

حجاج الفلسفة وبلاغتها



عز الدين الخطابي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

يسعى هذا العمل إلى إبراز الدور المهم الذي تلعبه البلاغة في مجال الفلسفة، وقد تجلّى ذلك - بوجه خاص - في الفلسفة المعاصرة، ضمن ما يعرف بالمنعطف البلاغيّ الذي لم تعد الفلسفة فيه خاضعة إلى عقلانيّة صارمة ومحدّدة؛ بل إلى عقلانيّات متعدّدة ومتنوّعة، برزت - أساساً - في بلاغة بيرلمان الجديدة، وفي النّمودج الحجاجيّ لتولمين، وفي ألعاب اللّغة لدى فتجنشتاين، وفي علم السّؤال لدى مايبير، ... إلخ.

ويسمح المنعطف المذكور بفهم الممارسة الفلسفيّة، بوصفها ممارسة إشكاليّة وحجاجيّة منفتحة على مختلف الأوجه البلاغيّة؛ من استعارة، وكناية، ومجاز، وتمثيل، وهو ما يؤكّد الطّابع الإبداعيّ للفلسفة وتنوّع أسئلتها ومقارباتها.

تقديم:

ترتكز المنهجية الفلسفية، بوصفها خطاباً عقلياً بامتياز، على مجموعة من المبادئ والقواعد، كما تعتمد على الحجاج فناً للإقناع يعتمد على أوجه خطابية متنوعة (figures rhétoriques)، ويتمثل النشاط الحجاجي في تقديم الحجج للدفاع عن رأي ما أو إبطاله، لذلك؛ لا يمكن تصوّر خطاب معيّن دون حجاج، فالخطاب يستند إلى قصدين معرفيين، هما: قصد الادّعاء وقصد الاعتراض، لهذا يعدّ صاحب الخطاب مدّعياً يتوجب عليه إقامة الدليل على ما يصدر عنه من أقوال، ويعدّ متلقّي الخطاب معترضاً يطالب المدّعي بتقديم الدليل على قوله، بمقتضى ذلك، سيكون الحجاج نشاط تفاعلي في أساسه، بمعنى؛ أنّ الصّورة المعرفية ترتبط في إطاره، باستعمال اللّغة وبأفعال الدّوات، ضمن ما دعاه الفيلسوف النمساوي فتنجشتاين (ألعب اللّغة Wittgenstein)، وتنتج عن هذا الأمر مسألتان، هما:

* تعارض الحجاج مع البدهة والصّورة المنطقيّتين؛ فمجال المنطق هو الصّائب والحقيقيّ، كما أنّ آليّاته الفاعلة استنباطية، أمّا حقل الحجاج؛ فهو حقل الممكن والجائز والمحتمل.

* تنطوي وظيفة الحجاج على قدر من الالتباس، لارتباطه بألعاب اللّغة واستعمالاتها، لذلك فهو لا يستند على أحادية المعنى؛ بل على تعدّديته، غير أنّ هذا اللّبس هو ما يشكّل غنى اللّغة الطّبيعية، التي تتميز بمرونة كبيرة، بالنّظر إلى سياقاتها واستعمالاتها المتنوّعة.

ولمّا كان الحجاج يقتضي وجود الاختلافات والتّعارضات بين المواقف؛ فإنّ موضوعه سيحدّد في دراسة التّقنيّات الاستدلاليّة التي تسمح للعقول بتأييد أو دحض الأطروحات المعروضة، وتطرح هنا علاقة الحجاج بالحقيقة والصّدق، وأهميّة الإقناع (persuasion)، والاقتناع (conviction) ضمن الممارسة الحجاجية.

بهذا الصّدّد، يعدّ الخطاب الفلسفيّ مجالاً للنّشاط الحجاجي، نظراً إلى تعدّد المواقف الفلسفية واختلافها وتصارعها، ولتنوّع آراء النّاس الموجّه إليهم هذا الخطاب واعتقاداتهم، والسّؤال المركزيّ الذي يواجهنا، هو: بأيّ معنى يمكن للحجاج الفلسفيّ أن يكون عقليّاً؟

لمناقشة ذلك، نقترح اتّباع المسار الآتي:

* تحديد دلالات مجموعة من المصطلحات المرتبطة بمفهوم الحجاج ومعانيها، مثل: الحجّة والدليل والإقناع والاقتناع والبرهان... إلخ.

* إبراز تقنيّات الحجاج وطرائقه وأنواعه، وموقعه بين الخطابة والمنطق.

* التأكيد على الحضور القويّ للممارسة الحجاجيّة داخل الفلسفة.

* الإحاطة بالجانب البلاغيّ للفلسفة وبتنوّعها الحجاجيّ.

1. دلالات ومعاني:

لا يمكن تحديد معنى الحجاج بمعزل عن تحديدات أخرى لمفاهيم الحجّة والدليل والبرهان، لأنّ غاية الحجاج المتمثلة في الإقناع، لا تقوم دون أدلّة، وهو ما يستدعي التمييز - أيضًا - بين الإقناع والافتناع؛ فمعنى الحجاج - كما ورد في قاموس لالاند (Lalande) الفلسفي¹:

* سلسلة من الحجج تهدف جميعها إلى تأكيد نفس النتيجة.

* طريقة في تقديم الحجج وتنظيمها:

* جملة من الحجج المستخدمة لتأكيد رأي أو إبطاله، أبرزها: الحجّة الشخصيّة (argument ad hominem)؛ هي الحجّة التي لا تصحّ إلّا ضدّ الخصم، إمّا لوقوع هذا الخصم في الخطأ أو التناقض، أو لأنّ صاحب الحجّة يصوّب سهامه إلى إحدى النواحي الخاصّة بشخصيّة الخصم أو بمذهبه.

ستكون الحجّة - بذلك - بمثابة استدلال على صدق الدّعى أو كذبها، والحجّة في لغتنا، مشتقّة من فعل حجّ، ومن معانيه (رجع)، فتكون - بهذا المعنى - هي: الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به، كما يدلّ هذا الفعل على معنى (غلب)، فيكون مدلوله: هو إلزام الغير بالحجّة، فيصير بذلك مغلوبًا، ويتبيّن من هذا المعنى؛ أنّ الحجّة ترد في سياق الجدل والمناظرة².

في هذا الإطار، تعدّ الحجّة موجهة لإثبات أطروحة أو دحضها، لهذا؛ فهي ترتبط بالدليل أو الاستدلال، وبالبرهنة، والبيّنة، والإقناع، والافتناع، والتبرير؛ فالدليل يتّخذ صورة استدلال تصير النّتائج فيها منسجمة مع المقدّمات التي انطلقت منها، كما يحيل على الواقع ليأخذ مضمونًا ماديًا تصبح الوقائع والأحداث بموجبه أدلّة.

1 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 10^{ème} édition, 1968, pp. 78/79.

2 د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقليّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1998م، ص 137.

ويقتضي الاستدلال استنباط النتائج من مقدمات محدّدة دون أيّ لبس، لذلك؛ شكّ مجال بحث المنطقة الذين يسعون إلى الصياغة الصوريّة لمقتضيات العقل واهتمامهم، بصرف النظر عن محتوياتها، فعملية الاستنباط: هي برهنة على صدق أو صواب النتيجة، لهذا يعرف البرهان بكونه: مجموعة من الحجج المقدّمة لإقناع شخص، ولإثبات حقيقة ما وإبرازها، فهو يبني سلسلة من القضايا المترابطة في ما بينها بغرض الوصول إلى نتيجة معيّنة، ويشمل البرهان الاستنباطيّ (raisonnement déductif)، والاستقرائيّ (inductif)، والإضرابيّ (concessif)، وفي ما يتعلّق بالبرهان الأخير، يبدأ واضع الحجاج بمنح نوع من الاعتبار لحجج الخصم، ليدافع عن حججه الخاصّة بحريّة أكبر؛ فهو يقرّ بالقيمة الجزئيّة للأطروحة المضادّة، كي يدحضها بشكل أفضل.

أمّا البيئة فتفيد ما يفيد الدليل، مع اختصاصها بالوجوه الآتية: البيان؛ أي الوضوح الذي يجعل البيئة قريبة من الإدراك، والإقناع؛ حيث تكون بمنزلة الدليل الذي بلغ درجة من الوضوح، يصير معها المتوسّل به قادرًا على التفوّق على خصمه، والعيان أيضًا؛ حيث تحمل معنى الدليل المائل للعيان، فتندرج تحتها الشّهادة والوثيقة والأثر، وكلّ ما يمكن أن يقع تحت الإدراك³، لأجل ذلك، صيغت العبارة الشّهيرة: «البيئة على المدّعي»، ومعناها: أنّ الإثبات يقع على المدّعي لا على من ينكر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحجاج لا يستند إلى العلاقة الاستدلاليّة، وإلاّ لما مُيّز بينه وبين المنطق، ذلك أنّ ماهيّته تستند إلى العلاقة المجازيّة، بصيغة أخرى؛ فإنّ مجال الحجاج هو الخطابة، في حين أنّ مجال الاستدلال هو المنطق، لهذا؛ فإنّ تحقيق الاقتناع الذي هو غاية الحجاج، يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال والإقناع، فالاستدلال يقتضي أن تكون عناصره أحاديّة المعنى؛ حيث لا يثير تأويلها أيّ مشكلات خلافيّة، في حين تظلّ الحقيقة في الحجاج نسبيّة وذاتيّة، وهي مرتبطة بالسياق أو المقام، وتخضع لحكم الجمهور المتلقّي، سواء كان كونيًا أو خاصًا.

ومع ذلك، من اللازم أن يقوم الاقتناع في الحجاج على مبررات عقليّة، وهو ما دعا إلى التّمييز بين الحجاج الإقناعيّ (argumentation persuasive)؛ الذي يهدف إلى إقناع جمهور خاصّ، والحجاج الاقتناعيّ (argumentation convaincant) القائم على أسس عقليّة، والهادف إلى مخاطبة متلقّي كونيّ.

إذن، كيف يحصل الاقتناع في المحاجة؟ وما هي التّقنيّات المعتمدة في الحجاج؟ وما هي طرائقه؟ وما موقعه بين الخطابة والبرهان؟ وما هي الأهميّة التي تكتسيها الممارسة الحجاجيّة داخل الخطاب الفلسفيّ؟

3 نفس المرجع، ص 136.

2. مقدّمات الحجاج:

يستدعي الحديث عن تقنيّات الحجاج المعتمدة من طرف المتكلّم لإقناع المخاطب، الوقوف - أولاً - على مقدّماته التي تشكّل نقطة انطلاق الاستدلال، وتشمل الوقائع والحقائق والافتراضات، وهرميّة القيم والمعاني أو المواضع (lieux /topoi).

* فالوقائع تمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس، بحيث لا تكون عرضة للدّحض أو الشّكّ، ويمكن تقسيمها إلى؛ وقائع مشاهدة وأخرى مفترضة.

* أمّا الحقائق؛ فهي تربط بين الوقائع وتستند على نظريّات علميّة، أو مفاهيم فلسفيّة، أو حقائق دينيّة، وقد يعتمد الخطيب إلى الرّبط بين الوقائع والحقائق، من حيث هي موضوعات متّفق عليها، لينال موافقة الجمهور المتلقّي على واقعة معيّنة لم تكن معلومة لديه.

* وتحظى الافتراضات، شأنها شأن الوقائع والحقائق، بالموافقة الجماعيّة، لكنّ الإذعان إليها والتّسليم بها، يحتاجان إلى عناصر أخرى تعزّزهما في مسار الحجاج.

* بخصوص القيم، فهي نوعين: قيم مجرّدة؛ كالعدل والحقّ، وأخرى محسوسة تتعلّق بالوطن والأسرة، ولما كانت القيم غير مطلقة، فإنّها تخضع للتّراتبيّة؛ حيث تحصل المفاضلة بينها، وقد تكون التّراتبيّة مجرّدة، مثل: عدّ ما هو عادل أفضل ممّا هو نافع، أو مادّيّة محسوسة، مثل: عدّ الإنسان أعلى درجة من الحيوان، ولأنّ هرميّة القيم في البنية الحجاجيّة أهمّ من القيم نفسها؛ فإنّ ما يميّز كلّ جمهور، ليس القيم التي يسلم بها؛ بل مستوى ترتيبه لها.

بناء على ذلك؛ يمكن للخطيب أن يستخدم القيم وهرميّتها، للرّفع من درجة إذعان الجمهور، كما أنّ بإمكانه استخدام مقدّمات أعمّ منها، تسمّى: المعاني أو المواضع، وكلمة موضع هي في الأصل، استعارة مكانيّة تدلّ على المسالك التي ينبغي أن يقصد إليها الذّهن عند البحث عن الحجج؛ فهي مستودع لهذه الأخيرة، واشتقت منها كلمة (topiques)؛ أي المصنّفات التي تسمح بقيام الاستدلال الجدليّ.

ومعلوم أنّ أرسطو الذي وضع مؤلّفًا بهذا الاسم، عدّ الأمر يتعلّق بالجهات التي ينبغي أن يصرف الجدلي ذهنه إليها عند اختباره لقضيّة، أو عند فحص أقاويل السّفسطائيّين، أو عند البحث عن سبل الإقناع، وتنقسم هذه المعاني إلى مواضع مشتركة (lieux communs)، يمكن تطبيقها على كلّ أنواع الخطابات، مثلاً: إنّ مسألة الأهميّة موضع مشترك بين هذه الخطابات؛ لأنّ الجميع - كما يقول أرسطو: «يستعمل حججاً

تهدف؛ إمّا إلى التّقليل من شأن واقعة أو رفعه، وإمّا إلى تقديم النّصيحة والمدح والذّمّ والاتّهام أو لتقديم مرافعة للدّفاع»⁴، كما يمكن أن تكون هذه المواضيع وقفاً على نوع خطابيّ بعينه، لا يتعدّاه إلى غيره، وتعرف بالمواضع الخاصّة.

إنّ المقدّمات السّالف ذكرها تظلّ ضروريّة لكلّ نشاط حجاجي، لكنّها غير كافية؛ إذ لا يكفي أن يحوز الخطيب مقدّمات؛ بل لا بدّ له من الاختيار بينها، وجعلها ذات فاعليّة حجاجيّة، وتخضع عمليّة الاختيار هذه، لطريقة العرض الذي يعدّ هو الآخر شرطاً ضرورياً لكلّ محاجة هدفها التّأثير في جمهور المتلقّين، بتهيئتهم للقيام بسلوك معيّن، وتوجيه أذهانهم نحو وجهة معيّنة من النّاحية الفكريّة.

وبطبيعة الحال؛ يستلزم تقديم الحجج وعرضها، الاعتماد على تقنيّات أو طرائق تستخدم لجعل الحجج مقبولة من طرف المتلقّي، فما هي طبيعة هذه التقنيّات أو الطرائق؟

3. تقنيّات الحجاج وطرائقه:

أكّد بيرلمان (Perelman) وتتيكا (Tyteca) في مؤلّفهما الموسوم بـ «مصنّف في الحجاج»، وجود نوعين من الطرائق الحجاجيّة، هما: طرائق الوصل أو الاتّصال، وطرائق الفصل أو الانفصال، وسمّيت الأولى اتّصاليّة؛ لأنّها تقرّب بين العناصر المتباينة، بهدف إبرازها في بنية واضحة، وتتضمّن الحجج أو الأدلّة شبه المنطقيّة، والحجج المؤسّسة على بنية الواقع، والحجج المؤسّسة لبنية هذا الأخير.

أمّا الثّانية؛ خاصّة بالتّقنيّات المستخدمة لإحداث القطيعة بين عناصر متلاحمة في نظام فكريّ واحد، وهو ما يتمّ على شكل أزواج متقابلة، مثل: الظّاهر/ الحقيقيّ، الكثرة/ الوحدة، الجسم/ الرّوح، التّحوّل/ الثّبات،.. إلخ.⁵

(أ) الطرائق الاتّصاليّة: تتضمّن - كما أشرنا - ثلاثة أنواع من الحجج، هي:

* الحجج شبه المنطقيّة: سمّيت كذلك، لاعتمادها العديد من الأشكال المنطقيّة، مثل: التّناقض وعدم التّلاؤم، والمقصود بالتّناقض: وجود قضيتين في نطاق مشكلتين، تعدّ إحداها نفياً للأخرى، ونقضاً لها، كقولنا: المطر يسقط ولا يسقط.

4 Aristote, *Rhétoriques*, Paris, Librairie générale française, 1991, p. 245.

5 Ch. Perelman, C. O. Tyteca, *Traité de l'argumentation*, éditions de l'université de Bruxelles, 2001, pp. 562/563.

أما عدم التلاؤم أو التعارض بين ملفوظين، فيتمثل في وضعهما على محك الواقع أو السياق، لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى باعتبارها خاطئة؛ فالتناقض يؤدي إلى الخلف (l'absurde)، في حين يؤدي التعارض إلى الهزء (le ridicule)، هكذا، فإن القول موضوع الهزء، سيكون القول الذي يتعارض مع الرأي السائد بدون أي مبرر⁶.

يتضح من ذلك؛ أن سبيل الحجاج هو الإبانة عن التعارض في أطروحات الخصم، وعن مواطن الهزء في خطابه.

* الحجاج المؤسسة على بنية الواقع: تستخدم بدورها الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها، وأخرى يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة، ويمكننا أن نذكر - في هذا الإطار - حجة السلطة التي تستخدم أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم، حجة على صحة أطروحة معينة.

وتختلف السلطة - ضمن هذه الحجة - وتتعدد؛ فقد تتأسس على الإجماع، أو الرأي العام، أو رأي العلماء، أو الفلاسفة، أو الفقهاء، أو الأنبياء، وقد تكون هذه السلطة غير شخصية، مثل: العقيدة أو العلم، كما قد يعتمد إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، على أن تكون سلطة هؤلاء جميعاً، معترفاً بها من قبل الجمهور المتلقي، في المجال الذي ذكرته.

* الحجاج المؤسسة لبنية الواقع: منها؛ الحجة بالمثل (l'exemple)، وبالتمثيل (analogie)، ويحلّ المثل في الخطابة محلّ الاستقراء في المنطق، وهو ما عبّر عنه أرسطو بقوله: «أما بخصوص المثل، فقد أشرنا إلى أنه استقراء، وبيّنا المقصد من ذلك؛ إذ لا يتعلّق الأمر بعلاقة الجزء بالكلّ، ولا بعلاقة الكلّ بالجزء؛ بل بعلاقة الجزء بالجزء، أو الشّبيه بالشّبيه، وحينما يقدّم حدّين من نفس الطّبيعة، بحيث يكون أحدهما أشهر من الآخر، يحصل المثل⁷، وهو ما علّق عليه المفكر الإيطاليّ أمبرطو إيكو (Umberto Eco)، بقوله: «إنّ المثل هو مجرد استقراء، فهو يقيم البرهنة انطلاقاً من قضيتين، إذا أخذنا منفصلتين، فهما لا تعنيان شيئاً، وإذا اجتمعتا فهما تسمحان بقياس برهانيّ»⁸.

بذلك، يعدّ المثل حجة قائمة على المشابهة بين حالتين، وكنموذج للمثال بالتشابه؛ نذكر ما أورده أرسطو بخصوص فساد اختيار القضاة بالقرعة، وتفنيد رأي من اقترح ذلك، بفساد اختيار المتصارعين أو ربّان السفينة.

6 Ibid., p. 276.

7 Aristote, *Rhétoriques*, op. cit., p. 90.

8 Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 2^{ème} édition, 1993, p. 37.

من جهة أخرى؛ يعدّ الاستدلال بواسطة التمثيل من الحجج القائمة على الاتصال والمؤسسة لبنية الواقع؛ فالتمثيل في الحجاج: هو أداة برهنة، وتظهر قيمته الحجاجية، حين ننظر إليه على أنه تماثل قائم بين علاقيتين، فما يؤسس أصالة التمثيل، وما يميزه عن مفهوم المشابهة: هو أنّ الأمر يتعلّق بتشابه العلاقة، وليس بعلاقة المشابهة⁹، فالمسألة تخصّ - هنا - الشّبه بين علاقيتين تتضمنان أربعة حدود، وقد أكّد أرسطو أنّ التمثيل: هو أفضل تعبير عن الاستعارة، قائلاً: «من ضمن الأنواع الأربعة للاستعارة، يُستمتع - على الخصوص - بتلك القائمة على التمثيل»¹⁰، ونشير - بالمناسبة - إلى أنّ الأنواع الثلاثة الأخرى للاستعارة، هي: النّقل من الجنس إلى النوع، والنّقل من النوع إلى الجنس، والنّقل من النوع إلى النوع، وهو ما سنوضحه لاحقاً.

للتّمثيل - إذن - دور مهمّ في الحجاج، وتعدّ حجاجيّة التّمثيل استعاريّة؛ لأنّ العلاقة التي يتحدّد فيها قياس التّمثيل، هي علاقة المشابهة كما بيّنا؛ أي أنّ قياس التّمثيل والاستعارة متلازمين، لهذا؛ يمكن الإقرار أنّ: «العلاقة الاستعاريّة؛ هي أدلّ ضروب المجاز على ماهيّة الحجاج»¹¹.

ب) الطرائق الانفصاليّة:

إذا كانت الطرائق الاتّصاليّة تهدف إلى الرّبط بين عناصر غير مترابطة في الأصل، فإنّ الطرائق الانفصاليّة تفصل بين المفاهيم، من منطلق أنّ الأشخاص والأشياء والمعطيات تشمل حدّين: ظاهر زائف وواقع حقيقيّ، والسؤال المطروح: كيف يُفصل بين الحدّين داخل المعطى الواحد؟

يتعلّق الأمر - هنا - بتفسير وحدة المفهوم بالفصل بين عناصره، وتفكيك اللّحمة التي تشكّل كلّاً متضامناً الأجزاء في نطاق نظام فكريّ واحد، ويبرز الفصل داخل المفهوم بشكل كبير في التّعريفات أو الحدود؛ فالتعريف وسيلة حجاجيّة شبه منطقيّة، وهو - أيضاً: وسيلة لإحداث الفصل داخل المفاهيم، ويستند هذا الفصل إلى وضع تقابل بين المعنى الظّاهريّ (apparent)، والمعنى الحقيقيّ (véritable)؛ وهو التّقابل الذي تردّ إليه كلّ ضروب الفصل بين المفاهيم، من قبيل: التّحول/ الثّبات، الجسم/ الرّوح، المعرفة الحسيّة/ المعرفة العقليّة،... إلخ.

لذلك؛ فإنّ دور الفصل الحجاجيّ يتجلّى في حمل الجمهور المتلقّي على تمثّل مظهرين اثنين للشّيء الواحد؛ مظهر زائف، وآخر يعبر عن الحقيقة بعينها، وهو ما يؤكّد صفة أساسيّة ارتبطت بالممارسة الحجاجيّة، هي صفة الالتباس، «فماهيّة الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة،

9 Ch. Perelman, C. O. Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 501.

10 Aristote, *Rhétoriques*, op. cit. p. 333.

11 د. طه عبد الرّحمن، اللسان والميزان، مرجع مذكور، ص 233.

بحيث لا نجد له نظيراً في غيره من طرائق الاستدلال، ولولا تضمّن الحجاج لهذا الالتباس، لمّا تميّز طريقه عن طريق البرهان»¹².

إنّ هذا الالتباس لا يختزل - طبعاً - في ازدواجيّة المفاهيم والمعاني المستخدمة في الحجاج؛ بل يرجع إلى التداخل بين اعتبارين أساسيين لا يجتمعان في البرهان المنطقيّ، هما: اعتبار الواقع واعتبار القيمة، أو إذا ما أردنا التّبسيط؛ الحقيقة من جهة، والمجاز من جهة أخرى.

فحقيقة الحجاج لا تقتصر - إذن - على مجرد الدّخول في علاقة استدلالية؛ بل تستدعي - أيضاً - الدّخول في علاقة مجازية، تبدو طرائق الحجاج - بذلك - متميّزة عن طرائق البراهين، ما يجعل الأوّل أقرب إلى الخطابة منه إلى المنطق، فما هو الموقع الذي يحتلّه الحجاج بينهما بالتّحديد؟ وكيف يمكن التّمييز في إطاره بين مفاهيم الحقيقة والمعقوليّة والمغالطة والتّبرير والمناورة والإغراء والالتباس؟

4. الحجاج والبرهان:

هناك اختلافات وجيهة بين البرهان والحجاج، يمكن تحديدها كما يأتي:

- يتّسم البرهان بدقّة التعبير وأحاديّة المعنى، ما يسمح بها الطّابع الصّوري والاصطناعيّ والتّواطويّ للغة الرّمزيّة، والمقصود بالتّواطؤ - هنا: «حرص صاحب البرهان على أن تكون الألفاظ التي يستعملها والقواعد التي يصوغها، خالية من كلّ أثر من آثار اللّبس الدّلاليّ؛ كالاشتراك والإجمال والإشكال والخفاء، حتّى تكون الألفاظ دالّة على معانيها بوجه واحد لا ثاني له»¹³.

- بالمقابل؛ قد يخلق اعتماد الحجاج على اللغة الطّبيعيّة، بعض اللّبس في تعابيره، لكنّه قد يشكّل مصدرًا لإغنائه.

من جهة أخرى؛ فإنّ البرهان لا يرتبط بذات واضعه أو متلقّيه، كما أنّ أوليّاته لا تكون موضع نقاش، أضف إلى ذلك؛ أنّ كلّ برهان ينجز ضمن نسق يثبت أو يفترض انسجامه، ويفترض في مسلّماته أنّها صحيحة، وفي نتيجته أنّه مبرهن عليها، أو - على الأقلّ - أنّ حساب احتمالها مقدّر؛ فهو برهان يفرض نفسه دون مناقشة¹⁴.

12 نفسه، ص 230.

13 نفس المرجع، ص 137.

14 Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1997, p. 63.

ولا ينطبق ذلك على الحجاج؛ لأنه يتأثر بذات من يصدر عنه، ومن يوجّه إليه، كما أنّ منطلقاته تكون موضع نقاش وتعديل وتجاوز، وفي حين تستنبط النتيجة في البرهان من المقدمات بكيفية ضرورية؛ فإنّ الحجج التي تقدّم لدعم أطروحة لا تنتجها بالضرورة، فقد تزيد قوتها أو تنقص، فنحن لا نستعمل الحجاج إلاّ عندما تكون البواعث أو الأسباب غير متسلسلة، بالتالي، تكون هناك إمكانية للاختلاف والتعارض.

ويمكننا تلخيص التعارض بين الحجاج والمنطق في الجدول الآتي:

المنطق	الحجاج
- لا يسمح بأي غموض أو لبس؛ فهو أحاديّ المعنى.	- يتضمن اللبس والغموض، وهو متعدّد المعاني؛ بسبب غنى اللغة الطبيعية ومرونتها.
- يتسم بالصورية ولا يقبل التناقض؛ لأنّه يحافظ على نفس المعنى في مختلف أشكاله.	- له ارتباط بالواقع وتعدد معانيه وتلبس، كما أنّ الحقائق تتغير في إطاره، حسب مقتضيات الحاجة والمقام.
- مستقلّ عن الأفراد، كما أنّ نتائجه قطعية ولغته الصورية محدودة.	- يستهدف خلق استعداد للفعل لدى المخاطب، ودمج هذا الأخير في العملية الحجاجية، وإقناعه، وكسب تعاطفه، كما أنّ نتائجه تظلّ في إطار الممكن والجائز والمحتمل.
- تحدّد قواعده تحديداً صارماً وواضحاً ضمن نسق محدّد.	- لا يحدّد القواعد التي تعالج بموجبها القضايا، لذلك؛ فإنّ الدليل الحجاجي يستند إلى الإضمار.

يتّضح من هذه المعطيات، أنّ للحجاج مجالاً مفضلاً لن يكون هو البرهان؛ فهل يتعلّق الأمر بالجدل أم بالخطابة؟ وما هو الموقع الذي يمكن أن يحتله الخطاب الفلسفي في هذا الإطار؟

5. موقع الحجاج بين الخطابة والجدل والبرهان:

لا جدال في أنّ حقول الخطابة والجدل والبرهان نشأت وتطوّرت على يد الإغريق، ونتاجت عنها نقاشات عميقة ومثمرة بين أقطاب الفكر الفلسفي اليوناني، وبين السفسطائيين - تحديداً - وسقراط وأفلاطون وأرسطو، ومع هذا الأخير ستقعيد هذه الحقول بشكل صارم ومنهجي، ضمن مصنفات لا يزال تأثيرها قائماً إلى يومنا هذا، نذكر من أبرزها: الخطابة (Rhétorique)، والمواضع (Topiques)

في الجدل، والتّبكيّات السّفسطيّة (Réfutations sophistiques) في دحض السّفسطة، والتّحليلات (Analytiques) في البرهان¹⁵.

هكذا، سيقرّ أرسطو بأنّ الخطابة: هي فنّ إيجاد السّبل الإقناعيّة التي تتضمّن كلّ حالة، وبذلك اعتراف بفائدتها وتلبيتها لحاجيّات المجتمع في مجالات؛ السياسة، والأخلاق، والقانون، والمرافعات في رحاب المحاكم.

إذا كان الجدل عند السّفسطائيّين يهدف إلى المنازعة، ولو للدّفاع عمّا هو خاطئ، وكان يستعمل عند أفلاطون لخدمة الحقيقة باعتباره منهجاً للفلسفة؛ فإنّه مع أرسطو لن يستعمل لخدمة الصّواب أو الخطأ، لأنّه يقترن بما هو احتماليّ: «ففي الفلسفة؛ تجب معالجة القضايا من منظور الحقيقة، أمّا في الجدل؛ فتجب معالجتها وفق الرّأي»¹⁶.

الجدل عند أرسطو - إذن - هو: فنّ الحوار المنظّم، ويتميّز عن البرهان الفلسفيّ والعلميّ؛ لأنّ استدلاله ينطلق ممّا هو احتماليّ، كما يتميّز عن المجادلات السّفسطيّة؛ لأنّه يستدلّ بطريقة صارمة، ولا يخالف قواعد المنطق.

لكن هناك اختلاف بين القياس الجدليّ والقياس البرهانيّ؛ فهذا الأخير ينطلق من مقدّمات بديهيّة، ليصل - بالضرورة - إلى نتائج يقينيّة، في حين أن الثّاني ينطلق من مقدّمات احتماليّة ومشهورة (endoxa)، لتكون نتائجه ظنيّة بطبيعة الحال؛ فهو لعب، يتمثّل رهانه في إثبات أو دحض أطروحة، مع احترام قواعد الاستدلال، علماً أنّه لا يصل إلى حدود اليقين.

وقد انتبه فلاسفة الإسلام إلى هذه الاختلافات، وتبنّوا الموقف الذي وضع أرسطو فيه تصنيفاً تراتبيّاً للأقوال، أفضلها؛ القول البرهانيّ، وأدناها: القول الخطابيّ والشّعريّ، هكذا - وعلى سبيل المثال - سيعدّ أبو نصر الفارابي القول البرهانيّ مفيداً للعلم اليقينيّ؛ الذي لا تقع فيه شبهة ولا مغالطة ولا ارتياب، في حين أنّ القول الجدليّ يرتبط بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع النّاس، ويلتمس صاحبه إيقاع الظنّ بأنّ قوله

15 Cf. Aristote, *Rhétoriques*, op. cit.

- *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995.

- *Les Topiques*, Paris, Vrin, 1990.

- *Les premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1983.

16 Aristote, *Les Topiques*, op. cit., 105b.

صحيح، حتّى يخيّل إليه أنّه يقين من غير أن يكون يقيناً، أمّا القول السفسطائيّ؛ فمن شأنه أن يضلّل ويلبس ويوهم ما ليس حقاً، بأنّه حق¹⁷.

لخص المفكر الفرنسي أوليفي روبول (O. Reboul) في مؤلفه الموسوم بـ «مدخل إلى الخطابة»¹⁸ مستويات العلاقة بين الجدل والخطابة والسفسطة والبرهان، في جدول بالغ الدقّة، جاء كالاتي:

المستهدف	الصيغة	الحقل بالنسبة إلى أرسطو	الحقل بالنسبة إلينا راهناً
البرهان (المعرفة)	أنا- نحن	ضرورة	المنطق والعلوم الحقة والطبيعية
الجدل (لعب وتمارين)	أنت	احتمالية (Endoxon)	العلوم الإنسانية، الفلسفة واللاهوت
الخطابة (إقناع الجمهور)	أنتم	ممكنة التصديق (eikos)	نفس الشيء إضافة إلى الموعظة والدعاية
السفسطة (السيطرة بالحيلة)	هم	مزيفة	الوهم

يبدو - من خلال هذا الجدول - الاختلاف القائم بين الخطابة والجدل والبرهان والسفسطة، والروابط القائمة - أيضاً - بين هذه الحقول، فما هي أهميتها على المستوى الحجاجي؟

قسّم أرسطو الخطابة إلى ثلاثة أنواع أو أجناس، هي:

* الجنس المشاوريّ أو المشوريّ (délibératif): يهتمّ بما هو نافع، وبما هو أفضل، ويتضمّن: التحريض (exhortation)، والنهي (dissuasion).

* الجنس المشاجريّ (judiciaire): يهتمّ بالعدل، لذلك؛ تضمّن الاتهام والدفاع.

* الجنس التثبيتيّ أو البرهانيّ (épidictique): يهتمّ بما هو جميل أو قبيح، لذلك؛ تضمّن المدح أو الذم.

17 الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991م، ص ص 17- 18.

18 Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991, p. 53.

على هذا الأساس؛ فإنّ الوظيفة المشتركة التي ترومها هذه الأجناس جميعها: هي الإقناع، ومن هنا؛ فهي تتمثل مجال الحجاج المفضل في الخطابة «باعتبارها مفاوضة المسافة القائمة بين الأشخاص، حول مسألة أو مشكلة ما»¹⁹.

والمقصود بمفاوضة المسافة؛ كيفية تعامل المتخاطبين فيما بينهم إزاء المسائل المطروحة عليهم، وما ينتج عن ذلك من اختلاف أو اتفاق أو رغبة في التقارب أو التّباعد، وتؤدي هذه المواقف إلى استعمال مختلف الوسائل الخطابية للإقناع والاستمالة، التي حدّدها أرسطو في ثلاث، هي: الإيتوس والباتوس واللّوغوس.

* فالإيتوس (Ethos) أو الاستعطاف: هو مجموع الخصال المتعلقة بالخطيب، والمؤدية إلى كسب ثقة الجمهور، ويشكّل عنصراً أساسياً في الإقناع؛ لأنّ الثقة في الخطيب هي التي تسمح بتبديد شكوك المتلقين إزاء ما يتلقونه من أقوال، بالتالي، فإنّ الأمر الأساسي؛ هو معرفة مدى قدرة خطاب ما على خلق هذه الثقة، وهذه ليست مهمة سهلة؛ لأنّها تستدعي إرادة قويّة في الاستمالة والإقناع، وإثارة الإعجاب، والإغراء.

* الباتوس (Pathos) أو التّهييج: هو ما ينبغي للخطيب أن يثيره في الجمهور؛ من مشاعر وأحاسيس وانفعالات، تحقّق إقناعه وتسليمه بدعوى الخطاب.

* ويعدّ اللّوغوس (Logos): الخطاب نفسه؛ حيث يلعب الأداء اللغوي فيه دوراً حاسماً في تحقيق الإقناع والاستمالة، سواء بجمالية الخطاب، أو بسطوة الحجاج العقلي، أو بهما معاً. ويشكّل اللّوغوس العنصر الجدلي في الخطابة؛ لأنّ هذه الأخيرة مطالبة باستخدام الجدل في عملية الإقناع.

وبقدر ما يعدّ هذا الاستعمال مفيداً وغنياً، إلّا أنّه قد يؤدي إلى خداع المتلقّي وإغرائه والتلاعب بأفكاره، ويتجلّى ذلك - أساساً - في المحاجة السفسطائية التي تستعمل الأساليب المغالطية (paralogisme) المرادفة للمكر والخداع والحيلة؛ فهذا النمط من الحجاج، يفتقر - كما لاحظ أرسطو - إلى الصّواب، ويوهم أنّه صحيح؛ كإيهام الذهب المزيف بأنّه حقيقي، ويدخل في هذا التحديد ما يعرف بالتبكييت السفسطائيّ المقترن باللبس والغموض، لذلك؛ استعمل فلاسفة الإسلام - ومن بينهم ابن رشد - مصطلحات؛ المغالطة والحجة المغالطية والقياس المغالطي، في معنى مرادف لمفهوم البرالوجيسم الأرسطي²⁰.

من بين الأشكال المغالطية في الحجاج، نذكر على الخصوص:

19 Michel Meyer, *Questions de rhétorique*, Paris, Librairie générale française, 1993, p. 28.

20 لمزيد من التفاصيل، انظر: ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.

* حجاج القوة: يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على اتخاذ سلوك معين، مستنداً إلى التهديد الذي يستمد منه الحجة، بغرض خلق الانصياع والتسليم، ويكثر هذا الشكل من الحجاج في الخطابات المتسلطة.

* المحاجبة الجماهيرية: تستهدف إثارة العاطفة وإلهاب الحماس؛ حيث إنّ خطاب العاطفة في المقدمات، لا يتناسب منطقياً مع النتيجة، ما يجعل العلاقة بين مضامين القضايا في المقدمات والنتيجة منفصلة.

* المحاجبة بالمصادرة على المطلوب: هي خطأ منطقيّ يتمثل في المصادرة على النتيجة التي يريد الوصول إليها؛ إذ ترد هذه النتيجة في إحدى مقدمات الحجة.

* المحاجبة بالتجهيل: تسعى إلى إفحام المخاطب انطلاقاً من جعله عاجزاً من أن يدلي بما ينفي الحجة المقدمة إليه، ومن ذلك - مثلاً - إذا لم تدلّ بما ينفي حجتي؛ فإنّ هذه الأخيرة تعدّ صحيحة.

هكذا، فإنّ دراسة الأساليب المغالطية (البر الوجيسم)، تسمح بالتعرف على أشكال المحاجبة؛ هل هي قائمة على مقدمات صحيحة أو خاطئة، وأيضاً بالتعرف إلى أساليب الإغراء والتلاعب والشبهة والحيلة والمخادعة التي تهدف إلى الإيقاع بالخصم، وهو ما يضع الأساليب المغالطية على النقيض من المحاجبة الاستدلالية، التي يراد منها التدليل على صحة النتيجة، اعتماداً على مقدمات معترف بصحتها، أو مسلم بها.

يتّضح - إذن - أنّ تعدّد الأساليب الحجاجية يعكس تعدّد الآراء واختلاف المواقف والحقائق، ويقابل - بالتالي - أحادية المعنى المقترنة بالاستدلال البرهاني؛ الذي لا تثير قضاياها أيّ مسائل خلافية.

في ضوء ما سبق؛ هل نعدّ الفلسفة برهانية أم حجاجية؟

6. الفلسفة بين البرهان والحجاج:

بدأ التساؤل حول برهانية الفلسفة مع الفلاسفة الإغريق (أفلاطون، أرسطو، ..)، وشغل حيّزاً مهماً من اهتمامات فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن رشد، ..)، وطرح كونه قضية أساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، في إطار تقييم فاعلية العقل (من ديكارت إلى هابرماس، مروراً بكانط وهيغل ونييتشه وهايدجر، .. إلخ).

وقد دافع العديد من الفلاسفة عن برهانية الفلسفة كونها طريق نحو اليقين، كما فعل مفكرو الإسلام الذين ساروا على هدي أرسطو، وكما فعل الفلاسفة العقلانيون، مثل: ديكارت ولايبنتز، بدعوى أنّ المعاني الفلسفية عقلية، فلزم أن يكون الخطاب الفلسفي برهانياً.

وعلى سبيل المثال؛ عرّف أبو الوليد بن رشد الفلسفة أنّها: «النّظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة الرّهان»، وأنّ هذا النّظر واجب شرعاً، «وإذا تقرّر أن الشرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فيجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ، وبين أنّ هذا النّحو من النّظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النّظر بأنّ أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً»²¹.

السؤال الذي يواجهنا هو: هل يمكن اختزال قضايا الفلسفة في إطار برهانيّ فقط؟ وهل من الممكن صياغتها في قالب صوريّ ورمزيّ (منطقيّ)؟

إنّنا نعلم أنّ المحاولات التي سعت إلى إخضاع الفلسفة للصياغة الصوريّة، ظلّت محدودة التأثير؛ بل إنّها قلّصت من فاعليّة الخطاب الفلسفيّ، ونذكر في هذا الصّدد محاولة فتجنشتاين في مرحلته الأولى؛ حيث قال في مؤلّفه «رسالة منطقيّة فلسفيّة»: إنّ وظيفة الفلسفة ميتا لسانية، تقوم - أساساً - على التّوضيح المنطقيّ للقضايا العلميّة، وعلى الاهتمام بالقضايا المتعلّقة ببنية العالم، ذلك أنّ العلم محدود بحدود اللّغة»، وما لا نقدر على التّفكير فيه، لا يمكن أن نفكر فيه - إذن - لا يمكن أن نقول ما لا يمكن أن نفكر فيه»²².

وتجدر الملاحظة أنّه - رغم إقرار فتجنشتاين بالوظيفة الميتا لسانية للفلسفة - من منطلق أنّ الملفوظات الميتافيزيقيّة هي أشباه قضايا؛ فإنّه سيعترف - مع ذلك - بوجود حقائق من طبيعة وجدانية، يمكنها «الظهور» دون أن تتمكّن اللّغة من التّعبير عنها، وهذا الإقرار بمحدوديّة اللّغة يفسّر لنا أمرين، هما:

* أنّ بعضاً ممّا يظهر يمكن ألاّ يقال، ما يؤدّي إلى الاندهاش أمام العالم.

* أنّ وجهة النّظر هاته التي بثّها فتجنشتاين في الصّفحات الأخيرة من مؤلّفه المذكور، كانت إعلاناً عن بداية تحرّره من الطّرح الوضعيّ المنطقيّ، وتبنيه لتصور متميّز يقوم على نظريّة ألعاب اللّغة الطّبيعيّة؛ حيث شكّل محطة ثانية في مسار هذا الفيلسوف، تجلّت - أساساً - في كتابه تحقيقات فلسفيّة²³.

21 ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1997م، ص ص 85-88.

22 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1971, p. 142.

23 لودفيغ فتجنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عبد الرزاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2007م. وانظر تعليقاتنا على مقاطع من هذا الكتاب في مؤلّف، عز الدين الخطابي، الفلسفة السياسيّة بين التّنظير والممارسة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016م، ص ص 199-204.

بعد هذه الوقفة المختصرة عند أطروحة فتجنشتاين، نعود إلى التأكيد أن تجلّي البرهانية في المنطق - مثلاً - لا يبرّر حضورها المطلق في الفلسفة؛ لأنّ هذه الأخيرة - كما لاحظ المفكر الفرنسي غاستون غرانجي في مؤلفه «من أجل المعرفة الفلسفية - هي ممارسة مفهومية متجذّرة في اللغة الطّبيعية؛ وغالبًا ما تصدر قضاياها عن مقدّمات احتمالية أو مشهورة غير يقينية، وتستمدّ قيمتها من النّسقية التي تتحكّم في المفاهيم، ومن حاجتها التي تتداخل فيها عناصر من الحقل البياني وأخرى من الحقل التحليلي»²⁴.

وأول ميزة تنفرد بها الحجة في الفلسفة: هي ميزة التبرير الذي يؤدي بالذهن إلى التسليم بما يعرض عليه من أطروحات، لكن ينبغي التمييز بين التبرير الفلسفي وإقامة الدليل في المعرفة العلمية؛ إذ لا يمكن اختزال الحجج الفلسفية في فعل البرهنة أو الإظهار أو الإبانة؛ فالخطاب الفلسفي يتضمّن ما هو مصرّح به وما هو ضمني؛ إذ يعدّ المصرّح به ظاهر المسألة، في حين يشمل الضمني الإمكانيات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد، ويرتبط - هنا - الحجاج الفلسفي بالخطابة.

فإنّ الفلسفة - إذن - لا تتخذ في صياغتها الحجاجية البرهنة بالمعنى الذي توجد عليه في العلم؛ لأنّ استدلالها لا يتخذ نفس الصورة التي نصادفها في أنماط الاستدلال القائمة على البرهنة الصورية، وسيؤكد غرانجي - في هذا الصدد - أنّه ما دام المسلك الحجاجي للفلسفة غير مختزل في البرهنة؛ فسيكون باستطاعتنا التأكيد على أنّ الخطاب الفلسفي لا ينطلق من مبادئ صريحة - بالأحرى - بديهية، ولا يقود إلى أية حقيقة (يقينية)²⁵.

فإنّ هذا الوصف - طبعًا - لا يحيط من قدر الفلسفة؛ بل على العكس، بخاصيّتها الإشكالية والتساولية والنقدية وانفتاحها المستمرّ على الحقائق المتنوّعة والمتعارضة، وهو ما أكّد عليه المفكرون المعاصرون، أمثال: هايدجر ودريدا ودولوز وبييرلمان ومايبر... إلخ، وتكفي الإشارة إلى أن هذا الأخير عدّ أنّ أساس التّفلسف يكمن في العودة بالفلسفة إلى وظيفتها الأولى المتمثلة في المسألة، «وإذا كانت الفلسفة تشتغل على الأسئلة، انطلاقًا من الأجوبة؛ فإنّ ما يهمّ - حاليًا - هو أنّ نتأمّل في هذه الأسئلة ذاتها»²⁶.

نستخلص ممّا سبق؛ أنّ الخاصية التساولية للفلسفة، وتنوّع أساليبها الحجاجية، وتعدّد قضاياها، تؤكد جميعها على الطابع الإبداعي والتجديد المستمرّ للخطابات الفلسفية؛ وهو ما يستلزم منّا تعميق النّظر في حجاجية الفلسفة، وبلاغتها، وإبراز موقعها بين المفهوم والاستعارة.

24 Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, pp. 214/2016.

25 Ibid., p. 241.

26 Michel Meyer, *Questions de rhétorique*, op. cit., p. 143.

7. المفهوم والاستعارة في الفلسفة:

عدّ المفكر الفرنسي غاستون غرانجي - في مؤلفه السابق الذكر - أنه من الضروري ارتكاز قضايا الفلسفة إلى مجموعة من المفاهيم، لكنّه لاحظ - في نفس الوقت - أن «هذه المفاهيم لا تقابل موضوعات خارجيّة؛ بل هي ميتا - مفاهيم، لأنها لا تمثّل الواقع مباشرة، وهذا لا يعني؛ أن محتوى الفلسفة هو محتوى لغويّ محض؛ إذ رغم ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة، وقيامها بتجريد معطياتها؛ فهي - مع ذلك - تحليل على الواقع الذي نعيشه، وإلا كانت عبارة عن مفاهيم فارغة وغير أصيلة»²⁷.

هل تنحصر وظيفة الفلسفة - إذن - في صياغة وبناء المفاهيم؟ وما هي دلالة المفهوم الفلسفيّ؟ وما علاقته بالتصورات الخالقة التي ليست بمفاهيم (بالمعنى الفلسفيّ) التي تنتمي إلى حقول أخرى كالفن مثلاً؟ وما هي علاقة اللغة الفلسفيّة المفهوميّة بلغة الاستعارة والكناية والتمثيل؛ أي لغة الصور الشعريّة بامتياز؟

7.1. دلالة المفهوم في الفلسفة:

يطلق المفهوم (concept) على التّصوّر الذهنيّ أو المعنى المجرد؛ ويكتسي التجريد أهميّة بالنسبة إلى المفهوم الذي لا يهدف إلى تعيين ما هو معيش بشكل مباشر؛ بل يرتقي بالفكر إلى مستوى يتجاوز فيه إطار التجربة، ليلبغ مستوى المقولات التي هي وسيلتنا لبناء معارف مجرّدة ومتجدّدة باستمرار.

أكد كانط - في هذا الصّدد - أن المعرفة؛ هي إمّا حدس أو مفهوم، ففي حين يتعلّق الحدس بالموضوع مباشرة، ويعدّ تمثلاً فردياً؛ فإنّ المفهوم لا يتعلّق بهذا الموضوع سوى بكيفيّة غير مباشرة، بوصفه تمثلاً عاماً، لذلك؛ تسمّى المعرفة المبنيّة على المفاهيم فكراً (pensée)²⁸.

إنّ المفهوم - حسب كانط - هو: تمثّل عامّ، أو لنقل: هو تمثّل لما تشترك فيه الموضوعات، ويقسم إلى؛ مفهوم تجريبيّ يعكس المحتوى الجوهريّ للموضوعات بالمقولات (الكمّ، الكيف، العلاقة، الجوهر، .. إلخ)، ومفهوم خالص لا ينبثق من التجربة؛ لأنّ مصدره الذّهن، ولأنّ خصائصه متعالية عن المعطيات التجريبيّة، وترتبط بالفهم (l'entendement)، لذلك؛ «تعدّ الفكرة مفهوماً للعقل لا يوجد موضوعها داخل التجربة»²⁹.

27 Gilles Gaston Granger, *op. cit*, p. 151 et suiv.

28 Emmanuel Kant, *Logique*, Paris, Vrin, 1970, p. 99.

29 Ibid., p. 100.

وتجدر الإشارة إلى أن المفهوم أخذ دلالة خاصة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، ارتبطت في مجملها بالتعريفات المنطقية؛ حيث أطلق اسم المفهوم على معنى الألفاظ أو ما يفهم منها (compréhension)؛ أي مجموع الصفات والخصائص التي يتكوّن منها المعنى العام، مقابل الماصدق (extension)، وهو مجموع الأفراد الذين يصدق عليهم المفهوم (في القضية: الإنسان حيوان عاقل، يحدّد «إنسان» كمفهوم، و«حيوان عاقل» كما صدق)، لهذا؛ سمّي المفهوم - أيضًا - بالمعنى العام أو الكلّي؛ لأنه يمكن من ضمان رؤية شموليّة وكلّيّة للقضايا وللموضوعات³⁰.

تحتل المفاهيم في الفلسفة مكانة مهمّة - إذن - لأنّ الخطاب الفلسفي برّمته ينبني على مفاهيم، ويصدق ذلك - أيضًا - على الأقوال التي عدّت المفهوم عائقًا أمام إبداعية وغنى الفلسفة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى موقف نيتشه، وكما لاحظ دولوز وغاتاري في مؤلفهما «ما هي الفلسفة؟»، فإننا نعتقد بأنّ نيتشه تخلى عن المفاهيم، ومع ذلك؛ فإنّه ابتكر مفاهيم هائلة وقويّة المفعول، مثل: (القوّة والقيمة والصيرورة والحياة)³¹.

من جانب آخر؛ فنحن حين نتحدّث عن منطق الفلسفة، فإنّ ذلك يعني قيام هذه الأخيرة على مفاهيم؛ بل قد ينحصر البحث عن النظام الداخلي لمذهب فلسفي في تحديد المفاهيم الموجهة، ومثال على ذلك، نذكر: «الكيونة» عند هايدجر، و«الديمومة» عند برغسون، و«المطلق» عند هيجل، و«القوّة والفعل» عند أرسطو، و«المثال» عند أفلاطون، ... إلخ.

في هذا الإطار؛ عدّ غرانجي التراث الفلسفي يشهد بأنّ الفلسفة تأسست على مفاهيم مجردة، ارتكزت عليها خطابات الفلاسفة، مثل: (الطبيعة، الأرسطية، والامتداد) الديكارتية، و(الموناد) عند لايبنتز، و(المتعالي) الكانطي، بوصفها مفاهيم وليست صورًا أو انعكاسات لمشاعر أو انطباعات³².

بناء على ذلك؛ هل يمكن القول مع دولوز وغاتاري: إنّ وظيفة الفلسفة تتحدّد - أساسًا - في إبداع المفاهيم؟

7.2. الممارسة الفلسفية بوصفها إبداعًا للمفاهيم:

أكّد دولوز وغاتاري في مؤلفهما المذكور أنّ للفلسفة وظيفة راهنة بشكل تامّ، تتمثّل في إبداع المفاهيم، بحيث لا يستطيع أيّ مجال أن يقوم بهذه الوظيفة محلّها؛ فالفلسفة هي فنّ تشكيل المفاهيم وابتكارها وصنعها،

30 انظر، على سبيل المثال: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.

31 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est – ce que la philosophie ?* Paris, éd. de Minuit, 1991, p. 63.

32 G. G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, op. cit., p. 151.

ويجب على الفلاسفة ألا يكتفوا بصقل المفاهيم المتوفرة لديهم وتدقيقها؛ بل عليهم الشروع في صنع مفاهيم أخرى وإبداعها وإقناع الآخرين باستعمالها³³.

سيؤدي الإقرار بهذه الخاصية الإبداعية للفلسفة، إلى عدها غير تواصلية وغير تأملية وغير فكرية؛ لأنّ عملية ابتكار المفاهيم لا تكفّ عن التغيّر والتطور: «الفلسفة ليست تأملًا؛ لأنّ التأملات هي الموضوعات ذاتها، ينظر إليها داخل ابتكار مفاهيمها الخاصة، وليست تفكيرًا، لأنّه لا أحد بحاجة إلى الفلسفة كي يفكر في أي موضوع مهما كان نوعه، فعلماء الرياضيات لم ينتظروا الفلاسفة للتفكير في الرياضيات، كما أنّ الفنانين لم ينتظروهم للتفكير في الرسم أو الموسيقى، فضلًا عن ذلك؛ فإنّ الفلسفة لا تجد أيّ ملاذ نهائيّ لها في التواصل؛ إذ إنّ هذا الأخير يشتغل على الآراء، وليس على المفاهيم، وهدفه خلق الإجماع فقط، الفلسفة لا تتأمل، ولا تفكر، ولا تتواصل - إذن - رغم أنّها مطالبة بخلق مفهومات لهذه الأنشطة والأهواء»³⁴؛ فكلّ إبداع هو ممارسة متفرّدة، وبعدّ المفهوم إبداعًا فلسفيًا خاصًا، فهو يظلّ متفرّدًا على الدوام، كما أنّ إبداع المفاهيم في الفلسفة، لا يتمّ إلّا وفق مشكلات غير محدّدة بشكل جيد أو غير مفهومة، وبهذا المعنى، يمكن الحديث عن بيداغوجيا المفهوم³⁵.

ويشمل كلّ مفهوم تاريخًا وصيرورة، يتحدّدان في علاقته بمفاهيم أخرى؛ فتاريخ الفلسفة يقتضي ربط المفاهيم المبتكرة من طرف الفيلسوف، بقوة صيرورتها، وبعلاقة الجوار وبالجسور الممتدة بينها، المفهوم غير مستقرّ - إذن - ويخضع للتحوّل باستمرار، كما هو الشأن بالنسبة إلى مفهوم الجدل لدى أفلاطون وأرسطو وهيجل وماركس، ومفهوم الأنا العارفة لدى ديكارت وكانط وهوسرل، ومفهوم الإرادة لدى شوبنهاور ونييتشه وهايدجر، .. إلخ.

كما يتّسم كلّ مفهوم بالتركيب والتعدّد وتتميز مكوناته بالترابط والتماسك، وعلى سبيل المثال؛ يتضمّن الكوجيطو الديكارتي «أفكر إذن أنا موجود»، عدّة عناصر، هي: الشكّ والتفكير والوجود، وتتوحّد هذه المكونات بفضل الأنا التي تخترقها جميعها، مع العلم أنّ كلّ مكون يشكّل مفهومًا (فرعيًا) بحدّ ذاته.

وهناك - حسب دولوز وغاتاري - ثلاثة شروط لازمة لإبداع المفهوم، هي³⁶:

33 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est – ce que la philosophie ?* op. cit., p. 11.

34 Ibid., pp. 11/12.

35 Ibid. p. 21.

36 Ibid. p. 38 et suiv.

* مستوى المحايثة (plan d'immanence)، ويشير إلى الوجود المكاني للمفهوم، وإلى إمكانية التفكير، وشروطه، ومجاله، وأفقّه.

* الشخصيات المفهومية (personnages conceptuels) التي يبدع الفلاسفة مفاهيمهم فيها؛ فلهذه الشخصيات سمات وملامح قابلة للتصنيف، منها: المجنون والأبله عند ديكارت، والصديق عند أرسطو، والمقامر لدى باسكال، والراقص لدى نيتشه، كما تتخذ أسماء تاريخية أو ميثولوجية، مثل: سقراط وأفلاطون وديونيزوس.

* الجغرافيا الفلسفية (géo philosophie) تتعلق بوطن الفلسفة وأرضها، أو ترابها (territoire)، وبالترحال والاستيطان، بمعنى؛ الحلول بمجال معين، واتخاذ موطناً³⁷.

وقد تساءل دولوز وغاتاري في هذا الإطار: كيف شكّلت بلاد الإغريق وطناً للفيلسوف وأرضاً للفلسفة؟ فكان الجواب: أنّ الإغريق ابتعدوا عن التفكير الشرقي المعتمد على الصور والاستعارات، واستوطنوا أرض المفاهيم، كما أنّ المجتمع الإغريقي عرف - لأول مرة - متعة الاجتماع (sociabilité) ولذة الصداقة؛ فالصديق هو شخصية مفهومية بامتياز، وإذا كان الشرق قد أنجب «حكماء»؛ فإنّ الإغريق استبدلواهم بالصديق، المحبّ والعاشق، وهذا هو المعنى المتضمن في جذر الكلمة اليونانية فيلسوفيا (philo/sophia) التي تفيد صداقة ومحبة الحكمة.

لكنّ الصداقة - بما هي حبّ وعشق أو رغبة في الآخر - تفترض وجود تنافس بين العشاق؛ فالمجتمع الإغريقي كان مجتمع أصدقاء محبين وأحرار، ومجتمع متنافسين ومتصارعين في الساحات العمومية (أغورا) أيضاً، لذلك، وجدت الفلسفة لديهم مناخاً مناسباً، وأرضاً، وتربة للنشوء والتطور والانتشار، والسؤال المطروح هو: هل كان هذا الأمر حتمياً؟ وبصيغة أخرى؛ هل كان من الضروري أن تنشأ الفلسفة في أرض اليونان؟ أما الجواب، فهو أنّ الأمر كان جائزاً فقط؛ إذ كان من الممكن أن تظهر الفلسفة في جهة أخرى، بذلك، سيكون باستطاعتنا الحديث عن فلسفة صينية أو هندية أو يهودية أو إسلامية، شريطة أن يكون تفكيرها قائماً على مستوى المحايثة ومتضمناً للصور والمفاهيم على حدّ سواء.

وكيفما كان الحال، لا بدّ من الإقرار أنّ الإغريق فكّروا بالمفاهيم، وامتلكوا اللغة الدالة عليها، لهذا أينعت الفلسفة داخل تربتهم، لكنّ الملاحظ، حسب دولوز وغاتاري؛ أنّ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، لا تشكّل استمراراً للفلسفة الإغريقية، رغم حركات العودة إليها، ومحاولة تجديدها (كما هو الشأن بالنسبة

37 Ibid., p. 82 et suiv.

إلى الفلسفة الألمانية، خصوصاً، مع نيتشه وهايدجر)، فموطن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وأرضها، يتجلىان في الرأسمالية الغربية، والدولة الوطنية والديمقراطية، وحقوق الإنسان³⁸.

إذن؛ فإنّ الفلسفة استوطنت بلاد الإغريق في الماضي، وسكنت بالدولة الديمقراطية في الحاضر، وقد تستوطن في المستقبل أرضاً وشعباً آخرين³⁹.

بقيت إشارة في الختام إلى التميّز الذي وضعه دولوز وغاتاري بين الفلسفة والعلم والفنّ؛ الفلسفة هي فنّ تشكيل وابتكار وصناعة مفاهيم، ويشغل العلم ويبدع ويصوغ الدّوال التي هي قضايا، كما يبني مجموعة من الأنساق الاستدلالية، أمّا الفنّ؛ فهو إبداع للأحاسيس (percepts)، وللشاعر (affects)، والفنان: هو من يرسم وينحت ويكتب بأحاسيس ومشاعر، ويسعى إلى انتزاع الأحاسيس من الأفعال الإدراكية للموضوعات، ومن أحوال الذات المدركة⁴⁰، في هذه الحالة؛ كيف يمكن للغة المفهوم أن تتعايش مع لغة الأحاسيس، وبصيغة أخرى؛ هل يمكن للفلسفة أن تبني موضوعاتها وحقائقها اعتماداً على لغة أخرى غير لغة المفهوم، ونقصد بها لغة الاستعارة والكناية والمجاز؟

8. الاستعارة في الفلسفة وبلاغتها:

قبل معالجة حضور الاستعارة في النصّ الفلسفي، لا بأس من التوقّف عند تعريفها الوارد في كتاب أرسطو الموسوم بالشعرية أو البويثيقا⁴¹؛ فقد عدّ الفيلسوف المشائي أنّ الاستعارة؛ هي نقل اسم شيء إلى شيء آخر، بحيث يكون نقل الاسم مؤسساً على علاقة جنس بنوع، أو علاقة نوع بجنسه، أو علاقة نوع بنوع، أو في علاقة تمثيل، في ضوء ذلك حدّد أشكال الاستعارة كما يأتي:

* نقل من الجنس إلى النوع، مثاله: «لقد توقّف مركبي»؛ فرسو المركب (النوع)، وسيلة من وسائل التوقّف (الجنس)؛ حيث ذكر الجزء ابتغاء للكلّ.

* نقل من النوع إلى الجنس، مثاله: «والحال أنّ عوليس (Ulysse) قد حقّق آلاف الأعمال البطولية»؛ فـ (آلاف) هي نوع التّعدد، لذلك؛ استخدمها هوميروس بدل العديد؛ حيث ذكر الكلّ، مبتغياً الجزء.

38 Ibid., p. 94.

39 Ibid., p. 111.

40 Ibid., p. 154.

41 Aristote, *La poétique*, Paris, éd. du Seuil, 1980, p. 119 et suiv.

* نقل من النّوع إلى النّوع، مثاله: «أنهك حياته بواسطة سيفه البرونزي، وقطعه بواسطة جرّة البرونز»، فأنهك تعني؛ قطع والعكس أيضًا، وكلاهما يعني؛ أزال، حيث ذكر الكلّ ابتغاء للكلّ.

* علاقة تمثيل، ويخصّ الأمر هنا الشّبه بين علاقيتين تتضمنان أربعة حدود؛ حيث يُنقل الحدّ الرابع بدلًا من الثّاني، والحدّ الثّاني بدل الرابع، كي تكون نسبة الاسم الثّاني إلى الأوّل كنسبة الحدّ الرابع إلى الثّالث، ومثاله: «إنّ الكأس بالنّسبة إلى ديونيزوس، كالدرع بالنّسبة إلى أريس (إله الحرب)»، فنحن نجد - هنا - نفس العلاقة؛ إذ سيعدّ الشّاعر أنّ الكأس؛ هي درع ديونيزوس، وأنّ الدّرع؛ هو كأس أريس⁴².

نجد نفس النّسبة في العلاقة بين الشّيوخوة والعمر، والمساء والنّهار؛ فنسبة الشّيوخوة إلى العمر، كنسبة المساء إلى النّهار، وعلى هذا الأساس؛ يمكن أن نسمّي الشّيوخوة - من باب الاستعارة التّمثيلية - وكما فعل أنبادوقليس (Empédocle): مساء العمر أو غروبه.

سلاحظ جاك دريدا في نصّ له بعنوان «الميثولوجيا البيضاء»، الاستعارة في النّصوص الفلسفيّة⁴³، أنّ التعريف الأرسطيّ للاستعارة: هو - بدون شكّ - الأكثر وضوحًا ودقّة بين كلّ التعاريف، وفي جميع الأحوال؛ فهو الأكثر تعميمًا، ويمكن تحليله بوصفه أطروحة فلسفيّة حول الاستعارة، وأيضًا، باعتباره خطابًا فلسفيًا تحتلّ الاستعارة مساحته برمتها، «وتنتمي الأطروحة الفلسفيّة إلى نسق تأويليّ يجمع بين الاستعارة (métaphora)، والمحاكاة (mimésis)، والعقل (logos)، والصّوتة (phoné)، والدّلالة (semainein)، والتّسمية (onoma)»⁴⁴، فما تطرحه نظريّة الاستعارة ينتمي - على ما يبدو - إلى السّلسلة الطّويلة للأنطولوجيا الأرسطيّة، كما يتجاوز مع منطق أرسطو وإبستيمولوجيّته، ذلك أنّ شرط الاستعارة، هو نفسه، شرط الحقيقة، ولا يمكن أن يستوي معنى الخطاب بدونها⁴⁵.

يتقاطع القول الأنطولوجي - إذن - مع القول البلاغيّ، كما يتقاطع المفهوم مع الاستعارة، فإذا كان المفهوم في الفلسفة ينطلق من المعنى الحقيقيّ ليعمّمه ويجرّده، فإنّ الاستعارة تحوّل وتشتّت إلى معانٍ مجازيّة، وغني عن البيان أنّ توظيف الاستعارة والتّمثيل من طرف الفلاسفة، يندرج في صلب استدلالاتهم وحجاجهم؛ إذ إنّ قوّة الحجاج تبدو أكثر تأثيرًا وفاعليّة في الاستعمالات الاستعاريّة، من استخدام مفردة ما بالمعنى الحقيقيّ، ويتعيّن علينا - الآن - إبراز حضور هذا التّوظيف في خطابات الفلاسفة.

42 Ibid. p. 120.

43 Jacques Derrida, La mythologie blanche, la métaphore dans le texte philosophique, in *Marges de la philosophie*, Paris, éditions de Minuit, 1972, pp. 275/276.

44 Ibid., p. 276.

45 Ibid. pp. 282/283.

فقد أكد بيرلمان في نصّ له حول التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، على إمكانية تجديد كتابة تاريخ الفلسفة بالتركيز على التمثيلات التي توجه تفكير الفلاسفة، وعلى الطريقة التي يوفق كل فيلسوف بها بين هذه التمثيلات وبين آرائه الخاصة، خاصة، أنّ هناك جهازاً تمثيلاً واحداً انتشر عبر القرون، ووظفه كل فيلسوف بطريقته المتميزة، مثلاً، توظيف استعارة المطرقة من طرف ديكارت وإسبينوزا ونيتشة، لذلك؛ لا يمكن لأيّ فكر فلسفي أن يستغني عن التمثيلات التي تبنيه وتجعله معقول المعنى⁴⁶؛ فالحوار بين الفلاسفة عادة ما تتخلله معارضة تمثيل بتمثيل، أو يتسم بتعديل أو تطوير تمثيل الخصم، مثلاً، يمكن تعويض استعارة السلسلة (سلسلة القضايا، تسلسل الأفكار)، باستعارة النسيج (نسيج الميتافيزيقا)، أو توظيف نفس الاستعارة لتأكيد رأي مخالف، كما هو الأمر بالنسبة إلى استعارة المطرقة، ويمكن - في هذا الإطار - ذكر الاختلاف الحاصل بين ديكارت وإسبينوزا، بخصوص قواعد المنهج الذي وظفت فيه استعارة الحداثة والمطرقة، فقد عدّ إسبينوزا في اعتراضه على ديكارت بأنّ الحداثة تتطلب التوفر على مطرقة، وللتوفر عليها يجب صنعها، لذلك؛ سنكون بحاجة إلى مطرقة أخرى، وب نفس الطريقة يمكننا تصوّر القدرات الفطرية للعقل الذي يصنع لنفسه أدوات (عقلية)، يكتسب بفضلها قدرات أخرى لإنجاز أعمال فكرية جديدة، واكتساب القدرة على التقدّم في البحث، لهذا، فإنّ قواعد المنهج هي أدوات مؤقتة من أجل صنع أدوات أفضل تساعد على البحث عن الحقيقة.

وقد وظف نيتشه - كما هو معلوم - استعارة المطرقة، وذلك لغرض مغاير لخصته مقولته الشهيرة التي وردت كعنوان فرعي لمؤلّفه «أفول الأوثان»، وهي: «التفلسف بضربات المطرقة»؛ فضربات المطرقة - هنا - هي إعلان للحرب ضدّ كل أوثان الحقيقة وأوهامها، التي ظلّت قائمة على مرّ العصور، رغم تضخم معانيها وارتكازها على مفاهيم «محنّطة»، ورغم صداها الأجوف أيضاً⁴⁷، لهذا؛ عدّ نيتشه لغة المفهوم غير قادرة على التعبير عن «حقيقة ونغم العالم»؛ فهي لغة محدودة، لأنّ معناها الرمزيّ ضعيف على عكس لغة الاستعارة، التي تدلّ على إرادة الحياة⁴⁸، وليس العالم سوى لعبة استعارية شبيهة بلعب الطفل، أو الفنان الذي يبني ويهدم باستمرار ببراعة وبنزوة حيوية، وذلك هو المعنى الثاوي خلف «العود الأبدي» الذي هو إنتاج

46 حاييم برلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، مجلة المناظرة، السّنة الأولى، العدد الأوّل، الرباط، يونيو 1989م، ص 135 وما يليها.

47 Cf. Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, traduction et commentaires par Eric Blondel, Paris, Hatier, 1983.

48 Sarah Koffman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, Coll. « Débats », 1983, p. 17 et suiv.

Voir aussi, S. Koffman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union générale d'édition, 10/18, 1979 ; 2^{ème} édition, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1986.

للمختلف، وليس هوية تكرارية «فما يعود ليس هو المتشابه؛ إنما العود نفسه - كواحد - يقال عن المختلف؛ أي عن شتى الاختلافات»⁴⁹.

يتضح في هذه المعطيات؛ أن الفلسفة استعملت جهازاً استعارياً وتمثيلاً نهل منه الفلاسفة لبناء خطاباتهم، وهو ما يؤكد الدور المهم الذي لعبته البلاغة وما زالت تلعبه في حقل الفلسفة، وقد تجلّى ذلك - بوجه خاص - في الفلسفة المعاصرة، ضمن ما يعرف بالمنعطف البلاغي الذي لم تعد الفلسفة فيه خاضعة لعقلانية محدّدة؛ بل لعقلانيات متعدّدة برزت - أساساً - في بلاغة بيرلمان الجديدة، وفي النموذج الحجاجي لتولمين (Toulmin)، وفي علم السؤال لدى مايير (Meyer)، كما تجلّت عبر مواقف وإشكاليات فلسفية تعكسها العناوين والتيمات الآتية: استعارة اللعب، بلاغة النداء والجواب، التباسات البلاغة الفلسفية، تمفصل الحجاج والعقلانية، الحجاج والانزياح، المزاعم النموذجية للفلسفة، مصفوفات العقلانية وألعابها، ... إلخ⁵⁰.

تسمح هذه التّمفصلات بفهم النشاط الفلسفي بأنه نشاط إشكالي وثيق الصلة بالممارسة الحجاجية، المتحرّرة من الضغوطات المنطقية الصّارمة، تبدو الفلسفة - بذلك - مسلّحة بعتاد بلاغيّ مقترن باستعمال اللغة الطبيعيّة، وما تحمله من التباسات، فهناك - إذن - حضور للأوجه البلاغية في الخطاب الفلسفي، من منطلق أن «كل نص هو - بشكل ما - بلاغة؛ أي أنه يملك وظيفة تأثيرية؛ فالبلاغة تمثّل منهجاً للفهم النصّي مرجعه التأثير، وعندما نفكر حسب المفاهيم البلاغية، فإننا ننظر مبدئياً إلى النصّ من زاوية المستمع/ القارئ، ونجعله تابعاً لقصدية الأثر؛ ففي النموذج البلاغيّ للتواصل يحتلّ متلقي الخطاب المقام الأوّل بدون منازع»⁵¹.

ذلك ما أكده بيرلمان وتيتيكا في مؤلفهما الموسوم بـ «البلاغة والفلسفة»؛ حيث اعتبر أن المنظور البلاغيّ يسمح بفهم وظيفة الفلسفة بشكل أفضل؛ حيث يفهم فيها نداء العقل كخطاب موجه إلى مستمع معيّن (auditoire)، يقتضي الاهتمام بالبعد السياقيّ لهذا الأخير، ودرجة التأييد التي يمكن لأطروحة فلسفية أن تنثيرها لديه، «فما دام الحجاج البلاغيّ يهدف إلى خلق التأييد، فإنه يتوقّف - أساساً - على المستمع الذي يوجه إليه هذا الخطاب؛ لأنّ ما يقبله مستمع يمكن أن يرفضه مستمع آخر، ولا يخصّ هذا الأمر مقدّمات الاستدلال فقط؛ بل كلّ سلسلة من سلسله أيضاً، وكذلك الحكم الموجه إلى الحجاج في كليّته»⁵².

49 G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 7^{ème} édition, 1988 p. 10.

50 بخصوص هذه القضايا يمكن الرجوع إلى مؤلّف:

مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة. ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار ما بعد الحداثة، فاس، 2001م.

51 هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999م، ص 24.

52 Chaïm Perelman, Olbrecht Tyteca, Rhétorique et philosophie, Paris, PUF, 1952, p. 19.

سيمكن هذا المنظور البلاغي - إذن - من فهم التعددية الفلسفية القائمة على التنوع الحجاجي وقبولها، وعلى تعدد العقلانيات المترتبة عن هذا التنوع، مما يضيف على الفلسفة خاصية صراعية يسلمها بالإبداعية وبالتجديد المستمر، وقد صرح بيرلمان وتيتيكا في مؤلفهما المذكور، بأن «المعالجة البلاغية للقضايا شكّلت بديلاً للمعالجة النسقية والعقلانية الصارمة، كما شكّلت المعالجة التأويلية والهرمينوتيقية بديلاً للمعالجة الإبستمولوجية والمنطقية، «فقد انكشفت - في وقتنا الحالي - أوهام العقلانية والوضعية، وأصبحنا على علم بوجود مفاهيم ملتبسة بأهمية أحكام القيمة، ومن واجب البلاغة أن تصبح دراسة حيّة وتقنية للحجاج، متعلقة بالقضايا الإنسانية ومنطقاً لأحكام القيمة أيضاً»⁵³.

يرتسم الخطّ الفاصل - بذلك - بين الفلسفة المقترنة بالنشاط البلاغي، والفلسفة التقليدية التي تسعى لبناء نسق من الأفكار البديهية والضرورية، فالعقلانية بكونها معتقد وبناء أحادي المعنى، عوضت بعقلانيات متعدّدة تنتظم فيها الأفكار والمواقف، وتختلف باختلاف السياقات والمنظورات⁵⁴، ما يعزّز الخاصية النقدية للفلسفة التي تجلّت في التخلي عن كلّ المعتقدات الدوغمائية، وعن كلّ الأحكام الجاهزة.

53 Ibid., p. 41.

54 مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، مرجع مذكور، ص 9 وما يليها.

المصادر والمراجع:

- ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م.
- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999م.
- مانويل ماريا كاريو، خطابات الحداثة، ترجمة: إدريس كثير وعزّ الدّين الخطابي، دار ما بعد الحداثة، فاس، 2001م.
- حاييم برلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، الرباط، يونيو، 1989م.
- Aristote, Rhétoriques, Paris, Librairie générale française, 1991.
- Aristote, Les Topiques, Paris, Vrin, 1990.
- Aristote, La poétique, Paris, éd. du Seuil, 1980.
- Emmanuel Kant, Logique, Paris, Vrin, 1970.
- Jacques Derrida, Marges de la philosophie, Paris, éd. de Minuit, 1972.
- Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 7^{ème} éd., 1988.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari, Qu'est - ce que la philosophie ? ,Paris, éd. de Minuit, 1991.
- Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico - philosophicus, Paris, Gallimard, 1971.
- Umberto Eco, Sémiotique et philosophie du langage, Paris, PUF, 2^{ème} édition, 1993.
- Chaïm Perelman, Olbrecht Tyteca, Rhétorique et philosophie, Paris, PUF, 1952.
- Chaïm Perelman, Olbrecht Tyteca, Traité de l'argumentation, éditions de l'université de Bruxelles, 2001.
- Chaïm Perelman, L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin, 1997.
- Michel Meyer, Questions de rhétorique, Paris, Librairie générale française, 1993.
- Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Paris, PUF, 1991.
- Gaston Granger, Pour la connaissance philosophique, Paris, Odile Jacob, 1988.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com