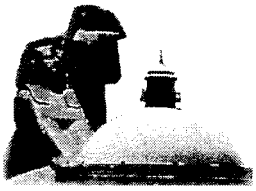


الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة السابعة والعشرون ـ العدد السابع والعشرون

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

«عِلمية ـ سَنوية ـ مُحَكَّمة»

محاور العدد:

أولًا: المحور الصوري.

ثانيًا: المحور التجريبي.

ثالثًا: المحور الإنساني.

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٨

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية «علمية ـ سَنوية ـ مُحَكَّمة» (السنة السابع والعشرون - العدد السابع والعشرون)/ ط ١ / القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٨م.
٢٧٩ص؛ ١٧×٢٤سم
رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨
الترقيم الدولي: 2536-9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر
عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية «علمية ـ سَنوية ـ مُحَكَّمة»
(السنة السابع والعشرون - العدد السابع والعشرون)
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: ٢٠١٨

مركز الكتاب للنشر
شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ - حى السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ - ٢٣٥٢٢٠٩٥
فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ - ٢٢٦٣٦٨٢٠
E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهـرس

الموضـوع **الصفحة**

مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية ٩

أولًا: المحور الصوري ١١

١. الاستدلال غير الرتيب ..... (مايسة عبده علي) ١٣

٢. العلاقـة بين المنطق القديـم ومناهج البحث.. مقاربة موضوعيـة في بناء البحث العلمي ..... (محمود سعيد حميدة عطية) ٤٣

٣. المنهج الرياضي في البصريات ..... (خيرة عبد العزيز) ٩٥

ثانيا: المحور التجريبي ١٠٩

٤. أثر النزعة الجوهرية ومذهب الكينونة على نظريتي المعنى والإشارة (محمد سيد محمد أبو العلا) ١١١

٥. أثر الهرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر (مصطفى كمال المعاني) ١٧٧

ثالثًا: المحور الإنساني ٢١٥

٦. إشكالية حقوق الإنسان في الفكر الشرقي القديم ..... (بلحنافي جوهر) ٢١٧

٧. التعايش بين الأديان بين النظرية والتطبيق ..... (الحسين عبد الفتاح جادو) ٢٢٩

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مدكور».

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١- شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٠٢/٣٧٢٧٨٧٢٢ (٢+) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com

تنويـــه

تلفت مجلة «الجمعية الفلسـفية المصرية» (المتخصصة والمحكمة) عناية السـادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافاتها بالأبحاث:

- ❐ الآراء الـواردة في المـواد المنشـورة تعبر عـن رأى أصحابها في المقـام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- ❐ تتلقى الجمعية الأبحاث بدءً من يناير وحتى نهاية يوليو.
- ❐ إرسال «سـيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسـم كاملًا، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني، وصورة من بطاقة الرقم القومي أو جواز سفر ساري المدة.
- ❐ إرسـال البحث عـلى البريد الإلكـتروني للجمعية مكتوبة بطريقة الـ Word، ووضع تعريف بالكاتب في هامش الصفحة الأولى، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للحاشية. وألا تزيد عن ٥٠ صفحة (٧,٠٠٠: ٨,٠٠٠ كلمة).
- ❐ ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.
- ❐ الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- ❐ الأولويـة في النـشر عقـب التحكيم لأعضـاء الجمعية. عـلى أن من يـسيء للجمعية ويسـتخدم اسـمها في أعمال -غير مشروعة-تلحق ضررًا ماديًا أو أدبيًا، سيتم إسقاط عضويته في الحال تبعًا للائحة النظام الأساسي للجمعيات.
- ❐ يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،

مقدمة

طبقاً للنموذج الأوروبى مناهج البحث ثلاثة: نماذج صورية وفيها المناهج الرياضية الاستدلالية أو حتى البنيوية بصرف النظر هل البنية فى العقل أم فى الواقع. ومناهج تجريبية كالمناهج العلمية التى مصداقها التجربة التى تشمل الحواس. والمناهج الإنسانية التى تحاول الربط بين النموذجين. فالإنسان ليس عقلاً خالصاً، ولا تجربة خالصة بل وجدانا وانفعالا وبيئة اجتماعية وكلام. وباقى العلوم الإنسانية، الأخلاق، والاجتماع، والسياسة.

وقد تختلف ترتيب الأنماط المنهجية. فيبدأ الفكر اليونانى بالإنسان عند سقراط، «اعرف نفسك بنفسك»، العلم فضيلة والجهل رذيلة. ثم يتخرج الفكر اليونانى إلى أعلى عند أفلاطون فى نظرية المثل ورياضيات فيثاغورس وإقليدس. ثم إلى أسفل نحو التجربة كما عند أرسطو. كما يبدأ الفكر الهندى بالتجربة الصوفية ولكنه ينتهي بالرياضيات والمنطق عند نيايا، منطق القضايا قبل أرسطو. فقد يبدأ بالإنسان أى بالعلوم الإنسانية مثل الأخلاق والسياسة كما هو الحال فى الفكر الصينى القديم.

لذلك تدور البحوث فى هذا العدد حول ثلاثة محاور أساسية:

أولاً: المحور الصورى مثل:

١- الاستدلال غير الرتيب.

٢- العلاقة بين المنطق القديم ومناهج البحث.. مقاربة موضوعية فى بناء البحث العلمى.

٣-المنهج الرياضى فى البصريات.

ثانياً: المحور التجريبي مثل:

١- أثر النزعة الجوهرية ومذهب الكينونة على نظريتى المعنى والإشارة.

٢- أثر الهرمينوطيقا الغربية فى تأويلية الفكر العربى المعاصر.

ثالثًا: المحور الإنساني مثل:

٣- إشكالية حقوق الإنسان فى الفكر الشرقى القديم.

التعايش بين الأديان بين النظرية والتطبيق.

اللجنة العلمية

أولا

المحور الصوري

الاستدلال غير الرتيب

Non Monotonic Reasoning

د. مايسة عبده علي(*)

مقدمة

إن مشكلة إيجاد أليات استدلال فعالة قادرة على نمذجة استدلال الحس المشترك البشرى هى واحدة من المشاكل الرئيسية للبحث والتنفيذ فى مجال الذكاء الاصطناعى.

مؤخرا كان هناك اهتمام بمعالجة جيدة لأنساق منطقية تنتهك خاصية الرتابة. وذلك يتم دراسته من خلال سياق استدلال الحس المشترك البشرى.

مايميز الاستدلال الإنسانى هى قدرته على التعامل مع المعلومات الناقصة. إننا نواجه باستمرار فى الحياة اليومية مواقف، حيث من المعروف أن ليس لها أدلة ذات صلة. وفى الواقع دائما ما يكون هناك ثغرات فى معرفتنا، وبالتالى لن تشل حركتنا بسبب جهل جزئى ببعض المعارف، لذلك ينبغى أن نكون قادرين على استخلاص النتائج حتى إذا لم يكن لدينا دليل كاف ليكفل صحتهم. يبدو واضحا أن مثل هذه الاستنتاجات محفوفة بالمخاطر وقد تبطل فى ضوء معلومات جديدة وأكثر دقة.

مع بداية عام ١٩٨٠ دخل الاستدلال غير الرتيب «استدلال القفز إلى النتائج» مجال علوم الحاسب، وبدأ يؤلف مجالا جديدا للبحث الفعال. وترجع بدايته بشكل أساسى إلى أن تمثيل المعرفة واستدلال الحس المشترك باستخدام المنطق الكلاسيكى أصبحت محدودة، حيث تتسم صياغات المنطق الكلاسيكى بالرتابة، وتبدو ضعيفة وبالتالى غير ملائمة لمشكلات مثل هذا الاستدلال.

لذلك تعد دراسة الاستدلال غير الرتيب ذات أهمية كبرى فى وقتنا المعاصر، حيث إنه أداة مساعدة فى فهم كيف يمكن استخدام برمجة المنطق فى صياغة وحل مشكلات عديدة

(*) مدرس المنطق وفلسفة اللغة بقسم الدراسات الفلسفية - كلية البنات - جامعة عين شمس.

فى مجال الذكاء الاصطناعى. بالإضافة إلى أنه يستخدم كأداة بسيطة وذات كفاءة فى نمذجة لغات لمواقف حينما يكون المرء بحاجة إلى التعامل بسرعة ومرونة مع المعلومات الناقصة والمتضاربة.

وقد اعتمدنا فى هذا البحث على المنهج التحليلى الذى تقتضيه طبيعة الموضوع من تحليل لمفهوم الاستدلال غير الرتيب وما يتعلق به من مفاهيم كاللزوم القابل للإلغاء والنفى كإخفاق وغيرها.

ويهدف هذا البحث إلى كشف وتحليل بعض المفاهيم المنطقية التى قد ترتبط وتتشابك مع بعض المفاهيم الموجودة فى حقل الذكاء الاصطناعى باعتباره مجالا من مجالات تطبيقات المنطق بالإضافة إلى تحليل مفاهيم عدم الرتابة والقابلية للإلغاء والمنطق الافتراضى والقيد بغرض فهمها وتوضيحها وعرضها كما أنه يهدف إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

(١) هل هناك إمكانية لصياغة استلال الحس المشترك؟

(٢) هل المنطق الكلاسيكى ملائم لصياغة استلال الحس المشترك؟

(٣) ما العوامل الدافعة لظهور الاستدلال غير الرتيب؟

(٤) ما استدلال القفز إلى النتائج وماهى صوره؟

(٥) ماهى مجالات تطبيقاته؟

وسوف نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال النقاط التالية:

- ❐ أولا: استدلال الحس المشترك والذكاء الاصطناعى.
- ❐ ثانيا: قصور المنطق الكلاسيكى فى صياغة استدلال الحس المشترك.
- ❐ ثالثا: استدلال القفز إلى النتائج نشأته - ماهيته.
- ❐ رابعا: أشكاله.
- ❐ خامسا: تطبيقاته.
- ❐ الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج التى تم التوصل إليها من خلال البحث.

أولا: استدلال الحس المشترك والذكاء الاصطناعى

تمثيل المعرفة هو مجال الذكاء الاصطناعى وتتمثل مهمتها فى دراسة وبناء لغات، وصوريات، وأدوات للتعبير عن معارف البرامج الذكية والاستدلال بالمعرفة التمثيلية. وبشكل عملى يلعب المنطق دورًا مهمًّا فى تاريخ الذكاء الاصطناعى منذ بدايته وحتى يومنا الحاضر.

يتضمن الذكاء الاصطناعى جانبين: أحدهما معرفى والآخر استكشافى. يعبر الجانب المعرفى عن تمثيل العالم من خلال صورة يتبع فيها حل المشكلات من الوقائع المعبر عنها فى التمثيل. فى حين أن الجانب الاستكشافى يعبر عن آلية تؤسس بناء على أن المعلومة تحل المشكلة وتقرر ما يجب فعله أى عندما تتم عمليات الاستدلال فعليا من خلال حل المشكلة[١].

حدد مكارثى[٢] أثناء تحديده للمشكلات الأبستمولوجية فى الذكاء الاصطناعى أن المشكلة الأكثر صعوبة هى كيف يمكن أن نعبر عن قواعد تعطى تأثيرات الأفعال والأحداث عندما ترد بشكل متزامن[٣]. أى أنه فى استدلال الحس المشترك غالبا ما يقر الشخص ما يفعل من خلال تقييم نتائج الأفعال المختلفة التى يستطيع فعلها وبالتالى ينبغى أن يستخدم البرنامج الذكى العملية نفسها. لكن كيف يمكن التعبير عن تلك المعارف والنتائج المتغيرة باستمرار داخل نسق يتسم بالرتابة والدقة.... داخل نسق استنباطى؟

يستخدم المنطق الكلاسيكى صيغ استدلال آمنة، بمعنى أن كل نتيجة يتم استخلاصها بواسطة صيغ الاستدلال هذه تكون صادقة طالما تنتج وفقا لقواعد الاستنباط من مقدمات

(1) McCarthy, J., and Patrick, H., "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence", from: Readings in Artificial Intelligence, edited, By: Webber, B.L. and Nilsson, N.J., Morgan Kaufmann Publishers, Inc. California, 1981, pp. 434,437.

(٢) جون مكارثى (١٩٢٧ -٢٠١١) أستاذ علوم الحاسب بجامعة استانفورد، اهتم بتطوير الأنظمة التى تظهر مستوى الذكاء الاصطناعى منذ عام ١٩٤٨ وصاغ مصطلح الذكاء الاصطناعى عام ١٩٥٥ حتى أطلق عليه أبو الذكاء الاصطناعى، وابتكر أول لغة برمجة للحوسبة الرمزية «ليزب» LISP. لقد كانت إسهاماته الرئيسية فى مجال الذكاء الاصطناعى من خلال استدلال الحس المشترك، وقد كانت له الريادة فى ذلك وخصوصا الاستدلال غير الرتيب. حائز على العديد من الجوائز كجائزة تورنج وجائزة البحوث الممتازة وحاصل على الدكتوراة الفخرية من جامعات متعددة كالسويد ومدريد وكندا. http://jmc.stanford.edu/general/index.html).

(3) McCarthy, J., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», from: Readings in Artificial Intelligence, p. 460.

صادقة. وبالتالى لانحتاج لأى قواعد استدلال جديدة آمنة، فى حين يعمل استدلال الحس المشترك مع نتائج يتم استخلاصها مع غياب المعرفة أكثر من وجودها، بمعنى أنه عندما يتم اكتساب معارف أكثر فإن النتائج المستخلصة سابقا قد تسحب لأن قواعد الاستدلال التى أدت إليهم ليست فعالة. ويستخدم صناع القرار الذكى هذا الشكل من استدلال الحس المشترك ليستدلوا على أن الأفعال تكون مؤداة من مقدمات لايمكن أن تجرى بواسطة المنطق الكلاسيكى، لأنهم ببساطة يصنعوا قرارات سواء كانت أم تكن المعلومات كافية[١].

ومن هنا نأتى للقول بأن هناك مشكلة حقيقية تعوق صياغة استدلالات الحس المشترك داخل الأنساق الذكية من خلال أنساق المنطق الكلاسيكية، وهذا مايعنى بشكل أو بآخر أن الصياغات الاستنباطية قاصرة عن صياغة مثل هذه الأنماط الاستدلالية التى لاغنى عنها فى البرامج الذكية.

ثانيا: قصور المنطق الكلاسيكى فى صياغة استدلال الحس المشترك

تتمثل المشكلة - بشكل رئيسى - فى أن الاستدلال ضرورى للسلوك الذكى وعملية صنع القرار فى المواقف الواقعية الذى تحول إلى أن يصبح صعبا بل مستحيلا أن تمثل كاستدلالات استنباطية فى نسق منطقى.

وهذا ما عبر عنه «مارفن منسكاى»[٢] عام ١٩٧٤، حيث ذهب إلى أنه على الرغم من وجود محاولات جادة تعود إلى أرسطو لتمثيل استدلال الحس المشترك من خلال نسق منطقى يجعل انفصال كامل بين قضايا تجسد معلومات محددة، وبين قياسات أو قوانين عامة لاستدلال دقيق. إلا أنه لم يستطع أحد - من وجهة نظر منسكاى - أن يواجه بنجاح نسق مثل هذا مع مجموعة كبيرة من القضايا الواقعية وستستمر هذه المحاولات فى الإخفاق بسبب الطابع المنطقى بشكل عام وليس بسبب عيوب فى صياغات معينة[٣].

---

(1) Marek,V.W. and Nerode, A., "Non-Monotonic Reasoning", Proc. 1993, pp.3-4.

(٢) مارفن مينسكاى (١٩٢٧ - ٢٠١٦) عالم رياضيات وعالم كمبيوتر، عمل أستاذا فخريا فى معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. له العديد من المؤلفات منها: مجتمع الذهن عام ١٩٨٥، التفكير بالحس المشترك، الذكاء الاصطناعى. ينظر إلى المخ باعتباره آلة لها وظيفتها التى يمكن دراستها وتكرارها فى الحاسب - الذى سيعلمنا بدوره فهم أفضل للمخ الإنسانى والوظائف العقلية العليا). (http://www.csail.mit.edu/node/2682).

(3) Minsky, M., « A Frame for Representing Knowledge», from: Mind Design II Philosophy=

لكنه يرى أن هناك بعض الحالات البسيطة التى يمكن الحصول فيها على مثل هذه الأنساق، ولكن عندما نقترب من الواقع تصبح العقبات ساحقة. مشكلة إيجاد بديهيات مناسبة، ومشكلة تعيين وقائع فى ضوء افتراضات منطقية صحيحة دائما ما تكون - إلى حد كبير- أصعب مماهو معتقد بوجه عام. مجرد بناء قاعدة معرفية هى مشكلة بحثية، حيث إننا مازلنا نعرف القليل جدا عن محتويات وبنية المعرفة الحسية المشتركة. أدنى نسق معرفى حسى يجب أن يعرف شيئا عن السبب والتأثير والزمن والغرض والمكان والعملية وأنماط المعرفة ويحتاج أيضا سبل لاكتشاف وتمثيل واستخدام مثل هذه المعرفة. لذلك يلخص «منسكاى» عدم قدرة الأنساق الكلاسيكية على تمثيل المعرفة الحسية المشتركة على النحو التالى[1]:

١- الاستدلال المنطقى ليس مرنا بما فيه الكفاية ليكون أساس للتفكير.

٢- الشك فى جدوى تمثيل المعرفة العادية بفعالية فى صورة عديد من القضايا الصغيرة بصرف النظر عن القضايا الصادقة.

٣- استراتيجية الفصل التام لمعرفة محددة عن القواعد العامة للاستدلال هو أمر متطرف للغاية. نحن بحاجة إلى طرق أكثر مباشرة للربط بين أجزاء المعرفة لتقديم المشورة حول كيفية استخدامها.

٤- المعتقد منذ وقت طويل أنه من الضرورى إتاحة جميع المعارف للاستنباط فى صورة عبارات تصريحية لكن يبدو هذا أقل الحاحا عندما نتعلم طرق التعامل مع الأوصاف الهيكلية والإجرائية.

إذا قمنا بتحليل أسباب قصور المنطق الكلاسيكى فى التعبير عن استدلال الحس المشترك نرى أنها تتمثل فى:

إن المنطق الكلاسيكى يتسم بخاصية الرتابة كما سبق وذكرنا وهذا ما يعنيه مينسكاى بعدم مرونته كأساس للتفكير، حيث يعد مينسكاى من أوائل من أشاروا إلى رتابة Monotonicity النسق المنطقى باعتباره مصدر المشكلة. عادة فى تفكيرنا العادى بالحس المشترك يكون لدينا معلومة جزئية

= Psychology Artificial Intelligence, edited by:- Haugeland,J., 2nd. Ed., Massachusetts Institute of Technology, 1997, p.137.

(1) Ibid, pp. 138, 141.

فقط عن موقف معين ونجرى كثير من الافتراضات حول كيف تكون الأشياء عادة لكى تضطلع باستدلال آخر. على سبيل المثال إذ نتعلم أن توتيى طائر، فإننا نفترض عادة أنه يمكنه أن يطير. بدون مثل هذه الافتراضات سيكون من المستحيل تقريبا الاضطلاع بأبسط مهام الاستدلال البشرى. بوجه عام، لا يمكن اختزال الاستدلال الإنسانى إلى مجموعة من الوقائع واشتقاق نتائجهم، لكنه ينطوى أيضا على عمل افتراضات ونظريات حول العالم والعمل وفقا لهم[١].

وهذا ما أكده بشكل أو بآخر جون مكارثى عندما ذهب إلى أن ليس كل استدلال بشرى يمكن ترجمته إلى استنباط فى نسق صورى للمنطق الرياضى، وبناء عليه ينبغى رفض المنطق الرياضى باعتباره صورية للتعبير عن ما ينبغى أن يعرفه الربوت عن العالم[٢].

كما أتى مكدرموت وديول عام ١٩٧٨ للتأكيد على افتقاد المنطق الكلاسيكى أدوات لوصف كيفية تنقيح نظرية صورية لتتعامل مع أنماط عدم الاتساق المتسببة من قبل المعلومات الجديدة، وذلك يرجع إلى أن المشكلة العامة لإيجاد واختيار مابين تنقيحات بديلة يعد أمرا صعبا للغاية، وهى مشكلة لابد من مجابهتها، وذلك لأن البشر والنماذج الحوسبية معرضين لتدفق مستمر من المعلومات الجديدة[٣]. وذلك لأننا نتعامل مع المعرفة الحسية التى تتزايد وتتراكم باستمرار، والتى تحتاج إلى لغات صورية تحوز كل مفرداتها وتتعامل مع تدفق المعلومات المستمر والمتغير، والذى يحتاج إلى أنساق تتسم بعدم الرتابة تستطيع أن تتعامل مع الاستثناءات، ومن خلال كل ماسبق نلاحظ أن الأنساق الاستنباطية المتسمة بالرتابة ليست ملاءمة للتعامل مع مثل هذا النمط من المعرفة، وذلك لخضوعه لعدد من القيود تبدو متطابقة مع أوجه القصورالتى سبق وحددها «مينسكاى» من قبل.

يمكن إيجازها فيما يلى[٤]:

أ- لا يمكن أن تحوذ اللغة - أى لغة - على كل ما نرغب فى قوله عن العالم والفئة المتناهية

(1) Bochman, A., «Logic in Non-Monotonic Reasoning, Non-Monotonic Reasoning. Essays Celebrating its 30th Anniversary, College Publ., 2011, pp.2,4.

(2) MaCarthy,J., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», p. 461.

(3) McDermot,D. and Doyle,J., «Non -Monotonic Logic I», Massachusetts Institute of Technology Artificial Intelligence Laboratory, August, 1978, p. 4.

(4) Geneserth,M. and Nilsson, N., Logical Foundations of Artificial Intelligence, Morgan Kaufmann Publishers, Inc., 1988, pp. 115-116.

من الجمل لايمكن أن تكون أكثر من وصف تقريبى للأشياء كما هى بالفعل. أى قاعدة عامة قد تهتم باطار يخضع لعدد غير محدود من الاستثناءات والقيود.

ب- قواعد الاستدلال للمنطق العادى (مثل الوضع بالوضع) هى سليمة، وهكذا الاستنباط من الفئة الأساسية للاعتقادات لا ينتج معرفة جديدة عن العالم. فى حالة إضافة معلومات جديدة إلى الفئة الأساسية للاعتقادات لايمدنا المنطق العادى بأى اشارات حول كيفية فعل ذلك. نحن بحاجة إلى طرق للاستدلال بعبارات مؤقتة تجعلنا نتوقع إمكانية تنقيحات لاحقة لقاعدة المعرفة.

ج- اللغات المنطقية المستخدمة ملائمة للتعبير فقط عن تلك العبارات التى نرغب فى أن تؤخذ باعتبارها صادقة تماما أو كاذبة تماما. وغالبا مايكون لدينا معلومات عن مواقف معروف أنها غير مؤكدة.

إذن من كل ماسبق يمكن القول أن صياغة استدلال الحس المشترك فى الأنساق الذكية كان حافزا بل محركا أساسيا للبحث عن آليات جديدة تتواكب مع طبيعة المعرفة الإنسانية التى تنمو وتتغير بشكل مستمر ومتدفق، والتى اصطدمت عند صياغتها من خلال الأنساق الاستنباطية بعدم قدرة مثل هذه الأنساق على التعامل مع طبيعة هذه المعرفة المتجددة والمتغيرة والتى تتسم بعدم الرتابة، وهذا مالا يتفق وطبيعة الأنساق الاستنباطية التى تتسم بالرتابة والصدق مما دفع الباحثين فى مجال الذكاء الاصطناعى إلى البحث عن أنساق منطقية ذات صيغة غير رتيبة لتتعامل مع طبيعة هذه الاستدلالات الحسية، وكان هذا هو بداية ظهور ما يسمى بالاستدلال غير الرتيب Non-Monotonic Reference أو استدلال القفز إلى النتائج Jump to Conclusions.

ثالثا: استدلال القفز إلى النتائج

فى السبعينيات آتى مكارثى برؤية جديدة حول فهم استدلال الحس المشترك باعتباره قفز إلى النتائج. كان الهدف من الشعار الجديد «القفز إلى النتائج» هو أن يميز استدلال فرضى وسريع للمعلومات الناقصة. هذا النمط من المنطق أطلق عليه اسم «غيررتيب» (غير رتيب بمعنى أن النتائج المستخلصة من المعرفة الناقصة قد تكون مرفوضة بعد إضافة معلومات

جديدة) - بشكل رئيس- داخل مجتمع الذكاء الاصطناعى أو يطلق عليه اسم «قابل للإلغاء» Defeasible داخل مجتمع المنطق الفلسفى[١].

فما هى طبيعة هذا الاستدلال وماهى المشكلات التى واجهته؟ هذا ما سنحاول توضيحه وعرضه فيما يلى:

تعريفه:

الاستدلال غير الرتيب عبارة عن نظرية لصنع واختيار الافتراضات بشكل مبدئى، هذه الافتراضات هى فقط افتراضات ولذا ينبغى التخلى عنهم متى نتعلم وقائع جديدة حول الظروف التى تتعارض معهم[٢].

هو عبارة عن اشتقاق نتائج معقولة - لكن ليست معصومة من الخطأ- من قاعدة معرفية ترى بصورة مجردة كمجموعة من الصياغات فى منطق مناسب. أى من هذه النتائج ينظر إليها على أنها مؤقتة، ويمكن سحبها بعد صياغة جديدة مضافة إلى قاعدة المعرفة[٣] إن العنصر الإضافى فى الاستدلالات غير الرتيبة التى تصيغ استدلالات المعرفة المشتركة - وليس موجودا فى أنماط المنطق الكلاسيكى - هو استخدام قواعد استدلال ليست آمنة، وهى تستخدم ليس لأنها آمنة أو ليست آمنة ولكن لأنها عادة ما تعطى نتائج مفيدة لصنع القرار الذى لا يمكن الحصول عليه بطريقة آخرى[٤].

كيف تكون القاعدة ليست آمنة؟

لكى تكون القاعدة ليست آمنة يعنى أن توجد هناك تفسيرات - أو أمور العالم - التى ترتبط بمقدمات القاعدة، وليست بالنتائج: أى أن نستخدم مثل هذه القواعد عندما نتوقع استثناءات نادرة، وتستخدم بشكل مميز عندما يجب استخلاص النتائج واتخاذ القرارات فى حين معرفتنا وخبرتنا السابقة محدودة للغاية، وغيرمنضبطة أو غير مصاغة لتستخلص قرار من خلال الاستدلال المنطقى الكلاسيكى. توفر لنا صورية استدلال الحس المشترك طريقة مبدئية

(1) Vince,M.and Sefranek, J., «From Deduction to Knowledge Representation», Organon F20(Supple-Mentary issue 2), 2013, p. 221.

(2) Bocham,A., «Logic in Non-Monotonic Reasoning», p.5.

(3) Reiter,R., «Non- Monotonic Reasoning», Annual Review of Computer 2.1, 1987, p. 148.

(4) Marek,V.W. and Nerode, A., "Non-Monotonic Reasoning", p.4.

للقفز إلى النتائج قائمة على مقدمات التى هى مجرد أحكام التجربة (قياسات تقريبية)[١] Rules of Thumb.

فالأنساق المنطقية غير الرتيبة عبارة عن أنماط من المنطق فيها تقديم بديهيات جديدة يمكن أن تبطل مبرهنات قديمة. وتعد مثل هذه الأنماط من الأنساق هامة جدا فى نمذجة اعتقادات العمليات الفعالة التى - تعمل فى حضور معلومة ناقصة - يجب أن تجرى، وهكذا تنقح تنبؤات فى ضوء ملاحظات جديدة[٢].

أى أن هذا النمط من الاستدلال هو حتما قابل للإلغاء، أى أنه قد يفشل فى الحفاظ على الصدق فى ظل كل الظروف الذى يعتبر دائما المطلب القياسى للاستدلال المنطقى. إن خاصية عدم الرتابة هذه قد ظهرت فى محاولات تمثيل الاستدلال حول الأفعال والتغير، حيث أن برنامج الحاسب لكى يكون قادر على أن يعمل على نحو ذكى فى العالم ينبغى أن يمتلك تمثل عام للعالم، ينبغى أن يقرر ما الذى يفعله من خلال الاستدلال بلغة صورية على أن استراتيجية بعينها ستحقق هدفها المنشود[٣].

إذن فالاستدلال غير الرتيب يعبرعن سيمانيطيقا غير رتيبة بالإضافة إلى منطق، حيث توفر لنا السيمانيطيقا المحتوى الماصدقى للنظرية فى سياق معين لاستخدامه أى النتائج غير الرتيبة للنظرية، فى حين يحدد لنا المنطق الأساسى بدلالاته المنطقية المعنى أو المحتوى المعلوماتى للنظرية حيث أنه مسئول عن توفير المعنى لقواعد الصورية[٤].

وتتعامل المشكلة الرئيسية فى الاستدلال غير الرتيب مع أنه غالبا ماتكون الافتراضات الفرضية غير متوافقة الواحد مع الآخر أو مع الوقائع المعروفة، وفى مثل هذه الحالات من الصراع يجب أن يكون لدينا خيار مسبب أى أن اختيار الافتراضات يجرى من خلال تحديد الأفضليات بين الخيارات المقبولة[٥].

جاءت صياغة مثل هذا النمط من الاستدلال حول الأفعال وتمثيل المعرفة لتعالج مشكلات جوهرية تركزت فى ثلاث مشكلات رئيسية هى:

(1) Frankish,F., «Non-Monotonic Reasoning», p. 4

(2) McDermott,D.and Doyle,J., «Non - Monotonic Logic I», p. 3.

(3) Bochman, A., «Logic in Non- Monotonic Reasoning», pp.2-3.

(4) Bocham, A., «Two Paradigms of Non -Monotonic Reasoning», ISAIM, Chicago, 2006, p.3.

(5) Ibid.

مشكلة الإطار: Frame Problem

تعنى مشكلة الإطار بمشكلة التعبير عن المعلومات حول مايظل غير متغير من خلال الحدث[١] أى كيف يمكن أن نمثل كمية كبيرة من اللا- تغييرات عندما نستدل على الفعل[٢] وتثار من خلال سياق الاستدلال التنبؤى، وهو نمط من الاستدلال أساسى لصياغة السلوك الذكى. ينطوى التنبؤ على استدلال حالات لاحقة من حالات سابقة. فى هذا الوضع لاترد التغيرات فحسب ولكنها ترد لسبب. علاوة على ذلك عادة مانفترض أن معظم الأشياء ستظل غير متغيرة من خلال أداء الفعل. افتراض الجمود هذا هو الذى يربط الاستدلال حول الفعل والتغير بالاستدلال غير الرتيب. فهى تحدد مايبقى على حاله حول العالم بمرور الوقت والأفعال التى تؤدى[٣].

عادة مايحتوى تمثيل الإجراء (الفعل) على تمثيل للمتطلبات الأساسية والآثار المترتبة على الإجراء، محاولة تمثيل هذه الجوانب أدت إلى مشكلات مرتبطة بشكل وثيق بمشكلة الإطار، ومنها مشكلة التقييد ومشكلة التشعب

مشكلة التقييد: Qualification problem

يتمثل محتواها فى كيفية تقييد الظروف العادية (المتطلبات الأساسية) للإجراء. فى العادة نفترض أنه لاورود لشروط استثنائية عندما يكون الإجراء مقصودا[٤]. فمثلا إذا قمت بإدارة مفتاح التشغيل فى السيارة تتوقع أن تبدأ السيارة، بطبيعة الحال هناك عديد من الشروط لها أن تكون صادقة كى تكون هذه العبارة صادقة: يجب أن تكون البطارية حية، والاسترتر يجب أن يعمل، ويجب أن يكون هناك غاز فى الخزان... إلخ. قائمة مفتوحة من القيود، وبالرغم من ذلك دون معرفة معينة عن معظم هذه الحقائق عادة ما نفترض أن إدارة مفتاح التشغيل سيجعل السيارة تبدأ[٥]. وأيضا ينبغى أن يركز تمثيل الإجراء على الآثار المترتبة على الإجراء فى ظل

(1) MaCarthy, J.,., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», p.461.

(2) Brewka, G.& Niemela, I.and Truszczynski, M., «Non-Monotonic Reasoning», Foundations of Artificial Intelligence3, 2008, p.240

(3) Bochman, A., «Logic in Non- Monotonic Reasoning», p. 3.

(4) Vince,M.and Sefranek, J., «From Deduction to Knowledge Representation», p.222.

(5) Bochman, A., «Logic in Non- Monotonic Reasoning», p.4.

الشروط العادية. الحاجة لأن نجرد التمثيل من الآثار غير المباشرة الممكنة للإجراء هو محتوى مشكلة التشعب.

مشكلة التشعب: Ramification problem

تتعلق بضرورة مراعاة حساب العديد من التأثيرات المشتقة (التشعبات) للأفعال، التأثيرات التى تنشأ من خلال الخصائص المنطقية والسببية للموقف. افترض أن لدينا حقيبة لها مفتاحين للقفل، وتفتح إذا كان كل من القفلين مفتوحا. إذن يحدث فعل الفتح لمفتاح واحد تأثير غير مباشر لفتح الحقيبة إذا وفقط إذا كان المفتاح الآخر مفتوحا[1].

نلاحظ أن المشكلات الثلاث مرتبطة ببعضها البعض، وكأنها سلسلة من الإجراءات المترتبة على بعضها البعض فلايمكن فصلها إلا بغرض التوضيح، فهى معا بمثابة متطلبات أساسية للقيام بالفعل أو الإجراء فى عملية تمثيل المعرفة بالاستدلال فى البرنامج الذكى تتعلق الأولى بطبيعة المعلومات حول الحدث ماهو ثابت منها وماهو متغير فى حين تترتب الثانية بما قد يترتب على المعلومات المتغيرة من شروط استثنائية، وتتعلق الثالثة بالتأثيرات الناتجة عن الأفعال.ومن هنا نأتى لنرى كيف تأتى أشكال الاستدلال غير الرتيب لمعالجة واستيعاب مثل هذه المشكلات، ولكن قبل أن نعرض لهذه الأشكال لابد وأن نذهب لإلقاء الضوء على طبيعة الدراسات فى الاستدلال غير الرتيب.

أثيرت الدراسات فى الاستدلال غير الرتيب نهجين مختلفين أطلق عليهما الاستدلال غير الرتيب التفضيلى Preferential والاستدلال غيرالرتيب التفسيرى Explanatory. يشمل النهج التفسيرى أنماط المنطق الافتراضى ومنطق الجهة غير الرتيب بالإضافة إلى برمجة المنطق فيما يتعلق بالنفى كإخفاق. فى حين بدأ النهج التفضيلى مع «جابى» عام ١٩٨٥ من زاوية منطقية، ومع شوهام عام ١٩٨٨ من زاوية الذكاء الاصطناعى، وهو يشمل علاقات الاستدلال غير الرتيب والنظرية العامة لتغيير الاعتقاد[2].

إن الفكرة الرئيسية التى تكمن خلف هذه الدراسات هى تصنيف صوريات غير رتيبة، والتعرف على خصائص منطقية عديدة ينبغى أن تستوفيها الأنساق غير الرتيبة. وذلك يعنى

(1) Ibid.

(2) Bocham, A., «Two Paradigms of Non -Monotonic Reasoning», p.1.

أن كل نسق منطقى غير رتيب قائم على نسق أساسى ما رتيب. ولا ينبغى بالضرورة أن يكون المنطق الأساسى الرتيب منطقا كلاسيكيا، ولكنه ينبغى أن يكون وفقا للتطبيق المقصود. مثلا إذا كانت المعلومات غير متسقة فليس معنى ذلك أن تكون مرفوضة تماما، فهنا يكون المنطق فوق المتسق هو المنطق الأساسى ويكون أفضل اختيارا من المنطق الكلاسيكى[١]. أى لابد من وجود أساس منطقى رتيب يتواءم مع طبيعة الإجراء.

وهذا يعنى أن العديد من الصوريات غير الرتيبة لها مكونين: أحدهما عبارة عن إطار منطقى والآخر يحدد أى النماذج الممكنة التى ينبغى أن تعتبر أنها النماذج المقصودة.

وهذا ما أكده - بشكل أو بآخر - ماكنسون بقوله: «إنه لذو أهمية أن نضع فى الاعتبار عندما نضع أنماط تغيير الاعتقاد أو الاستدلال غير الرتيب، فإننا لانعترض على أى مبادئ كلاسيكية - فهذا مشروع مختلف عن الارتباطيين أو الحدسيين - ينبغى ألا نرى أنفسنا نختلق أنماط منطق غير كلاسيكى لكن نقدم استخداما أكثر إبداعا للمنطق الكلاسيكى»[٢].

ويتميز الاستدلال غير الرتيب باعتباره نمطا من أنماط استدلال الحس المشترك بأنه استنتاجى ومقصود كمكمل للاستنباط. هذه الطبيعة الاستنتاجية تميزه عن غيره من استدلالات الحس المشترك كالاستدلال الاستقرائى والاحتمالى.

وعلى الرغم من أنه استنتاجى فهو قابل للإلغاء، حيث تعتمد النتائج التى يقرها على الدليل المتاح، فإذا تغير الدليل فما يمكن استدلاله قد يتغير والنتائج المشتقة سابقا قد تسحب[٣].

وبناء عليه يعتبر استدلال الحس المشترك كل من أقوى وأضعف من الاستدلال الاستنباطى. فهو يعد أقوى لأنه يجيز نتائج أكثر، ويعتبر أضعف لأن هذه النتائج ليست مثبتة بيقين أى أنها قابلة للإلغاء متى جاءت معلومة آخرى تعنى - بشكل جيد - أن النتائج السابقة المستدل عليها بحاجة لأن تكون مسحوبة.

---

(1) Arieli, O.& Avron, A., «General Patterns for Non -Monotonic Reasoning:From Basic Entailment To Plausible Relations», Logic Journal of IGPL, Vol. 8, No. 2, 2000, p.120

(2) Makinson, D., «Ways of Doing Logic: What Was Different About AGM 1985?», Journal of Logic Computation, Vol. 13, No. 1, 2003, p. 8.

(3) Bell, J., «Non-Monotonic Reasoning, Non-Monotonic Logics and Reasoning about Change», Artificial Intelligence Review, Vol. 4, 1990, p. 80.

ويقوم الاستدلال غير الرتيب على مجموعة من المبادئ منها:

١- مبدأ اللزوم القابل للإلغاء: Principle Defeasible Entailment

عبارة عن إجراء افتراضات معقولة على أساس المعلومات المتاحة، فمثلا يمكن استنتاج الطيور الحمراء تطير من الطيور تطير على أنها نتيجة غير رتيبة في غياب معلومات مضادة، ويستند إلى فكرة تشترط أن الحالات المعرفية لقاعدة افتراضية ينبغي أن تكون منشئة لقاعدة من خلال المجموعة المطابقة للزوميات المادية، أي يمكن اشتقاق الطيور الحمراء تطير من الطيور تطير بالنسبة لقواعد افتراضية لا تحتوى على معلومات متضاربة حول الاحمرار، أي إنه يجيز اللزوم القابل للإلغاء عبر عبارات استثناء[١].

أي أن اللزوم القابل للإلغاء يرتبط بقواعد الإلغاء، وهي عبارة عن قواعد يمكن أن تهزم من خلال دليل مضاد، فمثلا تقوم الفكرة في مثال الطيور على: إذ نعرف أن شيئا ما هو طائر إذن قد نستنتج أنه يطير مالم يكن هناك دليل آخر يقترح أنه قد لا يطير[٢].

٢- مبدأ الأبعاد: Abduction Principle

يرتبط الأبعاد بالحدوس (التخمينات) التي تمثل قاعدة الأسباب أو الوقائع التي لا تتطلب تفسيرولكن هي فقط لتفسير الدليل، وليس لها علاقة بالحالة الطبيعية للافتراضات[٣].

٣- مبدأ التقليل إلى أدنى حد: The Minimization Principle

ليس مبدأ تفضيل محجم للمعلومات السلبية ولكنه نتاج ثانوي لشرط أنه يمكن قبول القضايا المنفية دون أي تفسير آخربينما دائما ما تتطلب التقريرات الايجابية تفسير[٤].

٤- مبدأ النفي كإخفاق (كافتراض): The Principle of Negation as Failure

يمكن افتراض ليس أ إذا يفشل البرهان على أ في زمن محدود أي إذ جملة ما ولتكن أ ليست مدونة في قاعدة بيانات ولتكن د، إذن من الطبيعي أن نفترض أن نفي أ يكون في د[٥].

(1) Bocham, A., «Two Paradigms of Non -Monotonic Reasoning», p.4.

(2) Maher, M. & Rock, A. &Antoniou. G. & Billington, D. & Miller, T.,» Efficient Defeasible Reasoning, Systems», International Journal On Artificial Intelligence Tools, Vol.10, No.4, 2001, p.485.

(3) Bocham, A., Op. Cit., p.5.

(4) Loc. Cit.

(5) Vince,M.and Sefranek, J., «From Deduction to Knowledge Representation», p.221.

من هنا نرى أن الاستدلال غير الرتيب آتى ليعالج مشكلات تمثيل المعرفة بالنسبة للمعرفة الحسية المشتركة، ولكننا عندما سنعرض لصور وأشكال هذا الاستدلال سنجد أنهم يتسموا بعدم التفرد، وهذا ما عبر عنه ماكنسون بقوله: «لا نتوقع أن نجد علاقة تالى غير رتيب - فى كل السياقات - ستكون دائما صحيحة بالنسبة للمرء لكى يستخدمها، لكن نتوقع بالأحرى أن نجد عائلات متعددة من مثل هذه العلاقات بعضها يركز على الشروط التى تستوفيهم أحيانا، وتخفق فى استيفائهم أحيانا أخرى ويهتم البعض الآخر بطرق إنتاجهم رياضيا من البناءات الأساسية.»[١]

وفيما يلى نبدأ بعرض موجز لصور الاستدلال غير الرتيب أو استدلال القفز إلى النتائج:

رابعا أشكال استدلال القفز إلى النتائج

آتى استدلال القفز إلى النتائج فى صور عديدة منها الاستدلال الفرضى مع رايتر[٢] والاستدلال ذاتى المعرفة مع مور، والقيد مع مكارثى.

١- الاستدلال الفرضى: Default Reasoning

عادة ما يستخدم الاستدلال الفرضى فى فهم أنساق اللغة الطبيعية والذكاء الاصطناعى بصفة عامة. ويستخدم مصطلح الاستدلال الفرضى للإشارة إلى عملية الوصول إلى نتائج قائمة على نماذج استدلال لها الصورة: فى غياب أى معلومة مضادة، نفترض ..... أى إذا معلومة بعينها لا يمكن استنباطها من قاعدة معرفية معينة، إذن نستنتج ..... مثل هذا الاستدلال يمثل صورة استدلال معقول، وهو مطلوب عادة كلما كان يجب أن تكون النتائج مستخلصة على الرغم من غياب المعرفة الكلية حول العالم[٣].

---

(1) Makinson, D., «Bridges Between Classical and Non-Monotonic Logic», Logic Journal of IGPL, Vol. 11, No.1, 2003, p.73.

(٢) رايموند رايتر (١٩٣٩ - ٢٠٠٢) أستاذ علوم الحاسب فى جامعة تورنتو، وزميل الجمعية الملكية بكندا. له إسهامات عديدة فى مجال الذكاء الاصطناعى، وتمثيل المعرفة وقواعد البيانات. أحد الأباء المؤسسين للاستدلال غير الرتيب، ومن أعماله فى هذا المجال: المنطق الفرضى، واستدلال العالم المغلق، وأنساق صلاحية الصدق (https://www.aaai.org/ojs/index.php/aimagazine/article/view/1684).

(3) Reiter,R., "On Reasoning By Default", TINLAP 7Proceedings of The Workshop on Issues in Natural Language Processing, 1978, p.210.

ومن الأمثلة الدالة على الاستدلال الفرضى، والتى أوردها رايتر، وتعد بمثابة مثالا قياسيا للاستدلال غير الرتيب فى مجال الذكاء الاصطناعى المثال التالى:

الجملة «تطير الطيور» ليست مترادفة مع الجملة «كل الطيور تطير»، وذلك لأن هناك استثناءات. فى الواقع هناك أغلبية ساحقة للعديد من الاستثناءات - النعام والبطريق والبط البكينى والفراخ، وغيرها... إلخ - تبدو كقائمة مفتوحة النهاية. ومع ذلك إذا أخبرنا فقط عن طائر بعينه - ولتقل تويتى - دون اخبار أى شيء آخر عنه، فسنكون مبررين فى افتراض أن تويتى يمكنه أن يطير دون معرفة أنه ليس واحدا من الطيور المستثناة. بمعنى آخر نتعامل مع تويتى كطائر نمطى أو استثنائى[1].

يرى رايتر أنه يمكن تمثيل الجملة السابقة «تطير الطيور» من خلال نماذج الاستدلال التالية:

«عادى، تطير الطيور»

«نمطيا، تطير الطيور»

«إن س طائر، إذن افترض من خلال الافتراض أن س يطير»

يرى رايتر أن ما هو مطلوب هو طريقة تسمح لتويتى أن يطير عن طريق الفرض. كيف يمكن تفسير هذا الفرض؟ هو أن يعنى شيئا ما مثل «إذا كان س طائر، إذن فى غياب أى معلومة مضادة، نستنتج أن س يمكن أن يطير». من أين تأتى المشكلة؟ تكمن فى تفسير العبارة «فى غياب أى معلومة مضادة»، يلجأ رايتر إلى أن يفسرها على النحو التالى: «من الاتساق أن نفترض أن س يمكن أن يطير» فتصبح: «إذا كان س طائر ومن الاتساق أن نفترض أن س يمكن أن يطير و إذن نستنتج أن س يمكن أن يطير»[2]. يمكن تمثيل ذلك صوريا بالقاعدة الفرضية التالية:

(س) طائر: من الاتساق أن يطير

(س) يطير

(1) Reiter,R., «Non-Monotonic Reasoning», p. 149.

(2) Reiter,R., «A Logic For Default Reasoning», Artificial Intelligence, Vol. 13, North-Holland Publis-Hing Company, 1980, p.81.

يرمز رايتر إلى عبارة من الاتساق أن نفترض بالرمز M، ويقدم للاستثناءات بصورية من الدرجة الأولى المعيارية على النحو التالى:

(س). (س) بطريق يلزم أن (س) لا يطير

وتقرأ: بالنسبة لأى س وس بطريق اذن س لا يطير

(س). (س) نعام يلزم أن (س) لا يطير

وتقرأ: بالنسبة لأى س وس نعام إذن س لا يطير

يلاحظ أنه إذا تويتى يطير مستخلصة من خلال الفرض إذن التقرير بأن تويتى يطير له حالة الاعتقاد، أى إنه عرضة لأن يتغير، قل من خلال الاكتشاف التالى أن تويتى بطريق إذن نعيد تفسير القاعدة الفرضية السابقة لتصبح: «إذا س طائر ومن المتسق أن نعتقد أن س يمكن أن يطير إذن قد يعتقد المرء أن س يمكن أن يطير»[١].

وهو المعنى نفسه المقصود من الاستدلال غير الرتيب الذى يعنى سحب النتائج عند إضافة أو ظهور معلومات جديدة تضاف إلى المقدمات وتغير من النتائج، وهذا ماليس متاحا فى المنطق الكلاسيكى الذى لايمكن تغير النتائج فيه مطلقا لأنها يقينة وليس معنى ذلك الاستغناء عن المنطق الكلاسيكى أو القول بعدم أهميته بل على العكس فهو عنصر فعال ومقوم أساسى فى الاستدلال غير الرتيب، وهذا ما فعله رايتر عند صياغة الاستثناءات فى مثال الطيور.

فى الاستدلال الفرضى نميز بين نوعين من المعرفة، صياغات منطق المحمول المعتادة (وتسمى بديهيات أو وقائع) وبين أحكام التجربة المسماة افتراضات Defaults. لذلك تتكون النظرية الافتراضية من مجموعة من الوقائع التى تمثل بعض المعلومات ولكنها عادة ما تكون معلومات ناقصة حول العالم ومجموعة من الافتراضات التى تجيز نتائج معقولة لكنها ليست بالضرورة صادقة، وهذا يعنى أن بعض النتائج قد تكون منقحة عندما تتوفر معلومات أكثر[٢].

إذن من خلال الاستدلال الفرضى نفهم استخلاص نتائج عقلانية - من معلومات أقل من قاطعة - فى غياب دليل يجعل هذا الاستدلال غير قابل للتصديق. فما يجسد الاستدلال الفرضى

(1) Ibid.

(2) Antoniou, G., Non -Monotonic Reasoning, Massachusetts Institute (Technology, London), 1997, p. 19.

هو قابليته للإلغاء: أى نتيجة مشتقة بالفرض يمكن أن تبطل من خلال تقديم دليل جديد[١]. فالاستدلال بالفروض غير رتيب لأن تعلم معلومات أكثر قد يدفعنا لسحب نتيجة قد سبق واستنتجناها. فالفرض للوهلة الأولى عبارة عن تبرير لنتيجته، هذا التبرير قابل للإلغاء: الواقع الصريح الذى يناقض النتيجة سيبطل التبرير. أى قضية - إذا كان معتقد فيها- ستبطل الفرض يطلق عليها هازم للفرض Defeater of Default[٢].

٢- الاستدلال ذاتى المعرفة: Auto-Epistemic Reasoning

عبارة عن صورة هامة من استدلال الحس المشترك، نصل من خلاله إلى نتيجة - من تمثيل ناقص لمعلومة كاملة - فى ظل افتراض أنه بما أن معلوماتنا كاملة سنعرف إذا كانت النتيجة كاذبة. فالاستدلال ذاتى المعرفة ليس قابل للإلغاء، حيث لا يمكن أن تبطل نتائجه بتقديم دليل جديد، ومع ذلك فهو استدلال غير رتيب لأن نتائجه مشتقة من خلال استعمال أى قاعدة ذاتية المعرفة تتغير بشكل غير رتيب فيما يتعلق بالسياقات التى تكون فيها القاعدة متضمنة[٣].

وهذا ماأوضحه مور عندما ذهب إلى أن كل من الاستدلال الفرضى والاستدلال ذاتى المعرفة غير رتيب لكنهما مختلفين:

الاستدلال الفرضى غيررتيب لأنه يستخدم مصطلح من الفلسفة وهو أنه قابل للإلغاء وبمعنى أن نتائجه مؤقتة، ولذلك بمجرد تقديم معلومة أفضل يمكن سحب هذه النتائج فى حين يتميز الاستدلال ذاتى المعرفة بعدم قابليته للإلغاء، أى إذا اعتقدت حقيقة فى أنك تعرف بالفعل كل أمثلة الطيور التى لايمكن أن تطير، فلا يمكن أن تتمسك - بشكل متسق - بهذا الاعتقاد، وفى الوقت نفسه تقبل أمثلة جديدة للطيور التى لا يمكنها أن تطير[٤].

فالاستدلال ذاتى المعرفة يجرى فقط استدلالات صحيحة بشرط أن تكون المقدمات

(1) Lukaszewicz, W., «Non-Monotonic Reasoning:Formalization of Commonsense Reasoning, Ellis Horwood Limited, England», 1990, p.84.

(2) Brewka, G.& Niemela, I.and Truszczynski, M., «Non-Monotonic Reasoning», p. 8.

(3) Lukaszewicz, W., Op.Cit., pp.84-85.

(4) Moore,R.C,. «Semantical Considerations on Non-Monotonic Logic, Artificial Intelligence, Proceedings of the Eighth International Joint Conference on Artificial Intelligence, Karlsruhe, West Germany, August 8-12, 1983, p. 274.

صادقة، والنتائج تتبع من قوة المنطق الذى يكمن خلفها. ويتميز بأنه غير رتيب لأن العبارات ذاتية المعرفة هى حساسة للسياق أو فهرسية أى أنها تشير بوضوح إلى المعرفة الكاملة بالسياق الذى يحتويهم وبالتالى يتغير معناهم اعتمادا على ماهو معروف[١].

وهذا ما قام مور بتوضيحه فيما يلى[٢]:

إذا لدينا نظرية لها البديهيتان التاليتان

(تويتى) طائر

(كل س) ((س) طائر ومن الاتساق أن ((س) يمكن أن يطير) تستلزم (س) يمكن أن يطير)

إذن من الاتساق أن ب لا تعنى فحسب أن ب متسقة، إنها تعنى أن ب متسقة مع النظرية غير الثابتة التى تحتوى فقط على هاتين البديهيتن. فى هذه النظرية نتوقع أن (تويتى) يمكن أن يطير لأن تكون مبرهنة. إذا نغير النظرية عن طريق إضافة (تويتى) لا يمكن أن يطير باعتبارها بديهية إذن نغير معنى من الاتساق أن ب ليكون أن ب متسقة مع النظرية غيرالرتيبة التى تحتوى فقط على البديهيات:

(تويتى) لا يمكن أن يطير

(تويتى) طائر

(كل س) ((س) طائر ومن الاتساق أن ((س) يمكن أن يطير) تستلزم ((س) يمكن أن يطير)

ولا نتوقع أن (تويتى) يمكن أن يطير لأن تكون مبرهنة. عامل الإجراء يغير معناه مع السياق.

وقد عبر لوكاشفيتش عن هذا من خلال تمييزه بين نوعين مختلفين من الآليات هما بمثابة صورتين للاستدلال ذاتى المعرفة احداهما اتفاقات صريحة والأخرى آراء ذاتية وذلك من خلال طرحه للمثال التالى[٣]:

---

(1) Etherington,D.W., Reasoning With Incomplete Information «Investigations of Non-Monotonic Reasoning», The University of British, Columbia, 1986, p. 33.

(2) Moore, P.C., Loc. Cit.

(3) Lukaszewicz,W., «Non-Monotonic Reasoning: Formalization of Common Sense Reasoning», p.84.

مالم يكن اسمك فى قائمة الفائزين، افترض أنك خاسر

فى هذا المثال نستند على ملاحظة أن قوائم أسماء الفائزين تكون كاملة، حيث إنها تحتوى ضمنيا على دليل عن الخاسرين. وهذا يعنى أن القاعدة لا تشير إلى معلومات ناقصة ولكنها تشير إلى تمثيل ناقص لمعرفة كاملة تقريبا. ونتيجة لذلك القاعدة صحيحة منطقيا: إذا كان صحيحا أن اسمك ليس فى القائمة، اذن يجب أن يكون صحيحا أنك خاسر. لا يمكن أن يبطل هذا الاستنتاج بتوفير دليل أفضل لأنه ليس هناك إمكانية لوجود مثل هذا الدليل. فى هذه اللحظة من الإعلان عن القائمة معرفتنا عن الواقع الفعلى كاملة ولا يمكن تمديدها بجزء جديد من المعلومات. ومع ذلك فالقاعدة غير رتيبة ولا يمكن أن تصاغ بدقة فى أى نسق منطقى يتمتع بخاصية الثبات وذلك لأن القاعدة تشير إلى غياب دليل ما وهكذا تعتمد على السياق الذى تعمل فى اطاره. وقد يحدث أن تضمين القاعدة فى سياق أكبر يجعل بعض الاستنتاجات السابقة القابلة للاستنتاج غير مشتقة. على سبيل المثال:

١- قائمة الفائزين تتكون من توم وبيل

تسمح لنا القاعدة باستدلال أن جون خاسر، ومع ذلك إذا (٢) استبدلت بـ (١)

٢- قائمة الفائزين تتكون من توم وبيل وجون، هذه النتيجة لا يمكن اشتقاقها.

إذن يوضح هذا المثال نوع الاستدلال ذاتى المعرفة الصريح. إذا لم تكن على قائمة الفائزين قد تستنتج أنك خاسر، لأن هناك اتفاق صريح أن قوائم الفائزين دائما كاملة. فى حين تستند الاستدلالات ذاتية المعرفة الذاتية على آراء ذاتية تمثل الاستدلال ذاتى المعرفة الذاتى[١]:

مثال اعتبر أن السبب للاعتقاد فى أن صديقى توم ليس شاعر عظيم - كأمر واقع - حيث لم يخبرنى أحد أن ذلك ليس كذلك. وبناء عليه بما أننى أعتقد أننى أعرف الشعراء البارزين فى بلدى، أعتقد أننى سأعرف إذا كان توم أحدهم. بالضبط إن فقدان هذه المعلومة هو مايدعم نتيجتى.

وهناك مثالا آخر على هذا النوع من الاستدلال الذاتى أورده مور. اعتبر السبب فى اعتقادى بأننى ليس لدى أخ أكبر هو ببساطة أننى أعتقد إذا لدى أخ أكبر بالتأكيد سأعرف عنه، وبما أننى لا أعرف أى أخوة أكبر فينبغى أن لا يكون لدى[٢].

(1) Ibid, p.85.

(2)Moore,R.C,. «Semantical Considerations on Non-Monotonic Logic», p. 273.

من هنا نتساءل عن المنطق الذى تصاغ فيه الاستدلالات ذاتية المعرفة؟

هـذا المنطق هو منطـق ذاتى المعرفة يصيغ اعتقادات الفاعل التـى تنعكس على اعتقاداته الخاصـة. ويمكن التعبير عنه بعبـارات مثل «إذا لم تعتقد فى ب إذن ك صادقة» السـمة المميزة له أنه غير ثابت بمعنى أن فئة الاعتقادات التى تكون مبررة على أسـاس فئة المقدمات لا تتزايد بالـضرورة بشـكل ثابت كما تتزايد فئة المقدمات. على سـبيل المثال افـترض أن فاعل ما يأخذ كمقدمـة «إذا لم تعتقـد فى ب إذن ك صادقـة»، ولا تعتقـد فى ب. فى ظل هـذه الظروف، فهو بالتأكيـد يسـتلزم أن يعتقـد فى ك إذا كان له أن يتخذ كاعتقاد المقدمـة الإضافية ب - بطبيعة الحال - فهو لن يستلزم أن يعتقد فى ك مالم يوجد تبرير إضافى[١].

تكمن الفكرة فى المنطق ذاتى المعرفة فى تمديد اللغة المنطقية من خلال عامل إجراء المعرفة أو الاعتقاد L p الذى يفسر على أنه «أعتقد فى ب» و«أعرف ب». وتسـتند الفكرة البديهية فى المنطـق ذاتى المعرفة على الاسـتبطان (التفكير الـذاتى) Introspection (الذى يعنى افتراضات قائمة على معرفة واعتقادات المرء الذاتية)[٢].

مثال:

«هل سـتقيم ستونز حفلا موسـيقيا فى نيو كاسل الأسبوع المقبل؟ لا، لأنه خلاف ذلك قد سمعت عنه».

أولا مـن الواضـح أنى ليس لدى أى معرفة محددة أن سـتونز لن تقيم حفل موسـيقى فى نيو كاسـل الأسـبوع المقبل. بهـذا المعنى، معرفتى غير مكتملـة، ومن خلال إعطاء إجابة سـلبية، أجرى تخمين (حدس)، هذا الحدس يسـتند إلى انعكاس على المعرفة التى لدى (إذا كان يحدث شيء هام فى مدينتى إذن فسأعرفه).

لنسـتمر مع المثال افترض أننى أشـترى صحيفة هيرالد نيوكاسـل فى الصبـاح بعد المحادثة السابقة، وأقرأ العنوان الرئيسى: حفل القرن: ستونز فى نيوكاسل الأسبوع المقبل!

لقـد تغير الوضع، الآن أعرف أن سـتونز تقيم حفل موسـيقى، لذلك اجابتى على السـؤال

(1) Moore,R.C., «Autoepistemic Logic», from: Non-Standard Logics for Automated Reasoning, Edited by: Smets,P.& Mamdani, A.&Prade,H., Academic Press Limited,1988,p.105.

(2) Antoniou, G., Non-Monotonic Reasoning, p.107.

السابق ستكون بنعم. هذا يعنى أن الاستنتاج القديم الذى استنتجته من خلال الاستبطان لم يعد صحيحا ويجب تنقيحه. وبناء عليه فاستدلالى غير رتيب (معلومات جديدة أبطلت النتيجة السابقة). لاحظ، على الرغم من مصطلحى الطويل الأجل المعرفة لم يتغير: مازلت أستطيع أن أناقش «إذا شيء ما هام يجرى فى مدينتى، إذن سأعرفه». الاختلاف الوحيد هو أننى أعرف الآن أن الحفل الموسيقى سيقام، ولذا لايمكننى أن أستنتج العكس استنادا إلى الاستبطان[1].

تقدم دلالات المنطق ذاتى المعرفة فى ضوء ما يعرف بالتوسعات Expansions وهى أجزاء المعرفة التى تعرف «رؤى العالم» المتوافقة مع معرفة معطاه ومستندة إليها. أحد الخصائص الرئيسية للتوسعات هى الاستقرار stability: مجموعة مغلقة بشكل استنباطى ولتكن E من صياغات منطق ذاتى المعرفة يطلق عليها مستقرة إذا توافرت فيها الشروط التالية[2]:

ب تتضمن أن L p تنتمى إلى E

ب لا تنتمى إلى E تتضمن أن نفى Lp تنتمى إلى E

يعكس مفهوم الاستقرار بوضوح الاستبطان أى الاستدلال ذاتى المعرفة: إذا أ فى معرفتى إذن أعرف أ، أعرف أننى أعرف أ... إلخ على الجانب الآخر إذا لا أعرف ب، إذن أعرف أننى لا أعرف ب.

وهذا ماأكده مور عندما ذهب إلى أن صدق اعتقادات الفاعل معبر عنها كنظرية ذاتية المعرفة قضوية تحدد من خلال: أى الثوابت القضوية تكون صادقة فى العالم الخارجى، وأى الصياغات يعتقد فيها الفاعل[3].

أى أن هذه الصورة الاستدلالية ونمط المنطق الذى يكمن خلفها تعتمد بشكل أساسى على المعرفة الذاتية للفاعل، والتى قد تتغير من خلال معلومات جديدة تضاف إليه قد تعدل من معرفته فى ظل سياق أكبر.

٣- **القيد:** Circumscription

قدم مكارثى القيد - الصورية الثالثة من الاستدلال غير الرتيب - وهو عبارة عن قاعدة

(1) Ibid, p. 109.

(2) Ibid, p. 110.

(3) Moore,R.C,. «Semantical Considerations on Non-Monotonic Logic», p274.

للحدس يمكن أن تكون مستخدمة من خلال شخص أو برنامج للقفز إلى نتيجة بعينها أعنى الموضوعات التى تكون موضحة أن لها خاصية بعينها ولتكن ب بالاستدلال من وقائع معينة ولتكن أ تكون هى كل الموضوعات التى تستوفى ب. علاوة على ذلك يمكن أن يستخدم القيد- عموما- للحدس أن التتابعات (س، وص، ..... ى) التى يمكن أن تظهر لتستوفى العلاقة ب (س، وص، ..... ي) وتكون كل المجموعات التى تستوفى هذه العلاقة. وبالتالى يمكن تقييد فئة المجموعات ذات الصلة[١].

وتقوم الفكرة الحدسية للقيد على أننا نعرف بعض الموضوعات فى فئة معينة، ولدينا بعض الطرق لتوليد المزيد لذا نقفز منها لاستنتاج أن هذا يعطى كل الموضوعات فى الفئة، وهكذا نقيد إلى الفئة التى بها موضوعات نعرف كيف ننتجها[٢].

ويوضح مكارثى أن القيد يمكنه أن يصيغ عمليات الاستدلال البشرى المتعددة، على سبيل المثال عادة مايقرأ التفكير بالحس المشترك أنه القفز إلى النتيجة بأن أداة ما يمكنها أن تستخدم لغرضها المقصود مالم شيء ما يمنع استخدامها.

ويشرح مكارثى فكرته عن القيد من خلال مثال توضيحى لمجموعتين من البشر جاءوا ليستقلوا قاربا لعبور النهر، وذلك على النحو التالى:

«يأتى إلى النهر ثلاثة من المبشرين وثلاثة من أكلى لحوم البشر. المقاعد المتاحة فى زورق التجديف (القارب) اثنان. إذا كان عدد أكلى لحوم البشر يفوق عدد المبشرين - من أى وقت مضى- على أى ضفة من النهر، فسيؤكل المبشرين. كيف يجوز لهم عبور النهر؟»[٣] تثار المشكلة مباشرة من تمثيل المعرفة العامة للحس المشترك، حيث إنه لكى نمثل شروط الأداء الناجح للفعل - بشكل تام - ستكون هناك عدد من القيود غير المقبولة واللا عملية مشتملة فى الجمل المعبرة عنهم، وبالتالى يتطلب الأداء الناجح للقارب من أجل عبور النهر أنه إذا كان القارب هو زورق التجديف أن تكون المجاديف ومساند المجاديف حاضرة وسليمة وأن تناسب بعضها البعض، ويمكن إضافة العديد من الشروط الآخرى مما يجعل قواعد نظام استخدام القارب

(1) McCarthyJ., «Circumscription - A Form of Non - Monotonic Reasoning», Stanford Artificial Intelligence Laboratory, feb., 1980, p.2.

(2) MaCarthyJ., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», p.461.

(3) McCarthyJ., «Circumscription - A Form of Non - Monotonic Reasoning»,p.3.

تكاد من المستحيل أن تطبق. وبعد فإن أى شخص مازال يمكنه أن يفكر فى متطلبات إضافية ليست مذكورة بعد[١].

فى مشكلة المبشرين وآكلى لحوم البشر، القارب به مكانين لاثنان من الناس. فى بيان المشكلة لاشئ يقال عن كيفية استخدام القوراب فى عبور الأنهار، لذا هذه المعلومات من الواضح أنها تأتى من المعرفة المشتركة، وبرنامج الحاسوب قادر على حل المشكلة من وصف الانجليزية أو من ترجمة هذا الوصف إلى منطق ينبغى أن يكون له المعرفة المشتركة اللازمة. إن أبسط بيان حول استخدام القوراب يقول شيء ما مثل: «إذا القارب على نقطة واحدة من الشاطئ جانب المياه، ومجموعة أشياء تدخل القارب، والقارب مدفوع إلى نقطة أخرى من الشاطئ، والأشياء تخرج من القارب، اذن سيكونوا على النقطة الثانية من الشاطئ». وبطبيعة الحال هذا البيان صارم جدا ليكون صحيحا، لأن أى شخص سيقبل أنه إذا كان القارب هو زورق تجديف وتسرب أو ليس له مجاديف، فالفعل قد لايحقق نتيجته المقصودة. قد يحاول امرئ ما تعديل بيان المعرفة المشتركة عن القوراب، لكن هذا يواجه صعوبات عندما يطالب النقاد بقيد ما بأن مكدس العادم العمودى لمدخنة محرك القارب لا يجب أن يكون متحطم من خلال غائط البقر الساقط من مرور الصقور أو حدث ما آخر حيث لا أحد فكر فى ذلك من قبل[٢].

يقول مكارثى فى نظرته للقيد باعتباره حلا - من وجهة نظره - لمشكلة التقييد التى تجابه تمثيل المعرفة الحسية فى مجال الذكاء الاصطناعى:

«نحن بحاجة أن نكون قادرين على القول أن القارب يمكن أن يستخدم كوسيلة لعبور جسم المياه مالم شيئا ما يمنع ذلك. وعلى الرغم من ذلك، وبما أننا غير راغبين فى أن نحدد مقدما الظروف الممكنة التى تمنع استخدام القارب فمازال هناك مشكلة فى اثبات أو على الأقل (الحدس بـ) تخمين أن لاشئ يمنع استخدام القارب»[٣].

القيد طريقة للقفز إلى النتائج، حيث هناك جزء من الحدس يمكن تأكيده من خلال وصف صيغة غير صورية من الاستدلال بشكل مسبق لا تتطابق مع الاستنباط فى النسق الرياضى لأنها تنتج نتائج عبارة عن مجرد تخمينات (حدوس)، واحيانا تتسبب فى عدم الاتساق،

(1) Ibid, p.2.

(2) MaCarthyJ., « Epistemological Problems of Artificial Intelligence», p.461.

(3) Ibid.

ويمكن أن يستخدمه كل من البشر والربوتات. كما تتسم حسابات القيد بأن لها بعضا من نجاحات و إخفاقات الاستدلال البشرى[١].

فما هو القيد إذن؟

يشير مكارثى إلى أن القيد ليس استنباطا مستترا وذلك لأن كل صورة من صور الاستنباط لها خاصيتين يفتقر إليهما القيد: التعدى والرتابة. التعدى بمعنى أنه إذا ب تستلزم س، وس تستلزم ع، إذن ب تستلزم ع. بينما الرتابة بمعنى أنه إذا كانت أ تستلزم ب (أهى فئة من الجمل) وأ محتواه فى ج، إذن ج تستلزم ب بالاستنباط. من البديهى ألا يكون القيد رتيبا، بما أنه عبارة عن تخمين بأن الطرق التى نعرف بها إنتاج ب هى كل ما يكون هناك. الفئة الموسعة ج من الجمل قد تحتوى طريقة جديدة لإنتاج ب[٢]. فالقيد عبارة عن قاعدة حدسية يمكن أن تستخدم جنبا إلى جنب مع قواعد استدلال منطق الدرجة الأولى. يفترض قيد المحمول أن كيانات تستوفى محمولا بعينه فقط إذا كان لديهم الأساس لمجموعة من الوقائع. مجال حدوس القيد أن كل الكيانات المعروفة هى كل ماهوهناك. نصل إلى أن مجال القيد - المسمى بالاستدلال الأدنى- يمكن أن يندرج فى قيد المحمول، ونتيجة تطبيق القيد على مجموعة أ من الوقائع عبارة عن مخطط جملة تقرر أن المجموعات فقط التى تستوفى المحمول ب (س، ..... ز) هى تلك التى لها أن تعمل ذلك تتبع من جمل أ. بإضافة جمل أكثر إلى أربما يجعل ب قابل للتطبيق على مجموعات أكثر، وبذلك يكون القيد ليس رتيبا. النتائج المشتقة من القيد هى عبارة عن تخمينات بأن أ تشمل الكل: أى الوقائع ذات الصلة والكيانات التى لها وجود يتبع من أ تكون كل الكيانات ذات الصلة[٣]. حيث أن القيد يسمح لنا بالتخمين أنه لا توجد كائنات ذات صلة موجودة فى بعض الفئات باستثناء تلك التى وجودها يتبع من بيان المشكلة ومعرفة الحس المشترك.

مما سبق يمكن القول أن القيد الذى قدمه مكارثى كشكل من أشكال الاستدلال غير الرتيب هو ببساطة عبارة عن قيد يسمح بالحدس بأن الاستثناءات الوحيدة التى تمنع حدوث الفعل (الإجراء) هى تلك التى وجودها يترتب على الوقائع التى فى متناول اليد، والتى تكون

(1) Ibid.

(2) Ma Carthy, J., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», p. 462.

(3) Mc Carthy, J., «Circumscription - A Form of Non - Monotonic Reasoning»,p.3.

قابلة للاستنباط، وبناء عليها نستدل على أن الفعل غير قابل للاستخدام، وتعتمد صحة هذه النتيجة على أفعالنا بعد الآخذ فى الاعتبار جميع الوقائع ذات الصلة عند إجراء القيد.

خامسا: تطبيقات استدلال القفز إلى النتائج

لقد آتى استدلال القفز إلى النتائج لحل مشكلات تمثيل المعرفة فى عديد من مجالات التطبيق فى الذكاء الاصطناعى بالإضافة إلى حل مشكلة الاستدلال، حيث إنه يوفر طرق صورية تمكن النسق الذكى من أن يعمل بشكل كاف عندما يواجه معلومات ناقصة ومتغيرة. إنه يوفر - بصفة خاصة - آليات صارمة لاستخلاص نتائج مرة أخرى إذ تبين أنها خاطئة واشتقاق نتائج جديدة بديلة. وبالتالى كان له عديد من التطبيقات فى[1]:

١- الاستدلال القانونى، حيث إن معظم التشريعات القانونية عبارة عن قواعد ذات استثناءات.

٢- تشخيص مشكلات الاتصالات السلكية واللاسلكية، والاحتيال فى مجال التأمين.

٣- التشخيص الطبى أى الاستدلال التشخيصى المتضمن فى شرح الأعراض.

٤- فهم اللغة الطبيعية، حيث إنها ممتلئة بالغموض والمجال فيها مفتوح لتفسيرات متعارضة.

٥- أنظمة الإرشاد الذكية.

فى كل من هذه المجالات يوفر الاستدلال غير الرتيب آليات لدعم هذه العمليات سواء من خلال قواعد أساسية ترشد النسق إلى أكثر أسباب المشكلة عقلانية أو العمل وفق فرضية تحرز تقدما.

كما أنه أسهم فى تطوير عديد من أساليب البرهان العملى كطريقة النفى كإخفاق بالنسبة لمنطق البرمجة، وأنواع متعددة من أنساق صلاحية الصدق[2](*).

(1) Antoniou, G., Non-Monotonic Reasoning, p. 5.

(2) Brewka, G.& Niemela, I.and Truszczynski, M., «Non-Monotonic Reasoning», p.9.

(*) تعبر أنساق صلاحية الصدق عن أن كل عبارة لها فئة من التبريرات تمثل سببا للتمسك بالعبارات كاعتقاد،وتستخدم هذه التبريرات لتحدد فئة الاعتقادات الحالية من خلال فحص التبريرات المسجلة=

خاتمة البحث

نستخلص من كل ماسبق الآتى:

إن تمثيل استدلال الحس المشترك داخل الأنساق الذكية إشكالية هامة جدا فى مضمار هذا المجال، وتحتاج إلى جهود كبيرة لمجابتها سواء من قبل مجتمع الذكاء الاصطناعى أو مجتمع المنطق الفلسفى.

استدلال الحس المشترك يتسم بالتدفق والتغير لأنه يرتبط بالمعرفة الإنسانية المتغيرة بشكل دائم، وبالتالى يحتاج لصياغته - بشكل صورى - إلى آلية صورية تتواءم مع هذه الطبيعة المتغيرة، وبالتالى لن يكون المنطق الكلاسيكى بنتائجه الرتيبة ملائما لتمثيل هذا النمط من الاستدلال البشرى.

تميز استدلال الحس المشترك بالتغير الدائم كان دافعا بل محركا قويا للبحث عن أليات صورية لتمثيله داخل الأنساق الذكية مما أدى إلى ظهور ماسمى باستدلال القفز إلى النتائج أو الاستدلال غيرالرتيب الذى يقوم على فكرة جوهرية تتمثل فى اشتقاق نتائج مقبولة من قاعدة معرفية ينظر إليها بشكل مجرد باعتبارها مجموعة من الصياغات فى منطق ملائم، وهذه النتائج مؤقتة لأنه يمكن سحبها عند إضافة صياغة جديدة إلى قاعدة المعرفة.

إن الاستدلال غير الرتيب هو استدلال قابل للإلغاء، بمعنى أن نتائجه يمكن إبطالها عند ظهور معلومات جديدة تتعارض مع ماسبق قبوله، ولذلك فهو استدلال افتراضى أو فرضى قائم على مجموعة من الافتراضات أى أنه يعتمد على غياب المعلومة أكثر من حضورها.

ليس معنى أنه استدلال غير رتيب أنه يفتقد إلى القواعد المنطقية بل على العكس من ذلك فهو يعتمد على عدد من المبادئ المنطقية التى تتواءم مع طبيعته كمبدأ اللزوم القابل للإلغاء، ومبدأ النفى كإخفاق. إضافة إلى أنه يعتمد بشكل أساسى على أنماط متعددة من المنطق تعد بمثابة أرضية أو قاعدة يقوم عليها الاستدلال غير الرتيب توفر المعنى لقواعده الصورية.

= لتجد تأييد جيد التكوين متى كان ممكنا لكل اعتقاد، وعندما يتغير الفرض يتم فحص هذه التبريرات مرة أخرى لتجديد مجموعة الاعتقادات الحالية.

نقلا عن (McDermott, D. and Doyle, J., «Non - Monotonic Logic I», p.8.)

ليس هناك صورة واحدة للاستدلال غير الرتيب بل هناك صور، وأشكال متعددة له تجلت كلها حول فكرة النتائج غير الرتيبة التى تتغير أو تلغى عند ظهور تبريرات أو معلومات جديدة تتعارض معها، ولكنها تختلف فى الهيكل البنائي كما ظهر مع رايتر باستخدامه الاستدلال بالفروض فى حال غياب المعلومات أو فى حال معلومات مضادة تظهر تؤدى إلى سحب النتائج أو إبطالها، فى حين اختلف عنه مور حين لجأ إلى الاستدلال ذاتى المعرفة الذى يعتمد ليس على غياب المعلومة بل على التمثيل الناقص للمعلومات الكاملة وعلى المعرفة الذاتية للمرء، فهنا لايتم سحب النتائج لأن هذه الصورة الاستدلالية تعتمد على السياق لذلك فهو غير رتيب تتغير النتائج بتغير السياق والمعرفة الذاتية للمرء.

اختلفت أيضا الصورة مع مكارثى الذى ركز على ما أسماه بالقيد الذى يسمح بصياغة لعدد من الاستثناءات قد تمنع حدوث الفعل ولكن فى حدود ماهو متاح وممكن بناء على ماهو معروف من الوقائع وبالتالى تغير من نتيجة الفعل، لذا فهو استدلال غير رتيب.

امتد نطاق الاستدلال غير الرتيب بأشكاله المتعددة ليطبق فى عديد من المجالات كالقانون والطب والاتصالات والأنظمة الذكية وغيرها العديد من المجالات التطبيقية التى تعتمد بشكل أساسى على الاستدلالات الحسية.

هذا و إن دل على شيء فإنما يدل على مدى التفاعل والترابط بين المنطق بأدواته المتعددة وبين مجال الذكاء الاصطناعى، و يؤكد بصورة أو بأخرى على جدوى وفعالية الدور الذى يلعبه المنطق فى هذا المجال.

كما أنه يحفز على إجراء دراسات عديدة تتناول أنماطا متعددة من المنطق كالمنطق المعرفى، والمنطق الزمنى، وغيرها التى تسهم فى فهم بنية الأنساق الذكية.

قائمة المراجع

1- Antoniou, G., Non -Monotonic Reasoning, Massachusetts Institute (Technology, London), 1997.

2- Arieli,O.& Avron, A., «General Patterns for Non -Monotonic Reasoning: From Basic Entailment to Plausible Relations», Logic Journal of IGPL, Vol.8, No.2, 2000.

3- Bell, J., «Non-Monotonic Reasoning, Non-Monotonic Logics and Reasoning about Change», Artificial Intelligence Review, Vol. 4, 1990.

4- Bocham, A., «Two Paradigms of Non -Monotonic Reasoning», ISAIM, Chicago, 2006.

5- Bochman, A., «Logic in Non-Monotonic Reasoning, Non-Monotonic Reasoning. Essays Celebrating its 30th Anniversary, College Publ., 2011.

6- Brewka, G.& Niemela, I.and Truszczynski, M., "Non-Monotonic Reasoning", Foundations of Artificial Intelligence3, 2008.

7- Brewka, G., Dix, J. & Konolige, K., A Tutorial on Non-Monotonic Reasoning, from: International Workshop on Non-Monotonic and Inductive Logic, NIL, 1991, pp.1-88.

8- Etherington, D. W., Reasoning With Incomplete Information «Investigations of Non-Monotonic Reasoning», the University of British, Columbia, 1986.

9- Geneserth,M. and Nilsson, N., Logical Foundations of Artificial Intelligence, Morgan Kaufmann Publishers, Inc., 1988.

10- Lukaszewicz, W., «Non-Monotonic Reasoning: Formalization of Commonsense Reasoning, Ellis Horwood Limited, England, 1990.

11- Maher.M.& Rock. A. & Antoniou. G. & Billington. D. & Miller. T., « Efficient Defeasible Resasoning Systems», International Journal on Artificial Intelligence Tools, Vol. 10, No. 4, 2001,pp. 483-501

12- Makinson, D., "Ways of Doing Logic: What Was Different About AGM 1985?", Journal of Logic Computation, Vol. 13, No. 1, 2003.

13- Makinson, D., «Bridges between Classical and Non-Monotonic Logic», Logic Journal of IGPL, Vol. 11, No.1, 2003.

14- Marek, V. W. and Nerode, A., « Non-Monotonic Reasoning», Proc. 1993.

15- McCarthy., «Circumscription - A Form of Non - Monotonic Reasoning», Stanford Artificial Intelligence Laboratory, Feb., 1980.

16- McCarthy, J., and Patrick, H., «Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence», from: Readings in Artificial Intelligence, edited By: Webber, B. L. and Nilsson, N. J., Morgan Kaufmann Publishers, Inc. California, 1981.

17- McCarthy, J., «Epistemological Problems of Artificial Intelligence», from: Readings in Artificial Intelligence, edited By: Webber, B. L. and Nilsson, N.J., Morgan Kaufmann Publishers, Inc. California, 1981.

18- McDermott. and Doyle., «Non -Monotonic Logic I», Massachusetts Institute of Technology Artificial Intelligence Laboratory, August, 1978.

19- Minsky, M., "A Frame for Representing Knowledge", from: Mind Design II Philosophy Psychology Artificial Intelligence, edited by: Haugeland, J., 2nd. Ed., Massachusetts Institute of Technology, 1997.

20- Moore, R. C,. «Semantical Considerations on Non-Monotonic Logic, Artificial Intelligence, Proceedings of the Eighth International Joint Conference on Artificial Intelligence, Karlsruhe, West Germany, August 8-12, 1983.

21- Moore, R. C., «Auto epistemic Logic», from: Non-Standard Logics for Automated Reasoning, Edited by: Smets,P.& Mamdani, A.&Prade,H., Academic Press Limited, 1988.

22- Reiter, R., "On Reasoning By Default", TINLAP 7Proceedings of The Workshop on Issues in Natural Language Processing, 1978.

23- Reiter, R., «A Logic For Default Reasoning», Artificial Intelligence, Vol. 13, North-Holland Publishing Company, 1980.

24- Reiter, R., "Non- Monotonic Reasoning", Annual Review of Computer 2.1, 1987.

25- Vince, M.and Sefranek, J., «From Deduction to Knowledge Representation», Organon F20 (Supple- Mentary issue 2), 2013.

العلاقة بين المنطق القديم ومناهج البحث..
مقاربة موضوعية في بناء البحث العلمي

د. محمود سعيد حميدة عطية(*)

مقدمة

لم يختلف المسلمون وحدهم حول المنطق الأرسطي بعد ترجمته بل إن الغربيين أيضا قد طرحوه أرضا بعد عصر النهضة الأوربية الحديثة وثاروا عليه كما ثاروا على الكنيسة التي احتمت به طوال فترة العصور الوسطى، وعلى الرغم من اختلاف منازع الفرقاء حوله فقد اتفق الطرفان حول الدين، فالخشية على الدين كانت تُكأةً لدى بعض علماء المسلمين لرفض المنطق الأرسطي كما كانت الخشية من الدين لدى بعض علماء الغرب أساسا في الثورة عليه متخذين من العلم منهجا في الرفض. فهل حقا تخلص المنطق الحديث أو مناهج البحث تماما من المنطق القديم؟ وهل العلاقة بينما علاقة اتصال أم انفصال؟

وبناء على جواب هذا التساؤل فإن من أهداف وأهمية هذا البحث أن يثبت أن الصلة بين المنطقين القديم والحديث لم تنقطع بعد، وأن نقد «بيكون» ليس منصبا بالذات على المنطق الأرسطي الخالص، بقدر ما هو موجه إلى الاستعمال المدرسي له وما صحبه بالقطع من إغراق في الصورية[1] وأن المنطق الأرسطي يمكن الاستفادة منه في بناء و إعداد الأبحاث العلمية، وذلك إذا ما قمنا بالمقاربة الموضوعية بين القواعد العلمية الحديثة لإعداد البحث العلمي مع قواعد المنطق القديم لاسيما إذا افتقدنا الأصول العلمية التي تبنى عليها طرق إعداد الأبحاث

(*) مدرس بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة. وقد تمت المشاركة بهذا البحث وإلقائه بالمؤتمر الفلسفي الدولي الثامن والعشرين بعنوان «المنهج الفلسفي» الذي نظمته الجمعية الفلسفية المصرية بالتعاون مع قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة في الفترة من ٩-٢٠١٧/١٢/١١م بمبنى تاريخ.

(١) د. محمد فتحي الشنيطي: مقدمة كتابه أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠م، ص٩.

والرسائل العلمية. وبناء عليه حاول البحث أن يؤصل لبعض القواعد والأسس والمحددات التي استقرت بحسب التقاليد العلمية دون أن نقف لها على أصل ثابت فإن كان أغلبها يشير إلى الاستمداد من المنطق الحديث فإن هذا البحث يسهم في تأصليها من خلال منطق أرسطو ليثب الفرضية القائلة بأن الصلة بين المنطقين لم تنقطع وأن الاتصال سار في ثنايا المنطق الحديث على الرغم من الثورة على القديم. ووفقا لتلك المقاربة يمكن تقسيم خطة البحث إلى ثلاثة مباحث كالآتي:

المبحث الأول بعنوان المنطق الأرسطي بين حضارتين، تناولت فيه - بإيجاز - موقف الحضارة الإسلامية من المنطق وكذلك موقف الحضارة الغربية، ومبينا وجه المقاربة بين المنطقين. أما المبحث الثاني فجاء بعنوان الأسس المنطقية لبناء البحث العلمي عرضت فيه لدور المنطق في تحديد موضوع البحث عن طريق آلية إثارة السؤال من خلال المقولات العشر، فضلا عن دور التصورات في إعداد خطة البحث، وتقسيم هيكله عن طريق التقسيم والتصنيف المفيدان في جمع المادة العلمية كذلك. والمبحث الثالث عنوانه الاستدلال المنطقي ومنهجية البحث تناول مفهوم المنهج وأنواعه وهل هو واحد أم متعدد في البحث العلمي؟ وما الأبعاد الحضارية التي يشير إليها؟ والعلاقة بين الاستقراء والقياس. المبحث الرابع عنوانه المنطق ولغة البحث العلمي. عرضت فيه لأهمية المنطق في استعمال الألفاظ وضبط دلالاتها وتعريفها وتدقيق مصطلحاتها ثم خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

□□□

المبحث الأول

المنطق الأرسطي موقف بين حضارتين

أولا: موقف الحضارة الإسلامية من المنطق الأرسطي

بعد انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي اختلف القدماء حول مشروعية أو حكم الاشتغال بالمنطق الأرسطي (الأورجانون) ولو استعملنا الأحكام الفقهية سنجد أن من العلماء القدامى من رأى حرمة الاشتغال به، في حين أننا نجد على الجانب الآخر من يدافع عنه بقوة، أي أنه(واجب) بلغة الفقهاء، وما بين التأييد والرفض أو الحلال والحرام نجد من يرون أنه مباح باعتباره (آلة قانونية) فيكون الحكم عليها بحسب توظيفيها فلو اقتربنا من دائرة الحرام فسيكون الاشتغال به مكروها ولو اقتربنا من الحلال فسيكون الاشتغال به مستحبًّا. وبناء عليه يمكن تقسيم الموقف من المنطق على هذا النحو إلى أربعة مواقف[1]:

أولا: الفلاسفة المشاؤون وشراح أرسطو: كانوا على رأس الفريق الذي يقبل المنطق ويضيف إليه ويشرحه وينظمه، ويرون أنه آلة تسدد العقل، فيقول ابن رضوان: «صناعة المنطق آلةٌ تسدد العقل الإنساني فلا يغلط، ويبلغ بها بسهولة إلى مطلوب مطلوب من غير غلط ولا زلل»[2] وذلك الرأي ما كان عليه شراح المنطق من أمثال الفارابي وابن سينا وابن حزم وغيرهم.

---

(١) يقول الأخضري(ت٩٨٣هـ) في نظمه «السلم المنورق» عن حكم الاشتغال بالمنطق أنه على ثلاثة أقوال:

والخُلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارسِ السنة والكتاب	ليهتدي به إلى الصواب

انظر: د. عبد الملك السعدي: الشرح الواضح المنسق لنظم السلم الرونق ويليه المحاورة في أدب البحث والمناظرة، دار النور المبين للدراسات والنشر، الأردن، ط١/٢٠١١، ص١٦.

(٢) الفيلسوف المصري علي بن رضوان مع كتابه المستعمل من المنطق في العلوم والصنائع، ج ٢ تحقيق د. أحمد عرفات القاضي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٦م، ص ٢.

ثانيا: وعلى الجانب الآخر كان من الطبيعي أن نجد الفقهاء أهل الأحكام والفتاوى يحكمون على المنطق الوافد من منطلق ديني أو من قبيل الخشية على الدين الإسلامي، وشاعت العبارة من تمنطق فقد تزندق، ومن هنا كان موقف ابن الصلاح (ت٥٧٩هـ) يقوم على مطلق الهدم للمنطق دونما دراسة أو تعلم أو تعليم، ومن ثم فقد انتهى في فتاويه إلى تحريم الفلسفة بإطلاق والمنطق كذلك باعتبار أن المنطق آلة لها؛ خشية على دين المسلمين لا سيما في حقِّ من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه ويحفظ القرآن والحديث، ومن هؤلاء أيضًا أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النواوي (ت٦٧٦هـ) وكذلك رأى عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ) في كتابه معيد النعم ومبيد النقم[١]، ومن قبل كل هؤلاء الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) الذي أسس لمنطق إسلامي خالص أصيل نابع من أصول الدين الإسلامي كما تجلى ذلك لدى الأصوليين في علم أصول الفقه. ويمكن أن يضاف إلى هؤلاء المحدثين الذين اعتمدوا على منهج النقل رواية (سندا) ودراية (متنا). والصوفية كذلك أصحاب المنهج الذوقي؛ إذ يقبلون على العقل في تجاربهم الروحية الخاصة.

ثالثا: وأما **الموقف الثالث** المستكره للمنطق الأرسطي فهو موقف ابن تيمية، إذ رأى أنه عديم الفائدة، وكان موقف ابن تيمية أخف وطأة من الحكم السابق على المنطق في كتابيه «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» وإن كان المنطق الأرسطي لا يضيف لديه جديدا للعلم، إذ يقول في مقدمة كتابه الأخير: «كنتُ دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد. ولكن كنت أحسَبُ أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثيرٍ منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه»[٢] وتابعه على ذلك تلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ)، وكذلك ابن الوزير الصنعاني (ت٨٤٠هـ) في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، واستقر ذلك الموقف من المنطق تماما بعد كتاب السيوطي (ت٩١١هـ) «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، إذ جمع مؤرخا لكل المقالات التي ذكرت في نقد المنطق أو تحريمه منذ ترجمته وانتقاله إلى العالم الإسلامي إلى عصره[٣]، ومما هو جدير بالذكر أن موقف ابن تيمية قام على

---

(١) انظر: د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م، ص٢٩٠.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين المسمى (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، حققه عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ط ١/٢٠٠٥م، ص ٤٥.

(٣) انظر تفاصيل ذلك: د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م، ص ١٧٩، ٢٨٤-٢٨٥.

رفض المنطق بعد محاولة علمية منهجية لم يستند فيها على الدين فحسب بل درس فيها المنطق أولا ثم سعى إلى هدمه ونقضه ثانيا، ومن ثم فالمحاولة الثانية تعد محاولة علمية بامتياز ؛ إذ تنبني على المنهج النقدي الذي أرساه الغزالي(ت٥٠٥هـ) وطبقه بتأليفه كتاب مقاصد الفلاسفة قبل تهافت الفلاسفة، ولا غرو فقد ثبَّت القاعدة المنهجية في النقد بأنه لا ينبغي لأحد أن ينتقد علمًا من العلوم حتى يقف على منتهي هذا العلم[١].

رابعا: ووفقا لهذا المنهج الذي وضعه الغزالي نفسه انتهى إلى **الموقف الرابع** وهو المستحب للمنطق الذي يرى أنه لا تعارض بينه وبين الدين، بل يصل به إلى حد يرى أن من لم يحط بالمنطق فَلَا ثِقَةَ لَهُ بِعُلُومِهِ أَصْلا[٢] على نحو يؤسلمه[٣] وذلك ضد النزعة الظلامية التي يتهم بها الغزالي لدى بعض الباحثين المعاصرين في حين أن بعض الحكماء يرون أن العلوم لا تفهم إلا بمعرفة المنطق وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٤] ومن ثم فهو واجب على كل مكلف بل هو هبة الله لأوليائه كما يقول الماجري (ت ٦٦٨هـ) عن المنطق: «وهذا الفن لا يعطيه الله تعالى بكماله إلا لمن أحب من أوليائه ؛ لأن معرفة الله تعالى تدرك به»[٥]، ولا ريب أن هذا الاختلاف في المواقف يشير إلى التنوع في الموقف

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢/١٩٥٥م، ص١٢٦.

(٢) انظر: الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٣م، ص١٠.

(٣) وتلك المحاولة قام بها الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم ولعله أراد منها أن يثبت للرافضين أن هذا المنطق له أصول قرآنية و إسلامية، ومن ثم فلا حاجة لرفضه واتهامه، وذلك على الرغم من أن د. على سامي النشار يرجح أن عملية مزج المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين كانت في مطلع حياته قبل أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التي أملت هذا المنطق (مناهج البحث ص٢٧٥) أما ما يفعله كثير من الباحثين من محاولات أسلمة العلوم والزعم بأنها إسلامية فالأولى بهم أن يبدعوا وأن يتخلوا عن منطق الدونية وعقدة النقص أمام الآخر المتقدم، وهذا منطق صبياني فإذا صنع الغرب شيئا نحاول مباشرة أن نرده لأي مشابهة ونقول متغنين نحن أصلها وأول من عمل بها، والحال هذا مشهور في الديمقراطية، والاشتراكية، والحداثة الإسلامية...فهل أصبنا شيئا منها؟!

(٤) يقول طاش كبرى زاده: «حتى أن بعضا من العلماء جعلوه من فروض العين؛ لكونه موقوفا عليه معرفة الواجب(الله) تعالى، وهي واجبة فكذا ما يتوقف عليه الواجب المطلق» أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٥م، ص٢٦٥.

(٥) أبو على الحسن بن على الماجري: أسهل الطرق إلى فهم المنطق، نص محقق د. محمد بنشريفة، منشور بمجلة المناظرة بعنوان أول تأليف مغربي في المنطق: أسهل الطرق إلى فهم المنطق، عدد ٢ السنة الأولى، الرباط، المغرب، جمادي الأولى ١٤١٠، دجنبر ١٩٨٩م، ص٤٢.

الثقافي في الحضارة الإسلامية من بين القبول والرفض. فهل كان الأمر نفسه في الحضارة الغربية الحديثة؟ هذا ما نعرفه في الآتي:

ثانيا: موقف الحضارة الغربية الحديثة من المنطق اليوناني

إذا كانت الفلسفة هي أم العلوم حتى انفصلت العلوم عنها في العصر الحديث، فيمكن أن نقول مطمئنين إن المنطق هو أبو العلوم، إذ هو مدخل لها بل آلة كل العلوم أيضا وفقا لما جاءت به تصنيفات العلوم المختلفة لدى أرسطو نفسه وغيره من تابعيه كالفارابي وغيره، ومن المعلوم أن المنطق الأرسطي كانت له مكانة كبيرة في الحضارة الغربية فـ «قد أدخل أهم مسائل الأرجانون بعد القرن السادس الميلادي في الكتب المدرسية التي وضعت في ذلك العهد فيما كان يعرف بالفنون السبعة (وهي: النحو والمنطق والبلاغة والحساب والهندسة والفلك والموسيقى) وبذلك أصبح للمنطق مكانة بارزة في مناهج المدارس المسيحية في القرون الوسطى»[1] وقد ظلت تلك المكانة مدة طويلة في العصر الحديث أيضا، فقد احتُفظَ به في المدارس البروتستانتينية في كتب ميلانكثون المدرسية، ولكن الثورة العامة ضد أرسطو والمدرسيين التي امتازت بها أوائل ذلك العصر قد أدت إلى إحداث تغيرات كثيرة وخطيرة في هذا العلم. «نعم ابن بطرس ريموس(ت ١٥٧٢ م) لم ينحرف عن الفكرة الأرسطية إلى الحد الذي قد نستنتجه من حملته العنيفة ضد أرسطو، فإن عمله يكاد ينحصر في تبويب المنطق على النحو الذي ظل عليه إلى يومنا هذا مع قليل من التحوير، وذلك أنه قسم المنطق إلى أربعة أقسام: التصورات، والتصديقات، والقياس، والمنهج. أما الذي كان نقده أشد وأنكى فهو فرنسيس بيكون(ت١٦٢٦م)، لأنه ينكر القياس والطريقة القياسية جملة على أساس أن القياس لا يكسبنا علما جديدا، ولا يمكن أن يؤدي بنا إلى تقدم علمي»[2] ومن ثم يعد فرنسيس بيكون من علماء الغرب الذين أشادوا بالمنهج التجريبي الحديث بل عارض أرسطو في التسمية التي أطلقت على كتبه المنطقية حيث سماه (الأورجانون الجديد) أو مناهج البحث، «ورفع شعار لكي نسود الطبيعة لا بد من معرفتها» وجاء ذلك البناء الجديد على أنقاض المنطق الأرسطي

(١) أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه، أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٢م، ص٥٠.

(٢) كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ص٥١.

القديم باعتباره كان قيدا على الفكر أصابه بالجفاف والعقم، وهناك اتجاه آخر «يتزعمه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت(ت١٦٥٠هـ) وهو يرى أن اليقين الأرسطي يقين أجوف ولا يقين إلا في الرياضيات من خلال الوضوح والبداهة، بينما يعول فرنسيس بيكون على الملاحظة والتجربة»[١] ومن ثم ثاروا عليه، والحق أن الرفض لم يكن موجها له على نحو دقيق بقدر ما هو موجه إلى المدرسيين الذين غالوا في صورية المنطق، فالأمر كما يقول د. عبد الحميد صبره: «لم تكن النهضة الحديثة في علم الطبيعة في القرن السابع عشر امتدادًا للعلم الأرسطي، بل ثورة عليه. ولا يمنع هذا بالطبع من أن بعض عناصر التفكير الأرسطي قد تسربت إلى الثائرين عليه أنفسهم، مثل بيكون وديكارت»[٢] وإنما تضمنت الثورة على الكنيسة ومنطقها الأرسطي التقليدي وفلسفتها الذي اقترن بالدين في فترات متأخرة؛ وذلك حفاظًا على النهضة العلمية التجريبية الحديثة التي أراد لها أن تكون خالصة وعارية عن كل دين أو تأثير سابق(مرجعية أو سلطة)، ومن ثم فإن الثورة التي أطاحت بالمنطق القديم قامت على أساس وضعي تجريبي حديث؛ لأنها رأت أن المنطق القديم لم يعد يجدِ نفعًا في اكتشاف الحقائق العلمية الحديثة، وأنه يسعى إلى تثبيت الأفكار التقليدية القديمة أكثر مما يفيد في البحث عن الحقائق الجديدة، ومن ثم فضرره أكبر من نفعه[٣] وكذلك رأى جون ديوي (ت١٩٥٢م) أن منطق أرسطو يقوم على الثبات والمطلق في حين أن العلم متغير واحتمالي، ومن ثم ينتقد قوانين الفكر الأرسطية؛ لأنها مطلقة وثابتة ويقينية في حين أن الواقع العملي دائم التغير، ومن ثم فهو يحاول الانطلاق من المنطق العملي البراجماتي وإن لم يصرح بذلك اللفظ الأخير في كتابه حتى لا يساء فهمه[٤].

وإن كانت هنالك ثورة علمية هائلة فإنها لم تبن من فراغ بل استفادت من النظام السابق عليها أعني المنطق الأرسطي بل من المنهج التجريبي عند العرب فقد سبقوا «بيكون» بقرون عديدة واستفاد من تراثهم في المغرب العربي (الأندلس)، ويعترف بذلك المستشرق الفرنسي

(١) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٩.

(٢) د. عبد الحميد صبره: مقدمة كتاب نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث: يان لوكاشيفتس، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١م، هامش ص٩.

(٣) انظر: د. فؤاد زكريا: الأرجانون الجديد لفرنسيس بيكون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٤، ص١٠

(٤) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق: د. زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق المحمودي، المركز القومي للترجمة، ميراث الترجمة، العدد ١٦٥٣، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٢.

«غوستاف لوبون» (ت١٩٣١م) في كتابه حضارة العرب بقوله: «ويُعزى إلى بيكون على العموم، أنه من أقام التجربة والترصد، اللذين هما ركن المناهج العلمية الحديثة، مقام الأستاذ، ولكنه يجب أن يُعترف اليوم بأن ذلك كله من عمل العرب وحدهم وقد أبدى هذا الرأي جميع العلماء الذين درسوا مؤلفات العرب»[١] ويقول في موضع آخر نقلا عن مسيو سيديو: «وكان استخراج المجهول من المعلوم والتدقيق في الحوادث موديا إلى استنباط العلل من المعلولات وعدم التسليم بما لا يثبت بغير التجربة مبادئ قال بها أساتذة العرب وكان العرب في القرن التاسع من الميلاد حائزين لهذا المنهاج المجدي الذي استعان به علمان القرون الحديثة»[٢]. إنه من المفترض أن يكون المنطق العقلي واحدًا وفقا لقوانينه التي ينطلق منها، وهذا حق طالما أنه يستعمل القوانين الأرسطية الثلاثة التي وضعها أرسطو التي تعود في النهاية إلى قانون واحد، وهو قانون الهوية، وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أنه تم اكتشاف منطق آخر في العصر الحديث ألا وهو المنطق العلمي الذي يختلف حوله الباحثون لا من حيث القوانين ذاتها التي وضعها أرسطو و إنما من حيث المناهج التي يسلكها كل باحث حسب موضوعه الذي يعمل عليه، ولا شك أن المناهج تسعى إلى الوصول إلى الحقيقة تأكيدا و إثباتا لها أو اكتشافا لحقيقتها من وجوه مختلفة.

وبناء على ذلك تم رفض المنطق القديم الأرسطي وحل محله المناهج الحديثة أو المنطق العلمي التجريبي الحديث فيما يعرف بالنهضة العلمية الحديثة التي ثارت على الكنيسة الكاثوليكية وما استعملته من منطق وُظِف فقط لكي يكون أداةً فلسفية تقنع بعقائد محرفة، مثل: الصلب والفداء والتثليث وغيرها مما قد أوقع الإنسان في تناقض ظاهر مع حقائق العلم، ومن ثم وظف المنطق والفلسفة في معالجة تلك المشكلات العقدية، وحينما ثار الغرب الأوربي على الكنيسة لُفظَ مع الدين الوسائل التي كانت توظف لخدمته وعلى رأسها المنطق الأرسطي القديم باعتباره يمثل سلطة فوقية وعقيدة مسلمة لا يمكن بحال مخالفتها، ومن ثم أورث ذلك حالة من السكون والتسليم التام للحقائق الصورية التي لا تقبل الخروج عليها، ومن هنا لقي العذاب الأليم من رجال الكنيسة كل علماء عصر النهضة ابتداء من كوبرنيقوس وبرونو

(١) غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ٤٥٠.

(٢) غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص ٤٥٠، ٤٥١.

وجاليلو وغيرهم، ويصور لنا برتراند راسل هذه الصورة من الصراع على النحو الآتي «لم يكن الصراع بين جاليلو ومحاكم التفتيش صراعا بين الفكر الحر والتعصب، أو بين العلم والدين، بل كان صراعا بين الاستنباط والاستقراء»[١].

ومن الواضح أن موقف الحضارة الغربية من المنطق القديم يعد استمرارا لموقف الرفض الذي أشرنا إليه سابقا عند بعض علماء المسلمين - على الرغم من أن أرسطو قد استعمل الاستدلال الاستقرائي في العلوم الطبيعية والسياسية وعلم الأخلاق باعتبارها علومًا عملية متصلة بالواقع العملي، ولكنه في الوقت نفسه لم يهتم به كما اهتم بالاستدلال الاستنباطي في المنطق الصوري الذي يبرهن على يقينية النتيجة ولزومها من مقدمات موضوعه سلفًا، ويرجع ذلك إلى نظرته المنطقية للكلي باعتباره أسمى وأشرف من الجزئي، ومن ثم فقد ركز العلماء اهتمامهم في العصر الحديث على الاستقراء ومشكلاته كما وجه أرسطو اهتمامه بنظرية القياس ومشكلاتها[٢] ولكنه لم يغفل الناحية المادية حيث تعرض للمنطق من الناحية المادية في كتابه التحليلات الثانية، واهتم بالمنطق الصوري في كتاب التحليلات الأولى.

ويرى بعض الباحثين العرب أن المنطق الأرسطي هو مصدر الاستبداد الفكري على الرغم من أنه أشار إلى كونه خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري وضعها أرسطو ولكنها انقلبت في النهاية شيئا فشيئا نحو الجمود والفساد فأصبح مجموعة من القيود التي تقيد الفكر بعدما كان أول أمره ثورة وانطلاقا[٣] ولست متفقا مع هذا الرأي جملة وتفصيلا فمن حيث الجملة فإن المنطق الأرسطي وليد حضارة يونانية كبيرة أثرت في العالم كله، ومن ثم فلم يكن حجرا أو قيدا على الانطلاق الحضاري، وكذلك فليس المنطق الأرسطي هو السبب في التراجع الحضاري في الغرب، وإنما كان سبب ذلك على وجه الدقة هو اكتشاف حقائق علمية جديدة تتعارض مع معطيات الكتاب المقدس وتعاليمه، ومن ثم فكان الرفض لكل ما يتعارض مع الدين. وذلك يشبه إلى حد كبير ما فعله بعض علماء المسلمين الذين حرموا المنطق في حين أن

(١) د.يمنى طريف الخولي: مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ١٠٢.

(٢) انظر: د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٥٣، ١٥٤.

(٣) د. علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، لندن، ط٢/١٩٩٤م، ص ٢٧.

علماء الدين في الغرب قد وظفوا المنطق والفلسفة لخدمة الدين كوسيلة للإقناع بالدين والدفاع عنه، ومن ثم ترتب على ذلك أن أدى رفض الدين إلى رفض وسائله. وتلك هي معالم المنهج في العصر الحديث حيث «بدأ المنهج في التطور بعد القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر ورفض المصادر القبلية للمعرفة - كالكتاب المقدس وأقوال الآباء وأرسطو وبطليموس- وبدأ العقل يواجه نفسه، ما مقياس الصدق؟ ويواجه الطبيعة ما مقياس التحقق؟ وبدأ الوعي الأوروبي يضع نفسه منهجيا على نحو ثنائي: منهج عقلي ومنهج تجريبي، الأول مستنبط من الرياضيات والثاني مستقى من العلوم الطبيعية، أسس الأول ديكارت والثاني فرنسيس بيكون»[١] وترتب على ذلك أن منطق أرسطو بعد أن كان «نموذج اليقين عند القدماء.. أصبح عقيما لا يؤدي إلى الكشف العلمي عند المحدثين»[٢] وعلى الرغم من النقد للمنطق القديم بأنه منطق عقيم، لفظي، لا يحمل جديدا[٣] يظل المنهج الرياضي الاستنباطي عند الأستاذ العميد(د.محمود قاسم) هو أكمل المناهج وأكثرها عملية فهو المنهج الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان[٤].

وبناء عليه فلا أتفق مع الحضارة الإسلامية التي تميل إلى رفض المنطق على أساس ديني أو من قبيل الخوف على الدين، ولا مع الحضارة الغربية التي تميل إلى رفض المنطق على أساس علمي مادي من منطلق الخوف من الدين، فالحكماء وحدهم هم الذي يبنون مجدهم ورأيهم بالإنصاف في مسائل الخلاف فإن كان الغرب بنى موقفه من المنطق بالثورة على الدين فإن الحضارة الإسلامية بنت موقفها من قبيل الخوف على الدين، وفرق كبير بين حرفي الجر (من وعلى) وعلى آية حال فكلا طرفي الأمور ذميم كما يقال.

وتأسيسا على ذلك فأحاول في هذا البحث أن أجرى مقاربة موضوعية بين المنطق اليوناني القديم ومناهج البحث أو بين المنطق القديم والجديد عن طريق الربط بين موضوعات المنطق

(١) د. حسن حنفي: المنهج الفلسفي، ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، تأليف مجموعة بإشراف وإعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦م. ص ٤٩.

(٢) د. حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٦١.

(٣) يقول د. محمود قاسم: «والحق أن القياس الذي وصف منذ عهد بعيد بأنه أكمل نموذج للاستدلال المنطقي ليس إلا أوضح مثال على السفسطة بأكمل معانيها، بل على الدور المنطقي، ولقد نسب إليه «أرسطو» قيمة علمية ليس جديرا بها ففي الواقع ليس القياس إلا تقريرا لحقائق سبق اكتسابها بطريقة أخرى» المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، ط٥/ ١٩٦٨، ص ٤٥.

(٤) انظر: مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٦.

من جهة و إعداد البحث أو خطته من جهة أخرى، وبناء على تلك المقاربة نستطيع أن نخلص إلى حكم موضوعي على المنطق القديم هل كان أساسا بُني عليه المنطق الحديث أم أن الصلة بينهما منقطعةٌ، فهل الحديث لا يكون إلا على أنقاض القديم كما كانت الحداثة الغربية ثورة على المعارف القديمة والقيم والعلوم والمناهج؟. وبناء عليه قبل أن نبدأ في الإجابة عن ذلك السؤال أن نبين مفهوم المقاربة ودواعيها.

ثالثا: معنى المقاربة ومسوغاتها بين المنطق القديم ومناهج البحث (المنطق الاستقرائي التجريبي)

المقاربة في اللغة تعني الدنو والاقتراب، قارب الشيء داناه، وتقاربَ الشيئان تدانيا[1] والمقاربة على وزن مفاعلة، وهي تقتضي طرفين(المنطق من جهة والمنطق التجريبي ومناهج البحث من جهة أخرى) وعندما نصف هذا البحث بأنه مقاربة موضوعية فذلك يعني أن موضوعات علم المنطق القديم تقترب وتدنو من قواعد وأصول مناهج البحث العلمي، وليس معنى المقاربة هاهنا الدراسة كما شاع في استعمال الكلمة لدى الأخوة الباحثين المغاربة. ومن الأمور المبررات التي تسمح لنا بإجراء المقاربة بين هذين المنطقين الآتي:

١. أن أرسطو واضع هذا العلم لم يدرجه ضمن تصنيفه للعلوم، وذلك يعني أن المنطق ليس علما محددا و إنما هو مجموعة من القواعد التي يمكن الاستنباط وفقا لها، وهذا يعني أن العلوم الأخرى لابد أنها تحتاج المنطق كعلم للاستنباط[2]، ومن ثم كان المنطق مقدمة أو آلة لكل العلوم والمعارف، وسماه بعضهم علم قوانين الفكر أو معيار العلم، أو هو منطق العلوم، وغيرها من التسميات التي تدل على أنه يتسم بشيء كبير من العمومية، وهذا ما يشجعنا أكثر لإجراء تلك المقاربة بين المنطق ومنهجيات بناء البحث العلمي باعتباره أكثر اقترابا من آليات البحث.

٢. بعض الباحثين حاولوا أن يربطوا في مؤلفاتهم بين المنطق ومناهج البحث و إن عرت محاولتهم عن إيجاد رابط حقيقي بين (المنطق القديم) من جهة و(مناهج البحث) من

(١) ابن منظور الأنصاري الأفريقي: لسان العرب، ج١، دار صادر، بيروت، ط٣/١٤١٤هـ، ص٦٦٦.

(٢) انظر: د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٥.

جهـة أخرى، إلا من قبيـل أن الثاني نقض ونقد للأول، ويعدُّ كتـاب «المنطق الحديث ومناهج البحث» د. محمود قاسم الذي ظهر في العصر الحديث هو العمدة لكل الكتب التي سلكت هذا المسلك في عنونتها، مثل د. ماهر عبد القاهر في كتابه المنطق ومناهج البحث، وكذلك د. محمد الأنور عيسى[١].

٣. على الجانب الآخر نجد رؤية مغايرة تفصل بينهما، وترى أن بين المنطق اليوناني والمنطق العلمي الحديث ما بين السماء والأرض[٢]، وذلك من وجوه ثلاثة كانت هي التي تفرق بين طبيعة المنطقين، وهي:

أ. المنطق التقليدي الأرسـطي يحكم على القضايا من حيث الاتسـاق الداخلي بالصدق أو الكـذب. أمـا المنطق العملي البراغـماتي الذي يدعو إليه «ديـوي» يجعل التطبيق العمـلي شرطا لازماً لقبول الفكرة المعينة فإن القضية بأنها مؤدية للغرض المطلوب أم ليسـت مؤدية فإن كان الكلام غير ذي صفـة أدائية عملية فهو بالبداهة خارج عن مجال المنطق.[٣]

ب. العلم القديم كان قائما على أسـاس الصفات الكيفية لا على أساس المقادير الكمية كما في العلم الحديث.

ج. العلـم القديم كان قائما على نظريـة في الطبيعة تجعل العلاقات كلها أمورا عرضية لا تمس جواهر الأشـياء وحقائقها، أما العلـم الحديث فيهتم بالعلاقات القائمة بين

---

(١) محمد الأنور حامد عيسى (١٩٩٦): نظرات في المنطق الحديث ومناهج البحث، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، وأيضا كتاب: على عبد المعطي محمد: المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، دار المعرفة الجامعية، ط٢/٢٠٠٤. المنطق ومناهج البحث: محمد عزيز نظمي سالم. الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٩م. ود. عبد اللطيف محمد العبد: التفكير المنطقي بين المنهج القديم والجديد، مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) يقول في تصديره لترجمة المنطق نظرية البحث، جون ديوي: «الفرق بعيد بعد ما بين الأرض والسماء بين فكرتين عن الطبيعة، فكرة اليونان من جهة وفكرة العصر الحديث من جهة أخرى، وبين تصورين للبحث العلمي: تصور اليونان وتصور العصر الحديث، فيجب إذن أن يكون هنالك مثل هذا الفرق البعيد بين منطقين: منطق يساير الفكرة والتصور الأولين، وآخر ينبغي أن يجيء ليساير الفكرة والتصور الحديثين» ص٢١.

(٣) تصدير زكي نجيب محمود لترجمة المنطق نظرية البحث: جون ديوي، ص ١٤، وما بعدها.

الظواهـر المختلفة، ويستثني مـن ذلك علاقتي دخـول الأنـواع بعضها في بعض وخروجها بعضهـا من بعض ثم يعقب بقوله: «ومع ذلك فلم ينظر إليهما على أنهما علاقتـان بالمعنى الذي يقصده العلـم اليوم حين يهتم برصد العلاقـات التي ترتبط بالظواهر»[١] ولعله يشير في ذلك إلى المقولات العشر الأرسطية من جهة والكليات الخمس من جهة أخرى، وهما ينتميان إلى قسم التصورات في المنطق القديم.

٤. أن المنطق يعرف أحيانا بأنه فن التفكير، فالمنطق هو الذي يضع القواعد الدقيقة للبحث العلمـي بوجه عـام، لأنه يدرس جميع العمليـات العقلية التي تسـتخدم في الوصول إلى الغاية السـابقة، مثل: عملية التصور، وعلمية التقسـيم والتصنيف، وعملية الاستقراء، وعمليـة القياس، ونحو ذلك ولما كان البحـث الكامل في قواعد المنطق يقتضي ضرورة العلم بأجزاء الكلام المنطقي، لم يكن المنطق بحثا في منهج العلوم فحسـب، بل دراسة لأعمال العقل البسيطة التي يتألف منها التفكير المعقد أيضا.[٢]

٥. أن أرسطو في دراساته المنطقية كان يهتم بالشكل أو الصورة في تركيب القضايا بصورة أكـبر من الاهتمام بالمعاني التي يتم الحكم عليها، وهذا المنزع التجريدي يتجلى كما في استعملنا للمنطق الرياضي الحديث الذي يشير إلى أن هنالك ثوابت ومتغيرات، ومن ثم فلا يهتم بالمعاني قدر اهتمامه بشكل المباني، وإذا تأملنا الطريقة التي يبنى عليها البحث العلمي في هياكله وتقسيماته وشكله سنجد أن هنالك مقاربات بينهما على النحو الذي يتم توضيحه في الجدول الآتي بإجمال يأتي تفصيله في المباحث الآتية:

---

(١) تصدير زكي نجيب محمود لترجمة المنطق نظرية البحث: جون ديوي، ص ٢٠.

(٢) انظر: أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، نقله على العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط/٥، ١٩٤٢م، ص٥٧.

(جدول يبين مدى ارتباط موضوعات علم المنطق بالبحث العلمي من خلال منهج أرسطو في مؤلفاته المنطقية)

المنطق	التصورات	القضايا (التصديقات)	الاستدلال
الشكل	عبارة عن لفظة واحدة فقط	لفظتين أو أكثر (قضية)	قضية أو أكثر (مقدمات)
التركيب	(جوهر) و(عرض) (المقولات العشر، الكليات الخمس)	(موضوع) و(محمول) (الرابطة بينهما)	استنتاج من عدة قضايا (استدلال غير مباشر) (الرابطة =الحد الأوسط= المنهج)
الحكم	(ذهني فقط دون حكم)	(نسبة بين تصورين تحتاج إلى حكم بحسب الواقع)	(استدلال مباشر)استنتاج من قضية واحدة
الغرض	(التعريف، والتصنيف) (الجوهر، والعرض، الكلي والجزئي)	الحكم بالصدق أو الكذب	غير مباشر (من ... إلى) قياس (الانتقال من كلي إلى جزئي) استقراء (الانتقال من كلي إلى جزئي) تمثيل (من جزئي إلى مثيله الجزئي)
المثال	الرأسمالية- القهر- الشعوب	الرأسمالية تقهر الشعوب	الرأسمالية تقهر الشعوب الولايات المتحدة الأمريكية نظام رأسمالي الأمركة تقهر الشعوب
كتب أرسطو في علم المنطق بالترتيب	**المقولات**	**العبارة، التحليلات الأولى**	**التحليلات الثانية أو البرهان، والأخطاء المحتملة الطوبيقا والسوفسطيقا أو الجدل والمغالطات**
ما يدرسه في كتبه	الحدود وتعريفاتها	القضايا وتقابلها وعكسها والأقيسة الصحيحة	إذا كانت مقدمات تلك الأقيسة كلية يقينية فهي البرهان أو العلم اليقيني. أما إذا كانت تلك الأقيسة أو مؤلفة من مقدمات ظنية أو مشهورة فهي جدلية خطابية. أما إذا كانت مؤلفة من مقدمات كاذبة فتلك أغاليط منطقية.

المنطق	التصورات	القضايا (التصديقات)	الاستدلال
البحث العلمي عبارة عن	تصور للموضوع أهميته القضايا التي يثيرها وأيها أهم؟ أسباب اختيارنا له	خطة الموضوع مسائل، مطالب، مباحث، فصول، أبواب	منهج واستنتاجات قياسي عقلي الاستقرائي التاريخي
	قراءة واطلاع	جمع المادة وكتابتها	اتباع منهج معين للوصول إلى نتيجة أو خاتمة
	معرفة المشكلة وتكوين تصور عام عنها ومعرفة العلاقات الرابطة بين الظاهرة غيرها(تحليل)	تكوين قضايا ومسائل مسلسلة(تركيب)	استنباط نتيجة(خاتمة)

المبحث الثاني

الأسس المنطقية لبناء البحث العلمي (المقدمات)

أولا: دور المنطق في تحديد موضوع البحث (الإشكالية) وعنوانه

البحث العلمي عبارة عن خطوات علمية (منهجية) منظمة تسعى للإجابة عن أسئلة محددة تمثل مشكلة الدراسة (موضوع البحث)، ولا يتحرك الفكر غالبا إلا إذا صادف مشكلة تحتاج إلى جواب، وهذه المشكلة عبارة عن مجموعة من التساؤلات يحاول الباحث أن يجد لها حلًا بأن يوفق فيها بين عناصرها المتداخلة بعد ملاحظتها والتنبؤ بأسبابها. وتمثل تلك التساؤلات حالة داخلية من الصعوبة أو الشك والارتياب والقلق والغموض تدفع الباحث إلى الانتقال منها إلى حالة من اليقين والاطمئنان، ولا يكون ذلك إلا بالجواب عن تلك الأسئلة، وبناء عليه فإن أول خطوة منهجية في بناء البحث العلمي هي (تحديد مشكلة الدراسة أو البحث)، وقد تكون المشكلة متعلقة بظاهرة من الظواهر الطبيعية أو الإنسانية أو التاريخية أو تقع بينها.

ومن أجل أن يقوم الباحث بتحديد أبعاد المشكلة يحتاج إلى إثارة عدد من الأسئلة- (صياغة تلك الأسئلة) من خلال طرح هذه التساؤلات ومحاولة الإجابة عنها، ومن ثم يكتشف الباحث أهمية بعض الأسئلة وتقديمها دون بعض حسب أهميتها، وبناء عليه يمكن أن يختار الباحث الجزء الجوهري أو المهم كي يكون ملهمًا في صياغة العنوان الرئيس للبحث، وبناء عليه فالبحث العلمي وثيق الصلة بالابتكار والاكتشاف واستنباط النتائج و إضافة الجديد وحل المشكلات و إزالتها في موضوع علمي معين.[1] فالبحث كي يكون (كاملا) لابد من وجود عدد من العوامل ذكرت كالآتي:

١- أن تكون هناك مشكلة تستدعي الحل(الموضوع).

٢- وجود الدليل Evidence الذي يحتوي عادة على الحقائق التي تم إثباتها، وقد يحتوي هذا الدليل على أحيانا على رأي الخبراء(المعلومات أو المادة العلمية).

(١) الحسين بشوظ: البحث العلمي المفهوم التطور الآفاق، منشور على موقع بتاريخ٢٠- ١١- ٢٠١٧، http:// arsco.org/article-detail-52-8-0.

٣- التحليـل الدقيق للدليل وتصنيفه... حيث يمكن أن يرتب الدليل في إطار منطقي وذلك لاختباره وتطبيقه على المشكلة.. (الملاحظة).

٤ - استخدام العقل والمنطق لترتيب الدليل في حجج أو إثباتات حقيقية يمكن أن تؤدي إلى حل المشكلة (المنهج).

٥- الحل المحدد وهو يعتبر الإجابة على السـؤال أو المشكلة التي تواجه الباحث (القانون أو النتيجة)[١].

ولكن ما علاقة المنطق بمشكلة البحث هذه؟ هذا ما سنعرفه من خلال الآتي وسيتضح من خلاله كيف يمكن الاستفادة من المنطق الأرسطي وتوظيفه في تحديد مشكلة الدراسة.

لـو رجعنا إلى مبحـث التصديقات سـنجد أن أول شيء تتكون منه القضيـة المنطقية هي الموضـوع والمحمـول والرابطة بينهما، فالموضوع هو الذي نحـدده أولا لنحمل عليه حكما أو معنى جديدا، ومن ثم فمن الضروري جدا كذلك تحديد عنوان البحث أو الدراسة حتى نحمل الحكم عليه أو أو ما نسـميه بالخاتمة والاسـتنتاجات الواردة بها، وليس من الصواب أن يكون موضـوع البحـث غير محدد أو ينتقل الباحث من موضوع لآخر في بحثه دون أن يكون علاقة لأن ذلك يؤدي إلى التشتت وضياع الوقت دون الوصول إلى نتيجة حقيقية.

عنوان البحث:

ولكي يكون موضوع البحث محدد من جهة الدلالة كذلك فيلزم في العنوان الجيد أن يكون مطابقا دلالة مطابقية وأن يكون عنوان البحث مطابقا لموضوع ولا يكون دالا عليه على سبيل التضمن أو الالتزام. والكلام عن علاقة الألفاظ بالمعاني هو من مباحث المنطق القديم.

ثانيا: المقولات العشر و(إعداد تساؤلات البحث)

من المعلوم أن المقولات العشر[٢] تمثل تصورات عليا (أو أجناس عليا) كما يسميها أسطو،

---

(١) د. أحمد بدر: أصول البحث العلمي ومناهجه، ص ٢٧، ٢٨.

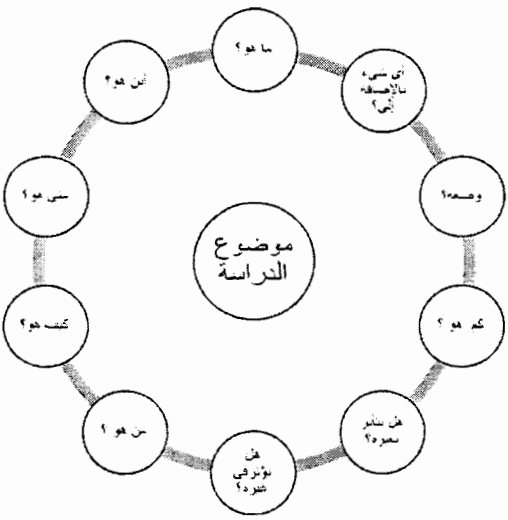
(٢)) لخصها أحد الناظمين في قوله:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك ... بيته بـالأمـس كـان متكئ

بـيـده سيف لـــواه فالتوى ... فـهـذه عـشر مـقـالات سوى

والمقولة هي ما يحمل على غيره، ومن ثم قابلة للتطبيق على كل شيء يمكن قوله أو الإخبار عنه جوابًا بأحد تلك الأسئلة، فأي جواب عن موضوع معين يقع تحت تلك المقولات أو الأسئلة. وقد حاول فورفوريوس وضع شجرته المشهورة التي صنَّف فيها الكليات إلى خمس، هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. ثم تابع ذلك أفلاطون في محاورة تيتاتوس وكذلك في محاورة السفسطائي إلى أن جاء أرسطو الذي وضع نظرية منطقية كاملة للمقولات بدأ بتتبعها منذ تدوين الطوبيقا أو الجدل حتى التحليلات الأولى، ونحن نلاحظ أن أرسطو وضع المقولات في عشر[1] وهي كما بالجدول الآتي:

المقولة	السؤال الذي تثيره	تساؤلات البحث العلمي
١. الجوهر	(ماهية- حقيقة الشيء، ويقع في سؤال ما هو؟)	
٢. الكم	يسأل بها عن العدد كم هو؟	
٣. الكيف	يسأل بها عن الحال كيف هو؟	
٤. الإضافة	يسأل بها عن النسبة أو العلاقة بين شيئين متقاربين مثلا، أي شيء هو بالإضافة إلى...؟	
٥. المكان	يسأل بها عن المكان أين هو؟	
٦. الزمان	يسأل بها عن الزمان متى هو؟	
٧. الوضع	يسأل بها عن هيئته الشيء مثل الجلوس أو القعود.	
٨. الملك	لمن، ويسأل بها عن ملكية الشيء؟	
٩. الفعل	عن تأثير الفعل في شيء ما غيره	
١٠. الانفعال	الانفعال أي مدى تأثر الشيء بغيره	



إلا أن أرسطو في نهاية كتابه «المقولات» اختزل المقولات العشر إلى أربعة فقط، هي: (الماهية، والكيفية، والكمية، والعلاقة). وذلك يعني أن تلك المقولات الأربعة هي الأهم في

(١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، ص ٢٨. ومن خلال المقولات العشر والكليات الخمس يتم تعريف الأشياء وتحديدها وتصنيفها.

تحديد مشكلة الدراسة بأن نعرف حقيقتها وكيف تكون ظاهرة وما حجمها وما علاقتها بغيرها، و إذا كان أرسطو قد عدَّ لنا عشر مقولات فإنها تسعة أسئلة فلسفية عند إخوان الصفا في قولهم: «باب السؤالات الفلسفية تسعة أنواع: مثل تسعة آحاد أولها، هل هو؟ والثاني، ما هو؟ والثالث، كم هو؟ والرابع، كيف هو؟ والخامس، أي شيء هو؟ والسادس، أين هو؟ السابع، متى هو؟ والثامن، لم هو؟ والتاسع، يبحث عن حقيقة الشيء وحقيقة الشيء بعرف بالحد والرسم»[١] ويبدو أن التاسع لديهم يقصدون به مقولة الجوهر عند أرسطو، و إن جاءت في آخر الأسئلة لديهم، والجوهر هو ما له وجود مستقل، أي ليس محتاجا في وجوده إلى غير ذاته، ومن ثم فهو ثابت لكنه حامل للأعراض والأوصاف التي تعرض عليه وتحمل عليه توضح لنا زمانه ومكانه وكمه وحاله وغيرها من الأعراض التسع التي تحمل على هذا الموضوع الثابت، ومن هنا يمكن القول بأن الجوهر هو ما يحمل عليه غيره أي يكون موضوعا لا محمولا في القضية إذ يعرفه أرسطو «بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع، أو الشيء القائم بذاته الذي لا يوجد في غيره»[٢] فالملاحظ أن هذا التعريف للجوهر يأتي من خلال الإسناد ولهذا فالجوهر عند أرسطو أحد المسندات أو المقولات.

يمكن الاستفادة من المقولات العشر أو تلك التصورات الكلية المحمولة على موضوع معين (جوهر) في:

أ. إثارة تساؤلات الدراسة التي تحتاج بالضرورة إلى بيان جوهر الموضوع المدروس ومحاولة الوقوف على حقيقته، واستكشاف المنهج المناسب للموضوع. وهل هو يمثل مشكلة حقيقة أم مشكلة زائفة؛ وذلك من خلال استعمال مقولة (الجوهر)، وكذلك الضابط (الزماني) كأن نعرف العصر الذي ندرس فيه الظاهرة أو تطورها من عصر لآخر، فما يحسن دراسته في زمن قد لا يحسن في زمن آخر، وهل هي مشكلة هذا العصر أم أنها مشكلة متعلقة بعصر مضى وانقضى. (وهذا ينبه إلى المنهج التاريخي) وكذلك بالنسبة للقيد (المكاني) فما يحسن دراسته في مكان قد لا يحسن في مكان آخر، وذلك يتطلب

(١) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، ج١، الرسالة السابعة، ص ١٧.

(٢) أرسطو: منطق أرسطو، حققه وقدم له، د. عبد الرحمن بدوي، ج١، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١/ ١٩٨٠، ص٦٣. وانظر: د. مدحت محمد نظيف: الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط١/١٩٩٨م، ص٦٠.

معرفة المكان الذي وقعت فيه الظاهرة وهل الظاهرة متعلقة بمجتمعنا أم بمجتمعات أخرى (المنهج الوصفي)؟ وعلاقة هذا الموضوع بغيره (الفعل والانفعال) وهل له تأثير في غيره من الظواهر أو هو نتيجة لأثر أو لظاهرة أخرى؟ (المنهج المقارن) وما الأمور التي إذا أضيفت للظاهرة غيرت من مسارها أو طورتها كالفروض والعلل في (المنهج التجريبي).

ب. وليس ذلك فحسب بل نفيد من ذلك في معرفة ما الأساسي والضروري الذي يقوم عليه البحث ونعطيه أولوية وما العرضي الذي يمكن الاستغناء عنه أو وضعه في دراسة مستقلة، وذلك كما فرق أرسطو بين المقولة الأولى التي تمثل الجوهر وبقية المقولات التي تمثل العرض، أو بين الماهية وصورها، ومن ثم يركز الباحث نظره على الأساسي والضروري في مقابل العرضي والمتغير.

ج. تحليل المشكلة المراد حلها على أكبر عدد ممكن من الأجزاء بالقدر الذي تدعو إليه الحاجة لحلها على أكمل وجه، وفي ترتيب الأفكار الجزئية ابتداء من أبسطها وأسهلها نحو أشدها تركيبا وتعقيدا وفي إحصاء جميع التفاصيل حتى يوقن المرء أنه لم يغفل أي جانب من المشكلة، وتلك من قواعد المنهج التي وضعها ديكارت في مقاله.[1]

والملاحظ أن أرسطو في المقالات العشر قد وضع كل ما له تعلق برصد جوانب الظاهرة الكمية والكيفية معا، ولكن التركيز على جانب الكم دون الكيف كان من شأن العلم الحديث الذي اهتم برصد العلاقات بين الظواهر، وأن العلم الحديث لم يعد يهتم بالسؤال عن الماهية والجوهر (ما هو؟) وفقا لمفهوم العلم عند أرسطو؟ وأغلب الظن أن العلم الحديث ما زال يشغل نفسه بتعريف الأشياء وضبط المصطلحات، وهذا لا يمكن إلا باستعمال الآلات المنطقية والعقلية، فضلا عن ذلك فليس هنالك مشكلة على الإطلاق؛ لأن السؤال عن أي شيء من ضمن الأسئلة العشرة أو المقولات التي وضعها أرسطو، وكذلك الإضافة والحال والنسبة وإن اعتبرها مقولات عرضية وليست جوهرية. أما وأن يهتم العلم الحديث بالتركيز على جانب دون آخر فليس في ذلك ما يحملهم على توجيه اللوم لأرسطو ومنطقه وعصره لاسيما وأن له مشاهدات وملاحظات وعلوم كانت متقدمة في عصره مثل الطب والأرصاد والرياضيات والموسيقى

(١) د. محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث، ص ٣٣.

وغيرهـا. وأن لكل عصر منطقه الذي يرتبط به، ولو قرأنا المقولات العشر وفقا للمنطق العلمي الكميّ الحديث سنجد أن تسعة منها تركز على الأعراض التي يهتم بها المنطق الحديث وواحدة فقط تركز على الجوهر. وعلاوة على ذلك فأرسطو لم يقل لنا إن هذا هو منطق العلم التجريبي في عصره وإنما وضع هذا العلم كي يكون آلة لكل العلوم ومن ثم فلا يجب أن نوجه له اللوم بل الشـكر كما فعل ابن رشـد مع تراثه فإن وجدنا فيه خيرا شـكرناه عليه. وبناء عليه فالمقولات العشر تفيدنا في بناء تسـاؤلات الدراسـة وصياغة عنوان جيد للبحث وفقا للمقيدات المكانية والزمانية.

ثالثا: التصورات ودورها في إعداد (خطة البحث)

البحـث في اللغة يعـني التنقيـب والتقصي والطلـب، والله تعالى قـال: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: ٣١] أي ينقب في الأرض عن موضع للدفن، والبحث يكون عن شيء مجهول(مشكل)، وهذا المجهول إما أن يكون مجهولا تصوريا أو تصديقيـا كـما ورد في بعض تعريفات المنطق الأرسـطي. وخطة البحـث عبارة عن مقترح لموضوع معين أو دراسـة معينة تمثل مشكلة ما تحتاج إلى حل، وهي باعتبارها مجهولا (تصوريا وتصديقيـا) تعكس مـا في ذهن الباحث من تصور للمشـكلة موضوع البحـث، فقبل أن يبدأ أي باحـث في وضـع خطة بحث لابد- أولا- أن يكون محيطا بموضـوع بحثه من جميع جوانبه، وذلـك يعني أنـه ينبغي أن يكوّن لديه تصـور واضح عن موضوع بحثه، مـا هو (الموضوع أو المشـكلة)؟ لم يدرسـه (أسـباب الدراسـة=أهمية الموضوع)؟ وكيف يدرسـه (المنهج المتبع)؟ وما المناهج المناسـبة له؟ وغيرها من التسـاؤلات العشر السـابقة، ومن ثم فهو يدرك الموضوع والألفاظ المتعلقة بموضوعه ومعانيها دون الحكم عليها، وذلك هو معنى التصور عند المناطقة، وبنـاء عليه فإن خطة البحث تعد مجهـولا تصوريا يحتاج إلى بناء وتكوين كي يتحول(مقترح) - بعد ذلك- إلى معلوم تصديقي، كما يقول المناطقة، ولكي يُبنى هذا المجهول التصوري وينتقل إلى مقترح بحثي يحتاج الباحث إلى:

١. القراءة والاطلاع حول المشـكلة (الدراسات السابقة) فإن كان فيها جواب عن أسئلة بحثه فقد وصل إلى حل وإن لم يكن فذلك من دواعي بحثه مرة أخرى.

٢. الخبرة السابقة في المجال.

٣. سؤال المتخصصين وذوي الخبرة.

٤. الملاحظة العلمية.

وبناء عليه يمكن إعداد خطة البحث فهي مجرد رؤية كلية للموضوع يمكن أن يتغير بحسب مصاديقه فيما بعد، وهذه الصورة المكونة نابعة من القراءة حول الموضوع الذي يحتاج إلى تصور، وهذا التصور لا نستطيع أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب كما في التصور المنطقي.

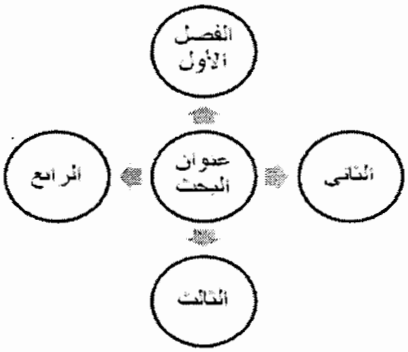
رابعا: القسمة المنطقية ودورها في تقسيم الأبحاث (هيكل البحث)

البحث العلمي عباره عن نشاط منطقي منظم خاضع لمنهجية معينة ينتقل فيه العقل من مشكل غامض (مجهول) إلى معلوم أو حل واضح. وتحتاج الأبحاث العملية -في بداية الأمر - الصفية منها (أو أبحاث الطلاب في الصف) وكذلك بحثي الماجستير والدكتوراه وما بعدهما - إلى تقسيم منهجي للمشكلة المراد حلها، ينطلق من الأسس والمفاصل التي يقوم عليها البحث باعتبارها مَقْسمًا يندرج تحته أقسام أخرى، وهذه فكرة عقلية منطقية يمكن التماسها من المنطق القديم من خلال عملية تقسيم الأجناس إلى أنواع، إذ هنالك أساس أو مقسم في جعل الأنواع مندرجة تحت جنس واحد وإن علا هذا الجنس كما يسميه المناطقة جنس الأجناس ونوع الأنواع. فهذه العملية التصورية المتسلسلة علوا وانخفاضا تُسهم في بناء البحث وتقسيمه وتنظيمه والوقوف على العلاقات التي تربط الأصول بالفروع والكليات بالجزئيات، ويكون هذا الأمر أشد وضوحا أثناء وضع الخطط العلمية وصناعة التقسيمات المبدئية التي يمكن أن يتغير شكلها فيما بعد كما يحدث في الخطط البحثية.

فإذا قسم البحث (الموضوع أو القضية)[1] إلى أقسام، والأقسام إلى أبواب فإن تحت

(١) ولعل التشبيه الطريف الذي يضرب في هذا السياق لتقريب الصورة مأخوذ من القضية أو الموضوع في=

الأبواب فصول، وتحت الفصول مباحث وتحت المباحث مطالب وتحت المطالب مسائل وتحت المسائل نقاط ومشكلات وأفكار جزئية تعد مرتبطة بعنوان الفصل الكلي الذي يتفرع بدوره عن العنوان الأصلي للبحث، بحيث لو أن هنالك أنواعًا أو تفاصيل أو جزئيات غير مرتبطة بعنوان الفصل فهي حشو زائد ليس داخلا تحته، فالتدرج والترتيب والاتصال بين الفصول مثلا من الأول إلى الأخير بحيث تكون منطلقة من عنوان البحث فإن لم يكن لأي عنوان فصل منها اتصال مباشر بعنوان البحث الأساس فسيكون ذلك فضلة؛ لأنه غير مرتبط بعنوان البحث ابتداءً، ومن ثم فهو ليس من صلب البحث ونوعه، وبناء عليه يجب مراعاة ذلك في إعداد البحث العلمي. فلا يمكن إضافة أنواع غير مندرجة تحت جنس معين، وإن علا الجنس (جنس الأجناس) أو نزل النوع (نوع الأنواع).



الحد الأدنى لقسمة البحث العلمي:

وإذا تأملنا القياس الأرسطي علمنا أن القياس لا ينتج إلا من مقدمتين أو أكثر يلزم عنهما نتيجة ولا يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة فقط، وهذا ما اشترطه أرسطو من قواعد تركيب القياس. وبناء عليه يمكن القول بأن البحث العلمي الكامل لا يمكن أن يتكون من فصل واحد فقط أو من مبحث واحد فقط أو من مطلب واحد فقط، وإلا كان كالاستدلال المباشر المكون من قضية واحدة فلا يرقى أن يكون قضية كلية منهجية، وهي عملية سهلة ومباشرة لا تحتاج إلى نظر أو تأمل أو تدرج، وإنما يمكن أن يكون مسألة بحثية نستنبط منها نتيجة

= المنطق الأرسطي، فلو أن إنسانا لديه (موضوع أو مشكلة أو قضية) يذهب إلى (قسم أو أقسام) الشرطة يجد (أبوب) القسم مفتوحة يدخل منها إلى (فصول) ثم إلى (المباحث) ومنها إلى مناقشة (المطالب) وما تحتها من (مسائل) وأفكار.

مباشرة بحسب تقابلها(بالتناقض أو التضاد أو الدخول تحت التضاد أو التداخل) أو عكسها، فالقضية القائلة بأن (كل الأبحاث العملية الكاملة لها منهج خاص) إذا سلمت بصدقها أكذب نقيضيها وهي القضية (كل الأبحاث العلمية الكاملة ليس لها منهج خاص) وهكذا.

وأما التدرج والربط بين هذا الفصول أو المباحث فهو الذي نجده في المقدمات المنطقية (القضايا) حيث تشتمل المقدمات - كما في قواعد القياس - على ثلاثة حدود: الحد الأكبر، والحد الأوسط، والحد الأصغر، بحيث يظهر في النتيجة أن الحد الأصغر وقد أخذ حكم الحد الأكبر، واختفى الحد الأوسط من النتيجة؛ لأنه قام بعملية الربط بين الحدين الأكبر والأصغر، وكذلك الحال فهناك تدرج ضمني في الفصول ينتقل فيه الباحث من العموم إلى الخصوص حتى ينتهي إلى الحكم أو النتائج أو ما نسميه بالخاتمة بحيث لا يظهر في الخاتمة كل محتويات الفصول لا سيما الأدوات والروابط الموجودة بينها (المنهج أو الحد الأوسط بلغة المناطقة) ليكون الجديد فقط هو الخاتمة. وبناء عليه يمكن القول بأن الخاتمة يمكن أن تكون فيها أشياء من المقدمات أو مضافا إليها جديد، والأفضل أن تكون جامعة بينهما.

تأسيسا على ذلك نقول إن البحث العلمي لا يقل من حيث الكم عن مقدمتين أو فصلين أو مبحثين على حسب التقسيم المناسب للموضوع المدروس، ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يزيد على ذلك من ثلاثة أو أكثر، ومن ثم يكون الأمر كما قال أرسطو في تركيب القياس أنه مركب من مقدمتين أو أكثر، وبذلك نكون قد وضعنا تأصيلا علميا لهذه المسألة التي نجري فيها على أساس من التقليد العلمي والقواعد المتعارفة دونما تأصيل لها.

وقد وضع أرسطو شروطا وقواعد متعلقة بالكم والكيف الذي يربط تلك المقدمات ببعضها ومنها على سبيل المثال ألا يظهر في النتيجة حد مستغرق ما لم يكن مستغرقا في المقدمات وذلك يعني أن النتيجة لا بد أن تتسق مع ما ورد في المقدمات من حيث الكم والكيف؛ لأنه إذا كانت النتيجة مستغرقة في الموضوع أو المحمول ولم يكن ذلك الحد الأكبر أو الأصغر مستغرقا في المقدمات سيختل كم الحدود في النتيجة، ولن يكون متسقا مع ما ورد في المقدمات، ومن ثم يجب أن تكون النتائج البحث متسقة تماما مع ما ورد في فصول البحث وإلا كان هنالك خلل في الاستنباط والإنتاج أو «أنه يتعين علينا ألا نذهب إلى إثبات شيء في النتيجة أكثر مما هو مقرر في المقدمات»[1].

(١) ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، ص٨١.

صفوة القول إن الانتقال من الفصول أو المباحث(المقدمات) وفقا لهذه القسمة إلى (النتيجة) أو ما نسميه بالخاتمة هي ذاتها عملية الاستدلال والانتقال من الكلي إلى الجزئي أو من الجزئي إلى الكلي، فـ(الفصول) بمثابة المقدمات والنتيجة هي بمثابة (الخاتمة)، وحركة الانتقال العقلي بين تلك الفصول أو المباحث أو بين المقدمات والنتائج بلغة المنطق القديم هي المنهج وكان يطلق عليها ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات النهج وكذلك فعل الغزالي في معيار العلم.

خامسا: جمع المادة العلمية وترتيبها وتصنيفها يشبه عملية تكوين القضايا والحكم عليها(التصديقات)

تعد القضية هي وحدة التفكير، أعني بها أنها الحد الأدنى من الكلام المفهوم الذي يعطى معنى يحسن السكوت عليه، والحد الأدنى للتفكير هو القضية مع أن القضية في ذاتها مؤلفة من ألفاظ أو رموز يرتبط بعضها ببعض على نحو ما كما أن الأسرة هي الحد الأدنى الذي يتكون منه المجتمع[١] وبناء عليه فالباحث في هذه المرحلة يكون همه جمع القضايا المتعلقة بموضوعه باعتبارها مقدمات ضرورية تامة يمكن البناء عليها في استنتاج حل مناسب للمشكلة أو الموضوع المبحوث. مثلا إذا أردت شراء سيارة فأنا أبحث عن كل المعارض المختصة ببيع السيارات وأبحث فيها عن أحسن السيارات بأرخص الأثمان فكأني بذلك أمر على (الأنواع) المختلفة لذلك الجنس(السيارة) مستقرئا إياها وصولا إلى اكتساب القدرة على التمييز والاستدلال على أفضلية نوع معين من السيارات على نوع آخر بحكم الخبرة والاطلاع والمعرفة والمعاينة، ومعرفة كذلك المكان الصحيح الذي يجب أن أشتري السيارة منه باعتباره فارق السعر أو أنها ذات جودة عالية، ولا ريب أن التمييز بين الأنواع وأجناسها عمل منطقي بامتياز.

إذا كان المطلب السابق يهتم في البداية بكيفية وضع الخطة العلمية عن طريقة القسمة المنطقية العامة فإننا في مرحلة ما بعد جمع المادة العلمية نحتاج إلى تصنيف المادة العلمية وترتيبها بالفعل بعد جمعها، ولا ريب أن ترتيبها يحتاج إلى تصنيف وفق مقترح الخطة المعد سلفا كما سبق أن أشرنا، أي وفقا لأقسام البحث وفصوله أو مباحثه، والكلام عن التصنيف

(١) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١م، ص١٠.

والتقسيم كلام في صميم علم المنطق، وأعني بذلك أن الغاية من التصورات هي تقسيم الأشياء وتصنيفها.

وثمة فرق بين التقسيم والتصنيف يتمثل في أن التصنيف يبدأ من الأنواع والأجزاء البسيطة الموجودة في الواقع بحثا عن كلياتها وأجناسها في حين أن التقسيم يبدأ من الكلي إلى الجزئي أو من العام إلى الخاص، ومن ثم يكون التقسيم مفيدا في إعداد الخطط البحثية التي تنطلق من الأفكار الكلية والمشكلات ككل، في حين أن التصنيف يكون مفيدا في إعداد الأبحاث بالفعل وترتيبها وكتابتها، و إن كان من شبه يجمع التصنيف والتقسيم معا فيكمن في أنه يسعى إلى جمع المتشابهات على أساس واحد يبنى عليه صعودا أو هبوطا، وبناء عليه يتقارب التصنيف والتقسيم في حركة الانتقال. وعلى الرغم من تقارب المفهومين بحيث يمكن القول بأن «التصنيف والتقسيم إحداهما في الصميم عدل للآخر من حيث كونهما ينصبان على تحليل الأجناس إلى أنواع بغية بيان الرابطة بين الأجناس بعضها والبعض الآخر، وبين الأنواع بعضها والبعض الآخر أيضا، سواء أتم ذلك بالتصاعد(تصنيفا) أم بالتنازل(تقسيما)»[1] - فإن من الأمور الفارقة أيضا أن التقسيم يمكن أن يكون اعتباريا أما التصنيف يكون واقعيا.

□□□

(١) د. محمد عزيز نظمي: المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية ٢٠٠٣م، ص٧٨، ٨٨.

المبحث الثالث

الاستدلال المنطقي و(منهجية) البحث

أولا: منهج البحث وأنواعه

المنهج هو الطريقة التي يسلكها الباحث في العلوم المختلفة للوصول إلى حقيقة مجهولة أو البرهنة على حقيقة معلومة لا يعترف بها الآخرون. ومفهوم الاستدلال هو حركة العقل (الانتقال) من أمور معلومة (مقدمات أو ملابسات ووقائع وظروف) إلى أمور مجهولة (نتائج أو استنتاجات) وتلك العملية العقلية لازمة في القياس الأرسطي إذا كان بين المقدمات والنتائج رابطة قوية أو اتساق داخلي يفضي إلى لزوم النتيجة عن مقدماتها، وقد تتم تلك العملية بطريقة مباشرة إذا كانت المقدمة واحدة مثل قولنا (كل الطلاب ناجحون) فإذا صدقتُ بها فسأكذبُ على الفور أي أحد يقول بنقيض القضية (كل الطلاب ليسوا ناجحين). ونلاحظ هنا أننا لا ننتقل من خطوة لأخرى عبر حلقة النظر والتأمل، و إنما نفهم مباشرة حسب قوانين أرسطو في التناقض وعدم التناقض، وقد يكون بطريقة غير مباشرة عن طريق الاستنتاج أو (القياس) الذي يحتاج إلى شيء يسير من التأمل والنظر، فلو سقنا المثال السابق كالآتي: إذا كان (كل الطلاب ناجحون) مقدمة أولى وعرفنا خبر ذلك النجاح من الزملاء و(أنا طالب) مقدمة ثانية يلزم عنهما إذن النتيجة (أنني ناجح). والدليل أو الاستدلال على ذلك هو تصديقي لمن قال (بأن كل الطلاب ناجحون). وبناء على الاشتراك الواضح بين المنهج والاستدلال عَرَّف أحد الباحثين (المنهج) بأنه (المنطق) بقوله: «المنهج هو المنطق الذي يقوم عليه البحث، وكيف ندرس المشكلة»[1]، أي أن المنهج هو (الطريقة) التي يتنقل بها العقل (=حركة) من (المقدمات) إلى (النتائج)، أو من المقدمات (البداية= المشكلة) إلى النتائج (النهاية= القانون أو الحل)، وحركة الانتقال الفكري بينهما هي (المنهج)، وهو الطريق للوصول إلى مجهول تصوري(مشكلة البحث). وخلاصة القول إن المنهج هو الطريقة أو «الطرق المؤدية إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى

(١) د. محمد باباعمي: مقاربة في فهم البحث العلمي، دار وحي القلم، سوريا، ط١/٢٠١٤ ص ٥٢ نقلا عن فرح.

يصل إلى نتيجة معلومة»[١] ويمكن أن أعرف المنهج بتعريف خاص بأنه الطريقة التي يتحرك بها العقل أو الفكر بين ثنائيات جدلية، مثل: الحياة والموت، أو المشكلة والحل، بين الحق والباطل، وبذلك يكون قد جمع المنهج صبغة عملية تطبيقية في حياة كل إنسان فكل واحد منها له منهاج في الحياة، كما كان لكل نبي أو رسول شرعة ومنهاجا. ويتضح من ذلك أن المناهج متنوعة ومتعددة ومختلفة، وليس أدل على ذلك من أن الله تعالى أرسل الأنبياء أنفسهم على الرغم من أن هدفهم واحد وهو الدعوة إلى عبادة الله الواحد وإنْ اختلفت مناهجهم في إثباتها ذلك كما اختلفت شرائعهم فالله تعالى قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: من آية ٤٨] وذلك بحسب بيئات أقوامهم وظروفهم وأحوالهم باعتبارهم موضوعا للدعوة إلى الله.

ومن المعلوم أن حركة العقل ما بين البداية والنهاية أو المشكلة والحل أو بين المقدمات والنتائج ليست واحدة، وبناء عليه تنوعت مناهج البحث العلمي ما بين مناهج قديمة تعنى بصورة الفكر (المنطق القديم) وأخرى حديثه تعنى بمادة الفكر (المنطق الحديث)، وعلى الرغم من أن الثانية جاءت لتنال من الأولى فإن المنطق الرياضي والرمزي الحديثين يمكن إدراجهما ضمن المحاولات العقلية والصورية التي ردت الاعتبار للمنطق الصوري القديم[٢]، وذلك يعني أن هنالك علومًا يناسبها منهج الاستنباط والاستنتاج مثل العلوم الرياضية، وعلوم أخرى يناسبها التجريب مثل العلوم الفيزيقية، ونظرا لكثرة العلوم والمعارف والاختصاصات العلمية في العصر الحديث ترتب على ذلك تعدد المناهج وتنوعها تبعا لموضوعات تلك العلوم سواء أكانت طبيعية أو رياضية أو إنسانية. وتجلي المنهج التجريبي الحديث بوضوح «في القرن السابع عشر، تمت الخطوة الحاسمة في سبيل تكوين المنهج، فبيكون في كتابه «الأورغانون» الجديد سنة ١٦٢٠ صاغ قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح. وديكارت حاول أن يكتشف المنهج المؤدي إلى حسن السير بالعقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم كما يدل على ذلك نفس عنوان كتابه «مقال في المنهج» سنة ١٦٣٧، وأتى أصحاب منطق بورروياال فعنوا بتحديد المنهج بكل وضوح وجعلوه القسم الرابع من منطقهم هذا»[٣] ونظرا لكثرة العلوم وتشعبها

(١) د. محمد باباعمي: مقاربة في فهم البحث العلمي، ص ٥١، نقلا عن بدوي.
(٢) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص٢٠، د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٢٢.
(٣) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣/١٩٧٧م، ص٤.

فقد تنوعت المناهج التي يختص بها كل علم لاسيما بعد انفصال العلوم عن الفلسفة، وبناء عليه ظهر علم عام يسمى علم المناهج، وهو يدرس الطرق التي يستعملها الباحثون للتوصل إلى كشف عن الحقيقة أو معرفتها وإثباتها، وهو بمثابة منطق العلوم «ويعني النظر إلى علم المناهج على أنه فرع من المنطق أن نطبق مبادئ وعمليات المنطق على الموضوعات الخاصة بالعلوم المختلفة. ومن ثم يعدُّ علم المناهج بمثابة الجنس الذي تندرج تحته المناهج النوعية للعلوم الخاصة. ويتم هذا القول إن طبقنا أحد مفاهيم المنطق (التعريف والتصنيف) على علم المناهج نفسه»[1] ولا ريب أن المنهجية في المنطق القديم تكمن في كون الفكر ينتقل من العام إلى الخاص، فنحن ننتقل من مبحث التصورات (المكون من الألفاظ وتعريفها) إلى العام، (وهي القضايا وتصديقاتها) ثم في النهاية إلى (القانون أو الهدف)، وهو القياس الذي ينتهي فيه الفكر إلى تحقيق الهدف المحدد أو القانون.

فالإشكال هنا من أين نبدأ القضية أو الموضوع. هل نبدأ من الأمور الكلية البديهية، ومن ثم نستعمل المنهج الرياضي استنباطا أم نبدأ من الأمور الجزئية فنستعمل المنهج التجريبي استقراءً؟ وبناء على إجابة ذلك السؤال يمكن تقسيم المناهج البارزة إلى:

أ. **المنهج الاستدلالي الاستنباطي/الرياضي**، وينطلق من الأمور الكلية التي ينتقل فيها العقل من أمور كلية مسلم بها إلى الحكم على أمور جزئية، ومن الأمور الكلية (المسلمات والتعريفات والمصادرات). وحتى نصل إلى التعريفات فلا يمكن إلا بناء على منطق التصورات التي يعد (التعريف والتصنيف) أحد غاية التصورات. وهو الذي يختبر كذلك البديهيات الضرورية والمكتسبة فنقول: إن الاثنين أكبر من الواحد، وهذا من مبادئ المنطق الصوري القديم، وكذلك الحال بالنسبة للمجربات والمصادرات، مثل الاسبرين يزيل الصداع فهذه الأسس التي يقوم عليها المنطق الرياضي قائمة بالأساس على المنطق الأرسطي القديم.

ب. **المنهج الاسترادي/ التاريخي**. ونلاحظ كذلك أن المنهج التاريخي أو الوثائقي الذي يعني بدراسة الوقائع والأحداث المتعلقة بالماضي القريب منه والبعيد - هو الآخر يحتاج إلى المنطق القديم؛ وذلك في الحكم على أدلته ووثائقه بالنقد الداخلي وفقا لطرق

(١) د. محمد محمد قاسم: المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، ط١/١٩٩٩م، ص ٥٦.

الاستدلال المباشرة من حيث الحكم بالتناقض أو التداخل أو التضاد تحليلا لمتن النص أو لما يعرف في علم مقارنة الأديان بنقد النصوص وبأنواع تلك العلاقات بين الوثائق تركيبا ومدى دقتها وصدقها أو غير المباشرة عن طريق الاستنباط القياسي الذي عن طريقة نستطيع أن نكمل أجزاء الصورة الناقصة على طريق التحليل والاستنتاج بالانتقال العقلي من الكلي إلى الجزئي، أو بمحاولة عكسية تركيبية ينتقل فيها العقل من الأحداث الجزئية إلى عللها الكلية، ومن ثم يقوم العقل بتركيب الصورة الكلية واستخلاص ما يسمى فلسفة التاريخ وعلله؛ وبناء على تكرار الأسباب الجزئية نستطيع أن نتنبأ بما يمكن أن يحدث بناء على إدراك العلل والأسباب الكلية، وهذه الحركة المتوثبة هبوطًا على مستوى التحليل وصعودًا على مستوى التركيب تتقارب مع الاستدلال الاستنباطي بيد أن الأحداث والوقائع مضت ولا مجال لملاحظاتها إلا من خلال شهادات العيان.

ج. **المنهج الجدلي**: كان لمنطق أرسطو الأثر الكبير في علم الكلام الإسلامي من حيث بناء الحجج، واستعمالها ومن ذلك استعمالهم الفنقلة التي تعد مأخوذة عن القضايا الشرطية المتصلة فإن قال كذا قلنا كذا، فضلا عن ظهور كثير من المصطلحات المنطقية مثل الدور والتسلسل والإبطال والمعارضة والنقض، ويعد «كلا من الأشعري والغزالي والرازي أفضل من طبق المنطق الأرسطي على المناقشات الكلامية في الإسلام»[1].

د. **المنهج التجريبي/ الاستقرائي**. سيأتي تناوله بعد قليل.

ثانيا: المناهج بين الوحدة والتعدد والمفاضلة بينها

جدير بالذكر أن أي دراسة لا بد لها من منهج يوصل إلى المعرفة، والمنهج هو الطريقة أو الحركة العقلية التي ينتقل بها العقل من الكلي إلى الجزئي هبوطا، أي من المعلوم الكلي التصوري إلى المجهول الجزئي التصديقي، ومن ثم فهو يؤكد على حقيقة معلومة سلفا بأن يلحق الفرع بالأصل أو الجزئي بالكلي أو الحركة العقلية التي يتنقل بها العقل صعودا من تتبع ماصدقات

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور: المنهج الكلامي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، ترجمة د. حامد طاهر، ومنشور في كتابه منهج البحث بين التنظير والتطبيق، دار نهضة مصر، ط١/٢٠٠٧م. ص٢٢٢.

جزئيـة معلومـة إلى حقائـق كلية (مجهول تصوري)، ومن ثم فإنه يكشـف عـن قانون جديد يفسر لنا حكم الظواهر المشابهة لها وإمكانية التنبؤ بوقوعها في المستقبل.

ولكن يبقى السـؤال المهم وهو: هل يمكن أن نفاضل بين الحركة العقلية الهابطة (القياس) والحركة العقلية الصاعدة (الاستقراء) على الرغم من التداخل بينهما من حيث إن القياس يهدف إلى التأكيد على حقيقة معلومة وإثباتها، والاستقراء يهدف إلى كشف حقيقة مجهولة؟ فالقياس تحليل صورة (كلية) والاسـتقراء تركيب صورة (جزئيـة) والتحليل والتركيب عملية واحدة؟ فالعلاقة بين الاسـتقراء والقياس وثيقة «وليس بوسـع العلم أن يستغني بالاستقراء عن القياس، فبالاسـتقراء يتوصل العلم إلى القضايا العامة، وعن طريق القياس يستطيع العلم أن يتحقق من صـدق القوانين العامة باختبارها في حالات جزئية لم تتناولهـا الملاحظة من قبل»[1] ولا ريب أن المنهج العلمي الاسـتقرائي الناقص يقوم على تعميم القاعدة الكلية على الجزئيات التي لم يتم ملاحظتها قياسـا على مـا تمت ملاحظته والرابـط بينهما أو العلة كما يقال هـي الصفات التي تجمع بين ما تمت ملاحظته والاطراد في سـنة الكون فهما اللذان يسـمحان بإلحاق الأجزاء التي لم يتـم ملاحظتها بالقاعدة الكلية التي أحذت من أجزاء تمت ملاحظتها باعتبارها تمثل (نوعا) واحدا، وذلك تماما هو القياس الأرسـطي الذي يتكون مـن حدود كبرى وصغرى يربط بينها حد أوسط (علة بلغة المنطق أو منهج بلغة المناهج) لا يظهر في النتيجة؛ لأن دوره فقط يكمن في عملية الربط بين المقدمات والنتائج، وكذلك فإن المنهج لا يلزم ظهوره في البحث نصا عليه كـما يفعل كثير من الباحثين في مقدمات بحوثهم؛ لأنه كامن في تفاصيل التناول، ويتم الحكم فيـه (=النتائج) بإلحاق حكم الحد الأكبر بالأصغر المشـترك معه في عـدد من الصفات الجامعة والمطردة (العلة)، فالعلة أو سـمها إن شـئت (المنهج) فهو الرابط بـين المقدمات والنتائج على سـبيل الاتصال والاتسـاق، فكلما كانت المقدمات صحيحة وسـليمة ومترابطة كانت النتائج صحيحة وسليمة. ولا ريب أن البحث العلمي يحتاج إلى رابط (المنهج) بين المقدمات(=الفصول) والنتائج (=الخاتمة).

لو قلنا على سـبيل المثال إن إثبـات وجود الله تعالى هو (الموضـوع) والوصول إلى معرفته بالدليـل (هدف) فسـنجد أن هنالك طرقا متعـددة للوصول إليه وإثبات وجـوده تعالى، فهناك مـن يصـل إليه عـن طريق الاسـتدلال العقلي كما عبر الفلاسـفة عـن الله بأنـه المحرك الذي

(١) د. أحمد بدر: أصول البحث العلمي ومناهجه، ص ٣٥.

لا يتحـرك أو واجب الوجود. وهنالك أصحاب الحقائق الصوفية يصلوا إلى معرفته عن طريق القلـب والتصديق القلبي، وهذا منهج خالص بالسـالكين الصديقين مـن الصوفية، وهذا ذوق خالـص لا يمكن تعميمه على كل الناس، ومن ثـم فليس علميا أي موضوعيا، و إنما يتعدد بتعدد أنفس السـالكين كما يقولون، وهناك من يصل إلى معرفة الله عن طريق النظر والتدبر أي من (أسـفل إلى أعلى) البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسـير. ولكن الإشـكالية هنا أي هذه المناهج أفضل وأيها أقرب في الوصول إلى الهدف، وهل هذه المناهج متعارضة فيما بينها؟ وبناء عليـه فلا يمكن التنادي بضرورة اسـتعمال المنهـج العلمي دون غيره من المناهـج؛ لأن المناهج متداخلـة ومتكاملـة فيما بينها ولا يوجد بحـث علمي يقوم على منهج واحـد، و إنما قد يغلب عليـه منهج واحد بين مناهج متعددة. ولذلك يمكن القول بـأن الذين يريدون أن يفاضلوا بين المناهج كمن يريدون أن يفاضلوا بين العقول كما في دعوى رينان المشـهورة حينما فاضل بين العقـل السـامي والعقل الآري. وبناء عليه فأعتقد أـن المناهـج لا تتفاضل في ذاتها بل بما تحققه من آثار وليس أدل على ذلك من أن كل له منطقه ومنهجه، ومن ثم نجد أن كلمة لوجي تضاف إلى نهايـات العلوم المختلفة، فنقول فسـيولوجي، سـيكولوجي، فيزيولوجي، بيولوجي... ليدل عـلى أن المنهجيـة العلمية مبنية على منطق كل علم ومنهجه «حسـب القارئ على ذلك مثلا أن الجيولوجي Geologe هو المنطق المطبق لتفسـير تشـكيل تربة الأرض، والبيولوجي Biology هو المنطق الذي يدرس الحياة، والسوسيولوجي المنطق الدارس للظواهر الاجتماعية...»[1].

ويعـد الانتصار للمنهج العلمي التجريبي الحديث وتطبيقه في العلوم الإنسـانية تطرفا في الفكر كما كان الحال مع «أوجست كونت» (ت١٨٥٧م) الذي أراد أن يطبق المنهج التجريبي موحدًا إياه في العلوم الإنسـانية لمجرد أنه قد أثبـت نجاحا في العلوم الطبيعية متجاهلا حقيقة الإنسـان التي لا تخضع للتجريب ومحولا الإنسـان من الاهتمام بالكيـف إلى مجرد كم أو رقم، وأصبـح المنهـج التجريبي يدرس الظواهر الإنسـانية والاجتماعية والنفسـية، باعتبار أنه هو المنهج العلمي الناجح الذي يؤدي بنا إلى التقدم المعاصر لاسيما إذا قورن بغيره من المناهج؛ ومن ثـم فيجب علينـا أن نعلم أن «الفصل بين المناهج العلمي غير ممكـن في البحث العلمي: ولكننا نقوم بهذا التقسـيم للمناهج من أجل دراسـتها فحسـب. وعلينا إذن أن نراعي الوحدة، وأن لا نعد هذا التقسـيم تقسـيما مطلقا. فهي كلها في الواقع خطوات مختلفة في منهج واحد عام، قد

(١) أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٥.

نسير بها كلها بالنسبة إلى مسألة واحدة في علم واحد»[١] وعلى الرغم من ذلك فإن هنالك رغبة ما للانتصار للمنهج التجريبي باعتباره الأساس الذي قامت عليه النهضة الحضارية الغربية وإبرازه عن غيره من المناهج بل تقديم المعرفة الحسية المادية على غيرها من المعارف المنطقية والغيبية باعتباره مثالا للنهوض العربي.

وإذا ما تأملنا الأمر نجد أن هذا النقد (التطرف في جانب) هو الذي وجه إلى منطق أرسطو -بصورة عكسية - فحينما أغرق في التجريد العقلي بعيدا عن الواقع المادي الخارجي حمل اسم المنطق الشكلي أو الصوري في مقابل المنطق التجريبي، فإن كان منطق أرسطو سببا في تراجع العلم المادي الحضاري وانحدار الإنسانية في العصور الوسطى فإن دعوة (كونت) إلى الوحدة المنهجية بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية متجاوزا بذلك مناهج العلوم الفلسفية والدينية باعتبارهما مراحل تاريخية مضتْ لهي - في حقيقة الأمر - وأدٌ للإنسانية وقيمة الإنسان ذاته في العصور الحديثة. وليس أدل على ذلك من محاولة الإنسان في العصر الحديث تدارك ذلك عن طريق ما يسمى بفلسفة العلوم التي تحاول الإجابة عن الأسئلة التي يعجز المنهج العلمي عن الإجابة عنها لا سيما بعد انفصال العلم عن الفلسفة، وانتهاء عصر الحداثة وما بعدها.

ثالثا: البعد الديني والحضاري للمنهج

من المعروف أن المنطق الحديث قد أقام ثورة على المنطق الأرسطي ورأي د. زكي نجيب محمود أن كل منطق كان مرتبطًا بحضارته وبنسق العلم في ذلك العصر[٢] ومن هنا فالمفاضلة بين المناهج تدخلت فيها الظروف التاريخية، فإذا ما تأملنا الحضارة الإسلامية في القرون الأربعة الأولى التي تمثل عصر الإسلام الذهبي سنجدها متصالحة مع العقل داعية إلى العلم، وكان من الطبيعي أن يتقدم العرب بعد أن برعوا في استعمال المنهج التجريبي الذي تجلي في تراث الحسن بن الهيثم وأبو بكر الرازي وجابر بن حيان وابن سينا والزهراوي وغيرهم، ولم يقتصر النهوض على الجانب العملي والعلمي بل في الجانب النظري حيث برع العرب كذلك في المنهج الاستنباطي أو الرياضي كما ظهر لدى علماء أصول الفقه حيث حاولوا بيان كيفية استنباط

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص١٦.

(٢) جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق: د. زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق المحمودي، المركز القومي للترجمة، ميراث الترجمة، العدد ١٦٥٣، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٧.

الأحكام للقضايا الجزئية والفرعية المستجدة(المتغيرة) من القضايا والأحكام الكلية(الثابتة) التي نزل بها القرآن الكريم، وظهر ذلك الربط بوضوح لدى مع الإمام الشافعي في كتابيه «الرسالة» و«الأم» قبل أن يترجم المنطق الأرسطي، وهذا أمر طبيعي لأن القرآن قد جاء بقواعد كلية أما التفاصيل الجزئية فقد تركها للعلماء المجتهدين في كل عصر كي يقوموا بالعمل العقلي في ربط الجزئيات بالكليات لعلة جامعة منضبطة تقتضي إلحاق الفرع بالأصل، ومن ثم ظهر المجتهدون والمجددون في كل عصر. ولو تأملنا قليلا لوجدنا أن هذا ما يقوم به المناطقة وفقا لنظرية القياس الأرسطي حيث يلزم عن المقدمات النتائج.

وفي الوقت ذاته تراجعت حضارة المسلمين وأخذت في الانحدار؛ وذلك حينما شغلهم المنهج الجدلي والاختلاف بين الفرق الكلامية داخليا حيث صار المنهج الجدلي هو (المنهج الأوحد) غالبا للمسلمين بدءا من القرن السادس الهجري أو قبله بقليل، وكان من الطبيعي أن تنبت بذور التعصب للطوائف أو الملل والنحل، وذلك يعني أن الحضارة الإسلامية استوردت المنهج الفلسفي الجدلي في عصر قوتها وتمثلته في الوقت الذي كان يسوده الاجتهاد فضلا عن وجود حركة علمية وثقافية هائلة وحينما ضعف جسد الأمة ظهرت العلل وتدرجت نحو الانحدار، وكان من آثاره التراجع والجمود في حين أننا نجد في المقابل أن الغرب الأوروبي أراد أن يطرح المنهج التاريخي وكذلك المنهج الفلسفي الجدلي مركزا على المنهج العقلي التجريبي الذي استورده من المسلمين داعيا إلى العلم التجريبي (العلمانية) متخذا من العقل إلهًا ومستندا بدلا من النقل(الكنيسة) ومن الدولة نظاما بدلا من كهنوت رجال الكنيسة، ومن الحرية والمساواة شعار بدلا من العبودية للإقطاع، ولذلك فكان من الطبيعي أن ينتصر المنهج العلمي التجريبي باعتباره مثالا للنهضة الأوروبية بعد أن أفسدت الكنيسة العقول بالاعتماد على الخرافة من جهة والدين المحرف في جهة أخرى. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أني أحمل المنطق الأرسطي مغبة تخلف المسلمين؛ لأن النهضة كانت قائمة وقت نقله، وقد أفادوا منه بعد أن وظفوه في خدمة علومهم، ولكن المتأخرين قد أسرفوا على أنفسهم في استعماله والجمود عليه فكان ما كان مما لست أذكره وظن خيرا ولا تسأل عن الخبر.

الحق أننا لو أردنا أن نصل هذه المسألة بطريقة إعداد البحث نقول إن هناك تداولا للمنهج على مستوى إعداد البحث الواحد على الرغم من غلبة منهج بعينه(منهج واحد)، كما يتداول المنهج على مستوى الحضارة كلها، ومن ثم فلا يجب المفاضلة بين المناهج في ذاتها، فالمناهج

نتاج لتراكم معرفي هائل لكل الحضارات، ولا ريب أنه نموذج للتفاعل الحضاري المنشود، ومن ثم فلا يجب الوقوف عند محاولات نسبته إلى الحضارة اليونانية وحدها مرة أو الإسلامية وحدها مرة أو الغربية وحدها مرة ثالثة، ومن الإنصاف أن نعترف بدور كل حضارة في تطوير جزء أو التركيز على آخر، فإذا كانت الحضارة اليونانية أسهمت في وضع بذور وأسس البحث العلمي فإن الحضارة الإسلامية قد شيدت صرح البناء التجريبي الذي نقلته عنها الحضارة الغربية وجعلته وحده هو الأساس الذي يثمر ويحدو بالأمم نحو التقدم وفقا لذلك التداول.

رابعا: ربط (شكل القياس الأرسطي) بشكل البحث العلمي ومنهجه

لا ريب أن الاستدلال هو أهم موضوعات المنطق الأرسطي على الإطلاق إذ المقولات والعبارات والقضايا عبارة عن مقدمات لبناء استدلال صحيح(الحجة)، ولكي نبني استدلالا صحيحا لا بد من وجود عناصر على النحو الآتي:

الأمر الأول: لابد من وجود حدود أو (ألفاظ) (قسم التصورات).

والأمر الثاني: لا بد من وجود معنى محمول على موضوع بحيث يعطي معنى يحسن السكوت عليه، ويمكن الحكم بصدق القضية أو كذبها (قسم التصديقات)

الأمر الثالث: لا بد من وجود أكثر من قضية يكون بينها ارتباط يسلم عنه نتيجة أو استنتاج. (قسم الاستدلال).

وذلك يعني أن هناك منهج لدى أرسطو في الاستنباط والاستنتاج والتدرج صعودا وهبوطا بحسب تقسيمه لموضوعات علم المنطق (التصورات، التصديقات، الاستدلال)، و إذا تأملنا الاستدلال نفسه باعتباره أهم موضوعات المنطق وأنه أصغر صورة يمكن أن يظهر عليها المنهج، سنجد أنه عبارة عن انتقال عقلي(حركة عقلية) من عدد من المقدمات(خطوات أو فصول مترابطة...) إلى النتيجة(خاتمة البحث).

(جدول يبين العلاقة بين الاستدلال القياسي وشكل البحث العلمي)

م	القضايا (عبارة عن)	الاستدلال القياسي (عبارة عن)	البحث العلمي (عبارة عن)
شكل	موضوع ومحمول ونسبة	مقدمة أو مقدمات (ثلاثة حدود: أكبر أوسط أصغر)	= مقدمة وأبواب أو فصول أو مباحث أو مطالب أو مسائل مترابطة يلزم عنها:
علاقة	الحكم بحسب المطابقة للواقع	نتيجة لازمة عن تلك المقدمات (أكبر + الأصغر)	= خاتمة البحث
رابطه أو منهج	رابطة بين الموضوع والمحمول	=علاقة منطقية تربط بين المقدمات والنتيجة (الحد الأوسط) ولا يظهر في النتيجة	=المنهج العلمي الذي يسري في الربط بين الفصول أو المباحث أو المطالب... لا يظهر في الخاتمة

العلاقة بين نظرية القياس (القديم) والاستقراء (الحديث):

في البداية نذكر أن المنطق الأرسطي كان يطلق عليه منطق القياس، وهذه التسمية من قبيل تسمية الكل بأهم أجزائه، يرى بعض الباحثين أن هناك اختلافا بين القياس والاستقراء من حيث التكوين والغاية، فمن حيث التكوين نصل في القياس من المقدمات إلى النتائج أو ننتقل من العام إلى الخاص، وفي الاستقراء ندرس الظواهر وننتقل من الجزئيات إلى الكليات، وأما من حيث الغاية فنتائج القياس يقينية ونتائج الاستقراء محتملة، وهناك فريق آخر من الباحثين يرون أن الفارق ليس كبيرا، وإنما نستعين في الاستقراء بالقياس فيقول د. يحيى هويدي: «ثم إن المنطق الاستقرائي في حد ذاته ليس منطقا جديدا أو حديثا إذا قورن بالمنطق الاستدلالي القياسي. إنه إحدى حلقاته فقط، أو مجرد خطوة فيه، إنه لا يفيدنا إلا من ناحية أنه يقدم للاستدلال العقلي مقدمات واقعية تعتمد على وقائع تجريبية... بل إنه لا يمثل الخطوة الأخيرة من الدراسات التجريبية نفسها؛ لأن الخطوة الأخيرة في هذه الدراسات ستظل خطوة استنباطية عقلية وليست حسية تجريبية»[1] وذهب كلود برنار إلى الجمع بينهما بطريقة بارعة

(١) د. يحيى هويدي: منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دون تاريخ، ص ٧.

حيث يرى أن هناك نوعين من الاستدلال: الاستقرائي وهو البحث والاستدلال القياسي وهو البرهنة. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، ويرى أن العلوم جميعا رياضية وطبيعية ونضيف إليه العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذه العلوم جميعا تستخدم الاستقراء والقياس[١] وذلك يعني أنه منهج واحد وليست مناهج متعددة.

معلوم أن الغرض من ملاحظة الظاهرة ومحاولة تفسيرها في المنطق الحديث عن طريق افتراض الفروض العلمية التي تفسر الظاهرة هي ذاتها محاولة البحث عن (الأسباب والمسببات) الحقيقية التي تؤدي إلى وقوع الظاهرة؛ وذلك هو ما كان يسميه علماء المسلمين بمباحث العلة، وذلك يعني أن الاستقراء في المنهج الحديث كان يحاول الكشف عن العلة وراء وقوع الظواهر ومحاولة حلها أو تفسيرها عن طريق اختبار الأسباب(الفروض) للوقوف على السبب الحقيقي للظاهرة وهو القانون أو العلة.

تأسيسا على ذلك فإن هنالك علاقة بين القياس الأرسطي والاستقراء الحديث فكل منهما يحتاج للآخر، وليس أدل على ذلك من أننا إذا استقرأنا الذهب والنحاس والرصاص وغيرها من المعادن سنجد أن هنالك بعض الخصائص التي تشترك فيها وتميزها عن غيرها وتعطينا الفرصة كاملة كي نطلق الحكم الذي نستفيده من معرفة أن جميع تلك الأجزاء المذكورة تتمدد بالحرارة تحت التجربة ولكننا نحتاج إلى القياس كي نؤكد أن المعادن الأخرى التي لم نجربها مثلا أو نكتشفها كالمنجنيز والحديد والقصدير تتمدد كذلك بالحرارة طالما أن هنالك علة مشتركة بين جنس المعادن، ومن ثم فنحن نعمم حكم الجزئي بعد أن نعده حكما كليًا شاملا على الأجزاء التي تشترك في كونها معدن، ومن ثم فنحن بحاجة إلى القياس كي ننتقل من الحكم الكلي إلى أحكام جزئية خاصة لم نكن قد تتبعنا صفاتها[٢] وقد حرص أرسطو على ربط نظريته في القياس بنظريته في العلية فكما أن العلل تفضي إلى المعلولات فكذلك يؤدي الحد الأوسط إلى النتيجة، ويعتبر الحد الأوسط بذلك محور القياس ومبدأه ويكون التفسير العلمي طبقا لهذا تفسيرا منطقيا ولا تعدو العلاقة العلية في العالم الخارجي أن تكون علاقة تتم طبقا لنمط قياسي أو رياضي.[٣]

---

(١) محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص١١٦.

(٢) انظر: عبد الفتاح أحمد فؤاد: التفكير العلمي والفلسفي، دار الوفاء، ط١/٢٠٠٧م. ص٥٥

(٣) انظر: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١١٣.

استقراء الأنواع (الكليات الخمس) وصولا إلى الجنس أو الحكم:

الجنس يعرف بأنه حد كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، مثال ذلك (الكائن الحي) فهو يطلق على أنواع تندرج تحته، مثل الإنسان، الأسد، النبات. فلو ضربنا مثلا بالقضية الآتية: (الكائن الحي ينمو) فالحكم بالنمو وفقا لهذا المفهوم هنا يصدق على كل الأنواع التي يشملها ذلك الجنس (الكائن الحي) فالإنسان كائن ينمو، والنبات، والحيوان، وهنا يتألف الاستدلال على النحو الآتي:

الحيوانات البرية مفترسة	حكمنا على (الحيوانات البرية) بأنها مفترسة أو حملنا عليه هذا المعنى.
الأسد حيوان	
إذن الأسد مفترس	فالنوع هنا(الأسد) أخذ حكم الجنس(الحيوانات) وهو الافتراس؛ لأنه متضمن فيه من فصيلة الحيوان.

ومعنى ذلك أن الاستقراء يكون بتتبع الجزئيات الموجودة في الواقع الخارجي، وهو الذي جعلنا نصل إلى المفهوم الكلي (للكائن الحي) ولولا ذلك التجريد لما تصور الذهن ذلك المعنى الكلي. وبناء على ذلك نستطيع أن نعطي الأنواع نفس حكم الجنس الكلي لما يشترك أو يشتركون فيه من صفات ينتج عنها حكم بإلحاق الفرع بالأصل، وذلك يشبه تمامًا عملية الاستقراء الناقص(العلمي) التي نطلق فيها الحكم الكلي على الأجزاء المندرجة تحته لتشابه في الخصائص والصفات حتى ولو لم نلاحظها. فلو ضربنا المثل الآتي: كل المعادن تنصهر بالحرارة والمعادن (جنس) لأنواع: الرصاص والقصدير والذهب... فلو صدقنا بهذا الحكم عن طريق الاستقراء الناقص بتتبع بعض المعادن المشاهدة بحيث نستطيع أن نقول الرصاص معدن يتمدد بالحرارة والنحاس معدن يتمدد بالحرارة والذهب معدن. كل ذلك بالتجربة فلو أثبتنا أن النيكل معدن دونما ملاحظة أو تجربة فسيأخذ بالضرورة حكم المعادن جميعا وهو أنه يتمدد بالحرارة.

وهذا هو تعريف الاستقراء عند جميل صليبا إذ يقول: «الاستقراء Induction هو انتقال الفكر من الحكم على أفراد كلي، أو على بعض أفراده إلى الحكم على الكلي المشتمل على هذه الأفراد، كما نحكم على أن كل كوكب سيار يدور حول الشمس بعد مشاهدة

بعض حركات الكواكب السيارة»[١] ولا ريب أن الكلي والجزئي من الألفاظ مندرج تحت مبحث التصورات في المنطق الأرسطي. وبناء عليه رفض بعض الباحثين تسمية هذا النوع من الاستدلال بالاستقراء، وفضل تسميته بالاستقراء القياسي أو أنه نحو من القياس[٢]؛ لأنه عبارة عن مقدمات كلية كما هو الحال في المنطق الأرسطي أو الاستقراء الأرسطي. وعلاقة ذلك بإعداد البحث أننا حينما نقوم بجمع المادة العلمية نقرأ ثم نقرأ ثم نقرأ محاولين تجميع الجزئيات وتتبعها (استقراء) التي تسهم في تكوين صورة كلية للموضوع(هيكل) ثم نقوم بعد ذلك بإدراج أي نص جزئي لم نقرأه بعد تبعا لذلك الهيكل، فهذا النص في الفصل الأول أو الثاني وهكذا وبذلك نكون قد استعملنا القياس بعد الاستقراء في عملية تصنيف المادة العلمية للبحث.

الفرض العلمي بين المنطق القديم والمنطق التجريبي الحديث:

إن محاولة فرض الفروض تقوم على الاستنباط العقلي المنطلق من الملاحظة، فالفرض عبارة عن تخمين أو اقتراح أو تصور معين نابع من ملاحظة علاقة الظاهرة بغيرها من الظواهر يفسر لنا الظاهرة إذا صح اختباره، ومن ثم فهو يعتمد بالأساس على الباحث ومدى خضوبة خياله وقوة حدسه وإلهامه الذي لا يتعارض مع حقائق علمية أخرى، وعلى الرغم من ذلك فهناك علاقة وطيدة بين الفرض العلمي والمنطق يقول عنها د. ماهر عبد القادر: «فالمنطق وخطواته، بالنسبة للعالم، يأتي في مرحلة تالية للكشف لتنظيم الآراء والأفكار، لأن العالم حينما يكون بصدد الكشف لا يخضع في تفكيره لتلك الخطوات التي يقننها المنطق. والدليل على ذلك أنه لو كانت الخطوات المنهجية هي العامل الحاسم والجوهري في الكشف العلمي، لكان من الممكن أن تصل البشرية لما وصلت إليه من إنجازات وكشوف جديدة تصل إليها الآن في فترة مبكرة»[٣] وعلى الرغم من ذلك فإن الفرض يحتاج إلى الخيال العملي المنطلق من الواقع الملاحظ وليس الخيال الجامح المحلق الذي يعكس منطقا معكوسا مثل خيال الفنان أو الشاعر، الأمر الذي يدعونا للقول بأن هذا الخيال العملي كأنه خيال منطقي إن جاز التعبير؛ لأنه لا يتعارض مع منطق الواقع الخارجي. ولعل فكرة العلل عند أرسطو (القريبة والبعيدة) تقارب (الأسباب

(١) جميل صليبا: المنطق، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٦٧م، ص ٧٦.
(٢) الاستقراء والمنهج العلمي، ص٣١.
(٣) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، ص ١٨٧.

والظواهر) في المنهج التجريبي وأيها يؤدي إلى كذا ففي العلل نحاول أن يصل إلى العلة البعيدة الأولى التي يرد إليها الظواهر لتفسرها وفي المنهج التجريبي نختبر صحة الفروض حتى نصل إلى معرفة سببها أو القانون.

ومن الواضح أشكال القياس في المنطق القديم تشير كذلك إلى أنماط التفكير العقلية من حيث إمكانية تعدد صورها الكلية بحسب ترتيب الحد الأوسط أو الطريقة أو ما يمكن أن نسميه بأشكال القياسي الذي يتحدد بناء على معرفة موضع الحد الأوسط بالنسبة للحدين الأكبر والأصغر، وهذه الطريقة في الترتيب والاستدلال تتقارب مع طريقة اختيار المنهج المناسب للبحث، وبذلك نكتشف ما هو المنهج الصحيح أو الشكل الصحيح المنتج والشكل غير الصحيح أو المغالطي.

أما أضرب القياس تشبه وتقارب في ذات الوقت عملية فرض الفروض المحتملة في المنهج التجريبي، من حيث إن كلا منها تعد احتمالات وصورا قد تفسر الظاهرة بحسب التجربة في المنطق الحديث أو تكون منتجة بحسب الشكل كما في المنطق القديم، إذا تتعد صور الفروض العلمية كما تتعدد أشكال القياس وأضربه، و إذا كان في القياس ما يكون قياسا منتجا وغير منتج فإن الفروض كذلك يكون بعضها مفسرا للظاهرة وبعضها الآخر غير صالح لتفسيرها، فالذي يفسرها يكون هو القانون وبعضها الآخر لا علاقة له بالظاهرة، ومن ثم فإنه يستبعد كما نستبعد الأضراب غير المنتجة.

وجدير بالذكر أن علماء المسلمين كانوا أسبق إلى بحث تلك الفروض فيما أسموه مباحث العلة «لقد تكلم علماء المسلمين الأوائل عن العلة وطرق إثباتها وما قالوه هو نفسه ما قال به بعد مرور قرون - فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل تحت عنوان الفروض العلمية والتحقق من صحتها»[1] ولو تأملنا كذلك طرق اختبار صحة الفرض في المنطق الحديث سنجد أنها مقاربة تماما للمنطق الأرسطي على النحو الذي فصله د. محمود زيدان في كتابه القيم مناهج البحث العلمي إذ يقول مثلا «يتبع العلماء إحدى القواعد المنطقية الآتية في اختبار فروضهم العلمية قد يقوم الاختبار على استنتاج نتيجة تتسق مع الفرض العلمي موضوع الدراسة بحيث تسمح هذه النتيجة أو النتائج بملاحظات أو تجارب محسوسة، وهنا تستخدم صيغة القياس الشرطي

(١) محمد الأنوار حامد عيسى: نظرات تطبيقية في المنطق ومناهج البحث، ص ١٥. وعبد الفتاح أحمد فؤاد: التفكير العلمي والفلسفي، دار الوفاء، ط١/٢٠٠٧م. ص٥٣.

المتصل في صورة إثبات التالي. وتتخذ هذه الصيغة الصورة الرمزية التالية: إذا صدقت القضية (ق) صدقت القضية الثانية (ل)، لكن (ق) صادقة إذا القضية (ل) صادقة، و إذا كتبنا هذه الصيغة في صورة استدلال علمي نقول: إذا شوهدت حالات من نوع معين (ح) صدق الفرض (ف) لكن الحالات الجزئية (ح) شوهدت إذن (ف) صادقة هنا ننتقل من مقدمة جزئية إلى حكم عام نلاحظ هنا أنه على الرغم من أن هذه صورة صحيحة منطقيا للاستنباط فهذا لا يجيز لنا الصدق المطلق للنتيجة إذا طبقناها على حالات تجريبية جزئية فقد لا يصدق التعميم».[١] وهذا المثال يشير إلى علاقة المنطق الجديد بالقديم وأنه استفاد منه وتسرب إليه.

خامسا: علاقة المنطق القديم بالمنهج التجريبي.. مقاربة نموذجية

لو تأملنا العلاقة بين المنطق القديم والمنهج التجريبي الحديث، وذلك من خلال الخطوات المنهجية التي ينتقل فيها الفكر من معلوم للوصول إلى مجهول نجد أن هذه الخطوات متقاربة مع المنطق القديم، ومن ثم فلم يكن الهجوم على المنطق القديم والنيل منه إلا محاولة لبناء منطق جديد فحسب على الرغم من الاستفادة الجمة التي نالها رواد المنهج العلمي الحديث من المنطق القديم ولاسيما أن أرسطو نفسه كان أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وقد وضع في نفس الوقت المنطق كآلة ومقدمة لكل العلوم، وكان لرواد المنهج العلمي الحديث أن يبنوا على مناهجهم الجديدة دون هدم القديم والإتيان عليه من القواعد، وكان يكفي تطويره لاسيما إذا علمنا أن أرسطو قد عرف الاستقراء بأدق معانيه، كما فهم في العصر الحديث بيد أنه لم يركز عليه، وبذلك فإنه يمكن القول بأن «أرسطو عرف نوعين من المنطق هما: المنطق الصوري Formal logic، والمنطق المادي الاستقرائي Inductive Logic، أما النوع الأول فهو ما حرص أرسطو على دراسته بصورة دقيقة وجادة. وأما النوع الثاني فقد تضاءل الاهتمام به نظرا للجاذبية الخاصة للمنطق الصوري، ولاهتمام أتباع أرسطو وشراحه أيضا بشرح الأفكار الأرسطية المتعلقة بالمنطق الصوري»[٢] فضلا عن أرسطو كان يبحث عن الكليات والعلل

(١) محمد محمد قاسم: المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ص ٧٠. وهناك صور كثيرة ذكرها بعد هذه الصفحة للتأكيد على إمكانية استعمال المعايير المنطقية في اختبار صحة الفروض وإثباتها. وقد نقل أكثرها عن محمود زيدان في كتابه مناهج البحث العلمي.

(٢) د. ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٧، ١٨.

الأولى للأشـياء، ويمكـن أن ننظر في الجـدول الآتي الذي يوضح لنا مـدى علاقة عناصر المنهج التجريبي بالمنطق القديم.

المنهج التجريبي (المنطق الحديث)	المنطق القديم
الظاهرة	القضية أو الموضوع
تتبع عناصر الظاهرة الملاحظة دون الحكم عليها	إدراك العلاقات تتبع معاني الألفاظ ومعانيها دون الحكم عليها(التصورات)
تسجيل الملاحظات (جمع المادة العلمية)	ما الـذاتي والعرضي؟(المقـولات العـشر) والعلاقات بين الأجناس والأنواع (الكليات الخمس)
ملاحظة العلاقات بين عناصر الظاهرة	التصنيف والتقسيم بناء على علاقة
تكون تصور عام عن مفردات القضية	التصورات وتكون القضايا والمقدمات
اقترح الفروض (القوانين المحتملة)	أشكال القياس وأضربه(الاحتمالات)
اختبار صحة الفروض	هل هذا القياس منتج أم ليس منتجا؟
القانون العلمي	النتيجة

وبناء على ذلك يتضح لنا أن المنطق القديم لم يسـتحق كل هذه الحملة الشعواء التي شنها عليه رواد المنطق التجريبي الحديث، وأن المنطق القديم كان يسري في ثانيا المنطق التجريبي الحديث سريان الماء في العود الأخضر، وأن الصلة بينهما لم تنقطع بعد.

❐❐❐

المبحث الرابع

المنطق والكتابة العلمية
(ضبط الدلالات والتعريفات والمصطلحات) (المنطق واللغة)

من الملاحظ أنه قد شاع الربط بين المنطق من جهة وآداب البحث من جهة أخرى على أساس أن المنطوق أهم من المكتوب ولا تخفي على القارئ أن كتب المنطق وآداب البحث والمناظرة كثيرة ومتنوعة، وإن كان المنطق يهتم بالمنطوق غالبا- بل أخذت اللفظة من النطق الذي يعبر عن الفكر فلم يهتم المناطقة بالكتابة - من حيث كونها نصا مكتوبا لا نصا ملفوظا.

المنطق ولغة البحث العلمي

اللغة التداولية هي عبارة عن أصوات وألفاظ يعبر بها قوم عن أغراضهم، ومصالحهم ويعبرون بها كذلك عن أفكارهم وعاطفتهم وأغراضهم، فاللغة هنا عبارة عن بناء متماسك له وظيفة اجتماعية بين الأفراد الذين يستعملونها، ومن ثم فيجب معرفة قواعد اللغة وعباراتها وتراكيبها وصلة تلك التراكيب بغيرها تبعا لقواعد محددة تخص تلك اللغة.[1] فاللغة عبارة عن عبارات قد تكون هذه العبارة بسيطة وقد تكون مركبة، وهي التي تعطى معنى يحسن السكوت عليه كما يقرر النحاة والمناطقة، ويمكن الحكم عليه كذلك، وذلك يعني أن هناك ألفاظ مفرده وغير مركبة يمكن تصور معانيها دون الحكم عليها لأن معناها ليس محمولا على غيرها.

ولعلنا نتذكر أن من أسباب نشأة المنطق أن السوفسطائيين كانوا يجيدون فن المغالطة بالكلمات ببراعة يتحقق بها الإقناع ولا غرو فقد كانوا من كبار معلمي البيان والفصاحة، ومن هنا كان التلاعب بالألفاظ ومعانيها هو ميدانهم الذي تنقلب فيه الحقائق بحسب المصالح الخاصة ولا غرو فالإنسان مقياس كل شيء، ومن هنا جاء المنطق ليعيد الربط بين الألفاظ ومعانيها التي تدل عليها دونما زلل أو خطأ، وبناء عليه نشأ مبحث الحدود مع سقراط الذي

(١) انظر: ياسين خليل: نظرية أرسطو المنطقية، ص ٣٢، ٣٣.

كان يستولد المعاني والأفكار من عقول الشباب في آتينا بحيث يصلوا إلى الحقيقة وحدهم وفقا للمنهج السقراطي في الحوار والإقناع.

ولا ريب أن من الأخطاء التي يحتوي عليها البحث العلمي أخطاء تتعلق باستعمال اللغة، ومن ذلك الألفاظ المشتركة التي تحمل أكثر من معنى، ومن ثم قد يقع اللبس أو يستعمل ألفاظ كثيرة في التعبير عن معنى واحد كالغضنفر والليث وأسامة في التعبير عن الأسد. أو بين المطلق والمقيد، أو العام والخاص، والكلي والجزئي...

وتأسيسا على ذلك فالمنطق يحاول ضبط اللغة وتحديدها مدلولاتها؛ ولا غرو في ذلك فالمنطق مأخوذ من النطق القائم على التفكير العلمي السليم أو النطق المعبر عن العقل أو الفكر بالألفاظ اللغوية المنطوقة بقطع النظر عن نوع اللغة المستعملة، ولذلك قالوا إن المنطق للبيان كالنحو للسان أي المنطق يضبط الفكر كما يضبط النحو اللسان على قواعد اللغة، وذلك ما أكده أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات بقوله: النحو منطق لغوي والمنطق نحو عقلي، وذلك يشير إلى وثاقة العلاقة بين علمي المنطق من جهة واللغة والنحو من جهة أخرى، وذلك ما أكده أيضا الفارابي في كتابه إحصاء العلوم عن العلاقة بين العلمين[1] وبناء عليه نستنتج أن للفكر قواعد قد تكون صحيحة أو غير ذلك ويجب أن يعبر عنه بلغة صحيحة منضبطة فاللغة وعاء الفكر وكلما كان اللغة صحيحة مستعملة بدقة أسهمت في بيان الفكر ونقله وفقا لمعاني صحيحة، ويسهم المنطق الأرسطي في نحو الكتابة الصحيحة إن جاز التعبير، ويتضح ذلك عن طريق الآتي:

أولا: ضبط الألفاظ

حاول أبو نصر الفارابي في « كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق» قبل أن يشرع في كتاب المقولات التي تمثل أول أجزاء صناعة المنطق أن يسهل الوصول إلى ذلك عن طريق بيان الألفاظ الدالة وأصنافها، وذلك عن أهل صناعة المنطق، فيقول: «إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال، ومنها ما

(١) إذ يقول عن العلاقة بين المنطق والنحو «وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو؛ وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ» الفارابي: إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه، د. على أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١/١٩٩٦، ص٢٨.

هو مركب من الأسماء والكلم»[١] يشير بذلك إلى الجملة الاسمية والفعلية ثم ضرب بعد ذلك أمثلة للأسماء والأفعال ذكرا الفرق بينهما؛ وذلك يعني أن الباحث يلزمه أن يميز عندما يكتب أو يقرأ بين الألفاظ التي يستعملها من حيث كونها اسم أم فعل أم حرف حتى تتضح له دلالة تلك الألفاظ. ويستعملها بدقة.

وبعد أن انتهى من تناول أصناف الألفاظ المفردة راح الفارابي يعرض اقترنهما أو الالفاظ المركبة وسماها الأقاويل والألفاظ المفردة قد يتركب بعضها مع بعض أصنافا كثيرة من التركيب، فالاسمان قد يتركبان إلى صنف واحد من أصناف التركيب(الجملة الاسمية)، وهو يشير - بذلك - إلى اللفظ المطلق والمقيد (إما بالوصف أو الإضافة) بحيث قد يتركبان معا تركيبا يصير به أحدهما صفة والآخر موصوفا[٢] والناس يسمون الموصوف المسند إليه ويسمون الصفة مسندا وربما سموا الصفة الخبر والموصوف المخبر عنه... وهذا لا مشاحة في الاصطلاح المهم هو إدراك العلاقة بين اللفظتين وهذا بلا شك يسهم في ضبط عنوان البحث فضلا عن جمله ومبانيه.

ثانيا: ضبط الدلالات

يعد البحث عن علاقة الألفاظ بالمعاني ودلالة الألفاظ على معان محددة والعلاقات التي يفيدها اللفظ، وهل هناك ألفاظ أخرى تترادف معه أو أنه متابين مع آخر أو أنه متواطئ أو مشكك كما يقول المناطقة؟ كل ذلك داخل في عملية التحليل، ويمكن أن نكون من ذلك آليات التحليل للنصوص من حيث معرفة علاقة الألفاظ بالمعاني وعلاقة الألفاظ ببعضها البعض ثم يكون التركيب بعد ذلك في القضايا التي تتكون من أكثر من لفظ يحسن السكوت عليه ومن ثم يبدأ العقل في تكوين صور كلية تمثل قوانين عامة وتركيب القضايا من المقدمات الكلية التي يندرج تحتها قضايا جزئية تأخذ حكمها، وذلك باختصار منهج التحليل والتركيب.

لو تأملنا دور المنطق الأرسطي ومحاولته ضبط الدلالات نجد أنه يتعارض تماما مع المنهج التفكيكي الذي دعا إليه جاك دريدا في عصرنا الحديث حول فصل العلاقة بين الدال والمدلول

(١) أبو نصر الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢/د.ت، ص٤١.

(٢) أبو نصر الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٥٦.

بحيث يعطي النص أو اللفظ عددا كبيرا من المعاني التي تتعدد بعدد قراءات القراء إن جاز التعبير، ومن ثم فهو نص مفتوح غير محدد المعنى، وتلك الصيحة التي ذاعت في الستينيات من القرن الماضي تشبه ما قام به الباطنية في التاريخ الإسلامي من قولهم إن لكل ظاهرا باطن ويتعدد هذا الباطن كما تتعدد الدلالة عند جاك دريدا. ومن هنا نجد أن الصراع بين الحداثة والتراث لم ينته بعد.

ثالثا: ضبط التعريفات والمصطلحات

يطلب من كل باحث أن يضبط المصطلحات التي يستعملها في بداية بحثه، ولا ريب أن التعريف المنطقي يساعد في ضبط المصطلحات وتعريفها، وقد أشار الفارابي إلى قضية مهمة ألا وهي قضية المصطلح إذ يتنوع استعمال اللفظ بحسب الحقل الدلالي الذي يستخدم فيه إذ يقول: «وينبغي أن نعلم أن أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى، ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر، وربما وجد من الألفاظ ما يستعمله أهل، صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر»[1] وبناء عليه فيجب على الباحث أن يستعمل المصطلحات المشهورة في الحقل الذي يبحث فيه ويضرب الفارابي على ذلك مثلا بالنجار قائلا: «فإن النجار إنما يخاطب فيما تشتمل عليه صناعة النجارة بالألفاظ المشهورة عند النجارين، وكذلك الفلاحة والطب وسائر الصنائع»[2] وفي ذلك إشارة إلى أن لكل قوم لغة خاصة ومصطلحات خاصة بموضوعات علومهم ومن ثم فإن مهمة تحديد اللفظ في المنطق القديم يعد نوعا من الاستقراء للمعاني وعلاقتها بالألفاظ، وينبني على ذلك معرفة معاني الألفاظ والمصطلحات التي يتعرض لها الباحث في رسالته.

ومعلوم أن التعريف يكون بتحديد الذاتيات وهو أمر صعب في كل شيء أمر صعب المنال ولكن العلم الحديث أمكنه أن يتوصل إلى الذاتيات عن طريق التجربة، وهذا أمر يدل على الصلة بين المنطق الحديث والمنطق القديم؛ لأن الباحث أثناء تعريفه كأنه ينطلق في جدل تصاعدي من الأفراد إلى الأنواع إلى الجنس إلى الأجناس العليا إلى جنس الأجناس الذي يمثل

(١) أبو نصر الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٤٣.
(٢) أبو نصر الفارابي: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٤٣.

الحقيقة الكلية المطلقة ثم يهبط أفلاطون بالتصنيف السابق تبعا لمنهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية[١] ومن قبل ذلك كان سقراط الذي اهتم بالتعريف فكان «يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقة هذا الشيء يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، و يعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء و يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها...فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدا جامعا مانعا»[٢].

رابعا: توثيق المراجع أو الأدلة

أثناء كتابة البحث نقسم الصحفة إلى متن وهامش، نكتب في المتن الأفكار والنتائج التي توصلنا إليها وفقا لمنهجية معينة و يكون الهامش هنا جامعا للأدلة والكتب والمصادر التي تؤكد صحة هذا الفهم، كأدلة مساعدة لمزيد من التوسع أو التوضيح أو الشرح لبعض الأمور التي يقررها الباحث في متن بحثه ومن الواضح أن العلاقة بين المتن والهامش أثناء كتابة البحث تتقارب مع العلاقة بين المقدمات والنتائج والدليل الذي يؤيد ذلك (عملية الاستدلال) فالمتن بمثابة المقدمات ونتائجها والهامش هي بمثابة استصحاب الدليل، ولا شك أن تلك العملية العقلية هي الاستدلال المنطقي ولكنه حين يتم بصورة عملية أثناء الكتابة تتغير صورته عن المنطق الأرسطي القديم، حيث إن القضية المنطقة البسيطة تتحول مع كتابة البحث إلى فصل، وهوامش هذا الفصل أو بعده تكون الوثائق المؤيدة لصحة الاستنتاج الذي يحرص كثير من الباحثين على ذكر نتائج ما توصل إليه في نهاية كل فصل على أساس أن هذه هي النتيجة التي أثمرت عنها المقدمة المستنبطة من الأدلة، وهذه هي أوضح صورة للمقدمات ونتائجها وعلاقة المقدمات بالنتائج مع استصحاب الدليل.

□□□

(١) د. مدحت محمد نظيف: الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط١/١٩٩٨م، ص٢٧.

(٢) د. مدحت محمد نظيف: الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط١/١٩٩٨م، ص٢٥.

خاتمة

وبعد فهذه المحاولة تنحو بالمنطق الأرسطي القديم نحوا توظيفيا تطبيقيا، بحيث يمكن القول بأنها محاولة تنتمي إلى المنطق التطبيقي إن جاز التعبير، حاولت من خلالها أن أزيل ما علق بالمنطق القديم من أحكام جائرة وصف بها، ولم يكن ذلك الحكم نابعا من حضارة بعينها بل هي مشترك بين حضارتين: الأولى هي الحضارة الإسلامية التي تنوع حكمها عليه وفقا للحكم الشرعي وأغلب الانتقاد كانت من قبيل الخشية على الدين في حين أن الحضارة الغربية التي تنتمي ثقافيا إلى الحضارة اليونانية والرومانية قد رفضت المنطق الأرسطي من جهة الخوف من الدين الذي اختلط بالفلسفة والمنطق، فجاءت هذه المحاولة لتثبت أن المنطق القديم قيل عنه لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد (كما نقده بعض علماء المسلمين)، أو بأنه عقيم مجدب (كما نقده بعض الغربيين) يمكن الاستفادة منه في بناء بحث علمي رصين على نحو قاربت فيه بين المنطق القديم وما هو مطروح كذلك من قواعد المنهج التجريبي العلمي الحديث، وذلك ما حاول البحث أن يعرض له وانتهى إلى إمكانية توظيف المنطق الأرسطي في وضع الضوابط والأسس أو القواعد التي ينبني عليها البحث ومحاولة تأصيلها من خلال موضوعات المنطق القديم بما يثبت أن هناك علاقة اتصال حقيقة له بالمنطق التجريبي الحديث، وليس الأمر مقتصرا على المقاربة بينهما فحسب، وبناء عليه فلم يكن المنطق الحديث في عزلة عن القديم أو كان سببا ومعوقا حضاريا للنهوض العربي أو الغربي كما يشاع على نحو بيناه في تناولنا للبعد الديني والحضاري للمنهج.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

١. إن المنطق القديم يفيد في تحديد مشكلة البحث وتقييدها بالحدود الزمانية والمكانية والكمية وغيرها من التساؤلات العشر التي يمكن الاستفادة من المقولات العشر في إثارتها.

٢. إن محاولة الربط بين المنطق ومناهج البحث وتوظيفهما في إعداد خطة البحث العلمي يشير إلى إمكانية توظيف المنطق الصوري في نواح تطبيقية قياسا على تلك المحاولة التي تنتمي إلى المنطق التطبيقي إن جاز التعبير.

٣. أن الصلة بين المنطقين القديم والحديث لم تنقطع بعد على الرغم من شدة الانتقاد من فلاسفة النهضة الأوروبية للمنطق القديم.

٤. المنطق القديم هو الأساس الذي انطلقت منه آليات وفنيات وأصول بناء الأبحاث العلمية وتصميمها وليس الأمر خاضعا فقط للمنطق الحديث ومناهجه أو للخبرات البحثية المتناقلة فقط.

٥. أن الأبحاث العلمية لها عدد محدد من الوحدات لا تقل عنها، وأنه لا يلزم النص على منهج البحث في مقدمتها ولا في نتائجها كما يفعل كثير من الباحثين، وأن هناك منهجا يغلب على البحث مع وجود مناهج أخرى.

٦. أن المناهج لا تتفاضل فيما بينها بحسب موضوعاتها وإنما بحسب أبعادها الدينية أو الحضارية.

٧. أن صورية المنطق الأرسطي التي تؤخذ عليه يمكن الاستفادة منها في أمور مناسبة مثل المناهج الرياضية الاستنباطية أو كيفية إعداد الأبحاث العليمة.

٨. المنطق القديم له فائدة كبيرة في صحة استعمال اللغة المعبرة عن معان محددة مضبوطة.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

- أرسطو: منطق أرسطو، حققه وقدم له، د. عبد الرحمن بدوي، ج١، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١/ ١٩٨٠م.

- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم): الرد على المنطقيين المسمى (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، حققه عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ط ١/٢٠٠٥م.

- أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه، أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٢م.

- جميل صليبا: المنطق، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٦٧م.

- جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق: د. زكي نجيب محمود، تقديم عبد الرشيد الصادق المحمودي، المركز القومي للترجمة، ميراث الترجمة، العدد ١٦٥٣، القاهرة، ٢٠١٠.

- حسن حنفي (د): حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

- حسن حنفي: المنهج الفلسفي، ضمن كتاب قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، تأليف مجموعة بإشراف وإعداد د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦م.

- زكي نجيب محمود (د): المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١م.

- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٨٥م.

- عبد الرحمن بدوي (د): مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣/١٩٧٧م.

- عبد الحميد صبره (د): مقدمة كتاب نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث: يان لوكاشيفتس، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١م.

- عبد الفتاح أحمد فؤاد (د): التفكير العلمي والفلسفي، دار الوفاء، ط١/٢٠٠٧م.

- عبد الملك السعدي (د): الشرح الواضح المنسق لنظم السلم الرونق ويليه المحاورة في أدب البحث والمناظرة، دار النور المبين للدراسات والنشر، الأردن، ط١/٢٠١١م.

- على بن رضوان: الفيلسوف المصري على بن رضوان مع كتابه المستعمل من المنطق في العلوم والصنائع، ج ٢ تحقيق د. أحمد عرفات القاضي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٦م.

- على سامي النشار (د): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م.

- على الوردي (د): منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، لندن، ط٢/١٩٩٤م.

- الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢/١٩٥٥م.

- الغزالي (أبو حامد): المستصفى في أصول الفقه، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٣م.

- غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م.

- الفارابي (أبو نصر): كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢/د.ت.

- الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه، د. على أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١/١٩٩٦م.

- فؤاد زكريا (د): الأرجانون الجديد لفرنسيس بيكون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٤م.

- الماجري (أبو على الحسن بن على): أسهل الطرق إلى فهم المنطق، نص محقق د. محمد بنشريفة، منشور بمجلة المناظرة بعنوان أول تأليف مغربي في المنطق: أسهل الطرق إلى

فهم المنطق، عدد ٢ السنة الأولى، الرباط، المغرب، جمادي الأولى ١٤١٠، دجنبر ١٩٨٩م.

- ماهر عبد القادر محمد علي (د): المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

- محمد عزيز نظمي (د): المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية ٢٠٠٣م.

- محمد فتحي الشنيطي (د): مقدمة كتابه أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠م.

- محمد محمد قاسم (د): المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، ط١/١٩٩٩م.

- محمود قاسم (د): المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، ط٥/ ١٩٦٨م.

- مدحت محمد نظيف (د): الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط١/١٩٩٨م.

- يحيى هويدي (د): منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، دون تاريخ.

- يمنى طريف الخولي (د): مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م

المنهج الرّياضي في البصريات

د. خيرة عبد العزيز(*)

مقدمة

لا شكّ أنّ معيار علمية وموضوعية أيّة معرفة يُقاس بمدى إتّباعها لمنهج معيّن، تنتظم من خلاله الدّراسات والبحوث، حيث يتحدّد منهج كلّ علم بحسب طبيعة موضوعه، وهذا ما يُسهم في دفع البحث العلمي إلى تحصيل نتائج تتسم بالوضوح والموضوعية في فهم ظاهرة معيّنة، وذلك باعتبار أنّ المنهج هو السبيل أو الطريق الذّي ينبغي على الباحث سلْكُه للكشف عن الحقيقة في مختلف مجالات العلوم، اعتمادا على خطوات منهجية منتظمة يتمُّ فيها تحقيق التّناسق بين المبادئ العقلية والتجريبية في تفسير ظاهرة ما.

إنّ الإقرار بضرورة وجود منهج علمي للوثوق بالمعرفة ليس مطلباً حديثاً فرضته التّحولات الفلسفية والعلمية منذ العصر الحديث عند الغرب، والذي نتج عنه لاحقاً تخصيص علم قائم بذاته وهو علم المناهج، و إنّما هو مطلب قديم له مرجعيته في تاريخ الفلسفة والعلم، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أنّ الفلسفة اليونانية جعلت من المنطق منهج بحثها وآلة علمها، و يرجع الفضل في ذلك إلى الفلسفة المنهجية التي تبنّاها «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ق.م)، في تصنيفه للعلوم برسم حدودها وفروعها و إدراك العلاقات المنطقية بينها، وفقاً لمنهج استنتاجي استنباطي كان طاغياً على نمط التفكير الفلسفي اليوناني، كفكر كان منصبّاً على البحث عن الماهية أو المبدأ الكلّي الجامع لكلّ العلوم، من علوم الطبيعة وعلوم التّعاليم وغيرها وهذا ما كان يمثّل جوهر العلم الحقيقي عند اليونان عامّة.

وبالتّالي فالمنهج الاستنباطي يعتبر من بين أهمّ وأقدم المناهج العلمية التي اعتمدها

(*) خيرة عبد العزيز، أستاذة فلسفة في جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف- الجزائر، وعضو في مخبر الأبعاد القيمية للتحوّلات الفكرية والسياسية بالجزائر- وهران- ضمن الفرقة الرابعة، بعنوان بحث: «الاشتغال بعلم المنطق وعلاقته بالمسائل الدّينية في المجتمع الجزائري إبّان العصر الحديث».

الفلاسفة والعلماء في البرهنة على تصوراتهم العلمية والفلسفية، لاسيما ما تعلّق منها بالبرهنة الرياضية التي مثّلت ولا تزال تمثّل نموذجًا للدقّة واليقين في الفلسفة والعلم، وانطلاقاً من ذلك سنحاول التّطرّق لتطبيق المنهج الرياضي في البرهنة على نظريات الضوء، بالكشف عن النّتائج المختلفة لهذا البحث، اعتماداً على توظيف بعض النّماذج المعرفية في حقل علم البصريات، وتبيان دور هذه التراكمية المعرفية في الكشف عن مكنونات الضّوء مرحليّا من خلال تنوّع منطلقات نظريات الضّوء.

١- طبيعة المنهج الرياضي وأهميته

يعدُّ المنهج الرياضي أحد المناهج العلمية القديمة في تاريخ الفلسفة والعلوم، فقد ألبس معظم الفلاسفة تصوراتهم لباس الرياضيات، فهذا «فيثاغورس» (٥٤٠- ٥٠٠ق.م) ردّ أصل الكون للعدد، وهذا «أفلاطون» (٤٢٧-٣٤٧ق.م) جعل من شروط دخول أكاديميته معرفة الرّياضيات، وحتّى بالنسبة للمنطق الصّوري فقد كانت الرّياضيات مصدراً له حيث يعدُّ «القياس المنطقي ليس إلاّ أحد مراحل البرهان الرّياضي أو المنهج الاستنتاجي أو الاستنباطي بمعناه العام»[١]، وبذلك فقد أصبحت الرّياضيات مع اليونان علمًا عقليّاً مجرّداً تجاوز كلّ أشكال التّفكير العملي المحسوس الذي كان طاغيّاً على الفكر الشرقي القديم، «إذْ قامت على أساس الارتباط العقلي الضروري بين قضايا بعضها وبعض تستخرج بواسطة الاستدلال المنطقي الخالص الذي لا يكاد يستعين بالتجربة إلاّ من أجل التّوضيح وتيسير الفهم فحسب»[٢]، ووجدت الرياضيات صورتها المثلى خاصّة مع « إقليدس»، وهذا ما تجلّى في كتابه «أصول الهندسة»، «فبعد أنْ كانت البراهين عند فيتاغورس غير دقيقة بدرجة كافية، أصبحنا نرى عند إقليدس عرضاً محكماً عقليّاً للبراهين الهندسية»[٣].

من هذا المنطلق فقد شكّل النسق الرياضي الإقليدي المرجعية الأولى في الفلسفة والعلم لكلّ النماذج المعرفية التي جاءت بعده، لاسيما عند مفكري الإسلام الّذين تأثّروا بهذا النموذج، ولا أدلّ على ذلك من الفيلسوف الكندي الذي ربط الفلسفة بالرياضيات في محاولته

(١) ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦، ص ١٢٤.
(٢) عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧، ص ٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.

البرهنة على كثير من القضايا الفلسفية الميتافزيقية والطبيعية، وهو ما أكّده في أحد رسائله بقوله: «لا تنال الفلسفة إلاّ بعلم الرياضيات»[١]، وأصبح هذا تقليد لكلّ فلاسفة الإسلام، كما امتدّ هذا التأثّر بالمنهج الرياضي حتّى مع الثورة العلمية والفكرية في العصر الحديث، فنجد «ديكارت» قد أفرد للبرهان الرياضي الأهمية القصوى لاعتباره يمثّل أعلى مراتب اليقين في العلوم، بناءً على ملاحظاته الحثيثة، وهو ما جاء في قوله: «ولمّا لاحظت أنّه بين كلّ من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، ليس إلاّ الرياضيين، هم الّذين استطاعوا أنْ يجدوا بعض البراهين، أعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية»[٢]، ومن ثمّة فقد أصبحت يقينية البحوث العلمية تقاس بمدى استعمالها للبرهنة الرياضية في إثبات صحة نتائجها، فحتّى العلوم التجريبية لا يمكنها الاستغناء عن الرياضيات من أجل تكميم نتائجها، وكذلك توضيح وتمثيل ظواهرها هندسياً اعتمادا على أشكال هندسية كالخطوط المستقيمة والدّوائر والزّوايا...إلخ، فكلّ العلوم بلا استثناء أصبحت تتكلّم لغة الرّياضيات وتتّبع منهاجها لصياغة مضامينها المعرفية.

إنّ ما يميّز البرهان الرّياضي هو أنّه يقوم على أساس استخراج النّتائج بطريقة عقلية منطقية تهتمّ «بالبحث في الرّوابط المجرّدة الموجودة بين الموضوعات المحسوسة بصرف النّظر عن الموضوعات نفسها، وهذا ما أضفى عليها طابعاً كلّيّاً عامّاً»[٣]، كوْن أنّ المنهج الرياضي يقوم على الاستنباط العقلي المجرّد، ومقياس الصدق فيه هو اتساق المقدمات والنّتائج بعيداً عن كلّ التباس أو تناقض عقلي، وبذلك فالاستدلال الرّياضي ينطلق من قضايا أوّلية تسمّى بالمبادئ وهي البديهيات والمصادرات والتّعريفات وهي قضايا ليست نتيجة لأيّ برهان بل تُعتمد كأساس لهذا الاستدلال، ومنه «فالمصادرات المختلفة تقدّم في العلوم الرّياضية بوصفها فروضاً، ومع ذلك ينبغي ألاّ تُشبّه هذه الفروض بفروض العلوم الطّبيعية التي تخضع دائماً للتّحقّق التّجريبي، فالفروض الرّياضية هيّ الأساس الذي يبدأ من بعده التّفكير الرّياضي في القيام بمهمّة الاستنباط»[٤]، وبذلك فقد أصبحت كلّ العلوم بلا استثناء تستعين بهذا المنهج لتوخي

(١) ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر، دط، دس، ص ٣٥٨.

(٢) ديكارت، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنّشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨ ص ١٣٣.

(٣) عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٢٩.

(٤) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّشر، الإسكندرية، دط، دس، ص ١١٥.

نوعاً من المصداقية واليقين في صياغة مضامينها المعرفية بتكميم نتائجها، وتمثيل ظواهرها تمثيلاً عقلياً هندسياً ولعلّ من أبرز العلوم التّي اتّبعت هذا النّهج علم البصريات.

٢- التوظيف الرياضي في علم البصريات:

يُعتبر علم البصريات Optique أحدّ فروع العلوم الفيزيائية، يتناول موضوع بحثه دراسة نظرية الضّوء وخواصه وظواهره وتطبيقاته، وتعدُّ من بين العلوم التّي حقّقت تطورات متلاحقة على مرّ تاريخها، وتكمن أهمية هذا العلم في ارتباطه الوثيق بعلوم أخرى كعلم الطبّ وعلم الفلك والميكانيك، من حيث أنَّ تطوُّرها مرهون بتطوّره، وسُمي بعلم المناظر نسبة إلى النّظر، حيث تمّ تداول هذه التّسمية خاصّة عند مفكري الإسلام، إذْ يعرّفه «التّهنّاوي» بأنّه «علم نتعرّف منه أحوال المبصرات في كميتها وكيفيتها، باعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وما يتوسّط بين المناظر والمبصرات، وعلل ذلك، ومنفعته معرفة ما يُغلط فيه عن أحوال المُبصرات، ويستعان به على مساحة الأجرام البعيدة والمرايا المحرقة»(١).

وانطلاقاً من ذلك فإنّ البحث في البصريات أو المناظر هو بحث قديم لأنّ ظاهرة الضّوء كظاهرة حيوية أثارت اهتمام القدماء من فلاسفة وعلماء لما لها من جاذبية وإثارة لملامستها المباشرة للجانب الحسّي لدى الإنسان، فقد وردت تفسيرات عدّة لهذه الظاهرة ضمن نظريات فلسفية عامّة اعتنت بالبحث في ظاهرة الإبصار خاصّة، وتطوّر البحث تدريجياً إلى تناول خصائص ظاهرة الضّوء في ذاتها بمعزل عن الرؤية خاصّة عند علماء المسلمين أمثال «ابن الهيثم» وأيضاً عند علماء الغرب كما هو الحال عند نيوتن.

وفي هذا الإطار سنحاول تتبّع بعض النّماذج من بحوث البصريات تاريخياً للكشف عن دور المنهج الرّياضي في تفسير ظواهرها بواسطة الاستدلال الاستنباطي.

أولاً: التحليل الهندسي للمناظر عند اليونان:

لقد اختلفت التّفسيرات لنظريات الرؤية عند اليونان لتناول الموضوع ضمن رؤى فلسفية

(١) التهنّاوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، المجلّد الأوّل، دار قهرمان للنّشر والتّوزيع، اسطنبول، دط، ١٩٨٤، ص٤٦.

مختلفة، إذ نجد مثلاً «فيثاغورس» قد اعتقد أنّ الإبصار يتمّ من خلال خروج ذرات تبعث من المُبْصَر إلى البصَر، فتحدث رؤية الشيء، وردّ «أفلاطون» الإبصار إلى أنّه إذا «خرجت النّار الإلهية من البصر في ضوء النّهار اتصلت بذلك النُّور الذي من نوعها، و إذا ما اتصل المثل بالمثل على هذه الكيفية اندمجا واتّحدا وتكوّن منهما «الشّعاع» الذي به يُدرك البصر المبصَر»[1]، كما فسّر «أرسطو» الإبصار بورود شيء من المُبصَر إلى البصر، وهكذا توالت التّفسيرات المختلفة حول هذه الظاهرة والتي كان يطغى عليها التفسير الميتافيزيقي الفلسفي غالباً، لكنّ ما يهمنا هنا ليس مجرّد استعراض لنظريات الرؤية، و إنّما البحث عن المنهج الذي تمّ به التوصّل إلى مثل هذه النّتائج؟ وما طبيعة التّفكير في مسائل علم المناظر؟

انطلاقاً من أنّ التفكير الفلسفي اليوناني كان تفكيراً عقليّاً مجرّداً، هذا ما جعله يتماهى مع الطريقة الاستدلالية الاستنباطية في التفكير، لاسيما ما تعلّق منها بالمنهج الرياضي الاستنباطي في تحليل الظواهر المختلفة سواء كانت ميتافزيقية أو طبيعية وحتّى الإنسانية منها، وهذا ما يبرّر التّناول الرّياضي لمسائل علم المناظر عند اليونان، وذلك لاعتبار هذا العلم من العلوم النّظرية من حيث هو فرع من علم الهندسة، لذلك فإنّ الدّراسة المنهجية في هذا المجال قد ارتبطت بالمرحلة الهلينستية، خاصّة مع إقليدس و بطليموس وهيرون، وما كان قبلها من بحوث الضّوء يبقى مجرّد آراء متناثرة ومتباينة تفتقر للمنهجية في فهم وتفسير مثل هذه الظّواهر.

وعلى هذا الأساس نجد علماء العصر السكندري و بالأخصّ علماء الرّياضيات، أو كما كانوا يسمون «بعلماء التّعاليم» قد بحثوا عن المبادئ العامّة التي تقوم عليها نظرية الضّوء وتحليلها هندسيّاً، انطلاقاً من أنّ المناظر في تصنيف العلوم عند اليونان كانت تعدّ أحد فروع الهندسة، لذلك فقد كان المنهج المناسب لدراسة موضوعها هو المنهج الرّياضي الاستنباطي.

من هذا المنطلق فقد تمركزت بحوث أصحاب التّعاليم أو «أصحاب الشّعاع» كما كان يسميهم «ابن الهيثم» حول كيفية الإبصار والكيفية التي يتمُّ بها «رؤية صور المُبصرات منعكسة عن السطوح الصقيلة كالمرايا وما إليها»[2]، وأيضاً الكيفية التي يدرك بها المبصرَات إنْ لم يكن البصر والمُبْصَر في جسم مشفّ واحد، فمثلاً لو كان الإدراك من الهواء إلى الماء، وهو

(١) مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

ما يعبّر عنه بالإدراك بواسطة الانعطاف، ومحاولة البرهنة على ذلك هندسيّاً من خلال تفسير كيفية الإبصار بنظرية الشعاع انطلاقاً من مقدّمات أساسية كان يُعتقد بها في معرفة الضّوء في تلك المرحلة، من خلال توهّم خروج شعاع من العين إلى الشيء المُبصَر، وعلى أنّ هذا الشّعاع يمتدّ على سموت خطوط مستقيمة بشرط ألاّ ينعكس أو ينكسر، أطرافها مجتمعة عند مركز العين، وعلى أنّ الشعاع الذي يُدرَك به شيء من المبصَرات يتخذ شكل مخروط رأسه مركز البصر وقاعدته سطح المبصَر، وبالتّالي تُبصر الأشياء فقط الدّاخلة في هذا الحيّز أي بحسب وقوع الشّعاع عليها، وكذلك عظمها وصغرها يتحدّد ببعدها أو قربها من قاعدة المخروط «فما أُبصر من زاوية عظيمة ظهر عظيماً، وما أُبصر من زاوية كثيرة ظهر كثيراً، وما أُبصر من زاوية متساوية ظهر متساوياً»[١] وبالتّالي فقد شكّل مخروط الأشعة قاعدة لنظرية رياضية في الإبصار.

إنّ علم المناظر في العصر الهلنستي قد ارتبط بشكل واضح بنظرية الإبصار خاصّة، فما له علاقة بالانعكاس والانعطاف في بحوث الضّوء فكان أساسه الشعاع المنبعث من البصر إلى الشيء المُبصر بمعنى الانعكاس والانعطاف لا يرتبط بالضّوء كوجود ذاتي مستقلّ عن نظريات الرؤية، «لذلك لم تكن مباحث علم المناظر في ذلك العهد تتضمن انعكاس ضوء الشمس مثلاً عن سطوح المرايا المختلفة أو انعطافه في الأجسام المشفة المختلفة، بل أفردت لهذه البحوث كتب أو مقالات، ولم تشملها كتب المناظر، وسميت تسمية أخرى وصارت معروفة بكتب المرايا المحرقة والكرات المحرقة»[٢].

بالرّغم من أنّ هذه البحوث في الضّوء لم تخل من أخطاء كشفت عنها الدّراسات اللاّحقة في هذا المجال، إلاّ أنّها تبقى بمثابة المحاولات الأولى في علم المناظر التي اعتمدت المنهج الرّياضي في صياغة مفاهيمها ومضامينها، بتوظيف البراهين الهندسية في إثبات نظرية الضوء بغضّ النظر عن مطابقتها للواقع أم لا.

ثانيا: الاستدلال الرياضي في علم المناظر العربي:

إنّ علم المناظر الهلينستي كان له تأثيراً مهمّا في بحوث الضوء عند علماء الرياضيات والطبيعة المسلمين، لذا فعلم المناظر العربي كان وريثاً لعلم المناظر الإقليدي والبطليمي من

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

خلال تفعيل حركة النّقل والتّرجمة لهذا التراث العلمي، خاصّة مع منتصف القرن التّاسع ميلادي حيث سارت «التّرجمات العربية للنّصوص اليونانية جنباً إلى جنب مع الأبحاث الأولى المكتوبة بالعربية مباشرة في علم المناظر»[١] وقد اتّبع المترجمون والفلاسفة الأوائل تقريباً التّقليد الرّياضي الهلنستي في تناول مسائل المناظر أمثال «حنين بن إسحاق» و«قسطا بن لوقا» و«الكندي» وغيرهم في تبنّي «نظرية الشّعاع الإقليدية والبطليمية» في الإبصار، وبالرجوع إلى تصنيف العلوم عند المسلمين نجد علم المناظر يتموقع حسب أنضج تصنيف عند «الفارابي» ضمن علم التّعاليم من حيث هو علم «يفحص عمّا يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والأعظام والتّرتيب والأوضاع والتّساوي والتّفاضل وغير ذلك، لكنّ على أنّها في خطوط وسطوح ومجسّمات لا على الإطلاق»[٢].

في هذا السّياق نجد أنّ أعظم بحوث علم الضّوء تلك التي قام بها «ابن الهيثم» الذي بدوره استفاد من توالي الكشوفات وتراكم الدّراسات السابقة عنه في هذا المجال، والتي مهّدت له الطّريق أمام تطوير و إصلاح علم المناظر الذي أخذ معه منحاً جديداً سواء على مستوى الموضوع أو المنهج.

لقد أخضع «ابن الهيثم» بحوث علم المناظر التي كانت قبله وخاصّة منها مناظر إقليدس وبطليموس للنّقد والشّك، والدّليل ما أبرزه في كتابه «الشّكوك على بطليموس»، وهذا ما عبّر عنه بقوله: «والواجب على النّاظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أنْ يجعل نفسه خصماً لكلّ ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، و يتهم أيضاً نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه، فإنّه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساهُ وقع في كلام من تقدّمه من التّقصير والشُّبه»[٣]، وبالفعل فقد مارس «ابن الهيثم» منهجية النّقد والتمحيص لآراء هؤلاء العلماء الذين سبقوه، غير مكتف بمجرّد التّقليد والنّقل عنهم، مناقشاً لأسس علم الضّوء القديم ووضعه

(١) راشد رشدي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج٢، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، دس، ص ص ٨٢٣-٨٢٤.

(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بوملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص ٥٤.

(٣) الحسن بن الهيثم، الشّكوك على بطليموس، تح: عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة دط، دس، ص ٤.

لأسس جديدة له، معتمداً في ذلك على منهج علمي استطاع بعبقريته الجمع بين الاستنباط والاستقراء في مزاوجة يندر مثلها، إذْ أدرك في تصنيفه للعلوم أنّ علم المناظر يندرج ضمن العلوم التّعليمية والعلوم الطّبيعية، وهذا لأنّ «الكلام في ماهية الضّوء من العلوم الطّبيعية، والكلام في كيفية إشراق الضّوء محتاج إلى العلوم التّعليمية من أجل الخطوط التي تمتدّ عليها الأضواء، وكذلك الكلام في ماهية الشُّعاع هو من العلوم الطّبيعية، والكلام في شكله وهيئته وهو من العلوم التّعليمية...فالكلام في الضّوء وفي الشّعاع وفي الشّفيف يجب أنْ يكون مركّباً من العلوم الطّبيعية والعلوم التّعليمية»[١].

لقد أدرك «ابن الهيثم» مبكّراً أنّ البحث مركّب في علم المناظر لاتصاله بالعلوم الطبيعية من جهة لتعلّق الإبصار بحاسّة العين، وبالريّاضيات من جهة الحاجة إلى التّعبير عن مسائله كمّياً وتمثيل ظواهره هندسيّاً، وبذلك فقد كان تصوره للمنهج العلمي تصوّراً شاملاً في بحوثه العلمية عامّة، وفي بحوث الضّوء خاصّة، كوْن أنّ الوصول إلى الحقّ في نظره مرهون بالتّحقّق التّجريبي والعقلي، إذْ تكون النّتائج المتوصّل إليها سواء عبر القياس المنطقي أو الرّياضي متسقة مع المقدّمات المنطلق منها فحسب، بل يجب أنْ تتوافق مع الواقع الموجود بالفعل، وبذلك فالمنهج عنده «هو طريقة عقلية لتقدير وتقسيم العلوم المختلفة من خلال قواعد تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة، والعقل يناصره الحسّ والحسّ يخدم العقل، وهو بهذا يقترب من فلسفة العلوم»[٢].

واعتباراً من أنّ «ابن الهيثم» كان عالماً رياضيّاً فقد وظّف المنهج الرّياضي في البرهنة على كثير من نظرياته في علم الضّوء، من خلال دحضه لحجّة «أصحاب الشُّعاع» في الإبصار، انطلاقا من اعتقاده أنّ العين تُبصر بواسطة انبعاث أشعّة من الجسم المُبصَر إلى العين وليس العكس، لأنّه لو كان كذلك لتمّت الرؤية في اللّيل.

في هذا النّطاق تمّ تفسير بحوث الضّوء من خلال تمثيلها هندسيّاً لتوضيح معانيها المجرّدة، منْ ذلك اكتشاف أنّ الضّوء يسير في سموت خطوط مستقيمة كخطوط متوهمة غير محسوسة،

(١) ابن الهيثم، رسالة في الضّوء، تح: أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، دط، ٢٠١٤، ص ١٢٥.

(٢) دولت عبد الرّحيم، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥٧.

إذْ لم تتعلّق دراسة الضّوء عند ابن الهيثم بعملية الإبصار فقط، و إنّما دراسته كانت تبحث بشكل عام في الضّوء كجسم مادي مستقلّ عن الإبصار كوجود ذاتي.

إنْ كان «ابن الهيثم» قد انتهج في بحوثه العلمية الانطلاق من استقراء الموجودات ودراسة جزئيتها للوصول إلى القانون العام الذي يحكمها، واعتماد الاستدلال الرّياضي الاستنباطي الذّي يعتمد بدوره على عملية التّعميم بالانتقال من صدق قضية إلى حالة جزئية، وتأكيد صدقها في جميع الحالات التي من نفس النّوع، من خلال وضع فروض عقلية يُتحقّق منها عن طريق «الإثبات بالاعتبار»، وعلى سبيل المثال لا الحصر ملاحظة سرعة الضّوء وتغيُّرها حسب الوسط الذي يمرّ به، فينتج عن ذلك أنّ الضوء يكون أسرع في المشفّ الألطف منه في المشفّ الأغلظ، مثل الهواء والماء والأجسام الصقيلة، وتمثيل كيفية انعكاس الضّوء وانعطافه هندسيًّا حسب نموذج ميكانيكي، بتحديد زوايا السّقوط والانعطاف بحسب طبيعة السطح العاكس، بافتراض حالات عدّة من مستوي، مخروط، محدّب، مقعّر، أسطواني و إلى ذلك، وهذا ما تبلور من خلال «مسألة الهازن» التي اشتهر بها «ابن الهيثم» عند الغرب والتي تفيد أنّه «إذا فرضت نقطتان حيثما اتفقا أمام سطح عاكس، فكيف تُعيّن على هذا السّطح نقطة بحيث يكون الخطّ الواصل منها إلى إحدى النّقطتين المفروضتين بمثابة شعاع ساقط، والواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس»[١].

والملاحظ أنّ «ابن الهيثم» قد سبق علماء الغرب باستعمال المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يعدّ من أهمّ المناهج العلمية المعاصرة، ومن ثمّة فقد استطاع أنْ يؤسّس لمبادئ علم الضّوء استعانة بهذا المنهج وهو ما مهد الطريق لاحقاً لاكتشاف القوانين التي تحكم الانعطاف والتّعبير عنها بمعادلات رياضية وبالتّالي فقد أصبح علم المناظر مع «ابن الهيثم» استقرائيّاً في الوقت الذي لم يقطع علاقته مع الرّياضيات «وهكذا نرى أنّ كشف القوانين يتطلّب ثقة مطلقة في معقولية الطّبيعة وفي إخلاصها للقوانين وفي خضوعها للرياضيات بمعنى ما»[٢]، وهذا ما يضفي عليها نوعاً من اليقين والدّقة في صياغة مضامينها وبذلك فقد استطاع العلم العربي في مجال البصريات أنْ يُحقّق سبقاً على مستوى الموضوع والمنهج ودلالة ذلك أثره في بحوث الضّوء عند علماء الغرب في العصر الحديث.

(١) ابن الهيثم، رسائل المكان والضّوء وأضواء الكواكب، تح : أحمد فؤاد باشا، ص ص ٧٥-٧٦.
(٢) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ص ١٧٦.

ثالثا: منهج الطّبيعة الرياضية في علم البصريات عند علماء الغرب:

لقد استمرّت بحوث الضّوء عند الغرب حديثاً ومعاصرًا، وحقّقت تطوُّراً مذهلاً في جانبيها النظري الرّياضي والتّقني بفضل استعمال مناهج علمية متعدّدة استقرائية ورياضية، كما استفادت من التراث العلمي اليوناني والإسلامي في هذا المجال، «وتبرز هذه الاستمرارية مدهشة بشكل خاصّ في الفترة ما بين زمن «ابن الهيثم» في القرن الحادي عشر وزمن جوهانس كبلر في القرن السابع عشر ميلادي، إذْ شهد تطورات مهمّة ومثيرة للاهتمام بالنظرية البصرية خلال هذه الفترة»[١].

وبما أنّ العصر الحديث هو عصر المنهج بامتياز، فإنّ أهمّ ما ميّزه هو التوجّه إلى انتهاج الاستقراء في بحوث العلوم المختلفة خاصّة منها الفيزيائية والكيميائية من خلال انتقاد المناهج العقلية كمنهج القياس الصّوري الذي كان مهيمناً على الفكر الفلسفي والعلمي السكولائي، والتّأسيس لأرغانون جديد مع «فرنسيس بيكون»، لكنّ وبالرّغم من هذا التحوّل المعرفي إلاّ أنّ منهاج الرّياضيات بقي ملازماً للعلوم كافّة، من حيث اعتبار الرّياضيات هي «الأداة العقلية للفلسفة الطّبيعية»[٢]، وهذا ما أدركه مبكّراً «روبرت غروستست» Robert Grosseteste (١١٦٨- ١٢٥٣) في تأثّره بالبصريات الهندسية عند «إقليدس» و«الكندي» لذا اقترح «بياناً لمصلحة الهندسة للطبيعة من خلال الصيغة الهندسية للضّوء والأشكال الأخرى من الإشعاعات حيث يقول: من الآن وصاعداً يجب التّعبير عن جميع علل الظّواهر الطّبيعية بواسطة خطوط وزوايا وأشكال، لأنّه يستحيل تفسيرها بشكل آخر»[٣]، وهذا فيه دلالة على احتلال الرّياضيات المكانة العليا في البحث العلمي لدى فلاسفة وعلماء الغرب ابتداء من «ديكارت» الذي رأى في البرهنة الرّياضية الدقّة والوثوق بالنّسبة لجميع العلوم، معتمداً في ذلك على الهندسة التّحليلية في تفسير قضاياه المختلفة بقوله: «وجب عليّا أنْ أفسّرها برموز أكثر ما تكون إيجازا، وبهذه الوسيلة استعير خير ما في التّحليل الهندسي والجبر وأصحّح كلّ عيوب أحدها بالآخر»[٤].

---

(١) راشد رشدي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج٢، ص ٩١١.
(٢) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ص ٩٤.
(٣) راشد رشدي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج٢، ص ٩١٦.
(٤) ديكارت، مقال في المنهج، ص ١٣٤.

وبالتّالي فالرّياضيات بقيت ملازمة بواسطة منهجها لبحوث الضّوء في العصر الحديث والمعاصر بالرّغم من أنّ علم البصريات أصبح مندرج ضمن فروع الفيزياء، أو ما يسمى بالبصريات الفيزيائية، إلاّ أنّ التحليل الهندسي والتّفسير الكمّي لظواهره بقي لغة التّعبير عن مسائله في مستواها المعقول والمجرّد حيث أصبحت دراسة الطّبيعة تخضع لما يسمى بمنهج الطّبيعة الرّياضية الذي نصفه رياضي ونصفه تجريبي «فهو رياضي من حيث أنّه يستبدل بالواقعة المشاهدة واقعة ذات صورة رياضية، ويدخل هذه الواقعة في صيغة رياضية هيّ الدّالة، وهو تجريبي من حيث إنّه يبدأ بمشاهدة أمر ما، أي بادراك حسّي تدخّل فيه الذّهن على نطاق واسع حقًّا، ولكنّه إدراك حسّي على أيّة حال»[١].

من هذا المنطلق فظاهرة الضّوء بالرّغم من أنّها ظاهرة حيوية حسّية إلاّ أنّ محاولة فهم كيفية حدوثها يتطلّب البرهنة الرّياضية على الجانب المعقول منها، إذْ نجد أنّ المنهج في العلوم الطّبيعية ذاته ينطلق من خطوة مهمّة جدّاً وخصبة ممثّلة في «الفرض» كمبدأ عقلي تُفسّر من خلاله الظّاهرة تفسيراً مؤقّتاً، وهذا ما يجعله يشترك مع المنهج في العلوم الرّياضية الذي ينطلق أيضاً من الفرض، والفرق بينهما «هو أنّ الفرض يكفي للتّحقّق من صدق النّتائج في الرّياضة وحدها، ولكنّه هوّ الذي يقوم بالتّفسير في كلّ هذه العلوم»[٢]، وانطلاقاً من اعتماد الفرض كمبدأ معقول في العلوم الطّبيعية، هذا ساهم بدوره في تطوير بحوث الضّوء والكشف عن فرضيات جديدة قابلة للتحقّق والبرهنة، وفي خضمّ ذلك برزت فرضيتن لتفسير طبيعة الضّوء، وهذا ما عبّرت عنه النّظرية الجُسيْمية والنّظرية التموُّجية.

فالأولى مثّلها «نيوتن» بتحليله لطبيعة الضوء من خلال النّموذج الجُسيْمي، بانتقاده لنظريات الضّوء السّابقة عنه ذات التّحليل الهندسي لهذه الظّاهرة، انطلاقاً من نظريته الاستقرائية التي ارتكز فيها على التجارب والاختبارات، باعتقاده أنّ الضّوء هو عبارة عن جسيمات، إذْ أصبح معه مفهوم الجُسيْم مساوياً لمفهوم الشّعاع، وهذا ما له دلالة على أنّ نموذجه هذا ليس تجريبيّاً محضاً، فهو قد احتاج إلى التّمثيل الكمّي الهندسي أيضاً للتعبير عن الطبيعة المعقولة للضّوء، وهذا ما أورده بقوله: «أعني بأشعّة الضّوء أصغر أجزائه المتتالية على

(١) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ص ص ١٧٩- ١٨٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨١.

الخطـوط ذاتها والمتقاربة منهـا على خطوط مختلفة، فمن البديهـي أنّ الضّوء يتألّف من أجزاء متتالية وأخرى متقاربة»[١].

واسـتطاع نيوتن من خلال استخدامه الموشُور الكشف على أنّ الضّوء الأبيض مؤلّف من كلّ الألـوان وكون أنّ الضّوء يتألّف من جسـيمات فهو ينتقل في خطوط مسـتقيمة من خلال الفراغ، «وفي هذا الفرض يفسّر انكسـار الضّوء عندما ينتقل من الهواء إلى الماء بالجاذبية التي يمارسـها الماء، بحيث يكون انتقال الضّوء في المـاء أسرع»[٢]، وقدّ ميّز الضّوء إلى صنفين ضوء متجانـس ومركّب، وعـلى إثر ذلك تعـرّض لظاهرتي الانعكاس والانكسـار فيهـما «فالضّوء المتجانس هو الضّوء الذي تكون قابلية أشعته متساوية والضّوء المركّب هو الذي تكون قابلية انكسـار جزء من أشعته أكبر من قابلية انكسـار جزء آخر»[٣]، كما يبدو أنّ هذه النّتائج قد توصّل إليها نيوتن عبر ملاحظات وتجارب، ولكن بناء على عدّة فرضيات، وبذلك فقد اسـتطاع اعتماد منهج علمي في بحوثه حول الضوء جمع فيه الاستقراء بالاستنباط الرّياضي.

أمّا الفرض الثاني والمتمثّل في النّظرية الموجية التي اعتبرت أنّ الضّوء يتكوّن من موجات، وهـذا ما أقرّه عـالم الفيزياء الهولندي «هويغنز Huyghens من حيـث أنّ «الضّوء هو انتقال اهتـزازات في الأثـير، دون أنْ يصحبـه انتقال مادّة، وفي هذا الفرض يكون الانكسـار نفسـه راجعاً إلى تعطيل ناتج عن الماء، فيسـير الضّوء في الماء أبْطأ ممّا يسـير في الهواء»[٤]، حيث يمثّل هذا الأثير الذي تنتقل فيه هذه الاهتزازات وجوداً مجرّداً يعبّر عنه رياضيّاً وهندسيّاً، إذْ ظاهرتي الانعكاس والانكسار تُفسّر من خلال «انتشار التّموجات في الأجسام الصّلبة والسّائلة، فذلك راجـع إلى أنّ الأجسـام الصلبة تتضمّن بنية مجزّأة، بما أنّ الضّـوء والجاذبية ودوّمات المغناطيس تستطيع اختراقها. فالأجسام الصّلبة تتضمّن بالإضافة إلى الأجزاء الصلبة مادّة أثيرية وكثافتها متصلة بما تتضمنه من أجزاء صلبة ورخوة. فالأجزاء الصّلبة مسـؤولة عن الانعكاس والرخوة تمنع الشفافية»[٥].

(١) نيوتن، رسالة في البصريات، ج١، نقلاً عن رضا عزّوز، مساهمة ابن الهيثم في بناء علم البصريات، ص ١٠٠.
(٢) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ص ١٧٨.
(٣) رضا عزّوز، مساهمة ابن الهيثم في بناء علم البصريات، دار المعرفة للنّشر، تونس، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٠١.
(٤) بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ص ١٧٨.
(٥) رضا عزوز، مساهمة ابن الهيثم في بناء علم البصريات، ص ص ١١١-١١٢.

ومنه فإنّ سرعة شعاع الضّوء المنكسر تقاس بنوع الوسط وكثافته، فهو أسرع في الهواء منه في الماء أو البلّور، وانطلاقاً من ذلك فإنّ التفسير الهندسي لهذه الظّاهرة مكّن من تفادي كثير من أخطاء الحواس التي كثيراً ما توهمنا بمظاهر لا تعبّر عن الحقيقة في الواقع، وتواصلت بحوث الضّوء بمناقشة هاتين الفرضيتين حول طبيعة الضّوء، هل هي جُسيمية أم تموُّجية؟ واستطاع العلماء الكشف عن مزيد من الحقائق في هذا المجال من خلال اعتماد المنهج الاستقرائي الذي يحتاج دائماً إلى البرهنة العقلية الرّياضية لتوضيح المعاني المجرّدة لنظرياته.

خاتمة

إنّ غاية البحث العلمي في مجال العلوم المختلفة هو الكشف عن الحقائق الكامنة فيها، ولا يتأتّى ذلك إلاّ من خلال امتلاك منهج علمي يتناسب وطبيعة موضوعاتها، ولعلّ علم البصريات الذي يعدُّ من بين العلوم الفيزيائية استطاع أن يقطع أشواطاً من التّطور والإبداع من خلال الكُشوفات المتوالية التي كشفت عن الكثير من أسرار الضّوء منذ إقليدس وبطليموس فابن الهيثم، وصولاً إلى علماء الغرب المحدثين والمعاصرين، إذْ تمكّن هؤلاء العلماء من التّنسيق بين البحث الفيزيائي والبحث الهندسي الرّياضي في محاولة فكّ شفرة كثير من مسائل الضّوء.

ولعلّ المقاربة الرّياضية في فهم وتفسير ظواهر الضّوء قد أثرت هذا المجال بفرضيات عدّة مثّلت المنطلقات أو المقدّمات التي يترتب عنها نتائج لازمة، يتمّ استنباطها وفقاً لقواعد استدلالية منطقية، من خلال البحث في الرّوابط المجرّدة بين الموضوعات المحسوسة بغضّ النظر عن الموضوعات ذاتها واستغلال التجربة أحياناً من باب تقريب الفهم وتيسيره، لذا فإنّ الاعتماد على المنهج الرياضي الفرضي قد أثرى حقل البصريات بنظريات عدّة من نظريات الشعاع، فالنّماذج الجُسيمية والموجية إلى البحث عن القابلية للمزاوجة بين هذين التّصورين، ولا تزال البحوث مستمرّة في هذا المجال للكشف عن القانون الذي يحكمها الذي بدورة يمثّل الصيغة الرّياضية التي يتمّ بها فهم الظاهرة والتّعبير عن معقولية الطّبيعة فيها.

مصادر ومراجع البحث

١- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧.

٢- ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر، دط، دس.

٣- ديكارت، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنّشر، ط٢ القاهرة، ١٩٦٨.

٤- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنّشر، الإسكندرية، دط دس.

٥- ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٦- التهنّاوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، المجلّد الأوّل، دار قهرمان للنّشر والتّوزيع، اسطنبول، دط ١٩٨٤.

٧- مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط١، ٢٠٠٨.

٨- راشد رشدي، موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج٢، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، دس.

٩- الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بوملحم، دار مكتبة الهلال للطباعة والنّشر، بيروت، ط١ ١٩٩٦.

١٠- الحسن بن الهيثم، الشّكوك على بطليموس، تح: عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة، دط، دس.

١١- دولت عبد الرّحيم، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

١٢- ابن الهيثم، رسالة في الضّوء، تح: أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، دط ٢٠١٤.

١٣- رضا عزّوز، مساهمة ابن الهيثم في بناء علم البصريات، دار المعرفة للنّشر، تونس، ط١، ٢٠٠٤.

ثانيا

المحور التجريبي

أثر النزعة الجوهرية ومذهب الكينونة على نظريتي المعنى والإشارة

(دراسة تحليلية لناثان سالمون)(*)

د. محمد سيد محمد أبوالعلا(**)

ملخص البحث

جاء المنطق الحديث ليؤكد على أهمية المصدق(وجود ماتصدق عليه الأشياء) بالنسبة للقضايا، متخذاً من النظرة المصدقية منطلقاً له، وفي سبيله إلى هذا الأمر تعددت وتنوعت الاتجاهات التي تتناول معنى الأشياء لغوياً ومنطقياً، وكيف يختلف المعنى طبقاً لاختلاف

(*) **ناثان سالمون** Nathan. U. Salmon: فيلسوف أمريكي ولد في الثاني من يناير عام ١٩٥١ بمدينة لوس أنجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية، لعائلة بسيطة من اليهود الشرقيين «السفارديم» الذين استوطنوا في تركيا وأسبانيا، وهوالحفيد الأكبر **لإيميلي سين** Emily Sene المعروف بـ: «**إيميلي بيريز**» الذي كان يعمل في وظيفة أمين أرشيف في ذلك الوقت، تلقى تعليمه الإبتدائي بمدرسة «**لينكولن**» بتورانس بولاية كاليفورنيا، وكان زميلاً للطفل المعجزة «**جيمس نيوتن هوارد**» في الصف الثامن، تخرج «ناثان» في مدرسة «**نورث**» الثانوية بتورانس عام ١٩٦٩، وكان أول شخص من عائلته يصل إلى مرحلة التعليم الجامعي، تخرج في كلية **كامينو** Camino عام ١٩٧١، وحصل على درجة البكالوريوس من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس عام ١٩٧٣، ثم درجة الماجيستير عام ١٩٧٤، ودرجة الدكتوراه عام ١٩٧٩، درس في جامعة كاليفورنيا مع «**تايلور بورج** Tyler Burge»، «**ألونزو تشيرش** Alonzo Church»، «**كيث دونلان** Keith Donnellan»، «**دونالد كاليش** Donald Kalish»، «**ديفيد كابلان** David Kaplan»، «**سول كريبك** Saul Kripke»، و«**يانيس موشكوفاكيش** Yiannis Moschovakis»، عمل أستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة **برينستون** حتى عام ١٩٨٢، وحصل على جائزة جوستاف من مجلس الدراسات العليا عام ١٩٨٤، وجائزة «**ألرت آورت** Alrt Awart» للعلوم الإنسانية عن كتابه «**الإشارة والماهية** Reference And Essence»عام ١٩٨١، والذي كان يستند إلى كتابه في الدكتوراه. عام ١٩٨٦ اختار «**سكوت سوامس**» كتاب «**سالمون**» «**لغز فريجه** Frege's Puzzle» في أحد المواقع الأدبية باعتباره واحداً من أفضل خمس كتب في فلسفة اللغة.

انظر: https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Nathan%20Salmon&item_type=topic

(**) مدرس المنطق الرياضي بكلية الآداب جامعة بورسعيد.

اللفـظ، وقد تناول عدداً من المناطقة الحدود المنطقية بالشرح والتحليل، كان من بينهم «**ناثان سـالمون** Nathan Salmon» (١٩٥١- ...) الـذي لم يفـرق تفريقـاً دقيقاً بـين قطعية الحد العام والحـد الفـردي، انطلاقاً من نزعته الجوهرية التـي تؤكد تمتع الشيء بهويـةٍ أو كينونةٍ واحدةٍ حتى مع اختلاف العوالم، وقد عرض في شرحه إلى فكرتين أساسيتين: موقفه مما قدمه «**برتراند رسـل** Bertrand Russell» (١٨٧٢ - ١٩٧٠) في نظريـة الأوصاف المحددة، وموقفه من المُشـير Designatum أو المُحـدِّد القاطع الذي قدمه «**سـول كريبـك** Saul Kripke» (١٩٤٠ - ...)(*)، مؤكداً أهمية نظرية الإشارة الجديدة، خاصةً في تناوله للحدود الفردية كأسماء الأعلام، ومعلقاً عـلى منطـق الجهة من أجل إبراز فكرته الأساسـية التـي تدور حول معـنى القضايا من خلال وجهة النظر الماصدقية والمفهومية.

The Mathematical logic came to emphasize the importance of the Extension (the existence of to apply to of things) in relation to the Propositions, taking the view of the Extensialist as a starting point. In this process, the trends that deal with the meaning of things are linguistically and logically varied, and how the meaning varies according to the different words. The logical Terms of the explanation and analysis included Nathan Salmon(1951-), who did not distinguish carefully between the general and the individual Terms of the Rigidty, based on his fundamental Essentialist to assert the existence of one identity or Haecceitist even with the different worlds. He explained two basic ideas: His position has been of «Bertrand Russell(1872-1870)» in the theory of definite descriptions, and his position on the

(*) **سول كريبك** Saul Kripke: فيلسوف ومنطقي أمريكي، من مواليد ١٩٤٠، ترجع شهرته إلى عمله المميز في المنطق الجهوي Modal Logic وفلسفة اللغة، في مقاله «**التسمية والضرورة**» حطم «**كريبك**» التقليد الكانطي الذي ساوى بين الحقائق الضرورية والحقائق القبلية، وكذلك التقليد التجريبي الذي ساوى بين الحقائق الضرورية والحقائق التحليلية، وذهب إلى أن ثمة جملاً صادقة بالضرورة يمكن معرفتها على نحو بعدي لذلك، جعل من الممكن التفكير في وجود ضرورة في الطبيعة ليست كالضرورة المنطقية تماماً، ومع ذلك فهي قوية بما فيه الكفاية لتبرير العنوان «ضرورة». ذهب «**كريبك**» كذلك إلى أن ثمة حقائق عرضية تتم معرفتها على نحو قبلي، ولذا فإن السؤال عن كيفية معرفة صدق جملة ما (قبلي- بعدي) هو شيء، والسؤال عما إذا كان الصدق يمكن أن يكون بخلاف ذلك (ضرورياً- عرضياً) هو شيء مختلف تماماً. كذلك انتقد «**كريبك**» نظريات الوصف في الإشارة Description theories of Reference وقدَّم تفسيراً سببياً تاريخياً للإشارة. وقد أسس «**كريبك**» وجهات نظره بشأن الضرورة على ميتافيزيقا جوهرية، اعتماداً على التمييز بين الخواص الجوهرية والعرضية. انظر: **فلسفة العلم من الألف إلى الياء**، تأليف: **ستاتس بسيلوس**، ترجمة: د. صلاح عثمان، وزارة الثقافة- المركز القومي للترجمة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٣، ص ص ٢٤٥-٢٤٦.

Rigid Designatum definition of"Saul Kripke(1940-)" stressing the importance of the theory of the new Reference, especially in dealing with individual Terms as Proper Names, and commenting on the Modal logic In order to highlight his basic idea that revolves around the meaning of the Propositions through the point of view Intension and Extension.

مقدمة

يقصد بوجود الشيء وجوده وماهيته، أو وجوده وكينونته، وما يحدد علاقته بالأشياء وجود حدودٍ أو صفاتٍ قاطعة يتميز بها هذا الشيء، لكن السؤال هنا: هل تظل ماهية أو كينونة الأشياء واحدة عندما تنتقل من العوالم الفعلية إلى العوالم الممكنة؟، وإذا ظلت كذلك فهل السبب في ذلك يرجع إلى كينونتها أم إلى قطعية صفاتها أو خصائصها التي تتمتع بها؟ وما السبب وراء غموض القضايا؟ هل هي اللغة أم شيئاً آخر؟

إشكالية البحث

يتعامل المنطق مع القضايا أو الأحكام التي تفيد حكماً أو خبراً، وفي سياق تناول المنطق للأحكام اختلفت وجهات النظر حول تحديد معاني الأشياء في القضايا سواء من خلال التمييز بين الحدود العامة أو الحدود الفردية، أو من خلال توضيح المعنى المقصود للقضايا من خلال إشارتها لشيءٍ أو لوصفٍ محدد، كما في نظرية الأوصاف (المحددة)، أو من خلال ماتقدمه طبقاً لنظرية الإشارة الجديدة التي قدمها «**كريبك**». وقد كان «**ناثان سالمون**» من بين هؤلاء الذين قدموا شروحاً لمفهوم المعنى والإشارة، سواء من خلال تعليقه على نظرية الأوصاف التي قدمها «**برتراند رسل**»، أو من خلال حله لبعض المغالطات كمغالطة التداولات Pragmatics، أو من خلال عرضه لبعض الألغاز الرياضية التي تميز الكلي عن الجزئي (مثل لغز التداخل بين فلسفة المنطق، فلسفة الرياضيات، وفلسفة اللغة)، واكتشافه لما يعرف بالسور العددي Neumeral Quantifier، الأمر الذي يستوجب إلقاء الضوء على ما قام به، خاصةً وأنه عُرِفَ بتعليقاته المتتابعة على فكرة القاطع Rigid التي قدمها «**سول كريبك**»، كما عُرِفَ أيضاً باتفاقه مع أنصار النزعة الجوهرية Essentialism، وتوضيحه للفرق بينها وبين مذهب الكينونة Haecceitism، والفرق بين معنى الشيء وتسميته، مقدماً مقالاتٍ حول اختلاف حقيقة الأشياء

من خلال التسمية والمعنى والإشارة والجوهر، والتسمية والضرورة. يطرح الباحث في هذا البحث التساؤلات الآتية:

١- كيف تكون نظرة أنصار مذهب النزعة الجوهرية للمعنى؟

٢- ما الفرق بين مذهب النزعة الجوهرية ومذهب الكينونة، ومذهب الكينونة المضادة؟

جـ - ما موقف «**سالمون**» من التحديد القاطع الذي قال به «**كريبك**»؟

د - ما المقصود بقطعية الحدود الفردية والحدود العامة؟

هـ - ما موقف «**سالمون**» من غموض القضايا؟

والتي سوف أجيب عنها داخل صفحات هذا البحث.

أ- المعنى عند أنصار مذهب النزعة الجوهرية Essentialism

ظهر للمحدثين أن «**أرسطو** Aristotle» (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م) حين نظر إلى العالم نظر إليه من خلال تركيب لغته، فالقضية المركبة من موضوعٍ ومحمول هي التي جعلته يفرق في العالم بين ما يُعرف بالجوهر Essence وصفاته، فكل شيءٍ في الوجود إما أن يكون جوهراً أو صفةً للجوهر. ونظرته إلى الأشياء على أن بعضها وسيلة و بعضها غاية جعلته ينظر إلى الأشياء على أن بعضها علةً و بعضها معلول. وهذه النظرة لم تعد تقنع المحدثين؛ حيث لا يوجد موضوعاً ما هو علة ومعلول في حد ذاته[١].

لكن مع ذلك فقد كان للمفهوم الأرسطي للجوهر الريادة بلا شك في التصور الحديث للمفهوم أو المعنى. بالنسبة لأرسطو فقد جعل «العقل» صفةً أساسيةً أو ضرورية لتعريف لإنسان، أما كونه «له قدمين» فهذا أمرٌ عرضي. لكن هناك فارقٌ كبير بين هذا الاتجاه (الأرسطي) ومذهب المعنى، طبقاً لمذهب المعنى ربما تكون قد تنازلت (ولو لصالح الحجة العقلانية) لكي تشارك في معنى كلمة «إنسان»، في حين أن «لديه قدمين» تشارك في الوقت نفسه معنى «ذوات القدمين»، أما «العقلانية» كصفةٍ متفردةٍ فليست كذلك، ولهذا فإن من

(١) أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٣٩.

وجهة نظر مذهب المعنى لا نقدم معنىً يقال عن الفرد الفعلي الذي يشار إليه مرةً بـ«إنسان» ومرةً بـ«له قدمين»، ذلك لأن «العقلانية» عند «**أرسطو**» صفة ضرورية، أما «لديه قدمين» فصفة عارضة، أو العكس بالعكس. والأشياء التي لها ماهيات من بين الصيغ اللغوية التي لها معانٍ بالنسبة لأرسطو، و يتضح معناها عندما نسأل عن كيف تصبح الماهية عندما تنفصل عن موضوع الإشارة وتقترن بالكلمة؟.

أما بالنسبة لنظرية المعنى يكون السؤال عن طبيعة موضوعاتها: ما نوع الأشياء التي تكون معانٍ؟ هذه النظرية تشتق من الضعف الذي يسبق إدراك المعنى والإشارة[١].

والمعاني تمثل خاصيةً عامة عند «**فريجه** Gottlob Frege» (١٨٤٨-١٩٢٥)، لأن المعنى نفسه يمكن إدراكه من خلال شخصٍ ما أو أكثر في أوقاتٍ مختلفة - لذلك قام «**فريجه**» بمناظرة التصورات، ومن ثم «المفهومات Intensions» أوالمعاني ببناءاتٍ مجردة بدلاً من البناءات العقلية، على الرغم من أن إدراك هذه البناءات المجردة يظل حدثاً فردياً نفسياً[٢].

كما أكد «**رودلف كارناب** Rudolf Carnap» (١٨٩١- ١٩٧٠) أن المعاني خاصية عامة؛ حيث يمكن «إدراك» المعنى نفسه من خلال أكثر من شخص في أوقاتٍ مختلفة، وبناءً على ذلك قام بمطابقة «التصورات» و«المفهومات» أو «المعاني» بالبناءات المجردة بدلاً من البناءات العقلية، على الرغم من أن إدراك مثل هذه البناءات المجردة مايزال حدثاً سيكولوجياً فردياً، ولا يمكن أن يشك أحدٌ في فهم الكلمة (في معرفة مفهومها) لأنها مجرد حالة سيكولوجية محددة من حالات الوجود[٣].

أما بالنسبة للنزعة الجوهرية فهي وجهة النظر القائلة أن الأنواع الطبيعيةNatural Kinds (أو الخواص الطبيعية) ذات ماهياتٍ استعدادية، بمعنى أنها تمتلك قوى سببية بشكلٍ جوهري، وبمقتضى هذه القوة تتصرف أو تسلك الأنواع بطرقٍ معينة.

---

(1)Quine; W. V: **Two Dogmas of Tthe Empiricism**, Revised Version, Rreprinted In His "from A Logical Point of View», 2nd ed, Harvard University Press, 1961, PP.53-54.

(2) Putnam; Hilary: **Meaning And Reference**, The Journal of Philosophical Association Eastern Division, Nov. 8. 1973, pp.699-700.

(3) Gunderson. K: **Language, Mind And Knowledge**, Minnesota Studies In The Philosophy of Science, In "K.Gunderson" VII, University of, Minnesota Press, MPLS, University of Minnesota, 1975, p.218.

على سبيل المثال، الماء لديه قدرة على إذابة الملح بشكلٍ جوهري، وبمقتضى هذه القدرة يقوم بإذابة الملح في العالم الفعلي، إذن الحقيقة التي تقول أن الماء يذيب الملح حقيقة ضرورية. كما إن قوانين الطبيعة تعتمد أنطولوجيا على الطبائع الجوهرية للأنواع الطبيعية؛ حيث إن الأنواع الطبيعية لديها استعداد (الماهيات)، على نحوٍ جوهري لكي تسلك بطرقٍ معينة، فإن قوانين الطبيعة التي تسببها تكون قوانين ثابتة، وهذا رأيٌ مناهضٌ لافتراض «هيوم David Hume» (١٧١١-١٧٧٦) القائل أن قوانين الطبيعة تترتب على الوقائع غير الجهوية[١]. وتسمى أيضاً بالجوهرية، وهي نزعة قدمها بعض النقاد كرد فعلٍ لفكرة «**جان بول سارتر** Jean-Paul Sartre» (١٩٠٥-١٩٨٠) الوجودية التي تقول «أن الوجود يسبق الماهية» والتي كانت مميزة جداً للوجودية، الأمر الذي دفع النقاد إلى أن يخترعوا في مقابل الوجودية ما أطلقوا عليه اسم «الماهوية»[٢](*).

تدعي أطروحات أصحاب النزعة الجوهرية أن بعض أنواع الخصائص ضرورية لأنواعٍ معينة من الأفراد. على سبيل المثال، وفقاً للنزعة الجوهرية الأصليةOrigin، من الناحية البيولوجية يكون للأفراد أصولهم الأساسية. لذلك تتطلب هذه النزعة الجوهرية الأصلية أن يكون لدى فردٍ مثل حسني مبارك أصوله البيولوجية الفعلية - في هذه الحالة، حسني مبارك، معمر القذافي، بشار الأسد - في أي عالم ممكن يوجد فيه[٣].

ونظرية العوالم الممكنة(**) تلك النظرية المنطقية الدالية التي تبحث في العوالم التخييلية

---

(١) فلسفة العلم من الألف إلى الياء، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) ريجيس جوليفييه: **المذاهب الوجودية من كيركيجورد إلى جان بول سارتر**، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة د. عبدالهادي أبوريدة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٨٨، ص١٢.

(*) يقصد بكلمة «**ماهوية**» هنا اللفظ الانجليزي Essentialism الذي يترجمه الباحث هنا بكلمة «**جوهرية**».

(3) Cowling, Sam, «Haecceitism», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/haecceitism/>.

(**) **العوالم الممكنة**: كان «**ليبنتز** Leibniz» (١٦٤٦-١٧١٦) أول فيلسوفٍ استعمل مصطلح العوالم الممكنة، حينما أشار إلى أن عالمنا هو واحد من العوالم الممكنة اللامتناهية العدد. وبالتالي، فعالمنا الفعلي هذا أفضل بكثير من تلك العوالم الممكنة جميعاً. وفي منتصف القرن الماضي، انتشر هذا المفهوم في الحقل المعرفي الأنجلوسكسوني الذي ارتبط كثيراً بالفلسفة التحليلية عند مجموعة من الفلاسفة، مثل: «**كريبك**»، و«**ديفيد لويس** D. Lewis» (١٩٤١-٢٠٠١)، و«**هينتيكا** J. Hintikka»، و«**ألفين بلانتينكا** Plantinga» (١٩٣٢-...)، و«**ستالنكير** R. Stalnaker» (١٩٤٠- ...). انظر: جميل حمداوي: **المقاربة الكوسمولوجية بين النظرية والتطبيق قصة (المونواليزا) لأحمد المخلوفي نموذجاً**، مكتبة المثقف الإلكترونية، ط١، ٢٠١٧، ص٨٥.

المقابلة للعالم الواقعي الذي نعيشه بواسطة تجاربنا الذاتية. ومن هنا، فثمة ارتباط وثيق بين عملية التخييل والعالم الممكن. ومن ثم، فالهدف هو التحقق من صحة القضايا التخييلية وصدقها في ضوء الإحالة الماصدقية. كما يقصد بالعالم الممكن ذلك العالم المتوقع والممكن منطقياً؛ أي إن العوالم الافتراضية والخيالية يمكن لها أن تكون متماثلة مع الواقع الفعلي، أو غير متماثلة. و إذا كان مجال الخطاب الفعلي يتلائم مع العالم الواقعي، فهل يمكن أن نتساءل عن صحة القضايا التي تتناول الأشياء والمواضيع في الخطابات التخييلية ضمن عوالمها الممكنة؟ ومن هنا، فعلم جهات الدلالة هو الذي يتولى رصد الضرورة والاحتمال المنطقيين في الخطابات التخييلية وعوالمها الممكنة[١].

تبلورت نظرية العوالم الممكنة في منتصف القرن العشرين مع مجموعة من الفلاسفة وعلماء المنطق والأدب، خاصة ضمن مجالٍ معرفي يعني بدلالة الجهات المنطقية. بمعنى أن نظرية العوالم الممكنة قد نشأت في أحضان ميدان المنطق، ولاسيما منطق الجهات. ومن هنا، فقد تأسس علم دلالة العوالم الممكنة مع «**سول كريبك**» في مقاله الذي نشره سنة ١٩٦٣ تحت عنوان (**اعتبارات دلالية حول منطق الجهات**)، حيث أعطى «كريبك» بُعداً دلالياً ومتكاملاً لمنطق الجهات، بالتوقف عند ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- مجموع العوالم الممكنة.

٢- إمكانية الصلة بين هذه العوالم.

٣- وظيفة التقويم التي تحدد مجموع العوالم الممكنة الفعلية لفرضيةٍ احتماليةٍ ما.

وعليه، تعد هذه النظرية «ثمرة جهود المناطقة في ميدان التحليل الدلالي لمنطق الموجهات المختص بدراسة القضايا التي تدخل في تركيبها «الضرورة» أو (الوجوب) و«الإمكان»؛ فقد اشترطوا في «القضية الضرورية» أن تكون صادقة في كل العوالم الممكنة. وامتاز من بينهم «**كريبك**» بوضعه نموذجاً دلالياً بنائياً[٢].

---

(١) جميل حمداوي: **المرجع السابق**، ص٨٠.

(٢) **المرجع السابق**، ص٨٤.

ومعرفة الشيء عند «رسل» تكون من خلال إحدى طريقتين:

أ- معرفة الشيء من خلال المعرفة الشخصية Acquaintance(*)، يقول أن حقيقة الشيء أو حقيقة الشخص، ترجع إلى مبدأ معرفة الشخصية، وهو عبارة عن فرضية تقول أن فهم القضية يتطلب بجانب معرفة القضية ومعرفة كل عناصرها معرفة الشخصية التي تتناولها، وأساس هذا المبدأ المبدأ الذي يؤكد أن فهم الشيء يتطلب بجانب معرفة كل الأشياء التي تدور حولها القضية مباشرةً معرفة الشخصية. ولهذا السبب يكون هذا المبدأ أقل وضوحاً عندما يتعامل مع القضية التي تدور حول شيءٍ ما بصورةٍ غير مباشرة(١).

ب- معرفة الشيء عن طريق الوصف. هاتان هما الطريقتان اللتان قدمهما «**رسل**» لربط التفكير بالأشياء، ولا توجد طرق أخرى بالنسبة لرسل وثيقة الصلة تربط التفكير بالأشياء، على سبيل المثال، عندما تتوقع أن هناك شخصاً واحداً فقط يتمتع بكذا وكذا، فإنه لا يمكنك التفكير في هذا الشخص (حتى و إن افترضت أن ظنك صحيحاً)، لأن الفكر يرتبط بشكلٍ مباشر بالأشياء عن طريق المعرفة الشخصية، و يرتبط الفكر بالأشياء بشكلٍ غير مباشر من خلال المعرفة عن طريق الوصف (معرفة أن هناك شيئاً واحداً تماماً عن نوعٍ محدد) أما الاعتقاد فهو الشيء الوحيد الذي لا يربطك بالشيء على حد وصف «**ديفيد كابلان** David Kaplan» (١٩٣٣- ...)، على النقيض من ذلك تماماً نجد أن رأي «**رسل**» يؤكد أن اعتقادك بالشيء أو حتى مجرد التفكير فيه يكفي وحده، إما لوجود الشخص أو الشيء، أو على الأقل القضية التي من هذا النوع كعنصر صدق دالي للعلم (على سبيل المثال ما يحدث عندما نفكر في أنه إما أن يكون الثلج أبيض، أو يكون المؤلف الوحيد لميرامار مصرياً، حيث من الممكن أن نفكر في نجيب محفوظ أو في غيره دون أن ندرك أننا نفكر في أحد على الإطلاق، لأن حقيقة الشيء بالنسبة لرسل ليست مفهوماً معرفياً محدداً، إنما هي دلالة معرفية

(*) في عام ١٩٠٣ استكشف «رسل» مفهوم حقيقة الشيء المباشرة، ونُشرَت في فترةٍ لاحقةٍ بعد وفاته في كتابه «**في المعنى ودلالة المعنى** on Meaning and Denotation»، ذكر فيه «ربما نعرف قضيةً عن الشخص، دون معرفتنا به، ودون حتى أن نكون قد سمعنا عنه في أي وقتٍ مضى(رسل، ١٩٠٣، ص٣١٧.)، انظر:
Salmon, Nathan: **About Aboutness**, University of California, Santa Barbara, EUJAP, Vol.3, .No.2,2007,Original Scientific Paper, UDK:165.2,2007. P.60

(2) **Ibid**,P.60.

تكمن وراء العلاقة غير المباشرة لحقيقة الشيء، وفي حالة دمج نظرية الأوصاف بمبدأ المعرفة الشخصية عند «رسل» يحدث انفصالاً جذرياً بين الفكر والعالم، يؤدي إلى نوع من الشك، ذلك لأن «رسل» كان يتطلع إلى تجنب حقيقة الشيء غير المباشرة في كتابيه «**في الدلالة**»، و«**المعرفة عن طريق المعرفة الشخصية والوصف**»، وربما اعتبر حقيقة الشيء غير المباشرة فكراً لا أخلاقياً، لأن المهم بالنسبة له أن نصل من خلال حدودنا إلى إدراك الأشياء التي نعرفها فقط عن طريق الوصف من الناحية المعرفية؛ أي أن حقيقة الشيء بالنسبة لرسل هي بوابتنا التي نطل من خلالها على العالم الخارجي، إنها أفكار تمكننا من معرفة الحقيقة التي تقع خلفنا[1].

جاء «**بتنام** Putnam Hilary» (١٩٢٦- ٢٠١٦) بعد ذلك ليؤكد أن المفهومات المقبولة، مثل «العقلانية» و«الصدق» تُشتق من بعضها البعض، فبرهن على أن الوجود العقلي يشتمل على معيار وثاقة الصلة Relevance، كما أكد أن الصورة التي رسمناها للعالم تكون صادقةً (أو صادقة من خلال أضوائنا الحالية، أو «صادقة مثل أي شيء»)، وتجيب عن أسئلتنا المتعلقة به ـ مادمنا قادرين على الإجابة عنها - ومادامت تستكشف نسقنا الكلي لالتزامات القيمة؛ فالوجود بلا قيم ليس له حقائق[2].

ب- الفرق بين النزعة الجوهرية ومذهب الكينونة

في سبيل وصوله إلى تعريف الشيء من خلال حقيقته تناول «**سالمون**» بالتحليل وجهة نظر «**كريبك**»، موضحاً أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين وجهة نظر أنصار مذهب الكينونة Haecceitism(*) من ناحية. ووجهة نظر أنصار مذهب الكينونة المضادة

(1) Ibid, PP.71-72.

(2) Putnam; Hilary: **Reason, Truth And History**,Cambridge University Press, Published by The Press Syndicate of The University of Cambridge, 1981, P.201.

(*) **مذهب الكينونة** Haecceitism أو الخصائص الجوهرية المكونة لكينونة الشيء، هذا المصطلح من المصطلحات التي يصعب التعبير عند ترجمتها بكلمة واحدة أو كلمتين، وإنما يعبر عنه من خلال فهمه مجملاً، ويشير هذا المصطلح إلى أن أي كينونة تمتلك خصائص جوهرية مميزة لتلك الكينونة (متفردة) تميزها في الآن عينه عن غيرها. ويرتبط في الميتافيزيقا الحديثة والمعاصرة بمفهوم العوالم الممكنة، فهل الشخص - بدون الإشارة إلى سلوكه وصفاته - يظل هو هو في عوالم أخرى ممكنة ومختلفة (المكان المنطقي في مقابل المكان الفيزيقي). يكاد يتفق هذا المصطلح مع ما قدمه **كريبك** لوصف النزعة الجوهرية.

Anti- Haecceitism مـن ناحيةٍ أخرى. فرأى أن أنصار مذهب الكينونة يعتقدون أن جميع الحقائـق تدور حول أفرادٍ محددين، على سـبيل المثال، كحقيقـة أن «محمداً موجود»، أو أن «أحمد طويل القامة»- تشـتمل على الحقائق الكيفية البحتة. وينكر أصحاب هذا المذهب أن تكـون هـذه الحقيقـة ذات أهمية فقـط في حد ذاتها، و إنما تكتسـب أهميـةً إضافية من علاقتها الوثيقة بمسـألة كون جميع الحقائق الأساسـية كيفية، أو عندما تتضمن حقائق عن أفراد محددين، وتبين كيف توزع الخواص والعلاقات الكيفية عليها، كما يعتقد أنصار هذا المذهب كذلك أن جميع الحقائق الأساسية الكيفية، يمكن لأنصار مذهب الكينونة المضادة البرهنة عليها[١].

جـاءت وجهة نظر «**كريبك**» مؤيدةً لوجهة نظـر أنصار مذهب النزعة الجوهرية، كما يرى «**سـالمون**»، فرأى أن هذا المذهب يسير جنباً إلى جنب مع نظرية «**كريبك**» التي قدمها عن الإشـارة، فهذه النظرية ذات الحيل Devices الإشـارية المحددة ترى أن الأسـماء ليسـت تسمياتٍ ذات دلالة وليسـت أيضاً أوصافاً خفية Disguised Descriptions قدمها على هامش بحثه المعروف باسـم «**التسـمية والـضرورة** Naming And Necessity»[*] والذي حاول فيه أن يبـين أن المذاهب غير البديهية المحـددة لمذهب النزعة الجوهريـة، وبالأخص التي تتعلق بأطروحتـه التي قدمها عـن أصل المناضد وتركيبها، يمكن «إثباتها»، وقد اسـتخدم «**كريبك**» التنصيص في كلمة «إثباتها» ليفيد أنها نتيجة لنظريته الجديدة عن الإشـارة[٢][**]. حيث إنه في

(1) Kment, Boris: **Haeccitism, Chance, and Counter Factuals**, The Philosophical Review, Vol 121, Issue 4, Cornell University, 1 October, 2012, P.1.

(*) يشير «**ناثان سالمون**» إلى هذا الكتاب بالاختصار «N&N» المشتق من الحروف الأولى لعنوانه «Naming And Necessity».

(2) Salmon, Nathan: **How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference**, The Journal of Philosophy, Vol 76,Issue 12(Dec.1979) 703-725, PP.703-704.

(**) **نظرية الإشارة الجديدة**: قدمها «**سول كريبك**» للمرة الأولى في شهر يناير عام ١٩٧٠، كنتيجة لثلاث محاضرات ألقاها في جامعة برينستون كان مضمونها أن العديد من الأسماء في اللغة العادية تشير إلى الأشياء مباشرةً وليس عن طريق الأوصاف المرتبطة بها؛ وأن المحافظة على الإشارة من مُستخدم لغة إلى مستخدم لغة آخر كان بسبب السلاسل السببية CASUAL CHAINS التي كانت تمثل آلية مهمة للحفاظ على الإشارة؛ وبناءً على ذلك استنتج أن نظريات الهوية المادية في فلسفة العقل كانت موضع شك.
انظر: ملخص كتاب «The New Theory of Reference» على: https://www.springer.com/us/book/9780792348986.

مناقشة أشكال تركيب العبارة يكون حديثنا باستمرارٍ عن التعبيرات والتنصيص كافيان لذكر أي تعبيرٍ مُحدد[١].

كان «**كريبك**» قد اتخذ موقفاً نقدياً صريحاً تجاه نظرية الإشارة عند «**فريجه**» ونظرية الأوصاف عند «**رسل**» في إطار عرضه لما أسماه بنظرية (الإشارة الجديدة)، وطبقاً لكريبك فإن أسماء الأعلام تعتبر مُشيراتٍ Designators قاطعةٍ بالرغم من أن العديد من الأوصاف المحددة ليست كذلك، وعندما نستخدم الوصف المحدد في تقديم أو عرض الاسم؛ فإن المُشير القاطع يكاد يستخدم في فحص وتأكيد إشارتها أكثر منها في تحديد وتوضيح ذلك أو إعطائها معنى[٢].

وللصيغ التي تقدمها النزعة الجوهرية عدة أشكال، منها ما يشير إلى النزعة الجوهرية الأقوى، وما يشير إلى النزعة الجوهرية الأضعف، فعلى سبيل المثال تتطلب صيغ النزعة الجوهرية الأضعف قيام جميع الأفراد باستنساخ خصائص غير شرعية لتحقيق التطابق الذاتي، أو الوجود الضروري مثل «٢ + ٢ = ٤». (بطريقةٍ أخرى ينكر بعض المناطقة ممن يعارضون منطق الجهة Modal ضرورة هذه الخصائص بالنسبة لجميع الكيانات بشكلٍ صحيح، حتى عندما يكون وجودها ضرورياً مثل «٢+ ٢ = ٤». فربما يكون وجودها ضرورياً بشكلٍ «أقوى» بالنسبة للعدد اثنين). أما بالنسبة لصيغ النزعة الجوهرية الأصلية فإنها تنسب الخصائص الجوهرية المميزة للأفراد. أما صيغ النزعة الجوهرية الأقوى فتشبه النزعة الجوهرية المُفرطة hyperessentialism، والتي وفقاً لها يكون لكل فردٍ خصائصه الأساسية. أي أن هناك طريقةً واحدةً فقط بالنسبة لأي فرد يمكن أن يكون بها هذا الفرد هي ماهي عليه[٣].

تناول «**سالمون**» بالتحليل موقف «**كريبك**» من المعنى والإشارة Meaning And Reference، الذي رأى أنه يهدف في مجمله إلى إثبات النزعة الجوهرية، وذلك لأنه يتعلق بالخصائص المحددة للأشياء التي يجب أن تكون خصائصاً لها، أي الخصائص الضرورية، ولكنه لاحظ أن وجهة نظر «**كريبك**» لم تكن في الوقت نفسه مُقيِّدة كذلك للخصائص

---

(1) Quine; W. V: **Mathematical Logic**, Revised ed, Cambridge, Harvard University press, New York, 1951, p.33.

(٢) محمد مصطفى حجازي: **فلسفة اللغة والمنطق عند سول كريبك**، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف د. علي حنفي محمود، د.إبراهيم طلبة عبدالخالق، طنطا، ٢٠١٢، ص١٨.

(3) Cowling, Sam: **Op.Cit.**

البديهية الأساسية للشيء، مثل خاصية «كون الشيء أحمر أو لا أحمر معاً»، فضرب لهذا الأمر مثالاً بمنضدةٍ خشبية صنعت في الأساس من قطعةٍ خشبيةٍ، قائلاً: إن هذه المنضدة لا يمكن أن تصنع مثلاً من الماء، بحيث يصبح هذا الماء صلباً، ثم يتحول إلى جليد، لأن للشيء خاصيته المميزة تماماً، وهذا الأمر يشبه إحساس الشخص وحده بالألم، حيث لا يمكن أن يُرضي خياله أي شعورٍ آخر لأي إنسان مهما وصفه، لأنه شعوره الشخصي[١].

يعتقد أنصار النزعة الجوهرية أن الخصائص الأساسية للفرد لا يمكن أن توجد أو تتكرر مالم نقم باستنساخها Instantiating. في مقابل، الخصائص العرضية، وهي تلك الخصائص التي ليست ضرورية للفرد، لذلك. (ووفقاً لوجهة النظر الموجهة للماهية، فإن تمييز الجهة للخصائص الأساسية يشترط ظروفاً ضرورية وكافية للخصائص الأساسية. أما بالنسبة لوجهات النظر غير الموجهة، فإن هذا التمييز يجذب الانتباه فقط إلى شرطٍ ضروريٍ للحالة في مقابل وجهة النظر الموجهة)[٢].

هناك نقطة لابد من توضيحها قبل تحليل حجة «**كريبك**». هي أن استخدام «**كريبك**» للحجة يُسقِط باختصار البرهان الفعلي نوعاً ما من نزعته الجوهرية، معتبراً النزعة الجوهرية شيئاً يشبه البرهان، وذلك مضمون ماعبر عنه بالعبارة «شيءٌ ما مثل البرهان»، لكن ليس معنى هذا أن تكون هناك مغالطة Fallacious منطقية[٣]. فكل الحجج يمكن فهمها كمحاولاتٍ لتقديم أسباب للتفكير بأن زعماً ما صادقاً True. إن طبيعة الصدق هي قضية فلسفية خلافية عميقة لا نحتاج إلى أن نتأملها هنا. فنحن نتعامل مع تصورٍ عادي وغير نظري عن الصدق- وهو ذلك التصور الذي نقول فيه إن ادعاء شخصٌ ما (صادق) حين يقرر كيف تكون الأشياء حقاً[٤].

لكن هل الجوهر معناه مجموع الأجزاء التي يتكون منها الشيء؟

افترض «**سالمون**» أن «أ» ترمز إلى سفينة مهمة من الناحية التاريخية، مثل «سفينة كريستوفر كولمبوس «نينا»»، وأنه قد كثرت الشكوك حولها، مما أدى إلى تفكيكها لوحاً

(1) Salmon, Nathan: How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference,P.703.

(2) Cowling, Sam: Op.Cit.

(3) Salmon, Nathan: How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference, P.705.

(٤) تريسي بويل، **التفكير النقدي (دليل مختصر)**، ترجمة: عصام زكريا جميل، المركز القومي للترجمة، العدد ٢٥٥٦، ط١، القاهرة، ٢٠١٥، ص٢٩.

لوحاً ونقل أجزاءها المفككة ووضعها في معهد «سميثوسنيان» بواشنطن، عام ٥٠٠م. كما افترض إضافةً إلى ذلك وقوع خيانة علمية كبرى حدثت عندما أتى باحثٌ فخشيَ على هذه الألواح. فقام باستبدالها لوحاً لوحاً بعناية، استبدل الباحث كل لوح خشبي من ألواح هذه السفينة بلوح خشبي آخر جديد ثم قام بتركيبها وتجميعها في مرآبه الخاص ببراعة، ثم أعاد هذا الباحث نقل الألواح الأصلية إلى واشنطن لإعادة تجميعها مرةً أخرى تاركاً السفينة الأصلية في مرآبه، بناءً على الصورة تكون السفينة «نينا» آمنة في واشنطن تنتظر عملية التجميع. يرى «**سالمون**» أن هناك حالات أخرى كثيرة مشابهة لهذه السفينة، على سبيل المثال، افترض أن خلايا جسدي التي ماتت منذ عدة سنوات قد تم تجميعها، ثم أعيد لها الحياة، فاندمجت مع بعضها البعض لتشكل وجود حياةً بشرية، يؤكد «**سالمون**» أنه حتى مجموع الخلايا الفردية ليس هو قائلاً: «**أنا على يقينٍ تام أن المجموعة الفردية المتجانسة لن تكون أنا، حتى و إن كانت أكثر شبهاً من نفسي الأولى، وأنا على يقينٍ تام مماثل أنه حتى خلايا جسدي الميتة التي اندمجت مع جسدي البشري، أنني ما أزال لديَّ الجسم نفسه الآن الذي كان لديَّ**»، لذلك فإن الجسم المناظر لجسمي نظرياً يجب أن يكون جسماً مختلفاً عن الجسم الذي استخدمه، لكنه جسمي (أو ليزال جسمي)، وهذا الأمر ليس واضحاً، لأن حالة التعبير عن العالم الممكن «ع» ليست واضحة، لأنها تجزم بأنها ربما تكون هي الحالتين معاً. تكون «أ» هي السفينة نفسها مثل «جـ» في «ع». فألواح السفينة «أ» الخشبية [هي] تستبدل بأخرى، لكن دون أن نستبدل وجودها، والسفينة «ب» تصنع كذلك كما في [ع]، وعند نفي هذه الحالة يتم نفي وجود السفينة نفسها لأن «أ» و«ب» هما السفينة نفسها. و[السفينة] قد نقلت من مكانٍ إلى آخر من خلال تفكيك وجودها وتجميعها، هذه النتائج غير مكتملة بالنسبة للنظرية الجديدة للإشارة. فالسفينتان «أ» و«ب» متطابقتان في العالم الممكن «ع»، لكنهما مختلفتان في العالم الفعلي «ع» لذلك يبدو أن بعض التطابقات تأتي من خلال المصادفة. بالإضافة إلى أنه إذا كانت (ب) اسم علمProper Name، حينئذٍ لا يكون اسمها قاطعاً Rigid، لأنه يشير إلى السفينة «أ» فيما يتعلق بـ «ع»، لكنه لا يشير إلى «أ» فيما يتعلق بـ «ع». بالنسبة لـ «ع» فإنها تشير إلى سفينة جديدة ومختلفة، ولذلك فإنها تبدو صفةً لبعض الأسماء غير القاطعة[1]. إذن الجوهر ليس معناه مجموع الأجزاء، وليس معناه الأجزاء البديلة للشيء أو حتى المماثلة أو المطابقة له.

(1) Salmon, Nathan: How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference, PP.717-718.

والحجة نفسها التي افترضها «سالمون» تبدأ بافتراض أن «ب» اسماً لمنضدة بديهية ممكنة في العالم البديهي الممكن «ع١». ولنفترض أيضاً أن «أ» اسماً لمادةٍ خشبية أولية تتكون منها المنضدة «ب» في عالمٍ فعلي «ع١»، ونفترض أن «جـ» اسماً واضحاً لبعض حالات المادة الخشبية الموجودة في «ع١»، ونوضح كذلك أنه من المستحيل بالنسبة للمنضدة «ب» أن تصنع من القطعة الخشبية «جـ»، بمعنى أنه ليس هناك عالمٌ ممكن يمكن أن تصنع فيه المنضدة «ب» أصلاً» الخصائص الجوهرية للقطعة الخشبية «جـ»، إن حجة «كريبك» تفترض في هذه النقطة وجود عالمٌ ممكن، يسميه «ع٢»، بحيث تشير «ب» في هذا العالم إلى منضدةٍ صُنعت في الأساس من المادة الخشبية «أ»، لكن لدينا الآن منضدةٌ ثانية ولتكن مثلاً «د» صنعت من القطعة الخشبية «جـ» بالطريقة نفسها، أي أن مادتها الخام الأصلية ترجع إلى المادة الخام الأصلية «أ»، ومن ثم تشير القطعة الخشبية «جـ» إلى المنضدتين «ب»، و«د» معاً، وبالتالي تترك حجة «كريبك» الأمر غير واضح بشكلٍ دقيق إلى حدٍ ما[1].

لقد قام «سالمون» بإنكار تكرار الخصائص الجوهرية في العالم الممكن، حتى وإن تطابقت الأسس التي ترجع إليها الأشياء، لأن الخصائص الجوهرية تعني ماهية الشيء في زمانٍ ومكانٍ معين.

تخيل أن هناك عالماً آخر مطابق تماماً لهذا العالم، وليكن مثلاً «ع٢»؛ حيث لا يوجد فيه شيء إلا جسيمين اثنين لا يمكن تمييزهما، وأن «أ» و«ب» في غير هذا الزمان والمكان، وأن كلاً من «١، ٢» جسيمات كانت موجودة دائماً وسوف تستمر في الوجود. وأنه لم يتغير شيء في هذا العالم عن أي وقتٍ مضى. ولنفترض أن «ز» تشير إلى الزمن «أي نقطة من الزمن»، فإنه سوف ينتج عن ذلك أن:

(١) من الممكن (ميتافيزيقياً) أن تختفي «أ» عند «ز»، في حين لا تزال «ب» موجودة إلى الأبد. ومن ثم فإن العالم الممكن (ع١) يفي بالوصف الآتي:

(ع٢) موجود قبل «ز»، وكل شيء يحدث بالضبط بالطريقة نفسها التي يحدث بها في «ع١»، ثم يحدث بعد ذلك في «ز» فتختفي «أ» في حين لا تزال «ب» موجودة إلى الأبد. ويكون الاحتمال الآتي أيضاً صحيحاً:

(1) Ibid, P.707.

(٢) مـن الممكن (ميتافيزيقياً) أن تختفي «ب» عند «ز»؛ في حين لا تزال «أ» موجودة إلى الأبد.

يتفق معظم الفلاسـفة مع الحكمين(١) و(٢)، ومن ثم يوافقـون على أن هناك عالماً ممكناً يفـي بوصفنا ل(ع١)، يلتقي هذا العالم الممكن مع وصفنا ل(ع٢). لكن أكثر مايثير الجدل أن الوصفـان يخصان عـوالم مختلفة، أو أنهما مجرد وصفان مختلفان للعالم نفسـه، ذلك لأن العالمان (ع١) و(ع٢) لا يمكن تمييزهما نوعياً[١].

لكن هل يمكن الإشارة مباشرةً إلى الأشياء في العوالم الممكنة أو حتى العالم الفعلي؟

اختلفت نظرة «**كريبك**» القطعية للزمن في نظرية الإشارة الجديدة، عما قدمه «**كابلان**» في كتابه «أسماء الإشـارة Demonstratives». الذي قدم فيه لنظرية «**الإشارة المباشرة**» والتي قـال فيهـا أن المحتوى الدلالي للاسـم أو لأي تعبيرٍ آخر لا يعدو كونه أكثر من مُشـير يشـير مباشرةً؛ فالمُشير هو كل ما يسميه الاسم في اقتراحٍ يُعبَّر عنه بجملةٍ تحتويه. لذلك لا يمكن نقل أي معلوماتٍ وصفيةٍ في شكل تعبيرٍ مباشر عن طريق الإحالة المباشرة[٢].

أما وجهة نظر «**سالمون**» فإنها تعتمد على جزءٍ من الآراء السابقة تعود في تاريخها إلى كتابه «**الإشـارة والجوهر** Reference and Essence»، مفادها ضرورة القول بالماصدق Extension، كما أنه يعد أحد الذين يسـمحون بتطبيق التمييز القياسي للقاطع عند «**كريبك**» على كلٍ من نوعـي الحـدود، كما أنه قدم ادعاءً في وسـط أطروحته يتعلق بالحالة التي تشـير إلى الأوصاف المحددة Definite Descriptions[٣].

إذا كانت نظرية التحليل الماصدقي تربط القضايا المنطقية بالواقع، أو العالم الأنطولوجي الخارجـي، ضمن نظرية الصدق والكذب، بالتركيز على العلاقة الموجودة بين الأقوال والواقع سـلباً أو إيجاباً، كأن نقول: «الأسـتاذ حاضر». فهذه العبارة لها دلالة ماصدقية، حينما تتطابق

(1) Kment, Boris: **Op. Cit**, P.1.

(2) «**Rigid Designators**»: LaPorte, Joseph, «**Rigid Designators**», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/rigid-designators/>.

(3) May, Robert: **Comments on Nathan Salmon «Are General Terms Rigid»**, Princeton Semantics Workshop,17 May, 2000,P.1.

مع الواقع التجريبي المتحقق إيجاباً أو سلباً. لكن السؤال هو هل جميع العبارات اللغوية واللسانية تحيل على واقعها المادي الفيزيائي؟ إذا أخذنا هذه العبارة: «يعتقد أحمد أن الثلج أحمر»، فهذه القضية لاتخضع للتأويل الماصدقي، لكنها صادقة وممكنة حسب نظرية العوالم الافتراضية، أو عوالم الإمكان التي تتناقض مع التأويل الماصدقي؛ لأنها لاتتقيد بالعالم الذي يضم الأفراد والوقائع الواقعية، كما يبدو ذلك واضحاً عند كلٍ من «كريبك» و«هينتيكا JAAKO. Hintikka (١٩٢٩- ٢٠١٥)»(*)، ومن هنا تصبح العبارة السابقة دالة بالنسبة للعالم الواقعي من جهة، وللعوالم الاعتقادية الممكنة من جهةٍ أخرى. فالعبارة (يعتقد أحمد أن الثلج أحمر)، قد تكون غير متحققة في العالم الواقعي، «بل قد تكون دالةً في العوالم الاعتقادية والممكنة، مادام أحمد يصر على احمرار الثلج في عالم تخييلي يخصه هو، لا كما في العالم الواقعي الذي يعيشه مع الآخرين. ومن ثم، فهناك ارتباطٌ بين ماصدق العبارة والسياق الاعتقادي الذي وردت فيه، بحيث لاتصدق العبارة أو تكذب إلا إذا عرفت في العالم الاعتقادي الذي وردت فيه تلك العبارة. إذاً فالثلج أحمر في العالم الممكن الذي يعتقده أحمد. ومن هنا، يختلف التأويل الماصدقي عن تأويل العوالم الممكنة(١).

ما حقيقة الأشياء في العوالم الممكنة بالنسبة لنزعة إمكانية الرد ومذهبي الكينونة والكينونة المضادة؟

تعارض نزعة إمكانية الرد مذهبي الكينونة والكينونة المضادة في تقديم عالمٍ ممكن يمكن النظر إليه ومناقشته، في أن المرء ربما لا يحدد الحقائق في هذا العالم الممكن، في حين يحدد بدلاً منها الأفراد التي تشارك فيه (كالإشارة إلى الفرد الفعلي)، أي أن المرء ربما يحدد الأنواع العامة فقط، أو الأنواع النوعية للحقائق؛ حيث يمكن ردها إلى حقائق متعلقةٍ بفردٍ بعينه (إذا وجدت مثل هذه الحقائق) طبقاً لنزعة إمكانية الرد. وتحديد الحقائق التي تتعلق بفردٍ بعينه «أ» مثلاً،

(*) ياكو هينتيكا JAAKO. Hintikka (١٩٢٩- ٢٠١٥): فيلسوف ومنطقي فنلندي، اشتهر بإسهاماته في عدة مجالات مختلفة مثل فلسفة الرياضيات، الابستمولوجيا. فلسفة العلم، فلسفة اللغة والميتافيزيقا وفلسفة المنطق. ومن أبرز انجازاته اشتغاله بتطوير مخطط علم سيمانطيقي نظري فئوي خاص بالمعرفة والاعتقاد، بالإضافة إلى تطويره ما يسمى بعلم دلالة للادراك الحسي. وقد ساهم «هينتيكا» بشيء بارز فى تاريخ الفلسفة بأعماله الأصيلة عن أرسطو وكانط وفتجنشتين.انظر: محمد مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص٣٥.

(١) جميل حمداوي: **مرجع سابق**، ص٨٢.

يطابق بشكلٍ واضح «أ» من خلال الاسم، ومن ثم تلاحظ هذه الحقائق كشكلٍ خداعي- أو تسمى بالأحرى «بلامعنى». وقد ذهب بعض أنصار مذهب الكينونة المضادة لأبعد من ذلك تماماً عندما رفضوا وجود حقائق مجردة لمثل هذا العالم، كالفرد الذي يتميز بصفات كذا وكذا، يكون أو لا يكون، الفرد المجرد «أ». وقد رأوا أن معنى هذه الحقائق غير محدد لأنه لم يحددها أحد بشكلٍ شرعي، يسمى هذا الرأي أيضاً بمذهب الكينونة القصوى المضادة. وهو أقل في درجته عن مذهب الكينونة المضادة الذي يشمل إمكانية الرد التي ترى أن هناك حقائق مباشرة تتعلق بأفرادٍ بعينهم يمكن ردها إلى حقائق عامة تصل إلى حد الفرد الذي يتمتع بخصائص كذا وكذا. ومذهب الكينونة القصوى المضادة على النقيض من مذهب الكينونة المضادة (في تناقضٍ حادٍ مع مذهب الكينونة القصوى المضادة)، يرى أن الحقائق السابقة حقائق إضافية أكثر من كونها حقائق عامة، وبالتالي لا يمكن ردها إليها، أو لا يمكن أن تكون قد بنيت من الحقائق العامة. وإنما تبنى هذه الحقائق المنفصلة التي تتعلق بأفرادٍ بعينهم من خلال بناء مجرد للعوالم الممكنة أنفسها[1].

يرى أنصار مذهب الكينونة المضادة أنه يمكن وصف عوالم أخرى ممكنة عن طريق الإشارة إلى أفرادٍ بعينهم، كأن نقول هذا «لاعب كرة قدم» في هذا العالم أو ذاك، ولكن هذا القول مجرد طريقة معقدة ومتطورة لوصف الحقائق النوعية البحتة التي يمكن الحصول عليها في هذا العالم. ومن ثم يمكن وصف هذه الحقائق من خلال مقارنة السمات النوعية لمذهب الكينونة في العوالم الأخرى لسكان عالمنا. كما نستخدم الأفراد في عالمنا كإطار إشاري لوصف الطابع النوعي للعالم الآخر (في بعض الأحيان هناك طريقتان جيدتان متساويتان تماماً للقيام بهذا الأمر. المعارض لمذهب الكينونة المضادة يقول أن هذا ما يحدث بالضبط عند وجود جُسيمين اثنين، على سبيل المثال. فالعالم نفسه يفي لوصفنا ل «ع١» ووصفنا ل «ع٢». للجسيم الذي يختفي في هذا العالم هو النظر لكل من أ وب، وينطبق الشيء نفسه على الجسيم الذي لا يزال كذلك، وهذا هو السبب في وصف هذه الأشياء أنها واحدة؛ حيث يختفي أ، في حين يبقى ب، أو يظل واحداً عندما يختفي ب ويبقى أ)[2].

وفي هذا الشأن يميز «**ألبير دي ساكس**» (المتوفي سنة ١٩٣٠) بين معنى الكلمات لأنها توقظ

(1) Salmon, Nathan: **Trans-World Identification and Stipulation**, PP.206-207.

(2) Kment, Boris: **Op. Cit**, P.4.

شيئاً ما في تفكيرنا، ولكن ليس لها دلالات خاصة بها قائلاً: «إن طرفاً مشترك الدلالة هو طرفٌ يمكنه، من حيث وظيفته الدلالية أن يكون موضوعاً أو محمولاً، أو جزءًا من الموضوع، أو جزءًا من المحمول الموزع في قضية تقريرية»، مثال ذلك «إنسان، حيوان، حجر» تسمى أطراف محدودة الدلالية لأن لها دلالة محصورة ومحددة، وبالعكس فإن طرفاً محدود الدلالة من حيث وظيفته الدلالية لا يمكنه أن يكون موضوعاً أو محمولاً، ولا حتى جزءًا من الموضوع، أو من المحمول الموزع بطريقة تقريرية. مثال ذلك «الكل» و«اللاشيء»، «البعض» إلخ. التي تسمى رموزاً للكلية أو الجزئية[١].

قارن «**سالمون**» حجة «**كريبك**» بحجة «**كولين ماكجين** Colin Mcginn (١٩٥٠-...)[*]»: «الوجود الجوهري يرجع إلى الأمشاج Gametes، نعم أصل وجود الإنسان هذه الأمشاج، تماماً مثلما كان تقدم الفكر في القطارات سبباً لتمهيد الطريق لعمل الطائرات. افترض «**ماكجين**» أن أصوله تعود إلى أمشاج شخص يدعى «صدام»، على سبيل المثال من خلال وجهة نظر الرد Reductio، وبالتالي يكون معنى ذلك ملاحظة العالم الذي ظهر فيه.

الآن القضية التركيبية التي نحصل عليها من الافتراض الأول تتمثل في إضافة أمشاج «**ماكجين**» إلى «صدام»، وافترض أن هذه الأمشاج قد تطورت بمرور الوقت عند الأفراد الكبار.

ولكن أي من هذه الأفراد سوف يكون أقرب الأشخاص **لماكجين**؟ حدسياً سوف يتحدد الأمر بشكلٍ حاسم بالنسبة لآخر فرد، وفي الوقت نفسه سوف يكون لدينا الحكم نفسه إذا وجدنا أمشاجاً مغايرة تشبه أمشاج «**ماكجين**».

وصف «**سالمون**» شرح «**ماكجين**» لحجته بالشرح الصوري البحت، لكن رأى أن حجته تختلف عن حجة «**كريبك**»، والفرق بينهما يتلخص في أن «**ماكجين**» لا يقول باشتقاق النزعة الجوهرية من مبدأ ضرورة الاختلاف[٣]. (مبدأ ضرورة الاختلاف، يعادل هذا المبدأ ببساطة

---

(١) روبير بلانشي: **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠٠٢، ص٢١٣.

(*) **كولين ماكجين** Colin Mcginn: فيلسوف انجليزي ولد في ١٣ مارس عام ١٩٥٠، حصل على درجة الأستاذية من جامعات كوليدج بلندن، وجامعة أكسفورد، وجامعة رتجرز، وجامعة ميامي، وقد عرف بكتاباته في فلسفة العقل، خاصة مذهب الغموض الجديد «New Mysterianism».

(3) Salmon, Nathan: **How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference**, P.705.

تقرير أن أي منضدة «س» على سبيل المثال، ربما يكون أصل أجزاءها قطعة خشبية ولتكن «ص»، حينئذٍ المنضدة «س» بعينها لها خاصية جوهرية تتمثل في ميزة أنه لا توجد منضدة تختلف في أجزائها عن المنضدة المصنوعة من القطعة الخشبية «ص»)، و يسمى «**سالمون**» هذا المبدأ «مبدأ ق٢» الذي عبر عنه بالقانون الآتي:

(س) (ص) [س ≠ ص ⊂ س ≠ ص))] والذي ينتج المبدأ الآتي:

(س) (ص) [◊ ع (س، ص) ⊂ (ز) (ز≠ س) ⊂ □ ~ ع (ز، ص))] أو بشكلٍ مكافيء

(س) (ص) [◊ ع (س، ص) ⊂ (ز) (◊ ع (ز، ص) ≡ ز = س)](*)[1].

إذن بناءً على ذلك رأى «**سالمون**» أن أساس تطابق الأشياء والأشخاص في العوالم الممكنة عند «**ماكجين**» الحدس، والمقصود بالحدس أن شخصٍ في أي عالم ممكنٍ ينشأ من أمشاجٍ فعلية لفردٍ بعينه «س» مثلاً، يكون هو الشخص «س» نفسه، أو هي (الأمشاج) نفسها. هذا المبدأ العام لتناظر الأشخاص مبدأ جدير بالتصديق على نحوٍ فائق، لكنه مبدأ عام للنزعة الجوهرية، يرفضه معارضو مبدأ النزعة الجوهرية المضادة، إنه يؤكد أن أي شخص بدلاً من «**ماكجين**» لا يمكن له أو لها أن يؤصل/ أو تؤصل من أمشاج «**ماكجين**» الفعلية، هذه الأطروحة تنفصل كليةً عن نظرية الإشارة الجديدة[2].

لقد أكد «**سالمون**» أن هدفه من وراء ذلك توضيح نجاح محاولة «**كريبك**» في اشتقاق نظريته «الجوهرية» من نظرية الإشارة[3].

قدم «**سالمون**» حجته في سياق مناقشة التطابق عبر العوالم الممكنة. افترض أننا نصف بشكلٍ استثنائي وجود منضدة ممكنة في عالمٍ ممكن غير حقيقي، ونسأل عما إذا كانت تلك المنضدة تتطابق أو لا تتطابق مع بعض المناضد الحقيقية الخاصة. هل حجة «**سالمون**» تبين إذا ما كان هناك منضدة واحدة فقط ممكنة تلائم وصفنا؟، حينئذٍ يجب أن يكون هناك حقيقة أو

(*) يشير المصطلح الرمزي «□» إلى ثابت جهة الضرورة في منطق الجهة، ويشير المصطلح الرمزي «◊» إلى ثابت جهة الإمكان. وهنا معناها أن الضرورة تكافيء الاحتمال في المثال السابق، الأمر الذي يؤدي إلى الغموض.

(1) Ibid, P.713.

(2) Ibid, PP.714-715.

(3) Ibid,P.705.

واقع للحالة التي تسأل إذا ما كانت المنضدة واحدةً أم لا، أم أنها هي نفسها مثل بعض المناضد الحقيقية؟ أو أن نلاحظ قضية التطابق في شكل علاقة عبر الزمان: هل توضح الحجة ضرورة وجود حقيقة للحالة تحدد أي سفينة (إذا وجدت) تكون السفينة الأصلية؟ مثل هذه الأمثلة تقود الفلاسفة إلى القول بغموض التطابق في بعض الحالات، كرد فعلٍ للأمثلة التي تهدف حجة «**سالمون**» إلى دحضها[١].

أما التساؤلات الفلسفية التي تتعلق بالنزعة الجوهرية التي قدمها «**كريبك**» مثل:(هل يوجد أي شيء؟ وإن كان الأمر كذلك فما هو؟)، هل الزمان أزلي Honored وصعب للغاية؟ هذه التساؤلات وغيرها في نظر «**سالمون**» يمكن الحصول على إجاباتها من خلال نظرية الإشارة الجديدة التي قدمها «**كريبك**» نفسه. فإذا كان «**كريبك**» على حقٍ في ادعاءه. فإن إجابة هذه الأسئلة تمثل نتائج مذهلة وبعيدة المدى للنظرية (الإشارة الجديدة)، وليست مجرد نتائج حول الخاصية الفلسفية للدلالات Semantics فقط (دالات على شيء، على مُشيرين قاطعَين Rigid Designators، الصدق اللازم الضروري، إلخ) وإنما أيضاً كإجابات عن المشكلات الفلسفية القديمة التي تتعلق بالميتافيزيقا بصورةٍ واضحة[٢]. لأنها سوف تكون مثل العبارات التي تضم أفكاراً وتصورات كثيرة من دون تحديدٍ لمعانيها واستعمالاتها. ولا نقصد بالتحديد مجرد التعريف، لأن ذلك لا يحل المشكلة مطلقاً، ففي تاريخ الميتافيزيقا نجد تعريفات للجوهر والعلة وغير ذلك، لكن هذه التعريفات لا يمكن اعتبارها وافية بالغرض، لأن تعريف الاسم أو اللفظ باسم أو ألفاظ دون مراعاةٍ لأسس منطقية أو تجريبية يبقى التعريف خالياً من المعنى[٣].

جـ- موقف «سالمون» من التحديد القاطع عند كريبك

التعريف ليس قاصراً على علماء اللغة، الفلاسفة والعلماء كثيراً ما يتسابقون لـ «تعريف» الحدود المبهمة، عن طريق إعادة تفسيرها من خلال حدود تتكون من معاني الكلمات الأكثر

(1) Stalnaker, Robert **Vague Identity**, D.F. Austin(ed), Philosophical Analysis,349-360,1988,by Kluwer Academic Publishers, 1988, P.350.

(2) Salmon, Nathan: **How Not To Derive Essentialism from The Theory of Reference**, P.704.

(٣) حسين علي حسن: **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص٦٩-٧٠.

ألفة، لكن عادةً مايكون مثل هذا التعريف عند علماء اللغة تعريف معجمي خالص يؤكد على علاقة ترادف مقدم الشرط بالشرح الذي يتناوله[١].

وكلمة «تعريف» تأتي ليكون لها صوتاً مطمئناً، لا يتطلب أي شك في واقعتها المألوفة في الكتابات المنطقية والرياضية[٢].

من هذا المنطلق يتلخص موقف «**سالمون**» باعتباره أحد الفلاسفة في تطبيق مفهوم التحديد القاطع بشكلٍ موحد - على تعريف «**كريبك**» دون تعديل- على كل الحدود الفردية منها والعامة. الحدود العامة يمكن أن تنقسم بين تلك الحدود التي تُحدَّد بقطعية وتلك التي لا تُحدَّد بقطعية، حيث تشير المُشيرات القاطعة بشكلٍ حدسي إلى الأسماء العامة، وهو ما يوازي الحدود الفردية؛ حيث تصدق المشيرات القاطعة على أسماء الأعلام. وجميع الأسماء العامة، مثل جميع أسماء الأعلام تُحدَّد بشكلٍ قطعي الكليات في الحدود العامة والخصائص في الحدود الفردية[٣].

خالف «**سكوت سوامس** Scott Soames[*]» (١٩٤٦- ...) «**سالمون**» الرأي في تطبيق مبدأ القطعية الذي قال به «**كريبك**» على كلٍ من الحدود الفردية والعامة على حدٍ سواء، موجهاً بعض الملاحظات بشأن قطعية الكليات. فقال بعدم قطعية الكليات، لأنها لا تقبل التطبيق

(1) Quine; W. V: Two Dogmas of Tthe Empiricism, p.56.

(2) Ibid,P.57.

(3) May, Robert: Op.Cit, PP.6-7.

(*) **سكوت سوامس** Scott Soames: أستاذ الفلسفة في جامعة جنوب كاليفورنيا، ولد في ١١أغسطس عام ١٩٤٦، بدأ عمله الجامعي في الفلسفة في جامعة استانفورد، حصل على الدراسات العليا من معهد ماساتشوستس المتخصص في التكنولوجيا (M I T)، حصل منه على درجة الدكتوراه في الفلسفة واللغة عام ١٩٧٦، قام بالتدريس في جامعة ييل في الفترة مابين عامي (١٩٧٦-١٩٨٠)، ثم انتقل إلى العمل في جامعة برينستون في الفترة مابين عامي (١٩٨٠-١٩٨٤)، رحل عن برينستون عام ١٩٨٤، وكان مشهوداً له بالكفاءة والتميز، قام بالتدريس في جامعة جنوب كاليفورنيا منذ عام ٢٠٠٤، انتخب زميلاً في الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون عام٢٠١٠، تخصص في فلسفة اللغة وتاريخ الفلسفة التحليلية. عرف بدفاعه عن «**سول كريبك**» وتوسعه في فلسفة اللغة، فضلاً عن كونه ناقداً رئيسياً لنظرية ثنائية أبعاد المعنى. تخصص في فلسفة اللغة وتاريخ الفلسفة التحليلية. قام في وقت مبكر من حياته المهنية بنشر كتب ومقالات تتعلق في المقام الأول بقضايا الصدق والإشارة والمعنى، قام بالاشتراك مع «**ناثان سالمون**» بتحرير كتاب بعنوان «**القضايا والاتجاهات** Propositions and Attitudes» عام (١٩٨٩)، يتألف من مجموعة من القراءات التي تحقق في القضايا الفلسفية المحيطة بطبيعة القضايا. انظر: From Soames's web page at USC: http://www-rcf.usc.edu/~soames/[permanent dead link

من الناحية العملية، والسبب في ذلك يرجع إلى مبدأ الترابط الذي قال به «سالمون»، والذي يطبق بموجبه مبدأ القطعية على كلٍ من الحدود الفردية والعامة على حدٍ سواء، وذلك نظراً لإمكانية وجود أوصافاً محددة تكون مركباتها حدوداً كلية قاطعة، علق على ذلك «روبرت ماي Robert.C.May»(*) متسائلًا: (ومنطقيٌ) ألّا يجعل هذه الأوصاف المحددة قاطعة؟ ثم أجاب عن هذا السؤال: «إنها سوف تكون نفس إجابة «سوامس»، و إننا سوف نحتاج إلى تمييز الأسماء المألوفة عن المحمولاتPredicates التي تكون أيضاً مجموعة بناءات من الأوصاف. ولهذا السبب يجب أن يكون هناك مُشيرات مؤلفة من الاسم المألوف القاطع، والمحمول غير القاطع عند الانتقال من الأسماء العامة إلى محمولاتها المرتبطة بها، على الأقل في بعض الحالات (وربما في كل الحالات). وبناءً على ذلك، سوف يضم الوصف المحدد مُركباً غير - قاطع، بما أن الوصف المحدد يضم مثل هذا المحمول بوصفه عنصراً، وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون مُشيراً غير قاطع[1].

وقد رأى «سالمون» أن «كريبك» كان يقصد بذلك أن الحد يُحدد موضوعاً ما بشكلٍ قاطع وليكن «س» مثلاً، إذا كان الحد يحدد «س» بالنسبة لكل عالمٍ ممكن توجد فيه، ولا يحدد أي شيءٍ آخر بالنسبة للعوالم التي لا توجد فيها «س»، هذا ما أوضحة كريبك في مقاله سابق الذكر «التسمية والضرورة»، وذلك لأن الحدود العامة المحددة تنقسم إلى:

أ- حدود طبيعية، مثل: «ماء»، و«نمر»، ب- حدود ظاهراتية مثل، «حرارة»، و«ساخن»، جـ - حدود لونية، مثل «أزرق»، وقد اعتبرها «كريبك» مُشيرات قاطعة قائمة بذاتها، بوصفها حالاتٍ دلالية من الناحية الفلسفية (مستقلة عن التجريبية، فضلاً عن الحقائق اللغوية) وكنتيجةٍ لذلك برهن «كريبك» على جمل التطابق التي تشتمل على مثل هذه الحدود العامة التي

(*) روبرت سي. ماي Robert.C.May: أستاذ فلسفة اللغة في جامعة كاليفورنيا في ديفيس، تخرج في كلية سوارثمور، وحصل على درجة الدكتوراه في اللغويات والفلسفة من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا في عام ١٩٧٧، انضم إلى كلية ديفيس عام ٢٠٠٦، بعد عشرين عامًا من العمل في جامعة كاليفورنيا في إيرفين، حيث بدأ في عام ١٩٨٦ كأستاذٍ مشارك في علم اللغويات والعلوم المعرفية وتقدم إلى درجة أستاذ عام ١٩٨٩. تشمل اهتماماته البحثية مجالات في الفلسفة واللغويات. كان بحثه في اللغويات النظرية، مع التركيز على العلاقات بين بناء الجملة ودلالات الدلالة. ركز في بحثه في فلسفة اللغة والمنطق وتاريخ الفلسفة التحليلية المبكرة على فريجه.

انظر: https://senate.universityofcalifornia.edu/about/vice-chair-bio.html

(1) Ibid, P.7.

تشبه جمل التطابق التي تضم أسماءً صحيحة، (على سبيل المثال، («الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل = نجيب محفوظ»)، («أبو عبدالله العباس = السفاح»)) هذه الأسماء تؤخذ بمفردها كحالاتٍ دلالية من الناحية الفلسفية تعبر عن حالات صدقٍ ضرورية إذا كانت صادقة[١](*). وقد طرح «رسل» هذا الأمر في نظرية الأوصاف التي رأى أن لها جانبان: أ- جانبٌ منطقي، ب- جانبٌ معرفي، يرتبط الجانب الثاني بموقف «رسل» من إدراكنا ومعرفتنا للناس والأشياء المادية الجزئية من حولنا، وقد لجأ «رسل» إلى بعض أفكاره المعرفية لشرح الجانب المنطقي للنظرية، وتتمثل النقطة الرئيسية في هذه النظرية في التمييز الحاسم بين اسم العلم و(العبارة الوصفية المحددة)، وتتألف العبارة الوصفية المحددة بطريقتين: الأولى: تتألف من حدٍ عام مسبوق بأداة التعريف، الطريقة الثانية: أن يتخذ الحد العام صيغة المضاف متبوعاً بخاصية أو خصائص معينة، بحيث تنطوي الجملة على الإشارة إلى شخصٍ معين أو شيءٍ محدد دون غيره من الأشخاص أو الأشياء، كما يمكن استبدال اسم العلم بتلك الجملة إذا قلنا (نجيب محفوظ الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل) عبارة وصفية محددة، أكد «رسل» على ضرورة التمييز الحاسم بين (نجيب محفوظ) و(الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل) بالرغم من أن التعبيران يشيران إلى شخصٍ واحد[٢].

التفرقة بين الاسم والوصف المحدد مهمة. ذلك لأن الاسم يجب أن يكون اسماً لشيء، أي يجب أن يكون له مقابلٌ في الخارج ينطبق عليه. أما الوصف المحدد فليس من الضروري أن يكون له مقابل ينطبق عليه، وفي هذه الحالة تكون الدالة التي يذكر فيها كاذبة. فمثلاً قضايا مثل «أكمل كائن يمكن تصوره»، أو «الرجل الذي في القمر» لا تتحدث عن «أسماء» أشخاص أو أفراد، بل هي أوصاف محددة قد توجد موضوعاتها وقد لا توجد[٣].

---

(1) Salmon, Nathan:**Are General Terms Rigid?,** Linguistics and Philosophy, (2005), 28: 117-134, Springer, 2005, in Princeton Workshop on Semantics in May 2003,p.117.

(*) قدّم **ناثان سالمون** هذا المقال ضمن الدراسات المتخصصة في برينستون Princeton كورشة عمل حول السيمانطيقا، ولهذا المقال أهمية كبرى، وقد علّق عليه **روبرت ماي** Robert May عام ٢٠٠٣، وباقي المناقشون(**آلان برجر** Alan Berger، **داليا جراف** Delia Graf، **وتريزا روبرتسون** Tresa Robertson) وقد عبر «**سالمون**» عن امتنانه لهم على ردود أفعالهم وخاصةً **سكوت سوامس**.

(٢) محمود فهمي زيدان: **المنطق الرمزي نشأته وتطوره**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص٢٣٨.

(٣) عبدالرحمن بدوي: **المنطق الصوري والرياضي**، وكالة المطبوعات، ط٤، الكويت، ١٩٧٧، ص٢٨٨.

القضايا السابقة كما يقول «سالمون» هي قضايا حول حقيقة الشيء أو حقيقة الشخص، ترجع إلى مبدأ معرفة الشخصية الذي قدمه «رسل» [١].

وأسماء العلم في النصوص السرديةEnumerative أسماءٌ تخييلية مرتبطةٌ بعوالمٍ ممكنةٍ تتحدد داخل سياق النصوص، ويمكن أن تحمل دلالاتٍ مرتبطة بعالم الواقع الفعلي، إذا مارسنا فعل التأويل الإحالي والإشاري والمنطقي بشكلٍ نسبي. ولابد لنظرية الأدب أن تستكشف هذه العوالم الممكنة، وتصنف فضاءاتها التخييلية، وتبحث عن دلالاتها، وتبين وظائفها ومقاصدها المباشرة وغير المباشرة. كأن تتحدث عن العوالم النظيرة أو الشبيهة أو القريبة أو البعيدة. وبتعبيرٍ آخر، نتحدث عن العوالم الواقعية الفعلية، والعوالم القريبة، والعوالم البعيدة غير المتناهية، أو تتحدث عن العالم الفعلي، والعالم الممكن، والعالم المستحيل، والعالم النظير [٢].

وقد نظر «سالمون» للمجموعات بوصفها حدودٍ جمعية Pluarlities، مثل «البرتقال الموجود على المنضدة»، أو «تلك الأشياء، يضاف إليها الحدود السردية الوصلية مثل «نيللي وشريهان»، فهي كحدودٍ تشير إلى مجموعاتٍ جوهرية، لا تشير إلى واحدٍ فقط، وإنما تشير إلى متعدد، ومن المعروف جيداً أن التعدديات تختلف في عدة طرق عن الأفراد المنفصلة Separate Individuals التي تؤخذ بشكلٍ فردي، كما تختلف أيضاً عن وحدتها المتطابقة (فئة الأفراد). يضرب «سالمون» مثالاً على كيانٍ مؤلف من ثلاثة أشخاص: «هو، وأنتوني بروكنر، وأنتوني أندرسون» كانوا مولعين بالتصوير، ولا أحد منهم يترك آلة التصوير، ومع ذلك قام «سالمون» بإلقاء آلة التصوير من النافذة، ثم بدأ يتساءل هل الفئة المكونة من ثلاثتنا تعد كياناً مجرداً؟، هذه الفئة ليست وحدةً واحدةً وإنما مجموعة تتكون من ثلاثة أشخاص تركوا آلة التصوير، مجموعة مكونة من ثلاثة أشخاص وليس أربعة، يعلل «سالمون» ذلك بقوله: «الثلاثة منا ليسوا كياناً فردياً على الإطلاق، وإنما ثلاثة كيانات، كما أنهم ليسوا كياناً رابعاً»، لأن الكلام عن «المجموعات» ربما يعتبر طريقةً أو أسلوباً من أساليب الكلام. والفكرة الأهم أن هناك بعض الصفات يتمتع بها بعض الأفراد ينظر إليها بشكلٍ جمعي، كما ينظر إلى العازفين في حفلةٍ

(1) Salmon, Nathan: About Aboutness,P.60.

(٢) جميل حمداوي: مرجع سابق، ص ص٩١-٩٢.

موسيقية مثلاً، بدلاً من النظر إليها بشكلٍ فردي، كما أن هذه الأفراد ليست متطابقة، فصفة ترك التصوير هي مجرد صفة[١].

أما بالنسبة للأسماء العامة المشتركة فإنها ربما تشير إلى الكليات؛ إذا فعلت ذلك من المحتمل أن تفعل ذلك بشكلٍ قاطع، لكن ربما يتساءل أحدٌ عن فائدة أخذها كذلك، على سبيل المثال، ما الدور الذي تلعبه الأسماء العامة المشتركة في الدلالات التركيبية؟ يقول «**سالمون**» أن هناك سبباً واحداً لاعتبار هذه الأسماء العامة المشتركة كليات، ربما لأنها تظهر كحدودٍ مع جمل التطابق، لكنها تبقى في حاجةٍ إلى حجةٍ مقنعة يمكن أن تُحمل بين الأسماء و(الصفات)، كمعارضة للجمل الإسمية. أما بالنسبة ل«**سوامس**» فقد برهن على إمكانية حذف مثل هذه التطابقات النظرية من أجل العبارات الكلية، في حين تظهر الحدود في السؤال كمحمولات[٢].

بالنسبة للإشارة أو الدلالة، لما كان الوصف «الأديب المصري الوحيد الحاصل على جائزة نوبل» يقدم («يُشير») إلى «نجيب محفوظ» طبقاً لرسل، فإن الجملة «الأديب المصري الوحيد الحاصل على جائزة نوبل» تعبر عن («تشير إلى») قضيةٍ مزعومة (ليست مثل الجملة) لا تنطوي على أي مركبٍ فردي، أو عنصر، أو صفةً تمثل نجيب محفوظ، إذن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف تكون إذن القضية الصحيحة عن نجيب محفوظ؟

يحمل مفهوم الإشارة الدلالية الزائفة لرسل المفتاح للمفهوم الذي يطابق حقيقة الشيء المباشرة بين القضايا والأفراد. يقول رسل: «ما نعرفه عن الأشياء [ليس معرفةً حسيةً مباشرة] نحصل عليه من خلال الإشارة. فكل تفكيرٍ يبدأ من معرفة الشخصية؛ لكنه ينجح في التفكير بشأن عددٍ من الأشياء التي لدينا، ولا ينجح في معرفة الشخصية» والتعريف الآتي يلفت الانتباه إلى ضرورة النظر إلى دلالة المفهوم الراسلي حول معرفة حقيقة الشيء:

«ق» تكون الآن ضعيفة بشكلٍ غير مباشر عن:

س = تعريف (د∃) [(ص) (د ص ≡ س = ص)& ق ⫤ (^∃ز) (ص) (د ص ≡ ص = ز)^]، عندما تعبر «=» عن اللزوم المنطقي بين القضايا، فإن متغير المحمول «د» يكون مفسراً بشكلٍ

(1) Salmon, Nathan:**Wholes, Parts, and Numbers**, The Fifth Philosophical Perspective Lecture, University of California, Santa Barbara, Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World, 1997,P.9.

(2) May, Robert: **Op.Cit**,P.22.

مفهومي، بمعنى أنه يتراوح بين «المفهومات» - الصفات أو التصورات، أو كما عند «رسل». الدالات القضوية - وليس من خلال الفئات أو المجموعات أو «تصورات» «فريجه»، بمعنى دالات لقيم الصدق[١].

د- قطعية الحدود الفردية Singular Terms والحدود العامة General

رفع أبروقلوس البيزنطي (٤١٢-٤٨٤ م) تصنيف الحدود حسب عموميتها إلى مصاف الميتافيزيقا، فقد اعتبر كل حدٍ عام علةً للأشياء المشمولة في ماصدقه، فمن ذلك مثلاً أن الواحد والوحدة علة لجميع الأشياء التي يجوز فيها القول إنها واحدة، ويترتب على ذلك أنه كلما كان الحد عاماً وبسيطا، ارتفع منزلة، ولكن على العكس من ذلك، كلما كان الشيء المشارك بسيطاً، أي مشاركاً حصراً في صفاتٍ بالغة العمومية، تدني منزلةً، هكذا فإن الوجود، كصفة مجردة، أعلى من الحياة (أي أن مضماره أوسع من مضمار الحياة)، والحياة أعلى من العقل؛ بالمقابل، فإن الوجود العاقل أعلى من الوجود الحي، والوجود الحي أعلى من الوجود المحض، مثلما أن مثول محمول أقل كلية في موضوع ما يستتبع مثول محمولات أكثر كلية فيه: فإن يكن الشيء إنساناً كان بالأولى حيواناً[٢].

والحديث عن الحدود الفردية والحدود العامة هو حديثٌ بشكلٍ آخر عن الكليات والجزئيات، ككياناتٍ منطقيةٍ كان قد خصص لها «رسل» مقالاً في كتابه «الذرية المنطقية»، وفيه طرح هذا السؤال: هل الأشياء التي تبدو ككياناتٍ منطقيةٍ مركبة هي في الحقيقة مركبة؟ وهل هي في الحقيقة كيانات؟ بالطبع تبدو كل الأشياء العادية للحياة اليومية ككيانات مركبة، ومن أمثلة ذلك المناضد والكراسي والأرغفة والأسماك والأشخاص والقوى، فهذه كلها تبدو كياناتٍ مركبة إذا ما نظرنا إليها من السطح. فكل الأشياء التي نخلع عليها عادةً أسماء أعلام هي كيانات مركبة مثل، سقراط، وبيكاديللي، ورومانيا، والليلة الثانية عشر، أو أي شيءٍ آخر تحب أن تفكر فيه وتطلق عليه اسم علم. فكل هذه الأشياء كما تبدو كياناتٍ مركبة، وهي تبدو كأنساقٍ مركبةٍ مرتبطة بعضها ببعض في نوعٍ من الوحدة، تلك الوحدة التي تؤدي إلى

(1) Salmon, Nathan: About Aboutness, P.61.

(٢) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة الهيلنستية والرومانية**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٨، ص٢٧٦.

منحها اسماً واحداً. وأظن أن التفكير في هذا النوع من الوحدة الظاهرة هو الذي أدى بدرجة كبيرة إلى فلسفة الواحدية، وإلى الاقتراح القائل بأن العالم ككل عبارة عن كيانٍ واحد مركب بالمعنى الذي كنت أعبر عنه الآن[١].

والحد العام إذا سبقناه باسم إشارة أو بكلمة أخرى تتضمن التعبير المكاني والزماني يصبح هذا الحد العام اسم علم «هذا النهر»، «تلك الشجرة»، الكتاب الذي أقرأه الآن» أسماء أعلام.

أما الحدود الجزئية: فتشير إلى الذي معناه الواحد لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه، أي تشير إلى شيءٍ معين في مكانٍ وزمانٍ محددين، لا إلى صفة من صفاته، ويندرج تحت الحد الجزئي أسماء الأعلام جميعاً، أسماء أفراد الإنسان وأسماء المدن والدول والأنهار والجبال والبحار والمحيطات والأماكن العامة والمشهورة.

هذه التفرقة لا تميز التصورات بطريقةٍ مطلقةٍ، إنما يتوقف الأمر دائماً على المعنى الذي يقصده القائل من اللفظ أو المفكر من التصور[٢].

رأى «**فريجه**» أن اسم العلم إذا دخل في قضية حملية يكون موضوعاً دائماً ولا يكون محمولاً، وهو ما أسماه «**أرسطو**» (الجوهر بالمعنى الأولي)، وبتوضيح «**فريجه**» لهذه النقطة توصل إلى تحليلات جديدة لأنواع أخرى من القضية، إذ اكتشف التمييز الحاسم بين القضية الشخصية والكلية، وأن الأولى حملية بالمعنى الدقيق وأن الثانية ليست حملية. ورأى أن الوظيفة الأساسية للمحمول أن يدل على تصور، وقد ميَّز بين القضية الشخصية Singular Proposition وقضية الهوية Identity من خلال تمييزه الحاسم بين اسم العلم والمحمول. فرأى أن الوظيفة الأساسية لاسم العلم هي إشارته إلى شيءٍ فردي معين يسميه (موضوعاً)، في حين أن الوظيفة الأساسية للمحمول أن يدل على تصور، أي على معنى عام يندرج تحته أشياء فردية متعددة، والخاصة الأساسية لاسم العلم أنه لفظٌ يؤدي معنىً تاماً مستقلاً دون الحاجة إلى لفظٍ آخر يتمم معناه؛ (**سقراط**) اسم علم يعطي معنىً تاماً مستقلاً[٣].

---

(١) برتراند رسل: **فلسفة الذرية المنطقية**، ترجمة: ماهر عبدالقادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص٤٤.

(٢) عبدالرحمن بدوي: **مرجع سابق**، ص٤٦.

(٣) محمود فهمي زيدان: **مرجع سابق**، ص ص١٣٩-١٤٠.

ولا يتطابق المعنى مع التسمية، فمثال «فريجه» عن «نجم المساء» و«نجم الصباح»، ومثال «رسل» «مؤلف ميرامار» يناقشان هذه الحدود التي يمكن أن تسمي بالشيء نفسه، لكنها تختلف في المعنى. فالتمييز بين المعنى والتسمية ليس أقل أهميةً من مستوى الحدود المجردة. فالحدود «٩» و«عدد الكواكب» اسمان لكيانٍ واحدٍ مجرد، لكن من المفترض أن يلاحظان على أنهما مختلفان في المعنى، فملاحظة الفلكي على سبيل المثال كانت مطلوبة، وليست مجرد تأمل فقط للمعاني لكي يحدد تماثل الكيان عند السؤال.

الأمثلة السابقة تتألف من حدودٍ فردية، ملموسة ومجردة، مع حدودٍ عامة، أو محمولات، والموقف مختلف إلى حدٍ ما، لكنه متماثل. بينما يرمي الحد الفردي إلى اسم كيانٍ مجرد، أو ملموس، فإن الحد العام ليس كذلك، لا يرمي إلى شيء، لكنه يكون صادقاً بالنسبة للكيان، أو يوصف بأنه كلٌ من كثير، أو من لاشيء. وفئة كل الكيانات التي يكون فيها الحد العام صادقاً تسمى ماصدق الحد. الآن تماثل التناقض بين معنى المذهب الفردي والكيان يجعلنا نميز بطريقةٍ مماثلة بين معنى الحد العام وماصدق هذا الحد. عبارات الحدود العامة «مخلوقٌ له قلب»، و«مخلوقٌ له كليتان»، ربما تكون هاتان العباراتان متماثلتان من حيث الماصدق، لكنهما غير متماثلتان من حيث المعنى، لهذا السبب رأى «كواين Quine, W.V» (١٩٠٨ - ٢٠٠٠) أن اختلاط المعنى بالماصدق في الحدود العامة أقل شيوعاً من اختلاط المعنى بالتسمية في الحدود الفردية، وهذا أمرٌ شائعٌ في الفلسفة يعرف بمعارضة المفهوم أو المعنى للماصدق، أو دلالة المفردات البديلة لدلالة المعنى Denotation[1].

الفرق بين الحد الفردي والحد العام من منظور ما تحدده الداله يعود بشكلٍ مطلق إلى «فريجه» الذي اعتبر المحمولات تحديدات للماصدقات الدلالية، ولكن بقدر ما يمثل ماصدق الحد العام «نمر» فئة للنمور الفعلية (أو دالتها المميزة) يكون من الواضح أن الحد لا يحدد بشكلٍ قاطع ماصدق هذه الفئة، بما أن فئة النمور في عالمٍ واحدٍ من الممكن أن تختلف عن فئة النمور في عالمٍ آخر، وقد تابعه في ذلك كلٌ من «تشيرش A. Church» (١٩٠٣- ١٩٩٥) و«جودل Kurt Godel» (١٩٠٦- ١٩٧٨) ولكن بشكلٍ مستقل[2].

لكن ماذا بشأن تطبيق التحديد القاطع على الحدود العامة؟

(1) Quine; W. V: Two Dogmas of Tthe Empiricism, p.53.

(2) Salmon, Nathan: Are General Terms Rigid?, P.118.

من الممكن أن تكون الحدود الفردية محددة بشكلٍ قطعي بحكم تحديدها، لكن ماذا عن الحدود العامة؟

بدأ «سالمون» بحثاً بعنوان: «**هل الحدود العامة قاطعة**»؟ وبسؤاله هذا قام بتوسيع مجال مفهوم القطعية ليمتد وراء مجال الحدود الفردية، في حين أن الحدود الفردية تقوم بدور الحفاظ على مناقشة موضوع القطعية، حيث رأى «**كريبك**» في كتابه «**التسمية والضرورة**» أن المفهوم يمتد إلى الحدود العامة المحددة، مثل حدود الأنواع الطبيعية، وهو ما خالفه «**سوامس**» في الفصول الأخيرة من كتابه «**ما بعد القطعية**»، فقد ذهب إلى أن هناك تداخلاً كبيراً بين خصائص الفرد والحدود العامة، حيث لا يوجد ماصدقاً مباشراً يفيد قطعية الحدود العامة، ولهذا السبب طبق «سوامس» التحديد القطعي على الحدود الفردية فقط، وهذا الرأي مخالف تماماً لما يراه «**سالمون**»[1]. فقد حذر «**سالمون**» بشدة من التمييز بين الحد العام - وبين محموله المقابل، فكلمة «إنسان» ليست هي نفسها «يكون إنساناً»، كما رأى أن هناك خطأ يتعلق بما يشكله الحد العام في اللغة، فقد افترضنا ضمناً طبقاً للتصنيف النموذجي أن كلمة «إنسان» و«يكون إنساناً» كلاهما حدود عامة متطابقة، لكن هذا الافتراض مثيرٌ للشك. فإذا لم يكونا متطابقين، فإنهما يكونان حينئذٍ كما أشار «**سالمون**» «مُشيراتٍ قاطعة»، حتى وإن كان كل اسم مألوف (سواء كان كلمةً مفردةً أو عبارة) يظهر كمُشيرٍ قاطع...، وهذا لا ينتج عنه أن تكون جميع الحدود العامة قاطعة» مع ما يلزم من تبديلٍ للحدود الفردية - ولا ينتج عنه كذلك أن يكون كل اسم علم مُشيراً قاطعاً، ذلك لأن كل حدٍ فردي يكون مُشيراً قاطعاً[2].

يقول «**سالمون**»: «المحمول «يكون نمراً» يلاحظ كإشارة لوجود اسم علم «نمر» (بدلاً من التعميم المتعدد لكل نمر فردي، وبدلاً من تحديد فئة من النمور الفعلية)، يمكن أن يظهر بناءً على ذلك أن أي محمول يجب أن ينظر إليه بوصفه تحديداً لخاصيةٍ يعبر عنها. ولكن في هذه الحالة، يظهر كل محمول مثل «يكون أعزب» كتحديدٍ قاطع، بما أن الخاصية (صفة أو علاقة) يعبر عنها من خلال محمول بالنسبة لعالمٍ ممكن لا يختلف من عالمٍ إلى آخر»[3].

ترتب على هذا الرأي أن أصبحت جميع الحدود العامة بالنسبة لسالمون قاطعة، وهذه نتيجة

(1) May, Robert: Op.Cit,P.1.

(2) Ibid, P.6.

(3) Salmon, Nathan: Are General Terms Rigid?, P.119.

ليست غريبة أو مذهلة - على حد وصف «ماي»- إذا لم نشك بشأن الادعاء أن جميع أسماء الأعلام الفردية قاطعة، يجب ألا نشك كذلك بشأن الادعاء أن جميع الحدود العامة قاطعة. وهو مايثير الانتباه إلى تحذير «سوامس(*)» بشأن النظريات التي تجعل جميع المحمولات قاطعة(١).

مفهوم تحديد الحدود العامة الذي قدمه «سالمون» في كتابه (**الإشارة والجوهر**)، أكد بعد ذلك على صحته بشكلٍ أساسي، لكن «سوامس» يعترض فيه على خلفيات عدم وجود نقطة في وصف أو تعريف مفهوم قطعية Rigidity المحمولات، طبقاً لتحول جميع المحمولات بديهياً لتصبح قاطعة.

لقد أقر بصورةٍ مطلقة بعدم تشابه مفهوم القطعية في الوقت نفسه مع قطعية الحد الفردي، فماصدق الحد الفردي الطبيعي يكون قاطعاً بالنسبة للحدود العامة، ومفهوم الحدود العامة المحددة يكون قاطعاً (خاصةً حدود النوع الطبيعي)، لكن يوجد عدداً من الحدود العامة الأخرى ليست قاطعة، ولهذا السبب برهن «سالمون» ومهد الطريق لإدخال حالة القطعية التي تشمل جميع الصور الدلالية لكريبك إلى حدودٍ فرديةٍ وعامة.

لا يوافق «سالمون» على اشتمال أطروحة «كريبك» الخاصة بأسماء الأعلام والأسماء العامة المحددة على حدودٍ طبيعيةٍ عامةٍ، وإشارات قاطعة ثانوية، لأن هذه الأسماء ليست وصفية، على الرغم من النتيجة الطبيعية التي انتهت إليها، والتي تقول أن هذه الحدود بخلاف أنها قاطعة إلا أنها أيضاً صحيحة، وهذا المعنى الفلسفي لا يمكن الاستخفاف به(٢).

يرى «سالمون» أن محمولات النوع الطبيعي، محمولات الألوان، إلخ. لا تطابق الإشارة إلى

(*) يتهم «سوامس» رسمياً التعريف الأصلي لكريبك للقطعية بأنه مقيدٌ بالحدود الفردية، أما «سالمون» فيدافع عن «كريبك» مبرراً عدم وجود دليل قاطع يؤيد ماقال به ضمن كتابات «كريبك». ويفترض بدلاً من ذلك أن مفهوم الإشارة في حدٍ بسيط الذي يستشهد به «كريبك» يمتد إلى الحدود العامة (على سبيل المثال، كما في مفهوم الإشارة الذي استشهد به «كارناب»). ويعتقد «سالمون» أن «كريبك» يقصد بتعريفه للقاطع تطبيقه بشكلٍ قاطع، طالما أنه يطبق على الحدود العامة.وأن استخدامه لكلمة «إشاري» في كتابه «**التسمية والضرورة**» يكون مع الحالات الخاصة للإشارة إلى الحد الفردي).

انظر: Salmon, Nathan: **Are General Terms Rigid?**,P.121.

(2) May, Robert: **Op.Cit**, P.6.

(3) Salmon, Nathan: **Are General Terms Rigid?**, PP. 120-121.

هذه الأشياء من بين بقية الأشياء الأخرى. ولهذا فإن «**التسمية والضرورة**» يتركنا مع السؤال: كيف يصبح الحد العام مُحدد تحديداً قاطعاً؟ والإجابة عن هذا السؤال واحدة تتمثل في المجال الاستراتيجي الذي لاحظه «**سوامس**» (مع أن «**سوامس**» لم يقترح ذلك صراحةً، بل على النقيض من ذلك يقول: «إن محمول النوع الطبيعي يُحدد نوعاً طبيعياً، ومن الصعب إصلاح هذه الفكرة مع وضع علامات «**كريبك**» لحدود النوع الطبيعي باعتبارها مُشيراتٍ قاطعة، لكن في تفسير «**سوامس**» يرجح «**سالمون**» أنه حاول إعادة بناء مفهوم القطعية للحدود العامة التي تنتج عن مفهوم التحديد) تتمثل في تعريف مفهوم التحديد (المُحدِّد بسيط Simpliciter) بالنسبة لكلٍ من الحدود الفردية والحدود العامة بالطريقة نفسها التي تطبق على التعريف المقصود للتحديد القاطع كما هي دون تعديل، نوع الحد الطبيعي العام (اللون حدٌ عام، الحد العام الظاهري Phenomenon، إلخ يتم تحديدها بمُحدِّدٍ بسيط بشكلٍ قاطع، في حين أنه في الأنواع الأخرى للحدود العامة تتم الإشارة إلى هذه الحدود فقط بشكلٍ غير قطعي).

للإجابة عن السؤال: كيف تصبح الحدود قطعية؟ يجيب «**سالمون**» بأن ذلك يتم من خلال تحديد أو تعيين الحد «نمر» الشكل النوعي Species للنمر (شكل النمر كقطة). بصفةٍ عامة، التصنيف البيولوجي Bilogical Taxonomic للحد العام الذي يجب النظر إليه كتحديدٍ لنوع التصنيف البيولوجي (الشكل النوعي، الجنس Genus، الدرجة، إلخ). الحد العام للعنصر الكيميائي (ذهب) يجب النظر إليه كتحديدٍ للعنصر (ذهب)، والتركيب الكيميائي للحد العام كتحديدٍ للمركب (ماء)، والحد العام للون كتحديدٍ للون (أحمر)، والحد العام الطبيعي الظاهري كتحديدٍ للظاهرة الطبيعية (حرارة)، وهكذا. ربما يتطابق المحتوى الدلالي للحد العام الفردي مع النوع المحدد (أو مع الجوهر المحدد، الظاهري، إلخ)[1].

ربما لا ترضينا هذه النتيجة كما يقول «**ماي**»، بما أن حدود النوع ربما تظهر لأول وهلة في شكل محمولي، على سبيل المثال، إذا قلنا «هذه الأشياء ذهباً»، والذي يختلف عن قولنا «محمد مسرور». وبالتالي يمكن الإشارة بشكلٍ طبيعي إلى النتيجة، وهي أن الوقائع المحمولية لحدود النوع تمثل مشيرات قاطعة، لكن ماذا يقصد بحدود النوع؟ أو حدود ماذا التي يمكن وصفها بالقطعية؟

(1) **Ibid**,PP.119-120.

إن ما يتبادر فوراً إلى الذهن يكون حدوداً عامة تحدد ماصدقاتها. لهذا السبب إذا قمنا بتوسيع النظرية القياسية لتشمل نمطاً هرمياً للنوع المألوف. فسوف يعبر النمط الأدنى «صفر» عن الأفراد، وسوف يعبر النمط الأعلى الذي يليه مباشرةً «نمط ١» عن مجموعات الأفراد، ثم يعبر النمط الذي يليه عن مجموع مجموعات الأفراد، وهكذا. هذا البناء يمثل الطريقة الطبيعية التي تميز الحدود الفردية والعامة، والذي يظهر من خلال حمل إشارات الحدود العامة على النمط الأدنى، أي على الأفراد، وبناءً على ذلك تشير مُشيرات الحدود العامة إلى النمط الأعلى؛ أي إلى «مجموعات الأفراد». وبهذا الشكل يتم تحديد الحدود العامة طبقاً لماصدقاتها، وسوف تكون شروط الصدق في حدود عضويتها Membership في ماصدق[١].

يؤكد «سالمون» أنه يمكن رد الحقائق الإشارية (الدلالي Denotative، الدال Designative) للغة إلى أنواعٍ من الحقائق - الدلالية المفهومية - تتعلق بالحقائق اللغوية الإضافية وفقاً لما يحدده معنىً ميتافيزيقياً بعينه في فلسفة الدلالات عند «فريجه»، فالاسم «ماء» على سبيل المثال عند استخدامه كاسمٍ لسائلٍ مألوف يعبر دلالياً عن تصورٍ معين (أو خاصية جـ) - ربما تكون هذه الخاصية أنه عديم اللون، عديم الرائحة، سائل موجود صالح للشرب (به نسبٌ متفاوتة من الشوائب) في البحيرات، الأنهار، جداول الماء.

هذه هي الحقيقة في نظرية المعنى - الحقيقة التي تتعلق بدلالات المعنى - وليست حقيقة في نظرية الإشارة. في المقابل يحدد التصور «جـ» ميتافيزيقياً مركباً كيميائياً H_2o، بمعنى أن المركب يناسب «جـ» بالضبط وليس جوهراً آخر. هذه الحقيقة مستقلة تماماً عن اللغة. إنها نتيجة منطقية بسيطة لحقيقتين: أ- حقيقة المعنى، ب- الحقيقة الميتافيزيقية التي تقول أن هناك تصوراً أو غيره مثل كلمة «ماء»، التي تعبر عن وجود تصورٍ محدد، وهذا التصور محدد بدوره في H_2o. إن التصور الأخير طبقاً لفلسفة الدلالات عند «فريجه» يكون مجرد حقيقة تقرر أن كلمة «ماء» تشير إلى H_2o. هذه الحقيقة جزئية، وميتافيزيقية بشكلٍ جزئي في الطبيعة. بهذا المعنى، يشير الاسم (يتألف من، مؤسس من، مشتق من، إلخ) «ماء» إلى H_2o حقيقةً لا شيء أكثر من ذلك، الاسم «ماء» الذي يعبر عن «جـ» يحدده H_2o[٢].

في هذا الشأن أكد «بتنام» على ظاهرة توزيع العمل اللغوي باعتبارها أمراً مُهماً لعلماء

(1) May, Robert: Op.Cit, P.3.

(2) Salmon, Nathan: Trans-World Identification and Stipulation, P.206.

الاجتماع اللغوي، فقد قال بوجوب مراعاة الفئة الفرعية للمتكلمين، أو المتكلمين الآخرين عند الكلام، وكيف ستكون الكلمة داخل مفردات لغتهم؟، فقد تكون كلمة «ذهب» ككلمة «ماء» منذ أكثر من مئتي عام. فتقسيم العمل اللغوي يفترض مسبقاً قسمة العالم غير اللغوي، كما أن هناك بعض الكلمات لا تعرض أي توزيع للعمل اللغوي ككلمة «كرسي»، لكن مع تزايد توزيع العمل في المجتمع وارتفاع العلم أكثر وأكثر بدأت الكلمات تعرض هذا النوع من التوزيع، فكلمة «ماء» لا تعرض شيئاً على الإطلاق قبل ارتفاع شأن الكيمياء، أما اليوم فقد أصبح من الضروري لكل متكلم أن يكون قادراً على تمييز الماء (الموثوق فيه بموجب الظروف الطبيعية)، ومن الممكن أن معظم المتكلمين البالغين حتى الذين يعرفون أهمية وفعالية الحالة «الماء H_2o»، لكن بعض الراشدين فقط هم من يمكنهم تمييز الماء عن السوائل التي تشبه الماء ظاهرياً[1].

تتجه دلالة الألفاظ إلى الخارج شطر العالم كما تتجه إلى الداخل شطر الألفاظ، فدلالة كلمة «نمر» مثلاً، يمكن إستخدامها بألفاظٍ أخرى بمصاحبة هذا اللفظ في إصدار إقرارات وطرح أسئلةٍ و إطلاق تحذيراتٍ، وما شابه ذلك بصرف النظر عن أية أشياءٍ أخرى تتضمنها الدلالة[2].

هل تُشير الماصدقات إلى الحدود بشكلٍ قطعي؟

يعقب «ماي» على ذلك بقوله» إذا كانت الماصدقات تشير إلى الحدود العامة. فإنها لا تشير إليها بشكلٍ قطعي. (أو بطريقةٍ أخرى، معظم الحدود لا تُشير بشكلٍ قطعي، فبعضها على سبيل المثال من الممكن أن يكون عدداً قطعياً)، والسبب أنه بالنسبة لأي زوجٍ بعينه من العوالم التي تكون فيها الأشياء الحمراء، الأشياء الحمراء لا تحتاج أن تكون أنفسها، ربما تختلف من عالمٍ إلى آخر، لكن إذا كانت الماصدقات ضعيفة جداً عن أن تؤيد الإشارة القاطعة؛ حينئذٍ يكون هناك على الأقل بديلاً واحداً معقولاً، لهذا السبب يمكننا أن نتراجع عن توسيع نطاق النظرية

(1) Putnam; Hilary: **Meaning And Reference**, The Journal of Philosophical Association Eastern Division, 699 - 711, Nov. 8. 1973, p.705.

(٢) **دليل أكسفورد للفلسفة**: تحرير: **تد هوندرتش**، ترجمة: نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد البابور، محمد حسن أبوبكر، ج١ من حرف أ إلى حرف ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ٢٠٠٣، ص٣٤٩.

القياسية لكي نسمح بأن تكون تحديدات الحدود العامة خصائص، وهذا الأمر يحتاج إلى شيءٍ من المعقولية، والتي بها نؤكد أن خاصية الذهب هي نفسها في جميع العوالم، حتى وإن اختلفت الأشياء الذهبية من عالمٍ لآخر، وبالتالي فإنها سوف تصبح صادقة أيضاً رغم اختلافها بالنسبة لجميع الحدود العامة، فالخصائص «أحمر»، أو «مسرور»، تتنوع من عالمٍ لآخر أيضاً، لكن إذا كانت جميع الحدود العامة مُشيرات قاطعة، فإنها سوف تعارض بالكامل الشرط التركيبي المعقول للإشارة القاطعة، لدرجة أنه إذا كان التعبير المركب «م» يتركب من مُشيراتٍ قاطعة (وربما + منطقية)، حينئذٍ سوف يكون التعبير مُشيراً قاطعاً، وهذا الأمر سوف ينتج عنه طبقاً لوجهة نظر «ماي» تحول عدداً من (كل) الأوصاف المحددة إلى مُشيراتٍ قاطعة، بشرط أن تكون مركبة حصرياً من مشيراتٍ قاطعة[١].

التهديد الذي نواجهه عند «سالمون» أن كل حدٍ عام سوف يبرز باعتباره مُشيراً قاطعاً لبعض الكليات ذات الصلة بشكلٍ مناسب أو لبعضها الآخر، إذا كانت «أعزب» تحدد أو تعين مقولة الحالة الاجتماعية، أو غير ذلك، والشخص غير المتزوج، لن تكون قاطعةً. حتى وإن كانت عبارة إسمية شائعة، مثل «الرجل الذكر البالغ الراشد الذي لم يتزوج» فإنها تبرز كمُشيرٍ قاطع[٢].

اتخذ «ماي» موقفاً مغايراً تماماً لموقف «سالمون»، فقد رأى أن الإشارة القاطعة لا تُطبَّق على الحدود على الإطلاق، بما أن الحدود العامة ليست مُشيرات، أي لا تُحدِّد شيئاً، أو لايوجد شيئاً تحدده (ليست مشروطة)، ومن ثم فإن هناك علاقة لا تماثلية A Symmetry بين الحدود الفردية والحدود العامة، ويؤكد «ماي» أن وجهة نظره هذه لا تمنع وجود مثل هذا النوع من الحدود (العامة)، على سبيل المثال، تكون الحدود العامة مُشيرات قاطعة على حدٍ سواء، مثل الحد «ذهب» الذي يظهر كجملةٍ إسمية، وبالتالي كحدٍ فردي، وربما يكون مُشيراً قاطعاً[٣].

تظهر المشكلة بشكلٍ واضح في اللغة الانجليزية كما في العبارة الانجليزية «طوني نمر» كما يؤكد «سالمون»؛ حيث تؤخذ «طوني» كدالةٍ للحد الفردي، و«نمر» كحدٍ عام، ومن ثم تكون أسماء الأعلام ضمائراً Pronouns شخصية، وتؤخذ المتغيرات الفردية كحالاتٍ

(1) May, Robert: Op.Cit, P.4.

(2) Salmon, Nathan:Are General Terms Rigid?, P.120.

(3) May, Robert: Op.Cit, P. 3.

نموذجيـة لحدودٍ فردية، في حين أن الأسـماء العامة، وأغلب الصفـات (غير المحددة) والأفعال غـير المتعديـة تؤخذ كحـالاتٍ نموذجية للحـدود العامـة في الأدبيات الدلاليـة للعالم الممكن ونظريـة المُشـيرات القطعيـة (والتي ترجع على الأقل إلى «**جون سـتيوارت مـل** John Stuart Mill» (١٨٠٦- ١٨٧٣)[١].

ربما تكون المُشـيرات حدوداً تشير إلى خصائصٍ واقعية، لكننا ربما نسمح أيضاً أن تكون هناك حدوداً مثل «ذهب» أو «ماء» أو «أحمر» عندما تظهر هذه الحدود كجملٍ إسـمية تحدد الخصائـص غير الواقعيـة لنوعٍ أو لآخر. (ربما نأمـل أن يكون لدينا مذهبـاً آلياً Mechanism لربـط مثل هذه الأسـماء بمحمولاتها المتطابقة، على سـبيل المثال، سـوف نربط الحد «ذهب» الذي يحدد نوعاً بماصدق محمولٍ مطابق «يكون ذهباً»). يشير الحد إلى الموضوع «س» بشكلٍ قطعي إذا كان الحد يشير إلى «س» في كل العوالم الممكنة التي لا توجد بها «س». بتطبيق هذا المذهـب الآلي على الحدود الفردية، سـنجد أن هذا التمييز يُفرق بين المُشـيرات القاطعة وغير القاطعة؛ حيث تتطابق هذه مع الاختلاف اللغوي بين أسماء الأعلام والأوصاف المحددة[٢].

من البديهي أن معنى التعبير ليس مايشير إليه التعبير، بل طريقتنا في الإشارة إليه. كل معنى يحدد مُشـار إليه واحداً، ولكن قد تناظر مشـاراً واحداً عدة معاني(المعنى والمشار إليه، المفهوم والماصدق) كون المعاني مواضيع مجردة وليسـت أفكاراً في عقول الناس، أمر أسـاسي في رؤية «**فريجه**»[٣].

لقد رأى «سالمون» أن «**كريبك**» لا يوضح تماماً موقف الحد العام من المُشير القاطع، فقد رأى أن الحد الفردي يكون معقولاً بشكلٍ واضح، لكنه لم يذكر شيئاً بشأن الحدود العامة. وفي هذا السـياق يقول «**سـالمون**»: «إن الحدود العامة تُعامَل كمحمولاتٍ بشـكلٍ قياسي في المنطق الحديث. فالعبارة «الحد الفردي» تسـتخدم طوال المقال كحدٍ يعبر عما وراء - التعبير اللغوي بالنسبة لأي تعبيرٍ يخص موضوعاً لغوياً لنوعٍ منطقيٍ محدد- خاصةً أي تعبيرٍ من الدرجة الأولى تحدد دالته المنطقية الأولية (بالنسـبة لأي سـياقٍ بعينه، زمانٍ بعينه، مكانٍ بعينه، وعالمٍ ممكن، بموجـب تحديـدٍ بعينه لقيـم المتغـيرات) للخصائص الفردية، ومـا يلحق بها (أو مـا يملأ مكان

(1) Salmon, Nathan:Are General Terms Rigid?, P.118.

(2) May, Robert: Op.Cit, PP.2-3.

(٣) دليل أكسفورد للفلسفة: مرجع سابق، ص٣٤٩.

الحجـة) صيغة محمول الدرجة الأولى من الشـكل (المفتـوح أو المغلق). وعلى النقيض من ذلك يكـون الحد العام من النمط المنطقـي الذي يحتمل إمكانية التطبيق (بالنسـبة للعوامل المتغيرة Parameters الدلالية) على أي عددٍ من الأفراد»[١].

هـ- دور «الماصدق الطبيعي» في رفض التسمية والضرورة القطعية للحد الفردي

قدّم «سـالمون» اسـتراتيجية محـددة لتمييـز التحديـد القاطـع، طريقة أكثر تأثـيراً من اسـتراتيجيات «سـوامس» تنظر في تعريف مفهوم التحديد لكلٍ من الحـدود الفردية والعامة بالطريقة نفسها التي تطبق التعريف الموضوع لتحديد القاطع كما يكون دون تعديل، النوع- الطبيعـي حـدٌ عام، (واللون حدٌ عـام، الظاهراتية الطبيعية حدٌ عام، إلـخ) يحدد الشيء المراد تحديده بقطعية، في حين أن بعض الأنواع الأخرى للحدود العامة تُحدَّد فقط بشكلٍ غير قاطع، ولأجل هذه الاسـتراتيجية، يرى «سـالمون» أن الحـدود العامة يمكن أن تكون محددة بشـكلٍ قطعي، وبناءً على ذلك قام بطرح السؤال الآتي:

«ما موضوع....؟، هل يجب أن يكون الحد العام....؟، ماذا يقال عن التحديد Designation؟. وكانـت إجابته أن بعض الحدود العامة أو غيرها، تقوم بالتحديد «الكلي Universal» المناسـب، أي أنـه كـما تُحدِّد الحدود الفردية الأفراد، فإن الحدود العامة تحـدد الكليات، وهذا هو التحديد بعينه. والحدود العامة يمكن أن تُحدَّد بشكلٍ قاطع بالطريقة نفسها التي تُحدَّد بها الحدود الفردية. وبنـاءً على ذلك من وجهة نظره تعبر أسـماء الأعلام عـن الخصائص، كما تعبر الحدود العامة عن الكليات، ولكل نوعٍ من أنواع هذه الحدود حالاتٍ تحدده بشكلٍ قاطع[٢].

يكـون الحد العام قاطعاً عند «سـوامس» من خـلال التعريف، فـإذا كان الحد يعبر عن خاصيـةٍ ضرورية (كوجود النمر مثلاً) فإن هذه الخاصية تخـص الشيء الذي يتناوله موضوع التعريف، أي أنها تكون خاصيةً للموضوع، لأن الموضوع لا يفشـل في ضم هذه الخصائص(ما عـدا في حالـة عدم وجـوده)، وقد وصف «سـوامس» هذه الفرضيـة بـ«الماصـدق الطبيعي» للمحمولات التي تُعرِّف تسمية وضرورة قطعية الحد الفردي، والتي لا يبدأ بها «سالمون»[٣].

(1) Nathan Salmon:Are General Terms Rigid?,P.118.

(2) May, Robert: Op.Cit,PP.5-6.

(3) Salmon, Nathan: Are General Terms Rigid,P.118.

على النقيض من تسمية «كريبك» الواضحة لها بالقاطع تظهر حدود اللون التي غير قاطعة، وهي من ضمن المشكلات الواضحة للقضويات. والتعريف لا يشترط أي ترشيح واضح لتحديدٍ واضح للمحمول، مثل «يكون نمراً»، ربما يعتمد على مفهوم التحديد المتعدد بواسطة المحمول «المُشير» واحداً تلو الآخر في كلٍ من الأشياء بشكلٍ فردي التي يكون فيها المحمول فيها تطبيقاً دلالياً، بمعنى كل عناصر الماصدق الدلالي.

يُطبق المحمول وفقاً للخصائص الأساسية على أي شيءٍ «س» يكون له الخاصية نفسها عند السؤال عن أي عالمٍ توجد فيه «س»؟، في حين لايقوم المحمول بهذا الدور مع الخصائص العرضية. لكن الخاصية الأساسية للمحمول تكافيء تطبيق الأشياء الأخرى «ص» في ماصدقاتها بجانب «س»، وتقوم بذلك الدور كذلك بالنسبة للعوالم التي لا توجد فيها «س»، وهذا التفسير رغم ذلك لايلائم التعريف المقصود بالتحديد القاطع[1].

يجب التمييز بدقة بخصوص إسهام المحتوى القضوي الذي تقوم به الضمائر في الجمل عند «سالمون»

على النحو الآتي:

(١) يحيى يحب نفسه.

(٢) يحيى يحب زوجته.

فقد لاحظ أن علماء اللغة سوف يلاحظون أن الضمير في كلتا العبارتين - إما «الهاء» في الكلمة «نفسه»، أو الهاء في الكلمة «زوجته» فيما يتعلق بيحيى.

وفي بحثٍ قدمه «سالمون» عام ١٩٨٦ في هذا الصدد استشهد بـ «ماكس. ج. كريسويل M.J. Cresswell» (١٩٣٩- ...) باعتباره أحد المُنظِّرين (بين كثيرٍ من) الذين زعموا أن العبارة رقم (١) تعبر عن القضية نفسها، مثل «يحيى يحب يحيى». في سياق تطرقة لنظرية «العناصر الإحالية Anaphor Theory»[*] يظهر الضمير في (١) أو (٢) ويكون ببساطة حداً فردياً،

(1) Ibid,P.119.

(*) يطلق على هذا اللفظ (الأنفرة)، (ومعناها تكرار اللفظة الواحدة في أوائل جملتين متعاقبتين)، انظر: **قاموس المورد مزدوج عربي - انجليزي، انجليزي- عربي**، تأليف: روحي البعلبكي، منير البعلبكي، المورد، دار العلم للملايين، مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، لفظ Anaphora،=

ولذلك نأخذ المحتوى الدلالي نفسه كمُفسرٍ Antecedent يشير تكرارياً إلى «يحيى». وتعامل نظرية التكرار البسيط، أو تكرار اللفظ في الجملة (١) كتعبيرٍ عن القضية أن يحيى يحب يحيى، والجملة (٢) كتعبير عن القضية أن يحيى يحب زوجة يحيى، وتقدم هذه القضايا رمزياً على النحو الآتي:

‹ د («يحيى»)، د («يحيى»)، د («يحب») ›

‹ د («يحيى»)، د («زوجة»)، د («يحيى»)، د («يحب») ›.

حيث تشير «د» إلى دالة المحتوى الدلالي، إلى شخصٍ ممكن، لديه رغبةٌ معينة، أو متحمس إلى شيءٍ ما. ومن خلال هذا الشكل اتبع «**سالمون**» تقليد «**فريجه - رسل**» الذي يفترض أن المحتوى الدلالي للجملة ليس كذلك، مع الأخذ في الاعتبار صحة العبارة، على سبيل المثال، مجموعة العوالم الممكنة، تمثل بناءً أو كياناً مركباً عناصره (تقريباً) المحتويات الدلالية. وتتعلق بمركبات الجملة كوسيلة ميسرة، وبناءً على ذلك افترض «**سالمون**» أن يكون الحد «يحيى» حداً مِلياً(نسبةً إلى **جون ستيوارت مل**) يشير مباشرةً إلى «يحيى»، وبناءً على ذلك قام بتقديم القضايا السابقة رمزياً على النحو الآتي:

‹ **يحيى، يحيى، علاقة الحب**›

‹ **يحيى، تصور زوجة، يحيى، يحب**›.

هنا لا نجد شيئاً يمكن البرهنة عليه يعتمد على افتراض «مل» أن الاسم «يحيى» تساهم

= ص٤٦. في حين أنه يحمل اسم «العناصر الإحالية»، والذي يطلق على قسم من الألفاظ لا تملك دلالةً مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاءٍ أخرى من الخطاب، فشرط وجودها هو النص: وهي تقوم على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام ما وبين ما هو مذكور بعد ذلك في مقام آخر، وهي لذلك تتميز بالإحالة على المدى البعيد. وهذه العناصر الإحالية مزدوجة الدور؛ فهي تشيرٌ وتعيّن المشار إليه في المقام الإشاري؛ في غير ذات صلة بما يخرج عن مقام ورودها، ويكتفي سامعها بها في تحليلها. وتعوّض المشار إليه فتحيل عليه وترتبط به، وفهمها رهين استحضار ذلك المشار إليه استحضار عهد أو إدراك حسي أو غيره. أما بعضها الآخر فيكتفي بوظيفة التعويض مثل الأسماء الموصولة؛ وهذه يزدوج دورها كذلك، ولكن من زواية أخرى؛ إذ تعوّض وتربط ربطاً تركيبياً، وهي بحكم إبهامها تحتاج صلة تفسرها فالصلة ينبغي أن تكون معلومة للسامع في اعتقاد المتكلم قبل ذكر الموصول. انظر:عبير عبدالغفار حامد: **النظرية الإشارية في المعنى**، مجلة هرمس مركز اللغات والترجمة، جامعة القاهرة، المجلد ٣، العدد ٢، أبريل ٢٠١٤، ص٨.

إشارته في قضايا تحتوي على عباراتٍ يظهر فيها الاسم، لكن رؤية «سالمون» تتكامل مع أطروحة «فريجه» الذي يرى أن «يحيى» وصفاً، أو تصوراً مجرداً في الطبيعة[١].

هذا الأمر كان قد طرحه «كواين» من قبل، لكي نقول أن موضوعين يشيران إلى علاقةٍ بعينها، على سبيل المثال، الحب، الكراهية، البعد، فإن أحدهما يضع محمولاً ثنائياً مناسباً (فعل متعد Transitive Verb) بين أسماء الموضوعات، مثل «القاهرة بعيدة عن بورسعيد»، «يحيى يحب زوجته»، لكي نقول أن قضيتان تشيران إلى علاقةٍ بعينها، سواء كانت لفظية، أو دلالية، نقوم بوضع محمولٍ مناسب بين أسماء القضايا، وليس بين القضايا ذاتها[٢].

لكن ما الذي يؤدي إلى غموض القضايا من وجهة نظر «سالمون»؟

و- أسباب غموض القضايا عند «سالمون»

السؤال عن غموض القضايا هو بمعنىً آخر سؤال حول تفسير القضايا، أيكون من خلال مفهوماتها أم يكون خلال ماصدقتها؟

أضرب الغموض كثيرة لكنها يمكن أن ترد إلى ضربين: أ- غموضٌ يرجع إلى ألفاظ الحكم، ب- غموضٌ يرجع إلى طريقة تركيب الألفاظ التي يتضمنها الحكم[٣].

وللإجابة عن السؤال السابق يجب الإشارة إلى أن المنطق القديم لم يميز بين المفهوم والماصدق. فتارةً يفسر الموضوع والمحمول في القضية على أساس المفهوم، وتارةً أخرى على أساس الماصدق. وكانت نتيجة هذا أن حدث غموضٌ كبير في فهم القضايا وفي الأقيسة، لأن التفسير على أساس المفهوم غيره على أساس الماصدق. فمنعاً لهذا الغموض جاء المنطق الجديد فاتخذ طريقةً واحدةً للتفسير وهي التفسير على أساس الماصدق(*)[٤].

وقد رأى «رسل» فيما يتعلّق بالغموض الذي يرجع إلى مجال اللغة، أن هناك علاقة بين

---

(1) Salmon, Nathan: **Reflections on Reflexivity, Linguistic and Philosophy,** 15:53-63, Printed in The Netherlands, 1992, PP.53-54.

(2) Quine; W. V: **Mathematical Logic,** p.28.

(٣) نجيب الحصادي: **تقريظ المنطق**، جامعة قاريونس، بني غازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٥، ص١٦٩.

(*) بناءً على هذا التفسير قام بعض المناطقة برفض قضايا الميتافيزيقا باعتبارها بلا مضمون أو خالية من المعنى.

(٤) عبدالرحمن بدوي: **مرجع سابق**، ص٣١٧.

التمثيل Representation والشيء المُمثَّل؛ فالتمثيل يكون غامضاً (أو مبهماً) بناءً على ماتُحدده العلاقة، فعندما تكون علاقة نسق الشيء المُمثَّل نسقياً غير علاقة واحد - واحد One - One يكون التمثيل غامضاً؛ لأنها تقدم لغةً دقيقةً أو معنىً [يشير إلى] علاقة واحد - واحد؛ أي لا يكون للكلمة الواحدة معنيان، ولاتكون لكلمتان المعنى نفسه(١).

بينما فسر كلٌ من «كواين، مينونج Alexius Meinong (١٨٥٣-١٩٢٠)»(*)، «رودريك تشيشولم Chisholm Roderick» (١٩١٦-١٩٩٩) القضايا حسب مفهوماتها - بخلاف الاتجاه السائد في المنطق الحديث- فتحليل الاتجاهات المفهومية عند «كواين» يسمح بالتفسير المجازي للمعتقدات، والإجراءات والرغبات، والقضايا المفهومية تحمل معها القرارات الوجودية الجدلية؛ لكنها تختلف في مادية حدود الفاعل عنده عن «مينونج»، الذي قام بتحليل القضايا التي تأكد صدقها، كما يختلف هذا التفسير كذلك عن تفسير «تشيشولم» الذي رأى أن القضاياالمفهومية قضايا تشير إلى الحاضر بطبيعتها؛ أي أن القضايا المفهومية من خلال تحليلها لا تعبر عن الماضي، لأن بساطة الادعاء تتمثل في القضية الصادقة (التي يتألف معنى حدودها من دلالتها) ذات المعنى التام(٢).

ولما كان هناك غموضاً في المنطق الحديث لا يمكن إغفاله. فقد تمت دراسة مشكلات الإبهام، الغموض، الالتباس، زمن الفعل Tense، الجهة Modality، الوجود الحقيقي Ontic، كلياً أو جزئياً عن طريق توضيح كيف يمكن إعادة صياغة العبارات المشكوك فيها أولاً - سواءٌ في تطبيقات اللغة الترتيبية التي تخدم المصطلح الرمزي المقبول كما يقول «كواين».

---

(1) Bertil. Rolf: **Russell's Theses On Vagueness**, Filosfika Institution, Lund Universitei, Lundagard, Lund, Sweden, 7 Dec, 1981, p.89.

(*) من المهم أن نلاحظ أن الادعاء الرئيسي وراء هذه الرؤية، هو الفرضية التجريبية حول الخطاب العادي على وجه الخصوص، أنه ادعاء حول معنى مصطلح «صادق True»، أو حول تصور «الصدق Truth»، فعندما يقول أنصار مذهب «مينونج» على سبيل المثال أن «العدد ٣ أولي»، يمكن أن يكون هذا القول صادقاً حتى لو لم يكن هناك شيءٌ من هذا القبيل، مثل «العدد ٣»، لأنهم يقدمون ادعاءً حول التصور العادي للصدق، ويقولون أن التصور يطبق في مواقف محددة: انظر: Balaguer, Mark, «**Fictionalism In The Philosophy of Mathematics**",The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Summer 2015 Edition).

(2) Sharpsteen. Noah: **A study of Analytic Metaphysics; Meinong, Quine, and William on Conceptual Simplicity**, Portland State University, published online: 26 July 2010, p.101.

أو توضيح كيف تخدم هذه اللغة الأغراض نفسها بطرقٍ أخرى، كالعامية الواضحة Limpid Vernacular في الحياة اليومية فضلاً عن العلم[١].

وقد أكد «**سالمون**» على أهمية إدراك «**كواين**» جيداً للفرق بين القراءات المفهومية والعلاقية للجملة التي تكون إما عبارةً وجودية، أو وصفاً غير محدد يظهر بعد فعل الاتجاه، على سبيل المثال عندما نقول:

«محمد يعتقد أن شخصاً ما جاسوس». فإنها تكون مجرد حالة خاصة من الحالات العامة للعصور الوسطى التي تظهر الفرق بين الموضوع Dere والمحمول Dedicto. وبالتالي تصبح نظرية «**رسل**» وهماً لغوياً، فالدلالة عند «**رسل**» تمثل وهماً لغوياً للمدلول من خلال الوصف كما يرى «**سالمون**»، ونتيجةً لذلك تكون كل الأشياء التي فكرنا فيها أفكاراً فقط بشكلٍ غير مباشر، وليس حتى عن طريق تمثيل أحد لأحد، وقد كان «**كابلان**» أكثر صرامةً في تناوله لحقيقة الشيء غير المباشرة التي قدمها «**رسل**»، وذلك من خلال معرفة ما تحدده المعاني عن طريق الوصف، إلا أنه لم يتدخل في تحليل «**رسل**»، ولا في صحة القضايا[٢].

أما «**كريبك**» فقد اقترح مثل «**دونلان** Keith Donnellan»(*) (١٩٣١-٢٠١٥) الوصف غير التام الذي يمكن استيعابه في العبارة التوضيحية المقابلة («تلك المنضدة»)، ثم بعد ذلك برهن كلٌ من «**مايكل ديفيت** Michael Devitt(١٩٣٨-٢٠٠٨)»، و«**هوارد فتشتين** Howard Wettstein»(**) (١٩٤٧- ...)» على صحة استيعاب الأوصاف غير التامة.

على الرغم من أن «**فتشتين**» لا يتفق في الرأي مع «**دونلان**» في أن الأوصاف لا تشير إلى الحدث الفردي عند مراعاة الاستخدام الإشاري للسياق المقصود عندما لا يلائم الوصف ذلك الفرد. فقد برهن أن المرء من الممكن أن يؤكد بالدليل أن اختلاف الأوصاف الإشارية يكون ذا مغزىً دلالياً دون التأكيد بالدليل على هذا الجانب الخلافي لوجهة نظر «**دونلان**»، حتى

---

(1) Hintikka; JAAKO: **Logic, Language - Games, and Information KANTIAN**,Themes in Philoso phy of Logic, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1973, p.83.

(2) Salmon, Nathan: **About Aboutness**, P.72.

(*) **كيث سدجويك دونلان** Kieth Sedgwick Donnellan (فيلسوف تحليلي ولد في واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكة في الخامس والعشرين من يونية عام ١٩٣١، وتوفي في العشرين من فبراير عام ٢٠١٥).

(**) **هوارد فتشتين**: أستاذ فلسفة اللغة وفلسفة العقل والدين، حاصل على درجة الماجيستير من جامعة يشيفا كوليج عام ١٩٦٥، وعلى درجة الدكتوراه من جامعة سيتي بنيويورك عام ١٩٧٦.

وإن كانت الإشارة موضوعاً، فإنها دائماً ما تكون مسؤولة عن الوصف عند «**فتشتين**»، و إذا كان الوصف غير المحدد بعد ذلك غير تام، فإنه يستخدم إشارياً القضية التي لا تعبر عن دمج المحتوى الوصفي للوصف[١].

وبناءً على وجهة نظر «**سالمون**» التي تقول: «**إن عبارات الإشارة ليس لها معنى أبداً في أنفسها**» نطرح سؤالاً مفاده: أيمكن لعلاقة التطابق أن تصبح غامضةً بناءً على ذلك؟ أو غير محددة دلالياً؟ إن الحجة الآتية التي يقدمها «**سالمون**» تنص على أنه ليس من الممكن أن يكون الأمر كذلك؛ حيث يقول: «افترض أن هناك زوجان من الكيانات «س، ص»... مثل ذلك تكون غامضة... إذا ما كان «س، ص» شيئاً واحداً، أو هما الشيء نفسه تماماً، وبناءً على ذلك يكون الزوج ‹ س، ص› ليس قطعاً هو الزوج ‹ س، س› نفسه تماماً، بما أن هذا الزوج الأخير يبين بشكلٍ صادق محدد أن «س» تعبر عن شيءٍ واحدٍ، أو أنها الشيء نفسه في حد ذاته، وينتج عن ذلك ضرورة اختلاف كلٌ من «س، ص»، أما إذا كانا متطابقين فلن يكون هناك غموضٌ بناءً على ذلك[٢].

يرى أصحاب نزعة إمكانية الرد أن المبرهنات تشتق من الصيغ البديهية عن طريق البراهين التي إذا رُدت بكاملها فإنها تنقلنا سريعاً إلى حدودٍ غير عملية، وبناءً على ذلك تظهر إمكانية الرد النفعية التي تتألف من حفظ وحصر المبرهنات الخاصة بالاستدلال عن طريق مبرهنة إثبات التالي، بخلاف إمكان الرد الإضافي الذي نحصل عليه عادةً من خلال تعيين ماوراء المبرهنات Meta-theorems أو القواعد المشتقة للاستدلال عن طريق مبرهنة إثبات التالي في الاستنباط الطبيعي[٣].

يمكن تعريف إمكانية الرد التصورية من خلال إجراء تعديلٍ بسيطٍ في التعريف، حيث يتم تغيير الجهات الميتافيزيقية إلى جهاتٍ تصورية Conceptual Modalities (أو منطقية بشكلٍ صحيح). يرى «**سالمون**» أن السبب وراء ذلك ربما أننا نفترض أن الضرورة التصورية تنطوي على ضرورةٍ ميتافيزيقية، ولكن ليس العكس. فما هو ضروري تصورياً يكون صادقاً في كل عالمٍ تصوريٍ ممكن يتضمن مثل هذه العوالم باعتبارها مستحيلة ميتافيزيقياً.

(1) Salmon, Nathan: **The Paragmatic Fallacy,** PP.84-85.

(2) Stalnaker, Robert:**Op.Cit,** p.349.

(3) Quine; W. V: **on Natural Deduction, Journal of Symbolic Logic,** Vol 15, Issue 2 - June -, 93 - 102, 1950, p. 93.

بعد ذلك يمكن رد خصائص النوع «ن» إلى خصائص النوع «نَ» بالنسبة لأي فئة «فَ»، ولخصائص نوع «نَ»، إذا كان من الممكن تصورياً (أو منطقياً) أن يكون هناك خصائص لشيءٍ ما «ن» موجودة بالضبط في «ف»، وأن هناك شيء آخر تكون خصائصه «نَ» موجودة بالضبط في «فَ»، تكون صفات هذا الشيء مثل صفات «ن» الموجودة في «ف» بالضبط.

الفكرة هنا أنه إما أن تكون هناك ضرورةً تصورية صادقة (صدقاً تحليلياً أو منطقياً) لأي شيءٍ «نَ» تكون خصائصه كذا وكذا، يتمتع بالضبط بخصائص الشيء «ن» كيت وكيت، أو أن يكون هذا الشيء غير مترابط Incoherent تصورياً (غير متسق Inconsistent منطقياً) بالنسبة لأي شيءٍ له صفات «نَ» كذا وكذا، ويكون له بالضبط صفات «ن» كيت وكيت[١].

تجدر الإشارة إلى أن المناطقة لا يهتمون إلا بالقليل جداً من أشكال الإشارات المعقدة المختلفة، وخاصة على المستوى الكمي، فعند الإشارة إلى شيءٍ مفرد. يُشار إليه بالسور الوجودي Existential quantifier بوصفه شيئاً موجوداً في العالم الفعلي، كأسماء الأشخاص. غير أن استعمال أسماء الأعلام لا يسير على خطٍ مستقيم عند المناطقة إذا لم تقل هذه الأسماء شيئاً عن عبارات الوصف. فعند الإشارة إلى مجموعةٍ تامة من الأشياء، نشير إليها بلفظ السور الكلي Universal quantifier فتصبح كل عبارة واجبة الصدق بالنسبة لكل فردٍ يحمل هذا الاسم من الأفراد. وهذان اللفظان الكميان (السور الوجودي، والسور الكلي) يُعينان المرء على تكوين دعاوى «تقريرات Assertions» حول الأشياء، وصياغة براهين منها تُنتج قيماً صادقةً أو كاذبة[٢].

تنص عبارات نظرية الإشارة الجديدة التي يؤيدها «سالمون» على أن الإشارة ليس لها معنىً أبداً في ذاتها، وإنما تكون القضية ذات معنىً عندما يظهر تعبيرها اللفظي فقط، وهو ما يعني أن المُشيرات أو المُعَّينات (المُشيرات «التي تشير إلى شيء») عبارات ليس لها محتوىً دلالياً على الإطلاق، على الرغم من أن الجمل التي تظهر بها هذه المُشيرات لها محتوىً يعبر عن قضيةٍ تُحدَّد جزئياً من خلال العبارة المُشيرة دون باقي الجمل الأخرى[٣]. الفكرة التي يقصدها

(1) Salmon, Nathan: Trans-World Identification and Stipulation, PP.212-213.

(٢) عبير عبدالغفار حامد: مرجع سابق، ص٥.

(3) Salmon, Nathan: About Aboutness, P.62.

«سالمون» أن هناك خصائص «نَ» يكون صدقها (المنطقي أو التحليلي) ضرورياً من الناحية التصورية؛ بمعنى أن يكون للشيء خصائص أو صفات «نَ» لها خصائص أو صفات «ن» كذا وكذا، كتلك الأشياء التي لها صفاتٍ مكافئة (منطقياً أو تحليلياً) لصفات «ن» كذا وكذا[١].

ومعنى الكلمة الواحدة يتغير حتى عند المتكلم الواحد تبعاً لاختلاف المقاصد والظروف ونبرة الكلام. وهذا ما يؤدي إلى تغير في الدلالة طبعاً[٢].

وطبقاً لرسل، القضيتان: «الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل»، و«الأديب المصري الوحيد الحاصل على جائزة نوبل» كلتاهما عن نجيب محفوظ، على الرغم من اختلاف الطريقة التي تعرض لهما، فالقضية الأولى تتكلم عن «نجيب محفوظ» من خلال صفةٍ تخص نجيب محفوظ نفسه، في حين أن القضية الثانية تعد تمثيلاً للمكون الأساسي لنجيب محفوظ (افترض هنا أن «نجيب محفوظ» على خلاف وجهات النظر اسماً حقيقياً بالمعنى المنطقي القاطع)، وستكون القضية الثانية طبقاً لنظرية الأوصاف التي قدمها «رسل» مجرد قضية تقول أن هناك شخصاً ما يجمع بين أمرين فريدين: كونه «الأديب الحاصل على جائزة نوبل» وكونه «مصرياً»، لا تشمل على نجيب محفوظ على الإطلاق، ولا على تمثيل مكونه الأساسي. عندما تكون «ق» قضية، و«س» إما فرداً أو قضيةً أخرى، فإنه يمكن وصف مفهوم حقيقة الشيء المباشرة عند «رسل» على النحو الآتي:

عندما تكون «ق» مباشرة عن «س» = تعريف «س» عنصراً element[*] حقيقياً لـ «ق». (المفهومات المحددة لحقيقة الأشياء المباشرة خاصة بالنسبة لرسل). يبدو أن المفهوم وثيق الصلة بالعنصر - يحجب- للأغراض الأولية الحالية - يكون مثل ذلك، إذا كان «س» عنصراً لـ «ق»، فإنه بناءً على ذلك تكون حقيقة Ipso-Facto «س» عنصراً أيضاً (حتى وإن كانت ليست حقيقةً للعنصر الحالي) لأي قضية تكون فيها «ق» عنصراً حقيقياً. بما أن

---

(1) Salmon, Nathan: **Trans-World Identification and Stipulation**,P.213.

(٢) عثمان أمين: **في الفكر واللغة**، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص٢٤.

(*) مصطلح عنصر element يستعمل للدلالة على أي عنصر يتوقف وروده أو استعماله على قواعد نسقية (أي تنتمي للنسق)، انظر:

روبرت دي بوجراند: **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٩٩٨، ص٧٣.

القضية التي تقول أن «نجيب محفوظ مصري» تتكلم مباشرة عن «نجيب محفوظ»، وكذلك القضايا المركبة التي ليست في حالة أن «نجيب محفوظ مصري»، ولهذا فإن القضية «إما أن يكون الثلج أبيض، أو نجيب محفوظ الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل» تكون أيضاً عن نجيب محفوظ بشكلٍ مباشر، على الرغم من أنها واسطة فقط، بما أن كلاً منهما تكون بشكلٍ مباشر حول القضية «نجيب محفوظ مصري»[١]. بخلاف «**كواين**» الذي نظر إلى الوصف باعتباره اسماً مركباً، أما «**رسل**» فقد اعتبره رمزاً مركباً لا يشير إلى الفرد مباشرة مثل»الأديب المصري الحائز على جائزة نوبل»، ورأى أن هذا الرمز المركب لايشير إلى الموضوع الحقيقي الموجود في الخارج، كما هو الحال بالنسبة لاسم العلم، ولقد أطلق «رسل» على الرمز المركب (الوصف) مصطلح «الرمز الناقص»، لأنه لا معنى له بمفرده، أو بمعزلٍ عن بقية ألفاظ القضية، لأن الوصف يكتسب معناه من خلال الحديث عن غيره من الرموز[٢].

وهذا الأمر ينطوي على صعوبة، وقد وجد «**كواين**» أن الطريق الأمثل لحل مثل هذه الصعوبة يكون بضرورة افتراض حذف فكرة الذاتية من منطق الجهة، وذلك من أجل صالح فكرة التطابق، وأنه يجب أن يكون التسوير في منطق الجهة محدداً بالطريقة التي يكون فيها مجال المتغيرات منصباً على الأفكار الفردية بدلاً من أن يكون منصباً على الأفراد الفعلية. ومع أن «**كواين**» ربما يكون قد رفض بشكلٍ أساسي هذه الفكرة الخاصة بالأفكار الفردية. إلا أنه مع ذلك، فيما يبدو، أنه كان يشعر بإجبار منطق الجهة على توظيفها للتغلب على الصعوبات المرتبطة بالتسوير[٣].

أما «**سالمون**» فيرى أنه طبقاً لرسل عندما نقول «الكاتب المصري الحائز على جائزة نوبل يشجع نادي الزمالك»، فإننا نقوم بصياغة عبارة «حول About» الكاتب المصري الحائز على جائزة نوبل، الذي هو الكاتب «نجيب محفوظ»، وبناءً على ذلك نقدم عبارة حول الكاتب «نجيب محفوظ» سواء إذا كنا نعرفه أو لا نعرفه، إننا نقدم القضية في صورة (حدودٍ فردية)

---

(1) Salmon, Nathan: About Aboutness,PP.59-60.

(٢) ماهر عبد القادر محمد: **نظريات المنطق الرياضي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٩، ص٢١٢.

(٣) إسماعيل عبدالعزيز: **نظرية الموجهات المنطقية (دراسة تحليلية في منطق الجهة)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٢٧.

قضيـة «حـول» الكاتب «نجيب محفـوظ»، إلا أنها تكـون صيغةً مختلفـةً للعنصر من خلال عناصر القضية، والمفهوم «حول».

ماقـام به «رسـل» مـن وجهة نظر «سـالمون» جاء في ضـوء الجزء الداخـلي للإطار الذي قدمـه به «جون اسـتيوارت مل»، الذي اعتبر أسـماء الأعلام بمثابة تحديـداتٍ مباشرة، وجعل تصور الوصف المحدد كمحتواه الدلالي («معناه»)، لكنه ترك التصور ليتجه إلى إثبات المُشير للوصـف. وبمرور الوقت كان لرسـل نظريةً مختلفةً في الأوصاف المحـددة، تتحدد طبقاً للذي لا يشـير إليه الوصف «الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل» (يشـير إلى، يتوقف على) أي شيء، وفي الواقع هذا الوصف لم يكن له أي معنى بالنسبة لرسل عام ١٩٠٥، والذي أطلق عليه في علـم المصطلحات الفنية Terminology الوصف أفقط س: φ س!، وأسـماه «رسـل» وصفاً مُضلـلاً Misleading لأنه يشـير إلى الفردي الذي يكفي جملة الوصف المفتوحة بشـكلٍ وحيد (أو عبـارة الاسـم العـام) φ س»، إذا كان هناك مثل هذا الفردي، في حـين أنه بطريقةٍ أخرى لا يسـتخدم في الإشـارة إلى شيءٍ. والإشـارة من خلال الوصف المحدد عبارة عن علاقة دلالية زائفة. أو نوعٌ من المحاكاة Simulation للتحديد الأصلي بين الاسم الفعلي وحامله[1].

طبقاً لنظرية الأوصاف التي قدمها «رسـل» القضيتان: «الملك الوحيد لمصر سنة ١٩٥٠»، و«المؤلف الوحيد لميرامار» تتكلمان الآن عن «الملك فاروق»، و«نجيب محفوظ»، في حين أن القضيتـان: «جميع مؤلفي ميرامار مؤلف واحد»، «يوجد مؤلف وحيد لميرامار مصري» ليسـتا قضيتان غير مباشرتان الآن.

وعـلى الرغم من أن القضية السـالبة التي تقول: «لايوجد مؤلـف وحيد لميرامار مصري» تتكلم حالياً بطريقة غير مباشرة عن «نجيب محفوظ»، إلا أنه يمكن البرهنة مباشرة عن القضية الموجبـة «بعـض مؤلفـي ميرامار من بينهـم مؤلف وحيد مـصري» ننكر من خلالهـا إمكانية الحصـول عليهـا. القضية الأخيرة قضية موجبة تدور حالياً بشـكلٍ غـير مباشر حول «نجيب محفـوظ»، بالمثل القضية الشرطية المنفصلة التي تقـول «إما أن الثلج أبيض، أو أن بعض مؤلفي ميرامـار بينهم مؤلـف وحيد مصري»، على الرغم مـن أنها تتكلم الآن بشـكلٍ غير مباشر عن «نجيب محفوظ»، فإنها بطريقةٍ مباشرة تكون عن القضية التي تدور حوله بشكلٍ غير مباشر،

(1) Salmon, Nathan: About Aboutness,PP.60-61.

ومن ثم تدور القضية الشرطية المنفصلة بشكلٍ غير مباشر حول «نجيب محفوظ»، وهذا الأمر يقترح مفهوماً عاماً لما يدور حول حقيقة الشيء بطريقةٍ غير مباشرة[١].

يؤكد «سالمون» أنه عند استخدام دلالة الأوصاف المحددة نقوم بإكمال الوهم الذي بدأه «رسل»- مع الأسماء الأصلية (الأعلام المنطقية) نحوياً على قدم المساواة - وحينئذٍ يمكن اختزال دلالة الأوصاف من خلال معاني الأسماء - الزائفة (التي يمكن تمييزها تركيبياً عن الأسماء الأصلية). حيث إنه لا يمكننا أن نسمي (أو نشير إلى، أو نعين) هذه الأسماء، في حين يمكننا فعل كل ذلك مع الأسماء الأصلية. وقد كانت نتيجة ذلك توضيح وجود الخدع اللغوية، على الرغم من أنها بمعنىً ما تمثل وهماً لأدواتنا الخاصة، إلا أننا أنفسنا قد أخذناها من خلالها، من خلال الدلالة، أقمنا مظهراً زائفاً لا يمكن للفيلسوف وحده أن يغطيه أو يعرضه، إن تفكيرنا يكون «حول» الأشياء في العالم، لكن الفرق أننا نفكر فيها على نطاقٍ واسع بشكلٍ غير مباشر، في حين أننا نوضح التفكير الزائف حولها بشكلٍ مباشر[٢].

في القضيتين: (نجيب محفوظ) و(الأديب المصري الحاصل على جائزة نوبل) نتكلم بشكلٍ جدي عن الشخص نفسه عند أنصار مذهب الكينونة دون الإشارة إلى أن ما نتكلم عنه(بدلاً من وجود هذا الشيء) مذكور صراحةً Explicit، أو ضمناً Implicit، غامضاً Vague، أو دقيقاً Precise متفرد التصورات، أو يعرف الصفات أو السمات الأساسية، أو أي شيء آخر من الحيل التي تجعلنا قادرين على أن نميز شيئاً عن آخر. فكل شيءٍ عندهم له صفات أو سمات أساسية راسخة Vested في جميع الأوقات، وفي كل عالمٍ ممكن يوجد فيه[٣].

حتى في حالة وجود من نشير إليه بوضوح باسم «نجيب»، ونحدد من يكون «والد نجيب»، فإنه ربما لا توجد حقيقة تتكلم عن الحالة إذا ما كان «نجيب» أكثر نجاحاً من والده. ما توضحه حجة «سالمون» أن ذلك لا يمكن أن يحدث مع التطابق. فيما مضى كان من الواضح أن جميع معاني الحجة التي نبرهن عليها لا يوجد خلافٌ بشأنها.

التطابق يمثل مجموعة من الأزواج مثل ذلك ‹ ٥، د›، يكون «د» عضواً في «د». إذا كان

(1) Ibid,P.63.

(2) Ibid, PP.71-72.

(3) Salmon, Nathan: **Trans-World Identification and Stipulation**, Philosophical Studies, Printed in Netherlands, 84:203-223,Received in June 1996, PP.204-205.

هناك تساؤلاً فإنه سيكون بشأن وجود زوجاً بعينه من الأفراد في هذه المجموعة، سيكون السؤال عن أي زوجٍ نتكلم[١].

إن أنصار مذهب الكينونة يرون أن الشيء يكون شرعياً تماماً عندما يقدم عالماً يمكن مناقشته أو تصوره، فيتحدد العالم بكل وضوح من خلال حدود الحقائق المباشرة عن الأعيان الخاصة التي تسمى أفرادها بشكلٍ مباشر من خلال اسم يمكن اختياره. إن النسخة النهائية من مذهب الكينونة القاطعة للشيء - كما يسميه «سالمون»- تضم كينونة الأشياء بالمعنى السابق، بالإضافة إلى المعاني الأولية وثيقة الصلة التي تضاف إليها، والتي لا يمكن ردها إلى أي حقائق أكثر عمومية، مثل قولنا: «الفرد الذي يتمتع بصفات كذا وكذا». إن مذهب الكينونة النهائية للشيء يؤكد أنه أمرٌ شرعي أن نشترط الحقائق التي تتعلق بصفات الأعيان في العالم، والتي تتطابق مع هذه الأعيان عن طريق الاسم، أو بوضوحٍ أكثر بسبب مثل هذه الحقائق عن العالم التي تقدم لتشترط حقائق غير محددة، لا يمكن استدلالها منطقياً من حقائق لا تحدد الأعيان التي تتضمنها[٢].

إن هذا هو أدق معنى للوجودية التي نعرفها بأنها: «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه، من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات»[٣].

وإذا كانت الوجودية في الفلسفة تعني أن للوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، فإن النزعة الجوهرية تذهب خلاف ذلك، لذلك فإن السؤال الذي يطرحه «سالمون» هل نجح برهان النزعة الجوهرية لنظرية الإشارة عند «كريبك»؟ وهو يقصد هنا أنه ليس بديهياً.

أكد «سالمون» أنه لا يريد بدايةً أن يعلن تحديه الواضح لنظرية الإشارة الجديدة، وإنما يريد فقط أن تكون الحجج التي تؤيد ما قدمه «كريبك» وغيره مقنعةً بالنسبة له؛ أي أن تكون هذه الحجج مقنعةً بشكلٍ كبير إن لم يكن بشكلٍ نهائي، كما أنه لا يريد كذلك أن يعلن تحديه أيضاً لنزعة «كريبك» الجوهرية، لكنه يريد فقط أن تصبح هذه النزعة معقولة بالنسبة له، وأن تصبح نظرية الإشارة الجديدة نتيجةً لها، لذلك فإن السؤال الذي يطرحه هنا: أيمكن

(1) Stalnaker, Robert: Op.Cit, P.350.

(2) Salmon, Nathan: Trans-World Identification and Stipulation, P.205.

(٣) ريجيس جوليفييه: مرجع سابق، ص١٩.

للنزعة الجوهرية غير البديهية التي قدمها «كريبك» أن تشتق من نظرية الإشارة المباشرة؟ وأن تؤخذ جنباً إلى جنب مع المقدمات البديهية الفلسفية الواضحة والتي تخلو من الأهمية الجوهرية غير البديهية؟[١].

أكد «سالمون» أن ماوراء النظرية الدلالية Meta- Semanical Theory لفريجه، الدلالات الإشارية للغة يمكن ردها إلى دلالاتٍ لغوية مفهومية (بمعنى، دلالة معناها) بالإضافة إلى بعض الميتافيزيقات، في هذا الشأن يمكن رد الخصائص الإشارية للغة إلى خصائص معنى اللغة، بالإضافة إلى حالةٍ لغوية أخرى تضاف إلى ما تحدده الموضوعات من خلال معانيها، هذه الضرورة التصورية (كما يراها سالمون) تنطوي على ضرورةٍ ميتافيزيقية* وليس العكس (أي أن معاني اللغة تحتوي على ضرورة ميتافيزيقية، لكن ليس شرطاً أن تحتوي الضرورة الميتافيزيقية على معانٍ)، وهذا الأمر ينتج عنه أن إمكانية الرد تنطوي على تباعية موجهةٍ وليس العكس[٢].

أقر «سالمون» بأن هناك غموضاً يمكن ملاحظته في مفهوم التقرير (العبارة، الجملة، القضية، إلخ) له أهمية جوهرية غير بديهية، فعلى سبيل المثال، «أ» له أهمية جوهرية غير بديهية كلما كان تقرير «أ»، يؤخذ فقط مع المقدمات الإضافية التي تعد هي نفسها بديهية يمكن التحقق منها تجريبياً بشكلٍ بحت، أو غير ذلك من المسائل الفلسفية الواضحة(الجهة Modal) منطقياً تتضمن بعض العبارات من الشكل ⌜(∃ س) □ [يوجد (س) φ ⊂ (س)]⌝، والتي تعبر عن التسوير الوجودي، والتي يعتبرها «سالمون» غير صادقة بديهياً (بمعنى، أنها إما صادقةً أو غير صادقة، ولكنها غير بديهية لذلك).

هذا التعريف لا ينجح بالطبع في إزالة الغموض بالكامل، لكنه دقيقٌ بدرجةٍ كافية للغرض الحالي الذي ينشده «سالمون» (أن تكون هذه الحجج مقنعة) لكي يكون مفهوماً، على سبيل المثال:

⌜(∃ س) [يوجد (س) φ ⊂ (س)]⌝ عندما تكون ⌜ φ (س) ⌝ صادقة منطقياً، فإنها

(1) Salmon, Nathan: How Not To Derive Essentialism from The Theory of Reference, P.704.

*معنى هذا أن «سالمون» لا ينكر قضايا الميتافيزيقا حتى وإن نظر إلى القضايا من الجانب الماصدقي.

(2) Salmon, Nathan: Trans-World Identification and Stipulation, P.213.

لا تقـرر حقيقةً جوهرية غير بديهية. عادةً ما يطلق «سـالمون» على التقرير كلمة «ماهوي» أو «له أهمية جوهرية»، لأنه يقصد أن التقرير له أهمية جوهرية غير بديهية[١].

تمثل الدلالة الصورية القديمة مشـكلة حقيقية عند «سـالمون» تتمثل في أن السور «س» في الصيغة:

[س ق ل ق] يمكن أن يلاحظ كمحمولٍ من الدرجة الثانية[*]، ولهذا يمكن أن يقول أحدٌ ما شـيئاً كمياً عن الفئـة «ل» «(أو عن دالتها المميزة)»، ويعبر السـور الكلي القياسي «∀» أو «كل شيء» عن تصورٍ كلي لـ «∀ ق ل ق» ومعناه أن فئة الدالة كلية. ويعبر السور الوجودي القياسي «∃» أو «شيءٌ ما» عن تصورٍ غير فارغ للوجود. والسـور «لا شيء» يعبر عن تصورٍ مكمل Complementary للوجود الفارغ، والأمر نفسـه يقال عن الأسـوار العددية كأسوارٍ كلية[٢].

ز- غموض الأشياء بسبب تغير الخصائص الجوهرية بمرور الوقت

أهم أسـباب الغموض يرجع إلى ثراء الدلالة أو المعنى الثانوي لبعض الكلمات. كل اسـم عادي أو كل صفة- مثل: نمر، أخلاقي، شركة، غبي - له مجموعة من الأشياء التي تنطبق عليه، وماصدقـات المصطلح «مجموعـة كل (الموز)» تشـكل ماصدق كلمة (المـوز)، مجموعة كل الأشـياء المربعة تشـكل ماصدقات لكلمة (مربع). تمثل شيئاً ما يقع ضمن ماصدقات الكلمة، لو كان (وفقط لو كان) يناسب بعض القواعد التي ترتبط بالكلمة[٣].

---

(1) Salmon, Nathan: How Not To Derive Essentialism from The Theory of Reference, PP.704 -705.

(*) قام «كريبك»، بدراسة الأنساق الرياضية السابقة، محاولاً إضافة بعض البديهيات من أجل الوصول إلى نتائج جديدة وأنساق منطقية جديدة

فقام بتحسيب ما بعد اللغة عن طريق تحويل القضايا في اللغة الأولى إلى قضايا حسابية، عن طريق ترقيم الرموز، بحيث يتحول البرهان بوصفه سلسلة مؤلفة من قضايا إلى سلسلة عددية، وبهذه الطريقة تتحول جميع التعريفات التركيبية إلى تعريفات حسابية. انظر:

محمد مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص٢٢.

(2) Salmon, Nathan:Wholes, Parts, and Numbers,P.3.

(٣) تريسي بويل، جاري كمب: مرجع سابق، ص٧٠.

أكد «كريبك» أهمية الجوهر من خلال التحقق التجريبي قائلاً: «**درجة الحرارة هي الطاقة الحركية العادية للجُزيء**»، **بالضرورة صادقة، حتى وإن كنا لا نعرفها بداهةً، فالعبارة تجريبية، لكنها ضرورية، إننا نقول الشيء نفسه بكلماتٍ مختلفة، فالطاقة الحركية العادية للجُزيء الموجود تمثل صفةً أساسية لدرجات الحرارة، فقد اكتشفنا جوهر درجات الحرارة من خلال التحقق التجريبي**»، وقد كان لأفكاره هذه تأثيراً واسع الانتشار في فلسفة اللغة، الميتافيزيقا، وفلسفة الرياضيات[1].

تتغير الخصائص الجوهرية بمرور الوقت عند «سالمون»، وهو ما يشير إليه بغموض الإشارة، لنفترض مثلاً أن هناك تمثالاً مصنوعاً من قطعة طين، التمثال لم يكن موجوداً بالأمس، على الرغم من أن قطعة الطين التي صنع منها كانت موجودة، ومع هذا لا يمكن القول أن قطعة الطين هي التمثال، حتى وإن أصبحت اليوم كذلك، لأن الشيئان لهما اليوم خصائص تاريخية مختلفة: أحدهما له الخاصية التي كانت موجودة بالأمس أو التي كان يملكها الثاني بالأمس، في حين أن الثاني ليس كذلك. لاحظ أن هذه الحجة المألوفة لا تتطلب أن نفكر في التمثال وفي قطعة الطين بوصفهما أجزاء أو جوانب للأشياء، إنهما فقط أجزاء لما هو موجودٌ اليوم، حتى وإن أكدنا على أن هذه الأجزاء (تكون مشروحة بمعنىً ما) كلاً من التمثال وقطعة الطين مقدمين بالكامل هنا، وتستمر الحجة في توضيح أنهما يجب أن يكونا (الآن) مختلفين[2]. وهو مايشبه فكرة الانتشار الزمني عند «كواين»

تكون الإشارة غامضة فيما يرى «كواين» في حالة الانتشار الزمني للشيء المشار إليه، حتى وإن افترضنا أن الشيء المشار إليه يمثل حالة انتشار زمني لا يُستهان بها، وبالتالي يصبح مجموع أشياء وقتية؛ فإن الإشارة لا تخبرنا أي مجموع الأشياء الوقتية هو المقصود، لا تخبرنا سوى أن الشيء الوقتي موجود في المجموع، فالإشارة إلى «أ» يمكن القول أنها تشير إلى عمليةٍ ذات امتدادٍ زمني، وليست مجرد إشارة إلى الشيء الوقتي «أ» أي أنها تشير إما إلى - نهر النيل، وفيه نقطتان هما أ وب، أو تشير إلى أي عددٍ آخر محدودٍ من المجموعات الأقل طبيعية التي ينتمي إليها «أ». ولإزالة هذا الغموض تربط الكلمات اسم الإشارة بأن نقول: «هذا النهر»، أي باللجوء إلى تصورٍ سابق للنهر على أنه عملية استهلاك للوقت من نوعٍ واحدٍ متميز. أي صورة

(1) Putnam; Hilary: **Reason, Truth And History**, p.208.

(2) Stalnaker, Robert: **Op.Cit**, p.353.

متميزة لمجموع الأشياء الوقتية، فالإشارة إلى «أ»، والقول «هذا النهر» لا يترك أي غموضٍ حول الشيء المشار إليه، إذا كانت كلمة «نهر» ذاتها معقولة من قبل، فتعبير «هذا نهرٌ» يعني المجموع النهري للأشياء الوقتية التي تحتوي على هذا الشيء الوقتي[١].

ربما يرجع سبب الغموض لطبيعة الأسوار نفسها. فالأسوار هي كلماتٍ تخبرنا عن كم وكيف شيئاً ما، أو كيف تحدث الأشياء في الغالب. وليست كل الأسوار تحدد كمية محددة من الشيء، بل إنها تقدم مجرد استرشاد[٢].

المبدأ الذي افترضه «**سالمون**» من خلال الأمثلة المختلفة التي قدم لها أنه إذا كان الموضوع المادي له أساسٌ في جزءٍ كبيرٍ hunk محدد من المادة، فإنه لن يكون له أي أساسٍ آخر في أي مادةٍ أخرى، (وهو ما قد يُرَد عليه بغموض مفهوم الجزء الكبير للمادة، والذي قد يؤدي إلى ظهور بعض المشكلات)، لكن في الفئة التي تشمل حالات المبدأ ربما يكون عرضه لشيءٍ، مثل البرهان Proof الذي يستخدم مبدأ ضرورة تطابق الأعيان Particulars، لنفترض أن «ب» اسماً (يدل على شيءٍ قاطع) للمنضدة، وأن «أ» اسماً لقطعةٍ خشبية من القطع الموجودة لدينا في الواقع، ولنفترض أن «ج» اسماً لقطعةٍ أخرى من الخشب، وبناءً على ذلك نفترض أن «ب» قد صنعت من «أ»، كما في العالم الواقعي، وأن هناك منضدةً أخرى «د» قد صنعت كذلك من «ج»، ولنفترض أنه ليس هناك أدنى علاقة بين «أ»، و«ج» تجعل إمكانية عمل منضدة من قطعةٍ خشبيةٍ أخرى تعتمد على إمكانية عمل منضدة من الشيء الآخر)[٣]. أما الشيء المشار إليه. فله التقدم المنطقي على الاسم وبالأولى على الدلالة. ولقد كان اليونان قبل «**سقراط** Socrates» (**٤٧٠-٣٩٩ ق.م**) «لا يميزون بين الاسم والمسمى، ويعتبرون أن العالم المحسوس هو ما نعبر عنه بالأصوات، ومن ثم كل اسم يحدد ويعيّن شيئاً ما، وكل صفة تقابل موصوفاً، وعلى ذلك يكون ترتيب الألفاظ وترتيب الأشياء مع خصائصها أمراً واحداً»[٤].

لكن يتضح الآن أن «ب ≠ د» في الموقف السابق، كذلك حتى وإن كانت «د» قد صنعت من القطعة نفسها، أو حتى وإن لم تصنع المنضدة من «أ»، «د». فإنها لن تكون هي «ب».

---

(١) عبير عبدالغفار، **مرجع سابق**، ص ص ١٦-١٧.

(٢) تريسي بويل، جاري كمب: **مرجع سابق**، ص٧٦.

(3) Salmon, Nathan: **How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference**, P.705.

(٤) عبير عبدالغفار حامد: **مرجع سابق**، ص٢.

والحديث عن «البرهان» بشكلٍ دقيق يستخدم ضرورة وضوح عدم تطابق الأنماط Types نفسها للاعتبارات التي يمكن أن تستخدم في صياغة البراهين اللاحقة، والحجة Argument تنطبق في أي حدثٍ فقط، أما إذا كانت المنضدة «د» قد صنعت من القطعة الخشبية «ج»، فإنها لا تؤثر على إمكانية صناعة المنضدة «ب» من القطعة الخشبية «أ». والعكس بالعكس[١].

لكن تحديد الكيانات عن طريق القضايا يبدو أمراً جيداً خاصة عن الالتزام بالحس المشترك Common Sense الذي يرى أن القضايا ليست أسماءً على الإطلاق، ومع ذلك فإنها من الممكن أن تحتوي على أسماءٍ سواء مع الأفعال Verbs أو مع الأحوال Adverbs، وتبقى القضية ذات معنى من خلال بنيتها على نحوٍ متصل بمعاني الأسماء الجوهرية[٢].

يسمي «**سالمون**» النموذج العام غير الصحيح للاستدلال بمغالطة التداول، المغالطة العملية تجسد فكرة أن يكون لاستعمال التعبير الخاص غرضاً محدداً لمايقوله ocutionary[*]، وهذا الغرض يميز دالة التعبيرات الدلالية فيما يخص سياق المتكلمين، والغرض الذي حققه استخدام التعبير، يشير غالباً إلى دالة التعبيرات الدلالية غير الثابتة، لذلك يكون على المرء المضي بحذر خاصةً عند استدلال الصفات الدلالية من أفعال الكلام كتقرير كذا وكذا، أو عمل إشارة لكذا وكذا[٣].

فنَّد «**سالمون**» مغالطة التداولات في مقالٍ انتهى فيه بادعاء الأهمية السيمانطقية لتمييز «**كيث دونلان**» للوصف الإشاري Referential Attributive، خاصةً تلك التي تتعلق بالأوصاف المحددة، بمعنى الأوصاف المحددة غير الملائمة في مناسبة استعمالٍ معين، مثل «منضدة»، وكان غرضه الواضح تركيز الضوء على المغالطات التي تظهر بسبب الاستدلال، والتي تقود بعض علماء اللغة إلى نتائجٍ خاطئة[٤].

قدَّم «**دونلان**» حالةً ضرورية يمكن للمتكلم أن يستخدم فيها عبارة للإشارة إلى

---

(1) Salmon, Nathan: **How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference**, P.705.

(2) Quine; W. V: **Mathematical Logic**, p.32.

(*) ocutionary، معنى هذه الكلمة «مايقال، أو ماقيل»، وقد استخدمه الفيلسوف جون أوستين J.Austin. (١٩١١-١٩٦٠) للتعبير عن أفعال الكلام.

(3) Salmon, Nathan: **The Paragmatic Fallacy**, Philosophical Studies, 63:83-97,Printed in The Netherlands, Received in 4December, 1990,P.83.

(4) **Ibid**,P. 91.

شخصٍ أو شيءٍ آخر مخالف تماماً لموضوع القضية، واستخدم للدليل على ذلك العبارة «قاتل السادات» التي قد تتسع لعدة أشخاصٍ، لكن «**كريبك**» برهن على هذه التداولات الظاهراتية Pragmatic Phenomenon[١]. (فـرَّق «**إدموند هسرل** E. Husserl» (١٨٥٩- ١٩٣٩) بين مفهومي الإشارة والعلامة، قائلاً إن لمفهوم الإشارة ماصدقاً أكبر من ماصدق العلامة أو الأمارة)[٢]. على سبيل المثال العبارة «قاتل السادات» تشير «دلالياً» عند «**كريبك**» إلى القاتل الفعلي للسادات، أما بالنسبة لأصحاب المذهب الظاهراتي فإن القضية التي تنشأ عن الوصف الخاطيء، أو المعلومات الخاطئة لإشارة المتكلمين، فإنها سوف تبنى بغض النظر عن الدلالة الإشارية للكلمات (وفي الواقع حتى وإن كانت نظرية «**رسل**» صحيحة، وأن مثل هذه العبارات ليست وحدات دلالية على الإطلاق، فبناءً على ذلك لا يكون لها دلالة إشارية)[٣].

الإشارة هي الدرجة الأولى من درجات التحليل التداولي «البرجماتي»، وهي تعني باستجلاء مدى ظهور المخاطب والسياق الزماني والمكاني في الخطاب، بتتبع العناصر الإشارية المتمثلة في الضمائر وظروف الزمان والمكان، وما تُحيل عليه في السياق الذي وردت فيه، وهى العلامات اللغوية التي لا يتحدد مرجعها إلا في سياق الخطاب الذي وردت فيه، لأنها خالية من أي معنى في ذاتها لذلك سميت مُبهمات أو متحولات، ورغم أن كل الكلمات فى اللغة تحيل على مدلول معين، إلا أن الإشاريات تتواجد في المعجم الذهني للمتكلمين باللغة دون ارتباطها بمدلولٍ معين، وبالرغم من ارتباطها بالمرجع الذي تُحيل عليه فى الخطاب المتلفَّظ به، إلا أن هذا المرجع يتصف بعدم الثبات، لأنه يتغير تبعاً للسياق الذي ترد فيه الإشاريات. وتكمن أهمية الإشاريات في أنها تدرس كيفية استعمال الإحالة[٤].

والحقيقة أن هذا الأمر يرجع إلى «لويس» الذي كان يبحث عن العلاقة الموجودة بين العوالم الممكنة والعوالم الواقعية على صعيد الإحالة والإشارية. بمعنى أنه كان يبحث عن الإحالات الإشارية للنصوص والملفوظات التخييلية، بعوالمها الممكنة في علاقتها بالواقع

(1) Ibid, P.84.

(٢) عبير عبدالغفار حامد، **مرجع سابق**، ص١٠.

(3) Salmon, Nathan: **The Paragmatic Fallacy**, P.84.

(٤) عبير عبدالغفار حامد: **مرجع سابق**، ص٤.

المادي. ومن ثم، فقد تمثل المقاربة المنطقية في دراسة الجهات. ويعني هذا أنه في تحليل العوالم الممكنة كان ينطلق من مقاربةٍ دلاليةٍ منطقية[١].

اعترض «كريبك» على وجهة نظر الظاهراتية في بناء القضية بغض النظر عن الدلالة الإشارية للكلمات، واعتبرها أوصافاً غير محددة، واعترض «دونلان» كذلك على فكرة إمكانية تعويض السياق عن المحتوى الوصفي الضمني «الأوصاف غير الكاملة Incomplete» التي تبرهن على أن القضايا قد تبدو معقولة عند مراعاة الاستعمالات الوصفية، وتبدو أقل معقولية عندما تراعي الأوصاف التي تلاءم عدداً كبيراً من الأفراد، تستخدم مثل هذه الأوصاف غير الكاملة دلالياً على نحوٍ مألوف[٢]. وهي تشبه إلى حدٍ ما ما أشار إليه «كواين» بالإبهام الإشاري Referential Opacity. فعادةً ما يقال أن حداً ما مبهم إشارياً إذا ما كان هناك حالات يصعب فيها تحديد ما يدل عليه هذا الحد، أي أن الإبهام الإشاري لا يمكن أن يوجد إلا في حالة الرموز التي تستخدم لكي تدل على أشياء. فمثلاً اللفظ «تسعة» يدل في استخدامه المعتاد على العدد الذي يكون أكبر من الثمانية وأصغر من العشرة. ولكن أحياناً ما يستخدم هذا اللفظ بطريقةٍ تؤدي إلى أن يكون مبهماً إشارياً بحيث لا يمكن استخدامه بالمعنى السابق[٣].

وهو ما أكده بقوله «إن معنى القضايا لا يتألف من إيجادها اسماً لشيءٍ يسلم بأن «اللزوم» يكون مكانه بين أسماء القضية وليس بين القضايا»[٤].

أما «سالمون» فيستخدم حد نزعة إمكانية الرد Reductionism لمعارضة النظرية التي تقول أن أي من مثل هذه الحقائق عن العالم (ع) مثل الفرد الذي يتمتع بصفات كذا وكذا، يكون أو لا يكون (أ)، إذا كانت مجرد حقائق موجودة يمكن ردها إلى مثل هذه الحقائق الكيفية، مثل الفرد الذي يتمتع بصفات كذا وكذا في عالم (ع) يكون صاحب صفات كذا وكذا في عالم (ع') (عندما تكون الصفات كذا وكذا متشابهة، أو متعلقة بشكلٍ محكم بالصفات كذا وكذا)[٥].

---

(١) جميل حمداوي: **مرجع سابق**، ص٩٠.

(2) Salmon, Nathan: **The Paragmatic Fallacy,** P.84.

(٣) سهام النويهي: **مدخل إلى منطق الجهة**، أولاد عثمان للكمبيوتر وطباعة الأوفست، ميدان حلمية الزيتون، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٣١.

(4) Quine; W. V: **Mathematical Logic,** p.32.

(5) Salmon, Nathan: **Trans-World Identification and Stipulation,** PP.205-206.

بدأ «سالمون» حجته بافتراض وجود منضدة بديهية «ب» في العالم الواقعي مشيدة من قطعةٍ خشبية «أ»، وأن هناك قطعةً خشبية أخرى «جـ» تختلف عن القطعة «أ»، نظرياً على الرغم من أنه لا يوجد سبب لتقييد افتراضاتنا الداخلية للمنضدة الفعلية والقطع الخشبية الفعلية، إلا أنه في الواقع تكون حجة «كريبك» ناجحة. فالمرء يمكن أن يحصل على النتيجة الأقوى عندما يبدأ ببساطة بالعالم البديهي الممكن «ع١»، ولنفترض أن «أ» مادة أصلية مركبة في «ع١»، وأن «جـ» أي قطعة خشبية أخرى تختلف عن هذه المادة، وبناءً على ذلك نسمح لأن تكون «أ» قطعةً خشبية في «ع١» في حين أن «جـ» تكون على سبيل المثال جزءًا من الماء المتجمد في شكل ثلج، يجب أن نفترض أن «أ» و«جـ» قطع خشبية مختلفة المادة، لكنها ربما تكون أو لا تكون قطعاً من نوع المادة نفسه[1].

اقترح «سالمون» أن يكون الوصف المحدد للدرجة الأولى [ن ب] حداً فردياً - يتجاهل احتمال منافسته لبرتراند رسل، و«ريتشارد مونتاجيو Richard Montague» (١٩٣٠-١٩٧١) أن الدرجة الأولى تقيد السور بشكلٍ فردي يكافيء [فردي ن ب]. وقد عبر عن ذلك رمزياً بالماصدق الميتافيزيقي للخاصية «أ» (في العالم الممكن ع في الزمن ز) = تعريف فئة الموضوعات الممكنة التي تخص «أ (في ع في الزمن ز)» الماصدق الدلالي للمحمول٢ (بالنسبة لعوالمهم المتغيرة) لا. المفهوم الميتافيزيقي للخاصية «أ= تعريف الدالة التي تحدد أي عالم ممكن ع، و(زمن) «ز»، الماصدق الميتافيزيقي أ ب في ع (في ز). المفهوم الدلالي للمحمول٢= تعريف المفهوم الميتافيزيقي للخاصية الدلالية التي يعبر عنها ب٢. لا شيء خاص عن محمولات النوع الطبيعي، محمولات الألوان، إلخ تطابق تحديد هذه الأشياء عن بقية الأشياء الأخرى. ولهذا فإن كتاب «التسمية والضرورة» لكريبك يتركنا أمام السؤال: كيف يصبح الحد العام محدد تحديداً قاطعاً؟[2].

ناقش «كريبك» في كتابه (التسمية والضرورة) تمييزاً هاماً يكمن بين نوعين مختلفين للنظرية الوصفية: أ- النوع الأول يكون فيه الوصف مرادفاً للاسم (أي له معنىً)، ب- النوع الثاني يكون فيه الوصف غير مرادف للاسم، ولكنه يحدد إشارته. فقد أوضح أنه في حالة الأسماء نجد أن الشخص يمكن أن يضع هذا التمييز، لنفترض أن الإشارة

(1) Salmon, Nathan: How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference, P.706.

(2) Salmon, Nathan:Are General Terms Rigid?,Linguistics and Philosophy, P.118.

إلى الاسم تقدم من خلال وصف أو مجموعة أوصاف، فإذا كان الاسم يعني الوصف نفسه أو عنقود الأوصاف نفسه، فإنه لن يكون مشيراً قاطعاً. ولن يشير إذن بالضرورة إلى الموضوع نفسه في كل العوالم الممكنة، لأن هناك بالطبع أشياءً أخرى ربما يكون لها خصائص معينة في عوالمٍ ممكنةٍ أخرى ما لم نستخدم خصائص جوهرية في وصفنا[١].

الحجة السابقة لسالمون غير واضحة، ذلك أن الجمل لا يمكن إلا أن تكون غامضة، لأنه إذا كان هناك لا تحديد دلالي في اللغة، فبناءً على ذلك يكون حينئذٍ من الممكن أن تؤسس جملاً متطابقة غامضة، هناك على الأقل نوعين مختلفين من الحالات، الأول: لاحظ الجملة «الصديق المقرب لمحمد هو هاني»، افترض أن العلاقة «الصديق المقرب ل» علاقة غامضة، وبناءً على ذلك يكون من غير المحدد دلالياً إذا ما كان هذا الصديق الذي تتوقف عليه هذه العلاقة بالنسبة لمحمد هو هاني، أو أشرف، وحينئذٍ سيكون الوصف المحدد «الصديق المقرب لمحمد» حداً فردياً غير محدد دلالياً، والصديق المقرب إلى محمد إما أن يكون هاني أو أشرف، لكن ليس هناك حقيقة مادية حول أحد الاثنين، أو أي الاثنين يكون هذا الشخص، ربما يميل المرء للاعتقاد أن حجة «سالمون» توضح أن هذا النوع من عدم التحديد غير ممكن. وأنصار هذه الحجة يبرهنون عليها على النحو الآتي: من المحتم صدقاً أن هاني هو هاني، ولهذا فإنه إذا لم يكن من غير المحدد صدقاً أن هاني هو الصديق المقرب لمحمد، حينئذٍ يكون الزوج ‹ هاني، هاني› هو قطعاً ليس الزوج نفسه ‹ هاني، الصديق المقرب لمحمد›، لكن إذا كانت هذه الأزواج مختلفة قطعاً، حينئذٍ يكون قطعاً ليس الصديق المقرب لمحمد، والمغالطة في هذه الحجة تكون في الانتقال من جملةٍ علاقيةٍ محددة في المقدمة إلى أخرى غير محددة في النتيجة، أن هناك زوجاً محدداً من الأشخاص مثل ذلك يكون من غير المحدد إذا ما كانت العلاقة تتوقف على الزوجين نفسهما، لكن بالطبع إذا كان غير محدد إذا ما كان هاني هو الصديق المقرب لمحمد، حينئذٍ، يكون من غير المحدد أي زوجٍ من الأشخاص يشار إليه من خلال التعبير‹ هاني، الصديق المقرب لمحمد›[٢].

وهذه الحجة بالفعل رغم أنها عميقة، إلا أن المرء ربما يضل بشأن ماتظهره عن التطابق عبر الزمان وعبر العوالم

---

(١) محمد مصطفى حجازي، **مرجع سابق**، ص١٤٣.

(2) Stalnaker, Robert: **Op.Cit**, PP.349-350.

الممكنة، كما أنها تسمح بالبحث عن نتائجها التي يكون من ضمنها أنواع الدلالة غير المحددة التي تستبعدها الحجة، وأنواع الدلالات الأخرى[1].

وفكرة أن العوالم الممكنة «منصوصٌ عليها» عند «كريبك»، أساء فهمها عدداً من الفلاسفة كما يرى «سالمون»، فقد اعتبروها أطروحةً تدور حول حالةٍ أنطولوجية Ontological[*] و/ أو حالة معرفية لعوالم ممكنة، تسأل كيف جاءت هذه الأشياء إلى الوجود؟ وكيف جئنا نحن لنعرف عنها شيئاً؟. لقد نظروا إلى «**كريبك**» بوصفه أحد أنصار المذهب التصوري الموجه Modal Conceptualist، وأنه قد اعتقد أن العوالم الممكنة بطريقةٍ ما قد أنشأت مع الخصائص التي حددناها لها (يناظر هذا الموقف في نواحٍ معينة المذهب البنائي Constructivism للكيانات الرياضية). لقد اعتقد القراء أن «**كريبك**» يعتبر أن الإنسان هو المتحكم في الشكل الميتافيزيقي، بمعنى أن الأمر متروكٌ له كلياً حتى يقرر عن طريق «الشرط» ماهو ممكن وماهو غير ممكن ميتافيزيقياً. هذه هي التفسيرات الخاطئة. لقد لاحظ «**كريبك**» أن «العوالم الممكنة ليست مكتشفة و إنما مشروطة»، إنها ببساطة تمثل مصادقته على مذهب «الكينونة» أو الخصائص الجوهرية عند «**ديفيد كابلان**». كينونة الفرد «س» هي صفة لوجودٍ متطابق مع «س»، بمعنى خاصية الوجود الجوهرية المجردة. والحد «كينونة» أو «خصائص جوهرية» استخدم على حد قول «**سالمون**» عند «**كريبك**» كأنه مغتصباً للعديد من المذاهب عن العوالم الممكنة والخصائص الجوهرية للأفراد، وهذه النظرية شجعها التعريف الرسمي لكابلان: فقد تساءل: كيف يمكننا أن نسأل بجدية إذا ما كان الفرد الممكن الموجود في عالمٍ ممكن يمكن أن يوجد أيضاً في عالمٍ آخر دون أن نأخذ في الاعتبار الخصائص وسلوك الأفراد الموجودة في العالم الواحد، والتي يمكن أن تقارن بخصائص وسلوك الأفراد الموجودة في عالم آخر.... [ال] مذهب الذي يعتبر أنه من الممكن تحديد معنى السؤال - دون الإشارة إلى الخصائص المشتركة والسلوك - إذا ما كان هذا هو الفرد نفسه في عالمٍ آخر ممكن، يمكن أن تصل إليه الأفراد في الفضاء المنطقي (بمعنى، تصل إليه من خلال العوالم الممكنة) في الكثير من الطرق نلاحظ عادةً وجود متسعاً من الزمان والمكان الطبيعي، ولهذا فإن «ماهية الشيء» المشتركة ربما تكمن

(1) Ibid, p.349.

*أنطولوجي Ontological: يعني أن صدق القضايا - يتعلق بشكلٍ أو بآخر - بواقع الوجود ولا يتعلق بمعتقدات البشر بخصوص ذلك الواقع. انظر: نجيب الحصادي: **تقريظ المنطق**، ص٣٥.

وراء التباين الأقصى، أو ربما يكمن جوهر الشيء المحدد وراء التشابه الكبير الذي يسميه «سالمون» مذهب «الكينونة، أو الخصائص الجوهرية للفرد»(١).

نتج عن ذلك تقسيم الجهة عند «كريبك» طبقاً للعوالم الممكنة على أساس هذه النظرية. فقام أولاً بتفسير جهة الممكن بأنه ما يكون صادقاً إما في العالم الفعلي، أو في بعض العوالم التي يمكن الحصول فيها عليه. وقام ثانياً بتفسير جهة الضرورة بقوله: إن الضروري هو ما يكون صادقاً في العالم الفعلي، وفي كل العوالم التي يمكن فيها الحصول عليه. أو بشكلٍ أكثر تجريداً ما يكون صادقاً في كل العوالم(٢).

وبناءً على ذلك تكون الحجة بالنسبة لسالمون غير نهائية أو غير حاسمة، إنه يؤكد الحجة، ويريد أن يؤسس حقيقةً نزعته الجوهرية، وهو يقصد بذلك أن الحجة قد أخذت كما لو أنها قد قامت بمثل ذلك فقط، وربما يكون أحد الأسباب التي دعته إلى ذلك أنه يرفض تسمية الحُجة بالبرهان، لأننا إذا أردنا الحديث بدقة فسنقول أن الحجة تكون اشتقاقاً من افتراضات محددة أخذت كمقدمات منطقية، أما البرهان فليس كذلك، البرهان يكون اشتقاقاً من بديهيات Axioms وربما من مبرهنات Theorems وليس من مقدماتٍ منطقية Premises(٣).

إن حجة «كريبك» عامة تماماً، تشبه الاعتبارات التي يمكن أن تظهر مع الموضوعات الأخرى بدلاً من المناضد: القطع الأثرية الأخرى، على سبيل المثال «الحوائط، الكباري، انعدام الحركة الطبيعية، موضوعات كالجبال والصخور، حتى الكائنات الحية الطبيعية كالناس، فالحجة تبدو تطبيقاً عملياً لأي نمط من الموضوعات التي ربما تطلق على التركيب والأصل الطبيعي بدلاً من الكلام عن المادة الأصلية التي صنعت منها المنضدة، ربما نتكلم عن الأمشاج الأصلية التي نشأ منها شخص معين، وهكذا بهذه الطريقة، فإذا كانت حجة «كريبك» ناجحة، فإن متغيراتها ربما تستخدم لتأسيس العديد من الأطروحات التي تتعلق بإشكالية النزعة الجوهرية القوية التي تتعلق بالنشأة وتركيب متغيرات كل من الموضوعات الحية وغير الحية(٤).

---

(1) Salmon, Nathan: Trans-World Identification and Stipulation, P.204.

(٢) إسماعيل عبدالعزيز، مرجع سابق، ص١٤١.

(3) Salmon, Nathan: How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference, P.705.

(4) Ibid,p.706.

الخاتمة

أكد «سالمون» على نجاح «كريبك» عندما حاول اشتقاق نظرية الخصائص الجوهرية من نظرية الإشارة، فقدم لمعنى الشيء من خلال الإشارة إليه، ومن خلال الشيء نفسه، لهذا السبب كان عليه أن يعرض لمذهب الخصائص الجوهرية وكينونة الشيء أولاً، ثم نظرية المعنى عند «فريجه» وما تتعلق به، ونظرية الأوصاف لرسل التي كانت رد فعل لتجنب المفارقات لإبراز حقيقة الشيء المشار إليه، أيد «سالمون» في سبيل منهجه هذا وجهة نظر أنصار مذهب الكينونة، وقام بإبراز الفارق بينها وبين نزعة إمكانية الرد، وذلك بتحليل فكر «كريبك» الذي قدمه في نظرية الإشارة الجديدة، لكنه تحفظ بشأن التحديد القاطع الذي قدمه «كريبك» في نظريته، فقام بالتوفيق بين مذهب الخصائص الجوهرية ووجهة نظر «كريبك»، ورأى أن ما يعد قاطعاً هو جوهر الأشياء والتي تعني تعنى خصائها التي لا تتغير من عالمٍ فعلي إلى آخر ممكن أو افتراضي، حتى أن المطابقة أو المشابهة لا تعني تطابق الجوهر، لأن لكل شيءٍ خصائصه كالبصمة الوراثية التي لا تتشابه من شخصٍ لآخر.

استنتج «سالمون» من ذلك أن مبدأ القطعية الذي قال به «كريبك» كان يجب أن يطبق على جميع الحدود الفردية والعامة على حدٍ سواء، أي أن يطبق على الأسماء العامة وأسماء الأعلام. وهو ماعرضه للنقد سواء من رافضي نظرية الإشارة كروبرت ماي، أو من رافضي مبدأ قطعية الحدود الفردية والعامة كسوامس.

انتقد «سوامس» وجهة نظر «سالمون» السابقة، مؤكداً عدم قطعية الكليات، لأنها لا تصح من الناحية التطبيقية بناءً على افتراض «سالمون»، والسبب في ذلك يرجع إلى مبدأ الترابط الذي يربط بين الحدود الفردية والعامة.

تكلم «سالمون» بشكلٍ مختلف عن الغموض طبقاً لاتساع المعنى الدلالي وللأوصاف الإشارية الخفية التي قال بها «دونلان»، كما قام بربط المنطق بالميتافيزيقا، وأكد أن الضرورة التصورية تنطوي على ضرورةٍ ميتافيزيقية، وليس العكس، أي أن الميتافيزيقا مستقلة، ولا يشترط أن تنطوي على ضرورةٍ تصورية، وبذلك نجد أن النزعة الجوهرية قد شكلت فكر «سالمون» المنطقي والميتافيزيقي، والتي استعان فيها كثيراً بنظريات العلم الحديث،

وهو مانجده واضحاً في تفسيره لمركب الماء «H_2o» وكلمة الأمشاج، أي أنه يقبل الميتافيزيقا على أساسٍ منطقي وعلمي في المقام الأول.

قال بتغير الجوهر عبر الزمان، مع أن الجوهر يعرف بالثبات، لكنه رأى أن هذا الثبات مجرد ثبات تعريفي فقط تقتضيه ضرورة المشير القاطع والإشارة.

رأى «سالمون» أن غموض الأشياء يرجع إلى تغير جوهرها بمرور الوقت، وبذلك لا يتعامل مع فكرة الجوهر الثابت، وكأن الجوهر عنده عرضاً من الأعراض يطرء عليه التغيير والتبديل.

اتفق مع «رسل» في نظرية الأوصاف بصياغة قضايا حول القضايا، ورأى أن هذه الفكرة تمتد إلى «جون استيوات مل».

لم يوافق «سالمون» كريبك على طول الخط، فقد تحفظ بشأن نظرية الإشارة الجديدة، لكنه لم يعارضها معارضة تامة، لكنه رأى أن حجج هذه النظرية غير مقنعة.

أرجع «سالمون» الغموض إلى طبيعة الأسوار، لأن الأسوار كلمات تخبرنا عن كم وكيف شيئاً ما، لكنها استرشادية وليست محددة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

(1) Salmon, Nathan: **About Aboutness**, University of California, Santa Barbara, EUJAP, Vol.3, No.2, 2007, Original Scientific Paper, UDK: 165.2, 2007.

(2) Salmon, Nathan: **Are General Terms Rigid?**, Linguistics and Philosophy, (2005), 28:117-134, Springer, 2005, in Princeton Workshop on Semantics in May 2003.

(3) Salmon, Nathan: **How Not to Derive Essentialism from The Theory of Reference**, The Journal of Philosophy, Vol 76, Issue 12 (Dec.1979) 703-725.

(4) Salmon, Nathan: **Reflections on Reflexivity**, Linguistics and Philosophy 15:53-63, Printed in Netherlands,1992.

(5) Salmon, Nathan: **The Paragmatic Fallacy, Philosophical** Studies, 63:83-97, Printed in The Netherlands, Received in 4December, 1990.

(6) Salmon, Nathan: **Trans-World Identification and Stipulation,Philosophical Studies, Printed in Netherlands**, 84:203-223,Received in June 1996.

(7) Salmon, Nathan:**Wholes, Parts, and Numbers**, The Fifth Philosophical Perspective Lecture, University of California, Santa Barbara, Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World, 1997.

ثانيا: المراجع الأجنبية

(1) Bertil. Rolf: **Russell's Theses on Vagueness**, Filosfika Institution, Lund Universitei, Lundagard, Lund, Sweden, 7 Dec, 1981.

(2) Gunderson. K: **Language, Mind And Knowledge**, Minnesota Studies In The Philosophy of Science, In "K.Gunderson" VII, University of, Minnesota Press, MPLS, University Of Minnesota, 1975.

(3) Hintikka; JAAKO: **Logic, Language - Games, and Information KANTIAN,**

Themes in Philoso phy of Logic, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1973.

(4) Kment, Boris: **Haeccitism, Chance, and Counter Factuals**, The Philosophical Review, Vol 121,Issue 4, Cornell University, 1 October, 2012, 573-609.

(5) May, Robert: **Comments on Nathan Salmon "Are General Terms Rigid"**, Princeton Semantics Workshop,17 May, 2003.

(6) Putnam; Hilary: Meaning And Reference, The Journal of Philosophical Association Eastern Division, 699 - 711, Nov. 8. 1973.

(7) Putnam; Hilary: **Meaning And Reference**, The Journal of Philosophical Association Eastern Division, Nov. 8. 1973.

(8) Putnam; Hilary: **Reason, Truth And History**,Cambridge University Press, Published by The Press Syndicate of The University of Cambridge, 1981.

(9) Quine; W. V: **Two Dogmas of Tthe Empiricism**, Revised Version, Rreprinted In His" from A Logical Point of View", 2nd ed, Harvard University Press, 1961.

(10) Quine; W. V: **Mathematical Logic**, Revised ed, Cambridge, Harvard University press, New York, 1951.

(11) Quine; W. V: **on Natural Deduction, Journal of Symbolic Logic**, Vol 15, Issue 2 - June -, 93 - 102, 1950.

(12) Sharpsteen. Noah: **A study of Analytic Metaphysics; Meinong, Quine, and William on Conceptual Simplicity**, Portland State University, published online:26July 2010.

(13) Stalnake,Robertr: **Vague Identity**, D.F. Austin(ed), Philosophical Analysis,349-360,1988,by Kluwer Academic Publishers,1988.

ثالثا: المراجع باللغة العربية والمترجمة إليها

(١) إسماعيل عبدالعزيز: **نظرية الموجهات المنطقية (دراسة تحليلية في منطق الجهة)**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢.

(٢) أميرة حلمي مطر: أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

(٣) إميل برهييه: **تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني الفلسفة الهيلنستية والرومانية**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.

(٤) تريسي بويل، جاري كمب: **التفكير النقدي (دليل مختصر)**، ترجمة: د. عصام زكريا جميل، المركز القومي للترجمة، العدد ٢٥٥٦، ط١، القاهرة، ٢٠١٥.

(٥) جميل حمداوي: **المقاربة الكوسمولوجية بين النظرية والتطبيق قصة (المونالیزا) لأحمد المخلوفي نموذجاً**، مكتبة المثقف الإلكترونية، ط١، ٢٠١٧.

(٦) حسين علي حسن: **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٧) روبرت دي بوجراند: **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة: د. تمام حسان، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٩٩٨.

(٨) روبير بلانشي: **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠٠٢.

(٩) ريجيس جوليفييه: **المذاهب الوجودية من كيركيجورد إلى جان بول سارتر**، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة د. عبدالهادي أبو ريدة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.

(١٠) سهام النويهي: **مدخل إلى منطق الجهة**، أولاد عثمان للكمبيوتر وطباعة الأوفست، ميدان حلمية الزيتون، القاهرة، ١٩٩٤.

(١١) عبدالرحمن بدوي: **المنطق الصوري والرياضي**، وكالة المطبوعات، ط٤، الكويت، ١٩٧٧.

(١٢) عبير عبدالغفار حامد: **النظرية الإشارية في المعنى**، مجلة هرمس مركز اللغات والترجمة، جامعة القاهرة، المجلد ٣، العدد ٢، أبريل ٢٠١٤.

(١٣) عثمان أمين: **في الفكر واللغة**، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٤) ماهر عبد القادر محمد: **نظريات المنطق الرياضي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٩.

(١٥) محمود فهمي زيدان: **المنطق الرمزي نشأته وتطوره**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

(١٦) نجيب الحصادي: **تقريظ المنطق**، جامعة قاريونس، بني غازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٥.

رابعا: الرسائل العلمية

(١) محمد مصطفى حجازي: **فلسفة اللغة والمنطق عند سول كريبك**، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف د. علي حنفي محمود، د. إبراهيم طلبة عبدالخالق، طنطا، ٢٠١٢.

خامسا: المعاجم

(١) **دليل أكسفورد للفلسفة**: تحرير تد هوندرتش، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد البابور، محمد حسن أبوبكر، ج١ من حرف أ إلى حرف ط، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ٢٠٠٣.

(٢) **فلسفة العلم من الألف إلى الياء**، تأليف: ستاتس بسيلوس، ترجمة: د. **صلاح عثمان**، وزارة الثقافة، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٣.

(٣) **قاموس المورد مزدوج عربي - انجليزي، انجليزي- عربي**، تأليف: د. روحي البعلبكي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.

سادسا: معلومات من شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)

(1) **Fictionalism in The Philosophy of Mathematics**: Balaguer, Mark, "**Fictionalism in the Philosophy of Mathematics**", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/fictionalism-mathematics/>.

(2) "Rigid Designators": LaPorte, Joseph, "Rigid Designators", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/rigid-designators/>.

(3) "Haecceitism": Cowling, Sam,: Haecceitism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall2016Edition), EdwardN.Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/haecceitism/>.

(4) https://senate.universityofcalifornia.edu/about/vice-chair-bio.html

(5) https://www.revolvy.com/main/index.php?s=Nathan%20Salmon&item_type=topic.

(6) https://www.springer.com/us/book/9780792348986.

(7) http://www-rcf.usc.edu/~soames/[permanent dead link.

أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر

محمد أركون نموذجا

مصطفى كمال المعاني(*)

ملخص

يعمد أركون إلى توظيف كل الأدوات الإجرائية، والمفاهيم، والتصورات، والمناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية والنقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل «اتجاهات تحليل الخطاب»، و«النقد الأدبي»..، كما و يوظف محمد أركون مجموعة من المفاهيم وهذه المفاهيم هي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، وتجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه لإنعاش قراءة النص الديني، والتعاطي مع التاريخ بوعي جديد، وتجريب قراءات لم تجرب بعد. وما يميز أركون هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها و إنما ينتقي من النظريات والمفاهيم ما يتناسب مع تأويله للفكر الديني.

ومع إقراره بصعوبة العقبات التي تواجه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، إلا أنه يرى ضرورة أن يتحرر الفكر الإسلامي من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يرزح تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي.

إن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب والمتغيرات الجديدة. بل ويدعو أركون إلى تعدديَّة المعنى واختلافه باختلاف أدوات التأويل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متساوية ولا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني

(*) محاضر غير متفرغ في الجامعات الأردنية.

تتعـدد بتعدد المذاهب والفـرق والفئات الاجتماعية بشـكل عام. وتحريـر الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي وهو الهدف تأويليته المختلطة.

تعمـد هذه الدراسـة إلى توضيح كيفية توظيف أركون المناهـج الغربية في قرآءة التراث، وهل نجح في سبك تأويلية متميزة تحقق أهدافه التي أعلن عنها سابقاً.

أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر - محمد أركون نموذجاً.

المقدمة

لا يـتردد أركـون في التوسـل بالمناهج الغربية المختلفـة لقراءة الفكر الإسـلامي من مثل المنهجيـة السـيميائية، والمنهجية الألسـنية، والمنهجية التاريخيـة السوسـيولوجية، والمنهجية الأنتربولوجية، والمنهجية الظواهرية، والمنهجية الفلسفية... إلخ. فقد تناولها خدمة لمشروعه التأويلي على النحو التالي:

أولاً: القراءة السيميائية:

مسـتنداً إلى أعـمال: فرديناد دوسوسـير F. DE SAUSSURE، وبـيرس C. S. PEIRCE وغيرهمـا. ومنها يركز أركون على النظرة الجديدة للعلامـة اللغوية، وهي النظرة التي ارتبطت بما يسـميه «الطفرة السـيميائية» وهـي التحول الذي طرأ عـلى فهم ومقاربـة العلامة اللغوية «ومقارنتهـا بالعلامـات الرمزية الأخرى التي تشـكل في المجتمع الفضاء الرمـزي، فنجده في القراءة السـيميائية يركز على بنية المخطط السـيميائي المتكون من الفاعلين الأساسـيين وهم: المرسل، والمرسل إليه الأول، والمرسل إليه الثاني.

ثانياً: القراءة الألسنية:

وفي القراءة الألسـنية يعمل على التأسـيس لألسـنية جديدة للغة الدينية، ويقارن في ذلك خصائص اللغة الدينية، باللغة الأدبية... لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقط، فاشتغال اللغـة الدينية على المعنى يختلف عن اشـتغال اللغـات الأخرى. ويقترح أركون قراءة ألسـنية لسـورة الفاتحـة، حيث يـدرس صائغـات الخطاب، وهـي حروف اللغـة ومفرداتهـا وأفعالها وضمائرهـا، وهدفه ليس الكشـف عن الخصائـص النحوية للغة العربيـة، وإنما فهم خيارات

المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، وسبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، والهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

ثالثا: القراءة التاريخية:

مسترشداً بـ سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات «الصحاح» للمذاهب الإسلامية عند السنة، والشيعة، والخوارج كما يقوم أيضاً بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل. فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد.

رابعا: القراءة الاستشراقية:

لقد نقد أركون المنهجية الاستشراقية، وهي المنهجية الفيلولوجية التاريخانية، وأبرز عيوبها ونقائصها، لكنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة فيما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ النزول، كما نجده أيضاً يساير بعض المستشرقين في تأويلهم لبعض الآيات، ويبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

خامسا: القراءة الفينومينولوجية (الظواهرية):

يقوم مشروع أركون أساساً على إبراز تهافت القراءة التفسيرية الكلاسيكية اللاهوتية، وبيان تناهيها. ولذلك نجده يبرز في أكثر من موضع الأسس والمسلمات التي تستند إليها هذه القراءة، لكي يقترح بدلها آفاقاً جديدة لقراءات استكشافية، ولتأويلات لم تجرب بعد للنص القرآني، ولتحقيق ذلك فإنه يقوم بالتحليل الظاهراتي (الفينومينولوجي) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما استقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين. أي وصف ظاهرة الوحي كما هي عليه في الزمان والمكان، بعيداً عن البحث في أسبابها والقوانين والمعايير التي تحكمها، ويبدأ أركون وصفه الظاهراتي للوحي كما هو عند المسلمين بقوله: «إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلاً: «قال الله تعالى»... وينهيه قائلاً: صدق الله العظيم».

وهذا الأمر بالنسبة لأركون تترتب عنه نتائج تجعل الوحي بعيداً عن كل تحري نقدي، لأن معنى ذلك أنه «لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله».

سادسا: القراءة الأنتربولوجية:

حيث يقارب ظاهرة المقدس، ويسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. ولكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضاً في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضاً بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

سابعا: القراءة الفلسفية:

وهي شرط جميع القراءات السابقة عنده لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة. ولذلك اهتم أركون كثيراً بما سماه سوسيولوجيا فشل الفكر الفلسفي والعقلاني في الثقافة العربية وما ترتب على ذلك، ويركز على مثال ابن رشد، وكيف أن فكر ابن رشد نجح في الغرب وساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

وفي سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي. فالحقيقة لم تعد شيئاً جاهزاً أو معطى كاملاً، ويميز أركون بين ما يسميه «الحقيقة السوسيولوجية» و« الحقيقة الحقيقية» ومرجعه في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وتحديداته التأويلية والابستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة وللدين بشكل عام، وتحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركون.

المبحث الأول

آليات التأويل عند محمد أركون

١- المجاز

يرى أركون أن المجاز هو سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أن مجال التأويل الخصب هو اللغة، وبالضبط تصور معين للغة وطبيعتها ووظيفتها، والدور المعرفي للدلالة اللغوية. فإن القرآن خطاب مجازي يغذي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، ولن يتحقق هذا بالنسبة لأركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي للمجاز، وهو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، وإنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط.

ويعتقد محمد أركون أن الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرس في التراث بشكل عام حيث تم التعامل مع المجاز «فقلص إلى وظائفه التزينية، أي الفنية والجمالية (المحلية للتعبير) هنا كان الشارحون يبحثون دائماً عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء أو الدال بالمدلول»[١].

ولذلك يشترط أركون في الكشف عن التركيبة المجازية للنص الديني على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، ويميز بين نظريتين في هذا المجال: «هناك **أولا** نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى «الحرفي» لكي يتحول إلى معنى «تصويري» أي مجازي. وهناك ثانياً النظرية الحديثة للمجاز: وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين «الواقعي» و«المجازي». وإنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها»[٢].

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام١٩٩٦م، ص ٢٠١.

(٢) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام ١٩٩٣، ص ٨٩.

و يشير أركون إلى التوظيف الصوفي للمجاز فيقول: «إنه قد انخرط وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين من مشعوذين وسحرة (بالمعنى القديم للكلمة) وقديسين وصوفيين وغنوصيين وفلاسفة و إشراقيين أي كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجلى فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس ومعاش من قبل الفئات الشعبية»[١]، و بهذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى. فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنه أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز «في بعده الابستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية، والدينية، والإيديولوجية التي تصيب الواقع»[٢]، وفهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لأن «الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة»[٣].

إن اختزال المجاز في نوع من تحلية الأسلوب، والوقوف به عند حدود الوظائف التزينية والجمالية للغة يكرس حسب أركون التفسير الظاهري الحرفي، والمفهومية الأحادية، ولأن أن الخطاب القرآني هو خطاب التعددية والاختلاف، وذلك من شأنه أن يساهم في تسطيح الخطاب القرآني لأنه في جوهره خطاب مجازي متعالي. «APPLATISSEMENT» فالمجاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق ومرجعياتنا الإيديولوجية وخلفياتنا السياسية وانتماءاتنا الطبقية والمذهبية.

و هذا التعامل مع المجاز في التراث الإسلامي ينسجم مع قراءة الفقيه للنص وهي القراءة التي تقوم على التأسيس للتطابق الشفاف بين فهم الفقيه للنص وعوالم النص، أي أن قراءة المجاز بهذه الكيفية تدعم بلورة نظرية فقهية أو تيولوجية تقوي الإحساس بشفافية القرآن «TRANSPARENCE»، من خلال الكفاءة باللغة العربية وعندئذ نستطيع فهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين «ACTUALISATION»، في

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

حيـاة كل مؤمن»[١] لأن الخطاب الفقهي يرتبط بالأمور الحياتية السياسـية والاجتماعية التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط.

يرفـض أركـون إذن التعامل مـع المجاز على أنه وسـيلة أو أداة جمالية فحسـب، لأن ذلك يكـرس فكـرة المعنى الحقيقي الصحيح، والمشـترك الذي يؤسـس للأحكام والصيـغ القضائية التي تسـتخدمها السلطة السياسـية. وهو ماذهب إليه بول ريكور عندما قدم منظوره الجديد للاستعارة بكونها: «ليست تزويقاً لفظياً للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة، وبوجيز العبارة، تخبرنا الاسـتعارة شـيئاً جديداً عن الواقع»[٢]. ولخصها بول ريكور في كون المجازات الأسلوبية عند القدماء الغرض منها «إما ردم فجوة دلالية في الشفرة المعجميـة، أو لتزيين الخطاب وجعله أكثر إشراقاً ولأن لدينا أفكاراً أكثر مما لدينا من كلمات تعـبر عنهـا، فلابد لنا أن نبسـط دلالات الكلمات التـي لدينا إلى ما يتخطى حدود الاسـتعمال اليومي، أو قد نختار، في الحالات التي تتوفر فيها كلمات مناسـبة أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة في قلوب المستمعين إلينا»[٣].

فالاستعارة عند ريكور في كتابه «المجاز الحي LA METAPHORE»، لها وظيفة كاشفة لتجارب حياتية معيشـية نادرة لا يسـتوفيها الاستعمال العادي للغة، وهو ما يذهب إليه أركون كذلك.

٢- الأسطورة

يدعو أركون إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسـطوري، و إبراز مضامينه، وكيفيات اشتغاله، من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطورية، ودورها في تشكيل البنية العقلية والاجتماعية للمجتمـع العربي الإسـلامي. و يصرح محمد أركون في أكثر من مناسـبة أنـه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسـطورة، وأن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى من مثل الخرافة والقصة، والأيديولوجيـا... وهي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٧٩.

(٢) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٧.

توظف فيها، لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجيا، ولذلك لم تجمد في تعريفات أحادية ثابتة.

ويحدد محمد أركون أهمية الأسطورة بقوله: «إن لمفهوم الميث «الأسطورة» قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديداً للعمل التاريخي. وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً. إن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)»[١].

ولعل أهم عنصر في هذا التعريف للأسطورة عند أركون هو الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية ما لبناء نموذجها في التاريخ، حيث تتخذ من حكايات تأسيسية مشروعاً للعمل التاريخي. وهذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون «يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائماً، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعايش أبداً لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لازمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة. وهو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية»[٢].

ويأتي اهتمام محمد أركون بالأسطورة والفكر الأسطوري في سياق إعادة الأنثربولوجيا الثقافية الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع الترعة العلمية والوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية فأعادة الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية»[٣]. وهي وظائف نفسية واجتماعية وثقافية، ولا تفصل = بين العقلاني والخيالي فهما عنصران في

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٠.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام.١٩٩٣ ص ١٢٦.

(٣) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١، ص ٢٩٢.

تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنا، وتوليد وجودنا الفردي والجماعي. فعن طريق الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية تتم إعادة الاعتبار «إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلاً من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لمفصلة المعنى»[١]. أي أن المعرفة الحديثة لم تعد سجينة الإطار الثنوي، فلم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة وذلك ما يميز دراسة ما هو أسطوري في مشروع نقد العقل الإسلامي، عند محمد أركون، أي أصبح الفكر الأسطوري يحظى بنفس الأهمية والقيمة المعرفية التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.

ويميز أركون بصدد تحليله للأسطورة والفكر الأسطوري بين الأسطورة المثالية رؤيا أسطورية، والأسطورة الخرافية. فالأسطورة المثالية (القصة) mythification: «تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان التقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دوراً أساسياً لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معاً، إنها تقوي وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع»[٢].

وهذا الأمر لا يخص المجتمعات القديمة دون الحديثة، بل يخص المجتمعات الحديثة أيضاً، لأن كل مجتمع لا يخلو من وظيفة التقديس والترميز، وهذه الوظيفة تؤمنها له الأسطورة المثالية. ويضاف إليها «الأسطورة الخرافية» mythologisation وتشير إلى «التوسيعات والتحولات والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتغيرة»[٣].

ومن ثمة فإن العلاقة بين الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية عند أركون هي علاقة ثابت بمتحول، وعلاقة جوهر باستخداماته المختلفة لأغراض مختلفة أيضاً من قبل الفئات الاجتماعية التي تستدعيه وفق مقتضيات معينة. ومن الأسطورة الخرافية جاءت في العصر

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.
(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٩٧
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

الحديث حسب أركون الإيديولوجية التي أخذت مكان حكايات التأسيس أي حلت الأدلجة محل الأسطرة.

كما يميز أركون أيضاً بين إنتاج الأفكار، والايديولوجيا لأنهما يركزان على الأفكار وليس على الصور والرموز، على عقلانية اللغة، وليس على طاقاتها الإيحائية المجازية وإنتاج الأفكار Idéation، «هو الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاماً فكرياً ما وتوسيعها وأغنائها وتجديدها والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع»[١].

وهذا ما يجعل إنتاج الأفكار كفعالية عقلية يختلف عن الايديولوجيا، لأنها ترتبط عادة بمصالح فئات اجتماعية معينة، ولا يهمها المعرفي كثيراً إنها «تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق وبالتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية (الجماهير) للقيام بأعمال محددة»[٢].

بمعنى أن الايديولوجيا لا تهتم بالتناسق المنطقي للأفكار بقدر ما تقوم على إرادة اصطفاء عناصر فكرية معينة من الذاكرة الجماعية بهدف تجييش وشحذ همم جماعات اجتماعية لتحقيق أغراض معينة، لأن الايديولوجيا هي إرادة نضالية لفرض ذاتها على وعي الجماعة، خاصة عندما يكتب لها الانتصار والهيمنة وتصبح حينئذ نظاماً فكرياً مغلقاً، يحل محل حكايات التأسيس ويستخدم كمرجعية لدعم الخطابات السياسية والدينية.

إن كل قراءة نقدية للتراث تهدف إلى إعادة تأويله وفهمه عند محمد أركون تتوقف على ضرورة إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني ودورها في تشكيل العقل الإسلامي، وهي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة. فحضور الأسطوري كثيف في تاريخنا، وهو عنصر مؤسس لثقافتنا، سواء في الماضي أو في الحاضر، لذلك نجد أركون يقف عنده كثيراً محاولاً تفكيك بنيته، والتحسيس بوظيفته في إيجاد وبناء الكثير من التصورات والقناعات. لأن الفكر الأصولي يتغذى عليه. لأن زمننا الراهن حسب أركون «يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، بأن نفهم

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي - المركزي»[١].

وفي إطار تحديد أركون للبعد الأسطوري في الفكر الإسلامي وبيان وظيفته في تشكيل بنية هذا الفكر، يتكلم عن هيمنة أسطورة العصر التدشيني، وكيف تم تحويله جيل الصحابة إلى شخصيات أسطورية مثالية، تتعالى على شروطها التاريخية، فالخطاب الأسطوري عنده «يحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبي محمد ﷺ بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة»[٢].

ولذلك نجد أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغل على النص الديني ويختص به - في نظر أركون- «يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف، في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية والسلوكية والتيولوجية»[٣].

كما يرى أركون في دعوة الحركة الإصلاحية السلفية بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والإنطلاق من اللحظة التأسيسية أي لحظة القرن السابع الميلادي، أو تجربة المدينة كما يسميها، بأنها نوع من الوهم الأسطوري. وعليه فإن كل تأويل للتراث العربي الإسلامي لا يكون واعياً بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي يظل بعيداً كل البعد عن إدراك الجوانب التاريخية في هذا العقل أو الفكر لأن الخطاب القرآني حسب أركون هو نموذج للتعبير الميثي أو الأسطوري.

٣- المتخيل

يتكرر استدعاء مفهوم المتخيل في تحليلات محمد أركون للتراث الإسلامي، إلى درجة يصبح فيها الكشف عن مضامينه، وطريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، ودوره البنيوي في إخراج التراث بالصورة التي هو عليها، شرط ضروري لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم وفعالية المتخيل في التاريخ.

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٩.
(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٣.

وتستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاثة دلالات[١] على الأقل: (**كصفة**، وتعني ما لا يوجد إلى في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية. **كاسم مفعول**، للدلالة على ما تم تخيله. **كاسم**، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال).[٢]

وفي المعنى الاصطلاحي يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل بمايلي: (إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقاً. **إنه** ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. **إنه** الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، و إيجاد تجارب عملية في كل مناسبة. **إنه** عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل)[٣].

يرتبط الاهتمام بالخيال والمتخيل عند أركون بهدفين أساسيين: أما **الهدف الأول** فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومن ثمة تجاوز تبخيسه والحط منه. فالخيال من الواقع ولا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان، وذلك ما انتهى إليه جورج دوبي عندما درس «المتخيل الاجتماعي L'imaginaire Social». **والهدف الثاني** هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته، واستبعدت المخيلة، المخيلة التي وصفها ديكارت بأنها «مجنونة المسكن La folle du Logis»[٤]. ومن ثمة تجاوز النظرة القدحية للخيال وعناصره اللامعقولة، ورفض عبادة العقلانية «فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال والمتخيل»[٥].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، دار الكتب العلمية، ج١، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠٥، ص ٣٢٧-٢٣٨.

(٢) مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم: WW. Fikr Wanakd aljabriabad.

(٣) محمد أركون، الإسلام، السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٩.

(٤) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، عام ١٩٩٦، ص ٢٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

أي أن العقل يحمل في طيّاته لا معقوله، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال وبناء على ذلك فالدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته، ودوره في إنتاج المعنى، وحضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، والعمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفسه والاستمرار في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات، على غرار ما فعله الكثير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالمتخيل، من أمثال «جورج دوبي» G. DUBY، في كتابه الأنساق الثلاثة أو متخيل الإقطاعية عام ١٩٧٥ و«جاك لوغوف» G.LEGOFF، الذي كتب المتخيل القروسطي في ١٩٨٥، وبشكل عام التيار الذي اهتم بدارسة البنى العقلية للمجتمعات أو تاريخ العقليات.

يرى محمد أركون أن استخدام العقل والاستعانة به، غيب الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل «الإدراك والتعبير، والكشف المعرفي»[١]. كما يرى أركون أن المسلمين والمستشرقين معاً قدموا «تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات)، ولكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر»[٢]. أي أنهم كرسوا التضاد وما يترتب عليه من إقصاء متبادل بين اللوغوس والميتوس، العقل والخيال، المعنى الظاهري والمعنى الباطني ويميز أركون في المتخيل بين:

المتخيل الديني: «ويعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية»[٣]، بمعنى أن اللغة الدينية، ويضاف إليها التكرار الشعائري تجعل المتخيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور وتمثل كل الأشياء المحسوسة والذهنية، فكل شيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن

(١) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، عام ١٩٩٠، ص ٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠.

حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها»[١]. وهكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل على العكس يصبح هذا العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال، إذا لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للمتخيل الديني»[٢] في حين أن العقل النقدي يأخذ على المتخيل كونه المولد للتصورات والأفكار الوهمية، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية، والحكايات الشعبية، والعقائد الأسطورية.

المتخيل الاجتماعي: ينتهي المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كلياً مع المتخيل الاجتماعي، وهو عبارة «عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية»[٣]. أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكار - القوى، التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يراد لها الهيمنة في الساحة الاجتماعية، فالمجتمعات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي، وهذا ما يذهب إليه بول ريكور عندما يحدد بدوره المتخيل الاجتماعي بأنه «هو هذه الملكة المنتجة لتمثلاتنا، لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيان في صورة الأيديولوجيا وأحياناً أخرى في صورة اليوتوبيا»[٤]، وعليه فالدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه، هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضاد بينه وبينها أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ، إنها مغروسة ومتجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١.
(٤) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص ٢٦.

مادية ضخمة»[١]. و«المتخيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما وتحدد موقفه تجاه الشعب الآخر»[٢]، وعليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجي للمخيال الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية التي أنتجته باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيماً لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها»[٣].

فالمخيال الديني قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدسة، والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني و إبراز الثقل التاريخي والسوسيولوجي له. ويذهب أركون إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعاً انطلاقاً من النص القرآني وهو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع «إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف، فإن عمل المخيال كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب عن طريق العقل المعقلن»[٤]، ويركز في إبراز دور الخيال وعلاقته بالعقل على منهج علم النفس التاريخي La psychologie Historique، لأنه «يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل، والتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية والبنى النفسية والقوى النفسية العميقة والمتخيل الاجتماعي»[٥].

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية، ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهماً صحيحاً وموضوعياً، دون بيان دوره.

---

(١) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ص ١١.

(٢) هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد٦، ١٩٩٤، ص ١١٧.

(٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١ ص ٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ١٤٦.

٤- المعنى وآثار المعنى

فرقت الألسنيات الحديثة بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، والمعنى المجازي أو آثار المعنى وذلك عكس فقه اللغة (الفيللوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخذته الكلمة في تاريخها. يولي أركون أهمية قصوى في مشروعه التأويلي، لفكرة المعنى؛ وتمييزه بين المعنى وآثار المعنى يشكل شرطاً لإعادة قراءة التراث.

فلفظة المعنى: «مشتقة من فعل عني الذي يؤخذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلاً: غيث الأرض بالنبات إذا أظهرته و يؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلاً عني فلان بما قاله كذا، أي أراده وقصده، أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشيء، ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ماللإنسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن»[١]. ويقابل التمييز بين المعنى وآثار المعنى، أو المعنى الحرفي والمعنى المجازي، ويعني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية «لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. والتي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطة»[٢]. ويشكل هذا التميز عند أركون المدخل إلى «أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»[٣]. والأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد والتساؤل. لأن كل نظام فكري ديني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضاً آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى. ولما كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، «فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق

---

(١) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط ١، عام ١٩٨٦، ص ٧٦٤.

(2) DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, P 131.

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكرالإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، عام ١٩٩٩ م، ص ٢٢.

بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير»[١]. وهذا الشكل من المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات والمذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي.

أما الفكر الحديث الذي ينتسب إليه أركون فإنه «يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفوياً، أو متحركاً، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى»[٢]. وبالتالي فلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، وإنما المعنى ينتج، وفي عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه «وكل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعا من الايديولوجيا، ونقصد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو «قيمه» لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بل إن تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كإيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها»[٣].

و لهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح «رهانات المعنى» بدل مصطلح «البحث عن المعنى» فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامات الإيديولوجية ولذلك فإن «مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، لا يحق لأحد وخاصة إذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة «أقول لا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم

(١) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، عام ٢٠٠١، ص ٢٤.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠١، ص ٥٤.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٤.

يحط علماً بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية»[١].

ويلاحظ أركون أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية فلا توجد إلا محاولات قليلة جداً لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم. أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن. ومن المعلوم أن الناقد الكندي نورثوب فراي N. FRYE، كان قد درسها بالنسبة للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير»[٢]. ومن أشهر كتبه في هذا المجال: «الرمز الكبير: الكتاب المقدس والأدب» Le grand Code. La bible et la Littérature، وكتاب الكلام الأعلى: «الكتاب المقدس والأدب» La Parole Souveraine. La Bible et la Littérature.

وبالنسبة لأركون فإن الألسنيات الحديثة وحدها تمكننا من توضيح الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس، وطريقة تركيبه للمعنى، بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية والتاريخية والسياسية، خاصة وأنه يمثل المعنى الموثوق المتجذر في التجربة الوجودية للإنسان المؤمن.

ويذهب محمد أركون أننا بفضل الألسنيات والنقد الأدبي أصبحنا قادرين»على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إيحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضاً وقد نشأت في ألمانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها»[٣].

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٢.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٦.

وتحيلنا هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، وهما: نقد النص من جهة المؤلف ونقد النص من جهة المتلقي، فهناك «نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه - ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية وهذه المخيالات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم وسلوكهم»[١].

وهكذا يحصل التمفصل بين آثار المعنى أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم والمعنى الصحيح والمعتبر المعنى الوحيد للنص وبين الأيديولوجيات التي تتحكم بالناس، فكل «الفاعلين الاجتماعيين سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي الأولي للنص الأعظم: أي المعنى المتره والمتعالي والمقدس الذي لا يمس والمؤسس لكل ما تلاه حتى أبدا الآبدين»[٢].

ولذلك يجب التمييز بين آثار المعنى وهي مجموع الاستخدامات الفئوية والطبقية والسياسية والاجتماعية للمعنى والمعنى. فالقرآن قدم معنى ما، ولكن هذا المعنى تعرض للاستعمالات الإيديولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهب أول القرآن بطريقة خاصة، والقرآن يتحمل عدة تأويلات، أي أن فهم القرآن لم يكن واحدا على مر العصور فكل جيل يكتشف فيه شيئاً جديداً، لأنه يقرؤه على ضوء تجربته وإمكانيات عصره العلمية والثقافية، والقرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل حسب أركون أي أنه «ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة: كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل»[٣].

أي أن النصوص التأسيسية هي نصوص قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات والترجمات ويلخص أركون نظريته في المعنى بقوله: «أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين- أو من إتباع الأحزاب والأيديولوجيات السياسية- يفسرون النصوص التأسيسية

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٦.

بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته ومداركه وظروف عصره»[١]، وعليه لا يوجد معنى أولي وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعيات والحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، وقادرون على تأويلها تأويلاً صحيحاً وإدراك معناها الحقيقي، «و لكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولبون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة الذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد»[٢]. وعليه فإن كل تأويل جديد للفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ بدور الخيال والمجاز، والأسطورة بالشكل الذي حدده أركون كما يجب أن يميز دائماً بين المعنى وآثار المعنى. لأن هذه المفاهيم بمعانيها الجديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي آليات في التأويل.

(١) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٨.
(٢) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٩.

المبحث الثاني

حدود التأويل عند محمد أركون

إن إعـادة قراءة وتأويل النصوص التأسيسـية أي النص المقـدس أو النص الأول والنصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لأركون شروط منهجية وإشكالية جديدة، وذلك بسـبب تغير المنظومـة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفـة عما كانت عليه في المـاضي. وهـذا الأمر يتطلب بالتالي توظيـف آليات جديدة من أجل بنـاء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقديـة، «وهكـذا نطبق التحليل الألسـني، والتحليل السـيميائي الـدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أوالسوسـيولوجي، والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي»[1].

والهـدف من كل هذه التحليلات المختلفة والتي هي نتاج العلوم الإنسـانية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، وبالتحديد إدراك معنى النصوص المقدسة وعلى رأسـها القـرآن الكريم، أي كيـف يمكن القبض عـلى المعنى؟ وهذا السـؤال تترتب عنه إشـكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائي ومطلق في النص المقدس؟ وهل بإمكان العقـل البـشري بمحدوديته ونقصه الوصـول إلى القصد الإلهي في كمالـه وإطلاقه؟ ومن ثمة ما هو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟ وهل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ وهل للنص معنى موضوعي مسـتقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ وهل يتطابق القصد الإلهي في النص مع ما يثيره النص من معاني ودلالات؟ وما هي حدود تدخل الذات في بناء المعنى؟ خاصة أن النـص القرآني قد ألهـم ومازال يلهم الكثير مـن التأويلات المختلفة والمتغـيرة بتغير الزمان والمكان، وأنه نص غزير المعاني قصصي البنية ورمزي المقاصد حسب أركون.

وهكذا نلاحظ أن أركون سـيوظف نظريات القراءة، ومناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، وفهم مرحلة النبوة، وكيفية تشـكل المصحف، وتشـكل السـيرة،

(١) محمد أركون، القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٠.

أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانها أن تحدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، وأن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص وفتحه على عديد الاحتمالات.

ومن ثمة المرور من التأويل الرسمي الأوحد إلى صراع التأويلات وتعدد التفسيرات. وفضح إدعاءات الفقهاء بكونهم قادرين على معرفة وفهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصده النهائية والكلية. وذلك يبرر لهم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم وبلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب أركون هي: «أولاً: أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقصودة. وثانياً: أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان»[١].

وهذا تماماً ما يرفضه أركون، وهو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه «أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري»[٢].

وهذه الغاية يعمل أركون على بيان أنها لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ومن خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، والحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد ولا يزال يولد عشرات التفاسير الأدبيات التأويلية منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم. وتراكم التأويلات «يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول، سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني» مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه و إنما نعرف الصورة

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ٢٣١.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ٢، عام ٢٠٠٠، ص ٢١.

الاسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات»[١].

ونلاحظ كيف يمارس أركون الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، وهو النص القرآني وبين النصوص التفسيرية المختلفة المنتجة من قبل المسلمين، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري واللاتاريخي. ويقدم أركون مثال الطبري على ذلك فيقول: «عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى:(نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقاً أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية أي المذهبية التي أتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد[٢]». ولكن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة الطبري.

فالحفر الأركيولوجي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، وهذا ما انتهى إليه أركون عندما أكد مثلا أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في الخطاب الأصولي والاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي... إلخ

فالحفر الأركيولوجي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، لأنه يخترق الطبقات السطحية والوسطى ويعود إلى اللحظة التدشينية الأولى.

يضاف إلى ذلك التفكيك وهو منهج ارتبط بـ «جاك دريدا» DERRIDA الذي أعاد بلورته، بعد أن استعاره من هيدغر M. HEIDEGGER، وحور فيه عن طريق تطعيمه بأدوات

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام ١٩٩٣، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

الألسنيات الحديثة ومنهجياتها، ثم راح يطبقه على الميتافيزيقا الغربية بدء من أفلاطون وانتهاء بهايدغر، وساهم جهده في تبيان الصفة النسبية جدا للميتافيزيقا، ومع فوكو M. FAUCAULT، عرف التفكيك توسعاً حيث شمل قطاعات واسعة من المجتمع «و عن طريق التفكيك يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المطموسة في الخطاب، أو في أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كيف تمارس هذه الأجزاء دورها ضمن البنية العامة للفكر، ومن ثمة معرفة كيف يمكن أن يقوم بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. وكل ذلك يساهم في فهم الفكر الإسلامي فهماً جديداً متحرراً من ضغوطات المستحيل التفكير فيه، و يعترف أركون «أن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جدا ونادرة»[١]. والسبب في ذلك هو أن التفكيك فهم بالمعنى السلبي، وهو ما فوت الفرصة على الباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي التفكيك- «ينطوي على عمل ايجابي كبير ومنقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها للدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية»[٢].

وغرض أركون من استخدام التفكيك والحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعادة قراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة « حولت السؤال الفلسفي التقليدي» كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد « كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم.

من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم «أفق الانتظار» الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال غدامير GADAMER»[٣].

---

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٩٧.

(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ١٤

فالمعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، وهذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق.

وعليه فإن تجاوز أزمة المعنى المكرس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل والذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهراً إلهياً بقدر ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبي ومتغير.

أنماط التأويل: وما يترتب على إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللانهائية للمعاني والمدلولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق وغرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص، أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، والتأويل المفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل لا متناهي والمتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص» إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييره. سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية والثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظرياً»[١].

أما التأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص «على أنها تعددية لا محدودة، وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم»[٢] وبالتالي فإن ما يضمن سيرورة التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

---

(١) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع ٢٠٠٤، ص ١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨.

والتأويل الذي يمارسه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية و يعتبرها دلالة أرثوذكسية، و يقول بتعدد الدلالات والمعاني تعدداً غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي «قابليته لان يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، و يولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائياً، ناجزاً أو موضوعياً، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقاً والمبجلة»[١].

وما يؤكد التأويل اللامتناهي عند أركون هو قوله: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه» لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات»[٢] فالذات المؤولة لا تحكمها حدود ولا تخضع لضوابط في سبرها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية وليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، وهو بذلك يثير قراءات وتأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مثل العمل الأدبي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية، حيث يشير أركون إلى نظرية «جماليات التلقي» وهي نظرية من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف.

«فتفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالاً ممتازاً على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا لخطاب من عصر لعصر»[٣] فدلالات القرآن حسب أركون دلالات تتجاوز التاريخ وتشير إلى التعالي لكنها تقبل التحيين والتجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية والمجتمعية، «فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٧٤.
(٢) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦.
(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٦٦.

على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة»[١] فالتأويل يستمر ويغتني من صراع التأويلات وتعددها واختلافها، وواضح أن هذه الفلسفة التأويلية ترتد إلى تصورات لسانية وسيميائية ولغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديدا تفكيكياً، لأن التفكيك هو إستراتيجية قراءة، يؤكد الوجود الدائم للاختلاف والمغايرة Différence وهذه التصورات هي:

١- النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانهائية الترابطات.

٢- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتب) على العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.

٣- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر ويدل الوجود في العالم على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال. Etre-dans le monde

٤- إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحادياً، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير متقطعة من الحالات اللانهائية.

٥- إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

٦- إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول Le non dit الذي تخفيه.

٧- إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه Son vides.

٨- إن السميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل.[٢]

مأزق لانهائية التأويل: وفق هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطاً لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص «فالنص في منظوره نسيج من العلامات والاحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان التأويل ليس قمع أو كبت النص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية، كي تنتشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٥.
(٢) محمد بوعزة، رهان التأويل، ص ٢١.

المؤول»[١] أو بلغة أركون القراءة المتشردة المتسكعة في كل الاتجاهات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، والتي تنفي وجود معنى أحادي للنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، والمعنى لا يستقر بسبب لانهائية التأويل. وعليه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، وتحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة، فالفكر التفكيكي «ينطلق من تفكك المعنى» و«المعنى المرجأ» لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو «لامعناه» أو هو «فراغه» من المعنى»[٢].

فأي معنى نمنحه للنص مهما كانت شموليته «يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادراً على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص وبالفعل نفسه»[٣]. وما يترتب عن تفكك المعنى هو «أن «المعنى النهائي» و«الأصلي» الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه «مرجأ» دائما إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص»[٤] فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، وهو لا يكون للنص فقط، سواء كان نصاً دينياً مقدساً، أو نصاً قانونياً أو تشريعياً، أي أصولياً كما هو الحال عند الشافعي، أو نصاً تاريخياً أو أدبياً، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، «ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، والتأويل فك لها»[٥].

فالتأويل الأنتربولوجي للنصوص عند أركون يكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية،

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.
(٢) عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص ٥٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٥) حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص٦٩.

والثقافة العالمة، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامة من الناس، وبالفئات الاجتماعية الهامشية، أما الثقافة المكتوبة والعالمة فإنها ترتبط بالسلطة وبالفئات الاجتماعية ذات الامتياز والحظوة كما أن الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، والمغيب والمهمش والمسكوت عنه...إلخ يقع في صميم معرفة أطراف الصراع الاجتماعي، ونفس الأمر أيضاً بالنسبة للمقدس والمتعالي، وكيف يتم الارتقاء ببعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية والصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم على أساس أنها نموذج للانحراف والضلالة.

كما أن معارك التأويل تكشف، عن الصراع الاجتماعي بين قوى التقدم وقوى المحافظة، في كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن «صدق» هذا التأويل «أو صحة هذا التفسير بل هي صراع مصالح»، ولذلك نجد المدافعين عن حرية التأويل عادة ما يكونوا من دعاة التغيير والتقدم سواء في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات وعدم التغير. وعليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، وإنما يشمل كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود وليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محايث لنا في كل حياتنا، وأكثر من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي «هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويراً للماضي وتأصيلاً للحاضر، وتحقيقاً للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل (السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية)، كلها تدخل ضمن علوم التأويل»[1].

وهذا ما يتجلى واضحاً عند أركون فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الواحد للنص وللتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية والاجتماعية المتاحة له من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات... إلخ.

لأن قراءته تعي منذ البدء أنها تأويلاً، فهي لا تركز على قائل النص فقط أي المرسل وإنما

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

تركـز أيضاً على المتلقي، أو جمهور المتلقين، وتعطـي للمتلقي الحرية الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

الخاتمة النقدية

يعتمد المنهج عند محمد أركون على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، وذلك تجنباً لأي اختزال للمادة المدروسة، إن تعددية المناهج عند أركون جعلته يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية والأعلام...إلخ، إلى درجة أن البعـد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي والتطبيقي بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعاً ثانياً إلى جانب كونه أداة.

كما نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، و يسـقطها على مجال مختلف تماماً عن مجال تشـكلها وظهورها، ولا يضع شروطاً لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلاً غير مشروط. وذلك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلـون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة «عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة -في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهـوم، في آن واحـد. وعملية بناء المرجعيـة للمفهوم في الحقل المنقول إليـه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشـكلها ومراحل تطورها وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع»[1].

وهذا يوقعه في تجاوز الكثير من الأسـئلة المهمة فهي غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هـذه المناهج من حقولها الأصلية وهي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديدة وهي حقول الثقافة العربية الإسلامية.

ينقـل أركـون المفاهيـم من المذاهـب الغربية بشـكل جاهـز دون أن يخضعهـا للتعديل

(١) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ١٩٩٥، ص ١٤.

والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه و يطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج، ومعنى ذلك أنه حسب طه عبد الرحمن عاجز «عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلاً أو ضد»[١]، لأن هذه العملية هي التي تضفي طابع التأصيل على هذه المفاهيم والمناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته. والسبب في ذلك هو غياب القدرة على النقد، لأن «إسقاط آية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته. بعد إنزالها عليه، ولما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، و يتعاطو تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المترلة عليه»[٢].

ولكن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيل هذه المفاهيم، ولا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية والاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية. والدليل على ذلك أنه «فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتياً مثل «إبستمي» و«انتربولوجي» و«استراتيجي» و« إيديولوجي.... إلخ.»[٣].

ومما يلاحظ أيضاً أن أركون في جمعه بين المناهج المتناقضة لا يعمل على صهرها وتخريجها في بنية منهجية واحدة منسجمة تدمج المختلفة ضمن تصور واحد، وهذا ما جعله يسلك طريقاً صعباً «إذ ما يقع عادة الباحث أمام كثرة والجمع والتعدد في السهو، وهذا ما يؤدي به إلى

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، عام ١٩٩٤، ص ١١.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط ١، عام ٢٠٠٦، ص ١٩٠.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ٦٠.

التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيوياً وأصولياً. وقد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، وهو ما أوقعه في الخلط ومن ثم في إحداث كثير من الثغرات والفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي»[١].

وبالرغم أيضاً من أن الدرس الابستمولوجي يؤكد على أنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة في مجتمع معين، ويستجيب لحاجات ذلك المجتمع، وهذا يعني أن كل منهجية نسبية وليست شاملة، وهذا يعني أيضا «أن عدم براءة أي منهج وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجاً معيناً إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده، وهذا سيقودنا حتماً إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا»[٢].

ولكن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجد المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية وتتداخل بشكل غزير ومفرط، مما يجعل حالة أركون «هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربي وتكريس الشعور بالتبعية المعرفية، وهي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية والحضارية، بل إن التبعية المعرفية من المنظور «المعرفي الأصولي»، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية والحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة»[٣].

وهذه التبعية المعرفية والمنهجية قد تفقد الفكر والمفكر هويته، ولا تسمح له بتحقيق الإبداع والبناء ولا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

ويضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائماً بفتح مشاريع في البحث وتدشين ورشات في الدراسة، وهي المشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية والقوة، فيصبح العمل التأويلي مؤسسي، أي يحتاج لمجاميع ومؤسسات للقيام به.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣..

(٢) جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد٨، ١٩٨٠، ص١٣٠.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ٦١.

ويمكننا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما: أولاً: أن أركون لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث وتجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. والنقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه لم يقم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها وكأنها مناهج ناجزة وكاملة وذلك حال بينه وبين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي والإيديولوجي، وبين العام والخاص وبين الموضوعي والذاتي.

وبالتالي فالتأويل يتجه عند أركون إلى إحداث القطيعة مع التأويل الفيللوجي من جهة، والتأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس خصوصاً ونصوص الفكر الإسلامي عموماً، فإذا كان النص في نظر الفيللوجي لا يمكنه أن يقول لاحقاً ما لم يتمكن من قوله في الأصل، لأن المجال اللغوي المشترك بين المؤلف والمتلقي الأصلي هو الذي يحدد المعنى. فإن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب والمتغيرات الجديدة. وإذا كان النص من المنظور الأرثوذكسي الدوغمائي لا يتحمل إلا معنى واحد صحيح وثابت، وهو المعنى الصحيح الذي يتطابق مع القصد الإلهي، وينتج الحقيقة، فإن أركون يتعدى هذا المعنى ويقول بالمعنى المتعدد والمختلف باختلاف أدوات التأويل، وبالتالي فإن كل المعاني هي متساوية ولا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني تتعدد بتعدد المذاهب والفرق والفئات الاجتماعية بشكل عام.

أي أن أركون لا يفتش عن التأويل الصحيح يريد تكريسه بدل تأويلات أخرى خاطئة يصفها حيناً بكونها أيديولوجية أو أرثوذكسية حيناً آخر، إنما غرضه هو تحرير الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي أي أن إستراتيجيته التأويلية لا تتطلب تأويلاً بعينه لأنه بنظره لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفارق وشامل، فكل معنى هو مبني، أو الهرمينوطيقا هي نظر وتأملات في عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، أي لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقاً، وإنما توجد تأويلات متعددة ومتناقضة، ولذلك يصف قراءته بأنها قراءة متسكعة متشردة لا تحكمها قواعد ثابتة، ويحدد غرضه من تحليل الخطاب الديني بأنه ليس تقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفاسير الموروثة، وإنما غرضه هو بيان الخصائص اللسانية والصفات اللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه الخطاب النبوي.

و هذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكياً أكثر منه أركيولوجياً، لأنه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها، و إنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس على أنقاض المركزية العقلية التي تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلية، والتفكيك من الناحية الابستمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلية للفكر الغربي وهي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقة ونهائية، وبالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، وتكرس دلالات سابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسمه بالتفكيك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثبات أي مدلول نهائي للنص، وبالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محددة مسبقاً، فكل نص قابل للتأويل بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيج من العلامات والرموز والإحالات غير المتناهية وهو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

و من هذا المنظور يصبح القرآن حسب أركون نصاً إشكالياً يتضمن احتمالات متعددة، ويتحمل قراءات وتأويلات غير متناهية، ولا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الإنفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعاً للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، ويتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، وكل ما يستطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسها انطلاقاً من مرجعياته الثقافية والمعرفية والعلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

وانطلاقاً من هذا الأمر يدعو أركون إلى تشكيل «لاهوت حديث» عن الإسلام، أي لاهوت ليبرالي، على غرار ما حدث في المسيحية واليهودية، اللتان تعرضتا إلى كل أشكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية

ولعل أهم مشكلة يركز عليها أركون هي ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي وانتربولوجي مقارن وذلك من خلال نزع صفة القداسة والتعالي عن القرآن. ومن بين العمليات الإجرائية التي يقوم بها أركون لتحقيق ذلك أنه مثلاً يحذف عبارات التعظيم والتمجيد المرتبطة بالقرآن كما أنه يستعيض عن المصطلحات الدينية المتعارف عليها بمصطلحات جديدة، فبدل القرآن

يستعمل مصطلح «الظاهرة القرآنية» وبدل «الخطاب الإلهي» يذكر مصطلح «الخطاب النبوي» وبدل «المصحف» يستعمل مصطلح «المدونة»... إلخ.

كما أنه يسوي بين الاستشهاد بالقرآن الكريم والاستشهاد بالكلام البشري، ويماثل أيضاً بين القرآن الكريم والنبي عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. لأن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم كما تجسد كلام الله في القرآن الكريم، كما يميز بين «القرآن الشفوي» و«القرآن المكتوب» وبين الوحي المتعالي والوحي التاريخي المجسد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقاً للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، وعليه فإن الفهم التزامني له يتطلب إعادة فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، وهذا ما يقصده أركون بأرخنة المقدس.

وهكذا يظل أركون يأمل باستقبال الفكر الإسلامي لعلم لاهوتي نقدي مشابه لعلم اللاهوت الغربي الذي عرفته أوروبا، وذلك بتطبيق المنهجية النقدية التاريخية على النصوص المقدسة في الإسلام كما طبقت على المسيحية واليهودية من قبل.

المصادر والمراجع

المصادر

١. محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

٢. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام ١٩٩٢.

٣. محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

٤. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣م.

٥. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦م.

٦. محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، عام ١٩٩٦.

٧. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

٨. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م.

٩. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

١٠. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.

١١. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.

المراجع

١. ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، دار الكتب العلمية، ج١، بيروت، ط ١، عام ٢٠٠٥م.

٢. بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣م.

٣. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب، ط ١، ١٩٩٢م.

٤. حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧.

٥. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، عام ١٩٩٤م.

٦. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط ١، ٢٠٠٦م.

٧. عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات العربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، بيروت، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م.

٨. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م.

٩. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط ١، عام ١٩٨٦.

١٠. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام ١٩٩٥ م.

مراجع أجنبية

1) DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002.

الدوريات

أ) جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد٨، ١٩٨٠م.

ب محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع ٢٠٠٤.

ت) هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، ال عدد٦، ١٩٩٤م.

مواقع إلكترونية

أ) مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم

WW. FICKR WA NAKD aljabriabad. NET

ثالثًا

المحور الإنساني

إشكالية حقوق الإنسان في الفكر الشرقي القديم

د. بلحنافي جوهر(*)

الملخص

يعتبر الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر في أعقاب الثورة الفرنسية ١٧٨٩ نقطة انطلاق لصياغة نظرية عامة متكاملة للحريات العامة. إلا أن المبادئ التي تضمنها هذا الإعلان والمفاهيم التي اعتمدها لم تولد من عدم، ولم تنشأ دفعة واحدة، بل كانت عبارة عن خلاصة لتطور تاريخي طويل له جوانبه الواقعية، الفكرية والقانونية حملها الفكر الشرقي القديم وقد تبلورت مبادئها في صورة أكثر دقة في الفكر اليوناني وخاصة في الفترة الهيلنستية.

التمهيد

إذا ربطنا بين فكرة حقوق الإنسان وفكرة الحق الطبيعي، سنجد أن المجتمعات الإنسانية القديمة، قد اعترفت بوجود حقوق للإنسان يجب احترامها، وقد اعتبر د محمود سلام زناتي في كتابه «مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان» إن الإنسان قد تمتع بقدر في المجتمعات البدائية بأكبر قدر من تلك الحقوق التي جرت العادة بتسميتها بحقوق الإنسان بحيث «تمتع الإنسان في مرحلته الأولية من حياته بحقوقه كإنسان أكثر من أي مرحلة لاحقة، وقد تمثل مضمون حقوق الإنسان في المجتمعات البدائية في: حق في الحياة وفي سلامة شخصه، وقد تقرر هذا الحق بمقتضى العرف، حقه في الحرية، حق في عدم التعرض للتعذيب، وحقه في محاكمة عادلة، حق في السلام.»(٢)

(*) أستاذة محاضرة، قسم الفلسفة - جامعة معسكر - الجزائر. belhanafi.djouher@live.fr.

(٢) محمود سلام زياتي، نقلا عن احمد ابراهيم حسن، غاية القانون - دراسة فلسفة القانون، دار المطبوعات الجامعية اسكندرية دط ص ص٢٤، ٢٥.

الحق في الفكر الشرقي

عرفت مصر كغيرها من الشعوب الشرقية القديمة (كبابل وواشور..) تنظيما اجتماعيا يضبط وفقه الاستقرار بحفظ الأمن والنظام حيث بلورت مفهوم حقوق الإنسان بحيث قام الحق على قاعدة التالية «الحق للقوة»، وهذا باعتراف بسلطة الفرد الواحد، ويتمتع بسائر الصلاحيات، فالسلطة هي التي تنظم كل شيء سواء ما يتصل الناحية الدينية أو الدنيوية، وقد حاولت مصر تحقيق العدالة من خلال ما حملته ماعت من مبادئ لحفظ الحق، كما تجسدت هذه في شرائع حمو رابي ببابل.

فكيف ربطت مصر الفرعونية بين ماعت العدالة والحق؟

لقد أعطى المصريون الأوائل أهمية للضمير الأخلاقي وربطه بالعدالة أي «التصرف وفقا للعدالة» والنظام وقد عبروا عنها باللغة المصرية القديمة بكلمة (ماعت Maat) «تدل كلمة ماعت على «قضيب مستقيم» ويستخدم للحفاظ على استقامة الأشياء، وبعدها راحت تستخدم لتدل على قاعدة أو قانون أو لائحة أو شريعة يحافظ بواسطتها البشر على جعل حياتهم وأفعالهم مستقيمة ومحكومة بقواعد[١] وقد اتخذت ماعت دلالات أخرى ارتبطت بالفكر الأسطوري المصري لتدل «ماعت على آلهة مختصة بإحقاق العدل في الأرض أو في السماء فالربة «ماعت» هي تجسيد المادي والمعنوي للقانون، والنظام والحق وكانت «ماعت» «زوجة الإله تحوت» «إله الصدق» وهو «منفذ القوانين» «إله القانون»»[٢].

على الرغم اختلاف دلالاتها إلا أنها اقترنت دائما في مفهومها بالحق والقانون بحيث استخدمت هذه الكلمة في أول الأمر لأداء معنى واحد فقط هو الحق بمعنى «الصواب» وأخذ معنى ماعت يتسع تدريجيا حتى صار يشمل معنى أوسع من معنى «الباطل» لتعني نقيض الأخطاء الخلقية على وجه العموم.[٣] كما صارت تعبر في نظر رجال الفكر في الدولة القديمة عن معنى النظام القومي أي النظام الخلقي للدولة.

---

(١) عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(٣) محمود سعيد، أحمد أمين، محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية بيروت ط١، ١٩٩٩، ص٥٨.

إن إحقاق الحق و إقرار النظام والابتعاد عن الخطأ كانت هي الأسس التي تضمنتها ماعت وسعت إلى تحقيقها عبر عن ذلك «بتاح حوتب» بقوله: «إن ماعت عظيمة وتصرفها باق فلم تخذل من زمن من بارئها»[١]. صارت العدالة تمثل روح النظام للإرشاد القومي والإشراف على شؤون البشر «الرعية» بحيث أن الإدارة المنظمة مفعمة بالشعور الأخلاقي «الفضيلة». وأصبح تأثيرها واضحا في واجبات الحكومة نحو عامة الأفراد الشعب دون تحيز لأسرة. ومن أفضل الوثائق التي عبرت عن هذه الآراء «ما يعرف باسم «قصة القروي الفصيح» والتي كتبت خلال عصر الثورة الاجتماعية الأولى في عهد الملك «ثب، كاوو، رع» أحد ملوك أهناسيا في عهد الأسرة العاشرة، وهي تمثل رفض الإنسان للظلم وضرورة تحقيق العدل»[٢].

كما كانت هناك نصوص وخطابات مختلفة كانت توجه للوزير يوم تكليفه بالوزارة قد ادعوه «أن يحكم بالعدل، اعلم أن الأمير يعمل بذلك وسيستمر هنا في هذا المكان على ذلك، فلا يجب أن تغضبن على رجل مالم تتحرى الصواب في أمره بل اغضب على من يجب الغضب عليه، انظر في القانون الملقى على عاتقك تنفيذه»[٣].

فالعدالة هي أساس استمرارية السلطة بحيث تقتضي ضرورة القيام بالوجبات ا تجاه الرعية و إنصاف المظلوم على الظالم وفي إقرار المساواة بين الناس، اتخذت العدالة مفهوما أخلاقا، «لأن فرعون عندما يطيع (ماعت) العدالة إنما هو يطيع مبادئ الأخلاق وهنا تلتقي السياسة بالأخلاق في غاية واحدة[٤]».

أي إن ماعت قامت على القيم الأخلاقية، والعدالة في تاريخ مصر القديم اعتمدت على مبدأ مساواة الجميع أمام دون النظر إلى فئاتهم أو طبقاتهم غير أن النظرة الدينية والقانونية كانت تسيطر على فكرة المساواة وهذا النص تعبير أعن ذلك «لقد خلقت الرياح الأربعة ليتنفس بها الإنسان مثل أخيه الإنسان مدة حياته، ولقد خلقت المياه العظيمة ليستعملها الفقير مثل السيد. لقد خلقت لكل رجل مثل أخيه، وحرمت عليهم إتيان السوء، ولكن قلوبهم هي

(١) المرجع نفسه، ص٥١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٥.
(٤) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة(دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر(د، ط) ٢٠٠١ ص ١٣٨.

التي تكتب ما قالته لقد جعلت قلوبهم لا تغفل عن الغرب «الموت» ليقربوا القرابين للآلهة المحلية»[١].

يظهر هذا النص دعوة إحقاق الحق واحترامه ودفاعه عنه وهذا بالدعوة إلى المساواة والأخوة بحكم خضوع الجميع للقانون الطبيعي الذي لا يميز بين الفقير والغني وإنما يفرض عليهم الابتعاد عن ارتكاب الشر وبهذا يتجلى البعد الاجتماعي «للماعت» إذ تعطي النصوص المصرية القديمة بعد التضامن الفاعل والايجابي بين الفرد والجماعة حيث تقوم «الماعت» برص الأفراد في جماعة متضامنة وساعية باتجاه إيجابي فيها تنتفي الفوضى والقتال. إن الماعت هي القوة الكونية الملازمة لحياة الكون على شكل مسيرة ذات نظام وغاية وهدف، إن وجود الدولة تفرض الماعت كنظام تسيرها وتسعى لتحقيقها في الوقت نفسه، أي أن العالم لا ينظم نفسه بنفسه بل يحتاج إلى ملك ودولة لكي ينتظم، فإن العالم يسوده نظام كل شيء بمجرد تطبيقها.

لقد جعل العقل المصري القديم «ماعت» هي المحدد الأول للوظيفة السياسية لفرعون وإن كان إلها وحاكما فهو يخضع لقدسية «ماعت» الذي يقابل «التو-Tao» في الحضارة الصينية و«اللوجوس-Logos» في الحضارة الهيللينية.

احترام الحق عند اخناتون

اخناتون هو الملك والفيلسوف الذي عاش في القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان يسمى امنحوتب الرابع وغير اسمه ليصبح اخناتون «مكرس الإله أتون» وقد ترك ميراث للحكمة وقيم الأخلاقية تصلح لكل العصور.

تعتبر نزعة التوحيد التي دعا إليها ذات أبعاد دينية أخلاقية واجتماعية فلقد كانت ثورة لم يعرف لها التاريخ القديم شبيها بحيث رأى الحق في أن يصور إلها واحدا، وهو إله مبدع للحياة، خالق كل شيء مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته، وقد ربط بين دعوته إلى عالمية الإله وعالمية الدولة المصرية «وكان الجوهر الرابط بين الدعوتين هو إله الشمس»[٢].

---

(١) محمود سعيد، أحمد أمين، سليم محمد علي القوزمي، نفس المرجع السابق ص ٢٥١.

(٢) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨، ص٣٣.

لقد كان اخناتون صاحب فكر أخلاقي اجتماعي سياسي راقي، حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم «اخياتون في تل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميمة هي السائدة من أهلها»[١]. لقد كان يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره الإنسان هي دولة عالمية واحدة يسودها الاعتقاد بإله واحد يخضع فيها الجميع لقانون عالمي واحد ويحترم فيها الحق وتجلى حلمه هذا في مناجاته بمحاولة إقراره. في دعوته إلى سلام، والحكم بالعدل. التي كانت من الدعائم الأساسية التي كان يطمح إلى تحقيقها في دولته مثالية نابعة من الاعتقاد بالإله الواحد وقانون عالمي واحد.[٢]. يقول في مناجاة ربه العظيم:

لك المجد أيها الإله العظيم.

إله الحق والعدل.

وإني لم أرتكب ضد الناس أي خطيئة.

وإني لم آت سوءا في مكان الحق.

وإني لم أرتكب أي شيء خبيث.

وإني لم أفعل ما يمقته الإله.

وإني لم أترك أحد يتضور جوعا.

ولم أتسبب في بكاء أي إنسان.

إنـــي لم أقتـــل.

ولم اغتصب طعاما من قربان الموتى.

وإني لم أخسر المكيـــال.

وإني لم أنقص الميـــزان.

وإني لم اغتصب لبنا من فم الطفل.

---

(١) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج١، دار قباءا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط ١٩٩٨ص ٣٨.

(٢) مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٣٩.

ولم أكـــن متكبـــرا[١].

من خلال هذه المناجاة نلمس الطهر والأمانة وحب الخير والتزام بإحقاق الحق والمساواة والعـدل، هذه القيم التي التزم بها اخناتـون وتغني بها لإلهه، كما تظهر واجبات الحاكم العادل اتجـاه رعيته. كما نلمس في فلسـفة اخناتون وميضـا لفكرة الأخوة العالميـة التي تضم أعضاء الأسرة آدمية واحدة مشتركة في جميع الحقوق بخضوع لقانون واحد في جميع أنحاء العالم.

وبهذا يمكن أن نعتبر هذا الملك المصري هو واضع نواة أسـمى إدراك للفكر البشري، إله واحـد عالم واحد، قانـون عالمي واحد، توافـق البشر. ذلك لأن اخناتون كان يقول بسـيادة مفاهيـم قانونيـة واحدة في الكون والعالم أجمع بما في ذلك تنظيـم عالم البشر وتوجيههم نحو الفضائـل الخلقيـة، « كانت هذه المفاهيم عند ه شـبيهة بتلـك المتعلقة بالقانـون الطبيعي التي عرفتها حضارات أخرى مثل الحضارة اليونانية وما بعدها «الهيلنستية-الرومانية»»[٢].

الحق في شرائع حمو رابي

تعتـبر شرائع الشرق القديم، أول شرائـع المكتوبة في تاريخ البشريـة «فهي أقدم شرائع في التاريخ الإنسـاني وأكثرها شـهرة وتكاملا في نصوصها إذ تتضمن تشريعات مدنية وجنائية واقتصاديـة»[٣]. بحيث وضعـت لتنظيم العلاقات بين الأفراد في تعاملاتهم على أسـاس العدل والمسـاواة وهـي الغاية التي تنشـدها. وتمثـل القوانين حمـو رابي ملك بابل الـذي حكم ما بين عام ١٧٩٢وعام ١٧٥٠ قبل الميلاد. أول مجموعة شـاملة مـن النصوص القانونية التي وصلتنا من الـشرق الأدنى القديـم،[٤] إذ اعتبرها قانون الأرض وتتجلى أهمية هـذه الشرائع في ضرورة بث روح المسـؤولية اتجاه القوانـين وذلك بإخلاص إلى الواجبـات، وضرورة تطبيقها القوانين من قبل الحكام، كما أن الالتزام بها وتطبيق يتضمن تحقيق العدالة والمسـاواة، وخاصة أنها مقترنة

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل بيروت ط٢، ١٩٩٦ ص ٤٧.

(٢) فلاسفة أيقظوا العالم، ص ٤٧.

(٣) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسط، جامعة خان يونس، بنغازى، ط١، ٢٠٠٤، ص ٦٧.

(٤) أسامة سراس، شريعة حمورابي أصل التشريع في الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق، ط٢، ١٩٩٣، ص٠٩.

بعقوبات جزائية من أجل الشعب ورخائه حيث يعمل على اقتلاع جذور الشر والأشرار حتى لا يضطهد القوى الضعيف.

حيث يقول: «أنا الملك الذي طبع أركان العالم الأربع، أنا ولي عشتار، عندما أمرني مردوخ أن أهيأ العدل لشعب الأرض فيفوز بحكم خير قمت بإحقاق الحق والعدل في أرجاء الأرض وقمت بإسعاد الشعب»[١]. والغاية من إقرار هذه القوانين والعمل على تطبيقها بصورة صارمة، ذلك لما تضمنه من قيم أخلاقية و إقرار للحق فبفضلها يتساوى الجميع «القوي والضعيف- الغني والفقير» لذلك يقول حمو رابي: نشر العدالة هو رائدي.

«وتحطيم الأشرار والمجرمون هو هدفي.

حماية الضعيف من ظلم القوي هو غايتي»[٢].

وعلى هذا قامت شريعة حمو رابي على أسس ثلاثة وهي: العدل، القصاص، ورفع الظلم. وتحددت قوانينه في ٢٨٢ قانونا وقد نظمت هذه القوانين الحياة الداخلية والإنسانية على أساس مبدأ العدل سواء في الزواج والميراث والأسر والملكية، والتجارة والصناعة، والحرف، والقضاء، وسأعرض منها: إذا ضرب ولد أباه يقطع يده.

إذا أراد رجل أن يطلق زوجته التي لم يرزق منها بأطفال فعليه أن يسلمها بالكامل كل ثمن زواجها.

لو شب حريق في بيت رجل وقام رجل الإطفاء، فسرق غرضا من أغراض مالك البيت، يلقى الرجل في نار ذاك البيت.

لو احتجر «رجل» عبدا «أبقا» في بيته ثم أمسك العبد بعد ذلك في حوزته يقتل ذلك الرجل.

لو أن ضابط تجنيد أو مساعدا في الجيش ساق رجالا معفيين من الخدمة الإلزامية أو قبل وساق بديلا مستأجرا في مهمة لصالح الملك يقتل الضابط أو المساعد.

---

(١) أسامة سراس، المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢) محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية وأصولها ومصادرها، ج١، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون- مراجعة محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ط١، ٢٠٠٨ص٥٢.

إن اقترف رجل سرقة وأمسك يقتل.[١]

ويختتم حمو رابي قوانينه يقوله: «أنا الحاكم الحارس بحكمتي كبحت جماحهم، حتى لا يضطهد القوي الضعيف، وحتى لا يتحتم عليهم أن يتوخوا العدل في معاملتهم لليتيم وللأرمل... دع أي شخص مظلوم له حق يمثل أمام صورتي كملك للعدالة»[٢].

لقد اعتبر حمو رابي نفسه محقق العدالة، أنه مثل الأب لشعبه يعمل على رعاية حقوقه وأمنهم، وقد جعل أن لكل فرد حق طبيعي باعتباره جزء من هذا المجتمع البابلي وأوجب أن يخضع لقوانينه سواء رجل أو امرأة. فالقانون هو أساس العدل وبه تتحقق العالمية.

حق في نظر كونفشيوس

تكمن أهمية المساواة داخل نسق كونفشيوس السياسي الأخلاقي ككل في رغبته في القضاء على سلطة النبلاء الأرستقراطين والتأكيد على عدم وجود فوارق بين الأفراد و إن وجدت فهي فرق في درجة العلم والقدرة على التطور الأخلاقي « كل الأفراد متقاربون من حيث الطبيعة أما الاختلاف بينهم فيأتي نتيجة الممارسة، و إذا ركز الإنسان قلبه على الخير تحرر من كل الشرور»[٣]. لذلك رفض فكرة الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة وهذا بالتأكيد على التعليم لكل فرد.

لذلك اتجه نسقه التربوي نحو تعليم كافة أفراد المجتمع بدون أية تفرقه من أجل أن يصعد بمستوى العامة إلى الحد الذي تدرك معه مالها من حقوق وما عليها من واجبات حيث يقول: «إن الناس يولدون خيرين سواسية بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف واحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسب من عادات»[٤]. فالفضيلة هي المنهاج الذي يتم به التآلف والانسجام بين الإنسان والعالم، لقد كان كونفشيوس دائم الدعوة للنهوض بالعامة، ولم ينظر إليهم على أنهم جهلة بل أنه كان يؤمن أن للجميع قدرة متساوية للتطور عبر عملية تعليمية، فهو يحاول

(١) أسامة سراس، شريعة حمورابي أصل التشريع في الشرق القديم، ص ص ١١٤، ١١٥.
(٢) جمال الكيلاني-المرجع السابق ص٥٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٢.
(٤) هالة أبو الفتوح، فلسفة الاخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفشيوس دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة دط ٢٠٠٠، ص ١٥٢.

تربيـة أفراد مجتمعـه وتعليمهم الفضيلة حتى يعم السـلام والأخوة. «عندمـا يعيش الإخوة في تآلف وبسـلام فحينئذ يظل المجتمع إلى الأبد في وحدة وانسـجام»[١]. فبالأخوة والتآلف تسود الوحـدة والنظام وتنعـدم الفروق الفردية، ولتحقيق المسـاواة لابد من نـشر التعليم فمتى أثمر التعليـم انعدمت الفوارق الاجتماعيـة وزالت الطبقية، يتم القضاء على الفوارق بين البشر بهذا يمكن تحقيق مجتمع إنساني عالمي مثالي.

التعليم وعلاقته بالمساواة

ويركز كونفشـيوس على التعليم، لأن أهميته تكمن في تمحيص الأشياء للوصول إلى معرفة الإنسـان، لمعرفة الطبيعة الإنسانية وطبيعة الأشـياء إذ بها تتم تنظيم الحياة على نحو موصل إلى الرفاهية الإنسـانية والقيام بأفضل استخدام ممكن للأشياء في العالم، حيث يقول كونفشيوس: «تتمثل مبادئ التعليم الأسمى في الحفاظ على طابع الإنسان النقي وفي إعطاء حياة جديدة للناس وفي السـكنى (أو الاسـتقرار) في الكمال أو الخير المطلق»[٢]. فبالتعليم سيعرف الناس أنفسهم والعالم وبدون معرفة لن يتم تنظيم الحياة ولا انسـجام الأشـياء والعالم. فالسـلام والسعادة لا يسـودان إلا عندما تنسـجم الحياة مع العالم وعلى هذا «يتمكن الإنسـان من تحقيق الهدف من المعرفـة بالقضاء على الشر وأسـبابه وتصحيح أوجه الاختلال، وكل ما يمكـن أن يولد التنافس ونشـوب النزاع والصراع وهي شروط أساسية للسلام»[٣] لهذا يرى أن مهمة الحكومة تتحدد في التأكـد من وجود الوفرة المادية والروحية وان الناس يتصرفون على نحو أخلاقي وذلك لكي يتحقق السلام في أرجاء الأمة وبين الأمم المتجاورة، وهذا يتطلب الكفاية المادية والروحية.

فالأمـة في جوهرها عائلة حيث يرتبط خير الفرد، بخير المجتمع بأسره وخير المجتمع هو خير الكثيرين من الأفراد. فالمسـاواة في تصوره ذات أساس أخلاقي، إذ لا يمكن بلوغها إلا إذا سادت الفضيلة بحيث يعم التجانس التآلف والمحبة والأخوة بين الأفراد ويكونوا أسرة واحدة فيها تذوب الفروقات الفردية ويعم السلام، وتتحقق الكفاية المادية والروحية.

---

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر كامل يوسف حبيب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بالاردن ط١، ٢٠٠١ ص٣٦٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٥٩.

الخاتمة

من خلال دراسة الفكر الشرقي القديم بمختلف صوره «مصري، بابلي، هندي، صيني» نلاحظ أن الإنسان الشرقي أو المفكر الشرقي، وإن لم ينتج بتأملاته نظرية فلسفية سياسية قائمة بذاتها، ولكن كان يتطلع لإقامة نظام اجتماعي صالح تتحقق فيه العدالة والمساواة حيث تحكم أفراده روابط المحبة، والأخوة النابعة من القانون الطبيعي حيث يتحقق السلام العالمي، وأساس ذلك عنده هو قانون أخلاقي يقتضي انضباط السلوك وتوجيهه بفعل الحكمة أي معرفة بطبيعة الأشياء، فاتحاد الأفراد وتجانسهم وانسجامهم يتطلب نبذ الكراهية والأنانية ومحاربة الشر بالخير، وليس الشر بالشر. فدعوة إلى توحيد البشر في فلسفة شرقية لم ترتبط بحب السيطرة على الآخر والحرب أو الشر وإنما على أساسها أخلاقي، فهي تقتضي سلوك أخلاقي قائم على الفضيلة حتى يحقق العدالة والمساواة وتحكمه المحبة والأخوة ونبذ الشر والأنانية، وعلى هذا فوحدة الأفراد التي دعا إليها اخناتون وكونفشيوس وبوذا كان أساسها إنساني. فيها اعتراف بحق ومحاولة الدفاع عنه وتحقيقه حسبما تفتضيه قوانينهم وأعرافهم وقوانينه.

المراجع

١- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة(دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر(د، ط) ٢٠٠١م.

٢- أسامة سراس، شريعة حمورابي أصل التشريع في الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق، ط٢، ١٩٩٣م.

٣- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر كامل يوسف حبيب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بالأردن ط١، ٢٠٠١م.

٤- هالة أبو الفتوح، فلسفة الاخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفشيوس دارقباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة دط ٢٠٠٠م.

٥- عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسط، جامعة فان يونس، بنغازى، ط١، ٢٠٠٤م.

٦- عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٧- محمد جمال الكيلاني، ، الفلسفة اليونانية وأصولها ومصادرها، ج١، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون- مراجعة محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ١ط، ٢٠٠٨م.

٨- محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل بيروت ط٢، ١٩٩٦م.

٩- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة د ط ١٩٩٨م.

١٠- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨م.

١١- محمود سعيد، أحمد أمين، محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية بيروت ط١، ١٩٩٩م.

التعايش بين الأديان بين النظرية والتطبيق

د. الحسين عبد الفتاح جادو(*)

المقدمة

لقد عانى ولا يزال يعانى المجتمعُ الدولى من الصراعات التى تُرتكب من بعض أتباع الرسالات الإلهية باسم الدين مع أن جوهر الرسالات الإلهية يدعو إلى هداية الناس، واحترام كرامة الإنسان وحرية الفكر، وحرية الاعتقاد، والمساواة فى الحقوق العامة، والعدل فى جميع الأحوال، والمحبة والتسامح والإخاء والتعاون البنَّاء، والانتفاع المشترك بكافة المنافع الطبيعية التى منحها الله الناسَ أجمعين بقطع النظر عن عقائدهم ومذاهبهم وأجناسهم وانتماءاتهم العرقية، والتى تكفيهم جميعًا، بل تزيد عن حد الكفاية إن أحسنوا التعامل معها.

لماذا تبدأ دعواتُ الإصلاح بروح نقية تدعو إلى الهداية وتزكية النفس وتطهيرها للتصدى للفساد والانحراف، وحينما تختلط بالدنيا وزخرفها وتبدأ الغنائمُ يخالف بعضُ القائمين عليها ما يدعون إليه، بل ويستغلون تلك الدعوات الإصلاحيةَ لتبرير استئثارهم بالسلطة وإقصائهم الآخرين، والتنكر لحقوقهم المشروعة، ويصبح شعارُهم «من ليس معنا فهو ضدنا»، وبالتالى فهو كافر ومشرك ومستباح الدم والمال والعرض؟!

ولو كانت المنافسةُ بين الأديان قائمةً على الرغبة المحضة فى هداية الناس والإخلاص العميق فى تقريبهم إلى الله لما بقي بينها مجال للكيد الرخيص والعداوة الدامية.

لماذا تحولت اليهودية من كونها دينًا لبني إسرائيل إلى صِهْيَونيةٍ عالمية تكيد للآخرين وتسعى للهيمنة على العالم بأسره، وفى سبيل ذلك ترتكب أبشعَ الجرائم وتلصق أبشعَ التهم بالآخرين ومعتقداتهم؟

(*) المدرس بقسم الفلسفة الإسلامي، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

ولماذا تحول بعضُ أتباع المسيحية ذاتِ المبادئ السمحةِ التى تدعو إلى المحبة والتسامح والسلام إلى الفكر الصليبى الذى يزدرى أديانَ الآخرين ويشوهها عن عمد ويكيد لأتباعها ويشن عليهم الحملاتِ الإعلاميةَ المتواصلة، والحملاتِ العسكريةَ بالأصالة عن أنفسهم أو بوكالة الآخرين عنهم من حين إلى آخر؟ ولماذا يتعاون هؤلاء مع الصيهونية فى الكيد للآخرين خصوصًا أتباعَ الدين الإسلامى؟

ولماذا انحرف - أيضًا - بعضُ من ينتسبون إلى الدين الإسلامى عن مبادئه القويمة، وتعاليمه السمحةِ التى تدعو إلى الحق والهداية والقيم النبيلة واحترام كرامة الإنسان وسائر حقوقه بما فيها حرية الإرادة والفكر والاعتقاد إلى ممارسة العنف والإرهاب مع أن الإسلام بريءٌ من تلك الممارسات؟

ولماذا تتسعُ الفجوة باطراد بين النظرية والتطبيق، أو بين المبدأ والممارسة الفعلية؟

ولماذا تستمر تلك الممارساتُ البشعةُ مع أن الجميع يدركون من خلال استقراء التاريخ والواقع الحالى أنه ليس بوسع أتباع أى دين وليس من حقهم أيضًا إقصاءُ الآخرين والتنكر لحقهم فى الوجود وسائر حقوقهم الأخرى المشروعة؟

وإذا كان أغلبُ أتباع الرسالات الإلهية الكبرى الآن يدركون أن التعايش السلميَّ بين أتباع هذه الرسالات أصبح ضروريًّا أكثر من أى وقت مضى لإحلال الأمن والسلام والاستقرار والرخاء والتنمية فى العالم بأسره فما القواعد التى ينبغى أن يقوم عليها ذلك التعايش؟ وما أبرز التحديات التى تواجهه؟ وما الخطواتُ العمليةُ التى تعين على مواجهة تلك التحدياتِ والتى يجب البدءُ فيها دون إبطاء؟

تلك هى أبرزُ التساؤلاتِ التى حاولت هذه الورقةُ البحثيةُ أن تقدم إجاباتٍ لها.

ولكي تؤدي هذه الورقة البحثية الغرض المرجو منها تم تقسيمها إلى مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة تلتها توصيات البحث.

المقدمة: ألقت الضوء على المشكلة التي يعالجها البحث المتعقلة بالتعايش السلمي المنشود بين أتباع الرسالات الإلهية الكبرى الثلاث، وقد تم تشخيصها من خلال طرح عدد من التساؤلات التى تتناولها من زوايا مختلفة، في محاولة للإجابة عنها على نحو يلقي الضوء على العلاج المقترح للمشكلة المطروحة.

الفصل الأول: تناول موقف أتباع كل رسالة إلهية من الرسالتين الأخريين وأتباعهما.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان: «الإسلام دين التسامح».

وأما الفصل الثالث فقد تناول أبرز التحديات التي تواجه التعايش بين الأديان وكيفية مواجهتها.

وأخيرًا جاءت الخاتمة متضمنة ما خلص إليه البحث من نتائج في هذا الصدد، تلتها التوصيات.

الفصل الأول

موقف أتباع كل رسالة إلهية من الرسالتين الأخريين وأتباعهما

يحسن في البداية أن نحدد الموقفَ العام لأتباع كل رسالة إلهية في الوقت الحاضر من الآخرين حتى يتسنى لنا تحديدُ جوهر المشكلة، وبالتالي تحديدُ الخطواتِ العمليةِ المقترحةِ لعلاجها.

موقف اليهود من النصرانية والإسلام

يرى اليهود أن موسى نبيُّ الله، وأن بني إسرائيل شعبُه المختار، وأن عيسى ومحمدًا دعيَّان ليست لهما رسالة، وأن أتباعهما قطعان من المضللين لا يُقام لهم ولا لما يدينون به وزن، ولا يُمنحون أيةَ حرمة.

والنصارى - في نظرهم - مخدوعون في لقيط حملت به أمه سفاحًا، والمسلمون - في نظرهم - مخدوعون في أعرابي جاء من الصحراء لا يعقل شيئًا.(١)

ومع أن اليهود كانوا يعرفون الحقيقة إلا إنهم جحدوها وحاولوا كتمانها، ولما لم يفلحوا ناصبوها وأهلها العداء. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٤٦]. وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٨٩]، وقال: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٠٩]، وقال: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ [سورة المائدة، الآية ٨٢].

وعُرف اليهود منذ بداية ظهور الإسلام بممارساتهم غير المحمودة، وبطعنهم في الدعوة الإسلامية وفيمن يؤمن منهم بها بهتانًا وزورًا، يدل على ذلك قول عبد الله بن سلام وهو أحد

(١) انظر محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م، ص ٨٦.

أحبارهم الذين أسلموا: «يا رسول الله، إن اليهود قوم بُهْت، و إنهم إن يعلموا بإسلامى قبل أن تسألهم يبهتونى»، فجاءت اليهود، فقال النبى ﷺ: «**أى رجل عبد الله فيكم؟**»، قالوا: خيرنا وابن خيرنا، وسيدنا وابن سيدنا. قال: «**أرأيتم إن أسلم عبدُ الله بنُ سلام؟**» فقالوا: أعاذه الله من ذلك. فخرج عبدُ الله فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسولُ الله. فقالوا: شرنا وابن شرنا، وانتقصوه. قال: فهذا الذى كنت أخاف يا رسول الله.(١)

وكان بعضهم يتظاهرون بالإيمان أحيانًا ثم يرتدون عنه لإحداث الفتنة والبلبلة فى المجتمع المسلم، قال تعالى: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٧٢].

وكان بعضُهم يتظاهر بالإيمان ثم يُظهر العداوة محاولاً إلباسها ثوبَ الحق ليفسد المجتمع المسلم من الداخل كما فعل عبدُ الله بنُ سبأ الذى كان له دور كبير فى اندلاع الفتنة الكبرى فى عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والتى أسفرت عن استشهاده، وانقسام حاد داخل المجتمع المسلم على كافة الأصعدة، ولا تزال آثارُها ممتدةً إلى ما شاء الله.

ومن مكرهم السيءِ لإفساد الفكر الإسلامى: قيامُ فريق ممن أسلم منهم نفاقًا بدس الروايات المكذوبة والحكايات المختلقةِ والأفكار المضطربة - فيما عُرف عند المسلمين بالإسرائيليات - حتى تنطلىَ على من ليس لديهم القدرةُ على التحقق من المسلمين، وتشغلَ بالَ المحققين منهم وتدفعَهم إلى بذل جهد كبير لتنقية الفكر الإسلامى منها.(٢)

وقد دفعهم عداؤهم السافر للإسلام وأهله إلى مناصرة المشركين وتفضيل دينهم على دين الله الحق، ولما سألهم المشركون: أدينُنا خير أم دين محمد؟ أجابوا: أنتم، فنزل القرآن مكذبًهم ولاعنهم، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا ﴾ [سورة النساء، الآيتان ٥١-٥٢].

كما انضم اليهود إلى المشركين يوم الأحزاب لإسقاط المدينة المنورة عاصمة الإسلام

---

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب التفسير، باب قوله: «من كان عدوًا لجبريل»، الحديث رقم ٤٤٨٠.

(٢) محمد سعيد العشماوى، إسلاميات و إسرائيليات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٨٠ وما بعدها.

حينذاك، فقال الله عَزَّوَجَلَّ واصفًا ما دار من عراك بين المسلمين واليهود: ﴿ وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا ﴾ [سورة الأحزاب، الآيتان ٢٦-٢٧].

وكان دأبهم نقضَ العهود كما فعل يهودُ بنى النضير، ويهودُ بنى قريظة، وكانوا يُكثرون من سبّ الرسول ﷺ، والإساءةِ إليه وأصحابه، وكانوا يَلحنون بالتحية ليجعلوها دعاءً بقولهم: «السام عليكم» بدلا من «السلام عليكم»، فكان النبى ﷺ يرد عليهم بقوله: «عليكم».(١)

وكانوا ولا يزالون يجتهدون لإشعال نيران الحروب ويسعون فى الأرض فسادًا، قال تعالى: ﴿ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٦٤].

واليهود معروفون قديمًا وحديثًا بمقت غيرهم واحتقارهم وميلهم عن الأصل الحق القاضى بتمايز الناس على أساس التقوى والعمل الصالح بعد الإيمان إلى التعصب العرقى وقهر المستضعفين وقتل النساء وغير المحاربين وإبادة المغلوبين بكل وحشية زاعمين أن تلمودَهم يقضى بقتل الأميين الذين لا يَعدون - فى نظرهم - كونهم حيواناتٍ نجسةً فى صورة بشرية، فهم كالحمير والخنازير، والكلابُ أرفعُ منهم، ويحل فعلُ كلِّ إثم بهم ولا سبيل عليهم فى ذلك.(٢) قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٧٥].

إن الذى ينظر فى أسفار اليهود المزعومة يجد العديدَ من النصوص التى تحض على الكراهية والتعصب العرقى وازدراء الآخرين واستباحة حرماتهم، فقد جاء فى سفر التكوين (٢٥/٩) «ليكن كنعانُ ملعونًا، وليكن عبدَ العبيد لإخوته»، كما جاء فى سفر التثنية (١٧:١٠/٢٠) «وحين تتقدمون لمحاربة مدينة فإن أجابتكم إلى الصلح فكلُّ الشعب الساكن فيها يصبح

(١) صحيح البخارى، كتاب الأدب، باب «لم يكن النبى ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا»، الحديث رقم ٥٦٧٨.
(٢) انظر د. محمد ممتاز عبد القادر، نقد الأناجيل المرفوضة والمعترف بها، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٥ وما بعدها.

عبيدًا لكم، وإن أبت الصلحَ وحاربتكم فاقتلوا جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساءُ والأطفال والبهائم فاغتنموها لأنفسكم. أما مدن الشعوب فلا تستبقوا فيها نسمة حية بل دمروها عن بَكرة أبيها». وفى إشَعْيا (٦١/٥:٦) «ويقوم الغرباء على رعاية قطعانكم، وأبناءُ الأجانب يكونون لكم حُرّاثًا وكَرّامين. أما أنتم فتُدعون كهنة الرب، فتأكلون ثروة الأمم وتتعظّمون بغناهم».

وفى العصر الحديث ساعدوا على إنشاء حركات عميلة لهم داخل المجتمعات الإسلامية لزعزعة استقرارها خدمة لأهدافهم، منها على سبيل المثال: البهائيةُ التى يجتمع رؤساؤها كل سنوات عدة فى إشارة إلى اكتمال الرؤوس للنجمة الإسرائيلية السداسية. وقد قامت فى عام ١٩٩٢م بوضع خطة عالمية توقعوا لها فى حينها أن تكتمل رؤوسها عام ١٩٩٨م متوهمين أن عام ٢٠٠٠م عامُ إعلان إسرائيل الكبرى من خلال هذه الخطة التى ستتعاون مع اليهود فى تحقيق حُلم السلام العالمى ليخرج المسيحُ المنتظر، ولكن خيبهم الله ومضى عام ٢٠٠٠م وإسرائيل تعانى الهوان على أيدى أغيلمةِ فلسطين وشبابها، وهو ما دفع أمريكا التلموديةَ لغزو العراق بعد أفغانستان تمكينًا لإسرائل من الوجود عند نهر الفرات حسب نصوص التوراة المزعومة، ولكنهم سقطوا فى مستنقع، وجاءت الرياح بما لا تشتهى السفن.(١)

والقاديانية الأحمدية أيضًا لا تقل عمالة وخدمة لليهود عن أختها البهائية، فقد نشأت فى ظل الاحتلال الإنجليزى مؤيدة لحكومة التاج البريطانى مشبهة البهائية من حيث ادعاءُ النبوةِ وتحريفُ تعاليم الإسلام، والتفانى فى خدمة اليهود ومُلكهم المنتظر، وكيف لا ومركزهم فى حَيفا بفلسطين المحتلة، ويتمتعون بامتيازات عظيمة فى إسرائيل منذ احتلال فلسطين عام ١٩٤٨م.(٢)

والصهيونية العالمية لا تقيم دعواها على عقيدة تنشرها وتدعو الأمم إلى الإيمان بها، لأنها إذا فعلت ذلك نقضت دعواها الرئيسة وهى احتكار الإله لنفسها، والإيمانُ بأنه إلهُ إسرائيل كما يدعونه فى الصلوات، وليس للأمم الأخرى حظ من رضاه. فالصهيونيون الذين يزعمون أن الله لهم وحدهم، وأنهم شعبُ الله المختارُ دون غيرهم لن يقبلوا مشاركة أحد لهم فى هذا الاحتكار، ولن يبشروا بدين يدعون الناس إلى اعتناقه خلافًا لأصحاب الأديان الأخرى،

(١) انظر محمد عيسى داود، سر الكراهية أمريكا التلمودية، مدبولى الصغير، الجيزة، ط١، ٢٠٠٨م، ص ١٤٥.
(٢) انظر المرجع السابق ص ١٤٥.

وليس فى وسعهم سوى محاولةِ هدم عقائد الآخرين وأخلاقهم ودعائم أفكارهم وشرائعهم، ثم لا يُخلفونها بعقيدة أخرى تحُل محلها تقف لهم فى الطريق.[١]

ولا تستطيع الصهيونية أيضًا أن تسود بغير الخداع والتضليل؛ فهى تستند فى المقام الأول إلى سلطان المطامع والمنافع واستغلال الشهوات من وراء ستار. فلا بد لها إذن من أساليب الهدم والخداع. لهذا تبادر الصهيونيةُ إلى استغلال نفوذها فى إثارة الفتن والقلاقل، وتظفر الفتنةُ بتأييدها كلما توقعت منها الإمعانَ فى الهدم والفوضى؛ لأنها لا تنجح فى عالمٍ فيه إيمانٌ بالخُلُق أو بالوطن أو بالدين.

ومن الأساليب التى يستخدمها الإعلامُ الصهيونى للتأثير على الرأى العام الأمريكى والأوربى:

١- ترويجُ الأخبار المكذوبة عن أحوال الأقليات اليهودية السيئة فى بعض الدول العربية، كأحوال الأقلية اليهودية فى سبعينيات القرن الماضى فى سوريا.

٢- محاولةُ الابتزاز من خلال ترسيخ ما يُسمى بـ «عُقدة الذنب» لدى الشعوب الأوربية، والإيحاءِ لها أنها المسئولةُ عن مذابح النازية ضد اليهود، حتى إن الإعلام الصهيونىَّ نجح فى ترسيخ هذه العُقدة لدى الشعب الأمريكى البعيد تمامًا عن مجازر أوروبا والنازية.

٣- استعطافُ الرأى العام العالمى من خلال التباكى على المآسى التى واجهت الشعب اليهودى عبر تاريخه الطويل فى أوربا، واتخاذ ذلك ذريعةً لترسيخ دعائم الكيان الصهيونى على حساب الفلسطينيين.

٤- تزويرُ الحقائق لمصلحةِ الأهداف الصهيونية، كالزعم أن فلسطين كانت «صحراءَ قاحلة» حولها الكيانُ الصهيونى إلى «جنة خضراء»، والتغطيةُ على المذابح الصهيونيةِ فى فلسطين، والادعاءُ أن الأطفال الفلسطينيين اللاجئين يتعلمون فى المخيمات «القتلَ والإجرام».

٥- استخدامُ أسلوب التكرار الإعلامى لترسيخ الأفكار التى يروجها الإعلامُ الصهيونى، وتقديمِها للرأى العام فى صور متنوعة عن طريق الكلمة المكتوبة فى الصحف وغيرها،

(١) انظر محمد عيسى داود، سر الكراهية أمريكا التلمودية، مدبولى الصغير، الجيزة، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٧٦.

والبرامج المتلفزة، والأفلام السينمائية. ومعلوم أن أسلوب التكرار كان الوسيلة الرئيسة التى استند إليها «هتلر» فى تأسيس فلسفته الإعلامية، وكان الركيزة الأولى للإعلام النازى.

وعلى الرغم من قتامة المشهد على صعيد الفكر اليهودى الذى أسس فى العصر الحديث دولة دينية تقوم على الخداع والتضليل والتعصب والتمييز العرقى والسطو والاغتصاب والقتل والتدمير، استنادًا إلى إيمانهم بأنهم شعبُ الله المختار، وأن الآخرين لا حرمة لهم - إلا إن الأمل معقود على توفيق الله عَزَّوَجَلَّ لجهود المستنيرين المخلصين فى كافة بقاع العالم من اليهود وغيرهم لتصويب المسار، واتخاذ خطوات عملية جادة على طريق التعايش السلمى بين الأديان على نحو يصب فى مصلحة الناس أجمعين، الأمر الذى يهتم هذا البحثُ بإلقاء الضوء على جانب منه بإذن الله تعالى.

موقف النصارى من اليهودية والإسلام

يتمسك النصارى بالعهد القديم، ويتيهون بما فيه من بشارات بالسيد المسيح، ويعدون العهد الجديد متممًا للعهد القديم وليس ناقضًا له، فقد نُسب إلى السيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ فى إنجيل متى (١٧/٥) القول: «لا تظنوا أنى جئت لأنقض الشريعة أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأتمم. فالحق أقول لكم إنه إلى أن تزول السماءُ والأرضُ لا يزول حرفٌ واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شىء».

ويفخر النصارى بتسامحهم مع الأقليات اليهودية أحيانًا فى بعض البقاع التى كانوا متنفذين فيها، ففى مصر - على سبيل المثال - كانت الإسكندريةُ حافلةً باليهود الذين كانوا يشغلون حيين كبيرين منها، وكان لهم دورٌ كبير فيما اكتسبته تلك المدينةُ فى عهد البطالسة من الشهرة فى العلم والتجارة والشعر والفلسفة، وكانت حقوقُهم المدنيةُ فيها مثلَ حقوق اليونان، ولما صارت مصرُ تحت حكم الرومان ظلت حقوقُهم على ما كانت عليه.

كما أن كثيرين من يهود آسيا الصغرى تجنسوا بالجنسية الرومانية ليس رغبة فى الشرف؛ لأنهم يفضلون جنسيتهم الأصلية على كل جنسية أخرى، لكنهم فعلوا ذلك لحماية حقوقهم فى ظل الحكومة الرومانية التى كانت تأذن لليهود بالاجتماع فى كنائسهم، وهو امتياز لم ينل مثله الرومانُ أنفسُهم، فكانوا يجتمعون كل سبت فى الكنيس بمعزل عن العيون، وكان النصارى إذا أرادوا الفرار من الاضطهاد تظاهروا باليهودية.

وكان لليهود امتيازاتٌ طائفية لإنشاء مجالس خاصةٍ للقضاء فى أمورهم الشخصيةِ وغيرها من شئونهم الداخلية، والحكومةُ الرومانية تؤيد أحكامهم وتتكلف تنفيذَها بما يشبه امتيازاتِ طوائف النصارى فى الدولة العثمانية.(١)

لكنَّ هذا الموقفَ المتسامح من بعض النصارى مع اليهود لم يكن عامًّا ولا دائمًا، حيث قام كثيرٌ من نصارى أوروبا تلامذة اليهود بإذاقة أساتذتهم الذين درسوهم من قبلُ قتلَ الضعفاء والمساكين الذلَّ وصنوفَ العذاب وإحراقِهم وهم أحياء عبر مجازر تاريخيةٍ شهيرة، وسقوهم من نفس الكأس التى أذاقوها غيرَهم، فظهر أن كثيرين من النصارى استوعبوا الدرس من اليهود جيدًا، فجنى الشرَّ زارعُه.(٢)

أما موقف النصارى من الإسلام وأهله ففيه شىء من التفصيل، فهم فى الغالب ينكرون الإسلام على الرغم مما جاء من نبوءات وبشارات بشأن نبيه فى العهدين القديم والجديد، فعلى سبيل المثال جاء فى إنجيل يوحنا (١٩/١) «وهذه هى شهادة يوحنا حين أرسل اليهودُ إليه من أورشليم كهنة ولاويين ليسألوه: من أنت؟ فاعترف ولم ينكر، وأقر قائلاً: لست أنا المسيح، فسألوه: ماذا إذن؟ أأنت إيليَّا؟ قال لست إياه. فقالوا: أأنت النبى؟ أجاب: كلا».

فهذه الشهادة من النبى يحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تفيد أن شعوب اليهودية كانت منتظِرةً مجىء إيليَّا والمسيح ونبىّ آخر، وسواء كان النبى يحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو إيليَّا أم غيره، فالمهم أنهم كانوا منتظرين مجىء المسيح ونبى آخر، وقد جاء المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فلم يبق حينها إلا بعثة النبى الآخر الذى ينتظره الجميع، وهو غير عيسى ويحيى عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ.(٣)

ومن ذلك أيضًا ما نُسب إلى المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فى إنجيل يوحنا (١٦/٧، ١٣) «إنه خير لكم أن أنطلق، لأنى إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزى، أما إذا مضيت فسأرسله لكم.. فمتى جاء ذاك الذى هو روح الحق فهو يرشدكم إلى الحق كله، لأنه لا يتكلم من عنده، وإنما يتكلم بما يسمعه، وسيخبركم بأمور آتية».

كما جاء فى إنجيل برنابا الذى لا تعترف به المجامع المسكونية (١٩/ ١٤: ٢٠): «فلما

(١) انظر جورج زيدان، أديان الأمم، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٩٠ وما بعدها.
(٢) انظر د. محمد ممتاز عبد القادر، نقد الأناجيل المرفوضة والمعترف بها ص ٣٦.
(٣) انظر محمد عزت الطهطاوى، الإسلام ومشكلات معاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٦٤.

انتصب آدمُ على قدميه رأى فى الهواء كتابة تتألق كالشمس نصها: لا إله إلا الله، ومحمد رسول الله. ففتح آدم فاه وقال: أشكرك أيها الرب إلهى لأنك تفضلت فخلقتنى، ولكنى أضرع إليك أن تنبئنى ما معنى هذه الكلمات: محمد رسول الله؟ فأجاب الله: مرحبًا بك يا عبدى آدم، و إنى أقول لك إنك أول إنسان خلقت، وهذا الذى رأيتَه إنما هو ابنُك الذى سيأتى إلى العالم بعد الآن بسنين عديدة، وسيكون رسولى الذى لأجله خلقتُ كل الأشياء، الذى متى جاء سيعطى نورًا للعالم، الذى كانت نفسُه موضوعة فى بهاء سماوى ستين ألف سنة قبل أن أخلق شيئًا».

وعلى الرغم من أن أغلب النصارى أنكروا الإسلام باعتباره دينًا إلهيًّا إلا إنهم فى الغالب كانوا أقل عِداء له من غيرهم، وقد آمن به بعضهم ممن تجردوا للحق، يدل على ذلك قولُ الله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة المائدة، الآيات ٨١-٨٥].

وما صنعه النجاشى من الاحتفاء بالمسلمين الأوائل الذين هاجروا فارين بدينهم من اضطهاد قومهم إلى الحبشة يؤكد هذا، وقد أرسل العديد من الهدايا إلى النبى ﷺ، وأحسن وفادة رسله، ومات على الإسلام.

وكذلك ما صنعه المقوقس حاكم مصر التابعُ للدولة البيزنطية من إحسان الرد على كتاب رسول الله ﷺ إليه، و إكرام مبعوثه حاطبِ بن أبى بلتعة، و إرسالِ الهدايا إليه وعلى رأسها السيدةُ مارية القبطية بنتُ شمعون سنة ٧ه التى صارت من أمهات المؤمنين، وأنجب منها الرسول ﷺ ولدَه إبراهيمَ ثالثَ أبنائه الذكور، وقد تُوفى وهو صغير.

وفى العصر الحديث هناك من عقلاء النصارى من يصرحون بأنهم «لا يعتبرون الإسلام دينًا معاديًا يجب عليهم أن يحاربوه، فلما كان قريبًا من اليهودية والمسيحية صار من المستحسن أن يوضع ضمن التراث التوحيدى انطلاقًا من إبراهيم والوعد الذى قطعه الله له بشأن ابنه إسماعيل، ولم يعد المسيحيون يتهمون محمدًا بأنه مدعى النبوة أو نبىٌّ كاذب، بل على العكس

منهم من يقر بأنه نبى.. والقرآن يعتبره المسيحيون مصدقًا للتوراة والإنجيل صار هو نفسه من سلالة هذا الوحى، صحيح أنه يهاجم التثليث والتجسيد غير أنه يكفى إظهار أن ما يهاجمه مغاير لمعنى هاتين العقيدتين».[١]

وفى المقابل هناك نصارى شديدو التعصب قاموا بشن تسع حملات صليبية على الشرق الإسلامى على مدى قرنين من الزمان ابتداء من ٤٩٠ه، وكلُّ قرية استسلمت لهم أعملوا السيف فى أهلها وما تركوا مسلمًا ولا يهوديًا.[٢]

وعندما سيطر النصارى على الأندلس صدر قرار ملكى عام ١٥٠١م بحرق الكتب الدينية التى كانت فى حوزة الموريسيكيين المسلمين،[٣] وفى عام ١٥٢٣م حُولت المساجدُ إلى كنائس.[٤] وفى عام ١٥٢٥م صدر قرار التنصير الإجبارى، ومَنْعُ الختان والأسماء الإسلامية مما جعل المسلمين يسمون أطفالهم اسمين أحدهما سريًا إسلاميًا والآخر علنيًا نصرانيًا، ومُنع المسلمون من ذبح الحيوانات طبقًا للشريعة الإسلامية، وأجبروا على إحضار قصابين نصارى ليذبحوا لهم. وأقيمت محاكم التفتيش لاقتلاع الشعائر الإسلامية، وبدأ التجسس على المسلمين وإجبارُهم بالقوة على التنصر، وكان هدفُهم استئصالَ الإسلام من الأندلس.[٥]

وعلى الرغم من أن مؤسسات الهيمنة الاستعمارية الغربية طاردت الدين واللاهوت فى بلادها، وهمشت دور الكنيسة فى مجتمعاتها إلا إنها ظلت وفية للروح الصليبية فى مواجهتها مع الإسلام والمسلمين، واستمرت فى استخدام الدين والكنيسة والتنصير سلاحًا فى الزحف الإمبريالى على العالم الإسلامى. فسلطاتها الاستعمارية تعمل على علمنة المسلمين لكسر شوكة المقاومة الإسلامية للاستعمار الغربى بتحويل الإسلام إلى روحانية فردية معزولة عن السياسة والاجتماع، مع فتح الأبواب والميادين للكنائس الغربية لتنصير المسلمين، وذلك لإتمام عملية

(١) بولس الخورى، الإسلام والغرب (الإسلام والعلمانية)، جونيه، لبنان، ١٩٩٧م، ص ٥٣.

(٢) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص ١٣٢.

(٣) أنطونيو دومينقير هورتز وبرنارد بنشت، تاريخ مسلمى الأندلس الموريسيكيين حياة مأساة أقلية، ترجمة: عبد العال صالح طه، دار الإشراق، قطر، ط ١، ١٩٨٨م، ص ١٢٥.

(٤) انظر المصدر السابق ص ١١٥.

(٥) انظر المصدر السابق ص ١٢٥ وما بعدها.

التغريب والتبعية والإلحاق كي يتأبد النهبُ الاقتصادى والمسخ الحضارى اللذان هما الهدف الأول للاستعمار.[١]

وفى البلاد الفقيرة يمارس المنصرون ضغوطهم على المعوزين والمرضى ليتنصروا أو يرسلوا أطفالهم الصغار للكنائس ليعلموهم ما يشاءون إن أرادوا المعونة، على الرغم من أنهم يعلمون أن تنصر هؤلاء شكلى وسرعان ما يعودون إلى دينهم إذا تحسنت أحوالهم، يقول صموئيل مارينوس زويمر (ت: ١٩٥٢م) أحدُ قادة التنصير: «إن الذين دخلوا من المسلمين فى حظيرة المسيحية لم يكونوا مسلمين حقيقيين، لقد كانوا أحد ثلاثة: إما صغيرًا لم يكن من أهله من يُعرفه ما هو الإسلام؟ أو رجلاً مستخفًا بالأديان لا يبغى غير الحصول على قوته وقد اشتد به الفقر وعزت عليه لقمة العيش، وثالثًا يبغى الحصول على غاية من الغايات الشخصية».[٢]

والمنصرون يكرهون الإسلام ويحسون كأنما كان تقدمه على حساب النصرانية، فهم يودون له العنت وينتظرون له الخبال، ولا أدلّ على ذلك من أن بطريرك المارون «أنطون عريضة» والمطران «غناطيوس مبارك» كانا حربًا على الجامعة العربية لتوهمهما أنها مقدمةُ جامعة إسلامية، وكانا عونًا على عرب فلسطين مع اليهود؛ لأنه حبيبٌ إلى قلوبهم أن يكون اليهودُ مواطنين، وأن يكون المسلمون مشردين.[٣]

ولما شعر الدعاة إلى النصرانية أن إدخال المسلمين فى ديانتهم مستحيل؛ لأن الذين يستبعدون من طريقهم إيمانًا قائمًا على قواعد المنطق لن يلتفتوا إلى إيمان عزله أصحابه عن العقل والعدل - قرروا أن يفسدوا أبناءه بتسليط الشهوات عليهم و إشاعة الإلحاد الأعمى بينهم لتمهيد السبيل أمام الصليبيين الجدد كي يحققوا الأهداف التى عجز عنها أجدادهم فى العصور الوسطى بعد حروب دامت أجيالاً.[٤]

---

(١) انظر د. محمد عمارة، علمانية المدفع والإنجيل التحالف غير المقدس بين المدفع العلمانى و إنجيل المنصرين، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ١٦ وما بعدها.

(٢) محمد محمود الصواف، المخططات الاستعمارية لمكافحة الاستعمار، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، ط٣، ١٣٩٩هـ، ص ٥٨.

(٣) انظر محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م، ص ٢٥٩.

(٤) انظر المصدر السابق ص ٢٦٠.

وبعد أن جرب هذا الفريق من النصارى كل هذه الممارسات التى لم تفلح فى تحقيق مآربهم، ولم تجن البشرية منها سوى الخراب والدمار أليس من المنطق أن يجنحوا للسلم والتعاون على البر الذى يعود نفعه على الجميع، ويعملوا على احترام حقوق الإنسان وصيانة العدالة الاجتماعية، وينشروا ثقافة المحبة والإخاء التى نادى بها السيد المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؟

فقد نُسب إلى السيد المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فى إنجيل متى (٩/٥) القول: «سعداء هم صانعوا السلام»، كما نسب إليه فى إنجيل لوقا (٥٦/٩) القول: «إن ابن الإنسان لم يأت ليُهلك نفوسَ الناس، بل ليحييها»، كما نُسب إليه أيضًا فى إنجيل لوقا (٢٥/٢٠) القول: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما نُسب إليه كذلك فى إنجيل لوقا (٢٧/٦-٣٥) القول: «أحبوا أعداء كم، أحسنوا إلى مبغضيكم، باركوا لاعنيكم، وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم، من لطمك على أحد خديك فاترك له الآخر أيضًا، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضًا، كل من سألك فأعطه، ومن أخذ مالك فلا تطالبه به، وكما تريدون أن يَفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضًا بهم، فإنكم إن أحببتم الذين يحبونكم فأى فضل لكم؟! فإن الخطاة أيضًا يحبون من يحبونهم، و إن أحسنتم إلى الذين يحسنون إليكم فأى فضل لكم؟! فإن الخطاة أيضًا يفعلون ذلك، و إن أقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأى فضل لكم؟! فإن الخطاة أيضًا يقرضون الخطاة ليستردوا منهم المثل، ولكن أحبوا أعداء كم، وأحسنوا إليهم، وأعطوا ولا تخيبوا رجاءَ أحد غير طامعين فى استرداد شىء».

موقف الإسلام والمسلمين من اليهودية والنصرانية

يؤمن المسلمون بأن فى دينهم قاسمًا مشتركًا بين الديانات الإلهية كلها، فهم يؤمنون بموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويوقرونه، ويعتبرون التهجم على مكانته كفرًا بالإسلام، وهم كذلك يؤمنون بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويكرمون مولده وينزهون نسبته، ويرون الطعن فى عفاف أمه أو شرف ابنها كفرًا بالإسلام. قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٨٥]، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [سورة الشورى، الآية ١٣].

ويضم المسلمون إلى إيمانهم بموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والتوراة، وعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والإنجيل إيمانًا

جديدًا بمحمد ﷺ والقرآن، على أساس أن النبوة الأخيرة جاءت تصديقًا لما قبلها، ومحوًا للفوارق التى مزقت شمل العالم أجمع، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة النحل، الآية ٦٤].

وكان النبىُّ ﷺ شديدَ الاعتزاز بموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويصوم يوم عاشوراء احتفاءً بنجاته وشكرًا لله عَزَّوَجَلَّ، فقد أورد البخارى فى صحيحه من حديث ابن عباس «قدم النبى ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يومَ عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يومٌ نجى الله بنى إسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال: فأنا أحق بموسى منكم، فصامه، وأمر بصيامه».(١)

وكان النبىُّ ﷺ شديدَ الاعتزاز أيضًا بالسيد المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، يدل على ذلك قولُه: «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فى الدنيا والآخرة، والأنبياءُ إخوةٌ لعَلّات، أمهاتهم شتى ودينُهم واحد».(٢)

فالإسلام يهودية موسى ونصرانية عيسى معًا وهدايات مَنْ قبلهما من رسل الله أجمعين، قال تعالى: ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٣٦].

ولو أدرك موسى وعيسى عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ محمدًا ﷺ لآمنا به ونصراه، لأن الله أخذ الميثاق على كل نبى إذا جاءه رسول مصدق لما معه أن يؤمن به وينصره، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٨١].

ولهذا فإن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ينزل فى آخر الزمان ناصرًا الإسلام الذى هو دين محمد ﷺ والأنبياءِ جميعًا صلوات الله عليهم، ومكذبًا اليهودَ الذين زعموا قتله، وقاتلا زعيمهم المسيخ الدجال، ومبينًا حقيقته التى اختلف النصارى بشأنها، وواضعًا الجزية عنهم فلا يقبل منهم

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، الحديث رقم ٢٠٠٤.
(٢) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب آحاديث الأنبياء، باب قول الله: «واذكر فى الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها»، الحديث رقم ٣٤٤٣.

إلا الإسلام، قال تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ [سورة المائدة، الآيتان: ١٥٧، ١٥٨].

وقد أورد البخارى فى صحيحه أن أبا هريرة قال: قال رسول ﷺ: «والذى نفسى بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابنُ مريم حكمًا عدلاً، فيكسرَ الصليب، ويقتل الخنزير، ويضعَ الحرب، ويفيضَ المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا وما فيها».(١)

كما فرح المسلمون بنصر الروم الذين هم فى الجملة من أهل الكتاب على الفرس المجوس، قال تعالى: ﴿ الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة الروم، الآيات: ١-٥].

كما مدح القرآن الكريم المعتدلين من أهل الكتاب الذين أذعنوا للحق وسارعوا فى الخيرات، قال تعالى: ﴿ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ ۖ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ ﴾ [سورة آل عمران، الآيات: ١١٣- ١١٥].

فالقرآن إذًا لم يأت بدين جديد، وإنما هو مصدق لما قبله من الرسالات الإلهية، ولهذا فإن القرآن بعد أن يقص سير الأنبياء وأتباعهم ينظمهم فى عقد واحد، ويجعلهم جميعًا أمة واحدة لها إله واحد، ودينٌ واحد، قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية ٩٢].

وإذا كان الإسلام بمعناه العام هو دين الأنبياء جميعًا فلا يُسأل عن علاقة دين محمد ﷺ به لأنه لا يُسأل عن علاقة الشىء بذاته، وإنما يُسأل عن علاقة شريعة محمد ﷺ بالشريعتين اللتين بُعث بهما موسى وعيسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وهنا ينبغى التمييز بين هاتين الشريعتين قبل أن

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، الحديث رقم ٣٤٤٨.

تمتد إليهما يد التحريف وبعد أن لحقهما التحريف، ففى الحال الأولى تعد علاقةُ الإسلام بمعناه الخاص الذى بُعث به محمد ﷺ بهاتين الشريعتين علاقةَ تصديق كلى، وعلاقتُه بهما فى الحال الثانية علاقةَ تصديق لما تبقى من أجزائهما الأصلية، وتصحيحٍ لما طرأ عليهما من البدع والإضافات الغريبة عنهما.(١)

ولهذا فإن القرآن فسح الطريق أمام أهل الاعتدال من ورثة الدين الإلهى كله للتعايش والتعاون فى ظل عبادة الله الواحد الأحد، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية ٦٤].

فالشواهد القرآنية - إذن - تؤصل روح التسامح والتآلف، وترسى دعائم التعاون والتعاطف، وترسخ زمالة الشرائع الإلهية. أما ما ورد من شواهد قد يتبادر إلى الذهن أنها على خلاف ما ذُكر، فهى لظروف خاصة، وأوضاع طارئة، وأسباب مؤقتة تُنزل على موردها، أى أنها تتضمن حكمًا خاصًا بطائفة أو فرد لأسباب اقتضت ذلك ولا تمثل حكمًا عامًا ولا تنقض الأصل السابق.(٢)

التمكين فى الأرض للأصلح من سنن الله الكونية

والمسلمون يؤمنون بأن الأقدر على التعايش مع غيره مع استيفاء مقومات الصلاحية للقيادة هو الأجدر بأن يمكن الله له فى الأرض؛ فالنظام يجب أن يغلب الفوضى، والعدل يجب أن ينتصر على الظلم، والعلم يجب أن يمحق الجهل، والأخلاق الفاضلة ترجح حتمًا على الضعة والتحلل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [سورة الأنبياء الآية ١٠٥]، وقال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور، الآية ٥٥].

والواقع يؤكد أن أسلافنا الفاتحين لم يرثوا الأرض إلا وهم لقيادتها أهل، وكانت مصلحة

(١) انظر محمد عزت الطهطاوى، الإسلام ومشكلات معاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٦٧.
(٢) انظر د. أحمد محمود كريمة، أهل الكتاب فى التشريع الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٧م، ص ٤٥.

العالم فى انتقال السيادة إليهم من الفرس والروم فاقدى الأهلية لها، ولن يعود هذا الزمام الضائع من المسلمين إليهم مرة أخرى إلا إذا كانوا أرجح فى موازين الصلاحية العامة من غيرهم. وخيرٌ للمسلمين أن يفقهوا سنن الله فى كونه، فإن هذه السننَ لا تلين لأحد.

إن أحق الناس بامتلاك التربة التى نحيا عليها مَن يُحسن استغلالها واستخراجَ الدفين من كنوزها، والخبيءَ من خيراتها، وأحقّ الناس بالتمكين فى الأرض من يستطيع إذا ساد فيها أن يقيم العدل بين أهلها.

وكلما اضطربت طاقة أمة وتطرق الفشل إلى سياستها فى ميادين التعمير والإصلاح والعدالة والإنصاف بدأت تتدحرج إلى حافة الهاوية و يسرع بها عسفها إلى حتفها.(١)

الاختلاف من سنن الله فى خلقه

ومن مقومات التعايش الذى يحرص عليه المسلمون إيمانُهم بأن الاختلاف من سنن الله فى خلقه، وهو ما يستلزم احترام الآخر على الرغم من الاختلاف، فالله عَزَّوَجَلَّ لما خلق الكون اقتضت حكمته أن يقوم على أساس التنوع الذى لا يستقيم حاله إلا به، وكان للبشر النصيبُ الوافر من هذا الاختلاف، فهناك الاختلاف فى الجنس واللون واللسان والحجم والشكل والفكر والمعتقد، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ [سورة الروم، الآية ٢٢]، وقال: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ ﴾ [سورة فاطر، الآيتان: ٢٨]، وقال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [سورة هود، الآيتان: ١١٧، ١١٨]، وقال: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٤٨].

لكن هذا الاختلاف الذى اقتضته الحكمة الإلهية لا ينبغى أن يكون سببًا للتنازع بين الناس، لأنهم جميعًا مخلوقون لعبادة الله عَزَّوَجَلَّ، وعمارةِ الأرض والتعاون على البر والتقوى، وتزكية النفس والترقى فى مدارج الكمال بقدر الطاقة البشرية، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ

(١) انظر محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. دار نهضة مصر، القاهرة، ط ١٣، ٢٠١٥م، ص ١٥٤ وما بعدها.

﴿ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات، الآية ٥٦]، وقال: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [سورة هود، الآية ٦١]، وقال: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٢]، وقال: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [سورة الشمس، الآيتان: ٩، ١٠].

الفصل الثاني

الإسلام دين السلام والتسامح

وعلى الرغم من أن الله عَزَّوَجَلَّ بعث محمدًا ﷺ هاديًا للعالمين مع اختلاف أفكارهم وعقائدهم يدعوهم إلى دين الله الواحد الأحد، حتى يسيروا على منهجه، و يؤمنوا برسالته الموحِّدة لهم جميعًا - إلا إن الله أعلمَ نبيه أن الناس سيظلون مختلفين لأن حكمته اقتضت ذلك، وأمَره ألا يُكره أحدًا على الإيمان، لأن الإكراه يتنافى مع حقيقة الإيمان القائم على الاختيار لا الاضطرار، و يؤدى إلى التنازع الذين يهدد الأمن والسلم، و ينتج منافقين لا مؤمنين يشكلون خطرًا داهمًا على المجتمع المسلم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [سورة الشورى، الآية ٤٨]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [سورة الغاشية، الآيتان ٢١، ٢٢]، وقال: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [سورة ق، الآية ٤٥]، وقال: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ ۚ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [سورة الأنعام، الآية ٦٦]، وقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [سورة يونس، الآيتان: ١٠٨، ١٠٩].

فالمسلم الذى يؤمن بأن إيمانه لا يكمل إلا بالتعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، يتحلى بالرفق فى الأمور كلها متأسيًا بنبيه ﷺ الذى قالت عنه عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «ما خُير رسولُ الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعدَ الناس عنه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه، إلا أن تُنتهك حرمةُ الله فينتقم لله بها».(١)

إن الأمن والسلام ضرورتان إنسانيتان فى الحياة أوجب الإسلامُ على أتباعه القيامَ على سيادتهما فى مجتمعه والمحافظة عليهما، ولذلك فإن كل إنسان يعيش فى المجتمع الإسلامى ينعم بهاتين النعمتين. والسلامُ هو المقصد والغاية الكبرى للشريعة الإسلامية، وهو اسم من أسماء الله عَزَّوَجَلَّ، وتحيتُه إلى عباده فى الجنة. وتحية الملائكة للمؤمنين فى الجنة السلام، كما

(١) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب المناقب، باب صفة النبى ﷺ، الحديث رقم ٣٥٦٠.

سمى القرآن الجنة «دار السلام»، وأهلُ الجنة لا يسمعون من القول ولا يتحدثون بلغة غير لغة السلام، وقد جعل الله عَزَّوَجَلَّ الهداية إلى سبل السلام جزاء لمن اتبع هديه وأطاعه، وأمر المؤمنين أن يجعلوا السلام تحيتهم. وجوابُ المؤمنين ردًّا على الجاهلين السلام.

والسلام يلقيه المسلم كل يوم خمس مرات على الأقل فى خاتمة الصلوات المفروضة. وقد بين الله عَزَّوَجَلَّ قيمة السلام فى كتابه حينما أوجب على المؤمنين تأمينَ من يلقى السلام حيث قال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ [سورة النساء، الآية ٩٤].

ولقد جاءت الشريعة الإسلامية فى أحكامها بطوق من الحماية والأمن يشمل المسلم وغيره، وأوجب إشاعة أجواء السلام الاجتماعى الذى ييسر على الإنسان التعايشَ والتعاون بين أفراده، فغيرُ المسلم والمسلم متساويان فى الحقوق الإنسانية العامة كحماية النفس والدين والعرض والمال و إتاحة الفرصة للعمل والكسب.(١)

سماحة الإسلام

ولما كان التعايشُ القويم لا يتحقق إلا بالسلام العادل والشامل، والسلامُ لا يتحقق إلا بالسماحة فإن المسلم يحرص على التحلى بها فى سائر المعاملات مع المسلمين وغير المسلمين المسالمين عملاً بقول النبى ﷺ: «رحم الله رجلاً سمحًا إذا باع، و إذا اشترى، و إذا اقتضى».(٢)

وليست هذه السماحة والرحمة فى حال دون حال، بل إنها كما تكون فى وقت اليسر والسلم تكون وقت الشدائد، بل حتى فى وقت الحروب حين يضطر المسلمون للتصدى للعدوان، وممارسة حقهم المشروع فى الدفاع عن أنفسهم يمتثلون لتعاليم دينهم التى تأمرهم ألا يقتلوا شيخًا كبيرًا، ولا راهبًا فى صومعته، ولا امرأةً غيرَ محاربة، ولا طفلاً، وألا يحرقوا زرعًا، وألا يهدموا بيتًا أو بناء.(٣)

---

(١) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٣٨ وما بعدها.

(٢) صحيح البخارى، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة فى الشراء والبيع، ومن طلب حقًّا فليطلبه فى عفاف، الحديث رقم ٢٠٧٦.

(٣) انظر د. أحمد عمر هاشم، التصوف فى مواجهة التكفير والتطرف، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٠.

هـذه هى تعاليم الإسـلام حتى فى وقت نزال العـدو، فما بالنا به فى وقت السـلم، إنه يعد العـدوان على نفس واحدة عدوانًا على البشرية جمعاء، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة، الآية ٣٢]؛ لأن الاستهتار بحرمة النفس الإنسانية فى موطن يغرى بالاستهتار بها فى مواطن أخرى؛ ولأن العدوان عليها فى شـخص يغرى بالعدوان عليها فى أشـخاص، بل فى دولة برمتها.(١)

الإسلام واحترام حقوق الإنسان

وينطلق المسـلمون فى تعايشـهم مع الآخرين أيًّا كانت دياناتهم أو مللهم على أساس متين هو احترام حقوق الإنسان، فكل من درس الشريعة الإسلامية يعلم أن مقاصدها - منذ كانت - تتمثـل فى قيـام مصالح الناس فى الديـن والدنيا معًا، وقد روعى فى كل حكـم من أحكامها إما حفظُ شىء من الضروريات الخمس، وهى: (الدين، والنفس، والعقل، والنسـل، والمال) والتى تُعد أسسَ العمران المرعيةَ فى كل ملة، وإما حفظ شىء من الحاجيات كأنواع المعاملات، وإما حفظ شىء من التحسينيات التى ترجع إلى مكارم الأخلاق، وإما تكميل نوع من هذه الأنواع بما يعين على تحققه.(٢)

وحفظ هذه الأنواع المشار إليها يعنى حمايتها من أى اعتداء عليها، وهذه الحماية حق لكل فرد، فهى - إذن - تمثل حقوقًا للإنسـان بكل ما تحمل الكلمة من معنى. وترجع حقوق الإنسـان فى الإسلام - بصفة عامة - إلى حقين أساسيين، هما: حق الإنسان فى المساواة، وحقه فى الحرية. وكلُّ حقوق الإنسان الأخرى تنبثق من هذين الحقين.

ويؤسس القرآن الكريم حق الإنسان فى المساواة على قاعدتين رئيستين، هما: وحدة الأصل البشرى، وشمول الكرامة الإنسانية لكل بنى آدم.

أمـا وحـدة الأصل البشرى فقـد أكدها القرآن حين أشـار إلى أن النـاس جميعًا خلقوا من نفس واحدة، فلا مجال فى الإسلام لامتيازات طبيعية لفئات أو طبقات أو أجناس أو شعوب فى

(١) المرجع السابق، ص ١١.

(٢) انظر الشاطبى، الموافقات فى أصول الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ج٢، ص ٣ وما بعدها.

مقابل شعوب أخرى، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [سورة النساء، الآية ١]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [سورة الحجرات، الآية ١٣].

وأما القاعدة الثانية للمساواة فهى شمول الكرامة الإنسانية لكل البشر بلا استثناء لتكون سياجًا من الحصانة والحماية لكل فرد من أفراد الإنسان، لا فرق بين غنى وفقير، أو حاكم ومحكوم، فالجميع أمام الله وأمام القانون وفى الحقوق العامة سواء. ومن المعلوم أن حق المساواة فى المجتمع الإسلامى مكفول للمسلمين ولغير المسلمين على السواء.[١] فقد اتفقت المذاهب الإسلامية على أن غير المسلمين لهم حق الملكية الخاصة، وأن أموالهم معصومة، وهم فى حماية المجتمع المسلم بجميع مؤسساته،[٢] فمن سرق مال ذمى قطعت يده، ومن غصبه عُزّر وأعيد المال إلى صاحبه، ومن استدان من ذمى فعليه أن يقضى دينه، فإن مطله وهو غنى حبسه الحاكم حتى يؤدى ما عليه شأنه فى ذلك شأن المسلم ولا فرق.

وقد بلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموال غير المسلمين وممتلكاتهم أنه يحترم ما يعدونه - بحسب اعتقادهم - مالاً وإن لم يكن مالاً فى نظر المسلمين، فالخمر والخنزير لا يُعتبران عند المسلمين مالاً مُتقومًا، ولا يجوز للمسلم أن يمتلك أيهما، لا لنفسه ولا ليبيعها للغير. أما الخمر والخنزير إذا ملكهما غير المسلم فهما مالان كغيرهما، بل هما من أنفس الأموال عنده، فمن أتلفهما غُرّم قيمتهما، وهذا الحكم بخلاف ما لو كانا مِلْكًا لأحد من المسلمين؛ فلا يضمن المتلف لهما شيئًا. وبذلك يسن الإسلام أعدل القوانين فى التعامل مع الآخر.

ولم يهتم تشريع بحماية الأعراض كما اهتم شرعنا الحنيف، فالإسلام يعتبر أى أذى معنوى أو اتهام بالباطل يتعرض له غير المسلم يصيب كرامته وشرفه فى المجتمع معصيةً لله ورسوله شأنه فى ذلك شأن المسلم.[٣]

---

(١) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى، دار الرشد، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) انظر اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمه إلى العربية وعلق عليه: د.محمد يوسف موسى، ود. على حسن عبد القادر، وأ. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، ط ٢، ١٩٥٩م، ص ٤٦ وما بعدها.

(٣) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص ١٤٢ وما بعدها.

الإسلام والعدل

لكن التعايش الذى أقامه الإسلام على احترام ورعاية حقوق الإنسان العامة والمساواة فيها بين الناس أجمعين لا يعنى إهدار العدالة، لأنه من المقرر عند العقلاء ذوى الفطر السليمة أن بعض المساواة عدل لا شك فيه، وبعضَها ظلم لا شك فيه؛ لأن مساواةَ من يستحق بمن لا يستحق هى الظلم بعينه، والمساواة بين جميع الأشياء هى العدم المطلق؛ إذ لا بد من اختلاف ليقال هذا شيء وذاك شيء، و إن لم يكن اختلاف لم يكن شيء، و إنما هو العدم المطلق الذى لا محل فيه لموجود.(١)

ودعوة الإسلام إلى العدل بمفهومه الصحيح هى فى الحقيقة دعوة إلى حرية الإنسان وكرامته وتأكيد حقوقه العامة. فالعدل مرتبط ارتباطًا وثيقًا بحقوق الإنسان،(٢) لأنه إذا كان الناس فى أصل فطرتهم وخلقتهم متساوين فإنه من العدل أن تكون للجميع حقوقٌ متساوية أيضًا على مستوى الأفراد والجماعات. ومن هنا فإن العدل لن يتحقق إلا بكفالة كل الحقوق الإنسانية للجميع، فمن العدل أن يتمتع كل فرد بحقه فى حياة كريمة.(٣)

كما أن إقرار العدلِ له علاقة وثيقة بإقرار السلام، فإذا وقع خلل فى هذا الصدد فإن السلام يكون مهددًا، الأمر الذى يتطلب اتخاذ كل التدابير المشروعة الكفيلة بإزالة هذا الخلل.(٤)

والعدل - فى الرؤية الإسلامية - فريضة واجبة، وضرورة من الضرورات الاجتماعية والإنسانية وليس مجرد «حق» من الحقوق التى يجوز لصاحبها التنازلُ عنها إن هو أراد، أو أن يفرط فيها دون وزر وتأثيم.(٥)

ومن ثم فإن الإسلام أشاد بالعدل ودعا إليه وأوجبه بين العدو وعدوه، والقريب والقريب، وكذلك فى المعاملات، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ

(١) انظر عباس محمود العقاد، الديمقراطية فى الإسلام، دار اليقين، مصر، ط١، ٢٠١٦م، ص ١٠٩.

(٢) انظر يوسف الحمادى، الإسلام وروح التسامح والرفق، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨٠.

(٣) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الدين للحياة، دار الرشد، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص ٩٤ وما بعدها.

(٤) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨.

(٥) انظر د. محمد عمارة، مقومات الأمن الاجتماعى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٥٨.

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٨]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [سورة النساء، الآية ١٣٥]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ ﴾ [سورة النساء، الآية ٥٨].

كما أوجب الإسلامُ العدلَ فى دعوى الأنبياء والهداة، قال تعالى: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى، الآية ١٥].

ولا يسوى بين جائر وعادل، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة النحل، الآية ٧٦].

فالمساواة التى تجب فى الشريعة الصالحة هى المساواة التى لا غبن فيها على أحد، أما المساواة التى فيها الغبن وخيمُ العقبى والتى تُبطل مزايا العمل وفضائلَ الرجحان، وتُقعد ذوى المساعى عن مساعيهم فلا يُقرها سائر العقلاء المنصفين ذوى الفطر السوية.(١)

فليس فى عقيدة المسلم نظامٌ بَيْن السماوات والأرضين لا يستقر على هذا الأساس: إله رحمن رحيم يُجرى الكون على سنن، ويحاسب الخلق ببلاغ ونذير، ولا يظلم أحدًا، وما هو بظلام للعبيد. ونبى ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر، ولكنه بشير ونذير، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة ومكارم الأخلاق. وإمام يطيع قبل أن يُطاع، ويتولى الحكم من أيدى المحكومين.(٢)

كما أن العدل اللازم للتعايش يوجب فى المنظور الإسلامى - المساواة والمشاركة بين عموم الجماعة الإنسانية من منطلق المساواة فى الإنسانية فى التمكين من الانتفاع بمنافع الكون، وفى

(١) انظر محمد الغزالى، الإسلام المفترى عليه، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ٤٢.

(٢) انظر عبد الرحمن الكواكبى، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠١٣م، والعقاد، الديمقراطية فى الإسلام ص ٢١١.

توفير القدر اللازم لاستمرار حياة الإنسان.[١] قال تعالى: ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [سورة الإسراء، الآية ٢٠]، وقال: ﴿ وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴾ [سورة فصلت، الآية ١٠].

ويستلزم العدلُ - فى المنظور الإسلامى - أيضًا المساواةَ بين عموم البشر فى حق التعبير عن الرأى الذى هو جزء من الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، وهو حق من حقوق الإنسان الطبيعية التى يتساوى الجميع فى نوالها. وبناء على ذلك وجب تنظيمُ هذه الحريةِ حتى يأخذ كل فرد فى المجتمع منها نصيبه ولا يعتدىَ على نصيب غيره، أو يعتدىَ فى تعبيره على خصوصية الآخرين وحريتهم فى الاختيار والتوجه.[٢]

كما احترم الإسلام حق غير المسلمين فى تقرير مصيرهم، فلم يرهقهم المسلمون، ولم يظلموهم، ولم يفسدوا عليهم أمورهم، بل كانوا يخيرونهم بين أن يعاهدوهم أو يَدخلوا فى دينهم من غير إكراه ولا ضغط ولا فتنة فى الدين، ولم يقاتلوهم إلا إذا ناوءوهم وأعلنوا لهم العداوة، وما حاربوا معتدين، بل كانوا يحاربون مدافعين،[٣] قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ١٩٠].

بل إن الإسلام أوجب على أتباعه التزاماتٍ وواجباتٍ ماليةً وكان لغير المسلم نصيب فيها، وذلك كزكاة المال أو صدقة الفطر،[٤] قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦٠].

كما يصح الوقف على أهل الذمة، لأن الواقف مالك، وله أن يجعل ماله حيث شاء ما لم يكن معصية عندنا وعندهم.[٥]

ويجوز أيضًا الدعاء للمشركين بالهداية إلى الحق، فقد أورد البخارى فى صحيحه من

---

(١) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٦٩.

(٢) انظر المرجع السابق ص ٧٣.

(٣) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٥٠.

(٤) انظر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٢٩٤.

(٥) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع ص ١٣٤.

حديث أبي هريرة قال: «قدم طفيلُ بنُ عمرو الدوسيُّ وأصحابُه على النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله إن دوسًا عصت وأبت، فادع الله عليها، فقيل: هلكتْ دوس. قال: اللهم اهد دوسًا وائت بهم».(١)

كما يجوز عيادة المرضى غيرِ المسلمين، يدل على ذلك أن أبا طالب لما حضرته المنية دخل عليه النبي ﷺ وعنده أبو جهل فقال: «**أي عم، قل: لا إله إلا الله، كلمةً أحاج لك بها عند الله**».(٢)

وهناك كثير من الأحكام الشرعية الإسلامية التي يتساوى فيها المسلم مع الذمي، فهما يتساويان في القصاص، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية ٤٥]. وهما سواء في الديات والضمان والتعازير، يجرى على الذمي ما يجرى على المسلم في بعض المذاهب الفقهية.

وفي الأحوال الشخصية أبيح للذمي كلُّ زواج يقره دينُه وإن خالف الدين الإسلامي، وأبيح له كل طلاق وإن لم يتفق مع الإسلام، وليس للإسلام أن يتعرض للذميين في شيء من هذا إلا إذا احتكموا إليه. وسوَّى الإسلامُ في الحرمان من الميراث بين الذمي والمسلم، فلا يرث المسلم قريبه الذمي، ولا يرث الزوج المسلم زوجته الكتابية وهي كذلك لا ترثه، قال ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر، ولا يرث الكافر المسلم**».(٣)

وأباح الإسلام للمسلمين أن يأكلوا من طعام أهل الكتاب وذبائحهم بشرط أن يكون المذبوح مما يحل للمسلمين أكله، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُو۟تُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ﴾ [سورة المائدة، من الآية ٥].

كما أحَل الإسلام للمسلم أن يتزوج كتابية وتبقى على دينها، ولها من الحقوق على زوجها مثلُ ما للمسلمة، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُو۟تُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ﴾ [سورة المائدة، من الآية ٥].

---

(١) صحيح البخاري بشرح ابن حجر، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم، الحديث رقم ٢٩٣٧.

(٢) صحيح البخاري بشرح ابن حجر، كتاب التفسير، باب «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء»، الحديث رقم ٤٧٧٢.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفرائض، الحديث رقم ١٦١٤.

وقد بُنى هذا على سماحة الإسلام مع أهل الكتاب؛ لأن الزوج المسلم مؤمنٌ بالمسيحية، ومصدق بموسى وعيسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فهو لا يجبر زوجته الكتابية على الإسلام؛ ولأن في المصاهرة قضاء على الأحقاد، ولهذا كثيرًا ما تزوج المسلمون بكتابيات.

كما كفل الإسلامُ لأهل الكتاب حريةَ ممارسة شعائرهم الدينية في كنائسهم، ولهم إخراجُ صلبانهم يوم عيدهم.(١)

وأباح الإسلام للمسلمين أن يعاملوا الذميين جميع المعاملات المباحة، فلهم أن يضيفوهم ويستضيفوهم وأن يبادلوهم الهدايا، وأن يستأجروا منهم، وأن يشاركوهم التجارة.(٢)

فالقسط إذن مطلوب من المؤمن بالله على كل وجه وفي كل حال مع الإنسان والحيوان والنبات، مع النفس والغير، مع المؤمن والكافر، مع المسالم والمحارب، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة، الآية ٨]. وفي هذه الآية منهج يحقق السلام الاجتماعي بين الناس، وهي تتحدث عن مستوى أعلى من مستوى إعطاء الحقوق وأخذها، وهو مستوى تقديم البر والإحسان والفضل.(٣)

فالشريعة الإسلامية أمرت بالفضيلة مع الأعداء والأولياء، ولو كان الأعداء لا يلتزمون هذه الفضيلة، فإن الفضيلة كمالٌ للفاضل، وليست معاملةً بالمثل، فلا يقلد الفاضل الشرير، وإلا زالت الفضائل من هذه الأرض.(٤)

والمسلم مأمور بألا يجادل أهل الكتاب المسالمين إلا بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [سورة العنكبوت، الآية ٤٦]. ومأمور أيضًا بأن يحسن جوارهم، قال تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ [سورة النساء، الآية ٣٦].

---

(١) انظر طارق عبد الله، الوحدة الوطنية في الإسلام، دار الفاروق، مصر، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٧١.

(٢) انظر ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٢٠٠، و٥٣٣ وما بعدها.

(٣) انظر د. عبد العظيم المطعني، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجًا وسيرة، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٦٥.

(٤) انظر محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٥.

وأوصى الإسلام بصلة الرحم ولو لغير مسلم، قال تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ [سورة لقمان، الآيتان: ١٤، ١٥]، وقال ﷺ: «**إنكم ستفتحون أرضًا يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإن لهم ذمة ورحمًا**».[١] فالنبى ﷺ أوصى المسلمين بأهل مصر وهم حينئذ فى مجملهم نصارى، وعلل ذلك بأن فيهم نسبًا من طريق هاجر أمّ إسماعيل، وصهرًا من طريق مارية أم إبراهيم.

وفى زمن الخلفاء كان المسلمون يُرَقُّون العلماء - بقطع النظر عن دينهم - ويقلدونهم المناصب الرفيعة، ، كما كانت إدارةُ المدارس مفوضةً مع نبل الرأى وسعة الفكر من الخلفاء إلى النصارى النسطوريين تارة، و إلى اليهود تارة أخرى، ولم يكن يُنظر إلى البلد الذى عاش فيه العالِم أو الدينِ الذى يعتنقه، بل لم يكن يُنظر إلا إلى مكانته من العلم والمعرفة. فعلى سبيل المثال وضع هارون الرشيد جميعَ المدارس تحت مراقبة يوحنا بن ماسويه، واتخذ المنصورُ جيورجيسَ بنَ بختيوشع طبيبًا له، وأعلى مكانته حتى على وزرائه. وممن حظى بالمكانة العليا عند الخليفة المهدى: تيوفيل بن توما النصرانى المنجم، كما عُرف حنينُ بنُ إسحق النصرانى بفصاحة العبارة وحسن الترجمة فى زمن المأمون وهو فتى، فكلفه بترجمة الكتب، وكان يعطيه وزن ما يترجم ذهبًا، كما بلغ ثابتُ بنُ قرة الصابئُ مكانةً رفيعةً عند العامة والخاصة فى زمن المعتضد، لنبوغه فى الطب والرياضيات والمنطق.[٢]

إن مثل هذه المعاملة من المسلمين لغير المسلمين تُطلع العالم أجمع على أن الإسلام ربَّى أتباعه على التسامح وعلى رعاية حقوق الناس وعلى الرحمة بجميع البشر مهما اختلفت عقائدهم وأجناسهم.[٣]

و إذا كان الأمر كذلك فمن ذا الذى يتطلع إلى أكثر من العدالة التى سادت الأمة الإسلامية، وتحققت بين أبنائها، كما تحققت بينها وبين الدول الأجنبية عنها على نحو منقطع النظير.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، باب وصية النبى ﷺ بأهل مصر، الحديث رقم ٢٥٤٣.

(٢) انظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) انظر د. أحمد عمر هاشم، الإسلام دين التسامح، دار الفاروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص ١٥.

الإسلام وحرية الاعتقاد

ولما كان التعايشُ السلميُّ بين الناس أجمعين يستلزم حرية الاعتقاد التى هى حق رئيس من حقوق الإنسان فإن الإسلام قد احترمها، ولم يُكره الناس يومًا على مدى تاريخه حتى يتبعوه، بل إنه جعل الدعامة الأولى للتدين حريةَ العقل والإرادة؛[1] لأن الإكراه لا يُكوّن العقائد، بل على العكس ينفِّر منها، ويسيء بها الظنون، وطبائعُ الأشياء ترسم للعقائد طريقًا يبدأ حتمًا من الحرية العقلية المطلقة،[2] قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦]، وقال: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [سورة يونس، الآية ٩٩]، وقال: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ ﴾ [سورة الكهف، الآية ٢٩].

كما كانت حياة الرسول ﷺ نموذجًا وقدوة على التعايش السلمى الذى يحفظ على الإنسان كرامته الإنسانية وحريته الدينية الكاملة، «فقد صالح رسول الله ﷺ نصارى نجرانَ وأقامهم فى شَطر مسجده يؤدون شعائر دينهم وكتب لهم عهدًا جاء فيه: ولنجرانَ وحاشيتهم جوارُ الله وذمةُ محمد النبى رسولِ الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدم وبيَعهم، لا يُغيَّر أسقُفٌ عن سِقِّيفاه، ولا راهب عن رهبانيته، ولا واقفٌ عن وَقْفَانيَّته.. وأن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكيثر من بِيَعهم وصلواتهم ورَهبانيتهم، لا يُحشَرون ولا يُعْشَرون، ولا يطأ أرضَهم جيشٌ، ولا يُغَيَّر حق من حقوقهم ولا سُلطانُهم ولا شيءٌ مما كانوا عليه ما نصحوا وأخلصوا فيما عليهم غير مُثْقَلين بظلم أو ظالمين».[3]

وعندما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة أسس أول دولة مدنية عرفها التاريخ يسودها التعايش السلمى والمناصرة والتناصح والتعاون على البر من دون الإثم والمشاركةُ بين جميع أطيافها من مسلمين ويهود ومشركين وجماعات من النصارى لحقت بها بعد ذلك، هذه الدولة

(١) انظر عبد المتعال الصعيدى، حرية الفكر فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٦٦.

(٢) انظر محمد الغزالى، الإسلام والاستبداد السياسى، دار نهضة مصر، القاهرة، ط١١، ٢٠١٥م، ص ١١٤ وما بعدها.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ط١، ١٩٩٨م، ج١ ص ٢٦٦، ٣٥٨.

المدنيـة تحـترم «حق المواطنـة» الذى يقوم على أسـاس المسـاواة فى الحقـوق والواجبات دون النظـر إلى الانتـماء الدينى أو العرقـى أو المذهبى أو أيـة اعتبارات أخـرى، فالاعتبار الوحيد هنا هو الإنسـانية والمواطنة،[١] فوضع النبى ﷺ دسـتورًا وقواعد تنظم العلاقاتِ السياسـيةَ والاجتماعية بين سـكان المدينة قال فيها: «و إنه من تبعنا من يهودَ فإن له النصرَ والأُسْـوةَ غيرَ مظلومين ولا متناصرين عليهم».[٢]

والعدالـة فى هـذه الوثيقة تمثلـت فى توافُق الحقـوق والواجبات وتناسـقها، فإنها تضمنت حقوق الأفراد جميعًا فى ممارسـة الشـعائر الدينية الخاصة، وحقوقَهم فى الأمن والحرية وصون أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ودور عبادتهم.

كما قامت هذه الوثيقة على أربعة محاور:

الأول: التعايش السلمى بين الجميع، وتوفيرُ الأمن للجميع، قال: «أنه من خرج آمن، ومن قعـد آمـن بالمدينة إلا من ظلم وأثم، وأن الله جارٌ لمن برَّ واتقـى»، وقال: «وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم».

والثـانى: المحافظـة عـلى الحرية الدينيـة للجميـع، قـال: «وأن لليهود دينَهم وللمسـلمين دينَهم».

والثالث: إعطاء الفرصة للجميع فى المشـاركة الاجتماعية والسياسية والعسكرية بصورة عادلة.

والرابع: إقرار مبدأ المسـئولية الفردية، وأصلُ هذه المسـئولية الفردية الإعلانُ عن النظام، وأخذُ الموافقة عليه،[٣] قال: «أنه لا يكسـب كاسـب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبرِّه، وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم».

إن هذه الوثيقة تعد أول دستور حقوقى مكتوب فى التاريخ يعترف بحقوق المواطنة لجميع

---

(١) انظر د. على جمعة، النماذج الأربعة من هدى النبى ﷺ فى التعايش مع الآخر، الأسس والمقصد، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٣٦ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج٢، ص ٧١.

(٣) انظر د. على جمعة، المساواة الإنسانية فى الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٩٠.

سكان الدولة باعتبارهم «أمةً من الناس»، فهم جميعًا شركاء فى نظام سياسى واحد يضمن لهم حقوقًا متساوية، ويستظلون بحماية الدولة مقابل أدائهم واجباتهم فى الدفاع عنها، لذا وقّع على هذه الوثيقةِ سكانُ المدينة كلُّهم، ورضُوا بها دستورًا حاكمًا بينهم لما وجدوه بها من عدل ومساواة واحترام لكافة حقوق الإنسان العامة بما فيها حرية التدين، فسبقت المدينة المنورة غيرها من مناطق العالم ومدنِه فى تحقيق دولة مدنية قوية تضمن حقوق المواطنة، وتُنمى شعور الهويةِ والانتماء لدى أفرادها، وتنير العالم بنظامها المدنى الحديث، ودعوتها الدينية السامية، فكانت بحق أنموذجًا لدولة القيم والأخلاق والدستور والمواطنة.(١)

فالدولة الإسلامية إذن تعتمد التعددية الدينية والسياسية والفكرية فى الأمة ليس باعتبارها فقط من تجليات الحرية وحقًّا من حقوق الإنسان، وإنما باعتبار هذه التعدديةِ سنةً وقانونًا كونيًّا واجتماعيًّا لا تبديل له ولا تحويل، فالواحدية والأحدية للخالق - سبحانه - فقط، أما ما عداه فى عوالم الخلق فقائم على سنة التعدد والتمايز والاختلاف(٢) القائمةِ على التسامح الذى هو أكثر من مجرد قبول الآخر، لأنه يتجاوزه إلى الاعترف بحقه فى التباين،(٣) ووضع نظام القيم والمواقف والمؤسسات والعمليات التى يمكن أن تترجِم هذا الواقعَ المتنوع إلى تماسك اجتماعى مستدام، واستقرارٍ سياسى، وتنميةٍ اقتصادية،(٤) ضمن نظام متكاملٍ مُعْتَمدُه مبدأ التعايش السلمى.(٥)

ويزيد الأمر وضوحًا ما جاء فى كتاب رسول الله ﷺ إلى ملك اليمن: «وإنه مَنْ أسلم من يهودى أو نصرانى إسلامًا خالصًا من نفسه ودان بدين الإسلام فإنه من المؤمنين له مثلُ ما لهم وعليه مثلُ ما عليهم، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يُردُّ عنها».(٦)

وقال رسول الله ﷺ: «**من قتل معاهِدًا لم يَرِح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عامًا**».(٧)

---

(١) السابق، ص ٣٨.

(٢) انظر د. محمد عمارة، فى النظام السياسى الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٤٧.

(٣) انظر د. عصام عبد الله، التسامح، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامى، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٥٥.

(٤) انظر د. عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص ٣٠٣.

(٥) انظر د. على جمعة، أمن المجتمع واستقراره من منظور إسلامى، دار المعارف، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص ٨٥.

(٦) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق إيهاب أحمد هاشم، دار البيان العربى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج ٤، ص ١٥٢.

(٧) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهدًا بغير جرم، الحديث رقم ٣١٦٦.

وقال أيضًا: «**ألا من ظلم معاهِدًا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**».[١]

ومما يؤكد احترام الإسلام حرية الاعتقاد أنه ميز بين صنفين من المرتدين عن الإسلام: الأول: المرتد الذى خرج عن الإسلام بتغيير معتقده دون حرابة أو فوضى أو إثارة فتنة، والثانى: المرتد الذى أدت به ردته إلى الخروج على الإسلام بحركة عِدائية ملموسة انقلب فيها على ولائه للدولة الإسلامية، واستخف بدينها، وخان الجماعة، وتمرد على الشرائع والقوانين على نحو يؤذن بانفراط عقد الجماعة وانهيار كيانها السياسى والاجتماعى، وسعى إلى إثارة الشبهات التى تقوم فى نفسه فقط وقد لا تكون قائمة عند سواه، و إذاعةِ هذه الشبهات و إشاعتها بين الناس ودعوتهم إلى تبنيها وتصويرها كما لوكانت حقائقَ علمية تصادم حقائق الدين أو عقائدَ تنافس عقائد الإسلام، ومعارضةِ شرائع الإسلام جملة أو إنكارِ صحةِ بعضها مهما بدا جزئيًّا، كل أولئك أو بعضه تتحقق به حالة متميزة عن العقيدة الخاصة المخالفة لعقيدة الإسلام.[٢]

فالأول جزاؤه معنوى فقط فى الدنيا احترامًا لحقه فى اعتقاد ما يشاء، ومادى ومعنوى فى الآخرة، يدل على ذلك قولُ الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴾ [سورة النساء، الآية ١٣٧]، وقولُه: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢١٧]، أما الثانى فجزاؤه مادى ومعنوى فى الدنيا والآخرة؛ لأنه اجتمع فيه وصفان: الكفر، والحرب، يدل على ذلك ما أورده البخارى من حديث أبى قلابة قال: «والله ما قتل رسول الله ﷺ أحدًا إلا فى إحدى ثلاث خصال: رجل قتَل بجريرة نفسه فقُتل، أو رجل زنى بعد إحصان، أو رجل حارب الله ورسوله وارتد عن الإسلام»،[٣]، وكذلك ما أورده مسلم فى صحيحه أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يحل دم امرئ**

(١) سنن أبى داود، كتاب الخراج والفىء والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، الحديث رقم ٣٠٥٢.

(٢) انظر د. عبد الله أحمد النعيم، الإسلام وعلمانية الدولة، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م، ص ١٦٤ وما بعدها، ود. على جمعة، المساواة الإنسانية بين النظرية والتطبيق ص ٩٥ وما بعدها.

(٣) صحيح البخارى بشرح ابن حجر، كتاب الديات، باب القسامة، حديث رقم ٦٨٩٩.

مسلم يشهد أن لا إله إلا اللهُ وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».[١]

ومما يؤكد احترام الإسلام حرية الاعتقاد - أيضًا - اللازمةَ للتعايش والأمن والسلم فى المجتمع الإنسانى أنه كان يكتفى من الفتح بإدخال الأرض تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه يؤدون ما يجب عليهم فى اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلفهم بجزية يدفعونها عونًا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم فى ديارهم وهم فى عقائدهم وعباداتهم وعاداتهم بعد ذلك أحرارٌ لا يُضايَقون فى عمل ولا يضامون فى معاملة.[٢] وذلك لأن إحلال السلام والأمن والاستقرار السياسى، والتنمية الاقتصادية فى المجتمع الإنسانى - وفق الرؤية الإسلامية - يمر عبر نظام للعلاقات الدولية تحكمه قيم العدل، والمساواة، والحرية، وتحوطه أخلاقياتُ الوفاء بالعهود، والأمانة، والصدق، وتقوده مبادئُ التعاون، والاعتماد المتبادل، والعمل المشترك.[٣]

(١) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، الحديث رقم ١٦٧٦.

(٢) انظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٢م ص ٦٨ وما بعدها.

(٣) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧.

الفصل الثالث

أبرز التحديات التي تواجه التعايش بين الأديان وكيفية مواجهتها

رسالة الغرب للمسلمين

وعلى الرغم من أن الإسلام دين التسامح، والعدل، والمساواة، واحترام حقوق الإنسان، والأخلاق السامية، والمحبة، والتعايش السلمى بين الناس أجمعين دون تعصب عرقى، أو دينى، أو مذهبى - إلا إنه يُواجَه بتيار شديد التعصب فى الغرب دون مبرر، يريد أن يبلغ المسلمين النقاط الآتية:

أولاً: حضارة الغرب هى الحضارة الوحيدة التى يجب أن تكون عالمية.

ثانيًا: قيم الغرب هى التى تضمن حقوق الإنسان وهى محل تقديس ولن يُسمح لأحد بتهديدها.

ثالثًا: الأيديولوجيا الغربية فى الاقتصاد والسياسة هى الأفضل على مستوى العالم.

رابعًا: مصالح الغرب فى بلاد المسلمين هى مسئولية الحكومات فى هذه البلاد، ولن يُسمح بالمساس بهذه المصالح.

خامسًا: الغرب ليس مسئولاً عن تخلف العرب والمسلمين الذين يجب عليهم التخلى عن قيمهم البالية إذا أرادوا التقدم العلمى والتكنولوجى.

سادسًا: كل ما تفوّه به العرب عن حق الدفاع عن النفس فهو إرهاب ولن يَتهاون الغرب معه.

سابعًا: إسرائيل هى الدولة الديمقراطية الوحيدة فى الشرق الأوسط، ولن يتخلى الغربُ عنها.

ثامنًا: على الحركات الإسلامية فى المجتمعات العربية أن تتحول إلى حركات سياسية تنبذ العنف، وتشارك فى الحياة السياسية، وتؤدى دورًا مُقْنعًا فى مؤسسات الدولة، مع أن الحكوماتِ الغربيةَ تتصل بأمراء هذه الجماعات المتطرفة، وتمنحها حق اللجوء السياسى ضد رغبة الحكومات العربية والإسلامية القائمة.

تاسعًا: على الأنظمة العربية أن تكون مستعدة لتقبل نتائج الديمقراطية بحيث تكون مستعدة للاعتراف بالهزيمة والانضمام إلى الحياة المدنية العادية، وتشجيع الديمقراطية فى العالمين: العربى، والإسلامى، بشرط ألا تأتىَ بحكومات ذات مرجعية دينية، وإلا انقلب الغربُ على قواعد اللعبة الديمقراطية،[1] كما هو الحال فى النموذج الجزائرى.

رسالة المسلمين إلى الغرب

وفى المقابل أيضًا يوجه المسلمون رسالة شديدة الوضوح إلى الغرب يمكن تلخيصها فى نقاط:

أولا: الحد من الاعتداء على المسلمين وظلمهم، ومنعُ تحرش السفهاء بهم فى المجتمعات الغربية.

ثانيًا: التوقف عن العبث العلمى والتاريخى الذى يصف رسالة الإسلام بأنها بدعة إنسانية، والكفُّ عن اتهام الرسول ﷺ بصفات لا تليق به.

ثالثًا: العمل على إعادة صياغة الموقف المسيحى من الإسلام وأهله بما يتناسب مع الحقائق بعيدًا عن نسيج الأوهام والرغبات والأطماع.

رابعًا: إخراج قضية الحوار من الجدل العقيم إلى سلوك ترتضيه جميع الأطراف.

خامسًا: بسط الحقائق المجردة، والتسليمُ للحق، والتخلى عن منطق الاستعلاء فى الحوار، ومحاولةِ تبرئة الممارسات المنحرفة عن جادة الصواب بقصد إنقاذ السمعة.

سادسًا: التخلى عن الإفراط فى تقييم الذات، وتطاول العقل الجمعى المسيحى على حساب المسلمين.

سابعًا: الكف عن الادعاء الكاذب بأن الإسلام ضدُّ المبادئ العامة للديمقراطية، واتهامِ أهله بأنهم لا يحترمون حقوقَ الإنسان فى حين أن أمريكا تنتهكها على نحو صارخ كما حدث فى سجن أبى غريب بالعراق، وكما هو الحال فى معسكر جوانتانامو فى كوبا على سبيل المثال، فضلاً عن التنصت على هواتف المسلمين واعتقال بعضهم دون إبداء الأسباب.

---

(١) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، إيتراك، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص ٢١١ وما بعدها.

ثامنًا: الكف عن سياسة توجيه الضربات الاستباقية على نحو غير مبرر بناء على تقارير استخباراتيةٍ غير دقيقةٍ بحجة إجهاض الإرهاب المحتمل والحفاظ على الأمن.

تاسعًا: الامتناع عن محاربة ارتداء المرأة المسلمة الحجابَ فى المجتمعات الغربية كما هو الحال فى فرنسا وألمانيا.

عاشرًا: الكف عن ازدراء الدين الإسلامى، والامتناعُ عن تقديم الرسوم المسيئة إلى الرسول ﷺ كما حدث ولا يزال يحدث فى الدانمارك بدعوى حرية الفكر والإبداع.(١)

حادى عشر: التخلى عن استغلال قارعة سبتمبر ٢٠٠١م التى تحوم الشكوك حول صانعيها وأهدافهم لتعميق الصورة النمطية التى صنعها الغربيون للمسلمين والتى تنظر إلى عقيدة الإسلام على أنها لا تحترم حقوق الإنسان ومبادئَ التعددية والتسامح والحرية الدينية،(٢) كما تنظر إلى الشعوب الإسلامية على أنها شعوبٌ متخلفة معادية للحضارة والقيم الإنسانية، وتتخذ ذلك ذريعة للهجوم العسكرى على بعض بقاع العالم الإسلامى كما حدث فى أفغانستان والسودان.(٣)

ثانى عشر: العدول عن تخيير المسلمين بين العلمنة التى تستلزم طمس الهوية الإسلامية، والتبعية الفكرية للغرب، وبين أن يكونوا العدوَّ الذى تُوجه إليه الحملاتُ الإعلامية الظالمة، والآلات العسكرية الباطشة، تمهيدًا للهيمنة الغربية على العالم الإسلامى ونهب ثرواته الذى هو المقصد الأعظم لمشروع الهيمنة الغربى.(٤)

أبرز التحديات التى تواجه التعايش فى الوقت الحاضر

وبعد أن تم إلقاء الضوء على جانب من الرسائل المتبادلة بين المسلمين وغيرهم يحسن

(١) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، ص ٢١٣ وما بعدها.

(٢) انظر د. خليفة حسين العسال، التسامح الدينى فى الإسلام، بحث منشور ضمن كتاب المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة بعنوان: «الإسلام والغرب حوار أم صراع»، ٢٠٠٢م، ص ٦١١.

(٣) انظر د. محمد عمارة، صورة الإسلام فى الخطاب الغربى، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٤٣ وما بعدها.

(٤) السابق، ص ٤٥ وما بعدها.

الوقوف على أبرز التحديات التى تواجه التعايش المنشود بين الناس أجمعين على اختلاف أجناسهم وأديانهم وتوجهاتهم الفكرية، والتى يمكن أن نلخصها فى نقاط محددة:

١) ما زالت النظرةُ القديمة التى سادت العصورَ الوسطى التى تتوهم فى ظهور الإسلام خطرًا على وجود الأديان الأخرى مسيطرةً على عقول جماعةٍ محدودةِ الآفاق بعيدةٍ عن التسامح الدينى تحاول أن تبنىَ الحواجز فى وجه النور.(١)

وعلى الرغم من أن المسلمين يؤمنون بنبوة موسى وعيسى عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ، و يسمحون لغيرهم بالعيش بينهم فى أمان، لا يؤمن اليهود وأغلب النصارى بنبوة محمد ﷺ، و يرفضون أن يعيش المسلمون بينهم و يعادونهم على كافة الأصعدة، و يروجون فى وسائل إعلامهم أفكارًا مشوهة عن المسلمين تصورهم برابرة وقساة ومتعصبين متعطشين للدماء، ومعادين للغرب و إسرائيل.

وقد سعى هؤلاء بشتى السبل الممكنة إلى التوسع فى نشر الصورة النمطية المشوهة للإسلام فى الغرب منذ العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر، تلك الصورة التى تقدم الإسلام للرأى العام الغربى والعالمى على أنه دين باطل، وضلال متعمد عن الحقيقة، انتشر بالسيف والعنف، وأغرى البسطاء والضعفاء والمهمشين باعتناقه من خلال إباحته الانغماسَ فى اللذات والشهوات والتوسعَ فيها، فضلاً عن أن نبيه ﷺ معادٍ للمسيح عَلَيْهِالسَّلَامُ، وقد فعل الشر حينما أسس ديانة يعارض بها الديانة الحقيقية المسيحية.(٢)

وأخطر الأباطيل التى ينسبها الغرب إلى الإسلام كما يقول موريس بوكاى: «تلك التى تخص الأمور الفعلية، و إذا كنا نستطيع أن نغفر لأخطاء خاصةٍ بالتقدير فإننا لا نستطيع أن نغفر لتقديم الوقائع بشكل ينافى الحقيقة. بل إننا لنصاب بالذهول عندما نقرأ فى أكثر المؤلفات جدية أكاذيبَ صارخةً برغم أن مؤلفى هذه المؤلفات هم بالمبدأ مؤلفون أكفاء».(٣)

---

(١) انظر زيغريد هونكه (مستشرق ألمانى)، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية فى أوربة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقى، مراجعة فاروق عيسى الخورى، دار الجيل، بيروت، ط٨، ١٩٩٣م، ص ١٢.

(٢) انظر د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، الصور النمطية الغربية للإسلام فى العصر الحديث، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بعنوان: «الإسلام والغرب، حوار أم صراع»، ٢٠٠٢م، ص ٥٤٤ وما بعدها.

(٣) انظر موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ٢٠١٥م، ص ١٣٥.

٢) ومما يؤكد كراهيتهم وحقدهم على الإسلام أنهم جندوا عددًا كبيرًا من المستشرقين للطعن فى الإسلام وتشويه حقائقه. وأسلوبُهم الأثير أن يُلبسوا الحق بالباطل، وأن يمزجوا بشتى الحيل بين بعض المعارف الصحيحة والأكاذيب المفتراةِ فى سياق يبدو لقليل الدراية أنه بحث علمى محايد لا ريب فيه، وهدفُهم الذى يرنون إليه هو تحطيم الإسلام، لكنهم يختلفون فى أسلوب تحقيق هذا الهدف، فمنهم من يغلبه حقده فينثر من كنانته وابلاً من الشتائم ضد نبى الإسلام ﷺ وصحابته وشريعته، ومنهم من يطوى ضغنه ويتحين الفرص المناسبة لإبداء مطاعنه، ومنهم - انطلاقًا مما وقر فى نفسه من تكذيب للنبوة وما يتبعها - من يميل إلى التحريف والتزييف، ومنهم من تروعه سطوة الحق فى هذا الدين فيؤمن بعقله وإن بقى كافرًا بقلبه، ومنهم من يستحى - أمام نصوع الحق فى هذا الدين - أن يلصق به الاتهامات والخرافات التى لُقنت له، ومع ذلك تبدو منه سقطاتٌ فى تناول الإسلام ورسالته ورسوله ﷺ، وعلةُ ذلك أن أولئك المستشرقين يَعملون لحساب الاستعمار المسيحى الأوربى والأمريكى، وأنهم جزء من جيش يحاول أن يهد بناء الإسلام الشامخ، وينقض ما ظل سامقًا دهرًا طويلاً من أمجاد أمته.(١)

فعلى سبيل المثال يذكر جولدتسيهر فى كتابه «العقيدة والشريعة فى الإسلام» أنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق فى العصر المدنى على عمل محمد المثلَ القائل: «الكلمةُ أقوى من السيف»، فمنذ تركِه مكةَ تغير الزمن ولم يصر واجبًا بعدُ الإعراضُ عن المشركين، أو دعوتُهم بالحكمة والموعظة الحسنة، بل حان الوقت لتتخذ كلمتُه لهجة أخرى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٥]، فهو الآن يحمل السيف فى العالم، ولا يكتفى بعصاه التى يضرب بها الأرض، ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفر، بل هو نفير الحرب الذى كان ينفخ فيه، وهو السيف الدامى الذى رفعه لإقامة مملكته، فكانت مهمته حملَ اللقب الذى ورد فى التوراة وهو «نبى القتال والحرب»، والنتيجةُ أنه لم يكن عنده أى إيثار للسلام(٢): ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾ [سورة محمد، الآية ٣٥].

---

(١) انظر محمد عزت الطهطاوى، الإسلام ومشكلات معاصرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى، ود. على حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٥٩م، ط٢، ص ٣٤ وما بعدها.

وقد أغفل جولدتسيهر أن الجهاد شُرع فى الإسلام للدفاع عن النفس ولتأمين نشر الدعوة دون فرضها على أحد، ودون عدوان على أحد، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٦]، وقال: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٤]، وقال: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ﴾ [سورة التوبة، الآية ٦].

ولم يكتف جولدتسيهر بالطعن فى الإسلام ونبيه ﷺ، بل طعن كذلك فى بعض الحركات الإصلاحية، ومجَّد فى الوقت نفسه بعض الحركات المنحرفة التى اتبعت سبيلاً غير سبيل المؤمنين، فقال: «بينا الحركةُ الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية.. توجه نظرها إلى الماضى، وتنكر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسننٍ خلال تطورهم التاريخى، ولا تريد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئةٍ حفريةٍ متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادى، نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التى حدثت فى الإسلام فى عصر أحدث من عصر قيام الوهابية، تؤمن بالتطور الدينى للجنس البشرى وتجعل من إيمانها هذا مبدأ أساسيًا من مبادئها، وفكرةً حيوية فى تعاليمها، وأعنى بها الحركة البابية التى كان مهدها فى بلاد الفرس».(١)

٣) ومع أن الحوار بين الأديان لا يهدف إلى تغيير العقائد، وإنما يهدف - فى المقام الأول - إلى الوقوف على القواسم المشتركة وتعظيم الاستفادة منها على النحو الذى يصب فى مصلحة الجميع، إلا إن الكثيرين لا يدركون أبعاده وغاياته الحقيقية، والمخاطرَ المترتبة على محاولة أحد أطراف الحوار استقطابَ الآخر أو إقناعَه بالخروج من عقيدته واعتناق غيرها، الأمر الذى يؤدى إلى نتائج عكسية وينكأ الجروح القديمة، ويؤجج الصراع بدلاً من إنهائه.

٤) ومما يزيد الأمر تعقيدًا أن هناك من الكُتاب الغربيين من يروج حتميةَ الصراع بين الإسلام والمسيحية؛ لأن المسلمين يؤمنون بأن شريعتهم هى الخاتمة للشرائع الإلهية، وأنها ناسخة للمسيحية، أو على الأقل مصححة لما فى الإنجيل من أخطاء بعد أن امتدت إليه يد التحريف، الأمر الذى يؤدى إلى اصطدام الإسلام حتمًا مع المسيحية التى يرفض أتباعها أى

(١) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص ٢٧٠.

نبـى يأتى بعدهـا، و يعتبرون هذا النبى زنديقًا، وهذا الرفض الطبقى للدين الإسـلامى قد صاغ على مر القرون صورة الشرق لدى الغرب المسيحى.(١)

٥) يُضـاف إلى ذلك سـيطرةُ الصهيونية العالمية على الإعلام العالمى، وقيامُها بإشـعال نيران العـداوة والبغضـاء، بحيث يختلط الحق بالباطل، وتضيع الحقيقة بـين أصحاب الصوت العالى، وبين همسـات المسـلمين الذين تفرقوا بعد اجتماع، وتعصبَ أغلبُ المنتسـبين إلى الإسـلام إلى وطن وعـرق وجنس ولون فضعفت الهمة وخارت العزيمة، وسـارعت الأقلياتُ غيرُ المسـلمةِ فى العالم الإسـلامى إلى الاتصال بالغرب مستعينةً به ومستعديةً إياه للعالم الإسلامى بزعم أنها لا تحظى بحق المواطنة على نحو صحيح فى الدول التى تعيش فيها.

كما تسـعى الصهيونيـة العالميـة إلى تحطيم معنويات رجـال الفكر الإسـلامى حتى تفل عزائمَهم عن عرض هذا الفكر، ومعنويات الشـباب المتدين من أبناء هذا الجيل، والتشكيكِ فى صلاحية الإسـلام لهذا العصر، والتشكيك فى الرموز الدينية، وتعمد السخرية منهم، وتضخيم سـقطاتهم حتى يزهدهم العامة وبالتـالى يزهدون الدين، ويحاولـون دون كلل إحلال عقيدة أخرى مهزوزة ممزقة فى القلوب محل عقيدة الإسلام و إن تسمت باسمه ولكنها فى حقيقة الأمر شىء آخر.(٢)

٦) ومما أدى إلى تفاقم المشكلة - أيضًا - إخفاقُ معظم الأنظمة السياسية فى العالم الإسلامى فى تحقيق وعودها بالرخاء والتقدم مما دفع بعض الشرائح الاجتماعية من شـعوبها إلى التطرف الدينـى، فى حـين أن العالم الغربى نجـح فى تحقيق التقدم وصناعة التكنولوجيا، و يسـعى لنشر ثقافتـه وفرضهـا على العـالم الأقل تقدمًا من خلال طرح تسـاؤلات فلسـفية دينية حول أصل الإنسـان والحيـاة والموت خاصة بعد اكتشـافه الخريطةَ الجينية للإنسـان، ومحاولةِ التدخل فى طبيعة الخلية الحية والجينات الوراثية.(٣)

٧) ولا يزال كثيرون من النصارى - أيضًا - يحكمون على الإسلام بأنه مجموعة من العناصر المتفرقـة التـى أُخذت من العناصر الرائجة إبان ظهوره، ويُحمّلون الإسـلام مسـئولية التخلف

(١) تيم جولديمان، الشرق والغرب مواجهة أم تفاهم، ترجمة رضا حامد، ومحى الدين بدر وآخرين، مراجعة د. محمد أحمد منصور، ٢٠٠٦م، ص ٢٨.

(٢) انظر محمد عيسى داود، سر الكراهية أمريكا التلمودية، ص ١٢٥.

(٣) انظر د. إيهاب حفظى، الإسلام والغرب صراع أم تعايش، ص ١٢٨.

الذى تعانى منه معظم البلدانِ الإسلامية متناسين أن الحضارة الغربية مدينة فى ازدهارها إلى العلوم المأخوذة عن العرب والمسلمين فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، كما أنهم يعتبرون الأقلية المتشددة من المسلمين هم الممثلين الحقيقيين للإسلام، ويربطون بين انتشار الإسلام والسيف، ويغفلون أن الإسلام دين السلام والرحمة والتسامح والعدل، وأن الغالبية العظمى من أتباعه محبون للسلام ويدعون إليه ويحرصون على التعايش مع غيرهم على نحو يصب فى مصلحة الجميع.

٨) كما أن شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت» تعج بكراهية أصحاب المواقع الإلكترونية المختلفة للإسلام وأهله، والتشويه المتعمد، والاتهامات الباطلة لنبيه ﷺ خصوصًا بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م، حيث تعالت بعض الأصوات فى هولندا وإيطاليا تحذر من أسلمة أوربا، وتدعو إلى الحد من الهجرة إليها، والمراجعة الجذرية للوجود الإسلامى فيها، بزعم أن فكرة التعايش بين الثقافات خصوصًا الإسلامية فكرةٌ ساذَجةٌ يجب التخلى عنها.(١) كما اشتعلت حملات إعلامية معادية للمسلمين فى أوربا صاحبها إثارة أسئلة خبيثة، منها: هل الإسلام عقيدة الشيطان؟ وهل العنف من مبادئ الإسلام؟ وهل الإسلام يُحرّض أتباعه على قتل مخالفيهم فى العقيدة؟ وهل الجهاد فى الإسلام معناه قتل غير المسلمين؟

وقد أدت هذه الحملات الإعلامية المحمومة إلى إحراق كثير من المساجد ونبش قبور موتى المسلمين فى فرنسا، والتحرش بالفتيات المسلمات مما دفع عددًا كبيرًا من بنات ونساء المسلمين هناك إلى نزع حجابهن خوفًا من الاعتداء.

٩) وفى المقابل هناك من المسلمين من يسارعون إلى رفض الآخر، واتهامه بالضلال، متناسين قول الله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [سورة الكافرون، الآية ٦]، ويخلطون بين المسيحية والعالم الغربى، ويحملونها مسئولية ما حدث فى زمن الاستعمار من مساوئ لحقت بالمسلمين وتراثهم، ويسارعون إلى وصف المجتمع الغربى بأنه مجتمع مفكك دون الاهتمام بتحليل مقوماته بطريقة منصفة.(٢)

---

(١) انظر عبد الكريم الكيدانى، أوضاع المسلمين فى المجتمعات الغربية، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر العام السادس عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٤م بعنوان: «التسامح فى الحضارة الإسلامية»، ص ٧٤٣.

(٢) عبد الكريم الكيدانى، أوضاع المسلمين فى المجتمعات الغربية، ص ١٣٦ وما بعدها.

وهناك ممن ينتسبون إلى الإسلام من يسيئون إليه أكثر من أعدائه نتيجة جهلهم بتعاليمه من ناحية، ومحاولتِهم توظيفَ الدين لخدمة أغراض سياسية أو أطماع دنيوية من ناحية أخرى، الأمر الذى يؤدى إلى الانحراف بالدين عن الطريق المستقيم.[١]

١٠) كما أن بعض المسلمين يبررون مواقفهم من خلال إشارتهم إلى الإسلام نفسه، فيجعلون الصراع دينيًّا، فى حين أن الخطاب فى الغرب صبغتُه عَلمانية، ومعلوم أن وضع الحجج لا يتماشى مع قواعد الغرب فى تبرير المواقف خصوصًا بعد أن قلّت مساحة التفاهم المشترك فى أعقاب وضع الغرب رؤيتَه للصراع داخل أطر دينية هو الآخر بسبب نفوذ البروتستانتية الحديثة فى الولايات المتحدة الأمريكية من جهة،[٢] وسيطرة الفكر اليهودى التلمودى والنصرانى الصهيونى عليها من جهة أخرى. ذلك الفكر الذى يروج لأكذوبة معركة نهاية التاريخ التى يطلقون عليها معركة «هَرْمَجَدُّون»، والتى يشارك فيها المسيح اليهودى لتقييد الشيطان ونشر السلام والتمكين لأتباعه الأبرار ألف سنة فى الفردوس الأرضى، وحسب هذه الأكذوبة لن يأتىَ المسيحُ اليهوديُّ إلا بعد تمهيد الأرض له من خلال القضاء على المخالفين الأشرار فى هذا العالم، والذين لا يعدُّون فى نظرهم أكثر من حيوانات مستباحة الدم بل ربما أقل.[٣] ولا يخفى أن هذه الأكذوبة لها أبعاد خطيرة، منها:

أ- ترسيخ فكرةِ حتميةِ الصراع بين اليهود وغيرهم من الأمم الأخرى حتى انتهاء الملاحم، وقد كان لهذا الاعتقاد تأثيرٌ على موقف بعض اليهود من جدوى مشاريع السلام مع الآخرين، خصوصًا أولئك الذين يعتقدون أن الملاحم تسبق مجىء المسيح المنتظر، وأن السلام لا يكون إلا بعد مجيئه.

ب- قبول العالم لفكر الإبادة أو التصفية العرقية التى يقوم بها الكيان الصهيونى فى حق سكان المنطقة، إذ تحتاج الشعوبُ للتضحية بأرواح البشر، وكان هذا معروفًا جيدًا لأولئك الذين شنوا حروب الفتوح والغزوات خلال التاريخ، وهذه الامبراطورياتُ غالبًا ما فرخت دياناتِها، وذلك لإضفاء الشرعية على تضحياتها العنيفة، ولإضفاء القدسية على قتلاها.

---

(١) انظر د. محمود حمدى زقزوق، الدين للحياة، دار الرشاد، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٢) تيم جولديمان، الشرق والغرب مواجهة أم تفاهم، ص ١٥.

(٣) انظر سعيد عبيدى، معركة نهاية التاريخ وأبعادها السياسية والفكرية، مقال منشور ضمن مجلة البيان، القاهرة، يونيو ٢٠١٦م، العدد ٣٤٨، ص ٨٥ وما بعدها.

ج- التمهيد لإنشاء دولة إسرائيل الكبرى من النيل إلى الفرات باعتبار أن هذا وعدٌ إلهى ورد فى كتبهم المقدسة، وبأنهم سيمتلكون أرض الميعاد، وبالتالى يتحتم على كل نصرانى يؤمن بهذه الكتب أن يسعى لتحقيق هذه النبوءات حتى ينال رضا الرب.

د- تبرئة ساحة أمريكا والكيان الصهيونى من الاتهام بالعمل على وقوع هذه المعركة الكبرى المتوقعة، وربط ذلك بمشيئة الرب.[١] وفى هذا الصدد صرح الرئيس الأمريكى الأسبق «ريجان» بالقول: «إن هرمجدون التى تنبأ بها حزقيال لا يمكن أن تحدث فى عالم منزوع السلاح، إن ذلك يناقض مشيئة الله كما وردت على لسانه».[٢]

١١) والنصارى أيضًا يروجون نصوصًا ينسبونها إلى السيد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ تنسف فكرة التعايش من أساسها، منها على سبيل المثال: ما نصه فى إنجيل متى (١٠/٣٤: ٣٦): «ما تظنوا أنى جئت لأحمل سلامًا إلى الأرض. ما جئت لأحمل سلامًا، بل سيفًا. جئت لأجعل الابن يختلف مع أبيه، والابنة مع أمها، وزوجة الابن مع حماتها، فيكون خصوم المرء من أهل بيته». ومنها أيضًا (متى: ١٢/٣٠): «من ليس معى فهو ضدى، ومن لا يجمع معى فهو يشتت». «ومنها كذلك ما ورد فى إنجيل لوقا (١٤/٢٦): «من يأتى إلىَّ ولا يُبغض أباه وأمه وزوجته وأبناءه وإخوته وأخواته، بل نفسه أيضًا لا يستطيع أن يكون لى تلميذًا». وكذلك ما ورد من نصوص تدل على أن ما عدا الإسرائيليين هم والكلاب سواء، ولا يستحقون أية هداية أو معونة من يسوع، فعلى سبيل المثال جاء فى قصة المرأة الكنعانية (متى: ١٥/٢٦) أنها لما طلبت إلى المسيح المعونة فى شفاء ابنتها التى أصابها مس شيطانى أجابها قائلاً: «لا يليق أن يُؤخذ خبز البنين ويُلقى للكلاب».

١٢) وبعض المسلمين أيضًا يسيئون فهمَ بعض النصوص التى صحت نسبتها إلى النبى ﷺ على نحو يتعارض مع التعايش السلمى مع الآخر، منها على سبيل المثال: قوله ﷺ: «لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم فى طريق فاضطروه إلى أضيقه».[٣] مع أن هذا الحديث خاصٌ ببنى قريظة ومن عاونهم من أهل الذمة والمعاهدين الذين نقضوا العهد مع النبى ﷺ وظاهروا المشركين لإخراج المسلمين من المدينة فى غزوة الخندق، فكان هذا خيانةً

(١) سعيد عبيدى، معركة نهاية التاريخ وأبعادها السياسية والفكرية، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك. دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م، ص ٥٢.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب السلام، باب النهى عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يُرد عليهم، الحديث رقم ٢١٦٧.

منهم للعهد وإعلانًا للحرب، فنهى النبى ﷺ المسلمين عن أن يبدءوهم بالسلام لإشعارهم بعواقب نقضهم العهد وبدنوّ إعلان الحرب عليهم بعد انتهاء غزوة الخندق، فهذا ليس حكمًا عامًّا يشمل أهل الكتاب جميعًا أو اليهود جميعًا[1] بدليل قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة، الآيتان: ٨، ٩].

وفى صحيح مسلم: سلّم ناس من يهودَ على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليك يا أبا القاسم، فقال: «وعليكم»، فقالت عائشة وغضبت: ألم تسمع ما قالوا؟ قال: «بلى. قد سمعت فرددت عليهم. وإنا نجاب عليهم ولا يجابون علينا».[2] ولم يكن الرسول ﷺ لينهى عن السلام على أهل الكتاب أو أهل الذمة ثم هو يرد عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، بل يرد عليهم وهو يعلم أنهم يدعون عليه ويسيئون القول. فما وجدوا عند الرسول ﷺ إلا حسن الرد وحسن الخلق والرأفة والرحمة على الرغم من إساءتهم، فما بالنا لو كانوا مسالمين أو كانت أخلاقهم طيبة هل يُتوقع من رسول الله ﷺ أو من المسلمين أن يتجنبوهم أو يُغلظوا عليهم؟!

١٣) إن التدين الفاسد من أكبر التحديات التى تواجه التعايش السلمى بين أصحاب الشرائع، بل حتى بين أصحاب المذاهب فى الشريعة الواحدة، فقد يَدّعى أهلُ كلّ مذهب الاجتهادَ فى طلب الصواب، ويتحمل الأذى طلبًا للهدى وتحصيل الأجر فى اعتقاده، ومع هذا فإن العقل يقطع بضلال الأكثرين، وهذا قد يُشكل. وإنما كشفه أنه ينبغى أن يُطلب الهدى بأسبابه، فأما من فاتته الأسباب أو فقد بعض الآلات فلا يقال له مجتهد. فاليهود والنصارى بين عالِم قد عرف صدق محمد ﷺ لكنه يجحد إبقاء لرئاسته، فهذا معاند، وبين مقلد لا ينظر بعقله فهذا مهمل، فهو يتعبد مع إهمال الأصل، وذاك لا ينفع، وبين ناظر منهم لا ينظر حق النظر، فيقول: فى التوراة أن ديننا لا يُنسخ. ونسخُ الشرائع لاختلاف الأزمنة حق، ولكنه يقول: النسخُ بداء، ولا ينظر فى الفرق بينهما، فينبغى أن ينظر حق النظر.

---

(١) انظر د. على جمعة، النماذج الأربعة من هدى النبى ﷺ فى التعايش مع الآخر، دار الفاروق، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٦٢ وما بعدها.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب السلام، باب النهى عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يُرد عليهم، الحديث رقم ٢١٦٦.

ومن هذا الجنس تعبُّد الخوارج مع اقتناعهم بعلمهم القاصر، وهو قولهم: لا حكم إلا لله، ولم يفهموا أن التحكيم من حكم الله، فجعلوا قتال عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقتله مبنيًّا على ظنهم الفاسد.

ولما نهب مسلمُ بنُ عقبة المدينةَ وقتل الخلق قال: إنْ دخلتُ النار بعد هذا إنني لشقي، فظن بجهله أنهم لما خالفوا بيعة يزيد يجوز استباحتُهم وقتلُهم. فالويل لعامي قليل العلم لا يتهم نفسه في واقعة ولا يذاكر من هو أعلم منه، بل يقطع بظنه ويقدم. وهذا أصل ينبغي تأمله، فقد هلك في إهماله خلق لا تُحصى[١]: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۝٢ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝٣ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [سورة الغاشية، الآيات: ٢: ٤].

١٤) ومن التحديات المهمة للتعايش السلمي في الوقت الحاضر محاولة الغرب استمالة الأقليات داخل العالم الإسلامي لإيجاد مواطئ أقدام له في إطار التصعيد ضد العالم الإسلامي بعد أن تعذر عليه ذلك إبان الحملات الصليبية، وليس المقصود هنا الأقلياتُ الدينية سواء كانت يهوديةً أو نصرانية، وإنما المقصود الأقلياتُ على نحو عام بما في ذلك الأقليات العرقية أو المذهبية المسلمة، فقد تلاعب الغرب بقضية الأكراد وهم سنيُّون، وبالشيعة وهم مسلمون، وبالبربر وهم مسلمون ثم مالكيون، وذلك بهدف إشعال الفتنة، وبث عوامل الفرقة، وإثارة الصراعات التي تُفتت وحدة العالم الإسلامي بشكل عام، وتفتت دُوله إلى دويلات، والنموذجُ العراقي ليس منا ببعيد في هذا الصدد.[٢]

١٥) ولا يخفى أيضًا أن من أبرز التحديات المعاصرة للتعايش السلمي تلك الأصوليةَ الزائفة المتطرفة العنيفة الوافدة التي صُنعت على أعين الغرب، وتحت سمعه وبصره، ذلك الغرب الذي يغلب عليه التوجه الصليبي الصهيوني الذي يدعم تلك الأصوليةَ الزائفة ويرعاها في الباطن، ويحاربها في الظاهر، بهدف المكر بالإسلام، والكيد له تحت أقنعته، في ظل التخفي بعباءته، وتحت أستاره وسدوله،[٣] لتنفير الناس منه، وصدهم عنه، وتحفيزهم نفسيًّا، وحشدهم فكريًّا وعسكريًّا لمقاومته والتصدي له، بل والعدوان على أتباعه.

---

(١) انظر ابن الجوزي، صيد الخاطر، مكتبة مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٢٩٨.

(٢) انظر د. محمد عمارة، الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، دار المعارف، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ٢٩ ومابعدها.

(٣) انظر يوسف الحمادي، الإسلام وروح التسامح والرفق، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٤.

١٦) ومما يهدد التعايش السلمى فى المجتمع الدولى بأسره اتساعُ الفجوة بين المثال والواقع، أو بين النظرية والتطبيق فيما يتعلق بالعلاقات الدولية. فالعدالة - مثلاً - ليست معيارًا مفعلاً فى بناء العلاقات بين أعضاء المجتمع الدولى فى الوقت الحاضر. صحيح أنها لم تكن كذلك منذ أزمنة بعيدة إلا إن مضاداتها من الظلم والاستغلال والاحتكار والاستئثار تكاد تكون المعيار الحاكم لهذه العلاقات على مستويات مختلفة: عالمية بين الشمال والجنوب، و إقليمية بين القوى والضعيف، ومحلية بين الغنى والفقير.

وفيما يتعلق بمبدأ الوفاء بالعقود والمعاهدات والمواثيق الذى يُفترض فيه أنه الضامن لبناء التعاون الدولى وترسيخ ثقافة السلم فالفجوة هائلة هنا أيضًا بين المبدأ والتطبيق. وقد شهد عالمنا فى القرن الماضى ولا يزال يشهد كثيرًا من الانتهاكات والنكث بالعهود والمواثيق بدافعٍ من شهوة العدوان ونزعات الظلم وغطرسة القوة.

وفيما يتعلق بالثروة الهائلة فى نظم الاتصالات الحديثة ووسائط نقل المعلومات فإنها بدلاً من توظيفها فى تعميق التعارف بين الشعوب والأمم، وفى إغناء بعضها بمعرفة ثقافات وخصوصيات بعضها الآخر يتم تسخيرها لخدمة أغراض ومصالح أنانية، ولممارسة الهيمنة بالقوتين: الناعمة، والخشنة، وتجاهل التعرف على الأطراف الأضعف فى هيكل النظام الدولى، بل والسعى لطمس هوياتها وثقافاتها لمصلحة القوة المهيمنة.(١)

يؤكد هذا إعلانُ الولايات المتحدة الأمريكية أن القانون الجديد يتحدد وفقًا للمصالح والأهواء، وهو ما يعنى شيوع الفوضى، وانهيارَ الثقة فى المعاملات والقيم الدولية، وسيادة القوة، والعودة بالبشرية إلى قرون سابقة، والتضحية بصروح هائلة من المكتسبات الإنسانية فى كل المجالات.(٢)

وقد صاحب هذا محاولاتٌ مستمرة من الولايات المتحدة للتدخل فى العقيدة الإسلامية بحجة تنقيتها من ثقافة الإرهاب، وهو أمر يهدف إلى إعادة صياغة الهوية الإسلامية على

(١) انظر د. إبراهيم البيومى غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية فى العلاقات الدولية، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٢ وما بعدها.

(٢) انظر د. عبد الله الأشعل، تحديات الحوار بين الإسلام والغرب فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولى السابع للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة بعنوان «الإسلام والغرب، حوار أم صراع»، ٢٠٠٢م، ص ٢٣٤.

هـوى الولايـات المتحدة، وهو مـا يتحتم على المسـلمين مقاومته والتصدى له بكافة الوسـائل المشروعة.

وفى الختام أقول: على الرغم من كل هذه التحديات فإن التعايش بين أتباع الرسالات الإلهية الكـبرى فى العـالم الآن ضرورى أكثر من أي وقت مضى على كافـة الأصعدة، وتحقيقة ممكن إذا خلصـت النوايا وقامـت جميع الأطراف بواجباتهـا لبناء الثقة بين الحضارتين: الإسـلامية، والغربية، والدفاع عن حقوق الأقليات المسـيحية فى بلاد المسلمين، والأقليات المسلمة فى بلاد الغرب، واحترام كل طرف تاريخَ وثقافة الآخرين ومعتقداتهم ومقدسـاتهم، والتزام المجتمع الدولي بالحلول السـلمية للمنازعات، واحترام سيادة القانون فى العلاقات الدولية، والتعاون فى القضاء على الإرهاب الذى يهدد العالم بأسره، وعدم التركيز على قضايا الخلاف، والاعتماد على الحـوار الهادئ الهادف المتكافئ فى تقريب وجهات النظر، والتركيز على القواسـم المشـتركة وتعظيم الاسـتفادة منها، والتخلى عن كل أشـكال الإسـاءة إلى الآخرين، وتوحيد الجهود ضد الظلم والعنصرية وغطرسـة القـوة واحتكار الـثروات الطبيعة، والدفاع عن آدمية الإنسـان وكرامته وحقوقه المشروعة بفكر حر واع مستنير يهدف إلى السلام العادل والشامل.

توصيات البحث

خطوات قابلة للتنفيذ على طريق التعايش

وبعد أن تم الوقوف على أبرز التحديات التى تواجه التعايش المنشود بين معتنقي الأديان فإنه يحسنُ تقديمُ عدد من التوصيات التي يمكن ترجمتها إلى خطوات عملية قابلة للتنفيذ لأجل التعايش الذى يعد ضرورة للسلم والأمن فى المجتمعين: المحلي، والدولي، كما يُعد مدخلاً رئيسًا للتعاون المشترك بين البشر أجمعين - على اختلاف أجناسهم وأديانهم - من أجل التآلف الاجتماعي، والاستقرار السياسي، والتقدم الاقتصادي، والنهضة العلمية وتسخيرها لخدمة الإنسان بعيدًا عن إهدار مقدراته وطاقته فى النزاعات التى عانى ولا يزال يعانى منها المجتمع الدولى برمته، خصوصًا بعد أن أدرك الجميع بعد التجارب الإنسانية عبر تاريخها الطويل أنه ليس بوسع طائفة أو جماعة أو أتباع ديانة أن تقصيَ الآخرين، وليس من حقها أن تهدر حقوقهم فى الوجود لينعموا جميعًا بالاحترام المتبادل، وحرية الفكر والاعتقاد، والانتفاع بخيرات الأرض التى منحها الله - تعالى - البشرَ أجمعين، والتى تكفي أهلها، بل تزيد عن حد الكفاية إن هم أحسنوا استغلالها، وتعاونوا من أجل تنميتها لتعظيم الاستفادة منها. تلك الخطوات التى يمكن أن نبرز أهمها فيما يأتي:

أولاً: التعامل الشريف والنزيه مع الآخرين بعيدًا عن الأهواء والأغراض الشخصية والمصالح الآنية الضيقة، ومطالبةُ الأفراد فى الداخل والخارج بتحسين سلوكهم، وإعطاءِ انطباع جيد عن بلادهم ودينهم، والقبولِ الفعلى بالتنوع الثقافى بين الشعوب واعتبارِه مصدرًا لتقدم البشر، والاحترام المتبادل، والتسامح فى وجهات النظر والقيم الخاصة بمختلف الثقافات والحضارات وحقوق الأفراد المنتمين إلى جميع الحضارات فى الحفاظ على تراثهم وقيمهم الثقافية، ورفضُ تدنيس القيم الأخلاقية والثقافية وانتهاك الحرمات والمقدسات.

ثانيًا: العمل على احترام حقوق الإنسان بقطع النظر عن أجناس الناس وعقائدهم وتوجهاتهم الفكرية، وتطبيقُ المبادئ والقيم الأخلاقية العامة المشتركة بين كافة العقلاء بحيث تتطابق الأفعال مع الأقوال.

ثالثًا: تفعيل دور المؤسسات التربوية فى تربية النشء على التفكير العلمى الموضوعى

بمناهجه وأدواته المتنوعة، والتجردِ للحق والحقيقة، فى ضوء القيم الأخلاقية والأهداف النبيلة التى تخدم الناس أجمعين دون استثناء.

رابعًا: الاتصال بالدوائر الثقافية والفنية والعلمية فى الجامعات وسائر المؤسسات التعليمة والعلمية - بعيدًا عن الأوساط المشبوهة والجمعيات السرية - للاضطلاع بدورها فى نشر المعارف والعلوم الإنسانية التى تعين على فهم الآخرين ومقوماتهم الشخصية وتوجهاتهم الفكرية للتعرف على كيفية التعامل الصحيح معهم، والبحثُ عن القواسم المشتركة التى يمكن تعظيم الاستفادة منها، لأن الجهل بالآخرين، وإساءةَ الظنون بهم، والتوجسَ منهم، والتربصَ بهم يؤدى إلى عواقب وخيمة.

خامسًا: دعم المؤسسات الدينية للقيام بدورها فى تنقية الفكر الديني مما لحق به من أفكار هدامة بعيدةٍ عن جوهر الأديان الصحيحة التي تقود إلى الحق والخير، وتسعى لرقي الإنسان، مع التركيز على تجديد الخطاب الديني على نحو يحسن التمييز بين الثابت المطلق، والمتغير النسبي؛ لأن الخلط بينهما يؤدي إلى التعصب وعدم القدرة على تنزيل النص على الواقع على نحو صحيح، ويضر بفقه الأولويات إن لم يصبه فى مقتل.

سادسًا: التواصل مع الفضائيات العالمية التى تسمح بتقديم برامج ثقافيةٍ متعددة ومتنوعة تخدم أهدافًا ثقافية أو دينية، ويمكن للمسلمين التعاملُ معها، وتقديمُ أفكار ومادة متلفزة لهذه البرامج، وتكوينُ صداقات مع الأفراد، كما يمكن شراءُ مساحات للنشر فى الصحف العالمية واسعةِ الانتشار لتقديم الإسلام فى صورته الحقيقية السمحة.

وهناك مثال ناجح عام ١٩٨٤م، حيث قام د. كيث مور من جامعة تورنتو بكندا بتقديم مقالات فى خمس صحف كندية، وفى الإذاعة عرض فيها تقارير عن الأدلة العلمية التى وردت فى القرآن الكريم عن علم الأجنة.

كما يمكن الاتجاه إلى القنوات الفضائية التى تسيء إلى الإسلام، وتقديمُ برامج مجانيةٍ أو مدفوعةِ الأجر عن الإسلام الوسطى على نحو واع مدركٍ طبيعةَ العقل الغربى بدون تعصب فى محاولة جادة لجذب اهتمام الناس للتعرف على الإسلام.

ويحسن إنشاء هيئة إعلامية عربية إسلامية يكون أحدُ برامجها المتعددة والمتنوعة تقديمَ إنتاج سينيمائى عالمى يحسن تناول قضايا الإسلام والمسلمين بلغات أجنبية متنوعة، ويسحب

البساط من تحت أقدام الأعداء، ويساعد فى رفع أصوات الأصدقاء، إذ بقدر ما لنا من أعداء فى أمريكا والغرب يوجد لنا أصدقاء، ولكننا لم نحسن التعامل مع هؤلاء ولا أولئك.

ويمكن - أيضًا - الاتصالُ بالكنائس لإعداد حلقات نقاشية عن موضوعات محل اهتمام مشترك، كالحديث عن العدل والمساواة والمحبة والسلام وحرية الفكر والاعتقاد والقيم الأخلاقية فى المسيحية والإسلام. ومما يساعد على ذلك أن هناك من أهل الكنائس أناسًا أوتوا حظًّا من السماحة والبصر، عاملوا المسلمين بكرم ونبل، فبادلهم المسلمون التحية بخير منها، وحافظوا أتم المحافظة على مشاعرهم ومناسكهم، وكم نرجو لو يكثر هؤلاء المنصفون، وكم نرجو لو ملكوا زمام قومهم، فعاشوا وعشنا معهم فى وئام وطمأنينة.

سابعًا: التواصل مع الشعب الأمريكى بإهداء الكتب الجيدة عن الإسلام للمكتبات العامة، ومكتبات الكنائس والمدارس والمستشفيات والسجون، وللأساتذة الذين يقومون بتدريس الإسلام حتى لو كانوا من غير المسلمين، ودعوةُ طلاب المدارس والجامعات والجمعيات النسائية الأمريكية، وبعض الكتاب والنقاد والصحفيين الذين يكتبون فى الصحف اليومية ولهم أعمدة فى الصحف والمجلات لزيارة المراكز الإسلامية فى أمريكا، وتقديمُ واجب الضيافة لهم بصورة مبسطة، والإجابةُ عن جميع أسئلتهم بهدوء تام، واستضافةُ الأساتذة والأقسام العلمية الأكاديمية التى لها صلة بموضوع الندوة، والاجتهادُ فى جذب المزيد من الشعب إلى المراكز والمؤسسات الإسلامية.

ثامنًا: ترجمة أهم ما يكتبه المتخصصون فى العلوم الإسلامية إلى لغات أجنبية لتصحيح صورة الإسلام النمطية التى نجح الغرب بتوجهاته الصليبية والصهيونية فى تشويهها لدى المواطن الغربى قديمًا وحديثًا. مع ترجمة أهم ما يكتبه غير المسلمين للتعرف على فكر الآخرين وثقافتهم، ونشر إنتاج المسلمين الجدد وتجربتهم السابقة على اعتناقهم الإسلام وتقريبها إلى الأفهام، والسماح لهم بالتحدث عن تجربتهم أمام المنتديات العلمية ليكونوا نموذجًا لغيرهم.

تاسعًا: التواصل مع الأقليات الإسلامية المنتشرة فى البلاد التى لا تدين بدين الإسلام ومساعدتُهم على النحو الذى يمكّنهم من القيام بواجبهم فى تقديم الإسلام فى صورته الحقيقية الناصعة من خلال معاملاتهم المباشرة مع الآخرين على كافة الأصعدة.

عاشرًا: محاولة شغل أوقات الفراغ للجاليات الإسلامية، والقضاءُ على الخواء الروحى، ومقاومةُ الإلحاد، والعودةُ إلى الاعتصام بحبل الله المتين بعيدًا عن عدم الاكتراث لدى أولئك الذين يفرطون فى دينهم وأخلاقهم وقيمهم بدعوى مسايرة العصر.