# الفصل الثاني

## مفهوم الفلسفة وما يقتضيه من شروط تاريخية وبنيوية

يبدو أن تعدد أشكال المنظومات المعرفية والمنظومات القيمية الشاملة وصلتهما بالمشروع الحضاري الشامل واختلاف المواقف منهما أمران تاريخيان، وأنهما ينفيان كلية الشكل الذي عرفت به الظاهرة الفلسفية، ويثبتان خصوصيته لبعض الحضارات، بل ولبعض الحقب منها. فتاريخ هذه الأشكال يبين أن منظومات المعرفة الفلسفية في صورتها الموروثة عن اليونان شكل متأخر من المعرفة الإنسانية وهو شكل لم يدم طويلاً على الأقل في أسلوبه الذي ساد منذ أول فلسفة تامة تمثلها أفضل تمثيل فلسفة أفلاطون وأرسطو ( **وعلة الجمع بين الفلسفتين هي كون فلسفة أفلاطون يغلب عليها السؤال الفلسفي، وفلسفة أرسطو تغلب عليها موسوعة العلوم الفلسفية أو النقلة من التركيز على السؤال وفحص الأجوبة دون حسم إلى التركيز على الحسم في مسألة الأجوبة مما يجعل الشكلين يكونان وحدة الشكل الفلسفي اليوناني التام** ) لكون موسوعة العلوم التي صارت منذئذ منضوية تحت اسمها متقدمة الوجود عليها على

الأقل بضعف تاريخها المعلوم، وبدأت تصبح متأخرة عنها منذ أن أصبح هذا الشكل من علامات السذاجة والغفلة المعرفية.

فبين أول فلسفة تامة الشكل بالمعنى المتعارف، أعني موسوعة العلوم الفلسفية في نسق يرأسه الجدل وما بعد الطبيعة ( **فلسفة أفلاطون و فلسفة أرسطو** )، وآخر فلسفة لها هذه الصفات ( **فلسفة كنط وفلسفة هيجل** ) لم يمض إلا ألفان ومئتا سنة وهي مدة تعادل تقريباً نصف المدة التي يمكن أن ننسبها إلى العلم المصري والبابلي قبل هذا الشكل. وبذلك تبين التجربة التاريخية المعلومة أن الشكل الذي يسمى فلسفة شكل حديث في تاريخ المعرفة الإنسانية ببعديها النظري والعملي المجردين والمطبقين وأنه شكل غير دائم.

ويبدو تاريخ المواقف من الظاهرة الفلسفية أيضاً دالاً على إدراك أصحابها لهذه الخاصية ونفيهم لكليتها. فالمعلوم أن الفلسفة وموسوعة العلوم عند اعتبارها تابعة لها ظلت دائماً معدودة من الظاهرات الحضارية الخاصة باليونان عند كل أمم الشرق الأدنى حتى بعد تبنيها ما يقبل من الموسوعة العلمية التابعة للفلسفة أن يكون علوماً أدوات في العلوم التي لها نشأة غير أجنبية. وذلك على الأقل في سنن الفكر الديني الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلامية. والمعلوم كذلك أن بعض الفلاسفة المعاصرين بدءاً بهيجل وختماً بهيدجر وتوسطاً بكنط ونيتشة يعتبرون الفلسفة بما

في ذلك الموسوعة العلمية التابعة لها شكلاً شبه خاص بالإنسان الغربي وبالتحديد بالأمتين اليونانية والألمانية لكونها من مميزات روحانيته بل هي عندهم عين مصيره.

ولعل حكم تاريخ الأشكال المعرفية في المسألة أكثر موضوعية من هذين الموقفين، لكونه يبين الطابع غير الكلي وغير الأبدي للشكل الفلسفي على أسس غير عقدية، بل بمقتضى طبيعة أساليب التفكير التي تبين أن العلم المعاصر صار في تصوره لقدراته، برغم منجزاته الهائلة، أقرب إلى العلم الذي سبق نشأة الفلسفة على الأقل من حيث فقدان الطموح الجامح الذي يقود كبار الفلاسفة في سعيهم إلى بناء أنساق كونية تحوي الحقيقة كلها فتكون دالة على طبيعة الموقف المعرفي أكثر من دلالتها على المعرفة الحقيقية: **ذلك أن تصور العقل الإنساني قادراً على بناء نسق من التصورات يكون كافياً لتمثيل حقيقة كل الموجودات ليس مفيداً معرفياً إلا بخصوص مواقف هذا العقل من الوجود، ومن ثم فتاريخ أشكال المعرفة يمكن أن يحدد معنى الشكل الفلسفي معناه التأويلي بما هو دال على طبيعة موقف صاحبه من الوجود ودرجة وعيه أو عدم وعيه بحدود قدرات العقل الإنساني المعرفية.**

لكن الموقفين- **موقف الفكر الديني الوسيط وموقف الفكر الفلسفي المتأخر**- يعبران عن حقيقة لا يمكن نكرانها، بل ينبغي تحليلها. فالجامع بين نفي كلية الفلسفة وموسوعتها في الفكر

الديني الوسيط ونفي كلية الموقف الفلسفي من الوجود إذا اعتبرت المواقف منه مدلولاً عليها بأشكال المعرفة التي تتحدد بالعلاقة بين المعرفة والوجود في الفلسفة المعاصرة هو إذن تعريف الفلسفة بموقفها الوجودي في تقابلها مع مواقف وجودية أخرى، وليس بالموسوعة العلمية التي يمكن أن تنضوي تحتها أو تحت موقف وجودي آخر أساساً موقفياً لها. فتكون موسوعة العلوم قابلة للفصل عن أساسها الموقفي الذي يعطيها معاني مختلفة بحسب طبيعته فيكون من جنس الشكل الذي يسمى فلسفة أو من جنس آخر. ويمكن أن نحصر هذه الأشكال فنصنفها لنحدد منزلة الشكل الفلسفي منها.

ويعني ذلك أن الفلسفة قد صارت أقرب إلى الموقف العقدي الإيديولوجي، أو الموقف الديني في شكل دين طبيعي بالمقابل مع مواقف الأديان المنزلة التي لا تخلو من بدايات جنينية لموسوعة العلوم الطبيعية، بل وتضيف إليها ما يمكن أن يعد بدايات جنينية لموسوعة العلوم الإنسانية وما يمكن أن يعد وسيطاً بين النوعين أعني البدايات الجنينية لموسوعة العلوم التي موضوعها الفنون الأدبية. ويمكن أن نزعم بأن سيطرة الشكل الفلسفي الذي صار إيديولوجيا مطلقة حال دون الأشكال الأخرى- **على الأقل كما تبينه التجربة في الحالة العربية الإسلامية**- واستكمال تطورها لجعل البدايات الجنينية تصبح علوماً تامة بشكل قد يكون مختلفاً عن

الشكل الذي فرضه الموقف الفلسفي وخاصة بشكل ينفي التمييز الصارم بين هذه المجالات الثلاثة: مجال علوم الطبيعة، ومجال علوم الإنسان، ومجال علوم الفنون.

فالمنظومة العقدية التي تعتبر أساساً تستند إليه تصورات الوجود والعالم وموسوعة العلوم والقيم التي تحدد التعامل معها بالشكل الذي يجعلها تسمى فلسفة في الشكل المعلوم ( بين أفلاطون أرسطو بداية وكنط هيجل غاية ) تختلف عن المنظومة العقدية التي لها أشكال أخرى برغم اتحاد الوظيفة. ويمكن أن نحصي أربعة منها على الأقل هي:

**١ – الشكل الشرقي المتقدم على الفلسفة اليونانية بفرعيه المصري وما بين الرافدين.**

**٢ – والشكل الذي سيطر على الفكر الديني الوسيط بفرعيه العربي الإسلامي واليهودي المسيحي.**

**٣ – والأشكال التي عرفها الشرق الأقصى بفرعيها الهندي والصيني ( ولعلها لا تزال سارية فيه).**

**٤ – ثم الشكل الذي بدأ الغرب يصل إليه حيث صار إدعاء بناء نسق فلسفي من المهازل التي يضحك منها كل عالم جدي. وله كذلك فرعان: ذو الميل الوضعي الذي ينطلق من السؤال الإبستمولوجي عامة والمنطقي خاصة، ثم ذو الميل الصوفي الذي ينطلق من السؤال الجمالي عامة والشعري خاصة.**

وبذلك يتبين أن السؤال عن كلية الفلسفة وعدم كليتها يقبل الجواب بالسلب والإيجاب بحسب الرتبة التي نوليها لمقومي الفكر الفلسفي، فيساعد على تفسير خصائص التعامل الأول الذي عرفته حضارتنا في لقائها مع الشكل اليوناني من الفكر الفلسفي سواء أخذناه على هيئته التي وصلهم عليها في البداية أو على هيئته التي حاولوا العودة إليها في سعيهم لتخليصه مما لحقه من انحطاط في العصر القديم المتأخر:

**١- المقوم الأول هو موسوعة العلوم التابعة عادة للشكل المعروف بالفلسفة والمصطبغ بخصائصه.**

**٢- المقوم الثاني هو الموقف الوجودي الذي يؤسس عليه الفلاسفة هذه الموسوعة، وما يترتب على هذا الأساس فيها.**

ففي حالة تقديم المقوم الثاني وعزله عن الموسوعة العلمية وأثره فيها يبدو إثبات الكلية أمراً غير مقبول: فتكون كل أمة لها موقف وجودي ينتسب إلى ما يسميه ابن خلدون بالمعرفة النقلية سواء انتسبت إلى معتقدها الديني أو إلى خصوصياتها التاريخية.

أما في الحالة الثانية فنفي الكلية مناقض للواقع إلا عند تدرعه بحيلتين تتمثل أولاهما في نفي العلمية على المعرفة التي لا يصحبها الموقف الفلسفي ( **معيار التمييز بين العلم اليوناني والعلم الشرقي**

المتقدم عليه: كنط )[1] وتتمثل الثانية في حط الموسوعة العلمية عند عزلها عن الموقف الفلسفي إلى مجرد موقف تقني يكتفي بالتحقيق الفعلي لشر ما في الموقف الوجودي الذي يعبر عنه شكل الفلسفة الموسوم بالميتافيزيقا ( هيدجر ).

لذلك كان الخلاف بين علماء الدين و"الفلاسفة" في التاريخ الوسيط العربي الإسلامي واليهودي المسيحي ( وهنا ينبغي أن نذكر بأن ترتيب الظهور التاريخي للكلام المتفلسف في الفكرين العربي الإسلامي واليهودي المسيحي حصل بعكس ترتيب الحضارتين من حيث زمان الظهور التاريخي: صار الفكر الديني العربي الإسلامي المتفلسف المثال والنموذج بالنسبة إلى الفكر اليهودي المسيحي الغربي، الذي لم ينضج إلا بفضل تأثره الواضح بالفكر العربي الإسلامي خاصة، وفكر اليهودية المسيحية الشرقية لم يتمكن من تكوين مدرسة حقيقية لعدم تخلصه من الجمع التلفيقي بين الأديان الوثنية الشرقية اليونانية والدينين المنزلين قبل الإسلام الذي ختم الوحي معتبراً الدين المنزل الأسمى عين الدين الطبيعي الأسمى: الفطرة ) غير قابل للحسم لكون الجميع لم يقم بهذا التمييز. وفي حين كان موقف علماء الدين يرجع الفلسفة إلى الموقف العقدي لا غير برغم ذهابهم في هذا الموقف

---

(١) انظر : I. Kant: Kritik der reinen Vernunft Werkausgabe Band III. ص، ٢٢ حيث يضرب مثال أول انقلاب كوبرنيكي في الرياضيات بما هو قطيعة مع التحسسات المصرية التي لم تكن علمية لكونها كانت مجرد جمع للمعطيات التجريبية الاتفاقية.

إلى رفض العلوم معها، كان موقف الفلاسفة يرجعها إلى الموسوعة العلمية، لظنهم الموقف العقدي المصاحب لها من جنس الموسوعة العلمية بل هو عندهم أكثر علمية منها.

* * *

لذلك فإنه ينبغي قبل الغوص في هذه التفسيرات البنيوية أن نفرغ من دحض التفسيرات السطحية التي يستعملها بعض المفكرين لتفسير وجود الشكل الفلسفي اليوناني، أو عدم وجوده في بعض الحضارات وخاصة في الحضارة العربية مع بيان التناقض الصريح في هذا الموقف، إذ كيف يمكن أن يكون الشكل الفلسفي خصيصة يونانية ثم يعاب على غيرهم بكونه مصاباً بنقص في كليته البشرية لكونه ليس له هذه الخصيصة؟

ويمكن حصر هذه التفسيرات السطحية بنسبتها إلى تيار يسعى إلى تأسيس موقفه على موقف الحد الأدنى الذي أشرنا إليه في الفصل الأول، أعني إلى هيدجر ممثلاً لنفي الكلية الفلسفية والقائلين بخصوصيتها. لكن هيدجر لم يذهب إلى حد التفسير العرقي الصريح مثله مثل هيجل من قبله وكنط الذي ادعى أن العلم الرياضي لم يبدأ إلا بفضل الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها طالس في الرياضيات. وشيئاً فشيئاً غالى بعض المفكرين من حجم

دون المتوسط في الفكر الفلسفي[١] في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فمالوا إلى التفسير العرقي. ونحن نرجع أساس دحض هذا الموقف إلى الحد الأقصى أعني إلى ابن خلدون ممثلاً لموقف مثبتي الكلية الفلسفية.

ولنشر من البداية إلى أن البشرية قد مرت بالموقف نفسه من دين الوحدانية. فالتصور اليهودي والمسيحي يجعل الدين حكراً على عرق واحد لكون النبوة والوحي محصورين عندهم في بني إسرائيل الشعب المختار دينياً والتصور الألماني الذي يكاد يماثله يعتبر الفلسفة حكراً على عرق واحد لكون العقل والعلم محصورين عندهم في الآريين الشعب المختار فلسفياً[٢]. كما ينبغي أن نشير إلى أن تحرير الإنسانية من الاحتكار الأول كان أساس النظرية الدينية في الإسلام وتحريرها من الاحتكار الثاني كان أساس التفسير بالمحددات الاجتماعية للمعرفة العلمية والفلسفية عند ابن خلدون.

ويمكن أن نرجع مبادئ التفسير التي يستعملها نقاة الكلية إلى مبدأ يبقى في الغالب ضمنياً لكنه يظهر بصراحة أحياناً: التفسير

---

(١) يكفي تذكر معركة ابن رشد والرشدية اللاتينية في نهاية القرن التاسع عشر وما بني عليها من خصومات واهية حول السامية والآرية.

(٢) انظر: ص ١٢ G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der*, F/M. 3. Auflage 1966‹ stw‹ Bd.18‹ Werke‹Philosophie

العرقي. فقد بدأ هذا التفسير بأسطورة العبقرية اليونانية التي يعللون بها ما يسمى بالمعجزة اليونانية عند مقارنة العلوم في عصر اليونان بالعلوم المتقدمة عليهم. وهذا التفسير المتأخر للمعجزة المزعومة جاء في العصور التي كان العلم المتقدم على اليونان مجهولاً في أغلبه ( لكون جل الاكتشافات الخاصة بعلوم ما بين الرافدين ومصر متأخرة ) فاضطر مؤرخو المعرفة الإنسانية لتفسير النتائج الباهرة للعلوم اليونانية بأمر غير تاريخي هو العرق أو العبقرية اليونانية[١] .

ثم صيغت هذه العبقرية بما يعد أفضل علاماتها فكانت مرة النظام السياسي ( الديموقراطية )[٢] وتارة النظام الديني والأسطوري ( نظام تعدد الآلهة ). ثم جمع ذلك كله في أسطورة أرواح الشعوب والعقليات وخاصة المقابلة بين الشرق والغرب التي بدأت تسيطر انطلاقاً من فلسفة التاريخ الهيجلية التي واصلتها فلسفة أنظمة الإنتاج الماركسية التي تصف ما حصل في الشرق كله بالنظام الاستبدادي الشرقي، الذي لا يوجد فيه إلا إنسان واحد حر.

---

(١) انظر:

Sir Thomas Heath, History of Greek Mathematics, Clarendon, Press (Oxford) 1921, pp.121-122.

(٢) انظر: في علاقة الرياضيات والفلسفة والحوار والديموقراطية اليونانية: ص ٢٧٨

Aparad Szabo, *Les debuts des methematiques grecques*, Vrin Paris 1977.

وما يليها.

وبرغم سطحية هذا التفسير وعدم مطابقته للحقائق التاريخية فإنه ظل مهيمناً عند جل المنظرين العرب.بمن فيهم من لم يكن ماركسياً.

وهذا التفسير كاذب تاريخياً مرتين. فتاريخ الغرب يكذبه لكون أوروبا لم تكن ديموقراطية عندما تأسست فيها أنساق الفلسفة الحديثة. وتاريخ الشرق يكذبه كذلك لكونه لم يكن استبدادياً بالمعنى الذي وصفه هيجل أو ماركس. فالإمبراطوريات الشرقية كانت كلها من جنس الفدراليات أو الكامنولثات التي ليست بذات وحدة سياسية مركزية صارمة لسببين: أولاً لأن المواصلات لم تكن تسمح بهيمنة سلطة مركزية، وإيقاع الاقتصاد لم يكن يقتضيها، وثانياً لأن كل إمبراطور كان أمير أمراء كما هو الشأن في أوروبا الوسيطة. ويكفي مثال واحد: فالخلافات الإسلامية كانت جميعاً ضرباً من فدرالية مرنة بين سلطنات ليست بذات وحدة سياسية ولا اقتصادية تامة، ولا حتى عقدية برغم وحدتها الحضارية. ومن ثم ففيها على الأقل من الأحرار بعدة ما فيها من سلاطين وبلاطات وبطانات ووجهاء وأهل حل وعقد عسكرية واقتصادية وفكرية، فضلاً عما بقي لنا من صراعات مذهبية وفكرية وتعددية قانونية ودينية وأنماط حياة تتنافى مع الصورة النمطية التي يوصف بها الشرق في هذا التفسير السطحي لعدم عموم ما بطبعه لم يكن بحاجة إلى العموم.

فليست المنظومة الفكرية التي تستند إليها الممارسات المعرفية

غايـة ( إذا تصورناهـا متقدمـة الوجـود عليهـا ) أو تسـتند إلى الممارسات المعرفية إليها بداية ( إذا تصورناها متأخرة الوجـود عنهـا ) بالأمر الذي يخضع لشكل واحد هو الشـكل الـذي عرفـه اليونـان بدليل الفرق الواضح بـين الفلسـفة القديمـة والفلسـفة الحديثـة بـل وبين الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة بل وبين أسـاليب فلسـفة الحداثة عامة وأساليب الفكر الفلسفي ما بعد الحديـث الـذي هـو أقرب إلى الإبداع الأدبي والحكمة الشرقية ذات الصياغة الشـعرية منه إلى الفلسفات التي تحاكي زيفاً أشكال المعرفـة العلميـة الـتي لا يمكن أن تكون إلا جزئية فعلاً وشاملة على سبيل شمول النظريـات الشرطية العامة التي يغلب عليها شكل التخمين الذي يكاد يلامس العلم الخيالي ويختلف عـن الخيـال العلمـي الـذي تسـتند إليـه كـل النظريات العلمية الجزئية بالطبع كما أسلفنا.

ينبغي إذن أن نبحث عن تفسير مقبول عقلاً ومدعوم نقـلاً. لا بد من تأييد التاريخ للتفسير الـذي يقبلـه العقـل وإلا كـان الأمـر مجرد فرضية قد نرضى بها عقلاً لكونها تبدو متناسقة، لكنها تبقى مجرد تخمين إذا كانت متنافية مع وقائع التـاريخ الفعلـي للتجـارب الخمس المعلومة: اليونانية ( من السادس قبل الميلاد إلى السادس بعده) والعربية الأولى التي كـانت شـاملة دون فصـل بـين شـعوب الأمـة الإسلامية ( من السادس بعـد الميـلاد إلى الثـالث عشـر بعـد الميـلاد ) والغربية الأولى التي كـانت شـاملة دون فصـل بـين شـعوب الأمـة

المسيحية ( **من العاشر بعد الميلاد إلى الإصلاح الديني** ) والغربية الثانية التي انحصرت في الأطر القومية ضمن أمة النصارى لتراجع دور القيادة الدينية –السياسية الموحدة ( **من الإصلاح الديني إلى الآن** ) والعربية الثانية التي انحصرت في الأطر القومية المتوازية ضمن أمة المسلمين لتراجع دور القيادة الدينية–السياسية الموحدة ( **من بداية النهضة إلى الآن** ).

لذلك فالتفسير الذي نقدمه يعتمد على عكس المبادئ التي بينا فسادها: وحدة النوع البشري وتماثل الشروط الاجتماعية بالنسبة إلى الممارسات النظرية والعملية والاختلاف الأسلوبي بالنسبة إلى الأشكال التي تؤدي وظيفة القول الفلسفي، من حيث ما يسمى في الفلسفة بالعلم السيد أو بالعلم الرئيس، معتبرين المقوم الأول كلياً وقابلاً للوصف بالممارسة العقلية بمعنى المشترك بين البشر في فرقهم النوعي بالمعنى التقليدي للمصطلح، والمقوم الثاني قابلاً للوصف بالممارسة النقلية بمعنى الخصوصي في المجتمعات البشرية بالمعنى الذي يعطيه ابن خلدون لهذا المفهوم ( **النقلي العقدي والخصوصي التاريخي** ).

فأما التفسير بتنوع الأساليب الفكرية للفن الرئيس الذي يؤدي وظيفة ما بعد العلم والعمل الفلسفيين فيمكن رده إلى السنن الحضارية المختلفة وما ينتج عنها من أساليب فكر. وهذه الأساليب تعود إلى نوعين أساسيين:

أسلوب يغلب عليه رد المعرفة إلى النموذج الذي تحقق في العلوم الطبيعية حديثاً وعلوم الطبائع قديماً ووسيطاً وهو الغالب على كل الأشكال المتأثرة بالشكل اليوناني الأول أعني الشكل الأفلاطوني الأرسطي: **وهذا الأسلوب يمكن تسميته بالأسلوب التحليلي–الرياضي–الطبيعي.**

وأسلوب يغلب عليه رد المعرفة إلى النموذج الذي يسعى إلى التحقق في العلوم الإنسانية معاصراً وعلوم الشرائع قديماً ووسيطاً وهو الغالب على كل الأشكال المتأثرة بالشكل الكلامي الديني في الأديان الثلاثة المنزلة: **وهذا الأسلوب يمكن تسميته بالأسلوب التأويلي–اللساني– التاريخي.**

وأما التفسير بوحدة المقومات – الشروط الاجتماعية لمقومات الممارسات النظرية والعلمية فهي كما حددها ابن خلدون في غاية الباب الخامس وبداية الباب السادس من المقدمة تتمثل في أمرين:

١– التفسير بتحقق شروط الفكر النظري الموضوعية وتنتسب إلى علاقة النظر ( **موضوع الباب السادس من المقدمة** ) بالعمل (**موضوع الباب الخامس منها** ) : فوجود موضوع الفكر النظري وبلوغه مرحلة من النضج ليس هو إلا علاقة الصناعات العملية التي تصبح مادة للتعليم بالقول، ثم التعليم النظري، فينتج عنهما صلات جدلية بين الممارسة العملية في الصناعات التي يحتاجها المجتمع والأسس الفنية والنظرية التي تستعمل فيها أدوات أو

غايات إلى أن تصبح النظرية مطلوبة لذاتها ومتقدمة على الممارسة العلمية بل وقاطرة لها. ويؤدي هذا الجدل بين العمل والنظر إلى إمكان طرح السؤال الذي يقبل الوصف بكونه سؤالاً فلسفياً أعني سؤالاً عن المبادئ والغايات. وإذا وجدت هذه الشروط من دون أن يوجد الأسلوب الذي غلب على الأمر الذي يسمى فلسفة بالمعنى المتعارف صار من الواجب أن نتساءل عن الحاجة إلى شروط من جنس آخر هي أساس القول بتاريخية الشكل الفلسفي على الأقل من حيث بعده غير العلمي.

٢- التفسير بتحقق شروط الفكر النظري الذاتية وتنتسب إلى علاقة النظر بالنظر أو العلم بعلمه ( **التعليم وذلك هو، موضوع القسم الثاني من الباب السادس من المقدمة** ) : وجود الوعي بالنظر وتحوله إلى وعي نظري بالنظر يبدأ في شكل أنظمة تعليم ( **باعتبار ذلك في الوقت نفسه صناعة، وصناعة كل صناعة عملية أو نظرية: فالتعليم هو في الحقيقة نظام إنتاج الخبرة في مستواها الرمزي وحفظها وتوزيعها واستهلاكها: ولعل فشل النهضة العربية الأولى وحصول الثورة العلمية في الغرب بدلاً من حصولها عندنا علته فشل النظام التعليمي وخاصة بقاءه رهن الفصام بين الضربين من العلوم العقلية التي ظلت في أغلبها خارج المنظومة التعليمية الرسمية والنقلية التي حصر فيها النظام التعليمي** ) ثم يتدرج إلى أن يصبح علم علم أو ما بعد علم: **وذلك هو الوعي الفلسفي الحقيقي عند بلوغ النظر مرحلة من النضج التساؤلي الدائم عن التأسيس الذاتي. وإذا لم يكف هذان لثبوت**

توفرهما من دون الشكل الفلسفي المتعارف بات من الواجب البحث عن تفسير بشرط آخر: هو التفسير الأسلوبي أعني تحقق الوظيفة الفلسفية بأساليب مختلفة.

ويجمع بين هذين التفسيرين أساسهما مثلما هو الشأن بالنسبة إلى التفسير النافي للكلية. فإذا كان التفسير النافي للكلية يعود في الغاية إلى التفسير العرقي، فإن التفسير المثبت لها يعود في الغاية إلى نفي العرقية والقول بوحدة النوع البشري (الفطرة) من حيث المقومات العمرانية فضلاً عن الوحدة النفسية والعضوية الفكرية. لذلك كانت محاولة ابن خلدون غير مقصورة على الحضارة العربية الإسلامية إلا بما هي عينة من العمران البشري والاجتماع الإنساني.

* * *

وبذلك يتحقق لنا الشرط الضروري والكافي لتجاوز مجرد التحليل التاريخي والمفهومي التقليديين لنقدم نظرة تساعد على تجاوز تنوع الأشكال بحثاً عن وحدة الوظيفة قياساً على ما حصل في علم الأحياء، حيث مكن مثل هذا البحث من تجاوز الثبات النوعي واكتشاف مماثلات الوظائف الإحيائية الباطنة التي قد يخفيها الاختلاف العضوي الظاهر. هذه الوظيفة التي تتخذ شكل الأسطورة أو الدين أو الفلسفة أو العقيدة الإيديولوجية ذات

الشكل المغلق أو ذات الشكل المنفتح بحسب تطور تصورات العقل الإنساني لذاته ولصلته بغيره وبالوجود سنسميها من الآن فصاعداً باسم المنظومة التأسيسية التي تتخذ شكلين:

**فهي تتعين في الجهاز المعرفي أعني في المنظومات الفكرية المعرفية، وسنطلق عليها اسم التعين الرمزي الذي لا يقتصر على العلوم بل يشمل كل الإبداع الرمزي الذي يتجسد فيه الوعي الإنساني تجسداً يوازي موضوعاته المرموزة. لذلك ختم ابن خلدون الباب السادس من المقدمة بالشكل الأرقى لهذا التجسد أعني اللغة والآداب.**

**وتتعين كذلك في الجهاز السياسي أعني في مؤسسات الدولة وفي النسيج الاجتماعي الذي يستعمل هذه التصورات وكل المخيال، أعني كل ما يقبل منها التنفيذ الأداتي أو الغائي الفعلي أو الإمكاني في خطط السلطة المباشرة أو غير المباشرة وسنطلق عليها اسم التعين المرموزي.**

ولهذه المنظومة التأسيسية عدة أشكال عرفها المعلوم من تاريخ الشرق الأدنى: (الحوض الشرقي من الأبيض المتوسط: العربي واليوناني والإيطالي الآن ) هي في التصورات كما ذكرنا:

**١– التاريخ المؤسطر للسيادة الرمزية على العالم الروحي، أو جهاز الفكر الذي يقدم الوجود التاريخي على الوجود الطبيعي وذلك هو مصدر الأديان وخاصة البدائي منها ( عند المصريين والبابليين ).**

**٢– الطبيعة المؤسطرة للسيادة المادية على العالم المادي أو جهاز الفكر الذي يقدم الوجود الطبيعي على الوجود التاريخي وذلك هو مصدر الفلسفات وخاصة البدائي منها ( عند اليونان واللاتين ).**

٣- نفي الفرق بين العالمين برد الأول إلى الثاني في الدينين المنزلين المحرفين ( اليهودية والمسيحية في العصر الوسيط ): السلطان الروحي أو الرمزي.

٤- نفي الفرق بين العالمين برد الثاني إلى الأول في الفلسفتين المحرفتين (الماركسية والوضعية في العصر الحالي ): السلطان المادي أو التقني.

٥- الأصل المحيط بالأشكال الأربعة والمتعالي عليها جميعاً من خلال تخليصها من تحريف المبادئ التي تعبر عنها جميعاً: تحرير التاريخ والطبيعة من الأسطرة، وتحريرهما من النفي والرد المتبادلين، ومحاولة البحث في الجهاز المتحرر من هذه التحريفات الأربع: وذلك هو المعنى الحقيقي للدين الفطري أو الإسلام.

ويناظر تعينات المنظومة الرامزية هذه تعيناتها في بعد الواقع العمراني المخيالي أشكال من جهاز السلطة تؤدي الوظيفة نفسها في بعد الواقع العمراني الفعلي:

١- الدولة الدينية التي لها صفات الفكر الفلسفي أعني الفكر المبني على التجربة المتدرجة والذريعية، وتناسب التاريخ المؤسطر.

٢- الدولة الفلسفية التي لها صفات الدولة الدينية أعني التي تدعي سدنتها العلم المطلق، وتناسب الطبيعة المؤسطرة.

٣- الدولة الدينية المطلقة أعني الدولة التي تنفي سدنتها كل حاجة للمعرفة العقلية، وتناسب إرجاع الطبيعة إلى الشريعة والتحليل إلى التأويل.

٤– الدولة الفلسفية المطلقة أعني الدولة التي تنفي سدنتها كل حاجة للمتعاليات، وتناسب إرجاع الشريعة إلى الطبيعة والتأويل إلى التحليل.

٥– الدولة النقدية التي تتخلص من السدنة دينيين ( أصلانيين) كانوا أم فلسفيين (علمانيين) وتناسب الأصل المحيط بالأشكال الأربعة والمتعالي عليها من خلال تخليصها من التحريف. لذلك كانت هذه الدولة عسيرة التصور والتحقيق. فهي تبدو سلبية كما يتصور هيجل لكونها تسعى إلى التخلص من إطلاق المتعينات، وخاصة ما نتج منها عن التحريف الديني والتحريف الفلسفي بشكليهما، لكونها تستند إلى فكر ينفي السلطان الروحي المطلق المستند إلى العلم اللدني المطلق في الدينين المحرفين، وينفي السلطان الزماني المطلق المستند إلى العلم الوضعي المطلق في الفلسفتين المحرفتين: إذ الإسلام ينفي كل سلطان دنيوي يتعالى على الإنسان لكونه ذا صلة مباشرة با لله، وذلك هو الاستخلاف الذي يتساوى فيه جميع البشر.

وبذلك كان هذا التعريف النقدي للمنظومة التأسيسية في مستوييها الفكري والسياسي من جنس الفكر النقدي الذي يفكك التجارب السابقة ليعيد صياغتها كما يفيد ذلك مفهوما التصديق والهيمنة التي يصف القرآن بها نفسه في إضافته للكتابين المحرفين: مفهوم التحريف الذي تحول إلى استعراض نقدي للتجارب الروحية والدنيوية في الأديان الموحدة أو المنزلة المتقدمة على الإسلام، ( والقرآن يعد منها أربعة: اليهودية والمسيحية والصابئية

والمجوسية )، ومفهوم الجاهلية الذي صار عرضاً نقدياً للتحارب الروحية والدنيوية في الأديان الشركية أو الطبيعية المتقدمة على الإسلام.

لم يبق إذن إلا مسألة واحدة علينا علاجها للوصول إلى مطلوبنا: **ما الذي تفعله المجتمعات البشرية بهاتين الآليتين لكي تنقل الوجود المجرد من كونه مجرد معطًى طبيعي غير قابل للوصف المحدد إلى مرموز قابل للوصف والقول في شبكة من العلاقات يتمكن الإنسان بفضلها من التعامل معه فكرياً وفعلياً، ما دامت طبقات هذا الترميز المتراكمة هي التي تمثل مادة عمل العقل الإنساني بالمعنى الشامل للكلمة أي كل ملكاته الفكرية والخيالية والعقلية والنفسية والوجدانية والتي هي مادة التنظير الذي يصبح في ذروته هذه المنظومات الرامزة والمرموزة؟**

سنجيب عن هذا السؤال باقتضاب كبير لكوننا عالجناه بإفاضة في كتابنا: (الإبستمولوجيا البديل منذ سنة ١٩٨٥م). سنكتفي بتقديم بعض التعريفات وبعض النتائج المنجرة عنها. فللممارسات النظرية شكلاً ومضموناً محددات هي التي تمكن المجتمعات من مضاعفة الوجود الغفل بالطبقات الرمزية التي تجعله ينتقل من الحالة الطبيعية المفروضة بداية غير معلومة إلى الحالة الحضارية التي تزداد كل يوم كثافة وسمكاً بتراكم الطبقات الترميزية تراكماً شبيهاً بما يحدث في علم طبقات الأرض. وتنقسم هذه المحددات

إلى محددات الشبكات الرمزية التي تصبح مضمون الممارسات النظرية وإلى الشبكات الرمزية التي تصبح شكل الممارسات النظرية. وكل منها يكون منتسباً انتساباً مباشراً أو غير مباشر إلى المنظومات الرمزية أو إلى المنظومات السلطوية بحسب ما وصفنا قبل قليل، بالصورة التالية:

١- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات الشكل المباشرة أعني المنتسبة إلى بعد الواقع العمراني المخيالي أو الفكري (الخبرة التقنية والخبرة الرمزية الحاصلتان في الممارسات العلمية والنظرية حول كل المجالات التي لها حضور في العمران البشري بحسب العصور والمراحل ): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات الخاصة بشكل الأفعال التقويمية الخمسة ( الجمالية والخلقية والمعرفية والتوجيهية والوجودية ) وشروطه المنتسبة إلى صورة العمران ( الأنظمة المعيارية التي تخضع لها المؤسسات أو سننها -الأسرة والمدرسة والمنشأة والدولة والمعبد- في معرفتها توثيقاً وكتابة وتعليماً وتنظيراً ): ومن ذلك يتكون نسيج المجتمع المدني في قيامه الفعلي بما هو عودة نظرية على ممارساته العلمية.

٢- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات المضمون المباشرة أعني المنتسبة إلى بعد الواقع العمراني الفعلي ( المهن التقنية والمهن الرمزية

الموجودتان في العمران والمستعملتان للخبرتين سابقتي الذكر ): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات الخاصة بمضمون الأفعال الخمسة أو مادة العمران ( نسيج المجتمع في المؤسسات الخمسة الأساسية أعني: الأسرة والمنشأة والمدرسة والدولة والمعبد ): ومن ذلك يتكون نسيج المجتمع المدني في قيامه الفعلي بما هو ممارسات عملية تقبل الصياغة الرمزية والتقنية التي تجعلها قابلة للنقلة من وجودها في أعيانها إلى وجودها في الرموز المعبرة عنها بفضل الخبرات الرمزية والحرف الناتجة عنها ( وليس الوجود في الأذهان إلا ما حصل في الإدراك النفسي من هذه الوثائق بفضل التكوين والتعليم ).

٣- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات الشكل غير المباشرة (التعليم والتنظير أعني الممارستين النظريتين اللتين تجعلان من الخبرتين موضوعاً لهما): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات المتعلقة بشكل الأفعال الخمسة أو صورة العمران: وذلك هو الأساس الذي يستند إليه نسيج المجتمع السياسي بما هو علاقات سلطوية ورتب سياسية ممثلاً بمن يحملونها من الفئات البشرية بحسب التخصصات والهيكلية السياسية التي يحددها تقسيم العمل السياسي بما هو ممارسات علمية تنتقل من وجودها في أعيانها إلى وجودها الذهني بتوسط وجودها الرمزي.

٤- شروط ترجيح الوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي الصادرة عن محددات المضمون غير المباشرة

(التدوين والتوثيق: توكيد القرآن الكريم على ضرورة كتابة كل شيء وتوثيقه لا تحتاج إلى التذكير ): ومنها تتبع المعوقات أو المحفزات المتعلقة بمضمون الأفعال الخمسة أو مادة العمران ( المجتمع المدني بما هو علاقات وظيفية ورتب اجتماعية ممثلاً بمن يحملونها من الفئات البشرية بحسب التخصصات والهيكلية المهنية التي يحددها تقسيم العمل المدني ).

٥- وأخيراً شروط الترجيح الجامعة بين الشروط السابقة للوصول إلى القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي أو العلم الرئيس (نظرية البناء النقدي الشامل والشكل المؤسسي ) : السنن الحضارية وأساليب تعين الفكر فيها أعني الأسطورة والشعر والدين والفلسفة والسياسة وأشكال الدولة المناسبة لها.

تلك هي الشروط التي ينبغي أن ندرسها لمعرفة المرحلة التي وصلنا إليها في سعينا إلى جعل الوجود مادة للعقل والعقل أمراً موجوداً. وإذا حصل ذلك وكان واعياً بنفسه بلغنا القول الذي يؤدي وظيفة القول الفلسفي سواء كان ذلك في شكله اليوناني البدائي أو العربي الوسيط أو الغربي الحديث أو ما بعد الحديث أو ما قبل القديم عند أمتي الشرق الأوليين، أعني ما بين الرافدين ومصر حيث كانت المنظومات الرمزية الجامعة أشبه بما آل إليه الأمر في ما بعد الحداثة: عدم القبول بالمزاعم التي يستند إليها الشكل الفلسفي البدائي أعني المزاعم الفلسفية النسقية البسيطة التي تدعي قول

الوجود كله، وتفضيل الموقف المتواضع الذي ينفي أن تكون أسرار الكون في متناول العقل الإنساني أو قابلة للصياغة في نسق مهما ترقى الإنسان.