الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة

الماستر

التخصص : فلسفة المنطق و الاتجاهات الفلسفية الكبرى

إعداد الطالب:

علـــــواش حميد

الموضوع :

مدخل إلى مشكلة المعنى بين برهانية ابن رشد و تصوف ابن عربي

لجنة المناقشة :

الرئيس
المناقش
المشرف الاستاذ : سبـــــاعي لخضر

تاريخ المناقشة :

شكر و عرفان

انه من الواجب إن أتقدم بجزيل الشكر و العرفان لأستاذي المحترم سباعي لخضر الذي كان عونا لي في التوجيه و الإرشاد و إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة بجامعة تيارت

المحتويات

مقدمة:

الفصل الأول

التأسيس المنطقي و التأويلي للبرهان الرشدي

المبحث الأول

ابن رشد حياته، أعماله 3

مهمة بن رشد بين رفع القلق العباري و كشف غموض الأغراض.....3

المبحث الثاني

آليات استقرار المصطلح المنطقي و الفلسفي عند بن رشد.....6

منطلقات القراءة الدلالية و التداولية.....8

المبحث الثالث

اللوغوس الرشدي من المنهج إلى التأويل 14

شروط التأويل عند بن رشد.....14

تقويم واستنتاج: التقويم الدلالي و التطابقي.....19

الفصل الثاني

النسق الإستعاري في خطاب بن عربي و تأويله

المبحث الأول

ابن عربي، سيرة و سفر.....25

المنطلقات: الرؤية و المنهج.....26

المبحث الثاني

الاستعارة لوحة توجيه لا مدونة تعريف.....29

الصياغة المنطقية للاستعارة.....32

المبحث الثالث

التعددية المعقولية و أعباء التأويل: تداخل بلا حدود.....41

الاستعارة والإنسان الكامل عند بن عربي 42

تقويم و استنتاج.....45

الكتابة الصوفية، من يكتب من؟.....46

الفصل الثالث

التدبير للعلاقة بين الفلسفة و الدين

المبحث الأول

بول ريكور ، حياة ،غزارة إنتاج.....47

القول الريكوري بين الفلسفة التحليلية و الفلسفة القارية.....47
الهيرمنوطيقا الدينية و الهيرمنوطيقا الفلسفية.....49
المبحث الثاني
الجهاز الرمزي و الإستعاري عند ريكور.....51
مفارقة الدلالة :من الصورة إلى فائض المعنى.....52
المبحث الثالث
التأسيس الأنثروبولوجي – الفلسفي عند يكور : الذات الحديثة من التعالي إلى التهاوي.....54
الحل الريكوري و الأنثروبولوجيا التأويلية.....57
الإستنتاج.....62

مـــقدمـة :

يشكل هذا البحث دراسة في المنطلقات المنهجية– المنطقية والتأويلية ، في مجال المنطق وفلسفته ، و من بين الإشكاليات في حقل المنطقيات التي تم الانشغال بها رفع دعاوى الفصل ما بين الأورغانون الأرسطي و مكتسبات الدرس المنطقي الحديث والمعاصر و الإقرار بدعوى الوصل بينها ، برؤية فلسفية و منطقية للتاريخ و الفكر .

إن بيان الفرو قات الجذرية و الانقطاع المطلق ما بين لحظات المنطق و تطوره ، إنما هي محط تقويم و نقد لمؤرخي المنطق و العلوم الذين يسعفهم الحديث عن " براد يغم" القطيعة، هذه المفاهيم

و المقولات التي تصنع رؤية معينة للتاريخ و الزمان و الفكر، والحال أن قراءة الدرس المنطقي هي قراءة مد الجسور بين الماضي و الحاضر.أما الداعي الذي دفعنا إلى استعمال الوسيلة المنطقية في الدرس الفلسفي الإسلامي هو تسليمنا بالحقائق الآتية: أن الفكر الإسلامي ، كلاما و فلسفة و تصوفا، تشبع بأدوات المنطق ، و مارسها في طرحه و تحليلاته ، وفي دعاويه و اعتراضاته، بحيث لا يمكن فهم هذا الفكر من غير معرفة بآليات البناء المنطقي لهذا الفكر. وانطلاقا من منجزات الدرس الفلسفي المعاصر الذي يذهب إلى الدفاع عن أطروحة تداخل و تشابك المكونات الثقافية التي ينتجها العقل الإنساني رغم وحدته فأن هذه المكونات ليست متماسكة بالضرورة فهي متنافسة و متعارضة لكنها بعيدة كل البعد عن الإقصاء و العنف وما ترتب عن هذا الوضع من إنجاز مفاهيم جديدة تتماشى مع مرونة اللغة الطبيعية . و الإشكالية المحورية في هذا البحث التي نروم معالجتها هي : كيف تأسس البرهان الرشدي قولا و تأويلا المبني على اليقين و البداهة داخل الثقافة العربية الإسلامية ؟ و ما مبرر رفض ابن عربي للبرهان العقلي التأويلي الرشدي ؟ و ما دور تجربة الكشف في التعبير عن ارتباط الذات بالعالم و كيف أعاد له وظيفته المعرفية والأنطولوجية بعد تأزيم صورته التقليدية ؟ و ما حدود هذه التجربة الكشفية الذوقية ؟

وكان عنوان البحث : مدخل الى مشكلة المعنى بين برهانية بن رشد وتصوف بن عربي، وطريقة البحث التي اعتمدتها في ذلك تتمثل في المنهج التحليلي النقدي . قسمت البحث إلي مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة أين تناولت في الفصل الأول فكر ابن رشد بالخصوص الذي قام على مسلمة التي تقضي بأن المنطق معيار كل نظر ، فقد اشتغل فيلسوف قرطبة بترتيب المنطق

وتقويمه وتطبيقه على المقاصد الفلسفية و الكلامية و الأصولية ، و على هذا ، لن يكون الالتزام بالمنهج المنطقي في تحليل فكر ابن رشد إلا موفيا بشروط بنية هذا الفكر ، و متسقا مع المشروع المنطقي الرشدي. في حين تعرضت في الفصل الثاني إلى فكر بن عربي لاهتمامات منقطعة النظير في تاريخ الأفكار و الفلسفات الحديثة و المعاصرة , إن سياق الكلام عن أهل الذوق و الحدس و الإلهام ، إنما ينطلق من تقوية القول الثقافي الإسلامي و تمكينه من إحداث جسور التواصل مع منجزات فكر الفلسفي الأوروبي الحديث و المعاصر.حيث تنطلق هذه المقاربة من فرضية تتمثل في كون الإلهام مصدر مركزي في الكتابة الصوفية و يكون الخطاب عادة يخالف أشكال التواصل المألوفة و أنماط التأليف المتداولة.وصولا إلى الفصل الثالث و الأخير أين يؤكد بول ريكور أن عصر الصراع بين التقاليد الدينية و النقديات العقلانية قد انتهى، و إمكانية بعث روح الأنطولوجيات واقعية لشحذ البراهين الدينية بأدوات الفلسفة التحليلية المعاصرة و أفاق التأويلية الفينومينولوجية في استثمار التجربة الدينية في منظورها الرمزي و الإستعاري و السردي كما هو سائد في التقليد الفلسفي القاري .و خلصت الى نتيجة رئيسة مفادها استبعاد الرؤية الإقصائية بين أشكال التفكير و إمكان تداخل أنماط الاستدلال البرهاني و الحجاجي ، و هذا ما يتجه إليه المنطق المعاصر.من هنا تستعيد القراءة التأويلية تأملها و تتأولها و تعيد بذلك تعريفاتها و مفاهيمها أي أن كل تأويل هو إعادة تأول.

الفصل الأول

التأسيس المنطقي و التأويلي للبرهان[1] الرشدي

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة, ترجمة فؤاد كامل و آخرين, مكتبة النهضة, بغداد, 1985

﴿ المبحث الأول ﴾

1. ابن رشد: حياته و آثاره

ولد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أبو الوليد سنة 520 هـ / 1126 م[1] .

2. مهمة ابن رشد بين رفع القلق العباري و كشف غموض الأغراض :

إن كل دراسة تتصدى للمنطق في الحضارة العربية الإسلامية إلا وتجد نفسها في مواجهة وضعية مركبة : فالحديث عن المنطق لا يمكن إن ينفصل عن حديث آخر عن المنطق اليوناني مادام

(1) بمدينة قرطبة في عائلة نبيلة ذات علم وجاه ، فأبوه أحمد كان قاضيا بقرطبة ، وتولى جده منصب قاضي القضاة بها ،وناهيك به من منصب ، و يتفق مع حفيده في الكنية و الاسم ، و يمتاز هذا بين علماء الأندلس بالتفوق العلمي ، و نشأ مترجمنا في هذا الجو العاطر إلى أن بلغ رتبة فتحت له آفاق الطلب ، فدرس الفقه على مذهب الإمام مالك اقتداء بسلفه ، ومال إلى تعاطي فنون الأدب من شعر و نثر ، مما جعل صيته يصل إلى سمع عظيم الموحدين عبد المؤمن بن علي خليفة ابن تومرت المعروف ، فلم يشأ أن يخلو بلاطه منه، فدعاه إلى الوفود عليه بمراكش ، وكانت له عنده أياد بيضاء تجلت في تنظيم وسائل التعليم ، ووضع الخطط الحكيمة لإنشاء المدارس و المعاهد العلمية بعاصمة الملك مدينة مراكش أما المشايخ الذين تخرج على أيديهم فقد تخرج في الفروع على رعاية أكابر فقهاء عصره و كان في طليعتهم والده الذي قرأ عليه كتاب (الموطأ) للإمام مالك بعد أن استظهره و أتقن حفظه ، ثم راح يأخذ عن ابن بشكوال و أبي مروان بن مسرة ، و أبي بكر بن سمحون ، وأبي جعفر بن عبد العزيز ، و أبي عبد الله المازري .

و في عهده اجتمع زمرة من كبار الفلاسفة أمثال ابن زهر ، وابن باجة ،وابن طفيل بما فيهم ابن رشد الذي ارتفعت منزلته عنده . و توالت عليه عطاياه و صلاته مما أثار الحسد في نفوس المتعصبين من الفقهاء على كل من يشتغل بالحكمة و على ابن رشد خاصة ، و خشي المنصور من عواقب ذلك ، فاضطر إلى مجاراتهم فيما يرون من رأي في المسائل العامة سواء أكانت دينية أو اجتماعية . فأخذوا يتحينون الفرص للإيقاع به . أضف إلى ذلك تبرم الطبقات ذوي المراتب الرفيعة من شهرة ابن رشد التي خشوا معها أن تنال من جاههم و أقدارهم فتآمر الجميع على تشويه سمعته وتشكيك الأمير المنصور في عقيدته ، حتى وقعت أيديهم على فقرة وجدوها في بعض الملخصات الفلسفية التي كان يكتبها بخطه ، وفيها نقل حاكيا عن بعض الفلاسفة القدامى قولهم:... " فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة ... " فانتزعوها من النسق ، وأسرعوا بها إلى المنصور يقدمونها كحجة على فساد عقيدته فيما يزعمون ، فأمر هذا بإحضار فيلسوف الأندلس في الحال، و كان المجلس غاصا بأهل قرطبة من الأعيان و الرؤساء ، فلما مثل بين يديه رمى اليه بنص الفقرة و قال :" هل أنت الذي كتب هذا ؟" فلم يكن في وسع الفيلسوف إلا أن ينكر . ولكن هذا لم ينفعه ، إذا أمر بنفيه هو و أهل بيته إلى قرية قريبة من قرطبة تدعى (اليسانة) و أصدر قرار يحذر فيه الناس من قراءة كتب ابن رشد ما عدا كتبه في الحساب و الطب و مبادئ علم الهيئة و هكذا ضاع الكثير من مجهداته في التأليف ، وحرم الناس من الانتفاع بها .

و خلف أولادا فيهم الطبيب و فيهم الفقيه القاضي . وترك تلاميذه علماء كأبي بكر ابن جمهور ، وابن حوط الله ، و أبي القاسم ابن الطيلسان و غيرهم . و تقلب في مناصب عدة ، منها تعيينه ليكون الطبيب الرسمي لبلاط الموحين سنة 578 هـ / 1182 م

و كتب على فيلسوفنا العظيم أن يموت رحمه الله نائيا عن بلده و يدفن بمراكش خارج باب (تاغزوت) سنة 595 هـ/1198 م ولم تمر على وفاته ثلاثة أشهر حتى نقل من هناك على دابة إلى روضة سلفه بقرطبة في مقبرة ابن عباس و قد شهد جنمانه صديقه محي الدين بن عربي الصوفي (21) حال نقله .

وقد كان لمذهبه هذا تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين و الفلسفة عند فلاسفة اليهود و المسيحيين في أوروبا. قال الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) : " لا شك أن محاولة الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا (23) في التوفيق بين الفلسفة و الدين و تأويل النصوص الدينية لكي تلتقي مع دواعي النظر العقلي ، لاسيما في مقالة (في اللاهوت و السياسة) إنما ترجع في جملتها إلى مجهود ابن رشد و أثره في هذا المجال ".

ما تركه من آثار : شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو ، تلخيص ما بعد الطبيعة، المقدمات في الفلسفة ، وتحتوي على اثنتي عشرة مقالة ، معظمها في المنطق ، تهافت التهافات كتبه ردا على الإمام الغزالي الذي نقد الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة " في عشرين مسألة ، مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان ، رسالة عن حركة الفلك ، تأليف عن استدارة فلك السماء و النجوم الثابتة ، مختصر لكتاب المجسطي ، تلخيصات لكتاب الجمهورية الأفلاطونية سماها (جوامع سياسة أفلاطون)، شرح المقالات التسع الاخيرة من كتاب الحيوان ، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد .

المتن الأساسي للمنطق عند العرب لم يكن بالذات إلا ترجمة لنص يوناني. إن هذه المعاينة تطرح على الباحث المسألتين :مسألة تاريخية / مسألة لسانية .

ففي المستوى التاريخي اعتبر المنطق العربي دوما كمرحلة وسطية (واسطة ؟!)[2] في التطور العام للمعرفة الإنسانية.زمنيا، سبق المنطق العربي وألحق بمناطقً ذات أشكال تعبيرية وثقافية مخصوصة (الشكل اليوناني و الشكل اللاتيني).

و في المستوى اللساني فإن الميزة الطبيعية المستعملة تاريخيا في دراسة المنطق باعتباره مبحثا فلسفيا تفرض على الباحث ضرورة اعتبار الخصائص النحوية و الدلالية و التداولية لتلك اللغات، خاصة عندما يتعلق الأمر بفحص المفاهيم المنطقية الرحالة (الجوالة).

وهكذا تبرز ضرورة الحذر في الاعتقاد القائل بأن الترجمة وسيلة أمنية و مضمونة للتجول والانتقال الموضوعي المحايد للمعرفة.

قال ابن رشد : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه و ذكر لي لو وقع لهذه الكتب من يلخصها و يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لقرب مآخذها على الناس، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، و إني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك و صفاء قريحتك وقوة شروع إلى الصناعة، و ما يمنعني إلا ما تعلمه من كبر سني و اشتغالي بالخدمة و صرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لحقته من كتب الحكيم أرسطو طاليس.

كانت مهمة ابن رشد (ت 1198/595) الأولى مهمة لغوية – منهجية عندما أوكلت إليه مسألة رفع القلق عن عبارة أرسطو ، حيث توقف الكثير من الدارسين عند جوانب هذه المهمة و ما حققته نلك الأعمال في علاقة المسألة اللغوية بالمجال الفلسفي في كليته كما يظهر في الشرح .

و التلخيص و التأويل. و منزلة التأويل في فلسفة ابن رشد تعود إلى المشروع الذي خطط له في صناعات الجدل والبرهان والخطابة من أجل إضاءة التميز بين أصناف الأقوال التصديقية ومقدماتها[3].

(2) محمد مرسلي ، دورالمنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال للنشر،المغرب ،الطبعة الأولى 2004 ، ص11

(3) جورجي غراصيا ، مقال، التأويل و الشريعة ، ترجمة فؤاد بن أحمد ، مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة للدراسات و الأبحاث ، 2015/11/15

إن النظر في المسألة اللغوية تتطلب تحديد الخلفية الفلسفية التي استند إليها ابن رشد بغرض إعطاء الطرح اللغوي في التراث العربي الإسلامي طابعه المنطقي و الفلسفي.ما هي مساهمة ابن رشد في تدليل استقرار المصطلح المنطقي والفلسفي ؟

وهل استطاع تجاوز القلق العباري وفك غموض الأغراض خاصة عندما طرح الخطوط العامة لمنهج التأويل البرهاني ؟

أما الفرضية التي ننطلق منها فتتعلق تحديدا بالنظر في مدى إثبات التأثير الذي مارسته حركة الترجمة عن الأصول اليونانية و السريانية في الشروح و التلاخيص و التفاسير التي وضعها ابن رشد لمتون أرسطو البرهانية وما بعد الطبيعية .

مثل المتن الأرسطي المرجعية الأساسية في نشأة المعجم الفلسفي المنطقي العربي ،خاصة إذا ما وقع مقارنته ببقية المتون الأفلاطونية و الرواقية و الإسكندرية التي لم تأثر بالقدر نفسه في صياغة مرجعية اصطلاحية عميقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ما عدا بعض الاستثناءات هنا وهناك .

غير أن ما بين البدء بالترجمة في أواخر القرن 2هـ/8م ، و انتهاء من التفسير أواخر القرن 6هـ/12م (عصر وفاة ابن رشد) شهدت المصطلحات الفلسفية و المنطقية الأرسطية سواء في النقول أو في التفاسير ،عدة تغيرات دلالية و استبدالات اصطلاحية ، ومراجعات مفهوميه بين ما هو يوناني وسرياني و فهلوي دخيل و بين ما هو عربي أصيل.

سنحاول عرض بعض المصطلحات المنطقية و الميتافيزيقية[4] ، كما وردت في سياقها الأرسطي المنقولة إلى اللسان العربي في النص ألرشدي :في تفسير ما بعد الطبيعة و كتاب البرهان .

يتميز هذا التفسير عن بقية تفاسير فلاسفة الإسلام لميتافيزيقا أرسطو بكونه جاء على جهة الشرح على اللفظ بينما وردت عند كل من الفارابي (كتاب الحروف) و ابن سينا (كتاب الشفاء) على جهة المعنى.

من الواضح إن المسلك ألرشدي في التفسير الذي أشرنا إليه يوفر للغوي و المهتم بنشأة المصطلح الفلسفي في أرض الإسلام مناسبة ملائمة ليس فقط في استقاء تاريخية المصطلح و إنما في إجراء مقارنات فيلولوجية في الأصول اللغوية التي منها نقلت المصطلحات ، خاصة إذا علمنا أن ابن رشد يستخدم في تفسيره ترجمات مختلفة عددها أقل بقليل من المقالات الإحدى عشر التي يفسرها.

(4) رمضان بن منصور، مقال، استقرار بعض المصطلحات المنطقية و الفلسفية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 15 مارس2016، ص06.

المبحث الثاني

1. آليات استقرار المصطلح المنطقي و الفلسفي عند ابن رشد :

يرمي هذا التحليل مختصر برسم تبسيطي لتتبع طريقة ابن رشد في معالجة المصطلح المنطقي و الفلسفي المترجم:

أولا: جمع بعض الظواهر الاصطلاحية الواردة في الترجمة أو في التفسير، نقوم بتحليلها وفق تواترها التاريخي داخل عملية النقل (الترجمة) ثم إيراد تعليقات ابن رشد عليها إما باستبدال اشتقاقاتها، و إما بالمحافظة عليها ، و إما بتغير دلالاتها ، و إما بإحداث مترادفات لها في المعجم الفلسفي، و إما إلى معانيها المختلفة رغم تواطؤها في اللفظ.

ثانيا: نحاول أن نقدم "قراءة" لنص رشدي ورد في تفسير الباء (المجال التداولي) لمصطلحي الوجود و الماهية: طريقة الحد ، و ذلك في نقده للتفرقة التي أقامها الفلاسفة السابقين (ابن سينا /الفارابي).

2.نماذج من حركية بعض المصطلحات المنطقية و الفلسفية[5]:

1.2. استبدال مصطلح دخيل بآخر عربي: لا يظهر هذا الضرب من الاستبدال في التفسير ألرشدي فقط، و إنما أيضا في الترجمات العربية المختلفة من جهة الناقل، و ليس المتباعدة من جهة التاريخ بالضرورة. المثال الأول : استعاضة ابن رشد ، في كتاب البرهان ، عن المصطلحات اليونانية الدخيلة الأفوفانيبيس (*énonciation*)، و الديالكتيك (*dialectique*) و الإنطبفاليس(*contradiction*) بأخرى عربية مرتبة على التوالي: القول الجازم، إلا للمقدمة الجدلية البرهانية و التضاد.

2.2. استبدال مصطلح عربي بآخر عربي:لا يقتصر الاستبدال الاصطلاحي في هذا الضرب على علم واحد بعينه ، و إنما ليطال جميع العلوم النظرية والرياضيات والطبيعيات والمنطق ولما كانت الأمثلة عديدة سنكتفي بتقديم مثال منطقي و آخر ميتافيزيقي ، يقول آرسطو في مقالة الزاي حسب ترجمة إسحاق بن حنين "فإذا كان كما قيل إن في الجوامع ابتداء كل شيء الجوهر وذلك إنما هي مما

(5) رمضان بن منصور ، باحث تونسي ، مقال ، استقرار بعض المصطلحات المنطقية و الفلسفية ، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، www.mominoun.com ،15 مارس2016

كذلك هاهنا التكوينات والأشياء التي يقوم بها من الطباع مثل تلك الزرع يصنع كالتي من المهنة وذلك أن فيه الصورة بالقوة ."

من الواضح أننا إذا ما حاولنا الحفاظ على هذه الترجمة فإن مصطلح (الجوامع) يبقى عصيا على الفهم نظرا لندرة استعماله في المعجم المنطقي الذي ما يزال بصدد النشأة و التطور. سيستعيض ابن رشد في تفسيره عن هذا المصطلح القديم بمصطلح آخر سيستقر لاحقا من جهة الاستعمال هو الأقيسة أو المقاييس :يعني بالجوامع المقاييس و بالجوهر ماهية الشيء المصنوع التي هي القياس ، فهو يقول كما أن ابتداء كل شيء مصنوع هي ماهية الذي هو القياس[6] كذلك الأمر في جميع المكونات بالطبع هي عن ماهيته المتقدمة عليه. ولفظة الجوامع ترجمة لم ترد في باقي مقالات كتاب ما بعد الطبيعة ،وذلك ما يرجح أنها ربما تعود إلى زمن مبكر . والجوامع هي الترجمة التي تبدو أكثر قربا من جهة المعنى للفظ السلوجسموس (*sullogismos*). وهي كلمة يونانية بمعنى جمع ،أي الجمع بين مقدمتين معلومتين بواسطة حد أوسط مما يلزم عنه ضرورة نتيجة معينة . على الرغم من الدقة الدلالية لهذا المصطلح فإن الاصطلاح المنطقي العربي سيستقر على القياس وليس على الجوامع .

أما المثال الثاني الأقرب إلى المعنى الميتافيزيقي ،فيتعلق بلفظة الآلام.إذ عادة ما يعرف علم ما بعد الطبيعة باعتباره العلم الذي ينظر في الموجود بما هو موجود و في الآلام الخاصة به. في الحقيقة، إن هذه الترجمة تعتبر من أوائل الترجمات نظرا لاستخدامها مصطلح الآلام الذي سوف يستعاض عنه تدريجيا بمصطلح تأثيرات، الذي لن يبقى كثيرا هو الآخر ليعوض من جديد بمصطلح اللواحق. لنجد بعد ذلك هذه الصياغة الجديدة لعلم ما بعد الطبيعة باعتباره العلم الناظر في الموجود بما هو موجود وفي لواحقه الذاتية.

3.2.التميز بين مصطلحين عربيين و تفضيل احدهما على الآخر:

تسمح بعض استطرادات ابن رشد، في تفسيره لميتافيزيقا أرسطو[7] ، بالوقوف على جملة من المسائل تبدو مهمة ليس فقط لمؤرخ الفلسفة العربية ، بما تقدمه له من بيانات تخص تطور بعض الإشكاليات

(6) ابن رشد، شرح كتاب البرهان لأرسطو طاليس ،تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الكويت ، 1984ص ،189

(7) ابن رشد ، تفسير كتاب ما بعد الطبيعة ، مقالة الزاي ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، دار المشرق ، ط 2 ،1967 ، ص 878

الفلسفية،و إنما أيضا للمتهم بشأنها الاصطلاحي .من أمثلة هذه الاستطرادات المعالجة اللغوية التي أفردها أبو الوليد لمفهومي الوجود و الهوية في مقال الدال.

3.منطلقات القراءة : في الجانب الدلالي و التداولي :

إن الحديث عن المنطق عند العرب مطالب بعدم إهمال الأنواع الأخرى من الخطابات المنتجة في الحقل المعرفي الداخلي للمجتمع الذي زرع فيه هذا المنطق[8]. ففي الزمن الذي شرع فيه العرب بمباشرة الترجمات عن اليونانية كان حقلهم المعرفي مشغولا بالتثبت و الترسيخ النظري للمعتقدات الدينية، وذلك بواسطة تشيد معارف والعلوم الموجهة بالقصد الأول إلى فهم و تخريج و تفسير النص المقدس (القرآن) مصدر المعتقدات اليقينية و المعارف السلوكية (فقها وتخلقا).

إن ما ينبغي فحصه بالطبع هو خطاب المناطقة العرب ،فلهذا الغرض ، يفرض المنهج الفيلولوجي المقارن نفسه لتعرف في مستوى الأول ،مستوى الألفاظ فبدل الاشتغال بتطابقات اللغة الاصطلاحية بين العربية واليونانية بل — من المهم – من محاصرة الاختلافات المفهومية أي مستوى المعقولات .

فبتنويع اتجاهات المقارنة،يصبح من عدم صواب الحديث مثلا عن هوية يونانية واحدة ووحيدة . فأرسطو مثلا لن يصبح واحدا ، إذ سنجده متكثرا ، إذ هناك أرسطو المعرب عند المترجمين و أرسطو المشروح عند الشراح و أرسطو المختصر عند بعض الفلاسفة .

1.3.لبس الماهية و تأثيره على مصير الفلسفة العربية الإسلامية[9] :

لم يقف تأثير مصطلح الماهية على المستوى اللغوي بل تعداه إلى مصير الميتافيزيقا ذاتها ، فقد شكل ظهور المصطلح الماهية حدثا فلسفيا جذريا من قبل انه أعاد طرح مسألة حقيقة الموجودات بألفاظ جديدة ، ولأنه أفضى إلى طرح مسألة جديدة هي علاقة الوجود والماهية. و معالجة تكون اسم الماهية باعتبارها إشكالا ميتافيزقيا تداولته الفلسفة العربي الإسلامية.

وتعود أهمية هذه الإشكالية :أولا ،بأنها مرتبطة بطبيعة الجوهر البسيطة التي تتطلب معرفة مختلفة و جذرية عن المعرفة البرهانية — التصديقية ، و هي المعرفة التصورية الخاصة بالجواهر لا بأعراض المركبة يقول ابن رشد مفسرا عواصة مطلب الماهية : و السبب في صعوبة هذا المطلب أنه طلب بسيط لا

(8) د.طه عبد الرحمن، المنطق و اللسان ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 2004 ، ص 08

(9) د. محمد المصباحي، مقال ، لبس الماهية ، مجلة المناظرة ، المغرب ، عدد 06 ، ص 79

مركب وذلك انه يسأل ما هو الإنسان و لا نقول لم صار الإنسان بصفة كذا ، يريد الوقوف على ماهيات الجواهر أعسر من الوقوف على أسباب الأعراض ، و السبب في ذلك بساطة الجوهر ، وتركيب الذي في الأعراض .

و **ثانيا**،لأن معرفة ماهية الجوهر طريق لمعرفة المبدأ الأول لجميع الموجودات كما يقول ابن رشد " إنما عظم (أرسطو) أمر هذا المطلب عرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر ، فقط عرفت العلة الأولى لجميع الموجودات ، و لكون هذا المطلب مشوقا لجميع الناس بالطبع ، وعويصا في نفسه ، لم يزل ،كما قال ، الطلب له قديما وحديثا ، ولم يصل بعد الناس فيه إلى وقتنا إلى حقيقته ."باختصار : سؤال الماهية يعود إلى أن الإجابة تقود إلى نظريتين متقابلتين للموجود : نظرة أنطولوجية تجعل الشيء في داخله، و أخرى تيولوجية تفضل إرجاع الشيء إلى حقيقة خارجة عنه. أي أن عرض سؤال الماهية – في الوضع المنطقي- يعود إلى التباس مفهوم الماهية بمفهوم الوجود من جهة و بمفهوم الجوهر من جهة أخرى في تأويلها المنطقي الميتافيزيقي و علاقاتها بنظرية الحد ،و نظرية البرهان و الجوهر[10] .

إن تبني مصطلح دون آخر ، ليس بالأمر الهين، لأنه قد يغير في بعض الأحيان من الأفق الميتافيزيقي للفيلسوف برمته، مثلا إن استعمال مفهوم الماهية مكان الموجود في الفلسفة العربية الإسلامية هو المسؤول عن انقلاب المشهد الفلسفي تماما . فليس غرضنا هنا تحليل مذهبي كامل لنظريات الماهية ، بل محاولة أولية لتتبع نشأة هذا المصطلح و النظر فيما أدى إليه ذلك من تطوير لمسالك النظر الفلسفي العربي القديم[11] .

ونعتقد أن حضور اسم الماهية في الترجمات و الكتابات الفلسفية و المنطقية الأولى كان مؤشرا على أن المضمون الأنطولوجي / التيولوجي لدلالة هذا الاسم لم يتم الحسم فيه بعد من قبل تاريخ الفلسفة العربية،أي قبل أن تسوى الماهية في اسمها المنساب هذا ، مرت بعدة صياغات تقاطعت في فضائها جهتا النظر المنطقية و الأنطولوجية[12].

فعن النسب المنطقية لأسم الماهية نذكر اسم" الماهو" الذي تطفح به ترجمات الكتب الفلسفية اليونانية الأرسطية منها و الأفلاطونية المحدثة على السواء. فمثلا نجد في كتاب ما بعد الطبيعة

(10) محمد المصباحي ،مقالة ، لبس الماهية ، مجلة المناظرة ، المغرب ، عدد 06 ، ص 80

(11) المصدر السابق، مقالة، لبس الماهية، مجلة المناظرة، المغرب، عدد 06، ص 81

(12) محمد المصباحي،مقالة ، لبس الماهية ، مجلة المناظرة ، المغرب ، عدد 06 ص 82

لأرسطو : ترد الماهو مرادفة للماهية في مقالة الدال و في مقالة الهاء و في مقالة الطاء ،كما نجدها حاضرة بذلك المعنى في الانطولوجيا ، و قد تداول الفارابي هذه الصيغة للدلالة على الماهية في مقابل "بوجه ماء " ،وذلك في كتاب الحروف . كما نجمت عن الأصل المنطقي صيغة "ما الشيء " التي نجدها في مقالة الألف الكبرى من بعد الطبيعة وفي ترجمة أبي عثمان الدمشقي (القرن الثالث الهجري) لكتاب الجدل ، وكذلك صيغة "ما هو الشيء " التي نجدها مثلا في الألف الصغرى .

أما الأصل الميتافيزيقي لاسم الماهية فإنه يعود بها كما قلنا إلى مطلب "الماهو" ، هذا المطلب الذي يظهر أولا في مقالة الجيم من كتاب ما بعد الطبيعة ، على هيأة مطلب الموجود بما هو موجود ليجاب عنه بأنه هو الجوهر ، ثم يظهر ثانيا أكثر تدقيقا في مقالة الزاي سائلا عن حقيقة الجوهر بما هو جوهر ، وهي الماهية ، يستمر الطلب من أجل معرفة " الماهية بما هي ماهية " هذا المطب ستتمه مقالة الحاء ، مدعمة بذلك خلاصات مقالة الزاي في أن الصورة هي ماهية الماهية [13].

لقد أعطتنا هذه المقالات وغيرها – و التي تزاوج فيها النظر المنطقي بالنظر الميتافيزيقي – جملة من الصياغات المبكرة للماهية التي ستعكس هذا التزاوج في تركيبها بالذات ، كما ستعكس حضور الوجود فيها بألفاظ وجهات مختلفة بل ومتكررة أحيانا ، كصيغة (الذي هو بهم ماهو) و صيغة ما هو بالآنية ، أي أن (الماهو) و (الماهو بالآنية) يدلان على الموجود الذي ينقسم إلى المقولات العشرة .

و الملفت للنظر في هذه الصيغ تماثل لفظتي الـ " ما " و الـ " آن " في الدلالة على الوجود . ويتجلى هذا في الصيغ الشهيرة المعبر عن علم ما بعد الطبيعة ، وهي صيغة الموجود بما هو موجود ، حيث نجد لها مرادفا هو (الهوية بأنها هوية) . وهذا له أهمية بالغة في فهمنا للأصل الوجود لدلالة الماهية . نلاحظ من جهة أخرى ، أن حضور اسم الموجود في هذه الصياغات المبكرة لاسم الماهية يتكرر أكثر من مرة ، كما يتجلى بوضوح بارز في عبارة " ماهو الشيء بانيته " .

ومعنى ذلك أيضا أن تلك الصياغات كانت ألصق بأسئلة اللغة اليونانية التي كانت تبحث على لسان أرسطو عن وجود الموجود . و هذا ما نجد له صدى عند بعض الفلاسفة العرب كالفارابي الذي نلفيه يقول أحيانا بأن الوجود هو ماهية الموجود سواء بالنسبة للموجود الذي تنقسم ماهيته أو

(13) ابن رشد ، تفسير كتاب ما بعد الطبيعة ، مقالة الزاي، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، دار المشرق ، ط 2 ،1967 ، ص 869

الذي له ماهية بسيطة . فإن وجوده هو ماهيته، لأنه " ليس شيء ماهيته بالعرض "، في حين أن الموجود البسيط الذي ليست له ماهية منقسمة، لأنه موجود بوجوده، فقط، فإن وجوده هو ماهيته. و لعل حضور الوجود في فلسفته على نحو واسع[14] . أما ابن رشد فقد ألح على لزوم الموجود للماهية لزوما ذاتيا على نحو آخر، فقد وجد أن أحد أنحاء ما يقال عليه اسم الموجود الماهية.

و لا ينحصر التباس الماهية في علاقتها بالموجود فحسب ، بل و يمتد إلى صلتها بالجوهر ، لاسيما و أن سؤال الماهية كان أولا و بتقديم سؤالا عن ماهية الجوهر ، فإذا كان اسم "الماهو " و الصيغ المرادفة له قد استعملت للدلالة على الماهية و على الوجود في كثير من الترجمات و الكتابات الفلسفية الأولى ، فإنها في سياقات أخرى استعملت أيضا للتعبير عن الجوهر ، في مقابل المقولات العرضية الأخرى كالكيف و الكم ، فيقول عن استحالة أن يكون للواحد نفس المعنى في جميع المقولات : " مثل ما ليس واحد للمقولة التي تقال ما هي ولا للكيفية ، بل هي متشابهة "،كما ينقل " فإن كانت التغيرات أربعة ، إما في باب ماهو، و إما في باب الكيفية ..."أي في باب الجوهر و بالنسبة لصيغة (ماهو بالآنية) ، تقرأ في ترجمة مقالة الزاي " فإذا ما هو بالآنية هو جوهر ، وكلمته هي الحد " ، كما نقرأ عن صيغة " ما الشيء ": " إن الهوية تقال بأنواع كثيرة ... فمنها ما يدل على ما الشيء و أنه الشيء، و منها ما يدل على كيفية.... ، كما نقرأ: " بعض المقولات تدل على ما الشيء، و بعضها على كيفية ".

وفي المقابل فإن ورود اسم الجوهر دالا على الماهية أمر متردد في الكتابات القديمة، ولعل منشأ هذا البس من القسمة التي وردت في كتاب المقولات للجوهر إلى أولا وثان، فخصصت الجواهر الثواني للدلالة على الماهية أو على عناصر الماهية[15] .و لعل ارتباط الماهية بالجوهر – إذ أنها بجهة ما جوهر الشئ – هو ما أضفى عليها شيئا من الدلالة الهوية التي تقابل الغيرية(لا تلك التي تقابل العدم) لأن الماهية تميز الشيء عن غيره، لأنها هي التي تجعله هو ما هو، أي تعبر عن مقوماته الذاتية التي تفصله عن غيره ، لا عن تلك الصفات التي يشترك فيها معهم. و بهذا الاعتبار نستطيع أن نقول إن الماهية فاصلة بين هويات الأشياء ، بينما الموجود جامع بينها . نعود إلى ما كنا فيه و نتساءل ما سبب أو أسباب التباس الماهية بالموجود و الجوهر بصفة عامة، و في الصيغ الأثرية لاسم الماهية بصفة خاصة ؟ من الممكن أن نعزو هذا اللبس إلى سببين ، أولهما منطقي يرجع إلى نظرية الأسئلة الأربعة

(14) رمضان بن منصور، مقال، استقرار بعض المصطلحات المنطقية و الفلسفية، مؤمنون بلا حدود، 15 مارس2016، ص 13

(15) نفس المصدر، مقال، استقرار بعض المصطلحات المنطقية و الفلسفية، مؤمنون بلا حدود، 15 مارس 2016، ص14

الواردة في كتاب البرهان لأرسطو ، والتي تسأل إما عن وجود الموجود و يكون بحروف "أن" أو"هل"و"أي" ، أو عن ما هو الموجود ويكون بحرف ما ، أو عن علته و يكون بحرف لم ، و هي الأسئلة التي تغطي مجالات الوجود و الجنس و الفصل و العلة . وقد تجلى هذا اللبس في الجمع بين سؤالي الماهو و اللم ، بين مطلبي الماهية و العلة ، أي الجمع بين العلة البدئية و الذاتية و العلة الغائبة الخارجة عن الذات و لو أنهما متقابلتان ، و التي يترتب عنها القول بعرضية الوجود بالنسبة للأشياء ، أما ربط سؤال الوجود ، فقد نقل طرح العلاقة إلى مستوى آخر ، فهو مستوى علاقة وجود خاص بوجود عام ، لا بوجود خاض بوجود خاص كما كان الحال في الميتافيزيقا السابقة [16].

إلا أن قولنا هذا لا يعني أن اللغة الفلسفية العربية لم تضمن اسم الماهية سوى دلالة الربط ، أي تلك الدلالة التي تبدو من خلالها الماهية – خاصة عند ابن رشد – معنى آخر يبعدها عن الربط لتصبح الجزء الفعال من الشيء أو علة إخراجه إلى الوجود ، أي لتصير فعلا أو صورة أو فصلا ، لا مركبا من القوة و الفعل أو الصورة و المادة أو من الجنس و الفصل هكذا لم تعد الماهية مجرد "منسق "بين علتين للوجود ، بل صارت هي إحدى هاتين العلتين ، و التي يعود إليها أمر إخراج الشيء إلى الفعل و تحصيله شيئا مشارا إليه .

(16) د. محمد المصباحي، مقال ، لبس المهية ، المغرب ، مجلة المناظرة ، عدد 06 ، ص 80

المبحث الثالث

1. اللوغوس الرشدي : من المنهج إلى التأويل :

لما كانت هذه الإشكالية الجوهرية من صميم بنية العقل العربي الإسلامي و آليات اشتغاله و استثماره. فقد كانت قوية في صياغتها و طرحها لدرجة أنها ترسم خريطة الفكر العربي الإسلامي القديم و الحديث ، جاءت الإجابات باعتبارها منطلقة من مدار النص الديني و تحولاته و تأويلاته ، و منها " التأويل البياني و علاقاته باللفظ و المعنى " و" مسألة أصل اللغة التي هي أساس التفكير الكلامي و الاجتهاد الفقهي" و كذا "مسألة الإعجاز القرآني" و بهذا فإن مدار النص هو المرتكز الثقافي الذي يتحكم في الموقف من النص . لقد كانت بوابة الانخراط الفكري و النقدي من خلال ثلاثيته المشهورة التي حاول ابن رشد أن يرسم بموجبها مشروعه التأويلي .وعليه فأن الملامح الكبرى للتأويل الرشدي تتسم بطابع تقريب الخصائص المنهجية العامة في صناعة التأويل،ابتدءا من المنظومة اللغوية و المنطقية و الدينية و الفلسفية .

و يقوم التأسيس العقلي للإيمان ،ضمن الأنموذج اللغوي المجازي على[17].

1- التسليم بعد التضارب بينهما .

2- التسليم بجواز التأويل، بل بضرورة التأويل، أي بعدم توقف المعنى على الظاهر منه.

3- التظنن على الإيمان الديني بأنه إيمان زيفته الشعوذات التي لا تمت إلى حقيقته بصلة.

4- و لكن الإيمان الديني يعاند قراءته الفلسفية من خلال الاحتجاج بعدم قدرة العقل على إدراك المعاني الحقيقية للكتاب.

إن مفارقة هذا التأسيس أنه ينتقل بين أخوة و صحبة يفترضها بين العقل و الإيمان من جهة، و بين ضرب من الإقرار بأداتيه العقل الفلسفي ، بالنظر إلى الإيمان الديني من جهة أخرى ، ذلك أن تشريع النظر العقلي ، ولا سيما الفلسفي ، يقتضي أداتيه المبدئية .

و تعطي إشكالية البدء الثاني للفلسفة ، ضمن الحضارة العربية الإسلامية ، رسم هذا الأنموذج ، الذي يمكننا توصيفه على النحو الآتي :

(17) د. محمد محجوب ، مقال ، تأملات فلسفية في الإيمان ، مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة الأبحاث و الدراسات ، www.mominoun.com ، 2015

نظام الإيمان نظام تشريع و غايات قد تحججت من قبل، وفق تصور صادر عن رسم للقيم، خاضع إلى المنطق التناسق (هو منطق الملة)، غير مستنتج من المعرفة، أو غير " تابع " لها، مثلما يقول الفارابي. إن أنموذج البدء الثاني للفلسفة لم يحصل منطق الإيمان من نسق معرفة قائمة ، و إنما يمكننا أن نجرد الصورة العامة لهذا التشكل الجديد للعلاقة بين المعرفة و الغاية على أنها صورة التخارج بينهما .فلكل منها منطقه المخصوص .

و يمكننا أن نجد ، عند ابن رشد ،(النمط البدئي) لهذا العلاقة ، عندما تأول علوم المتقدمين من الإغريق آلة لنا .إن المقام التأويلي الرشدي لا يحصل صفته ، مقاما ،من (استعمال) معارف الأولين ، و إنما هو مقام لأنه جعل الإنسان المسلم ،ذا القرآن العربي ، (يستعمل) ، بقرار تاريخي ، آلة العقل الفلسفية .إن مقام (الاستعمال) ، مع ما يعطيه ابن رشد من مقوماته الأنطولوجية ، هو التمحيص الأنطولوجي للعمل الذي يمثل غاية التعقل[18] .

كيف يمكن للإيمان أن يتسع للعقل ؟ يمكنه ذلك بأن يلزم العقل بحدود عدم المعنى ، ليستأثر هو بالمعنى . إن حلقة المسجد لا يمكن أن تتسع للمنطق الأرسطي إلا بنزع المعنى عنه ،أي بإلزامه بحد ود الآلة . و عندما يصرح ابن رشد بأن " الآلة ، التي يصح بها التذكية ،ليس يشترط في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك " ، فإنما يقصد خاصة أن الآلة لا تحمل أثر الملة أو أنها بلغة معاصرة ،(محايدة إيثيقيا)، ولذلك يمكننا استعماله .

2 .شروط التأويل البرهاني الرشدي :

إن دفاع ابن رشد عن اختلاف الناس في طرق التصديق و في التأويل وعن الاختلاف في طبائع النصوص هو ما يحدد قيمة مساهمته تاريخيا و فلسفيا. فأعمال ابن رشد التي ألفها في صناعات الجدل و البرهان و الخطابة من أجل إضاءة تمييز بين أصناف الأقاويل التصديقية و مقدماتها، بالإضافة إلى القول بازدواجية الحقيقة و دعوى إعطاء الفيلسوف الحق في امتلاك الحق في تقديم التأويل الحقيقي و الأخير.و يتبن ذلك في نصوصه الأصلية فصل المقال، و كشف مناهج الأدلة ، وتهافت التهافت . لهذا سنحاول الوقوف عند مصطلحات "الشريعة" و" التأويل".

(18) محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، المغرب، 2012 ، ص 25

و يظل إيضاح معنى المصطلح الأول مهمة في هدا السياق، تتكون الشريعة عند ابن رشد من نصوص كشف الله من خلالها عن نفسه و عن ما يبتغيه للبشرية. لهذا فإن هذه النصوص مقدسة و تحتوي على توجيهات إلهية تتعلق و يطلق عليها اسم الشرع لأنها مصدر الأوامر الإلهية، و لكن يمكن الإحالة إليها أيضا كعلم للشريعة، لأنها نصوص يتعين دراستها.

أما عندما يتعلق الأمر بمصطلح "التأويل "، فالأمور ليس في غاية السهولة. فقد استعمل هذا المصطلح بكثرة و ما يزال للدلالة على أمور مختلفة. يستعمل ابن رشد لفظ التأويل على محورين :

1/ ليست كل النصوص متشابهة .

2/ ليس فهم كل الناس متماثل.

لأجل هذه الأسباب و لأن فهم النصوص هو توظيف لطبيعة النصوص و لطبيعة الذين يفهمون النصوص ، على المرء أن لا يتوقع أن يكون هناك فهم نهائي لكل النصوص ، ذلك أن أنواعا مختلفة من النصوص تعين أنواعا متفاوتة من الفهم و الكلام عن المتلقي و فهمه سيان[19] .

يضع ابن رشد النصوص ضمن فئتين النصوص التي لها معنى واحد و هو المعنى الظاهر للنص، و أخرى لها معنى باطن حيث يصف ابن رشد هذين النوعين كما يلي:

انقسم الشرع إلى ظاهر و باطن، الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، و الباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان.

و السؤال الذي يطرح نفسه: كيف ينبغي فهم هذه النصوص؟

الطريقة التي يمكن بها إدراك المعنى الباطن للنص تكون بواسطة التأويل ، و عرفه ابن رشد بـ " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ت من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو بلاحقه أو بمقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي."

يشير ابن رشد في مكان آخر عن كون التأويل " إبطال للظاهر و إثبات للمؤول ":

الأولى: يمكن أن نفهم أن معاني النصوص التي لها معان خفية هي المعاني الخفية الموحى بها في التأويلات ، و من ثم فإن هذه النصوص لها معنى واحد فقط.

(19) جورجي غراصيا ، مقال ، التأويل و الشريعة ، ترجمة فؤاد بن أحمد ، مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة للدراسات و الأبحاث www.mominoun.com ، 2015/11/15

الثانية: يمكن أن نفهم المعاني الباطنية ليست هي المعاني الظاهرة، مع أنه لا يجب استبعاد هاته الأخيرة . و عليه، فإن نصوصا من هذا النوع لها معنيان: ظاهر و باطن. وغالبا ما يتحدث ابن رشد بطريقة تجعله يبدو كأنه يتبنى الموقف الثاني، لكنه في أحيان أخرى يتكلم كما لو انه يتبنى الموقف الأول. فما هو موقف ابن رشد؟

تتضمن تعليقات ابن رشد الجواب عن هذا السؤال. من الواضح أن النصوص التي لها معنى باطن لها معنى ظاهر كذلك. غير أن هذا لا يستتبع القول بازدواجية الحقيقة، على غرار ما فعله الشراح اللاتين الذين أولوا ابن رشد على أنه يقول بها . وابن رشد صريح إلى حد بعبد في ما يتعلق بوحدة الحقيقة : "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له "[20]. هذا يعني أن النصوص المقدسة لها معنى حقيقي واحد ، وعندما يكون لهذه النصوص معنى باطن ، فإن معناها الحقيقي هو المعنى الباطن . هذا واضح تماما .لأن استعمال التأويل يكون تحديدي بدافع الرغبة في اعتبار المعاني الظاهرة للنصوص المقدسة التي يبدو أنها تتناقض و الحقائق العلمية.في هذه الحالات، يظهر الفهم المناسب للمعنى الباطن للنصوص المقدسة أن التعارض ليس حقيقيا لأن النصوص المقدسة و العلم ليسا متعارضين في الحقيقة.

يتمسك ابن رشد بفكرة أن الحقيقة الباطنة يمكن الوصول إليها من قبل البعض فقط ،لكن الله حكمته قد جعل التصديق بها ممكنا للآخرين عن طريق إلباس الحقيقة لبوس الأشباه و الأمثال إن هذه الصور و الأمثال هي تولد المعنى الظاهر للنصوص التي معناها هو ذاته ما يظهر أنها تعنيه
و النصوص التي لها معنى باطن .يمكن الاختلاف في استعمال لغة الأمثال .يغدوا واضحا عندما يشرح ابن رشد الطرائق الأربع التي يتمكن بها الناس من فهم النصوص.
و هذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ،والجاحد له أو المتأول كافر .
و الصنف الثاني أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة ، و تكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها ، و هذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه .

و الثالث عكس هذا ،وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها و تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، و هذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل ، أعني لنتائجه ، و قد يتطرق لمقدماته التأويل.

(20) ابن رشد ، فصل المقال ، تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2005 ص 38

و الرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، و تكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه . و هذه فرض الخواص فيها التأويل و فرض الجمهور إمرارها على ظاهرها[21].

في الحالات التي يكون فيها التأويل ممكنا، فإن الحكمة من تقديم تأويل ما سوف تكون مع ذلك، تعتمد على درجة تيقن المرء من أن الأمثال مستعملة في النص أولا، و على تيقنه من معنى هذه الأمثال ثانيا. يعتبر ابن رشد أربع حالات :

1-حيث يصعب العلم بوجود المثال و لماذا هو مثال له، فإن مثل هذه النصوص تقبل التأويل فقط من قبل العلماء.

2 -حيث يسهل العلم بوجود المثال و لماذا هو مثال، فإن مثل هذه النصوص تقبل التأويل من قبل كل الناس.

3-حيث يسهل العلم بوجود المثال و يصعب العلم لماذا هو مثال ، فإنه يجب أن يقال للجمهور إن العلماء وحدهم القادرون على فهم التأويل الصحيح ، أو يجب أن يقدم لهم تأويل قريب وفق قانون التأويل الذي وضعه الغزالي .

4-حيث يصعب العلم بوجود المثال، لكن يسهل العلم لماذا هو مثال، فإنه من الأفضل إنكار وجود المثال[22].

و إذن فالتأويل منهج لفهم المعنى الباطن لبعض النصوص المقدسة .إلا أن السؤال الذي يبقى هو :من ذا الذي ينبغي أن يتبع هذا المنهج من الفهم ؟ يحيل ابن رشد في المقطع المقتبس للتو إلى "العلماء "و إلى "الجمهور " و إلى "كل الناس ". في الحالات التي يكون فيها من السهل معرفة أن نصا يحمل أمثالا ،ومعرفة إلى ماذا ترمز هذه الأمثال ، فإنه على كل الناس تأويل هذا النص . غير أنه في كل الحالات الأخرى، وحدهم العلماء من يسمح لهم بالفهم عن طريق التأويل. ولكن ،من هم العلماء ؟ وما الذي يميزهم ؟

بالنسبة إلى ابن رشد، كما هو شان المفكرين الإسلاميين الآخرين الذين تقدموه ليس كل الناس لهم النوع نفسه من الفهم. يميز ابن رشد بين ثلاثة أنواع من العارفين:

(21) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ،لبنان، 2005 ، ص 38

(22) نفس المصدر السابق، ص 39

وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

تقويم و استنتاج

تقويم القول المنطقي و التأويل البرهاني عند ابن رشد

نستخلص من الكتابات المنطقية – اللغوي المعاصرة من خلال الأبحاث التي خصصها بعض المناطقة لهذه الإشكالية، و من بينهم ا. تارسكي الذي قصد تحديد العلاقة بين اللغة الصورية و اللغة الطبيعية و جلك في استخدامه لمفاهيم إجرائية ، و منها:

1.تقويم التصور الدلالي المعاصر للصدق .

1.1.نتائج التعريف الدلالي للصدق:

لم يكن تعريف الصدق بالنسبة ل"تاركسي[23]" بالأمر الهين . فقد تطلب منه ذلك القيام بتمييزات مختلفة و اعتماد أدوات إجرائية متعددة .لقد اقتنع منذ البداية بأن استبعاد التناقص يرتكز بالأساس على تلافي استخدام لغة "مغلقة دلاليا " .وهو ما حثه على تمييز اللغة الشيئية عن لغتها الفوقية .

كما أفضى به البحث عن تعريف صوري للصدق إلى الكشف عن الخصوصيات الدلالية للغات الصورية في مقابل اللغة الطبيعية .

لكن هذا لم يتحقق دون إثارة مشاكل متعددة و على مستويات متفاوتة. و هذا ما نلاحظه بالخصوص فيما يتعلق باللغة الطبيعية و اللغات الصورية من الدرجة اللامتناهية .أضف إلى ذلك الصعوبات التي يواجهها.التعريف الدلالي للصدق . لقد شكلت السلبيات التي حصلتها نتائج أبحاثه المنطق الرئيسي للعديد من الإنتقادات التي نصنفها حسب التوجهات التالية :

1–توجه يتبنى تصورات "تارسكي" لكن يعترض على دعوة استحالة القيام بدراسة غير متناقضة للغة الطبيعية . ونذكر من بين هؤلاء "هارمان" و"دفدسين" . حيث أكد على إمكان تطبيق المواضعة (ص) على جمل اللغة الطبيعية .

(23) منطقي رياضي أمريكي من أصل بولوني

2-طائفة انصبت انتقاداتها على المعايير المعتمدة لتعريف الصدق . حيث رفض ممثلوها " نظرية التطابق "كما دعوا إلى التخلي عن منطق " ثنائي القيمة ". ونذكر من بينهم "كريبكه" و "ستروسن" و غيرهما .

3-فريق ثالث يعترض على دعوى اللغة الفوقية ، حيث يرفض الحديث عن تراتبية اللغة . و بالتالي يستبعد احتمال أن تتكلم لغة ما عن لغة أخرى. و نستشهد على الخصوص بموقف " فتجنشتين " و " لاكان "[24] .

2.الدلاليات المنطقية و الدلاليات اللسانية :

لقد انتهى بنا المطاف إلى التأكد من أن التعريف الدلالي للصدق يستجيب لخصوصيات اللغات الصورية في حين يعجز عن القيام بذلك فيما يخص جمل اللغة الطبيعية. ويرجع هذا إلى عدة أسباب نذكر من أهمها:

1-إن تطبيق تصورات الدلاليات الصورية على جمل اللغة الطبيعية لا يتعدى في أغلب الأحيان الصياغة الصورية لها . كما أن البناء الصوري للعمليات المنطقية لا يشاكل حتما تكوينها الطبيعي .

2-اهتمام الدلاليات الصورية بالقضايا الخبرية فقط مع إغفال الأنواع الأخرى من الجمل التي يتضمنها الخطاب الطبيعي .وقد انعكس هذا على تصور الصدق الذي عرف باعتماد نظرية " التطابق " ، مما يطرح صعوبة تطبيقه على جمل الخطاب الطبيعي التي تقتضي استحضار عوامل أخرى منها المقام و الذات ،إلخ .

3 -ارتباط التصور الدلالي للصدق بالمنطق " ثنائي القيمة " في الوقت الذي يشتمل فيه الخطاب الطبيعي على أنماط أخرى من الجمل تتجاوز المفهوم الدلالي للصدق. إن هذه الاعتبارات هي التي جعلتنا نشك في دعوى " تارسكي "التي سعى من خلالها إلى تمثيل اللغة الطبيعية على شاكلة اللغات الصورية . حيث أتضح أنه إذا كان الصدق يأخذ معنى مضبوطا على مستوى اللغات الصورية فإن نتائجه تبقى تقريبية فقط فيما يتعلق باللغة الطبيعية[25] .

فلنستحضر الآن المقومات الأساسية للغة الطبيعية لنؤكد على دورها الحاسم في هذا الوضع . حيث تبرز الخصائص التي أسلفنا ذكرها استحالة بنائها بنفس معايير اللغات الصورية دون الوقوع في

(24) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، المركز الثقافي العربي ، دار الأمان للنشر ، المغرب ،2000 ، ص 105

(25) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، المركز الثقافي العربي ، دار الأمان للنشر ،المغرب ، 2000 ، ص 109

تناقضات . ذلك أن بنيتها تحول دون تقويم تعابيرها وفق نفس الشروط التي تخضع لها قضايا اللغات الصورية مما يستلزم ضرورة استبعادها من حقل الدلاليات الصورية (الصدق الصوري) . ونرجع هذا لاعتبارات متعددة نذكر منها :

1-غموض البنية التركيبية و الدلالية للغة الطبيعية في مقابل اللغات الصورية . فبقدر ما تتوفر هذه الأخيرة على بنية واضحة و محددة نلاحظ التباس تعابير اللغة الطبيعية وغموضها .

2-اللغة الطبيعية كلية و غير متناهية ، ومن ثم ليست لها حدود واضحة ، على عكس اللغات الصورية التي تتوفر على بنيات خاصة .

3-تحول الخصائص الدلالية للغة الطبيعية دون إمكان حصولها على لغة فوقية مستقلة نعبر فيها عن دلالياتها . و هو ما يترتب عليه تداخل المستويات بالنسبة للغة الطبيعية على عكس ما هو الأمر عليه فيما يخص اللغات الصورية.

4-لا تخضع العمليات المنطقية لنفس القواعد الدلالية على مستوى اللغة الطبيعية . فلو تعلق الأمر مثلا بتحديد القيمة الصدقية لقضايا اللغات الصورية لحددنا في الأول القيمة الصدقية للقضايا البسيطة لتنقل بعدئذ إلى القضايا المركبة . وهذا يتطلب أن تأخذ الروابط المنطقية (الثوابت) معنى ثابتا في كل مواقعها . و هو ما لا يمكن التسليم به بالنسبة للغة الطبيعية ، فالروابط لا تخضع لنفس القواعد الدلالية .

5-تحتوي اللغة الطبيعية على ظواهر من بينها "الانعكاسية " التي تعتبر المصدر الأساسي للتناقضات و " الدور "[26] .

تتضح الآن الأسباب الرئيسية التي تعرقل محاولة تطبيق مبادئ الدلاليات المنطقية على اللغات الطبيعية ، و بالتالي صعوبة تدقيق الحلول الخاصة باللغة الطبيعية .

يدرك القارئ الآن أن مسألة الصدق لا يمكن أن تحل بشكل صارم إلا على مستوى اللغات الصورية. و هذه هي الخلفية التي أستند إليها " تارسكي " للجزم بإستحالة تطبيق الواضعة (ص) على تعابير اللغة الطبيعية . مما نتج عنه قوله بضرورة استبعادها (أو على الأقل إعادة هيكلتها ، مع أنه يشك في إمكان نجاح ذلك لأنه سيفقدها مجموعة من الخصائص) لصالح اللغات الصورية .يبدو أن موقف " تارسكي " المتعلق بصعوبة تطبيق تعريف الصدق على عبارات الخطاب الطبيعي يستند إلى

(26) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، المركز الثقافي العربي ، دار الامان للنشر ، 2000 ، ص 110

اعتبارات خاصة بها بالأساس . و لهذا عملنا على بيان بعض الظواهر التي اعتمدت كدلائل لاستبعادها من حقل الدلاليات الصورية .

بعد استبعاده للغة الطبيعية و بعد إقراره بأن مشكل الصدق لا يحل بشكل مضبوط و صارم في اللغات الصورية ، أكد " تارسكي " على أن التعريف المرغوب فيه لا يتحقق إلا على مستوى اللغات الصورية التي نقول عنها " فقيرة من حيث الصورة النحوية " ، في حين يصعب بناء تعريف كاف ماديا و صحيح صوريا يهم اللغات الصورية التي هي من الدرجة اللامتناهية .

نعود كذلك إلى إثارة الدعوى التي تربط تعريف الصدق بتميز اللغة الشيئية عن لغتها الفوقية. فهذا الفرق الذي يستلزم أن تكون هذه الأخيرة أقوى و أغنى من الأولى يطرح مشكلا جوهريا يكمن في أن صورنة اللغة الفوقية لا يحل مشكل الصدق بصفة نهائية و ثابتة . بل يلبث أن يطرح من جديد بالنسبة لقضايا هذه الأخيرة التي تتحول بموجب ذلك من لغة واصفة إلى لغة موصوفة ، الأمر الذي يقتضي الأخذ بلغتها الفوقية ، وهكذا .... حيث يثير كل توقف مصاعب أخرى أفضت ببعض الدارسين إلى القول بضرورة استحضار الحدس للتأكد من حصول التطابق بين الفكر و الواقع.

2.تقويم المعاصر لنظرية التطابق :

1.2.التأويل المفهومي لنظرية التطابق:

لقد شكل التباين القائم بين التصور " الماصدقي " و " المفهومي " المنطلق الأساسي للعديد من الدراسات المنطقية و اللغوية . حيث قام المدافعون عن هذا التوجه الأخير بانتقاد المقومات الأساسية التي انطلق منها الدلاليون الصوريون لبناء نموذج الصدق ، معتبرين حصر تعريف الصدق في التطابق مع العالم الخارجي عاملا حاسما في إخفاقه[27] . و قد شكل هذا الموقف دعامة للصراع الذي داربين التأويل " الماصدقي " الذي يحدد دلالة قضية في مطابقتها للواقع و بين التصور " المفهومي " الذي يتجاوز الواقع الموضوعي ليربط القضية بمفهومها . فالمدلول من وجهة نظر " الماصدق "يرتكز على القيمة الصدقية في الوقت الذي يستند فيه إلى المفهوم بالنسبة للتصور الثاني . بمعنى أنه ، إذا كان التصور " الماصدقي " يقوم انطلاقا من ما صدق أسماء الأعلام و ما صدق الصفات و ما صدق العلاقات باعتبارها دلالة تربط بين أشخاص معينين في الواقع ، فإن التصور " المفهومي " لا

(27) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، المركز الثقافي العربي ، دار الامان للنشر ، 2000 ، ص111

يرتبط بالواقع الخارجي بل يتعداه إلى عالم الإمكان . ومن ثم أخذ بمفهوم العوالم الممكنة ،لتصبح العبارات دالة بالنسبة لكل العوالم الممكنة . فما صدق الإنسان مثلا هو مجموع الأشخاص الذين يدخلون تحت جنس الإنسان (زيد ، و عمرو ، و خالد ، إلخ) ، بينما يتحدد مفهومه في جميع الصفات التي تنطبق عليه و هي الحيوانية و النطق و الضحك ، الخ . و عليه ، فالتصور ألمفهومي يراعي أساسا قاعدة الاستنباط في التعبير عن التكافؤ بين قضيتين ، في حين تجزم الدلالة الماصدقية بتكافؤ قضيتين متى توفرنا على نفس القيمة الصدقية ، وبالتالي فهي تسلم بتكافؤ كل القضايا الصادقة كما هو الشأن بالنسبة لكل القضايا الكاذبة .

ترتكز دعوى التوجه" المفهومي" إذن على إمكان تكافؤ جملتين من حيث الدلالة" الماصدقية " دون أن يتحقق ذلك من جهة المعنى . إذا يمكن أن يحيل تعبيران على نفس الشيء مع اختلافهما من جهة المعنى .

يرى التصور "المفهومي " إذن أنه بإمكاننا الوصول إلى ما صدق عبارة ما بواسطة المفهوم دون تحقق عكس ذلك دائما .

و بذلك تجاوز التصور "المفهومي" التأويل " الماصدقي" بإدخاله لعناصر أخرى تتمثل بالأساس في المقام و الذات و الزمان و المكان .

يمكننا الآن أن نميز بين توجهين رئيسيين هما:

1-النظرة الموضوعية: و يستند أصحاب هذا الاتجاه إلى نظرية "التطابق". فالقيمة الصدقية لقضية ما تتعلق بتحققها على مستوى الواقع الخارجي الموضوعي و المستقل عنا .

2-النظرة الذاتية: و ترفض الجزم باستقلال العالم الخارجي. فلا يوجد صدق موضوعي مستقل عن كل ذات [28].

لقد ركز هذا التوجه الأخير اهتماماته على تحديد المقومات الأخرى التي تتحكم في عملية التصديق في الوقت الذي وجه فيه الدلاليون الصوريون اهتماماتهم إلى صورنة التصورات الدلالية دون اعتبار الإقتضاءات المفهومية . لقد حصروا مهمة اللغة في تمثيل الواقع الخارجي معتقدين أن الخطاب لا يوجه لأحد ، أي لشخص معين . و هو ما رفضته الدلالة المفهومية بدعوى أن الجملة ليست دالة لكونها تعين أو تحقق بالضرورة واقعة ما ، بل يمكن أن تكون كذلك لكونها تقتضي من المخاطب

(28) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق ، المركز الثقافي العربي ، دار الامان للنشر ، 2000 ، ص112

القيام بشيء ما (رد فعل) ،أو لكونها استعملت لأغراض كلامية معينة و محددة زمانا ومكانا . نخلص من خلال تحليل هذه المسألة إلى أن حصر الإحالة في التطابق مع الواقع الخارجي باعتباره يستوفي الشروط المنطقية التي يقوم عليها التصور الدلالي للصدق يطرح مشاكل نذكر من أهمها إقصاء الإمكانات الأخرى التي توفرها الإحالة على مستوى الخطاب الطبيعي[29].

من هنا ، سعت المقاربة التداولية إلى تجاوز هذه التصورات بأن استندت إلى التحققات الفعلية و الملموسة للخطاب الطبيعي باعتباره مجموعة من التلفظات التي ترتبط بالذات و المقام و بعوامل زمانية و مكانية محددة . وهو ما يوضح بأن الإحالة تستمد مضمونها الفعلي من المقام التخاطبي الذي تتموقع فيه ، ولا تنحصر في الدلالة المعجمية للألفاظ المستخدمة في الإحالة .

(29) محمد مفتاح ، المفاهيم معالم ، المركز الثقافي العربي ،المغرب ، الطبعة الأولى ، 1999 ، ص 33

الفصل الثاني

النسق [2] الإستعاري في خطاب ابن عربي و تأويله

2 الموسوعة الفلسفية, وضع لجنة من العلماء الأكادميين السوفييت بإشراف م.روزنتال و ب.يودين. ترجمة سمير كرم دار الطليعة, بيروت,1985

المبحث الأول

1.ابن عربي سيرة و سفر:

المتصوف الكبير الإمام ''محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي لقب بالشيخ الأكبر، وهو ينسب الأكبرية، ولد بمرسية في الأندلس في رمضان عام 558هـ الموافق1164م[1] .

1.1.إسهامات ومؤلفات ابن عربي:

ومن أهم مؤلفاته كتاب ''الفتوحات المكية'' الذي يعد أهم مؤلَّف في التاريخ الإسلامي، ومن مؤلفاته كتاب ''تفسير القرآن'' الذي يقول فيه صاحب كتاب فوات الوفيات أنه يبلغ خمساً وتسعين مجلداً وربما هذا هو كتاب التفسير الكبير الذي بلغ فيه إلى سورة الكهف عند الآية: ''وعلمناه من لدنا علما''، ثم توفي قبل أن يتمّه.

وله أيضاً: ''فصوصُ الحِكَم'' الذي يقول في مقدمته أنه رأى الرسول محمد صلّى الله عليه وسلّم في المنام وأعطاه كتابا وقال له أخرجه للناس ينتفعون به، فأخرجه كما هو من غير زيادة ولا نقصان.

وله أيضاً من الكتب: ''محاضرة الأبرار''، ''إنشاء الدوائر''، ''عقلة المستوفر''، ''عنقاء مغرب في صفة ختم الأولياء وشمس المغرب''، ''ترجمان الأشواق''، ''التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية''، ''مواقع النجوم ومطالع أهلّة أسرار العلوم''، ''الجمع والتفصيل في حقائق التنزيل''، ''الجُذوة المقتبسة والخطرة المختلسة''، ''كشف المعنى في تفسير الأسماء الحسنى''،'' المعارف

(1) وتوفي في دمشق عام 638هـ الموافق 1240م. ودفن في جبل سفح قاسيون كان أبوه علي بن محمد من أئمّة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى التصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة، وهكذا درج في جو عامر بنور التقوى، فيه سباق حر مشرق نحو الشرفات العليا للإيمان.

وانتقل والده إلى أشبيلية وحاكمها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد، وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس، وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب الكافي، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً في القراءات ملمها في المعاني والإشارات، ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه. مرض في شبابه مرضا شديدا وفي أثناء شدة الحمي رأى في المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر، مسلحين يريدون الفتك به، وبغتة رأى شخصا جميلا قويا مشرق الوجه، حمل على هذه الأرواح الشريرة ففرقها شذرا مذرا ولم يبق منها أي أثر فيسأله محيي الدين من أنت؟ فقال له أنا سورة يس. وعلي أثر هذا أستيقظ فرأي والده جالسا إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس، ثم لم يلبث أن برئ من مرضه، وألقي في روعه أنه معد للحياة الروحية وآمن بوجود سيره فيها إلى نهايتها ففعل.

تزوج بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي والجمال الظاهري وحسن الخلق، فساهمت معه في تصفية حياته الروحية، بل كانت أحد دوافعه إلي الإمعان فيها، وفي هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سرا مذهب الأمبيذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات والموروثة عن الفيثاغورية والاورفيوسية والفطرية الهندية/ وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفى سنة 1141م .

الإلهية''، ''الإسراء إلى المقام الأسرى''، ''مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية''، ''الفتوحات المدنية''، ''الأحاديث القدسية''، وغيرها الكثير من الرسائل الصغيرة.وقام الدكتور ''عثمان يحيى'' رحمه الله بتأليف كتاب قيّم فيه مؤلفات الشيخ الأكبر سمّاه: مؤلفات ابن العربي تاريخها وتصنيفها، وهو باللغة الفرنسية ثم ترجمه الدكتور أحمد الطيبي إلى اللغة العربية ونشر عام 2001 من قبل الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أجمع الكتّاب والباحثون المختصون أنّ الشيخ الأكبر ''ابن العربي ''لم يكن مؤلّفاً عاديّاً مثل غيره من المؤلّفين، بل كان يتميّز عن غيره بالكمّ والكيف، وهو نفسه يؤكد أنه لا يجري مجرى المؤلّفين الذين يكتبون عن فكر ورويّة، وقد وصفه بروكلمان بأنه من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً، ووردت ترجمة محيي الدين ابن العربي في العديد من كتب التاريخ وتراجم الرجال، مثل: ''المختصر المحتاج إليه''، و''التكملة لوفيات النقلة ''و''سير أعلام النبلاء'' و''تاريخ الإسلام'' و''الوافي بالوفيات''وغيره .

2.المنطلقات: الرؤية و المنهج

النهر الهيراقليطي ،لم يكن له من معنى بدون الواحد البارمينيدي ، فالرغبة في الحصول على لقاء بين التصوف و الفلسفة أمر عسير ، لأن المغامرة الصوفية تتساوى فيها الأطراف و المركز و تجتمع فيها الوحدة في قلب التعدد، و الثبات في مجرى الصيرورة ،و التنزيه في أوج التشبيه،و الزمن في محيط الأزل، و كأن فكر ابن عربي يعكس كل مرايا الكون، و كل شرائع السماء و الأرض بطريقة أصيلة تند عن الضبط . و لعل السبب في هذا الطابع الدائري لفكر ابن عربي ، هو أن عالمه نابع من الحدس و الإلهام الذوق. أما العبارة التي تكتسي هذا الفكر ، جامعة بين الاستدلال و الحدس متنقلة بين البداهة و الإشكال متردد بين الظاهر و الباطن ، عبارة يتداخل فيها الشعر بالنثر و البرهنة بالحكي ، و الفلسفة بالخيال و العبارة تخرج عن مجراها الطبيعي والاصطلاحي نحو الاستعارات و الشطحات الصوفية[2] .

(2) محمد المصباحي ، نعم ولا ، منشورات الاختلاف ، المغرب ،2012

1.2. حدود الهوية في ركام الفلسفة التقليدية : لقاء ابن عربي و ابن رشد :

فعن السؤال لأبن رشد كانت الإجابة المتقابلة لأبن عربي بصورة التناقض ، فإن موقفه يجعلنا في حيرة من أمرنا ، فلا نستطيع البث في معنى الجمع بين المتقابلين " نعم و لا "[3] هل هو تعبير عن إمكان و استحالة الجمع بين الفلسفة و التصوف ، بين النظر و الكشف؟ هل كان الجمع بين نعم و لا اعترافا بتاريخ الفلسفة و نفيا له أم أنه اعتراف بجزء مما كانت تقول به و نفي لجزء آخر منها ؟كما أن إجابته بنعم ولا هل أرادها أن تكون قطعية مطلقة ، فنفاها بلا قطعية جازمة ، أم القصد من إجابته نعم أن يترك شيئا من لا في داخلها و العكس؟

العقل البرهاني في نظر ابن عربي يتمثل في ادعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعية و محايدة تصمد أمام التحولات التاريخية و تتعالى عن صراعات و تطاحن المعتقدات . على العكس من ذلك يذهب ابن عربي إلى القول بأن كل معرفة مشروطة بذات ما، و بوضع تاريخي و معرفي معين ، ولا يمكن القول أبدا بحقيقة خارج مدركها و فاعلها الذاتي و الموضوعي.

و مما يدل على ذلك أن المبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عملياته المعرفية كمبدأ الذاتية و عدم التناقض و الثالث المرفوع و السببية ليست في مأمن من الخطأ .ولعل اختلاف أهل النظر والفكر فيما بينهم خير دليل على أن عدم صحة دعوى موضوعية و ثبات المعرفة العقلية في مقابل أهل الكشف و الوجود من الأنبياء و الأولياء ، الذين لا نجد- حسب ابن عربي- أي أثر للخلاف فيما بينهم، بل كل واحد منهم يؤيد كلام السابقين عليه .

2.2.في معنى الحياة : إختفاء مشكل [4]

في "الكتاب التيبتي حول الحياة و الموت" يروي سوغيال رينبوشي قصة كريشا كوتامي ، وهي امرأة شابة كانت تعيش زمن بوذا عندما قضى على رضيعها، الذي لم يتجاوز السنة، مرض مفاجئ و صاعق: وهي تضم إلى صدرها ولدها المحبوب ، بدأت تجوب الشوارع مسحوقة بالحزن، متوسلة إلى كل من كانت تلقاه أن يشير عليها بوسيلة تعيد رضيعها إلى الحياة. فبعضهم تجاهلها، و البعض

(3) ابن عربي ، الفتوحات تحقيق و تقديم د. عثمان يحي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الجزء الرابع عشر، 1985 ،ص 579

(4) لوك فيري ، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، 2002 ، ص06

الآخر نعتها بالجنون ، و في الأخير نصحها رجل حكيم بالتوجه إلى بوذا نفسه. وهكذا ذهبت لتلقاه، فاستمع إليها الحكيم بمنتهى الشفقة و الرأفة، وقال لها بهدوء : ليس هناك إلا دواء واحد للداء الذي يرهقك : انزلي إلى المدينة و عودي إلي بحبة خردل تكون من بيت لم يعرف أبدا أي ميت...

إننا نتوقع بقية القصة ، وعبرتها أيضا . فلقد طرقت كريشا أبواب كل البيوت، و كان الجواب دائما هو : فالنسبة لحبة الخردل ، ليس هناك أي مشكل ، أما للباقي، فلكل البيوت أمواتها،و حينما عادت المرأة الشابة إلى بوذا ، كانت سلفا قد سارت على الطريق: إن لا شيء ، في العالم البشري ، دائم و ثابت.فالعنصر الوحيد الخالد هو "اللا دوام" نفسه، الطابع المتغير و الزائل لكل شيء. أما الذي يحمل من الجنون ما يجعله ينكر ذلك أو يتجاهله ، فإنه إنما يعرض نفسه لأشد الآلام. فإذا وعينا الأسباب الحقيقية للشر، أدركنا أنه اتعود الى أوهام الأنا الذي يتشبث ب" ممتلكاته" عندما يكون قانون العالم هو قانون التغير المتواصل ، فإنه يمكننا أن نتحرر منها . فالحكمة هنا.

المبحث الثاني

1.الاستعارة لوحة توجيه لا مدونة تعريف[5]:

إذا كان الغزالي عنون متنه بلفظ التهافت فلأنه كان يرمي إلى الكشف عن اللا_انسجام الفكر الفلسفي ،أي يقدم نفسه كقراءة داخلية تكشف عن اختلالات ثاوية في البنية النظرية للوغوس ، كما تشكل في المتنين الأرسطي و الأفلاطوني، و كما تم فهمه في السياق الثقافي العربي و الإسلامي، فإن ثمة سؤالا يقتضي إمعان النظر فيه: تندرج إشكالة الاستعارة في عمق الخطاب الصوفي عند بن عربي المتمحورة حول ثنائيات الاختزال و البسط و الشريعة و الحقيقة و التجلي و المرآة و الظاهر و الباطن .... وهي ثائيات حدية ، برهانية ، ضرورية. أما الاستعارة فهي من حيث زخمها الدلالي أوسع

و أرحب من العبارة الفلسفية ، فهي تكشف و تظهر أكثر مما تعبر ، فالخطاب الإستعاري لا يتحقق إلا من خلال الفعل التأويلي ، فهو ليس لغزا أو كناية ينكشف غطاؤه السري فيظهر في حقيقته ،إنه يمنح المعنى من خلال إزداحيته الدلالية حيث يقترن المعنى الظاهر بالمعاني اللاحقة التي عنها التأويل . و لذلك كان بن عربي يرفض التصور المتجدر في المنظومة الدلالية منذ آرسطو بالنظر الإستعارة من حيث هي تعبير منحرف أو إشارة إلى الدلالة الأصلية أو مجرد تنميق لفظي، وهي تصورات تنطلق من غياب مرجعية دلالية خاصة بالإستعارة ، من هذا المنظور يتبنى بن عربي قلب المسلك التأويلي بالإنتقال من النظر للإستعارة من مستوى الجملة الى مستوى الخطاب ، أي الإنتقال من إعتبار الإستعارة صورة بلاغية أو توليدا لمعنى ضمني الى ضبطها بصفتها نمطا من الملفوظ له مرجعية الدلالية المكتملة التي تؤهله لأعادة وصف الذات / العالم بفضل ما تتمتع به من قدرة أبداعية و استكشافية تتجاوز حدود المفهوم التصورية.

حقا، إن الإستعارة ، هي أبلغ وجوه تقييد اللغة بمقام الكلام ، ونعلم أن هذا المقام يتركب من المتكلم / المستمع ، و من أنساقهما المعرفية و الأنطولوجية و التقديرية و من علاقاتها التفاعلية المختلفة. فإن هذا التقييد الإستعاري بالمقام سبب كاف لأن يجعل الإستعارة تدخل في سياق "

(5) جون شفاليه و آلان قيريرانت ، ترجمة فيصل سعد ، مقال ، ترجمة مقدمة معجم الرموز ، مؤمنون بلا حدود ،www.mominoun.com العدد 06 ، صيف 2015

التبليغ الخطابي " باعتباره نسقا معرفيا يستند الي معايير قيمية و عملية . و من جهة آخرى إن الهدف من هذا السياق هو بالذات إجراء تغيير في الأنساق القائمة ، أي تأويل التأويل .

فإذا جاز أن يقال : إن الإنسان موجود – في – اللغة كما هو موجود – في – العالم ، فلأن يجوز القول بأنه موجود – في – الاستعارة أولى ، و إلا، فأي معنى للقول : "الوجود – في– اللغة " ، و لئن صح بأن الإنسان حيوان ناطق ، فلأن يصبح "حيوان استعاري " أولى ، ألا ترى كيف أن النطق ، إذا نشد الكمال ، صار إلى أخذ بأساليب البلاغة ، إذ المجاز أبلغ من الحقيقة، و الإشارة أبلغ من العبارة، و التلميح أبلغ من التصريح.

فقيل : " هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة ، للإبانة " و قيل: " هي نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض " .

و قيل: "هي ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل،و نقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها ".

و قيل: " هي أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه، و تحي ، إلى اسم المشبه به و تجربه عليه ".

و هذه التعريفات تنطلق من تصور واحد، يقوم على أساس أن الاستعارة ضرب من التصرف في الأسماء و العبارات، تنقل به من معانيها الأصلية إلى معان أخر .

و على أساس هذا التصور تقرر أن كل استعارة لابد لها من حقيقة هي أصل المعنى ، وأن الانتقال من ذلك المعنى الأصلي الحقيقي إلى المعنى المجازي يقوم على وجود علاقة عقلية واضحة تربط بين المعنيين ، و تكون بمثابة دليل يسير الانتقال من ظاهر الاستعارة إلى حقيقتها ، و هذه العلاقة هي المشابهة بين الطرفين .

و التشبث بهذه العلاقة في تصور ماهية الاستعارة و تحديد دلالتها مظهر من مظاهر التأثر بالنزعة الكلامية التي تؤثر الوضوح ، و تكره الغموض ، و معلوم أن أي نسيان لمبدأ المشابهة في تحديد ماهية الاستعارة قد يؤدي إلى الإخلال بالوضوح ، أو إلى التداخل بين الأشياء ، وانهيار الحدود بينها .

من هنا جرى البلاغيون و المفسرون على البحث عن التناسب العقلي الذي يجمع بين طرفي الاستعارة ، و حرصوا على التأكد مما يسمى بالمعنى المشترك ، و قالوا : " إنما تصح الاستعارة

و تحسن على وجه من المناسبة و طرف من الشبه و المقاربة ".

و البحث عن التناسب العقلي بين الطرفين في الاستعارة، و جعل الذهن و الفطنة عيارا لها من مظاهر الحرص على تحديد الدلالة، و تحقيق صفتي الوضوح و التمايز بين الأشياء. و ما يقع في الاستعارة و التشبيه من نقل الأسماء من دلالاتها الحقيقية إلى معان مجازية لا يعني – في تصور المتكلمين و من تأثر بأفكارهم – التداخل و انهيار الحدود التي تفصل بين الأشياء[6] .

كل ما يقال الآن في الدراسات النقدية و اللغوية الحديثة التي تنطلق في تصور الاستعارة من منطلق نفسية تربط التعبير الاستعاري والانفعالات الذاتية للمعبر ، و تعدها ضربا من الإدراك أو الإحساس بالأشياء تتحول فيه عن حقائقها و طبائعها المألوفة ، تحولا ذاتيا يؤدي إلى خلق معنى جديد ناتج عن العلاقة المتفاعلة بين الطرفين .

2.1.المنطلقات الأشعرية وتشكل مفهوم الاستعارة في الخطاب الصوفي:

لقد ظهر أن هذه المفاهيم التي أثرت على تصور الصوفية للاستعارة و ما هيتها ، تكونت في بيئة فكرية و علمية ساد فيها الفكر الاشعري ، و انتشرت فيها الآراء و النظريات اللغوية و البيانية التي توافق أصول هذا الفكر ، و على الرغم من مخالفة أهل الاعتزال تلك المفاهيم و الآراء
و مقارعتها بآراء أخرى كما نرى في مؤلفات القرن الثالث للهجرة و مؤلفات القرن الرابع ، على الرغم من ذلك فإن مفهوم الاستعارة لم يتطور إلا بعد أن ظهر الفكر الأشعري و نضجت آراء شيوخه في العقيدة و اللغة و البيان[7] .

ومن الآراء الأشعرية الجديدة التي تتصل بمفهوم الاستعارة الرأي الذي ذهب فيه أبو الحسن الأشعري إلى أن كلام الله تعالى صفة ذاتية قديمة ، و أن القرآن قديم . و فصل أتباعه من بعده هذا الرأي فقالوا : إن كلام الله تعالى يطلق على نحويين :

1. الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم ، و هو الكلام القائم بذاته تعالى .
2. الكلام اللفظي المؤلف من حروف و أصوات ، و هو الحادث . من هنا ذهب الأشاعرة إلى
3. وضع تعريف جديد للكلام ، أكدوا فيه أن الكلام في حقيقته هو المعاني القائمة في النفس ، أما الحروف و الأصوات فهي أمارات تدل عليه "إن حقيقة الكلام على الإطلاق ، في حق الخالق

(6) د. احمد أبو زيد ، مقال الاستعارة عند المتكلمين ، مجلة المناظرة ، المغرب ،العدد 04 ، 1991
(7) نفس المرجع السابق

و المخلوق، إنما هو المعنى الفاهم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت و الحروف نطقا ، و تارة يجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة ، دون الصوت ووجوده ،وتارة إشارة و رمزا ، دون الحروف و الأصوات ووجودهما ."

و إذا كان هذا التعريف الاعتزالي قد وضع لتأييد فكرة حدوث كلام الله و خلق القرآن ، فإن التعريف الأشعري وضع لإثبات أن كلام الله قديم و أن القرآن غير مخلوق .و قد انتهى الأشاعرة في هذه المسألة إلى الفصل بين المعاني و الألفاظ و ذلك بقولهم إن المعاني قديمة و الألفاظ حادثة . من هذه النظرية اللغوية الأشعرية انطلق عبد القاهر في بحث أساليب التعبير اللغوي ،فاستطاع أن يعيد النظر في كثير من المفاهيم البانية التي كانت مسلمة من قبل .

ومن المفاهيم البيانية التي بحثها من جديد في ضوء نظريته ، مفهوم الاستعارة ،و بعد التعمق في حقيقتها وجد أنها ليست –كما كان متعارفا – تجوزا في الألفاظ ، و إنما هي تجوز في المعاني " إن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة و المجاز،إن الحقيقة أن يقر اللفظ على أصله في اللغة، و المجاز أن يزال عن موضعه ، و يستعمل في غير ما وضع له فيقال أسد و يراد شجاع ، وبحر ، ويراد جواد ، و هو و إن كان شيئا قد استحكم في النفوس ، حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة ، فإن الأمر فيه بعد على خلافه ،وذلك أننا إذا حققنا لم نجد لفظ الأسد قد استعمل على القطع و البث في غير ما وضع له ، ذلك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق ، و لكن جعل الرجل بشجاعته أسدا ، فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد ... و هذا ، إن أنت حصلت ، تجوز منك في معنى اللفظ لا في اللفظ ".

فالاستعارة ، حسب هذا التصور الأشعري ، ليست حركة في الألفاظ ، و إنما هي حركة في المعاني و الدلالات [8].

2.الصياغة المنطقية للإستعارة:

غرضنا هنا أن نقف على بعض وجوه استخدام (الدوال) المنطقية في تحليل الخطاب الإستعاري، و أن نتبع حدود هذا الاستخدام في صياغة خصائص الإستعارة ، ثم نبين كيف يلزمنا طلب نظرية

(8) د. احمد أبو زيد ، مقال الاستعارة عند المتكلمين ، مجلة المناظرة ، المغرب ،العدد 04 ، 1991

ذات طابع حجاجي تكون أوفى بهذه الخصائص ، و قد وجدنا سماتها في القول الصوفي عامة و عند الشيخ الأكبري مثالا.

يغلب على القول الإستعاري خاصية و هي أن الجنس الذي يدخل فيه المستعار أو المستعار منه يكون مباينا للخنس الذي يدخل فيه المستعار له، أي انه يخرج كل طرف عن جنس الطرف الآخر في القول الإستعاري، فقد تعذر الحكم على هذا القول بالصدق أو الكذب ، إن لم يصر في حكم اللغو من جهة التقويم المنطقي المتعارف عليه. لكن القول الإستعاري ، وان احتمل أن يكون مخالفا للمقتضى المنطقي ، فهو قول محصل الفائدة، بل إن فائدته تزيد قوة عن فائدة القول الحقيقي الذي يفسره ، فكيف نصوغ هذه الفائدة؟ وكيف نجعل القول الإستعاري عبارة تقبل الصدق و الكذب و تستقيم على أصول المنطق مثلها في ذلك مثل القول المفسر؟

أ/ **أصناف الدوال الدلالية** : مجموعة الدوال التي تستخدم في تحديد قيمة القول الإستعاري[9]. من الأصول المقررة في المنطق أن يحرر المنطقي القواعد التي تضبط التراكيب السليمة في لغته الرمزية ، ثم القواعد الدلالية التي تؤول بمقتضاها هذه التراكيب . و مادام نحن ازاء الإشتغال بالقول الإستعاري لا من حيث سلامة التركيب، و إنما من حيث الصدق و الكذب ، لزمنا الوقوف على الدوال التي تتعلق بالمستوى الدلالي من لغة المنطقي، و هي دالة الجنس / الانتقاء /التحقيق/ التعين/ التأويل/ التقويم.

1) **دالة الجنس**: لا سبيل إلى ضبط تجانس أم عدمه إلا بتعيين مجال للأجناس و ترتيب دالة تستمد قيمتها من هذا المجال ، فتقوم بإسناد جنس من الأجناس لكل لفظ من ألفاظ اللغة.

2) **دالة الانتفاء**: إننا نحصل على المعنى المجازي للفظ المستعار بأن نقف تصورنا على بعض أوصاف المستعار منه مع صرف نظرنا عما سواه، كأن ننتقي من أوصاف مثلا: الإنسان الضاحك معنى الإشراق و نطرح الهيئة الحسية و المعنوية و ما إلى ذلك.

3) **دالة التحقيق** : و مقتضي دالة التحقيق ، تجعل كل فرد متحقق فردا ممكنا

4) **دالة التعيين**:تقوم بربط الأسماء بعض الأفراد بمجال إفراد الكلام، فهي تسند لكل اسم من الأسماء المذكورة، الفرد الذي جعل مسمى له في مجال الكلام.

(9) د. طه عبد الرحمان ، مقال ، الاستعارة بين حساب المنطق و نظرية الحجاج ، مجلة المناظرة ، المغرب ،العدد 04 ، 1991

5) **دالة التأويل**: إذا كان الكلام يتضمن أسماء أفراد تقترن بأفراد من مجال الكلام، فكذلك يتضمن أسماء للصفات تحتاج هي الأخرى، إلى أن تحدد دلالتها في هذا المجال.

6) **دالة التقويم**: لما كان كل قول خبري يحتمل إحدى القيمتين : الصدق و الكذب ، فإن وظيفة دالة التقويم أن تحدد قيمة هذا القول .

المبادئ الضابطة للدوال الدلالية:مفهوم الدالة في السياق اللغوي الإستعاري يقوم على مبادئ و منها:

1) **مبدأ التبعية**: إن دلالة الجملة تكون تابعة لدلالة أجزائها و للطريقة التي تتركب بها هذه الأجزاء.

2) **مبدأ استقلال الجزء**: تكون دلالة الجزء مستقلة عن دلالة الجملة التي تخل في تركيبها.

3) **مبدأ ثبات الدلالة**: إن الدلالة الاصطلاحية لألفاظ لا تتغير بدخول التأويل الإستعاري عليها.

4) **مبدأ توازي التركيبي الدلالي** : كل قاعدة تركيبة ضابطة للوجه الذي تتركب به الجملة من أجزائها تكون مقرونة بقاعدة دلالية تضبط الوجه الذي تتعلق به دلالات هذه الأجزاء فيما بينها.

1.2.ظاهرة الإشتغال الإستعاري :

الدخول في نطاق اللسان الطبيعي و الخطاب المألوف يفضي بنا إلى اصطدام هذه الأوصاف مع خصوصية اللغة الطبيعية لأن سياق اللغات الصورية يورث للدوال اجرائيتها في مجالها دون سواها.و من مظاهر خروج الإستعارة عن مبادئ الدوال الدلالية :

1) **نقض التبعية** : تكتسب الألفاظ الإستعارية معاني جديدة في الجملة التي وضعت لها في الاصطلاح مما يترتب عليه نقض التبعية و مبدأ استقلال الجزء ، و لا يكون البناء الدلالي للجملة الإستعارية موازيا لبنائها التركيبي .

2) **رفض الاستبدال**:إن الجملة التفسيرية ليست سوى واحدة من بين عدد غير محصور من الجمل التي تتخذ شروحا للجملة الإستعارية، و ليست أية واحدة منها أولى من الأخرى بالفائدة ، مما يدل على أن طريقة التفسير و الاستبدال ليست السبيل الصحيح لفهم الاستعارة ، لأن هذا الفهم يقتضي منا أن نقر بصفة الالتباس أو صفة الخفاء الملازمة للجملة الإستعارية متى ظهر لنا أن الالتباس لا ينحصر في كثرة التفسيرات الممكنة للقول الإستعاري، بل يتعداه الى عدم كفاية القرائن الحالية

و المقامية لإرشادنا الى المعنى المقصود منه.

خروج الاستعارة[10] عن مبدأ عدم التناقض و مبدأ الثالث المرفوع / تجاوز المنطق التقليدي

لا وجه لتعليل صفة الالتباس و الإشكال في القول الإستعاري سوى الإقرار بأنها تخرج عن مسار المبادئ المنطقية التقليدية و هما:

أ/ **مبدأ عدم التناقض** :

القول الإستعاري يجعلنا نتصور عالما فيه القول و نقيضه صادقين معا، فيكون هذا العالم غير متسق.

ب/ **مبدأ الثالث المرفوع** : يجعلنا القول الإستعاري نتصور عالما لا يكون فيه القول و لا نقيضه صادقا ، فيكون ، فيكون هذا العالم غير تام .

حقا يجعل البرهانيون التقليديون مبدأي عدم التناقض و الثالث المرفوع شروط ضرورة في تحصيل العقلانية ، ولكن يمكن الرد على هذه الدعوى من الوجهين التالين :

أ – **وجه المنطق البرهاني** : إن ما يكون سببا في انتشار التناقض و في الإبتذال ليس إلا مجموعة من المبادئ الإستدلالية الخاصة ، وليست هناك أية ضرورة منطقية في التقيد بهذه المبادئ ، إذ يمكن بناء أنساق منطقية تطرح هذه المبادئ فتكون أنساقا غير منتسقة من غير أن ينتشر فيها التناقض . وليست هذه الأنساق غير متسقة أقل صحة و لا أقل عقلانية من الأنساق المتسقة التقليدية فيجب إذن فصل خاصية الإتساق عن مبدأ العقلانية .

ب – ذلك أنه لما كانت الإستعارة وجها من وجوه التعبير الطبيعي عن الأشياء ، فإن التناقض المميز لها ، يصبح منهجا من مناهج التفكير المنطقي الطبيعي وليس صفة تختص بها مضامين بعض الأقوال . و إذا صح خروج الإستعارة عن المبادئ الأربعة : مبدأ التبعية ، و مبدأ إستقلال الجزء، ومبدأ ثبات الدلالة ، ومبدأ التوازي التركيبي الدلالي ، صح معه أيضا أن الدوال التي تنبني على هذه المبادئ تفقد فائدتها النظرية وقيمتها الإجرائية في كل مقاربة للخطاب الطبيعي و بالأولى في باب الإستعارة .

على هذا ، يلزمنا ترك طريق الدوال الصورية ومبادئها المنطقية ، وطلب طريق تخاطبي حجاجي يقر بحقيقة الإلتباس والتعارض في الإستعارة .

(10) د. طه عبد الرحمان ، مقال ، الاستعارة بين حساب المنطق و نظرية الحجاج ، مجلة المناظرة ، المغرب ،العدد 04 ، 1991

2.2.الإستعارة ونظرية الحجاج عند ابن عربي :

إننا نظفر بالمعالم الأولى لهذا الطريق في الإنتاج الصوفي المتميز للشيخ محي الدين العربي ، فأين تتجلى هذه المعالم في إنتاجه ؟ يمكن حسم الجواب على هذا السؤال بأن نقول إن سر إدراك ابن عربي للالتباس الإستعاري يقوم في قوله : نعم ولا .

ونحن الآن نحقق مذهبه في الإدعاء لاسيما و أن هذا المفهوم (الإدعاء) يشكل العمدة في مذهبه حيث أنه يتميز بخصائص كثيرة منها :الأولى إنه إنتاج جدالي ، فلم يتوقف ابن عربي في الإعتراض على مقولات بيانية مشهورة وفي دفع أساليب تفكيرية سائدة عند أسلافه و خير دليل على ذلك كثرة دوران العبارات الجدلية على لسانه مثل : المجاز الحقيقة و العقل والظن و الظاهر و الباطن[11] الثانية إنه إنتاج التأسيسي فقد تولى ابن عربي إنشاء مقولات وأدوات للنقد ، أستحق بذلك أن يعتبر مؤسس لرؤية نقدية معرفية مبنية على دور ملكة الخيال بخلاف مكان سائدا في النزعة الكلاسيكية العربية و اليونانية .

ولما اجتمع لهذا الإنتاج وصف الجدال ووصف التأسيس ، فقد جاء مشتملا على مبادئ تزاوج بين روح النقد والنزعة إلى التجديد ، وكل صياغة لهذه المبادئ يجب أن تتوخى حفظ هذا التردد بين الطرفين ، و يظهر أثر هذه المبادئ في خصائص نظرية الإدعاء (نعم ولا) وهي :

1–**مبدأ ترجيح المطابقة** : مقتضاه أن الإستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة

2– **مبدأ ترجيح المعنى** : مقتضاه أن الإستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى .

3 – **مبدأ ترجيح النظم** : مقتضاه أن الإستعارة ليست في الكلمة بل بقدر ما هي في التركيب.

1.1.مبدأ ترجيح المطابقة والمقتضى المطابقي:

أما مبدأ ترجيح المطابقة ، فينبني عليه أن المستعير يبلغ بالتشابه بين المستعار منه و المستعار له درجة ينتفي معها الاختلاف و التفاوت بينهما ، حتى يصيرا عنده ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بعمليات تعبيرية وتفكيرية مخصوصة . وتقوم العمليات التعبيرية ، أساسا ، في إسقاط اسم المستعار له و اقتصار على اسم المستعار منه . وتقوم العملية التفكيرية في التركيز على الجامع بين المستعار له

(11) د. طه عبد الرحمان ، مقال ، الاستعارة بين حساب المنطق و نظرية الحجاج ، مجلة المناظرة ، المغرب ،العدد 04 ، 1991

و المستعار منه ، و إطراح ما عداه من الأوصاف ، ثم تناسي وظيفته التشبيهية، وتحقيق معنى الإعارة الكاملة ، حتى يقع اسم المستعار منه على المستعار له وقوعه على مسماه[12] .فالمقتضى المطابقي للإدعاء هو أن القول الإستعاري ملتبس أو يحتمل تخريجه على المعنى الظاهر ، فضلا عن احتماله الدلالة على المعنى المجازي .

1.2.**مبدأ ترجيح المعنى** ، يترتب عليه أن تغير الذي تحدثه الإستعارة في اللفظ لا تعلق له بتأليف حروفه وصور مخارجها ،و إنما تعلقه ، أساسا ، بالمعنى ، أما اللفظ فمرتب على المعنى بوصفه وعاء له ، وبما أن الإعارة تلحق المعنى قبل أن تلحق المبنى ، فمدار فهم الإستعارة ليس على المعنى المأخوذ مباشرة من اللفظ و إنما على معنى ثان يتولد في النفس بطريق هذا المعنى الأصلي ، ويصل إليه المستمع بلزوم مباشر عن المعنى الظاهر أو بلزوم يقتضي وسائط دلالية أخرى تزيد أو تنقص . والمقتضى المعنوي للإدعاء هو أن القول الإستعاري يستند إلى بنية استدلالية .

1.3.**مبدأ ترجيح النظم والمقتضى النظمي** : فينبني عليه أن الكلام متعلق بعضه ببعض و مرتب بعضه على بعض بوجه مخصوص ، ولا يستقيم إحكام هذا التعلق و ضبط هذا الترتيب إلا بتوخي أمرين :

أ – مقتضيات العقل، فليس النظم مجرد توالي الألفاظ في عملية النطق ، وإنما هو تناسق دلالاتها فيما بينها يستوفي شروط التعليل العقلي .

ب– قوانين النحو ، ليس النحو هنا مجرد النظر في الصور الإعرابية للجمل لتبين سلامتها التركيبية، بل هو النظر في أسباب التفاضل التعبيري و التبليغي لهذه الجملة ، فضلا عن قيامها بشروط السلامة التركيبية .

و المقتضى النظمي للإدعاء هو أن القول الإستعاري يصير تركيبا خبريا أصليا لا ينحصر في الربط بين مخبر عنه و مخبر به ، بل يضيف إليهما عنصرا ثالثا هو ذات المخبر .

و بهذه الزيادة يكون ابن عربي قد نقل القول الإستعاري من مرتبة الدلالة المجردة إلى مرتبة التداول تتوخى مقتضيات مقام الكلام .

وبهذا ، يتضح أن القول الإستعاري تجتمع له الأوصاف الثلاثة : إنه تركيب خبري تداولي ، وأنه قابل للأخذ على جهة الحقيقة وأنه مشتمل على بنية تدليلية .

(12) ابن عربي ، الفتوحات تحقيق و تقديم د. عثمان يحي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الجزء العاشر ،ص 652 ، 1985

2 .3. من الإستدلال الصوري الى الإستدلال الطبيعي[13]:

لقد ساد الاعتقاد خصوصا بعد ظهور نتائج أبحاث الدلاليات الصورية بأن الوظيفة الأساسية للغة تبقى وصفية . غير أن البحث التداولي كشف عن عيوب هذه الدعوى وأقر بأن اللغة الطبيعية تؤدي مجموعة من الأدوار و الوظائف التي تعجز عنها الأنساق الأخرى عن القيام بها.و أنها تتميز بخاصيات تنفرد بها.

و إذا كان الجزء الأساسي من القدرات التي تتسم بها اللغة الطبيعية تعود إلى بنيتها، فإن هذا لا يجب أن ينسينا الدور الأساسي للأدوات الإجرائية التي تستخدمها، ونحن نخص بالذكر الحجاج. فإذا كان البرهان يرتبط بالصورية من خلال ارتكازه على القضايا في حد ذاتها ، أي على صور القضايا ، فإن الحجاج الذي يرتبط بالخطاب الطبيعي يجمع بين الصورة و المضمون فهو يحدد مجموعة من الأقوال التي تستهدف بيان حقيقة ما إقناع المخاطب أو إنشاء معرفة إلخ .يفيد هذا أن البرهان يستند بالأساس إلى الصورية التي تبعده عن المضمون و تجعله خاضعا لقواعد الاستدلال المنطقي الذي يسعى إلى إثبات الصحة المنطقية . و عليه، فالبرهان يتصف بخصائص نجملها في :

1-**الصورية** : فالبرهان يستبعد كل إحالة على مضمون الألفاظ و العبارات .

2-**التواطؤ** : و يعني أن لكل الألفاظ و التعابير التي يستخدمها البرهاني معنى متواطئا .

3-**القطعية** : و تعني امتناع التشكيك في النتائج التي نتوصل إليها بواسطة البرهان .

و على عكس البرهان ، فالحجاج لا يوجه كما قلنا إلى البت في الصدق قضاياه ولا بيان الصحة المنطقية لاستدلال ما ، و إنما غرضه الأساسي هو الإقناع وفق طرق متعددة و مختلفة . كما أن ارتكازه على اللغة الطبيعية تجعل أدلته لا تكون دائما ظاهرة بل أحيانا مضمرة . و هو يجعل العلاقات الحجاجية تخضع لشروط دلالية و تداولية (على الخصوص) و ليس لشروط الصدق كما هو الحال في المنطق الصوري . نلاحظ كذلك أن الربط الصورة بالمضمون في الحجاج يسمح بأن نفهم من قول ما أمور مغايرة لتلك التي تلفظت بها الذات المتكلمة أو قصدتها . و يعود هذا الأساس إلى تعدد مستويات الخطاب الطبيعي التي نحددها في :

1-**المنطوق** : و يتعلق بما يصرح به المتكلم بواسطة الدلالة الحقيقية للكلمات .

(13) د. حسان الباهي ، اللغة و المنطق، المركز الثقافي العربي،المغرب ، 2000 ، ص137

2-**المقتضى** : ويهم مجموع المعلومات المتعارف عليها بين المتخاطبين و التي لا تحتاج إلى تذكير أو توضيح أكثر .

3-**المفهوم** : ويربط بما يستنتجه المخاطب خارج الدلالة الحقيقية للكلمات .

إن اعتماد الحجاج على مقومات تداولية على الخصوص تبرز الواضح عن البرهان . فهو يعمد إلى تحليل التعابير من جوانب مختلفة ، كتمييزه مثلا بين الدلالة الحرفية و المفهوم . و لأن هدفه كذلك هو الإقناع فهو جدلي ، و كذلك فهو اجتماعي لكونه يعتمد على المساهمة الجماعية لتحقيق أغراض معينة .

يترتب على هذا أن الحجاج يتمتع بالخصائص التالية:

1-**القوة** :هناك علاقة بين التراتب الحجاجي و القوة . حيث يمتلك طل دليل قوة قد تزيد أو تنقص على قوة دليل آخر .بمعنى أن العلاقات الحجاجية تكون متفاوتة في قوتها بحسب القوة الحجاجية لكل دليل . ومن ثم فالعلاقات الحجاجية تتصف بالقصدية التي تستند إلى مجموعة من الإستراتيجيات التي تسعى إلى غاية واحدة .

2-**التوجه الحجاجي** : ترتكز العلاقات الحجاجية على ما نسميه ب" التوجه " الذي يقوم بتحديد تسلسل القضايا . و يتفرع إلى نوعين :

أ-**توجه مزدوج** : وفيه ينتمي الملفوظين لنفس الفئة الحجاجية و يسعيان لتحقيق غرض واحد.

ب-**توجه معاكس**: و هي الحالة التي نتوفر فيها على ملفوظين متناقضين.

يتضح إذن أن القيمة الحجاجية لملفوظ ما لا تنحصر في المعلومات التي ينقلها ، بل تتوقف على التوجه الحجاجي لهذا الملفوظ الذي ينتهي بالمخاطب إلى قصد كلامي محدد . فالعلاقات الحجاجية تتميز بالقصدية الحجاجية التي تساهم في تحديد التوجه الحجاجي للملفوظ .

و بمقتضى ذلك فالبرهان و الحجاج ينتميان إلى مجالين متمايزين هما :

مجال المنطق الصوري و مجال الخطاب الطبيعي . و بالتالي فيمكن تحديد أهم الفرو قات الموجودة بينهما فيما يلي :

1-يرتبط البرهان بالصورة بشكل يسمح بمعالجته بواسطة الحاسوب ، في حين يصعب القيام بذلك فيما يهم الحجاج . فإذا كانت تعابير اللغة الصورية تتميز بالتواطؤ ، فإن دلالة تعابير الاستدلال الطبيعي مشتركة و ترتبط بالشروط الدلالية و التداولية لكل حوار .

2-يرتبط تقويم البرهان بالصدق و الكذب ، أما قيمة التعابير الحجاجية فتتعلق بالآخر الذي وضعت من أجله بغية إقناعه .

3-إذا كانت نتائج البرهان تتصف باليقين ، فإن الحجاج يخضع لتراتبية هرمية تجعل أدلته تتراوح بين الضعف و القوة . فهو على عكس البرهان يوصلنا أحيانا إلى أكثر من نتيجة . كما أنه لا ينغلق على نفسه لاحتمال إضافة دليل أو أدلة جديدة .

4-لا يستهدف البرهان شخصا معينا ولا يهتم بأسباب إنشاء الخطاب و فهمه ، بينما يتطلب الحجاج طرفين ، و يراعي المقام و شروط الخطاب ، إلخ .

مجمل القول ، أن الاستدلال الطبيعي يأخذ بمجموعة من المقومات التداولية و في مقدمتها الذات و شروط التخاطب ، إلخ في حين يبنى الخطاب الصوري بشكل آلي دون مراعاة المخاطب . و هو ما يسمح بالقول بصعوبة اعتماد نفس الأقيسة لدراسة كل من اللغة الطبيعية و اللغات الطبيعية و اللغات الصورية .

المبحث الثالث

1.التعددية المعقولية و أعباء التأويل : تداخل بلا حدود :

لم يقف مد النزعة الإنسانية الصوفية عند هذا المستوى الجماعي الذي يربط الصوفي المسلم بأخيه المسلم داخل الجماعة البشرية نفسها بل تجاوز ه إلى كافة النوع البشري من أهل الأديان و الملل و الأجناس ، فصار الصوفي يستشعر بواسطة هذا الامتداد أخوة الأديان ووحدة الإنسانية قاطبة ، لينادي بصوت المحبة و الوحدة الشاملة التي تستغرق الوجود من أدناه إلى أقصاه، كما فعل ابن عربي :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ،فالحب ديني و إيماني[14]

فكيف تتأسس النزعة الإنسانية الكونية من هذه الناحية الصوفية الفلسفية ؟

إن أول عنصر يجب أخذه بعين الاعتبار هو أن أرباب التصوف الفلسفي يرومون تأسسي نظريات صوفية حول قضايا الوجود و الإنسان و الأخلاق ، تقترب إلى حد كبير من إنشاءات الفلاسفة ، فبينما يأخذ الفيلسوف بأسباب التجربة العقلانية و مقوماتها ، يراهن الفيلسوف الصوفي على معطيات التجربة الروحية و ثمارها المرتبطة بآثار الذوق و الكشف ، و من ناحية ثانية ، قد لا نبالغ في القول : إن المنظور الصوفي الفلسفي يعد أشد الخطابات الإسلامية تأكيد على مركزية الإنسان و مكانته الخاصة و قيمته المطلقة ، ذلك أن أرباب الحقائق يعتبرونه " المقصود من كل الوجود " ، و هو أكمل الموجودات ، لأنه يجمع الحقائق الظاهرة و الباطنة ، فبكون بمثابة " روح العالم " حتى إن هذا العالم لا معنى له من دون هذا الإنسان ،لأنه الخليفة و النائب فيه ، فإذا زال الإنسان زال العالم ، وهو أيضا مفتاح الوجود علوه و سفله ، إذ ما من حقيقة أو صورة في العالم السفلي أو العلوي إلا ولها ما يقابلها فيه جسديا وروحيا . هذه المعاني و غيرها تؤكد أن هذا المنظور

(14) ابن عربي ، ترجمان الاشواق ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1998،ص 43

الصوفي الفلسفي – و بخاصة مع ابن عربي الذي نركز عليه أكثر في هذه المساهمة – لا يكتفي بإعطاء قيمة و مكانة عليا للإنسان ، بل سيعيد تأسيس معنى الوجود انطلاقا من حقيقة الإنسان الجامعة لكل صور الوجود الإلهية و الكونية أو الحقية و الخلقية ، لهذا جعل الشيخ الأكبر مدار التصوف على سبع مسائل منها : " علم الإنسان " و معرفته من جهة حقائقه ، كونه ركنا أساسيا في هذا العلم ، لكن نطرح سؤالا : أي إنسان يريد ابن عربي ؟

2.الانسان الكامل :

إن الإنسان بحسب ذلك إما أن تتسع حقيقته فتكون عالمية ، فتشمل كل مراتب الوجود

و أسماها، و إما أن تضيق فتنزل إلى أدنى مراتب الوجود و أخسها ، ولهذا الاعتبار الوجودي الأخلاقي يقيم ابن عربي تمييزا أنتروبولوجيا ثلاثي الأبعاد بين : الحيوان – الإنسان الحيوان – الإنسان الكامل ، حيث يقول : " فلما أكمل النشأة الجسمية و النباتية و الحيوانية، و ظهر فيها جميع قوى الحيوان، أعطاه الفكر (...) ، فإن الحيوان جميع ما يعمله من الصنائع و ما يعلمه ليس عن تدبير

و لا روية، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه ، ولا يعرف من أين يحصل له ذلك الإتقان

و الإحكام ، كالعناكب و النحل و الزنابير ، بخلاف الإنسان إنه ما استنبط أمرا من الأمور إلا عن فكر ، و روية ،و تدبير فيعرف من أين صدر هذا ، و بهذا القدر سمي إنسانا لا غير ، و هي حالة يشترك فيها جميع الناس ، إلا الإنسان الكامل ، فإنه زاد على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه في الأسماء "[15].

ما يهننا من هذا النص هو استخلاص أن الإنسان الذي يريده ابن عربي هو الإنسان الكامل لا الإنسان الحيوان،و ذلك لان الإنسان في الفهم الاكبري ينفرد بوضوح وجودي منفتح على إمكانيات متعددة بحسب السمات الوجودية التي تتجاذب حقيقته ، والتي من بينها أنه خلق و حق ، و يجمع بين القدم و الحدوث ،و الظهور و البطون ، والكثرة و الوحدة ، و الظلمانية و النورانية ، و النشء الروحي ، فهو كالشجرة من التشاجر الذي فيه ، لكونه مخلوقا من الأضداد ، و إن مما يترتب عن هذه السمات الوجودية أن هذا الإنسان وفق هذا المعلم الصوفي يقظ نائم ، وحي ميت ،

(15) منير عشقي ، مقال ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة و خطاب التصوف ، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، www.mominoun.com ، 15 يناير 2016

و متأنس متأله ، و له ظاهر إلى الخلق من جهة الكثرة ، وله باطن إلى الحق من جهة الوحدة ، ما يجعله برزخا بين الحق و العالم ،يضاهي الحق فبجمع حقائق الأسماء الإلهية تخلقا و تحققا ، ويضاهي الخلق فيجمع حقائق العالم التي بها يكون عالما صغيرا يماثل العالم الكبير ، و هذه فطرته الجامعة للصورة الإلهية والكونية التي لا يدرك حقيقتها إلا أرباب علم التشريح الإلهي العارفين بشرف الحقيقة الإنسانية كما يرى ابن عربي [16].

هذه الخصائص الوجودية كانت كافية لإقدام ابن عربي على مراجعة التعريف الأرسطي و التحديد الديكارتي في اعتبارهما النطقية و العقلانية حد الإنسان ، جاعلا من الكمال في الصورة ماهية الإنسان و حقيقته ، لذا " فمن لم يكمل في الدنيا من الأناسي فهو حيوان ناطق جزء من الصورة لا غير ، لا يلحق بدرجة الإنسان " ، إذ لا موجود أكمل من الإنسان الكامل عند ابن عربي ، فهو صاحب الخلافة لأنه وحده من وجد على الصورة لا الإنسان الحيوان ، " و الصورة لها الكمال " .

لقد رفع حكيم الأندلس سقف الإنسانية إلى طور يجاوز الفكر و النظر، فرغم اعترافه بشرف النفس الناطقة التي بها يكون إنسانا ، إلا أن كمال هذه النفس في الإنسان لا يتحقق إلا بالصورة الإلهية التي بها يكون خليفة و مرآة جامعة لمعاني الحق الظاهرة و الباطنة ، وبرزخا للحقائق علوها وسفلها ، لذلك كان الإنسان أعظم و أكمل موجود لاختصاصه وحده بالصورة ، حيث ما صدر الوجود ولا وجد هذا العالم إلا ليظهر هذا الإنسان بكمالها ، " فإن الله لما أحب أن يعرف لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صورته ، وما أوجد الله على صورته أحد إلا الإنسان الكامل " ، لهذا يتبوأ نموذج هذا الإنسان قيمة مطلقة ، و مكانة خاصة في نظرية الخلق كونه مفتاح الوجود و الحق المخلوق به ، حتى قال أحدهم :"لو لاك ما خلقت الأفلاك ".

ثم إن هذا الإنسان ما منح الصورة الإلهية التي بها يناسب الحق تشريفا إلا لوقوع المحبة الكاملة عليه ،ما لم يحصل لمخلوق سواه ، لهذا نجد ابن عربي يتغنى كثيرا بمحبة الإنسان و جماليته و علو مقامه على سائر الخلق ، جاعلا منه رمز الخلافة و السيادة ، ومصباح المعرفة وتاج الحقيقة. إن الإنسان الذي يريده ابن عربي إذن ، هو الإنسان الكامل على الصورة الإلهية ، بما هي تخلق وتحقق بالأسماء الإلهية و تلقب في الأحوال و الصفات الربانية ، وسفر ، وعروج ، وعالمية .

(16) منير عشقي ، مقال ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة و خطاب التصوف ، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، www.mominoun.com ، 15 يناير 2016

وهذا المشروع الإنساني الكمالي يقوم على " سياسة روحية " غايتها إصلاح المملكة الإنسانية و تسوية مدينتها بإقامة العدل بين الرعية فيها ، و إحياء معالم الفطرة القديمة ، لذلك فهذه النزعة الإنسانية تتضمن رجوعا محققا إلى الذات ، و في الرجوع بعث للخميرة الوجودية الأصيلة للإنسان و إحياء لها ، و إن كتاب (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية) يتضمن أقوى إشارة إلى هذه النزعة الإنسانية في بعدها الإصلاحي و البنائي للذات الإنسانية ، هذا المشروع يتطلب يقظة و همة بالغة للقلب أو الروح ، باعتباره الخليفة على مدينة البدن [17].

لتأكيد هذا الأفق الكوني لحقيقة الإنسان الكامل يقيم ابن عربي تناظرا دقيقا يؤكد من ناحية، أن السلم الكمال ليس مقفلا بل منفتح على العالم كافة، كما يؤكد من ناحية أخرى ، شرف الحقيقة الإنسانية و أن المقام المحمدي عين كمالها ، و مفاد هذا التناظر أنه كما أرسل الروح الخليفة في القلب إلى كافة البدن لإصلاح مملكته، أرسل محمدا (الإنسان الكامل) بالقرآن إلى كافة الخلق ، فيكون بذلك شرعه متضمنا لكل الشرائع، وحقيقته جامعة لكل الحقائق، ومقامه نهاية المقامات ، وتخلقه يحوي تمام الأخلاق الإنسانية. فحقيقة الإنسان الكامل لا تقبل الحصر و التقييد، بل خاصيتها الأساسية هي الاتساع و الشمولية و الإحاطة ، و استيعاب الكل داخل نظام الوحدة برد الكثرة إلى منطق الوحدة ، وفي هذا طي كامل للمسافة بين الفردي و الكوني ، بين الأنا و الآخر ، بين الهوية و الاختلاف ، وهذا بالضبط ما يميز نمط كينونة الإنسان الكامل و أسلوبه في الوجود الذي يقوم على ميتافيزيقا الوحدة التي تتوج ميتافيزيقا الكمال عنده [18].

يستفاد مما تقدم أن النزعة الإنسانية الكونية المتضمنة في فلسفة ابن عربي الصوفية تراهن على عولمة مفهوم الإنسان الكامل ، و لاختصاصه بالصورة الكاملة التي تتبوأ مكانة ووظيفة محورية في حركة الإيجاد، كما تعد معدن الذات الأصيلة التي يرجع الكل إليها في معاودة الولادة لتحصيل الوجود ، "إذ ما من إنسان إلا و هو مخلوق على الصورة " وحيث أن لحقيقة الإنسان الكامل هذه الإحاطة و السيادة، فإن للنزعة الإنسانية الأكبرية المرتبطة بها قدرة هائلة على استيعاب الكل، و طي الاختلافات، و تجاوز الخصوصيات ، و إذابة الفوارق الدينية و العرقية بين البشر، و هو ما يدل على عالمية نموذجها الإنساني.

(17) ابن عربي ، الفتوحات تحقيق و تقديم د. عثمان يحي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الجزء الثالث عشر، 1985 ،ص 521

(18) منير عشقي ، مقال ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة و خطاب التصوف ، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، www.mominoun.com ، 15 يناير 2016

﴿ تقويم و استنتاج﴾

1.الإلهام و إشكال المعرفة في كتابات القوم:

يعتبر التساؤل حول قيمة المعرفة الصوفية و مصداقيتها ضمن حقول المعرفة الإنسانية، من أهم الإشكالات التي يثيرها الإلهام في كتابات القوم، عيث يقف العقل العملي حائرا أمام إمكانية بناء استنتاجات علمية دقيقة انطلاقا من معرفة ذوقية إلهامية غير قابلة للتجريب أو التحليل بأدوات النقد المألوف ، خاصة و أن تلك المعرفة تسكن نصوصا " مشفرة" غير قابلة للولوج الحر و الممكن من قبل المتلقي العادي بل و الخبير كذلك ، وهناك من النصوص التي احتاجت في كشف مجهولها الى أن يتدخل مؤلفها لبيان مقصوده من تأليفها، وهو ما يفسر وجود مدونة ضخمة من الشروحات الصوفية لكتب القوم، تبين بجلاء صعوبة التعامل مع هذا النمط من الكتابات يبدو أن الصوفي لم يتلق علومه النفسية بالراحة و الخمول ، وإنما يبذل المجهود ، يقول الجنيد :" باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود ، و ليس من طلب الله يبذل المجهود ، كمن طلبه من طريق الجود "، و هو ما يؤسس لمبدأ " بناء المعرفة الصوفية " ، حيث لا تولد هذه المعرفة بالكلية ، و إنما تبنى طوبا طوبا و تتلقى فيضا ثم نورا ، كنزول القرآن و بناء أحكام الشريعة لم يكن كليا بقدر ما كان بالتدرج تبعا لحوادث الوقت و أولويات التغيير ، فالجمع بين التعليم الذاتي القائم على السماع و العلم ، كنوع من التدرج في الاكتساب ، وهو حاصل المجهود ، وبين التلقي الخارجي القائم على الذوق و السلوك ، وهو حاصل مواهب الله ومنحه البادية ، يشكل سمة المنهج الصوفي في بناء المعرفة [19].

على الرغم من أن الفكر الصوفي يقر بإمكانية ولوج علم الباطن مباشرة دون مكابدة مراحل اكتساب علم الظاهر ، كما يقول ابن عجيبة : " وكثير من الأولياء الأكابر كانوا أميين ، وفي أسرار الولاية راسخين " ، إلا أن ذلك ينبغي ألا يعول عليه الإنسان ، و الواجب أن يشرع المرء في التعليم

(19) د. ندير العظمة ، المعراج و الرمز الصوفي ، دار علاء الدين ، سوريا ، 2010 ، ص66

وقطع المراحل في السلوك ، فتلك هي البداية السليمة لنهاية أسلم ، فالعارفون المحققون معتمدهم في أول الأمر على إتباع الكتاب والسنة و اقتفاء أثرهما ، كما قال أبو سالم العياشي :

" فيقبلون بكليتهم على صدق المتابعة و تزكية النفس و تهذيبها على طريق الإقتداء و إفراد الوجهة

و قطع العلائق ، حتى تشرق أنوار الحق في قلوبهم ، فتفتح لها أبواب الملكوت " . فعلى الرغم من أن القوم قد أقروا بخرقهم لمألوف اكتساب المعرفة ، إلا أنهم يلحون على ضرورة اكتساب العلوم ببذل المجهود ، ثم العمل بالعلم المحصل[20] .

2.الكتابة الصوفية و القارئ: من يقرأ من ؟

إن المكونات المعرفية و الجمالية في الكتابة لا تحقق دلالاتها إلا بحضور متلق متذوق ، فليس من السهولة كشف مستور هذه الكتابة ، فهي مثل العروس ، تمانع و تراوغ لتؤجل ما لا بد منه ،

و هي و إن كانت تؤمن بحدوث ذلك ، إلا أنها تمارس الحجب و الصد لكي تجذب مريدها أكثر ، فـ " مكر الأنثى هو ذاته مكر الكتابة الصوفية : فهي لا تقدم سرها مباشرة ، و لا تبينه لأي قارئ كان (...) إنها تستبعد القارئ الساذج الذي يريد المعنى في وضوحه و إشراقه و شفافيته ، أي القارئ الذي ينعدم لديه حس المعاناة ، و معنى ذلك أن علاقة المتلقي بالكتابة الصوفية ليست علاقة نشوى عابرة أو متعة زائلة ، وإنما هي علاقة تحكمها العناصر نفسها التي تحدد علاقة الصوفي الغائب بكتابته : حيث ألم الغربة عن الأصل ، ووجع الحنين إلى الزمن الأول ، وقد يصيبه الجنون أو الشطح أثناء فعل البوح ، إلى غير ذلك من المكابدات التي تظل حاضرة في أثر التجربة الصوفية ، وتبقى حية فيها حتى بعد الفناء الصوفي أو غيابه ، تمارس الأثر ذاته على كل طالب ودها ، راغب في سرها ، إنها كتابة غير مألوفة ، يمتد أثرها في الوجود ، لينتقل إلى ذوات أخرى متباعدة في الزمان و المكان ، لكنها متجاورة في النزوع نحو الكمال الصوفي و الترقي الروحي ، ولو عبر قراءة أثار القوم ، إذ كمال المحبوب لا ينتهي إلى حد ، فالشوق إلى تحصيل هذا الكمال لا ينقطع أبدا :

فوا عجبا من غلة كلما إرتوت من السلسبيل العذب زاد ضرامها

(20) منير عشقي ، مقال ، النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة و خطاب التصوف ، مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، www.mominoun.com ، 15 يناير 2016

الفصل الثالث

التدبير للعلاقة بين الفلسفة و الدين [3]

[3] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني و دار الكتاب المصري

المبحث الأول

1.بول ريكور ، حياة ، غزارة إنتاج :

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور(2013/1913)[1] .

2.القول الريكوري بين الفلسفة القارية و الفلسفة التحليلية :

ينبه الكثير من الباحثين الحذر و الحيطة في إطلاق هاتين التسميتين وعيا منهم أن اختلاف التسمية و المصطلح قد يخفي وراءه تماثلا كبيرا بين المسميات و العكس صحيح أيضا . لكن روجيه بويفي خصص فصلا كاملا في كتابه الفلسفة المعاصرة لبحث هذين المفهومين يرى أن مع وجود المشتركات و مكامن الالتقاء أو الحياد بين النوعين من الفلسفة إلا أنه لا يمكننا نفي الفروق المنهجية و الفلسفية بين هذين التيارين من الفلسفة الغربية .

يميل الفلاسفة التحليليون إلى التعبير عن أطروحاتهم بكل وضوح في مجموعة من العبارات الدقيقة و البسيطة في كتاباتهم و مقالاتهم ثم يحرصون على أن يستدلوا بحجج واضحة أيضا و لا التباس فيها، فالحجاج جزء لا يتجزأ من عمل الفيلسوف التحليلي. في حين يجنح الفلاسفة القاريون إلى عدم التعبير بشكل واضح عن الأطروحة الرئيسية التي يدافعون عنها في أعمالهم ، فليس من السهل مثلا صياغة معنى أطروحة ميشال فوكو في كتابه الكلمات و الأشياء حيث يبدأ بتأويل لوحة

(1) أحد أكبر فلاسفة القرن عشرين لغزارة مدونته الفلسفية حيث نهل من الفلسفة القارية و التحليلية ، وكان اهتمامه بين التحليلية الأنغلوساكسونية و الفينومينولوجية التأويلية الألمانية حاول الإجابة عن أسئلة العصر بتشخيص علل الذاتية الحديثة على ضوء مكتسبات العلوم الإنسانية و خاصة أفعال الخطاب بيد أن تحليلاته لم تتوقف عند المعالجة البنيوية بل إنفتحت على الأصول الأنطولوجية و الأنثروبولوجية وبذلك تكون فلسفة بول ريكور قد نهلت من الضفتين التحليلية والتأويلية وعيا منها بضرورة توحيد الأقوال حول الإنسان المعاصر من أجل وضع نظاما فلسفيا متكاملا قادرا على استجماع العناصر المبعثرة وتوحيدها في ذات جديدة تتعايش فيها الوحدة والتنوع .

من أثاره نسوق مايلي :

- Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950.
- Histoire et vérité, Le Seuil, 1955.
- Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité, Aubier, 2 volumes, 1960.
- De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, Le Seuil, 1965.
- Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil, 1969.
- La métaphore vive, Le Seuil, 1975.
- Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique, Le Seuil, 1983.
- Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction, Le Seuil, 1985.
- Temps et récit. Tome III: Le temps raconté, Le Seuil, 1985.
- La mémoire, l'histoire, l'oubli, Le Seuil, 2000.

لفيلاسكيس و مناقشتها، حتى أنه من الصعب أيضا الوقوف عند البراهين أو الحجج[2]. كل ذلك ينتظم حسب رؤية تمكن من تأويل التاريخ و العالم حيث لا يهم صحة أو خطأ هذه الأطروحة أو تلك و حيث الرؤية نفسها لا تخضع لمعيار الخطأ و الصحة المنطقية لكنها رؤية من بين رؤى متعددة خاصيتها توليد التفكير و التأويل .

إن الطابع المباشر للفلسفة التحليلية، حيث تعالج الإشكاليات مباشرة، نابع من كون الفلاسفة التحليلين مقتنعون بوجود إشكاليات فلسفية مستقلة عن كل تاريخية معينة: هل هناك واقع مستقل عنا ؟ هل توجد سببية في الأشياء ذاتها أم هي موجودة في أذهاننا فقط؟ الخ... إن تاريخ الفلسفة يستعمل كخزان للحجج و البراهين لأطروحات تتعالى المرحلة التي صيغت فيها.

على خلاف ذلك تجنح الفلسفة القارية إلى التعليق على النصوص الفلسفية لكي تفهم كيف طرح إشكال فلسفي في مرحلة معينة و ما الذي ورثناه من هذا الإشكال التاريخي و كيف يجب أن نتموقع منه. وهي في كل ذلك لا تهتم بالبراهين التي استعملها القدامى و لا تهتم بصحتها من عدمها لكنها تهتم بسبب قول هذه الأطروحة في تلك الفترة و كيفية قولها. ذلك أن الفلاسفة القاريين لا يؤمنون بوجود حقيقة مجردة عن الذوات و يشددون على أن تأويل الظواهر الإنسانية مهمة الفلسفة بامتياز. و التأويل لا يهتم بالحجج بقدر ما يهتم بالكشف عن المعنى ما لهذه الظواهر.

إجمالا يمكن أن نقول إن الفلسفة التحليلية ذات منحى حجاجي بينما الفلسفة القارية ذات منحي تأويلي . تولي الأولى انتباها مركزيا للمسارات الحجاجية و الإستدلالية و مضامينها المنطقية بينما تولي الثانية اهتماما بالمسار التأويلي حيث البحث عن كشوفات تأويلية "مهمة ".

من جهة أخرى يميل الفلاسفة التحليليون الى الإبتعاد عن المجاز و الإستعارات في طرح اشكالياتهم كما يدققون في التعريفات و يلحون على التعريف بكل مفهوم مركزي في فكرهم . في حين يذهب الفيلسوف القاري الى استعمال لغة استعارية مكثفة و لا يميل الى تقرير تعريفات المفاهيم المستعملة و يفضل أن يقوم المتلقي بمجهود في تتبع التفاصيل الفلسفية حتى يظفر بتعريف شيء، خذا إن استطاع الى ذلك سبيلا.

3.القراءة الهرمنوطيقية عند ريكور :

(2) د. عبد الواحد العلمي ، مقال ، هل ابستيمولوجيا الاعتقدات الدينية ممكنة ؟ مجلة الباب ، العدد 4 ، مؤسسة بلا حدود ، 2015

يقصد بول ريكور بالتأويل التطور الدلالي و التأملي لفهمنا العفوي لذواتنا، في إطار ارتباطنا بالعالم و بباقي الكائنات البشرية . و يتجلي فضل التأويل على الفهم، فيما يضيفه من انعراجات طويلة بواسطة الوضعنات التي ينشئها عالم العلامات و الرموز و الأعمال الإبداعية الشفوية و المكتوبة التي بدونها سيبقى الفهم غامضا و ملتبسا، ولن يتميز في شيء عن الإحساس.فالمسألة الريكورية تتمثل في : إذا كان مشروع اللاهوت الطبيعي و العقلي قد انحسرو استنفذ زخمه بعد النقد الجدري الذي وجهته الفلسفة منذ كانط الى نيتشه . فهل من الممكن أعادة استكشاف الخطاب الإيماني من منظور تاويلي غير لاهوتي يسمح فلسفيا باستكناه أوجه القراءة و العمق من خلال الوقوف على حصائص الأسلوبية و أنماط تشكله التي تميزه ضرورة عن النص الفلسفي ؟

في المستوى الفلسفي ، فالفهم الذي يعنيه ريكور هنا هو فهم المرء لذاته، وهو فهم مشترك دونما تمييز على أساس الإعتقاد الديني او غيرالديني، بينما الوسائط التي ترفع الفهم الى مدارك التاويل هي وسائط تمر عبر الوضعنات المشتركة.وتتوزع هذه الوسائط التي بفضلها يغدو الإنسان ذاتا مكتملة بين الوسائط اللغوية و الوسائط الأخلاقية ، فالفلسفة باعتبار هذا النحى هي ما يصبح انتروبولوجيا فلسفية مركزة علةى الفعل أكثر منه على المعرفة النظرية .ويضيف ريكور لذلك أن الأنطولوجيا المعنية في دراسته ليست بأنطوتيولوجيا في شيء ، وذلك لسببن :

اولا:

مفهوم الكينونة في الأنتروبولوجيا الفلسفية : كينونة الكائن الذي نحن اياه خلافا لكينونة الأحياء و الأشياء[3]....

ثانيا:

(3) عبد الله السيد ولد باه ،مقال ،الانتقاد و الاعتقاد : قراءة في فلسفة الدين عند ريكور، مجلة الألباب ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، عدد4

الكائن منظور إليه من حيث هو ينشطر إلى تعدد الدلالات (جوهر، قوة، حقيقي و مجازي الخ...) أي الكائن من حيث هو كائن ، لايمكنه أن يمتزج بإله الأديان حتى و لو بلغ اعلى مراتب المقولات التاملية أي وفقا لتصريحات فلسفة ارسطو الوجودية الناهضة لميتافيزيقا افلاطون .

الكائن منظور إليه من حيث هو ينشطر إلى تعدد الدلالات (جوهر، قوة، حقيقي و مجازي الخ...) أي الكائن من حيث هو كائن ، لايمكنه أن يمتزج بإله الأديان حتى و لو بلغ اعلى مراتب المقولات التاملية أي وفقا لتصريحات فلسفة ارسطو الوجودية الناهضة لميتافيزيقا افلاطون .

فالعلاقة بين الفلسفة و الإيمان (التوراتي) هي علاقة سؤال- جواب ، تماما كما لو كانت الإيمان يرد بأجوبته الخاصة عن التساؤلات الفلسفية و تبقي على نحو مفتوح ، وجب علينا أن نقر بأن الفلسفة بدورها غالبا ما تجيب ، قدر ما الإيمان يتساءل . من هذا المنظور يمكن القول إن العلاقة بين الفلسفة و الدين في مسار ريكور الفلسفي عبر "متاهات النظرية " التي توقف عندها في المباحث الكبرى التي شغلته و هي ما يمكن جمعها في دوائرالأهلية الإنسانية الفاعلة : في القول و الفعل و السرد و العمل الأخلاقي. و يمكن أن نقف عند مفاهيم محورية في فلسفة ريكور نعتقد أنها واصلة بين النصين الفلسفي و الديني (الإيمان التوراتي حسب عباراته) وهي الإستعارة و الرمز و السرد.

المبحث الثاني

1.الجهاز الرمزي والإستعاري في البنية و الوظيفة :

ينطلق ريكور في تحليله لمسألة الإرادة بين الفعل و الخطيئة من خلال اهتمامه بسؤال الرمز من منطلق الوقوف عند تجارب الإنسانية ذات الصلة بالفعل الأخلاقي المتضمنة داخل النص التوراتي باعتبارها توفر فسحة تأويلية واسعة من حيث كونها تحمل دلالات مزدوجة (ظاهر وباطن) من هنا يعتبر ريكور أن الدلالة الرمزية أرحب من المفاهيم الفلسفية ، فالرمز يكشف و يظهر أكثر مما يعبر، فهو يوجد في ملتقى الطريق بين التجربة الصامتة و الخطاب النظري المجرد ، و ينقل تجارب حية بدونه تبقى حبيسة الشعور و الوجدان.فميزة الرمز هي أنه يتطلب دوما فهما و لا يتحقق إلا من خلال الفعل التأويلي فهو ليس لغزا أو كناية ينكشف غطاؤه السري فيظهر في حقيقته أنه يمنح المعنى من خلال ازدواجيته الدلالية العضوية حيث يقترن المعنى الظاهر بالمعاني اللاحقة التي يكشف عنها التأويل [4]. و تتسم الرموز بقدرتها على التعبير الأولي عن وضعية وجودية ، و تسمح بالتفكير من كونها تقدم للفلسفة مصادر انطلاقها و تعيدها إلى منابعها الأولى، و تفسح المجال لأنماط التفكير غبر الفلسفي التي من أهمها النصان الديني و الأسطوري.فالأسطورة في المعنى الريكوري تؤسس لكل أشكال الفعل و الفكر التي يفهم بها الإنسان نفسه في عالمه و لهذا يرفض تقويمها من منظور ثنائية المعقول – و اللامعقول باعتبار أن وظيفتها الإيحائية القصدية هي المنشودة و ليس الوظيفة التفسيرية.

يذهب ريكور في كتابه " رمزية الشر " الى تحليل رموز الاعتراف بالشر، بالوقوف على صور التدنيس التي تحيل إلى جرائم الطهر الأخلاقي، و الذنب الذي يتعلق بالانحراف عن طريق الإصطفاء الإلهي الذي هو إستبطان الوعي بالخطأ .

نستنتج في المدخل الديني للمسألة الأخلاقية (سؤال الشر) من خلال المنظور الفلسفي لمفهوم الرمز عند ريكور حل مشكلة الحرية المقيدة (الإشكالية الكانطية) و منزلة الرمز في تجاوز انسداد فلسفة الحداثة من حيث بعدها النقدي عن كل صلة بالمقدس .

(4) بول ر يكور ، مقال ، في العلاقة الهيرمنو طيقا التوراتية و الهيرمنوطيقا الفلسفية، ترجمة حسن أوزال، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ،عدد 04

حسب قراءة ريكور ، ان ما يهم كانط في الرمزية الدينية ليس مضمونها الحرفي ، فهو حريص وفق مقاييسه النقدية الصارمة على الفصل بين التمثل الديني و التأمل الفلسفي ، و إنما أفاقها التأويلية . و من هنا يتسنى فهم قراءة" صورة المسيح " في التقليد المسيحي التي لا مكان فيها للتصورات اللاهوتية المألوفة ، بل ما يهمه فلسفيا فيها صورة المسيح المؤمن مصوغة في فكرة أو مثال، أي من حيث دلالتها الفاعلة و الموجهة في بعث الحرية المقيدة و ‘عادة تنشيطها .الرمزية المسيحية هي إذن مثال عملي و ليست فكرة نظرية أو مستوى من مستويات العقل العملي .

و في الجانب الثاني في فلسفة الرمز الريكورية المتعلق بتأويلية الشر من منظور وضعية الإنسان الحديث الذي أضاع صلته بالمقدس إثر قيام التأويليات الشكية و الاختزالية التي أفقدته براءته الأولى أي إيمانه بحرفية الرمز و مضمون الأسطورة .فهي أعمال توحي إلى تكريس مبدأ الخروج عن الفلسفة التأملية و فتح منعرج هرمنوطيقي، حيث يتبنى نمطا من التأويلية الإسترجاعية في مقابل التأويلية الإختزالية التي يخضع لمسلك قواعد النقل من تجربة المتخيل و الأسطورة إلى مفاهيم التي هي أدوات القول الفلسفي باعتبار آن التأمل الفلسفي عاجز عن إدراك مباشر لمفارقة الشر بالمعنيين : العجز النظري لنمط الخطاب الفلسفي البرهاني و وضع الفلسفة في العالم الراهن الذي أضاع تجربة المقدس التي هي منبع الرموز التي تغذي الفلسفة. فالوظيفة التأويلية عند ريكرو من هذا المنظور ،الأولى نقدية ترسم الحد الفاصل بين الأسطورة و نمط الخطاب الفلسفي ، بحيث تم الوعي بالأسطورة في أشكالها التعبيرية و السردية، و الثانية تنشيط و إعادة شحن الفلسفة من خلال ربطها بالرمز[5].

2.مفارقة الدلالة :الاستعارة من الصورة إلى فائض المعنى :

الإستعارة ليست كما يظن البلاغيون مجرد تركيب لفظي، بل إنها تتضمن لحظة حسية مرئية غير قولية ، و من هنا المنحى الإبداعي الدلالي في مسارها التعبيري الرمزي.فالعلاقة جلية بين الإستعارة و الرمز الذي يجمع بين سجلين متمايزين ، فالإستعارة صورة حسية مرئية بقدر ما هي صيغة تعبيرية لفظية فلا سبيل إلى الفصل بين المستوين في اللغة الشعرية بالمعنى الواسع للعبارة الذي يشمل كل معاني الإبداع الدلالي . ليست صورة مجرد لاحق مضاف إلى ملفوظ من خارجه بل منبع للمعاني الجديدة و إعادة بناء للواقع و استكشاف لأفاق دلالية غير مسبوقة . فالملفوظ الإستعاري قادر على الجمع بين فضائين دلالين متعارضين لا يمكن ردم الهوة بينهما، فالإستعارة بهذا المعنى تحافظ على هذا

(5) بول ريكور، نظرية التأويل ، ترجمة سعيد الغانمي ،المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 2006 ، ص 85

الإستقطاب الدلالي و تولد منه آفاقا رحبة للمعنى من خلال تعليق المرجعية (الخطاب الوصفي) لفسح المجال أمام نمط من المرجعية أكثر أهمية و محورية يتعلق به العمل التأويلي .

فالحقيقة الإستعارية عند ريكور تجمع بين التأويلية الدلالية و فينومولوجيا الصورة، و هي ذات مستويين:الأول دلالي سيميائي يتعلق بجانبها المقولي المفهومي و إحالي مرجعي يتعلق بجانبها الأنطولوجي في علاقتها بالواقع الذي تبدعه و تعيد تركيبه . فالاستعارة في افقها الأنطولوجي هي لحظة خروج اللغة من سياقها الدلالي الثابت و المقنن .فالحقيقة الإستعارية هي خطاب شعري مجاله التعبير عن الإله في النصوص التوراتية التي لاتقوم على البراهين و التصورات كما هو شان الخطاب الفلسفي ، بل ينبع من الإبداع و التجديد الذي يستمد منه الوجود الإنساني معانيه .

المبحث الثالث

1.التأسيس الأنثروبولوجي– التأويلي عند ريكور : الذات الحديثة: من التعالي الى التهاوي[6].

تمكننا هذه القراءة الريكورية من العدول عن الرهانات الضيقة التي فرضتها نماذج الفلسفة الذاتية من وضعية و نفعانية و اجرائية، و من ثمة محاولة لتوحيد الشتات الإبستمولوجي و الأكسيولوجي و الأنتروبولوجي لإنهاء وضعية التشظي في مستوى معارف الإنسان ،و في مستوى بنية الإنسان نفسه . يتعين الرهان إذن في توحيد هطا الشتات و إنصاف المصادر المكونة لهوية الذات الحديثة على قدر إسهاماتها التاريخية بعيدا عن الأحكام الإقصائية ، وعلى اثر هطه الخلفية ينتصى ريكور للروح التعددية الشاملة .

كيف سينجز ريكور مشروع الذات المتعددة الروافد : هل بالقطع جذريا مع نماذج الذاتية الحديثة بدأ من الكوجيتو الديكارتي و انتهاء إلى نموذج الأنا الذرية أم بإعادة تأهيل الذات فينومينولوجيا و تأويليا استعدادا لغرسها من جديد داخل الفضاء العمومي للعيش المشترك؟

استئناف فلسفة الذات في مشروع ريكور و تقديمه لكتاب " الذات عينها كآخر بعد المقاربات البنيوية و الألسنية التي سيطرت على مجمل الدراسات الإنسانية كونه يقتضي منا تجاوز براديغم الكوجيتو الديكارتي و أضداده.يصف ريكور الكوجيتو بالمتبجج و المتعالي لأن عملية تأسيسه وقعت في العزلة التأملية أي خارج التاريخ و في قطيعة مع الغيرية الخارجية.فهو خالص مكتف بذاته ، إذ يمكن أن يوجد و يشتغل و يؤدي مهامه في غياب الجسد.فالفكر أصبح النقطة الأولى و الحقيقة التي سيتم الاعتماد عليها لتلمس مسار الحقائق الأخرى ، الأنا فكر خالص و النفس جوهر و وظيفته التفكير ، و هي ذات طبيعة فكرية تجعلها متميزة عن الجسد الذي هو امتداد عاطل . فالكوجيتو كانت بمثابة الثورة الكوبرنكية في ميدان الفلسفة. يعتبر ظهوره تمردا على الجماعة و انسحابا من دائرة الخاضعين للكل (الفكر السلوكائي) ، أنه يؤسس قيمتين في تاريخ المثالية الفلسفية: أولاهما أن الإنسان بوصفه فكر خالص بات مساويا لله و الثانية هي ظهور مفهوم اللامبالية بالعالم و بالغيرية ، فما الذي ينتقده ريكور ضد الكوجيتو و هو الذي شكل المنعرج الحاسم في ميلاد الذاتية الحديثة

(6) مصطفى بن تمسك، مقال ، الذات المتعددة لدى بول ريكور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ،2015 ، عدد 06

و تحررها من سلطة القدامى؟

انطلاقا من الأفق الفينومولوجي ، يعتبر ريكور أن عملية تأسيس الكوجيتو افتقرت إلى حدين لابد أن يتموقع الوعي البشري بينهما وهما العالم الطبيعي و العالم المجتمعي. الأنا الديكارتي صنع نفسه بنفسه ، إنه يختزل صيرورة تكون أنية هويته في سجلين السكولوجي و الذهني يقول ريكور : تتسم هوية الكوجيتو- الهو – هو المتمركز حول نواة الأنا من خلال أفعال الشك و الإدراك و الإثبات و النفي و الإرادة و التخيل و الإحساس باللا-تاريخية[7]. وفي نفس الوقت مركزية الأنا ضد النحن و بالتالي لا تعير أهمية للعلاقة الجدلية بينها و الآخر في صيرورة التاريخ.

1.1.التأسيس الفينومولوجي للذات :

لاشك أن انهيار العالم القديم و انزياح اللوغوس من دائرة الوجود إلى دائرة الموجودات هو الحدث الأبرز الذي ميز الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر . فهي اللحظة مقترنة بذلك الانقطاع الكلي عن العالم القديم و هجر الترسانة الميتافيزيقة بالإضافة إلى إعلان الذات و الذاتية ، فالأول افول المتلفيزيقا الهوية الثاني أدى إلى تنامي قيم الحرية و المساواة القانونية. أزاحت هذه الهوية الناشئة الهويات التقليدية الجاهزة و حازت تبعا لذلك على ضروب مختلفة من الحرية القانونية و الأخلاقية و المعرفية و السياسية و باتت الذات الحديثة سيدة على ذاتها و على العالم .بيد أن هذا الشعور بالاعتداد و الاستقلالية في قدرات عقلها ألأداتي/النفعي و الحسابي سيدفعها إلى التخلي نهائيا عن ارتباطاتها و التزاماتها الثقافية و الاجتماعية بعد سنداتها الأنطولوجية.فمن تبعات هذا التحرر المفرط تنامي النزعات البراغماتية الفردية في العالم الحر و تلاشي الحد الفاصل بين الحرية و حق الاختلاف و ظاهرة النسبوية التي تتساوى في هيكل الآراء و لا تحتكم إلى معايير موضوعية و مشتركة. إزاء هذا الوضع يذكرنا ريكور أن شروط استمرار و دوام العيش السلمي المشترك تقتضي ملائمة العناصر الثلاثة : أولا الحياة الجيدة ، ثانيا و هي لا تكون إلا مع و من أجل الآخر ، ثالثا ، و هذا الشرط لا يصح إلا إذا توفرت مؤسسات عادلة . لابد من إعادة تصويب حرية المحدثين و وثتهم من الليبيرالية الجدد بشكل يحد من لامبالاتها و يعيد غرسها في الفضاء العملي المشترك . و بعبارة آخري أصبح ريكور يؤسس لعلاقة الحرية الفردية بالمسؤولية الأخلاقية.

(7) نفس المصدر السابق

في أفق إصلاح انحرافات الذات الحديثة و ما بعد الحديثة و إرفاق الحرية بالمسؤولية الإتيقية يدعونا ريكور إلى التفكير في الآخر بوصفه عين الذات .ان تمثل الآخر بوصفه غيرية ليست فقط خارجية بل داخلية هو إحدى رهانات للذات الحديثة .

تتأسس فينومولوجيا الذات على مقومين :

أولا :التعاطي مع الأخر كجزء من غيرتنا الداخلية كما الخارجية [8].

ثانيا: الإقرار بأن وجود العالم مرتهن بوجود ذات تعيه و تقوله و العكس صحيح، ذلك أن وجود لا يكون إلا في عالم سخر لها.يقول ريكور:" الوجود في العالم غير منفصل عن وجود الذات .كلاهما يفترض الأخر ، العالم غير موجود دون ذات فاعلة و الذات لا توجد دون عالم مهيأ لها". الأنا الفينومينولوجية تقصد العالم تنخرط في حراكه و صخبه الدائمين . تتشكل الأنا في العالم وفي أنماط الانخراط والتكيف معه ، لا يتعلق الأمر بآنية تتعقد في جاهزيتها واكتمالها منذ البداية ، وفي تميز كيانها المجرد عن الجسم . ولا يتعلق الأمر أيضا بأنا تشكلت في الوحدة الطبيعية أي دون وساطة بشرية أو تعبيرية. يقول ريكور هذه هي فرضيتي في العمل الفلسفي إني أسميها التفكير المتجسد أي الكوجيتو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات وذلك أن الأنا أفكر إنما يكون قد تجسد بعد في كل مرة ضمن أنا أكون هي في ظاهرها مطمئنة وفي باطنها تحمل الشك المؤلم .

إن استفاء هذه المهارات يضل مشروطا بحضور الأنا قبالة أنا أخرى ، فهذا الحضور أو الوجه لوجه حسب تعبير لفيناس هو الذي يجعل تفكير في العالم والكلام حوله ممكنا . و ندرك من خلال هذا أن العلاقة بين الأنا والعالم ليست مباشرة بل موسطة بالآخر بالرمز و باللغة .و عليه يتبين أن النموذج الأنا المتعدد المنشود ليس ذلك الضرب من الأنا اللا- مبالي بجسده وبالعالم والمستغرق في تأملاته الميتافيزيقية (الكوجيتو الديكارتي والكانطي) ، بل ذلك الذي يستغرقه الآخر والعالم في فعل جدلي تتبادل فيه المواقع و الانتصارات .

و بهذه الخاصيات لن يكون السؤال عن كينونة الأنا سؤالا حدسيا بل سيكون سؤالا فينزمينولوجيا حيث يذهب الأنا أكون الى الأشياء ليقيم بين ثنايا بالمعنى الهوسرلي للقصدية. وبهذا يكون قد تخلى عن صلفه في التعالي عن الظواهر و التخلي بالخصوص عن التعاطي معها و كأنها

- (8) P. Ricoeur: Soi-meme comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p 36.

أعراضا زائفة لا تحمل دلالات معرفية ثابتة[9] . ولذلك كان الإغريق و لا سيما أفلاطون و أرسطو ينزعون عنها صفة الجوهرية و الماهوية ليضعوها إما في المثل أو في الكليات [10]الجامعة . بالعودة إلى العالم الظاهري تغيرت مرجعيات الأنا المعرفية تماما .لم تعد المعرفة عرفانا و إشراقا أو بحثا عن التطابق بين موضوع معرفي جاهز و ذات تحمل في داخلها بذور الحقيقة الخالدة . أضحى العالم أمام الذات موضوعا للاستكشاف و المجاهدة . وفق التصور الفينمنولوجي لا يحمل العالم في ثناياه معرفة كامنة أو حكمة ثاوية علينا التقاطها بما توفر في دواخلها من استعدادات لتلقي مثل هذه الحكمة (الموقف الرواقي والعرفاني نموذجان)

المعرفة ليست تطابقا ولا سيما سلبيا لا يفترض حضور الآخر معنا و قبالتنا . المعرفة الفينوميونولوجية و القصدية بالخصوص هي لقاء مزدوج مع عالم من طبيعتنا كما بين ذلك مرلوبونتي ثم مع آخر بوصفه شبيهنا الذي نتحاور معه من أجل ترويض أشياء العالم خدمة لصالحنا المشترك . إن الولوج في العالم و في الأخر (عين الذات) ليس ولوج الذات في موضوع غريب عن ماهيتها ، بل ولوج الشبيه في الشبيه و اكتمال حلقات الطبيعة . و بهذا تنزاح الثنائية الثقيلة للذات و الموضوع و لتخارجهما الذي افتعلته المثالية الكلاسيكية ليحل "اللحم "في العالم و العالم في "اللحم " دون أن يضمر أو يضمحل القصد أي وعي هذا الالتحام دون قصدية قد يفهم على أنه ضرب من الحلول بالمعنى الصوفي للكلمة . والحال أن من أبرز مدلولات الالتحام القصدي الحفاظ على البقاء فيه .

2.الحل الريكوري و الإنثروبولوجيا التأويلية .

تطرح الذات على نفسها السؤال التالي : من أكون ؟ و هي التي يسميها ريكور بمرحلة تأسيس الأنثروبولوجي للذات و هي المرحلة التي تلي تجربة اللقاء الفينومنولوجي المزدوج مع العالم ومع الآخر. للإجابة عن هذا السؤال وضع ريكور صياغة نظرية تتألف من أربعة منطوقات : من يتكلم ؟ من يفعل ؟ من يسرد ذاته ؟ من هي الذات الأخلاقية المسؤولة ؟ السؤال الأول يجيبنا علم اللغة أما الثاني يجيبنا علم العمل و الثالث علم السردية و عن الرابع علم الأخلاق و الاتيقا .

إن إحالة السؤال الكينوني إلى مجال العلوم الإنسانية يراد منه القول مبحث الكينونة في صيغته الفردية أو الجماعية فهو لا يهدف إلى استعادة البحث الأنطولوجي القديم ولا يكترث بالبحث عن

- (9) Ricoeur: Soi-meme comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p 39

(10) نفس المصدر السابق ، ص39

الماهية سابقة على وعينا أو بجوهر طمسته الأعراض ، إن مثل هذا السؤال لا ينشد التنظير بل يسعى إلى الفعل في الإنسان و معه في إطار فلسفة تصف نفسها بالعملية .

بأي معنى يمكن اعتبار الذات الفاعلة بعيدا عن الكوجيتو و الكوجيتو المضاد ؟

يقتضي إعادة تأسيس الذات انثروبولوجيا وضع منهج تأويلي جديد من شأنه أن يفتح الذات على العالم لهذا يعتبر ريكور أن التأويل الجديد للذات يجب أن يأخذ في الحسبان انفتاح موضوع التأويل على التجربة والتاريخ الحي . التأويل ليس فقط نوعا من الفهم الذي يراد به استنطاق باطن النص من ظاهره ،بل الذهاب بالنص المؤول إلى الفعل أي إلى التجربة التاريخية وفتح آفاقه على الراهن و الوجود – هنا (الدازين) بالمعنى الهايدغري . وفضلا عن ذلك يتبنى ريكور التعريف الغادمري للتأويل ، وينأى عن حصرها في مجرد العملية الفهمية مثل ما فعل ذلك دلتاي . فإذا كان ماركس قد نبأ سابقا إلى خطأ الفلاسفة حين أكتفوا بتأويل العالم دون أن يغيروه ،فإن ريكور سيقول على إثره أن فلاسفة كوجيتو لم يفتحوا نوافذ الأنا على الغيرية و البينذاتية [11]و اكتفوا بتأويلية صورية حكمت على الخطاب الفلسفي بالتموقع خارج الصيرورة التاريخية أي خارج الفعل ، يجب أن نمر دائما من هرمنطيقا النص إلى مقتضيات الفعل . تبشرنا التأويلية الأنتروبولوجية إذن بميلاد كوجيتو جديد هو ما يطلق عليه جون غريتش بكوجيتو الهرمنطيقي .

1.2.الهوية –الثابتة و الهوية– المتحولة

الهوية الثابتة أو الصلبة تفيد الاستمرارية في الزمن حيث تواجه المختلف ، أي المتغير و المتحول، في المقابل الهوية الآنية و هي هوية لا تفيد أي إثبات لنواة مزعومة ثابتة في الشخصية . إن الهوية بالمعنى الأول هي الجوهر أو الماهية التي تكرر نفسها من خلال الأعراض أو قل إنها المثال الذي لا يحيا إلا بنسخه. أليست النسخة المنبثقة عن الأصل هي تلك الذات التي تحضر إلى العالم مجددة حياة النوع أو بلغة حنا أرنت أليس كل قادم جديد هو بداية جديدة للإنسانية . فالهوية الآنية ليست مجرد نسخة مطابقة للأصل الموروث ، بل كيان جديد يحمل استمرار النوع ، الأصل يحضر كنوع ويختلف في الفرديات . إننا بالفعل لا يمكن أن نسبح في النهر مرتين ذلك هو الدرس

- (11) Ricoeur: Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990, p 40

الهيراقليطي الذي يبسط لنا تلازم الصيرورة في صلب الجوهر أو الحركة في صلب التكرار . [12]الهوية، جدلية موت وحياة مستمرة.

هكذا تتصالح المتغيرات العسيرة داخل ماهية الهوية بحيث يتعذر على الاندماج أن يقوم دون اختلاف، كما يتعذر على الوحدة أن تقوم دون ثنائية. الهوية هي إذن لوغوس الكثرة . فكل هوية تحيل في نفس الوقت إلى ذاتها (مبدأ الاختلاف) و إلى التوحد بالأنظمة الثقافية (مبدأ الوحدة) هكذا ينثني كل شخص على عناصر ثبات تمنحه استمرارا في الزمن و امتداد في الآخرين. إنها إحداثيات تمنحنا إحساسا بالجذور و الانتماء للزمن المطلق. وفي مسار موازن تفتح الآنية الإرث الثابت على الغيريات الخارجية . يقول ريكور يمكن القول أن الرهان الإشكالي للمجمل الدراسات الواردة في عين الذات هو الفعل الإنساني و أن مفهوم الفعل لا يفتأ في التوسع على إمتداد هذه الأبحاث . و بهذا المعنى فالفلسفة تنبعث من هذا الأثر (الصفة العملية) .

تأسس الهرمنطيقا الريكورية لفلسفة عملية /لفلسفة الذات الفاعلة المتأملة /والملتزمة والقادرة. يتشكل هذا البراديغم عبر الفعل و الزمن ،إنها الذات الجامعة و هي بناء متواصل غير قابل للانغلاق والنهائية . يقول ريكور إنما نسميه الذات ليس بالمعطى منذ البدأ ، و إذا أعطيت فهناك خطر أن تختزل إلى ذات نرجسية ، أنانية هزيلة . في مقابل الأنا المثالي المنقطع عن العالم المكتف بفهم ذاته دون وسطات العالم و الآخر والتاريخ والرموز . الذات العملية الملتزمة والفاعلة تتشكل هويتها عبر الما–يحدث أي عبر الصيرورات الزمنية . لأمر كهذا فنحن لا نفهم هويتنا من خلال السرد.

2.2.الهوية السردية : اكتمال الفعل الإنساني في السرد و الذاكرة

السرد سواء ملفوظ أو مكتوب فهو حكاية و رواية و قصة و حدث تاريخي ، ويحتل السرد مكانة مهمة في فلسفة الهوية عند ريكور كما أن اسرد يتعين في مواضع كثيرة: الآثار المادية و الفنية و الشفوية.انه تذكر مادي ورمزي في الخيال الجمعي لحدث مفرد او بالجمع يرمي من ورائها المؤرخ أو الفنان إلى الغمساك بلحظة لا–زمنية متخيلة[13]. السرد شكل آخر من الوجود الفردي و الجماعي ، فهو نص يحمل دلالات لاحصر لها .

(12) نفس المصدر السابق ، ص41

(13) د، فتحي التريكي ، حمالية العيش المشترك ، دار النشر و التوزيع ، تونس، 2011 ، ص 65

هل يمثل السرد آلية من آليات بناء الهوية و انفتاحها على التاريخانية؟ يقول ريكور: "الهوية الشخصية هي هوية زمنية . " فالسرد امتداد للهوية الآنية داخل زمانيات الوجود .إن الجماعة هي التي تمنح معنى الحياة لأعصائها حين تدمجهم في منظومة سرديتها اللفظية و المادية ، وهي بذلك تعترف بوجودهم بشكل حضوري أو غيابي أي بشكل تاريخاني لايتقيد بزمانية معينة. لكن السرد بالنسبة لريكور ليس فقط الإمساك بالذكرى من التلاشي و التصدي للنسيان و الاعتراف بالأسلاف، بل هو عنوان استمرارية الأنية عبر الزمن و التغيرات و الوفاء بوعودها :رغم التحول ننتظر من الأخر أن يجيب عن المساءلة عن أفعاله باعتباره هو نفسه الذي قام بالأمس بفعل ما ولا بد أن يحاسب اليوم عليه و أن يتحمل في الغد تبعات فعله . ولكن هل يتعلق الأمر بنفس الهوية ؟ ألا يتوجب إذا أخذنا الوعد كقاعدة لكل العقود والمواثيق أن نتحدث عن وجود تماسك للأنا رغم التحول أي تماسك بمعنى الوفاء بالوعد ؟ الهوية السردية تعني الهوية الزمنية التي إستطاعت الصمود أمام التدفق الأبدي للحركة والزمن ، إنها الهوية التي حققت المعادلة بين الإستمرار و الإستقرار .

3.2.أنطولوجيا ايتيقية و تاريخية للهوية :

يمكن للسرد من تأسيس أنطولوجيا ايتيقية و تاريخية للهوية في آن واحد ، لكونه ترحالا مستمرا وراء المعنى المنكشف تارة ومتحجب طورا خلف الأحداث والممكنات العرضية . ترهن أنطولوجية السرد على وصل أزمنة التاريخ ببعضها البعض في إطار رؤية تاريخانية تقوم على مبدأ الرد الفينومينولوجي – الهوسرلي : أي رد الأزمنة الطبيعية إلى زمانية الحضور الدائم دورا مهما في فهم التاريخ والحياة [14].

يستلهم ريكور نظرية السرد من مقاربة آنا أرنت كما يستعين بالتحليلية الوجودية (هايدغر) فاستحالة اكتمال الفعل الفردي و الجماعي وكذا الهوية ليس لها منحل إلا من خلال السرد فهو المسافة الفاصلة بين الفعل وفاعله وبين فعل الفاعل و الفاعلون الآخرون من جهة أخرى ، ففي هذه المساحة نستطيع أن نقبض على المعنى الكلي بل الحياة ككل وتكن عملية القبض على المعنى التائه

(14) بول ريكور، الإنتقاد و الإعتقاد ،ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، 2011 ، ص60

إبان انخراطنا في الفعل ليس في السرد الشفوي بل أيضا في السرد التدويني . ففي الذاكرة الجماعية الإيتيقية تظهر الغائية وراء أفعالنا من خلال و عبر السرد ، حيث يسمح بإخراج الحدث من لحظة زمانيته الضيقة إلى لحظة التاريخ الدائمة وبذلك نقاوم النسيان فيكون السرد المدون منهجا تربويا و أخلاقيا تنتقل بموجبه التجارب ، فهو لحظة تجميع لمختلف المراحل المبعثرة من حياتنا .

الملخص

البحث تسليط الضوء على موقف ابن عربي اتجاه فلسفة ابن رشد في مجال الدراسات المنطقية و التأويلية و اللغوية في الحقل الفلسفي العربي الإسلامي . قصد إبراز الانسجام المنطقي و الاتساق ألحجاجي للقول الفلسفي .

الانشغال على تأويل الأعمال الفلسفية خاصة الاتجاه القاري و القائم على عدم وجود حقيقة مجردة عن الذوات و يشدد هذا الطرح أن التأويل لا يهتم للحجج و البراهين بقد ما يهتم بالكشف عن معنى ما لهذه الظواهر الانشغال بالاتجاه التحليلي الذي يهتم باحترام كامل لمقتضيات الحجاج المنطقي الصارم لتأسيس علاقة جديدة مع التيولوجيا الطبيعية و العقلانية ، أي محاولة إعادة إحياء الصلة بين الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة .

لذلك حاولنا التحقق من فرضيات بموجبها اعتبرنا أن هناك علاقة وصل بين مختلف أنماط التفكير الفلسفية و المنطقية و اللغوية و الدينية مبعدين في ذلك دعاوى الإقصاء و أنصار القطيعة التي تنفرد برؤية معينة لتاريخ الأفكار.و الاعتبار الثاني تمثل في توطيد العلاقة الإشكالية بين اللغة و المنطق من خلال بعدها الصوري و الطبيعي ، حيث شكلت الاستعارة في الدراسات المنطقية المعاصرة أسلوبا تعبيريا و نمطا تفكيريا يمتاز بتجاوز الصورة الخطية النمطية إلى الصورة المتعددة و المتنوعة في الطبقات و المراتب . و الاعتبار الثالث يقف عند العقل البر هاني الذي يبحث الهوية أو المعنى الكلي، حيث أن اللوغوس ينتج الأفكار وفقا لقواعد المنطق الأرسطي ، غير أن طاقة اللغة المجازية لا تختزل في مجرد قياس منطقي بل هي دوما تحدث هوة بين الدال و المدلول ، فالكلام تأويل .

و تجليات هذا الرؤية تجد فسحة في خطاب بن عربي الصوفي .و الاعتبار الثالث يرتبط بانشغال ريكور في محاولته إعادة صياغة العلاقة الإشكالية و النظرية بين الفلسفة و الدين ، دون البحث عن تأليفات توفيقية ، أي دحض أطروحة التقليد اللاهوتي الطبيعي الذي يعطي للإيمان وظيفة فلسفية، ما ذهب إليه ريكور هو إستكناه الخطاب الإيماني من منظور تأويلي غير لاهوتي يسمح فلسفيا بأكتشاف العمق و الثراء في الفكر الديني من خلال الوقوف على خصائصه الأسلوبية و أنماط تشكله التي تميزه ضرورة عن النص الفلسفي .

Résumé :

Cette recherche tente de mettre en évidence l'opinion de Ibn Arabi vis-à-vis la philosophie de Ibn Rushd dans le domaine de la logique, de l'herméneutique et de la langue dans les études sur le champ philosophique arabo-musulman afin d'exposer l'harmonie logique et la cohérence argumentative des paroles philosophiques.

La préoccupation sur l'interprétation des œuvres philosophiques, en particulier la tendance continentale basée sur l'absence d'une vérité abstraite sur le moi .Cet argument souligne que l'interprétation ne s'intéresse pas aux arguments mais il s'occupe surtout de découvrir un sens à ces phénomènes par tendance analytique qui respecte pleinement les exigences de l'argumentation logique pour établir une nouvelle relation avec la théologie rationnelle ,c'est-à-dire faire revivre le lien entre la métaphysique et l'analyse logique de la langue .

On a donc essayé de vérifier les hypothèses dans lesquelles on a considéré qu'il y a un lien entre les différents modes de la pensée philosophique , logique, linguistique et religieuse en éloignant l'exclusion des partisans de l'aliénation qui sont propres à une vision particulière de l'histoire des idées. La deuxième considération est de consolider la relation problématique entre le langage et la logique à travers sa dimension formelle et naturelle.