تلازم المعنى اللُّغوي والإبداع المفهومي
في الفلسفة العربية المعاصرة

الدكتور عبدالرزاق بلعقروز
جامعة سطيف٢ ، الجزائر

الملخص

جاءت هذه الدراسة للوقوف على مداخل التفكير في منهج الولـــوج إلـــى الإبداع الفلسفي بتعدد زوايا النّظر، ومن الزوايا ذات الاعتبار الراهني المساءلة اللغوية وإعمال المنهج اللّساني في فقه القول الفلسفي، وبالتالي فإن صميم رسالة الفيلسوف هي لغوية.

إنَّ أهمية هذا البحث، تتجلّى في كونه ينير الطريق أمام المتفلسف العربي، لأجل أن يستثمر الإمكانات اللُّغوية في صناعة قول فلسفي إبداعي، فإن بنيـــة اللغة تؤثر تأثيراً عميقاً في وضع المسائل الفلسفية ذاتها؛ كما تكمن أهمية البحث في أنه يصرف عن الفلسفة العربية ظاهرة قلق العبارة؛ والترجمة التقليدية التي تتوهَّم وجود فلسفة معنوية خالصة مستقلة عن اللغة التي يفكر بها المتفلســـف، وهذا يزيد من تدعيم فكرة التواصل بين الفلسفات؛ نظراً لاخـــتلاف اللغـــات، فاختلاف اللغات يثمر اختلاف الأفكار، واختلاف الأفكار ينتج التواصل الخلاق المبدع.

فاتحة الإشكال:

تتعدّد مداخل التَّفكير في منهج الولوج إلى الإبداع الفلسفي بتعـــدد زوايـــا النّظر، ومن الزوايا ذات الاعتبار الراهني، المساءلة اللغوية وإعمـــال المـــنهج اللّساني في فقه القول الفلسفي، ومشروعية هذا المدخل آتية من قوة الارتباط بين التَّجديد الفكري وتشغيل المدلول اللُّغوي العربي في بناء المفاهيم الفلسفية، لأن إمكانات التَّفلسف تقتضي منا أن نتخذ اللُّغة معياراً وقانوناً لغيرها، وبالتالي فإن صميم رسالة الفيلسوف هي لغوية؛ وبالتالي على الفيلسوف العربي المعاصر أن يجتهد في التوعية بقدرة لغته الفكرية؛ وأن يلفت النّظر إلى التَّشويه الذي لحق أصول لغتنا العربية، عندما أراد بعض المتفلسفة نفي قدرتها الإبداعية وإلحـــاق مدلولات اللغات الأخرى بها في فعل الترجمة؛ وكانت المحصّلة هي كبت طاقة التفلسف لدينا، واتباع مفاهيم الثقافات الأخرى المبنية على مفاهيمها اللغوية أو عاداتها في التّعبير وفي التبليغ. وما قوة الفلسفتين اليونانية والألمانية إلا من قوة الاستثمار اللغوي لكليهما.

وإذ تقرّر هذا، فإنَّ أهمية هذا البحث، تتجلّى في كونه ينير الطريق أمـــام المتفلسف العربي، لأجل أن يستثمر الإمكانات اللُّغوية في صناعة قول فلســـفي إبداعي، ذلك أنّ ثمة إمكانات كامنة في اللُّغة تجعلها تختلف في إبـــداعها عـــن اللُّغات الأخرى؛ وعليه؛ فإن بنية اللغة تؤثر تأثيراً عميقاً في وضـــع المســـائل الفلسفية ذاتها؛ كما تكمن أهمية البحث في أنه يصرف عـــن الفلســـفة العربيـــة ظاهرة قلق العبارة؛ والترجمة التقليدية التي تتوهَّم وجود فلسفة معنوية خالصة مستقلة عن اللغة التي يفكر بها المتفلسف، وهذا يزيد من تدعيم فكرة التواصل بين الفلسفات؛ نظراً لاختلاف اللغات، فاختلاف اللغات يثمر اختلاف الأفكـــار، واختلاف الأفكار ينتج التواصل الخلاق المبدع.

إشكالية البحث:

كيف يكون الوعي بحضور المدلولات اللُّغوية في الفلسفات المهيمنة لأجل صرف هذه المدلولات الخاصة وتعويضها بالمدلولات اللُّغوية الذَّاتية؟ ما هي آليات استثمار المدلولات اللغوية لأجل تحرير طاقة التفلسف لدينا أو آليات إدخال المدلول اللغوي العربي كمقوم مركزي من مقومات بناء المفاهيم وإبداعها كي تكون الثَّمرة هي الأخذ بيد المتفلسف العربي نحو إتقان التفلسف وفق النظام اللغوي الذي يفكر به؟

أولاً. مفاهيم الدّراسة: لهذه الدراسة مفاهيم أساسية يقتضي منا البيان رسم مدلولاتها، وهذا الرَّسم يكون في ترابط مع الأغراض التي نروم تَقَصُّدَها في هذه الدّراسة، ورأينا أن من المفردات ما تتبوّأ مقاماً جليلاً، هي:

أ. **التَّلازم أو الملازمة:** هذا اللَّفظ متداول في سياقات لغوية ومنطقية، وليس غرضنا التَّحويم عند ذينك المجالين، بل الأخذ بالمعنى الذي يناسب سياق الاستعمال؛ أي تلازم المدلول اللغوي في الإبداع المفهومي الفلسفي. ولأجل هذا نجد كتاب التعريفات للجرجاني يقول: "الملازمة لُغَةً امتناع انفكاك الشيء عن الشيء واللزوم والتَّلازم بمعناه، واصطلاحاً كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً... ويتم التّمييز بين الملازمة العقلية والملازمة العادية والملازمة المطلقة، هاته الأخيرة تعني كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى الملزوم، والثاني هو المسمى باللازم"[1]. وهنا تظهر لنا تلك الصلة التي لا تقبل الانفكاك بين اللازم في سياقنا هنا، وهو المدلول اللغوي، والملزوم، وهو الإبداع المفهومي

---

١. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، مادة الملازمة، ص٢٢٩.

في الفلسفة، فلا إبداع من غير تلاحم المعنى اللغوي والمدلول الاصطلاحي؛ لأنَّ أيَّ مفهوم يريد أن يبدع ويثمر قيماً فكرية أو قيماً عملية، لا بد له من أن يتأصّل في المجال التداولي بخاصة في المستوى اللُّغوي، لأن ّ اللغة هنا تحيل إلى مقام التواصل والتفاعل بين أشخاص كاسبين لتراث مخصوص، أو لِنَقُل أشخاص تربط بين قلوبهم روابط اعتقادية ولغوية وقيمية، أو جماعة، أجمعت على كليات لغوية وقيمية واعتقادية، ترسم لها خصوصية عطائها وميزة إنجازها وتأثيرها في العالم. و"إنّ في هذا المشترك يكمن كنه الجماعة وجوهرها، وبه تتميّز عن غيرها، ومنه تبدأ وتنطلق في نهجها أو سلوكها أو فعلها اللغوي والعملي والعلمي. وانتساب فرد من الأفراد إلى جماعة معينة ما هو إلّا اتباع وانقياد واهتداء بالمُشترك الذي يمثل كنهها وجوهرها وميزاتها ومبدأها ومنطلقها"[١].

ب. **المعنى اللّغوي:** المعنى قبل اللُّغوي، كلمة متعدّدة الدلالات، إذ إنها تبدأ من النص، وتنتهي إلى العالم كما يبتغي البعض في الوصل بين الكلمة والوجود[٢]، أما كلمة المعنى فلها استعمالات مطلقة ومقيّدة، وبيان ذلك أن المعنى مطلقاً "هو ما يقصد بشيء، وأما ما يتعلّق به القصد باللّفظ فهو معنى اللّفظ. ولا يطلقون المعنى على شيء إلا إذا كان مقصوداً، وأما إذا فهم الشيء على سبيل التبعية فهو يسمى معنى بالعرض لا بالذّات. والمعنى هو المفهوم من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه بغير واسطة. ومعنى المعنى هو أن يعقل من اللّفظ معنى ثم يفضي ذلك المعنى إلى معنى آخر"[٣]، وكأن ثمة طابعاً تراتبياً مركّباً في بنية المعنى

---

١. النقاري، حمو، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبدالرحمن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، ص٧.

٢. انظر: عياشي، منذر، **القرآن من النص إلى بناء العالم**، دمشق: نينوى، ٢٠١٥.

٣. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات**، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٦، مادة المعنى، ص٧١٠.

ذاته، وطابعاً متنقلاً بين الكلمات والأشياء. ويزيد الكفوي في رسمه قائلاً: "واللفظ إذا وضع بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى مدلولاً، ومن حيث يعنى باللفظ يسمى معنى، ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوماً، ومن حيث كون الموضوع له اسماً يسمى مسمى، والمسمى أعم من المعنى في الاستعمال؛ لتناوله الأفراد"[1]. وجلي أننا لو شئنا الاختزال المتمثل في كلمة يعني لكان القول بأنه يستعمل "لتضمين علاقة مباشرة مبسّطة بين الكلمات والأشياء، والعبارات والأحوال"[2]، وإذا كانت هذه المدلولات للمعنى تحيل إلى محددات كلية وشكلية، يمكن أن توفي باللغة الإنسانية بما هي ذات بعد كوني، فإن سياقنا التحليلي يعني أهمية إدخال المدلول اللغوي كمقوم من مقومات المفهوم الفلسفي، لأن هذا الوجه من اللغة، لا يدخل في العنصر العلمي الخالص العابر للأنساق اللغوية، وإنما هو وجه من وجوه المدلول الذي يتصل بنظام لغة معيّنة، وكأن اللغة هنا نظام معرفي له قوته التي يبني بها الأنساق الفكرية والتدبيرات العملية، ولو أن محمد عابد الجابري قد حدد الحقيقة لما اعتبر اللغة نظاماً معرفياً يتملك الوجود وألغى تكامليته مع الأنظمة المعرفية الأخرى التي اختزلها بدوره في المعايير السياسية لقلنا قولته "أن اللغة سلطة مرجعية لاشعورية ولكن قاهرة وأن اللغة تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم"[3].

---

١. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات**، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٦، مادة المعنى، ص٧١٠.

٢. انظر: أوغدن وريتشاردز، **معنى المعنى ،دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية**، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، بيروت، ص٧٩.

٣. الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة ،دراسات ومناقشات**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١، ص١٥٧/١٥٨.

ج. **الإبداع المفهومي:** السّائد عن معنى الإبداع، بخاصة في الاصطلاح الفلسفي أنه ذو صلة مباشرة بالبعد الأنطولوجي/ الكياني؛ حيث إن حد الإبداع هو "اسم مشترك لمفهومين: أحدهما تأسيس الشيء لا عن مادة ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً؛ وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً. وبهذا المفهوم، العقل الأول مبدع في كل حال؛ لأنّه ليس وجوده من ذاته العدم، فله من ذاته العدم، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً"[1]. كما يرد معنى الإبداع أيضاً في سياق المعاجم الفلسفية المعاصرة بمدلول إضافي؛ فهو وإن قضى بمحدودية الإنسان في مشاكلته للإبداع الأنطولوجي الذي هو خاصية إلهية؛ فإنه دلل على أن اتفاق معظم المفكرين على أنّ "الإبداع هو إنتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صياغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية... وتتوزع القدرات الإبداعية على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الإبداعي: مظهر استقبالي، يظهر في تلقي ضغط المشكلات التي تدفع العقل لإيجاد الحلول لها، ومظهر إنتاجي يظهر القدرة على الإبداع الفكري أو العلمي، وهنا ثلاث مواصفات: الطلاقة والمرونة والأصالة، ومظهر تقويمي، يظهر في تحصيل القدرة على التقويم ووزن الأفكار والسلوكات والأحداث على محك المعايير الصحيحة"[2]. ولما كانت المفاهيم هي أحد أبواب الإبداع، فإن قصدنا هنا بالإبداع المفهومي، تحصيل القدرة على الإتيان بمفاهيم إبداعية لا اتباعية، لأن الاتباع هو تقليد خطى الآخرين التي سلكوها، وحشر العقول في

---

١. انظر: الأعسم، عبدالأمير، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الجزائر، تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار التونسية للنّشر، ١٩٩١، ص٣٢٦.

٢. **الموسوعة الفلسفية العربية**، إشراف معن زيادة، بيروت: مركز الإنماء القومي، مادة إبداع ص١٦.

الطرق التي سلكوها، والعجز عن مغادرة التَّرسيمات والمفاهيم التي تعكس في الأصل خصوصية المجالات التَّداولية، فالمفهوم يسكن في المجال التداولي للفيلسوف كما يسكن هذا الفيلسوف في العالم.

ثانياً. الإجراء المنهجي العلمي للنّظر في بنية المفهوم الفلسفي:

لا شك بأنّ من يقرأ السَّائد من مناهج قراءة الفلسفة في الخطاب العربي المعاصر، يجد أن الغالب عليها هو اجتراحها الأساليب المقتبسة من الفضاء المعرفي الغربي؛ واستغراقها ضمن صورة الخطاب الفلسفي الدَّاخلي نفسه، فهناك من يطبق على الفلسفة منهجاً ومضموناً؛ معطيات التَّحليل المادي للظّواهر، فتتبدّى باعتبارها أطيافاً مُصَعَّدة من الحياة المادية للنّاس، وهناك من يتقفَّى أسلوب التَّحليل المنطقي الوضعي للقضايا والمفاهيم، فيدمغ ما يراه قضايا زائفة أو خالية من المعنى، والبعض الآخر يصل بين الفلسفة باعتبارها خطاباً، والمؤسسات القائمة، اعتقاداً منه أن الفكر لا يوجد خارج المؤسسة، وذلك وفق منهجية حفرية تلاحق الأصول الإرادية التي فاهت بالأفكار من منظورها التّأويلي ورهانها الحيوي؛ والفكرة الثَّاوية خلف تبني هذه المناهج، هو أن نسلك دروب الغربيين في قراءة الفكر الفلسفي، فإذا ما كانت الزمرة المادية ترد المثالي إلى الواقعي، والزمرة الوضعية المنطقية ترد الميتافيزيقي إلى الزائف، والزُّمرة المابعدحداثية ترد المعرفي إلى التاريخي والتّأويلي، فما على العقل العربي كي ينخرط في هذا الفضاء المنهجي إلا أن يقرأ أفكاره ويباشر فعله الفلسفي وفق هذا المقتضى؛ حتى لا يوصف بالتخلف عن ركب الحضارة أو الحداثة الفكرية؛ وبالتالي يدخل ضمن مقولة الفَوات التاريخي الفكري.

إنّ هذه الإجراءات المنهجية في القراءة يطبعها روح السَّلب والنّفي، بمعنى أنها دائماً ترد الفعل الفكري الفلسفي إلى مصادر أخرى خارج هذا الأسلوب في

التفكير؛ ولا تتجرأ على أن تعلمنا طريقة تأخذ باليد إلى روح التفلسف، فعلى فرض أنّها سلكت مسالك المناهج التي أشرنا إليها؛ فإنها لا تقدر على شق درب فكري آخر، يختلف عن تلك الدُّروب، بل هي دوماً في حيّز الانتظار لما يدفع به الفضاء الفلسفي "الكوني/ الغربي" من إشكالات واستدلالات تقدمها للجمهور على أنّها فلسفة خالصة. وبالتالي لا هي تقدم لنا كيفيات حدوث هذا الإبداع عند هؤلاء المجتهدين، ولا هي تقدّم لنا دليلاً يبصّرنا بكيف نعيش تفلسفنا، ونصنع مفاهيمنا، ونَقْوى على الدُّخول بها إلى فضاء الكونية القَصْدِية.

وتداركاً لهذا الفراغ المنهجي التَّأسيسي الذي ابتلي به العقل العربي؛ نهضت جهود نوعية وفي طليعتها الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن[1]؛ لكي يقدم منهجاً منهجاً جديداً في قراءة الظواهر الفلسفية، وضع له اسم "فقه الفلسفة"، ومجدداً على ضوئه السؤال عن ماهية الفلسفة، التي جرى ترسيخها باعتبارها دوام السؤال أو ممارسة السؤال؛ نظراً لما يتضمنه السُّؤال من طلب للمعرفة وتداع للأسئلة المتوالدة بعضها عن بعض، بينما يعترض طه عبدالرحمن على هذا التعريف الشائع، وبيان ذلك أنَّ تحديد الفلسفة "بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنّها تكون جواباً بعدم الجواب حيث ينبغي الاكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني، أنّها تكون سؤالاً لوجود السؤال حيث ينبغي الامتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل"[2]. والغرض هنا، هو البحث عن مسلك آخر غير

---

١. أخذنا نموذج طه عبدالرحمن هنا، وما يلي في سائر التحليل، لأن منهجه الذي قرأ به القول الفلسفي، يتماثل والآلة اللسانية في قراءتها للواقعة اللسانية، فضلاً عن علمية المبحث الذي يتبناه، وهذا الطريق المنهجي هو الأخلق برصد ووصف وشرح بنية القول الفلسفي.

٢. عبدالرحمن، **طه، فقه الفلسفة، ج١، الفلسفة والتَّرجمة**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص١٣.

فلسفي، يحيط بالقول الفلسفي إحاطة كلية من الخارج، وليس البقاء في المضمون من الدَّاخل؛ وما هذا الذي يحيط بالقول الفلسفي ويتجاوز السؤال عن ماهية الفلسفة بالإجابة عن كونها أسئلة؛ سوى صنف آخر من الأسئلة لا يجانس المضمون الفلسفي، هو السُّؤال العلمي، لأن السُّؤال العلمي هو نظر من أعلى وسؤال عنها، بينما السؤال الفلسفي هو دخول من الأسفل وسؤال فيها ومتحد معها، ومن المعلوم أنّه لا يحيط بالشيء إلا من يقع خارج دائرة ذلك الشيء.

وتبعاً لهذا، فإن السؤال الأصلي "ما الفلسفة"، سيصبح بعد استبانة حدود السؤال الفلسفي سؤالاً علمياً "وعلى هذا، يتوجّب علينا وضع أصول هذا العلم المحيط بالفلسفة، بحيث يتولّى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظّواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلباً لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محدّدة ونظريات علمية مقرّرة"[1]، والسؤال العلمي عن الفلسفة هو ما يجيبنا عنه علم "فقه الفلسفة"، الأداة المنهجية الإجرائية التي تماثل لفظياً فقه اللغة، على اعتبار أن طه عبدالرحمن ينظر في موضوعه، كما ينظر اللّساني إلى موضوعه اللُّغوي أيضاً، إنها شكل من أشكال الاستكشاف العلمي للظَّواهر الفلسفية؛ ووقوف على التّقنيات التي يتم تشغيلها أثناء ممارسة هذا النَّمط من التفكير، فتتبدّى "الظّواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محدّدة وحادثة في أزمان معيّنة وحاملة لمضامين أثّرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة"[2].

وهذه القوانين النَّاظمة للقول الفلسفي، أي اللُّغات المُعَبّرة والأوساط الحاضنة والأزمان المتلقية، والعوامل المادية والمعنوية المؤثرة، هي التي غابت

---

١. عبدالرحمن، طه، فقه الفلسفة، ج١، الفلسفة والتَّرجمة، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص١٤.

٢. المصدر نفسه، ص٢٠.

عن المتفلسفة المسلمين العرب الأوائل، الذين نقلت إليهم مضامين القول الفلسفي؛ نقلاً أبان عن هذه المضامين، لكنّه لم يُفصح عن الأسباب الفاعلة في هذه المضامين؛ وفاتهم هذا التّمييز المفصلي، فوقعوا في آفات التَّبعية والتّقليد، والجمود على ظاهر المنقول الفلسفي، بينما يأتي هذا الفرع العلمي الجديد أي فقه الفلسفة؛ لكي يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التّداولي، منشئاً بذلك تصورات وأحكاماً تنافس المنقول، استشكالاً واستدلالاً"[1].

وإذ تبيّن هذا، فإنّ فقه الفلسفة هو الطَّريق الذي يأخذ باليد إلى العلم بالأسباب التي توصل إلى معرفة قوانين التفلسف أولاً؛ وإلى الاختصاص بمفاهيم فلسفية إبداعية؛ لا تكون بتقليد خطى الآخرين؛ وإنّما بفتح دروب جديدة في العلم والعمل.

ثالثاً. مواصفات فقه الفلسفة في أبعاده المنهجية

١. **الصّبغة العلمية لفقه الفلسفة:** أشرنا سابقاً إلى خصوصية النّظر إلى القول الفلسفي؛ من جهة أنّه قولٌ علمي على القول الفلسفي؛ والعلمية التي تبناها طه عبدالرحمن هي العلمية في صورتها اللّسانية، فالفلسفة هنا واقعة لغوية، لزم "استكشافها المعرفي على طريقة العلماء كما نجد ذلك عند اللّسانيين في تعاملهم التقني مع الظّواهر اللُّغوية... فإذن قصدنا هو أن ننظر في المفاهيم الفلسفية نظر "فقيه الفلسفة" لا نظر "الفيلسوف"[2]. والكَسْب المنهجي الذي نظّر له طه

---

١. عبدالرحمن، **طه ، فقه الفلسفة ،ج١ ، الفلسفة والتَّرجمة**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص٢٤.

٢. عبدالرحمن، طه، **فقه الفلسفة، ج٢، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ص١-١١٩.

عبدالرحمن ارتكازاً على فقه الفلسفة؛ ليس إنجاز فلسفة بعينها، وإنما التّبصـــير بطرق التفلسف الصحيحة؛ يقول في هذا المقام: "وأنا لم أشتغل فـــي مؤلفـــاتي بوضع فلسفة مخصوصة بقدر ما أشتغل ببيان الطريق الموصل إلى وضعها متى أراد العربي أن يكون متفلسفاً أصيلاً، فإذن لغتي هي إلى اللغة العلمية أقـــرب منها إلى اللغة الفلسفية، واللغة العلمية لغة خاصة"[1]. فالوظيفة التي أسندها طه عبدالرحمن إلى هذه الأداة المنهجية؛ إخراج المتفلسف العربي، من طور تحصيل أغراض ومقاصد الفلاسفة؛ إلى طور تعليل هذه الأغراض.

من هنا كان من الأوكد تمييز هذا المشروع العلمي عن غيره من المنـــاهج السائدة في الفكر الغربي والصَّدى الذي تركته في الفكر العربي المعاصر؛ إذ إن فقه الفلسفة ليس هو منهج الحفريات الذي عرف صيغته مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، لأن فقه الفلسفة قول علمي بينما منهج الحفريات قـــول تمهيـــدي للعلوم، ووصف لشبكة تركيبها وأوجه علاقاتها، كما أنّه مُفارق للمنهج التّفكيكي؛ إذ إنّ التفكيك منحصر في النص الأدبي؛ ويتبنى مسالك التحليل الأدبي، بينما فقه الفلسفة يجد دوماً مستنده في الخطاب العلمي ويعطي القيمة للعمل وليس للخطاب المكتوب؛ كما يُباين النّظر التأويلي من جهات عدّة، فإذا كان التأويل ينتهج الفهم، فإن فقه الفلسفة يسلك منهج التّفسير؛ ويعد التكامل بين العلوم وصفاً منهجياً في فقه الفلسفة، في حين أنّ التأويل، لا يكامل بين العلوم، بقدر ما يستند عليها كي تكون أدوات في رؤيته وأغراضه. وهكذا، ليس من الأنسب حشر فقه الفلســـفة ضمن هذه المناحي الفكرية، أو اعتبار فقه الفلسفة شكلاً من أشكال الالتفاف على منهج من هذه المناهج، فما بينه وبينها من الاختلاف لا يحصيه إلَّا المقتـــدرون

---

١. عبدالرحمن، طه، **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ٢٠١١، ص٤٥/٤٦.

على الغوص في أعماق الفكر واستخراج لباب فقه الفلسفة، بما يفارق جذرياً هذه الجهود الفكرية المنهجية التي تعكس الفضاء الفكري الغربي وإشكالاته وهمومه الحضارية وشبكة المعارف والفُهوم التي تتنزَّل في سياقها وتحمل آثار تاريخها وتتشرب قيم الغرب في مضمونها. والذي حمل طه عبدالرحمن على إسكان فقه الفلسفة ضمن العلم وليس الفلسفة؛ هو المخزون التَّكويني والرَّصيد المعرفي الذي شكَّل البنية الفكرية والعلمية لآرائه، وفي طليعتها ضرورة تحرير القول الفلسفي من التبعية والتّقليد.

٢. الصّبغة التكاملية لفقه الفلسفة:

إن التكامل كصورة منهجية، يعد دعامة أساسية من دعامات المشروع بعامة؛ وفقه الفلسفة بخاصة، وبيان ذلك أن جهود طه عبدالرحمن في إبطاله للقراءات التفاضلية والتسيسية للتراث، كانت تقصد استعادة التَّكامل المبثوث في التراث المعرفي؛ ونقده للعقلانية المجرّدة كان القصد منه استعادة روح التَّكامل بين ملكات الإدراك الإنساني؛ ولما كان التراث في صورته المنهجية أو الآلية في منظور طه عبدالرحمن، يمدنا بالقيم التي تنتج، أكثر من قيم الحاضر السائدة التي لا تنتج؛ فإن التَّكامل بين العلوم حاصل باعتبارها بنية أصلية في العلم التراثي؛ قد استعادت قيمتها التفسيرية في مشروع فقه الفلسفة، الذي كما أشرنا يُفارق المنهجيات المتداولة في حقول الفلسفة مثل: التَّأويليات والحفريات والتّفكيكيات؛ وإذ تقرّر هذا، فمن اللّازم أن نصرف القول في حقيقة التَّكامل كمبنى منهجي من مباني فقه الفلسفة؛ وما هو النّموذج العلمي الذي يمكن بسطه كمعيار أمَثَل وفَّى بقانون النَّسيج التَّكاملي والتّداخلي بين العلوم؟.

من اللّافت للنّظر أن فقه الفلسفة تأتلف فيه العلوم ائتلافاً تكاملياً؛ تحقيقاً لغرض الوقوف على صورة ومضمون الأقوال الفلسفية، وبيان هذا "أنّ منهج فقه

الفلسفة يستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة؛ فالنّظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلّب التوسُّل بأدوات علم المنطق وعلم اللّسان وعلم البلاغة، والنّظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنّظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النّفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة؛ وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافاً... حتى تكون أبواباً متناسقة ومتداعية ينتظم بها منهج الفلسفة، ويتوحد بها منطقه"[1]، وجلي أمام هذا، أن مباني المنهج تتعدَّد فيها العلوم وتتفاعل فيما بينها، ويبدو أن المبرر وراء هذا الإقرار بالطابع التَّكاملي لمنهج فقه الفلسفة تصريف الفكر إلى ما يلي:

❖بيان حدود القراءات الاختزالية للفكر الفلسفي؛ بخاصة تلك التي تأخذ بجانب واحد من جوانب التفلسف وتفسر به مضموناً فلسفياً معيناً، كاختزالها التفلسف في البعد النفسي، أو السياسي، أو الاجتماعي، أو أي مفهوم واحد أعمى يُرَدُّ إليه الكلُّ وينسب إليه، بينما تطالعنا الابستمولوجيا التّركيبية المعاصرة، بالتركيبة المعقدة للكينونة الإنسانية في كافة أبعادها؛ وللمنظومة الفلسفية على وجه التّخصيص، يقول إدغار موران: "الفلسفات الكبرى هي مفاهيم شديدة الغنى والتَّعقيد، وغالباً ما تكون متعدّدة النّوى، وتسعى إلى الرّبط بين الفيزيائي والميتافيزيائي وبين المعرفة والأخلاق وإلى تخاصبهما... المنظومات الفلسفية هي في المحصلة شديدة التّعقيد، بحيث توفر إمكانية تفكيرية ونقدية تجعلها قادرة على النّظر في المنظومات الفكرية الأخرى والنّظر في نفسها"[2].

---

١. عبدالرحمن، طه، **فقه الفلسفة ،ج١ ،الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، ص٢٠/٢١.

٢ . موران، إدغار، **المنهج ،ج٤ ،الأفكار: مقامها ، حياتها ، عاداتها وتنظيمها**، ترجمة جمال شحّيد، بيروت: المنظمة العربية للتّرجمة، ٢٠١٢م، ص٢٠٩.

❖إن ما كان في ذاته متعدداً، فإن المقتضى المنهجي هو أن يكون المنهج هو الآخر متعدداً كذلك، فالقاعدة المنهجية المشهورة تقرُّ بأن طبيعة المنهج من طبيعة الموضوع، وأن فعالية وإنتاج الآلة المستعملة في مقاربة الموضوع، مشروطة بتوفرها على خصوصيات تناسب الخصوصيات الذّاتية للظاهرة، وهكذا، فـ"الظَّاهرة الفلسفية لا يمكن ردّها إلى واقعة ذات وجه واحد؛ فليست هي ظاهرة معرفية صرف ولا ظاهرة لغوية محض، ولا هي ظاهرة تاريخية خالصة ولا ظاهرة سياسية بحتة، ولا هي ظاهرة اجتماعية صَرف ولا ظاهرة نفسانية محض، بل هي واقعة متعدّدة الوجوه تعدّد مدلول الفلسفة ومتَّسعة الأبعاد توسُّع مجال التّفلسف"[1]. لكن هذا التعدد في المناهج كوصف ملازم لمنهج فقه الفلسفة، لا يعني أن يكون التعدد غرضاً في نفسه، وإنما التَّعدُّد المنهجي كخادم لقصد تحصيل الفهم التكاملي للعناصر التي يتركّب وفقاً لها النص الفلسفي.

❖بيان أثر المحددات اللغوية والمنطقية، والجوانب الاجتماعية والسياسية في نسيج النّص الفلسفي؛ أو بلغة الابستمولوجيا التّركيبية أثر الثقافة في تشكيل المعرفة بعامة، والفلسفية منها بخاصة، فهناك تفاعل بين الثقافة والمعرفة؛ "فالثقافة تشارك في إنتاج الواقع الذي يدركه ويتصوره كل إنسان. لا تخضع إدراكاتنا لرقابة الثوابت الفيزيولوجية والنفسية فقط، بل تخضع أيضاً للمتغيّرات الثقافية والتاريخية...تنتظم المعرفة الفكرية بحسب البراديغمات التي تختار الأفكار والمعلومات وترتبها وتستبعدها، وحسب الدّلالات الأسطورية والإسقاطات الخيالية أيضاً...الثقافة تنشئ المعارف والمعارف تنشئ الثقافة"[2]. وهذا البعد الذي تؤثر به الثقافة أو بلغة طه عبدالرحمن الفلسفة الطبيعية أو ثقافة

---

١. عبدالرحمن، طه، **الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، ص٢١.

٢. موران، إدغار، **الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها**، مرجع سابق، ص٣٣/٣٢.

الجمهور، على الفلسفة الصناعية أو المعرفة العلمية، تكشفها المنهجية التكاملية لفقه الفلسفة، وتفصل بين ما هو طبيعي مخصوص بالمجال التداولي الأصلي، وما هو صناعي معرفي يمكن بعد تطوير نموذج في التركيب أن نحدّد كيفية الاستفادة منه.

وبعد بيان جوانب الاستفادة من فقه الفلسفة في بعده المنهجي التَّكاملي، ما هو العلم الذي يمكن المقارنة بينه وبين هذه المنهجية الخاصة بفقه الفلسفة؛ والذي اتخذه طه عبدالرحمن شاهداً أمثل على فاعلية التَّكامل ضمن العلم الواحد ولماذا هو تحديداً؟

يرى طه عبدالرحمن أن "المقصود بالتّكاملية الجمع بين شعب علمية مختلفة في تركيب متآلف ومتماسك؛ فلا يخفى أن علم الأصول يتضمّن أبواباً مستمدّة من علوم مستقلة بنفسها؛ ما جعل المختصّين في هذه العلوم المستقلّة يتوجّهون بأنظارهم إلى هذا المبحث الإسلامي الجامع، ويُنزلون عليه مفاهيمهم النّظرية وآلياتهم الإجرائية، اختباراً لثرائه وإظهاراً لقيمته"[1]، فعلم الأصول كما جاء في النص المذكور، ينزل منزلة الدليل النموذجي الذي تتداخل فيه العلوم، وهذا يتجانس مع روح "النّزعة التّكاملية التي كانت تطبع النّظرية التراثية للمعرفة؛ فقد كانت هذه النّظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التّقارب والتّشابه...وأما عن درجة تفاعل العلوم، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرّج العلوم فيما بينها، بل

---

١. عبدالرحمن، طه، **سؤال المنهج، في أفق التّأسيس لأنموذج فكري جديد**، جمع وتقديم رضوان مرحوم، بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م، ص٢٦٩.

أقرّوا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللّغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا"[1].

تبيّن إذن، أن الوصف التّكاملي لمنهج فقه الفلسفة؛ يماثل منهج أصول الفقه، والمتصفح لأصول الفقه يجد شواهد قوية على مشروعية التركيب المنهجي في منهج فقه الفلسفة؛ على نسقية أصول الفقه، ذلك أنّ هذا الأخير نجده يشمل أبواباً مختصة؛ منها باب المناهج (أو الميتودولوجيا) الذي عبّر عنه الأصوليون بطرق الاستنباط وترتيب الأدلة، وباب فقه العلم (أو الابستمولوجيا) الذي بحث في فلسفة التّشريع ذات المنزع العملي، ويسمي الإمام الشاطبي هذا الباب بـ"فقه الشّريعة"، وباب اللغويات الذي يختصُّ بدراسة أصناف الدّلالات وعناصر الكلام، وباب المنطق الذي يدرس قوانين الأحكام وقوانين الاستدلال، وباب الحجاج الذي يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة وغيرها من الأبواب"[2]. والقصد من هذا، لفت العقل الذي يبتغي الاجتهاد إلى أهمية أن يحذِق علوم الآلة التي تنتج المضامين الفكرية؛ وبالتالي إعادة تفعيل الاتصال بالطرق القويمة التي سلكها المبدعون من علمائنا في الحضارة الإسلامية.

٣. الصّبغة العملية لفقه الفلسفة:

إن هذه الصّبغة بالنّسبة إلى طه عبدالرحمن، ذات أهمية مخصوصة، وتتجلى مخصوصيتها في دلالة لفظ الفقه الواردة، ففضلاً عن أن الفقه يقتضي

---

١. عبدالرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ص٢- ٩٠.

٢. عبدالرحمن، طه، **سؤال المنهج**، مصدر سابق، ص٢٧٠.

زيادة التأمل في الموضوع، سبراً لأغواره وتعليلاً لإنتاجه، فإن تضمين البعد العملي في الفقه كمقوم صريح في الممارسة التراثية، قد دفعه إلى الدمج بين الفقه كعلم عملي، والفلسفةِ كنظر استدلالي؛ والانتقال من القيمة المركزية للعمل في المجال التداولي الإسلامي؛ إلى القيمة العملية في الممارسة الفلسفية، فالفلسفة ليست بناءات استدلالية مجرّدة، أو عقلاً برهانياً مجرّداً؛ فالعالم لا يُدْرَكُ فقط بالتَّصوُّر، وإنّما يُدْرَكُ ويُعاد بناؤه بالعمل الصَّدوق، والمُخْلص أيضاً؛ الذي يرتفع بالسُّلوك من دائرة العبث إلى دائرة المعنى، ومن دائرة السُّلوك الاعتيادي إلى دائرة السُّلوك الارتقائي، من هنا، "لا بد للفلسفة من أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تنفك عن التأثُّر والانفعال به، حتى يفتح فيها العمل آفاقاً جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لمّا كان نظره مجرّداً ومستقلاً عن العمل؛ فما من شك أنّ العمل يؤثّر في النّظر، ويتجلّى ذلك في أنّه يكتسب، بفضل هذا التّأثير، أبعاداً جديدة، وتنفتح فيه أبواب لتجديد المعرفة غير مسبوقة، وتظهر فيه مسالك استدلالية غاية في الدقة، بحيث ينشئ العمل استدلالات واستشكالات جديدة في النّظر"[1].

وإن هذا التأكيد على الجانب العملي كركيزة أساسية من ركائز فقه الفلسفة؛ يجعل مسلك طه عبدالرحمن في علاقة متناوئة مع المسالك البرهانية التي لا ترى أثراً للتّجربة العملية في صورتها الرُّوحية على المُمَارسة العقلية؛ بل تقطع التَّكامل بين النّظر والعمل وتفاضل بين هذين المستويين؛ وعن هذه الحقيقة

١. عبدالرحمن، طه، **الحوار أفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ٢٠١٤م، ص٤٦.

يُفصح طه عبدالرحمن قائلاً: "وفي هذا أخالف تماماً ابن رشد ومن قبله ابن باجة إذ ظنَّ أنّ التّجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنّها لا تنفع المعرفة النّظرية في شيء، وذلك لتقريره –تقليداً لأرسطو– الفصل بين النّظر والعمل، وهذا في غاية الفساد؛ إذ العمل، كائناً ما كان، لا ينفكُّ يفعل ويؤثّر في النّظر، والنّظر لا ينفكُّ يوسّع وسائله وينمّي بنياته تحت هذا التّأثير العملي"[1]. وارتكازاً على هذه النَّظرة في فهم الأمور، فإنَّ الظَّاهرة الفلسفية ليست قولاً فحسب، بل هي في اتصال مع الأبعاد الإنسانية الأخرى "بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدّليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل، إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدّليل بغير عمل فيها لا ينفع؛ وعليه، فإن المقتضى النّظري لفقه الفلسفة هو أن تُسند الأقوال إلى الأدلّة وتُسند الأدلّة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأيّ حال"[2].

إن طه عبدالرحمن، بتجسيره العلاقة مجدّداً بين النّظر الاستدلالي والالتزام العملي، يكون قد حقّق فائدتين جليتين هما:

❖أولاً. إنهاء التَّعارض بين النّظر والعمل في سياق الفلسفة، واعتبار العمل معياراً في تقويم الأدلة الفلسفية لا يقل قيمة عن التقويم المنطقي؛ وهنا تأتي القيمة الكبرى للعمل في بيان ماهية الإنسان، القيمة التي عندما أخلّ بها بعض الفلاسفة المنتسبين إلى مجال التّداول الإسلامي، تكلَّموا في مسائل ليس تحتها عمل، ولا ترتّب على الخوض فيها عائد أخلاقي ينتفع به الإنسان في

---

١. عبدالرحمن، طه، **حوارات من أجل المستقبل**، مصدر سابق، ص١٣٨.

٢. عبدالرحمن، طه، **الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، ص٣٠.

نظره أو في عمله، وتحقيقاً لهذا القصد وضع طه عبدالرحمن مبادئ مُوجّهة تكون مواصفات للعلم النُّموذجي؛ وهي: مبدأ تقديم اعتبار العمل، ومبدأ العلم المستعمل، ومبدأ العلم النّافع، وهذه المبادئ الموجهة، واضح أن منابعها مبثوثة في المجال التّداولي الإسلامي، وعرفت صورتها التَّحليلية مع أبي إسحاق الشاطبي في رائعته الخالدة "الموافقات في أصول الشريعة"، الذي جعل من المقدمة الخامسة من كتابه المذكور قانوناً في فلسفة العمل، ويقضي هذا القانون بأن "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً"[1]. وهذه المقدمة تسعى لأن تجعل العلم موصولاً أكثر بالجانب التكليفي؛ ولما كانت أداة العلم السؤال؛ فإن الفيلسوف لا يهيم في أي سؤال، ولا يجيب عن أسئلة ليست له فيها فائدة، "وعامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلّق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصّراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنّزاع المؤدّي إلى التقاطع والتّدابر والتعصُّب... ولم يكن أصل التفرّق إلا بهذا السّبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلّم والعالم، وإعراض الشارع -مع حصول السؤال- عن الجواب من أوضح الأدلّة على أنَّ اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزّمان في غير تحصيل"[2]، وكانت صورة الفلاسفة عند أهل النّظر المسدّد بالعمل في التَّداول الإسلامي، صورة المنقطع عن العمل الذي تنحصر

---

١. الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج١، تحقيق عبدالله دراز، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦، ص٣٢.

٢. المصدر السابق، ص٣٥.

السَّعادة عنده في تعقّل الموجودات؛ وشواهد هذه الحقيقة كثيرة، منها قول أبي الحسن العامري "أن فرقة من الفلاسفة...قد ادّعو أنّ المبرّز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية، غير الهداية للخلقية، وأنّ العاقل منا، ليس يلزمه، اقتباس العلم ليُتوصّل به إلى الأعمال الصالحة...ونحن نقول: كل من آثر لنفسه هذه العقيدة، فقد ارتكب خطأ فاحشاً، فإنّ العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الصالحة، إلا لأجل الأعمال الفاضلة"[١]. ويقول الشاطبي "أن تتبع النّظر في كل شيء وتطلّب علمه من شأن الفلاسفة...فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة، ووجوه عدم الاستحسان كثيرة"[٢]. ونظراً لهذه القيمة المعتبرة للعمل في مجال التداول الإسلامي؛ جرى صرف دلالة النّظر المقتصرة على باب القول، ودلالة العمل المقتصرة على الفعل، إلى وجه جديد "يوافق المقتضى العملي لهذا المجال، إذ أضحى النّظر مندرجاً في باب "أعمال القلب"، والعمل مندرجاً في باب "أعمال الجوارح"، وبهذا، تغدو المقابلة بين النّظر والعمل في مجال التداول الإسلامي، مقابلة بين نوعين من العمل: العمل القلبي؛ والعمل القالبي، ولا شك أنّ التّبديل لوجه هذه المقابلة، هو عبارة عن تصحيح لها... والحال أنّه حيثما يوجد التغيير، فثمة عمل، فلولا أنّ للتّأمُّل قوة العمل، ما أدرك الإنسان بفضله السعادة"[٣].

---

١. العامري، أبو الحسن، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبدالحميد غراب، السعودية: دار الأصالة للنشر والثقافة والإعلام، ١٩٨٨، ص٧٤/٧٥.

٢. الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق**، ص٣٥.

٣. عبدالرحمن، طه، **سؤال العمل ،بحث في الأصول العملية للفكر والعلم**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص١٥.

❖ثانياً. إنماء القول الفلسفي بالعمل، وبناء تراتب آخر، يتحدّد في صورة جديدة، ملمحها الجوهري أنّ كمال القوة النّظرية، من كمال القوة العملية، وهذا يفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة، التي تدفع بالفكر إلى الاختصاص بمفاهيم تعكس اختياراته، وأسلوب عيشه للتفلسف على وجهه الإبداعي وبالوجه الـــذي يريد؛ وثمرة هذا، اتساع الرؤية وتجديد المعرفة، وهنا نكون أمام فلسفة ترى في القوة الروحية دافعاً، ورافعاً، وحافزاً، للممارسة الفكرية، أما الفلسفة التي تبتغي التعقّل المجرّد، من غير عمل مجسّد، فهي كما يصطلح على تسميتها "أبو نصر محمد الفارابي": الفلسفة البتراء، وفيلسوفها هو الفيلسوف الزور، والفيلســـوف البهرج، والفيلسوف الباطل، وفي هذا يقول الفارابي أثناء ذكر مواصفات السَّالك الفيلسوف: "أن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل عســـر الانقيـــاد للشّـــر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب... وأن يكون صـــحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملّته غير مخلّ بكلّها أو بمعظمها... والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلّم العلوم النّظرية ولم يُرد ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، ولا الأفعـــال الجميلـــة فـــي المشهورة، بل كان تابعاً لهواه وشهواته في كل شيء أي الأشياء اتّفق"[1]. وهذا يؤكّد أن الأفعال الفاضلة تخصّب العلوم النّظرية، والفيلسوف العملي في فكـــره وسلوكه، هو ميزان التفلسف الصحيح، ومتى كان الإخلال بهذه القواعـــد فـــإن الفلسفة ستصبح فلسفة بتراء.

وإذ تقرَّر هذا الأمر، فإنّ فقه الفلسفة عندما يجعل من الفعل جـــزءاً مـــن أجزاء موضوعه، فإنّه يروم تعليل البواعث نحو الفعل، أو الوقوف على أسباب إنتاجه، دفعاً بأسباب هذا الإنتاج إلى فضاء المجال التداولي، كي تحصل القدرة

---

١. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، **تحصيل السعادة**، تحقيق أحمد فريد المزيـــدي، بيـــروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص١٢١/١٢٢.

على إبداع ممارسات سلوكية، ملمحها الاختيار المسؤول، والإنجاز النافع للإنسان.

هكذا، إذن تتبدى لنا الفائدة الإيجابية لمشروع فقه الفلسفة، باعتباره رؤية منهجية، تهيئ الفضاء للنّظر في المفهوم نظرة علمية لا فلسفية، وذلك بغرض استخراج قوانين الصناعة المفهومية، وبعدها يكون الانطلاق نحو الإبداع الحر، ويجدر التنويه أن طه عبدالرحمن، يرى بأن الخطاب الغربي، ليس من عاجل حاجاته التنظير للإبداع المفهومي، والتفصيل في رصد كيفياته وصفاته، ومبرر ذلك، أن الفيلسوف الغربي يكابد المفهوم إبداعياً، وينتجه حقيقة لا مجازاً، ولا حاجة له في أن يُفصح عن هذه التقنيات التي يُصنّع بها مفهومه ويقذف به إلى مقامات التداول الفلسفي، بينما الطالب لطريق الإبداع الفلسفي في المجال التداولي العربي، من اللّازم له أولاً، تحصيل العلم بهذه الشروط، كي يكون في رتبة الفيلسوف الغربي المبدع؛ يُصنّعُ المفاهيم، ويبدع الحقائق، ويزود الفضاء الفلسفي الكوني، باجتهادات فلسفية لا تقل قيمة عن اجتهادات الفلاسفة الآخرين.

رابعاً: الاستكشاف العلمي للظّواهر الفلسفية: نحو فقه تأثيل المفاهيم

أ. الوقوف على الأسباب اللّغوية في إنشاء المفاهيم الفلسفية:

إن الإجراء المنهجي الذي اقترحه طه عبدالرحمن، أي فقه تأثيل المفاهيم الفلسفية، يريد أن يتوسّل به من أجل أن يأخذ بيد المتفلسف إلى ورشة صناعة المفاهيم، كيْ يستكشفها معرفياً، ويستثمرها في فضائه الفكري، وبالتالي يحقق الحرية الفكرية بما هي نزع لباس التقليد وكسوة العقل بلباس الحرية: "فلم يشغلنا شيء في مشاعرنا ولا في مسالكنا قدر ما شَغَلَنا التَّحقُّقُ بالحرية في الإتيان بها... والفيلسوف لا يكون إلا حراً طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال"[1]. والأداة المنهجية التي جرى تطويرها، هي "فقه الفلسفة"، بما هي

---

١. طه، عبدالرحمن، **فقه الفلسفة ،ج٢ ، القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل** ، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٩، ص١٧. (التّشديد من المؤلف).

العلم الذي يمسك بالظواهر الفلسفية، إمساكاً علمياً لا فلسفياً، وعملياً لا تجريدياً، وتكاملياً لا تجزيئياً، فيتعيّن إذاً أن يتم استكشاف قوانين الصّناعة المفهومية عند أهلها المجتهدين، وليس عند أهل التّقليد الذين نقلت إليهم المضامين الفلسفية نقلاً، أظْهَرَ المحتوى الفكري منها، وأخفى عنهم الأسباب الفاعلة في إنتاجاتهم الإبداعية. وإذ تبيّن هذا، فإن المقتضى المنهجي، هو أن ننظر في الممارسة المفهومية كما ينظر العالم في الظاهرة، أو الصانع في الآلة لأنّها "العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حصّلنا هذا العلم، أمكننا إذْذاك الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة"[1].

إن "فقه الفلسفة"، بهذا الامتياز المنهجي؛ يُبْصِرُ خصّيصة مهمة في أنساق الفكر الفلسفي، هي أثر الألسن في تشكيل المفاهيم الفلسفية، هذا الأثر من الأجدى لمن يروم التحرُّر من الكبت الفلسفي، الوعي به، فيتعيّن على الفيلسوف "قبل أن يتجه إلى التّوعية بقدرة لغته الفكرية أن يميّز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو؛ ولغونا يظهر في التّشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبَت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلاً وتبييناً؛ وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللَّغو، الذي حال دون تحرّرنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها"[2]. وليس معنى الرسالة اللُّغوية الالتفاف حول دراسة اللّسانيات بطريقة منهجية علمية، وإنّما توظيف مكتسباتها المنهجية؛ في نظرها إلى الظَّواهر اللُّغوية،

---

١. طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة ،ج١ ، الفلسفة والترجمة**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٥، ص٥٣.

٢. طه عبدالرحمن، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، مرجع سابق، ص١١٢.

وتنزيل طرائقها على دراسة المفاهيم الفلسفية. وتجسيداً لهذا الاستكشاف المعرفي، تبدّت نظرات جديدة فيما يخص بنية المفهوم الفلسفي، فبعد أن كان الاعتقاد سائداً، بأنّ المفاهيم الفلسفية كلية لا تعلُّق لها ببنيات اللغة، تبيّن أن هذا التّصور السائد على شدّة رسوخه ليس صحيحاً، فالمفاهيم الفلسفية ليست كليات غير مشخصة أو مجرّدة من اللّفظ والقصد، إنّما هي مدلولات لا تتعرّى عن اللّفظ والقصد، كما أنّها تقترن اقتراناً ضرورياً باللغة ولوازمها مثل اقتباس المعاني من ألفاظ الفلسفة الطّبيعية أو ثقافة الجمهور، وكذا اقتباس الصيغ الصرفية والتراكيب النّحوية ونقلها إلى الفضاء الفلسفي الصّناعي. أي "أنّ هناك علاقات وثيقة بين الاستعمال اليومي العادي والتّوظيف العلمي الراقي... وقد ازداد هذا الاقتراح حدة لدى اتجاهات علمية معاصرة، مثل علم النفس المعرفي الخاص بالنّمو. إذ يفترض هؤلاء أن النّظريات الجمهورية هي أساس النّظريات العلمية، وأنّ النّظريات العلمية لا تضيف إلا بعض التّنظيمات والتّرتيبات"[1].

وتوسيعاً لهذه الفكرة، يقيم طه عبدالرحمن ثنائية يتركب منها القول الفلسفي هي: ثنائية العبارة والإشارة، فالأُولى تجد مرتكزاتها في: الحقيقة والإحكام والتّصريح، والثانية تجدها في المجاز والاشتباه والإضمار، وهما "طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر؛ فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي؛ وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تُضمر الثانية بعضها"[2].

والقصد من هذا المهَاد المنهجي المتعلّق بتركيب الكلام، لَفْتُ النّظر إلى أسباب

---

١. محمد مفتاح، **المفاهيم معالم ،نحو تأويل واقعي**، ص٨.

٢. طه عبدالرحمن، **المفهوم والتأثيل**، مصدر سابق، ص١-٧٦.

جمود الإبداع المفهومي في الفلسفة العربية، التي يأتي عقمها من توهمها، أنَّ القول الفلسفي هو قول عباري خالص، لا أثر فيه للتحيّزات الإشارية المتينة الصلة بالمجال التَّداولي، والمُمدة له بالمدلولات التأثيلية؛ بما هي "جملة العناصر الصَّرفية والدّلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المَدْلول اللُّغوي والصيغة ومضمونها والتّقابلات والتّلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم"[1]، وهذه المواصفات للمفهوم الفلسفي هي عَيْنُ ما غاب عن المتفلسفة العرب، ففي مستوى الترجمة، لم ينتبهوا أن ثمة عناصر تأثيلية تلازم النّص الأصلي، فاعتبروا أنّهم أمام خطاب عباري خالص، وأخذوا "بالمعنى اللُّغوي الإشاري للمفهوم الفلسفي الغربي على أنّه جزء من مدلوله الاصطلاحي العباري، بحيث رفعوا ما كان في لسان الغربيين مدلولاً لغوياً إلى رتبة المدلول الاصطلاحي في لسانهم العربي"[2]. ما ولّد القلق في العبارة وتَوَهُّم عجز اللُّغة العربية عن الإحاطة بكلية المفهوم الفلسفي، وفاتهم كشف هذه الخصيصة المخبوءة؛ ولو أنّهم احتفظوا بالجانب العباري من النُّصوص الفلسفية ومارسوا التأثيل؛ بتزويد هذا المنقول بالجوانب الإشارية المبثوثة في مجالهم التّداولي؛ لما كانت مظاهر القلق والجمود على الجانب الاصطلاحي من المفهوم الفلسفي؛ التي ورّثت التّقليد وتعطيل طاقة الإبداع والحرية؛ "إذ كيف يفهم العقل العربي ما قاله أو ما أوحى به المفكّر اليوناني، وهناك ثمة تباين بين الأطر الجغرافية والتاريخية والحضارية الفاصلة بينهما؟ فلغة كلّ منهما تعبّر عن نظام

---

١. طه عبدالرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٦، ص ٢- ٩٢.

٢. السابق نفسه، ص٣- ٩٤.

مجتمعهما، وأنماط حياتهما، ومعتقداتهما، وتالياً عقليتهما في تركيبها وتناميهـــا. فهناك كليات خاصّة بها، ومقولات تميّزها، للدّلالة على النّفسيات والانفعـــالات السلوكية"[1]. وإذا كان هذا، هكذا، فأين يرى "طه عبدالرحمن" النّبراس المنهجي الذي يقود المتفلسف نحو الشَّمس المتوهّجة؟

ب. تأثيل المفاهيم لإنشاء فضاء فلسفي من الحقل الدّلالي

تَلخّص معنا؛ أنّ القول الفلسفي يتركَّب من جانب عباري ظاهر، وآخـــر إشاري خفي؛ والملمح الجوهري لذكاء العقل الفلسفي الإبداعي؛ هو حفـــظ مـــا أمكن الجانب العباري، وصرف الجانب الإشاري الذي يُعدُّ ذخيرة تداولية مـــن المجال المعرفي لواضعه؛ وإحلال عناصر المجال التّداولي المأصول محلّهـــا، والإخلال بهذا القانون يوقع التَّفلسف في التَّقليد والقلق والاجتثاث، كما حصـــل ويحصل في الفلسفة العربية؛ وانطلاقاً من هذه الاعتبارات "تبدو اللُّغة مبدأً فاعلاً يفرض على الفكر جملة من التميُّزات المختلفة والقيم الذّاتية. وهذا مـــا يُحَـــوّلُ نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التَّجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، ويدعونا إلى المطالبة في كل تحقيق فلسفي عربي بـــالعودة إلـــى النّصـــوص والمعاجم القديمة لنغرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها؛ إذ هي تكون مرجعية أساسية تقينا شر الانزلاق في اللَّحن، وسوء التّعبير فـــي المجـــالات الفكريـــة كافة"[2]، وإذ تبيّن هذا، فإن التأثيل ليس خياراً فلسفياً، إنّما هو ضرورة مارسها الفلاسفة وبنيت عليها أنساقهم، والنَّماذجُ التي ساقها طه عبدالرحمن في رصـــده لأمثلة من التّأثيل المفهومي؛ تعدُّ شواهد مُثلى على حضور التأثيل والاستناد إلى

---

١. جيرار جيهامي، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ،دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: دار المشرق ١٩٩٤، ص١٨.

٢. جيرار جيهامي، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، ص١٤.

المجال التَّداولي في شقه الإشاري، مثل أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وديكارت في الفلسفة الحديثة، وهيدجر من الفلسفة المعاصرة، وجيل دولوز من الفلسفة الرّاهنة؛ فهؤلاء مارسوا التّأثيل في استشكالهم الفكري، وهم خير مرشد لمن يروم أن يضع مفاهيم تكون مؤثّلة بحسب الإمكانات الإشارية التي تختص بها لغته[1].

وإذا كانت هذه الدعوى للتأثيل مشروعة، فإن الإجراء المنهجي الذي يحقق هذه البُغية للمفهوم؛ هو "تزويد الجانب الاصطلاحي منه –أي من المفهوم– بجانب إشاري يربطه بالمجال التّداولي للفيلسوف، واضعاً أو مستثمراً له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"[2]. هذا، وينقسم تأثيل المفهوم الفلسفي، إلى قسمين أكبرين، أحدهما يختص بالجانب المضموني؛ لما له من صلة بتأصيل الجانب الاستشكالي من المفهوم الفلسفي؛ وهو على أنواع مختلفة وقف طه عبدالرحمن على ثلاثة منها "التأثيل اللغوي الذي يتوسّل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيل الاستعمالي الذي يتوسّل فيه بسابق الاستعمالات السياقية والمقامية، والتأثيل النّقلي الذي يلجأ في ذلك إلى الدّلالات والاستعمالات المحسوسة، مرتقياً بها إلى رتبة الدلالات والاستعمالات المعقولة؛ والقسم الثاني، التأثيل البنيوي، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية[3] في تأصيل الجانب الاستدلالي من المفهوم الفلسفي؛ وتحته هو الآخر أنواع ثلاثة، وقفنا منها على ثلاثة منها هي: التأثيل

---

١. انظر: **فقه الفلسفة، المفهوم والتّأثيل**، الباب الثالث، **نماذج التأثيل المفهومي**، من ص٢٨٣ إلى ص٤٢٨.

٢. طه عبدالرحمن، **كتاب المفهوم والتّأثيل**، مرجع سابق، ص١٢٩.

٣. انظر: كاترين كيربرات، أوريكيوني، **المُضمَر**، ترجمة ريتا خاطر، بيروت: المنظمة العربية للتّرجمة، ٢٠٠٨.

الاشتقاقي الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا الأصيل، والتأثيـــل التّقابلي الذي يتوسل فيه بلوازم الأمثال مثبّتة ولوازم الأضداد منفية، والتَّأثيـــل الحقلي الذي يلجأ في ذلك إلى التَّلازمات الممكنة بين المفهوم الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل نطاقه"[١].

١. طه عبدالرحمن، **المفهوم والتأثيل**، مصدر سابق، ص١٨٥. (التّشديدات من المؤلف).

خاتمة:

ثمرات ما بعد إسكان المفاهيم في أصولها اللغوية

بعد أن استبان هذا الإجراء المنهجي، فإن استتباب المفهوم وحركته ونماء استدلالاته واستشكالاته؛ موقوف حصوله على التمكُّن والتفنُّن من هذه الملكة المفهومية لإطلاق إنتاجية المفهوم الفلسفي؛ وإذا غاب هذا القِوام التأثيلي، فإن مآل المفهوم هو الاجتثاث والضّيق في أسئلته والجُمود في أدلته، والاتباع لمفاهيم الغير كما لو أنها جاءت من عالم خارق. إنّ الغرض الذي يرمي إليه أسلوب الاستكشاف العلمي للظَّواهر الفلسفية؛ ولفت النّظر إلى أهمية تأثيل المفاهيم أو إسكانها في أصولها اللُّغوية؛ جملة من الأهداف يمكن رصفها في المصفوفة الآتية:

أولاً. تَدْمير الاعتقاد السائد، من أن المفاهيم الفلسفية مفاهيم معنوية، لا صلة لها باللَّفظ أو اللّافظ، وفي المقابل بناء رؤية منهجية أخرى، ترى بأن المفهوم الفلسفي ليس مفهوماً تصورياً على نسق العلم، ولا مدركاً ذوقياً على صورة المدركات الأدبية، إنّما هو مفهوم مُنْفَهِم، أي لا انفكاك له عن الاقتران باللّفظ ولواحقه المستمدّة من المجال التّداولي؛ فغني عن البيان القول بأن ثمة أصولاً لغوية للمفاهيم الفلسفية.

ثانياً. إن شروط حرية المفهوم الفلسفي، ومنها إمكان تحرّر العقل في الفلسفة العربية المعاصرة، تقتضي التزوُّد المنهجي، بفقه تأثيل المفاهيم بأنواعه التي أسلفنا الإشارة لها؛ التَّأثيل المضموني المُتّصل بالاستشكال، والتأثيل البنيوي المتَّصل بالاستدلال، كي يخرج فعل التعقُّل العربي من حيّز السكون إلى جريان الحركة، ومن التّقليد إلى الإبداع، ومن تلقي المفاهيم المنقولة إلى إطلاق إنتاجية المفاهيم وصناعتها.

ثالثاً. إذا كان لكل لغة أنساقها من العلاقات والدّلالات الطّبيعية؛ فإن هـذا معناه توافر إمكانات فلسفية جمّة لدى كلّ لغة، وليس إثبات التّعـارض بينهـا، "فليس معنى هذا، أنّ هذه القُدُرات الفلسفية تتعارض من لغة إلى أخرى، بحيث يُشكّل كل نَسق لغوي عالماً فكرياً قائماً بذاته؛ إنّنا نعتقد أن التَّواصل بين هـذه الأنساق ممكن التّحقيق، بل تزداد الحاجة إلى هذا التّواصل بقدر مـا تختلـف الإمكانات الفكرية من نسق لآخر"[1].

رابعاً. بما أن فّقه تأثيل المفهوم الفلسفي؛ بخاصة مراعاة مقتضيات اللّسـان العربي في الاستشكال والاستدلال؛ يدلُّ العقل على الطريق الصـائب لإنجـاز الحرية، فإن القَصْدَ البَعيد هو العَقْلُ العملي أيضاً، وهذا ما اصطلح على تسميته طه عبدالرحمن بـ: السؤال المسؤول، والفيلسوف المسـؤول، كيْمـا تَكْتَسِـبَ الفلسفة بعداً أخلاقياً صريحاً، لا ينقطع فيه المَدَد الرُّوحي عن التعقّل الفكـري، ويَشْرَعُ هذا الطّراز الجديد من الفلاسفة المسؤولين؛ في إعادة وصـل الصّـلة المبتورة بين المعجزة اللّغوية العربية وبين إنجازها الحيوي.

---

١. طه عبدالرحمن، **سؤال المنهج**، مرجع سابق، ص١٠٨.