تطور وانتكاص الحتمية في التفسير القانوني في ضوء فلسفة المعنى

الدكتور/ عبدالله عمر الخولي
أستاذ القانون المدني المساعد
جامعة الملك عبدالعزيز
جدة، المملكة العربية السعودية
Email: lamabdullah1@kau.edu.sa

تاريخ الاستلام : 2021-08-28
تاريخ القبول : 2021-09-17

ملخص البحث:

ساد الاعتقاد في الفقه التقليدي الحديث بحتمية التفسير القانوني؛ بمعنى أن نصوص القانون قطعية في إشارتها إلى معانٍ مستقرة تقع خارج النصوص القانونية. ولهذا المعنى كينونة مستقلة في ذاتها وخصائصها بحيث لا يتصور اجتماع تفسيرات متناقضة لما يُمكن أن تعنيه نصوص القانون. وترتبط هذه الحتمية في التفسير القانوني باتفاق فقهاء المذاهب التقليدية حول أنطولوجيا القانون، بوصف القانون شيئًا ذا كينونة مكتملة منطقيًّا ومستقلة بذاتها عن أي شيء آخر، بما في ذلك نصوص القانون التي تشير إليها. والمعنى في القانون مرتبط بهذه الكينونة ارتباطًا حتميًّا لا فكاك منه بما يضمن الاستقرار والوضوح في المعاني ومن ثم الحتمية واليقين في التفسير.

وقد كان المعنى في القانون حتى القرن الثامن عشر يستمد حتميته واستقراره من اتحاد القانون مع الطبيعة في كينونة واحدة. فحتمية التفسير واستقرار المعاني في القانون يرجع في الحقيقة إلى استقرار كينونة الأشياء في الطبيعة. ولذلك فقد شددت المذاهب القانونية في العصور الوسطي وحتى القرن الثامن عشر على حتمية التفسير القانوني، بحيث يقتصر دور القاضي أو السلطات التقليدية في العصور الوسطى على اكتشاف ذلك المعنى من التشريع أو من وحي القانون الطبيعي.

إلا أن دائرة الحتمية في التفسير القانوني قد بدأت تضيق مع بداية القرن التاسع عشر، وذلك بانتكاص فكرة الشيء في ذاته عند الفلاسفة، لتنتكص معها إلى حد ما فكرة المعنى في ذاته عند فقهاء القانون. إذ كما قرر الفلاسفة بأن الأشياء تركيب ذهني لا يمثل بالضرورة حقيقة الأشياء في ذاتها، فكذلك قلص الفقهاء دائرة المعاني في ذاتها ووسعوا من دائرة المعاني المتغيرة عبر الزمان والمكان.

في هذا البحث نسعى إلى استيعاب مفهوم الحتمية في التفسير القانوني وكيف كان لتطور فكرة الكينونة في المعنى عند الفلاسفة ثم انتكاصها دور في تطور الحتمية ثم انتكاصها في التفسير القانوني. ويسعى هذا البحث إلى فهم هذا التطور ليس من خلال مذاهب الفقه نفسها، وإنما من خلال دراسة تطور آراء الفلاسفة حول أنطولوجيا المعنى والأشياء بداية من فلاسفة ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين. وغاية البحث هي تعميق فهمنا لطبيعة الخلاف بين المذاهب القانونية في الفقه الغربي.

The Rise and Fall of the Determinacy of Legal Lnterpretation in the Light of the Philosophy of Meaning

Dr. Abdullah Omar Alkholy
Assistant professor of law
King Abdul-Aziz University
Jeddah, Saudi Arabia
Email: lamabdullah1@kau.edu.sa

Receipt date: 2021-08-28
Date of acceptance: 2021-09-17

Abstract

The determinacy of legal interpretation has been an orthodoxy among jurists since Middle Ages. Most jurists believed that legal texts have fixed meaning that judges may readily discover and apply to cases. Furthermore, the determinacy of legal interpretation is closely related to a consensus held by most traditional jurists in the ontology of law. Jurists thought of meaning in law as a self-sufficient and logically complete entity, that is independent of anything, including legal texts. Language is merely an instrument for communicating meaning that exists independently of it. Indeed, the meaning of the law derives its determinacy from its unity with the objects in nature. Therefore, the role of judges is limited to discovering the pre-existing true meaning of the law, intended by the legislature, or inspired by natural law.

However, by the nineteenth century, legal jurists began to question the determinacy of legal interpretation, expanding the role of the judges in the development of law. Such expansion of judges' role came because of direct engagement between jurists with the philosophers. On the one hand, philosophers have started to question the idea of meaning as an entity tied to things in themselves in nature. They changed their ontology of meaning from things in themselves toward mind-dependent entities. Entities of such sort do not necessarily resemble things in themselves. On the other hand, jurists narrowed the scope of the determinacy of meaning, recognizing that the meaning of law could develop and change over time and space, which led to the expansion of judges' law-making power.

This article seeks a deeper understanding of the concept of determinacy in legal interpretation by studying its history from development to decline. In so doing, the article will investigate the

chance in the ontology of meaning in the writing of philosophers from pre-Socratic philosophers through the twentieth century.

Keywords: Determinacy of legal interpretation- Ontology of law- Philosophy of meaning- Legal interpretation

.

المقدمة:

ساد الاعتقاد في الفقه التقليدي بحتمية التفسير القانوني Determinacy of legal interpretation؛ بمعنى أن نصوص القانون واضحة دائمًا في إشارتها إلى المعنى المراد بحيث لا يسوغ تعدد التفسيرات للنصوص القانونية ذاتها. وإن مثل هذا التعدد والاختلاف إن وقع فإنه يجب أن يُحسَم بتفسير واحد صحيح يشير إلى المعنى الحقيقي المقصود من نص القانون (Dworkin, 1978).[1] وترتبط حتمية التفسير في القانون باعتقاد فقهاء المذاهب التقليدية في أنطولوجيا القانون، بوصفه كينونة وحقيقة واحدة مكتملة منطقيًا في ذاتها ومستقلة عن أي شيء آخر، بما في ذلك النصوص التي تشير إليه. فما اللغة إلا وسيط إشاري إلى ذلك المعنى بوصفه كينونة مستقلة عنها (Posner, 1993:161-185).[2] وعلى الرغم من تعدد المذاهب الفقهية التقليدية وتشعبها، يكاد يجمع الفقهاء التقليديون على تصور القانون بوصفه كينونة؛ أي القانون بوصفه شيئًا مستقلًا ومتميزًا عن أي شيء آخر، وأن المعنى متحد في هذه الكينونة اتحادًا لا فكاك منه. ولذلك فقد وقع فقهاء القانون منذ القرن التاسع عشر في حيرة من أمرهم عندما وجدوا أن التفسير القضائي لنصوص القانون أبعد ما يكون عن الحتمية والوضوح الظاهر. ثم وجدوا أن التمسك بحرفية النصوص وحتمية التفسير يناقض في كثير من الأحيان مبادئ العدالة، وأن دائرة اجتهاد القاضي أوسع مما كان يُعتقد (تناغو، 1975). فالأصل هو ضيق دائرة الحتمية في تفسير القوانين. ومع ذلك فقط ظل فقهاء القانون حتى القرن العشرين يبذلون جهدًا كبيرًا في الحفاظ على المعني في القانون بوصفه كينونة مستقلة، وحقيقة مكتملة منطقيًا في ذاتها، متأثرين في ذلك بالمذاهب المختلفة للفلاسفة (السنهوري، أبو ستيت، 1941: 30-45). إلا أنه ومع بداية القرن العشرين أدرك الفلاسفة أهمية الدور الذي تؤديه اللغة في تصوراتنا عن الأشياء، وأن كثيرًا من الخلاف بين الفلاسفة يعود إلى إساءة فهم طبيعة اللغة وغموض معانيها. فإذا كانت تصوراتنا عن الأشياء هي نتاج عملية تركيبية في الذهن ولا تمثل بالضرورة حقيقة الأشياء في ذاتها كما قرر غالبة الفلاسفة بعد كانط، فإن المعاني لا تتجاوز حدود تلك الأفكار الذهنية (Wittgenstein,2013:1).[3] وإذ كانت اللغة تمثل حدود فكرنا، فإن المعني متولد عن اللغة وليس له وجود مستقلُ عنها.

[1] مثال على أحد أهم الفقهاء المعاصرين المدافعين عن فكرة حتمية المعنى والتفسير في القانون. انظر المقال بشكل عام.

[2] استخدم المؤلف مصطلح أنطولوجيا القانون بنفس المعنى المراد به في هذا المقال.

[3] (Thus, the aim of the book is to draw a limit to thought, or rather--not to thought, but to the expression of thoughts: for in order to be able to draw a limit to thought, we should have to find both sides of the limit thinkable (i.e. we should have to be able to think what cannot be thought).

ولذلك فإن حيرة فلاسفة القانون حول طبيعة القانون ومدى اتساع دائرة الحتمية في التفسير وضيقها، ترجع في أصلها إلى حيرة الفلاسفة في أنطولوجيا الأشياء وعلاقتها بفلسفة المعنى. وهذه الحيرة ترجع في الحقيقة إلى فشل الفلاسفة قبل القرن العشرين في إدراك الدور الذي تؤديه اللغة في توليد المعاني وصناعة الأفكار. ولما كان الخلاف بين مذاهب القانون المختلفة حول طبيعية القانون وفلسفة المعنى وحتمية التفسير ودور القاضي فيه يرجع في أصله إلى اختلاف الفلاسفة حول فلسفة الوجود وطبيعة الأشياء ودور اللغة، فإننا في هذا البحث سوف نسعى إلى البحث في أصل الخلاف عند الفلاسفة؛ بمعنى أننا لن نسعى إلى دراسة الاختلاف بين مذاهب القانون نفسها، بل من خلال البحث في أصل الخلاف عند الفلاسفة أنفسهم لنتمكن من تعميق فهمنا للمذاهب القانونية المختلفة، وأسباب حَيْرَتِهم في طبيعة القانون ومدى حتمية التفسير القضائي.

تطور وانتكاص كينونة المعنى في الفلسفة الغربية:

لم يظهر الاهتمام بفلسفة المعنى وعلاقة المعنى بأنطولوجيا الأشياء Ontology of meaning بشكل واسع إلا في القرن العشرين، وتحديدًا بعد ظاهرة الانعطاف اللغوي في الفلسفة Linguistic turn، وبمزيد من التحديد بعد توسع رودولف كارنب في مفهوم الكيانات المجردة Abstract entity (Blatti) 2016,Lapointe).[4] إذ كان اهتمام الفلاسفة منذ أفلاطون يتمركز حول الحقيقة في ذاتها Truth in itself كما هي متجسدة في الأشياء وفي خصائص الأشياء Objects and properties of objects وفي العلاقات بين الأشياء Relations. فالأشياء هي عين الحقيقة ومصدر كل معنى، سواء أسمينا الأشياء بالمثل، أو بالجواهر، أو بالأشياء في ذاتها، وسواء كانت تلك الأشياء محسوسة أو معتمدة في وجودها على الذهن.

فالحقيقة أما أن تكون في الأشياء Being in أو تُقال في الأشياء Said of، وليست في اللغة ولا متولدة عنها، وكذلك هي المعاني فهي موجودة في الأشياء أو تقال في الأشياء، وليست في اللغة أو متولدة عنها. والأشياء لها وجود مستقل عن أي نص حامل لها، فليست اللغة إلا وسيط موصل للمعنى. والمعنى دائمًا موجود في شيء خارج اللغة، وهذا الشيء أما أن يكون في الذهن أو خارجه بحسب اختلاف المذاهب حول أنطولوجيا الأشياء.

ونتيجة لتمركز الفلاسفة حول الأشياء بوصفها مصدر كل معنى، فإنه لا يمكن تصور أن يكون لأي كلمة أو مركب لغوي معنى ما لم يصدُق على شيء من الأشياء بوصفه اسمًا لعلم من الأعلام أو لجنس من الأجناس، أو يكون صفة تُقال في

[4] انظر بشكل عام.

الأشياء. فالمعنى متحد في الشيء اتحادًا لا فكاك منه، إذ لا يمكن تصور وجود معاني للكلمات دون أن تصدق على الأشياء. ولأن لكل شيء كينونة Being تضمن استقرار خصائصه عبر الزمان، ولكون كينونة الأشياء هي مصدر المعاني، فإن المعنى هو نفسه كينونة الأشياء. أما كينونة الأشياء فهي مجموعة خصائصها التي تشكل هويتها، ولا يُمكن إنكار أي منها دون الوقوع في تناقض. ذلك أن الأشياء تتمتع بثبات في هويتها على وجه يضمن استقرار خصائصها عبر الزمان والمكان. فكينونة المعنى ترجع إلى كينونة الأشياء من حيث تمتعها بهوية مستقرة عبر الزمان والمكان.

وتعود جذور التمركز حول الأشياء بوصفها مصدر كل معنى انطلاقًا من مبدأ استقر في الفكر الفلسفي يعود أصله إلى الفيلسوف بارمينيدس. وهذا المبدأ هو الذي يُطلق عليه هايدجر مبدأ أحادية الوجود Unity of being، بمعنى أن الفكرة الموجودة في العقل عن الوجود، هي الوجود نفسه، بما يقتضي استبعاد أي وجود آخر غير ذلك الوجود العقلي (Backman, 2015:1,19-31). [5] فالوجود حقيقة واحدة مكتملة منطقيًا في ذاتها موجودة في العقل(Backman, 2015:113). ولهذا الوجود كينونة مستقرة لا تتأثر بصيرورة الزمان وبما يقتضي انتفاء اجتماع خصائص متناقضة فيه، وإلا كان هذا الوجود شيئًا آخر غير الوجود الحقيقي. ولذلك فإن عالم الأشياء المحسوسة بصيرورته المستمرة هو وجود وهمي، لاجتماع التناقض فيه. فالوجود الحقيقي هو وجود واحد وهو عقلي، وليس هنالك أي وجود آخر. وقد نضجت تلك الفكرة على يد كل من أفلاطون وأرسطو، إلا أنها تحولت من التمركز حول الوجود بوصفه شيئًا واحدًا إلى تمركز حول الأشياء بوصفها عين الحقيقة ومصدر كل معنى. إذ اتفق كل من أفلاطون وأرسطو أن لكل شيء في الوجود كينونة مستقرة يستمدها من ثبات خصائصه، ولو فقد إحداها لخسر هويته وتحول إلى شيء آخر. وكل شيء من الأشياء هو حقيقة مكتملة منطقيًا في ذاتها، واكتماله المنطقي راجع إلى تمتعه بهوية مستقرة عبر الزمان والمكان. وقد افترض أفلاطون أن لكل شيء في الوجود الحسي نظير له في عالم مفارق يُدعى عالم المثل، يمثل كينونة ذلك الشيء. أما أرسطو فقد جعل تلك الكينونة موجودة في ذات الشيء في عالم المحسوسات، وأسمى تلك الكينونة بجوهر الشيء. أما في العصر الحديث فقد شهدت فكرة كينونة الأشياء اكتمالًا في نضجها عند ديكارت،

(تعبير أحادية الوجود استخدمه هايدجر للتعبير عن مذهب بارمينيدس في الوجود باعتباره حقيقة واحدة قائمة بذاتها، إلا أن لهايدجر مذهبه الخاص في أحادية الوجود والمناقض تمامًا لما يعرفه الفلاسفة منذ بارمينيدس، إلا أن هذا الرأي لا يعنينا بشكل مباشر في هذا البحث. وبحسب هايدجر فإن الاعتقاد بأحادية الوجود تقتضي الاستبعاد؛ أي النظر إلى العالم بوصفه وحدة واحدة لها خصائص محددة، تُستبعد منها أي خصائص أخرى محتملة للوجود. وتقتضي تلك الفرضية تطابق الفكرة المتولدة عن الذات مع الوجود على حقيقته أو ما يسمى بالأشياء في ذاتها).

(وقد اخترنا ترجمة هذا المصطلح إلى أحادية الوجود بدلًا من وحدة الوجود لارتباط الترجمة الأخيرة باصطلاحات بعض مذاهب التصوف).

وشدّد على حقيقة استقلال الذات الواعية عن الموضوع، فالوجود ليس في اتحاد مع العقل كما كان يرى بارمينيدس، أو مع الروح كما يرى أفلاطون. كما شدد ديكارت على مركزية دور العقل في تبرير المعرفة بالأشياء وخصائصها. فليست كل فكرة تقع في الذات عن الأشياء تكون مطابقة لحقيقة الأشياء في ذاتها، أي كينونتها. بل إن الفكرة القائمة على البرهان العقلي الصحيح Reason هي وحدها التي تكون مطابقة للحقيقة. إذ كثيرًا ما تُورد الحواس على الذات أفكارا خادعة غير مطابقة لحقيقة الأشياء في ذاتها.

ثم حدث تطور آخر نراه يُمثل بداية لانحسار التمركز حول الأشياء بوصفها مصدر كل معنى، بما يُشكل تمهيدًا لانتكاص فكرة كينونة المعنى بوصفه متحدًا في الأشياء. وهذا التطور بدأ من عند الفيلسوف كانط الذي قرر أن الحقيقة صناعة ذهنية خالصة، وهذه الحقيقة وإن كان مردها النهائي إلى عالم الأشياء في ذاتها، إلا أنها لا تعكس بالضرورة الصورة الحقيقية للأشياء في ذاتها. فمعرفتنا بطبيعة الأشياء خارج الذهن محدود بتصورات Concepts يُركبها الذهن تركيبًا من مادة الإحساس التي يتسبب فيها عالم الأشياء في ذاتها Noumenal. إلا أن هذه التصورات لا يمكنها على الإطلاق أن ترسم تصورًا لحقيقة الأشياء في ذاتها. وعلى الرغم من أن كانط قد شدد على دور العقل في صناعة التصورات الذهنية عن الأشياء، فإنه ما يزال يُقر بأن عالم الأشياء في ذاتها هو منتهى كافة تلك التصورات الذهنية، كما أن الأشياء في ذاتها هي مصدر كل المعاني وبشكل مستقل عن اللغة.

إلا أنه وفي نهاية القرن التاسع عشر بدأ الفلاسفة يعيدون اهتمامهم بفلسفة الرياضيات، سعيًا منهم إلى وضع نظرية في الأعداد يتجاوزون بها التبريرات القائمة على الأفكار والإحساسات العابرة، إلى تبريرات قائمة على أفكار مستقلة بذاتها. وأُسمي هذا الاتجاه في فلسفة الرياضيات بالمضاد للنزعة النفسية Psychologism الذي يعود إلى كل من فريجه (Frege,2020:9–11) وهوسرل (Hopkins, 2006:91–2). أما النزعة النفسية فهي نزعة في التقاليد التجريبية بدأت من هيوم ثم كانط وحتى جون ميل.

والمقصود باستقلال الفكرة هنا استقلالها عن تلك الأفكار والتأثيرات النفسية العابرة التي تتسبب فيها مادة الإحساس، أما مسألة تجاوز الفكرة حيز الذات فهي محل الخلاف بين فريجه وهوسرل، بل كان هذا الخلاف أحد أهم أسباب الانقسام بين التقاليد التحليلية والقارية. وقد أحدث هذا التطور في فلسفة الرياضيات ثورة كبيرة في فلسفة الوجود وفي أنطولوجيا الأشياء، وانتهى معه

عصر التمركز حول الأشياء في ذاتها إلى التمركز حول الأفكار بوصفها أشياء ذهنية. ومن ثم فإن الكلمات لا يكون لها معنى ما لم تصدق على تلك الأشياء الذهنية، فالمعنى متحد في تلك الأشياء الذهنية، وليس في الأشياء في ذاتها.

إلا أنه قد صاحب هذا التحول الأخير تشديد من قبل فلاسفة الاتجاه التحليلي على دور اللغة بوصفها تمثل حدودًا لما يُمكن التفكير فيه، في ظاهرة تُسمى بظاهرة الانعطاف اللغوي التي تعتبر هي كذلك تحولًا جوهريًا في الفلسفة الغربية، إذ معها أصبحت اللغة وليس الأشياء هي مركز اهتمام الفلاسفة. وكانت هذه الظاهرة بداية لنهاية التمركز حول الأشياء بوصفها مصدر كل معنى. إذ إن لكل كلمة في اللغة دلالة معنوية أو تمثيل دلالي Sense مستقل عن دلالتها الإشارية Reference أي إشارة الكلمة إلى شيء من الأشياء. ومن ثم فإن معنى الكلمة لا يرتبط بكونها قد صَدُقت على شيء من الأشياء. فان الدلالة المعنوية للكلمة Sense تكون مستقلة تمامًا عن دلالاتها الإشارية Reference للأشياء (Frege,1948).[6] بل أن أحد فلاسفة اللغة قد قرر بأنه لا يشترط أن تصدق الكلمات على شيء مطلقاً لتكون ذات معنى (Quine, 2011: 225-227)، فالمعنى موجود في الكلمة ولو لم تكن تشير إلى أي شيء.

أهمية البحث:

يرتكز البحث على فرضية رئيسية وهي أن موقف المذاهب القانونية المختلفة تجاه حتمية التفسير القانوني ومدى دور القاضي فيه فرع عن اختلاف الفلاسفة حول فلسفة المعنى وأنطولوجيا الأشياء. ولذلك فإن هذا البحث يسعى إلى تحري أصل الخلاف بين فقهاء القانون في ضوء فلسفة المعنى عند الفلاسفة. بمعنى أننا لن نسعى إلى دراسة واقع الاختلاف بين مذاهب القانون بشكل مباشر، بل من خلال تحري أصل الخلاف في آراء الفلاسفة وتحليلها حتى نتمكن من تعميق فهمنا لأسباب الخلاف بين المذاهب القانونية، وأسباب حَيْرَتِهم في طبيعة القانون وفي مسألة حتمية التفسير القضائي.

ويستمد البحث أهميته من غايته وهي تحرير آراء فقهاء القانون وإرجاعها إلى أصلها في حقول الفلسفة المختلفة. إذ لا ينبغي على الباحث الاكتفاء بالمقارنة ما بين آراء فقهاء المذاهب دون تحرير أسباب الخلاف وأصله بدقة وموضوعية، ليتخذ بعد ذلك موقفه من تلك الآراء بشكل مستقل. كما تكمن أهمية البحث في تجديده الاهتمام بموضوعات فلسفة القانون، وتشجيع الباحثين في مختلف التخصصات إلى إعادة الاهتمام بمثل هذه الموضوعات شبه المهجورة رغم أهميتها البالغة.

[6] انظر بشكل عام.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث المنهج البيني الاستقرائي، محاولًا تحري أصل الخلاف بين فقهاء القانون حول مدى حتمية التفسير القانوني استقراءً من خلال دراسة التطور التاريخي لفلسفة المعنى عند الفلاسفة بداية من فلاسفة عصر ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين. ويعتمد البحث في تحقيق هذه الغاية على الدمج بين فلسفة القانون وعدد من الحقول المعرفية الأخرى، وخاصة فروع الفلسفة واللسانيات.

هيكلية البحث:

يهدف البحث إلى تحري أصل الخلاف بين فقهاء القانون حول مدى حتمية التفسير القانوني في ضوء فلسفة المعنى في الفلسفة الغربية. ولتحقيق هذا الهدف تم تقسم البحث إلى ثلاثة مباحث، تحت كل مبحث عدد من الفروع.

في المبحث الأول سوف نبدأ حديثنا عن جذور فكرة كينونة المعنى عند فلاسفة ما قبل سقراط، وتحديدًا في الجدل حول مسألة الكينونة عبر الزمان بين كل من هرقليطس وبارمينيدس. وفي سياق هذا المبحث سوف نتحدث عن مدى ارتباط كينونة المعنى بفكرة أحادية الوجود، وبتطور الرياضيات والمنطق عند الإغريق.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه للحديث عن مرحلة نضوج فكرة كينونة المعنى واكتمالها بداية من أفلاطون وحتى ديكارت. وفي هذا المبحث سوف نولي اهتماماً خاصة بالمعاني الأخلاقية الكلية كالعدالة والفضيلة ومدى تأثرها بكينونة المعنى عند كل من أفلاطون وأرسطو وديكارت.

أما في المبحث الثالث فسوف نتحدث عن بداية انتكاص كينونة المعنى عند كل من هيوم وكانط، وذلك عندما اعتبرا أن الأشياء صناعة ذهنية من مادة الإحساس ولا تمثل بالضرورة حقيقة الأشياء في ذاتها. لننتقل بعد ذلك للحديث عن بوادر ظاهرة الانعطاف اللغوي في الفلسفة والتحول بالاهتمام إلى اللغة بوصفها مصدر المعاني وذلك عند حديثنا عن الفيلسوف فريجه. وكيف أن انتقاد فرجيه للنزعة النفسية عند فلاسفة المذاهب المثالية، قد قاد إلى التمركز حول المعاني بوصفها أشياء ذات وجود مستقل في الذهن بغض النظر عن أي وجود آخر لها في عالم الأشياء في ذاتها. وسوف نعالج في هذا المبحث كذلك بداية الانقسام ما بين المدرسة القارية والتحليلية بالحديث عن الخلاف بين فريجه وهوسرل حول طبيعة الأفكار الذهنية ومدى علاقتها بالواقع الخارجي.

وفي خاتمة البحث سوف نستعرض أهم النتائج الاستقرائية التي توصل إليها الباحث عن أصل الخلاف بين الفقهاء حول حتمية التفسير القانوني وطبيعة دور القاضي في عملية التفسير.

المبحث الأول

كينونة المعنى

(أصل الفكرة)

المطلب الأول/ كينونة المعنى وأحادية الوجود:

هناك ارتباط وثيق في الفلسفة التقليدية ما بين فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) Ontology وفلسفة المعنى. إذ إن فلاسفة الإغريق لم يكونوا يعرفون المعنى إلا من خلال ما هو موجود؛ أي الأشياء. فالأشياء وبوصفها المركب الأساس للوجود هي مصدر كل المعاني. فكينونة المعنى إذًا هي من كينونة الأشياء. والقول بأن للأشياء كينونة وهوية مستقرة لا تتأثر بعوارض الزمان، يقتضي معه الإقرار بكينونة المعاني. وأن الكلمات خارجة عن المعني بحيث إنها تشير إلى معانٍ حاضرة ومستقرة في هوية الأشياء، وموجودة بشكل مستقل عن الكلمات التي تشير إليها. ولكن أين تجد كينونة الأشياء ومن ثم كينونة المعنى مبررها؟

تجد كينونة الأشياء وكذلك كينونة المعنى أصلهما في فرضية أحادية الوجود Unity of being، التي طرحها الفيلسوف هايدجر بهذا المسمى. وتقول هذه الفرضية: إن الفكرة الموجودة في العقل عن الوجود، هي الوجود نفسه، بما يقتضي استبعاد أي وجود آخر غير ذلك الوجود العقلي. فالوجود حقيقة واحدة مكتملة منطقيًّا في ذاتها لا يُتصور وقوع التناقض بين أجزائها. ويتمتع هذا الوجود بثبات في الهوية واستقرار في الخصائص بحيث لا تتأثر تلك الخصائص بصيرورة الزمان. وهذه الفرضية هي التي تمركز حولها الفلاسفة بدرجات متفاوتة منذ الفيلسوف الإغريقي بارمينيدس.

وتعود جذور هذه الفكرة إلى طاليس والفلاسفة الأيونيين، ثم اتخذت شكلًا أكثر نسقية ابتداءً من أفلاطون وأرسطو، ثم بدأت بوادر انحسارها عند هيوم وكانط. وعلى الرغم من اختلاف الفلاسفة في صياغة تلك الفكرة، فإن جميعهم ملتزمون بالاعتراف بالاكتمال المنطقي لحقائق الوجود، وأن ذلك الاكتمال المنطقي يعود إلى استقرار الخصائص التي تشكل هوية الوجود، والتي لو فقد واحدًا منها لتحول إلى شيء آخر.

المطلب الثاني/ ارتباط فكرة أحادية الوجود بالرياضيات والمنطق:

ترتبط فكرة أحادية الوجود بالرياضيات، وصنوانه علم المنطق. إذ كانت الرياضات معروفة عن قدماء المصريين والبابليين، فهي لم تصبح أداة للاستدلال القياسي بناءً على مقدمات كلية إلا عند الإغريق (راسل، محمود،2012: 58). ولذلك فقد كان تطور الرياضيات بوصفها أداة للقياس والاستدلال منعطفًا جوهريًّا في تاريخ الفلسفة بما أحدثه من تغيير في فلسفة تصور الوجود وفي أنطولوجيا الأشياء. إذ إن الرياضيات بما كانت تبدو عليه من انضباط واكتمال منطقي في حقائقها مصدر جاذبية لفلاسفة الإغريق. فالرياضيات بما لها من قدرة على التنبؤ بالظواهر الطبيعية المختلفة بشكل دقيق لا يمكن التشكيك فيه، كانت تعد من أوضح المعارف وأكثرها بداهة وتعاليًا عن العالم الحسي. فحقائق الرياضيات تُمثل الحقيقة في ذاتها ولا تحتاج إلى دليل على صحتها (راسل، محمود، 2012: 76).

إن ظهور الرياضيات والمنطق بوصفها آليات وقوانين للتفكير والقياس الموضوعي باعتبار أن الوجود يمثل وحدة كلية وحقيقة موضوعية واحدة، قد أدى إلى اضمحلال ظاهرة التجسيم التي كانت سائدة عند القدماء. إذ كانت التصنيفات الطوطمية عند القدماء لغة اصطناعية تواضعت عليها المجتمعات بوصفها آلية كلامية لإنتاج المعاني، ولا تتعلق بالمركبات الطوطمية معانٍ بذاتها. ويقارب ليفي ستورس في كتابه المسمى (العقل البري) ما بين منطق الرموز والتصنيفات الطوطمية وما بين الرياضيات والمنطق في الفلسفة. ذلك أن المنطق والرياضيات لا يَتعلق بهما معنى في ذاتهما، ومع ذلك فإن وجودهما ضروري لتوليد المعاني الكلية التي تشترك فيها الأشياء والعلاقات بينها. وهذه العلاقات والمعاني موجودة بشكل مستقل عن الأشياء نفسها. وعلى الرغم من عدم تعلق المعنى بالرياضيات والمنطق، فإن وجودهما ضروري لتوليد المعاني.

وكذلك هي الرموز والتصنيفات الطوطمية، إذ هي مجموعة من النقائض والمفارقات التي لا يتعلق بها معنى في ذاتها، ومع ذلك فإن وجودها ضرورة لأجل توليد المعاني. إذ تكمن أهمية الرموز والمركبات الطوطمية في كونها شكلية؛ بمعنى أنها لا تحمل في ذاتها أي معاني تجريبية ، ولا تشير إلى أي مدلول حاضر في ذهن المجتمع لحظة تركيبها. ومع ذلك فإن هذه المركبات الطوطمية كانت ضرورة من أجل إنتاج المعاني (Strauss, 1966:6,135).

وبظهور المنطق والرياضيات، بدأ اهتمام الفلاسفة ينصرف إلى الكون بوصفه حقيقة منطقية واحدة ومصدرًا لكل معنى، لتضمحل معها ظاهرة التجسيم بوصفها ظاهرة كلامية. وقد اتّخذت الحجة المنطقية هيئة صورية وبناءً هرميًا لم يكن معهودًا في السابق. ذلك أن التعامل مع الوجود بوصفه شيئًا واحدًا مكتملًا منطقيًّا يفترض ضمنًا النسقية والاتساق في الجدل، بحيث يكون الوجود وبوصفه الحقيقة الكلية، منتهى كل حقيقة جزئية، ومرجعًا نهائيا في تحديد صدقها أو كذبها. ولذلك فإن كل حقيقة

جزئية تفترض ضمنًا أنها جزء من حقيقة أعلى منها كانت سببًا في وجودها وصولًا إلى حقيقة كلية تمثل منتهى كل حقيقة، ومنتهى كل معنى.

المطلب الثالث/ أحادية الوجود في التقاليد الأيونية:

كانت أولى المحاولات المؤرخة لترسيخ مبدأ أحادية الوجود ما نُقل عن فلاسفة التقاليد الأيونية Ionian، في سعيهم للبحث في الأصل المادي للأشياء.[7] إذ أسس الأيونيون فكرة الأحادية المادية، فكانوا يرون بأن الطبيعية وما تحتويه من عناصر تنحدر من أصل مادي مشترك Material Monism. ومن أولئك الفلاسفة طاليس (ت 585 ق.م) الذي تبنى القول بأن الماء هو الأصل المادي لكافة الأشياء. فكل موجود ينحدر أصله من الماء، أو هو نفسه ماء بصور أو أعراض مختلفة. فالماء هو الأصل الكلي أو المطلق لكل شيء، فمنه تصير الأشياء وإليه ترجع، ومنه تتألف ماهياتها (Laertius, 2018:15).

أما أناكسيماندر (ت 546 ق. م) فكان يرى أن أصل الوجود مادة أولية Stuff لها صفة الأزلية، سالمة من عوارض الزمان والمكان، وقديمة ليس لها بداية أو نهاية ولا تشغل حيزا من الوجود الحسي. وهذه المادة الأولى تمثل أصل الوجود ومنبع الحياة لسائر الكائنات والموجودات (Barnes, 2002:29) ومع تمتعها بصفة الأزلية وسلامتها من التغييرات، إلا أنها وبصفها المعين الذي لا يفنى ولا ينضب لكل شيء فإنها تحتوي في ذاتها على القوانين التي تحكم التغيرات التي تطرأ على مختلف عناصر الطبيعية. إذ إن عملية ولادة تلك الكائنات والجمادات وأفولها وتجددها ليست عملية عمياء وإنما تخضع لقانون طبيعي أزلي مصدره ذلك الأصل المادي. وتخضع كافة الأعيان بما تحمله من خصائص متضادة، وفي كفاحها على البقاء لقوانين هذه المادة الأولية. فهي التي تقتص من كل ظالم وتجبر النقص الذي يقع على المظلوم (Dore, 2007: 42)

ويُمثل هذا الأصل الأول العدل المطلق والقانون الأخلاقي الذي يحكم حركة الكون في انتظامه وتقلبه وفي تفاعل العناصر المختلفة مع بعضها وسعي كل عنصر منها إلى الهيمنة على الآخر. ويرى أحد الكتاب أن أناكسيماندر لم يكن موضوعيًا تمامًا في استنتاجاته تلك، إذ إن ما قام به هو مجرد إسقاط واقع العلاقة بين المدن الإغريقية كما كان يشهدها في زمانه على القوانين التي تسير الكون (Jaeger, Highet, 1965: 160–161)، أما أنكسيمانس (ت 525 ق.م) فلم يزل ملتزما بفلسفة

[7] أبرز فلاسفتهم كل من طاليس وأناكسيماندر وأنكسيمانس وهرقليطس، وكانوا يؤمنون بإمكانية اكتشاف علاقة موضوعية بين الظواهر الطبيعية على أساس الوحدة المادية.

قائمة على أساس الوحدة المادية كأقرانه الأيونيون، إلا أنه جعل من الهواء أساسًا لكل شيء. فما الكائنات الموجودة إلا أعرض أو صور متعددة لذلك الأصل (McKirahan, 2011: 48).

أما أكثرهم أهمية على الإطلاق فكان هرقليطس (ت 480 ق.م)، صاحب الأثر الكبير في أفلاطون وبعض فلاسفة العصر الحديث. ولم يستقل هرقليطس تمامًا عن التقاليد الأيونية من حيث الإصرار على الوحدة استنادًا إلى أصل مادي لكافة الأشياء. إلا أن أصالة فلسفته تمكن في صياغته لمفهوم شامل "للأشياء" بشكل لا يستوعب المظهر المادي لها فحسب، بل يستوعب كذلك مضامين أخلاقية وسياسية (McKirahan, 2011: 131) . فالكون بكافة عناصره كما يراه في حال صيرورة دائمة State of Flux، فالصيرورة هي بذاتها القانون العادل الذي يَخضع الكون إليه بكافة عناصره، فكل شيء حادث ليس إلا صيرورة عن حال سابق بحساب وميزان عادل. وجوهر ذلك القانون تحقيق الوحدة والانسجام بين الأضداد، والكفاح بينها هو السبيل إليها. فخلف ذلك السلم الظاهر الذي نشهده في الكون ساحة حرب لمعارك طاحنة، وكفاح مستمر بين قوى متضادة يسعى كل منها للاستعلاء على الآخر وإفنائه والحلول محِله (Barnes,2002:60).

إلا أن هذه الحروب ليست عمياء تسير دون قوانين أو خطة، بل كان هرقليطس يعتقد أن النار، وبوصفها الأصل الأول والمبدأ والمنتهى لكل شيء، تقف حكَمًا عادلًا بين الأضداد مجرية القصاص بميزان عادل بينهم، محققة بذلك وحدة وسلامًا ظاهريًّا ما يلبث قليلًا إلا ويتحول إلى كفاح مرة أخرى. فما السكون الظاهر إلا وسيلة لتجديد المعارك وليس هو الشيء المبتغى لذاته. وهكذا حال الكون في صيرورة دائمة وكفاح غير منقطع من حرب إلى سلم ومن سلم إلى حرب ومن ظفر إلى هزيمة وهزيمة إلى ظفر (Barnes,2002:67)

المطلب الرابع/ بارمينيدس الإيلي Eleatic والتأسيس لأحادية الوجود:

لا يختلف فلاسفة التقاليد الإيلية Eleatic وفي مقدمتهم بارمينيدس (ت 480 ق.م) عن أقرانهم الأيونيين في البحث عن أساس منطقي للوجود بوصفه يمثل حقيقة منطقية واحدة. إلا أنهم يرون أن تلك الوحدة يجب أن تكون قائمة على أساس الكينونة والاتساق، لا الصيرورة والتناقض، وهذا هو محل الخلاف بينهم وبين هرقليطس والأيونيين (Dore, 2007,55). وقد تفرع من هذا الخلاف خلاف آخر، فبينما يرى الأيونيون أن الوجود واحد وهو الوجود الحسي، وهذا الوجود الحسي يجمعه أصل مشترك واحد، يعتقد الإيليون أن الوجود الحقيقي هو وجود عقلي أزليٌّ يقع خارج دائرة الزمان المكان، وهو ليس الوجود الذي

تقع عليه الحواس. ذلك أن الحواس لا تدل الإنسان إلا على الصيرورة والتغيير والانتقال من حال إلى حال آخر، ومن ثم غياب أي أصل مشترك يجمع أجزاء الوجود. ولذلك فالعقل وحده هو الذي يمكنه أن يطلع على الوجود الحقيقي بوصفه كينونة اجتمع فيه كل ما هو مطلق وأزلي (McKirahan,2011, 145-150)

ويرى بارمينيدس أن هرقليطس وسائر الأيونيين قد وقعوا في تناقض عندما أرجعوا كافة الأشياء المحسوسة، على الرغم من خضوعها لصيرورة مستمرة إلى أصل مادي مشترك. إذ كيف تكون للأشياء المتحولة عن أصل مشترك خصائص متعددة ومتضادة عبر الزمان والمكان؟ وكيف يتحول ذلك الأصل المادي إلى أشياء مختلفة ثم ترجع إليه مرة أخرى؟ كما يرى أن هرقليطس قد وضع نفسه في تناقض حتمي بزعمه أن الوجود في صيرورة دائمة، مع إقراره في الوقت نفسه بوجود أصل كلي واحد مشترك يجمع كافة الأشياء. وإذا كان هرقليطس يقول أن الرجل لا يخطو في نفس النهر مرتين، فكيف يكون النهر موجودًا في كل وقت مع أن النهر نفسه غير موجود في وقت محدد من الأوقات؟ ومن أجل أن يدرأ هذا التناقض نفى بارمينيدس أن يكون ما تقع عليه الحواس الوجود الحقيقي، بل أوهامًا لا يمكن تمييزها عن الأحلام، ولا سبيل إلى معرفة الوجود الحقيقي إلا من خلال إعمال سلطان العقل (Dore, 2007: 55).

ويبرهن بارمينيدس على أن الوجود الحقيقي هو وجود واحد في العقل انطلاقًا من مقدمة أن هذا الوجود يجب أن يكون قديمًا وليس مخلوقًا من عدم، ولا يطرأ عليه تغيير ولا يصير إلى فناء. إذ لو كان الوجود مخلوقًا من العدم، فلا سبب يبرر بدايته في وقت معين دون وقت آخر. ولأن الوجود – إن كان له بداية حقًا- فإنه يكون بالضرورة قد بدأ في وقت من الأوقات متمتعًا بخصائص تختلف عما لو كان قد بدأ في وقت مختلف. ولكن العدم الذي خرج من رحمه الوجود ليس له خصائص في أي وقت من الأوقات. وبما أن للوجود خصائص فإنه لا يمكن أن يكون قد بدأ في وقت من الأوقات كما لا يتصور أن يكون قد بدأ في كل الأوقات. ولهذا فإن الوجود قديم وأزلي ليس له بداية ولا نهاية، وهو الوجود الحقيقي الثابت، وليس الوجود الحسي المتغير الذي قصده هرقليطس (Dore, 2007, 59-60). وينبغي هنا تأكيد تأثر منطق بارمينيدس بالرياضيات، إذ إن أساس قوله بأحادية الوجود وأزليته ليس إلا فرعًا عن البراهين التي استدل بها فيثاغورس على نظريته في الهندسة (راسل، محمود، 2012: 72) ذلك أن بارمينيدس كفيثاغورس كان ممن ينظرون إلى الرياضيات بوصفها وسيلة للحصول على الفكر الخالص، فجعلا منها المصدر الأساس الذي بنيا عليه اعتقادهما بوجود حقيقة أبدية ومضبوطة في عالم معقول فوق مستوى الحس. وهذا العالم المعقول وحده يمثل هوية الوجود الحقيقية. ولذلك فإن هنالك ارتباطًا وثيقًا ما بين الرياضيات وفكرة أحادية

الوجود. ومن الرياضيات كذلك تفرعت فكرة الارتباط ما بين الزمان والأبدية، والقول بأن الوجود أزلي لا بداية له ولا نهاية كالأعداد اللانهائية. ومما يدل على الارتباط ما بين الرياضيات والفلسفة، مفارقة Paradox التي أثارها زينون الإيلي وهو أحد تلامذة بارمينيدس ومرافقيه الدائمين دفاعًا عن مذهب أستاذه ضد القائلين بصيرورة الوجود. إذ يقول باستحالة مغادرة الرمح للقوس، فهو يظل كامنًا في مكانه، إذ إن الرمح وحتى يصل إلى هدفه لابد أن يقطع منتصف الطريق ثم نصف النصف وهكذا إلى ما لانهاية، وهذا أمر غير متصور(McKirahan, 2011: 167-181). ويؤكد ذلك كله أن هنالك ارتباطًا وثيقًا بين المنطق والرياضيات وما بين الرياضيات والتصوف (راسل، محمود، 2012: 72-73). إذ خُيل للفلاسفة أن الرياضيات تحمل قدرًا من اليقين والانضباط بحيث يمكن أن نرد إليها كافة مسائل الفلسفة والوجود للتوصل إلى معرفة تتمتع بنفس الدرجة من اليقين الذي تحمله الأحكام الرياضية. ولذلك فقد امتزجت الرياضيات ومنذ القدم بالميتافيزيقا، وكان الفلاسفة يستخدمونها في البرهنة على مذاهبهم الفلسفية. ومبدأ أحادية الوجود كما عرفه أفلاطون وأرسطو لم يخرج عن هذا النسق. إذ إن أفلاطون قد استدل على وجود ما يسميه بالمعرفة الفطرية بقدرة العبيد على القيام بعمليات حسابية على الرغم من عدم تعلمهم لها مسبقًا، مما يشير إلى علاقة وطيدة ما بين نظرية المثل الأفلاطونية والرياضيات. أما أرسطو فإن قوانينه الثلاثة في التفكير مستوحاة من الصرامة الشكلية التي تتسم بها البديهيات والتعريفات الرياضية.[8] فالاستنباط والقياس عنده يوصل إلى نتائج مضبوطة كالرياضيات تمامًا. وحتى يكون الاستدلال مضبوطًا فإن مصدره عالم الفكر الخالص لا عالم الحس (Aristotle, smith, 1989).

المبحث الثاني

كينونة المعنى

(مرحلة النضوج والاكتمال من أفلاطون إلى ديكارت)

المطلب الأول/ نظرية المثل الأفلاطونية وتكريس كينونة المعنى:

[8] القواعد هي ما يسمى بقوانين التفكير Law of thought. وتشتمل على قانون عدم التعارض Law of non-contradiction، إذ لا يمكن أن يجتمع الشيء ونقيضه في نفس الوقت. وكذلك ما يسمى بقانون الهوية Law of identity، بأن لكل شيء جوهر ثابت مهما تباينت صفاته العارضة. وأخيرًا قانون الوسط الممتنع Law of excluded middle، ويعني أن القضية إما أن تكون صادقة أو غير صادقة ولا يمكن أن يكون هنالك احتمال ثالث غير ذلك.

لقد مهدت جدليتا هرقليطس وبارمينيدس بين الكينونة والصيرورة الأرضية للفلسفة السقراطية التي تُعتبر تأليفا بين الجدليتين. إذ إن فلسفة الوجود منذ أفلاطون تقرر أن في الوجود عالمين؛ عالم الكينونة الذي يمثل الوجود بخصائصه وهويته المستقرة التي لا تتأثر بعوارض الزمان، في مقابل عالم الصيرورة المتحول. فعالم الكينونة يُمثل عالم الحقائق الأزلية والوجود الحقيقي الكائن في العقل كما تصوره بارمينيدس. أما عالم الصيرورة فهو العالم الذي تقع عليه حواسنا. فهنالك وجودان الأول وجود حسي والثاني وجود حقيقي عقلي مفارق (Plato, Cooper, Hutchinson, 1997: 879–81, 885,86) (راسل، محمود، 2012: 184،207).

ويُبرر أفلاطون كينونة الوجود من خلال نظرية "عالم المثل" Theory of forms التي كرست بدورها للكينونة في المعنى. وعالم المثل هو وجود يقع خارج الزمان والمكان وبشكل مستقل عن الأشياء المحسوسة، ويُسمى أحيانًا بعالم الأفكار. ويُعتبر هذا العالم أصلًا لكل حقيقة أبدية متعالية عن الحس، ولذلك فهو ضرورة لتبرير البديهية التي تتسم بها حقائق الرياضيات والمنطق. كما يُمثل هذا العالم المنتهى لكل حقيقة أو شيء جزئي، إذ إن كل شيء في عالم المحسوسات له نظير في عالم المثل. فما تقع عليه الحواس ليس إلا ظلًا للكينونة الحقيقية في عالم المثل.

ونظرية المثل الأفلاطونية منطقية من جانب وميتافزيقية من جانب آخر. منطقية من حيث كونها جامعة لمنطق العلاقات بين الأشياء وللمعاني الكلية التي تشترك فيها، وهذه المعاني الكلية تقبل القياس عليها. وميتافزيقية من حيث تضمنها التزامًا ميتافيزيقيًا يتمثل في الاعتقاد بوجود عالم مفارق يتعالى على عالم الأعيان المحسوسة (راسل، محمود، :2082012).

المطلب الثاني/ نظرية أفلاطون في المعاني الأخلاقية:

جمعت نظرية المثل بين ثنائية كينونة الوجود وصيرورته، ثم جعلت من كينونة الأشياء المعرفة الصافية ومن ثم مصدرًا لكافة المعاني، ليكون كل شيء صائرًا Becoming خاضعًا لتلك المعاني. وكذلك هي المعاني الأخلاقية الكلية فهي متحدة في الأشياء وخصائصها كما هي كائنة في عالم المثل. ولأجل تبرير المعاني الأخلاقية المؤثرة في سلوك الإنسان، تبنى أفلاطون ثنائية أخرى وهي ثنائية الروح والجسد، الروح تقابل عالم المثل أو المعاني الكلية، أما الجسد فيقابل عالم الأعيان المحسوسة

وما يمثله من صيرورة ومعانٍ جزيئة. وتكتسب الروح المعرفة وما تتضمنه من المعاني الأخلاقية نتيجة اتصالها بعالم المثل، ثم تسعى بعد ولادتها إلى مكافحة سجن الجسد من أجل استذكار تلك المعاني (Plato, *Meno*, 70–81b–d)

والأصل عند أفلاطون أن الروح عارفة بفطرتها نتيجة اتصالها قبل ولادتها بعالم المثل، إلا أنه وبعد ولادة الروح إلى الجسد تجد الروح نفسها حبيسة له، خاضعة لرغباته المضطربة. ولذلك فإن الروح بطابعها الأزلي وما تمثله من المعارف الصافية تضطلع بعبء مقاومة رغبات الجسد. وكلما تحررت الروح من العوارض الحسية ورغبات الجسد السفلى، كان ذلك أدعى لها إلى استذكار المعرفة الفطرية ومن ثم امتثال الفضيلة وبلوغ السعادة (Dore, 2007, 152–157).

وبناءً على هذه المقدمات تنهض نظرية أفلاطون في المعاني الكلية. فالأشياء الكائنة في عالم المثل هي المعرفة الحقيقة الصافية ومن ثم فهي مصدر كل المعاني. والمعرفة عند أفلاطون هي معرفة فطرية تكتسبها الروح قبل ولادتها إلى الجسد (Plato, Cooper, Hutchinson, 1997: 64–66). إلا أنه ولتعلق الروح بالجسد فإنه يرد عليها النقص ويغشاها الوهم والنسيان ويعرض عليها الإفساد والعبث. ولذلك فإن الروح بمجرد ولادتها مرة أخرى تكون قد دخلت إلى عالم الأعيان المحسوسة ونسيت معرفتها بعالم المثل. إلا أنه وكلما وقعت الحواس على شيء من المحسوسات فإن الروح تفيق من سكرتها و"تستذكر" نظير تلك الأشياء في عالم المثل، وهكذا تُكتسب المعرفة بالأشياء في ذاتها التي تعتبر المعرفة بها الطريق الوحيد لامتثال الفضيلة. فعالم المثل هو عالم الأشياء في ذاتها، وهو مصدر لكل فضيلة أو معنى أخلاقي يُطلب لذاته.

ويرى أفلاطون في نظريته أن الروح تتنازعها قوى ثلاث Tendencies أو أجزاء Parts، العقل Reason والمشاعر Spirit والرغبات Appetite. العقل يمثل الجزء الواعي Rational من الروح، أما الجزء اللاوعي منها فتحركه الرغبات. ويجب على العقل أن يُحكم سيطرته على الروح من أجل بسط نفوذه على الجزء اللاوعي، وذلك هو السبيل إلى صناعة روح منسجمة متوازنة في أجزائها الثلاث. فالروح المنسجمة وحدها هي التي تستطيع أن تُبصر بوعي أكبر النهايات الأخلاقية التي تعتبر غاية في ذاتها ولذاتها (Plato, *Republic*, 439d–441)).

أما الجزء المسؤول عن المشاعر والانفعالات والعواطف، فهو الحليف للجزء الواعي من الروح في إحكام سيطرته على الرغبات والشهوات التي يمثلها الجزء اللاوعي Irrational. والسلوك الصائب عند أفلاطون هو الذي يكون مبنيًّا على الدوافع التي تمليها تلك الروح المنسجمة بين أجزاءها الثلاثة. فالروح الواعية المسيطرة على رغباتها هي وحدها القادرة على امتثال السلوك العادل

المنسجم مع المعاني الأخلاقية الكلية. والفيلسوف وحده هو الذي يحقق التناغم بين أجزاء الروح الثلاثة ويحقق المعرفة الصافية بشكل يؤهله لقيادة المدينة الفاضلة التي تهدف إلى تحقيق كل غاية مطلوبة لذاتها.

ونظرية الروح المنسجمة تبدو في اتساق مع معتقداته في الأنطولوجيا، وما قرره من أن الوجود الحقيقي هو الوجود الأزلي الثابت المفارق للوجود الحسي، أو ما يُسميه بعالم المثل. فالروح الأزلية هي جزء من عالم المثل المفارق، إلا أن الروح تستعيد نفسها بعد مفارقة الجسد الفاني لتولد من جديد وتحل في جسد آخر (Plato, *Meno*: 70) ولكونها تولد في جسد، فإنها تتلطخ برغبات هذا الجسد وتفقد كثيرًا من خصائصها ومعارفها الصافية. فالروح مفطورة على حب المعرفة الصافية التي تدلها على المثل العليا، إلا أن الروح تفقد تلك المعرفة بمجرد إعادة ولادتها في الجسد. ولذلك فإن على الجزء الواعي من الروح أن يجاهد في استذكار المعرفة الصافية ليتمكن من إحكام سيطرته على الجزء اللاواعي بما يمثله من صيرورة واضطراب مصدره عالم الأجساد والأعيان المحسوسة (Plato, *Republic*:439c–444e).

ولا تخرج نظريات العدالة والمدينة الفاضلة عن إطار هذه المعاني الأخلاقية التي تجد أصلها في كينونة الأشياء في ذاتها والكائنة في عالم المثل (Plato, Minos:313–315a). فالعدالة عند أفلاطون معنى فطري سابق على الوجود الحسي، يكتسبه الإنسان أثناء وجوده في عالم المثل قبل انبعاث الروح إلى الجسد. والعدالة هي كل سلوك يُبتغى لذاته ولا يكون وسيلة إلى تحقيق شيء آخر مدفوع بالشهوة أو اللذة العابرة. وكما أن العدالة معنى أخلاقي فهي كذلك معنى كلي في المنطق، يُقاس عليه كل سلوك جزئي. وكل سلوك ينتهي إلى تلك المعاني يتصف بالعدالة *(Plato, Republic, 368e–379c)*.

المطلب الثالث/ الجوهر الأرسطي وتكريس كينونة الأشياء:

لا تعد فلسفة أفلاطون إلا تحويرًا لفلسفة أفلاطون في كل من جانبها المنطقي والميتافيزيقي (راسل، محمود، 264:2012). إذ لم يجد أرسطو أن عالم المثل مبرر بشكل كافٍ حتى يلتزم به بوصفه مقدمة لتبرير المعارف، ومع ذلك فقد تبنى أرسطو مذهبًا في الميتافيزيقا يشترك في عناصره الأساسية مع مذهب أفلاطون. فبدلًا من أن يجعل أرسطو لكل شيء في عالم الحس نظيرًا له في عالم المثل، جعل أرسطو تلك "المثل" عنصرًا مستقلًا تتشكل منه هوية الأشياء في عالم الموجودات الحسية، وأسماه بالجواهر (Dore, 2007:185).

وتعتمد فلسفة أرسطو على مجموعة من الثنائيات التي تبدو وكأنها امتداد للثنائية الأفلاطونية من حيث تقسيمها الوجود إلى عالمين؛ عالم الكينونة الحقيقي أو عالم الأشياء في ذاتها وعالم الصيرورة الظاهر. إلا أن أرسطو قد أعاد صياغتها دون التزام

منه بعالم المثل، فقسم كل شيء موجود في عالم الحس إلى عنصرين عنصر يتسم بالثبات والأزلية ويسمى الواجب Actuality والواجب هو نفسه الجوهر، والعنصر المتغير في الأشياء يسمى الممكن potentiality– xxiii :Aristotle, Loomis, 1943 (xxiv). الممكن ويمثل الصيرورة أو الشأنية أي كل ما يمكن أن يصير إليه الشيء، أما الواجب فيمثل خصائص الأشياء التي تتشكل منها هويتها، والتي لا تتأثر بصيرورة الزمان. ومن تلك الثنائية تفرعت ثنائيات أخرى وهي المادة والصورة (Form and matter)، المادة ثابته والصورة متغيرة. والجوهر والعرض؛ الجوهر Substance ثابت أما العَرض Accidentals فمتغير (Aristotle, *Metaphysics:*1041b–1041b5).

فكل شيء عند أرسطو له وجودان؛ وجود كينونة يمثل خصائصه المستقرة، ووجود حسي ظاهر يمثل كل شأنية يُمكن أن يكون عليها الشيء دون أن تتأثر خصائصه الجوهرية التي تشكل هويته (Dore,2011:185). والكينونة لا تمثل حقيقة الأشياء في ذاتها فحسب، بل مصدرًا لكافة الفضائل والمعاني الأخلاقية كالعدالة والخير. فهذه المفاهيم المعنوية تتألف هي كذلك من عنصرين جوهري وعارض.

المطلب الرابع/ الاكتمال المنطقي للوجود عند أرسطو:

تتسم نظرية أفلاطون في الوجود بالاكتمال بالمنطقي، إذ إن عالم المثل يُمثل حقيقة واحدة مكتملة منطقية في ذاتها. إذ إننا بتصورنا لعالم المثل فإننا نتصور وجودًا واحدًا مكتملًا يستوعب تحته كافة أجزائه، قادرًا على توليد الأجوبة والتصورات للأسئلة المنطقية بشأن كافة الجزئيات. وتأثرًا من أرسطو بنظرية المثل الأفلاطونية لم يتصور إمكانية تأسيس قواعد المنطق دون افتراض وحدة الأشياء في ذاتها واكتمالها منطقيًا. ولذلك فقد كان المنطق الأرسطي قائمًا على جنس الافتراضات الميتافزيقية التي قامت عليها نظرية المثل. إلا أن أرسطو وبخلاف أفلاطون يرى أن الاكتمال المنطقي متعلق بذات الأشياء المحسوسة. فلكل شيء كينونة تُمثل مجموعة الخصائص الجوهرية له وتضمن وجود حقيقة مكتملة منطقيًا بحيث لا يرد عليها التغيير مهما طرأت عليه العوارض المختلفة عليها (Dore, 2007:191). ويُسمي أرسطو هذه الكينونة بجواهر الأشياء Substances ، يمثل كل جوهر منها هوية الشيء وخصائصه المستقرة التي تؤكد استقلاله عن أي شيء آخر.

إلا أن أرسطو برفضه لعالم المثل كان يجب عليه أن يواجه مشكلة الاكتمال المنطقي للوجود؛ أي النظر إلى الوجود بوصفه حقيقة واحدة مكتملة منطقيًا في ذاتها. إذ لابد أن يكون هنالك وجود أعلى يجمع بين كافة الأشياء، بحيث يكون هذا الوجود هو

المنتهى النهائي لكافة الجواهر وسببًا في وجودها، ويمنحها هوية مشتركة يتحقق بها الاكتمال المنطقي. ووجد أرسطو ذلك في نظرية العلة الأولى علة العلل Unmoved mover التي جعلها سببًا في وجود كافة العلل الجزئية ومنها جواهر الأشياء كافة بما تتضمنه من معاني (Aristotle, *Physics:* 259a5)

ويفرق أرسطو ما بين الصورة Form والمادة Matter؛ فالمادة تمثل الواجب Actuality وحالة الكمون، أما الصورة فتمثل الممكن Potentiality، أي كل شأنية يُمكن أن تصِير إليها المادة. فالمادة دون الصورة تكون في حالة من الثبات لا تستطيع أن تتخذ شكلًا من الأشكال. وهنالك أشياء يغلب على طبعها أن تكون مادة كالذهب والخشب والبذور، وأخرى يغلب عليها طابع الصورة كالفاكهة، والمنازل، والملابس، والمجوهرات (Aristotle, *Metaphysics*: 1041b–1041b5).

ويعتبر أرسطو أن الصورة هي السبب في ارتقاء المادة إلى حيز الوجود، فبدون الصورة تظل المادة في حالتها الكامنة دون أن تتخذ هيئة أو صورة محددة. ذلك أن المادة وإن كانت تصلح أن تكون علة مادية Material cause لغيرها، كالخشب مثلا يعتبر علة لوجود الكرسي. إلا أن المادة نفسها لا يمكن أن تكون علة لشيء آخر ما لم يكن هنالك قانون يحكم ارتقائها إلى صورة ما. إذ لا يمكن أن يكون ارتقاء المادة إلى الصورة عشوائيًا، بل لابد أن يتم وفق هيئة تُرسَم مسبقًا من قِبل قوة واعية. ولذلك يرى أرسطو أن تحول المادة عن شكلها الأصلي إلى شيء آخر كالخشب إلى الكرسي يخضع لما يسميه قانون السببية الصورية Formal cause (Aristotle, *Metaphysics*: 1013a20–1012b30).

وهذا كله لا يكفي أيضًا، بل يجب أن يتدخل وسيط فاعل ليخرج المادة من حالتها الكامنة إلى صورتها النهائية التي يمكن أن تكون عليها، وفي مثالنا الحالي هو النجار الذي يصمم الكرسي ثم يصنعه، ويسميه أرسطو السبب الفاعل Efficient cause. وأخيرًا يجب أن يكون كل ذلك لأجل غاية نهائية كلية Final cause، وهي الفائدة المرجوة من صناعة الكرسي، وهو اتخاذه مجلسًا للراحة.

لكن هذه العلل الأربع تظل متعلقة بالأشياء الجزئية ولا تكفي لتحقيق الاكتمال المنطقي عند أرسطو، إذ يجب أن تستند تلك العلل كلها إلى أساس كلي يبرر وجودها. وهذا الأساس هو الذي يصفه أرسطو بعلة العلل Unmoved mover، وهي العلة التي لا تحتاج إلى ما يُعللها. وعلة العلل عنده هي قانون الحركة الأزلي الذي يحكم التطور الفيزيائي للمواد وانتقالها من حال إلى حال، ومن شكل إلى آخر. إذ إن للتحولات الفيزيائية للمواد أشكالًا عديدة وهي الانبعاث والتبدل والدوران، والانحسار،

والزوال، والتحلل. ويمثل قانون الحركة الأزلية للكون الأساس الميتافزيقي الذي ينهض بكافة أشكال الوجود والحركة في الأعيان وعللها الجزئية، بل إن الحركة هي الوجود الأزلي نفسه (Aristotle, *Physics*: 259a5).

ولا يختلف المنطق الذي وضعه أرسطو للتأصيل لأزلية قانون الحركة الفيزيائية بشكل كبير عن المنطق الذي قدمه بارمينيدس للتأصيل لقدم الوجود وأزليته، أو الذي قدمه أفلاطون في تبرير عالم المثل. إذ يبدأ أرسطو تبريره لم يسميه بعلة العلل من قوله باستحالة تصور بداية لحركة الكون أو نهاية له، ويستحيل كذلك تصور أي وقت من الأوقات قد أتى على الكون دون وجود حركة. إذ لو كان ذلك ممكنًا لوجب علينا تصور وجود قوة ما ظلت تمنع وقوع الحركة والتغيير في الكون حتى قررت في لحظة اختارتها بشكل عشوائي وقف ذلك التدخل. مما يعني أن تلك القوة نفسها قد تغيرت في تلك اللحظة وإلا ظلت تمنع الحركة إلى الأبد. وبما أن هذه القوة هي كذلك يطرأ عليها التغيير، فإن التغيير من حال إلى حال آخر هو القانون الأزلي المطلق الذي يخضع له الكون بجميع أعيانه. ولذلك انتهى أرسطو إلى اعتبار الحركة هي إله هذا الكون وقانونه الأزلي، وهو إله معنوي دون جسد Immaterial، غني بذاته عن الجوهر والصورة. وهذا الإله هو العلة الأولى للكون مستغنيًا بذاته عن أي من العلل الجزئية. وعلة العلل وكل ما يتفرع عنها من علل لا تنطبق فقط على عالم الأشياء المحسوسة فحسب، بل قابلة للتطبيق قياسًا على المفاهيم المعنوية، كالعدالة والأخلاق وغيرها، فالإله الأرسطي هو مصدر كل المعاني الممكنة في هذا الوجود. إذ يُقرر أرسطو أن هذا الإله يتمتع بالسعادة المطلقة، بل هو منبعها. وبما أن السعادة هي غاية كل إنسان، فإنه يجب على الباحث عنها أن يتأمل في الكون للتعرف على هذا الإله الذي تمثل المعرفة به المعرفة الصافية التي باكتسابها ينال الإنسان حظًا من صفات ذلك الإله ومنها الفضيلة والسعادة التي يحظى بها الإله في صورتها المطلقة. ولذلك فإن إله أرسطو ليس معبودًا بالصورة التقليدية للعبادة، أي إله يُصلى له وتُقدم إليه القرابين، وإنما كيان منطقي أوجده أرسطو لتحقيق التكامل المنطقي في نظامه المعرفي والأخلاقي. ونلاحظ هنا مدى اتحاد المعاني في الأشياء في فلسفة أرسطو. فالإله الأرسطي يمثل حالة الكينونة الكاملة أو ما يُطلق عليه أرسطو بالواجب الخالص Pure Actuality، وتُمثل هذه الكينونة مصدر كل المعاني الممكنة في الوجود (Dore, 2007:197-98).

المطلب الخامس/مذهب أرسطو في المعاني الكلية وعلاقته بفكرة أحادية الوجود:

كان أفلاطون يرى أن المعرفة بالكليات فطرية تكتسبها الروح أثناء وجودها في عالم المثل قبل ولادتها إلى الجسد. وبمجرد ولادة الروح إلى الجسد ووقوع الحواس على نظائر الأشياء في العالم الحسي فإن الروح تستذكر معرفتها بها. ولقد استوحى أرسطو مذهبه في الكليات Universals من هذه النظرية، إذ لم يجد صعوبة كبيرة في التخلص من نظرية المثل التي لم يكن يراها مبررة بشكل كافٍ مع المحافظة عليها في جانبها المنطقي (راسل، محمود، 2012: 264).

ولا ينظر أرسطو إلى المعرفة بالمعاني الكلية كالعلاقات Relations والخصائص Attributes بوصفها تجريدًا استقرائيًّا من الأشياء، كما أنه لم يكن يرى أن لتلك العلاقات والمعاني الكلية وجودًا مستقلًا عن الأشياء المحسوسة نفسها كما كان يرى أفلاطون. بل يرى أن المعرفة بالمعاني الكلية يتم من خلال الإدراك الفطري لخصائص الجواهر؛ أي أنها معرفة تكتسبها "الروح" بالحدس المجرد Intuition عند تأملها للجواهر (راسل، محمود، 2012: 264) .

فلكل جوهر مجموعة من الخصائص Properties يسميها أرسطو بالماهية Essence. ومجموع هذه الخصائص يمثل هوية الشيء بحيث لا يمكن إنكار أي منها دون مخالفة قوانين المنطق. وقانون المنطق هنا هو قانون الهوية Identity أ=أ. فعند حديثنا عن جوهر ما، ولنقل سقراط مثلًا، فإننا على الفور نتصور ماهية سقراط، أي مجموعة الخصائص التي تشكل جوهر سقراط والتي لا يمكن رفض أي منها دون بطلان الحديث عن سقراط بوصفه جوهرًا.

ويقوم الجوهر الأرسطي على افتراض أن لكل شيء خصائص فيه Being in x وخصائص تُقال فيه Said of x. أما الخصائص Properties فهي التي في الشيء والتي تُشكل جوهره وهويته المستقرة. ويسمي أرسطو مجموع تلك الخصائص بالماهية Essence. ولو فقد الشيء واحدًا من هذه الخصائص لانسلخ عن هويته وتحول إلى شيء آخر (راسل، محمود،2012: 316) أما ما يقال في الشيء فهي الخصائص العارضة التي لا تتشكل منها هوية الشيء، ولذلك أُسميت بالأعراض Accidentals، وهي الخصائص التي يمكن أن تُقال في الشيء أو تُنفى عنه دون أن تتعرض هويته إلى التغير.

فالأعراض من اسمها صفات تعرض على الأشياء في أزمنة وأمكنة مختلفة ولا تؤثر في خصائصها الجوهرية ولا تمس من هويتها. فالبياض مثلًا صفة عارضة على الحصان بخلاف كونه من ذوي الأرجل الأربع، فتلك من خصائصه الجوهرية. إذ لا يمكن رفض هذه الصفة دون الإخلال بقانون الهوية. ويعتمد المعنى الكلي في وجوده على خصائص الجواهر، إلا أن خصائص الجواهر لا تعتمد في وجودها على المعنى الكلي. فنحن نعلم صفة الدائرية لأن هنالك أشياء (جواهر) دائرية، واللون

الأحمر لأن هناك أشياء حمراء، وهكذا(راسل، محمود 2012: 266) ونحن ندرك صفة الدائرية أو الحمرة بوصفها أشياء مستقلة عن الجواهر نفسها، لأن هنالك جواهر عديدة تشترك في هذه الصفات.

وكما ذكرنا سابقًا فإن مذهب أرسطو في الكليات يستند إلى الإدراك الفطري لخصائص الأشياء. ومتى أدركنا كل خاصية من تلك الخصائص بشكل مستقل عن الأشياء نفسها فإننا نصل إلى المعرفة بالكليات وهي مجموعة الخصائص أو الصفات التي تشترك فيها الأشياء مع غيرها. فأرسطو وسقراط يشتركان في كونها رجالًا، وساعة الحائط تشترك مع كرة القدم في أنهما دائريتان. فإذا كانت الجواهر يشار إليها بـ (هذا) فإن الكليات يشار إليها بـ " مثل هذا". ويدرك الإنسان تلك الخصائص من خلال معاينته للأعيان المحسوسة، لينتقل بعد ذلك إلى درجة أعلى وهي التخزين المنتظم للظواهر الحسية الجزئية المتكررة القابلة للاستذكار، ليبلغ الإنسان بعد ذلك المعرفة الحقيقية والمتمثلة في العلم بالكليات الجامعة للظواهر الجزئية.

ويعتبر أرسطو أن المعرفة بالكليات من أسمى المعارف، وأسماها بـ " الفضائل العقلية" Intellectual virtues. ذلك أن المعرفة بالكليات تؤدي بالضرورة إلى إدراك شيء من الخصائص الكلية التي تمثل الهوية الكلية للوجود أو الإله الأرسطي أو قانون الحركة الأزلي الذي يستغرق كافة الخصائص والمعاني الكلية التي تتشكل منها هوية الوجود. وهذا الإله يمثل الواجب الخالص Pure Actuality أو بتعبير أفلاطون كينونة Being عالم المثل، أو هوية الوجود على حقيقته. ولذلك فإن المعرفة بالكليات تمثل أعلى الفضائل عنده والطريق إلى السعادة؛ لأنها معرفة بخصائص ذلك الإله الذي يعتبر منبعًا لكافة تلك المعاني في صورتها المطلقة.

وهذا الإله الأرسطي يجد تبريره في قوانين المنطق، وهي قوانين تحمل دليلها في ذاتها Self-evident إذ هي مما يُستدل به لا أن يستدل عليه (Aristotle, *Prior Analytics*: 24b). ويسميها في موضوع آخر بالبديهيات Axioms، وهي قوانين المنطق الثلاثة. وهي مبدأ الهوية، أي أن لكل شيء خصائص تشكل هويته، وسبق الحديث عنه. إلا أن قانون الهوية يجد تبريره أيضًا في قانون عدم التناقض Law of noncontradiction أي عدم تصور اجتماع الشيء ونقيضه. ومبدأ الثالث المرفوع Law of excluded middle الذي يقضي بأن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ولا وجود لاحتمال ثالث (Aristotle, *Prior Analytics*:88b30-89b20).

إذ يرى أرسطو أن الكون يستمد هويته من الإله الأزلي الذي يمثل قانون الحركة الأزلي والتغييرات في الكون. وأزلية الإله تجد تبريرها في قوانين المنطق. إذ يبدأ أولًا بالقول بأن الكون متحرك، ولكن متى بدأ الكون في التحرك؟ يستبعد أرسطو احتمال أن

تكون تلك الحركة حادثة، ليبقى الاحتمال الآخر الذي لا يتصور معه احتمال ثالث وهو أزلية حركة الكون. ويبرر اختياره القول بأزلية الحركة الكونية انطلاقًا من استحالة تصور لحظة من اللحظات مرت على الكون دون حركة، إذ إن ذلك يفترض وجود قوة ما ظلت تمنع وقوع الحركة حتى لحظة تاريخية ما، ثم قررت تلك القوة نفسها أن تغير من خصائصها لتسمح بالتغير. مما يعني أن تلك القوة نفسها قد تغيرت في تلك اللحظة وإلا ظلت تمنع الحركة إلى الأبد، وهذا الاحتمال مستبعد إلا إذا أقررنا أن تلك القوة هي قانون الحركة نفسه، والإله الأزلي الذي يمثل حركة الكون وتغيره من حال إلى حال.

وتعيدنا قوانين المنطق الثلاثة التي يجدها أرسطو مفترضة في كل استدلال استنباطي أو قياسي إلى استدلال بارمينيدس على فرضية أحادية الوجود وأزليته بحيلة منطقية مشابهة. إذ استبعد أن يكون الكون حادثًا، لأنه لو كان كذلك لأمكن تصوره بخصائص مختلفة، ومجرد هذا التصور يؤدي إلى الإخلال بقانون الهوية عند بارمينيدس، ولذلك فإنه لم يتصور أن يكون للعالم بداية. إلا أن أرسطو ولكونه ينطلق من الأعيان الجزئية خلافًا لبارمينيدس وأفلاطون، جعل مفهوم الهوية مرتبطًا بالأشياء نفسها. ولذلك فإن مذهب أرسطو في الكليات القائم على الإدراك الفطري للجواهر يفترض بشكل أو بآخر مفهوم أحادية الوجود Unity of being، ولكن وفقًا لحبكة منطقية مختلفة.

المطلب السادس/ غلو أرسطو في المنطق الشكلي:

لم يكن مذهب أرسطو في الاستقراء واضحًا كما كان في الاستنباط والقياس، ومع ذلك فهو يُقر في أكثر من موضع بأن كل استنباط صادق لا يكون إلا انطلاقًا من مقدمة أولية Initial proposition صادقة، أي أنها ذات قيمة معرفية، وكلية من حيث استغراقها لخصائص كلية تصدق على عدد لا يمكن تحديده حصرًا من الأشياء الجزئية. وإدراك المقدمات الكلية كما يرى أرسطو تكون عبر الحدس أو الإدراك الفطري لمجموع خصائص الجواهر والمستقلة عن الجواهر نفسها، ولذلك فهي صادقة وصالحة لأن تُبنى عليها المعارف الاستنباطية. فالمنطق الأرسطي يقوم بشكل رئيس على ميتافيزيقا الجوهر Substance بوصفها مركبًا أساسيًّا للوجود ولكل قضية استنباطية أو قياسية.

وتعتمد قواعد المنطق الأرسطي بشكل أساسي على القضية المنطقية Proposition فهي الحاملة للحقيقة المعرفية Truth bearers، وهي قابلة للتصديق أو التكذيب. وتتركب القضية عند أرسطو مما يُسميه بالمقولات العشر Categories، وهي الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. ويعد الجوهر Substance أهم تلك

المقولات. فإذا كانت القضية تتألف من موضوع Subject ومحمول Predicate، فإن الجوهر يكون وبشكل دائم هو الموضوع في القضية. والجوهر كما يُعرفه أرسطو هو كل ما لا يمكن حمله على موضوع (راسل، محمود 2012: 315) إذ لا يمكن أن يكون المعين بالذات محمولًا على موضوع، كبقرة معينة تحمل على بقرة معينة أخرى. ويمكننا تبسيط فكرة الجوهر وتمييزها عن باقي المقولات بقولنا إن الجوهر كل ما هو كائن في الشيء Being in، أما باقي المقولات فتُقال في الشيء Said of.

ويُقسم أرسطو الجوهر إلى جوهر أصلي وجوهر ثانوي Primary and secondary substance، أما الجوهر الأصلي فهو الأشياء المعنية بذواتها، أيًا كان نوعها أو جنسها، كالإنسان المعين بذاته من بين الناس كافة كسقراط، أو البقرة المعينة بذاتها من بين جنس الأبقار، أما الجواهر الثانوية فهي الأنواع والأجناس، وهي معاني كلية مستقاة من خصائص الجواهر الأصلية، فالإنسان والبقرة من نوع أو جنس سقراط والبقرة. والجواهر الثانوية بخلاف الجواهر الأصلية يُمكن حملها على موضوع مثل (سعيد رجل) أو تكون في الموضوع على نحو (كل الرجال فانون).

إلا أن فكرة الجوهر كانت مصدرًا للغلو في المنطق الصوري عند أرسطو، ونعني بذلك أن يصبح الشكل أكثر أهمية من المضمون المعرفي للقضية. ذلك أن أرسطو ينظر إلى الجواهر بوصفها المكون النهائي Ultimate constituents للوجود، وبالمعرفة به وبخصائصه حدسية المعرفة بها حدسية لا تحتاج إلى تبرير. كما أن تلك الجوهر وخصائص الجواهر وما يتضمنانه من معانٍ جزئية وكلية موجودان بشكل مستقل عن الكلمات والجمل التي تُشير إليها.

إلا أن الجوهر بعيد عن أن يكون كذلك. فإذا قلنا إن جوهر الشيء هو مجموع الخصائص التي تشكل ماهيته ولو غاب واحد منها لاختلت هويته وتحول إلى شيء آخر. فكيف يمكننا التمييز بين الجواهر المختلفة بشكل مستقل عن الكلمات أو الجمل المعبرة عن ذلك الجوهر؟ وكيف تشير الكلمات إلى الجواهر بوصفها معاني موجودة بشكل مستقل عن الكلمات نفسها؟ فجوهر(سقراط) مثلًا يختلف عن جوهر (نيوتن) ليس لأن لكل منها خصائص تختلف عن الآخر فحسب، بل لأننا نستخدم كلمات مختلفة، ولولا ذلك لما أمكن التمييز بين جوهر كل منهما (راسل، محمود، 2012: 317).

ولذلك فإن الأولى أن يُنظر إلى الجوهر بوصفه حيلة كلامية مفيدة في اختزال حقائق الوجود وتبسيط تداولها ففكرة الجوهر إذًا متعلقة ببنية الجمل لا بنية الأشياء. فجوهر سقراط ليس إلا تعبيرًا لغويًا مفيدًا يشير إلى مجموعة من الحوادث التي وقعت في الزمن الذي عاش فيه سقراط والتي بغياب بعضها يبطل استعمال المفردة الكلامية (سقراط). فسقراط على سبيل المثال يَحمل في ذاته مجموعة من الخصائص، فهو رجل فيلسوف، إغريقي، عاش في زمن أفلاطون، حوكم وعوقب بشرب السم... إلخ.

(راسل، محمود، 2012: 317). فالواقع أن مفردة كلامية تبدو بسيطة مثل (سقراط) هي في غاية التركيب، ولا تشير إلى حقيقة حدسية. فإذا تصورنا الأحداث التي تتركب منها كلمة سقراط منفردة ومفككة إلى عناصرها البسيطة، لوجدنا أنه بالإمكان تفكيكها هي الأخرى إلى مجموعة من الحوادث الأخرى التي لا يُمكن تصورها هي الأخرى بمعزل عن مفرداتها الكلامية والتي لا تقل تركيبية عن المفردة الأصلية (راسل، محمود، 2012: 316) فكل مفردة كلامية هي تركيبية بالضرورة، أي يمكن تفكيكها إلى مجموعة أقل تركيبية من الجمل، ثم إلى مجموعة أخرى وهكذا. ومن ثم فإن إدراك خصائص الأشياء والمعاني الكلية والجزئية فيها أبعد ما يكون عن الحدس المجرد.

وقد كان من تبعات الغلو في المنطق الصوري المبالغة في تقدير حجية المعاني الكلية التي هي في الحقيقة معانٍ استقرائية ذات حجية ظنية. ذلك أن المعاني الكلية تلك كما يقرر الفلاسفة المعاصرون لا تتعلق بالأشياء نفسها وإنما بالعلاقات فيما بينها. واللغة قادرة على توليد عديد من الفرضيات القادرة على تقديم تفسيرات متعددة لتلك العلاقات؛ إما بالبرهان العقلي أو التجريد التجريبي من الأشياء. ولذلك فإنه ومن المتصور تعدد الفرضيات بشأن تلك المعاني الكلية. وهذه الفرضيات تؤدي في العادة إلى نتائج متناقضة، لا يمكن الجمع بينها أو تفسيرها ضمن نسق واحد، أو ضمن نظرية كلية جامعة بينها، مما يؤكد طابعها الاحتمالي.

إلا أن أرسطو لم يُراعِ ذلك تمامًا. فعلى سبيل المثال إن المقدمة الكلية التي تبدو لأرسطو وكأنها بديهيه مثل جملة (كل الإغريق أناس) تفترض أولًا أن هناك شيئًا ما يدعى إغريق، وإذ كان هناك شيء واحد إغريقي فهو إنسان. وكلا الفرضيتين لا تتمتعان بأي حجية يقينية، بل ربما الفرضية الأخيرة أقرب إلى الكذب. فأرسطو قد بالغ في تقدير القيمة المعرفية للمقدمات الكبرى في الاستنباط القياسي، على الرغم من كونها استقرائية ذات حجة ظنية وهذه المبالغة ترجع إلى نظرته للجواهر بوصفها حقيقة حدسية معطاة، وكذلك المعاني الكلية المستنبطة منها.

ولذلك فبالإمكان الاستغناء عن الميتافيزيقا المرتبطة بالمقولات والاكتفاء بالنظر إلى المدلول اللغوي للمفردة. فإذا كانت تشير إلى شيء معين – أو جوهر– فتكون اسمًا لعلم، أما إذ انت تشير إلى معانٍ كلية فنعتبرها صفة تقال في الأشياء. ذلك أن الوظيفة التي يؤديها مفهوم الجوهر لا تتعلق بانتظام بنية الأشياء، وإنما بانتظام بنية اللغة (راسل محمود، 2012: 316–18). فما المنطق الأرسطي ومقولاته العشر إلا حيل كلامية تعتمد على انتظام البنية المنطقية للغة، في مقابل بنية غير

مستقرة للأشياء في الوجود الخارجي. إن مفهوم الجوهر في حقيقته كما يقول راسل قائم على الخلط ما بين بنية الجمل وبنية العالم. وكل ذلك الخلط يرجع في أصله إلى فرضية أحادية الوجود.

المطلب السابع/ الوحدة المنطقية ما بين الوجود الإنساني والوجود الكوني عند أرسطو:

سعى أرسطو ومن قبله أفلاطون إلى تقديم نظرية في الوجود تحقق اكتمالًا منطقيًا واتساقًا في تفسير حقائقه، إلا أن أرسطو وبخلاف أفلاطون يبدأ من آحاد الجواهر أي من الجزئيات لينتهي إلى الكليات. إلا أن كليهما قد اتفق على أن المعرفة بالكليات تمثل أعلى الفضائل لكونها جامعة لكافة المعاني الممكنة التي تشترك فيها الجزئيات. كما أن الكليات هي التي تضمن النسقية والاكتمال المنطقي والترابط بين الحقائق الجزئية. ويمثل عالم المثل عند أفلاطون تلك الحقيقة الكلية الجامعة لكافة المعاني، ومن ثم فهي مصدر كل معنى. أما الجواهر الأرسطية فتعتمد في وجودها النهائي على الإله الأرسطي الذي يمثل قانون الحركة الأزلي، والواجب الخالص، وعلة العلل كلها.

إلا أن الاكتمال المنطقي في فرضيات كل من أرسطو وأفلاطون لا تقف عند الأشياء فحسب، بل يمتد كذلك إلى حقائق الاجتماع المدني. فنظرية المثل الأفلاطونية والجوهر الأرسطي كما أسلفنا لا ينطبقان فقط على الأشياء فحسب، بل يمتدان إلى المفاهيم المعنوية كالخير والفضيلة والسعادة. فعالم المثل الأفلاطوني، والإله الأرسطي وبوصفهما حقائق كلية جامعة لكافة الخصائص المطلقة والأزلية في الأشياء، فإنها كذلك جامعة لكافة المعاني الأخلاقية الكلية، لتشكل منها معانيَ ذات وحدة واحدة مكتملة منطقيًا تقبل قياس الأجزاء عليها.

فالروح عند أفلاطون تولد عارفة بالفضائل بسبب اتصالها بعالم المثل قبل ولادتها إلى الجسد. والروح الفاضلة هي التي تحقق الانسجام بين أجزائها الثلاثة. أما أرسطو فيرى أن الفضائل هي تحري الخير المطلق، والخير المطلق هو ما يُطلب لذاته ولا يكون وسيلة لشيء آخر. والإله المطلق الذي يمثل الواجب الخالص والسعادة المطلقة هو المرد النهائي لكل معاني الخير. وتتحقق الفضيلة عند أرسطو بمعرفة هذا الإله والفضائل العقلية التي يجسدها، وثانيًا بتحري الفضيلة وتعزيزها عبر السلوك العملي المضطرد Practical wisdom. فتحقيق صفة الفضيلة لا يكون بمجرد التأمل العقلي، بل عبر السلوك المتكرر بدءًا من سن الطفولة. وكلما كان سلوك الإنسان مضطردًا في طلب كل ما هو خير لذاته، كان أقرب إلى الفضيلة في صورتها المطلقة التي يجسدها الإله المطلق، وكان أقرب من غيره لبلوغ السعادة التي تتمثل في كل ما هو خير لذاته (Aristotle,

Nicomachean Ethics: 1140a10,1140b5). ويتضح من ذلك أن أفلاطون وأرسطو لم يرسما حدًا فاصلًا ما بين حقائق الأشياء وحقائق الاجتماع الإنساني، فكلا النوعين من الحقائق تجمعها كليات مشتركة واحدة يتحقق بهما الاكتمال المنطقي. فكما أن النظام الكوني يخضع لقانون كلي أزلي يقبل القياس عليه، فكذلك الحقائق الاجتماعية كحقائق الأخلاق والسياسة والقانون، تخضع لذات القوانين الكلية التي يُقاس عليها السلوك البشري. فالفرضية المتبعة للتعامل مع حقائق الوجود لا تختلف في طبيعتها عن تلك المتبعة للوصول إلى حقائق الاجتماع الإنساني، إذ ليس لحقائق الاجتماع وجود مستقل عن حقائق الأشياء. فالطبيعة والمجتمع في اتحاد تحكمهما غاية واحدة، وهو الخير المطلوب لذاته.

وقد حظيت فكرة مدينة أفلاطون الفاضلة ومفاهيمها الأخلاقية بقبول واسع في الفكر السياسي، وذلك بسبب ما تتسم به من منطقية. ذلك أن المدينة الفاضلة في حقيقتها ليست إلا مجموعة من القيم الكلية التي تقبل القياس عليها وتكافح المجتمعات في سبيل المقاربة ما بينها وبين ممارساتها السياسية المختفة. ومن نفس المنطلقات جاءت التفرقة ما بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي عند أرسطو، فالقانوني الطبيعي يمثل المطلق الذي يخضع له كل قانون جزئي. إلا أن كلًا من المدينة الفاضلة والقانون الطبيعي يجعل الوجود يظهر وكأنه متحدُ في المجتمعات، ويخضع لنفس قوانينه الأزلية.

وليست فلسفة التاريخ على مر العصور والأزمنة إلا مظهرًا من مظاهر الخلط ما بين حقائق الوجود وحقائق المجتمع التي مهد لها أرسطو بشكل غير مباشر عبر نظرية العلل. إذ إن فلسفة التاريخ تنهض على فكرة السرديات الكبرى لتاريخ الوجود. فهنالك غاية نهائية يتجه نحوها الكون في مسيرته التاريخية التقدمية. إذ إنه من غير المتصور أن تكون هنالك قوة عاقلة مدبرة لهذا الكون لا تبتغي من تدبيرها هدفًا أو غاية نهائية تسعى إلى تحقيقها. وتمثل هذه الغاية الكبرى النهاية التاريخية التي تسعى تلك القوة المدبرة إلى تحقيقيها.

وكانت المجتمعات وعلى مر التاريخ تؤمن بدور الإنسان بوصفه مجرد أداة أو وسيط فاعل Efficient agent لتلك القوة في العالم الحسي من أجل إدراك هذه الغاية النهائية. وكانت السلطات التقليدية كالملك أو الكنيسة في مجتمعات العصور الوسطى تُمارس هذا الدور. لا سيما أن فلسفة أرسطو في الوجود قد حظيت بقبول هائل لدى أتباع مختلف الديانات السماوية. إذ كل ما كان يتطلبه الأمر عند هؤلاء هو معرفة الله الخالق سبحانه وتعالى وأسمائه وصفاته وقضائه وقدره في هذا الكون ثم استبدال فرضية الإله الأرسطي، بالإله الحقيقي المعبود.

المطلب الثامن/ ديكارت والتفرقة ما بين الذات والموضوع Subject /Object ونضوج فكرة[9]

كينونة المعنى:

ترجع التفرقة ما بين الذات والموضوع إلى الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت. وقد اتبع ديكارت أسلوب الشك المنهجي مستهدفًا تحييد تحيزاته المعرفية، مستهدفًا الانطلاق من مقدمة يقينية لا تقبل الشك تكون أساسًا لكل برهان عقلي. وهذه الحقيقة عند ديكارت هي وجود الذات الإنسانية العاقلة المفكرة بشكل مستقل عن الموضوع، وأن هذه الذات قادرة على اكتشاف الحقيقة والبرهان عليها (Kenny, 1985:120-127).

ويبدأ ديكارت من التشكيك في حواسه مفترضًا أن هنالك شيطانًا ماكرًا يسعى إلى إيقاعه في الخديعة، بدليل أن الحواس لا يمكنها أن تضع حدًا فاصلًا للتمييز ما بين حال المنام واليقظة. إلا أنه طالما كان هنالك عقل يتشكك فيما يقدمه الإحساس، فإن مجرد هذا التشكك يتطلب تفكيرًا، والتفكير دليل على وجود العقل بوصفه كيانًا مستقلًا عن الموضوع. وطالما كان البرهان العقلي هو الوسيلة إلى بلوغ هذه الحقيقة اليقينية، فإنه- أي البرهان العقلي- الوسيلة لتبرير المعرفة بحقائق عن الأشياء وخصائصها والمعاني الكلية الجامعة (Descartes, Cottingham, Stoothoff, Murdoch, 2017:76-79).

ولذلك فإن الفضل يعود إلى ديكارت بتقرير الاستقلال التام ما بين عالمين، عالم الأجساد الخاضع لقانون الحركة الحتمية وعالم العقل أو الوعي المفارق لعالم الأجساد. ومن عنده بدأت كذلك ثنائية العقل والجسد Cartesian dualism. وظلت ثنائية الذات والموضوع من المسلمات الفلسفية التي خضعت للتشكيك في بداية القرن العشرين.

وتعد ثنائية الذات والموضوع امتدادًا لنظرية أفلاطون، إلا أنها بلغت عند ديكارت مرحلة النضج والاكتمال. إذ إن ثنائية العقل والحواس تتقاطع مع ثنائية الروح والجسد في فرضية المثل الأفلاطونية من عدة أوجه. فالذات العاقلة يقابلها عالم الكينونة المتصل بالروح الذي تسُوغ تسميته كذلك بعالم الأفكار. ولكل من عالم الأفكار والذات العاقلة وجود ميتافزيقي متعالٍ عن الزمان والمكان. أما الموضوع فيُقابله عالم الصيرورة المتصل بالجسد والحواس وما يمثلونه من تجارب جزئية متغيرة عبر الزمان والمكان.

[9] استخدامنا لكلمة نضج نقصد به الاكتمال، أي اللحظة التي يعقبها بداية الانحسار.

ويتضح من ذلك أن تأثر ديكارت بالثنائية الأفلاطونية بشقيها المنطقي والميتافزيقي، وهي الثنائية التي لا تزال تعيد إنتاج نفسها بصيغ متعددة ومختلفة في مختلف مراحل الفكر الفلسفي الغربي. فكلتا الثنائيتين تقومان على فرضيات أحادية الوجود؛ بمعنى أن الوجود حقيقة واحدة مكتملة منطقية، وأن التصور الموجود في الذهن عن هذا الوجود مطابق تمامًا للوجود نفسه، إن لم يكن هو الوجود نفسه. إذ يرى ديكارت أن الذات العاقلة على اتصال ووعي كامل بما يقع في العقل من عمليات ذهنية، بدليل وجود القدرة الذهنية على دفع ضلالات الحواس. ومع وجود التقارب الشديد بين نظرية ديكارت وأفلاطون، إلا أن هنالك اختلافًا في حبكتهما الكلامية. فنظرية المثل الأفلاطونية كانت لا تزال متأثرة بالأساطير الإغريقية، كفرضية الروح مثلًا عند الإغريق.[10]

ولذلك فإن كانت تمثل فلسفة أفلاطون إصلاحًا للديانات الإغريقية القديمة من خلال تشديدها على النسقية والاكتمال المنطقي، فإن ثناية الذات والموضوع إنضاج لفلسفة أفلاطون. ويتمثل هذا الإصلاح في التشديد على دور الذات الإنسانية في اكتشاف الحقيقة والبرهنة عليها، بعد أن كان الأمر مختلطًا عند فلاسفة العصور الوسطى بسبب الخلط الذي كرسه كل من أفلاطون وأرسطو ما بين الوجود الإنساني والوجود الكوني. إذ كانت الظواهر الإنسانية تخضع لذات المعاني الأخلاقية الكلية متحدة في الأشياء، ويرجع ذلك إلى اتحاد المجتمع في الطبيعة وتمثله لغايتها. ولم يدرك فلاسفة العصور الوسطى أن حقائق الأشياء تتعلق بما هو كائن، بخلاف الحقائق المتعلقة بالنشاط الإنساني في المجتمع، فهي متصلة بما ينبغي أن يكون. فالأولى تتعلق بهوية الأشياء أما الأخيرة فتتعلق بهوية المجتمع وما ينبغي أن يتمثّله من قيم.

إلا أن ديكارت أسهم بشكل كبير في وضع حد فاصل ما بين الوجود الكوني والوجود الإنساني. صحيح أن كافة المعاني الأخلاقية الكلية والمفاهيم المعنوية عند ديكارت تنتهي إلى الوجود نفسه وما يحمله من خصائص، إلا أن الذات الواعية عنده تؤدي دورًا قصديًّا وبرهانيًّا في اكتشاف تلك المعاني.

المبحث الثالث

كينونة المعنى

(بداية الانتكاص)

[10] وقد تأثرت كلاميات أرسطو كذلك بالأساطير الإغريقية. فالجواهر عند أرسطو تجد تبريرها في فرضية الإله المطلق الذي يُمثل علة العلل وقانون الحركة الفيزيائية للكون. وعلى الرغم من أن نظرية الإله الأرسطي يُمكن تصورها بوصفها فرضية علمية في الفيزياء، إلا أنها لم تخرج عن نسق الكلام السائد في عصر الإغريق، إذ إنها ما تزال محشوة بمفردات كلامية مستوحاة من الأساطير الإغريقية.

المطلب الأول/ التقسيم المعرفي لديفيد هيوم وأثره في فلسفة المعنى:

يُعد الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم أول من يقرر من الفلاسفة عجز البرهان العقلي عن الوصول إلى اليقين المعرفي الذي كان ينشده منهج الشك الديكارتي. ومع ذلك فلم يؤثر ذلك في اعتقاده بالاستقلال التام ما بين الذات والموضوع. فالذات عنده لا تزال هي مصدر توليد الأفكار عن الوجود، إلا أنه رفض مع ذلك أن يكون للبرهان العقلي أي قدرة على تحقيق المعرفة اليقينية بشأن حقائق الأشياء في ذاتها. فالحقيقة عند هيوم هي مجموعة من الأفكار والانطباعات التي يصنعها الذهن صناعة من مادة الإحساس، وهذه الأفكار لا يمكن تبريرها عقلًا. ويرى هيوم أن الإحساس يُقدم المادة الأولية للمعرفة، والمتمثلة في أفكار بسيطة عن الأشياء، لتتحول تلك الأفكار بفعل التكرار والعادة إلى انطباعات دون وعي أو إدراك قصدي.

وقد شكلت نظرية هيوم منعطفًا جوهريًا في اتجاهات الفلاسفة من بعده. إذ إنها كانت بمثابة نهاية التمركز حول الأشياء في ذاتها بوصفها مصدر كل معنى. فمصدر المعاني هي أفكار ذهنية عن الأشياء، وليس الأشياء في ذاتها.

ويبدأ هيوم بالتفرقة ما بين العلاقات بين الأفكار Relations of ideas، وحقائق الواقع Matters of fact. أما العلاقات فهي مجموعة من الإدراكات الأولية الظاهرة في حجيتها A priori فإدراكها مبني على ظهورها في الحجة Demonstrative reasoning ولا حاجة إلى أن تبررها حقائق الواقع. وهي معرفة متعلقة بالعلاقات ما بين الأفكار وليست بالأفكار نفسها. ويندرج تحت هذا النوع من المعرفة حقائق الرياضيات والهندسة والجبر. وهذا النوع من الإدراكات لا يمكن رفضه دون الوقوع في تناقض لتعلقه بعملية التفكير الخالصة Operation of thoughts، ومن ثم فإن إنكارها يقتضي الوقوع في تناقض. أما حقائق الواقع Matter of facts فهي الحقائق التجريبية التي يستند وجودها إلى الأفكار التي نوردها مادة الإحساس على النفس. ولكونها مستندة إلى مادة الإحساس المضطربة، فإنه يمكن إنكارها أو الادعاء بخلافها دون تناقض (Hume, Nidditch, 2014: 25-26).

وما يعنينا من هذا التقسيم أثره بالغ الأهمية في فلسفة المعنى الذي ظهر لاحقًا في اتجاهين في الفلسفة؛ الاتجاه الأول كان في فلسفة الرياضيات، أما الثاني ففي فلسفة الأخلاق. ذلك أن هيوم قد وضع الرياضيات ضمن الإدراكات الأولية الناجمة عن عملية التفكير الخالص، وقد أثر هذا الرأي في كل من كانط وجون ميل. وكما سنرى لاحقًا فقد وجد الفلاسفة وعلى رأسهم فريجه وراسل ضعفًا في ذلك التبرير لكونه قائمًا على عناصر نفسية لا تتجاوز حيز الذات إلى الواقع، مما حدا بهم إلى محاولة

البحث عن أساس جديد للرياضيات يجد تبريره في حقائق المنطق. وقد كان لتلك المحاولات أثر كبير في فلسفة اللغة والمعنى، بل كانت هي بداية ما يُسمى بظاهرة الانعطاف اللغوي.

أما في الاتجاه الثاني فقد كان لهذا التقسيم أثر كبير في فلسفة الأخلاق أو المعاني الأخلاقية. إذ إن هيوم ينفي تعلق السببية بهوية الأشياء في ذاتها، واعتبرها علاقة ذهنية خالصة. إذ يُصنف هيوم العلل ونتائجها ضمن حقائق الواقع وهي الحقائق التي تدرك بالتجربة ومن ثم فإنه يُمكن إنكارها دون الوقوع في تناقض. ولذلك فإن وقوع حدثين على وجه التعاقب والاضطراد ليس دليلًا على وجود علاقة سببية بينهما، إذ يُمكن إنكار وجود السببية بينهما دون الوقوع في تناقض. وكما سنرى فإن هذا التحرير لمبدأ السببية قد أثر بشكل كبير في فلسفة الأخلاق التي تمظهرت في مشكلة العلاقة ما بين الكائنية والينبغية Is and ought problem. وكانت هذه المشكلة بداية لاستقلال فلسفة الأخلاق عن فلسفة الوجود(Hume, Nidditch, 2009: 269).

المطلب الثاني/ هيوم ومبدأ السببية بوصفه علاقة ذهنية:

كان الفلاسفة قبل هيوم ينظرون إلى السببية بوصفها مبدأً يتعلق بهوية الأشياء في ذاتها، وليس تأليفًا ذهنيًا. فالعقل يكتشف العلاقات السببية بين الأشياء ويقدم البرهان عليها، إلا أن الذهن لا يصنع تلك العلاقة. إذ يقدم ديكارت مثلًا تصورًا للسببية لا يختلف كثيرًا عن التصور الذي وضعه أرسطو. إلا أن ديكارت انطلق من تصوره لله تعالى بوصفه حقيقة أزلية مطلقة بصفات وخصائص محددة، بخلاف أرسطو الذي انطلق من الإله بوصفه فرضية أقرب ما تكون إلى الفرضيات العلمية في الفيزياء.

ويقول ديكارت طالما أن الله موجود بوصفه تصورًا فطريًا Innate في الذات، فلابد وأن يكون الله سبحانه وتعالى هو المتسبب في وجود هذا التصور. ولا يقتصر التصور على وجود الذات الإلهية فحسب، بل تصوره بصفات محددة. فالله تعالى عند ديكارت إله أزلي الوجود يتصف بالكمال والعلم والخلق والخير المطلق، ولولا أن الله تعالى قد كان السبب في وجود تصورنا له بذاته وصفاته في أذهاننا بشكل فطري لما أمككنا تصوره. ويقول كذلك أن العقل البشري لا يمكن أن يكون سببًا في هذا التصور لله، لأن المسببات أكثر قوة ونفوذًا من النتائج، فلا يمكن لمن هو أقل كمالًا وحقيقة أن يتسبب في وجود فكرة المطلق الأزلي المنزه عن صفات العيب والنقص.

وبناءً على هذا البرهان العقلي، يقرر ديكارت أن الله تعالى يجب أن يكون موجودًا، لأنه لو لم يكن موجودًا لما أمكن للعقل تصوره بهذه الصفات. ويقتضي ذلك أن صفة الله بوصفه خالقًا أو متسببًا في وجود الأشياء والتصورات هي أكثر صفات الله

تعالى رسوخًا في فطرة الإنسان عن غيرها من الصفات، وكذلك مبدأ السببية (Landesman, 1996: 51-52) Dore, (2007:315). وما يهمنا من هذه الحجة هو البرهان العقلي الذي يقدمه ديكارت لإثبات تعلق السببية بهوية الأشياء في ذاتها، وليست مجرد علاقة موجودة في الذهن كما يرى هيوم.

أما هيوم فيرفض القول بتعلق السببية ببنية الأشياء في ذاتها، ويرى أن العلاقة السببية تركيب ذهني ناجم عن تكرار مضطرد للأفكار التي يتسبب فيها الإحساس. فالأفكار عن الموضوعات التي تتسبب مادة الإحساس في ورودها على الذات لا تدلها في الحقيقة إلا على وجود اقتران بين أفكار تلك الموضوعات. ولكون تلك الأفكار من جنس حقائق الواقع Matters of facts وليس من جنس العلاقات ما بين الأشياء Relations فإنها ليست راسخة في الذهن، ولا يتولد عنها معرفة، ويمكن دائمًا الادعاء بخلافها دون الوقوع في تناقض. كما أن البرهان العقلي لا يصح أن يكون دليلًا على السببية، فالاقتران الذي وقع في الماضي بين حدثين على وجه التعاقب لا يدل على أن المتأخر يعقُب المتقدم، وأن هذا التعاقب وبحكم طبيعة الأشياء سوف يكون قاعدة مضطردة في المستقبل إذا تهيأت الظروف نفسها التي أدت إلى وقوعه في الماضي.

إلا أن هيوم يعترف بالسببية بوصفه علاقة تركيبية في الذهن لأفكار الموضوعات التي ترد إليه من خلال الإحساس. فمادة الإحساس تدُل الإنسان على وجود اقتران مضطرد بين موضوعات الأفكار التي تنتجها مادة الإحساس، ونتيجة لورودها على النفس بشكل متكرر فإنها تتحول إلى انطباعات أكثر قرارًا في النفس، ثم إلى نسخ Copy عن تلك الانطباعات. لتأتي المعرفة بالسببية بوصفها نتيجة لتراكم كافٍ من النسخ عن تلك الانطباعات. ولذلك فإن السببية عند هيوم هي عُرف يقِر في النفس البشرية بلا وعي منها. فهي بالضرورة علاقة تركيبية؛ أي أنها ناجمة عن تفاعل مادة الإحساس مع مجموعة من الإدراكات الذهنية الأولية للعلاقات ما بين الأشياء (Hume, Nidditch, 2014:17-18,25-39).

ولهذا التصور لمبدأ السببية أثر بالغ الأهمية في تقدير حجية الحقائق الاستقرائية. فالاستقراء يقوم على افتراض استقرار هوية الأشياء وطبائعها، بحيث يُمكن التنبؤ بما سيقع منها في المستقبل استنادًا إلى ما وقع مضطردًا في الماضي. وهذا الافتراض نفسه هو الذي هاجمه هيوم برفضه للبرهان العقلي على العلاقة السببية. إذ لا يمكن البرهنة عقلًا على أن ما وقع في الماضي سوف يتكرر بوصفه قاعدة مضطردة في المستقبل، ومن ثم فإن مادة الإحساس هي المرد النهائي لكافة الحقائق الاستقرائية، وليس البرهان العقلي. فإما أن تكون حقائق تركيبية في الذهن تأليفًا من مادة الإحساس كما يرى كانط، أو تجريدًا تجريبيًّا من الأشياء كما يرى الفلاسفة التجريبيون كجون ميل. وفي كلتا الحالتين فإن الحجة الاستقرائية غير موصولة إلى اليقين بشأن

حقيقة الأشياء في ذاتها بوصفها غاية معرفية ظل ينشدها الفلاسفة منذ أفلاطون. ولذلك فقد شكلت فلسفة هيوم منعطفًا في فلسفة الوجود وفلسفة المعاني. إذ توصلوا إلى القناعة بعجز الذات الإنسانية عن إدراك هوية الأشياء على حقيقتها، وأن هوية الأشياء ليست إلا تركيبًا ذهنيًا أو تجريدًا تجريبيًا من الأشياء ولا يتعلق ببنية الأشياء في ذاتها. فلقد سعى الفلاسفة منذ أفلاطون وحتى ديكارت إلى تحقيق اليقين المعرفي بشأن هوية الأشياء في ذاتها، واتبعوا لأجل ذلك مناهج مختلفة وقدموا فرضيات عديدة. وكانت غايتهم من طرح تلك الفرضيات الكشف عن المكون النهائي للأشياء في الوجود. إلا أن نظرية هيوم في المعرفة وما أثاره من شكوك حول مبدأ السببية، ولد قناعة كافية لدى الفلاسفة بأن الأشياء ليست إلا أفكارا من صناعة الذهن، بعيدة كل البعد عن أن تعكس حقيقة الأشياء في ذاتها.

المطلب الثالث/ ديفيد هيوم والتمييز بين الحقائق التقريرية والمعيارية واستقلال فلسفة الأخلاق:

لقد كان إسقاط هيوم للأساس العقلي لمبدأ السببية دافعًا لكثير من الفلاسفة لإعادة النظر في فلسفة الأخلاق أي في المعاني الأخلاقية. إذ إن تحريره لمبدأ السببية أثار كذلك عددًا من الصعوبات تتعلق بالبنية المنطقية للحقائق المعيارية Normative rules. ذلك أن الحقائق المعيارية تستبطن في مضمونها حقائق تقريرية تقع في الحيز الطبيعي وتخضع لقانون السببية. فالحقائق المعيارية تُبنى على افتراض أن ما وقع في الماضي سوف يستمر وقوعه على نحو مضطرد في المستقبل، وأن تدخلًا سلوكيًا من قوة واعية سوف يؤثر سلبًا أو إيجابًا في سلسلة الاحداث المتعاقبة (Hume, D., Nidditchm 2009: 369–70). والافتراض الأخير هو الذي يثور بسببه الإشكال المنطقي. إذ لا يجد هيوم تبريرًا للاعتقاد بأن الارتباط الكائن ما بين واقعتين على نحو من الاضطراد دليل على ارتباطهما سببيًا، ومن ثم استمرار وقوع هذا الاضطراد في المستقبل. وبناءً على ذلك فإنه لا يمكننا القطع بأن تدخلًا سلوكيًا إيجابيًا أو سلبيًا من قوة واعية سوف يؤثر في تسلسل الأحداث المتعاقبة على نحو يؤدي إلى وقوع الحدث أو منعه في المستقبل. وإذا كان لا يمكننا القطع معرفيًا بما سوف يقع في المستقبل، فإنه لا يمكننا الحديث عما هو واجب وقوعه أو منع وقوعه.

لقد أظهر هيوم بتشكيكه المعرفي في مبدأ السببية افتقار الحقائق المعيارية إلى رباط منطقي ما بينها وبين الحقائق التقريرية، إذ إن الانتقال بينهما دون نظرية معيارية وسيطة يُمثل فجوة منطقية لم يفطن إليها الفلاسفة من قبل بسبب اعتقادهم بالطابع الفطري لمبدأ السببية وتعلقه بهوية الأشياء. ولذلك فقد سلم غالبية الفلاسفة بعد هيوم بضرورة صياغة نظرية في الأخلاق

تصنع رابطًا ما بين القاعدة المعيارية والمقدمة التقريرية. ومن هؤلاء الفيلسوف كانط، مؤسس مذهب الأخلاق المبنية على الشعور بالواجب Deontological ethics. فالسلوك يكون أخلاقيًا وفقًا لكانط إذا كان منطلقًا من شعور الذات بواجب أخلاقي يحتم عليها انتهاج ذلك السلوك لكونه خيرًا محضًا بمعزل عن أي غاية. وهذا المذهب في الأخلاق هو السائد في مدارس الفلسفة القارية Continental. أما في الدول التي تتبع التقاليد الأنجلوسكسونية فقد ساد فيها مذهب المنفعة العامة الذي يقرر أن السلوك يكون أخلاقيًا كلما كان قادرًا على تعظيم المنافع العامة والخاصة في المجتمع. وأهم أولئك الفلاسفة ديفيد هيوم نفسه، وجون ستيوارت ميل وجيرمي بنثام (Dore, 2007: 391).

ومما سبق يتبين أن الفلاسفة بعد هيوم قد توصلوا إلى القناعة بأن النظريات التي تسعى إلى تفسير حقائق الأشياء لا يُمكنها تقديم أي تفسير للحقائق المعيارية المرتبطة بالسلوك الإنساني، إذ إن كلًا منهما يخضعان لنظرية أو حيلة كلامية مختلفة تمامًا. ونجم عن ذلك ولادة فلسفة الأخلاق بوصفه فرعًا مستقلًا في الفلسفة، يسعى الفلاسفة من خلاله إلى طرح نظريات في الأخلاق يحققون بها الاكتمال المنطقي في ذاتها وبشكل مستقل عن تلك النظريات العملية.

المطلب الرابع/ كانط وحلول فكرة العقل الخالص Pure reason محل الواجب الخالص Pure actuality:

سبق الحديث في مبحث سابق عن الواجب الخالص وذكرنا أنه هو إله أرسطو الذي يُمثل الحقيقة المطلقة وإليه ينتهي كل شيء في ذاتها. أما نظرية العقل الخالص فتعود إلى كانط، وتعد انقلابًا على كافة المفاهيم التي ترسخت بشأن هوية الأشياء في ذاتها. إذ يبدأ كانط من حيث انتهى هيوم، مسلمًا بجُل تقريراته التي أدت إلى التشكيك في إمكانية تحقيق اليقين المعرفي بحقيقة الأشياء في ذاتها.

وتبدأ نظرية كانط في العقل الخالص من التفرقة بين عالمين؛ عالم الظواهر الطبيعية Phenomenal وعالم الأشياء في ذاتها Noumenal. الأول يمثل صورة عالم الظواهر كما يركبه العقل الخالص، والأخير يمثل العالم بهويته الحقيقية (Friedrich, 1949: 83–85 § 30) (Simon, 1974). فالصورة الذهنية في العقل عن الأشياء لا تمثل صورًا للأشياء على حقيقتها كما

هي كائنة في عالم الأشياء في ذاتها، بل صورًا تركيبية مصطنعة لها في الذهن مؤلفة من مادة الإحساس التي يتسبب فيها عالم الأشياء في ذاتها. وهنا يتفق كانط مع هيوم بأنه على الرغم من أن للأشياء في عالم الأشياء في ذاتها خصائص وهوية محددة تختلف عن الصور الذهنية التي يركبها العقل عن تلك الأشياء، إلا أنه ليس للإنسان سبيل إلى معرفتها. إذ إن معرفة الإنسان بالوجود ليست إلا أفكارا يصنعها الذهن من خلال مجموعة من المفاهيم العقلية الخالصة، ولولا تلك المفاهيم الخالصة لكانت مادة الإحساس مادة فارغة لا معنى لها (Jones, 1975:26). فالمعنى القابل للإدراك عند كانط موجود في الأفكار وليس في الأشياء في ذاتها. إذ إن مدى اتصال تلك المعاني الذهنية بعالم الأشياء في ذاتها أمر خارج عن الإدراك العقلي (Kant, Smith, 1965: 41,67-69). أما في نظرية المعرفة فيبدأ كانط من تقسيم القضايا إلى أولية A priori وتجريبية Postapriori، الأولى هي القضايا الظاهرة في صدقها حدسًا، أي لا تعتمد في تقرير صدقها على التجربة الحسية. أما القضايا التجريبية a Postapriori، فهي التي يعتمد صدقها على مادة الإحساس. وقد تأثر كانط في هذا بالتقسيم المعرفي الذي بدأه هيوم ما بين العلاقات بين الأفكار وحقائق الوجود الذي سبق الحديث عنه. ثم يفرق كانط بعد ذلك ما بين القضايا التحليلية Analytic وهي التي يكون المحمول فيها جزءًا من الموضوع كعبارة (الماء المتجمد ثلج) والقضايا التأليفية Syntheticوهي التي لا يكون المحمول فيها جزءًا من الموضوع كعبارتي: (إن السماء زرقاء) والقضايا الحسابية مثل (5+7=12). ويهدف كانط من هذه التقسيمات إلى التمييز ما بين المعارف الصادقة بشكل أولى أي بمجرد الحدس، والتي يترتب على إنكارها الوقوع في تناقض، وتلك التي تعتمد بشكل كلي أو جزئي على البرهان التجريبي. ويصنف كانط حقائق المنطق إلى تحليلية أولية Analytic a priori، تحليلية لأن محمولها في موضوعها، وأولية لاستغنائها في تقرير صدقها عن التجربة الحسية. ومن ثم فإن إنكار صدقها يقتضي إنكار هوية الأشياء والوقوع في تناقض. ويضع كانط كافة المعارف التجريبية كالفيزياء والأحياء والكيمياء وغيرها في خانة ما أسماه بالمعرفية التأليفية التجريبية Synthetic a postapriori، وهي التي تعتمد بشكل كلي على التجربة الحسية (Kant, Smith, 1965:48-52).

أما حقائق الرياضيات فتطلبت منه شيئًا من الابتكار لإثبات طابعها الحدسي والتأليفي في آن واحد. ذلك أن الرياضيات تبدو أولية تُدرَك بمجرد الحدس كحقائق المنطق، إذ يترتب على انكارها الوقوع في تناقض. ومع ذلك فهي ليست تحليلية مثل المنطق فالمحمول في القضية الرياضية ليس جزءًا من موضوعها، فالعدد 12 مثلًا ليس جزءًا من 5+7. ولذلك اضطر كانط إلى ابتكار تصنيف جديد للحقائق الرياضية فاعتبرها أولية تأليفية Synthetic a priori.

إلا أنه اضطر مع هذا التصنيف إلى استدعاء نسق كلامي تجاوزي Transcendent، لتبرير حقائق الرياضيات. فيقرر كانط أن الأشياء في ذاتها Noumenal وإن كانت تتسبب في إحساساتنا، إلا أنها ليست في زمان أو مكان ما، وليست جواهر، ولا سبيل إلى وصفها. ويتولى جهازنا العقلي تنظيم مادة الإحساس تلك في المكان والزمان، ويزودنا بالتصورات الأولية الخالصة Pure concepts التي تجعل من مادة الإحساس مادة مترابطة ذات معنى. وهذا التصورات الأولية يسميها كانط بالمقولات Categories، وهي تختلف عن المقولات الأرسطية التي كما أوضحنا كانت تتعلق بطبيعة الأشياء في ذاتها. أما المقولات الكانطية فهي تصورات عقلية خالصة، وتشتمل على كل من الوحدة والتعدد والمجموع الكلي والواقع والنفي والتقييد والجوهر والعرض والعلة والمعلول والتبادل، والإمكان، والوجود، والضرورة. فهذه المفاهيم الذهنية الخالصة هي التي تجعل مادة الإحساس ذات معنى. ومن تلك التصورات الأولية يستمد الإنسان معرفته بالحقائق الرياضية بشكل أولي استنادًا إلى الحدس المكاني (Kant, Smith, 1965: 111-113). وبمعنى آخر فإنه لا يمكن للذهن تصور الأشياء إلا وهي تتخذ حيزًا مكانيًّا معينًا بشكل مستقل عن الأشياء الأخرى، وذلك قبل وقوع الحواس على تلك الأشياء. وعلى هذا الأساس فإن معرفتنا بالرياضيات أولية لكونه معتمدًا على الحدس دون الإشارة إلى حقائق تجريبية بعينها، ومع ذلك فإن هذا الحدس ولكونه يفترض وجود الأشياء في مكان ما، فإن هذا الحدس يقوم على مفهوم المكان وهو مفهوم خالص موجود في الذهن فقط وليس في عالم الأشياء في ذاتها. وسوف نرى لاحقًا أن الانتقاد الموجه إلى هذه النظرية من كل من فريجه وراسل قد أحدث ثورة في نظرية المعنى في القرن العشرين. أما في فلسفة الأخلاق فيستند كانط إلى الفلسفة التجاوزية نفسها. ويبدأ كانط في تأسيس فلسفته في الأخلاق بدءًا من تحرير موقفه من مبدأ العلية. فيفرق كانط ما بين العلل المجاوزة للزمان والمكان، وهي العلل التي يتسبب فيها عالم الأشياء في ذاتها، وبين العلل التي تخضع لقوانين الطبيعية أي كما تظهر لنا في عالم الظواهر World of appearance. والتصورات الأخلاقية هي تلك التي تستمد أصلها بصفة أولية من الإنسان بوصفه شيئًا من الأشياء الموجودة في عالم الأشياء في ذاتها (Dore, 2007:432-433) (Kant,1836:44). ولكون الإنسان في ذاته يقع خارج الزمان والمكان فهو يتمتع بإرادة حرة، بخلاف الإنسان كما يظهر لنا في عالم الظواهر فإرادته شرطية؛ أي خاضع لقوانين العلية الطبيعية. والسلوك الأخلاقي هو الذي يكون منتهاه سلطان الإرادة الحرة للإنسان في ذاته؛ أي الإنسان الموجود في عالم الأشياء في ذاتها، ويختلف عن الأمر الشرطي وهو السلوك الذي يكون شرطًا أو ضرورة لتحقيق غاية أو مقصد آخر، ويكون مصدره حقائق تجريبية واقعة في الزمان والمكان. ويُعبر كانط عن مثل هذا السلوك الأخلاقي بالأمر المطلق Categorical

imperative، وهو سلوك يتحتم لزومه بحكم الضـرورة الموضـوعية، أي لكونه نهاية أخلاقية في ذاته. فالسلوك الإنساني لا يستمد قيمته الأخلاقية من غايته، بل من كونه منطلقًا من دافع الإحساس بالواجب، بحيث يتبع الإنسان هذا السـلوك وما يريد منه إلا أن يكون قانونًا أخلاقيًا عالميًا في تطبيقه (Kant, 1836:34). وقد رأينا أن هيوم وعلى الرغم من تشكيكه في قدرة الذات على تحقيق اليقين المعرفي، فإن هذا التشكيك لم يطل هوية الأشياء في ذاتها. كما أن هذه الشكية لم تكن دافعًا لكانط من أجل التشكيك في استقرار هوية الأشياء في ذاتها. بل ظل كانط متمركزًا حول الأشياء في ذاتها بوصفها منتهى كل معنى. فعالم الأشياء في ذاتها وإن كان مما لا يمكن تصوره أو الحديث عنه، إلا أنه هو الذي يتسبب في مادة الإحساس التي يتولى جهازنا العقلي تنظيمها وتحويلها إلى صور ومفاهيم ذات معنى. ولذلك فإن عالم الأشياء في ذاتها هو منتهى كافة التصورات عن الأشياء وعن المعاني الأخلاقية. وقد حظي الحل الذي قدمه كانط بقبول كبير في الفلسفة الغربية حتى وقتنا المعاصر. وما يزال يُنظر إلى كانط على أنه قد تجاوز إلى حد كبير المعضلات التي آثارها ديفيد هيوم. ولكن في المقابل يرى آخرون أن كانط قد اعتمد في تبرير الرياضيات والأخلاق على فلسفة تجاوزيه قائمة على الاعتقاد الخالص الذي لا يختلف عن العقائد الدينية. وكان نيتشه في مقدمة الفلاسفة الذي تنبؤوا بظهور ما يُسمى باتجاه ما بعد الحداثة. إذ وصف نيتشه كانط بـ "المسيحي ذو الوجهين" لصياغته نسقًا كلاميًا تجاوزيًا في فلسفة الأخلاق من جنس الأخلاق المسيحية، ولكن في قالب علمي فلسفي. وذلك على الرغم من أن كانط قد أقر سلفًا باستحالة تصور هوية الوجود أو ما يُسميه عالم الأشياء في ذاتها (Nietzsche, Polt, 1997:21-22). وفي اتجاه آخر، كان تبرير كانط للرياضيات على أساس الحدس المكاني غير مقنع لكثير من الفلاسفة وعلماء الرياضيات. مما حدا بهم إلى وضع أساس آخر لها يستند إلى حقائق المنطق، بهدف إثبات أن الرياضيات تحليلية وليست تأليفية. وهذا المشروع قد بدأه الفيلسوف الألماني جوتلوب فريجه ثم الإنجليزي برتراند راسل، إلا أنه سرعان ما قلب ذلك المشروع اهتمام الفلاسفة باللغة في ظاهرة أسميت بالانعطاف اللغوي، وظهور ما يسمى بمدرسة الفلسفة التحليلية Analytic philosophy التي انتهت إلى نهاية الاعتراف بكينونة الأشياء في ذاتها وانتكاص كينونة المعنى.

المطلب الخامس/ فريجه ونهاية مركزية الأشياء في ذاتها:

لقد مثلت فلسفة كانط منعطفًا جوهريًا في الفلسفة الغربية من حيث كونها بداية لانحسار التمركز حول الأشياء في ذاتها بوصفها منتهى كل المعاني، ليبدأ الفلاسفة من بعده نسقًا فلسفيًا مختلفًا، يتمركز حول الأفكار لا بوصفها مركبات ذهنية تأليفية من مادة

الإحساس فحسب، بل بوصفها أشياء ذهنية كذلك. إذ ينبغي أن يتم التعامل مع تلك الأفكار بوصفها الأشياء في ذاتها، بحيث لا يتجاوزها حديثنا، إلى شيء آخر غيرها. وهذه الأشياء هي مصدر كل معنى، بحيث تستمد الكلمات والجمل معانيها من كونها تصدق على تلك الأشياء الذهنية. إلا أنه نتيجة للتمركز حول الأفكار، طغت النزعة المثالية Idealism في أوروبا والولايات المتحدة قبل أن تبدأ الاتجاهات الواقعية في مواجهتها Realism. ومن أهم التحديات التي يُوجِهها فلاسفة الاتجاه الواقعي إلى المذاهب المثالية نزعتها النفسية. فإن كانت الأفكار هي المركب الأساس للوجود ولا يرتبط وجود تلك الأفكار بالضرورة بوجودها في خارج الذات، فكيف يمكننا أن نضع حدًا فاصلًا ما بين الأفكار النفسية العابرة والأفكار القابلة للتصديق؟ فإذا لم نتجاوز حيز الذات إلى الموضوع، فلا يمكننا وضع حد فاصل بين الأفكار النفسية والأحكام الصادقة المبررة معرفيًا.

وقد كانت أولى محاور التمييز ما بين الفكرة العابرة وبين تصديقاتها المستقرة هي من الفيلسوف ديفيد هيوم، إذ كان هيوم يُفرق ما بين الأفكار والانطباعات. أما الأفكار فهي إحساسات عابرة مضطربة غيرة مستقرة في النفس، بخلاف الانطباعات التي هي عبارة عن نسخ ذهنية Copy عن الأفكار، أكثر قوة ونفوذًا في النفس واستقرارًا، وهي بذلك أقرب إلى أن تكون شيئًا من كونها فكرة عابرة (Hume, Nidditch, 2014:17–18) . إلا أن هيوم أشار إلى هذه التفرقة بشكل عابر دون أن يضع معايير واضحة للتمييز ما بين الأفكار والانطباعات. فما الذي يجعل الانطباعات أكثر قوة ونفوذًا على النفس بحيث تخرج من حيز الذات بوصفها تصورًا ذهنيًّا مجردًا، إلى الواقع تصديقًا ثم سلوكًا. ولذلك فقد أصر فلاسفة المذهب الواقعي على تبرير الفكرة بوصفها شيئًا له وجود مستقل يميزها عما تتركب منه من أفكار ذاتية أو نفسية. فهناك أفكار أقرب ما تكون إلى كونها أشياء مستقلة بنفس المعنى الذي قصده هيوم، وأخرى أقرب ما تكون إلى وقائع نفسية عابرة غير مستقرة لا تتجاوز حيز الذات. وحتى تكون الفكرة شيئًا فلابد أن تكون قابلة للتصديق الواقعي، والمعيار في ذلك هو قابليتها بأن تكون حكمًا Judgment قابلًا لاعتناقه من قبل أكثر من شخص.

ومن أهم تلك الاتجاهات الواقعية على الإطلاق في إطار فلسفة الرياضيات ما يُعرف بالاتجاه المنطقي Logicism الذي ترجع بدايته إلى الفيلسوف جوتلوب فريجه الذي توسعت اهتماماته بعد ذلك إلى فلسفة اللغة، بل هو من قاد ظاهرة الانعطاف اللغوي.

وفي إطار تمييزه ما بين الأفكار النفسية العابرة والفكرة بوصفها شيئًا ذهنيًا مستقرًا، يُفرق فريجه ما بين الأفكار Ideas وقابليتها للتصور الواقعي Thoughts.[11] فليست كل فكرة قابلة للتصور، بل فقط هي الفكرة التي يُمكنها أن تخرج من حيز الذات بحيث تقبل التصديق أو التكذيب بشكل موضوعي بغض النظر عن حامل الفكرة، لتتخذ الفكرة بعد ذلك هيئة التصديق في حُكم منطقي Judgment مؤكد Asserted. أما صدق الفكرة أو كذبها قبل أن تكون قابلة للتصديق تظل فكرة نسبية ترتبط بالعوامل النفسية لحامل الفكرة (Frege, 1956:291).

والمعيار الفاصل في تمييز الفكرة وقابليتها للتصديق عند فريجه هو أن الفكرة لا يحملها أكثر من شخص، بعكس تصديقاتها، فإنها موجودة بشكل موضوعي مستقل عن حاملها. ولذلك فإن الفكرة القابلة للتصديق يمكن اعتناقها من أكثر من شخص في أزمنة وأمكنة مختلفة. وكذلك فإنها يُمكن أن تكون بغير حامل لها، لكونها موجودة بشكل مسقل قبل أن تُعتنَق Apprehend من قبل أي شخص (Frege, 1956:294). أما الأفكار ولأنها لا تخرج من حيز الذات فإنه لا يمكن وجودها دون حامل لها (Frege, 1956:299).

ونلاحظ أن فريجه وعلى الرغم من كونه واقعيًا، فإن هناك عناصر مثالية في فسفته، إذ هو لم يتجاوز الحديث عن عالم الأفكار إلى عالم الأشياء في ذاتها. بل إنه ذكر صراحة في مقدمة ميتافزيقية غامضة أن العالم يتألف من مجموع الأفكار الموجودة فيه. فالأفكار وليست الأشياء في ذاتها هي المكون الأساس لكل شيء عند فريجه، إلا أنه واقعي من حيث اعتقاده بأن الفكرة شيء له وجود مستقل عن حاملها. إلا أن طغيان العنصر الواقعي في فلسفته قد ابتعد به كثيرًا عن الفلسفة المثالية، بل وعن تقاليد الفلسفة القارية بأسرها، ليقربه بشكل أكبر من الفلسفة التحليلية. بل يمكن القول بأنه لا يمكن فهم أساس الانقسام بين الفلسفة القارية والتحليلية إلا من خلال فهم فلسفة فريجه والجدلية المقابلة لها وهي الفلسفة الظواهرية Phenomenology وهي موضوع حديثنا في القسم التالي.

المطلب السادس/ ظهور الفلسفة القصدية Intentionality عند هوسرل وبداية الانقسام بين المدرسة التحليلية والقارية:

[11] وجدت أقرب ترجمة لكلمة thought بالمعنى الذي أدراه فريجه هي قابلية الفكرة للتصور.

لقد كان لظهور الاتجاهات الواقعية بوصفها جدلية مناقضة للفلسفة المثالية عامل كبير في نشوء الفلسفة الظواهرية Phenomenology التي ترجع في بدايتها إلى الفيلسوف الألماني هوسرل. وتُعد الظواهرية امتدادًا وتطورًا للفلسفة المثالية المبكرة التي يُمثلها كل من جورج باركلي، وهيوم وكانط وغيرهم.

ويتفق هوسرل مع فريجه في التمركز حول الأفكار بوصفها المكون الأساس للوجود، ومن حيث وجوب التمييز بين الفكرة بوصفها شيئًا والوقائع النفسية العابرة التي تتسبب فيها مادة الإحساس والتي ربما يمثل كلها أو بعضها جزءًا من مكونات الفكرة. إلا أنه افترق مع فريجه بعد ذلك من حيث مدى ارتباط وجود الفكرة بوجودها بشكل خارجي مستقل عن الذات. إذ يرى هوسرل أن وجود الفكرة ليس مرتبطًا ارتباطا حتميًا بخروجها عن حيز الذات.

ويرى هوسرل أن ما يميز الفكرة بوصفها شيئًا مستقلًا عن الأفكار النفسية العابرة (أو الفكرة عن الانطباع بكلمات هيوم) هو عنصر القصدية Intentionality. ويقتضي عنصر القصدية Intentionality أن الأشياء وما يقال فيها وكل شأنية يمكن أن تكون عليها الأشياء، هي صناعة ذهنية قصدية؛ بمعنى أن وجودها لا يرتبط بمطابقتها للعالم الفيزيائي المحسوس. ولكن إذا قيل بأن الفكرة القصدية صناعة ذهنية، فكيف نميزها عن الفكرة الذهنية العابرة التي لا تمثل حالة قصدية.

يرى هوسرل أن الفكرة القصدية هي نتاج عملية قصدية تجري في الذهن بشكل مستقل عن الوقائع النفسية العارضة التي تتسبب فيها الإحساسات، ولذلك فهي فكرة ذات مضمون Content مستقر يُمكن أن يتوجه إليها القصد الذهني، بحيث تكون جميع الوقائع النفسية تجاه شيء مختلف عنها. وتتمثل تلك الوقائع النفسية المستقلة عن الفكرة القصدية في بعض أو كل الحالات الذهنية الآتية: الإدراك، والتذكر، والاعتقاد، والرغبة، والأمل، والمعرفة، والقصد، والمشاعر، والإحساس. فهذه كلها حالات ذهنية ذات درجة أقل في قصديتها من الفكرة القصدية نفسها. فالفكرة القصدية وبخلاف تلك الحالات الذهنية تكون متوجهة إلى فكرة ذات مضمون متكامل مركبة من تلك الحالات الذهنية كلها أو بعضها. وعنصر القصد هو الذي يُعطي للفكرة قوتها ونفوذها في الذهن، ويميزها عن الوقائع النفسية العابرة (McIntyre, Smith, 1989:1-10).

ويعد الخلاف ما بين فريجه وهوسرل حول مفهوم الفكرة بوصفها شيئًا أهم مصادر الانقسام بين تقاليد الفلسفة التحليلية والقارية. إذ تحول اهتمام فلاسفة الاتجاهين كليهما إلى اللغة بوصفها مصدرًا لتوليد الأفكار والمعاني. وقاد ذلك التحول في تقاليد الفلسفة التحليلية فريجه ومن تأثر به وهم كل من فيتغنشتاين وراسل، وذلك حتى الفيلسوف كواين الذي كرس مبدأ استقلال التمثيل الدلالي للكلمة عن تصديقاتها الإشارية في الخارج. إذ لا يرى كواين أن الكلمة يجب أن تصدق على شيء ذهنيًا كان أو

فيزيائيًا لتكون ذات معنى. أما من قاد ذلك التحول في الفلسفة القارية فقد كان هايدجر، عندما قام بالتأليف ما بين وجودية فريدريك نيتشه وظواهرية هوسرل. وقد كانت اللغة قد اتخذت في الأصل حيزًا كبيرًا من اهتمام فريدريك نيتشه. ثم جاء بعد ذلك جاك دريدا ليهاجم بشكل واضح فكرة كينونة المعنى ويؤسس للمدرسة التفكيكية. والدالة اللغوية عند دريدا تستمد معناها من كافة الدوال اللغوية في ذات النسق، وليس من كونها تشير إلى فكرة في ذهن المتكلم في ظرف زماني ومكاني محدد.

الخاتمة والنتائج:

تناول هذا البحث العلاقة التاريخية بين فلسفة المعني وأنطولوجيا الأشياء بدءًا من ظهور المشكلة عند فلاسفة ما قبل سقراط وحتى قبيل ظاهرة الانعطاف اللغوي، عندما أصبحت فلسفة المعنى بعدها مركز اهتمام عديد من الفلاسفة. وقد أوضح البحث أن سبب عدم الاهتمام بفلسفة المعنى هو افتراضهم للدور الثانوي التي تؤديه اللغة بوصفها وسيطًا موصلًا لمعنى موجود بشكل مستقل عن أي نص حامل لتلك المعاني. فالمعاني كينونة مستقلة عن اللغة موجودة في الأشياء أو بوصفها خصائص تقال في الأشياء.

وقد استعرضنا تطور مفهوم الأشياء عند الفلاسفة بداية من فلاسفة ما قبل سقراط وحتى فريجه وهوسرل. وقد أوضحنا مدى تأثر الفلاسفة بمبدأ أحادية الوجود الذي رسخ له بارمينيدس الذي اعتقد أن الوجود شيء واحد وهو وجود عقلي، وهذا الوجود يمثل حقيقة واحدة مكتملة منطقيًا في ذاتها. ليبدأ الفلاسفة من أفلاطون وحتى كانط بالتمركز حول ما يسمى بالأشياء في ذاتها بوصفها أشياء ذات كينونة وخصائص مستقرة، وأن المعاني مستندة إلى هذه الكينونة. ثم تحول التمركز لاحقًا عند الفلاسفة المثاليين إلى الأفكار بوصفها أشياء ذهنية. واللغة دائما تشير إلى هذه الكينونة الخارجة عنها. ولأن المعنى موجود دائمًا في كينونة خارج اللغة، لم يكن يتصور الفلاسفة أن يكون لأي كلمة معنى ما لم تصدُق على شيء من الأشياء بوصفها اسمًا لعلم من الأعلام أو لجنس من الأجناس، أو تكون صفة تُقال في الأشياء. فالمعنى متحد في الشيء اتحادًا لا فكاك منه، إذ لا يمكن تصور وجود المعنى دون الأشياء. وكانت هذه الفكرة عن اللغة نابعة من تصورهم لأنطولوجيا الأشياء بوصفها في حالة كينونة مستقرة. وإن كانت الأشياء كذلك فكذلك المعنى هو كينونة يُشار إليها بواسطة اللغة. وقد ظلت هذه النظرة التقليدية عن طبيعة اللغة وفلسفة المعنى محل اتفاق كبير بين الفلاسفة حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عندما أصبحت اللغة مركز اهتمام الفلاسفة بوصفها تمثل مصدرًا للأفكار وحدود ما يمكن التفكير فيه. كما أصبحت فلسفة الوجود تميل نحو القول بصيرورة الأشياء، ولا يمكن مواكبتها إلا من خلال اللغة بوصفها مصدرًا لتوليد الأفكار والمعاني عن الأشياء استنادًا إلى

استعمالاتها السابقة، وليست مجرد وسيط إشاري لمعانٍ موجودة بشكل مستقل عنها. ويهدف هذا الاستعراض التاريخي، تحري أصل الخلاف بين المذاهب الفقهية المختلفة حول التفسير القانوني وطبيعة دور القاضي، وانتكاص الحتمية القاطعة في التفسير القانوني، ومن ثم الاعتراف بدور إيجابي للقاضي في تطور القوانين. فمذاهب القانون الطبيعي في العصور الوسطى وحتى مذهب الشرح على المتون في العصر الحديث كانت كلها ترى بحتمية التفسير القانوني. وهذه الحتمية ترجع إلى كون القانون حقيقة في ذاتها بما يقتضي استقرار كينونته في المعنى. فالقانون يستمد معناه من كونه كينونة متحدة في الطبيعية وفي الأشياء، وكينونة القانون والمعنى ترجع في الحقيقة إلى كينونة الأشياء. ويقتصر دور القاضي أو المشرع أو السلطات التقليدية في العصور الوسطى على اكتشاف ذلك المعنى.

أما بداية انتكاص الحتمية في تفسير القانون ومعه كذلك مذهب الشرح على المتون ومذهب القانون الطبيعي، فيرجع إلى انتكاص فكرة كينونة المعنى بانهيار فكرة الشيء في ذاته. فكما قرر الفلاسفة منذ هيوم أن الأشياء وكذلك المعاني هي تركيبية تأليفية في الذهن ولا تمثل بالضرورة حقيقة الأشياء في ذاتها، ومن ثم فإن المعنى ليس كينونة متحدة في الأشياء في ذاتها، وإنما صناعة ذهنية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وبظهور تلك المذاهب في الفلسفة ظهرت معها مذاهب أخرى في الفقه تشدد على دور الذهن في صناعة القانون بدءًا من مدرسة التطور التاريخي وحتى مذهب التضامن الاجتماعي.

إلا أن الاعتقاد بحتمية التفسير القانوني لم تنتكص تمامًا إلا منذ خمسينيات القرن الماضي عندما أدرك الفلاسفة أن اللغة وتأويلاتها غير حتمية بطبيعتها بما يقتضي عدم حتمية التفسير القانوني. ومع ذلك فإن عدم حتمية التفسير لا تقتضي غياب الموضوعية كما ذهب جانب من فقهاء المذاهب النقدية Critical jurisprudence.

فالواقع أن القاضي عندما يجتهد في توليد المعاني من نصوص القانون فإنه يلتزم باتباع قواعد موضوعية تفرضها طبيعة اللغة وقواعد استعمالاتها. فالمعنى متولد عن اللغة واستعمالاتها، وليس من كينونة الأشياء. أما الموضوعية فتفرضها قواعد الاستعمالات اللغوية التي يضمن الالتزام بها أعضاء المجتمع الكلامي نفسه.

المراجع العربية:

- برتراند راسل، وزكي محمود. (2012). تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الأول. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- سمير تناغو. (1975). القضاء مصدر أصلي للقانون. القضاء، 62-88.
- سمير تناغو. (2008). النظرية العامة للقانون. القاهرة: منشأة المعارف.

- –عبد الرزاق السنهوري، وأحمد أبو ستيت. (1941). أصول القانون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

المراجع الأجنبية:

- Aristotle, & Loomis, L. R. (1943). *On man in the universe*. Roslyn, N.Y: Published for the Classics Club by Walter J. Black.
- Backman, J. (2015). *Complicated presence: Heidegger and the post- metaphysical unity of being*. SUNY Press.
- Barnes, J. (2002). *The presocratic philosophers*. Routledge.
- Blatti, S., & Lapointe, S. (Eds.). (2016). *Ontology after carnap*. Oxford University Press.
- Cooper, J. M., & Hutchinson, D. S. (Eds.). (1997). *Complete works*. Hackett Publishing.
- Descartes, R., Cottingham, J., Stoothoff, R., & Murdoch, D. (2017). *Descartes: Selected philosophical writings*.
- Dore, I. I. (2007). *The epistemological foundations of law: Readings and commentary*. Durham, N.C: Carolina Academic Press.
- Dworkin, R. (1978). *No right answer*. *NYUL Rev.*, *53*, 1.
- Frege, G. (1948). *Sense and reference*. *The philosophical review*, *57*(3), 209-230.
- _____. (1956). The thought: A logical inquiry. *Mind*, *65*(259), 289-311.
- _____. (2020). *Gottlob Frege: Foundations of Arithmetic:(Longman Library of Primary Sources in Philosophy)*. Routledge.
- Friedrich, C. J. (Ed.). (1949). *The Philosophy of Kant: Immanual Kant's Moral and Political Writings*. modern Library.

- Hopkins, B. C. (2006). *Husserl's psychologism, and critique of psychologism, revisited*. *Husserl Studies*, *22*(2), 91-119.
- Hume, D., Nidditch, P. H. (2014). *David Hume: Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*.
- Hume, D., Nidditch, P. H., & Selby-Bigge, L. A. (2009). *A treatise of human nature. Oxford: Clarendon Press.*
- Jaeger, W., & Highet, G. (1965). *Paideia: The ideals of Greek culture*. New York: Oxford University Press.
- Jones, W. T. (1975). *A history of Western philosophy: 4. Kant and the nineteenth century. 2.ed., rev. 1975*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Kant, I. (1836). *The Metaphysic of ethics*. T. Clark.
- Kant, I., & Smith, N. K. (1965). *Critique of pure reason*. New York: St. Martin's Press.
- Kenny, A. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 1, p. 109). Cambridge: Cambridge University Press.
- Laertius, D. (2018). *Lives of the eminent philosophers*. Oxford University Press.
- Landesman, C. (1996). *An introduction to epistemology*.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- McIntyre, R. T., & Smith, D. W. (1989). Theory of intentionality. Center for Advanced Research in Phenomenology.
- McKeon, R. (Ed.). (2009). *The basic works of Aristotle*. Modern Library.
- McKirahan, R. D. (2011). *Philosophy before Socrates: An introduction with texts and commentary*. Hackett Publishing.

- Nietzsche, F. W., & Polt, R. F. H. (1997). *Twilight of the idols, or, How to philosophize with the hammer*. Indianapolis, Ind: Hackett Pub.
- Posner, R. A. (1993). *The Problems of Jurisprudence*. Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (2011). *On what there is* (pp. 221–233). Princeton University Press.
- Simon, J. (1974). Phenomena and noumena: On the use and meaning of the categories. In *Kant's Theory of Knowledge* (pp. 45–51). Springer, Dordrecht.
- Smith, R. (Ed.). (1989). *Prior analytics*. Hackett Publishing.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge.