفهوم الجواهر في الفلسفة التقليدية، مستعيناً بالفلسفات ما قبل السقراطية، حيث ألهمته الخروج من التبسيط الذي أدركت النيثية أنّه بات عائقاً في حدّ ذاته لإدراك التعقيد. بهذا نعلم أنّ المنحى العبر-مناهجيّ الصدرانيّ أقام الحكمة المتعالية على فكرة التعقيد التي تقتضي استحضار الاعتبارات الممكنة في الظواهرات.

حينما تحركّ الجوهر، تقوّضت العقبة الجوهرانية المزعومة باشلارياً، أو بالأحرى الصحيحة بلحاظ الثبات لا الثبوت، ولربما شوّش الثبات ليس على الثبوت فحسب، بل على الإثبات أيضاً، فأصبح القول الفلسفيّ خارج الثبات ومصدقه الأبرز الجوهرانية. لكنّ تحركّ الجوهر غير كلّ ما في جعبتنا من أحكام قيّمة.

تجدد الإشارة إلى أنّ الحركة الجوهرية تقوّض نظام العلامات والآثار الناجمة عن ثباته، ذلك لأنّ الجوهر حينما يتحركّ، تتحركّ معه الأعراض بما فيها الفعل والانفعال، الأين والتمى. فأن يفعل وينفعل إزاء المتحركّ، ليس معناه أن يفعل وينفعل إزاء الثابت. بالأمس كانت الأعراض تزهو بحركة مستقلة عن الجوهر، لكن الجوهر حين تحركّ قوّض شرف الأعراض، واستعاد دوره الاستراتيجيّ في الحكمة المتعالية.

لقد كانت رحلة الفلسفة دائماً باتجاه مخرج متحركّ، حيث ساهم الجوهر الثابت في موت الميتافيزيقا التي كانت عبارة عن شبح يترنّح حول أشكال من العلامات المضلّلة. ليس هناك من انقلاب أعظم في الفلسفة من الحركة الجوهرية، تلك التي جعلت الماهيات في حراك وشؤون ومراتب من التنسيب، متكاملة مع الوجود الذي منحه مغزى متعالياً في تأصل أطلق سراح الماهيات مذ منحها حرية الاعتبار، وأخرجها من ثباتها. تبدو الكينونة خبرة في الوجود بالوجود، في مُفتح الماهيات المتحركة في الآفاق، الكائن المتجدّد الوجود كتجدّد المعنى والإنزال.

لعلّ المفارقة هنا، أنّ الفلسفات الحديثة تجاوزت فكرة «الجوهر الثابت»، لكنها ما زالت مرتبهة

[1]- يحزر غاستون باشلار الجوهر المادّي بالفصل بين مفهومه العلمي في الكيمياء وسمعته السيئة في الفلسفة. ويبدو لي أنّ معضلة الجوهر في منظور العلم المعاصر والفلسفات المعاصرة بما أنها بنت على العلم الحديث، نابع من فكرة ثبوت الجواهر لا الجواهر في ذاتها. وسبق ولاحظت على الموقف نفسه الذي نحاه د. طه عبد الرحمن، حين أخرج العقل من التعريف الجوهراني هروباً من ثبوته. وقد أوضحنا حينها بأنّ تحريك الجوهر سيعيقنا من حالة الهروب من جوهرانية الأشياء. فالجوهر المادي صائر ومتحرك، شأنه شأن الجوهر النفسي. ويبدو موقف باشلار السلبي من جوهر الفلاسفة وموقفه الإيجابي من الجوهر كيميائياً، نابع من هذا التقدير. فماذا لو أدرك مفهوم الحركة الجوهرية عند ملاً صدرا.

انظر أيضاً فكرة الجوهر باشلارياً في هذا العرض :

Didier GIL ; <http://www.daniel-pimbe.com/pages/explications-de-textes/page-21.html>

«لـ جوهر الثبات». فالجوهر غاب، لكن أيديولوجيا الثبات أو بالأحرى عقبة الجوهريّة الثابتة ظلّت حاكمة على القول الفلسفيّ. هذا يعني أنّ الفلسفة مدينة لصفة شيء تجاوزته، لكنها في هذا الزعم لم تكن سوى في حالة هروب. فتداعيات وآثار الأحكام التقليديّة ظلّت جاثمة في الفكر الفلسفيّ والعلميّ، وذلك قبل الثورة الكوانتيكيّة، تلك التي جرفت الأعراض، وحركت كلّ شيء، الأشياء والمصفوفات والحقل والحيز والزمان. لا شيء بقي ثابتاً، ولا أقول لا شيء أصبح ملتبساً، لأنّ ماهيّة الحيز والزمان الكوانتيكيّ هي حيز واضح جدّاً حين نحركّ الجواهر^[1]، وحين ندرك أنّ هذا الطيش الجزيئيّ والإلكترونيّ ما هو إلاّ علامة على حراك ذلك الجوهر الذي ندرك قيمته في حراك الأعراض والعلامات. إنّه يراسلنا بمنطق الحركة، ويؤكد باستمرار أنّ الحركة هي القيمة الثابتة الوحيدة التي يجب تعقلها لتفادي الشرود في متاهة الأعراض المتقلّبة. فقانون الحركة يتوقّف على استيعاب الجوهر المتحرك، أمّا الأعراض فهي دالّة على تلك الحركة، لا بل هي عند الوقوف عندها من دون اعتبار الجوهر، لن تقدّم إلاّ فوضى. ولكي ندرك النّظام، علينا إدراك الجوهر، كما علينا ألاّ نجعله نقيضاً للحركة، فالحركة لا تعني الفوضى، بل تعني النظام بعينه.

لم تودّع الفلسفات الحديثة أبها أرسطو، لا يهم تفاصيل القول، بل المعولّ عليه في حكمنا هو الموقف من الجوهر. حتى الآن لم يتم بحث في الجوهر يتوجّه إلى الآثار الفلسفيّة العميقة التي خلّفها القول بثباته، ليس في الفلسفة فحسب، بل حتى في العلم أيضاً. ما أريده من تحريك الجوهر ليس انقلاباً في إبستيمولوجيا الحركة، ولا تقويضاً لفلسفات الجواهر الثابتة، من دون أن يسري هذا الانقلاب في سائر مباحثها؛ إنّ الحركة الجوهريّة حتى اليوم، هي مطلب يكاد يغرق في منحاه السكولاستيكيّ، ولكنه غير منزلّ على موضوعات ما زالت مدينة للقول بثباته. أين يا ترى يمكن أن تنزلّ الحركة الجوهريّة في أنطولوجيتنا، في قولنا الميتافيزيقيّ، في سياستنا واجتماعنا وقيمنا، في فيزيائنا^[2]؟

إنّني ألمس في الحركة المتاحة اليوم، إن فلسفيّاً أو فيزيائياً (ميكانيكياً)، ماهيّة حركة الأعراض وليس ماهيّة حركة الجوهر. بدأت أحدثُ هذا الميز الخطير بين أنواع الحركة الأصيلّة والحركة

[1]- لم يعد الزمن موضوعاً خارجياً، كما سنجد ذلك مع مفهوم علاقة الزمن بالدايزين الهيدغري، وقبل ذلك الزمن صدرايياً في وجود مشكك، أي وجود مراتبي، فالزمن بات نسبياً فلسفيّاً، ومراتبه متعدّدة، وهو فيزيائياً بات كذلك، فزمن الفيزياء الجديدة أو الكوانتيكيّة، هو زمان مختلف وسنخي لما هو ظرف له. وإذا كان ملاً صدرا قد انتهى بالقول إلى أنّ العلم من مقولة معلومه، فإنني أكاد أجزم بأنّ الزمن هو من مقولة مترمّنه، وفيه تأمل...

[2]- كنت أمل أنّ يحصل التماهي مع روح الحكمة المتعالية بخصوص الحركة الجوهريّة، لكن الحال، أنّ ملاً صدرا الذي سبق عصره في تأمله الميتافيزيقيّ الذي تفلّت من شروط ما يوجد به نظام الخطاب في عصره، يمكن منحه مزيداً من العمل لتحريره من سلطة ذلك الخطاب. المؤسف، أنّنا لا يمكننا أن نجتمع بين مفهوم الحركة الجوهريّة في الفلسفة والنزعة الميكانيكيّة في تصوّراتنا للمادّة، ويبدو أنّ العكس قد حصل في الفلسفة الحديثة، تلك التي حافظت على ثبوت الجواهر، لكنها فجّرت الحركة في تصوّرها للمادّة. وقد نصادف مع باشلار بالفعل محاولة لإعادة اكتشاف مادّيّة المادّة، أو المادّيّة الواقعيّة، وما محاولة الكشف عن هذا الوجه الجديد للمادّة سوى هروب من الميراث الفلسفيّ الثقيل المرتهن لثبوت الجواهر.

العارضة. وفي تقديري، أن حركة الأعراض إذا لم نعتبرها كما فعل ملاً صدرا قديماً، دالة ليس إلا، على حركة الجوهر، فإنها ستكون شكلاً آخر من الثبات، الحركة كعارض ثانوي على الثبات.

ما زال العالم غير قادر على الأُنس بالحركة، إنّه يرى السعادة في الثبات، وينظر إلى الاستقرار كثبات، وهو وهمٌ حتى في منظور توازن القوى ميكانيكياً، فكم من نشاط تفرزه القوى لتحقيق التوازن، الاستقرار حركة، في السياسة والاجتماع والقيم كما قلنا. هذا الكائن في خبرة الوجود كمن يمشي فوق حبل يتطلّب مهارة فائقة في التوازن، في عدم الوقوف، في العبور، ممشى الوجود من الخطورة بحيث أن من «ثابت» سقط.

لا ريب في أن أسباب الخراب هي غياب التدافع، وأن انهيار الاستقرار هو تلكؤ الحركة وفسادها. تبدو الحركة الجوهرية حقيقة في الوجود، بها كان الوجود نفسه خيراً محضاً، وكلما تدانى الوجود وتكدّر، انعكس ذلك على مراتب الحركة، فهي في الإسراع والبطء بحسب مراتب الوجود، وهي تجلّ للخير الوجودي، وإذا تحرك الجوهر ظهرت منازل الوجود وحقائق المعرفة.

إن محاولتنا بسط القول في الحركة الجوهرية لدى حكيم أصفهان صدر المتألّهين الشيرازي، الغاية منها أيضاً الجواب عن العقدة النيتشية إزاء الميتافيزقا الهيلينية التي حملت معها ذلك التبسيط حتى العصر الحديث. على هذا الأساس ندرك أن الثورة قائمة اليوم على إعادة التعقيد إلى الميتافيزقا، التعقيد الذي يمدّنا بالرؤية الكاملة للظاهرة، باعتبارها متشابكة داخل نسق من الاعترافات، وباعتبارها متحرّكة جوهرياً. في روح الحركة الجوهرية نقف على روح القطيعة الجوهريّة الضرورية لإعادة اكتشاف مادّية المادة، كما عند غاستون باشلار، وأيضاً نقف على روح فيزياء الكمّ نفسها، التي سنجد أن التنبؤ بمسارات الحركة في كمالها الفعليّ وليس الأول، تتناسب مع احتمال الحركة الكوانتية. فملاً صدرا تجاوز الحركة من منظور ميكانيكي إلى الحركة من منظور كوانتيكي، على الأقل من ثلاث زوايا:

1. من زاوية أنّها أسّ الحركة في الأعراض.
2. من جهة ثانية، أن المتحرّك هو ذاته في كلّ الأحوال، الاختلاف في نفس ما به الاشتباه
3. ومن جهة ثالثة، أن الحركة هي من حيث كمالها الأول القووي، غير ما هي من حيث وصولها نهايتها أو تحقّقها الفعليّ كما سنرى. فاحتمالات الحركة بمدلولها الصدرائي تبقى ذات أفق كوانتيكي، وهذا ما نؤجّل الخوض فيه تفصيلاً.

الحركة الجوهرية أو العالم بوصفه سيرورة نحو الأتم:

سنتعرّض هنا إلى أحد أهمّ الابتكارات التي أتحتف بها الحكمة المتعالية تاريخ الأفكار حول الجوهر، وبها استحقّ رائدها الحكيم ملاً صدرا لقب «أب المشائية والميتافيزقا الإسلامية» خلال

القرن الحادي عشر الهجري، وهو ما يتعلّق تحديداً بنظرية الحركة الجوهرية. هذا الابتكار الذي أكسب الفلسفة الإسلامية مزيداً من النضج والأهمية، ووضع خطواتها على طريق التفكير الإيجابي للعالم. ورغم أنّ هناك أكثر من موضوع جديدة، ومبتكرة، في فلسفة الشيرازي، فقد فضلنا التركيز على المجالات الأكثر نبوغاً والتي مثلت قطعة نهائية مع من سبقه.

لقد ظلّ موضوع الحركة الجوهرية الثمرة الرئيسية لمفهوم أصالة الوجود، مثلما كانت نظرية اتحاد العاقل بالمعقول. هذا إن دلّ فإنّما يدلّ على استقلال تامّ ومبدع للفيلسوف الشيرازي، الذي خالف ابن سينا، وخطأه في الفكرتين معاً. ومخالفته لهذا الأخير، خصوصاً في الحركة الجوهرية، التي أنكرها ابن سينا على غرار أرسطو وباقي الفلاسفة القدماء، راجع إلى ذلك الإبهام الشديد الذي أحاطوا به نظرية الوجود. فرغم تأكيدهم ضمناً على أسبقية الوجود، إلا أنّهم لم يتمكنوا من جعلها أساساً لكلّ مبانيهم الميتافيزيقية. هذا إنّما يعني أنّ الفلسفة تحتاج إلى قدر معين من الوضوح، في بناء تصوّراتها. ويعود الفضل إلى ملاً صدرا في إقامة نظرية أصالة الوجود على أمتن الأدلّة والبراهين، وأوضح العبارات والتراجيح. كما استطاع، انطلاقاً من هذا الوضوح، أن يعالج باقي الإشكاليات الميتافيزيقية الأخرى، وقيمها على أساس تأصل الوجود.

من المفيد القول أنّ الحديث عن الحركة الجوهرية متشعب ومتداخل مع جملة من المطالب الأخرى، ونحن هنا نعرض للمعالم الكبرى لهذه النظرية بقدر من الاقتضاب، وهذا يتوقّف حتماً على بحث عدد من المقدمات الضرورية: أولاً، هناك «الحركة» وثانياً هناك «الجوهر». ومعنى ذلك، أنّ ثمة فعل «الحركة» في ذاتها، وهو ما يستلزم الحديث عن مقوماتها، كالمسافة والمتحرك والفاعل وما أشبه، وكذا «المقولة» التي تجري فيها الحركة، وهذا يقتضي منا - لا أقلّ - معرفة التصرّ الجديدي، الذي ينطلق منه ملاً صدرا في تعريف الحركة والجوهر، وعلاقة هذه النظرية بأصالة الوجود.

لقد تبني أرسطو تصوّراً مختلفاً عن مفهوم الحركة، خالف فيه كلاً من الفيثاغوريين والأفلاطونيين. فقد عرفها بأنّها فعل الممكن بما هو ممكن^[1]، أو هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل. وفضلاً عن أن تعريفاً كهذا، لم يكن حاسماً في حلّ إشكالية الحركة - عموماً - فإنّه، من ناحية أخرى، استطاع افتراض نوع من البداية والنهاية للحركة. وهو ما يعني إقراراً لحقيقة السكون إلى جانب الحركة؛ تلك التي بذل «الإيليون» كامل جهدهم للبرهنة على بطلانها.

قبل أن نمضي في هذا التعريف الأرسطيّ الذي سوف يكون منطلقاً أساسياً للفلاسفة المسلمين في ما بعد، ولصدر المتألّهين بصورة خاصّة، نرى من المفيد التعرّض لإشكالية الحركة في حقيقتها، أي: هل هي حقيقة متعيّنة أم أنّها مجرد وهم يفترضه الذهن؟! طبعاً، إنّ مشكلة كهذه تجعل الحركة

[1]- أميل برهيه، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ص265، ت: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987.

أمراً مستحيلًا، هي إشكالية التعريف - بالأساس - وما انبنى عليها بعد ذلك عند الفلاسفة اللاحقين بأرسطو. وهي مشكلة انتهت بكل من «زينون» و «بارمينديس» إلى إنكار الحركة، واعتبارها مجرد تراكم لسكونات متعددة ليس أكثر.

إذا كان المفروض من الحركة قطع مسافة محدّدة، فلا بدّ من أن نأخذ بالاعتبار فكرة اللامتناهي في أجزاء هذه المسافة. وبناءً على هذه الفكرة رأى «الإيليون» من المستحيل أن نقطع مسافة من المبدأ إلى المنتهى، لأننا لن نصل أبدًا. فإذا تبين أن فعل الحركة يجري بين قرارين، فإن وصوله إلى القرار الثاني يفترض قبله المرور على نقطة ثالثة في البين. وإن وجوده، وطبعًا كلام كهذا موجّه إلى القائلين بالحركة، وهو بالذات ينطبق على التعريف الأرسطيّ في ثلاثة مواقع، ليس أكثر من اعتباره مجرد قرارات ثلاثة، أي ثلاثة سکونات، لأنّ لا معنى للحركة إذا لم يستقرّ بالنقطة في البين. فالحركة تفرض على المتحرّك اجتياز هذه المواقع الثلاثة. وإذا ثبت حصولها فيها، فمعناه، أنّها قارّة وساكنة. وبالنتيجة، نكون أمام خلف واضح، إذ ينتهي تعريف الحركة إلى أنّ المتحرّك ساكن، وهذا تناقض. فلا شكّ في أنّ مناقشات كهذه، إنّما مرجعها إلى الإشكالات اللفظية، وأيضًا إلى تخلف العلوم المتخصصة عن تقديم معطيات علمية دقيقة عن الحركة. بغضّ النظر عن ذلك كلّ، وقع «الإيليون» في جملة من العوائق المعرفية، حدث بهم إلى نكران الحركة. وهو إيمانهم الشديد بأنّ كلّ جسم قابل للقسمه إلى ما لا نهاية. فكيف - بالتالي - يعقل وجود الحركة، التي هي انتقال من مبدأ إلى منتهى، مع أنّ أجزاء المسافة غير نهائية، كما أنّ آتاة الزمن^[1]، غير محدودة. وسوف نرى أنّ إبراهيم النّظام (160هـ-221هـ)^[2]، وهو من أبرز متكلمي المعتزلة القريبين جدًّا من الفلاسفة، سيحلّ هذه الإشكالية بتخريج جديد. وبخلاف الإيليين - ورغم اتّفاقه معهم حول الجزء القابل للقسمه أبدًا - يبطل السكون، ويغلو في إنكاره، إذ قال بالحركة الشاملة لجميع الموجودات. فكيف استقام رأيه المتطرّف هذا في ضوء إقراره بنظرية الإيليين في اللاتناهي؟ أجل، لقد قال بالطفرة التي كانت مخرجه الوحيد لإمكانية تحقق الحركة. وليس السكون، في نظره، سوى نوع آخر من الحركة، أسماء الحركة الاعتمادية^[3].

أمام هذا الإنكار المتبادل بين أنصار السكون وبين أنصار الحركة، تأتي النظرية الأرسطية، التي رغم إقرارها بمبدأ الحركة، إلّا أنّها - وهو ما سار عليه أتباع أرسطو، كابن سينا - أنكرت وقوع الحركة في مقولة الجوهر. وسوف تنهض فلسفة ملأ صدرها برؤية جديدة للحركة تجعلها حركة دائمة وشاملة للجوهر أيضًا، ويقدم أدلّة وبراهين، هي بمثابة فتح جديد وحاسم في هذا المضمار المعرفي المعقّد، خصوصًا لما نضع هذه النظرية، التي تعتبر - أي الحركة في الجوهر - قضية

[1]- لأن الزمن ظرف الحركة.

[2]- مع اختلاف في تقدير تاريخ ميلاده ووفاته.

[3]- يقصد بالحركة الاعتمادية، القسم الثاني للحركة، بعد حركة النقلة. وهو أن الجسم قبل الخلق مثلاً، لا يكون في حالة سكون وإنما هو ذلك الميل الساكن في الجسم، والذي يدفع به المانع. وهو أمر يناقض قانون القصور الذاتي.

فلسفِيَّة بالدرجة الأساس، في سياق البحث الميكانيكيِّ الفيزيائيِّ عصرئذ. فكما سبق وذكرنا، أنَّ الحركة في تعريف أرسطو هي فعل ما هو بالقوَّة بما هو بالقوَّة تدريجاً، وعليه سار المشأؤون. فأثبتوا وجود الحركة بهذا المعنى، في الأعراض، وقسموها إلى أصناف مختلفة، مثل الحركة المكانية التي تجري في مقولة الأين، والحركة الوضعية الواقعة في مقولة «الوضع»، والحركة الكيفية الواقعة في مقولة «الكيف»، وأخرى تقع في مقولة «الكم». لكنَّهم رفضوا ثبوت الحركة في الجوهر، نتيجة لتلك العوائق الإشكالية التي فرضتها عليهم عقيدة تأصُّل الماهية، أو نظراً لذلك اللبس الذي كان يحيط بحقيقة الموجود وأسبقيته.

يبدأ ملاً صدرا معالجته لهذه الإشكالية، انطلاقاً من تعريفها. فالحركة والسكون اللذان لا يمثَّلان تقابلاً تناقضياً، هما من قبيل الملكة وعدمها. فليس السكون شيئاً آخر في مقابل الحركة، بل إنَّه انعدام هذه الحركة ذاتها. فالحركة والسكون، وبناءً على التعريف الأرسطيِّ ذاته، هما في مقام القوَّة والفعل، وهما عوارض الموجود. وانطلاقاً من هذا المنظور الذي يقوم على أصالة الوجود والموجود، يبدأ تحليل ملاً صدرا لحقيقة الحركة. فالموجود إمَّا أن يكون وجوداً بالفعل، بصورة تامَّة، فلا مجال ههنا للحديث عن الحركة ويستحيل عليه بعد ذلك، الخروج عمَّا هو عليه، وإمَّا أن يكون بالقوَّة بنحو تامٍّ، وهو أمر ممتنع في حقِّ الموجودات. من هنا، سوف يقول بتركُّب الذات من الأمرين معاً؛ بالقوَّة من جهة، وبالفعل من جهة أخرى. والحركة تتحقَّق بالخروج ممَّا هو بالقوَّة إلى الفعل، بنحو متدرِّج مع التأكيد على سبق جهة الفعل على جهة القوَّة، وجودياً. ويلفت ملاً صدرا الأنظار إلى أنَّ الموجود بالفعل على وجه التمام، يستحيل خروجه عن حالته تلك، فلا بدَّ من أن يكون بسيطاً حقيقياً. وعليه، فسيكون هو كلُّ الأشياء والموجودات، بناءً على أنَّ بسيط الحقيقة هو كلُّ الأشياء. وهذا خلاف لما هو بالقوَّة من وجه وبالفعل من وجه. إذ من حيث هو بالقوَّة، يخرج إلى الفعل «بغيره من حيث هو هو غيره، وإلَّا لم يكن ما بالقوَّة ما بالقوَّة»^[1].

لا يتعصَّب ملاً صدرا لأيِّ من تلك التعاريف، ولا يرى أيَّ خلاف حقيقيٍّ بين جميع التعاريف التي أطلقت على الحركة. بل إنَّه يراها جميعاً على قدر من الصواب. ومن هنا قام بتوجيهها ضمن خطة منهجية جديدة. فهو يرى أنَّ التدرُّج والدفع في تعريف الحركة لا يؤدِّي إلى دور، كما يمكن أن يتوهم بعضهم، حينما يرى أنَّ «الدفع عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فقد انتهى تحليل تعريف الدفع وهو جزء هذه التعاريف إلى الحركة»^[2]. من هنا، يؤكِّد أنَّ معرفة الدفع والتدرُّج، هو من قبيل الأمور البديهية التي تدرك بواسطة الحسِّ. لذا، لا مشاحة عنده إذا عرَّف الحركة بأنَّها هي هذا «الحدوث التدريجيُّ أو الحصول أو الخروج من القوَّة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدرُّج أو بالدفع، وكل هذه العبارات صالحة

[1]- صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص22، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990م.

[2]- المصدر السابق: ج3، ص22.

لتحديد الحركة».

وقد أعاد ملاً صدرا النظر في التعاريف السابقة - أرسطية وفيثاغورية وأفلاطونية - محاولاً إيجاد نقاط الاشتراك، وخلق وفاق، بينها. فالتعريف الأرسطي - وهو منطلق أساسي في تصوُّره للحركة - ينطوي على جانب من الحقيقة. فمن جهة، يكون أرسطو مصيباً في اعتبار الحركة كمالاً أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فالجسم وهو يتحرك من مكان إلى آخر، ينطوي على إمكانين: الأول، إمكان الحصول في المكان الآخر، الثاني، إمكان التوجيه إليه. وما لم يصل الجسم إلى منتهاه، فلا يحقق كماله. وإمكان التوجه إلى المكان الآخر يسبق إمكان حصوله فيه. لذا فإنَّ الحركة هي كمال أول للجسم من جهة ما بالقوة وليس من جهة ما بالفعل. أمَّا أفلاطون الذي عرَّف الحركة بالخروج عن المساواة، وهو كون الشيء لا يساوي حاله في آن، حاله في آن آخر، فلا يختلف عن فيثاغورس الذي عرفها بالغيرية. وهنا لا يقبل ملاً صدرا بالاعتراض الذي وجَّه ضدَّ هذا التعريف من حيث هو لا يحرز الدقة. فهو يعتبره وجهاً قريباً من تعريف أفلاطون ذاته. فالجسم في كلِّ آن يختلف حاله عن أحواله في الآنات الأخرى، أي يكون مغايراً لحالته السابقة. فالخروج عن المساواة، والتغيير، يؤدِّيان إلى المعنى ذاته، حيث يقول:

«ويمكن توجيه كلامهما بما يدلُّ على تمام التعريف من أخذ التدرج الاتصاليِّ فيه، فإنَّ الشيء إذا كان حاله في كلِّ حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدرجيَّة على نعت الوحدة والاتصال. فأفلاطون عبَّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبَّر عنه بالغيرية والمقصود واحد»^[1].

طبعاً، لا ننسى أنَّ ملاً صدرا هنا يتعاطى مع هذه الإشكالية خارج تأثير الشوشرة التي قام بها أرسطو في ردِّ التعريفين السابقين. بل إنَّه - رغم انطلاقه من هذا المفهوم الانتليشي للحركة - عارض الموقف الأرسطيِّ وأيضاً السينويِّ الذي قال به كلُّ من الأفلاطونيين والفيثاغوريين، لمفهومي اللامساواة والغيرية. فلا شكَّ في أنَّ أرسطو كان قد أساء فهم غرضهم من هذا التعريف. وهو الخطأ ذاته الذي وقع فيه ابن سينا، في مورد الردِّ على القائلين بالغيرية واللامساواة. والواقع أنَّ صدرا المتألهين يتجرَّد من هذا التأثير الأرسطيِّ والسينويِّ، كي يعيد التعريفات الثلاثة إلى ما به اشتراكها، من حيث إنَّها تلتقي جميعاً في كون الحركة، هي هذا التغيير والخروج من حال إلى آخر، بصورة تدرجيَّة.

ومن جهة أخرى، يلفتنا ملاً صدرا إلى أنَّ الحركة لا تتحقَّق إلاَّ في حالة بقاء شيء منها بالقوة. فإذا تبينَّ من خلال التعريف السابق أنَّها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. فإنَّ توجُّه الشيء إلى منتهاه، إذا تحقَّق حصل الكمال، وحينها تنتهي الحركة. فالحركة، هي هذا التوجُّه الذي

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 3 ص 25.

لا يصل إلى نهايته. ومعناه، أن يبقى منه شيء بالقوة. «فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود. فما دام كذلك، فقد بقي منه شيء بالقوة». لكن ملاً صدرا يستثني هنا الحالات الثابتة التي توجد بالفعل على النحو الكامل، نظير المربع الذي عند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة،^[1] فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل^[1] فالحركة إذن، تجري في الموجود بما هو مركب من القوة والفعل. وفي هذه الحالة، فإن حصول مثل المربع، لا يمكن أن يتم إلا بالدفع. وهي عند ملاً صدرا شيء آخر عن الحركة، من حيث أن الحركة تتساوى في كل زمانها الذي تقع فيه، وليس لها آن واحد تختلف فيه عن باقي الآتات، كما هو الأمر الدفعي.

الحركة في مقولة الجواهر:

في تقديري، ليس ثمة إجماع حقيقي على وقوع الحركة في المقولات الأربع، بله وقوعها في الجواهر. أمّا الفضل في القول بالحركة الجوهرية، فيعود - بلا منازع - إلى ملاً صدرا. بل ربما ظهر من خلال جوهر فلسفته، أن الحركة هي أمر شامل لجميع المقولات العشر. ويتعدّر استنباط نسق القول بالحركة الجوهرية من المتون السابقة له. ولما نتحدث عن النسق، نتحدث عن تكامل الحركة الجوهرية مع سائر مقومات وأركان الحكمة المتعالية، بالمستوى نفسه من الوضوح والتكامل والإعلان الواعي بتفاصيل ونكات النسق.

وحتى نتكّن من ضبط مفهوم الجواهر والإشكال المثار بهذا الخصوص، لابد من تحديد مفهوم المقولة. فلقد جرى اتفاق الفلاسفة المشائية على أن المقولات عشر، وهي: الجواهر والكم والكيف والوضع والأين والتمت والجدة، والإضافة وأن يفعل وأن يفعل. واعتبروها بسائط من حيث هي أجناس عليا للماهيات، يصعب تعريفها بأجناس وفصول، ما دام لا يعلو عليها جنس. وهي فضلاً عن كونها بسائط، مباينة لبعضها البعض. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تتحقق الماهية في أكثر من مقولة. كما يمتنع وجود كل من واجب الوجود، والممتنع، فيها، لكونهما أمرين لا ماهية لهما. والجواهر بخلاف هذه المقولات التسع، إذا وجد، فلا يوجد في موضوع مستغن عنه، إذ هو قائم بذاته خلافاً للعرض. ومن جهة كونه يوجد لا في موضوع مستغن عنه، موجود لنفسه لا لغيره.

ينطلق ملاً صدرا من تصوّر معين للجواهر في بناء نظريته في الحركة الجوهرية، يختلف عن الذريين والقائلين بالانقسام اللانهائي للجسم مثل النظام من المتكلمين. هذا التصوّر هو ما أثبتناه أعلاه، بحيث يعرف الجواهر لفظاً بأنه الموجود لا في موضوع. ويجب هنا أن نميّز معه بين الوجود في الموضوع، والوجود في محل. إذ الموضوع - حسب ما سنرى من تحليله - أخص من المحل. وهو على هذا الأساس ينقسم إلى جواهر توجد في محل، مثل الصورة والمادة، وأخرى لا توجد في محل، وهي الهولي، التي تكون بدورها محلاً لغيرها، وبها تقوّم الأشياء. والجسم، هو حصيلة

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص23.

تركب الهيولى والصورة، والنفس، هي ما لا يكون مركباً منهما، وهي تختلف عن العقل من حيث علاقة الانفعال التي تربطها بالجسم. ويرى ملاً صدرا، أن يوجد الشيء في محل دفعاً للشبهات - بقوله: «والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقتة منه»^[1].

بناءً على ما سبقت الإشارة إليه، فإن ملاً صدرا يؤكد على النظرية المشائية في أن الموضوع أخص من المحل، وعليه، يكون - حسب مفهوم النقيض - الجواهر أعم مما يكون في محل، ومما لا يكون فيه. على هذا المبني، قد يكون الجوهر في محل وقد لا يكون، وهذا مخالف لوجوده في موضوع. وتعبير أوضح، فإن الوجود، بشكل عام، منه ما يكون وجوده في موضوع أو لا يكون، وهو الوجود في نفسه. وفي حالة الوجود في نفسه، يظهر تقسيم آخر، هو الوجود في نفسه لنفسه، والوجود في نفسه لغيره. والأول ينطبق على واجب الوجود - فقط - فهو وجود في نفسه لنفسه بنفسه، بينما الثاني، هو الجوهر. وتعبيره، أن الجوهر هو «أقدم أقسام هذه الموجودات»^[2].

إذن، التقسيم أعلاه، هو بإزاء الموضوع. أما الجوهر، ورغم أنه مستغن وقائم بذاته، فقد يكون في محل. من هنا نفهم كيف ميّز بين الوجود في الموضوع والموجود في المحل. وعليه، إن الجوهر بحسب هذا المنظور، ينقسم إلى كائن في محل، وهو الصورة المادية، وكائن لا في محل، إذا كان محلاً لشيء يتقوم به فهو الهيولى، وإذا لم يكن كذلك، فهو جسم إن تركب من الهيولى والصورة وإلا فيكون إما نفساً إذا كان ذا علاقة انفعالية بالجسم أو لا يكون كذلك فهو العقل. أما ملاً صدرا، فهو يقدم تفسيراً آخر، لهذه الأقسام، يتوخى منها نوعاً جديداً من الوضوح والدقة. فيعرف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وما كان غير ذلك وكان جزء منه بالفعل، فهو الصورة، أما ما كان جزء منه بالقوة فهو المادة. وما كان متصرفاً في الجسم بالمباشرة فهو النفس، وإلا فهو العقل. ونتساءل عما هي حقيقة المشكلة التي دارت بخصوص الحركة الجوهرية، بعدما تعرّفنا على حقيقة كل من الحركة والمقولة والجوهر.

تجدد الإشارة إلى أن حصول الحركة في المقولات الأربع، السابقة الذكر، لم تكن محل اتفاق جميع القائلين بالحركة. فإذا تفادينا الحديث عن الحركة في الوضع، التي قال بها ابن سينا مضيئاً إيّاها إلى الثلاثة الأخر، فإن نقاشاً حاداً، كان قد جرى حول حصول الحركة في مقولتي الكم والكيف. ويرجع سبب هذا الإشكال إلى أن الحركة في هاتين المقولتين، وخلافاً للحركتين، المكانية والوضعية، تفترض حصول الاشتداد والتضعف فيهما، الأمر الذي جعل بعضهم ينكر حصول مثل هذه الحركة، لأنها تؤدي إلى ذهاب موضع الحركة. وهو ما سيتصدى له ملاً صدرا في دفاعه عن الحركة في المقولتين السابقتين، لأن حسم النقاش في ذلك الأمر، مؤكّد وضروري، لتثبيت الحركة

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج4، ص229.

[2]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج4، ص229.

في الجوهر. إنّه يختار وجهًا معيّنًا من الوجوه المحتملة لمعنى وقوع الحركة في المقولة، وهو ما يعني تبدّل الجوهر من نوع تلك المقولة إلى آخر ومن صنف إلى آخر، على نحو تدريجيّ. فإذا ما افترضنا آتات عدّة للحركة، فإننا نستطيع في حالة حصول الحركة في المقولة، انتزاع نوع من أنواع المقولة أو صنف من أصنافها من تلك الآتات.

وردًا على الإشكال السابق والذي نسبه إلى الفخر الرازي، حول زوال الموضوع في الحركة الكيفيّة، يغيّر مناظ الحركة الكيفيّة. فليس التّسوّد في رأيه اشتداد ذات السواد، بل في صفاته. وهذا يوافق تصوّره السابق لمعنى حصول الحركة في المقولة. ويبرهن عليه، بأن ذات السواد إذا لم يحصل فيه أي صفة، فلا تعتبر هنا الشدّة، أما لو حصلت صفة زائدة، فإمّا أن تبقى ذاته كما هي عليه، فيكون بالتالي السواد متعلّقًا بالصفة، أمّا لو لم يبق ذاته عند الاشتداد - وهو خلف - فهو لم يشتدّ، بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة^[1]. فمحلّ السواد، إذن، هو موضوع الحركة وليس السواد نفسه. وقد عرض الفخر الرازي دليلًا على نفي الحركة في الكيف والكم من خلال برهانه التالي - كما عرضه ملأ صدرًا وردّ عليه -: (واعلم أنّ الإمام الرازي لما نظر في «قولهم إن التّسوّد يخرج سوادًا من نوعه» زعم أنّ معناه أن يخرج إلى غير السواد، ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن اشتداد السواد يخرج من نوعه ويكون للموضوع في كلّ آن كفيّة بسيطة واحدة، لكن الناس يسمّون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادًا، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضًا، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي، والبياض كذلك والمتوسّط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميّز فيظنّ أنها نوع واحد انتهى ما ذكر)^[2].

ويعقّب عليه بقوله: «أقول: فساد مما لا يخفي على من له اطلاع على هذه المباحث، ولست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلّها غير سواد، مع أنّ كلّ واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون. وإذا لم يكن سواد فأيّ شيء كان»^[3].

ما كان يرمي إليه ملأ صدرًا من مناقشته للمعارضين للحركة الكيفيّة، هو أنّ السواد في اشتداده يحقّق كمالًا، وليس خروجًا عن نوعه. ولا شكّ في أنّ الحركة هي هذا الميل نحو الكمال فالثابت هو هذا الوجود المطلق السواد، وهو الوجود الفعليّ السابق على الأنواع أو الوجودات الآتيّة الأخرى المنتزعة من ذلك الوجود الفعليّ المطلق. وحتى لا يقع في نفي الحركة، اعتبر هذه الوجودات المنتزعة بين القوّة والفعل. أي أنّها ليست قوة محضة. كما لم يعتبرها فعلاً محضًا، حتى لا يسقط في مشكلة تعدّد هذه الأنواع تبعًا لتشافع الآتات، أو بتعبير أوضح: «إنّ السواد لما ثبت أن له في

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص70.

[2]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص70 - 71.

[3]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص71.

حالة اشتداده أو تضعفه هويّة واحدة شخصيّة، ظهر أنّها مع وحدتها وشخصيّتها، تندرج تحت أنواع كثيرة، وتبدّل عليه معان ذاتيّة وفصول منطقيّة حسب تبدّل الوجود في كماليّته أو نقصه. وهذا ضرب من الانقلاب، وهو جائز لأنّ الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتّباع الظلّ للضوء^[1]. أمّا ما يخصّ الحركة في المقدار فقد شهدت هي الأخرى جدلاً بالدرجة نفسها من الأخذ والرد. وقد ذهب إلى إنكارها كلُّ من السهروردي، وابن سينا. ومردّد هذا الإنكار كما عرضه ملأ صدرها، هو قولهم: «إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه؛ فالموضوع لهذه الحركة غير باق»^[2]. كما نسب التردّد والعجز في حلّ هذه المشكلة إلى ابن سينا. وحتى يحلّ هذه المشكلة في الحركة الكميّة، فهو يرجع إلى أصل موضوع هذه الحركة، فيقدر أن موضوع هذه الحركة، هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص^[3]. ولا شكّ في أنّ تشخيص الجسم يلزمه مقدار معين. وتقع الحركة في خصوصيات المقادير ومراتبها. أمّا الفصل والوصل، «فلا يعدمان إلّا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة»^[4]. ويقصد ملأ صدرها هنا ما سماه بالجسميّة المجردة عن الصورة. فوجودها على هذا النحو من التجريد، هو ما يتطلّب مقداراً معيناً. هكذا يكون «قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء يوجب إبطاله إنما يصبح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيح إذا كانا بالقوّة إضافة تدريجيّة»^[5].

لقد عرض ملأ صدرها تفسيراً جديداً ومفصّلاً، ناقش من خلاله جميع أسلافه، كابن سينا والرازي والسهروردي، ليثبت بما فيه الكفاية وقوع الحركة في مقولتي الكيف والكم. وكذلك كمدخل أساسي لإثبات الحركة في الجوهر. لهذا نراه أكثر في حديثه عن الحركة الكيفيّة والكميّة، باعتبارهما - خلافاً للحركة المكانية والوضعيّة الظاهرتين - وقع حولهما النزاع. أمّا مذهبه فهو القول بالحركة في المقولات الخمس؛ أي الأين والكم والكيف والوضع والجوهر. ولئن حدث جدل واسع بين المنكرين والقائلين بالحركة في الكم والكيف وأيضاً المشكّكين فيها، فإنّه لا أحد ينكر أنّ القول بالحركة الجوهرية هو من مختصات صدر المتألّهين، أحد المبدعين لهذه النظرية. فقد بنى نظريته في الحركة الجوهرية على أساس نظريته السابقة في الحركتين الكميّة والكيفيّة. كما ظلّت نظريته في أصالة الوجود، بمثابة النظام المرجعيّ الأعلى لكلِّ براهينه. نعم، لقد تفتّق إبداعه بشكل كبير حول هذا الموضوع، فلا ننسى أنّه وقف من أسلافه موقفاً، يتميز بنوع من القوّة، خصوصاً حينما أعلن عن عجزهم عن فهم حقيقة النزاع الدائر حول موضوع الحركة الكميّة. ولم ينبج من اتهامه هذا أحد من السابقين، بمن فيهم ابن سينا نفسه. ويمكننا القول هنا، أنّ الموقف الفلسفيّ للمشائين القدماء، من أصالة الوجود - حيث

[1]-الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3 ص84.

[2]-الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص89 - 90.

[3]-الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص92.

[4]-الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص93.

[5]-الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص93.

فيه نوع من التلبس والتردد - هو ما جعلهم يترددون في إثبات الحركة الجوهرية. لذا، ظلت مهمة ملاً صدرا يسيرة في ردّ شبهات المنكرين لها، وذلك من خلال إعادة تحديد منطلقات النظر وموضوعات هذا المبحث، بمزيد من الدقة والوضوح. فالأمر في الحركة الكيفية هو ذاته في الحركة الجوهرية، من حيث إنهما اشتاديتان. فإذا عرفنا أنّ الحركة تتعلّق في منظور فيلسوفنا، بالوجود وليس الماهية، فإننا ندرك، أولاً، لماذا؟ فالوجود هو الأصل كما أسلفنا، وهو المتحقّق العيني. والحركة تقع في ما هو عيني، وليس في الماهية بما هي حقيقة ذهنية انتزاعية (تجريدية). والحركة أو الاشتداد يحصل في الوجود وليس في الماهية. ومعنى تعلّقها بالوجود، أي أن الاشتداد فيه يفيد قابليته للمراتبية. فالوجود يحصل بصورة متفاوتة، وإن كان في جوهره واحداً. وفي كلّ آن من تفاوته ومراتبه، هناك صورة ما تنتزع منه. إنها عبارة عن ماهيات مختلفة تنتزع بحسب مراتب الوجود. هكذا وما دام أن الوجود متطور، فإن الماهيات تتطور هي الأخرى، بحسب الحركة الواقعة في الوجود. فالحركة ليست في الماهيات العقلية حتى يتوهم أنّ الحركة فيها تؤدي إلى تعدّد الأنواع في الحركة الواحدة، بل هي تابعة للوجود المتطور باتجاه كماله واشتداده.

إنّ أهمّ الاعتراضات التي سوف تواجه ملاً صدرا، هي تلك التي يمثّلها التيار المشائي - ذاته - منذ أرسطو، وهو من أكبر المنكرين للحركة الجوهرية. وهذا لأنّه سوف يبني نظريته هذه على المعطيات الفلسفية المشائية ذاتها، تقريباً؛ لا أقل في ما يتعلّق بالمفهوم الانتلشي، أي كمال: (ENTELECHIQUE) للحركة، وأيضاً فكرة عدم وجود ضدّ للجوهر. إن الحركة كما تصوّرها أرسطو، وسار عليها المشائيون، هي انتقال من مبدأ معين إلى منتهى، يمثّل ضدّاً له. فالحركة الكيفية، وعلى سبيل المثال، تنطلق من الأبيض إلى الأسود. فاسوداد الشيء، معناه، أن أصله كان أبيض، كما أن في الحركة الكمية تنطلق من الصغير إلى الكبير، والحركة المكانية من الأعلى إلى الأسفل مثلاً. من هنا، فنحن أمام انتقال من موقع إلى ضده. وكون الأوضاع التي تمثل منطلقاً وغاية للحركة من الأضداد ومعناه كونها من جنس واحد. فأرسطو يقر منطلقاً وغاية بالحركة في هذه المقولات الثلاث. ويظهر أنّه لا يرى وقوع الحركة في مقولة الوضع. في حين ينكر بصورة قطعية الحركة في الجوهر، انطلاقاً من التحليل أعلاه، أي أنّ وقوع مثل هذه الحركة، معناه، أنّ الجوهر في انتقال من اللاوجود إلى الوجود، أو العكس، يكون قد حقق انتقالاً من وضع إلى ضده والحال أن لا ضدّ للجوهر. لكن ملاً صدرا - ورغم إقراره بعدم وجود ضدّ للجوهر - لم يستسلم لنتيجة هذا القول، في نفي الحركة الجوهرية. فلا وجود للضدّين إذا اجتمع عليه وبينهما غاية الخلاف. أمّا ذات الجوهر، فهي خارجة عن هذا القانون، نظراً لما سبق أن أكّده، وهو أنّ ذات الجوهر قابلة للتجديد والتفاوت. أمّا الأدلّة والبراهين التي ساقها ملاً صدرا على إثبات الحركة الجوهرية، فإنّ أهمّها يتخلّص في ما يلي:

بناءً على فرضية وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية، التي أقرَّ بعضها الفلاسفة السابقون، فإنَّ ملاً صدرا، يقرر أن وقوع الحركة هناك يؤكِّد وقوعها هنا - أي في الجوهر - فلا شكَّ في أنَّ الأعراض هي وجودات غيرها. وهي بالتالي تابعة لما تعرض عليه، ألا وهو الجوهر. فإذا افترضنا الثبات في الجوهر، فكيف تحصل الحركة في العرض. وهذا لأنَّ الحركة هنا معلولة لحركة الجوهر. إذ لا مناص من أن العرض تابع للجوهر في الوجود والحركة معاً. وهذا الدليل، بقدر ما هو مهم، ينطوي على إشكالات، اقتضت من فيلسوفنا، شيئاً من التفصيل والجهد في دفع الشبهات المحيطة به. إنَّ ترتيب الحركة الجوهرية على أساس إثبات الحركة العرضية، بناءً على علاقة العلة بالمعلول، يمكنه أن يثير إشكالاتاً آخر يتعلَّق بسكون الأعراض. إذ في هذه الحالة، هل يدلُّ هذا على ثبوت الجوهر؟! بلا شك، إنَّ اعتراضاً مثل هذا جدير بأن يشكِّل تحدياً لمن لا يرى الحركة أمراً دائماً ومستمرّاً في الأشياء. أمّا ملاً صدرا وهو يثبت هذا الأمر، فإنَّه يستطيع الردَّ على مثل هذا الاعتراض، بحيث إنَّ دوام الحركة في العرض دليل دوامها في الجوهر. لكن، بغضِّ النظر عن هذا التحليل المختزل، والمنسجم مع جوهر فلسفته، فإنَّ هناك ردوداً أخرى ضمنية أدرجت في هذا المقام، وهي أنَّ الطبيعة الجوهرية، وإن ظلت فاعلة، إلاَّ أنَّها ليست علة تامّة للحركة، بمعنى أنَّ وجودها لا يحتم وجود الحركة. بل إنَّ تأثيرها، رهين بانضمام شروط من الخارج. فإذا ما توفَّرت هذه الشروط تحقَّقت الحركة في الأعراض. ثمَّ إنَّ الحركة عكس السكون تحتاج في تحقُّقها إلى علة فاعلة، بينما السكون هو أمر عديمي، فلا حاجة له لفاعل. ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى أنَّ الحركة الجوهرية تختلف عن الحركة العرضية من حيث إنَّ الأولى لا تحتاج إلى فاعل طبيعي عكس الثانية، وذلك لأنَّ وجود الحركة الجوهرية هو وجود الجوهر ذاته، فلا يحتاج هذا الأخير إلاَّ إلى جاعل للوجود. هكذا ندفع كلَّ إشكال قد يرد بهذا الصدد. وملاً صدرا كان دقيقاً جداً وهو يعرض أكثر من برهان على نظريته، كما يدفع جميع الإشكالات الممكنة إثارته بهذا الخصوص.

ثمَّة دليل آخر أورده فيلسوفنا على حصول الحركة في الجوهر، وهذا ما يمكن أن نسميه بمؤشِّرة الحركة الجوهرية. وهو قريب جداً من الدليل السابق، من حيث إنَّ حصول الحركة في الأعراض، علامة على وقوعها في الجوهر؛ انطلاقاً من أنَّ كلَّ جوهر يستلزم وجود عوارض لا تنفك عنه، وهي في نسبتها إليه، كنسبة الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع. هذه الأخيرة التي تعتبر مشخصات؛ وهي من شؤون وجود الجوهر، ويعتبرها علامات للتشخيص. فالحركة الجارية في هذه العوارض، إنَّما هي علامة على التحوُّلات التي تجري في الجوهر. ويخلص دليله في النصِّ التالي:

«كلُّ جوهر جسمانيُّ له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة، هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور. والحقُّ أنَّها علامات للتشخيص، ومعنى العلامة هاهنا، العنوان للشيء المعبرِّ بمفهومه عن ذلك، كما

يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات، وكالحساس للحيوان، والناطق للإنسان، فإنَّ الأول عنوان للنفس النباتية، والثاني للنفس الحيوانية، والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصول اشتقاقية، وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية، فإنَّ كلاً منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذات، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها. وعلى هذا السؤال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإنَّ التشخص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته، وتلك اللوازم منبعثة من انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار. فإذا تقرّر هذا فنقول: كلُّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه، فإنَّ وجود كلِّ طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات، إنَّه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته، فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنَّ وجود العرض عرض»^[1].

لم يكتف ملاً صدرا بهذه الأدلة والبراهين في إثبات نظريته في الحركة الجوهرية. بل سرعان ما أرفدها بدليل يكاد يغطي بأهميته القصوى على جميع الأدلة السابقة؛ وذلك من حيث كونه برهاناً يبنّي على مقدمات أساسية، تتعلّق بنظريته في الزمان. حيث تتكامل نظريته في طبيعة الزمن وصلته بالأجسام، وأيضاً نظريته في أصالة الوجود؛ لتنتهي إلى إثبات الحركة الجوهرية على نحو من الدقّة والمثانة. وحتى يتسنى لفيلسوفنا إثبات نظريته هذه، يقدم معالجة جديدة، أيضاً، لمفهوم الزمان، تجعله بُعداً كمياً للأجسام، على شاكلة الأبعاد المكانية الأخرى للجسم. فالزمان، حسب رأيه، مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخرها الذاتيين «كما أنَّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة»^[2]. فهو أمر ممتدّ، وكمي؛ قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. وهو البعد الرابع للأجسام، إذ «جميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير، مندرجة تحت مقولة، «متى». كما أنَّها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «أين»...»^[3].

أمّا علاقة الزمان بالحركة فهي، في نظر ملاً صدرا، علاقة وثيقة جداً، بحيث لا يمكن أن تحصل حركة من دون زمان، أو أن يكون زمان من دون حصول الحركة. والزمان السيال هذا في تصرّفه التدريجي، هو مجرد حاك عن التغير الحاصل في الشيء الزماني. ولم يقرّ ملاً صدرا أسلافه السابقين على اعتبار الحركة علّة وجود الزمان أو العكس، أو أنَّ الحركة هي وساطة في الثبوت أو العروض بين الأجسام والزمان، بل اعتبر اتّصاف الأجسام بالحركة والزمان معاً، اتّصافاً حقيقياً،

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص104.

[2]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص140.

[3]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج7، ص293.

ورفض القول بالوساطة. فالزمان هو بُعد أصيل في الأجسام كما هي الأبعاد المكانية الأخرى، الحاكية عن وجوده. ولهذه النسبة المباشرة للزمان على صعيد الأجسام، أهمية كبرى تنسجم مع نسبتها إلى الجواهر. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول أنّ الزمان مثل الأبعاد المكانية هو من شؤون الجوهر الجسمانيّ، فلا يعقل وجود جوهر من دونها، فإذا ما كان الزمان مقومًا لوجود هذه الأجسام فمعنى ذلك أنّ لهذه الأخيرة حصولًا تدريجيًا. وعلى هذا الأساس، أيضًا، يمكننا القول أنّ ملأ صدرنا - ربما من دون وعي منه - أثبت الحركة في جميع الأجسام بلا استثناء، وإن كان قد حصرها في المقولات الخمس.

لا تفوتنا الإشارة هنا إلى أنّ صدر المتألهين يستند في كلّ براهينه (على الحركة الجوهرية) على مجموعة من النصوص الشرعية، أيضًا، تأكيدًا على منهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وتعزيزًا للمنظور الإشراقي المتأخّم لطريقته البحثية. وهو يرى أنّه ليس أول حكيم قال بذلك، بل استلهمها من القرآن الكريم، الذي دلّت آياته على هذه الحقيقة الباطنية للأشياء. «وأما رابعًا فقولك هذا مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم؛ فأول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء»^[1].

وقد أورد جملة من الآيات القرآنية التي تدلّ من بعيد أو قريب على حقيقة التغيّر والاستحالة والتبدّل. وهي كالتالي^[2]:

(وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب).

(بل هم في لبس من خلق جديد).

(يوم تبدّل الأرض غير الأرض).

(فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين).

(كل أتوه داخرين).

(على أن نبذل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد).

(وكل إلينا راجعون).

[1]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص 110 .

[2]- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج3، ص 110 - 111 .

(وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظةً حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون).

كلُّ هذه الآيات تدلُّ بشكل أو بآخر، على أحد ضروب الحركة. ورغم أن جمهور أهل التفسير أرجعوا ظاهرة مرور الجبال في الآية الأولى، إلى أحداث يوم القيامة، فقد أوردنا ملاً صدرنا هنا في عالم الدنيا - وقد وفقٌ لذلك - لأنَّ حركة الجبال كما تحكي عنها الآية الأولى، تتعلَّق بحركة غير مشهودة. والحقيقة، أنَّ كلَّ ما يتعلَّق بعالم القيامة - حسب المنصوص عليه في أهوال يوم القيامة - هو مشهود ومحسوس ومرئيٌّ. ثمَّ إنَّ ثمةً قياساً تجريه الآية بين حركة الجبال وحركة السحاب، أي أنَّ الحركتين لهما قاسم مشترك من حيث هما معاً ليستا ذاتيتين. فحركة السحاب - رغم حركتها الكميَّة ذاتها - معلولة لحركة الريح. أيضاً، الجبال، ورغم التغيُّر الداخليِّ الجاري فيها، تبقى لها حركة أخرى معلولة للأرض التي تعدُّ «أوتاداً» لها. فمع ثباتها الظاهر هي متحرِّكة. غير أنَّه يلاحظ نوعاً من الغموض في مغزى الآية الأخيرة، فيظهر أنَّها لا تؤدِّي الغرض في إثبات الحركة؛ لولا أنَّ ملاً صدرنا لا يفوته إخضاعها إلى تأويل ممتاز، حيث يقول: «وجه الإشارة إلى أنَّ ما وجوده مشابه لعدمه، وبقاؤه متضمَّن لدثوره، يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه. ولهذا كما أسند الحفظ إلى الرُّسل أسند التوفِّي إليهم بلا تفریط في أحدهما وإفراط في الأخرى». فهو هنا يشير إلى أنَّ الحركة بما هي سبب بقاء الأجسام، هي أيضاً سبب في دثورها. ولا نعتقد أنَّه كان متساهلاً في أمثله هذه، كما رأى بعضهم، بل هي أدلَّة موحية إذا ما أخضعناها إلى منظور تأويليٍّ يخرجها عن ظاهرها. مع أنَّ هناك قسماً منها دلَّ بما فيه الكفاية من الوضوح، على حصول الحركة والتبدُّل في الأجسام. وبهذا يكون ملاً صدرنا قد أوقف التفكير الفلسفيِّ - المشائِّيِّ - على رجليه، بعدما ظلَّ منقلباً على رأسه. كما لا شكَّ في أنَّ انقلاباً كهذا، ذو أهميَّة كبرى على الفلسفة والعلوم معاً.

لقد جاءت فلسفة صدر المتألَّهين مفعمة بمضامين علميَّة غزيرة، تمثل أساساً لما ستشهده الثورة الثقافيَّة والمعرفيَّة في تاريخنا المعاصر. فكان أن أصل مفهوم الوجود قبل كلِّ من هايدغر وسارتر، حينما قال بحقيقة الوجود وظهوره وزمانيَّته. كما فجَّر مفهوم الحركة الشاملة قبل الديالكتيك الهيجليِّ والماركسيِّ بقرون عديدة. بالإضافة إلى ابتكارات أخرى كنظريَّته في النشوء والتطوُّر، والميكانيكا. كلُّ هذا يجعل من فيلسوفنا - بحقٍّ - أحد أكبر الممهِّدين المجهولين للثورة العلميَّة المعاصرة، حين جعلها في مسار الحكمة المتعالية، تمهيد خانته جيو-صوفيا الخطاب.

لائحة المصادر والمراجع

1. أميل برهيه، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ت: جورج طرابيشي، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1987 .
2. صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة- دار إحياء التراث العربي- بيروت - 1990 الجزء الثالث.
3. صدر الدين الشيرازي- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة- دار إحياء التراث العربي- بيروت - 1990- الجزء الرابع .
4. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي- بيروت - 1990 الجزء السابع.
5. إدريس هاني- ما بعد الرشدية- مركز الغدير للدراسات والنشر- بيروت - 2000.
6. إدريس هاني- العقبة الجوهرانية- معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية- بيروت.
7. المراجع
8. المعرفة والاعتقاد: مقارنة عبر- مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي (تأليف ادريس هاني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012.
9. Didier GIL ;<http://www.daniel-pimbe.com/pages/explications-de-textes/page-21.html>
10. Edmund Husserl ,The Idea of Phenomenology by, G, Nakhnikian, Martinus Nijhoff (January 1, 1970).

ما وراء المعنى اللغة بما هي خبرة وجودية

ليزا سعيد أبو زيد

باحثة في الفلسفة الحديثة. جامعة القاهرة. مصر

ملخص إجمالي:

اللغة السليمة هي التي تتبّع منطق الكلمات، بإتقانها نتّجه صوب متانة الجملة، وسلامة العبارة، وحسن البلاغة والبيان. وهنا يُنظر إليها ككلمات، سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة، وبذلك تتحدّد ماهية الإنسان فيها بأنّه هو من يملك القدرة على التكلّم والتكليم. ولكن ماذا عن ماهية اللغة نفسها؟ بالطبع ليست هي الكلمات كما نظنّ أحياناً بحيث يتمّ تجاهلها كخبرة ومعيشة... واعتبارها موضوعاً خارجياً، في حين أنّها خبرتنا الخاصة؛ وبيت الوجود كما قال هايدغر. كذلك يتمّ إغفال الجانب الآخر منها، والذي لا يظهر في الكلمات التي، إذا حُصر الاهتمام فيها صارت سجناً للغة وسجناً لنا نحن أيضاً؛ ما دامت هي مسكنتنا: إنّنا بذلك نؤطّرها بما نريد لها ونرغب منها؛ فنسجّن في سجنها وتكون هي الزنزانة الكبرى. وعليه، نسأل: ما هي اللغة التي تكون بداخلنا في فترة الصمت التي تسبق الكلام، أي حينما نفكّر ويختمر المعنى، ونظّل لبعض الوقت نحاول التعبير في كلمات؟ إنّها خبرتنا الحقيقية بها؛ فهي التي تتحدّث، ونحن ننصت لنترجم ما قالته لنا في كلمات... وهنا يضطرب المعنى ويختلف. أمّا المعنى الخالص فهو بكرّ نقيّ؛ لا وسيط له؛ حيث اللغة وحيّ لا كلمات ولا عبارات، وهو الذي يدور بنا من أفق معنى إلى أفق معنى آخر. ولكي نصل إلى المعنى النقيّ، علينا الإيمان بأنّ اللغة هي التي تستخدمنا ولسنا نحن من نستخدمها؛ فنحن ننصت إليها، لكنها لا تنصت إلينا. ولسير أغوارها، كان علينا أن ندرك أننا وسطاء، وأنّها كينونة تامّة.

* * *

مفردات مفتاحية: (المعنى - المعنى الخالص - ما وراء المعنى - اللغة - الخبرة الوجودية).

تقديم:

من أين يأتي المعنى؟ يأتي من الفهم، ومن أين يأتي الفهم؟ يأتي من المعرفة. وأما كيف تُتَّحَصَّل المعرفة، فهذا ما تصعب الإجابة عنه الآن. ولكن بوجه عام: لكي أفهمك، عليك أن تتكلم وتوضح لي ما تريده، ثم أُحَصِّل بما لدي من وعي، مستوى من الفهم لما أُخبرتُ عنه. لذلك، إفصاح أو حديث المُلقِّي من خلال الكلمات (المنطوقة أو المكتوبة)، بالتضافر مع مستوى وعي وخبرة ومعرفة المتلقِّي، إنّما المنوط بهما تحديد المعنى؛ فمن المهمّ والضروريّ فهم وسائل المعنى، قبل محاولتنا فهم المعنى نفسه. وبعبارة أخرى، فلنكني نُفهم الآخرين ونفهم عنهم، سنكون بحاجة للدخول في مجال اللُّغة الذي تشكَّل فيه أفكارنا؛ ما دامت اللُّغة هي أساس الفهم وأساس المعنى. ونسأل: هل ينتهي أمر المعنى عند فهم اللُّغة؟ إنّ طبيعة اللُّغة بالغة التعقيد؛ فليست هي مجرد كلمات ننظمها وننطقها أو نكتبها، وإنّما هي تعبير عن ثقافة المجتمع وهويته، وهي تتفاعل على مرّ التاريخ مع كلّ جوانب المجتمع، وبناءً عليها، تنمو وتتطور على نحو يختلف عن غيرها من اللُّغات المعبرّة عن مجتمعات أخرى.

تشكَّل اللُّغة هويّة الإنسان وحضوره في العالم، وبها يعبر عن نفسه ويتفاعل مع الآخرين، وباضطرابها يحدث إرباك شديد في التواصل، وحالة من التيه والتخبُّط، هذا لو اختزلناها لمجرد قول وكلمات. ولكنّها لا تتوقّف على المقول فقط، وإنما - أيضاً - الذي لم يُقل... ذلك الذي ما زال يقبع بداخلنا وما زلنا نفكر فيه، فنحن نعقد حواراً داخلياً معها أولاً لنفكر، ثمّ نصوغ الكلمات. وفي هذا الفكر تتدخل عوامل الثقافة التي نشأ فيها، فتختلف تعبيراتنا لاختلاف ثقافتنا. وليس هذا فحسب، بل إنّنا نجد أيضاً إيماءات الجسد، والتي من الممكن أن تعطي معنى مغايراً للمعنى الذي تعطيه الكلمات... وهذا ما صرّح به ميرلوبونتي عنها باعتبارها إيماءة. كما أنّنا نجد الصمت، الذي لا نعبر فيه بكلمات، يخبرنا أيضاً بالكثير، كما أوضح جادامر من خلال مقاله عن «الصورة الصامتة». زد على ذلك أنّنا نجد الأشخاص ذوي الانتماءات اللُّغويّة المختلفة، يفهمون المعاني على نحو مختلف؛ فاللُّغات المختلفة لها قواعد ومفردات وأساليب تعبير مختلفة؛ ومن ثمّ يمكن أن يكون لكلّ لغة أسلوبها المختلف لوصف الشيء نفسه.

هنا تظهر مشكلة «عالميّة المعنى»، هل من أمل بتحقيقها؟ وهل بوسعنا الاتفاق على معنى مشترك؟ وكيف يتأتى ذلك في ظلّ كلّ هذه الاختلافات؟ فالخلفيّة الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة والدينيّة للأشخاص، تؤثر على فهمهم للمعاني. وقد يكون من الممكن أن تُفهم الكلمات المستخدمة في التعبير عن مفهوم معيّن، بشكل مختلف لدى المجتمعات المختلفة، ويمكن أن تكون للكلمات دلالات إضافية تختلف من ثقافة إلى أخرى... وهكذا.

من أجل ذلك، تبدو قضية المعنى شديدة التشابك والتعقيد، وتدخل اللُّغة في صلبه، وهي بدورها تتداخل مع الثقافة والهويّة والبناء المعرفيّ والأنطولوجيّ للأفراد. ومن ثمّ فليس بوسعنا الخروج برؤية محدّدة للمعنى ما لم نَمُعن في الرجوع إلى الوراثة... إلى ما وراء المعنى نفسه. وبما أنّ خلف المعنى يوجد معنى، فإنّ لغة المعنى تختلف عن لغة ما وراء المعنى.

في هذا المقال سنحاول عرض اللُّغة باعتبارها كلمات وعبارات، وكيف يؤثّر فهمنا لها في فهمنا للمعنى، ثم نُعرِّج على ما هو أعمُّ وأشمل، إلى ما وراء المعنى، أو إلى المعنى الخالص النقيّ، إذا جاز لنا التعبير، وهو الذي وإن كان يعتمد على اللُّغة، فهي ليست اللُّغة المتمثّلة في الكلمات أو في أيّ موضوع خارجيّ، وإنّما تتمثّل فيها باعتبارها خبرة داخلية، وباعتبارها إظهاراً للموجودات، أي تلك التي وصفها هايدغر بأنّها تجلب الأشياء إلى الوجود، ودونها لا يوجد شيء. وهذا ما عبر عنه في مقولته الشهيرة: «جلب اللُّغة إلى اللُّغة بوصفها لغة»، وكلمة «اللُّغة» هنا تُحمل على معانٍ مختلفة؛ لذلك فمعنى هذه العبارة هو «جلب اللُّغة (أي إظهار ماهيّتها) بوصفها لغة (أي بوصفها قولاً) داخل اللُّغة (أي في الكلمة المنطوقة)»^[1]. هذا الأمر يعني ضرورة البحث في ماهيّتها بوصفها لغة تتمثّل في القدرة على الكلام، وبوصفها خبرة نختبرها بأنفسنا. ومن خلال فهم ماهيّتها سنتعرض لفهم موضوع الفكر الذي يؤدّي بنا إلى التفكير الشعريّ؛ فننطلق من الفكر إلى اللُّغة والشعر.

في النهاية، نسأل: أنختار المعنى أم ما وراء المعنى؟ أيهما يسهم ويصبّ في نسج الفهم وبناء المعرفة البشريّة وصياغة وصيانة الوجود الإنسانيّ؟ وهل تُرانا نتفق ونجد المساحة المشتركة للفهم من خلال المعنى أم ممّا وراء المعنى؟

وجودية هايدغر واللُّغة:

اللُّغة، التي نظنُّ أنّنا نفهمها حقّ الفهم، وأنّها أمرٌ بدهيّ وشيءٌ رخص مباح من فرط تداولها، والتي -أيضاً- أوّسعتها اللُّغويون والنحويون وفقهاء اللُّغة وفلاسفة التحليل... إلخ، أوّسعوها فحوصاً وتحليلاً ومحاولة للوقوف على أسرارها ونظّمها ونشأتها وأهدافها ومدى ملاءمتها كأداة للإخبار عن الواقع أو للتعبير عن الأغراض البشريّة. نقول إنّ هذه اللُّغة، عمل هايدغر ليُظهرها في ثوب قشيب وحلّة زاهية؛ فهو يعبر من فوق أسوار النحو والبلاغة والتراكيب المنطقيّة، ليبحث في ماهيّتها؛ ويقف على حقيقتها ومعاشتها كخبرة، ويصل بنا إلى نتيجة مؤدّاها أنّها هي التي تتحدّث، وهي التي تستخدمنا، لا نحن من نستخدمها! اللُّغة تتحدّث من خلالنا، وعلينا أن نصنّ لحديثها ونفصح لها المجال لتتحدّث. بعبارة أخرى، أن «نصنّ إلى اللُّغة على هذا النحو الذي نتيج فيه لها

[1]- سعيد توفيق، في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التأويل، (2002)، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ص38.

أن تقول قولها لنا، وكلُّ إدراك وكلُّ تصوُّر إنما يكون متضمَّنًا من قبل في هذا الفعل»^[1]. وحديث اللُّغة هنا ليس الكلمات المنطوقة، وإنما الإظهار، وجلب الأشياء إلى الوجود، وإخراجها من طوايا التحجُّب.

من اللُّغة إلى الفكر، يرشدنا هايدغر إلى ضرورة معايشة اللُّغة كخبرة، والإنصات لصوتها بداخلنا... فلا بدَّ من تغيير طرائقنا في التفكير. ومن التفكير واللُّغة على هذا الوجه، نصل إلى فهم للوجود يستدعي اللُّغة بالمعنى «الهايدغري»؛ لكي يُفصح عن نفسه من خلالها. فهي التي تضيء الحضور على الموجودات، وتكسبها وجودها المتعين، وهي، من ثمَّ، بيت الوجود.

ولسوف يظهر لنا، بالتدرج، طبيعة الرؤية الهايدغريَّة الجديدة للُّغة وعلاقتها بالتفكير، وما تؤدِّي بنا إليه من فهم للوجود والتعبير الأمثل عنه من خلال الشعر، وما تتيحه للموجود الإنسانيِّ، حينما يصل لدرجة الانفتاح والإنصات إلى اللُّغة والاستسلام للوجود، من حدوث الإنارة له، وتجلي الحقيقة له من طوايا التحجُّب ليشهد ما لا يمكن التعبير عنه إلاَّ شعراً.

ومن المفيد القول أن اللُّغة والتفكير الشعريِّ، وعلاقتهما بالوجود، ليسا مجرد أفكار فلسفيَّة، وإنما هما يمثلان أساساً للفلسفة، التي هي - بدورها - أساس للمعرفة عموماً. فقد شرح هايدغر ماهية الفكر وماهية اللُّغة وحاجة كلِّ منهما للآخر، وتجليهما كأوضح ما يكون في الشعر؛ حيث أضحت اللُّغة، معه، خبرة وتجربة معيشة، خلافاً لما جرت به العادة في الفلسفة من مقاربات علميَّة للُّغة كموضوع خارجيِّ، وهو ما يتبدَّى في علومها من نحو وبلاغة وفقه... إلخ.

ويعدُّ أصحاب التحليل المنطقيِّ للُّغة، وسليتهم الشرعيَّة (الوضعيَّة المنطقيَّة)، الاتجاه الأكثر بروزاً وتمثيلاً لهذه النزعة؛ حيث نجدهم يعمدون إلى اختزال الفلسفة برمَّتها إلى ضرب واحد من الفلسفة دونها اللُّغو، وهي أن الفلسفة علميَّة، وينبغي أن يكون همُّها الأول والأخير هو التحليل المنطقيِّ للقضايا العلميَّة. والعالم بالنسبة إليهم هو عالم الوقائع الذي يعدُّ مرجعنا في التحقُّق من القضايا التي تحمل عنه خبراً. ولإنجاز هذه المهام، اعتمدت الوضعيَّة المنطقيَّة على دعامتين رئيسيتين: العلم المعاصر وما أنجزه من ثورة معرفيَّة كبرى، والمنطق الرياضيِّ وما تسلَّح به من مضامٍ وحزم.

وها هو ألفرد آير، واحد من كبار ممثلي هذا الاتجاه، يحاول في كتابه «اللُّغة والصدق والمنطق» أن يحلِّل قضايا الأخلاق والدين والجمال، على نحو يستدرج القارئ من خلاله إلى الاقتناع بأنَّ هذه القضايا خالية من المعنى؛ لأنَّها تقدِّم مزايم لا يمكننا الاحتكام فيها إلى الواقع للتحقُّق منها، ومن ثمَّ لا يمكننا الحكم عليها بالصدق أو الكذب؛ لأنَّها ببساطة تتعلَّق بخبرة فرديَّة خاصَّة قوامها

[1]- المرجع السابق.

العواطف والانفعالات. وقل هذا في الأفكار المجردة، مثل الجوهر والعدم والماهية؛ فهي ليست إلا أفكاراً ميتافيزيقية، أي مجرد لغو في عرف هذا الاتجاه. لذلك فقد استبعد آير، شأنه شأن هذا التيار ككل، قضايا الميتافيزيقا لخلوها من المعنى، ودعا إلى طرحها تماماً من حلبة الفلسفة، وإن أمكن إدراجها ضمن علم النفس وما سواه من العلوم التي تدرس الخبرات الفردية والشعورية.

وخلاصة آراء آير في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا مستحيلة؛ لأن قضاياها خالية من المعنى. والعبارة لا يكون لها معنى بالفعل ما لم تكن هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صدق أو كذب هذه العبارة. وما لم تستطع التجربة حسم المشكلة، فإن هذه المشكلة ليست بذات معنى واقعي.^[1]

على أن لغة هايدغر ممّا لا يمكن الحكم عليه إذا ما اعتمدنا أسلوب التحليل المنطقي والعلمي؛ لأنّها لغة تقف على النقيض من مثل هذا اللون من المنطق والتفكير، وهي لغة يجب فهمها كخبرة معيشة؛ «فينبغي أن نتعامل مع لغة هايدغر مثلما نتعامل مع نصّ أدبيّ إبداعيّ يقودنا إلى خبرة ما»^[2] في سبيلها إلى التّكشّف. وهو خلافاً لما سارت عليه أساليب تناول اللّغة منذ القدم؛ إذ إنّ «منذ الزمن الإغريقيّ تمّت تجربة الكائن بصفته ما هو حاضر، ونظراً لأنّ اللّغة كائنة فإنّها تنتمي (...). إلى ما هو حاضر»^[3] ومن هذا الفهم اختزلت في الكلام والنطق، وتلخّصت في الدراسات النحويّة والبلاغيّة والمنطقيّة، وماعت في هذا الخضمّ ماهيّتها وضاعت، بينما يحتاج فهم الوجود إلى فهم هذه الماهية لأنها مسكنه.

لم يكن هايدغر يهدف من وراء ذلك وصولاً لجلو المعنى من خلال إصلاح طرائق تفكيرنا، والتي تتطلّب فهم ماهية اللّغة؛ وما سيعكسه ذلك على فهمنا للوجود ككلّ، وإنّما تمثّل هدفه الحقيقيّ في معاشة خبرة اللّغة... استحضر أبعادها الأنطولوجيّة. وما مسألة المعنى وجلوه إلا أمرٌ عارضٌ في سبيله لهذا الهدف. ومع ذلك، تشير ماهية اللّغة عنده إلى أنّ مشكلات المعنى أكثر تعقيداً ممّا تصوّرنا.

أنطولوجيا اللّغة:

حين انصبّ اهتمام الفلسفة، في العالم الأنكلوسكسوني، على دراسة وتحليل اللّغة؛ أهملت تلقائياً، أو عمدًا، مقاربات فلسفيّة أخرى على قدر كبير من الأهميّة، مثل الدراسات اللّغوية في الفينومينولوجيا والهيرمنيوطيقا. حيث تعمل فلسفتها على مشروعين أو طرحين: «يتعلّق الطرح

[1]- Alfred Jules Ayer, (1945), *Language, Truth, and Logic*, London: Gollancz, 2nd Edition, P (13 -16).

[2]- سعيد توفيق، اللّغة والتفكير الشعري عند هايدغر، (1998)، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 17.

[3]- مارتن هايدغر، (2003)، كتابات أساسيّة، الطريق إلى اللّغة (6)، ترجمة وتحرير إسماعيل مصدق، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، الجزء الثاني، العدد 505، ص 264.

الأول بأهميّة اللّغة العاديّة وخصوصيّتها، والثاني بالمنهجية الفلسفية».^[1]

ولقد حاول هايدغر أن يميّط اللّثام عن جوانب أخرى من ماهيّة اللّغة، تختلف عن الجوانب المعتادة في الفكر الفلسفيّ التقليديّ، والذي تبدو معه اللّغة عاجزة لارتباطها بالفكر الفلسفيّ الذي بلغت أزمته منتهاها؛ ولذلك طالب بنهاية الفلسفة وبداية الفكر... ذلك الذي يستوجب لغة جديدة تشملها.

«فاللّغة الفاسدة للفلسفة التقليديّة، والتي تتجلّى في مفاهيم مثل «الوعي» و «الأنا» و «الشيء»... إلخ، ليست مناسبة للتعبير عن هذه المنطقة الجديدة من البحث؛ فإذا أردنا أن نتأمّل الوجود، كوجود، وليس مجرد موجود، كان لزاماً علينا استخدام مفردات مختلفة، بل وبناءً مختلفاً في بعض الأحيان... ولكن إلى أين ننتجّه؟ قد يتمثّل أحد الحلول في العودة إلى لغة السوق والمفردات الواقعيّة التي استخدمها سقراط في حواراته وأفكاره».^[2] ولكن حتى لغة السوق في حوارات سقراط ومحاورات أفلاطون، ليست ذات مفاهيم واضحة في الحياة اليوميّة، فهي أيضاً بحاجة إلى إيضاحات لفهمها، وهذا ما يجعلنا نعود مرّة أخرى إلى الفلسفة التقليديّة لفهمها جيّداً أولاً، ثمّ نتجاوزها.

ما يريده هايدغر هو العودة إلى ينباع الأولى للاندهاش الفلسفيّ، قبل البناء المعرفيّ المنظم. وهو يتعجّب من اعتيادنا اللّغة على هذا النحو، واختزالها في فعليّ الكلام والكتابة، من دون أن ننتبه إلى ما تثيره فينا. فنحن حينما نجلس لنفكرّ ونكتب لا نعي ما يحدث. فقط يدور الفكر في الدّهن، يتبعه تعبير بالكلمات، نكتبها على الورق... ولكننا لا نتساءل أبداً عن هذه العمليّة المذهلة التي تضرب فينا؛ لأنّنا ببساطة اعتدنا اللّغة فما عادت تثير فينا الدهشة أو التساؤل... هي عمليّة نقوم بها في الطريق إلى شيء ما؛ الأمر الذي يؤدّي بنا إلى الفشل في تجربة أبعادها الكاملة. ويتمثّل قلقه واندهاشه في تجربتنا حين نبدأ بالتفكير، ومن ثمّ الكتابة: كيف تستطيع اللّغة التجاوب وإضفاء الأسماء على الأشياء، والاستجابة لنا بالتعبير عمّا يجول بخاطرنا ويضطرب بداخلنا في كلمات معدودات؟ لماذا لا تُصيبننا هذه العمليّة بالدهشة؟ وما هي علاقتنا باللّغة، بحيث نجد أنفسنا ملزمين بالفعل عندما نطرح صراحة فكرة أو كلمة أو جملة؟^[3]

اللّغة عند هايدغر - إذن - تجربة معيشة؛ فهي تسكننا وتشكّل تجاربنا، وهو يريد منا أن نفهمها

[1]- عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص152.

[2]- Michael Inwood, (2000), A Heidegger Dictionary, Series: The Blackwell philosopher, Blackwell Publishers, P2.

[3]- See, John T. Lysaker, Language and poetry , In Bret W. Davis(2014), Martin Heidegger: Key Concepts, Routledge, P(312 -315).

وندخل معها في علاقة. على أن هذا الفهم يختلف في جوهره عن فهم علماء اللغة؛ فاللغة التي تتمثل في الكلمات فقط إنما هي عاجزة عن وصف الوجود؛ لذلك يلجأ إلى لغة الشعر، فهي الأبعد غوراً، والأكثر عوناً على حشد الكثير من المعاني في القليل من الكلمات، والتعبير عن مكنون مشاعرنا في سطور أو شطور معدودات، عمّا نعجز عن وصفه والتعبير عنه باللغة الدارجة، ولا حتى باللغة الأكاديمية. فالتفكير في ماهية اللغة يُلجئنا لطلب العون من الشعراء؛ نظراً لعلاقتهم المتميزة بها. ففي تحليله لقصيدة «الكلمة» للشاعر الرمزي ستيفان جورج (1868-1933-Stefan George) يحاول هايدغر التعرف على علاقة الشاعر باللغة، ومن خلال القصيدة يعلن أن الأسماء هي ما تضفي على الأشياء وجودها؛ فإعطاء شيء ما اسماً، إنما يعني جلبه من الغياب إلى الحضور؛ ذلك أن «الكلمة هي التي تظهر الوجود أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس».^[1]

وفي السياق نفسه، وبالنظر إلى عملية إضفاء الأسماء على الأشياء، وما لشأنها من جلال خطر، يبين لنا المفكر العربي مالك بن نبي، في كتابه «مشكلة الثقافة»، أن الاسم هو أول درجات المعرفة، وهو «أول خطوة نخطوها نحو العلم. فإذا سميت (شيئاً) فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة، أي أنك تؤدّي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة إلى ذلك الشيء، وهو العمل الذي يغيّر «حضوره» المجرد في ذلك الامتداد الهائل الذي يحوط (الأنا) إلى (وجود) تدركه (الأنا)». «ولو أننا قرأنا وصف الحق تبارك وتعالى للمشهد الذي يدعو فيه آدم إلى تسمية الأشياء بأسمائها في قوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^[2] - فربما أخطأنا فلم ندرك معنى الآية إلا على أنه يصف لنا مشهداً بسيطاً؛ والأمر على عكس ذلك تماماً، فينبغي أن نرى هنا في تلك الصورة الرمزية أول عمل جوهري للعقل الإنساني حين يسيطر على الأشياء، وهو يخلع عليها أسماءها، الأمر الذي لم تستطعه الملائكة». «فالاسم إذن هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، فهو تصديق على وجوده، وهو القوة التي تستخرجه من الفوضى المبهمة فتسجله في عقلنا في صورة حقيقية محدّدة».^[3]

وبالعودة إلى هايدغر، نجد أنه يفرّق بين الكلام والقول. فالكلام هو ماهية الإنسان وليس ماهية اللغة، وهو ما يظهر منطوقاً أو مكتوباً. أمّا القول، فهو ليس المنطوق الذي نتحدّثه فيظهر فقط، وإنما أيضاً ما لم يُقل ويظلّ حبيس النفس، وهو ليس ماهية الإنسان، وإنما هو ماهية اللغة. وهذه الماهية هي ما يدعونا هايدغر إلى التفكير فيها. وهي تكمن في قدرتها على إظهار وكشف هذا القول

[1]- عبد الغفار مكاي، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص152.

[2]- سورة البقرة، الآيات 31-32.

[3]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، (1984) ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط4، ص20، 21.

الكامن في الصمت؛ فاللغة «تتحدّث بواسطة القول، أي بواسطة الإظهار، فالقول بوصفه إظهاراً هو ماهية اللّغة عند هايدغر».^[1]

ولا يتأتّى الإظهار هنا إلّا باستسلام الذات إلى اللّغة وتركها لتتحدّث، وعلاقة الذات باللّغة هنا، والمتمثّلة في الخضوع، هي علاقة سلبية، ولكنه السلب الذي فيه منتهى الإيجاب؛ فلكي تحصل الذات على الخبرة باللّغة فهي بحاجة لأن تخضع لها، أن تُسلّم... ها هنا تحدث خبرتها. ولئن كانت «اللّغة هي التي تحدّد ماهية الإنسان باعتباره الموجود القادر على الكلام أو التحدّث... فمهمّتنا هي أن نتيح للّغة أن تتحدّث، أن نتيح للّغة أن تكون لغة... تفصح عن ماهيتها كلغة في فعل الكلام».^[2] علينا فقط أن ننصت إلى الصوت الكامن في داخلنا للّغة، أن نستمع إليها وهي تتحدّث من خلالنا؛ فهي خبرة خاصّة نعيشها، ووطن نسكنه، وهي التي تحدّد وجودنا وتصفه. «ومن هنا يرى هايدغر أنّ ما يقال ليس مجرد شيء ما ينقصه الصوت، إنّما هو ما يبقى لا مقولاً (أي مسكوتاً عنه)، ما لم يتمّ إظهاره بعد لم يبلغ مظهره الحيّ بعد».^[3]

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ اللّغة اليومية للموجود الإنسانيّ هي التي تتمثّل في الكلام المقول، ولكنّ اللّغة التي لا تقال، الكامنة في الصمت، هي مقصدنا، وهي التي لا تنبلج إلّا شعراً؛ لما تنوء به من معانٍ، وهي التي تتكشّف وتخرج من تحجّبها للموجود الإنسانيّ ليفهم وجوده، ومن ثمّ الوجود العامّ نفسه، لتتجلّى له الحقيقة. وهذا الموقف أشبه بالموقف الصوفيّ في التراث الإسلاميّ، وربما في التراث الإنسانيّ كلّهُ. فهذا عبد الجبار النّفري، وهو واحد من كبار الصوفيّة، يقول: «كلما اتّسعت الرؤية، ضاقت العبارة». وهذا ما يفسّر لنا أنّ كتابات الصوفيّة، ومصدّقاً لما يشير هايدغر إليه ويؤكد عليه، تدقّقت في معظمها شعراً... حتى جلال الدين الرومي، الذي كان فقيهاً، لم يجرب في حياته من قبل القريض، فإذا به، وفي تحوّل حاسم اكتسح حياته، يرتفع إلى سماء الوجد الصوفيّ، فتفتجّر فيه ينابيع الشعر لتكشف عن رؤاه في الوجد والوجود والحياة؛ فتجري أنهاراً من أروع ما فاضت به القريحة الإنسانيّة.

من أجل هذا كلّهُ، وجد هايدغر ضالّته في التفكير الشعريّ، والذي يعني به الشعر بمعناه الواسع وليس بمعنى فنّ القصيدة فحسب؛ فهو حينما يتحدّث عن خبرة الشعر إنّما يقصد بها «خبرة ممارسة التفكير الشعريّ، الذي يكون ماثلاً في كلّ فنّ، وكلّ تفكير أصيل باعتباره عمليّة جلب وإظهار الموجود إلى مجال الانفتاح».^[4]

[1]- نقلاً عن: سعيد توفيق، اللّغة والتفكير الشعري عند هايدغر، مرجع سابق، ص24..

[2]- المرجع السابق، ص22.

[3]- المرجع السابق، ص28.

[4]- المرجع السابق، ص35.

وهكذا، يقدم لنا رؤية جديدة للغة، أو هو يعيد بعث رؤى قديمة أهيل عليها غبار النسيان والتجاهل، حيث لم تعد اللغة موضوعاً خارج الذات يخضع للملاحظة والدراسة، وإنما أضحت تجربة معيشة للكينونة، تتفاعل معها وتنفعل بها. وتندرج محاولته لفهم جديد لفلسفة اللغة في إطار الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية. وقد كان له أبلغ الأثر في أعلام التأويل في الفلسفة المعاصرة، مثل غادامر وريكور ودريدا، بل لقد امتد تأثيره إلى الدراسات النقدية والأدبية، وهذا إن دلّ فإنما يدلُّ على عظمة الفيلسوف؛ لأنها تتحدّد، لا من خلال المجال الذي ينتمي إليه فحسب، وإنما أيضاً من خلال آثاره خارج ميدان الفلسفة؛ أي من خلال استرشاد مجالات أخرى بأعماله.

من اللغة إلى الفكر إلى الوجود:

«ولد أرسطو، تعب ومات». هكذا افتتح هايدغر محاضراته عن أرسطو؛ حيث تتلخّص حياة الفيلسوف في فكره الذي يحاول من خلاله فهم الحقيقة وفهم الوجود؛ فيحيا في الهم والقلق وتنتهي حياته بالموت ويبقى الفكر... فحياة الفيلسوف هي فكره، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر».^[1]

هو يرى أنّ الفكرة لا ينبغي لها أن تبقى مجردة وبعيدة عن الإنسان، وإنما يجب أن تتغلغل في كيانه وتدخل في صميم وجوده، ليكون لها القدرة على إحداث التحوّلات في حياته. من هنا كان التحوّل الذي رغب فيه لفهم الوجود، بدلاً عن اعتماد الرؤية التقليدية في الفلسفة، والتي اعتبرت فقط الوجود بما هو موجود، ولم تول اعتباراً لمعنى الوجود نفسه. من أجل ذلك وجد أنّ الطريق الصحيح هو التفكير في الإنسان من جهة الوجود لا العكس، أي «التفكير في الإنسان وفي الواقع المتناهي بأكمله من جهة الوجود... وهي رجعة الفكر أو عودته للوجود نفسه»^[2]. فالفكر عند هايدغر أصبح هو المحدّد لحياة الفيلسوف، فما حياته إلّا فكره؛ لذلك دعا إلى تحطيم الفلسفة القائمة على الفكر الميتافيزيقيّ وتجاوزها إلى فكر جديد، «فكر ينبع من حقيقة وجودنا في العالم ويفتّش عن المعنى الكامن في كلّ ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسعى لغاية تحيط بها هالة غامضة كالعلم أو المعرفة، لأنّ غايته الوحيدة هي السعي نفسه، أي الحياة ذاتها».^[3]

ويجدر القول أنّه حين يرفعى الموجود الإنسانيّ الوجود حتى يتكشف له من خلال الإنارة، فهذا ضرب من الفكر فوق طاقة الفلسفة بمعناها التقليديّ؛ ذلك أنّ «فكر المستقبل لن يكون فلسفة وإنما سيكون - على حدّ تعبير الفيلسوف وبلغته المنحوتة بأزاميل ثقيلة - «فكراً في حالة الهبوط» في فقر

[1]- عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص51.

[2]- المرجع سابق، ص13.

[3]- المرجع السابق، ص56.

ماهية المؤقّته، وسوف يكون عليه أن يجمع اللّغة في القول البسيط»^[1]. لقد تكلم هايدغر عن عجز اللّغة والفلسفة التقليديّة في وصف الوجود، لذلك دعا إلى فكر جديد يتجاوزهما، فكر جديد يكون قريباً من الشعر، وهو الذي يمكنه أن يفتح لنا أفق الوجود، وكان النموذج الذي رآه يتمثل في شعر هلدريين وفي فلسفة الفلاسفة السابقين على سقراط، وخصوصاً بارمنيديس وهيراقليطس.

إنّ علاقة الفكر باللّغة عند هايدغر علاقة تواسج وتفاعل واندماج؛ فليست الأفكار مجرد صور ذهنيّة مجردة نعبّر عنها من خلال اللّغة المنطوقة كما قد جرت العادة بمقاربة العلاقة بينهما، وإنما يرتبط لديه الفكر باللّغة والوجود في كلٍّ موحد؛ ذلك أنّ «الوجود نفسه يفكر فينا وبنا، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها»^[2]؛ فالتفكير لا يعني أن نضع الأفكار في قوالب اللّغة، وإنما هو لغة الوجود غير المنطوقة، والوجود يتكلم من خلالنا، وفهم لغته وكلامه لا يعني ترجمتها إلى لغتنا المنطوقة بقدر ما يعني الإنصات والفهم؛ «وهذا هو السبب في أنّ هايدغر يختم رسالته عن النزعة الإنسانيّة بقوله: «إنّما اللّغة لغة الوجود، كما أنّ الشّحب سُحب السماء»^[3]، ذلك أنّ ماهية الفكر عنده لا تتمثل في «التفكير الحاسب» الذي نعتمده في حياتنا اليوميّة، والذي نكون مكلفين فيه بالقيام بمهام معيّنة، مثل التكاليفات الأكاديميّة بالكتابة في موضوعات محدّدة. وإنما تتمثل في التفكير الأساسيّ للإنسان، وهو «التفكير التأملي»، حيث يقول: «هناك نوعان من التفكير، كلٌّ منهما مشروع وضروريّ: الفكر الحاسب، والفكر المتأمل، وهو حينما نشير إلى أنّ الفكر المتأمل يسبح في الأعلى، وأن لا صلة له بالواقع، وأنه لا يساعد على إنجاز الأعمال المألوفة، ولا يساهم في تحقيق الإنجازات ذات الطابع العمليّ»^[4]. وهذا هو التفكير الحقيقيّ الذي لا يسير وفق برنامج أو خطّة محدّدة منذ البداية، وإنما ننصت فيه إلى دواخلنا ونفكر في ما يدهشنا لنقدّم ما خبرناه في لغة شعريّة؛ حيث يتكثّف المعنى. وهو لا يقصد بالتفكير الشعريّ التأمليّ أو خبرة التفكير الشعريّ - كما أسلفنا - فنّ القصيدة حصراً، وإنما يقصد الشعر بمعناه الواسع، الذي يجلب الحضور للأشياء: فإضفاء الأسماء على الأشياء يجلبها للوجود. بهذا تصير الكلمات هنا وحيّاً وإلهاماً، بل وتصير خلقاً إنسانياً.

بهذا الخلق ينتقل الفكر إلى الوجود، ولكي يفعل فهو بحاجة إلى الإنسان؛ لذلك عمل هايدغر على تحديد وفهم ماهية الإنسان. ويحدث اللّا تحجّب الذي يتيح لنا فهم الوجود من خلال فهمنا للحقيقة. ومن شرحة لماهية الحقيقة، وصل بنا إلى تأويل لماهية الإنسان، والتي يجب بدورها أن تُفهم على أساس من فهمنا لماهية الحقيقة، والتي تصل بنا إلى تحديد جديد للفلسفة، تلك التي ستصبح فكراً جديداً ينحو نحو الفلاسفة السابقين على سقراط.

[1]- المرجع سابق، ص14.

[2]- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ص421.

[3]- المرجع السابق، ص422.

[4]- مارتن هايدغر، السكينة، (2004)، ترجمة رشيدة السائحي، مجلة مدارات فلسفية، منشور على موقع حكمة، ص201.

هكذا يتبين أنه لمعرفة الوجود يجب فهم ماهية الحقيقة التي أغفلتها الميتافيزيقا، ولفهم ماهية الحقيقة، بوصفها كشف وإظهار وخروج من التحجُّب إلى اللاَّ تحجُّب، ينبغي تغيير طريقة التفكير في الوجود، والتي تستلزم أيضاً لغة مختلفة؛ فالفكر مختبئ في اللُّغة التي تعنى إنارة الوجود، وهكذا ينتقل بنا هايدغر من اللُّغة إلى الفكر إلى الوجود.

الخاتمة:

أشرنا سابقاً إلى أنَّ علينا الإيمان بأنَّ اللُّغة هي التي تستخدمنا ولسنا نحن من نستخدمها. وهذا قول يشبه في ظاهره ما قاله فرانسيس بيكون من أنَّ اللُّغة التي يظنُّ الإنسان أنه يستخدمها وأنها طوع أمره، إنما هي التي تعود لتستخدمه؛ فيقع أسير أخطائها وأوهامها. ومن المعروف أنَّ بيكون هذا هو الجدُّ الذي انسلت منه المدرسة الإنكليزية التحليلية في اللُّغة، والتي جعلتها همَّها الأكبر، وتناولها كموضوع خارجيٍّ، وهو ما يتناقض تماماً مع الوجهة الهايدغرية التي اتَّخذناها لنا في هذا المقال.

ولمَّا كان بيكون يريد بتعبيره هذا أن يلفتنا إلى ضرورة الانتباه لأوهام اللُّغة لما يترتَّب عليها من سوء فهم واضطراب مفاهيم وتخبُّط في الواقع العمليِّ، فإنه، شأنه شأن العصر الحديث بأسره، يريد أن يحكم القيادة على اللُّغة، وأن يُخضعها ويُسيطر عليها، ومن ثم على سائر العالم الخارجيِّ، سواء تمثَّل هذا العالم في الطبيعة، أم في البلدان الأخرى التي يمكن استعمارها. ويكاد يكون الباعث البعيد والخفيُّ وراء المشروع العلميِّ بأسره، ومعظم المشروع الفلسفيِّ، إنما هو هذه الرغبة الإنسانيَّة الدفينة في السيطرة على الأشياء: إنَّها رغبة الإنسان في ارتقاء قَمَّة عالية مستقلة وثَّابة، يرقب منها الأحداث ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون بإمكانه التنبُّؤها والتحكُّم في مسارها.

ولا يتأتَّى لنا حلُّ هذا اللبس وهذا التناقض الظاهريِّ بين بيكون وهايدغر، إلاَّ بمعرفة ماذا يفهم كلُّ منهما من لفظة «لغة». فعلى حين أخذها بيكون باعتبارها أمراً بديهياً واضحاً، وهي ما يتداوله الناس في الأسواق، إذا بهيدغر يغوص فيها ليخرج لنا منها لآلئ لا تقدر بثمن. فإذا كانت العادة قد جرت على البحث عن المعنى وراء اللُّغة، فإننا نجد مع هيدجر أن الوضع الصحيح هو البحث عن اللُّغة من وراء المعنى؛ فما وراء المعنى، أو ما نحب أن نسميه بالمعنى الخالص، إنما هو معاناة خبرة اللُّغة. هذه المعاناة هي ما يمكن أن يشترك فيه بنو البشر رغم أي اختلاف بينهم، ويصدق عليها التعبير الصوفيُّ: «من ذاق عرف»؛ لأنَّ الخبرة قد تتفق رغم اختلاف اللُّغات والثقافات. وقد أتحدَّث عمَّا أعانيه وأختبره خير حديث، وأدقَّ تعبير، وأبلغ أسلوب، ومع ذلك لا يفهمني سامعي رغم اتفاقنا اللُّغويِّ والثقافيِّ، في حين يفهمني آخر مختلف عني بمجرد الإشارة والتلميح والإيماء، بل حتى بمجرد الصمت!

وإذا كانت قد جرت العادة على مقارنة اللُّغة باعتبارها علاقة بين مفردات من ناحية، وأشياء أو وقائع من ناحية أخرى، فإنَّ هايدغر يذهب إلى أنَّ اللُّغة هي علاقة بيننا وبين الوجود: إنَّها وحي الوجود؛ فاللُّغة بمعناها الحقيقيِّ ليست هي الوسيط بين الأفراد، وبين بعضهم البعض، وإنما هي وسيط بين الإنسان الفرد، وبين الوجود العام.

من أجل ذلك، يطالب هايدغر بالاستسلام والخضوع لها كما لو إنَّها دعوة للسكينة والسلام. هذا في مقابل الدعوة القديمة المعتادة للإخضاع والسيطرة، وما جلبته على الإنسانيَّة من شرور وويلات لم تنته حتى الآن. وإذا كان أول ما يُفهم من هذا الكلام هو ضرورة أن يترك الناس واقعهم وحياتهم وأشغالهم ليعكفوا على ذواتهم، ويصيروا رهبانًا في صوامع اللُّغة، وأذانًا صاغية لهمسات الوجود؛ فإنَّنا نبادر إلى القول بأنَّ هذا أبعد ما يكون عن مرادنا، وأنَّه أيضًا مستحيل التحقق. غاية ما هنالك أنَّها دعوة لكبح جماح التيّار الهادر السائد في اللُّغة والفكر ذاك الذي لا يعرف سوى السيطرة والقهر والتملُّك، والإحلال التدريجيِّ للتأني والسكينة والسلام في هذا العالم الذي صار فيه كلُّ إنسان يلهث وراء رغبة... إنَّه اندفاع قسريٌّ ينال من إنسانيَّة الإنسان وكرامته، ويسلبه وجوده الحقَّ، كما يسلبه حرِّيته التي ما فتئ يدود عنها، ويظنُّ أنَّه أخيرًا عاش عصرها، وما يدري أنَّه ينجرف بلا هوادة نحو استرقاق متجدد في ما يفترضه العصر الجديد.

قائمة بالمصادر والمراجع:

المصادر:

1. مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرين وماهية الشعر، (1964)، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز و محمود رجب السيد، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة: دار النهضة العربية.
2. مارتن هايدغر، كتابات أساسية، (2003)، ترجمة وتحرير إسماعيل مصدق، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، الجزء الثاني، العدد 505.
3. مارتن هايدغر، كتابات أساسية، منبع الأثر الفني، (2003)، الجزء الأول، ترجمة وتحرير إسماعيل مظهر، القاهرة، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، عدد 504.
4. مارتن هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، (2016)، ترجمة وعد على الرحية، تقديم ومراجعة على محمد إسبر، سوريا: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1.
5. مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، (2012)، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى.

المراجع:

1. إبراهيم أحمد، (2008)، أنطولوجيا اللغة عند هايدغر، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى.
2. زكريا إبراهيم، (1968) دراسات في الفلسفة المعاصرة، القاهرة: مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.
3. زكريا إبراهيم، (1972)، كانط أو الفلسفة النقدية، سلسلة عبقریات فلسفية (1)، القاهرة: مكتبة مصر، طبعة ثانية.
4. سعيد توفيق، اللغة والتفكير الشعري عند هايدغر، (1998)، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
5. 10- سيلفان أورو، جاك ديشان، وآخرون، فلسفة اللغة، (2012)، ترجمة وتقديم بسام بركة، مراجعة ميشال زكريا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

6. عبد الغفار مكاوي، هلدرين، (1974)، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (21)، القاهرة: دار المعارف بمصر.
7. عبد الغفار مكاوي، نداء الحقيقة، (2010)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الفكر.
8. فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، (2011)، لبنان: جداول للنشر والتوزيع، ط1.
9. ديفيد كريستال، مختصر تاريخ اللغة، (2018)، ترجمة أحمد الزبيدي، دار الكتب العلمية، العراق.

المراجع الإنكليزية:

1. Alfred Jules Ayer, (1945), Language, Truth, and Logic, London: Gollancz, 2nd Edition.
2. Bret W. Davis, (2014), Martin Heidegger: Key Concepts, Routledge.
3. Michael Inwood, (2000), A Heidegger Dictionary, Series: The Blackwell philosopher, Blackwell Publishers.
4. Michael Wheeler, (2011), Martin Heidegger, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Wed Oct 12.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



حقوق التنظير

■ الفلسفة الثانية في امتحان "اليوم" "واليومي"

نحو مبدأ فلسفي ثانٍ

- محمد أبو هاشم محجوب

■ مناهج البحث العلمي في دراسة التصوف

المنجز العربي . الإسلامي مثلاً

- بكري علاء الدين

■ ابستمولوجيا النصّ الصوفيّ

أبو الوفا التفتازاني كمثال معاصر

- أحمد عبد الحلّيم عطية



الفلسفة الثانية في امتحان "اليوم" و"اليومي" نحو مبدأ فلسفي ثانٍ

محمد أبو هاشم محبوب

مفكر وأستاذ الفلسفة في جامعة تونس المنار. تونس

ملخص إجمالي:

لا يمكن أن يمرَّ مصطلحُ "الفلسفة الثانية" من دون تعليق. كنت قد استعملتُ هذا المعرّف (notion) منذ كتابي «استشكال اليوم الفلسفي»، ومن المهمّ الإشارة هنا إلى العنوان الكامل لهذا المؤلّف الذي صدر في تونس سنة 2021: في استشكال اليوم الفلسفي:

تأمّلات في الفلسفة الثانية من أجل إعادة التأسيس وكنْتُ قد أردفته بالترجمة الفرنسيّة لعنوانه الفرعيّ على هذا النحو:

Méditations de philosophie seconde pour la Re-fondation

يجدر القول أنّ هذا العنوان، بمختلف فروعه (العنوان الفرعيّ وترجمته الفرنسيّة) يستحقُّ بعض الملاحظات:

لم أكتفِ بالعبارّة العربيّة "الفلسفة الثانية" لأنّي ألفتها لا تنفي بالمعاني التي كنت أقصدها، وأصرُّ عليها في ضرب من العناد المصطلحيّ. وتثير هذه الملاحظة بوجه ما اعتبارات ترجميّة، تتعلّق بمذهب في الترجمة ما أزال أدافع عنه منذ شرعت عام 1984 في الاشتغال بالترجمة.

* * *

مفردات مفتاحيّة: الفلسفة الثانية، اليوم، اليومي، الترجمة، الميتافيزيقا، الأنتولوجي، مبدأ فلسفي.

تقويم:

إنّ عبارة «الفلسفة الثانية» هي بكل بساطة فلسفة تأتي بعد «الفلسفة الأولى». لكن، ما إن ننطق بها حتى تفتقر إلى الذهن تسمية ثانية لما اعتدنا تسميته «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقا». لقد كتب ديكارت تأملاته، وجعل العنوان الكامل لها:

Meditationes de Prima Philosophia

في ما ترجمه الرَّاحل عثمان أمين تحت عنوان: «التأمّلات في الفلسفة الأولى».

الفلسفة الأولى هي استئناف للتسمية الإغريقيّة القديمة، والتي استخدمها أرسطو في ما يُعرف تقليدياً باسم «ما بعد الطبيعة»، ولاسيما ضمن مقالتيّ الجيم والهاء، حيث أطلقها على معنى الثيولوجيا، ثم ضمن مقالة الكاف مطلقة على معنى علم الوجود بما هو وجود: يقول أرسطو في كتاب الكاف، 3، 1060 311 وما يليها: «إنّ علم الفيلسوف هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، مأخوذاً بالكلية لا في جزء من أجزائه». هذان المعنيان للفلسفة الأولى هما اللذان توارثتهما الفلسفة بعد ذلك، وحتى عندما يكتب ديكارت تأملاته في الفلسفة الأولى على نحو يؤسّس ضمنه للرؤية الحديثة ضمن الكوجيتو، فإنّه يتحرك في أفق الفلسفة الأولى بما هي فلسفة موضوعها الوجود والله وإن تغيّر معناهما وتمثلهما جذرياً بحيث بات مطلوب الفلسفة الأولى هو الأساس اليقينيّ التمثليّ للحقيقة.

من هنا، فإنّ تأملات ديكارت في الفلسفة الأولى تواصل تقليد الميتافيزيقا الأنتولوجي، وإنّما إليه، وبالنظر إليه، وبالمقارنة التي تحدّد المسافة عنه، استعملت عبارة «الفلسفة الثانية» التي لم يكن من الممكن إسماع مقصودها إلاّ بالتذكير بأنّها الصيغة المنقلبة على الفلسفة الأولى في المعنى الأرسطيّ (prwvth filosofiva) من جهة، والديكارتية (prima philosophia) من جهة ثانية. فكانمّا أرادت إضافة الترجمة الفرنسيّة للفلسفة الثانية (philosophie seconde) التذكير الصوتيّ والعلاميّ بأنّ المعنى اللاتينيّ هو الذي نريد الابتعاد عنه بالمرور إلى فلسفة «ثانية» لا تنطلق بالضرورة من التمشي ذاته.

ترجمياً إذن، صارت «الفلسفة الثانية» مفهوماً، ولكن، لا يمكنه أن يكون كذلك إلاّ بأن يصطنع أرضه، وأطراف أرضه المكوّنة من الإحداثيات التي يريد الابتعاد عنها ومغادرتها (هنا الفلسفة الأولى بمعنيها الأرسطيّين، وكذلك الديكارتية كتأسيس تمثليّ لليقين)، وأن يعمد في المقام الثاني إلى بناء أفق مقروئية أوليّة.

- نصّ محاضرة أقيمت على باحثي الدكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه بالجامعة اللبنانيّة، بيروت في 4 مارس (آذار) 2003م. وقد قدم لها البروفسور خنجر حميّة أستاذ الفلسفة في الجامعة.

بيد أن هذه الفلسفة تحيل أيضاً على وراثة إمكانية فلسفية تبدأ مع تلقي الفلسفة عند الفارابي وابن رشد على وجه الخصوص. وهي فوق كل ذلك إيماءة فلسفية لا يمكن إنكار أصالتها، وهي لهذا الغرض تذكر حرفياً بـ«الإبحار الثاني» (deutéron ploun، حسب العبارة الأفلاطونية المعروفة) كتقنية، ولكن كذلك كعلاقة بالموروث.

ليس شأننا في العلاقة مع الموروث أن نعيد «رؤيته»، أو أن نعيد قراءته، أو أن نتهجأه بوسائل يتم استنتاجها من هذا الحقل أو ذلك (البنوية عند الجابري مثلاً، أو المادية الجدلية عند تيزيني، أو التحديثية عند بدوي أو أركون، أو التأصيل والتأثيل عند طه عبد الرحمان ..)، وإنما أن نبصر ثانية، وجذرياً، من حيث تأدت تجربة الإنسانية الفكرية إلى مضيق. لذلك، فاستشكال اليوم الفلسفي هو قبل كل شيء فهم لليوم، بتمثل عناصره، وتحديد غياباته، وتعيين الافتراضات التي تتحكم بتلك الغيابات. هو يحدد غرضه بأنه الانخراط في اليوم، ويسأل عن أسباب عدم فهمه له، لا كاتنماء ثقافي تراثي يطالب بخصوصيته، وإنما كاتنماء إلى كونه جوهرها هو عدم الفهم. لذا، فإن أدواته في مواجهة عدم الفهم هي الأداة التأويلية، معرفة على أنها في المعنى العام الذي يخرج عن حدود التعريف الكلاسيكي، تقنية في الفهم.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ مشترك تعيش فيه الإنسانية يومها ضمن صياغته وضمن مفهمته، ولكنها مفهمة لا تقدر اليوم على استيعاب الإنسانية، وغاية ما تبلغه فرض للكوني لا تتعرف ضمنه لا لإنسانية الشرقية، ولا العربية ولا الأفريقية نفسها. وعليه، فإن تفكيك اليوم هو أول معاني الاستشكال في معني الاستشكال: إدراك هذا اليوم كتشكّل ومعرفة عناصره أولاً، وتفكيكه كإشكال بإجلاء بنيته المتنافرة ثانياً.

واسمحوا لي هاهنا باستطراد لغوي: إننا نقرأ هذه الجملة قراءة نحوية تقليدية. نقول: «تفكيك اليوم هو أول معاني الاستشكال». لنضع علامات الإعراب التي تتبادر إلى الذهن: تفكيك اليوم هو أول معاني الاستشكال. مثل هذه القراءة ممكنة طبعاً، ولكنها ليست مقصودنا: إننا نريد تفكيك اليوم الذي هو اليوم، هذا الزمان الذي لا يكفي لوصفه أنه الحاضر، وإنما هو الزمان الذي يفترض إنساناً يشير إليه ويعينه الآن وهنا على أنه اليوم. لا شك في أن قواعد النحو والإعراب لا تتسع لمثل هذه القراءة، فلننزع فقط بهذه العبارة القلقة، التي لا يشير قلقها إلى خطأ في المقصود وإنما إلى ضيق النحو عن المقصود. وحدها مثل هذه القراءة القلقة والمقلقة تسمح لنا بالألّا نقرأ اليوم على أنه الجملة الحاصلة من ساعاته الأربع والعشرين، وإنما على أنه المعاصر، الراهن، ما يجري الآن. وطبعاً، هذا المعاصر ليس أنا يتطابق مع ما تشير إليه الساعات، وإنما هو كل ما يفعل فينا، ولو كان آتياً من الأبعاد الزمنية. ثمة مفهوم للمعاصرة لا يقصر الآن على ما هو واقع في هذه

اللحظة، وإنما يمدّه إلى كلِّ معاصرة تواكبنا. يعاصرنا اليوم كثيرون: يعاصرنا أبو الطيب، ويعاصرنا أبو تمام، ويعاصرنا زهير والجاحظ وأبو حيّان.. يعاصروننا بفهمهم للإنسان، وبالإشارة إلى ما فيه من الأساسيِّ والجوهريِّ، ويتمون بذلك إلى اليوم. سؤالنا، إذن: ما الذي ندرکه من يومنا هذا؟

لم تتجاوز الدراسات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة إشكاليّتي المعرفة التاريخيّة: أعني تحقيب الحدود الفكريّة في علاقة بسياقاتها، وتفصيل القول في تلك الحدود على خلفيّة تاريخيّة. ومن دون أن أعتبر هنا الاهتمامات الجامعيّة التقليديّة المعروفة، فليس من الغريب أن يكون الخطاب الفلسفيّ، المتفلسف في العالم العربيّ خطاباً «شبه حضاريّ»: إنّ كثيراً من المحاولات التي اندرجت ضمن ما يُسمّى إجمالاً بمشاريع القراءة، هي محاولات إعادة قراءة، تقوم على «إعادة تأهيل» لماضٍ فكريّ ولا تخرج عن السّمات التي كنت قد أشرت إليها منذ حين.

ما اقترحته هو استرجاع فكرنا إلى دائرة الفكر، ومغادرة «الريفليكس التّاريخيّ» الكامن في كلِّ واحد منا: إنّ مفكرنا العرب الذين ينبغي في هذه الحال إعادة الاعتراف بهم، هم قطع حية في الجسد الفكريّ الكونيّ الحيّ، ولكنهم قطع متحقّية قد تدغدغ شعور الفخر فينا، ولكنها لا تغادره. لذلك، أقترح محاوره وجوه الفكر العربيّ ليس من زاوية القضايا والمفاهيم التي يجعلونها ممكنة النبات فينا فحسب، ولكن أيضاً من زاوية الإيماءة الفريدة التي تخصُّ كلَّ واحد منهم. علينا أن نحاورهم بمعاصرتنا، وبمشاكلنا لا بوصفهم أصحاب حلول، وإنما بوصفهم شهوداً نستدعيهم إلى مقام البيّنة، وتقديم البيّنة. ولكنهم شهود ثقّات، يمكننا أن نطمئن إلى شهاداتهم، إلى الحدّ الذي يمكننا حتى أن نجرّح فيها من دون أن نخدشهم: سيقدّمون لنا فقط، إذا ما جازت العبارة، روايتهم لما جرى: ولكن الذي جرى هو الذي يجري اليوم. فكأنّنا نحن نطالبهم بأن يقدموا روايتهم وهم «يعلمون» مآل الحكاية. ولكن ذلك لا يعني أنّ شهادتهم هي الكلمة الفصل. الكلمة الفصل هي دائماً كلمة تُسترجع منهم، ونستردّها نحن لأنّ دخولهم إلى المشهد، أعني إلى التفكير، كان بدعوة منا: إنّنا ندعوهم لأسئلتنا نحن لا محالة، وهو ما يعني أنّهم لن يقولوا لنا ما ألفوا قوله، بقدر ما سيقولون لنا ما كانوا سكتوا عنه، وبوجه ما، هذا الذي بسبب سكوتهم عنه، نطلبهم للشهادة.

بناءً على ما سلف، يجدر القول أنّ ما يعمد إليه كتاب الاستشكال هو ضرب من المسيرة التي تعين أنّ سؤال اليوم في الفلسفة هو سؤال يحصل دائماً من التاريخ، ومن المعرفة التاريخيّة، إمّا عبرة تجرّد آحاد الأحداث ضمن صيغة عامّة، أو تفسيراً لتكون اليوم وتناضجه في أحشاء الماضي.

ليس لي مشكل مع التاريخ، ولكني لا أقبل مطلقته.

سبيلان اثنان يخصّصان كفيّات التعامل التقليديّة مع ماضي الفكر: فإمّا أن نتعامل معه كجملة

من الأفكار الحاصلة والمكتملة والتي تمت صياغتها صياغة مذهبية في شكل «مقالات» جاهزة ومغلقة، قابلة للوصف والتفصيل، أو تقابلنا تلك الأفكار كتجربة حية من الافتراض والحجاج والاستنتاج والجدل تشقها مواقف معلنة أحياناً وضمنية أحياناً أخرى، مما يحملنا على أن نتعامل مع هذه التجربة على أنها تجربة لانهائية المعنى لا يمكن استيفائها ضمن ثبوت محدود: عندما جمع ديوجينيس اللايرسي، أو فلوطرخس، أخبار الفلاسفة السابقة ووصفوا أجزاءها وعناصرها، وعندما استجمع الشهرستاني في «الملل والنحل» فلسفات الإسلاميين من الفرق والأعلام، وفلسفات غير الإسلاميين من الإغريق مثلاً، فقد تحرر أن يقدم نظريته الفلسفية على أنه خلاصة من العناوين التي يمكن نسبتها إلى أصحابها باعتبارها جملة ما قالوه، وجماع ما انتهوا إليه، والحاصل من تفكيرهم.

هكذا مثلاً كان عمل الدوكسوغرافيين القدامى حينما نقلوا «مذاهب الفلاسفة المرموقين»، فذكروا عناوين تفكيرهم من دون حيثياتها ولا حركيتها الذاتية التي قادت إليها. ولعل أقصى ما بلغوه في نقل تلك الأفكار أنهم يذكرون أحياناً حجج الفلاسفة وبعض الشواهد من آثارهم. فالذي يحكم هذه الممارسة القديمة هو منطق الشهادة (le témoignage) ونقل الأثر. ولكنها لا تنتمي بعد لا إلى تمثّل فكرة التقدّم التي تحكم تاريخ الأفكار الحديث، ولا إلى منطق تاريخ المشكلات الذي يسعى لمواكبة نشوء المفهومات وتمايزها، ولا إلى منطق الاستشكال الذي يقيم الحوار بين الفلسفات ويؤسس ما صار يُعرف بتاريخ الفلسفة. أمّا الأنموذجان الكبيران اللذان يهمننا هنا فهما أنموذجا تاريخ الأفكار وتاريخ الفلسفة: وأريد من خلال عرضهما اليوم أن أرفع التباساً يلفّ التعامل مع النصّ الفلسفيّ في الفكر العربيّ المعاصر.

ملاحظتي الأولى تنطلق ممّا عاينته دائماً من انخراط التعامل مع الفلسفة العربية قديمها وحديثها ضمن منطق «تاريخ الأفكار». هذه المعالجة محرّجة إلى حدّ كبير إذا ما قارناها بمناهج معالجة الفكر الغربيّ عموماً، أعني ضمن أسلوب من الاستشكال [problématisation] الذي يدرج مفكره وكتبه ومعارفه كأسئلة وكأجوبة ضمن إشكاليّات حية. المفكر حيّ، لا بالمضامين والمقالات التي أصدرها وإنما هو حيّ لأنّه ينخرط في حوار نابض لا يستظهر بما قاله هو ولا بما قاله معاصروه بقدر ما يستظهر أيضاً بافتراضاتهم وضمنياتهم، وبعبارة أخرى بما لم يقوله. ويمثّل بول ريكور إحدى صور هذه الحياة الفلسفية من خلال ما يعرف بالحوارات «الخيالية» [les dialogues fictifs/ imaginaires] التي يعمد ضمنها إلى الجمع بين مفكرين لم يتحاوروا بالضرورة ولكنه يستدرج الأجوبة الممكنة التي قد تنجم كنتائج واستباعات لما قاله: فكأنّما يتمثّل المنهج هنا في قاعدة الانطلاق من المقول إلى اللامقول. على أنّ اللامقول ليس تعسفاً لخيال ينسب إلى هذا المؤلف أو ذاك ما شئنا من الآراء والمواقف، وإنما هو ترتيب على المقول، وانتقال منه إلى افتراضاته.

لا أعني، إذن، باللامقول شكلاً من أشكال التّحيين، أو نسبة المواقف من خلال معاودة القراءة لأثر أو لنصّ ما، تأهيلاً له للإجابة عن سؤال ليس سؤاله، وإنما أعني به الكشف عما يعوقه عن أن يكون معاصراً لنا أي فاعلاً في يومنا. وعليه، فإنّ محاوره الفكر، مهما كانت صيغة ذلك الفكر، هي فتح لأفق المعاصرة معه أي الكشف عنه كعنصر من عناصر تفكّر يعيننا.

إلى هذا انتهيت في أحد نصوصي السابقة:

«ما يظنّ محدّداً هنا هو إذن تفكيرنا نحن الذين نستعيد تاريخ فكرنا: ونحن بإزاء هذه الوضعيّة، وبالنظر إلى هذا الغرض، نفكّر بهؤلاء الذين يكوّنون معطى لتفكيرنا. كيف؟ باستنطاق عنصر الكلّيّ فيها. وإذن، فعلى العكس من عادة إقامة المحصّلات، ينبغي إدراج مفكّرنا كحدوس تتجاوز انتماءها إلى الإرث المحليّ، لتكون، بكلّ بساطة، مفكّرة».

سألت نفسي مرات عدّة، ومنذ أمد بعيد، وفي نصّ يعود إلى سنوات الثمانين: لماذا تظنّ مقارباتنا العربيّة، في المعنى التاريخيّ، محكومة بمنطق «العجبية المتحفية»؟ وفي أحسن الأحوال بمنطق السبق «البطوليّ» إلى فكرة ما؟ ولعلّ واحدة من أوضح الصيغ التي عبرت عن هذا المنطق العجائيّ هي الجملة التي اختتم بها محمد عابد الجابري نصّاً له عن الفارابي في كتابه عن التراث والثورة:

لقد تطلّعت البورجوازيّة الفرنسيّة في القرن الثامن عشر إلى تشييد دولة الحرّيّة والإخاء والمساواة، دولة العدل والعقل، وكان روسو، بعقده الاجتماعيّ، المعبرّ عن تلك التطلّعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟

مثل هذا القياس المغالطيّ الذي أساسه قضية كبرى مفادها أنّ المقالة الفلسفيّة إنّما تؤخذ بمقولها لا بافتراضها هو نفسه ما نجده عن الراحل محمد أركون الذي يخصّص، في شبابه لا محالة، كتاباً كاملاً للحديث عن «الإنسيّة»، أو «المنزع الإنسانيّ» العربيّ من خلال جدل مسكويه والتوحيديّ في الهوامل والشوامل مثلاً.

إنّ ما حيرني فعلاً في هذه المواقف التي تصدر عن جماعة من أعظم مفكّرنا، بل من الذين صاغوا شبابنا ورافقوا تطلّعاتنا الفلسفيّة الكبرى، هو أنّها تأخذ المواقف بالمقول فيها، بما صرّح به الفلاسفة الذين يدرسونهم ويؤرّخون لتفكيرهم. بل هم لا يحترسون حتى من كون الكلمات ليست حاملة للافتراضات نفسها. لقد تكلم اليونان عن الإنسان واستعمل ديكارت وكنط هذه الكلمة نفسها للتدليل على هذا الموجود الذي نحن إيّاه. ولكنّ الأثروبوس اليونانيّ يحمله تصوّر يجعله يتلقّى من العالم معيار معرفته وعلمه، في حين يتحوّل هذا الأثروبوس إلى تمثّل للعالم، وحاكم عليه، ومخضع له إلى لغة الرياضيات التي كان غاليلي قد تحدّث عنها.

طرحت على نفسي هذا السؤال وأنا المزدوج الثقافة، المتمرس (أو هكذا يُخيل إليّ) بعصوف الجدالات الفلسفية التي قد تستحضر في فقرة واحدة حدوداً متعددة لا تنتمي إلى العصر نفسه، ولا إلى السياق ذاته. طرحته وأنا المثقل بأسئلة أعرف تاريخها، أو يمكنني أن أعرف تاريخها، من دون معرفة إعادة تعريفها، أي استحضارها على جهة غير الجهة «التاريخية». كيف يمكننا تخصيص «الجهة التاريخية» [la modalité]؟ وكيف يمكننا مغادرة المنظور التاريخي، وأعني بمغادرة هذا المنظور إلزامه بحدود جهة المعرفة التي هي من شأنه، وعدم إغلاق الإمكان الذي تفتحه الفلسفة في إعادة تنشيط الحدود، أعني في فتق [rupture/rompre] «مشميتها»، و«غشائها» اللذين ألزمتها بهما المعرفة التاريخية؟

ما سأقوله الآن سأقوله بشكل مختزل جداً، وفي الحدود التي يسمح بها عرض حدس محدود في الرؤية، ومحكوم بلياقة عدم الإفصاح عن كل شيء من البداية. ما سأقوله إذن، لا يتجاوز منزلة الفرضيات:

الحدس الأول:

إن الاضطلاع التاريخي بتاريخ الفكر عندنا ليس راجعاً إلى الطبيعة التاريخية لهذا الفكر، وإنما إلى أن المعرفة التاريخية كانت - ولعلها ما تزال - المعرفة الوحيدة الجاهزة والعملية التي يمكنها استيعاب تاريخنا الفكري وتلقيه وتحقيقه وتنزيله في السياق الوحيد الممكن لها، أعني سياق التاريخ السياسي والاجتماعي. لذلك يتطلب التفكير عندنا، وتتطلب الفلسفة عندنا، نزع مطلقة التاريخ على المعنى الذي تحدّث به مثلاً موريس مرلو بونتي في تقرير الحكمة. إن فرض التاريخ على أنه هو العلم الجامع، وهو، يا للغرابة، درس ماركسي، ولكنّه درس ماركسي سطحي، هذا الفرض يجعل التعامل مع الفكر لا يتجاوز اعتباره أثراً وانعكاساً للأشياء. ربما كان اعتراض مرلوبونتي أشدّ اعتراض على هذا الفهم عندما كتب معقّباً على ماركس وعلى الماركسيين، الذين صرنا نحن اليوم إيّاهم من دون وعي:

إن ماركس بجحده قوة الاستيفاء عن الفلسفة، لا يقدر، كما اعتقد الذين من بعده، وربما كما اعتقد هو نفسه، على أن يحوّل جدلية الوعي إلى جدلية للمادة أو للأشياء. فعندما يقول إنسان إن ثمة جدلية في الأشياء، فذلك لا يكون إلا في الأشياء من جهة ما يعقلها هو، ولهذه الموضوعية في نهاية الأمر قمة الذاتية - مثلما كان أظهر ذلك مثال هيغل. لا يحوّل ماركس إذن / الجدلية نحو الأشياء وإنما يحولها نحو البشر بكل ما لهم طبعاً من جهازهم البشري ومن حيث هم منخرطون عملاً وثقافة ضمن مشروع يغيّر الطبيعة والعلاقات الاجتماعية. فليست الفلسفة وهمًا: إنها علم جبر التاريخ.

الحدس الثاني:

قامت في الجامعات العربيّة بدرجات متفاوتة صناعة حديثة نسبياً اختارت أن تسمّي نفسها بالدراسات الحضاريّة، وهي إلى اليوم في نوع من الحوار الصامت مع المعرفة التاريخيّة التي تستلّف منها وتعمدها بحيث أصبحت الدراسات الحضاريّة تبدو بمثابة التعليقات الموسّعة على ما تكتفي الدراسات التاريخيّة بأن تشير إليه من دون التوقّف عنده لأنّه ليس من شأنها. ولذلك، ليس من الوجيه أفراد هذه "الحضاريّات" بالدرس حين تقع محاوره الجذر الذي تنتمي إليه، أعني "الوعي التاريخي".

الحدس الثالث:

في هذا السياق "نأت" - في الجامعات - الدراسات الفلسفيّة، ولم تتمكّن لحدّ اليوم من الخروج عن الإشكاليّتين اللتين طرحتهما المعرفة التاريخيّة: أعني تحقيب الحدوس الفكريّة في علاقة بسياقاتها، وتفصيل القول في تلك الحدوس على خلفيّة تاريخيّة. ومن دون أن اعتبر هنا الاهتمامات الجامعيّة التقليديّة المعروفة، فليس من الغريب أن يكون الخطاب الفلسفيّ، المتفلسف في العالم العربيّ خطاباً "شبه حضاريّ": إنّ كثيراً من المحاولات التي اندرجت ضمن ما يسمّى إجمالاً بمشاريع القراءة، هي محاولات إعادة قراءة، تقوم على "إعادة تأهيل" لماض فكريّ ولا تخرج عن السّمات التي كنت أشرت إليها في ما تقدّم.

إنّ تعاملنا مع الفلسفة لم يغادر إلى اليوم مقالات الطريقة وأحاديث المنهج. أعني أنّه ما يزال يتردّد في ما قبل التفلسّف. لا أقول هذا استنقاصاً من المنهج، ولا تهويناً من قيمته، وإنما أقوله لأنّه أنّ الأوان لكي تنفلسف واقعاً في ما بعد المنهج، وما بعد الاحتياطات التقنيّة المختلفة. أنّ الأوان لكي يصبح المنهج من موضوعات التفكير لا من المسبقات عليه. حان الوقت لكي يتحوّل التفكير من تطبيق للمنهج إلى خلق له أثناء التفكير. ولعلّ أول الموضوعات التي يتعيّن مساءلتها هو حدود الانتساب إلى التاريخ: هل نحن فقط أثر منه؟ أليس من الغريب أن يكون مفكّرنا الفلاسفة في كثير من الأحيان من المؤرّخين، أعني من جامعي العبر؟ أليس من الغريب أن يتحوّل عنصر من عناصر الوعي التأويليّ وأدواته إلى مرجعه الوحيد؟ من حاول في فلسفتنا العربيّة اليوم أن يتجاوز الطرح التاريخيّ والحضاريّ؟ ألا يخشى من ذلك التباس التفكير بالإيديولوجيا حين يكون دور الفلسفة الحقيقيّ هو تكذيب أوهام الإيديولوجيا؟ أليس من الغريب أنّ كلّ طرح لسؤال الحداثة (وهي لعمري أهمّ سؤال فلسفيّ عربيّ منذ عقود) قد افترض الإنسان الذي تحلّ به الحداثة كائنًا تجريبيّاً في معنى التجريبيّة البسيطة التي تجعله يتعلّم كلّ ما يفد عليه مهما كان شكل استعداده لتلقّيها؟ فما ينتهي إليه عبد الله العروي مثلاً في أهمّ كتبه على الإطلاق في رأيي، وهو كتاب السنة

والإصلاح، هو أن الإنسان الذي سيتقل من سرديّة السّنة إلى سرديّة الإصلاح هو إنسان قائم ضمن تجريريّة جذريّة ومستعدّ لتقبّل كلّ ما يفد عليه، مستعدّ لتقبّل نماذج الحداثة من دون إشكال، ومن دون أن تعوقه بنيته القديمة عن التقبّل لأنّ كلّ ما يحتاجه في رأيه هو القدرة على التقبّل. كلاً. إنّ تقبّل النماذج القديمة للمحاكاة إنّما يتمّ ضمن بنية رويّة تفترض الإنسان موضوعاً لا ذاتاً. وأمّا تقبّل نماذج الحداثة فيفترض الإنسان ذاتاً متمثّلة، قائمة ضمن تصوّر إنسيّ (humanisme)، وإنّ عدم استعداد الإنسان، الذي هو نحن في هذه الحضارة، لهذه البنية الذاتية (subjectiviste) لا يمكن إلّا أن يجعل علاقتنا بالحداثة علاقة بأشياءها فقط دونما روح ودونما بنية. لا يقرأ العروي حساباً للمكر الذي هو مكر الراهن، والذي يجعلنا - في عين حضور الأشياء الحديثة إلينا - بمحضر "حادثة" خارجيّة [une modernité extérieure] هي حادثة أشياء لا حادثة روح.

سؤالنا الأساسيّ اليوم، وهو السؤال الذي لا تتطارحه فلسفاتنا، هو سؤال الإنسان. وعندما نطرح هذا السؤال فإننا سرعان ما نلوذ بترائنا الدافئ ونتذكّر أنّه كان لنا أبٌ أو جدٌّ قال يوماً ما: "إنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان". ثمّة بين الإنسان والإنسان فرقٌ هو الفرق الذي بين الحداثة والقدامة. وهذا ممّا لا تجرؤ فلسفاتنا العربيّة اليوم على طرحه وعلى استشكاله، لأنّ ذلك يقتضي أولاً وضع بعض المطلقات التقليديّة موضع سؤال. ولكن وضعها موضع السؤال، لا يعني نفيها ولا الاستغناء عنها، بل يعني فقط الاستعداد لها استعداداً آخر، وتلقّيها، وأعني الإيمان والتدبّن تحديداً، تلقياً آخر.

الفكرة الأخيرة التي أريد الآن أن أعرضها عليكم هي أنّ الفلسفة تقوم وتستقرّ بموجب ضرب من التّعالّي على اليوميّ: رفعاً لكثرتّه إلى وحدة مثاليّة (سقراط في المحاورات)، أو تكذيباً لدعواه باسم جوهرية ما (أفلاطون وأرسطو) أو تمثلاً له وفق شبكة رياضيّة أو فيزيائيّة (ديكارت ضمن كتاب أهواء النفس)، أو استكناهاً لحقيقته ضدّ مظهره البادي والمباشر (ماركس - فرويد)، أو تأويلاً لمعناه الذي لا ينتهي (التأويليّات بمختلف تلويّياتها). إنّ كلّ هذه المواقف تحدّد الفلسفة على أنّها "ماوراء" اليوميّ (méta-quotidien)، وتضع علامة تحقّقها في مغادرة هذا المظهر، أو هذه العبارة التي هي اليوميّ، نحو ضرب من الأساس هو تحديداً هذا الماوراء.

ثمّة إذن، ضرب من الصّراع الصّامت بين جزئيّة اليوميّ، ومباشريّة، ومغالطيّة، وبين جوهرية الفلسفة، وكليتها، وتفسيريتها أو تأويليتها. وفي هذا الصّراع، مثلما هو الشأن في كلّ صراع. ثمّة ضربان من الخطاب: أحدهما خطاب ظاهر، مهيم، هو خطاب الفلسفة، والثاني خطاب لا يقبل الانسحاب تماماً، ويعبر عنه نفسه تعبيراً عرضياً، هو نوع من الحضور الذي يغالط هيمنة القول الفلسفيّ، ويتسلّل تسلّلاً إلى السطح، ويتحيل تحيلاً على رقابة المفهوم (censure du concept).

على أنه حتى في هذه الصورة، وحتى عندما يراوغ اليوميّ الفلسفيّ، ليحضر إلى المشهد، فإنّه لا يتمكّن من تسجيل حضوره إلّا بضرب من الفلسفة الثانية، الفلسفة الأخرى، التي تقتصّ له من إرادة نسيانه وكتبه، وتتولّى التعبير عنه كحالة من حالات حدود الفلسفة: هذا الخطاب الثاني هو مقصود هذه الورقة تمثيليّاً، أعني من خلال تقديم مثال أو مثالين، تبدو فيه الفلسفة وكأنّما تعدّل نفسها، باعترافها بهذا المكبوت، بهذا المنسيّ التقليديّ الذي نسمّيه اليوم اليوميّ، أو بساطة اليوميّ، ولكن يمكننا من دون حرج أن نسمّيه «الواقع»، أو «تجربة الوجود البسيطة»، إلخ. هذا المعنى هو الذي نقصده كلّما تحدّثنا عن الفلسفة الثانية. ليست الفلسفة الثانية مذهباً فلسفياً، ولا موقفاً جديداً ذا مضمون معيّن، وإنّما هي منهجياً إيماءات عديدة يمكن أن نذكر منها إيماءات التكذيب، والاستدراك، والتذكير، والتحيين، والتحيث .. وكلّ ذلك يتعلّق باليوميّ الذي باسمه يتمّ رفع هذه الإيماءات جميعاً.

ولمّا كنت في الوقت الحاضر لا أريد صياغة موقف كليّ عامّ، فإنّي أقترح أن تكون سبيلنا سبيل التمثيل بأمثلة يمكن لاحقاً استجماع دروسها.

سأقتصر هنا، وفي الحدود التي يتيحها وقت المحاضرة، على مثال كنت قد تحدّثت عنه سابقاً في أحد نصوصي، وهو مثال التوحيدي ومسكويه.

«الهوامل والشوامل» كتاب اشترك فيه أبو حيان التوحيدي (923-1023) ومسكويه (932-1030)، وقد احتوى أسئلة من التوحيديّ سمّاها «الهوامل»، إلى مسكويه الذي أجاب عنها في ما سمّاه التوحيديّ نفسه: «الشوامل». ذهب بعضهم في تأويله إلى أنّ التوحيديّ أراد بأسئلته أن يخرج مسكويه في ضرب من امتحان معرفته الفلسفيّة، تلك المعرفة التي سيقول عنها في الليلة الثانية من الإمتاع والمؤانسة إنّها معرفة متأخرة لكون صاحبها انشغل عنها طويلاً بالكيمياء، فلمّا جاء إلى الفلسفة لم يكن إلّا شادياً (محاكياً ومقلّداً وأخذاً بالأطراف)، وذهب البعض الآخر (أركون مثلاً) إلى أنّ الكتاب قد جمع بين أسئلة الوجدان الثائرة والملحّة والمعاندة، وبين برود الحكمة و«موضوعيّتها» ومدرسيّتها. لقد كان التوحيديّ مفكّر الاستنكار والإحراج والتحدّي واستهجان كلّ البدايات، كان مفكّر مأساة اليوميّ الذي يطاول العبيّ دونما حجل ولا توقير، ولا يتخلّف عن أيّ فرصة تتيحها له الأسئلة ليتسلّل إلى السطح فيفضح سكوت العقل البارد عن مظالم الحياة، وقيام العلم على ضرب من تهميش العيان، وازدراء اليوميّ، وإعلاء العبرة المجرّدة.

ليس هذا مجالاً للتوسّع في تأويل لقاء التوحيديّ بمسكويه، ولا في رسم ملامح شخصيّة كلّ منهما. وكنت قد كتبت عن هذا الكتاب ما سينشر قريباً في مناقشة مفهوم الـ «Humanisme arabe» الذي ترجمه هاشم صالح، في 1997، ترجمة ركيكة، غير فاهمة أصلاً، بعبارة «الأنسنة العربيّة»،

لأنه، قبل ذلك، قام على تمثّل أركوني مبتور وفضفاض للمفهوم الغربيّ.

حريّ القول أنّ حدسنا الرئيسيّ ضمن هذا المثال «المضغوط» هو أنّنا مع جدل التوحيديّ ومسكويه، بمحضر جدل بين تقليد سقراطيّ ضمن الثقافة العربيّة، وتقليد أفلاطونيّ أرسطيّ: سنكتفي هنا بأن نخصّص التقليد السقراطيّ بكونه تقليدًا غير نسقيّ، لا يتمي بعد إلى تقليد الفلسفة النسقيّة، بل هو أقرب إلى ضرب من «الإيثيقا الجدليّة» كما سيقول غادامير، في حين نخصّص التقليد الأفلاطونيّ الأرسطيّ بكونه تقليد الفلسفة النسقيّة التي تتحدّد كلُّ أجزائها بحسب مبدأ يتحكّم فيها وتكون هي مستنتجة منه. وحدسنا أنّ التوحيديّ هو الذي يمثّل هذا التقليد السقراطيّ الذي تنخرط ضمنه وجوه فلسفيّة سنأتي إلى الكشف عنها لاحقًا، وأنّ مسكويه هو الذي يمثّل التقليد الأفلاطونيّ الأرسطيّ، أعني تقليد الرفع (sublimation) الفلسفيّ لليوميّ ضمن المفهوم.

الواضح أنّ أسئلة التوحيديّ صادرة عن نفس ثائرة لا تتردّد في رفع التناقضات وفضحها وكشف تفاصيلها، وفي تسمية الشرّ شرًّا من غير مداورة، فليس من ذلك في حدّ ذاته حرجٌ أمام الفلسفة، ذلك بأن مهمّتها قد تحدّدت دومًا في عدم التهرّب من الأسئلة. ولكن الحرج يكون حقيقيًّا عندما يعتمد الناطقون باسمها إلى التخفيّ وراء ضرب من «الإلغازيّة» العامّة التي تعمد كما قال ميرلوبونتي، محيلًا في التقريظ على برغسون، إلى إعلاء «الحكمة الإلهيّة التي تجعل من الشرّ خيرًا أدنى». إنّنا هاهنا أمام إشكاليّة مركزيّة في الفلسفة: هي إشكاليّة العدل، الذي ليس فقط عدل مجازاة الأفعال على قدر الأذيّة، وليس إنصاف الناس بحقوقهم، وإنما هو الصورة النموذجيّة للعدل، أعني العدل الإلهيّ، أعني عدالة الإعطاء مقابلًا للفضيلة، والحرمان مقابلًا للنقص.

نحن نعرف جيّدًا أنّ هذا المبحث مبحث تقليديّ، وأنّ هذا السؤال لم يثر فقط بين التوحيديّ ومسكويه، بل هو سؤال العدل لدى فيلسوف لم يقبل حتى بأن يستمع إلى صرخة محاوره التي لا تخفى وجاهتها على أيّ عقل.

قال التوحيديّ في المسألة 88 من «الهوامل والشوامل» مخاطبًا صديقه مسكويه الفيلسوف ما نختصره في هذا المقطع:

«حدّثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشّجا في الحلق، والقذّي في العين، والغصّة في الصّدر، والوقر على الظّهر، والسُّل في الجسم، والحسرة في النفس ... (وهذه المسألة) هي حرمانُ الفاضل و إدراكُ الناقص؛ ولهذا المعنى خلّع ابن الراوندي ربقة الدّين وقال أبو سعيد الحصري بالشك، وألحد «فلان» في الإسلام، وارتاب فلان في الحكمة...»

ويضرب التوحيدِيُّ مثال أبي عيسى الوراق، منتهيًا إلى أنَّ «البحث في هذا السرِّ واجب، فإنَّه باب إلى رُوح القلب وسلامة الصدر، وصحَّة العقل ..» .

ويعلِّق محمد أركون على هذا المقطع تحديداً بأنَّه يحمل جرأة التوحيدِيِّ، وبحثه اللامحدود عن فائض روح وفائض حقيقة. ولكن جرأته هذه في رأينا لا تقف عند هذا الحد: إنَّها تتمثَّل خصوصاً في تأهيل الموضوعات اليوميَّة لتكون موضوعات تأمُّل فلسفيٍّ: لذلك لا يمكن أن نهمل سؤاله مثلاً عن استنكار بعضهم انتقال الإنسان من مذهب إلى مذهب، بل واستقراره في حال من عموم عدم الحقيقة واليقين، ولا يمكن أن نهمل سؤاله (في المسألة 82) عن الحكمة من اعتبار الناس من جهة متساوين في الشرف مع أنَّهم من جهة ثانية متباينون: أليس يلجئنا هذا التباين إلى الاعتراف بأنَّهم إمَّا مقهورون أو جهلة؟ ولا يمكن أن نتغافل عن سؤاله (المسألة 142): لم صار الحظر يثقل على الإنسان؟ أو عن سؤاله (المسألة 65) عما يدفع الإنسان إلى قتل نفسه بسبب الإخفاق أو الحاجة والعجز أو عدم مؤاتاة ما يجدُّ لما يطلب ..

كلُّ تلك أسئلة لا تنطلق من كتب الفلاسفة، وليس من عاداتهم الخوض فيها. إنَّ ما يجدُّ مع أبي حيان هو دخول الوعي اليوميِّ إلى أسئلة الفلسفة على نحو محرَّج، مستنكر: هي أسئلة محرَّجة للملَّة، وللأخلاق، ولكنها خاصَّة محرَّجة للفلسفة، لأنَّها غير تقليديَّة فيها. لقد ترسَّخت الفلسفة على أن تجيب عن أسئلتها؛ وهي لم تتعوَّد بعد أن تجيب عن أسئلة لا هي تستطيع أن تنكر إمكانها، ولا هي تستطيع أن تجيب عنها إلاَّ بمداورات كبرى. هذه المداورات هي التي نريد أن نجرِّبها على المسألة 88 التي تطرح قضية العدل كإنصاف، تفترض أنَّه مطلوب بحسب معيار استحقاق هو الفضيلة: كيف يمكن أن يكون الفاضل محروماً؟ والناقص مدرِّكاً مبسوطاً؟

في ضوء ما سلف، يبدو الاضطلاع الفلسفيُّ الذي ننتظر أن يكون من شأن مسكويه اضطلاعاً مخيِّباً للانتظار: فهو أوَّلاً يحيل على "الكلال" و"السامة" من كلِّ خوض فيها. وهو ثانياً يعتذر بأنَّه لا يعرف في هذه المسألة "كلاماً مبسوطاً" لمن سبق من المتقدمين. وعندما يمرُّ مسكويه إلى جواب المسألة فإنَّه يحيل على ما تشترك فيه الموجودات من ترتيب كلِّ منها وفق غاية وكمال، لينتهي إلى أنَّ غاية وجود الإنسان ليست "الاستكثار من القنية والتمتُّع بالماكل والمشارب"، وإنَّما غايته تحصيل العلوم والمعارف، وإعمال الرويَّة والفكر واختيار الأفضل، أي ما تكمل به صورة الإنسانيَّة لبلوغ المنازل الشريفة التي لا يباح بها لغير أهلها، مما يجعل القنيت التي شخصَّ التوحيدِيُّ حالة الحرمان في عدم تحصيلها لا تكون من جوهر الغاية التي لأجلها كوَّن الإنسان.

إذن، إجابة مسكويه هذه تبرِّر حرمان الفاضل بكون ما يطلبه ليس من شأنه، وإدراك الناقص بكون ما يحصله هو من طبيعته وجوهره المخصوص. لا حاجة بي إلى أن أستقري مدى اقتناع

التوحيديّ بجواب مسكويه. هل العدالة أن لا ينال الإنسان بحسب ما يستحقّ؟ وإذا كان الاستكثار من القنيات والتمتع بالمآكل والمشارب خارجاً عن جوهر الإنسان فلم جعل الله جزء الآخرة يكاد ينحصر فيها. تلك أسئلة لا يطرحها التوحيديّ لأنّ "الهوامل والشوامل" كتاب أسئلة وأجوبة وليس، كما ظنّ أركون، شبيهاً بحوار من الحوارات السقراطية التي تقفز فيها الأسئلة ضدّ الأجوبة وضدّ أجوبة الأجوبة. إننا هاهنا داخل بنية فلسفة تقوم على الإجابة المبكّنة لا على استئناف السؤال.

ربّ عدالة يُراد لنا أن نستأنف بها أنفسنا، جوهرُ رسالتها أنّ الذين يملكون إنّما شأنهم أن يملكوا، وأن الذين لا يملكون إنّما أجرهم على الله. لا أعرف إن كانت هذه الأجوبة ترضي الجموع المحرومة والشباب الهادر يومياً، هذا الشباب الذي بات يومه حارقاً فأجبنه بفلسفة محروقة. سأعود إلى مسكويه: لقد اجتهد أركون في أن يستنبت في "الهوامل والشوامل" تياراً منزع إنسانيّ عربيّ يمكن الرجوع إليه استئنافاً لأنفسنا: لم ير أنّ المنزع الإنسانيّ لم يكن منزعاً يتقاسمه مسكويه والتوحيديّ. فقد كان التوحيديّ يمثّل اليوم المفعم بالأسئلة، والوعي المعترض على كلّ ما لا ينضبط إلى العقل السليم. أمّا مسكويه فلم يكن يرى أبعد من حكمة الخير الكلّيّ التي لا شيء يمنعها من أن تتجاوز مشهد شرّ الحيثيّات الصغيرة باسم ذلك الخير الكلّيّ: تلك الحيثيّات الصغيرة التي تحمل فاقد الأمل على أن يتنحر، والفاضل على أن يتحمّل "الكسيرة اليابسة والبقيلة الداوية، والقميص المرقع، وباقليّ درب الحاجب، وسذاب درب الرواسين" (الإمتاع، الليلة 40).

وبعد، فما هو المنزع الإنسانيّ؟ لنفهم مرّة واحدة أنّه ليس فقط منزع السؤال عن الإنسان (وحتى هذا فقد برع فيه التوحيديّ ولم يبرع فيه مسكويه: الهوامل والشوامل، 68)، وإنما هو القرار الفلسفيّ الحاسم بأنّ الإنسان هو الذي يتمثّل العالم ويريده و يحدّد القيم فيه، لأنّه هو مركزه. لن نذهب إلى أيّة حداثة حضاريّة ولا سياسيّة ولا اجتماعيّة ولا ثقافيّة، لن نذهب إلى كلّ ذلك بفلسفة تبرّر ما يوجد باسم عدالة عليا، وخير كليّ، وطبيعة مرسومة في الأشياء والموجودات. سنذهب إلى تلك الحدّثة وإلى تلك المركزيّة الإنسانيّة بإحراج تلك العدالة العليا، وإقلاق ذلك الخير الكلّيّ، وزحزحة ذلك المعنى الجاثم، أعني باستنبتها في الإنسان بعدما طال مقامها خارجه. مثل تلك الأسئلة هي التي طرحها أبو حيّان ولم يطرحها مسكويه الذي كان مشغولاً فقط بإطفاء الحرائق.

... "عاتب برمانيدس سقراط على تردّده في أن يجعل لكلّ شيء مثلاً بما في ذلك الشعرة والقمامة والطين، فقال: ذلك أنّك ماتزال شاباً يا سقراط، ولم تتمكّن منك الفلسفة بعدُ مثلما أحسب أنها ستفعلُ يوماً ما، حين لن تستخف بأيّ من هذه الأشياء. وأمّا الآن فأراك، بسبب سنّك، كثير التوقير لآراء الناس..." (برمانيدس، 130 هـ).

ما الذي يجعل شيئاً ما فلسفيّاً؟ ما الحدّ الفاصل بين "فلسفيّة" هذا الشيء و "لافلسفيّة" الشيء

الآخر؟ هل يمكن أن نعين للفلسفة موضوعات تكون بحسب طبيعتها متمية إليها، وموضوعات أخرى تستبعدها الفلسفة ولا تعترف بها ولا تتناولها؟

للفلسفة، أعني للميتافيزيقا التي هي الاسم الآخر لها، موضوعاتها التقليدية، حددها الفلاسفة منذ نطق ما قبل السقراطيين بعبارات الأياني، واللوغوس، والتوس، والبسوكي، والكوسموس ... ثم جعلها أفلاطون وأرسطو موضوعات غرضية للتفكير. لا يتعلق الأمر إذن، بأن ننكر على الفلسفة موضوعاتها التقليدية، ولكنه لا يتعلّق كذلك بأن نعاود سرد مقالاتها، أعني مقالات الفلاسفة حول هذه الموضوعات التقليدية. ما نودُّ الخوض فيه عوضاً من ذلك هو تلك الحصاة التي حملتها أولى رشقات انتفاضة المقهورين في مظلمة التاريخ الحديث على الأرض المقدّسة في فلسطين، والتي حملت رمزية الغنم والخسران الفرديين في ألعاب الصبّية الذين كنّا، والتي لم تلتفت إليها الفلسفة دائماً بعدما دسّها التحليل النفسي في خزّان اللاشعور، والتي روى بعضهم أنّ هيغل نظر إلى أكداستها متراكمة في جبال الألب مستعظماً تلك الجبال، ومطمئناً نفسه بأنّها لا تمثل أيّ غنم للنظران الجدليّ. ولكنّ هيغل عاد في الاستيقا ليرى في الدوائر التي يحدثها الطفل برميتها في الماء عملاً له يجد فيه انعكاساً لنفسه وإعادة إنشاء لها، تماماً كما عاد مرلوبونتي في تقيظ الحكمة إلى الاستدراك من خلال برغسون بأننا لئن لم نكن تلك الحصاة، فإنّها «حين نراها توظف في جهازنا الإدراكيّ أصداء، فينكشف إدراكنا إلى نفسه كسليل من تلك الحصاة، أو كترقُّ منه إلى الوجود لذاته، وكاستنفاذ منا لذلك الشيء الأخرس الذي ما أن يدخل علينا حياتنا حتى يشرع في نشر وجوده الضمنيّ، ذلك الشيء الأخرس الذي ينكشف إلى نفسه عبرنا نحن». فإذا بهذا «الذي كنّا مطابقةً ظنّناه، معايشةً وجدناه».

نريد إذن، أن نتحدّث عن الحصاة، لا عن الحصاة بعينها، وإنما عنها بوصفها براديجما المهمل في الفلسفة، وأنموذج اليوميّ الذي تحدّدت الفلسفة دائماً بالقطيعة معه. ونريد، في مقابل ذلك، التفلسّف في هذا المهمل المنسيّ، واستدراكه إلى الفلسفيّ برفعه إلى منهج التأمل والاعتبار الفلسفيين.

سأعتبر الفلسفة لا من جهة ما هي خطاب عن المهمل يُستخلص ممّا قد يكون قاله الفلاسفة هنا أو هناك، في هذا الركن أو في هذا المنعطف من جملة من جملهم، أو من فقرة من فقراتهم، وإنما من جهة ما هي إيماءة وأسلوب. وسأبحث عن معاودة ذلك الأسلوب خارج الموضوع الذي اشتغل عليه. ما سأعمد إليه إذن، هو ضرب من مؤارضة الإيماءة على نحو أساسيّ، أي بتهجيرها خارج تربتها وبالنظر إلى الأفق الذي نظرت إليه: إنّ الشيء الفلسفيّ هو أولاً شيء لافلسفيّ، لأنّ الفلسفة لا تعي نفسها جوهرياً كفلسفة أشياء... بل هي لا تعي نفسها كذلك إلّا في معنى ثانٍ لعلّه من بين مقصودات ما أسمّيه «فلسفة ثانية».

مناهج البحث العلميّ في دراسة التصوّف

المنجز العربيّ - الإسلاميّ مثلاً

بكري علاء الدين

باحث ومحقّق في مناهج دراسات وبحوث التصوّف . سوريا

ملخص إجماليّ:

يقتضي تتبّع المناهج العلميّة في البحث العلميّ التوسّع في معرفة أصول وتطوّر العلوم المدروسة. وفي حال التراث العربيّ الإسلاميّ المتعلّق بالتصوّف والعرفان، تزداد المسألة تعقيداً، لأنّنا ندخل مجال "ما وراء طور العقل". وهنا تبرز الذاتية بكلّ أبعادها وخصوصاً في الشعر الصوفيّ وفي النصوص "المستغلّقة"، كما هو الحال في نصوص ابن العربيّ، وفي القصص الرمزيّة لابن سينا، ممّا دعا بعض المثقّفين إلى وصف هذه التجربة بـ"السرياليّة"، لأنّ الوقع الرثان لهذه الكلمة يخفي عجزنا عن فهم ما وراء طور العقل، وتجربة الوجد والشهود.

تناولنا في مقالنا حول مناهج البحث العلميّ في دراسة التصوّف والعرفان الجانب التاريخيّ، كي نثبت أصالة العرب في ابتكار منهجيّة خاصّة بالموضوع المدروس. ويتسلسل الأمر من دراسة الحديث والأثر التاريخيّ إلى الجانب العلميّ البحث كما هو الحال في فكر البيرونيّ وابن الهيثم من القرن الرابع / الخامس للهجرة. أمّا التصوّف فموضوعه عصبيّ على الاستيعاب لمن لم تكن لديه معرفة مسبقة أو تجربة شخصيّة مؤكّدة.

* * *

مفردات مفتاحيّة: الشعر الصوفيّ، مناهج البحث، النصوص المستغلّقة، ابن عربيّ، الاستشراق، الوجود والشهود.

تمهيد:

بدأت بواكير المنهجية في التصوف تظهر مع الغزالي بعد شطحات الحلاج والمخزون الروحي في الحب الإلهي عند رابعة العدوية. ويمثل كتاب المنقذ من الضلال للغزالي مفصلاً تاريخياً في هذا الموضوع. وقد استظل في ربوعه كل من أتى بعده من الصوفية حيث حاول الغزالي عرض التجربة الصوفية بكل أبعادها من دون هيجان الفقهاء ومن لف لفهم من نقاد الفكر الصوفي.

لا بد من القول أن كل محاولات ابن تيمية في نقد التصوف وتكفير أعلامه ترتد عليه لأن جذور التجربة الصوفية عميقة في التراث الإسلامي: القرآن والحديث، وهذا الأمر مهّد الطريق أمام ابن العربي في فتوحاته وفي كتابه الأشهر فصوص الحكم. وعادت خصومات الفقهاء والسلفية إلى الظهور مع طبعة الفتوحات المكية في القاهرة سنة 1971 بتحقيق عثمان يحيى، ممّا دعا رئيس الجمهورية أنور السادات إلى التدخل شخصياً كي تستمر طباعة الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب.

لقد أكد كثير من الباحثين على خصوصية التجربة الصوفية قائلين إنها مرتبطة بالجذور الذاتية المحضّة، كما فعل الدكتور عادل العوا، وتبعه على النهج نفسه الدكتور علي حرب، وذلك برفع سلاح التأويل ضدّ خصوم هذه التجربة. وما يزال الشقاق قائماً بين الذين يؤمنون بالعقل، ويرجمون "العقل المستقل"، وبين الذين يرون غنى التجربة الصوفية وإطالها على الروح المطلق سواء من الصوفية العرب أم من عمالقة العرفان منذ ظهور أبيات المشنوي باللّغة الفارسيّة. وقد شكّل صدر الدين القونوي شارح تائية ابن الفارض صديق جلال الدين الرومي، الجسر الذي عبر عليه "العرفان" كي يمنح السيد حيدر الأملي وعلى إثره ملاً صدر الشيرازي، تكوين فلسفة عرفانية قائمة على "المعرفة الحضورية" التي أسكرت هنري كوربان، والذوق المتمكّن من رؤية ما يجري على صفحة القلب، وجوداً وشهوداً.

سوف نقتصر في هذه الدراسة على ما كُتب باللّغة العربيّة في التصوف، أو في أهم ما كُتب حوله بقلم المستشرقين ودارسيهم بالعربيّة. ونرجع إلى ما كُتب عن المنهج في البحث العلمي، سواء من المستشرقين أم من العرب.

يمكن تقسيم البحث المنهجي في التصوف إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: المنهجية لدى المؤلفين العرب القدامى:

نفكر هنا بعلماء الحديث في كتب "الجرح والتعديل"، وفي كتب المؤرخين مثل الطبري (ت310هـ) في كتابه تاريخ الأمم والملوك، والمسعودي (ت323هـ) في كتابه مروج الذهب، والبيروني (ت440هـ) في مقدّمة كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة.

ومعاصر البيروني ابن الهيثم (ت432هـ) في كتابه الشكوك^[1]... وأخيراً المقدمة لابن خلدون. (ت 808 هـ /1406م).

وقد وجد بعض الباحثين منهجية مبكرة في التأريخ لكتب التصوف كما وردت في كتاب ابن خلدون نفسه شفاء السائل في تهذيب المسائل. يقول محقق الكتاب محمد مطيع الحافظ تحت عنوان منهجه ومحتواه: «وقد نهج ابن خلدون في كتابه هذا كعادته في كتبه "المنهج العلمي" المعتمد على العرض والتحليل والاستنتاج والمناقشة، مُورداً لكل مسألة دليلها، ولكل رأي حجته، لينتهي بعد ذلك إلى النتائج التي ساق إليها البحث الجادّ المؤدّي إلى القناعة العلمية والغاية الصحيحة. وبذلك يكون الكتاب مرجعاً مهماً في علم التصوف...»^[2].

هذا مجال فسيح يقود إلى البحث في منهجيات مؤرّخي التصوف، أمّا ما كتبه الصوفيّة أنفسهم للتعبير عن تجربتهم الشخصية فلا يمكن الحديث فيه عن منهجية معيّنة، لأنّ التجربة الصوفيّة هي تجربة ذاتيّة لا يمكن نقلها إلى الآخرين إلّا عن طريق الرّموز وضرب الأمثال شأنها شأن كلّ تجربة دينيّة أو روحية. كذلك فإنّ الطرق في التصوف تتّبع قواعد في السلوك مطلوب من المريدين تطبيقها كما هو الحال في العبادات عامّة، وبالتالي، فإنّ لكلّ طريقة شيخاً ينهج نهجاً خاصاً في الحثّ على الخلوة والذكر والأوراد التي تساعد المريدين على بلوغ "الكشف"، أو "الفتح الروحي". من هنا، فإنّ لكلّ صوفيّ فتحه الخاصّ وذوقه الذاتيّ وتجربته الفريدة ضمن الطريقة. وقد تكاثرت الطرق في العصور المتأخّرة وخصوصاً في العصر العثمانيّ. ورغم الإطار العامّ للطرق الصوفيّة المتعدّدة فإنّ التجربة الصوفيّة لكلّ سالك أو مرید يطغى عليها الجانب الذاتيّ. يقول الصوفيّة إنّ الطرق: "بعدد أنفاس الخلائق". ولم يكن هذا التنوع إفقاراً للتصوف بشكل عامّ، بل هو إغناء في الترقّي الروحيّ من خلال الشعر والأوراد والأذكار والسّماع التي خلّفها الصوفيّة بشكل تراكميّ في مؤلّفاتهم.

القسم الثاني: المنهجية بالمعنى العلمي الحديث:

يعود اكتشاف وضبط الفكر المنهجيّ والتقيّد به إلى ديكارت خلال القرن السابع عشر في كتابيه

[1]- أنظر مقدمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، القاهرة1411هـ/1991م. حيث يرى أبو ريدة أنّ منهج ابن الهيثم هو منهج نقديّ قائم على الشكّ في كلّ ما كتب عن الأقدمين وما صدر عنهم. وينقل عنه أبو ريدة قوله (ص9-10): «فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات، فلم أحظّ من شيء منها بباطل، ولا عرفت منه للحقّ منهجاً، ولا إلى الرأي اليقيني مسلکاً جديداً، فرأيت أنّي لا أصل إلى الحقّ إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية، فلم أجد ذلك إلّا فيما قرره أرسطو طاليس من علوم المنطق والطبيعيّات والإلهيات التي هي دون غيرهم، وكان كلّ همّة معرفة «الحق»».

[2]- تُراجع طبعة دار الفكر، دمشق1997، ص12.

مقالة في المنهج، ومبادئ الفلسفة، وتبعه في القرن التاسع عشر جون ستيوارت مل^[1] في كتبه المنطقية. ثم تطوّرت في القرن العشرين بعد اكتشاف طبيعة المادة وتطبيقاتها العلمية في الذرة، ممّا دعا إلى تبني مناهج الأحيائية والنسبية. وهذا ما قاد إلى تعميم مؤثراتها في العلوم الإنسانية. وفي النصف الثاني من القرن العشرين نمت المناهج مثل الفطر بكثرتها بدءاً من الوجودية والشخصانية والتكاملية والبنوية والتفكيكية والمنهج التاريخي، والمنهج النقدي... إلى مناهج التأويل والفينومينولوجيا. وكما يقول أحد الفلاسفة فإنّ كلّ هذه المناهج ترتدّ إلى المنهج التحليلي. أمّا عن التباهي والتفاخر بأفضلية بعض المناهج على ما سبقها من اكتشافات، فقد حسم هايدغر الأمر ورأى أنّه «ليس في المناهج التي تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج»^[2].

وقد سقط التميّز الذي كانت تدّعيه التيارات اليسارية والماركسيّة بتفوق منهج "المادية الجدلية" على بقية المناهج بسقوط الاتحاد السوفياتي، ممّا يدلّ على خطورة المزج بين المنهج والأيدولوجيا، أو بين العلم والسياسة.

القاعدة الأولى التي رافقت الدراسات المنهجية في العلوم الإنسانية، وخصوصاً التاريخ والعلوم الإسلامية والتصوف، في العصر الحديث، هي قاعدة تحقيق المخطوطات، وذلك لضبط النصوص ونقلها إلى القارئ مصحّحة ميسرة مدعومة بالمعلومات الدقيقة لتحصيل المتون الأساسية في العلوم الإنسانية كالتاريخ، والفلسفة، والفقه، والتفسير، والحديث، والتصوف. وصار المثل الأعلى لبلوغ الحقيقة هو "الموضوعية" سواء في العلوم المادية أو الإنسانية.

في ما يلي ملخّص لأشهر هذه الدراسات في تحقيق المخطوطات^[3]:

يعود الدكتور صلاح الدين المنجد في رسالته حول قواعد تحقيق المخطوطات، وهي الأداة الأساسية في التوصل إلى نصوص صحيحة لما كتبه المتصوفة انطلاقاً من المخطوطات المنتقاة حسب هذه القواعد، ويستعرض ما كُتب في هذا الموضوع لدى المستشرقين الغربيين مُعرباً عن تبنيّه لنتائج أحدث أبحاثهم وعلى الأخصّ:

«قواعد النشر التي تثبتها جمعية غيوم بوده في النصوص العربية في كتاب د. بلاشير وجان سوفاجيه، بعنوان: قواعد للتحقيق وترجمة النصوص العربية باريس 1945».

[1]- أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت 1984، ج2، ص469-471. حيث لخص المؤلف نظرية جون ستيوارت مل في الاستقراء والقوانين التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة إلى خمسة قوانين وهي: منهج الانفاق، ومنهج الافتراق، ومنهج التغيرات والمساوغة، والمنهج المشترك (للاتفاق والافتراق)، ومنهج البواقي. ويعقب على ذلك قائلاً بأن كثيراً من المناطق رأوا «أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذلك أسقطوه منهجاً مستقلاً قائماً بذاته.

[2]- مارتن هايدغر، ما المتفريقا؟، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة القاهرة 1974، ص102.

[3]- د. صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، بيروت، ط3، ب ت، ص3-5.

يتابع الدكتور المنجد: أول من توصل إلى صياغة نظريّة ونهج من المؤسسات العلميّة لتحقيق نصّ قديم هو المجمع العلميّ العربيّ بدمشق. فعندما أراد نشر تاريخ مدينة دمشق... جمع لجنة من العلماء، كنا أحد أعضائها، فوضعت منهجًا موجزًا... جاء فيه: إنّ الغاية من تحقيق الكتاب هو تقديم نصّ صحيح، لذلك يجب أن يُعنى باختلاف الروايات، وأن يثبت ما صحّ منها، ويراعي الفهارس وأدوات التنقيط.

ثمّ عُقدت لجنة مماثلة في القاهرة، برئاسة الدكتور إبراهيم مذكور في تحقيق كتاب الشفاء لابن سينا. وقد أثرت اللّجنة في النشر طريقة "النصّ المختار".

أنواع المتون:

هنا، علينا أن نميّز بين أنواع مختلفة من المتون القديمة:

أولاً: المتون المؤسّسة:

طُبعت هذه المتون ابتداءً من القرن التاسع عشر في القاهرة وبيروت والجزائر من مثل مؤلّفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت 857/هـ 243م)، وكتاب اللّمع للطوسي (ت 988/هـ 378م)، وكتاب التّعريف للكلابادي (ت 990/هـ 380م)، وكتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 998/هـ 388م)، والرسالة للقشيري (ت 1073/هـ 465م). وتبعه في المتون اللّاحقة ما كتبه الغزالي (ت 1111/هـ 505م) في إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، وأخيراً مشكاة الأنوار. ثمّ السهروردي (ت 1235/هـ 632م) في كتابه عوارف المعارف، وما ترجم عن الفارسيّة مثل كشف المحجوب للهجويري (ت 1077/هـ 465م)، وتحفة الأولياء لفريد الدين العطار (ت 1221م)، والمشنوي لجلال الدين الرومي (ت 1273/هـ 672م). وتفردّ الدكتور عثمان يحيى بتحقيق ونشر كتاب الفتوحات المكيّة لابن عربي بمفرده، وكان تحقيقه متميزًا ودقيقًا ممّا أطل صدور الأجزاء الأربعة عشر من أصل السبعة والثلاثين بحسب تقسيم ابن عربي لكتابه. وقد ساعد المركز القومي للبحث العلمي الفرنسي مادياً بنشره تحت إشراف الدكتور إبراهيم مذكور، وصدر الجزء الأول في القاهرة سنة 1971م. وتبع ذلك الضجة التي ثارت في مجلس الشعب المصري الذي طالب بإيقاف نشر الكتاب تحت تأثير الفكر السلفيّ، ولكن التدخّل السياسيّ سمح بمتابعة النشر في الهيئة المصريّة للكتاب.

ثانياً: النصوص الفلسفيّة:

أدرج إبراهيم مذكور نصوصاً فلسفيّة للفارابي وابن سينا والسهرورديّ المقتول وفي ضمنها

النصوص ذات الطابع الصوفي^[1] مما جعله يربط التصوف بقاعدة فلسفية ما. وهو يقول: «إذا تتبعتنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخلُ واحدٌ منها من نزعة صوفية. وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام... حقاً إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية... وقديماً مرَّ الغزالي بمراحل من البحث النظري، واشتغل بدراسات كثيرة. ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية... لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته... وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية».

ثالثاً: التصوف والفقهاء:

استعرض الباحث محمد بن الطيب العلاقة بين الفقه والتصوف، بدءاً من الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ / 857 م). وحتى عبد الكريم القشيري (ت 465 هـ / 1073). كما عرَّج على الغزالي (ت 505 هـ / 1111 م)، واستعرض لديه قسمة التصوف إلى «علم المعاملة» و «علم المكاشفة». وبعدهما ركز على الفصل «المنهجي» التام بين الفقه والتصوف استقر رأيه على أن علم المكاشفة هو: «عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة»، فهو العلم اللدني الذي يقذفه الله في الصدر إلهاماً وكشفاً^[2].

ويتابع المؤلف دراسة الشاطبي للتصوف بالتركيز على الفكرة الأساسية «المقاصدية» التي أصبحت المنهج الدال على شخصه. ويقول في تلخيص تأصيل التصوف من خلال مقاصد الشريعة: «إن تأصيل التصوف في الشريعة هو المقصد الأسنى الذي يسعى إليه الشاطبي، الفقيه الصوفي الذي كان شاهداً على عصره، ورام من خلال مجهوده التجديدي في أصول الفقه، وعنايته بمقاصد الشريعة، أن يحل مشكلات عصره، وأن يكون موقفاً بين المختلفين، جامعاً بين المتنازعين. ورغم العداوة المتأصلة بين الفقهاء والمتصوفة على مدار التاريخ الإسلامي، استطاع الفقيه الأصولي أن يدمج التصوف في الشريعة، ويجعلها مهيمنة عليه حاكمة»^[3]. ولسنا ندري إن كان الشاطبي قد نجح نجاحاً تاماً في دمج التجربة الصوفية في الفقه كما كان يتأمل؟

ويقول الباحث محمد بن الطيب في ختام بحثه: «إن اختلاف الناهلين من منبع الشاطبي ليدل على ثراء فكر الرجل وتنوعه وجدته وطرافته وعمقه. كل ذلك جعل جوانب مهمة في فكره حية صالحة للبقاء، يجد فيها المصلحون معيناً لدعوات الإصلاح والتجديد على أسس من القيم

[1]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، القاهرة (ط2) 1968، ص 32 وما بعدها.

[2]- محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي)، بيروت 2010، ص 17-18.

[3]- المرجع السابق، ص 89.

الإسلامية الأصيلة. ولئن اهتمنا بناحية من نواحي تفكيره واهتمَّ غيرنا بنواحٍ أخرى، فلا يعني ذلك استنفاد فكره، بل هو معين لدراسات أخرى لجوانب من تجديده، مثل مسألة البدع وقضية الاجتهاد والتقليد والمدونة الفقهية...»^[1]

رابعاً: الشعر:

يُعدُّ الشعر من أكثر النصوص الصوفية المتصلة بالرمز والمجاز للغوص في أعماق هذه التجربة، ورافقت بعض المقطوعات الشعرية بدايات التصوف كما هو الحال عند رابعة العدوية، والشبلي، والحلاج، ثمَّ نمت لغة التعبير الصوفي في الشعر وبلغت ذروتها مع ابن الفارض، وابن عربي، والششتري، وقصيدة البردة للبوصيري، وأشعار الشاذلية من مثل سيدي علي وفا.

خامساً: النصوص المستغلقة:

يعود الفضل في التعبير عن التجربة الصوفية الذاتية إلى كتابات لم تلق رواجاً إلا في الدائرة الضيقة للصوفية ومن تَمَثَّلها من المفكرين العرب، ونسوق هنا مثلاً جديراً بالتنويه هو نصوص المواقف والمخاطبات للنفري، والتي نشرها المستشرق الإنكليزي أربري وتابعه في تحقيقها الأب بولص نوياء، وتندرج «السطحات» الصوفية في هذا السياق لما استدعته من شروح لم تكن مقنعة إلا للصوفية أنفسهم.

سادساً: النصوص النقدية:

شكَّلت السطحات والنصوص المستغلقة، والدعوة إلى التأويل لفهمها، أرضاً خصبة لهجوم الفقهاء على الصوفية، مثل كتاب تفلين ابليس لابن الجوزي. وزاد الأمر سوءاً مع ابن تيمية الذي أمعن في «التكفير» وخصوصاً في كتابه مجموعة الفتاوى، وهذا ما أعطى جرأةً وتمادياً في التكفير نجدها في مؤلفات أتباعه. غير أنَّ نصوصاً أخرى نقدية خففت من لهجة التكفير مثل نصوص الشاطبي^[2] وكتاب شفاء السائل في تهذيب المسائل لابن خلدون^[3] لأنَّها دافعت عن شكل معتدل من التصوف. أضف إلى ذلك أنَّ الصوفيين أنفسهم من مثل ابن عربي هاجموا ممارسات بعض الصوفية: كالسَّماع، وصحبة النساء والغلمان ووجودهم في حلقاتهم، كما انصبَّ النقد على كلِّ من تناول المخدرات كالحشيش الذي انتشر أكله ثم استخدامه في التدخين في بعض الأوساط الصوفية بدءاً من النصف الثاني من القرن السادس عشر للهجرة.

وظهرت في العصور الحديثة نزعات تليفقية من مفكري العرب المحدثين الذين أعجبوا

[1]- المرجع السابق ص148.

[2]- أنظر: محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي اسحاق الشاطبي)، بيروت 2010.

[3]- تحقيق د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، دمشق 1996 (له طبعة ثانية سنة 1417هـ / 1997م).

بالنصوص المستغلقة والشطحات أكثر من إعجابهم بأخلاقيات التصوّف وروحانيته ذات الطابع المقدّس. فقد ذهب الأمر ببعضهم إلى اعتبار التصوّف نوعاً من السريالية، وجاهر بضرورة «نفي الوحي» أو التخلّي عنه. في هذا السياق، يقول إبراهيم مذكور: «فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية؛ وتلك جريمة شنعاء قلّ أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سمائه»^[1].

كذلك مارس مؤرّخو الفكر الماركسيّ نوعاً من التضليل والسطحية في فهم التصوّف تحت شعار المادّية الجدليّة والعلم والإلحاد. وكنت قد نشرت في مجلّة «المعرفة» بدمشق مقالاً بعنوان «اختيار التراث» وذلك في عام 1977 (العدد 180، ص 17)، إثر صدور كتاب مترجم عن الروسية بعنوان موجز تاريخ الفلسفة^[2]. يقول المؤلّفون تحت عنوان الصوفيّة ما يلي: «جاءت الصوفيّة (Sufism)، والفلسفة الدينيّة الغيبية المحافظة، بمثابة ردّ على انتشار الأفكار المادّية والعقلانيّة. والصوفيّة - مذهب قريب للغاية من الأفلاطونيّة الجديدة - فهي تنفي يقينيّة المعرفة الحسيّة والعقلانيّة على السواء، وتدعو إلى الزهد، والانصراف عن كلّ ما هو دنيويّ. إنّ المعرفة الحقّة، في رأي الصوفيّة، تتحصّل من خلال التجلّي الإلهيّ الذي يتمّ باتّحاد روح الإنسان بالله»^[3].

وردّاً على بعض الأفكار التي وردت في الكتاب السابق، قدّمنا نصّاً من تأليف الشيخ عبد الغني النابلسي عبّر عنه في كتاب الوجود الحق الذي تمّ تأليفه في نهاية القرن السابع عشر، يقول فيه باسم متصوّفة العصر العثماني: «اعلم بأننا قاطعون جازمون بأن الأشياء كلّها: المحسوسات والمعقولات، موجودات متحقّقات ثابتات في نظر العقل والحسّ كما ذكرناه غير مرّة، وكرّرنا ذكره ليتّضح عند كلّ أحد. وليس مرادنا نفي الأشياء وكونها عدماً عند العقل والحسّ في جميع ما نقوله في هذا الكتاب وغيره من كتبنا. ونحن مع العقلاء في إثبات وجود الأشياء من المحسوسات والمعقولات من غير فرق بيننا وبينهم أصلاً»^[4].

ويتابع النابلسي بأنّ «العلم» الذي اختصّ به الصوفيّة هو علم «من وراء طور العقل، لأنّه فوق العقل». وطور ما وراء العقل هذا له نظرة أخرى إلى العالم الماديّ تخالف النظرة السائدة في القرن

[1]- م. ن، ص 69. يقصد بذلك النزعات المادّية والإلحاديّة التي ظهرت في عصر النهضة وخصوصاً الاتجاه الماركسي، والعدمي في النظرة إلى التراث. وعلى رأس هؤلاء الشاعر أدونيس الذي تطرّق إلى ضرورة نفي الوحي في محاضرة ألقاها بدمشق في المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة، عام 2009. وتابع بنفس الاتجاه فيما نشره باللغة الفرنسيّة مع الدكتورّة حورية عبد الواحد في كتابهما النبوة والحكم، العنف والإسلام، ج2، باريس 2019. والدكتورّة حورية عبد الواحد تتبنّى منهج «التحليل النفسي» الذي استخفّه «الكتاب الأسود في التحليل النفسي» الصادر سنة 2005م في باريس بإشراف كاترين ميير، ورأى مؤلّفوه أنه لا يستقيم علمياً لمداداة الإنسان ولا لتعميمه واعتماده منفرداً في الطب النفسي.

[2]- تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة توفيق إبراهيم سلوم، دار الجماهير العربيّة، دمشق 1976.

[3]- م ن، ص 150.

[4]- كتاب الوجود الحق، مخطوط الظاهريّة بدمشق رقم 6069، ق 68أ.

السابع عشر، إنَّها نظرة تقترب من حقيقة المادَّة التي ينظر إليها علماء الذرَّة بمدارسهم المختلفة. ويضيف شعراً^[1] :

بظهورها والاختفاء	إنَّ العوالم كلَّها
مثل الكتابة في الهواء	في سرعة وتقلُّب
أنوارها مثل الهباء	شمسٌ وكلُّ الخلق في

أمَّا الدعوة إلى «الزهد» و «الانصراف عن كلِّ ما هو دنيوي»، فهذا لا ينطبق على كلِّ المتصوِّفة، وكثير من المتصوِّفة كانوا من المجاهدين أو المرابطين. وكيف يمكن القول عن زهد الأمير عبد القادر الجزائري (ت بدمشق 1883) بأنَّه زهد سلبيّ؟ أو أنَّه انصراف عن كلِّ ما هو دنيويّ، ورجعيّ؟. وهو قائد أول ثورة عربيَّة في العصور الحديثة، وقد لعب دوراً بارزاً في دمشق عام 1860م عندما أخدم الفتنة الطائفية، وأظهر تسامحاً دينياً مشهوراً، في حماية النصارى والتصدي للرعاع في مخالفتهم لسماحة الإسلام وحماية أهل الذمَّة. ومن يطَّلع على كتابه ذكرى العاقل وتنبية الغافل يرى فيه نظرة تقدُّس العقل وتذمُّ التقليد^[2].

سابعاً: المنهج الدعويّ:

نُشرت مؤلِّفات عديدة حول التصوِّف وأعلامه من دون الالتفات إلى موضوع «المنهجية» في التأليف، ونضرب مثلاً على ذلك ما كتبه الباحث المصريُّ أحمد خيرى في كتابه إزالة الشبهات^[3]. وهو يحاول في هذا الكتاب شرح قصيدة ابن عربي:

«كنا حروفاً عاليات لم نُقل	متعلِّقات في ذرى أعلى القل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو	والكل في هو هو فسل عمَّن وصل»

يقول أحمد خيرى: «لست بالمدَّعي أنني ممن فُتح لهم غامض كلام الشيخ الأكبر... ولكني رجلٌ محبٌّ للشيخ... مسلّمٌ له في كلِّ ما يقول... لذا فإنِّي، اعتماداً على حبي له وتعلُّقي به، سأشرع في الغوص وراء معاني أقواله». وهو يعترف في مقدِّمة كتابه بأنه لم يقرأ شيئاً لابن عربي، كما أنَّه لم يدرس كتبه الدراسة الوافية. إنما قضى ساعات مع الأستاذ محمد عبد الوهاب المحامى،

[1]- ديوان الدواوين، مخطوط الظاهرية بدمشق رقم 7210، ق 67أ.

[2]- مجلَّة «المعرفة» بدمشق، العدد 180، ص 26.

[3]- أحمد خيرى، إزالة الشبهات، عن قول الأستاذ: «كنا حروفاً عاليات»، القاهرة 1370هـ، ص 71-72.

استفاد منها كثيراً من معلوماته حول ابن عربي^[1]. نفهم من ذلك أن هذه الدراسة لا تعتمد على فهم نصوص ابن عربي فهمًا مباشرًا بل تلقيها مشافهة عن أحد محبي ابن عربي المخلصين. والمؤلف يوظف ثقافته الإسلامية الموسوعية في فهم الأبيات الغامضة لابن عربي. وحين يتعرض خيري لمسألة وحدة الوجود فإنه يحاول الرجوع بهذه المسألة إلى الفلسفات الصينية والهنديّة واليونانية، ثم يعرّج على المؤلّفين المسلمين الذين تعرّضوا لما يسميه أساس مذهب وحدة الوجود، ويعزوها إلى الحلاج نقلاً عن أستاذه الكوثري الذي يحيل على كتاب مشكاة الأنوار للغزالي.

القسم الثالث: الاتجاه العلمي في فهم التصوف واستعراض المناهج الغربية:

(1) الدكتور محمود قاسم:

يقول الدكتور محمود قاسم في مؤلفاته، المنطق الحديث ومناهج البحث^[2]،

بعد اختياره المنهج «الاستنتاجي» كأداة مفضلة في البحث العلمي: «وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محدّدة، وهي أنّ المنهج العلميّ الصحيح هو المنهج الفرضيّ الاستنتاجيّ الذي يتحقّق في أكمل صورة في العلوم الرياضيّة، والذي بدأ يتطرق إلى حدّ كبير أو قليل في بقية العلوم الأخرى، مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث في هذه العلوم بسبب الظواهر التي يدرسها كلّ علم منها». (ص4)

(2) عادل العوا:

يقول الدكتور عادل العوا^[3] في بحث خاص بالتصوف في كتاب الفلسفة في مئة عام: «الصوفيّ المبدع يحيا تجربته الصوفيّة، على طريقته الشخصية وبأسلوبه الخاصّ، فلا يخضع لمعايير منهجيّة، حيث لا معيار، وإنما يحرص في كثير من الأحيان على التحرّر من فكرة المنهج بالذات، اللهم إلاّ إذا كان يُعلّم غيره أسلوب هذا التحرّر، فيحمل المريدين على اتّباع منهجه في عدم التقيّد بنهج». (ص298).

(3) علي حرب، التأويل والحقيقة^[4]:

يؤكد علي حرب أن «الأصل النبويّ كان بدءاً ومرجعاً، أي نصّاً وأمرّاً في الثقافة العربيّة. فإنّ هذا

[1]- م ن، ص5.

[2]- انظر: طبعة القاهرة (مكتبة الأنجلو المصرية)، ط3.

[3]- كتاب خليل الجر وآخرين، الفكر الفلسفي في مئة سنة، بيروت 1962، يقع البحث بين صفحتي 298 - 359.

[4]- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة، بيروت 1985، المنهج والحقيقة.

الأصل بما هو مرجع دلالي، أي بما هو منبع الدلالة، لم يُلغ العقل... وإذا كان العقل العربي نهجاً نهجاً تأويلياً بالدرجة الأولى، فإنَّ التأويل بما هو نصبٌ للدلالة... واستنباطٌ وغوصٌ على الباطن، هو بمثابة إمكانٍ عقليٍّ لا ينضب. (ص11)

فهو كلامٌ لا ينضب ومعنى لا ينفد...إنَّه حقاً مرجعٌ، بما هو أمرٌ ونصٌ. ولكنه ليس مرجعاً سلطوياً وحسب، بل هو أيضاً مرجع الدلالة وينبوع المعنى. (ص8).

التأويل إنما هو إعادة تعريف الأشياء، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدِّي إليها...» (ص10-11)

من هنا تستبعد القراءة التأويلية، التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص... وبالفعل فإنَّ تأمل ثنائية العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقوليَّة النقل ولا معقوليَّة العقل. إذ لا وجود لعقل خالص، كما لا وجود لنقل خالص. (ص13)

ويُضيف حرب رأيه بأعمال المتصوفة: «لما كان الصوفيَّة هم الذين اختصُّوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإنَّ العرفان الصوفيَّ يمثِّل في نظرنا المنهج التأويليَّ بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزيُّ والواقعيُّ، ويطلُّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحقُّ في الحقائق. ولذا، فإنَّنا نرى أنَّ العرفان (على حسب ما نجده عند ابن عربي على نحو خاصِّ) ليس «استقالة العقل» كما قد يُظنُّ، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر، و«فتوحات» العقل...» (ص14)

ويأخذنا علي حرب إلى أبعاد جديدة في التأويل، ويحدِّثنا عن «التأويل الحق»، ويستطرد قائلاً: «فالتأويل الحقُّ وقوفٌ على حقائق جديدة، وفهم جديد للعالم. ومن شواهد ذلك، وهو ما أوصلنا إليه تأملنا لبعض المسائل ونظرنا في بعض المجالات إنَّ العرفان الصوفيَّ يطلُّ على التحليل النفسي. فالعلمان يقومان على «مجاهدة» النفس ومعالجتها. ولذا، فإنَّ قراءة يونغ مثلاً قد تعمَّق فهمنا لابن عربي وتضاعف معرفتنا به. (ص16).

فالمسألة ليست إذن، مسألة عقل أو نقل، بل مسألة كيف ننظر إلى الأصل وننهج في فهمه.

«وهكذا فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع... وتعبير آخر، ليس التأويل إيجاد معنىً لشيء لم يكن له معنى. ولا نصب دلالة لموضوعٍ يبحث عن دلالة وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة تأوُّل معنى سابق... ليس التأويل مجرد تقنيَّة للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة. وإنما هو مجالٌ للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء. فالمنهج ليس طريقاً إلى الحقيقة وحسب،

ولكنه أيضاً سبيلٌ إلى تجديد فهمنا للحقيقة ذاتها. وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق». (ص 19-20).

وينتهي علي حرب تحليله في التأويل في الحديث عن العقل والقوة قائلاً «أما الصوفيّة فكانت أكثر الحركات مأساويّة. وبالفعل فنحن لا يمكن أن نفهم الوجد العارم الذي نلحظه عند الجنيد إلاّ على أنّه إحساسٌ هائل بالتناقض... ثمّة تناقض لا بدّ من تجاوزه... فإنّ التناقض يُفهم عند الجنيد على أنّه نزاعٌ بين الدّات المُتشيّئة والحق... هكذا لا يصحُّ النظر إلى التصوّف على أنّه نقيض للعقل، إنّهُ تعبيرٌ عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانيّة أن يتعقّل ما يحصّل ويحسّ ويرغب... فاندفع في أفق الوهم». (ص 286-288)

ويختم حرب بحثه بالرجوع إلى ابن خلدون قائلاً: «وبالفعل لقد فصل ابن خلدون بشكل قاطع بين ميدان الحسّ وميدان الغيب، واعتبر أنّ مجال العقل هو المجال المحسوس والعينيّ فقط. وأمّا ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسّ، ويسمونه «العلم الإلهيّ» وعلم ما بعد الطبيعة، فإنّ ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها والبرهان عليها، لأنّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيّة الشخصية إنّما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانيّة حتى نجرّد منها ماهيّات أخرى». (ص 288-289).

(4) محمد شوقي زين، ابن عربي^[1]:

يستلهم شوقي زين رؤيةً جديدة في فهم ابن عربي بوصف الشيخ الأكبر من أكثر الصوفيّة تعقيداً وعصياناً على الفهم، ويرى أنّه: «يمكننا القول بأنّ مذهب ابن عربي ليس مثاليّاً ولا واقعياً، بل مذهباً تخييليّاً Imaginalisme. ولهذا، فإنّ مذهب الشيخ الأكبر لا تتمُّ قراءته بلغة النظريّة العقلية، بل بلغة لطيفة subtile الخاطر وسطيةً وخيالية... هل تستطيع الأبتمولوجيا أن تحلّ محلّ نظريّة المعرفة كي تقدّم لنا درجات من القراءة ومفاتيح مفاهيميّة؟ الأبتمولوجيا هي نظريّة العلم الذي يحاول تحديد الأسس والمناهج ومواضيع وأهداف العلم... فهي إذن، خطاب حول العلم. والتصوّف بوصفه علماً، يملك التجربة في شرعيّته وفي قواعده endogene الباطنة، في التحقّق والتثبّت Corroboration. هذه المعايير لا تُعرف إلاّ بتجربتها عبر أنماط الاكتساب والإدراك عن طريق السلوك حصراً eminbmmment (بشكل كامل).

ويتساءل زين عمّا إذا كانت العودة إلى الأشياء نفسها بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، الشيء بذاته أو نفس الأمر. (ص 13-14).

[1]- ابن عربي، العرفان وظهور الوجود، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر 2010.

(5) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية^[1]:

يدعو عارف تامر الباحثين العرب للدخول إلى مدرسة هنري كوربان للاطلاع على النظريات الجديدة في البحث. (ص 6)

يوافق الإمام موسى الصدر هنري كوربان الذي جعل «التشيع الينبوع الوحيد الأصيل للتصوف»، ولكنه رفض تفسير كوربان للولاية بوصفها «باطن النبوة» ويقول: إنَّ الولاية سلطة إلهية، وهي تحتاج إلى النصِّ حسب رأي الشيعة، وقد ورد النصُّ بذلك. وهي مقام عظيم لا يبلغه إلا من يمثل صاحب الرسالة. إنَّ فكرة الولاية داخضة لفكرة معارضة التشيع للتصوف. (ص 22)

الحديث عن التشيع والتصوف يبدو غريباً جداً، حيث إنَّ كلمات فقهاء الشيعة ومحدثيهم ومتكلميهم وحتى فلاسفتهم مليئة بنفي أي شبه... إنَّ التصوف مدرسة مستقلة عالمية تسربت إلى الشيعة بعدما غزت العالم الإسلاميَّ ككله، وبعدها دخلت في عقائد المسيحيين بصورة واضحة، حتى أنَّ التصوف الآن يُعدُّ مفتاحاً لانتفاخ جميع الأديان والمذاهب بعضها على بعض، ولا يختصُّ بالتشيع تبعاً ولا سنداً. (ص 24)

القسم الرابع: مناهج الصوفية أنفسهم:

(1) الطريقة بحسب الغزالي:

من المعروف أنَّ حجة الإسلام الغزالي بدد مذهبه في مؤلفاته كافة، وخصوصاً في إحياء علوم الدين. أمَّا الكتاب الذي يعالج منهجه في الشكِّ الموصل إلى اليقين، فهو المنقذ من الضلال. لقد رأى بعد معاناة طويلة وتجربة فريدة أنَّ الحقيقة لا تأتي كاملةً عن طريق العقل بل عن طريق الكشف، وهو نورٌ يقذفه الله في القلب. وعرض في هذا الكتاب أيضاً مسيرته في التصوف، حيث يقول في فصل «طرق الصوفية» بأنَّه قرأ كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي، وغيرهم من المشايخ، وأنَّه حصل ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسَّماع، فظهر له أنَّ ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بـ «الذوق» و«الحال»، وهما أخصُّ صفات التجربة الصوفية. ويُعدُّ كتابه هذا من أكثر الكتب تعبيراً عن «منهج» الصوفية أنفسهم.

يصف الغزالي في كتابه طريقة تحصيل علم التصوف، ويرى أنَّه بخلاف بقية العلوم التي يمكن

[1]- ترجمة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت، دار عويدات 1966م.
صدر الجزء الأول من هذا الكتاب باللغة الفرنسية في باريس بالمشاركة مع سيد حسين نصر وعثمان يحيى، في دار غاليمار سنة 1964، بعنوان: الفلسفة الإسلامية منذ البداية وحتى وفاة ابن رشد (ت1198م). وتبعه الجزء الثاني في موسوعة البلياد سنة 1974 (الصفحات 1067-1188). ويعالج موضوع الفلسفة الإسلامية بعد وفاة ابن رشد إلى أيامنا.

تعلمها بالدراسة عن طريق المشايخ والكتب، فإنَّ هذا العلم يُدرك بشكل ذاتيٍّ عن طريق السلوك والذوق. وهو نفسه وصل إلى الإيمان اليقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر عن طريق الذوق، وليس «بدليل معينٍ محررٍ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. فبداية الطرق الصوفيَّة لديه هي «استغراق القلب بالكلية بذكر الله»، ونهايته «الفناء بالكلية في الله».

يرى الغزالي أيضًا أنَّ المكاشفات والمشاهدات تبتدئ من أول الطريق: «ماذا يقول قائلون في طريقة طهارتها، وهي أول شرطٍ من شروطها، تطهير القلب بالكلية عمَّا سوى الله عزَّ وجلَّ. ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بذكر الله عزَّ وجلَّ، وآخرها الفناء بالكلية في الله. هذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها... ومن أول الطريق تبتدئ المكاشفات... وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قربٍ يكاد يتخيَّل منه طائفةُ الحلول، وطائفةُ الاتحاد، وطائفةُ الوصول، وكلُّ ذلك خطأ»^[1].

ولقد ميَّز أبو حامد في كتابه بين «علم المعاملات»، وهو التعبير العمليُّ عن الشريعة، و«المكاشفات» وهي الثمرة المرجوة من الطريق الصوفيِّ، وفضلها على الشريعة لأنَّها هي الحقيقة. وأهم مشكلة تعترض الصوفيَّ هي التعبير عن هذه المكاشفات والمشاهدات وخصوصًا إذا ترقَّى إلى الدرجات التي «يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلاَّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه». ويختتم الغزالي أفكاره حول التصوف قائلًا: «وبالجملة، فمن لم يرزق منه شيئًا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلاَّ الاسم». وبالتالي، فإنَّ من لم يرزق هذا الذوق فعليه التيقُّن بالتجربة والتسامح، وصحبة الصوفيَّة ومجالستهم كي يصل إلى القبول بتجربة من سبقه من الصوفيَّة، وحُسن الظنِّ يقوده إلى الإيمان... وحول حُسن الظنِّ يقول في بيت ابن المعتز (ت 908هـ) المشهور:

«وكان ما كان ممَّا لست أذكره فظنَّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر»

قريب من هذا ما سوف يؤكِّده السهرورديُّ المقتول (ت 587هـ) بعد الغزالي بثمانين سنة، حول ضرورة الرجوع إلى سلوك وعقيدة المتصوفة. فإن لم تكن صوفيًّا فعليك أن تتشبه بهم، أو أن تتمتع بحُسن الظنِّ بهم. يقول السهروردي:

فتشبهوا إن لم تكونوا منهم إنَّ التشبه بالكرام فلاح

المنهج في التصوف إذاً، هو تجربة ذاتية يصعب نقلها إلى الآخرين من دون ارتكاب الأخطاء أو الوقوع في الشطح. ورغم ذلك، فإنَّ دلالة صدق الصوفيِّ تقوم على معرفة سلوكه وأخلاقه، والاطلاع

[1]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه قاسم النوري وزميله، دمشق 1991م، ص 131-132.

على مؤلفاته التي قد تؤدي إلى حُسن الظنِّ به، واعتقاد صحَّة أفكاره المعروضة في مؤلَّفاته^[1].

(2) الطريقة بحسب ابن عربي:

يلخص ابن عربي لأحد أتباعه «الطريقة الشريفة الموصلة السالك إليها إلى الله تعالى بأقرب عبارة وأوجز لفظ»، ويعدُّه تلميذه بأنَّه سوف يعمل حتى يصل إلى ما توصَّل إليه شيخه ابن عربي الذي يقول: «فاعلم أنَّ الطريق إلى الله تعالى الذي سلكت عليه الخاصَّة من المؤمنين الطالبين نجاتهم دون العامَّة الذين شغلوا أنفسهم بغير ما خلقت له أنَّه على أربع شعب بواعث ودواعٍ وأخلاق وحقائق، والذي دعاهم إلى هذه الدواعي والبواعث والأخلاق والحقائق ثلاثة حقوق تفرض عليهم حقٌّ لله، وحقٌّ لأنفسهم، وحقٌّ للخلق. فالحقُّ الذي لله تعالى عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، والحقُّ الذي للخلق عليهم كفُّ الأذى كلُّه عنهم ما لم يأمر به شرع من إقامة حدٍّ، وصنائع المعروف معهم على الاستطاعة والإيثار ما لم ينه عنه شرع، فإنَّه لا سبيل إلى موافقة الغرض إلاَّ بلسان الشرع، والحقُّ الذي لأنفسهم عليهم أن لا يسلكوا بها من الطرق إلاَّ الطريق التي فيها سعادتها ونجاتها، وإنَّ أبت فلجهل قام بها أو سوء طبع، فإنَّ النفس الأبيَّة إنما يحملها على إتيان الأخلاق الفاضلة دين أو مروءة، فالجهل يضادُّ الدين، فإنَّ الدين علم من العلوم، وسوء الطبع يضادُّ المروءة. ثم نرجع إلى الشعب الأربع فنقول الدواعي خمسة: الهاجس السببيُّ، ويسمَّى نفر خاطر، ثم الإرادة، ثم العزم، ثمَّ الهمة، ثمَّ النيَّة والبواعث. لهذه الدواعي ثلاثة أشياء رغبة أو رهبة أو تعظيم، والرغبة رغبتان: رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة، وإن شئت قلت رغبة فيما عنده ورغبة فيه، والرغبة رهبتان: رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب، والتعظيم إفراده عنك وجمعك به . والأخلاق على ثلاثة أنواع خلق متعدِّ، وخلق غير متعدِّ، وخلق مشترك. فالمتعدِّ على قسمين: متعدِّ بمنفعة كالوجود والفتوة، ومتعدِّ بدفع مضرَّة كالنفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء والتمكُّن منه، وغير المتعدِّ كالورع والزهد والتوكُّل. وأمَّا المشترك فكالصبر على الأذى من الخلق وبسط الوجه. وأمَّا الحقائق فعلى أربع: حقائق ترجع إلى الذات المقدَّسة، وحقائق ترجع إلى الصفات المنزَّهة وهي النسب، وحقائق ترجع إلى الأفعال وهي كن وأخواتها، وحقائق ترجع إلى المفعولات وهي الأكوان والمكوَّونات. وهذه الحقائق الكونيَّة على ثلاث مراتب: علويَّة وهي المعقولات، وسفليَّة وهي المحسوسات، وبرزخيَّة وهي المخيَّلات. فأما الحقائق الذاتِيَّة فكلُّ مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة، وأمَّا الحقائق الصفاتيَّة فكلُّ مشهد يقيمك الحق فيه تطلُّع منه على معرفة كونه سبحانه عالماً قادراً مريداً حياً، إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة. وأمَّا الحقائق الكونيَّة فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطلُّع

[1] يراجع فصل «طرق الصوفية» من كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا و د. كامل عباد، دمشق، ط6، 1960، ص 97-105.

منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال. وأمّا الحقائق الفعلية فكلُّ مشهد يقيمك فيه تطّلع منه على معرفة كن وتعلّق القدرة بالمقدور بضرب خاصّ لكون العبد لا فعل له ولا أثر لقدرته الحادثة الموصوف بها. وجميع ما ذكرناه يسمّى الأحوال والمقامات، فالمقام منها كلُّ صفة يجب الرُسوخ فيها ولا يصحُّ التنقّل عنها كالتوبة. والحال منها كلُّ صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالشكر والمحو والغيبة والرضى، أو يكون وجودها مشروطاً بشرط فتندم لعدم شرطها، كالصبر مع البلاء، والشكر مع النعماء، وهذه الأمور على قسمين: قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه كالورع والتوبة، وقسم كماله في باطن الإنسان، ثمَّ إنَّ تبعه الظاهر فلا بأس كالزهد والتوكّل وليس ثمَّ في طريق الله تعالى مقام يكون في الظاهر دون الباطن.

ثمَّ إنَّ هذه المقامات منها ما يتّصف به الإنسان في الدنيا والآخرة كالمشاهدة والجلال والجمال والأنس والهيبة والبسط، ومنها ما يتّصف به العبد إلى حين موته إلى القيامة إلى أوّل قدم يضعه في الجنة ويزول عنه، كالخوف والقبض والحزن والرّجاء، ومنها ما يتّصف به العبد إلى حين موته كالزهد والتوبة والورع والمجاهدة والرياضة والتخلّي والتحلّي على طريق القربة، ومنها ما يزول لزوال شرطه ويرجع لرجوع شرطه، كالصبر والشكر والورع، فهذا وفقنا الله وإياك قد بيّنت لك الطريق مرتّب المنازل، ظاهر المعاني والحقائق، على غاية الايجاز والبيان والاستيفاء العامّ، فإن سلكت وصلت، والله سبحانه يرشدنا وإياك^[1].

بالإضافة إلى الكشف، يستخدم ابن عربي مصطلح «الفتح»، والفرق بينهما هو تميّز الفتح بثلاثة أنواع: فتح العبارة، وفتح الحلاوة، وفتح المكاشفة. ويبدو أنّ هذا الفتح الذي لا يناله إلاّ رجل من أهل الله بالعطف الإلهي قد تميّز به ابن عربي من دون سائر الصوفيّة. وهو يشرح لنا فتح الحلاوة رابطاً بينه وبين حاسة الذوق أو «الوجدان في الباطن» بأنّ هذه الحلاوة أمر معنويّ.

فتح العبارة: وصاحب هذا الفتح الصدق في جميع أحواله، فزمان تصوّره للأفكار هو زمان نطقه بها. وزمان قيام ذلك المعنى في نفسه هو الزمان عينه الذي تصوّر به صاحب الفتح ذلك اللفظ. «وليس لغير صاحب هذا الفتح هذا الوصف، ويكون التنزل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصّة، من كونه قرآناً لا من كونه فرقاناً. ويتابع ابن عربي: «ولا من كونه كلام الله، فإنّ كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة، فينظر الوليُّ ما تُلي عليه مثلما ينظر النبيُّ، فيما أنزل عليه. فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبيُّ ما أنزل عليه... ولهذا التنزل في قلب الوليِّ حلاوة... فلا تقع التلاوة لصاحب هذا الفتح إلاّ من كون المتلوّ قرآناً لا غير، فيفتح الله له في العبارة. فيعرب بقلمه أو بلفظه عما في نفسه، بحيث أن يوضح المقصود عند السامع، إذا كان

[1]- الفتوحات، ج1، ص33-34.

السامع ممن ألقى السمع. ومن علامة صاحب هذا الفتح عند نفسه: استصحاب الخشوع وتوالي الاقشعرار عليه في جسده بحيث أن يحس بأجزائه قد تفرقت. فإن لم يجد ذلك في نفسه فيعلم أنه ليس ذلك الرجل المطلوب ولا هو صاحب هذا الفتح. وهذا فتح ما رأيت في عمري فيمن لقيته من رجال الله أثراً في أحد».^[1]

فتح الحلاوة: فإذا ورد العطف الإلهي عليه رزقه الله وجدان هذه الحلاوة في باطنه فيجذبه إليه تعالى... ومن أشد حلاوة من هذا الفتح هو ما مرَّ على ابن عربي في الزمان الذي تلي عليه (ن والقلم وما يسطرون)، ويتابع وصف هذه الحلاوة بقوله: «فهذه أعظم بشرى وردت عليّ، ثم إنّه تليت عليّ مرتين في زمانين متتابعين. فزادني إعجاباً بها تكرار التلاوة عليّ بها. وتكرار التلاوة فينا مثل تكرار نزول الآية أو السورة على الرسول مرتين. كما جاء في نزول سورة «المرسلات» وغيرها، أنه نزلت مرتين. فإذا عطف الحقُّ على عبده بهذه الحلاوة فجذبه إليه بها، ليمنحه علماً لم يكن عنده؛ فإن لم يجد علماً فليس يجذب ولا تلك حلاوة فتح».^[2]

فتح المكاشفة: هو سبب معرفة الحق، علماً بأنَّ الحقَّ أجلُّ وأعلى من أن يعرف في نفسه. إلّا أنّه حسب ما يقول ابن عربي: «يعرف في الأشياء... والأشياء على الحق كالستور، فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها... فيرى المكاشف الحقَّ في الأشياء كشفاً، كما يرى النبيُّ صلى الله عليه وسلم من وراء من خلف ظهره. فارتفع في حقّه الستر وانفتح الباب مع ثبوت الظهر والخلف. فقال: «إني أراكم من خلف ظهري».^[3]

ويؤكد ابن عربي بعد حمده لله، بأنه ذاق هذا المقام. ويتابع حول فتح المكاشفة فيقول: إنَّ أعظم درجة فيه هي أن يرى الصوفي الحق، فيكون عين رؤيته إيّاه عين رؤيته العالم، للارتباط المحقق. فيكشف العالم من رؤيته الله تعالى. وهو يميّز بين كشف الفيلسوف وكشف الصوفي فيقول: «ولكن هذه الدقيقة ليست لأهل النظر»^[4]، أي الفلاسفة. لأنَّ النظر ليس في قوته ذلك، وإنما هو من خصائص الكشف. هنا يؤكد مرةً أخرى أن ثمةً شبيهاً بين الفيلسوف والصوفي، لكنَّ هذا الشبه غرضه التأكيد على المرتبة الأعلى للصوفي التي لا ينالها الفيلسوف أو «صاحب النظر». وهذا ما نراه في نهاية الباب 167، من الفتوحات والخاصَّ بمقارنة معراج الصوفي والفيلسوف.

التصوّف بحسب ابن عربي تجربة وذوق لا تخضع للاستقراء العلميّ:

يقول ابن عربي في مقدّمة كتابه التدبيرات الإلهية: «التصوّف، صافك الله، أمره عجيب وشأنه

[1]- الفتوحات، ج2، ص506.

[2]- الفتوحات، ج2، ص506-507.

[3]- م ن، ص507.

[4]- م ن، ص508.

غريب وسرّه لطيف، ليس يُمنَح إلا لصاحب عناية وقدم صدق... فاعلم - شرح الله سبحانه صدره - أن مبنى هذا الطريق على التسليم والتصديق^[1].

وهو ينصح المسترشد الذي يتعرّض لمن ينقّره عن الطريق الصوفيّ إذا نصحه خصوم التصوف أن يطالب الصوفيّة «بالدليل والبرهان» في ما يتكلّمون فيه من الأسرار. يقول له: أعرض عنهم وقل لهم في مقابلة ذلك «ما الدليل على حلاوة العسل؟ ما الدليل على لذة الجماع وأشباههما؟ وخبرني عن ماهيّة هذه الأشياء، «فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حدّ، ولا يقوم عليه دليل» فقل له: وهذا مثل ذلك^[2].

ويؤكّد ابن عربي أنّ هذه التجربة الصوفيّة يتمّ نقلها عمّن ذاقها أو شهدها، وبالتالي فالواجب علينا التسليم والتصديق فيما ادّعاه، وتحسين الظنّ به، وترك الاعتراض عليه. والمطلوب من الصوفيّ أن يعمد «إلى مرآة قلبه فيجلوها من صدأ الأغيار، ويميط عنها كلّ حجاب يحجبها عن تجلّي صور المعقولات والمغيّبات، بأنواع الرياضات والمجاهدات. فإذا صفت وتجلّت، تجلّي فيها كلّ ما قابلها من المغيّبات، فنطق عمّا شاهد ووصف ما رأى...»^[3].

ويرى الشيخ الأكبر أنّ غاية المسلم العاقل «أن يجعل ما نطق به هذا الصوفيّ من قبيل الجائز... فإذا أتى هذا الصوفيّ بالجائز أو بموافقات العقول، إذ النبوة والولاية فوق طور العقل، فالعقل إمّا يقف أو يجوّز بأنّه ما أتى بشيء يهدّ به ركنًا من أركان التوحيد ولا ركنًا من أركان الشريعة»^[4].

ويؤكّد، شأنه شأن الصوفيّة في عصره، على ضرورة التزام «المريد» أو السالك الجديد لطريق التصوف بالتدرّب على يد شيخ كي لا يضلّ الطريق. يقول: «اعلم أيّها المريد نجاتك نفسك أنّه أول ما يجب عليك قبل كلّ شيء طلب أستاذ يبصرك عيوب نفسك، ويخرجك من طاعة نفسك، ولو رحلت في طلبه إلى أقصى الأماكن، وأنا أوصيك إن شاء الله ما تفعله في مدّة طلبك الشيخ حتى تجده فإذا وجدته فانقد إليه واصدق في خدمته، فالحاضر أبصر من الغائب، فكن بين يديه كالصبي بين يدي الغاسل، ولا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإنّ الإنسان ليس بمعصوم»^[5].

إلى ذلك، يرى ابن عربي أنّ التجلّي يخرج عن حكم الاستقراء، من وجه عدم التكرار. وبالتالي، فإنّ «الاستقراء» هو، بالإضافة إلى الاستنتاج، أكثر أدوات المنطق استخدامًا في العلم إلاّ أنّه سقيم

[1]- التدبيرات الإلهيّة، تحقيق نبيرغ، ليدن 1919، ص 112-113.

[2]- م ن، ص 114.

[3]- م ن، ص 116.

[4]- م ن، ص 117.

[5]- م ن، ص 226-227.

كما يقول عند تناول العلم بالله، أو علوم الأحوال والمقامات في التصوف. ويجدر القول أنّ المناهج العلميّة القائمة على المنطق والعقل تعتمد على الاستنتاج والاستقراء والقياس، وخصوصاً على التجربة التي تقبل التحقّق والإعادة كأداة لبلوغ اليقين، في حين أنّ علوم القلب أو التصوف لا تخضع لهذه المعايير العلميّة (الفتوحات، الباب 56).

إنّ الملكة التي تسمّى قلباً هي القوّة التي تدرك طور «ما وراء العقل»، استناداً إلى الآية القرآنيّة الكريمة ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق:37]. فالتقليب كما يقول ابن عربي «نظير التحوّل الإلهي في الصور». «فلا تكون معرفة الحقّ من الحقّ إلّا بالقلب، لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر»^[1].

والواقع أنّ كلّ «المنهج» الصوفيّ يقوم على تصفية وصقالة وطهارة القلب، وذلك لبلوغ ما وراء طور إدراك العقل الذي يستقلّ به الأنبياء وكبار الأولياء. وخلاصة تحصيل هذا العلم بالنسبة إلى الصوفيّة تعتمد على:

1 - مراقبة القلب عند باب الربّ.

2 - الحضور مع طهارة الظاهر والوقوف عند الحدود المشروعة، وصيانة السمع واللّسان واليد والرجل والبطن والفرج عمّا نهى عنه الشرع.

3 - صقالة القلوب بالأذكار وتلاوة القرآن وتفريغ المحلّ من النظر في الممكنات.

4 - الخلوات التي يلتزم فيها الصوفيّ بالأذكار المشروعة لتحقيق صفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر، لأنّ المفكر لا يفكر إلّا في المحدثات، لا في ذات الحقّ. لأنّ ثمة قاعدة تقول بأنّه «لا يجمع صفة الحقّ وصفة العبد حد واحد».

5 - وأهمّ من ذلك كلّهُ هو توجّه الصوفيّ إلى الله بكلّه، عندها كما يقول ابن عربي: «أفاض الله عليه من نوره علماً إلهياً، عرفه بأنّ الله تعالى من طريق المشاهدة والتجليّ لا يقبله كون ولا يرده»^[2].

يُستفاد من ذلك بأنّ ابن عربي لا ينكر في منهجيّته العلوم القائمة على المنطق والتجريب، بل يميّز بينها وبين علوم القلب. فالأولى هي من اختصاص العالم الماديّ، والثانية من اختصاص العالم الروحيّ والصوفيّ.

إنّه يعترف إذًا، بمشروعيّة «العلم النظريّ» والفلسفة ضمن حدودهما، ولكنه يعلي من شأن

[1]- الفتوحات، ج1، ص289.

[2]- الفتوحات، م ن، ص271-289.

التجربة الدينية المتمثلة في التصوف ضمن الحدود التي رسمها كبار الصوفية وعلى رأسها «تخلية القلب» عمّا سوى الله، وتركيبته بالأذكار والعبادات المشروعة.

(3) نقد مناهج المستشرقين في التصوف:

يتبنّى محمد عابد الجابري في دراسته للرؤيا الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، دراسة الاستشراق الفلسفيّ والردّ على المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب، ويركّز على منهجية الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور إبراهيم مذكور باعتبارهما حاولا إحياء الفلسفة في الفكر العربيّ الحديث بعدما ظلّت «مقموعة» طيلة عصر الانحطاط، منذ وفاة ابن رشد. ويبدأ الجابري بذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الذي ظهر لأول مرة سنة 1944، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين. لقد بقي اهتمام الشيخ عبد الرازق محصوراً «في عرض وتفنيذ الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف، والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية». وطال نقده خصوصاً نظرية الفيلسوف الفرنسيّ رينان (ت 1892) التي تنكّر لأصالة الفلسفة الإسلامية، وتنظر إليها نظرة لا تخلو من العنصرية العرقية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، حيث يقرّر: بأنّ علينا أن لا نتوقّع وجود دروس فلسفية عند الجنس السامي^[1]. وقد ألمح الجابريّ إلى بعض المناهج التي استخدمها المستشرقون كالمناهج التاريخيّ الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى... «وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن»، والمنهج المقارن الذي «يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»^[2]. ولا ننسى المنهج الفينومينولوجيّ الذي طبّقه هنري كوربان في دراسته للفلسفة والتصوف في الإسلام، من دون أن يعلّق الجابريّ على هذا المنهج كما فعل محمد شوقي زين في كتابه ابن عربي...

يقول محمد عابد الجابري في بحثه ضمن كتاب مناهج المستشرقين بعنوان «الرؤيا الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية: طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية: «من أجل الغرب إذًا وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكرية في فترة ما بين الحربين، انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الإسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية... وقد وجد في فلسفة الإشراق فلسفة السهرورديّ وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيغل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان

[1]- تراجع الفكرة في محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985، ص309.

[2]- م ن، ص314.

عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا أن نؤاخذه على شيء من ذلك، ولكنّه تخطى هذه النقطة وانطلق «يؤرخ» للفكر الإسلامي من منظور غنوصي إشراقي وبطريقة تجعل فلسفة الإشراق السهروردية الهرمسية الطابع والأصول هي التجليّ الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيغل الذي جعل فلسفته هي التجليّ الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيغل قد مارس أمبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه كفكر للعالم كلّ، فإنّ كوربان قد مارس عدواناً وأمبريالية على النمط الهيغلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانيّة الإشرافية في الإسلام»^[1].

ويعلّق الجابري على أهميّة كتاب الشيخ عبد الرازق فيقول: «لم يكن مصطفى عبد الرازق إذاً يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول أنّه لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤيا الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجّهاتها، بل لعلّ مفهوم «الاستشراق» كما يتحدّد مضمونه اليوم في الفكر العربيّ المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه... من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب التمهيد هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقليّ المستقلّ، ويثبت أسبقية البحث العقليّ في الإسلام قبل تدخّل العوامل الأجنبيّة»^[2].

وفي عرضه لكتاب الدكتور إبراهيم مذكور بعنوان الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، يتساءل الجابري عن نوع المنهج الذي يقترحه مذكور في كتابه. ويلفت النظر إلى أنّ فكرة أو كلمة استشراق لم تكن واردة في هذا الكتاب. كما يؤكّد أنّ «المؤلفين المحترمين» (عبد الرازق ومذكور) لم يكونا قد تحرّرا من هيمنة الرؤيا الاستشراقية. وينتهي الجابري الذي قدم نظرة نقدية لكتاب إيميل بيريه بعنوان تاريخ الفلسفة في سبعة مجلّدات، إلى القول: «في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت إذن عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يُقدّم على أنّه تاريخ الفلسفة العامّ أو التاريخ العالميّ للفلسفة. نعم، لم يكن مؤرّخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أم في القرن الحالي، يصدرّون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم، واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحرّكون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه: إطار المركزية الأوروبية»^[3].

ثمّ يستعرض الجابري كتاب المستشرق الألمانيّ ديور بعنوان تاريخ الفلسفة في الإسلام، ويعلّق

[1]- أنظر: محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985، ص334.

[2]- م ن، ص311.

[3]- م ن، ص319.

بعد تحليل أبواب الكتاب السبعة بأن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارئ «سيكون انطباعاً إيجابياً كاملاً»، لكنه يعطي رأياً مخالفاً بعد فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ما قاله عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. يقول: «يتبنّى ديور إذن من دون تردّد ولا موارد نظرية رينان بكلّ ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنّه ما دامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لا يمكن أن تكون أصيلة، ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأنّ «الأصالة» و «الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على الجنس الآريّ وحده»^[1].

ويعلق الجابري بالتذكير بما سبق أن قاله عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة، وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية» وتعمل على تعزيزها وتكريسها. «إنّ الهدف عند ديور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبيّ عامّة. والنموذجان التاليان يؤكّدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى»^[2].

من المؤلّفات المهمّة التي يعرض لها الأستاذ الجابري سنحاول تلخيص ما كتبه بصدد كتاب الدكتور بينس بعنوان مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود حيث يصف منهجه الفيلولوجي بـ«النظرة التجزيئية» التي تمارس «عدواناً خطيراً على النصوص، ويتابع: «أمّا حرص هذا المنهج على ردّ كلّ فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه إنكار قدرة المفكّر على الإبداع والابتكار بجديد... وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معيّنة كالثقافة الأوروبية مثلاً، فإنّه يبقى مع ذلك الإبداع قائماً داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزّئة... فذلك يعني إنكار الإبداع ليس على الأشخاص فحسب، بل أيضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أيّ منهج آخر»^[3].

وينتقل الجابري إلى نقد مناهج المستشرقين في الفلسفة والتصوف، ويشنّ هجوماً متعدّداً الأفكار على المستشرق الفرنسي هنري كوربان، فيصف كتابه بعنوان تاريخ الفلسفة الإسلامية بأنه انقلاب على تاريخ الفلسفة في الإسلام، لأنّه يهمل عن عمد الجانب العقلاني في الفلسفة الذي عمل عليه ابن رشد، ويظهر كوربان في كتابه الفلسفة الدينية ذات الطابع الهرمسي، أي «فلسفة العقل المستقل». ويوازن الجابري بين عدد صفحات الكتاب المخصّصة للعرفان الشيعي ويقارنها

[1]- م ن، ص 323.

[2]- م ن، ص 324.

[3]- م ن، ص 325.

بعدد الصفحات المخصّصة لعلم الكلام والفلسفة العقلانيّة في الإسلام، فيجد أنّ الصفحات التي تعالج الفكر الشيعيّ والفلسفة الإشراقية هي أضعاف الصفحات المخصّصة للفكر الفلسفيّ العقلانيّ. ويتقدّ الرؤية الغنوصيّة (العرفانيّة) لهنري كوربان كما عرضها تلميذه كريستيان جامبيت في كتابه منطق الشرقيين، حيث يكتشف في هذا الكتاب مشروعاً فلسفياً «يعين كوربان وتلميذه في خصوماته الفكرية في بلده (فرنسا)»^[1]. ويضع كوربان في سياق فترة ما بين الحربين العالميتين التي تميّزت بوقوع الفكر الأوروبيّ تحت تأثير «نتائج الحرب العالميّة الأولى المدمّرة وكابوس الحرب العالميّة الثانية»، حيث اتّجه الفكر الأوروبيّ كما يقول، إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان، غير جانب العقل، وتضخيم دورها على حسابه، مثل معطيات الشعور عند برغسون، وفلسفة هايدغر وياسبيرز، إضافة إلى الاهتمام بالأشعور عند فرويد وأتباعه. ويتابع قائلاً: «لم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانيّة»^[2].

يختم الجابريّ دراسته بتوجيه النصائح لدارسي الفلسفة العربيّة من العرب والمسلمين بقوله: «نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهمّ جداً من كتب التراث العربي الإسلاميّ، والذين سلّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه... ولكن يجب أن نكون واعين في الوقت ذاته إلى أنّ اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر، أم على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أيّة حال من الأحوال، ولا في أيّ وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. إذن، فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الردّ عليهم فيجب أن يكون ذلك لا بصب اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه... يبقى بعد ذلك كلّه أنّ تاريخ الثقافة العربيّة، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم يكتب بعد. فجميع ما كتب في هذا الموضوع هو إمّا تكرار لطريقة مفكرينا القدماء، وإمّا استنساخ لطريقة المستشرقين، وبالتالي تبين لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم»^[3].

وعلى عكس الرؤية النقديّة لمناهج المستشرقين يقول الدكتور حامد طاهر في كتابه «معالم التصوّف الإسلاميّ»، إنّ منهج البحث لدى المستشرقين هو منهج «منطقيّ منظّم من البحث العلمي»^[4].

[1]- م ن، ص 331.

[2]- م ن، ص 332.

[3]- م ن، ص 335.

[4]- ص 18.

الخاتمة:

الحكمة والتصوف:

من شرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيماً ذا حكمة، وإن لم يكن فلا حظ له في هذا اللقب. فإنه حكمة كله، فإنه أخلاق، وهي تحتاج إلى معرفة تامة وعقل راجح وحضور وتمكن قوي من نفسه، حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية. وليجعل القرآن إمامه: صاحب هذا المقام ينظر إلى ما وصف الحق به نفسه، وفي أي حالة وصف نفسه بذلك الذي وصف نفسه، ومع من صرف ذلك الوصف الذي وصف به نفسه. فليقم الصوفي بهذا الوصف بتلك الحالة مع ذلك الصنف، فأمر التصوف أمر سهل لمن أخذه بهذا الطريق، ولا يستنبط لنفسه أحكاماً ويخرج عن ميزان الحق في ذلك. فإنه من فعل ذلك لحق ﴿بالأخسرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ (الكهف 104). فإن الله لا يقيم له يوم القيامة وزناً، كما أنهم لم يقيموا للحق هنا وزناً فعادت عليهم صفتهم فما عذبهم بغيرهم، فتأمل قوله تعالى في كتابه فإنه ما ذكر صفة قهر وشدة إلا وإلى جانبها صفة لطف ولين حيثما كان من كتاب الله [1].

فالصوفي من قام في نفسه وفي خلقه وفي خلقه قيام الحق في كتابه، وفي كتبه فما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فقد رميت بك على الطريق، وليس التصوف بشيء زائد عند القوم سوى ما ذكرته لك وبيئته، ولكن الله أنزل الميزان والعلم بالمواطن وبالأحوال فلا تخرج شيئاً عن مقتضى ما تطلبه الحكمة وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين. فالتخلق به والوقوف عنده يزيل المرض النفسي. لا بد من ذلك ولكن للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً لأنهم يعدلون به عن موطنه، يحرقون الكلم عن مواضعه فيعممون الخاص ويخصصون العام فسموا ظالمين قاسطين والحكماء هم المقسطون ﴿ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (البقرة 269). وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله وسبب وصفه بالكثرة لأن الحكمة سارية في الموجودات ولأن الموجودات وضعها الله ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة إن جعل له النظر في الموجودات والتصرف فيها بالأمانة ليؤدي إلى كل ذي حق حقه، كما أن الله أعطى كل شيء خلقه فجعل الإنسان خليفة في الأرض دون غيره من المخلوقين، فهو أمين على خلق الله، فلا يعدل بهم عن سنة الله. فالموجودات بيد الإنسان أمانة عرضت عليه فحملها، فإن أداها فهو الصوفي، وإن لم يؤديها فهو الظالم الجهول. والحكمة تناقض الجهل والظلم، فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف. وقد بين العلماء التخلق بأسماء الله الحسنى، وبيّنوا مواضعها وكيف تنسب إلى الخلق ولا تحصى كثرة. [2] ...

[1]- الفتوحات، دار صادر، ج2، الباب 164 في معرفة مقام التصوف، ص266.

[2]- م ن، ج2، ص267.

ويؤكد ابن عربي في نصٍّ آخر بشكل غير مباشر على ضرورة «حب الحكمة»، ونحن نعرف أن التعريف الفلسفي للأصل اليوناني هو «حب الحكمة»، ويقول: «ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الله جميلٌ يُحِبُّ الجمال»، فنبهنا بقوله جميلٌ أن نحبه، فانقسمنا في ذلك على قسمين: فمنا من نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة فأحبه في كلِّ شيء، لأنَّ كلَّ شيء محكم وهو صنعة حكيم. ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيد الموقوف على الغرض وهو في الشرع موضع قوله: أعبد الله كأنك تراه، ف جاء بـ «كاف الصفة» فتخيَّل هذا الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد، فقيده به كما قيده بالقبلة، فأحبه لجماله ولا حرج عليه في ذلك فإنه أتى بأمر مشروع له على قدر وسعه. ولا يكلف الله نفساً إلاَّ وسعها. وبقي علينا حبه تعالى للجمال. فاعلم أن العالم خلقه الله في غاية الإحكام والإتقان كما قال الإمام أبو حامد الغزالي من أنه «لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم». فأخبر أنه تعالى خلق آدم على صورته. والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم تعالى إلاَّ علمه بنفسه، إذ لم يكن في الوجود إلاَّ هو. فلا بدَّ أن يكون على صورته، فلمَّا أظهره في عينه كان مجلاه، فما رأى فيه إلاَّ جماله. فأحب الجمال، فالعالم جمال الله. فهو الجميل المحب للجمال، فمن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله وما أحبَّ إلاَّ جمال الله. فإنَّ جمال الصنعة لا يُضاف إليها وإنما يضاف إلى صانعه. فجمال العالم جمال الله، وصورة جماله دقيقٌ أعني جمال الأشياء، وذلك أن الصورتين في العالم وهما مثلاً شخصان ممَّن يحبهما الطبع، وهما جاريتان أو غلامان قد اشتركا في حقيقة الإنسانية، فهما مثلاًن وكمال الصورة التي هي أصول من كمال الأعضاء والجوارح. وسلامة المجموع والآحاد من العاهات والآفات، ويتَّصف أحدهما بالجمال، فيحبه كلُّ من رآه، ويتَّصف الآخر بالقبح فيكرهه كل من رآه»^[1].

هذه الحكمة أو الفلسفة تختلف عن الفلسفة الأرسطية، إنَّها حكمةٌ نبويَّةٌ حيث يمتزج الحب والجمال بالخلق والخالق. إنها نوعٌ من «أسلمة الفلسفة» كما يقول المرحوم عثمان يحيى في مقدمته لتحقيق الفتوحات المكيَّة لابن عربي:

«أمَّا ابن عربي فيدهشنا فيه أننا نجد أنفسنا أمام شاعرٍ جذبه جمال الحقيقة المطلقة بكلِّ تجلياتها الفكرية والعملية والأدبية والحسية، وعبرَ عنها بشعرٍ ممتاز، كما عبرَ عنها في سائر المجلدات نثرًا ممتازًا».

إنَّه ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الحضارة الإسلامية، وفي تاريخ الحضارة الإنسانية. ومن الأهمية بمكان أن نذكر أيضًا في هذا الصدد، ونلفت الأنظار، إلى أن موسوعة الفتوحات تناول

[1] - م ن، ج 2، ص 345.

المعارف الإنسانية والمعارف الدينية، بهذا الطابع الفريد، الذي يمكن تعريفه بأسلمة المعارف الإنسانية، وأسننة المعارف الدينية، بطريقة يتلاقى فيها الله بالإنسان، والإنسان بالله، على مستوى المعرفة والفكر. وهذه ظاهرة فكرية لم يسبقه فيها أحد»^[1].

القنوي والتصوف:

يستهل صدر الدين القنوي (ت673هـ) في كتابه إعجاز البيان في تأويل أم القرآن^[2] بمقدمة طويلة تذكرنا بالمقدمات التي درجت كتابتها كمدخل لـ «شرح التائيّة الكبرى» لابن الفارض، وبمقدمة ابن خلدون، ويسمّي ربيب ابن عربي هذه المقدمة: «التمهيد الكلّي»، وهو يتضمّن الآراء والقواعد الكلّية التي سبقت شرحه القائم على فكر ابن عربي. وهو يؤكّد في هذا التمهيد على التفرقة بينها وبين منهج الفلسفة الأرسطية القائمة على المنطق الذي يطلق عليه تسمية «الميزان».

كان القنوي على وعي بأنّ التجربة الصوفيّة لا تخضع للميزان الأرسطيّ القائم على العقل، بل إنّ نهج طريق الصوفيّة الذي يقوم على طور «ما وراء العقل». وهذا الطور لا يُهمّل العقل بل يتجاوزه. وهو يستشهد بفكر ابن سينا الذي يؤكّد أنّ «إدراك حقائق الأشياء» خارج عن نطاق العقل، وبالتالي فإنّه يستبعد اللجوء إلى الموازين والأقيسة التي يستند إليها الفكر الفلسفيّ. ويرى أنّ الأنبياء أقاموا حججهم على الفطرة السليمة، والإيمان الصحيح، والكشف والوحي الإلهيّ. ويؤكّد أنّ الصوفيّة هم السالكون على منهاج الشريعة الحقّ النبويّة الآخذين عن ربّهم. ويقول: «إنّ إقامة الأدلّة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر». فإنّ الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها. والمدارك تابعة لتوجّهات المدركين، والتوجّهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات. وسائرهما تابع في «نفس الأمر» لاختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعيّنة والمتعدّدة في مراتب القوابل...» (ص16). هذه التفرقة بين إدراك الحقيقة عن طريق التصوف وليس عن طريق الفكر سواء كان مُعبّرًا عنه بالفلسفة أم بعلم الكلام، كما يقول في «الرسالة المُفصّحة» ضمن كتاب المراسلات بينه وبين نصير الدين الطوسي بأنّ «القانون الفكريّ» المرجوع إليه عند أهل الفكر هم مختلفون فيه، «ولهم فيما ذكرنا اختلافٌ كثير لسنا ممن يشتغل بإيراده... وينبّه إلى قول أصحاب الفكر بأنّهم يجدون الغلط لكثير من الناس بكثير من الأمور»^[3].

ويتابع القنوي الحديث عن التفرقة بين الفكر والكشف قائلاً: «أتّضح لأهل البصائر والعقول

[1]- أنظر مقدّمة الطبعة الثانية للفتوحات المكيّة، (طبعة ثانية منقّحة ومزبّدة)، حلب 1414هـ/1993م، ص24.

[2]- طُبِعَ هذا الكتاب في حيدر آباد الدكن (الهند) سنة 1368هـ/1949م.

[3]- أنظر: المراسلات بين صدر الدين القنوي ونصير الدين الطوس، تحقيق كودرون شوبرت، بيروت، 1995ن، ص29.

السليمة أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، وطريق العيان الحاصل لذوي الكشف، بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق... فتعين الطريق الآخر وهو التوجه إلى الحق بالتعريف والافتقار التام، وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين. ولمّا تعدّر استقلال الإنسان بذلك في أول الأمر، وجب عليه اتباع من سبقه بالاطلاع من سالكي طريقه تعالى، ممّن خاض لُجّة الوصول وفاز بنيل البغية والمأمول^[1]. وهنا نشعر بأنّ القونوي يستلهم في آن معاً أفكار الغزالي وابن عربي.

ويشير ريبب الشيخ الأكبر في إعجاز البيان إلى أنّ معرفة حقائق الأشياء من حيث بساطتها وتجرّدها في الحضرة العلمية... مُتعدّر وذلك لتعدّر إدراكنا شيئاً من حيث أحديتنا... ويستشهد بيت من الشعر أشار إليه ابن عربي في قصيدة إلهية يقول في أثنائها:

ولست أدرك في شيء حقيقته
وكيف أدركه وأنتم فيه^[2]

ويُلخص ريبب ابن عربي التجربة الصوفية القائمة على الذوق والكشف في كتابه إعجاز البيان في تأويل أم القرآن فيقول: «إن حصول العلم الذوقي الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح يتوقّف بعد العناية الإلهية على تعطيل القوى الجزئية الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة المقصودة لمن تنسب إليه، وتفريغ المحلّ عن كلّ علم واعتقاد بل عن كلّ شيء ما عدا المطلوب الحق. ثمّ الإقبال عليه على ما يعلم نفسه بتوجه كليّ جمليّ مقدّس عن سائر التعيينات العادية والاعتقادية والاستحسانات التقليدية والتعشّقات النسبية على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها، مع توحّد العزيمة والجمعية والإخلاص التام والمواظبة على هذا الحال على الدوام، أو في أكثر الأوقات، من دون فترة، ولا تقسّم خاطر، ولا تشتت عزيمة فحينئذ تتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الإلهي وحضرة القدس الذي هو ينبوع الوجود»^[3].

ونلاحظ هنا تداخل الأفكار نفسها بين كتاب إعجاز البيان و«الرسالة المفصحة» من تاليفه.

وينبّهنا القونوي إلى أصل عظيم من أصول المتصوفة، به يتميّزون به عن بقية أهل الفكر من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء. إنه يظهر في مسألة عدم الخلاف بين المتمكّنين من أهل الله. وأنّ علمهم الموهوب وكشفهم التام المطلوب ليس الغاية التامة: «فما من طامة إلا فوقها طامة، ولهذا التحقّق والاستشراق لم يقع بين الرسل والأنبياء والكمل من الأولياء خلاف في أصول مأخذهم ونتائجها، وما بينوه من أحكام الحضرات الأصلية الإلهية وإن تفاضلوا في الاطلاع والبيان، وما

[1]- م ن، ص32.

[2]- أنظر إعجاز البيان، ص28-29، قارن مع المراسلات مع الطوسي ص41. حيث يوثق كودرون شوبرت بيت الشعر لابن عربي في ديوانه طبعة بولاق 1271، ص180.

[3]- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن 1949م، ص34.

نقل من الخلاف عنهم، فإنما ذلك في جزئيات الأمور والأحكام الإلهية المشروعة، لكونها تابعة لأحوال المكلفين وأزمانهم...»^[1].

من الحكمة إلى الحكمة المتعالية:

لم ينفرد القونوي بزج « النبوة » في صميم التجربة الصوفية، بل استفاض في دورها واستكملة في ما بعد الملاً صدر الدين الشيرازي بأن أضاف إليه دور «الولاية» تحت تأثير ابن عربي الذي قدّم نفسه بوصفه «خاتم الأولياء»، واستفاض حيدر الأملي بتلك المواضيع، وأكد بإلحاح على الانسجام والتكامل بين ابن عربي والعرفان الشيعي.

إنّ التلاقح والتلاقي بين الفلسفة والتصوف كان قد مهّد له الغزالي بفكره النقدي، ومن ثم شيخ الإشراف السهرورديّ المقتول، يليه ابن عربي وابن سبعين والقونوي، الذي رفع هذا الدور إلى «هيئة اجتماعية»، أي بتركيب جدليّ جديد في «الفلسفة المتعالية» عند صدر الدين الشيرازي في كتبه، مثل «الأسفار الأربعة» و«المشاهد الإلهية» ممّا أعطى الفكر العرفانيّ لدى الشيعة دفعةً جديدةً استمرّت حتى يومنا هذا.

لقد ارتفع ببيان «المعرفة الحضورية» من لبنات المصطلح الصوفيّ كالكشف والنور الذي يقذفه الله في القلب، وأصبحت هذه المفردات متضمّنة في «علوم الوهب» عند ابن عربي لتحلّ محلّ العلوم المكتسبة عن طريق النظر والفكر. «فالعلم الوهبيّ لا يحصل عن سبب، بل من لدنه سبحانه»^[2]. فأهل «العلم الحضوريّ» عند الشيرازي هم أهل «الكشف والوجود» لدى ابن عربي، والوجود هنا يعني درجة أعلى من الوجد، وهو الذي ينقل المعرفة الوجدانية من خلال الشهود. ولا تعبر هذه المصطلحات في ذروتها إلّا عن عناوين لما سيغدو لاحقاً مذاهب متباينة مثل وحدة الوجود ووحدة الشهود، فظهرت مع الملاً صدرا تحت مصطلح «المعرفة الحضورية».

يعرض الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي في مقاله «نظرية الحركة الجوهرية عند ملاً صدرا في سياق الفكر الإسلامي»، منهج الشيرازي (ت 1050هـ / 1640م) الذي انعكس بوضوح في أفكاره^[3]. فهو يقول: «لقد استطاع ملاً صدرا أن يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقليّ في تياره المشائيّ وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفيّ في نزعة الإستشراقية لدى السهرورديّ الحلبيّ وتراثه التربويّ والفكريّ الأكثر أصالة لدى ابن عربي وغيره، والنظر الكلاميّ لدى أعلامه البارزين عن طريق شيخه حيدر الأملي (ت 794 هـ) والداماد، وخصوصاً لدى نصير الدين الطوسي وغيره،

[1]- إيجاز البيان، ص 45

[2]- الفتوحات ج1، ص254

[3]- أنظر بحوث مؤتمر ملاً صدرا، الإيراني العربي طهران 1425 هـ، ص291 وما بعدها.

بل وَّحدَّ بين هذه الروافد كلِّها في مزيجٍ فكريٍّ يتدفَّق في وضوحٍ وقوَّةٍ في الأسفار وغيره. وذلك أنَّ الرجل كان يؤمن بأنَّ حقيقة الوجود تحتاج - في إدراكها والبرهنة عليها- إلى مجموع هذه المناهج المعرفية جميعاً.. تحتاج إلى الوحي أو الدين، وإلى العقل أو الفلسفة، وإلى الإلهام أو التصوُّف...»^[1].

ويركِّز الدكتور الشافعي على اكتشاف «الحركة الجوهرية» التي بنى عليها مذهبه، ويضيف بأنَّ الملاً صدرا أنشأ مدرسة جديدة ثالثة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، بعد الحكمة المشائية والحكمة الإشرافية، هي مدرسة «الحكمة المتعالية» (ص 292). لذا ينتقد إهمال دور ابن عربي في كتاب هادي العلوي حول هذه النظرية الجديدة، ويحدِّثنا عن السرِّ في إحساس حكيم شيراز بالدين للشيخ الأعرابي الحاتمي الطائي، الذي نشأ في الأندلس، وعاش في قونية، وثوى في سفح قاسيون بدمشق عام 638هـ. فجاء صدر المتألَّهين بعد أربعة قرون ليتوفَّر على فكرته، ويسبغ عليها من عبقريته ما يحولُّها إلى نظرية كاملة، بل يجعلها أساساً لمذهب فكريٍّ أصيل متكامل. وإذا صرَّح الملاً صدرا بمصدر إلهامه فليس لنا إلاَّ أن نردِّد:

« إذا قالت حزام فصدَّقوها فإنَّ القول ما قالت حزامُ » (ص 299).

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، القاهرة (ط2) 1968.
3. ابن عربي، العرفان وظهور الوجود، الدار العربية للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر 2010.
4. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه قاسم النوري وزميله، دمشق 1991م، ص 131-132.
5. أحمد خيرى، إزالة الشبهات، «كنا حروفاً عاليات»، القاهرة 1370هـ.
6. إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن 1949م.
7. إعجاز البيان، صدر الدين محمد القونوي- مكتبة نور- 2011م.
8. تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة توفيق ابراهيم سلوم، دار الجماهير العربية، دمشق 1976.
9. التدبيرات الإلهية، تحقيق نبيرغ، ليدن 1919.
10. ترجمة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت، دار عويدات 1966م.
11. ديوان الدواوين، مخطوط الظاهرية بدمشق رقم 7210، ق 67أ.
12. صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، بيروت، ط3، ب ت.
13. طرق الصوفية - كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دمشق، ط6، 1960.
14. علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت 1985، المنهج والحقيقة.
15. الفتوحات، دار صادر، ج2، الباب 164 في معرفة مقام التصوف.
16. كتاب خليل الجر وآخرين، الفكر الفلسفي في مئة سنة، بيروت 1962.
17. مارتن هايدغر، ما المتفزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة القاهرة 1974.
18. مجلة «المعرفة» - تقديم: ناظم مهنا- وزارة الثقافة السورية - دمشق، العدد 180.
19. محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي اسحاق الشاطبي)، بيروت 2010.
20. محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985.
21. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، دمشق 1996 (له طبعة ثانية سنة 1417هـ/ 1997م).
22. المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوس، تحقيق كودرون شوبرت، بيروت 1995ن.
23. الوجود الحق، مخطوط الظاهرية بدمشق رقم 6069، ق 68أ.

ابستمولوجيا النصّ الصوفيّ

أبو الوفا التفتازاني كمثل معاصر

أحمد عبد الحليم عطية

مفكر وأستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة- مصر

جمع التفتازاني نزعاً روحيةً صوفيةً أخلاقيةً نابعة من تبنيه الاتجاه السنّي في التصوّف المرتبط بتصوّر شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق. وقد تجلّت هذه النزعة في نفسه الراضية المطمئنة، وسلوكه الإسلامي الذي التزم به في الحياة العامة، وكان تجسيداً للتصوّف بجانبه النظري والعلمي، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً مطمئناً، كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثلاً ونموذجاً وواقعاً حياً للخلق الإسلامي^[1] محتدياً صورة الغزالي في (المنقذ من الضلال)، ومؤكداً مثل القشيري صاحب (الرسالة) والطوسي صاحب (اللمع) وغيرهما: أنّ الجانب المهم من التصوّف هو الخلق، وأنّ هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي.

يؤصل التفتازاني نصّه الصوفيّ داخل إطار هذا الاتجاه السنّي المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول وسنته وصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوّف الإسلامي، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام، وتحدّدت في التصوّف العملي التربوي لدى أصحاب الطرق، خصوصاً الشاذلي وتلاميذه.

* * *

مفردات مفتاحية: التفتازاني - النصّ الصوفي - العلوم الشرعية - التخلّق - الكتاب - النزعة الروحية.

[1]- هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرّفني أستاذاً بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار النصر، القاهرة، 1995.

تمهيد:

ينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتّيّار المتفلسف من الصوفيّة لدى ابن مسرّة وابن عربي وابن سبعين. وهو يُعتبر من أهمّ علماء التصوّف الإسلاميّ الذين حدّدوا مجاله، وربّوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصيّاته، وصاغوا الأطر النظرية له. وقد أبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفيّة وخصائصها، وأوضح المنهج العلميّ لدراساتها، وظلّ أكثر من خمسة وعشرين عامًا أهمّ باحثي التصوّف الإسلاميّ، منذ وفاة أبي العلاء عفيفي في أكتوبر 1966 ومحمد مصطفى حلمي في فبراير 1969، وحتى وفاته، وامتدّ ذلك لدى تلاميذه.

قدّم التفتازانيّ العديد من الدراسات التاريخيّة والسيكولوجيّة والأبستمولوجيّة في التصوّف في مقدّماتها ثالوثه الشهير: (ابن عطاء الله السكندريّ وتصوّفه) 1955^[1]، و(ابن سبعين وفلسفته الصوفيّة) 1961^[2]، و(المدخل إلى التصوّف الإسلاميّ) 1973^[3]، والتي تعدّ في تخصّصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد العقل النظريّ الخالص، ونقد العقل العمليّ الخالص، ونقد ملكة الحكم، أي أنّها تشمل مجالات التصوّف الثلاثة: السنيّ العمليّ (ابن عطاء الله)، الفلسفيّ النظريّ (ابن سبعين)، والتصوّف العامّ أو تاريخ التصوّف الإسلاميّ (المدخل). فقد غطّت هذه الأبحاث الثلاثة بلغة هيغل الجدليّة الموضوع الذي تأسّس حوله نصّه؛ وهو التصوّف السنيّ الشاذليّ عند ابن عطاء الله ونقيضه الفلسفيّ عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوّف الإسلاميّ بكلّ اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه (المدخل إلى التصوّف الإسلاميّ).

سوف نتناول في هذه القراءة النصّ الصوفيّ التفتازانيّ: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدّماته ونتائجه، وحججه وبراهينه، من خلال تحليل كتاباته المختلفة التي تكون مجمل هذا النصّ.

قضايا التصوّف:

موضوع الفقرة الحالية قضايا التصوّف: معناه وطبيعته وتعريفه ومراحل واتجاهاته وأُسسه السيكولوجيّة ونظريّاته الأبستمولوجيّة، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازانيّ للتصوّف؛ الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعدّدة من نصّه.

أ) يغلب التفسير النفسيّ على تعريف مبكر قدّمه التفتازانيّ للتصوّف، حيث يحدّده بقوله:

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندريّ وتصوّفه، الأنجلو المصريّة، القاهرة، ط2، 1969.

[2]- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

[3]- د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الإسلاميّ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.

«هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وآخراً. والمتصوّف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروّض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرّر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده»^[1]. وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع، حيث تبلور لديه تعريف خاصّ به يتّضح في قوله: «والتصوّف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفيُّ المحقّق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبديّة وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبّد على حياة المجتمع وما فيها من مشقّة وكفاح. والتصوّف بهذا الاعتبار يُعدُّ (فلسفة إيجابية) تضيفي على حياة الإنسان معنى سامياً»^[2].

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا التعريف الذي يطالعهنا به في مقدّمة الطبعة الأولى من (ابن عطاء الله السكندري وتصوّفه) يختلف عن التعريف الأول الذي قدّمه في دراسته المبكرة (الإدراك المباشر عند الصوفيّة) 1949م في مسألتين:

المسألة الأولى: تتعلّق بالموضوع، حيث يعالج في (الإدراك المباشر عند الصوفيّة مسألة معرفيّة ذات طبيعة نفسيّة في إطار توجّهات مجلة «علم النفس» التي كان يشرف عليها الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينيّات (نشرت المقالة 1949م)، والتعريف الثاني في مقدّمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندري الذي يقدّم لنا التصوّف الشاذليّ السنيّ الأخلاقيّ التربويّ القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

المسألة الثانية: تتعلّق بتاريخ كتابة كلّ من الدراستين الأولى عام 1949 قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها عام 1958، حيث ظهرت أهميّة المجتمع والحياة العامّة للأفراد داخل المجتمع، والشعور التفتازانيّ بذلك وهو العالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامّة بعد ذلك من خلال عضويّته بمجلس الشورى.

يقدم لنا الأستاذ كذلك في دراسة من أخريات أعماله تعريفاً شاملاً للتصوّف محدداً إيّاه بأنه (فلسفة حياة، وطريقة معيّنة في السلوك يتّخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقيّ، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرّفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية). والتصوّف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعيّ أن يعبر كلّ صوفيٍّ عن تجربته في

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفيّة، مجلة «علم النفس التكاملية»، المجلد الرابع، العدد الثالث 1949، ص 396.

[2]- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوّفه، مصدر سابق، ص، ك.

إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار»^[1].

يحرص التفتازانيُّ هنا على تعريف التصوّف عموماً، وليس التصوّف الإسلاميّ فحسب، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفيّة) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه) وبالإضافة إلى ذلك فالتعريف يحتوي على الخصائص العامّة للتصوّف التي حدّدها لنا في كتابه (المدخل) وفي دراسته (التصوّف) في خمس خصائص نفسيّة وأخلاقيّة وأبستمولوجيّة تنطبق على مختلف أنواع التصوّف، هي: الترقّي الأخلاقيّ، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقيّ المباشر، الطمأنينة أو السعادة، الرمزيّة في التعبير.

وإذا كان تعريف التصوّف تطوّر في كتابات التفتازاني المتعدّدة، ولو ظلّ محافظاً على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً، فإنّ بناء العلم وموضوعاته كما نجده لديه - كما في (المدخل) والذي يتناول التصوّف: تعريفه وتسميته، نشأته ومراحلها، اتجاهاته ومدارسه، نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي (الحياة الروحيّة في الإسلام)، وإن كان أستاذنا قد حدّد العلم بدقّة، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحلها، وتوسّع في أعلامه، وناقش كثيراً من نظريّات الفلاسفة الغربيين في التصوّف مثل: راسل في دراسته (التصوّف والمنطق)، ووليم جيمس في كتابه (أنواع مختلفة من الخبرة الدينيّة)، ورده على آراء المستشرقين خصوصاً في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوّف الإسلاميّ، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبيّة، وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه، التصوّف: نشأته ومراحل تطوّره.

ب) يواجه نصّ التفتازانيّ مشكلة أصل التصوّف ومصادره، وهو يتابع جهود الروّاد: مصطفى عبد الرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرفي القرن التاسع عشر ممّن ردّوا التصوّف الإسلاميّ جملة إلى مصدر خارجيّ أو أكثر. وهو يلاحظ أنّ المستشرقين المعاصرين يردّون نشأة التصوّف إلى مصدر إسلاميّ أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخّر من حضارات سابقة، كما يرى (ترمغهام) في كتابه (الطرق الصوفيّة في الإسلام). ويرى أنّ التصوّف الذي يذكره ترمغهام، الذي وصلته إشعاعات من التصوّف المسيحيّ أو من الأفلاطونيّة المحدثّة أو من الغنوصيّة، هو نوع واحد من التصوّف، وهو الذي اصطلح على

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوّف، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، معهد الإنماء العربي، لبنان 1988.

تسميته بالتصوّف الفلسفيّ . أمّا التصوّف السنيّ الذي يمثله غالبية صوفيّة الإسلام فهو إسلاميّ النشأة والتطور^[1].

يوضح الأستاذ هذا الرأي الذي يقدمه في تفسير نشأة التصوّف سمة مهمّة في كتاباته، وهي السمة السجاليّة التي تبرز في العديد من أعماله، وتؤدّي به في هذه القضية إلى التأكيد على أنّ نظريّات متقدّمي المستشرقين في مصدر التصوّف لم تكن صحيحة أو منطقيّة، وأنّ الأثر الأجنبيّ في ميدانه لم يظهر إلّا في وقت متأخّر من تاريخ الإسلام، وأنّه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله.

ونلاحظ أنّ التفتازانيّ في موقفه هذا يشيد برأي ماسينيون في كون التصوّف الإسلاميّ ذا مصدر إسلاميّ، وقد اجتهد في تأكيد هذه الحقيقة. كما أنّه يرتبط بالنشأة التطوّر، فقد مرّ بمراحل متعدّدة، وتورّدت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكلّ مرحلة ووفقاً لما مرّ به من ظروف مفاهيم متنوّعة. فالمرحلة الأولى من التصوّف وهي مرحلة الزهد، وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلّة سابقة على التصوّف بمعناه الاصطلاحيّ، التي تقع في القرنين الأول والثاني، وراءها عاملان أساسيان سبّبا ظهورها هما: القرآن الكريم الذي تضمّن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد، والعامل الثاني الأحوال السياسيّة والاجتماعيّة واضطرابها بعد مقتل عثمان، ممّا دفع كثيراً من أتقياء المسلمين إلى إثارة العزلة والعبادة.

يؤكد نصّ التفتازانيّ حرصه الشديد، سواء في تتبّعه لنشأة التصوّف أم لتطوّر مراحلها على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرّقه بين اتّجاهين ظهر في القرنين الثالث والرابع للتصوّف؛ الذي أصبح طريقاً للمعرفة بعدما كان طريقاً للعبادة: الأول يمثله صوفيّة معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوّفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، والثاني يمثله صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويؤكد التفتازاني على استمرار الاتجاه الأول (السنيّ) أثناء القرن الخامس الهجري، على حين اختفى الثاني أو كاد أثناء هذا القرن. ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أهل السنة والجماعة الكلاميّة، ويعدّ القشيري (ت 465هـ) والهروي الأنصاري (ت 481 هـ) من أبرز صوفيّة هذا القرن الذي نحوا بالتصوّف هذا المنحى.

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوّف، ص 259، اهتم التفتازاني بكتابات ترمغهام وحلل كتاباته وناقش أعمال مثل «أثر الإسلام على أفريقيا» العدد الأول، مجلد «عالم الفكر»، الكويت، 1970، ص 201 - 215.

ويبرز نصُّ التفتازانيّ أهمّ صوفيّة هذا القرن أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ)، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوّف السنّيّ في كثير من دراساته، وكتبه هي المصدر الأساسيّ للحديث عن المعرفة الصوفيّة المباشرة^[1]. وهو يتميّز عمّن سبقه من الصوفيّة بأنه جعل التصوّف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم، فتحدّث عن موضوعات أفاض فيها الحديث مثل: المعرفة الصوفيّة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها، وقد كان صوفيّاً إيجابياً عني بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوِّض دعائم المجتمعات الإسلاميّة في عصره، وبعده لو تركت وشأنها^[2] وهو ما فعله في ردّه على وجوديّة سارتر، أو في بيانه لمعالم (منهج إسلاميّ في تدريس الفلسفة الأوروبيّة الحديثة والمعاصرة في الجامعة)^[3]، وهو ما يمكن أن نعلّق عليه الغاية من مجمل نصّه والتوجّه الأساسيّ لهذا النصّ.

يمضي نصُّ التفتازانيّ في تحديد تيّارين في التصوّف ظهر في القرنين السادس والسابع، أحدهما فلسفيّ والآخر عمليّ، يتمثّل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفيّة، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكلّ منها موضعاً القضايا الرئيسيّة التي يدور حولها التصوّف الفلسفيّ؛ الذي خصّص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراه وهو عبد الحق ابن سبعين المرسي (ت 668 هـ)، وخصّ أبرز أعلامه محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) بدارسة مستفيضة عن (الطريقة الأكبرية) في الكتاب التذكاريّ الذي صدر عنه^[4].

يرتبط التيّار الثاني (العمليّ) تيّار الصوفيّة من أصحاب الطرق - بالغزالي ارتباطاً وثيقاً، ويفيض في الحديث عنه، ويخصّص له دراسته في الماجستير عن (ابن عطاء الله السكندريّ وتصوّفه)، و(ابن عباد الرندي)^[5]، ويكتب عن أهمّ أعلامه في (معجم أعلام الفكر الإنساني)^[6].

تلك هي بنية وموضوعات التصوّف الإسلاميّ التي عرضها التفتازانيّ، ولنا عليها ملاحظتان:

- [1]- راجع التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الإسلامي ص 152 - 184، سيكولوجيّة التصوّف، مجلّة «علم النفس» أكتوبر 1949م، وفبراير 1950م، المعرفة الصوفيّة: أدواتها ومنهجها، مجلّة «الرسالة» 1950م، ص 550 - 554، الإدراك المباشر عند الصوفيّة، مجلّة «علم النفس»، المجلد الرابع، العدد الثالث 1949، وكلّك العدد الرابع من مجلّة «الجمعية الفلسفيّة المصريّة»، ديسمبر 1995م.
- [2]- د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة 1979، ص 1984.
- [3]- د. أبو الوفا التفتازاني: منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبيّة الحديثة والمعاصرة في الجامعة، مجلة «المسلم المعاصر»، بيروت 1979، وكذلك دراسته الإسلام ووجوديّة سارتر، العدد الأول من مجلّة «الجمعية الفلسفيّة المصريّة»، القاهرة، 1993، ص 7 - 20.
- [4]- د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، الهيئة المصريّة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969، ص 295 - 353.
- [5]- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته، مجلّة «معهد الدراسات الإسلاميّة في مدريد»، المجلد السادس، العدد 1 - 2، عام 1958، ص 221 - 258.
- [6]- راجع مواد: ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت 846 - 899 هـ)، أحمد الدردير (11217 - 1201 هـ)، أحمد بن إدريس (1173 - 1253 هـ)، أحمد بن الشرقاوي (1250 - 1316 هـ)، معجم أعلام الفكر الإنساني.

الأولى: أنّها تناولت التصوّف الإسلاميّ باتجاهيه السُّنِّيّ والفلسفيّ في العصور الوسطى عند أهمّ أعلامه من دون التطرُّق إلى التصوّف في العصر الحديث، أللهمّ إلّا في بعض موادّ معجم أعلام الفكر الإنسانيّ.

الثانية: أنّ الأستاذ من خلال تلاميذه كوّن مدرسة متميّزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أم تاريخه أو أعلامه، بحيث يمكن القول: إنّ ما قدّمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أيّ باحث آخر في هذا الميدان، وتلك في نظري - وإن كانت لا تدخل في متن النصّ التفتازاني - فهي بلا شكّ أحد هوامشه المكثّفة أو ظلاله الوارفة.

ج) يقدّم نصّ التفتازانيّ ويتضمّن مجموعة من القضايا الأستمولوجيّة والسيكولوجيّة، يعرض في إحدى دراساته لنظريّة المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفيّة، وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسيّة من التصوّف باعتباره حالات وجدانيّة. وقد قدّم هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته، وربما قبيل تخرّجه وحتى حصوله على الماجستير، وذلك في مجلّتي «الرسالة» و«علم النفس» عام 1949 - 1950م.

يظهر نصّ التفتازانيّ الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكولوجيّة، حيث يعتمد في العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشهد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفيّة وأقوالهم لتحليلات علم النفس، كما نجد في دارسته عن (ابن عطاء الله السكندري) و(الطريقة الأكبريّة)، ويخصّص دراسة مستفيضة نشرها في عدد من مجلّتي «علم النفس» عن (سيكولوجيّة التصوّف)، موضحاً أنّ التصوّف رغم أنّه - كمذهب - يختلف باختلاف الأديان جميعاً، ومن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة، فهو من الوجهة السيكولوجيّة من الممكن تعريفه بأنّه سلسلة متّصلة الحلقات من الحالات الوجدانيّة الخاصّة، وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاستنباطيّ في علم النفس^[1].

يحاول الأستاذ أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذي يسلكه الصوفيّ بوجه عامّ، وأن يصنّف هذه الحالات الوجدانيّة التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، بحيث يخضع التصوّف لقانون سيكولوجيّ عامّ يمكن أن يوحد بين المتصوّفة على اختلافهم. وهو يحلّل حالات المتصوّف النفسيّة في أربعة أسس هي:

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: سيكولوجيّة التصوف، مجلّة «علم النفس»، أكتوبر، 1949، ص 291.

أ) حالة الاستعداد النفسيّ الصوفيّ الذي قد ينشأ عن الإيحاء الخارجيّ أو الذاتيّ، وغالبًا ما تكون الصدمات النفسيّة عاملاً مهماً في ظهور هذا الاستعداد، وهو هنا يعتمد على تحليل كلام الغزالي في (المنقذ من الضلال) الذي يقارنه بالقديس أوغسطين موضحاً أنّ هذه المرحلة تتركّب من حالات وجدانيّة عدّة كالشكّ والقلق النفسيّ والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون، وكشف المحجوب، وإحساسات أخرى مبهمّة غامضة تنتهي جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصفوّ.

ب) العاطفة الصوفيّة وتكوينها، فالحب الصوفيّ هو الحالة الوجدانيّة التي تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسيّ الذي تدور حوله موضوعات التصفوّ الإسلاميّ والمسيحيّ على السواء، وأنّ هذه العاطفة الصوفيّة من نوع خاصّ من العواطف التي تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

ج) ضرورة وجود شيخ: والشيخ كما يصفه في حقيقة الأمر طبيب نفسانيّ^[1] بارع، فهو يلجأ إلى التحليل النفسيّ لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويشير إلى التصنيف السيكلولوجيّ الذي ذهب إليه الصوفيّة في ما يختصّ بقوى الإنسان وملكاته النفسيّة، ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر، ولكلّ منها وظيفة معيّنة، فالنفس عندهم مركز للشهوات والأفعال المذمومة، والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلّ للمعرفة، والسر محلّ للمشاهدة، ويرى أنّنا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل ومرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً.

د) المجاهدة النفسيّة، هي سمة التصفوّ وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنزعات التي لا توافق المبادئ الأخلاقيّة، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً في ما يرى التفتازاني، الذي يؤكّد على أن سلوك المتصفوّ في المجاهدة سلوك إراديّ يتميّز بالقدرة على الكفّ وتركيز الانتباه في اتجاه معيّن مرسوم.

وفي هذا السياق، يرى الأستاذ أنّ المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانيّة. ويؤكّد أنّ الصوفيّة توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكلولوجيّ والأخلاقيّ إلى قواعد مهمّة في ما

[1]- ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر ولكلّ منها وظيفة معيّنة، فالنفس عندهم مركز للشهوات والأفعال المذمومة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلّ للمعرفة، والسر محلّ للمشاهدة، ويرى أنّنا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى لأنها ذات تأثير متبادل ومرتبطة ببعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، المرجع السابق.

يتعلّق بالسلوك، وأشاروا على مرديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقيّ.

يفيض التفتازاني في الحديث عن الجانب النفسيّ حين تناول ضرورة الشيخ للمريد في دراسته للطريقة الأكبرية، حيث يؤكّد أنّ الشيخ هو الطيب (النفسي) المعالج للمريد السالك^[1]، فالاستعداد النفسيّ شرط أساسيّ للتصوّف^[2] (فالمريد كما صورّه لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجّه سلوكه وفق اتجاهٍ مثاليّ مرسوم، ويرى أنّ الرياضيات العمليّة التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مرديه، ذات تأثير قوي على تكوين المرید من الناحية النفسية^[3]).

يتضمّن النصّ التفتازانيّ عدداً من شخصيات الصوفيّة مختلفي الاتجاهات، فمنهم صوفيّة من أصحاب الاتجاه السنّيّ من شيوخ الطرق، ومنهم متفلسفة، ومنهم شعراء خصّص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل: ابن عطاء الله، وابن سبعين، أو أبحاث مستفيضة مثل: ابن عباد الرندي، وابن الفارض، وابن مسرة، والبسطامي، مما يجعلنا نتبيّن نوعين من الأبحاث يقسمها هذا النصّ، الأول يعرض فيه لقضايا صوفيّة، والثاني يتناول فيه الأعلام.

ولا يقتصر نصّ التفتازاني على أعلام الصوفيّة بل يضمّ أعلام الفلاسفة والكلام، فمن كتاباته المبكرة (دراسات في الفلسفة الإسلاميّة)^[4]، يعرض لتيّارها ومدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة في (الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعيّة)^[5] و(ابن طفيل وأثره على الغرب)^[6]، (إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي)^[7] و(ابن رشد وموقفه من التصوّف)^[8] كما كتب عن (الوهابيّة والتصوّف)^[9] و(الشيعة والسنة والصوفيّة). ويهمنّا أن نعرض لموقفه من السنة والشيعة والصوفيّة

[1]- «المريد كما صورّه لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجّه سلوكه وفق اتجاه مثاليّ مرسوم»، د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكري لابن عربي، ص 223.

[2]- المرجع السابق، ص 223.

[3]- المرجع السابق، ص 235.

[4]- د. التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1957.

[5]- د. أبو الوفا التفتازاني: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعيّة، مجلّة «الهدى الإسلامي»، جامعة محمد على السنوسي، ليبيا العددان 2 - 3، أغسطس 1964م، والعددان 4 - 5، يناير وفبراير 1965م.

[6]- د. التفتازاني: ابن طفيل وأثره على الغرب. كرى ابن طفيل في كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص 367-372.

[7]- د. أبو الوفا التفتازاني: إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي، مجلّة «الهلal» بالقاهرة، سبتمبر، 1972، ص 66 - 77. ص 415 - 419.

[8]- د. أبو الوفا التفتازاني: ابن رشد والتصوّف، بالإنكليزية، في كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً لاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1993م، ص 415 - 419.

[9]- د. أبو الوفا التفتازاني: الوهابيّة والتصوّف، مجلّة «التصوّف والإسلام»، العدد الأول 1958.

الذي قدّم به كتاب الحرّ العامليّ (وسائل الشيعة)، وكتاب «المستدرک» للمحقّق الميرزا حسين النوري، وهو يرى في نشر هذين الكتابين ما يحقّق غاية التقريب بين السنّة والشيعة، وإيجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كلّ فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير^[1].

ويتوقف الأستاذ عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة، والعوامل التي أدّت إلى عدم إنصافهم، منها الجهل الناشئ من عدم الاطّلاع على المصادر الشيعيّة والاكتفاء بالاطّلاع على مصادر خصومهم، موضحاً ضرورة الاعتماد على تراثهم أو تحرّي الصدق في الروايات التاريخيّة التي يجدها الباحث في كتب خصومهم^[2]، وهو يرى أنّهم عموماً يستندون في تشيّعهم إلى الإمام عليّ رضي الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنّة، وبين الاتفاق بين السنّة والشيعة في أصول العقائد، وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة والاتفاق بينهما في الأحكام الفقهيّة باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام الفرعيّة مثل (نكاح المتعة)، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهيّة هو الكتاب والسنّة^[3]، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبي الإمام مالك وأتباعه من أهل الرأي والقياس، ومن هنا، كما يرى التفتازاني فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروي عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم.

إن بين التصوّف والتشيّع صلوات قويّة، ولالإمام عليّ عند الصوفيّة منزلة رفيعة، فهم يعدّونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى، كما أنّ شيوخ الصوفيّة من أصحاب الطرق من جلّة علماء السنّة من الصوفيّة يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت، وهناك في كتب أهل السنّة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصيّة الإمام علي في العلم^[4].

إنّ موقف التفتازاني من التراث والفكر والفلسفة الإسلاميّة والعلوم والفرق الإسلاميّة مهم، وهو يقوم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم، وتحديد العلاقات بينهما في مواجهة العلوم والتيّارات والمذاهب الغربيّة، فهذا يجعلنا أكثر تفهّمًا لماضيها، وأكثر وعياً بقيمة وأصالة ذلك التراث، واستلهاهم تراثنا الفكريّ من شأنه أن يبيّر أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء، وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلّة ومقوماتنا الذاتيّة.

[1]- د. أبو الوفا التفتازاني: السنّة والشيعة والصوفيّة، مقدّمة كتاب الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ونشرها السيد مرتضى الرضوي في كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح، القاهرة، ط4، عام 1979، ص 173.

[2]- السيد مرتضى الرضوي: ص 165 - 166.

[3]- المرجع السابق، ص 167.

[4]- المرجع السابق، ص 167-177.

في سبيل نهضة مجتمعنا الراهن (يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضاري، قادرة على صنع المعجزات)^[1].

هنا تظهر في نصّ التفتازاني أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التي نجدها في التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية في بناء المجتمع، وهو ما يتضح في تعريفه للتصوف وما أشار إليه في مقدّمة دراسته عن علم الكلام، ممّا دعاه إلى الردّ على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفي مقدّماتها الوجودية. ففي دراسته عن (الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة) نجد أوضح تعبير عن موقفه وعن الهدف والغاية من نصّه وأهمّ توجّهاته.

إنّ الاتجاه التوفيقيّ هو السمة الأساسية التي تميّز نصّ التفتازاني، ففي مثل واقع الصراع الأيديولوجي الذي يميّز عصرنا يشعر المواطن في العالم العربيّ بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملاءمة بينها وبين تراثه الدينيّ والحضاريّ حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازاني. ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالي إلى الآن، وما كان بينها من صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميّزة.

هو يعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاة التغريب (القوميين والماركسيين)، ودعاة الملاءمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده). كما يقدم لنا تصوّراً يتّسم بالتوفيقيّة لصياغة ثقافة مصريّة جديدة يتمثّل في النقاط التالية:

النظر إلى مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هي نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.

ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعيّ والإسلام.

المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن في الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمه الخلقية.

ضرورة تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو

[1]- المرجع السابق.

إخفاقها عند التطبيق العمليّ لها في المجتمعات التي ظهرت فيها.

عدم إغفال تراثنا الفكريّ عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوروبيّة الحديثة والمعاصرة.

التأكيد في تكوين الثقافة على أهميّة القيم الدينيّة في بناء الفرد والمجتمع.

التأكيد على أهميّة الإنسان وتكريمه ودوره في هذا الكون الذي نعيش فيه^[1].

الانفتاح على فكر العصر وثقافته أمر ضروريّ في نظر الأستاذ، ولكن لا بدّ من الاعتماد في الوقت نفسه على تراثنا الدينيّ والفكريّ والحضاريّ، وعندئذٍ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى، وتكتفّ موقفه في التأكيد على مجموعة من القيم الأساسيّة التي تلخّص مغزى نصّه وهدف كتاباته، وهي أنّه لا يمكن لشبابنا أن يستقرّ نفسياً وبيدع في الخلق والابتكار في كل المجالات العلميّة والثقافيّة والأدبيّة، ويتمتّع بحريّته في التعبير، وبكرامته في مجتمعه، وبأنّ له رسالة في هذه الحياة يحيا من أجلها، فلا تبعيّة للغير، ولا جمود على قديم في الوقت نفسه، وهنا تتحقّق له هويّته الحضاريّة المتميّزة التي ألقت عليها الصراعات الأيديولوجيّة المعاصرة بظلال من الشكّ فلم يعد يتبيّن في وضوح.

وملاحظتنا الأساسيّة على هذا النصّ هو أنّه بدأ معرفياً ولم يستطع بحكم طبيعته إلا أن يتحوّل ليصبح نصّاً مشبعاً بالأيديولوجيا، أو على الأقلّ تتداخل فيه الجوانب العمليّة مع النظريّة بحكم توفيقيّته من جهة، وطابعه الأخلاقيّ العمليّ من جهة ثانية، ليكتمل في إطار سياسيّ عامّ.

[1]- المصدر السابق، ص 173-176.

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت 846 - 899 هـ)، أحمد الدردير (11217 - 1201 هـ)، أحمد بن إدريس (1173 - 1253 هـ)، أحمد بن الشرقاوي (1250 - 1316 هـ)، معجم أعلام الفكر الإنساني.
2. أبو الوفا التفتازاني: ابن رشد والتصوف، بالإنكليزية، في كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1993م.
3. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
4. أبو الوفا التفتازاني: ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته، مجلة «معهد الدراسات الإسلامية في مدريد»، المجلد السادس، العدد 1 - 2، عام 1958.
5. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1969.
6. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مصدر سابق، ص، ك.
7. أبو الوفا التفتازاني: إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي، مجلة «الهلال» بالقاهرة، سبتمبر، 1972.
8. أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة «علم النفس التكاملي»، المجلد الرابع، العدد الثالث 1949.
9. أبو الوفا التفتازاني: السنة والشيعه والصوفية، مقدمة كتاب الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ونشرها السيد مرتضى الرضوى في كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح، القاهرة، ط4، عام 1979.
10. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
11. أبو الوفا التفتازاني: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، مجلة «الهدى الإسلامي»، جامعة محمد علي السنوسي، ليبيا العددان 2 - 3، أغسطس 1964م، والعددان 4 - 5، يناير وفبراير 1965م.

12. أبو الوفا التفتازاني: الوهابية والتصوّف، مجلّة «التصوّف والإسلام»، العدد الأول 1958.
13. أبو الوفا التفتازاني: سيكولوجية التصوف، مجلّة «علم النفس»، أكتوبر، 1949.
14. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوّف، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، لبنان 1988.
15. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوّف، اهتم التفتازاني بكتابات ترمغهام وحلل كتاباته وناقش أعمال مثل «أثر الإسلام على أفريقيا» العدد الأول، مجلد «عالم الفكر»، الكويت، 1970.
16. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.
17. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوّف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة 1979.
18. أبو الوفا التفتازاني: منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة، مجلّة «المسلم المعاصر»، بيروت 979، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلّة «الجمعية الفلسفية المصرية»، القاهرة، 1993.
19. التفتازاني: ابن طفيل وأثره على الغرب. كرى ابن طفيل في كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م.
20. التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1957.

علم المبدأ
LMOLMABDAA

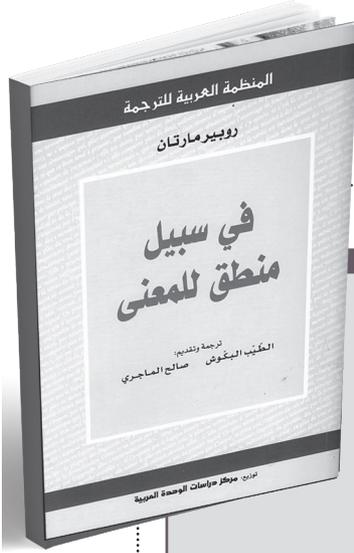
مكنز الكتب



في سبيل منطق للمعنى

روبير مارتان يُمنطق اللغة في مشتغلاتها الدلالية

ديانا حدّارة



في سبيل منطق للمعنى

روبير مارتان يُمنطق اللغة في مشتغلاتها الدلالية

ديانا حدّارة

باحثة وأستاذة في قسم الفلسفة .الجامعة اللبنانية

في كتابه «في سبيل منطق للمعنى»^[1]، بطبعته الثانية التي صدرت عام 1992، أراد روبر مارتان، اللغويُّ الفرنسيُّ وأستاذ اللسانيّات العامّة واللُّغويّات الفرنسيّة في جامعة «السوربون» بين عامي 1979-1997، استئناف ما سُكّت عنه في الطبعة الأولى والصادرة عام 1983. ورغم تقنيّته وطابعه الشاقّ في كثير من الأحيان، تكمن أهمية هذا الكتاب في أنّه استطاع بطبيعته المقيّدة أن يكون مرجعاً لجمهور المتخصّصين والباحثين الشباب في علم اللُّغة، فالقضايا المثارة فيه تمسُّ عمق الآليّات الدلاليّة. وقد ترجم إلى العربيّة ضمن خطّة عمل بحثيّة تتمثّل في تعريب نصوص تأسيسيّة في مختلف مجالات المعرفة اللسانيّة الحديثة، مع ما يتّصل بها من قضايا مثل التكلُّس

[1] - «في سبيل منطق للمعنى»: المؤلّف: روبر مارتان.

ترجمة وتقديم: الطيّب البكّوش وصالح الماجري.

صادر عن: المنظمة العربيّة للترجمة. توزيع: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

واللسانيات، وهي قضايا ما زال الاهتمام بها محدوداً في العربيّة لحدّثة الاشتغال بها في اللسانيات العامّة.

تكمّن مساهمة مارتان الأساسيّة بعلم اللّغة في رغبته بإعادة التفكير في أسس التواصل البشريّ، من خلال تحدّي المفاهيم التقليديّة للمعنى اللّغويّ. وهو في كتابه هذا يقدّم تحليلاً معمّماً للنظريّات السيميائيّة والدلاليّة والبراغماتيّة، ممّا يبرز أهميّة الدقّة والوضوح والسّياق في إنشاء المعنى. كما يستكشف الأبعاد الأخلاقيّة والسياسيّة للّغة، ويسلّط الضوء على قوّة الكلمات وقدرتها على التأثير في الأفراد والمجتمعات. ومن خلال نهج مدروس ودقيق، يشجّع القراء على تبني منطق للمعنى، وتجاوز الحدود التقليديّة للاتصال، وفهم الدور الأساسي للّغة في بناء فهمنا للعالم. كما يفتح عمله الرائد آفاقاً جديدة للباحثين والمهتمين بقوة اللّغة البشريّة وتعقيداتنا.

إنّ الفكرة المركزيّة التي تقول بأنّ مفهوم الحقيقة، مثلما هو في المنطق، يُعدُّ أحد مفاتيح الاشتغال الدلاليّ، وربّما أهمّها، هذه الفكرة لا تفرض نفسها للوهلة الأولى، حتى أنّ في الإمكان التخلّي عنها مبدئيّاً، وهو ما يفعله أغلب اللسانيين. ورغم ذلك فإنّ لها فضل تأسيس دلاليّة تخضع أكثر من غيرها لمقتضيات الحساب والشكّنة. يضاف إلى ذلك أنّ عدداً من الآليّات اللسانيّة توضح بالمقارنة المسمّاة بـ«ظروف الحقيقة»، وهو ما يسعى الكتاب للبرهنة عليه.

في كتاب «في سبيل منطق للمعنى»، لا يتعلّق الأمر بالتناظر الأرسطيّ بين النطق وواقع الأشياء، كما يؤكّد روبير مارتان نفسه في المقدّمة. فبحسبه، لا يهّم اللسانيّ أن يكون «لفيظاً» ما موضوعيّاً حقّاً أم باطلاً، أو أن يكون المتكلّم يقول الحقيقة، أم يخطئ، أم حتى يكذب. فالحقيقة هنا من نوع آخر؛ وتتمثّل في «الحقائيّة» وفي «ظروف الحقيقة». والحقائيّة هي أنّ كلّ لفيظ يحمل يحمله مُنشئه على عاتقه بطبيعته، فالمتكلّم يزعم أنّه يقول الحقّ. وصحيح أنّ في إمكانه تعديل قوله، واتّخاذ جميع الاحتياطات التي يراها لازمة، لكنه بالضرورة مسؤول عن ذلك. فتأكيد شيء ما يعني، وفق آليّة الحقائيّة، إنتاج لفظ حقّ. أمّا ظروف الحقيقة، فتفرض أنّه ليس للفيظ ما معنى إلّا إذا كان ممكناً أن نقول ما يجب أن يكون حقّاً حتى يكون اللفيظ ذاته حقّاً. بعبارة أخرى، ليس معنى لفيظ ما إلّا مجموع الظروف التي يجب أن تتحقّق حتى يكون حقّاً.

في الطبعة الثانية من هذا الكتاب، ظلّ مارتان مخلصاً للدلالات الشرطيّة التي من بينها الحساب المنطقيّ الذي يحتلّ مكاناً مركزيّاً، متجنّباً الوقوع في شرك فحص الظواهر الظرفيّة المرتبطة خصوصاً بالعبارات التي لا تفلت، كما نعلم، من المناهج التخاطبيّة. ولم يمنع هذا الإخلاص الاهتمام بصقل المفاهيم الأساسيّة، تلك التي تجعل من الممكن تجاوز المنطق الثنائيّ للصواب والخطأ، والذي تمّ التعرّف إلى سرعته الكبيرة جدّاً، في مواجهة الحقائق اللّغويّة، من الاستنباط،

التضاد وإعادة الصياغة. أمّا المفهوم الرئيس فهو مفهوم كون المعتقد المُعرّف «محيط المجموع غير المحدّد من الأقوال التي يعتبرها المتكلّم، في الوقت الذي فيه حقًا أو التي يريد أن تُعتمد كذلك» (ص 52)، لكنه يجعل الموضوع من المكملات المختلفة.

في تناول الصياغة التي تمّ الاحتفاظ بها بالفعل في منطق الاعتقاد، يبيّن مارتان بوضوح شديد العوالم المحتملة في ما يتعلّق بعالم الإيمان: إنّه يميز العوالم المحتملة التي تتميز بحقيقة أنّها لا تحتوي على افتراض متناقض مع عالم ما هو موجود، على الجانب الآخر. وبهذه الطريقة، يحفظ المفهوم القديم للكون المضادّ، والذي يُفضّل الآن أن يكون للواقع المضادّ (والذي له، على سبيل المثال، تأثير على الصفحات 226-233)، المخصّصة لبعض الاستعمالات الشرطيّة. كما تمّ أيضًا تقديم تمييز بين الكون الافتراضيّ الذي يُعرّف بأنّه مجموعة القضايا التي يستطيع المتحدّث في لحظة معيّنة تحديد شروط الحقيقة، والكون الفعليّ الذي يُعرّف بأنّه مجموعة من الافتراضات التي يكون فيها المتحدّث، في لحظة معيّنة، في وضع إسناد قيمة حقيقيّة بشكل فعّال. هذا التمييز يسمح بتصنيف مثير للاهتمام، العبارات المنحرفة، إمّا عن طريق عدم الانتماء إلى الكون الافتراضيّ، أو عن طريق عدم الانتماء إلى الكون الفعليّ.

لقد دخل التأمل الدلاليّ في مرحلة من الانفعال الحيويّ بحيث يكون من الضروريّ تعديل ما يكتبه المرء باستمرار («، كما يؤكد روبرت مارتان في ختام عمله الجديد (ص 247). وفي هذه المرحلة من تطوّر العلم، نحن بحاجة أكثر من أيّ وقت مضى إلى الأعمال التي تقدّم نظرة عامّة. وبالتالي، فإنّ الأمل كبير بأننا نقرب من قراءة «منطق المعنى». لن نخيب! إنه امتداد للاستدلال والتضادّ وإعادة الصياغة، الذي نُشر عام 1976، وقام المؤلّف أيضًا بدمج بعض أعماله الحديثة في عرضه التقديمي. قد يكون هذا النهج جعل الكتاب غير متجانس إلى حدّ ما، لكنّ الانعكاسات المختلفة مرتبطة بعضها ببعض تمامًا من خلال عدد محدود من الأفكار الأساسيّة التي تكمن وراء النصّ بأكمله. ونتيجة لذلك، أصبحت النتيجة مساهمة أصيلة وأساسيّة في التطوّر السريع للنظريّة الدلاليّة. من هنا، فإنّ فكرة صورة الكون، التي تمّ تقديمها في الطبعة الأولى عن طريق الكون المغاير والكون المضادّ، تكتسب في الثانية نطاقًا معرفيًا أكبر؛ لم يعد مناسبًا لتفسير ظواهر الخطاب أو التصريحات التي تمّ الإبلاغ عنها ذات الوسيط النسبيّ فحسب، ولكن أيضًا لشرح مفارقة الخيال السرديّ.

يناقش مارتان في هذا الكتاب مفاهيم السيميائيّة فيدرس العلامات والرموز، وبحث في كينيّة تمكين العلامات اللغويّة من بناء المعنى. ثمّ يدرس المناهج المختلفة للمعنى اللغويّ، ولا سيّما النظريّات الدلاليّة والبراغماتيّة. ويستكشف كيف تكتسب الكلمات والعبارات معنى في سياق

معين. كما يحاول تبيان كيفية ارتباط الكلمات والتعبير اللغوية بالأشياء في العالم الحقيقي من خلال نظريات المرجع، بما في ذلك نظرية الأوصاف ونظرية العوالم الممكنة. وهو يتناول مسألة تفسير اللغة وكيف تؤثر العوامل المختلفة مثل السياق والثقافة ونوايا المتحدث في فهمنا للرسائل اللغوية. ثم يناقش كيف أن معنى الكلام لا يعتمد على محتواه اللغوي فحسب، وإنما أيضاً على نيته التواصلية وتأثيره في المحاورين.

فصول الكتاب:

يتكوّن الكتاب من ستة فصول، تعتبر أجزاء عدّة منها نسخاً محرّرة من المقالات التي يرجع تاريخها إلى عامي 1980 و 1981. ورغم أنه يعتبر دلالات اللغة الطبيعية من منظور المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية، ولا سيما فكرة «الحقيقة»، ليس من الواضح على الإطلاق أنه يزيد معرفتنا إلى النظام الذي يربط الجمل بتفسيراتها. ومع ذلك، فإنّ مارتان لم يتورّط في منطق ثنائي التكافؤ. من هنا كانت الإشكالية الرئيسة للكتاب هي إظهار أنّ الدلالية، وتلك الافتراضات التحليلية، وتلك الافتراضات المسبقة، والأوضاع الشرطية والمقولات الشرطية والمحدّدة وغير المحدّدة، لا يمكن توسيعها بشكل كافٍ ضمن الفصل الصارم بين الصواب والخطأ. فالمؤلف يطوّر تحليلاته من منظور الحقيقة الغامضة، والعوالم والأكوان المحتملة من الاعتقاد.

الفصل الأوّل: الدلالية والحقيقة - مفاهيم أساسية:

في الفصل الأوّل الذي زاد حجمه بسبب التنقيح المفاهيمي للنموذج، يريد مارتان، في البداية، تبرير الفكرة القائلة بأنّ دلالات اللغة الطبيعية يجب أن تشمل مفهوم الحقيقة، فيشير إلى أنّ المعنى والحقيقة ليسا مفهومين منفصلين، لأنّ الجملة التي ليس لها معنى ليس لها قيمة أيضاً. علاوة على ذلك، فهو يعتبر أنّ هذه المفاهيم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، بما أنّه يتبنّى الأطروحة الفلسفية الكلاسيكية التي تحدّد معنى «أ» يشير البيان «ج» إلى تحديد الشروط التي يمكن أن يكون «ج» بموجبها صحيحاً أو مزيّفاً. وبصرف النظر عن صعوبة هذا العمل كما أكّده المؤلف نفسه، هناك العديد من اللغويين بمن فيهم هورنشتاين (1983)، شكّكوا في الدور التوضيحي لمفهوم الحقيقة نفسها. وبشكل عام، يخبرنا مفهوم الحقيقة، القليل جداً عن خصائص اللغة الطبيعية ولا يفسّر قدرة المتكلمين على تفسير جمل جديدة باستمرار. ناهيك بأنّ مفهوم الحقيقة بعيد كلّ البعد عن الوضوح. في المقابل، يرفض المؤلف مشروع دلالات شرطية حقيقية لصالح دلالات حقيقية علائقية من شأنها أن تهدف، بطريقة أكثر واقعية، إلى تحديد فئة الجمل الاستدلالية المرتبطة لغوياً بكل جملة «ج» من اللغة (على سبيل المثال، الاستدلالات، إعادة الصياغة، المعكوسة أو المقلوبة). ومع ذلك، فإنّ وجهة

نظره هذه لا تزال مرتبطة بمفهوم الحقيقة، طالما أنه يحدّد الدلالات العلائقية الحقيقية على أنّها دلالات العلاقات التحليلية بين الجمل، أي العلاقات التي تبقى دائماً صحيحة بغض النظر عن المتحدث وفي أيّ وقت. مع ذلك، يسلطّ مارتان الضوء على حقيقة أنّ هذه الحقيقة نسبية، وأنّها مرتبطة بالعوامل الممكنة (م)، وهذا ينطبق على عالم الاعتقاد عند المتكلّم. لذلك، يتمّ تعريف الاقتراح التحليلي «ج-أ» على النحو التالي: (1) ح #، ح م، ج أ. إذا I / هي مجموعة القضايا، صريحة أو ضمنية، التي يرى المتحدث أنّها صحيحة في الوقت الذي يعبر فيه عن نفسه ضدّ الكون، بأنّها مجموعة الافتراضات التي، رغم كونها خاطئة في لحظة النطق، يمكن أن تكون في كون واقعيّ مخالف.

وبينما يؤسّس هذا الفصل المفاهيم الأساسية للدلالية الواقعية، يُظهر أنّ الحقيقة في اللّغة الطبيعية، ليست مطلقة أبداً. ويختمه المؤلّف بأنّ العوامل الممكنة يجب إخضاعها للمحيطات المعتدلة، فما حُفِظ في العوامل الممكنة لا يكون كذلك بالضرورة في جميع المحيطات. وتبرز حينئذٍ ثلاث قيم هي: الحق والباطل وعدم الانتماء إلى المحيط المعتدليّ.

الفصل الثاني: ظروف الحقيقة التحليلية والتعريف اللساني:

يدرس رويبر مارتان في هذا الفصل مسائل تعدّد المعاني، والأصول الدلالية، والعلاقة التحليلية، فيقدّم تصنيفاً لتعريف الأشكال التي يمكن أن تكون مفيدة لمؤلّف المعاجم، ويميّز بين شكلين عامين من التعريفات: الأول paraphrastique الصوغي، أي إعادة الصياغة، حيث يمكن استبدال التعريف للمصطلح المحدّد (على سبيل المثال أثار: الإثارة بشتى المضايقات والطرق الاستفزازية) ص(72)، أمّا الشكل الثاني من التعريفات، فيسمّى الوركسانية، وهو لا يسمح بالاستبدال، ولكن يخبر عن علاقات المصطلح المحدّد بالمصطلحات الأخرى في اللّغة (على سبيل المثال يأتي: يمثّل حركة تنتهي في المكان الذي توجد فيه) ص(73).

يميّز المؤلّف أيضاً أنواعاً فرعية تدرج تحت التعريف اللغوي الوركساني، بعضها كناية، والبعض الآخر مجازي، والبعض الآخر تقريبي ويعرض أشكال كلّ نوع فرعي، إضافة إلى محتويات التعريف، والتي تختلف بشكل كبير من متحدث إلى آخر. إنّه تنوّع تعريفات الأشكال والمحتويات التي من شأنها أن تفسّر غموض العلاقة التحليلية الخاصة باللّغة الطبيعية.

ثمّ يناقش المؤلّف تعدّد المعاني من حيث «العلاقات المنطقية التي تربط تعريفات الكلمة نفسها» (ص. 74)، ويحدّد أنواعها المختلفة من حيث إضافة وطرح مفهوم «سيم» 2، المشتق من الدلالية البنيوية. وتتمايز أنواع مختلفة من تعدّد المعاني ممّا يؤثّر في الأسماء والعناصر اللفظية. ويمكن أن

يؤثر تعدُّد المعاني اللَّفظيِّ في «سيم» 3، كما هو الحال مع تعدُّد المعاني المرتبط بالأسماء، ولكن أيضاً «الفاعلين» أو الحالات العميقة، التي يوضحها المؤلِّف من خلال المخطَّط المنطقيِّ الدلاليِّ للبنية العميقة التالية: (سيم 2 وكيل) - (ج موضوع) المرسل إليه.

وهكذا، فإنَّ تعدُّد المعاني يؤثِّر في موضوع الفعل الذي يجب تعلُّمه، في الأمثلة «علم شخصاً ما الرقص وعلم شخصاً ما رقصة جديد»، ولكن في «تعلُّم الرقص وتعلُّم الرقصة»، يتم اختيار المتلقِّي كموضوع نحويِّ. ورغم أنَّه من السهل فهم الحدس وراء هذا التحليل، لا يحدِّد المؤلِّف بأيِّ معنى يجب فهمها، هل على أنَّها «بنية عميقة» و«حالات مجردة»!، كما لم يحدِّد القواعد والمبادئ المعنيَّة، لذلك من الصعب أن نرى بوضوح ما هو مقترح.

ثمَّ يتحوَّل النقاش إلى البدائيَّة الدلاليَّة، والتي ستجعل من الممكن إضفاء البديهيَّة على النُّظم المعجميَّة، وتجنُّب الاستدارة التي تنطوي عليها حقيقة تعريف المصطلحات من قبل الآخرين. ويذكر المؤلِّف بالصعوبات المرتبطة بتحديد البدائيَّات، ويقترح اعتبارها عمليَّات كونيَّة من الممكن عزلها (مثل التحلُّل وإعادة البناء) بدلاً من البدائيَّات نفسها. وتشكِّل هذه المعاجم العالميَّة جزءاً من المنطق الدلاليِّ logico-semantic، وستجعل من الممكن توليد المعجم بأكمله.

في نهاية هذا الفصل، يؤكِّد المؤلِّف الصعوبات المتعلِّقة بأنظمة التعريفات لغموض اللُّغة. علاوة على ذلك، قد يتفاجأ المرء بعدم القيام بذلك العمل على الدلالات المعجميَّة التي تمَّ تطويرها في الإطار النحويِّ التوليديِّ (مثل Jackendoff، Katz and Postal 1964، Katz and Fodor 1963، 1972 و 1976 و 1983) التي تتعلَّق بالبدائيَّات والخصائص البينيَّة للتعريفات.

الفصل الثالث: الحقُّ في العوالم الممكنة وفي محيطات المعتقد:

يركز هذا الفصل المخصَّص للعوالم الممكنة ومحيطات المعتقد، على المعدَّل بوصفه فرضيَّة عمل في دلاليَّة علاقات الحقيقة ينتمي إلى المركِّبة الدلاليَّة المنطقيَّة للُّغة التي يكون لبنيتها الإجماليَّة الشكل التالي: م = (ع أ ب ...). (ص 123).

هناك أنواع عدَّة من المشعَّلات تُنشئ م. وهكذا، فإنَّ عامل النطق ع أ «يُصلح الفضاء المنطقيِّ الذي تعمل فيه المكوِّنات الأخرى للمحوِّل» (ص 123). ويتجلَّى من خلال النماذج هنا، الآن، أنا. المُكمِّل (إذا، ذلك، ...) هو م وظيفته «تعليق قيمة الحقيقة للعرض ج الذي يقدمه. يتمُّ تحديد قيمة ج بالكامل بواسطة دلالات عنصر الإدخال (فعل أو ارتباط)» (ص 127). يتعلَّق مُعدَّل الصيغة - والزمن بالعلاقة ر، والمشغل بإحدى الحجج، وظروف النطق (على سبيل المثال، بصراحة، حقاً) هي أيضاً م.

يقدم المؤلف بعد ذلك تحليلاً للشرط والمستقبل والشرط الفرنسي الذي يستخدم المفاهيم م و 1° / و # المعرفة في الفصل الأول. وهو ينتقد أولاً تحليل غوستاف غيوم G. Guillaume الذي يوصف الشرط من حيث «ممكن»، ثم يقدم تصوّراً لهذا الوضع حيث تتدخل فكرة العالم الممكن بدلاً من ذلك: «الشرط الشرطي هو الوضع الذي يشير إلى الانتماء ليس إلى عالم م.ق. لما هو موجود، ولكن إلى العوالم الممكنة» (ص 130). علاوة على ذلك، يلاحظ المؤلف أنّ فكرة الكون المضادّ # تجعل من الممكن تحديد معنى العديد من الاستخدامات للشرط. ولعلّ التحليل الذي يقدمه للمستقبل والمشروط، بالإضافة إلى مناقشته لمفاهيم العوالم الممكنة وأكوان الاعتقاد، يقوم على فكرة «غيوم» عن «الحركية» (نوع من الاستمرارية مع القطيعة). كذلك يؤكّد أنّ الوظائف المختلفة للمستقبل، الوظيفة العالمية، سأعترف بأن...، الوظيفة الزمنية، في عشر دقائق ستكون الساعة الواحدة، على سبيل المثال، تأتي من الحركة التي تنتقل من م إلى م 0. علاوة على ذلك، فإنّ الاستخدامات المختلفة للشرط لا تدرج تحت ترتيب اليقين، بل تدرج تحت نظام التخمين. هنا مرة أخرى، يميّز المؤلف بين الاستخدامات المختلفة: ج ج الشرطي، و م الشرطي والجمع بين الشرطي 1° / و م الشرطي.

الفصل الرابع: الدلالة الضبابية الأكثر والأقل حقا:

في هذا الفصل، يعتمد المؤلف مرّة أخرى على فكرة Guillaume عن الحركة، والتي يربطها بمفاهيم من المنطق والبنوية. وهو يطوّر فكرة أنّ دلالات المحددات الفرنسية يمكن تمييزها من حيث التناقضات المنفصلة والدلالات الغامضة. وبالتالي، فإنّ المواد غير المحددة، ولا سيما المادة الأولى، تفترض مسبقاً مجموعة من العناصر مسبقاً الصنع والتي يتم تنفيذ عمليات الإسناد والاستخراج المختلفة عليها، والتي تم جمعها أدناه:

تخصيص الاستخراج العشوائي غير العشوائي.

غير محدد، غير محدد محتمل، غير محدد.

هذا التصنيف يجعل من الممكن التمييز بين استخدامات عدّة لواحد: هذا كتاب (الإسناد)؛ اشترت كتاباً (استخراج)؛ الرسوم التوضيحية مهمة في كتاب الأطفال (غير محدد)؛ يريد بيير أن يتزوج امرأة برتغالية (محتملة) و // تزوّج من امرأة برتغالية أعرفها (غير محدد بدقة) // تزوّجت من امرأة برتغالية لا أعرفها (انتهت لأجل غير مسمّى غير محدد).

بينما يعمل أ على كائنات سابقة البناء، يبني كائناً فريداً ويعرض التناقضات التالية:

التمدد المكثف عام غير عام: هذا التصنيف يجعل من الممكن التمييز بين الجانب المكثف 5

بالنسبة إلى مفهوم (// يمشي)، للوجه التوسعي 6: يمكن أن يكون التوسّع عامًّا (الدب هو حيوان ثديي) أو محدّدًا (رئيس الجامعة يمشي في حديقة). ثمَّ يؤكّد المؤلّف أنّ العمليّات التي يطلقها النموذج هي سلسلة متّصلة. «وهكذا، أدرك زيد أخيراً حلمه، فقد تزوّج من امرأة برتغاليّة»، بالإضافة إلى قراءات محدّدة وغير محدّدة وغير محدّدة، قراءة محتملة، لأنّ هذه الجملة تفترض مسبقاً أنّ زيداً أراد لفترة طويلة أن يتزوَّج امرأة برتغاليّة من دون أن يعرفها. في الوقت نفسه، تكون الحدود غير واضحة بين المكثّف والعام وغير المحدّد في استخدامات معيّنة.

يبين هذا الفصل بوضوح أنّ منطق اللّغة الطبيعيّة ليس منطق الصواب والخطأ، ولكنّه بالأحرى منطق غامض، والذي يقدّم علاوة على ذلك، نهجاً أفضل للاستعارة من المنطق الثنائيّ التكافؤ.

الفصل الخامس : من الدلاليّة إلى التداوليّة: حقيقة الكون:

يتناول هذا الفصل بعض حقائق التفسير التي يدعمها المكوّن الخطابيّ والمكوّن البراغماتيّ الذي يشكّل، إلى جانب مكوّن الجملة، النموذج المعتمد بأكمله. أمّا المكوّن الخطابيّ فهو مكان التماسك النصّيّ، والمكوّن البراغماتيّ هو مكان الحقيقة والخطأ في البيان، والذي يتمّ تفسيره في ما يتعلّق بمعرفة الكون. ومن أجل توضيح المكوّن الخطابيّ، يتعامل المؤلّف مع تحديد موضوع الكلام ومفهوم «الموضوع» (على عكس القافية) الذي يعرفه بأنّه الافتراض السياقيّ المحليّ الذي تمّ الحصول عليه من خلال الاستجواب الجزئيّ أو نفي المكوّن. وهو يختار الافتراض المحليّ السياقيّ كافتراض مسبق أحد الآثار التي تنقلها الجملة. وهكذا، فإنّ موضوع الجملة «التي انضمّ إليها زيد وصوفي هذا الصباح» يمكن أن يكون الإجابة عن السؤال الذي هو: «لقد انضمّ زيد إلى شخص ما هذا الصباح». ثمَّ يؤسّس المؤلّف العلاقات بين مفهومي الموضوع و«الموضوع» التي ترك شيئاً مرغوباً فيه.

إنّه من قبيل المفارقة التاريخيّة أن نوّكد، كما فعل المؤلّف بعد اقتباس تشومسكي (1965)، أنّ «الحقائق الموضوعيّة هي حقائق سطحيّة أو تأتي من استغلال سطحيّ أعمق» (ص 260). دعونا نتذكّر أنّه في إطار القواعد التوليديّة الحاليّة (Chomsky 1981 ، 1984 و Higginbotham 1983)، لا يتمّ التفسير الدلاليّ في بنية عميقة أو في بنية السطح، ولكن بشكل جيّد من المستوى النحويّ للشكل المنطقيّ اللاحق للبنية السطحيّة.

ولتوضيح المكوّن العمليّ، يناقش مارتان فكرة فعل الكلام الموروثة من أعمال أوستن وسيرل، فيدافع عن الأطروحة القائلة بأنّ براغماتيّة البيان هي المكان الذي يتمّ فيه تفسير البيان وإعادة تفسيره. وهو يميّز بين براغماتيّة الجملة التي يعرفها بأنّها «التنبؤ بالكلام كعمل» (ص 270)،

والبراغماتية الخطابية حيث تتم إعادة تفسير الكلام بشكل خاص من خلال القوانين الخطابية مثل قواعد المحادثة لغريس. هذا الأخير يجعل من الممكن التنبؤ ببعض إعادة تفسير البيانات. بالإضافة إلى ذلك، فإن بعض عناصر المعجم، وظروف النطق مثل الوصلات الواقعية والصادقة، أو الموصلات البراغماتية (مثل ولكن)، تساهم في جعل جوانب معينة من البراغماتية للكلام قابلة للتنبؤ، بما في ذلك جوانب عدّة مرتبطة بحالة التنازل تظل غير متوقّعة.

وعليه، يوضح هذا الفصل أنّ تفسير الكلام يعتمد على الموقف الخطابي. ويؤكد المؤلف أنّه في دلالات العلاقات الواقعية «ما يهمّ في نظر اللغوي هو الحقيقة التي تنشأ من التطبيق الوحيد للقواعد، أي قول الحقيقة التحليلية» (ص 245)، ولكن حقيقة اللغة الطبيعية هي حقيقة مرتبطة بالعوالم الممكنة وأكوان الاعتقاد والمواقف الخطابية. وينتهي مارتان بذكر الحاجة إلى ربط مفهوم «صحيح إلى حدّ ما» و «ربما صحيح» بـ «بناء جملة حقيقي» في نظرية لغوية حيث «البناء العميق هو قواعد النموذج» (ص 247).

الفصل السادس: من حقيقة الكون إلى الحقائق المفارقة:

في هذا الفصل يتعمّق روبر مارتان بمفهوم إعادة التفسير، الذي تمّ تقديمه عام 1983 في الفصل الخامس: ولقد تبين أنّ مفاهيم إعادة التفسير الموضوعي (التي تؤدي إلى تعديل المحتوى) وإعادة التفسير الخطي (مما يؤدي إلى تعديل الأفعال المنجزة، كما يحدث في الأفعال غير المباشرة)، غير مناسبة لتفسير ظواهر السخرية والخيال والتي من أجلها يستخدم مفهوم إعادة التفسير المنطقي (مما أدى إلى تعديل قيم الحقيقة، وهو نفسه مرتبط بالتضمين في عالم آخر من المعتقدات). يتعلّق الإثراء أيضًا بالفصل الثاني الذي يتعامل مع الدلالات المعجمية: تصنيف التعاريف المعجمية الآن يفسح المجال لتمييز جديد بين التعريف الأدنى والتعريف النمطي، مما يجعل من الممكن الانضمام إلى مفهوم النموذج الأولي («الخصائص النمطية هي خصائص تمّ التحقق منها بواسطة معظم الكائنات التي تندرج تحت التعريف والتي يتمّ التعرف عليها على هذا النحو في معظم عالم المعتقدات، هناك أشياء نموذجية إلى حدّ ما للفئة التي يحددها التعريف. تسمى هذه الكائنات النموذجية «النماذج الأولية»: ص. 75) بعيدًا عن الانغلاق على منهجه ونموذجه للغة المعدنية رغم قوتها التفسيرية، من الآن فصاعدًا، يتمّ الاهتمام بها من خلال مفاهيم الحقائق نفسها المتعلقة بدلالات المعجم، والدلالات النحوية، والدلالات المنطقية ودلالات الأرقام - بما في ذلك الأخير حتى ظاهرة القراءة والكتابة.

لا يتوقّف مارتان عن مواجهة نهجه ومصطلحاته بمقاربات ومصطلحات أخرى. ويشهد هذا الفصل على الاهتمام النظري المستمر من خلال استحضار المفاهيم الخطابية والمحادثة والمعرفية

للسخرية. ليس من أقلّ مزايا هذا العمل، الذي يبرّر نجاحه بلا شكّ، ربط أصالة الفرضيات وعملها بهذا الاهتمام بالحوار النظريّ عن بعد. من خلال هذا، وأيضاً بفضل الاهتمام الدائم بالمثال الذي تمّ العثور عليه جيّداً، والذي تمّ التعليق عليه بشكل ممتع، يمكن أن يصبح هذا الكتاب خلاصة وافية للدلالات العامّة.

خلاصة:

باختصار، «في سبيل منطق للمعنى» كتاب عن دلالات اللّغة الطبيعيّة، ورغم أنّه يشير إلى مفاهيم المنطق، فهو يميّز بسهولة قراءته من قبل غير المنطقيين. كما يعرض دراسات حالة تتّسم بالتفصيل الجيّد وتؤدّي إلى التصنيفات. بالإضافة إلى ذلك، سيلاحظ المرء الجهد الذي بذل لوصف الحقائق الدلاليّة وإضفاء الطابع الرسميّ على دمج مفاهيم العالم المحتمل وكون المعتقد. ومع ذلك، لا يزال العديد من التحليلات يعتمد على دلالات الحقيقة، والتي لا نعرف بعد دورها النحويّ جيّداً. علاوة على ذلك، كان من المرغوب فيه أن تتغلّب على أعمال التصنيف، فضلاً عن التقليد المفاهيميّ الموروث من الدلالات البنائيّة، وأن تؤدّي إلى بيان المبادئ التي تحدّد خصائص النموذج المنطقيّ الدلاليّ المطروح.

ويجدر القول أنّ الرّغبة المعبّر عنها في الخاتمة في ربط الدلالات بـ «بناء جملة حقيقي» هي، من منظور مختلف تماماً، في طور التحقيق. في الواقع، يلقي العمل الأخير، في القواعد التوليديّة على شكل التفسير الدلاليّ، الضوء على العلاقة بين الشكل والمعنى. من المرجّح أن تنتمي القواعد والمبادئ المقترحة فيه إلى نظريّة لغويّة تفسيرية أكثر من غيرها. وبقدر ما يكون تبريرها نحويّاً حصريّاً، لا يتضمّن مفاهيم لغويّة مثل مفهوم الحقيقة الذي لم يتمّ بعد إظهار دوره التوضيحيّ في النظريّة اللّغويّة.

«في سبيل منطق للمعنى» يقدّم رؤية عالميّة للنظريّة الدلاليّة، إذ يشكّل مساهمة مهمّة للغاية في التطور السريع لهذا العلم، وهو غنيّ بالملاحظات الدقيقة والتأمّلات الموحية. ومع ذلك، من الضروريّ قراءته مرّتين على الأقلّ، ذلك أنّ الدراسات الدلاليّة في اللسانيّات العامّة الحديثة لا تخلو من الصعوبة، فتجربتها ونسبائها يجعلان إخضاعها للشكّنة أمراً غير يسير خصوصاً أنّ أمثال هذه المباحث ذات الطابع الذهنيّ حديثة جدّاً في الغرب، فيما تكاد تكون غائبة في العالم العربيّ. لذلك، فإنّ تعريب هذا الكتاب شكّل تحديّاً كما يؤكّد مترجماه الطيّب البكّوش وصالح الماجري. فالبنية الصيغيّة للمصطلح الفرنسيّ تختلف عن بنية المصطلح العربيّ، ذلك لأنّ القيود الصيغيّة متباينة بين لسان وآخر. من هنا، عمد المترجمان إلى تعريب مصطلحات تقابل مفاهيم خاصّة بالفرنسيّة ولا تحتاجها العربيّة مبدئيّاً، وذلك - بحسب المترجمين - لتسهيل فهمها على

القارئ العربي. ولكن بفضل أسلوب المؤلف والتزامه، يقرأ المرء الكتاب في المرة الأولى كأنه قصة بوليسية مليئة بالألغاز والعبارات المشفرة؛ وهو أمر جيد، لأنه يسمح للقارئ بتكوين نظرة عامة عن مزايا العمل، وفي القراءة الثانية، يكتشف ثراء التحليلات ودقتها. ويمكن الادعاء أن النص واضح وتعليمي ومليء بالمخططات السينوبتيكية، مما يساعد كثيراً في جعل فكرة المؤلف مفهومة بشكل حدسي. ومع ذلك، وفي رأيي، يذهب مارتان بعيداً في استعماله للرموز الأمر الذي يربك القارئ أحياناً ويلزمه العودة إلى الصفحات الأولى من الكتاب حيث وُضعت قائمة الرموز ومختصر عناوين القواميس المعتمدة، الواردة في متون النصوص، بهدف تسهيل فهمها على القارئ، فهذه الرموز التي غالباً اخترعها المؤلف نفسه، لم يتم شرحها جيداً دائماً. يبدو لي أن معظمها ترجمة لتعابير لغوية أكثر منها صياغة حقيقية، وأعتقد أنه كان يمكن الوصول إلى عمل أفضل لو كان استخدام الرموز أكثر تقييداً.

Synopses of Essays in the Fifth Issue of

‘Ilmol-Mabda’

The epistemology of the Sufi text

Abu al-Wafa al-Taftazani as a Contemporary Example

Ahmed Abdel Halim Attiya

Dr. Al-Taftazani is one of the three pioneers in Islamic Sufism with Dr. Abu Al-Ela Afifi and Muhammad Mustafa Helmy, although they are distinguished by practicing Sufism in view and in practice with his teacher. He was the head of the Supreme Council of Sufism in Egypt.

Al-Taftazani's writings are divided into major Sufi writings and minor letters. The first, on the authority of Ibn Sabeen and Ibn Atta Allah, and the intervention into Islamic Sufism.

The letters are represented in the rest of his works. We look at his various writings as presenting a single Sufi text

Our task in this study is to read and analyze the Taftazani Sufi text in several points..his teachers..issues of Sufism, Sufi personalities, Sufi terminology.

Abstract

of the exploitation of Arab scholars in devising a methodology for the subject studied. The matter follows from the study of the hadith and the historical impact to the purely scientific aspect, as is the case in the thought of Al-Biruni and Ibn Al-Haytham from the fourth / fifth century AH. As for Sufism, its topic is difficult to comprehend for those who did not have prior knowledge or confirmed personal experience.

* * *

The French academic Robert Martin make the language is logics in its semantic functions

Diana Hadara

Abstract: About the book of the French researcher Robert Martin under the title: “For the sake of logic for meaning”, in its second edition, which was published in 1992, the Lebanese researcher Diana Hadara wrote and saw that Martin, a French linguist and professor of general linguistics and French linguistics at the University of “Sorbonne” between the years 1979-1997-, Resuming what was left silent about it in the first edition, issued in 1983. Despite its often technical and arduous nature, the importance of this book lies in the fact that it was able, by its restricted nature, to be a reference for the audience of young specialists and researchers in linguistics, as the issues raised in it touch the depth of semantic mechanisms.

* * *

which he delivered at the Doctorate Higher Institute of the Lebanese University. I had used this notion since my book "The Philosophical Formation of the Day", and it is important to refer here to the full title of this book, which was published in Tunisia in 2021: On Today's Philosophical Formalism: Reflections on the Second Philosophy for the Re-establishment, and I had added it In the French translation of its subtitle in this way: "Méditations de philosophie seconde pour la Re-fondation" First philosophy is a resumption of the ancient Greek name, which Aristotle used in what is traditionally known as "beyond nature", especially in the two treatises C and H, where he called it on The meaning of theology, then included in the article Al-Kaf, which is absolute on the meaning of the science of being in what is existence: Aristotle says in the book Al-Kaf, 3, 1060a et seq.: "The science of the philosopher is the science of existence in terms of what is existence, taken as a whole and not in part of its parts." . These two meanings of the first philosophy are the ones inherited by philosophy after that, and even when Descartes writes his reflections on the first philosophy in a way that establishes within it the modern vision within the cogito, he moves in the horizon of the first philosophy as it is a philosophy whose subject matter is existence and God, even if their meaning and their assimilation changed radically so that the first philosophy became required. It is the definite, representative basis of the truth.

* * *

Scientific research methods in Sufism:

The Arab-Islamic achievement as example

Bakri Aladdin

Abstract: On "Scientific Research Methods in the Study of Sufism," Professor Bakri Aladdin writes, in which he explains the originality

Abstract

linguistic accuracy, logical expressions, and overall coherence. A language is deemed correct when it adheres to the logic of words and is expressed through speech or writing. However, we often overlook language as an ontological experience and a way of life, instead approaching it as an external subject. As Heidegger noted, language is the house of being, but we neglect the other side of language that exists beyond words. In fact, language can be a prison that restricts our understanding, framing and adapting our thoughts and desires. Nonetheless, language exists within us during moments of silence before speech, when meaning swirls within and we attempt to articulate it. This is our true language experience, where language speaks and we listen, expressing its message in our own words. In this process, meaning can be conflicted and varied, but the most authentic meaning emerges from within us in its purest form. This pure meaning is not mediated by words or expressions and is a living entity that spans horizons of meaning. To reach this stage of purity, we must submit to language and understand that it is a complete entity that uses us, not the other way around. We must realize that we are mediators to obtain pure meaning and climb the ladder of language to illuminate our existence and dispel our darkness. We mustn't stop at the threshold of language to correct verbal impurities and linguistic errors, but rather ascend to where the illuminated moon awaits us at the end of the stairs.

* * *

The second philosophy in the 'today' and 'daily' Exam:

Towards a second philosophical principle

Muhammad Abu Hashem Mahjoub

Abstract: In the section “Fields of Theorizing”, we read a lecture by the Tunisian thinker and philosopher Muhammad Abu Hashem Mahjoub,

Transcendent Meaning of Substantial Motion:

The cosmos as a continuity towards the most complete in the wisdom of Mulla Sadra

Idris Hani

Abstract: The aim of this research is to demonstrate the incoherence of contemporary criticism of the concept of the essential movement and its meanings in the philosophy of the divine sage Sadr al-Din al-Shirazi, known as Mulla Sadra. It must be recalled that the transcendent wisdom refuses to be confined to the endorsement of its premises, for what is hidden from its constructive taste is many, and it appears at every philosophical digression, and at every deep divination of the inferences of deduction. I will also be clear in saying that any attempt at criticism is an adventure, and also the attempt to undermine these premises with philosophical tools poses some difficulties. How often did I always believe that the Sadrists disclosed some of its buildings and not all of these buildings, and that it embarked on a critique of philosophy that did not end with nihilism, but rather elevated the discourse to fusion, but the question remains: What is the point and what is the added value of re-establishing the rift between the dimensions of transcendent, peripatetic-illuminative wisdom?

* * *

Metameaning

Language as an existential experience

Lisa Sa'id Abu Zeid

"The more proficient you become in language, the further you move away from it".

The mastery of language encompasses proper sentence structure,

Abstract

that words have hidden powers that have led humans throughout the ages to elevate them to a state of sanctity and taboo. Words have had the magical power to act as intermediaries for magical practices, and names have been considered extensions of the human being, representing the soul and capable of substituting for the person, whether in magical spells or in their relationship with the other world. To illustrate this point of view, the authors traverse history, presenting examples and texts from both religious and non-religious sources that support their claims.

The authors' main point in this chapter is that we, in general, submit ourselves to a stockpile of verbal illusions inherited from our primitive ancestors. As a result, we turn away from reality and replace it with words. This is one of the most dangerous pitfalls that words lead us into because it does not stop at the point of separating us from reality or the true meaning of words, and it is impossible to imagine that all of this is anything but pure nonsense. To make matters worse, words have the power to extract emotions from our souls despite being devoid of any content or meaning. They are just a harmonious symphony of sounds that we call words and phrases, even though the nature of things dictates that only ideas, meanings, and concepts are capable of eliciting emotions. These emotions and reactions are what charge words with meaning, give them the quality of "truth," and amaze us with their emptiness and illusion.

* * *

meaning. The fourth axis is in the concept of the total meaning for Ockham, which is the theological aspect.

* * *

Keeping the secret`alsair` and its meaning:

Its techniques and interpretation in Islamic spiritual research

Orkhan Mir-Kasimov

Abstract: Or`khan Mir-Kasimov, a researcher and lecturer at the Applied School of Higher Sciences - Paris - France, writes under the title Keeping the Secret and Its Meaning, in which the writer says: If the concept of the metaphysical secret is concerned with the subject of the secret, then the parts of the "mechanical" and "political" secret catch a glimpse On the reasons and techniques of memorizing it among Muslims. This analysis was followed by a synthesis of the theory and applications related to it in the literal texts, a synthesis that we have previously witnessed as a historical example in one of the movements that was established in Iran during the second half of the fourteenth century.

* * *

The Meaning of Meaning in the Power of Words

S.K. R Ogden/A. a. Richards

The article represents a translated chapter from a collection of chapters that began as separate articles since 1910. They were later compiled and published in a single book titled " The Meaning of Meaning: a study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism" (1923) by authors C. K. Ogden I. A. Richards. The article revolves around a central idea: the primitive roots of the words and phrases we use still have deep roots within us to this day. It assumes

Abstract

and mental consideration, and what God's greatest name stores in terms of names, attributes, actions and manifestations. For this purpose, the study opens up paradoxical horizons in understanding the divine name, based on the fields of interpretation that were filled with the blogs of the scholars and what was mentioned in the noble hadiths and the clear verses. The study goes on to clarify the facts of the name of God and its meaning in his attributes and actions, by being free from being specified in space and time, and that it is specific to his divine essence and has no indication of anything else. And if it is mentioned, its mention is indicative of the actions of God and indicates the meaning of unity without being restricted by anything.

* * *

The Problem of Comprehensive Meaning

The Nomination of the Intermediate Era between Plato and Aristotle

Hamada Ahmed Ali

After Aristotle, Porphyry failed to present the universals, and to formulate their metaphysical and logical work. He also failed to address the mistakes of Aristotle's metaphysics, and his teachings were a development of Platonism. It is possible to discuss the problem of the total meaning according to Ockham on four axes: the first axis, which is the nature of the total meaning, the second axis in which Ockham presents the concept of the total meaning is the formulation of this concept in the sublime or moral direction, and the third axis in which we discuss the concept of the total meaning in William of Ockham is the axis of Epistemology - Cognitive - It is divided into two parts. The first section includes the types of knowledge, and the second section also divides the types of knowledge and their relationship to the overall

the moral/spiritual indignation that religion gives to religious practice in its various dimensions, where spiritual /moral obligations stem from the need to understand religion while The moral obligations -derived from the revelation- are linked to the imperatives of its application.

Therefore, if "monotheistic teachings" are the definition of religion, then "religiosity," (which is adherence to these teachings and their applications and uses), is the definition of religion which also refers to a person's spirituality.

Religion's importance is correlated with its own and linked to its empirical nature. In the meantime, the importance of religion is related to the importance of religiosity and is connected to its empirical aspect, In other words, if we want to comprehend the meaning of religion, we must first recognize the meaning of religiosity. However, if we combine the two, we will understand the meaning of religion.

Furthermore, Religion is separate in terms of meaning, whereas religiosity is the existential verification of spirituality based on that meaning, given that this existential verification coincides with the statements and goals of the religion.

Therefore, by providing religions value, religiosity is the genuine and existential testing of religion.

* * *

Meaning of the name and the name of Majesty` Algalala:

Names are a function of oneness without restriction

Muhammed Ahmed Ali

Abstract: This study examines the meaning of the name and the divine name in particular. The writer Muhammed Ahmed Ali went to the distinction between its total meaning according to sensory testing

Abstract

his theory of meaning while talking about existential knowledge and acquiring knowledge, and throughout the studies of considerations. He believes that the human moral orders, as well as meaning, are based on a natural and real order. He also believes that every legal person must depend on a real matter, and that the human legal system exists only in the circumstance of meeting and civilization.

* * *

The Meaning of Meaning and the Three Philosophies

A Philosophical Simulation in Science and Religion

Habib Fiyadh

In light of an alternate interpretation of existence and its metaphysical maxim, contemporary philosophy has replaced conventional philosophy, in which attempts to find meaning did not stop on the existential space of philosophy, but rather traced it back to the nihilistic space, so The meaning has become a criterion in determining knowledge and its potential, as well as its sources.

The philosophy of language and the philosophy of science are the two systems of thought that have taken over the philosophical field and, despite their differences, adhere to the primacy and criteria of “the meaning”.

In addition, the theme of “the meaning” was a central intersection between the philosophy of language and the philosophy of science, while the philosophy of religion remained - Despite being the third side of the modern philosophy trilogy, along with language and science - Absent from this pivot, This is whereas the philosophy of religion is the first one to go into “the meaning” due to revelatory linguisticism from the point of view of its correlation with thought and reality, and given

become the Qur'an?) on the other hand. It is an origin in which the rest of the epistemic origins grow undisputedly, or within its cognitive field. With his answer to the question of (the Qur'anic), an epistemological foundation, which is not based on a soft ground, but rather is established in the soil of the Qur'anic text that it had, and it would be, if the searcher for meaning listened to its philosophical question, that the Qur'anic knowledge would be given its general features, but rather establish for it its civilizational and cultural distinction. The question of meaning, in its Qur'anic version, is a system of understanding and a way of looking at it that belongs to its special environment and its cultural and social action. First, and the identity of the searcher for meaning second.

* * *

Theorization of Meaning:

A comparative study between Charles Peirce and A'Ilameh Tabatabai

Azur Nikoyan, Hamid Parsania, Hussein Sharaf Alddin, Hussein Burkan

Abstract: It is a group study of four academics in Iranian universities: Azur Nikoyan - Hamid Parsania - Hussein Sharaf Al-ddin, Hussein Burkan. The conclusion of this study is that "meaning" is one of the most widespread and wide topics in modern and post-modern social sciences, and Charles Sanders Peirce has provided the most important explanations for it. Based on the fact that his theory of semantics relies mainly in the cognitive and existential dimensions on the analysis of meaning; therefore, the universe and everything in it is understood from this angle, and its understanding of significance is central to its understanding of the world. As for Allamah Tabatabaei, he presented

The 'Meaning' theory of Allah's Actions

Akbar Akwam Karbasi, Muhammad Taqi al-Din Sobhani

Abstract: Hisham Ibn al-Hakam's Clarification of the Nature of God's Will "For the researchers, Akbar Karbasi and Muhammad Taqi Sobhani, a joint study that deals with the theory of "meaning" as an existential trend in analyzing and explaining God's action and actual attributes. The theologians of the Kufa School, especially Hisham Ibn al-Hakam, have addressed it. The will is considered one. Among the most prominent of these qualities he defined and talked about during that period under the title "Movement." In this article, and on the basis of the method of studying the history of thought, it will become clear that the will from the point of view of the great imam theologian, even if it is an order issued on the basis of ability and choice, is different from the rest. Creatures and other things of the world arising from power and choice. He considers that the will has an existence independent of God's Essence and His action, which he expressed with the word "meaning." This understanding was borrowed from a group of narrations that indicated that the will has a character that is distinct from other creatures.

* * *

Question of Meaning in Divine Saying

Abbas Amir Maarez

Abstract: Under the title of the question of meaning in the divine saying, the Iraqi researcher Professor Abbas Amir Maarez writes. In the introduction, we read the following: The research is concerned with the meaning, considering it a major pillar of the Qur'anic knowledge, in terms of its relation to cognitive action on the one hand, and as it relates to the answer to the question (How did the linguistic structure

Abstract

Synopses of Essays in the Fifth Issue of 'Ilmol-Mabda'

In what follows is a brief overview of essays in the fifth issue of the scholarly journal 'Ilmol-Mabda':

Meaning without Theory

Stephen Turner

Abstract: Under the heading 'Meaning without Theory' read British researcher Stephen Turner's summary of discussions on the subject. He has been considered that there is a central conflict between conventional notions of "meaning" and the phenomenon of meaning and meaning change in history. Conventional stories are timeless or refer to something fixed that gives meaning, such as a rule or convention. This leads to family problems regarding the change. The terms rule and convention are metaphors for something tacit. They are not helpful in explaining the change: there are no legislators or appeals in history. Meanings are in flux and part of an ever-changing network of beliefs and practices. Perhaps we can gain something from the appeals to fixed frameworks if we treat them as "as if" constructions designed as crutches, allowing us to improve the literal reading of texts by showing inferential context and practical meaning better understand their content over time.



Table of Contents

Treasure Trove of Books

- THE FRENCH ACADEMIC ROBERT MARTIN

MAKE THE LANGUAGE IS LOGICS IN ITS SEMANTIC FUNCTIONS

- DIANA HADARADIANA HADARA278

TRANSLATION OF SYNOPSES 294



Table of Contents

- KEEPING THE SECRET `ALSAIR` AND ITS MEANING

ITS TECHNIQUES AND INTERPRETATION IN ISLAMIC SPIRITUAL RESEARCH

- ORKHAN MIR-KASIMOV150

- THE POWER OF WORDS

EXPLORING THE MYSTERIOUS LINK BETWEEN LANGUAGE AND THOUGHT

- S.K. OGDEN, RICHARDS 162

- THE TRANSCENDENT MEANING OF SUBSTANTIAL MOTION

THE COSMOS AS A CONTINUITY TOWARDS THE MOST COMPLETE IN THE WISDOM OF MULLA SADRA

- IDRIS HANI 184

- BEYOND MEANING

LANGUAGE AS AN EXISTENTIAL EXPERIENCE

- LISA SAID 202

Fields of Theorization

- THE SECOND PHILOSOPHY IN THE 'TODAY' AND 'DAILY' EXAM

TOWARDS A SECOND PHILOSOPHICAL PRINCIPLE

- MUHAMMAD ABU HASHEM MAHJOUR 218

- SCIENTIFIC RESEARCH METHODS IN SUFISM

THE ARAB-ISLAMIC ACHIEVEMENT AS EXAMPLE

- BAKRI ALADDIN..... 232

- THE EPISTEMOLOGY OF THE SUFI TEXT

ABU AL-WAFA AL-TAFTAZANI AS A CONTEMPORARY EXAMPLE

- AHMED ABDEL HALIM ATTIA 262



Table of Contents

INTRODUCTION

- PROLOGUE: MEANING IS WHAT BEING EMBRACES,
- MAHMOUD HAIDAR..... 7

Issue Folder

- - MEANING WITHOUT THEORY

WHEN THE MEANINGS OF THINGS ARE CONSTANTLY CHANGING,

- STEPHEN TURNER 20

- THE 'MEANING' THEORY OF ALLAH'S ACTIONS

HISHAM IBN AL-HAKAM'S COMMENTARY OF THE DIVINE WILL

- AKRAM AKWAM KARBASI, MUHAMMAD TAQI AL-DIN SOBHANI 40

THE QUESTION OF MEANING IN DIVINE SAYING

- FROM THE EXCESSES OF THE TEXT TO THE HEIGHTS OF THE QUR'AN

- ABBAS AMIR MAAREZ 58

- THEORIZATION OF MEANING

A COMPARATIVE STUDY BETWEEN CHARLES PEIRCE AND A`LLAMEH TABATABAI

- AZUR NIKOYAN, HAMID PARSONIA, HUSSEIN SHARAF AL-DDIN,
HUSSEIN BURKAN. 78

- THE MEANING OF MEANING AND THE THREE PHILOSOPHIES

PHILOSOPHICAL SIMULATION IN SCIENCE AND RELIGION

- HABIB FAYYAD 100

- THE MEANING OF THE NAME AND THE NAME OF

MAJESTY`ALGALALA`

NAMES ARE A FUNCTION OF ONENESS WITHOUT RESTRICTION

- MUHAMMED AHMED ALI 110

- THE PROBLEMS UNIVERSALS WITH WHAT IT RAISES

THE MIDDLE AGE`S NOMINALISM BETWEEN PLATO AND ARISTOTLE

- HAMADA AHMED ALI 124

Board of Trustees



Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Ahmed Jazzar	Egypt
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan Banah	Iran

ILMOLMABDAA

5

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Fifth issue- 1445 A.H. – Spring 2023 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi

Suleyman Uludag

Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar

Mohammad Ali Mirzaii - Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali

Scientific Peer-revision Council

Mohamed Mahjoub (**Tunis**)

Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**)

Habibullah Babaii (**Iran**)

Kenza AlQassmi (**Morocco**)

Yassin Bin Obeid (**Algeria**)

Bakri Alaa Addin (**Syria**)

Saber Aba Zeid (**Egypt**)

Jaafar Najm Nasr (**Iraq**)

Amin Youssef Audeh (**Jordan**)

Hoda Niimah Matar (**Lebanon**)

Director-in-Charge

Qassem Toufaily

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ILMOLMABDAA



A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
Fifth issue- 1445 A.H. – Spring 2023 A.D.

