تجليات الحجاج في الفلسفة اليونانية
هيرقليطس انموذجا

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي، جامعة الكوفة(العراق)
azid2014@gmail.com

التمهيد :تحديدٌ لغويّ ومفهوميّ

الجدل في اللغة والاصطلاح:

أ) الجدل في اللغة : لعل الجدلَ في اللغة العربيَّة يؤدي الى المعاني الآتية : جدل : شدة الفتل ، الفتل المحكم ، والجدل بمعنى الغَلَبَة والخصام ، والجدل بمعنى الحجّة بالحجة ، والجدل بمعنى الغَلبة والصراع في مقام الحجّة، والجدول النهر الصغير الذي يُفتل ؛ وعليه يكون كل واحد من المتجادلين بحسب تلك الممكنات كأنَّهُ يعمل على فتل صاحبه عن رأيه فتل الماء في النهر .

وهذا ما عبَّرَ عنه الراغب الأصفهاني بقوله :" الجِدَال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جَدَلْتُ الحبل، أي: أحكمت فتله ومنه: الجَدِيل ، وجدلت البناء: أحكمته، ... والمِجْدَل: القصر المحكم البناء، ومنه: الجِدَال، فكأنّ المتجادلين يفتل كلّ واحد الآخر عن رأيه". ([1])

ب) الجدل في الاصطلاح :

في هذا المجال نحاول البحث في موقف أرسطو من الجدل، فنجد أن هناك جانبين :

الجانب الأول: جاء من خلال مفردتين استعملهما أرسطو في توصيف ظاهرة الجدل،و هما (صناعة) و (طريقة) ، ونستطيع أن نرصد السياق الذي استعملهما فيه أرسطو ، إذ استعمل (الصناعة) في رسم كتاب الخطابة ،(2) واستعمل (الطريقة في كتابة الطوبيقا) ([3])ويبدو أنَّه كان يستعملهما بمعنى واحد ؛ فتعريف الصناعة في كتابه الأخلاق أنها تعني: (ملكة الإبداع ، وفعل إنشاء الأثر (....) ، فالصناعة عنده : ((هي جميع القواعد التي بها يقتدر الإنسان على الإنشاء .)) (4)

فهو هنا ينظر إليها من زاوية نفسية تحث على إبداع ما هو جميل ولكنَّها شاملة في النظريَّة العمليَّة .

أمَّا الجانب الآخر من تعريف الجدل فإننا نتلمسه في مقاربته لمفهوم القياس من مقدمات شائعة ، فالقياس له ثلاثة أشكال في منظومة أرسطو المنطقية: قياس برهانيّ/ متكون من مقدمات صادقة ، وقياس جدليّ/ متكون من مقدمات مشهورة ، والسفسطائيّة/ وهي تبدو مشهورة وصادقة وهي ليس كذلك .

ويبدو أنَّهُ أيضاً يقارب القياس بأشكالِهِ السابقة بالاستقراء على الرغم من أنَّهُ يستعمل الاستقراء في الجدل من الأمور الجزئيَّة إلى الأمور الكليَّة ، والفرق بينهما يكمن في أنَّ القياس يكون من العام إلى الخاص (كما هو في الجدل النازل عند أفلاطون) والاستقراء يكون من الخاص إلى العام (كما هو في الجدل الصاعد عند أفلاطون) .

مفهوم الجدل عند الفلاسفة المسلمين :

كان الفارابيّ ينظر إلى المنطق بوصفه صناعةً إذ يرى الصناعة (اي المنطق) بأنها تُؤَمِّن السلامة للفكر واليقين والابتعاد عن الخطأ ، فيقول : ((ومنفعة هذه الصناعة أنها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أم باطل ، و ذلك أنَّا متى عرفنا أصناف انقيادات الذهن و الأمور التي يسوق واحد واحد إلى واحدٍ واحد من انقيادات الذهن أمكننا في كل حكم انقادت له أذهاننا أو ذهن غيرنا أن نعلم أي انقياد هو ذلك الانقياد و أي الأمور ساق الذهن إلى ذلك الانقياد أمكننا في كل حكم انقادت له أذهاننا أو ذهن غيرنا...)) (5)

وبعد تعريفه للصناعة ، ينظر إلى الجدل، فيقول: ((صناعة الارتياض ، والتخرج في وجود قياس كل واحد من المتناقضين ، وارتياض فيما ينبغي أن يفحص عنه ، وتعقب لكل واحد مما يقال فيوضح)) (6)وعرّفه أيضاً: ((هي الصناعة التي بها يعمل من مقدمات مشهورة ، قياساً في إبطال وضع موضوعه كلي ، يسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه .) (7)

أمَّا ابن سينا فكان يجد أنَّ: ((المنطق عامة يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني ويعطينا تصوراً صحيحاً ، بما يقدِم لنا من قواعد الحد الحقيقيّ ، والتفرقة بين الذاتيّ والعرضيّ وبين ما يقوّم الماهية وما لا يُقوّمها ، ويعصمنا أيضاً من الخطأ في التصور والانتهاء إلى أحكام باطلة ونتائج غير مسلّمة ، فيرسم لنا طرائق البرهان الموصِل إلى اليقين ، و يحذرنا من السفسطة التي تؤدي إلى الغلط أو المغالطة)). (8)

وعرّف ابن رشد الجدل بأنَّه: ((الصناعة التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه ، و على حفظ كل وضع كلي يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين). (9)

مفهوم الجدل عند الفلاسفة المعاصرين :

إذا كان الحجاجُ قديماً مع اليونان والرومان حجاجاً عقليًّا وجماليًّا وتخيليًّا ، فقد أصبح في العصر الوسيط حجاجاً عقائديًّا في ظل هيمنة الدين كمرجعيَّة وتحول العقل إلى دور خادم له ، في مجالات : (علم الكلام والأصول والمنطق والخطابة والفلسفة والبلاغة والنحو) واللاهوت في الفكر المسيحيّ .

وأصبح في العصر الحديث والمعاصر في ظل تحولات الحداثة وما بعد الحداثة يقدِم مقاربة مهمة بآثارها العلميّة والإنسانيّة والثقافيّة ، حتى بات عصرنا عصرَ حجاج وصار موضوعاً ملفتاً للانتباه ؛بسبب حضوره: (الكليّ أو الجزئيّ أو المضمونيّ) في مجموعة من الخطابات سواء أكانت فلسفية أم أخلاقيَّة ، أو سياسيَّة أو اجتماعيَّة ....

ومردُّ هذا التحول يعود إلى تطور وسائل الإعلام وانتعاش الديمقراطيَّة ، إلى جانب ظهور مظاهر الخلاف، والتطرف ، و الإرهاب ؛ لأنَّ الحجاج سبيل المنطق والاختلاف والتسامح والحوار البنّاء والجدل ، وكل هذه المظاهر وغيرها أسهمت إلى حد كبير في جعل الحجاج أداةً ؛ لمناقشة الأفكار مهما كانت طبيعتها ومقصدها ، حتى غدا آليةً مهمةً في محاورة الأطراف المشاركة في عمل التواصل من أجل تحقيق غرض محدد هو التأثير أو الإقناع أو الحوار ،أو مناقشة الآراء المطروحة

بالتشكيك بصحتها أو معارضتها أو تفنيدها و اقتراح أفكار أُخر؛ وصولاً إلى جوابٍ مقنعٍ وشافٍ لمجموعة من القضايا والأسئلة الخلافيَّة التي يتجادل حولها الناس والمفكرون والعلماء بكافّة مستوياتهم

إنَّ الحجاجيَّة الفلسفيَّة تحاول التوفيق بين جانب شعريّ – بلاغيّ ،وجانب منطقيّ -رياضيّ صادم ، وهي محاولة ؛لعدم السقوط في اعتباطيّة الشعريَّة أو حسابيّة الرياضيات ، وهي أشبه بمناظرة يقوم من خلالها الفيلسوف بالدفاع عن دعواه أمام المحكمة التي ينصِبها القارئ لمحاكمة الفلسفات والمذاهب . (10)

وقد تنوّعت الاتجاهات في مسار تطور الاحتجاج المعاصر بظهور تيارات متنوعة منها : "الأرسطيون الجدد :" مثل : كشايم بيرلمان ، وأولير بخت تيتيكا مع رواموسي و مشيل مايير وغيرهما " نظريّة الحجاج المنطقي الطبيعي: من أمثال جان بليز غرايس ، ونظرية "الحجاج التداولي " المرتبط بأفعال الكلام واستلزام الحوار ، وغيرهم .

والفَرْقُ بين الحجاج والبرهان اليوم يتمثل في القضايا الحجاجيّة الفلسفيّة التي تتعلق بالإنسان في وجوده الفردي والجماعي وقضاياه المشهورة التي تحظى بنوع من القبول اجتماعياً ، ومن حيث علاقتها بالمتلقي ، وهي ذات طبيعة تداوليّة تراعي خصوصيات المتلقي .

أمَّا القضايا البرهانيَّة فمثالها الأعداد والأشكال ، الرياضيَّة والهندسيَّة ، ومقدماتها تتمتع بالإجماع ؛كونها مسلمات أو بديهيات ، يقينيَّة ، وهي ذو طبيعة غير تداوليّة وغير شخصيّة في علاقتها بالمتلقي ، تخاطب الناس بغض النظر عن محدداتهم .

وبهذا تتوسع مجالات الجدل الحجاجي وبالمقابل تضيق مجالات البرهان وأصبح الحجاج هو الخطاب الطاغي تداولياً في مجال العلوم الإنسانية .

وللحجاج غاية فـ((غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في دربة ذلك الإذعان .فأنتج الحجاج .... حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب "إنجازه أو الإمساك عنه" ، أو هو ما وقف على الأقل من جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة)) (11)

وهناك تحول في مفهوم الحجاج في بعض الدراسات المعاصرة ،ومنها الأرسطية الجديدة وكان لزاماً تقديم تعريف للحجاج الذي يمكن الوصول إليه من خلال طرح الأسئلة الآتية:

كيف يحصل الإقناع والحمل على الإذعان في المحاججة ؟ وما علاقة الحجاج بالجدل وبالخطابة خاصة ؟ وكيف يكون الحمل على الإذعان ؟ والإجابة تأتي بوصفها قطيعةً مع الفهم القديم والوسيط ؛فهذه الرؤية الجديدة للحجاج من الممكن رصدها من خلال التقابل بين الاستدلال الذي كان مهيمناً على الدراسات اليونانيَّة والإسلاميَّة وبين الفهم المعاصر للحجاج ((الاستدلال لا يكون عنصر اختلاف بين الناس جميعاً و لا يثير تأويله أي مشاكل أو مسائل خلافيّة بينهم ، لكن الحجاج مجاله الخطابة ، أو هو أقرب إلى الخطابة في حين الاستدلال مجاله المنطق)) (12)،والاختلاف بين الاثنين بين إلى حد أنَّ الحجاج ليس موضوعياً محضاً ولا ذاتياً محضاً ، (كما بين الذاتيّة عند السفسطائيّة والموضوعيّة عند سقراط)، بمعنى أنَّه

ليس إقناعيًّا على اعتبارات الإقناع ؛ لأنَّه يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة ، مما لا يترك المجال لإبداع العقل والحرية في الاختيار ، إذ من مقومات الحجاج عند المؤلفين حريّة الاختيار على أساس عقلي .

إنَّ الإذعان يكون بوساطة الاقتناع ، وهناك فرق بين الإقناع والاقتناع كما يرى شانييه: chaignet ((إن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه ، بواسطة أفكاره الخاصة أَمَّا في حالة الاقتناع فإن الغير هم الذين يقنعونه دائماً)) (13)

الحجاج في الفلسفة اليونانيَّة

الحِجَاجُ لدى الفلاسفة اليونان يقوم على استثمار اللغة والانفتاح على الوجود ، وبشرط السيرورة و الالتحام بالتاريخ ؛ ولكنَّه ما لبث أن يكون هو نفسه سلوكاً للغة ، وإنَّما قوة الحجاج ترفع اللفظ إلى المصطلح و المصطلح إلى المفهوم والمفهوم إلى المقولة و المقولة إلى النظرية والنظرية إلى منهج و المنهج إلى مذهب ، و ليس ذلك إلا من قوة اللغة . (14)

ومن ضمن سياق تلك المسيرة الحجاجيَّة التي مثّلت انفتاحًا مظفَّراً كان مفهوم الجدل هو: المنهج المعتمد في تحول المفهوم وتدرجه حتى صار مذهباً للتغيير أو مذهباً للثبات إذ تجلَّت في تلك المذاهب من خلاله جملةٌ من الأطروحات الفلسفيَّة التي كانت البداية فيها مع جدليّة "التغيير والثبات ، بين "((هيرقليطس - وبارمنيدس)) وفي هذه الجدلية هناك تأويلان يبحثان في الوجود ، ويحاولان تقديمَ تفسيرٍ له تمخض عنه منهجان جدليان :

الأول: الجدل الفلسفيّ مثله هيرقليطس ومنهج الثبات أو "الجدل المنطقيّ " مع زينون الذي عدّه أرسطو مبتدعاً للجدل .

هرقليطس : (ت 544-483 ق.م) : وهو الذي قال بأن النار هي الجوهر الأول، ومنها نشأ الكون. وهي التي نفت الثنائيّة عن الوجود كما كان يقول بها أناكسيمندريس الذي قال: بوجود عالمين مختلفين ، أمَّا هيرقليطس الذي قال إنَّ هناك عالماً مفرداً ، وهو العالم الذي نعيش فيه ، الذي يتميز بأنه دائم التحول والسيلان ؛ فليس هناك شيء يمكن أن يبقى كما هو موجود ، بصورة نهائيّة من دون أن يطرأ عليه تغير وحركة (15)؛فهذه الرؤية روّجها سقراط قائلا: ((ليس هناك ما هو في ذاته وبذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة ، بل على العكس إذا ما سميته كبيراً ، فإنك سرعان ما تجده صغيراً ، و إن قلتَ ثقيلاً ظهر خفيفاً (....) إذاً لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال . وكل ما نصِفُه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج متبادل ، ووصفه بالثبات وهو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير .)) (16)إذ يغدو التغيير دائماً، إلى جانب الانسجام الذي هو دائماً نتاج المتقابلات، فالعالم نار حيّة دائمة البقاء.

والمبدأ الأول له ثلاثة أوجه: كل شيء مؤلّف من المتقابلات ؛ ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي. والمتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض، أي أن المتقابلات واحدة. والحرب: هي القوة المهيمنة والخلَّاقة، وهي الحالة السليمة للأمور.

أما المبدأ الثاني؛ فيعبّر عنه بقوله : "كل شيء في سيلان دائم παντα ρει : والقول المشهور الذي يعِبر به هرقليطس عن هذا المبدأ " لا تستطيع أن تنزل في

نفس النهر مرتين" ويضيف إليه فلوطرخس، التفسير الآتي : " لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه."

أما المبدأ الثالث فيشرحه بالقول : "إن نظام العالم واحد للجميع، لم يصنعه أحد الآلهة ولا الناس، لكنه هو دائماً وسيكون كذلك أبداً : ناراً حية دائمة البقاء، أشعلت بمقاييس وأطفئت بمقاييس". ايس أن " الكون ولد من نار وسينحل من جديد إلى نار، في عصور متوالية على التبادل، وهكذا أبداً." (27)وهذه المبادئ الثلاثة تختصر رؤيته الجدلية التي كانت تجسيداً للتوتر والصيرورة وبهذا مهَّد الى فكرة التغيير والجدل .على الرغم من أنَّ ((هيراقليطس لم يكن برهانياً و استدلالياً في فكرة ، فإنه اختار العكس ؛ أي الحدس أو العرفان)) (18)

ثُمَّ جاء بارمينيدس (بالإنجليزية(Parmenides : (540 ق.م - 480 ق.م) (19) فأسَّس أطروحته على منطق العقل ، والتصورات العقليَّة التي تسعى للهروب عن الوهم (وهم الصيرورة) هي في ذاتها وهما .أمَّا عن طبيعة العلاقة بين هيراقليطس وبارمنيدس كما يقول نيتشه :(لقد سعى كلاهما إلى تجنب تقسيم العالم إلى نظامين متمايزين) و حين كان بارمنيدس يدرس الطبيعة توصّل إلى نتيجة استقاها من الملاحظة الحسيَّة ، هي أَنَّ هناك نوعين من الصفات في الوجود هما : النور الذي يمثل الصفة الإيجابيَّة ، وتندرج تحته الصفات الآتية :(الخفة ، النار و الحرارة ، و الرقة ، و المذكر و الفاعل أو الفعَّال بمعنى المؤثر) .والنوع الثاني من الصفات: هو الظلام الذي يمثل صفة سلبيَّة ، وتندرج تحت هذه الصفة مجموعة من الصفات التابعة ، وهي : (الأرض ، والثقل ، والبارد ، و السمك ، والأنوثة و الانفعاليَّة بمعنى الذي يستقبل التأثير). وبعد تأمل عميق لهذه الصفات، أعطى بارمنيدس تسمية لها ، فالصفات الإيجابية باعتبارها هي الأصليّة أطلق عليها بـ(الوجود) . والصفات السلبيَّة ؛ لأنها تابعة وفرعيَّة قد أطلق عليها بـ(اللاوجود) ؛ لأنَّها نفي للأولى.(20)

إنَّ بارمنيدس أدرك مثل هيراقليطس وجود الحركة و الصيرورة في الكون . ولكنَّ بارمنيدس لم يتوقف عند هذا الحد ، بل واصل البحث عن ماهيّة الصيرورة ؛ لأنَّه أدرك أنَّ الصيرورة بالنسبة له هي ليست النهاية ، و نقطة بلوغ البحث الفلسفي ، بقدر ما تمثل بداية التنقيب والتفلسف . بمعنى أن الصيرورة لا تمثل إجابةً ، بل هي سؤال ، أو بداية السؤال الحقيقي(ما هي حقيقة الصيرورة ؟)

وكانت هذه هي المرحلة الأولى من حياة بارمنيدس الفلسفيَّة وكان متوافقاً مع هيراقليطس في الإقرار بوجود الصيرورة .وفي المرحلة الثانية اختلف عنه و ناقضه ؛ لأنَّ بارمنيدس لم يتقبل فكرة تداخل تكامل الوجود واللاوجود ، الإيجابيّ والسلبيّ .

أنه مؤسس عالم آخر ، يسميه :"عالم الحقيقة " الذي تفصلنا عنه أوهام هذا العالم المرئي . وبهذا يكون بارمنيدس من أول الفلاسفة الذين مهّدوا لظهور هذا العلم . علم الكائن بدوره وهو الممهد لظهور الميتافيزيقا ، وهو العلم الذي يقفز ويتسلق على الطبيعة إلى ما ورائها (21)فهذه الرؤية التي تمثل جدل البدايات الفلسفيَّة وتأملها في نشأة الكون خلّفت لنا فكرة جدلية بين ثنائية (الثابت والمتحول) ، وهي الفكرة التي اتّخذت من الموجود موضوعا لها . وقد عدّ زينون (490ق.م – 430 ق.م) في تناوله فكرة الثبات ودفاعه عنها مؤسساً للجدل الفلسفي ، ولعل أرسطو هو من قال

عن زينون إنه مؤسس علم الجدل، من حيث إنَّهُ كان يسلِم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ويثبت بذلك بطلانها . (22) أما حججه ، وكيف وصلت إلينا فقد احتفظ سمبلقوس بحججه عن إبطال الكثرة بعباراته نفسها. وقد ساق أرسطو بعض حجج زينون في إبطال الحركة وصاغها في لغته الأرسطيّة، أما حججه فهي - على سبيل المثال- (حججه في نقد الكثرة): الحجة الأولى وهي خاصة بالكميّة، وفيها زينون يتكلم عن كمية الوجود وكيف تكون إذا كان الوجود ليس واحداً فيقول:إذا كان الوجود متعدداً وليس واحداً فإنه سيكون حينئذ لا متناهياً في الصغر, ولا متناهياً في الكبر في آن واحد . وذلك ؛لأنه إذا كان ليس واحداً فهو مكون من وحدات, وهذه الوحدات بدورها إمَّا أن تكون وحدات نهائية أو تنحل إلى وحدات نهائيَّة، وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم لأنها نهائية. الحجة الثانية تقوم على العدد , وهنا يقول زينون إنَّهُ إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن معاً. فهو محدود عدداً لأنه مهما يكون به من مقدار فلن يكون أكثر مما هو به, فهو إذاً محدود . وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد و لكي نفرق بين الوحدة والوحدة , لابد أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية , وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد . وهكذا ننتهي كما انتهينا في الحجة الأولى إلى نتيجتين متناقضتين من مقدمة واحدة , وهذا يؤذن ببطلان المقدمة . وعلى هذا فالوجود واحد. ولحجة الثالثة تقوم على المكان . فقال زينون إنَّ كل ما هو موجود فإنه يوجد في المكان وهذا المكان أيضاً لا بد أن يكون موجوداً في مكان , وهذا المكان الجديد سيكون أيضاً بدوره موجوداً في مكان ثالث, وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية . أي أنَّ هناك أمكنة لا متناهية كل مكان يستوعب المكان الذي يليه . وهذا غير ممكن إدراكه أو تصوره . ومعنى ذلك أنّ الوجود واحد ثابت محدود. والحجة الرابعة تقوم على فكرة جمع تأثير الوحدات فيقول زينون ما معناه : إذا كان لمجموع الوحدات ككل صفة معيّنة فإن كل وحدة على حدة لا تحمل هذه الصفة، ويضرب مثلاً لذلك ويقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها فإنها ستحدث صوتاً، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً، فكيف حصل أن ينتج صوت من تأثير مجموع الحبات مع أن كل حبة لا تنتج صوتاً ؟ معنى ذلك أنه إذا كانت الأشياء متعددة ،فهي لا يمكن أن تنتج شيئاً ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج كل واحدة على حدة شيئاً، وعلى هذا فالوجود ما دام ينتج شيئاً فإنه ليس متعدد بل واحد. (23)

وقد عاش زينون في زمن السفسطائيَّة التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد ، وبعدها انتقل المجتمع الأثيني من طابع زراعي إقطاعي مرتبط بالقبيلة إلى تجاري يهتم بتطوير الصناعات ، وتنمية الحرف .إذ لم يعد هناك ما يسمى بالحكم الوراثي ، بل المواطن الحر له الحق الكامل في الوصول إلى أعلى مراتب السلطة . فسارع أبناء الأغنياء إلى تعلم فن الخطابة والجدل السياسي ؛لإقحام خصومهم السياسيين ، وهنا ظهر السفسطائيون ؛لكي يزودوا هؤلاء بأسلحة الجدل والخطابة ، واستعمال بلاغة الكلمة في المرافعات و المناظرات الحجاجيَّة و الخطابيَّة ، ومن الفلاسفة السفسطائيين :جورجياس وكاليليس وبروتاغوراس . (24)والسفسطائية التي

أنسنت المبحث الفلسفي وأوجدت منظومة في التفسير تتشكل مرجعيتها من الذاتية في المعرفة و الأخلاق والسياسة، فكان المنهج الجدليّ وليد تلك المرجعيّة الذاتيّة في التفسير على الرغم من أنَّ السفسطائيين يختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية المنهج ، فمنهجهم كان منهجاً استقرائياً تجريبياً إذ حاولوا نتيجة اهتمامهم بالتجربة وجزئيات الحياة جمع أكبر قدر من المعرفة في كل ناحية من نواحي الحياة و ذلك بملاحظة أخلاق الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم المختلفة ومنهج الفلاسفة الطبيعيين كان على النقيض من ذلك، كان منهجاً استنباطياً عقلياً صارماً يستخلص النتائج من المبادئ التي يضعونها ، فهو منهج تأملي نظري هدفه التعميم وحسب . (25) وفضلا عن حرفتهم التي كانت محصورة في نطاق المحاضرات التي كانوا يلقونها على الشباب في المجتمع الأثيني كانت ولادة الجدل الفلسفيّ (الديالكتيك)، والنثر الأنيكي الفني (الجدل الخطابي)على أيديهم ، فالذين يمارسون النوع الثاني يضعون الفوز نصب أعينهم ؛ و أصحاب الجدل الفلسفي يحاولون الوصول إلى الحقيقة ، وهذا في الواقع هو الفارق بين المجادلة و المناقشة . (26)

النواحي الإيجابية للسفسطائيَّة:

كان السوفسطائيون يمثلون عصرهم بما فيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده، والجديد بآماله وأفكاره ،فكانوا أساتذة الجيل، فغرسوا الشك بدلاً عن العقائديّة الدجماطيقيَّة (أي النزعة التأكيديَّة أو القطعيَّة بزعم الفيلسوف أو مذهبه هو الحق وأن سائر المذاهب خطأ) وكانوا معبرين عن روح حضارتهم في عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي، فحل التسامح في قبول الرأي ونقيضه عن الحقيقة الموضوعيّة المطلقة.

الآثار الإيجابية للسوفسطائيّة:

1. أول من نبَّه على قيمة التربيَّة وأهميتها في إرشاد النشئ، فكان الاثينيون يعتقدون أن الأخلاق ميل طبيعي ؛ ولكن بروتاغوراس أكّد على إمكانيّة ترويض النفس البشرية ونزع نزعات الشر كما يمكن للطبيب علاج أمراض الجسم وإن العقاب يقصد به الردع وليس الإنتقام.
2. لفتوا النظر إلى أهمية اللغة في الجدل وضرورة تحري دقّة الألفاظ.
3. حددوا بعض موضوعات علوم السياسة والاجتماع والتاريخ، هل الدولة أو المجتمع نظام طبيعي تلقائي أم وضعي تحكمي؟
4. كانت الحافز وراء ظهور أكبر المدارس الفلسفيَّة في بلاد اليونان، فإن كثيراً من نظرياتهم لا سيما في الأخلاق والسياسة إنما جاءت ردوداً على آراء السوفسطائيين (27)

أمَّا سقراط : الذي ثار ضد السفسطائيّين الذين بمنهجهم الذاتي في الأخلاق والمعرفة كانوا يثيرون الشك والظن ، لهذا حاول الدفاع عن اليقينيّين باتباع منهج موضوعي يقوم عبر نقد " الذاتية " لدى السفسطائية ، فكان دفاعه عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلمي الصحيح وصولاً إلى الحقيقة ، معتمداً في ذلك على العقل الجدليّ التوليديّ والبرهانيّ المنطقيّ ، فالهدف من الفلسفة لديه هو: تحقيق الحكمة العقليَّة ، وخدمة الحقيقة لذاتها ، وليس الهدف وسيلة أو معياراً خارجياً ، كما عند

السفسطائيين الذين ربطوا الفلسفة بالمكاسب الماديَّة . (28)،فكان سقراط ينظر إلى الحقيقة في ذات الإنسان في الخارج ، وما على الإنسان إلا أن يتأمل ذاته ليدرك الحقيقة ، لذلك قال مقولته الماثورة ((أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك)) (29)ومن هنا يمكن أن نضع أيدينا على البداية كما يقول بارت :(إذا وصفنا الفلسفة بأنها "بداية " ؛ فلأنها خطاب بدأ بنفسه وبنى مقولات على هذه الفكرة ، وعلى هذا يكون الفلاسفة بدأوا بأنفسهم، اليونانيون على الخصوص ، مصدر حجاج بأنفسهم ولا يكون الخطاب إلا ببدايته " فالبداية هي فكره البلاغي : بأي طريقة يبتدئ الخطاب ؟" .) (30) تلك البلاغة التي كان سقراط ينطلق منها كبداية في تأسيس للسفسطائيَّة إذ يمكن استخلاص نتائج حول شخصية سقراط ،وحول الحب في الوقت نفسه من خلال ذلك النقد يقول كيركجارت : ((إزاء المعرفة المتعددة و المتنوعة للسوفسطائيين و الثقافة العامة التي كانت تتجرد من الأخلاق الأساسية . فإن سقراط أوجد علاجاً جذرياً ، حيث خلّص اليونان من هذه الإيجابية التافهة لأفكارهم من الوجهة النظرية و المنحوسة من الوجهة العمليّة حين يرى المرء مجيء انقلابات جذرية بالكامل .)) (31)

فإن تلك الرؤية النقديَّة اللاذعة اذ (كان سقراط يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانةً سماوية (....)وكان حديثه موجهاً بصفة خاصة إلى الشباب من أجل توسيع مداركهم ؛بغية الوصول إلى الحقيقة ومن ثم فقد أطلق على نفسه " الذبابة اللاذعة ") (32)

وفي المقابل كانت كل تلك المتغيرات محل قراءة وتلقي سقراط الذي جمع بينها متخذا موقفا معارضا للمرجعية الذاتيَّة للسفسطائيَّة وحاول أن يقدِّم بديلًا موضوعيًّا يحاول أن يستحضر الثبات والتغيير اللذينِ وجدناها من قبل في مبحث الوجود عند هيراقليطس وبامنيدس لكن هذه المزج انطلاقا من موقف انسي فحاول سقراط أن يُؤسِّس لمنظومته الموضوعيَّة على منهج جدلي يعتمد على مرحلتين :

الأولى: كان يتصنع الجهل و يتظاهر بالتسليم إلى أقوال محدثيه ، ثم يلقي الأسئلة و يعرض الشكوك ، إذ ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها ، ولكنهم لا يسلمونها ، فيوقعهم في التناقض ، وغرضه هنا هو تصنع الجهل ، و إعداد العقول لقبول الحق (33)

المرحلة الثانية : وهي التوليد وهي مرحلة بناء جديد للمعرفة قائم على أساس الحوار ، و يتم في هذه المرحلة إدخال طريقتين في البحث للوصول إلى هذه الغاية ، وهي الاستقراء والتعريف ، ويشير أرسطو في الميتافيزيقا إلى أن سقراط أدخل طريقة الاستقراء التي تذهب في الأشياء الفرديَّة إلى تعريف المفهوم الكليّ ، وبوساطة الاستقراء يمكن التمييز بين ما يرجع إلى ماهيَّة الشيء المطروح للمناقشة و بين ما لا يرجع إليها ، وبهذه الطريقة تتشكل التصورات ابتداءاً من التمثلات . (34)

وكان سقراط يجمع بين بعدين هنا التجربة الباطنة ومعانيها الخفيّة من ناحية، وبين اللغة وقدرتها في التعبير عن تلك التجربة، ومن وجهة نظر سقراط فإن العالم اللغويّ يختزن الواقع أكثر من التجربة المباشرة . وطبقاً للاستعارة الشهيرة ، مثلما لا يمكن ملاحظة الشمس مباشرة ، وإنما على أساس انعكاسها على الماء ، فكل من يرغب في

الحصول على المعلومات عن الطبيعة الحقّة للأشياء سيحقق وضوحاً في الكلمات(Iogoi) أسرع مما يحقق من خلال التجربة الحسيَّة المضللة . (35)،ولعلَّ أرسطو أشار إلى هذا ضمنًا حين قال: إن سقراط أدخل طريقة الاستقراء التي تذهب في الأشياء الفردية إلى تعريف المفهوم الكلي ، وبوساطة الاستقراء يمكن التمييز بين ما يرجع إلى ماهية الشيء المطروح للمناقشة و بين ما لا يرجع إليها ، و بهذه الطريقة تتشكل التصورات ابتداءاً من التمثلات . (26)فعبر الاستقراء كان ينشد علماً موضوعياً يبتعد عن ذاتية السفسطائيَّة ، باحثاً عنه في الماهيّات الثابتة من خلال العالم العقليّ الذي يتجاوز العالم السلبي المتغير .((وبما أن سقراط قد نسف الطريقة السفسطائية في المعرفة ، فإنه قدّم منهجية جديدة بهدف بناء نظرية معرفة وفلسفة الأخلاق ، بناءً مختلفاً متماسكاً للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم والفضيلة .) (28)

إفلاطون : الذي اكتشف أنه وراء الأفكار المضلّة التي كان ينشرها السفسطائيون في زمانه في أثناء تعليمهم لفن الخطابة ، إنَّ مهمة الفيلسوف - والجدلي هو وحده الأقدر على أدائها- هي التحكم في سلوك الخطاب الذي تبقى وظيفته الفعالة إنارة العقول بتقديم البراهين و الحجج الموافقة لذلك إلى الذين يوجد لديهم استعداد نفسي على تقبلها . (39)

فقد وظَّف أفلاطون الجدل التوليدي مثل أستاذه سقراط كما يظهر ذلك جلياً في مجموعة محاورات مثل محاورات جورجياس ومحاورة فيدون، إذ يقول سقراط في فيدون مبينًا طبيعة الموت ((ما هو إلا انفصال الروح عن الجسد تماما . وموتك يعني إتمام ذلك عندما توجد الروح بنفسها وتعتق من الجسم ويفك الجسد عنها .أسلم بأن هذا ما قصد بالموت)) (39)إنَّ الموت تحرر من الجسد ومن أوهام الحواس وهذا هو ما مثّله أفلاطون في تصوير الروح داخل الجسد إذ دافع الايروس يولد الشعور بحماسة يولدها الحس بفعل مؤثِرات الجسد ، فهي حالة وسط بين الجهل والمعرفة ، فلا يمكن الخلاص منها إلَّا بالجدل الذي يكون يمثِّل الطريق للخلاص من أوهام الجسد والحس ، وهذا يحدث من خلال التحرر من الحواس بالجدل الصاعد عبر ((الاستدلال ينتقل فيه الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها ، يبدأ بملاحظة الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الصفات الجوهرية الرابطة بين الجزئيات أي إلى الماهيَّة أو النوع ، ثم من الأنواع حتى يصل إلى ما هو مشترك بين الأنواع و هو الجنس ثم يرتفع من الأجناس إلى ما هو مشترك بينهما (أجناس الأجناس) وهذا هو الاستقراء .أمَّا القسمة فهي بيان أعم الأجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تمييز هذا الجنس بذكر الفصل ، و نحصل من مجموع الجنس و الفصل على تعريف الشيء المعبِر عن ماهيَّتة مثل تعريفنا للإنسان بذكر الجنس (حيوان) و الفصل (ناطق). فالمنهج الجدليّ يسمى جدلاً صاعداً؛ لأنَّ فيه ارتفاع من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس فيما يقابله الجدل الهابط وهو عمليّة عكسيّة ينزل فيها الذهن من الأجناس العالية و أجناس الأجناس إلى الأفراد .ومن هنا ينظر أفلاطون إلى الجدل على أنه تاج المعرفة مثلما أن المعرفة هي تاج الحياة كما أن الجهل الذي هو نسيان قرين بالموت)) (40)، كما مر بنا قول سقراط عن الموت فانه يؤكد أنَّ الموت هو مطلوب

الفيلسوف وبحسب قوله:((إن الفيلسوف هو المهيأ كي يلاحق الموت على الدوام .)) (41)؛ لأنَّ الولادة تشهد نسيانًا فتتطلب جهداً كبيراً من أجل تذكر هوية النفس السابقة ، والتي تتحقق عبر المعرفة ، ومنهجها الجدليّ ((وهو منهج عسير وشاق ليس باستطاعة الجميع انتهاجه ، وهو مخصص لنفر قليل من الناس ، وقد وصفه أفلاطون بالجمهورية بقوله : " الجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلّق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أي محسوس من المثل و في المثل حتى تنتهي بالمثل ")) (42)وعلى وفق هذا المنطق انقسمت الجدليَّة لدى أفلاطون على نوعين : جدليّة صاعدة من العالم المحسوس إلى الخير الأسمى . وجدلية هابطة من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس ، ومن ثم فالجدلي هو الذي يحس السؤال والجواب (43)؛ إذ كان أفلاطون على الرغم من اتباعه المنهج البرهاني متأثراً بسقراط ومنهجه الجدليّ وهو ما تجلى في نظرته إلى الجدل الصاعد بالاستقراء أو الجدل النازل بالقياس في مجال رؤيته في الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا إذ كان الثبات الماهويّ عند سقراط قد تمظهر عند افلاطون هذه المرّة في المثل أمَّا التحول فقد تجلى في نظرته إلى الحواس والعالم المحسوس .

أمَّا أرسطو فكان ينتمي إلى الخطاب أو المذهب نفسه الذي أسَّسا له سقراط وأفلاطون في موقفهما من: (المعرفة ، والأخلاق ، والإنسان ، والعلوم الطبيعية) (physica) ، وما وراء الطبيعة (Metaphysica)؛ ولكنَّه كانت له رؤية مميّزة وإن كانت تنتمي إلى الخطاب نفسه ومنها موقفه من الجدل (Les Topiques)، قياساً مع البعد الجدلي والحواري الذي تجلى في محاورات أفلاطون ، فإننا نجد أنَّه كان ينتهج منهجاً من أجل فهم الحقيقة ؛ ولكنَّ أرسطو كان يعتمد على طريق يتوخى اليقين ، ولعلَّ هذا يتجلى في فهمه للقياس الذي وزَّعه على أشكال : البرهان الذي كان يتناول به دراسة اليقينيات من ضمن حدود نخبويَّة الفلاسفة ؛ لأنّ غاية البرهان إظهار الحق باعتماد اليقينيات لا غير ،وهو محدود في حدود البديهيات من القضايا المنطقيَّة والرياضيَّة ، أمَّا الجدل فهو الشكل الثاني من القياس فهو شكل يعتمد على القضايا المشهورة وهي تلك القضايا المسلّم بها عند الناس أو عند الفلاسفة أو أكثرهم ، وهي أوسع جمهوراً ، واجتهد أرسطو في ضبطها حتى يميزها عن الأقيسة المتبقيّة التي تعد الأدنى منها في الشهرة والتسليم ،إذ عمل على تطوير قواعد الجدل عبر تجاوز العوائق التي يعانيها ؛ حتى يصبح صالحاً في فهم العلوم على وفق قواعد سليمة ، وحتى يكون الجدل المنهجَ السليمَ في فهم المناظرة التي يفترض بها أن تُؤخذ بنظر الاعتبار عند الجمهور في مستوى الفهم ، ومستوى اللغة ، التي تحقق التواصل معه .

ولكي يكون الجدل منهجًا سليمًا في العلوم النظريَّة ، وكي يكون من السهل علينا الفصل بين الأمور السليمة عن الأمور الباطلة في العلوم والمناظرات أدرك أنَّ غاية الجدل تختلف عن البرهان في الوسط والغاية ، فأمّا الوسط فلم يعد وسطا نخبويًّا بل هو وسط أوسع من الناس. وأمّا الغاية فلم تعد الحق ، بل إنَّ غاية الجدل هي الغلبة على الخصم ، وقضاياه لم تعد يقينية بل مشهورة ، ولكن لها سمات تميزها عن أشكال الحجاج أو القياس الأقل يقينية ، مثل الخطابة(Topica) والمغالطة (La

سوفيطيقا(Sophistici elenehi) (Refutation des sophismes)؛ لأن مشهورات الجدل تتسم بكونها مشهورات يقينية ، نالت اعتراف العقلاء؛ لكونها فطرية ،وهي لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها ، على عكس مشهورات الخطابة فهي ظاهرة تزول بالتعقب والتأمل بها ، وعلى العكس من القياس المغالط الذي تكون قضاياه شبيهة بالمشهورات وهي: وقتية تزول بزوال المناسبة التي تسببت في شهرتها. والقياسانِ الأخيران (الخطابة والمغالطة (44) ((قضاياها كما أشرنا فالخطابة ظاهرية وأمّا المغالطة السفسطائية فهي شبيهة بالشهيرة ،فقد قدّم أرسطو فن الخطابة فناً رسميًّا ضمن المؤسسة الفلسفيّة التي ستتغذى بالسلطة السياسية كذلك ، كمجال آخر؛ لشحن القوة الحجاجيّة للخطاب الفلسفي ، و اعتبرت الخطابة السفسطائية ، المهيمنة على البداية ، خطابة مارقية وليس لها طابع رسمي ، إنها خلل يصيب الخطاب فيشوهه ويعبث بقواعده ويخرق حدوده وحقائقه وينخر مقولاته ومفاهيمه)) . (45) وفي مجال الحجاج الخطابيّ نجد أنَّ أرسطو يعرف الخطابة بقوله : ((قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة)) (46)و في المقالة الأولى ((الخطابة تناسب الجدل؛ لأن كليهما يتناول أموراً تدخل – على نحو ما – في نطاق الناس جميعا ، إلى حد ما ، يحاولون نقد قول أو تأييده ، والدافع عن أنفسهم أو الشكوى (من الآخرين). وغالبيتهم يفعلون ذلك أما حيثما أتفق ،أو عن ممارسة ناشئة عن العادة .

فإن من الممكن معالجة الموضوع على نحو منسّق ، اذ من الممكن الفحص عن السبب الذي من أجله يبلغ البعض غرضهم بالممارسة ، و البعض الآخر بالاتفاق .و سيجمع الكل على أن مثل هذا الفحص هو مهمة الفن .)) (47)

وهو حين يتناول الخطاب الذي يعد المستوى الثاني من المشهورات التي يجب أن تتوافر فيها وسائل تجعلها مقنعة لدى الخطيب وهي :((أولا أن يكون قادراً على التفكير المنطقي ، وثانياً على فهم الخلق الإنساني و الخير في مختلف أشكاله ، وثالثها أن يفهم الانفعالات ، أعني أن يسميها ويصفها ويعرف أسبابها والطرق التي بها تستشار ،وهكذا يظهر أن الخطابة فرع من الجدل ، و أيضاً فرع من علم الأخلاق)). (48) ؛ إلا إنه يؤكد ((فيما يتصل بأغراض البرهان ، الحقيقة أو الظاهرة ، فإن كما أن الجدل ضربان من الحجاج هما: الاستقراء والقياس أو الظاهري ، فالأمر كذلك فيما يتصل بالخطابة ، لأن المثل استقراءٌ ، والضمير قياس ظاهر .وتبعا لذلك فإني أسمي ضميراً : القياس الخطابي ، و أسمي المثل استقراء خطابياً .)) (49) وعن الضمير يقول : يسمى في الجدل : استقراءً ، وفي الخطابة : مثلاً، أما كليا أو في معظم الأحوال فإن مثل هذه الاستنتاج يسمى في الجدل : قياساً ، وفي الخطابة ضميراً ...؛لأن الأقوال الخطابيّة تتميز أحياناً بالأمثلة و أحياناً أخرى بالضمائر .. (50)

أمَّا الحجاج في الشعر عند أرسطو : فهو يقف موقفاً مختلفاً من الحجاج في الهدف والمادة ؛لأنَّ العلوم النظرية مستقلة عن إرادة الإنسان واختياراته عن العلوم العمليَّة والإنتاجية التي تقع من ضمن حدود الإنسان ؛ وعلى هذا فإنَّها - أي العلوم العملية – تسعى إلى تحقيق الخير في أغلب الأحيان ، أمَّا العلوم الإنتاجية كالشعر والخطابة

، فهي كما يدل عليها اسمها ، تعني صنع الأشياء بما فيها في ذلك بناء البيوت والحصون ...الخ ،ويمكن أن ينتج الإنسان القصائد والخصب ، فهو لا يهتم أساساً بمعرفة الفن لمجرد معرفته لذاته ، ولا يهدف إلى تقديم حقائق عالية من الأشياء كالعلوم النظريَّة ، إنَّما يهدف إلى مجرد المساعدة في صنع الشعر الجيد عن طريق صياغة القواعد لنوع شعري معين ،أي قواعد لا يمكن أن تدعي لنفسها صفة الجزم النهائي .(51)

وفي هذا الجانب من الفنون الإنتاجية نظر أرسطو للشعر نظرةً تختلفُ مع تلك التي شكّلها أفلاطون عن الشعر و الشعراء (52)، على الرغم من أنَّ أفلاطون أحدث تغييرًا متأخراً في موقفه ، ولكنَّ أرسطو أدرك الجانب الجماليّ من الشعر وتجلياته : الصدق ، أو الحق ، بشكل آخر يختلف عن تجليه في الفلسفة أو المنطق؛ لكونه من العلوم الإنتاجية وليس العلوم النظريَّة حتى غدا الصدق لدى أرسطو هو الذي يحدّد قيمة الشعر ؛ ولكنَّ هذا الصدق لا يتحقق بمطابقة العبارة للواقع ، بل بمحاكاة الواقع أو تخييل الواقع (53)، وهذا الأمر يفيد الشاعر في صياغة الحبكة الدراميّة في شعره.

فهذا الجانب التخييليّ الذي يتجاوز الجانب الطبيعي في التعبير الذي يعطي فيه الشاعر الأشياء جزءًا من ذاته عبر التخليق التخييليّ الذي يختلف بين الفنون الانتاجيَّة من الموضوع والمادة إذ يمكن للشاعر المحاكاة بحسب رأي أرسطو في الأشكال الآتية :

1- يستعمل السرد في جزء ، وفي جزء آخر يتقمص شخصيَّةً أخرى غير شخصية ، ثم يروي القول على لسانها كما كان يفعل هوميروس .

2- يتكلم بلسانه هو من دون إحداث مثل هذا التغيير .

3- يعرض الشخصيات ، وهي تؤدي كل أفعالها أداءً درامياً. (54)

وعلى الرغم من اختلاف المواد في الفنون ،فإن مجال الصدق بات مقياساً للشعريَّة لدى أرسطو حتى أنَّ الفارابيّ علّق على هذا ؛ فيربط كل هذا بالقياس الذي يرجعنا إلى التقويمات في الجدل إذ يرى أنّ ((الصادقة بالكل لا محالة هي البرهانية، والصادقة بالبعض على الأكثر فهي الجدلية ، والصادقة بالمساواة فهي الخطبيّة , والصادقة في البعض على الأقل ، فهي السوفسطائية والكاذبة بالكل لامحالة ، فهي الشعرية")). (55)؛ولكنَّنا نجد أن ابن سينا يتناول الأمر (الصدق) من زاوية التخييل فيقول : ((فإنه قد يصدَّق بقول من الأقوال ولا يُنفعل عنه، فإن قيل مرة أخرى وعلى هيأة أخرى انفعلت النفس عن طاعة للتخييل لا للتصديق ، فكثيراً ما يؤثر الانفعال ولا يُحدث تصديقاً , وربما كان المتيقّن كذبه مخيّلاً)). (56)

الخاتمة

يبدو أنّ هناك معاني للجدل مختلفة بين المعنى القديم والوسيط القائم على الجانب الصراعي من ناحية بمعنى إفحام للخصوم وتقديم تراتبيّة يتقدّم فيها البرهان ثم يأتي الجدل ثم يأتي السفسطائي المغالط ؛ لكن في التصور المعاصر هناك اختلاف بين هذه الأنماط من حيث الغاية لم تعد قائمة على أساس خصومة وتغالب وتهدف الى الإفحام ؛لأنّ الخطاب اختلف ظرفه في ظل الديمقراطية وآليّات الحوار والتفاوض

هذه من ناحية ومن ناحية ثانية لم يعد الجدل يأتي بالمرتبة الثانية بل تقدّم ؛ لأنه أكثر سعةً من البرهان الحسابي الرياضي فأصبح الجدل يحتل المرتبة الأولى .

انطلاقاً من هذه الرؤية المعاصرة نستطيع أن نفهم الجدل من دون أن نهمل الظروف التاريخيّة في تطور مسار الجدل بين العقلانيّة التأمليّة اليونانيّة وتوظيف الجدل في التيولوجيا الوسيطة لأغراض عقائدية ومحاولة لإثبات عقيدة وتفنيد لأخرى مخالفة ، وصولاً الى المرحلة الحجاجيّة.

فالبحث ينفرد في دراسة تطور الجدل في الثقافة التأمليّة اليونانيّة حصراً ، من خلال التركيز على الظروف التي أسهمت في تطور الفكر اليوناني وموقفهِ من الجدل ولما أعطاه تلك المواضعة والتراتبيّة التي تقدم البرهان على الجدل .والتي جعلتنا نستخلص بعض النتائج من هذا البحث :

- الحِجَاجُ لدى الفلاسفة اليونان يقوم على استثمار اللغة والانفتاح على الوجود ، وبشرط الصيرورة و الالتحام بالتاريخ .

- من ضمن سياق تلك المسيرة الحجاجيَّة التي مثّلت انفتاحاً مظفَّراً كان مفهوم الجدل هو: المنهج المعتمد في تحول المفهوم ،وتدرجه حتى صار مذهباً للتغيير أو مذهباً للثبات إذ تجلّت تلك المذاهب في جملةٍ من الأطروحات الفلسفيَّة بين : (التغيير ، والثبات ، والتوفيق بينهما).من الطبيعة الى الانسان .

أوّلاً في مجال الطبيعة :

1- التغير : الجدل الفلسفيّ مثّله "هيرقليطس" الذي قال إنَّ هناك عالماً مفرداً ، وهو العالم الذي نعيش فيه ، الذي يتميز بأنه دائم التحول ؛ فليس هناك شيء يمكن أنْ يبقى كما هو موجود ، بصورة نهائيّة من دون أن يطرأ عليه تغير وحركة .

2- الثبات : أو "الجدل المنطقيّ " / والتي تتمثّل في تبني زينون لفكرة الثبات ودفاعه عنها مؤسساً للجدل الفلسفي ، ومن هنا جاء توصيف أرسطو لزينون بأنّه مؤسس علم الجدل، مثلما كان بارمنيدس يدرس الطبيعة توصّل إلى نتيجة استقاها من الملاحظة الحسيَّة ، وتتمثّل في توافر نوعين من الصفات في الوجود هما : النور الذي يمثِل الصفة الإيجابيَّة ، وتندرج تحته الصفات الآتية : (الخفّة ، النار و الحرارة ، و الرقة ، و المذكر و الفاعل أو الفعَّال بمعنى المؤثِر) .والنوع الثاني من الصفات: هو الظلام الذي يمثل الصفة السلبيَّة ، وتندرج تحت هذه الصفة مجموعة من الصفات التابعة ، وهي : (الأرض ، والثقل ، والبارد ، و السمك ، والأنوثة و الانفعاليَّة بمعنى الذي يستقبل التأثير). وبعد تأمل عميق لهذه الصفات، أعطى بارمنيدس تسمية لها ، فالصفات الإيجابية باعتبارها هي الأصليّة أطلق عليها بـ(الوجود) . والصفات السلبيَّة ؛ لأنها تابعة وفرعيَّة قد أطلق عليها بـ(اللاوجود) ؛ لأنَّها نفي للأولى.

ثانياً : في مجال الإنسان

1- الفهم السفسطائي للجدل : كان السوفسطائيون يمثِلون عصرهم بما فيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده، والجديد بآماله وأفكاره ،فكانوا أساتذة الجيل، فغرسوا الشك بدلاً عن العقائديّة الدجماطيقيَّة ، وكانوا يعبرون عن روح حضارتهم في عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي، فَحَلّ التسامح في قبول الرأي ونقيضه عن الحقيقة الموضوعيّة المطلقة.

2- أمَّا سقراط الذي ثار ضد السفسطائيّين الذين يتميزون بمنهجهم الذّاتي في الأخلاق والمعرفة ، فكان دفاعه عن الفلسفة بوصفها مسلكاً علمياً صحيحاً وصولاً إلى الحقيقة ، معتمداً في ذلك على العقل الجدليّ التوليديّ والبرهانيّ المنطقيّ ، فالهدف من الفلسفة لديه هو: تحقيق الحكمة العقليَّة ، وخدمة الحقيقة لذاتها ، وليس الهدف منها تحقيق وسيلة أو معيار خارجي ، كما هو الحال لدى السفسطائيين الذين ربطوا الفلسفة بالمكاسب الماديَّة .

3- **أفلاطون** : الذي اكتشف أنه وراء الأفكار المضِلّة التي كان ينشرها السفسطائيون في زمانه في أثناء تعليمهم لفن الخطابة ، إنَّ مهمّة الفيلسوف - والجدلي تتمثّل في قدرته وحده على أدائها- وهي التحكم في سلوك الخطاب الذي تبقى وظيفته الفعالة إنارة العقول بتقديم البراهين و الحجج الموافقة لذلك إلى الذين يوجد لديهم استعداداً نفسياً على تقبلها . وعلى الرغم من اتِّباع أفلاطون للمنهج البرهاني إلا إنه كان متأثراً بسقراط ومنهجه الجدليّ وهو ما تجلّى في نظرته إلى الجدل الصاعد بالاستقراء أو الجدل النازل بالقياس في مجال رؤيته في : (الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا) إذ كان الثبات الماهويّ لدى سقراط قد تمظهر عند أفلاطون هذه المرّة في المُثُل أمَّا التحول فقد تجلّى في نظرته إلى الحواس والعالم المحسوس .

أمَّا أرسطو فقد كان ينتمي إلى الخطاب أو المذهب نفسه الذي أسَّسا له سقراط وأفلاطون في موقفهما من: (المعرفة ، والأخلاق ، والإنسان ، والعلوم الطبيعية) (physica) ، وما وراء الطبيعة (Metaphysica)؛ ولكنَّه كانت له رؤية مميّزة وإن كانت تنتمي إلى الخطاب نفسه ومنها موقفه من الجدل (Les Topiques)، لكنَّ أرسطو كان يعتمد على طريق يتوخى فيه اليقين ، ولعلَّ هذا يتجلّى في فهمه للقياس الذي قسّمه على أشكال : البرهان الذي كان يتناول به دراسة اليقينيات من ضمن حدود نخبويَّة الفلاسفة ؛ لأنّ غاية البرهان إظهار الحق باعتماد اليقينيات فقط ،وهو محدود في حدود البديهيات من القضايا المنطقيَّة والرياضيَّة ، أمَّا الجدل فهو الشكل الثاني من القياس وبدوره يعتمد هذا الشكل على القضايا المشهورة وهي تلك القضايا المسلّم بها عند الناس أو عند الفلاسفة أو أكثرهم ، وهي أوسع جمهوراً ، واجتهد أرسطو في ضبطها حتى يميزها عن الأقيسة المتبقيّة التي تعد الأدنى منها في الشهرة والتسليم ،إذ عمل على تطوير قواعد الجدل عبر تجاوز العوائق التي يعانيها ؛ حتى يصبح صالحاً في فهم العلوم على وفق قواعد سليمة ، أمَّا الحجاج في الشعر عند أرسطو : فهو يقف موقفاً مختلفاً من الحجاج في الهدف والمادة ؛لأنَّ العلوم النظرية مستقِلّة عن إرادة الإنسان واختياراته من العلوم العمليَّة والإنتاجية التي تقع من ضمن حدود الإنسان ؛ وعلى هذا فإنَّها - أي العلوم العمليّة – تسعى إلى تحقيق الخير في أغلب الأحيان ، أمَّا العلوم الإنتاجية كالشعر والخطابة ، فهي كما يدل عليها اسمها ، تعني صنع الأشياء بما فيها في ذلك بناء البيوت والحصون.

اولا : **الهوامش**

1. أبوالحسين: الراغب الأصبهاني ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، طليعة النور ، ط2 ، قم ، 1427هـ ، ص 189.
2. أرسطو طاليس ، الخطابة ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار الرشيد ، سلسلة 14، بغداد ، 1980م.
3. يحسن التذكير في مفتتح هذه الدراسة بأنّ الذي ورد في الترجمات والتلاخيص العربيّة القديمة تحت)opics عناوين مختلفة(كتاب الطوبيقا، كتاب الجدل، كتاب المواضع)،
4. نعمة محمد إبراهيم ، الصناعات الخمس ، الميزان للطباعة ، ط1، النجف ، 2014م، ص87.
5. الفارابي : الألفاظ المستعملة في المنطق ، دار المشرق ،ط2، بيروت ،1968م،ص104.
6. المرجع السابق ، ص90، وانظر : جعفر آل ياسين: الفارابي في حدوده ورسومه ، عالم الكتب ، ط1، 1985م، ص178.
7. المرجع السابق ، وانظر : الفارابي ، كتاب الجدل ، دار المشرق، بيروت , 1985م ، ص13.
8. ابراهيم مدكور ، مقدمة على كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية في سلسلة الشفاء) ،نشر وزارة المعارف العمومية ، المطبعة الاميرية ، ط2، القاهرة ، 1952م، ص53.
9. نعمة محمد إبراهيم ، الصناعات الخمس ،ص91.بواسطته انظر : أبن رشد ، تلخيص كتاب الجدل ،ص29.
10. عمار ناصر : الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت ،2009م، رقم الصفحة.
11. عبد الله صولة ، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع ، ط1، تونس 2011م، ص 59.
12. عبد الله صولة ، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، ، ص 151.
13. المرجع نفسه ، ص 54.
14. عمار ناصر ، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي ، (ص128-129 .)
15. عبد الكريم عنيات ، نيتشه و الإغريق إشكالية أصل الفلسفة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت ، 2010م، ص71، وانظر : فريدريك نيتشه ، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون ، ترجمة : محمد الجوة و أحمد الجوة ، دار البيروني للنشر والتوزيع،ط1 ، صفاقس ،ص46
16. المرجع السابق ، ص71-72. وانظر : أفلاطون ، ثياتيتوس ، أو عن العلم ، ترجمة : أميرة حلمي مطر ،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2000م، ص40-41.
17. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 1984م، الجزء الثاني، ص534.

18.فريدرك نيتشه ، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي ،ترجمة : سهيل القش ، المؤسسة للدراسات و النشر و التوزيع ، ط2، بيروت ، 2006م، فقره 5، ص55.

19.هو فيلسوف يوناني ولد في القرن الخامس قبل الميلاد في إيليا وهي مدينة الظاهرة أو الظاهر متغير، وهو من فلاسفة عصر ما قبل سقراط لذا فهو لا يصلح أساساً للعلم والمعرفة، لأنه وجود زائف، وأما الوجود الحقيقي فهو الثابت الذي يكمن وراء الظاهر، وعليه يجب تأسيس العلم Kوقد ترك لنا بارمنيدس قصيدة "في الطبيعة" التي يذكر فيها ما يعتقد أنه الحقيقة المطلقة على نحو دوجماطيقي يقيني.

20.عبد الكريم عنيات ، نيتشه و الإغريق إشكالية أصل الفلسفة ، ص81.

21.عبد الكريم عنيات ، نيتشه و الإغريق إشكالية أصل الفلسفة ، ص84- 83.

22.إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط3، بيروت ، 2007م، ص43.

23.نبيل حاجي نائف ، زينون الإيلي أعظم المفكرين ، المرجع السابق .

24.برتراند رسل حكمة الغرب ، ترجمة ، فؤاد زكريا ، ج1 ، عالم المعرفة ،الكويت،1983 ، ص91.

25.حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1999م،ص230.

26.Zeller,cutlines of the history of Greek;Philosophy,p77.

27.حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ص 232.

28.حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ، ص234-235.وانظر الرابط الاتي :
http://alsakher.com/showthread.php?t=116992

29.جميل حمداوي ، نظرية الحجاج، pdf،شبكة الألوكة ، WWW.alukoh.net ، ص13.

30.جميل حمداوي ، مدارس الفلسفة اليونانية ومناهجه ، 2007م ص24.

31.بارت ، هسهسة اللغة، ترجمة : منذر عياش ، مركز الإنماء الحضاري ، ط1، حلب ، 1999م ، ص338

32.شاتتال آن ، الحب في فكر سورن كيركيجارت ، ترجمة : محمد رفعت عواد ، المركز القومي ،ط1، القاهرة ، 2011م، ص 44.

33.حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ،دار المعرفة الجامعية (د.ط)الاسكندرية ، 1999 ص 268.

34.نعمة محمد ابراهيم ،الصناعات الخمسة ، مرجع سابق ، ص100.

35.الكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، ترجمة : نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي ، دار الفارابي ، ط2، بيروت ، 1987 م، ص63.

36. هانز جورج غادمير ، بداية الفلسفة ،ص74.
37. الكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، ترجمة ، إبراهيم فتحي ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 1987، ص63.
38. عبد الكريم عنيات ، نيتشه و الإغريق إشكالية أصل الفلسفة ، ص112.
39. .المرجع نفسه ، ص137 وانظر عبره :
40. Gadamer,Rheneutique et eritique de Iideologie, in;Lart de comprendre ,op,cit ,p 126.
41. أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، محاورة فيدون ، المجلد الثالث ترجمة : شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ،1994م، ص348-349.
42. محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،ط1، بيروت ، 2009، ص276.
43. أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، محاورة فيدون ، ص348.
44. محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، ص277، وانظر: احمد الاهواني ، أفلاطون (سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف ، ص83.
45. جميل حمداوي ، نظرية الحجاج ، WWW.alukoh.net ، ص13-12.
46. .نعمة محمد ابراهيم ، الصناعات الخمس ، المرجع السابق ، 103-137.
47. عمار ناصر ، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي ، ص 137-138.
48. ارسطو ، الخطاب ، عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، 1980 م، ص 9.
49. ارسطو ، الخطاب ، عبد الرحمن بدوي ، ص22.
50. المرجع السابق ، ص 30.
51. المرجع السابق ، ص 31.
52. المرجع نفسه ، ص32.
53. من ملاحظات المترجم هوامش الفصل الاول ، ص59، فن الشعر –تر: عبد الرحمن بدوي- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة 1953م .
54. يقول د. عبد الرحمن بدوي :(يبدو أنه (= أفلاطون) قد ندم على قراره ذلك بإبعاد الشعراء، وعاد يكفّر عنه في كتاب (النواميس). أرسطو: فن الشعر – تر: عبد الرحمن بدوي- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة 1953م (مقدمة المترجم) ص45.
55. 54.أرسطو : فن الشعر ص69-70 .
56. .أرسطو ، فن الشعر ، ص72.
57. الفارابي ، مقالة في قوانين صناعة الشعراء . منشور في : أرسطو : فن الشعر- تح : د. عبد الرحمن بدوي ص151.

ثانيا. المصادر

أ- المصادر العربية:

1- ابراهيم مدكور ، مقدمة على كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية في سلسلة الشفاء) ،نشر وزارة المعارف العمومية ، المطبعة الاميرية ، ط2، القاهرة ، 1952م.
2- الفارابي ، كتاب الجدل ، دار المشرق، بيروت , 1985م .

3- أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، محاورة فيدون ، المجلد الثالث ترجمة : شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ،1994م.
4- أفلاطون ، ثياتيتوس ، أو عن العلم ، ترجمة : أميرة حلمي مطر ،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2000م.
5- أبوالحسين: الراغب الأصبهاني ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، طليعة النور ، ط2 ، قم ، 1427هـ .
6- أرسطو طاليس ، الخطابة ، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار الرشيد ، سلسلة 14، بغداد ، 1980م.
7- الفارابي : الألفاظ المستعملة في المنطق ، دار المشرق ،ط2، بيروت ،1968م.
8- أرسطو: فن الشعر – تر: عبد الرحمن بدوي- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة 1953م .
9- ارسطو ، الخطاب ، عبد الرحمن بدوي، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، 1980 م.
10-الكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق، ترجمة : نديم علاء الدين و إبراهيم فتحي ، دار الفارابي ، ط2، بيروت ، 1987 م.
11-إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ط3، بيروت ، 2007م.

12-بارت ، هسهسة اللغة، ترجمة : منذر عياش ، مركز الإنماء الحضاري ، ط1، حلب ، 1999م .
13-برتراند رسل حكمة الغرب ، ترجمة ، فؤاد زكريا ، ج1 ، عالم المعرفة ،الكويت،1983 .

14-جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه ، عالم الكتب ، ط1، 1985م .
15-حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ،دار المعرفة الجامعية (د.ط)الاسكندرية ، 1999 .
16-شاتتال آن ، الحب في فكر سورن كيركيجارت ، ترجمة : محمد رفعت عواد ، المركز القومي ،ط1، القاهرة ، 2011م.

17-عمار ناصر : الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجيّة للخطاب الفلسفي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت ،2009م.
18-عبد الله صولة ، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات ، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع ، ط1، تونس 2011م .
19-عبد الكريم عنيات ، نيتشه و الإغريق إشكالية أصل الفلسفة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت ، 2010م
20-عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 1984م، الجزء الثاني.
21-فريدريك نيتشه ، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون ، ترجمة : محمد الجوة وأحمد الجوة ، دار البيروني للنشر والتوزيع،ط1 ، صفاقس .
22-فريدرك نيتشه ، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي ،ترجمة : سهيل القش ، المؤسسة للدراسات و النشر و التوزيع ، ط2، بيروت ، 2006م
23-محمد جديدي ، الفلسفة الإغريقية ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،ط1، بيروت ، 2009.
24-نعمة محمد إبراهيم ، الصناعات الخمس ، الميزان للطباعة ، ط1، النجف ، 2014م .

ب- المصادر الاجنبية

1-Zeller,cutlines of the history of Greek;Philosophy,p77.
2-Gadamer,Rheneutique et eritique de Iideologie, in;Lart de comprendre ,op,cit ,p 126

ت- الروابط

الرابط الاتي :http://alsakher.com/showthread.php?t=116992