محاضرات في الحجاج الفلسفي
السنة الأولى ماستر
تخصص فلسفة عربية إسلامية

تمهيد

يلعب الحجاج دورا مركزيا في تعليم الفلسفة، على أساس أن الخطاب الفلسفي خطاب تواصلي يسعى إلى الإقناع، وعليه لن تكتمل بنية الدرس الفلسفي دون التحكم في آليات الحجاج، والمقاربة النصية في تدريس الفلسفة تمرين أساسي على ممارسة الحجاج والتعرف على مختلف الأساليب الحجاجية المستخدمة من طرف الفلاسفة، لذلك فإن تعلم مهارة المحاجة ضروري في بناء الخطاب الفلسفي بطابعه الإقناعي والتواصلي الحواري، وفي كتابة المقال الفلسفي، وممارسة الحجاج كنشاط مركزي وهدف نواتي في الدرس الفلسفي ما يزال يسوده الغموض والضبابية لدى الكثير من المدرسين، خاصة إذا علمنا أن النص الفلسفي في منهاج الفلسفة هومجرد نشاط تكميلي تنحصر وظيفته في تعميق معارف المتعلمين في مسألة من مسائل المقرر، وغالبا ما يتميز هذا النشاط بالبرود البيداغوجي والآلية والرتابة وغالبا ما يتم مقاربة إشكاليات خارج سياقاتها المعرفية والمرجعية، بدل من أن يكون نشاطا مركزيا في تعليم الفلسفة كما هوالشأن في الدول العربية، ومن المتفق عليه أن التفكير الفلسفي هوتفكير حجاجي بامتياز. ولذلك يستخدم الفلاسفة أساليب حجاجية

لا حصر لها، وهي إما أساليب إستدلالية كالإستدلال الإستقرائي أوالإستنباطي أوالإستدلال بالمماثلة أوالإستدلال بالخلف، أو أساليب بلاغية كالإستعارة أوالتشبيه أوالمثال، أو واقعية مثل الحجة بالسلطة أوالإستشهاد بوقائع علمية إجتماعية أوتاريخية.

المحاضرة الأولى
الفكر الفلسفي وعلاقته بالحجاج

من المعروف أن التفكير الفلسفي هوتفكير حجاجي بامتياز. ولذلك يستخدم الفلاسفة أساليب حجاجية لا حصر لها؛ وهي إما أساليب إستدلالية كالإستدلال الإستقرائي أوالإستنباطي أوالإستدلال بالمماثلة أوالإستدلال بالخلف... أوبلاغية كالإستعارة أوالتشبيه أوالمثال... أوواقعية مثل الحجة بالسلطة أوالإستشهاد بوقائع إجتماعية أوتاريخية.

إن الأساليب الحجاجية في الفلسفة بما فيها أسلوب المثال ليست برهانية قطعية كما هوالحال في المنطق أوالرياضيات بل هي حجج نسبية وإحتمالية، وتتم داخل اللغة الطبيعية كما تستهدف التأثير في القارئ واستمالته. ولذلك نسجل هنا إختلاف الحجاج عن البرهان؛ ذلك أن الخطاب الفلسفي هوخطاب حجاجي بالدرجة الأولى وليس برهانيا بالمعنى الدقيق. ولذلك يجب التمييز بين الحجاج Argumentation والبرهان Démonstration وعدم الخلط بينهما.

إن البرهان ذوطبيعة صورية ولا شخصية، كما أنه يستخدم في اللغة الرمزية ويقبل إما الصواب أوالخطأ، في حين نجد أن الحجاج يستخدم من خلال اللغة الطبيعية ويستهدف الإقناع الشخصي مما يمنحه طابعا إحتماليا ونسبيا.

والحجاج الفلسفي عموما هوسلسلة من الحجج المرتبة وفق إستراتيجية معينة من قبل الفيلسوف، من أجل الإقناع بفكرة ما

أودحضها . والمثال شأنه شأن المقارنة أوالإستعارة أوالتشبيه أوالتفسير أو الإستنتاج أوالاستقراء أوالحجة بالسلطة ... هونوع من الحجج المستخدمة في الحجاج الفلسفي .

والمثال هونوع من الحجج التي تستخدم في الحجاج الفلسفي . صحيح أنه ليس من الحجج الإستدلالية ولكنه من نوع الحجج البلاغية ؛ وسواء تعلق الأمر بالحجج الإستدلالية أوالبلاغية فهي ليست من الحجج العقلية البرهانية القطعية بل هي ذات طابع إحتمالي ويمكن دحضها والكشف عن التناقض الكامن فيها .

باختصار إن الفلسفة تعتمد الحجاج وليس البرهان بمعناه المنطقي والرياضي . وجميع الحجج الموظفة في النصوص الفلسفية هي ذات طابع حجاجي إحتمالي وليس برهانا قطعا .

إن البرهان يدل على عملية عقلية تصوغ حقيقة قضية ما بشكل إستنباطي(الجبر والهندسة) يسمح لنا باستخلاص قضية من قضايا أخرى بديهية ، أما الحجاج فهوعبارة عن مجموع الإجراءات الخطابية التي توضع من أجل دحض قضية ما أوجعلها مقبولة لدي المخاطب . فالحجاج يسعى إلى كسب تعاطف المخاطبين ، في حين أن البرهان يحمل في ذاته البداهة والضرورة ، هوالصواب والخطأ . إن دراسة الحجاج تهتم أساسا بتحليل التقنيات التي تسمح بخلق موافقة وتنمية قبول

أوإعتقاد لدى المخاطب بدعوى ما نعرضه عليه، وهذا ما يجعل الحجاج في العمق والأساس عن البرهنة. فهذه الأخيرة هي إستنباط يتم بموجب استخلاص نتائج إنطلاقا من مسلمات معينة بكيفية منطقية وحسابية، بخلاف الحجاج الذي يسعى فقط إلى الإقناع أوالإنتصار لقضية ما وجعلها مقبولة وذلك ضمن سياق سوسيونفسي معين.

وهناك مجموعة من المستويات التي يختلف فيها الحجاج عن البرهان، نذكر منها ما يلي:

أ- الأوليات في البرهان الرياضي تكون بديهية وغير قابلة للنقاش، في حين أن المقدمات التي ينطلق منها الحجاج لا تكون بالضرورة بديهية بل فقط مقبولة ومشتركة بين أفراد المناقشة.

ب- في البرهان نعتمد على الأدلة العقلية وعلى العلاقات المنطقية الصارمة التي لا تهتم بالذوات المتلقية، في حين يأخذ الحجاج الذات المتلقية بعين الاعتبار بحيث يسعى لجعلها تتقبل عاطفيا ما نقوله اعتمادا على معطيات بلاغية تروم التأثير في أحاسيس المخاطب واستدراجه للإعتقاد بصواب ما ندعيه من قضايا.

ج- يتأرجح البرهان بين الصواب والخطأ، فتكون قيمته في ذاته وفي تماسك عناصره الداخلية، بينما نجد الحجاج يسعى إلى التأثير الخارجي عبر عمليتي التبرير والإقناع، لذلك فقيمته لا

تكمن بالأساس فيما إذا كان صحيحا أوخاطئا وإنما في قوة أوضعف فاعليته التأثيرية .

هكذا نخلص إلى أن الحجاج يتحدد ، على العكس من البرهان ، كمجموعة من الأساليب الخطابية التي تعمل على جعل أطروحة ما مقبولة حيث تهدف إلى إحراز إجماع العقول التي تتوجه إليها . وفي الوقت الذي نجد البرهان يحمل في ذاته البداهة والضرورة ، نجد أن الحجاج يتحرك داخل حقل الإحتمال ويكون دوما موجها إلى جمهور . فمن الواضح أن هناك إختلافا بين الحجاج والبرهان سواء في مستوى المنطلقات أوالتقنيات المعتمدة ، أوفي مستوى الأهداف المتوخاة . وبناءا على هذا التمييز يمكن التأكيد على أن خطاب الفلسفة حجاجي وليس برهاني – رغم ذهاب الكثير من الفلاسفة القدماء إلى إعتبار القول الفلسفي قولا برهاني – ذلك أن الفلسفة لا تقوم على قضايا صورية كما هوالشأن بالنسبة للمنطق والرياضيات .

هل الفلسفة هي خطابٌ عَقلاني إستدلالي ؟

إن هناك رأيا شائعا عن طبيعة الفلسفة ، وعن خصائص المعرفة الفلسفية ، يبدوأن معظم الفلاسفة يُرَوِّجونُه ويساهمون في إعادة إنتاجه . مَفادُ هذا الرأي أن الخطَاب الفلسفي ، خطاب يملك خصائص تُميِّزه عن باقي الخطَابات المعرفية الأخرى ، وخاصة منها تلك التي يدخل في إنتاجها وأسلوبها التخييلُ

والتَّمْثيلُ والأسطورة. وهذه العناصر يُنظر إليها عادة على أنها نقيضَ للفلسفة ومن منبوذاتها. من منظور هذا الرأي إذن، يتميَّز الخطَاب الفلسفي أساساً بكونه خطابا عقلانيا، ولا مكان فيه لما يتنَافى مع العقل والمنطق. وغاية هذا الخطاب ليست هي الإقناع العقلي والتأثير على الآخرين واستمالتهم فحسب، بل هي بالأحرى إرساءُ الحقيقة، إرساءً يقوم على دعائم الدليل والبرهان.

المحاضرة الثانية
الخطاب الفلسفي وعلاقته بالمنطق

هل الفلسفة خطاب عقلاني يستند على الإستدلالات المنطقية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي أنواعه؟

إننا لا ندعي بأن هذه التساؤلات مع الإشكالية التي تجمعُها، تُثارُ لأول مرة، وإنما نفكر فيها من جديد ليس إلا، وحافزُنا على ذلك هوالاهتمام بإشكالية أسس الخطاب الفلسفي، كما أصبَحَت مُتَوفِّرَةً عنها العديدٌ من الدراسات[1].

وحتى نتمَكَّن من اقتراح أجوبة عن تلك التساؤلات، نستهلُّ دراستنا بتحليل مقتضب عن الإستدلال بالتَّمْثيل في الفلسفةَ، ثم نفحَصُ بعض النماذج من إستعمالتها بصفَة عامة في النص الفلسفي، وتوظيفها، واستخدامها كأدوات حجاجية وإستدلالية على الحقيقة، التي يسعى النص الفلسَفي إلى التبشير بها، وإيصالها إلى المُتلقين. وسنختم بتقييم هذا النوع من الإستدلال في الفَلسفة وإبراز وظيفته وأغَراضه.

التَّمْثيل في الخطَاب الفلسفي :

لدىَ المهتمينَ بدراسة طبيعة الخطَاب الفلسفي، هناك ما يشبه الإتفاق العام، على أن من السَمات البارزة لهذا الخطَاب أنه خطاب حِجاجي، (Argumentatif)، بمعنى أنه ينتَهج إستراتيجية معينة، الهدفُ من ورائها، ضمنيا أوصراحة، هوالتأثير على المُتَلقي بالحُجج، وإقناعه برأي أوبوجاهة فكرة ما، سواء كان هذا المتلقي مُحاوِراً واقعياً

أومفترَضاً. ونحن نذهب إلى أن هناك في ثنايا كل خطاب فلسفي، مهما كان شكله ومضمونه، "حقيقة" ما يُراد تبريرُها والتدليل على مصداقيتها، وفي نهاية المطاف، إيصالُها إلى الآخرين، المُخاطَبين والمُحاوَرين، وإقناعهم بها. ولا نعرف فلسفة أونصّاً فلسفيّاً خل تماماً من الخاصية الحجَاجية و الإستدلالية بوجه من الوجوه، حتى لوتلَبَّستَ تلكَ الفلسفة رداء التصوُّف أوارْتَدَتْ لُغَة الشعر![2].

وإذا كان الفكر الفلسفي فكرا حجاجيا بامتياز، فأي شكل من أشكال الحِجَاج يتم إتباعُه واعَتمادُه في هذا المجال، وما هي أدواته؟

نقول إنه خارج أشكال الإستدلال المنطقية التقليدية المعروفة، أي الإستنباط والاستقراء، فإن الإستدلال بالتَّمْثيل أوالتَّمْثيل أوالمُمَاثلة، كما يقال اختصارا، (Analogie) يُعد من بين الأدوات الأخرى المتبقية، الأكثر إستعمالا في النص الفلسفي. بل إن مقولة التَّمْثيل، كما يذهب إلى ذلك المفكر الفرنسي ميشيل فوكوفي كتابه الكلمات والأشياء، قد هيمنت، في الثقافة الغربية، على نظام معرفي بكامله، هوالنظام الذي ساد في العصر الوسيط، وإستمر حتى عصر النهضة[3] والإستدلال بالتَّمْثيل من القُدُرَات والآليَّات الذهنية عند الإنسان، يستعملهَا كأداة للمقاربة وللإستكشاف، ولربط

العلاقات بين الظواهر والأشياء من مناظير متعددة. وهذه العلاقات المنسوجة تكون في غالب الأحيان، خياليَّة وافتراضيَّة. إن التَّمْثيل يفترض وجود علاقات تشابُه خفيٍّ بين الموضوعات التي يُرادَ الإستدلال بها، رغم أنَ هذه الموضوعات عادة ما تكون مختلفة فيما بينها إختلافا بيِّناً. والظاهر أنه عن طريق هذه الآلية، يصير بإمكان الخطَاب الفلسفي، التحدُّث عن كثير من الموضوعات الميتافزيقيةَ، التي يصعب تناولها بطريقة مباشرة. من تلك الموضوعات نذكر على سبيل المثال: الله، الوجود، الحقيقة، الخير. وقد استُخْدمَت آلية التَّمْثيل بكثرة، من طرف الفلاسفة المدرسيين في العصرَ الوسيط. وَكان غَرَضُهم من إستعمال هذه الآلية، هوتقريب وتفهيم ما باستطاعة البشر معرفته عن ماهية وصفات الله مثلا، رغم الاقتناع المسبق، باستحالة معرفة هذه الماهية تماما، لأنها لانهائية.

إن مؤسس المنطق الصوري، الفيلسوف اليوناني أرسطو، عندما تناول موضوع التَّمْثيل، في الأخلاق النقوماخية، وكتاب الخطَابة، وكتاب الشَعر، وحَلَّل بعض النماذج منه، كان في مُعَظم الأحيان يرمي من وراء ذلك، إلى التعبير عن فكرة وجود تماثُل وتناسب بين علاقات معينة، شبيه بالتناسب الهندسي كما وردت صيغته عند إقليدس في كتاب المبادئ.

وكان يعرضه في الصيغة التالية : نقول إن هناك تمثيلا عندما تكون علاقة الحد الأول "أ" بالحد الثاني "ب"، هي كنسبة الحد الثالث "ج" إلى الحد الرابع "د". ومن الأمثلة المشهورة التي كان يسوقها :

أن العقل بالنسبة للنفس هوكالعين بالنسبة للجسم ؛ أن الأجنحة بالنسبة للطير هي كالخياشيم بالنسبة للأسماك، وأن الشيخوخة بالنسبة للعمُر هي كالمساء بالنسبة إلى النهار[4]. ومن المُؤكَّد أن الإستدلال بالتَّمْثيل لم تكُن له حظوة كبيرة عند هذا الفيلسوف، سواء في منطقَه، أوفي مقالاته الميتافزيقية. بل إن إنتقاصَه من القيمة المعرفية لهذا النوع من الإستدلال، كان مُعْلَناً وصريحاً، وخاصة عندما كان يبتعد كثيرا عن شكل التناسب الرياضي السابق الذكر. ففي هذه الحالة كان يعتبره مجرد وسيلة للتأثير والإيحاء. ولا ننسى في هذا السياق، أن أرسطو طالما آخذ على أستاذه أفلاطون لجُوءَهَ المُفرط إلى إستعمال المُتَخَيَّل بأصنافه، في شرح نظريته عن الحقيقة.

المحاضرة الثالثة
نماذج من الخطـاب العقلاني الفلسفي

من المعروف عند المناطقة والإبستيمولوجيين أن بنية التَّمْثيل والتماثل، رغم مرونتها، ورغم ما تسمح به من ربط لعلاقَات متعددة، لا تُفضي إلى إثبات تطابق وهُوية بين موضوعين، ولا إلى تقارب موضوعي وواقعي بين طبيعيتين. بل إن كل ما تسمح به في هذا المجال، هوالإنتقال الذهني من علاقة معينة بين حَدَّين، إلى علاقة أخرى يفترض أنها مشابهة لها، كما يتجلى ذلك في المثال الأرسطي الذي أتينا على ذكره : إن الشيخوخة بالنسبة للعمر، هي كالمساء بالنسبة إلى النهار، لذا نقول عن الشيخوخة إنها مساء العمر، وعن المساء إنه شيخوخة النهار. ولكن يجبَ أن يكون واضحا لدينا هنا، أن الأمر لا يتعلق بعلاقة هُويَّة وتطابق بين الشيخوخة والمساء، ولا بين العمر والنهار، وإنما بنوع من الإيحاء بوجود تشابه مُتخيَّل، بين العلاقة الأولى والعلاقة الثانية، ولكن على مستوى المغزى فقط.

أ- الخطاب العقلاني في النص الأفلاطوني :

لا نبتدع جديدا عندما نقول إن الخِطَاب الفلسفي الأفلاطوني، يترك انطباعا قويّاً لدى الكثيرين من المهتمين بالفكر الفلسفي، بأنه خطاب عقلاني، يُعلي من قيمة التفكير العقلي، ويعتبر العقل الوسيلة الأضمن لبلوغ اليقين ومعرفة الحقيقة. وأنه بهذه الصفة، ساهم في تأسيس نزعة عقلانية ميتافزيقية، أصبحت

لها، في سِجِّل تاريخ الفلسفة، مكانتها المتميزة. ورغم وجود ما يبرر هذا الإنطباع، فإننا نَعْرِف لهذا الخطَاب وجها آخر مغايرا، تكشف لنا عنه أغلب الدراسات التي انكبّت على تحليله. يتجلّى ذلك في كون هذا الخطَاب، عند إمعان النظر، يُمكن عَدُّهُ نموذجا بارزا للخطاب الفلسفي، الذي يستثمر المُتَخَيَّل إلى أبعد الحدود، من أجل شرح أفكاره والتدليل عليها وإيصالها إلى المخاطبين وإقناعهم بها. وفضلا عن ذلك، فهويستخدم منهجا فريدا من نوعه، يتجاوَر فيه التفكير العقلي والمنطق، مع الحوار والجدل والأمثلة والأسطورة. وقد كان فيلسوفنا مُتمكِّنا من هذه الأساليب الثلاثة، يستخدمها بمهارة يشهد له بها كثير من مؤرخي الفلسفة[5].

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

إن أفلاطون في هذه الأسطورة، يعيد إنتاجَ إشكالية رئيسية في الفكر الفلسفي بصفة عامة، وفي الأفلاطونية بصفة خاصة. ونعني هنا إشكالية العلاقة بين الحقيقة والمظهر. إنه يعيد إنتاجها في صيغة جديدة، مستعينا بالتَّمْثيل والتخييل المفعَم بالإيحاءات، فالسجناء الذين تتحدَث عنهم الأسطورة، المُقيَّدُون بالأغلال والموجودون داخل الكهف، لا يعرفون عن العالم الخارجي وأشيائه وكائناته الواقعية الموجودة خارج الكهف، إلا الظلال التي تنعكس على الجدران، بفعل أشعة الشمس المنبعثة من الخارج. ومن المُرَجَّح أن يكون لجوء الفيلسوف في محاورة الجمهورية، إلى التَّمْثيل وإستعماله التعابير المجازية، القَصْدُ منه شرحُ فكرة محوَرية في مذهبه، يبدوأن من الصعب توصيلها بطريقة مباشرة، أوعن طريق الإستدلال العقلي. ونقصد التدليلَ على أن حقيقة الوجود التي تنشدها الفلسفة، خَفيَّة ومُستعصية على الإدراك المباشر؛ وأن ما يعتقد عامة الناسَ، أنه أشياء واقعية، إنما هومن قبيل الظلال والأشباح، التي تنعكس عل جدران الكهف.

وإنما الفلاسفة وحدهم، القادرون على إدراك الواقع الحقيقي، الذي يمُثل في هذه الأسطورة، بالأشياء الحقيقية كما نُدركها عن طريق نور الشمس. ذلك لأنهم قادرون على التحرُّر من قيود الجسد وكهف الحواس من أجل ممارسة التفكير العقلي.

وهكذا، واستلهاما من رأي التيار الفلسفي اليوناني القديم، المنحدر من بارمنيدس عبر سقراط، حول طبيعة الوجود والحقيقة النهائية، فإن الأسطورة الأفلاطونية، تُمثل المعرفة التي يحصل عليها الإنسان، عن طريق تجاربه الحسية بالظلال، كما تُمثِّل التفكير العقلي الذي ينتهجه الفلاسفة، بنور الشمس الهادي إلى إكتشاف الحقيقة الخالدة.

وإذا ما اقتصرنا على نموذج أسطورة الكهف فقط، لتكوين فكرة عامة عن أهمية الدور الذي يلعبه المُتَخَيَّل والأسطوري في رَصِّ عناصر الفلسفة الأفلاطونية وإعطائها نوعا من التماسك، يُمكننا القول إن الفيلسوف في هذا السياق، يستعين بالتخييل والتَّمْثيل، وفي محاولات دءوبة، من أجل نسْج حديث في أمور تتَعلق بمسائل فلسفية كبرى، يبدوأن العقل يعجز عن وصفها وإيصالها والتدليل عليها، بأدوات الإستدلال العقلية المتعارف عليها، مثلما هوعليه الحال في مسائل من قبيل: الحقيقة النهائية للوجود وماهيتها، طبيعة العالم الآخر المثالي، ونوعية علاقته بالعالم الأرضي. فعن طريق التَّمْثيل والأسطورة، يجتهد الفيلسوف هنا، كي يُدَعِّم مَصداقية "نَظرية المثل"، بدلائل تكون أكثر إقناعا.

وهذه النظرية كما لا يخفى، تقول بوجود عالمين مختلفين في الدرجة وفي الطبيعة: عالم الظواهر، وهوالعالم الذي نحيا فيه

ونراه ونلمسه ونُحس به وتتم فيه جميع تجاربنا ؛ و"عالم المُثُل" أوالحقائق في ذاتهَا ، وهوالعالم الذي لا يكلُ الفيلسوف ولا يَملُّ من التأكيد بأن إدراكَه وتكوين تصَوُّر عَنه ، لا يتيَسَّر إلا بممارسة الفلسفة وباعتماد التفكير العقلي الخالص وحده . ولكن المرء لا يحتاج إلى ذكاء خارق ليكتشف بنفسه ، أن إثبات وجود "عالم المثل" ، لم يتيَسَّر لأفلاطون نفسه إلا بإستعمال أقصى درجات الخيال !

وما دمنا في سياق الحديث عن الفلسفة الأفلاطونية ، نُذَكِّر أن نيتشه ، الفيلسوف الألماني المشهور بانتقاده العنيف للفكر الميتافزيقي ، إعتبر أن الأفلاطونية تُمَثِّل البنيةَ الثابتة التي تقوم عليها كل ميتافزيقا ، ذلك لأنها تقدم لناَ العالم مقلوبا . من ناحية أولى ، فكلُّ ميتافزيقا تتجاهل العالم الطبيعي والواقعي الذي يعيش فيه البشر وتعتبره ناقصا ، ومن ناحية ثانية كل ميتافزيقا تُشَيِّد للإنسان عالما آخر تُضفي عليه جميع صفات الكمال . وقد إرتأى نيتشه في النهاية ، أن تجاوز الميتافزيقا ، يتطلب القيام بعملية قلْب جذري للأفلاطونية (Renversement) . ومن الواضح أن نيتشه من خلال موقفه الداعي إلى تجاوز الميتافزيقا ، قد لجأ بدوره إلى إستعمال تعبير مجازي آخر ، لتمثيل وتشخيص ما يجب أن يتسم به كل نقد جذري للميتافزيقا ، وهوفكرة القلْب . ومن غير المستبعد أن

يكون قد استلهم هذه الفكرة من فكرة مُماثلة سابقة، وردت في سياق نقد ماركس لهيجل. وستعرف فكرة القلْب هاته، مساراً آخر جديداً في أطروحات المفكر الفرنسي لويس ألتوسير، حول علاقة ماركس بهيجل.

ولم يَبَق توظيف أفلاطون للتمثيل وللمتخيل والأسطوري، محصورا في مجال الميتافزيقا وحده، بل لقد طال كذلك مجال الفكر الإجتماعي. ففي هذا المجال أيضا، استعمل الفيلسوف تلك العناصر، من أجل الدفاع عن أطروحاته الإجتماعية والسياسية. وأقرب مثال يتبادر إلى ذهننا في هذا السياق، هوما ورد في محاورة الجمهورية. ففيها يُبَرِّرُ أفلاطون ظاهرة التفاوت واللامساواة بين البشر في المجتمع، ويعتبرها أمرا طبيعيا وضروريا، لا يجب تغييرُه ولا المساس به.

والحجة الوحيدة التي يستند إليها لتدعيم موقفه هذا، هي أن البشر في تفاضلهم واختلاف أوضاعهم ومكاناتهم الإجتماعية، هم كَالمعادن في إختلاف أنواعها وقيمها: علِّيَّةُ القوم المُؤهلون للحكم، يُمَثِّلُهُم الفيلسوف بمعدن الذهَب، والجنود والمحاربون يُمَثِّلُهُم بمعدن الفضة. أما الفلاحون والصناع وعامة الناس، فقد مَثَّلهم بمعدن النحاس والحديد. وبما أن إختلاف المعادن وقيمتها ناجم عن الطبيعة، فذلك أيضا ما يجب أن يكون عليه الأمر بالنسبة إلى تقسيم البشر إلى

طبقات إجتماعية متفاوتة ومتمايزة. إن النظام الطبيعي للعالم هوالذي اقتضى ذلك، كما أن الآلهة نفسها راضية عن هذا الوضع وتباركه. نقرأ للفيلسوف في هذا الصدد: ". . . إن الله الذي خلقكم، قد مزج تركيب أولائك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، ثم مزج تركيب الجند والحراس بالفضة، والصناع بالحديد والنحاس[7].

ب- شجرة الفلسفة بين ديكارت وهيدجر:

ليس من المألوف في مجال الفلسفة، أن ينطلق الفيلسوف في بداية مساره الفلسفي، من خواطر وأفكار مصدرها الحُلم والمُتَخَيَّل، وينتهي به المطاف في النهاية إلى إنشاء فلسفة جديدة، أصبحت تُوصف بأنها أم العقلانية الحديثة. ولكن ذلك على ما يبدو، هوما حصل تماما للفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت، (1596-1650). إن تاريخ الفلسفة يُذكِّرُنا، أن أبا العقلانية الحديثة، لمْ يشرع في وضع اللبنات الأولى لفلسفته الجديدة؛ ولم يرسم الخطوات العامة لمنهجها، ولم يَصُغ مفاهيمها، إلا بعد أن مرَّ بالطريق الملكي للأحلام، حسب عبارة لسيجموند فرويد، وردت في سياق آخر. وبالفعل فإن الأحلام الثلاثة التي رآها الفيلسوف الشاب في منامه، كانت حسب ما دوَّنه الفيلسوف عنها بعد استيقاظه، منبعَ الإلهام الذي استقى منه فكرة مشروع تأسيس فلسفة جديدة، تستوحي

روحها من المنهج الرياضي، وتكون مغايرة لتقاليد التراث الفلسفي السابق. وهكذا تكون العقلانية الديكارتية قد وُلِدَتْ من رحم المُتَخَيَّل، وتكون بداية إكتشاف طريق فلسفي جَديد للبحثَ عن الحقيقة، مناماً وحلماً[8].

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

إن تمثيل الفلسفة بالشجرة. ونسوق هنا مقطعا من حوار خيالي جرى بين الفيلسوف الألماني هيدجر وديكارت. لقد اشتهر ديكارت في تاريخ الفلسفة كما نعلم، بأنه اقترح تعريفا لماهية الفلسفة وعلاقتها بباقي المعارف الإنسانية الأخرى، إعتمد فيه على تمثيلها بالشجرة. وقد ورد هذا التَّمْثيل في رسالة كتبها الفيلسوف إلى مترجم كتابه مبادئ الفلسفة (1644)، وهي الرسالة التي أصبحت فيما بعد تُشَكِّلُ مقدمةً لنفس الكتاب. وقد جاء في هذه المقدمة: ". . . وهكذا يمكن تمثيل الفلسفة كلها بالشجرة: تُشكِّلُ الميتافزيقا جذورَها، والفيزياءُ جذعَها، وتُشكِّل العلوم الأخرى الباقية، الأغصانَ المتفرعة عن الجذع.

وتلك الأغصان يُمكنُ ردُّها إلى ثلاثة رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق. وأعني هنا الأخلاق السامية، التي تتطلَّب معرفة كاملة بسائر العلوم الأخرى، وتلك هي أعلى درجات الكمال"[9].

ويبدوأن تمثيل ديكارت الفلسفة بالشجرة، لم يُرض تماما الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدجر، إذ اعتبره غيرَ كاف للدلالة على ماهية الفلسفة، كبحْث عن حقيقة الوجود وليس بالأمر الخرافي، أن خطاب هذا الفيلسوف نفسه، الذي يدعوإلى تقويض الميتافزيقا وتجاوزها، يمْتزج كثيرا بالإيحاءات الشعرية، ولا يتردد في اللجوء إلى إستعمالَ الأسطورة.

عاد مارتن هيدجر إذن، في مقدمة كتابه: ما هي الميتافزيقا؟ إلى التَّمْثيل الديكارتي، بُغيَة إغنائه وتعميق دلالته. وطرح بصدده هذهَ التساؤلات: في أي أرض تجد جذورُ الفلسفة مَقرَّها؟ ومن أي أساس تستمد الجذورُ، ومن خلالها الشجرة كلها، العصارةَ والقوةَ اللازمتين لنموها؟ وما هوالعنصر المحْجُوب في الأرض، والأساس الذي يدخل ويحيا في الجذور، التي تدعَم الشجرة وتنميها؟ أين تقيم الميتافزيقا ذاتها، منظورا إليها من أساسها؟ . . ." وأجاب فيلسوفنا نفسه عن تلك التساؤلات: إن "حقيقة الوجود هي التي تُشكِّل الأرض والأساس الذي تستقر فيه الميتافزيقا، ومنه تتغذى بوصفها جذورا لشجرةِ

الفلسفة، كما تحدَّث عنها ديكارت. وماذا يعني مفهوم "حقيقة الوجود" في الخطَاب الفلسفي الهيدجيري؟. نعلم أن هيدغر، يحرص كثيراً على وصف فلسفته بأنها "فلسفة الوجود"، وأنها كَكُلٍّ فلسفة تبحث في "حقيقية الوجود". ولكن هيدجر في بحثه وتأملاته، وبعد مسار شاق وطويل من التفكيك والتأليف، يُفاجئنا في نهاية المطاف بالقول، إن "حقيقة الوجود" تكمُن في أن هناك إختلافا أنطلوجيا جذريا، بين لانهائية الوجود ومحدودية الكائن البشري. وهذا الإختلاف الجذري لا يمكن نسيانُه ولا قهره؛ إن "حقيقة الوجود" بالنسبة للفيلسوف هي مرادف آخر للعدم وللموت ولغياب المعنى، وللعتمَة التي تلف الوجود. إنها بهذا المعنى هي الأصل في التفلسف والباعث عليه. إنها بمثابة الأرض التي تنموعليها "شجرة الفلسفة". والأرض هنا هي العنصر الهام الذي أغفله ديكارت في وصفه "شجرة الفلسفة". إنها الأساس الذي تستقر فيه الشجرة، وتتغذى منه جذورُها، والجذور تمتد وتضرب في الأعماق، وتتفرَّع في الأرض، لتُمَكِّن الشجرة من الحياة والنمو. ولكن الشجرة ما أن تكبُر وَتينَع، حتى تنصرف الميتافزيقا إلى الإهتمام بها وحدها، مُسدلة حجُبَ النسيان على الجذور وعلى الأساس، وإنها لَتُرْسلُ العصارةَ كلها، والقوةَ كلها إلى الجذع وفروعه، ولا تعود مكترثة بالأساس، أي "حقيقة الوجود"[10].

المحاضرة الرابعة
نماذج من الخطـاب العقلاني الفلسفي (تابع)

ج- الخطاب العقلاني في الفلسفة الكانطية :

إذا قلنا إن الخيال حاضر باستمرار في فلسفة إمانويل كنط (1724-1804)، سيكون قولَنا هذا بدون شك، مدعاة للاستغراب. والسبب واضح ويتعينَّ في ما نعرفه عن هذا الفيلسوف الألماني من جدية وصرامة عقلية مُفرطة؛ وأيضا لما نلاحظه في جل مؤلفاتهَ، من نُدْرَة الحديث المَباشر عن دور الخيال في مجال الاستكشاف والإبداع، وفي مجال المعرفة بصفة عامة. وتدْعَمُ هذا الرأي فكْرَة متداولة في الفلسفة الغربية الحديثة، عن أن فيلسوفنا أهَمل إبراز دور الخيال في نظريته عن المعرفة، ولم يُخصِّص لهذا الموضوع ولوفصلا واحدا في مؤلفاته، وما أكثرها. وحتى الإشارة العابرة إليه، كانت تتم بشكل متردِّد وخجول.

ويبدوأن الدور الذي يضطلع به الخيال، في سيرورة تكوُّن المعرفة في النسق الفلسفي الكانطي، مُقَدَّرٌ عليه أن يظل خفيا مَرَّتَيْن :

أولا، لأن الخيال في حد ذاته مُشَوَّش وضبابي وغامض، ودائما في حاجة إلى التأويل. وثانيا، لأن الفيلسوف نفسه يتعمَّد إخفاءه عنا، بل ويَعمَدُ إلى إيجاد تبرير لذلك، كما نفهم من هذه العبارة المقتطفة من كتابه نقد العَقل الخالص : "إن هذه القُدْرَة التي يملكها الإنسان، على رسم الخطاطات الذهنية،

وعلى التَّمْثيل والتصوير والتأليف بين العلاقات والأشياء، هي فَنٌّ خَفِيٌّ ومَدفُون في أعماق النفس البشرية. وسيبقى دائما من الصعبَ أن ننتزع من الطبيعة أسرار الكيفية التي تشتغل بها هذه القدرة، ونعرضُها مكشوفة أمام الأعين[11]. وإلى جانب هذه الفكرة الرائجة عن مكانة الخيال في فلسفة كانط، هناك موقف آخر مُخْتَلف بدأ يَبرزُ في الدراسات الحديثةُ. ومَفَادُهُ أن الخيال في هذه الفَلسفة، حاضر باستمرار في جميع أجزائها، وله فيها دور نشيط وفعَّال. كما أن له علاقة بجميع قُدُرَات الإنسان المعرفية التي تحُلِّلُها نظرية المعرفة. ولكن رغم أهمية هذا الدور، يبدووكأن الخيال قد أدخل إلى النسق الكانطي خفْية وتُرك يشتغل فيه من وراء الستار. أليس الخيال هوالمنبع لكلَ ما يملكه العقل من قُدْرَة على الحدس والاستباق والتركيب ؟ أليس هوالجسرُ الذي لا غنى عنه لتحقيق التواصل بين الحساسية والفَهم؟ أليس هوالذي يُقدِّم للمقولات، وللمبادئ القبلية، المادةَ التي تشتغل عليها؟ أليست هذه المقولات، وتلك المبادئ، كانت ستبقى فارغة، وبناءً إصطناعياً مجرداً، لولا الخيال الذي يُنزلُها من سماء التجريد الميتافزيقي، إلى أرض الوقائع، حيث تَساهم في التكوين الفعلي للمعطيات؟[12]. ومن موضوع دور الخيال في النسق الفلسفي الكانطي، ننتقل إلى

دور مقولة "التَّمْثيل" (Analogie). فنحن بالتأكيد، نظل في نفس المجال. ومن الطريف أن نذكر هنا أن فيلسوفنا، عندما يعْمَد إلى مُقارَنة مشروع الفلسفة النقدية، بالتراث الفلسفي التقليدي، فإنه لا يتردد في الإستعانة بالتَّمْثيل التالي: إن الفلسفة النقدية بالنسبة للفلسفة التقليدية، هي كعلم الكيمياء بالنسبة إلى الكيمياء الزائفة، أوكعلم الفلك، بالنسبة إلى علم التنجيم!.

إن مَرْجعنا الرئيسي، في ما يتعلق بأهمية دور مقولة "التَّمْثيل" في فلسفَة كانط، هوكتابُ الباحث الفرنسي فرَنسوا مارتيFrançois Marty، ميلاد الميتافيزيقيا عند كانط، المنشور سنة 1980. في هذا الكتاب، الذي هوفي الأصل أطروحة جامعية، يُبْرزُ المؤلف الدور الكبير الذي تقوم به مقولة "التَّمْثيل"، في بناء صرَح الفلسفة النقدية، وخاصة في المؤلفات الكانَطية النقدية الثلاثة: نقد العقل الخاص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم. كما يكشف عن أن كانط إستعملها في تلك المؤلفات، حوالي 269 مرة[13].

وإذا كان كانط، قد إستخدم مقولة "التَّمْثيل" بكثرة، فإن الأهميَّة التي خصَّصَها لهذه الآلية الذهنية في تحصيل المعرفة، تظل مع ذلك نسبية ومحدودة. فالتَّمْثيل عنده لا يوصل إلا

إلى تخمينات متخيلة، ودورُه ينحصر في كونه رابطة إحتمالية تسمَحُ لنا، إنطلاقا مما نعرفه عن طريق إمكانياتنا وقدُراتنا المعرفية الإنسانية المحدودة، بتكوين تصوُّر تقريبي عما لا نعرفه، بل وعما لن نتمكن أبدا من معرفته. إن التَّمْثيل يُفيدنا في توسيع دائرة معارفنا، ولكن في حدود عالم الظواهر التي تقع تحت حواسنا. أما في عالم "الأشياء في ذاتها"، فإنه لا يَسْمَحَ لنا إلا بربط علاقات متخيلة؛ كتصوُّرنا عن العلاقة بين الله، الذي لا نملك عنه أية معرفة مباشرة، وبين العالم المحسوس الذي نحيا فيه ويحيط بنا، والذي لدينا عنه معرفة بقدر ما تتكشف لنا ظواهرُه.

وحسب كانط دائما، إن تصورَّنا عن الله يستند إلى معرفتنا بظواهر العالم، وليس إلى معرفة مباشرة به. فالحقيقة الإلهية تبدولنا، وكأنما هي تتصف بأسمى درجات الكمال، بالمقارنة مع الكمال المحدود والعابر، الذي نلاحظه عند البشر وفي العالم. وعندما نقول إن الله بالنسبة للعالم، هوكالمتناهي بالنسبة للامتناهي، فإن هذه المقاربة عن طريق التَّمْثيل، لا تضيف شيئا إلى معرفتنا بالطبيعة الإلهية، إذ هذه المعرفة تظل مجهولة لنا إلى الأبد. نقرأ في إحدى فقرات المقدمة لكل

ميتافزيقا يمكن أن تصير علما : "ليس من المعقول ولا من المشروع أن نأمل في معرفة أي شيء أكثر مما تتيحُه لنا التجربة الممكنة ، وليس من المعقول ولا من المشروع أن ندَّعي امتلاكَ أدنى معرفة بالشيء الذي نسلم أنه ليس موضوعا لأية تجربة ممكنة"[14] .

ولكن الفيلسوف لا ييأس من كون قدرة الإنسان على التخييل والتَّمْثِيل تستطيع تخطي هذه العقبة الكأداء التي تنتصب أمام المعرفة الإنسانية . فالتفكير باستعمال آلية التَّمْثِيل هوالإمكانية المتاحة للإنسان ، كي ينشئ ، إنطلاقا من معارفه عن عالمه المحسوس والمرئي ، خطاباً عن عالم المعقولات والموضوعات الميتافزيقية . إن اللجوء إلى التَّمْثِيل حسب كانط ، يكشف عن محدودية العقل الإنساني وتناهيه . فكيف يتأتي لفكر مُتنَاه أن يتحدث عما يتجاوزه ، وعما ليس في متناول قُدُرَاته المعرفية ؟ ولا يتردد الفيلسوف في انتقاد ما يُعرَف في الفلسفة بالدليل الوجودي لإثبات وجود الله ، لأن هذا الدليل يتأسس على هذا النوع من التمثيل ، ومعلوم أن ديكارت كان قد استعمله في تأملاته الميتافزيقية . ومن الطريف أن الانتقاد الكانطي لهذا الدليل ، يستند بدوره على تمثيل آخر . نقرأ لكانط في هذا

السياق : "إن الوهم الذي يجعلنا نعتبر ما هو ممكن فكرياً وكأنه موجود واقعيا ، هو كوهم التاجر الذي يظن أنه ينمِّي ثَروَته بإضافة بضعة أصفار إلى حسابه"[15] .

د- عند ما تستيقظ الفلسفة في المساء للتأمل في أحداث النهار : للفيلسوف الألماني هيجل (1770-1831) ، عبارة مشهورة ، وردت في كتابه مبادئ فلسفة الحقوق . فيها يُقَدِّم تصويراً مجازياَ جميلا ، يَعرض من خلاله مفهومَه الخاص لطبيعة المعرفة الفلسفية ، والغاية المثلى منها . تقول هذه العبارة ما معناه : "إن طائر منيرفا ، إلهة الحكمة ، لا يحلِّق في الفضاء ، إلا عندما تغرُب الشمس ويُخيِّمُ الظلام على الوجود" . ومنيرفا Minerve ، كما نعلم ، هو اسم إلهة العلم والحكمة ، في الأساطير الرومانية القديمة ، وتقابلها في أساطير الإغريق الإلهة أثينا Athéna . أما طائرها المشهور فهو من فصيلة البوم ، ومن خصائصه أنه لا يطير إلا بالليل .

ولعلَّ الفكرةَ التي أراد هيجل إيصالَها بهذا التَّمْثيل ، هي أن الفيلسوف ، في بعض عاداته على الأقل ، أشبه ما يكون بطائر منيرفا ، فكلاهما ، الفيلسوف والطائر ، لا يَكثُرُ نشاطُه إلا عندما يُخيِّم الظلام على الكون . ويبدو أن الليل بالنسبة

للفيلسوف، هوفترة النشاط المُنتِج والهادئ، ففيه تُتاح فُرَص التأمل والتفكير المتأني والعميق، في ما حدث من وقائع أثناء النهار. ونظن أن هيجل، خلال هذا التَّمْثيل، إنما يُوحي إلينا بما هومتواتر عن المعرفة الفلسفية، بأن من طَبيعتها الميلَ إلَى التحرُّر قدر الإمكان، من الإنشغالات اليومية والمنفعية المباشرة، ومن أسْر الأحداث والوقائع المألوفة. وأنها في فترات معينة، تنكمش على نفسها، وتفضل الإنزواء والمكوث في الظل. كما يُذَكِّرُنا بأن غاية الفلاسفة، من وراء إتخاذ هذا الموقف المتريِّث تجاه الأحداث وهي في عنفوانها، هي الانتظار حتى تنجلي الأمور، وتختمر التساؤلات عن دلالاتها العميقة، بعدما تتوفَّرُ عنها عناصر كافية، تساعد على إستيعابها وتمثلها واستخلاص العبر منها[16].

وقدَ أعجَب هذا التَّمْثيل الهيجيلي لطبيعة المعرفة الفلسفية، الفيلسوف الفرنسي المَعاصر لويس ألتوسير (1918–1990)، فاستعاره وأعاد توظيفه في سياق قريب من الأول، سعى من خلاله، إلى الكشْف عن جوانب أخرى من طبيعة المعرفة الفلسفية، غير تلك التي تخُصُّ علاقاتها بالأحداث الإنسانية اليومية العادية. لقد قصدَ ألتوسير من إستخدام التَّمْثيل الهيجيلي السابق الذكر، إلى توضيح علاقة الفلسفة بالعلوم،

وموقف الفلسفة من الاكتشافات الجديدة في الميادين العلمية. وقد ذهب في هذا الإتجاه، إلى أن من طبيعة الفلسفة أيضا، أن لا تستيقظ إلا بعد إنقضاء فترة زمنية كافية على ميلاد علم جديد. فهي مثل طائر الحكمة منيرفا، تنشط بعد زوال نهار الأحداث العلمية الجديدة. والفيلسوف هنا إنمّا يدعم أطروحته الشهيرة عن علاقة الفلسفة بالعلم: "إن الفلسفة ليست علما، وهي تأتي دائما متأخرة عن العلم الذي أثارها بفترة قد تطول أوتقصر. ذلك لأن الآثار التي تخلفها الثورات العلمية في الحقل الفلسفي، لا تُدرَك في حينها، فهي تحتاج إلى وقت كاف يعقبها، حتى تستطيع تهيئة نفسها لصياغة ردود الفعل"[17].

هـ- الفلسفة صِرَاع مستمر:

وعن ألتوسير أيضا، نقول إن الفكرة الناظمة لمشروعه الفلسفي، تتلخص في السؤال التالي: كيف يمكن للفلسفة أن تساهم في عملية التغيير الإجتماعي؟... وفي محاولات متواصلة للإجابة عنه. وهي محاولات أسفرت في نهاية المطاف، عن نظرية جديدة حول طبيعة الفلسفة، إستثمر الفيلسوف في تشييدها فيضاَ من الصُّوَر المجازية والتَّمْثيلات، رغم ما يُعرَف عنه من حرْص كبير على تدقيق مفاَهيمه، وتطهيرها من شوائب المُتَخَيَّل الإيديولوجي. ولعل أكثر تلك

التَّمْثيلات إثارة، تمثيلُه مجالَ الفلسفة بحلَبَة صراعٍ دائم بين المذاهَب والتيارات الفلسفية. ولا شك في أن فيلسوفنا لم يكن أوَّلَ من استعمل هذا التشبيه. فقبْلَه عَبَّر كانط، في مقدمة نقد العقل الخالص، عن نفس الفكرة. كما أن أفكار وخواطر فريدريك نيتشه، (1844–1900)، حول مفهوم إرادة القوة، تسير في الإتجاه ذاته، وخاصة عندما تتبنى فكرة أن ظاهرة الصراع تهيمن كليا على الحياة والفكر. كتب نيتشه في هذا الصدد: "هل تريدون إسما لهذا العالم...، وحلا لجميع أسراره وألغازه؟ إنه إرادة القوة ولا شيء آخر غيرها"[18].

ولكن خطاب ألتوسير عن الفلسفة كميدان للصراع، يتميَّز عن غيره بشكل ملفت للنظر. فهويُشَخِّصُ هذا الصراع بواسطة سلسلة من التَّمْثيلات والصور المجازية تحيل جميعُها إلى الميادين العسكرية والحَربية والسياسية. إنه يتحدث باستمرار عن جبهات القتال في الفلسفة، وعن الهجوم والانقضاض، وعن التقدم والإنتصار، والتقهقر والهزيمة، وعن احتلال المواقع واكتساح الميدان، ورسم الحدود، وعن الإستراتيجية والتكتيك، وعن الحلفاء والأعداء، وعن الأسلحة والمتفجرات، وعن الإنقلابات والإستيلاء على الحكم، وعن الخضوع والهيمنة، الخ..[19].

بفضل هذه المجموعة من المفاهيم والمصطلحات الحربية، يتحوّل تاريخ الفلسفة، إلى تاريخ صراع نظري لا يتوقف، تُهيمن فيه التيارات الفلسفية الجديدة، على الأشكال الفلسفية التي كانت سائدة من قبل، أوتعود الأشكال الفكرية القديمة إلى الهيمنة، ولكن في ثوب جديد. وهذا الصراع الدائم، لا يُسفر إلا عن إستبدال هيمنة فلسفية بأخرى. وكأننا هنا في ميدان تَحدث فيه "إنقلابات" مستمرة، تُتداول فيها الهيمنة الفلسفية بالتَّناوُب بين الإتجاهات الأساسية. وكأننا نشهد ما سمَّاه نيتشه مجازياً، بالقلْب المستمر للأفلاطونية. وبتمثيله مجالَ الفلسفة بحلَبَة صراعٍ دائم بين المذاهب والتيارات الفلسفية، يكون فيلسوفنا قد وضع اللمسات الأخيرة، على صيغة أطروحته النهائية حول طبيعة الفلسفة: "إن الفلسفة في نهاية المطاف هي صراع طبقي على المستوى النظري". ويبدوأنه لم يَعدل عن هذه الأطروحة قط، حسب ما جاء في سيرته الذاتية، المَستقبل يدوم طويلا، المنشورة بعد وفاته[20].

4 – دور وقيمة التمثيل في الخطَاب الفلسفي:

نتساءل الآن عن دور المُتَخَيَّـل بأصنافه في الخطَاب الفلسفي، وعن قيمته المنطقية والمعرفية. وفي هذا الصدد نقول إنه من منظور الفلسفة إلى ذاتها، يبدوأن حضور المُتَخَيَّـل بأشكاله في

خطابها، دخيل عليها، وإنما هويُستدْعَى فقط لأداء دور تعليمي، يتحدَّد في تيسير فهم الحقائق الفلسفية، وإكسابها نوعاً من الواقعية والمصداقية من خلال استثمار الصور المحسوسة، والأمثلة المستوحاة من الواقع الإنساني الملموس.

إن إستعمال المُتَخَيَّل في الخطاب الفلسفي، مُوَجَّه أساساً إلى أولائك الذين يُفترَض أن ليست لهم دراية كافية بالفلسفة وبأسرارها. ولوكان التخاطب يجري بين الفلاسفة وحدهم، لأمكن الإستغناء عن ذلك تماما. إن الغاية من إستعمال المُتَخَيَّل هي في نهاية المطاف، تشخيص الأفكار الفلسفية، التي يبدومن الصعب، تبليغها بكيفية مجردة، إلى المتمرنين المبتدئين في التفلسف، وتقريبها للعقول التي لم تألفها كثيرا. وأغلب المدافعين عن هذا الرأي، هم من الفلاسفة الذين يُنسبُون عادة إلى النزعة العقلانية، ومنهم: أفلاطون، أرسطو، ديكارت، سبينوزا، ولايبنز...، وموقف هؤلاء جميعا، لا يختلف كثيرا عن الموقف الذي عبَّر عنه إبن رشد، في فصل المقال: "إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، وأن طرق التصديق منها ما هولعامَّتهم وهي الخِطَابية والجدلية، ومنها ما هولِخاصَّتهم وهي البرَهانية[21].

ولكن الإهتمام بإشكالية المُتَخَيَّل في الخطاب الفلسفي، قد تجَدَّدَ في السنوات العشر الأخيرة، وظهرت دراسات حديثة

حولها. وقد ساعد ذلك على بلورة رأي آخر مُغاير يرى في الحقيقة التي إعتادت الفلسفة على نسجها حول خطابها؛ وفي موقف التيار العقلاني عموما من المُتَخَيَّل، نوعاً من الإختزال والتبسيط. ومَفَادُ هذا الرأي أن حضور المُتَخَيَّل في الخطَاب الفلسفي، من أسطورة وأمثلة وتمثيل، واستعارة ومجاز، إنما هوبالأحرى أمَارات وأعراض دالة، تكشف عن وجود ثغرَات ومكامن ضَعْف وتَوَتُّر في بنية مشروع الفيلسوف ذاته. فاستدعَاء المُتَخَيَّل أوالتمثيل إنما يأتي لنجدة النسق الفلسفي، ودعمه بما يعجز عن تبريره نظريا، رغم كونه ضروريا لبنائه وتماسكه. والمثال البارز الذي يتبادر إلى الذهن هنا، هونظرية المثل في النسق الفلسفي الأفلاطوني، وقد سبق الحديث عنها. إن تبريرَ هذه النظرية، والدفاع عنها عقليا ومنطقيا، لم يكن مُتيسِّرا للفيلسوف تماما، مما جعله لا يلجأ إلى إستعمال المُتَخَيّل (التمثيل) كوسيلة للتبرير والإقناع فقط، بل ويتبنَّاه ويُدمجه في صميم خطابه، بل ولا يكاد يُفرِّق بينه وبين المعرفة الفلَسفية التي يُعرِّف بها. ولقد أوقعه ذلك، كما نعلم، في كثير من المفارقات والمواقف النظرية المتناقضة.

إن لجوء الفلاسفة إلى إستعمال التمثيل، لتقريب ما يعتقدون أنه الحقيقة بعينها، يجعل خطاباتهم تُعاني أشكالا من

الإضطراب والتوتر، يتجليان في ما يمكن ملاحظته من تأرجح بين التشابه المفترض، الذي يسعون إلى إقامته والتدليل عليه، (عند أفلاطون مثلا : الشمس = النور= الحقيقة = الخير)؛ وبين الإختلاف الواقعي الصارخ، الذي يحاولون عبثا القفز عليه : فالشمس لا علاقة واقعية لها بالحقيقة ولا بالخير. وكأن المُتَخَيَّل هنا يقوم بدور جسر ذهني، عن طريقه تُبذل مُحاولات سيزيفية لعبور الحدود نحوما يفترض الفلاسفة وجوده، ولكنهم في الوقت ذاته يعترفون، ضمنيا على الأقل، بعجزهم عن وصفه، وعن تكوين تصَوُّر ملموس عنه، والتدليل عليه. والفلاسفة يُغامرونُ أحيانا، فينطلقون من مجرد علاقات إفتراضية ومتخيلة، إلى التسليم بوجود هُويَّة وتطابُق بين طرفين، أحدهما من عالم طبيعي واقعي وإنساني، والثاني من عالم آخر غيبي، أوقد يكون من إبداع ثقافة البشر، ولكنه مع تقادم الزمن، أصبح عالماً مُفارِقاَ.

النتيجة :

بعد إمعان النظر في هذه النماذج والتحليلات، فإن الإستخلاص المُمْكن الخروج به، والختم به في نفس الوقت، هوأن المُتَخَيَّل من صَميم الخطَاب الفلسفي ومن مُكوِّناته، ومن العمليَّات والعناصر المنَتجة له. وهويمنح لهذا الخِطَاب

إمكانية الانفتاح على خطابات أخرى أدبية وفنية وشعرية. إنه كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر، بول ريكور، قد أصبح يشكل بعداً من أبعاد الفكر الفلسفي[22].

ومن خلال النماذج التي عرضناها، نلْمَسُ عن كثب أن الفلسفة، على الرغم من سعيها المتواصل لعقلنة خطابها، وحرصها على تبرير قضاياها والتدليل على أطروحاتها، وفقاً للمعايير المنطقية، فإنها تظل مع ذلك، حاملة في ثناياها، بعضاً من آثار ورواسب ماضيها القبل عقلاني. لقد وُلدَت المعرفة الفلسفية من رَحم الفكر الأسطوري، وانفَصلت عنه بالتدريج، وشكلتَ خطابا مُتميِّزا ومُستقلا. ولكن حنينها إلى ماضيها لا يزال يعاودها باستمرار. كما أن عناصر الأسطورة والتخييل، لم تتوقفَ أبدا عن التدخل في تكوين الموضوعات الأساسية للفكر الفلسفي، قديمُه وحديثُه.

وإذا بدا المُتَخَيَّل والأسطوري في الخطَاب الفلسفي مكبوتاً، فهذا لا يعني بالضرورة أنه مَيِّت تماماَ. فهولا يَكُفُّ عن الظهور والاختفاء، في أغلب الخطَابات الفلسفية، ولا نستثني منها الخطَابات المعاصرة ذاتهاَ. ولعلَّ ميزة هذه الأخيرة، هي أنها لمَ تعد تخجَل من رد الاعتبار لكل ما كان العقل الفلسفي التقليدي من قبل، يُقصيه وينبذُه من أصناف المُتَخَيَّل. وربما كان إستمرار المُتَخَيَّل، في ثنايا الخطَاب الفلسفي، نشيطا في

الخفاء، هوالذي يُمِدَّ هذا الخطَاب بالحيَويَّة وبالحوافز؛ بل بما يجعله أحيانا، يتَفَتَّقُ عن لمحَات إشراقية وإبداعية رائعة[23].

الهوامش:

1 – هذه بعض عناوين الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع :

- Le Doeuff, Michèle: L'Imaginaire philosophique.- Paris, Payot, 1980.
- Cossuta , Federic: Eléments pour la lectures des textes philosophiques.- Paris, Bordas, 1989.
- Védrine, Hélène: Les grandes conceptions de l'imaginaire.- Paris, Biblio essais 1992.
- Proust, Joëlle; Schwartz, Elisabeth: La connaissance philosophique.- Paris, P.U.F., 1995.

Curatolo, B. et Poirier, J.: L'Imaginaire des philosophes.- Paris, Editions L'Harmattan, 1998.

لتكوين فكرة عن النصين الأولين، نحيل القارئ إلى مقالة السيد سحبان، الحسين : الأمثلة في درس الفلسفة. – مجلة البحث البيداغوجي، عدد3، دجنبر1992. – ص. ص. 71–77.

2 – عن موضوع الحِجاج (Argumentation)، والحِجاج في الفلسفة بصفة خاصة، يمكن الرجوع إلى دراسة السيد أعراب، محمد حبيب :

الحجَاج والإستدلال الحجَاجي : عناصر استقراء نظري . – الكويت، مجَلة عالم الفكر، يوليو– شتنبر 2001 . – ص . ص . 97–138 .

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

4 – حول موضوع التَّمْثيل، وباقي أنواع الإستدلال المستعملة في الفلسفة . (من المفيد الرجوع إلى دراسة الأستاذ الطاهر واعزيز، المناهج الفلسفية . – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1990 .

5 – راجع في هذا الصدد :

- Rivaud, Albert: Histoire de la philosophie.- Paris, P.U.F., tome 1, 1948, PP 167–171.
- Secrétan, Philibert: L'Analogie.- Paris, P.U.F., 1984.- PP 19–23.

6 – أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1968، ص ص، 246–284. أنظر: فؤاد زكرياء، دراسة لجمهورية أفلاطون، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1967، ص ص. 84–168.

7 – نجيب بلدي، ديكارت، القاهرة، دار المعارف، 1959، ص ص33–36. وقد دون ديكارت بعد يقظته ما علق بذاكرته من هذه الأحلام. ويبدومن خلال ما كتبه في هذا السياق، أنه كان متفائلا بها، حيث اعتبرها " الحدث الأكثر أهمية في حياته الفكرية"؛ وأنها كانت بالنسبة إليه حافزا أساسيا جعله ينذر حياته للعقل وللبحث عن الحقيقة. نُشرَت مضامين هذه الأحلام كما دونها الفيلسوف، في مجموعة أولمبيا (Olympia). كما تحدَث عنها الفيلسوف نفسه، في القسم الثاني من كتابه مقال في المنهج، ولكن هذه المرة باعتبارها من بنات خواطره وتأملاته، في خلواته الفكرية. حول هذا الموضوع، نحيل إلى:

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

9 -Descartes, René: Les principes de la philosophie.- Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953.-PP 557-558.

10 – هيدجر، مارتن: ما الميتافزيقا. – ترجمة محمود رجب، القاهرة، دار الثقافة، 1974. – ص. ص. 77-97. وكذلك الترجمة الفرنسية لنفس النص:

- Heidegger, Martin: Qu'est-ce que la métaphysique.- in Question I, Paris, Gallimard, 1968.- PP 31-32.

11 -Kant, E.: Critique de la raison pure.- Paris, P.U.F., 1967.- P 153.

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

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

Marty, François: l'analogie7 chez Kant, une notion critique.- in Les Etudes philosophiques, Paris, P.U.F., 1989.- PP 455-474.

14 – كانط إمانويل، مقدمة لكل ميتافزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل، القاهرة، 1967، فقرة 58، ص ص196-199، وفقرة 57، ص. 185.

15 – كانط إمانويل، نقد العقل الخالص، مرجع سابق، ص 430.

16- Hegel: Principes de la philosophie de droit.- Paris, Gallimard, 1940, Tome 1.- P 45.

17 –"عناصر لنظرية في الفلسفة عند لوي ألتوسير"، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق مطالع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، دار المدارس، 2002.

18- Nietzsche, F.: La volonté de la puissance.- Paris, Gallimard, 1940, Tome 1, P 216.

19- Badieu Alain: Qu'est-ce que Louis Athusser entends par philosophie, in Mpolitique et philosophie, dans l'œuvre de Louis Athusser, ouvrage collectif, Paris, P.U.F., 1993. P 29.

20- Athusser Louis: L'avenir dure longtemps.- Paris, Stock/IMEC, 1992.- P 161.

21 – إبن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1983، ص ص31-59.

22- Ricœur Paul: Finitude et culpabilité.- Paris, Aubier, 1960, P 13.

23- Gusdorf G.: Mythe et métaphysique.- Paris, Flammarion, 1953, P 8.

المحاضرة الخامسة
الأساليب الحجاجية

للحجاج في اللغة العربية عدة أساليب وصور منها :

أ- الندوة ، وهي أحد أشكال وفنون التعبير وتتضمن الحجاج المقرون بالدليل .

ب- الحوار ، وهوالمرّتب جيداً والمعدُّ له بعناية يعد أسلوباً حجاجياً .

ج- المحاضرة ، وهي كذلك شكل من أشكال التعبير وفيها قدر كبير من الحجاج .

د- الخطابة ، حيث إن الحجاج من إحدى عناصرها لأنّها تتعلق بالرد على الباطل والإنتصار للحق .

هـ- وفي بعض الفنون الكتابية كفن المقالة ، التي تتضمّن إيراداً للحجج وتبليغاً لها للطرف أوالجهة المعنيّة بوصولها إليه ، وقد تكون جهة رسميّة خاصة ، أوعامّة أوفكرة يراد إيصالها ونشرها ، وتحقيق الإقتناع بها .

ي- وكذلك المسرحيّة أحياناً تحمل رسالة وهدفاً حجاجيّاً معيّناً حول قضيّة معيّنة سياسيّة أوتعليميّة ، أوتربويّة ، حيث يتمُّ التعبير عنها من خلال مجريات أحداث المسرحيّة .

و- وكذلك القصّة القصيرة والرواية ، حيث يعالج الكاتب بالقصّة القصيرة ومجريات أحداثها ، والعلاقة بين عناصرها قضيّة معيّنة ، وإيراد الحجّة والدليل . أما بالنسبة للرواية ، فإنّ

فرص إستخدام الأسلوب ألحجاجي فيها أكثر من القصة؛ لتعدد فصولها، وتشعب أحداثها.

فوائد الأساليب ألحجاجي:

في اللغة العربية يترتب على الحجاج في اللغة العربية وأساليبه المتعددة فوائد منها: إيصال الفكرة المراد الحجاج حولها للطرف الآخر. تنمية مهارة الإقناع وتشجيعها. تعزيز لمبدأ الحوار كأحد عناصر الحجاج. الرد على الأفكار والآراء الخاطئة. تحقيق غرض الإقناع والأخذ بالرأي الصحيح، متى تجرّد الطرف الآخر من التعصُّب.

آداب الحجاج هناك أيضاً آداب تتعلق بأساليب الحجاج منها: احترام الرأي المعارض والإجتهادات الأخرى. الابتعاد عن التجريح الشخصي أوالشتم. الإستناد على الأدلّة الصحيحة، كالحجاج المتعلّق ببعض الفنون الأدبيّة، أوالنحووبعض مسائل الخلاف فيه، أَوعقلية في المسائل الّتي تحتاج إلى الإقناع العقلي. ترك التعصب الأعمى المجرد من الأدلّة الصحيحة. أمور فنّيّة تتعلق بالحجاج هناك أمور فنيّة تتعلق بالحجاج منها : دِقة العبارات وحسن ترابطها. سلامة اللغة نحواً وبلاغة. الإيجاز في التعبير. إنّ الحجاج متى قام على عناصره الصحيحة، تصل رسالته للطرف الآخر، وفي المقابل متى تجرّد منها فلن يفيد في

ذلك بشيء، والحجاج الصحيح يعبّر عن قدرة صاحبه في الإقناع وعن سلامة الفكرة الّتي يحاجج بها.

خصائص النص الحجاجي:

1- تعريف النص الحجاجي.

2- بنية النص الحجاجي.

3- خصائص النص الحجاجي.

تمهيد:

يعتبرُ الحجاجُ أحدَ الأنماط النصيّة في اللغة والذي يُعرَفُ بنظريّة الحجاج، حيثُ تحتوي هذه النظريّة على مجموعة من الحجج التي يتمّ ذكرها من أجل الإقناع والدلالة على بطلان الرأي أوصحّته، ويكون النصّ الحجاجي موجّهاً للجميع، سواء كان شخصاً واحداً أوجماعات من الأشخاص لإقناعهمْ بالعزوف عن آرائهم وتغييرها في مختلف القضايا السياسيّة والفكريّة، ويكون النصّ الحجاجيّ متطرّقاً لجوانب الرؤية الذاتيّة والموضوعيّة في الوقت نفسه، بحيث يكون بعيداً عن الصرامة الشديدة والمتزمّتة، كتلك المستخدمة في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة. يعودُ تاريخ هذه النصوص إلى التاريخ اليونانيّ القديم، تحديداً على يد الفيلسوف اليونانيّ أرسطوالذي درس في مجال الظواهر المتعلّقة بالنصوص الحجاجيّة، فكان من

دراساته كتابُ الجدل والخطابة، وكتاب السفسطة والشعر، وقد لاقى المبحث الحجاجي ركوداً شديداً في الدول الغربيّة على عكس الدول الإسلاميّة الذي لاقى فيها إنفتاحاً وإتساعاً كبيراً نتيجةً لانفتاح ثقافة البلاد العربيّة الإسلاميّة على الثقافة اليونانيّة خصوصاً في القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديّ.

1- النص الحجاجي:

هو أحد أنواع النّصوص التي تهتمُ بدراسة الفعالية الحجاجية، وهوعبارة عن وسيلة من وسائل الإقناع والتّعبير عن الرأي؛ حيث إنّه يتضمن مجموعة من الحجج والقضايا المثبتة أوالنافية التي يؤتى بها إمّا للتأكيد على صحة رأي أوبطلانه، ويتميّز النّص الحجاجي عن غيره من النُصوص بكثرة الحقول المعرفية التي تشمله، فيشمل الحجاج الفلسفة، واللسانيات، والقانون، ونظرية التّواصل، والمنطق، كما أنّه أصبح حديثاً يتناول علم النّفس، وعلم الاجتماع والكثير من التخصّصات والمجالات الأخرى، ويكون النّص الحجاجي موجّهاً إمّا لفردٍ واحد أولجمهور.

تختلفُ الأدلّة والحجج المستعملة في النّص الحجاجي عن تلك المستعملة في علوم الطبيعة والرّياضيات؛ وذلك لأنّ الحجج المستخدمة في النّص الحجاجيَ تكون ممزوجةً فيها الرُؤية

الموضوعية بالرؤية الذّاتية، على عكس علوم الطّبيعة التي تكون حججها موضوعية فقط وفي غاية الصّرامة ولا تحتمل الرؤية الذّاتية. لمحةٌ عن تاريخ النّص الحجاجي يعود تاريخ هذا المبحث إلى الفترة اليونانية، ويعود خاصةً إلى الفيلسوف اليونانيّ أرسطو؛ حيث إنّ الفيلسوف أرسطوتناول ظواهر عديدةً مرتبطةً بالممارسة الحجاجية، وكانت بدرجة عالية من الدّقة والشُّمول، ونجد ذلك في مدونته المنطقية الأورغانون خاَصّةً في الأجزاء المتعلقة بالتدليل اللاصوري، وعانى النّص الحجاجي من فترة ركود في السياق الغربي، وقد امتدّت فترة الركود هذه خمسة عشر قرناً تقريباً منذ كونتيليان وشيشرون الرومانيين؛ وذلك لأنّ الباحثين كان اهتمامهم في تلك الفترة متوجّهاً نحودراسة الجوانب البلاغية والأسلوبية، وبذلك أُهملت الحجاجية الإستدلالية إهمالاً واضحاً. ومع أنّ هذا المبحث لاقى ركوداً كبيراً في بلاد الغرب إلا أنّه لاقى العكس تماماً في المجال العربي الإسلامي؛ إذ لاقى اهتماماً كبيراً نتيجة انفتاح الثقافة العربيّة الإسلامية على الثقافة اليونانية بدءاً من القرن الثامن والتّاسع الميلاديّ. ومن مقوّمات النّص الحجاجي الرّبط بين الفقرات: ويكون الرَّبط بين الفقَرات بحروف العطف وهي: الواو، والفاء، أو، وثمّ، وحروف التّوكيد وهي: لام

القسم والتّوكيد، واللام المزحلقة، والضمير المنفصل الزّائد، وقد، وأما الشرطية، والحروف الزّائدة للتوكيد، وكان الزّائدة للتوكيد، وإنّ، وأنّ، وعبارات الإثبات وهي: مع العلم أنّ، ممّا لا شكّ فيه وغيرها من العبارات. الربط بين الجمل: ويكون بالأسماء الموصولة وهي: الذي، والتي، واللذان، واللتان، واللذين، واللتين، وحروف العطف. واستخدام مُعجم الموازنة والمقابلة والمجادلة. وتعتبر لغة النّص الحجاجي لغة تقريريّة موضوعيّة، ويُعبّر عن الأفكار المُراد طرحها بوضوحٍ ومباشرةٍ. وللنّص الحجاجي للنّص الحجاجي نمطين إثنين هما: المحاورة الجدلية (المناظرة). المحاورة الخطابية (الخطابة).

2- بنية النص الحجاجي:

تشير الدراسات المتعلّقة بالنصوص الحجاجيّة إلى أنّ هذه النصوص تُكتب بلغة ذات صفات تقريريّة وموضوعيّة، من خلال عرض الأفكار المراد التعبير عنها بطريقة واضحة وسلسة مباشرة، ويعدّ أسلوب البرهنة أحدَ أهمّ الأساليب المستخدمة في النصوص الحجاجيّة والتي تكونُ متطرّقة إلى الذاتية في بعض القضايا مع توظيف بعض العمليّات العقليّة للإنتقال من فكرة لأخرى مثل الإستقراء، حيث تسمح هذه العملية بالإنتقال من الفكر التخصيصيّ إلى الفكر التعميميّ بطريقة شموليّة. كما

يتمّ أيضاً النمط الجدليّ بحيث يتمّ الإنتقالُ من الفكرة إلى نقيضها، ومن نقيضها إلى نقيض آخر، وممّا قد يتمّ إستخدامه أيضاً هوالنمط السببيّ الذي يربطُ بين الأسباب والمسبّبات لها.
تجدر الإشارة أنّ بعض الدراسات في القرن الحالي قد حاولت أن تستخدمَ النصوصَ الحجاجيّة في مضمونها، ودراستها قبل عام 2009، لكنّها لم تتمكّن من إتمام هذا الأمر بسبب قلّة الموارد المطروحة في هذا المجال، وقلة الإهتمام الذي لاقته البلاغة العربيّة الأمر الذي أدّى لعدم تجديد الدراسات المتعلّقة بها والركود في مجالها، حيث إستطاعت هذه الدراسات أن تفتحَ باباً جديداً في مجال البلاغة والحجاجة، مع بقاء النصوص الحجاجيّة محدودة المصادر والدراسات.

3- خصائص النص الحجاجيّ:

للنص الحجاجي العديد من الخصائص نذكر منها على سبيل المثال: إستخدامه لأدوات الربط المنطقيّ مثل: إذن، هكذا، لأن، كي. واستعمال الإستدلال المنطقيّ. مراعاة الربط بين كلّ فقرة والتي تليها، من خلال إستعمال أدوات التوكيد، وحروف العطف المتعدّدة، وغيرها. ومراعاة الربط بين السبب ونتيجته. وذكر الأحداث والمواقف كنوعٍ من البراهين. واستعمال أسلوب الربط بين الجمل، باستخدام

الضمائر وأسماء الوصل والعطف. الميل للإقناع باستعمال أدوات التوكيد، مثل إنّ، أنّ، إنمّا.

المحاضرة السادسة
نظرية الحجاج

نظرية الحجاج تركز نظرية الحجاج بشكل خاصّ على دراسة الفعاليّة الحجاجية اللغوية والإجتماعية، وتعتبر واحدة من الفعاليّات العقلانية التي تسعى إلى دحض آراء المعترض العاقل وإقناعه بما هومقبول من الآراء المعارضة له، من خلال طرح عدد من القضايا التي تثبت للمعترض أوتنفي ما ورد حول هذا الرأي من قضايا. النمط الحجاجي تُبنى نظرية الحجاج على إنشاء النص الحجاجي من البرهنة باعتبارها منطلقاً إستراتيجياً لذلك، وتبدأ خطوات بناء النص الحجاجي بتوظيف جميع العمليّات العقليّة التي تحفّز الفكر على الإنتقال من قضية إلى أخرى، ومن الجدير بالذكر أنّ النص الحجاجي يستند إلى ما يسمّى بالإستقراء، والقياس، والإستدلال الجدليّ، والسببيّ في آن واحد لاستنباط الأفكار المقنعة وإقناع المعترض بها تماماً. بالتفصيل؛ فإنّ الإستقراء هوعبارة عن إحدى العمليات العقليّة التي تأخذ بفكر الإنسان من حيّز التخصيص إلى التعميم، وأخيراً تقوده إلى إستنباط الأفكار بشكل كليّ واستخلاصها، أمّا القياس فعلى العكس تماماً فهوالأخذ بالفكر من حيّز التعميم وتخصيصه لاستخراج أفكار جزئيّة. أمّا الإستدلال بشقّيه، فيعتبر الأول بمثابة حركة فكرية تتولّى مسؤوليّة نقل الأطروحة إلى نقيض النقيض، أمّا السببي فيكمن دورها

بإيجاد رابط وثيق بين الأسباب والمسبّبات. ولا بد لنا من الإشارة إلى أن الأنماط الحجاجية تنقسم إلى نمطين، وهما: المناظرة أوما يسمى بالمحاورة الجدلية، وتعّد بمثابة خطاب إستدلاليّ يعتمد على وجود مقابلة بين فريقين، كما تعتمد أيضاً على مجموعة من الشروط من أهمها وجود متناظرين ودعاوي. الخطابة والمعروفة أيضاً المحاورة الخطابية، وتعتبر الخطابة تخبّطاً عشوائيّاً وغير منظم في كتابة وترتيب الكلام، وتمتلئ بكثير من الأخطاء التي يصعب فهمها على المستمع، وهذه النظرية تقوم على مجموعة من الأسس في كتابتها كالمقدمة والسرد والحجاج والنهاية. خصائص النمط الحجاجي يمتاز النمط الحجاجي بعدد من الخصائص التي ينفرد بها عن غيره من الأنماط، ويعتبر هذا النمط بمثابة حجة لإبطال الآراء الأخرى وبالتالي إثبات ذلك بالدليل القطعي، ويسعى جاهداً إلى تغيير إعتقاد المعترض، ومن بين خصائصه: الإستدلال المنطقي. الإستدلال بالأمثلة والأحداث. إستخدام أساليب الشرط. طرح الأسباب الوجيهة ونتائجها بشكل واضح. إستخدام أسلوب الإقناع بالإعتماد على أدوات التوكيد. الإستدلال بالقرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة والإقتباس منها بكثرة. عناصر النمط الحجاجي إستحداث

الأخبار من الخبر. التفسير، ويُستخدم في هذه الآلية طرح الإشكاليّة أوالقضية محور البحث كما هوالحال بالمناظرة. الإقناع، ويعتمد هذا الأسلوب على الحجج والبراهين التي تثبت صحة الأدلة، حيث يدافع المتناظر عن نظريّته بالإستناد إلى الأدلة الملموسة.

تُعرف نظرية الحجاج L'argumentation بكونها نظرية تُعنى بدراسة التقنيات الخطابية Techniques Discursives التي تهدف إلى حث عقول ألمخُاطَبين أوإلى رفع نسبة تأييدهم Adhésion إلى القضايا المطروحة للنقاش في سبيل الوصول إلى إتفاق عام. وبكونها نظرية تعمل على فحص واختبار الشروط التي تساعد على بدء الحجاج وتطويره، والآثار الناتجة عنه أيضا. وهوتعريف يدعونا إلى التفكير مباشرة في البلاغة القديمة L'ancienne Rhétorique التي سأتي على معالجتها بحذر عالم المنطق رغم ما يفرضه عليّ هذا الأمر من الإختزال والتوسع في البحث على حد سواء.

في الواقع، أنا من المهتمين بمختلف أشكال الحجاج بمقدار ما تمثله من عناصر حجة ودليل Preuve تساهم في حث المخاطَب

على التثبت العقلاني ؛ المنطقي (onvaincre) من القضية المطروحة في الجدال، ومن ثمة، إلى إقناعه (Persuader) إستنادا إلى منطق الحجاج البلاغي الذي يضع المخاطَب وسياقاته الثقافية وجميع حالاته الذهنية والإنفعالية والعاطفية بالإعتبار. من هنا، سوف لن أولي تلك الأهمية المعطاة لقضية عرض تلك الحجج بصورة شفوية كانت أم كتابية، الأمر الذي سيجعلني لن أوجه نظري كليا صوب كل ما يتعلق بالفعل الخطابي للمتكلم Oratoire أضف إلى ذلك، أني لست من المهتمين بوجه خاص بالخطب الموجهة علناً إلى جمهور Auditoire محتشد -كما هوالحال في البلاغة الكلاسيكية- في ساحة التجمع العامة أغورا Agora هي مركز الحياة السياسية والفكرية والفلسفية والروحية في أثينا، حيث يتبادل فيها الجميع الآراء حول المشاكل والقضايا المشتركة، دون تمييز نخبوي بين العامي والسياسي والفيلسوف أوفي منتدى التجمع العام الروماني Forum وهومكان يقابل نفس الوظيفة لساحة أغورا عند الإثنيين، بل سأتوسع في نطاق أبحاثي حول نظرية الحجاج، ليشمل جميع أشكال الجمهور التي يمكن أن نتصورها، وبصورة أكثر تحديدا، لدراسة عملية النقاش مع

مُخاطَب واحد حتى لوكان ذلك النقاش يجري أثناء عملية التفكير الذاتية الأكثر خصوصية حيث نقوم بفحص منافعه وعواقبه في قرارة أعماقنا، في هذه الحالة الأخيرة، حيث نلاحظ أن الأمر يتعلق باختبار قيمة الفرضية المطروحة للنقاش، وبإجراء مقارنة بين النتائج التي نصل إليها من خلال إستنتاجنا للواحدة منها بواسطة الأخرى، أوبإجراء مقارنة بين هذه النتائج مع فرضيات أخرى، وذلك بُغية النظر في أي من تلك الإجراءات يمكن أن يتم تعزيز تلك النتائج أوإنكارها. يمكننا ان نجد لهذه العملية مماثلا في مفهوم الجدل السقراطي Dialectique Socratique بوصفه جزء من نظرية بأكملها، جرى وضع أسسها في كتاب الفيلسوف اليوناني أرسطوالطوبيقا، Topiques وتمّ تعريفها بأنها فن طرح السؤال والجواب على حد سواء، وتوجيه النقد ودحضه في آن واحد.

إن ذلك الفن من التحاجج والذي عمل الفلاسفة السوفسطائيون جورجياس وبروتوجوراس وكذلك زينون الإيلي على تطوير أدواته، يتعلق على الدوام بمفهوم التأييد لقضايا إنسانية قيّمية وأخلاقية وسياسية تقع محل تجاذب ومقارنة، حيث نسعى إلى إقناع المخاطَب بصدقها من عدمه

باستخدام مختلف أنواع الحجاج، والى أن نعرض للأسباب المؤيدة والمعارضة للقضية المطروحة، وذلك بهدف التأثير في نهاية المطاف على الفرد وتفعيل قدراته الذهنية والعقلية بأسرها. فأحد أهم خصائص الخطابات الموجهة للجمهور هي قدرتها في أن تشكل دافعا يحث الإمكانيات الفردية لكل واحد منهم كي تتمكن من التحول إلى مرحلة إنتاج الفعل والتوفر على عناصر الاستعداد المسبّق Prédisposé لكل عمل Action محتمل الوقوع. نتيجة لذلك، لا يمكننا ألفصل في حقل الحجاج بين العقل والإرادة؛ أوبين النظرية والتطبيق. إن بنية موروث تاريخ الصراع منذ سقراط وأفلاطون لذلك الخطاب الحجاجي السوفسطائي المتعلق في البحث عن تأييد المخَاطب وحثه على الفعل، وكذلك مع مفهوم جورجياس في السايكاكوجي ** Psychagogie، شكلت مقدمة لجينالوجيا السلطة المتطابقة مع خطابات الوعاظ والدهماء؛ وتقويضا لميتافيزيقا الحقيقة التي تعتبر مطمح كل فيلسوف. فكما هومعروف، إن الفيلسوف لا يعير أهمية لرأي Opinion العامة ولا يهتم بالكيفية التي يتحقق بواسطتها إقناع وكسب تأييد الحشد البسيط والجاهل Foule Ignorante، بل يسعى

إلى الوصول إلى مفهوم الحقيقة Vérité لغرض التهيئة والإعداد لمعرفة مطلقة غير نافدة الصلاحية. وهذه هي بالضبط الثيمة المركزية التي عرضها أفلاطون في محاورته "جورجياس". ومما لا شك فيه، أنه لم يكن كافيا بالنسبة لأفلاطون معرفة الحقيقة، وإنما يجب أيضا أن تكون حقيقة متداولة وينبغي على الحشد الإعتراف والإقرار بشرعيتها. ومن أجل تحقيق هذا الغاية، كان لابد من اللجوء إلى البلاغة Rhétorique، وتوظيفها بالطريقة المناسبة كي تكون –مثلما قال أفلاطون في محاورة "فيدروس" بلاغة جديرة بالآلهة أنفسهم[1]. لكن، المهمة الرئيسية للفيلسوف تقتضي منه التأسيس Etablissement لمفهوم الحقيقة، أما مسألة التواصل Communication وتشكيل حقائق تداولية، فعلى قدر ما تحمله من أهمية ذات طابع اجتماعي، إلا إنها تظل مسألة غريبة على الفلسفة. وهنا، علينا أن نتساءل: هل يمكن الفصل بين الفلسفة والحجاج؟ في الوقت الذي يكون فيه البحث عن الحقيقة هوالغاية الحتمية في الفلسفة، ومرتبط ارتباط وثيق ومتلازم بالجدال Controverse، لدرجة يصعب معها إستبعاد الحجاج؟ في مقالته المتميزة البلاغة، الجدل والمطلب

الأول Rhétorique, Dialectique, Et Exigence

Première المنشورة في العدد المخصص لنظرية الحجاج[2] يعلن البروفسور في كلية الآداب بوردو، الفيلسوف الفرنسي جوزيف مورو، J. Moreau وبوضوح أن أفلاطون كان على إدراك تام بأننا لا نتناقش في مسائل يمكن حلهابطريقة موضوعية بفضل عمليات رياضية غير قابلة للجدال: إذا اختلفنا في الرأي أنا وأنت، يقول سقراط لا وطيفرون Euthyphron، حول عدد الأغراض الموجودة في سلة؛ أوطول قطعة قماش أوحول وزن كيس قمح، فلن يصل الحال بنا إلى حد التخاصم من أجل ذلك السبب أوإلى فتح باب النقاش.

بل يكفينا أن نقوم بإحصاء الأشياء وقياسها أووزنها، لينتهي مثل هذا الخلاف الذي لن يدوم ولن تتصاعد حدته إلا عندما نفتقر إلى وجود مثل تلك العمليا Procédés في القياس، ومثل تلك المعايير Critères الموضوعية، وهذا ما يكون عليه الحال -يحدد سقراط- عندما نختلف حول مفاهيم العدل والظلم؛ الجمال والقبح؛ الخير والشر، وبكلمة واحدة حول

موضوع القيّم لكن لو أردنا أن نتجنب (: Platon Valeurs Euthyphron, d)، في مثل هذه الحالات، أن يتحول الخلاف إلى نزاع قد لا يحل إلا بوسيلة العنف، فليس هناك من طريقة أخرى سوى اللجوء إلى نقاش عقلاني. ويبدوهنا أن الجدل Dialectique، الذي يُعرّف بأنه فن النقاش Discussion، هوالمنهج الملائم في حل المشاكل العملية التي تتعلق بغايات الفعل الإنساني والقيّم الأخلاقية. نتيجة لذلك، كان يولي أفلاطون لذلك المنهج تقييما كبيرا، فكان المنهج المعتمد إستعماله في المحاورات السقراطية لغرض فحص مثل ذلك النوع من المسائل[3]. لكن، إذا كانت المسائل الفلسفية هي تلك التي تتعلق تحديدا بالقيّم، ومن ثمة، هي من المسائل النسبية التي يتعذر معها العثور على وسيلة للتخلص نهائيا من الجدال والنقاش، لتتوفر بالضرورة على شروط البحث عن حقائق صادقة تماما وغير قابلة للطعن أو الإعتراض. لهذا، شهد العصر الكلاسيكي صراعات كبيرة في الاختصاص والكفاءة Compétence بين الفلاسفة وعلماء البلاغة سيما في مبحث القيم وقواعد الأخلاق. إذ أن مساعي الفلاسفة في إلزام الحشد بالاعتراف بالحقائق المطلقة والإقرار بشرعيتها، جعلتهم

مرغمين على الإستعانة بالتقنيات التي جرى تطويرها من قبل علماء البلاغة والتي تشتمل على كل من: الجدل والبلاغة، أي الحجاج. لذلك، حصلت عملية متكاملة لإفراغ الجدل والبلاغة من كل قيمة قابلة للفحص والإختبار Probatoire وتحويلهما إلى مجرد تقنيات بيداغوجية، سيكولوجية أو أدبية لغرض تعزيز التأييد والموافقة على حقائق راسخة بواسطة عمليات ومناهج قطعية، خدمة لمصالح رؤى دوغمائية أوعلمية. فمن المعروف مثلا، إن وظيفة تقنيات الجدل والبلاغة بالنسبة لأصحاب وجهة النظر الدينية، ليست في تثبيت الحقائق الغيبية المطلقة عند المؤمنين، وإنما في العمل على حفرها ونقشها في عقولهم من أجل أن تكون حاضرة وراسخة في وعيهم ومطبوعة بوصفها إتجاه في سلوكهم. لهذا السبب لم تتعرض قيمة تلك الحقائق للمساءلة والدحض إطلاقا حتى نهاية القرن السادس عشر.

لكن، ما إن تبددت وحدة العالم المسيحي مع ولادة حركة الإصلاح [الديني البروتستانتي التي إنطلقت من ألمانيا عام 1517 بزعامة مارتن لوثر، سيما بعد الحروب الدينية الطاحنة في المدن والضواحي الأوروبية والتي دامت نحوقرن، حتى أخذت

تطلعات ثقافية جديدة في الانتشار بين الأوساط المتعلمة، أملا في بناء نظام جديد مؤسس على العقل؛ ومعترف بشرعيته من قبل جميع الأفراد بمعزل عن انتماءاتهم الدينية المختلفة. ويقدم لنا هذا الطموح العام، تفسيرا واضحا للمكانة الباهرة التي مُنحت للفلسفة في القرنيين السابع عشر والثامن عشر. وبعد أن بزغت الفكرة واتسع مداها وأهميتها في القارة الأوروبية وفي بريطانيا العظمى، إستلهم الفلاسفة من المناهج التي حققت نجاحا كبيرا في علوم الهندسة والفيزياء والفلك، وذلك من أجل إقامة نظام مطلق، بدا للجميع أنه لا يمكن أن يرقى إليه الشك أيضا.

وهنا يقع بالضبط طموح الفيلسوف رينيه ديكارت R. Descartes مثل أغلب المعاصرين له وأتباعه اللاحقين. فلم يعد هناك ثمة حاجة إلى أن تتعارض أوإلى أن تتصادم الآراء بعضها بالبعض الآخر، أو إلى أن يلجا المتحاورون إلى إرغام خصومهم على الصمت بقوة السلاح، نتيجة لعدم توفرهم على أدلة مقنعة. لأننا استطعنا وفي حقول معين، خاصة في علم الرياضيات، الوصول إلى تحقيق توافق وإجماع Unanimité بين العلماء بواسطة براهين غير قابلة

للدحض، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لما كان عند الإله الحل الأمثل لجميع المشاكل الإنسانية، لماذا إذن لا نوسع نطاق الفلسفة ليشمل تلك المناهج التي نجحت إلى حد بعيد في العلوم الإستنباطية Déductives؟ إذ يكفي العثور على القواعد التي ترشد وتوجه العقل الإنساني، إنطلاقا من مناهج التحليل الرياضية، وتطبيقها بعناية في حل المشاكل الفلسفية. من هذا المنطلق، اقترح ديكارت إزالة أرضية الرمال المتحركة لمفهوم الرأي وإعادة البناء على أساس صخري صلب للحدوس Intuitions المعصومة عن الخطأ، والتي ستشكل قاعدة لنظام العالم الجديد، تعلوها في القمة معايير العقلانية في القيّم الأخلاقية والدينية. رغم أنه لا يمكن لأحد إنكار مدى أهمية هذا المشروع الفكري، ومن أنه كان إستكمالا لسلسلة الأنظمة الفلسفية العقلانية في مفهوم الحق الطبيعي، إستند بأكمله على البحث عن مبدأ الوضوح بذاته Evidence الذي أصبح خاصية -أي هذا المبدأ- تميز الحدس العقلاني لدى الفلاسفة الديكارتيين؛ والحدس الحسي لدى الفلاسفة التجريبيين Empiristes إلا أنه جاء بنتائج وخيمة أدت إلى تمأسس معيار الوضوح من جانب، واستبعاد الحجاج بوصفه تقنية للإستدلال

الفلسفي من جانب آخر[4]. من هنا، أصبح من الصعب إدراك مفهوم الوضوح بوصفه خاصية محض سيكولوجية، وجرى النظر إليه باعتباره قوة Force تفرض حضورها وحقيقتها على كل كائن عاقل. فالقضية الواضحة تكون بالضرورة قضية صادقة وقابلة للتمييز Reconnaissable مباشرة على أنها كذلك. لهذا، لا تحتاج مثل هذا النوع من القضايا إلى البرهان على صدقها، لأن المنهج البرهاني ليس إلا إستنباط ضروري لقضية غير واضحة بذاته لكونها لم تنطلق من مسلمات بديهية قبلية. في مثل هكذا نظام إذن، لا مكان للحجاج الذي يتعلق بكل ما يبدوصحيح Vraisemblable وما يبدومقبولا Plausible أيضا، أي بكل ما لا ينبغي منحه أي مصداقية من حيث المبدأ والمنهج، سيما عندما يتعلق الأمر بالمسائل العلمية. إذ يجب علينا أن نستبعد عن العلم كل ما يدعوإلى الشك، Doute كما يقول ديكارت. من هنا جاءت القاعدة الثانية التي نجدها في مؤلفه قواعد لتوجيه العقل (Règles Pour La Direction De L'ésprit) في كل مرة يحمل فيها أحدا (من العلماء) رأياً مختلفاً عن الآخر حول موضوع بعينه، فمن المؤكد أن واحدا منهما على خطأ، ومن ثمة، لا يمتلك أي

منهما ناصية العلم على ما يبدو، وذلك لأنه لوكانت قضايا إحدهما مؤكدة وواضحة، كان في إمكانه، إذن، عرضها بالطريقة التي ينتهي بها في نهاية المطاف إلى إقناع الآخر[5].

هذا القول، الذي ينطبق على العلوم الرياضية، يمكن له أن يصبح قاعدة لمنهج كوني Universelle في حال توفر فرضية – فيها من المجازفة الكثير والتي لم يستطع ديكارت نفسه تقديمها على أنها تحمل مبدأ الوضوح بذاته– تشير إلى أن القضية الرياضية يمكن أن تصلح أن تكون أنموذجا في حل كل المشاكل. وإليكم كيف عرض ديكارت لتلك الفرضية في الجزء الثاني من مؤلفه خطاب المنهج: Discours De La Méthode لقد منحتني هذه السلاسل الطويلة من القضايا البسيطة والسهلة، والتي إعتاد علماء الهندسة على إستعمالها من أجل الوصول إلى أعقد براهينهم، الفرصة الجيدة في تخيل أن كل الأشياء التي تقع ضمن إطار المعرفة البشرية هي أشياء متعاقبة بنفس الطريقة، شرط أن نتوقف عن إدراك أي منها على أنه حقيقي وصادق وهوعلى خلاف ذلك، وأن نحافظ دائما على النظام الضروري من أجل إستنباط بعضها من البعض الآخر، كي لا يتبقى هناك شيء منها بعيد عن إدراكنا له، إلى الحد الذي

يصعب معه الوصول إليه، ولا بشيء كامن وخفي جدا لدرجة أننا لا نستطيع إكتشافه[6]. ولأن ديكارت كان على علم بأن هذا الأمر يستغرق وقتا طويلا، لم يستطع إدراجه في نظامه الفلسفي دون أن يكون متوفرا على علم في الأخلاق الآنية Morale Provisoire والذي عرضه لنا في الجزء الثالث من مؤلفه "خطاب المنهج". وهنا، سوف لن يوجد أي مجال للنقاش – كما يقول ديكارت– حول ضرورة أن أضع كل شيء موضع الشك والبدء من منطقة الصفر، لأنه من غير الممكن إن اسمح لنفسي أن أبقى غير حاسم في أفعالي مع أن العقل يقتضي مني أن أكون كذلك في إصدار أحكام[7] Jugements. وهذا هوالسبب في أن القاعدة الأولى من علم الأخلاق الآنية كانت تتمثل في: (الإنصياع لقوانين ولأعراف بلادي، وأن أحفظ ديني الذي نشأت وترعرت عليه منذ طفولتي، وان امتثل للآراء الأكثر إعتدالا في كل الأمور). إما المبدأ الثاني فيرى ديكارت أنه يتطلب: (أن أكون أكثر حزما وتصميما في أفعالي قدر ما استطيع، وان لا اتبع كثيرا الآراء المشكوك في صدقها والتي ما إن أكون مُصرا على تأييدها حتى تصبح آراء مؤكدة تماما) وهذا يعود لسبب بديهي للغاية وهو (إن الأفعال الإنسانية

في الحياة لا تحتمل أي تأخير. ولتلك الحقيقة الراسخة التي تشير إلى أننا عندما لا نكون قادرين على تمييز الآراء الأكثر صدقا، ينبغي علينا أن نتبع تلك التي تكون الأكثر احتمالا في الصدق. وكذلك، كلما لم يكن في استطاعتنا ان نلاحظ ما هوإحتمالي في الواحد منها دون الآخر، يجب علينا مع ذلك التصميم والثبات على بعض منها والنظر إليها بعد ذلك ليس بوصفها آراء مشكوك في صدقها بقدر ما كانت على صلة بما هوعملي، وإنما بكونها أراء صادقة ويقينية تماما وذلك لأن العقل، الذي يحملنا على التصميم على مثل تلك الأراء، هوحامل لنفس تلك الصفات من الصدق واليقين)[8] عندما يتعلق الأمر بما هو عملي وليس بما هوعلمي، يدرك ديكارت الضرورة الملحة التي يفرضها الفعل ويُسلّم بضرورة قبول مبدأ عدم الشك بالقواعد التقليدية Règles Traditionnelles ولا بالأراء الإحتمالية Opinions Probables لأن هذه الأخيرة، إن إعتقد ديكارت أنه تمكن من إستبعادها من العلم، فأنه لم يكن بإمكانه الإستغناء عنها في الحياة. علاوة على ذلك، كان ينبغي عليه الإستعانة بالحجاج لغرض إقناع غير المتفلسف Non-Philosophe بفكره وبفلسفته. إذ انشغل ديكارت في البحث

عن السبب الذي يلزم غير المتفلسف أن يحكم على كل ما لا يبدوصحيحا Vraisemblable على أنه خاطئ، وكيف يمكن أن نجعله يسلم بعقلانية عبارة Proposition معينة رغم كونها ليست على درجة من المعقولية المنطقية Raisonnable؟ من أجل تحقيق هذه الغاية، جاءت فرضية ديكارت في العبقري الماكر Malin Génie ليتمكن من خلاله من تطهير العقل من كل ما لا يفترض صحته وفق مبدأ الوضوح بذاته. لكن، ما هي الرؤية الخاصة بالإنسان وبالعالم تلك التي تضمن لمبدأ الحدس الواضح بذاته أن يحمل قيمة ذلك المعيار الأقصى في المعرفة؟ فلا يكفي القول أن ذلك المبدأ هومعطى سيكولوجي محض. لأن في كل لحظة من لحظات التفكير الإنساني، هناك ثمة مسلمات وبديهيات غير قابلة للدحض، وغير قابل الشك فيها. ولان مبدأ الحدس الواضح بذاته يمثل ضمان الصدق المطلق لحقيقة الأشياء، فهذا ما يحول بالطبع دون الجزم في أن مبدأ الوضوح بذاته هومعطى سيكولوجي محض. لأن هناك بديهيات نسبية Relatives ومتغيرة في الواقع، يمكن لها أن تكون مضللة أيضا. وهناك مسألة معروفة للغاية. حيث كان المثال الكلاسيكي عن مبدأ الوضوح الجليّ وعلى مدار قرون

هوالتأكيد على مبدأ أن الكل اكبر بكثير من كل واحد من أجزائه. لكن، ما إن نحاول البرهنة بطريقة بسيطة للغاية حتى نص إلى إثبات أن تلك المُسَلَّمة ليست صائبة بالنسبة لمجموعات لا متناهية. ففي الواقع، إن سلسلة الأعداد الزوجية والتي هي ليست إلا جزء من سلسلة الأعداد الرياضية الصحيحة، لا يمكن أن تكون أصغر من هذه السلسلة الأخيرة، وذلك لأن كل عدد صحيح يمكن له إن يتطابق مع ضعفه ليكون عددا زوجيا. وعليه، يوجد العديد من الأعداد الزوجية بالقدر نفسه الذي للأعداد الصحيحة تماما. إذن، من أين جاء هذا الخطأ الفادح؟ هل من الزعم القائل إن العبارة الإثباتية التي تسري صلاحيتها على مجموعات محدودة، تعتبر بالضرورة سارية الصلاحية على جميع المجموعات؟. إن خطأ ديكارت إنما كان يكمن في إعتقاده بوجود مبادئ Notions واضحة ومتميزة تؤدي الروابط فيما بينها بالضرورة إلى الوصول إلى مسلمات بديهية، وبأنه يمكننا إدراك تلك المبادئ بفضل حدس معصوم من الخطأ للجواهر البسيطة، وبالتالي، بمن يكون احتمال وقوع الخطأ معه مستحيلا. لكن ذلك الزعم بإدراك خاصية البساطة في جواهر الأشياء وتمييزه على نحوتام وبمعزل عن السياق والعلاقات مع الأشياء الأخرى، هوزعم يتطابق مع رؤية

تجزيئية Atomisée للواقع ، وغير كاف على حد سواء . فإذا كانت مبادئ مثل الخط المستقيم أوالمجال لا يحملان نفس المعنى في علم الهندسة عند عالم الرياضيات الألماني برنارد ريمان . B Riemann مثلما هوالحال عليه لدى عالم الرياضيات اليوناني إقليدس . Euclide فكيف إذن لا تكون مبادئ رئيسية في القانون وقواعد الأخلاق Morale والفلسفة والمتعلقة بسياقات ثقافية وتاريخية متحولة بطريقة لا يمكن التنبوء بها ، حاملة لمعانٍ غير متوافقة تماما مع طبيعة الجواهر البسيطة ولا مع مركب أحاديٍ من تلك الطبائع . إن النظريات الحديثة حول اللغة التي عملت على دراسة اللغات الطبيعية والصُنعية Artificiels ، جعلتنا نعتقد أن الغاية من إستعمال التقنيات الرياضية في اللغات الشكلانية Formalisés هوالقضاء على كل ما قد يلحق بهذه اللغات من شك والتباس . وبدلا من أن تزودنا بأنموذج قابل للتطبيق كونيا ، Application Universelle إكتفت بمعالجة حالات استثنائية يكون فيها النظام الشكلي Formel إما معزول عن السياق Contexte وإما قابل للتطبيق على سياق محدود تماما ، ليكون بمأمن من كل ما هوغير متوقع

في تأويله أوفي تطبيقه . في الواقع ، عندما يكون التطبيق لمبدأ معين غير مختزل في البعد الصُنعي -كما هوالحال عليه في علوم القانون وقواعد الأخلاق أوحتى في الفلسفة- عندها لابد وان يشكل وضوح ذلك المبدأ قيمة افتراضية تخضع للاختبار مع كل ظرف طارئ جديد في التطبيق . فعادة ما ندرك في مثل هذه الشروط ، إن البحث في وضوح مبدأ أوصيغة قانون معينة ، لا يعني بالضرورة وصف خاصية موضوعية Objectif للأشياء ، بقدر ما يعبر عن الإستجابة لنقص في الخبرة Expérience أولقصور في ملكة الخيال Imagination وقد جاء الفيلسوف الأنجليزي جون لوك John Locke على وصف هذه الفكرة نفسها في مؤلفه (مقال في الفهم الإنساني Essai Sur L'entendement Humain) ، حيث يقول : (هناك الكثير من الناس من يخالجه الإعتقاد منذ القراءة الأولى له ، أنه إستطاع فهم Comprendre ذلك النص من الكتاب المقدس أوتلك الفقرة من أنظمة القوانين . لكن ، سرعان ما يدرك أنه فقد قدرته على الفهم ، بعد الإطلاع بتفحص على تعليقات الشرَّاح حيث تزيد توضيحاتهم من شكوكه أوتفسح المجال لأخرى غيرها ليسقط النص في لجَّة من الغموض . من هنا

يمكننا القول، أن الرؤية الديكارتية للكون تتسم بكونها ليست إلا رؤية تجزيئية وميكانيكية، زودتنا في كثير من الأحيان بمفهوم عن العلم لا يتطور إلا بطريقة كمية Quantative محضة، وذلك بواسطة رفع نسبة عدد الحقائق البديهية دون أن يستلزم ذلك وضع أي منها في موضع السؤال. فلا يمكن أن تلتقي الرؤية العلمية مع التقليد Tradition أومع التعلم الأساسي Initiation إلا إنطلاقا من الأفكار الفطرية innées المتضمنة عليها الملكة العقلية لكل منهما. فالعقل raison لا يمكن أن يكون متشكلا Etre Formée، والتعليم Education لا يزيد العقل إلا جهلا وظلاما وذلك بترسيخه الأحكام المسبقة في عقول الأطفال، تلك الأحكام التي لا يمكنهم التخلص منها إلا بصعوبة بالغة. لذلك إتصفت المعرفة العلمية بالخاصيتين اللإجتماعية asocial واللاتاريخية . Anhistorique إلى الدرجة التي وصل الحال معها إلى إعتبار كل مسألة تحمل في أصولها طابعا إجتماعيا أوتاريخيا على أنها حكم مسبق Préjugé أوخطأ Erreur يستلزم بالضرورة أن يتحرر رجل العلم منهما بواسطة تطبيقه لمبدأ الشك. فالشكل الوحيد من التربية العلمية الموصى بها هي تلك التي تتمثل في عملية تطهير

Purgation الروح من كل ما جرى تعليمها إياه قبل أن تحتك بفلسفة الوضوح بذاته. إن تلك الفكرة الديكارتية المتأسسة على مفهوم الحدس تفترض من الناحية المنهجية إجراء فصل بين ما هونظري؛ وما هوعملي، لأن حاجة النظرية إلى الجانب العملي لغرض الإعداد والتهيئة ومراقبة عملية انجاز طروحاتها الخاصة، لا يقتضي أبدا أن تكون صلاحيتها مؤكدة كليا. بل على العكس من ذلك، ستتحول النظرية إلى فرضية تخضع قيمتها إلى المعالجة والتطوير Elaboration والمراقبة Contrôle للآثار الناجمة عنها. في حين أن الفصل بينهما، سيؤدي إلى استقلال النظرية، ليقابل معناها الجذر الاشتقاقي القديم لكلمة θεωρία والتي تشير إلى الحدس وإلى التأمل Contemplation ومن أجل أن تكون النظرية قادرة على إنتاج معرفة قطعية إنطلاقا من مجموعة الحدوس المتضمنة عليها، ينبغي أن تكون اللغة التي تستعملها في التعبير عن طروحاتها، متطابقة أيضا وبشكل متكامل مع جوهر Essence الأشياء المدركة حدسيا. أن تعارض المنهج الديكارتي مع أي شكل من أشكال التعددية المنهجية Méthodologique إنما كان يبتغي إستبعاد كل ما يُحمل

محملا فرديا؛ ذاتيا؛ إجتماعيا أوتاريخيا، أي بكلمة واحدة، ما هوعرضي Contingent في المعرفة الإنسانية، وذلك في سبيل إيجاد إستعمال ساري الصلاحية كونيا لذلك العقل الإنساني المشترك، والذي هوفي الوقت نفسه ليس إلا انعكاسا ناقصا للعقل الإلهي. وبينما تتمثل المهمة التي تقع على عاتق رجل العلم في أن يتخلص من أرضية الرمال المتحركة للآراء الإنسانية ليصل إلى المعرفة الحقة والراسخة بقوة كقوة الصخر. ينبغي أن تنشغل الابستومولوجيا Epistémologie بإزالة جميع العقبات التي تحول دون الوصول إلى المعرفة الكاملة والتامة والمتشكلة مسبقا Préconstitué، والتي تنكشف في لحظة رفع الحجب الزائفة للأحكام المسبقة. وإذا أراد الفيلسوف لعمله أن يكون جادا ورصينا، فيجب عليه أن يتعقب دون هوادة جميع أسباب الخطأ.

وبعد أن تتحرر روح ذلك الفيلسوف من الآراء النسبية والأحكام الجاهزة، ستتبدى المعرفة الحقيقية لعقله كسطوع الشمس من بين سُحُب قادتها الرياح بعيدا. وبهذه الطريقة، لا يمكن أن يكون العلم إبتكار إنساني منجز بفضل الخيال الخصب لكبار عباقرة الإنسانية، ومتوارث من جيل إلى آخر بوصفه

عمل إنساني غير تام وقابل للإصلاح والتطوير في زمن ليس بالقصير وبصعوبة بالغة بفضل دعم المجتمع العلمي برمته. وإنما هومجرد علم معطى ولدفعة واحدة بشكل تام ومطلق للعقول التي سطع فيها نور العقل الإلهي. وبدل من أن يُنظر إلى المفاهيم والمقولات وجميع المصطلحات العلمية على إنها أدوات تستند عليها النظريات والتصنيفات التي يجري فيها توظيف وتطوير تلك الأدوات ذاتها، تصبح محض جواهر أبدية يدركها الحدس البديهي بطريقة قاطعة. إن المنهج الديكارتي يفترض مسبقا وجود علم كامل في العقل الإلهي، والمنهج السليم هومن سيسمح في الوصول إلى ذلك العلم الكامل من خلال الإرتقاء من الجوهر البسيط إلى المعقد؛ من وضوح إلى آخر ومن يقين إلى آخر.

إن المماثلة بين ما هوعقلاني وواضح وقطعي، تعني فصل العقل عن الملكات الإنسانية الأخرى. لأنه وفقا لمثل هذا المنظور لا يمكن أن ينتج عن الخيال والإرادة إلا الأحكام الجاهزة والأخطاء وكل ما يدعوإلى الشك. وتعني كذلك أن ننفي عن العقل قدرته في توجيهنا في كل ما يتعلق بما هوإحتمالي وقابل للحدوث في الواقع، فتصبح بذلك فكرة الإختيار الإنساني المعقول والحجاج الذي يسمح بتبريره، فكرة

خالية من أي معنى . في الواقع ، لقد غلبت تلك المطالب نفسها على محتوى المعرفة العلمية منذ ديكارت إلى النزعة الوضعية الجديدة المعاصرة ، Néo-Positivisme Contemporain حتى وصلنا تدريجيا مع النزعة الإمبريالية العقلانية L'empérialisme Rationaliste إلى حيث طموح العقل الإنساني في العثور مجددا على العقل الإلهي ، وانتهينا مع حالة التخلي النُسُكي في النزعة الوضعية ، Positivisme إلى الاعتراف بالعجز عن تقديم معنى آخر غير المعنى التقني الإجرائي Technique للفعل الإنساني ، لنبلغ مرحلة نبذ مثال Idéal العقل العملي نفسه . نحن على يقين متزايد في الوقت الراهن ، إن مسألة التعميم الديكارتية Généralisation Cartésienne ، التي تقترح حلّ جميع المشاكل الإنسانية بفضل Méthodologie المنهجية المستعارة من العلوم الرياضية ، لا تبدولنا مسألة تعسفية فحسب ، بل ويبدومفهومها نفسه حول العلم خاطئا برمته أيضا . فالعلم لا يمكن أن يكون في متناول عقل غير مؤهل تأهيلا علميا وتربويا . وإنما يقتضي عملية ليست بالقصيرة أوالهينة من التعلم والتهيئة للمناهج

والتقنيات المتطورة تاريخيا، ويتطلب كذلك عملية تدريس تشمل التعرف على المصطلحات والمفاهيم والمعارف المتعلقة بالنظريات وبالتصنيفات التي تجعل من قاعدة العلم متماسكة، أضف إلى التعرف على كيفية إستخدام الأدوات العلمية التي تستلزم الكثير من الخيال وإلى ضبط وصياغة العديد من التجارب العلمية الذي يحتاج هوالآخر إلى كثير من الصبر والوقت لإنجازه. من جهة أخرى، لا يمكن أن تكون المعرفة العلمية معرفة تاريخية متطورة في جميع الحقول. فكم عدد تلك الحقول التي لا تزال تفتقر إلى التقنيات التي تؤهلها لاستبدال النقاشات والجدال باتفاق ملائم وفعال؟ وهذا ما عليه الحال في جميع الإختصاصات المتضمنة على وضع القيم موضع تطبيق مثلما هوحاصل في علوم القانون وقواعد الأخلاق، وقبل كل شيء في الفلسفة. فمن غير الممكن تفسير تاريخ التقدم العلمي وحالة الإصرار على إستمرار الإختلاف والتنافر بين كثير من الحقول المعرفية، في الوقت الذي نقوم فيه باستبعاد الآراء العامة والتغاضى عن أهمية الموروث التقليدي وعن إسهامات دروس التاريخ. بمعنى آخر، إنالتأسيس لمنهجية معرفية سارية المفعول، غير قابل للتحقيق في حال الإبقاء على التعارض بين كل من: الحقيقة مع الرأي؛ النظرية

مع التطبيق والبرهان مع الحجاج. بل من الأحرى أن نتساءل حول السبب والكيفية التي يجعلنا ننجح في تحقيق اتفاق Accord واسع يشمل مجالات كثيرة بواسطة الإستناد على قاعدة الآراء العامة والحس المشترك Sens Commun في الوقت الذي تبقى فيه مجالات أخرى محل جدال وخلاف لا ينتهي. وينبغي أيضا البدء من فكرة مفادها إن العلوم والتكنولوجيا –حالها في ذلك حال بقية علوم القانون وقواعد الأخلاق والفلسفة– هي نتاج إنساني يمكننا الوصول إلى فهم أسباب التعارض فيما بينها بواسطة تعددية المناهج المختلفة التي تفترض عملية تكوين تأهيلية. أضف إلى ذلك، إن تحقيق مثل ذلك الإتفاق في بعض المجالات لا يتم إلا بشرط التخلي عن الإعتقادات الراسخة Convictions والمثل العليا القريبة والمحببة إلينا أكثر من الإتفاق العام المكتسب بضمان الموافقة على التضحية بحريتنا العقلانية. هذه الأخيرة التي لا يمكن لها إن تُمارَس بطريقة معقولة إلا بفضل التقنيات الحجاجية.

أما إذا إقتصر إستعمال العقل على الحدوس البديهية وتقنيات الحساب المتمركزة على الحدوس العقلية أيضا، فستكون

النتيجة بالضرورة تصنيف كل حقل يخرج عن نطاق الإثبات البرهاني القطعي في مقولات لاعقلانية، Irrationnel أي ضمن مجال المنافع والأهواء والإنفعالات Passions والعنف. نتيجة لكل ذلك، نؤكد إن النظرية الحجاجية المستندة على تنظير فلسفي تعددي المناهج هي وحدها القادرة على فسح المجال لتمييز ذلك الطريق الوسيط بين مبدأ الوضوح بذاته واللاعقلانية، والذي يحتاج إلى جهود علمية مشتركة ومنسقة في سبيل تعقب آثار ما هومعقول Raisonnable.

الهوامش:

(*) Ch. Perelman : Une Théorie philosophique De L'argumentation, un article publié dans son livre : Le champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, 13-23. Cet article Parue à l'origine dans Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Wiesbaden, 1968, vol. LIV/2, pp. 141-151.

مقال بعنوان (Une Théorie philosophique De L'argumentation) المؤسس البلاغة الجديدة، الفيلسوف وعالم القانون البلجيكي شاييم بيرلمان (1912- 1984)، نُشر في مؤلفه: حقل الحجاج.

(**) يعود هذا المصطلح إلى كلمة إغريقية قديمة تشير إلى طقس ديني يجري فيه استحضار الموتى لاسترضائهم، من خلال مناداتهم ثلاث مرات بأسمائهم. وقد جاء على ذكرها جورجياس في محاورة أفلاطون "فيدروس"، حينما عرّف البلاغة بأنها "سايكاكوجي" أي فن تربية الارواح، نتيجة لما يتضمنه الكلام على قوة يتمكن بواسطتها الخطيب إكتشاف الأشياء وإظهارها إلى العالم عندما يسمها بأسمائها، فهومعلم الآراء والإعتقادات التي تتخذ شرعيتها فيما بعد عبر خطابه، ليعيد تشكيل الأذهان وتحويل عالمها الإنساني بأكمله. (هامش يعود للمترجمة). وللمزيد حول جينيالوجيا مصطلح psychagogie يُنظر:

Sous La Direction De Barbara Cassin :
Vocabulaire Européen Des Philosophies,
Éditions du Seuil / Dictionnaire Le Robert,
France, 2004, p. 722.

1-Platon, Phèdre, 273 e.

2-La théorie de l'argumentation, perspectives et applications. Publication du Centre National de Recherches de Logique, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963, pp. 206-218.

3-Op. Cit. p. 207.

4-Cf. H. GOUHIER, La résistance au Vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans

rhétorique – Atte Congresso Internazionale di studi Umanistici (Venezia, 1954), Roma, Fratelli Bocca, 1955, pp. 85-97.
5-Descartes – Œuvres, éd. De la Pléiade, Paris, 1952, p. 40.
6-Ibid. p. 138.
7-Ibid. p. 140.
8-Ibid. p. 142.

المحاضرة السابعة
الحجاج الفلسفي ونظرية البلاغة

سنحاول في محاضرتنا هذه، توضيح أبعاد العلاقة الوثيقة بين كل من الفلسفة والبلاغة بالإستناد على التحليل الحجاجي. ففي الوقت الذي تتجه فيه البلاغة نحودعم وتعزيز آراء معينة على حساب آراء أخرى منافسة لها، تنشغل الفلسفة التي كانت تعد في الأصل أم العلوم، في البحث عن الحقائق الموضوعية المجردة. ومنذ اللحظة التي عقد فيها الفيلسوف اليوناني بارمنيدس -عبر قصائده الشهيرة- تعارضا بين طريق يرعاه العقل الإلهي في الوصول إلى حقيقة مطلقة غير نافدة الصلاحية؛ وطريق يستند إلى الرأي العام ويفتقر بالضرورة لخاصية الثبات ولا يمنح ضمانا كافيا في معرفة الحقيقة المطلقة، دخل الفلاسفة ومعلموا البلاغة في حالة من النزاع والتنافس الشديد. ولم يتوانَ الفيلسوف السفسطائي غورغياس عن المواجهة والرد عبر ثالوث حجاجي سعى فيه إلى توضيح التناقض المتضمن عليه العلاقة نفسها بين المبادئ الأساسية في المنطق الشكلاني وهي: الوجود Être والمعرفة Connaissance والتواصل Communication وذلك من خلال تأكيده على أن الوجود غير موجود، فلا وجود سوى للكلام . Parole وإذا كان الوجود موجودا فيستحيل تمييزه، لأننا لا نستطيع إدراك وتمييز إلا ما يُقال من الكلام فحسب. وإذا استطعنا الوصول إلى معرفة الوجود، فهي معرفة غير قابلة

للتواصل التداولي، لأننا لا نتواصل إلا بالكلام. ومن هنا، تأتي أهمية البلاغة واستعمال تقنياتها الحجاجية بما تتضمن عليه وما تتركه من مؤثرات سيكولوجية على إرادة المتلقي بهدف كسب تأييده للقضية موضوع النقاش. وعلى نحو مماثل، أوضح غورغياس على أن كل موضوع يحتمل شكلين متناقضين من الخطاب، بمعنى أن مفهوم الصلاحية Validité لأي كلمة وقابليتها على إنتاج معانٍ جديدة تستند على معرفة المعنى المسبق المحدد لها، وما يتضمنه من قيمة أخلاقية و إجتماعية في آن. وهذا ما يمنح أي إنسان -بمعزل عن المنطق التراتبي وتصنيفاته الشكلانية للجنس البشري- ألحقّ في النقاش والحوار ومساءلة الأشياء وإبداء رأيه حول القضايا الجدلية Dialectiques التي تحتمل الصواب والخطأ. وهذا ما يستدعي بالطبع التأكيد على ضرورة أن يتعلم كل إنسان التقنيات الحجاجية البلاغية. بعبارة أخرى، رفض غورغياس فكرة وجود حقيقة أحادية Vérité Unique ومطلقة، فكل شيء في العالم هوموضوع قابل للجدل والنقاش، طالما كان في الإمكان الدفاع عن أي قضية كانت من خلال بيان النقاط التي تعود لصالحها أوضدها. من هنا، ينبغي إعادة الاعتبار إلى عالم البلاغة/ ومُعلم كيفية تشكيل الرأي والتعبير عنه. في مقابل ذلك، كان الفَيلسوف أفلاطون وبمقدار إعتقاده الراسخ

بوجود حقيقة أحادية يجب أن ينهمك كل فيلسوف في البحث عنها قبل أي شيء آخر، كان يؤكد في الوقت نفسه على أهمية تقنية الجدل Dialectique لكونها تعمل على تطهير وتنقية العقل الإنساني من سيطرة الأهواء والانفعالات والمشاعر التي تعزز من قيمة الرأي العام النسبي وتشكل بالضرورة عائقا يحول بين الإنسان والوصول إلى الحقيقة. وهذا ما جعل الفيلسوف سقراط -حسب رأي أفلاطون- يستعمل تقنية الجدل لغرض تفنيد آراء خصومه من خلال البرهان على موضع التناقض فيها لتصبح مجمل تلك الآراء غير مقبولة البتة، ليجري بعدها الإستغناء عن كل رأي فيها تلوالآخر في سبيل الوصول إلى الحقيقة المجردة. بهذه الطريقة، مهد سقراط الطريق لمفهوم الحدس L'intuition الذي بواسطته يتمكن الفيلسوف من إدراك الحقيقة، مشيرا إلى ضرورة الإستعانة بالتقنيات البلاغية من أجل تحويل تلك الحقيقة المجردة إلى أنظمة من القيّم والأحكام والمعايير المتداولة بين جمهور المخاطَبين المتفقين قبليا على التسليم بصلاحيتها الأبدية. وهذا ما دعا أفلاطون إلى القول أن البلاغة الجديرة بمقام الفيلسوف حقاً هي تلك البلاغة التي تبحث في كيفية التثبت العقلاني المنطقي Convaincre لغرض تأييد القضايا الصائبة صواباً مطلقاً يجعلها تليق بمنزلة الآلهة نفسها، وتبتعد في الوقت ذاته

عن الإنشغال بإقناع Persuader عامة الناس حول مجرد أراء عادية ليست ذات أهمية[1]. فهذه الأخيرة –حسب تعبير أفلاطون– لا تشير إلى وظيفة البلاغة التي تُعنى بالبحث عن الحقيقة الفلسفية المجردة، وإنما إلى ضرورة الاشتغال على كيفية إستعمال التقنيات الحجاجية وما تنتجه من مؤثرات لغوية بفضل إعادة استنطاق فعل الغواية الناتج عن إستعمال المحسنات اللفظية والمعنوية المتضمنة في البنية المنطقية المتخفية بشكلَ عام في الكلام اليومي، ومن ثم تحويلها إلى أداة فاعلة في سبيل تحقيق استجابة كافية لدى المخاطَب وإقناعه حول قضايا معينة والتوافق عليها. هذه البلاغة – حسب أفلاطون– هي بلاغة المظهر الخدّاع وليست بلاغة فلسفة الجوهر الواضح بذاته ولذاته؛ وهي أشبه بأولئك الرجال الذين بدل أن يحافظوا على أجسامهم من خلال ممارسة الرياضة وتقديم الرعاية الطبية اللازمة لها، نراهم يخضعون لرغباتهم الجسدية ويسعون إلى إشباعها بما لذّ وطاب من الطعام بنهم وشراهة غير آبهين بالآثار الوخيمة والمضرة بصحتهم[2]. وهذا النوع من البلاغة يبحث عن تحقيق أعلى مستوى من الإستجابة للخطيب من خلال زيادة إثارة الإعجاب والإبهار لدى الجمهور المخاطَب، لذلك ينشغل كثيرا بالمظهر ويسعى نحوتزويق وتجميل الواقع بمختلف الألوان. وهذا ما يدعونا إلى وصفها ببلاغة الدهماء من العامة

الذين تتحكم فيهم شتى الأهواء والإنفعالات والنوازع السيكولوجية، فهي بلاغة تقع على النقيض من بلاغة فلسفة الجوهر الأحادي أي من بلاغة جميع الفلاسفة المنشغلون في البحث عن الحقيقة المجردة. ومن المعروف أن الخطيب والسفسطائي Sophiste هما من المعلمين المهتمين بكيفية تشكيل الرأي الخاص/ والعام أي بالمظهر -وفق تصنيف المنطق الثنائي الأفلاطوني الفلسفي-. في مقابل ذلك يهتم الفيلسوف والحكيم بمعرفة مدى مطابقة الصواب/ والحق والخير مع جوهر الحقيقة المطلقة. وحتى عندما يلجأ الفيلسوف ل إستعمال تقنية الجدل فذلك لأنها تسمح له بتفنيد ودحض الآراء الخاطئة لخصمه، وليس بالوصول إلى إدراك الحقائق المجردة الذي لا يتحقق إلا بفضل الحدس. من هنا، يجب أن تقتصر وظيفة البلاغة على تحويل تلك الحقائق المجردة إلى أعراف لغوية/ ومسلمات تداولية متفق على صلاحيتها الأبدية. وبهذا المعنى، ستبقى البلاغة تابعة وخاضعة للفلسفة على الدوام، حسب رأي أفلاطون. على خلاف ذلك، تقع مفاهيم الفيلسوف أرسطوحول البلاغة والفلسفة على جانب كبير من الدقة والتحديد. ويتضح ذلك من خلال الفصل الذي عقده بين العلوم النظرية والحقول التطبيقية، وتأكيده على قضية مهمة للغاية وهي تتلخص في عدم صلاحية إستعمال نفس

المناهج ووسائل الحجة والبرهان –المختلفة والمتعددة أيضا– في شتى المجالات. وهذا ما أشار إليه في إحدى فقرات كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس)[3] حيث رأى أن ما يَجدُر إستعماله في قضية برهانية رياضية لا يَصلُح في خطاب آخر مختلف تماما والعكس صحيح، وإلا سيكون ذلك مدعاة للضحك والسخرية. وإذا كان الحدس هوالضامن الأساسي الكفيل بإثبات صدق المبادئ العلمية، فأن تبادل الآراء والأفكار والنقاش هي الوسائل التي تمنح بعداً عقلانياً لمجمل الأنشطة/ الفعاليات العملية في الحياة اليومية حيث تمثل مجالا واسعا للتأمل والتفكير في سبيل إتخاذ القرار المناسب لتحديد الإختيار بين ماهوممكن Possible وبين ماهومحتمل الحدوث Contingence وبالطبع، لولا البلاغة ولا سيما القضايا الجدلية لما تمكنا من إكتساب القدرة على التأثير في حكم صادر في قضية معينة وتغييره نحومسار معقول أفضل بكثير. وذلك لأن أي مخاطَب –حسب رأي أرسطو– يمثل قاض من القضاة في حد ذاته، وهذا ما يتطلب منه أن يتخذ القرار المناسب حول مدى تفوق حجة قضية معينة على بقية حجج القضايا الأخرى المطروحة للجدال[4] والتي من غير الممكن أن تكون في نفس المستوى من الجدارة والفاعلية قصوى. وذلك يعود إلى أن

مجال الفعل الإنساني إنما يتحرك ويتفاعل داخل صيرورة ماهوعرضي/ ومحتمل الوقوع وليس مع جوهر الحقائق العلمية المجردة. وهذا ما يجعل من وظيفة القضايا الجدلية وخطاب ألحجاج البلاغي امراً ضرورياً للغاية يهدف إلى إضفاء طابعا عقلانيا على ممارسات الإرادة الفردية والجماعية. وفيما سعى عالم المنطق والبلاغة الفيلسوف الفرنسي بيير دي لا راميه (1515–1572) إلى أن ينسب لمفهوم الجدل دراسة جميع أنواع القضايا التحليلية Analytiques منها والجدلية، مختزلاً في الوقت نفسه دور البلاغة ضمن حدود دراسة أشكال اللغة المنمَّقة في سبيل الحفاظ على فن فصاحة اللسان L'élocution فحسب، وذلك من خلال بحثها عن أشكال تعبيرية وأسلوبية مزوَّقة ومزخرفة لواقع الحياة العادية والمألوفة.

ذهب الفيلسوف ديكارت (1596–1650) برغبته في إزالة أي اثر للبلاغة من فلسفته إلى ماهوابعد من ذلك بكثير[5]. حيث كانت القاعدة الأساسية في بناء نظام فلسفي يَغلُب عليه الطابع الهندسي الرياضي –والذي عمل على انجازه الفيلسوف سبينوزا– تقوم على تشييد سلسلة لامتناهية ومنغلقة على مجموعة من الأفكار والإفتراضات البديهية المسبقة ينتقل فيها العقل الإنساني من الواحدة إلى الأخرى وهكذا دواليك

لغرض عدم فسح المجال لدخول أي رأي مثير للجدال. وقد عبر عن ذلك في بداية كتابه (تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى): بمقدار ما أوصلني العقل إلى قناعة مفادها أنه لا ينبغي عليّ أن امنع نفسي كثيرا عن التسليم بصواب قضايا قد لا تحمل قدرا كافيا من اليقين بل وقابلة للشك أيضا، وعن تلك التي تبدولنا كاذبة وبوضوح تام. بمقدار ما أصبح أدنى سبب يدعوني للشك في أي مفهوم ضمن سلسلة من قضايا عديدة، كاف بالنسبة لي ليجعلني أنكرها جميعاً من الأساس[6]. كان لطموح ديكارت في ابتكار فلسفة تتألف من مجموعة قضايا بديهية مُبرهن على صوابها ومُسلم بصلاحيتها بطريقة قسرية، الأثر الكبير في إستبعاد وإزالة أي شكل من أشكال الحجاج عن الفلسفة، وفي تهميش دور البلاغة واختزالها إلى مجرد أداة تستعملها الفلسفة لا أكثر ولا اقل من ذلك. وهنا، علينا أن نتساءل: ما هونوع الإفتراضات المسبقة لمثل تلك الفلسفة التي دعا إلى تأسيسها ديكارت؟.

الافتراض البديهي الأول: أن العقل الإلهي هوالمصدر الوحيد الذي يضمُن صواب جميع المعارف ودون معرفة هاتين الحقيقتين [أن هناك ثمة وجود الهي؛ وانه لا يمكن أن يكون وجودا مضلِلاً]، لا يمكنني أن أكون على يقين من أي شيء

أبداً[7] في الواقع ، أن المنهج الديكارتي يتأسس على محاولة إكتشاف »الطريق الذي يقودنا بدوره من مرحلة التأمل في الوجود الآلهي الحق (الذي يحتوي على كنوز العلم والحكمة جميعا) إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون برمته[8] .

والافتراض الثاني : أن الحقائق العلمية في غاية الكمال ، وليس علينا سوى ألعثور عليها . وهذا ما يدعونا إلى القول بوجوب عدم الوثوق في أي فرضية إنسانية لأنها لا تسوقنا إلا نحوالخطأ لكونها تصدر عن الخيال والأحكام غير الموضوعية المسبقة . وهذا ما أدى بالضرورة إلى إهمال أي دور إنساني خلاّق ومُبتكر في الحقل العلمي وبصورة تامة . والافتراض الآخر يشير إلى أن ما تتسم به الأفكار الإلهية من خاصية عقلانية كلياً ، يجعلها تتميز بطبيعة رياضية برهانية تتصف لوحدها فحسب بخصائص البداهة والوضوح بذاته التي تُقسر كل كائن عاقل وبصورة لاشعورية على الخضوع لها والتسليم بصوابها وصلاحيتها الأبدية . ويبدوأن خيال ديكارت الفلسفي كان سبباً في تعميمه للنتائج التي توصل إليها بواسطة تحليل القضايا الرياضية ، وجعله يطالب -خلافاً لرأي أرسطو- بضرورة تطبيق نفس الاشتراطات في الدقة والصرامة والتي حققت نجاحاً باهراً في العلوم الرياضية ، على كافة الحقول المعرفية الأخرى .

بل وكان السبب أيضا في أن يقوده إلى الشك المنهجي فيما يخص جميع : "الآراء التي كان قد تمّ تلقينها لي إلى حدّ الإعتقاد بها . فلم يكن في مقدرتي سوى الشروع بإزالتها في اللحظة المناسبة لغرض استعادتها جميعا أوجزء منها ، سواء كانت الأفكار نفسها أوأخرى غيرها أفضل بكثير ، وذلك من أجل أن تتلاءم مع مستوى العقل ومبادئه في التمييز والوضوح بذاته"[9] . لاحظ أنه وقبل ذلك بعدة سنوات ، كان الفيلسوف والمنظر في العلوم التجريبية فرانسيس بيكون (1561–1626) في الوقت الذي يحث فيه العلماء على تعزيز روح التواضع المسيحي من خلال دعوته لهم إلى قراءة المؤَلف الضخم لعالم الفلك غاليلوفي الطبيعة حيث يتجلى الرب لعباده من البشر . أكدّ على ضرورة إستعمال المنهج الإستقرائي لتجنب الوقوع في صياغة فرضية لا يمكن العثور عليها في كتاب الطبيعة . وكأن تدوين صيغ التجارب العلمية يتسم بنفس درجة الوضوح والجلاء المتضمنة في اللغة السماوية المقدسة . وبعد أن اشرنا إلى الخلفية اللاهوتية لمفهوم العلم عند بيكون وديكارت أيضا ، وإلى المظهر المفارق Paradoxal للخيال الديكارتي الذي يَصعُب الإقرار معه بفكرة خضوع جميع آرائنا إلى نفس معيار البداهة والوضوح بذاته الذي تخضع له الفرضيات الرياضية .

لم يكن أمام ديكارت إلا خيار الوثوق بتلك الآراء المنحدرة عما أصطلح عليه في زهوكبير بعلم الأخلاق الآنية Morale Provisoire، والذي عرضه لنا في الجزء الثالث من مؤلفه "خطاب المنهج". لكن، ليس من المعقول أن يتمّ إعادة بناء علم عقلاني متكامل من خلال الإنتقال المباشر من رأسمال محدد من المعايير الأخلاقية إلى بضعة حكَم وقواعد ثابتة تبدأ من وجوب طاعة قوانين وأعراف بلديَ، وان أحفظ على الدوام ديني الذي انعم الرب بها عليّ، لأنهل من تعاليمه منذ طفولتي، وان أتحكم بنفسي جيداً في كل أمر يستلزم مني إتباع الآراء الأكثر اعتدالا وابتعاداً عن التطرف، تلك الآراء التي تلقيناها في مرحلة التنشئة الأولى عموما من الجيل السابق والأكثر حكمة، وتحولت إلى ممارسات إجتماعية يومية[10].

ونحن نعلم جيداً، أن ديكارت ظلّ -رغم سعيه طوال حياته إلى إقناع نفسه والرضا بجدوى تلك الأخلاق الآنية- مهموماً في البحث عن طريقة تمكنه من تعميم مفهوم البداهة والوضوح بذاته، وذلك ليس من أجل أن يحلّ علم الأخلاق العقلاني الكلي الساري المفعول، محلّ معايير الأخلاق التقليدية المعبرة عن الرأي العام لمحيطه الإجتماعي. وإنما قصد بذلك أن يحضّ

الناس على احترام القواعد والآراء العامة السائدة والمسيطِرة؛ وعلى ضرورة التقيد التام بها؛ ورفض أي محاولة لتغييرها لأسباب قد تفتقر لأبسط ملامح البداهة والوضوح بذاته. فليس من الغريب إذن، أن تتلازم مع النزعة العقلانية الرياضية Rationalisme Mathématique الصارمة حالة من النبذ التام للرأي العام، وبالتالي لأي نقاش وتبادل للآراء بين الناس ولكل محاولة للاستعانة بتقنيات الجدل والبلاغة. وبالطبع، سيؤدي ذلك إلى الانسياق بالواقع المعاش نحوسيطرة نزعات الثبات Immobilisme والامتثال الأرثوذكسي للتقليد Conformisme سواء كان ذلك في القانون والأخلاق أوفي السياسة والدين. وللأسف الشديد، ما زالت عملية تدريس العلوم تستلهم من ذلك النهج الديكارتي. فعلى سبيل المثال، ليس من المعتاد في الحقول العلمية التي تقع خارج منطق التحاور وتبادل الرأي، الإحالة إلى وجهات نظر علمية مختلفة. حيث يتلقى التلميذ الأطروحات العلمية حفظاً وتلقيناً بوصفها فرضيات مسلم بصوابها وصلاحيتها الأبدية، ولا تحتاج أبدا إلى الإستعانة بمناهج الفحص والإختبار بهدف

الكشف عن مدى صحتها ودرجة فاعليتها. هكذا، جرى الإقرار بأن المسلمات Axiomes في العلوم الرياضية هي أدلة برهانية/ حقائق صائبة بقدر ما تتوفر عليه من خصائص التمييز والوضوح بذاته، Evident وأخذت تُقدم بوصفها "عُرف لغوي Convention De Langage" يمنع ولادة أي إمكانية تؤدي إلى حدوث أي تغيير جوهري وأساسي في تصوراتنا ورؤيتنا قد يصاحب إستعراض أي نظام من الأنظمة الشكلانية. فإن لم تكن تمثل تلك البديهيات الرياضية مجموعة من الأعراف، بل مجرد أدلة برهانية فحسب، فلماذا يتم تفضيل اختيار فرضية معينة على أخرى غيرها؟ هذا السؤال وغيره من الأسئلة المشابهة أيضا، غالبا ما اعتبره معظم العلماء من العناصر الغريبة وغير المألوفة على نظامهم العلمي. غير أنه في ظل سيطرة علماء الرياضيات وعرضهم لعلم المنطق في أنظمة شكلانية Systèmes Formalisés، إزدادت الإنشغالات الفلسفية لعلماء المنطق أنفسهم وأخذت تنصب في السؤال فيما إذا كان من الضروري التسليم والإقرار بوجود أشكال منطقية عديدة ومختلفة؛ أوبوجود منطق طبيعي واحد

وسابق على جميع تلك الأنظمة الشكلانية . وإذا كان هناك ثمة منطق طبيعي ، فكيف يمكنهم رصده وتحديد نظامه؟ وهل ينحدر فعلا من بنية اللغة الطبيعية نفسها[11]؟ وهل يمكن الاعتراف بمثل هكذا شكل من المنطق وتبرير ذلك بالحاجات الملحة والمتزايدة لمواجهة هذه القضية بصورة أكثر منهجية وضمن إطار من النقاش والحوار المتبادل بين المشتغلين في المنطق والفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى[12]؟ .

ومنذ ذلك الحين اتجه علماء المنطق إلى البحث في مشكلة الإختيار بين أكثر أشكال المنطق ملائمة في إيجاد حلول لقضايا الإنسان والواقع اليومي ومناقشة مفهوم تبرير Justification ذلك المنطق ، وتحولت العلوم التجريدية عن مسارها التقليدي وبدأت في الاشتغال على مساءلة أصولها وأسسها الفلسفية والإنسانية حسب المناهج العلمية الجديدة والملائمة بشكل أفضل . وقل الشيء نفسه ، فيما يخص العلوم الطبيعية التي لطالما كانت تتجنب ولعدة قرون الإشارة من قريب أومن بعيد إلى اللغة الإنسانيةLangage Humain ضمن سياقها التاريخي والثقافي الخاص ، بالإقتصار على الإحالة إلى مفهوم

الإله وتعاليمه الدينية التي يُوحي بها للبشرية جمعاء. وإلى أن مبدأ الإعتقاد بوجود حقائق أبدية متضمنة في الروح المقدس الضامن الوحيد لمصداقيتها وصلاحيتها الأبدية، هوالسبب الجوهري الذي يمنح تبريرا في إستبعاد وإزالة كل عنصر شخصي غير تجريدي Personnel من الفكر العلمي. لأن الخطأ يُعزى إلى تدخل العامل الإنساني على الدوام. فليس من الغرابة إذن، أن يتحول الفكر برمته -إن حصل وجرى التحرر من فكرة الضمان الإلهي لصحة مجمل البديهيات- إلى فكر إنساني غير معصوم من الخطأ وقابل للشك والجدال. وهذه الفكرة هي من أهمّ المفاهيم الحديثة التي دافع عنها الفيلسوف كارل بوبر وببراعة شديدة[13] حيث أصبحت كل نظرية علمية غير بديهية وغير معصومة عن الخطأ، أي مجرد فرضية إنسانية، ويجب علينا أن نتجاوز بالضرورة المعطيات الجاهزة في التجارب العلمية من أجل أن تحويلها إلى نظرية مثمرة وذات فاعلية وجدوى.

وفي حال غياب البديهيات/ الحقائق المطلقة والمفروض على الجميع التسليم بصوابها وصلاحيتها الأبدية، يصبح من

الضروري إذن أن تكون الفرضية العلمية مدعومة بعدد من الحجج المعقولة Raisonnables والإقناعية المؤثرة في أعضاء المجمع العلمي بهدف الاعتراف بتلك الفرضية والإقرار بصوابها/ وفاعليتها. وهكذا، سيتوقف شرط المعرفة العلمية عن أن يكون تجريدياً، لأنها أصبحت فكراً إنسانياً معرضاً للخطأ والصواب، متموضعاً في الجدال وخاضعاً لتقنياته الحجاجية. وهذا ما يجعل من الضروري للغاية أن تستند كل فكرة جديدة على مجموعة من الحجج المستخلصة من المنهجية الخاصة بكل علم يقوم بمهمة تقييمها على أساس من ذلك.

وإذا كان المثال الديكارتي L'idéal Cartésien في المعرفة البديهية والواضحة بذاتها والقابلة للتطبيق بشكل كلي Universellement، لم يترك مجالاً لكل من البلاغة والجدل. فأن أهمية هذا الأخير آخذة بالازدياد في كل مرة يتحرر فيها حقل من الحقول المعرفية من مبدأ البداهة الديكارتي. ومن خلال نقد فكرة البداهة نفسها[14]، سوف نكتشف إمكانية دحضها وتفنيدها ببساطة حالما نتجاوز مبدأ الحدس الذاتي، ونسعى لاختبار قدرتها في التحول إلى فكرة

متداولة عبر التواصل بواسطة اللغة الحجاجية اليومية التي تقع خارج المنطق ألبرهاني ألقسري. وسنصل بعد ذلك إلى أن إختيار طريقة التعبير اللغوي التي إن لم تكن تعسفية Arbitraire ونادرا ما تكون غير ذلك، فعلينا الاعتراف بأنه إختيار ناتج في أكثر الأحيان تحت تأثير أسباب ترتبط ارتباطا وثيقا بتقنيات الجدل والبلاغة. لأن كل فعل عملي يدخل ضمن مجال القيّم والأحكام والمعايير الأخلاقية لابد وان يتراوح مابين مبدأ الضرورة ومبدأ التعسف والاعتباطية في الحكم والإختيار، ولا يمكن أن يكون فعلا معقولا إلا بشرط أن يكون مدعوما بمجموعة من الحجج التي ربما تأخذ أبعادا جديدة من حيث الفهم والإدراك لمعانيها ودلالاتها بواسطة الجدال والحوار وتبادل الرأي والذي عادة لا يؤدي بالضرورة إلى الإجماع ألقسري كما هوالحال عليه في القضايا التحليلية البرهانية.

بالطبع، قد يحدث في بعض الأحيان أن يصل العلماء في حقب معينة إلى إجماع في الرأي حول فرضية محددة وذلك في حال وصولهم إلى اتفاق حول المنهجية المستعملة في بعض المجالات

العلمية، دون أن يستلزم حصول نفس الشيء في إختصاصات أخرى غيرها. لكن هذا لا يغير من حقيقة مؤداها أن ليس هناك ضامنا أبديا يكفل صواب وصلاحية تلك الفرضية. فحتى الصيغة الرياضية لعالم الفيزياء نيوتن حول الجاذبية الكونية والتي جرت العادة على إعتبارها قانوناً ثابتاً لا يتزعزع، تمّ تقويضها على نحوشديد، حينما توفرت الأسباب الكافية التي تؤدي إلى تغييرها وتطويرها في آن واحد. وهذا ما يدعونا إلى القول -وعلى العكس من ديكارت الذي كان يريد تشييد معرفة على أسس تقوم على مجموعة من الأدلة البرهانية البديهية الراسخة وغير القابلة للتقويض- أنه من الضروري التأكيد دوما على أهمية حضور عنصر إستثنائي وخارج عن المتوقع من إجماع العلماء لا سيما عندما تكون هناك أسباب محددة وخاصة بذلك العلم تستلزم الانفكاك من ذلك الإجماع. ففي جميع الحقول المعرفية سواء في الدين والفلسفة؛ أوفي علم الأخلاق والقانون، يشكل مبدأ التعددية Pluralisme فيها القاعدة الأساسية. لأن جميع تلك العلوم لا يمكن أن تتسم بالخاصية العقلانية إلا من خلال التقنيات

الحجاجية التي تتضمن على الأسباب الملائمة سواء تلك التي تقع لصالح أوضد القضية المطروحة للنقاش. ومع الفيلسوف هيغل، أصبح من الصعب للغاية إنكار أن كل فلسفة هي متعيِّنة ومثيرة للجدال على حد سواء. وهذه الفرضية هي ما يجب تطبيقها على النظام الفلسفي الهيغلي نفسه، حينما نفصله عن خلفيته اللاهوتية. وهذا ما يستلزم منا إعادة مساءلة الأنظمة الإبستميولوجية والميتافيزيقية الكلاسيكية. فبدلا من البحث عن الحقيقة الأولى والضرورية والبديهية/ والواضحة بذاتها والتي تتوقف عند حدودها جميع معارفنا وخبراتنا. ينبغي علينا العمل على تطوير فلسفاتنا وبما يتلاءم مع رؤية يتفاعل فيها الأفراد والمجتمعات الإنسانية التي هي وحدها المسؤولة عن تشكيل ثقافتها ومؤسساتها وبناء حاضرها، بل والسعي الجاد نحوتأسيس نظام معقول ومتوافق، ليس كاملا بالطبع لكنه قابل للإصلاح والتطوير. وهذا بالضبط ما يشير إلى أن المجال العملي الذي يشتمل على نظام القيّم هوالنطاق الأكثر فاعلية لعلوم الحجاج والجدل والبلاغة. ومن المعروف أن أفلاطون عندما جاء على مفهوم الشفقة في إحدى محاوراته، اكدّ بوضوح تام أن المجال المتفرد لعلم الجدل هوذلك الذي يخرج

عن منطق الحساب والوزن والقياس، ويدخل في نطاق معالجتنا لقيم الخير والشر؛ العدل والظلم؛ الجمال والقبح[15]، أي بكل ما يتعلق بالبحث عن أكثر الأحكام والقيم الأخلاقية تفضيلا وملائمة بصفة عامة. نتيجة لذلك، أصبح منهج الفلسفة – وفق المفهوم الحديث– هوالحجاج L'argumentation بكافة أشكاله وهوما تتميز به عن العلوم الأخرى. لأنها في واقع الأمر لا يمكن أن تقتصر على ماهومُدرَك حيث يجب عليها الفصل فيه بين: الأساسي من الثانوي؛ الجوهري من العرضي؛ المؤَسَس من المعطى. إلا مع وجود رؤية تؤكد على عدم ضرورة أن يكون الاتساق والتفوق في قضية معينة شرطا لفرضها على الجميع والتسليم بصلاحيتها الأبدية. وهنا، تبدوأهمية دعم هذه الرؤية استناداً إلى مجال التقنيات الحجاجية، بدء من المماثلة Analogie حتى الإستعارة Métaphore حيث يمكننا توضيح مدى ملائمة وجدارة قضية معينة أكثر بكثير من واحدة أخرى منافسة لها. ولهذا السبب لا يمكن تحديد الأشكال المنطقية ل لإستدلال عند الفيلسوف في حدود مناهج الإستنباط Déduction والإستقراء

L'induction وذلك لأن يتجه بخطابه الفلسفي نحوالعقل الإنساني ويسعى لاقناعه بواسطة إستعمال ثقافة الحس المشترك التي تتضمن على مستودع هائل من الحجج المقبولة والمتفق عليها من قبل الجميع . وهذا ما يتطلب منه العمل على توسيع دائرة معارفه ومفهومه حول الجدال وكيفية تشكيل الإستجابة عند المتلقي لا سيما فيما يتعلق بمستوى الفهم الإنساني وإنتاج الحكم بخصوص القضايا المطروحة من خلال توضيح الخاصية العقلانية التي تتميز بها التقنيات الحجاجية البلاغية بوصفها نظرية في الخطاب الإقناعي . Discours Persuasif ولا يمكن أن يتحقق هذا المسعى المعرفي الضروري في عصرنا ، دون العودة إلى تاريخ أدبيات التشريع القانوني القديمة والتي استطاعت تشكيل خبرة لا بأس بها في فلسفات القانون والحجاج والبلاغة لا سيما أثناء الحقب السياسية التي كان فيها القانون تحت سلطة الكنيسة ؛ والمؤسسات المدنية تحت سلطة قانون طبيعي يسير بإلهام سماوي مقدس سواء ما كان متمثلاً في العناية الإلهية عند الرواقيين Stoïciens ؛ أوالرب الخالق لكل شيء عند الأديان المنزَّلة ؛ أوالإله العقلاني عند الفلاسفة . حتى وصلنا

إلى المرحلة التي تمكنا فيها من انجاز نظرية في قانون يتسم بدرجة من المعقولية التي تساهم في العثور على شروط التوافق Consensus بين الجماعات البشرية ليساعدها على الانتظام وفق تشريعات قانونية محددة ومتغيرة وليست حتمية[16]. ليس من قبيل المصادفة إذن، أن تكون مصنفات البلاغة لدى القدماء هي أعمال معدة خصيصاً لخدمة رجال القانون. وهنا علينا إعادة النظر في مسألة الإختلاف الشاسع بين فلسفة القانون وفلسفة البلاغة. فعلى الرغم من أن الغاية المرجوة من القانون تتمثل في ضرورة العثور على تسوية ملائمة بين أطراف الخلاف وفضّ الجدال الذي لا يمكنه الإستمرار إلى ما لانهاية، من خلال التوصل إلى قرار أوحكم قانوني بخصوص القضية موضوع النزاع. غير أن الأهمية تكمن بالمقام الأول فيما سيتضمن عليه هذا الحكم من إمكانيات حجاجية مقبلة تسمح لأعضاء الهيئة القضائية بإنجاز تحولات كبيرة على صعيد المحتوى القانوني للفقرة الخاصة بتلك القضية من جهة؛ وبالأطر التشريعية التي تشمل مجمل الفقرات القانونية المرتبطة معها ارتباطا وثيقا من جهة أخرى[17]. بعبارة أخرى، أن الحجاج

الفلسفي L'argumentation Philosophique والحجاج القانوني، L'argumentation Juridique يجتمعان في خاصية إنتاج تطبيقات عملية في مجال الواقع الإنساني تتعلق في مجملها بالنظرية العامة للحجاج والتي تمثل نظرية البلاغة الجديدة. وحينما نماثل بين هذه الأخيرة وبين النظرية العامة في الخطاب الإقناعي التي تسعى إلى أن تحقق تأييد الجمهور المخاطَب اياً كان نوعه، والتأثير فيه على الجانبين الذهني والعاطفي في آن واحد، فإنما نريد التأكيد على أن كل خطاب ينفي مبدأ الصلاحية التجريدية، Validité Impersonnelle هوخطاب يتصل إتصالا وثيقا بالبلاغة. وأنه في كل مرة تتجه فيها عملية التواصل نحو التأثير في مخاطَب واحد أوجمهور من المخاطَبين بهدف إعادة تشكيل أفكارهم وإذكاء عواطفهم أوإخمادها ولتوجيه أفعالهم أيضا، فهي عملية تدخل ضمن نطاق علم البلاغة الذي يتضمن بصفة متميزة على الجدل والتقنيات الحجاجية المستعملة في الحوار والنقاش. ومن هذا المنطلق، أصبحت البلاغة تشتمل على مجالات واسعة لطالما كانت خارج منطق إهتمام وإشتغال أنظمة الفكر غير الشكلاني

Non-Formalisée وصار في الإمكان الحديث عن إمبراطورية بلاغية[18] L'empire Rhétorique في الفلسفة والقانون ومختلف العلوم الأخرى، بنفس تلك الروح التي جاء على وصفها فيها بروفسور البلاغة في جامعة توبنغن، العالم الفيلولوجي الألماني والتر يينس (1923–2013) W. Jens بكونها:

الملكة القديمة والجديدة للعلوم الإنسانية جميعا 19.

وفي الوقت الذي أثارت البلاغة بوصفها نظرية في التواصل الإقناعي Communication Persuasive اهتماماً متنامياً بين العلماء والفلاسفة. نجد أنها تعرضت لحالة من الإهمال الكبير، فلا يوجد من أقسام البلاغة في أوروبا إلا عدداً قليلاً، وحتى أقسام الكلام Speech–Départements في الجامعات الأمريكية لم تحظَ بذلك الإهتمام والتقييم العلمي العالي من النخبة الأكاديمية. غير أنه يبدوأن الكثير من الأمور قد أخذت بالتبدل على مدى السنوات العشرين الماضية، ولم تعد المسألة تتصل بمجرد عملية تتعلق بإعادة الاعتبار للبلاغة 20 والتي

وصفها المؤرخ السويسري المعروف ياكوب بوركهارت . J Burckhart (1818–1897) منذ أمَد قصير بكونها : «ممارسة قصدية للانحراف» عن أسلوبيات الأدبيات الكلاسيكية الاغريقو–رومانية القديمة . وإنما تجاوزت ذلك المستوى إلى حد بعيد ، وتكفي مطالعة بسيطة لمختارات ببليوغرافية تشمل العديد من الكتب والدراسات حول البلاغة والتي جرى نشرها وإعادة طباعتها لمرات عديدة منذ عام 1950 ، لتشهد على مدى اتساع ظاهرة البحث في علوم البلاغة والحجاج وازدياد أهميتها وعلومكانتها في الثقافة المعاصرة .

الهوامش :

1–Platon, Phèdre, 273.
2–Platon, Gorgias, 518.
3–Aristote, É–;–thique à Nicomaque, I, 1094 b, 23–25.
4–Aristote, Rhétorique, II, 1391 b, PP 7–21.
5–H. Gouhier, La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, in Retorica e Barocco, a cura di Castelli, Roma, 1955, PP 85–97.
6–Descartes, Œuvres et Lettres, Pléiade, P 268.

7-Descartes, Méditations troisième, ibid, P 286.
8-Descartes, Méditations quatrième, ibid., P 301.
9-Descartes, Discours de la Méthode, ibid., P 134.
10-Ibid., P 141.
11-G. Frey, Die Logik als Empirische Wissenschaft, in La Théorie de l'argumentation, Louvain, Nauwelaerts, 1963, PP 240-262.
12-P. Lorenzen, Methodisches Denken, ibid., PP 219-232.
13-Karl R. Popper, La logique de la découverte scientifique, trad. de l'anglais par N. Thyssen, Rutten et Ph. Devaux, Paris, Payot, 1937.
14-Ch. Perelman, É-;-vidence et preuve, in Justice et Raison, PP 140-154.
15-Platon, Euthyphron, 7.
16-Ch. Perelman, Logique juridique, Paris, Dalloz, 1976, PP 37- 40.
17-Cf. mes cinq leçons sur la justice, in Droit, morale et philosophie, P. 56 et Ce que la philosophie peut apprendre par l'étude du droit, ibid., P. 147.

18-G. Genette, La rhétorique restreinte, in Communications, 1970, P. 158.
19-W. Jens, Von deutscher Rede, München, Pieper, 1969, P 45.
20-Ch. Perelman, The New Rhetoric, a theory of practical Reasoning, Great Ideas To-day, 1970, Encyclopaedia Britannica Press, Chicago, PP 272-312.

المحاضرة الثامنة
الوظيفة الديداكتيكية للحجاج في درس الفلسفة

تعتمد مادة الفلسفة على المقاربة الحجاجية كوظيفة ديداكتيكية مما يسمح بتعليم وتعلُم الفلسفة، إذ يظل التفكير الفلسفي منسجما ومطابقا لروح الفلسفة، وتساهم هذه القدرة في تنمية ذهن المتعلمين والعمل على تنمية قدراتهم العقلية بالكيفية التي تجعلهم يفكرون بنفس الطريقة التي فكر بها الفلاسفة. فالمقاربة الحجاجية تجعل من المتعلم وثيق الصلة بالخطاب الفلسفي وآليات اشتغاله وكيفية تبريره لأفكاره وبنائها[1]. كما تبرز أهمية المقاربة الحجاجية في درس الفلسفة من اعتماد هذا الأخير على النصوص الفلسفية كدعامة بيداغوجية وممارسة الكتابة الإنشائية ككفاية تواصلية ممتدة باعتبارهما عنصرين أساسيين في التعليم والتقويم وفق ما تنص عليه الوثائق الرسمية والمذكرات الوزارية، وهما عنصران يقتضيان ضرورة الاشتغال على الحجاج كلحظة أساسية ضمنها. فالنص الفلسفي هونص يعتمد اللغة الطبيعية لأنه بواسطتها يضمن طابعه الشمولي كما توفر له إمكانات إستدلالية وحجاجية" لأن حقيقة الإستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا"[2]. يحمل دعوى يسعى إلى تبليغها مقابل دعاوى أخرى ويستهدف قارئا كونيا يريد إقناعه، كما أنه ليس نصا منطقيا وفقط بل أيضا بلاغيا، والكتابة الإنشائية الفلسفية ككفاية تواصلية التي يسعى درس الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي إلى إنمائها لا تستقيم إلا بإنماء هذه الكفاية المنهجية كأحد اللحظات الأساسية في الكتابة الإنشائية.

يكتسب الحديث عن الوظيفة الديداكتيكية للحجاج في درس الفلسفة أهميته كذلك من كون الخطاب الفلسفي في أحد أبعاده هوخطاب منفتح لا يدعي الوثوقية وامتلاك الحقيقة المطلقة "، بل يسعى إلى بلوغها باستمرار وهذا ما يجعل منه خطابا متجددا يعتمد التساؤل والحوار والنقد والحجاج "إن الفلسفة وهي تساؤل مستمر وسيرورة حوار جدلي لايمكنها أن تكون غير تفكير برهاني وحجاجي[3].

الحجاج والبرهان :

عادة ما يتم الخلط بين مفهومي الحجاج والبرهان غير أن الأمر ليس كذلك، فمجال البرهان هومجال الإستدلالات الإستنباطية المنطقية الصورية، بينما مجال الحجاج هومجال الخطاب الطبيعي التداولي ويمكننا إجمال الإختلاف بينهما في العناصر التالية :

الفرق الأول :

العبارات الواردة في الإستدلالات البرهانية توجد بشكل منفصل عن بعضها البعض وتؤلف بينها مجموعة من العلاقات الصورية ذات الطابع الصارم دون الأخذ بعين الإعتبار الإلتحام الموجود داخل محتواها، بخلاف ذلك تختلف العلاقة الحجاجية التي تحصل في اللغة الطبيعية لأن "تعالق الملفوظات

فيها يستجيب لاعتبارات داخلية محضة مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، أي أن المحتوى يلعب دورا حاسما في الإنتقال بين الوحدات في العملية الحجاجية[4].

الفرق الثاني:

في الإستدلالات البرهانية يكفي وجود دليل واحد حتى نقوم بإثبات النتيجة أونفيها، لكن يختلف الأمر في الإستدلالات الحجاجية حيث أن عدد الحجج المؤلفة ل لإستدلال لا تكون محدودة، قد تكون واحدة كما قد تكون متعددة، ويرجع هذا الأمر إلى طبيعة النشاط الحجاجي في ذاته، فالنتيجة لا تلزم الحجج كما نجد في البرهان بل تكون لها وظيفة الزيادة من إحتمالية النتيجة وتقوية قبولها لدى المتلقي.

الفرق الثالث:

إن ما يميز الحجاج عن البرهان كذلك هووجود هذا الأخير في استقلال تام عن الذات الإنسانية بخلاف ذلك فلامعنى للعلاقات الحجاجية إذا لم تقم باستحضار السياق التداولي الإنساني الخاص، معناه إستحضار المخاطب أثناء الممارسة الحجاجية. وهكذا فإن جودة الحجج تكمن في الفاعلية الحجاجية بحيث لا تحكمها معايير موضوعية مطلقة كما هوالشأن في البرهان بل ترجع إلى خصوصية المخاطب بها". [5]

الفرق الرابع :

يتميز الحجاج عن البرهان بكونه يتأسس على ما يسمى بالمواضع » topi والمواضع هي مجموعة من القيم والمعايير والعلاقات المتميزة بطبيعتها الظنية واللايقينية ، ولكنها مع ذلك تتميز بشهرة ومقبولة لدى عامة الناس نتيجة توافقها مع الحس المشترك"[6] وهذه المواضع تلعب داخل الحجاج الدور الذي تلعبه القوانين والقواعد الصورية التي يرتكز عليها الإستدلال البرهاني .

الفرق الخامس :

على خلاف الحجاج الذي يقبل الإضمار وعدم التصريح بكل مكوناته وهذا راجع لطابعه التداولي ، إذ يضمر المخاطب أحد مكونات الإستدلال الحجاجي لافتراض أن المتلقي على معرفة بهذا المكون . كأن نقول مثلا زيد فإن لأنه إنسان ، حيث أضمرت المقدمة الكبرى كل إنسان فان .

ويكتسي هذا التمييز بين مفهوم الحجاج ومفهوم البرهان أهميته البيداغوجية بصفة عامة والديداكتيكية بصفة خاصة في تدبير الدرس الفلسفي في إتاحة الإمكانية أمام المتعلم لمعرفة أن النص الفلسفي هونص حجاجي بامتياز نظرا لمجموعة من الاعتبارات أهمها : أن لغة هذا النص هي لغة طبيعية وليست صورية مما يجعل هذا الأخير يحتوي بدلا من النوع الواحد للحجاج

أنواعا متعددة، وهذا التعدد لا مجال له داخل الإستدلال البرهاني الصارم.

كما يمكن للمقدمات داخل الإستدلال الإستنباطي أن تأخذ أشكالا متعددة يحددها "بيرلمان" في: الوقائع، الحقائق، الإفتراضات، القيم، المواضع. ونظرا لأهمية الإستدلال الإستنباطي فإنه يحضر في أغلب النصوص كأداة للتفكير والاقناع، ويميز أرسطوبين نمطين من الإستدلال الإستنباطي:

الإستدلال غير المباشر:

إستدلال يحصل فيه الإستنتاج بالإنطلاق من مقدمات عديدة يحددها أرسطوفي مقدمتين فما فوق، تنتج عنها بالضرورة نتيجة ما. ف الإستدلال هنا هو"قول مركب يتألف من جزأين. جزء يشكل لنا ما تقدم به من أشياء وهوما يسمى مقدمات القياس، وجزء آخر يلزم عن هذه المقدمات وهوما يسمى نتيجة القياس". [7]

ويتكون القياس الإستنباطي غير المباشر من حيث القضايا من: المقدمة الكبرى، المقدمة الصغرى، والنتيجة، وأما من حيث الحدود فيتكون من: الحد الأوسط، الحد الأكبر، الحد الأصغر. وينقسم هذا الإستدلال المنطقي إلى قسمين هما: القياس الحملي، القياس الشرطي. لكن داخل النص الفلسفي- وهوموضوع اهتمامنا- يصعب أن نخضع إلى هذا

التمييز حيث نجد نصوصا فلسفية تعتمد الأسلوب الإستدلالي الإستنباطي بطريقة تجمع بين أنماطه المتعددة (الحملي والشرطي). وتتشابك الروابط الحملية بالروابط القضية"8. كما تعتمد على التماسك والاتساق بين المقدمات والنتائج دون الخضوع للعلاقات الصورية كما هوشأن الإستدلال الإستنباطي في المنطق والرياضيات.

الإستدلال المباشر: هو إستدلال يحصل فيه الإستنتاج بالإنطلاق من مقدمة واحدة. فهو"نوع من الإستدلال الإستنباطي ينتقل فيه الذهن من قضية واحدة مسلم بها إلى قضية أخرى تلزم عن الأولى وتتم هذه العملية مباشرة وبدون واسطة"[9]. أوما يعرف داخل الأدبيات المنطقية بالتقابل وهوعلاقة إستدلالية بين قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول من حيث اللفظ والمعنى، لكنهما يختلفان من حيث الكم والكيف وهذا ما يجسده مربع التقابل عند أرسطو.

أنواع الحجاج في النص الفلسفي:

إن قراءة سريعة لتاريخ الفكر الفلسفي يتبين لنا منذ الوهلة الأولى أننا بصدد طرق متنوعة في التفكير تختلف فيما بينها بإختلاف مرجعيات الفيلسوف ومنطلقاته الفكرية، حيث أن لكل فيلسوف طرقه في التبليغ والإقناع. إذ نجد مثلا هيمنة المنهج التحليلي على النصوص ذات المرجعية الرياضية[10]، إن

الفلاسفة وهم يتناولون القضايا الفلسفية يعتمدون أنواعا مختلفة من الحجاج في إطار جدلية الهدم والبناء، أي هدم تصورات الخصوم في مقابل بناء تصور آخر ودفع المتلقي (المستمع أوالقارئ) إلى قبوله. فإذا كانت الفلسفة بحثا مستمرا عن الحقيقة، فإنها كذلك سعي إلى تحويل تلك الحقيقة أوما يعتقد أنها كذلك إلى قناعة[11]، ولبلوغ هذا المسعى لا يكتفي الفيلسوف بعرض تصوراته الفلسفية بشكل مجرد، وإنما يلجأ إلى وسائل وآليات عديدة يصعب حصرها بشكل جامع ومانع. لهذا عادة ما نجد الفيلسوف يستعمل بعضها دون البعض الآخر، أويعتمد على الأساليب المنطقية (أرسطو) أوالبلاغية (نيتشه). وهذا معناه أنه لا يوجد نموذج حجاجي واحد عام وشامل لمختلف الممارسات الحجاجية، وإنما توجد نماذج واستراتيجيات وأساليب متعددة ومختلفة[12]. وتكمن أهمية نص فلسفي ما في تعدد وكثرة أساليبه الإقناعية وليس في وحدتها. وهنا لاندعي الإحاطة بكل هذه الأساليب لأن بنية التواصل اللغوي متعددة الأبعاد والمستويات[13]. لكننا نميل من الناحية الديداكتيكية إلى تناول تلك الأساليب الحجاجية التي تحضر بقوة في النصوص الفلسفية والأكثر إستعمالا في مجال الفلسفة والأكثر ملاءمة للتمرين المدرسي في مادة الفلسفة. [14]

كما إرتأينا تقسيم الأساليب الحجاجية إلى ثلاثة أنواع:

-1الأساليب الحجاجية المنطقية .
-2الأساليب الحجاجية البلاغية .
-3الأساليب الحجاجية المؤسسة على بنية الواقع .

أولا-الأساليب الحجاجية المنطقية :

لقد سجلنا سابقا أمرا ضروريا يتعلق بالفصل بين الحجاج والبرهان، كما سجلنا أن الخطاب الفلسفي، على خلاف الخطاب الرياضي والمنطقي، هوخطاب حجاجي، وليس برهانيا بمعناه المنطقي. لكن رغم ذلك يمكننا أن نجد داخل الحجاج عامة والحجاج الفلسفي خاصة أساليب حجاجية هي نفسها الأساليب الموظفة في البرهان المنطقي والرياضي. إن هذا الأمر يفرض علينا ضرورة تحديد معنى البرهان الذي نقصده في تدريس مادة الفلسفة، في هذا الصدد يميز الأستاذ عبد المجيد الإنتصار بين نمطين في البرهان :

البرهان الإعتقادي : وهوبرهان يعتمد في استدلالاته على المبادئ والبديهيات اليقينية. والبرهان التعليمي : على خلاف البرهان السابق يعتمدالبرهان التعليمي على الفرضيات والأولويات الإحتمالية. هكذا فالبرهان المعتمد في الخطاب الفلسفي هوبرهان لا يطابق الأشكال المجردة والإعتقادية التي تقرر حقائق مطلقة إنطلاقا من مسلمات صادقة. التي تكرس من الناحية التربوية والبيداغوجية ما يعرف بالتربية المذهبية.

وأمام إستبعاد البرهان بهذا المعنى الإعتقادي من تدريس الفلسفة نسجل أن أي تدريس للفلسفة لا يمكنه أن يكون فلسفيا إلا إذا كان برهانيا، ولكن بالمعنى الحجاجي للفظ البرهان، والذي ميزناه سابقا بالبرهان التعليمي في مقابل البرهان الإعتقادي.[15]

وهكذا نجد النصوص الفلسفية مليئة بأساليب حجاجية منطقية:

الإستدلال الإستنباطي: يقصد به تلك العملية الذهنية التي تقوم على متوالية من القضايا تدعى إحداها مقدمات عامة وتدعى الأخرى بالنتيجة. تجمع بينهما علاقة لزوم ضرورية. فهوانتقال من العام إلى الخاص، أي إنه البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها ويسير بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة[16]، بل يتم ذلك أولا باحترام قواعد المنطق (مبدأ الهوية، الثالث المرفوع، عدم التناقض) وثانيا بالإنطلاق من القضايا والتصورات الأولية التي تسمى بالمبادئ وتنقسم داخل الأبحاث المنطقية القديمة إلى البديهيات والمصادرات والتعريفات:

البديهية تعني قضية صادقة بدون البرهنة عليها، فهي واضحة للعقل كأن نقول مثلا: من يملك أكثر، يملك أقل.

والمصادرات: هي على خلاف البديهيات ليست واضحة وبينة بذاتها، بل تتم المصادرة على صحتها والتسليم بها، على

الرغم من عدم وضوحها للعقل لما لها من فائدة حيث تمكن من الوصول إلى نتائج دون السقوط في تناقض ما. ونجد نموذجا لهذه المصادرات في كتاب الأصول لأقليدس، كما نجدها في مباحث أخرى. ففي الاقتصاد مثلا نرى المصادرة القائلة بأن الإنسان يفعل وفقا لما يرى فيه الأنفع. وفي الأخلاق المصادرة القائلة بأن كل إنسان يطلب السعادة.[17]

التعريفات: تأخذ المقدمات العامة في الإستدلال الإستنباطي شكل التعريفات، ذلك أن التعريف نهائي ضروري كلي لأنه عمل العقل الثابث في جوهره[18]. كما يمكن للمقدمات داخل الإستدلال الإستنباطي أن تأخذ أشكالا متعددة يحددها بيرلمان في: الوقائع، الحقائق، الإفتراضات، القيم، المواضع. ونظرا لأهمية الإستدلال الإستنباطي فإنه يحضر في أغلب النصوص كأداة للتفكير والاقناع، ويميز أرسطوبين نمطين من الإستدلال الإستنباطي:

الإستدلال غير المباشر: ويحصل فيه الإستنتاج بالإنطلاق من مقدمات عديدة يحددها أرسطوفي مقدمتين فما فوق، تنتج عنها بالضرورة نتيجة ما. ف الإستدلال هنا هوقول مركب يتألف من جزأين. جزء يشكل لنا ما تقدم به من أشياء وهوما يسمى مقدمات القياس، وجزء آخر يلزم عن هذه المقدمات وهوما يسمى بنتيجة القياس.[19]

ويتكون القياس الإستنباطي غير المباشر من حيث القضايا من : المقدمة الكبرى ، المقدمة الصغرى ، النتيجة . وأما من حيث الحدود فيتكون من : الحد الأكبر ، الحد الأوسط ، الحد الأصغر . وينقسم هذا الإستدلال المنطقي إلى قسمين هما : القياس الحمل ، القياس الشرطي .

لكن داخل النص الفلسفي يصعب أن نخضع إلى هذا التمييز حيث نجد نصوصا فلسفية تعتمد الأسلوب الإستدلالي الإستنباطي بطريقة تجمع بين أنماطه المتعددة (الحملي والشرطي) . وتتشابك الروابط الحملية بالروابط القضية[20] . كما تعتمد على التماسك والاتساق بين المقدمات والنتائج دون الخضوع للعلاقات الصورية كما هوشأن الإستدلال الإستنباطي في المنطق والرياضيات .

الإستدلال المباشر :

إستدلال يحصل فيه الإستنتاج بالإنطلاق من مقدمة واحدة . فهونوع من الإستدلال الإستنباطي ينتقل فيه الذهن من قضية واحدة مسلم بها إلى قضية أخرى تلزم عن الأولى وتتم هذه العملية مباشرة وبدون واسطة 21 . أوما يعرف داخل الأدبيات المنطقية بالتقابل وهوعلاقة إستدلالية بين قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول من حيث اللفظ والمعنى ، لكنهما يختلفان من حيث الكم والكيف وهذا ما يجسده مربع التقابل عند

أرسطو. هذا فيما يخص التقابل بمعناه المنطقي الدقيق والضيق، أما التقابل كآلية حجاجية يحضر بشكل كبير داخل النصوص الفلسفية للإقناع بدعوى ما مقابل هدم دعوى الخصم، يعني وضع أحد الطرفين (مفهوم، نظرية، رأي..) في مواجهة الآخر وإقامة علاقة بينهما من شأنها معرفة كل منهما أوإدراكه وتحديده بتوسط الآخر، وتنحصر علاقات التقابل كما يحددها المنطق في علاقات التضاد والتناقض والتداخل والتضايف.[22]

التقابل بالتناقض:

يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول، لكنهما يختلفان في الكم والكيف. كالعلاقة بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة والقضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا، فإذا كانت إحداهما صادقة تكون الأخرى كاذبة والعكس صحيح مثال: كل الطلاب ناجحون (كلية موجبة)، وهي قضية صادقة، نستنتج أن كذب النتيجة، بعض الطلاب ليسوا ناجحين.

أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتناقض هوعلاقة إستدلالية بين فكرتين أومفهومين يتعلقان بنفس الموضوع حيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا. وتحدثنا النصوص الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة عن تجليات عديدة لهذا النمط من التقابل:

الوجود/ / اللاوجود. العالم له بداية من حيث الزمان والمكان/ / العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان.

التقابل بالتضاد:

يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين تشتركان في الموضوع والمحمول والكم الكلي وتختلفان من حيث الكيف. كالعلاقة بين الكلية الموجبة والكلية السالبة. والقضيتان لا تصدقان معا وقد تكذبان معا. أي إذا صدقت إحداهما وجب كذب الأخرى وإذا كذبت إحداهما فالأخرى قد تكون صادقة أوكاذبة. مثال: كل المعادن تتمدد بالحرارة (قضية كلية موجبة). كل المعادن لا تتمدد بالحرارة (قضية كلية سالبة).

أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتضاد هوعلاقة إستدلالية بين أطروحتين أومفهومين، متعلقين بنفس الموضوع. حيث إذا صدق أحدهما وجب كذب الآخر وإذا كذب أحدهما فلا إستنتاج. ويحضر هذا النمط من التقابل في النصوص الفلسفية. إذ نجد ثنائية:

العقل مصدر المعرفة/ التجربة هي مصدر المعرفة. السلوك العادل هواحترام القوانين/ السلوك الظالم هوالذي لا يحترم القوانين.

التقابل بالتداخل : يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين تشتركان في الموضوع والمحمول والكيف ، لكنهما تختلفان من حيث الكم كالعلاقة بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة ، وتتحدد العلاقة بينهما من الناحية الصدقية وفق الصيغة التالية :

إذا صدقت الكلية وجب صدق الجزئية ، أما إذا كذبت الكلية فلا إستنتاج .

إذا كذبت الجزئية وجب كذب الكلية أما إذا صدقت الجزئية فلا إستنتاج . مثال : كل المغاربة أفارقة (كلية موجبة) ، بعض المغاربة أفارقة (جزئية موجبة) . أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتداخل هوعلاقة بين أطروحة أومفهوم كلي وأطروحة أومفهوم جزئي ، مثال : الوضع البشري (مفهوم كلي) الشخص (مفهوم جزئي) .

التقابل بالتضايف : يقصد به علاقة إستدلالية بين فكرتين أومفهومين لا يمكن إدراك أحدهما دون إدراك الآخر مثلا : العدد الفردي/ العدد الزوجي ، الأعلى/ الأسفل ، الجوهر/ العرض ، العلة/ المعلول .

إن الاشتغال على الحجاج في الدرس الفلسفي عبر لحظاته المتعددة (العرض النظري ، تحليل النص ، التقويم ...) لا يقتضي

النظر إلى التقابل بمعناه المنطقي الدقيق والضيق الذي يحصر العلاقة الإستدلالية في ثنائية الصدق والكذب ويتصف بالدقة والصرامة والخضوع للقوانين الصورية. بقدر ما يقتضي التعامل معه بمرونة تنسجم وخاصية الخطاب الفلسفي كخطاب يعتمد اللغة الطبيعية التداولية، والنظر إليه في معناه العام، إننا في اشتغالنا على التقابلات المفاهيمية والقضوية الصريحة والضمنية في النص المقترح لن نأخذ التضاد والتناقض بمعناهما الدقيق والضيق، بل بالمفهوم المبسط الإجرائي 23 وذلك عبر الخطوات التالية:

إن تحليل أطروحة ما والبرهنة عليها لابد من تفكيكها إلى عناصرها المتقابلة وتحديد طبيعة هذا التقابل (تناقض، تضاد، تضايف، تداخل ...)، ذلك أن كل أطروحة تبنى بالإثبات والبرهنة من جهة وهدم وتفنيد أطروحة متقابلة معها من جهة أخرى. إن تحديد قيمة تصورفلسفي يقتضي المقابلة بين مقدماته ونتائجه، كأن نقابل مثلا منطلقات فلسفة "بيركلي" التجريبية ونتائجه المثالية. إن مفهمة مدلول ما تستدعي ضرورة وضعه في تقابل مع مفاهيم أخرى: الحتمية/ الصدفة، الموضوعية/ الذاتية، الطبيعة/ الثقافة، المادية/ المثالية، العقلانية/ التجريبية، العرض/ الجوهر، وقد ظلت هذه الثنائيات في صورة أوأخرى تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة أويتناقشون

حولها. وأساس هذه الثنائيات جميعها التمييز بين الصواب والخطأ، والحقيقة والبطلان، ويرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا الخير والشر، الانسجام والتنافر أوالنزاع. ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة، التي ما تزال حية إلى حد بعيد إلى يومنا هذا. وإلى جانب هذا نجد مسألتي العقل والمادة، والحرية والضرورة. وهناك فضلا عن ذلك مسائل كونية تتعلق بكون الأشياء واحدة أوكثيرة، بسيطة أومعقدة. وأخيرا ثنائية الفوضى والنظام، والحد واللامحدود[24].

الهوامش:

1- سعيد البطيوي، الحجاج والفلسفة، مجلة فلسفة، الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، العددين 9- 10 ص. 112.

2- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2010. ص. 66.

3- عبد المجيد الإنتصار، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة من أجل ديداكتيك مطابق، السلسلة البيداغوجية الثانية. ص. 25.

4- رشيد الراضي، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة (الحجاج والبرهان) الجزء الأول الحجاج: حدود وتعريفات. إعداد وتقديم، د. حافظ إسماعيلي علوي، ص. 188.

5- المرجع نفسه، ص. 189.

6- المرجع نفسه، ص. 190.

7-الحجاج في درس الفلسفة، مرجع سابق، ص. 18.

8-المرجع نفسه، ص. 34
9- شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، السلسلة البيداغوجية، العدد 26. ط 1. 2005، ص. 38.
10-الحجاج في درس الفلسفة، مرجع سابق، ص. 34
11-عناصر الكتابة الفلسفية الإنشاء الفلسفي في الباكلوريا، مرجع سابق، ص. 14.
12- الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس مادة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 98.
13 -مناهج البحث العلمي، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة 1977، ص. 82.
14-المرجع نفسه، ص. 91.
15-المرجع نفسه، ص. 94.
16-محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ، دار الثقافة للنشر. القاهرة سنة 1998، ص. 171.
17-الحجاج في درس الفلسفة، مرجع سابق، ص. 18.
18-مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص. 71.
19-مليكة غبار وأحمد مزيل ومحمد رويض وعلى أعمود، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، ص. 18.
20 -المرجع نفسه، ص. 34.
21 -شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، السلسلة البيداغوجية، العدد 26، ط 1، 2005، ص. 38.

22-الحجاج في درس الفلسفة، مرجع سابق، ص. 34.
23-التجانية فرتات، فؤاد صفا، الحسين سحبان، عناصر الكتابة الفلسفية، الإنشاء الفلسفي في الباكلوريا، . مؤسسة نشرة للطباعة. الطبعة الأولى 1987، ص. 14.
24-عبد المجيد الإنتصار، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس مادة الفلسفة (من أجل ديداكتيك مطابق)، السلسلة البيداغوجية2، دار الثقافة ص. 98.
25-عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة 1977، ص. 82.
26-المرجع نفسه، ص. 91.
27-المرجع نفسه، ص. 94.
28-محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر. القاهرة سنة 1998، ص. 171.
29-الحجاج في درس الفلسفة، مرجع سابق، ص. 18.
30-مدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص. 171.
31-عناصر الكتابة الفلسفية، الإنشاء الفلسفي في الباكلوريا، مرجع سابق، ص. 55.
32-شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، ، دار الثقافة، الدار البيضاء ص. 65.
33-برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة زكرياء إبراهيم، ص. 31.

المحاضرة التاسعة

الوظيفة الديداكتيكية للحجاج الفلسفي(تابع)

من خلال قراءة تاريخ الفكر الفلسفي يتبين لنا منذ الوهلة الأولى أننا بصدد طرق متنوعة في التفكير تختلف فيما بينها بإختلاف مرجعيات الفيلسوف ومنطلقاته الفكرية، حيث أن لكل فيلسوف طرقه في التبليغ والإقناع. إذ نجد مثلا هيمنة المنهج التحليلي على النصوص ذات المرجعية الرياضية[1]". إن الفلاسفة وهم يتناولون القضايا الفلسفية يعتمدون أنواعا مختلفة من الحجاج في إطار جدلية الهدم والبناء، أي هدم تصورات الخصوم في مقابل بناء تصور آخر ودفع المتلقي (المستمع أوالقارئ) إلى قبوله. "فإذا كانت الفلسفة بحثا مستمرا عن الحقيقة، فإنها كذلك سعي إلى تحويل تلك الحقيقة أوما يعتقد أنها كذلك إلى قناعة عامة[2]"، ولبلوغ هذا المسعى لا يكتفي الفيلسوف بعرض تصوراته الفلسفية بشكل مجرد، وإنما يلجأ إلى وسائل وآليات عديدة يصعب حصرها بشكل جامع ومانع. لهذا عادة ما نجد الفيلسوف يستعمل بعضها دون البعض الآخر، أويعتمد على الأساليب المنطقية (أرسطو) أوالبلاغية (نيتشه). وهذا معناه أنه "لا يوجد نموذج حجاجي واحد عام وشامل لمختلف الممارسات الحجاجية، وإنما توجد نماذج واستراتيجيات وأساليب متعددة ومختلفة[3]". وتكمن أهمية نص فلسفي ما في تعدد وكثرة أساليبه الإقناعية وليس في

وحدتها . وهنا لاندعي الإحاطة بكل هذه الأساليب لأن "بنية التواصل اللغوي متعددة الأبعاد والمستويات[4]" . لكننا نميل من الناحية الديداكتيكية إلى تناول تلك الأساليب الحجاجية التي تحضر بقوة في النصوص الفلسفية و"الأكثر إستعمالا في مجال الفلسفة والأكثر ملاءمة للتمرين المدرسي في مادة الفلسفة[5]" . كما إرتأينا أن نقسم هذه الأساليب الحجاجية إلى ثلاثة أنواع : الأساليب الحجاجية المنطقية والأساليب الحجاجية البلاغية والأساليب الحجاجية المؤسسة على بنية الواقع . لقد سجلنا سابقا أمرا ضروريا يتعلق بالفصل بين الحجاج والبرهان ، كما سجلنا أن الخطاب الفلسفي ، على خلاف الخطاب الرياضي والمنطقي ، هوخطاب حجاجي ، وليس برهانيا بمعناه المنطقي . لكن رغم ذلك يمكننا أن نجد داخل الحجاج عامة والحجاج الفلسفي خاصة أساليب حجاجية هي نفسها الأساليب الموظفة في البرهان المنطقي والرياضي . إن هذا الأمر يفرض علينا ضرورة تحديد معنى "البرهان" الذي نقصده في تدريس مادة الفلسفة ، في هذا الصدد يميز الأستاذ "عبد المجيد الإنتصار" بين نمطين في البرهان : البرهان الإعتقادي : وهوبرهان يعتمد في استدلالاته على المبادئ والبديهيات اليقينية . البرهان التعليمي : على خلاف البرهان السابق يعتمد البرهان التعليمي

على الفرضيات والأولويات الإحتمالية. هكذا فالبرهان المعتمد في الخطاب الفلسفي هوبرهان لا يطابق الأشكال المجردة والإعتقادية التي تقرر حقائق مطلقة إنطلاقا من مسلمات صادقة. التي تكرس من الناحية التربوية والبيداغوجية ما يعرف بـ "التربية المذهبية". وأمام إستبعاد البرهان بهذا المعنى الإعتقادي من تدريس الفلسفة نسجل أن أي تدريس للفلسفة لا يمكنه أن يكون فلسفيا إلا إذا كان برهانيا، ولكن بالمعنى الحجاجي للفظ البرهان، والذي ميزناه سابقا بالبرهان التعليمي في مقابل البرهان الإعتقادي[6]. وهكذا نجد النصوص الفلسفية مليئة بأساليب حجاجية منطقية، كالإستدلال الإستنباطي الذي يقصد به تلك العملية الذهنية التي تقوم على متوالية من القضايا تدعى إحداها مقدمات عامة وتدعى الأخرى بالنتيجة. تجمع بينهما علاقة لزوم ضرورية. فهوانتقال من العام إلى الخاص، أي إنه البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها ويسير بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجريب. بل يتم ذلك أولا باحترام قواعد المنطق (مبدأ الهوية، الثالث المرفوع، عدم التناقض) وثانيا بالإنطلاق من القضايا والتصورات الأولية التي تسمى بالمبادئ وتنقسم داخل الأبحاث المنطقية القديمة إلى البديهيات والمصادرات

والتعريفات: البديهية تعني قضية صادقة بدون البرهنة عليها، فهي واضحة للعقل كأن نقول مثلا: من يملك أكثر، يملك أقل. المصادرات: هي على خلاف البديهيات ليست واضحة وبينة بذاتها، بل تتم المصادرة على صحتها والتسليم بها، على الرغم من عدم وضوحها للعقل لما لها من فائدة حيث تمكن من الوصول إلى نتائج دون السقوط في تناقض ما. ونجد نموذجا لهذه المصادرات في كتاب "الأصول"لأقليدس، كما نجدها في مباحث أخرى. "ففي الاقتصاد مثلا نرى المصادرة القائلة بأن الإنسان يفعل وفقا لما يرى فيه الأنفع. وفي الأخلاق المصادرة القائلة بأن كل إنسان يطلب السعادة. التعريفات: تأخذ المقدمات العامة في الإستدلال الإستنباطي شكل التعريفات، ذلك أن التعريف "نهائي ضروري كلي لأنه عمل العقل الثابث في جوهره. كما يمكن للمقدمات داخل الإستدلال الإستنباطي أن تأخذ أشكالا متعددة يحددها "بيرلمان" في: الوقائع، الحقائق، الإفتراضات، القيم، المواضع. ونظرا لأهمية الإستدلال الإستنباطي فإنه يحضر في أغلب النصوص كأداة للتفكير والاقناع، ويميز أرسطوبين نمطين من الإستدلال الإستنباطي: الإستدلال غير المباشر: استدلال يحصل فيه الإستنتاج بالإنطلاق من مقدمات عديدة يحددها أرسطو في

مقدمتين فما فوق، تنتج عنها بالضرورة نتيجة ما. ف الإستدلال هنا هوقول مركب يتألف من جزأين. جزء يشكل لنا ما تقدم به من أشياء وهوما يسمى مقدمات القياس، وجزء آخر يلزم عن هذه المقدمات وهوما يسمى بنتيجة القياس ويتكون القياس الإستنباطي غير المباشر من حيث القضايا من: المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. أما من حيث الحدود فيتكون من: الحد الأوسط والحد الأكبر والحد الأصغر. وينقسم هذا الإستدلال المنطقي إلى قسمين هما: القياس الحملي والقياس الشرطي. لكن داخل النص الفلسفي- وهوموضوع اهتمامنا- يصعب أن نخضع إلى هذا التمييز حيث نجد نصوصا فلسفية تعتمد الأسلوب الإستدلالي الإستنباطي بطريقة تجمع بين أنماطه المتعددة (الحملي والشرطي). وتتشابك الروابط الحملية بالروابط القضية. كما تعتمد على التماسك والاتساق بين المقدمات والنتائج دون الخضوع للعلاقات الصورية كما هوشأن الإستدلال الإستنباطي في المنطق والرياضيات. الإستدلال المباشر: استدلال الإستنباطي ينتقل فيه الذهن من قضية واحدة مسلم بها إلى قضية أخرى تلزم عن الأولى. وتتم هذه العملية مباشرة وبدون واسطة. أوما يعرف داخل الأدبيات المنطقية

بالتقابل وهوعلاقة إستدلالية بين قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول من حيث اللفظ والمعنى، لكنهما يختلفان من حيث الكم والكيف وهذا ما يجسده مربع التقابل عند أرسطو:

هذا فيما يخص التقابل بمعناه المنطقي الدقيق والضيق، أما التقابل كآلية حجاجية يحضر بشكل كبير داخل النصوص الفلسفية للإقناع بدعوى ما مقابل هدم دعوى الخصم، يعني "وضع أحد الطرفين (مفهوم، نظرية، رأي..) في مواجهة الآخر وإقامة علاقة بينهما من شأنها معرفة كل منهما أوإدراكه وتحديده بتوسط الآخر، وتنحصر علاقات التقابل كما يحددها المنطق في علاقات التضاد والتناقض والتداخل والتضايف.

التقابل بالتناقض: يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول، لكنهما يختلفان في الكم والكيف. كالعلاقة بين الكلية الموجبة والجزئية

السالبة والقضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا ، فإذا كانت إحداهما صادقة تكون الأخرى كاذبة والعكس صحيح مثال : كل الطلاب ناجحون ، كلية موجبة . وهي قضية صادقة ، نستنتج كذب النتيجة بعض الطلاب ليسوا ناجحين .

أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتناقض هوعلاقة إستدلالية بين فكرتين أومفهومين يتعلقان بنفس الموضوع حيث لا يصدقان معا ولا يكذبان معا . وتحدثنا النصوص الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة عن تجليات عديدة لهذا النمط من التقابل : الوجود / اللاوجود . العالم له بداية من حيث الزمان والمكان/ العالم لامتناه من حيث الزمان والمكان . التقابل بالتضاد : يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين تشتركان في الموضوع والمحمول والكم الكلي وتختلفان من حيث الكيف . كالعلاقة بين الكلية الموجبة والكلية السالبة . والقضيتان لا تصدقان معا وقد تكذبان معا . أي إذا صدقت إحداهما وجب كذب الأخرى وإذا كذبت إحداهما فالأخرى قد تكون صادقة أوكاذبة . مثال : كل المعادن تتمدد بالحرارة ، قضية كلية موجبة . كل المعادن لا تتمدد بالحرارة ، قضية كلية سالبة . أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتضاد هوعلاقة إستدلالية بين أطروحتين أومفهومين . . . متعلقين بنفس

الموضوع. حيث إذا صدق أحدهما وجب كذب الآخر وإذا كذب أحدهما فلا إستنتاج. ويحضر هذا النمط من التقابل في النصوص الفلسفية. إذ نجد ثنائية: العقل مصدر المعرفة/ التجربة هي مصدر المعرفة. السلوك العادل هواحترام القوانين/ السلوك الظالم هوالذي لا يحترم القوانين. التقابل بالتداخل: يقصد به من الناحية المنطقية علاقة إستدلالية بين قضيتين تشتركان في الموضوع والمحمول والكيف، لكنهما تختلفان من حيث الكم كالعلاقة بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، وتتحدد العلاقة بينهما من الناحية الصدقية وفق الصيغة التالية: إذا صدقت الكلية وجب صدق الجزئية، أما إذا كذبت الكلية فلا إستنتاج. إذا كذبت الجزئية وجب كذب الكلية أما إذا صدقت الجزئية فلا إستنتاج. مثال: كل المغاربة أفارقة كلية موجبة، بعض المغاربة أفارقة جزئية موجبة. أما من الناحية الحجاجية فالتقابل بالتداخل هوعلاقة بين أطروحة أومفهوم كلي وأطروحة أومفهوم جزئي. مثال: الوضع البشري مفهوم كلي، الوضع الشخصي، مفهوم جزئي. التقابل بالتضايف: يقصد به علاقة إستدلالية بين فكرتين أومفهومين لا يمكن إدراك أحدهما دون إدراك الآخر، مثلا: العدد الفردي/ العدد الزوجي، الأعلى/ الأسفل،

الجوهر/ العرض، العلة/ المعلول. إن الاشتغال على الحجاج في الدرس الفلسفي عبر لحظاته المتعددة (العرض النظري، تحليل النص، التقويم...) لا يقتضي النظر إلى التقابل بمعناه المنطقي الدقيق والضيق الذي يحصر العلاقة الإستدلالية في ثنائية الصدق والكذب ويتصف بالدقة والصرامة والخضوع للقوانين الصورية. بقدر ما يقتضي التعامل معه بمرونة تنسجم وخاصية الخطاب الفلسفي كخطاب يعتمد اللغة الطبيعية التداولية، والنظر إليه في معناه العام، إننا في اشتغالنا على التقابلات المفاهيمية الصريحة والضمنية في النص المقترح لن نأخذ التضاد والتناقض بمعناهما الدقيق والضيق، بل بالمفهوم المبسط الإجرائي. وذلك عبر الخطوات التالية: إن تحليل أطروحة ما والبرهنة عليها لابد من تفكيكها إلى عناصرها المتقابلة وتحديد طبيعة هذا التقابل (تناقض، تضاد، تضايف، تداخل...)، ذلك أن كل أطروحة تبنى بالإثبات والبرهنة من جهة وهدم وتفنيد أطروحة متقابلة معها من جهة أخرى. إن تحديد قيمة تصور فلسفي يقتضي المقابلة بين مقدماته ونتائجه، كأن نقابل مثلا منطلقات فلسفة (بيركلي) التجريبية ونتائجه المثالية. إن مفهمة مدلول ما تستدعي ضرورة وضعه في تقابل مع مفاهيم

أخرى: الحتمية/ الصدف، . الموضوعية/ الذاتي، الطبيعة/ الثقافة، المادية / المثالية، العقلانية/ التجريبية، العرض/ الجوهر. وقد ظلت هذه الثنائيات في صورة أوأخرى تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة أويتناقشون حولها. وأساس هذه الثنائيات جميعها التمييز بين الصواب والخطأ، والحقيقة والبطلان، ويرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا الخير والشر، الانسجام والتنافر أوالنزاع. ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة، التي ما تزال حية إلى حد بعيد إلى يومنا هذا. وإلى جانب هذا نجد مسألتي العقل والمادة، والحرية والضرورة. وهناك فضلا عن ذلك مسائل كونية تتعلق بكون الأشياء واحدة أوكثيرة، بسيطة أومعقدة. وأخيرا ثنائية الفوضى والنظام، والحد واللامحدود.

المحاضرة العاشرة
تطبيقات الحجاج الفلسفي

النوع الأول من التمارين :
الهدف : المحاججة على الشك .
المهمة : خلق وضعية بهدف الشك في القضايا المثبتة .
الطريقة : الإنطلاق من رأي معين ، ثم إقامة الحجة على رفضه كأطروحة ، وذلك بهدف وضعه موضع سؤال ، ويمكن توضيح ذلك من خلال المثال التالي :
القضية المثبتة البحث عن اعتراضات عقلية على الأطروحة
صياغة التساؤل :
أعرف الواقع بواسطة الحواس لكن الحواس تخدعنا في بعض الأحيان هل معرفة الواقع بواسطة الحواس ممكنه؟ .
النوع الثاني من التمارين :
الهدف : الأشتغال على الحجج .
إيجاد تناقض داخل الحجة : مثلا تناقض من الناحية المنطقية . مناقضة حجة بحجة أخرى من نفس النوع . مناقضة حجة معينة بحجة أخرى من نوع مخالف . مثلا : مناقضة حجة من نوع اقتصادي أوتقني بحجة من نوع أخلاقي . تغيير حجاج الإطار ، سواء كان متناقضا أوغير متناقض مثلا : من وجهة نظر فردية / جماعية : نفسية / أخلاقية ، أخلاقية / جمالية ... إيجاد حجة قوية جدا . مثلا : الإنتقال من القانوني إلى الشرعي . إن هذه التمارين تبين الأهمية التي ينطوي عليها

الإشتغال على الحجج في تعلم الحجاج الفلسفي، لكن ذلك يبقى غير كاف ما لم تتحول تلك التوجيهات أوغيرها من التوجيهات الخاصة بالتمارين الفلسفية إلى نماذج تطبيقية يمكن للمتعلمين إنجازها وتعلم أساليب الحجاج من خلالها.

المحاضرة الحادية عشر
تطبيقات الحجاج الفلسفي (تابع)

تمارين :

التمرين الأول :

النص : (إبن رشد)

قال إبن رشد في كتاب فصل المقال : "إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ... وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا إليه الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهوباب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ... فإن أدى النظر البرهاني إلى نحوما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع ، أوعرف به . فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك ... وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلوظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه ، أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله" .

المطلوب :

البحث عن الحجاج في النص الفلسفي (إستخراج الحجاج من النص الفلسفي) .

المهمة : تدريب المتعلمين على إستخراج الحجاج من خلال الروابط المنطقية .

المدّة الزمنية : عشرون دقيقة .

نوع العمل : مجموعات ثنائية .

الإجراءات : قراءة النص التالي ثمّ وضع خط تحت الروابط المنطقية واستخراج الحجج التابعة لها وتبيان قيمتها الفلسفية .

تمرين رقم 2 :

إكتشاف أنواع الحجج المستعملة في النص الفلسفي .

الهدف : تدريب المتعلم على إستخراج الحجاج في النص الفلسفي وتحديد نوعه ودراسة قيمته الإقناعية . .

المهمة : تدريب المتعلمين على إستخراج الحجاج من خلال الروابط المنطقية وتحديد نوعه ودراسة قيمته الإقناعية . .

المدة الزمنية : 15 دقيقة .

نوع العمل : مجموعات ثنائية .

الإجراءات :

تحديد أدوات الربط المنطقية في النص إكتشاف ما يتبعها من حجج وتحديد نوع الحجة ودراسة قيمتها .

النص : (أبيقور) "رسالة إلى مينيسي"

"عوّد نفسك على فكرة أن الموت هي لا شيء بالنسبة إلينا . إذ أن كل خير وكل شر يكمن في الإحساس ، والحال أن الموت إلغاء كلّي لهذا الأخير . إن هذه المعرفة المؤكدة بأن الموت لا شيء بالنسبة إلينا ينتج عنها تثمين أفضل للمسرات الّتي تمنحها إيانا الحياة الفانية ، لأنها لا تضيف إليها ديمومة لا نهائيّة وإنما تنزع عنا في المقابل الرغبة في الخلود . وبالفعل فإنّه لا شيء يثير

الرعب في الحياة بالنسبة إلى من فهم فعلا بأن لا شيء في اللاحياة يدعوإلى الرعب.

هكذا علينا أن نعتبر أحمق من يقول إنّنا نخشى الموت، لا لأنها تكربنا عندما تحل بنا وإنما لتألّمنا بعد من فكرة كونها آتية يوما ما إذ لوأن أمرا لا يسبّب لنا أي إضطراب بحضوره فإن القلق المقترن بانتظارنا له يغدودونما أساس. وهكذا فمن بين الشرور الّتي ترتعد لها فرائصنا يكون أعظمها شأنا هولا شيء بالنسبة إلينا، إذ طالما نحن على قيد الحياة فالموت ليس هنا، وعندما يكون الموت نكف تماما عن أن نكون".

تمرين رقم: 3

تحديد الحجج ومقارنتها:

الهدف: تدريب المتعلم على إستخراج الحجاج في النص الفلسفي ومقارنته.

المهمة: تدريب المتعلمين على إستخراج الحجاج من خلال الروابط المنطقية ومقارنة حجج النص الأول بحجج النص الثاني.

المدة الزمنية: 20 دقيقة.

نوع العمل: عمل مجموعات.

الإجراءات:

تحديد أدوات الربط المنطقية في النص.

إكتشاف ما يتبعها من حجج .
تحديد نوع الحجة .
مقارنة حجج النص الأول بحجج النص الثاني .
النص الأول : (ديكارت)
"وكنت أبغي ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبين أنه ما دامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمم وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هوأن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغي أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يتفرغون لهذه الدراسة ، بل إن الأفضل له قطعاً أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ، كما أن إستعمال المرء عينيه لهداية خطواته وإستمتاعه عن هذه الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر" .
النص الثاني : (هوسرل)
"إن كل من يريد حقاً أن يصبح فيلسوفاً ، يجب عليه أن يعود إلى ذاته ولومرة في حياته ، وأن يحاول في داخل ذاته قلب جميع المعارف المسلم بها إلى حد الآن ، وأن يحاول بعد ذلك

إعادة بنائها من جديد. إن الفلسفة – الحكمة – هي على نحوما أمر يهم شخص الفيلسوف نفسه. فالفلسفة يجب أن تتشكل بوصفها خاصة به، بحيث تكون هي حكمته الخاصة به. ومعرفته التي وإن كانت تنزع نحوالكونية، فإنها يجب أن تكون مكتسبة من طرفه، وأن يكون بمقدوره تبريرها إنطلاقاً من بدايتها وفي كل مرحلة من مراحلها بالاعتماد على حدوسه المطلقة. وما دمت قد اتخذت قرار السعي نحوهذه الغاية – وهوالقرار الذي يمكنه وحده أن يقودني إلى الحياة وإلى التناول الفلسفي بشكل أوسع وأرحب – فإنني بذلك أكون قد اعترفت في الوقت نفسه بفقر فيما يخص المعرفة. وعندئذ يصبح جلياً أنه يجب علي أولاً، أن أسأل نفسي كيف يمكّنني أن أجد منهجاً يكون كفيلاً بمنحي الطريقة التي سأتبعها للوصول إلى المعرفة الحقة".

تمرين رقم 4 :

البحث عن الحجاج في القولة الفلسفية :

اسم التمرين : إستخراج الحجاج من القولة الفلسفية.

المهمة : تدريب المتعلمين على إستخراج الحجاج من خلال الروابط المنطقية.

المدّة الزمنية : عشرون دقيقة.

نوع العمل: مجموعات ثنائية.
الإجراءات: قراءة القول التالي ثمّ وضع خط تحت الروابط المنطقية واستخراج الحجج التابعة لها وتبيان قيمتها الفلسفية.
القول: يقول آلانْ: "نحن لا نحس الأشياء بل نعقلها".

الخاتمة

يلعب الحجاج دوراً هاماً في النص الفلسفي وفي تعليم الفلسفة حيث يشكل واحدا من الأهداف النواتية في تعليم الفلسفة، فهويشكل إلى جانب المفهمة والأشكلة الدعم الأساسي لإكمال بنية الدرس الفلسفي، فمن دون الحجة والبرهان ليس هناك سبيل للإقناع في النصوص الفلسفية. حيث نرى أن الفيلسوف من خلال الحجج والبراهين والأمثلة يحاول أن يتوصل إلى إقناع الآخرين بالأفكار التي يقدّمها إليهم. فالإقناع يتم من خلال العملية التي يمارسها الحجاج من حجاج منطقي أي حجاج إستقرائي، وحجاج إستنتاجي. كما نريد أن نوضّح هنا بأنّ الحجاج ليس بالأمر السهل وقد رأينا ذلك في التمارين التطبيقية فالحجاج بالرغم من صعوبته فإنه يستحق عناء المحاولة، كونه يفيد المتعلم ويعينه على إكتساب كتابة فلسفية أصيلة ينطلق فيها من تجربة الفلاسفة محاولا محاكاتها.

المصادر والمراجع باللغة العربية :

1- الفلسفة العربية، الكتاب المدرسي، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط1، 2000 .
2- غبار مليكة وآخرين، الحجاج في درس الفلسفة، إفريقيا الشرق، 2006، الدار البيضاء.
3- سحبان الحسين، الأمثلة في درس الفلسفة (مقالة)، مجلة البحث البيداغوجي، عدد3، دجنبر. 1992
4- محمد حبيب، الحجَاج والإستدلال الحجَاجي : عناصر استقراء نظري، الكويت، مجلة عالم الفكر، يوليوَ شتنبر 2001 .
5- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، النص الفرنسي. - باريس، منشورات كاليمار، 1966.
6- الطاهر واعزيز، المناهج الفلسفية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1990.
7- أفلاطون : محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء. - القاهرة، دار الكتاب العربي، 1968.
8- زكرياء، فؤاد : دراسة لجمهورية أفلاطون. - القاهرة، دار الكتاب العربي، . 1967
9- نجيب بلدي، ديكارت، القاهرة، دار المعارف، 1959.
10- هيدجر، مارتن، ما الميتافزيقا، ترجمة محمود رجب، القاهرة، دار الثقافة، 1974.
11- كانط إمانويل، مقدمة لكل ميتافزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل، القاهرة، 1967.
12- لويس ألتوسير"، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق مطالع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، دار المدارس، 2002 .
13- إبن رشد: فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، . 1983

14- سعيد البطيوي، الحجاج والفلسفة، مجلة فلسفة، الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة، العددين 9- 10.
15- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2010.
16- عبد المجيد الإنتصار، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة من أجل ديداكتيك مطابق، السلسلة البيداغوجية الثانية، دار الثقافة.
17-رشيد الراضي، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة (الحجاج والبرهان) الجزء الأول الحجاج: حدود وتعريفات. إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي.
18- شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، السلسلة البيداغوجية، العدد 26، ط 1، 2005.
19- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة 1977.
20- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر. القاهرة سنة 1998.
21- مليكة غبار وأحمد مزيل ومحمد رويض وعلى أعمود، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق.
22- التجانية فرتات، فؤاد صفا، الحسين سحبان، عناصر الكتابة الفلسفية، الإنشاء الفلسفي في الباكلوريا، . مؤسسة نشرة للطباعة، الطبعة الأولى سنة 1988.
23- برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة زكرياء إبراهيم.

المصادر والمراجع باللغات الأجنبية :

1- Philozeidan.wordpress.com.
2- Le Doeuff, Michèle: L'Imaginaire philosophique.- Paris, Payot, 1980.
3- Cossuta Federic: Eléments pour la lecture des textes philosophiques.- Paris, Bordas, 1989.
4- Védrine, Hélène: Les grandes conceptions de l'imaginaire.- Paris, Biblio essais 1992.
5- Proust, Joëlle; Schwartz, Elisabeth : La connaissance philosophique.- Paris, P.U.F., 1995.
6-Curatolo, B. et Poirier, J.: L'Imaginaire des philosophes.- Paris, Editions L'Harmattan, 1998.
7-Rivaud, Albert: Histoire de la philosophie.- Paris, P.U.F., tome 1, 1948.
8-Secrétan, Philibert : L'Analogie.- Paris, P.U.F., 1984.
9-Marion, Jean Luc : La pensée rêve -t-elle? Les trois songes ou l'éveil du philosophe.- in Questions cartésiennes, méthode et métaphysique, Paris, P.U.F., 1991.
10-Jama, Sophie : La nuit des songes de René Descartes.- Paris, Aubier, 1998.
Pléiade, Gallimard, 1953.
11-Heidegger, Martin: Qu'est-ce que la métaphysique.- in Question I, Paris, Gallimard, 1968.
12-Kant, E.: Critique de la raison pure.- Paris, P.U.F., 1967.

13-Wolff: étude du rôle de l'imagination chez Kant.- Thèse universitaire, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Rabat, sous le n° TL/577.
14-Marty, François: l'analogie7 chez Kant, une notion critique.- in Les Etudes philosophiques, Paris, P.U.F., 1989.- PP 455-474. 16-Hegel: Principes de la philosophie de droit.- Paris, Gallimard, 1940, Tome 1.
15-Nietzsche, F.: La volonté de la puissance.- Paris, Gallimard, 1940, Tome
16-Badieu, Alain : Qu'est-ce que Louis Athusser entends par philosophie.- in politique et philosophie, dans l'œuvre de Louis Athusser, ouvrage collectif, Paris, P.U.F., 1993.
17-Athusser Louis: L'avenir dure longtemps.- Paris, Stock/IMEC, 1992.
18-Ricœur Paul : Finitude et culpabilité.- Paris, Aubier, 1960.
19-Gusdorf G.: Mythe et métaphysique.- Paris, Flammarion, 1953.
20-Ch. Perelman : Une Théorie philosophique De L'argumentation, un article publié dans son livre: Le champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
21-Barbara Cassin : Vocabulaire Européen Des Philosophies, Éditions du Seuil / Dictionnaire Le Robert, France, 2004.
22-Platon, Phèdre, 273 e.

23-La théorie de l'argumentation, perspectives et applications. Publication du Centre National de Recherches de Logique, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963.
24-Cf. H. GOUHIER, La résistance au Vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique – Atte Congresso Internazionale di studi Umanistici (Venezia, 1954), Roma, Fratelli Bocca, 1955.
25-Descartes – Œuvres, éd. De la Pléiade, Paris, 1952.
26-Platon, Gorgias, 518.
27-Aristote, Éthique à Nicomaque, I, 1094 b, 23-25.
28-Aristote, Rhétorique, II, 1391 b, PP 7-21.
29-H. Gouhier, La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, in Retorica, a cura di Castelli, Roma.
30-Descartes, Œuvres et Lettres, Pléiade.
31-Descartes, Méditations troisième.
32-Descartes, Méditations quatrième
33-Descartes, Discours de la Méthode.
34-G. Frey, Die Logik als Empirische Wissenschaft, in La Théorie de l'argumentation, Louvain, Nauwelaerts, 1963.
35-Karl R. Popper, La logique de la découverte scientifique, trad. de l'anglais par N. Thyssen, Rutten et Ph. Devaux, Paris, Payot, 1937.

36-Ch. Perelman, Évidence et preuve, in Justice et Raison.
37-Platon, Euthyphron7.
38-Ch. Perelman, Logique juridique, Paris, Dalloz, 1976.

الفهرس

تمهيد 4-3

المحاضرة الأولى

الفكر الفلسفي وعلاقته بالحجاج 11-5

المحاضرة الثانية

الخطاب الفلسفي وعلاقته بالمنطق 18-13

المحاضرة الثالثة

نماذج من الخطاب العقلاني الفلسفي 30-19

المحاضرة الرابعة

نماذج من الخطاب العقلاني الفلسفي (تابع) 51-31

المحاضرة الخامسة

الأساليب الحجاجية 62-53

المحاضرة السادسة

نظرية الحجاج 94-63

المحاضرة السابعة

الحجاج الفلسفي ونظرية البلاغة 123-95

المحاضرة الثامنة

الوظيفة الديداكتيكية للحجاج
في الدرس الفلسفي (1) 144-125

المحاضرة التاسعة

الوظيفة الديداكتيكية للحجاج
في الدرس الفلسفي (2) 156-145

المحاضرة العاشرة
تطبيقات الحجاج الفلسفي (1) 160–157
المحاضرة الحادية عشر
تطبيقات الحجاج الفلسفي (2) 169–161
الخاتمة 169
المراجع باللغة العربية 171
المراجع باللغات الأجنبية 173
الفهرس 177