الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الإبراهيمي

– برج بوعريريج–

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في اللّغة والأدب العربي تخصُّص : لسانيات عـــــامة.

فَلْسَفَةُ الفِعْلِ فِي ديوَانْ المُتَنَبِّي مُقَارَبَة فِي ضَوْءِ فَلْسَفَة اللُغَة

إعداد الطالبين:

- إسماعيل جعرون
- عبد الرحمان قاسمي

إشـــــــراف الدكتور:

* البشير عزوزي

السنة الجامعية: 1442–1443هـ

2021 – 2022 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الإبراهيمي

- برج بوعريريج-

كلية الآداب واللغات.

قسم اللغة والأدب العربي.

مذكّرة تخرّج لنيل شهادة الماستر في اللّغة والأدب العربي تخصُّص : لسانيات عـــــامة.

فَلْسَفَةُ الفِعْلِ فِي دِيوَانْ المُتَنَبِّي مُقَارَبَة فِي ضَوْءِ فَلْسَفَة اللُغَة

إعدادالطالبين:

- إسماعيل جعرون .
- عبد الرحمان قاسمي.

أمام لجنة المناقشة :

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
01	ياسين بغورة	أ.م.أ	برج بوعريريج	رئيســـــــا
02	البشير عزوزي	أ.م.أ	برج بوعريريج	مشرفا ومقرِّرا
03	عادل رماش	أ.م.ب	برج بوعريريج	ممتحنـــــــا

السنة الجامعية:1442- 1443هـ / 2021-2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

إ هـد ا ء

إلى منارة العلم والإلهام المصطفى إلى الأمي الذي علم المعلمين والمتعلمين إلى سيد الخلق إلى رسولنا الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى من سعى وشقا لأنعم بالراحة والهناء الذي لم يبخل بشيء من أجل دفعي في طريق النجاح الذي علمني أن أرتقي سلم الحياة بحكمة وصبر إلى والدي العزيز محمد

إلى من حملتني وهنا على وهن، إلى من ربتني وأنارت دربي، وأعانتني بالصلوات والدعوات، إلى أغلى إنسان في الحياة أمي الغالية زينب

إلى من حبسم يجري في عروقي إلى زوجتي و ولديّ: قطر الندى وبحي

إلى أغلى وأعز ما أملك إخوتي وأخواتي...

إلى من سرنا سويا ونحن نشق الطريق معا نحو النجاح والإبداع طيلة المسار الجامعي

إلى أصدقائي خالد لبيبات،إسماعيل جعرون،مبروك دريسي،بلال لعبيدي، صلاح الدين تواتي وحليم خليفي...

إلى كل الطلبة متمنياً لهم دوام التفوق والنجاح، إلى من يهتمّ بالعلم وأهله، وييسّر أبواب الخير لها

إلى المهتمّين بلغة القرآن في مختلف بقاع الأرض...

إلى من علمونا حروفا من ذهب وكلمات من درر وعبارات من أجلى وأسمى عبارات في العلم، إلى من صاغوا لنا علمهم حروفا ومن فكرهم منارة تنير لنا سيرة العلم والنجاح إلى أساتذتنا الكرام وعلى رأسهم الأستاذ المشرف البشير عزوزي .

وفي الأخير أرجوا من الله أن يجعل عملي هذا نفعا يستفيد منه جميع الطلبة المتربصين المقبلين على التخرج.

إلى كل من ذكرهم لساني ونسيهم قلمي

إلى نفسي...

عبد الرحمان قاسمي

إ هـد ا ء

أحمد الله عزوجل على منه وعونه لإتمام هذا البحث

إلى الذي وهبني كل ما يملك حتى أحقق له آماله، إلى من كان يدفعني قدم نحو الأمام لنيل المبتغى إلى أبي الغالي أطال الله في عمره.

إلى التي وهبت فلذة كبدها كل العطاء والحنان، إلى التي صبرت على كل شيء

سندي في الشدائد، تتبعتني خطوة خطوة في عملي،إلى من ارتحت كلو تذكرت ابتسامتها في وجهي نبع الحنان أمي جزاها الله عني خير الجزاء في الدارين، إليهما أهدي هدا العمل المتواضع لكي أدخل على قلبهما شيئا من السعادة..إلى من حبهم يجري في عروقي: إخوتي وأخواتي

كما أهدي ثمرة جهدي لأستاذي الكريم: البشير عزوزي والذي شرفني بإشرافه على مذكرة بحثي، وإلى زملائي وأصدقائي الذين سعينا من أجل تحقيق النجاح: عبد الرحمان وخالد ومبروك وبلال

إلى من جعلهم الله إخوتي بالله طلاب قسم الأدب العربي، وإلى كل من ساهم في هذا العمل من قريب أو بعيد.

إسماعيل جعرون

كلمة شكر

يسعدني بعد حمد الله وشكره أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير، وبأخلص آيات الاحترام والعرفان بالجميل للأستاذ 'عزوزي البشير'

الذي أنار لي الطريق بتوجيهاته السديدة.

كما أتقدّم بخالص الشكر والتقدير إلى أساتذة الجامعة على مساعدتهم وتوجيهاتهم المفيدة، ونصائحهم القيمة.

ووافر الشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول الاشتراك في مناقشة هذا البحث المتواضع وتقييمه.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساهم من قريب أو بعيد

سواء بالدعم المادي أو الدعم المعنوي له كل الشكر والامتنان.

وأخيرا أتوجه بخالص شكري وعظيم تقديري لوالدي

لكل ما قدموه من صبر وصمت حتى يكتمل هذا البحث ويرى النور .

مقدمة

إذا كان التصور القديم للفلسفة يرى أن الميتافيزيقا هي الفلسفة الأولى، ثم تغيرت الفكرة مع ديكارت الذي جعل من الإبستومولوجيا محور كل بحث فلسفي، فإنه في ذلك العصر ومنذ أواخر القرن التاسع عشر صارت فلسفة العقل هي موضوع كل إسهام فلسفي، وسر ذلك يكمن أن قصدية اللغة مشتقة من قصدية العقل، وذلك باعتبار اللغة مجموعة من القضايا، وما القضايا إلا أفكار في ذهن الإنسان.

إذ أن حياة الإنسان لا تتوقف على مجرد التفكير، بل تتحدد كذلك من خلال أعماله وتصرفاته، فالإنسان فكر وعمل، وعليه،ستشكل مسألة العلاقة بين العقل والجسد مركز الثقل في فلسفة العقل، قبل أن يتطور النقاش في فلسفة الفعل ومن هذا المنطلق قد وقع اختيارنا على ديوان المتنبي ، وعليه كان عنوان بحثنا :

فلسفة الفعل في ديوان المتنبي مقاربة في ضوء فلسفة اللغة

وكان سبب اختيارنا لهذا الموضوع محاولة منَّا التَّوسُّع ومعرفة تغيير الأفعال وسبل استعمالها متخذين من ديوان المتنبي أنموذجا للتطبيق مبرزين من خلاله قوة ودهاء المتنبي في الشعر.

وأمَّا الهدف من الدراسة فهو معرفة نظرة وكيفية استعمال المتنبي للفعل وما ميزه عن بقية الشعراء في ذلك

وتيجب دراستنا هذه على **الإشكالية المطروحة التي تتمثل فيما يلي:**

- ما المقصود بفلسفة الفعل وما الغرض منها؟ وكيف فسر المتنبي الفعل فلسفيا؟

وبغية الإجابة عن هذه الإشكالية المطروحة ارتضينا إلى تقسيم البحث إلى مدخل وفصلين تتقدمهم مقدمة وتتلوهم خاتمة.

وفي **المدخل** تطرقنا إلى مفهوم فلسفة اللغة وقضاياها.

وأما الفصل الأول :نعالج فيه قضايا فلسفة الفعل من حيث المفهوم والمصطلح مع إبراز ما يطرأ عليه من تغيرات من خلال تطبيقه في ديوان المتنبي.

وأما الفصل الثاني:فتناولنا فيه فلسفة الفعل عند المتنبي من خلال التطبيق على عينات من ديوانه

وخاتمة :جمعنا فيها أهمَّ نتائج البحث.

أما الدراسات السابقة في هذا الموضوع فهي قليلة ذلك أن الموضوع غير مدروس من قبل.

وفيما يخص المنهج المتبع في البحث فإنَّ طبيعة هذه الدراسة تفرض اختيار المنهج الوصفي التحليلي، الذي يبين لنا كيفية الوصول إلى الحقائق اللغوية .

وقد اعتمدنا في دراستنا على عدد من المصادر و المراجع على رأسها "القرآن الكريم"نستخرج منه الآيات التي تخدم بحثنا وكتاب فلسفة الفعل للدكتور حسان الباهي وكتاب فلسفة الفعل للدكتور عبد العزيز العيادي وشرح الديوان لعبد الرحمان البرقوقي.

ومن أبرز الصعوبات التي واجهتنا هي صعوبة فهم المصطلحات في الديوان وقلت المصادر والمراجع التي تخدم بحثنا .

وختاما نتقدَّم بجزيل الشكر وعميق الامتنان للدكتور المشرف" **عزوزي البشير**"على دعمه وتوجيهه لنا.

المدخل: ماهية فلسفة اللغة وأهم قضاياها

- ماهية الفلسفة
- ماهية اللغة
- فلسفة اللغة وأهم قضاياها.

تعتبر فلسفة اللغة مبحثا رئيسا من مباحث الفلسفة إذ تدرس الإشكاليات اللغوية كما طرحتها الفلسفة المعاصرة بمختلف تياراتها وبالتالي يستوجب علينا أن نرسم الحدود العامة لهذا المبحث الفلسفي وذلك بتعيين وإبراز موضوعاته ومناهجه وتاريخه،حيث يرى الكثير من الباحثين أن فلسفة اللغة هي البديل المناسب للمنعطف اللغوي بوصفها بديلا للفلسفة وانغلاقا على اللغة[1]

إن هذا المصطلح (فلسفة اللغة) يعني حقلا واسع النطاق و يتضمن اهتمامات كثيرة من بينها:

- ❖ التأملات الخاصة بطبيعة اللغة قبل ظهور تيارات الألسنية الوضعية.
- ❖ التصورات المتعلقة باللغة كما ظهرت في مؤلفات بعض مشاهير الفلسفة نذكر منها: فلسفة اللغة عند **أفلاطون**، و**هيغل**، أو عند **هايدغر** .....الخ.
- ❖ التأملات التي تنشد توضيح طبيعة اللغة ودورها في التجربة الإنسانية.

1- تعريف الفلسفة:

أ- **الفلسفة لغة:** الفلسفة ؟ أصل كلمة " فلسفة " اختصار لكلمتين إغريق يين (يونانيتين) قديمتين هما: " فيلو " أو " فيليا "، وتعني: حب أو محبة، و " سوفيا " بالسين، أو " صوفيا " بالصاد، وتعني الحكمة وقيل: المعرفة ؛ ومن ثم فمعنى " الفلسفة " هو حب الحكمة أو المعرفة أو طلب هما. ظهرت ما بين القرنين التاسع والخامس (ق.م). ينسب بعض المؤرخين هذا الاصطلاح إلى الفيلسوف اليوناني **فيثاغورس** Pythagoras (496-580 ق.م)، الذي أطلق على نفسه لقب " فيلسوف "، يرجعه فريق إلى **سقراط** (399-469 ق.م)، فهو من وصف نفسه بـــ " الفيلسوف "، رغبة منه في

التميز، ويرى آخرون أن صطلح " فلسفة " يعود إلى **أفلاطون** Platon (348-427 ق.م).

1 الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة،بيروت ، ط1، سنة 2005 ص 224.، بتصرف، ص 195.

ب- **الفلسفة اصطلاحا:** طلق قديما على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليا، فتشمل عند أرسطو الفلسفة النظرية والعملية ؛ وتحت " النظرية " نجد الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وتحت " العملية " تدبير المدينة والأخلاق والمنزل[1].

ويرى **ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله** (370-427هـ / 980-1037م) أن الغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجا عن إرادتنا.

وبعد تطور العلوم بدأت الفلسفة تستقل شيئا فشيئا، وأصبحت تقتصر اليوم على المنطق والأخلاق وعلم الجمال وما بعد الطبيعة وتاريخ الفلسفة[2].

وعرفها المعلم الثاني **الفارابي أبو نصر محمد بن محمد** (260-339 - هـ / 874 950 م) بأنها: « العلم بالموجودات بما هي موجودة ». أما عند **الكندي أبي يوسف يعقوب بن إسحاق** (805-873 م/ 185-256هـ) فإن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها الكلية ؛ حيث يؤكد أن الكلية هي إحدى خصائص الفلسفة الجوهرية التي تميزها عن غيرها من العلوم الإنسانية.

ويرى **ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد** (520-595هـ 1126-1198م) أن التفكير في الموجودات يكون على اعتبار أنها مصنوعات، وكلما كانت المعرفة بالمصنوعات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم).

أما **إيمانويل كانت** (1724-1804م) فيرى أن فلسفة المعرفة الصادرة من العقل والفلسفة كذلك ليست مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة، بل هي علم المبادئ العامة كما عرفها **ديكارت** (1596-1650م) في كتابه " مبادئ الفلسفة "، وقال أيضاً: « إنها دراسة الحكمة »؛ لأنها تهتم بعلم الأصول، فيدخل فيها علم الله، وعلوم الإنسان والطبيعة.

وركيزة الفلسفة عنده هي في الفكر المدرك لذاته، الذي ي درك شمولية الوجود، وأن مصدره من الله.

أما الفلسفة المبسط كما وصفها **برندان ولسون:** فهي عبارة عن مجموعة من المشكلات والمحاولات لحلها، وهذه المشكلات تدور حول الله، والفضيلة، والإدراك، والمعنى، والعلم، وما إلى ذلك.

---

1 رجب بو دبوس، **تبسيط الفلسفة، دار النشر الجماهرية – الإسكندرية،ى ط1**،سنة الطباعة 1996 ، ص13-14 بتصرف .

2 مجمع اللغة العربية _القاهرة_ **المعجم الفلسفي**_ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1403هـ/1983م، ص139,140.

فالفلسفة تعني جميع الأفكار التي يستنبطها العقل وتدفعه إلى التفكير، فهي العلم والمعرفة والتأمل والتفكير تقوم على الجث عن الحقائق وتحليلها وتفسيرها.

2- أهمية وفوائد الفلسفة: للفلسفة فوائد مختلفة من بينها:

- تنمي القدرات والمهارات عند المتعلم، وتقوي السلوك العقلاني المنظم في الحياة النفسية، والاجتماعية، والفكرية، والدراسية. تنمي القدرة على مواجهة المشاكل، وإيجاد الحلول، وتزيد القدرة على الفهم والاستدلال الصحيح.
- تنمي القدرة على التركيب والتنظيم والتحليل والتصنيف والتعليل والقدرة على إصدار الأحكام والنقد، واتخاذ المواقف.
- تعرف الفرد على التراث الفلسفي الإنساني، وتزيد قدرته على التجاوب معه.
- توعي الفرد بمبادئ حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، وتساهم في الدفاع عنها. تمثل الدفاع عن القيم العليا، كالحرية، والحق، والعدل، والتسامح [1].

3- **تعريف اللغة Language:** كل وسيلة لتبادل المشاعر والأفكار كالإشارات والأصوات والألفاظ. وهي ضربان: طبيعية ووضعية ؛ الطبيعية كبعض حركات الجسم والأصوات المهملة، والوضعية هي مجموعة رموز أو إشارات أو ألفاظ خاصة الإنسان متفق عليها، لأداء المشاعر والأفكار بتعبير مقصود، تختلف باختلاف الشعوب والعصور. في تعريفات الجرجاني: « اللغة ما يعبر كل قوم قوم عن أغراضهم » [2].

للغة تعريفات كثيرة باعتبارات متعددة ؛ فهي **عند ابن جني أبي الفتح عثمان** (322-392هـ / 934-1002م) مثلا: « أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم » [3]. ورآها من المحدثين الغربيين **فيرديناند دي سوسير** (1857Ferdinand De Saussure -1913): « نتاج اجتماعي لملكة اللسان، ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع " ما ؛ ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة » [4] " .

1 عن موقع " موضوع "،مقال لـــ: أفنان أبو مفرح، السنة**2017** ، الساعة **7:59** اليوم **16** يوليو، .

2 مجمع اللغة العربية – القاهرة، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1403 هـــ / 1983 م، ص 162.

3 ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار ، ط 1، عالم الكتب بيروت، ج 1، ص 3.

4 فريناند دي سوسير، **علم اللغة العام**، يوسف عزيز، افاق عربية1985، ص 27 .

بينما عرفها **إبراهيم أنيس** (1324-1397هـ / 1906-1977م) بأنها « عبارة عن نظام للرموز صوتية يستغلها الناس في الاتصال بعضهم ببعض »[1].

تحمل هذه التعريفات بين طياتها بعض الخصائص التي تميز اللغة، وهي نفسها التي اعتمد عليها كثير من اللغويين القدماء والمحدثين في تعريفهم للغة، وتتمثل في: نلاحظ أنهم عرفوا اللغة بأهم وأرقى مظاهرها، وهي الأصوات، المظهر الخارجي للغة، تلك الأصوات التي تعد اللبنة الأولى في الصرح اللغوي (وإن لم تكن في الحقيقة خاصة بالإنسان وحده).

4- **فلسفة اللغة** Philosophy of Language: في البدء نشير إلى أن تحديد مفهوم " فلسفة اللغة وتعريف بها يختلف باختلاف التيارات الفلسفية واللغوية [2]

تعتبر " فلسفة اللغة " بحث هام يرتبط بعلوم اللغة والمنطق والتفسير والفلسفة، كان من قبل مندمجا فيها مختلطا بها، لكنه أصبح اليوم مبحثا مستقلا "، أخذ يزدهر منذ أوائل القرن العشرين، إذ ازداد إقبال الباحثين عليه. ويمكن القول إن فلسفة اللغة هي مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطق الفلاسفة، تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة، كما أن علماء اللغويات (اللسانيات) حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية [3].

للغة وظائف متعددة غير القدرة على التعبير عن الواقع وتوصيل المعلومات، تظهر تلك الوظائف في أساليبها المتنوعة من أمر ونهي واستفهام ودعاء وتعجب وغيرها. وهي عند الفلاسفة وحدها مكنت الإنسان من إدراك الأشياء من حوله والتفكير فيها، لأن أي تفكير أو إدراك يجب صياغته في لغة. وفي ضوء هذا النمط من التفكير نشأ الاتجاه الفلسفي الحديث المسمى " الفلسفة اللغوية " الذي يهتم بكل تفكير في اللغة وقضاياها ومشكلات هو علاقتها بالإنسان والواقع [4].

ينسب الأستاذ بغورة الزواوي أول استعمال لمصطلح فلسفة اللغة " إلى الفيلسوف الإيطالي بندتو كروتش (1866Benedetto Groce -1952) في كتابه " محاولات في الإستيطيقا " Essais d'esthétique " الصادر عام 1919 م، الذي بين فيه أن " فلسفة اللغة " تعني نظرية اللغة، وخصها بفصل كامل حمل اسم " فلسفة اللغة " ولكنه ربط مفهوم ا اللغة بالبحث الجمالي، فنظريته في اللغة تقوم

1 ابراهيم انيس، **اللغة بين القومية والعالمية**، دار المعارف، مصر، ص 11.

2 الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005 م، ص 215.

3 محمد فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ / 1985 م، ص 5.

4 المرجع نفسه، ص 7.

على الجانب الفكري والإبداعي، قال: « اللغة فعل فكري وإبداعي ». وأن ما هو مهم في اللغة عنده ليس علاقتها بالفكر، وأما ما له علاقة بالعاطفة والشعور، الذي ينعكس في الصور والأشكال، ومن ثم فإنها تتصل بالنشاط الشعري. فطرحه يدور حول الطبيعة الجمالية للغة التي تظهر أكثر في الشعر ؛ ومن ثم فالشعر هو الشكل الأمثل للتعبير [1].

إذن فالبحث في فلسفة اللغة " حسب كروتشه يكون بالنظر في الجانب الجمالي للغة المتمثل في الشعر المفعم بالخيال والشعور والعاطفة، الذي يختار له منشئه اللغة الفية الجميلة، ومن ثم فهو بحث مرتبط بالفكر والإبداع. وقد وجدت هذه النظرية نقدا من بعض الفلاسفة خصوصا الماركسين، منهم أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci الإيطالي (1891-1937) الذي عالج الجوانب الاجتماعية والسياسية للغة. وذكر الأستاذ بغورة أن أول كتاب صدر في " فلسفة اللغة " La philosophie du language " كان عام 1920 للفرنسي ألبرت دوزا Albert Dauzat (1877-1955) [2] ثم ظهرت كتب في الموضوع تحمل نفس العنوان منها:

كتاب " فلسفة اللغة The philosophy of language " لـــ " **فودور** Fodor " و " **كاتز** Katz " في 1966، وفلسفة اللغة " لـــ " **روزوبير** Jean Paul Resweber "، وغيرها .[3]

وفلسفة اللغة عنده مبحث فلسفي حديث، يدرس الإشكاليات اللغوية كما طرحتها الفلسفة المعاصرة بمختلف تيارات ها. ظهر في بداية القرن العشرين وكان من أهدافها القضاء. على الفلسفة عموما، إلا أن هناك من يعتقد أن فلسفة اللغة " قديمة قدم الفلسفة، وترجع إلى مختلف الآراء الفلسفية التي قيلت حول طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، والتي نقرها في نصوص **أفلاطون وأرسطو والفارابي وديكارت ونيتشه وفتجنشتاين ... الخ.** أو بتعبير مختلف آراء الفلاسفة في اللغة. ومن الواضح أن هذا الرأي يجعل من " فلسفة اللغة " جزءا من الفلسفة العامة للفيلسوف، ولا يعطيها المكانة الخاصة التي أصبحت تتمتع بها في الدراسات الفلسفية المعاصرة[4].

1 الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، بتصرف، ص 195،

2 المرجع نفسه، ص 196. حسب موقع ويكيبيديا صدر الكتاب عام 1912.

3 المرجع نفسه، ص197-198 ذكر منها " فلسفة اللغة لأصحابها: Erie Grillo , Diago Marcona , Sylvain

4 ينظر الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، ص 195 و 197.

وهناك من يردها إلى تيارات فلسفية لغوية حديثة مختلفة، أشار إليها المؤلف (ص 197). وهناك رأي يدافع عن فكرة أن " فلسفة اللغة " فرع فلسفي مثل بقية الفروع الفلسفية الأخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم وغيرهما ؛ أي هو مبحث مستقل له موضوع خاص به هو اللغة، منظورا إليه. الزاوية الفلسفية. مبحث فلسفي يتكون من مختلف التطورات التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر المتمثل بشكل خاص في التطورات الحاصلة في مجال المنطق الرمزي والتأويل والألسنية أو علم اللغة الحديث.

- وذكر تعريفات لفلسفة اللغة استخلصها من مختلف الكتب، نحو:

– فلسفة اللغة تعني التفكير والتأمل في أبعاد اللغة ... فلسفة اللغة مبحث يأخذ في عين الاعتبار التحليلات الألسنية ومختلف توجهات العلوم الإنسانية ».

– فلسفة اللغة استفهام حول المعنى والوجود ». قال **غدامر** Gadamer (1900-2002): « الكائن الذي يمكن أن يفهم هو الكائن اللغوي، وأن اللغة هي الفهم، وهي التي تحدد بشكل عام وأساس كل علاقة بين الإنسان والعالم » (ص199-200).

ويمكن حسب الأستاذ بغورة رد مختلف تعريفات فلسفة اللغة " إلى تعريفين كبيرين أساسين :

أ- تعريف تقليدي أو عام:

يرى في فلسفة اللغة مختلف الآراء التي قيلت في طبيعة اللغة ومجمل الأسئلة التي طرحها الفلاسفة منذ القديم حتى نهاية القرن 19، المتعلقة بأصل اللغة والعلاقة بين اللغة والفكر والواقع ولغة الإنسان والحيوان، وغير ذلك مما يدخل ضمن اهتمامات الفيلسوف العامة من غير أن يكون لها مركز الاهتمام[1].

ب- تعريف حديث أو خاص:

أصبحت اللغة فيه موضوع مركزيا في الفلسفة الحديثة المعاصرة بما أولته لبحث اللغة من اهتمام، بعد التطورات الكبيرة الحاصلة في مجال العلوم الحديثة منها علم اللغة أو الألسبية ودورها في العلوم الإنسانية والطبيعية، والمنطق والرياضيات، والتفسير أو التأويل[2].

إذا كانت فلسفة اللغة تبحث في طبيعة اللغة وعلاقتها بالكون أو العالم، فيمكن تصور أهم الأسئلة التي قد يتم طرحها ومحاولة الإجابة عنها. منها على سبيل المثال: كيف تصف اللغة الكون أو تمثله

1 الزواوي بغورة: **الفلسفة واللغة** ، ص195 -196.
2 المرجع نفسه، ص 196-197.

؟ ما هي علاقة الاسم بالمسمى ؟ هل يمكن مثلا التفكير من دون لغة ؟ ما المعنى ؟ وكيف تعني الكلمات والتراكيب والأساليب ما تعنيه ؟ ماذا عن الفهم ؟ ماذا يعني أن نفهم قولا ؟ ما هي طبيعة علاقة المتخاطبين الواحد بالآخر ؟ وغيرها. هذه أهم الأسئلة التي قد تطرحها " فلسفة اللغة " وتبحث فيها وتجتهد في إيجاد الردود المناسبة لها لحل المشكلات والقضايا .

وهناك من يرى أنها حقل معرفي و مفاهيمي و أن ابحاثها يجب أن تتمحور حول علاقة اللغة بالفكر و علاقتها بالواقع و اتجاه أخر رأى بأنها تعني التفكير و التأمل.

و عليه فإن فلسفة اللغة مبحث فلسفي جديد يهتم باللغة من منظور فلسفي، يعتمد على مناهج لغوية فلسفية أساسية كالتحليل المنطقي و الألسني والتأويلي، أو بتعبير أخر فلسفة اللغة مبحث فلسفي يتكون من مختلف التطورات التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر و المتمثل بشكل خاص في التطورات العامة في المجال المنطق الرمزي، و التأويل أو فلسفة التأويل و الألسنة أو علم اللغة الحديث مما سبق نستنتج أن فلسفة اللغة هي عبارة عن مبحث فلسفي تدرس اللغة من وجهة نظر فلسفية و لها علاقة بالمجالات الأخرى كعلم اللغة الحديث و التأويل.

5- قضايا فلسفة اللغة:

أ- **اللغة و الفكر:** اختلف الباحثون في قضية العلاقة بين اللغة والفكر و لم يقفوا موقفا واحدا، إلا أن جل الباحثين يكادون يجمعون على أنهما مترابطان فيما بينهما و لا يمكن أن نفصل احدهما عن الآخر، لان الكلمة من دون معنى، وأنما هي صوت فارغ[1].

أي أن التفكير واللغة يشبه الكلمة ومعناها فلا يمكن فصل الكلمة عن المعنى الذي تحمله وإلا أصبحت صوتا فارغا، فاللغة. بصوت مرتفع، فهي بمثابة الوعاء الذي يظهر من خلاله التفكير، وهذا يعني أن أفكارنا وأفعالنا رهينة للغة التي نعرفها لأنها هي التي تقوم بالتعبير عما بداخلنا، وهذا ما عبر عنه ابن جني " أما حدها فأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[2].

أما عالم اللغة الفرنسي " فندريس " ناقش قضية العلاقة بين اللغة والمنطق، فتوصل إلى أن صلة اللغة بالمنطق وثيقة جدا، إذ أن المنطق هو دراسة قوانين الفكر ونشاطه[3].

---

1 د. نور الهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة**، ومناهج البحث اللغوي. ص 174.

2 ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار ط 1، ،دار الكتب العلمية بيروت – لبنان- ج 1، ص 33.

3 د. نور الهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة**،المرجع السابق، ص 177.

لكننا لا نستطيع الخلط بين مستويات اللغة و مستويات المنطق، إلا أننا لا نستطيع فصل اللغة عن الفكر والدليل على ذلك الطفل الصغير مثلا إذا حرم من الكلام، فبطبيعة الحال سيكون متأخرا عقليا. هي التي ترسم الطريقة التي نستنتج أن اللغة هي التي تؤثر في طريقة التفكير، وأن اللغة يسير عليها المجتمع، إلا أنها لا تؤثر في جوهر التفكير بل في أسلوبه لان جوهر الفكر هو الواقع الموضوعي، فلا يمكن فصل اللغة عن الفكر.

ب- **اللغة والثقافة والفاعلية التواصلية:** أو ما يعرف بعلم الأنثروبولوجيا، الذي يبحث عن العلاقة بين اللغة وثقافة المجتمع، فأي نشاط ثقافي لأي مجتمع بشري لا يكون إلا من خلال اللغة، حيث تحتل علاقة الثقافة باللغة الطبيعية مركزا هاما في الفكر الإنساني وفي أوروبا، وأمريكا على السواء حيث تتفق النظارة حول أن اللغة تحدد نظرة المجتمع إلى العلم المحيط بالإنسان بما يتضمنه من ثقافة لها [1].

أي نستنتج أن العلاقة بين الثقافة و اللغة واضحة لدى كل المجتمعات على السواء وهي أن اللغة هي التي تحدد نظرة المجتمع من ثقافة وتفكير للمجتمعات الأخرى، فاللغة هي عبارة عن الوعاء الحامل والموضح لثقافات الشعوب المختلفة وكل شعب يعبر بلغته الخاصة به، فهي الناقل الأساسي للثقافات المختلفة عبر الأجيال. أما فيما يخص علاقة اللغة بالفاعلية التواصلية فقد حددها الفيلسوف " **هابرماس** " حيث قام بدراسة المظاهر الأساسية في المجتمع الحديث والمتمثلة في:

- المعنى والفهم والتفاعل التواصلي.
- علاقة الفعل التواصلي بالفعل الاجتماعي والتعبير عامة.
- صلة التواصل بالمعيش اليومي[2].

فقد اعتبرها برماس المعنى والفعل التواصلي داخل المجتمع من أهم المظاهر الأساسية في المجتمعات الحديثة، أي أنه اهتم كثيرا بإشكالية المعنى داخل تصوره 20 العام لمسألة اللغة والتواصل، فوظيفة اللغة الأساسية عنده هي التواصل بين الأفراد فقد عرف نظرية الفعل التواصلي بأنه هو الفعل المخطط والمحسوب والمصمم لتحقيق هدف معين هو الفعل العقلاني بأبسط معانيه [3].

1 د. نور الهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة** ، ص 161.

2 انظر، مخلوف سيد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة**، ص 170.

3 أنظر، المرجع نفسه، ص 171.

فالفعل التواصلي عنده هو الفعل الذي وضعت له خطة وتصميم عقلاني حتى يتم هذا التواصل لأن معظم الأفعال التي يقوم عليها المجتمع هي أفعال عقلانية كالتجارة، والاستثمار، فقد قسم هذا الفعل العقلاني إلى فعلين هما:

- **فعل عقلاني موجه إلى النجاح:** وهو الفعل الاستراتجي.
- **فعل تواصلي:** وهو الذي يرمي إلى فهم الحقيقة، والشيء الذي يميزه عن الفعل الإستراتيجي هو أنه غير تنافسي وهو مجرد من الأنانية والمصلحة الذاتية[1] .

فكلاهما فعل عقلي يعبر عنه باللغة وما يهمنا نحن هو الفعل التواصلي الذي يبحث عن الحقيقة ويبتعد عن الأنانية والمصلحة الذاتية، فنستنتج أن اللغة هي تقوم بفعل التواصل بين الأفراد وتؤدي كذلك الأفعال الإستراتيجية العقلانية، فهي بذلك تساهم في رقي المجتمعات بصفة عامة والأفراد بصفة خاصة، لأن اللغة هي التي تحدد لنا التفاعل لأنه عبارة عن ممارسة اجتماعية رمزية تصاغ بواسطة اللغة العادية.

فلا نستطيع أن نقوم بأي عمل تواصلي دون اللغة لأنها هي التي تحدد وترسم لنا خطة هذا العمل أو الفعل، فاللغة هي مرآة المجتمع، وهي التي تؤدي به إلى الرقي أو الانحطاط.

ج- **اللغة والمجتمع:** ترتبط كنوز الحياة المدنية والاجتماعية باللغة لأنها هي المعيار العام الذي يربط بين كنوز الحياة، ولولا هذه اللغة لتفكك المجتمع البشري فهي التي تعكس الإنجازات الفكرية لمتكلميها، كما أن اللغة تعتبر القلب النابض لعلم الاجتماع الثقافي، فهي التي تبني أو تهدم المجتمعات لأنها هي التي تقوم بالفعل التواصلي فلولاها لما كان تواصل بين الأفراد فهي الواسطة البينية التي يتواصل بها الأمي والمتعلم، ومن هنا نستنتج أن اللغة ذات وظيفية وواسطة بينية ومطلقة، ولها مركز ثقل وهو القيمة الاسمية (ما تواضع عليه المجتمع) وهذا المركز هو ما يمثل أساس الفلسفة لأن الفلسفة هي التي تقوم بإبداع المفاهيم.

فلا يمكننا فصل اللغة عن الفلسفة، كما أننا لا نستطيع أن نفصل اللغة عن المجتمع، لأن اللغة هي عبارة عن ملكية عامة ذات طبيعة اجتماعية ويجب احترامها، فالفرد ليس هو من ينتج اللغة وإنما ينتجها التفاعل التعاوني في صفوف الجماعة، فاللغة ظاهرة اجتماعية فإن لها وجودا مستقلا عن الأفراد وبرهان ذلك أنه ليس في قدرة الفرد أن يغيرها[2] .

1 مخلوف سيد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة**، ص 175.

2 د.نور الهدى لوشن، **مباحث في علم اللغة**، ص 173.

أي أن اللغة هي الظاهرة الاجتماعية التي يتواضع عليها المجتمع وهو ما يعرف بالقيمة الاسمية ولا يستطيع الفرد أن يغير هذه اللغة بمفرده فعندما يأتي فردا من الجماعة بصيغ جديدة ذات طابع لغوي ويكتب لها الاستمرار والشيوع فهذا لا يكون إلا من خلال تقبل المجتمع لهذه الشيع، فاللغة هي التي تعكس صورة المجتمع، ولا يمكن أن يكون هناك مجتمع من غير لغة وهذا ما يعرف باسم اجتماعية اللغة أو لغوية المجتمع فهما كالوجهان للورقة الواحدة.

لعل أن اللغة تكتسب قيمتها من المجتمع فهي عبارة عن مؤسسة اجتماعية والذي يحدد معناها هو الاستعمال والعرف أي استعمال اللغة المتداولة في مجتمع معين لأن الاستعمال هو الذي يحدد المعنى وكذلك العرف وهو بمثابة القانون السائد في مجتمع ما فهو القانون الذي لا يدون ولكنه يطبق وهو ما يعرف بالعادات و التقاليد ..... كل هذا يتحكم في تحديد معنى اللغة والدلالة.

كما أن اللغة في المجتمع الواحد تنقسم إلى طبقات وهذا راجع إلى المستوى الثقافي والمادي فلغة المتكلم مثلا تختلف كل الاختلاف عن لغة الجاهل وكذلك التاجر تختلف عن لغة البناء مثلا، فالحياة الاجتماعية في حد ذاتها تفرض وجود طبقات مختلفة في تناول اللغة بين الأفراد، وهذا ما وضحه " **الجاحظ** " في كتابه " البيان والتبيين "، كما يجب علينا اختيار اللغة والأسلوب المناسبة أثناء تخاطبنا مع الآخرين فعلى الكاتب مثلا أن ينزل ألفاظه في كتبه فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب إليه، وأن لا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضيع الكلام[1].

أي أن الناس مستويات فالكاتب عندما يؤلف كتابا يجب أن يضع ألفاظه مراعاة له وإلى القارئ الذي يكتب له، وأن لا يتعامل مع الخسيس برفيع الكلام وإنما برفيع الكلام لأن الناس أصناف ومستويات وما نستطيع قوله هو لكل مقام مقال " أي أن اللغة لها وظيفة تواصلية وهي الرابط الأساسي بين أفراد المجتمع، التي تؤدي إلى تطور المجتمع وفي الوقت نفسه لا تستطيع اللغة أن تتطور بعيدا في المجتمع، لأن اللغة هي التي تكشف لنا التطورات التكنولوجية والفكرية.

1 ابن قتيبة، **أدب الكاتب**،بيروت – لبنان–، دار الكتب العلمية،سنة 1971 ص 14.

لا يمكننا فصل هذه الازدواجية أي ازدواجية اللغة والمجتمع، لأن المجتمع هو مجموعة أصل وجود الإنسان وشرطه الأول، واللغة نظام من الأشكال اللغوية والعلامات الدالة، وهي شرط التواصل ودعامته[1] .أن المجتمع هو شرط الوجود وأن اللغة هي شرط التواصل، فلا يمكن عزل الوجود عن التواصل لأن التواصل لا يكون إلا من خلال وجود أفراد المجتمع، ولا يمكن كذلك عزل التواصل عن الوجود، فلا يمكن عزل المجتمع والثقافة عن اللغة لأنها هي التي تعبر عنها لأن اللغة قادرة علة وصف كل شيء، وهي التي تمكن الأفراد من تحقيق التأمل، فالمجتمعات لا تتطور إلا من خلال الفعل التواصلي الذي يكون من خلال اللغة وهذا ما يخلق العلاقة بين الهيرومينوطيقا (التأويل) وفلسفة اللغة .

د- **اللغة والحدس:** لقد استثمر الفلاسفة المعاصرين مفهوم اللغة عند القدامي لدعم التفكير الفلسفي المعاصر، حيث كانت اللغة عندهم هي أداة حدسية يستخدمونها للتعبير عن التجربة الشعورية، فأخذ الفلاسفة المعاصرين هذا المفهوم وأعلنوا ميلاد لغة الحدس باعتبارها نظاما فلسفيا يدل على جميع دلالات الفكر. حيث يعتبرون كل تأمل فلسفي هو حدس لغوي، فالحدس يمثل التعبير عن فلسفة برجسون الروحية[2].

فالحدس هو الذي يجمع لنا الأفكار الجاهزة والجمل المشكلة المكونة ليجعل الفلسفة مالكة للأفكار والجمل المعتبرة عن الباطن الفكري الذي نقصده، أي أن الحدس هو الأداة الأساسية لنقل المعلومات إلى الفكر وكذلك لنقل المعلومات المخزنة في الباطن الفكري، فالحدس هو الذي يجمع لنا الأفكار الجاهزة والجمل المشكلة المكونة ليجعل الفلسفة مالكة للأفكار والجمل المعتبرة عن الباطن الفكري الذي نقصده، أي أن الحدس هو الأداة الأساسية لنقل المعلومات إلى الفكر وكذلك لنقل المعلومات المخزنة في الباطن الفكري، فالحدس هو أساس التعبير فانتقلت فلسفة **برجسون** من الانطباع إلى التعبير.

الحدس يمثل الحياة لأنه يسير في اتجاه الحياة أما العقل فهو يسير في اتجاه المادة، فالحدس يهيمن على العقل لأن ذواتنا تقاوم ما هو مادي لأن اللغة تمكنت من خلق فكر فلسفي يعطي للروح والمعرفة السلطة التي تهيمن على ذواتنا وتقاوم كل ما هو مادي وآلي داخلها[3].

1 د.نور الهدي لوشن، **مباحث في علم اللغة**، ص 189 .

2 مخلوف يد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة** ،مقالة ، تحقيق بن تراث جلول ومحمد بوزيان،الدار العربية للعلوم –بيروت– تاريخ الإصدار 1431ه الموافق ل2010م، ص 65.

3 المرجع نفسه، ص 68.

فلا يمكننا أن تتواصل دون لغة وحدس لأن الحدس اللغوي هو أساس فلسفة التواصل مع عالم الأفكار والأشياء، فالكلمة هي مجاله لا تتطور خارج معناها وهو جوهر أنساق اللغة كما أسست لها مدارس الفكر اللساني الحديث[1] .

نستنتج مما سبق ذكره أن فلسفة اللغة اهتمت وانشغلت بأهم القضايا التي تتداخل مع اللغة وتؤدي وظيفة تواصلية، فلا يمكننا أن ندرس اللغة بعيدا عن الفكر ولا نعزلها عن الثقافة والفاعلية التواصلية، ولا يمكن للغة أن تؤدي وظيفة تواصلية إلا إذا كان هناك بتمع فاللغة والمجتمع هما الوجهان للورقة الواحدة فلا يمكن فصل وجه الورقة عن الوجه الآخر، كما لا يمكن عزل اللغة ودراستها عن الحدس لان الحدس هو الذي يعبر عن الروح والمشاعر فلا يمكننا فصله عن اللغة، وهذا ما تهدف إليه فلسفة اللغة، ففلسفة اللغة تبحث عن الميتافيزيقا، أما فلسفة اللغة فتبحث عن كيفية استعمال اللغة و ما وراء المعنى .

ه- اللغة والسلطة: لا شك في أن اللغة هي التي تسمح بظهور الوعي الذاتي، أو بعبارة أدق: اللغة هي التي تمكننا من وعي ذاتنا، وذلك عندما اعبر عن نفسي بالضمير " أنا ": أنا الذي أقول ! انا الذي أتكلم ! وأنا الذي اسمي الأشياء ! ومن هذه المقدرة تنشأ. التسمية ... المعرفية والسياسية.

الا انه يتعين علينا أن نميز بين جانبين من هذه القضية، يتمثل الجانب الأول في سلطة اللغة أو الكلمة أو الخطاب، وقد مثل هذا الموقف خير تمثيل الحركة السوفسطائية في تاريخ الفلسفة،كما بينا بعض جوانب هذا الموضوع عند **مارتن هيدغر وميشيل فوكو.**

ولقد نبه إلى هذا الجانب من اللغة في الفلسفة الحديثة **فريدريك نيتشه**، الذي تقوم فلسفته على مفهوم القوة وعلى المنهج الجينيالوجي الذي هو تحليل للغة عبر تحليل الأحكام القيمة و الأخلاقية ،ولقد ساعده في ذلك معرفته الواسعة بفقه اللغة وبأصل الكلمات وطريقة اشتقاقها. وتمكن من فرض أسلوب فلسفي جديد يعتمد على المجاز بشكل أساسي، ويعكس سلطة اللغة بشكل بارز.

في نظره، إن اللغة مهما كان مستواها، تحمل آثار السلطة وصفة القوة، حتى وإن أرادت إخفاء هذا الطابع أو الخاصية، فالطبقة الحاكمة، على سبيل المثال، تترك آثارها عبر تسميتها للأمكنة وللمواقع، وعبر أحكام قيمها المختلفة. هذا ما تؤكده الحضارة اليهودية المسيحية، التي يحكمها الكهنة والرهبان بلغتهم التي تحمل قيم الأبدية والخلود وبموقفهم الرافض للعالم الحسي وللرغبة والإرادة، لقد كانت اللغة وسيلتهم

1 مخلوف يد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة**، ص 73 .

للهمينة على الجماعات أو بالأحرى على القطيع على حد قوله،ـــ وهو ما يطرح علاقة اللغة بالسلطة الرمزية .

ولقد عمق **هيدغر** هذا الطرح، الذي تأثر به كثيراً **فوكو** في بداياته الفلسفية، وبينه في دراسته عن الشاعر **ريمون روسيل** حيث أكد على أن اللغة عند هذا الشاعر **السوريالي** تتميز بالحركة والتكرار والاختلاف، وانها تشبه الآلة الحربية، أو كما قال « **روسيل** قد ابتدع آلات لغوية، ليس لها خارج الأسلوب أي سر، حيث يكون المرئي هو العميق، انها اللغة المضاعفة دائماً، تلك اللغة التي تبدأ من نقطة صغيرة لتكبر بعد ان ترسم صوراً لا متناهية، حيث تنسج خيوطها بحركة مزدوجة، حركة تقدم وتراجع، تشبه الآلة الحربية، التي يصفها بقوله : « الآلة اللغوية **لروسيل** آلة مضاعفة، لغة منطوقية منسجمة، تخفي لغة صماء مبعثرة ومكسرة ومهشمة »[1].

وتحمل هذه اللغة في حركتها التراجعية لغز الموت، مما يجعلها تحمل طابع الكينونة، بحيث تربط الكائن بازدواجياته، بوحدته وانفصاله، إنها تأتي من تلك الزاوية المظلمة حيث تظهر أشياء وتستتر أشياء، كما تأتي أهمية **روسيل** من كونه يملك اللغة الإختراقية أو الكلمة الخطيرة أو الآلة الحربية. ولذا اتخذه **فوكو** نموذجاً للكتابة الأدبية، وهو ما جسدته مقالاته عن **بتاي وبلانشو وكلوسوفسكي** على وجه الخصوص.

و لقد تم نقد هذا الطابع السلطوي للغة من قبل الفيلسوف الفرنسي ذاته، وذلك عندما تخلى عن هذا المنظور واستبدله بالمنظور الوظيفي التداولي كما مر بنا في الفصل السابع. كما نقده **بورديو**، الذي بين أن اللغة لا تملك السلطة في ذاتها وإنما هي مقرونة دائماً بالسلطة.

وهذا ما يؤدي بنا إلى طرح الجانب الثاني من علاقة اللغة بالسلطة، حيث تظهر في هذا الجانب أشكال مختلفة من العلاقات بين اللغة والدولة والسلطات الاجتماعية المختلفة مشكلات الهوية ويبين تحليل الخطاب مختلف هذه المستويات، كما أن هناك فلاسفة معاصرين أمثال الفيلسوف الكندي **شارل تايلور**، الذي حلل هذا البعد في إطار تأسيسه للفلسفة السياسية والأخلاقية، ومن خلال تركيزه على البعد اللغوي في موضوع التعدد الثقافي.

[1] مخلوف يد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة**، ص102.

كما طور هذا الجانب ما يعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، حيث قامت بتحليل الخطابات السياسية بناء على مقاربات لسانية ولغوية مختلفة، حيث تلعب التداولية، باعتبارها تدرس وظيفة المنطوقات، دوراً مركزياً.

ومن المعلوم أن هذا الفرع الألسني الذي أسسه الفيلسوف الأمريكي **شارلز موريس** Morris وذلك في مقالته المنشورة في الموسوعة الفلسفية عام 1938، حيث ميز بين مجالات اللغة المختلفة وصنفها ثلاثة : التركيب أو بشكل عام النحو الذي يدرس العلاقة بين العلامات، والدلالة التي تدرس المعنى من خلال العلامة ومعناها، والتداولية التي تعالج العلاقات بين العلامات والمستخدمين أو المستعملين.

ولقد تعمقت الدراسات التداولية بفضل أعمال **أوستين وسيرل** و **هابرماس وكارل أوتو آبل**، وتشكلت تداولية لسانية في فرنسا، ودعمت بقوة منهج تحليل الخطاب، كما يظهر ذلك عند **فوكو** الذي بينا انه انتقل من الطرح الأنطولوجي للغة إلى الطرح التداولي للغة والخطاب وأصبح يهتم بعلاقة الخطاب بالسلطة

كما دعمت التداولية أبحاث تحليل الخطاب، وخاصة الخطاب السياسي الذي مكنته من معرفة مختلف العلاقات بين اللغة والسياسة وتشكل منهجيات تحليل الخطاب السياسي احد المجالات الأساسية في العلوم السياسية.

وبعد، فإن هذه عينة من القضايا الأساسية في فلسفة اللغة، عينة لا يمكن بحال من الأحوال إن تغطي جميع مسائل اللغة وقضاياها، لأن هذه القضايا التي بينا بعض ملامحها هي بذاتها تتجزأ وتتفرع إلى قضايا جزئية. ولقد كان غرضنا ان نبين المسائل المشتركة لمبحث فلسفة اللغة، وان نشير ولو بطريقة غير مباشرة إلى مدى ارتباط هذا المبحث الجديد بمباحث الفلسفة المختلفة ولا سيما فلسفة العلوم ونظرية المعرفة وفلسفة الذهن والمنطق والسياسة وتاريخ الفلسفة، وإلى الإمكانيات المعرفية التي يمكن ان يقدمها هذا المبحث الفلسفي في معالجة مختلف القضايا الفلسفية سواء القضايا المعرفية أم السياسية لذلك كله، نعتبر فلسفة اللغة بديلاً مناسباً للفلسفة اللغوية، وتحولاً هاماً على صعيد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة [1].

تعتبر فلسفة اللغة مذهب خاص من مذاهب الفلسفة حيث أنها تنبثق من رحمها علوم أخرى كفلسفة الأخلاق، وفلسفة الفعل الذي يعتبر موضوع بحثنا.

1 الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، ص 224.

الفصل الأول: الفعل في ضوء فلسفة اللغة

- نظرة فلسفة اللغة للفعل.
- الفعل في اللسان العربي.
- خصائص الفعل في ضوء فلسفة اللغة.

الفصل الأول :فلسفة الفعل.

1- نظرة فلسفة اللغة للفعل:

منذ اللحظة التي تحددت فيها الفلسفة في صورتها الأكاديمية خاصة عندما خط أرسطو وجهتها، جهة التفكر في الوجود بحسبانه وجوداً، وبما يتعالق معه من مسائل بحثية أخرى مثل القيم والمعرفة، غدا البحث الفلسفي أسير هذه الرؤية التي تعززت بيداغوجياً حين بدأ أفلاطون في بناء وتأسيس الأكاديمية.

وبالرغم من بعض المقاربات ذات المنحى التمردي، التي دشنها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، بعد أن بحث في القضايا المستبعدة في الفكر الغربي الموسوم عقلانياً وفق معيارية غربية مهيمنة، مثل: الجنون، المستشفى، العقاب، المراقبة، الجنس، الجسد، وغيرها كثير في المسار الفوكوي، تصيرت الفلسفة خطاباً مفتوحاً على دروب غير مألوفة وأيضاً على درجة عالية من الغرابة الفكرية، حيث تزايدت التوصيفات المتعددة للفلسفة، الفلسفة الصامتة، الفلسفة الشريدة، العرجاء، الرحالة، العنف، المرأة، اللامعقول .... وبالرغم من ذلك، ما زالت الفلسفة بعيدة عن آفاق معرفية وإنسانية ثرية إنطولوجياً وقيماً وتحوز على جاذبية تفسيرية قوية. وعليه، فهو انفتاح على الوجود، لأن الوجود يقال على أنحاء شتى، التزاماً بوصية أرسطو.

..... وقسم ارسطو الفعل حسب التأثير والإقناع إلى ثلاثة أنواع :[1]

1/ الأقوال التداولية التي ترتكز على التعقل والتروي والتمييز والتدبير وتميز بين النافع والضار .

2/ الأقوال البيانية التي تشتغل على الإبانة والإظهار والكشف وتميز بين الحسن والقبيح .

3/ الأقوال الحكمية التي تصدر مجموعة من القرارات والمواقف حول والظالم .

حول العادل لقد كان المعيار الذي اعتمده أرسطو في هذا التقسيم بين الأنواع هو الدور المعطى للمتلقي ليس للخطيب ، وقد ترك فرصة كان المعيار الذي اعتمده أرسطو في هذا التقسيم بين الأنواع هو الدور المعطى للمتلقي وليس للخطيب ، وقد ترك فرصة للحكم من جهتين : اتخاذ القرار حول المستقبل وإبداء الرأي حول حالة في الزمن الحاضر .

[1] **فلسفة اللغة بين ألعاب الكلام وأفعال الخطاب**-الدكتور زهير الخويلدي-ص 113.

في الواقع إن الوظائف والغايات التي تؤديها هذه الأقوال مختلفة ومتنوعة ومتميزة عن بعضها البعض ويستند المنهج العقلاني على الحجة العقلية في البداية وعلى طبيعة القائل ثانيا وحالة المتلقي النفسية ثالثا . لقد أدخل أرسطو إلى فن الخطابة مادة منطقية وكان له الفضل في السبق في بناء نظرية متماسكة الحجاج وتقسيمها إلى نمطين:

الاستدلال: القياس من الاستنباطي الذي يشتغل على مقدمات احتمالية ويصوغ ظنون ومؤشرات تحت مسمى براهين وحجج ، أما **الاستنتاج الاستقرائي** فيعتمد على الحكم والأمثلة المضروبة في الماضي ويصوغ وحكايات مليئة وقائع بالاستعارات والأساطير بغية التأثير الشفوي في المستمعين .

الأقوال التي يلقيها الخطباء مرتبطة بالعوامل الشخصية أي بطبع الخطيب وبالحالة النفسية للمستمع ولذلك يحاول الخطيب أن يلتزم بجملة من القواعد والآداب وأن يكون في حالة لسية جيدة ليكسب ثقة الجمهور[1].

كما يرى العالم الانجليزي اوستين في نظرية أفعال الكلام .ان الفعل الكلامي يتركب من ثلاثة أفعال تعد جوانب مختلفة لفعل كلامي واحد ، ولا يفصل أحدهما عن الآخر وهي : فعل الكلام ، قوة فعل الكلام ، ولازم فعل الكلام " ، كما يطلق عليها تسميات أخرى وهي :

1- العمل القولي ، العمل اللاقولي وعمل التأثير بالقول .[2]

العمل القولي: وهو مجرد إصدار إشارات صوتية حسب الداخلي ؛ سنن اللغة العمل اللاقولي : الذي يقوم على إتمام عمل آخر ، عبر القول غير مجرد التلفظ بمحتوى ، وتحديدا على قول صراحة ، ولكن ليس دائما ؛ عمل التأثير بالقول : ويتمثل في إحداث تأثيرات ، ونتائج المخاطبين " ؛ في نفهم من هذا بأن تحليل الفعل الكلامي حسب " أوستين " يمر بثلاث مراحل أولها فك رموز اللغة ، وثانيها الكشف .المتضمنة في القول ، وثالثها تتبع أثر هذا الفعل في الآخرين عن الدلالة[3], ويستدعي كل قول من هذه الأقوال قوة إنجازية ، ولكن بدرجات مختلفة ويقصد بالقوة الإنجازية " القصد الذي ينويه المتكلم ، أو يستلزمه خطابه مقاميا من خلال عملية الإنجاز الحرفي أو الاستلزامي للكلام ؛ فمحددات الأعمال الإنجازية شكلا ووظيفة وتأويلا بحسب التداوليين قوامها عنصران أصليان ضمن مؤشرات السياق ، وهما القصد والاستعمال "[4] " . يعني

---

[1] **فلسفة اللغة بين ألعاب الكلام وأفعال الخطاب** د زهير الخويلدي،ط1، ص84.

[2] أوستين ، **نظرية أفعال الكلام العامة** ، كيف ننجز الأشياء بالكلام ، تر : عبد القادر قينيني ، إفريقيا الشرق : 1991 ، ص 7 .

[3] فيليب بلانشيه ، **التداولية من أوستين إلى غوفمان** ، تر : صابر الحباشة ، ط 1 ، سوريا : 2007 ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ص 59

[4] أحمد كروم ، **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ، ط 1 ، عمان : 2015 ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، ص 136 .

هذا أن كل قول يتضمن = قوة إنجازية حرفية ، وقوة إنجازية مستلزمة مقاميا تتضمن القصد الذي يريد المتكلّم تبليغه للمخاطب هذا الأخير لا يمكنه أن يصل إلى القصد إلا إذا استعان بالسياق الذي يساعد في تحديد القصد الذي يريد المتحلم تبليغة للمخاطب هذا الاخير لا يمكنه ان يصل إلى القصد إلا إذا استعان بالسياق الذي يساعد في تحديد دلالة الأقوال . ولقد كان اللاقول (الفعل الإنجازي) هو المظهر الأساس الذي استرعى انتباه " أوستين " (Austin) فوجه اهتمامه إليه حتى أصبح لب هذه النظرية . واستنادا إلى مفهوم القوة الإنجازية ميز " أوستين " (Austin) بين خمسة أنواع للأفعال الكلامية :[1] "

الحكميات: تتمثل في الحكم ، نحو التبرئة ، الإدانة ، الفهم ، إصدار أمر ، الإحصاء التوقع ، التقويم ، التصنيف ، التشخيص ، الوصف ، التحليل ... الخ . التنفيذيات : وتقضي بمتابعة أعمال مثل : الطرد ، العزل ، الاتهام ، الاستقالة ... ويتأسس التمييز بين الأعمال المندرجة فيه وبين الأعمال المندرجة ضمن الصنف الأول ، على كون التنفيذيات أعمال تنفيذ أحكام ، ولكنها ليست في حد ذاتها حكميات ؛ هي الوعديات : إن الوعديات تلزم المتكلم بالقيام بتصرف بطريقة ما ، مثل : الوعد الموافقة والتعاقد والعزم والنية ، وإذا وجدت فرق في الدرجة بين " التعاقد " " والنية " ؛ فالأمر يتعلق بأعمال من طبيعة واحدة التي تحمل على القول الإنشائي الأولي " سأفعل .

السلوكيات: وهي أعمال تتفاعل مع أفعال الغير ، نحو : الاعتذار والشكر والتهنئة والرأفة ، والترحيب ... الخ ؛ العرضيات : وهي أعمال تختص بالعرض مثل : التأكيد والنفي والوصف والإصلاح والشهادة والتوضيح ، والتفسير والتدليل ... الخ ؛

التنفيذيات: وتقضي بمتابعة أعمال مثل : الطرد ، العزل ، الاتهام ، الاستقالة ... ويتأسس التمييز بين الأعمال المندرجة فيه وبين الأعمال المندرجة ضمن الصنف الأول ، على كون التنفيذيات هي أعمال تنفيذ أحكام ، ولكنها ليست في حد ذاتها حكميات ؛

الوعديات : إن الوعديات تلزم المتكلم بالقيام بتصرف بطريقة ما ، مثل : الوعد الموافقة والتعاقد والعزم والنية ، وإذا وجدت فرق في الدرجة بين " التعاقد " " والنية " ؛ فالأمر يتعلق بأعمال من طبيعة واحدة التي تحمل على القول الإنشائي الأولي " سأفعل السلوكيات : وهي أعمال تتفاعل مع أفعال الغير ، نحو : الاعتذار والشكر والتهنئة والرأفة ، والترحيب ... الخ .

[1] فيليب بلانشيه ، **التداولية من أوستين إلى غوفمان** ، ص 62.

العرضيات : وهي أعمال تختص بالعرض مثل : التأكيد والنفي والوصف والإصلاح والشهادة والتوضيح ، والتفسير والتدليل ... الخ .

2- الفعل في اللسان العربي:

في حد الفعل لعل خصيصة اللسان العربي أنه يطلق لفظ الفعل على دلالتين متمايزتين وإن كانت بينهما صلة وثيقة كما سنتبينه . دلالة لغوية ودلالة إحداثية . فالفعل في اصطلاح النحاة هو « ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة »[1] ، نعني أن الفعل أو الكلم مثلما يسميه الفارابي[2] هو اللفظ الدال على المعنى وعلى زمانه أي على جملة التحولات والتغيرات التي تطرأ على الكلمة في هيئة تركيبها وتشكيل حروفها وعلى ما يساوق تلك التغيرات من تغيرات في المعنى تبعا للتصريفات الزمنية الأساسية الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل والحاضر "[3] . ولعل للأفعال أو الكلم في اللسان العربي بنية مخصوصة ، فالثلاثي المجرد أو المتشكل من الحروف الأصول ، غالبا ' .

ما يحمل معنى التحقيق الإيجابي ولا يحمل معنى القبول والتلقي إلا في الوجوه التي يصاغ فيها مضافا – مفارقيا– إلى فاعل حتى وإن كان ذلك بحركة عندية ، نعني حركة من عند الفاعل وعائدة عليه . أما اصطلاحا ، فقواميسنا العربية تقول إن الفعل (ج . فعال) دال على الإحداث الصادر عن حركة الإنسان كناية عن كل عمل متعد أما الفعل فهو كذلك مصدر من فعل وهو حياء الناقة وفرج كل أنثى ، والفعال هو الكرم والفعل الحسن إلا أنه يمكن أن يكون في الخير والشر سوية وهو لفاعل واحد ، أما إذا كان لفاعلين فهو فعال ، والفعال تقال أيضا على خشبة الفأس ، والفعلة هي العادة والفعلة صفة غالبة على عملة الطين والحفر ونحوه ، والافتعال هو الكذب والاختلاق كقولنا افتعل عليه كذبا أي افتراءا . فالفعل إذن ، بجملة ما اشتق من الثلاثي هو حركة لفاعل مؤثر سببيا في غيره ، حركة جهد يصدر عنها أثر له دوامه مع قابليته للتقويم حسنا وقبحا ، صدقا وفرية ، وله محله الذي هو فضاء تعمير وموقع متعة وحيز حركة . ولعل محور الدلالة أو الدلالة البؤرية في هذا التعريف إنما تتعلق بالتأثير والتقويم . فالفعل هو التأثير في ما يقبل

---

[1] الجرجاني (علي بن محمد) ، **كتاب التعريفات** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 3 ، 1988 ، ص 168 .

[2] « إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم ... وبالجملة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه . » (أبو نصر الفارابي ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 1991 ، ص ص 41-42 .

[3] « لما كان الزمان ثلاثة ، ماض وحاضر ومستقبل كانت الأفعال كذلك . فالماضي ما عدم وجوده فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده ... والمستقبل ما لم يكن له وجود بعد بل يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده . وأما الحاضر فهو الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده » . (ابن يعيش ، شرح المفصل للزمخشري ، دار صادر ، بيروت ، دون تاريخ ، ج 7 ، ص 4 . ذكره عبد الحميد عبد الواحد ، بنية الفعل ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ، 1996 ، ص 17 .)

التأثير أي في المنفعل الذي يقبل أثر المؤثر . إلا أننا ونحن نقول ذلك لسنا نتراح متعمدين من اصطلاح اللسان إلى معجمية الفلاسفة وإنما هو اللسان ذاته يقول ما سيتخيره منه الفلاسفة ليشاركوا به أقوامهم ثم لينتبذوا به منحى غير معهود .

فالنحاة مثلا قصروا جهدهم على دراسة بنية الأفعال ككلم ، لكن من دلالات الفعل كلم ذاته ، ما يشتق منه دلالة على النطق المفهم وهو الكلام كما على الجرح والجراحات بمعنى الكلم والكلام أو الكلوم ، بل إن للكلام ذاته فعل الكلم أي الجرح ، والجرح منه الجوارح ، ومن معاني الجرح الكسب والفعل إذ « الكسب ما وقع بمراس وعلاج ... [وهو] ما فعل بجارحة وهو الجرح وبه سميت جوارح الإنسان جوارح وسمي ما يصاد به جوارح وكواسب »[1] .

بهذا المعنى الوارد عند العسكري يكون الفعل حمالا لدلالات العلم والكلام والإحداث أو الإيجاد . الفعل دال على العلم من حيث أنه لا فعل يتم دون وعي حتى وإن كان ذلك الوعي مرتابا في أمره أو مرتهنا إلى ما يتم فيه دون علمه . أما دلالة الفعل على الكلام فمن حيث أن الكلام ليس حادثا عرضيا بل هو صانع أحداث في ارتباطه بصيغة الحياة الإنسانية التي لا يني فيها الفاعل عن قول فعله والتي تظل فيها التصرفات مبهمة ما لم تنخرط في الفضاء اللغوي الذي يقولها . إلا أن التعبير اللغوي يظل دون تأثير ما لم ينخرط هو ذاته في سلسلة التصرفات . فالفعل الباحث عن معنى ، معناه تقوله اللغة واللغة الباحثة عن معنى- حتى وإن كانت تتحدث عن ذاتها- تجده في ما نقوم به إحداثا وتغييرا وإضافة . والرابط بين الفعل اللغوي والفعل الإحداثي هو الزمن سواء في التتابع أو في الانتظار أو في الأمر والنهي أو في الطلب أو في حينية الإنجاز أو في القص والحكي . وفضلا عن ذلك فنحن نحتاج اللغة للتشريع لأفعالنا أو لتبريرها أو لتصويب فهم الآخرين لها . وعليه ، اللغة ليست مجرد وسيط أو وسيلة تبليغ تنوب عن الفعل بل هي مشاركة فيه من جهة إنطاقه والحث عليه أو النهي عنه ومن جهة إعلانه ونشره وبسطه للتأويل .

أما من حيث دلالة الفعل على الإحداث أو الإيجاد فإنما يكون ذلك للفعل من جهة أن من يحدث ويوجد على الحقيقة ، يفعل في شيء ومن شيء كما يتلقى هو ويقبل منفعلا من عنده أو من عند غيره . ذلك هو ما حدده أرسطو في المقولتين التاسعة والعاشرة انفعالا وفعلا على أنهما قبول وتأثير مع ما فيهما من تقابل وزيادة ونقصان ذلك أن « يفعل وينفعل يقبلان هما أيضا التضاد والأكثر والأقل . فالتسخين مضاد للتبريد ، والتسخن مضاد للتبرد ، والانشراح مضاد للحزن ، وهو ما يعني التسليم بالتضاد .

[1] أبو هلال العسكري ، **الفروق في اللغة** ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 6 ، 1981 ، ص 130 .

وكذا الأمر بالنسبة إلى الأكثر والأقل حيث نسخن أو نتسخن أكثر أو أقل »[1]. فالرابطة بين الفعل والانفعال رابطة معقدة إذن بما أن التضاد يقال على أربعة أنحاء : تضاد المتضايفات مثل الضعف والنصف وتضاد المتقابلات مثل الخير والشر وتضاد الحرمان والملكية مثل العمى والإبصار وتضاد الإثبات والنفي مثل الجلوس وعدمه[2] . ولعل وجه التضاد الأكثر ملاءمة للفعل والانفعال هو تضاد المتضايفات إذ هو تضاد يقال على المتقابلات أو المتعاكسات من جهة أن ولا واحد منها يقال إلا بالتبادل . فإذا كان الفعل هو التأثير في ما يقبل الأثر وهو صادر عن فاعل منشئ باتجاه تحقيق أثر في الخارج ، أما من إمكان لعودة الفعل على الفاعل ذاته ؟ أ لم يميز أرسطو بين الفعل والإنشاء تمييزه بين ما يجد غايته في ذاته وبين ما هو موجه إلى إنتاج أثر ما ؟ فعلا ، « في اليونانية واللاتينية –وعلى خلاف الألسن الحديثة– لفظان متمايزان إلا أنهما متقاربان للدلالة على كلمة " الفعل " (agir) . فالفعلان اليونانيان أركاين archein ، بدأ ، قاد ، ساس) وبرتاين (prattein ، اجتاز ، ذهب إلى آخر المطاف ، أتم) يناظرهما في اللاتينية الفعل أجيراي (agere حرك ، قاد أو أدار) والفعل جيرايراي (gerere الذي معناه الأول هو حمل) »[3] . . في الصيغتين اليونانية واللاتينية يحمل الفعل دلالة مضاعفة هي :

- دلالة البدء
- ودلالة الإنجاز أو الإتمام .

فمن يبدأ يقود ويسوس على أن لا تكون القيادة والسياسة هيمنة لا على الأشياء ولا على البشر وإنما هما مبادأة ومبادرة ، والقائم بهما محتاج بالضرورة إلى من يؤازره في إتمام الفعل والوصول به إلى منتهاه ، وهو ما يعني تضمن الفعل لدلالة المشاركة المبدئية ولدلالة سيرورة التحقق التي يستحيل معها انعزال المبادر أو استئثاره بما يوصل إليه الفعل إلا في حالة الفصل بين الدلالتين : دلالة القيادة ودلالة الإتمام أو الإنجاز . لنترك إلى مرحلة لاحقة ما يؤدي– وما أدى– إليه الفصل بين الدلالتين من ضروب الإكراه والقسر والاستغلال والهيمنة ، ولنركز جهدنا الآن على التضافر الأصلي في الفعل ذاته بين الفعل والانفعال اللذين هما كالوجه والقفا . فمن جهة أولى– وكما بين سارتر– في الفعل تبطن للخارجانية وتجسيد للجوانية أو تذييت للموضوعي وموضعة للذاتي ، ومن جهة ثانية يدخل الفعل الوحدة في الكثرة لكنه يسلب هذه الوحدة أو هذه الشميلة (synthese) في نفس الآن بما يدخل عليها من عصيان

[1] عبد العزيز العيادي **فلسفة الفعل** ، مكتبة علاء الدين ، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية صفاقس، ص18.

[2] المرجع نفسه،ص19.

[3] المرجع نفسه، ص19.

الهشاشة أو العطوبية التي وإن أجبرت على الخضوع للشميلة فإنها ما تنفك تترع باتجاه تأكيد حق الكثرة ، ومن جهة ثالثة الفعل يرسم المنفصل في المتصل ويدخل المتناهي في اللامحدد إذ بالفعل نخضع لتأثير العالم في نفس الآن الذي يمتد فيه فعلنا في العالم ، ومن جهة رابعة بالفعل تدخل الغانية في السببية وبه تنقلب الغائية لتصبح واعزا وذلك الانقلاب هو الذي يمنع ا الغائية من التأقنم . إجمالا ، هذا التقالب بين الخارج والداخل وبين الوحدة والكثرة وبين المنفصل والمتصل وبين علة الفعل وغايته ليس تقالبا بين حدود ثابتة بل هو مرور متعاكس للواحدة في الأخرى من هذه التكونات التي تشي بأنه لا شيء له وجه واحد[1].

ومنه تكون المقاربات الفلسفية التي تمردت على الذهنيات المدرسية ذات الطابع الدوغمائي، محاولات في صميم التفكير الفلسفي وليس خروجاً عن الفلسفة في تشكلها الأكاديمي الصارم، فحين تريد الفلسفة أن تفكر، أن تسأل، أن تتخطى، أن تنقد، فما عليها إلا أن تعانق الحياة، معانقة تقودنا مباشرة إلى مفاصلها، وتعاريقها، وانشغالاتها. رب انفتاح يمنحنا فرصة التحرر من الكسل، والقحط الوجودي، والتحجر، والانغلاق، ويضعنا في قلبها النابض بعشقها. على هذا النحو، نبدأ في توسيع دائرة الانشغال الفلسفي، خاصة من جهة البحث عن مفاهيم، هي من حيث منبتها قديمة قدم الفلسفة، ومعاصرة لنا من جهة حضورها الدائم في خطابنا اليومي، والطريف في الأمر أن الفكر الفلسفي يوظف حزمة كبيرة من المفاهيم والألفاظ دون أن ينهم بحمولتها المعرفية وآفاقها الأنطولوجية، وممكناتها القيمية، وإن حدث الانتباه إليها أو الانشغال بها، فهو مجرد انشغال عابر مؤقت، ينتهي عندما يصل الموضوع إلى حد الاستنتاج النهائي. من بينها مفهوم الفعل، هذا الأخير الذي يتواجد على مستوى اللسان، وعلى مسطح الاستعمال، لكن دون أن يتصير مفهوماً متميزاً، ومن دون أن تلازمه رغبة فلسفية في تحويله إلى درب بحثي متميز.

تأسيساً على هذا المنحى البحثي، نتساءل: كيف يمكن لنا استقراء المسار المعرفي لمفهوم الفعل في التفكر الفلسفي الغربي ؟ هل التواجد اللفظي يغني عن التواجد المفهمي ؟ وكيف حدث الانتقال من حال الحضور اللفظي إلى أفق الحضور الفلسفي ؟ هل يمكن لنا بعد هذا المسار الفكري أن نتحدث عن فلسفة تنشغل بمفهوم الفعل وبملاحقه المفهومية الأخرى التي تتحرك في فلكه ؟ أتعد العودة إلى الفعل تعبيراً عن انشغال الإنسان بالحياة كمعطى وجودي وكحدث قيمي وكأفق معرفي ؟ وما معنى أن نتحدث عن الفعل في أبعاده المختلفة ؟

[1] عبد العزيز العيادي **فلسفة الفعل** ،ص 18.

3- خصائص الفعل في ضوء فلسفة اللغة:

نستطيع أن نجد في الفعل درباً آمناً للخروج من القحط الأنطولوجي الذي يلفنا بعد بزوغ فجر النهايات الكبرى للسرديات ؟ أما من موقع نضع فيه قدماً من أجل إحداث الوثبة اللازمة للتحرر من سطوة الوهن وهيمنة الهشاشة، حتى نصير كائنات إنسانية تستحق أن توصف بأنها تاريخية ؟

رأس الأمر في هذا القول غير المنتهي أن نبدأ أولاً في تعقب المفهوم في محاضنه التي تبلور فيها، بحيث لم يكن مفهوم الفعل غريباً عن التفكر الفلسفي اليوناني، فـــ: " اللحظة السقراطية هي اللحظة التي وجه فيها الفلاسفة اهتمامهم إلى الإنسان وتغاضوا عن الطبيعة، فذلك لا يعني أن الانشغال الفلسفي ما قبل- السقراطي كان موجهاً كله إلى الطبيعيات ولا موقع للإنسان ولا لفعله فيه. إذ يكفي لتأكيد هذا الحضور أن نشير إلى مفاهيم " الجور " عند أنكسمندر و " الحكمة " عند هرقليطس وضروب التطهر الفيثاغوري والصداقة بما هي حظ الإنسان عند أنباذوقليدس والاعتدال والاكتفاء الديمقريطين "[1].

وبالرغم من راهنية الإشكال، فإنه يحوز على امتداد تاريخي يلامس: " فترة سقراط، وهو البراكسيس "، أي لا ما يقوله الفيلسوف، لكن ما يفعله، وكيف يربط بين قوله وفعله. الفرق بين سقراط والسوفسطائين لا يتعلق بما يقولونه، ولا بالطريقة التي يعتمدونها، بل في ممارستهم، " البراكسيس " ، ولم يكن سقراط يخفي رغبته في توطيد دعائم البراكسيس في كل تصرفاته اليومية، وفي توسيع دائرة الممارسة حتى تطال الصداقة، الروح، الكلام ...، فقد كان: " يعالج الروح بواسطة الكلام ".

هذه ضروب متعددة من تمظهرات الفعل عند سقراط، وهي ليست محصورة فيها، بل هي نماذج مصغرة لحياة فلسفية بامتياز، أخذت منعطفاً خطيراً في حدث[2] موته على أيدي حكام أثينا الجدد، نتيجة: " إنكاره لآلهة المدينة، واختراع آلهة جدد، وإفساد شباب المدينة، وهي في مجملها محاكمة دينية " ، رت منعطف شكل بالنسبة إلى أفلاطون حدثاً حفزه على التوجه صوب فعل أساسي وتاريخي، كان في المتن

---

[1] عبد العزيز العيادي، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة الحرية عند موريس مرلو – بونتي**، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، لإفريل 2004، ص 481.

[2] **الحدث في الرؤية الريكورية** هو: " قدرته على إحداث تغيير متميز، أو نقطة انعطاف في مجرى الزمن. ما كان يبدو لي ذا أهمية هو إمكان توسيع فكرة أرسطو عن الحدث peripteia، ومدها بما يتعدى قصرها وفوريتها بغية مساواتها بفكرة التحول الدال المتميز في مجرى معين للأحداث، مجموعة مؤلفين، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط 1، 1999، ص243.

السقراطي مذموماً، وهو فعل الكتابة، فهم أفلاطون: " أن موت سقراط لم يكن حدثاً مقبولاً فقط، لكن وبصورة شائعة ومؤسفة، هي حكم على الحق، وهي بالضديد، يمكن ترجمتها على أنها دعوة أحادية يدشن بها مهمة غير مألوفة، هي كتابة الفلسفة ".

والانتقال نهائياً إلى فضاء التدوين، بحسبانه فعلاً يؤدي إلى تثبيت الخطاب الفلسفي في صحائف التاريخ، خوفاً من ذهاب المعاني الفلسفية واندثارها. بالتأكيد لم يكن مفهوم الفعل غائباً عن المتون الفلسفية، بل على العكس من ذلك ظل حاضراً في رؤى المدارس الفلسفية، كالفيتاغورية، الروراقية، المشائية، ومتواجداً في نتاجات الفلاسفة العرب، عند الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ابن باجة الذي وضع الفعل الفكري في رتبة الفصل النوعي، إذ يقول، معرفاً الإنسان: " ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها "[1]، ويبني ابن باجة الفعل على شرط الاختيار، فـــ: " كل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن روية "[2].

وفي العصر الوسيط تجلى ذلك الارتباط القوي بين مفهوم الفعل والنزعة الإنسانية التي: " ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي، وبالتحديد في 1808 مع البيداغوجي البافواري نيتمار من أجل تحديد " النظام التربوي التقليدي الذي يستهدف تكوين الشخصية الجامعة والإنسانية بواسطة " الإنسانيات " ، وبالتالي فالنزعة الإنسانية هي: " الثقة المتجددة في الإنسان وفي قدراته، هذه المقاربة العلمانية للعالم هي محاولة لعلمنة التاريخ، هذه الطريقة التي تهدف إلى الهيمنة على الطبيعة وتطويع قدراتها، وهذا العمل يستمر من أجل بناء الجمهورية الأرضية "[3].

وبمتتالية متصاعدة بدأ مفهوم الفعل ينفتح على فلسفة نيتشه أو أن نيتشه وجد فيه ضالته الفلسفية، حين نبش جينيالوجياً في عمق الشخصية الارتكاسية التي استوطن فيها الكاهن وتشبعت بروح الاضطفان: " الذي يحرك ذلك النوع من الكائنات التي حرمت من رد الفعل الحقيقي، رد الفعل الذي يكون فعلاً، والتي لا تجد من عزاء إلا في ثأر خيالي. وفي حين أن كل أخلاق نبيلة إنما تنبثق من قول نعم لنفسها بشكل منتصر، تبدأ أخلاق العبيد بقول لا لـــ " خارج ما "، لضرب من " عدم – النفس ": وهذه الـــ " لا " هي فعلها الخلاق. هذا الانقلاب في النظرة الواضعة للقيم، هذا التوجه الضروري نحو الخارج بدلاً من التلفت نحو الذات، إنما يدخل، فعلها التوجه الضروري نحو الخارج بدلاً من التلفت نحو الذات، إنما

---

[1] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تنسيق سامي بن أحمد، دار سراس للنشر، تونس، 2009، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص 26 .

3 عبد العزيز العيادي، **فلسفة اللغة**، ص 124

يدخل تحديداً في صلب الضغينة: إذ كي تنشأ إنما تحتاج أخلاق العبيد دائماً وأولا إلى عالم مضاد وعالم خارجي، متى تكلمنا بشكل فزيولوجي، هي تحتاج عموماً إلى مثيرات خارجية لكي تفعل، إن هو بالأساس ردة فعل. وإن العكس هو ما يحدث عندما يتعلق الأمر بطريقة النبلاء في التقويم، هي تفعل وتنمو عفواً، لا تبحث عن ضديدها إلا من أجل أن تقول لنفسها تعم أكثر عرفاناً وأكثر ابتهاجاً، وليس مفهومها السالب من جنس " الوضيع " و " العامي " و " اللئيم "، إلا وهو صدى باهت ومتأخر النشأة بالنظر إلى مفهومها الأساس، الموجب، المتشرب في أعماقه حياة وشغفاً، " نحن النبلاء، نحن الأخيار، نحن أصحاب الجمال، نحن وهاي السعداء "[1].

إن لغة نيتشه المتشوقة إلى الحياة وجدت لها صدى متألقاً في المتن الهيدغري، فقد جاء كتابه العمدة " الكينونة والزمان " زاخراً بعبارات فلسفية تشي بوجود توجه صارم من هيدغر نحو الاشتغال على مفهوم الفعل، بالرغم من حرصه المطلق على صفات الدازين القادم، ونقول القادم لأن هيدغر كما أشار الدكتور فتحي المسكيني متسائلاً: " لماذا لم يبدأ هيدغر في تحليلاته بالأنا أو بالذات وليس بالعالم ؟ لأن الدازين لا يفهم نفسه في غالب الأحيان انطلاقاً من نفسه بل انطلاقاً من العالم الذي ينشغل به. فهو في أول أمره ضائع في ذلك العالم ومنهمك فيه، ومن ثم فالمطلوب من أجل النهوض بالسؤال من يكون ؟ هو أن يعاود استملاك نفسه وتحريرها مما هو غريب عنها "[2]، وهذا يقتضي عند هيدغر التحرر أولاً من الانخطاط الذي ، يلف الكائن الإنساني، ومن: " الكينونة المنحطة في نطاق المشاغل المباشرة " للعالم " تقود التفسير اليومي للدازين وتسدل على الصعيد الأنطيقي حجاباً دون الكينونة الأصلية للدازين "[3].

وضياع الكينونة عنده متعلق بمسألة أساسية ترتبط بهذا الشكل التافه من الوجود، والذي يمنع الكائن من البروز أنطولوجياً حيث يغدو كائناً غفلاً فقيراً وهشاً، و " يكون الدازين ضائعاً في " العالم " الذي له، وإن الفهم، من حيث هو استتراف نحو إمكانات الكينونة، قد انزاح نحو الجهة. والانغماس في الناس يعني هيمنة التفسيرية العمومية، فيمثل المكشوف عنه والمفتوح على جهة التخفي والانغلاق في ثنايا القيل والقال والفضول والالتباس.

---

[1] فريدريتش نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، المركز القومي للترجمة، سلسلة ديوان الفلسفة، ط 1، تونس 2010، ص ص 58-59.

[2] من هامش كتاب " **الكينونة والزمان** " مارتن هيدغر، ترجمة فتحي المسكيني، ص 231.

[3] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، ص 544.

إن الكينونة لم تمح، ولكنها صارت منبتة، وإن الكائن لم يحجب بالكلية، بل هو على وجه الدقة مكشوف عنه، ولكن هو في الوقت نفسه متخف، هو يبين عن نفسه، ولكن على جهة الظاهر "[1]، على هذا الأساس اجتهد هيدغر في تقديم تخريج عملياتي لهذا الوضع الذي خشي منه أن يسقط فيه الدزاين ويفقد صفته الأنطولوجية، بحيث تكون حقيقة الكينونة: " لأنفسنا في الاعتزام إنما تنبثق الصحبة الأصلية، الواحد مع الآخر، أو من مرة، وليس من اتفاقات قائمة على الريبة والتحاسد ومن ثرثرة التأخر في الفهم، ومما يريد الهم أن يخوضوا فيه ".

ويقر هيدغر بأنه يفضل في تحليلاته مفهوم العزم بحكم ارتباطه الغليظ بمفهوم " العالم "، لأن: " إغفال ظاهرة (الإنية) هو في الحقيقة ناجم عن إغفال ظاهرة (العالم) وعدم فهم (الذات) بوصفها (كينونة في العالم) "[2]، هذه الكينونة تلتصق ببعد أنطولوجي هو بعد الزمان أو الاستباق، لكي يرتقي إلى مستوى الكينونة الأصيلة، فما هو مطلوب من الدازين هو: " أن المستقبل ذاته هو أول ما ينبغي أن يظفر به، ليس انطلاقاً من حاضر ما، بل انطلاقاً من المستقبل غير الأصيل " ، فأصالة المستقبل تستمد من ممارسة مكينة في صلب الدازين هي الاعتماد على شرط " العزم "، لأن: " المستقبل الأصيل هو معركة وليس شيئاً تنتظره في الكسل اليومي للهم "[3]، وبهذا فهو مرهون بالعزم الذي: " هو ما به يتقوم وفاء الوجود إلى ذاته "[4]. أما ما يستبعده هيدغر من متنه الفلسفي، فهو مفهوم الفعل[5]، نظراً لكون: " الدازين من حيث هو عزم، إنما هو يفعل بعد، وقد نتحاشي مصطلح " الفعل " عن قصد "[6].

أما اللحظة التي أخذ فيها هذا البحث بعداً تأسيسياً، فهي التي صدرت عن المدرسة البولونية، إذ: " من بين فلاسفة الفعل ـــ ولهم ما يطابقهم في مدرسة الهيغلية الألمانية وفلسفتها للفعل. نعد ترنتوفسكي الشخصية الأهم.

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، المرجع نفسه، ص 407 .

[2] المرجع نفسه ه ،ص 560.

[3] فتحي المسكيني، هامش من **كتاب الكينونة والزمان** ص 585.

[4] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، ص 670.

[5] يشير فتحي المسكيني إلى مسألة خطيرة ذات طابع تدشيني، وهي أن: " هذا موضع طريف للبحث في العلاقة الممكنة بين التحليلية الوجدانية، أي فلسفة في الفعل، كذلك التي وضعتها حنة آرندت وطورها بول ريكور " هامش ص 528.

[6] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، ص 524.

فقد أراد أن يبني أول نسق فلسفي " وطني " حتى يتمكن بفضله من تقريب الشعب البولوني من أوروبا ومساعدته في تعبيد طريقه إلى الحرية "[1]، وكذلك: " وضع سيزكوفسكي في (كتابه) المقدمة نظرة هيغل للتاريخ موضع مساءلة. وكان مفاد اعتراضه الرئيس أن هيغل لم يعالج خاصة إلا الماضي، ومن ثم ففكره التاريخي لم يسم إلا إلى جزء من تاريخ الإنسان وغض الطرف عن المستقبل واضعاً إياه بين قوسي تأملاته المجردة "[2]، ومنه اقترح شيزكومسكي دربا آمناً، وما على الذات الغربية إلا أن تطرقه تكراراً ومراراً، إنه درب يعبد أصلاً بمفهوم الحرية ويعضد بالفعل الإنساني الصادق والصامت والمثابر، فما: " تتطلبه الحرية الحقيقية ليس مجرد الوجود الإمكاني (بالقوة) بل الوجود بالفعل وليس السلب بل الإيجاب وليس النشاز بل التناغم.

إن الفعل المؤسس للحسم ليس كافياً في الحرية، بل إن ما تحتاجه الحرية هو الحرية العملية التامة والواقع المتناغم، ينبغي أن تكون الحرية فعلاً وليس مجرد نية ".[3]

وبفضل هذا التمشي تزايد الانشغال بمفهوم الفعل في الفلسفة الغربية، وبدأت الإضافات تربو وتتكاثر، وقد تزامن ذلك مع تنامي نزعة التحرر من هيمنة الأنساق الكبرى، خاصة في صورتها الهيغلية، وتجلت هذه النزعة في المسعى النيتشوي، والماركسي، والفرويدي، أو وفق التوصيف الطريف لبول ريكور " فلاسفة الريبة " الذين صرفوا جهداً كبيراً في محاربة غريمهم الأساسي ألا وهو الوعي الذاتي، حيث: " طرح فرويد بصورة جذرية الإيمان بتدكم الفاعل في ذاته. كان يتحدث عن ثلاثة جروح للنرجسية الإنسانية: مع غاليليو اكتشف الإنسان أنه ليس في مركز العالم، ومع داروين أنه ليس في مركز الحياة، ومع فرويد أنه ليس في نفسيته الخاصة به. "[4]، ومن صلب مناقشته لهم أدرك بول ريكور أن السرد الحقيقي والتاريخي لا يمكن أن تقوم له قائمة بدون ذات فاعلة، وبالتالي قادرة على أن تحكي قصتها في سرد تاريخي، جدير بأن يعاش ويروى، وبأن نستأنف الحديث في مسألة الفعل استئنافاً يعيده إلى فضاء النقاش الفلسفي الرصين، إذ يقول: " سنمضي، أولا، لاختراق المنطقة النقدية ونسعى لإعادة التفكير بطريقة أخرى في هذه الطريقة التي يسهم فيها الخيال في صنع الحياة، بالمعنى البيولوجي للكلمة، أي الحياة

---

[1] **المثالية الألمانية**، المجلد الثاني، ص 1029.

[2] المرجع نفسه،ص 1034.

[3] **المثالية الألمانية**، المجلد الثاني، ص 1035.

[4] جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، حوار مع بول ريكور، معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة: إبراهيم صدراوي، ط 1، 2009، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص 103.

الإنسانية. أريد أن أطبق على هذه العلاقة بين السرد والحياة حكمة سقراط القائلة إن الحياة بلا عناء لا تستحق أن تعاش "[1].

من هنا كان التفكر في مفهوم الفعل بحسبانه موضوعاً قائماً بذاته هو من جهة مبدعة ومنفتحة على ممكنات جديدة للقول الفلسفي، أي هو: " استئناف التفكر بالفعل في الأنطولوجيا التي تعرت من الحياة وعزت الكائن من مقولة أساسية من مقولاته وهي مقولة الصراع، وتجذير التفكر بالفعل في التاريخ والأخلاق هو تجذيره في الزمن والقيمة وجدلنة متابعته في الأضداد أو في الفروق أو في التقالبات والتقاطعات.

فالفعل يبحث إما عن زيادة الاقتدار، وإما عن تحقيق هدف وقعت محاولة إنجازه في الماضي، وإما عن المساهمة في إنجاز أثر ما، وإما عن تثبيت القائم من الأمر والمحافظة عليه.

في كل الأحوال، الفعل مخاطرة ومبادرة ومبادأة وعملية تحقيق ما هو جديد "[2]. إن الاشتغال على هذا المفهوم يقتضي منا الذهاب رأساً إلى جهة التعاطي مع المفاهيم التي تتحرك بالقرب منه، أو التي تزاحمه في مواقعه المعرفية داخل الخطاب الفلسفي، كمفهوم العمل مثلاً، غير أن هذا الأخير ارتبط والتصق بممارسة محددة وثابتة هي " دورة الإنتاج والاستهلاك ". فإذا: " ما اختزل الفعل في العمل واختزل العمل في الدورة التي لا تنتهي للإنتاج والاستهلاك، بل في الدورة التي تتضمن فيها الإنتاج ذاته الاستهلاك، فإن الأساسي حينها يصبح هو توفير لقمة العيش وحبس كل الاقتدارات في الدرجة الدنيا للمحافظة على الحياة. "[3]

إلى جانب ذلك ينبني العمل على التكرار، والنمطية، والرغبة الجامحة في الملكية، وانخراط الفرد في حركية أكبر منه هي حركية المجتمع اللامتناهية، كل هذه الصفات تنمحي بمجرد الاقتراب من فضاء الفعل، فمعنى: " فعل " Agir " بالمعنى الواسع، تدل على أخذ مبادأة، يشرع، يتورط في ".

أما الطابع الجماعي للعمل فهو لا يقدر على: " تأسيس واقعة معترف بها، ومميزة لكل فرد من الجماعة، وعلى الضد من ذلك تقتضي، بالفعل، محو كل وعي فردي ".

---

[1] بول ريكور، **الحياة بحثاً عن السرد**، مقال ضمن كتاب: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد القائمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1999، ص 243.

[2] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، دار نهى – صفاقس، تونس، ط 1، ماي 2007، ص 33.

[3] المرجع نفسه، ص 39.

ومنه، يغدو العمل في صميمه ممارسة فردية بأبعاد جماعية، يلتغي فيها الفرد ككائن متفرد بذاته، ويسقط في أنماط أنطولوجية منحطة، يلفها الاغتراب والتكلس، أما: " الفعل الإبداعي الذي يؤكد به الإنسان ذاته فهو الفعل الصدوق والعسير والمتجدد، أما الأفعال النمطية والمكرورة فحمالة اغتراب " .

أما أبعاد الفعل المختلفة فإنها ترتبط رأساً بآلية الانفتاح، حيث ينفتح أولا على كل ما هو إيتيقي أو أخلاقي، إذ لا يوجد فعل مستقل عن المحاكمة الأخلاقية، فكل فعل: " يتضمن اتهاماً، أو اعتذاراً، أو تبرئة، أو حمداً أو ذماً، وبعبارة وجيزة إبداء الاستحسان من خلال قيم " الخير " والعدل " [1]، وثانياً على كل ما هو سياسي، يتصل مباشرة بفكرة المقاومة، أي أن تقاوم كل ضروب المنع ومصادر القهر ومظاهر الاستسلام، وأن تقاوم: " بدأب فعلها واستمراره وحتى تأنيه لكي لا يضيع جهدها ولكي لا تكون مجرد نزوع أو ميل أو مجرد استجابة لعارض من العوارض " [2]، فحقيق بنا أن ندرك أن: " الانتفاضة لن تغير شيئاً، والكتاب لن يكتمل، والبناء لن يستمر، والاحتجاج لن يثمر ما لم يكن للإرادة شجاعة مواصلة ما استهلته " [3] وأن نعي أيضاً مدى خطورة تعالق الذات المقاومة مع فضائها الخارجي، والذي شمي عند حنة أرنت، ويورغن هابرماس، وكوزلاك، بالفضاء العمومي، حيث تصطدم بذوات أخرى مماثلة لها أنطولوجياً، وتحوز على ندية فاعلة، وتلتقي بـــ: " مواطنين يعملون ويتحاورون خارج أسوار البيوت والمخابئ والزنازين، ذلك أن شرط العمومية التبدي والعلنية "[4].

وهي دعوة سافرة للانفتاح على الثورة المفجرة للأوضاع، مهما كانت مسوغات الفاشلين، وهي في مجملها تتركز في الهروب والجبن والخوف، " فالذين ترعبهم الحركة، وتؤرقهم فجائية الترحل، ويزعجهم الاستشكال، ويخيفهم حفيف السباسب، وتعمي أبصارهم رياح الصحراء، وتقض مضاجعهم الأصوات الآتية من بيوت الصفيح أو من الخرائب المنسية في الأعماق أو على الحدود، هؤلاء هم الذين يخافون الثورة والميتافيزيقا كلتيهما. " [5]

---

[1] بول ريكور، مرجع سابق، ص 255.

[2] عبد العزيز العبادي، مرجع سابق، ص .133

[3] عبد العزيز العيادي ،مرجع سابق، ص 133.

[4] المرجع نفسه، ص 77.

[5] عبد العزيز العبادي، **إيقاعات واستشكالات في فلسفة الإثبات**، دار نهى للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، ط 1، 2013، ص ص 154-155.

ولكي يكون الفعل مبنياً على فكرة المقاومة، يسعى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور إلى تقعيد مفهوم الفعل بحسبانه مبادرة ومقاومة ومبادأة، على حزمة من الاقتضاءات من بينها: الاستطاعة: " التي لها ميزة إيضاح الوسيط الأصلي بين نظام العالم ومسار المعيش "[1]، مما يدفعنا إلى البحث عن دلالية الفعل التي نجدها في: " الشبكة المفهومية التي ينخرط فيها الفعل الإنساني: المشاريع والمقاصد والبواعث والظروف والمفاعيل الإرادية واللاإرادية " ، ويجرنا بعده إلى التنقيب عن مدى حضور معنى وقيمة السبب الفاعل في مضمون الفعل، بحيث يسميه بول ريكور بالتدخل، ويعني به: " الربط بين القدرة على الفعل التي يدركها الفاعل بشكل مباشر وبين الروابط الاشتراطية الداخلية لنسق ما.

وعندما يبدأ الفعل في التجلي تنتصب أمامنا فكرة المسؤولية، باعتبارها ميزة إتيقية، لأن: " الفعل محكوم بقواعد ومعايير وتقويمات وبشكل عام هو محكوم بنظام رمزي يترل الفعل في حيز المعنى، وعليه يتوجب التفكر بالمبادرة من زاوية الفعل المعقول "[2].

هذا الحديث ليس مقالاً في الأخلاق نرمي من خلاله إلى تشييد نسق قيمي نمليه على الإنسان من عل، وليس هو خطاباً لاهوتياً متعالياً عن حيثيات الواقع البشري، بل هو حديث عن مسارات الفعل في الزمن والتاريخ، وارتباطه بالدين، وتقاطعه مع الآخر، فلا يمكن أن نصادف فعلاً قائماً ومتفرداً بذاته منعزلا عن الغير ومنقطعاً عن الجموع، فلا: " أحد يفعل منعزلاً، ذلك أن الفعل حتى وإن كان يصدر عن الفاعل الفرد فإنه لا يصدر عنه منعزلاً، بل العزلة ذاتها مرادفة للحرمان من الاقتدار. بالفعل الذي ينعزل ولا يتمفصل في شبكة الأفعال ولا ينتظم وفق علاقات، إما أن يلغي ذاته، وإما أن يتجمد خارج الصيرورة المبدعة "[3]

على هذا المستوى من التحليل تترل محاولة المفكر العربي الكبير " إدوارد وديع سعيد "، الذي قدم رؤية مشبعة بمفهومة الفعل، وزاخرة بحمولة تفاؤلية، فقد صرح قائلاً: " لسنا بالمخربشين ولا بصغار الكتبة، وإنما عقول تتحول أفعالها إلى جزء من التاريخ البشري الشامل الذي يصنع حولنا "[4].

---

[1] عبدالعزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، ص 42.

[2] المرجع نفسه، ص 43.

[3] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل**، ص 20-21.

[4] إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، لبنان، ط 1 2005، ص 90.

وأثناء مساره الحفري عن معنى المثقف في مرحلة تاريخية خطيرة ومنعطف أنطولوجي متميز، مر به الوطن، وما زال يلقي بظلاله على الفضاء السياسي والاجتماعي، اعتبر إدوارد سعيد أن: " المثقف ما هو إلا ذاكرة مضادة، بمعنى ما، تملك خطابها المعاكس المخصوص الذي يمنع الضمير من أن يستريح بنظره أو أن يستسلم للنوم " [1] ، وخوفاً من أي نزعة تريد قولبة المثقف في: " الأنماط الثابتة والتعميمات " الاختزالية " التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل بين البشر " [2]، توجه إدوارد سعيد جهة ضبط مواصفات المثقف النقدي، وذلك من أجل تكريس السلوك النقدي في الممارسة الثقافية، واعتماداً عليه نستطيع أن نتحدث عن مثقف عضوي بالمفهوم الغرامشي وناقد اجتماعي وسياسي، تناغماً مع رؤية مدرسة فرانكفورت، ويمكن أن نرصد، استئناساً برؤية !. سعيد، جملة من الخصائص المميزة للمثقف: – إن المثقف عند !. سعيد: " صوت فردي واحد، وهو لا يكتسب رناته الحقة إلا حين يرتبط ارتباطاً حراً بحركة ما، أو بآمال شعب من الشعوب، أو بالسعي المشترك لتحقيق مثل أعلى يشارك فيه آخرون " [3]، ويتقاطع مع هموم الناس في تاريخهم الحي، لكي لا يبقى كائناً منعزلاً عنهم ومتعالياً عن قضاياهم. – وإذا لم ينغرس المثقف في حركية مجتمعه، ويعتقد أنه: " يكتب لنفسه فقط، أو من أجل المعرفة الخالصة أو من أجلال علوم المجردة فلن يصدقه أحد، ويجب ألا يصدقه أحد.

وكما قال كاتب القرن العشرين العظيم جان جينيه ذات يوم: " إنك حين تنشر مقالات في مجتمع ما تدخل في التو وللحظة دنيا السياسة، ومن ثم فإذا أردت ألا تكون سياسياً فلا تكتب مقالات ولا تتحدث علناً " [4]، فإن هذا المثقف سيغدو، لا محالة، كائناً أنانياً يدور حول نفسه، ويدير ظهره لهموم الغير ومشاغلهم. – للخروج من هذا المأزق، ينصح إدوارد سعيد بألا: " يتوقف المرء عن تذكير نفسه بأنه باعتباره مفكراً أو مثقفاً، يتحمل دون غيره مسؤولية السماح لراع من الرعاة، أو سلطة من السلطات بتوجيهه، فمن وجهة نظر المثقف أو المفكر العلماني، أمثال تلك الأرباب دائماً ما تخذل عبادها

[1] إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي** ص 160.

[2] إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2 2006، ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص 169.

[4] إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة** ، ص 182.

" [1]، وألا يألو جهداً في مقارعة كل: " الأوصياء على الرؤية المقدسة أو النص المقدس، فضروب عدوانهم لا يحصيها القد، وهراواتهم الغليظة لا تقبل أي خلاف ولا تسمح بأي " تنويع " أو تعددية "[2].

من أفق هذا الحديث، فهو مطالب بأن يجعل خطابه محط إزعاج لما هو ومربك لما هو ستاتيكي، وأن يدفع جمهوره إلى عدم الرضا والاستياء. وعليه تصبح الثقافة: " أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان. وبهذا الفهم، أعتقد أن الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية " [3] .

الفعل الإرادي:

1- ماهي الإرادة :

إن البحث في مسألة الإرادة يقتضي معرفة مفهومها واستحضار نتائجها التي حصلت في العديد من الحقول المعرفية خاصة علوم الأعصاب فيما يخص العلاقة بين الحالات الذهنية والأحداث المادية ويبين نيتشة في قوله « وجود معنى ما ، أفضل من عدم وجود أي معنى على الإطلاق ... والإنسان يفضل أن يريد اللاشيء على أن لا يريد شيئا »[4] . مواجهة العبثية والعدمية أفضل من عبثية وعدمية اللامواجهة . إرادة شيء ما ، ذلك هو ما يجب إقراره أولا ، وليكن بعده تحديد موضوع الإرادة وكيف وماذا و لم تريد . فإرادة العدم ، حتى وإن كانت صيغة تزويرية للإرادة في المثل الأعلى الزهدي وحتى وإن كانت هيئة ارتكاسية وحتى وإن كانت تحقيرا للحياة وللحواس وللصيرورة ، فإنها لا تتماهي وعدم الإرادة بل تظل مع ذلك إرادة غير معدومة . تأكيد الإرادة أستا غير مشروط هو ما كان ذهب إليه شلنغ من قبل أيضا ، حيث بالنسبة إليه « في نهاية وفي أعلى المطاف ، لا وجود لكينونة أخرى غير الإرادة . الإرادة هي الكينونة البدئية وعليها وحدها تنطبق صفات الكينونة : اللاشرطية والخلود والاستقلالية إزاء الزمن وذاتية التوكد . وليس للفلسفة من مسعى غير العثور على هذه التعبيرة التي هي أرقى التعبيرات جميعا »[5] .

---

[1] المرجع نفسه، ص 196 .

[2] ، إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة** ص 151.

[3] إالمرجع نفسه، ص 143 .

[4] عبد العزيز العيادي **فلسفة الفعل**، ص83

[5] المرجع نفسه، ص83.

فما هذه الإرادة العنيدة التي لا إمكان لنفيها حتى أدنى صورة من صور فعلها وهي إرادة العدم ؟ لعل الكثير من الألفاظ تستعمل متعاوضة دون حد ودون تمييز ولذلك نجد في كل لسان معجمية عاملة على بيان الفروق بين الاستعمالات و ما ذلك من خلال المعاجم والقواميس فحسب وإنما كذلك من خلال كتب الحدود ومؤلفات البلاغة وفقه اللغة وتدقيقات الفقهاء والمتكلمين .

ومن بين الكتب التي عالجت ما أشكل من الفرق بين المعاني المتقاربة ودققت في وجوه الكلام الساري في محاورات الناس كتاب في اللسان العربي هو كتاب الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري يدقق فيه الفرق في ما نحن بسبيله- بين الإرادة وبين جملة من الاستعمالات المقاربة لها في المعنى كالشهوة والرضا والتمني والمشيئة والنية والاختيار والتوخي والمعنى والقصد والهم . ولذلك رأينا أن نحد الإرادة في البدء حدا سلبيا نعني أن نحدها بما ليست هي .

فالإرادة ليست هي الشهوة إذ قد نشتهي مالا نريد كاشتهاء الصائم شرب الماء وقد نريد ما لا نشتهي كشرب الدواء المر طلبا للشفاء . والإرادة ليست الرضا إذ الإرادة قبل الفعل أما الرضا فبعده أو معه . والإرادة غير التمني ذلك أن التمني « معنى في النفس يقع عند فوت فعل كان للمتمني في وقوعه نفع أو في زواله ضرر مستقبلا كان ذلك الفعل أو ماضيا » أما الإرادة فلا تتعلق إلا بالحاضر أو بالمستقبل فضلا على جواز تعلق التمني « بما لا يصح تعلق الإرادة به أصلا » . والإرادة غير المشيئة لأن المشيئة مفتقرة للعزم أما الإرادة فعزم قاطع في الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه ، عزما عائدا للذات الفاعلة التي لا يصح عزمها على فعل غيرها نعني عدم جواز أن يعزم المرء على فعل غيره . والإرادة ليست النية لأن النية متقدمة للفعل تقدما زمنيا يباعد بين الإرادة وموضوعها . والإرادة غير الاختيار لأن الاختيار هو تركيز الإرادة على موضوع معين دون إلجاء أو اضطرار مع إقصاء كل ما سوى ذاك الذي وقع اختياره في الفكر وفي الفعل كما يطلق الاختيار على أفعال الجوارح كذلك ، تمييزا بين حركة الباطش وحركة المرتعش مثلا . والإرادة غير التوخي ذلك « أن التوخي مأخوذ من الوخي وهو الطريق القاصد المستقيم وتوخيت الشيء مثل تطرقته جعلته طريقي ثم استعمل في الطلب والإرادة توسعا » [1].

[1] إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة، ص133**.

والإرادة غير المعنى إذ المعنى هوإرادة مطابقة القول لما هو موضوع له حقيقة ومجازا . فالمعنى مجاله القول تخصيصا وإن كانت تجوز استعارته في الأفعال أما الإرادة فتمتد إلى القول والفعل جميعا . والإرادة غير القصد ذلك أن القصد مختص بفعل الفاعل دون غيره أما الإرادة فغير عائدة على الذات دون سواها فضلا على أن القصد متعلق بالفعل لحظة إيجاده لا يعدل عنه أما الإرادة فتتعلق بالمستقبل أيضا . والإرادة غير الهم إذ الهم هو آخر العزم قبل وقوع الفعل وقبل القصد إليه كما في قوله تعالى:. ﴿ **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ [1]

وقد حددنا ما ليست هي الإرادة من بعض الوجوه على الأقل فإن مواصلة الحد بالسلب ما تزال قائمة من جهة ما يضاد الإرادة ويخالفها . لقد ميز العرب بين الفاعل المختار والفاعل المطبوع . فالمختار هو الذي تصدر عنه أفعال مختلفة وهو الذي يقدر على إتيان الأضداد وبالتحديد على فعل الضدين أما المطبوع فهو الذي لا يصدر عنه إلا الفعل الواحد المكرور الذي لا يخالطه اختلاف « كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد »[2].

فالفعل المطبوع ليس فعلا إلا تجوزا إذ من شروط الفعل أن يقع حسب قصود الفاعل ودواعيه . وإذا كان الفعل المطبوع كما في المثال السابق هو الذي بالطبيعة فإن ما يماثله في المجال الإنساني هو الفعل اللاإرادي أي الفعل المنجز تحت الضغط والإكراه والإلجاء والقسر . والأفعال القسرية أو « اللاإرادية هي الأفعال التي تتم بالإكراه أو عن جهل.

ويرى أوستين أن للفعل الكلامي ثلاثة خصائص : إنه فعل دال . ــ إنه فعل إنجازي (أي ينجز الأشياء والأفعال الاجتماعية بالكلمات) . إنه فعل تأثيري (أي يترك آثارا معينة في الواقع خصوصا إذا كان فعلا ناجحا) . إن الفعل الكلامي ليس بالضرورة أن يحقق إنجازا حتى نقول عنه فعلا كلاميا ، فقد يثير الكلام فضولا في نفسية المخاطب وهذا كاف . يقول منغونو : " نعتبر أن الفعل الكلامي قد يتحقق حتى وإن لم تثبت نتيجة (في الواقع)، ، إن مجرد إصداره يضفي عليه مشروعيته ، بمعنى آخر إن الذي

[1] **سورة يوسف**، الآية 24.
[2] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ،ط1، السنة 2007، تونس ، ص 85.

يصدر منه فعلا كلاميا لا ينتظر حتى تتوفر جميع الشروط ليقوم بذلك ، إن مجرد التلفظ به يعني أن تلك الشروط قد اجتمعت.[1] "

فالأفعال الكلامية دورها تحويل معتقدات المتخاطبين واستمرارية الخطاب بين أطرافه ، فالاستعمال المتبادل للأفعال الكلامية هو ما يخلق التفاعل الكلامي وهذا من خلال الحوار . أخذنا بتقسيم " أوستين " الذي قسم الأفعال الإنجازية إلى أقوال تقريرية ، وأقوال إنشائية.

1 –الأقوال التقريرية : وهي عند العرب الأساليب الخبرية وهي عبارة عن الأقوال التي تحتمل الصدق أو الكذب ، أي تستطيع الحكم عليها بالصدق إن طابقت نسبة الكلام فيها الواقع ، وبالكذب إن لم تطابق نسبة الكلام فيها الواقع ، ومنها :

– الأقوال الدالة على الثبات

–الأفعال الإخبارية

–الأفعال الدالة على الحكم

2 – الأقوال الإنشائية : هي أقوال لا تصف ، ولا تخبر ، ولا تمثل ، ولا تخضع لمعيار الصدق أو الكذب ، أي أن ميزتها الأساسية أن التلفظ بها يساوي تحقيق فعل في الواقع ، وقد صنفها سيرل إلى أفعال كلامية مباشرة ، وأفعال كلامية غير مباشرة .

وذهب ايضا عبد العزيز العيادي للحدث على لفعل القسري هو الذي يكون مبدؤه خارجا عنا وهو الذي لا يشارك الفاعل أو المنفعل في أي جانب من جوانبه . من ذلك مثلا حينما تحملنا ريح عاتية أو أناس متحكمون بحياتنا إلى جهة ما » [2].

إذن ، مما يضاد الإرادة الانفعال ، و « نريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز »[3] .

ومما يضاد الإرادة أيضا الكراهة المختصة بما يؤلم ويؤذي ويشق على النفس وكذلك الإلجاء الذي « يكون فيما لا يجد الإنسان منه بدا من أفعال نفسه مثل أكل الميتة عند شدة الجوع ومثل العدو على الشوك عند مخافة السبع » . فالإلجاء هو حمل الإنسان عنوة على الفعل . ومما يضاد الإرادة أيضا الاضطرار

[1] نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية ،قراءة استكشافية للتفكير التداولي في المدونة اللسانية التراثية : نعمان بوقرة ، مجلة اللغة والأدب ، العدد 17 ، 2006 م ، ص 170 .

[2] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ،ط1، السنة 2007، تونس ،ص86.

[3] نفس المرجع، ص86.

وهو « الفعل الذي يفعل في الإنسان وهو يقصد الامتناع منه مثل حركة المرتعش » . فالاضطرار هو أن يفعل الإنسان ما لا يمكنه الانصراف عنه . ومن مضادات الإرادة كذلك الإجبار الذي هو قسر وإكراه ، وبالجملة فإن « الإجبار يستعمل في الإكراه والإلجاء يستعمل في فعل العبد على وجه لا يمكنه أن ينفك منه ، والمكره من فعل ما ليس له إليه داع وإنما يفعله خوف الضرر ، والإلجاء ما تشتد دواعي الإنسان إليه على وجه لا يجوز أن يقع مع حصول تلك الدواعي » [1].

الآن وقد تبينا ما ليست هي الإرادة وتعرفنا إلى ما يضادها فإنه بالإمكان محاولة حدها حدا إيجابيا . الإرادة لغة من راد أي إذا جاء وذهب و لم يطمئن »[2] وأراد الشيء . بمعنى « شاءه وبمعنى أحبه وعني به فيذهب إلى أن أصل الإرادة من رود وحجته أنك تقول راودته على أن يفعل كذا إذا أردته على فعله والرود فعل الرائد أي من ينظر ويطلب ورادت المرأة ترود إذا اختلفت إلى بيوت جاراتها ويقال راد وساده إذا لم يستقر كأنه يجيءويذهب.

أما في تعريفات الجرجاني فـــ « الإرادة صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه وفي الحقيقة هي ما لا يتعلق دائما إلا بالمعدوم ... وقيل : الإرادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لإجابة دواعي الحقيقة ».

ما يقوله تعريف الجرجاني في جزئه الأول هو إن الإرادة مرادفة للاختيار وفي جزئه الثاني إنها شوق إلى الفعل أي إلى الإحداث والإيجاد من حيث تعلقها بما لم يوجد بعد . أما الجزء الثالث من التعريف فالبعد الصوفي فيه بين من جهة تعريف الإرادة موجدة مؤداها توق منفتح على حق اليقين أو على « حقيقة الحقائق التي هي المرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق ، وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود ».

وغير بعيد عن المعنيين الأولين في تعريف الجرجاني للإرادة ما تقوله كتب الحدود حيث نجد في الحدود والرسوم للكندي أن الإرادة هي « قوة يقصد بها الشيء دون الشيء » أي أنها قوة تخيير وإيثار ومفاضلة . إلا أن الأمدي يزيد على ذلك إضافة تتمثل في تخصيص الإرادة بالزمن[3] وهو ما يحيل إلى علاقة الإرادة بالفعل إذ تخصيص الحادث بزمان دون زمان هو الإقبال عليه بالقدرة التي توجب تخصيصه بالوجود . فالفعل أو الاستعمال كما يسميه الكندي « علته الإرادة ... والإرادة هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة أمالت إلى ذلك ».

---

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ، ص86.

[2] المرجع نفسه، ص87.

[3] نفس المرجع ،ص88.

الاستعمال هو الكيفية التي يستخدم بها الإنسان ذاته والآخرين وأشياء العالم سواء تلك التي استحدثها هو أو التي وجدها في العالم الذي ينتمي إليه ، استخداما يخصه ويعنيه ، ذلك أن الاستعمال هو الذي يظهر قيمة الشيء وكون مستعمله معني به . أما السانحة فهي ما يبدو ويظهر ويعرض ، وتحمل كذلك على ظهور الشيء من مكان بعينه وتبعا لذلك فإن الفعل الإرادي هو الذي فيه « الإنسان هو مبدأ أفعاله . إلا أن المداولة تتعلق بما يمكن للإنسان سعيده هو ذاته ذلك أن الأفعال بخواتمها وعليه فإن موضوع المداولة لا يتعلق بالغاية وإنما بالوسائل المؤدية إليها ... موضوع المداولة مطابق لموضوع الاختيار ...

وبما أن موضوع تخييرنا هو قرار يحملنا باتجاه ما يتوقف علينا فإن الاختيار المتروي يمكن أن يكون توقا مصحوبا بروية إلى ما يتوقف علينا إذ نحن نتخذ قرارا بعد ترو بدئي ونسعى إلى تجسيمه وفق تلك الروية ». بهذا المعنى ، الاختيار لا يتعلق بالغاية بل بالوسائل والوسائط المؤدية إليها . فالغاية موضوع رغبة ووحدها الوسائل المؤدية إليها هي موضوع المداولة ، فكأن الاختيار إذن ، هو مبدأ الفعل ، مبدأ يتدخل بين " العقل العملي " والرغبة أو بين الوسائل والغاية في جملة الشؤون البشرية .

لكن إذا كانت الغاية طبيعية ومشتركة بين الجميع وليست موضوع اختيار فإن في ذلك ما يحد من فضاء الاختيار الذي يرتد إلى مجرد تفضيل لأحد الممكنات أو يتجلى كصراع داخل الأنا بين ما تريده وما تقدر على فعله . لذلك كان نقد هيغل شديدا ، ليس للاختيار كما فهمه أرسطو وحسب ، بل للحظة تاريخية لاحقة فهم فيها ديكارت الحرية وبالتالي الإرادة كحرية اختيار [1].

لا ريب أن حرية الاختيار من حيث هي القدرة على التفضيل هي لحظة أساسية من لحظات الإرادة ولكنها لحظة غير كافية إذ هي لا تعين للإرادة غير حرية صورية . وبقدر ما تظل الإرادة في مستوى حرية الاختيار فإنها حتى وإن حزمت أمرها على اختيار ما هو حق وعدل فإنه يظل بإمكانها اختيار شيء آخر ذلك أنه في هذه الحال يظل الشكل والمضمون متقابلان .

فالمضمون لا يتأسس في الإرادة ذاتها بل هو ينعطي لها من خارجها نتيجة قيامه في الظروف والأوضاع الخارجية ولذلك تظل الحرية مجرد اختيار صوري ما دام مضمونها خارجا عنها وهو ذات السبب الذي يفسر تخيير الإرادة لهذا الشيء وليس لذاك . أما الإرادة الحرة حقا فهي التي تتضمن حرية الاختيار

[1] عبد العزيز العيادي، **فلسفة اللغة**،ص 88.

وتسلبها وهي واعية تماما بمضمونها- الذي لا مصدر له غيرها- على أنه مضمون راسخ أو ركين في ذاته ولذاته[1] .

ومع ذلك ، ورغم هذا النقد الهيغلي ، إذا كان الاختيار متعلقا بما هو في مقدورنا فإن في ذلك اعترافا على الأقل وفي نفس الآن- بحدود الإنسان وبما يعود إليه من جهةاقتداراته . حدود الإنسان في وضع حد لعدم إرادة ما هو ضروري ، واقتداراته في تجسيد اختياره داخل ما يخصه ويعود إليه ويكون في مقدوره . وفي هذا التمييز درس لم يغب لا عن الرواقية ولا عن السبينوزية . وبالجملة ، تكون الإرادة على إطلاقها توقا أو هي شوق ونزوع كما كان يقول الفارابي فإذا قرنت الإرادة بالتأمل والروية والمداولة سميت اختيارا إذ « النزوع إلى ما يدركه الإنسان بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك (النزوع) عن إحساس أو تخيل سمي بالإسم العام وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان »[2] . إذن ، الإختيار هو هذا الاقتران بين الإرادة والروية أو هو هذا النزوع العاقل والمتروي ، فضلا عن افتراضه جملة من الممكنات التي تسمح بالمفاضلة والتخيير . بصيغة أخرى الاختيار إرادة عاقلة ومعقوليتها تلك هي التي تمنعها من التحول إلى قوة عاطلة حينما تلجأ إلى الوهم أو إلى المستحيل فتنفك عن الاكتساب والاستطاعة .

فإن قلنا أن ليس للإنسان كسبا لأفعاله ولا استطاعة له على الفعل ، بطلت « الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع . وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار ، كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك ، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان »[3] . فالا هي الاستطاعة التي يتم بها الاكتساب أو الكسب الذي هو خلاف الاض ذلك أن الكسب هو الفعل المنوط به ما يعود على القائم بالفعل من نفع ضر . فالاكتساب هو فعل المكتسب والمكتسب هو المحدث للشيء الصادر عن فعله والعائد إليه بالعزو والحيازة . بإيجاز ، الإرادة ميل ورغبة وشوق نحو الاستعمال أو الفعل مع تخصيص جهة وقوع الفعل ، نعني تعيين ما وقع اختياره وإلا لم يكن ثمة فعل .

---

[1] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ، ص89.

[2] المرجع نفسه، ص 90.

[3] المرجع نفسه، ص91.

فاستعمال المواد هو الذي تنتج عنه الأشياء المصنوعة ، واستعمال العقاقير هو الذي يحدد تأثيرها كدواء ، واستعمال السيف هو الذي به يكون السيف أداة حربية ، واستعمال الحبوب هو الذي يحولها إلى غذاء ، واستعمال الاختيار هو تجسيد الإرادة المتروية التي يقع بها الفعل على وجه دون وجه دونما إلجاء أو عنت . فالفاعل المريد هو الذي لا تتحول مشيئته إلى شيء ، ومن كان كذلك ، إليه تعود مشيئته في القيام بالفعل أو في الامتناع عنه . فالإرادة فعالية إنسانية تترتب عنها مسؤولية تقدير الأفعال من جهة فاعليتها في المراد وفي حدوثه إذ لا تتعلق الإرادة بما يمتنع حدوثه وإلا تساوت والتمني والتوهم ، ومن جهة تروي المريد في مراده سواء كان مراده من نفسه أو من غيره في الحاضر أو في المستقبل بحيث لا يكون ذاهلا أو غافلا عنه بل يكون عالما بمراده ومدركا لمقصده ما لم يعقه عائق عن إيجاده .

وعليه فإن الإرادة تستوجب من يريد ووعيا بما يريد إذ « ما معنى أن نريد غير أن نكون واعين بقيمة موضوع ما (أو بما نعده قيما مع أنه غير قيم فعلا في حالة الإرادة المريضة) ... أن نريد وأن نعرف أننا ، نريد. بأننا نحب أن نحب وأن نعرف أننا نحب ليسا إلا فعلا واجدا . الحب , وعي والإرادة وعي بأننا نريد .

حبا وإرادة ليس لهما وعي بذاتهما يكونان حبا لا يحب وإرادة لا تريد شأن ما يكون فكر لاواعي فكرا لا يفكر »[1] .

ليس في قول المرلو بونتي استعاضة عن الإرادة بفكرها وليس فيه تجاهل للاوعي ولكشوفات التحليل النفسي ، ذلك أن الوعي الذي يعنيه مرلو بونتي هو وعي مجسد وبما هو كذلك فإنه لا يتظئن على نفسه بتمام الشفافية والوضوح بل أكثر من ذلك إن للجسد وظيفة فكرية "[2].

وتبعا لذلك فإن الإرادة الواعية لا تتوهم ذاتها قدرة على الاختيار بإطلاق ولا تقصي مواطن انشباكها مع ما يتم من دونها وإنما التأكيد على وعي الإرادة بذاتها هو تأكيد على أن هذا الوعي ليس ظرفيا أو مؤقتا وليس عنصرا ينضاف إليها إضافة ولكنه أيضا ليس نفوذا يتحكم بها ويحولها إلى موضوع بل هو منها رويتها التي تكون بها معقولية الفعل الإرادي المعبر عن الشخصية كلها حين تريد الشخصية بكامل قدراتها وإمكاناتها وإذن ، الإرادة الواعية بذاتها وبموضوعها هي الإسم الآخر للاقتدار أو الاستطاعة.

[1] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ، ص 92.

[2] نفس المرجع، ص92.

2- الإرادة و الاستطاعة:

الاستطاعة هي طاعة الجوارح للفعل واستجابتها وانقيادها له ولذلك تحمل عليها المسؤولية من حيث هي إجابة على ما يضطلع به الإنسان من أفعال . وتحمل المسؤولية بالمعنى الإتيقي – الحقوقي يفترض رابطة بين الفاعل والفعل تعينها عبارة الاقتدار أو القدرة على الفعل إذ يجب أن يكون الفعل قابلا للعزو إلى فاعل حتى يدخل تحت طائلة الذم والحمد .

وسأسوق في ذلك شاهدين لديكارت . الشاهد الأول يقول : « أعتقد أن المروءة الحق التي يقدر بها الإنسان ذاته أعلى تقدير بشكل مشروع إنما تتمثل في معرفته أنه لا شيء يعود إليه حقيقة غير حرية تدبير إرادته وأنه لا يحمد أو يذم إلا لأجل استخدامها بشكل خير أو شرير وتبعا لما يحسه في ذاته من تصميم حاسم ودائم على استخدامها استخداما جيدا نعني أن لا تخونه الإرادة قط لمباشرة وتنفيذ كل الأفعال التي يحكم عقله أنها الأفضل »[1].

أما الشاهد الثاني فيؤكد « أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار ، ، وهو الأمر الذي يجعله خليقا بالمدح والذم . أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيبة جدا فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالا يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسنا التصرف.

فـــإذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقا للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدإ غريب عنا »[2]. لا تعنينا من هذين الشاهدين– في ما نحن بسبيله الآن– لا لانهائية الإرادة ولا العلاقة بين الإرادة والذهن وبين الإرادة والحقيقة ولا مفترض الإرادة الخيرة ، وإنما الذي يهمنا وحسب ، هو تأكيد مبدئية الإرادة من حيث هي الدرجة الصفر للفعل .

فما نكونه وما نفعله وما نفكر به هو ما نريده ولا شيء إذن إلا وهو متوقف علينا ولا جدارة لأي كان إلا بما يعود إليه حقا وهو تدبير إرادته ، أي لا شيء غير إرادة أن نريد إلى حدّ تنافس فيه حريتنا حرية الله حيث ما كان له حرية خلقه ، لنا حرية رفضه والحقائق التي تؤسسها حريته في الإحداث والمباشرية لنا حرية استمدادها من عمق ذواتنا في الحتمية والتوسط[3] .

---

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ،ص93.

[2] المرجع نفسه، ص 94.

[3] المرجع نفسه، ص94.

ومن ثم فإن الحرية لا تنضاف إلى الإرادة بل هي وإياها واحد . بصيغة أخرى ، ما تريده الإرادة هو الحرية . أو كما يقول هيغل ، الحرية من الإرادة كالثقل من الأجسام المادية . وليست العلاقة هنا علاقة عرضية أو علاقة موضوع بمحمول بل هي تعبير عن مباطنة تشكيلية بها يكون الجسم هو الثقل شأن ما تكون الإرادة هي فالقدرة على الفعل وبالتالي الحرية سابقة لخاصية الحكم على الفعل بالحسن أو بالقبح ذلك أن الحرية هي « بالفعل هذه النقطة الغائمة حيث تتماهي القدرة والإرادة لحظيا . فأي توصيف يقدر على تثبيت ألق الإرادة ، تثبيت هذا هي الحرية .

الانكشاف المنكسف ببارقة الإرادة ؟ وأية جدلية تطال هذا الارتجاج الخبيء الذي معه يبدأ كل شيء ؟ ... ممارسة الإرادة هي العملية الوحيدة التي وإن كانت تفترض إمكانا سابقا فإنها لا تفترض أية قوة كامنة وأية قدرة مفصولة عن فعل الإرادة ذاته . كل فعل يفترض تهيؤا منفعلا أو اقتدارا فاعلا يشرطان ممارسته : لكن لا اقتدار مباشر يضاعف أو يسبق فعل الإرادة بما أن فعل الإرادة ذاته هو هذا الاقتدار »[1] .

فلو افترضنا وجودا بالقوة يسبق الوجود بالفعل لكان ذلك سلبا لأصالة المستقبل الذي يرتد إلى مجرد تحقيق عرضي للماضي يلتغي معه كل إقبال لجدة الحدوث ، ولو اهتممنا بالأشياء وحسب لكان ذلك إلغاء للمشاريع ، ولو فصلنا بين الإرادة وفعل تحققها لدخلنا متاهة التمني . والتمني هو تصور غاية ما دون تحقيقها . فالبقاء في مستوى التصور هو غياب الكيان الفعلي لموضوع الإرادة على مستوى الفينومينات .

وحتى إذا كانت كل إرادة تتأسس على نشاط تصوري فإن ذلك النشاط لا يتعلق بتصور ما اتفق بل بمضمون محدد هو الهدف الذي تنزع الإرادة إلى تجسيده . فانعطاء الهدف كموضوع للإنجاز معناه أن الإرادة ، إرادة هدف محدد مع وجوب تحقيقه . وقد بين ماكس شيلر ضرورة استبعاد الفرضية التي تفسر الإرادة بالتمني بجمعها بين أمنيتين : أمنية حدوث شيء ما وأمنية أن أكون أنا هو من يقوم بذلك الشيء .

ففي الحالين جميعا نظل على صعيد التمني سواء جعلنا من الإرادة تجميعا للأمنيتين أو جعلنا الأمنية الأولى مصحوبة بتمني حركة جسدية تحقق مضمون الأمنية الأولى . وعليه ، ليس التمني بل الإرادة هي التي توجد بالفعل كتجربة معيشة لنشاط نزوعي مركزي . أما التمني ، فكأنه هذا الجزء من الإرادة الذي استبعدته إرادة الفعل من مدارها أو هو إخفاق إرادة الفعل أو هو تأجيل ما كان يعد موضوع تجسيد الاستبعاد والإخفاق والتأجيل هي التي تؤدي إلى التحقيق الوهمي لمضمون الإرادة تخيلا وتوهما وتهلسا وحلما .

[1] عبد العزيز لعيادي، **فلسفة الفعل**، ص95.

على أنه حتى في هذه الأحوال لا غياب لحقيقة ما وقعت إرادته ذلك أن التضايف بين فعل الإرادة وبين الواقع الحقيق لمضمونه يجب أن يظل ساريا حتى إذا كان مجهولا من طرف الذات[1]. بصيغة هيغلية « الإرادة لا تكون إرادة واقعية فعلية على الإطلاق إلا بمقدار ما تعزم وتصمم . [و] التصميم على شيء ما يعني إلغاء حالة اللاتعين التي يكون فيها المضمون مجرد إمكان شأنه شأن أي موضوع آخر » .

إلغاء حالة اللا تعين هو الفعل الذي تصمم به الإرادة وتقرر أي أنها تعين أهدافا هي تحملها ، وتحقق تلك الأهداف ليس حدا أو سلبا للإرادة ما دامت « الإرادة ليست إمكانية محضا ؛ أو استعدادا صرفا ، أو قوة ، وإنما هي اللامتناهي في حالة التحقق الفعلي ما دام وجود الفكرة الشاملة أو تخارجها الموضوعي هو الجانب الباطني نفسه »[2] .

وإذن ، الإرادة – الاقتدار هي استطاعة المقدور أو القدرة عليه عند مقاومته باستفراغ القدرة فيه تصريفا وإيجادا . فقولنا إن المرء قادر على الشيء « يفيد أنه قادر على تصريفه كقولك فلان قادر على هذا الحجر أي قادر على رفعه ووضعه وهو قادر على نفسه أي قادر على ضبطها ومنعها فيما تنازع إليه ، وقادر على فعله يفيد أنه قادر على إيجاده »[3] .

فبالتصريف والإيجاد ، نعني بالتصرف في الموجود وبإيجاد وإحداث ما لم يكن موجودا ، الإرادة اقتدار أو وسع أو استطاعة ذلك أن « ما يريده الإنسان وما يريده أصغر جزء في العضوية الحية هو الزيادة في الاقتدار » . إذا كانت الإرادة مرادفة للاقتدار أو للوسع فلأنها معطى أولاني أو بدئي ليس من الناحية السيكولوجية أو من الناحية المعرفية وحسب ، بل هي أولى إتيقيا وأنطولوجيا كذلك من حيث انعطاؤها في جذر الحياة وفي جذر الفعل والتقويم ، ذلك أن « الحياة ذاتها ليست إلا حالة خاصة من حالات إرادة الاقتدار »[4] ، وإرادة الاقتدار هذه هي الفعالية الحاضرة باستمرار وبعمق في كل الأفعال والتقويمات بل إن الأفعال والتقويمات ليست غير وجوه تبدي هذه الإرادة . فـــ « كل " الغايات " و " الأهداف " و " المعاني " ليست غير وسائل تعبير عن إرادة واحدة وغير انقلابات عين لها ، إرادة ملازمة لكل ما يحدث إرادة الاقتدار .

---

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ، ص96.
[2] المرجع نفسه، ص96.
[3] المرجع نفسه، ص97.
[4] المرجع نفسه، ص97.

أن تكون للمرء غايات وأهداف ومقاصد وبإيجاز أن يريد المرء فذلك مساو لإرادة أن يصير أقوى ، إرادة أن يكبر مع إرادة تملك وسائل تحقيق ذلك ...

كل التقويمات ليست غير نتائج ومنظورات أضيق في خدمة هذه الإرادة الوحيدة بل إن التقويم ذاته ليس شيئا آخر غير إرادة الاقتدار هذه »!. هي وعليه فإن إرادة الاقتدار بما هي الواقعة الأبسط وبما هي ماهية الكائن – بالمعنى الذي لا تتعرى فيه الماهية من اللحم والدم ، نعني بالمعنى الذي لا تهجر فيه الماهية الحياة ولا تتخفى متعالية ومتحللة من ثقل الأشياء – فإنها تتماهي بالتمام مع الأنا .

والأنا ليس مجرد ضمير يسند إليه الكلم بل هو النسيج الضام (tissu conjonctif الذي يستثني الجسد ولا يستبعد المخيال ولا يقصي القوى المعاوقة . الأنا هو جملة السعي والوسع والطاقة التي تحمل على المشقة والتي نسميها « جهدا أو فعلا إراديا أو إرادة ... والجهد واقعة أولية بما أننا لا نستطيع التسليم بأية واقعة أخرى سابقة عليه في مجال المعرفة وجواسنا الخارجية ذاتها لتصبح وسائل لأولى معارفنا ولأولى أفكارنا الحسية يجب تشغيلها من طرف نفس القوة الفردية التي تستحدث الجهد »[1] . لكن لم هذه المماهاة أو على الأقل هذه الرابطة الضرورية بين الإرادة والجهد ؟ الإرادة هي الجهد المتعين في مفاعيله والجهد هو الإرادة الفعالة التي تتميز عن مجرد الإحساس الفيزيولوجي .

فالإرادة لو كانت جهدا محضا دون مفاعيل لتحولت إلى قوة مطلقة والجهد لو كان مجرد حركة عضوية لتحول إلى مجرد ظاهرة فيزيولوجية[2] يحيلنا إلى فكرة العلة أو السبب ، فكرة نختزل فيها الإرادة اختزالا تتأذى منه أذية ثلاثية على أقل تقدير ، حيث تبرر الإرادة– العلة ضرورة المعاقبة ة وهو ما وتؤدي إلى الخلط بين الاقتدار والشعور بالاقتدار وتلغي القول بالحدثان والفجائية والعرضية ".

فما هو إرادي إذن هو هذا الجهد الذي يعي ذاته ويدركها وقد تعين بحرية في مفاعيل بينة الحصائل . هذا الجهد البدئي المرادف للإرادة هو « أبسط العلاقات جميعا بما أن كل إدراكاتنا أو تصوراتنا الخارجية تعود إليه عودتها إلى شرطها الأولي والأساسي بينما لا يفترض هو أي شرط سابق عليه ... إنه العلاقة الوحيدة الثابتة واللامتغيرة والمتماهية دوما مع ذاتها بما أنه لا يقبل أي عنصر متحول وغريب عنه ، إنه الحاصل الثابت لفعل نفس القوة الواحدة المنبسطة على نفس الحد الواحد »[3] .

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ،ص98.
[2] المرجع نفسه، ص99.
[3] المرجع نفسه ،ص100.

دخول الجهد أو الإرادة في علاقة بالطرف أو بالموضوع الذي تقع عليه الإرادة هو في ذات الآن تجسيد وتعيين لوعي الإرادة بموضوعها ولقدرتها عليه أو استطاعتها له ذلك أن « الفعل لا يصح وقوعه ولا يكتمل قدره إلا والفاعل عالم به ومريد له وقادر عليه . بهذه الخاصيات الثلاث تكتمل عناصر وقوع الفعل عندما ترتفع الموانع وتسلم الآلات والجوارح »[1]. تلازم العلم والإرادة والقدرة هو تلازم تقوله الإرادة ذاتها بما أنه لا إرادة إلا وهي تعي ذاتها كإرادة ولا إرادة إلا وهي تتحقق اقتدارا واستطاعة . فالوعي دون نزوع عطالة ، والنزوع الذي لا ذاته يعي هوى مريض ، والقدرة التي لا تحركها رغبة عاقلة وعقل راغب ليست غير تخبط في العنف والعشوائية وهب أننا ميزنا في الفعل بين المعرفة والإرادة والقدرة أو بين المداولة والتقرير والتنفيذ كما يقول ريكور فإن ذلك التمييز لا يعني أنها مراحل أو أطوار مفصولة . فالتقرير ليس لاحقا للمداولة والتنفيذ ليس لاحقا للتقرير وبالتالي لا يشكل الفعل تنفيذا لاحقا للمخططات والبرامج بل هو اختيار مستمر لتلك المخططات والبرامج وعمل على إنضاج أصالتها في علاقتها بقسوة الواقع وخشونته أي في علاقتها بالأشياء وبالبشر .

فإذا كان المشروع يستبق الفعل فإن الفعل يمتحن المشروع وفضلا عن ذلك فإن الفعل حاضر في المشروع الأشد خواء إذ الشعور بالاقتدار هو اللحظة الأساسية في المشروع أما التقرير فيتمثل في أن نقصد فعلا مستقبليا منوطا بنا وهو في مقدورنا . فالقدرة المستجمعة في الجسد توجه المشروع جهة الفعل وحضور القدرة في صلب الإرادة يعني أن مشاريعي قائمة هي ذاتها في العالم ، فالقدرة هي التي توجه الإرادة جهة الواقع عوض أن تحيد بها جهة المتخيل[2] أو جهة التمني أو جهة الإقبال على المستحيل . وحتى لو كانت الإرادة لا تقبل على الفعل إلا بعد حسبان احتمالات نجاحه وفشله وبعد التفكير في العوائق السيكولوجية وفي القوى الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية التي عليها (الإرادة) أن تغالب فيها سلطان التردد والمادة والمال والسائد من التقعيدات ، فإن ذلك الحسبان وذلك التفكير ليسا سابقين لها أسبقية سببية بل هما منها ما هي به إرادة من حيث أنها ليست عمياء وليست اعتباطية .

فالأساسي في الإرادة إذن ، ليس هو أهدافها ومقاصدها وتمنياتها بل فعلها حتى أنه بإمكاننا القول مع هوبز إن الإرادة هي « فعل ما نريد وليست ملكة أن نريد »[3] . ولسنا نعني بذلك أن لا هدف ولا مقصد ولا تمنيولا نزوع للإرادة ، فهذه جميعها هي لها من جهة المستقبل أما فعلها فهو الحاضر لأن زمن

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل ص100.
[2] المرجع نفسه، ص101.
[3] المرجع نفسه، ص101.

الفعل وبالتالي زمن الإرادة هو الحاضر دون سواه . وعليه- وكما كنا بينا مع أرسطو- فإن الأساسي في الفعل ليس هو ما يوصل إليه الفعل بل هو الفعل ذاته الذي هو لذاته غاية ذاته ، أما حصائله والتي كثيرا ما لا نتحكم بها ، فإنها لا تمنعنا من الفعل بقدر ما تدفعنا إلى أن نفعل على أفضل وجه ممكن . « بصيغة أخرى ، الذات المريدة غارقة طبيعيا في التلهف والاضطراب والهم ، وما ذلك لأن النفس تستجيب للمستقبل بالتوجس والأمل فحسب وإنما كذلك لأن مشروع الإرادة يستتبع اقتدارا غير مضمون البتة . فالاضطراب الذي يعذب الإرادة لا يهدأ إلا بالاستطاعة وبالفعل »[1] .

لكن الاستطاعة والفعل لا يحيلان الإرادة إلى النوم والاسترخاء والتخاذل بما أنها هي ذاتها لا تتجسد إلا فيهما ، وهما بتوترهما لا يتمان إلا في الحاضر ، ذلك أن الماضي هو ما لا تستطيع الإرادة إزاءه شيئا من جهة عدم قدرتها على تحويله ، والمستقبل هو المشروع الذي ترتئيه الإرادة من حيث هو هذا الذي ليس كائنا بعد . وحتى إذا كان بين الإرادة والاقتدار تناقض أو توتر فإنهما ينحلان في الفعل شريطة أن لا تتجاوز الإرادة القدرة فتسقط في التمني الحالم وشريطة أن لا تتجاوز القدرة الإرادة فتؤدي إلى الاعتباط والعنف . لذلك ، ومن جهة علاقة الإرادة بالفعل ، لعله علينا التمييز بين ضروب من الإرادات مثلما فعل ينكلفيتش :

1- إرادة الأشياء المستحيلة التي نعرف أنها مستحيلة وتلك إرادة سيئة أو حتى إرادة منعدمة أيا كانت مبرراتها ، سوء النية أو عدم الكفاية أو النفاق أو انعدام الفاعلية ، وعليه فنحن لا نقدر إلا على ما يكون موضوع اقتدار . بإمكاننا تمني المستحيل دون شك ولكن التمني ليس هو الإرادة .

2 - إرادة الأشياء المستحيلة التي نظن أنها وهي إرادة خارقة ، يائسة ، مأساوية وبطولية وقد تصل بصاحبها إلى الموت والتهلكة إذ فيها تنفجر حدة التناقض بين ما نريده وما نقدر عليه ، إنها إرادة عبثية تريد حتى ضد قوانين الطبيعة .

3 - إرادة الأشياء التي لا نقدر عليها راهنا وواقعا نتيجة عدم تهيؤ شروط تلك القدرة وظروفها ولكنها ليست مستحيلة بإطلاق استحالة الخلود وكلية الوجود (ubiquite وكلية الحضور (omniprésence) وقهر المائتية والزمانية والمكانية مثلا ، إنها إرادة الأشياء التي ليس ثمة ما يمنع من القدرة عليها إذا ما تهيأت شروط الاضطلاع بها كما في فعل مقاومة المستعمر مثلا حيث انعدام توازن القوى ومع ذلك نتبين أن الإرادة- القدرة تتخذ شكلا جليلا من الكتابة على الجدران إلى حمل السلاح

[1] عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ، ص102.

وتحقيق الانتصار . فمثل هذه الإرادة- القدرة تقف على حدود الممكن والمستحيل أو تقيم في نقطة الاتصال بينهما فتحول الاستحالة إمكانا واللامأمول أملا معقولا .

4 – إرادة الأشياء التي لا نقدر عليها إلا بعسر ومشقة ، والواقع أن الإرادة تجد ههنا مهماتها المعتادة حيث تعمل في مجال لانهائي من الممكنات وفي حقل من الصعوبات المعتادة التي تجد حلها في العمل والصبر وفي اختبار الألم والتوسط .

5 – إرادة ما نقدر عليه بالتمام ومباشرة ، وفي هذه الحال لا عذر لنا إذا لم نرد . وبما أن المراد الذي نقدر عليه بإطلاق هنا هو فعل الإرادة ذاته فإنه على خلاف أشكال الإرادة السابقة لا يريد موضوعا أو مضمونا خارجا عنه بل هو ذاته قصد ذاته ، هي ذي الإرادة العارية ، الإرادة المحض والتي هي القلب النابض لكل قدرة والسنان و البدئي الأحد للحرية . هذه الحالات الخمس للإرادة يمكن إيجازها في ثلاث : الإستحالة المطلقة ، الإمكان النسبي والإمكان المطلق [1] الذي حتى إذا تعذر فيه على الإرادة القيام بأي فعل فإنه يبقى لها فعل أن تريد نعني إنقاذ ذاتها في حاضر فعلها إذن ، ورغم الفصل المنهجي بين المعرفة والإرادة والقدرة فإن العنصر الأساسي فيها جميعها هو الإرادة بما أن « فعل الإرادة هو الشيء الوحيد في العالم الذي يتوقف علي بالتمام وبإطلاق وبشكل حصري ... فعل الإرادة هو في كل الحالات تحت كامل تقريري وتصرفي فإن شئت استخدمته وإن شئت لم أفعله وبذلك تظل القدرة عاطلة ما لم تحركها الإرادة »[2] .

فما لم نرد تظل الاستطاعة مهملة حتى وإن كان في مقدور الشخص أن يفعل . فما يفعل القدرة ويثريها ويعين نجاعتها في مفاعيلها هو قرار الإرادة ، هذا الأس البدئي الذي بمقتضاه بإمكاننا تعريف الإنسان على أنه « كائن إرادي قادر على أن لا يريد أو هو بالأحرى كائن مريد إلا أنه لا يريد دوما »[3] . وبهكذا شكل تتجسد الإرادة طيا وانبساطا وقد امتدت تعاريقها في اللحم المشترك للعالم وللذات وللآخرين ، ولذلك ليست الإرادة مجرد تصميم مشروع والعمل على تجسيده ، مشروعا مازال للإنسان أن يتخلى عنه ويتركه على الجهة التي اختاره عليها ليبدله أو يغيره وفقا لتخصيصه على جهة أخرى وإنما الإرادة إجابة بالمعنى الذي تكون فيه الإجابة استجابة ومسؤولية ، إنها تجيب على الآتي من الماضي أو من الراهن وتستجيب للبدئي الطالع من مسارات التذييت والتذاوت وتكون مسؤولة عن الوهن والعجز والجبن والاستخذاء . على أن الوهن والعجز والجبن والاستخذاء ليست مكونات أساسية للإرادة إلا من جهة عدم

[1] ، عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ، ص 103.
[2] المرجع نفسه، ص104.
[3] المرجع نفسه، ص104.

القدرة على الفعل . وانعدام القدرة على الفعل ليس سلبيا بالتمام في كل الأحوال بل قد يكون انتخابا لما نقدر على تحقيقه وحدا للنزوعات المشطة للإرادة والتي قد لاتقبل التحقق . ولسنا نعني بذلك أن الواقع هو الغربال وإلا سقطنا في واقعية فجة تقدم ذاتها كمعيار بينما هي تقوم عائقا يخصي الإرادة باسم ضرورة ملاءمة القدرات للمتاح من الأهداف .

فالواقع لا يعلمنا أن نريد وماذا نريد وكيف نريد وإنما هي الإرادة تنتخب وتختار في مجال الفعل الممكنات التي على الواقع أن يستجيب لها وإلا عمل الفعل المريد على تغييره بما يتلاءم ومطالب الإرادة . وحتى في حالات العجز ، أي في حالات انعدام إرادة القيام بهذا الفعل أو ذاك فإن المحدد ليس هو الواقع العيني بل هو التجربة التي تحياها الإرادة العاجزة عن مواجهة الواقع تغييرا وإعادة تأويل .

على أن الإرادة بامتداداتها هذه لا تغفل الواقع ولا تتجاهله إذ هي ليست مجرد قوة أو ملكة مجردة كلية القدرة ولها مفاعيل سحرية ننتظر بركتها المجهولة . و « حتى وإن كانت الذات ملزمة بإرادة هذا الشيء عوضا عن ذاك أو إن شئنا حتى وإن لم تكن الإرادة إلا وهما فذلك ، لا يمنع من أجل وجود إرادة– من أن يكون ثمة شخص ما هو الذي يريد ، بصيغة أخرى ضرورة] وجود ذات تريد وتعي أنها تريد »[1] الإرادة تنتسب إلى الأشخاص ولا تستغني إنسانيا عن انتسابها إليهم في وجودهم العيني الفردي والجماعي ، إلا أنها ليست أعدل الأشياء توزعا بين الناس شأن السداد في المزحة الديكارتية ، فلا فطرية ولا هي قبلية وإنما هي تعبيرة التجربة المعيشة الموحدة من حيث هي الاقتدار الذي لا إمكان لتعريف الإنسان من دونه .

[1] ، عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** ،ص 105.

خلاصة الفصل:

يتضح لنا من خلال دراستنا للفصل الأول أن قضية الفعل أثارت جدلا كبيرا بين الفلاسفة والمفكرين ولأدباء ومن أبرز النتائج المتحصل عليها في الجانب النظري هذا نلخص بعضها في النقاط التالية:

- دراسة الفلاسفة للفعل من جوانب عدة نذكر منها التأثير والإقناع...
- اختلفت تعاريف الأفعال من عالم إلى أخر وذلك حسب وجهة نظر كل واحد منهم وهذا يدل على ثراء هذا الجانب من الدراسة.
- لعل ابرز خصائص الفعل في اللسان العربي الدلالة اللغوية والدلالة الإحداثية.
- خصائص الفعل العامة هي التصور والإنجاز وخاصية التقديم وخاصية قرينة الزمن.
- للفعل أنواع من الناحية الفلسفية(الفعل الإرادي –الفعل السياسي– فعل الكلمة– الفعل التقريري والفعل الإنشائي).
- تداخل بعض المصطلحات فيما بينها (التمني – الإرادة – الاستطاعة..) ومن خلال تحليلنا توصلنا إلى أن لكل مصطلح معنى خاص وغرض يخدمه.
- مجال دراسة الفعل مجال مفتوح مما يدل على أهميته في اللغة وهذا ما اشارت إليه فلسفة اللغة.

الفصل الثاني: الفعل عند المتنبي

– نظرة المتنبي للفعل فلسفيا بين التصور و الإنجاز

. - نظرة المتنبي للفعل فلسفيا بين التفكير والتحقق

– الفعل ومضاد الفعل عند المتنبي.

للمتنبي ديوان،كان هو أول من جمعه و رتبه،وقرأه على الناس، وأملى شرحا لبعض أبياته، وناقشه فيها من أخذوا عنه، وقد روى الديوان عن أبي الطيب ثقات منهم أبو الفتح بن جني وعلي بن حمزة البصري ومحمد بن محمد المغربي، وقد تعددت شروحات ديوان المتنبي حتى بلغ نحو الخمسين مصنفا، ومن أشهر شروحاته،شرح أبي العلاء المعري، وشرح الواحدي ،وشرح العكبري، ،و قد أخبر ابن جني أن الشاعر أسقط الكثير من شعره.[1]وأغلب الظن أن الذي أسقطه المتنبي من شعره عده سخيفا أو ربما لأسباب أخرى.

يقسم الديوان إلى قسمين كبيرين: الأول شعره في صباه الى أن مدح الأمير حسن بن عبد الله بن طفح بالرملة 336هـ، والثاني ما نظمه من هذا التاريخ بعد أن أنبه أمره ومدح به، وقد اشتمل ديوان 40 مجموعة من الكبراء والملوك والأمراء، الؤ غاية مقتله رنة 354ه 41أبي الطيب الذي تبة بنفسه على خمسة آلاف وأربع وتسعون قافية)5494(. ويضم الديوان 22 قصيدة من باب الإخوانيات ،و15 مطلع في الخمرة والغزل ،و21 قصيدة موزعة بين الفخر والوجدانيات و22 قصيدة أو مقطوعة في الهجاء،وزعها في ثلاثين مقطوعة 42[2] ،و حكم وأمثال بينها الشاعر جميعا. لقد عبر شعر المتنبي عن شخصيته، وحمل ديوانه أفكاره وعواطفه وحوادثه، فهذا هو المتنبي"شاعر ولا كالشعراء،غريبا في الناس غريب في الشعر، غريب في العصر...لأنه شاعر التمرد والتوحد واحتضان الذات ...شاعر المجابهة واللآهروب أمام العالم الهرم، عانى، وتألم وتالق ... حتى استحال لهبا أقدس تعش به شاعريته العملاقة وترسله في كل اتجاه. [3]"

يعتبر المتنبي شاعر من أعظم الشعراء التي فاق شعرهم عصرهم، حيث تنوع شعره بين أغراض مختلفة أهمها المدح والتحدي والهجاء.

[1] حنا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**،ص604

[2] عبد الوهاب عزام،**ذكرى ابي الطيب بعد ألف عام**،ص .22-25

[3] خليل شرف الدين،**المتنبي أمة في رجل**، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان،2004،ص8،9.

1- نظرة المتنبي للفعل فلسفيا بين التصور والإنجاز:

أما نظرة المتنبي للفعل بين التفكير والتحقق، التصور والإنجاز نتناولها في شرح بعض الأبيات منها:

وإذا كانتِ النُفوسُ كِباراً ... تَعِبَتْ في مُرادِها الأَجسامُ[1]

النفس الكبيرة في نظر المتنبي يقول المتنبي إذا عظمت الهمة وكبرت النفس تعب الجسم في تحصيل مرتدها، وذلك أن الهمة تعني الجسم في طلب معالي الأمور، ولا ترضى بالمنزلة الدون، ولا تستريح وتحصل على الرتب العالية.

كما قال العتابي :

وإن عليَّاتِ الأمور مَشوبةٌ ... بمستودعاتٍ في بُطون الأساوِدِ

وجديرٌ بالذكر أن العُكبريّ قال في شرحه ديوانَ المتنبي إن أبا الطيب المتنبي أخذ هذا البيت من كلام أرسطو:"إذا كانت الشهوة فوق القدرة كان هلاك الجسم دون بلوغ الشهوة."

ولكن ابن وكيع قال:"لم يأخذه من الحكيم(أرسطو) بل من رجال صناعته (يعني شعراء العرب(وقول **ابن أبي زرعة:**

ألُ مجدٍ لا يحفلونَ إذا نا ... لوا جسيماً أن تُنهَكَ الأجسامُ

ويقابلهما قول **أبي تمام**

طلبُ المجدِ يورث النفسَ خبلاً... وهموماً تُقضقِضُ الحَيزومَا

إن نفوس البشر بطبيعتها تحب العُلى وتود الوصول إلى أهدافها حتى وإن كانت مستحيلة التحقيق إلا أنه يقف أمام معيقات تجعله أسير نفسه، ومن بين هذه المعيقات ضعف الأجسام في تلبية متطلبات النفوس وهذا ما يطابق قوله تعالى: يا معشر الجِّن والإنس.....

[1] عبد الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**،الجزء الأول، ط1، دار الكتاب العربي2015، بيروت- لبنان،ص 275.

وحسب قول المتنبي نستنتج أن الأفعال أنواع: منها المعنوي (النفوس كبار) ومنها الظاهرة ودليل دلك (الأجسام)

وأن النفوس أنواع فمنها الكبيرة والطموحة ومنها العكس، وان كل ما كانت النفس كبيرة زادت الإعال والتصرفات فتعبت الأجسام في تحقيق مرادها.

يهون علينا أن تُصاب جُسومنا .. وتسلم أعراضُ لنا وعُقول[1].

ثم قال: يهون علينا أن تصاب جسومنا في الحرب، وأن تتعرض للجراح والقتل، إذا كانت أعراضنا وافرة، عقولنا من الخطأ سالمة.

قيل ان المتنبي أخذ هذا البيت من الشاعر ابي تمام والشاهد على ذلك :

قول أبي **تمام**:

لَا يَأْسَفُونَ إِذَا هُمُ سَمِنَتْ لَهُمْ ...أَحْسَابُهُمْ أَنْ تَهْزُلَ الْأَعْمَارُ

وهذا في نظرنا أن المتنبي يقصد بكلمة الجسوم جمع جسم والمقصود بها في نظر المتنبي الأجساد التي تصاب في الحرب ولما تتعرض له من جروح وعلل، إذا سلم العقل في التفكير في وضع الخطط في الحرب سلمت الأجسام من الإصابة.

ومن قوله نفهم ان الإصابة نوعان: إصابة الجسم والمتمثلة في الأمور الظاهرة (كالجروح..) وإصابة العقول تكون خفية تظهر لنا من خلال الأفعال والتصرفات.

ومن هنا يتبين لنا أن إصابة العقل تؤدي إلى إصابة الجسم وفي كلا الحالتين أسبابها الأفعال، إما ظاهرة وإما خفية

[1] عبد الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، ص126.

تَخَالف الناس حتى لا إتفاق لهم ... إلا على شجب والخلف في الشجب

فقيل تخلص نفس المرء سالمة ...وقيل تشرك جسم المرء في العطب[1]

الشجب: الهلاك، **والخلف:** الاختلاف، والمراد **بالنفس** الروح يقول جرى خلف الناس في كل شيء ولن يتفقوا غلا على الهلاك، أي أن منتهى كل حيوان أن يموت فيهلك، ثم اختلفوا في حقيقة الهلاك: ففريق يقول: إن الروح تسلم من الهلاك ولا تفنى بفناء الأجسام، وهم المقرون بالبعث –وفريق يذهب إلى أن الروح يبقى كالجسم – هؤلاء هم الدهريون ومن يقول لقدم العالم.

إن عدم التفاهم بين الناس يؤدي إلى الهلاك والاختلاف ممّا يؤثر على أجسامهم فيجعلها مريضة مصابة.ومن خلال هذا التحليل نستنتج أن هناك أفعال تؤدي بصاحبها إلى الهلاك ومن هذه الأفعال (الاختلاف وعدم التفاهم) ومن هنا نستخلص أن هناك أفعال حسية تؤدي إلى عطب الجسم .

فهذه الأرواح من جوه ...وهذه الجسام من تربة [2]

يريد أن الإنسان مركب من جوهر لطيف – وهو الروح – وجوهر كثيف – هو البدن– فجعل اللطيف من الهواء والكثيف من التراب.

قال العكبري: وهذا من قول الحكيم: اللطائف سماوية و الكثائف أرضية، وكل عنصر عائد إلى عنصره، (هذا)، وليس ثم مجال للكلام على الروح وذكر المذاهب الفلسفية فيه، لأن هذا إنما هو تفسير لشعر المتنبي حسب.

يقصد المتنبي في هذا البيت ان الأرواح هي النفس وانها من سماء ،والروح هي سبب الحياة، ونستشهد **بقوله تعالى :" ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا".**[3]

[1] عبد الرحمان البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، الجز، ط، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي، ص143.
[2] المرجع نفسه، ص211.
[3] **سورة الإسراء**، الآية 85.

وأشار المتنبي إلى مصطلحين متقابلين هما الروح،والتي ربطها بالأفعال التصورية الخفية (من جوه) والأجسام التي تعتبر فعلا ظاهرا من خلاله يتم تطبيق الأفعال الحسية الروحية مما يجعلها أفعال إنجازيه، وربطها بالتربة

والمراد بالأجسام هنا الأجساد التي هي من طين أي من تراب .

قوله تعالى: "**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**"[1].

1- تعريف النفس:

أ- **لغة:** تعرف لغة بأنها مصطلح مشتق من الجذر الثلاثي (نفس) وتعني الجسد والذات فيشار للفرد بنفسه أي بذاته والنفس طبيعة الإنسان الحي المتمثلة بجسمه الذي توجد فيه الروح.

نفس: النفس: الروح، قال ابن سيده: وبينهما فرق ليس من غرض هذا الكتاب، قال أبو إسحاق: النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، والجمع من كل ذلك أنفس ونفوس، قال أبو خراش في معنى النفس الروح[2]

ب- **اصطلاحا:** كيان الإنسان وأساس وجوده وما يدل على تأثيره في بيته وعمله ومجتمعه.

مفهوم النفس :تعني الروح، ويقال إنّ فلاناً جاد بنفسه، أو خرجت نفسه أي مات، ويقال جاء هو بنفسه أو نفسه، وجمعها نفوس وأنفس، ويقال فلان أصابته نفس أي عين، وفلان ذو نفس: أي ذو جَلَد وخلق، وفلان يؤامر نفسيه أي له رأيان ولا يعلم على أيهما يثبت ويستقر، كما تعني نفسي قصدي ومرادي، وخاصّةً عند قول "في نفسي أن أفعل كذا وكذا"،[3] وتعني كلمة "النفس" الشخص أو الشيء المشار إليه، وعادةً ما تتعلّق بالفرد نفسه، وبطبيعة الشخص، وبمصلحته الشخصية، والنفس هي المُكوّنات الطبيعية للجسم البشري.

---

[1] **سورة المؤمنون** الآية 12.

[2] إبن منظور ،**لسان العرب** ،جزء 14 ص320

[3] مجمع اللغة العربية (2004)، **المعجم الوسيط** (الطبعة الطبعة: الرابعة)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، صفحة 940.

2- تعريف الجسم:

الجِسْمُ (عند الفلاسِفَة): كل جوهر ماديّ يشْغل حيِّزاً ويتميَّز بالثِّقَل والامتداد، ويُقابل الروح [1]

خلاصة القول: (العلاقة بين الجسم والنفس)

إنّ العلاقة بين الجسم والنفس هي علاقة الجزء من الكل والكل من الجزء؛ بمعنى لا يمكن فصل بين الجسم والنفس.

إنّ هذه العلاقة أثارت جدلا وخلافا بين المفكرين والفلاسفة والأدباء.

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله ..وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم[2]

يقول: إن العاقل يشقى وإن كان في نعمة لتفكيره لعاقبة الأمور وعلمه لتحول الأحوال والجاهل ينعم في الشقاوة لغفلته وقلة تفكيره في العواقب.

قال البحتري:

أرى الحلم بؤسا في المعيشة للفتى ... ولا عيش إلا ماحباك به الجهل

وقال ابو نصر بن نباتة:

من لي بعيش الأغبياء فإنه ...لا عيش إلا عيش من لم يعلم

وقال ابن معتز:

وحلاوة الدنيا بجهلها ...ومرارة الدنيا لمن عقلا

: أن ذو العقل بالرغم من تعبه في التفكير وطلب العلم إلا أنه يجني ثمرة جهده بتحقيق أهدافه وطموحاته عكس الجاهل الذي يحسب نفسه يعيش في نعماء وهو على غير ذلك، وهذا ما يوافق قوله تعالى: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وكما يقال: "من طلب العلى سهر الليالي".

---

[1] **معجم المعاني الجامع** –معجم عربي عربي ،ص29.

[2] عبد الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، الجز، ط، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي، ص395.

ولمح في قوله أن هناك أفعال وتصرفات يكون مركزها العقل وأن من أحسن استعمال العقل أصاب في تحقيق الهدف الذي يعتبر في حد ذاته فعلا، وان هناك أفعال حسية تؤدي بك غلى الفلاح أو إلى الهلاك وذلك حسب كيفية استعمالك للعقل

وليد أبي الطيب الكلب مالكم... فطنتم إلى الدعوى وما لكم عقل [1]

وليد تصغير ولد، وهو يقع على الواحد والجماعة، الذكور والإناث والمراد هنا الجماعة وهو المنصوب، لأنه نداء مضاف، والكلب: نعت أبي الطيب، والدعوى: الادعاء في النسب، وهو أن ينتسب الرجل إلى غير أبيه .

يقول: يا أولاد هذا الرجل الخسيس انتم لا عقل لكم تعقلون به شيئا، فكيف فطنتم لانتساب إلى من لستم منه في شيء؟ أي غير بأبيكم.

يهجو المتنبي فئة وجماعة من قومه يتميزون بالانشغال بالناس وليس مؤهلون لذلك ولا يعلمون شيئ هدفهم الإشاعة والطعن في أعراض الناس، وهنا يقصد المتنبي التفكير والتصرفات المحدودة التي كانت تسود عصره، تطرق إليها من اجل الحد من هذه الظاهرة التي عان منها.

وما هي إلا لحظة بعد لحظة ... إذا نزلت في قلبه رحل العقل[2]

الضمير: للقصة والشأن. يقول: ما هي إلا أن يلحظ العاشق مرة بعد أخرى فإذا تمكنت النظرة من قلبه رحل عقله وطار، لأن الهوى والعقل لا يجتمعان.

إنّ الإنسان بطبعه إذا تعلّق بشيء أصبح يفكر بقلبه لا بعقله، إذ يصف فؤاد العاشق بالفؤاد الضعيف، وإذا غلبت النفس العقل يصبح أسير شهوته،ويبين المتنبي أن الهوى يفقد العقل و.إذا نزل بصاحبه جعله بدون عقل، لا يميز بين الخطأ والصواب ويصبح هدفه تحقيق مبتغاه بدون تفكير ولا تدبر.وكما قيل الهوى يذهب العقل ويهلكه.

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، الجز، ط، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي ص220.
[2] المرجع نفسه، ص169.

ونستخلص من أن الأفعال نوعان:

أفعال إنجازيه وأخرى حسية(الهوى) وأن الأفعال الحسية تؤدي إلى أفعال إنجازيه مما يكن لها عواقب إما للصواب وإما للخطأ

علاقة العقل بالنفس: القل والنفس شيء واحد لأن العقل إنّما يفكر وينظر ويتأمل بواسطة النفس؛ فإذا ذهبت النفس ذهب العقل.

علاقة النفس بالجسم والروح والعقل:

البعض يرى أن لنفس والروح شيء واحد، والبعض الأخر يجعل من النفس والجسد، أو العقل شيء واحد أيضا، والحقيقة أن النفس والجسم والروح هي أشياء مختلفة.

النفس ليست الجسد فالجسد أو الجسم أو البدن هو وعاء النفس أما الروح نعرفها بأنها أمر من المولى ومخلوق له كيان روحي فقط، وسر من أسرار المولى، فهي علة الحياة في كل خلق،

أما العقل هو الآلة التي تسيطر على النفس وعن طريقها يمكن للإنسان أن يصل إلى السعادة الحقيقية

ويبين القران الكريم أوجه اختلاف بين النفس والبدن، ففي قوله تعالى مخاطبا فرعون الخروج الذي لحق بسيدنا موسى وأغرقه المولى عزوجل في البحر، نجد أن النفس قد ماتت مصدقا **لقوله تعالى: " كل نفس ذائقة الموت"**[1]

أما بدن فرعون فقد قضت حكمت الله، أن تبقيه منذ ثلاث ألف سنة إلى يومنا هذا ليكن برهانا ماديا محسوسا للذين يؤتون بعد فرعون.

[1] سورة آل عمران، الآية 185.

تعريف العقل:

أ- **لغة:**. مفهوم العقل في اللغة والاصطلاح، معنى العقل في اللغة: بالنظر إلى المعاني اللغوية نجد أن مادة " عقل " وردت بعدة معاني ومنها :

المعنى الأول: الحبس، قال ابن فارس " (عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل "[1]

المعنى الثاني: العقل نقيض الجهل، " قال الخليل[2]: العقل: نقيض الجهل، يقال عقل يعقل عقلا، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله. وجمعه عقول. ورجل عاقل وقوم عقلاء. وعاقلون. ورجل عقول، إذا كان حسن الفهم وافر العقل "[3]

المعنى الثالث: الحجر والنهي، " العقل الحجر والنهى ضد الحمق والجمع عقول، وفي الحديث عن عمرو بن العاص قال: تلك عقول كادها بارئها أي أرادها بسوء. عقل يعقل عقلا ومعقولا "[4]. وقد أورد ابن منظور العديد من المعاني للعقل، و لم يفرق بينه وبين القلب [5]، وقد ورد بنفس هذا المعنى السابق هذا في قاموس آخر: " عقل العقل: الحجر والنهي. ورجل عاقل وعقول. وقد عقل يعقل عقلا ومعقولا أيضا وهو مصدر، وقال سيبويه: هو صفة "[6].

---

[1] **معجم مقاييس اللغة ابن فارس**، أبو الحسين د.، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، (دار الفكر، أحمد .. اللغة الطبعة: 1399 هـ 1979 م) ج 4، ص 69 .

[2] **الخليل بن أحمد الفراهيدي** أستاذ عصره في العربية وأحد أهم علماء اللغة العربية، ولد في عمان عام 718 م. توجه إلى البصرة ليتلقى العلم هناك ولقب بالبصري. كما تميز الفراهيدي في علم الموسيقى، والرياضة والترجمة تتلمذ على يد كبار العلماء وفي مقدمتهم أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر. (معجم الأدباء (11 / 72 - 77) والسير (7 / 429 - 431).

[3] المصدر السابق، ج 4، ص 69

[4] **لسان العرب**، ابن منظور، محمد بن مكرم، (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى) ج 11، ص 458 .

[5] ومنها التثبت في الأمور، وقال: العقل القلب والقلب العقل، ومن المعاني سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، ومنها: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ومنها العقل الفهم وعقول أي فهوم، (انظر: المرجع السابق، ج 4، ص 69)

[6] **الصحاح تاج العربية**، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1407 هـ- 1987 م) ج 5، ص 1769

فمن المعنى الثالث (الحجر والنهى) قوله تعالى: { أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون } [1]أفلا تفقهون وتفهمون قبح ما تأتون من معصيتكم ربكم التي تأمرون الناس بخلافها وتنهونهم عن ركوبها وأنتم راكبوها، وأنتم تعلمون أن الذي عليكم من حق الله وطاعته، واتباع محمد والإيمان به وبما جاء به[2]. ومن المعنى الثاني (نقيض الجهل) قوله تعالى: { أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون }. [3]قبحا لكم وللآلهة التي تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون قبح ما تفعلون من عبادتكم ما لا يضر ولا ينفع، فتتركوا عبادته، وتعبدوا الله الذي فطر السماوات والأرض، والذي بيده النفع والضر[4].

ومن المعنى الأول (الحبس عن ذميم القول والفعل) قوله تعالى: { ومن تعمرة تنكسة في الخلق أفلا يعقلون }. [5] أفلا يعقل هؤلاء المشركون قذرة الله على ما يشاء بمعاينتهم ما يعاينون من تصريفه خلقه فيما شاء وأحب من صغر إلى كبر، ومن تنكيس بعد كبر في هرم[6]. وبهذا فإن مفهوم العقل في القرآن يأخذ يأخذ مناحي متعددة، مجملها تشير إلى أنه أداة العلم والمعرفة، والتمييز بين الأشياء، والحبس والحجر عن الوقوع في المهالك والمضار، وذميم القول والفعل لأن العاقل يعرف به الضار من النافع والخير من الشر، ومجمل الآيات التي تحدثت عن العقل مفهوم العقل في اللغة الآيات التي تحدثت عن العقل تدعوه إلى العمل بالطرق المختلفة والتي سنتناولها لاحقاً.

وبالنظر إلى ما ورد في القرآن الكريم من مادة العقل نجد أنه وردت 49 مرة معظمها بصيغة المضارع، ففعل " تعقلون " تكرر 24 مرة، وفعل " يعقلون " تكرر 22 مرة، وفعل " عقل " و " نعقل " و " يعقل " جاء كل واحد منها مرة واحدة و لم يرد لفظ العقل معرفاً[7] .

---

[1] **سورة البقرة:** الأية44

[2] **جامع البيان في تأويل القرآن**، للطبري (ج 1 ص 10

[3] **سورة الأنبياء:** الآية67 .

[4] **جامع البيان في تأويل القرآن** ،للطبري (ج 18 ص

[5] **سورة يس:** الآية 68.

[6] **جامع البيان في تأويل القرآن** ،للطبري (ج 20 ص

[7] **العقل والعلم في القرآن الكريم**، يوسف القرضاوى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م) ص 13 بتصرف يسير. [14] بغية المرتاد لابن تيمية ص شرف الدين ابن تيمية (727 ه) . (الدرر الكامنة (2 / 266) وشذرات الذهب (6 / 76) .

ب – اصطلاحا:. تعريف العقل في الاصطلاح: عرف العلماء العقل بتعريفات كثيرة، بعضها يجعل العقل هو الروح، لأن العقل لا إدراك له بلا روح، وبعضهم يجعله هو القلب، لأن محل العقل القلب، وبعضهم يجعله هو الإنسان لأن ما يميز الإنسان عن غيره العقل، وبعضهم يجعله غريزة تعرف بها العلوم، وبعضهم يجعله ذات العلوم. وعرف أبو الوليد الباجي العقل بأنه: " العلم الضروري، الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء ".

والعلم الضروري هو ما يلزم نفس المخلوق بحيث لا يمكنه الانفكاك منه، ولا الخروج عنه. وقوله: " يقع ابتداء " أي من غير تحصيل، ولا كسب له عن طريق أحد الحواس الخمس، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان. وقوله: " ويعم العقلاء " أي كل عاقل من بني آدم.وأراد بذلك إخراج المجانين، ومن في حكمهم، وكذلك الحيوانات. وأورد على هذا التعريف الانتقاد التالي: أن الباجي قصر العقل على العلوم الضرورية، وخص منها ما يقع ابتداء، دون ما يحصل بكسب الحواس ؛ فجعل العقل بذلك شاملًا لجميع العقلاء، ومن ثم فلا يمتاز أحد أحد من جهة العقل ؛ فلا يقال: فلان ذو عقل، أو فلان عقول، أو غير ذلك من ألقاب التفاضل.

والتعريف الذي اختاره العلماء، هو أن يقال: العقل يقع بالاستعمال على أربعة معان: الغريزة المدركة، والعلوم الضرورية، والعلوم النظرية، والعمل بمقتضى العلم:

الأول: الغريزة التي في الإنسان، فبها يعلم ويعقل، وهي فيه كقوة البصر في العين، والذوق في اللسان، فهي شرط في المعقولات والمعلومات، وهي مناط التكليف، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، يقول شيخ الإسلام: " الغريزة التي يعقل بها الإنسان، وهذه مما تتنوع في وجودها، والسلف والأئمة متفقون على إثبات هذه [1]ويقول أيضا " هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين " ، وبه قال الإمام أحمد[2].

الثاني: العلوم الضرورية أو البديهيات العقلية وهي التي يتفق عليها جميع العقلاء كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء إلى غيرها من البديهيات وهي علوم لا تحتاج إلى دليل لإقرارها وغير مكتسبة ولو لزم كونها

[1] **درء التعارض بين العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية ص 89 ج 1

[2] **العقيدة بين السلف والمتكلمين** – حسن بن محمد. صفحة 47

تحتاج لبرهان لأفضى ذلك إلى التسلسل وهو محال [1] .يقول ابن تيمية في تعريفه للمعنى الثاني للعقل: علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه العقل، فهو مناط التكليف ".

الثالث: العلوم النظرية، وهي التي تحصل بالنظر والاستدلال، وتفاوت الناس وتفاضلهم فيها، أمر جلي وواقع، وهي التي " تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره ". الرابع: الأعمال التي تكون بموجب العلم، ولهذا قال الأصمعي: " العقل: الإمساك عن القبيح، وقصر النفس وحبسها على الحسن " وقيل لرجل وصف نصرانيا بالعقل: " مه، إنما العاقل من وجد الله وعمل بطاعته "، وقال أصحاب النار: { وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب الشعير }. [2]

فتعريف بعض الناس العقل بذكر بعض هذه المعاني ليس بجامع، والصواب ذكر معانيه مجتمعة. وفي كل معاني العقل المتقدمة لا يوصف بأنه جوهر قائم بنفسه، خلافا للفلاسفة ومن شايعهم من المتكلمين، بل العقل صفة أو عرض عند من يتكلم بالجوهر والعرض- يقوم بالعاقل، وكونه صفة يمنع كونه أول المخلوقات، لأن الصفة لا تقوم بنفسها.

انقسم المشتغلون بالعلاقة بين العقل والجسد إلى فرق ومذاهب. حيث ينتهي بهم لعب بعضهم إلى القول بأن الجزء العاقل في الإنسان يتعايش مع الجزء الغريزي وشهري، فسلموا بأن العقل مصدر الإرادة، بينما الجسد مصدر الشهوة، م الأمر إلى ربط كل الرذائل بالجسد ؛ فالجسد يجعل الإنسان عدوا لنفسه باعتباره واسطة للرذيلة، إن لم يكن هو سببها. لكن يمكن الاعتراض على هذا الصور بالقول المأثور: « النفس أمارة بالسوء »، وأن لها مسئولية فيما يأتيه الجسد من فواحش، وأن تطهير الجسد يتم عبر تطهير النفس (الروح).

كما يمكن مواجهة التصور الذي يدعو إلى الفصل بين العقل والجسد بالقول بأن تبني هذا التصور يضعنا أمام صعوبات كلما سعينا إلى تقديم أجوبة تخص قضايا من قبيل تحديد العلاقة بين الاغتصاب والصدمة النفسية، وكذلك عندما نتحدث الجسدي والنفسي. فقد يتجلى لنا التعذيب الجسدي من خلال

[1] وقد أشار الفيلسوف اليوناني أرسطو لهذا المعنى حيث قال: ((للمبادئ الأولى خصلتان، الأولى عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل، والثانية كونها معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التي يمكن أن تستنتج منها)) ويقول أيضا: ((لو احتاجت كل معرفة إلى برهان لاستحال العلم))

[2] **سورة الملك:** الآية 10.

الآثار التي يتركها في الجسد، ولكن يصعب الكشف بوضوح عن الآثار النفسية لهذا التعذيب، الجزم بأن التعذيب الجسدي هو السبب المباشر لما أسميناه بالتعذيب النفسي[1] .

2- نظرة المتنبي للفعل فلسفيا بين التحقيق والتصور:

تميز شعر المتنبي بالعديد من الأساليب والتنوع الفكري واللغوي كالتصور والتحقيق وغيرها ومن الأبيات الدالة على ذلك:

أهمُّ بالشيء والليالي كأنها ....تطاردني عن كونه وأطارد[2]

عن كونه: أي عن حصوله.يقول: أريد الأمر الخطير وأحاول فعله والليالي تدفعني عنه وتحول بيني وبينه، فكأنها بذلك تطاردني عن الوصول أليه، وأنا أطاردها بحيلولتها بيني وبينه.

يتجلى لنا من خلال هذا البيت ان المتنبي يسعى بتحقيق أهدافه لكنه يواجه عراقيل الزمن الليالي وضيق الوقت لتحقيق أهدافه.

إن المتنبي يقصد في هذا البيت أنه عند كتابة وتدوين أفكاره و السعي وراء تحقيق أهدافه إلا أنه يصطدم بعائق الزمن (الليالي) الذي يحرمه من هذه الرغبة وهذا لضيق الوقت الذي يعاني منه.

ومن خلال كلامه تبين لنا أن للفعل الإرادي حدود وأن لكل هدف وطموح عوائق زمانية ومكانية من بينها الليالي، وأن من أنواع الأفعال الفعل الإرادي.

[1] حسان الباهي **فلسفة الفعل**، ص 143.

[2] الرحمان البرقوقي، شرح **ديوان المتنبي**، الجز، ط1، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي ص244-245

وأورد نفسي والمهند في يدي ... موارد لا يصدرن من لا يجالد[1]

يقول: واورد نفسي في الحرب- وسيفي في يدي وموارد مهلكة لا يصدر واردها حيا من لم يكن جلدا شجاعا مثلي- او ما لم يقاتل مثلي – وعبارة ابن جني وقف مثل موقفي في الحرب و لم يكن شجاعا هلك .

هذا: والواو في: والمهند: واو الحال، والمهند: السيف الهندي، او السيف المشحوذ.

الشاعر هنا يمدح سيف الدولة ويذكر هجوم الشتاء الذي عاقه عن غزو "خرشنة" ويصور لنا مشهد سيف الدولة وهو حامل لسيفه في الحرب ليبين لنا شجاعة سيف الدولة في الحرب .

يبين لنا إرادة سيف الدولة وان الإمكانيات المادية وحدها لا تكفي لابد من قائد يقودها إلى المجد، ومنه تبين لنا أن للفعل الإرادي شروط لتحققه منها المادية والمعنوية الملموسة والخفية.

لكل امرئ من دهره ما تعودا... وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

وان يكذب الإرجاف عنه بضده ... ويمسي بما تنوي أعاديه أسعدا،[2]

يقول كل امرئ يعمل بعادته، وما تعوده وتربى عليه، لا يتكلفه، وعادة هذا الممدوح أن يغزو أعدائه، ويقتلهم ويطعنهم برمحه، جعله سيفا ووصفه بالطعن، فكأنه جعله سيفا ورمحا.

وأن يكذب: عطف على الطعن- في البيت السابق – ويسمى عطف على الكذب، وسكن الياء ضرورة.

والإرجاف: توليد الأخبار الكاذبة التي تكون معها اضطراب في الناس. يقول: وعادته أن يكذب إرجاف عداته عنه بضد إرجافهم، فهم يرجفون بقصوره وفشله وهو يكذب بوفوره وفلجه، وهم ينوون

[1] المرجع نفسه، ص 245

[2] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، الجز، ط، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي ،ص252

معارضته فيتحرشون به فيكون ذلك سبب ظفرهم بهم، إذ يمتلك رقابهم وأموالهم فيصير أسعد مما كان ويروى بدل (تنوي)تحوي: أي أنه أملك لما في أيديهم منهم، لأنه متى أراد.

يبين المتنبي ان الإنسان إبن طبيعته وبيئته، لكل شخص أين تربى، من تربى على الشجاعة والقوة فلا بد ان يكون شجاعا وقويا، وهذا ما وصف به المتنبي سيف الدولة، أن من خصاله وعاداته العزم والشجاعة، بالرغم من طعن العداء فيه والافتراء عليه، إلا أن هذه هي الحقيقة في نظر المتنبي، حيث أشار المتنبي إلى علاقة البيئة بالأفعال والتصرفات مما ينتج لنا أفعال فطرية وأفعال مكتسبة.

أريد من زمني ذا أن يبلغني ... ماليس يبلغه من نفسه الزمن[1]

يقول: عن همته أعلى من أن يكون في وسع الزمان البلوغ إليها وهو يتمنى على الزمان أن يبلغه همته. قالوا: ويجوز أن يكون المعنى: أطلب من الزمان إستقامة الأحوال والزمان لا يبلغ هذا من نفسه، فإن الليل والنهار كالمتضادين، ويجوز ان يريد: إني أقترح على الزمان الاستبقاء وهو لم ينل في نفسه البقاء فيكون قد ألم **بقول البحتري:**

تناب النائبات إذا تناهت ... ويدمر في تصرفه الزمن

هنا يتمنى المتنبي من الزمان أن يوصله إلى ما لم يصل إليه الزمان نفسه، ويريد أن يظل شابا في سعادة وصحة تامة، وهذا من المعجزات ومن المستحيل التحقق، وهذا دال على أن نفس المتنبي طموحة وكبيرة حتى وصل بها الأمر إلى طلب المعجزات.

وهنا يشير المتنبي إلى أمر هام ألا وهو علاقة التمني والإرادة ومما اتضح أن التمني يختلف على الفعل الإرادي ودلك لأن التمني مبالغ فيه، حيث يريد ويطلب أشياء مستحيلة يستعصى الوصول إليها.

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، ص 467.

*الإرادة والفعل:

أ- تعريف الإرادة كما وردت في المعاجم اللغويـــة:

أولا في اللغة: جاء في لسان العرب مادة الفعل (ر- و- د) بمعنى أراد الشيء أحبه وعنى به والاسم الريد يقال أراد يريد إرادة، والريدة الاسم من الإرادة، قال ثعلب: الإرادة تكون محبة وغير محبة، وقال ابن سيده: ورأي سيبويه: قد حكى إرادتي بهذا لك أي قصدي هذا لك [1]. وجاء أيضا أراد الشيء شاءه وأحبه ") [2]. وأصل الفعل منها " راد " بمعنى إذا جاء وذهب و لم يطمئن، ويرى علماء اللغة أن الإرادة هي المشيئة، وأصل الألف فيها الواو، كقولك: رواده أي أراده على أن يفعل كذا. ووردت بمعنى الأمر كما في قوله تعالى: * يريد الله بكم اليسر ﴾ [البقرة: 185]. وأما الإرادة في قوله تعالى: * جدارا يريد أن ينقض ﴾ [الكهف: 77] ؛ فالإرادة هنا إرادة مجازية ؛ لأن الإرادة من صفات العقلاء، وإسنادها إلى الجدار استعارة ومجاز[3]. "

ثانيا: في الاصطلاح: جاء في المعجم الفلسفي أن الإرادة في اللغة هي طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل. وفي الاصطلاح: هي الميل الحامل على إيقاع الفعل وإيجاده، وتكون مع الفعل ،وتجامعه، وإن تقدمت عليه بالذات، أو هي القوة التي هي مبدأ التروع، وتكون قبل الفعل.

وعند المتكلمين: هي اعتقاد النفع أو ظنه، أو هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن. وقيل في حدها أنها معنى ينافي الكراهة والاضطرار ؛ فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعله. والإرادة إذا استعملت في الله – تعالى- يراد بها المنتهى، وهو الحكم دون المبدأ، فإنه تعالى غني عن التروع به، وليست إرادته صفة زائدة على ذاته كإرادتنا. وقد تقال بمعنى المشيئة، إلا أن المشيئة لغة الإيجاد، والإرادة طلب الشيء، وقد تقال بمعنى الأمر، إلا أن الأمر مفوض إلى المأمور ؛ إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. بينما الإرادة غير مفوضة إلى أحد،

---

[1] **لسان العرب**، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، جـــ3، مادة (ر – و – د) ص١٧٧١-1774

[2] **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، طه، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١ م، صـــ٣٩٥، مكتبة الشروق الدولية، ومختار الصحاح، مادة (ر- و- د)، لزين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مؤسسة الرسالة، تحقيق حمزة فتح الله، ط ١١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥ م، ص ٢٣٩. والمعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ص ٢٨١، 51411- ١٩٩٠ م

[3] **أساس البلاغة للزمخشري**، الأميرية، ١٣٢٧هـ / صـــ ٢٥٧. الإرادة الإلهية بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة

بل تحصل كما أراد المريد. وإرادة الله – تعالى – قديمة، وتوجب المراد، وإرادة الشر حادثة، ولا توجب الفعل[1] .

الإرادة: من القول إلى الفعل: ترتبط إرادة القول وإرادة الفعل | بدورهما بعلاقة العقل بالجسد. فلو كنا حتميين، لقلنا بأنه لا مجال للصدقة ولا شأنها في الطبيعية، أما لو تخلينا عن الحتمية فسنسلم بالإرادة الحرة، وسنقر بمسئولية الفرد ذلك شأن بقية الظواهر الطبيعية.وعليه، فإن البحث في مسألة الإرادة يقتضي استحضار النتائج التي ه العديد من الحقول المعرفية، خاصة علوم الأعصاب فيما يخص العلاقة الدهنية والأحداث المادية، فلمواجهة بعض الإشكالات التي طرحتها بعض موقف الفلسفية منذ ديكارت فيما يتعلق بالإرادة، وكذلك المواقف التي يها القارية الحية، ستيلى بعض الدارسين موقفا يستند إلى التوافقية القاتلة الإرادة أخرى تتوافق مع الحتمية. حيث أقروا بصواب الموقفين معا. فالقول عن: فعل مابانه إرادي لا يعني أنه لا يتوفر على أسباب كافية سابقة له، فالأفعال الحرة أنجالا غير محددة (عبر حتمية) .

وفي هذا المقام حاول بعض الدارسين الرد على ما اعتبروه أخطاء وقعت فيها الفلسفة التقليدية عند تناولها للتمييز بين الأفعال الإرادية وتلك الناجمة عن ضغوطات وإكراهات. فهناك. نه طوعا وبإرادتنا، ومنها ما نأتيه مجبرين ومكرهين. وعليه، فالأفعال التي تقع بقوة قاهرة، أو يجهل المرء الشيء الذي تقع به القوة القاهرة، هي غير إرادية ؛ و الأفعال الإرادية يكون أسبابها خارجية. هذا الأمر يمكن أن يفضي بنا إلى تصورين: ذهب أحدهما إلى القول بأننا نصف الفعل بأنه غير إرادي متى كانت أسبابه خارجية، ومتى لم يكن للفاعل أدنى نصيب منه.

أما التصور الثاني بعضي بنا إلى القول بأن علينا أن نقر بأن الأشياء غير | الإرادية هي غير إرادية لماهَا، ولكنها تصير إرادية في الوقت الذي يتم اختيارها عوضا عن غيرها. إن الأفعال ما الأفعال الحرة، دائما هي أفعالنا الأفعال التي هي من هذا القبيل تقترب من لأن أفعالنا تابعة لأحوالنا الخاصة، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا. ذلك أن السبب الأساس الذي يجعلنا نواجه مشكل الإرادة كلما تعلق الأمر بالحديث عن يعود إلى كون الحس المشترك يجمع بين قناعتين متباينتين تفيدان أن: [2]

أ – كل حدث يقع في العالم له أسباب سابقة له .

[1] **المعجم الفلسفي**، عبد المنعم الحنفي، ص 15,ط1, 141ه، 199م، الدار الشرفية .

[2] **فلسفة الفعل اقتران العقل النظري بالعقل العملي**،حسان الباهي، دط، السنة2016، صفحة من 177.

ب – تفضي بنا تجاربنا وخبراتنا إلى التسليم بوجود إرادة حرة. يبدو أن تعاملنا مع الأحداث غالبا ما ينتهي بنا إلى الاعتقاد أننا نسلك بإرادة حرة. ومع ذلك قد تصادف حالات تجعلنا نشك في هذا الاعتقاد، ونسلم بحتمية سلوكنا، فلو استحضرنا حالة التنويم المغناطيسي، فقد يطلب من المنوم فتح الباب مجرد ما يستيقظ، ونعاينه يقوم بذلك حالما يستيقظ، معتقدا أنه في ما أتاه.

قد تتساءل ونحن أمام مجرد العالم، بل كيف م هذا الشاهد عن ما إذا كانت لنا إرادة حرة بالفعل، ذلك فيه إلى دواع محددة. بالتالي، يمكن معاينة هذا الشيء يتحقق بعد أن كان أننا نعتقد جازمين أننا نقرر بمحض إرادتنا، وتسلم بأن القرار فعل إرادي انستند رغبة وأمنية. كما أنه ليس من المفروض أن تمثل الرغبات كيف هو نتوجه للمستقبل. وهو ما يجعلني أستحضر الوسائل التي سأنتهجها، وأتوقع نريده أن يكون .

فما أقوم به يرتبط بالنظام الواقعي للأحداث، في حين ان الرغبة الموانع التي يمكن أن تقف ضد إرادتي وتحول دون تفعيل ما أنا راغب فيه، ليصبح العالم بالنسبة للفاعل الإرادي مجموع المقاومات التي تستهدف الإرادة وتحطم العزائم وتضع عراقيل أمام تحصيل ما يرغب فيه، وفي مثل هذه الحالة، قد نقول القدرة على قبول تصور ما أو رفضه، أو فعل شيء ما أو تركه. فكما الأفعال. على هذا، ننظر كذلك في إن الإرادة هي أن الإرادة تتحكم في الأقوال، فهي تتحكم إلى الفعل على أنه امتداد الإرادة إلى خارج الذات. فعندما نقوم بعمل ما، فهذا العمل يصبح خارجنا، وعندما نؤول فعلا ما بحدود الحالات فيمكن أن نحكم عليه بحسب الأثر الذي تتركه هذه الحالات في العالم، كما أن فردانية الفعل يعد شاهدا على إرادة الفعل، ويثير إرادة الكون، فهو يحتوي على التجارب الشخصية، ويعكس الخبرات والمهارات.

ومن ثم، يمكن أن نستحضر السؤال: « ماذا علي أن أفعل ؟ » ؛ الذي يعكس ما يعيشه الإنسان من انتظارات تفسر لنا مدى إرادته في التصرف، واستعداده للقيام بفعل إزاء محيطه. ليبدو أن المحيط يترك دائما أثرا في الفعل، ويتجلي من خلال تصرفات تبتغي تبديل حالة الأشياء أو الإبقاء عليها على حالها.[1] ذلك، هناك دائما ماهو غير متوقع في الفعل، بما قد يجعله يتجه كما قد نكون أحيانا حبيسي اتجاهات متعددة لم تحدد من قبل، أو على الأقل بنفس الترتيب الذي تم تصوره. أفعالنا وتصرفاتنا بشكل يجعل خطة التصرف تنفلت وتخرج عن إرادتنا، أو أن ينقلب المحيط ضدنا، فنتصرف ضد إرادتنا. وبالجملة، فإن الإرادة تجعلنا نعيش على رهانات قد تتحقق أو لا تتحقق .

[1] **فلسفة الفعل اقتران العقل النظري بالعقل العملي**،حسان الباهي، دط، السنة2016، صفحة من 178

يستفاد من هذا أن ربط الفعل بالإرادة يتطلب بذل: تميل إلى اتباع أسهل السبل وأقصرها لنيل المطلب. جهد في حده الأدنى: مفاده الاقتصاد في الجهد في نيل المطالب..

3- الفعل ومضاد الفعل عند المتنبي:

رأيتك محض الحلم في محض قدرة ... ولو شئت كان الحلم منك المهندا[1]

المهند: السيف، يقول: رأيتك خالص الحلم في قدرة خالصة لا يشوبها عجز ولا تقصير، و لم شئت لجعلت القتال بالسيف مكان الحلم.

يصف المتنبي قدرة سيف الدولة وأن من طباعه العفو مع القدرة وهنا يشير على عنصر الاستطاعة.

يبين المتنبي من خلال هذا البيت أن الناس فصول وأصناف ومعاذن منها الذهب والحيد والقصديرحسب أفعالهم وتصرفاتهم، حيث إستعمل كلمة (الحلم) لمدلولها القوي على العفو مع القدرة والاستطاعة.

يدق على الأفكار ما أنت فاعل... فيترك ما يخفى ويؤخذ ما بدا[2]

بدا: ظهر.يقول: إنما تفعله أدق من أن تقف عليه الأفكار وتستوضحه فهي تتناول ما ظهر لها منه، فتجول فيه، وتترك ما خفي منه لرأيك، لأنه لا تصل إليه، وتقف دونه –يشير إلى تصرفاته مع الخليفة – وهذا المعنى هو الأظهر والأوجه والأنسب.مما تقدم هذا البيت من الأبيات ...ولو أراد ذلك لما أتى بالأفكار ولا قال: يدق على الكرام، وقال ابن جني هذا البيت مثل قول اغب عمار الكلابي:

ما كل قولي مشروحا لكم ... فخذوا ما تعرفون وما لم تعرفوا فدعوا

ينصح المتنبي قومه أن الشيئ الذي خفي عنهم و لم يفهموه، من الأحسن تركه، لأن هناك بعض الأمور لا تقال إلا للخواص من الناس، ولا يفهمها عامة الناس، ولمح المتنبي إلى شيء مهم أن الناس قسمين من حيث التفكير وفهم المعنى.

---

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، الجز، ط، لبنان بيروت، السنة دار الكتاب العربي ص 256.

[2] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، المرجع نفسه، ص257.

وأشار المتنبي إلى صنفين من الأفعال والتصرفات منها ما هو خفي في المعنى تفهمه فئة معينة من الناس (الخواص) ومنها ما هو ظاهر يفهم معناه عامة الناس، وذلك مرتبط بطبيعة المتكلم وقصده، مما نستنتج أن هناك أفعال صريحة وأفعال مضمرة.

تركت السرى خلفي لمن قل ماله ... وأنعلت أفراسي بنعماك عسجدا[1]

السرى: سير الليل، والعسجد: الذهب. يقول: لقد أثريت بما تولى علي من نعيمك، حتى لو شئت لإتخذت لخيلي نعال الذهب، ومن ثم تركت السير إليك لغيري من المعوزين، ليسيروا إليك كما سرت ويحظوا كما حظيت .

تخلي المتنبي على قائده (سيف الدولة)بعد انتهاء فترة المصالح بينهما، حيث أصبح سيف الدولة لا يمكنه تحقيق رغبات المتنبي وهذا ما دفعه للرحيل عنه والابتعاد.

ويبين لنا من خلال استعماله للأفعال التالية (ترك- وأنعل) يتضح لنا أن المودة والصداقة تتجلى في الأفعال المنجزة لا في الأفعال التصورية .

وممطر الموت و الحياة معا... وأنت لا بارق ولا راعد[2]

يقال،برقت السماء ورعدت، وأبرقت وأرعدت، يقول، تمطر الموت على أعدائك بالقتل وتحيي أولياءك بالبذل والإحسان، فكأنك سحاب يمطر الموت والحياة، غير انه لا برق لك ولا رعد ،يعني انك تفعل ذلك على غير احتفال و لا استعداد.

يصف المتنبي سيف الدولة بالمطر التي تمطر الرماح والهام وهذا يدل على سمو وقيمة سيف الدولة وعظمت قوته في الحروب.

استعمل المتنبي مصطلح الموت والحياة لقوة مدلولهما ليدل بهذا التقابل على سمو سيف الدولة بأفعاله لا بقوله وهنا أشار إلى تطبيق الفعل على الواقع (الفعل الإنجازي) .

---

[1] المرجع نفسه،ص 259.

[2] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، المرجع نفسه، ص357.

دعوتك لما براني البلاء ...وأوهن رجلي ثقل الحديد[1]

البلاء، الامتحان، والغم يبلي الجسم، وبراه: هزله وانحله، وأوهنه: أضعفه،والبلاء يروى البلاء أي الفناء.

يسرد المتنبي معاناته لسيف الدولة وهو في السجن، ويذكر أن سيمات التقدم في سنه أضحت ظاهرة عليه، بالرغم من صغر سنه وهذا بسبب أجواء السجن، بغية إخراجه منه .

المتنبي هنا قسم الفعل إلى قسمين ألا وهما: الفعل المعنوي (الدعاء) والفعل الظاهر (البلاء والمعانات) وان الفعل الظاهر مما نستنتج أن الفعل الظاهر أدى إلى الفعل المعنوي في هذه الحالة .

ملامي النوى في ظلمها غاية الظلم ... لعل بها مثل الذي بي من السقم[2]

النوى: البعد وهي مؤنثة يقول: إن لومي الفراق – في تفريقه بيننا وظلمه إيانا بالبعد– غاية الظلم منا فلعله يعشقها كعشقي إياها، فلذلك يختارها لنفسه ويحول بيني وبينها.

وقد حقق هذا المعنى في البيت التالي، وهذا كما قال محمد بن وهيب:

وحاربني فيه ريب الزمان ...كأن الزمان له عاشق.

يلوم المتنبي كل من كان سبب في فراقه مع عشيقته وان فراقهم كان بمثابة أمر تعسفي و ظلما مما سبب له السقم والمرض، وان الظلم في حد ذاته مرض.

علاقة الفعل بالزمن وصور لنا الزمان في صورة الإنسان وهذا يدل على قوة الصدمة ويتضح لنا أن علاقة الفعل بالزمن علاقة ترابطية تزامنية.

[1] المرجع نفسه، ص290.

[2] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي، ص342**.

وراجع الشمس نور كان فارقها ... كأنما فقده في جسمها سقم [1]

يقول إن الشمس كانت قد فقدت نورها أيام مرضه، وكأن فقد ذلك النور كان سقما لها، وقد عاودها ذلك النور حين صح سيف الدولة، يعظم الأمر في علته كعادة الشعراء ومبالاغاتهم التي قد تفضي بهم إلى مثل هذا الهذيان، وقال بعض **الشراح:** البيت مجاز.يريد أن الشمس فقدت بهجتها في عيون أوليائه لعلته لاغتمامهم ولما شفي عاد غليها حسنها.

يقصد المتنبي من هذا البيت انه إذا أصاب سيف الدولة مكروه أو مرض تداعى له قومه بالسهر والحمى.

نستخلص من قول المتنبي أن الفعل صنفين: فعل تصوري في صدر البيت(صورة معنوية) ، وفعل تجسيدي كما أشار في عجز البيت(صورة ملموسة).

شكوى العليل إل الكفيل له ... أن لا تمر بجسمه العلل[2]

شكوى: مفعول مطلق يقول شكى إليه السهل والجبل، كما يشكو العليل إلى الطبيب الذي يضمن له أن يشفيه من كل داء وعلة حتى لا تعاوده علة. يعني: إن الدنيا بما كان فيها من افضطراب والفساد كأنها كانت شاكية على عضد الدولة، وهو– لقصده تسكين الفتنة وحسن السياسة– كانه ضامن أن لا يعاود الدنيا ما شكته.

واصل هذا قول **الخيلية** :

إذا هبط الحجاج أرضا مريضة... تتبع أقصى دائها فشفاها

يقصد المتنبي من هذا البيت مدح سيف الدولة وعظمته وانه دواء لكل داء، فما من مرض أو شكوى أصابت قومه إلا ووجد لها حلا مناسبا.

استعمل شاعرنا العديد من الأفعال (هبط– تتبع–) حيث أشار إلى شيء معنوي وهو الداء وربطه بالمشاكل النفسية التي يعاني منها جماعة من قومه وإلى شيء مادي والمتمثل في الدواء وربطها بالحلول التي يمتلكها سيف الدولة لحل مشاكل قومه.

---

[1] المرجع نفسه، ص295.

[2] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**،ص 248.

وصف وتفسير الأعمال بالأسباب أو بالعلل:

العلة والسبب: هل العقل الإنساني خاضع لحتمية تربط الأسباب بالمسببات ؟ هل تحكمه قوانين كلية محددة سلفاء أم يخضع لإرادة حرة ؟ هل يمكن تفسير الفعل بأسبابه أم بمالله ؟ يتطلب الأمر البدء بإقامة **غييز** بين تفسير السلوك الإنساني باعتماد الأسباب وتفسيره باعتماد العلل. يبدو أن فكرة فهم الأشياء بإثارة عللها تعود إلى أرسطو، وهي التي تثيرها كذلك على مستوى الحس المشترك، ولكن كيف ينظر العلم لهذا الأمر، خاصة عندما تقارن بين الأفعال الإنسانية والظواهر الطبيعية. هل العلم يثير الأسباب أم العلل ؟ فقد نعي أفعالنا، لكن قد تجهل الأسباب المؤدية إليها، خاصة وأن هناك أن العلم يهتم بالأسباب دون العلل، فما تحدثه الطبيعة كالحرارة والبرودة لايسمى عللا، بل أسبابا، بالرغم من أننا قد نستخدم العلة الفاعلة للحديث عن السبب، فالأسباب تفسير لنا قوى الطبيعة، فنستخدم السبب عندما يتعلق الأمر بالظواهر الطبيعية، لنقول إن العلم هو معرفة السبب.

على هذا، اختلف المحققون بين من مائل بين السبب والعلة، ومن ميز بينهما. فقد قيل إن السبب ما يحصل الشيء عنده وليس به، والعلة ما يحصل بها. وهناك من قال السبب هو ما يتوصل به إلى غيره، بينما العلة إسم المارض يتعرض به وصف المحل بحلوله، لا عن اختيار، لهذا سمي المرض علة، لأن بحلوله تتغير حالة الشخص من قوة إلى ضعف ؛ وقيل كذلك السبب هو ما يتوصل به إلى المقصود. بالتالي، هناك، من ذهب إلى أن السبب أعم من العلة، لأن لكل علة سبب، بينما يرى آخرون أن العلة أعم، والسبب أخص.

وقد تعني العلة ما يجب به الحكم، وعليها يتوقف وجود الشيء، أو يكون خارجا ومؤثرا فيه، وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء، أما السبب فقد قيل ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، والعلة ما يثبت به الحكم، و هناك من استعمل لفظ السبب للدلالة على العلة، فجعل العلة مرادفة للسبب، إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة ما يفضي إلى الشيء، أو ما يكون باعثا عليه ؛ في مقابل تفضيل بعضهم استخدام العلة عوض السبب. وبالجملة، جعل بعضهم السبب مرادفا للعلة، في الوقت الذي ميز فيه آخرون بينهما، أما بالنسبة للمعلول فيحدث عن الملة بدون واسطة، على عكس السبب [1] الذي يكون بواسطة، أو بوسائط، فالمعلول ينشأ عن علته بلا واسطة ولاشرط بينما السبب يفضي إلى الشيء بواسطة.

لذلك يتراخي الحكم عنده حتى توجاد الشروط وتنتقى الموائع، أما العلة فلا يتراخي الحكم عنها، فمتى وجدت أوجبت المعلول، كما قبل إن السبب يحتاج إليه في حدوث المسبب ولا يحتاج إليه في بقائه.

[1] حسان الباهي **فلسفة الفعل**، ص 235.

وفق هذا المنظور ربط بعض الباحثين السببية بالضرورة في بيان العلاقة بين السبب والمسبب، بينما نفى أخرون ذلك ليقولوا بأن السببية لا تعني وجود حتمية. فلا ينتج عن وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة، وانتفاء أحدهما انتفاء الآخر بالضرورة. لقد اعتبر التهاوني في « كشاف اصطلاحات الفنون » العلة إسم لعارض يتغير به وصف المحلول بحلوله بالضرورة، لا عن اختيار ؛ بينما نجد في « مختار الصحاح » أن السبب أصلا الحبل، وأسباب السماء نواحيها. ونجد في « المصباح المنير » أن السبب هو في الأصل ما يتوصل به إلى الاستعلاء، ثم استعير به لكل شيء نتوصل به إلى أمر من الأمور ؛ فقيل هذا سبب هذا، وهذا مسبب لهذا.

وقد يرد السبب بمعنى الوسيلة والحيلة، وهو ما جعل بعض الدارسين يؤكدون على الخاصية الإنسانية لمصطلح « سبب »، فعلقوا مصطلح « علة » بما هو طبيعي. فالسبب يعني ماهو عقلي ويتعلق بالإنسان، بينما العلة تعود إلى بنية العالم وتعتمد الطبيعي والتجربي.

كما أرجع بعض الفلاسفة السببية إلى العادة والعود، في الوقت الذي دافع فيه آخرون عن السببية واعتبروها المنظمة للظواهر الطبيعية والسلوكيات الإنسانية. ومن ثم، شكلت السببية موضوع اهتمام العديد من الفلاسفة، خاصة هيوم الذي أنكر الضرورة في علاقة العلية، وردها إلى تتابع الظواهر التي تولد في الذهن عادة نفسية تجعل الشخص بتهيأ كلما حدث الشيء الأول إلى توقع حدوث الثاني .

فلو ارتطمت كرة البلياردور بكرة أخرى، والتي بدأت بالحركة عند الارتطام، فقد نقول إن الكرة الأولى سببت تحرك الكرة الثانية ؛ لكن ما يصح قوله هو أن حركة الكرة الثانية جاءت بعد حركة الأولى، لنميل بذلك إلى القول إن هذا يتفق مع ما يمكن أن يقع في كل الحالات. ففي كل مرة يحدث هذا، نتوقع أن تتحرك الكرة الثانية، لكن في الحقيقة هذه الحركة ليست ضرورية، يبدو أن هذا التصور يستبعد مهمة التفسير، فإذا كانت المكانيكا الكلاسيكية تقدم تفسيرا لحركة الكرة الثانية، فإن فهم ؛ ليس بحدود الضرورة المنطقية ؛ فليس من المستحيل ألا تتحرك الكرة الثانية حين ذلك يجب أن يتم [1] تصطدم بها الكرة الأولى بطريقة معينة .

لنفضي بذلك إلى القول بأن الأسباب تحدد النتائج. من تتضمن هكذا طغى التصور الحتمي حتى الأزمنة المعاصرة حين بدأت العديد من العلوم تطرح مفهوم الحتمية موضع تساؤل. فبظهور مفهوم الارتياب بدأ تصور الحتمية يترك مكانه لمفاهيم أخرى مثل الاحتمال والإمكان، بالإضافة إلى تصورات

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي، ص** 236.

أخرى تقول بالحتمية المرنة وتسلم بالصدفة، وغيرهما من المفاهيم والتصورات التي أصبحت حاضرة في العلوم البحتة بنفس حضورها في العالم المعيش .

وكان الغرض من التأكيد على هذه المفاهيم هو بيان الاختلاف بين الطريقة التي تتحرك بها الأشياء المادية وتلك التي يتحرك بموجبها الإنسان. فلو انحدرت الصخرة أعلى فنحن نستطيع التنبؤ بمستقرها النهائي، ولو من حيث المبدأ.

وإن كان بالإمكان تحديد مسار الصخرة والتنبؤ به، فيصعب بالمقابل توقع بدقة ما ستكون عليه حالة الشخص الواقف أمامنا في اللحظة الموالية. وذلك لأن حياة الإنسان لحظات اختيار تتراوح بين الاستمرار والانقطاع. فهو يعيش لحظات تكون فيها البدائل مفتوحة على مجموعة من الاختيارات.

ذلك يمكن أن نتساءل هل الاختيار حقيقة أم وهم ؟ فمن يتبنى النزعة المادية سيقول بعدم وجود أي اختيار، لأن القول بذلك هو بمثابة تعطيل للنظام السببي العام. فما يبدو لنا اختيارا ليس سوى وهما. هذا في الوقت الذي ذهب فيه آخرون إلى التسليم بفكرة الاختيار ؛ ومع ذلك اصطدموا بصعوبات لما سعوا إلى صياغة نظرية كلية توضحه وتفسره. وقد ظهر على إثر ذلك تصور تبنى موقفا نزع نحو التوفيق بين المقاربة التي قالت بالاختيار وتلك التي دافعت عن الحتمية، فسمي هذا التوجه بالنزعة التوافقية أو الحتمية المرنة. لقد حاول أصحاب هذا التوجه تعريف الحرية بطريقة تجعلها لا تعطل مبدأ العلية .

فلنصف فعلا ما بالحر لابد أن يريد المرء عمله، ويرغب فيه. فالفعل الحر ليس فعلا غير معلول، بل هو فعل علته تكمن في رغبة الفاعل وإرادته. وهو الأمر الذي رفضه أصحاب الحتمية القوية لما أنكروا إمكان أن يكون الاختيار متوافقا مع السببية. حيث أكدوا على استحالة أن نكون أحرارا ومسئولين في ذات الوقت، وأن نتمكن من تكييف تجاربنا مع العالم الخارجي الذي يخضع لمبدا السببية. فعلى أساس الحرية نتخذ القرارات ونتصرف [1]، لكننا نواجه في ذات الوقت عراقيل تحد من حرية أقوالنا وأفعالنا. وعليه، قد تنزع إلى القول بأن السلوك الإنساني هو نتيجة اختيار، وأن الإنسان حر في تصرفاته، وأنه يملك إرادة حرة ؛ إلا أننا نصطدم بتصور يقول إن كل ما يقع يتم بقدر.

ومن ثم، علينا البحث في سبل التوفيق بين التفسير السببي وحرية الاختيار، وبين القول بالعلاقات الحتمية والتسليم بالحرية. لقد اختلفت التصورات بين من قال إن كل الأحداث بما فيها أفعال الإنسان تقع بصورة محددة، وقائل باستحالة إخضاع الإنسان لضرورة حتمية. ففكرة الحتمية فكرة خاطئة عندما سلم

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، ص 237.

المدافعون عنها بأن بالإمكان إخضاع كل حادثة طبيعية لقانون كلي، وبالأحرى إخضاع السلوك الإنساني لقوانين كلية. في هذا المقام نستحضر موقف ريكور حين تناول مسألة الفعل بين الأسباب والعلل، متأثرا في ذلك بدفدسين.

حيث عمد إلى تأويل التفسير السببي للحدث عند دفدسين من خلال ربط الحدث بالفاعل، مستثمرا بدوره نظرية الأفعال الإنجازية.

كما بحث في دلالات الفعل الإنساني في تجلياته اليومية، متناولا بالتحليل الفروق بين الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية. فأحيانا يصعب تحديد ما إذا كان الجواب عن السؤال « لماذا ؟ » سببا أم علة .

فلو سألنا الفاعل « لماذا فعلت هذا »، فأجاب « لأنه طلب مني »، فإننا نلاحظ أن السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كنا أمام أم علة يتعلق بالفعل الذي نحن أمامه، والظروف التي نفذ فيها. ذلك أن تنفيذ أمر ما حتى ولو كان آليا يتطلب من الفاعل فهم الأمر الذي صدر له.

كما نستحضر موقف دفدسين حين عمد إلى دحض الرأي الذي أسند لفتجنشتين والمتعلق بالقول باستحالة أن تكون الأسباب التي دفعت بالفاعل للتصرف عللا لفعله، ليؤكد على أن التعقيل (تقديم أسباب تفسر أفعال الفاعل) هو نوع من التفسير العلي العادي[1].

وهو ما دفع به إلى تطوير نظرية تتعلق بعلية الفعل الإنساني والتي تعد السمة الأساسية لنظريته في العلية والفعل والعقل والحدث. كما عمل على تحليل دلاليات الفعل، ليقترح تصورا للذهني سعى فيه إلى التوفيق بين كون الفاعل ينتمي لعالم الطبيعة وكونه يخضع لقواعد عقلانية معيار. لقد طرح سؤالا. ليخرج بخلاصة مفادها أن الأسباب هي العلاقة بين الإرادة الحرة والحتمية، علل. كما أكد على أن إسناد فعل أولي فاعل يرسم حدود الخطاب العلي .

إلا أن شسهولم يرى أن هذا التصور ينتقل إلى نمط مختلف، من العلية. حيث يرى أن علينا تحليل فكرة سلطة التصرف بحدود العادية متى أردنا أن نعطي معنى لمفهوم المسئولية. فالمسئولية تقتضي فكرة العلية وتستبعدها في نفس الوقت.

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، ص239.

فهي تستبعدها بالمعنى الذي يجعل التحديد العلي للفعل ينزع عن الشخص هذا الفعل ؛ فليس الشخص هو الذي تصرف ؛ بينما تقتضي المسئولية العلية، في الوقت الذي نقول فيه بأن فعلا ما غير علي، حيث يعزى لفاعل.

بالتالي، يرى أن علينا تبني فكرة « العلية عبر الفاعل » والتي تختلف عن العلية بين الأحداث. فالفعل ينبني على سلسلة من الأحداث، حيث علة الأول (الذي من المحتمل أن يكون حدثا على مستوى المخ) هو الفاعل، وليس أحداثا أخرى.

هذه العلية هي علية عن طريق الحرية ؛ لأن القول بأن الفاعل هو من سبب الحدث، يعني أنه ليس من الضروري أن يسببه. فقد كان بالإمكان ألا يسببه، أي كان بالإمكان ألا يثير السلسة العلية للأحداث التي تتعلق بالفعل. وهكذا يلاحظ شسهولم أن فكرة العلية بواسطة الفاعل تجمع بين الفكرتين التي تقتضيهما المسئولية، وهما: الحرية والتحديد العلي. وليكتمل التحليل الذي يتعلق بالتصرف ويكون ملائما علينا أن نأخذ بالحسبان الحالات التي يتم فيها الالتفاف، أو يقع التشويش على آلية الفعل العادي، كما هو الحال مثلا عندما نتصرف مكرهين، أو نكون غير مقتنعين بما نعمله .[1]

سنعمد كذلك ونحن نعالج هذه القضايا إلى إثارة اعتراضات العديد من فلاسفة التوجه التحليلي الذين اهتموا بنظرية الفعل على دعوى التجربية المنطقية عندما دافعت عن وحدة العلم وردت علوما إلى علوم أخرى. حيث أكد المعارضون على أن هذه الدعوى تستلزم :

1 – المواقف المعرفية والإرادية (الرغبات، والمعتقدات، والاختيارات، والقرارات، إلخ) .

2 – يتطلب تفسير الفعل قوانين الغطاء التجربية التي تقول بأن مواقف من متبوعة بسلوكيات من نمط معين .

[1] الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**،ص 356.

خلاصة الفصل:

من خلال دراستنا للجانب التطبيقي المتمثل في الفعل عند المتنبي بان لنا الكشف على اهم النتائج المتوصل غليها والمتمثلة في:

- يعتبر المتنبي من أعظم الشعراء الذين فاق تفكيرهم المعقول حيث أشار المتنبي للفعل من نواحي لم يتطرق إليها أحد من الشعراء وهي الناحية التصورية والصورة الإنجازية وما يتخللهما من ظواهر وتغيرات.
- اختلف الفعل التصوري والإنجازي من نواحي عديدة (الجزاء – الجهود- الإمكانيات ...).
- تعتبر النفس والروح والجسم والعقل هم الفيصل في تحقيق الفكل وتكونه كفعل.
- إن الفعل يدرس من حيثيات دقيقة في وجهة نظر المتنبي.
- استعمل المتنبي ظاهرة لغوية جعلت شعره متميز عن باقي الشعراء وهي ظاهرة الفعل ومضاد الفعل .
- بين المتنبي أن الفعل مرتبط بطبيعة فاعله وظروفه الداخلية والخارجية.
- لمح المتنبي في قصائده إلى الفعل الإرادي ويبين أن له حدود.
- فرق المتنبي بين الإرادة والاستطاعة في شعره بأن الاستطاعة ترك الشيء مع القدرة عليه.
- عالج المتنبي الفعل كظاهرة وسلوك.

الخاتمة

خاتمة :

وفي الختام نحمد الله جل ذكره ونشكره على ما وفق وأعان والصلاة والسلام على النبي العدنان وهادي البشر إلى الدين القويم وبعد:

فهذا جهدنا المتواضع الذي بذلناه في هذا البحث المتمثل في دراسة فلسفة الفعل في ضوء فلسة اللغة متخذين ديوان المتنبي أنموذج للدراسة والتحليل، وقد كانت رحلة البحث شيقة خاصة ونحن ندرس ونطبق على شعر المتنبي الذي فاق جل الشعراء،ولقد توصلنا من خلال بحثنا هذا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- إن الإنسان عبارة عن فكر وعمل يسعى دائما لتحقيق أهدافه.
- يتضح لنا أن القصدية تشكل إحدى القضايا الأساسية في كل من فلسفة اللغة وفلسفة الفعل.
- لكل فعل أسباب ودوافع.
- الرغبة هي الدافع الأساسي للقيام بالفعل.
- الفعل محصور بين مجالين هما التحقق واللاتحقق
- يمكن القول ان الفعل هو ميدان ممارسة الحرية
- تعتبر الحرية سمة من سمات الإرادة .
- قسم المتنبي الإرادة في ديوانه على نوعين:الإرادة المقصود بها الهم للفعل، والإرادة المقصود بها الهم والاستطاعة
- تميز شعر المتنبي بالتنوع اللغوي الإبداعي.
- الفعل عند المتنبي يدور بين التصور والتطبيق وبين الرغبة والواقع.
- نظر المتنبي للفعل من زاوية الصورة الذهنية والصورة الإنجازية.
- تميز لسان المتنبي بالطلاقة والفصاحة وقوة التعبير وحسن سبك المصطلحات مما فوقه على غيره.
- تنوع أغراض شعره غي الديوان بين المدح – التحدي –الطموح والإرادة.

وفي الأخير نحمد الله الذي أنعم علينا بإنجاز هذه البحث وخروجه إلى النور لإفادة الباحثين والقراء ونسأل الله عزوجل أن يجعل نياتنا خالصة لوجهه الكريم ، والله أعلى وأعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر

والمراجع

- القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع:

1) ابراهيم انيس، **اللغة بين القومية والعالمية**، دار المعارف، مصر.

2) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، تنسيق سامي بن أحمد، دار سراس للنشر، تونس، 2009.

3) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**،بيروت – لبنان–، دار الكتب العلمية،سنة 1971 .

4) إبن منظور ،**لسان العرب** ،جزء 14 .

5) أبو هلال العسكري ، **الفروق في اللغة** ، دار الآفـــاق الجديـــدة ، بيـــروت ، ط 6 ، 1981 ، ص 130 . 17

6) أحمد كروم ، **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ، ط 1 ، عمان : 2015 ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ،.

7) إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، لبنان، ط 1 2005.

8) **أساس البلاغة للزمخشري** ، الأميرية ، ٥١٣٢٧ / صـــ ٢٥٧ . الإرادة الإلهية بين الإطلاق والتقييد عند المعتزلة وأهل السنة.

9) أوستين ، **نظرية أفعال الكلام العامة** ، كيف ننجز الأشياء بالكلام ، تر : عبد القادر قينيني ، إفريقيا الشرق : 1991.

10) بول ريكور، **الحياة بحثاً عن السرد**، مقال ضمن كتاب: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد القائمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 1999.

11) **جامع البيان في تأويل القرآن**، للطبري (ج 1 .

12) جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، حوار مع بول ريكور، معرفة الذات وأخلاق الفعل، ترجمة: إبراهيم صدراوي، ط 1، 2009، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

13) الجرجاني (علي بن محمد) ، **كتاب التعريفات** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 3 ، 1988 .

14) **الخليل بن أحمد الفراهيدي** أستاذ عصره في العربية وأحد أهم علماء اللغة العربية ، ولد في عمان عام 718 م . توجه إلى البصرة ليتلقى العلم هناك ولقب بالبصري . كما تميز الفراهيدي في علم الموسيقى ، والرياضة والترجمة تتلمذ على يد كبار العلماء وفي مقدمتهم أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر . (معجم الأدباء (11 / 72 - 77) والسير (7 / 429 - 431) .

15) د.نور الهدي لوشن، **مباحث في علم اللغة**،جامعة الشارقة، تاريخ النشر 2008/01/01 ،مكان النشر المكتب الجامعي الحديث، ص 189 .

16) **درء التعارض بين العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية ج 1

17) رجب بو دبوس، **تبسيط الفلسفة**.

18) الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005 م.

19) **الصحاح تاج العربية** ، الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، (بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ، 1407 ه- 1987 م) ج 5 .

20) عبد الرحمان البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**،الجزء الأول، طدار الكتاب العربي2015، بيروت-لبنان.

21) عبدالعزيز العيادي **فلسفة الفعل** ، مكتبة علاء الدين ، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية صفاقس صفحة 18.

22) **العقل والعلم في القرآن الكريم** ، يوسف القرضاوى ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، 1422 هـ - 2001 م) ص 13 بتصرف يسير . [14] بغية المرتاد لابن تيمية ص شرف الدين ابن تيمية (727 ه) . (الدرر الكامنة (2 / 266) وشذرات الذهب (6 / 76) .

23) **العقيدة بين السلف والمتكلمين** - حسن بن محمد .

24) عن موقع " موضوع "،**مقال لـــ: أفنان أبو مفرح**، 2017.

25) فتحي المسكيني، هامش من **كتاب الكينونة والزمان**.

26) فريدريتش نيتشه، **في جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، المركز القومي للترجمة، سلسلة ديوان الفلسفة، ط 1، تونس 2010..

27) فريناند دي سوسير، **علم اللغة العام**، يوسف عزيز، افاق عربية1985 .

28) **فلسفة الفعل اقتران العقل النظري بالعقل العملي**،حسان الباهي، دط، السنة2016.

29) **فلسفة اللغة بين ألعاب الكلام وأفعال الخطاب** د زهير الخويلدي،ط1.

30) فيليب بلانشيه ، **التداولية من أوستين إلى غوفمان** ، تر : صابر الحباشة ، ط 1 ، سوريا : 2007 ، دار الحوار للنشر والتوزيع .

31) **لسان العرب** ، ابن منظور ، محمد بن مكرم ، (بيروت : دار صادر ، الطبعة الأولى) ج 11 .

32) مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، .

33) **المثالية الألمانية**، المجلد الثاني.

34) مجمع اللغة العربية – القاهرة، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1403 هـ / 1983 م.

35) مجمع اللغة العربية (2004)، **المعجم الوسيط** (الطبعة الطبعة: الرابعة)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

36) محمد فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ / 1985 م.

37) مخلوف سيد أحمد، **اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة**.

38) **المعجم الفلسفي**، عبد المنعم الحنفي، ص 15,ط1, 141هـ، 199م، الدار الشرفية .

39) **معجم المعاني الجامع** –معجم عربي عربي .

40) **المعجم الوسيط** ، مجمع اللغة العربية ، طه ، ١٤٣٢-٥١ - ٢٠١١ م ، مكتبة الشروق الدولية ، ومختار الصحاح ، مادة (ر- و- د) ، لزين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي ، مؤسسة الرسالة ، تحقيق حمزة فتح الله ، ط ١١ ، ١٤٢٦-٥١ - ٢٠٠٥ م ، ص ٢٣٩ .

41) والمعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية ، ص ٢٨١ ، 51411- ١٩٩٠ م

42) **معجم مقاييس اللغة ابن فارس** ، أبو الحسين د . ، تحقيق : عبدالسلام محمد هارون ، (دار الفكر ، أحمد .. اللغة الطبعة : 1399 هـ 1979 م) ج 4.

43) من هامش كتاب " **الكينونة والزمان** " مارتن هيدغر، ترجمة فتحي المسكيني .

44) **نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية ،قراءة استكشافية للتفكير التداولي في المدونة اللسانية التراثية** : نعمان بوقرة ، مجلة اللغة والأدب ، العدد 17 ، 2006 م.

الفهرس

2020 ديسمبر 27

★ ملحق بالقرار رقم ....1082.... المؤرخ في .....

الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مؤسسة التعليم العالي والبحث العلمي:

نموذج التصريح الشرفي

الخاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

أنا الممضي أسفله،

السيد(ة): إسماعيل حمروني الصفة: طالب، أستاذ، باحث طالب

الحامل(ة) لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 103094897 والصادرة بتاريخ 2017/01/22

المسجل(ة) بكلية / معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

والمكلف(ة) بإنجاز أعمال بحث (مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، أطروحة دكتوراه)،

عنوانها: عاطفة الغزل في ديوان المتنبي مقاربة في ضوء فلسفة اللغة

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه .

التاريخ: 2022/06/27

توقيع المعني (ة)

2020 ديسمبر 27

★ ملحق بالقرار رقم ....1082.... المؤرخ في .....

الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها

1

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مؤسسة التعليم العالي والبحث العلمي:

نموذج التصريح الشرفي
الخاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

أنا الممضي أسفله،

السيد(ة): عبد الرحمان قاسمي ..... الصفة: طالب، أستاذ، باحث ..... طالب .....

الحامل(ة) لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 82049621 والصادرة بتاريخ 2019/01/03 .....

المسجل(ة) بكلية / معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي .....

والمكلف(ة) بإنجاز أعمال بحث (مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، أطروحة دكتوراه)،

عنوانها: خلفية الفعل في حروف المعاني مقاربة في ضوء فلسفة اللغة .....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه .

التاريخ: 2022/06/27

توقيع المعني (ة)

الفهرس:

العنوان	رقم الصفحة
المقدمة.....	أ – ب
المدخل: ماهية فلسفة اللغة وأهم قضاياها.....	18-4
الفصل الأول:الفعل في ضوء فلسفة اللغة.....	
1- نظرة فلسفة اللغة للفعل.....	23-20
2- الفعل في اللسان العربي.....	26-23
3- خصائص الفعل في ضوء فلسفة اللغة.....	50-27
خلاصة الفصل	51
الفصل الثاني:الفعل عند المتنبي.....	
1-نظرة المتنبي للفعل فلسفيا بين التصور والإنجاز.....	64-54
2-نظرة المتنبي للفعل بين التفكير والتحقق،.....	70-64
3-الفعل ومضاد الفعل عند المتنبي.....	78-70
خلاصة الفصل.....	79
خاتمة.....	80
قائمة المصادر والمراجع.....	83-81
الفهرس.....	
.	

الحَمدُ للهِ

الَّذي بِنعمَتِهِ تَتِمُ الصَالِحَات

الملخّص:

يعالج هذا البحث موضوع من موضوعات فلسفة اللغة تحت عنوان " فلسفة الفعل مقاربة في ديوان المتنبي في ضوء فلسفة اللغة "، منطلقين في تقسيمه إلى مدخل بعنوان : فلسفة اللغة وأهم قضاياها مفاهيم نظرية، وفصلين : الأول يتناول فلسفة الفعل من حيث الخصائص والأنواع والإشكالات في ضوء فلسفة اللغة، والثاني يخص نظرة المتنبي للفعل بين التفكير والتحقق، وبين التصور والإنجاز، معتمدين على المنهج الوصفي التحليلي ما مكننا إلى أن نصل في الأخير إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- الفعل عند المتنبي يدور بين التصور والتطبيق وبين الرغبة والواقع.
- نظر المتنبي للفعل من زاوية الصورة الذهنية والصورة الإنجازية.
- لكل فعل أسباب ودوافع وتعتبر الرغبة هي الدافع الأساسي للقيام بالفعل.

الكلمات المفتاحية: فلسفة اللغة – فلسفة الفعل – ديوان المتنبي.

Abstract:

This research deals with one of the topics of the philosophy of language under the title “The Philosophy of Action: An Approach in the Diwan of Al-Mutanabi in the Light of the Philosophy of Language”, starting from its division into an introduction entitled: The philosophy of language and its most important issues are theoretical concepts, and two chapters: The first deals with the philosophy of action in terms of characteristics, types and problems in light of The philosophy of language, and the second concerns Al-Mutanabbi’s view of the action between thinking and verification, and between perception and achievement, relying on the descriptive analytical method, which enabled us to reach, in the end, a set of results, the most important of which are:

The action of Al-Mutanabbi revolves between perception and application, between desire and reality.

- Al-Mutanabbi's view of the verb from the angle of the mental image and the image of achievement.

Every action has causes and motives, and desire is the primary motive for doing the action.

Keywords: Philosophy of language - Philosophy of action - Al-Mutanabbi's Diwan.