حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٩ (عدد إبريل – يونيه ٢٠٢١)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

تمرحل مفهوم الإشكالية في الفكر العربي المعاصر
دراسة حول ثلاثية (التعريف / الامتداد / الإطار)

عمار عبد الكاظم رومي*

* جامعة بغداد – كلية الآداب – قسم الفلسفة
Ammar.a@coari.uobaghdad.edu

المستخلص

في هذا البحث قد عملت على صياغة مفهوم الإشكالية، من خلال تمرحله في ثلاثة لحظات متسلسلة، وهي لحظة التعريف والتي تضمن تشريح التعريف بمحاولة الحصول على دلالة منطقية لإعطاء الإشكالية في مرحلتها الأولى تصوراً أكثر تجريداً. وبعد الانتهاء من ذلك، انتقلت إلى اللحظة الثانية، لحظة الامتداد، والتي توزعت بشمول جزئيات المعرفة أوتجزئتها أوالغائها. وبعد الانتهاء من ذلك، انتقلت إلى اللحظة الثالثة، لحظة الإطار، والتي تنازعها الاقتراب من بؤرة التأثير المعرفي أوهامشيته أوتعرض مجمل الإطار للضياع.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠٢١.

المقدمة:

الغرض من هذا البحث، هوتحليل مفهوم الإشكالية، كمعطى مجرد ابتداء يدرس بالالية التي يدرس بها أي مفهوم اخر، وبهذه الالية في التجريد، لاحظت ان مفهوم الإشكالية ذاته، يعاني من ثلاثية في التمرحل، أي أنه على مستوى الفكر العربي المعاصر، قد تجلى في ثلاثة مراحل وهي (التعريف / الامتداد / الإطار) فكانت نقطة التأسيس هي دراسة علاقة الفكر مع الواقع، فهذه العلاقة هي ليست علاقة ميكانيكية، كما هي الصورة المعكوسة من خلال المرآة، ولكن يوجد فيها استقلال نسبي، وهذا الاستقلال النسبي لا يعطي الصورة كل تفاصيلها، فهذا العلاقة تتحرك على مستويين، وهما، المستوى الأول: دراسة الواقع، وهذه الدراسة الغرض منها إيجاد مجموعة الثوابت ومجموعة المتغيرات، التي تتحكم بالواقع، والمستوى الثاني: دراسة الخيال، هودراسة الأشياء، كما تتكون هي في ذهن المتلقي، كيف تتشكل ؟ وما هي أبعاد هذا التشكل ؟ زيادة أم نقصان. إضافة إلى ذلك فأن الفكر ذاته هوليس على سياق واحد متصل واحد، في عرضه للأفكار بين الاستقلال المطلق، كما هوالحال في النظريات الرياضية المجرد أوالنظريات المنطقية المجردة، وبخلافه فأن الاستقلال النسبي في النظريات الاجتماعية أوالنظريات الاقتصادية، فهنالك فارق في التجريد بين مجال الفيزياء النظرية أومجال الكيمياء النظرية، أوبين مجال الإيديولوجية الدينية من حيث التجريد. ولكن المسألة مختلفة من حيث التجريد مع جزئية الإيديولوجية الدينية، والتي لا تتأثر بعامل الزمن، فأن هذه الجزئية تستغرق الماضي من الأفكار أوالآراء السابقة، ويعيد إنتاجها ذاتها تكرارا، وتعاني عملية الاستقلال من التحول، من الاستقلال النسبي إلى الاستقلال المطلق، ويتضح ذلك من خلال طرح التصور الأتي: ففي المرحلة الأولى – وهي مرحلة الاستقلال النسبي، ومثالها علم الكلام القديم، فأن الاعتقاد بمسألة أصولية يرتبط بشكل مباشر بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولكن الاعتقاد بمسألة علم الكلام القديم، قد بقى على الرغم من زوال تلك المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لأنه تحول من فكرة إلى عقيدة دينية، ولكنه يمتلك استقلال نسبي عن الواقع الاجتماعية. وأما المرحلة الثانية – وهي مرحلة الاستقلال المطلق، يتجلى هذا الاستقلال المطلق في الإشكالية النظرية أوالإشكالية المجردة، وتظهر هذه المرحلة بوضوح في التفاعل الحاصل بين الاستقلال المطلق ووجود الإشكالية، والتي لا يمكن التحرر منها نهائيا إلا من خلال كسر بنيتها، لا القضاء عليها نهائيا، ولكن من أجل أزالتها، ولكن من أجل زحزحتها، والانتقال إلى أشكال أخرى. أن الإشكالية هي مفردة، وهذه المفردة ذات أبعاد فلسفية وفكرية متنوعة، وهذه الأبعاد تشكل جملة من التصورات أوالأفكار أوالرؤى المختلفة، ولكن على الرغم من ذلك، ممكن صياغة ذلك في سياق متصل واحد، فيتم التعاطي معه على أصل أنها تشكل عبارة واحدة. وضمن هذا الخط، يتضح أن الإشكالية تقرأ أحيانا، قراءة منطقية، وليس المقصود بالقراءة المنطقية هنا، هي القراءة السياقية، أوالقراءة النسقية، ولكن المقصود هنا، بالقراءة المنطقية، هي القراءة التي تحاول إرجاع الإشكالية إلى وحدات منطقية، عمادها الموضوع والمحمول، فهنا الإشكالية ، هي عبارة منطقية أوقضية منطقية، وقد تكون قضية منطقية بسيطة أوقضية منطقية مركبة، وضمن الاقيسة والإشكال المنطقية المقيدة بحدود الرسم المنطقي، وأن التعاطي مع الإشكالية على أساس التعاطي المنطقي، لا يساهم في تفكيك مفهوم الإشكالية، فأن اعتبار أن ما يجري في الإشكالية هومجرد تصورات، لن يدفع باتجاه نقل الإشكالية من محطة إلى محطة أخرى، أي زحزحتها

أوالوصول إلى الغرض الأساس هوكسر الإشكالية أي كسر بنيتها، والانتقال إلى إشكالية أخرى، وهكذا. والتصور الأخر الذي يفترض أن الإشكالية تمثل مجموعة من التساؤلات التي لا تختص بحيز معرفي محدد أوفضاء ثقافي معين، فهي هنا مجرد آليات، لتلك المعرفة أولتلك الثقافة، وتخضع لها تعريفا وموضوعا ومنهجا. وفي تصور ثالث فأن الإشكالية قد لا ترتبط بموضوع معين، ولكنها تتصل بأي علم من العلوم، ولكن المحدد لها هوالإطار الإيديولوجي،والذي يرتبط هوالأخر بالمعرفة العلمية، وفي هذا التصور، تم صياغة محددات جديدة للإشكالية، فهي تتصل مع التصور السابق في نقطة مشتركة، وهووجود صراع بين عناصر قديمة وعناصر جديدة، ضمن سياق إيديولوجي، ويأخذ هذا الصراع مسافة زمنية تاريخية، حتى يستطيع الجديد إن يستوعب القديم، أي استبدال البنية القديمة بالبنية الجديدة. وفي تصور آخر للإشكالية، ترتبط الإشكالية بمجال محدد هومجال النقد، وحصرا النقد الأدبي، هذا النقد الذي يقوم على أصل مسألة مركزية ، والتي تتفرع إلى مسائل ثانوية. والتصور الأخر للإشكالية، هوالتصور الذي يطرح للإشكالية بعدا آخر، وهومحاولة الاقتراب في تضمين الإشكالية لفضاء نظري، وفي هذا التصور، الحظ الاقتراب بشدة من التصورين السابقين، وهومحاولة إعطاء للإشكالية وظيفة إيديولوجية، من خلال أقامة شبكة من العلاقات، أي تم الاستعاضة عن العناصر بالعلاقات، وهوتصور جديد، وهوأيضا يطرح مجموعة من المشكلات التي لا يمكن حلها بطريقة أحادية، ولكن ينبغي وضعها في إطار سياق واحد وجمعها ضمن إطار واحد يشملها، وهنا هذا التصور يختلف عن التصورات السابقة، فليس الغرض من حل الإشكالية هوالاستقرار الدائم، فلا استقرار، ولكن الغرض هوكسر البنية القديمة. وبناء على هذا التصور يتم التأسيس للإشكالية الجديدة، ذات بنية جديدة، بعد مغادرة الإشكالية القديمة ذات البنية القديمة، ولكنها تختلف من خلال أنها الأكثر إتساقا مع الإطار العام للمعرفة. لذلك فأنه لا يكمن طرح أي إشكالية إلا من خلال وجود فضاء ثقافي يحتويها، هذا الفضاء هوالنظام المعرفي، والذي يشكل مجموعة من الأسس والتصورات والأفكار في فترة زمنية معينة، والتي يشكل لها الأساس الذي ترجع إليه، فأن هذا النظام المعرفي هوالبنية اللاشعورية للثقافة، أن الحديث حول بنية ما، هوالحديث عن مجموعة من العوامل الثابتة والعوامل المتغيرة، في ثقافة ما، فإذا كان الحديث حول بنية الفكر الإسلامي فهوالحديث عن العوامل الثابتة والعوامل المتغيرة في هذا الفكر. ولكن ينبغي التميز من جهة بين العقل وبين الثقافة، ولا ينبغي التعاطي معها بوصفهما شيء واحد، وهذا التمييز يتضح من خلال تعريف العقل من جهة وتعريف الثقافة من جهة أخرى. فالثقافة هي التي تبقى بعد زوال كل شيء أونسيان كل شيء، فإذا كان العقل العربي أوالعقل الإسلامي هونتاج الثقافة العربية أونتاج الثقافة الإسلامية، فأن المتبقي أوالثابت هوالعقل العربي أوالعقل الإسلامي، فأن الأشياء والعوامل الثابتة في الثقافتين العربية والإسلامية متعددة، وهي التي تشكل بنية هاتين الثقافتين، والتي يرجع إليها العقل العربي والعقل الإسلامي. أن هذه الضوابط الخاصة تنسجم مع تعريف الثقافة أوتحديد ماهيتها، فلا يصبح الحدث العابر هوالمحدد، ولكن النسق اللغوي والسياق الاجتماعي، هوالمحدد. وهذا المحدد للثقافة يمتلك بعدين أساسيين، وهما: زمنها وإمكانية التلقي، أن هذا الاتصال بين هذين البعدين، هوالذي يفرز بوضوح آليات التعاطي مع الإشكالية في ثقافة ما. وخلاصة القول، أن بحثي هذا، يتمحور حول دراسة تشكل مفهوم الإشكالية، كمقدمة حول تكون جملة من المشكلات المعرفية، على مستوى الوجود الذهني المجرد، وعلى مستوى الوجود المادي الملموس، فهي رؤية حول تأسيس الإشكالية في بعدها الأبستمولوجي . بمعنى وصفها بأنها تمثل

الصيغة النظرية الأكثر حضورا في الحقول العميقة المؤصلة لجذور الفكر العربي المعاصر وتجلياته.

وقد قسمت بحثي هذا إلى الفقرات الثلاث الآتية:
الفقرة الأولى: المرحلة الأولى (مرحلة إشكالية التعريف)
المستوى الأول: البعد الأول (شكلانية التعريف)
المستوى الثاني: البعد الثاني (موضوعية التعريف)
المستوى الثالث: البعد الثالث (إيديولوجية التعريف)
الفقرة الثانية: المرحلة الثانية (مرحلة إشكالية الامتداد).
المستوى الأول: البعد الأول (شمولية الامتداد)
المستوى الثاني: البعد الثاني (نسبية الامتداد)
المستوى الثالث: البعد الثالث (ميتافيزيقاالامتداد)
الفقرة الثالثة:المرحلة الثالثة (مرحلة إشكالية الإطار).
المستوى الأول: البعد الأول (مركزية الإطار)المستوى الثاني: البعد الثاني (هامشية الإطار)
المستوى الثالث: البعد الثالث (هدم الإطار)

تحليل – الفقرة الأولى: المرحلة الأولى (مرحلة اشكالية التعريف).

المستوى الأول: البعد الاول – شكلانية التعريف.

نقطة التأسيس لمفهوم الإشكالية، قد اتخذت بشكل ملموس، في حضور التعريف الشكلي، والذي يتعاطى مع المفهوم بوصفه، مفهوما منطقيا، ونقطة الارتكاز في هذا البعد، هوالقضية وأجزائها. بحيث تشير هذه النقطة إلى " أن الإشكالية (prodlematique) مصطلح فكري وفلسفي أساساً، استعاره الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير Louis althusser(١٩٩١ – ١٩١٨) من جاك مارتن (j. martin)"[١]، للدلالة " على مجموعة من الأفكار التي قد تختلف فيما بينها، ولكنها تشكل وحدة فكرية أونظرية تتيح للباحث أن يتناولها باعتبارها قضية مستقلة "[٢].

أن الإشكالية كما ظهر من خلال التعريف لها جذور أوأصول فكرية مجردة وأصول أوجذور فلسفية مجردة، أول من أطلقها هومارتن، ولكن التوظيف تم من خلال التوسير، وحدث بعد التباين والاختلاف بين منشأ الاصطلاح و توظيفه.

فالتعريف الشكلاني للاشكالية، يذهب إلى أنها تشكل جملة أومجموعة من التصورات أوالأفكار أوالرؤى المتنوعة أوالمختلفة أوالمتباينة، ولكن على الرغم من كل ذلك، تستطيع صياغتها في سياق واحد أونسق واحد، فتتعاطى معها على أساس أنها تمثل قضية واحدة.

في هذا التعريف الذي يعد ابتداء من ضمن تعريفات للإشكالية كما سوف يتضح من خلال التحليل القادم لنص التعريف، فهويحاول أن يقرأ الإشكالية قراءة منطقية وليست المنطقية بمعنى القراءة السياقية أوالعقلانية، أي المتسقة مع ذاتها ولكن قراءة الإشكالية باعتبارها عبارة تتكون من موضوع أومحمول وهذا التعريف يشتمل على وفق المقارنة بين تعريف القضية المعلوم بالمقاربة مع تعريف الإشكالية المجهول، مع إجراء استبدال لمعنى القضية محل الإشكالية أومحل الإشكالية محل القضية، واعتبار أن ما يجري داخل

الإشكالية هوتصورات هوتعريف متسرع وسطحي، ولا يحقق الانتقال من مسار إلى مسار أخر.

وبالرجوع إلى نص التعريف الشكلاني للإشكالية، فأنه يجري الحديث فيه حول ثلاثة مفاهيم جوهرية شكلت أساس هذا التعريف والنص، وهي تباعا مفاهيم (الأفكار / الوحدة الفكرية / القضية).

ولنبدأ أولا بتحليل مفرد ة (الأفكار) الوارد في نص التعريف، أن تحديد معنى الفكرة يتم من خلال اعتبارها هي المعادل الموضوعي للتصور والتصديق، أن العلاقة بين التصور والتصديق هي علاقة تفاعلية، والتي توصف بأنها تعمل على رسم المدى الخاص بالتصور، وأيضا رسم المدى الخاص بالتصديق، فهي ليست علاقة تفاعلية سلبية ولكنها علاقة تفاعلية ايجابية، تساهم بنتاج النص من جهة، وإضافة المعنى لهذا النص من جهة أخرى.ويمكن فصل هذه العلاقة مؤقتا لغرض التحليل، وذلك من خلال طرح النص القادم، وفيه من مثال، فيفترض هذا النص، انه يمكن التمثيل للتصور من بواسطة الشكل الهندسي للمثلث، فيقول "أذا رسمت مثلث تحدث في ذهنك صورة له، هي علمك بهذا المثلث، ويسمى هذا، (التصور). وهوتصور مجرد لا يستتبع جزما واعتقادا. وأذا تنبهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضا صورة في ذهنك. وهي من (التصور المجرد) "[٣]. وليس بالضرورة أن يكون الشكل الهندسي المرسوم هومثلث، فمن الممكن أن يكون مربع أومستطيل أودائرة، أوأي شكل هندسي آخر، وهذه هي الخطوة الأولى، ولكن الغاية هي نقش هذا الشكل في الذهن، وبعدها العلم بهذا النقش الحاصل، هوالخطوة الثانية، وبهذا يحصل التصور. إما التصديق فهوآمر مختلف، ولكنه قائم على أصل تصور مفهوم التصور، فإذا تجاوزنا مرحلة التصور، وبعد حصول الخطوة الأولى فيه وهي نقش الشكل أونحته في الذهن، وعلمنا بذلك النقش أوالنحت وهي الخطوة الثانية، فأن محاولة تحويل تلك المرحلة النظرية المسلم بها، أوالبديهية إلى مرحلة تتطلب التأكيد من تصويب ما ورد، من خلال الاستنتاج المنطقي أوالبرهنة الرياضية، وعندئذ نحصل على التصديق، " فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة. وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع لحكم النفس وإذعانها وتصديقها بالمطابقة. وهذه الحالة أي (صورة المطابقة للواقع التي تعقلتها وأدركتها) هي التي تسمى (بالتصديق) لأنها إدراك يستلزم تصديق النفس وإذعانها، تسمية للشيء باسم لازمه الذي لا ينفك عنه "[٤]. وهكذا فأنه إذا كان التصور مقتصرا على اثر نفسي من دون إصدار إقرار أوتصديق، فأن التصديق هوالإقرار المنطوي على حكم. وبعد الانتهاء من مناقشة مفردة (الفكرة)، أنتقل إلى مناقشة مفردة (الوحدة الفكرية)، والمقصودبها هوإمكانية الحصول على المعنى من خلال قراءة سياقية معينة، وهذه القراءة السياقية تتحرك على بعدين في إنتاجها للمعنى والقدرة على استيعابه، أي استيعاب هذا المعنى، بحيث تتجلى تلك الإمكانية " في نظرة على مستويين: المستوى اللغوي للنص والمستوى الفكري المشكل للنص، اوفكر المؤلف والكاتب، أطلق على المستوى الأول اسم الجانب (النحوي) بحيث يوضع في سياقه التاريخي واللغوي، وسمي المستوى الثاني بالجانب (التقني)، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب "[٥]،ويمكن ملاحظة أن القراءة السياقية ذات البعدين، البعد اللغوي والبعد الفني، فينبغي الأخذ بالاعتبار الصلة بين منتج النص أي المؤلف ومتلقيه أي القارئ (قارئ النص) فإذا كان النص بعد إنتاجه يتم استيعابه خارج أطره الاصليه من قبيل (تحول المؤلف إلى قارئ للنص) فأن قارئ النص يحاول أن يعيد بناء النص بواسطة الوحدة الفكرية بين المؤلف والقارئ. وبعد الانتهاء من مناقشة مفردة(الوحدة الفكرية) أنتقل إلى مناقشة المفردة الثالثة،

مفردة (القضية)، يتصل تحديد ماهية القضية بشكل مباشر بمعرفة وجود الشيء، وأن وجود الشيء ، يكون على أربع أنواع، وهي "أما عيني أوذهني أولفظي أوكتبي "[٦]، وعلى وفق هذا النص فانه يمكن تصنيف الوجود إلى:

١-الوجود العيني.

٢- الوجود الذهني.

٣- الوجود اللفظي.

٤-الوجود الكتبي.

و" أن الوجودين الاول والثاني، هما وجودان حقيقيان، بخلاف الوجودين الثالث والرابع، فما وجودين وهميين "[٧]. ولكن الثابت في ذلك التصور حول الوجود الحقيقي بنوعية، والوجود الوهمي بنوعيه، هومحورية القضية في تعريفها، فهي تعرف بأنها " وحدة التفكير "[٨]. فأن علاقة القضية بالوجود، هي علاقة صيرورة وتفاعل جدليين، فهي مع الوجود الحقيقي تمثل الصورة النفسية في التأثير، ومع الوجود الوهمي تمثل الصورة المنطقية في التأثير.

<u>المستوى الثاني:البعد الثاني (موضوعية التعريف)</u>.

بعد مغادرة البعد الأول (شكلانية التعريف)، الذي أخذ بالاعتبار الجانب المنطقي في التعريف، بواسطة تعيين حدوده ورسومه، وتعاطى مع الإشكالية وأجزائها بوصفها قضية وعناصرها. أنتقل إلى تحليل البعد الثاني (موضوعية التعريف)، من الواضح إن مفهوم الإشكالية هونتاج وصول المعرفة إلى مفترق طرق، إذا صح التشبيه، فهي تمثل العبارة الأكثر اختزالا حول الأنماط المعرفية، والتي تختصر جمل متعددة أومجموعة من العبارات، وتتحول إلى عبارة مختزلة، لا تتجاوز سطراً واحداً أوأكثر بقليل. وموضوعية التعريف هنا الغاية منها هوإمكانية البحث عن آليات المحددة للنظام اللغوي والذي يحاول الإجابة عن السؤال الذي يفترض آليات محددة للإشكالية، وهي ذاتها الآليات المحددة للمفاهيم الأخرى، أوالأساليب الأخرى، فإن صياغة الإشكالية في مفهومها هولغة من الدرجة الثانية، أي الأكثر تطورا ونضوجا، تعقيدا عن الأساليب اللغوية، والذي يمثل لغة من الدرجة الأولى، والذي يوظف لتشكيل البدايات، بواسطة صياغة البديهيات والمسلات، لذلك فأن تشكل الإشكالية هوبحاجة إلى الأساليب اللغوية وليس العكس، لأن الحديث حول الإشكالية، هوالحديث حول الخصوصية المعرفية للمادة العلمية.أن الحديث حول آليات يستلزم تحليل البنية، أي بنية هذه الآليات، وتحديدا نظامها، ولعل لإهمية الخاصة التي يحظى بها النظام أوتحظى بها البنية، هوالذي جعل لهما تلك الميزة في التحكم والسيطرة على الفكر العربي المعاصر وفي أنتاجه للخطاب، " أن السحر الكامن في البنيوية هوأحد الأسباب الخفية التي جعلتها ذات سيادة في الخطاب النقدي المعاصر "[٩] وهذه البنية أوالنظام، فهي بنية حاكمة ومسيطرة أونظام حاكم ومسيطر. حيث ينتقل إلى المتلقي من أجل استيعابه وقراءته، فأنه يخضع للتصنيف من اجل البحث عن المضمر والخفي فيه، في محاولة لإعادة إنتاجه بشكل متنوع أومختلف، وهذه الإعادة في الإنتاج تخضع للمتقابلات بين الصفات من اجل البحث عن الفرق والمقارنة بين الصورة المادية للشيء وبين الصورة الذهنية للشيء، وهذه المقارنة " هي كلمة جامعة تعمل كدال رمزي على منظومة من الصفات الجامعة التي تختبئ في المضمر فإنها لا تنبئ عن نفسها إلا في وقت الحاجة مما يجعلها ملجأ نفسيا ذاتيا تحضر لحسم اللحظات الغامضة والحرجة التي

لا يملك الإنسان فيها لغة أخرى لمواجهة الموقف والتعبير عنه "[١٠]، فأن هذا القارئ حتى يستطيع الوصول إلى البنية اوالنظام من دون محددات فكرية، وهذه المحددات الفكرية من أفق النص، فهذا الأفق لا يتعاطى مع البنية الفكرية أوالنظام الفكري، بطريقة سطحية أواستاتيكية، فأن هذه النظرة السطحية الاستاتيكية تمثل البنية السطحية في مقابل النظرة العميقة التي تمثل النظرة الديناميكية، والتي ينبغي مغادرتها، أي مغادرة البنية السطحية، لانها تتعاطى مع النص من خلال المؤثرات الخارجية، في حين أن الثانية، أي النظرة الديناميكية اوالبنية العميقة تتعاطى مع النص في عملياته الداخلية وشروطه الخاصة، ولكن هذا التصنيف لا يلغي أهمية البنية السطحية بمقابل البنية العميقة، وهذا الأهمية يوضحها جاكوبسن[١١] بقوله " أن الإجراءات ((التوليدية)) للغة تتضمن نوعين من العلاقات: يعتمد الاول على الاختيار selection الذي وصفه ب ((الترابطي))، أو((البديهي))، أو((الاستبدالي))، بينما ينبني النوع الثاني على التأليف combination، وسمي ب ((السياقي))، أو((الخطابي)). ودخل مصطلحا ((الاستبدالي)) و((السياقي)) في التداول" [١٢].

أن طبيعة تلك الإجراءات المنصوص عليها في النص الأخير، تشير من خلال العلاقات القائمة على الاختيار والعلاقات القائمة على التأليف، إلى إنماط توليد النص، وهذا النوع من التفاعل الايجابي بين مؤلف النص والحدث الاجتماعي، وهذا التفاعل يتصل بدوره بتفاعل النص، وما الذي يريد أن يقوله المؤلف، أي مؤلف النص، فأن عملية توليد النص لا تنشأ من فراغ، وإنما من ذهنية مؤلف متفاعلة مع الحدث الاجتماعي، وتضمنها تفاصيل تتعلق بمعلومات في ذهن المؤلف ومؤثرات الواقع الاجتماعي، وهذا النص يمكن قراءة على وفق الغذامي [١٣] من خلال ثلاث أنواع من القراءات، وهي:

١-"القراءة الإسقاطية: وهي نوع من القراءة عتيق وتقليدي لا تركز على النص ولكنها تمر من خلاله ومن فوقه متجهة نحوالمؤلف أوالمجتمع. وتعامل النص كأنه وثيقة لإثبات قضية شخصية أواجتماعية أوتاريخية. والقارئ فيها يلعب دور المدعي العام الذي يحاول إثبات التهمة.

٢-قراءة الشرح: وهذه قراءة تلتزم بالنص ولكنها تأخذ منه ظاهر معناه فقط، وتعطي المعنى الظاهري حصانة يرتفع بها فوق الكلمات، ولذا فان شرح النص فيها يكون بوضع كلمات بديلة لنفس المعاني، أويكون تكريرا ساذجا يجتر نفس الكلمات.

٣-قراءة الشاعرية: وهي قراءة النص من خلال شفرته بناء على معطيات سياقه الفني، والنص هنا خليه حية تتحرك من داخلها مندفعة بقوة لا ترد لنكسر كل الحواجز بين النصوص. ولذلك فان القراءة الشاعرية تسعى إلى كشف ما هوفي باطن النص، ونقرأ فيه ابعد مما هوفي لفظه الحاضر. وهذا يجعلها اقدر على تجلية حقائق التجربة الأدبية وعلى إثراء معطيات اللغة كاكتساب إنساني حضاري قويم"[١٤].

أن الغذامي يفترض هنا أن تعاطي القارئ مع النص هنا، هولا يتعامل مع النص بوصفه علامة لغوية، بل هوأكثر من ذلك، فهوبنية التواصل، وهنا الغذامي يميز أويفرق بين ثنائية النص / اللغة وبين ثنائية النص / الكلام، فهويعامل مع ثنائية النص / اللغة بوصفها حالة كلية فيها حضور فاعل ومثر للرمز والرمزية، وهي أشبه ما تكون باللغة الاصطناعية، في حين أن ثنائية النص / الكلام فهي أقرب إلى تحويل اللغة أوالإشكالية الموضوعية إلى حدث اجتماعي، فيه التأكيد على التفاعل والتواصل بين النص والمؤلف والقارئ، أوبالمعنى الضيق بين مجتمع المؤلفين ومجتمع القارئين، وهذا الذي حدد

موضوعية الإشكالية بالمعنى الواسع، من خلال آليات إنتاج النص في ثلاثيته (النص / المؤلف / القارئ).

المستوى الثالث: البعد الثالث (إيديولوجية التعريف).

في بُعد أدلجة التعريف، تكون الصفة المتلازمة له، هوالفشل الذي يرافق إشكالية التعريف في التواصل، وهذا الفشل هوالتعبير عن القراءة المغرضة، سواء كانت بقصدية أم بدونها، فالاستثناء هنا هووجود قراءة محايدة، فلا يمكن التعامل مع التعريف من خلال مرجعيات ليست لها محددات فكرية، بل أن المرجعيات وفي الغالب تمتلك إلى حد بعيد محددات فكرية وثوابت معرفية ونماذج واقيسة، وهي كلها تشترك في وجود نوع من القراءة الموجهة . وهذه القراءة الموجهة تعمل على إنتاج مشكلات تربك القارئ المحايد، فهذه القراءة، أي القراءة الموجهة في ادلجتها للتعريف، تحاول صياغة نص مركزي اونص محوري.والذي يرتبط عضويا بهذا النص، هوالمثقف المنسق على حد تعبير سعيد [١٥]الذي يفترض أن "خبير الإعلانات أوخبير العلاقات العامة في أيامنا هذه – أي من يتولى ابتكار السبل الفنية الكفيلة بترويج احد المنظفات أوالترويج لشركات الطيران – من المثقفين المنسقين، فهوفي المجتمع الديمقراطي يحاول الفوز بالرضا من جانب من يمكن أن يصبحوا زبائن، ويحاول الحصول على الموافقة وحشد الرأي العام لدى المستهلكين أوالناخبين "[١٦]أن الإرباك الذي رافق القارئ غير المؤدلج أوالقارئ غير النسقيأوالمثقف غير النسقي، لا نجده عند القارئ المؤدلج أوالقارئ النسقي أوالمثقف النسقي، فهوإضافة نوعية في التحول الثقافي من نقطة إلى نقطة أخرى، وهم بهذا يفترقون عن القارئ البريء (المحايد) أوالمثقف المحايد، والذي يتمثل في صورة المثقف، والتي تشكل طبقة " من المعلمين والكهنة الذين يظلون، فيما يبدو، دائما في مكانهم، ويقومون بالعمل نفسه عاما بعد عام "[١٧]، لذا أصبح من الضروري أن الفصل الحاصل بين حيادية المثقف اللانسقي وإيديولوجية المثقف النسقي، فقد حفز الأخير على حضور الذات والانا في فهم الأشياء والتعاطي معها، بواسطة مرجعياته المعرفية المشخصة، وهذا الذي يؤشر الدقة والوضوح في الخطاب المؤدلج بالمقاربة مع الخطاب البريء.وهذه الدقة والوضوح تعزوإلى أن الخطاب المؤدلج هونتاج وجود نسق معين، والذي يوصف بأنه" مجموعة من العلاقات التي تثبت وتتغير في استقلال عن الأشياء التي ترتب بينها "[١٨]وعلى الرغم من فاعلية المثقف المنسق في الخطاب الايديولوجي، إلا أن الأهمية الأكثر هي تعود إلى فاعلية النسق، فقد تعدد الصور أوالأفكار أوالتصورات في مرحلة تاريخية معينة، وهي متباينة فيما بينهما، ولكنها تخضع لنسق معين واحد. وقد يحتدم الصراع الفكري حول مسألة ثقافية معينة، ويصنف المتحاورين إلى داعم للمسألة وإلى رافض لها، ولكن كلاهما يخضعان لنسق معين واحد. وقد ينفرد إنسان ما بفكرة معينة أومجموعة أفكار ويتصور انه توصل اليها من ذاته، ولكن الذي يحدث أن الفاعل ليس هذا الشخص، وإنما النسق المعين الواحد.ويتطور الموضوع أكثر من ذلك، مع الجابري[١٩] ويتخذ شكلاً آخر، حيث يتحول فيه النسق من لحظة الوعي إلى لحظة اللاوعي،بحيث يقول الجابري " أننا ننظر إلى العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي إليها على إنها علاقة لا شعورية، انطلاقا من أن ما يتم نسيانه لا ينعدم بل يبقى حيا في اللاشعور كما يؤكد ذلك فروية. أن هذا يعني أن بنية العقل، الذي ينتمي إلى ثقافة ما، تتشكل لا شعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها، وبكيفية لاشعورية كذلك، على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها. فلنقل، إذن، أن العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد، وبكيفية لا شعورية "[٢٠]

وهكذا تصبح بين الشيء وإدراكه يحددها اللاوعي، وليس الوعي، وبهذا التصور الجابري الذي إستفاده من فرويد، تنشأ الأفكار من خلال بؤرة اللاوعي، فضمن هذا التصور تصبح الأفكار مرجعها اللاوعي وبدوره الوعي مرجعه اللاوعي أيضا، فهنا قد تعاطى الجابري مع النسق من خلال مرجعيات اللاوعي، فاستحال النسق إلى من مجموعة من البنيات المحددة، مضمرة ولكن يمكن الوصول اليها، إلى بنيات مجهولة، من المتعذر الوصول اليها، وهذه البنيات المجهولة ترجع إلى تفسير الجابري للنسق هنا، فهويقوم بممارسة آلية عملية وحيدة، تكمن في الانتقال من الوعي إلى اللاوعي، ولظهور الاختلاف في عملية الانتقال هذه، من حضور الوعي بادراك الشيء إلى العودة إلى البنيات المجهولة في اللاوعي، مرة أخرى، للحصول على الرأي أوالتصور النهائي (مؤقتا). والذي يكون بواسطة إرجاع النص إلى بيئتها، أي بيئة النص، من اجل الكشف المرحلي عن تلك البنيات المجهولة في اللاوعي فيقول الجابري " نقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أوكان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هوفي نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه،لإعادة التاريخية إليه "[٢١]إعادةالنص إلى تاريخيته، هومحاولة البحث عن الوظيفة الايديولوجية للنص، من خلال القراءة النصية للنص، مع إمكانية استبعاد العناصر الخارجية في القراءة، وهذه العناصر هي ما يضيفه القارئ من ذهنيته في التعاطي مع القراءة النصية للنص، في وضعه ضمن التوظيف الايديولوجي للنص. وأن هذا التوظيف يتصل بدرجة كافية بما يحمله المثقف من المحتوى الايديولجي، ولكن هذا المحتوي يخضع بدرجة قطعية للمجتمع، فيقرر الجابري ذلك بقوله "إما المضامين الايديولجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها الحقل المعرفي نفسه وداخل الإشكالية نفسها فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (إيديولوجية) تجد أصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور"[٢٢]أن ادلجة الإشكالية في بعدها التعريفي، يفصل بين الحامل الفردي والحامل المجتمعي، فليس بالضرورة وجود نوع من التزامن بين الحاملين، فمن الممكن والوارد، أن يسبق الحامل الفردي في تطوره الايديولوجي الحامل المجتمعي، أويسبق الحامل المجتمعي في تطوره الايديولوجي الحامل الفردي، وهذا يسجل الفصل بين تضمين الإشكالية للنظام الابستيمي وتضمين الايديولوجيه لهذا النظام.

<u>تحليل – الفقرة الثانية: المرحلة الثانية (إشكالية الامتداد).</u>

<u>المستوى الأول: البعد الأول (شمولية الامتداد).</u>

يتصل هذا البعد بأصل جوهري هوفكرة الامتداد، والتي تعني استيعاب المدرك لإدراكاته، أواستغراق الجزئيات بتفاصيلها، والامتداد يفهم من جهة ثانية بوصفه انطباق تفاصيل التعريف للشيء على المعرف له، وهوبهذا الوصف والمعنى، تمر بثلاثة لحظات أساسية، واللحظة الأولى هي لحظة الشمولية في الامتداد، واللحظة الثانية [٢٣] وهي لحظة النسبية في الامتداد واللحظة الثالثة[٢٤] هي لحظة الغاء في الامتداد. ولنبدأ أولا مع اللحظة الأولى، أي شمولية الامتداد أن المجال الأوسع والفاعل فيه الشمول والأرحب هو، تحديدا في حقل الرياضيات النظرية وحقل الفيزياء النظرية، ولنحلل ذلك مع الأمثلة، فكرة الامتداد في إشكاليتها عند توصيف المثل الرياضي، فأن هذا المثال يتحرك على امتدادها في شمولية تامة، بواسطة استعمال النموذج الرياضية، لينطلق هذا النموذج من جملة البديهيات الثابتة أوالمسلمات الثابتة، وهذا الاستعمال يجعل من النتيجة، متوقعة وواردة،

ومن غير الممكن حصول الاستثناء، هذا في توقع النتيجة، فعلى سبيل المثال فكرة الرمز في الرياضيات النظرية أوفكرة الوحدات، لا يمكن أن يتوفر فيها احتمالين أوأكثر، فأنه احتمال واحد لا أكثر، وهذا يدل على شمولية الامتداد في البعد الرياضي، ويتضح ذلك نص مهران[٢٥]الإتي، والذي يطرح فيه مفهوم أوفكرة الرمز الرياضي ومفهوم أوفكرة الوحدة الرياضية، يقول مهران " أن القضايا التي يفترضها فهي:

١-((٠)) عدد.

٢-((تالي)) أي عدد هوعدد.

٣-ليس لعددين نفس التالي.

٤-((٠)) ليس تالي أي عدد.

٥-أية خاصية من خواص الصفر والتي تكون أيضاً من خواص تالي كل عدد له هذه الخاصية، فهي خاصية لجميع الأعداد، (وهذا ما يعرف باسم مبدأ الاستقراء الرياضي)"[٢٦].

فيرى مهران من خلال النص السابق إلى إمكانية توظيف الرمز الرياضي وصياغة الوحدة الرياضية في إرجاع الرياضيات النظرية إلى فكرة أومفهوم العدد، وهويعتبر إن عملية الإرجاع هذه تستند إلى قابلية التميز بدقة في تعليل وجود العدد كمفهوم بسيط أومفهوم مركب، وهذه القابلية في التمييز لا يمكن أن تمر من دون إيجاد تعريف دقيق للقضية الرياضية، كمدخل للاستيعاب مبدأ الاستقراء الرياضي، فيذهب خليل [٢٧]إلى انه يمكن تعريف القضية بوصفها"قول مفيد يحتمل الصدق أوالكذب، مثال ذلك قولنا: ((بغداد عاصمة الجمهورية العراقية)) وهي قضية كاذبة "[٢٨]،فهنا يقترح خليل إلى أنه التماثل الحاصل بين ما تفرضه القضية على المستوى النظري، يقوم على أصل تحققها في المستوى العملي، من زاوية قيمة الصدق أوقيمة الكذب، فأن الممارسة العملية أوالمستوى العملي هوالمحدد لنا، فأن العلاقة الرياضية بين تحقق القضية على مستوى الوجود النظري، يكمن في تحققها على مستوى الوجود التطبيقي، فأن القضية الرياضية، في نظرية من نظريات الرياضيات كانت، فأنها تحمل في ذاتها احتمالين، فهي أما صادقة في الأصل أوكاذبة في الأصل، ولكن الذي يعطي القضية بعدها الواحد، أما صادقة أوكاذبة، فهوالممارسة أوالتطبيق العملي. ودلالة القضية الرياضية في ذاتها بوصفها دلالة رمزية، ليست مكتملة المعنى، بل هي ناقصة الدلالة وناقصة المعنى. ولكن هذا لا يعني هذا الدلالة الناقصة اوالرمز الناقص، لا يمكن التوصل من خلال قراءته إلى درجة من درجات المعرفة أودرجة من درجات الإدراك، وأن كانت أقل درجات المعرفة وأقل درجات الإدراك، ولكن المسألة مختلفة في الانتقال من النظرية إلى الممارسة وهذا ما نجده في التطبيق، فنحن هنا في القضية الرياضية على مستوى العملي أوالتطبيقي أوالممارسة، يصبح لها دلالتين، ولكن هاتين الدلالتين تتصل بألتاكيد بالبعد الرمزي للقضية الرياضية، وفي هذه النقطة من شمولية الامتداد، تخضع هاتين الدلالتين للرمز أوالبعد الرمزي لمبدأ الاستقراء الرياضي، فيعرف المظفر[٢٩] الاستقراء الرياضي بوصفه " هوأن يدرس الذهن عدة جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً "[٣٠]أن حركة الذهن في التصور، من خلال التحول من نقطة (أ) إلى النقطة (ب)، لن تتم إلا من خلال جملة من البديهيات أوالمسلمات، وهذه البديهيات أوالمسلمات ينبغي توفر فيها صفة الوجوب، وهذا التصور يعتمد على ثلاثة مسارات وهي:

١- المسار الأول: هومسار الملاحظة والتجربة.

٢- المسار الثاني: هومسار استقراء تجليات الحدث.

٣- المسار الثالث: هومسار استنتاج النظرية العلمية.

وهذه المسارات الثلاثة تحاول أن تشكل لنا التصور الأتي الذي مفاده أن الإشارة السابقة إلى الرمز الناقص أوالدلالة الناقصة والصلة مع مبدأ الاستقراء، هي ناقصة، في ترشيح الاحتماليين المتصورين على مستوى الممارسة أوالتطبيق، تشير إلى أن ذات القضية الرياضية في ذاتها تختلف عن القضية المنطقية من خلال " أن القضية الدالة على شيء خارجي إنما تقرر شيئا ما، وبرهانها نفسه يبين أنها كذلك، إما في المنطق فكل قضية هي مجرد صورة لبرهان "[٣١]، أن الفارق بين القضية الرياضية ونظريتها المنطقية من خلال النص السابق، يتبين بواسطة علاقة كلتا القضيتين مع المستوى الواقعي للقضية، فهنالك على مستوى التمثيل طرفين في القضية، الطرف الأول هوالوجود الذهني للدلالة والطرف الثاني هوالوجود الواقعي للدلالة وهذا التقابل بين طرفي التمثيل يخضع لمركزية الصورة وهامشية الواقع، أوهامشية الصورة ومركزية الواقع، فإذا كان الأساس هوالصورة وأن التقليد حاصل في الواقع، فأننا إمام احتمالين، وذلك بالعودة إلى الرمزية الناقصة أوالدلالة الناقصة، وعليه لا يمكن التحقق أوالتثبت من احتمالية الصدق أوالكذب في القضية، ولكن لوتصورنا على خلاف ذلك، أن التقليد في القضية أوالوجود الذهني للقضية، وأن الأساس في الوجود الواقعي، فأنه تكون لدينا احتمالين، احتمالية الصدق واحتمالية الكذب، ويمكن التثبت أوالتحقق من ذلك، وبناء عليه فأن شمولية الامتداد المتصورة في هذا البعد، فأنها تأخذ شكلين وهما:

١-في الشكل الأول: شمولية الامتداد على مستوى الوجود الذهني اوالوجود النظري، وهنا فانا القضية تملك احتمالين الصدق والكذب ولا يمكن التحقق منهما.

٢-في الشكل الثاني: شمولية الامتداد على مستوى الوجود الواقعي اوالوجود التطبيقي، وهنا القضية تملك التحقق من احتمالية الصدق أوالكذب، والنتيجة في ذلك هوان الاستقراء الرياضي في هذه الجزئية آداة التصور والحكم، في ترجمة الرمزية الناقصة والدلالة الناقصة.

المستوى الثاني: البعد الثاني (نسبية الامتداد).

أن نسبية الامتداد، تكمن في آليات المتصورة في المعرفة الإنسانية، في الموضوع المقرر دراسته وفهمه ومعرفته، فأن تعددية الوسائل في التوصل إلى استيعاب الموضع، من توظيف الإدراك المجرد أوتوظيف التجربة المعاشة إلى الحدس البحت، فأنها تضيف إلى الموضع المطلوب معرفته، الكثير من الاحتمالات المتصورة في إدراكه أوالتمكن منه، والموضوع هنا هوالإنسان بطبيعة العقلية وبطبيعة المادية. إن جدلية الصلة بين آليات الإدراك المعرفي سواء كانت تلك الآليات من الإدراك المجرد أوالتجربة المعاشة أوالحدس، وعلى الرغم من التنوع والاختلاف التسميات لها، إلا أنها من حيث الوظيفة تقريبا، لها ادوار مستقلة عن بعضها البعض. ويمكن الإشارة إلى تلك الصلة بين ثلاثية الإدراك المعرفي من خلال هذا النص والذي يفترض " وهكذا فأننا لما كنا لا نستطيع أن نتصور على الإطلاق بأن الجسد يفكر بأية طريقة من الطرق، كنا محقين بأن نعتقد بأن كل أنواع الأفكار التي فينا تنتمي إلى النفس، وبسب أننا لا نشكك أطلاقا، بامكانية وجود أجسام جامدة قادرة على أن تتحرك بطرق مختلفة ومتنوعة، كما تفعل أجسادنا بل ربما بطرق أكثر، وبأن مثل هذه الأجسام تحوي حرارة بقدر ما تحوي أجسادنا أوأكثر، وهذا ما

تبرهنه التجربة حين ترينا بأن اللهيب يحوي وحدة حرارة وحركات أكثر مما في أي عضومن أعضاء جسمنا، كان علينا أذن أن نعتقد بأن كل الحرارة والحركات التي فينا،حين لا تعتمد على الأفكار، لا تنتمي إلا إلى الجسد "[٣٢]، أن تلك الأشياء المعرفية التي يتحدث عنها النص السابق، فهوأشياء إما أن تكون متصلة مع آليات التفكير أوتكون منفصلة عن تلك الآليات، وهذه الأشياء المعرفية بغض النظر عن الاتصال والانفصال، فأنه تكون صياغتها بالألفاظ وهذه الألفاظ التي عبر عنها النص السابق بالأفكار، تكون مجهولة ابتداء، وهنا تكمن الإشكالية في أن البداية المعرفية للتصور الإدراكي حول المعرفة الإنسانية، تكون مجهولة أوغير محددة، وهي بالمحصلة نسبية في الامتداد المعرفي، لنسبية موضوعها (المعرفة الإنسانية) ونسبية آلياتها. فيرى طرابيشي [٣٣]تعليله لتلك النسبية بقوله إنما هي "عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحوموضوع ما، وهكذا فكما أن الشخص الذي يحب لا يعرف ولا يعي الكيفية التي بها يحب ولا أسباب حبه وبالمثل، فالشخص العارف لا يعرف هوالأخر ولا يعي الكيفية التي بها يعرف والآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه"[٣٤]، في هذا النص الأخير، يعتقد طرابيشي أنه حتى لوكانت الآليات المعرفية واحدة، ولكنه تنتج تصورات مختلفة، وبالتالي فأن التوظيف لتلك التصورات سوف يكون بطريقة مختلفة، وهذا الاختلاف في التصورات المعرفية بين الأفراد لا يكون على وتيرة واحدة، ولكنه على مستوى الوعي الفردي ينموويتطور تزامنياً ، فينتقل من نمط معرفي بتقييم صغير إلى نمط معرفي بتقييم أكبر. ولكن مع ذلك التحول في النموالمعرفي، فأنه لا ينتج الوصول إلى النمط المعرفي التام، فأن النسبية هي الإطار المحدد لها، فهي أي المعرفة تتحرك في مسار دائري، ولا يؤدي إلى المزيد من التدبر المعرفي أي أحداث أثر نفسي، يؤدي إلى حصول تحول كيفي في المعرفة، فأن النسبية المعرفية تحد من صياغة التصورات الشمولية. ولكن هذه النسبية المعرفية على مستوى الوعي الفردي وبواسطة التقابل أوالتماثل مع مستوى وعي فردي مقابل، يتاح لها تصور مطلق وشامل، يقول طرابيشي حول ذلك " إن الطاقة البشرية على صناعة المماثلات أكبر بكثير من أن تكون مجرد أداة تستخدم في سياق حل مشكلة بعينها أوفي خدمة محرك من الاستدلالات، فهي آلية مركزية في الفعل المعرفي، وهي ذات حضور كلي على جميع المستويات، الشعورية واللاشعورية معا، ولا يمكن وصلها أوفصلها حسب المراد"[٣٥]، فنتيجة لهذا التصور عند طرابيشي، فأن المعرفة الإنسانية بالياتها الثلاثة، العقل أوالتجربة أوالحدس، وبتعددها الثلاثي، وباختلاف في المستويات الوعي الفردي، فأنها إضافة إلى ذلك فأن موضوع المعرفة هوأيضا متنوع ومتفاوت، في شدة الوضوح أوالغموض أوالغموض، وإذا كانت المعرفة في بعدها الشمولي ذات إحكام قطعية، لا تتأثر بالتراكمية، فأن الأمر مختلف مع النسبية المعرفية، فأنه من الممكن جدا، أن يكون الغموض أوعدم الوضوح أوالمجهول، هوالذي يوقف السؤال، وينتج نوع من الوهم المعرفي أواليقين الكاذب، وهذا الذي يفع باتجاه، نحوالتغيير المتواصل في التصورات، وعدم قبول الذات العارفة الأولى في الحوار، بتصورات الأخر، أوالذات العارفة الثانية.

المستوى الثالث: البعد الثالث (ميتافيزيقا الامتداد).

أن ما يميز البعد الثالث في الامتداد، عن البعدين السابقين الأول والثاني، بين شمولية الامتداد ونسبية الامتداد، هوالتعاطي مع الامتداد بوصفه وجود ملموس مع الفرق في الاستغراق الكلي كما هوالحال مع شمولية الامتداد، وفي الاستغراق الجزئي كما

هوالحال مع نسبية الامتداد، ولكنه هنا مع البعد الثالث، في ميتافيزيقا الامتداد، فأننا مع نفي الامتداد بجزئية الكلى والجزئي، فيستحيل الامتداد إلى غيب، فأنه يجد تجسيده في عالم ما وراء الطبيعة. ولكن هذا الامتداد في الغيب، يتصل من الطرف الآخر معا الموضوع المعطى، وهنا يحدث الإختلاف في التعاطي، من التعاطي مع موضوع معطى طبيعي إلى التعاطي مع موضوع معطى اعتباري، والفارق بين المعنى الطبيعي للموضوع والمعنى الاعتباري للموضوع، هوالمسألة المحورية التي سوف يدور حولها التحليل هنا، في البعد الثالث (ميتافيزيقا الامتداد). وهذا يعني أن نطاق المعنى الطبيعي للموضوع، له ممارسة نومعرفي (داخلي) تدخله إلى فضاء الوجود، وبالنتيجة يكون محدد بالاستجابة لجملة من الفرضيات، والتي تطرح مجموعة من المسائل. وهكذا أيضا بالنسبة إلى نطاق المعنى الاعتباري للموضوع، فهوأيضا كذلك، له نوعا من الممارسة لنومعرفي خارجي، والتي تدخله إلى فضاء الوجود، وتفرض عليه أن يكون محددا بالاستجابة لجملة من الفرضيات، والتي بدورها تطرح مجموعة من المسائل. أن ميتافيزيقا الامتداد بهذا الوصف، تخضع لجدلية بين صيرورة النموالمعرفي الداخلي وصيرورة النموالمعرفي الخارجي، فيفترض إمام [٣٦] قائلا "لما كانت الروح تسعي إلى الوصول ذاتها فأنها لا تقنع فقط بكل ما هومتناه ما بلغ تطوره أوترقيته أوتقدمه، أن كل مرحلة متناهية، شأنها شأن كل متناه بصفة عامة، إنما تحمل بذور فنائها في جوفها اعني لا بد من أن تتجاوز، لا من تحطيمها عن طريق جعلها قنطرة ومعبرا إلى مرحلة أعلى "[٣٧] ، في هذا النص الأخير، يصرح إمام بضرورة أن الروح بوصفها تعبيرا عن البعد الميتافيزيقي للامتداد تعمل على تجاوز ذاتها للوصول إلى النموالمعرفي الداخلي وحتى تستطيع فعل ذلك، عليه أن تتجاوز ذاتها من خلال تسللها من اللاوجود – البعد الغيبي إلى الوجود – البعد العيني، بواسطة توظيف الديالكتيك الهيغلي[٣٨] فهوالجدل الفاعل في تسرب الروح من الحيز الافتراض إلى الحيز الواقعي، ولكن هذا الأنتقال ليس انتقال من دون محددات معرفية، وإنما هذه الانتقالة تستلزم محددات معرفية، ترتسم بدورها طبيعة هذه الانتقال، فيرى إمام " قد يبدوالانتقال من الذات – أوالذاتي بصفة عامة، والقياس بصفة خاصة – الموضوع، أوالفكر الموضوعي – انتقالا غريبا، لاسيما إذا نظرنا إلى القياس على أنه قياس الفهم وحده، أوإذا افترضنا أن القياس هودائما عمل من أعمال الوعي ليس إلا،ولا شك أنه انتقال شبيه جدا بانتقال آخر مشهور في الميتافيزيقا وأعني به الانتقال من فكرة الله إلى وجوده، وهوما يسمى عامة بالدليل الانطولوجي على وجود الله، إلا انه يجب علينا بادئ ذي بدء إلا نفترض أننا خلفنا الفكر وراءنا، وأننا انتقلنا من الفكر الخالص إلى العالم المادي الخارجي، بالمعنى الذي سيحدث في نهاية المنطق حيث يتم الانتقال إلى الطبيعة "[٣٩]. هنا يضع إمام أويوضح شروط الانتقال من شمولية الامتداد، بحضور البعد الغيبي فيه، إلى نسبية الامتداد، من خلال آلية القياس، فهوأي إمام، يعين هنا، المحددات المعرفية للانتقال، وهذه الآلية، أي آلية القياس، والتي يسميها إمام في نص آخر بالرابطة، والتي تتحرك في وسط معين، فيقول " لا بد بالضرورة أن يكون بينها رابطة، لانها لا توجد في فراغ وإنما في وسط معين، هوالذي يمسك بها جميعا "[٤٠] وهذا الوسط المتعين هنا، هوالواقع، وهذا الواقع المتعين، يعاني من وجود طبيعة حركية فيه، وهذه الحركة تتدرج من الحركة الابتدائية – البسيطة إلى الحركة الثانوية – التركيبية، والتي تشكل حركة الذات وصولا إلى حركة الموضوع، وأن الفارق هنا بين الذات في حركتها أوحركة الذات هي مجموعة التصورات أوالمفاهيم في تناقض، وأيضا الموضوع في حركته أوحركة الموضوع، وهوتحقق الموضوع في الوجود، فأن سياق الذات هوسياق تجريدي مجرد بحت، يؤدي

إلى سياق تطبيقي ملموس، هوسياق تحقق المجرد أوالذات في الوجود المتعين. فيرى إمام أن " الوجود الخالص هومن ناحية فكر خالص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات: بسيطة وغير متعينه. هوفكر خالص لأنه لا يحتوي على أي موضوع من موضوعات الفكر، وإنما هوبالأخرى ليس إلا هذا الفكر المجرد، فنحن حين نبدأ في التفكير، لا يكون أمامنا سوى الفكر في لا تعينه الخالص، وهذا اللاتعين عبارة عن فكر – وفكر صرف –وهوبما هوكذلك يشكل البداية "[٤١]وهذه الفكرة حتى وان كانت فكرة بسيطة، فأنها لا يعني أنها متمكن منها، بل هي في جوهرها محكومة بإعمق التناقضات، ولكن التناقض هنا، لا يقرأ من زاوية المنطق الشكلي، بوصفه أن الفكر قائم على مبدأ عدم التناقض[٤٢]، ولكن من زاوية المنطق الجدلي، والذي يفترض أن الفكر والوجود، يقوم على أساس مبدأ التناقض[٤٣]، وهذا التناقض لا يؤخذ بالمعنى السلبي كما هوالحال بالمنطق الشكلي، ولكن يؤخذ بالمعنى الايجابي، كما هوالحال في المنطق الجدلي، فان التناقض هنا، يعمل على تحويل الفكرة البسيطة الأولى مع الفكرة البسيطة الثانية (على سبيل المثال) إلى وجود متعين، فأن التناقض ليس مجرد رأي أواختلاف، وأنما هوممارسة واعية عملية لتغيير طبيعة الأشياء، ولانها أي التناقض هوكامن في جوهريتها. فالتناقض يتجاوز المعطى المفهومي للشئ إلى المعطى الوجودي للشئ، وهوبوصفه مبدأ إساسي يتزامن مع منهجيه معين، هي المنهجية الجدلية، وهذا المنهج الذي يتم التعاطي معه هنا بوصفه منطق النظام الفكري، وعلى هذا الأساس " ينبغي فهمه على أنه سستام التعين للفكر حيث يزول التعارض بين الذاتي والموضوعي، وبعبارة أخرى، إن المنطق يمتزج بالانطولوجيا: فمقولات الفكر هي في الوقت نفسه مقولات الكينونة، واذا الفكر المنطقي ديالكتيكيا، فلان الكينونه نفسها ديالكتيكية، فالديالكتيك الفكروي هوانعكاس للديالكتيك الواقعي، على العالم بالمنطق أن يهتدي به ويفكر مقتفيا أثره"[٤٤]، فأن هذا الامتداد الحاصل في التداخل بين مقولات الكينونة وبين مقولات المنطق، ينتج إن الفكرة الأكثر تنظريا تتقدم بتواصل عن الفكرة الأقل تنظريا، وهذا التقدم المتواصل يرسم لنا مسار المقولات في ميتافيزيقا الامتداد، إن المتلازمة الأساسية في هذا الإنتاج هوالتضمين الحاصل الدائم للتصورات الأولية، بوصفها مقدمات، في النتائج بوصفها تصورات نهائية، فهذا التضمين يتعامل مع الفكرةالمباشرة، والفكرة المباشرة تمتاز بانها أولية وبديهية اومسلمة، فأنها ذات محتوى ضعيف، بخلاف الفكرة غير المباشرة فأنها تمتاز بالتركيب والتعقيد، ويكون الوجود متلازم لها، كما أن الفكرة المباشرة فأن اللاوجود فهوالصفة المتلازمة لها.

تحليل – الفقرة الثالثة: المرحلة الثالثة (إشكالية الإطار).المستوى الأول: البعد الأول (مركزية الإطار).

حتى تكون هذه الفقرة من التنظير منتجة، بابعادها، ينبغي ابتداء بيان ما المقصود بالإطار هنا ؟ أذا كان من الممكن اعتبار الإطار بوصفه المرجعية الفكرية لرأي ما، فأن المركزية هنا، تمثل شيوع وسيادة خطاب ما، بالمقاربة مع تراجع وانحسار خطاب آخر، لهذا سوف تتوزع المستويات على الخطاب السائد في الثقافة العربية المعاصرة فيها، وهوالخطاب السلفي، وانحسار وتراجع الخطاب الليبرالي، بوصفه الخطاب الهامشي، وإما المستوى الثالث، يتحدث عن فوضى الخطاب في وهم الإطار، فهنا يكون التداخل بين هاذين الخطابين يمثلان الدائرة الصغيرة من الدائرة الأكبر، وهي أن الثقافة العربية المعاصرة لم يحدث فيها انتقال بين أوواضح، أوتم الفصل فيها بين مراحل ما قبل الحداثة ومرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة، وإنما هذه المراحل وهذه اللحظات الثلاثة

متداخلة.أن خطاب المركز، هوالقراءة السلفية للتراث، وأن هذه القراءة تحاول جاهدة أن تتعاطى مع الإطر المرجعية للثقافة والتي هي هنا التراث، من خلال توظيف القراءة الاسقاطية، بواسطة إضفاء تصورات عصر النصعلى معطيات ما بعد عصر النص، فهي قراءة تمارس نوع من أنتاج خطاب فيه من العاطفة الشيء الكثير. والشخصية الأساسية التي يدور حولها الخطاب السلفي، أوالتي تشكل الإطار المرجعي لديه، هي شخصية الغزالي[٤٥] والتي من خلال تصوراته وما انتهى اليه فكره، صاغ الخطاب السلفي أفقه الفكري وتطلعاته النصية والعملية، من خلال إعادة إنتاج الغزالي، (والتحليل كله هنا يدور ضمن النظام المعرفي البياني[٤٦]، وليس خارج هذه المنظومة). بمعنى " إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مكونات فكر الغزالي، أمكن القول، بدون تردد، إنها مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها، بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها، ذلك إن الغزالي لم يكن مرآة انعكست عليها ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضا ساحة التقت عندها مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده، وقد استكملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها، عن صراعاتها وتناقضاتها، وأيضا عن بلوغها مرحلة الأزمة "[٤٧]أن منهجية الغزالي في خطها العام الفلسفي قد تسببت بنوع من ردة الفعل المعرفي المنظم عند ابن رشد[٤٨]وأتباعه في الخطاب الهامشي[٤٩]وهذه ردة الفعل لا تعني عدم استيعاب ابن رشد ومن ورائه الخطاب الهامشي لمراد الغزالي الفلسفي، أوقلة تدبر أوعدم الفهم، ولكنه يرجع للمنهجية ذاتها التي أنتجها الغزالي، وانتقلت إلى الخطاب المركزي في الثقافة العربية، وهي حمل اللفظ ما لا يحتمل، وتحميل النص أكثر من طاقته، وقراءة النص من خلال مؤلف النص، وليس قراءة مؤلف النص من خلال النص، فقد اظهر الغزالي ومريديه ومن ورائهم الخطاب المركزي، نوع من الإصرار في بعض المسائل الفكرية، التي لوطرحت بشكل مختلف، أوبشكل مرن، لكانت النتائج اجدى وانضج وانجع، معا، للخطابين المتصارعين على الثقافة الإسلامية، خطاب المركز وخطاب الهامش، مما لهما من الأهمية والفاعلية في صياغة الوعي وتجلياته في الواقع المعاش. فيرى عماره[٥٠]" إن الرؤية الإسلامية العقدية والفكرية والتي تجسدت في تاريخة الحضاري واقعا معاشا عبر القرون – ترى أن الأصل والسنة والقاعدة والقانون – هوالتنمية والتمايز والاختلاف، فالواحدية والاحدية فقط للذات الالهية، ومن عدا وما عدا الذات الالهية يقوم على التعدد والاختلاف ذلك هوالقانون التكويني الذي يسود ويحكم كل عوالم المخلوقات، في الانسان والحيوان والنبات والجماد، وفي الافكار والفلسفات والايديولوجيات وفي الشرائع والملل والديانات"[٥١]، في هذا النص الأخير عند عماره، يتفق فيه مع الموقف الغزالي، في بناء خطاب المركز على التعميم والشمولية واللاواقعية، فأن خطاب المركز يذهب بدرجة كبيرة إلى التماهي الحاصل بين مؤلف النص والنص، أومن خلال وجود وحدة نصية تحولت إلى وحدة آلية، بين النص والمؤلف، في ترسيخ رأي محدد يلزم القارئ، أي قارئ النص بهذا التوجه، ومن شمولية الخطاب المركزي إلى التقليل من الجهد المعرفي عند الآخرين على الرغم من الفارق الكبير في التجربة الفكرية والتاريخية بين الحضارات، فهنالك حضارات قد تشكلت واعتمدت العقل كأساس للحكم على التصورات والأفكار وحضارات أخرى قد تشكلت واعتمدت على النص كأساس في الحكم على التصورات والأشياء، فيرى عماره " إذا كانت الحضارات غير الإسلامية ومذاهب الإصلاح فيها، قد وضعت مقومات الأمن الاجتماعي في باب ((حقوق)) الإنسان، فأن الرؤية الإسلامية لم تقف بها عند درجة ((الحقوق)) التي يحق لصاحبها أن يتنازل

عنها طواعية واختبارا، وأنما ارتفعت بها إلى درجة ((الفرائض والضروريات)) التي لا يجوز للإنسان أن يتنازل عنها ولا أن يفرط فيها، حتى ولوكان طوعا لا كرها "[٥٢]أن التداخل الحاصل في النص الأخير للخطاب المركزي السائد في الثقافة العربية والإسلامية، وعلى الرغم من أهميته وقيمته التأثيرية الكبيرة، إلا إنه تغاضا عن مسألة جوهرية وهي أن وضع الحق الإنساني وهي التزامات المجتمع والدولة للفرد من حق الفرد في التفكير والرأي والعقيدة والحياة وتحويلها إلى نوع من العبادات هوتحويل الالتزامات الأساسية للدولة والمجتمع من باب الواجب السياسي إلى باب التكليف الشرعي، وتكوين علاقة بين الإنسان والمجتمع هي علاقة دينية وليست علاقة سياسية، وهذا يؤدي بالنتيجة إلى اتساع دائرة العبادة، وهذا الاتساع ليس بالمعنى الايجابي، الذي يساهم تمتين صله الإنسان بخالقه، وليس بالمعنى السلبي الذي يصنف المجتمع الإنساني إلى مجتمع من السادة ومجتمع من العبيد، مما يضفي القداسة على علاقات إنسانية، هي بالتحليل الإخير علاقات مجردة، بمعنى آخر " بالرغم مما يبدومن أن قداسة الديني لم تطل المجال السياسي في الإسلام على نحومباشرة، وأعني من حيث تخلونصوصه المؤسسة مما يمكن أن يقيد الممارسة في هذا المجال ويضعها تحت سطوته، فإنه يبدوأن كافة الممارسات في مجال السياسة – وخصوصا مع ابتداء انبثاق هذا المجال – لم تخل من أي حضور أومخايلة بالقداسة أبدا "[٥٣].أن حضور المقدس في خطاب المركز، هوليس فقط متواجد من الناحية التنظرية ولكنه أيضا على الصعيد العملي، فأصبح من الصعوبة بمكان التفريق بين فعل الديني وفعل المقدس من جهة أخرى، أن الغرض الأبعد في إضفاء القدسية للخطاب المركزي هوعدم خضوع هذا الخطاب لأي آلية من آليات الهدم المنطقي أوالعقلاني أوالتجريبي، فوضع الخطاب في محطة المقدس، يجعل هذه الدائرة تتسع والصفة ملزمة للموصوف بالقدسية، فتنتقل الدائرة القدسية من الأفكار، فتدخل معظم الأفكار في صفة المقدس، ثم الأشخاص، فيدخل بعض الأشخاص في صفة المقدس، ثم الأماكن، فتتدخل بعض الأماكن في صفة المقدس، ومع ملاحظة هي وجود حالة خاصة من القداسة، وهي فرض الطابع المقدس وهم أصحاب الخطاب الهامشي، فهم لديهم طابع مقدس مختلف عن الخطاب المركزي، فإذا كانت السمة السائدة لتيار الخطاب المركزي هوالتمسك بالتقليدية والتراث وكانت السمة السائدة للخطاب الهامشي هي التمسك بالعقلانية والمعاصرة، فهم أي أصحاب الخطاب الهامشي لهم مقدسات من نوع مختلف، والتي تتجلى في إضفاء القدسية على بعض المفاهيم والآراء والتصورات، وهي من نقاط الاتفاق بين الخطابين المتصارعة على الوعي العربي والإسلامي.

<u>المستوى الثاني: البعد الثاني (هامشية الإطار)</u>.

يتصل الخطاب الهامشي بشكل أصيل بالعمق العقلاني في ترجيح كفة العقل والعقلانية في التعاطي المعرفي، على كفة الرواية والنقل في التعاطي المعرفي. فأن هذا الخطاب هوخطاب نقدي ولكنه خطابا لا يدعي الشمولية والتعميم، فهويعترف ابتداء بالحكم على التصورات والأشياء ضمن مستويات الإدراك البشري، وتلك المستويات في هذا الخطاب، تعمل جاهدة على إسباغ البعد العقلاني على جملة الشريعة وتفصيلاتها وجزئيتها، من خلال البحث عن التقييم العلمي للأشياء، وتقديم الأدلة الكافية المقنعة حول مسائل الشريعة، أن طرح هذا الخطاب الطابع العقلاني على مجمل الشريعة، هوالخروج من ثنائيات الخطاب المركزي، في تقيماته للفكر والسلوك، المطروحة على صعيد الرأي والتصور وعلى صعيد العمل والممارسة، فأن الممارسة الإنسانية فيها من الحدث السلبي

والحدث الايجابي، وكلاهما لا يشير إلى غياب العقل ولكنه يؤشر حضور العقل وحضور المقدار الكافي من الحرية الإنسانية، فأن السلبية أحيانا هي ضريبة الاختيار غير الصائب.أن التعددية في التصورات لدى هذا الخطاب، كان يقابلها من الطرف الآخر تعددية الحقيقة، فلا يوجد طريق محدد يمكن سلوكه، بل يوجد أكثر من طريق من خلال وجود أكثر من تصور أورأي، وأيضا الغاية أوالغرض الأسمى ليس محددا في صياغة منفردة وإنما صيغ متعددة، تدل على وجود أكثر من حقيقة، تعبر عن حقيقة الفكرة أوالتصور النهائي أوالرأي النهائي. فيرى انطوان[٥٤] متحدثا عن الإطار المرجعي لخطاب الهامش، المتمثل في فلسفة أبن رشد، واصفا أهمية العقل، فيقول أن " الاعتقاد بوجود عقلين هما في الأصل واحد، الأول عقل عام فاعل برئ من المادة وهوصادر عن المبدأ الأول أي الخالق والثاني عقل منفعل أومعقول وهوالقوى الإنسانية أوالحيوانية القابلة للانفعال من العقل الأول "[٥٥]، ولوتعاطينا مع مفهوم العقل سواء كان العاقل فاعلا أوعقلا منفعلا،، فأن النتيجة المتوخاة منه، هوبحث الحاصل منها وهي المعرفة العقلية، أن المعرفة العقلية، من طبيعتها أنها تمتلك حدودا معينة، ولكنها تمتاز بالتنوع والكثرة في المسميات، وهذا التنوع والكثرة مفيدة من ناحية في أتساع دور المعرفة العقلية من خلال أنتاج المفاهيم والتصورات والآراء، ولكنه ضار من ناحية آخرا، لأن التشعب غير المنضبط يؤدي في أحيانا كثيرة إلى تشتت الفكرة أوضياعها، وهنا يحدد العراقي[٥٦] ذلك، أي استفتاء العقل أوالرجوع إلى المعرفة العقلية، من خلال النموذج العقلي (النموذج الرشدي) بواسطة طرح التصور الآتي، " أن طريق الجمود والتقليد الذي نجده واضحا في دعوات أنصار التخلف العقلي وأشباه الباحثين والدارسين، يعد طريقا مغلقا لأنهم يريدون لنا الموت لا الحياة، يرغبون في أن نظل في حالة سكون لا حركة، في حالة ظلام دامس، بحيث لا تخرج منها إلى حالة النور والضياء، من هنا كان اهتمامي طوال أربعين عاما – بعميد الفلسفة العقلية – آخر فلاسفة العرب، العملاق ((أبن رشد))"[٥٧]،إن عميد الفلسفة العقلية قد أجرى نوع من التعديل في المرجعية الثقافية، فإذا كانت الصدارة عند الخطاب المركزي للنص على العقل، فأن أبن رشد قد عدل من تلك المعادلة الثقافية، فجعل الصدارة في الترتيب للعقل في المرتبة الأولى ثم للنص في المرتبة الثانية، فنتج عن ذلك أن العقل والعقلانية هي معيار الحكم على الإشياء عند أبن رشد، ولا يستثنى من ذلك المسائل الابستمولوجية اوالمسائل الاكسيولوجية اوالمسائل الانطولوجية، وبخصوص ذلك يعتقد العقاد[٥٨]أهمية المعرفة العقلية على المعرفة النصية، بواسطة التأكيد على قيمة العقل والحس فيقول "أننا لا نعرف الشيء الموجود تعريفا سائغا إذا قلنا إنه هوالشيء الذي ندركه بالحس أوبالعقل أوبالبصير لأننا بهذا التعريف – نعلق الوجود على موجود آخر هوالذي يدركه بحسه أوبعقله أوببصيرته، فلا يكون الشيء موجودا إلا إذا كان له محسون أومدركون، إلا أننا نعطي الوجود الزم لوازمه إذا قلنا أنه ((غير المعدوم)) فيكفي أن ينتفي العدم ليتحقق الوجود، وكل ما ليس بمعدوم، فهومحال موجود "[٥٩]،فليست فلسفة ابن رشد كما ذهب الخطاب العقلاني أي الخطاب الهامشي في الوعي العربي، مجرد تصورات وأراء بحته، ليس لها أي صلة بالممارسة أوالتطبيق أوالحياة اليومية، وهذه الصلة، هي التي مدت الخطاب الهامشي، بميزة الابتكار بواسطة توفير إمكانية العلمية على استيعاب التفرعات والتفصيلات، وهذا الابتكار في القدرة على التمكن من الجزئي والفرعي، كان يسير وفق آليات نظرية مجردة، وهذا يؤدي إلى أن الخطاب الهامشي قد جمع بين النظرية المجردة البحتة وبين تطبيق تلك النظرية في الواقع العملي، وهذا الخطاب أفقه هوالشريعة وهذا يعني " أن للعقل الإنساني مستويات متدرجة وأن أعلى هذه

المستويات هي التي تتوافق مع ما جاءت به الشريعة، لذلك فلا ضير على الإطلاق من استخدام منهج القياس البرهاني للتدليل على صحة الشريعة، وكذلك للاستنباط فيما دعت إلى استنباطه "[٦٠]، فهذا الخطاب، أي الخطاب الهامشي قد أقترب بشدة من المنظومة المعرفية البرهانية، والتي تعتمد على الأدلة العلمية والأدلة الفلسفية الصريحة والواضحة، في تأكيد ثوابت الشريعة ومتغيراتها، وأن هذه المنظومة المعرفية، هي منظومة مستعارة من التراث اليوناني، ولكن تم توظيفها في درس التراث وتعميقه في الذهن الإسلامي البعيد والقريب.

المستوى الثالث: البعد الثالث (هدم الإطار).

أن المساحة التي يتحرك فيها، الخطاب المركزي والخطاب الهامشي، هي المساحة التي توفرها الميتافيزيقا الإسلامية، بكل تبعاتها وحمولاتها الفلسفية والمنطقية،أن ميتافيزيقا الخطاب في الإطار تسجل رفضها للإطار، وذلك بواسطة أن كلتا الخطابين يحملان في تفاصيلهما الاختلافات التي تهدم وجود النسق المعرفي المنظم، فهذان الخطابين (المركزي / الهامشي) وأن كان من الممكن وجود نوع من التبرير من زاوية فلسفية معينة، فأنه من الزاوية العملية يتعذر ذلك، وهذا يعني أن تعليل مسألة معينة على المستوى التنظيري شيء، وتعليل تلك المسألة على المستوى التطبيقي شيء آخر، فأن ميتافيزيقا الخطاب إذا كانت تتبنى فكرة وهم الإطار، فأنه بهذا التبني تريد أن تقول أنه ينبغي التفريق بدقة بين التصور من جهة، وبين التصديق من جهة ثانية، ويؤدي ذلك حتما إلى وجود مفاهيم لها على مستوى الممارسة ما يمثلها في حيز التطبيق، وأيضا وجود مفاهيم ليست لها على مستوى الممارسة، ما يمثلها في حيز الممارسة، أي هنالك عبارات لها تجلي على صعيد الواقع وأخرى تفتقر إلى ذلك التجلي، فهي عبارات جوفاء خالية من المعنى، أن الافتراض حول التصور، هوليس إفتراض لوصف شيء في الذهن، على مستوى واحد من التحقق الفعلي في الواقع، فأن هذه الأشياء متفاوتة في تحققها ومختلفة إلى أبعد التقيمات، وتحدث الإشكالية هنا في اللحظة التي، يشكل الذهن فيها مفهوما حول شيء معين، ويتجلى هذا الشيء في الواقع بشكل لا يتضمن صيغة ذلك المفهوم في الذهن، أوعوامل الأساسية، وأن تم تفسير أوتعليل النتائج المتصورة في الواقع تصديقا، بطرق مختلفة ولكن تقريبا أن محل الاتفاق، هوالتأكيد على تحليل المقدمة، تحليلا يرجعها إلى عناصرها الأولية الأساسية، من دون الوضع في الاعتبار تجليه في الواقع، في لحظة التصديق أوعدم تجليه في هذه اللحظة، أن العلاقة بين مفهومي (التصور والتصديق) في ميتافيزيقا الإطار لا تتشكل بطريقة أوآلية هي محاطة بفكرة أعمق واشمل من مجرد إدراك الشيء والانتقال بالتالي إلى الواقع، وهذه الآلية هي التمكن المعرفي من الشيء، فيرى محمود[٦١] أن ينبغي للإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يقيم علمه على تجاربه وخبرته، وأن يثبت صدق أقواله إثباتا يستند إلى الملاحظة الحسية، وأذن فلا يجوز أن يتجاوز بشطحاته التأملية هذه الحدود، بحث يزعم ما ليس في وسعه أن يستند فيه إلى الخبرة الحسية "[٦٢]، ويرمي محمود من وراء ذلك النص التأسيسي إلى تشيد فكرة مفادها أن هذه الحدود يكون صياغتها من خلال تحديد عوامل معينة تضم منظومة المفاهيم التي يستطيع العقل منن خلال استيعابها إلى تصوره واقعيته في حدود تجربته وخبرته، وأن هذه الواقعية التي يقيمها هذا التصور الإنساني، ليست هي واقعية ثابتة ولكنها متغيرة، بتغير الظروف الطارئة على التجربة الإنسانية في هذا الوجود، وهذه العوامل التي تحدد تلك المنظومة المفاهيمية، هي جملة القواعد المنطقية، التي تضم عملية التفكير ولكنها

لاتخضع للواقع وإنما تخضع للفكر المجرد، وبهذا المعنى فأن "القواعد التي يمكن أن يتم وفقها كل استدلال صوري لا يتعلق بالواقع ولا يرتبط به، وعلى ذلك كانت هذه القواعد المنطقية نفسها غير مرتبطة بالواقع بل هي الأساس الذي يقوم عليه التفكير المتمثل في ترابط أجزاء القضية على نحوأوآخر – وكانت هي نفسها – بمثابة النموذج الذي لا يكون تطبيقا لنموذج آخر، بمعنى أن قواعد المنطق لا تكون مندرجة تحت قوانين أخرى أعم منها أوأشمل ولذا فنحن نسلم دائما وبصحتها "[٦٣]فإذا كان النصين السابقين قد أشارا بدقة إلى مسألتين هما في جوهر وأساس (وهم الإطار) أو(نقد ميتافيزيقا الإطار) وهما:

١–في المسألة الأولى: وهي المسألة التي تتحدث حول ربط التجربة الفكرية، بما يترتب على أثرها المادي، فقيمة الفكرة هي ما تحققه على مستوى الوجود، وهي بهذا الوصف، يستبعد من الفكر كل معرفة ظنية أوشكلية أوغيبية، م بالجملة هويستبعد بالعمق من المعرفة الإنسانية كل معرفة ميتافيزيقية، ليحل محلها المعرفة العلمية.

٢–في المسألة الثانية: وهي المسألة التي تتحدث حول الآليات المجردة، وهي القواعد المنطقية، أوقوانين الفكر التي لا تنتمي إلى أنواع المعارف، فهي معرفة فوقية، تصلح لأن تكون منهج للمعرفة العلمية إضافة إلى المقياس أوالمعيار أوالمحدد في المسألة الأولى المتقدمة.

على امتداد هاتين المسألتين يريد أن يقول لنا محمود " إن الفكر هوالصيغ اللفظية أوالرمزية مشروط بشروط، منها إمكان وضع الصيغة في صيغة أخرى تساويها، ومنها إمكان استدلال صيغة أخرى تلزم عنها، وما لا يتوافر فيه هذه الشروط من تركيبات اللفظ والرمز، يكون صوتا غير دال على شيء، ولا يكون فكراً "[٦٤]، فمن خلال اللغة وجدلها مع الواقع، يوجد صراع في التعبير بين اللغة والأشياء التي تعبر عنها هذه اللغة، ومسألة اللغة في التعبير تتصل بدرجة كافية مع طرفي معادلة ثقافية، طرفها الأول هواللفظ والطرف الثاني هومعنى هذا اللفظ، ومن المؤكد وجود تباين واختلاف بين تسمية الشيء من خلال اللفظ وبين المعنى المشار اليه من خلال الشيء، فإذا تحقق شرطا محمود ولم يتحقق موضوعها، وهووجود الصيغة التعبيرية ولها ما يعادلها، فهوفكراً قوامها الكلام وهذا شرط محمود الأول أوالصيغة التعبيرية هي بصورة رمزا فهوأيضا فكرىً، أذا كان يمكن الاستدلال منه، أي الاستدلال بالرمز، فهوفكراً، ولكن، أذا كان موضوعها، أي موضوع الشرط الأول، هوالمطلوب أثبات شيء لا يخضع لتجربة المفاهيم الداخلة في الميتافيزيقا أوالميتافيزيقا بصورة عامة، أوإذا كان موضوعه الشرط الثاني، أي الرمز أيضا كذلك، فأن هنا الموقف من الأثر المترتب على الصيغة التعبيرية بصفة اللفظ، أوالصيغة التعبيرية بصفة الرمز، تنفي الميتافيزيقا، أي تنفي الإطار الميتافيزيقي للخطابين المركزي والهامشي في الثقافة العربية، وهذه الميتافيزيقا في الخطابين، سواءً في ميتافيزيقا الخطاب المركزي أوميتافيزيقا الخطاب الهامشي، هودوام الإشتغال على المنطق الثنائي القيمة، فلا مجال للرأي الثالث، فأنه يتحرك على وفق طرفي صيغة (أما – أو) المسيطرة والنافذة على ذهنية المركز وذهنية الهامش، ويحذف هنا محمود الميتافيزيقا بنصه الذي يقترح فيه الأتي بقوله " ألف الناس أن ينظروا بالمنطق ذي القيمتين إلى القول بقول القائل ليخبر به خبرا، أي أنهم قد ألفوا أن يحكموا على الخبر يأتيهم به المتكلم، بأحد شيئين: فهوعندهم إما صواب أوخطأ ولا ثالث لهذين الفرضين، حتى جاء المناطقة المحدثون، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليدين حكماً ثالثاً / هوأن يكون القول كلاماً فارغا فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أوخطأ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ ورد "[٦٥]، فلا شرعية على وفق هذا النص الأخير للميتافيزيقا، فأن الإشكالية تنتج بفعل

اليقين المطلق بقدرة اللغة وفاعليتها، وتحديدا في ثنائية الصدق أوالكذب والتحقق أواللاتحقق، من التأمل ولوقليلا بفراغ المحتوى وخواء المضمون.

خاتمة:

لم يتم التعاطي مع مفهوم الإشكالية في مراحلها الثلاثة (التعريف / الامتداد / الإطار) من خلال اعتبار المعرفة لا تمثل المحتوى فقط، ولكنها أيضا تمثل الآلية المعرفية، والتي توظف في التوليد المعرفي، وهذا التوليد يساهم في صياغة التصورات والمفاهيم والأفكار، سواء في الحيز الثقافي المجرد أوفي الحيز الثقافي العملي. وهذه التصورات أوالمفاهيم أوالأفكار هي ليست نتاج الوعي البديهي لدى الذات العارفة، ولكنها أيضا قد تكون نتاج التجربة المعرفية للذات العارفة، لا على مستوى الوعي البديهي ولا على مستوى الوعي المكثف، فأن التجربة الإنسانية مختلفة على مستوى الفرد أي الوعي الفردي، وأيضا هي مختلفة على مستوى التعددية في البيئات الثقافية المتنوعة، إضافة إلى ذلك فأن هذه البيئة الثقافية وهذا الوعي الثقافي كانا يمثلان بيئة ثقافية عربية إسلامية ووعي ثقافي عربي إسلامي، ولكن الآليات المعرفية وآليات الحفر المعرفي، هي ليست بالضرورة عربية إسلامية المنشأ والتاريخ والتأثير. فأن الشخصيات الفكرية التي صاغت مفهوم الإشكالية قد تنازعتها تيارات معرفية واتجاهات فلسفية، هي في الأصل لا تنتمي إلى الوعي العربي الإسلامي من حيث التأسيس المنهجي والصياغة المفاهيمية، ولكنها عمدت إلى إجراء نوع من التوظيف المنهجي لتلك الآليات والأدوات في استدعائها للأصول المنهج المعرفي المستعار، في استحضار التراث وتحليله، ولم تكن تلك العملية الذهنية بسيطة، لكنها تعمل على التأكيد على مفهوم مركزي، وليس مفهوم ثانوي وهومفهوم الإشكالية، والتي إذا كانت المفاهيم تدرس بعدة أوبعد التأثير، فأنه هنا، يتم تحليل المفهوم بذاته في مراحله الثلاثة، من خلال صياغات الفكر العرب المعاصر، وهذه الصياغات قد جعلت من المفهوم، أي مفهوم الإشكالية، بنية، ولكن هذه البنية فيها شبكة من الصلات والروابط، التي تعمل على إحداث اختراقات لبديهيات التراث والوعي والتاريخ، التي لم تقف عند حاجز الثابت المعرفي، بعد إن تجاوزت المتغير المعرفي في ثلاثية التراث والوعي والتاريخ، ويتعدى هذا الوصف، من نمط المضمون إلى نمط الآلية. ولكن هذا التعدي لا يعني عدم وجود صلة جوهرية بين النمطين، بين النمط المضمون ذات البعد التطبيقي وبين النمط الآلي ذات البعد المجرد، أن هذه الصلة تجد تفسيرها الأمثل من خلال وضعها في نسق ثقافي محدد، أي التفكير في الصلة بواسطة حضرة معينة أومستوى ثقافي أنساني متعين، فلابد للصلة بين النمطين من مرجعية ثقافية، وهي الإطار المعرفي أوالإطار المرجعي، الذي يعتبر هوالنقطة المحورية في صياغة أي منهج معرفي بإتقان أوبخلافه، فأن العلاقة بين الإطار المرجعي للثقافة وبين صياغة المنهج المعرفي، هي ليست من قبيل العلاقات الفكرية الطارئة، والتي تحدث عند استثناءات معينة أومتغيرات حاصلة ولكنها من الثوابت المعرفية، فهما طرفا معادلة فكرية حتمية، لذا يستدعي احدهما الأخر، بطريقة مباشرة، أوبطريقة غير مباشرة، والدافع إلى احدهما، يعد دافع إلى الأخر، ولكن هذه العلاقة على ضروريتها، ليست هي عملية استدعاء ميكانيكية، لكنها عملية استدعاء واعية.

نتائج:

١-أن الصيغة المنطقية في تعاطيها مع الإشكالية، قد عملت على إبراز التقابل الحاصل بين أجزاء القضية من جهة، وبين أجزاء التفكير من جهة أخرى.

٢-يوجد فارق مميز بين تحديد الأصول الفكرية والجذور العميقة للإشكالية وبين إمكانية التوظيف، إلآ من خلال فضاء التطبيق.

٣-لا يوجد تعارض في الطرح الشكلاني للإشكالية بواسطة الكم المتضاعف من الأفكار والرؤى المختلفة، وإمكانية صياغتها في نسق فكري متعين وحيد.

٤-ليس الغرض من إجراء التقابل الحاصل بين القضية من جهة وبين الإشكالية من جهة أخرى، هوالبحث عن القراءة الاتساقية النمطية، والذي الغرض منها هوتفكيك الإشكالية على ضوء تجزئة القضية إلى موضوع ومحمول.

٥-يمكن اعتبار مفردة الأفكار هي أحدى الأجزاء الأساسية الأولى المشكلة للتعريف الشكلاني للإشكالية، والتي تعمل على تحليل المفردة من التحليل المقابل للقضية في بنائها على مرحلتي التصور والتصديق معا.

٦-أن آلية الفصل بين التصور والتصديق، هي آلية فصل مرحلية لغرض الدرس، ولكنها على مستوى الممارسة تحدث بطريقة لا يمكن الفصل بينهما، وأن هذه العملية، أي عملية الانتقال آلية تضمن انتقال الذهن من مرحلة التصور الساذج أوالبسيط إلى مرحلة التصديق أوإصدار الحكم.

٧-ومن الأجزاء الأساسية لشكلانية الإشكالية هوالجزء الثاني مفردة (الوحدة الفكرية) واذا كانت مفردة (الأفكار) أو(الفكرة) لا تعني القراءة السياقية والتي تتحرك على صعيدين وهما: صعيد أنتاج المعنى وصعيد استيعاب المعنى.

٨-أن القراءة السياقية في مفردة الوحدة الفكرية تؤكد على الأخذ بالاعتبار جدلية العلاقة المعرفية بين النص، والتي تنتج نوعا من التحول في أطراف المعادلة الثلاثية، من قبيل تحول مؤلف النص إلى قارئ للنص بعد إنتاجه.

٩-والجزء الثالث المكون لشكلانية الإشكالية، هومفردة (القضية) إضافة إلى مفردة (الأفكار) ومفردة (الوحدة الفكرية)، فأن القضية هي أصغر وحدة أساسية في المنطق قبل تفكيكها إلى موضوع ومحمول ورابطة منطقية، وأن طبيعتها المنطقية تقتضي اتصالها الوجودي الماهوي بالوجود، والذي يتوزع على أربعة أنواع من الوجود وهوالعيني والذهني واللفظي والكتبي.

١٠-أن موضوعية التعريف لم تتعاطى مع مفهوم الإشكالية من خلال القراءة السياقية والذي أخذ بالاعتبار الطرح المنطقي للإشكالية، ولكنها تعاطت بشكل تشخيص الآليات المعينة والموجهة للنظام اللغوي أومنظومة العلاقة في الإشكالية.

١١-في موضوعية التعريف يتم التميز بين لغة الإشكالية بوصفها لغة من الدرجة الأولى ولغة تحليل الإشكالية بوصفها لغة من الدرجة الثانية، فيتم توظيف الآليات وبديهيات ومسلمات هي الأكثر تعقيدا ونضوجا وتطورا من آليات الدرجة الأولى.

١٢-أن تحليل الإشكالية عند هذا المستوى، هوالتحليل الذي يقتضي وجود العناصر المعرفية الخاصة بالبنية المعرفية للموضوع المدروس، فيكون البحث هنا حول بنية

النظام المعرفي أوالمنظومة المعرفية الفاعلة والنافذة في الوعي الثقافي والتاريخ السردي له.

١٣-أن بنية النظام المعرفي هي ليست عند هذا الطرح هي بنية واضحة اوبينة، بشكل مطلق أوتام ولكنها متضمنة غموضا وضبابية وجزأ ثقافيا مسكوتا عنه، وهي بهذه الحالة تلقي على القارئ الفاعل استيعابه وكشف المضمر من النسق الثقافي فيه.

١٤-أن الوصول إلى تحديد البنية المعرفية للنظام الفكري من دون الوصول إلى محددات ذلك النظام الفكري، لذا كان لازما الانتقال من القراءة الجامدة (الاستاتيكية) بعد تشخيص عناصرها إلى القراءة المرنة (الديناميكية) للحصول على فاعلية الفهم، والاستيعاب للنص من قبل القارئ الايجابي.

١٥-أن آلية صياغة النص لا تتم بطريقة أحادية أونمطية، أنما عملية تفاعل إيجابي بين مؤلف النص زادا البيئة الثقافية لديه، وبما إنه لا يوجد مستوى واحد ثقافي لأي مؤلف، فأن الاختلاف واضح بين مؤلفين أي نص، وأيضا لا توجد بيئة ثقافية محددة وأنما بيئات ثقافية متعددة، وعلى هذا الأصل فأنا إمام جملة نصوص وليس نص في جملة واحدة.

١٦-تتدرج القراءات حول الإشكالية (النص الإشكالي) من البحث عن مركزية النص، مع تجاوز فكر المؤلف والوعي المجتمعي إلى الالتزام المبالغة فيه بالنص مع الاهتمام المكثف بالمعنى السطحي أوالساذج للنص، اي التأكيد على المعنى الباطن للنص المركزي مع تجاهل العوامل الأخرى المشكلة للنص.

١٧-لا يمكن طرح بُعد أدلجة التعريف من دون الرجوع إلى مرجعيات فكرية محددة، وهذه المرجعيات تمتلك ثوابت تمكنت من خلالها من أنتاج وصياغة خطابها الخاص بها، والمميز لها، وهي بذلك تُكون قراءة موجهة، وهذه القراءة الموجهة تمارس سلطة معرفية على القارئ، بمعنى أنها تعطيه خيارات محددة سلفا.

١٨-ميزت مرجعيات (بُعد أدلجة التعريف) بين القراءة على التأثير المباشر به، وذلك من خلال أنتاج نوعين من القراء أوالمثقفين، وهما القارئ المؤدلج، والقارئ غير المؤدلج، فأن القارئ الأول، أي القارئ المؤدلج هوقارئ منطقي ونسقي ومحايث للمرجعيات المعرفية بخلاف القارئ غير المؤدلج فهوقارئ فوضوي وتفكيكي ومفارق للمرجعيات المعرفية.

١٩-إن حضور الذات في خطاب المثقف اللامؤدلج يعطيه القدرة والإمكانية على الدخول في حوار إيجاب وجدي مع المرجعيات الفكرية، فهوقارئ إيجابي أومتلقي إيجابي، في المقابل إن غياب الذات عن المثقف المؤدلج تسلبه القدرة والإمكانية، فلا يتحاور مع المرجعيات الفكرية إلا بصورة سلبية فهومتلقي سلبي، لعدم امتلاكهآليات النقد والتحليل الجذري للإشكالية.

٢٠-تتخذ الادلجة منحى مختلف، عندما تتجاوز الادلجة المثقف الصفة الشخصية إلى وجود نسق كامل مؤدلج، وهذا النسق يتحرك بطريقة لا واعية، أوبمعنى أدق عندما يصبح النسق اللاوعي هوالمحرك لإنماط الوعي، وعلى هذا الأصل تصبح كل عملية تغيير أوتطوير أوإصلاح صعبة أن لم نقل متعذرة.

٢١-تطرح إشكالية الامتداد فكرة مفادها إمكانية استيعاب المدرك لامدركاته، ولكن مع الفارق بين شمولية الإدراك وبين الإدراك، فكلما كانت المعرفة أكثر تجريدا أوتنظيريا، دفعت باتجاه الشمول التام، في حين إذا كانت المعرفة أكثر تعينا وتشخيصا، مالت باتجاه النسبية في الامتداد، وذلك لعدم توفر إمكانيات الشمولية في الامتداد.

٢٢-تتملك القضية بذاتها دلالة رمزية، وهذه الدلالة الرمزية ليست ثابتة، فهي أي القضية تمتلك دلالة رمزية ناقصة وهي في نمط الوجود النظري، ولكنها مع نمط الوجود التطبيقي، تمتلك دلالة رمزية مكتملة ومعنى مختلف.

٢٣-تعطي إشكالية الامتداد على مستوى جدلية العلاقة بين الصورة والواقع، انطباعا، يتحرك باتجاهين: الاتجاه الأول هوإمكانية مركزية الصورة في الوجود الذهني، هذا من جهة، وفي الاتجاه الثاني هوإمكانية هامشية الواقع في الوجود العيني، وهذا من جهة ثانية.

٢٤-لا تتوفر إمكانيات التحقق في القضية صدقا أوكذبا، وعلى مستوى الوجود النظري، ولكن هذه الإمكانية متوفرة على مستوى الوجود الواقعي، ولكن من خلال آليات مبدأ الاستقراء الرياضي الخاصة.

٢٥-البنية المعرفية لا تتعلق فحسب بالآليات المعرفة والموظفة في الحصول على المعرفة، ولكن أيضا متصلة بدرجة كافية بالموضوع المتعين دراسته، وهذه النسبية أوالشمول لها ارتباط وثيق بالطبيعة العقلية والطبيعة المادية للموضع، أوبمعنى أدق للمدرك والإدراك معا.

٢٦-تختلف الأشياء المراد معرفتها من درجة اتصالها باليات المعرفية، من حيث الاتصال ومن حيث الانفصال، فهنالك أشياء معرفية متصلة مع الآليات المعرفية، وأشياء معرفية أخرى ليست متصلة مع آليات المعرفة، وهذه الأشياء وأن اختلفت في ذلك، فهي تتفق في نقطة محورية وهي إمكانية التعبير عنها من خلال الصياغة اللغوية الواحدة.

٢٧-يعاني الوعي الفردي من نومتدرج، أي الانتقال من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر، وهذه الانتقالة يرافقه تدرج في التمكن والحيازة المعرفية، من التمكن والحيازة المعرفية المحددة أوالاقل اتساعا إلى التمكن والحيازة المعرفية الأكثر اتساعا.

٢٨-أن آليات الإدراك البشري هي ليست من البساطة بمكان، بحيث يمكن أن تطرح في سياق معرفي واحد، أويمكن التحكم بها أوالسيطرة عليها، فهي ممكنة في جانب البعد الشعوري للإنسان، ولكن هي ليست كذلك في جانب البعد اللاشعوري للإنسان ذاته.

٢٩-يتباين الموضوع المعرفي من درجة الوضوح المعرفي من درجة الوضوح ودرجة الغموض، ولكن مع ذلك يوجد نوع من الاقتران بين البعد الشمولي المعرفي وإعطاء الحكم المعرفي القطعي من جهة، وبين البعد النسبي المعرفي وإعطاء الحكم المعرفي الظني من جهة أخرى، وهذا الاقتران يتصل بصفة مؤكدة في حضور الذات من خلال تصورها للإخر والدخول معه في حوار ايجابي وفاعل وجدي.

٣٠-إذا كانت إشكالية الامتداد تتحرك في نطاق الشمولية تارة، وتارة في نطاق النسبية، فذلك لاعتمادها على وجود الفضاء الميتافيزيقي للامتداد، ولكن عند تحول هذا

الامتداد إلى وهم، تنهدم الشمولية والنسبية معا، بسبب زوال الفضاء الابستمولوجي الذي تستند اليه الشمولية والنسبية معا.

٣١-بواسطة الديالكتيك المثالي يتم الانتقال من الفضاء الافتراض للروح في مرحلة النموالداخلي المعرفي إلى الفضاء الواقعي للروح في مرحلة النموالخارجي المعرفي، وهذا التحول بين الفضائين لن يتم من دون وجودآليات معرفية محددة لهذا الانتقال ومنها آلية القياس.

٣٢-أن الانتقال من حيز إلى آخر، لا يحدث من فراغ، ولكن ينبغي وجود وسط متعين، وهذا الوسط المتعين هوالواقع، والذي يتدرج فيه الانتقال متخذ شكل الحركة، من الحركة البسيطة الأولية إلى الحركة المركبة الثانوية، وأن الدافع وراء تلك الحركة هووعي الذات بتناقضاتها، والذي يمكنها من الانتقال من تصور الذات إلى تصور الموضوع.

٣٣-أن التطور الحاصل من خلال الانتقال، لا يقرأ من خلال تصورات المنطق الشكلي ولكن من خلال تصورات المنطق الجدلي، الذي لا يفترض أن العلاقات بين الأشياء قائمة على أساس مبدأ عدم التناقض، ولكن على العكس من ذلك فأن العلاقات بين الأشياء قائمة على أساس مبدأ التناقض.

٣٤-أن وجود الإشكالية وأن كان في جزء منه هونتاج مقولات الفكر، ولكن الجزء الأهم هونتاج مقولات الكينونة، وأن التبادل بين الصلات بين مقولات الفكر من جهة وبين مقولات الكينونة من جهة أخرى، هوالذي يحدد بشكل كبير مسارا الإشكالية في الوجود والفكر.

٣٥-أن صدارة أي خطاب في مرحلة تاريخية ما، لا يعني جدارة ذلك الخطاب، أوامتلاكه سمات ذاتية مميزة، ولكن قد يرجع ذلك إلى إشكالية الإطار برمته، في إعطاء الأولوية لخطاب على خطاب آخر، بواسطة توفير لخطاب ما، آليات التواصل بين التأثير والأثر.

٣٦-يتميز الخطاب المركزي بكونه قد أفترق عن الخطاب الهامشي بصفة كونه النقطة المشتركة، التي تلتقي عندها كل أنواع التيارات الفكرية المختلفة في الوعي العربي الإسلامي، وأيضا تمثلت فيه، أي في الخطاب المركزي المرآة التي تجلت فيها كل تناقضات التراث وتكاملاته.

٣٧-لقد عمل الخطاب المركزي على أنتاج وعي يميل إلى التعميم والشمولية، والتي تستبطن في صميمها منطق التبريرية، فعندما تكون العبارات والمفاهيم والأفكار عامة، فأنها تقبل كل شيء، فعندئذ يمكن تبرير أي تصرف وتأويل أي فعل أوكلام، من خلال أنتاج الخطاب الثقافي المزدوج.

٣٨-لا يوجد في الخطاب المركزي، أي فصل بين قائل النص والنص، بمعنى أن النصوص تطرح وهي باعتبارها متماهية مع قائلها وهذا يؤدي إلى إعطاء النص، أي نص طابع شخصي وليس طابع ثقافي، فلا يمكن عندئذ توجيه النقد أوالتحليل، لأنه سوف يعتبر موجه إلى قائل النص وليس إلى النص.

٣٩-أن الخطاب المركزي يعمل على تحويل الواجبات الأساسية للدولة والمجتمع إلى تكاليف شرعية، فيصبح الفرد في الدولة والمجتمع، لا يطالب بواجب أوحق، وإنما

يطالب ضمن دائرة التكاليف الشرعية ومن خلال هذه الدائرة يتم افراز جملة معطيات تعمل على صياغة العلاقات السياسية والاجتماعية، وتحويلها إلى علاقات شرعية ودينية في غير محلها الأصلي.

٤٠-أن السمة النقدية، هي السمة الأكثر بروزا في الخطاب الهامشي، وهذه السمة لم تبرز بهذا الوضوح، ما لم يكن لهذا الخطاب ان يتبنى المنهج العقلاني، كطريقة في التفكير والبحث، فرض بموجبها الطرح التعميمي، فجعل صياغته ضمن حدود قدرات الإدراك البشري.

Abstract

Phasing the concept of problematic in contemporary Arab thought Trilogy Study (Definition / Extension / Framework)

By Ammar Abdul Kadhim Rumi

In this paper, I worked on the concept of the problem by moving it in three sequential moments, the moment of definition, which included anatomy of the definition by trying to get a logical connotation to give the problem in its first stage, a more abstract vision. After this, I moved to the second moment, the moment of extension, which was distributed by the comprehensive cognitive particles or fragmentation or cancellation. After that, I moved on to the third moment, the moment of the frame, which was contested by approaching the epicenter of the cognitive influence or its margins or the framework's total loss

هوامش ومصادر:

١- وغليسي، يوسف: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص٤٩.

٢- وغليسي، يوسف: المصدر نفسه، ص ٤٩. نقلا عن: عناني، محمد: المصطلحات الأدبية الحديثة. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة – مصر، الطبعة الاولى، ١٩٩٦، ص ٧٩.

٣- المظفر، محمد رضا: المنطق / الجزء الأول. دار الغدير، قم – إيران، الطبعة السابعة، ١٤٢٩ ه، ص١٣.

٤- المظفر، محمد رضا: المصدر نفسه، ص ١٤.

٥- بغوره، الزواوي: الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة). دار الطليعة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١١٢.

٦- الشيرازي، صدر الدين: مجموعة الرسائل الفلسفية. مؤسسة انتشارات حكمت، طهران – إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ه، ص ٢٠٧.

٧- ينظر: الشيرازي، صدر الدين: المصدر نفسه، ص ٢٠٧. ينظر أيضا: المظفر، محمد رضا: المصدر نفسه، ص ٢٧-٣٠.

٨- مهران، محمد: مدخل إلى المنطق الصوري. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٥٦.

٩- عوده، ناظم ومؤلفين آخرين: آفاق النظرية الأدبية المعاصرة بنيوية أم بنيويات ؟ تحرير وتقديم: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٥٣.

١٠- الغذامي، عبد الله: النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية –المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب،الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص٨٥.

١١- رومان جاكوبسن (١٨٩٦ – ١٩٨٢).

عالم لغة وناقد أدب أمريكي من أصل روسي، درس في عدد من الجامعات الكبرى، أسس مع عالم الصوت تروبتسكوي ما يعرف بمدرسة براغ في علم اللغة. عرف جاكوبسن بنظريات كثيرة في الادب واللغة من اشهرها نظريته في الملامح التمييزية. ونظريته في محوري الانتقاء والتأليف. والتوازي في الشعر وغير ذلك. من اعماله المعروفه " ست محاضرات في الصوت والمعنى "، " أسياسيات اللغة "، اتجاهات رئيسة في علم اللغة "، " مقالات في علم اللغة ".

ينظر – جاكوبسن، رومان وهالة، موريس: أساسيات اللغة. ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعةالأولى، ٢٠٠٨، ص ١.

١٢- ياكوبسون، رومان: الاتجاهات الاساسية في اللغة. ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠١١، ص ٣٣.

١٣- عبد الله محمد الغذامي (١٩٤٦ –)

ناقد أدبي وأكاديمي سعودي، مارس التدريس في كلية الآداب بجامعة الملك سعود بالرياض . وكان أول من أدخل مصطلح الحداثة إلى الساحة الثقافية لسعوديةفي مواجهة مع المحافظين، وهوصاحب مشروع في النقد الأدبي وآخر حول المرأة واللغة.ينظر –

https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/2/21

١٤- الغذامي، عبد الله محمد: الخطيئة والتكفير – من البنيوية إلى التشريحية – النادي الادبي الثقافي، جدة – السعودية، الطبعة الاولى، ١٩٨٥، ص ٧٥- ٧٦.

١٥- ادوارد سعيد (١٩٣٥- ٢٠٠٣)

- ادوارد سعيد، ولد في القدس وأتم تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وفي مصر.
- نال البكالوريوس من جامعة برنستن في الولايات المتحدة، كما نال الماجستير ودرجة الدكتوراه من جامعة هارفرد، حيث حصل على جائزة بويدوين.
- عمل استاذا زائرا في جامعة هارفرد ١٩٧٤، وزميلا في ((مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية)) في جامعة ستانفورد ١٩٧٥-١٩٧٦ ثم محاضرا في برنستن ١٩٧٧، واستاذا زائرا في جامعة جونز هوبكنز. وهويعمل حاليا استاذا للأدب الانكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك.
- ترجم كتابه الاستشراق الى الفرنسية والالمانية والاسبانية والايطالية والتركية والفارسية والماليزية واليابانية.
- صدر له بالانكلزية

بدايات، الاستشراق، الادب والمجتمع، المسألة الفلسطينية، تغطية الاسلام.

ينظر – سعيد، إدوارد: الاستشراق – المعرفة / السلطة / الانشاء. ترجمة:كمال ابوديب، الناشر مؤسسة الابحاث العربية، بيروت – لبنان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٣، ص ٠.

١٦- سعيد، إدوارد: المثقف والسلطة. ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦، ص ٣٤.

١٧- سعيد، إدوارد: المصدر نفسه، ص ٣٤.

١٨- فوكو، ميشال: همُ الحقيقة. ترجمة:مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦، ص ٨.

١٩- محمد عبد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠).

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))،١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشترك)،١٩٩٠.

- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ١٩٩١.
- الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- فكر أبن خلدون – العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
- وجهة نظر: نحوإعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
- المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
- الديمقراطية وحقوق الأنسان،١٩٩٤.
- مسألة الهوية: العروبة الإسلام والغرب،١٩٩٥.
- المثقفون في الحضارة العربية: محنة أبن حنبل ونكبة ابن رشد،١٩٩٥.
- المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية،١٩٩٦.
- قضايا في الفكر العربي المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الاخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.
- حفريات في الذاكرة،١٩٩٧.
- أبن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ١٩٩٨. ينظر – الجابري، محمد عابد: اشكاليات الفكر العربي المعاصر.مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥.

٢٠- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي.
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان،الطبعة التاسعة، ٢٠٠٦،ص٣٩-٤٠.

٢١- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة – دراسات ومناقشات –مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص ٣٢

٢٢- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦، ٣٤.

٢٣- ينظر – الفقرة الثانية: المرحلة الأولى (إشكالية الامتداد) المستوى الثانية: البعد الثاني (نسبية الامتداد)

٢٤- ينظر – الفقرة الثانية: المرحلة الأولى (إشكالية الامتداد) ،المستوى الثالث: البعد الثالث (الغاء الامتداد)

٢٥- محمد مهران (١٩٣٩ -)
من مواليد قرية الصلعا بمحافظة سوهاج، وقد ولد في السادس والعشرين من شهر مارس ١٩٣٩، وقد نشأ كعادة أبناء القرى على حفظ القرآن وقد تفوق في ذلك فحفظة كاملا في سن عشر سنوات في كتاب الشيخ عبد الغفار وفي نفس الوقت بدأ طريق التعليم فدخل المدرسة الالزامية بمدرسة الصلعا الابتدائية، أنتقل بعد ذلك إلى مدينة سوهاج حيث واصل تعليمه ليحصل على الشهادة الابتدائية من المدرسة الاعدادية الجديدة بسوهاج حسب النظام التعليمي الذي كان معمولا به آنذاك، قد حصل على هذه الشهادة عام ١٩٥٢ ثم التحق بعد ذلك بنفس المدينة بالمدرسة الاعدادية القديمة ليحصل منها على الشهادة الاعدادية وذلك عام ١٩٥٤ واصل تعليمه الثانوي بمدينة سوهاج ايضا، فالتحق بمدرسة سوهاج الثانوية ليحصل على شهادة اتمام الدراسة الثانوية عام ١٩٥٨ وفي نفس العام انتقل إلى جامعة القاهرة، واختار دراسة الفلسفة ليحصل على ليسانس الفلسفة متفوقا على كل أقرانه عام ١٩٦٢ بتقدير عام جيد جدا مع مرتبة الشرف.
ينظر – محمد مهران شوان https://ar.wikipedia.org/wiki/

٢٦- مهران، محمد: فلسفة برت اند رسل. دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٦، ص ٢٠٨.

٢٧- ياسين خليل (1934- ١٩٨٦).

حصل على الدكتوراه من جامعة مونستر الالمانية وأطروحته كانت عن فلسفة كارناب، عمل أستاذا للمنطق الرياضي وفلسفة العلوم في قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة بغداد، فهوأستاذ الفلسفة المعاصرة، وهومن أوائل الأساتذة العراقيين الذين تخصصوا في فلسفة العلوم والمنطق الرياضي، وقد عمل في قسم الفلسفة منذ سنة 1964وترأس قسم الفلسفة سنوات عدة كما عمل أستاذا للمنطق الرياضي

وفلسفة العلوم في كلية آداب، وأشرف على العديد من طلبة الماجستير والدكتوراه خلال مسيرته التدريسية. عمل مديرا لمركز إحياء التراث العلمي العربي في بغداد عند تأسيسه سنة ١٩٧٧، وقد باشر المركز أعماله في ١٢ شباط ١٩٧٧.ينظر – ياسين خليل https://ar.wikipedia.org/wiki/

٢٨ – خليل، ياسين: نظرية القياس المنطقية. مطبعة جامعة بغداد – بغداد – العراق، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص١٦.

٢٩–محمد رضا المظفر (١٩٠٤–١٩٦٣)

اكاديمي وأستاذ فلسفة وفقيه شيعي عراقي، كان مؤسس وعميد كلية الفقه التي أصبحت تابعة لجامعة الكوفة حاليا، يعتبر من أبرز علماء الاسلام في القرن الرابع عشر الهجري، وهومعروف بالاعمال التجديدية التي قام بها على مستوى الدراسات الدينية، والقضايا الاجتماعية والثقافية. قام بتأسيس جمعية منتدى النشر في مدينة النجف الاشرف في العراق، وكذلك تأسيس مدارس ابتدائية وثانوية للدراسات الاكاديمية الى جنب المدراس الحكومية، وكانت هذه المدارس تحمل اسم مدارس منتدى النشر، وضع عدد من المؤلفات المهمة، من اهما كتاب المنطق الذي يعد منهج لدراسة قوانين الفكر العقلي في كلية الفقه آنذاك، وأصبح بعد ذلك المنهج الرسمي لدراسة لدراسة المنطق الى اليوم ضمن نطاق الدراسات الدينية للحوزة العلمية في العراق وإيران وسوريا ولبنان ودول الخليج. ينظر – https://ar.wikipedia.org/wiki/محمدرضا المظفر

٣٠–المظفر، محمد رضا: المنطق / الجزء الثاني ،دار الغدير، قم – إيران، الطبعة السابعة، ١٤٢٩ ه، ص ١٩٨.

٣١–فتجنشتين، لدفيج: رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة: عزمي اسلام، تقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلوالمصرية، القاهرة – مصر، الطبعة الاولى، ١٩٦٨، ص ١٥٠.

٣٢–ديكارت، رينيه: أنفعالات النفس. ترجمة: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص١٦.

٣٣–جورج طرابيشي (١٩٣٩ – ٢٠١٦)

مفكر وكاتب وناقد ومترجم سوري، عمل مديرا لاذاعة دمشق (١٩٦٣–١٩٦٤) ورئيسا لتحرير مجلة دراسات عربية (١٩٧٢–١٩٨٤) ومحررا رئيسا لمجلة الوحدة (١٩٨٤–١٩٨٩) اقام فترة في لبنان، ولكنه غادر ابان حربه الاهلية الى فرنسا، والتي اقام فيها متفرغا للكتابة والتأليف حتى وفاته، تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته حيث أنه ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وبرهييه وغارودي وسيمون دي بوفوار وآخرين، بلغت ترجماته ما يزيد عن مئتي كتاب في الفلسفة والايديولجيا والتحليل النفسي والرواية، له مؤلفات هامة في النقد الأدبي للرواية العربية التي كان سباقا في اللغة العربية إلى تطبيق مناهج التحليل النفسي عليها.

ينظر – https://aliqtisadi.com/شخصيات/جورج-طرابيشي/

٣٤–طرابيشي، جورج: اشكاليات العقل العربي،دار الساقي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ٢٩٥.

٣٥–طرابيشي، جورج: العقل المستقيل في الاسلام ، دار الساقي، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٤، ص٤٢٠–٤٢١ ،نقلا عن: ل. ر. نوفيك: ((التحويل التماثلي)) في مجلة علم النفس التجريبي، العدد ١٤، ص ١١٥.

٣٦–إمام عبد الفتاح إمام (١٩٣٤–٢٠١٩)

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب – جامعة الكويت ، له العديد من المؤلفات منها (المنهج الجدلي عند هيجل ١٩٦٩)، كيركجور ج١ وج٢ (١٩٨٢–١٩٨٦) ، توماس هوبز (١٩٨٥)، ومدخل الى الفلسفة (١٩٩٠)، والطاغية (١٩٩٤)، ومعجم ديانات وأساطير العالم، وترجم الكثير من النصوص الهيجلية، كما ترجم (روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط)،والوجودية (١٩٨٢) والمعتقدات الدينية (١٩٩٣).

ينظر – هيجل: أصول فلسفة الحق – الجزء الأول. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٤.

٣٧-إمام، عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية.دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ١٥.

٣٨-الديالكتيك الهيغلي.

يرى هيغل ان البنى الديالكتيكية لحركة الاشكال الاكثر نضجا – من السياسة – للوعي والفعل الاجتماعي (وحسب مصطلحه هذه الحركة هي حركة اشكال الروح المطلقة) متناقضة بشكل عميق. لقد زاد هيغل من تعقيد ديالكتيك التفاعل بين هذه الاشكال، كما زاد من تعقيد مسألة التفاعل بين الشعب في اطار التاريخ المدني، فقد ظهر الفن والدين والفلسفة، التي تشكل، كما هومعروف، ثلاث مراحل من الروح المطلقة.

ينظر –تارسكي، ي ومؤلفين آخرين: تاريخ الديالكتيك – الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ترجمة:نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٣٢١.

٣٩-إمام، عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل. دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص٢٩١.

٤٠-إمام، عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، ص ٢٧٧.

٤١-إمام، عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص١٦٩.

٤٢-مبدأ عدم التناقض:

ويصاغ بعدة صور أهمها: أ لا يمكن أن يكون ب ولا – ب معا، لا يمكن أن يكون أ موجودا وغير موجود في نفس الوقت، لا يمكن أن تكون الصفتان المتناقضتان صادقتان معا،.. الخ..،

فهذا القانون اذن ينكر امكان الجمع بين الشيء ونقيضه، فلا يصح اذن ان يصدق النقيضان، فليس صحيح القول ان هذا الشخص طالب وليس طالب، ويستحيل ان يصدق القول باني في الحجرة وليس فيها، فالجمع بين المتناقضين أمر يرفضه العقل حتى من الناحية النظرية.

ينظر – مهران، محمد: مدخل إلى المنطق الصوري ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعةالأولى، ١٩٩٤، ص٤٤.

٤٣-مبدأ التناقض:

هواحد اقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنية في خصوص القضايا، فنقول: (تناقض القضايا اختلاف في القضيتين يقتضي لذاته أن تكون احاهما صادقة والاخرى كاذبة) ولا بد من قيد (لذاته) في التعريف، لانه ربما يقتضي اختلاف القضيتين تخالفهما في الصدق والكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لامر اخر، مثل: كل أنسان حيوان، ولا شيء من الانسان بحيوان، فأنه لما كان الموضوع أخص من المحمول صدقت احدى الكليتين وكذبت الاخرى، اما لوكان الموضوع اعم من المحمول لكذبا معا، نحو، كل حيوان أنسان ولا شيء من الحيوان بانسان، كما تقدم، ونعني بالاختلاف الذي يقتضي تخالفهما في الصدق هوالاختلاف الذي يقتضي ذلك في أية مادة كانت القضيتان، ومنهما كانت النسبة بين الموضوع والمحمول، كالاختلاف بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية.

ينظر – المظفر، محمد رضا: المنطق / الجزء الأول ، دار الغدير، قم – إيران، الطبعة السابعة، ١٤٢٩ ه، ص ١٦٢-١٦٣.

٤٤-سرو، رينيه: هيغل والهيغلية، ترجمة:أدونيس العكره،دار الطليعة،بيروت – لبنان،الطبعة الأولى، ١٩٩٣،ص٢٨

٤٥-أبوحامد محمد الغزالي (١٠٥٨ م – ١١١١م)

عرف الغزالي، العالم والفقيه والفيلسوف والمتصوف، ب ((حجة الإسلام))، ومجدد الإيمان، ويرجع ذلك إلى محاولته الجمع بين الضفائر الثلاث الرئيسة للعقلانية الإسلامية: التحقيق الفلسفي والمنطقي والتشريعات القانونية، والممارسات الصوفية، تكمن أهميته في الفكر الإسلامي بمارته في إعادة توجيه وإعادة تنشيط الفكر الديني السني في أعقاب الهيمنة الفكرية الشيعية في القرن السابق، وخضعت حياته وكتاباته لدراسات في العالم الغربي أكثر من أي مسلم آخر، باستثناء النبي محمد. كان العالم الإسلامي الذي ولد فيه الغزالي واحدا من عوالم الاضطرابات السياسية والدينية،حيث كان منقسما بين الخلافة الأموية في إسبانيا، والشيعة الفاطمية في شمال افريقا وما وراءها ومن بعدهم الخلافة العباسية الهرمة والسقيمة في بغداد، التي كانت تسود ولا تحكم.

ينظر – جاكسون، روي: خمسون شخصية في الإسلام ، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠١٠، ص١٥٩-١٦٧.

٤٦-النظام المعرفي البياني.

يشمل كافة الاساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة ((البلاغة)) بل أيضا في كل ما به يتحقق ((التبليغ)): تبليغ المتكلم مرده من السامع. ليس هذا وحسب، بل إن ((البيان)) في اصطلاح رواد الدراسات البيانية، ((أسم جامع)) ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية ((الافهام)) أو((التبليغ)) بل أيضا لكل ما به تتم عملية ((الفهم)) و((التلقي)) وبكيفية عامة ((التبين)).

ينظر – الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي،العربية، بيروت –لبنان، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٧، ص ١٤. مركز دراسات الوحدة

٤٧-الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص١٦١.

٤٨-أبن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨)

ولد في قرطبة وتوفي في مراكش، فيلسوف عربي، كان والده قاضيا في قرطبة فأخذ عنه الفقه وعلم الكلام، كما درس الفيزياء والطب وعلم التنجيم والفلسفة والرياضيات، عاش متنقلا ومضطهدا للحفاظ على حرية رأيه قبل أن يعود ليستقر نهائيا في مراكش كقاض في منصبه السابق، وتعتبر فلسفة ابن رشد لارتباطها بدراسة ارسطو، في آن، فلسفة مادية تؤكد على لانهائية العالم، وفلسفة عقلانية تشدد على حرية الفكر ازاء العقيدة الدينية، أما مذهبه الاخلاقي الانساني النزعة فيلفت الانتباه الى الانسان اكثر مما يلفت الى الفرد، كان لفلسفته الاثر العميق في كل انحاء اوروبا (في الفلسفة الفرنسية إبان القرن الثالث عشر، وفي الفلسفة الايطالية من القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر، حين أثرت في نشأة مدرسة ((بادوا)) ومثلت قمة الثقافة في القرون الوسطى

ينظر – جوليا،ديديه: قاموس الفلسفة ، ترجمة: فرنسوا ايوب وايلي نجم وميشال ابي فاضل، مكتبة انطوان، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٩٢، ص١٢.

٤٩-ينظر: الفقرة الثالثة: المرحلة الثالثة (إشكالية الإطار).

المستوى الثاني: البعد الثاني (هامشية الإطار).

٥٠-محمد عماره (١٩٣١ –)

مفكر إسلامي، مؤلف ومحقق وعضوفي مجمع البحوث الإسلامية بالازهر القاهرة، ولد بريف مصر قلين-كفر الشيخ في مصر، حفظ القرآن وجوده وهوفي كتاب القرية بدأت تتفتح وتتموهتاماته الوطنية والعربية وهوصغير، وكان أول مقال نشرته له صحيفة (مصر الفتاة) بعنوان (جهاد عن فلسطين) درس الدكتوراه في العلوم الاسلامية تخصص فلسفة اسلامية، كلية دار العلوم – جامعة القاهرة ١٩٧٥، والماجستير في العلوم الاسلامية تخصص فلسفة اسلامية- كلية دار العلوم – جامعة القاهرة ١٩٧٠، والليسانس في اللغة العربية والعلوم الاسلامية كلية دار العلوم – جامعة القاهرة ١٩٦٥. يقول أكرم ذياب وقد نشر موسعا للرد على أفكار عماره على ان الاخير عاش سلسلة من التحولات الفكرية وقد مر من الماركسية إلى الاعتزال فالسلفية إلى غير ذلك، ويقول الدكتور محمد عباس إن محمد عماره هوواحد من كوكبة لامعة صادقة هداها الله فانتقلت من الفكر الماركسي الى الاسلام وكانت هذه الكوكبة هي ألمع وجوه اليسار فأصبحت ألمع وجوه التيار الإسلامي، ودليلا على أن خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام.

ينظر – https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد عماره

٥١-عماره، محمد: الإسلام والآخر، من يعترف بمن ؟ ومن ينكر من ؟ مكتبة الشروق، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٧.

٥٢-عماره، محمد: الاسلام والامن الاجتماعي ، دار الشروق، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ١٧.

٥٣-مبروك، علي: ما وراء تأسيس الأصول ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣١.

٥٤-فرح أنطوان (١٨٧٤ – ١٩٢٢).

من أعلام النهضة العلمانية العربية، هاجر من طرابلس لبنان إلى القاهرة عام ١٨٩٧ أشتهر بدراساته عن حياة وفلسفة الفيلسوف العقلاني أبن رشد، متأثرا في ذلك باعمال اللغوي والمؤرخ الفرنسي أرنست رينان.

فرح بن انطوان بن الياس بن انطوان (١٨٧٤ – ١٩٢٢) صحافي وروائي ومسرحي وكاتب سياسي واجتماعي، ولد وتعلم في طرابلس لبنان وانتقل إلى الاسكندرية في مصر هربا من الاضطهاد العثماني عام ١٨٩٧ فاصدر مجلة الجامعة وتولى تحرير (صدى الاهرام) ستة أشهر وأنشا لشقيقته روزا انطوان حداد مجلة السيدات وكان يكتب فيها بتواقيع مستعارة، رحل إلى أمريكا سنة ١٩٠٧ م فاصدر مجلة وجريدة باسم (الجامعة) وعاد إلى مصر فشارك في تحرير عدة جرائد وكتب عدة روايات تمثيلية وعاود اصدار مجلته فاستمر الى أن توفى في القاهرة.

ينظر– https://ar.wikipedia.org/wiki/ فرح انطوان

٥٥– أنطوان، فرح: فلسفة أبن رشد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى،١٩٩٣،ص ٤١.

٥٦–عاطف العراقي (١٩٣٥–).

مفكر وفيلسوف مصري، يعمل أستاذا بجامعة القاهرة وله العديد من المؤلفات في مواضيع فلسفية معاصرة وفلسفية تراثية، ولد عاطف عراقي في ١٥ نوفمبر ١٩٣٥ في محافظة الدهقلية، حصل على ليسانس الفلسفة من كلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٥٧ ثم على دبلوم كلية التربية، جامعة عين شمس عام ١٩٥٨ وبعد ذلك حصل على ماجستير في الفلسفة من كلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٦٥ ثم دكتوراه في الفلسفة من جامعة القاهرة عام ١٩٦٩، ويروي العراقي عن حياته وعدم زواجه اتباعا لنصيحة د. زكي نجيب محمود ليكون متفرغا للتأمل والتركيز والحياة الفلسفية والفكرية، في عام ١٩٧٠ فور تخرجه من كلية الآداب عمل مدرسا ثم أستاذا مساعدا جامعة القاهرة (١٩٧٥) اولا في أسوان، وهنالك لازم عباس العقاد في نداوته بدار أخته فيها ثم كفر الشيخ، بعدها أنتقل إلى بنها،...، في عام ١٩٨١ أصبح رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ثم أستاذا متفرغا بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة منذعام ١٩٩٥.

ينظر– عاطف العراقي – المعرفة file:///C:/Users/Administrator/Documents/

٥٧– العراقي،عاطف: الفيلسوف أبن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ١٣.

٥٨–عباس محمود العقاد (١٨٨٩–١٩٦٤).

أديب ومفكر وشاعر مصري، ولد في أسوان عام ١٨٨٩ م، وهوعضوسابق في مجلس النواب المصري، وعضوفي مجمع اللغة العربية، لم يتوقف إنتاجه الأدبي بالرغم من الظروف القاسية التي مر بها، حيث كان يكتب المقالات ويرسلها إلى مجلة الفصول كما كان يترجم لها بعض الموضوعات، ويعد العقاد أحد أهم كتاب القرن العشرين في مصر، وقد ساهم بشكل كبير في الحياة الإدبية والسياسية أضاف للمكتبة العربية أكثر من مأئة كتاب في مختلف المجالات، أشتهر بمعاركه الادبية والفكرية مع الشاعر احمد شوقي والدكتور طه حسين والدكتور زكي مبارك والاديب مصطفى صادق الرافعي والدكتور العراقي مصطفى جواد والدكتوره عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) كما أختلف مع زميل مدرسته الشعرية الشاعر عبد الرحمن شكري واصدر كتابا من تأليفه مع المازني بعنوان الديوان، هاجم فيه أمير الشعراء أحمد شوقي، وأرسى قواعد مدرسته الخاصه بالشعر، توفي العقاد في القاهرة ١٩٦٤.

ينظر –عباس محمود العقاد https://ar.wikipedia.org/wiki/

٥٩–العقاد، عباس محمود: الفلسفة الإسلامية – المجلد التاسع ، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان،الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص٤٧.

٦٠–طاهر، حامد: الفلسفة الإسلامية – مدخل وقضايا.دار الثقافة العربية، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٢٨٧.

٦١–زكي نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣).

كاتب وأستاذ فلسفة مصري من مؤلفاته (المنطق الوضعي) في جزأين، (خرافة الميتافزيقا) و(نحوفلسفة علمية)،...، ولد في قرية ميت الخولي عبد الله، مركز الزرقا في محافظة دمياط، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من لندن،...، بعد تخرجه عمل بالتدريس حتى سنة (١٣٦٢ ه – ١٩٤٣ م) وأكمل دراسته في أنجلترا في بعثة دراسية لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، وتمكن من الحصول عليها

من جامعة لندن عام ١٣٦٧ ه / ١٩٤٧ م، وكانت أطروحته بعنوان " الجبر الذاتي " وقد ترجمها تلميذة الدكتور إمام عبد الفتاح إلى العربية.

https://ar.wikipedia.org/wiki/زكي نجيب محمود ينظر-

٦٢-محمود، زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد ، دار الشروق، القاهرة – مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص ٢٣٤.

٦٣-اسلام، عزمي: لدفيج فتجنشتين. دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩، ص ٢٨٢-٢٨٣.

٦٤-محمود، زكي نجيب: المنطق الوضعي – الجزء الأول ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥١، ص٨.

٦٥-محمود،زكي نجيب: خرافة الميتافيزيقا ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٣، ص١.