السؤال عن السؤال في فلسفة الحداثة
قراءة في حفريَّات الفيلسوف البلجيكي ميشيل مايير

جميل حمداوي
أكاديمي وباحث في الفلسفة الحديثة - المغرب

ملخّص إجماليّ

يُعدُّ السؤال الفلسفيُّ من أهمِّ المكوِّنات والعناصر والثوابت التي يتأسَّس عليها التأمُّل والبحث والإبداع الفلسفيّ. فهو السؤال التأسيسيُّ والجوهريُّ، أو ما يُسمَّى بسؤال السؤال الذي يؤسِّس جوهر الفلسفة ويولِّدها في شكل أنساق وشذرات تسمح للفيلسوف بفهم العالم وتفسيره وتغييره. أي: ممارسة السؤال النقديِّ في تفكيك الأنساق الفلسفيَّة وبنائها من جديد.

حاولت الفلسفة الغربيَّة أن تبني أنساقها ومناهجها اعتمادًا على السؤال الفلسفيِّ الميتافيزيقيِّ، ولكنَّها لم تفكِّر في بناء فلسفات وأنساق وشذرات تهتمُّ بسؤال السؤال كما فعل الفيلسوف البلجيكيُّ المعاصر ميشيل مايير الذي كان يبحث عن الأسئلة التأسيسيَّة الكبرى. فقد اهتمَّ بسؤال السؤال تنظيراً وتقعيدًا وبحثًا. ومن خلال التركيز عليه أعاد قراءة الفلسفة الغربيَّة، لاسيَّما الأسئلة النقديَّة المثمرة والهادفة والبناءة. ويعني هذا أنَّ الفلسفة لم يكن هدفها التفكير في السؤال أو الأسئلة التأسيسيَّة الجوهريَّة، بل كانت تطرح الأسئلة لبناء مواضيعها الفلسفيَّة والميتافيزيقيَّة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: سؤال السؤال - السؤال الميتافيزيقي - الفلسفة الغربيَّة - المساءلة الحجاجيَّة - ميشيل مايير.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تمهيد

يُنظر إلى الفلسفة والميتافيزيقا الغربيَّة باعتبارها فلسفة المضامين والمحتويات والأطاريح الفلسفيَّة المختلفة، لكنَّها لم تكن فلسفة سؤال السؤال. أي أنَّها لم تنتقد أسئلتها بشكل تفكيكيٍّ وثوريٍّ بهدف إنشاء أسئلة جديدة تأسيسيَّة تخصُّ سؤال الله، وسؤال العالم، وسؤال الذات، وسؤال السؤال... يعني هذا أنَّ الأجوبة التي طرحتها هذه الفلسفة هي عبارة عن أسئلة العصر والبيئة التي توجد فيها تلك الفلسفة وينبغي التوسيع فيها لبناء لبنات فكريَّة كبرى، ولم تهتمّ بتأسيس فلسفة السؤال، وتعميق سؤال السؤال لبناء توجُّهات فكريَّة وفلسفيَّة وميتافيزيقيَّة جديدة .

يُعتبر ميشيل مايير (Michel Meyer) من أبرز الباحثين[1] الذين اعتنوا بدراسة الأنطولوجيا والفلسفة التحليليَّة، والتعمُّق في فلسفة كانط[2]. فقد أعطى أهميَّة كبرى للُّغة والبلاغة متأثِّرًا في ذلك بأستاذه شاييم بيرلمان(Perelman)[3]. كما ركَّز كثيرًا على المساءلة والأشكلة الحجاجيَّة (La problématologie)[4] القائمة على نظريَّة السؤال، ورصد الآليَّات الأساسيَّة للكيفيَّة التي يشتغل بها الفكر[5]. والواقع أنَّ مايير بقي وفيًّا للتقاليد الأرسطيَّة في مجاليْ التأثير والإقناع، وقدَّم تصوُّرات جديدة حول البلاغة والخطابة والحجاج وفلسفة اللُّغة بالتوقُّف عند حجاج المساءلة والسؤال والأشكلة بشكل خاصّ.

ما نظريَّة المساءلة الحِجَاجيَّة عند ميشيل مايير؟ وما منظوره إلى الفلسفة؟ وكيف تصوَّر البلاغة وفق المقاربة الحِجَاجيَّة؟ وكيف تعامل مع بنية الصور البلاغيَّة؟ وكيف تتحدَّد العلاقات الخطابيَّة في منظوره التساؤليّ؟ وما مظاهر القوَّة والضعف في نظريَّة المساءلة الحِجَاجيَّة؟

قبل الخوض في موضوع ميتافيزيقا السؤال، لابدَّ من التوقُّف عند العناصر والأفكار التالية:

أوَّلًا: مفهوم الحِجَاج عند ميشيل مايير

يرى مايير أنَّ الحجاج هو بمثابة جواب عن سؤال يطرحه المخاطب أو المتلقّي ليواجه به المتكلِّم مالك سلطة القِيَم. ويعني هذا أنَّ الخطيب يقدِّم مجموعة من الأجوبة الواقعيَّة والمحتملة

[1]- Michel Meyer :Découverte et justification en science : kantisme, néo-positivisme et problématologie ;Paris : Klincksieck, 1979.

[2]-Michel Meyer :Science et métaphysique chez Kant, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, coll. «Quadrige», 1er juin 1995, 256 p.

[3]-Michel Meyer : Perelman (19122012-). De la Nouvelle Rhetorique à la Logique Juridique, avec B. Frydman; Paris, P.U.F, 2012.Universitaires de France, Paris, 1958.

[4]- Michel Meyer :De la problématologie : philosophie, science et langage ; Bruxelles : P. Mardaga, 1986.

[5]-Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, Hachette, Paris, 1982, (2e éd., 1985).

لأسئلة افتراضيَّة وحجاجيَّة يتصوَّرها السامع. فلابدَّ من اختيار جواب مقنع يرتضي به السامع[1].

علاوة على ذلك، يعمل الحجاج على إيجاد وحدة للجواب، وإرضاء المتلقّي تأثيرًا وحوارًا واقتناعًا، ثمَّ إقناع السامع بجواب منطقيٍّ شافٍ، خصوصًا حين تتعدَّد الأسئلة، وتختلف وجهات النظر. وهكذا، يعتبر مايير أنَّ الحجاج « هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وباطنه»[2].

يعني هذا أنَّ للكلام أو الخطاب دلالة حِجَاجيَّة حرفيَّة على مستوى الظاهر. وفي الوقت نفسه، يتضمَّن بعدًا حِجَاجيًّا إنجازيًّا وتداوليًّا عميقًا ومتواريًا وضمنيًّا حسب السياق والمقام التأويليّ. فقيام «الحِجاج على قسمين: صريح وضمنيٍّ عند مايير وعند غيره من الحِجاجيين المهتمِّين بقضايا الخطاب، هو الذي يجعله ذا صيغة حواريَّة، أي مسرحًا تتحاور فيه الأطراف وتتفاوض. وآية ذلك أنَّ الكلام بانقسامه، عند التخاطب، إلى صريح وضمنيٍّ يكون نصفه للمتكلِّم [وهو النصف المصرَّح به]، ونصفه للسامع [وهو النصف الضمنيّ]»[3]. وهكذا ترتكز الحِواريَّة الحجاجيَّة في مجمل النصوص والخطابات، ولاسيَّما الفلسفيَّة والأدبيَّة منها، على تبادل الأسئلة والأجوبة، وربط الكلام اللُّغويِّ بالسياق التداوليِّ أو المقاصديِّ أو الوظيفيِّ أو السياقيّ. ومن ثمَّ، تقوم تلك الأسئلة على الافتراض، والأشكلة، والتدرُّج، والإدماج، والوصل، والفصل، والتضادّ، والتقابل، والتناقض، والتعارض، والتناظر، والنقد، والتغليط، والتسفيه، والإجابة، والتأكيد، والتفنيد، والتثبيت، والاستنتاج، والتركيب، والتقويم...

ثانيًا: نظريَّة المساءلة الحِجاجيَّة

لقد ركَّز ميشيل مايير على مجمل الأسئلة والإشكالات التي يطرحها الأدب وعلم الجمال والفلسفة بالتأرجح بين السؤال والجواب. ويعني هذا أنَّ الخطاب، بصفة عامَّة، هو جواب عن سؤال إشكاليٍّ معينَّ[4]. وتعدُّ الفلسفة، في تطوُّرها التاريخيِّ، عبارة عن أجوبة لأسئلة وجوديَّة، ومعرفيَّة، وأخلاقيَّة. كذلك اهتمَّ مايير بآليَّات الحجاج التي يستوجبها السؤال من جهة، والإشكال من جهة أخرى. ولايقتصر السؤال على الفلسفة فحسب، بل يوجد أيضًا السؤال في حياتنا كلِّها، وخصوصًا في الخطابات والنصوص جميعها، سواء أكانت أدبيَّة أم علميَّة أو فلسفيَّة. لذا، تُعدُّ الأسئلة أهمَّ من الأجوبة.

وتحمل الخطابات والنصوص أجوبة عامَّة أو خاصَّة لأسئلة معيَّنة، قد تكون صريحة واضحة

---

[1]- Meyer, Michel : Qu'est-ce que l'argumentation ? **Paris, Vrin, 2005, p : 15.**

[2]-Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, p :12.

[3] - عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001م، والطبعة الثانية 2007م، ص:37.

[4] -M. Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993.

مباشرة، أو مضمَرة متوارية يمكن للمتلقّي استكشافها وتحديدها بشكل دقيق. وتكمن حجاجيَّة هذه الأجوبة في البعد الحواريِّ لتلك الخطابات، مادامت هي أجوبة لأسئلة افتراضيَّة يطرحها المتلقّي الافتراضيّ. ومن ثمَّ، تُعدُّ الخطبة، على سبيل المثال، بمثابة جواب عن سؤال يطرحه المتلقّي. أي أنَّها تُبنى، تواصليًّا وتداوليًّا، على ثلاثة عناصر رئيسة هي: الخطيب، والخطبة، والجمهور[1]؛ أو تُقسم - حسب أرسطو- إلى الإيتوس، واللُّوغوس، والباطوس[2]، أو تُوزَّع - حسب ميشيل مايير (Michel Meyer) - إلى أخلاق، وسؤال، وجواب[3] .

ثالثًا: فلسفة السؤال

يُعدُّ ميشيل مايير فيلسوف السؤال والتساؤل والأشكلة بامتياز؛ ذلك لأنَّه أعاد النظر في الفلسفة الغربيَّة في ضوء الفلسفة التساؤليَّة، مؤسِّسًا بذلك إبستمولوجيا استفهاميَّة بامتياز؛ حيث انصبَّ على تشريح أزمة الفلسفة الغربيَّة وفحصها وتحليلها وتقويمها من جديد بغية معرفة مواطنها، وتشخيص أدوائها، بعد أن تهاوى الصرح الفلسفيُّ الديكارتيُّ بالثورة على العقل والذات والوعي باسم التجريب والجدل واللَّاشعور والاهتمام بالمخاطب... ويبدو أنَّ منطلق» مشروع مايير الفلسفيِّ هو وعيُه الحادُّ بأزمة الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، وهي ليست في نظره سوى أزمة العقل الغربيِّ، وهذا ما يشير إليه دومًا، وخصوصًا في الفصل الثالث من كتابه (علم المشكلة)؛ حيث يقول :» إنَّ العقل الغربيَّ في أزمة». وأمَّا مردُّ هذه الأزمة فهو موت الذات الديكارتيَّة المؤسِّسة للكوجيتو» أنا أفكِّر- إذًا- أنا موجود»، والذي سعى فيه ديكارت لإثبات وجود الذات من حيث هي موجود مفكِّر، والبرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر؛ لأنَّ التفكير يفترض الوجود حتمًا.

ولاشكَّ في أنَّ الكوجيتو هو مؤسِّس عمليَّة التفلسف وأساسها. فقد أرسى الطريقة المحدَّدة للحقيقة والإدراك والحكم؛ لأنَّه كان الإجابة الأولى التي تضمن الحلَّ الفلسفيَّ لكلِّ إشكال ممكن أو محتمل. ولكن بسقوط الكوجيتو تحت الضربات المتتالية التي ألحقها به كلٌّ من ماركس، ونيتشه، وفرويد، تهاوى النظر إلى الإنسان باعتباره أساسًا، وفقد كلَّ مشروعيَّة تأسيسيَّة، وبانهياره فقد الوعي دوره الـتأسيسيُّ كذلك، واجتاح الخطابَ (اللُّوغوس) إشكالٌ يصعب حلُّه، وتولَّدت من كلِّ ذلك إشكالات تتَّصل بالعقل وما يتفرَّع منه؛ لأنَّ كلَّ جواب يظلُّ فاقدًا معناه على مستوى وعي المجيب وخطابه.هذه حال الفلسفة اليوم، وما يهمُّ مايير في المقام الأول هو التأكيد على ما

[1]- أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2011م.
[2]- أرسطو: الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، طبعة 1986م.
[3]-M.Meyer : De la problématologie, Bruxeles, 1986.

آل إليه أمر الوعي واللُّوغوس /الخطاب.[1]» فلقد كان المشروع الفلسفيُّ الغربيُّ الحداثيُّ يدعو إلى تمثُّل معايير جديدة للبحث عن الحقيقة أو اليقين؛ إذ اعتبرت البداهة المعيار الحقيقيَّ للوصول إلى اليقين مع الفيلسوف الفرنسيِّ رينيه ديكارت (René Descartes)، بعد أنَّ تجواز المنطق الأرسطيَّ، ولاسيَّما مبدأ عدم التناقض؛ إذ شكَّل هذا المبدأ مصدر إزعاج وقلق، أو كان بمثابة عائق أمام تقدُّم المعرفة العلميَّة. وقد حاول فرنسيس بيكون، في مؤلَّفه (الأورجانون الجديد)، هدم المنطق الأرسطيِّ، وخصوصًا مبدأ التناقض، واعتماد الملاحظة والتجربة باعتبارهما وسيلتين تسعفان الإنسان في السيطرة على الطبيعة واستغلالها وامتلاكها. وفي هذا الصدد، يقول: «إنَّ المعرفة قدرة وقوة.»[2] وإذا كان ديكارت قد ساهم في تشييد التمركز الغربيِّ على الذات من جهة، والعقلانيَّة من جهة أخرى، فإنَّ هناك من ينتقد هذا التوجُّه الذاتيَّ المتعالي. وهو ما يبدو جليًّا عند كارل ماركس الذي يدافع عن التناقض الجدليِّ المخالف لمنطق أرسطو، وسيغموند فرويد الذي اكتشف «اللَّاهو» أو اللَّاشعور الذي يتناقض مع فلسفة الوعي، وشاييم بيرلمان الذي آمن بدور المخاطب أكثر من دور المتكلِّم...

ينبغي الإلفات إلى أنَّ ميشيل مايير انكبَّ على السؤال الجذريِّ التأسيسيِّ في تاريخ الفلسفة بالرجوع إلى السؤال الفلسفيِّ الحواريِّ التوليديِّ مع سقراط، والسؤال الجدليِّ مع أفلاطون بصفة خاصَّة. يعني هذا أنَّ مهمَّة الفلسفة الحقيقيَّة التي أنشئت من أجلها تتمثَّل في طرح الأسئلة الجذريَّة العميقة، وبلورة الإشكالات المهمَّة، وليس البحث عن الأجوبة والحلول والاختيارات الممكنة، وحتى لو افترضنا أنَّ الفلسفة ينبغي أن تبحث عن الأجوبة، فتبقى تلك الأجوبة في أساسها أسئلة استفهاميَّة وميتافيزيقيَّة حقيقيَّة.

إلى ذلك، ينطلق ميشيل مايير من الحِجَاجيَّة الحوارية الثابتة (Dialogue Constant) التي تُعنى بدراسة السؤال والإشكال[3] في خطابات الفلاسفة كسقراط، وأفلاطون، وديكارت، ومارتن هايدغر، ولودفيج فيتجنشتاين...ويمكن التوقُّف هنا عند مجموعة من الأسئلة والإشكالات الحِجَاجيَّة التي عرفتها الفلسفة الإنسانيَّة إلى يومنا هذا كالسؤال الأرخيِّ عند فلاسفة مابعد الطبيعة، والسؤال الجدليِّ عند سقراط، وسؤال المبادئ عند أرسطو، وسؤال الوجود عند الفلاسفة الأنطولوجيين كأفلاطون على سبيل المثال، وسؤال التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين في

[1]- محمد علي القارصي: (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، أهمُّ نظريَّات الحجاج في التقاليد الغربيَّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيَّة، كليَّة الآداب منوبة، تونس، صص:388-389.

- محمد علي القارصي : (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، صص:390-391.

[2]- فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، مصر، طبعة 2013.

[3]- M.Meyer :De la problématologie : langage, science et philosophie, Mardaga, Bruxelles, 1986. Le Livre de Poche, 1994.

العصور الوسطى، وسؤال المعرفة والحقيقة عند ديكارت، وكانط، وليبنز، ودافيد هيوم، وجون لوك؛ وسؤال الإنسان عند الوجوديين وغيرهم، وسؤال الأخلاق عند حنا أرندت، وسؤال البيئة في الفلسفة الألمانيَّة المعاصرة...

رابعًا: سقراط والسؤال التوليديّ

يُعدُّ سقراط أول فيلسوف يونانيٍّ استطاع أن يبلور السؤال الفلسفيَّ الإشكاليَّ بشكل جدليٍّ عميق بطرح مجموعة من الأسئلة التأسيسيَّة لبناء المفاهيم والماهيَّات والمعارف بناءً جديدًا كما يتَّضح في محاورات أفلاطون على لسان سقراط. ويعني هذا أنَّ سقراط قد تجاوز السؤال الأرخيَّ (سؤال أصل العالم، والبحث عن العالم بما هو موجود) إلى السؤال الفلسفيِّ الجدليِّ الذي يبحث في جواهر الأشياء والقيم والمعارف وماهيَّتها المعقولة من خلال تجاوز الجواب الظاهر نحو الأسئلة العميقة. ويتحوَّل الجواب عنده إلى سؤال توليديٍّ باستمرار عبر الانتقال من أسئلة الميتافيزيقا إلى أسئلة القيم والمعرفة والحقِّ والواقع[1].

والواقع أنَّ الحكماء الطبيعيين قد أسهبوا كثيراً في القضايا الكوسمولوجيَّة وأسئلتها الطبيعيَّة التي تتعلَّق بالكون، وأصل الوجود، والبحث عن العلَّة الحقيقيَّة التي كانت وراء انبثاق هذا العالم، أو هذا الوجود الكونيّ[2]. في حين اهتمَّ سقراط بأسئلة السياسة والأخلاق على غرار السوفسطائيين. بمعنى أنَّه عندما ظهر غيَّر مجرى الفلسفة جذريًّا، فحصرها في أمور الأرض، وقضايا الإنسان والذات البشريَّة، واهتمَّ بالأخلاق والسياسة، وثار على السفسطائيين الذين كانوا يزرعون الشكَّ والظنَّ بين الناس، ودافع عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلميَّ الصحيح للوصول إلى الحقيقة معتمدًا في ذلك على السؤال والعقل والجدل التوليديِّ والبرهان المنطقيّ. فالهدف من السؤال لديه هو تحقيق الحكمة السامية، وخدمة الحقيقة لذاتها، وليس وسيلة أو معيارًا خارجيًّا كما عند السفسطائيين الذين ربطوا الأسئلة الفلسفيَّة بالمكاسب المادّيَّة والمنافع الذاتيَّة والعمليَّة.

وكان سقراط ينظر إلى الحقيقة في ذات الإنسان، وليس في العالم الخارجيِّ، وما على الإنسان إلَّا أن يتأمَّل ذاته ليدرك الحقيقة. لذلك، قال قولته المأثورة:» أيُّها الإنسان اعرف نفسك بنفسك». يدلُّ هذا على أنَّه لم يهتمّ بالموضوعات الخارجيَّة، أو يُعنى بالطبيعة الفيزيائيَّة أو الماورائيَّة بقدر ما اهتمَّ بطرح الأسئلة الجدليَّة العميقة، وتحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الأشياء. وهو يقرُّ بأنَّه لابدَّ للمرء من أن يبدأ بمعرفة ذاته قبل معرفة العالم الخارجيِّ، وقبل الخوض في العوالم الميتافيزيقيَّة الأخرى، فالإنسان هو الأول والمنتهى. وكانت الحقيقة عنده مبنيَّة على السؤال التأسيسيِّ، ومعرفة

[1]- Émile Boutroux, Socrate, fondateur de la science morale (1883).

[2] -André-Jean Festugière, Socrate, Paris, Flammarion, 1934.

الذات، أو معرفة النفس البشريَّة. فكان السؤال مبدأ حقيقيًّا للمعرفة، ولم يكن هدفه هو الهدم كما عند السوفسطائيين، بل كان مبتغاه الحقيقيُّ هو البناء الفلسفيَّ عن طريق الحوار، والجدل، والتوليد، والتعريف، والاستدلال[1]. كما أنَّه بالغ في تقديس السؤال العقلانيِّ على حساب العاطفة والوجدان، معتبراً الحبَّ نوعًا من العبوديَّة؛ وهذا ما جعل نيتشه يثور على عقلانيَّته في كتابيه: (نشأة التراجيديا) و(أفول الأصنام)[2].

لقد نظر سقراط أيضًا إلى فلسفة الطبيعيين والميتافيزيقيين على أساس أنَّها فلسفة متناقضة وباطلة؛ لأنَّها رأت إلى الأشياء والموضوعات والأصول والعلل من زاوية واحدة، وليس من جميع الجوانب والأركان والزوايا. ولا يعود هذا العيب إلى طبيعة المعرفة كما قال السوفسطائيون، بل إلى نقص في المنهج، فليس هناك استقصاءٌ مسحيٌّ للأشياء من جميع النواحي. وليس هناك بحث عميق ومتأنٍّ في الجواهر التي تميّز كُنه الأشياء. وهذا ما كان يقوم به المنهج الجدليُّ الذي كان يُعنى بالسؤال الـتأسيسيِّ، والتمييز بين الجواهر المعقولة والأعراض الثانويَّة الشكليَّة، والتمييز بين الأجناس والأنواع. وهذا كلُّه من أجل تحديد صحيح لماهيَّات الأشياء. ولم يستطع سقراط أن يُكوِّن مذهبًا فلسفيًّا محدَّدًا، بل قدَّم توجيهات تخصُّ الماهيَّات التي سيشتغل عليها أفلاطون فيما بعد من أجل تأسيس مذهبه الفلسفيِّ المثاليّ[3].

لا بدَّ من القول أنَّ سقراط، في دراسة النفس الإنسانيَّة والتصوُّرات الأخلاقيَّة، تبنَّى منهج الاستقراء العقليِّ، والقياس الاستدلاليِّ الذي يبدأ بالأسئلة والتعاريف النظريَّة الكلّيَّة، ثمَّ أتبع ذلك بسرد الأمثلة والوقائع والأحداث بغية الوصول إلى النتيجة النهائيَّة، أو تحديد الماهيَّات تحديدًا دقيقًا، وأعطى الأوليَّة لما هو ذاتيٌّ وعقليّ. وبذلك، يكون ممهِّدًا حقيقيًّا للفلسفة المثاليَّة عند أفلاطون. وقد اشتهر بالتعريف الكلّيِّ من جهة، والاستدلال القياسيِّ الاستقرائيِّ من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنَّه لم يكن يعلِّم الشباب الفلسفة، بل كان يدفعهم إلى التفلسف الصحيح، وممارسة التفكير العقلانيِّ في أمور الحياة والنفس والأخلاق بطرح الأسئلة العميقة، وتحويل الأجوبة إلى أسئلة تأسيسيَّة توليديَّة. وهذا ما لم تقبل به الدولة الحاكمة التي حكمت عليه بالإعدام. وهذا السلوك، كان يعني في الحقيقة، إعدامًا للعقل اليونانيِّ، ومنعًا لحريَّة التعبير.

تتميَّز فلسفة سقراط بحواريَّتها التساؤليَّة التوليديَّة التي تأثَّر بها أفلاطون كثيراً في جمهوريَّته[4].

---

[1]- مراد وهبه: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصريَّة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1978م،ص:15.

[2]- Nietzsche, La Naissance de la tragédie (1872) ; Le Crépuscule des idoles (1888), § Le problème de Socrate.

[3]- مراد وهبه: نفسه، ص:16.

[4]- أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، من دون تاريخ للطبعة.

وتستند هذه الحواريَّة إلى التساؤل الإشكاليِّ، والتهكُّم الساخر[1]، والحوار التوليديِّ؛ إذ كان يطرح الأسئلة الفلسفيَّة على الناس بتصنُّع الجهل، فيتلقَّى منهم أجوبتهم، فيحوِّلها بدورها إلى أسئلة محيِّرة شائكة مستخدمًا في ذلك طريقة فلسفيَّة جدلية كانت تقوم على الشكِّ والحِجاج، ونقض الآراء ودحضها بالأدلَّة المنطقيَّة المستوفية والمتدرِّجة استقراءً واستنباطًا. ويشير هذا إلى أنَّ المنهج السقراطيَّ يقوم على عشر دعائم أساسيَّة هي: السؤال، والتجاهل، والتهكُّم، والسخرية، والتوليد، والجدل، والتعريف الكلّيّ، والاستقراء، والنقد، والحواريَّة.

في هذا الصدد، يقول يوسف كرم: «انتهج سقراط منهجًا جديدًا في البحث والفلسفة. أمَّا في البحث، فكان له مرحلتان تدعيان «التهكُّم والتوليد»: ففي الأولى كان يتصنَّع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدّثيه، ثمَّ يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنّهم لايسلّمونها فيوقعهم في التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل. فالتهكُّم السقراطيُّ هو السؤال مع تصنُّع الجهل أو تجاهل العالم، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائيّ. أي: الزائف، وإعداد لقبول الحقّ. أمَّا في المرحلة الثانية، فقد كان يساعد محدّثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتَّبة ترتيبًا منطقيًّا من أجل إيصالهم إلى الحقيقة التي أقرُّوا أنَّهم يجهلونها، فيصلون إليها وهم لايشعرون، ويحسبون أنَّهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو استخراج الحقِّ من النفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنَّه يحترف صناعة أمِّه- وكانت قابلة- إلَّا أنَّه يولِّد نفوس الرجال. والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون على هذين النهجين.»[2]
لقد استعمل الاستقراء في كتابته الفلسفيَّة منطلقًا من الجزء إلى الكلِّ، أو من الخاصِّ إلى العامِّ باستعمال التدرُّج في ذلك، ومنطلقًا من أسئلة الماهيَّات والتعاريف (ما الحكمة؟ وما الجنون؟ وما العدالة؟ وما الإلحاد؟)؛ ثم ينتقل إلى التصنيف والتجنيس النوعي والمنطقي لتفادي الخلط والغلط واشتراك الألفاظ، وإبهام المعاني، والتضارب في المصطلحات والتعاريف والحدود. ثمَّ تمثل آليَّة القياس في علاقة بالحدِّ والماهيَّة من أجل الوصول إلى الحقائق الكليَّة أو العامَّة. وهكذا عُرف أيضًا بالمنهج الجدليِّ الذي جمع حوله حشدًا من جماهير أثينا، ونال شهرة كبيرة بذلك؛ ممَّا أثار سخط الشعراء والدراميين والخطباء والسياسيين الذين كانوا يتخوَّفون من لسانه اللَّاذع، وأفكاره الجريئة.

إلى ذلك، اهتمَّ سقراط بالمعرفة والأخلاق والمنطق والجدل مستخدمًا أسلوب التوليد والسخرية والتهكُّم. وبذلك، يكون قد تجاوز الكتابة الشذريَّة إلى استعمال الخطاب التساؤليِّ الإشكاليِّ الشفويِّ القائم على الحوار، والاستكشاف، والتوليد، والتضمين... وقد حاول بمنهجه

[1]- Gregory Vlastos (trad. Catherine Dalimier), Socrate : Ironie et philosophie morale [« Socrates, Ironist and moral philosopher »], Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994 (1re éd. 1991), 455 .

[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م، ص:52.

أن يعيد بناء المفاهيم الواقعيَّة والمعرفيَّة والمجتمعيَّة على أسُس منطقيَّة سليمة، فدفع الشباب اليونانيَّ إلى التجرُّد من المفاهيم الخاطئة التي تمثَّلوها عبر التقاليد والعادات والأعراف بالشكِّ فيها أوَّلًا، ثمَّ دحضها بالعقل والمنطق والحجاج المتدرِّج ثانيًا، بغية بناء مجموعة من المفاهيم العقليَّة البسيطة على أسُس عقليَّة موضوعيَّة ثالثًا. لقد كان يدعو إلى استخدام الحوار العقلانيِّ لكشف أوهام السفسطائيين، وتوظيف البرهان والمنطق بغية تحصيل المعرفة اليقينيَّة الصادقة، وبنائها على أسُس كليَّة وذهنية صارمة ودقيقة. وهذا ما دفع أعداءه إلى وضع حدٍّ لحياته؛ مادام هدف فلسفته هو تسميم أفكار الشباب. ولم يكن هذا، بطبيعة الحال، في فترة الحاكم الديمقراطيِّ بريكليس الذي كان معجبًا به، بل تحقَّق بعد وفاته مباشرة. فقد كان في حواراته التوليديَّة، ناقدًا ثوريًّا جريئًا، ومصلحًا اجتماعيًّا، وحكيمًا أخلاقيًّا ينتقد المجتمع الأثينيَّ، ويدين فساده المستشري على جميع الأصعدة والمستويات، ويشيد بالمجتمع الإسبرطيِّ القائم على القوَّة العسكريَّة.

لقد بنى سقراط فلسفته على المنهج التداوليِّ والتساؤليِّ والحجاجيِّ في بناء المعارف الإنسانيَّة المشتركة، ومناقشتها بالشكِّ والنقض والدحض والمناظرة قصد تحصيل الحقائق البديهيَّة الكبرى. ويُسمَّى منهجه بأسلوب (إلينخوسElenchus) الذي يعني الحوار التساؤلي أو المجادلة أو التساؤل. وقد وظَّفه في مناقشة كثير من المفاهيم والقضايا الفلسفيَّة والأخلاقيَّة والمعرفيَّة الشائكة والمحيرّة، مثل: الخير، والفضيلة، والسعادة، العدالة، والحقّ، والمعرفة...

يرى ميشيل مايير، في هذا الصدد، «أنَّ قدرة السؤال المؤسِّس للفلسفة قد بلغت مرحلة حاسمة مع سقراط. فعمليَّة التفلسف عنده لا تعني إلَّا المساءلة؛ لأنَّ الإجابة لاتمثِّل إلَّا مستوى الظاهر. لذا فإنَّ سقراط لا يبحث عن أجوبة لأسئلته، وهذا ما يحدِّد تصوُّره للمسألة، فأسئلته تطرح لتكشف الجواب المتوهَّم لدى المخاطب، وهي لاتنتظر جوابًا غير ممكن ما قبليًّا نظرًا لتعدُّد الحلول النظريَّة للإجابة عن السؤال الواحد».

ويطرح مايير تساؤلاً مهمًّا: هل إنَّ المساءلة لدى سقراط لاتعدو أن تكون ممارسة تطبيقيَّة عاديَّة؟ وما الجدوى من طرح سؤال إذا لم تكن الغاية منه الحصول على جواب إيجابيّ؟

ثمَّ يقدِّم إجابة فلسفيَّة مؤسِّسة: إنَّ المساءلة هي أيضًا جواب، وإذا ما ألغينا السؤال، فإنَّنا نلغي معه الجواب، وإنَّما المسألة تكمن في ذلك الاختلاف بين ممارسة السؤال وامتداداته الحمَّالة للأجوبة المتعدِّدة. وبهذا، يضع أحد أركان نظريَّته في المساءلة»[1]. وانطلاقًا من ذلك، يكون سقراط هو المؤسِّس الحقيقيَّ للفلسفة التساؤليَّة.

[1]- محمد علي القارصي : (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، صص:390

خامسًا: أفلاطون والسؤال الجدليّ

اهتمَّ أفلاطون بالجواب أكثر من اهتمامه بالسؤال؛ لأنَّ غايته « هي البحث عن الحقيقة، والمعيار الذي يشرِّع الجواب المثبت هو معيار قضويٌّ أنطولوجيٌّ متَّصل بمعرفة الأشياء في ذاتها بما هي جواهر. يأتي الجواب. إذًا، من عالم المُثل والأفكار فيتمُّ إقصاء الإشكال بجميع أنواعه، ويبقى للسؤال دورٌ بلاغيٌّ بحت. وبالتالي، سفسطائيٌّ، لا يؤدّي إلى الحقيقة المنشودة. فالأفكار واضحة، والتعبير عنها في مذهبه واضح جليّ يغني عن السؤال»[1]. ورغم ذلك، طرح أفلاطون أسئلة تأسيسيَّة متنوِّعة، ولاسيَّما السؤال الميتافيزيقيّ في مختلف حواراته الجدليَّة والسقراطيَّة، وقد خلَّف لنا خمسة وثلاثين (35) حوارًا متنوِّعًا[2]. وهذه الحوارات التساؤليَّة تناولت موضوعات عديدة، مثل: الإنسان، والصداقة، والشجاعة، والحكمة، والسفسطة، والبلاغة، والخطإ، والفضيلة، والواجب، والمدنيَّة، واللُّغة، والروح، والسرد، والحوار، والحبّ، والعدالة، والجمال، والعلم، والأفكار، والوجود، واللَّذَّة، والقانون، والفلسفة، والمعرفة... وذلك يدلُّ على أنَّه تناول مجالات فلسفيَّة تساؤليَّة متعدِّدة، مثل: الميتافيزيقا، والكوسمولوجيا، والأخلاق، والسياسة، واللُّغة، والبلاغة، والجدل، والفنّ، والجمال، والسفسطة... إلَّا أن ما يتميَّز به هو السؤال الجدليُّ الذي ورثه عن أستاذه سقراط؛ حيث يتحوَّل الجواب عنده إلى سؤال حواريٍّ جدليٍّ بامتياز. لذا، أعطى للجدل أهميَّة كبرى في معرفة الحقيقة، وإن كان هذا الجدل عند أرسطو مجرَّد منهج افتراضيٍّ يصل إلى نتائج افتراضيَّة، مادام يقوم على الفرضيَّات المشهورة.

يقوم الحوار الأفلاطونيُّ على الكتابة الدراميَّة، والالتزام بثنائيَّة السؤال والجواب، والإشارة إلى السياق التداوليِّ والتلفُّظيِّ، واستحضار الشخصيَّات المتحاورة مرجعيًّا. وغالبًا ما تكون شخصيَّات معروفة في الحقل الفلسفيِّ اليونانيِّ، كسقراط، وجورجياس، وهيبياس، وأوطيفرون، وغيرهم... ويتميَّز هذا الحوار بالخاصّيَّة التساؤليَّة السقراطيَّة من تهكُّم، وسخرية، وتجاهل، وتوليد، وتناسل، وتضمين، وتصحيح للمعارف والمسلَّمات، وميل إلى النقض الجدليّ...

والواقع أنَّ السؤال الأفلاطونيَّ تحوَّل إلى جدل فلسفيٍّ يقوم على الانتقال من حالة إلى أخرى، أو من فكرة إلى أخرى صعودًا أو هبوطًا. فالمنهج الفلسفيُّ الذي اتَّبعه أفلاطون، في معظم محاوراته، هو – كما يبيِّن زكريا ابراهيم - منهج الحوار السقراطيِّ الذي لم يلبث أن استحال على يديه إلى منهج جدليٍّ(ديالكتيكيّ)، يتمُّ فيه الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ومن الأنواع إلى الأجناس، ثمَّ من الأجناس إلى المُثل أو النماذج الأزليَّة التي تشارك فيها شتَّى الموجودات. وهكذا، كان ينتقل(مثلاً)

[1]- محمد علي القارصي : نفسه، صص:390-391.

[2]- Victor Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Paris, PUF, 1935.

من الجمال الحسّيّ إلى الجمال الخلقيِّ، ثمَّ من الجمال الخلقيّ إلى الجمال العقليِّ، لكي ينتهي في خاتمة المطاف إلى الجمال بالذات أو مثال الجمال. ولما كانت الفلسفة في نظره هي مبدأ الانسجام أو التوافق في الحياة والفكر معًا، فقد أصبحت الفلسفة عنده حكمة يمتزج فيها العلم بالعمل، ويلتبس فيها النظر العقليُّ بالفضيلة الأخلاقيَّة. وتبعًا لذلك، فإنَّ ما يسمو بعقل الفيلسوف فوق مستوى الرجل العاديِّ هو في نظر أفلاطون البحث عن الحقِّ والجمال، وما الجمال عنده سوى الخير نفسه !».[1]

هكذا يتبيَّن لنا أنَّ أفلاطون قد تمثَّل السؤال الجدليَّ منهجًا حواريًّا في جُلِّ محاوراته العديدة، ويقوم هذا السؤال على منطق الاستفسار والتجاهل من جهة، والاعتماد على ثنائيَّة السؤال والجواب من جهة ثانية، متأثِّرًا في ذلك بأستاذه سقراط الذي كان يعتمد على المنهج التوليديِّ في بناء المعرفة الفلسفيَّة .

لقد استعمل منهجًا جدليًّا قائمًا على السؤال الميتافيزيقيِّ من جهة، والجدل الصاعد والجدل الهابط من جهة أخرى. فالجدل عنده هو جدل يقين وحبٍّ وتربية، وليس جدل صراع دياليكتيكيٍّ مثاليٍّ بين المتناقضات كما نجد ذلك عند الفيلسوف الألمانيِّ هيغل، أو جدلاً ميكانيكيًّا كما عند فيورباخ، أو جدلاً ماديًّا كما عند كارل ماركس. ويتحقَّق الجدل عنده بالانتقال من الكثرة والمحسوس إلى الوحدة والمعقول حتى نصل إلى العلَّة الأولى، أو نصل إلى الخير الأسمى. وكان هذا الجدل هو المنهج الذي به تتجرَّد النفس من المحسوس، وترتفع إلى المعقول، من دون استخدام المحسوس، وإنَّما يتمُّ بالانتقال من فكرة إلى فكرة بوساطة فكرة. وضمن هذه الصيرورة المنطقيَّة يمكن تقسيم الجدل الأفلاطونيّ إلى نوعين: جدل صاعد من العالم المحسوس إلى الخير الأسمى، وجدل هابط من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس. فالجدليُّ هو الذي يحسن السؤال والجواب. ويستند الجدل إلى آليَّتين منطقيَّتين: آليَّة استنتاجيَّة تقوم على طرح الفرضيَّات والأفكار التخمينيَّة، والاستدلال عليها وفق مقايسة عقليَّة وتحليليَّة برهانيَّة بهدف الاستنتاج المنطقيِّ، وتحصيل الحقائق اليقينيَّة؛ وآليَّة التقسيم التي تعتمد على تجزيء الموضوع إلى أفكار وقضايا وعناصر فرعيَّة، وتصنيفها إلى أنواع وأنماط والبرهنة عليها.

سادسًا: أرسطو والسؤال المنطقيّ

يُعدُّ أرسطو من أهمِّ الفلاسفة اليونانيين الذين بنوا السؤال الفلسفيَّ على معطيات منطقيَّة من

[1]- زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، من دون تأريخ للطبعة، ص:22-23.

جهة، ومعطيات جدليَّة من جهة أخرى. أي أنَّه جعل «السؤال تابعًا للجدل ووجهًا من وجوهه المتعدِّدة»[1].

في هذا السياق، يلاحظ ميشيل ماير أنَّ الفلسفة اليونانيَّة التي طرحت مجموعة من الأسئلة كسؤال الأرخيِّ، وسؤال المعرفة، وسؤال المجتمع، وسؤال الأخلاق، وسؤال الميتافيزيقا، وسؤال الجدل، وسؤال المنطق، لم تهتمّ بسؤال السؤال. لذا، يثبت أنَّ الفلسفة منذ سقراط قد وقعت في مفارقة مؤدَّاها أنَّ تلك التي تأسَّست باعتبارها مساءلة تأسيسيَّة لم تطرح على نفسها البتَّة سؤال السؤال التأسيسيِّ الذي يمثِّل جوهرها، أي أنَّها منذ أرسطو لم تكن فلسفة أشْكَلة أو بروبليماتولوجيَّة (Problématologie) تعتني بدراسة المساءلة[2].» بذلك سيكون ماير هو المؤسِّس الحقيقيَّ لفلسفة علم السؤال أو مؤسِّس فلسفة الأشْكَلة (Problématologie). وهو يطرح مشروعه هذا بإعادة التفكير في مفهوم الُّلوغوس. ومع تعدُّد مدلولات هذا المفهوم منذ الفلسفة اليونانيَّة فتراوحت بين الحجَّة وعنصر الحجاج والخطاب وغير ذلك، نراه يعرِّف الُّلوغوس بأنَّه كلام العقل الذي يدرك نفسه في كلِّ مداه (اتِّساعه)، من دون أن يجده اتِّجاهًا مخصوصًا، ويعرِّفُه كذلك بأنَّه العقل المتكلِّم.

ولعلَّ المهمَّ في تأمُّلات ماير في الكلام أنَّه ينزل التفكير فيه منزلة السؤال التأسيسيِّ الذي لا يعتمد المعطيات الماقبليَّة. إنَّه سؤالٌ تأسيسيٌّ يسعى لأن يكون مصدر الجواب الأول، وعنه تصدر النتائج. ومن هنا، يلغي كلَّ المحاولات والمدارس الُّلغويَّة التي اشتغلت على الُّلغة والكلام؛ لأنَّها في نظره لم تجب عن السؤال: ماذا يعني أن نتكلَّم؟ وهنا يصل ماير إلى إثبات نتيجة بعيدة الأثر، وهي أنَّ الحدث الكلاميَّ الوحيد الذي يسمح به السؤال الفلسفيُّ عن الكلام لايمكن أن يكون إلاَّ هو نفسه. أي: السؤال باعتباره حدثًا كلاميًّا، فهل نحن أمام كوجيتو فلسفيٍّ كلاميٍّ جديد ؟

إنَّ السؤال هو الإمكانيَّة الوحيدة التي يسمح بها السؤال عن جوهر الكلام، وهذا ما يمثِّل حجر الزاوية في نظريَّته. أمَّا بقيَّة الأحداث الكلاميَّة، فهي فرع السؤال. ومن هذه النتيجة بالذات تتفرَّع نظريَّته حول المساءلة، وطبيعة السؤال، والفرق بين السؤال والجواب، وطبيعة الكلام الاستفهاميَّة والحجاجيَّة.[3]

من هنا، يجدر القول أنَّ ميشيل ماير هو المؤسِّس الحقيقيُّ للسؤال التأسيسيِّ الذي يطرح

---

[1]- محمد علي القارصي : نفسه، ص: 391.

[2] -Michel Meyer :De la problématologie : philosophie, science et langage ,p :57.

نقلاً عن محمد علي القارصي: نفسه، ص: 391.

[3]- محمد علي القارصي: نفسه،ص:391-392.

الإشكالات الفلسفيَّة العميقة على مستوى اللُّوغوس والتفكير، ويتحوَّل هذا السؤال الفلسفيُّ الإشكاليُّ إلى جواب تساؤليّ. يعني هذا أنَّ الجواب هو في حدِّ ذاته سؤال. فالأسئلة أهمُّ من الأجوبة، ولا ينبغي أن يكون السؤال سطحيًّا أو بسيطًا أو مباشرًا، بل ينبغي أن يكون إشكاليًّا وعميقًا ومركَّبًا ومحيِّرًا، يثير كثيرًا من الغموض والدهشة والتساؤل. فلابدَّ من فلسفة أو علم يُعنى بقضيَّة السؤال وطرح الأسئلة في علاقتها بالأجوبة. فالفلسفة الحقيقيَّة هي القدرة على المساءلة من أجل الوصول إلى الجواب الاستفهاميِّ والحجاجيّ. الحجاج، إذًا، هو فنُّ السؤال أو علم المساءلة والأشْكَلة. ويعبرِّ السؤال عن الاختلاف وتنوُّع الأسئلة والأجوبة. وعليه فهو بمثابة إشكال وأشكَلة ومشكل ومشكلة. ويعني هذا أنَّه والمشكلة يتماهيان، و«إذا رغبتم في تعريف بسيكولوجيٍّ قلنا: إنَّ كلَّ سؤال هو حاجز أو صعوبة اختيار. فهو، بالتالي، نداء إلى اتِّخاذ قرار».[1]

سابعًا: البلاغة والحجاج

يرتبط الحجاج عند ميشيل مايير باللُّوغوس أو الكلام، ويتحوَّل إلى سؤال كلاميٍّ بامتياز. لذا، نراه يتحدَّث عن بلاغة التضمين وبلاغة التصريح، أو حجاج الضمنيِّ في مقابل حجاج المصرَّح به. وقد تأثر في ذلك بحجاج دوكرو القائم على نظريَّة المساءلة ونظريَّة الاقتضاء. فالمصرّح هو ظاهر النصّ، أمَّا الضمنيُّ فهو ما يتضمَّنه النصُّ من حجاج إنجازيٍّ وعمليٍّ وإشاريٍّ واقتضائيّ. ويعني هذا أنَّ الحجاج يرتبط بالبلاغة الكلاميَّة، ما دام الكلام ينقسم إلى قسمين: كلام صريح حقيقيٍّ، وكلام اقتضائيٍّ تساؤليٍّ ضمنيّ.

من هنا، يرى مايير أنَّ المجاز يقوم بدور مهمٍّ في إثارة الأهواء والانفعالات والخيال كأنَّه جزء مهمٌّ من مكوِّن الباطوس عند أرسطو. يدلُّ هذا على أنَّ المجاز بصفة عامَّة، والاستعارة بصفة خاصَّة، يقوم بدور حجاجيٍّ تخييليٍّ وهوويّ، ويمارس دوره التأثيريَّ من جهة، ودوره الإقناعيَّ من جهة أخرى. وقد يتحوَّل المجاز إلى بناء تساؤليٍّ مفتوح يثير إشكالات عدَّة على مستوى اللُّوغوس والتفكير.

فالصورة البلاغيَّة «إذا ما طرحت في الخطاب، فذاك يعني أنَّ سؤالاً طرح فيه. والسؤال يستدعي بالضرورة جوابًا إشكاليًّا يستفهم السامع، ويدعوه إلى الإجابة عن السؤال المطروح، وتتأتَّى الإجابة بتجاوز ظاهر اللَّفظ الحامل، فالجواب سؤال في حدِّ ذاته؛ لأنَّه يحدِّد وجهًا واحدًا من الجواب،

[1]- محمد علي القارصي : ص:393.

وتبقى بقيَّة الوجوه متعلِّقة بأسئلة جديدة تطرح».[1]

كلُّ هذا يعني أنَّ الاستعارات والصور البلاغيَّة ذات الطابع الحجاجيِّ هي بمثابة أسئلة عن أجوبة معيَّنة تطرح إشكالات عامَّة وخاصَّة تتعلَّق بالذات والموضوع على حدٍّ سواء. ويعبرّ المجاز عن الفكر في انشغاله بالأسئلة الاستفهاميَّة العويصة والعميقة، ولاسيَّما الأسئلة التأسيسيَّة ذات الطابع الإشكاليِّ الأنطولوجيِّ والإبستمولوجيِّ والقيميّ. وتعبرّ الصور البلاغيَّة عن الطابع الحجاجيِّ من جهة، والطابع التساؤليِّ الاستفهاميِّ من جهة أخرى. وبهذا، تكون الاستعارة بمثابة سؤال تخييليٍّ وأدبيٍّ وحجاجيٍّ عن جواب معينَّ. فللصور البلاغيَّة وظيفة حجاجيَّة تساؤليَّة بامتياز، وليست وظيفة زخرفيَّة تنميقيَّة وشكليَّة وجماليَّة فقط. وبهذا تحوَّلت الصور البلاغيَّة في الخطابات والنصوص إلى أسئلة حجاجيَّة وإشكاليَّة واستفهاميَّة، أو إلى أجوبة عن أسئلة حجاجيَّة إشكاليَّة.

ينطلق ميشيل مايير من فلسفة الحجاج لدى أرسطو كما يبدو ذلك جليًّا في كتابه (فن الخطابة) الذي تحدث فيه عن الإيتوس، واللُّوغوس، والباطوس. وقد استبدلها مايير بالأخلاق، والسؤال، والجواب. وبهذا، يقوم الإيتوس (الأخلاق والقيم والمبادئ المشتركة) بتقريب المسافة أو تعميقها بين المتخاطبين بمن فيهم: المرسل والمرسل إليه. في حين، يضخّم السؤال هوَّة الاختلاف بين المتخاطبين عندما ينشأ سوء فهم بينهم، أو قد يسهم السؤال في جذب المخاطب واستمالته وإقناعه أو جعله يقتنع، إذا كان متفقًا مع المتكلِّم في ما طرحه من سؤال جوهريٍّ تأسيسيٍّ، وهذا ما يسمَّى عند مايير بمفاوضة المسافة، إمَّا بتعميق فجوتها أو تقليصها، وإمَّا بالاشتغال على المختلف أو المتَّفق بين المتكلِّم والمخاطب.و ليس دور الحجاج» إلاَّ استغلال ما في الكلام من طاقة وثراء. إن الكلام وهو يطرح الأسئلة لاتغيب عنه الأجوبة المرتقبة وهذا مطمئن لكنَّه مخادع أيضًا».[2]

وإذا كان أرسطو يركِّز كثيرًا على المتكلِّم باعتباره الخطيب المقنع والمؤثّر بوساطة الإيتوس، فإنَّ مايير قد ركَّز على العلاقة التخاطبيَّة الثنائيَّة التي تجمع بين المتكلِّم والمخاطب في آن معًا بالتشديد على «مفاوضة المسافة». من هنا، تشتغل الخطابة، في الحقيقة، على الأسئلة أكثر من الأجوبة. وتسهم البلاغة في تقريب وجهات نظر الفرقاء أو الأصدقاء المحتملين. وعليه « لابدَّ أن تكون الخطابة، حسب مايير، في خدمة الفلسفة لا العكس، ويجب أن تحدِّد الفلسفة موضوع الأسئلة قبل أن تأمل في إيجاد أجوبة لها».[3]

---

[1]- المصدر نفسه،ص:396.

[2]- M.Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993,p :143.

[3]- M.Meyer : Questions de rhétorique, p : 143.

و تتولىَّ الفلسفة وضع أسئلة البلاغة وصورها الحجاجيَّة. وبهذا، تكون فلسفة المساءلة هي الإجابة عن أسئلة تأسيسيَّة جذريَّة عميقة لم تكن موجودة بشكل فطريٍّ وقبليٍّ، بل تتأسَّس الأسئلة والأجوبة بشكل تدرجيٍّ لحظة انبثاق الخطابات واللُّوغوس الكلاميّ وممارسة التساؤل الإشكاليِّ والاستفهاميّ. وتكون الفلسفة والبلاغة والحجاج بمثابة فنِّ التساؤل، وطرح الإشكالات.

من المفيد القول أنَّ نظريَّة ميشيل مايير التساؤليَّة هي نظريَّة فلسفيَّة في عمومها، ولكنَّها تنفتح على ماهو حجاجيٌّ ولسانيٌّ وخطابيٌّ وبلاغيٌّ وأدبيٌّ وفلسفيٌّ على حد سواء. ويعني هذا أنَّ ميدانه هو الفلسفة التي تتفرَّع منها مجالات خاصَّة كالمجال الحجاجيّ. فعلاقته « بالموروث الفلسفيِّ والبلاغيِّ الأرسطيِّ متينة، وكذلك علاقته بفلاسفة اللُّغة المعاصرين، لكنَّه حريص تمام الحرص على تمييز جهوده النظريَّة واستقلالها الفلسفيّ؛ وهو ما يجعل كتاباته موغلة في التفصيل وفي التفريع والتحليل إيغالها في دحض النظريَّات المخالفة لمذهبه، ولكنَّه يبقى مع ذلك شديد الاتصال بنظريَّة شاييم بيرلمان (Chaïm Perelman) في البلاغة والحجاج[1]، وهي نظريَّة تعيد الاعتبار للخطابة، فالبلاغة في مظهرها الخطابيِّ لم يعد ينظر إليها من وجهة مساهمتها في الوصول إلى الحقيقة، وإنَّما صار نفعها متَّصلاً بما تكشفه في الخطاب من مجالات يقبلها العقل(Raisonnable).

هذه المجالات التي يطرح فيها الرأي وخلافه وتقارع فيها الحجَّة بالحجَّة بعيدًا عن سلطة الضرورة الملزمة والمنطق الرياضيِّ الصارم هي مجالات ينمو فيها الحجاج ويتأسَّس. ومولد الحجاج المقترن بمفاوضة المسافة يعتبر لدى بيرلمان ميلادًا للتعدُّديَّة الفكريَّة والثقافيَّة. أمَّا ميشيل مايير، فيبدو محترزاً من ذلك».[2]

يتبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ مايير قد أغنى الحجاج الكلاميَّ بنظريَّته في المساءلة التي تستند إلى السؤال التأسيسيِّ من جهة، وخدمة البلاغة الحِجاجيَّة من جهة أخرى، متأثِّرًا في ذلك بأستاذه شاييم بيرلمان رائد البلاغة الجديدة، ومؤسِّس حجاج الاقتناع بامتياز.

ثامنًا: مايير وحجاج المساءلة في القرآن الكريم

يُعدُّ القرآن الكريم نموذجًا حقيقيًّا لحجاج السؤال الذي تحدَّث عنه ميشيل مايير، فقد تضمَّن مجموعة من الآيات التي ترد في شكل أسئلة وأجوبة صريحة ومباشرة، وقد وردت صيغة «يسألونك»

[1]- Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

[2]- محمد علي القارصي: نفسه،ص:401-402.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

ثلاث عشرة مرَّة على النحو التالي:

﴿يسألونك عن الأهلَّة قل ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عن الخمر والميسر قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن اليتامي قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن المحيض قل ...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ ماذا أحل لهم قل ..﴾

﴿يسْأَلُونَكَ عن الساعة أيان مرساها قل ..﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عن الأنفال قل...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن الروح قل...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن ذي القرنين قل ...﴾

﴿ويَسْأَلُونَكَ عن الجبال فقل...﴾

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ...﴾

يلاحَظ أنَّ هذه الآيات عبارة عن خطابات ونصوص في شكل أسئلة وأجوبة صريحة ومباشرة، والشيء نفسه نجده في هذه الآية: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ[1] ﴾.**

تتضمَّن هذه الآية صيغة التساؤل﴿ **إذا سألك عبادي عني**﴾، وصيغة الجواب الصريح **﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.**

والشيء نفسه نجده في هذه الآية: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا**

[1]- الآية 186، سورة البقرة، القرآن الكريم برواية ورش عن نافع عن الأزرق.

قُلْ إِنمَّا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُون﴾[1] .

﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفورا﴾[2]، و﴿قالوا أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون﴾[3]...

وقد يكون الجواب القرآنيُّ صريحًا من جهة، أو مضمَرًا من جهة أخرى.

فالقرآن جواب عامٌّ أو خاصٌّ عن أسئلة الأمَّة، ونوازلها، ووقائعها، وأحداثها، ومتطلّباتها. وهو خطاب حجاجيٌّ بامتياز.أي: بنية تساؤليَّة خطابيَّة وحجاجيَّة واستدلاليَّة بشكل جليٍّ أو مضمر. وتتجلى حجاجيَّته، بصفة خاصَّة، في بناه التركيبيَّة، والأسلوبيَّة، والمعجميَّة، والبلاغيَّة، واللسانيَّة، والتداوليَّة. وهذا ما يثبته الباحث التونسيُّ عبد الله صولة في كتابه (الحجاج في القرآن من خلال أهمِّ خصائصه الأسلوبيَّة)؛ حيث يقول:

« لقد توافر في القرآن من المعطيات ما جعله خطابًا حجاجيًّا، وما جعل الحجاج يصيب كثيراً من العناصر اللُّغويَّة فيه مثل الكلمات والتراكيب والصور، وهي تتكرَّر فيه تكرارًا جعل منها خصائص أسلوبه المميّزة...

لا بدَّ من الإشارو هنا إلى أنَّنا ننطلق من فكرة بديهيَّة جدًّا وهي أنَّ القرآن خطاب. وكونه خطابًا يقتضي أنَّه إقناع وتأثير. فقد حدَّده بنفينست بقوله: «الخطاب، في أعمِّ مفاهيمه، كلُّ قول يفترض متكلِّمًا وسامعًا مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع»[4]. ومماَّ يثبت أنَّه خطاب كثرة مخاطباته حتى جعلت معرفة هذه المخاطبات في القرآن» علمًا من علومه».[5]

في موضع آخر، يقول الباحث:» وعلى هذا يكون القرآن كتاب» إصلاح» بمعنى أنَّه يرمي إلى تغيير وضع قائم. فإذا كان كذلك كان حجاجًا ولا مراء، إذ من تعريفات الحجاج أنَّه عمل غرضه دائمًا أن يغيّر وضعًا قائمًا».[6]

بيد أنَّ حجاجيَّة القرآن - حسب عبد الله صولة- هي حجاجيَّة أسلوبيَّة أكثر ممَّا هي حجاجيَّة جدليَّة أو منطقيَّة أو استدلاليَّة. وفي هذا، يقول الباحث:» إنَّ أسلوب القرآن حامل حجاجًا، وحجاجه

---

[1]- الآية 187، سورة الأعراف، القرآن الكريم برواية ورش عن نافع عن الأزرق.

[2]- الآية 38، سورة النحل.

[3]- الآية 47، سورة الواقعة.

[4]-Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale,1,Editions Gallimard,1966,p :246.

[5]- عبد الله صولة: نفسه، ص:41.

[6]- عبد الله صولة: نفسه، ص:43.

مجسَّد في أسلوب. ولمَّا كان الأسلوب هو التفرُّد والتميُّز والخصوصيَّة، وهي فكرة أسلوبيَّة معروفة وشائعة، فإنَّ الحجاج في القرآن لايمكن إلاَّ أن يكون حجاجًا خاصًّا به من دون غيره من سائر الخطابات. صحيح أنَّ كلَّ خطاب حجاجيٍّ بطبيعته كما رأينا، وأنَّ الُّلغة فيه تكون، بداهة، ذات بعد حجاجيّ. ولكن من شأن كلِّ خطاب، خصوصًا إذا كان خطابًا فنيًّا، أن تحمل الحجاج فيه خصائص أسلوبيَّة تسمه بميسم خاصٍّ، وتطبعه بطابع مميَّز لايكاد يشاركه فيه غيره».[1]

وقد سبق الباحث التونسيُّ الهادي حمو زميله عبد الله صولة إلى القول بأسلوبيَّة الحجاج القرآنيِّ في كتابه (مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم)؛ حيث يقول:»أرى أنَّ تتبُّع مواضيع الجدل(...) في القرآن، من غير التفات إلى نواحي البلاغة وخصائصها في التعبير القرآنيِّ هو ابتعاد عن المنهج القويم، ابتعادًا لما فيه من قطع الصلة بين متلازمات في الدلالة المعنويَّة والأسلوبيَّة لما فيه من تفكيك بين عناصر متكاملة في إبراز المواقف الحجاجيَّة».[2]

من جانبه، يرى الباحث المغربيُّ أبو بكر العزاوي أنَّ القرآن خطاب حجاجيٌّ وحواريٌّ بامتياز[3]، مادام يستعمل الُّلغة الطبيعيَّة التي هي، بدورها، حجاجيَّة مهما كان نوع الخطاب الذي ترد فيه. ويعني هذا أنَّ الحوار له علاقة وطيدة بالحجاج ؛ إذ لايمكن البتَّة الفصل بينهما. وفي هذا الصدد، يقول الباحث:

«إنَّ القرآن الكريم ذو بنية وذو طبيعة حواريَّة واضحة: فقد اشتمل على معجم حواريٍّ غنيٍّ(الحوار، التحاور، الجدال، المجادلة، الحجاج، الشورى، التشاور...)، وهو مجموعة من الحوارات الصريحة والمضمرة؛ المباشرة وغير المباشرة: بين الخالق والمخلوقات، بين الخير والشرِّ، بين الله عزَّ وجلَّ والملائكة، بين الكفار والمؤمنين، بين المسلمين وأهل الكتاب ...إلخ.

في هذا الصدد، ألَّف السيد محمد حسين فضل الله كتابًا بعنوان (الحوار في القرآن: قواعده وأشكاله ومضمونه)، بيَّن فيه أهميَّة الحوار في القرآن والإسلام، وأنَّه من المسائل المهمَّة في المنطق الإسلاميِّ، باعتباره أسلوبًا ديناميًّا عمليًّا للوصول إلى الحقيقة ولتكوين القناعات. وبيَّن فيه أيضًا أنَّ الحوار كان أسلوب الأنبياء في الدعوة وتبليغ رسالتهم الإلهيَّة إلى الإنسان».[4]

وهناك من الباحثين من توقَّف عند كتب تفسير القرآن الكريم وتأويله قصد استكشاف آليَّات

[1]- عبد الله صولة: نفسه، ص:53.
[2]- الهادي حمو: مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، تونس، طبعة 1981م، ص:193.
[3]- انظر: أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2007م.
[4]- أبو بكر العزاوي: حوار حول الحجاج، الأحمديَّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص:70.

الحجاج في مختلف تجلّياته البلاغيَّة والمنطقيَّة واللُّغويَّة كما يبدو ذلك جليًّا في كتاب(الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة) للباحث التونسي علي الشبعان[1].

من هنا، ننطلق من فرضيَّة محوريَّة أساسها أنَّ القرآن خطاب تداوليٌّ حجاجيٌّ مادام يقوم على حجاج السؤال والمساءلة من جهة، وحجاج الحوار والجدل من جهة أخرى. وبالتالي، فقد ارتبط حجاج السؤال بالمخاطب الفعليِّ أو الضمنيِّ، المعين أو غير المعيّن (الجمهور الكوني)، سواء أكان ذلك بطريقة صريحة أم ضمنيَّة. ويحمل القرآن الكريم مجموعة من المقاصد المباشرة وغير المباشرة، وقد أشار بدر الدين الزركشي إلى بعض منها في كتابه (البرهان في علوم القرآن) بقوله : «القرآن خطاب تهييج، وإغضاب، وتشجيع، وتحريض، وتنفير، وتحبيب، وتعجيز، وتحسير، وتكذيب، وتشريف»[2]، ويعني هذا أنَّه يؤدّي مجموعة من الوظائف الحجاجيَّة العامَّة والخاصَّة بوساطة أساليبه المنطقيَّة، والاستدلاليَّة، والتساؤليَّة، والجدليَّة، والبلاغيَّة، واللغويَّة، والمعجميشذة، والتداوليَّة.

يتَّضح لنا أنَّ معاني القرآن الكريم حجاجيَّة لاسيَّما إذا استعملنا آليَّات الفهم والشرح والتفسير والتأويل بشكل جيّد. وهنا، لابدَّ من الاعتماد على كتب التفسير، وخصوصًا (التحرير والتنوير) لمحمد الطاهر بن عاشور[3]، و(الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) للزمخشري[4]؛ ومعرفة أسباب النزول، والتمكُّن من المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والمقدَّم والمؤخَّر، والمكيّ والمدنيّ، ومعرفة علوم القرآن كلّها، والمرور على بواطن القراءات العشر[5]، والانفتاح على كتب الحديث وعلومه، واستيعاب أصول الفقه، ودراسة اللسانيَّات والتداوليَّات التلفظيَّة والخطابيَّة، والنهل من كتب اللُّغة والنحو والبلاغة والتصريف والتصويت، والاستفادة من كتب الإعجاز القرآنيِّ، والاطِّلاع على أكبر قدر من كتب الحجاج والمنطق والفلسفة والجدل تنظيراً وتطبيقًا...

ويتجلَّى حجاج القرآن في خاصّيَّتي الترغيب والترهيب، ومجادلة أهل الكتاب، وإقناع الكفَّار

[1]- علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2010م.

[2]- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م،صص:217-253.

[3]- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.

[4]- الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العالميَّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، طبعة 1968م.

[5]- محمد بن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر، د.ت.

والمسلمين والتأثير فيهم، واستعمال أسلوبيَ الأمر والنهي، واستخدام صيغ السؤال والجواب.، ناهيك بوظيفتَي الاستحسان والتقبيح. وفي هذا الصدد، يقول عبد الله صولة:

«إنَّ وظيفة الاستحسان والاستقباح التي للكلمات القرآنيَّة ذات التقويم الأخلاقيِّ المعبرِة من جهة المتكلِّم عن معنى (أحب / لا أحب) تضع المسألة في نطاق النظريَّة الانفعاليَّة (Théorie émotiviste) التي أقامها فلاسفة الأخلاق في دراستهم لصفتَيْ «حسن» و«قبيح» اللتين يطلقهما المتكلِّم على أشياء في العالم مبرزًا بوساطتهما موقفه منها. فعند «آير»(Ayer) على سبيل المثال، وهو من دارسي الملفوظات الأخلاقيَّة قبل ظهور دراسات أستين البراغماتيَّة « أنَّ قولنا عن شيء ما هو حسن (it is good) يعبرِّعن استحسان عمليٍّ من لدنَّا. وأنَّ قولنا عن شيء آخر هو قبيح (it is bad) يعني أنَّنا ضده، فنحن نعبرِّ عن استقباحنا إيَّاه»[1].

وكذلك الأمر من جهة المتلقّي «فإنَّ صفتَي «حسن» و«قبيح» تأتيان من زاوية النظريَّة الانفعاليَّة هذه، لتحسين الأشياء الموصوفة أو تقبيحها في نظره، ولإثارة عواطفه وانفعالاته بترغيبه في أمور وتنفيره من أخرى، ولإقناعه بوجهة نظر معيَّنة وحثّه على عمل شيء ما ودعوته إليه. وهو ما كان «آير»، في إطار النظريَّة الانفعاليَّة المذكورة يعتبره من وظائف الكلام»[2].

كما توحي مقاصد العبادات والمعاملات والعقائد بالبعد الحجاجيِّ للقرآن الكريم. وفي هذا، يقول طه عبد الرحمن:

«فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنَّ الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها، للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد..[3]».

والغرض من الحجاج القرآنيِّ هو إصلاح الأمَّة وهدايتها. وفي هذا، يقول عبد الله صولة:

« وعلى هذا يكون القرآن كتاب إصلاح بمعنى أنَّه يرمي إلى تغيير وضع قائم. فإذا كان كذلك كان القرآن حجاجًا ولا مراء، إذ إنَّ من تعريفات الحجاج أنه عمل غرضه دائمًا أن يغيرّ وضعًا قائمًا».

وهذا ما يثبته محمد الطاهر بن عاشور في الحديث عن غاية القرآن الكريم بقوله:

---

[1] ـ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص: 150.

[2]- عبد الله صولة: نفسه، ص: 151.

[3]- طه عبد الرحمن: اللِّسان والميزان أو التكوثر العقليّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م، ص: 230.

«إنَّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمَّة بأسرها، فإصلاح كفَّارها بدعوتهم إلى الإيمان (...)، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم. ولذلك، كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدَّة الدعوة».[1]

وهكذا، يُعدُّ القرآن الكريم كتابًا حجاجيًّا زاخرًا بحجاج السؤال؛ لأنَّه يتضمَّن أسئلة استفهاميَّة تأسيسيَّة عن حقٍّ.

تاسعًا، تقويم نظريَّة المساءلة

يتمثَّل الجديد في نظريَّة الحجاج لدى ميشيل ماييرفي ربط الحجاج بالسؤال، وطرح الإشكالات الرئيسة التي ينطلق منها الخطاب الإبداعيُّ أو الفلسفيُّ أو العلميّ. ومن هنا، يهيمن هذا النوع من الحجاج على الخطاب الفلسفيِّ أكثر من الخطابات الأخرى. ويبدو أنَّ «الحجَّة عنده جواب أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدَّر يستنتجه المتلقّي ضمنيًّا من ذلك الجواب. ويكون ذلك بطبيعة الحال، في ضوء المقام ويوحي منه. وما السؤال إلَّا عرقول أو مشكلة تتطلَّب حلاًّ. وحلُّها إنَّما يكمن في الإجابة عنها إجابة يُفهم منها ضمنيًّا أنَّ ذلك العرقول أو تلك المشكلة موجودة بحيث لايكون المتلقّي في نهاية المطاف وهو يقرأ الحجج الصريحة أو الأجوبة في خطاب ما إلَّا طارح أسئلة يستنتجها ضمنيًّا من خلال تلك الأجوبة المقدَّمة في النص، مستعينًا بالمعطيات التي يوفِّرها المقام. غير أنَّ السؤال في نظريَّة ماييرهذه لايكون في شكل جملة - إذ هو يتجاوز نطاق اللُّغة- وإن كانت الجملة تمثِّل أفضل إطار يجسِّد السؤال».[2]

ويطرح الخطاب - حسب ميشيل ماييرمجموعة من الأسئلة الصريحة والضمنيَّة التي تستوجب أيضًا أجوبة ضمنيَّة وصريحة؛ حيث يحوِّل المتلقّي الخطاب أو النصَّ إلى مجموعة من الأسئلة والإشكالات والفرضيَّات والأطاريح التي تستلزم أن نجيب عنها بأجوبة صريحة أو ضمنيَّة. فالنصُّ أو الخطاب[3] عبارة عن أجوبة صريحة أو ضمنيَّة عن أسئلة موغلة في الصعوبة والتعقيد والإشكال، وتحتاج هذه الأسئلة إلى تفكيك وتقويض وبناء مرَّة أخرى.

---

[1]- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت، ص:81.

[2]- عبد الله صولة: نفسه، ص:38-39.

[3]- يعرف إميل بنيفنست الخطاب بقوله: "الخطاب، في أعمِّ مفاهيمه، كلُّ قول يفترض متكلّماً وسامعًا مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع."

Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale 1, Editions Gallimard, 1966, p : 246.

في هذا الصدد، يقول عبد الله صولة في كتابه (الحجاج في القرآن): «لقد رأينا مايير يعرِّف الحجاج بقوله: «هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيّه.ونضيف في ضوء نظريَّة المساءلة التي صاغها فنقول: إنَّ ظاهر الكلام هو الجواب وضمنيَّه هو السؤال. ومثلما يكمن الضمنيُّ في صميم الظاهر ويشفُّ عنه المقام، يكمن السؤال في صميم الجواب، ويقع عليه المتلقّي بمساعدة ذلك المقام. وفي كلمة واحدة، نقول إنَّ الحجاج عند مايير هو إثارة الأسئلة، وإثارة الأسئلة هي عنده الأساس الذي ينبني عليه الخطاب».[1]

ويكمن الجديد أيضًا في كونه أعاد بناء الفلسفة ورسم آفاق جديدة للتفلسف المعاصر. وهذا التفلسف تعدَّدت أبعاده وتداخلت مواضيعه التي انطلقت مع العلم[2]، ومنه إلى اللُّغة[3] والأدب[4]، مرورًا بالأخلاق[5] حتى استقرَّت في الأنطولوجيا[6].»[7]

ولا ننسى اهتمامه الكبير بتطوير البلاغة في ضوء مقاربة حجاجيَّة فلسفيَّة تساؤليَّة على غرار أستاذه شاييم بيرلمان، كما يبدو ذلك في العديد من أبحاثه الجادَّة، ودراساته القيمة والمثمرة[8].

بيد أنَّ الحجاج ليس تساؤلاً فحسب، بل هو أيضًا تأثيروإقناع وجدل واستشارة وحوار وتواصل واقتناع وتداول واقتضاء لغويٌّ ولسانيٌّ، واستدلال منطقيٌّ... ويعني هذا أنَّ مجالات الحجاج متعدِّدة ومختلفة ومتنوِّعة.

---

[1]- عبد الله صولة: نفسه، ص:39.

[2]- Michel Meyer : Découverte et justification en science - Kantisme, néo-positivisme et problématologie, Klincksieck, Paris, 1979.

[3]- Michel Meyer: Logique, langage et argumentation, Michel Meyer, Hachette, Paris, 1982, (2e éd., 1985).

[4]- Michel Meyer: Meaning and Reading. A philosophical Essay on Language and Literature, Benjamins, Amsterdam,

[5]- Michel Meyer: Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, Michel Meyer, Presses Universitaires de France - PUF, Paris, 14 septembre 2007.

[6]- Michel Meyer: Pour une critique de l'ontologie, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, Edition de Poche, Quadrige, P.U.F., 1999.

[7]- محمد علي القارصي : نفسه، صص:387-388.

[8]- Michel Meyer: Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993 ; Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos jours, avec Manuel Maria Carrilho et Benoît Timmermans, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1999 ; La rhétorique, «Que Sais-je ? », P.U.F., 2004 ; Principia Rhetorica, Paris, Fayard, 2008. Réédition : Paris, P.U.F. (Quadrige), 2010. (tr. roumaine, 2011) ; Perelman (19122012-). De la Nouvelle Rhetorique à la Logique Juridique, avec B. Frydman; Paris, P.U.F, 2012.

خاتمة

نخلص إلى القول أنَّه إذا كان أرسطو يحصر الحجاج في الإقناع والتأثير، وكان بيرلمان يحصره في الاقتناع، ودوكرو وأنسكومبر يحصرانه في اللغة، فيما يحصره التداوليون في السياق؛ فإنَّ ميشيل مايير يربطه بالسؤال الإشكاليّ. وهذا يعني أنَّ المقاربة التي اعتمد عليها الأخير هي المقاربة الفلسفيَّة في بناء حجاجه الاستفهاميِّ التساؤليّ. فقد أعاد بناء الفلسفة في ضوء نظريَّة السؤال أو المساءلة على أساس أنَّ الأجوبة أو البحث عن البداهة والحقيقة واليقين لا تهمُّها، بل ما يهمُّها هو طرح الأسئلة التأسيسيَّة الوجيهة والعميقة التي تساعد الإنسان على الفهم والتأويل وبناء الذَّات والموضوع على حدٍّ سواء.

في السياق نفسه، يشدِّد مايير على سؤال السؤال برصد ماهيَّة السؤال، وتبيان الكيفيَّة التي يُطرح بها، واستجلاء طبيعته، واستكشاف مختلف وظائفه القريبة والبعيدة، وربطه بالحجاج من جهة، والبلاغة من جهة أخرى. أي أنَّه يؤسِّس ميتافيزيقا السؤال بتحويل الدرس الفلسفيِّ إلى أشكلة وإشكال وسؤال عميق. كذلك يدرس مختلف الأسئلة الضمنيَّة والصريحة التي تطرحها الفلسفة الغربيَّة، ويبحث عن الأسئلة الجوهريَّة التي تؤسِّس الخطاب الفلسفيَّ وتوجِّهه من خلال التوقُّف عند ميتافيزيقا السؤال باستكشافه ودراسته وتقويمه، والبحث في ماهيَّته ووظيفته ودلالاته وبلاغته الحجاجيَّة. ومعنى ذلك أنَّه يعيد بناء الأسئلة الميتافيزيقيَّة الجوهريَّة والعميقة والتأسيسيَّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العامَّة:

1. القرآن الكريم.
2. ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.
3. أرسطو: الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، طبعة 1986م.
4. أفلاطون: جمهوريَّة أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، من دون تاريخ للطبعة.
5. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م.

6. الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العالميّة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، طبعة 1968م.

7. محمد بن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر، د.ت.

8. المراجع باللُّغة العربيَّة:

9. أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمديَّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2007م.

10. أبو بكر العزاوي: حوار حول الحجاج، الأحمديَّة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2010م.

11. أمينة الدهري: الحجاج وبناء الخطاب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2011م.

12. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، من دون تأريخ للطبعة.

13. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م.

14. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001م، والطبعة الثانية 2007م.

15. علي الشبعان: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بنغازي ليبيا، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2010م.

16. فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، مصر، طبعة 2013.

17. محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسيَّة للنشر والدار الجماهيريَّة للنشر والتوزيع والإعلام، د.ت.

18. مراد وهبه: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، مكتبة الأنجلو مصريَّة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1978م.

19. الهادي حمو: مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم، مطابع النهضة، تونس، طبعة 1981م.

20. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م.

21. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca : Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

22. Emile Benveniste : Problèmes de linguistique générale,1,Editions Gallimard,1966.

23. Émile Boutroux, Socrate, fondateur de la science morale (1883).

24. Gregory Vlastos (trad. Catherine Dalimier), Socrate : Ironie et philosophie morale [« Socrates, Ironist and moral philosopher »], Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994 (1re éd. 1991.

25. M. Meyer : Questions de rhétorique, Hachette, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1993.

26. M.Meyer :De la problématologie : langage, science et philosophie, Mardaga, Bruxelles, 1986. Le Livre de Poche, 1994.

27. M.Meyer : De la problématologie, Bruxeles, 1986..

28. Meyer, Michel : Qu'est-ce que l'argumentation ? Paris, Vrin, 2005.

29. Michel Meyer :Découverte et justification en science - Kantisme, néo-positivisme et problématologie, Klincksieck, Paris, 1979.

30. Michel Meyer : Perelman (19122012-). De la Nouvelle Rhetorique à la Logique Juridique, avec B. Frydman; Paris, P.U.F, 2012.Universitaires de France, Paris, 1958.

31. Michel Meyer :Science et métaphysique chez Kant, Paris, Presses Universitaires de France - PUF, coll. « Quadrige », 1er juin 1995.

32. Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, Hachette, Paris, 1982, (2e éd., 1985).

33. Michel Meyer: Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos jours, avec Manuel Maria Carrilho et Benoît Timmermans, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1999 .

34. Michel Meyer: Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine, Michel Meyer, Presses Universitaires de France - PUF, Paris, 14 septembre 2007.

35. Michel Meyer: Meaning and Reading. A philosophical Essay on Language and Literature, Benjamins, Amsterdam,

36. Michel Meyer: Pour une critique de l'ontologie, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, Edition de Poche, Quadrige, P.U.F., 1999.

37. Victor Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Paris, PUF, 1935.

38. André-Jean Festugière, Socrate, Paris, Flammarion, 1934.

المقالات:

محمد علي القارصي: (البلاغة والحجاج من خلال نظريَّة المساءلة)، أهمُّ نظريَّات الحجاج في التقاليد الغربيَّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيَّة، كليَّة الآداب، منوبة، تونس.