دراسات

في روح التفلسف:
الجرأة الفكرية والعدة المنهجية

فؤاد بن أحمد

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020
جميع الحقوق محفوظة © 2020

في روح التفلسف:

الجرأة الفكرية والعدة المنهجية

فؤاد بن أحمد
جامعة القرويين، الرباط

ملخص

إن التفلسف فعل إنساني على غرار جل الأفعال الإنسانية الحاصلة عن إرادة وتدبر من صاحبها. ولما كان الأمر كذلك، فإننا لا نتصور قيام فعل دون أن تكون هناك، أولا، مبادئ ودوافع لهذا الفعل، وموضوعا خاصا به ثانيا، وغاية ووظيفة ثالثا، وصورة أو هيئة رابعا، وأدوات ووسائل بها يتأدّى ويتوسل إلى غاياته ووظائفه. هذه هي العلل الخمس للفعل الإنساني خامسة. والتفلسف من هذا النوع من الأفعال الإرادية التي تقوم بها الذات الإنسانية. ولأنه كذلك، فإنه محكوم بالجهات الخمس المذكورة، كل جهة من هذه الجهات ينتج عنها أثر من الآثار التي تكشف لنا عن المعالم الكبرى لهوية المتفلسف.

وعليه، فانطلاقا من التمييز في الفكر الفلسفي بين البناء من جهة، والعرض من جهة ثانية، ومن التمييز في هذا الفكر بين النظريات الفلسفية والآليات النظرية الفاعلة في بناء هذه النظريات، ومن التمييز بين طريق يعرض لها وطريق يعيد الكشف عن الآليات التي أعملها الفلاسفة في تقرير أقوالهم وبنائها، أو لنقل: انطلاقا من التمييز في الفكر الفلسفي بين المادة والروح التي تعطي تلك المادة حيويتها وحياتها، وهي التي تسمى فعل التفلسف، ينهج كتاب **روح التفلسف** طريق استكشاف الآليات والمفاهيم النظرية التي توسل بها الفلاسفة في تقرير نظرياتهم وبنائها، أولا، وطريق التعريف بها وبيانها للقارئ العربي ثانيا، استكشاف وتعريف، يُصححان الفهمَ لتلك المفاهيم في أفق فسح المجال لإجرائها وإعمالها الإجراء والإعمال السليمين في سياق مخصوص هو المجال التداولي العربي الإسلامي.

غرضنا في هذه الدارسة أن نثير نقاشا مع الدعوى المركزية التي يحملها هذا الكتاب وننظر في بعض من الحجج المركزية والتفاصيل الهامشية التي جاءت في معرض إثبات تلك الدعوى المركزية.

مقدمة

صدر للأستاذ حمو النقاري عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع هذا العام (2017) كتاب **روح التفلسف**. يقع الكتاب في 105 صفحة ويتألف من خمسة فصول ومقدمة وخلاصات. وقد تزامن صدور هذا الكتاب مع صدور كتاب آخر له بعنوان **من أجل تجديد النظر في علم أصول الفقه**.[1] ولكنني في الواقع أود أن أربط ظهور **روح التفلسف** بعملين له في غاية الأهمية في نظري: الأول هو **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**،[2] والثاني وهو كتيب آخر صدر منذ 17 سنة، وهو **المشترك المنسي**،[3] فضلا عن مقالات أخرى تنحو نحو استثمار الإمكانيات الدلالية للغة العربية في بسط مفاهيم كلامية (من علم الكلام) ومنهجية مستعصية واجتراح معاني فلسفية لطيفة.[4]

ليس القصد من إشارتي السابقة أن أحصر الكتاب لا في سياق تجديد النظرية الأصولية، ولا في سياق منطق الكلام ولا المنهجية الأصولية، وإنما أن أُنبه إلى تلك الروح السارية في كل كتابات النقاري تقريبا، وهي تغليبُ النظر في الآليات المنتجة للأقوال أكثر من النظر في مضامين تلك الأقوال؛ أو بعبارة أخرى، اختيارُ الدخول على هذه المضامين من مدخل الآليات التي بها أُنشِأت وعليها نسجت. ولهذا يبدو لي أن كتابات النقاري ليست في أصول الفقه ولا في أصول الدين، حتى وإن كانت تحمل أسماء هذه العلوم في عناوينها، وإنما هي بالأَولى كتابات في الآليات المنهجية التي تنتظم تلك العلوم وغيرها؛ ومن ثم فإن هذه العلوم ليست سوى مواضع لاستخراج تلك الآليات المنهجية واستنباطها.

ومع كل هذا، فإنني أعتبر أن كتاب **روح التفلسف** يحمل تحولا في اهتمامات النقّاري مقارنة بما سبقه من الكتابات؛ فعلى الرغم من كل أوجه الشَّبه بهذه الأخيرة، فإن الكتاب من حيث موضوعه مختلف عنها. يدخل كتاب **روح التفلسف** في جنس الكتابات المنظرة لتعلم صناعة التفلسف. وهذا في نظرنا هو السياق الفلسفي العام الذي ينتظم الكتاب. ولا بد من التذكير، هنا، بذلك الإشكال «البيداغوجي» المعروف لدى المهتمين بتدريس الفلسفة، والذي تحكم في كتابات الفلاسفة منذ إيمانويل كانط حتى ميشال طوزي، مرورا بفريدريك هيجل[5] وآخرين. ومقتضى هذا الإشكال يمكن صياغته في هيئة سؤال كالآتي: هل يجب تعلم الفلسفة أم تعلم التفلسف؟ والفرق بين التعلمين واضح: فنحن في الأول أمام مضامين ونظريات، وهي ما يشكل تاريخ الفلسفة، وفي الثاني أمام آليات أو لنقل فعاليات منهجية، وهي المسماة بالتفلسف أو بفعل التفلسف، وهي الوجه الصناعي من الحكمة. ومعلوم أن

---

[1] (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).
[2] (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016).
[3] (تطوان: منشورات دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 2000).
[4] انظر على سبيل المثال: "المشترك المنسي وترجمة المفهوم: المفهوم من 'Prouver' نموذجا،" ضمن **المفاهيم وأشكال التواصل**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001): 42-33.
[5] Immanuel Kant (1724-1807); Michel Tozzy (1942-…); Frederic Hegel (1770-1831).

كانط كان قد ذهب، انطلاقا من هاجس بيداغوجي صريح، إلى أنه ليس بوسع المرء سوى تعلم التفلسف، أما الفلسفة فتظل أملا بعيدا؛ بينما ذهب هيجل إلى رد دعوة كانط والقول بضرورة تعلم المضامين الفلسفية. وفي ضوء هذا التعارض، يمكن للمرء أن يتساءل عن موقع كتاب النقّاري بالنسبة إلى هذين التقليدين، ومنه إلى الإشكال المشار إليه.

مهما كان جوابنا عن هذا التساؤل، الذي سأعود إليه في لحظة ثانية من دراستي هذه، فإنه يمكن القول إن السياق الخاص بالكتاب، والذي يتحدث عنه المؤلف نفسه، هو سياق تتفاعل فيه ثلاثة عناصر أساسية. فهو، من جهة أولى، سياق مدخول بنوع من سوء الفهم والإهمال الذي صاحب ترجمات بعض النصوص الفرنسية بآليات التفلسف ومقتضياته؛ الأمر الذي يفسد على القارئ طريق التعرف إليها؛ ومن جهة ثانية مطبوع بالقصور عن استيعاب تلك الآليات الاستيعاب اللازم، والتي هي في مجملها آليات منهجية ومنطقية، الأمر الذي يحول دون استثمار فوائدها الإجرائية.[6] لكننا يجب أن نشير، من جهة ثالثة، إلى الأثر الذي يفترض أن تكون قد خلقته كتاباتٌ فلسفية عربية ومغربية، كتبت عن مشكل تعليم التفلسف، وعن المناهج والمفاهيم الفلسفية، ويمكن أن نقارن بها **روح التفلسف**، كما هو الشأن مثلا مع كتابات الطّاهر واعزيز وطه عبد الرحمن وغيرهما.[7]

وعليه، يمكن أن نقول إنه تفاعلا مع هذا السياق المشار إليه بعناصره كتب **روح التفلسف**. وفضلا عن كونه يستوفي شرط العدة النظرية والعلمية لمعالجة هذه المسألة، فالكتاب مقيد بغرض عملي مخصوص هو استنهاض ذوي الأهلية لإنجاز فعل تفلسفي عربي وإسلامي معاصر، فعل يجمع بين مراعاة روح العقلانية التفلسفية ومقتضياتها وأحوالها وآلياتها من جهة، وعدم الإخلال بمقتضيات المجال التداولي العربي والإسلامي من جهة

---

[6] بعض المنشورات التي صدرت في نهاية التسعينيات وبداية الألفية الجديدة من قبل مجموعة من الفاعلين في الدرس الفلسفي بالثانوي في المغرب تظهر، بما لا مجال للتفصيل فيه، مجانبتها للمعاني المقصودة من قبل المؤلفات الأصلية. ويقول النقاري عن الفهوم التي حصلت في الكتابات التفلسفية العربية المعاصرة لمفاهيم مركزية في فعل التفلسف من قبيل: La considération, la spéculation, la meditation, la contemplation, l'examen إنها «غير مستوعَبة الاستيعاب المستقيم والسوي من قبل معظم من كتب في التفلسف من أهل العربية متأثرا بقراءته لما قرأ من الأدبيات الفلسفية الغربية من جهة أخرى.» النقاري، **روح التفلسف**، 22. ويقول عن أفعال محورية في فعل التفلسف composer, discuter, raisonner sur, traiter, exposer, etudier, وعدم استيعاب هذه المفاهيم حال دون تفعيلها وأجرأتها: «وهذه أفعال كلها لم تفهم من القارئ العربي الفهم المفيد والمقدِّم؛ من هنا رأينا التوقف عند هذه الأفعال واحدا واحدا لإبراز معاني فيها بالرغم من **فوائدها الإجرائية أهملت إهمالا تاما** من قبل من كتب عربيا في الكتابة التفلسفية بالاستناد إلى الأدبيات التفلسفية الغربية.» النقاري، **روح التفلسف**، 68.

[7] الطاهر واعزيز، **المناهج الفلسفية**، ط. 1 (بيروت-البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990). طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل** (بيروت-البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999). ومع أن الذائقة المغربية قد تسارع إلى ربط أعمال حمو النقاري بالأعمال المغربية المذكورة، وهو أمر معروف، فإننا نشير إلى نهجنا طريقا مختلفا قليلا، وهو وضع الكتاب، أعني **روح التفلسف**، في السياق الأصلي الذي يفترض أن تندرج فيه تلك الأعمال المذكورة وغيرها، وهو سياق تاريخ الفلسفة، أو بالأحرى تاريخ إشكال تعلم التفلسف كما عرفه تاريخ الفلسفة.

ثانية. هذا فضلا عن هاجس نقدي صريح يدعو إلى تقويم الكتابات الفلسفية العربية اليوم بمعيار تلك المقتضيات المشار إليها.[8]

وبناء على ما سبق، أعتبر أن الفئة الأولى التي يخاطبها كتاب **روح التفلسف** هي المعنيون بدرس الفلسفة في أقسام الثانوي الممارسون والمتدربون، ونقصد المزاولين وكذا المقدمين على مزاولة مهنة التدريس، ومنظرو المناهج في تدريس الفلسفة. بل إن الكتاب مؤهل كامل الأهلية ليُعمل به ويعتمد في المنظومة التعليمية الرسمية الساهرة على دروس الفلسفة لأقسام الثانوي؛ وستظهر مسوغات هذا الاعتبار من خلال أجزاء القراءة التي آثرت تقسيمها إلى قسمين: قسم أول أقدم فيه الخطوط العريضة للكتاب؛ وقسم ثان أعرض فيه قراءتي الخاصة بي للكتاب.

القسم الأول:

التفلسف روحًا ومادةً

انطلاقا من التمييز في الفكر الفلسفي بين البناء من جهة، والعرض من جهة ثانية، ومن التمييز في هذا الفكر بين النظريات الفلسفية والآليات النظرية الفاعلة في بناء هذه النظريات، ومن التمييز بين طريق يعرض تلك النظريات وطريق يعيد الكشف عن الآليات التي أعملها الفلاسفة في تقرير أقوالهم وبنائها؛ أو بعبارة أخرى، انطلاقا من التمييز في الفكر الفلسفي بين المادة والروح التي تعطي تلك المادة حيويتها وحياتها، وهي التي تسمى فعل التفلسف، ينهجُ كتاب **روح التفلسف** طريق استكشاف الآليات والمفاهيم النظرية التي توسل بها الفلاسفة في تقرير نظرياتهم وبنائها، أولا، وطريق التعريف بها وبيانها للقارئ العربي ثانيا، استكشاف وتعريف، يُصححان الفهمَ لتلك المفاهيم في أفق فسح المجال لإجرائها وإعمالها الإجراء والإعمال السليمين في سياق مخصوص هو المجال التداولي العربي الإسلامي.

إن التفلسف فعل إنساني كباقي الأفعال الإنسانية الحاصلة عن إرادة وتدبر من صاحبها. ولما كان الأمر كذلك، فإننا لا نتصور قيام فعل دون أن تكون هناك، أولا، مبادئ ودوافع لذلك الفعل، وموضوعا خاصا به ثانيا، وغاية ووظيفة ثالثا، وصورة أو هيئة رابعا، وخامسا لا بد للفعل من أدوات ووسائل بها يتأدّى ويتوسل إلى غاياته ووظائفه. هذه هي العلل الخمس للفعل الانساني، بالنسبة للنقّاري. والتفلسف من هذا النوع من الأفعال الإرادية التي تقوم بها الذات. ولأنه كذلك، فإنه محكوم بالجهات الخمس المذكورة، كل جهة من هذه الجهات ينتج عنها أثر من الآثار التي تكشف لنا عن المعالم الكبرى لهوية المتفلسف.

---

[8] يقول: «هذا الكتاب [...] قد يفيد فيتبين قيمة الكتابات التفلسفية العربية المعاصرة بمعيار مدى استيفائها للأوصاف العامة لروح العقلانية التفلسفية.» **روح التفلسف**، الغلاف الخلفي.

أفرد المؤلف لكل جهة من الجهات المذكورة فصلا بعينه لتدبرها والنظر فيها. وهكذا فقد عقد الفصل الأول للنظر في التفلسف من جهة مبدئه والدافع إليه، أعني من حيثُ هو سَعي ذَات ناظرةٍ متوحدةٍ تمتلك الجرأة على الاعتداد بنفسها في المعرفة، وبإرادة تحررها من الوصاية الفكرية للغير، وتمَلك العُدة النظرية للاستشكال والفحص؛ كما أفرد الفصل الثاني للنظر في التفلسف من حيث مواضيعه، أعني من حيث هو سَعيُ ذاتٍ ناظرة تبني المفاهيم وتنسق بينها؛ وأفرد الفصل الثالث للنظر في فعل التفلسف من جهة غايته ووظيفته، أعني من حيث هو فعلُ ذاتٍ مُتروية ومُحبة للحكمة ومُريدة للمعرفة؛ كما خَصص الفصلَ الرابع للنظر في فعل التفلسف من حيث هَيئته وصورته، أعني من حيث هو سعي ذات قارئة لتفلسف الغير أو منشئة لتفلسفها الخاص أو محاورة لغيرها (الذات وهي تقرأ وتكتب وتحاور)؛ وعقد الفصل الأخير للنظر في التفلسف من حيث أدواته ووسائله، أعني من حيث هو ذات ناظرة تؤدي تفلسفها بأدوات الحجاج والاحتجاج.

وهكذا فإن المتفلسف، **أولا**، لا يكون متفلسفا إلا إذا كان مستقلا بذاته حرا جريئا؛ إذ لا تفلسف مع العبودية والتبعية للغير؛ بل أكثر من ذلك، إن المتفلسف، باتصافه بهذه الأوصاف، لا يتفلسف فقط بل يصبح، بفعل حريته المطلقة، فاعلا مُسهما في تاريخ مجتمعه وعالمه إسهاما فاعلا وواعيا. ويكمن الإسهام أساسا في موقفين يظهر فيهما المتفلسف بمظهري المستشكل والفاحص. ونفهم من كلام النقّاري، أن من واجب المتفلسف، لا تجاه زمرة أقرانه المتفلسفين فقط، بل من واجبه تجاه أمته، والإنسانية جمعاء، أن يستشكل المألوف من الأحكام ويجعل منها مشاكل وصعوبات قصد رفعها وبيانها ثم تنصيصها. وهذا لا يكون إلا بالفحص والبحث والتنقيب؛ وهي الأفعال المسدَّدَة بدافع الكشف عن الحق والصواب. وهكذا فالمتفلسف ناظر يمارس فعلي الاستشكال والفحص، سواء كان ذلك سبرا واستدلالا واستنباطا واعتبارا واستنباء واجتهادا وبحثا مجردا وفق اللسان العربي أو questionnement, interrogation, examen, considération, contemplation, méditation, et spéculation وفق اللسان الفرنسي.

ثانيا: لا يكون المتفلسف متفلسفا إلا إذا كانت له مواضيع يفحصها وينظر فيها؛ ومواضيعه ليست سوى المفاهيم. لكن هذه المفاهيم ليست معطاة وإنما هي نتيجة بناء انطلاقا من عمليات التجريد والاستخراج والفصل، حتى يصبح الموضوع المجرد والمفصول عن غيره ماثلا أمام نظر المتفلسف. وهذا ما يسمى في الاصطلاح الفلسفي الفرنسي باسم idée, notion et concept. ويعتبر الـ concept أكثر هذه المصطلحات جريانا وتوظيفا في الكتابات عن التفلسف. وهذا المفهوم من حيث هو كذلك، له وظيفتان: وظيفة التحديد، وتكمن في ذكر صفات بها يعرف الموضوع المتمثل ويحدد؛ ووظيفة وصفية وتصنيفية للواقع، وهي ما يعرف عادة بالمقوَلة catégorisation أو الترتيب وفق الصفة أو الصنف. والـ concept هو حصيلة عملية معقدة؛ وهي كذلك، لأنها تنطوي على عمليات أخرى كالتعريف والتضمين

والتحديد والمقارنة والتمييز، وهو مسار يبدأ بالتمثل وينتهي بالمفهوم، والمسار كله هو الذي يسمى conceptualisation[9]. وهذا ما يفيد أنه لا وجود لمفاهيم معطاة في التفلسف، وأنها صناعية تم إنشاؤها وبناؤها. والمتفلسف، كما يقول المؤلف، هو الذي يبني مفاهيمه كما ينسقها وينتظمها في بنيات نظرية تسمى النظريات الفلسفية **سواء كانت معرفية أو وجودية أو قيمية**.[10]

وثالثا: لا يمكن أن يكون المتفلسف متفلسفا حتى يكون قارئا. والقراءة من حيث هي lecture، تقوم على اختيار وتفضيل، ومن ثم إهمال وانتقاء. ولكن القارئ لا ينتقي ولا يختار ولا يهمل إلا إذا كان محبا ومقدرا ومهتما ومعتنيا ومُوثرا ومعتبرا ومستعلما ومستبينا ومحصلا؛ أما في اللسان العربي، فإن الشبكة الدلالية لفعل القراءة تفيد أنه جمع وضم ودنو وقصد وتتبع واستقراء وإلحاح وجبي واستثمار وتحصيل وتفقه ودرس واستبلاغ وتواصل وتعلق واستيلاد واستنباط واستنجاب. وينتهي حمو النقاري من فحص الشبكتين الدلاليتين إلى أن القراءة لا تتم إلا:

- في سياق، وهو الإطار العام الذي ينتظم داخله فعل القارئ؛
- وبمقاصد، وهي الغايات التي يتوخاها القارئ حين يقرأ؛
- وباتصالية، وهي طبيعة التواصل بين القارئ وما يقرأ؛
- وبكلفة، وهي الأعباء التي يبذلها القارئ؛
- وبتذليل لها، وهو المجهود المبذول لتيسير القراءة؛
- وبإحكام لها، عن طريق تشغيل قدرات القارئ ومهاراته في القراءة؛
- وأنها استنباطية وانتقائية وفيها إهمال واستقراء وتتبع واتباع وتأويلية واستفادة.

هذه مجموع الصفات الخاصة بفعل القراءة، وهي بمثابة الضوابط العامة أو الشروط التي يجب أن تتحكم في قراءتنا[11]. أما عن قراءة النصوص الفلسفية، فإن النقاري ينطلق من ملاحظة أساسية وهي أنه لما كانت النصوص التفلسفية المعهودة في الساحة الفكرية العربية نصوصا منتمية إلى المجال التداولي اللغوي غير العربي فقد طغى في القراءة التفلسفية العربية تصورها في صورة قراءة فاهمة مسبوقة بترجمة.[12]

إن المكونات الأساس التي يتركب منها أي نص تفلسفي ثلاثة: مكون المفهوم ومكون التعريف ومكون الاستدلال. ومنه، فإن قراءة النص التفلسفي معناه قراءة المفهوم والتعريف والاستدلال. ولما كان التفلسف استشكالا ومفهمة أو تمثلا وفحصا، فقد صار مطالبا بقراءة

---

[9] وتترجم عندنا، في المغرب، بالمفهمة، وبالفهمنة أحيانا.
[10] النقاري، **روح التفلسف**، 37.

[11] انظر تفاصيلها في: النقاري، **روح التفلسف**، 58-59.

[12] النقاري، **روح التفلسف**، 61.

مستشكلة للمفهوم وللتعريف وللاستدلال، وقراءة فاحصة للمفهوم وللتعريف والاستدلال، وقراءة متمثلة للمفهوم وللتعريف وللاستدلال.

ومن هنا، فالقارئ المتفلسف له سبعة أحوال تكون تقاليده في القراءة، كما له جملة من الأسئلة، كما أنه يتصف بكونه قارئا مستنبطا ومعتبرا ومهموما ومُعانيا يهتم ويعتني بمقروئه، وقارئا متمثلا ومنسقا لمقروئه. وهذه الأحوال السبعة هي ما يفسح المجال للتفاضل في القراءات وفي القراء عند مواجهة ما يقرأون من نصوص تفلسفية.[13]

رابعا: إذا لم يمكن للمتفلسف أن يكون كذلك حتى يكون قارئا فإن هذا لا ينعكس؛ الأمر الذي يعني أن كل متفلسفٍ قارئٍ ليس بالضرورة متفلسفا كاتبا أو منتجا. لكن التفلسف لا يتخذ صورته التراكمية إلا بانتقال المتفلسف من منصب القارئ إلى منصب المنتج. والواقع أن منصب الكتابة والإنشاء والإنتاج هو حاصل القراءة التفلسفية؛ إذ لا كتابة تفلسفية من دون قراءة تفلسفية. هذه الكتابة أو الإنشاء أو الإنتاج التفلسفي هو ما يعرف بالقول التفلسفي الذي ولدته القراءة التفلسفية في نفس المتفلسف ودفعته إلى عرضه على غيره وإلى مناظرته ومعارضته. والقول التفلسفي لا يمكن أن يكون كذلك ما لم يستوف ثلاثة شروط: الأول هو أن يكون سليم التركيب، والثاني أن يكون مُبينا، والثالث أن يكون القول مُعبرا عما استشكله المتفلسف من مسائل، وما بناه من مفاهيم، وما وضعه من تعريفات لهذه المفاهيم، وما أقامه من بنيات ناظمة لهذه المفاهيم، وما قرره من أحكام بخصوص هذه المفاهيم، وما نصبه من أدلة مثبتة لهذه الأحكام أو مبطلة لنقائضها.[14]

خامسا: نصل أخيرا إلى الأداة التي يؤدي بها المتفلسف فِعله؛ وهو ما أسماه المؤلف الاعتبارات البلاغية والاعتبارات المنهجية في تَدَبُّر الفعل التفلسفي. هذه الأداة ليست سوى احتجاج وحجاج، أو لنقل عرض واعتراض. ويعرف المؤلف الاحتجاج بأنه محاولة يقوم بها المحتج لإقناع المخاطب عبر الاحتجاج (المحتج له) بأن المدلول، وهو ما يسمى في سياق التدريس بالأطروحة أو الدعوى، يمكن قبوله معرفيا بالاستناد إلى الأدلة المحتج بها. أو بعبارة أخرى، «إنه فعل لغوي به يتواصل المتفلسف مع غيره لأجل محاولة إقناعه بدعوى فلسفية ما»[15]. أما الحجاج التفلسفي فهو «تفاعل بين المتفلسفين في احتجاجاتهم التفلسفية أي في داعاويهم الفلسفية من خلال تمحيص أو فحص أو تدبر البنيات النظرية الانتقالية الدالة على هذه الدعاوى»[16]. غير أن النقاري، وإن عرف الحجاج بهذا التعريف العام الذي يغدو

---

[13] النقاري، **روح التفلسف**، 63.

[14] النقاري، **روح التفلسف**، 67.

[15] النقاري، **روح التفلسف**، 77.

[16] النقاري، **روح التفلسف**، 99.

به متضمنا الاحتجاج، كما تقدم تعريفه، فإننا نفهم من كلامه أن الحجاج معارضة إن للدعوى أو للنقلات الدالة على الدعوى.

والنقلة ذات بنية صورية تتألف من عناصر خمسة هي المدلول أو الدعوى، وجهة النقلة، والدليل المنتقل منه، والقاعدة المجيزة للنقلة، والأصل المؤسس لهذه القاعدة المجيزة للنقلة.[17] وطبعا لا يصرح في القول الفلسفي إلا بالأدلة وبالدعوى، بينما تبقى العناصر الأخرى مضمرة. ومعنى هذا أن أهم ما ينصب له الحجاج هو تلك النَقْلات التي تربط بين الأدلة والدعوى. ولذلك، فإن النظر في القول الفلسفي من حيث احتجاجيته إنما هو نظر في هذه النقلات الواقعة فيه. ويحصر النقاري جهات تدبر هذه النقلات في خمسة أنواع: النقْلات التي لا استدلال فيها، والنقْلات التي يحضر فيها الاستدلال، والمقصد من تلك النقْلات، ثم صورها المختلفة الأكثر تواترا في الأقوال الفلسفية، وأخيرا بنيات هذه الصور.[18] وقد أفضى تدبر هذه النقْلات إلى الوقوف على النقلة غير الاستدلالية أو على الطابع اللا-استدلالي للقول الفلسفي، وهو الذي تكون الدعاوى فيه غير مثبتة من طريق الاستدلال، وإنما طريق آلية أخرى تسمى intuition وتترجم ترجمة فاسدة، في تقدير المؤلف، بالحدس الذي يفيد في العربية عكس المقصود به في اللسان الفرنسي. فإن كان الحدس يفيد في العربية القول بالظن والتخمين، فإنه يعني في الفرنسية إدراكا مباشرا غير نظري لحكم من الأحكام يحدث فجأة فيصبح ذلك الحكم ماثلا أمام البصيرة وكأنه رؤيا أو تجل.[19]

أما الطابع الاستدلالي للقول الفلسفي فيتجلى في استعماله وتعويله على استدلالات يَتَبينُها المتفلسف عندما يقرأ نصا تفلسفيا لغيره، ويُبينها ويَنصبها عندما يكتب نصا تفلسفيا خاصا به. أما من حيث مقصدها، فإنه تبعا لاستراتيجية الحجاج والاحتجاج يحصل التمييز فيها بين نقلة تقصد إثبات دعوى ونقلة تقصد إبطال دعوى ودحضها. أما صور النقلة في القول الفلسفي فهي كثيرة يذكر المؤلف أهمها وهي:

- الاستدلال بالتحليل اللغوي الاشتقاقي، ويعتمد الوقوف على المعنى اللغوي للفظ، والنظر في الأصل الذي اشتق منه، وفي مادته اللغوية التي نحت منها، وفي شبكته الدلالية التي يرتبط فيها بغيره من الألفاظ.[20]
- الاستدلال بقول الثقة، أو الاستدلال بالمنقول، وهو طريق استدلالي إثباتي وإبطالي للدعاوى يتمثل في الاقتداء والاهتداء بما حكم به من يعد قدوة في مجال اختصاصي بعينه.[21]

---

[17] النقاري، **روح التفلسف**، 78.

[18] النقاري، **روح التفلسف**، 79.

[19] النقاري، **روح التفلسف**، 80.

[20] النقاري، **روح التفلسف**، 83.

- الاستدلال بالتقابل، وهو طريق استدلالي ينطلق من إقامة علاقة تقابلية وتواجهية، مُكتشفة أو مُدَّعَاة، بين أمرين لاستخلاص التباين والاختلاف بينهما.[22]
- الاستدلال بالتمثيل: طريق في القول يسلك من جهة للانتهاء الى تكوين المفاهيم وتعريفها بعد وضعها، ومن ثم بسط القول وتكثيره والاسهاب فيه، ومن جهة أخرى لإنجاز إثبات الأحكام والدعاوى وإبطالها جزما أو رجحانا، أي بوجه لا يقين ولا قطع فيه.[23]
- الاستدلال بالاستقراء: طريق استدلالي يتوخى طلب الجمع والضم لأجل الفهم، وذلك من خلال النظر في جزئيات أو أفراد تفحص ليتبين أنها مجموعة ومضمومة وواقعة تحت كلي يشملها وتندرج فيه.[24]
- الاستدلال بالخلف أو الرد إلى المحال، طريق استدلالي إبطالي يبطل الدعوى بحجة أنها مفضية إلى نتائج فاسدة وغير مقبولة وغير مسموعة منطقيا.[25]
- الاستدلال بالاستنباط: طريق استدلالي يعود إلى استخراج أو تحصيل استمداد ما يوجد في بطن أمر من الأمور أكان ذلك الأمر مفهوما أم حكما أم أحكاما متعالقة فيما بينها بعلاقة من العلاقات.[26]

هذه البنيات النظرية الانتقالية التي يستعملها القول الفلسفي باعتباره قولا منطقيا، هي مشتركة بين كل العقلاء من النظار، لكن القول الفلسفي، كما سبق أن ذكرنا، له وجه آخر لغوي، ولذلك فهو مقيد بخصوصية اللغة الطبيعية التي يُصَوِّر بها القائل المتفلسف توظيفه ولغته لبنية نظرية انتقالية ما. وإذا كانت الصورة المنطقية للقول التفلسفي هي ما يشترك فيه النظار، فإن صورته اللغوية هي ما به تمايزهم. ويظهر ذلك في حالة المتفلسف باللسان العربي في كونه يعمد إلى مَعين مُعين ومَنهل محدد توفر لديه بفعل استعماله للسان العربي. وباستمداد المتفلسف من هذا المنهل والمعين يُصور قوله ويُؤلفه بوجه يراعي القواعد الخاصة باللسان العربي؛ ومراعاة هذه القواعد لا تعني الانحباس والانحسار واجترار ما قيل حد الإملال، بل قد يولد وينحت مواد لغوية جديدة فيغني المعجم المستعمل، وقد يستعمل لسانه بطريقة بليغة يمتع قارئه فضلا عن إقناعه.[27]

---

[21] النقاري، **روح التفلسف**، 84.

[22] النقاري، **روح التفلسف**، 85.

[23] النقاري، **روح التفلسف**، 87.

[24] النقاري، **روح التفلسف**، 88.

[25] النقاري، **روح التفلسف**، 89.

[26] النقاري، **روح التفلسف**، 90.

[27] النقاري، **روح التفلسف**، 94.

على غرار ما يحصل في الاحتجاج، ينصبّ الحجاج الممارس في الأقوال الفلسفية على الدعوى الفلسفية، وعلى البنية النظرية الانتقالية التي بفضلها تم التدليل للدعوى الفلسفية. وبينما يتخذ الحجاج المتجه إلى الدعوى صيغة معارضة، فإن الاعتراض على بنية النقلة يتخذ صورة اعتراض على أدلة النقلة أو على قواعد وأصول النقلة. فلكي يكون احتجاج المتفلسف سليما وصحيحا لا بد من أن تكون أدلته صادقة من جهة، والقاعدة التي يعملها في انتقاله من الأدلة إلى الدعوى الفلسفية مشروعة من جهة ثانية، والأصل المؤسس للقاعدة مسلما به من جهة ثالثة. وهكذا فإن الوجه الحجاجي الاعتراضي للقول الفلسفي هو ذاك الحجاج الذي يتوجه إلى تلك الأصول التي اعتمدها القول الفلسفي في إثباته لدعاواه، ومن ثم فهو يتخذ صورة الاعتراض على الحدس، حسب عبارة النقاري، من جهة أنه لا يلزم الغير مثلا.[28] ويتخذ صورة الاعتراض على الاستدلال بالتحليل اللغوي الاشتقاقي، من جهة أن المعاني لا تثبت لغة وإنما عقلا، وأن السعة الدلالية للفظ قد تتوجه إلى دلالة غير الدلالة المثبتة.[29] ويتخذ صورة اعتراض على الاستدلال بالثقة، من جهة أن الدعوى الفلسفية لا يعول في إثباتها على أقوال الغير وإنما على ما يثبته النظر والفحص الشخصيان مثلا، فضلا عن أن قول الثقة قد يعارض بقول ثقة مخالف؛ كما قد يعترض على التمثيل أنه ظني ولا إلزامية فيه؛ وقد يتم الاعتراض على الاستقراء إن كان كليا بذكر شاهد النقض مثلا...[30]

هذه بالجملة مجموع العناصر التي يتكون منها فعل التفلسف من حيث حوافزه التي هي الذات الجريئة الفاعلة الحرة القادرة على الاستشكال، وموضوعه الذي هو المفاهيم، ومقصده الذي هو إرادة المعرفة وحب الحكمة، وهيئته الذي هو القراءة والكتابة وأدواته، وأدواته التي هي العدة النظرية المنطقية والعدة اللغوية البلاغية، وما يعرف بأوصاف التفلسف وأحواله ومقتضياته.

فإلى أي مدى استوفت الكتابات التفلسفية العربية مقتضيات التفلسف وأحواله؟ بدلا من محاولة الإجابة عن هذا السؤال الذي لا قبل لنا به، نقترح أن نمر إلى القسم الثاني، وهو الذي ضمناه ملاحظاتنا وتأويلاتنا الخاصة.

القسم الثاني:

في تقويم روح التفلسف

بعد أن حاولنا تقريب معالم العقلانية التفلسفية كما يعكسها كتاب **روح التفلسف**، بقي عَلينا أن نقول برأينا فيه. ولا يتسع المقام لاستثمار كل ما جاء في هذا الكتاب من مسائل ومن

---

[28] النقاري، **روح التفلسف**، 101.

[29] النقاري، **روح التفلسف**، 101.

[30] النقاري، **روح التفلسف**، 102.

مقدمات، لذلك سأحصر قولي في بعض الملاحظات التي تعبر في نهاية التحليل عن تأويلي الشخصي للمجهود العلمي والتنظيري الذي قام به حمو النقاري في عمله.

إن المهتمين بالموضوع الذي كتب عنه النقاري يدركون أنه يستثمر تقليدا علميا معروفا، كما أعلن عن ذلك منذ بداية الكتاب؛ وهو التقليد الذي سارت فيه منذ تسعينيات القرن الماضي وبلورته مجموعة من الكتابات المنشغلة بما يسمى بالمنهاج في تعلم التفلسف إن قراءة أو كتابة؛والذي يقرأ كتابات ميشال طوزي[31] وفريدريك كوسوطا[32] وجان جاك ونينبوركر، ودومنيك فولشيل[33] وآخرين يدرك جيدا انخراط **روح التفلسف** في هذا التقليد. وحتى وإن كان النقاري لا يعلن صراحة عن هذه النصوص، ولا عن أسماء أصحابها، فإنه من خلال المقارنة، يظهر أن الرجل كان يحاول بِعدته المنطقية والمنهجية الواضحة للعيان، وبِقدرته على تطويع اللغة العربية وتوليدها، أن يُقدم، هو أيضا، تَصوره للمنهاج التفلسفي، لكنه لا يُكرر تلك الكتابات لا شكلا ولا مضمونا، وإنما يحاول أن يجترح تَصورا يتوجه به إلى المتفلسف في العالم العربي الإسلامي، سواء كان من الناشئة أو من المدرسين أو من عموم المتفلسفة.

من أجل ذلك، فقد بدا لنا كتاب حمو النقاري يتحرك وفق إيقاعين: الأول وهو إيقاع التفاعل مع تلك الأدبيات الغربية التي تناولت بالدرس والفحص مناهج التفلسف مستخدمة في ذلك جملة من المفاهيم الإجرائية؛ والإيقاع الثاني هو تصور التفلسف فعلا عاقلا «يمارسه كل العقلاء» من النظار[34]، لكن هؤلاء النظار، في حالة **هذا الكتاب**، هم المتفلسفة المنتمون إلى العالم العربي الإسلامي؛ لذلك فإن صفحاته كلها تحاول ضبط هذا الايقاع لخلق ضرب من التوازن والجمع بين نغمة غربية أو لنقل فرنسية بنفس هيدغيري ملحوظ، ونغمة أخرى محلية أو لنقل عربية أثيلة. ولذلك، فالنقاري وهو يتوجه في كتابه هذا إلى متفلسف له مجاله الثقافي واللغوي والعقدي المخصوص، فإنه يخاطبه بأطر عامة يمكن أن نقول إنها تخص كل النظار والمتفلسفة. ويكمن الحرص على حفظ التوازن بين ذَيْنِك الإيقاعين في البحث عن مجالات تقرب وتناسب تلك الأطر العامة مع تلك الأفعال الجزئية. مثال ذلك أن النقّاري، وهو يحدثنا عن الصور المنطقية العامة للقول الفلسفي التي يمارسها النظار، لا يغفل الصورة اللغوية لذلك القول، وهي صورة خاصة بمجال تداولي بعينه. ولا شك أن هذا لا ينفرد به المتفلسف العربي فقط، بل ينطبق على كل متفلسف في أي لسان آخر.

---

[31] Michel Tozzi, «Contribution à l'élaboration d'une didactique de l'apprentissage du philosopher,» *Revue française de pédagogie* 103 (1993): 19-31.

[32] Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques* (Paris : Bordas, 1993).

[33] Jean-Jacques Wunenburger et Dominique Folscheid, *Méthodologie philosophique*, 4ème édition (Paris : PUF, 2004).

[34] النقاري، **روح التفلسف**، 105.

قبل إظهار جهة انخراط كتاب روح التفلسف في التقليد المشار إليه أعلاه، أود أن أوجه ثلاث ملاحظات نقدية لعمل النقاري. ومفاد الأولى: بما أن الكتاب يتقدم إلى القارئ بهوية واضحة، وهي هوية التنظير لفعل التفلسف، فإنه ربما كان من باب التلطف بالقارئ تقديم نموذج تطبيقي يبرهن من خلاله المؤلف على نجاعة التصور الذي يحمله الكتاب، هذا على غرار ما يمكن للقارئ أن يجده في الكتابات الغربية المشار إليها في البداية. إنك عندما تقرأ كتاب **المنهجية الفلسفية** تجد نماذج تطبيقية للاستشكال، أو للمفهمة، كما أنك إن طالعت كتاب كوسيطا ستجد نماذج للقراءة التفلسفية...فما الذي حال دون إلحاق الكتاب بنماذج مثل هذه؟

الملاحظة الثانية، وهي أن المؤلف وعلى الرغم من برهنته على فساد ترجمة بعض المفاهيم المركزية في فعل التفلسف، فإنه يواصل استعمالها؛ الأمر الذي قد يشعر القارئ بنوع من الغموض والتردد. مثال ما نقول هو مفهوم intuition والذي نفهم الدواعي المعقولة التي حملت المؤلف على انتقاد الترجمات العربية المقترحة له، إلى حد أنه لم يستعمل مفردة الحدس وهو يبسط دور هذه الآلية غير الاستدلالية في التفلسف، لكن صفحات بعد ذلك تجد الكتاب يواصل استعمال المفردة العربية المنتقدة وكأنه لا إشكال في الترجمة العربية لهذا المفهوم. لكن ذلك التردد ربما يكون راجعا إلى أن مفهوم الحدس، كمقابل لمفهوم الفكر، إنما هو استعمال راسخ في النصوص الفلسفية العربية، وكذا قريب جدا من intuition.[35]

أمر ثالث نود أن نشير إليه باختصار شديد، هو أن الظاهر من تحليلات النقاري للمفاهيم الفلسفية في اللسان الفرنسي أن المنطلق لم يكن هو النصوص الفلسفية وإنما المعجم التاريخي للسان الفرنسي. من هنا فقد حصلت مقارنة مفاهيم فلسفية، درج على استعمالها المتفلسفة باللغة العربية، بالمعاني التي يمكن توليدها، لا من المفاهيم الفلسفية الفرنسية، وإنما من المفردات الفرنسية المستعملة في المعجم التاريخي المذكور. وهكذا، فحتى وإن كان لفظ من الألفاظ يحيل في فترة من الفترات على معان بعينها فإنها قد تستبدل في فترة لا حقة بمعان أُخر؛ والمعروف بين المهتمين أن الاستعمالات الفلسفية للأسماء تتعالى، كثيرا أو

---

[35] ولنا في فخر الدين الرازي مثال واحد لما نقول. انظر مواضع متفرقة من **شرح الإشارات والتنبيهات**، جلد أول: **منطق**، مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده (تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1384ه)، 10-9، 265؛ ويقول أيضا: «اعلم أن الحدس والفكر يشتركان في أمر ويفترقان في أمر آخر. فالذي يشتركان فيه فهو أن كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الأوسط إلى المطلوب. وأما الذي يفترقان فيه فهو أن في الفكر يوضع المطلوب أولا، ثم يطلب الحد الأوسط الذي ينتجه ثانيا؛ فربما يجده الطالب، فحينئذ ينتقل منه إلى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره. وأما في الحدس، الحد الأوسط في الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب. وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل ذكر الأوسط، فحينئذ يكون الشعور بالأوسط متقدما على الشعور بالمطلوب؛ وقد يكون لأجل شوق منه إلى تحصيله، فيكون الشعور بالأوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب. إلا أن حصول الأوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق إلا قليلا إلى تحصيله، وفي الفكر يتأخر كثير.» الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، جلد وو: **فلسفة وطبيعيات - إلهيات وعرفان**، 271-272.

قليلا، عن الاستعمالات اللغوية. وهي وإن لم تنفصل عنها تماما لكنها تظل مفاهيم صناعية خاصة بالقاموس الفلسفي. ومن هنا، فإن الاشتقاق اللغوي والتاريخي للألفاظ الفرنسية التي نقلت إلى العربية بوصفها مفاهيم فلسفية، وليست بوصفها أسماء عادية، ما هو إلا طريق، من بين طرق أخرى، للوقوف على المعاني الفلسفية. ولنا في ترجمة intuition بمفردة حدس خير مثال لما نقول. فإذا كانت ترجمة النص الشهير لروني ديكارت[36]هي التي حملت هذا المفهوم إلى القارئ العربي، ومعها تمييزه بين الحدس والاستدلال، فإننا نتصور أن ترجمتها بمفردة حدس قد راعت الاستعمال اللغوي للمفردة في اللسان العربي، والذي هو منطلق النقاري في تقويم ذلك النقل، كما راعت مفهوم الحدس كما تبلور في نصوص الفلاسفة والنظار. وقد أشرنا إلى ذلك التمييز الفلسفي الذي أقامه فخر الدين الرازي بين الفكر، من حيث هو حضور المقدمات تدريجا، وبين الحدس من حيث هو حضور تلك المقدمات دفعة؛ وهو التمييز الذي يعكس ارتقاء الحدس–فضلا عن الفكر- في اللغة الفلسفية العربية إلى مستوى المفهوم وتخطيه مستوى الاستعمال اللغوي الذي يفيد الضرب بالظن...

ننتقل الآن إلى ما أعتبره أهم مما سبق.

أشرنا في البداية إلى بعض من الكتابات الغربية والفرنسية خاصة، التي تفاعل معها النقاري في كتابه روح التفلسف، وقد قلنا أيضا إن المؤلف لم يعلن عنها ولا عن عناوينها، بل ولم يعلن في هوامشه عن أي عنوان غير كتابين ألفهما هو، وهما **منطق تدبير الاختلاف**[37]، **وأبحاث في فلسفة المنطق**[38]، والكتاب فوق كل ذلك، لا يضم لائحة ببليوغرافية. وإذا كانت تلك الكتابات الغربية بمثابة المحركات القريبة في**روح التفلسف**، فإن فيلسوفا واحدا، في نظري، كان بمثابة المبدأ الفاعل في الكتاب، أو هكذا خيل لي، هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. هذا الفيلسوف مذكور في **روح التفلسف** بل هو الفيلسوف الوحيد الذي خصه الكتاب بالذكر. ونعتقد أن هذا الفيلسوف أو لنقل فلسفته كانت حاضرة في كتاب حمو النقاري، إلى درجة تحملنا على اعتباره حجة جديدة في مبحث تعلم التفلسف من منظور التصور الكانطي.

في الواقع، يوجد في كتاب **روح التفلسف** من المؤشرات الكثيرة ما يحملنا على التفكير في كانط باعتباره أحد محركاته، ولكي نظهر ذلك يجدر بي أن أحصي بضعا من هذه المؤشرات التي بدت لنا أنها تعزز الحضور الكانطي فيه.

---

[36] René Descartes, 1596-1650.

[37] النقاري، **روح التفلسف**، 21، هـ 37.

[38] النقاري، **روح التفلسف**، 20، هـ 30.

الملاحظة الأولى، وهي شكلية تتعلق بالبناء العام للكتاب. لعل أول ما تبادر إلى ذهني عندما كنت أتتبع أقوال حمو النقاري في كتابه هو مفهوم كان قد استعمله أرسطو نعتا adjectif في كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** ليصف به علاقة الرئاسة والمرؤوسية بين علم السياسة وبقية العلوم، وأعني architectonique؛ ومعلوم أن إيمانويل كانط قد استثمر هذا المفهوم في **نقد العقل الخالص** وجعل منه اسما un substansif فأصبح المهتمون يتحدثون عن une architectonique الذي أصبح يعني عنده، «صناعة الأنساق». إن التنسيقَ الذي انتظم الكتابَ، والمنطقَ الذي تحكم في أطرافه وضمها، والمنهجَ الذي عاناه صاحبه في هذا الانتظام والضم، كل هذا يدفعنا إلى اعتبار كتاب **روح التفلسف** une architectonique؛ أي إنه نسق يتألف من بنيات تحكمها علاقات ونسب، حيث عمد صاحبه إلى الكشف عن تلك البنيات وإبراز طبيعة التعالقات التي تجمع بينها.

هذه كانت ملاحظة شكلية في كل الأحوال، وقد يحصل دفعها واعتبارها من باب التشابهات لا أكثر. أما ملاحظتنا الثانية، فإننا نعتقد أنها تقوم على بينات صريحة في النص. وعندما ذكرنا للتو إن هيكلة الكتاب قد تمت في الفصل الأول، فإننا لم نكن نعني الهيكل العام للكتاب فقط، بل عنينا أيضا، أن الفصل الأول هو قلب الكتاب ومفتاحه، وقد كان هذا الفصل كانطي الهوى في تقديري. إن «التفلسف هو تجرؤ على التفكير»: هذه إشارة صريحة إلى دعوة كانط إلى التجرؤ على استعمال الفهم الخاص بالفرد، لأن هذا التجرؤ هو وحده الذي يضمن الخروج من الوصاية. ولا نحتاج إلى التذكير بأن التجرؤ على التفكر إنما يختزل فيه كانط شعار التنوير. ويقول النقاري في المعنى ذاته: «الأمر بالجرأة على النظر هو مضمون التعبير اللاتيني المنقول عن كانط sapere aude. وهذا تعبير مركب من sapere وهو فعل يدل على المعرفة وausare وهو فعل يدل على الجرأة. ومعلوم أن تجرّؤ المرء على المعرفة يقتضي منه الاعتماد على نفسه والخروج من وصاية الغير.»[39]

وملاحظتنا الثالثة، هي أيضا تنصب على الفصل السابق ذاته. إن خصائص الجرأة والاعتداد بالنفس، والعقلانية، والإرادة، والحرية المطلقة، والتوجه الذاتي التي يلح عليها الفصل الأول بشكل حاسم، كلها مفاهيم مركزية في النسق الفلسفي الكانطي، بل في فلسفته الأخلاقية والتنويرية. وتلك الخصائص هي وحدها ما يسمح للمتفلسف بأن يكون ذاتا فاعلة في العالم ومسؤولة. يقول النقاري: «بهذا النظر المتوحد الجريء، وبهذه الحرية المطلقة، يمكن للمتفلسف أن يصبح فاعلا مساهما في تاريخ مجتمعه وعالمه مساهمة واعية ونشيطة، تكون ذاته وما تتقلده هذه الذات وتتبناه الموجه الخاص في هذه المساهمة.»[40] إن التفلسف فعل تتجشم عناءه ذات فاعلة حرة ومريدة، والمتفلسف إنسان حر فاعل محليا وكونيا أيضا.

---

[39] النقاري، **روح التفلسف**، 17، هـ 1.
[40] النقاري، **روح التفلسف**، 18.

ثم ما بالنا نبحث عن مفاهيم تقرب الكتاب من فلسفة إيمانويل كانط، وكتاب **روح التفلسف** نفسه في نظرنا إعمال لدعوة الفيلسوف الألماني التي أطلقها بخصوص تعلم التفلسف. ويجدر بي هنا أن أقتبس قولا شهيرا لكانط[41]:

« L'étudiant qui sort de l'enseignement scolaire était habitué à apprendre. Il pense maintenant qu'il va apprendre la philosophie, ce qui est pourtant impossible car il doit désormais apprendre à philosopher.»

إن كتاب حمو النقاري، بدءا من عنوانه حتى آخر صفحة، يحمل استجابة صريحة وواعية لدعوة كانط، بل واستئنافا تنظيريا لها. إنما الكتابُ عن روح التفلسف الذي أراد له صاحبه أن يضفي بها حياة وحيوية على الفلسفة، أو على الأقل أن يعكس آليات اشتغال الفكر الفلسفي؛ ولا شك أن في هذا التأكيد إحياء لدعوة الفيلسوف كانط إلى تعلم التفلسف مادام تعلم الفلسفة أمرا متعذرا.

هذه المؤشرات هي ما جعلني أميل إلى اعتبار **روح التفلسف** حجة جديدة إضافية في خدمة المقلاد[42] الكانطي المذكور، والمعروف بالمقلاد الْمُستشكل في مقابل عدة مقلادات أخرى، لعل أهمها المقلاد التاريخي الذي ينتصر له هيجل والهيجليون. ولكن ألا يصح أن نقول إن الدفاع عن هذا المقلاد إغفال للتاريخ ولآثاره. أليس إغفالا للمادة لصالح الصورة؟

كان هيجل قد ذهب إلى القول بمجانبة كانط الصواب عندما أكد أن المرء لا يتعلم الفلسفة بل التفلسف؛ «كما لو أن المرء يتعلم النجارة، وليس كيف يصنع طاولة أو كرسيا أو بابا أو خزانة أو ما شابه ذلك.»[43]وفي موضع آخر يورد ما يلي: «يتم التمييز عموما بين النسق الفلسفي، بعلومه الجزئية، والتفلسف ذاته. هكذا، و«تبعا لمرض العصر، وبخاصة البيداغوجيا،» فإن موضوع التعليم في الفلسفة ليس هو «محتوى الفلسفة بقدر ما هو التفلسف، دون محتوى»[44]. وأن نقول بذلك على غرار ما يفعل كانط معناه تقريبا «أن نسافر، ثم نسافر دائما، من غير أن نتعلم التعرف إلى المدن والأنهار والبلدان والرجال...»[45] والحال أننا عندما نتعرف إلى مدينة فإننا لا نتعلم السفر فقط، بل إننا نكون قد سافرنا فعلا[46]. وفي رسالة إلى مستشار الحكومة الملكية لبروسيا فريدريك فون رومر Frédéric von Raumer يقول هيجل: «لم يصبح ذلك حكما مسبقا عن دراسة الفلسفة وحدها بل أيضا عن البيداغوجيا - وهي منتشرة هنا على نطاق أوسع- ومؤداه أن تفكير المرء ذاته بذاته، يجب أن يبلور ويمارس بمعنى لا تكون فيه مواد التفكير نفسها ذات بال؛ هذا أولا، وثانيا إن التعلم يتعارض

---

[41] Emmanuel Kant, *Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver* (1765-1766), traduction de M. Fichant (Paris: Vrin, 1973), 68-69.

[42] 'المقلاد' هو المقابل العربي الذي يقترحه النقاري ترجمةً لمفردة 'Paradigme'. انظر مسوغات هذا الاختيار في دراسته: "في المفهوم من 'التقليد' ومن 'التجديد'،" ضمن **التقليد والتجديد في الفكر العلمي**، تنسيق بناصر البعزاتي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003): 17-29، 27-28.

[43] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Aphorisme de Iéna*, cité par Bernard Bourgeois, *Textes pédagogiques*, traduction de Bernard Bourgeois (Paris, Vrin, 1990), 58.

[44] Hegel, *Textes pédagogiques*, 141.

[45] Hegel, *Textes pédagogiques*, 141.

[46] Hegel, *Textes pédagogiques*, 141.

مع تفكير المرء ذاته بذاته.»[47]ومن هنا فإن هيجل لا يتصور حصول إعداد صوري من دون الشيء ومن دون المحتوى. فالمرء لا يقدر على التفكير فلسفيا من دون أفكار ولا تصورات فلسفية. «إن الفلسفة لا بد أن تدرس وأن تتعلم.»[48]

لسنا بصدد معارضة قول ثِقة بقولِ ثقةٍ آخر، ولسنا نبحث عن تكافؤ للحجج، وإنما بصدد القول إن هذا النقد الذي وجهه هيجل لكانط هو ما سعى كتاب **روح التفلسف** إلى تفاديه وتجاوزه، حتى وإن لم يكن ذلك ضمن جدول أعماله تصريحًا. وقد توفق في ذلك، في نظري بإلحاحه، على مركزية المفاهيم في فعل التفلسف باعتبارها موضوعا له، وتأكيده على النظريات الفلسفية باعتبارها مآل فعل التنسيق بين المفاهيم.[49]

خاتمة

تلكم كانت المفاصل الأساسية في كتاب **روح التفلسف** وقد أعقبناها بما بدا لنا من ملاحظات نقدية. وبالجملة، فالكتاب يحقق نقلة نوعية ملموسة على مستوى التراكم الحاصل في أدبيات التفلسف في المغرب. وبالنظر إلى العُدد المنهجية والنظرية التي يمتلكها الكتاب، فإننا نتصور أن يسهم في تجويد التنظير لفعل التفلسف، إن في مستواه الثانوي أو الجامعي، وأنه لم يعد هناك من مسوغ للعودة إلى الوراء.

معلوم أن تدريس الفلسفة في المغرب يشكو أعطابا كثيرة ومختلفة. صحيح أن مسألة التكوين الرصين لأساتذة مادة الفلسفة والتكوين المستمر من الأولويات التي تقض مضجع الساهرين على هذا الدرس، لكن المعضلة الأكبر في تقديري هي افتقار درس الفلسفة إلى بوصلة تعينه على ضبط إيقاعه وتحديد وجهته. قد يُعترض على هذا بالقول إن ثمة توجها عاما، اليوم، إلى تعزيز الدمقرطة، أو لنقل التعميم الذي حصل للفلسفة على أقسام الثانوي منذ بداية القرن الجديد. لكننا نتصور أن هذا التعزيز نفسه لا يمكن أن يؤتي ثمرته ما لم يحصل استيفاء شرطين أساسيين: شرط امتلاك الأدوات المعرفية والمنهجية التي تُقدر الفاعل الأساس في تدريس التفلسف، حيث تستحيل من خلاله المعارف والنظريات إلى أدوات للتعلم وللاكتساب؛ أما الشرط الثاني فهو اقتدار المتعلمين والمدرسين على ممارسة هذه العمليات النظرية (من قبيل الاستشكال والاستدلال والاستفهام) التي تقع من التفلسف

---

[47] Hegel, *Textes pédagogiques*, 151.

[48] Hegel, *Textes pédagogiques*, 142.

[49] يقول النقاري: «من هنا كان المأمول من الفعل التفلسفي بتوسط الاستشكال وبناء المفاهيم والتنسيق بينها، الانتهاء إلى صوغ نظرية فلسفية معرفية أو وجودية أو قيمية.» **روح التفلسف**، 37.

موقع الأنوية (ج. نواة) الصلبة. **روح التفلسف** للنقاري قول جَزْلٌ جَذِلٌ في هذه الأنوية الصلبة للتفلسف.

بيبليوغرافيا

النقاري، حمو. "المشترك المنسي وترجمة المفهوم: المفهوم من 'Prouver' نموذجا،" ضمن **المفاهيم وأشكال التواصل**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، 33-42. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001.

النقاري، حمو. "في المفهوم من 'التقليد' ومن 'التجديد'،" ضمن**التقليد والتجديد في الفكر العلمي، تنسيق** بناصر البعزاتي، 17-29. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003.

النقاري، حمو. **المشترك المنسي**. تطوان: منشورات دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 2000.

النقاري، حمو. **روح التفلسف**. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

النقاري، حمو. **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية**. بروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

النقاري، حمو. **من أجل تجديد النظر في علم أصول الفقه** .بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

الرازي، فخر الدين. **شرح الإشارات والتنبيهات**، مجلدان، مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده. تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي، 1384ه.

عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: 2-القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**. بيروت-البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

واعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**، ط. 1. بيروت-البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

Cossuta, Frédéric. *Éléments pour la lecture des textes philosophiques.* Paris : Bordas, 1993.

Hegel, Frederic. *Aphorisme de Iéna*, cité par Bernard Bourgeois, *Textes pédagogiques*, traduction de Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1990.

Kant, Immanuel. *Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver* (1765-1766), traduction de M. Fichant. Paris: Vrin, 1973.

Tozzi, Michel. «Contribution à l'élaboration d'une didactique de l'apprentissage du philosopher,» *Revue française de pédagogie* 103 (1993): 19-31.

Wunenburger, Jean-Jacques et Dominique Folscheid. *Méthodologie philosophique*, 4ème édition. Paris : PUF, 2004.

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020