محافل النظر

في منطق الحِجاج والجدل

حُقوق الطَّبع محفُوظة
لوزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة
سلطنة عُمان

الطّبعة الأولى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

رقم الإيداع: 2022/4568
الرقم المعياري الدولي: 978-99969-882-5-7

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الإلكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواه وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

سلطنة عمان
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

محافل النظر

في منطق الحِجاج والجدل

فصول في منطق الجدل والمناقشة
والحوار والخلاف والمناظرة

الدكتور محمد الشيخ


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

من الكتب ما يُقرأُ من أجل التعلم والإفادة، ومنها ما يُقرأُ من أجل المتعة العقلية. وكتاب محمد الشيخ يتحقق من قراءته الأمران: الإفادة والمتعة. وقد صار من المعلومات العامة أن مفكري النهضة إنما ثاروا على المنطق الأرسطي أو الصوري باعتباره لا يكشف عن حقائق جديدة، بخلاف المنطق التجريبي. لكنَّ المنطق الرياضي المعاصر أعاد القيمة للرموز التي تفيد اليقينية أو البديهية من طريق تجريدها الشديد. وهذا الأمر هو الذي أدركه الفيلسوف امانويل كانط (1724 ـ 1804) عندما انصرف عن الاهتمام بالمنطق التجريبي بخلاف الأنجلو ـ ساكسون، لكنه لم يعد بالطبع إلى المنطق الصوري، وهذا هو شأن كل الذين يتخذون من الرياضيات مدخلاً للمعرفة.

في القرن العشرين انهمك الباحثون والفلاسفة بمنطقٍ آخر غير التجريبي وغير الصوري، هو منطق الحياة العقلانية الإنسانية. والأستاذ محمد الشيخ حذِرٌ لهذه الناحية فهو يتحدث في الفصول الأربعة الأولى من كتابه الجميل عن «المنطق غير الصوري»، وهو منطقٌ عقلاني آخر غير منطق الأورغانون والمقولات العشر الذي ساد لحوالى الألفي عام! لقد تعددت في المنطق الجديد مجالات الاستنطاق والاستعمال ومنها مباحث البلاغة والجدل واللسانيات والسيميائيات ونظريات تحليل الخطاب والتداوليات، وقد يمكن القول إنه منطق الخطاب في حياة الإنسان الذهنية والعملية، والأمر منصبٌّ على تحليله بمختلف وجوهه وأبعاده ومجالاته ولأنه صار مركّزاً على اللغة أو اللسان فهناك شبهٌ بينه وبين علوم الدلالة في المباحث العربية والإسلامية القديمة.

اهتمّ الأستاذ محمد الشيخ بأشكال ومذاهب «منطق الحِجاج والجدل» لدى المفكرين المحدثين واختار للبحث التفصيلي أربعةً منها سمّاها بأسماء روادها أو دُعاتها. ثم مضى فعقد فصولاً للحوار والمناقشة والجدال والمناظرة المحدثين أيضاً وهي تُعنى بالطرائق إذا صحَّ التعبير.

لكنه بعد هذه الفصول عاد للتذكير بمسائل الجدل والمناظرة في التفكير الإسلامي القديم ولدى المتكلمين وعلماء الأصول والفِقه، سواء أكانت كتباً أو فصولاً، ولا أعرف لماذا لم يتعرض لذلك كله لدى فلاسفة الإسلام، ربما لأنهم ظلوا أسرى المنطق الأرسطي

والجدل الأرسطي. ثم إنه بعد مبادئ الجدل والمناظرة والكتب فيها، ذهب باتجاه آداب المناظرة عندهم، وآداب ممارسة الاختلاف. وأعجبني الموضع الذي وضع فيه «الهوامل والشوامل» وهو الكتاب العظيم الذي يتضمن حواراً شائقاً بين أبي حيان التوحيدي ومسكويه في الهموم الإنسانية الكبرى.

لقد لفت نظري أيضاً وأيضاً اجتهادات الألمان مثل أَبَّل وهابرماس في قضايا الحوار ووظائفه في عالم اليوم أو ما صار يُعرفُ بالتداوليات، والتي تستنقذ إنسانية الإنسان، وسواء فهمنا الأمر كما فهمه أكسيل هونيت (في: الكفاح من أجل الاعتراف) أم بمآلاتٍ أُخرى.

كتاب الدكتور محمد الشيخ كتابٌ مشرقٌ وممتعٌ ومفيدٌ في فهم النقاشات الكبرى لدى فلاسفة الفكر والخطاب في العالم المعاصر.

عبدالله بن محمد بن عبدالله السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

توطئة

«هل تسمع يا هذا؟ حتى الغرابيب التي تنعق فوق أعلى الأسقف باتت منشغلة بالتساؤل: ما اللزوم المنطقي؟»

الشاعر الإغريقي كاليماخوس القوريني

ـ 1 ـ
الغرابيب المنطقية...



إذا ما نحن صدَّقْنا الشاعر الإغريقي المستاء كاليماخوس القوريني (240 ـ 315 ق.م)، الذي كتب هذه الأبيات الشعرية، فإنه كان قد أتى حين من الدهر على بني يونان باتوا يناقشون فيه قضايا المنطق في كل مكان مكان، حتى في الحمامات والأسواق، وعلى الموائد وفي المآدب، وفي المشاهد والمعابد...

حتى أنه روي أن في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، كان قد وُجِد عالم منطق يوناني شهير اسمه ديودروس كرونوس (توفي حوالي 284 ق.م). ويحكى أنه حدث أن اعتاص عليه حل مسألة منطقية ألقيت إليه خلال مأدبة عشاء؛ فما كان منه إلا أن شعر بالمهانة، وما كان عليه إلا أن قتل نفسه في تلك الليلة عينها.



ومن حسن الحظ، فإن ما كل هذه المناقشات المنطقية كانت تثمر مثل تلك الثمرة المرة المأساوية؛ إذ كانت تلك المناقشات تعد من باب اللهو والتسلية والاستمتاع. وكانت واحدة من تلك الألعاب المنطقية ـ تينك التي اخترعها ديودروس كرونوس نفسه ـ تقضي بالجواب إما بنعم أو بلا، وهكذا دواليك على التناوب، إلى أن ينتصر المدعي أو ينهزم، وذلك وفق المثال التالي الذي حفظته كتب تاريخ الفلسفة من عوادي الزمان:



مثال:

ـ أَوَ لست، يا هذا، تَمْلِكُ ما لم تفقده؟

ـ نعم؛

ـ وهل حدث لك أن فَقَدْتَ قرونًا؟

ـ لا؛

ـ فإذن أنت تملك قرونًا؟

والحال أنه يكفي أن يتحسس الإنسان رأسه حتى يكتشف أنه لا يملك قرونا، لكن منطق اللعبة كان يقضي بهذا ويتأدى إليه...



إذ ما أن يجيب المرء على السؤال الأول بنعم وعلى السؤال الثاني بلا، حتى يُساق من حيث يشعر أو لا يشعر إلى الوقوع في فخ الجواب بنعم عن السؤال الثالث.



هُوَ ذا ما كان يسمى، في البداية، عند الإغريق، باسم «الجدل»؛ لأنه كان يوجد ثمة متجادلان يتفاعلان بوفق سلسلة من الأسئلة والأجوبة.

وقد سعى الفيلسوف اليوناني أرسطو (384 ق.م ـ 322 ق.م) إلى وضع قواعد لهذا الجدل؛ فكان أن قاده ذلك إلى ابتداع علم المنطق. لكن ما كان سمَّى هو «المنطق» بهذا الإسم، وإنما أطلق عليه إسم «التحليل»، وبهذا الإسم عُرف بين تلامذته.

والحال أنه لم يُخترع لفظ «المنطق» اللهمَّ إلا في ما بعد من لدن فلاسفة آخرين أشهرهم كزينوقراطس (396 ـ 314 ق.م) الذي نعثر في كتاباته التي وصلتنا على النعت «منطقي» Logicos. وهو النعت المشتق من لفظ logos المتعدد الدلالات في لغة الإغريق والذي يفيد دلالة «العقل» ودلالة «اللغة» ودلالة «الاستدلال» معًا. وإذن، ما هو «منطقي»، بالتالي، كان يفيد هو ما هو عقلي وما هو لغوي وما هو استدلالي...

وقد كان أرسطو سعى إلى التنظير للقواعد التي تسمح باستنتاج نتائج صحيحة عن طريق الاستدلال. وكان السؤال الذي حاول الإجابة عليه هو: ما هي الشروط التي تسمح لي باستنتاج استنتاج معين؟ ومن هنا كانت نظرية الاستنتاج والقياس والمنطق في الجملة.

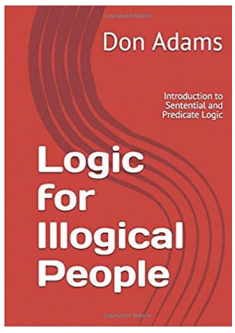
ـ 2 ـ
معظمنا منطقيون وكل واحد منا يستعمل ضروبا من المنطق



الحال أنه يحدث لنا ـ في شـأن المنطق ـ مثلما حدث للسيد جوردان. والسـيد جوردان هذا رجل من سفلة القوم أصاب مالا وفيرا، فأخذته عزة أن يتأنق في عيشه، على طريقة علية القوم، على نحو ما أورد حكايته الكاتب المسـرحي الفرنسي الشهير موليير، في مسـرحيته الشـهيرة «البروجوازي النبيل»؛ حيث اتخذ له أستاذ فلسـفة يعلمه المبادئ الأولى للقراءة والكتابة وأناقة العيش ونعومته ولينه. فكان أن اكتشـف مسيو جوردان ـ بغرابة عجيبة ـ أنه طيلة عمره يتحدث نثرًا وهـو لا يعلم ذلك؛ لعدم علمه أن من الكلام ما ورد شـعرًا ومنه ما أتى نثرًا!

فكذلك أغلبنا ما يفتـأ يتحدث على نحو منطقـى، مع أنه قلما يفقـه ما الذي يعنيه المنطق والشأن المنطقي. إذ يمضي الإنسان العديد من أوقاته اليومية، بل ولربما سحابة يومه بكامله، في بسط رؤيته للأشياء إلى الغير، وفي الدفاع عنها، وفي المحاججة عليها. وحتى إنْ ما كان هو مـن الميالين إلى الفكر العقلي، بل كان إنسـانًا عاطفيًا ومندفعًا في توجهه وهوائيًا (من الهوى) في آرائه، فإنه لا محالة يضطر إلى استعمال العواطف حُجَجًا ـ أو بالأحرى شُـبَهًا ـ ويتنازل أحيانًا لكي يُفهِم غيره؛ فيسعى إلى إعمال حجج عقلية، فضلًا عن أن جاذبية تعقيل وجهة نظره من شـأنها ألا تقاوم، وذلـك حتى تبدو هذه الوجهة من النظر مقبولة للأغيار معقولة غير مذمومة ولا مرذولة.

ـ 3 ـ
لكن ما كنا كلنا مناطقة (علماء مختصون في المنطق) ولسنا في معظمنا من المناطقة



على أنه، ما كنا كلنا بمناطقة (علماء مختصون فـي المنطق) ولا ينبغي لنا أن نكون. والمناطقة منا وفينا قليلون، بل أقل من قليلين...

ـ 4 ـ
فما المنطق، إذن؟

إنه، بكل بساطة، العلم الذي يُعنى بالاستدلالات؛ أي بأشكال التدليل على الأفكار التي نتداولها. إذ حيثما وُجدت استدلالات، فثمة تقيم وجهة نظر المنطق وينظر المنطقي. على أن الاستدلالات ما كانت على جديلة واحدة، بل هي ألوان وأصناف. ومن ثمة تعدد «المنطق» أنواعًا وتلون ألوانًا.

ـ 5 ـ
وما المنطق الصوري؟

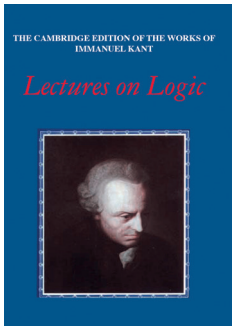
اتخذ المنطق الصوري أشكالًا متعددة عبر تاريخه.

وثمة، على وجه الجملة، على الأقل، شكلان من المنطق:

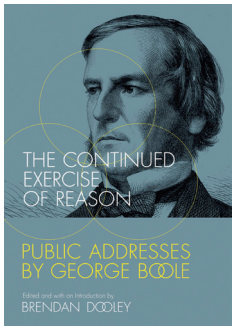
ـ ثمة المنطق الكلاسيكي؛

ـ وثمة المنطق الحديث.

تأسس المنطق علما منذ أزيد من عشرين قرنًا ونيف، واستمر على حاله الذي تركه عليه أبرز مؤسسيه ـ أرسطو (384 ق.م ـ 322 ق.م) ـ إلى حدود القرن التاسع عشر الميلادي؛ حتى اعتقد الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724 ـ 1804) ـ في القرن الثامن عشر، في تضاعيف مقدمة الطبعة الثانية من كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» (1787) ـ أن المنطق الصوري، منذ أن تم إبداعه، لم يكتب له أن يحقق أي خطوة إلى الأمام، كأنه ديونيسوس التي تروي المروية الإغريقية أنه خرج من فخذ جوبتير كاملا مستقيمًا، وأنه يبدو من ظاهر حاله وثبات مآله وكأنه وُلد «تامًا» و«ناضجًا» غير «ناقص» ولا «خديج»؛ وكأننا به ازداد بالغًا راشدًا لكي يبقى على حاله لا يتطور ولا يتقدم، ولا يكبر ولا يشيخ.



على أنه بعد مضي قرن من الزمن بالتمام والكمال على قول كانط هذا، وعلى إثر اجتهادات عالم المنطق والرياضيات والفيلسوف جورج بول (1815 ـ 1864)، وعالم الرياضيات والمنطق البريطاني أوغست دو مورغان (1806 ـ 1871)؛ ولا سيما الفيلسوف والمنطقي وعالم الرياضيات الألماني جوتلوب فريجه (1848 ـ 1925)، فإنه سرعان ما استأنف المنطق مجراه، الذي كان قد تخيله كانط متوقفا، على وجه السرعة، معلنًا عن تحقيقه لمنعطف كبير؛ وذلك بتعالقه مع الرياضيات تعالقًا بدا للبعض، عند أول النظر، وكأنه زواج كاثوليكي لا طلاق فيه ولا محيد عنه.

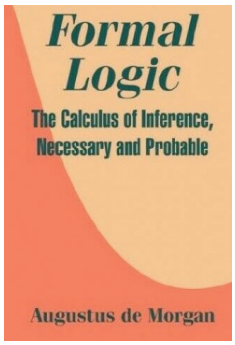


لقد أحدث جوتلوب فريجه، وهو كما أسلفنا عالم منطق وفيلسوف وعالم رياضيات ألماني، لغة صورية سماها Begriffschrift ـ أي بما يعني حرفيًا «رسم المفهوم» أو «تصويره» ـ أرسى وفقها مفاهيم المنطق الأساسية وموضوعاته وقد رمز إليها برموز رياضية. وسمح ذلك بمراجعة أي استدلال كما لو كنا نراجع عملية حسابية صرفة. فكان أن تم الاعتقاد منذ حينها ـ اعتقد ذلك فريجه نفسه لبرهة من الزمان ـ بأن القضية سوف تبقى عند هذا الحد، وأن هذه اللغة الاصطناعية الرمزية الجديدة التي حلَّى بها المنطق ـ اللغة الرياضية ـ سوف تشكل، وإلى الأبد، الشكل المرجعي الذي بوفقه سوف يعلن عن كل قضية قابلة للبرهنة عليها. وإذن، قضي الأمر الذي كنتم فيه تستفيان، وختم بالترييض على المنطق إلى أبد الآبدين.



والحال أن الأمر ما كان كذلك؛ إذ استعار المنطق المعاصر طرائق قِدَدًا. وإن إحدى هذه الطرائق لهي ما أمسى يعرف اليوم باسم: المنطق غير الصوري.

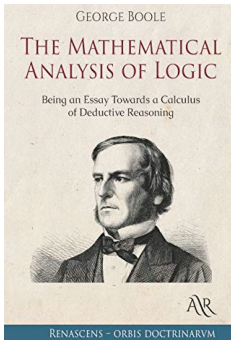
ـ 6 ـ
وما المنطق غير الصوري؟
المنطق الصناعي والمنطق الطبيعي



تقدّم بنا القول إن أصل المنطق الرياضي ومنشأه إنما يعود إلى عام 1887 حين ظهر عملان منطقيان شـكلا منعطفًا في الدراسات المنطقية الحديثة: كتاب: التحليل الرياضي لجورج بول. وكتاب: المنطق الصوري لأوغست دو مورغان.

وفي هذيـن الكتابين تم تطبيق علم الجبر على القضايا المنطقية، وتمّ السـعي إلى حساب الأقيسة الصورية؛ فكان أن اتسـع الأمر اتساعًا إلى إنشاء نظرية عامة في الأنساق الرياضية.

والحال أن الأنساق الصورية، التي هي موضوعات دراسة المنطق، هي بالتعريف أنساق مغلقة. والنتائج المعرفية لهذا الانغلاق شديدة الأهمية: مثلًا، على أساسه تتحدد الضرورة التي تحكم النسق، وبه يتمّ حصر كل الإمكانات المتاحة. إذ ما أن ينهي واضع النسق نسقه حتى يخرج من طوع يده، ولا تعود الثمرة تنتمي إليه. فقد تصور كل الإمكانات دفعة واحدة.



أكثر من هذا، وكما يقول عالم المنطق السويسري الشهير جون ـ بليـز جريـز (1922 ـ 2013)، فإنه في زمـن فريجه، تمـت الصياغة الرياضية للمنطق على حساب ضحيتين:

من جهـة أولى، لفظ المنطق اللسـان العـادي باعتباره حاملًا ممكنًا للتحليل منطقي.

ومن جهة أخرى، ابتعد المنطق عن كل «نزعة نفسية» تسعى إلى الأخذ بعين الاعتبار كيف يستدل بنو البشر بالفعل في حياتهم اليومية وكيف يُحَاجُّوا وبِمَ يُجادلوا. وبهذا باتت عناية المنطق الرمزي الغربي منصرفة إلى «قوانين الحق» وليس إلى «قواعد ما يُعَدُّ على أنه حق» ـ ما يشبه الحق، المتشابه ـ عند الأفراد من أفناء الناس، وليس عند من لا يتحدث إلا قياسًـا، وهو غير موجـود، ولن يوجد، وإلا عدّ «دمية» مثيرة للضحك، على نحو ما تمت السخرية من قياسات أرسطو وأتباعه طوال تاريخ الفلسفة والمنطق.

واليوم، قطع المنطـق المعاصر مع هاتين العقيدتين الجلدتين: التخلي عن اللسـان العادي، ومعاداة النزعة النفسية.

ذلك أنه كانت تبدو الألسن الطبيعية في اعتبار جوتلوب فريجه غامضة ملتبسة مشوشة رخوة على المستوى المنطقي. إذ من شأن بعض عبارات اللسان العادي ـ وعلى خلاف اللسان الرمزي ـ أن تتغير قيمتها الصدقية [صادقة/كاذبة] حسب الظروف التي لُفظت فيها وعلى ضوء المتكلم الذي تفوَّه بها:

مثال:

ـ «الآن الثانية والربع ليلا».

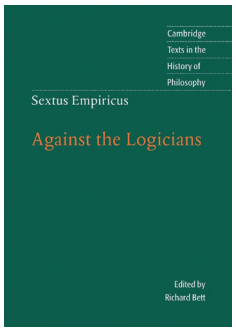
هذه عبـــارة كانت صادقة في حين التفوه بها، لكنهـــا ما باتت كذلك بعد لحظات من النطق بها أو من تدوينها. ومن شأن صدق قولي: «أنا فاعل هذا الأمر» أن يصير باطلًا متى نطق بـــه غيري. ولهذا صيـــر اليوم إلـــى «منطق جهات» يأخـــذ بعين النظـــر «الأوضاع» و«المواقف» المختلفة، كما صيـــر إلى «منطق هجين» أو «منطق خلاســـي» وإلى «منطق ضبابي»...

وقس على ذلك ما كان ذهب إليه جوتلوب فريجه من ضرورة «التحديد الدقيق» الذي به نحدد ما إذا كان موضوع معين يقع أم لا تحت محمول معين؛ بحيث يكون الجواب دقيقا: نعم أم لا. فمن شأن هذه القاعدة أن تحترم متى كان الأمر يتعلق بمحمولات رياضية، مثلا: إما يكون العدد الصحيح عددًا أوليًا أو لا يكون. وليس يمكن التردد هنا بالقول: «إنه كذلك إلى هذا الحد أو ذاك»، بينما من شـــأن قولنا عن بحر بأن درجـــة حرارته قد بلغت اثنتي وعشـــرين درجة أن نتردد في أن نقول عنه إنه حار أم لا. ومن شأن إنسان يبلغ طوله مترا وســـبعة وســـبعين ســـنتمترًا أن نتردد في وصفه بأنه طويل أم لا. ومن هنا نشـــأت نظريات المجموعات الضبابية للانفلات من هذا المبدأ. فبدل أن يستجيب محمول قطعا إلى موضوع، تم التعويض عن ذلك بالاستجابة المتدرجة.

كما تم التصدي إلى العقيدة الثانية من عقيدتي المنطق الرياضي، وهي عقدية معاداة النزعة النفسية. إذ تظهر هذه العقيدة المنطق، أساسا، بحسبانه علمًا معياريًا تقويميًا ـ أي من شـــأنه أن يقوِّم استدلالًا معينًا من حيث صدقه أو خطؤه ـ فالشأن في المنطق أن يحكم على متكلم بالخطأ إنْ هو لجأ إلى استدلالات خاطئة. وكذلك كان المنطق يتطلب من برهان معين لا فحســـب أن يخطو من مقدمات صادقة إلى نتيجة صادقة، وإنما أن يخطو في ذلك بخطوات صغيرة؛ حتى يتعرف كل واحد على مطابقة كل خطوة يخطوها، مهما صغرت، إلى قواعد الاستدلال الصريحة أو المضمرة.

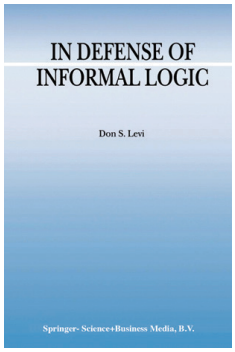
لكن، هل هذه هي وحدها طرق الاســـتدلال الممكنة، أم توجد طرق أخرى تكون فيها مخالفة لبعض قواعد المنطق المعهودة؟ وهل يعني أن هؤلاء المســـتدلين «غير منطقيين» و«غير عقلانيين» بمخالفتهم للدروب المعهودة والسبل المسلوكة للاستدلال «المنطقي»؟ ما القول في ما ظهر من أن العقل البشري ما كان آلة حاسبة ولا آلة حاسوب «تفكر» كما «يفكر» جهاز كومبيوتر؟

منذ حوالي تسعة عشر قرنًا ونيف، كتب الفيلسوف الشكي والطبيب الروماني سكتوس امبريكوس (حوالي 160م ـ كان حيًّا حوالي 190م) كتابًا سماه «ضد المناطقة». وفي قسم من هذا الكتاب ينتقد الرجل المناطقة ـ أو أهل الميزان حسب تعبير قدماء فلاسفة العرب ـ في



ذهابهم إلى أن مقدم الشرط يلزم عنه بالضرورة تالي الشرط؛ وذلك في قولنا مثلًا: «إذا وجد دخان، وجدت إذن نار»، وفق الصيغة الشـرطية الشهيرة: «إذا... فإن...»، أو «إذا... فإذن...». وهو يشكك في هذا اللزوم بأشد تشكيك يكون ويشغب عليه الشغب الذريع.

ومنذ حوالي ثلث قرن من الزمن كتب العالم المنطقي دون ليفي أستاذ المنطق وفلسفة الرياضيات بجامعة أورغون ـ صاحب كتاب «التفكير النقدي والمنطق» (1991) ـ كتابًا سماه بالاسم: «دفاعا عن المنطق غير الصوري» (2000) جمع فيه عصارة أزيد من خمسين سنة من بحوثه المنطقية. ويحكي ليفي في مقدمة كتابه كم كانت جاذبية عنوان كتاب سـكتوس أمبريكوس السالف الذكر ـ «ضد المناطقة» ـ شديدة عليه، وكم هو قاومها كل المقاومة! قال الرجل: «كان يحدوني لما قررت أن أجمع في مجلد واحد مقالات في موضوع النظرية المنطقية وما يمت إليها بصلة، والتي كتبتها في الخمسـين سنة الأخيرة، حادي أن أقتبس عنوان كتاب من تأليف سكستوس أمبريكوس، وأن أطلق على مجموعتي اسم «ضد المناطقة». وعلى الرغم من أن تلك المقالات كانت تثير جملة من المسـائل التي تهمني، فإن الطابع الذي كان يهيمن عليها هو ضرب من النزعة الشكية حول كيف ينظر المناطقة إلى الأمور. ولهذا جذبني سحر السؤال إليه جذبًا، ونال إعجابي الشديد.



على أنني، راجعـت النظر في الأمر كرة أخـرى؛ فكان أن اهتديت إلـى اقتباس أحد عناويـن مقالاتي جاعلًا منه عنوانًا لكتابـي ـ وهو العنوان: «في الدفـاع عن المنطق غير الصوري» ـ الذي يشدد على مساندتي لمقاربات أخرى للمنطق [غير المقاربة الصورية]».

ثم يحكي دون ليفي، بعد ذلك، كيف أنه قرر أن يصير باحثًا مقتدرًا في علم المنطق بسبب من تأثره بأستاذه في الفلسـفة الذي كان معجبًا به بأشد إعجاب يكون. فقد شجعه الأسـتاذ ذات مرة على أن يغدو عالم منطق، وذلك بأن قال له: «كان بودي أنا نفسـي أن أمسـي عالم منطق بدل أن أصير عالم تاريخ، لو أنني كنت ذكيًا ونبيهًا بما يكفي». لكن، لما هو طوَّر الطالـب بعض الاهتمام بالفلسـفة، وتعلم بعضًا من المنطق، بدأت تسـاوره الشكوك حول قيمة تقنيات المنطق الصوري في الفلسفة وحول مدى نجاعتها خارج الفصل. ومع ذلك، بات الرجل يقرّ، وقد مضت على هذه الواقعة عقود من الزمن وعقود، بأنه لا زال يجد نفسه رهينة للاعتقاد الذي نما لديه، أيام أمسى طالب فلسفة مبتدئ، بأن الاقتدار في المنطق الصوري أو الرمزي هو ما يميز الفلاسفة الجيدين عن سواهم من أفناء الفلاسفة وسوقتهم وعامتهم.

على أنه يعتبر كتابه في الدفاع عن المنطق غير الصـوري ضدًّا على المنطق الصوري «محاولة منه لربح انعتاقه [من هذا الاعتقاد الراسخ]». ومن ثمة، يسلك ليفي في كتابه هذا عدة مسـالك: منها أنه ينضم إلى جانـب المنطق غير الصوري فـي خصومته مع المنطق الصوري، ويعضد جانب البلاغة ضد المنطق الصوري، ويتحالف مع الطلبة الذين يصارعون ضد بعض دروس المنطق الصوري أو عندما ينجزون تمارينهم المنطقية بأسوأ إنجاز يكون...

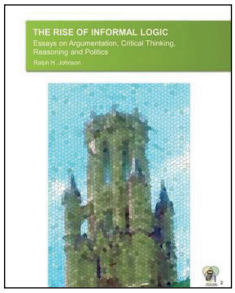


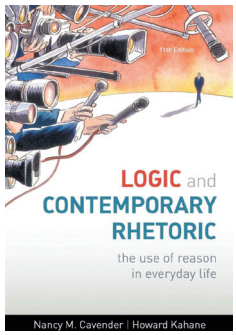
ـ 7 ـ
نبذة عن تاريخ بداية المنطق غير الصوري

والحال أنه ما كان دون ليفي هذا إلا طالبًا من بين طلبة كثيرين اعتراهم الشك في القيمة العملية للمنطق الصوري. إذ يذكر عالم المنطق الصوري والحِجاج الكندي جون أنطوني بلير (1941 ـ) ـ أحد مؤسسي حركة المنطق غير الصوري بأمريكا الشمالية، ومؤلف أحد أظهر كتب المنطق غير الصوري: «الدفاع عن الذات منطقيًا» (2006)، إلى جانب رفيقه ـ رالف جونسون ـ والمؤسس بالاشتراك لمركز البحث في الاستدلال والحِجاج والبلاغة، والعضو المؤسس للجمعية الدولية لدراسة الحِجاج ـ يذكر أن المنطق غير الصوري ظهر، أول ما ظهر، مع حركة رفض استعمال المنطق الصوري بغرض تحليل الحجج الاستدلالية المستخدمة في اللسان الطبيعي وتقويمها، أو على الأقل التحفظ على عدم كفاية المنطق الصوري في تحليل الحجج الاستعمالية... لا سيما منها المغالطات غير الصورية؛ أي تلك المغالطات في الاستدلال التي لا نكشفها عن طريق إعمال آليات المنطق الكلاسيكية وتقويماته.



وقد شُرع في الحديث عن «المنطق غير الصوري» في نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن الماضي بكندا والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك في فصول الفلسفة حيث كان الطلبة قد سجلوا أنفسهم لحضور درس «المنطق» الذي كانوا ينتظرون منه أن يحسِّن من مقدرتهم الاستدلالية ومن مهارتهم في فهم حجج السياسة العامة آنذاك ونقدها وبيان عوارها؛

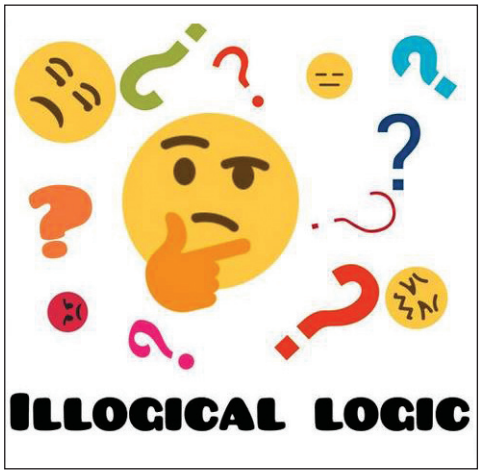




لا سيما منها تلك الاستدلالات والحجج المنشورة في وسائل الإعلام، والتي كانت تكمن آنذاك في الجرائد والمجلات كمونها الرهيب. وعادة ما كان المدرسون من الخريجين الجدد من تلك الجامعات الذين تمرسوا على أساليب المنطق الصوري، فلا يعرفون غيرها سبلا.

وغالبا ما كان يدور الدرس المنطقي على المنطق الصوري، وما كان المنطق يطبق من لدن المدرس على الحجج التي كان يهتم الطلبة بتحليلها. والحال أن الطلبة أصيبوا بضرب من الإحباط الناجم عن حرمانهم من تطبيق ما يقرؤون ويتعلمون من أساليب الاستدلال المنطقية على ما يعاينون ويعيشون من جدال ومناظرات سياسية في البلاد. وكان المسوغ الذي عادة ما يقدم لدراسة المنطق الصوري، من غير تطبيقه على أصناف النصوص والحجج التي كان يرغب الطلبة بألح رغبة تكون في نقدها، هو أن من شأن التمرن على المنطق الصوري تحيين مهارة المرء على الاستدلال، ومساعدته مساعدة غير مباشرة على تحليل الحجج وتقويمها. لكن نقل تلك المعرفة والمهارة لم يكن يتمّ أبدًا تحقيقه تحقيقًا عمليًا، وقد بدا في الكثير من الأحايين في حدوده الدنيا.

على أنه في بعض الحالات الأخرى، سعى المدرس إلى تعليم الطلبة كيفية تحليل وتقويم نماذج من مثل تلك الحجج المستعملة في أدوات المنطق الصوري للمبتدئين، وفي هذه الحال أصيب المدرسون والطلبة معًا بالإحباط؛ وذلك لأنهم واجهوا عدة صعاب.



وأول هذه الصعاب أنه كان ينبغي «ترجمة» الخطاب إلى الصورة المنطقية المعيارية المقياسية الموحدة؛ بحيث يمكن استخراج بنيته الصورية أو الرمزية. وكان أن تحول هذا التحويل إلى تمرين عويص، بل حتى إلى كابوس مزعج. فقد كانت الكثير من عبارات النصوص تثور على كل صياغة صورية وتتأبى وتتمنع، وكانت الجهود المبذولة لاستكراه النصوص على الدخول في القوالب المنطقية الجاهزة تؤدي إلى تشويه معانيها الأصلية. ولا واحد من كتب المنطق المدرسية المبذولة آنذاك كان قادرًا على تقديم يد العون؛ لأن الأمثلة التي كانت تعج بها كانت موجهة نحو توضيح المبادئ المنطقية لا نحو أخذ الحجج الواقعية بعين الاعتبار... فكانت تبدو شديدة التبسيط بحيث لا تستوعب لغة الخطاب العمومي.

وثاني الصعاب أنْ كانت البنية المنطقية للنصوص أعقد بكثير من الكتاب التعليمي في المنطق. مثلًا؛ كانت الحجج تتضمن ـ فضلًا عن الحجج القوية الداعمة للدعوى ـ استئنافات على الردود وردوا على الردود، كما كانت تتضمن الحجج المفندة والحجج المؤيدة،

والحجج العـدة على الدعوى الواحـدة ممزوجة أحيانًـا مع الاعتبارات المضـادة، وهكذا دواليك...

وثالث الصعاب، بدت معظم الحجج تقريبًـا تجيب عن دعاوى غير مصرح بها. ولكي يتمّ إظهـار تلك الدعوى كان الأمر يقتضي ضروبًا من التعمل والتمحل والتحيل والكياسـة والتأويل وإعادة البناءً والتقرير بشأن الحجة المقدمة وليس الإساءة إلى الدعوى... على أن القرار بشأن صياغة الدعاوى بدا أنه قد يكون لا يحدده استعمال المنطق.

ورابع الصعاب، أنه حتى في حالات نقل الحجة إلى الشـكل المعياري المقيس عليه، كان هذا يطرح صعوبات إضافية. لم يكن الأمر يتعلق بصلاحية الحجة، وإنما بحقيقة المقدمة التي بنيت عليهـا. ذلك أن تحديد حقية المقدمة لم تكن من أمر المنطق في شـيء، بل كانت تقع خارج إمبراطورية المنطق؛ أي كانت من حيّز الإبستمولوجيا أو من اختصاص العلم. ومن هناك، ما كان للدرس المنطقي من شيء يمكن أن يفيد به في أمر مفتاح مكون تقويم الحجة...

تلك صعاب وصعاب أخرى من هـذا القبيل واجهت درس المنطـق الصوري وأصابت الجميع بالإحباط ـ أسـاتذة وطلبة. بما أظهر أن صلاحية الاسـتنباط ـ وهو شغل المنطق الصوري الشاغل ـ ما كانت ضرورية، لا ولا كانت معيارًا كافيًا على أن الحجة حجة منطقية صالحة.

تأسيسًـا عليه؛ اسـتنتج العديد من المدرسـين أن المنطق الصوري، بوسمه أنموذجًا لتحليل مثل هذا الحِجاج وتأويله، غير مناسب، وأنه لا يوفر أساسًا مناسبًا لتقويم مثل هذا الحِجاج. وقد بدت الحاجة ماسـة إلى أدوات لتحليل الحجـج، وإلى معايير جديدة لتقويم البيِّنات. وبما أن المنطق كان يعد هو دراسة معايير التمييز بين الحجج الصحيحة والحجج الفاسدة، فقد تم الاعتقاد بأن هذه الأدوات الجديدة والمعايير المستحدثة ينبغي أن تظل تابعة للمنطق. وبما أن مصطلح «المنطق غير الصوري» كان قد استخدم في بعض الأوساط، فإنه تم تبنيه شعارا للإعراض عن المنطق الصوري.

ـ 8 ـ
المنطق غير الصوري بين مناوئيه ومناصريه

1 ـ في الاعتراض على المنطق غير الصوري:

هل المنطق غير الصوري «منطق»؟

برزت نقود على محاولات استعمال أدوات تحليلية ومعايير للتقويم غير صورية. ومن بين أوجه هذه النقود نقد الفيلسوف وعالم المنطق الفيلندي جاكو هنتيكا (1929 ـ 2015) وعالم المنطق الكندي جون هايدن وودز (1937 ـ) الذين ارتأيا أن المنطق، بالتعريف، مشـروع صوري؛ ومن ثمة فإن الحديث عن منطق غير صوري إنما هو تناقض في الألفاظ.



وقد ذهب جاكو هنتيكا، على وجه الخصوص، في مقاله الشهير: «دور المنطق في الحِجاج» (1989)، إلى بيان أهمية المنطق الصوري في الحِجاج، وذلك على الرغم مما يدعيه نقاد هذا المنطق من بطلان هذا الدور وفساده. فرأى، بداية، أن التصور القديم للمنطق يجعله يتكافأ مع نظرية الاستدلال، هو هو. وهو تصور لا زال سائدًا في العديد من كتب المنطق المدرسية. وهنا يحضر دور المنطق وكأنه دور المحقق شرلوك هولمز. لكن تمَّ اليوم رفض هذا التصور في نظريات الاستدلال والحِجاج الحديثة، وتم القبول بفكرة أن حقائق المنطق تحصيل حاصل أو حقائق تحليلية بلا مضمون جوهري. ومن ثمة ذُهب إلى القول بأنه عاجز عن دعم أية استنتاجات تأتي باكتشافات جديدة، على خلاف ما تقتضيه وظيفة شرلوك هولمز. وفضلًا عن هذا، بحث بعض الباحثين عن أدوات الحِجاج في نظرية البلاغة التقليدية أكثر منها في نظريات المنطق.

لكن، يرى جاكو هنتيكا أن كل هذا النقد الموجه إلى المنطق بحسبانه آلة لا يجيب عن مسألة الدور الفعلي للمنطق في الاستدلال وفي الحِجاج. لقد أقبل العديدون على «الاستدلال والتفكير النقدي» أو «النظرية الحِجاجية»، وانتشرت أفكارهم انتشارها المعروف، بل انشؤوا حتى حركة «المنطق غير الصوري»... على أنه يظهر، حسب هنتيكا، أنه لا زال للمنطق الصوري دور يلعبه في كل أشكال الاستدلال؛ بما فيها تلك الأشكال الحِجاجية وفي غيرها... لا سيما حين يستفيد المنطق من نظرية الألعاب وغيرها التي تجعل منه منطقًا تفاعليًا ديناميًا...

أكثر من هذا، إذا ما نحن فهمنا من إحدى دلالات لفظ «صوري» المتعددة إفادة التجريد، فإن المنطق غير الصوري المزعوم يمسي بدوره صوريًا، بما أن أربابه يركزون على «تجريدات» و«أرسومات» و«خطاطات» مجردة للحجة باعتبارها أدوات للاستعمال في «تحليل» الحجج وفي «تقويمها».

لكن، يبقى أمرًا صحيحًا أن منظري المنطق غير الصوري لا يلجؤون في تحليلاتهم وفي تقويماتهم للحجج إلى حساب القضايا ـ على النحو الذي يلجأ إليه أرباب منطق القضايا. وعلى هذا الصعيد، يرى أنطوني بلير أن المنطق غير الصوري يبقى في جوهره، ومهما قيل عنه، منطقًا غير صوري.

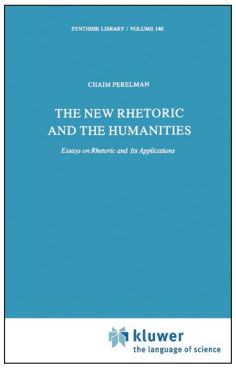
لكن، أليس المنطق غير الصوري يبقى، في نهاية المطاف، «منطقًا»؟

يتوقف الجواب عن هذا السؤال على المقصود من «المنطق». ثمة سابقة تدلُّ على تسمية المعايير التي تتضمن استنباط الحجج «منطقا». هذا أحد المناطقة يقول: «إنما الشأن في المنطق، حصرا، أن ينظر في الاستنباطات أكانت صحيحة أم فاسدة، وأن يسعى إلى تسويغ الصحيح منها»، ويقول آخر: «شأن المنطق، أكان حديثا أم تقليديًا، أن يدور

على الاستنباط الصحيح والقواعد التي تحكمه». إنْ نحن قبلنا هذه التعاريف العامة للمنطق، فإن المماهاة بين المنطق والمنطق الاستنباطي الاستنتاجي تصير داخلة في صلب تعريف المنطق بعامة. لكن، هل كل منطق يلزمه لا محالة أن ينظر في الاستنباط الصوري؟ ثمة وجهة نظر واسعة متبناة اليوم تقول بأنه يمكن أن توجد حجج تقوم على استنتاجات صحيحة ومع ذلك تكون استنباطيًا غير صحيحة. وبعد هذا وذاك، من ذا الذي يملك احتكار لفظ «المنطق»؟ مختلف الأوساط يمكن أن تدعي سوابق تاريخية لاصطلاحاتها المفضلة... وليس يعني الانتماء إلى المنطق بالضرورة الانتماء إلى المنطق الصوري قصرًا وحكرًا.

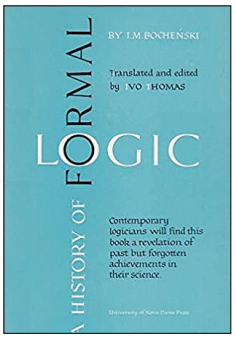
ثمة من المناطقة من ضيَّق واسعا؛ بحيث اعتبر أن المنطق الصوري هو ما يقوم على «ما ينتج بالضرورة عن قولنا كذا»؛ ومن ثمة اعتبر المنطق غير الصوري ـ الذي يفسح المجال واسعًا للإمكان ـ خارج نطاق المنطق.

2 ـ في الدفاع عن المنطق غير الصوري



كان قد حاضَرَ أحد أبرز من ساهموا في انتشار المنطق الصوري الفيلسوف وعالم البلاغة وفيلسوف القانون البلجيكي شيم بيرلمان (1912 ـ 1984) ـ الذي كان كتابه: «المبسوط في الحِجاج: البلاغة الجديدة» (1958) أحد أشهر كتب الحِجاج، بل فاتحة منطق الحِجاج ـ بالمدرسة العليا للأساتذة بباريس عام 1981 في جمهرة من الطلبة بمحاضرة اتخذ لها عنونا: «المنطق الصوري والمنطق غير الصوري»، حدث أن فصل فيها القول في أهم الفروق بين المنطقين.

وهكذا ذهب إلى أن فكرة «المنطق الصوري» كانت فكرة معلومة منذ أرسطو. وقد تعممت تحت تأثير المناطقة الرياضيين، بدءًا من منتصف القرن 19، حتى أمسى فكرة شائعة القول إن المنطق والمنطق الصوري سيان، هو هو؛ مما ترتب عنه إقصاء المنطق غير الصوري من إمبراطورية المنطق. ويذكر أنه يكفي أن نورد شاهدًا من عمل أحد المناطقة المشهورين ـ الأب جوزيف بوتشنسكي (1902 ـ 1995)، صاحب كتاب «المنطق الصوري» (1956) و«الموجز في المنطق الرياضي» (1949) و«بين المنطق والإيمان» (1990) ـ قد سوى تسوية مطلقة بين المنطق الحديث والمنطق الصوري بحيث لا فرق، وذلك في محاضرة له ألقاها عام 1976 عن «المعنى والطابع العامين للمنطق الحديث». وقد وسم المنطق الحديث بثلاث سمات جوهرية: استعمال لسان اصطناعي (أي التوسل بلغة رموز)، واتباع النزعة الصورية، وسلك مسلك الموضوعية. وقد شدد على أنحاء التقدم الكبرى التي جاء بها إدخال لسان اصطناعي سمح باستبعاد كل أشكال اللبس والإيهام والخلاف التي يصير من الصعب تفاديها عندما يتعلق الأمر بالألسن الطبيعية.



وبالفعل، فإن الشرط الجوهري لبناءً لسان اصطناعي أن تكون كل علامة لها معنى واحد ووحيد، كما أنه يتعين أن يتمّ إحكام صياغة كل تعبير. أما الموضوعية التي أشار إليها، فإنها تفترض أن المنطق لا ينصرف إلى الاهتمام إلا بالخصائص الموضوعية: من حق وباطل واحتمال وضرورة... بمعزل عن موقف البشر وما يفكرون فيه أو ما يعتقدونه. والأمر ذاته ينطبق على أوليات النسق التي يتمّ تعدادها والتصريح بها عند البدء؛ فضلًا عن قواعد التعويض والاستنتاج التي تشير إلى العلميات العقلية المباحة، طبقا للقواعد، والتي تسمح بالتمييز بين صحيح الاستنتاج وفاسده.

ولهذا، فإن ما من نسق صوري إلا ويتعين أن يكون محدودًا، في ما يخصُّ إمكانات تعبيره وبرهانه، بحيث أنه ما أن يعطى لسان اصطناعي معين، حتى لا يسمح بأي تعبير خارج المسموح به، وما أن تقدم جملة أوليات وقواعد استنباط، حتى يمسي يتعين علينا أن نقبل، على الأقل إذا كان النسق متسقًا، عدم وجود عبارات لا يمكن الحسم فيها...

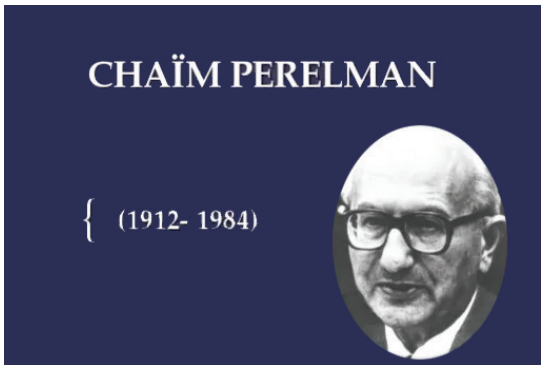
وبتوفره على هذه المطالب، فإن من شأن لسان اصطناعي ونسق صوري أن يتعارضا مع سمات لسان طبيعي ونسق غير صوري.

وتأسيسًا عليه، فإنه على خلاف اللسان الاصطناعي الذي لا يسمح ولو بتناقض في الظاهر، فإن قولة هرقليطس: «نحن نستحم ولا نستحم في نفس النهر مرتين» تصير غير مقبولة في المنطق الصوري أو الرمزي، بداعي أنها متناقضة ملتبسة؛ مع تقدم العلم أن النسق لا يسمح بالتناقض ولا بالالتباس. هذا بينما يكون ردّ فعلنا الأولي يتمثل في عدم المسارعة إلى اتهام هرقليطس بالوقوع في التناقض، والمبادرة إلى تأويل ما يقوله لنا بحيث نتبيّن منه معنى متعقّلًا... فمثلًا؛ نريد أن نفهم ما إذا كان لفظ «النهر» هنا قد استُخدم بمعنى الضفتين أو بمعنى ما بين الضفتين من المياه المنسابة بينهما... وهكذا، فإنه بغية الحفاظ على فكرة «التواصل الذي يحمل معنى» ـ والذي هو الأمر الذي ينشده اللسان الطبيعي ـ يتمّ التخلي عن فرضية أن للكلمة معنىً واحدًا.

المثال	حكم المنطق الصوري	داعي الحكم	حكم المنطق غير الصوري	داعي الحكم
«نحن نستحم ولا نستحم في النهر نفسه مرتين»	عبارة لا تستقيم منطقيًا.	ـ الوقوع في التناقض. ـ السقوط في الالتباس.	عبارة تستقيم منطقيًا.	ـ عبارة ظاهرها متناقض وباطنها متماسك. ـ اللبس سمة من سمات اللسان الطبيعي، وهو دليل ثراء الدلالة وليس عوزها.

وقس على ذلك المقطع الذي يردده قيصر ـ في مسرحية الكاتب المسرحي الفرنسي مارسيل بانيول الشهيرة ـ وهو على فراش الموت: «أن أموت ـ فما ذاك بأمر أشعر به أو أعاني منه، لكن ما يحز في نفسي أن أغادر الحياة». هنا أيضًا نجبر على أن نعامل تعبيري «الموت» و«مغادرة الحياة» على أنهما غير مترادفتين، بينما المعاجم تدلنا على خلاف ذلك.

وعندما نقول: «الأعمال هي الأعمال»، أو «الانشغالات هي الانشغالات»، أو «الأمور هي الأمور»، فإن لا أحد يتصور أننا نطبق مبدأ الهوية المنطقي: أ هي أ، اللهمَّ إلا إنْ كنا نحضر حصة من حصص المنطق. فمن شأن من يردد هذه العبارة أن يقصد شيئًا آخر غير ترديد الكلمة إياها. وقس على ذلك قولنا: «فلان هو فلان»...



وهكذا، مثلًا، يروي لنا شيم بيرلمان قصة أبوين ينتظران بمحطة القطار عودة ابنهما من الخارج، بعد غيبة طويلة، فلما بدا الابن على البوابة غمرت العبرات عين الوالد؛ وما كان من الأم إلا أن علّقت على المشهد بالقول: «الآن يتبين لي أنه ما كانت الأم هي الأم فحسب، وإنما الأب هو الأب أيضًا».

ذلك أن إمكان أن نعزو إلى التعبير الواحد معاني متعددة، قد تكون أحيانًا جديدة كل الجدة، وأن نلجأ إلى استعارات وإلى تأويلات مختلفة حولها؛ ذاك أمر يرتبط باستعمال اللسان الطبيعي. وكون اللسان الطبيعي يلجأ عادة إلى مفاهيم مشوشة، تؤدي إلى تأويلات متباينة، وإلى تعاريف متنوعة؛ ذلك أمر يفرض علينا أحيانًا أن نمارس خيارات، وأن نتخذ قرارات لا تتوافق بالضرورة؛ والأمر في القانون أظهر. فعلى خلاف ما يجري في نسق صوري، يضطر القاضي إلى اتخاذ قرار وتعليله. وينص الفصل الرابع من قانون نابليون على أنه يعد مذنبًا بذنب إنكار العدالة ذاك القاضي الذي يرفض أن يقضي بداعي الصمت أو غموض القانون أو عدم كفايته. وعندما يبدو له النص، عند أول النظر، يعاني من ثغرة، من مناقضة، أو من غموض، فإنه يتوجب عليه أن يؤول النسق باستعمال تقنيات الاستدلال القضائي؛ بحيث يجد الحل ويعلله...

وفي هذه الأحوال، يتمّ اللجوء إلى المنطق غير الصوري الذي هو المنطق الذي يسوِّغ الفعل، والذي يسمح بالحسم في الخلاف؛ وبالتالي يمكِّن من اتخاذ قرار عاقل.

ولهذا السبب، عارض أرسطو بين الاستدلالات التحليلية ـ الأقيسة ـ والاستدلالات الجدلية ـ أي ما نعثر عليه في المناقشات والمناظرات عندما يتعلق الأمر باتخاذ القرار العاقل.

وهكذا بينما المنطق الصوري منطق البرهان، فإن المنطق غير الصوري منطق الحِجاج. وبينما يعد البرهان صحيحًا أو غير صحيح، وملزمًا وضروريًا مكرِهًا في الحالة الأولى، وبلا قيمة في الحال الثانية؛ فإن الحجج تعتبر قوية بهذا القدر أو ذاك ووجيهة بهذه النسبة أو تلك، ومقنعة حتى هذا المستوى أو ذاك...

طبيعة المنطق	المنطق الصوري	المنطق غير الصوري
نوعية الاستدلال المعتمد	البرهان	الحِجاج
معيار التمييز	**البرهان:** ـ صحيح أو غير صحيح. ـ ملزم إن كان صحيحًا، وبلا قيمة إن كان غير صحيح.	**الحجة:** ـ قوية أو غير قوية. ـ وجيهة أم غير وجيهة. ـ مقنعة أو غير مقنعة.

لا يتعلق الأمر، في الحِجاج، بأن نبيّن، على خلاف ما يحدث في البرهان، أن سمة موضوعية ـ مثل الحقيقة ـ شأنها أن تنتقل من المقدمات إلى الاستنتاجات، ولكن يتعلق الأمر بقدرتنا على جعل الطابع العقلاني لقرار ما أمرًا مقبولًا، بدءًا مما يقبله السامع قَبْلًا، وبدءًا من الدعاوى التي يوافق عليها موافقة كافية. فإذن، من شأن القول الإقناعي ـ الحِجاج ـ أن يهدف إلى نقل الموافقة على فكرة من شخص إلى شخص آخر، وهي مسألة شخصية ذاتية يمكن أن تتغيّر من عقل إنسان إلى عقل إنسان آخر؛ إذ من شأن العقول أن تتباين، ولا يتعلق الأمر بحقائق قسرية قهرية ضرورية.

من أمر النسق الصوري أن يبدي لنا عن النتائج المترتبة عن الأوليات التي ننطلق منها؛ سواء أكانت هذه الأوليات عدة قضايا بديهية أو مجرد فرضيات تقبل التوافق عليها. ففي نسق صوري لا تكون الأوليات أبدًا موضع خلاف، بل يفترض أنها حقة موضوعيًا أو اصطلاحًا واتفاقًا. والأمر على خلاف ذلك في الحِجاج؛ حيث ينبغي أن يكون المنطلق مقبولا من لدن الجمهور الذي يراد إقناعه أو إلزامه بقول معين. وتتمثل الدعاوى الأولى التي يتمّ الانطلاق منها في «مواضع مشتركة»؛ أي في قضايا عادة ما تكون مقبولة، سواء تعلق الأمر بقضايا الحس المشترك أو بدعاوى تثير الجدل حولها في مبحث من المباحث.

وعلى خلاف الأوليات التي لا تكون محل خلاف داخل النسق، فإن المواضع المشتركة التي يقع حولها توافق عام، تتعلق بمفاهيم غامضة ومشوشة وقلقة ومتجادل فيها لا يمكن أن تُستنبط منها نتائج من غير السعي إلى توضيحها. وهكذا، مثلًا، يتفق الجميع على أن الحرية أفضل من العبودية، وأنه ينبغي للمرء أن يسعى إلى العدل أو إلى الخير المشترك. لكن، لكي نستخرج منها فعلًا سلوكيًا معينًا، فإنه يكون علينا أن ندقق في ما الذي نقصده بهذه الدعاوى التي تبدو في البدء غير باعثة على الجدل ولا حاضة هي على الخلاف.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المواضع المشتركة التي يفترض أنها مقبولة في البداية، والتي لا يجادل فيها أحـد حينما تعرض عن غيرها بمعـزل، يمكن أن تؤدي إلى أشكال شتّى من عدم التوافق. ما العمل عندما يحدث، ظاهرًا وأوليًا على الأقل، تعارض بين السعي إلى الخير وتحقيق العدالة؟ سوف يقول بعض الناس بأن الخير الذي من شأنه أن يتعارض مع العدالة ما كان في حقيقة أمره إلا خيرًا ظاهرًا. وسوف يقول آخرون بأن من أمر الخير المشترك ألا يتعارض اللهمَّ إلا مع عدالة ما كان لها حقيقة من العدالة إلا الظاهر ليس إلا. فكيف لنا، والحال هذه، أن نقرر أيهما القيمة الحقة وأيهما القيمة الوهمية؟ يتعلق الأمر بإعطاء معنى معتاد معنى جديدًا أكثر قابلية للتكيف مع الوضع. لكن تغيّر المعنى هذا لا يمكن أن يتمّ من غير سـبب. ذلك أنـه وعلى خلاف المعنى المقبـول عادة، والذي هو المعنى المفترض، فإن تغير المعنى يتعيّن عليه أن يكون مسـوَّغا. وإلى ذاك الذي يعارض المعنى العادي تعود مسؤولية الإدلاء بالحجة.

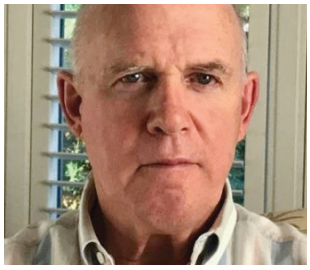
وفكرة التكفل بالإدلاء بالحجة، وهي الفكرة التي لا تعرف في المنطق الصوري، كما لا يعرف عنده مفهوم «الإدعاء»، إنما هي فكرة مأخوذة من مجال الحق والقانون؛ حيث تغني عن حجة الواقعة. ولهذا السبب، فإن ادعاء البراءة يفرض الإدلاء بالحجة على ذلك الذي يريـد قلب الحجة. مثلما أن زوج المرأة المفترض أنـه أبو الطفل ليس يعود إليه أن يدلي بالحجة على الأبوة.

وبدل الموضوعية، يتمّ الحديث هنا عن الحِجـاج باعتباره قولًا موجهًا نحو مخاطب ـ جمهور ـ كوني. ذلك أن الحِجاج العقلي يتميز بقصد الكونية، ويسعى إلى الإلزام أو الإفحام ـ وكلاهما إقناع ـ أي إلى حمل جمهور ـ يمثل العقل في ذهن فيلسـوف ـ على الموافقة على دعوى معينة أو دعاوى. وبينما يكون البرهان الصوري صادقًا وصحيحًا بقدر ما يتطابق مع معايير صورية، فإنه لا يمكن الحديث عن صلاحية حجاج؛ أي استدلال غير صوري. وبالفعل، فإنه ليس من شـأن الحِجاج أن يكون مُلْزِمًا، بل إن من شـأنه أن يسمح دومًا بإيراد حجاج مضاد. ومن هنا المبدأ الأساسي في التقاضي: ينبغي على وجه الدوام الاستماع إلى الطرف الخصم. ولكن، ليس لأن الحجج توجد لجهـة الدعوى، كما لجهة الدعوى المضادة، فإنه تكون لها القيمة عينها: كيـف نقوم قيمة الحجج؟ هذا الأمر يتعلق بالفلسـفة وبالمنهجية المتبناة. عنـد النفعية، فيصل التفرقة هنا هـو قيمة العواقب، وترى الأرسـطية ذلك في التطابق مع الماهية، وتراه الأفلاطونية المحدثة في التطابـق مع التراتبية الأنطلوجية... لكن، كل هذه التصورات تقبل بقاعدة العدالة الصورية التي تبعا لها ينبغي معالجة الأوضاع المتشابهة بنفس الطريقة. من شأن من يقبل قيمة حجاج في وضع معيّن أن يقبله في وضع مشابه.

سـؤال أخير: هل يمكن إضفاء طابع صوري ـ صورنة ـ التقنيات الحِجاجية؟ يمكن أن نحاول اختزال حجج إلى حساب احتمالات، وذلك بتوسل بعض المواضعات المسبقة. وتوجد

بعض الحالات التي يمكن فيها، بكل يسر، الاتفاق حول المفاهيم المستعملة. إلا أنه، عندما يتعلق الخلاف بهذه المفاهيم نفسها ـ وهو الأمر الذي ينطبق على مفاهيم الفلسفة الأساسية ـ شأن الواقع والحرية والعدالة والخير ـ فإن من شأن هذا الاختزال أن يبدو أمرًا مستحيلًا.

ـ 9 ـ
ما هو موضوع/مادة المنطق غير الصوري؟



موضوعه أو بالأحرى «خبزه اليومي» الذي يشتغل عليه هو ما يعدّه عالم المنطق الكندي جون أنطوني بلير (1941 ـ) الحجج التي تقبل أن يطعن فيها ـ defeasible arguments ـ أي تلك الحجج القابلة للنقض، وليس «البراهين» التي تدخل في اختصاص المنطق الصوري. ومن ثمة بات المنطق غير الصوري مبحثًا وظيفيا وعمليا: إنه استعمال المنطق في التعرُّف على الحجج وتحليلها وتقويمها، على النحو الذي ترد فيه في سياقات الحديث العادي في ماجريات الناس، وفي مداولات ومشاورات الحياة اليومية، كما في الأحاديث الخاصة، وفي الإعلانات الدعائية، وفي الجدل السياسي، وفي المرافعات القضائية، وفي شتّى مناحي التعليقات التي نعثر عليها في الصحف وفي الإذاعة المسموعة والمرئية وفي شبكة الإنترنت وغيرها من شبكات التواصل الاجتماعي...

هكذا، يتمّ تصور المنطق غير الصوري، بعامة، على أنه يدرس معايير الاستدلال الصحيح، وهو في هذا يفترق عن المنطق الصوري.

وبه يتضحُ أن المنطق غير الصوري إنما هو معني، بالأحق والأجدر والأحرى، بدراسة أشكال الاستدلالات التي تستعمل في اللسان الطبيعي ـ أي في اللغة العادية ـ من حوار ومناقشة ومجادلة ومناظرة وخلاف وغيرها من أشكال التواصل «الحِجاجي» بين بني البشر. ومن هنا ارتأى هذا الكتاب تقديم تصور تأنيسي بما الذي يمكن أن يدرسه منطق الحِجاج من ظواهر بشرية مازجًا بين التقليد الحِجاجي العربي الإسلامي والتقليد الحِجاجي الغربي المعاصر، مستهدفًا التخفيف على القارئ لا التثقيل؛ بما أن التثقيل «حمى الروح» والتخفيف «تجميمها».

ـ 10 ـ
خطة الكتاب

تأسيسًا على ما تقدّم، يطمح هذا الكتاب إلى الإحاطة السهلة الميسرة بمنطق الحجاج ونماذجه الجوهرية الرائدة ـ وهو ما خصص له الفصول الأربعة الأولى المؤسِّسة التي مدارها على مدخل عام إلى الحجاج وعرض ثلاثة أنموذجات أو طرازات منه: الأنموذج

البلاغي (الذي يستمد قدوته من البلاغة والخطابة)، والأنموذج الترافعي (الذي يحتذي حذيته من الترافع في مجالس القضاء والمحاكمات)، والأنموذج التبليغي (الذي يستلهم رؤياه من نظرية التواصل):

- الفصل الأول: مدخل إلى معنى الحجاج ومبناه.
- الفصل الثاني: الحجاج: الأنموذج البلاغي (بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتيكا).
- الفصل الثالث: الحجاج: الأنموذج الترافعي (تولمين).
- الفصل الرابع: الحجاج: الأنموذج التبليغي (بروتون).

وبعد، من شأن الحجاج ـ آليات وآدابا ـ أن يُدرس لذاته ـ وذاك هو دراسة الحجاج التي أفردنا إليها ثلاثة فصول... كما من أمره أن يُستعمل في مختلف أنماط التحاور بين بني البشر باعتبارهم كائنات تبادل وتواصل وتحادث؛ وذلك على نحو ما يحصل في مقامات الحوار والجدال والمناظرة والخلاف والمفاوضة والمداولة والمشاورة وغيرها من أشكال التحاور بين البشر. ولهذا خصصنا الفصول المتبقية إلى أهم هذه المقامات...

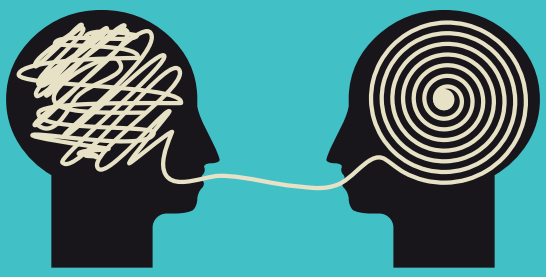
ولهذا ترى الكتاب ينتقل إلى دراسة الحوار ـ منطقًا وآدابًا ـ لوعيه بمسيس حاجتنا إلى هذا المنطق وهذه الآداب، في مجتمعات عربية يكاد تغيب فيها لغة الحوار، فضلًا عن آدابه، ولا يكاد يحضر فيها اللهمَّ إلا منطق العنف، حيث يسد «الإسكات» مسد «الإقناع» ويحل «الإلزام» محل «الاقتناع».

وبعده يصل الكتاب الماضي بالحاضر، استشرافًا للمستقبل، وذلك بالالتفات إلى تراث يكاد يكون مهجورًا يأكله السوس في عالمنا اليوم ـ هو تراث الجدل والخلاف والمناظرة الذي أبدع فيه أسلافنا أيما إبداع. وهو ما دارت عليه الفصول الثلاثة اللاحقة:

- الفصل الخامس: فلسفة الحوار ومنطقه وآدابه.
- الفصل السادس: منطق المناقشة وآدابها.
- الفصل السابع: منطق الجدل وآدابه.
- الفصل الثامن: منطق الخلاف وأخلاقياته.
- الفصل التاسع: منطق المناظرة وآدابها.

ويختتم هذا الكتاب بفصل تطبيقي محض مداره على نماذج من الأغلوطات التي تحفل بها أحاديثنا اليومية وتدويناتنا الوسائطية وجدالاتنا السياسية ونقاشاتنا الاجتماعية....

- الفصل العاشر: في المغالطات.



الفصل الأول

مدخل إلى
معنى الحجاج ومبناه

تمهيد

أينمـا ألقيت سـمعك قرعه الحِجاج: في الإشـهار، فـي الخطب، في النـدوات، في المناقشات العادية، في المناظرات، في الحوار والمحاورة والتحاور؛ بحيث يمسي حجاجًا ومحاجـة وتحاجًا... والكل يُحَاجُّ: مـن الخلق إلى الحق (حجاج اللّه فـي كتبه)، بل يتخذ المؤمن المُحَاجُّ طريقته في حجاجه اقتداء بـاللّه، يتعلم من ربه كيفية الحِجاج الواردة في كتابه المقدس: حجاج اللّه البشـر، حجاج اللّه والملائكة، حجـاج اللّه الأنبياء ومحاجتهم له... بل حتى الشيطان، في المرويات الدينية، استخدم الحِجاج فحاج اللّه (ما كان سماه ابن قيم الجوزية «القياس الإبليسي» في قصة الامتناع عن السجود لآدم المعروفة).

ومنذ القديم، في الثقافة العربية الإسلامية، انتبه القدماء إلى حجاج النص الديني، فأخرجوا الأقوال في «حجج القرآن»، بل ألّفوا فيه الكتب.

وهذا الحضور الكاسـح للحجاج في حياتنا اليوم، إنما هـو حضور أكثر من البرهان، ذاك الذي لا يكاد يحضر إلا في المؤلفات الأكاديمية، وفقط حين نستعمل «لغة اصطناعية»؛ أي لغة رمزية من قبيل:

مثال:

إذا كان (أ) هي (ب)

وكانت (ب) هي (ج)

فإن (أ) هي (ج)

أما إذا ما نحن استعملنا «لسانًا طبيعيًا»؛ أي لغتنا اليومية؛ من قبيل:

مثال:

إذا ما هي عمت هانت

والمصيبة عامة

فإذن، المصيبة هينة.

أو اكتفينـا فقط بالعبـارة التي يثوي خلفها «حجـاج» ـ إذا ما عمـت هانت ـ وحذفنا (طوينا) المقدمة الثانية والنتيجة ـ وهو ما يسمى باسم «الطي» ـ فإن الأمر يعتبر «حجاجًا»، بينما لا يقبل «البرهان»، في الغالب، سوى النص على كل عناصر الاستدلال دونما طي.

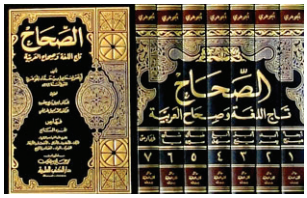
فإن استدلالنا هذا سرعان ما يلحق بالحِجاج.

والحال أن هذا الحضور الكاسح للحجاج في حياتنا اليومية، تلقاء ضمور البرهان اللهمَّ إلا في بعض المحافل، هو الذي دفع علماء البلاغة والمنطق المحدثين إلى العناية بالحِجاج، وهو الذي كاد أن يكون طيلة قرون هو «آخَرَ المنطق» و«مهمَّشَه» و«مغيَّبَهُ»...

فما الذي يعنيه، يا ترى، «الحِجاج»؟

ـ 1 ـ
في معنى «الحِجاج» لغة (الحِجاج في المعاجم اللغوية العامة):

ورد في كتاب «الصحاح»:



والحجة: البرهان. تقول حاجّه فحجّه أي غلبه بالحجة. وهو رجل محجاج: أي جَدِلٌ. والتحاج: التخاصم. والحَجاج والحِجاج: العظم الذي ينبت عليه الحاجب.

وورد في مؤلف «تاج العروس»:

الحَجُّ: الغلبة بالحجة. يقال: حجَّه يحجه حجا، إذا غلبه على حجته. وفي الحديث: «فحج آدم موسى»؛ أي غلبه بالحجة. والحجة: الدليل والبرهان. وقيل: ما دُفع به الخصم. وقال الأزهري: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنما سميت حجة لأنها تُحجُّ؛ أي تُقصد؛ لأن القصد لها وإليها، وجمع الحجة حجج وحجاج.

الحَجاج والحِجاج: الجانب والناحية، وحجاجا الجبل جانباه. والحَجاج والحِجاج: عظم مستدير حول العينين ينبت عليه الحاجب. والحِجاج: حاجب الشمس. يقال: بدا حَجَاج الشمس؛ أي حاجبها.

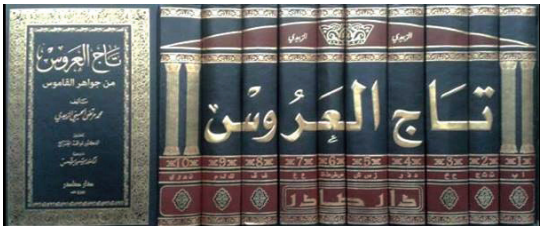
ووردت في مصنف «لسان العرب»:

يقال: حاججته أُحاجه حِجاجا ومُحاجة حتى حججته؛ أي غلبته بالحجة التي أدليت بها.

والحجة: البرهان، وقيل: الحجة ما دُوفع به الخصم. وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة.

وجمع الحجة: حجج وحِجاج، وحاجَّه مُحاجة وحِجاجًا: نازعه بالحجة.

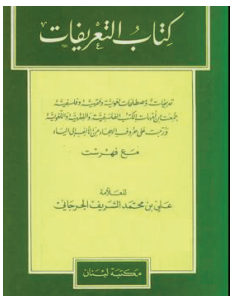
واحتج بالشيء: اتخذه حجة.





ـ 2 ـ
في معنى «الحِجاج» اصطلاحًا (الحِجاج في معاجم المعاني المختصة)





ورد في كتاب «التعريفات» للجرجاني:

الحجة: مـا دُل به على صحـة الدعوى. وقيل: الحجة والدليل واحد.

وورد في مؤلف «الكليات» للكفوي:

الحجة: البرهـان. وعند النظار أعم منه لاختصاصه عندهم بيقين المقدمات. وما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بينة، ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة. والحجة الإقناعية: هي التي تفيـد القانعين القاصرين عن تحصيـل المطالب بالبراهين القطعية العقلية، وربما تفضي إلى اليقين بالاستكثار.

والبرهان هو الذي يقتضي الصدق أبدًا لا محالة.

الاستدلال: والتعريف الجامع أنه هو الذي يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء آخر.

والدليل إن كان مركبًا من القطعيات كان تحقق المدلول أيضًا قطعيًا، ويسمى برهانًا، وإن كان مركبًا من الظنيات أو اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيًا (...) ويسـمى دليلًا إقناعيًا. والدليل يشمل الظني والقطعي.

وأما المقام الاسـتدلالي فهو ما يطلب فيه ما أفاده المخاطب سـواء كان المقام مما يمكن أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون.

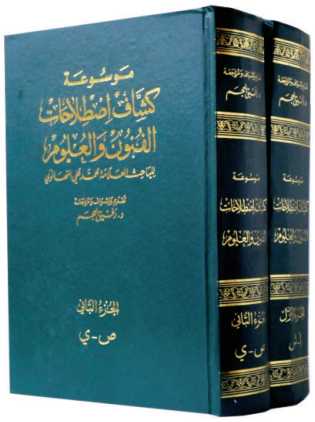
والحال أننا نلمس في هذه المقتطفات الأمور التالية:

أ ـ بداية التمييز بين الحجة والبرهان والدليل والبينة؛ وذلك حين يقول الكفوي عن الفرق بيـن «الحجـة» و«البرهان»: وعنـد النظار أعم منـه لاختصاصـه عندهم بيقين المقدمات. وحين يقول الكفوي: «والحجة الإقناعية: هي التي تفيد القانعين القاصرين عن تحصيل المطالب بالبراهين القطعية العقلية، وربما تفضي إلى اليقين بالاسـتكثار». ولما يقول الكفوي: «والدليل إن كان مركبًا من القطعيات كان تحقق المدلول أيضًا قطعيًا ويسمى برهانا، وإن كان مركبًا من الظنيات أو اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيًا (...) ويسـمى دليلًا إقناعيًا. والدليل يشـمل الظني والقطعي». وحين يقابـل أحمد نكري بين «الحجة القطعيـة» و«الحجة الإقناعية»؛ فكأنه يقابل بيـن «البرهان» و«الحِجاج». وحين يقول التهانوي: «وأهل الميزان يخصونه [= البرهان] بحجة مقدماتها يقينية»، يستنتج من

هذا أن الحجة أعم من البرهان، وأن البرهان أخص من الحجة، وأنه هو الحجة التي تكون مقدماتها يقينية...

ب ـ على أن القدماء لم يميزوا بين «اللسان الاصطناعي» ـ اللغة الرمزية؛ شأن لغة الرياضيات مثلًا، أو لغة الحاسوب ـ و«اللسان الطبيعي» ـ اللغة المصاغة في كلمات، على نحو اللغة العربية مثلا ـ الذي ترد في جبته الحجة...

وورد في مؤلف «اصطلاحات الفنون» للتهانوي:



الحجة الإلزامية: هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها إلزامه الخصم وإسكاته.

والقول بعدم إفادتها الإلزام معناه لعدم صدقها في نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به.

ولا استلزام إلا في البرهان.

البرهان: وأهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية.

وورد في المعجم الموسوعي المسمى «دستور العلماء» لأحمد نكري:



الحجة: في اللغة الغلبة، من حج يحج إذا غلب. وفي اصطلاح المنطقيين الموصل إلى التصديق. وإنما سمي بها لأن من تمسك به استدلالًا على مطلوبه غلب الخصم. فهو سبب الغلبة. فتسميته بها من قبيل تسمية السبب باسم المسبب.

الحجة القطعية: هي الحجة التي تفيد اليقين. ولا يقصد بها إلا اليقين بالمطلوب.

الحجة الإقناعية: هي الحجة التي تفيد الظن لا اليقين. ولا يقصد بها إلا الظن بالمطلوب.

نستنتج من هذا العرض أمورًا ثلاثة:

أ ـ ثراء اللغة العربية في الاشتقاق المكون من حرفي «الحاء» و«الجيم» ـ ح ـ ج ـ: الحجة والتحاج والمحاجة والمحاججة والحِجاج والاحتجاج...

ب ـ عدم تمييز الأقدمين التمييز الواضح بين «الحجة» و«البرهان»؛ إذ غالبًا ما استخدم اللفظان على سبيل الترادف.

ج ـ ميل أغلب المعاجم إلى تعريف «الحِجاج» بأنه جمع «حجة». وفي هذا وجه لقاء مع الاستعمال الحديث للفظ «حجاج»؛ لأن «الحِجاج» هو، أولًا وقبل كل شيء، جملة الحجج التي يدلي بها مُحَاج...

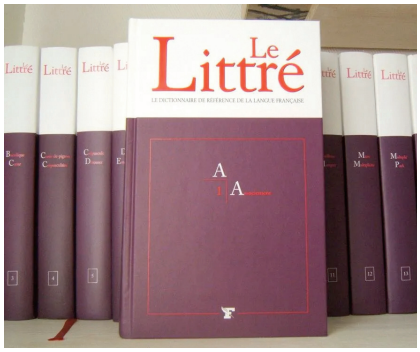
ـ 3 ـ
في معنى الحِجاج في المعاجم الأجنبية

تفيد المعاجم الأجنبية أن مفهوم الحِجاج Argumentation عادة ما يستخدم، في اللغات الغربية، بثلاث دلالات:

أ ـ بدلالة «جملة الحجج». وهو ما يتوافق مع الدلالة العربية: «الحِجاج» جمع «الحجة» على نحو ما مر بنا في لسان العرب.

ب ـ بدلالة «إعمال الحجج» أو «استعمالها».

ج ـ بدلالة «فن» أو «صناعة» إعمال الحجج. وهو المعنى الذي يتوافق مع الاستعمال الاصطلاحي المعاصر لمعنى «الحِجاج» أو «لمنطق الحِجاج» أو «المنطق الحِجاجي». وهو المقصود هنا في هذا الكتاب.



وهكذا، ففي معجم ليتري الشهير، نجد ما نصه: «الحِجاج جملة من الحجج تنزع كلها إلى نتيجة؛ وهو طريقة عرض الحجج ونضدها»، كما نجده يعرف «الحِجاج» على أنه: «جملة الاستدلالات التي تعرض دعوى معينة»، وعلى أنه: «فن التحاج». ونعثر على ما يلي في أمر «الحجة»: «هي الدليل، وهي الاستدلال الذي يؤتى بها لتعضيد دعوى».

ـ 4 ـ
في معنى «الحِجاج» في الاصطلاح الغربي المعاصر: بين البرهان والحِجاج

كثيرة هي التعاريف التي باتت تعطى اليوم للحِجاج؛ وذلك بحسب النظريات والمقاربات: لسانية، منطقية، اجتماعية، تواصلية...

على أن ثمة شبه إجماع بين الباحثين حول فكرة أن: «مجال الحِجاج هو مجال الظني والشبيهي والاحتمالي، وذلك بقدر ما هذا يفلت من ضرورات الضبط والحساب».

كما أن ثمة شبه إجماع أيضًا على أن «الحِجاج» يقال لا بالتقابل مع «الضرورة» وحسب، وإنما يقال بالتضاد مع «البداهة» أيضًا: «تتعارض طبيعة المشاورة والحِجاج في نفسها مع الضرورة والبداهة؛ وذلك لأن ليس من شأننا أن نشاور ونفاوض حيثما تكون النتيجة ضرورية، ونحن لا نحاج ضد البداهة».

هذا ويمكن اعتبار أغلب نظريات الحِجاج الواعية بذاتها بنت القرن العشرين، ولا سيما منتصفه الثاني. فقد تطورت هي في القرن العشرين تطورها الأكبر بدءًا من عام 1958 ـ

وهي سنة حاسمة في دراسة «الحِجاج» تصادف فيها صدور كتابين من أهم أُمهات كتب الحِجاج يقطع الباحثون في هذا ولا يستثنون: كتاب البليجيكيين شيم بيرلمان ولوسي أولبرشتس ـ تيتكا وكتاب الحجاجي البريطاني ستيفن توليمن: استعمال الحجج ـ إلى حدود نهاية القرن الماضي. وقد بنيت هذه النظريات الحِجاجية على رؤى وتعريفات لموضوعاتها وطرائقها وغاياتها مختلفة متنوعة متباينة. صبّت فيها، على الأقل، ثلاثة مباحث أولية: مبحث البلاغة، ومبحث الجدل، ومبحث المنطق البرهاني؛ ثم لحقت بها اللسانيات والسيميائيات ونظريات تحليل الخطاب وغيرها من المباحث الجديدة...

وهكذا ألفينا، مثلًا، من وجد المدخل إلى «الحِجاج» من البلاغة الجديدة ـ شيم بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتكا (بدءًا من عام 1958) ـ ووجدنا من ألفى المدخل إليه من الجدل والتداولية ـ إمرين وغروتندورست (بدءًا من عام 1948) ـ وعثرنا على من وجد المدخل إليه من المنطق غير الصوري ـ بلير وجونسون (بدءًا من عام 1980)... ثم جاءت بعد ذلك الاجتهادات اللسانية؛ ولا سيما منها التداولية...

بناءً عليه، يمكن أن نقدم خمسة تعريفات مختارة لمعنى «الحِجاج» تعكس تعدد مشارب نظريات الحِجاج، ولكنها ما كانت هي بالحصرية؛ وذلك لأنه لا يمكن حصر تعدد تعريفات «الحِجاج» وتنوعها:

1 ـ تعريف بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتكا:

يقصد عندهما بنظرية الحِجاج مجمل الآليات الاستدلالية التي تمكّن من حمل أذهان الأغيار على الإذعان لها أو زيادة اقتناعها بالدعاوى التي تُعرض عليها بغاية الموافقة.

2 ـ تعريف ستيفن تولمين:

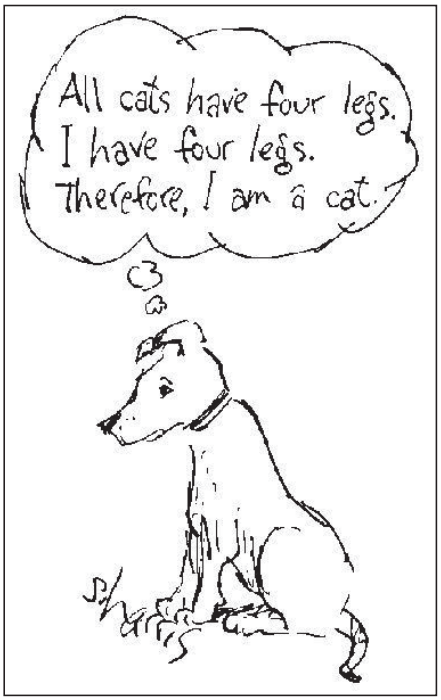
يعرف ستيفن توليمن «الحِجاج» ـ أو بالأحرى «الحجة» لأنه يفضل استخدام هذا اللفظ ـ على أن ما يميّزها في الجوهر هو وظيفتها التسويغية، وبالتالي؛ فإن الحجة هي كل نوع من القضايا (أو الادعاءات أو الدعاوى) التي نصوغها في عبارات وتعززها أُسس أو دواعي.

3 ـ تعريف ميشيل مييير:



ونحن نقف عند تعريف الفيلسوف البلجيكي ميشيل مييير لأنه، حسب علمنا، الوحيد الذي خص سؤال: «ما معنى الحِجاج؟» بكتاب مفرد ـ:

«عادةً ما تم تعريف الحِجاج على أنه جهد يبذل من أجل الإقناع»، كما تم توسيمه بأنه: «استدلال غير صوري، غير ملزم،



وذلك في تقابل مع الاستدلال المنطقي الذي يتميز بالضرورة المنطقية وبعدم القابلية للمجادلة فيه». ويقول أيضًا: «يعـرف الحِجاج عادة على أنه جهد إقناعي، ويعتبر البعـد الحِجاجي بعدًا جوهريًا في اللغة؛ وذلك لكون كل قول، كائنًا ما كان، إلا وهو يسعى إلى إقناع من يوجَّهُ إليه».

وهكـذا، يعمـد ميشـيل ميـر، فـي كتيبه: «ما الحِجـاج؟» (2005)، إلـى التمييـز بيـن «الاسـتدلال المنطقـي» ـ أو قـل: البرهـان ـ و«الاستدلال الحِجاجي» ـ أو قل: الحِجاج. وذلك بحكم أن غاية المنطق ـ البرهاني ـ إنما إقصاء كل قول بديل (مضاد القول) بواسطة القطع (اليقين) (عين القول الـذي لا قول سـواه). وبهذا، يهدف الاسـتدلال المنطقي إلى إزالـة الملتبس وإزاحة المُشكل، وليس هذا ما يدعيه الاستدلال الحِجاجي.

مثال عن الاستدلال المنطقي:

ـ الثعابين سامة؛

ـ وهذا ثعبان؛

ـ وإذن هذا سام.

القياس هنا مُلزم مُكره مُجبر: إذ ليس لنا بد غير التسليم بالنتيجة الحتمية.

هذا بينما القياس الجدلي أو الحِجاجي ليس ينبني إلا على احتمالات وظنون وشـبائه (وليس حقائق ثابتة وقطعية)؛ أي على ما يسـمى المُشـكَل والمُبهَم والمُلتَبس؛ إذ قد يكون الثعبان، في المثال الذي أوردناه، حبلًا...

مثال عن الاستدلال الحِجاجي:

ـ هذا الـ (س) [=قد يكون يشـير إلى حبل اشتبه علينا وثعبان] أو ذاك الذي واجهنا سام لأنه ثعبان.

وذاك بناءً على مقدمتين:

ـ بناءً على أنه (يُحتمل) أن تكون الثعابين سامة

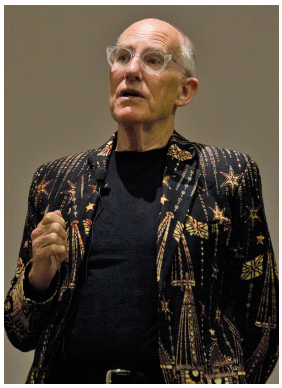
ـ وبناءً على أن هذا الشيء الذي يوجد أمامنا (يُحتمل) أنه ثعبان.

والنتيجة: صحيح أن الثعابين سامة، لكن (س) لربما ما كان ثعبانًا، أو حتى لو كانه لربما ما كان سامًا.



على أن هذا الأمر ليس يعني، عند ميشـيل مييـر، أن الاستدلال الحِجاجي أقل أهمية من الاسـتدلال المنطقي. وذلك بما أن ذاك الضرب من الاسـتدلال يسمح للأسئلة بأن تنبلج، كما أنه إذ يستحضر على وجه الدوام إمكان المناقشة والمساءلة والمراجعة، فإنه يعبر بذلك أكثر من سواه عما يجري في الواقع؛ حيث عادة ما يلجأ الناس إلى استنتاجات شبيهية وظنية واحتمالية وتخمينية وجزافية غير يقينية ليس بالمكنة التأكد منها التأكد النهائي ما أن تفلت هي من المساءلة والمراجعة والمعارضة. ويعبر ميشيل مييـر عن هذه الفكرة بالقول الجامع: «من شـأن المنطق أن يغلق ويسـد، ومن أمـر الحِجاج أن يفتح ويحل»، أو بالأحرى: «من أمر المنطق أن يغلق ما من شأن الحِجاج أن يفتحه»، أو: «دأب المنطق أن يضيق واسعًا شَرع بابه الحِجاج». ذلك أن الحِجاج أقرب شيء إلى تعدد الآراء وسـيلانها وصيرورتها، وإلى تبدي العواطـف والانفعالات وموجانها، وإلـى تبدل الآراء وتغيرها، وإلـى غنى الأجوبة التي نعتنقها من دون أن نعلم بأمر ذلك، والتي قد تتعارض فينا من دون معرفتنا بذلك التعارض، فلا تتسـق، وتدعو الآخر إلـى تنبيهنا بعد أن لم ننتبه.

وهكذا، قد بات يقال اصطـلاح «الحِجاج» ـ عند الحِجاجيين ـ في تقابل مع اصطلاح «البرهان» وتعـارض؛ إذ أن «إمبراطورية الحِجاج» هي إمبراطورية الشَّـبَهي والشـبيهي والظني والاحتمالي والالتباسي الذي يتمنَّع كل المنع عن ضرورات الحساب وآليات الضبط ويتأبى كل التأبي. ذلك أن من طبيعة التشاور والتحاج أن تناقض طبيعة الضرورة والبداهة؛ بحيث أننـا لا نحاج ولا نتداول ولا نتناقـش ولا نتخالف حيثما يكون الحـل واحدًا ونهائيًا وقطعيًا، كما لا نحاج ضد البداهة والبرهان القاطع.



4 ـ تعريف فان إمرين:

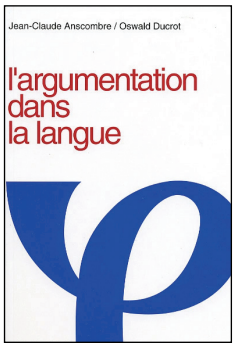
ومن وجهة نظر تداولية جدلية، يمكن أن نقدم تعريف فان إمرين الذي يذهب فيه إلى أن:

«حد الحِجاج أنه نشـاط لفظي واجتماعي يهدف إلى تقوية قبولية وجهة نظر متجادل حولها أو إضعافها من لدن مسـتمع أو قارئ؛ وذلك بتقديم جملة قضايا [عبارات] موجهة إلى تسويغ (أو تفنيد) وجهة النظر هذه أمام حاكم [قاض/فيصل] عقلاني».

5 ـ تعريف أنسكومب وديكرو:

ومن وجهة نظر لسانية، نجد الباحثين اللسـانيين الحِجاجيين الفرنسيين أنسكومب وديكرو يقدمان التعريف التالي للحجاج:

«يقوم متكلم ما بحجاج معين عندما يحدث له أن يعرض ملفوظًا (دعوى) (م1) (أو جملة ملفوظات/دعاوى)، باعتباره موجهًا لتغيي قبول ملفوظ آخر (م2) (أو جملة ملفوظات أخرى).



وأطروحتنا التي ندافع عنها بهذا الصدد هي أنه توجد في اللسان إكراهات تحكم هذا العرض. ذلك أنه لكي يمكن أن يعطى ملفوظ معين (م1) بوسمه حجة لملفوظ آخر (م2)، لا يكفي بالفعل أن يقدم (م1) دواعي للقبول ب (م2)، وإنما ينبغي للبنية اللسانية ل (م1) أن تستجيب إلى بعض الشروط حتى تكون هي أهلة، في قول (خطاب) معين، فتشكل بذلك حجة على (م2)».

ـ 5 ـ
فيصل التفرقة بين «الحِجاج» و«البرهنة»

ههنا نماذج لتفرقة الحِجاجيين المعاصرين بين «البرهان» و«الحِجاج» ـ تلك التفرقة التي لطالما أهملها القدماء:

1 ـ رأي بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتكا: في التقابل بين «الحِجاج» و«البرهان»

يميّز الباحثان بين ضربين من «العقلانية»: ضرب يسميانه باسم «العقلانية الديكارتية» ـ وهي، عندهما، عقلانية ضيقة لا تؤمن إلا بالبرهان أداة للاستدلال ـ وضرب يسميانه باسم «العقلانية غير الديكارتية» ـ وهي، في عرفهما، عقلانية واسعة تؤمن بأن معظم الاستدلالات إنما تتم بواسطة من «الحِجاج» وليس بواسطة من «البرهان» ـ كما زعم ديكارت وأغلب أسلافه ـ ويسند كل من أهل «العقلانية الديكارتية» (الضيقة/الصلبة) و«العقلانية غير الديكارتية» (الواسعة/الرخوة) قيما إلى طبيعة الاستدلال الذي يرضونه: فأما «العقلانيون الديكارتيون»، فيؤمنون بأن الاستدلال يلزم أن يكون مُلزمًا بالضرورة لمتلقيه، يذعن إليه بحكم قوته بحيث لا يكون له عنه مهرب، ما دام مبنيًا على مقدمات يقينية. وأما «العقلانيون غير الديكارتيين»، فيذهبون إلى أن معظم الاستدلالات المستعملة في الحياة اليومية وفي المحاكم وفي المناقشات والمجادلات والمناظرات إنما يغلب عليها طابعا «الظن» و«الاحتمال» ـ ولا يرون عيبًا في هذا، بل يرونه هو الأصل. أما الاستدلال البرهاني، فيرون أنه فرع نادرًا ما يخلص لصاحبه ويستقيم له...

نوع العقلانية	نوع الاستدلال	قيمة الاستدلال
العقلانية الديكارتية	الاستدلال البرهاني	الضرورة
العقلانية غير الديكارتية	الاستدلال الحِجاجي	الظن أو الاحتمال

2 ـ رأي ستيفن تولمين في البينونة بين البرهان والحجاج:

يرى ستيفن تولمين أن «الاستدلال الحِجاجي»، إذا ما هو قورن بالاستدلال البرهاني، وُجِدَ أن هذا يتسم بسمتين أساسيتين: 1 ـ هو استدلال خاص؛ بمعنى أنه ليس هو الغالب على استدلالات الإنسان وإنما أقلي الوقوع هو في استدلالاته. 2 ـ هو استدلال بسيط؛ بمعنى أنه من حيث التركيب استدلال سهل التركيب؛ على نحو:

مثال:

إذا كانت (أ) هي (ب)

وكانت (ب) هي (ج)

فإن (أ) هي (ج)

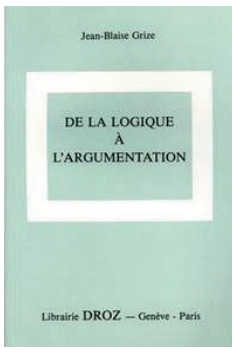
أما «الاســتدلال الحِجاجي»؛ فهو على النقيض من ســابقه يتميّز بسمتين مضادتين: 1 ـ هو استدلال أعم؛ بمعنى أن غالب اســتدلالات الإنسان تكون من النوع الحِجاجي لا من النوع البرهاني. 2 ـ وهو استدلال أعقد؛ بمعنى أنه، من حيث تأليفه، يكون أكثر تأليفًا من الاستدلال البرهاني. وإذا ما نحن أردنا أن ننتقل من الصنف البرهاني من الاستدلال إلى الصنف الحِجاجي منه، فإننا نحتاج بالضرورة إلى إعمال تقاليب كثيرة حتى «يحشر» ثراء الاستدلال الطبيعي الباذخ في «قمقم» البرهان الضيق.

سمات الاستدلال	الاستدلال البرهاني	الاستدلال الحِجاجي
السمة الأولى	أخص (نادر الحصول)	أعم (أكثر شيوعًا)
السمة الثانية	أبسط (أيسر تأليفًا)	أعقد (أعسر تأليفًا)

جدول مقارنة بين سمات «الاستدلال البرهاني» و«الاستدلال الحِجاجي» بين بيرلمان ـ تيتكا وتولمين:

اسم المفكر الحِجاجي	الاستدلال البرهاني	الاستدلال الحِجاجي	طبيعة العلاقة بينهما
بيرلمان ـ تيتكا أولبرشتس	يفيد اليقين	يفيد الظن	علاقة تحكمها القطيعة في نمط العقلانية بين العقلانية الديكارتية والعقلانية غير الديكارتية.
تولمين	استدلال «أخص» و«أبسط»	استدلال «أعم» و«أعقد»	علاقة يحكمها مبدأ: العمومية/ الخصوصية والبساطة/التعقيد.

3 ـ رأي المنطقي الحجاجي جون بليز جريز (1922 ـ 2013) في الفارق بين البرهان والحجاج:



أما المنطقي الحجاجي البلجيكي جون بليز جريــز، فيرى أن ما يميّز «البرهان» عن «الحجاج» هو أن الأول يمتح من مبدأ «الضرورة» بينما ينهل الثاني من مقتضى «الجواز». وبالتالي؛ فإن الشأن البرهاني يقضي بأن يتمّ التركيز على عين الأمر؛ بحيث لا تؤخذ فيه «حيثيات» القول بالحســبان: المقام، المستدل، المســتدَل له. كما يقتضي وضوح العبارة الوضوح التام؛ بحيث لا التباس يعتريه ولا اشتكال يعتوره. هذا بينما الشأن البرهاني شأن

جدلي بالأولى والأحرى والأحق. وهو أمر ملتبس متعالق يحتاج إلى إجراء «تعاميل» صورية و«تقاليب» رمزية كثيرة من أجل استدخال «بعض المقدمات» و«تبديل نظام بعض العناصر».

مثلا؛

في الاستدلال الحجاجي التالي:

فلان هو فلان.

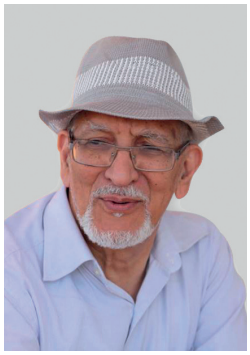
تحتاج إلى صياغته وفق التقاليب التالية:

يشتهر فلان بالتصرف غير اللائق؛

وقد بلغنا عنه أنه تصرف مؤخرًا تصرفًا غير لائق؛

وإذن، فلان بقي هو فلان مصدقا لما يفعله.

تمييز جريز بين البرهان والحجاج	البرهان	الحجاج
السمة الأولى	ينتمي إلى مملكة الضرورة	ينتمي إلى مملكة الرأي والظن
السمة الثانية	يقضي الأمر البرهاني أن يبقى المقام المشخص والذات المستدِلة والمخاطبون المستدَل لهم بمعزل.	يتمّ استحضار كل هذه الحيثيات في الاستدلال الخطابي.
السمة الثالثة	يكون شكله ثابتا لا يحتاج إلى إجراء أي تغيير عليه أو تعديل أو تحويل.	يحتاج إلى «تعاميل» من أجل استدخال «بعض المقدمات» المضمرة أو المطوية و«تغيير نظام بعض العناصر» غير المنظمة شكليًا.



4 ـ رأي المفكر المنطقي الحجاجي العربي طه عبد الرحمن في البون بين البرهان والحجاج:

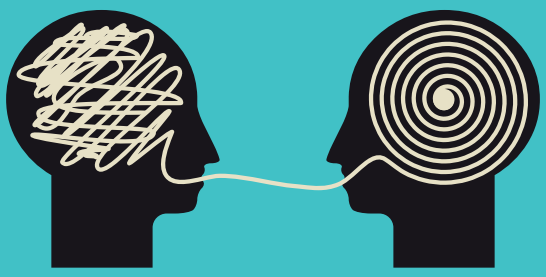
يميز الباحث المنطقي العربي طه عبد الرحمن بين «الاستدلال الصوري» [البرهان] و«الاستدلال الحِجاجي» [الحِجاج] على أساس ألفاظهما وطبيعة توليفهما:

1 ـ من جهة أولى، ما يحكم «الاستدلال الصوري» إنما هو «التواطؤ». ويقصد به طه عبد الرحمن: دلالة ألفاظ على أعيانها بمعنى واحد يجمع بينهما بحيث لا تعدد في المعنى ولا التباس. هذا بينما ما يميّز «الاستدلال الطبيعي» إنما هو بالضد من ذلك «الاشتراك»؛ بمعنى دلالة ألفاظه، كلًا أو بعضًا، على أعيانها

بمعاني مختلفة؛ كأن نستعمل، مثلًا، لفظ «العين» في استدلال واحد بدلالة الجارحة، وكنه الشيء، والمخبر الجاسوس، ومنبع الماء... ومن ثمة، ما من استدلال ينشؤه اللسان الطبيعي إلا والشأن فيه أن يقع، لا محالة، في الالتباس، إن قليلًا أو كثيرًا. لكن طه عبد الرحمن لا يفهم من «الالتباس»، الذي يعتري ألفاظ الاستدلال الحِجاجي، دلالة قدحية سلبية، وإنما هو بالضد يفهمها بدلالة مدحية إيجابية. إذ يرى أنه آن الأوان أن نتخلى عن انتقاص شأن «الالتباس»، وأن نرى فيه، كما يقول طه عبد الرحمن، «قوة» و«مزية» تكسب اللغة الطبيعية «الطواعية» و«المرونة» القمينة بجعلها تستجيب إلى أغراض التبليغ [=التواصل].

2 ـ ومن جهة ثانية؛ يستنتج طه عبد الرحمن، مما تقدم، أن «الاستدلال البرهاني» ما كان «استدلالًا طبيعيًا»، وإنما هو مجرد «حساب توكل عملياته إلى الآلات الصماء»؛ أي أنه عملية آلية ميكانيكية صرفة. هذا بينما «الاستدلال الحِجاجي» قول طبيعي. ومن ثمة توجد فيه الاستعارة والمجاز والكناية وغيرها من الأساليب البلاغية؛ بحيث تخلق هي نوعًا من الالتباس المحمود. ذلك أننا نجد، من جهة، «المتكلم» وهو في حجاجه ينشئ اللبس ـ يلبّس ويُعَمِّي بمعناهما الإيجابي ـ بحيث ينقل «الأعيان» إلى «مدلولات»؛ وذلك كأن يستخدم، مثلًا، كلمة «عين» في حجاجه؛ فيقول: العين أقضى من العين؛ ولذلك كان معولي على فلان. وتلك هي ما يسميه طه عبد الرحمن باسم «الاستعارة الصاعدة»؛ وهو يقصد بها الترقي من «الأعيان» إلى «المدلولات». ومن جهة أخرى، ثمة «المستمع». ويتمثل دوره في كشف اللبس؛ وذلك بالتدلي من «المدلولات» إلى «الأعيان» ـ وهي العملية التي يسميها طه عبد الرحمن باسم «الاستعارة النازلة»ـ بحيث ينزل بنا المتلقي إلى أعيان الألفاظ فاكا للبسها وله كاشفا؛ فينبهنا، كما ورد في المثال السابق، إلى أن العين مستخدمة هنا بدلالتين: الجاسوس والجارحة. ومعنى هذا أن المُسْتَدِلَّ قد استدلَّ على فائدة جاسوس بثه بين القوم بحجة أن العين ـ الجاسوس ـ قد تكون أصدق أنباء من «العين» ـ الجارحة التي ترى بنفسها؛ وذلك بحكم دربتها وطول مراسها. وبالجملة، من شأن المتكلم أن «يَعْقِدَ»، ومن شأن المستمع أن «يَحُلَّ» ما «عقده» المتكلم؛ هذا «عاقد» وذاك «كاشف».

المقارنة بين البرهان والحِجاج عند طه عبد الرحمن	الاستدلال الصوري (البرهان)	الاستدلال الطبيعي (الحِجاج)
السمة الجوهرية	التواطؤ	الاشتراك
الأثر المترتب عنها	استدلال آلي مجرد حساب يمكن أن يوكل إلى آلة صماء.	استدلال معقد ينشأ عنه التباس لا يمكن لآلة أن تفكه بالحساب، وإنما يحتاج إلى مستمع يفك لبسه.



الفصل الثاني

الحجاج

الأنموذج البلاغي (الخطابي)

أنموذج بيرلمان ـ أولبرشتس تيتكا

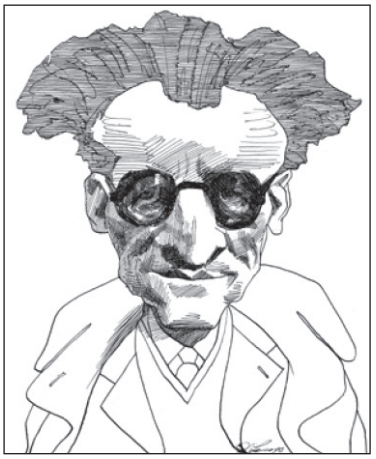
أنموذج بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتكا



1984-1912



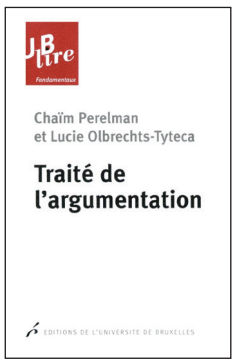
1987-1899



بدءًا من المؤسس الرسمي لعلم الجدل الفيلسوف الإغريقي أرسطوطاليس (384 ـ 322 ق.م) وصولًا إلى فيلسوف القانون والحجاج والبلاغة البلجيكي شيم بيرلمان (1912 ـ 1994) وشريكته في التأليف عالمة الاجتماع البلجيكية لوسي أولبرشتس ـ تيتيكا (1899 ـ 1987)؛ فإلى الممهدين والرواد من «المناطقة الطبيعيين» أو «المناطقة غير الصوريين» المعاصرين، من مختلف المدارس، شأن الفيلسوف الحِجاجي والمعرفي البريطاني ستيفن توليمن (1922 ـ 2009)، والفيلسوف الحِجاجي الكندي الأمريكي رالف جونسون (1940 ـ) والفيلسوف الحجاجي الكندي أنطوني بلير (1941 ـ) وغيرهم كثير، انوجدت طرق متعددة ومتباينة لمعالجة مسألة «الحجاج». ولَئِنْ هو حق، لا مرية، أن لكل طريقة من هذه الطرق مزاياها الفريدة، فإنه يحق القول أيضًا، من هذه الجهة ذاتها، أن لا واحدة منها أجمعت عليها الفهوم كامل الإجماع.

يفتتح كتاب شيم بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتكا ـ «المبسوط في الحجاج» أو «المطول في الحجاج» (1958) ـ بنقد ديكارت ويختتم بنقد ديكارت على طول ما يناهز سبعمائة صفحة. والتهمة الموجهة إلى ديكارت هي: التضييق من مدى العاقلية؛ بما يترتب عليه من إقصاء الحِجاج من «إمبراطورية الحقيقة [الحق]» الفسيحة الأرجاء؛ ومن ثمة إقصاؤه من «مملكة المنطق».

ففي المقدمة، يطالعنا صاحبا الكتاب بالدعوة إلى ما يسميانه: «القطع مع مفهوم للعقل والاستدلال سليل ديكارت». وهو التقليد الذي وجدا أنه هيمن على الفلسفة الغربية القرون الثلاثة الأخيرة. والتهمة الموجهة إلى هذا التقليد هي التالية: لقد ضيق هذا التقليد العقلانية تضييقًا، ضيّق هو واسعا. إذ ما كان من شأن ديكارت أن يعتبر من العقل



وفي حوزته اللهمَّ إلا البرهين التي تستند إلى أفكار واضحة ميميزة؛ أما كل ما هو ظني وشبيهي ومحتمل وممكن ومرجح، فإنه لا يعتبر إلا بوصفه شبيها للحق، شُبهة، وما هو بحق أحق الحق، حُجة، وإنما هو تابع له؛ أو قل، بالأولى، هو جزء من إمبراطورية الغلط والزيغ والضلال.

والمترتب عن هذا الاعتبار، بالتبع، إقصاء «الحِجاج» من حوزة المنطق. وبالتالي؛ تَوَلِّي المناطقة عن دراسة «الحجاج»،c وتركه لأصحاب الدعاية والديماغوجية وازدواجية المواقف أولئك ـ بائعي الأوهام ـ غير الآبهين للبحث الصريح عن الحقيقة والسعي النبيل إليها. قال مؤلفا كتاب «المبسوط في الحجاج»: بينما لا يخطر بالبال إنكار أن القدرة على المداولة والمحاجة إنما هي علامة مميّزة للكائن العاقل، فإن دراسة أساليب الحجة المستعملة للحصول على الإقناع شيء أهمله المناطقة ومنظّرو المعرفة الإهمال أَشَدَّهُ منذ ثلاثة قرون خلت. ويعود هذا الإهمال إلى الطابع غير الإلزامي البادي في الحجج التي تدعم دعوى معينة. إذ تتعارض طبيعة المداولة والمحاجة نفسها مع الضرورة والبداهة؛ بحيث من أمر الإنسان ألا يتداول حيثما يكون الحل ضروريًا، لا ولا من شأنه أن يُحاجَّ هو ضد البداهة.

ضدا على تضييق الواسع، ينطلق الباحثان من حقيقة أنثروبولوجية (تخص الإنسان): كلا؛ ما كان البشر ـ وبالأحرى الجماعات البشرية ـ ليحيون ـ بالأولى والأحق والأجدر ـ بالحقائق صرفة، وإنما شأنهم أنهم يحيون بالآراء ممزوجة. ولما كانت سمة الاعتقادات الأساسية هي أنها لا تكون على وجه الدوام قطعية يقينية، ولا تنهض هي كما زُعم على أفكار واضحة ومتميّزة، وأنها بالضد من ذا عادة ما تكون خفية ومضمرة، غير بدية ولا مُظهَرة، إذ لا تتبدى اللهمَّ إلا عندما يطفو خلاف على السطح؛ فقد تحقق أنه ما من سبيل إلى اعداد تخليص الإنسان من الآراء والاعتقادات والظنون بإحلال الحقائق واليقينيات والقطعيات محلها ـ وهو مقتضى النزعة العلموية أو النزعة الإطلاقية ـ بإخلاد تلك إلى «إمبراطورية اللامعقول» ـ وهي مجال المداولة والمناقشة والمحاجة. بل ما من سبيل إلى المعارضة المانوية بين المثنويات الفلسفية: «إننا ننهض ضد كل المعارضات الفلسفية المحسوم في أمرها القطعية وغير القابلة للاختزال التي يقدمها لنا دعاة النزعة الإطلاقية من كل صنف: ثنائية العقل والخيال، والعلم والرأي، والبداهة التي لا يطالها باطل والإرادة الخاطئة، والموضوعية المقبولة كونيًا والذاتية التي لا تنعبر، والواقع الذي يفرض نفسه على الجميع والقيم خالصة الفردية».

تأسيسًا على هذا الرفض، سعا الباحثان إلى توسيع مفهوم «العاقلية» لكي يشمل تلك المهمَّشات، وذلك بتوسيع مفهوم «الحجة»؛ وبالتالي توسيع المنطق برمته لكي يشمل دراسة الحجاج، وليس دراسة البرهان وحده. وذلك في سبيل إنشاء ما سمياه «عقلانية نقدية» مجالها مجال الحجج غير القسرية، لا ولا الاعتباطية؛ لأن من شأن الأولى أن تؤدي إلى الإقصاء، ومن أمر الثانية أن تقود إلى العنف.

وبهـذا ينجلي أن الباحثين كانا يرومـان «إحياء الخطابة القديمـة»: فن الإقناع كما تصوره القدماء: «لقد أهمل المناطقة والفلاسـفة المحدثـون موضوعنا هذا إهمالًا تامًا. ولهذه الحيثية، فإن كتابنا هذا يجـدد الصلة خصوصا باهتمامات عصر النهضة؛ ومن ثمة باهتمامات المؤلفين الإغريقيين واللاتينيين الذين درسـوا فن الإقناع والإفحام، وصناعة المشاورة والمناقشـة. ولهذا الداعي، قدمنا كتابنا هذا بوسـمه خطابة جديدة [أو تجديد الخطابة]».

1 ـ شرائط الحجاج

يقوم البرهان على توالي استنتاجات الأصل فيها أوليات ننطلق منها؛ بما صورته: إذا كان كذا، فإن كذا... وبما أنه ثبت كذا... فإنه يثبت، بالتبع، كذا، وهكذا دواليك. ولا يتم الاهتمام أبدًا بمصدر أوليات البرهان: أهي أفكار غير شخصية؟ أهي أفكار ربانية؟ أهي نتاج تجارب المؤلف؟ ليس يهتم العالم المنطقي الصوري بهذه الأمور، بل يعتبرها غريبة عنه. أما عندما يتعلق الأمر بالحجـاج؛ أي بالتأثير عن طريق القول على جمهور بعرض دعاوى ـ أطاريح ـ عليه، فإنه لا سـبيل إلى إهمال هذه التساؤلات. إذ ثمة شروط نفسية واجتماعية تؤطر الحجاج تأطيرًا، وما كان الأمر كذلك بالقيـاس إلى البرهان. إذ ثبت أنه: «ما من حِجاج إلا ويتغيا عقولًا معينة؛ ومن ثمة فإنه يفترض وجود اتصال فكري [بين العقول]». وهذا أمر يقوم على شرائط ثلاثة:

أ ـ وجود لسـان مشـترك بين القوم المتحاجين. على أن هذا الشرط وإن كان شرطًا ضروريًا فإنه شرط غير كاف. أو لم يقل أرسطو قديمًا: «يلزم ألا نناقش كل إنسان كيفما كان، ويلزم ألا نجادل مع أي إنسـان أيًّا كان». إذ لا يكفي أن نتحدث اللسـان عينه، حتى نتجادل ونتحاج.

ب ـ ضرورة أن يحوز الحِجاج اهتمـام جمهور معين. إذ لا بد في الحجاج من جمهور. ومعنى الجمهور: «مجموع أولئك الذي يريد الخطيب [المُحَاجُّ] أن يؤثر فيهم بحججه».

ج ـ لزوم المعرفة بهـذا الجمهور؛ إذ للجمهور الدور الأكبر فـي تحديد قيمة الحجة وسـلوك الخطباء المُحَاجِّين. ومن هنـا، فإن المُحاج ملزم بمعرفة مـن يحاجهم، حتى أن ما أورده أبو حيان التوحيدي عن الصاحب بن عباد من أنه كان: «يتقلّس [=يلبس القلنسوة] ويتعمّـم ويتلحّى ويناظر العامّة؛ هـذا البقّال وهـذا الخبّاز وهذا الخُلقانـيّ [بائع الثياب القديمة] وهذا الإسـكافَ بالفارسـيّة إما بالدَّرية، وإما بالرّزاية [لهجتان فارسيتان] وإما بغيرهما؛ ويرى أنه في شيءٍ مهم، وأنه في نشـر مذهب ونُصرة دين»، يحتاج إلى توجيه: يفترض أن يكون الصاحب بن عباد يعد لكل طائفة من الجمهور خطابها المخصوص بها في المناظرة، فما كان خطاب العامة بمثل خطاب الخاصة؛ فبالأحرى خطاب خاصة الخاصة... على أن الباحثين يصنفان الجمهور إلى ثلاث طوائف: ثمة البشـرية جمعاء (أو على الأقل

سائر الأفراد البالغين الأسـوياء: الجمهور الكوني أو المستمع الكوني)، وثمة المحاوَر في المحاورة، وثمة الفرد نفسه إذ يناجي ذاته.

2 ـ منطلقات الحجاج

تتنوع أنواع الموضوعات التي يتمّ الاتفاق عليها منطلقًا للحجاج على فنين: واحد متعلق بالواقـع (ويتضمن «الوقائـع» و«الحقائـق» و«الإدعـاءات»)، وواحد دائر علـى المفضَّل والأفضليات (ويتضمن «القيم» و«التراتبيات» و«المواضع»):

1 ـ المنطلقات المتعلقة بالواقع:

أ ـ الوقائع والحقائق:

ثمة فـارق بين «الوقائع» و«الحقائـق»، من جهة، و«الادعاءات» مـن جهة أخرى. إذ ليست تحتاج الموافقة على «الوقائع» إلى تبرير أو تسويغ أو تعليل؛ فهي تفرض نفسها على الجميع. وهي إما ملحوظة أو مفترَضـة. وما انطبق على «الوقائع» ينطبق على «الحقائق». وعادة ما يتمّ التوليف بينهما في حِجاج واحد.

ب ـ الادعاءات:

على خلاف الوقائع والحقائق التي تتخذ منطلقًا للحجاج، يحتاج القبول بالإدعاءات أو الدعاوى ـ التي لا تكون حقائق ولا وقائع وإنما قناعات واستنتاجات ـ دومًا إلى تعزيز وإسناد.

2 ـ المنطلقات المتعلقة بالمُفضّل والمفضليات أو التفضيلات:

أ ـ القيم:

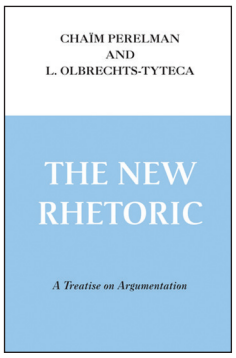
يتقلص اللجوء إلى توظيف القيـم منطلقًا للحجاج كلما اتجهنا صوب العلوم الصورية (الرياضيات، المنطق الرمزي...)، لكنه يزداد في مجالات القضاء والسياسـة والفلسـفة فغيرها؛ فيحدث أن تتدخل القيم بوصفها أساسًا للحجاج داخل سيره وتطوره.

مثال:

عندما أقول: «لا أرى الأمر كذلك»؛ فإن معنى هذا أنـك «ترى أمرًا آخر»؛ أي أنك تعتقد في قيم غير القيم التي يعتقد فيها غيرك المناظر لك.

وكلما تخصصت القيم تخصص الجمهور؛ لأن الأصل فيها أن تكون ضبابية عامة، وبقدر ما تتخصص ننحو نحو حجاج محافظ، وبقدر ما تتجرد وتتعمم نغدو نحو حجاج مجدِّد.

وثمة قيم مجردة؛ شـأن «العدالة» أو «الصدق» مثلًا. كما ثمة قيم عينية مشـخَّصة: نظير: الوفاء لوطن معين، مثلًا، أو الولاء لدين بعينه. وقد تتم المزاوجة بينهما: البشـر أسوياء لأنهم عيال رب واحد.



ب ـ التراتبيات:

وهي تتعلق بالأولويات التي نعتقد فيها وبتراتبها وتناظمها. مثال ذلك: أفضلية الملائكة على البشر، وأفضلية البشر على الحيوانات... وغالبًا ما تكون هذه التراتبيات مضمرة غير معلنة، وعادة ما تبرر باللجوء إلى قيم. وثمة تراتبيات عيانية مشخّصة: شأن قولنا بأشرفية البشر على الحيوانات، كما ثمة تراتبيات مجردة: شأن إيماننا بعلو الشأن العادل على الأمر المفيد.

مثال حجاج مستند إلى تراتبية:

لا يجوز قتل إنسان لعلاج حيوان، بينما يجوز قتل حيوان لعلاج إنسان؛ وذلك لأن الإنسان أشرف من الحيوان.

ج ـ المواضع:

تشكل المواضع الجدلية التي تقوم على اقتناع ذاتي وليس على دليل ملزم مقدمات عامة مضمرة في أغلب اختياراتنا. مثال ذلك؛ أننا ننطلق في بعض حجاجاتنا من المقدمة المضمرة: ما هو ثابت دائم أفضل مما هو هش زائل، وذلك في نصحنا لصديق استنصحنا في أمر البقاء في عمله القار أم انتهاز فرصة عقد مجز لكنه قصير الأمد.

3 ـ صنوف الحجج

يصنف شيم بيرلمان ولوسي أولبرشتس ـ تيتكا الحجج الصنافة التالية:

<table>
<tr><th>أصناف الحجج (مجمل)</th><th colspan="3">أصناف الحجج (مبسوط)</th></tr>
<tr><td>الحجج شبه المنطقية</td><td colspan="3">1 ـ الحجج التبادلية
2 ـ حجج التعدي
3 ـ حجج المقارنة</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الحجج المستندة إلى بنية الواقع</td><td>روابط التتابع</td><td>روابط التساكن</td><td>الروابط التي تؤسس بنية الواقع</td></tr>
<tr><td>1 ـ الحجة النفعية
2 ـ حجة التبذير
3 ـ حجة التوجه
4 ـ حجة التجاوز</td><td>حجة السلطة</td><td>أ ـ التأسيس بالحالة الخاصة:
1 ـ الحجة بالمثال
2 ـ الحجة بالشاهد
3 ـ الحجة بالقدوة
ب ـ الاستدلال بالمماثلة
ج ـ الاستعارة.</td></tr>
</table>

1 ـ الحجج شبه المنطقية:

يدعي هذا الصنف من الحجج المقدرة على الإقناع، وذلك بوصف يشبه الاستدلالات الصورية المنطقية (ومن ثمة تسميته). وحقيقة الأمر أن هذا الضرب من الحجج وإن كان شأنه أن يحلل، على طريقة الحجج المنطقية، باستعمال أخطوطات وأرسومات، وبالتوسل بالرموز، فإن تلك تشبه هذه بمجرد الشبه وما كانت هي هي بالتمام والكمال؛ أي ما كانت لها سوية أو مكافئة.

وهي على ضروب:

أ ـ حجج التبادل أو الحجج التبادلية:

وتقوم على «التوازي» الذي صورته المنطقية هي: (أ) و(ب) = (ب) و(أ).

مثال ذلك:

1 ـ ما يشرّف تعلمه يشرِّف كذلك تعليمه.

2 ـ بمثل ما نستغرب لعوائدهم يستغربون بدورهم لعوائدنا.

3 ـ كما تدين تدان.

4 ـ لا تفعل بغيرك ما لا تريده أن يفعل بك.

على أن الطابع «الجدلي» ـ الظني، الشبيهي ـ لهذا الضرب من الحجج سرعان ما يبدو عند أول تأمل؛ إذ ثمة من القضايا ما يقبل أن ينعكس، ومنها ما لا يقبل الانعكاس. فنحن نقول، مثلًا، إذا سقط المطر ابتلت الأرض، والقضية لا تنعكس، فلا نقول: إذا ابتلت الأرض سقط المطر. وبالمثل، لو سلمنا أن بعضنا يستغرب من عادات البعض، وبالمثل، فإن ذلك يؤدي إلى القول بتكافؤ العادات؛ مما من شأنه أن يسوي بين عادة ثقب أذن العروس ليلة زفافها في بعض القبائل الإفريقية القديمة وعادة قتل الأطفال وتقديمهم قربانًا للأرباب في بعض قبائل أمريكا اللاتينية القديمة. وهذه حجة لا تستقيم.

ب ـ حجج التعدي:

وصورتها القياسية التقليدية: أ (ع = علاقة) ب، وب (ع) ج، فإذن أ (ع) ج. وذلك بحيث تصير الحجة، إذا ما نحن عبّرنا عنها في اللسان الطبيعي وليس في اللسان الاصطناعي، على الوِزان التالي:

أمثلة:

ـ أصدقاء أصدقائنا أصدقاؤنا.

ـ أعداء أعدائنا أعداؤنا.

ـ أصدقاء أعدائنا أعداؤنا.

ج ـ حجج المقارنة:

ومن نماذجها الدالة البليغة أنه لما قيل لأصغر رئيس وزراء بريطاني (24 سنة) نهاية القرن 18 وبداية القرن التاسع عشر (1783 ـ 1801) وليام بيت: «ما الذي ربحتموه من الحرب؟» ما كان منه إلا أن أجاب: «كل ما كنا سوف نخسره لو لم نخضها».

2 ـ الحجج المستندة إلى بنية الواقع:

بينما تدعي الحجج الشبيهة بالحجج المنطقية صلاحية تامة بفضل طابعها العقلاني سليل صلة القرب التي تجمعها ببعض الصيغ المنطقية أو الرياضية، تتوسل الحجج المستندة إلى الواقع الواقع عينه ـ وليس المنطق أو العقل أو البداهة ـ بغاية إقامة وُصلة بين أحكام مقبولة وأخرى يُراد الإقناع بها.

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

ـ حجج تنطبق على علاقات التتابع أو التتالي التي تربط ظاهرة معينة بعواقبها أو بعللها.

ـ حجج تنطبق على علاقات التساكن التي تربط شخصًا معينًا بأفعاله.

ـ حجج أشد تعقيدا من هاتين.

1 ـ روابط التتالي أو التتابع:

تتنوع الحجج من هذا الضرب إلى صنف نفعي برجماتي وصنف تبذيري وصنف توجهي وصنف تجاوزي. وكلها تعبر عن تعالق بين السبب والنتيجة، أو بين الداعي والعاقبة، أو بين المقدَّم والمؤخر أو التالي.

أ ـ الحجة النفعية (البرجماتية):

وهي تلك الحجة التي تُمكّن المحاج من تقدير فعل معين أو حدث من الأحداث بناءً على عواقبه إيجابًا وسلبًا. وصورتها التي تُعرف بها: لئن أنت فعلت كذا، لنتج عنه كذا أو لترتب عليه كذا... وإذن، لا تفعل أو افعل.

ب ـ حجة التبذير:

وهي تقضي بالقول التالي: بما أننا قد شرعنا في عملنا هذا، فإنه لا سبيل إلى التراجع عن المضي فيه قدما خوفا من الخسائر الواردة.

مثال ذلك: الرجل البنكي الذي يستمر في إقراض سيدة مدينة له عاجزة في الظروف الحالية عن تسديد ديونها، وذلك أملا منه في أن تُمكّنه، في الأخير، من استرداد ديونه.

ج ـ حجة التوجه أو المآل: وتتخذ الشكل التالي: إذا ما نحن تنازلنا لمرة واحدة، فسوف نكون مضطرين إلى التنازل المرار العدة. والله وحده يعلم متى تنتهي هذه التنازلات. والحال أن هذه الحجة عادة ما تطبق في المفاوضات، أكانت بين شخصين (زوجة ترى أنها لئن غفرت لزوجها زلته الصغرى، قد يتبعها بزلة أكبر لا تغتفر، ولذلك وجب وضع حد لزلاته مهما ضؤلت قبل أن تستفحل) أو بين جماعتين أو دولتين أو حلفين...

مثال ذلك:

لئن نحن قبلنا إجراء التجارب على الحيوان، فقد تتطور الأمور إلى الشروع في إجراء التجارب على بعض البشر؛ ولهذا لزم وضع حدٍّ لهذا الأمر في بدئه، مخافة العجز عن معالجته بعد استفحاله واستشرائه.

ويعبر المثل الفرنسي عن هذه الحجة خير تعبير: «يجب قتل الثعبان في البيضة»؛ أي قبل أن يكبر هو ويتطور الأمر ونمسي عاجزين عن السيطرة عليه.



د ـ حجة التجاوز:

وتعبّر هذه الحجة عن فكرة إمكان المضي قدمًا في اتجاه معيّن بلا توقف مع ازدياد قيمة الفعل.

مثال ذلك:

ـ كلما قاوم الإنسان نزواته ازدادا إنسية.

ـ كلما ازدادت مدة السمك المصبر ازداد لذة.

2 ـ روابط التساكن:

ويضمُّ هذا الصنف من الحجج، بالأساس، ما عرف باسم «حجة السلطة» أو بالأحرى «حجة المرجعية». وهي تقضي باستعمال أفعال أو أحكام شخص معين أو جماعة ما بوصفها وسيلة استدلال لصالح دعوى معينة. وقد هوجم هذا الضرب من الحجج هجومًا كثيرًا، وبُكِّتَ تبكيتًا شديدًا، وسوف نرى في فصل الأغلوطات المنطقية كيف أن العديد من أهل الحجاج يعده مغالطة لا استدلالًا، وشبهة لا حجة.

مثال:

تسأل الأخت الكبرى أخاها الصغير: من أين عَلِمَتْ الأميرة إليزابيث أنها حامل؟ ويجيب الأخ الصغير: لكنها تعرف القراءة، أليس كذلك؟ قد كُتب هذا الخبر في كل الجرائد!

وهكذا، يصير المكتوب والمدون سلطة معنوية وحجة ومرجعًا يستند إليه؛ وذلك على نحو ما تسأل إنسانًا عن حقيقة خبر، فيقول لك: وجدته مدونًا في الإنترنت!



وتتعدد السلطات: ثمة الإجماع، وثمة الرأي المشترك، وبادي الرأي، وثمة صنف من الناس يشكلون «مراجع» أو «مرجعيات» موثوق بها ـ على نحو قولنا مثلا «حجة الإسلام» ـ: العلماء، الخبراء، الفلاسفة، الفقهاء... كما قد يتعلق الأمر في بعض الأحايين بسلطة مجردة غير عيانية؛ شأن: العلم، الفيزياء، المذهب، الدين، الكتب المقدسة...

3 ـ الروابط التي تؤسس بنية الواقع:

أ ـ التأسيس بحالة خاصة: (مثال، شاهد، قدوة).

ثمة روابط تؤسس للواقع باللجوء إلى حالة خاصة (حالة مثال يتمّ إيراده، أو حالة استشهاد يتمّ سوقه، أو حالة قدوة يدعى إلى الاقتداء بها). وبهذا، يمكن أن يسمح المثال المقتبس بالتعميم، ويسوغ أن يثبت الشاهد المستشهد به قاعدة مقامة سلفًا، ويجوز أن تحمل القدوة على نشدان الاحتذاء بها والاقتداء. وكل هذه الحالات الخاصة تتخذ وسيلة لتأسيس واقع؛ أي لإقناع من توجه إليه بتغيير حاله إلى واقع آخر؛ أي تأسيس واقع جديد.

أ ـ 1 الحجاج بالمثال (أو الحجة بالمثال):

عادة ما نلجأ إلى ضرب مثال للتدليل على دعوى معينة. على أن بيرلمان وأولبرشتس ـ تيتيكا يذهبان إلا أن ما كل مثال بحجة. وهما يشترطان في أن يغدو المثال حجة أن يكون له وضع الواقعة على الأقل مؤقتًا. وما يصير التعميم الممكن بدءًا منه أمرًا مقبولًا في الحجاج اللهمَّ إلا بتكثير الأمثلة وتعديدها وتنويعها.

مثال ذلك:

ـ من شأن كل الشعوب أن تعظم حكامها. ألا ترى كيف عظم الشعب البابلي حكامه ـ أربابه (مثال 1)، وكيف عظم الشعب الفرعوني فراعنته (مثال 2)، وكيف عظم الشعب العبراني ملوكه (مثال 3)...

أ ـ 2 الحجاج بالشاهد:

يباين «الشاهد» «المثال» بحكم منزلة القاعدة التي يعملان على إسنادها: الأصل في «المثال» أن يؤسس القاعدة، والأصل في «الشاهد» أن يوضحها. وبينما يلزم ألا يطال «المثال» أي لجاج، فإن هذا الشرط ليس يطلب في «الشاهد»، وإنما يتعيّن على الشاهد أن يستثير الخيال وأن يشدّ الانتباه. إذ هدف الشاهد الإحضار.

مثال مستملى من فلسفة ديكارت:

المثال	القاعدة	الشاهد
العمارة التي يشيدها معماري واحد خير من العمارة التي يشيدها معماريون شتى.	عمل الواحد أكمل من عمل الكثرة	ـ استدلال الواحد أفضل من استدلال الكثرة. ـ وضع من حكمهم واحد أفضل من وضع من حكمتهم كثرة الحكام.

أ ـ 3 الحجاج بالقدوة وبضدّها:

يمكن أن نمثّل لهذا الضرب من الحجج بالمثال الفَكِه التالي:

قال الأب لابنه غير المجد في عمله ولا المثابر في سعيه: «في مثل عمرك كان نابليون الأول في صفه». فما كان من الابن المشاكس إلا أن يعبث بوالده قائلًا: «وفي مثل عمرك أضحى إمبراطورًا!»

ب ـ الاستدلال بالمماثلة:

حد المماثلة أنها تشابه في البنى أو في الشكل؛ وذلك على النحو التالي: مثل (أ) و(ب)، كمثل (ج) و(د)، أو نسبة (أ) إلى (ب)، كنسبة (ج) إلى (د)؛ بحيث يمكن صوغها على النحو التالي:

$$\frac{\text{أ}}{\text{ب}} = \frac{\text{ج}}{\text{د}}$$

مثال:

وكما أن عيون الخفافيش يعشيها ضوء النهار، كذلك هو عقلنا تعميه الأشياء الأشد بداهة فيذهل عنها.

$$\frac{\text{عيون الخفافيش}}{\text{ضوء النهار}} = \frac{\text{عقل البشر}}{\text{الأمور البديهية}} = \text{المتماثل: الإعشاء أو الإعماء}$$

ج ـ الحجة بالاستعارة:

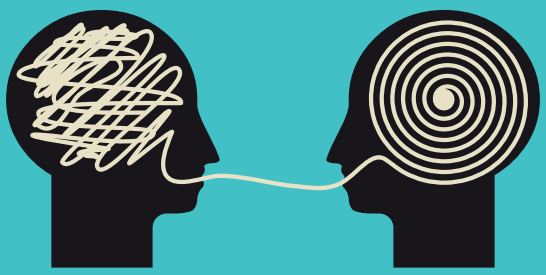
حقيقة الاستعارة أنها مماثلة مكثفة ناجمة عن تذويب عنصر من المعادلة الأولى مع عنصر من المعادلة الثانية في المماثلة.

مثال:

أمثولة: نسبة الشيخوخة إلى الحياة كنسبة الليل إلى النهار.

$$\frac{\text{الشيخوخة}}{\text{الحياة}} = \frac{\text{الليل}}{\text{النهار}}$$

استعارة: الليل شيخوخة النهار والشيخوخة ليل الحياة.



الفصل الثالث

الحجاج

الأنموذج الترافعي (القضائي)

أنموذج تولمين

مقدمات



لطالما طمح المناطقة، بدءًا من أرسطو (384 ق.م ـ 322 ق.م)، إلى ما عدّوه «الرقي» بالمنطق إلى مستوى العلم الصوري البحت، وما زال المحدثون والمعاصرون يفعلون ذلك حتى كادوا أن يهملوا جانبه التطبيقي المتمثل في «التقويم النقدي للحجج الواقعية». والحال أن جهد عالم الحجاج وفيلسوف المعرفة البريطاني ستيفن تولمين (1922 ـ 2009) يدخل في إطار ما يسميه «النقد العملي للحجج» أو «صوغ الحِجاج ونقده». وقد ترتب عن هذا الإهمال الذي عانت منه الحجج الواقعية من لدن المناطقة الخُلَص، في رأي تولمين، أمران:

أولهما؛ إهمال مسألة «تطبيقات المنطق» على أهميتها. إذ بات غالب المناطقة من أولئك الذين يدخلهم ضمن زمرة «المناطقة المحترفين» والذي يتجاهلون كامل التجاهل «الأشخاص الذين يحاجون يوميا».

وثانيهما؛ استعاض هؤلاء «المناطقة المحترفون» عن طرح المسائل الواقعية ـ المتعلقة بالاستعمال اليومي للحجج ـ بإعضالات تكاد لا تحل الحل؛ مفضلين بذلك ضربًا من منطق الحيل والأحجيات والألغاز على منطق الواقع والممارسة والعمل...

لكن، دعنا بداية نتساءل، مع ستيفن تولمين، «أي نوع من العلم هو علم المنطق؟»

يرى تولمين أن ثمة أربع مقاربات لما هو المنطق:

1 ـ المقاربة السيكولوجية:

وهي مقاربة تسعى إلى أن تَقُدَّ المنطق على علم النفس؛ بحيث يصبح هذا العلم هو «مثاله الأعلى» الذي عليه أن يحتذي به الحذية وأن يقتدي به القدوة. إذ يرى أصحاب هذا التصور أن موضوع المنطق هو «قوانين الفكر»، وأن شأن عالم المنطق البحث في عمليات التفكير السليمة والعقلانية والعادية؛ ومن ثمة فحص اشتغال الذهن الاشتغال السليم لا السقيم، مع تتبع دابر كل حجة ضالة مضللة وزائغة شبهة واستئصال دابرها من الذهن. وقد قُدَّ هذا الطراز على طراز العلم الطبي حيث تتم التفرقة بين «السليم» و«السقيم» و«الصحي» و«العليل».

2 ـ المقاربة السوسيولوجية:

بحسب ما يذهب إليه أصحاب هذه المقاربة، ما كان من شأن عالم المنطق أن يهتم بظواهر الذهن أو الفكر ـ على خلاف ما كان قد زعمه أصحاب المقاربة السيكولوجية ـ وإنما يتعين عليه أن يعنى بأمر «عوائد» الفكر و«ممارساته» ـ تلك العوائد والممارسات التي استقرت ـ مستقر العادة ـ عبر تطور المجتمعات البشرية وتوورثت بواسطة من الآباء والمدرسين. وذلك مع التمييز فيها بين «السليم» و«السقيم»؛ لأن من أمر «السقيم» أيضًا أن يُوَرِّث مثله، على نحو ما يحصل مع العيب الفيزيولوجي.

3 ـ المقاربة التكنولوجية:

يذهب أصحاب هذه المقاربة التقنية/الآلية/الوسيلية/الأدوية (مشتقه من «الأداة») الصرفة إلى أن المنطق إنما هو «تقنية»من شأنها أن تُتَعَلَّم التعلم. فما المنطق، إذا ما هو حُقق أمره، سوى «قواعد لهداية التفكير» و«ضوابط لعصمة الذهن» و«آليات لدربة العقل ومرانه ومراسه» ليس إلا.

4 ـ المقاربة الرياضية:

وينتهي أصحابها إلى القول بأن شأن المنطق أن يعنى بصور الأفكار لا بموادها، وهمه الاهتمام بالعلاقات الصورية بين مختلف أشكال القضايا. ومعنى «العلاقات الصورية» ـ الذي ينهض ضد «العلاقات المادية» ـ ما تعلق بشأن «صور» الأفكار وليس بأمر «مادتها»؛ أي بمحتواها أو بمضمونها. وهكذا، مثلا لا يهتم أصحاب هذا التصور بالاستدلال التالي:

مثال:

إذا كان كل نبات عريض الأوراق غير دائم الخضرة؛

وكانت كل كرمة نباتًا عريض الأوراق؛

فإن كل كرمة نبات غير دائم الخضرة.

اللهمَّ إلا بقدر ما يعكس «الصورة» المنطقية التالية:

إذا كان كل (أ) هو (ب)

وكان كل (ب) هو (ج)

فإن كل (أ) هو (ج).

والحال أن الأنموذج الرياضي همه الأساسي إنما هو «الأناقة الرياضية» (المثال)؛ مما يجعل منه منطقًا مثاليًا لا شأن له بالتطبيق.

يرى ستيفن تولمين أن كل هذه المقاربات تقود إلى مأزق:

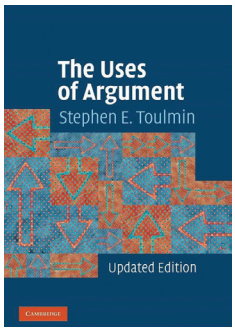
فأما المقاربة الأولى ـ المقاربة السيكولوجية أو النفسانية ـ فتنتهي إلى ضرب من «النزعة الذاتية»؛ إذ تربط هي «الأفكار» بالذوات وبالوجدانيات أو النفسانيات.

وأما المقاربة الثانية ـ المقاربة السوسيولوجية أو الاجتماعية ـ فلا تقل عن سابقتها ربطًا للمنطقيات بالذاتيات وقد اتخذت ههنا صورة ذات الجماعة؛ إذ ترهن هي الأفكار بالعوائد (الأنثروبولوجيا).

وأما المقاربة الثالثة ـ المقاربة التكنولوجية ـ فتنتهي إلى إقرار الجمود على قوالب جاهزة؛ أي الجمود على المسطور أو على الموجود؛ وذلك بما ينافي الواقع المتغير المتحرك السيّال البدّال.

وأما المقاربة الأخيرة ـ المقاربة الرياضية ـ فإنها تنتهي إلى أن ترنّق بالمنطق في سماء المجردات حد إفقاده أية صلة بالواقع.

وبغاية الخروج من هذه المأزق الذي تأدت إليه بالمنطق هذه المفارقات، على ما بينها من اختلافات، يرى ستيفن تولمين أنه يتوجب علينا ألا نفقد أبدًا الواقع من عين أنظارنا حينما يتعلق الأمر بالمنطق. ولذلك يرى أن: «من شأن المنطق أن يهتم بصحة الدعاوى التي ندلي بها، وبمدى صلابة الدعائم التي ندعمها بها، وبالصرامة التي نعرضها بها ـ أو لكي نستعمل استعارة أخرى، صنف العلّة الذي به ندافع عن دعاوانا». وما دام الحال كذلك ـ فيه دعاوى ندعيها ودعائم ندعم بها دعوانا وصلابة وصرامة يقتضيها عرض هذه الدعاوى ـ فإن الطراز الأقرب إلى الإيفاء بما نحن فيه ما كان هو الطراز النفساني ولا الجمعاني، لا ولا التقنوي ولا الرياضي، وإنما هو «الطراز الحقوقي»: اتخاذ نظرية الحق «أنموذجًا» و«طرازًا» و«هاديًا» و«مرشدا»، بل و«حذية» و«قدوة» و«أمثولة»؛ بحيث يصير شأن الحجج مثل شأن المرافعات، وأمر الدعاوى التي تسندها نظير أمر الادعاءات المعروضة أمام المحكمة.



ويرى ستيفن تولمين أن من فضائل هذه الطريقة في النظر إلى المنطق ووظيفته المساهمة في التركيز على وظيفة العقل النقدية. ويلمح إلى عبارة كانط الشهيرة، في المقدمة الأولى من كتاب نقد العقل الخالص، التي تتحدث عن «محكمة العقل»؛ حيث تصور كانط منهج الفيلسوف النقدي باستلهام منهج القاضي المكلف بالنظر في محضر حتى يصدر حكمًا متوازنًا يعطي لكي ذي حق حقه؛ بحيث يطلب العقل من العقل نفسه أن يستأنف إحدى أشق مهامه؛ أي معرفة ذاته، وتنصيب محكمة إذ تتأكد متن ادعاءاته المشروعة فإنها تدفع تلك التي لا أساس لها تنهض عليه؛ وذلك لا بناءً على قرار اعتباطي، وإنما باسم القوانين الأبدية والدائمة؛ أي بكلمة واحدة نقد العقل الخالص نفسه. وكذلك بالمثل، يقول تولمين بأنه في مقامنا هذا: «(...) يمكننا حتى أن ننجذب إلى القول بأنه يتوجب على دعاوانا الخارجة عن إطار ما هو شرعي أن تسوَّغ لا أمام قضاة محاكمنا وإنما أمام محكمة العقل».

1 ـ أرسومة البرهان/أرسومة الحجاج

يلاحظ ستيفن تولمين، بداية، أن خطاطة الحجاج ظلت لقرون هي خطاطة البرهان عينه، والمتمثلة في الصورة الكلاسيكية التالية:

مقدمة كبرى.

مقدمة صغرى.

نتيجة.

على سبيل المثال، في البرهان:

(س) هي (أ)

وكل (أ) هي (ب)

فإذن، (س) هي (ب)

وفي الحجاج:

العربي إنسان

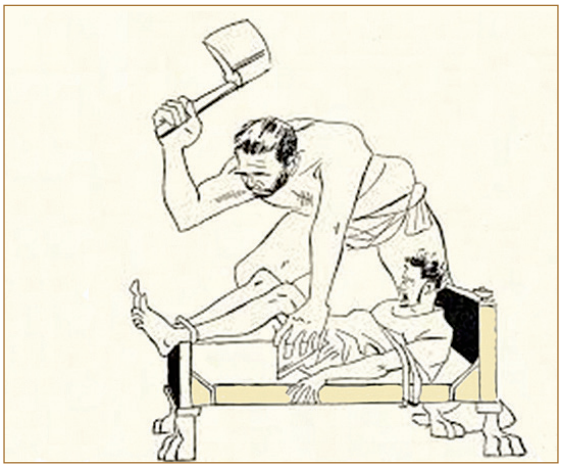
وكل إنسان فان

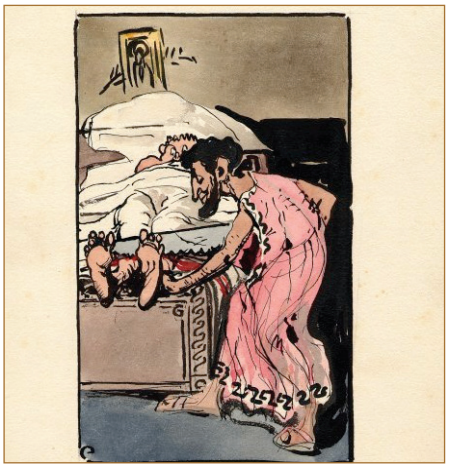
فإذن كل عربي فان

وما سوف يعمل عليه ستيفن تولمين إنما هو السعي إلى تغيير هذه الخطاطة ذاتها شكلًا وليس فقط مضمونًا (كان يُعد مضمون البرهان يقينيًا ومضمون الحجاج احتماليًا):

يرى تولمين أن الأرسومة التقليدية تعاني من هنات؛ ومنها: **أولًا**؛ أنها لا تشير إلى مختلف الدحوض التي يمكن أن تخضع إليها (د = الدعوى) ولا إلى الضمانات (ض = الضمانات) التي تضمنها. **وثانيًا**؛ الحدود بين مختلف حقول الحجاج غائمة، وقس على ذلك أصناف الضمانات الخاصة بها وأسسها المخصوصة.

والحال أن النموذج المنطقي التقليدي للقياس إنما بني على سمتين: أ ـ الشذوذ؛ بمعنى أنه لا يشكل الأساس التي ينبغي أن تبنى عليها القاعدة، وإنما هو حالة شاذة. والشاذ لا يقاس عليه، والنادر لا حكم له. ب ـ البساطة؛ بمعنى أن ما يستهوي في هذا الأنموذج إنما هو بساطته، وللبساطة سلطان على العقول لا يقدر؛ لكن محاججة الناس في الواقع أعقد من أن تحيط بها علمًا هذه النماذج التبسيطية. وبالجملة، استمدت مقولات المنطق الصوري من دراسة للقياس، وقد تعلق الأمر بضرب من الحجج لا يمثل سائر فئات الحجج وتعقيداتها، كما أنه يوحي بأن شأن الحجج أن تكون بسيطة، لكن هذه البساطة إنما هي بساطة خداعة.





هي ذي أصل مشاكل المنطق الحديث، في رأي ستيفن تولمين؛ إذ ثمة عدد كبير من المشاكل ناتج عن محاولة تطبيق هذا الأنموذج وهذه المقولات على صنف آخر من الحجج. وقد سعى المنطق الرياضي إلى تبني الأنموذج الرياضي نظرًا لأناقته، لكن: «البرهان العقلي ليس موضوعًا صالحًا لعلم غير زمني ومبني على أوليات». وبالجملة، مثل ما فعله المناطقة بالحجاج كمثل حكاية سرير بروكست: أرادوا هم أن ينيموا كل أشكال الحجج غير التقليدية على سرير الأنموذج التقليدي، وقد أغوتهم في ذلك بساطته. وبروكست هذا قاطع طريق يوناني تروي المروية عنه أنه نصب في كوخ غير مرئي للناس وسط أدغال غابة سريرًا على المقياس الذي ارتضاه هواه، ثم أخذ يقطع الطريق على الناس، وكلما أمسك بأحدهم ما كان منه إلا أن ينوِّمه على ذاك السرير؛ فإذا ما تبدى له الشخص طويلًا على مقياس السرير قطع رجليه بمنشار، وإذا ما بدا له ذاك الشخص قصيرًا مططه تمطيطا حتى يستوفي مقياس السرير.

2 ـ إعادة نضد (ترتيب) الحجج

منذ عهد أرسطو، لم يتمّ تحليل بنية الحجج الثلاثية الأركان وتقويمها:

مقدمة كبرى.

مقدمة صغرى.

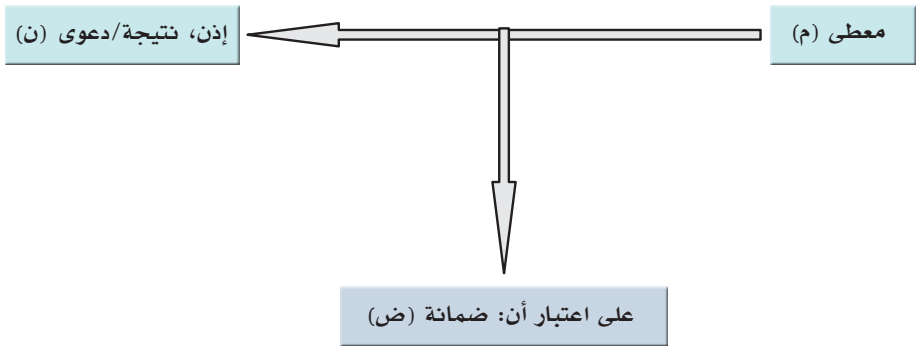
نتيجة.

ويتساءل ستيفن تولمين بهذا الصدد: ترى، هل هذه الصورة معقدة بما فيه الكفاية كي تستوعب بنية الحجج وشفافة بما يكفي لكي تعبّر عن هذه البنية؟

والجواب عنده بالسلب: كلا؛ ما كانت ولا يمكن أن تكون. ومن ثمة ضرورة إيجاد بديل لها. ويكمن البديل، عنده، في ضرورة الاستعانة بطراز نظير هو الطراز الذي يستعمل في الجدل القانوني (في المرافعات والمحاكم).

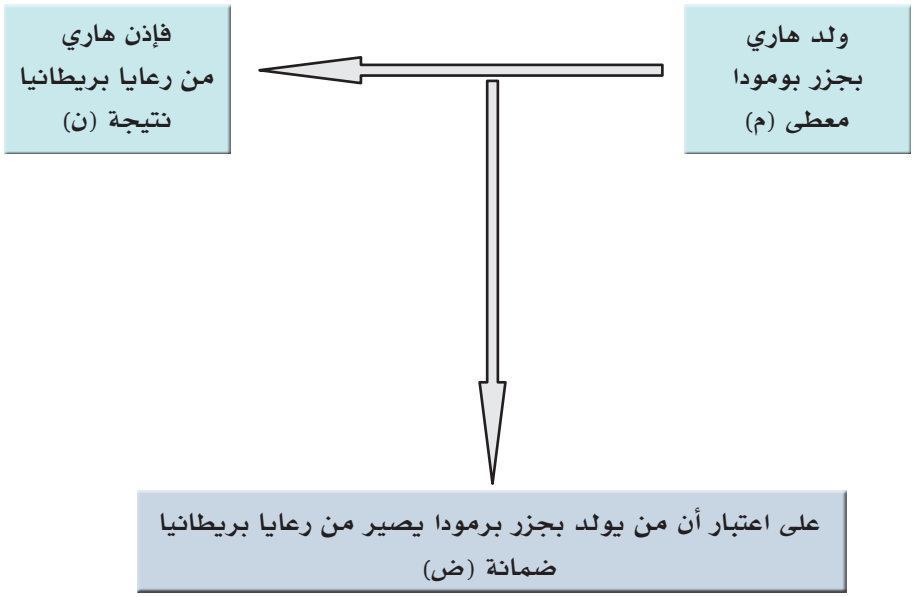
3 ـ أرسومة أولية لتحليل الحجج:

الأرسومة الأولية:



ويكمن دور الضمانة في أن تدلنا على مشروعية الانتقال من المعطى (م) إلى النتيجة (ن).

مثال توضيحي:



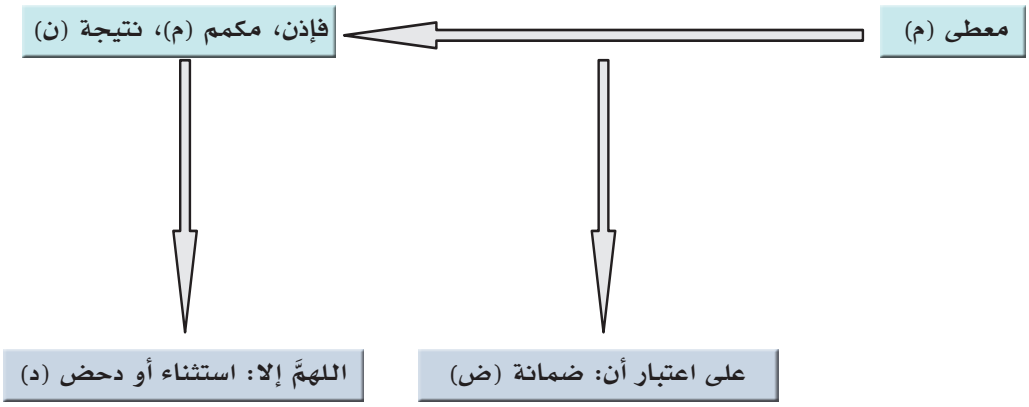
ملحوظتان على أرسومة الحجاج الأولية هذه:

ـ **ملحوظة أولى:** يتمثل الفارق بين المعطيات (م) والضمانات (ض) في أن المعطيات تثار تصريحًا، أما الثانيــة فتكون تضمينًا. إذ ترد صورة الحجة الأولية على النحو التالي: ولد هاري بجزر بوميودا؛ فإذن هو من رعايا بريطانيا.

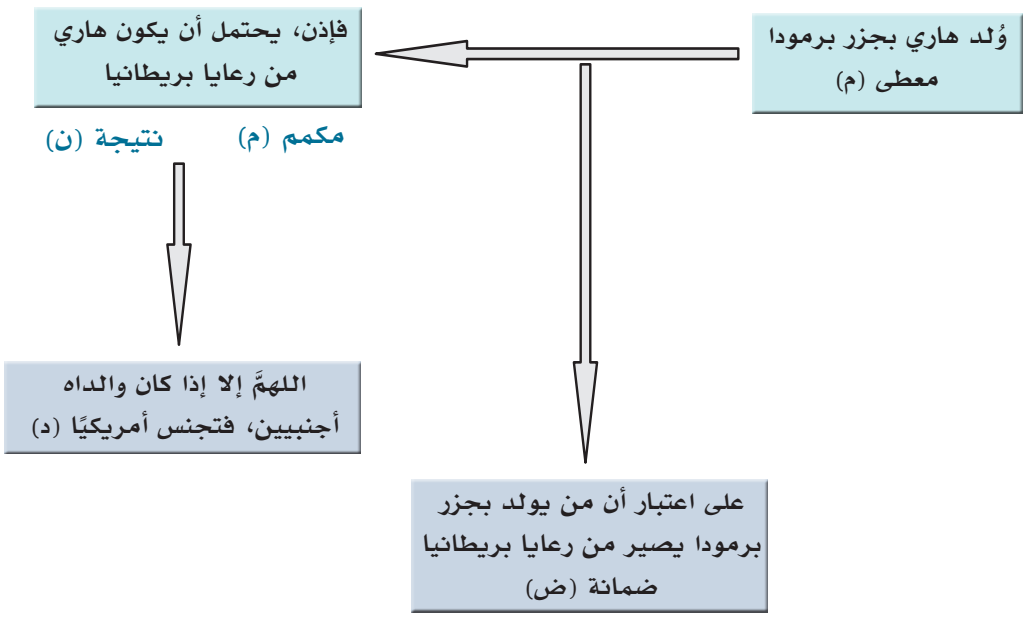
ـ **ملحوظة ثانية:** ضرورة إدخال درجة «قوة» أو «شدة» أو «وجاهة» الاستدلال؛ أي ما يســمى عند المناطقة باســم «المكممات الجهويــة»: بالضرورة، يُحتمــل أن، على الأرجح...

4 ـ الأرسومة الأشد تطورا:

يضاف إلى الأرسومة الأولية الأكثر بساطة أمران: المكمم (م) وشروط الاستثناء أو الدحض (د)؛ فنصير أمام الأرسومة المتطورة التالية:



مثال تطبيقي:



ملحوظة: كما أن الضمانة (ض) ليست معطى (م) ولا نتيجة (ن)، فكذلك المكممات الجهوية (م) وشروط الاستثناء أو الدحض (د) تختلف عن الضمانات (ض) لأنها تنضوي على تعليق ضمني على العلاقة بين الضمانة (ض) وهذا الانتقال. فالمكمم (م) يشير إلى «القوة» التي تمد بها الضمانة هذا الانتقال، بينما شروط الدحض (د) تشير إلى الظروف التي يمكن بوفقها إلغاء سلطة الضمانة العامة.



لكن، ما «الأساس» الذي تقوم عليه الضمانة (ض)؟

ههنا يدخل ستيفن تولمين مفهوم «حقل الحجاج». والأمثلة على ذلك:

أ ـ حين نقول «الحوت حيوان ثديي»؛ فإننا نستند إلى نظيمة تصنيف الحيوانات كما هو متعارف عليها بين علماء الأحياء.

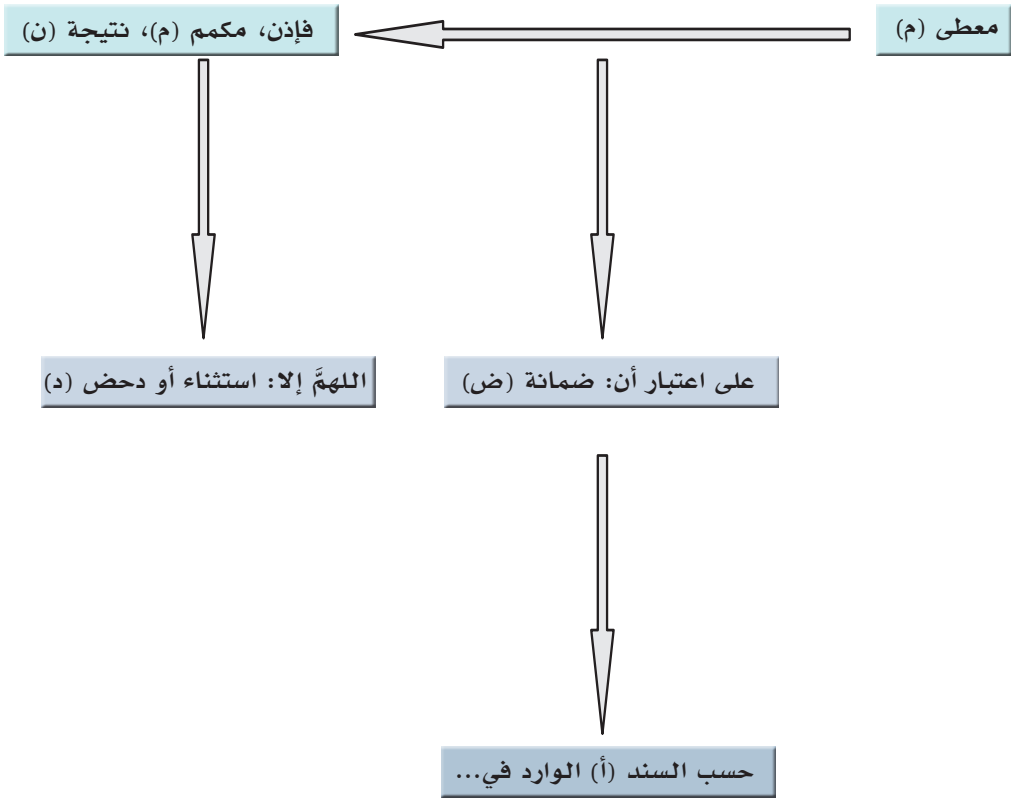
ب ـ وحين نقول «العماني مسلم»؛ فإننا نستند إلى إحصائيات العمانيين ونسبة المسلمين منهم.

ب ـ وحين نقول: البرمودي من رعايا بريطاني؛ فإننا نستند إلى قوانين الجنسية البريطانية.

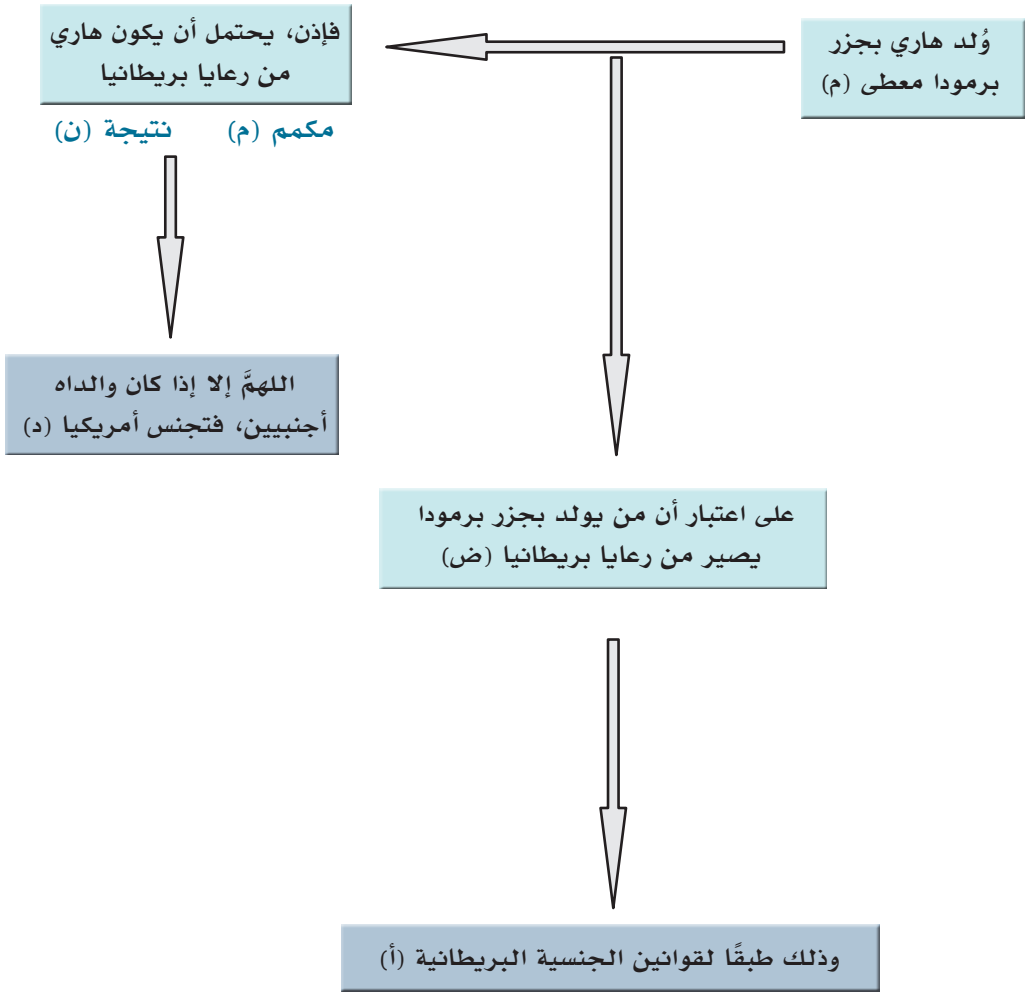
5 ـ الأرسومة النهائية

وهكذا نتمم الأرسومة في شكلها النهائي:

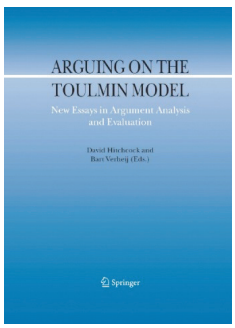
الأرسومة النهائية:



مثال تطبيقي:



6 ـ نقد جريز لصنافة تولمين



قديما قيل إنه كان من عادة ملوك فرنسا أن يُحَاجُّوا عن قراراتهم بهذه البَيِّنَة (الحجة) السهلة الساذجة البسيطة: «إني لأجد متعتي في فعل ذاك الأمر»، وكان رعاياهم الأوفياء يتصرفون على إثر ذلك التصرف المطيع وفق التسويغ السهل البسيط التالي: «[قمت بهذا الأمر] لأن ذاك يرضي مولنا». أما عالم الفيزياء والفلك الإيطالي غاليليو غاليلي (1564 ـ 1642) فقد راكم من الوقائع التي تشهد على دوران الأرض ما راكمه، وأنتج من الحجج المؤيدة لموقفه ما شاءت له الأحوال أن يجمعه؛ ومع ذلك رفضت روما أن تصدق دعواه. هذا بينما لم يتبادر ظل شك ـ لموافقه كما لمخالفه ـ أن يشك في أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين مستقيمتين. وذلك على الرغم من أن كتاب غاليلي كان أقرب إلى أصول أقليدس من تلك التصريحات الهوائية [التي تتبع الأهواء] الملكية، وأن الفكرة المشتركة بين العلماء اقتضت دومًا تقريب الحجاج من البرهان.

وعلى أية حال، فـإن هذين المثالين، كانا كافيين، فـي رأي عالم المنطق الحجاجي البلجيكي جون ـ بليز جريز (1922 ـ 2013)، لإظهار أن: «الحجاج ظاهرة أعقد من أن تفهم من جهة نظر واحدة». إذ كان الملوك مطاعي الأوامر، ولم يفلح غاليليو غاليلي في أن يُقنع على الرغم من قيمة حججه؛ لأنه كان يعد «مهرطقا». ومن هنا يتبين أن: «دراسة الحجاج تقتضي من الدارس الاهتمام على الأقل بأمرين. من جهة أولى، يلزم تحليل شـروط إنتاج الحجج، ومن جهة ثانية يلزم دراسـة شـكلها». ومن ثمة كانت للحجاج مقاربتان: مقاربة مقامية، ومقاربة صورية.

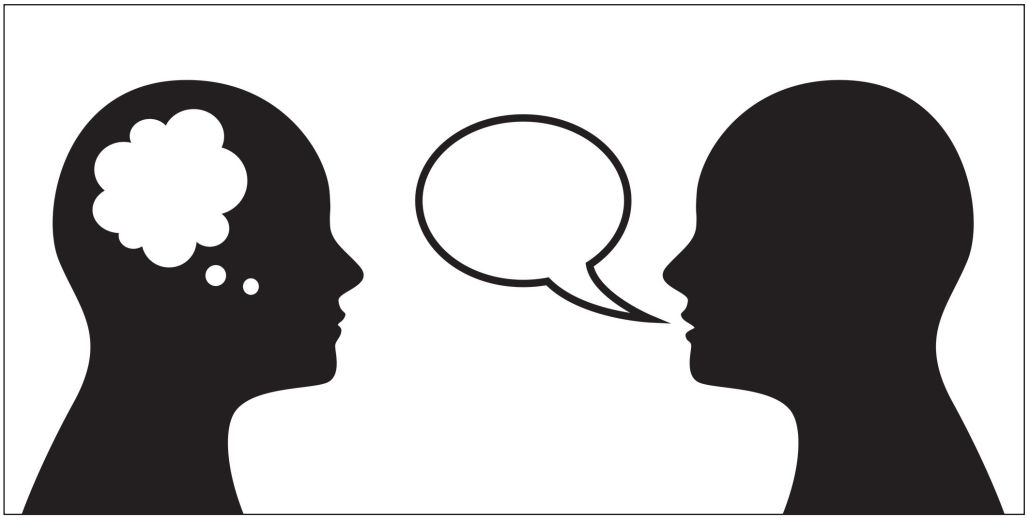
المقاربة المقامية:

تتعلق بمقـام المحاج: وهي تقتضي الأخذ بعين الاعتبـار منزلة ذاك الذي يُحاج على رأيه؛ هل يملك سلطة على غيره؟ وما طبيعة هذه السلطة: أهي سلطة قهرية مادية (Power) أم هي سلطة معنوية روحية (سلطة مرجعية Authority). وقس على ذلك، ما إذا كانت حجة المُحاج مدونة مكتوبة (سلطة الشيء المدون) أن حجة شفوية محكية عنه...

المقاربة الصورية:

ثمة مقاربة ثانية تقضي بمعالجة «الحجاج» بهاجس صوري؛ ومن ثمة من وجهة نظر منطقية. مما يؤدي لا محالة إلى مجابهته بالبرهان. لا شك أن الطريقتين غير متساويتين: عادة ما يقترن الحجاج بالرأي، بينما يقترن البرهان بالضرورة. ومع ذلك، فإن بين الإثنين من التشابه ما من شأنه أن يتمّ اختزالهما معًا إلى متتالية من القضايا.

وهذا ما كان فعله تولمين في كتابه «استعمالات الحجج» (1958). غير أن جريز يذهب إلى أن مقاربة تولمين للحجاج، لا شك في ذلك، مقاربة «جذابة» ـ لأن نموذج «البرهان» الذي انتهـت إلى اصطناعه مألـوف لنا، وألفته لنا سـبب جاذبيته ـ وهـي أيضًا مقاربة «مثمرة» ـ بفضل موهبة تولمين. لكنه يرى، مع ذلك، أنها تشـكّل مخاطرة. وهي مخاطرة تتمثل في كون «البرهان» بما هو مفهوم واضح ودقيق، فإنه يمكن رفعه إلى درجة «أنموذج/ طراز» [براديغم]، وتقويم كل «حجاج» على ضوء هذا «الأنموذج» أو «الطراز». وهنا سوف يظهـر الحجاج ـ كما يمارس فـي الواقع وليس تبعـا لهذا الأنموذج المبني ـ وكأنه شـي «هجين» و«منحط» و«متردي» بالقياس إلى الطراز المثالي (البرهان). أكثر من هذا، سوء يحرم الإنسان نفسه من اعتبار المقام والدور الجوهري الذي يلعبه في كل حجاج. ذلك أن عالم الضرورة البرهانية ما كان هو معطى، وإنما هو ثمرة اختمار طريق طويل وشاق. يكفي للإقتناع بذلك فحص تاريخ العلم أو تكون الفكر. إذ يظهر تاريخ العلم أن: «البرهان من اختراع اليونانيين»، والثاني يبدي أن الفكر ثمرة تتابع تجريدات تسمح بتوليفة خاصة؛ إذ: «الأمر البرهاني يقتضي أن يبقى المقام المشـخص والذات المستدلة والمخاطبون بمعزل



ومنآىً ومبعـد». ولئن هو حـق، بالطبع، إقحام ما يسـميه بيرلمان «المسـتمع/الجمهور الكوني»- فإن هـذه ما كانت إلا طريقة متمحلـة للحديث عن «ذات» وعـن «جمهور» إذا ما حقق أمرهما تبديا في مقام فارغ/مجرد؛ وبالتالي تبديا غائبين.

كما يشير جريز إلى أن مفهوم «البرهان» عادة ما يستعمل بمعنيين مختلفين، وغالبًا ما لا يتم الانتباه إلى أننا ننتقل من معنى إلى آخر، بل قد يتمّ تعمد هذا اللبس وليس رفعه:

المعنى الأول للبرهان: وهو معناه المنطقي المعروف، والذي هو ليس سـوى: متوالية من القضايا المشكلة تشكيلًا دقيقًا، والتي توجد بينها تعالقات بدية ثابتة.

البرهان بالمعنى الثاني، وذلـك على نحو ما يتجلى به، مثلًا، فـي درس في العلوم: يصير البرهان هنا فعل قول. فعل ينتجه أستاذ، ويوجه إلى تلاميذ، وإذا كان يختلف عن أي قول آخر، فلأن المتكلم والمسـتمع اتفقا قبلًا وعلانية على عدد من مفترضات وقبلوا جملة مواضعات. وفق هذا المعنى، ووفقـه وحده، يمكن اعتبار البرهان ضربًا من الحجاج. وهنا فقط يظهر التمييز الذي اقامته البلاغـة القديمة بين الحجج المنطقية والحجج الذاتية. لكن، يتسـاءل جريز، على أي أسـاس يتمّ التمييز في الحجج بين ما هـو «منطقي» منها وما هو «ذاتـي» من حيث المبدأ ومن حيـث إمكان الفصل الحاسـم بينهما؟ هل الحجاج الذاتـي لا علاقة لها بالمنطق؟ وجوابه: كل شـي يبقـى رهينًا بالتصور الـذي نملكه عن «الذات» وعن «المنطق». وهنا يلاحظ أنه لا ينبغي التقليل من شأن ملاحظة بسيطة: وهي أن الحجاجات التي ننتجها فعليًا في الحياة وفي كل يوم يوم، والتي تعتبر من لدن شركائنا في الحجاج بمثابة حجاجات، لا تكون بالضرورة مصاغة صياغة هندسية دقيقة. فكل واحدٍ منّا يعلم كم من «التعاميل» وكم من «التقاليب» يحتاج إليها المرء من أجل «إضفاء طابع صوري» على أي نصّ واقعي. وما قد يعتبره المنطقي الصـوري عيبًا أو ثلمًا أو نقصًا ـ في الصرامة أو في الدقة ـ في الاسـتدلال، ما كان كذلك عند مستعمله أو عند دارس المنطق غير الصوري...

7 ـ مقارنة بين أنموذج بيرلمان/أولبرشتس ـ تيتيكا وأنموذج تولمين

فيم يوافق أنموذج بيرلمان/أولبرشتس وتيتيكا أنموذج تولمين؟ وفيم يخالفه؟

أولًا؛ كلا الأنموذجين يجد المنطق الكلاسيكي منطقًا «ضيقًا»، ويدعو إلى «توسيعه». وقد رأينا مع بيرلمان وتيتيكا كيف أنهما كانا يريان ما يلي: «نعتقد أن الاستدلال الصوري ناتج عن عملية تبسيط لا تكون ممكنة إلا بوفق شروط خاصة داخل أنساق معزولة ومسيجة»، ثم رأينا مع تولمين كيف أنه اعتبر القياس الأرسطي ـ الذي عادة ما كان قد اتُّخذ طرارزا لأي استدلال ـ أنموذجًا تبسيطيًا؛ بله طرازًا شاذًا.

وعلى الرغم من هذا الاتفاق، فإن الموقف من منطق أرسطو يبدي بعض التباين:

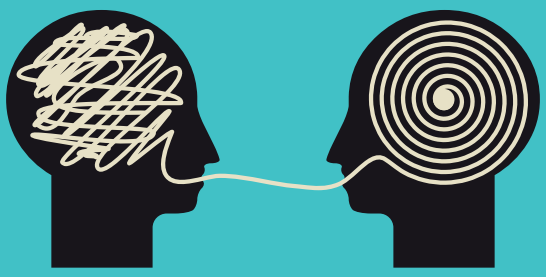
إذ على الرغم من نقد الأولين لضيق أفق المنطق الأرسطي، فإنهما لا يريان ضرورة أن تخرج أصناف الحجج عن أنموذج أرسطو، بل إن بعض أنماط الحجج تنضبط إلى الطراز الأرسطي ـ تلك بالذات التي يسميانها «الحجج شبه المنطقية»

وهكذا، فإنه بينما يدعو تولمين إلى القطع مع منطق أرسطو، يدعو المؤلفان الأولان ـ بالضد ـ إلى الفصل مع ديكارت بالوصل مع أرسطو. أكثر من هذا، يرومان إحياء الخطابة الأرسطية باعتبارها فن إقناع؛ بل يصفان عملهما بأنه «خطابة جديدة» أو «بلاغة جديدة». ويقولان في ذلك: «نأمل أن تحيي محاولتنا هذه تقليدًا مجيدًا وعريقًا».

لكن، فيم يخالفان مشروع أرسطو لدراسة الحجاج؟

أ ـ لا يفيدان من الحجاج الجدلي ـ الأرسطي ـ اللهمَّ إلا مسألة «المواضع الجدلية». وههنا يحدث التقارب مع الجدل الأرسطي، لكن التقارب أولى مع الخطابة؛ لأن عيب الجدل ـ في نظرهما ـ يكمن في إغفال الجمهور: «يسعى اقترابنا من الخطابة التشديد على حقيقة أن الحجاج يتمّ بالنظر إلى جمهور معين». وبهذا، يحافظان على التقليد الخطابي القديم مع إهمال بعض عناصره.

ب ـ كان القدماء يجعلون موضوع الخطبة بالأولى فن الحديث أمام الجمهور على سبيل الإقناع. فإذن كانت ثمة عناصر ينبغي أن تتوفر لكل خطيب ولحيثيات أية خطبة تقوم في جمهور: قول شفهي، جماهير في ساحة عامة، إقناع، دعوى. وإذن، الهدف مشترك بين الخطابة والحجاج: وهو الإقناع. لكن، لا يريد المؤلفان قصر موضوعهما على الكلام والجماهير في الساحة. وإنما اهتمامهما اهتمام منطقي أوسع: إرادة فهم آليات الفكر أكثر من اهتمام أستاذ الخطابة بتكوين الخطباء. ومن ثمة، تمّ الاهتمام، أساسًا، ببنية الحجاج، وليس بالأثر في الجمهور. فكان التحليل يتعلق، أساسًا، بنصوص مكتوبة مدونة. إذ ما كان «المقول» فحسب هو ما يتوجه إلى «جمهور» وإنما المكتوب والمدون أيضًا يفعل ذلك. أكثر من هذا، تمّ في هذا الأنموذج التركيز، بالأساس، على اللغة، وسيلة للقناع، وليس على وسيلة أخرى (القبلة، الصفعة....).



الفصل الرابع

الحجاج

الأنموذج التواصلي

أنموذج بروتون





إذا ما نحن نظرنا إلى «الحجـاج» من وجهة نظر تواصلية، على نحو ما فعلـه أحد علماء اجتماع التواصل الباحث الفرنسـي فيليب بروتـون (1951 ـ)، المهتـم بدراسـة أنثروبولوجيا الكلام وتقنيات التواصل وآليات الحجاج؛ فإننا يمكن أن ننتهي إلى بناءً الأنموذج التالي:

1 ـ المقدمات:

1 ـ أن نُحَاجَّ إنما معناه، أولًا وقبل كل شيء، أن «نتواصل». إذ ما من «عملية حِجاج» ـ أي عملية إثبات آرائنا أمام الغير أو إبطـال آراء الغير ـ إلا ونكون نوجد فيها ضمن «مقام تواصلي» معين. وهو مقام يتضمن، كما هو الشأن في كل مقام تواصلي، «شركاء» و«رسالة» و«تفاعلا».

2 ـ وما من «فعل» ـ بما فيـه «فعل الحِجاج التواصلي» ـ إلا ويسـتدعي الاحتكام إلا «أخلاقية» تحدد حدوده، وذلك بدءًا من معايير خارجة عن اشتغال الفعل نفسه. وإلا صار هو فعل الحِجاج لا يستهدف سوى الفعالية؛ أي إحداث الأثر في الغير، دونما اعتبار أخلاقي



ـ القيمة ـ وبالتالي يصير الشعار هو أن «نُحَاج بأي ثمن كان»؛ أي أن نُحاج عن آرائنا التي نؤمن بها بصرف النظر عن الوسائل المستخدمة في ذاك الحِجاج. والحال أن «الأخلاق»، التي هي لجوء إلى وضع الحدود، إنما هي، أولًا وقبل كل شـيء، سياج. وذلك لأن سلطان الكلام على البشـر، أو قل بلغة الجاحظ «فتنة القول»، شـديد أيِّـد، وإمكانات التلاعب بالعقول والضمائر واسعة متاحة...

وثمة ثلاثة أسئلة من شأنها أن تحيط «الحِجاج» بسياج أخلاقي:

أ ـ أَتُرَاه يقبل كل أمر أمر أن يُحاجَّ عليه؟

ب ـ وهل تصلح كل الحُجج للدفاع عن رأي معين؟

ج ـ أم هل ثمة من حدود للفعل/الأثر الذي نمارسه على المستمع أو على الجمهور؟

أ ـ الجواب عن السؤال الأول: هل يقبل، يا ترى، كل أمر أمر أن يُحاجَّ عليه؟

دعنا نتساءل بدءًا: عماذا نُحَاجُّ أو فِيمَ نَتَحَاج؟ والجواب: إننا نُحَاجُّ على «رأي» أو نحن «نَتَحَاجُّ» حول «رأي». وما الذي يَكُونه «الرأي» يا ترى؟

ـ هو ما نؤمن به ونعتقد فيه [عالم المعتقدات بمعناها الواسع، وليس بمعناها الديني (=عالم العقائد) الضيق وحسب]؛

ـ هو ما يَسترشد به فعلنا، أو هو ما يهتدي به عملنا [عالم القيم الموجِّهة للفعل]؛

ـ هو ما يُثْمِرُ أفكارنا ويُلهمها [عالم التصورات والرؤى (رؤى العالم)].

ومن ثمة، يعبّر «الرأي» عن جملة «المعتقدات» و«القيم» و«تمثلات/تصورات العالم».

لكن «الرأي» هو غير «اليقين»، وهو غير «الإيمان». وذلك لأن من شأن «الرأي» أن يكون «سَـيَّالًا بَدَّالًا»؛ أي أن من أمـره أن يكون في تغيّر دائم؛ بحيـث قد «يطرأ» هو، ثم سرعان ما «يزول»، و«يعرض»، فلا يلبث أن يتلاشى أو يتغير. هذا بينما من شأن «اليقين» و«الإيمان» أن يكونا «خارج» كل نقاش، حتى وإن كانا لا يقعان خارج كل شك.

يعتبر فيليب بروتـون أن ثمة ثلاثة مجالات تنفلت مما يمكن أن نسـيمه «إمبراطورية الـرأي»، وتندرج ضمن ما يمكن أن نسـميه «مملكـة اليقين» ـ وهي «العلـم» و«الدين» و«العواطف»:

أ ـ «الـرأي» و«المعرفـة العلمية»/العلم: كما أكـد على ذلك مرارًا فيلسـوف العلم الفرنسي جاستون باشـلار: إنما يقوم «العلم» ضد «الرأي». ومن ثمة، كانت نتائج العلم لا تقبل النقاش، وإنما تفرض نفسـها على الجميع؛ فلا تشكل بذلك مجرد «آراء». لكن، لَئِنْ كانت نتائج العلم لا تقبل أن تناقش، فإن توظيف هذه النتائج أمر يقبل أن يُناقش. ذلك أن من شـأن «المعارف» أن تتحول إلى «آراء». وهنا يجد الحِجاج مدخلًا له. مثال ذلك؛

إثبات نظرية الانفجار الأعظم إثباتًا علميًا قد يترتب عنه نقاش حِجاجي حول مسألة خلق الكون.

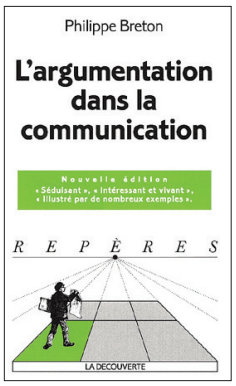
وهكذا، فإن مضمار المعرفة العلمية هو مضمار «الموضوعية» و«الحق»، بينما مجال «الرأي» هو مجال «الذاتية» و«الظن». إذ لو كان الرأي يقينا لما احتجنا إلى الحِجاج. ولو كنا نعيش باليقينيات وحدها لما احتجنا إلى روابط اجتماعية؛ أي لأنشأنا نحن عالم مصابين بالتوحد.

ب ـ «الرأي و«الإيمان»: من شأن «الإيمان»، بمعناه الحق، أن «يُتشاطَر» وأن «يُتبالغ»، وما كان من شأنه أن «يُفسَّر» أو أن «يُحاج عليه» [ما ينشطر/ وما لا ينفسر]. من المسائل الإيمانية ما لا يقبل أن يُحاج عليه؛ مثل مسألة الإسراء والمعراج. لكن، يمكن الاعتراض على هذا الموقف بالقول إن المسائل الإيمانية تقبل أن تكون محل نقاش؛ وإلا لما كان هناك علم كلام، مثلًا. وجواب فيليب بروتون على هذا الاعتراض الوجيه أنه يلزم التفريق بين «الإيمان» و«الدعوة إلى الإيمان». فالدعوة إلى إيمان معين هي التي من شأنها أن تجعله موضع نقاش، من حيث أنها تريد أن تفرضه إما قهرًا وإما رغبة في الاستحواذ على المجال العمومي.



ج ـ «الرأي» و«العواطف». كلا؛ ما كان «الجمال» و«المحبة» و«الكراهية» الذين يحركوننا بآراء. ومن ثمة قيل لا نقاش في الأذواق وفي الألوان. ونحن لسنا نحتاج أن نقنع الآخر بحبنا له ـ نحاج على حبنا له ـ اللهمَّ إلا حين تطرح المسألة للنقاش. وآنها نغادر مملكة «التواصل» إلى مملكة «ما وراء التواصل» التي هي ضرب من «التعقيل» للعلاقة وترجمة لها في المجال الحجاجي. وقس على ذلك التعليق في مضمار الجماليات: فالتعليق على الأعمال الفنية ما كان من الفن في شيء، بل قد يكون التعليق على تلك الأعمال خنقًا لها وإعقاما؛ كما كان يقول الفيلسوف والناقد الأدبي المعاصر جورج شتاينر.

وهكذا، لَئِنْ هو كان «الرأي» يرتبط بالظني لا باليقيني، وبالشبيهي لا بالحقيقي، وبالاحتمالي لا بالضروري، ويختلف، من ثمة، عن «المعارف العلمية» و«المعتقدات الإيمانية» و«الأحاسيس الوجدانية»؛ فإنه يمكن، بناءً على هذا الأمر، تأسيس ما يسميه فيليب بروتون باسم «مجال عمومي دنيوي». وما كان هذ الفضاء العمومي الدنيوي، في حقيقته، سوى مجالنا الحياتي اليومي. والخلاصة أنه ما كل أمر يقبل أن يُحاجَّ عليه، وحده الرأي يدخل في مضمار المُحَاجَّةِ. والمُحَاجَّةُ عن الرأي تتطلب، بطبيعة الحال، الانسجام بين «الرأي» و«الحجة» الموافقة له.



ب ـ الجواب عن السؤال الثاني: هل تصلح كل الحجج للدفاع عن رأي معين؟

جوابًا عن هذا السؤال، يبدأ فيليب بروتون من حيث ما كان انتهى إليه في جوابه عن السؤال الأول: لا بد من أن يوجد تناغم بين «الرأي» و«الحجة» عليه. فلا يمكن، من ثمة، اللجوء إلى أية حجة كائنة ما كانت وكيفما اتفق.

مثال1:

هاك مثالًا: قد يتهمك خصمك بالدوغمائية [العقدية الجامدة، أو القطعية الشديدة التي كان يسميها القدماء «الكودنة» من كودنت الدابة في مشيها أبطأت وثقلت، ومن كدن النبات غلظ وصلب، فهي تفيد التشدد والصلابة والجمود] فما يكون منك إلا أن تتلقف تهمة «الدوغمائية» هذه جاهزة ناجزة وتردها إلى نحره أو تقلبها عليه تهمة وقد صارت موجهة إليه. وذلك كأن يلجأ شخص يميني متطرف إلى اتهام خصمه الفاشستي بمنع حرية التفكير. والحال أن «رأي» الشخص اليميني المتطرف لا صلة له بحجته.

مثال2:

مثال آخر عن امرأة تطالب زوجها اليساري بالمساواة، من دون أن تكون هي نفسها تؤمن بتلك المساواة.

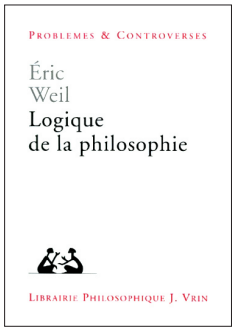
ج ـ الجواب عن السؤال الثالث: هل ثمة من حدود للفعل/الأثر الذي نمارسه على المستمع أو على الجمهور؟

أجل. على الجمهور ـ المستمع، المتلقي ـ في عملية تواصل تَحَاجِّي أن يكون «حرًّا» في تلقي «الحجة» غير «مستَكرَه» عليها لا ولا مقسور. والقاعدة هنا أنه بما أن «الحجة» أمر «شبيهي» وليس «حقيقيًا»؛ بمعنى أنها لا تبلغ درجة اليقينية، فإن التصديق بها ينبغي أن يكون طوعًا لا كرهًا. وقد أثار فيليب بروتون هذا الأمر ضدًّا على توجيه الغير وغسل دماغه والتأثير فيه بأية وسيلة ووفق أية حيلة كيفما اتفق. أكثر من هذا، يرى فيليب بروتون أن من مسؤولية الخطيب الأخلاقية أن يعمل على «صون حرية المخاطب»، وذلك بأن يقاوم الخطيب في نفسه تلك الرغبة التي قد تراود كل خطيب؛ نعني الرغبة في إقناع المخاطب بأي ثمن كان.

2 ـ المنطلقات:

ثمة من جهة أولى؛

تستهدف الكثير من أوضاع/مقامات التواصل الحصول من شخص معين أو من مستمعين أو من جمهور على المشاطرة في الرأي. ونحن نلفي هذه الأوضاع في الحياة اليومية، على المستوى الشخصي كما على المستوى المهني، على نحو ما يحدث، مثلًا، في المفاوضات.



ومن جهة أخرى؛

سمة «الحِجاج» أنه استعمال استدلال في «مقام تواصلي». ومعنى استعمال الحِجاج، هنا، المراهنة على «العقل» وليس على «العنف» (أساليب القسر)، وأساسًا «العنف المعنوي» أو «العنف الذهني»، في التواصل بين بني البشر.

وكان قد ذهب الفيسلوف الفرنسي إريك فايل (1904 ـ 1977) إلى أن الإنسان إنما خُصَّ، من بين ما خُصَّ به، بالقدرة على أن يحقق لنفسه إمكانين ـ علمًا بأن مفهوم «الإمكان» يعني، ههنا، «مجال الأمور التي قد يُقْدِمُ الإنسان على فعلها وقد يُحْجِمُ» ـ وهي، على التوالي، إمكان أن يكون عاقلًا (إمكان تحقيق التعقل)، وإمكان أن ينشئ قولًا متسقًا (إمكان تحقيق التلفظ الدال).

وهكذا، ففي ما تعلق بأمر الإمكان الأول ـ عنينا به «إمكان العقل» ـ انطلق إريك فايل من المقدمة التالية: بدل القول الشائع: إن الإنسان كائن «وُهب» العقل و«خُصَّ» به ـ وكأن العقل «هبة» أو «خصيصة» أو «أثرة» أفادت الميزة في الخلق والمزية على المخلوقات؛ أي كأن العقل صفة ماهوية ثبتت للإنسان كما ثبتت له اليد والمشي على اثنين ـ فإن الأحرى بنا أن نقول بالأولى: إنه لو شاء الإنسان المشيئة لكان بمكنته أن يصير كائنًا عاقلًا. إنما العقل ههنا مكسوب لا موهوب. وكل إنسان ذو عقل، وما كل ذي عقل بعاقل. ولما كانت المُكنة قد نهضت دليلًا على حرية «الخيرة» بين العقل وضده (العنف)، وكان التاريخ قد أثبت بالفعل وجود أناس حكمة، مثلما هو أثبت وجود أناس حُمْقَة، فإنه جاز لنا أن نقول: إن الإنسان إنما هو، على التحقيق، خِيرة وحرية بمكنتها إن شاءت أن تعقل، وبمكنتها إن شاءت ألا تعقل.

والسبب في القول بإمكان قيام العقل، لا بضرورته، وباختياره، لا باضطراره، أن الإنسان إنْ هو تُؤُمِّلَ حاله أظهر أنه ما كان هو عقلًا مفارقًا، وإنما هو عقل مشدود إلى جسم حيواني محايث له معوز ذي حاجات حيوانية ونزعات بهيمية وأهواء منفلتة. ولذلك كان الإنسان دومًا مجبرًا على أن يجر وراءه أذيال حيوانيته، وأن يشهد في نفسه على آثار بهيميته، ولربما حكم عليه بأن يفعل ذلك إلى الأبد. لكن الإنسان لا ينى يتوق إلى أن يكون عاقلًا، أو أن يحقق العاقلية حتى يهزم هو بها الحيوانية والبهيمية.

فقد تحصل مما سلف، أن «العقل إمكان للإنسان. ونحن نقول، ههنا، «إمكان» لندل به على ما يقدر الإنسان على الإتيان به. والحق أن الإنسان يقدر على أن يأتي السلوك العاقل، أو هو على الأقل يرغب في أن يكون امرءًا عاقلًا. لكن، علينا أن ننبه ههنا إلى أن هذا مجرد إمكان للإنسان لا يقوم مقام الضرورة. وهو إمكان امرئ يملك، على الأقل، إمكانًا آخر يعلم علم اليقين أنه العنف». فتحقق بهذا أن: «العنف والعقل إمكانان إنسانيان جذريان؛ أي أنهما متجذران في حرية الإنسان بما هي حرية جوهرية على أساسها ينهض وجوده». أكثر من هذا، إن: «الإنسان يختار العقل بحرية؛ ونحن نقول «بحرية» لأنه بمكنته، ولا زال في مكنته اليوم، أن يختار نقيض العقل؛ نعني به العنف».

فإذا ما نحن تبينا هذا الأمر، تبينا معه أن مسألة اختيار العقل هي مسألة «خيار حر»، أو لنقل تأسيًا بعبارة إريك فايل نفسه: إنها مسألة «خيار تأسيسي»؛ بمعنى أنه خيار «يؤسس» للعقل من غير أن يكون هو نفسه وفي ذاته «مُؤَسَّسَا» على العقل. والمستنتج من هذا أن: «من شأن الحرية أن تكون سابقة على العقل». فقبل أن يتمّ اختيار «العقل»، ما كان ثمة مقام للاستدلال أو قيام للمحاججة أو لزوم للضرورة المنطقية. وهو اختيار لا يمكن أن يوسم بأنه «اختيار عقلي». إذ الحرية هي أن يكون لك أن تختار بين «العقل» و«العنف» من غير أن ترجع في ذلك إلى أي مرجع عقلي معتمد. أَوَ ليس هو «خيارًا بلا سند أو أساس»، وذلك ما دام: «الشأن في السند والأساس ألا يظهر إلا بعد أن يتمّ الاختيار ذاته»؟ أَوَ ليس: «لا أحد يمكنه أن يبرر عقليًا اختياره للعقل»؟

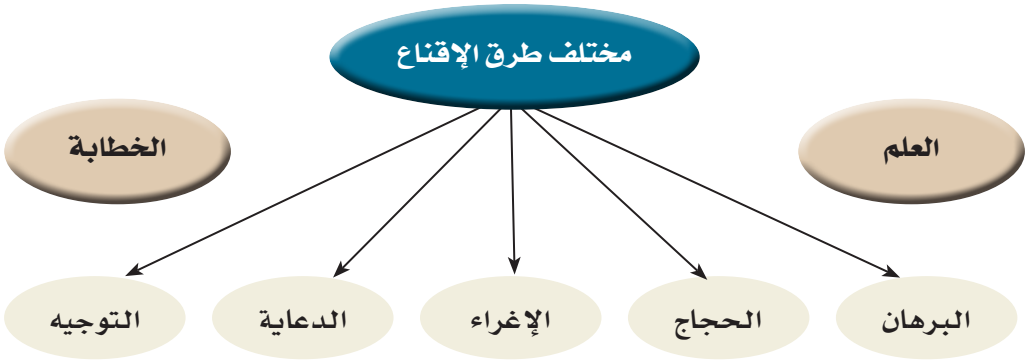
وبه ثبت أن الإنسان حرية، وهو حرية غير محددة أو مثبتة؛ بل هي ما تفتأ تتحدد على الدوام. وإن لبمكنتها أن تختار العنف ـ ومن ثمة الحياة البهيمية ـ كما أن بمكنتها أن ترفض العنف ـ ومن ثمة أن تختار الحياة العاقلة؛ أي الحياة الإنسانية. لكن الحرية وإن هي سبقت العقل فإنه لا يدركها إلا العقل؛ أي أنه لا يدركها إلا الإنسان الذي اختار العقل؛ وذلك ما دام أن من شأن الحيوان [الإنسان العنيف] أن لا يعي اختياره وألا يدرك قدرته على الاختيار. ولذلك جاز القول ـ بما ثبت من أن الحرية سبب قيام العقل وأن العقل أساس فهم الحرية ـ «إن الحرية هي علة العقل الكنهية، والعقل هو علة الحرية الاستعلامية».

لكن ما الذي يعنيه «العنف»؟ لخص إريك فايل مجمل المعاني التي يقال بها لفظ «العنف» مشيرًا إلى أنحاء من العنف اثنين: عنف أول هو عنف امرئ لا يقبل قول غيره، مهما أوتي هذا القول من دامغ الحجة وسديدها، وإنما هو يبحث عن إرضاء نفسه، بالمحاربة لا بالمحاورة، دفاعا عن قوله الذي يريده قولًا وحيدًا متفردًا يرتضيه لنفسه؛ فلا يكون منه إلا أن يعمد إلى توسل القوة بساطا إلى إقصاء أقوال الآخرين بالشدة. وعنف ثان هو عنف امرئ يرغب أن يثبت وجوده على نحو ما يدور في خلده؛ فلا يعبّر عن ذاته بمشترك اللفظ؛ أي بالعقل، وإنما هو يفعل ذلك بالحس، متوسلًا إلى مرامه لغة إنْ هو صح أنها تفيد في فهم ذاته لذاته صح أيضًا أنها لغة خاصة منكمشة على نفسها ليس من شأنها أن تعرض ذاتها على محك مبدأ «عدم التناقض»، ولا يمكنها لذلك أن تقارع بالحجة.

وفي ما خصّ الإمكان الثاني؛ عنينا به «إمكان القول»، فإنه لا مراء من التسليم ههنا بأنه يمكن للإنسان، بما هو إنسان، أن يلتزم الصمت أو أن يلوذ بالسكوت ـ وهذا وجه آخر من وجوه العنف، أو لنقل: «لا شيء يمنع الإنسان من أن يلتزم بالصمت أدوم صمت يكون». لكن، لما كان التحقق، كما أسلفنا، قد نهض حجة على الإمكان، ولما ثبت بالعيان أن هناك أناسًا أنشؤوا أقوالًا إنشاء ـ فلا هي: «تنزلت من السماء ولا هي خرجت من رأس جوبتير»، بحسب عبارة إريك فايل البديعة ـ فإنه تبدى أن الإنسان اختار إمكان القول.

وبيان ذلك، أن الإنسان، وإنْ هو عرف عنه أنه «حيوان ناطق» أو «كائن حيٌّ متكلم»، فإنه: «ما كان بالضرورة كائنًا ناطقًا متكلمًا». إذ أن قولنا عنه: إنه حيوان ناطق، لا يعني أنه غير قادر على الصمت. فالصمت إمكان أنطلوجي (وجودي) أساسي، وليس هو مجرد إمكان عرضي عبثي. ومن ثمة تساوي «الكلام» و«الصمت» في الخيرة. إنما الإنسان: «كائن يمكنه، بدل أن يتكلم، أن يلجأ إلى العنف؛ وذلك إما بممارسته، أو بالتعبير عن ذاته بعنف، وإما بالخضوع له». ولَئِنْ هو صح أنه كان بمكنة الإنسان ولا يزال بمكنته، أن يختار بين القول (النطق) والعنف (الصمت)... فإن الحال شهد أيضًا ودلَّ على أنه اختار القول. وهو اختيار حر؛ أي أنه اختيار غير مبرَّر ولا هو معلَّل أو مسوَّغ (اختيار عنيف). ثم إنه اختيار الشأن فيه أنه يقبل المراجعة في أية لحظة لحظة، وذلك باختيار ضديده؛ نعني به عنف الصمت. لكن، من حسن حظ البشرية أن الكثير منها اختار القول المتسق ـ القول الحِجاجي ـ بدل اللواذ بالصمت أو اللجوء إلى العنف.

بناءً على كون الإنسان كائنًا مُحاجًّا يسعى إلى «إقناع» غيره، في كثير من الأحايين، ينظر فيليب بروتون في «أنواع» الإقناع التي يلجأ إليها الإنسان ـ المقبول منها والمرذول ـ فيرسم لها المبيان التالي:



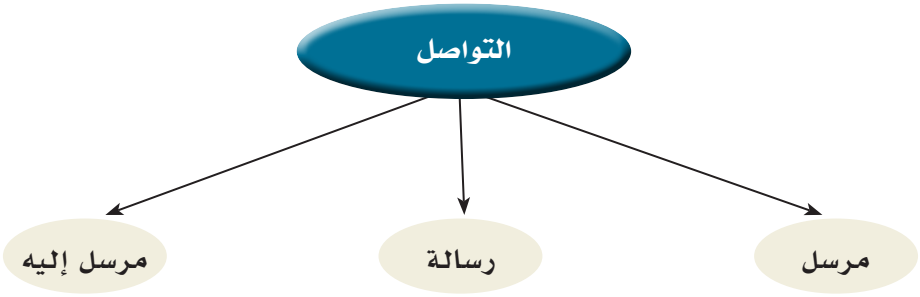
3 ـ الوشائج بين «الحجاج» و«التواصل»:

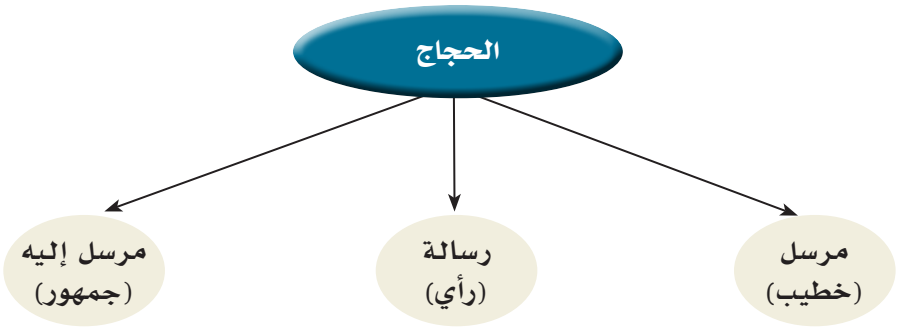
1 ـ تُستمد هذه الوشائج، أول ما تستمد، من تعريف «الحِجاج» نفسه: إنما الحِجاج استعمال الاستدلال في مقام تواصلي معين. بل إن تعريف «الحِجاج» نفسه يتضمن مفهوم «التواصل»، والقضية لا تنعكس؛ بمعنى أن كل حجاج يفترض التواصل وما كل تواصل يفترض الحجاج. إذ يمكن للإنسان أن يحتفظ برأيه لنفسه دون أن يبسطه على بساط التواصل، كما يمكنه أن يدلي به بلا حجة. فما كل تواصل بتواصل حجاجي، لكن كل حجاج هو حجاج تواصلي.

2 ـ يمكن تطبيق النموذج التواصلي على الحجاج بوفق الشكل التالي:

الحجاج فعل تواصلي بالأولى:

يتضمن الحِجاج، تأسيًا بالتواصل، أركانا ثلاثة: «مُرْسِلٌ» ـ هو الخطيب هنا ـ و«رسالة» ـ هي الرأي هنا المراد به إقناع الغير ـ و«مُرْسَلٌ إليه» أو «متلقي» ـ وهو الغير أو المستمع أو الجمهور. وإذن، يندمج الحجاج في الثلاثي التقليدي بيسر شديد؛ عنينا ثلاثي: المُرسِل، الرسالة، المُرسَل إليه.

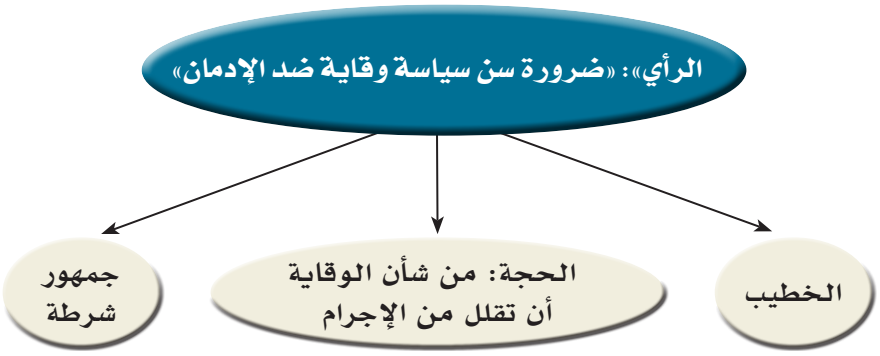




3 ـ التعبير عن الحِجاج بمفاهيم التواصل:

كلاهما يؤكد على دور الجمهور: ومن هنا حاجة المتواصل إلى المُحَاج.

مثال: بناءً الحجة على ضوء الجمهور:



واضح أن الخطيب يستحضر هنا في ذهنه طبيعة الجمهور (جمهور شرطة) الذي يخاطبه، فيختار «حجة» تدغدغ رأيه (ضرورة سن سياسة وقاية ضد الإدمان) تكون تمسّ هذا الجمهور وتؤثر فيه (من شأن الوقاية أن تقلل من الإجرام). فالخطيب يعلم هنا معاناة الشرطة مع التجرم، ويتفهم وضعها هذا، ويخاطبها بالحجة التي تفهمها وتتفهمها. ولو كان أمام جمهور من طبيعة أخرى، لغيّر هو من طبيعة الحجة. لنتخيل أنه يوجد أمام جمهور من أهل الاقتصاد؛ آنها قد يعمد إلى حجة تفيد أن معالجة الإدمان، بدل الوقاية منه، ذات تكلفة مالية باهظة على خزانة الدولة.

وإذن، من شأن الحديث عن «الحجاج» باستعمال اصطلاحات «التواصل» أن يقتضي الأخذ بعين الاعتبار بجهات تلقي أو استقبال الحجة (ما طبيعة الجمهور المستهدف؟). ذلك أنه لا رأي يدلى به في فراغ، ما من رأي إلا ويدلى به في جمهور وإلى جمهور؛ أي إلى/ وفي حاملي «معتقدات» و«قيم» و«تمثلات». وبناءً عليه، يمكن تحديد «الحِجاج» من وجهة نظر «تواصلية» على النحو التالي: الحجاج فعل يستهدف تغيير سياق تلقي؛ أي أنه يستهدف آراء الجمهور، يريد أن يؤثر فيها أو يغيرها.

4 ـ أركان الحجاج:

أ ـ ركن الحجاج الأول: الخطيب

يطلق فيليب بروتون اسم «الخطيب» إطلاقا عاما على كل إنسان يُحاجُّ لنفسه أو يُحَاجُّ لغيره (المحامي أو الوكيل). وإنه لذلك الذي يملك رأيا أصالة عن نفسه أو نيابة عن غيره ويعرضه على سواه (يسمى في هذا المقام «جمهورا»).

ب ـ ركن الحجاج الثاني: الحجة.

وهي ما يدافع به الخطيب عن رأيه: يمكن أن يقدمه كتابة (إلقاء كلمة، رسالة، كتاب...)، أو بالكلام المباشر أو غير المباشر (الإذاعة، الراديو، التلفزيون، الإنترنت...)، أو بالصورة...

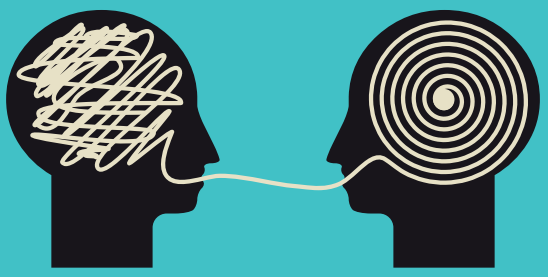


ج ـ ركن الحجاج الثالث: الجمهور.

وهو ذاك الذي يريد الخطيب أن يحمله على أن يشاطره رأيه. ويمكن أن يكون شخصًا معينًا، كما يمكن أن يكون جمهورًا واسعًا أكان معروفا للخطيب أم غير معروف، كما يمكنه أن يكون الخطيب نفسه إذ يريد إقناع ذاته (النجوى: محاججة الإنسان لنفسه).

د ـ ركن الحجاج الرابع: سياق التلقي

ويتعلق الأمر بمجموع «الآراء» و«القيم» و«الأحكام» التي يتقاسمها جمهور معيّن. وهو يلعب دورًا كبيرًا في تلقي الحجة: قبول، رفض، تحفظ...



الفصل الخامس

فلسفة الحوار
ومنطقه وآدابه

«حين يخلو الإنسان الوحيد إلى نفسه يمسي
دومًا في رفقة سوء»

پول ڤاليري

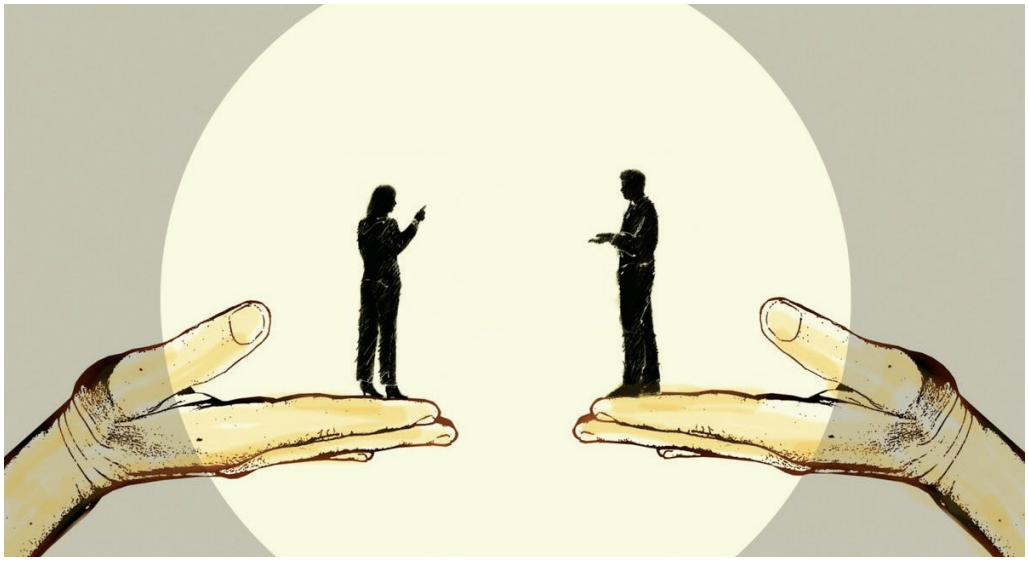
1 ـ في مبدأ الحوار

يشكل تبادل الأفكار مع الغير ما يعتبره الكاتب والشاعر والمفكر الفرنسي پول ڤاليري (1871 ـ 1945) «شرف أن يكون الإنسان إنسانا»؛ وذلك بما يجعل من «الحوار» «كنه» الإنسان و«ماهيته» و«خِصِّيصته»: إنما الإنسان الحوار، فإن هو غاب عنه الحوار امتنع عنه أن يكون إنسانًا كامل الإنسانية، وإن بقي هو في «مسلاخ» إنسان؛ فبالتخطيط البدني فحسب.



والحال أنه كم «تحاور» الفلاسفة التحاور طوال تاريخ الفلسفة. وكم كتبوا هم من الحوارات والمحاورات: بدءًا من محاورات الفيلسوف الإغريقي القديم أفلاطون (427/428 ـ 347/348 ق.م) التي فاقت العشرين ونيف، عدا ما نُحل إليه منها، إلى محاورات الفيلسوف كاره الأنساق والأنظمة النمساوي الأمريكي پول فايرباند (1424 ـ 1994): «ثلاث محاورات في المعرفة» (1991)، مرورًا بمحاورة الفيلسوف الوسيط أبيلاردوس (1079 ـ 1142): حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي (1141 ـ 1142)، ومحاورة «مقالات جديدة حول الذهن البشري» (1704)(هيوم)، و«ثلاث حوارات بين هيلاس وفيلونوس ضد الشكاك والملاحدة» (بيركلي: 1713)، ومحاورة «في الدين» (1851) لشوبنهاور، ومحاورة فلاديمير سولفييف «ثلاثة حوارات حول الحرب والأخلاق والدين» (1899 ـ 1900)... ولا ننس الحوار التراسلي العظيم بين أبي حيان التوحيدي ومسكويه في «الهوامل والشوامل»...

وكم فكر الفلاسفة في أمر الحوار. وما كان تفكيرهم فيه بالأمر الجديد، بل يعود، على الأقل، إلى المدرسة الميغارية في جدالات أعضائها وتجادلاتهم ـ وهي مدرسة فلسفية إغريقية أسست بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد وتميّزت بإيلاء عناية خاصة لدراسة الجدل وآلياته وآدابه...



ولَأَن يكون الفلاسفة قد تحاوروا، فتلك مسألة معروفة، لكن أن يكونوا قد تحاوروا حول الحوار نفسه؛ فتلك مسألة تعزب عن ذهن الكثيرين ويذهل عنها بعضهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى علينا ألا ننسى أن التصور الحواري تقف من ورائه تقاليد وعوائد من آلاف السنين من تصور النجوى والمونولوج والحديث إلى النفس وحدها دون الحديث إلى الغير. وهكذا، مثلًا، فإن سقراط أفلاطون ينتمي إلى تلك الفئة من البشر التي تدفع السوى إلى أن يتكلم ويتكلم حتى ينتهي إلى موافقتها الرأي. وأغلب فلاسفة التقليد الكبير وضعوا شروطًا للحوار غير تحاورية ـ كما يقول فيلسوف الحوار الفرنسي فرانسيس جاك (1934 ـ) ـ التذكر عند أفلاطون؛ أي شرط المحاورة تذكر معرفة موضوعية لا ينتجها الشخص المتحاور وإنما يسترجعها استرجاعًا، والمشاركة المشتركة في عقلانية قدسية ومعيارية عند ديكارت ـ العقل أعدل قسمة بين الناس، والانسجام المسبق بين جواهر فردية ذات نوافذ على العالم عند لايبنتز، وهي بنية من المقولات عابرة للذوات عند كل من كانط وهوسرل... فاللا ـ تواصل كان هو الأول، وانتهاكه ـ التواصل ـ كان بمثابة معجزة وعجيبة.

على أن الكثير من الفلاسفة المعاصرين، ورغبة منهم في التأسيس لفلسفة ومنطق وأخلاقيات حوار، باتوا يتهمون «البراديغم» ـ الأنموذج أو الطراز ـ الفلسفي الحديث ـ وقد استخرجوه من كوجيطو ديكارت المتوحد ـ على أنه براديغم مونولوجي (نَجَوِي) لا مقام فيه للغير، ويسعون إلى استبداله ببراديغم حواري أو تحاوري...

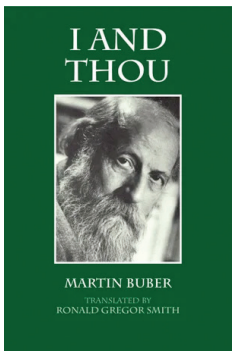
والحال أن من الظلم تعميم هذا الحكم. إذ نحن نعثر على فكرة «الأنت» ـ و«الأنتية» تلقاء «الأنا» و«الأنية»ـ هذه في الفلسفة الحديثة نفسها: فهذا الفيلسوف الألماني يعقوبي (1743 ـ 1819) كتب عام 1785 يقول: «إنما الأنا مستحيلة من غير الأنت». وهذا الفيلسوف الألماني المحدث فيشته (1762 ـ 1814) كتب يقول عام 1797: «يرافق وعي الفرد بالضرورة وعي آخر، هو وعي أنت، ولا يمكن لهذا أن يكون إلا بذاك الشرط». وهذا الفيلسوف

هامبولت (1769 ـ 1859) كتب عام 1827 يقول: «يطمح الإنسان إلى أنت تقابل الأنا من أجل إقامة فكره الخاص». وهذا الفيلسوف الثائر فيورباخ يقول عام 1843: «الأنا الحق هو ذاك الذي يقوم أمام أنت، والذي هو أيضًا أنت في مقابل أنا آخر».

2 ـ مارتن بوبر: أنا وأنت

«يلزم أن يكون ثمة كائنان بشـريان اثنان لكي تتجسـد بينهما عيانيًا العظمة الدينامية التي عنها تتنشأ كينونة الإنسان إنسانًا».

مارتن بوبر



يعرض الفيلسـوف اليهودي الألماني مارتن بوبر (1878 ـ 1965) إلى مقومات الحوار الحقيقي على جهة السلب ـ أي من حيث ما من أمره ألا يجعل من أي حوار، كائنًا ما كان، حوارًا حقًا ـ فيرى، أولًا، أن من شأن مسـاءلة الواحد للغير ومساءلة الغير له، وتجاوبهما التجاوب، ومن شأن مطارحتهما معًا لمواضيع نقاش مشترك، مهما كان الحماس إلى مناقشة هذه الموضوعات، ألا تشكل في حد ذاتها «حوارًا حقًا»، وإنما قد تشكل هي «حوارًا شبيهيًا» ـ أي أمرًا يشـبه الحوار وما هو بحـوار ـ وتلك، عنده، «رياضة» غريبة عادة ما يمارسـها الناس تحت مسمى «المناقشة»: وما المناقشـة، في حقيقتها، سوى انفصال بين اثنين أو أكثر بعد توجيه بعضهما للبعض «ضربات»...

وبالنظر إلى صخب كلمات المناقشـة وضجيجها، كأنها طاحونة تطحن قرونًا فتحدث من الجلبة القدر الكبير، يفاجئنا مارتن بوبر بالإعلان الغريب العجيب الذي هو أشبه شيء بشـطحات الصوفية من أهل الصمت: لا حاجة في الحوار الحقيقـي ـ على التدقيق ـ إلى النبس ببنة شـفة، لا ولا إلى الهمس بأدنى صوت، ولا حتى إلى الإدلاء بأخفى إشارة. فمن أمر لغة الحوار أنهـا يمكن أن تتوقف عن أن تقرع حواس المتحاورين ـ آذانهم ـ ومع ذلك تبقى هي لغة حوار...

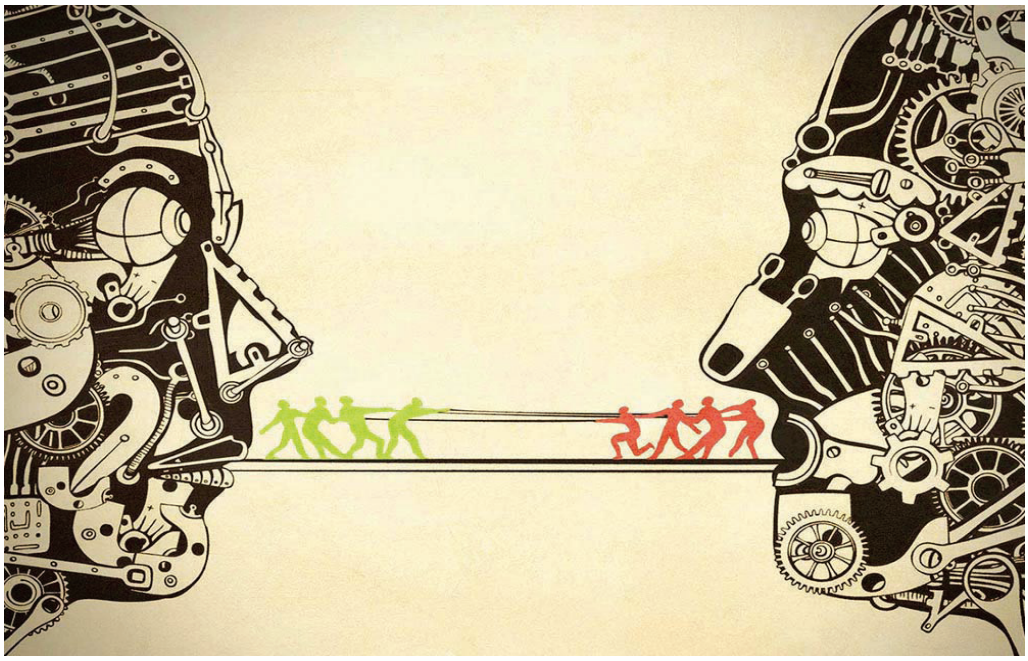
الحوار الصامت:

وقد كتب مارتن بوبر ما كتبه وهو لا يفكر في حالين اثنين:

1 ـ لا يفكر، **أولًا**، في حال صمت العاشقين الوديع؛ أي في ذلك الصمت حيث تمتزج الذات بالذات ـ بالغير ـ امتزاجا حد التأحد ـ أي الصيرورة واحدا ـ وحيث يمكن للرغبة في التعبير وفي التفاهم أن تكتفي بالاشتراك في حلم يقظة تأملي خصب بالعلاقات المنصهرة، دونما أدنى كلام أو أقل محادثة.

2 ـ ولا يفكر، **ثانيًا**، في الصمت المتواطأ عليه بين أهل الصوفية؛ حيث يحكى أن بعض الصوفية التقى ببعض فتفاهما دون أدنى عبارة. وقد ضرب بوبر لذلك مثالًا بلقاء القديس فرانسوا الأسيزي (1182/1181 ـ 1226) والقديس لوي دو فرانس (1214 ـ 1270)، أو اللقاء

بين صوفِيَيْنِ من الطائفة الحسيدية لم يسمهما، حيث يلتقي المرء بالمرء مرة واحدة ووحيدة، ودون أن يتكلما الكلام، ودون يتعرف الواحد منهما على الآخر التعرف، يكونان قد: «وُضعا معًا جنبًا إلى جنب في مرآة الوجه الرباني». وذلك لأن في هذا اللقاء أيضًا نجد التعبير يتمّ عن إشارة لا عن عبارة، وهو تعبير عن موقف جسدي للواحد أمام الآخر. وقد ذهل مارتن بوبر عن مثال لقاء ابن عربي وابن رشد، حتى ولو كان هذا اللقاء متخيلًا أو رؤيا منامية. إذ ذكر ابن عربي ـ في كتاب الفتوحات المكية ـ لقاءه بابن رشد، فقال: «ولقد دخلت يومًا بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح اللّٰهُ به علي في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع؛ فبعثني والدي إليه في حاجة قصدًا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعند ما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم، وطلب بعد ذلك من أبى الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر اللّٰهُ تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابًا. فالحمد للّٰه الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها والحمد للّٰه الذي خصّني برؤيته».



لكن مارتن بوبر كان يفكر في لقاء إنسانين غريبين عن بعضهما البعض، لا تعارف بينهما من ذي قبل، يستقبل الواحد منهما الآن ويستضيفه عنده ـ في روحه ـ من دون أدنى نبس بكلام أو تبادل حديث، وذلك حين يغيب التحفظ ـ التوجس ـ من الغير بين بني البشر، وتحضر الأنسة والألفة ـ التي هي أس الحوار ـ وحتى من دون أن يتكلما إلى بعضهما البعض؛ حيث ينتصب هناك بينهما الكلام الحواري.

وهكذا، فإن الحوار بين الكائنات البشرية يمكن أن يوجد حتى من غير علامة، رغم أن من شأن الإنسان أن يحيا، أساسًا، بالعلامة؛ أي أن يحيا بالصوت وبالإشارة. لكن، من شأن التواصل أن يحدث حتى بما دون ذلك. إذ أمر الحوار، حين يدرك أوجه، أن يتجاوز الحدود (الصوت والإشارة)، وشأنه أن يخترق التخوم (الأنا والإنية والأنانة). وهو ينتهي خارج المضامين التي تم تبليغها أو القابلة للتبليغ، بما في ذلك المضامين الأكثر حميمية... وهذا الأمر لا صلة له بالصمت الصوفي، كما قد يمال إلى الاعتقاد بذلك، وإنما هو ظاهرة مرتبطة بالعالم الذي يشترك فيه الناس، وبسير مجرى الزمن الفعلي. وإن الحوار للقاء بين مجهولين إلى بعضهما البعض يلتقيان في الطريق، ودون حتى أن ينظرا إلى بعضهما البعض يقرران السير على هديهما الأول... فهم يتراءيان دون أن يغيّرا النظرة تعبيرًا لبعضهما البعض على أنهما «من طبيعتين حواريتين».

يحدث هذا النوع من الحوار ـ وهو الحوار الحق على التدقيق ـ حين «تنمحي» الآراء، ويلتقي الأشخاص، وقد «تحول» كل واحد منهما بفعل نقاش إلى فهم بعضهما البعض. وهناك يحدث ما يسميه مارتن بوبر باسم «الشأن الحواري». ويضرب لنا الفيلسوف مثالًا عن هذا النمط من الحوار؛ فيقول: حدث في اجتماع بعيد الفصح من عام 1914 أن التقى مجموعة من الأشخاص من مختلف الشعوب الأوربية للتحضير ـ وكانت آنذاك كارثة الحرب العالمية الأولى تلوح في الأفق ـ لإقامة سلطة مرجعية فوق كل الأُمم تنظر في السلم المنشود. كانت المناقشات صريحة بلا أي تحفظ. ولما كان التداول حول تكوين دائرة أوسع تنبع عنها مبادرة عمومية، تقدم أحدهم ليتساءل ـ بل ليستنكر ـ ما عد أنه من حضور اليهود بالعدد الأكبر. وقد احتج بوبر على هذه الملاحظة، وفي معرض احتجاجه عرض له أن ذكر يسوع المسيح، وقال بأن اليهود يعرفونه من الداخل، بدواعي وحركات كينونته اليهودية؛ أي بطريقة ـ وهذا هو موطن اعتراضه ـ لا مدخل إليها من لدن الآخرين الذين يهتدون بهديه. فكان أن تبادل هو والقس المتدخل قبله نظرات عميقة، وحدث أن قال القس: «قد محي الأمر»، وتعانقا عناقًا أخويًا أمام الناس. هكذا تم الحوار ـ أعنق الحوار ـ بين القس النصراني والفيلسوف اليهودي.

قد يعترض معترض على بوبر باعتراضين:

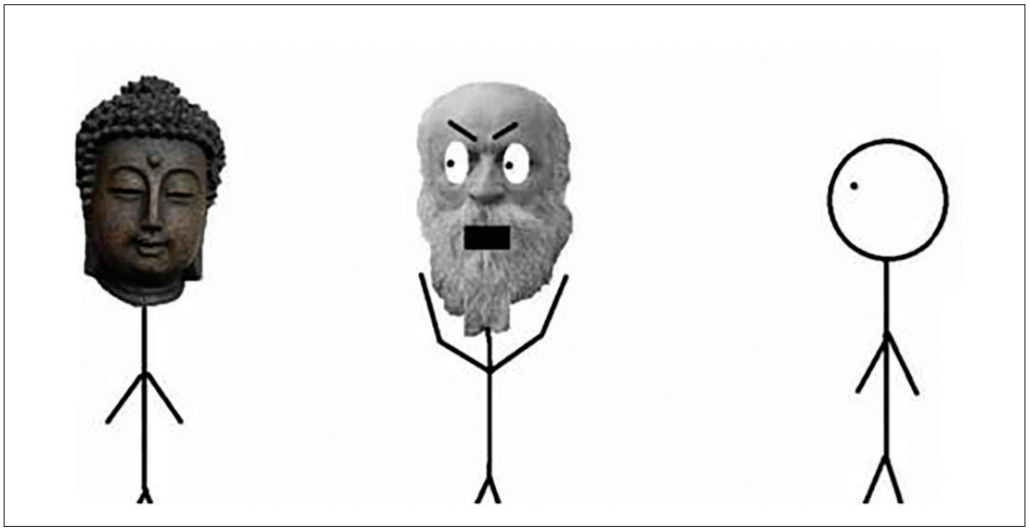
1 ـ حينما يتعلق الأمر بآراء أساسية، نابعة عن «تصور للكون»، ليس من المسموح هكذا إيقاف المذاكرة على هذا النحو، وإنما على كل واحد من المتحاورين أن يبدي نفسه ـ رأيه

ـ فعلًا في تحيز تام لموقفه، من حيث ما هو بحسبانه إنسانًا سمته أن يتحيز إلى رأيه بالكلية؛ ومن ثمة أن يقر بأن الغير يشكل حدا يصطدم به رأيه، وذلك بحيث يشعر الاثنان، شعورًا مشتركًا، بالوضع القدري للإنسان وبشرط وجوده الخلافي. وجواب مارتن بوبر كالتالي: نعم، ثمة تجربة حد واصطدام، لكن ثمة أيضًا تجربة انتصار على الحد بالاشتراك، وهو انتصار لا يمكن أن ينجز على مستوى «تصور الكون»، وإنما على مستوى الواقع. فلا واحد من المتحاورين يحتاج إلى أن يتخلى عن رأيه، وإنما شأنهما أن يلجآ معًا إلى ميدان حيث قانون الرأي لا يسود، وحيث يمكنهما أن يحتميا من سلطانه. وإنما اللقاء بين الرجلين قد تمّ من قبل، لما كانت كل روح قد التفتت إلى الأخرى بحيث صارت تحيي الغير في ذاتها وتحدِّثه وتجادله مجادلة عن صدق.

2 ـ وقد يعترض أيضًا هذا المعترض بالقول: حينما يتعلق الأمر بالمناقشة حول العقائد، فإن الخصومة تكون تحقيقا لإرادة الربّ وليست أمرًا تفاهميًا بين الأشخاص. فحين يقتدر المرء، وقد وفى لإيمانه، على أن يموت من أجل ذاك الإيمان أو أن يقتل من أجله، فإنه لا يمكن أن يوجد مجال لا يسود فيه الناموس الذي أملاه الإيمان. ومن ثمة، يكون من واجبنا نصرة الحق من دون أن نترك الحجج الوجدانية التعاطفية تؤثر فينا؛ علينا أن نعيد الخارج عن الملّة؛ أي الهرطقي، إلى جادة الحق، أو على الأقل أن نريه الحق. ولا يمكن أن نقيم الصلة به إلا من خارج الدفاع عن الملة وليس من داخلها. فقد تحقق أنه ليس لدعوى الجدل العقائدي الحق أن «تنمحي» في حوار وجودي.

وجواب مارتن بوبر على النحو: يذكرنا الرجل بانفصال المصلح الديني الألماني مارتن لوثر (1483 ـ 1546) عن المصلح البروتستانتي السويسري زوينغلي (1484 ـ 1521) بمدينة ماربورغ، كما يذكرنا بحكم المصلح الديني السويسري جون كالفن (1509 ـ 1564) على الطبيب والعالم الإنسي الإسباني سيرفيتوس بالإعدام. ويرى أن الرجلين معًا لوثر وكالفن ـ اعتقدا أن كلام الرب نزل بين البشر بحيث يمكن التعرف عليه بلا مخافة الوقوع في اللبس، وأنه ينبغي أن يكون لكلام الربّ من يمثله في حقيقته. ومارتن بوبر لا يعتقد في هذا الأمر. إذ بالنسبة إليه، كلام الربّ ينقض على الأرض، تحت أعيننا، كما لو كان هو سقوط نجم: فالكرة النارية تشهد على النار من دون أن تعيد إليها وهجها الأصلي أمامي، ولا يمكنني أن أشهد أنا بنفسي إلا على النور، لكن لا يمكنني أن أخرج الحجر من الأرض وأمسك به وأقول: هو ذا! فلا كلام للربّ من شأنه أن يُحتكر، وإنما الأمر في كلام الربّ أن يُؤول. وهو يؤول بأحسن تأويل يكون عندما نلتفت التفاتًا إنسانيًا نحو بعضنا البعض.

ففي يوم من الأيام سوف يُشرع في إجراء حوارات دينية حقيقية وليست شبيهية؛ حيث لا أحد يعاين بالجسد حقًّا شريكه ويسائله، وإنما سيأتي زمن حوار أصيل من القلب إلى القلب. آنها فقط سوف تنجلي الرابطة الأصيلة، وليس رابطة معتقدات يدَّعى أنها متشابهة في كل الأديان، وإنما رابطة وضع قلق وتوقع.



ولا يمكن حصر الحوار في معاشــرة البشــر لبعضهم البعض ممن لا يجدون بدا من معاشرتهم، وإنما هو سلوك للبشر نحو بعضهم البعض.

يبدو، إذن، أنه حتى حين يمكننا أن نســتغني عن الكلام، بل وحتى عن التواصل، فإن ما هو أمر حواري يملك هذه الســمة البدئية التي لا يمكن تعويضهــا: نعني تبادلية الفعل الجواني؛ أي أن أقبل الغيــر في أعماقي، وأن يقبلني في أعماقه، وألا نجامل بعضنا البعض بادعاء أننا نقبل ـ ظاهريًا ـ بعضنا البعض. إذ من شأن إنسانين مرتبطين حواريًا أن يعمدا، بداهةً، إلى أن يلتفت كل منهما إلى الآخر...

أ ـ طرق إدراك الغير ومبدأ الحوار:

الحال أن ثمة طرائق ثلاث لإدراك الغير:

ـ ثمة طريقة المُلاحِظ التي، إذ هي تتعلق بالرغبة في النفاذ إلى من يلاحظه، فإنها تقوم على التفتيش في هذا الغير والتنقيب عنه والتوصيف لســماته الأساســية والتوســيم لملامحه الجوهرية ـ وتلك هي طريقة ملاحظة الملامح.

ـ وثمة طريقة المتأمل، وهــي طريقة لا تعلق فيها ولا نازع، وإنمــا هي طريقة هادئة عفوية شأنها أن تنظر ببرودة إلى طبع الغير وتعبيره ـ وجوده ـ وذلك على شاكلة ما يفعله الفنان مثلًا ـ وتلك طريقة التأمل في الوجود.

وما يشــترك فيه الملاحِظ والمتأمِّل أن كلاهما ينطلق من الرغبة في إدراك الإنسان الحي أمام عينيهما، وأن هذا الإنســان يعد بالقياس إليهما «موضوعًا» مستقلًا عنهما وعن حياتهما الشخصية، كما أن الموضوع لا يســتدعي منهما أن يقوما بخبرته ـ جملة الملامح بالنسبة إلى الأول، والوجود بالنسبة إلى الثاني ـ أي أنه لا يؤثر فيهما بما يفعله. وكل من الملاحظة والتأمل يتمان في مواضع معزولة منذورة إلى عبادة الجمال.



ـ والأمر على خلاف ذلك لما ينفتح لي وقت على التلقي يأتي علي في حياتي الشخصية، وذلك حين ألتقي اللقاء بكائن بشري؛ بحيث أن «أمرا فيه» معينًا لا أستطيع أن أدركه من حيث هو موضوع ـ «يقول لي شيئًا» أو «يخبرني عن شيء»؛ وذلك لا من حيث أنه يقول لي كيف هو هذا الإنسان، لا ولا ما يجري في داخله... ولكن ما يخبرني عنه يخبرني أنا. يمكن أن يكون ثمة شيء ما يهمني عند هذا الإنسان بعينه، ويقول لي، مثلًا، بأنه في حاجة إليّ. وقد يكون ذلك شيئًا يهمني أنا لا هو. ولا علاقة لهذا الإنسان في سلوكه بي، بل لربما حتى لم ينتبه إليّ. فليس هو من يقول لي ذلك. إنما يصلني قول ويتعين عليّ أن أستجيب، أن أجيب، وإنما يبلغني سؤال، فأنا مسؤول.

هو ذا ما يسميه مارتن بوبر باسم «التعرف على الغير تعرفًا حميميًا» ـ تلقاء ملاحظة الغير وتأمله. فلَأَنْ نحيا، إنما هو أن نُستدعى إلى جواب. وليس لنا إلا أن نكون على استعداد لكي نتلقى الرسالة. على أننا، مع الأسف، بالاعتياد لا نمسي نتلقى ما ينبغي لنا أن نتلقاه. لكن، ثمة لحظات تحث فيها الروح على التلقي، وعلى تبيّن ما هو غير عادي في ما هو عادي. وفي تلك اللحظات يحدث أن يحدث الحوار.

ب ـ الحوار الحقيقي والحوار الشبيهي

يميّز مارتن بوبر بين ضربين من الحياة: الحياة المونولوجية ـ النَّجْوية ـ والحياة الديالوجية ـ الحوارية. ولا يمكن، عنده، اختزال الحياة الحوارية في الحوار ـ فهي أوسع منه، كما لا يمكن اختزال الحياة النجوية إلى حديث النفس ـ فهي أرحب منه. ولا توجد، فحسب، مجالات واسعة من الحياة الحوارية لا يكون فيها الحوار حوارًا في الظاهر فقط، وإنما يوجد كذلك حوار لا يكون حوارًا باعتباره جزءا من الحياة؛ أي ليس له من الحوار إلا الشبه، وليس له منه الكنه. بل يمكن القول حتى إن شأن الحوار الشبيهي أن يوجد ويلفى في الحياة اليومية أكثر مما يوجد الحوار الحقيقي فيها.

ثمة ثلاثة أصناف من الحوار:

1 ـ **«الحوار الأصيل»**: وهو الحوار الذي يتمّ فيه الكلام والصمت سواء بسواء، لا يهم؛ حيث كل شريك يفكر حقيقة في الغير أو في الأغيار، في حياة حضورهم، وفي نمط وجودهم، ويلتفت نحوهم بقصد تبادلية حية ومشاطرة أصيلة تقام بينه وبينهم وتنشأ وتُتعهّد وتُصان.

2 ـ «**الحوار التقني**»: وهو الحوار الذي يستلهم فقط من الحاجة الماسة إلى الوصول إلى اتفاق عملي.

3 ـ «**الحوار المختفي في صورة حوار**»: هو الحوار الذي اتخذ له قناع حوار وما هو بحوار؛ حيث يجتمع عدة أشخاص يتحدث كل واحد منهم بصوت خاص به.

فأما النوع الأول من الحوار، فقد صار نادرا. وحيثما لقيناه، مهما كان شكله أكثر الروح هو أم قليلها، فإنه يحمل الشهادة على الجوهر العضوي للعقل البشري في دواميته.

وأما النوع الثاني، فإنه يشكل جزءًا من «خيرات الوجود الحديث الأولية وغير القابلة للتفويت»، رغم أنه هنا أيضًا الحوار الحق يختفي في كل المناطق الخفية وينبلج فجأة في غير أوانه في كثير من الأوضاع التي لا يظن أنها قد تنتجه: في نظرة بائعة جرائد عجوز، في ابتسامة مرافق...

وأما الحوار الشبيهي ـ وما أكثره! ـ فقد يتجلى في نقاش حيث لا يعبر المرء عن أفكاره كما تصور ذلك جملة، وإنما يشحذ خطابه لكي يؤثر في حساسية الغير، لا يهمه سوى إحداث الأثر من غير اعتبار لقيمة الحضور الشخصي لأولئك الذين يوجه إليهم الكلام. كما قد يتجلى في محادثة غير محددة لا بالحاجة إلى إيصال فكرة ما، ولا بتعلم شيء معين، ولا بممارسة أي تأثير كان، ولا بإحداث أي اتصال، وإنما فقط بالرغبة في تأكيد الذات وطمأنتها وكسب ثقتها بنفسها بأن تقرأ في ملامح الوجه الذي تقف أمامه الانطباع الذي تحدثه فيه، أو تعيد هي كسب الثقة في نفس صارت مترنحة مرتابة. كما قد يتجلى الحوار الشبيهي في مقابلة ودية حيث كل واحد يعتبر نفسه مطلقًا ومشروعًا والآخر نسبيًا ومدعاة إلى الريبة. وقد يتبدى في خلو حبيب بحبيبه حيث كل واحد منهما يتلمظ بهاء روحه الخاصة وفرادة تجربته ومتعتها... فأي جهنم أشباح هذه عديمة الوجه!

كلا؛ ما كانت الحياة الحوارية بمثابة حياة تكون لها صلة كثيفة بالبشر كثيرة، ولكنها الحياة التي تكون لها صلات وثيقة مع من نعاشرهم. وليس ينبغي أن نقول عن المتوحد المنعزل إنه يحيا في النجوى وعلى المونولوج، وإنما ينبغي أن يقال ذلك على من يعجز عن أن يحقق ماهية المجتمع. إن ذلك الذي يعيش في الحوار يشعر أن أمرًا ما قد قيل، وأنه قد التمس منه أن يجيب، وأنه قد سُئل فصار مسؤولًا. بينما ذاك الذي يعيش في النجوى حقيقة لا ينتبه أبدًا إلى غير ذاته، حتى وإن تواصل مع هذا الغير. ولا صلة لهذا الأمر بالأنانية، ولا بالإيثار، أو بالغيرية. يقول مارتن بوبر: أعرف أناسًا يمضون سحابة حياتهم في القيام بـ«أنشطة اجتماعية»، لكنهم لم يتحدثوا يومًا إلى كائن كان لهم ومنهم قريبًا [أي محاورًا]. وأعرف آخرين لا صلة شخصية لهم اللهمَّ إلا بأعدائهم، ومع ذلك فإن موقفهم منهم موقف حواري.

وبالجملة، من شأن الحوار أن يعلمنا «معنى الحدّ الحقّ غير المحدود»، ومن أمره أن يعلمنا أن نخرج من «الفرد» إلى «الشخص». وتتمثل الحركة الحوارية الجوهرية في



الالتفات إلى الغير جسدًا، ولكن أيضًا روحا؛ بحيث يصير الشخص «حضورًا»، بعد أن كان «غُفلًا» «نكرة» يقع تحت مقام عدم المبالاة. وليست تتمثل حركة المونولوج الأساسية، كما قد يُعتقد، في إشـاحة النظر عن الغير وفي الانزواء بعيدا عنـه، وإنما الانزواء الحق إنما يحدث عندما لا نُقبل على الشـخص في تفرده، وعندما نعرض عنه فـي تميزه، ولا نقبل وجوده على النحو الذي يحضر به في تجربته الخاصة. وهنا يصير الحوار، حين نُقبل على محاورة الغير ولا نقر له بتفرده، مجرد حوار شبيهي.

وما من فن إلا وهو، بالأساس، فن حواري: ما من موسيقى إلا والشأن فيها أن تخاطب أذنًا غير أذن الموسـيقي نفسـه، وما من منحوتة إلا وأمرها الحق أن تتوجه إلى عين غير عين النحات عينه، وما من معمار إلا والغرض منه أن يوجه إلى غير مصممه... لكن الفكر، وعلى خلاف الفـن، قد يبدو وكأنـه ذو طبيعـة مونولوجية ليس التواصل فيـه، على نحو ما يبدو، إلا فضلة لا عمدة. ومن ثمة، يبدو أن من شـأن الفكر أن ينشأ نجويًا مونولوجيًا. وإذن، أليس هنا يعلن الفلاسـفة أن من شـأن الذات الخالصة أن تنفصل عن الشـخص المتعين لكي تخلق لنفسها عالمًا خاصًا، ولكي تغوص فيه بحثًا وكشفًا؛ أي أنها أشبه شيء بقصر من شأنه أن يقام عن الحياة الحوارية بمعزل، قصر لا مدخل للغير إليه، وفي رفقته أمر الفرد أن يعاني الوحدة، وأن يقاسي العزلة، وأن ينتصر، مع ذلك، في وحدته المجيدة؟

في غيـر ما مرة، ذكر أفلاطون «الفكر» وسـماه «مذاكرة للروح مع نفسـها من غير صوت». وكل من خبر الفكر يأتي عليه حين من الدهر يعلم أن في النفس تنهض أسئلة توجه إلى سـلطان مقتدر «جواني» يقدم الجواب عنها. لكن، يجيب مارتن بوبر، شأن الفكر أنه لا ينشأ على هذا النحو من النشأة، وإنما ما تقدم إنما هو فحص للفكر بعد أن كان قد نشأ. فنشـأة الفكر لا تتم في مذاكرة الفكر مع نفسه. ليس للفكر لا من حيث نشأته الأولى في

الذهن، ولا من حيث ترتيب أموره، ولا من حيث صياغته في لسان، ليس له طابع نجوي مونولوجي محض. إذ ما من شيء فيه إلا ويشهد على عناصر حوارية. فليس إلى نفسه يتوجه المفكر حول مدارج فكره وهو في صيرورة، وفي المسؤوليات التي يتحملها، وفي صوغ أفكاره ونضدها... ليس الفكر من حديث النفس في شيء، ولا ينبغي له أن يكون كذلك... وإنما شأنه أن يتوجه إلى مُحَاوره، لا إلى «أنا ـ أنت»، بقدر ما إلى «أنت» وقد تجسد في شخص مأنوس للنفس، وما تجسد في سلطان جُرِّدَ من النفس... على أنه إنْ نحن أردنا أن نأخذ مأخذ الجد فكر «أنا وأنت»، فإنه لا يكفي أن نفكر باتجاه ذات الفكر الأخرى التي نتخيلها أو نتصورها أو حتى نضعها، وإنما علينا أن نوجه حياتنا، في الفكر أيضًا بل وفي الفكر بالذات، نحو الكائن البشري الآخر الواقعي الذي يحيا بيننا غير المتخيل أو المتصور، وإنما الموجود جسمانيًا وعيانيًا؛ فنُقبل على وجوده المتجسد. علينا إلا نتوجه نحو مفكر آخر، لا نريد أن نعرف منه سوى فكره، وإنما حتى وإن كان هذا الغير مفكرًا، فإن علينا أن نتوجه لا نحو فكره وإنما نحو لا ـ فكره، نحو وجوده العياني الجسماني المشكل من لحمٍ ومن دمٍ ومن عواطف وليس من مجرد أفكار ومن محض أنظار. نتوجه نحو وجوده الجسماني، إلى شخصه...

غاية الفكر الحواري الحقة حضور ذاك الذي يحيا قبالتنا، في مقابلنا، في واجهتنا. ومتى يصير الفكر حواريًا حقًا؟ يصير كذلك حين يصير حوارًا بلا وجدانية أو عاطفية، ويمسي حوارًا بلا تهكم من الغير أو استخاف به، ويغدو حوارًا بوفق صرامة الفكر الحق، مع الإنسان الذي يحضر...

ج ـ العلامات المائزة للحوار الأصيل: أخلاقيات الحوار

ينبغي، في المذاكرة الأصيلة مع السوى، أن يتمّ الالتفات نحو الشريك والتوجه إليه والإقبال عليه بكل صدق... وعلى كل واحد منا أن يرى في من يحاوره ـ أو في من يحاورهم ـ «شخصًا» ـ أو «أشخاصًا» ـ كاملًا فريدًا وكاملين فريدين. ومعنى هذا أن نحاور شخصًا هو أن نجعله حاضرًا، أن نستحضره من حيث هو شخص.

أكثر من هذا، من شأن ذاك الذي يتكلم ألا يدرك فقط الشخص الحاضر أمامه، وإنما أن يَقبله من حيث ما هو شريك مكافئ له؛ أي أن يؤكد هو ـ بقدر ما يعود إليه أمر التأكيد ـ هذا الوجود الآخر. فحركة الحوار هذه إنما ينبغي أن تتضمن التأكيد والقبول. ولا يعني هذا القبول، بطبيعة الحال، الموافقة؛ أي موافقة الغير في ما يذهب إليه، ولكن يعني أنه مهما كانت لي من حجة وألف حجة لمعارضته في ما يذهب إليه، فقد قلت، أصلًا، «نعم» لشخصه؛ وذلك بقبوله من حيث ما هو شريك لي في حوار أصيل.

وفضلًا عن هذا، لَئِنْ هي كانت لمذاكرة ـ لمحاورة ـ حقة أن تحدث بالفعل، فإن على كل واحد ممن يشارك فيها أن يدلي بدلوه، وأن يسهم بسهمه، بدءًا مما يعتقده في قرارة

نفســه، من دون ممالأة للغير أو مجاملة له أو محاباة. وهــذا يعني أن عليه أن يكون، **أولًا**، مستعدًا، في كل حال، أن يقول ما يعتقده حقيقة حول الموضوع المعالج. وهذا يعني أن عليه، **ثانيًا**، أن يسهم في كل مرة بمساهمته الفكرية من دون أن يختزلها أو يتغاضى عمّا هو هام فيها، ومن دون أن ينحرف بالحوار إلى مجال آخر لا صلة له بموضوع الحوار. فمن شــأن ذوّاق الحوار ألا يتحاور حقًا. ومن واجبي أن أقول ما ينبغي أن أقوله، لا أن أحفظه في نفسي لنفســي بنفســي. وحيثما يوجد القول الحواري، وينبع من أصل أصيل، فإنه ينبغي أن ندع لأنفسنا ولغيرنا حق اللجوء إلى الصراحة التامة. وما من انحراف عن ذلك إلا وهو مُضر بالحوار الأصيل. وهذا الأمر يصدق على الحوار الثنائي كما يصدق على غيره.

ثم إن المجتمعين من أجل حوار أصيل لا يحتاجون، بالضرورة، إلى أن يأخذوا الكلمة أخذا. ففي بعض الأحاييين، يكون من المهم الحفاظ على الصمت. لكن حين تدعو الضرورة إلى الكلام، فإنه ينبغي أن يتدخل المتحاور بما ينم عن عفوية. فمن شأن الحوار الحق ألا يهيأ على وجه الجملة، وإن كان لا بد من أن ينتظم في خطواته. ومن أمر الكلام ألا يقع إلا عندما تستدعيه الحاجة.

كما تبغي الإشارة إلى أن على كل المشاركين، بلا استثناء، أن يتشكلوا في الحوار بحيث يستجيبوا إلى بعض شرائط الحوار الأصيل، وأن يكونوا مستعدين للحوار أصلًا وليسوا عليه دخلاء. إذ يكفي قسم من الأشخاص الحاضرين، مهما ضؤل نصيبه، أن يشعروا بأنهم جاءوا من أجل الحوار، وأن يشــعر غيرهم بأنهم ما جاءوا حقًا من أجل ذلك، حتى توضع أصالة الحوار موضع ريبة. وإذا ما هو تفاقم الوضع، تمسي المشكلة أخطر.

ويختم مارتن بوبر تأملاته في الحوار بالقول: في عصرنا هذا الذي نحيا فيه صار من النادر أن نظفر بفهم حق لما يكونه كنه الحوار الحق الأصيل. ذلك أن شرائطه قد تجوهلت من لدن طغيان نزوع إلى الإشــهار والإعلان؛ حتى أنه صير إلــى الاعتقاد بأنه يمكن اليوم

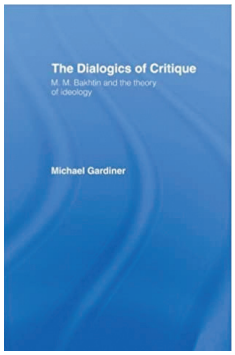


تنظيم الحوار باتباع أساليب الدعاية والتسويق أمام جمهور مهتم من السامعين. وذلك على نحو ما يحدث في الحوارات التلفزيونية أيام الانتخابات. لكن مهما كان «مستوى» نقاش عمومي «عاليًا»، فإنه ليس يمكن أن يكون نقاشاً «عفويًا»، ولا نقاشًا «مباشرًا، لا ولا نقاشًا «صريحًا»؛ إذ بين مناقشة يحشد لها جمهور وتعرض على الناس عرضًا وحوار حق أصيل هوة سحيقة.

3 ـ باختين: المبدأ الحواري

أ ـ لا كينونة بلا غير:

يقيم المفكر والناقد الروسي ميخائيل باختين (1895 ـ 1975) ما يسميه «أنثروبولوجيا فلسفية»؛ بمعنى نظرة فلسفية إلى الإنسان الشأن فيها الجواب عن السؤال الجوهري: ترى من يكون الإنسان؟ وما الذي تكونه سماته الجوهرية؟ وهي أنثروبولوجيا شكلت «قلب» عمله الفكري، كما شكلت جملة من أفكاره عن الإنسان التي رافقته طيلة مساره الفكري؛ بحيث كانت ما تفتأ تعود في أعماله العودة. فنحن نعثر عليها في أوائل أعماله، كما نتبين أثرها في آخر أعماله. ففي أعماله البدئية كان يرى أنه لكي يقيم نظرية جمالية متماسكة ـ وكانت مبتغاه من كل ما كتب ـ فإن عليه أن يصدر عن تصور معين للكائن البشري ـ الإنسان ـ بعامة، حيث يلعب الغير في حياة هذا الكائن ـ وعلى خلاف كل الفلسفات الفردية أو الأنوية القائمة على فكرة «الأنانة» [= قول الإنسان أنا أنا، وليس قوله: أنا غير] دورًا جوهريًا. وهي رؤية مبنية على المبدأ: من المستحيل تصور الكائن البشري عن العلاقات التي تجمعه بالغير بمعزل.



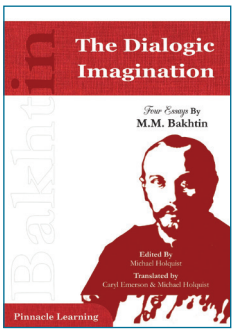
قال باختين في أحد أوائل كتبه: «نخبر هذا الأمر [في قلب ذواتنا يسكن الغير] في كل خطوة نخطوها في الحياة: فنحن نقَوِّم أنفسنا ونقدِّرها بحسب ما يراه فينا الآخرون، ونحن نحاول فهم لحظات وعينا بذاتنا بعد أن نأخذ بعين الاعتبار تمثل الغير لنا (...) وبكلمة واحدة، دومًا وبشدة نحن نراقب شعاعات حياتنا وندركها على مستوى وعي الناس الآخرين بنا». ومن ثمة؛ فإننا لا ننظر إلى أنفسنا، في الجملة، إلا من خلال الغير؛ فالغير ضروري لإدراكنا لذواتنا الإدراك الذي لا يتحقق ـ اللهمَّ إلا جزئيًا ـ عبر ذواتنا وحدها.

وها قد عاد، بعد انصرام خمسين سنة على كتاباته الأولى، ليطرح الفكرة عينها: «كل ما يمسني يأتي إلى وعيي ـ بدءًا من اسمي نفسه ـ من خلال العالم الخارجي وقد مرَّ عبر فم الآخرين (عبر فم أمي.. إلخ)، مع نبرتهم الصوتية، مع حالهم الوجداني وقيمهم. فأنا، بدءًا، لا أعي بنفسي إلا من خلال الآخرين: منهم أتلقى الكلمات والأشكال ونبرة الأصوات التي تشكل صورتي الأولى عن ذاتي (...) فكما أن الجسم يتشكّل بدءًا من بطن الأُم (أي في جسمها نفسه)، فكذلك هو الوعي البشري يستيقظ وقد تخلق من وعي الغير وفيه».

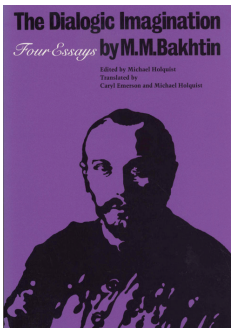
ب ـ كنه كينونة الإنسان تواصل عميق: أن نكون، معناه أن نتواصل

وفي مشروع مراجعته لكتابه الشهير عن الكاتب الروسي دوستويفسكي (1821 ـ 1881) رأى أن من شأن الإنسان ألا يمسي واعيا بذاته، وألا يصير هو عينه في هُوَهُوِيته [من اللفظ العربي القديم: الهُوَهُوية؛ أي كون الشيء هو هو]، اللهمَّ إلا بالانجلاء في الغير، وعبر الغير، وبمساعدة من الغير. فمن شأن الأفعال الأهم، المكونة للوعي بالذات، أن تتحدد بالعلاقة مع وعي آخر (بـ «أنت»). والانقطاع عن الخلق والعزلة عن البشر والانغلاق على الذات إنما هو السبب الرئيسي لفقدان الذات نفسها (...) وما من تجربة جوانية [باطنية/داخلية] إلا والشأن فيها أن تتبدى وقد وضعت في الحد، في حد التلاقي بيني وبين الغير. وكنهها برمته يكمن في هذا اللقاء الكثيف (...) فكينونة الإنسان نفسها (البرانية كما الجوانية على حد السواء) إنما هي تواصل عميق. أن نكون، معناه أن نتواصل (...) وأن نكون، معناه أن نكون من أجل الغير، وعبر الغير نكون من أجل ذاتنا. وما كل إنسان يمتلك «إقليمًا» داخليًا ذا سيادة عليه، وإنما هو بالتمام وعلى الدوام يقع على تخم من التخوم. وإذ ينظر في جوى نفسه، فإنه ينظر في أعين الغير وعبر عيون الغير (...) وليس بمكنتي أن أستغني عن الغير، ولا يمكنني أن أصير أنا أنا ـ أنانة ـ من دون الغير ـ غيرية. وإنه ليكون عليَّ أن أجد نفسي في الغير إذ أجد الغير في ذاتي (في الانعكاس والتفكر والإدراك المتبادل). وليس يمكن للتعليل أن يكون تعليل المرء لذاته، وليس يمكن أن يكون الاعتراف اعتراف المرء بنفسه. وإن لشأني أن أتلقى اسمي من الغير، وهذا الاسم لا يوجد إلا من أجل الغير (إذ لا يمكن للإنسان أن يسمي نفسه بنفسه)، كما أن محبة المرء لنفسه أيضًا أمر مستحيل [نحن لا نحب أنفسنا وإنما نحب صورة الغير عنها].

ج ـ الحياة بطبيعتها حوار: أن نحيا معناه أن نساهم في حوار



تأسيسًا عليه، يولي باختين أهمية خاصة إلى الحوار بين الذات والغير: «الحياة بطبيعتها حوار. ولأن نحيا، فإن معنى ذلك أن نتشاطر مع الغير في الحوار، أن نسأل، أن نصغي، أن نجيب، أن نتفق، إلخ...». والحوار، عند باختين، غير الجدل بمعناه الهيجلي... ذاك الذي ينتهي إلى توليف وتأحيد. وإنما الحوار يشي بالتعدد وبالتباين. وهو يجد ضالته في الحوار عند أديب (دوستويفسكي) وليس عند فيلسوف (هيغل): ثمة في الحوار تشاطر أصوات ـ أصوات تُتشاطر وتُتقاسم وتشترك وتشتبك ـ فلا حوار من غير مشاطرة أصوات ومقاسمتها ومشاركتها... وهذا ما يحدث في روايات دوستويفسكي سواء بين الكاتب وشخوصه أو بين الشخوص فيما بينها البين نفسها. هذا بينما الجدل الهيغلي مجرد تجريد وإفقار وإعواز. ونفس الشيء يقال عن النص من حيث هو، على التحقيق، تناص؛ أي تحاور بين نصوص، بحيث أن من شأنك أنه في كل قول أنت تقول وفي كل خطاب أنت تخاطب...



وهكذا، فإنه في عمل دوستويفسكي لا نعثر على وعي واحد، وعي الكاتب، يهيمن على كل أنحاء الوعي الأخرى، ويسيطر على الشخوص الأخرى في الرواية، وإنما نجد تعددًا في

ألوان الوعي؛ بحيث لها الحق نفسه في أن تحيا، كل وعي له عالمه الخاص. وهي تتآلف في وحدة الحدث من دون أن تتمازج فتتآحد... ووعي أي شخص في الرواية يقدم بحسبانه وعيًا آخر، وعيا ينتمي إلى شخص آخر، من دون أن يتمّ تشييؤه، ومن دون أن يجري إغلاقه على ذاته، ومن غير أن يصير «موضوعًا» لوعي المؤلف... وصلة المؤلف بهذه الشخوص صلة حوارية... بحيث تكون مكافئة لشخص المؤلف نفسه لا يعلو عليها ولا تخضع إليه يفعل بها ما يشاء كما يشاء أين يشاء... ومن ثمة يتعارض فكر دوستويفسكي مع الثقافة الفردية القائمة على الوحدة والعزلة والتفرد والانقطاع... فهو يرفض زيف الوعي المتفرد وكذب الوعي المتوحد... إذ لا حدث بشري يجري داخل وعي فردي.

بناءً عليه، ليس يمكن أن نميز بين خطاب ذي طبيعة مونولوجية ـ نَجْوي [=من النجوى التي يفترض أنها هي حديث النفس إلى النفس عن الغير بمعزل] ـ وخطاب ذي طبيعة ديالوجية ـ حوارية؛ وذلك لأن ما من خطاب، في تصور باختين، إلا ويقوم على علاقات تناصية تحاورية. والنزعة المونولوجية تنكر أن يكون ثمة خارج الذات وعي آخر له الحقوق نفسها ويمكنه أن يجيب على قدم المساواة مع الذات، أي وجود أنا آخر مساوٍ لأنا هو «أنت». في المقاربة المونولوجية (في شكلها القَصِي الخالص)، يبقى الغير كليًا وأساسًا «موضوع» الوعي، ولا يمكن أن يشكل وعيا آخر، ولا تنتظر منه إجابة تغيّر كل ما هو موجود في عالم وعيي. المونولوج التام أصم عن جواب الغير، لا ينتظره، ولا يقر له بالقدرة على اتخاذ القرار. ومن شأن المونولوج أن يستغني عن الغير... فهو يدعي أنه الكلمة الأخيرة.

هذا بينما يرى باختين، بالضد من ذلك، أن ما من تفاعل لفظي ـ تلافظ ـ إلا وشأنه أن يتحقق من خلال تبادل ملفوظات؛ أي من بعد حواري، بل تحاوري. أكثر من هذا، الحوار ـ الذي هو عنده تبادل كلام ـ إنما هو «شكل اللغة الأكثر طبيعية»؛ إذ اللغة في جوهرها حوارية. بل إن الملفوظات التي يتلفظ بها متكلم فريد وحيد ـ شأن خطبة خطيب مثلا أو محاضرة أستاذ أو مونولوج ممثل أو تأملات متوحد متفرد ـ ما كانت هي مونولوجية ـ نجوية ـ عند التدقيق، اللهمَّ إلا في شكلها البراني؛ أي من حيث أنها تبدو كذلك، ولكن بحكم بنيتها الدلالية والأسلوبية إنما هي في جوهرها حوارية. وهكذا، فإن ما من ملفوظ (خطبة، محاضرة...) إلا ويتصوره صاحبه على ضوء سامع؛ أي من جهة فهمه وجوابه. وما من خطيب أو محاضر ذي دراية وحنكة ودربة إلا ويعلم تمام العلم كيف يأخذ بعين النظر هذا البعد الحواري في قوله وفي خطابه. فما كان الخطيب يعتبر مخاطبيه كما لو كانوا يشكلون كتلة هلامية سديمية جلمودًا جامدة تنظر إليه من غير أن تأخذ موقفًا، بل الأمر على الضد: إنه يلفي نفسه أمام جمهور حي متفاعل متعدد. ولهذا السبب، فإن حركة جمهور معين وموقفه ووضعه وملامح وجهه ونحنحته من شأنها أن تدرك، في كل مرة، من لدن خطيب محنك بحسبانها جملة إجابات دقيقة ومعبرة ترافق خطابه في كل مراحله... ولهذه الحيثية، فإن الخطيب الذي لا ينصت إلا إلى نفسه لخطيب سيء، وإن الأستاذ الذي لا يهتم إلا بحواشيه لأستاذ رديء. فهما يمنعان بنفسهما تأثير آرائهما، ويكسران بنفسهما

الرباط الحيّ، ذا الطبيعة الحوارية، الذي يجمعهما بالجمهور؛ وبهذا يحطان من نفسيهما ويزريان بإنجازهما.

على أنه قد يعترض معترض على باختين بالقول: كل هذه الحالات التي ذكرتها استلزمت حضور جمهور؛ فما قولك في المتكلم يكون وحده وقد خلا بنفسه؟ أيصح أن أشد أفكارنا حميمية ـ أعني تلك التي يحملها تيار الخطاب الداخلي أو حتى تلك المعلنة بيننا وبين أنفسنا بصوت خافت ـ وكذلك الآراء المعبر عنها في أخفى خفايا النفس تكون، من حيث بنيتها، كذلك موجهة نحو الجميع، نحو الجمهور؟ وألا ينبغي الاعتقاد بأن هذا هو الصوت المتوحد، الموجه إلى الذات وحدها لا إلى غيرها، الشكل الأكثر خلوصًا للمونولوج؛ أي أنه خطاب موجه بالخصوص نحو المتكلم نفسه وليس نحو أي شخص آخر؟

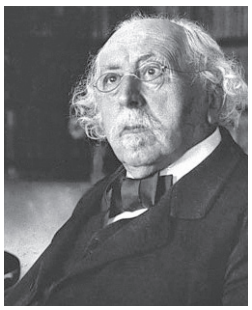
وجواب باختين: لن نتردد في الجزم بأن الخطابات الأشد حميمية وجوانية كلها خطابات حوارية: فهي مهما بدت متفردة تخترقها تقويمات جمهور افتراضي، جمهور مفتَرض، حتى ولو أن تمثل هذا الجمهور لا يبدو واضحًا في ذهن متكلم. هذا ما يشهد عليه، مثلًا، ما ندونه في مدوناتنا الشخصية من أجل استعمالنا الخاص، والذي سرعان ما نكتشف أنها إنما كتبت حقيقة من أجل أن يقرأها الغير... ففي أعماق كل حديث إلى النفس تقبع ثمة أسئلة وأجوبة وتأكيدات واعتراضات. وبالجملة، ينحل خطابنا إلى ردود منفصلة ويطور بهذا القدر أو ذاك شكل حوار. وهذا ما يظهر جليًّا عندما نكون مقبلين على اتخاذ قرار، آنها ندخل في نقاش مع أنفسنا ونحاول إقناع أنفسنا بأن القرار الذي سوف نتخذه صائب. وهكذا، يبدو أن وعينا يتحدث إلينا بصوتين كل واحد منهما مستقل عن الآخر، وآراؤه لآرائه معارضة..

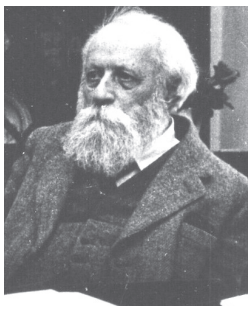
فقد تحصل من هذا، أن ما من خطاب ـ قول ـ إلا وهو في قرارته خطاب حواري موجه نحو شخص قادر على فهمه وعلى الجواب عنه، أكان هذا الشخص شخصًا واقعيًا أم شخصًا افتراضيًا...

والأمر أظهر في العلوم الإنسانية، كما كان ظاهرًا في الأدب والعلوم الأدبية. ذلك أن العلوم الدقيقة شكل من أشكال المعرفة المونولوجية: ههنا الذهن يتأمل شيئًا ويتحدث عنه... ولا وجود هنا إلا لذات واحدة هي الذات العارفة (المتأملة) والمتكلمة (المتلفظة). وحده شيء بلا صوت يوجد أمام الذات. لكن، لا يمكن ـ وهذا حال العلوم الإنسانية ـ أن ندرك الذات وأن ندرسها كما لو كانت هي شيئًا؛ لأنها لا يمكن أن تبقى ذاتًا إنْ هي عدمت الصوت؛ ومن ثمة ليس يمكن لمعرفة الذات أن تحدث اللهمَّ إلا إذا كانت معرفة حوارية. إذ موضوع العلوم الإنسانية هو الكائن المعبِّر المتكلم. وإرادة فهمه هي إرادة محاورته. ومن شأن الفهم أنه يقتضي التعدد والتفاعل. ومن شأن المجتمع أن يظهر ما أن يكون ثمة اثنان، ما أن يظهر ثان. ولا وجود لإنسان خارج المجتمع، لا وجود له خارج التاريخ، وحده الحيوان ينشأ ويبقى خارج التاريخ، أما الإنسان فبعد نشأته الأولى ـ ولادته ـ تكون له نشأة ثانية اجتماعية ضرورية. فهو لا ينشأ مثلما ينشأ أي كائن عضوي: نشأة مجردة عن الروابط.

وبطبيعة الحال، مـا كان باختين بدعا من عصره. لقد تأثر الرجل بأفكار كانت تروج في زمانه، مثل فكرة الفيلسـوف الكانطي الجديد هرمان كوهن (1842 ـ 1918) الذي كتب يقـول: «وحده الأنت، اكتشـاف الأنـت، يحملني على أن أتـوب إلى وعيي بأنـاي»، ومثل الفيلسـوف اليهودي الألماني مارتن بوبر (1878 ـ 1965) الذي يقول: «يوجد الفرد بالقدر الذي يدخل فيه في علاقة حية مع أفراد آخرين (...) فالواقعة الأساسية التي تحكم الوجود البشري هي الإنسان ـ [يَكُون] مع [برفقة] ـ الإنسان».

4 ـ في فلسفة الحوار: حوار بين فيلسوفين (غويدو كالوغيرو وإيغو سبيريتو)





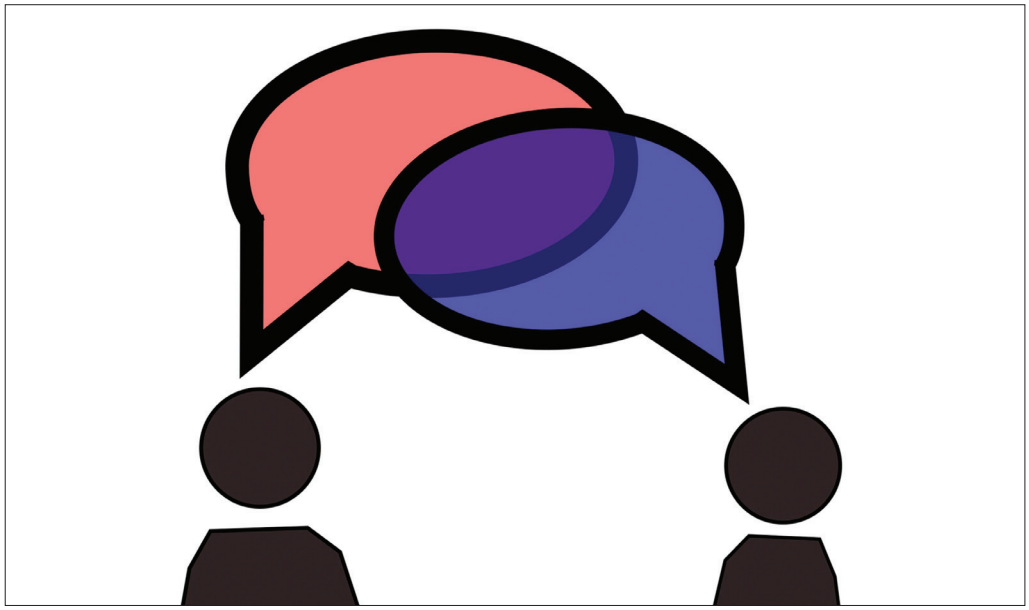
لنا في الحوار نموذج مهم في ذاك الذي دار بين فيلسـوفين إيطاليين ـ والتحقت بهما كوكبـة أخـرى مـن الفلاسـفة الإيطاليين الآخريـن ـ همـا غويـدو كالوغيـرو (1904 ـ 1986) وإيغو سبيريتو (1896 ـ 1979). تحاور الفيلسوفان حول الحوار نفسه، واختلفا في هذا الحوار حول الحـوار. بالجملة، اتهم سبيريتو بلديه بأنه إنما «أقنم» ـ أنشأ أقنوما ـ إرادة الحوار لكـي يجعل منها معيارًا أخلاقيًا لا يخضع إلـى التاريخية، بينما اتهم كالوغيرو محاوره بأنه «أقنم» المنهج العلمي والتوافق الذي يستند إليه لكي يجعل منه ميتافيزيقا مغلقة عن أي مسلك انفتاحي.



وكان كالوغيرو قد كتب كتابًا سماه «اللوغوس [العقل] والحوار» (1952) أتبعه، عقدا بعد ذلك، بكتاب: «فلسـفة الحوار» (1962) وضح فيه أسـاس فكره ـ مبدأ الحـوار ـ وقد تُصور بحسبانه منبع كل حياة أخلاقية ومعيار كل علاقات بشرية. وكان قد بادر بين هذا العقد (1958) بإلقاء محاضرات في جامعة بروكسـيل الحرة جمعها في كتاب صدر بالإيطالية، ثم نقل إلى الفرنسية، تحت عنوان: «فلسفة الحوار: بحث في الروح النقدية وحرية الضمير» (1973).

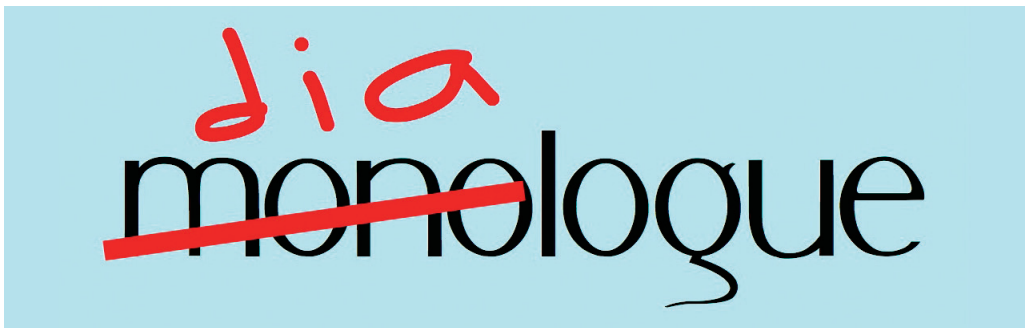
أ ـ من الحوار ننطلق:

منطلق فكر الرجل حول الحوار هو الرد على موقفين متعارضين ميزا فلسفيًا زمننا هذا: الموقف الشـكي الذي ينكر كل شـيء، والموقف الدوغمائي الذي يعتقد في كل شيء. ثم يشير المؤلف إلى طريقة تجاوز هذين الموقفين معًا بتبني الحوار سبيلًا. فالحوار هنا يعلو على كل المواقف. إذ الذي عنده أنه: «في الحوار ينبغي في كل الأحوال قبول وجود وعي آخر أو حقيقة تواجهنا؛ ومـن ثمة قيام علاقة تأويل وفهم معينة مع الغير. ويمكن تسـمية هذا الوضع وضع حوار. وهو يتضمن بعض الضـرورات الداخلية الخاصة بهذا الوضع». ويصور لنا الفيلسوف الإيطالي حوارًا يجريه بين ثلاث شخصيات كل واحدة منها تترجم عن موقف:



سوفيزمين (الموقف الشكي) وأوديموس (الموقف الدوغمائي) وفيلاليت (الموقف النقدي).
وهم يتساءلون حول كنه العمل الذي ينجزونه في فعل تبادل أفكارهم هذا ـ فعل «الحوار».
وسرعان ما ينتهون إلى استنتاج هام، وهو أنه لا وجود لحوار حقيقي من غير ما إرادة فهم من نتكلم معه أو نتحاور معه. وهذه القضية تبدو من باب السماء من فوقنا، لكنها سرعان ما تكشف عن مضمون ثر غني؛ لأنها إنما تعني ما يلي: لا تواصل ممكن من غير إرادة فهم الغير. والمطلب الوحيد من مخاطَبي ومحاوَري الذي لا يمكن أبدًا أن يكون لي إليه مدخل هو ألا أسعى إلى فهمه، ألا أسعى إلى الإصغاء إليه، ألا أهتم لا بما يقوله ولا بما يفكر فيه. فحتى لكي أدرك أنه يريد منـــي ألا أفهمه، وألا أصغي إليه، عليَّ أن أفهمه وأن أصغي إليه! هذا مع العلـــم أن هذا المبدأ والموقف المترتب عليه إنما همـــا أمران أخلاقيان: فلا واقع متحقق لهما إلا بدءًا من اللحظة التي أتخلى فيها عن واحديتي العملية، وعن أنانيتي، وعن صمتي المطلقين.

وما أن يتحقق لي هذا التخلي ـ عن الوحدة والأنانية والصمت ـ حتى أجد نفســي في وضع الحوار. وهــو الحوار الذي يحكمه مبدأ أن الإرادة الفعليــة لفهم الغير هي ما يقيس فعلية التبادل.



والحال أن هذا المبدأ (الخلقي= يا هذا حاوِرْ، ولا تَكُفَّ عن أن تحاور!) مبدأ مطلق، غير قابل للنقاش: «بالنسبة إلي، ما لا نقاش فيه هو ما لا أعتقد أن عليَّ أن أخضعه إلى مناقشة الغير». ففي الحوار أو المناقشة، ثمة عنصر معياري غير قابل للنقاش، هو المبدأ الذي يلزم بعدم التخلي أبدًا عن فهم الغير؛ أي المبدأ الذي يحرم التوقف عن النقاش: «ذلك أن عدم قابلية النقاش لما هو لا يقبل النقاش لا تنبع بالضرورة من طبيعة هذا الذي لا يقبل النقاش، مأخوذا على هذا الوجه، وإنما تنبع بالضبط عن مقدرتي على عدم إخضاعه إلى نقاش الغير». بمعنى آخر، لَئِنْ أنا أردت الحوار، فإن عليّ أن أقبل أن أناقش حول كل شيء، والشيء الوحيد الذي لا يمكنني أن أضعه موضع نقاش إنما هو إرادتي في أن أناقش وفي أن أفهم الغير.

ب ـ الآمر الحواري:

هذه القاعدة هي ما يسميه كاليجيرو: «مبدأ الحوار»، ما يولّد الحوار. وبما أنه مبدأ ليس من شأنه أن يُناقش؛ أي أنه: «في حِلٍّ من كل ضرورة أن يتأكد من لدن الغير»، فإنه هو المبدأ «المطلق» Absolutum الحق: «ثمة شيء لا نقاش فيه يقع في أساس كل نقاش، وإنه بالنسبة إلى أي إنسان منا لهو مبدأ إرادة النقاش نفسه...». ذلك أن مبدأ الحوار سابق على كل نطق، وعلى كل منطق. فإذن، هو الأرضية الراسخة الوحيدة بالنظر إلى وضعنا في خضم بحر تاريخي متلاطم، وهو الإشارة الوحيدة الأكيدة التي تسمح لنا بالانفلات من قلق المتشكك ومن عدم تسامح العقدي. فضرورة فهم الغير ـ إِنْ أنا نشدت الحوار ـ هي الحقيقة الوحيدة التي لا تخضع إلى توقيع الآخرين.

لكن، أليس يتبيّن عن هذا أن صدقية مبدأ الحوار تتوقف على مبدأ «عدم التناقض» المنطقي؟ أفليس لأنه يحدث ثمة تناقض في فهم أن الغير يرفض أن يكون مفهومًا، فإنني لا يمكن أن ألبي رغبته في ألا يكون مصغى إليه؟ هذا الاعتراض اعتراض خطير. وجواب كاليجيرو: هذا الاعتراض ليس مؤسسًا إلا من حيث الظاهر، أما من حيث الباطن فلا أساس له. كيف، بالفعل، للمبدأ الذي يخلق إمكان الحوار ـ مبدأ الحوار ـ أن يتأسس على مبدأ ـ مبدأ عدم التناقض ـ لا يعمل إلا على تنظيم وضبط سير الحوار؟ إن هذا المبدأ ـ مبدأ عدم التناقض ـ ضرب من «الآمر الشرطي» ـ وليس «الآمر القطعي» ـ حيث أن صدقيته مشروطة بكوني أريد، بدءًا، أن أتبنى سلوكًا محددًا في البحث وفي الإقناع ـ مبدأ الحوار.

هناك إذن الآمر الحواري ـ هو آمر قطعي: يا هذا عليك أن تحاور! ـ وهناك «آمر منطقي» ـ يا هذا، عليك ألا تتناقض! ومن شأن الأول أن يكون شرطًا للثاني، وليس العكس. فإنه يتعين عليَّ، أولًا، أن أحاور حتى لا أتوقف عن مناقشة الغير وفهمه، ثم بعد ذلك وبعد ذلك فقط، يتوجب عليّ ألا أتناقض في آرائي أو في حواري مع الغير: «قاعدة عدم التناقض تخصيص للآمر الأخلاقي، وليس الآمر الأخلاقي ثمرة لمبدأ عدم التناقض. كلا؛ ما كان المنطق هو الذي يولِّد الأخلاق، وإنما الأخلاق هي التي تنشئ المنطق». ثمة، إذن، فارق

بين قولي: تريد الحوار، فإذن لا تتناقض؛ وقولي: تريد ألا تتناقض، فإذن تَحاور! فمن شأن الأخلاق أن تؤسس المنطق، والقضية لا تنعكس.

وهكذا قادت أولوية الحوار على اللوغوس ـ العقل، المنطق ـ كالوغيرو إلى التأكيد على أن المبدأ الذي ينهض عليه المنطق برمته ـ مبدأ عدم التناقض ـ تابع بدوره وليس سابقًا لمبدأ الحوار. وإلا فإنه سوف يكون على المنطق أن يؤدي دور المبدأ المؤسس بالقياس إلى ذات تتأسس دومًا على أساس أن تبقى متعالية حتى بالنسبة إلى مبدأ عدم التناقض نفسه. والحال أن شغل كالوغيرو يبقى هو تصور ذات بلا افتراضات مسبقة. ومن هنا الطابع المتعالي لما يحدده على أنه «المبدأ الحواري».

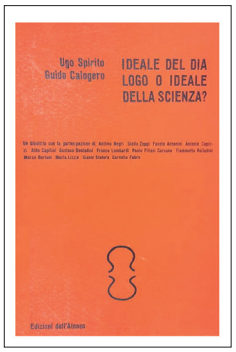
ثم يُظهر كالوغيرو، بعد هذا، أنه يمكن أن نَرُدَّ إلى مبدأ الحوار هذا كل ما تمَّ التعبير عنه، أفضل التعبير، في الأخلاق السابقة: في الأخلاق الإنجيلية التي ترى أنه لا يمكن أن نفرض قاعدة خلقية على الإنسان إنْ هو لم يتأكد من صحتها في حرية ضميره، وفي الأخلاق الكانطية المبنية على فكرة «استقلال الشخص»: «أنا «مستقل» بما أني أرغب في حوار دائم مع البشر، فهم آفاق الأغيار، وإذا أنا لم أشرع لنفسي هذا القانون، فإن لا أحد يمكنه أن يفرضه عليّ فرضًا»... بل وحتى في النزعة التاريخانية حيث موقف الفهم إزاء الماضي، ورفض الحكم، إنما يعودان كذلك إلى إرادة الفهم المتأصلة في الحوار الراسخة فيه والمتضمَّنة. فمن شأن مبدأ الحوار إذن أن يحل مناقضة التاريخ والقيم، وذلك بالقدر الذي يقتدر فيه على أن: «يجنبنا يأس المتشككين اللا-أدري، من غير أن يجعلنا متواطئين مع طغيان المتعصبين الدوغمائي».

وقد سعى كالوغيرو إلى استنباط التطبيقات العملية لمبدأ الحوار هذا في مجالات الحياة المختلفة: ففي المجال السياسي، برر الخيار الديمقراطي والليبرالي وفكرة حقوق الإنسان. وفي المجال التربوي تناول أيضًا مشكلة التربية التي ينبغي أن تكون، قبل كل شيء، تربية على روح الحوار.

وهكذا، بدا أن مبدأ الحوار شرط متعال، وقاعدة تنطلق منها «أنا» نحو «أنت»؛ لأن إرادة الحوار الوحيدة التي يمكن التي يمكن أن أحكم عنها هي إرادتي أنا: «إرادتي للفهم ينبغي أن تنطلق دومًا من أنا نحو أنت، وقد اعتبرت الأنا دومًا مباينة لأنت مهما يكون الصوت الذي يقول أنا إذ يتحدث إليك أنت». فإذن، ينبغي التفكير في مبدأ الحوار باعتباره معيارًا أخلاقيًا، وقد تم استنباطه بتحليل متعال ـ شارط ـ على طريقة كانط: الحوار شرط قبلي. أما مضمونه المتعين وأسبقيته عن كل لوغوس ـ عقل/منطق/قول ـ فإنه أمر يصعب حقًا تفسيره. ومن شأن كل تحديد له أن يحوِّله إلى موضوع إيمان عقدي. ولهذا أنت تجد كالوغيرو يشدد على تنوع الصيغ التي يمكن أن يعبر عنها: «ما سميناه إرادة الفهم أو إرادة الحوار، يمكن أن نسميه كذلك المبدأ الإتيقي [الأخلاقي]، أساس كل حقوق الإنسان، احترام حرية الضمير، روح التسامح، الروح النقدية، الروح العاقلة، العاقلية، ديانة الحرية». وكل

اصطلاح يشير إلى الإصطلاحات الأخرى، ولا يعبّر إلا على جانب معين ومحدد من المبدأ. وكل هـذه الاصطلاحات تعزز التأكيد القائل بأنه لا يوجد ناموس أسـمى لحياة الإنسـان الخلقية والفكرية مؤسس على اتساق القول، لا يتمفصل في نهاية المطاف حول الحوار. فلا يمكن تصور الـذات، داخل الحياة الاجتماعيـة؛ اللهمَّ إلا انطلاقًا من مبـدأ الحوار هذا. والحوار نفسه لا يمكن اشتقاقه واسـتنباطه من اللوغوس الجامد، بل الأصل في اللوغوس نفسـه أن يكون يخضع إلـى الحوار. ولذلك يحيا مبـدأ الحوار متعينًا فـي جوانية الذات باعتباره استعدادًا خلقيًا لمحاورة الغير وفهمه. ومن دون هذا المبدأ، فإن شأن كل قول أن يسقط في العقدية المقيتة.

ج ـ حوار فيلسوفين:



في رسـالة جوابية، يذكر أيغو سـبيريتو أن تصوره للعلم ـ الذي يجعل منه مدار فكره ـ ولمثال الحوار ـ الذي يربطه بالعلم وبالكفاءة العلمية أساسًـا ـ علـى النحو الذي تصوره به محاوره، يجد منبعه من مؤتمر فلسفي عقد بمدينة بروجيا حول موضوع «عالم الغد» في خلال شهري يوليوز وغشت من عام 1963: «اعتقدت أنه من الضرورة توسيع النقاش [مع كالوغيرو]». ومن هنا نشأ تراسـل بين الفيلسوفين نشـر، أولًا، في مجلة «الثقافة»، من مارس 1964 إلى يناير 1966، ثم نشر، بعد ذلك، في مؤلف تحت عنوان: «مثال الحوار ومثال العلم».

وقد افتتح النقاش بين سبيريتو وكالوغيرو بتبادل لأربع رسائل واختتم بتبادل رسالتين. في البدء شرع في النقاش بناءً على رسالة لسـبيريتو التي تذكر بأوجه الاختلاف وبأوجه الائتلاف بين المتحاورين: «إن مطلب حياة وأخلاق بوسعهما فهمًا ومحبة وتعاونًا واجتماعًا أمر يوحدنا. على أن ما يفرقنا هو تصور هذا الفهم وهذا التعاون؛ أي طريقة فهم ما نسميه الحوار والذي أفضل تسميته «المذاكرة»». ويهاجم سبيريتو على وجه الخصوص طابع إرادة التحاور الذي لا يقبل المناقشة، وقد تصورت هذه الإرادة قاعدة معيارية متعالية شارطة لكل حوار فعلي وواقعي. ويحلل «آمر الحوار القطعي» هذا: ترى، هل يجب علينا أن نتحاور وقد اعتبرنا الحـوار «آمرًا أخلاقيًا قطعيًا» مسـتقلًا عن كل تجربة عيانيـة؟ أم يجب علينا أن نتحاور وقد اعتبرنـا أنه لا يمكن لنا إلا أن نتحاور، وذلك باعتبار الإنسـان بطبيعته كائنًا ناطقا متكلما؟ ويجيب: إن توجه كالوغيرو الإتيقي ـ الأخلاقي ـ يحمله على تفضيل المعنى الأول لآمر الحوار. لكن هذا التصور يرفضه سـبيريتو جملة، معتبرا إياه تصورًا «تخليقيًا» بالمعنى الهيغلي. وقد عبر فيلسوف إيطالي آخر ـ نيغري ـ عن خلاف الرجلين حول الحوار بالقول: «بالنسـبة إلى كالوغيرو (...) «ينبغي» لنا إنما هو «ينبغي» أخلاقي؛ أما بالنسبة إلى سـبيريتو، فإن «ينبغي» هذه ضرورة تاريخية». فلكي نخلـع معنى على الحوار لا يكون معنى ميتافيزيقيا، يجب علينا أن ننطلق، حسب سبيريتو، من الحوار الواقعي؛ وبالتالي من المعنى الثاني للفظ «ينبغي» ـ أو «يجب» ـ: يجب علينا أن نتحاور، بالفعل، لأن الإنسـان بطبعه كائن ناطق متكلم. ومن شـأن التخلي عن كل معيارية متعالية أن يوجه التفكير نحو

الشـــروط العيانية التي تصنع الحوار: «مع مـــن ينبغي أن نتحاور؟ وحول مـــاذا ينبغي أن نتحاور؟ وكيف ينبغي فعل ذلك؟ (...) من هم أولئـــك الذين ينبغي أن نختارهم للتحاور؟ وما هي معايير الاختيار؟» إنما الحوار، بالضرورة، حوار خاص، ما يهم ليس هو أن نتحاور بقدر ما هـــو المعيار الذي يتدخـــل في الاختيار بيـــن كل الحوارات الممكنـــة. ويكمن هذا المعيار، عند ســـبيريتو، في الكفاءة التي يتـــمّ الإقرار بها لذاك الـــذي نختاره لكي يكون محاورا: «تتوقف المذاكرة كلما لم أعترف بكفاءة الغير». وإذا حق أن امتلاك البشر للغة يجعلهم أكفاء للحوار، فإن الحوار لا يمكن أن يؤســـس فقط على هذه الكفاءة المشتركة ـ المتمثلة في كوننا بشـــرًا ومختبرين للحياة وناطقين ـ وإنما لأن الحوار أيضًا غاية نتغياها: يكون الحوار حـــوارًا من أجل توضيح مشـــكلة والحصول على معلومة وعلـــى رأي. وفق هذا المنظور، فإن المحاوَر يختار على ضوء كفاءته. فـــإذن، الحوار العياني، الذي يفترض أن الأسئلة: حول ماذا نتحاور؟ ومع من؟ وكيف؟ أمورًا محلولة، إنما يقوم هو على معيار انتقائي ـ معيار الكفاءة ـ وليس حول مبدأ أخلاقي للحوار.

وبعد عرض سبيريتو تصوره للمحاورة ـ المذاكرة، سوف يركز على نقاط الضعف في تصور كالوغيرو. أن نجعل من الحوار آمرًا أخلاقيًا معنـــاه تبني افتراضات غير مبنية على أساس، وأولها تصور الحرية بوصفها إرادة حرة؛ وبعبارة أخرى تصور الذات المستقلة على أنها ليست ذاتًا تاريخية. بالنسبة إلى سبيريتو إنما مفهوم «حرية الإرادة» يرتبط ارتباطًا وثيقًـــا بالميتافيزيقـــا الدينيـــة [المســـيحية]، وهو ما يوحـــي بالطابع غيـــر التاريخي، بل والميتافيزيقي، لتصور كالوغيرو.

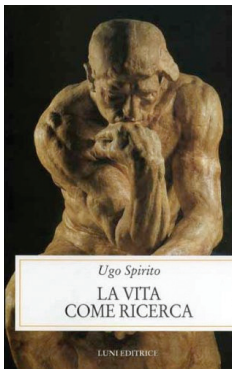
وفضلًا عن هذا، يوجه سبيريتو نقدًا لاذعًا لمحاوره: في حال ما إذا لم ينته الحوار، بالطبع، إلى نتيجة، فإن كالوغيرو يحيل إلى قرار الأغلبية. فكل الذوات عنده حرة ومستقلة، ومبدأ الأغلبية هو أخف الضرر. وهنا يعترض سبيريتو: «جوابك يقتفي أثر التراث والحس المشترك المتشـــكلين إلى رفقة فلســـفة الأنوار والنفعية الحديثة». يلمح سبيريتو هنا إلى التصورات التعاقدية التي يتمّ تصور الفـــرد وفقها كأنه ذرة ممنوة بالحرية، وهي تصورات غيـــر ملائمة للحياة الاجتماعيـــة الحقة. ذلك أنه، بالنســـبة إلى ســـبيريتو، مبدأ الأغلبية يفتـــرض عنفًا يمارس ضد الأقليّة، لكـــن ما هـــو أســـوأ بكثيـــر، هـــو أن هـــذا العنـــف لا قيمـــة روحيـــة ـ اجتماعية ـ له، ولا ينهض عليه أي تصور إتيقي للدولة. وهو عنـــف لا طائل من ورائه؛ لأن إضافـــة تفضيـــلات فرديـــة لا يكفـــي لبناءً جماعـــة اجتماعية روحية.

ومن هنا الاســـتنتاج الذي ينتهي إليه ســـبيريتو: لقد كان كالوغيرو غير وفي لنزعته المؤمنة بالحاضر ـ فلســـفة الحاضر ـ التي لطالما دافع عنها، وسقط في ميتافيزيقا غير تاريخية: «فلسفتك في الحوار إنما هي دين، إيمان عقدي، ولا يمكن أن تكون سوى ذلك». وهي تنتج نتيجة لا ترد: «فلسفتك في الحوار، بحكم أنها تضفي طابعًا مطلقًا على أسطورة فوق التاريخ، إنما تؤدي إلى الشـــقاق والتفرقة والصراع، وإذ تخاض باســـم مطلق، فإنها

لا يمكن أن تكون إلا صراع دين». هذا بينما من شأن العلم، بالضد من ذلك، أن يلعب دورًا توحيديًا، ومن أمر منهجه أن يؤدي إلى التوافق، وذلك بشكل محايث لتطوره التاريخي. فمع العلم، شـأن المطلق أن يحيا في أمر نسـبي بحت مفتوح، دائم التقدم، يرسم شيئًا فشيئًا عالمًا موحدًا قادرًا على تجاوز الصراعات الدينية والأيديولوجية: «بالفعل، العالم سائر إلى التوحد من الغرب إلى الشرق ومن الشمال إلى الجنوب، وقوة توحيده ما كانت أسطورة أو إيديولوجيا، وإنما هي قوة العلم والتقنية».

في رده الأول، يدافع كالوغيرو عن نفسه ضد الاعتراضات التي أبداها محاوره، وينزع في ذلك منزعا توفيقيا، مركزا على ما يوحد بين الرجلين، ورادًا مبدأ الكفاءة نفسـه إلى مبدأ الحوار. يذكّر سـبيريتو بأن أسـاس نقده للديمقراطية يتمثل في كونها عنفًا للأغلبية تمارسـه على الأقلية. إذ ما من تصويت إلا ويعني عدم القدرة على التوصل إلى اتفاق عن طريق الإقناع؛ أي يعني العنف. لكن، يتسـاءل كالوغيرو: لمـاذا، يا ترى، رفض العنف؟ ويجيب: لا شيء في عمل سبيريتو يبدو أنه يشجع على خيار العنف؛ بما يعني خضوع محاوره الضمني إلى مبدأ الحـوار: «أي أن يكون مبدأ اللاعنف أو الإقنـاع أو التوافق (مهما تكن التعابير التي يمكن أن تترجم عند مبدأ الحوار بالنسبة إليه) هو ناموس القيمة الأعلى وقد تأكد». على أن هذا المثال يبقى على مستوى المبادئ فقط، بما في ذلك في العالم العلمي القريب من قلب سـبيريتو؛ وذلك لأنه حتـى العلماء يختلفون حـول توجهاتهم في البحث ويضطرون إلى اللجوء إلى التصويت. وإذا ما نحن تخيلنا الضد، فإننا سـوف نرسم حلمًا جميلًا عن كل واقع بمنأى: «أي نتخيل النعيم، نعيم التأمل الثابت للحقيقة الوحيدة». أمام هذا الاحتمال، تمثل الديمقراطية أخف ضرر ممكن.

ويقر كالوغيرو بأنه حسـب الصيغة التي صيغ بوفقها مبـدأ الحوار، فقد يبدو الحوار حقيقة مكتسـبة. لكن، ينبغي أن نميز بين مبدأ الحوار، الذي لا نقاش فيه، وبين الخطاب الذي ينجلي فيه والذي هو القول ـ اللوغوس ـ القابل لأن يتخذ صيغًا متعددة وقابلة للنقاش على وجه الدوام. وهكذا، فإن كالوغيرو لا يدعي بأن صياغته لمبدأ الحوار لا تقبل النقاش. بالتعريف، هذا المبدأ لا يمكن أن يتعين في أي قول ـ خطاب/لوغوس ـ نهائي يمسي موضع اعتقاد وإيمان. وإنه لكُنْه كل موقف معاد للعقدية. ولهذا السـبب، لا يجد كالوغيرو نفسه وقد صوَّره محاوره في صورة داعية حقيقة مطلقة. كلا؛ ما كان مبدأ الحوار بشيءٍ آخر عدا رفض كل حقيقة نهائية. وهذا الرفض هو أيضًا ما يفعله سبيريتو في تعبيره عن تلك الروح المضادة للدوغمائية، روح النقد، روح تجاوز كل منطق وكل جدل في الحوار... وهو ما يشكل أحد أهم كتبه: «الحياة بوسمها بحثًا».



وكون مبدأ الحوار قد اعتبـر قاعدة مجردة أمر لا يقلق كالوغيرو إطلاقًا؛ لأن هذا هو مصير كل مبدأ أيًا كان. إذ بالفعل، لا قاعدة تسمح بأن يُستنبط من مقولها سلوكات عيانية. ويرفض كالوغيرو تهمة العودة إلى تصور للإرادة الحرة من شـأنه أن ينتهي إلى تصنيف

الناس إلى مختارين ومنبوذين. ذلك أن مبدأ الحوار يحكم قبل كل شيء في فهم الغير، فهو أخلاق عدم حكم. وأخلاق رفض الحكم هذه هي أخلاق إرادة فهم الوقائع، وهي نفسها التي يعتبرها سبيريتو العلم، والتي يجعل منها عينها مثال الحياة عنده.

وبه انتهى كالوغيرو إلى موقف توافقي مع محاوره: ما كان المثال العلمي الذي ينشده سبيريتو سوى اسم آخر لمثال الحوار، ولا يمكن لذلك المثال أن يكون منسجمًا اللهمَّ إلا بفلسفة في الحوار. لكن سبيريتو أصر على موقفه الخلافي: لا يحتاج العلم إلى البحث عن مبدأ آخر اللهمَّ إلا ذاته نفسها، ومبدأ الحوار الذي يبني عليه كالوغيرو ليس محايثًا للحوار الفعلي، وإنما يفرض نفسه كأنه قانون متعال. ولَئِنْ نحن كنا نبحث حقًا عن مبدأ حوار، فإنه ينبغي لنا الانطلاق من حوار فعلي والبحث عما الذي يحدده تحديدًا محايثًا: «أنت تستمر في وضع الحوار قاعدة وليس واقعة، ولم تقبل بعد ألا تتمثل القاعدة في واقعة التحاور، وإنما في التحاور الجيد؛ أي في التحاور بكفاءة». وفي هذه الحال، ليس مثال العلم حالة خاصة لمثال الحوار، وإنما الأمر بالضد أحرى: «الافتراض المسبق للحوار إذن هو الكفاءة، ومبدأ الحوار لا يمكن أن تكون له دلالة وقيمة إلا بالمقدار الذي ينحل فيه إلى مبدأ العلم».

بالنسبة إلى سبيريتو، أن نفكر في مبدأ الحوار بحسبانه قاعدة يُفترض أنها متقدمة على العلم إنما يساوي ذلك أن نجعل من هذا المبدأ مبدأ مطلقًا غير تاريخي؛ لأنه يقع خارج كل حوار واقعي: «بعد أن جردتَ الحوار من الشروط التي تجعلنا نتحاور، لم يبقَ لك شيء آخر سوى إحداث شرخ لنظرية الحوار عن الحوار الفعلي، والانغلاق في شرنقة النجوى في نزوع كلي نحو مطلق يُصارع على نصرته، بل ومن الممكن القتل من أجله أو الموت دونه». وإطلاقية مبدأ الحوار بادية في أنه ملزم بالانطباق على أي قول: على الدين وعلى الإيديولوجيا وعلى العلم... وهذا منتهى الدوغمائية التي تفصل بين الفلسفة والعلم، بينما الأصل وصلهما معًا. ولَئِنْ هو أقر سبيريتو بأن بعض الفلاسفة قد تأخذهم العزة فيسقطون في الدوغمائية، فما كان ذاك بسبب من اتباعهم العلم، بل بالضد كان بسبب من ابتعادهم عنه، ولجوئهم إلى بقايا الديني والفلسفي والسياسي فيهم. وبالجملة، لا بد من الكفاءة لا الغلبة [الأغلبية]: «طراز كل حوار ناجح هو المذاكرة العلمية التي تنتقل من قاعدة فوق تاريخية للحوار إلى القاعدة التي تملي، شيئًا فشيئًا، عن طريق إمكان التعاون مع الآخرين (...) والقاعدة المتبعة تنحل إلى حوار فعلي وإلى التحقق من النتيجة. ذلك أن ما فوق التاريخي يصير محايثًا للتاريخي ويحيا فيه». العلم هو ما يشكل المعيار المحايث للحوار، وليس الحوار هو الذي يوضع مثالًا للعلم.

يظهر ردّ كالوغيرو على الرد عن خلاف الرجلين في تصور الحوار ذاته. يتصور سبيريتو الحوار بوسمه تبادل حجج تلعب فيه الكفاءة بالضرورة دورًا جوهريًا. هذا بينما يتصور كالوغيرو، بالضد، الحوار تصورًا جوانيًا بحسبانه استعداد العقل لتلقي قول ـ خطاب ـ الغير:

«عندما نتحدث عن «قانون الحوار» باعتباره أساسًا كونيًا للعيش المشترك أو عن «إرادة الحوار» بوصفها استعدادًا عامًا لفهم الغير، فإن واقعة كون الغير تكثر فيه النباهة أو تقل أو كونه كفؤًا أم لا تمسي مسألة ثانوية». ذلك أن واجب الفهم واجب نحو الجميع بصرف النظر عن مدى كفاءتهم. وعندما لا يتوجه الحوار إلا إلى الأكفاء، فإنه لا تكون له إلا قيمة أداتية. وما كان هو حوارًا مع الغير وإنما هو حوار للحصول على معلومة أو لتعميق قضية. يتساءل كالوغيرو تساؤلًا استنكاريًا حول مستقبل مجتمع لا تسود فيه إلا قاعدة الكفاءة: «ما هذه الحضارة التي سوف يكون فيها امتلاك الحقوق الأساسية تابعًا إلى كون المرء مشهودًا له بالكفاءة في مجال معين؟» ويجيب: سوف تكون حضارة لا قيمة فيها لإنسان إلا باعتباره متخصصًا، وإلا بكونه مندمجًا في نظام تقسيم العمل الاجتماعي. فأين، يا ترى، قيمة الإنسان بحسبانه إنسانًا؛ أي كائنًا من حقه الجوهري أن يُفهم. ثمة مساواة في حق المرء في أن يُفهم. وهي أساس كل مساواة في الحقوق. أكثر من هذا، أليس سبيريتو نفسه هو الذي ينزع نحو «أقنمة» معاداة الدوغمائية التي يعتمد عليها العلم؟ أليست تعد هذه المعاداة قاعدة قيمة فوق التاريخ. حين يدعونا الرجل إلى: «إمكان الانفتاح الأكبر على فكر الغير والتعاون الدائم في النقد»؛ ألا يتعلق الأمر هنا بمعيار وليس بواقع ملاحظ؟ أليس لما يدعوه «الاستعمال العلمي» طابع معياري ومتعال؟

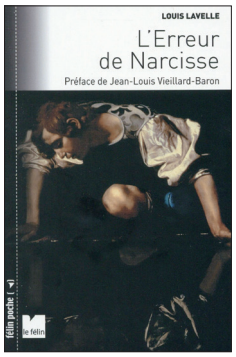
أما في ما يخص عنف الأغلبية الناجم عن الشراكة في الحقوق المتضمنة في فلسفة الحوار، فإن كالوغيرو يصر على اعتباره أخف ضرر بالقياس إلى العنف الذي يمكن أن يمارسه الأكفاء على غير الأكفاء في تصور سبيريتو.

وينتهي كتاب الرسائل بتبادل أخير بين الرجلين. يعمد كالوغيرو إلى تلخيص ما دار في النقاش، كما يلخص مختلف مداخلات المتدخلين الآخرين. ولا تنم رسالته الأخيرة عن أي تغيير في موقفه. وقس على ذلك محاوره الذي يصر على أن يجعل من العلم المثال ولا يساويه بالحوار: فالحديث عن الحوار بعامة، عنده، ليس إقامة لفلسفة حوار، وإنما لفلسفة ثرثرة: «من شأن البشر أن يثرثروا. وبطبيعة الحال، للثرثرة قيمة لأن فيها يتحقق قدر أدنى من الإنسانية، لكن ثمة طريقة أخرى للحوار [غير الثرثرة] تتمثل في التعاون على حل المشاكل، في التفاهم من أجل التصرف». ووحده الحوار القائم على الكفاءة حوار بنّاء. علمًا أن سبيريتو يوسع من مفهوم «الكفاءة» لكي يصله بالمعرفة المتعلقة بمضمون أي قول، بمضمون أي تجربة حياة. مثال ذلك أنه ليس يمكن إلا للعشاق الذين جربوا العشق أن يتحدثوا عنه؛ لأن لهم كفاءة ذلك. لكن الحوار الحق هو الحوار العلمي وليس الحوار الديني أو الحوار الفلسفي أو الحوار الإيديولوجي. فلا حوار إلا بين شخصين تشبعا بالروح العلمية وتحررا من العقدية والأحادية... حيث صار العلم فلسفة عندهما والفلسفة علما، لا فرق. ومن ثمة، ينتهي سبيريتو إلى وضع البديل الراديكالي: إما أن تتم المماهاة بين مبدأ الحوار والعلم، وآنها يكون لنا أن نحيا حياة عيانية، وإما أن يؤقنم الحوار ويفصل عن الحياة والواقع، وآنها يصير ديانة جديدة يترجم عنها موقف كالوغيرو.

ما الذي انتهى إليه الحوار بين الرجلين؟ لقد أقام كل واحد على آرائه من غير أن يبدل موقفه حتى يقترب من غيره، لكن أليس في استدلال كل واحد منهما على موقفهم تحقق لحوار فعلي؟

5 ـ الحواريات ـ فرانسيس جاك





في عام 1979 نشر الفيلسوف الفرنسي فرانسيس جاك (1934 ـ) كتابه المبكر: «بحوث منطقية في الحوار». وقد اعتبر آنها أنها أزفت ساعة نهاية «النجويات» monologiques، التي دندن حولها تقليد فلسفي مديد عريق قام على محبة النفس ونجوى الذات حدّ الوقوع في ما كان سماه الفيلسوف الفرنسي لوي لافيل (1883 ـ 1951) «غلط نرجس» ـ ذاك الفتى الجميل الفتان الذي تروي الأسطورة القديمة أنه من فرط حبه لنفسه وإعجابه بمفاتنه أمعن النظر في بحيرة إلى أن أغرق نفسه فيها إغراقًا...

فأمام المنطق المنغلق على العبارة النجوية الصادقة، رأى فرانسيس جاك أنه لا بد من الانفتاح على التكالم ـ إذ الشأن في أي إنسان إمكان تنبهه إلى ما يلي: أنا الإنسان لا أكلم نفسي، وإنما أكلم غيري، ويكلمني غيري، في فعل «تكالم»... وأمام «النجويات» monologiques المدانة، فإنه لا بد من «الحواريات» Dialogiques ـ وكان الفيلسوف المنطقي قد نحت هذه اللفظة نحتًا عام 1977. وقد دعا إلى: «أن نتفلسف على نحو آخر» غير النحو الذي لا نتحدث فيه ـ فلسفيًا إلا إلى أنفسنا. وبدل الحديث عن «عزلة العقل» أو «وحشة العقل» (1966)، كما سماها الفيلسوف الفرنسي فردناند ألكييه (1906 ـ 1985)، أراد الرجل الحديث عن «أنسة العقل» أو عن «ألفة العقل». وبالبدل من أن يردد مع الفيلسوف أبي حيان التوحيدي: «لا تتم الفكرة إلا بالعزلة»، أو يكرر مع الصوفي ابن عطاء الله السكندري: «ما نفع القلب شيء غير عزلة يدخل بها ميدان فكرة»، قرر مع محاوريه الكلام: «بل لا تتم الفكرة إلا بالجماعة»، و: «بل ما نفع القلب غير اجتماع معية به ميدان فكرة». كلا؛ ما كانت الفلسفة بنجوى ـ على شاكلة حي بن يقظان في خلوته لا يعرف للحوار سبيلًا ـ ولا ينبغي لها أن تكون كذلك، بل الفلسفة حوار وتفاعل وتسآل. وليس للفلسفة أن تكون نجوى في النفس «بلا أبواب، وبلا نوافذ»، فذاك من شأنه أن يدخل الفكر في نرجسية خانقة، وأن يمحي كل قلق فلسفي، وأن يكبح جماح كل تساؤل وبحث. فمن شأن الفكر ألا يشتغل على مستوى ضمير المتكلم، بل ثمة أولوية للتبادل التكالمي بين «أنا» و«أنت». ويعود فرانسيس جاك إلى تراث الفيلسوف الأمريكي شارل ساندرز بورس (1839 ـ 1914) الذي سبق له أن قال: «ما من نشاط للفكر إلا وهو نشاط حواري في شكله»، وإلى الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتجنشتاين (1889 ـ 1951) الذي ألحَّ على أن اللغة، في الأساس، لعبة تداولية اجتماعية.

أ ـ الحوار الشبيهي والحوار الحقيقي

ثمة ما يشبه الحوار بعض الشبه وما هو بحوار. ثمة «المناقشة» و«المفاوضة» و«المجادلة»، من جهة، وثمة «الحوار»، من جهة أخرى. فأيهما الحوار الحقيقي؟ وأيهما الحوار الشبيهي؟ بل أيهما الحوار الأصيل؟ وأيهما الحوار الزائف؟ وهل تعد المحادثة البسيطة حوارا؟ بل وهل تحسب المفاوضة أو حتى المحاورة حوارا؟

يقارن فرانسيس جاك أوجه التشابه وأوجه التخالف بين كل من «الحوار» و«المفاوضة» وغيرهما، لكي يظهر التكوين الأصيل والحق للحوار: ما يسميه «التكوين الحواري dialogique للحوار dialogue»؛ أي أنه لا يكفي بأن نقابل بين شخصين أو أكثر يتحدثان، ولا يكفي أن نُبدي غيرية الكلام ـ الأقوال ـ وأن نواجه مواجهة بسيطة بين أصوات منفصلة في الأصل حتى نقول إن هذا «حوار». ففي كل حوار حق، لا يتعلق الأمر بتشابك وتعالق قولين ـ خطابين ـ أو أكثر، وإنما يتعلق بإنتاج اثنين معًا أو أكثر لقول واحد مشترك يعبّر عن صوت العلاقة التكالمية؛ بحيث لا يصير يوجد قول الغير، فضلًا عن قول النفس، وإنما يمسي يوجد قول حيث الواحد والغير في تشارك في الدلالة وتشاطر في البنيان. فما القول ـ أو الكلام ـ يكون حقًا إلا حين يكون قولًا بينيًا؛ أي قولًا بين أشخاص؛ بمعنى «تكالمًا». ولا يصير للقول من معنى اللهمَّ إلا حين يصير قولًا متبادلًا. أكثر من هذا: قولًا مشتركًا. وأفضل بكثير منه: مقامًا جماعيًا. إنما الأفكار الحقة تنشأ بالحوار وعبر الحوار نفسه، وتشجع على الاعتراف المتبادل للمتحاورين باعتبارهما شريكين. وبالفعل، لا يتعلق الأمر بالغير في الذات، ولا بالغير الذي يتملك الذات (كما يستبد البطل بالمؤلف، مثلًا، في حوارية باختين)، لا ولا بتغيير الغير للذات، ولا بتغيير الذات للغير؛ بل يتعلق الأمر بهما معًا، بلا تفضيل للذات على الغير أو للغير على الذات، بل بتشارك وتشاطر وتضام...

هذا بينما يتخذ الحوار الشبيهي أشكالًا عدة، منها أشكال «المفاوضة» و«المناظرة» و«المحادثة»... غير أن الأصل في «المفاوضة» أن تحدث بين خصوم في حقل قوى ومصالح، والأصل في «المناظرات» ـ التي تشبهها ـ أن تكون بين علماء، كما أن شبيهها الآخر «المجادلات» يقوم على «المناقضات» و«المعارضات» بالأولى والأحق والأجدر... لكن في كل هذه توجد بُنى حوارية قد تكون بدية وقد تكون خفية... إلا أن ما يميز هذه عن «الحوار الحق» هو أن شأن مداولات وجهات النظر، حتى وإن تبدت هي على شاكلة حوار، أن تنهض على التباس جوهري. ذلك أن كل واحد في هذه الحالات يتوجه إلى الصورة التي يكوّنها عن الغير، وليس إلى الغير نفسه. وحينذاك يُبنى التفاهم على سوء تفاهم بيِّن: ذلك أن التكلم إلى الغير ليس معناه تكييف القول حسب صورة خطاب الغير. تلك الصورة التي يمكن للمرء في ما بعد الاستيهام حولها حسب هواه... هنا، على التحقيق، لا يتحدث شخص إلى شخص، وإنما، على التدقيق، تتحدث صورة إلى صورة، كما يحدث أن شخصًا قد لا يعشق شخصًا آخر وإنما يعشق صورته وحسب...

ب ـ الحوار والمناقشة:

يتوجب علينا أن نميز «الحوار» dialogue عن «المناقشة» Conversation التي غايتها أميل إلى اللعب والتسلي، ووظيفتها الأساسية استدعاء كلام الغير، وموضوعها وصل الرباط الاجتماعي... إنما المناقشة تبادل مبتذل للآراء حيث يتخلى المناقش عن رغبته في قول شيء جوهري للغير...

ج ـ الحوار والمفاوضة:

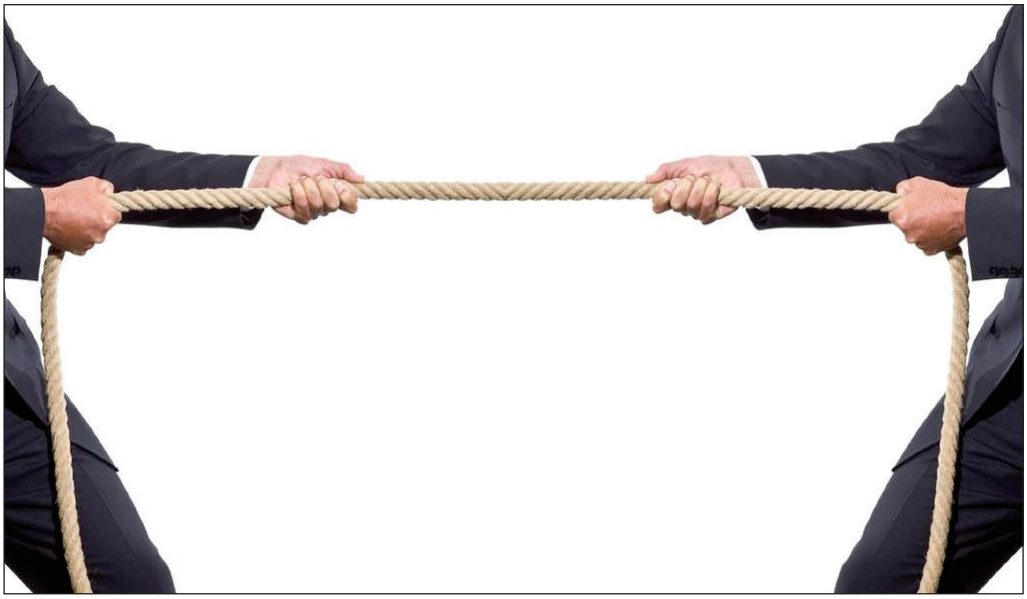
كل من المفاوضة والحوار ينم عن رغبة في استقصاء يقوم به على الأقل اثنان حول أمر معين. على أن ثمة أربعة أمور تفرق بينهما:

1 ـ **السياق:** في المفاوضة يكون السياق هو القوى الحاضرة التي تستعمل طرقًا تعتبر غير مشروعة في الحوار؛ مثل المزايدة والتهديد والمراوغة والمناورة... بينما سياق الحوار، بالضد من ذلك، لا يخضع إلى القوى المتصارعة؛ فهو سياق مسالم.

2 ـ **الهدف المشترك:** تستهدف المفاوضة تواؤم مصالح، بينما يستهدف الحوار الشركاء في مقاربة متبادلة مقبولة حول قيمة الحقيقة والعدالة.

3 ـ **الاتفاق المستقصد:** المفروض أن تسعى المفاوضة إلى بلوغ توافق بين الشركاء، وإلا يتولد عن ذلك عنف وسعي، بطرق أخرى، إلى فرض الرأي على الشريك في المفاوضة؛ هذا بينما لا يفضي الحوار بالضرورة إلى التوافق، ولا يكون له دومًا ختام: إن حوارًا تم توقيفه ما كان حوارًا مغلقًا حيث يكون كل شيء قد قيل وانتهى. يتوقف الحوار بقرار، ولكن يمكن أن يستأنف في كل وقت.





4 ـ الهيئات التلفظية: إذا كان الحوار تواصلًا مباشرًا، من غير تفويض كفاءات، فإن المفاوضة تواصل مؤسس وغير مباشر؛ حيث الشركاء يمثلون جماعات مصالح، وحيث ينطقون باسم غيرهم من أصحاب المصالح ولا يكادون ينطقون أبدًا أصالة عن نفسهم. وبالجملة، فإن الحاسم في الحوار إنما هو الطابع البين ـ شخصي أو البين ـ ذاتي (البينوني).

وإذن، لكي نميز بين الحوار الحقيقي والحوار الشـبيهي، فإنه يتعيّن علينا أن نتجاوز تلك الطريقة السطحية غير النقدية التي عادة ما يحدد بها الحوار باعتباره ثمرة خطابين ـ قولين ـ متوازيين؛ بحيث أن كل فلقة حوار يتلفظ بها متحاور حسب أدوار. وفي أفضل الحالات يضاف إلى ذلك مطلب حسن الإصغاء، والإلتزام بعدم احتكار الكلمة بل التنازل عنها بين الفينة والأخرى على نحو منتظم.

والحال أن في العديد من حوارات الفلاسفة، يكون ظاهرها حوار وباطنها نجوى ليس إلا، على نحو ما نحن واجدوه في الحوار السقراطي وفي تقليد الحوار التوماوي. فما كان يعدُّ حوارًا، عند العديد من الفلاسفة، إنما كان نجوى ـ مونولوغا ـ طويلة كئيبة حيث المحاوَر لا يلعب من دور اللهمَّ إلا دور المتلقي السلبي؛ مهما هي أعطيت إليه الكلمة في الظاهر. وقس على ذلك الحوارات التي تجري في وسائل الإعلام والمناقشات العمومية وغير العمومية حيث كل واحد يواصل الغمغمة في خطابه من غير أن يأخذ بعين النظر ما قاله الغير في مداخلاته: وإن الحوار ليمسي مقابلة بين مونولوغات؛ أي أحاديث نفس ونجاوى.

د ـ شروط الحوار الحق

بدءًا من هذا التمييز بين الحوارات الحقة الأصيلة والحوارات الوهمية الزائفة، يتكفل فرانسيس جاك بمهمة وصف متعال ـ شارطي ـ لشروط الحوار:

وهو يركز، بغاية فهم الحوار، على مفاهيم ثلاثة جوهرية: «التكالم» L'interlocution و«التفاعل» L'intéraction و«التِّسْآل» L'interrogation. وكلها تتضمن دلالة «البينية» inter؛ أي ما يجري بيني وبينك. فمن شأن «البين» هذا أن يعود دومًا العودة: إذ هو الذي يقع في قلب الحوار. ففي قلب الحوار يقيم البيــن إقامته التي لا يروم غيرها. هذا مع تقدم العلم أن «التفاعل» لا يتم، كما يعتقد الكثير، حين يحدث فعل يؤدي إلى ردّ فعل، كل حسب وقته ودوره ونوبته، وإنما الشأن في «التفاعل» أنه عملية توليفية تقوم بين «كائنات في تفاعل» أو «كائنات متفاعلة» في صلة بينها موصولة غير مفصولة. إنما الشأن في التفاعل أن يكون تكالما، وذلك عندما يمارس في إطار من اللغة.

أن نتكلم معًا التكالم ـ وأن نفعل ســوية ـ التفاعل ـ وأن نســائل ونســأل ـ التسآل ـ ما كانت هذه الأفعال بشيء آخر اللهمَّ إلا فعل «أن نتكلم إلى» و«أن نفعل مع» ـ أو «نتصرف بمعية» ـ وأن «نتساءل إلى جانب». وموطن هذه البينية هو خصوصية العلاقة البشرية التي ليست هي «سمة علائقية» للذات المتكلمة والفاعلة والمتسائلة، وإنما هي «شارطة» الذات التي تهدي وتشير (من غير أن تفرض وأن تفرض ذاتها) إلى موضع المساءلة. وإنها لبينية التكالم والتفاعل والتســآل التي تتجاوز المتكلمين والفاعلين والمتسائلين، وتتقدم عليهم وتعطي معنى لكلامهم ولفعلهم ولتساؤلهم.

خذ، مثلًا، مثال «التحاب»: فما كان التحاب تملكًا للواحد من لدن الســوى ـ ذاك مجرد شبق. ولا كان انعطاء لواحد إلى الغير ـ فتلك محبة. وإنما هو قبل كل شيء علاقة تفضيل قادرة على إثارة وبعث الأشخاص الموجودين. وهذا أمر لطالما لوحظ: من شأن من يحب ومن يتكلم أن ينشــأ من حيث ما هو شــخص. الغير ضروري هنا، من كنهه أن يوجد في ما وراء متخيلي ووجداني وميولاتي. ومن شأن ردّ فعل بسيط تجاه السوى ألا تنشأ عنه علاقة تحاب. لربما كان التحاب أفضل استعادة للكلام الممتلئ: في الكلام أعلم أنني هذا «الما بين» الذي يشير إلى:

1 ـ أن فعل الكلام لا يمكن أن يكون ذا طبيعة خاصة؛ وإنما الكلام، على حقيقته، ليس فقط تكلما بل تكالم.

2 ـ أن المســاءلة، من حيث هي مفاعلة، أو قل «التسآل» ـ على وزن تفعال ـ ما كانت من التســاؤل الفردي في شيء، وإنما هي موجهة أصلًا نحو السِّوَى. وتتطلب ثلاثة شروط:

أ ـ على الأســئلة ألا تكون أســئلة صورية؛ أي ألا يُنتظر أن نجد لها جوابًا يأتي لكي يختم بختم النهاية على السؤال يغلقه بجملة تقول: الجواب هو أن ... ب ـ ما هو سؤال ينبغي أن يكون واقعًا. ج ـ تتضمن المساءلة حجاجًا واقعيًا.

3 ـ تفترض إستراتيجيات الحوار مسبقًا تخمينًا ثلاثيًا:

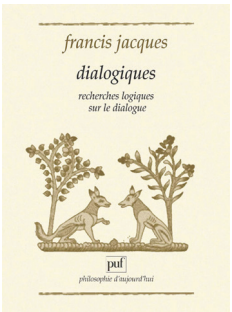
أ ـ على المتحاورين أن يكونا قادرين على تأمين الهوية الشخصية والحفاظ عليها.

ب ـ عليهما أن يكونا قادرين على وضع تخمينات.

ج ـ عليهما أن يقبلا بقانون أساسي للتبادل.

4 ـ ليس يكون المعنى أبدًا ثمرة شخص واحد أنشأه عن مناجاة نفس، وإنما هو على وجه الدوام ثمرة تفاعل لفظي لشخصين متحاورين أو أكثر...

هذا ويقر فرانسيس جاك بأن النقاش حول مبدأ الحوارية من مساهمات من تقدموه. وهو يحصرهم في ثلاثة: مساهمة باختين (1895 ـ 1975) ومساهمة عالم المنطق والفيلسوف الألماني پول لورانزن (1915 ـ 1994) ومساهمة فيلسوف منسي هو مارتن بوبر (1878 ـ 1965). وهو يسعى إلى الدفع بالنقاش إلى الأمام، وذلك ببيان موطن نشأته ومستوى فهمه حسب الزمان الفلسفي الذي هو زمن طويل الأمد. والذي عنده، أن مفهوم «الحوارية» ـ وهو المفهوم الأصل ـ هو الطابع المكون للخطاب التواصلي، والحوارية لا تقتضي بالضرورة دومًا الحوار بمعناه المخصوص: فالحوارية لا تنهض إلا على دعامة العلاقة التكالمية، تتقدم على مفهوم «الحوار» نفسه. ومفهوم الحوار بدوره هو ما يبرر الحوارية في شكلها الممتلئ. والتكالمية هي ما يضمن التواصل قبليًا الذي يسم القول أو الخطاب بعامة. فقبل التكالم لا يكون اللسان إلا إمكان اللسان، وبعده ها قد تحقق اللسان في هيئة قول ذي بنية حوارية. بالنسبة إلى باختين، لا يمكن للأنا أن توجد بلا أنت، سواء على مستوى المكان (صورة الجسد) أو على مستوى الزمان (صورة الروح)، لكن باختين ـ وتلك حدوده في رأي فرانسيس جاك ـ يدعي أنه وجد طراز التذاوت ـ التفاعل بين الذوات ـ في العلاقة بين المؤلف والشخصية الروائية التي أنشأها، كما تجد الأنثربولوجيا الفلسفية عنده مركزها في الصلة بين المبدع وما أبدع، هذا الذي، باعتباره موضوعا جماليا [= إبداعا]، يبقى متعلقًا بفعل الذات. أما مارتن بوبر، فبالضد من ذلك بدأ بوصف الوضع الأصلي لفعل أن يكون المرء داخلًا في صلة تفاعلية مع الغير أو ألا يكون. وأما بالنسبة إلى فرانسيس جاك، فإنه دافع عن فكرة أن اللغة لا يمكن أن ترتبط بالأشياء اللهمَّ إلا إذا كانت قد أحييت حياة آنية لحظية بالعلاقة التكالمية. فشأن التكلم أنه هو من ينفخ الروح في الكلمات الميتة، ولا حياة للكلمات إلا بالحوار. وهذا ما حاول الاستعانة على إبدائه بواسطة كل من نظرية أفعال الكلام وعلم الدلالة ونظرية العوالم الممكنة ونظرية الألعاب الإستراتيجية، مع إدخال بعض التحويرات عليها. وبالجملة، ما آمن به هذا الفيلسوف الحواري أن لا اختزال يمكن أن يطال فعل التكالم، وذلك بحسبانه علاقة تبادلية تشكل أساس الصورة الإيجابية عن الغير.



لكن فرانسيس جاك لا ينظر بعين الرضا إلى مساهمات المعاصرين. إذ يرى أنه حتى بعض الفلاسفة الذين انتبهوا إلى الحوار ـ شأن الفيلسوفين الألمانيين كارل أوتو أبيل (1922 ـ 2017) ويوغن هابرماس (1929 ـ) ـ ارتكبوا خطأين:

1 ـ سجنوا هم العلاقة التكالمية في قمقم حوار، وقد فهم على أنه مواجهة ـ وجها لوجه ـ بين المتكلمين.

2 ـ أخفوا هم الطابع الأصيل والمقدرة التأسيسية للتكالم/التحاور.



يريد فرانسيس جاك استئناف النقاش حول «الحوار» تحت تسميتي «dialogique» و«dialogal» الباختيتين، لكن يُطَعِّمُهُمَا بمفهوم «التكالم» interlocution غير الباختي على الأرجح.

ويحدد إشكاليته الأصلية بما هي إشكالية فيلسوف حوار يتشارك مع باختين السياق الجدلي ضد الكانطية الجديدة، كما تحيي صوت مارتن بوبر. ولكي يعطي «التكالم» نصيبه من الإسهام في صوغ نظرية حوارية، فإنه يستحضر، بالأساس، العلاقة «أنا ـ أنت» ويعطيها الأولوية على العلاقة «أنا والآخر» التي كانت عزيزية على قلب الفيلسوف الألماني الكانطي الجديد هرمان كوهن (1842 ـ 1918).

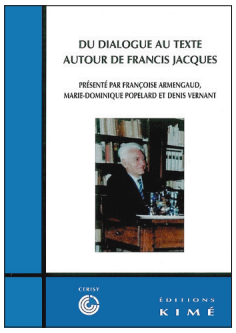
هـ ـ الإشكالية الأصلية:

ينطلق فرانسيس جاك من الصعوبات التي تواجهها فلسفات الوعي (I for my self): عجزها عن فهم إنشاء المعرفة وتطورها، وغفلها عن مشاكل التواصل الداخلي التي تواجه الجماعة العلمية... وعدم قدرتها على تقديم مفهوم مناسب للغيرية الشخصية وللتواصل في العلوم الاجتماعية... وبالنسبة إلى العلوم اللسانية معاناة العقلانية من النزعة النجوية monologism؛ لأنها تطورت عن مفهوم «التواصل» بمعزلٍ ومنأىً... مع إهمال الباحثين للوظيفة التواصلية للغة...

ومما طم الوادي على القرى أن الفلاسفة المعاصرين يضعون الحوار أمام بديل تبسيطي: إما يعتبرونه تصرفا تزييفيا (رورتي، ليوتار) يقتضي اصطياد شخص إلى مصيدة نسق ثقافي معين معزز بقواعد برجماتية تستأسد بها الذات على الغير وتخضعه إليها، أو تربطه بمبدأ عقلاني (غرايس، جادامير) وقد صادرت على هذا المبدأ مصادرة. ولا تجيب عن السؤال: لماذا، يا ترى، الدخول في حوار؟

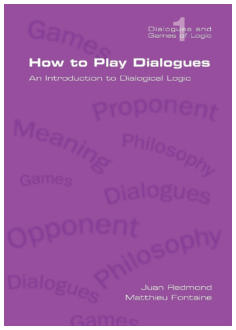
وبالجملة، الغالب على الفكر القديم والمحدث تصور الخطاب أو القول تصورًا نجويا مونولوجيا، وذلك ما دام يتمّ اعتبار العبارات ثمرات لنشاط رمزي يقوم به متكلم فردي. وحتى حين يفعل المتكلم الكلام تداولًا وتناوبًا، بعد الاستماع إلى الغير وإسماعه، فإن ذلك التناوب على الكلام لا يغير في أمر النجوية شيئًا، بل يوحي بأنه حوار وما هو حوار، بل شبه لهما. هذا التصور التناوبي للكلام، هو ما يسميه فرانسيس جاك الأطروحة الضعيفة حول الحوارية، وهي ممارسة للتفاعل غير تواصلية؛ حيث لكل فرد الحق في جواب باستقلال عن محاوره حسب الفرضيات الفردية التي ينطلق منها والإنتماء الإيديولوجي، في ما يشبه الحوار ظاهرًا وما هو بحوار بل تلاقي نجوى وتقابل مونولوغين. والحال أن الحوار ما كان هو جماع نجوتين ـ أو مونولوغين أو حديثي نفس ـ وإنما هو حديث لا للغير وإنما مع الغير وبالغير وإلى الغير وبالاستجابة إليه، والأمران متضامان ـ حديثي إليك وحديثك إلي = تحادثنا الموصول غير المفصول ـ بحيث لا يمكن كسر الكلام الممتلئ إلى نصفي معنى مفصولين.

و ـ معنى الحوار عند فرانسيس جاك



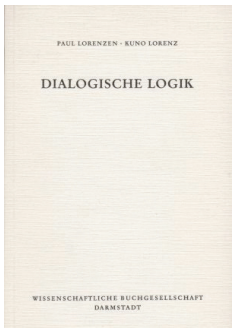
يشير الحوار إلى البنية الداخلية لقول أو خطاب متعد بين هيئتين مبادرتين في صلة تكالم وبالإحالة إلى عالم يحتاج إلى أن يقال. ويتم إنتاج المعنى، مبدئيًا، في هذا الحوار بوصل الهيئتين ببعضهما البعض، ولصالح ثنائية الشخصين الناجمة عن العلاقة بينهما.

6 ـ المنطق الحواري



ينطلق أغلب أصحاب هذا الضرب الجديد من المنطق، الذي أمسى يعرف باسم «المنطق الحواري» dialogical logic، من مماثلة الحوار باللعب. والحال أن الصلة بين المنطق والألعاب صلة قديمة قدم المنطق نفسه. وقد كان السوفسطائيون يعدّون النقاش (الحجاج المنطقي) بحسبانه ضربًا من اللعب. وعلى أساس ترييض هذين المجالين ـ المنطق واللعب ـ ازدهرت ألوان التفاعل العميقة والخصبة بينهما وبين ما أثمرا عنه.

بزغت النظريات المنطقية للألعاب خلال النصف الأول من القرن العشرين. وفي هذا السياق نشأ منطق الحوار dialogique, dialogical (الذي يجمع بين الحوار dialogue والمنطق Logique/logic) على إثر أعمال عالمي المنطق الألمانيين: بول لورانزن (1915 ـ 1994) وكونو لورنز (1932 ـ). الأول انطلق مما يسمى «المنطق الحدسي» ـ وهو منطق لا يقبل





بمبدأ «الثالث المرفوع»: لا يمكن أن نقول دومًا بأن علينا إما أن نقبل ب (أ) أو أن نقبل ب (ب)، فلا يمكن أن نكون دائما، مثلًا، إما أمام «الذكر» أو أمام «الأنثى»، بل يمكن أن يوجد بينهما حال ثالث لا يرتفع هو حال «الخنثى»، فإما «ذكر» وإما «أنثى» وإما لا هذه ولا ذاك؛ أي خنثى ـ وهو الأمر الذي كان لا يقبل به المنطق الكلاسيكي ـ والثاني خطر بباله استعمال نظرية الألعاب لكي يضفي طابعًا نسقيًا على دراسات الحوارات، وأن يعيد إلى المنطق بعده الدينامي والخطابي (البلاغي) الذي كان له.

وقد طور الرجلان الإطار المفاهيمي التحاوري لكي يدمجا فيه أيضًا المنطق الكلاسيكي الذي قال به كل من فريجه وراسل.

وهكذا، صار بالإمكان إعطاء تعبير حواري إلى عدد كبير من أنواع المنطق والمزج بينها وبين منطق الحوار. وبهذا يظهر أن منطق الحوار لا يشكل منطقًا جديدًا وإنما يكون إطارا يؤول أشكال المنطق بحسبانها أشكال حوار.

الحوار: قواعد لعبة

يتمّ اعتبار الحوار بعَدِّه تفاعلا تحكمه قواعد. وهو تفاعل بين لاعبين حيث تعد «ضربات» كل لاعب بمثابة أفعال كلام: تأكيدات أقوال وتساؤلات. وتعتبر الحجة ثمرة لهذا التفاعل: يثبت لاعب معين صدق قوله عندما يقدم جوابًا مقنعًا عن كل الأسئلة التي يسمح تأكيده بطرحها في اللعبة.

وما قواعد هذه اللعبة؟

ثمة لاعبان يتواجهان:

ـ **الأول** هو المدعي Proponent ـ ولنسمه هنا «زيدًا» ـ يتقدم بدعوى، وتعد بمثابة الصيغة الأولى التي ينطلق منها اللعب. وهي تعبر عن قضية منطقية معينة. وعليه أن يبرهن على صدقها أو صحتها.

ـ **والثاني** هو المعترض oppenent ـ ولندعوه «عمرا» ـ وهو الذي يضطلع بمهمة أن يدحض دعوى المدعي. ومن شأنه أن يبحث عن بناءً مثال مضاد؛ أي على توصيف وضع تصير فيه دعوى زيد لا تنطبق. فعلى عمرو أن يبرهن دومًا على فشل محاولات زيد.

وتكون قضية ما [القضية (أ)] صادقة إذا وفقط إذا كان زيد يملك استراتيجية انتصار في حوار دعواه هي (أ). وبهذا يشبه الحوار لعبة شطرنج. ثمة دعاوى معينة تتطلب تحديد استراتيجية انتصار. ويملك اللاعب هذه الإستراتيجية إذا كان يعرف كيف يُعِد، في كل ضربة موجهة نحو الخصم، الضربات التي ينبغي أن تضرب بغاية ربح اللعبة. والأمر، كما أسلفنا، أشبه شيء يكون بما يحدث في لعبة شطرنج.

وتنقسم قواعد الحوار ـ من حيث ما هو لعبة ـ إلى مجموعتين من القواعد: ثمة القواعد المحلية، وثمة القواعد الشمولية. تتعلق القواعد المحلية بالعنصر المنطقي الأساس الذي تنهض عليه الصيغة البدئية في اللعبة ـ وصل (أ) ب (ب) = (أ وب)، فصل (أ) عن (ب) = (أ أو ب)، تضمن (أ) ل (ب) = (إذا كانت (أ) فإن (ب))، فضلًا عن النفي، وعن المكممات (بالنسبة لأي (س)، بالنسبة لبعض (س)). في حال الوصل وفي حال المكمم الكلي (بالنسبة لأي)، فإن الأمر يستدعي أن يقوم بالاختيار ذلك الذي يهاجم.

مثلًا، في هذه الدعوى: «إصلاحاتكم الضريبية تضر بالفقراء وبالأغنياء على حد السواء»، فإن المعارض هنا هو الذي عليه أن يختار توجيه النقاش إما حول الفقراء أو حول الأغنياء. وبالضد من ذلك، فإنه في حال الفصل وفي المكمم الجزئي (بعض) يترك الخيار إلى المدعي. مثال ذلك: «ثمة بعض الفقراء يستفيدون من الإصلاح»: فإلى ذلك الذي يدافع عن الدعوى أن ينتج، مثلًا، اختياره. ويقلب النفي الأدوار: ذلك أن مهاجمة نفي قضية يعني الدفاع عن تلك القضية.

أما في ما يخصّ القواعد الشمولية، فإنه باستقلال عن طبيعة الدعوى، تصف تلك القواعد الخاصة بالمنطق الحواري اشتغال اللعبة وأطوار جريانها، لا سيما البنية الرياضية لسيولة المعلومة ـ أو الخبر ـ في اللعبة (مثلًا: كل واحد يتكلم بدوره، خلال نفس المدة، طبيعة التوقيفات...). وكما يحدث في لعبة الشطرنج، فإن متغيرات القواعد الشمولية تؤدي إلى متغيرات في سلوك المحاور؛ بما يسمح باستيعاب عدد كبير من الأنساق المنطقية المختلفة في الحوار ومقارنتها ببعض البعض والمزج في ما بينها البين.

مثال1:

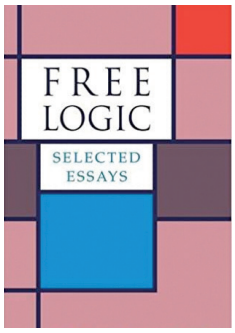
إدخال منطق الموجهات. يدرس هذا المنطق قضايا من صنف: «من الممكن أن يوجد سكان على كوكب المريخ»، ويدخل العوامل للتعبير عن كل من الضرورة والإمكان. وهكذا، تصير قضية ما قضية ضرورية إذا كانت صادقة في كل وضع متخيل بدءًا من ذلك الذي توجد فيه.

لنتصور، على سبيل المثال، أستاذ رياضيات يؤكد على قضية ما (مثلا: مجموع زوايا المثلث يساوي 180 درجة) بأنها قضية ضرورية. ما الذي يحدث لو أن طالبًا من طلبته (معترض) سأله: أهذه القضية صادقة بالضرورة في كل الأوضاع الممكنة؟ يقتضي التحليل المنطقي لهذه المجادلة أن ندع الطالب يختار وضعًا معينًا ويطلب من الأستاذ البرهنة على ضرورة مساواة مجموع زوايا المثلث ل 180 درجة. ويتعلق نجاح الأستاذ بمدى قدرته على تحويل حقية قضية في وضع معين إلى وضع غيره.

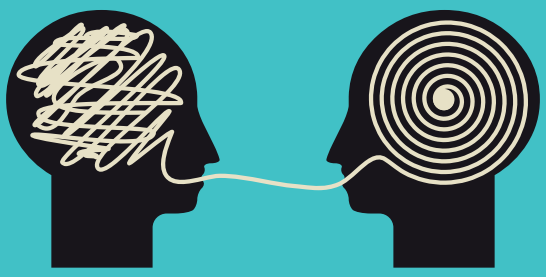
وحتى عندما نسلم للأستاذ أن من الضروري لنا أن نرسم المثلث في مكان مستو (لأن حال المثلث الإهليجي حال مختلف)، فإنه يبقى أن نعرف ما إذا كانت هذه الضرورة تنطبق على كل الأوضاع التي يمكن أن نتصورها بدءًا من الوضع المتخيل المقترح من

لدن الطالب. والحال ان المنطق الحواري الجهوي هو من يتولى دراسة هذا النمط من التبادل أو التحاور.

مثال2:



يتعلق بالكيانات الوهمية. ما الذي يمكن أن نقولــه، من وجهة نظر منطقية، عن «الغول» مثلًا؟ كان الفيلسوف البريطاني برتراند راسل (1872 ـ 1970) قد قدَّم لنا حلًّا كلاسيكيًا: إذا ما نحن قلنا شيئًا عن «الغول»، فإن علينا أن نقول: يوجد فرد وفرد واحد هو «الغول» يمتلك هذه الصفة أو تلك. وإذا لم يكن الغول يوجد، فإن هذه العبارة كاذبة. لكن يمكن السعي إلى إيجاد منطق آخر قادر على أن يميز الصدق والكذب في الكائنات الوهميــة: كاذب هو القول إن الغول يوجد، لكن قد يصدق القول إن زوجته هي الغولة. على أننا لسنا نعلم ما إذا كان الغول كائنًا بشريًا وقد مسخ غولا لما قام بفعل شنيع لم يأته بشــر. فما كانت العبــارة هنا صادقة لا ولا كانت هي كاذبة. ومن شــأن ما يســمى «المنطق الحر» بأن يسمح لنا بإقامة استدلالات حول كائنات وهمية، شأن قولنا «بيجاس حصان مجنح». ومن ثمة كان المنطق الحواري الحر يقبل بقواعد المنطق الحر، ويسمح بفحص دينامية الاستدلال في عالم لساني حيث الكائنات الوهمية لها حق في الوجود.

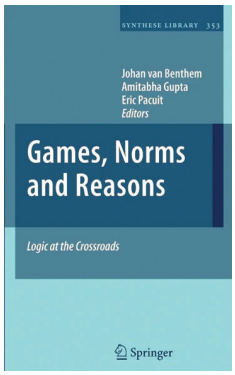


الفصل السادس

منطق المناقشة وآدابها



يرى أحد أبرز المختصين في منطق المناقشة ـ الهولندي يوهان فان بنثيم، أستاذ المنطق بجامعة أمستردام (معهد المنطق واللغة وعلوم الحاسوب)، وأستاذ الفلسفة بجامعة ستانفورد، والحاصل على جائزة اسبينوزا (1996) ـ أنه حين يحدث لنا ـ كما حدث للفيلسوف وعالم المنطق الألماني لايبنتز (1646 ـ 1716)، ومن بعده للفيلسوف وعالم المنطق الألماني الآخر فريجه (1848 ـ 1925) بعده ـ أن نعد الاستدلال وكأنه محض حساب، يجرى فيه هذا الحساب على القضايا كما يجرى الحساب على العمليات الحسابية بمعناها المخصوص؛ فإننا نكون آنها قد اختزلنا الاستدلال إلى عملية كأنها تتم في وحدة نجوية مع النفس وفي عزلة منفصلة عن الأغيار. وبالضد من ذلك، فإن من شأن المنطق، حين يهتم بالمحادثة، أن يُصَيِّر الاستدلال حينها عملية حيوية وديناميكية، وأن يصف مختلف طرق تبادل المعلومة بين المتناقشين وصفًا واقعيًا وحيًّا.



والحال أن كل واحد منا ـ إذا ما هو كان مُغَرًّى بالمنطقيات ـ يحتفظ في ذهنه باستدلالات ضرورية تُلزم أي واحد منا بقبول الاستنتاجات المترتبة عنها. وهي تقوم عادة على فكرة «اللزوم»؛ حيث تلزم قضية عن قضية على النحو التالي:

المقدمة الأولى: إذا كانت (أ)، فإن (ب)؛

المقدمة الثانية: و(أ)؛

النتيجة: فإذن (ب).

والأمر على الضد:

المقدمة الأولى: إذا كانت (أ)، فإن (ب).

المقدمة الثانية: ولا (أ)؛

النتيجة: فإذن؛ لا (ب).

وبالتمثيل نقول:

المقدمة الأولى: إذا كانت الشمس طالعة، فإن النهار موجود؛

المقدمة الثانية: والشمس طالعة؛

النتيجة: فإذن النهار موجود.

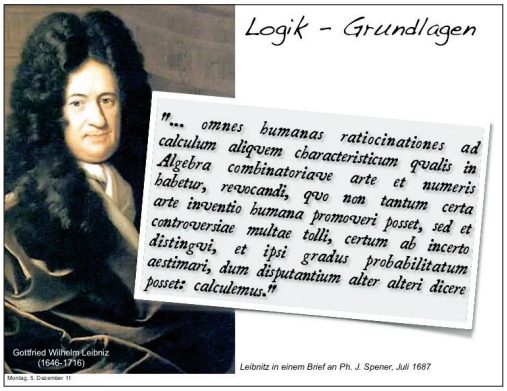
هذه القاعدة تسمح بمعارضة خصم قد يدعي أن (أ)، وذلك يكفي أن «نخترع» لزومًا ل (ب) من لدن (أ).

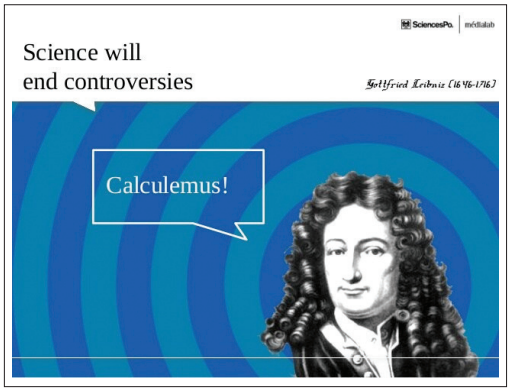
وهذه الاستدلالات المنطقية تقوم على يقينيات تفرض نفسها على الذهن. وكل مرحلة منطقية تبدو بديهية (بل حتى مملّة)، لكن المجموع يشكل كتلة لا يمكن مهاجمتها. ونحن نقوم بهذا النوع من حساب التأكيدات عندما نستدل في حياتنا اليومية.

1 ـ فلنحسب ! Calculumus!

على مرِّ قرون من الزمن مديدة، تم ربط المنطق بالحساب ورهنه بالآلات الحاسبة. ولكي يحل الفيلسوف والمنطقي وعالم الرياضيات الألماني غوتفريد فلهلم لايبنتز (1646 ـ 1716) كل التناقضات المنطقية التي قد يقع فيها المرء، فإنه كان ينصح بالنصيحة التالية: calculemus فلنحسب! ولنَعُد! إذ يكفي، في عُرْفِهِ، للأطراف المتنازعة أن تترجم آراءها إلى صيغ قابلة للحساب ـ رياضية ـ حتى يتبيّن الحقّ من الباطل؛ وذلك بمجرد إعمال نظام عد ثنائي. والحال أن من شأن هذا النوع من المقاربة للاستدلالات أن يختزل تدخل عدة متحاورين إلى مجرد إجراء حسابي واحد.

والحق أن العديد من المناطقة اتبعوا نصيحة لايبنتز هذه، فكان أن حولوا المنطق برمته إلى حساب. لكن الحقيقة أنه ما استطاع كل هؤلاء المناطقة أن يحولّوا المنطق، على وجه الدوام، إلى مجرد حساب. إذ بقيت صامدة ثمة صورة ورثناها منذ القِدَم عن المنطق: صورة مجال نقاشات وخصومات داخل المدينة الإغريقية. نتذكر ههنا مناقشات السوفسطائيين، وجدل أفلاطون حيث يناقش سقراط محاوريه...





هذا التصـور الآخر للمنطـق وللحجاج وللجدل والمناقشـة ـ الذي يعـارض التصور الحيسوبي العدِّي ـ إنما يتصور تلك الأشكال من التفاعل بين بني البشر والتبادل أشبه شيء تكون بلعبة ـ بدل حساب أو محاسبة ـ يلعبها عدة لاعبين، كل واحد منهم يأتي بجواب على آراء الآخرين. وتنتهي المعركة بهزيمة من لم يعرف كيف يقدم حججه وفق نظام محكم.

والحال أن من شـأن المناقشـة أن تتيح فرصة للاسـتدلال بوفق طريقـة أخرى غير ما تقتضيه وحدانية طريقة الحسـاب. فبدل أن نسـتنتج نتيجة ونحن معزولون عن الغير، يمكننا أيضًا أن نطلب من الغير أن يشاركنا في ذاك الاستنتاج سلبًا وإيجابًا. وتشكل طريقة سـؤال ـ جواب أبسـط طريقة لتداول معلومة بين شـخصين. وتحترم هذه العملية القواعد المنطقية الواضحة.

مثال ذلك؛

لنعتبر المناقشة التالية بين شخصين:ـ

ـ زيد: «هل هذا البناءً هو سوق مطرح؟»

ـ عمرو: «نعم، بالفعل هو».

نحن نسلك ههنا وفق هذا المسـلك آلاف المرات في حياتنا، إلا أننا قد لا ننتبه إلى ذلك؛ ولا نحلل، بالتالي، مقتضيات سـلوكنا هذا. لنفحـص الآن كيف تروج المعلومة هنا. السائل ـ زيد ـ يشـير إلى أنه لا يعرف ما إذا كان يوجد أمام سوق مطرح. وإذ يتوجه إلى عمرو، فإنه يشـير أيضًا بأنه يعتقد أن عمـروا قادر على معرفة الجـواب. بالمحادثة نُبَلِّغ معلومة ـ أو خبرا ـ حـول وقائع، ولكن نُبَلِّـغ أيضًا آراء نعرفها حول الأشـخاص الآخرين. وبجوابه، لا يُظهر عمرو فقط أن هذه البناية هي سوق مطرح، وإنما صار يعلم الآن أن زيدًا أمسى يعلم الآن ذلك... وهكذا دواليك يمضي منطق المناقشة.

2 ـ أخلاقيات المناقشة: المُشْتَرك

سـاهم كل من الفيلسـوف الألماني كارل أوتو أبيـل (1922 ـ 2017) ومواطنه يورغن هابرماس (1929 ـ)، منذ السـبعينات من القرن الماضي، في إنشاء أخلاق المناقشة ـ أو بالأحرى أخلاق التخاطب أو المخاطبة أو حتى الخطاب Diskursethik ـ سوية؛ وذلك من دون أن يعني لفظ «الأخلاق» هنا ما صار يراد من اصطلاح «الأخلاقيات» ـ Ethics ـ في الفكر الحديث والمعاصر؛ أي تحديد معنى «الحياة الطيبة»، بل يقصد به معنى الشروط القبلية والمسـبقة ـ المعايير ـ التي تحكم منطق أي مناقشة أو محاججة، بل أي تحاور بين اثنين فما فوق. على أنه ليس ينبغي لنا ـ وقد أثرنا مسألة التأسيس المشترك هذه ـ أن نتصور أن الفيلسوفين، وهما يؤسسان لهذه الأخلاقيات، قد اتفقا وإلى الأبد على كل شيء شيء يمت إلى هذه الأخلاق بصلة، بل ثمة خلافات ونقاشـات جوهرية بين المؤسِّسين، بله حتى لدى



الجيل الجديد من فلاسفة ألمانيا الذين طوروا هذه الأخلاقيات؛ شأن ألبرشت فلمر (1933 ـ 2018) وفولفغانغ كوهلمان (1939 ـ) وأكسل هونيث (1949 ـ).

منذ عام 1973 كان قد تحدث كارل أوتو أبيل عن «أخلاق المناقشة» في كتابه ـ تحويل الفلسفة (1973) ـ وقد أتيحت له مناسبات عدة بغاية توضيح رؤيته ـ منها كتابه «أخلاق المناقشة» أو بالأحرى «آداب المناقشة أو التخاطب» (1992)، وكتاب «جواب أخلاق المناقشة [التخاطب، التناقش] على التحدي الخلقي للوضع البشري على النحو الذي هو عليه لا سيما في أيامنا هذه» (2001) ـ وكانت مناسبة أيضًا عاد فيها إلى نقط الخلاف بينه وبين النسخة الهابرماسية من أخلاق المناقشة.



اتفق الرجلان، على ما بين مساريهما من تباين، على القيام بسعي مشترك وعلى الانطلاق من حدس مشترك. كان السعي المشترك يتضمن استثمارًا جديدًا لمشروع الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724 ـ 1804) الذي رام تأسيس قواعد الأخلاق تأسيسًا عقليًا، وذلك ضدًّا على النزعة النسبية الحديثة التي تحدثت عن «وثنية [= تعددية] القيم»؛ أي عن تعددها الذي لا يقبل أن يُختزل ـ لِكُلِّ إنسان أو جماعة قيمه الخاصة به ـ وعن «حرب الآلهة» ـ تعدد الاعتقادات والمعايير بحيث لا اتفاق ولا إجماع عليها ـ كما نهضت ضد نزعة عقلانية علموية تشدد على ضرورة الحياد المطلق في شأن القيم وعلى عجز العقل في المجال المعياري؛ وذلك بحكم أن الشأن في القِيَم أنها لا تنهض على مقتضى عقلي، بل تبتني على غير عقل، أو كما قال الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 ـ 1994): الرهان على العقل في أساسه رهان غير عاقل...

وأما حدس الرجلين المشترك ـ على الرغم من تمايز مواقفهما ـ كما لاحظ ذلك الباحث الفرنسي أرنو ديجاردان؛ فهو أنهما ألفيا في موارد اللسان البشري، ولا سيما في

افتراضات التواصل المسبقة ـ لكي نتواصل في ما بيننا البيّن لا بد من أن تكون ثمة معايير مشـتركة تسـمح لنا، قبلًا، بالتواصل ـ ألفيا فيها المعين والمنهل الممكن لتحويل العقل العملي ـ السـلوكي ـ الكانطي من عقل يفكـر بمفرده إلى عقل جمعي يقـوم على التفاهم والتوافق بعد التخاطب والتحاور والتناقش. وفي هذا الإطار، ورث الإثنان معًا نظرية أفعال الكلام ـ الكلام حاث على الفعل وحاض عليه، ومن شـأن الإنسان أن يُحَوِّل كلام الغير أو كلام نفسه إلى فعال (الفيلسوف الإنجليزي جون أوستين [1911 ـ 1960] والفيلسوف الأمريكي جون سورل [1932 ـ]) ـ فوجدا في كل تلفظ للكلام ادعاء صلاحية ـ أي ادعاء أن ما أقوله حق وصدق وفي الصميـم ـ يهدينا، بالجملة، إلى أرضية تذاوتيـة ـ تفاعلية بين الذوات ـ وقابلية للنقد؛ وذلك بما يسـمح، فـي النهاية، بالتفاهم في ما بيننـا البين. يقول يورغن هابرماس: «ما من فاعل تواصلي ـ متكلم ـ ينجز فعل كلام ـ تكلم ـ إلا ومن شأنه أن يكون مجبرا على التعبير عن ادعاءات كونيـة للصلاحية ـ ادعاء أن ما يقوله صادق وحق ـ وعلى افتراض أنه من الممكن الإيفاء بما وعد به وتشـريف كلامـه ـ أي بالصدق»؛ بمعنى آخر، ليس يمكننا ـ معشر البشر ـ أن نتفاهم حول أي شيء شيء لو لم تكن، مغروسة في ألسننا، ادعاءات الحقيقة في حـال العبارة، وادعاءات مطابقة الأفعـال للمعايير في حال العبارات المعيارية، وادعاءات الأصالة في حال العبارات المعبرة عن النفس. إذ ما أن نقبل نحن أن نخاطب الغير وأن نناقشـه وأن نحاوره، حتى نكون، قبلًا ومسبقًا، قد قبلنا مبدأ معياريًا أو أخلاقيًا يدعونا إلى أن نخضع كل خلاف بيننا إلى حجج موجهة نحو تحقيق التوافق.

وقد سنحت هذه التحليلات للفيلسـوفين الألمانيين بهجر «براديغم الذاتية» ـ القائم على فكرة «الذات» التي لا تحاور، في نهاية المطاف، إلا نفسها [منطق النجوى] ـ والذي قامت عليه مجمل الفلسفة الغربية، نحو «براديغم التواصل» ـ القائل بالتفاعل بيـن الذوات ـ كما سـنحت لهما بأن يجدا في مفهوم «الصلاحية الكونية» أو «الصلاحية الشـمولية» فيصل تأسـيس للمعايير العملية. وقد تضمنت هذه المقاربة، بالنسبة إليهما، التركيز على مفهوم «ضيق» ـ آدابي [من آداب الشيء: آداب المناقشة مثلا]، و«خلقي» بمعناه الحصري ـ أي متعلق بمسألة العدل، والابتعاد عن «المسألة الإتيقية» ذات الأصل الإغريقي ـ المتعلقة لا بما هو عادل، وإنما بالحياة الطيبة وشروطها؛ أي بما هو خير. ومن ثمَّ كانت مقاربتهما، على الأقل في الأول، مقاربة إجرائية آدابية شكلية وليست مقاربة مضمونية جوهرية...

وقد قامت «أخلاق المناقشة» هذه على مبدأين أساسيين:

ـ مبدأ «D». وتسميته أو الترميز إليه مشتق من أول حرف في لفظ «مناقشة» في بعض اللغات الغربيـة «Discussion» الذي ينظم صراع المصالـح وتنازعها تنظيما غير منحاز، والذي يتحول إلى القاعدة الحجاجية «U» ـ وتسميته مشتق رمزها من الشمولية أو الكونية «Universalisation» ـ التي هي عماد أخلاق المناقشـة وتحويل ما بعد المنعطف اللسـاني

للآمر القطعي الكانطي: ما من قاعدة صالحة إلا ويلزم أن تستجيب إلى الشرط الذي تبعا له كل العواقب والآثار الجانبية، المتوقعة المنتظرة، تنبع من حقيقة أن القاعدة أو المعيار قد تمت الاستجابة إليه بنية (قصد) إرضاء مصالح كل فرد؛ وذلك بما يجعلها يمكن أن تُقبل من لدن كل الأشخاص المعنيين وبالنظر، بالأولى، إلى عواقب كل إمكانات التسوية المعروفة...

ـ هذا مع تقدم العلم، أن المبدأ U يتكلف بمهمة تصحيح [أي التأكد من صحة الشيء] وقياس المعايير، وليس بمهمة إنشائها أو إنتاجها.

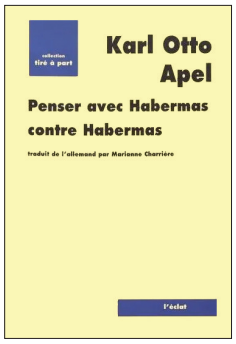
وقد لخّص يورغن هابرماس نفسه مجمل خطوات أخلاق المناقشة هذه لما أعلن: «من شأن من يبادر بجد إلى محاولة المشاركة في مُحَاجَّة أن يلتزم، ضمنًا، بفرضيات تداولية كونية مسبقة ذات محتوى خلقي. وأن يستنبط المبدأ الخلقي بدءًا من مضمون فرضيات المحاجة المسبقة، شريطة أن نعلم أن هذا يعني تسويغ معيار فعل معين».

هو ذا الطرح المشترك بين يورغن هابرماس وكارل أوتو أبيل، من حيث يتفق الرجلان، لكن هذا لم يمنع من وجود نقاشات هامة بين المفكرين التخاطبيين الألمانيين، وإن كانت هي نقاشات الشأن فيها مثلما الشأن في حوار الفلاسفة ـ كما يقول هايدغر ـ أنها حوار ودي. وقد بدت هذه النقاشات، على الأقل، منذ بحث كارل أوتو أبيل الشهير: «أن نفكر مع هابرماس ضد هابرماس». وتتعلق أوجه الجدل بين الرجلين حول ادعاء كارل أوتو أبيل توفير «أساس نهائي» للعقل بفضل مذهبه في «التداولية الشارطية» ـ الذي يؤمن بأن لتداول الكلام ـ المناقشة ـ بين الأفراد شروطًا عقلية قبلية مسبقة: إذ قبل أن نشرع في أي نقاش، مهما كان، فإننا نكون قد اتفقنا ضمنًا وبدءًا (بل وكل البشر بما هم بشر) على الشرائط الخلقية لهذا النقاش؛ وذلك كأن يكون لنا، مثلًا، كلنا الحق جميعًا في المناقشة؛ بحيث لا يستثنى منا أحد قهرًا وظلمًا. وهي الشرائط التي يجتهد كارل أوتو أبيل في استنباطها استنباطا؛ وذلك لا على أساس تجربة المناقشة الطارئة الحادثة، وإنما قبلًا وبدءًا وأصلًا.

وقد ردَّ يورغن هابرماس على هذا الإدعاء القوي بأن الحدوس الخلقية اليومية ـ التي ينطلق منها الناس في مناقشاتهم دونما حاجة إلى التفكير فيها أو إلى التنظير لها ـ «لا حاجة بها إلى أنوار الفلاسفة»؛ أي أن لا حاجة للناس بأن يكونوا فلاسفة حتى يتناقشوا بناءً على مبادئ عقلية.

كما حدث الخلاف بين الفيلسوفين أيضًا حول حجة كارل أوتو أبيل المركزية المدعوة «المناقضة الإنجازية». إذ لا يوافق يورغن هابرماس كارل أوتو أبيل على هذا المنحى الذي نحا به بأخلاق المناقشة نحو «تأسيس عقلي نهائي» لها. وهو يعتبر الحجاج الذي أدلى به كارل أوتو أبيل حجاجا «ضعيفا».

وبالجملة، الخلاف بين كارل أوتو أبيل ويورغن هابرمـاس، هنا، يتعلق بالمنزلة التي تولى إلى الافتراضات التواصلية المسبقة التي يتفق عليها الإثنان. إذ بالنسبة إلى كارل أوتو أبيل، هذه الافتراضات المسبقة متعالية وغير قابلة للتفنيد ـ ومن ثمة يقوم عليها «التأسيس النهائي» لأخلاق المناقشـة ـ بينما بالنسـبة إلى يورغن هابرماس، لا يمكـن الزعم أنها متعالية ومطلقة، لأنها لَئِنْ هي كانت منغرسة في الألسن الطبيعية ومتجذرة فيها بالفعل، فإن لا شيء يدل على أنها تمتح من طبيعة العقل البشري نفسه وتسكن في أعماق أعماقه. بمعنى آخر، بالنسبة إلى يورغن هابرماس، هذه الفرضيات التدولية الشارطة إنْ كنا لا نجد عنها بديلًا ولا محيدًا، فإن لا شيء، مع ذلك، يسمح بأن نؤكد على أنها ذات طابع متعال.



ثم إن كارل أوتو أبيل، في كتابه ـ المناقشة والمسؤولية (1988) ـ طرح لا فقط مبادئ أخلاق المناقشـة المعروفة، وإنما أضاف إليها ضميمة تعلقت بالتطبيق المسؤول لأخلاقية المناقشة في الواقع التاريخي. إذ بالنسبة إليه تقتضي إشكالية التطبيق هذه ضم [الجزء (ب)= الجزء التطبيقي] إلى أخلاق المناقشـة [الجزء (أ)]، وهو الجزء المنظم حول مبدأ خاص ـ ذي طبيعة غائية ـ مأخوذ من فكرة كانط عن التقدم. فقد أمسينا بهذا أمام قسمين: قسم أول عرضنا إليه، وقسم ثان موجه نحو تكميل الجزء (أ) الذي يعتبره كارل أوتو أبيل غير كاف في ما يتعلق بتمشية المبادئ على الوقائع. أما يورغن هابرماس، فيعتبر هذه التتمة فضلة، بل ومتعارضة مع الطابع الآدابي لأخلاق المناقشة.

وإذن، دار الخلاف بين الفيلسوفين على إشكالية تطبيق أخلاق المناقشة. بالنسبة إلى كارل أوتو أبيل، مسألة التطبيق لا يمكن أن تختزل في ضرورة الأخذ بعين الحسبان عواقب الفعل الذي نأتيه في تقويم أفعال البشر الناتجة عن مناقشاتهم بعامة. وفي هذه النقطة الدقيقـة، فإن كارل أوتـو أبيل ويورغـن هابرماس يبقيـان متفقين على وجه الإجمال: من شـأن المبدأ «U»، وعلى خلاف الأمر القطعي الكانطي، أن يستدمج في الأخذ بعين الحسبان العواقب والآثار الجانبية المترتبة ـ على نحو متوقع منتظر ـ عن الالتزام كونيًا بمعيار المناقشـة. لكن، بالنسـبة إلى كارل أوتو أبيـل، ينبغي أن تدار مسألة التطبيق على مستوى آخر لم ينتبه إليه كانط: لَئِنْ كان كارل أوتو أبيل قد عثر لدى كانط على إرادة ورغبة في اعتبار مسـألة تطبيق الأمـر القطعي، فإنه يعيب عليه عدم صياغته للإشكالية الحقيقية للتطبيق الخاصة بالأخلاق الآدابية، وفي نفس الوقت يعيب عليه الوقوع في استعادة مسألة تقليدية ـ يسميها كارل أوتو أبيل باسم «الأرسطية الجديدة» ـ هي مسـألة أخلاقيات الحياة الطيبة. والحال أن المشـكلة الحقيقة التي يطرحها التطبيق تحيل إلى هذه النقطة بالذات: ما العمل عندما، حتى لما تتوفر لنا إرادة حسنة في حل المشاكل العملية بالمناقشة، نصطدم بالتمنعات والعنف والحيلة أو حتى بعدم كفاءة الشركاء في المناقشة؟ وهنا، وكما أسلفنا، يطرح كارل أوتو أبيل فكرة إضافة ضميمـة (ب) إلى جزء أخلاق المناقشـة (أ). وهي ضميمـة منظمة حول مبدأ

إضافي يسمح باللجوء إلى وسائل إستراتيجية عندما لا تتحقق الشروط المثالية للنقاش. أما يورغن هابرماس، فيعتبر الضميمة فضلة لا عمدة، بل ومناقضة للجزء الأول من أخلاق النقاش؛ بحيث يقول: يقحم المبدأ التكميلي المشار إليه... وجهة نظر غائية في صلب نظرية أخلاقية استفتحت استفتاحًا آدابيًا ـ شكليًا وإجرائيًا، لا غائيًا ولا مضمونيًا أو جوهريًا صرفًا: ها قد تم إضفاء طابع «الخير» على تحقيق أخلاق مناقشة [تقوم على «العدل»، ولا تنظر إلى «الخير» وفيه]. ومن شأن هذا الأمر أن يفجر الإطار التصوري لنظرية آدابية». بالنسبة إلى يورغن هابرماس، إذن، ينبغي أن ندير وجهنا صوب إحداث صلة وثيقة مع العلوم الاجتماعية. فهو يفضل اقتراح جواب عن مسألة التطبيق بتطوير فلسفة سياسية وحقوقية؛ إذ كان قد تنبه تنبهًا كبيرًا إلى أن الميكانيزمات التي تشتغل في المجتمع توجد فيها نزوعات لصالح تطبيق عياني للحظة معيارية صرفة من العقلانية التواصلية.

3 ـ أخلاقيات المناقشة: المفترق

أ ـ أخلاقية المناقشة عند كارل أوتو أبيل

ينطلق كارل أوتو أبيل من فكرة أن الإنسان كائن تعوزه الغريزة حتى ينسجم هو، كما يفعل الحيوان، مع الطبيعة انسجامًا. وهي الفكرة التي يستلهمها من الفيلسوف الألماني هردر (1744 ـ 1803) صاحب مفهوم خاص عن الإنسان من حيث هو «المخلوق الذي تعوزه الغريزة» Instinkt - Mängelwesen. والعوز إلى الغرائز هذا، يلزمنا، حسب كارل أوتو أبيل، بفهم تطور بني البشر حسب خيط موجه آخر غير خيط الغريزة الذي يستخدم في فهم تطور الحيوان ـ هو خيط الأخلاقية الهادي. فما يميّز الإنسان هو أن تناغمه مع البيئة الطبيعية والاجتماعية ليس مضمونًا على نحو طبيعي ـ غريزي ـ وإنما يكون عليه أن يبني هذا التناغم، وأن يُبين عن خياراته الإرادية الطوعية. فإذن، يلزم تبني وجهة نظر الأخلاقية باعتبارها فكرة هادية لإقامة أنتربولوجيا تاريخية. ذلك أن التحديد الأنتربولوجي والتطوري لوضع الإنسان يفترض، منذ المنطلق، السمة الأخلاقية؛ لا سيما وأن علينا ـ معشر البشر ـ أن نكون كائنات خلقية؛ أي أن علينا أن نراعي بعض المعايير الخلقية. وهذا الافتراض ما كان فقط مقبولًا، وإنما هو ضروري من وجهة نظر تداولية شارطية؛ أي من وجهة نظر تؤكد على فكرة أن تداول الكلام بين البشر يتم، بدءًا، وفق شروط قبلية مسبقة، لا يستقيم أي تبادل لفظي بين البشر من دونها؛ وهي شروط ـ كما أسلفنا ـ تُفترض افتراضا... وإلا فإن حتى أكثر النظريات في الإنسان تشاؤمًا ـ نظير نظرية الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588 ـ 1679) القائلة بأن الإنسان ذئب للإنسان Homo hominis lupus ـ تفترض أن من يقول هذا الكلام لنا ـ هوبز نفسه ـ ما كان هو ذئبًا لنا ـ نحن معشر القراء ـ بما يعني أنه يناقشنا وفق آداب المناقشة المفترضة مسبقًا...

وبعد، لا بد من الأخلاق. إذ عادة ما واجه كارل أوتو أبيل السؤال: لماذا علينا ـ معشر البشر ـ أن نكون كائنات أخلاقية؟ وجوابه أن ثمة معنيين لهذا السؤال: المعنى «الوجودي» و«المعنى الماوراء ـ أخلاقي». من جهة أولى؛ ثمة السؤال الوجودي: لماذا علينا أن نكون ـ معشر بني البشر ـ أخلاقيين إذا كان العالم ظالمًا والآلهة متوارية؟ وعنده أن الجواب عن هذا السؤال يمكن أن يأتي من الميتافيزيقا أو من الدين. وهو يريد فقط أن يطرح السؤال من وجهة الاعتبار الأخرى؛ أي من جهة التأسيس النهائي للأخلاقية. والذي عنده أن أخلاق المناقشة من شأنها أن تكشف لماذا على الإنسان أن يكون كائنًا أخلاقيًا. وهي دواعي داخلية محايثة لممارسة فعل التواصل نفسه: للتواصل آداب وأخلاق؛ فلا يحدث التواصل اللهمَّ إلا إذا ما هي توفرت شروط تعد بمثابة مفترضات مسبقة وقبلية...



بناءً عليه، يرى كارل أوتو أبيل أن ما من ملفوظ ذي ادعاء عملي ـ عقلي ـ إلا وهو قول، بفعل قيامه على استعمال اللغة، من شأنه أن يقرّ ضمنًا، أصلًا وبدءًا وقبلًا، ببعض المعايير الخلقية. ولَئِنْ كان الكلام البشري مبنيًا على العقل، فإنه لا يقبل أن ينحل، في نهاية المطاف، إلى مجرد عقلانية أداتية أو إستراتيجية يهمها النجاح في تحقيق الأهداف، وليس الصدق ومطابقة الأفعال للمعايير والعدل في الأقوال والأفعال ـ أي الخُلُق. وإذن، يرفض كارل أوتو أبيل كل شكل اختزال للمعيارية الخلقية إلى مسألة منافع ومصالح فحسب. وهنا يعارض كارل أوتو أبيل، على وجه الخصوص، النظريات النفعية والتعاقدية التي يستخدم ضدها حجة «الفارس الذي في حل» أو «الفارس المتملص»: إذا لم يكن ثمة عقد معين يبرم إلا طمعًا في كسب مصلحة أو في جني منفعة، فإن من شأن المتعاقد المنسجم مع نفسه أن يكون هو ذاك الذي ينخرط في العقد وفي ذهنه مخرج سري للإنسلاخ من تعهده حين تسنح الفرصة؛ أي أن لديه «خزانا إجراميا» عبارة عن «مخرج انفلاتي» يستعمله كلما تبيّن له أن العقد مضاد لمصلحته الخاصة. وبه يتضح أنها لا تقتدر النظريات التعاقدية أو النفعية... على أن تبرهن على السبب الذي يجعل العقود ينبغي أن تبقى مرعية عندما لا تصير متوافقة مع مصلحة المتعاقد. وبناءً على هذا الاعتبار، فإن ما سيكون أمرًا معقولًا حقًّا هو أن يتعاقد المرء مع احتفاظه بمخرج جنحي يتمثل في التخلص من التعهد بالعقد عندما تتاح له فرصة فعل ذلك؛ لا سيما لما لا تكون هناك عقوبة يخشى منها، وذلك بغاية انتهاز الاستفادة، على نحو ما يفعل «المتملص» حين يصير في حل من عقد، بينما الأغيار يلتزمون به [وإن أضر بمصالحهم].

والذي يراه كارل أوتو أبيل، أن الأخلاق الكانطية، وإن عارضت الأخلاق النفعية والعواقبية، تعاني من عيبين اثنين:

1 ـ أنها أخلاق نية طيبة أو طوية جميلة وما كانت هي أخلاق مسؤولية. فشأنها أنها تهتم بإتيان الفعل الخلقي، ولا تهتم بعواقب إتيان هذا الفعل؛ فضلًا عن أنها لا تهتم سوى بالفرد؛ إذ يترك كانط للفرد وحده مهمة تطبيق مبدأ «الكونية» لكي يكتشف ما هي

واجباتــه عمليًا (من دون اعتبــار لعواقب أفعاله)؛ هــذا بينما أخلاق المناقشــة تعزو هذا التحديد إلى مناقشات عملية واقعية مع كل الأشخاص المعنيين بالأمر، وتتضمن إجراء خبرة في ما يتعلق بالعواقب المنتظرة المتوقعة للمعايير المادية الموظفة.

2 ـ وهي أخلاق لا تتوفر على مكافئ لما يسميه الفيلسوف الألماني هيجل (1770 ـ 1831) «الأخلاق الجمعية»؛ وبالتالي تترك هوة بين جماعــة الكائنات العاقلة المثالية التي تحيل على «مملكة الغايات» وبين الواقع المعيش المعطى الحامل لمضمون معياري معين. ولذلك انهجس كارل أوتو أبيل أيما انهجاس بالجمع بين أخلاق آدابية ـ ديونتولوجية ـ على طريقة كانــط، وأخلاق مســؤولية عواقبيــة ـ على طريــق عالم الاجتمــاع الألمانــي ماكس فيبر (1864 ـ 1920)؛ ســاعيًا بذلك إلى ردم الهوة الســحيقة الموجودة بيــن جماعة التواصل المثالية والأوضاع العيانيــة (المعطاة تاريخيا) للتواصل؛ وبالتالي يمكن أن تقدّم أساسًــا عقلانيًا نهائيًا وليس أساسًا دوغمائيًا ـ على طريقة كانط ـ لصلاحيتها.

و«التأســيس النهائي» للعقل وللأخلاق أمر ممكن، عند هذا الفيلسوف، بفضل وسائل التداولية التشارطية وبفضل الحجة المركزية عنده ـ المناقضة الإنجازية: إذ حتى حجاج مفكر متوحد منعزل متفرد من شــأنه أن يكون أصلًا متعلقًا بجماعة حجاج، ومســتتبعا إلى تسويغ لملفوظاته أمام هذه الجماعة. وتأسيسًا عليه، فإن من شأن ذلك الذي يدعي ـ سواء في الحياة النظرية أو الحياة العملية ـ القيام باختيار معارض للعقل، ألا يدرك بأنه يقع في مناقضة لنفســه مناقضة إنجازية؛ لأن ملفوظه ـ أو عبارته ـ تعترف، أصلًا ومبدئيًا وقبلًا، ببعض المعايير التي تدعي، في الوقت نفسه، إنكارها (حقوق كل الأفراد على التساوي في النقاش، مسؤولية أطراف النقاش المشتركة في حل المشاكل...).

ويهاجــم كارل أوتو أبيل فرضيات مســبقة ضاربة بالعمق في أصول الفلســفة الغربية برمتها، ولا سيما منها في الفلسفة الحديثة:

1 ـ ما يسميه باســم «واحدية العقل المنهجية» أو باســم «واحدية العقل المتعالية» (هوسرل)، وهي النزعة المرتبطة بإضفاء طابع مطلق على العلاقة ذات/موضوع في المعرفة؛ بحيث تعتبر «ذات» العارف وكأنها تحضر وحيدة فريدة عزلاء أمام «موضوع» المعرفة الذي تنظر فيه.

2 ـ وفي صلة بهذا الأمر، عادة ما تم تصور «اللغة» و«التواصل» بعدِّهما أمرين ثانويين وأداتيين بالقياس إلى «الفكر» الذي تمّ تصوره بحسبانه مبدئيًا «وحيدًا» «فريدًا» «معزولًا» «مكتفيًا بذاته»...

3 ـ فهم فعل «التأسيس» باعتباره استنباط شيء من شيء؛ أي بحسبانه لجوءًا تفكريًا إلى بداهة في الوعي خالية من كل تأويل...

4 ـ وفي صلة وثيقة بهذا الافتراض، ثمة افتراض مسبق مبني عليه والذي حسبه، فإن مفهوم «العاقلية» يجد طرازه النموذجي في العاقلية المنطقية ـ الرياضية. بما يفترض أن مدى العاقلية هو مدى العاقلية الرياضية نفسه؛ أي أنها تمتد إلى العلاقات بين موضوعات، كما أنها قادرة على أن تنطبق على التفاعل البشـري، مثـلًا، باعتبارها عاقلية تنهض على ثنائية: وسائل/غايات. وهي عاقلية تحليلية ـ سببية، وتقنية ـ أداتية، واستراتيجية ـ نجاعية يمكن تصورها بحسبانها تطبيقا متبادلا للعاقلية الأداتية.

5 ـ في ما يخص مسألة التأسيس الفلسفي النهائي، ولا سيما منه التأسيس للأخلاق، يتمّ افتـراض البديل «غير الجدلي» و«غيـر الحواري» التالي: إما أن التأسـيس النهائي لا ينبغي له أن يسـتند إلا إلى مبادئ مثالية مجردة بالكلية عن التاريخ والواقع (وهذا هو وضع اللوح غير المنقوش)، وإما أن يتخلى التأسـيس عن المبادئ الصادقة إطلاقيًا وكونيًا لصالح نسخة للصلاحية تكون تاريخانية ونسبانية وسياقية وخصوصية...

6 ـ وضدا على مفترضات براديغم الفلسفة المعاصرة هذه، التي يلزم عنها أن التأسيس العقلانـي للمبادئ الأخلاقيـة ـ الآدابية أمر مسـتحيل، يرى كارل أوتو أبيل أن التأسـيس التداولي الشـارطي لأخلاقيات المناقشـة أمر ضروري، مقدمًا بذلك بديلًا خاصًا عن كل افتراض من هذه الافتراضات التي يسائلها.

ولهذا السبب أنت تراه يبني ـ أو بالأحرى يستنبط ـ «آداب مناقشة» أو «آداب تخاطب» تقوم على اللحظات الأربع التالية:

أولًا؛ يذهب كارل أوتو أبيل إلى أن الافتراضين الأولين الذين قامت عليهما الفلسـفة الغربية الحديثة وثيقـا الصلة ببعضهما البعض؛ وذلك بالقدر الـذي يمنعان فيه من بلوغ مرتبة رؤية تداولية ـ شارطية تسمح بإقامـة علاقة داخلية ـ علاقـة افتراض مسبـق أو تكامـل ـ بين الصلة ذات/موضوع [علاقة الذات بالشيء] والصلة ذات/معية [علاقة الذات بالغير] تتعلقا بالمعرفة وبالفكر. ذلك أنه في افتراض الفلسفة السائدة، فإن اللغة والتواصل لا يتم تصورهما باعتبارهما واسطتين ضروريتين للصلة بين الذات والموضوع؛ أي أن صلة الذات بالموضوع لا تقتضي أية لغة ولا يحدث فيها أي تواصل؛ وبالتالي لا يتم تصور اللغة والتواصل بوسـمهما شـرطي إمكان للصلاحية التي تحدث بين الذوات... وهي الصلاحية الدالة على التقويمات وعلى المعايير. والحال أن الصلاحية بين ـ ذاتية [التذاوتية = بين الذوات] المتعلقـة بالمعرفة العلمية القيميـة (وإذن الموضوعية) تبقى مسـتحيلة من غير افتراض مسبق (= افتراض جماعة لغوية وتواصلية)؛ وبالتبع، افتراض صلة ذات/ذات معية مشتركة والتي هي علاقة ـ معياريًا ـ غير محايدة. وهذا يعني أن العلم ـ المحايد معياريًا ـ يفترض هو نفسه مسـبقا وبالضرورة، في العلاقة بين الذات وشريكتها الذات [=الجماعة العلمية] ـ وهي العلاقة المكملة لعلاقة ذات/موضوع ـ يفترض أخلاقًا معيارية. بما يفيد أن

العلم لا يمكن أن يلغي قبليًا عقلانية للأخلاق ممكنة. ومن ثمة، يوجد في هذا الأمر إقرار بضرورة صلاحية تداولية للمعايير الخلقية داخل الجماعة. على أن هذا لا يكفي وحده لتأسيس (نهائي) لأخلاقية صلاحية بطريقة تذاوتية خالصة. ذلك أن أخلاقيات جماعة العلماء (التي تقوم مثاليًا، حسب الفيلسوف وعالم السيمياء الأمريكي تشارلز ساندرز بورس (1839 ـ 1914)، على التجرد عن كل المصالح الخاصة البحتة لصالح مصلحة البحث عن الحقيقة وحدها، والتي لا تتحقق إلا على المدى البعيد) لا يمكن افتراض أنها صالحة كونيًا؛ لأن هذا الأمر يفترض بدوره ضرورة انتماء العالِم إلى جماعة وليس، كما افترض كانط وهوسرل، إلى عالِم منعزل أوحد...

وإذن، يقتضي الأمر تعزيز تجاوز الواحدية المنهجية: حتى الذات التي يُفترض أنها معزولة، هنا، ما كانت، من الناحية المبدئية، ذاتا واحدية ومكتفية بنفسها ومتفرجة، وإنما شأنها أن اللغة تتوسطها، كما يتوسطها الفكر وادعاءاتها الصلاحية التذاوتية: فالمعنى والحقيقة والأصالة والتطابق المعياري بين الأفعال والمعايير إنما هي، أساسًا ومنذ البدء، موضوع حجاج مرتبط بالحوار. وباعتبارها كذلك، فإن الذات كانت دومًا (حتى حين نفكر في إطار من العزلة الفعلية والوحدة الحاصلة) عضوا في جماعة تواصل تاريخية واقعية، والتي يكون عليها أن تتشاطر، منذ أن كانت، لسانًا عيانيًا متحققًا، وفهمًا مسبقًا للمشاكل، واتفاقًا أدنى حول التقنيات والبراديغمات والمقدمات المقبولة في الحجاج؛ ومن ثمة تعد كذلك عضوًا ـ بفعل ادعاءات الحجاج الصلاحية المطلقة الشمولية ـ في جماعة مثالية للتواصل تفترض ممكنة، ويتقدم عليها لا محالة نموذج اعتباري افتراضي: لو حدث نقاش في البدء لكان له أن ينبنى على الشروط التالية... ومما ينتج عن هذا أن الفكر لا يمكن، في رأي كارل أوتو أبيل، أن يتجاوز حقيقة كونه بالأساس حجاجا.

ثانيًا؛ بالنسبة إلى شخص يفكر ـ أي يحاجج ـ فإن من شأن الحجاج ـ مقرونًا بادعاءات الصلاحية المتضمنة فيه، ولكن أيضًا بافتراضات الوجود المسبقة وتلك التي توضع لها قواعد ـ أن يكون أمرًا ليس يمكن بأي حال من الأحوال القفز عليه أو تجاوزه. وما لا يمكن تجاوزه، في أمر الحجاج، أمر مؤسس تأسيسًا نهائيًا. والحال أن ما ينتمي إلى افتراضات الحجاج المسبقة التي لا يمكن القفز عليها إنما هو حقيقة أنه تم الإقرار منذ البدء ببعض المعايير الخلقية الأساس: معايير جماعة التواصل المثالية التي تكون مقدَّمة مسبَقة بطريقة افتراضية قبلية في جماعة حجاج واقعية: لو كان لنا أن نتناقش الآن لاحترمنا المبادئ المتفق عليها مسبقًا التالية... وتلك هي ما يشكل «أخلاقيات المناقشة»:

ـ المعيار الجوهري: العدل؛ أي الحق إياه وعينه، لكل الشركاء الممكنين في المناقشة، في استعمال كل الأفعال اللغوية الخاصة؛ بغاية صياغة ادعاءات الصلاحية القادرة، في حال الخلاف، على تحقيق التوافق.

ـ ثمة معيار أساسي آخر هو معيار «التضامن» بين كل الأعضاء وغيرهم: الأعضاء

المحتملون في جماعة الحجاج الفعليــة التي هي، مبدئيًا، جماعة غير محدودة؛ باعتبار أنه في إطار المبادرة إلى الحل التحاجي للمشــاكل، فإن أعضاء الجماعــة يكونون مرتبطين ببعضهم البعض بحيث يحيل بعضهم إلى البعض.

ـ أخيرًا؛ ثمة معيار «المســؤولية المشــتركة» لكل شــركاء المناقشــة فــي المجهود التضامني الهادف إلى صياغة المشاكل وحلها.

والحــال أن الحديث عن إقرار ـ اعتــراف ـ بهذه القواعد، على الأقــل تلك التي تتعلق بجماعة مثالية للتواصــل ـ إنما تتضمن كذلك الإقرار بها بكل حريــة؛ أي أننا نفرضها على أنفسنا ارتضاء، بحسباننا ذواتًا محاجة، كما نفرضها على كل الشركاء في المناقشة طوعًا؛ وذلك كله في إطار استقلال الإنسان من حيث هو قادر على التشريع لنفسه بنفسه. ثمة سلطان للكائنات البشرية، بحسبان الإنسان كائنًا مشرعًا مستقلًا يمكنه أن يفرض على نفسه الواجب والنهوض به ـ تشريعًا وتحقيقًا ـ الذي يكون قد وضعه هو بنفسه على نفسه. وها هو يجد هنا تحقيقه في الفعل الجوهري للاعتراف الحر وللإقرار الطوعي بمعايير القول الحجاجي الذي يتشكل به الإنسان نفسه ـ فعلًا بوسمه كائنًا عاقلًا. والحق أن ذاك الذي يُحاج يكون، بالفعل، قد وضع رجله على أرض العقل التواصلي الاستدلالي؛ وبالتالي قد أقر بمعاييره.

ثالثًا؛ يعتقد البعض أن معايير المناقشة هذه المســتنبطة، مبدئيًا وقبليًا، من التأمل المتعالي للمناقشة الحجاجية، لا توجد لها أية فعالية أو صلاحية على الممارسة المعيشة؛ وذلك لأن في الحياة اليومية ما تكون له الأولوية إنما هو المصلحة والمنفعة التي تؤدي إلى التوافق بين الناس وتنازل بعضهم لبعض ولو على حساب الحقيقة أحيانًا؛ بما من شأنه أن يتعارض مع أخلاقية المناقشة ومع المعايير الإجرائية التي تعود إلى شروط إمكان المناقشة (وبالتالي مع آدابها).

وجواب كارل أوتو أبيل: يصحّ هذا الاعتراض لو تحقق شرطان:

1 ـ إمكان تصوّر القبول الحجاجي، القائم على ادعاء الصلاحية، كما لو كان هو مبادرة عقلانية موجهة حســب منطق توســيلي: الغايات/الوســائل (ماكس فيبر)؛ وذلك اقتداءً بأية مقاولة عقلانية من هذا الصنف ـ مثل المقاولة التجارية حيث يتعلق الأمر بالحصول على أكبر نســبة من الأرباح. ومن هنا يمســي اتباع معيار إنما يعني الشــيء نفســه: ينطبق على حال المناقشة كما ينطبق على حال المتاجرة؛ أي على حال مقاولة استراتيجية همهما جني الفائدة.

2 ـ علينا البرهنة، وقد افترضنا ما تقدّم افتراضًا على سبيل الجدل، أنه لكي نحدد تحديدًا مناسبًا الصلة بين مبادرة التعاون العقلي بغية تحقيق غاية داخل العالم المعيش، من جهة، وبين مبادرة المناقشــة الحجاجية، من جهة أخرى، فإنــه يكفينا إقامة مقارنة بمجرد المقابلة بين الوضعين. والحال أنه ما كانت المناقشة الجدلية من المقاولة العقلية لتحقيق غاية في شيء. إذ ما أن نحن نحاجج ـ نفكر ـ حتى نجد أنفسنا، وعلى نحو مسبق

وقبلي، منخرطين في الإلتزام بمفترضات معيارية مسبقة (هي جوهر أخلاق المناقشة). فلا مناقشة تنهض بين متناقشين إلا وتفرض مسبقًا القبول بتلك المعايير ـ العدل والتعاون والمسؤولية المشتركة ـ قبولًا. ولا يمكن أن نقول (أو على الأقل أن نفكر): أنا أرفض المشاركة في المناقشة (أنا لا أذهب إلى المناقشة، ومع ذلك أنا أفكر)؛ بما يعني أنّ «أنْ أفكر» هو «أنْ أناقش» على الأقل أن أقبل، مبدئيًا، أن أناقش، وإلا فإن في رفض المناقشة رفض التفكير.

وهذا الأمر من شأنه أن يفيد أن ثمة مائزا جوهريًا بين المبادرة إلى المناقشة والمبادرة إلى المتاجرة وغيرها من المبادرات/المقاولات العقلية الساعي إلى جني فائدة (غاية): فلا يمكن في هذه الحال ـ وعلى خلاف ما يحدث في حال المبادرة/المقاولة من أجل جني أعلى نسبة ربح ممكنة ـ أن نفصل، تحليليًا، بين مصلحة الفرد الأنانية الخاصة، وقد اعتبر هذا الفرد «طفيليًا» و«منسلًا» و«في حل من عقد» يسعى إلى جني ربح، وبين المصلحة العامة الناجمة عن سعي الجميع إلى ادعاء الصلاحية دونما غش أو تدليس. بل إن في حال المناقشة نجد أنفسنا مترابطين في تضامن لا ينفصم بمصير الجماعة غير المحدودة المكونة من ذوات مُحَاجة بقدر ما تكون لنا مصلحة من أجل الحقيقة.

وهكذا، فإنه إذا ما خرق شخص معين معايير المناقشة ـ إذا ما هو، مثلًا، كذب، أو سكت عن الحجج أو أخفاها أو شرع أثناء المناقشة في إثناء وليس إقناع محاوره، واقترح جني فوائد (الترغيب) أو لَوَّح بتهديدات (الترهيب) أو رفض المشاركة في البحث عن الحقيقة، معلنًا أنه يريد فقط أن يستفيد وألا يفيد ـ فإن كل المشاركين في النقاش، بحسبانهم ساعين إلى البحث عن الحقيقة، يكونون خاسرين؛ بمن فيهم، الغشاشون أنفسهم، بحسبان أنهم كانوا، في البداية، يسعون إلى البحث عن الحقيقة. هذا بينما في حال التعاون الإستراتيجي، فإنه، بالضد، يمكن للطفيلي أن يكون، دون غيره، الرابح الوحيد على حساب الآخرين. فقط من وجهة نظر خلقية، يعد سلوكه هذا ضد المعايير، بينما يمكن أن يكون متوافقًا مع معايير المعقولية الخاصة بالإستراتيجية. وبالضدّ، إذا ما هو خرق واحد منا الالتزام بمعايير المناقشة ـ مثلًا إذا ما هو الواحد غالط نفسه وأغياره لكي يكون وحده من على حق ـ فإنه يبدو لنا في ذلك خرق للمعيار موجه، في الوقت نفسه، ضد صالح خارق مبدأ السعي إلى الحقيقة.

لكن، دعنا نتساءل هنا: ترى، هل معايير المناقشة، التي افتُرض دومًا أنه معترَف بها مقَرّ بها ـ نعني العدل باعتباره المساواة في الحقوق، والتضامن، والمسؤولية المشتركة ـ يمكن أن تُفهم على ذلك النحو باعتبارها قبليًا محددة حين يتعلق الأمر بحل النزاعات التي تنشب عادة في عالم الحياة حيث تنشب نزاعات المصالح؛ أي بِعَدِّهَا مبادئ خلقية؟ أم أن لا علاقة لها بهذه النزاعات؟ يضاد الحدس ادعاء أن الكذب في المناقشة ـ مثلًا الاستمرار في عد المرء نفسه على حق، أو المساعدة في ترسيخ عقيدة معينة دون سواها من غير وجه

حق ـ لا صلة له بالأخلاق؛ لأن هذا الأمر يسير ضد المصلحة المشتركة لإقامة الحقيقة في مبادرة لا يمكن داخلها أن يقوم صراع مصالح ذو أثر تنازعي.

وإذن، من شأن من يُحَاج أنه يجب عليه أن يعلم، منذ البدء، أنه يشارك في المفترضات المسبقة للنقاش المعترف بها من لدن كل من يُحاج؛ أي أشكال التواصل التفكري التي ـ وعلى خلاف مثال الصراع المفتوح والمفاوضات والخطابة الموجهة للغير المؤثرة فيه ـ هي وحدها القادرة على حل مشاكل النزعات من غير عنف؛ أي أنها وحدها القرار الفيصل في أمر ادعاءات الصلاحية المتنازعة في ما بينها البين. وفق هذا الاعتبار عينه، يعلم كذلك أن المعايير الأساسية، التي تقدّم قبليًا، هي مقاييس إجراءات النقاش الجدلي المثالية، وهي التي توفر، بالقدر نفسه، تنظيمًا للاستدلالات في ما يخصّ حل كل نزاعات المصالح في العالم المعيش؛ أي في «النقاشات العملية». وإن في هذا لمهمة أخلاقية، بل وواجب أخلاقي.

وبطبيعة الحال، فإنه في اللحظة التي يصير فيها تطبيق مبدأ النقاش على نزاعات عالم الحياة واجبًا أخلاقيًا، فإن التمييز الذي أقيم بين المناقشة المثالية (المناقشة داخل جماعة تواصل مثالية) والمناقشة والتفاعل الواقعيين ـ عند الأفراد والجماعات ـ يتبدى من جديد في عالم الحياة... إذ ليس يمكن، مثلًا، ولا أخلاقيًا يسمح أنه عند تطبيق أخلاق المناقشة ينبغي الانطلاق من «تصورات وهمية» ـ شأن التعاقد مثلًا ـ تمحي اللوح وتفترض وكأن التاريخ غير موجود... بل يجب الانطلاق من واقعة أن التاريخ قد بدأ منذ زمان، وأنه في عالم الحياة تسود أخلاق اصطلاحية تواضع عليها المجتمع، يجب أن نفهمها من منظور مبدأ المناقشة باعتباره توفيقًا بين، من جهة، ادعاء صلاحية العدل ـ التي يفترض أنها كونية ـ وبين، من جهة أخرى، المصالح الإستراتيجية للأفراد وللجماعات العيانية.

رابعًا؛ ينطلق التأسيس النهائي التداولي ـ التشارطي لأخلاقية المناقشة من التفكير في مفترضات الحجاج المسبقة التي لا يمكن المجادلة فيها من دون ارتكاب خطأ المناقضة الإنجازية؛ أي ارتكاب خطأ أن يناقض الرافض لأخلاقية المناقشة نفسه بنفسه حين يشرع في مناقشة يرفض أسسها. ينطلق إذن من مبدأ قبلي يتسم، جملة، بالتحديد الجدلي للحظتين متعارضتين يقوم بينهما تقاطب: الافتراض المسبق لجماعة تواصل تاريخية واقعية، هي التي تجعل الحجاج وقائعيًا أمرًا ممكنًا، والافتراض المسبق لجماعة تواصل مثالية تستبق إمكان تحقق أي نقاش في التاريخ وتضع، في ما قبل حدوث الوقائع، الاشتراطات المسبقة لكل مناقشة. على أن ذلك لا يعني التشبث بموقف عقدي اتجاه وضع المعايير المادية للمناقشة في الحياة اليومية، وإنما تفويض تأسيس هذه المعايير المادية، قدر ما أمكن ذلك، إلى المناقشات العملية بين المعنيين ـ وفي حال الفشل في ذلك بين ممثليهم ـ وهي نقاشات يتمّ التشريع لمعاييرها الشكلية والإجرائية قبلًا. وبه يظهر أن أخلاقيات المناقشة إنما هي أخلاقيات المسؤولية المشتركة المهتجسة بما يحدث في التاريخ فعلا.

ب ـ أخلاقية المناقشة عند يورغن هابرماس

الذي عند يورغن هابرماس أن من شأن «قلب» و«لب» و«جوهر» أخلاق المناقشة أن ينكشف إذا ما نحن اعتبرنا سياقًا خاصًا. ذلك أن قارئ كتاب ـ الأخلاق والتواصل (1983) ـ يلاحظ أن السياق الطبيعي لمناقشة هذه النظرية كان عبارة عن حوار متخيل بين المدافع عن هذه النظرية ـ يورغن هابرماس نفسه ـ وشاك من الشكاك الذين يرتابون في آداب المناقشة، بل لا يرون فائدة للمناقشة. ذلك أن الشاك المعاند، في رأي هابرماس، إذ يرفض معايير المناقشة، لا بد أنه واقع في تناقض مع نفسه ـ مناقضة ـ يسميها هابرماس «مناقضة إنجازية». وذلك لأن مضمون إعلانه من شأنه أن يتناقض مع افتراضات ممارسة التواصل التي يقبل عليها. فليس له أن يختار إذن اللهمَّ إلَّا بين حلين اثنين لا ثالث لهما: إما أن يلوذ بالصمت المطلق، فلا يناقش؛ لأن كل مناقشة تقوم على افتراضات آداب مناقشة، وإما أن يقرّ بآداب التخاطب هذه. بل إن من شأن شاك إذا ما هو رام أن يبقى منطقيًا مع نفسه ومنسجمًا مع ذاته إنْ هو أراد أن يتنصل من «الأخلاقية الاجتماعية الخاصة بالعلاقات المعيشة التي يبقى منخرطًا فيها أربعة وعشرين ساعة على أربعة وعشرين ساعة» أن يرمي بنفسه من النافذة. والحق أن حياة الحيرة والشك لا تنسجم مع مشاركته بالضرورة في الأخلاق الاجتماعية، ولا تتماشى مع إنكاره بعض الافتراضات المعيارية الأخلاقية المسبقة؛ خاصة وأن افتراضات الحياة اليومية المسبقة تساوي ـ على الأقل جزئيًا ـ افتراضات الحجاج والمناقشة بعامة. وذلك لأن المعيار (D) ـ وهو المعيار الذي من شأنه أن يحكم مسبقًا كل مناقشة ـ ينصّ على أن ما من معيار صالح إلا وينبغي أن يلقى الموافقة من لدن كل المعنيين؛ وذلك من حيث أنهم يشاركون في مناقشة عملية.



أكثر من هذا، يؤكد يورغن هابرماس على أن بني البشر لا يمكنهم أن ينكروا أفقا تواصليًا سليمًا من غير أن يمسوا مجانين. إذ ليس يمكن للبشر أن يخرجوا على الدوام من سياقات النشاطات الموجهة نحو التفاهم في ما بينهم البين ـ التفاهم البيني ـ فإما ينعزلوا هم في عزلة جواهر فردة ـ مونادات بلغة لايبنتز ـ لا تقوم إلا بنشاط إستراتيجي يقتضي جلب أكبر قدر من الربح الشخصي مع إهمال المصلحة العامة، أو ينتهوا هم إلى انفصام في الشخصية أو إلى الانتحار. ذلك أن الانعزال مدمر على المدى البعيد. فقد تحقق أن لا بد للناس من أن يتناقشوا. أكثر من هذا، لا بد لهم أن يتناقشوا بناءً على معايير تحددها افتراضات مسبقة تشكل آداب التخاطب والتحاور والتناقش بين الناس.

والقواعد التي يمكن أن تشكل معايير المناقشة هي:

1 ـ **القاعدة الأولى:** ما من ذات قادرة إلا ويمكنها أن تساهم في المناقشة، ولا أحد يمكن أن يستبعد قبليًا.

2 ـ **القاعدة الثانية:** يمكن لكل المتناقشين أن يتقدموا بادعاء، وأن يسوغوا هذا الإدعاء.

3 ـ القاعدة الثالثة: لا سلطان إكراه أو قاهر منع يمكنهما أن يوقفا تطبيق القاعدتين السابقتين، وعلى شروط التواصل أن تكون دائما لصالح هذا التطبيق.

وهكذا نجد أن يورغن هابرماس قد سعى إلى بناءً شروط إمكان التفاهم الشمولية الكونية؛ وذلك بغاية إقامة نظرية في التواصل بين بني البشر. إذ يعتبر أن النشاط البشري ـ المتمثل في التفاهم بين بني البشر ـ أمر جوهري. وهو ينطلق هنا من فرضية أن الأنشطة الاجتماعية الأخرى ـ شأن التصارع والتنازع والتنافس... كما كل مسلك (تصرف) استراتيجي يقوم به الإنسان؛ أي يتغيا به النجاح لا الحقيقة، إنما هي أنشطة تابعة إلى النشاط التفاهمي البيني. واللغة، عنده، هي الوسيط الخاص بالتفاهم البيني. ولهذا السبب يتقصد أن يطرح جانبًا كل الأنشطة غير اللفظية التي يقوم بها الإنسان في حياته وكل التعبيرات الجسدية غير اللسانية. وحسب نظرية يورغن هابرماس في الفعل التواصلي؛ فإن الفاعل التواصلي إنما هو، أساسًا، متكلم ينبغي أن تتوفر فيه أربعة شرائط:

1 ـ على المتكلم أن يختار أن ينشئ تعبيرًا مفهومًا معقولًا؛ وذلك حتى يتمكن المتكلم والسامع من فهم بعضهما البعض (شرط قابلية الكلام الفهم والتعقل).

2 ـ وعلى المتكلم أن يقصد تبليغ مضمون قضوي حق؛ وذلك حتى يتمكن السامع من مشاطرة ما يعلمه المتكلم أو يعرفه (شرط الحقية).

3 ـ وعلى المتكلم أن يعبّر عن نواياه ـ مقاصده ـ تعبيرًا صادقًا؛ لكي يتمكن السامع من الاعتقاد في ما يتلفظ به المتكلم (من الثقة به) (شرط الصدقية).

4 ـ وأخيرًا، على المتكلم أن يختار تعبيرًا دقيقًا مطابقًا لواقع الحال غير مبهم ولا ملتبس، بالنظر إلى المعايير والقيم الجارية، حتى يتمكن السامع من قبول فحوى ما يتلفظ به؛ بحيث أن الواحد منهما مثلما الآخر يمكن أن يتفقا في ما يخص التلفظ الخاص بخلفية معيارية معينة (شرط التطابق بين الأفعال والمعايير).

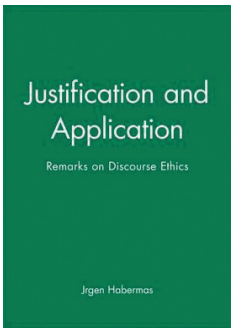
وفضلًا عن هذا، ينبغي على النشاط التواصلي أن يتواصل من دون تصادم، وينبغي على المساهمين فيه أن يقبلوا أن ادعاءات الصلاحية التي أصدروها كانت عن حق.

لكن، ما الغاية المرجوة من التفاهم البيني في إطار التبادلات المشتركة بين المتكلم والسامع؟ يعلن يورغن هابرماس بوضوح أن الغاية تكمن في بلوغ اتفاق بيني يقود جماعة التفاهم المتبادل والمعرفة المشتركة التذاوتية إلى النقد المتبادل وإلى تلاقي وجهات النظر المتباينة. ويؤكد على أن مع هذه الأبعاد الأربعة للجماعة التذاوتية تتطابق أربعة ادعاءات صلاحية ـ قابلية الأقوال للفهم والتعقل، الحقيقة، الصراحة، مطابقة الأفعال المنجزة للمعايير ـ ينهض عليها الاتفاق. والمعنى الحميمي للفظ «التفاهم البيني» أو «التفاهم بين الذوات» أن أولئك الذين يشاركون في عملية التواصل يمكنهم أن يتفاهموا في ما بينهم البين حول أمر يوجد في العالم، كما يمكنهم أن يجعلوا نواياهم ومقاصدهم مفهومة لبعضهم البعض ومدركة ومتعقلة.

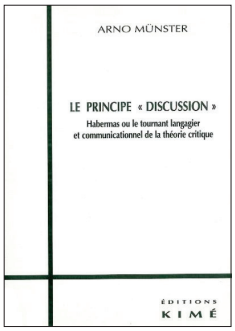
ويبدي يورغن هابرماس عن كثير من الواقعية حين يقول بأن ما يسود في الواقع، بعامة، إنما هــو رمادية المواقف التي تقع عادة بين عدم التفاهم بين البشــر واحتقارهم لبعضهم البعض، وغياب الصراحة بينهم ـ التصارح ـ عــن إرادة أو عن غير إرادة، والخلاف المقنع الخفي أو المرئي البدي، من جهة أولى، والاتفاق المسبق والتفاهم المحقق، من جهة أخرى. هو ذا الوضع السائد في الحياة اليومية. ومن ثمة، فإنه بغاية بلوغ التفاهم بين الذوات، لا بد من أن تجرى عملية يتحقق بها، عن طريق الحوار والنقاش، اتفاق على الأســاس المفترض لادعاءات صلاحية اتفاق مشترك معترف بها. وذلك لأنه بهذه الكيفية فقط، يمكن بلوغ توافق حق بين الذوات المتباينة. لكن هذا لا يعني، أيضًا، أنه ما أن يتمّ وضع توافق جوهري موضع تساؤل... حتى يتمّ تعليق النشاط التواصلي بين الذوات، وتكون لنا آنذاك الخيرة في توقيف كل تواصل أو استئناف النشاط التفاهمي البيني على مستوى الخطاب الحجاجي.

يتخلى يورغن هابرماس عن الإدعاء الكانطي بالبرهنة على تأســيس الشــيء المراد تأسيسه تأسيسًــا قبليا. وهو يتخلى عن هذه الصيغة التأسيســة القوية إلى صيغة أضعف: ما يهمه إنما هو ما يؤسس عليه التفاهم بين الناس وتجربتهم التواصلية... وهذا المنهج ـ الضعيف عن قصد ـ هو ما يســميه التحليل المتعالي (الشارط) التداولي لعمليات التفاهم بين الناس؛ أي أن التواصل ـ الذي هو في تعريفه تبادل لأفعال الكلام ـ يتمّ في إطار وضع كلام ـ مثالي ـ يجعل المتشاركين يتواصلون في ما بينهم البين؛ وذلك كله في إطار عملية حجاج الغاية منها العثور على توافق عن طريق الحجاج العقلي.

وهكذا، ســعى الرجل إلى اســتبدال براديغم تذاوتــي موجه نحو التفاهــم بين أفراد الجماعة، ببراديغم الفلســفة النجوية ـ المونولوغية ـ القائم على فكــرة الذات المعرفية المتأملة في ذاتها أو المنعكسة على نفسها والآئبة إليها الثائبة وكأن الغير لا وجود له في وعي الذات. وذلك بغاية تأسيس «عقل عملي» تواصلي جديد خارج سياقات أصول هذا العقل التاريخية (في الكانطية) ـ براديغم مؤسس على نظرية قدرة تواصلية في الإنسان تضع كل أملها في القدرة التحريرية للفعل التواصلي؛ أي في مقدرة العقل التحريرية نحو مســتقبل أكثر عقلانية وأكثر إنسانية.



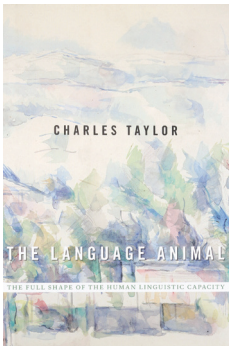
ويعلن يورغن هابرماس في القسم الأول من كتابه ـ «نظرية الفعل التواصلي» (1981) ـ أن تعبيرًا لســانيًا ـ عبــارة ـ معينًا يكون قابــلًا لأن يُفهم ويُتعقل ما أن يتــمّ الإقرار بأن المعرفة التي يجسدها صحيحة صالحة ـ مبدأ الصلاحية ـ أي قابلة لأن تقاوِم أمام فحص نقدي عبر البرهان عليها بدلائل أو الاســتدلال عليها بحجاج. وما يهم، في هذا الســياق، ما كان هو امتلاك معرفة، وإنما طريقة امتلاكها وممارســتها. مثلًا؛ من شأن تعبير يجسد معرفة صلاحيتها معترف بها، أن ننشــئ حولــه توافقا من نمط خــاص؛ أي قناعة داخلية وعميقة، بل حتى يقينا عقليا، يشبه ذاك الذي يحدث عند القاضي أو عند الهيئة القضائية في نهاية مداولات محاكمة معينة. والحال أن مثل هذه القناعة تتســم بثلاث سمات: **أولًا**؛ الحامل الأساســي عليها هو القوة النابعــة من القول الجماعي (المعــارض لكل حمل على



الاعتقاد وإجبار وإعنات). **ثانيًا**؛ لها ملكة أن تجمع بالفعل بين أولئك الذين يشـاركون في الخطاب ـ أو القول. **ثالثًا**؛ تتحول إلى علة إلزام من ضرب خاص؛ بحكم أنها تلزم وتقسر ـ بقوة محايثة لها ـ على التفكير والتصرف بوفق طريقة معينة.

والحال أن هـذا الأمر يقوم على ما يفترضه يورغن هابرمـاس من المعرفة ذات بنية قضوية ـ أي تصاغ في قضايا منطقية معقولة مفهومة ـ بمعنى أنه يمكن أن تصاغ في شـكل ملفوظات تكون صادقة أو كاذبة. ولا يمكن التأكد منها وتقويمها، تقويمًا نسقيًا، اللهمَّ إلا عبر التوضيح والفحص النقدي للحجج التي من شـأنها أن تسوغها. وهكذا، فإن المعرفة تتأسـس عبر أحكام المقبولية. وتكون المعرفة، بالتعريـف، عقلانية؛ لأنها تتضمن قضايا تجتاز بسـلام محاكمة حجة الحكم غير المتحيـز. وهنا يؤكد يورغـن هابرماس على أن التحليل النقدي للحجج، التي تنهض للدفاع عن هـذه القضية أو تلك، إنما يتمّ دومًا عبر المواجهة الديمقراطية بين الحجج ضد أو لصالح القضية المعنية.

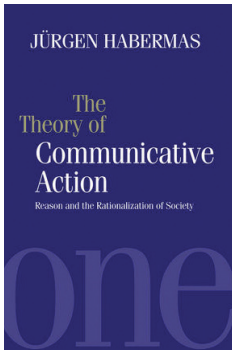
والفكرة الموجهة ليورغن هابرماس ـ المعبر عنها في كتاب «نظرية الفعل التواصلي» ـ هي ما كان لاحظه الرجل من أن حياة الإنسان الحديث مبنية ـ أساسًا ومن حيث المبدأ ـ على عنصر العقلانية التواصلية... أي تلك العقلانية القائمة على التواصل اللسـاني. وهو يرى أنه لفهـم اللغة ينبغي لنا دومًا الانطلاق من بُنى الحوار؛ أي من المناقشـة. كما أنه يؤسس المناقشة نفسها ـ أي التفاعل التذاوتي [= بين الذوات] التواصلي بين الأفراد أو بين المشاركين في الفعل أو في المناقشة ـ على نظرية أفعال الكلام.



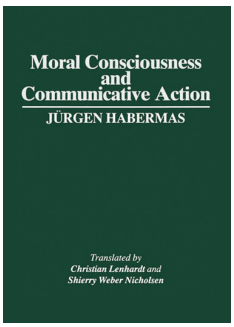
وفي ما يتعلق بالجانب الحواري، بمعناه المخصوص، لا جرم أنه يلاحَظ، لدى يورغن هابرمـاس، أن نظريـة الحـوار، عنـده، كمـا عند الفيلسـوف النمسـاوي فيتغنشـتاين (1889 ـ 1951)، تقـوم على واقعة لا تُكذَّب هي أننا ما نفتأ ـ نحن معشـر البشـر ـ نتكلم ونتحدث في حياتنـا اليومية الكلام والحديـث، لكنا ما كنا لنتكلم لأنفسـنا أو لنتحدث لذواتنا، بالأسـاس، وإنما نفعل ذلك إلى شخص آخر ومعه وأمامه. ونحن نفعل ذلك دومًا وبالضرورة في إطار بنية، بل واقع حواري، كما أن كون قاموس الكلمات الذي نستعمله والذي يسمح لنا بهذا الشكل من التواصل إنما نشأ هو نفسه بالذات عن طريق الاستعمال المشترك لبعض التعابير اللسانية: بدءًا من الروابط الأولى التي تجمع المولود بوالدته منذ الأشهر الأولى بعد ولادته... هذا فضلًا عن أن الأفراد يمتحون مشاريعهم ومبادراتهم ومرجعياتهم اللغوية التعبيرية من التراث المشترك لجماعتهم اللسانية... حتى وجود الفرد المنغلق على ذاته بالكلية من شـأنه أن يفترض دومًا وجود الجماعة متقدمة عليه؛ إذ لولا الجماعة لما وجد الفرد... وإذن؛ وجود هذا الفرد عينه يفرض وجود إطار خاص للمعايير والعوائد يتكلم بداخله ويتصرف في حضنه... والحال أن الممارسة العادية للغة عادة ما تكون هي المشاركة في المحادثات. وما يميز المحادثة ـ بعامة ـ هو أننا لا نتحدث إلا عن أمر معين. وهذا يعني عمليًا ـ كما يقول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (1931 ـ) في بحثه عن «اللغة والمجتمع»

ـ أن غاية ومضمون المحادثة لا يوجدان فقط بالنسبة إليّ أنا أو إليك أنت، ولكن بالنسبة إلينا جميعًا. فبشروعنا في إجراء مناقشة معينة، نكون قد أقمنا فضاء مرجعيًا مشتركًا... لكن؛ من شأن مزاولة المناقشة ـ أمرها في ذلك أمر إجراء الحوار ـ أن تتحدد في أفق «النحن»؛ وذلك بالقدر الذي نراعي فيه بعض القواعد والمعايير والطقوس. ويمسي أفق «نحن» هذا في خطر، كما يقول تشارلز تايلور، ما ألا نفهم فضاء المعايير المشترك (معايير السلوك أو التصرف المتعارف عليها الجماعية) على هدي نفس الطريقة؛ مما قد تنشأ عنه أنحاء من سوء التفاهم، وتتولد عنه خصومات، وتتنشأ عنه نزاعات. ومن ثمة، كان الشرط المسبق لاستعادة «نحن» وإنقاذها إنما يكمن في تمشية عملية تفاهم وفق النحو الذي يتصوره به هابرماس. ذلك أنه بغاية الحصول على توافق مشترك حول «نحن»، فإننا نحتاج إلى عملية فهم. وهو فهم ضروري لرم الأعطاب ورتق الشروخات وسد الثلمات التي تصيب «النحن».

وحسب ما يذهب إليه يورغن هابرماس، فإن هذا الترميم ينبغي أن يمسي ممكنًا باللجوء إلى معايير مشتركة (تكون مقبولة من لدن المشاركين بهذا القدر أو بذاك)، وبالحصول على معرفة عميقة؛ بحيث يتشكلّ ضرب من «خزان التوافق» الذي سوف يسمح لنا باتباع أفق «نحن» جديد، كما يقول تشارلز تايلور. واستعمال هذا العمق المعياري المشترك وخزان التوافق هذا إنما هو قضية العقلانية التي يقول بها يورغن هابرماس وشغله الذي نذر نفسه إليه؛ وذلك بالقدر الذي تحل فيه هذه العقلانية التواصلية محل عقل الذات النَّجَوِي ـ المونولوجي الأنانوي [=من الأنانة: قولي أنا أنا] ـ فتحدث عملية فهم حوارية قادرة على رم شروخ جماعة «نحن» وثلم تشققاتها. وليس يمكن أن تكون غاية هذه العملية سوى التفاهم؛ بله التوافق. هذا مع العلم أن هذا التوافق إنما هو نتاج عضوي وثمرة منطقية لسيرورة حجاج وفهم متبادل عقليين يسعيان إلى ترميم الاتفاق المنشرخ الذي ينبغي أن يكون هو مثال العاقلية.



وبطبيعة الحال، يمكن أن نعترض على رأي يورغن هابرماس هذا باسم «مبدأ التنازع» ـ بدل «مبدأ التفاهم» و«مبدأ التحاور» ـ وذلك بالتذكير بأن موقف يورغن هابرماس إنما انبنى على مثالية في تصور عملية الفهم والتفاهم مبالغ فيها، تذهب إلى حد إعادة صياغة واحدية الجانب لنظرية اجتماعية ولا تنظر إلى المجتمع إلا من خلال بنيات حوارية تذاوتية. لكن هذا الاعتراض قد ينسى أن يورغن هابرماس لم يغفل عن ذكر أن مجتمعاتنا «تقمع وتكبت البنى والنزوعات الحوارية» في حياتنا الاجتماعية باسم النزعة التكنوقراطية والرؤية البيروقراطية التي تسعى إلى إدماج المواطنين في النظام الليبرالي (الرأسمالية المتقدمة). ذلك أنه من أجل محاربة هذه النزوعات التراجعية والخطيرة في المجتمع، يشدد يورغن هابرماس على الفعل التواصلي وعلى البنى الحوارية، وعلى التفاهم البيني، وعلى التوافق العقلاني الذي يتمّ تحصيله بالحجاج.



ويطرح يورغن هابرماس، في القسم الثالث من كتابه «الأخلاق والتواصل»، السؤال التالي: كيف لمبدأ الشمولية ـ الكونية ـ الذي هو المبدأ الوحيد القادر على الفهم المتبادل للحجاج أن يؤسس على العقل؟ وهو يحاول أن يعود إلى نظرية التأسيس التداولي ـ الشارطي التي قال بها صديقه كارل أوتو أبيل؛ أي بدءًا من افتراضات تداولية كونية للحجاج بعامة. لكنه سوف يعبّر، في نفس الوقت، عن بعض تحفظاته من بعض مقدمات وتوليفات واستنتاجات صديقه وزميله الفرانكفورتي؛ وذلك بالتشديد، مثلًا، على أن الحجة التداولية الشارطة، وفق الشكل الذي صاغه بها كارل أوتو أبيل، ضعيفة جدًّا؛ بحيث لا تقوى على مقاومة الريبي المنسجم مع ذاته المنطقي مع نفسه الذي لن يعدم أن يجد ما يعارض به كل شكل أخلاق عقلاني.

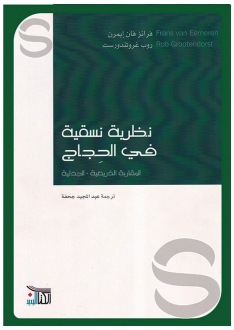
لكن، وبالرغم من هذا التحفظ، يبقى يورغن هابرماس متعلقًا بالمفهوم الأبيلي عن «أخلاق تخاطب أو تناقش»؛ بحيث يستعيد هذه الأخلاق ويدمجها في خطابه الإتيقي الخاص به، كما يبدو الأمر واضحًا في إضفاء الطابع الكوني ـ الشمولي ـ على المعايير الأخلاقية والتي يبدو أن كارل أوتو أبيل كان قد عالجه في إطار أفق وفاء لفلسفة كانط. وكما يذكرنا بذلك يورغن هابرماس، في مفتتح كتابه عن الأخلاق والتواصل، فإن ما أعاد إحياء المناقشة حول هذه المفاهيم إنما هي تلك الاعتراضات ضد المفاهيم الكونية عن الأخلاق، والتي تعود إلى أرسطو وإلى هيجل وإلى النزعة السياقية المعاصرة. يتعلق الأمر، عنده كما عند كارل أوتو أبيل، بتجاوز التعارض العقيم، في ميدان النظر الأخلاقي، بين نزعة كونية مجردة ونزعة نسبية تناقض نفسها بنفسها. إذ ينتقد كارل أوتو أبيل الأشكال المختلفة للنسبية التاريخية أو للنزعة الجماعاتية. والنقد الذي يوجهه إلى هذين التيارين نقد بسيط يقوم على النزعة التداولية الشارطية التي يرتضيها مذهبا له والتي تقضي بما يلي: ما من حجاج، بما في ذلك حجاج النسبي والجماعاتي، إلا ومن شأنه أن يتضمن، أصلًا وبدءًا وقبلًا، ادعاء صلاحية كونية، وأن يفترض، مسبقا ومقدما، أننا قد قبلنا، بداية وشريطة، معايير الخطاب الإجرائي الشكلية. وإذن؛ هذه المواقف تناقض نفسها بنفسها من وجهة نظر إنجازية؛ أي حين تنجز هي ما تنكره: الامتثال إلى أخلاق المناقشة. وفي هذا الأفق، سوف يحاول يورغن هابرماس الدفاع عن أولوية الأمر العادل، وقد فُهم بمعناه الآدابي، على الشأن الخير. ومن ثمة، لا تعود المسألة الوجودية ـ مسألة معرفة كيف علينا أن نحيا بحياة طيبة (كما كان قد ذهب إلى ذلك أرسطو)، وإنما المسألة الآدابية ـ أي معرفة وفق أية شروط دقيقة يمكن لمعيار خلقي أن يصير صالحًا ـ تمسي هي المسألة الجوهرية. وبهذا تنتقل المسألة من مسألة الخير إلى مسألة العدل، ومن مسألة السعادة إلى مسألة الصلاحية التوجيهية للمعايير. ووفق هذا المعنى الدقيق وحده، فإن المسائل ذات الطبيعة الخلقية ـ الدائرة على الشأن العادل ـ والقابلة لاتخاذ القرار بشأنها وفق منطق إجراء حجاجي ـ تصير ينبغي أن تميّز عن المسائل الإتيقية الدائرة على الخيارات القيمية التفضيلية الخاصة بكل شخص شخص.

ولا يتقيد يورغن هابرماس، هنا، بحرف الفلسفة الأخلاقية الكانطية، بل يجري عليها تحويرين هامين:

1 ـ يتمّ عنده تعويض الأمـر القطعي الكانطي، بالتدريج، بمبدأ حجاجي خلقي؛ بحيث يصير وفق ما ينص عليه هذا المبدأ في صيغته الجديدة على النحو التالي: وحدها المعايير الأخلاقيـة الصالحة هي تلك التي تم الحصـول عليها بالتوافق، بعد إجراء مناقشـة حرة وحجاجية من لدن كل المشاركين في النقاش، في إطار وضع مثالي للكلام.

2 ـ يتمّ تحويل الأمر القطعي الكانطي إلى قاعدة حجاج للخطاب العملي الذي تصير وظيفته ومحتواه الرئيسي إنما هو تسويغ المعايير الأخلاقية؛ وذلك في الحالة التي يمكن أن تقبل فيها هـذه المعايير، في إطار توافق يتماهى مع الصالـح العام. وهذا يعني إعادة صياغة النسخة الأولى من آمر كانط الأخلاقي القائل: «تصرف بحسب القاعدة التي تريد أن تمسي قانونا كونيا يعم الجميع»، حسب الصيغة الجديدة التالية: «تصرف دومًا حسب قاعـدة خطاب يمكن لمعاييرها الأخلاقية أن تسـود إذا ما هي قُبلت مـن لدن الجميع في مناقشة». وبتشديده على هذا التوافق، وعلى التفاهم الحاصل عن طريق النقاش الجماعي، أمسى بمكنة يورغن هابرماس أن يكسر، على مستوى مناقشته المعايير الأخلاقية، المنظور المونولوجي ـ النَّجَوي ـ لبراديغم الوعي الفردي. والحال أنه لم يفعل سوى أن استتبع مشكلة الصلاحية العامة للمعايير الإتيقية، وإتيقا المناقشة بعامة، إلى منظور «نحن»؛ حيث صار المشـكل الصعب، المتعلق بتحديـد معايير إتيقيـة وأخلاقية، يُصوَّر وقـد وُضع بين يدي الجماعـة، في إطار تعدديـة الحجاج الحر الـذي تنهض به جماعة من الرجال والنسـاء المدعوين إلى إيجاد توافق بطريقـة ديمقراطية. وبهذا، وضع يورغن هابرماس حدًّا نهائيًا لفردانية براديغم الوعي الذي كان يوكل إلى الفرد وحده وإلى وعيه المستقل بملكة تحديد قواعد الفعل البشـري. وهكذا، فإنه إذا كان كانط، فـي كتاباته الأخلاقية، قد صادر على نزعة شـكلية إجرائية، غير حوارية، هدفت إلى توليد الحكم الأخلاقي، على أساس قواعد أخلاقية، في توافـق مع المبادئ الكونية التي تنبع دومًا مـن العقل؛ فإن يورغن هابرماس بادر، بكل بسـاطة، إلى إعادة صياغة هذه النزعة الشـكلية الإجرائية وفق منظور تعددي وحواري؛ حيث يحل منظور «نحن» وتعددية الحجاج محل مونولوجية وعي الفرد المسـتقل الأخلاقية ويسدان مسدها؛ وهو ما أدى إلى تغيرٍ منظوريٍ في تحديد المعايير والقواعد.

ج ـ قواعد المناقشة عند فرانز فان إمرن وروب جروتندورست



سـعا هذان الباحثان الحجاجيـان الهولنديان منذ بدء تعاونهما إلى بناءً ما سـمياه: «نموذجًا مثاليًا لنقاش (مناقشة) نقدي تكون الغاية منه فض الخلاف في الرأي؛ وذلك بناءً على أُسسٍ موضوعية باللجوء إلى الخطاب الحجاجي». وما كان «الحجاج» عندهما سوى: «نشاط كلامي واجتماعي وعقلي القصد منه إقناع ناقد مؤمن بالعقل بمقبولية وجهة نظر؛ وذلك عن طريق تقديم طائفة من القضايا المسـوَّغة أو المفنِّدة للقضية المعبَّر عنها في

وجهة نظره». والذي عندهما أن المناقشة التي تعكس خلافًا بين وجهتي نظر لا يتم أمرها دفعة واحدة، وإنما تتم على أطوار. وهي أطوار يسميانها ياسم «أطوار المناقشة». وتتلخص في أربعة أطوار: طور «المواجهة»، وطور «الافتتاح»، وطور «المحاجة»، وطور «الاختتام».

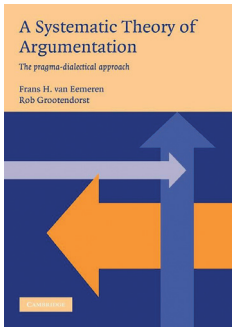
في طور المواجهة في النقاش النقدي، يتضح أن ثمة وجهة نظر غير مقبولة؛ وذلك لأنها تلاقي، من غير ما توقع، الريب أو التكذيب أو الإنكار. وهو ما ينشأ عنه خلاف في الرأي. وقد يتعلق الخلاف في الرأي بأكثر من وجهة نظر واحدة، كما أنه يمكن التعبير عنه تعبيرًا صريحًا، وقد يبقى ضمنيًا.

وفي طور الافتتاح، يسعى طرفا الخلاف في الرأي إلى العثور على الأرضية الواردة المشتركة لديهما (نظير شكل النقاش، أو الخلفية المعرفية، أو القيم، وما ناظر ذلك) لكي يتمكنا من تحديد ما إذا كانت «مساحة الوفاق» واسعة بما يكفي لإجراء نقاش مثمر؛ إذ لا مجال للمغامرة في حل خلاف للرأي اللهمَّ إلا بتبادل حجاجي لوجهات النظر؛ ما لم يكن هناك تعهد متبادل بشأن نقطة انطلاق مشتركة قد تتضمن تعهدات إجرائية واتفاقًا جوهريًا. وعلى الطرف الأول أن يكون مهيأً في هذا الطور لكي يتصرف بحسبانه الطرف الذي ينهض بدور المناصر لوجهة النظر المعروضة ويدافع عنها. في حين يتكفل الطرف الثاني بدور المناوئ ويرد ردًا نقديًا على وجهة النظر وعلى الدفاع عنها. وفي غالب الأحايين تظل مرحلة الافتتاح هذه في الطي؛ وذلك لأنه يفترض عامة أن الأرضية المشتركة المطلوبة متوفرة. وعلى المستوى العملي، توافق مرحلة الافتتاح هذه تلك الأجزاء من الخطاب التي يبرز فيها المتناقشان بوصفهما طرفين ويحددان بذلك مدى قيام أساس لتبادل هادف.

وفي طور المُحَاجّة، يقدم المناصرون الحجج على وجهات نظرهم التي يفترض أنها تدفع دفعًا نسقيًا شكوك المناوئين أو تفيد الردود النقدية التي يقدمها المناوئ. ويستقصي المناوئون في مدى صحة الحجاج المتقدم به، ومدى ما يمكن أن يلاقيه من قبول. وإذا ما ارتأوا أن الحجاج، أو بعض أجزائه، غير مقنع بالتمام والكمال، جاءوا بردود مزيدة، يعقبها تقدم مناصر الدعوى بحجاج إضافي، وهكذا دواليك... بحيث تربو بنية الحجاج وتتعقد أكثر فأكثر. ولا يحسم في حل الخلاف في الرأي أن يتقدم مناصر الدعوى بحجاجه، وإنما يحتاج الأمر إلى أن يتمّ تقويم هذا الحجاج من لدن المعترض تقويمًا نقديًا. ومن دون حصول هذين النشاطين ـ التقديم والتقويم ـ لا يمكن أن نعتبر أنفسنا أولاء نقاش نقدي حقًا.

ويوافق طور الاختتام مرحلة النقاش النقدي التي يُقَوِّمُ بوفقه الطرفان ما يعدانه ثمرة لمحاولة فض الخلاف في الرأي. ولا يمكن أن يعد الخلاف في الرأي محلولًا اللهمَّ إلا إذا هما اتفق الطرفان، في ما يتعلق بكل مكون من مكونات الخلاف في الرأي، على أن وجهة نظر المناصر مقبولة، وأن شك المناوئ مردود، أو أن وجهة نظر المناصر مردودة، وأن شك المناوئ مقبول. وههنا نجد أنفسنا أمام مآلين للمناقشة: إما أن يحل الخلاف لصالح المدعي، أو أن يحل لصالح المعترض.

د ـ مدونة سلوك المناقشين العقلاء في تصور فرانز فان إمرن وروب جروتندورست



يضع هذان الباحثان الحجاجيان قواعد إجرائية وآدابية بسميانها «وصايا للمناقشين العقلاء». وهي في عداد العشر:

1 ـ قاعدة الحرية: يتوجب على المناقشين ألا يمنعا بعضهما البعض من التقدم بوجهات نظر أو من التشكيك في وجهات النظر.

2 ـ قاعدة واجب الدفاع: يتعين على المتناقشين الذين يتقدمون بوجهة نظر ألا يرفضوا الدفاع عن وجهة النظر تلك لما هو يُطلب منهما القيام بذلك.

3 ـ قاعدة وجهة النظر: ينبغي ألا تنصب الهجومات على وجهة نظر لم يتقدم بها الطرف الآخر بالفعل.

4 ـ قاعدة المناسبة: لا يتعيّن أن يُدافع بواسطة الامتناع عن الحجاج أو بواسطة حجاج لا علاقة له بوجهة النظر المدلى بها أو لا يناسبها.

5 ـ قاعدة المقدمة غير المعبّر عنها: لا يمكن أن يعزو المناقشان من عند أنفسهم مقدمات لم يصرح بها الطرف الآخر، لا ولا يمكنهما أن يتبرآ من مسؤوليتهما عن مقدماتهما غير المصرح بها.

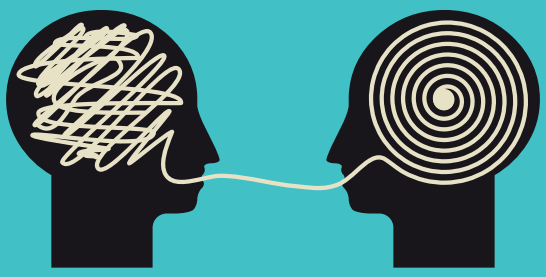
6 ـ قاعدة نقطة الانطلاق: لا يمكن أن يقدم المناقشان ـ تهيؤا من عندهما ـ أمرًا معينًا بوصفه نقطة انطلاق مقبولة، أو أن ينكرا افتراض أمر معين بوصفه نقطة انطلاق مقبولة.

7 ـ قاعدة الصحة المنطقية: ليس من شأن الاستدلال الذي يقدم، في حجاج معين، بوصفه استدلالًا منتجًا من الناحية الصورية أن يعتبر استدلالًا فاسدًا بالمعنى المنطقي.

8 ـ قاعدة خطاطة الحجاج: لا يعد الدفاع عن وجهات النظر دفاعًا منتجًا بواسطة حجاج لم يقدّم بوسمه قائمًا على استدلال منتج صوريًا، وذلك ما لم يعتمد الدفاع على خطاطات حجاج ملائمة مطبّقة تطبيقًا سليمًا.

9 ـ قاعدة الاختتام: يتعيّن ألا تؤدي الدفاعات غير الحاسمة عن وجهات النظر إلى التشبث بوجهات النظر تلك، ومن شأن الدفاعات الحاسمة عن وجهات النظر ألا تؤدي إلى التشبث بعبارات الريبة المتعلقة بوجهات النظر تلك.

10 ـ القاعدة العامة لاستعمال اللغة: يتوجب على المناقشين ألا يستعملا صياغات غير تامة الوضوح أو ملتبسة التباسًا من شأنه إغماض المعنى، كما يتعين عليهما ألا يسيئا تأويل صياغات الطرف الآخر إساءة متعمدة.



الفصل السابع

منطق الجدل وآدابه
في التراث العربي الإسلامي

«وأحسن شيء في الجدال: المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل؛ فإن الأدب في كل شيء حِلْيته».

الجويني: الكافية في الجدل (منسوب إليه)

«وليس حد الجدل بالمجادلة أن لا ينقطع المجادِل أبدًا، ولا يكون منه انقطاع كثير إذا كثرت مجادلته، ولكن المجادِل من كان طريقه في الجدل محمودًا وإن ناله الانقطاع لبعض الآفات التي تعرض».

ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه

نعثر في مكتبة التراث العربي الإسلامي على نصوص ذات قيمة استثنائية في شأن «الجدل» وآدابه وفي أمر «المناظرة» وأخلاقياتها. والملاحظ أن أغلب هذه النصوص غالبًا ما يسوي بين «الجدل» و«المناظرة» التسوية؛ فلا يقيم هو بينهما تفرقة تذكر أو ينشئ بينونة تُلحظ. خُذْ أنت، بدءًا، أحد أشهر كتب الجدل ـ كتاب الكافية في الجدل المنسوب إلى أبي المعالي الجويني ـ تجد أن صاحبه لا يقيم فيه فارقًا ذا بال بين مفاهيم «المناظرة» و«الجدال» و«المجادلة» و«الجدل»؛ ولذلك أنت تراه يقول: «ولا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع. وإن فُرّق بين الجدل والمناظرة عن طريق اللغة؛ وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر». وثَنِّي أنت، بكتاب الجدل لابن عقيل؛ فإنك تجده يتحدث عن شروط الجدل وآدابه، ويعددها شرطًا شرطًا وأدبًا أدبًا، حتى إذا ما انتهى هو من ذلك، ختم بالقول المُشْكَل الذي لا يقيم تفرقة بين «الجدل» و«المناظرة»: «(...) كل ذلك من الأدب تجنبه من حاضري المناظرة». وفي الجملة، فإنه حين يجري الكلام عن «الجدل» و«المجادلة» و«النظر» و«المناظرة»، نجد أن: «العبارات كثيرة، والمعنى متقارب».

ومن هذه الحيثية، سوف لن نقيم، ههنا، تفرقة مبدئية بين «الجدل» و«المناظرة»، أو بين ما كان يسميه القدماء «رسوم الجدل» و«رسوم المناظرة»؛ أي قواعدها وضوابطها

وآلياتها وآدابها. لكن، وجود تقليدين من التأليف العربي الإسلامي في الموضوعين متفرقين متباينين، يفرض علينا، من الناحية المنهجية، أن نخصص كل واحد منهما بفصل؛ حتى وإن تجانس هو الكلام أحيانًا وتآلف المبحثان ألفة شديدة...

هذا وقد اعتنى القدماء بأمر «الجدل»، وأنشؤوا له مبحثًا خاصًا، وخصّوا الباحثين في ضوابطه وآدابه وآلياته باسم «أهل الجدل» (ابن عقيل مثلًا) أو باسم «الجدليين» (الطوفي مثلا)...

1 ـ منطق الجدل:

علاوة على التقليد الذي ورثه فلاسفة الإسلام عن الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس (384 ـ 322 ق.م) في الحديث عن «الجدل» وعن «الأقيسة الجدلية» ـ والذي بقي، على وجه العموم، وفيًا للمعلم الأول ـ ثمة تقليد آخر أحدثه الفقهاء والأصوليون والمتكلمون في الحديث عن «الجدل» ـ منطقًا وأدبًا ـ هو الذي يهمنا هنا؛ وذلك لأنهم حاولوا تكييفه مع البيئة الثقافية العربية الإسلامية.

كان أبو الوفاء بن عقيل (431هـ ـ 513هـ) قد ميّز بين جنسين من الجدل: الجدل على طريقة الفقهاء، والجدل على طريقة الأصوليين. وقد عقد في كتابه «الواضح في أصول الفقه» «فصولًا في صناعة الجدل»، ذكر في مقدمتها أنه يريد بالكتاب طرح الجدل على طريقة الأصوليين، أولا؛ ثم إفراد كتاب آخر للجدل على طريقة الفقهاء؛ فكان أن قال عن غرض الكتاب في ما يتعلق بالجدل: «الغرض به [في هذا الكتاب] على طريقة الأصوليين ـ وسنعقبه إن شاء الله بمفرد على طريقة الفقهاء». وهو ما تحقق له في كتابه: الجدل على طريقة الفقهاء. وذلك حتى وإن كان من محدودية هذا التكييف إدارة الجدل ـ على وجه العموم ـ على القضايا الفقهية بالأساس. ولما ما كانت غايتنا في هذا الكتب الفقهيات، لا ولا بالأولى المنطقيات الموظفات في الفقهيات، وإنما المنطقيات من حيث هي تهم جميع أوجه الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية ـ إذ الجدل والمناظرة ما كانا مقصورين على الفقهيات وحدها، لا ولا كان يتولى أمرهما الفقهاء وحدهم دون سواهم، بل ثمة تقليد كامل في الجدل لدى النحاة ـ مجالس النحاة ـ والشعراء والفلاسفة... فلذلك حاولنا في هذه الفقرات تجريد منطق الجدل وآدابه من «الفقهيات» التي تعلق بها، نحو آفاق أوسع وأرحب تمثلا بقول فاوست في مسرحية جوته: «رمادية هي يا عزيزي كل نظرية، ووحدها شجرة الحياة ذهبية مونقة». إذ ليس يمكن أن نختزل هذه الجهود الألمعية النبيهة في الفقهيات، ولا يمكن أن نسجن الحياة كلها في أمر ونهي...

ومهما يكن من أمر، فإن تحديد مفكري الإسلام للمقصود بالجدل والغرض منه تباين بينهم بأشد تباين يكون. لكن أحد أبدع النصوص الذي وقف عند هذا التباين، وقدم تعريفًا بديعًا لمفهوم «الجدل» جعل منه علما لا ينشد الاستظهار على الخصم وإنما المشاطرة مع

الشريك في بناءً معرفة مشتركة، هو نصّ أبي منصور عبد القاهر البغدادي المتكلم ـ صاحب «الفرق بيـن الفرق» و«أصول الدين» ـ في كتابه الجليل: «عيـار النظر في علم الجدل»؛ حيث يقول ما يلي:

اختلفوا في الغرض المطلوب من الجدل:

فزعم قوم: أن الغرض منه تحقيق الحق وتزهيق الباطل، وإثبات الصدق في الدعوى، ونفي الكذب عنها.

ومنهم من قال: الغرض منه اجتناب ما يخالف العقل، واجتلاب ما يوافقه، رأيًا وقولًا.

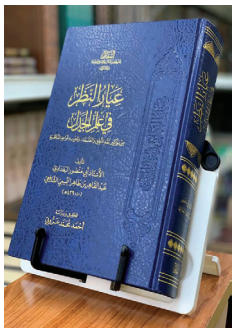
وقال آخرون: الغرض منه إصابة ما يوافق العقل، ويردع عن الجهل.

وهذه العبـارات الثلاث لا تخصّ فائدة الجدل، لوجـود معانيها في الغرض المقصود بالنظر الذي ينفرد به الواحد.

وقال بعض أهل المنطـق: الغرض من الجدل إنما هو تصحيح السـنن المدنية، وحمل الناس على العادات المرضية، ودعوتهم إلى الآداب الرسمية، وجرهم إليها بالحجج الإقناعية.

وفي هذا القول حشو كثير (...)

والصحيح من العبارة عن الغرض في الجدل قولنا: إنه بحث كل واحد من المتجادلين عن مطلوب نظري، باستمداده من رأيه ورأي صاحبه ما يؤدي إليه؛ لأنه يجب على كل واحد من المتجادلين أن يقصد في جدله استثمار فائدة يشاركه فيها صاحبه، ولا يجوز منهما أن يقصد فيه تحصيل فائدة ينفرد بها.



ودليل ذلك أن المشـاركة من الخصمين في الجدل كالمشـاركة بين الشـريكين في المال. ومن حكم الشريكين في المال أن يكون الربح بينهما. كذلك الغرض من الجدل أن يكون ما يظهر من الحق يشتركان فيه. ومتى قصد أحدهما الانفراد بالحق أو غلبة صاحبه، فقد أخرج صناعته عن حكم الشركة، وأدخلها في باب القمار الذي ينفرد به أحد المتقامرين بالربح والآخر بالخسران.

وبان بهذا أن الغرض المطلوب من الجدل: بحث كل واحد من المتجادلين عن مطلوب نظري باستمداده من رأيه ورأي صاحبه ما يؤدي إليه».

أبو منصور عبد القاهر البغدادي، عيار النظر في علم الجدل، تحقيق أحمد محمد عروبي، أسفار، الكويت، الطبعة الأولى، 2020، ص 140 ـ 141.

وفي ما يخصّ ضرورة علم الجدل، أورد صاحـب كتاب «عيار النظر في علم الجدل» ما يلي:

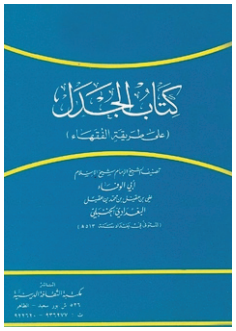
«وقد ظـن قوم أن الحاجة إلـى صناعة الجدل غيـر ضرورية، بعد رجـوع الأمر في اسـتخراج رسـومها وقوانينها إلى العقل والذهن الصافي، وزعموا أن من لم يكن له ذهن

صافي، لم يقدر على معرفة الأبواب والأصول الجدلية، ومن كان ذا عقل وفهم، فهو مستغن به عن الجدل.

وليس الأمر كما ظن هؤلاء، لأن المستخرج لشيءٍ بذهنه، إذا لم يكن عارفًا بصنعته، لا يثق بما استخرجه، وقد يتعذر عليه مثله في موطن آخر، أو في باب سواه؛ فيكون كالذي يصيب الهدف في رميه مرة اتفاقًا، ولا يهتدي إلى مثله ثانيًا، لجهله بصناعة الرمي. والعارف بصناعة الجدل يميّز في كل مسألة بين طريق الحجة وطريق الشبهة، حتى لا يلتبس منها عليه إلا ما فرّط فيه، فيؤتى من قبل تفريطه، لا من قبل صناعته (...) ومن أنكر فضل أهل الجدل على الأغمار من العوام، كمن أنكر فضل الإنسان على الهوام والأنعام، ورضي بأن يكون منها وكفاه بذلك خزيًا؛ وبالله التوفيق».

أبو منصور عبد القاهر البغدادي، عيار النظر في علم الجدل، تحقيق أحمد محمد عروبي، أسفار، الكويت، الطبعة الأولى، 2020، ص 209.

أ ـ شرائط الجدل:



من نوادر النصوص التي تحدثت لا عن «طرائق الجدل»، ولا عن «آداب الجدل»، وإنما عن «شرائط الجدل»؛ أي عن الشروط التي ينبغي توفرها في كل مقام جدلي يجمع بين اثنين أو أكثر، ثمة نص بديع لأبي الوفاء بن عقيل ورد في كتابه: «كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)»:

«وللجدل شروط وآداب إن استعملها الخصم وصل إلى بغيته؛ وإن لم يستعملها كثر غلطه واضطرب عليه أمره. فمن شروطه أن لا يتجادل إلا النظيران؛ ومن لا يكون نظيرًا فإنما هو مسترشد وسائل. ومن ذلك استواؤهما في الأمن والصحة والسلامة، وألا يكون أحدهما محصورا بخوف أو حشمة أو هيبة، والآخر مبسوطًا بأنس واسترسال.

وذلك من وجوه. أحدها أن يكون بعضهم ذا عصبية من سلطان أو غيره، أو يكون كثير الشغب، ظاهر السفاهة والغضب، محتد الطبع؛ فينحصر خصمه عن الاستيفاء عليه، واستخراج الأدلة وبيان موضع الشبهة، وإلحاق الشيء بنظيره. والمناظرة حيث وُضعت فإنها وُضعت لاستخراج حكم الله في الحادثة؛ فاعتُبر لها اعتدال الطبع، كالقضاء. وقد قال ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان. فإذا كان أحدهما يتقاصر عن البحث، ويجتمع عن انفساح اللسان والقلب، زال شرط نظره، وخرج إلى حيز المغالبة والمواثبة**».

أبو الوفاء بن عقيل: كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون سنة نشر، ص 2.

الترتيب	شرائط الجدل على جهة السلب	شرائط الجدل على جهة الإيجاب
1	لا يحقّ لغير النظيرين أن يتجادلا.	وحدهما النظيران يحق لهما الجدل بينهما.
2	لا يتجادل من بينهما تفاوت في الأمن والصحة والسلامة: 1 ـ لا يُتجادل مع ذي عصبية سلطانية أو غيرها. 2 ـ لا يُتجادل مع المشاغب والسفيه والغضبان وحاد الطبع.	يحدث الجدل عند تساوي المتجادلين أمنا وصحة سلامة.

ب ـ طرائق الجدل وأركانه:

يتحدث بعض الأصوليين الجدليين عن طريقتين ـ بمعنى جملة قوانين ـ أساسيين للجدل: طريقة السؤال، وطريقة الجواب. الأولى طريقة هدمية؛ أي تهدف إلى هدم الجواب (المذهب). والطريقة الثانية طريقة بنائية؛ أي تتغيا هي البناءً للجواب (المذهب).

وأورد عبد القاهر البغدادي في كتابه الموسوم باسم «عيار النظر في علم الجدل»:

«قد ذكرنا قبل هذا أن معنى الجدل: فتل كل واحد من المتجادلين صاحبه عن مذهبه بحجة أو بشبهة.

فإذا صحّ ذلك، فلا يخلو الجدل من أن يكون فتلًا على طريقة السؤال، أو فتلًا على طريقة الجواب. ولهذا صار الجدل كله قسمين، سؤالًا وجوابًا، وطريقة السؤال الهدم على المجيب، وطريقة الجواب البناء.

لأن المجيب يبني مذهبه على أصول، والسائل يهدم عليه بناءه، أو يريه عجزه عن الانفصال عن إلزام ما يهدم عليه بناءه.

وهذا كله إذا خرج السؤال والجواب على طريق الجدل، دون الاسترشاد والإرشاد، بأن يظهر ما يوجب استعلاء أحدهما على الآخر بحجة.

والجدل يقع في قسمين: أحدهما باطل والآخر حق، وكل متجادلين فلا بد من أن يكون أحدهما على الحق والآخر على الباطل».

أبو منصور عبد القاهر البغدادي، عيار النظر في علم الجدل، تحقيق أحمد محمد عروبي، أسفار، الكويت، الطبعة الأولى، 2020، ص 212.

أركان الجدل وطرائقه وقواعده		
طرائق المعرفة	طريق الاسترشاد والإرشاد (عالم ومتعلم)	طريق الجدل (متجادلان: سائل ومجيب)
قسما الجدل		ـ السؤال: طريقته الهدم. ـ الجواب: طريقته البناء.
دورا المتجادلين		ـ المجيب: يبني مذهبه على أصوله. ـ السائل: يهدم على المجيب بناءه.
مدار الجدل		ـ باطل ـ حق

وقال أبو الوفاء بن عقيل ـ في فصل جامع من كتابه «الواضح في أصول الفقه» خصه لقوانين الجدل وآدابه ـ ما يلي:

«اعلم أن الجدل: هو الفتل للخصم عن المذهب بالمحاجة فيه، ولا يخلو أن يُفتَل عنه بحجة أو شبهة، فأما الشغب فليس مما يَعتقد به مذهب.

ولا يخلو من أن يكون فتلًا على طريقة السؤال، أو على طريقة الجواب، وطريقة السؤال: الهدم للمذهب، كما أن طريقة الجواب: البناءً للمذهب؛ لأن على المجيب أن يبني مذهبه على الأصول الصحيحة، وعلى السائل أن يُعجزه عن ذلك، أو عن الانفصال عما يلزمه عليه من الأمور الفاسدة، فأحدهما معجِز عن قيام الحجة على المذهب، والآخر مبيّن لقيام الحجة عليه، وذلك مما يدعيه كل واحد إلى أن يظهر ما يوجب استعلاء أحدهما على الآخر بالحجة.

وكل جدل فإنما يحتاج إليه لأجل الخلاف في المذهب، ولو ارتفع الخلاف لم يصح جدل، وذلك أن السائل إذا لم يكن غرضه فتل المجيب عن مذهبه فليس سؤاله بسؤال جدل، وكذلك المجيب إذا لم يكن غرضه فتل السائل عن مذهبه لم يكن جوابه جدلًا، ولا بد من مذهب يختلفان فيه، فيكون أحدهما فيه على الإيجاب والآخر على السلب، كاختلاف اثنين في الاستطاعة: هل هي قبل الفعل أو مع الفعل؟

فإذا تكافأ الخصمان في القوة على الجدل، ثم استعلى أحدهما على الآخر، دلَّ ذلك على قوة المذهب؛ لأنه لا يبقى للرجحان وجه من طريق القوة؛ إذ قد فرضنا تساويهما فيها، فلا يبقى للرجحان وجه سوى قوة تعود إلى المذهب؛ لأنهما قد استويا في كل شيء إلا أن أحدهما ينصر المذهب والآخر يطعن عليه، فلولا ترجح الحال من جهة قوة المذهب لأحدهما وضعفه من جهة الآخر لتكافآ في ذلك (...)

فأما إذا كان أحد الخصمين أقوى في الجدل من الآخر، لم يكن في استعلاء الأقوى دليل على قوة مذهبه، ولكن لو استعلى الأضعف على الأقوى لاقتضى ذلك قوة مذهبه لا غير؛ إذ كان ظهوره وترجحه أقوى في بيان قوة مذهبه من ظهور المساوي.

وكل متجادلين فلا بد من أن يكون الحق مع أحدهما دون الآخر؛ إذ لا يجوز أن يكون الحق في إيجاب الشيء وسلبه، ولا في أن القول عليه صدق والقول عليه كذب؛ لأن ذلك متناقض، ولا يصحّ إلا أحد النقيضين دون الآخر، إلا أنه يجوز أن يكونا جميعًا قد عدلا عن طريق الحجة، ويجوز أن يكون عليها أحدهما، ولا يجوز أن يكونا عليها جميعًا؛ لأنه لا حجة على الباطل.

وكل جدل فإنه ينبغي أن يُتحرز فيه من حيلة الخصم بإخراج السائل عن سؤاله والمجيب عن جوابه، فإن لذلك وجوهًا تلطف، متى لم يتقدم في التحرز منها، حصلت المسألة من غير جواب، والجواب من غير زيادة إلا الإيهام.

ومن التحرز في ذلك: أن ينظر السائل، فإن كان المسؤول قد أتى بمعنى الجواب محققًا أو غير محقق، كان له أن يكلمه عليه ويحاجه فيه، وإن لم يكن أتى بمعنى الجواب طالبه بذلك، وبين له أنه ليس يصح أن يشرع في المحاجة دون أن يُظهر الجواب، فأما المسؤول يأتي بحديث آخر ليس فيه معنى الجواب، فلا يصحّ حجاج.

فأما المجيب فينبغي له أن يتأمل ما يعترض به السائل عن جوابه، فإن كان فيه شبهة تتعلق بالمسألة وتتصل بها أجاب عنها، وإن أورد شبهة، وافقه على ذلك، وبين له أنه لم يأت بمتعلق يستحق جوابًا.

وكل ما يحتال به الخصم من غير جهة إخراج السائل عن سؤاله، والمجيب عن جوابه، فالتحرز منه أسهل من التحرز عن هذين الوجهين.

وكل جدل فإنه لا بد فيه من علم الاختلاف في المقالة وما يعتمد عليه المخالف للحق من الشبهة، أما المقالة: فلتتمكن من كسرها، ولا سبيل لك إلى ذلك من غير أن تعلم ماهيتها، وأما الشبهة: فلتداوي صاحبها من الوجه الذي قد دخلت عليه البلية فيها؛ لأن مثلك في ذلك مثل الطبيب الذي يعالج بما يصلح من الدواء.

وأول كل جدل: الاختلاف في المقالة، وتحقيقه: أن يكون أحد الخصمين فيه على الموجبة والآخر على السالبة، فإذا ظهر الخلاف وقع الحجاج بعده على طريقة السؤال والجواب، والسائل مخيّر أن يلزم خصمه ليعجزه عن الانفصال، أو يسأله ليُعجزه عن إقامة البرهان.



وكل جدل فإن الجواب فيه لا يخلــو أن يكون مما يقع في مثله الخلاف، أو يكون ليس مما يقع في مثله الخلاف، فإن كان ليس مما يقع في مثله الخلاف، ســقطت المطالبة بِلِمَ وبالإلزام من الوجه الذي لا يقع في مثله الخلاف، وإن كان مما يقع في مثله الاختلاف، فلا يخلو من أن يكون ممــا يقتضيه العقل، أو ليس مما يقتضيه العقــل، فإن كان مما يقتضيه العقل، سقطت المطالبة فيه بِلِمَ، وبقيت المطالبة بالإلزام، وإن كان مما يقع فيه الاختلاف وليس يقتضيه العقل، ســاغت المطالبة فيه بِلِمَ وبالإلزام. فتدبر هذا فإن عليه مدار الأمر في الجدل (...)

وكل جدل يقع فيه ظلم الخصم فإنه يختل بحســب قوة ذلــك وضعفه، وذلك أن ظلم الخصم يكسر من نفسه، أو يزيله عن طريقته، فينبغي أن يحترز منه؛ إذ كان انكسار النفس يميت الخاطر، ويقطع عن بلوغ الآخر، والزوال عن الطريق يُخرج عن الاعتماد، ومن عُرِف من عادته ظلم خصمه فليس ينبغــي أن يُكلَّم إلا أن يرجع إلى الإنصاف، أو يدفع إلى ذلك حال، فيحترز منه غاية الاحتراز».

ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحســن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1999، الجزء الأول، ص. 511 ـ 516.

وظائف المتجادلين: المجيب والسائل

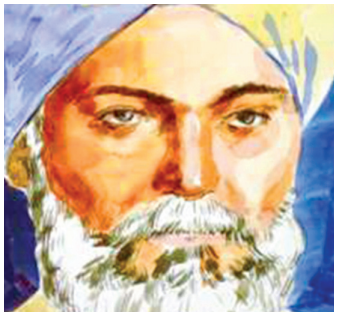
طرفا الجدل / وظيفتهما	المجيب	السائل
	ـ التأسيس والبناء: تأسيس المذهب على أساس قويم وتشييده على أصول صحيحة. ـ التأمل والكشف: تأمل ما يورده السائل على كلام المجيب. الكشف عن الشبهة وبيانها وإزالة الإبهام. ـ مخارج السائل: 1 ـ الانقياد إلى الحق. 2 ـ إسقاط السؤال. 3 ـ الإعراض.	ـ الدفع والهدم الكشف عن عجز المجيب عن بناءً مذهبه على أصل صحيح. بيان عجز المجيب عن الخروج عما ألزمه السائل مما له من القول الفاسد. ـ التأمل: التأمل في انفصال المجيب عما ألزمه السائل على ما بناه.

2 ـ آداب الجدل وحيل المتجادلين

أ ـ آداب الجدل:

يعرّف عبد القاهر البغدادي معنى «الآداب»، على وجه الجملة، على النحو التالي: «اعلم أن أدب الجدل يزين صاحب الجدل، وتركه يشينه. والعبارة عن آداب جميع الصناعات على الاختصار أن يقال:

أدب كل صنعة استعمال كل ما يختصّ بها، واستعمال ما يعمها وغيرها، في ما هو نافع في تقويمها مع ترك ما ليس بنافع فيها».



والحال أنه كثيرة هي الآداب التي وضعت للجدل، حتى وإن تكررت الكثير من عناصرها في معظم الكتب التي خصصت بالأولى للجدل، وبالثاني لأصول الفقه وعلم الكلام.

لكن أبين وأجود لحظاتها تجدها في هذا الصيد من النصوص البديعة في آداب الجدل؛ حيث وضع الجويني [!] حوالي تسع وعشرين قاعدة آدابية من قواعد الجدل على ما بينها من التداخل أحيانًا:

هــذا أبو المعالي الجويني [!] يضع الآداب التالية للجدل ـ وذلك في كتابه الشــهير «الكافية في الجدل»:

«(...) فأول شــيءٍ فيــه مما على الناظــر أن يقصد التقرب إلى الله ســبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره ســبحانه فيما أمــر به من الأمر بالمعــروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشــف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل، ويتقي الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه والتكســب والمماراة، والمحَك، والرياء، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه.

ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر؛ فإن من دأب الأنعام الفحولة كالكباش والديكة.

وقبل أن يشرع في الكلام يبتدئ بحمد الله والثناء له، والصلاة على رسوله؛ فيستعين بذلك على طلب الحق، والتوفيق في الإبانة عن الباطل وبُطوله، والكشف عن الصواب وحقه؛ فإنه سيرة الســلف الصالح رضوان الله عليهم. وإن كان لا يتفق له ذكره باللسان، فيقوله في نفسه سرًا.

ويحذر رفعَ الصوت جهرًا زائدًا على مقدار الحاجة؛ فإنه يورث الحدة والضجر.

ويتجنب من أسباب الضجر والحدة؛ فإنه يورث البلادة، وإن كان يتوهمه جَلادة؛ ويقطع مادة الفهم والخاطر.

ويلزم الخشوع، والتواضع، ويقصد الانقياد للحق، فيكون من جملة من ﴿يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر/ الآية 18)، فإنهم الذين وصفهم الله بالهدى من الله سبحانه.

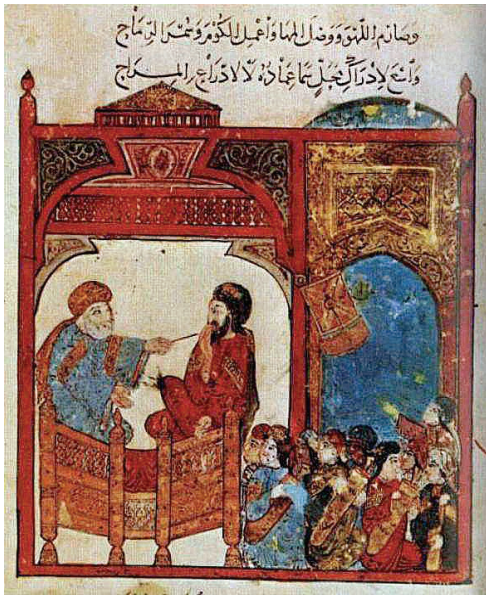
ولا تعوّد نفســك الإســهاب والجدال بالباطل والمبــادرة إلى ما ســبق إليه الخاطر واللسان. حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ما ســمعه، يكون في جميعه على التثبت والتيقظ. فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغث والسمين، مجّته الآذان، وملّته القلوب.

ولا يُســرع في مكالمة من يستشعر في نفســه منه العداوة والبغض إذا لم يأمن على نفسه بقدر الحدّ والرسم في النظر باشتداد الغضب فيورثه تشوش الخاطر والعِي.

واحذر الاعتماد في كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك فى جملة الحاضرين، فربما تَبين لك خلافه فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهب عنك كثير مما لا تستغني عنه.

والتقرب إلى الله ســبحانه يجب أن يكون بحيث يمنعك عن الالتفات إلى الحاضرين خالفوك أم وافقوك، فإنه سبحانه عند ذلك يكفيك المُهمّ ويعينك في تقوية ذهنك وتصفية فهمكَ وإمداد خواطرك، والكشف عن الحق على لسانك.

وإياكَ والكلام فى مجالس الخوف والهيبة، فإنك عند ذلك في حراسة الروح على شغل من حراسة المذهب ونصرة الدين.



وتجنّبْ مجلسَ صدرٍ لا يسوّي بين الخصوم في الإقبال والاستماع وإنزال كلٍّ منزلته ورتبته؛ فإن الكلام بين يدي مثله سخف ودناءة واحتمال الذل والصغار إذا رضيت به، ومورث الغم والغضب إذا لم ترضَ.

وتوَقَّ في الكلام مجلس صدر هيبتُه تقطع خاطرك وتكدر قريحتك؛ فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة في قلب بمحال، لأن الهيبة مقرونة بالخيبة. وله قيل: من هاب خاب.

وتوَقَّ مجالس الصدور الذين قصدُهم بما يسمعون التلهي، لا تمييز الحق عن الباطل وابتغاء نصيحة الله ونصيحة رسوله في الدين، وتبيين الحق ومعرفته ـ فإن فيه أقل شيء ـ: مجالسة من لا يَحْسُن بأهل العلم والدين مجالسته.

وإياك واستصغار من تناظره والاستهزاء به ـ كائنًا ما كان ـ لأن خصمك إن كان من المفترض عليك في الدين مناظرته، هو نظيرك، ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير.

وإن يكُ من تكلّمه غيرَ أهلٍ لأن تناظره، كان الواجب ألا تفاتحه بالكلام؛ فإذا فاتحته ثم استصغرته واستخففت به لم يجتمع ذهنك ولا صفاء قريحتك، ولا اشتد خاطرك؛ فربما يتفق له لشؤم حالك عليك ما لا قبل لك به.

وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد في وجه كلامك معه: درجته ومنزلته؛ فتميّز بين النظير وبين المسترشد، وبين الأستاذ ومن يصلح لك.

ولا تناظر النظير مناظرة المبتدئ المسترشد. ولا تناظر أستاذينك مناظرة الأكفاء والنظراء؛ بل تناظر كلًّا على حقّه، وتحفظ كلًّا على رتبته.

وكن مع خصمك مستبشرًا مبتسمًا غير عبوس، فتكون أنت وخصمك عند ذلك عن دواعي الغضب والضجر أبعدَ.

وعليك ألا تفاتح بالمناظرة من تعلمه متعنتًا؛ لأن كلام المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله في تعرّف الحق والحقيقة بما تقوله، يورث المباهاة والضجر وحزن القلب، وتعدّي حدود الله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإن لم تعلمه كذلك حتى فاتحته بالكلام ثم علمته عليه، وجب عليك الإمساك عن مناظرته، فإن رأيت نصرة دين الله سبحانه في الإمساك عنه، زدت في الحدّ وبالغت في التحرز عنه.

ولا تترك ما قدرتَ عليه من المضايقة، ولا تتقّ شُنعة تجد إليها سبيلًا إلا وقد ألحقتها به، لأنك إن ساهلته في شيءٍ ربما يروج له كلامٌ في فصل، فيضايقك ويشنّع عليك بما يصعب عليك التقصّي عن أمره، وإزالة إيهامه. ولأنك إذا ضايقته في كل معنى وعبارة، ضعف قلبه في بُدوّ النظر، فلا يروج له شيء بعدها. وبمثله تعامل من قصده بالكلام المباهاة.

وعلى العكس من هذا: تُعامل المبتدئ المسترشد الذي قصده التبيين والتعرف للحق، حتى لا تدع من التلطف والتساهل والكشف والبيان والتقريب شيئًا إلا وتأتي به؛ لأنه كلما بالغت في المساهلة معه ازداد طمعًا في تفهم الحق، وازداد حرصًا ومواظبة عليه، إلى أن يوفقه الله سبحانه للهداية.

وإن كان خصمك منتهيًا عالمًا يقصد المناظرة واستبانة ما التبس، فلا تعمّق في العبارة، فإنك تطوّل عليه وعلى نفسك الأمر، بل تقصد بأسهل العبارات إلى نكتة الحكم، وما هو المعتمد، ليكون أبعد من الاشتغال بما يعييه.

ومتى علم مِن خصمه قصدَ الحق وطلبَ الصواب والهداية، منتهيًا كان أو مسترشدًا، مكّنه من إيراد جميع ما يريد إيراده؛ فإنه يجوز أن يكون موضع الالتباس عليه ما يظنه أظهر الأشياء فسادًا ووهاء، فإذا كشف من جميع ما يورده، وضرب الصحيح من الفاسد، أوفيت حق الله سبحانه من جدالك.

وعليهما جميعًا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس؛ لأنهما متساويان في حق المناوبة. فمن لم يصبر منهما لصاحبه، فقد قطع عليه حقه. ولأن ما يظنه السامع وسواسًا ربما يكون هو موضع الالتباس والشبهة عنده؛ فلا بد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر. ثم يتكلم فيه بعده على حقه، وإن كان فيما يصح العلم صنوان كان فيما لا يفهم منه شيء بَيِّن في نوبته، أنه مما لا يلزمه الكلام عليه. ومتى لم يصبر له خصمه بل داخله بالاعتراض أو الجواب في نوبته احتمله ووعظه، فإن أصر عليه قطع مكالمته. وإن حكم الجاهل من الحاضرين عليه بالانقطاع، لأنه إنما افترض عليه الكشف عن الحق والأمر بالمعروف مع القدرة ولا سبيل إليه مع التقطيع؛ بل يصح ذلك مع حسن الاستماع. وهكذا يقطع مكالمته من يرى التعجب من كلامه؛ لأن ذلك من عادة من لا يقصد الخير والتحصيل بالمناظرة.

وعلى كل واحد منهما أن يقبل على خصمه الذي يكلمه بوجهه في خطابه المتكلم في كلامه والمستمع في استماعه. فإن التفت أو أعرض عنه في الاستماع أو الخطاب وعظه؛ فإن لم يقبل قطع مناظرته؛ لأن ترك الإقبال وحسن الاستماع، يشغل قلب المتكلم والمستمع، فتنقطع عليه مادة الفهم والخاطر. ولا تبالِ بمن يحكم عليك بالانقطاع؛ لأن أهل التحصيل يعلم ذلك، ولا مبالاة بأهل الجهل والغباوة.



ولا تكلم الأســتاذ إلا على ضربين: الاسترشــاد، مع غاية الاحترام والتواضع وخفض الصوت وقطع اللجاج عند ظهور الرشد أو الضجر منه، وتلاطفه بكل ما تملك وتعطيه مراده في كل ما يطلبه عنك في ذلك.

وإياك أن تتعلق عند الاســتدلال إلا بأقوى ما في المسألة، ولا يغرنك ضعف السائل، فربمــا يكون في الحاضرين من يُضيّــق بقوته في العلم عليك الدنيــا. وقد يتضح للخصم الضعيف عند التعلق بالشــيء الذي لا يقوى في الاحتجاج ما يصعُــب عليك الخروج منه. ولأنك اذا تعلقت بأقوى ما في المسألة، راح بعده ما هو أضعف منه، وإذا تعلقت بالضعيف احتجت بعده إلى وضع القوي موضع الضعيف، فيذهب عند ذلك رونق نضرة الحق وبهائها. ولأنك إذا قدمت الضعيف، اســترذل الحاضرون كلامك، فيضعف خاطرك بعده عن إيراد ما هو أقوى منه، إذا لم يســتجودوا في الأول كلامك؛ فتترك جميع ما تقوله عندهم، فلا تظهر نضرة الحق. ولأنك إذا بدهتَ الخصم بأقوى شيء في المسألة، هابك في الاحتجاج؛ فتؤثر هيبته تلك في تجنبه شبهته وتقوية بدعته.

ولا تســامح الخصم إلا في موضعٍ يعلم يقينًا أن المسامحة فيه لا تضرك، لأنه طالما قيل: «المسامحة في المناظرة شؤم».

وعليك بمراعاة كلام الخصم، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء؛ فان فيه أمانًا من اضطراب ترتيب فصول الكلام عليك؛ فيســهل عليك عند ذلك وضعُ كل شيء موضعه. وفيه أيضًا أمانٌ من تلبيس الخصم والذهاب عن تزويره. ولا تَمكّنه من جمع القصور عليك في الأسئلة والأجوبة؛ فإنه يؤدي إلى انتشار الكلام، واختلاط مواضع النكتة، والتباس موضع الحق بغيره. وإن طوّل عليك كلامه بعباراته الطويلة، فلخصْ من جميعها موضع الحاجة إليه، فتحصره عليه، ثم تكلم فيه بما يليق به؛ لأنك إذا فعلت ذلك، زال ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم الكثيرة. وإذا لــم تحصر عليه موضع الفائدة موّه عليهم تقصيرك. ولأنك إذا أحصرت عليه في كلامه ألفاظه ومعانيه وأخذت إقراره في كل ذلك فقلتَ: ألســتَ قلتَ

كذا، ومعناه كذا، لم يمكنه الهرب مما يلزمه عليه من كلامك، ولا الرجوع. وإذا لم تفعل ذلك، ربما ناكرك عند الإلزام، فتسد مواضع الخلل حين تنبّه له عند الإلزام.

وإياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازمًا؛ فإنه إذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه عن فوره، سقطت عن أعين الحاضرين، فتضعف عند ذلك عن نصرة الحق.

ولا تقصّر في تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته في كلامه. وهكذا إذا رجع فيما سلّم، نبهته عليه؛ لأنك إذا لم تعامله بذلك، تركت معظم المقصود من الجدل. وعند ذلك لا تبيّن نصرتك للحق.

ولا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل، بل تعلم أنه يسبق اللسان، ولما لا يخلو المتكلم منه. فإن أشكل عليك قصده في ذلك نبهته، فإن قال: هو لسبق اللسان ولم أقصده، تجاوزته، وإن علمته مقصودًا منه آخذته به.

وإذا موّه عليك في شـيءٍ خرجت عن عهدته بتعبير عبارة أو تطويل كلام لم تغب بأن تعيد ما أجبت به أول مرة، وتعرفه أن جوابه ما سـبق، ولم تأت إلا بتعبير عبارة عن معنى سبق الكلام عليه.

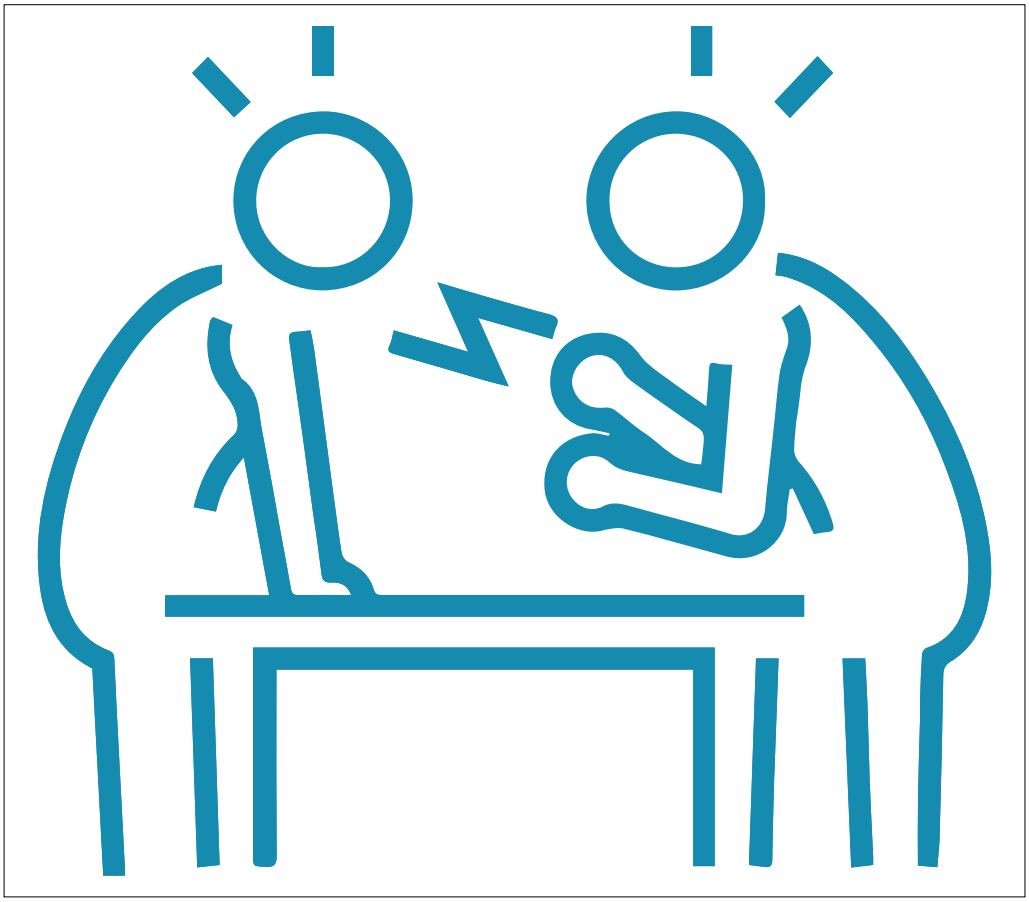
ولا يهولنك إذا كان لك جواب واحد تعتمده في سـؤالات له كثيرة قولُه لك: إلى متى تعيد هذا الكلام، وقد سمعناه غير مرة؟ بل تقول إذا قال لك ذلك: إن الكلام الواحد إذا أتى على إفساد معانٍ كثيرة، أو على عبارات شتى عن معنى واحد، كان ذلك في غاية القوة والصحة، لا وجه للعدول عنه إلى غيره.

ولا تورد في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه. وهو نصيحة المشايخ، يقولون لأصحابهم: «انفقوا في المناظرات بالمعروف». وإنما قيل ذلك، لأنه ربما تورد ههنا كلامًا لا تحتاج إليه، فيفسده الخصم عليك في غير موضعه؛ لأنه في غير موضعه، فيصعب عليك العودة إليه في موضع الحاجة.

ولا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله، فإنه تنبيه منك للخصم على الاحتراز عما لولا جوابك لما تنبه له؛ فيصعب عليك جوابـه إذا أورده مع الاحتراز، وما لا يفهمون كلام خصمك اسـتعدت، وإن احتجت إليه مرارًا كثيرة، فإن فهمتـه، فذاك. وإن لم تفهمه وعلمت أنه مما يصح العلم به، استمهلته لتتفكر فيه ثم تفرغ وسعك في التدبر والتفكر فيه، فإن فهمته واحتاج إلى الجواب، تدبرته، وتفكَّرْ في طلب جوابه محتسبًا، فإنه لا محالة إن كان مما ألزمك غير حق: يحضرك الانفصال، ويمدك الله بالتوفيق والنصرة لمعرفة فساده.

وإن آيـة بطلانه وإن كان حقًا صحيحًا، فلا أنفة من قبول الحق والانقياد له بأحسـن الوجوه؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل (...)

ومن أهل الجدل من جوّز أن يستعمل في موضع الاعتراض دفع الخصم بالغلبة والصياح وإيراد النوادر. وربما جـوّز في غير موضع الإعراض تخجيل الخصم بالنوادر وقطع خاطره



بالتهويل والصياح، وليس ذلك من طريق أهل المروءة في الديانة والتقوى في طلب مرضاة الله سبحانه فيما يأتيه من تحقيق الحق وحل الشبه وتصفية دين الله تعالى عن الشوائب بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمجادلة بالتي هي أحسن. بل ذلك من الجدل المذموم الذي ذمه الله سبحانه وذم صاحبه على ما بيّناه قبل. وبالله التوفيق(...)

وعليهما أن ينصفا في حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان إلا فيما يرجع إلى تطويل وتكرير في العبارة، فإنّ حذفَ ما هو حشو وفضل في الكلام لا يعود بتحصيلٍ في معنى ولا فائدة، واجبٌ عليهما. حتى إذا كان لفظ مشترك صارا في الحال إلى تحصيل الاشتراك واللبس، فيوصل إلى المطلوب بأقرب عبارة وأوجز لفظ.

ولا يستحقر أحدُهما صاحبَه بما يقع له من الخطأ في مذهب أو دلالة أو غير ذلك؛ فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه. واستحقار الخصم كاستحقار يسيرٍ من النار، فإنه ينتشر من يسيرِها ما يحترق به كثيرٌ من الدنيا.

والمحافظة على ما ذكرت من تقوى الله في نظره، يغنيه عن كثير من النصيحة ويبلغه إلى أسهل الطرق في الهداية إلى الحق، إن شاء الله ﷻ.»

الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابلي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1979، ص 529 ـ 541.

آداب الجدل على جهة السلب والإيجاب

العدد	آداب الجدل على جهة السلب	آداب الجدل على جهة الإيجاب
1	طلب المباهاة والجاه والتكسب والمماراة والمحك والرياء.	طلب الحق.
2	طلب الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر.	طلب الإنصاف في الجدل.
3	رفع الصوت بالجهر الزائد.	خفض الصوت.
4	إتيان أسباب الضجر والحدة.	إتيان أسباب التطرية والخشوع والتواضع.
5	الإسهاب والجدال بالباطل.	التثبت والتيقظ.
6	المسارعة إلى مكالمة من يبدي العداوة والبغض.	التثبت في مجادلة من يقبل أن يُجادل.
7	الاعتماد في الكلام على مناصرة الحضور واستحسانه.	عدم الالتفات إلى الحضور موافقين ومخالفين.
8	الكلام في مجالس المخافة والهيبة.	الكلام في مجالس الألفة والأنسة.
9	الكلام في مجلس انحياز.	الكلام في مجلس إنصاف.
10	الكلام في مجلس لهو.	الكلام في مجلس جد.
11	استصغار المناظر والاستهزاء به.	احترام المناظر والمحافظة على قدر النفس وقدر الخصم.
12	مناظرة المنتهي مناظرة المبتدئ.	مناظرة المنتهي مناظرة حفظ الرتبة.
13	مناظرة الأستاذ مناظرة المكافئ.	مناظرة الأستاذ مناظرة المسترشد.
14	العبوس في وجه الخصم.	البشاشة في وجه الخصم.
15	مفاتحة المتعنت بالمناظرة.	عدم مفاتحة المتعنت بالمناظرة أصلًا؛ وعند عدم العلم بعنته الإمساك عن مناظرته عند العلم به؛ وإلا فالتضييق عليه. تلقاء التلطف في معاملة المسترشد.
16	التعمق في العبارة مع المناظر النظير.	التركيز على مدار المناظرة.
17	التضييق على المناظر النظير.	إمهال المناظر النظير حتى يستوفي ما عنده.

العدد	آداب الجدل على جهة السلب	آداب الجدل على جهة الإيجاب
18	عدم الصبر على المناظر.	الصبر على المناظر والتساوي في حق المناوبة.
19	عدم الإقبال على الخصم بالوجه وعدم الإصغاء إليه.	الإقبال على الخصم بالوجه والهمة.
20	التعلق عند الاستدلال بأضعف ما في المسألة اتكالًا على ضعف المناظر.	التعلق في الاستدلال بأقوى المسألة تحرزا من مفاجآت الخصم.
21	المسامحة الجالبة بالضرر للنفس.	الحزم في المناظرة.
22	عدم مراعاة كلام الخصم.	مراعاة كلام الخصم.
23	إلزام الخصم قهرًا.	عدم إلزام الخصم إلا بما يلزمه.
24	التقصير في تنبيه الخصم على مناقضاته.	الحزم في تنبيه الخصم على تناقضاته.
25	مؤاخذة الخصم بما لم يقصد من الزلل.	مسامحة الخصم على فلتاته غير المقصودة.
26	النكوف عن التكرار.	الإقبال على التكرار متى احتيج إليه.
27	تشقيق المسائل والإكثار من إيراداتها حد الذهول عن المقاصد.	الاقتصاد في المسائل بقدر الحاجة والاقتصار عليها.
28	التهافت على تقديم جواب عن سؤال لم يُسأل.	التريث في عدم إيراد ما لا يُحتاج إليه.
29	تخجيل الخصم بالنوادر وقطع خاطره بالتهويل والصياح.	حفظ آداب المروءة وصون السكينة في الجدل.

وبعد أن يحدد أبو الوفاء بن عقيل معنى «الجدل» ـ في كتابه الموسوم باسم: «كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)» ـ بالقول: «والنظر المسمى في عرفهم بالجدل هو الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة. ولا يخلو الفتل للخصم عن مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب»، يعمد بعد ذلك إلى تحديد آدابه؛ فيقول:

«(...) فأما آدابه التي إذا استعملها الخصم وصل إلى بغيته، وإن لم يستعملها كثر غلطه واضطرب عليه أمره: تحديد السؤال والجواب؛ وترك المداخلة؛ والانتظار والإمهال إلى حين أن يأتي الخصم على آخر كلامه، وينتظم آخر معانيه؛ والإقبال على خصمه والإصغاء إليه دون غيره؛ وأن لا يخرج من مسألة إلى أخرى حتى يستوى الكلام في الأولى؛ واستعمال الحسن الجميل، دون التشنيع والتقبيح؛ وحفظ المقول، لئلا تجرى مناكرة لما



قيل، أو دعوى ما لم يقل؛ ولا يغير كلامه بما يحيل المعنـــى، ولا يلغو في نوبته؛ لأن ذلك يعمي عين البصيرة ويكسر الخاطر (...)

وعلى قياس ذلك كل ما يفتر ويقطع، كالإهوان وترك الإصغاء والنعاس، كل ذلك من الأدب تجنبه من حاضري المناظرة».

أبو الوفاء بن عقيل: كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون سنة نشر، ص2.

الترتيب	آداب الجدل على جهة السلب	آداب الجدل على جهة الإيجاب
1	إطلاق الكلام في الســؤال والجواب على عواهنه.	تحديد السؤال والجواب.
2	المداخلة (إدخال الــكلام بعضه في بعض) والمناهبــة (كل متدخل ينتظر فرصة نهب الكلام من خصمه).	المناوبــة: كل متكلــم ينتظــر نوبتــه ولا يدخل في نوبة الغير.
3	تعجل الرد دون إمهال الخصم.	انتظار الرد وإمهال الخصم.
4	الإعراض عن الخصم وعدم الإنصات إليه.	الإقبال على الخصم والإصغاء إليه.
5	الخروج من مســألة إلى أخرى دون استيفاء الكلام فيها.	عدم الخروج من مسألة إلى أخرى إلى حين استيفاء الكلام فيها.

الترتيب	آداب الجدل على جهة السلب	آداب الجدل على جهة الإيجاب
6	استعمال التشنيع والتقبيح.	استعمال الحسن والجميل.
7	تضييع ما قيل.	حفظ المقول حتى لا ينكر كل واحد على خصمه ما قاله.
8	تغيير الكلام بما يجعل المعنى محالا.	عدم تغيير القائل لكلامه حتى لا يحيل المعنى.
9	اللغو في نوبة الكلام.	عدم اللغو في نوبة الكلام.
10	العمل على فتر الكلام وقطعه مثل الإهوان وترك الإصغاء والنعاس.	الإقبال بالهمة على كلام الغير وعدم قطعه.

وبما أن طرفي الجدل اثنان: سائل ومجيب، فقد حدد الآداب التي على كل واحد منهما أن يلزمها على النحو التالي:

«وأدب الجدل: استعمال ما يحسن فيه. أما في السؤال والجواب: فضبط حدود كل واحد منهما، وتبين وجوهه، ولزوم سنته (...)

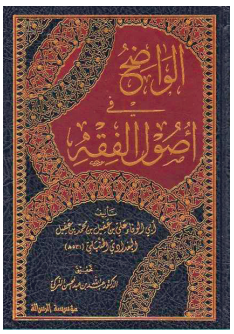
وأما في معاملة الخصم: فبالتوفية لحقه، والتجنب لظلمه (...)

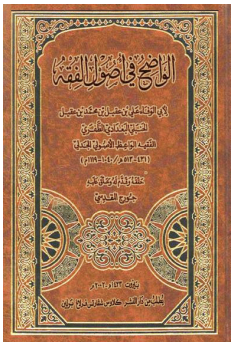
وآداب الجدل تزين صاحبها، وترك الأدب يشينه، وليس ينبغي أن ينظر إلى ما يتفق لبعض من تركه من الحظوة في الدنيا، فإنه إن كان رفيعا عند الجهال، فإنه ساقط عند ذوي الألباب.

وبكل حال فإنه لا يصلح الاستبقاء على الخصم إذا ابتدأ بما يتموه أنه سؤال أو جواب، وأما إن أتى بما لا يتموه مثله، فليس على خصمه استماعه، وذلك إذا أخذ في السباب وما جرى مجرى ذلك من التخليط الذي لا يُشكل على عاقل أنه ليس من السؤال والجواب في شيءٍ، ومثله في ذلك مثل من ابتدأ في إنشاد الشعر على طريق الاستشهاد، وابتدأ في شيءٍ من أخبار الزمان وتصرف الأحوال الذي لا يشتبه على عاقل أنه ليس من السؤال والجواب في شيء.

وكل جدل لم يكن الغرض فيه نصرة الحق فإنه وبال على صاحبه، والمضرة فيه أكثر من المنفعة؛ لأن المخالفة توحش، ولولا ما يلزم من إنكار الباطل، واستنقاذ الهالك بالاجتهاد في رده عما يعتقده من الضلالة، وينطوي عليه من الجهالة، لما حسنت المجادلة، لما فيها من الإيحاش في غالب الحال، ولكن فيها أعظم المنفعة وأكثر الفائدة إذا قصد بها نصرة الحق، وإنكار ما زجر عنه الشرع والعقل بالحجة الواضحة والطريقة الحسنة».

ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1999، الجزء الأول، ص. 516 ـ 517.





هذا، وقد فصل ابــن عقيل القول في محاذير الجدل في كتابــه ـ «الواضح في أصول الفقه» ـ فكتب يقول:

«قال العلماء: واحذر الــكلام في مجالس الخوف، فإن الخوف يُذهل العقل الذي منه يســتمد المناظِر حجته، ويستقي منه الرأي في دفع شــبهات الخصم، وإنما يُذهله ويشغله بطلبه حراسة نفسه التي هي أهم من مذهبه ودليل مذهبه، واجتنِبْ مكالمة من تخاف فإنها مميتة للخواطر، مانعة من التثبت.

واحذر كلام من اشــتد بغضك إياه فإنه داعية إلى الضجر والغضب من قليل ما يكون منه، والضجر مضيق للصدور، ومضعف لقوى العقول.

واحــذر المحافل التي لا إنصــاف فيها في التســوية بينك وبين خصمــك في الإقبال والاســتماع، ولا أدب لهم يمنعهم من التســرع إلى الحكــم عليك، ومن إظهــار العصبية لخصمك.

والاعتراض يُخلِق الكلام، ويُذهب بهجة المعاني بما يُلجئ إليه من كثرة الترداد، ومَنْ ترك الترداد مع الاعتراض، انقطع كلامه، وبطلت معانيه.

واحذر اســتصغار الخصم، فإنه يمنع من التحفظ، ويثبط عن المبالغة، ولعل الكلام يُحكى، فيُعتد عليك بالتقصير.

واحذر كلام من لا يفهم عنك؛ فإنه يُضجرك ويُغضبك، إلا أن يكون له غريزة صحيحة، ويكون الذي بَطَّــأ به عن الفهم فقد الاعتيــاد، فهذا خليل مسترشِــد تُعلِّمه، وليس بخصم فتجادله وتنازعه.

وقدّر في نفسك الصبر والحلم لئلا تستفزك بغتات الإغضاب، فلو لم يكن في الحلم خاصة لها يُجتلب، لكانت معونته على المناظرة توجب إضافته إليها.

ومع هذا فليس يسلم أحد من الانقطاع إلا من قرنه الله ـ جلت عظمته ـ بالعصمة من الزلل، وليس حد العالِم بأن يكون حاذقا بالجدل، فالعلم صناعة، والجدل صناعة، إلا أنه مــادة الجدل، والمجادل يحتاج إلى العالِم، والعالِم لا يحتــاج في علمه إلى المجادِل كما يحتاج المجادِل في جدله إلى العالِم.

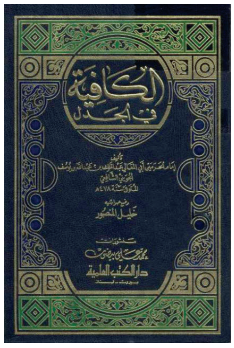
وليس حد الجدل بالمجادلة أن لا ينقطع المجادِل أبدًا، ولا يكون منه انقطاع كثير إذا كثرت مجادلته، ولكن المجادِل من كان طريقه في الجدل محمودًا وإن ناله الانقطاع لبعض الآفات التي تعرض.

واعلم أني لم أرد بقولي أهل النظر المتكلمين في عصرنا هذا، فإنما الكلام على صفة متقدمة، ولئن حفظت وصيتي في ترك اســتعمال ما وصفت لك في هذا الباب إلا مع أهله، بل وصية المسيح عليه السلام السابقة لوصيتي؛ إذ يقول: لا تبذلوا الحكمة لغير أهلها فتظلموها،

ولا تمنعوها من أهلهـا فتظلموهم، ليطولن صمتـك حتى تضاف إليه، ويزول عنك اسـم الكلام. اللهمَّ إلا أن تُحدِّث قوم سوء ممن غلب على الكلام في هذا العصر».

ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن عبد المحسـن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1999، الجزء الأول، ص 509 ـ 511.

ب ـ حيل المتجادلين:



مما تميّز به أبو المعالي الجويني [!] في نظره في أمر الجدل أنه أورد ضمن الفصول الأخيرة من كتابه العمدة ـ «الكافية في الجدل» ـ ما سـماه «حيـل المتجادلين» (الفصل الخامس والعشرون). وهو فصل فريد من نوعه، عجيب في مضمونه.

قال أبو المعالي الجويني:

«واعلم أن الحيل في المناظرة لقطع الخصم ـ: محظور، يجب الاجتناب عنه ـ وهو من دأب أهل الفسـوق في المناظرة، ومن عمـل من قصده بالمناظرة المماراة لأهل السـفه، مجانب لطريق الحق أهل الديانة والنصيحة، بعيد عن سلوك سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل ـ: قطع مكالمته؟

وإذا لم يبق بد من مناظره ببينة غاية البينة للحذر من حيله فإنه للناس حيل وتلبيسات في المناظرة من لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز عنها؛ فيسقط من حيث لم يعلم.

وأنا أكشف عن وجوه منها ليُتنبه على باقيها ـ:

فمنها؛ أن يحتال على الخصم بالتعمق في العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال وغريب اللغة والتفسير.

فإذا أراد أن يتكلم على كلامه أو يحكي شيئًا منه للكلام عليه، يقول: لم أقل هكذا ولم أُرد ما تحكيه.

أو يقول: لم نفهم ما قلت؟

فإذا استعاده أعاد بمثل الأول من ألفاظه البعيدة الغامضة حتى يقول في نوبته الأخرى: لم يفهم كلامي! يُري الحاضرين حذاقته وبراعته ودقة كلامه ومعانيه، ويقصر خصمه في الفهم والتحصيل!

فالوجه في دفع هذه الحيلة: أن لا يمكِّنه من التعمق، فإن تعمق؛ فاستكشفه حرفا حرفا وكلمة كلمة! فإنه يقصد بذلك تخجيلك وعجزك وانقطاعك عن إيراد ما يلزمه الجواب عنه!

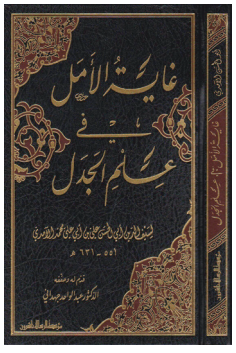
ومتى أردت مكالمة مناظري هذا الزمان؛ فلا بـد لك من الوقوف على حيلهم وكيفية دفعها!

ومنهـا؛ أنه إذا أحسَّ بقصر لا جواب له عنه، يتعلق بعبـارات الملزم ويضايقه في كل حرف ويناقشـه في كل كلمة، ويقصد إلى ما هو عرض كلامـه وجوانب مقصوده وأطراف فصولـه؛ فيتكلم فيها بمـا لا يتعلق بالمقصود وبما هـو موضع النكتة فـي الإلزام، ويكثر العبارات المستحسنة ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام ويغير عبارات الإلزام ويقبحها ويوهم السامعين بتحسين العبارة والفصاحة أن الخصم لم يتكلم بما فيـه تحصيل، ويريهم بما يكثر مـن العبارات وأنواع الفصاحات أنـه مجرد فيما يقول مستظهر على خصمه قصدًا منه بجميعها التزوير والهرب من موضع الإلزام.

فقد ذكرنا أن الوجه قطع مكالمته ما أمكنه؛ فإن لم يجد بدا من مقابلته لما علم من ظهور خذلانه وضعفه وعجزه في نصرة باطله وعلو كلمـة الحق على الباطل، حقق عليه أن جميع ما يتكلم به ليس مما يتعلق بموضع الإلزام، ويحصر جميع عباراته وفصاحاته ويلخص معانيها، ثم يعين وجه ذهابه في جميع ما ذكره من موضع الإلزام، وانفراد النكتة وانفصالها عـن جميع ما أتى وقد تعلـق أحدهما بالآخر؛ فيبيـن عند ذلك في الحـال انقطاعه؛ لأنه لا يحصل مع الحيلة.

ومنها؛ أنه يحتال المسـؤول على السائل فيخرجه عن سـؤاله؛ أو السائل يحتال على المسؤول فيخرجه من جوابه إلى غيره. فإذا لم ينتبه كل واحد منهما لذلك عن صاحبه لم تظهر صحة السؤال ولا صحة الجواب ولا الفساد؛ فيحصل الكلام بلا فائدة!

ومنها؛ أنـه إذا علم بلزوم فصل لا محيـد ولا محيص عنه ولا يجد إلـى غير الحيلة سبيلا، سكت غاية السكوت حتى يستوفي الملزَم جميع كلامه ويحسن الاستماع. فإذا أنهى الملزَم كلامه وسكت، أخذ في الجواب، وغيّر كلام الملزَم عن وجهه وحكاه على وجهه: وجه لا يبيّن منه وجه الإلزام. فإذا قال الملزَم: ليس هذا كلامي، ولستَ تحكيه على وجهه؛ أخذ في التشـنيع عليه: بأنك هو ذا تقطع، ولِمَ هذا التقطيع وأنا أحسـنت لكلامك الاسـتماع والسكوت؟ ويستشهد في ذلك الحاضرين، ويصيح بأنه مظلوم من جهته.



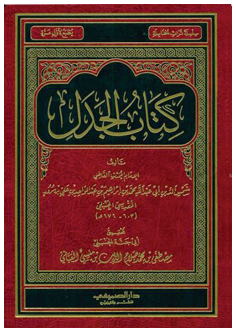
فإذا علم أهل المجلس أنه يحـرف كلامه ويحكيه على وجهـه وقالوا: صدق وحرفت كلامه، ولا يتكلم على موضـع الإلزام؛ يقبل على الملزَم ويقول: هـؤلاء أصحابك كنتَ قد واعدتهم بأن يستشـهدوا لك بالباطل، ويقول لأصحابه: اشهدوا كيف أسرد كلامه وأحكيه على وجهه وكيف يقطع علي نوبتي وأنا لم أقطع عليه!

فإذا شهدوا [شـهد] له أصحابه بذلك ونال مقصوده، فعلى الملزَم أن يقول: أصحابي شـهدوا لي وأصحابك شـهدوا لك، ولسـنا نحتاج إلى شـهاداتهم جميعًا، ولكن نستشهد بالكشف والبيان عما قلت أنا وقلت أنت!

ثم يأخـذ ويعيّن موضع النكتة ويكشـف عنها بأوضح عبارة وأبلغ بيـان. ثم يبيّن أن: المقدار الذي قلت لست تحكيه وما حكيته غير هذا، فكنت أنا المظلوم من جهتك. وتقول له: في قولك إنك تقطع علي نوبتي، قد حكم أهل الجدل بأن القطع على الخصم كلامه في نوبته مستحسن في مواضع منها هذا الموضع الذي أنت فيه.

وذلك أنهم قالــوا: إذا حكى في نوبته خلاف مذهبه أو خــلاف ما ألزمه بتحريف أو تغيير يذهب بذلك التحريف وجه [وجها] يوجهه علــى كلامه، أن له القطع عليه ورده إلى الصواب من ذلك؛ لأنه يجوز أن يكون قد خفــي عليه ذلك المذهب أو ذلك الإلزام، حتى إذا علم أنه يعاند فيه أعرض عن مكالمته. ومنها [ومن موجبات القطع]؛ أن يستمر السائل على سؤال يلزم المجيب من بعض أصوله عنده أن ذلك مذهب المجيب وأصله. فللمجيب أن يقطع عليه، ويقول: ليس ذلك من أصلي وقواعدي، طلبًا لتخفيف المؤنة عليه وعلى نفســه في الســؤال والجواب. ومنها؛ أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلم انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما يكون الانتقال إليه عجزا أو تركا لما كانــا فيه؛ فله أن يقطع عليه نظام كلامه. ومنها؛ أن يورد نوعًا من الإلزام ويردده ويطيل الكلام والعبارات وذلك الإلزام والمناقضة في غاية الظهور: يكتفي بالتنبيه عليه. فإذا زاد على التنبيه وأخذ في التطويل، كان للخصم أن يقطع عليه تطويله.

فهذه مواضع يحسن القطع على الخصم فيها ولا يحسن في غيرها. وما احتال به هذا الذي يريد التخلص من الإلزام أحد هذه المواضع، فله أن يزيله عن نظام كلامه ـ وللملزَم أن يدفع بظلمه بالقطع عليه أن يقول: إنما وجب علينا التمسك برسم الجدل إذا رجونا منه الفائدة، فإذا علمنا انقطاع الفائدة كان الواجب قطعه والإمساك عنه.



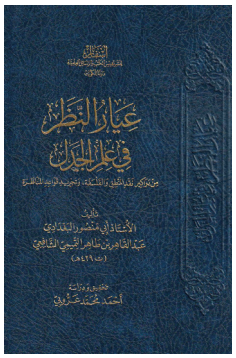
ومن حيلهم أن الواحد منه إذا اختبر بقوة كلام خصمه، وعلم من نفســه تعذر تفصيه [اســتقصائه] وتخلصه منه؛ أوهم الحاضرين ضعف كلامه، بأن يترك الإقبال على الملزَم ويلتفت يمينًا وشمالًا كالمتغافل المشتغل في فكره وخاطره بشيءٍ آخر، أو يأخذ مع غيره في حديث أو ســر مبالغة منه في الإيهام بأن المناظرة انتهت، وأن خصمه لا يجد [يورد] عليه إلا ما هو ضعيف ركيك لا يساوي الاستماع؛ فيضعف عند خصمه أيضًا ما يورده ليتوهم هو أيضًا أنه يتكلم بما يشــتركه الحاضرون بتخجل ويثير على نفســه تقدير الإلزام. وهو في التفاتاته وإبداء تغافله يتفكر ويتدبر ويروّي في طلب الجواب عنه؛ فإن حضره الجواب جنح [إلى] إلزامــه وقواه في حكايته عنه، ثــم أجاب بما يحضره من الجــواب. وإن تعذر عليه الجواب تهاون بذلك، وقال: قد أكثرنا وفرغنا عما فيه التحصيل من الســؤال. وهذا الذي يورده ليس مما ينبغي أن يزيد لأجله على ما تكلمنا فيه، ولو علمت أنه مما يجدي أو يؤثر لكنت لا أعرض عنه. فإذا أراد المســألة من تقريره ثانيًا يقول: يكفي هذا، وقد ســمعناه مرة، فلا فائدة في إعادته بل الشروع في مسألة أخرى لئلا نعطل الوقت ونزجيه بما يفيد أولى.

ووجه دفعه عن هذه الحيلة أن يبتــدئ إذا رآه لا يقبل عليه، فيقول: أقبل عليّ إن كنت أكلمك وأناظرك!

وإن لم يقبل عليه ويترك ما أخذ فيه، تقول له: قد علمت أنك قد احتبست بحق النظر وعلمت وقت انقطاعك. فهذا الذي عملته طلــب الحيلة في الهرب عما يظهر عوار كلامك.

وهذا من أقــوى العلامات على قــوة كلامي. وقد قطعــت الآن المناظرة معــك، وأنا أقرر للحاضرين وجه قوة ما ألزمتكه.

ثم يقبل على بعض الحاضرين ولا يلتفت إليه بحال في خلال تقرير كلامه. فإذا قال هذا أقبل الحاضرون لا محالة عليه لاستماع كلامه؛ فيحتشم عند ذلك الخصم عنه ويترك ما كان يريد الاحتيال بــه، ويقول للملزم: هات أيها الشــيخ أو أيها الفقيه حتى أســتوفي الإصغاء! فيقبل عليه الملزَم ويقرر الإلزام؛ فيظهر له ولأهل المجلس صحة الإلزام وقوته؛ فإن لم يأت بما يسقطه ظهر لكل أحد انقطاعه!



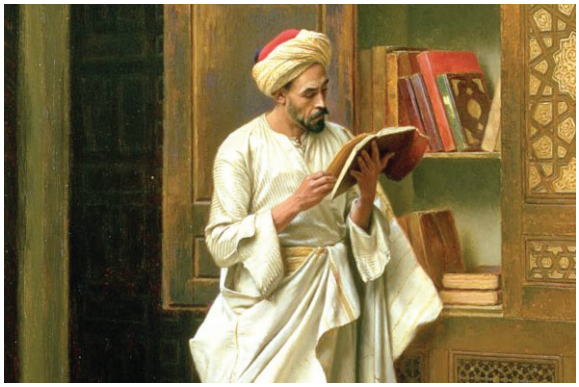
ومنها؛ أنه إذا علم ضعف ما يتكلم به يحتال فــي ترويجه بالالتفات والإقبال على كل أحد من أهل المجلس مع التبســم والاستبشــار مستشهدا بهم مســتميلا في إقباله عليهم بقلوبهم ليحركوا رؤوسهم ويزهزهوا لكلامه!

فإذا فعل ذلك قال له الخصم: لو كان كلامك سديدا مستقيما لما احتجت إلى تحريك رؤوسهم وإلى الاستشهاد بهم، فإن قوة الكلام لا تخفى على أهل التحصيل، وهم كأنهم من أهل التحصيل وإليهم يُرجع في التمييز بين الصحيح والفاسد يعرفون ضعيف كلامك وأنت أيضًا لعلمك بضعفــه احتجت إلى هذا الاحتيال، فيترك عند ذلــك هذا النوع من الاحتيال ويظهر سقوط كلامه.

ومنهــا؛ أن يعلم ضعف ما يتكلم به، وأن في المجلس من لو أخذ الكلام من الســائل الضعيف لظهر عجزه فيما يعلق؛ فإذا قصد ذلك المحصل أن يذنب على الســائل يستميل بقلب السائل فيمدح كلامه ويكثر الثناء له، ويقول: وأنت أحسن كلامًا ممن يريد التذنيب عليك. فيغتر الســائل بذلك، ويشتغل بما عنده مما استظهره، فلا يمكن ذلك المحصل من الدخول في المسألة وهو مع الســائل يشتغل ببســط الكلام وتكثير العبارة، فإذا علم من السائل أنه فنى ما عنده، ينظر إلى أضعف من في المجلس كلامًا مما يبسط في التذنيب، فيمدحه ويبني عليه، ويقول: أنت حسن الكلام محصِّل فيما تقول، فهلا دخلت في المسألة لتفيد الحاضرين؛ فبهذا النوع من الاختيار يخلص من مكالمة الخصم!

ومنها؛ أنه إذا علم قوة الكلام الســائل، فينكر ما هو مسلم، ويقول: لست أسلم هذه النقلة من كلام إلى كلام إلى إقامة الدلالة على ما مانعه فيه، حتى إذا ترك السائل ذلك صار متنقلًا وتخلص هو مما كان يخاف من قوة سؤاله !

فحق الســائل في مثل هذه المســألة أن يقول: هــذا الذي قلت كلام صحيح مســلم لا يســقط بإنكارك، فإن كنــت تنكره ليتضح لك منــي وجهه أكثر مما ذكــرت، فطالبني بالدلالة عليه ووجه الكشف بما عداه! فإن فعله كان متنقلًا من درجة المسؤولين إلى درجة الســائلين، وصار الســائل مســؤولًا، وكفاه هذا الجري! وإن لم يفعل، ترك تلك المناكرة والمدافعة لا محالة؛ وتخلص السائل من هذه الحيلة!



ومنها؛ أنــه إذا علــم قوة كلام خصمه وسرعة انقطاعه لو حقق عليه ذلك، أخذ في تقســيم ذلك الكلام مــن خصمــه، ويذكــر وجوهــا من الاحتمــال ويبطلهــا، ويوهــم أهــل المجلــس جودة كلامه بإبطال ســائر تلك الأقسام، ويرفض من تلك الجملة ما هو مقصود كلام خصمه ولا يحوم حوله!

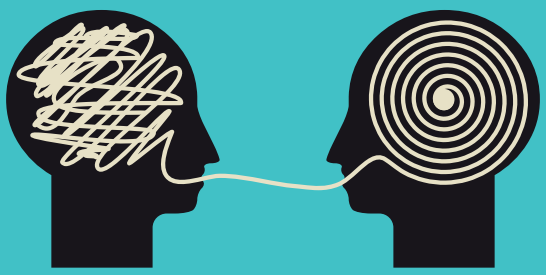
فيقول له خصمه في دفع هذه الحيلة: ألزمتَ نفسك شغلًا عظيمًا أكفيكه عن قريب إن شاء الله! ثم يعين مقصوده من كلامه على وجه لا يحتمل ويطالبه بالكلام عليه، فتزول عند ذلك حيلته!

ومنها؛ أن يفوض عند ذلك التقسيم إلى الســائل، ويقول: كلامك هذا محتمل لوجوه ولســت أعين ما تريده، فعيّن غرضك! ليوقع الســائل في طلب ما لا يجد إليه سبيلا! لأن الــكلام إذا كان غير محتمل، كيــف يبين الســائل ما يطالبه به من بيــان بعض وجوهه، ولا وجود له؟ فعلى الســائل عند هذا أن يقول: كلامي غير محتمل، ولا منقسم، وعنيت به ما اقتضاه ظاهره! فلا يبقي للمسؤول حيلة.

وللحذاق من أهل النظر حيل وتلبيسات مثل هذه وأشباهها. فليكن الناظر على حذر من حيل خصمه! (...)

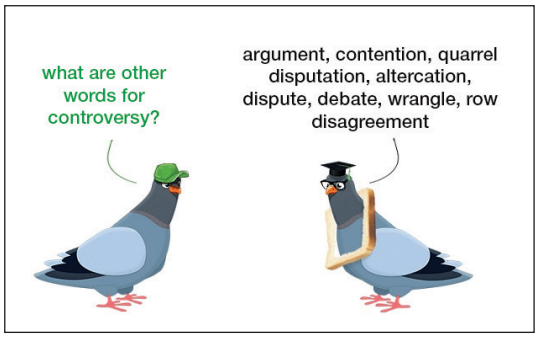
ومن الحيل ما يباح للمناظر، وهو أن يتوجه بعض وجوه الأسئلة على كلامه، فلا يحضره الجواب! فيحتال في التغافل عن ذلك السؤال. ويرى أنه تناسى ذلك، ويجيب عن غيره من الأسئلة، حتى إذا ظهر له جوابه قال: أما الفصل الفلاني، فقد تركنا جوابه ونذكره. فيكون هذا مباحا، إذا كانت النوبة ذات أســئلة. فإن لم يكن وجه إلا ذاك الســؤال الواحد، فلا يحضره جوابه، فالوجه أن يحتال ويقول: لم أفهم هذا السؤال، فيستعيده، لا يزال، ويقول لا يقع لي هذا الفصل، ويتدبر هو في خلال ذلك، فيخطر له مع التوفيق إن لم يكن ما ألزم حقًا جوابه، وإن كان، فلا تنفعه الحيلة في الموضع الذي يلزمه فيه الانقياد. ولا يجوز قبل حضور الجواب أن يسرع في الكلام عليه؛ فإنه يخرج كلامه إذ ذاك شبه الوسواس ويظهر انقطاعه على قبح الوجوه!»

الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابلي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1979، ص 542 ـ 550.



الفصل الثامن

منطق الخلاف وأخلاقياته



قد نشـأت في المـدة الأخيرة عدة مباحـث في أمر الخلاف: إبسـتمولوجيا الخـلاف، أخلاقيات الخـلاف، وأخيرا منطق الخلاف. والحال أن لنا تراثًا ثرّا في الخلاف نحتاج إلى أن نسـتأنس به، مـع مراعـاة تبايـن الأزمنـة واختلاف الذهنيات. وما هـو وارد في هذا الفصل توليف بين مباحث غربية وعربية في شأن «الخلافيات».

وعلـى خلاف ما كان ذهـب إليه مفكرة الإسـلام من قصر الخـلاف على «الخلاف المذهبي»، فإن المحدثين باتوا يتحدثون عـن الخلاف على وجه الإجمال، لا في القضايا الفقهية أو الشرعية وإنما في كل القضايا التي تكون موضع خلاف بين بني البشر.



قال ابـن عقيل فـي كتابـه: كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، محددًا معنى «الخلاف»:

«حـدّ الخـلاف الذهاب إلـى أحد النقيضين مـن كل وادٍ مـن الخصمين. وذلـك أن كل خبـر فهو علـى نقيضين، موجبـة وسـالبة. والخـلاف أن يذهـب أحدهمـا إلـى الموجبـة، والآخـر إلى السالبة. وأصل ذلك من الذهاب في الجهات؛ كذهاب أحدهما يمينا والآخر شمالا. والخلاف في المذهب ـ وهو قصدنا بالبيان هنا ـ أن يذهب أحدهما إلى جهة الإثبات، والآخر إلى جهة النفي؛ كقولك: «القيـاس حجة»، وقول الآخـر: «ليس بحجة». فالقـولان لا يجتمعان في الشريعة؛ إذ لا يجوز أن يكون القياس حجة للّه، لا حجة للّه، في زمان واحد».

أبو الوفاء بن عقيل: كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون سنة نشر، ص1.



ونحن لن ننظر إلى الخلاف هنا نظرة معيارية، وإنما نظرية منطقية وإبستمولوجية. ما من جماعة دينية إلا وشأنها أن ينشب فيها الخلاف آجلًا أم عاجلًا، وليس الإشكال في الخلاف نفسه وإنما في تدبيره.

عادة ما عُدَّ «الخلاف» أمرًا سلبيًا، وبالضد منه عُدَّ «الوفاق». وقد سعت مجمل المذاهب الفكرية إلى مديح هذا وذم ذاك. وأوحى الخلاف، سواء أكان في المجال العمومي (شأن الخلاف السياسي مثلا) أو في المجال الخصوصي (شأن الخلاف القانوني بين شخصين مثلًا)، بإجراء عدة دراسات بحثية متخصصة ومتقاطعة معًا، بسبب سوء سمعة مفهوم «الخلاف» نفسه. ومن منا لا يتفادى الخلاف؟ ولا سيما حين يستمر الخلاف استمراره الدائم، ويبدو كأنه بلا حل ولا نهاية؛ بما يُعتبر «إخفاقا» في التواصل، بين أهل الخلاف، أو «إخفاقًا» في المقدرة على التواصل التواصل العاقل.

ومن ثمة يعتبر البعض الخلاف تعبيرًا عن عجز الأفراد أو الجماعات على الوصول إلى توافق أو إلى تسوية.

ويبدو أن التقليد الفلسفي، وعلوم اللغة، والعلوم الاجتماعية تقبل، على نطاق واسع، فكرة ضرورة تجاوز الخلاف لصالح وفاق حول ما يعد هو «الحق» عينه أو «المعقول» ذاته.

وهكذا، في كتاب «الخطابة» لأرسطو، أكد الفيلسوف على أن «المشاورة»، المرتبطة بالفعل الجماعي، إنما تتغيا تجاوز الخلافات؛ وذلك بفضل من إعمال اللوغوس ـ العقل. وقد جدد هذا التصور بيرلمان ـ في كتابه «الخطابة الجديدة» (1997)؛ إذ أدان هو «المشاغبة»؛ بمعنى كل استعمال للخطابة بغاية الانتصار على الخصم كيفما اتفق، بدل إقناعه والتوصل إلى الحق. ومن وجهة نظر فان إمرين وجروتندورست (نظرية نسقية في الحجاج: 2004) يتحدد النقاش بوسمه تفاعلًا يسعى من خلاله الطرفان المنخرطان فيه إلى الوصول إلى «وفاق» ـ وذاك فعل «المتعقلين» عندهما ـ باستعمال قواعد «التعاون». كما أن أصحاب اللسانيات والمعرفيات يحددون «الخلاف» على أنه ضرب من أضرب النزاع

الذي يبدي عجزه عن المقــدرة على تفاوض التواصل بين المتفاعلين، بل حتى التفكير في إمكان حدوث مواءمة ومصالحة؛ وذلك باللجوء إلى آلية التأدب لتلطيف الخلافات وتفاديها والتقليل من تأثيرها (والدرون وأبليجات 1994). وفي مضمار الفلســفة السياســية، تتصور نظرية الفعل التواصلي (هابرماس، 1999) التبادل بين الأفراد أو الجماعات بحسبانه عملية موجهة نحو جهد التفاهم ومسترشــدة بمبادئ أخلاقية قابلة لكي تمســي شمولية. وتصف ليبرالية راولز وصفة «التوافق بالتقاطع» لاستبعاد أي خلافات أخلاقية فلسفية من الساحة العامة، تلقاء التفكير في مبادئ العدل عنها بمعزل. وبالجملة، تلتقي سائر هذه المواقف في تفضيل «الوفاق» على «الخلاف».

هذا بينما بات يميل باحثون آخرون إلى القول بأن «الخلاف»، بدل أن يعتبر «فشــلًا» و«نقيصــة»، له منطقه الخــاص، وأخلاقياتــه المخصوصة، ويملك «قيمــة» معتبرة. وهو ما يظهــر في وظائــف الخــلاف الاجتماعيــة والأخلاقية والسياســية؛ لا ســيما في إطار الديمقراطيــة، والمجتمــع المتعدد، والمجتمــع المنفتح، حيــث من الطبيعــي أن تتباين الاصطفافات الإيديولوجية والسياسية والدينية...

ولهذا استجدت أنظار في أمر الخلاف، دارسة إياه من جهة منشأه، وأنواعه، وقواعد حلّه، وآدابه. إليك نموذجًا منها:

1 ـ بعض دواعي منشأ الخلاف

قد ينشأ الخلاف من استعمال اللسان نفسه. إذ أن استعمالاتنا للسان، في حياتنا اليومية، اســتعمالات غير متساوية. ومن بين هذه التفاوتات في اســتعمال اللسان من طرف الأفراد أن اللسان يستخدم للدلالة على «معنى حرفي»، كما قد يستخدم للدلالة على تأثير وجداني.

مثال:

خذ، مثلًا، طريقة توصيفنا خط طالــب لا يكاد يُقرأ من دقته؛ فيكون أن يقول له كل أستاذ من أساتذته الثلاثة:

ـ خطك شديد الدقة.

ـ خطك ككراع النمل.

ـ خطك كَوَنِيم الذباب.

لا شــكَّ تدل هذه العبارات الثلاث على الدلالة نفســها ـ صعوبة قراءة خط الطالب بســبب دقته ـ لكنها تتباين من حيث الحمولــة الوجدانية: الأولــى ذات دلالة «محايدة» والثانية والثالثة ذاتا دلالة «قدحية»؛ مع تفاوت بينهما في مشــاعر العداء الســلبية اتجاه الطالب. وهذا الأمر يستدعي إبداء الملاحظتين التاليتين:

1 ـ تبقى الدلالة هي هي لكن الحمولة تتباين:

أ ـ للحمولة الوجدانية تأثير كبير في تشكيل مواقف الأغيار. وهي تستعمل أحيانًا للتوجيه والإقناع.

ب ـ تتحدد طرائق إبلاغ الوضع عينه إلى حدٍّ معيّن بثراء اللسان الذي نستعمل وبمدى مقدرتنا على يسر هذا الاستعمال أو عسره.

2 ـ ترتهن الحمولة الوجدانية بالدرجة لا بالنوع. إذ غالبًا ما تتباين الدلالة الوجدانية للكلمات أو الجمل من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان.

مثال:

مثلًا؛ حين نستخدم كلمة «تعصب»، فإننا نجد فارقًا في الاستخدام بين الأقدمين والمحدثين: إذ كان الأقدمون يستخدمونه للمدح ـ التعصب للحق ـ وللذم معًا التعصب للمذهب؛ بينما الغالب على دلالته اليوم الدلالة القدحية.

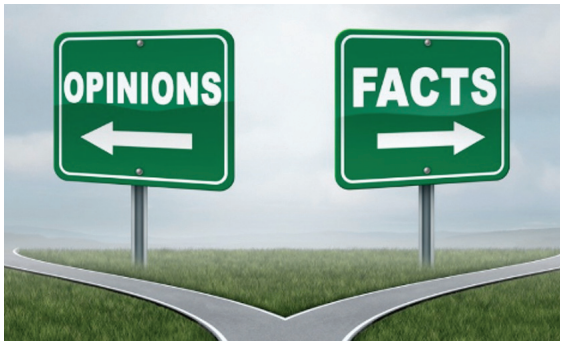
3 ـ عندما يميل قول شخص معين نحو الإيجاب، بينما يميل قول الآخر نحو السلب، فاعلم أن الشخصين يختلفان في الموقف.

2 ـ أنواع الخلاف

في الأصل، يمكن أن نميّز بين ضربين أساسيين من الخلاف: ثمة «الخلاف في الاعتقاد»، وثمة «الخلاف في الموقف»:

أ ـ الخلاف في الاعتقاد:

على خلاف ما ذهب إليه الفكر العربي الإسلامي القديم، لا يحصر «الاعتقاد» هنا في «الاعتقاد الديني»، وإنما يشمل كل الاعتقادات، على وِزان: فلان يعتقد أن كذا هو كذا؛ شأن قولنا: فلان يعتقد أن ممارسة الرياضة مفيد للصحة، تلقاء الاعتقاد المضاد: فلان يعتقد أن مزاولة الرياضة غير مفيد للصحة، أو مضرّ بالصحة. ويحدث الخلاف في الاعتقاد عندما يتعلق الأمر بتباين في الدلالة الحرفية للعبارة، وليس في حمولتها الوجدانية. وهكذا، فإنه عندما تكون الأقوال تتباين في الدلالة الحرفية أو الإشارية، فذاك مؤذن بخلاف في الاعتقاد. وإنما «الخلاف في الاعتقاد» حلاف حول «الوقائع»؛ أي بلغة الأقدمين خلاف في عين الأمر. كأن يقول زيد: «خط فلان دقيق»، ويقول عمرو: «خط فلان سميك»؛ وهما يقصدان خط الشخص نفسه. ففي هذه الحالة يحدث بينهما خلاف في الحكم على خط شخص كما هو في الواقع؛ أي على «واقعة» يمكن التأكد منها تأكدًا اختباريًا.





ب ـ الخلاف في الموقف:

يحدث الخلاف في الموقف عندما يقع تباين في الحمولة الوجدانية للعبارة. وهكذا فإنه في قول شخص معين يتمّ تغليب دلالته الإيجابية، بينما تغلب في دلالة قول شخص آخر الدلالة السلبية، فإنه يكون قد وقع خلاف في الموقف؛ بحيث يكون قد حدث ثمة اختلاف وجداني بين المتنازعين/المتخالفين. وذلك كأن يقول زيد: الانتحار علامة انهزام، بينما يقول عمرو: الانتحار أمارة إقدام.

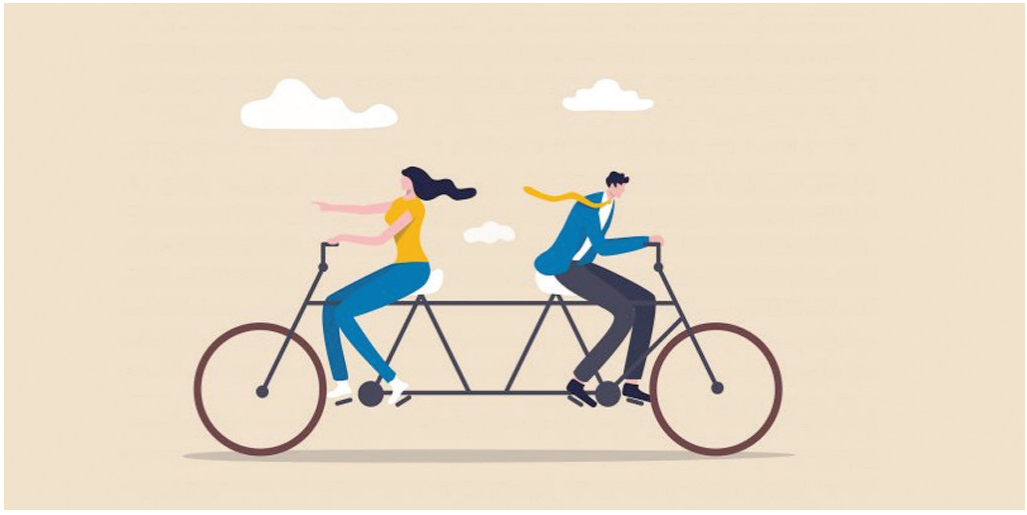
على أنه من شأن لجوء مبالغ فيه إلى لسان محمل بحمولة وجدانية شديدة أن يخلق ظاهر ـ شبهة ـ خلاف بين الطرفين اللذين ـ في واقع الأمر ـ لا يختلفان حول الوقائع. والأمر قد يكون بالضد أيضًا؛ إذ يمكن أن يخفي مظهر وفاق وجداني خلافًا عميقًا.

تأسيسًا عليه، يحصي الباحثون أربعة أنواع من الخلاف الناتج عن التمازج بين طرفي الخلاف الأصليين:

1 ـ ثمة وفاق الاعتقاد (القناعة) ووفاق الموقف: وفي هذه الحالة لا وجود لمشكلة. وذلك لأن الطرفين يعتنقان الاعتقادات عينها ويتقاسمان الأحاسيس ذاتها.

2 ـ وثمة وفاق الاعتقاد (وفاق القناعة) وتخالف الموقف (الخلاف في الموقف): ما لم تتم معالجة هذا الأمر، قد يتعالى الصراخ بين الطرفين علوًا لا حدّ له ولا نهاية (ولا جدوى له أيضا) بين شخصين تتباين أحاسيسهما تباينًا عميقًا حول أمر هما، في العمق، متفقان حوله.

3 ـ وثمة خلاف في الاعتقاد يصحبه وفاق في الموقف: في هذا الوضع، قد يحدث ألا يقرّ الشخصان أبدًا بالخلاف في الرأي؛ فبالأحرى حلّ الخلاف بينهما؛ لأنهما يدعان نفسيهما تستنيمان وتستحليان أحاسيسهما المتشاطَرة.



4 ـ وهنـــاك خلاف في الاعتقاد وخلاف في الموقف: وهنـــا لا يجمع بين الطرفين أي شيء، مهما نذر هو، بحيث عادة ما ينهار التواصل بينهما.

أنواع الوفاق والخلاف			
وفاق القناعة وفاق الموقف	وفاق القناعة خلاف الموقف	خلاف القناعة وفاق الموقف	خلاف القناعة خلاف الموقف

بناءً عليه، من المفيد التقدّم، أولًا، بمعرفة مستويات الوفاق والخلاف الحادثة في كل تبادل يقـــع بين وجهتي نظـــر. والحال أن هذا الأمـــر حتى لئن كان لا يحـــلّ الخلاف بين الطرفين المتخالفين، فلا أقل من أنه يسمح بتفادي هدر الوقت في استعمال طرق حجاج أو إقناع غير مناسبة للوضع القائم.

مثال:

لننظر في مثال بسيط من أنماط الوفاق والخلاف التي يمكن أن تنشأ عن جدالات حول وقائع وحوادث، من جهة، وأحاسيس وانطباعات عن هذه الوقائع والحوادث، من جهة ثانية. ولنفرض أنه حدث نقاش حول مســـافة بعد كوكب الشمس عن كوكب الأرض على النحو التالي:

الأوضاع	اسما المتخالفين	الاعتقاد والموقف	نوعية الوفاق/ الخلاف
الوضع الأول	زيد	تبعد الشمس بعدًا ســـحيقًا لا يصدق؛ إنها تقع علـــى بعد 60 مليون ميل بعيدًا (عن كوكب الأرض).	خلاف في الموقف خلاف في الاعتقاد.
	عمرو	لا تبعد الشـــمس بُعدًا قصيًا لا يصدق. إذ أنها تقـــع على بعـــد 90 مليون ميل بعيدًا (عن كوكب الأرض).	
الوضع الثاني	زيد	لا تبعد الشمس بُعدًا سحيقًا لا يصدق، إنمـــا تبعد فقـــط 93 مليـــون ميل (عن كوكب الأرض).	خلاف في الموقف وفاق في الاعتقاد.
	عمرو	الشمس، في حقيقة أمرها، بعيدة بُعدًا ســـحيقًا؛ بما أنها تبعـــد 60 مليون ميل (عن كوكب الأرض).	
الوضع الثالث	زيد	الشـــمس بعيدة جدًّا؛ بما أنها تقع على بُعد 90 مليون ميل (عن كوكب الأرض).	وفاق في الموقف وفاق في الاعتقاد
	عمرو	أجل؛ الشمس بعيدة جدًّا بالفعل.	

الأوضاع	اسما المتخالفين	الاعتقاد والموقف	نوعية الوفاق/ الخلاف
الوضع الرابع	زيد	حقًا؛ الشمس قريبة قربًا فاحشاً من الأرض؛ إنها تقع فقط على بعد 60 مليون ميل (عن كوكب الأرض).	خلاف في الموقف خلاف في الاعتقاد
	عمرو	لا؛ الشمس بعيدة بعدًا سحيقًا؛ لأنها تبعد 93 مليون ميل عن الأرض.	

3 ـ قواعد فض الخلاف

1 ـ عيّن الواقعة محل الخلاف: وهذا الأمر يقتضي استعمال لغة لا هي بلغة المخالِف ولا هي بلغة المخالَف ـ أي عدم استعمال لغة المتخالفين ـ على أن ههنا أحوالًا متعددة:

أ ـ عندما يكون الطرفان متوافقين في الاعتقاد، لا يطرح أمر الواقعة اللهمَّ إلا لمامًا.

ب ـ ينبغي تجنب استعمال تعبير واحد من طرفي الخلاف عند طرح القضية الخلافية.

ج ـ في كل خلاف في الاعتقاد؛ ثمة وقائع متوافق عليها ـ وهي في غير محل القضية الخلافية المثارة. مثلًا؛ في المثال السابق: كلا الطرفين يتفق على أن الشمس توجد على مسافة من الأرض. وبطبيعة الحال، لا تشكل هذه الواقعة المقررة مثار خلاف في القضية المثارة.

2 ـ حَدِّدْ الدلالة الوجدانية لكل طرف من طرفي الخلاف نحو الواقعة المثارة: علمًا أن الدلالة الوجدانية اتجاه القضايا الثانوية لا تكون هنا ذات وجاهة مباشرة لإظهار خلاف الطرفين.

أ ـ يمكن إظهار الدلالة الوجدانية بإعادة صياغة كل ما قاله كل طرف صياغة وفق ألفاظ محايدة. ثم بعد ذلك، يمكن المقارنة بين القولين.

ب ـ اعتبر الحالة التالية:

زيد: ألقى الطفل الصغير العصا بلطف على رأس الكلب العقور.

عمرو: أهوى الشيطان الصغير على رأس الجرو المسكين.

ج ـ بما أن القضية المطروحة هي: «هل ضرب الطفل الكلب؟» فإنه يمكن تصنيف موقف زيد على أنه موقف إيجابي، بينما موقف عمرو سلبي اتجاه الواقعة المعتبرة (وليس موقفهما اتجاه الكلب؛ لأن مسألة الكلب هنا مسألة ثانوية).

3 ـ عيّن الوفاق أو الخلاف في الاعتقاد: قارن بين ما قاله كل طرف من الطرفين المتخالفين بالواقعة موضوع الخلاف (وقد صيغ الأمر وفق سؤال)؛ وذلك بغاية تحديد ما إذا كان الطرفان يتوافقان في الاعتقاد أم يختلفان فيه.

أ ـ لَئِنْ لم يوجد أي دليل بيّن على أن الطرفيــن يختلفان حول الوقائع، فإنه لا يمكن للمرء أن يفترض أن ثمة خلافًا.

ب ـ مثلًا؛ جوابًا عن الســؤال: «هل ضرب الطفل الكلب؟» لا يوجد دليل بيّن من نص القولين على أن زيدًا وعمرًا يتخلفان.

4 ـ عَيِّنْ الوفاق أو الخلاف في الموقفين:

قارن الدلالة الوجدانية عند كل من المتخالفين بغاية وجدان أي خلاف في الموقف.

5 ـ اِسْعَ إلى حلِّ النزاع في توافق مع نوع الخلاف.

أ ـ لَئِنْ كان ثمة خلاف في الاعتقاد، اســتعمل طرائق عــرض الوقائع بحيث تقبل من الطرفين معًا قبولًا وديًا: السلطة، العلم، الملاحظة.

ب ـ لَئِنْ كان ثمة خلاف في الموقف، اســتعمل طرائق الخطابة والإقناع التي يمكن أن تكون مفيدة بهذا الصدد. وهذا الصنف من الخلاف هو الأشد استعصاء على الحلِّ.

ج ـ لَئِنْ كان ثمة خلاف في الموقف والاعتقاد معًا، اسع إلى حل الخلاف في الاعتقاد أولا:

1 ـ استحضار الوقائع قد يساعدك على إحداث تغيير في الموقف؛ وذلك بما أن أحد الطرفين أو كلاهما قد يكون بنى موقفه على ما يعتقد فيه.

2 ـ لَئِنْ لم يحمل استكشاف الوقائع الطرفين على الوفاق في الموقف، فإنه يمكن تجريب مختلف طرائق الخطابة والإقناع.

تحليل مثال: «بُعد كوكب الشمس عن الأرض»:

أنواع الأوضاع	الاعتقاد (في واقع الأمر)	الموقف (إزاء واقع الأمر)	كيف يمكن فض الخلاف
الوضع الأول	خلاف: (90 مليون ميل ضد 60 مليون ميل)	وفاق: (بُعد سحيق = بُعد قصي)	اعثر على الوقائع: استعمل كتابًا مرجعيًا، أو سلطة علمية، أو قم بتجربة لتحديد الواقعة مثار الخلاف.
الوضع الثاني	وفاق: (93 مليون ميل)	خلاف: «لا تبعد بُعدًا سحيقًا» ضد «تبعد بُعدًا سحيقًا»	استعمل الخطابة والبلاغة، والحجج المقارنة، والاصطلاحات النسبية.

أنواع الأوضاع	الاعتقاد (في واقع الأمر)	الموقف (إزاء واقع الأمر)	كيف يمكن فض الخلاف
الوضع الثالث	وفاق: (90 مليون ميل)	وفاق: «بعيدة جدًّا»	لا حاجة إلى حل
الوضع الرابع	خلاف: (60 مليون ميل ضد 90 مليون ميل)	خلاف: «قريبة قربًا فاحشًا» ضد «بعيدة بُعدًا سحيقًا»	1 ـ اعثر على الوقائع. 2 ـ استعمل طرائق الخطابة والإقناع.

4 ـ آداب الخلاف



ما لـم يكن «الخلاف» «خلافًا شـبيهيًا» يشـي عن مجرد «تشهي الخلاف» ـ من باب «خالف تعرف» ـ أو من باب «تقليد الأسلاف» في خلافهم، وكان «خلافًا حقيقيًا» يعبر عن اختلاف جوهري في وجهات النظر، فإنه لا بد لهذا «الخلاف» ـ بحسبانه «فعلا» وباعتبار أن ما من «فعل» إلا والشأن فيه أن يمتلك «قيما» خاصة به يسترشـد بها وتوجهه ـ أن تكون له قيمه المخصوصة. وقد وضع قدماء المسلمين، كما محدثو الغربيين، قواعد أخلاقية للخلاف ولتدبيره تتقاطع، في مجملها، مع قواعد أخلاقيات الجدل والمناظرة. وهي قواعد أجملها المفكر الحجاجي العربي حمو النقاري في ما يلي:

1 ـ ضرورة تكافؤ حظوظ المتخالفين معرفيا؛ بحيث يمكن التواصل في ما بينهما البين، وبحيث يكون بمقدور كل واحد منهما أن يبدأ الحوار مع المخالِف في أي لحظة أراد وأن يتبعـه مُناوبة مع مخالفه عرضًـا واعتراضًا، أداءً وانتقادًا، ادعاءً واستشـكالًا وتعريفًا وتفسيرًا وتسويغًا وإبطالًا...

2 ـ يتعيّن أن تكون القضايا والأحـكام كلها، من الناحية المبدئيـة، قابلة لأن توضع موضع خلاف.

3 ـ لا حوار خلافي حق اللهمَّ إلا في ما يمكن الكشف عن وجه الحق فيه.

4 ـ لا تعويل اللهمَّ إلا على الاستدلالات الصحيحة والسالمة.

5 ـ لا استدلال إلا بالأقوى من الأدلة إذا ما هي كانت الأدلة متنوعة.

6 ـ لا إلزام للمخالف إلا بما يكون لازمًا له حقًا.

7 ـ من الواجب الإذعان للحق والانقياد له متى ظهر.

8 ـ من الواجب لزوم الدعوى أو دعوى المخالف حتى يثبت بطلانها.

9 ـ لا مكابرة في الخلاف.



10 ـ لا كذب في الخلاف.

11 ـ لا يتكلم المخالف مع مخالفه إلا في ما يعلم.

12 ـ لا استطراد في الكلام ولا نشر ولاخبط، وإنما يطالب الاقتصاد فيه والجمع والضبط.

13 ـ لا تخبر مخالفك بما تعلم أنه عالم به.

14 ـ لا تخبر مخالفك إلا بما تعلم أنه يهمه.

15 ـ لا إبهام في الكلام.

16 ـ يتعين تدبُّر كلام المخالف.

17 ـ يلزم الصبر للمخالف.

18 ـ تلزم مسامحة المخالف حين لا يتأدب في كلامه.

19 ـ يجب ألا يتمّ استصغار المخالف والسخرية منه أو العبث به.

20 ـ يتعيّن تجنب الفرح بالاختصاص ببيان الحق والصواب.

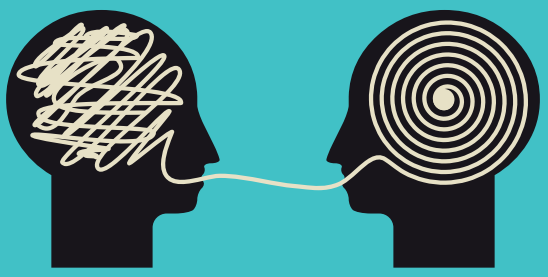
21 ـ يتوجب تجنب التكسُّب.

22 ـ الواجب تجنب المباهاة والممحاكة واللجاج.

23 ـ الواجب تفادي الأفعال والانفعالات المشوِّشة على حسن جريان تدبير الخلاف.

24 ـ الواجب ان يكون الهدف من التعاون تدبير الخلاف؛ وذلك إما بالإرشاد وإما بالتنبيه وإما بدفع الخطأ وإما بيان الصواب والحق.

25 ـ من الواجب تجنب الحيل والتلبيسات.



الفصل التاسع

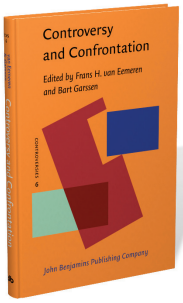
منطق المناظرة وآدابها

«إن التناظر مقوم للإنتاج الفكري الإسلامي. فلا كلام منشأ للمعرفة إلا بين اثنين، ولو كان كلام المرء مع نفسه. ولا اثنين إلا معتقد (مدع) ومنتقد (معترض). ولا معتقد إلا بدليل. ولا منتقد إلا لطلب الصواب. ولا طلب للصواب إلا بقواعد وآداب»

طه عبد الرحمن

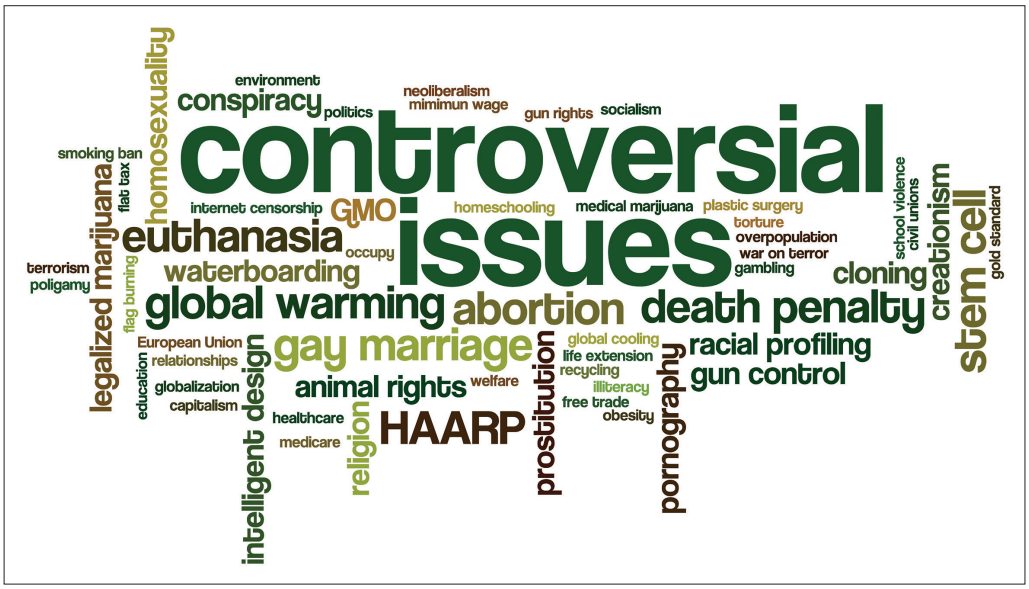
«وأخبرك بحكاية؛ لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الانصاف على من لعله ينافره ما ذكرناها. وهي أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة؛ فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب، فوجدت برهانًا صحيحًا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس؛ فعرفته بذلك، ثم رآني قد علمت على المكان من الكتاب، فقال لي: ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه المحق، وأني كنت المبطل، وأني راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مبهت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد».

ابن حزم



على خلاف ما قـد يعتقده البعض من أن زمن الاهتمـام بالمناظرة قد ولى وأدبر مع الأقدمين، فإن دراسة المناظرة، وكما يعلن عن ذلك الباحثان الهولنديان فرانز ڤان إمرين Franz H. Van Eemeren وبارت كراسـن Bart Grassen في مفتتح الكتاب اللذين أشرفا على نشره ـ المناظرة والمواجهة (2008) ـ أمسـت، بالضد، تشهد على ازدهار كبير. ذلك أنه عبر أنحاء العالم، قد بات يتمّ فحص المناظرات من لدن باحثين متخصصين في المناظرة يودون إلقاء أضواء تحليل على كيف تجرى بعض المناظرات، وعلى كيف تتطور، وعلى كيف تنتهي أو كيف تقع في جمود طريق مسدود؛ فلا تتطور هي...

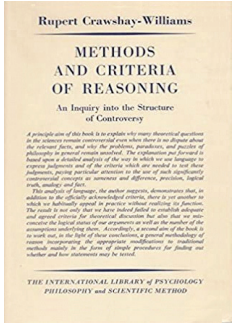
وبدل أن يحيل لفظ «المناظرة»، في بعض الألسن الغربية المعاصرة، على نمط خاص من تبادل الآراء والحجج، فإنه بات يحيل إلى خلاف في الرأي. واصطلاحًا، تشـير عبارة «اختلاف في الرأي» إلى تشـابك؛ بحيث يؤدي إلى نزاع مسـتديم. ويبدو لناشري كتاب ـ المناظرة والمواجهة ـ أن ثمة سمة جوانية ملازمة للمناظرة تتمثل في احتوائها على خلاف في الرأي يُتصور على أنه اكتسى حال شبه دوام ـ هي حال تبقى وتدوم. ومهما يكن من أمر، فإنه في حال المناظرة يبدو أن الخلاف منذور إلى أن يعسـر حلّه عسرًا، وأن هذا الوضع الصعب ـ المأزق ـ أمر بات معترفًا به اعترافًا مستحقًا.



1 ـ المناظرة في التقليد الغربي المعاصر

هذا ولدراسة المناظرات في الفكر الغربي ـ وليس للمناظرات نفسها، في وقائعها وماجرياتها، فهذا شأن آخر ـ تاريخ مديد طويل. ويعتبر العديد من الدارسين الغربيين أن من لحظاته الأساسية لحظة الفيلسوف الألماني جوتفريد فلهلم لايبنتز (1646 ـ 1716). ومن لحظاته أيضًا لحظة الفيلسوف البريطاني روبرت كراوشاي ـ وليامز (1908 ـ 1977) الذي نشر عام 1957 دراسته الكلاسيكية الموسومة باسم «مناهج الاستدلال ومعاييره: بحث في بنية المناظرة». وقد ورد فيه ذكر أن من شأن المناظرة أن تحدث عندما يقوم ثمة خلاف بين مدافع عن دعوى ومهاجم لها في شأن المعيار الذي تبعا إليه ينبغي التأكد من هذه الدعوى. وحسب ما ذهب إليه كراوشاي، فإن ثمة ثلاثة أصناف من المعايير التي يمكن للأطراف أن تستعملها بغاية حل خلافاتها: المعايير المنطقية، والمعايير الاصطلاحية، والمعايير الاختبارية. للمعايير المنطقية صلة بقواعد الاستدلال الصحيح وبالحجة الصحيحة التي تكون، علنا أو ضمنا، مقبولة من لدن جماعة من الناس يشكّل المتناظران جزءا منهم. هذا بينما تستدعي المعايير الاتفاقية الاصطلاحية التواضعية لجوء المتحاورين إلى دعاوى متفق عليها من قبل جماعات من الناس تكون قد قبلت بعض التعاريف وأقامت بعض إجراءات أو تفاوضت بشأنها. في حين أن المعايير الاختبارية تكون ذات صلة بدعاوى اختبارية ـ أمبريقية ـ أي في توافق مع الوقائع التي تشهد للدعوى ومع السياق الذي تندرج فيه. وبهذا، تنتهي المناظرات إلى حل إذا ما هما طرفاها توصلا إلى توافق حول سياق منشأ مشكلة الدعوى، لكنها تبقى بلا حل عندما يلجأ كل طرف من الطرفين إلى استحضار سياق مختلف أو يعلن حتى أن السياق الذي أورده هو السياق «الكوني».

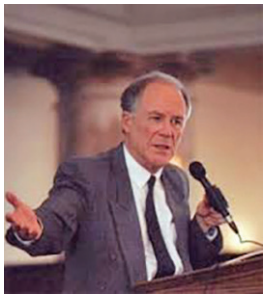
وتأتي لحظة الفيلسوف اليهودي البرازيلي مارسيلو داسكال (1940 ـ 2019) الذي يعتبره مقدمًا كتاب ـ المناظرة والمواجهة ـ كبير المتخصصين في دراسة المناظرة. ذلك أنه بفضله ازدهرت دراسة المناظرة من لدن جماعة من الباحثين الذين أمسوا متخصصين في هذا النوع من الدراسات. وتتمثل غايتهم المشتركة في فحص المناظرات التي حدثت في تاريخ الفلسفة والعلوم، وذلك لا: «عن طريق فرض خطاطات معيارية جاهزة على المجادلات التاريخية، [وإنما] بقدر ما محاولة أن يقتصر الباحثون على الوصف ما أمكنهم ذلك». والذي عند مارسيلو داسكال أن: «المناظرات عدت ضرورية لتكوين النظريات الفلسفية وتطويرها وتقويمها؛ ومن ثم لعبت هي دورًا هامًا في تقدم (...) المعرفة الفلسفية». وتأسيسًا عليه، صار فحص طبيعة المناظرات ودورها في تاريخ الفلسفة أمرًا مصيبا ومفيدا عند الدارسين الذين يدرسون التطور الفلسفي والعلمي. ومع الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724 ـ 1804)، يعتقد ماسيلو داسكال أن الفيلسوف ليس بمكنته أن يطبق «العقل الخالص على مسائل تكمن في ما يتجاوز إمكانياته»؛ إذ على الفيلسوف ألا يحاول أن يقرر لوحده في أمر المناظرات الفلسفية، بل أن يتعلم منها شيئًا حول «حدود العقل الخالص وقدراته».


Rupert Crawshay-Williams
METHODS AND CRITERIA OF REASONING
An Inquiry into the Structure of Controversy
THE INTERNATIONAL LIBRARY of PSYCHOLOGY PHILOSOPHY and SCIENTIFIC METHOD



وبالنسبة إلى مارسيلو داسكال، فإن المناظرات هي: «المحل الذي يمارس فيه النشاط النقدي ـ أساسًا بالقياس إلى العلم ـ وتقام فيه معايير هذا النشاط وتطبق وتعدل». إذ يجلي العلم عن نفسه عبر تاريخه باعتباره سلسلة مناظرات؛ ومن ثمة فإن المناظرات ما كانت هي بالأمر الاستثنائي أو الشاذ، وإنما هي، بالبدل من هذا الادعاء، «الحالة الطبيعية» للعلم. من جهة نظر نسقية، تعد المناظرات العلمية البحثية الشغل الأكبر لفلسفة العلم ولتاريخه؛ وذلك لأنها توفر: «السياق الحواري الملائم الذي تشكّل فيه معنى هذه النظريات». ويضيف مارسيلو داسكال قائلًا: «يمكن في المناظرات للمعتقدات والمعارف والمناهج والتأويلات والإجراءات الراسخة أن يتمّ تحديها؛ مما من شأنه أن يمهد الطريق نحو الإبداع الجذري». وعن طريق ملاحظة المناظرات العلمية وتحليلها يمكن آنها تحديد الطبيعة الفعلية للأعمال التي تكون من طبيعة عقلية أم لا. وهذا لا يعني، مع ذلك، أن أمر الدراسات المناظراتية إنما هو أمر مقصور على التبادلات الجدلية الفلسفية والعلمية، بل ترتبط هي أيضًا بالمنازعات التاريخية والاجتماعية والسياسية المعاصرة وبأمر حلّها...

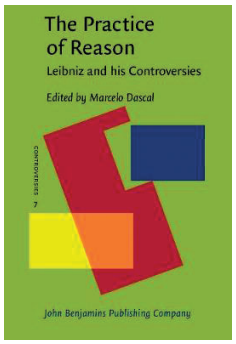
المناقشة والمخاصمة والمناظرة



وبغاية تيسير تحليل المناظرات العلمية، طور مارسيلو داسكال صنافة ثلاثية لأنواع «المجادلات» أو «المساجلات» تمثلت في إقامة البينونة بين: «المناقشة» discussion و«الخصومة» dispute و«المناظرة» Controversie. وهو يضع «المناظرة» نوعًا قائمًا بين «المناقشة» و«الخصومة». ويرى أنه، تقليديًا، تم النظر إلى «المناقشة» باعتبارها إجراء عقليًا قائمًا على قاعدة، بينما تم توسيم «الخصومة» على أنها محكومة بعوامل غير معقولة أو خارجة عن المعقولية. ويعتقد مارسيلو داسكال أنه بغاية تحليل التبادلات السجالية العلمية والفلسفية، فإن الفئة الثالثة ـ «المناظرة» ـ تعد أمرًا ضروريًا؛ لأن ثمة مجادلات فلسفية وعلمية عقلية لكنها لا يوجد فيها اتفاق عام على قواعد الإجراء العقلي؛ ومن ثم ما كانت هي مناقشات ولا خصومات.

والاعتبارات الأساسية التي قام عليها تمييز مارسيلو داسكال بين هذه الأنماط الثلاثة من «المجادلات» إنما كانت غايتها ومواضيعها وبناها التراتبية والطريقة التي يتصور بها المتجادلون والإدعاءات التي تتناسب مع قواعدها (إنْ هي وُجدت) ونمط حلّها.

وبالنسبة إلى مارسيلو داسكال، فإن «المناقشة» إنما هي ضرب من الحوار يدور على موضوع أو مشكلة محددة تحديدًا دقيقًا. والنتيجة المطلوبة من نهاية «المناقشة» عبارة عن:



«حلٌّ يتمثل في تصحيح أخطاء بفضل تطبيق إجراءات مقبولة في ذلك المجال (مثلا، حجة، حساب، إعادة تجارب)». وتبدأ «الخصومة» بدورها، شأنها في ذلك شأن «المناقشة»، بمشكلة محددة تحديدًا دقيقا، لكن الخصمين يريان المواجهة باعتبارها: «متجذرة في اختلاف المواقف والأحاسيس والتفضيلات» أكثر مما هي قائمة على ضرب من الخطأ. وبما أنهم لا يقبلون ـ كل طرف طرف ـ الإجراءات للحسم في الخصومة، فإن لا «حل» لها، وإنما ثمة «انحلال» لها أو «تصفية». وهذا يعني أن «الخصومة» أو «المجادلة» أو «المنازعة» إنما يتمّ إنهاؤها بإجراء اعتباطي خارجي؛ مثل استدعاء الشرطة أو يحدث ما يحدث، بحيث يسبق السيف العدل. ومبدئيا، فإن فض «الخصومة» على هذا النحو لا يغيّر اعتقاد الخصمين في أمر تصحيح موقفهما أو عدالته.

أما «المناظرة»، فهي ضرب من «المجادلة» التي تحتل موقعًا وسطًا بين «المناقشة» و«المخاصمة» (المنازعة). وحسب ما يذهب إليه مارسيلو داسكال، فإنه وعلى نحو ما يحدث في «المناقشات» وفي «المخاصمات»، فإن في «المناظرات» تبدأ المساجلات بمشكلة خاصة ومحددة تحديدًا دقيقا، ولكنها سرعان ما تمتد امتدادًا سهلًا لكي تشمل مسائل أخرى ولكي تكشف عن خلافات كبرى. وتشبه «المناظرات» «الخصومات»؛ لأن الأطراف تدرك أن الغلط لا يقع في أساس السجال. وبما أن الخلافات تتضمن: «مواقف وتفضيلات متعارضة، كما تتضمن خلافات حول المناهج المتوفرة لحل المشكلة»، فإن التعارضات بين الأطراف المتناظرة لا يتم إدراكها فقط من حيث هي أخطاء ينبغي تصويبها، ولا تقبل إجراءات للتقرير بشأن هذه الأمور؛ مما يتسبب في استمرار المناظرة. على أن «المناظرات» لا يمكن أن تختزل هي إلى مجرد نزاعات تفضيلات لا حل لها. ففي نظر مارسيلو داسكال، يدلي المتناظرون بحجج: «يعتقدون أنها تزيد من وزن مواقفهم في ضوء اعتراضات خصومهم؛ بحيث تقود هي، إنْ لم يكن إلى الحسم في الموضوع المطروح، فعلى الأقل إلى ترجيح كفة المناظرة لصالحهم». وإذن؛ شأن «المناظرات» ألا «تُحل» وأمرها ألا «تذاب» أو «تصفى»، وإنما هي على الأقل «تنحل». ويتم بلوغ الحل عندما يقرّ المتناظرون بأن أحد المواقف قد تم الدفاع عنه دفاعًا حسنًا، ويقبلون بتغيير المواقف، أو يقبلون بأن طبيعة الخلافات قد اتضحت للطرفين معًا. كلا؛ ما كان الانتصار هو غاية «المناظرة» (على خلاف ما هو الأمر عليه في «الخصومة»)، لا ولا كانت هي الحجة (على خلاف ما هو عليه الأمر في «المناقشة»)، وإنما البغية الاقتناع العقلي.

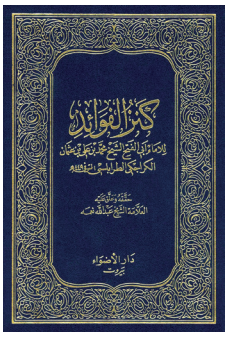
2 ـ المناظرة وآدابها في التقليد العربي الإسلامي

أقام قدامى العرب للمناظرة علمًا سموه علم آداب البحث. وقد عرف هذا العلم بتعاريف لا تكاد تنحصر. منها ما ذكره الجرجاني في كتاب التعريفات حيث قال: «آداب البحث صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث وإلزامًا الخصم وافحامه». ومنها ما عرفه به صاحب كتاب أبجد العلوم بقوله:

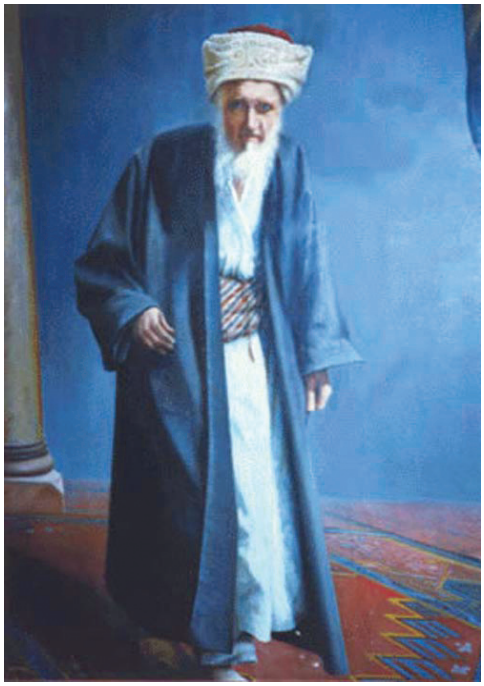
«هو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما»؛ هذا فضلًا عن عشرات التعاريف الأخرى ومايزيد...

1 ـ في التأسيس للمناظرة: إمكان المناظرة أو استحالتها (المناظرة والمتاركة)

يناقش أحد نظّار الإسلام الشيخ المفيد مسألة إمكان المناظرة أو استحالتها في النص التالي الذي أورده الكراجكي في كتاب «كنز الفوائد»؛ فيقول:



«(قال) شيخنا المفيد رضي الله عنه: كنت أقبلت في مجلس على جماعة من متفقهة العامة؛ فقلت لهم: إن أصلكم الذي تعتمدون عليه في تسويغ الاختلاف يحظر عليكم المناظرة ويمنعكم من الفحص والمباحثة، واجتماعكم على المناظرة يناقض أصولكم في الاجتهاد وتسويغ الاختلاف. فإما أن تكونوا مع حكم أصولكم؛ فيجب أن ترفعوا النظر من بينكم وتلزموا الصمت. وأما أن تختاروا المناظرة وتؤثروها على المتاركة؛ فيجب أن تهجروا القول بالاجتهاد وتتركوا مذاهبكم في الرأي وجواز الاختلاف. ولا بد من ذلك ما أنصفتم وعرفتم طريق الاستدلال. فقال أحد القوم: لِمَ زعمتَ أن الأمر كما وصفت؟ ومن أين وجب ذلك؟ قال شيخنا رضي الله عنه: فقلت له على البيان عن ذلك والبرهان عليه حتى لا نحمل على أحد من العقلاء. أليس من قولكم إن الله تعالى سـوَّغ خلقه الاختلاف في الأحكام المتوسـعة عليهم ودفع الحرج عنهم رحمة منه لهم ورفقًا بهم؟ وأن لو ألزمهم الاتفاق في الأحكام وحظـر عليهم الاختلاف لكان مضيقًا عليهم معنتا لهم والله يتعالى عن ذلك؟ حتى أكدتم هذا المقال بما رويتموه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «**اختلاف أُمتـي رحمة**»، وحملتم معنـى هذا الكلام علـى وفاق ما ذهبتم إليه في تسـويغ الاختلاف؟ قال: بلى، فما الذي يلزمنا على هذا القول؟ قال شيخنا رحمه الله: قلت له: فخبرني الآن عن موضع المناظرة أليس انما هو التماس الموافقة ودعاء الخصم بالحجة الواضحة إلى الانتقال إلى موضع الحجة وتتغير له عن الاقامـة على ضدّ ما عليه البرهان؟ قال: لا، ليس هذا موضوع المناظرة، وإنمـا موضوعها إقامة الحجة والإبانة عن رجحان المقالة فقط. قال الشـيخ: فقلت له: وما الغرض في إقامة الحجة والبرهان على الرجحان؟ وما الذي يجرانه الى ذلك والمعنـى الملتمس به: أهو تبعيـد الخصم من موضع الرجحـان والتنفير له عن المقالة بإيضاح حجتها؟ أم الدعوة إليها بذلك واللطف في الاجتذاب إليها به؟ فإن قلت: إن الفرض للمحتج التبعيد عن قوله بإيضاح الحجة عليه والتنفير عنه باقامة الدلالة على صوابه، قلت قولًا يرغب عنه كل عاقل ولا يحتاج معه لتهافته إلى كسـره. وإن قلت: إن الموضح عن مذهبه بالبرهان داع إليه بذلك والدال عليه بالحجج البينات يجتذب بها إلى اعتقاده ضرب بهذا القول وهو الحق الذي لا شـبهة فيه إلـى ما أردناه من أن موضـوع المناظرة إنما هو للموافقة ورفع الاختـلاف والمنازعة وإذا كان ذلك كذلك فلو حصـل الغرض في المناظرة وما أجرى بها عليه لارتفعت الرحمة وسقطت التوسعة وعدم الرفق من الله تعالى بعباده ووجب فيـه صفة العنت والتضييق؛ وذلك ضـلال من قائله. فلا بد على أصلكـم في الاختلاف من تحريـم النظـر والحجاج وإلا فمتى صـحّ ذلك وكان أولـى من تركه فقد بطـل قولكم في



الاجتهـاد. وهذا ما لا شـبهة فيه علـى عاقل. فاعترض رجل آخر في ناحيـة المجلس، فقال: ليس الغرض في المناظرة الدعوة الى الاتفاق وإنما الغرض فيها إقامة الغرض من الاجتهاد. فقال له الشيخ رضي الله عنه : هذا الكلام كلام صاحبك هذا بعينه في معناه وأنتمـا جميعًا حائدان عن التحقيـق والصواب. وذلك أنـه لابد في فرض الاجتهاد من غـرض، ولا بد لفعـل النظر من معقـول؛ فـإن كان الغـرض فـي أداء الفرض بالاجتهـاد البيان عـن موضع الرجحـان، فهو الدعـاء فـي المعقول الـى الوفـاق والإيناس بالحجة الـى المقـال. وإن كان الغـرض فيه التعمية والإلغاز، فذلـك محال لوجود المناظر مجتهدًا في البيان والتحسين لمقاله بالترجيح له على قول خصمه في الصواب. وإن كان معقول فعل النظر ومفهوم غرض صاحبه الذّب عن نحلته والتنفير عن خلافها والتحسـين لها والتقبيح لضدها والترجيح لها على غيرها، وكنا نعلم ضرورة أن فاعل ذلك لا يفعله للتبعيد من قوله وإنما يفعله للتقريب منه والدعاء إليه، فقد ثبت بما قلناه. ولو كان الدال على قوله الموضح بالحجج عن صوابه المجتهد في تحسينه وتشـييده غير قاصد بذلك الى الدعاء إليه ولا مزيد للاتفـاق عليه، لكان المقبح للمذهب الكاشف عن عواره الموضح عن ضعفه ووهنه داعيًا بذلك الى اعتقاده ومرغبًا به إلى المصير إليه. ولو كان كذلك لكان الزام الشـيء مدحًا له والمدح له ذمًا له، والترغيب في الشيء ترهيبًا عنه، والترهيب عن الشـيء ترغيبًـا فيه، والأمر به نهيًا عنـه، والنهي عنه أمرًا به، والتحذير منه إيناسًـا به؛ وهذا ما لا يذهب إليه سـليم؛ فبطل بذلـك ما توهمتموه ووضح ما ذكرناه في تناقض نحلتهم على ما بيّناه. واللّه نسأل التوفيق».

ب ـ منطق المناظرة

ب ـ 1 ـ شرائط المناظرة:

1 ـ لا مناظـرة بواحد، وإنمـا المناظرة باثنيـن فما فوق؛ حتى ولـو كان الأمر يتعلق بمناظرة المرء مع نفسـه ـ وهـو احتمال نادر وضئيـل، لكنه حادث مشـهود عليه ـ وإنما المناظرة بين «جانبين» يسمى الأول «مجيبا» ويسمى الثاني «سائلًا». وقد تنقلب الأدوار؛ فيستحيل المجيب سائلًا والسائل مجيبًا.

2 ـ لا مناظرة بلا موضوع؛ إذ لا بـد في المناظرة من موضوع يتناظر عليه؛ وهو عادة ما يسمى باسم «الدعوى».

3 ـ لا مناظرة لا تنتهي؛ إذ لا بد لها من «مآل» تنتهي إليه. ويكون هذا المآل بإعلان عجز أحد الطرفين وتغلب الطرف الآخر. إذ ثمة في المناظرة متغلب ومتغلب عليه.

4 ـ لكل من المتناظرين وظائف وآداب.

ب ـ 2 ـ أركان المناظرة:

للمناظرة ركنان جوهريان:

1 ـ **الركن الأول:** موضوع تدور عليه المناظرة بين الطرفين المتناظرين.

2 ـ **الركن الثاني:** طرفان يتناظران في موضوع المناظرة؛ تمّت تسميتهما في تقاليد المناظرة الإسلامية بأسامي مختلفة حسب نوعية المناظرة؛ فهما: «مدع» و«معترض عليه»، و«سائل» و«معلل»...

ب ـ 3 ـ أطوار المناظرة:

تتطور المناظرة ثلاثة أطوار:

1 ـ الطور الأول:

ويسمى «طور المبادئ». وفي هذا الطور يُلجأ، بادئ ذي بدء، إلى تعيين محل التناظر ـ أي موضع النزاع بين المتناظرين؛ وذلك لأن لا مناظرة تقوم على الوفاق، وإنما الشأن في المناظرة أن تقوم على الخلاف ـ حتى تنضبط هي المناظرة، فلا يهيم المتناظران في شتى بُنَيَّات الطريق وتتشتت بهم سبل التناظر.





2 ـ الطور الثاني:

ويسمى «طور الأواسط»؛ وفي هذا الطور يقدِّم المتناظرات الدلائل والدلائل المضادة التي يظهر فيها لزوم الدعوى أو بطلانها.

3 ـ الطور الثالث:

ويدعى «طور المقاطع». وهو الطور الذي إذا انتهى إليه البحث بين المتناظرين انتهت المناظرة. ويتم وفق أحد نهجين: إذا ما هو عجز «المعلِّلُ» ـ صاحب الدعوى ـ عن ردّ اعتراض «السائل» ـ المعترض على الدعوى ـ أُعلِن آنها «المعلِّل» مُفْحَمًا ـ ويسمى ذلك باسم «الإفحام» ـ وإذا ما هو عجز «السائل» عن تصحيح اعتراضه أُعلن وقتها «السائل» مُلْزَمًا ـ ويدعى ذلك بمسمى «الإلزام».

ب ـ 4 ـ آليات المناظرة:

نستلهم هنا استلهاما واسعًا اجتهادات مفكر المناظرة في العالم العربي اليوم، طه عبد الرحمن، الذي سعى إلى جمع أشتات ما تناثر من كتابات في منطق المناظرة عند الأقدمين في أنموذج جامع. وهو ما يسميه باسم «منطقيات المناظرة»:

1 ـ على المتناظرين أن يضطلع كل واحد منهما بدور يؤديه؛ فيختار أحدهما:

أ ـ دور «العارض» أو «المعتقد» (ويدعى في اصطلاح أهل المناظرة باسم «المدعي» أو «المستدل» أو «المعلل» أو «المجيب»).

ب ـ والثاني دور «المعترض» أو «المنتقد» (ويطلق عليه اسم «السائل» أو «المانع»).

ب ـ 1 من شروط «الادعاء» أنه لما كان «المدعي» يعتقد صدق دعواه، ويطالب مخاطبه ـ المعترض ـ بالتصديق بدوره فيها، لزم أن تتوافر له الحجة على ما يدعي، وأن

يعتقد صحتها وصدق القضايا التي تتركب منها، وأن يقصد بها إقناع المعترض على دعواه بالعدول عن اعتراضه.

ب ـ 2 ومن شـروط «الاعتراض» أن يكون منطوقه مخالفا لمنطـوق دعوى المدعي، ومفهومـه المخالف موافقًا لمنطوق الدعـوى بعامة، وأن يكون غرضـه متفاعلًا مع غرض الدعوى، وأن تكون حجته معاكسـة ومجاوزة في قوتها لحجة الدعوى، وأن يكون في دليله وتوجيه هذا الدليل تابعًا لدليل الدعوى وتوجيه دليلها.

2 ـ من حق المنتقد أن يوجه لدعوى المدعي ثلاثة أنواع من الاعتراضات:

أ ـ أن يعترض على لفظ الدعـوى: ويكون هذا الاعتراض، أولًا، بالاستفسـار عما قد تحتوي عليه الدعوى مـن الألفاظ الغريبة أو ذات المعاني المتعـددة؛ وثانيًا، بإثبات هذه الغرابة وهذا الإجمال إذا اعترض المدعي على مشروعية هذا الاستفسار، ولا يسع المدعي ذاك إلا أن يقدّم تفسيرًا أو شواهد ترفع الغرابة والإجمال.

ب ـ أن يعترض على صحة نقل الدعوى إذا كان المدعي ناقلًا؛ ويكون هذا الاعتراض بالمطالبة ببيان صدور المنقول عن قائله.

وعلى المدعي الناقل إذ ذاك أن يصحح نقله، طبق الطرق المعهودة في إثبات الأقوال المروية؛ كأن يحضر الكتاب المنقول عنه أو يشهد أحد الحاضرين الثقات.

مثال عن المناظرة:

لنتخيل اجتماع الفيلسوف الألماني إمانويل كانط صاحب دعوى انفصال الأخلاق عن الدين، بالراغب الإصفهاني صاحب دعوى اتصال الأخلاق بالدين، وتناظرهما في هذا الأمر:

وليلعب هنا الراغب الإصفهاني دور «المعتقد».

ودعواه هي: «من لا دين له لا خلق له».

وحجته على دعواه: «الإنسـان أساسًـا كائن ديني، فـإن هو عُدِمَ الدين عُدِمَ الإنسـانية بالتَّبَع».

وليلعب هنا إمانويل كانط دور «المنتقد».

ودعواه: «الأخلاق عن الدين بمعزل».

وحجته: ما كان الدين شرطًا من شروط الإنسانية. إذ كم من متدين غير متخلق، وكم من غير متخلق متدين. وهما معًا يطلق عليهما إسم «إنسان».

ج ـ أن يعترض على صحة مضمون النقل إذا كان المدعي ملتزمًا صحة هذا المضمون المنقول، أو على صحة مضمون الدعوى إذا كان منشئًا لها. ويختلف هذا الاعتراض باختلاف اقتران الدعوى بالدليل أو عدم اقترانه به:

ج ـ 1 ـ المنــع: على من يعترض على دعوى مقرونة بالدليل أن يطالب بالدليل عليها، لا أن يقيم الدليل على بطلانها. ويسمى هذا الصنف من الاعتراض باسم «المنع». وتأتي صيغته على النحو التالي: «لا أسلم لك هذه الدعوى» أو «أمنع هذه الدعوى»...

مثال:

في المثال المذكور، المنع هو أن يقول كانط للإصبهاني:

«لا أسلم لك أن من لا دين له لا خلق له».

ويجوز للمانع أن يذكر «سندا» لتقوية اعتراضه وتنبيه المدعي لما قد يكون غافلًا عنه. ولا يســتقيم هذا الســند اللهمَّ إلا إذا كان هو عين نقيض الدعوى المعترض عليها، أو كان قضية مساوية لنقيضها، أو على الأقل قضية يلزم عنها نقيض الدعوى؛ فهو، وإن كان لا يميّز صورة من الاستدلال بنقيض الدعوى، فإنه يتميز عنه من حيث أن المنتقد لا يقصد التدليل به ـ وإلا وقع في غصب وظيفة المدعي ـ وإنما الاستناد إليه وحسب. وكذلك، من حيث صيغته اللفظية المتراوحة بين الجواز والقطع؛ كأن يقول المنتقد: «إني لا أسلم لك هذه الدعوى، لِمَ لا يكون كذا؟»، أو: «كيف ذلك والأمر كذا؟» أو: «يصح ما ذكرتَ لو كان كذا».

مثال:

في مثالنا المذكور، قد يقول كانط للإصبهاني:

«إني لا أسلم لك أن من لا دين له لا خلق له، كيف ذلك وقد يوجد من المتدينين من لا خلق لهم؛ وبالضد قد يوجد من غير المتدينين من هم على خلق؟»

ومن حق المدعي أن يدفع المنع؛ ســواء بتوضيح مراده من الدعوى إذا استشــعر من المنتقد تعثرًا في إدراك مقصوده، أو بإقامــة الدليل على عين العدوى المعتَرَض عليها، أو على دعوى أخرى تســاويها، أو تستلزمها، أو بإبطال السند؛ فمتى بطل السند الذي يساوي نقيض الدعوى، ارتفع الاعتراض وثبتت الدعوى.

ولا ينفع المدعي أن «يمنع منع» المنتقد بــأن يعترض على صحة ورود المنع، أو على صلاحية السند للاستناد إليه، أو يمنع السند القطعي أو يعترض على عبارة المنع بدعوى مخالفتها لقوانين اللسان؛ لأن من شأن «منع المنع» أن يؤدي إلى الانتقال من بحثّ الدعوى الأصلية المعترض عليها، إلى بحث دعوى أو دعوى أخرى؛ أي إلى الوقوع في ما يسمى باسم «النشر والخبط».

ج ـ 2 لن يعترض على دعوى مقرونة بالدليل حق:

ج ـ 2 ـ 1 ـ المنع: أن يطالب بإقامة الدليل على مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى. وللمدعي أن يرد هذا الاعتراض بما يرد به على منع الدعوى غير المدلل عليها.

ج ـ 2 ـ 2 ـ النقض: أن يبطل دليل المدعي ببيان أنه لا يستلزم الدعوى أو أنه يستلزم المحال؛ وذلك بذكر حالة ـ تعرف باسم «الشاهد» ـ تظهر فساد الدليل.

مثال:

في المثال الذي أوردناه:

قد يقول كانط ناقضا لدليل الإصبهاني:

يلزم عن دليلك القائل بأن الإنسان إنما يكون إنسانًا بالدين، أن أزيد من ثلث البشرية ممن لا دين له ليس بإنسان. خذ المجتمع الألماني اليوم، فإن ثلثه لا يتبع أي دين؛ فهل لا يستحق أن يوسم بوسم الإنسان؟

وللمدعي أن يرد اعتراض النقض بالاعتراض على تخلف الدعوى عن الدليل أو الاعتراض على استلزامها المحال. وقد يتمّ له دفع النقض بتعيين مراده من الدعوى أو مراده من الدليل. كما يحق له أن يدفعه بإثبات دعواه بدليل آخر.

ج ـ 2 ـ 3 ـ المعارضة: أن يبطل دعوى المدعي بإقامة الدليل على نقيضها أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه أو يبطل مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى، بعد أن يكون المدعي قد أقام الدليل عليها. وقد يتمّ هذا الإبطال بدليل المدعي عينه (ويسمى: المعارضة بالقلب) أو بدليل آخر يماثله في صورته (ويدعى: المعارضة بالمثل) أو يخالفه فيها (ويطلق عليه اسم: المعارضة بالغير).

وللمدعي أن يدفع اعتراض المعارضة بإحدى الوظائف الثلاث: 1 ـ المنع أو 2 ـ النقض أو 3 ـ المعارضة؛ إذ يتبادل المدعي هنا الدور مع المعترض.

3 ـ على المتناظرين أن يظهرا الصواب بأقرب الطرق؛ فيندب أن لا يتدخلا بأكثر من دعوى واحدة أو دليل واحد في كل مرة، وأن لا يدفع المدعي الاعتراض الواحد بأكثر من دليل واحد في كل مرة، وأن لا ينتقد المعترض إلا دعوى واحدة في كل مرة.

4 ـ من شأن كل إخلال بالقواعد، سواء كان ذلك قولًا أو فعلًا، أن يؤدي إلى الانقطاع، وإلى منح الخصم الحق في الامتناع عن الجواب والانسحاب من المناظرة.

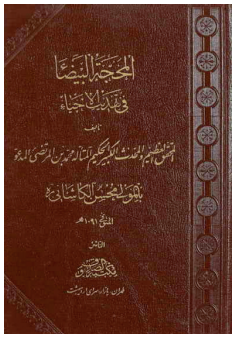
5 ـ من الواجب أن تنتهي المناظرة إما بإلزام المنتقد أو بإفحام المدعي:

أ ـ يُلْزَم المنتقد إذا انتهى دليل المدعي إلى قضية مسلم بها عند المنتقد سواء سلم بها بعد أن كان قد اعترض عليها، أو اعترض عليها بعد أن كان قد سلم بها؛ أي يفقد حقوقه في متابعة اعتراضاته؛ مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيءٍ يؤدي إلى «الانقطاع».

ب ـ يُفحَم المدعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعتَرض عليها؛ أي إذا استنفذ جميع حقوقه في دفع الاعتراض، مع عدم قوله أو فعله لأي شي يؤدي إلى «الانقطاع».

ج ـ آداب المناظرة:

1 ـ آداب المناظرة من كتاب المحجة البيضاء للكاشاني: بيان شروط المناظرة وآدابها



«اعلم أنّ المناظرة في أحكام الدّين من الدّين، ولكن لها شـروط ومحلّ ووقت. فمن اشتغل بها على وجهها وقام بشروطها فقد قام بحدودها واقتدى بالسلف فيها؛ فإنّهم تناظروا وما تناظروا إلّا لله، ولطلب ما هو حقّ عند الله. ولمن يناظر لله وفي الله علامات بها يتبيّن الشروط والآداب:

الأوّل؛ أن يقصد بها إصابة الحقّ وطلب ظهوره كيف اتّفق، لا ظهور صوابه وغزارة علمه وصحّة نظره؛ فإنّ ذلك مراء منهيّ عنه بالنهي الأكيد. ومن آيات هذا القصد ألّا يوقعها إلّا مع رجاء التأثير. فأمّا إذا علم عدم قبول المناظر للحقّ وأنّه لا يرجع عن رأيه وإن تبيّن له خطؤه، فمناظرته غير جائزة لترتّب الآفات الآتية عليها وعدم حصول الغاية المطلوبة منها.

الثاني؛ أن لا يكون ثمّة ما هو أهمّ من المناظرة. فإنّ المناظرة إذا وقعت على وجهها الشرعيّ وكانت في واجب فهي من فروض الكفايات، فإذا كان ثمّة واجب عينيّ أو كفائيّ هو أهمّ منه لم يكن الاشتغال بها سائغا (...).

الثالث؛ أن يكون المناظر في الدّين مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب أحد؛ حتّى إذا بان له الحقّ على لسان خصمه انتقل إليه، فأمّا من لا يجتهد فليس له مخالفة مذهب من يقلّده، فأيّ فائدة له في المناظرة وهو لا يقدر على تركه إن ظهر ضعفه؟ ثمّ على تقدير أن يباحث مجتهدا ويظهر له ضعف دليله ماذا يضرّ المجتهد، فإنّ فرضه الأخذ بما يترجّح عنده وإن كان في نفسه ضعيفا كما اتّفق ذلك لسائر المجتهدين، فإنّهم يتمسّكون بأدلّة ثمّ يظهر لهم أو لغيرهم أنّها فـي غاية الضعف، فيتغيّر فتواهم لذلك حتّى فـي المصنّف الواحد بل في الورقة الواحدة.

الرابع؛ أن يناظر في واقعة مهمّة أو في مسألة قريبة من الوقوع وأن يهتمّ بمثل ذلك. والمهمّ أن يعيّن الحقّ ولا يطول الكلام زيادة على ما يحتاج إليه في تحقيق الحقّ. ولا يغترّ بأنّ المناظرة في تلك المسائل النادرة توجب رياضة الفكر وملكة الاستدلال والتحقيق كما يتّفق ذلـك كثيرًا لقاصدي حـظّ النفوس من إظهـار المعرفة فيتناظرون فـي التعريفات وما يشـتمل عليه من النقوض والتزييفات ونحو ذلك. ولـو اختبر حالهم حقّ اختبار لوجد مقصدهم على غير ذلك الاعتبار.

الخامس؛ أن يكون المناظـرة في الخلوة أحبّ إليه منها فـي المحفل والصدور، فإنّ الخلوة أجمع للهمّ وأحرى لصفـاء الفكر ودرك الحقّ في حضـور الخلق ما يحرّك دواعي الرياء والحرص على الإفحام ولو بالباطل. وقد يتّفق لأصحاب المقاصد الفاسـدة الكسل عن الجواب عن المسـألة في الخلوة وتنافسهم في المسـألة في المحافل واحتيالهم على الاستيثار بها في المجامع.

السادس؛ أن يكون في طلب الحقّ كمنشد ضالّة يكون شاكرًا متى وجدها ولا يفرّق بين أن يظهر على يده أو يد غيره، فيرى رفيقه معينًا لا خصمًا ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحقّ، كما لو أخذ طريقا في طلب ضالّة فنبّهه غيره على ضالّته في طريق آخر. والحقّ ضالّة المؤمن يطلبه كذلك، فحقّه إذا ظهر الحقّ على لسان خصمه أن يفرح به ويشكره لا أنّه يخجل ويسوّد وجهه ويزيل لونه ويجتهد في مجاهدته ومدافعته جهده.

السابع؛ أن لا يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل ومن سؤال إلى سؤال، بل يمكّنه من إيراد ما يحضره ويخرج من كلامه ما يحتاج إليه في إصابة الحقّ؛ فإن وجده في جملته أو استلزامه وإن كان غافلا عن اللّزوم فليقبله وليحمد اللّه تعالى؛ فإنّ الغرض إصابة الحقّ وإن كان في كلام متهافت إذا حصل منه المطلوب، فأمّا قوله: «هذا لا يلزمني فقد تركت كلامك الأوّل وليس لك ذلك»، ونحو ذلك من أراجيف المناظرين، فهو محض العناد والخروج عن نهج السداد. وكثيرًا ما ترى المناظرات في المحافل تنقضي بمحض المجادلات حتّى يطلب المعترض الدّليل ويمنع المدّعي وهو عالم به وينقضي المجلس على ذلك الإنكار والإصرار على العناد، وذلك عين الفساد والخيانة للشرع المطهّر والدخول في ذمّ من كتم علمه.

الثامن؛ أن يناظر مع من هو مستقلّ بالعلم ليستفيد منه إن كان يطلب الحقّ. والغالب أنّهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفًا من ظهور الحقّ على لسانهم ويرغبون فيمن دونهم طمعا في ترويج الباطل عليهم.

ووراء هذه الشروط والآداب شروط أخر وآداب دقيقة لكن فيما ذكرنا يهديك إلى معرفة المناظرة للّه ومن يناظر للّه أو لعلّة».

بيان آفات المناظرة وما يتولّد منها من مهلكات الأخلاق:

«اعلم أنّ المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند اللّه تعالى المحمودة عند عدوّ اللّه إبليس ونسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر والعجب والرياء والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحبّ الجاه وغيرها نسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنى والقذف والقتل والسرقة. وكما أنّ الّذي خيّر بين الشرب وسائر الفواحش استصغر الشرب فأقدم عليه فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقيّة الفواحش في سكره، فكذلك من غلب عليه حبّ الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلّها في النفس وهيّج فيه جميع الأخلاق المذمومة (...)

فمنها الحسد (...) ولا ينفكّ المناظر عن الحسد؛ فإنّه تارةً يغلب وتارةً يغلب، وتارةً يحمد كلامه وتارةً يحمد كلام غيره. فما دام يبقى في الدّنيا واحد يذكر بقوّة في العلم والنظر أو يظنّ أنّه أحسن منه كلامًا وأقوى نظرًا، فلا بدّ أن يحسده ويحبّ زوال النعمة عنه وانصراف الوجوه والقلوب عنه إليه. والحسد نار محرقة؛ فمن ابتلى به فهو في العذاب الأليم في الدّنيا ولعذاب الآخرة أشدّ وأعظم (...)

ومنهـا التكبّر والترفّع على النّـاس (...) ولا ينفكّ المناظر عـن التكبّر على الأمثال والأقران والترفّع إلى فوق قدره حتّى أنّهم ليقاتلون على مجلس من المجالس يتنافسون فيها في الارتفاع والانخفاض، والقرب من وسادة الصدر والبعد منها، والتقدّم في الدخول عند مضايق الطرق، وربّما يتعلّل الغبيّ والمكّار الخدّاع منهم بأنّه يبغي صيانة نفسه وغرّ العلم وأنّ المؤمن منهيّ عن إذلال نفسـه؛ فيعبّر عن التواضع الّذي اثنى اللّه ﷻ عليه وسـائر أنبيائه عليهم السلام بالذلّ وعن التكبّر الممقوت عند اللّه ﷻ بعزّ الدّين تحريفًا للاسم وإضلالا للخلق به كما فعل في اسم الحكمة والعلم وغيرهما.

ومنها الحقد؛ فـلا يكاد المناظر يخلو عنـه (...) وورد فـي ذمّ الحقد ما لا يخفى. ولا ترى مناظرًا يقـدر على أن لا يضمر حقدًا على من يحرّك رأسـه علـى كلام خصمه، ويتوقّف في كلامه، ولا يقابله بحسن الإصغاء، بل يضطرّ إذا شاهد ذلك إلى إضمار الحقد وتربيته في النفس. وغاية تماسـكه الإخفاء بالنفاق ويترشّح منه إلى الظاهر لا محالة في غالب الأمر. وكيـف ينفكّ عنه ولا يتصـوّر اتّفاق جميع المسـتمعين علـى ترجيح كلامه واستحسـان جميع أحواله في إيراده وإصداره، ثمّ لو صدر من خصمه أدنى تشبيب فيه أو قلّة مبالاة بكلامه انغرس في صدره حقد لا يقلعه يد الدهر إلى آخر العمر.

ومنها الغيبة. وقد شـبّهها اللّه ﷻ بـأكل الميتة ولا يزال المناظـر مثابرا على أكل الميتة؛ فإنّه لا ينفكّ عن حكاية كلام خصمه ومذمّته وغاية تحفّظه أن يصدق فيما يحكيه عليه ولا يكذب في الحكاية، فيحكي عنه لا محالة ما يدلّ على قصور كلامه وعجزه ونقصان فضله؛ وهو الغيبة وأمّا الكذب فبهتان. وكذلك لا يقدر على أن يحفظ لسـانه من التعرّض لعرض من يعـرض عن كلامه ويصغـي إلى خصمه ويقبـل عليه حتّى ينسـبه إلى الجهل والحماقة وقلّة الفهم والبلادة.

ومنها تزكية النفس (...) وقيـل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقـال: ثناء المرء على نفسه. ولا يخلو المناظر عن الثناء على نفسه بالقوّة والغلبة والتقدّم بالفضل على الأقران، ولا ينفكّ في أثناء المناظرة عن قوله: «لسـت ممّـن يخفى عليه أمثال هـذه الأمور وأنا المتفنّن في العلوم والمستقلّ بالأصول وحفظ الأحاديث» وغير ذلك ممّا يتمدّح به تارةً على سـبيل الصلف وتارةً للحاجة إلى ترويج كلامه. ومعلوم أنّ الصلف والبذخ مذموم شـرعا وعقلا.

ومنها التجسّـس وتتبّع عورات النّاس (...) والمناظر لا ينفكّ عن طلب عثرات أقرانه وتتبّـع عورات خصومه حتّى أنّه ليخبـر بورود مناظر إلى البلد فيطلـب من يخبره ببواطن أحواله ويستخرج بالسّـؤال مقابحه حتّى يعدّ ذلك ذخيرة لنفسه في إفضاحه وتخجيله إذا مسّت إلى ذلك حاجة؛ حتّى أنّه ليستكشـف عن أحوال صباه وعن عيوب بدنه، فعساه يعثر على هفوة أو على عيب به من قرع أو غيره، ثمّ إذا أحسّ بأدنى غلبة من جهته عرض به إن كان متماسكًا ويستحسن منه ذلك ويعدّه من لطائف التّشبيب ولا يمتنع عن الإفضاح إن كان

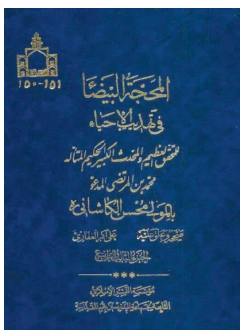
متبجحًا بالسّــفاهة والاســتهزاء كما حكي عن أقوام من أكابر المناظرين والمعدودين من فحولهم.

ومنها الفرح بمساءة النّاس والغمّ بما يســرّهم. ومن لا يحبّ لأخيه المسلم ما يحبّ لنفسه فهو بعيد عن أخلاق المؤمنين. وكلّ من طلب المباهاة بإظهار الفضل يسرّه لا محالة ما يســوء أقرانه وأشــكاله الّذين يســاومونه في الفضل ويكون التباغــض بينهم كما بين الضرائر. وكما أنّ إحدى الضرائــر إذا رأت صاحبتها من بعيد ارتعــدت فرائصها واصفرّ لونها، فكذا تــرى المناظر إذا رأى مناظرا فيربدّ لونه ويضطرب عليه فكره وكأنّه شــاهد شيطانًا ماردًا أو سبعًا ضاريًا؛ فأين الاستيناس والاسترواح الّذي كان يجري بين علماء الدّين عند اللّقاء وما نقل عنهم من المؤاخاة والتناصر والتساهم في السرّاء والضرّاء؛ حتّى قيل: العلم بين أهل العقل رحم متّصل، فناهيك بالشيء شرّا أن يلزمك أخلاق المنافقين ويبرئك عن أخلاق المؤمنين والمتّقين.

ومنها النفاق؛ ولا يحتاج إلى ذكر الشواهد في ذمّه. وهم مضطرّون إليه؛ فإنّهم يلقون الخصوم ومحبّيهم وأشــياعهم ولا يجدون بدّا من التودّد باللّسان وإظهار الشوق والاعتداد بمكانهم وأحوالهم. ويعلم المخاطب والمخاطب وكلّ من يســمع ذلك منهم أنّ ذلك كذب وزور ونفاق وفجور، وأنّهم متوادّون بالألسنة متباغضون بالقلوب ـ نعوذ باللّه من ذلك ـ (...)

ومنها الاســتكبار عن الحقّ وكراهته والحرص على المماراة فيه؛ حتّى أنّ أبغض شيء إلى المناظر أن يظهر الحقّ على لســان خصمه. ومهما ظهر تشمّر لجحده وإنكاره بأقصى جهده وبذل غاية إمكانه في المخادعة والمكر والحيلة لدفعه؛ ثمّ تصير المماراة فيه طبيعة فلا يســمع كلامًا إلّا وينبعث من طبعه داعية إلى الاعتراض عليه حتّى يغلب ذلك على قلبه في أدلّة القرآن وألفاظ الشــرع فيضرب البعض منها بالبعض. والمراء في مقابلة الباطل محذور (...)

ومنها الرّياء وهو ملاحظة الخلق والجهد في اســتمالة قلوبهم وصرف وجوههم إليه. والرياء هو الداء العضال الّذي يدعو إلى أكبر الكبائر (...) والمناظر لا يقصد إلّا الظهور عند الخلق وإطلاق ألسنتهم بالثناء عليه.



فهذه عشر خلال من أمّهات الفواحش الباطنة سوى ما يتّفق لغير المتماسكين منهم من الخصام المؤدّي إلى الضرب واللكم وتمزيق الثياب والأخذ باللّحى وســبّ الوالدين وشتم الأستاذين والقذف الصريح؛ فإنّ أولئك ليسوا معدودين في زمرة المعتبرين وإنّما الأكابر والعقلاء منهم لا ينفكّون عن هذه الخصال العشر. نعم قد يسلم بعضهم من بعضها مع من هو ظاهر الانحطــاط عنه أو ظاهــر الارتفاع عليه أو هو بعيد عن بلده وأســباب معيشــته ولا ينفكّ أحد منهم عنه مع أشكاله المقارنين له في الدرجة، ثمّ يتشعّب من كلّ واحدة من هذه الخصال العشر أخرى من الرذائل لم نطوّل بذكرها وتفصيل آحادها؛ مثل الأنفة والغضب والبغضاء والطمع وحبّ المال والجاه للتمكّن من الغلبة والمباهاة والأشر والبطر

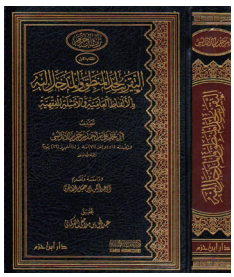
وتعظيم الأغنياء والسلاطين والتردّد إليهم والأخذ من حرامهم والتجمّل بالخيول والمراكب والثياب المحظورة، واستحقار الناس بالفخر والخيلاء، والخوض فيما لا يعني، وكثرة الكلام وخروج الخشية والحرمة من القلب واستيلاء الغفلة عليه حتّى لا يدري المصلّي منهم في صلاته ما الّذي يقرؤه ومن الّذي يناجيه ولا يحسّ بالخشوع من قلبه، واستغراق العمر في العلوم الّتي تعين في المناظرة مع أنّها لا تنفع في الآخرة من تحسين العبارة وتسجيع اللّفظ وحفظ النوادر؛ إلى غير ذلك من أمور لا تحصى. والمناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم ولهم درجات شتّى ولا ينفكّ أعظمهم دينا وأكثرهم عقلًا عن جمل من موادّ هذه الأخلاق وإنّما غايته اخفاؤها ومجاهدة النفس بها».

2 ـ آداب المناظرة: باب الكلام في رتب الجدال وكيفية المناظرة المؤديين إلى معرفة الحقائق (ابن حزم)

«من حكم الجدال أن لا يكون إلا بين اثنين طالبي حقيقة ومريدي بيان؛ إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع لا بإيهام نفسه ولا بأمر أقنعها به، ويكون الآخر متوهمًا أنه على حق متمنيًا لنفسه ما لم يحصل له، وكالغامر في الظلمة خادعًا لنفسه مغالطا لعقله، أو مغرورا كالحالم لا يدري انه نائم حتى ينتبه. فهذا الذي ذكرنا أنه على يقين من أمره ببرهان قاطع يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها، ويحاول أن يحل شك هذا الغالط المخالف له أو المغالط ويفضح سره في المغالطة ويدفع شره. أو يكون أحدهما موقنًا كما قدمنا، والثاني لم يقف على بيان الحقيقة؛ فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا؛ فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، يوشك أن تنجلي عن خير مضمون، أو أجر موفور. وهي التي أمر الله تعالى بها إذ يقول: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل: 125)، واذ يقول ـ تعالى ـ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125)، وإذ يقول تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ (البقرة: 111، النمل: 64). ولم يذم ـ قط ـ هذه المناظرة إلا سخيف، جاهل، مذموم الطبع، مفسد على الناس، قد جعل هذا النفار ستارة دون جهله؛ فلم يقنع بأن حرم نفسه الخير حتى سعى في أن يحرمه سواه.

وأما إذا كان المتناظران معًا غالطين، أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلًا طالبًا، والثاني غالطًا أو مغالطًا؛ فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب، ويعظم النصب، ويكثر الصخب، ويشتد الغضب، ويوشك أن تشتد مضرتها، وأما المنفعة فلا منفعة؛ وربما كان الجاهل فيها مسارعًا إلى قبول ما قرع سمعه دون برهان صحيح فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله. وأما إن كان عاقلًا موقنًا فالمضمون له انتقاض البنية بالأسف والغيظ إلا أنه محمود في نصرة الحق، مأجور بذلك، ولعله ان ينفع سامعًا منه.

وملاك ذلك أن لا ينطق بينهما ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفًا ظاهرًا فيشهد به، وألا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى يتمه، وأن لا يطول الكلام منهما بما لا فائدة فيه، وأن



يفضيا إلـــى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب. فـإن أخطأ أحدهما أراد الاقالة فذلك له، وواجب على الآخر أن يقيله لأن المرء ليس قوله جزءا منه، لكنه واجب عليه ترك الخطأ إذا عرف أنه خطأ؛ فالمانع من الاقالة ظالم مشـغب جاهل. وكذلك إن رأى حجته فاسدة فأراد تركها وأخذ غيرها فذلك له، وهو محســن في ذلك وليس ذلك انقطاعًا في القول المناظر عنه. والمانع من ذلك جاهل ضيق الباع فـي العلم متغفل لخصمه، وذلك قبيح جدا. فإن تنازعا الكلام أو تنازعا التكليم؛ مثل أن يقول كل واحد منهما: أنا أسأل، أو يقول كل واحد منهما للآخر: كن أنت الســائل! فهذا عجز من كليهما وقلة ثقة، إما بالقوة على نصــر القول الذي يريد بيانه، وإما بصحة القول بنفســه؛ فـإن كان من قلة ثقة بقوة نصره، فليتسع في العلم ولا يتعرض للمناظرة حتى يقوى، وهو كالجبان لا يجب أن يحضر القتال فيوهن طائفته؛ فان كان من قلة ثقة بصحة القول فهذا ملوم جدا في الاقامة على قول لا يثق بصحته. وواجب عليهما بالجملة الاتفاق على أمر يفتتحان به الكلام.

وأما نحن فطريقنا في ذلك تخيير الخصم ان يكون ســائلًا أو مسؤولًا؛ فأيهما تخير أجبناه إليه، فإن ردّ الخيار الينا اخترنا بأن يكون هو السائل؛ لأن هذا العمل هو اكثر قصد الضعفاء وعمدة مرغوبهم، وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسن أعذارهم، وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أبلغ في قطع معالقهم. ثم إنه إن بدا له في ذلك واختار أن نسأله أجبناه إلى ذلك، أيضًا، إلا أننا لا نقضى بذلك على غيرنا لأنه ليس واجبًا. فمن تخير أن يكون ســائلًا وأذن له خصمه من ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكم فيتــرك ذلك وينتقل إلى أن يكون مســؤولًا؛ فإن فعل فهذا عجــز أو خرق في حكم المناظرة. ونحن نختار للفاضل أن لا يضايق في ذلك رغبة منا في اظهار الحق، وقلة سرور بالغلبة الظاهرة. وهكذا نحب لمن اتبع طريقنا.

ومن أذن لخصمه في أن يكون السائل، فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب، فإن لم يفعل فعن ظلم أو عجز؛ إلا أن يكون هناك أمر مخوف يمنع من البوح بالجواب، فلســنا نتكلم مع المخاوف، وإنما المناظرة مع الأمن، إلا من بذل نفسه لله تعالى وعرف ما يطلب وما يبذل من ذلك، فله الفوز إن أراد نصر الاســلام أو الحق فيما اختلف فيه المســلمون فقط. ولا نرى أن يبذل المسلم العاقل نفسه ـ التي لا شيء موجود في وقته من الخلق أعز عليه منها ولا أوجب حرمة ـ إلا فيما فيه فوزها الأبدي فقط، فالعاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنّة.

ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة؛ فإما أن يكون صدّق الجواب، وإما أن يكون عجز عن المعارضة، وهذا مكان قد انقطعت فيه المناظرة التي ابتدآها إلا أن يستأنفا أخــرى، اللهمَّ إلا من خــوف كما قدمنا، إلا أن يكــون المجيب يأتي بمــا لا يعقل أو بقحة ومباهتة أو بما هو من غير ما سئل عنه، جهلًا أو مكابرة، فمن هذه صفته فسكوت الخصم عن معارضته واجب، إلا بإخباره بأن الذي أتى به ليس مما هما فيه ويبيّن الدليل على ذلك فقط، إلا ما كان من ذلك لا يحتاج إلى دليل لوضوحه واستواء السامعين في علمه.

والفلج في المناظرة هو ظهور البرهان الحقيقي فقط، وليس انقطاع الخصم فلجًا. فقد ينقطع جهلًا أو خوفًا أو لشغل بال طرقه، وكل ذلك ليس قطعًا للحق إن كان بيده.

وليست شهادة الحاضرين بالغلبة لأحدهما شيئًا إذ قد يكونون موافقين في رأيهم لرأي الذي شهدوا له فسبيلهم وسبيله واحدة، والإنصاف في الناس قليل. وقد يكونون غير محصلين لما يقولون، ولا فهماء ما يسمعون وهذا كثير جدًا.

وأما من انقطع عن معارضة خصمه عجزا عن الجواب لا لخوف مانع فهو المغلوب لا قوله، وإن كان ذلك عن حقيقة برهان، فهو مغلوب وقوله معا، ولا يضر ما صحّ من البرهان عجز معتقده عن نصره، ولا يقوى ما لم يصح ببرهان لتمويه من مموه في نصره بالسفسطة. والبرهان لا يتعارض أبدًا؛ فما صح ببرهان فلا يبطله برهان آخر أبدًا إلا أن يكون مما يستحيل، كبرهان صح بحياة زيد أمس، ثم صح آخر بموته اليوم. وهكذا كل ما يمكن تنقله، لا ينتقل بشيءٍ مما ذكرنا مما صح ببرهان إلا ببرهان آخر، وإلا فحكم البرهان الأول باق. ولا ينتقل الشيء عن الإمكان إلى الوجوب إلا ببرهان، ولا ينتقل بعد الوجوب إلى الامكان الا ببرهان، والمعاندة والمكابرة عار، وإثم، وسخف.

واعلم أن السائل إذا قال لخصمه: ما قولك في كذا؟ فالجواب مفوض إلى المسؤول يجيب بما شاء. وأما إذا قال له: أمر كذا أحق هو؟ فلا بد من أن يجيب إما بنعم أو بلا، كسائل سأل فقال: ما تقول في الأرض أكرية أم لا؟ فلا بد له من: نعم، أو لا. أو لو قال له: ما تقول في لحوم الحمر الأهلية: أحلال أم لا؟ فكذلك أيضًا، أو قال له: هل الخلاء موجود أم لا؟ فلا بد من نعم أو لا. وكذلك إذا سأل السائل بتقسيم، فقال: ما قولك في كذا وكذا: أكذا أو كذا؛ مثل قوله: ما تقول في الورد أبارد أم حار أم معتدل؟ وما تقول في كسب



الحجام: أمستحب أم حرام أم مكروه؟ فان كانت الأقسام مستوفاة، فلا بد للمسؤول من التزام أحد تلك الأقسام؛ فان لم يفعل فهو منقطع بالحقيقة، وإن كانت غير مستوفاة، فالسائل جاهل أو معاند، فان ظهر انقطاع الخصم فالمتقدمون يقولون: ليس على السائل بيان الحقيقة، وأما نحن فنقول: إن ذلك عليه، ومن أبطل حكمًا ما فعليه أن يبيّن قوله، فإما أن يدخل في مثل ما أبطل، وإما أن يجلى الحيرة. وبيان الحقائق فرض، وقد أخذ الله تعالى ميثاق العلماء أن يبنوا ما علموا ولا يكتمونه.

وإذا استوفى الخصم الأقسام وزاد فيها قسما فاسدا؛ فليس للآخر أن يدع ما هما فيه ويأخذ في الاحتجاج في بيان القسم الزائد الذي زاد، لكن يقول له: زدتَ قسمًا فاسدًا وهو كذا، وإنما ذكرته لك لئلا تجوّزه عليَّ فيكون سكوتي عنه عند من لا ينصف مثل إقراري به، ولكني لا أستضر بذلك، وألتزم من الاقسام التي ذكرت قسمًا كذا، وهو الصحيح.

واعلم أن من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشغب منقطع، كمثل ما شاهدناه كثيرًا ممن ترك ما هما بسبيله وجعل يتعقب لحن خصمه في كلامه. ولسنا نقول هذا نصرًا للحن ولكن نصرا للحق، وتركا للاشتغال بغير ما شرعا فيه. وليس على الخصم أكثر من أن يعبر عن مراده بما يفهم به خصمه، ولا مزيد بأي لفظ كان وبأي لغة كان، إلا أننا نختار الاختصار الجامع لكثير المعاني في قليل الألفاظ وسبطها وفصيحها لمن قدر على ذلك، وإلا فلا لوم عليه إلا في مكان واحد؛ وهو أن يسأله السائل والمسؤول يدري أن السائل يقول بقول يؤول به إلى التزام قول الخصم أو إلى التناقض؛ فجوابه ها هنا بأن يقول له: ما تقول أنت في كذا وكذا؟ أي: فإني أقول بقولك؛ فإن قال له الذي عورض بهذا: لست أقول ما تظن، ولا أقول شيئًا ولا أنصر هاهنا جوابًا، وإنما أنا طالب برهان ولا عليكَ من خطائي إن أخطأتُ أنا، فانصر قولك أو أقر بالخطأ. فواجب حينئذٍ أن لا يعارضه بسؤال أصلًا، لكن ببرهان يبيّن به صحة قوله فقط.

وقد يكون الخصم يسامح خصمه في أن يُرِيه الإقرار بفساد قوله؛ ثم يقول له: فدعْ قولي وهاتِ قولك وبيِّنْ وجه الصواب! وهذا الفعل خطأ إلا من وجهين:

أحدهما: أن يكون صادقًا في إقراره ببطلان قوله ورجوعه عنه وطلبه معرفة الحق؛ فهذا فضل عظيم، وفاعله محمود جدًا.

والثاني: أن يكون قد علم أن خصمه يأتي بمثل ذلك فيريد أن يلزمه مثل ما ألزمه هو ليكف من نفسه شغبه؛ وهذا إنصاف.

ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين: الجدال مكروه، فيقول الآخر: فإذا هو مكروه، فبأي شيء يوصل عندك إلى معرفة الحق مما اختلف فيه من هو عندك رضى من أهل ملتك؟ هات ما عندك ودع الجدال الآن جانبًا. وهذا برجع إلى ما قلناه قبل من وجود أقسام تبطل كلها إلا واحدًا، فيصحّ ذلك الواحد، فإن الخصم حينئذٍ لا بد له من أن يذكر التقليد، أو

الإلهام، أو ترك طلب الحق. وكل هذه الوجوه باطل فاسد، فإذا بطلت صحّ الجدال. فهذا الذي قلنا حصر للخصم إلى هذا الوجه من وجوه البرهان فيراجع الحق أو ينقطع إما بسكوت أو بهتان يأتي به.

وقد ذكرنا في باب أقسام المعارف ما يعارض به الخصم الجاهل من أشياء يعدها الجاهل حجة وليس حجة أصلًا؛ فوجب أن يكف ضرر جهلهم بها على كل حال.

واعلم أن من الخطأ معارضة الخطإ بالخطإ في المناظرة؛ مثل أن يقول السائل للمسؤول: أنت تقول كذا أو لِمَ تقول كذا؟ فيقول المجيب: وأنت تقول أيضًا كذا، أو لأنك أنت أيضًا تقول كذا! فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ فاحش، وعار عظيم، واقتداء بالخطإ اللهمَّ إلا في مكانين:

أحدهما: أن يكون القول الذي اعترض به المجيب قولًا صحيحًا ينتج ما يقول هو فهذا وجه فاضل وقطع للسائل. وذلك كمعتزلي قال لآخر: لِمَ قلتَ أن الله تعالى خالق الشر؟ فقال: لأنك تقول معي إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه، والشر عرض، فالله تعالى خالق الشر. فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم؛ لأنه في الظاهر إنما جعل علة قوله بما يقول قول خصمه بما يقول، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال. وهذا خطأ، وإنما الصواب أن يقول: لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجوهر والعرض؛ ثم يمضي في مسألته.

والوجه الثاني: هو أن يكون السائل مشغبا يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ، ولا يقصد طلب حقيقة؛ فهذا واجب أن يكسر غربه، ويردع حمقه بمثل هذا فقط، ولا يناظر بأكثر من ذلك؛ إذ الغرض كف ضرره فقط، ولا يكف ضرره بمناظرة صحيحة أصلًا، فلا شيء أكفّ لضرره مما ذكرنا.

واعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة، وجائز أن يبطل بنفسه. ولا تظن أن الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صُححت بأنفسها فتخطئ؛ بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخِلْقَةَ صححتها، وأنه لم يَخْلُ ذو الفهم قط من معرفة صحتها. ولا تظن أيضًا أن إبطال الشيء بنفسه تصحيح له فتخطئ، ولم يبطل بنفسه من أجل أنه صحح إبطاله به فكان حينئذٍ يكون مصححًا مبطلًا؛ وذلك محال، لكن لما أبطل نفسه أيقنا أنه باطل؛ لأن الحق الصحيح لا يبطل أصلًا، ولأنه نقض حكمه؛ فكل ما انتقض فباطل. وليس قول من قال مبطلًا للنظر: «إن النظر لا يصحح بالنظر»، قولًا صحيحًا؛ لأن النظر الذي به تصحح الأشياء هو ردها إلى المقدمات الأوائل التي قد قضى الطبع بصحتها، فما رجع إليها فشهدت له فهو صحيح، وما لم يرجع إليها فهو فاسد، فهذا النظر هو النظر الذي به تصح الأشياء، لا أن النظر إنما يصح بنظر آخر.

وإذا انقطع الخصم فقد انقطعت المناظرة؛ فلهما حينئذٍ أن يبتدئا سؤالًا ثانيًا. وللمنقطع حينئذٍ أن يقول: أنا أسألك سؤالًا يتصل بمسألتنا، وألزمك أنك قائل كقولي الذي



أنكــرتَ عليّ. وليس للآخــر أن يمتنع من ذلك، فإن امتنع فهذا متسلِّل ضعيف، فإن وفّى الآخر بشــرط فكلاهما ملــوم إن لم يرجعا إلى الحق إذا عجز المســؤول عن التفريق بين القولين. وكما نلوم من ظهر إليه برهان فتمادى على الباطل ولم يرجع إلــى موجب البرهــان، فكذلــك نلوم من ســارع إلى القبول لما ســمع بلا برهان. وكما نحمد من رجع إلى موجب البرهان، فكذلــك نحمد من ثبت علــى موجبه ولم يرجع لإقناع ســمعه أو سفسطة؛ وإن عجز عــن كســرهما، فحصــل لنــا مــن هذه المقدمات حمد من لم يعتقد إلا ما أوجبه البرهان فقط.

والتكثير من الأدلة قوة، وليس يعده عجزًا إلا جاهل منقطع.

وحَقِّقْ كل ما تسمعه من خصمك، ولا تتغفله، وأقله إن أخطأ، ولا تدع مشكلًا إلا وقفته عليه؛ فإذا استقر البيان ســليما من النقص والإشكال، فأجب حينئذٍ. وكما تطالب خصمك بذلك فالتزم له مثله سواء سواء. وبين سؤالك سليمًا عن النقص والإشكال.

وإياك وإدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة؛ فهذا من فعل أهل الجنون، أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسي آخره أوله لينسى غلطه وسقطه.

وتأمل مقدماته ومقدماتك، وعكسك وعكسه، ونتائجه ونتائجك؛ فلا ترض لنفسك من خصمك ولا من نفسك لخصمك إلا بالحق الواضح.

واعلم أنــه ليس على المــرء أكثر من نصر الحــق وتبيينه، ثم ليــس عليه أن يصور للحواس، أو في النفوس، ما لا سبيل إلى تصويره، ولا مالا صورة له أصلًا؛ كمن أثبت أن الواحــد الأول لا جوهر، ولا عرض، ولا جســم، ولا فــي زمانٍ، ولا في مــكانٍ، ولا حاملًا ولا محمولًا؛ فأراد الخصم منه أن يُشَكِّلَ له ذلك فهذا لا يلزم؛ وهذا كأعمى كلف بصيرًا أن يصور له الألوان؛ فهذا ما لا ســبيل إليه، وهذا تكليف فاســد لا نقص في العجز عنه على التكليف. وأما مــا دام ذلك ممكنًا فواجب على المكلف بيانــه بأقصى ما يقدر عليه. ولقد أخبرني مؤدبي أحمد بن محمد بن عبد الوارث رَحِمَهُ اللَّهُ أن أباه صور لمولود كان له أعمى وُلد أكمه حروف الهجاء أجرامًا من قير ثم ألمسه إياها حتى وقف على صورها بعقله وحسّه، ثم ألمســه تراكيبها وقيام الأشياء منها حتى تشكل الخط، وكيف يســتبان الكتاب، ويقرأ في نفسه، ورفع بذلك عنه غمة عظيمة. وأما الألوان؛ فلا سبيل إلى ذلك فيها، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان وإن لم يتشكل في النفس أصلًا.

ولقد امتحنت مرة ببعض أصدقائنا؛ فإنه سامنا أن نريه العَرَضَ منخزلًا عن الجوهر قائما بنفسه، وقال لي: إنْ لم ترني ذلك، فإني لا أصدق بالعرض! فلست أحصي كم مثّلتُ له تربيع الطين، ثم تدويره وذهاب التربيع، وبقاء الطين بحسبه، وحركات المرء من قيامه وقعوده، وحمرة الثوب بعد بياضه؛ فأبى كل ذلك إلا أن أريه العرض مزالا عن الجوهر باقيا بحسبه يراه في غير جوهر؛ فلا أحصي كم قلت له: إن العرض لو قام بنفسه، وكان كما تريد مني لم يكن عرضا، وإنما هو عرض لأنه بخلاف ما تريد أن تراه، فلجَّ وتمادى، فعدت إلى أن قلت له مهازلا: لو أمكنك إخراجي عن كرة العالم، فربما كان يمكن حينئذ لو أمكن انخزال العرض عن الجوهر، ولا سبيل إلى كل ذلك أن تراه في غير جوهر؛ فأما والعالم كله كرة مصمتة، وجوهرة متصلة متجاوزة الأجزاء، لا تخلخل فيها ولا خلاء، فحتى لو انفصل العرض من جوهر ما، وجاز أن يبقى بعد انفصاله عنه؛ لما صار إلا في جوهر آخر، لا بد من ذلك. فما ردعه هذا الهزء عما هجس في نفسه، وفارقته آبيا؛ فما أدري أوفق بعدي لرفض هذا المرار الهائج أم لا؟! فليس مثل هذا التكليف الفاسد، وكون المرء لا تتشكل له الحقائق، بقادح في البرهان، ولا بملتفت إليه. وكفانا من ذلك كله وحسبنا قيام صحة ذلك في النفس بدلالة العقل على أنه حق فقط. ولو جاز لكل من لا يتشكل في نفسه شيء أن ينكره لجاز للأخشم أن ينكر الروائح، والذي ولد أعمى أن ينكر الألوان، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة، وكل هذا باطل. وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان، ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف في ما لم يثبته ولا أبطله البرهان حتى يلوح له الحق. وكذلك ليس علينا قسر الألسنة إلى الإقرار بالحق، لكن علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها إذ لا يتعارض البرهان، وإذا أقمناه فقد أمنا أن يقيمه خصمنا، وكذلك أيضًا إن قصر مقصر عن إقامة البرهان على حق يعتقده فذلك لا يضر الحق شيئًا. ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأماني، وهو الأحمق المضروب به المثل. ولا تقنع بغفلة خصمك بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله؛ فإن وجدت حقًا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة آبيا من قبول الحق. وأن وجدتَ تمويها فبيّنه، ولا تغتر بذهاب خصمك عنه؛ فلعل غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه.

هذا ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال أن قيل عنك: إنك مبطل. فلك في من نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة؛ من الأنبياء عليهم السلام فمن دونهم. نعم، حتى إن كثيرًا منهم قتل دفعًا لحقه، ونسبة للباطل إليه. ولا تستوحش مع الحق إلى أحد؛ فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه. ولا تبال بكثرة خصومك، ولا بقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعزتهم؛ فالحق أكثر منهم، وأقدمّ، وأعزّ، وأعظم عند كل أحد، وأولى بالتعظيم.

وإذا شئت أن تتيقن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهل كل ملة وكل أمة؛ فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم، وصفتهم بكل فضيلة، وبكل خير، وذم أسلاف من خالفهم.

وتأمل كل قول يقال، فقد كان القائلون به في أول أمره قليلا، وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم كثر أتباعه. وفتش كل قول قديم تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن، ثم مرت عليه الأيام والشهور والسنون والدهور. فاعلم أن مراعاة هذه الأمور من ضعف العقل، وقلة العلم.

ولا تبال أيضًا وإن كانوا فضلاء على الحقيقة فقد يخطئ الفاضل ما لم يكن معصوما. ولو أن ذلك الفاضل لاح له ما لاح لك لرجع اليك، ولو لم يفعل لكان غير فاضل.

وأخبرك بحكاية؛ لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الانصاف على من لعله ينافره ما ذكرناها. وهي أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة؛ فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب، فوجدت برهانا صحيحًا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس؛ فعرفته بذلك، ثم رآني قد علمت على المكان من الكتاب، فقال لي: ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه المحق، وأني كنت المبطل، وأني راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مبهت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد.

واعلم أن هذا الفعل يكسبك أجمل الذكر مع تحليك بالإنصاف الذي لا شيء يعدله.

ولا يكن غرضك أن توهم نفسك أنك غالب، أو توهم من حضرك ممن يغتر بك، ويثق بحكمك، أنك غالب، وأنت بالحقيقة مغلوب؛ فتكون خسيسًا وضيعًا جدًا، وسخيفا البتة، وساقط الهمة، وبمنزلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع وهو شقي منحوس، أو في نصاب من يقال له: إنك أبيض مليح وهو أسود مشوه [كذا !!!]، فيحصل مسخرة ومهزأة عند أهل العقول الذين قضاؤهم هو الحق.

واعلم أن من رضي بهذا فهو مغرور، وسبيله سبيل صاحب الأماني؛ فإنها بضائع النوكى؛ والمغرى بها يلتذ بها حتى إذا ثاب إليه عقله، ونظر في حاله، علم أنه في أضاليل، وأنه ليس في يده شيء.

وإياك والالتفات إلى من يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل والنوك إلى أن يقول: إني قادر على أن أجعل الحق باطلًا والباطل حقًا. فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين، فإنهم سفلة أرذال، أهل كذب وشر ومخرقة.

واعلم أنه سبيل إلى ذلك لأحد ولا هو في قوة مخلوق أصلًا. والتمويهات كلها، قد بينتها لك، وهي مضمحلة إذا حصلت وفتشت لم توجد إلا دعاوى وحماقات. ومن فاحش ما يعرض في هذه السبل أن يلوح البرهان للمرء فيحدوه الإلف بما قد ألفه من المذاهب إلى أن يقول: لا بد ها هنا حجة تعارض هذا البرهان وإن خفيت عني. واعلم أن هذا مغرور شقي جدًّا؛



لأنه غلب ظنه على يقينه، وصدق ما لم يصح عنده، وكذب ما صح عنده، وأثبت ما لعله أن لا يكون، وترك له حاصلًا قد كان؛ وهذا غاية الخذلان. ومثله من ترك برهانًا قد صح عنده لتمويه لم يتدبره، فحمله التهور على اعتقاده.

وبالجملة فالجهل لا خير فيه، والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ من الجاهل، وعلمه حجة زائدة عليه.

وإياك وتقليد الآباء. فقد ذم الله ﷻ ذلك. ولو كان محمودًا لعذر من وجد آباءه زناة أو سراقًا أو على بعض الخلال التي هي أخبث مما ذكرنا أن يقتدي بهم.

وإياك والاغترار بكثرة صواب الواحد؛ فتقبل له قولة واحدة بلا برهان، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أبين وأوضح من كثير مما أصاب فيه.

واقنع من خصمك بالعجز على أن ينصر قوله، ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة؛ فليس ذلك من فعال أهل القوة. وهذا باب لا ينتج شيئًا إلا العداوة، وأن توصف بلؤم الظفر. ولتكن رغبتك في أن تكون محقًا، عالمًا، عاقلًا، غالبًا في الحقيقة، وإن سميت مبطلًا، جاهلًا، أحمق مغلوبا، أكثر من رغبتك في أن تسمى محقًا، عالمًا، عاقلًا، غالبًا، وأنت في الحقيقة مبطل، جاهل، أحمق، مغلوب؛ بل لا ترغب في هذا أصلًا، وعاده، واكرهه جدًا. ولك في من وصفه الجهال بذلك قبلك من المرسلين عليهم السلام، والأفاضل المتقدمين، أفضل أسوة، وأكرم قدوة. وكذلك أن توصف بالفسق وأنت فاضل خير من أن توصف بالفضل وأنت فاسق.

وتحفظ من الخروج من مسألة إلى مسألة قبل تمام بيان الأولى؛ فهذا من فعال أهل الجهل.

واحذر مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة، أو الصياح والمغالبة، فلا تتعن به، ولو أمكنك صرفه عن ضلاله بالوعظ لكان حسنًا، فإن لم يكن فبالزجر والقدع، فإن كان ممتنع الجانب؛ فليجنب كما يجتنب المجنون، فأذاه أكثر من أذى كثير من المجانين. وتحفظ في الكلام بحيث يتعصب عليك ظلمًا. واحذر من أن تجيب نفسك عن خصمك؛ مثل أن تقول له: إن قلت كذا، لزمك كذا. فلعله لا يقول ذلك فتخزى، إلا أن يكون مؤلفًا، فلا بد لك من ذلك، ومن إنصاف خصمك، وتقصي حججه؛ وإلا كنت ظالمًا. وتحفظ أن تقوّل خصمك ما لم يقل فتكذب. وتحفظ من أن تجيب من لم يسألك فتحصل على الخزي؛ وأقل ذلك أن يعرض عنك، فكيف إن قال لك: لم أسألك؟

ولا تتكلم على لسان مناظر غيرك حتى يدع الكلام، ويبيح لك مناظره أن تكلمه؛ فأقل ما في هذا يقول لك: أنا غني عن نصرك. ويقول له خصمه: أنا أقويك به مباركًا لك فيه. فتخزى جدًا جدًا.

وإياك والكلام في علم من العلوم حتى تتبحر فيه، إلا على سبيل الاستفهام والتزيد، إلا ما أحسنت منه فقط.

واعترف لمن هو أعلم منك فهذا أزين لك، ولا تبخسه حقه فلن ينقصه تنقصك إياه، هو نقص فيك.

وإياك والامتداح بما تحسن، واترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسن.

ولا تحقر أحدا حتى تعرف ما عنده؛ فربما فجأك منه ما لم تحتسب، وليس ذلك إلا من فعل أهل النوك الذين لا يحصلون.

واحذر كل من لا ينصف، وكل من لا يفهم، ولا تكلم إلا من ترجو إنصافه وفهمه، وانفق الزمان الذي يمضي ضياعًا في مكالمة من لا يفهم ولا ينصف في ما هو أعود عليك، تعش غانمًا للفضائل سالما من المغايظ، وهذان حظان جليلان جدًا. واجعل بدل كلامك حمد الله ﷻ على السلامة من مثل حاله، ولا تتكلم إلا في ابانة حق أو استبانته.

واعلم أنه لا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة؛ وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه، ولكن يجعل وكده طلب الحقّ لنفسه فقط (...).

3 ـ أخلاقيات المناظرة: طه عبد الرحمن



وقد أعجبني ما جاء في الكتاب النفيس الذي ألفه الأستاذ طه عبد الرحمن وعنوانه: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، (المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، الدار البيضاء، المغرب، ص 74 و75)، قال: من شروط المناظرة جملة من الآداب التي ينبغي أن يتخلق بها كل مناظر، نذكر بعضها على سبيل المثال:

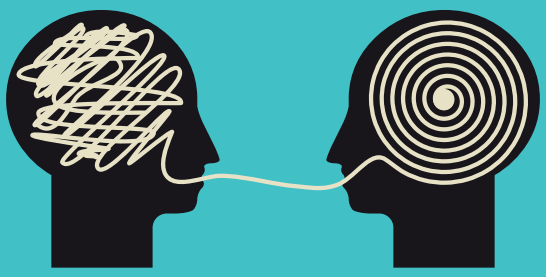
1 ـ أن يكون المتناظران مُتقاربين معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيها.

2 ـ أن يُمهل المناظِر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من كلامه، كي لا يُقوّله ما لم يقل.

3 ـ أن يتجنب المناظِر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغيةَ إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشنيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

4 ـ أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.

5 ـ أن يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلّا المضادة، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة.



الفصل العاشر

في المغالطات

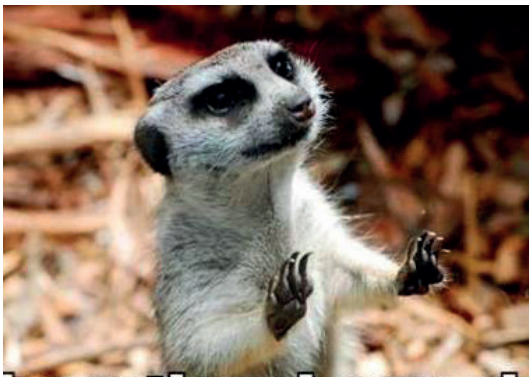
«للناس حيل وتلبيســات في المناظرة من لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز عنها».

ابن عقيل

«أَلا كم سيبدو الأمر رائعًا حقًا لو أننا أمكننا أن نهيء لكل خدعة جدلية اسما مختصرا، ولو أننا استطعنا أن نبيّن ـ متــى ما ارتكبت إحدى هذه الخــدع أو تلك ـ ما يسمح لنا بأن نوبخ مرتكبها على التو وفي الحين».

شوبنهاور

مدخل



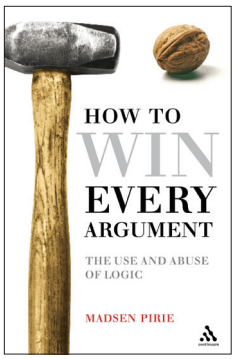
يحكي الكاتب اللاتيني أولوس جيليوس (القرن الثاني بعد الميلاد) أنه لما كان وزملاؤه يدرسون بأثينا، وكانت هجيراهم ـ لعبتهم المفضلة التي ما أن يفارقوها حتى يعودوا إليها ولعًا بها ـ تتمثل في أن يلعبوا لعبة اقتراح مغالطات وتمويهات وسفسطات منطقية على بعضهم البعض، تمامًا كما كان القدماء يفعلون بالأحاجي أو الأحجيات. فكان يتمّ اختيار «الضحية» بالنرد؛ أي بضربة حظ. ومن وقع عليه الدور كان عليه أن يحدد في أي جزء من الاستدلال، وفي أية كلمة بالذات، يوجد مكمن المغالطة التي لا ينبغي التسليم به. وإذا ما هو فشل صاحب الحظ العاثر في تعيين مكمن المغالطة، حكم عليه بأداء غرامة نقدية. حتى إذا ما هو اجتمع من هذه الغرامات عدد محترم، دفع في مد مائدة عشاء لكل المشاركين في لعبة الأغلوطات هذه.

وكانت هذه المغالطات المنطقية من الصنف التالي:

ـ مغالطة الكذاب. ومبناها على ما يلي: «إذا ما أنتَ قلتَ إن ديدنك أن تكذب في ما تقول، وأن ما أتيت على قوله الآن أنت صادق فيه الصدق كله؛ فأنت، إذن، تكذب وتقول الصدق معًا في الوقت نفسه. وإنك لصادق كاذب، كاذب صادق».

ـ مغالطة المُقَنَّع. وصورتها كما يلي: «هل تعرف، يا ترى، من ذا الذي يقترب منا الآن وهو مُقَنَّعٌ؟ الجواب: «لا». ثم سرعان ما يُنزَعُ القناع عن الشخص المُقَنَّعُ؛ وإذن: «أنت تعرف هذا الرجل حق المعرفة؟» الجواب: «نعم». وبالتالي؛ أنت تعرف هذا الرجل ولا تعرفه في نفس الآن.

ـ مغالطة الكسول. وتتخذ الشكل الآتي: «إن كان مصيرك أن تُشفى الشفاء؛ فإنك سواء أأنت دعوتَ طبيبًا أم لم تدعه، فلسوف تشفى. وإذا كان مصيرك ألا تشفى، فسواء دعوت طبيبًا أم لم تدعه، فإنك لن تشفى. والحال أن مصيرك أحد أمرين: إما أن تشفى، أو ألا تشفى. وإذن؛ من العبث أن تدعو طبيبا.



ترى، ما الذي تعنيه «المغالطات» أو «الأغلوطات»؟

عديدة هي التعريفات التي أعطيت للمغالطات. وقد أُبديَت عليها ملاحظات واستدراكات. وذلك من إحدى أقدم التعاريف ـ وهو التعريف الموروث عن أرسطو والقائل بأن «المغالطة قياس يبدو سليمًا في ظاهره، لكنه إذا حُقق مع من ينبغي التحقيق معه كُشف عن أنه سقيم»، ولذلك ميز قدماء العرب بين «الحجة» و«الشُّبْهَة» ـ إلى أحد أحدثها ـ وهو تعريف الهولنديين فان إمرين وروب جروتندورست القائل بأن المغالطات هي: «ما شكّل خرقًا لقواعد النقاش النقدي»؛ إذ بعد أن صاغ المؤلفان قواعد لحل الخلافات في الرأي، واعتبرا أنه يمكن لأي خرق لقاعدة من هذه القواعد أن يجعل حل الخلاف أصعب أو يعرقله، عرّفا المغالطة بأنها عين الخرق. وتصور المغالطة هنا أرحب من التصور المعياري الكلاسيكي الذي يعتبر المغالطات مجرد قياسات فاسدة أو غير سليمة.



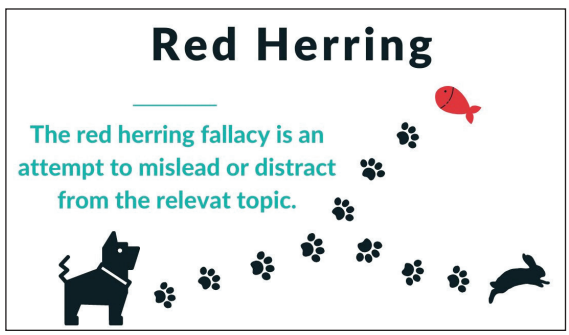
وكثيرة هي تصنيفات أنواع المغالطات. وقد تعددت معايير تصنيفها التعدد. وذلك من صنافة أرسطو ـ التي وجدت أن الأغلوطات ثلاثون؛ منها ما يتم في اللغة أو ما دار على اللفظ in dictione ومنها ما يتم خارج اللغة extra dictionem أو ما تعلق بالمعنى إلى اليوم. والحال أن تعريف أرسطو المعياري للمغالطة بوسمها قياسًا ظاهر الصحة فاسد الباطن، قد هيمن لآماد طويلة. وذلك إلى أن جاء عصر النهضة وأنكر دارسون، شأن الفيلسوف وعالم المنطق الفرنسي بيتروس راموس (حوالي 1515 ـ 1572)، أفكار أرسطو، بل منهم من أنكر حتى أن تكون المغالطات مجالًا قمينًا بالدراسة على الإطلاق. وكان الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632 ـ 1704)، الذي انتقد المنطق البرهاني، أول من أدرج ما يسمى باسم «المغالطات غير الصورية»؛ نظير أغلوطة الاحتكام إلى السلطة، وأغلوطة اللواذ بالجهل، وأغلوطة مهاجمة الشخص لا حجته ـ وكلها سوف نقف عليها في هذا الفصل ـ وقد باتت اليوم تعد مغالطات وجاهة (معنى) تلقاء ما بات يسمى «مغالطات التباس» (لفظ). وقد شكل «كتاب المغالطات» (1970)، الذي ألفه الفيلسوف وعالم المنطق الأسترالي تشارلز ليونار هامبلين (1922 ـ 1985) منعطفًا جوهريًا في دراسة المغالطات وصنافتها. إذ انتقد ما سماه المعالجة المنطقية المعيار للمغالطات ـ قياس ظاهره سليم وباطنه سقيم ـ وكشف عن كونها ضيقت واسعًا؛ بحيث اقتصرت هي على المغالطات الصورية. وقد ترتب عن هذا النقد الجذري أن سعى مناطقة حجاجيون، نظير جون وودز ودوغلاس ووالتون، منذ السبعينات، إلى عرض مساهمة أكثر طموحًا في دراسة المغالطات؛ وذلك وفق منطق أوسع من المنطق الصوري. ثم جاء مجهود بارث وكراب (1982)، ومجهود فرانز فان إمرن وروب جروتندورست بعد ذلك.



هذا وقد عمدنا هنا إلى جملة من الكتب الغربية والعربية التي تناولت موضوع الأغلوطات. وتجدر الإشارة إلى أن الكتب المؤلفة بالعربية التي عدنا إليها، فضلًا عن الكتب الأعجمية، هي: كتاب: المغالطات المنطقية لعادل مصطفى، وكتاب الأغاليط لنجيب الحصادي، وكتاب «رجل القش» [على وجه التدقيق إنسان القش] ليوسف صامت بوحايك.

1 ـ أغلوطة الرنجة الحمراء

أخذ اسم هذه الأغلوطة الشهيرة، التي عادة ما يلجأ إليها المتجادلون المتخالفون من دون حتى أن يعلموا الإسم الذي يطلق عليها لدى الحِجاجيين، من حيلة كان يستخدمها المجرمون الفارون بغاية تضليل كلاب الحراسة التي تقتفي أثرهم؛ وذلك باللجوء إلى التمويه بإعمال سمكة رنجة حمراء يصطحبونها بداية ويتخلون عنها نهاية خلال مسار مطاردتهم؛ فتجتذب رائحتها الشديدة الكلاب ملفتين بذلك النظر عن أماكن اختبائهم. وقد استعيرت هذه العبارة للتعبير عن مغالطة غالبًا ما يتم اللجوء إليها تقتضي محاولة تحويل الأنظار عن المسألة الرئيسية موضوع الجدل؛ وذلك بالتشويش بإدخال تفصيلات غير هامة، أو بإلقاء موضوع لافت أو مثير للانفعالات، وإن يكن غير ذي صلة بالموضوع المراد، ولا يشبهه إلا شبهًا سطحيًا؛ فيكون له أن يلقي بالخصم خارج مضمار الحديث.



مثال:

يدعي صديقك أن القهوة الفلانية أفضل مذاقًا مــن القهوة الفلانية التي تُفَضِّلُها أنت. فترد عليه بأن القهوة المفضلة لديه من إنتاج شــركة أنتجــت أيضًا حليب أطفال، وتبين أنه كان يُمزج بماء ملوث؛ بما كان من شأنه أن سَمَّمَ هو الكثير من الأطفال الأبرياء.

الحقُّ أن ما تفعله أنت هنا هو أنك تصرف النظر عن الموضوع الرئيس: وهو المفاضلة بين نوعين من القهوة؛ بما يقتضي اســتخدام حجج تلزم موضوع الخلاف؛ هذا بينما تلجأ أنت إلى موضوع فرعي (حليب الأطفال) لا علاقة له بالموضوع الأصلي اللهمَّ إلا عرضًا، لكي تصرف الانتباه عن الموضوع الأصلي: أي المذاقيــن أفضل؟ وما الحجة على ذلك، وليس الشبهة؟

2 ـ أغلوطة أبيض أسود



وتعرف هذه الأغلوطة أيضًا تحت مســمى «أغلوطة إمــا ـ أو». وكما يدل عليها اســمها، فإنها تقضي بــأن يُخَيِّرَ المجادِل غريمه بين أمريــن بناءً على تقسيم مغالط لا يســمح بإمكان ثالث بين الطرفيــن المتضادين؛ وذلك نحو قوله: «من ليس معنا، فهو ضدنا». أو قوله: «لَئِنْ أنــت كنتَ ضد الحرب، فإنك ضــد قواتنا» (بما يلزم عنــه: إما أن تكون مع الحرب (وبالتالي فأنت إنســان وطني) أو تكون ضد الحرب (ومن ثمة، فأنت إنسان خائن لوطنــك)؛ مع العلم أنه ممكن أن تكون مع حرب معينة أو ضدها، وأن تكون إنســانًا وطنيًا وضد الحرب معًا).

مثال1:

يحاج زميلك المحاجة التالية:

إذا كان الناس أخيارًا، فلا حاجة إلى قوانين تردع الجريمة.

وإذا كانوا أشرارا؛ فلن تنجح القوانين في ردعهم.

وإذن؛ إما أنه لا حاجة إلى قوانين؛

أو أن القوانين لا تحقق وظيفتها.

في هذا الاســتدلال الزائــف، يغض زميلنــا الطــرف ـ تغليطًا منه لنــا ـ عن أوضح الإمكانات، وذلك بقوله: الناس إما أخيار وإما أشرار، ولا وسط بين هذين الخيارين شأن: بعض الناس أخيار وبعضهم أشرار. والإمكان الذي يريد أن ينسينا إياه بتشغيبه في المجادلة



هو أن يكون بعــض الناس أخيارًا، وأن يكون بعض الناس أشــرارًا، وأن يكون الواحد منهم خيّرا طورًا وشريرًا طورًا آخر.

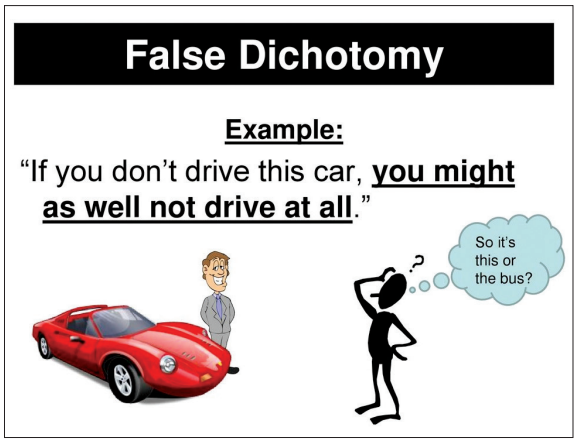
مثال2:

الزوج: الملح في الطعام قليل.

الزوجة: إذا ما أنا أكثرتُ الملح شكوتَ، وإذا ما أنا أقللتُه شكوتَ. والله ما عدتُ أعلم متى سوف ترضى عن طعامي كل رضاك.

ههنا تتجاهل الزوجة التي تحتج على شــكوى زوجها من قــدر الملح في الطعام عمدا وجود بديل بين الإفراط في الملح والتفريط فيه؛ وهو ألا يكون الملح كثيرًا في الطعام وألا يكون قليلًا أيضًا؛ وهو البديل الذي من شأنه أن يرضي الزوج.

3 ـ أغلوطة الإحراج



نقول إن الإنســان يواجه إحراجًا (أو بلغــة الأقدمين: يوجــد بين قرني إحراج) إذا ما هو وجد نفسه في وضع يتعين عليه الخيار بين أمرين أحلاهما مرٌّ. وهو قياس يستخدم في طرح بدائل أمام الخصم، وذلك بحيث يحتم عليه أن يختــار بينهــا؛ ثم يتــمّ إثبات أنه بصرف النظــر عن أي بديــل يختار، فإنه ملزم بنتيجة غير مقبولة.



مثال:

من أشهر أمثلة الإحراج الدعوى القضائية بين بروتاغوراس وإيواثليس التي تسمى «مفارقة المحامي». كان بروتاغوراس فيلسوفًا سوفسطائيًا وأستاذًا لفن الترافع أمام المحاكم عاش في بلاد اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. وكان إيواثلس شابا يرغب في أن يتعلم على يديه فن الترافع هذا. وبما أنه لم يكن بمكنته دفع رسوم التعلم كاملة، فقد أبرم اتفاقًا مع أستاذه يقضي بأن يدفع نصف الرسوم مقدمًا، ثم يدفع الباقي بعد أن يكسب أول قضية. إلا أنه بعد أن أتم دراسته، تلكأ في الممارسة. وبعد أن ضاق أستاذه بروثاغوراس ذرعًا من انتظار تحصيل حقه، رفع دعوى ضد تلميذه بغاية الحصول على المبلغ المتبقي. وقد قرر إيواثلس الدفاع عن قضيته في المحكمة. وحدث أنه حين افتتحت جلسة المحكمة، طرح بروثاغوراس قضيته على النحو التالي:

- **إذا ما هو خسر إياواثلس قضيته، فإنه يصير محتمًا عليه أن يدفع لي (طبقًا لقرار المحكمة).**
- **وإذا ما هو كسبها، فإنه يصير أيضًا محتمًا عليه أن يدفع لي (بموجب العقد المبرم بيننا).**
- **ومهما تتصرف الأحوال، أَرَبِحَ هو هذه القضية أم خسرها، فإنه محتم عليه أن يدفع لي في الحالتين معا.**

وبما أن الطالب أمسى شاطرًا في فن الترافع، بفضل أستاذه، فقد أراد أن يكون أستاذه أول ضحاياه. وكأن الأمر يلخصه البيت الشعري المنسوب إلى معن المزني:

فَيَا عَجَبًا لمن رَبَّيْتُ طِفْلًا ألقَّمُهُ بأطْرَافِ الْبَنَانِ

أعلِّمُهُ الرِّمَايَةَ كُلَّ يَومٍ فَلَمَّا اسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي
وَكَمْ عَلَّمْتُهُ نَظْمَ الْقَوَافِي فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هَجَانِي
أعلِّمُهُ الْفُتُوَّةَ كُلَّ وَقْتٍ فَلَمَّا طَرَّ شَارِبُهُ جَفَانِي

وهكذا، طرح الطالب الأمر أمام المحكمة على النحو التالي:

- إذا ما أنا كسبتُ القضية، فإنني لن أكون ملزما بالدفع لبروتاغوراس (وفق قرار المحكمة).

- وإذا ما أنا خسرتُ هذه القضية، فإنني لن يكون لزامًا عليَّ الدفع له (وفق العقد المبرم بيننا)؛ إذ أنني لن أكون آنذاك قد كسبت أول قضية.

- ومهما حدث، أربحتُ أم خسرتُ، فليس محتما عليَّ أن أدفع له.

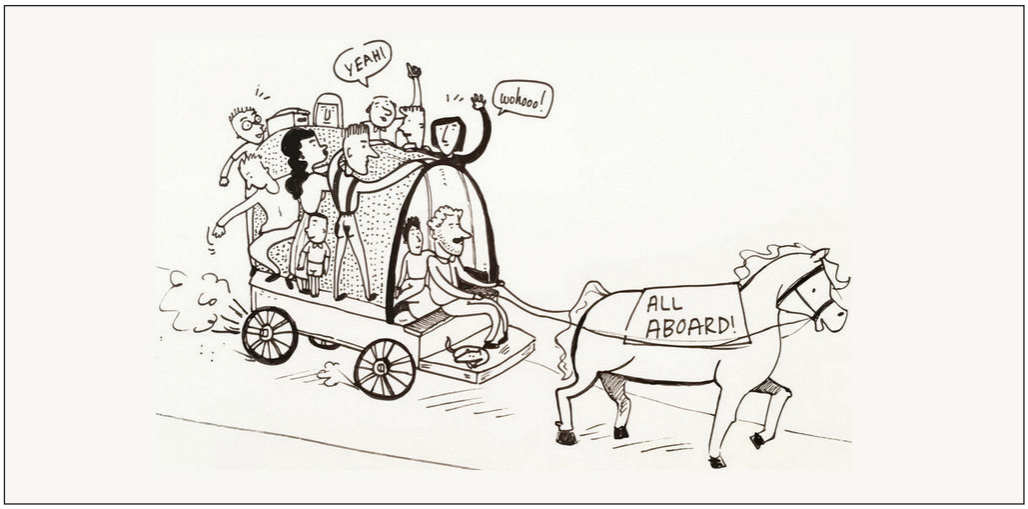
4 ـ أغلوطة عربة الفرقة

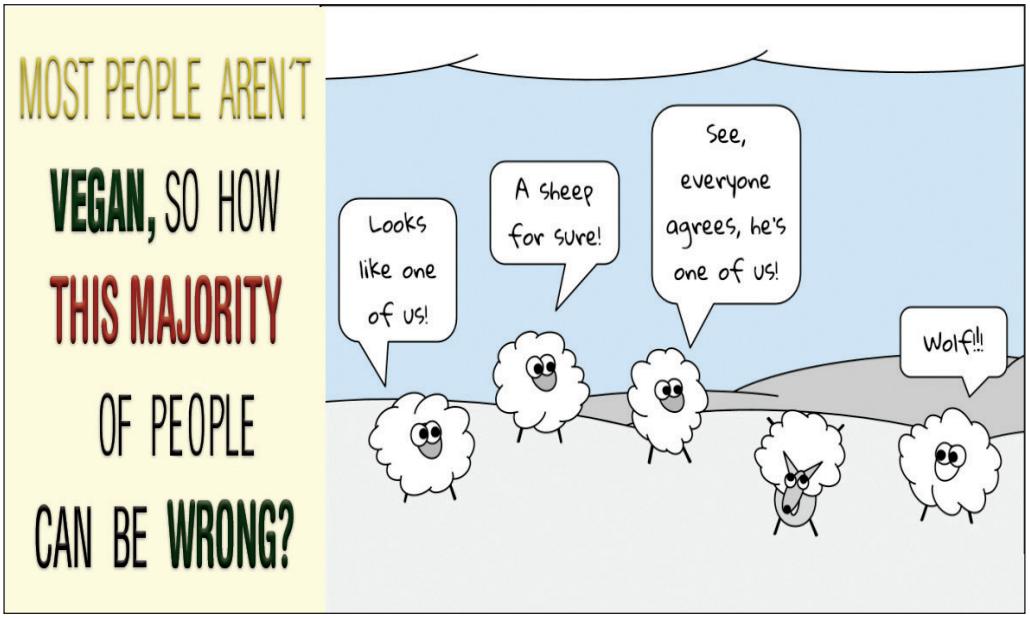
اشتقّ اسم هذه الأغلوطة من عبارة «الانضمام إلى عربة الفرقة»؛ حيث أن العربة شاسعة بما يكفي لتسع الفرقة الموسيقية برمتها. وذلك لأنه في أثناء الحملات الانتخابية، كان المرشح يستقل عربة ويتجول على متنها بإرجاء المدينة؛ بحيث يعبر كل من يدعمه عن دعمه إياه بالانضمام إلى العربة. وقد باتت هذه العبارة تعني اليوم مناصرة قضية معينة بسبب شيوع مناصريها؛ مع تقدم العلم أن الحق لا يصير حقًا بكثرة معتقديه، لا ولا الباطل يستحيل باطلًا بقلة منتحليه.

مثال:

عادة ما يتم التمثل ببيت الشاعر العربي دريد بن الصمة:

ومَا أنَا إلا من غَزِيَّةَ إنْ غوَتْ غوَيْتُ وإنْ تَرشُدْ غَزِيَّةُ أَرْشُدِ

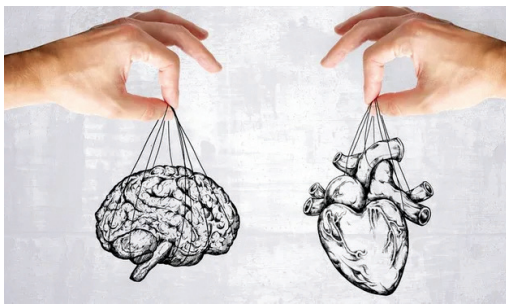




حاجَّ أحدهم بالقول التالي:

«كل إنسان أناني؛ كل إنسان يقوم بما يعتقد أنه سوف يجعله سعيدًا. ومن شأن الاعتراف بهذا أن يفرغ تهمة الأنانية عن محتواها السلبي. لماذا يتعيّن عليك أن تشعر بذنب لسعيك وراء سعادتك إذا كان هذا ما يفعله الناس كلهم؟»

5 ـ أغلوطة الاحتكام إلى العاطفة



الاحتكام إلى العاطفة ضرب من أضرب الحُجَج ـ الشُّبَه ـ التي تحاول دغدغة عواطف المتلقين واستذرار تعاطفهم بغاية كسب موافقتهم؛ وذلك بما يكون من شأنه أن يفسد التفكير العقلاني النقدي.

مثال:

يلجأ بعض التلاميذ الكسالى إلى استذرار عطف الأستاذ المصحح بكتابة الشاهد الشعري التالي على ورقة الامتحان:

يا واضع الصفر تمهل في وضعه واعطف على أخيك ولو بالمعدل

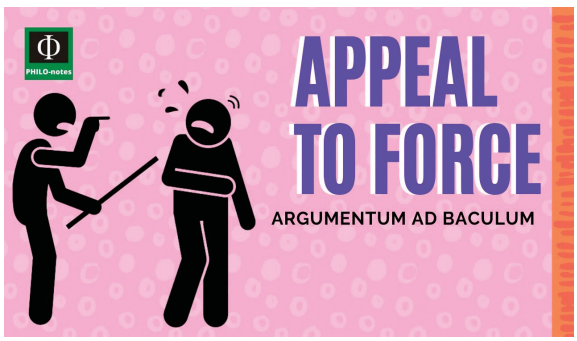
وهم بذلك يكونون على خلاف سقراط الذي رفض أن يستذر عطف القضاة، بعد أن طلب خصومه في المحكمة الحكم عليه بشرب السم، «عقابًا» له على ما اعتُبر سخرية منه من أرباب أثينا، ومحاولة منه استبدالهم برب واحد، وغواية الشباب. قال سقراط في مرافعته: أما عن نفسي، أنا الذي قد تتعرض حياته للخطر، لن أقوم بأي شيءٍ من هذا



القبيـل. إني أختلف مع كل أحـد فيكم، يا من قد تصوتون ضدي بسـبب غضبكم مني وسخطكم علي... أصدقائي، أنا إنسان، وككل البشر، مخلوق من لحم ودم، لا من خشب أو حجر، كما يقول هوميروس، ولدي أُسرة، نعم، وأطفال، أيها الأثينيون، ثلاثة منهم؛ أحدهم يـكاد يصبح رجلًا، واثنان صغيران في السـن؛ ولكنني لم أحضـر أيًّا منهم كي أستجدي عفوكم».

6 ـ أغلوطة الاحتكام إلى القوة أو حجة العصا

وفقا لهذه الأغلوطة يلجأ الشـخص إلى التهديد بالإكراه بالقوة المادية أو المعنوية، وبالتهديد الظاهر أو المبطن، وبالتخويف المباشـر أو غير المباشـر لفرض فكرته على الغير؛ وذلك بدلًا من أن يستند هو إلى الأدلة الإقناعية والحجج المنطقية. وبالجملة، هي لجوء إلى حجة القوة بدل اللجوء إلى قوة الحجة.



أمثلـة:

مثال1:

الموظف: لماذا يتوجب عليّ أن أشـتغل خلال عطلة نهاية الأسبوع، بينما الآخرون يرتاحون في بيوتاتهم؟

صاحب الشركة: يتعين عليك أن تفعل ذلك إذا ما أنت كنت ترغب في الحفاظ على وظيفتـك، وإلا فإنه يمكنني أن أجد عنك بديلًا بأيسر طريق يكون.



مثال2:

تقــول الأم لابنهــا: أنت حــر، وأنا أخيرك بيــن أن تعدل عن خيــار متابعة دراســة الفلســفة بالجامعة، وإلا فأنت لست ابني وأنا لست أمك.

7 ـ أغلوطــة الاحتكام إلى ســلطة المشاهير

هذه الحجة من جنس تلك السابقة. وهي تعتمد على الشــخصيات الشــهيرة (ممثلون، موســيقيون، لاعبون...) لترويج ســلعة أو الدعاية لمرشــح أو الدفاع عن قضية معينة، وذلك بغض النظر عما إذا كانت هذه الشــخصية خبيرة في الأمر المروج له أم لا.

مثال:

أراد بعض الدعاة الترويج لرسالة نبي الإسلام بزعم أن رائد الفضاء الأمريكي نيل أرمســترونغ ـ أول إنســان حلَّ بالقمر (1969) ـ كان يتجول في شــوارع القاهرة، فإذا به يتناهى إلى سمعه صوت تذكر للتو أنه كان قد سمعه وهو فوق سطح القمر. وحين سأل عن هذا الصوت، قيل له إنه آذان المســلمين للصلاة. وقد اضطر أرمسترونغ نفسه إلى نشــر رســالة ردَّ فيها على هذه القصة المختلقة قال فيها إنه لم يسمع شيئًا فوق سطح القمر، ولم يسبق له أن زار القاهرة أصلًا.



8 ـ أغلوطة الشبهة الشخصية

يقع المناظِر في الأغلوطة الشخصية حين يضمّن فيها أمورًا شخصية لا علاقة لها بموضوع المناظرة تخص خصمه وتسعى إلى النيل من شخصه وليس إلى دحض حجته دحضا عقليا نقديا.

مثال1:

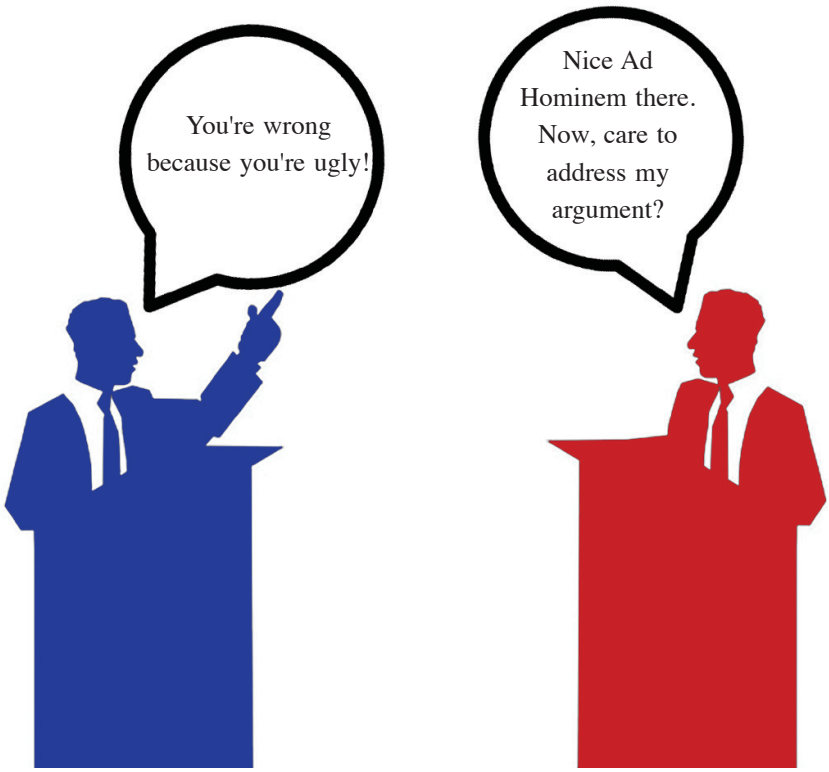
في جدل يدور حول أهمية أنظار الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه، يحاجُّ شخص ضد صديقه، وقد أبدى إعجابه بفلسفة الرجل، المحاجة التالية:

ـ نظرية نيتشه مجرد هراء. وإلا بالله عليك، خَبِّرْنِي ما الذي يمكن أن تنتظره من شخص أنهى حياته في مصحة عقلية. وبالله عليك، هل يؤخذ برأي رجل انتهى نهاية مجنونة؟

مثال2:

يروى أن عالمًا من أشياع نظرية التطور (توماس هكسلي) دافع في حضرة الأسقف ولبرفورس عن هذه النظرية، وحين تساءل الأسقف:

ـ وهذا القرد الذي تزعم أنه جدك، أتراه جدك لأبيك أم جدك لأمك؟ أما عن نفسي أنا، فإنه لا يشرفني أن يكون أي منهما قردًا.





فما كان من هكسلي إلا أن سارع إلى القول:

ـ أما عن نفسي أنا، فإني أفضل الانحدار من سلالة قرد على الانحدار من سلالة رجل يستعمل مواهبه العظيمة ومقدرته العقلية العملاقة في تحويل انتباه سامعيه عن النقطة الحقيقية في الموضوع بهذه الاستطرادات البليغة والإثارة البارعة للتعصب.

9 ـ أغلوطة تسميم البئر



تحيلنا عبارة «تسميم البئر» إحالة مباشرة إلى الأسطورة الأوربية الوسيطة التي تدعي أن الطاعون الأسود الذي كان قد جرف أوروبا إنما نتج عن قيام اليهود بتسميم آبار المدينة. وهي أسطورة اتخذت ذريعة وماحلة وتكئة لمحاكمة اليهود واضطهادهم وتحميلهم جريرة الطاعون. وكان أول من استخدم هذه العبارة للدلالة على أغلوطة منطقية بمعناها السائد اليوم هو عالم اللاهوت الكاثوليكي الإنجليزي الشهير الكاردينال جون هنري نيومان (1801 ـ 1890) في سيرته الذاتية «مديح المرء حياته» (1864)؛ حين أشار إلى خلافه مع رجل الدين الإنجليزي تشارلز كنجزلي، وكان هذا ممن اتهموه، بعد تحوله إلى الكاثوليكية، بأنه رجل مدلس غشاش مسيء في تحوله ذاك إلى ملته الجديدة وغير بار ببلده؛ فما كان من نيومان إلا أن



كتب يقــول: «(...) ما نؤكده هنا... هو هذه المحاولة الجبانة، في الفقــرات التي أنهى [= كنجزلي] بها كلامه، سحب البساط من تحت قدمي؛ كي يســمم الرأي العام ويغرس في مخيلة قرائي التوجس وعوز الثقة في كل ما قد أرد به عليه. هو ذا ما أســميه تسميم الآبار. إنه يقول: «إننــي [= يعني كينجزلي نفسه] في شــك وخوف، كأي رجل شريف، من كل كلمة يقولها نيومان. فكيف أثق من أنني لن أكون ضحية خداع تلاعب ماكر».

مثال:

يحاجُّ شخص ضد فكرة برنامج الرعاية الاجتماعية، بالشبهة التالية:

ـ من الطبيعي أن يدافع الفقراء عن برنامج الرعاية الاجتماعية؛ فكلهم يفيدون منه.

10 ـ أغلوطة التحجج بسلطة مرجعية

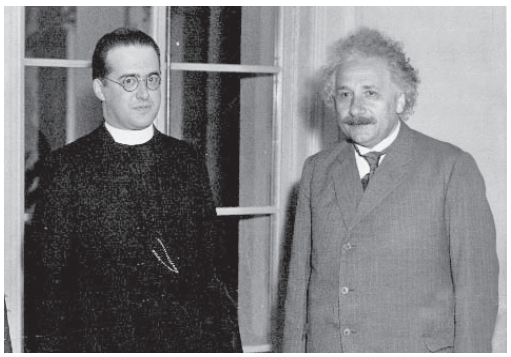
هي ذي الأغلوطــة التي تعرف ـ تقليديا ـ باســم «حجة الســلطة». ومقتضاها: تعتقد السلطة (أ) أن (س)؛ وإذن، (س) حق لا مجمجة فيه. على أنه ما كل حجاج يركن إلى السلطة بأغلوطة، وإنما الحجاج الذي يركن إلى سلطة غير مناسبة أو إلى سلطة لا سلطان لها. هذا مع تقدم العلم، أن المفروض في حجة السلطة أن تعزز الدعوى وليس لها أن تؤسسها.

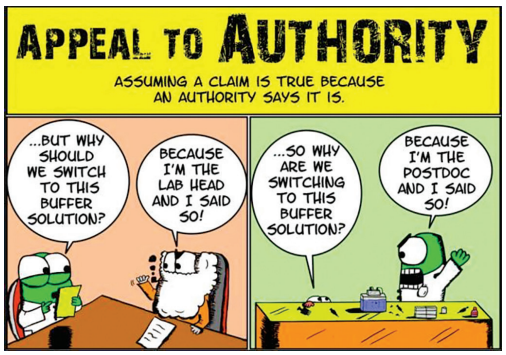
مثال:

يُحَاجُّ شخص معين ضد فكرة أن الكون يتمدد وليس ثابتا باستعمال الحجة التالية:

ـ لا يمكن تصور أن يكون الكون في حال تمدد. هذا ما قاله آينشتاين.

والحال أن آينشــتاين أخطأ لما بنى نظريته في النسبية على فكرة أن الكون ثابت، وقد أقنعه القس والعالم البلجيكي جورج لوميتر ـ صاحب نظرية تمدد الكون ـ بالعدول عن فكرته؛ وبالفعل عدل عنها في ما بعد.







وتلحق بحجة السلطة هذه حجة اللواذ بسلطة مجهولة؛ وذلك على نحو ما بات شائعًا اليوم في الكثير من وسائط التواصل الاجتماعي. وتقضي هذه الشبهة بأن يستعمل المرء مصدرًا مجهولًا لتسويغ حجته ـ أو بالأحرى شبهته ـ بحيث يستطيع من خلال التخفي وراء هذا المصدر المجهول قول ما يشاء كما يشاء وفق ما يشاء وإضافة ما يريد من نتائج تخدم قضيته.

أمثلة:

مثال 1:



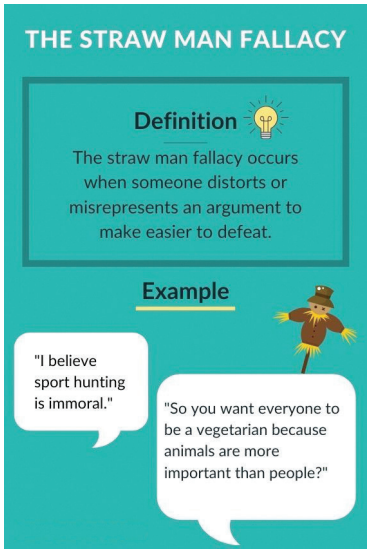
ـ كلا؛ ما كان صعود الإنسان إلى القمر إلا فرية افتريت ليس إلا. وقد سمعت ذات يوم عن دراسة حديثة تقول إن الصعود المزعوم كان مجرد دسيسة لرفع معنويات الولايات المتحدة الأمريكية أيام الحرب الباردة التي كانت تخوضها ضد روسيا.

مثال 2:

قد أثبتت التجارب العلمية الحديثة أن هناك خاصية في إحدى جناحي الذبابة؛ وهي: أنه يحوّل البكتيريا إلى ناحيته؛ ومن تم فإذا ما هو سقط الذباب في شراب أو طعام، وألقى الجراثيم العالقة بأطرافه في ذلك الطعام أو الشراب، فإن أقرب مبيد لتلك الجراثيم هو «مبيد البكتيريا» الذي يحمله الذباب في جوفه قريبًا من أحد جناحيه؛ ولذا فإن غمس الذباب كله وطرحه كاف لقتل الجراثيم التي كانت عالقة به.

11 ـ أغلوطة إنسان القش

تقوم هذه الأغلوطة المتداولة، حتى وإن لم يتوفق الكثير في العثور على تسميتها البديعة العجيبة، على ضد ما كان أوصى به المناظرون القدامى: أن تورد لخصمك من الحجج قدر ما تورده لنفسك أو أكثر؛ فإن أنت أوردت حجج الخصم كما هي ـ فذاك كان منك «عدلًا»، وإن أنت زدت عليها تقوية لحجج الخصم ـ فذاك كان منك «فضلًا»، والفضل أزكى من العدل وأقوم سبيلًا. على أنه لا يسوغ لك، خُلُقا، أن تورد أضعف حجج خصمك؛ لا ولا بالأحرى أن تعمد إلى حجته فتبسّطها وتشوهها وتُظهرها بمظهر الحجة الضعيفة



الهشة الواهية المتهافتة. فإنْ أنت فعلت، فقد صنعت من محاوِرِك «إنســانا من قش» ـ ومن هنا ســر تسمية هذه الأغلوطة ـ أنشــأته بيدك ـ فهو صنيعتك ـ بحيث يســهل عليك الهجوم عليه وتســفيه حجته وإلزامه بالمحال من القول.

أمثلــة:

مثال 1:

روى أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه: «باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم» كيف أضعف أبو القاســم البلخي حجج رجل يقــول بمذهب السوفســطائية، صانعًا منه بذلك رجلًا من قش ومنشأ له من هباء، فقال:

«وصل إليه [إلى أبي القاسم البلخي] رجل من السوفسطائية راكبًا على بغل، فدخل عليه، فجعل ينكر الضروريات، ويلحقها بالخيالات. فلما لم يتمكن ـ يعني أبو القاسم ـ من حجة يقطعه، قام من المجلس موهما أنه قام في بعض حوائجه، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر، ثم رجع لتمام الحديث. فلما نهض السوفســطائي للذهاب، ولم يكن قد انقطع بحجة عنده، طلب البغل حيث تركه، فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم، وقال: إني لم أجد البغل، فقال أبو القاسم: لعلك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه، وخُيِّــل لك أنك وضعته فــي غيره، بل لعلك لم تــأت راكبًا على بغل، وإنمــا خُيل إليك تخييــلًا... وجاءه بأنــواع من هذا الكلام. فأظنّــه أنه ذكر أن ذلك كان ســببًا في رجوع السوفسطائي عن مذهبه وتوبته عنه».



مثال 2:

ذكر اليمني في كتابه: «عقائد الثلاث والسبعين فرقة» ما صورته:

قالت الحسابية [الذين «يحسبون» الأمور؛ بمعنى يظنونها ظنًّا ولا يتحققوها]: إن جميع ما في الدنيا كالحلم، فاستنكر هذا رجل منهم، وكان يقرأ على أحد شيوخهم، فلما مر على هذه الحكاية قام رجل فلطم الشيخ؛ فقال له الشيخ: «ما هذا؟» قال له الرجل: «أظنه حلم»، فسكت عنه الشيخ، فلم يجبه.

12 ـ أغلوطة المنحدر الزلق

وتقوم هذه الأغلوطة على افتراضات عواقب وخيمة تنجم عن فكرة معينة أو عن فعل ما، وذلك عن طريق المبالغة فيها والنفخ؛ بحيث ينتهي المُحَاج ـ أمام هول ما صُوِّر له من عواقب، عن طريق آلية التضخيم ـ إلى أن ينثني عن اعتقاده أو إلى أن يعدل عن فعله.

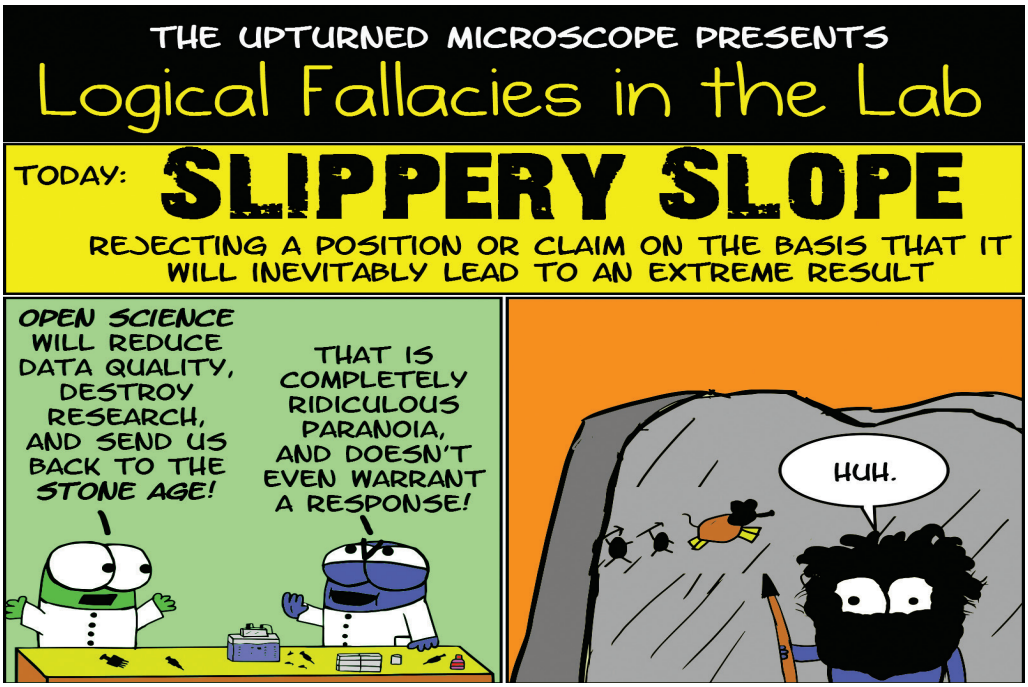
أمثلة:

مثال 1:

ـ من يسرق بيضة يسرق ثورًا (مثل فرنسي).

مثال 2:

ـ لئن نحن سمحنا لهذا الطالب بأن يلج حصّة الامتحان متأخرا، فلسوف يطالبنا بالسماح له بالغش في الامتحان.



مثال 3:

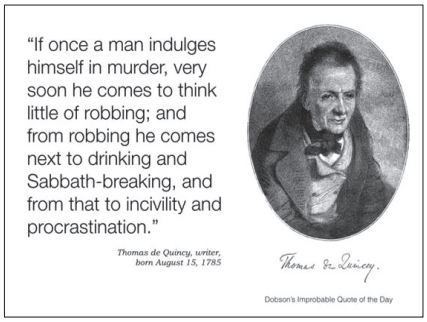
ـ يتعيّن علينا ألا نمنع التدخين؛ لأننا لو نحن فعلنا ذلك لاتخذ الناس المخدرات بديلا، مما سوف يؤدي لا محالة إلى ارتفاع نسبة الجرائم؛ وبالتالي إلى قيام حرب أهلية.

مثال 4:

ـ قال الشاعر العربي أحمد شوقي:

نظرة فابتسامة فسلام فكلام فموعد فلقاء

مثال 5:



ـ حاجَّ الكاتب البريطاني توماس دي كوينسي على فكرة أن من شأن من يتعاطى التجرم الصغير أن ينتقل إلى التجرم الكبير بالحجة التالية:

لئن هو تورط المرء في جناية معينة، مهما ضؤلت هي، فإنه لن يتردد آجلًا في ممارسة السطو، ولن يجدد غضاضة بعد ذلك في معاقرة الخمر؛ وما إلى ذلك من الموبقات. وحين يكون قد ولج إلى درب التردي هذا، فإننا لا نعرف إلى أين سوف يفضي به هذا الدرب. إذ كم من شخص قضى على نفسه بالهلاك المبرم ما أن ارتكب هو جنحة أو جناية لعله ما فكر بدءًا طويلًا قبل أن يرتكبها.

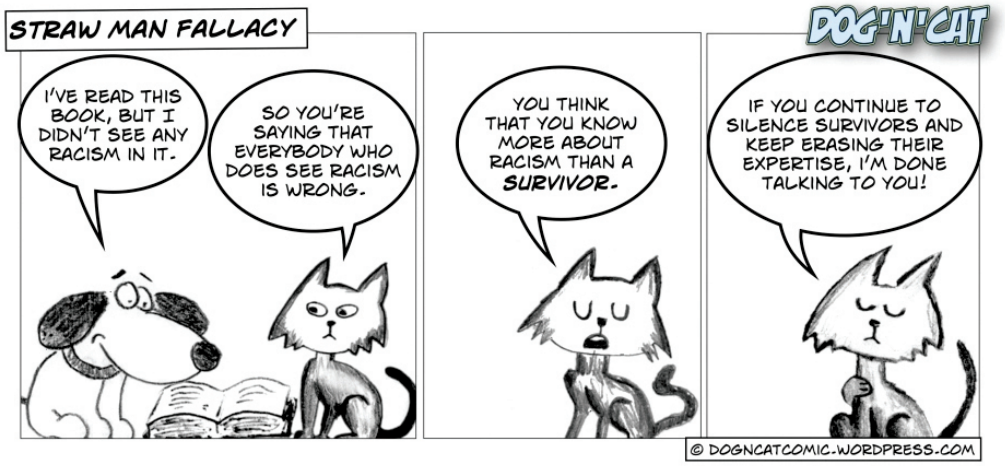
13 ـ أغلوطة التعميم المتسرع

ومقتضاها، كما يدلُّ على ذلك اسمها، التسرع في تعميم حكم، من غير ما استثناء أو تشكيك أو تنسيب، ومن دون ما تحقق أو تمكن أو توقف. ولا شك أن المعرفة تقوم على قدر كبير من التعميم، وما كان أرسطو مخطأ بالمرة لما هو قال: «لا علم إلا بما هو عام». وهو يقصد بذلك، مثلًا في مجال الطب، أن المعرفة بتشخيص الأمراض وسبل علاجها، لا تنطبق على فلان بعينه أو على علان بذاته، وإنما تنطبق هي على الإنسان، بعامة، من حيث ما هو إنسان؛ وإلا استحالت هي إقامة معرفة بشرية بناءً على «الخاص» و«الفردي» و«الاستثنائي»، ومراعاة للشاذ والمتفرد والنادر. كلا؛ ما كان العيب في التعميم، وإنما العيب في التسرع فيه.

أمثلة:

مثال1:

ـ زار موظف إحصاء خمول أهل قرية لإجراء إحصاء حول أسامي أرباب بيوتاتها، وإذ طرق الباب الأول وسأل عن اسم ربّ بيته، فقيل له إسمه: زيد، وطرق الباب الثاني وسأل

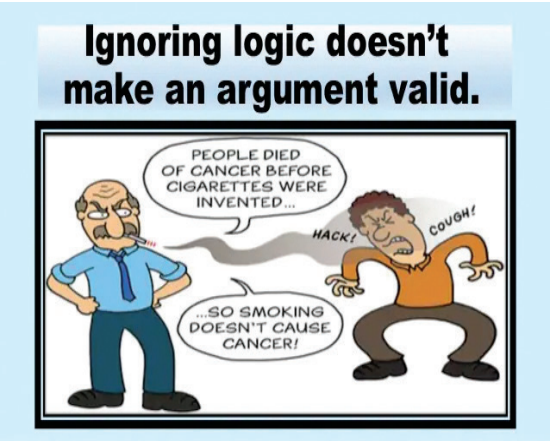


وحصل على الجواب عينه، ودق الباب الثالث، فحدث له الأمر عينه، فما كان منه إلا أن دوَّن هو في دفتره: كل أرباب بيوتات هذه القرية يدعون: زيد.

مثال 2:

ـ قاســت امرأة من خيانة زوجها، فما كان منها إلا أن اســتنتجت بأن: «كل الرجال خونة!»

14 ـ أغلوطة اللواذ بالجهل



وهــي أغلوطة تتمثل فــي أن يعتقد الشخص أن فكرة معينة فكرة صحيحة، لا لشيءٍ اللهمَّ إلا لأنه لا يوجد ما يثبت خطأها؛ أو بالضد يحســب هو أن فكرة معينة فكرة باطلة لا لشيء إلا لأنه ليس يوجــد ثمة ما يثبت صحتهــا؛ وبالتالي يتمّ التحجج ههنا بجهل الطرف الآخر أو يتــمّ التعلل بجهل البشــرية جمعاء، وذلك بغاية إثبات فكرة لا دليل ينهض على صحتها.

أمثلــة:

مثال 1:

ـ يقول المحاجُّ لمخاطبه: ما دام أنه ليــس يمكنك أن تنفي بالحجة الدامغة وجود الأشباح؛ فإن هذا الأمر يثبت أنها موجودة.



مثال 2:

ـ ويقول آخر لمخاطبه: لا دليل علمي على وجود الروح؛ وهذا يثبت أنها غير موجودة.

مثال 3:

وقد كان جحا شعرانيًا (كثيف الشعر)، وحدث أن سأله أحد جلسائه وهو يروم العبث به والشغب عليه:

ـ تُرى، كم يبلغ عدد شعرات رأسك يا جحا؟

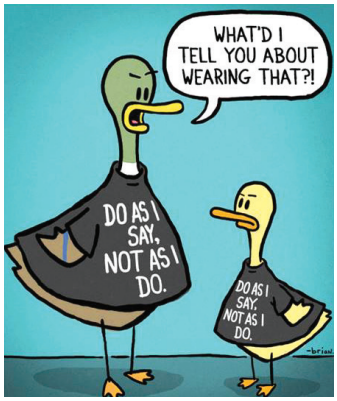
فما كان من جحا إلا أن أجابه على الفور من غير ما أدنى تردد يكون:

ـ عددها واحد وخمسون ألفًا وثلاثمائة وتسع وستون شعرة.

فقال له جليسه متعجبًا:

ـ وكيف عَلِمْتَ ذلك؟

فما كان من جحـا إلا أن أجابه الجواب التالي: إن أنتَ كنـتَ لا تصدق قولي، فما عليك إلا أن تقوم وتحصيها بنفسك!



15 ـ أغلوطة وأنت كذلك

وهي مغالطة تقوم على أن يعتقد شخص معين أن فكرة ما فكرة خاطئة، لا لشيءٍ إلا لأن صاحبها نفسه لا يعمل بها.

أمثلـة:

مثال1:

يقول الأب الذي خبر الحياة لابنه:

ـ يا ابني، لا تدخن، فإنه سوف يضرّ بك ضررًا كبيًرا.

فيجيبه الإبن غير آبه ولا عابئ:

ـ وأنت، يا أبتي، لما كنت في سني كم دخنت ودخنت.

مثال2:

يقول الصديق لصديقه:

ـ الإنحباس الحراري تهديد حقيقي للمجتمع البشري.

ويجيبه الصديق:

ـ لكنك أنت تسوق سيارتك خمسين ميلا في كل يوم يوم. يا لك من منافق!

16 ـ أغلوطة العلة الزائفة



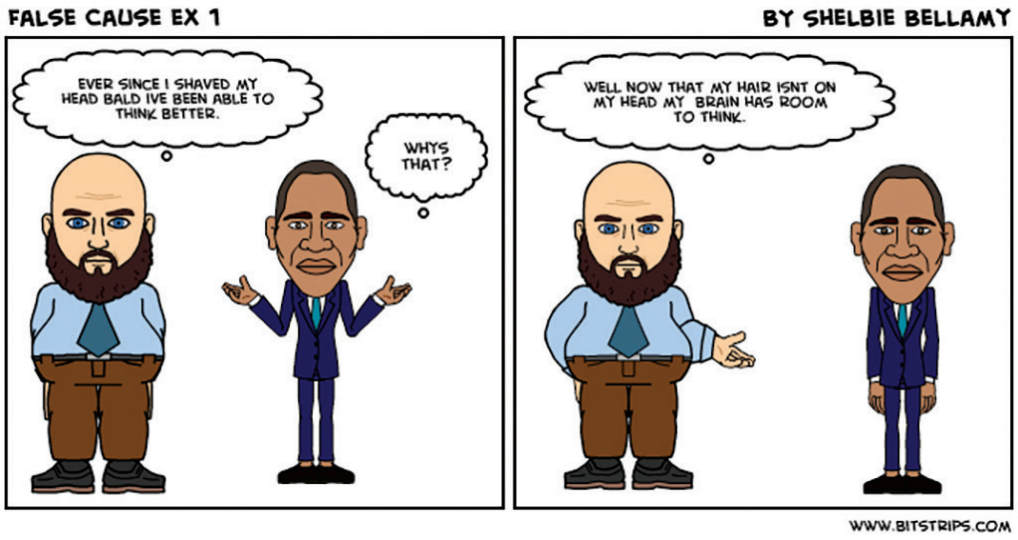
وتنصّ على أن يعتقد شخص معين أن حدثًا ما علة لحدث آخر لا لشـيءٍ إلا لوجود علاقة تزامن بينهما؛ شـأن أن يترافق حدوثهما في نفس الآن، أو أن يتقدم أحدهما على الآخر. وتُسـتعمل هذه المغالطة لا سيما عند حملة نظرية المؤامرة؛ شأن ما شاهدناه مؤخرًا من قرن البعـض بين مجـيء تقنية الجيـل الخامس من اللاسـلكي (5G ـ Fifth generation wireless) ـ بغايـة زيادة سرعة واستجابة الشبكات غير السلكية استجابة أنجع وأسرع ـ وظهور وباء كورونا وانتشاره هذا الانتشار المذهل المفجع.

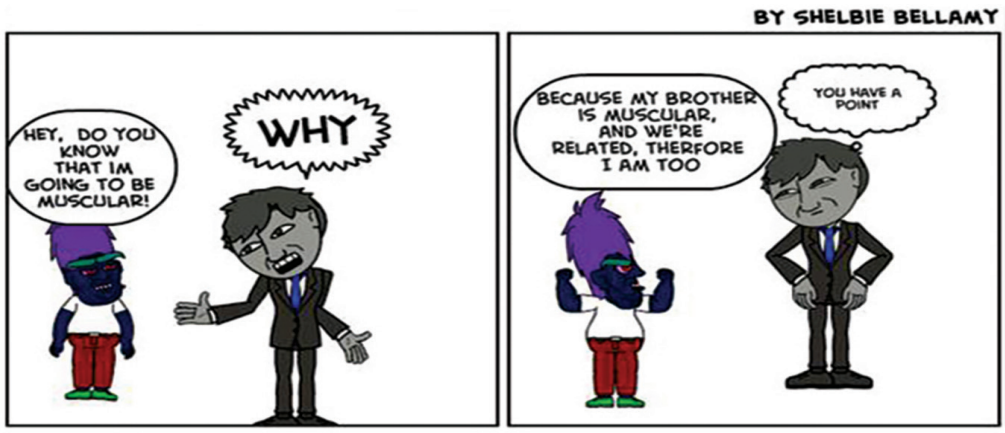
مثال:

قد تتلقى من صديق تفترض أنه إنسان عاقل مثل هذه الرسالة:

ـ تنبيه: انسخ هذه الرسالة وارسلها إلى خمسين من معارفك: رأى فلان في ما يراه النائم شخصًا يلبس الأبيض، يحذره أن نيزكا سوف يضرب الأرض بعد يومين، وإذا لم يلزم الإنسان بيته ويصلّي، فسوف يصاب بشظية منه قد تكون مميتة له. وقد سبق لهذا الشخص عينه أن رأى المنامة نفسها قبل عشـر سنوات، وانطبق كلام الرجل ذي الرداء الأبيض على كل أولئك الذين ما صدقوا بهذا الأمر، بل استهزءوا به والعياذ بالله (وقد نشرت لائحة بأسماء من ماتوا في ذلك اليوم نتيجة عنتهم).

رجاء لا تحبس هذه الرسالة عندك، وإلا حدث لك مكروه.





17 ـ أغلوطة المقامر

وتتمثل هذه الأغلوطة في أن يحسب شخص معين أنه إذا ما هو تكرر حدوث حدث ما تكررًا مضطردًا في الماضي، فإنه يرجح ألا يحدث استئنافا في المستقبل؛ أو العكس، إذا ما هو ندر حدوثه في الماضي، فإنه سوف يكثر حدوثه في الآتي. كأن يتوقع تلميذ كسول، مثلًا، أن الدرس الذي اطرد طرح السؤال منه في السنوات الأخيرة لن يطرح منه امتحان هذه السنة.

أمثلة:

مثال1:

في المرات الخمس الماضية، كلما راهنت على ظَهْرِ العملة إذ رما بها الحكم في الهواء بدا وجهها، فقد ترجح عندي هذه المرة أن أراهن الآن على ظهرها.

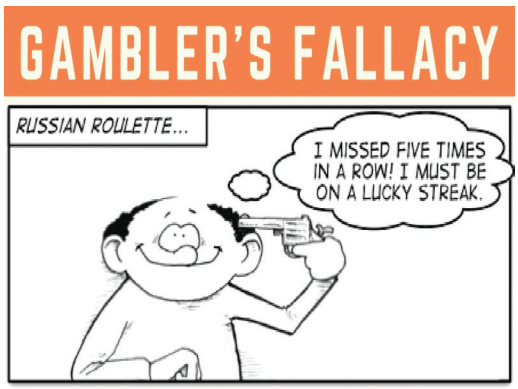
مثال2:

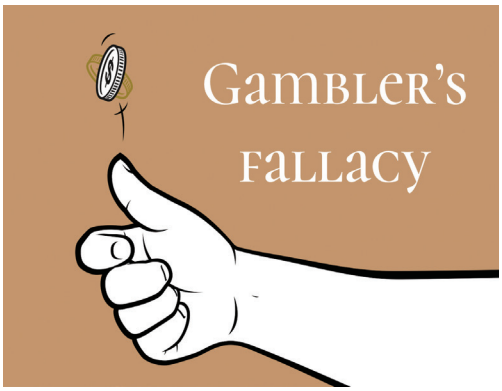
دار الحوار الثالي بين شخصين:

ـ سجلت نفسي اليوم في قرعة نيل البطاقة الخضراء.

ـ لا أفهم لِمَ ما زلت تشارك فيها بعد أن فشلت في نيلها طول كل هذه السنين؟

ـ فشلي فيها طيلة هذه السنين، هو عينه الذي شجعني على أن أُعيد تسجيل نفسي فيها، بعد فشل كل هذه السنوات، حان وقتي الآن.







18 ـ أغلوطة التهافت

وهي أن يكون كلام الشـخص بعضه ينقض بعضًا؛ بحيث لا يمكن أن يأتلف طرف منه بطرف نقيض.

أمثلـة:

مثال1:

ـ الشي اليقيني الوحيد أن لا شيء يقيني.

(كيف يمكن أن يكون القول: لا شيء يقيني شيئًا يقينيًا؟)

مثال2:

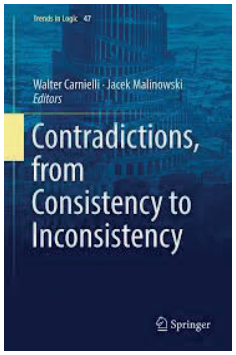
ـ كل تعميم خاطئ.

(إذا طبقنا هذه القاعدة على نفسها، فسوف تكون بدورها تعميمًا خاطئًا).

مثال 3:

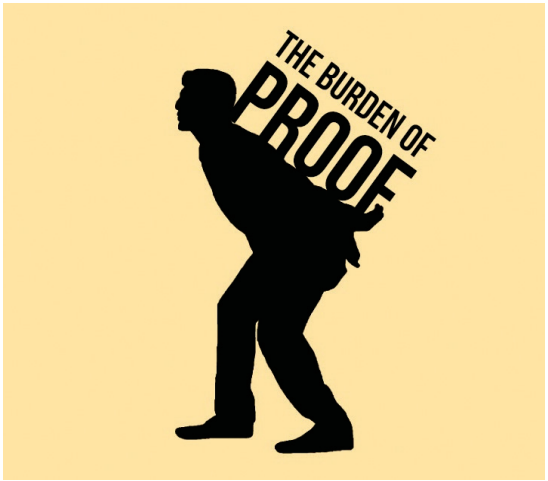
ـ المبادئ الأخلاقية نسبية. وهي مسألة وجهات نظر. ولذلك من الخطأ أخلاقيًا أن نفرض آراءنا على الآخرين.

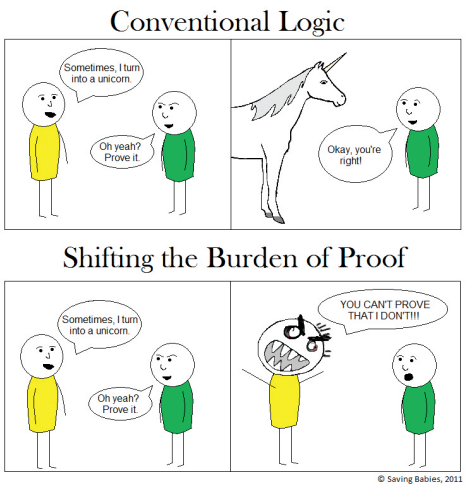
(إذا كانت مبادئ الأخلاق نسبية، بحيث ما يظهر للبعض خاطئا قد لا يظهر للآخر؛ فكيف يمكننا أن نقول عن فرض آرائنا على الغير بأنه مبدأ خاطئ؟)



19 ـ أغلوطة عبء الإثبات

ومقتضاها أن يدعي شخص معين دعوى ما، ثم يطلب من الطرف الآخر ـ إذا ما هو لم يصدق دعـواه ـ أن يثبت عدم صحة الدعوى التي ادعاها؛ هذا بينما تعود مسـؤولية إثبات الدعوى إلى من ادعى: البيّنة على من ادعى.





أمثلـة:

مثال1:

ـ يقول شخص لآخر: ليس يمكنني أن أصدق ما تدعيه من وجود تأثير للأبراج على حياتنا هكذا دونما إثبات منك لما تدعيه.

فيجيب المدعي: أعرف أنك عاجز عن إثبات خطأ دعواي، وهذا ما يزيد كلامي صحة.

مثال2:

يقول شخص لآخر:

ـ لماذا تحمل عليّ كل هذه الأحمال؟ أنا إنسان أتعب، ولست جمادًا لا أتعب.

ويجيبه الآخر:

ـ أنت لست إنسانًا؛ وذلك لأن من شأن الإنسان حين يتصفى من الكثير من الدم أن يموت، وذلك عكس الجماد. وإلا خذ هذه السكين، واذبح نفسك لكي تثبت لي ما تدعي.

20 ـ أغلوطة التوليف

تقوم هذه الأغلوطة على مصادرة مُغالِطة. وهي أن ما من شأنه أن ينطبق على الجزء من شأنه أن ينطبق على الكل بالضرورة والحتم، وما من أمره أن يحقّ في العضو من أمره أن يحق في الجملة.

أمثلـة:

مثال1:

ما الإنسان إلا جملة خلايا ليس إلا.

وما من خلية خلية إلا وهي ليست تشعر بذاتها.

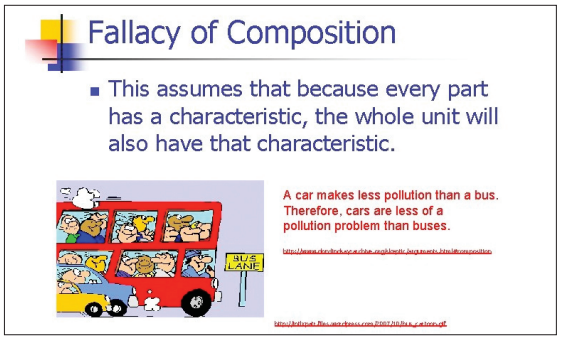
وإذن؛ الإنسان، في جملته، ليس يشعر بذاته.

مثال2:

كلا؛ ما كان الهيدروجين بذرة سائلة.

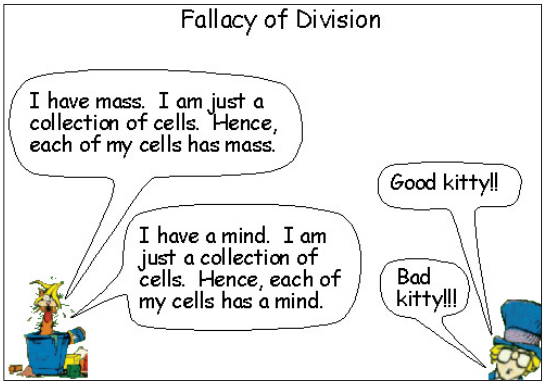
لا ولا كان الأوكسجين بذرة سائلة.

فكيف لك أن تدعي أن الماء ـ الذي هو حصيلة من الهيدروجين والأوكسجين ـ سائل؟









21 ـ أغلوطة التجزيء

وهي عكس أغلوطة التوليف بالتمام والكمال؛ إذ تقضي بحمل الشـخص على الاعتقاد بأن ما ينطبق على «الجملة» ـ أي على «الكل» ـ ينطبق على «العضو» ـ أي على «الفرد» أو «الجزء» ـ بالضرورة.

أمثلـة:

مثال 1:

الماء مادة سـائلة. وبما أنه يتكون من الأوكسـجين والهيدروجين؛ فإنهما لا بد أن يكونا سائلين بالضرورة. لأنه إذا كان الكل سائلًا، فإن الأجزاء تكون سائلة بالضرورة.

مثال2:

بما أن شعب جزيرة الواق واق انتخب رئيسًا يمينيًا متطرفًا، فإن صديقك الواقواقي شخص يميني متطرف.



22 ـ أغلوطة المماثلة الزائفة

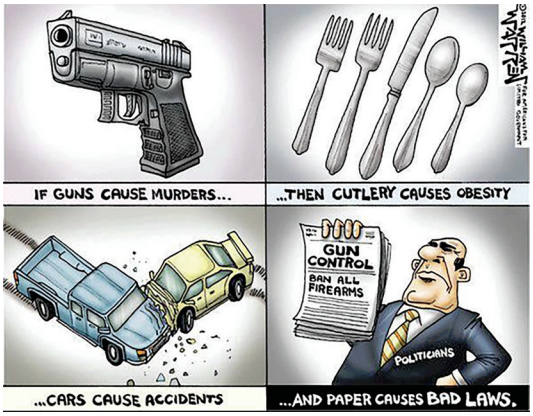
وتتمثـل هـذه الأغلوطـة فـي أن يلجأ المغالـط فـي اسـتدلاله إلـى المماثلة ـ المشابهة، المقايسـة ـ بين أمرين لا يوجد بينهمـا أي تشـابه عميـق أو حقيقي يُسَـوِّغ المماثلة بينهما.

أمثلـة:

مثال 1:

لَئِنْ كان المهندسـون والأطباء يراجعون مراجعهم في أثناء عملهم، فَلِمَ لا نسـمح للطلبة باستعمال ملخصاتهم ودروسهم أثناء اختبارهم؟





مثال 2:

أمر المسدس كأمر المطرقة؛ كلاهما أداة معدنية يمكن استعمالها في القتل. وعليه، يتعيّن السماح للجميع باستعمال المسدسات.

23 ـ أغلوطة انتقاء العينة الأضعف تمثيلًا

وتقضي هذه الشـبهة ـ التي تشـبه عملية انتقاء بندقة ـ بأن يُحاج شخص معين على قضية ما باللجوء إلى انتقاء أسوأ ما في المجموعة مقدما إياه على أنه ممثل تلك المجموعة الأمثل؛ وغاية المُحَاجِّ من ذلك تشويه الجماعة والحكم على أمرها بأسوأ ما فيه. ونحن نعثر على هذه الشبهة أكثر ما نعثر عليها في النقاشات الدائرة في وسائط التواصل الاجتماعية. وهكذا، تصير بعض النماذج غير التمثيلية رمزا لديانة أو مذهب أو عقيدة، على الرغم من أنها حالة شاذة أو نادرة.

أمثلـة:

مثال 1:



هلّا اطلعت على خبر المجرمين الذين ألقت الشرطة اليوم القبض عليهم؟ ألا كم تراني أكره المهاجرين بسبب تجرمهم!

مثال 2:

أنظر إلى وجه هذا المتطرف الإسـلامي الذي تم القبض عليه بعد أن طعن الناس في القطار. ألا كم قلت لك بأن الإسلام دين عنف!

فهرس المحتويات

تقديم 5
توطئة 7
1 ـ الغرابيب المنطقية 7
2 ـ معظمنا منطقيون وكل واحد منا يستعمل ضروبا من المنطق 9
3 ـ لكن ما كلنا مناطقة 9
4 ـ ما المنطق إذن؟ 9
5 ـ وما المنطق الصوري؟ 10
6 ـ وما المنطق غير الصوري؟ 11
7 ـ نبذة عن تاريخ بداية المنطق غير الصوري 14
8 ـ المنطق غير الصوري بين مناوئيه وأنصاره 16
9 ـ ما موضوع المنطق غير الصوري؟ 23
10 ـ خطة الكتاب 23

الفصل الأول: مدخل إلى معنى الحجاج ومبناه 25
تمهيد 27
1 ـ في معنى الحجاج لغة 28
2 ـ في معنى الحجاج اصطلاحًا 29
3 ـ في معنى الحجاج في المعاجم الأجنبية 31
4 ـ في معنى الحجاج في الاصطلاح الغربي المعاصر: بين البرهان والحجاج 31
5 ـ فيصل التفرقة بين الحجاج والبرهنة 35

الفصل الثاني: الحجاج: الأنموذج البلاغي (الخطابي)
أنموذج بيرلمان ـ أولبرشتس تيتكا 39
1 ـ شرائط الحجاج 43

2 ـ منطلقات الحجاج 44
3 ـ صنوف الحجج 45

الفصل الثالث: الحجاج: الأنموذج الترافعي (القضائي)
أنموذج تولمين 51
مقدمات 53
1 ـ أرسومة البرهان/أرسومة الحجاج 56
2 ـ إعادة نضد (ترتيب) الحجج 57
3 ـ أرسومة أولية لتحليل الحجج: 58
4 ـ الأرسومة الأشد تطورا: 59
5 ـ الأرسومة النهائية 60
6 ـ نقد جريز لصنافة تولمين 61
7 ـ مقارنة بين أنموذج بيرلمان/أولبرشتس ـ تيتيكا وأنموذج تولمين 64

الفصل الرابع: الحجاج: الأنموذج التواصلي
أنموذج بروتون 65
1 ـ المقدمات 67
أ ـ الجواب عن السؤال الأول: هل يقبل، يا ترى، كل أمر أمر أن يُحاجَّ عليه؟ 68
ب ـ الجواب عن السؤال الثاني: هل تصلح كل الحجج للدفاع عن رأي معين؟ 70
ج ـ الجواب عن السؤال الثالث: هل ثمة من حدود للفعل/الأثر الذي نمارسه على المستمع أو على الجمهور؟ 70
2 ـ المنطلقات: 70
3 ـ الوشائج بين «الحجاج» و«التواصل»: 73
4 ـ أركان الحجاج: 75
أ ـ ركن الحجاج الأول: الخطيب 75
ب ـ ركن الحجاج الثاني: الحجة. 75
ج ـ ركن الحجاج الثالث: الجمهور. 75
د ـ ركن الحجاج الرابع: سياق التلقي 75

الفصل الخامس: فلسفة الحوار ومنطقه وآدابه 77

1 ـ في مبدأ الحوار 79

2 ـ مارتن بوبر: أنا وأنت 81

أ ـ طرق إدراك الغير ومبدأ الحوار 85

ب ـ الحوار الحقيقي والحوار الشبيهي 86

ج ـ العلامات المائزة للحوار الأصيل: أخلاقيات الحوار 89

3 ـ باختين: المبدأ الحواري 91

أ ـ لا كينونة بلا غير 91

ب ـ كنه كينونة الإنسان تواصل عميق 92

ج ـ الحياة بطبيعتها حوار: أن نحيا معناه أن نساهم في حوار 92

4 ـ في فلسفة الحوار: حوار بين فيلسوفين (غويدو كالوغيرو وإيغو سبيريتو) 95

أ ـ من الحوار ننطلق 95

ب ـ الآمر الحواري 97

ج ـ حوار فيلسوفين 99

5 ـ الحواريات ـ فرانسيس جاك 104

أ ـ الحوار الشبيهي والحوار الحقيقي 105

ب ـ الحوار والمناقشة 106

ج ـ الحوار والمفاوضة 106

د ـ شروط الحوار الحق 107

هـ ـ الإشكالية الأصلية 110

و ـ معنى الحوار عند فرانسيس جاك 111

6 ـ المنطق الحواري 111

الفصل السادس: منطق المناقشة وآدابها 115

1 ـ فلنحسب ! Calculemus 118

2 ـ أخلاقيات المناقشة: المُشْتَرك 119

3 ـ أخلاقيات المناقشة: المفترق 124

أ ـ أخلاقية المناقشة عند كارل أوتو أبيل 124

ب ـ أخلاقية المناقشة عند يورغن هابرماس 132
ج ـ قواعد المناقشة عند فرانز فان إمرن وروب جروتندورست 138
د ـ مدونة سلوك المناقشين العقلاء في تصور فرانز فان إمرن وروب جروتندورست 140

الفصل السابع: منطق الجدل وآدابه في التراث العربي الإسلامي 141
1 ـ منطق الجدل 144
أ ـ شرائط الجدل 146
ب ـ طرائق الجدل وأركانه 147
2 ـ آداب الجدل وحيل المتجادلين 151
أ ـ آداب الجدل 151
ب ـ حيل المتجادلين 163

الفصل الثامن: منطق الخلاف وأخلاقياته 169
1 ـ بعض دواعي منشأ الخلاف 173
2 ـ أنواع الخلاف 174
أ ـ الخلاف في الاعتقاد 174
ب ـ الخلاف في الموقف 175
3 ـ قواعد فض الخلاف 177
4 ـ آداب الخلاف 179

الفصل التاسع: منطق المناظرة وآدابها 181
1 ـ المناظرة في التقليد الغربي المعاصر 184
2 ـ المناظرة وآدابها في التقليد العربي الإسلامي 186
أ ـ في التأسيس للمناظرة: إمكان المناظرة أو استحالتها (المناظرة والمتاركة) 187
ب ـ منطق المناظرة 188
ب ـ 1 شرائط المناظرة 188
ب ـ 2 أركان المناظرة 189
ب ـ 3 أطوار المناظرة 189
ب ـ 4 آليات المناظرة 190

ج ـ آداب المناظرة 194
الفصل العاشر: في المغالطات 209
مدخل 209
1 ـ أغلوطة الرنجة الحمراء 213
2 ـ أغلوطة أبيض أسود 214
3 ـ أغلوطة الإحراج 215
4 ـ أغلوطة عربة الفرقة 217
5 ـ أغلوطة الاحتكام إلى العاطفة 218
6 ـ أغلوطة الاحتكام إلى القوة أو حجة العصا 219
7 ـ أغلوطة الاحتكام إلى سلطة المشاهير 220
8 ـ أغلوطة الشبهة الشخصية 221
9 ـ أغلوطة تسميم البئر 222
10 ـ أغلوطة التحجج بسلطة مرجعية 223
11 ـ أغلوطة إنسان القش 224
12 ـ أغلوطة المنحدر الزلق 226
13 ـ أغلوطة التعميم المتسرع 227
14 ـ أغلوطة اللواذ بالجهل 228
15 ـ أغلوطة وأنت كذلك 229
16 ـ أغلوطة العلة الزائفة 230
17 ـ أغلوطة المقامر 231
18 ـ أغلوطة التهافت 232
19 ـ أغلوطة عبء الإثبات 232
20 ـ أغلوطة التوليف 233
21 ـ أغلوطة التجزيء 234
22 ـ أغلوطة المماثلة الزائفة 234
23 ـ أغلوطة انتقاء العينة الأضعف تمثيلًا 235