

إشكالية التأويل في مدرسة بغداد الفلسفية

بقلم: حيدر علي سلامة*

أصبح تاريخ العلاقة الإشكالي بين كل من: الفلسفة والانطولوجيا والتأويل، واحد من أهم الروافد الأساسية التي يتشكل من خلالها القول الفلسفي عامة وخطاب التفلسف بشكل خاص. وعندما نشير الى قضية القول الفلسفي العام وخطاب التفلسف الخاص، فأنا في الواقع نحاول إعادة تفعيل منطق البحث والتحري inquiry في تاريخ خطاب التفلسف والدازين/المتكلم في العالم، والسؤال فيما إذا كان قد تم طرح إشكالية الدازين في بنية الخطاب الفلسفي العراقي. وهذا يعني بالضرورة محاولة الانتقال بالفلسفة من التمرکز الهوياتي حول تاريخ الانطولوجيا التقليدي الى السؤال عن علاقة التفلسف بكل من: الخطاب واللغة وطرائق تأويل الوجود والعالم. والذي سيقودنا لا محالة الى مساءلة تاريخ الميتافيزيقا والمعنى والأخلاق باعتبارها تمثل في جوهرها تاريخاً لنسيان التفلسف والخطاب في العالم. من هنا تبدو العلاقة ليست إشكالية فحسب، بل وشائكة ومعقدة الى حد كبير لما تتضمنه من تداخل ابستمولوجي وانطولوجي ولساني ومنطقي بالضرورة يكاد لا ينفك عن علاقة تاريخ الدازين بالانساق اللاهوتية والميتافيزيقية التي حكمت وجوده وشكلت مجمل النماذج الذهنية mentalism والادراكية cognitivism القارة والثابتة والمتطابقة على الدوام، بل وحددت قبلياً طرق واشكال التواصل وإنتاج الكلام والممارسات اليومية التي أصبحت جميعها حقائق راسخة ومطلقة على مستوى السياق التاريخي والمتعالي في آن واحد.

وهنا، علينا ان نتساءل هل هناك ثمة علاقة بين مجمل هذه الإشكالات وتاريخ المناهج الفلسفية في خطابنا؟ وهل نجحت هذه المناهج في إزاحة الحجب بطريقة كافية تسمح بتفكيك تاريخ نسيان الكائن المتفلسف في العالم؟ وهل حصلت قطيعة ابستمولوجية وانطولوجية في مفاهيم علوم اللاهوت والكلام والتصوف بوصفها تمثل الوجود الثيو-انطولوجي للإنسان خاصة والفلسفة عامة؟ ولماذا ثمة صلاحية لتأويل

النص الفلسفي وليس ثمة نسبية؟ ولماذا ثمة افلاطونية وليس ثمة سفسطائية في تراثنا الفلسفي؟ ولماذا ثمة أيديولوجيا وليس ثمة تأويل لتاريخ الانطولوجيا في خطابنا الفلسفي؟

-اشكالية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي العراقي: من علوم الكلام إلى فلسفة المتكلم اليومي

يمكننا ان نعد دراسة أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها الدكتور حسن مجيد العبيدي الموسومة: (تأويل النص القرآني الفلسفي العراقي المعاصر - عرفان عبد الحميد فتاح نموذجاً) (1) واحدة من الدراسات الفلسفية التي تضمنت على كبرى اشكالات خطابنا الفلسفي قديماً وحديثاً. حيث نجحت الدراسة في تسليط الضوء على اشكالات فلسفية وانطولوجية وانطو-ثيولوجية/كلامية ولاهوتية؛ وعلى طبيعة التداخل بين جدل لاهوت المقدس الصاعد من جهة، وجدل لغة انطولوجيا الذات النازل من جهة اخرى. وهذا ما يدعونا الى محاولة قراءة تلك الاشكالات الفلسفية العويصة والشائكة والمعقدة إلى حد كبير، سيما وان دراسة أ. العبيدي تجعلنا نقف امام محنة فلسفية كبيرة في الفكر الفلسفي الاسلامي، وهي محنة تأويل النص القرآني وعلاقته بالخطاب اللغوي و"الدراسات اللسانية" المتداخلة مع نسق اللاهوت الميتافيزيقي من جانب؛ والقيمين على استمرارية "لغة وبلاغة وعلم نحو اللغة المعيارية المقدسة" من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة من جانب اخر.

من هنا، سينصب جهد قراءتنا على ثيمة اللغة وسياسات إنتاج المعنى المتعالي/القدسوي، لما تشغله من أهمية ابستمولوجية وثقافية في إعادة رسم ملامح خريطة المشهد الفلسفي العراقي المستند على اسس لسانية ومنطقية ولغوية، عملت جميعها على إنتاج "هوية التطابق الميتافيزيقي الكوني" لذلك المشهد. مما ادى إلى اختزال قضية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي العراقي ضمن "قراءة توتولوجية منطقية ملهوتة" تنطلق من المقدس وتعود اليه؛ وتبدأ من لسانيات اللاهوت لتنتهي بالخطاب المتعالي/الميتافيزيقي؛ ومن حدوث الكلام الإلهي لتنتهي

بقدمه؛ ومن الشيولوجيا لتنتهي بالأنطو-شيولوجيا...الخ. من خلال هذا الجدل نحاول إعادة قراءة تاريخ المنشور الفلسفي العراقي، سيما المنهمك منه في تقديم تأويلات ذات صلاحية validity غير نافذة لبنية خطابات العلوم الكلامية والصوفية والفلسفية. وذلك من اجل أن يتسنى لنا الوقوف على طبيعة تاريخ القراءات الفلسفية في ارشيفنا الفلسفي، ومدى نجاحها في الأنعتاق من سيطرة القراءات التوتولوجية الملهوثة والمقدسة للنص المقدس من جهة، والفلسفي من جهة اخرى.

ضمن مشروعه الفلسفي الرامي إلى إعادة قراءة اعمال رواد الفكر الفلسفي العراقي، سعى أ. العبيدي إلى ابراز اهمية "المنهج الأبستمولوجي/والتاريخي"، الذي شكّل الأساس الراسخ والثابت في بنية المشاريع الفلسفية في تاريخ رواد ومؤسسي الخطاب الفلسفي العراقي. لهذا نراه انهمك في البحث والدراسة والتحقيق في اهم المراحل الرئيسية التي مرّ بها المنهج الفلسفي الخاص بكل فيلسوف عراقي يأتي على استنطاق نصه الفلسفي.

وعند التوقف في عرض أ. العبيدي لبنية/وتاريخ المنهج التأويلي عند الفيلسوف الراحل الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (1933-2007)، لفت نظرنا أن "خطاب التأويل" لم يتجاوز تمرّكه على اسس المنطق البرهاني/المعياري. وهذا ما جعل أ. عرفان يماثل بين الفيلسوف والتأويل والبرهان ويتعامل معهم بشكل متساو: ((فهمة المتفلسف تكمن في التأويل ولاسيما صاحب القياس البرهاني دون غيره من الأقيسة المنطقية، باعتبار أن صاحب هذا القياس هو فيلسوف الحقيقة والراسخ في العلم بحسب تأويل ابن رشد للنص الديني حيث يقول: إذا كان الفقيه يفعل هذا (= التأويل) في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني. أما السبب في ظهور التأويل كما يشير ابن رشد، هو أن الشرع فيه ظاهر وباطن واختلاف فطر الناس وتباين قرائهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر

المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)) (آل عمران/ آية 7)).

وبعد أن أوضح لنا أ. العبيدي بنية وعمل خطاب التأويل وسياقات اشتغاله الأنفة الذكر، ينتقل بنا إلى بيان وتوضيح كيف أن عملية تأويل النص القرآني ليست حكراً على خطاب معين، خاصة "الفلسفي" منه، وذلك لأنها عملية تتحرك ضمن أطر وفضاءات عقائدية/لاهوتية ضرورية من أجل الدفاع/والتبرير "لنظامها الثيولوجي السائد" الذي يمثل قاعدتها الأيديولوجية والدينية في تسويق معتقداتها بالحجج والأدلة العقلية والمنطقية: ((لأن التأويل ليس موقوفاً على الفلسفة بإطارها النظري فحسب، بل نجد أن التأويل قد تمت ممارسته والاشتغال فيه من قبل الفرق الكلامية الإسلامية على تعددها وتنوعها من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم، ومثل ذلك عند الصوفية الذين اعتمدوا التأويل الإشاري الموغل بالرمزية، وإن كان فهم النص الديني فهماً عقلاً فلسفياً إنما انحصر في دائرة الفلاسفة المسلمون المخلص من أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وأضرابهم، إذ قدموا فهماً وقراءة مغايرة بالكلية لمعنى التأويل في النص الديني عن غيرهم ممن مارس هذا الدور في الخطاب الفلسفي الديني الإسلامي، باعتمادهم معطيات العقل الفلسفي المنطقي دون غيره من معطيات أخرى)).

بعد ذلك، عرج أ. العبيدي على طرح الرؤية الفلسفية/الميتافيزيقية والكلامية، كما ظهرت وتشكلت أصولها وأدوارها عند أ. د. عرفان، حيث نلاحظ جدل اللاهوت الميتافيزيقي/والناسوت الأناسي، من خلال اشكالية تشبيه المخلوق/بالمخلوق، وتنزيه المخلوق عن المخلوق، وما له من علاقة اشكالية متداخلة من حيث البنية والوظيفة مع فكرة التأويل، المرتبطة بالذات الإلهية، التي تعني في أحد معانيها:

((التشبيه Anthropomorphism، ويعني اصطلاحاً تصور الله في ذاته أو صفاته على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه، والمشبّهة قوم شبهوا الله بال مخلوقات ومثله بالحدثات ولل فكرة في أساسها وثنية قديمة عرفت لدى الشعوب البدائية التي صورت آلهتها على صورة إنسان أو كائن عظيم حيواناً كان أو جماداً، وبدت صورة من هذا التشبيه في اليهودية والمسيحية وفي القرآن الكريم ما يؤذن بشيء من التجسيم والمادية)).

من هنا، وبحسب رأي أ. العبيدي، فإن "جينالوجيا التشبيه في عملية التأويل" عند أ. عرفان، لها اصول انتروبولوجية وثنية قديمة، لان ((فكرة التشبيه هذه لم تدم طويلاً في الفكر الإسلامي على وفق رأي عرفان عبد الحميد فتاح، لأنها تتضمن الإحالة إلى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غايتها، ولهذا هاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم الأندلسي مدخلاً لطريق ينتهي بالتشبيه، بعد أن ذكر قبله أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) وأبو منصور الماتريدي (ت331هـ) الأخذ بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل)).

يتضح مما سبق، أن "فكرة التأويل" في الخطاب الكلامي خاصة والفلسفي عامة، ظلت تشتغل ضمن دوائر "لاهوت الكلام المقدس" المتمثل بالتنزيه المطلق عن التشبه والتشبيه بصفات الخالق من لدن المخلوق. وذلك يعود في أحد أهم أسبابه الى سيادة "القراءات الحرفية للنص/وجماعات القراءات التأويلية له" على مجمل تاريخ الصراعات في قراءة النص القرآني، تلك: ((القراءات التي غالباً ما تضرمر نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق. الشيء الذي من شأنه ان يلحق تشويهاً كبيراً بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية وتكريماً للتجسيم الغليظ)) (2).

مما سبق، يتضح ان سيادة الصراع بين كل من "القراءات الأرثوذكسية التشبيهية" و"القراءات التأويلية التنزيهية" للنص القرآني، على مجمل تاريخ طروحات

وإشكالات الفكر الكلامي خاصة والفلسفي عامة، جعل من الخطاب الفلسفي "مدرسة بغداد الفلسفية"، أكثر نزوعاً إلى الحلول العقلانية؛ المنطقية والاستدلالية البرهانية، تلك التي لا تخرج عن أسوار الفلسفة الأفلاطونية والارسطوطاليسية، التي طالما تحولت إلى "فردوس البرهان المطلق"، وأكثر ابتعاداً وهجراً للنزعات الفلسفية النسبية والتاريخية كالفلسفة السفسطائية/خاصة الجيل الثاني منها، الذي تحول إلى رافد وملهم لنظريات البلاغة؛ والتواصل؛ وفلسفات التداولية الثقافية؛ وفلسفات اللغة و"فلسفة المتكلم اليومي" الخ (3).

ولهذا لم نشهد ولادة لمفهوم "فلسفة المتكلم الأنثروبولوجية" في الفضاء الثقافي العام من جهة، وفي خطاب الفلسفات الكلامية والعقائدية "ذات التوجهات اللاهوتية القدسوية المتعالية" على "فلسفات المتكلم ذات التوجهات الأنثروبولوجية الأنسانية" من جهة أخرى. لذلك لم نتعرض "علوم الكلام التقليدية"، إلى أي منعرج إبستمولوجي، يمكنها من أن تتحول إلى "فلسفة للشأن اليومي الأنثروبولوجي". فالملاحظ على بنية وفلسفة الكلام في الفلسفة الإسلامية، سيطرة خطاب الكلام الميتافيزيقي على بنية التكلم الفيزيقي، الذي هو: (((الحروف المنظومة والأصوات المقطعة))). فهو عرض خلقه الله: لأن الأعراض محدثة لذلك فأن كلامه محدث. غير أن هذا لا يفضي إلى القول بأن الله أحدثه في ذاته، لأن ذاته ليست محلاً للحوادث، ومن المحال إذا تكلم أن يخلق في ذاته الصوت. الذي من أبرز صفاته (المادية) فتصبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها. فلا يبقى إلا الإقرار بأن الله أحدثه في - محل - ومن شروط هذا المحل أن يكون - جماداً - يفتقد فاعلية الكلام، إذ أن حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلق لا من قام الكلام به (4).

من هنا، نرى كيف أن "تاريخ المتكلم" في خطابنا الفلسفي، هو تاريخ لغيابه المسكوت عنه، والمرتهن بمرجعيات: الفقيه؛ عالم الكلام والفيلسوف، فهؤلاء وحدهم من شكل منظومتنا اللغوية وأشكال السنتنا وطرائق تعابيرنا وصور أفكارنا، وذلك لأنهم القيميين على روح اللغة وبلاغتها المقدسة وعلم نحوها الميتافيزيقي

واستعاراتها الملهوثة. ونتيجة لذلك، لا يحق للعامة التدخل في علوم الكلام، وشؤون
تصريفه والوقوف على طرق انتاجه وتأويله، فهم الثالث المرفوع والمقموع من لدن
نخبة النخبة الفلسفية والكلامية والفقهية. لذلك نلاحظ ان هناك تلازم ابستمولوجي
خطير وكبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، في غياب كل من: خطاب "لاهوت
طبيعي" وخطاب "لغة طبيعية". ربما يعود ذلك، في احد اسبابه الى استمرار
"ميتافيزيقا حضور النخب الحافظة والراعية والمؤولة للغة"، تلك النخب التي ظلت
منعزلة عن تاريخ الأنطولوجيا لحياة ولممارسات الدازاين بوصفه وجود في العالم. ولم
يسلم الخطاب الصوفي هو الآخر من حضور النخب وسلطتها الميتافيزيقية، فعلى
الرغم من ان لغة هذا الخطاب تمثل في احد جوانبها الجمالية لغة انطولوجيا البساطة
اليومية المنفصلة والمتحررة من اسوار المنطق واستدلالات البرهان، إلا ان حالها
بقي كحال علوم الكلام والفقه والفلسفة، فهي الأخرى ظلت رهينة للراشخين في
العلم، وذلك تحت ذريعة ان لغة التصوف فيها ((من الغموض والتعقيد بحيث
ترك القارئ ذاهلا حيران لوجود مصطلحات اشارية وعبارات رمزية، لم يعود
سماعها او قراءتها من قبل : ونعني بذلك ان للعبارات الصوفية عادة معنيين :
احدهما : يستفاد من ظاهر الألفاظ . والآخر: بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير
يكاد يستغلق تماما عمن ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن
التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا
مشتركا بين الناس جميعا... لذلك توصف لغتهم بـ "الرمزية") (5).

ادت مجمل تقنيات العزل الميتافيزيقية المتبعة في كل من علوم الكلام؛ والفقه؛
والتصوف والفلسفة، والمذكورة أعلاه، إلى عزل المتكلم/المستمع/النص/المتلقي
والسياق الثقافي كذلك، لأنها لا تمثل في نهاية المطاف سوى جزئيات متناهية تابعة
لمنطق الكليات المنزه والمتعالي عن التشبه بكل ما هو انساني/استعاري وبلاغي. مما
أدى بالضرورة الى انتاج حالة من التلازم الانطولوجي والابستمولوجي للتغيب
التام للفلسفات النسبية/التاريخية، عند اغلب كتابات باحثينا ومختصينا في

الدراسات الفلسفية والأسلامية والصوفية، بل حتى عند المشتغلين في فلسفات التاريخ والفلسفات الحديثة والمعاصرة والمابعديات الحداثوية واخواتها. على الرغم من أن تلك الفلسفات النسبية/التاريخية كالفلسفات السفسطائية في الحضارة اليونانية والممتدة مع بلاغة شيشرون Cicero، كوانتيليان Quintillion عند الرومان، عملت جميعها على انتشال فلسفة الشأن اليومي من سيطرة اللوغوس الأفلاطوني والارسطوطاليسي. ربما لان تلك الفلسفات كانت ولا تزال غير متوافقة مع "براداييم العقل الكلي" في خطابنا الفلسفي في كل من علوم الكلام؛ والتأويل والفقه، فنجمل هذه العلوم جرى تشكيلها وفق معايير ومقاييس منطق العلوم الأفلاطونية والارسطوطاليسية. لذا علينا أن لا نندهش من ثبات تصور مطلق وراسخ وثابت وميتافيزيقي حول الفلسفات السفسطائية وتكراره من قبل الباحثين المختصين في الفلسفة الإسلامية أن: ((الفكر الغربي على الدوام كان فكرا انسانيا Anthropocentric، كما اسس لذلك رئيس المدرسة السوفسطائية بروتوغوراس. اتخذ من الفرد مقياسا للأشياء جميعا، مما جعل الإنسان مقياسا للحقيقة، يشرع لنفسه ما يشاء ومتى شاء. اما الفكر العربي فعلى الأغلب ظل فكرا مخلصا لأصوله الأيمانية، فهو فكر متدين بالأصالة والفطرة)) (6).

لهذا، نلاحظ على تاريخ خطابنا الفلسفي، سيادة النزعة العقلانية المنطقية بمختلف اشكالها المعرفية والانطولوجية واللاهوتية، وقد جاء أ. العبيدي على وصف ذلك الموقف العقلاني في دراسته لمحنة التأويل عند الأستاذ عرفان، في نصه: ((ومما تقدم يبدو إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح من التشبيه، تبنيه لمنهج عقلاني وسطي، إذ يوجه نقده العلمي لهذه الآراء التي عرض لها، مبيناً سبب نشأتها، من خلال ربط كل ذلك بسبب داخلي أنشأ هذه الآراء ولا سيما عند الحشوية والمشبهة، مما استدعى بنظره ظهور التأويل من أجل تنزيه الذات الإلهية من المشابهة والمماثلة والجسمية، حتى لنجده يوافق ما ذهب إليه الغزالي من قبل في الرد على غلاة المتصوفة ونقدهم. وقد أعتمد عرفان عبد الحميد فتاح على ضوابط

محددة في التأويل، بينها في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. وعالجها بالتفصيل في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية)).

-النص القرآني: من لوغوس اللاهوت إلى لوغوس الخطاب وبلاغته... نحو انتروبولوجيا فلسفية جديدة

اتضح مما سبق ذكره، أن بنية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة، وعند أ. عرفان عبد الحميد فتاح خاصة، كانت محكومة بنسق لوغوس "العقلنة الثيو-انطولوجية". وإن من أهم خصائص ذلك اللوغوس، هو تذويبه للفلسفات التي يظهر فيها مفهوم الأنطولوجيا/والعالم مرتبط بفهم الكائن/الدازين بوصفه وجود في العالم، وربما كانت الفلسفة السفسطائية أبرز الخطابات التي عملت على مساواة لوغوس العقلانية المسيطر في تاريخ الانطولوجيا الغربية التقليدية بحسب الفيلسوف هايدجر. لهذا ظل مفهوم "اللوغوس" منشغلا في تأسيس "الأطر العقلانية الكلية" للوجود والنظام الكوسمولوجي والميتافيزيقي أيضا، منذ الفلسفة اليونانية حتى مرحلة الفلسفة الوسيطة في الفكر الغربي/والعربي.

من هنا، نتبين أهمية قراءة وتأويل النص اللاهوتي في خطابنا الفلسفي، ليس فقط عند الأستاذ الدكتور عرفان فحسب، بل في بنية "تاريخ الأنطولوجيا" كما ظهرت في خطاب الفلسفة العراقية عامة، وعند مؤسسيها خاصة، والسؤال عن الكيفيات التي تشكّل بها مفهوم "الأنطولوجيا" عند كل فيلسوف، سيما وإن هذا المفهوم يمثل شكل "الفلسفة الحقيقي"، والذي من خلاله يتم إنتاج/ وإعادة إنتاج مجمل المفاهيم والتصورات والأنظمة الميتافيزيقية. لأن سؤال التأويل في النص القرآني يمثل في واقع الأمر، سؤال الكينونة وتاريخها في الخطاب الفلسفي، لا يمكن القفز عليه وتجاوزه بحجة اسكولايتته وقروسطويته القديمة. فمن خلال طبيعة التفاعل المزدوج بين تأويل النص القرآني، وتأويل تاريخ الأنطولوجيا، تتشكل ولادة جديدة للفلسفة، وهذا بدوره سوف يؤسس لفكرة "انتروبولوجيا فلسفة المتكلم"، التي لم تشهدا الفلسفات القديمة، جراء سيطرة برادايماث منطق الفلسفات اليونانية

الأرسطية والأفلاطونية. وهذا ما دفع هايدجر الى تقديم تأويل فينومينولوجي للفلسفة الأرسطية خاصة واليونانية عامة، حاول من خلاله إعادة اكتشاف تاريخ الأنطولوجيا في الفلسفة الغربية، من خلال مناهج التفكير المزدوجة للتراث اليوناني. وقد أوضح ذلك في مقدمة كتابه (الكيونة والزمان)، عندما عبر: ((...عن الحاجة لأي مقارنة في الانطولوجيا الأساسية من اجل البدء في تفكير/تقويض تاريخ الفلسفة. وما كان يعنيه هايدجر بمفهوم "القراءة التفكيكية" ليس فقط التغلب على التحيز والاحكام المسبقة التي تنشأ عن العلاقة الغير الواضحة مع الماضي، ولكن ايضا كحركة بين التفكير والاستعادة/والاسترجاع)) (7).

وبالعودة إلى نص أ. العبيدي حول إشكالية تأويل النص القرآني عند أ. عرفان، نلاحظ انه وعلى الرغم من أن "مفهوم التأويل" ظل محصوراً في دائرة "اللوغوس الكلي" المفارق "للوغوس النسبي" الممثل لخطاب المتكلم، الا أن أ. العبيدي حاول عبر تحديده لمراحل "جينالوجيا النشأة التاريخية لظهور مفهوم التأويل"، استعادة القول الفلسفي المنزوي في تاريخ الفلسفة وماضيها التقليدي. وهنا علينا ان نتساءل فيما اذا كانت عودة أ. العبيدي مزدوجة، أي تجمع بين التفكير/والاسترجاع لتاريخ الفلسفة؟ ام انها عودة استرجاع/واستذكار لذلك التاريخ فقط؟

من خلال الاستناد على: ((...المنهج التاريخي المقارن يرجع عرفان عبد الحميد فتاح بداية ظهور التأويل في الفكر الإسلامي مع فرقة المعتزلة، ويدافع بقوة عن هذا الموقف الذي يتبناه، ذلك أن المعتزلة على وفق رأيه أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الإلوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً، إذ وجد المعتزلة في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، إذ ثبت لدى المعتزلة بالدليل العقلي أن الله منزّه عن الجسمية والجهة، وبهذا حاولوا بصرف الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية، لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه

النصوص، واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن الكريم نفسه في آيات آخر، فضلاً عن اعتمادهم اللغة العربية لأنهم وجدوا فيها ما تعينهم في تقرير المعاني التي يرونها. إذ جاهد المعتزلة بقوة من أجل جعل التأويل المجازي منهجاً عاماً منسقاً، ذلك أنهم أدركوا أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه فكرةً وفرقةً إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في التشابهات عن ظواهرها إلى معان أخرى مجازية مستساغة من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها. لهذا فالمعتزلة أصحاب فضل على بقية الفرق الإسلامية كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح، في الأخذ بالتأويل منهجاً لحل المشكلات في التشابه من الصفات الخبرية، وأن عملهم الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة، على الرغم مما في تأويلهم من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها.)). نلاحظ من النص السابق، كيف تحددت شروط عمل اللغة ضمن الفضاء القدسوي للنص القرآني من جهة، والنص الفلسفي من جهة أخرى، مما عمل على تغييب مفهوم "خطاب التفكيك" ضمن لحظة الأسترجاع للماضي ولتاريخ الفلسفة على حد سواء. ولهذا نلاحظ سيطرة للنزعة "الموضوعانية الملهوتة" على كل من النص القرآني والنص الفلسفي، كانت نتيجتها الطبيعية تجاوز "مبدأ الواقعية التاريخية". ومن ثمة، تجاوز الراهن الأنتروبولوجي للمتكلم ضمن سياقاته الثقافية والايديولوجية. وهذا يعود في اهم اسبابه إلى سيطرة المنطق الأرسطوسكولائي/القرووسطوي، الذي شكل "براداييم البراداييمات" في هيمنة واحدة المنطق الشكلائي والحقيقة الشكلائية المتطابقة دوماً، فهو منطق متضمن على: ((مفهوم شكلائي صارم لم يتم تطويره الا فيما ندر، بل ولم يمر بأي تحول في بنية مبادئه على الاطلاق. وهذا بالضبط ما يعود في جزء منه، إلى المحتوى المنطقي المربك الذي طُور تحت سيطرة ارسطو، وثم جرى إعادة انبعائه من قبل مؤسسات الأنضباط الأكاديمي منذ الفلسفة الرواقية في القرون الاخيرة قبل (المسيح)) (8).

من هنا، أصبح من المستحيل أن نؤول بنية ميتافيزيقا النص القرآني في فلسفة الكلام خاصة، وتاريخ الفلسفة عامة، دون عودة مزدوجة في قراءة وتفكيك "فلسفة المنطق ونظامها الشكلياني"، المؤسسة بدورها لبنية ولغة الخطاب القرآني والنص الكلامي. فعندما حاول هايدجر "الأنعراج" بمفهوم "اللوغوس التقليدي" الذي ظل قابعا تحت سلطة واستبداد فلسفة المنطق الأرسطية، فهذا انما كان ليعيد بذلك "سؤال الوجود والممارسة لمفهوم اللوغوس". لذلك، نلاحظ كيف: ((... ركز هايدجر على مفهوم اللوغوس، متخذا منه نقطة البدء في مغادرته التعريف الكلاسيكي الأرسطي للإنسان.... بوصفه "حيوان عاقل"، وخلال عملية استعادته لمفهوم اللوغوس الأرسطي استند هايدجر على افتراض أنه يجب ارجاع هذا المصطلح إلى الفهم الأرسطي للحياة والممارسة praxis الذي تأسس على خبرة الكلام كسمة رئيسية في الإدراك الأنساني. وهذا يرينا كيف أن هايدجر في أساس بنية تأويله لأرسطو حاول تطوير مفهوم العقل الكلامي أو الخطابي. وكان يأمل بذلك التغلب على فكرة حاضرة حتى عند أرسطو: وهي الشكل المتعالي للمعرفة الذي احتوى على فهم بسيط ومحدد لمفهوم العقل الكلي nous. لذا رأى هايدجر أن النقطة التي تجعلنا نعيد اكتشاف الأساس "العملي" لمفهوم اللوغوس الأرسطي تعني في الأساس اكتشاف ماذا يعني أن تكون الفلسفة شكلا من اشكال الممارسة praxis)) (9).

يتضح مما سبق، كيف أن خطاب العودة والأسترجاع عند هايدجر، لم يكن مجرد استذكار لتاريخ الفلسفة، بل انها عودة مزدوجة - بحسب المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي- فهي عودة وتأويل وإعادة اكتشاف لما تم السكوت عنه في ظل هيمنة "اللوغوس الكلي" في تراث الفلسفة اليونانية، وهو "الممارسة الكلامية والخطابية" للمتكلم. لهذا، لا يمكننا الفصل بين مفاهيم التأويل والخطاب والبلاغة في فلسفة وفكر هايدجر، بعدما: ((جعل البلاغة في قلب الأنطولوجيا الأساسية في خطابه الفلسفي)) (10).

واذا عدنا بذاكرتنا الفلسفية إلى تاريخ تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة والعراقي خاصة، نجد أن جينالوجيا الاشكالات الكلامية والفلسفية امثال الصفات الالهية من تنزيه؛ وتشبيه؛ وتجسيم؛ وقدم وحدوث كلام الله...الخ، ناهيك عن اشكالات خلق العالم، ذات طبيعة لغوية: ((واذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لا يكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فإنه مع ذلك يشكل عنصرا مهما يساعد بجانب البعد السياسي والاجتماعي على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام، دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين.. ان مشكلة السلطة المتوجة للبعد السياسي في علم الكلام ليست ببعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح اللغوي، مع العلم أن اية سلطة، سياسية كانت أو علمية، انما تُظهر نفسها دوما في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر ما يظهر كحامل ومجسد لأوامر رجل سلطة ما بقدر ما يؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها)) (11). لكننا نلاحظ أن دور اللغة والبلاغة في الخطاب القرآني انحسر واختزل الى مجرد وسائط ووسائل تشتغل في خدمة "لوغوس الميتافيزيقا" المهيمن على "الأنطولوجيا وتاريخها": ((ذلك ان الميتافيزيقا التي ارادت أن تكون مبحثا في الوجود قد كانت في الحقيقة ابتعادا عنه ونسيانا له. فالوجود الذي نتحدث عنه هو وجود متعال يوافق عالما آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلق يريد أن يحفظه من عدوى المحسوس)) (12).

فن خلال حضور الميتافيزيقا في خطابنا الفلسفي/القرآني، بقيت لغة البلاغة وبلاغة اللغة، مسكونة بهاجس "التطابق الميتافيزيقي القديم"، لانها بلاغة: ((جعلت من مطابقة الكلام للمعنى شرطا أساسيا لصحة التعبير وسلامته أو لفصاحته وبيانه، فهي قد استندت أساسا إلى الميتافيزيقا وإلى تصورهما التقليدي حول مفهوم الحقيقة باعتبارها تجسيد لمبدأ التطابق والتوافق الكلي بين اللفظ والمعنى، بين التصور والشيء.. والبلاغة بوصفها مؤسسة ميتافيزيقيا فهي لا تنظر إلى

اللغة إلا كوسيلة تعبير، "فهي ليست سوى جسر يسمح بعبور المعاني والمجاز الذي يقوم بنقلها. أي أنها أداة تبليغ تلك المعاني ومناسبة لحضورها ومثلها") ((13).

من هنا، فأن محاولتنا الولوج بين طيات الخطاب القرآني في تاريخ ارشيفنا الفلسفي العراقي، تمثل في واقع الامر ممارسة تأويلية فلسفية متواضعة في حضرة ذلك المتن الذي احتوى على شواهد فلسفية مرموقة ومميزة، يحتاج منا إلى أكثر من عودة وقراءة وتأويل من اجل استذكار "انثروبولوجيا فلسفية جديدة"، تأخذ على عاتقها مهمة إعادة اكتشاف تاريخ الذات/والخطاب/والمتكلم من جهة، وتأسيس محاولات تأويلية جديدة في حفريات ارشيفنا الفلسفي، تهدف إلى اصلاح ما يمكن اصلاحه في تاريخ الفلسفة من جهة أخرى. وتمثل تلك الاشكالات الفلسفية وغيرها أساس اصلاح الخطاب الفلسفي لإعادة سؤال الفلسفة من جديد. وهذا ما جعل الفيلسوف فويرباخ يكرس مؤلفه "مبادئ فلسفة المستقبل" من اجل: "...الاجابة الأنثروبولوجية التي اكدها في ضرورة "اصلاح الفلسفة" ان مهمة فلسفة المستقبل هي أن ترجع الفلسفة من "مملكة النفوس الميتة" إلى "مملكة النفوس الحية المجسدة" وان تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم البؤس الانساني. محددان ان ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض، انما هو فهم انساني واستعمال لغة انسانية.... وكانت مبادئ فويرباخ ثمرة لهذه المحاولة، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (التيولوجي Theology)، ضرورة فلسفة الإنسان (الأنثروبولوجي Anthropology) وان تؤسس نقد الأنثروبولوجيا على نقد التيولوجيا، ولذا فإن هذه المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة. واذا كان من الجائز ان نقول بوجود انثروبولوجيا قبل فيورباخ "من اليونان حتى هيجل" فإنها كانت في المقام الأول "انثروبولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الإنسان كائنا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل، الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدى به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل انسانية الإنسان)) ((14).

-النص الفلسفي: جدل التراث والايديولوجيا والانطولوجيا
في الواقع، تمثل عملية كتابة تاريخ بيلوغرافيا لأرشيف الفلسفة العراقية، إعادة لكتابة تاريخ الجدل القائم بين كل من: التراث والايديولوجيا والانطولوجيا. وهذا ما نشهده مع راهن الممارسات الأبستمولوجية الرامية إلى إعادة بناء وترميم بنية نصنا الفلسفي وتاريخه الثقافي، وهذا ما اضطلع به أ. د. حسن مجيد العبيدي من خلال تأسيس أكثر من ورشة عمل فلسفية اخذت على عاتقها، مهمة استنطاق/ وإعادة كتابة تاريخ رواد الدرس الفلسفي في العراق، منذ لحظة الانطلاق والتأسيس والى يومنا هذا. وقد مثلت كتابات ودراسات أ. العبيدي خير دليل على ذلك "الانهماك المتفرد" في قراءة وتحليل مؤلفات/ وفلسفات المؤسسين الأوائل لتاريخية العملية الفلسفية، الذين شكلوا "براداييم التعليم الفلسفي" ومناهجه المعرفية والعلمية. من هنا، تأتي أهمية قراءة أ. العبيدي لعلم آخر من اعلام خطابنا الفلسفي وهو فيلسوفنا الراحل جعفر آل ياسين (1932-2008)، ممن كان له أكثر من بصمة فلسفية ومنطقية، ليس في بنية الدرس الفلسفي فحسب، بل في بنية الراهن التاريخي الذي لازم بناء وتشكيل "النص الفلسفي" من جهة، وانتاج قراءات وتأويلات فلسفية وتاريخية متعددة له من جهة أخرى.

اشتملت دراسة أ. العبيدي والمعنونة (السيرة والانجاز الفلسفي للدكتور جعفر آل ياسين) (15)، على بيلوغرافيا فلسفية لأهم مؤلفات الفيلسوف آل ياسين، من اجل تقديم رؤية تاريخية حول منهجه العلمي في قراءة تاريخ النص الفلسفي من جانب، وقراءة تاريخ التراث الفلسفي من جانب اخر. وبالتالي حاولت دراسة أ. العبيدي من خلال تقديم تلك البيلوغرافيا الفلسفية لاستاذنا الراحل آل ياسين، أن تعكس طبيعة "التمرحل الفلسفي والتاريخي" لتحولات النص الفلسفي، وارتحالاته الأركيولوجية بين خطاب واخر، وبين مرحلة زمنية وأخرى. وهذا بطبيعة الحال، سوف يجعل من "خطاب المنهج الفلسفي عند آل ياسين" أكثر وضوحا من حيث البنية والوظيفة والممارسة.

ويمكننا القول ان معضلة "المنهج وبناءه الأستمولوجي" تمثل واحدة من اهم المعضلات الأكثر ملازمة وتكرار في تاريخ ارشيفنا الفلسفي، وربما يعود ذلك في احد اسبابه إلى طبيعة الغموض المنطقي واللغوي/واللساني، وسيطرة الرؤى الكونية/العقلانية في معالجة قضايا التراث والفلسفة من جهة، والراهن التاريخي والثقافي المنعزل دائماً عن بنية النص الفلسفي من جهة أخرى. وهذا ما حصل مع دراسة أ. العبيدي المذكورة أعلاه، من خلال عدم وضوح وتحديد بنية المنهج العلمي المقترح للدراسة، وذلك لغياب عملية التفعيل الاستمولوجي بين بنية منهج دراسة أ. العبيدي وبين مناهج العلوم السوسيولوجية واللغوية والثقافية التي تمثل في مجملها العوامل الرئيسية في تشكيل وانتاج تاريخية النص الفلسفي، سيما وأن نص الدراسة وضح طبيعة البراداييم العلمي الذي شكل الأساس الأستمولوجي للراحل آل ياسين في قراءة تاريخ الفلسفة والوقوف عند جذور اصالتها، والمتمثل في "المنطق العلمي الكوني" حيث يذكر أ. العبيدي انه: ((في أكثر من مؤلف من مؤلفات الدكتور آل ياسين، يتحدث عن المنهج العلمي الأمثل لقراءة التراث الفلسفي الإسلامي، إذ أنه يشكل هاجس حيوي لديه لفهم هذا التراث، فبدون منهج علمي تحليلي لا يمكن استشراف واكتشاف الأصالة في هذه الفلسفة، وما قدمته من عطاء رؤية فلسفية كونية وقيمية محكمة للتراث الفلسفي العالمي، بدءاً من اليونان ومروراً بالعصر الوسيط فالحديث فالمعاصر)). وهذا يعني ان هناك ثمة محاولات في التحرر من سيطرة الانساق العقلانية/الكونية والأنعتاق من العوائق العصبوية والذاتوية والأيدولوجية، الى جانب النزعات الأستشرافية الضيقة، إلا ان خطوات تشكيل الوعي النقدي في تناول مفهوم التراث في تاريخ الفلسفة في منهج دراسة أ. العبيدي من جهة، ومنهج أ. الراحل آل ياسين من جهة أخرى، بقيت خطوات محددة بتلك الانساق العقلانية/الكونية، ومنعزلة عن تحقيق "منطق الممارسة التاريخية" بين كل من: بنية تراث النص الفلسفي خاصة؛ وفي الخطاب الفلسفي عامة.

علما ان المتتبع لقراءة خطوات وصف المنهج عند آل ياسين في دراسة أ. العبيدي، سيلاحظ كيف وفقت لغة الدراسة في تشخيص الأشكالات المختلفة في منهج آل ياسين، منها: نقد الرؤية الارثوذكسية في قراءة التراث؛ نقد الرؤية الغيبوية؛ نقد الرؤية الماضوية ونقد الرؤية القدسية للتراث بوصفه "الدرة المكنونة". والنتيجة التي استخلصها نص الدراسة في النقطة الثانية، تكمن في اعادة اللحمة بين الماضي والحاضر؛ والضرورة والتصير للوصول الى رؤية "تقدمية للتاريخ". لكن يبقى السؤال هنا حول المعنى المقصود بمصطلح الفهم التقدمي؟ هل هو فهم عقلاني/كوني، ام فهم يحاول الأنعتاق بالخطاب الفلسفي من بنية وتراث النص الفلسفي، الى ممارسة تاريخية للنص الفلسفي؟ وهل ظهر هذا المصطلح بشكل متصل ام منفصل عن قاعدته "المادية الثقافية"؟ وكيف تم توظيفه في منهجية الفيلسوف الراحل آل ياسين؟

ربما، من خلال انتقالنا الى النقطة الثالثة في عرض دراسة أ. العبيدي لمنهج آل ياسين، قد نتضح ملامح صورة مصطلح "الفهم التقدمي"، لكنها رغم ذلك بقيت ملامح "مسكوت عنها"، سيما عندما تزداد ضيق وتحدد بأطر باطنية وعميقة في فهم بنية التراث الفلسفي المتقلبة بين جدل الماضي/الحاضر، وذلك في هذا النص: "يعود السبب في تبني هذه المواقف المتناقضة من التراث الفلسفي الإسلامي، على وفق وجهة نظر الدكتور آل ياسين، إلى أن الموقف الحركي للتاريخ ليس واضحاً في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة أحكام عشوائية ناقصة، لا ينفذ من خلالها إلى طريق يقود إلى الرأي السليم، في حين أن استكشاف هذا المفهوم الحركي باطنياً أمر يحقق أهمية بالغة للخطورة، غير يسيرة المنال، لأنها تعتمد فهم العمق النفسي للمؤرخ ذاته، وطبيعة الحال التي يصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينين (((16).

نلاحظ من خلال النص أعلاه، كيف انتقل "منطق الفهم التقدمي للنص الفلسفي" من اشكالية المنطق على ارض الواقع التاريخي الى اشكالية بناء النص

الفلسفي التاريخي وعلاقته بسياقات المؤرخ الثقافية والسايكولوجية، مما يشير الى ان العلاقة التقدمية ظلت منهمكة في كل من اشكالية قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وجدل التفاعل بينها وبين المناهج المقترحة في إعادة قراءة وتفسير ظاهرة وتاريخية تراث النص الفلسفي. بمعنى آخر، اننا نلمح شيء من "القطيعة العلمية" بين كل من: المنهج/والنص الفلسفي/والممارسة التاريخية (البراكسيس الفلسفي). الأمر الذي جعل من المنهج الفلسفي، منهجاً محكوماً بإشكالية الماضي والحاضر، والقديم والحادث في تطور المناهج وتقدم وعي قراءاتها، وهذا ما يوضحه نص دراسة أ. العبيدي: ((يعزو الدكتور آل ياسين تبني هذه المواقف من التراث الفلسفي الإسلامي، إلى تباين المنهج الذي يعتمده الدارسون في ذلك، مما ولد تبايناً في الأحكام والاجتهادات والمواقف، "فقسم منهم نظر إليها بمنظار صنعته له حضارة القرن العشرين، ليستكشف به حضارة القرون الخوالي!، وشتان بين آلة صناعية للكشف، وبين حكم عقلي نير، يريد الوصول إلى كوامن ذلك الخفي، غير هادف إلى معرفة السطح منه فحسب". وهنا ينبه الدكتور آل ياسين إلى أصحاب هذه المناهج وهذه القراءات لتراثنا الفلسفي، متهماً إياهم بعدم الإنصاف والعدل، بقوله: "ليس من النصفية في شيء إذن أن نزن هذا الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث أو المعاصر، فنضع كلاً منهما في كفة ميكال، لنحكم بسبيل من الجديد على القديم، ونعكس الحاضر على الماضي، ونصبغ التراث باللون الذي يساير أذواقنا اليوم، كما يفعل محترفوا المسرح على خشبته سواء بسواء!". وهذا سبيل وعر وشائك في الحكم على التراث)).

يتضح مما سبق، ان خطاب المنهج الفلسفي انشغل في مواجهة بعض النزعات الغير منصفة في قراءة تاريخ الموروث الفلسفي الإسلامي بدلا عن الأنعراج بالمنهج وثيماته الفلسفية التقليدية نحو تشكيل رؤية تاريخية نقدية جديدة، لمفهوم التراث من جهة، ولخطابه الفلسفي من جهة اخرى. بالطبع انه لمن الضروري المحافظة على قيم الأصالة الحية في تاريخ تراثنا الفلسفي خاصة والإسلامي عامة، لكن دون ان يمثل

ذلك "عائقا ابستمولوجيا" امام تحويل "التراث" الى مفهوم "راديكالي" و"ممارسة تاريخية". من هنا، حاولت دراسة أ. العبيدي تقديم البديل الضروري للتحرر من اسر الرؤى الضيقة في قراءة التراث واشكالاته الفلسفية، باعتبار: ((إن البديل لهذه القراءات لتراثنا الفلسفي من قبل الثورات الفكرية المعاصرة في بلداننا إنما تقوم على وفق رؤية الدكتور آل ياسين، بتبني التراث أساساً رئيسياً في مناهجها وخططها، وتعلن ذلك في جميع قراراتها ومواقفها، فالسلبات التي ينادي بها البعض لا تمثل سوى آراء فردية خاصة، يعود صداها على أصحابها، ولا تعطي الصورة المشرفة لما ندعوه له من الالتزام بالتراث)). لكن، من الناحية الإشكالية، هل يبدو ذلك كافيا في أحداث "قطيعة ضرورية" بين: التمرکز حول النص الفلسفي/وتاريخه/وموروثه، من اجل ان يتم الانتقال بالخطاب الفلسفي وتاريخه، من سيطرة النزعة العقلانية/الكونية الى الرؤية التاريخية المتجسدة في انطولوجيا الحياة اليومية؟

الخطاب الفلسفي: من التاريخية المطلقة الى فلسفة المعاش اليومي
يمكننا ان نعتبر ان مفهوم "التاريخية المطلقة" احد المفاهيم التي تركز لحالة من الانفصال الأبدية بين "الممارسة اليومية للمعيش الأنطولوجي" من جانب، وبين راهنية الخطاب الفلسفي من جانب آخر، لا سيما وان: ((ما نقصده بالتاريخية الأيديولوجية هو الخاصية المطلقة للخطاب التاريخي، اذ يتجاوز كل المحددات التاريخية المرحلية والموضوعية، وبالتالي فهو تاريخ يتجاوز التاريخ، يتعالى ثابتا، ابديا كونيا ومطلقا. ان حلمه ان يحقق وحدة التاريخ والوعي المطلق، هذا التحقيق خارج الممارسة، ولذلك نعتبره ايديولوجيا. هذا الوعي الكلي او التصور الكلي او هذه الشمولية المتعالية تستمد قدسيته من الماضي، اقول من الماضي، وليس من التاريخ. هذا الماضي الذي نحياه في كل لحظة، ففي كل لحظة نحيا الماضي ونحييه.... ولذلك فالعلاقة بين الوعي والممارسة، علاقة يفصل بينها في الحاضر ماض بأكملة)) (17).

نلاحظ ان اهم الثيمات التي جاء على ذكرها النص اعلاه في وصف "الخطابات التاريخية الأيديولوجية"، تكاد تكون مترسخة ومتكررة في بنية وتاريخ مشهدها الفلسفي عامة والإنساني خاصة، لكونها خطابات لا تتجاوز افقها المتعالي/الكوني الذي طالما انعزل عن نسبية المعاش الفلسفي اليومي، سواء كان ذلك على مستويات قراءة تراث النص الفلسفي، او حتى بين ثنايا اطار العملية الفلسفية اليومية، فأسبقيه الكلي على اليومي، صارت من بديهيات خطابنا الفلسفي، ما دام ذلك: ((الخطاب التاريخاني هو وعي في علاقته مع ذات تاريخية، هذا الوعي يعي ذاته بأعتباره وعيا، كليا، كونيا ومطلقا. وتحدد علاقته بالذات التاريخية من حيث هي ذات تتجاوز محدداتها الموضوعية. فمسألة معرفة وتحديد دور هذه الذات وطبيعتها مسألة جوهرية: ذات تاريخية مجردة ومطلقة ام ذات تاريخية ملموسة وجماعية؟ ذات تاريخية تعتبر ذاتها مجرد وعي فقط ام تحقيق تاريخي: فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفصل بين التاريخية-النقدية والتاريخانية الأيديولوجية: الأولى تتجاوز جدلي... ونقدي في النظرية والممارسة... والثانية اعلاء لشمولية ثابتة وازلية عبر ذات مطلقة ومجردة خارج الممارسة)) (18). ولكي يتحول شكل الخطاب الفلسفي، وينتقل من التمرکز حول التراث واشكالاته الفلسفية ومعالجته التقليدية، الى التمرکز حول الراهن الثقافي، يجب ان تكون: ((الفلسفة عاملا ثقافيا رئيسيا، ولا بد ان يتحرر الفكر الفلسفي من هيمنة تاريخ الفلسفة، وان يطرح المشاكل التي يضعها التاريخ الحي امام الفكر الفلسفي)) (19).

من هنا، نرى ان عملية الكتابة عن التراث وعن تاريخ النص الفلسفي ومواجهة القراءات التي تحط من قيمة واهمية الفلسفة الإسلامية لا تعني بالضرورة التأسيس "لعزلة ايديولوجية للفلسفة والفيلسوف" عن مجمل علوم عصره واشكالاته الثقافية والاجتماعية. وذلك لأن مفهوم "التراث" اصبح يمثل ثورة راديكالية وثقافية، وإلا كيف يمكننا ان نقرأ المشروع الفلسفي للمفكر السوري طيب تيزيني الذي يقع في احد عشر جزء بعنوان (من التراث الى الثورة) ولغيره من المشاريع الفلسفية؟

لهذا يتوجب علينا الانتقال من "التحرر الايديولوجي" في قراءة التراث والخطاب الفلسفي الى "الاستقلال الفلسفي" الذي لا يعني: ((انطواء على الذات وانقطاع عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وانما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة، لكن انطلاقا من الذات، والاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، ايا كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية ابداعية اصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان)) (20).

الهوامش

(1) ستكون دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (تكتابات /المركز الخبري لشبكة الاعلام العراقي)، الاثنين 23 كانون الاول، 2013. (ملاحظة : جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والحالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)

(2) د. عبد المجيد الصغير: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي، دراسة منشورة في مجلة المناظرة (مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية)، الرباط، العدد الاول، السنة الأولى، يونيو 1989، ص ص 97-98

(3) حول تطور بنية وبلاغة الخطاب السفسطائي (الجيل الثاني)، يُنظر:

1995.، Paris، Barbara Cassin: L'effet sophistique
Barbara Cassin: Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical
novembre-، n.72، Paris، Gallimard، essai dans le débat، correctness
pp 52-64، décembre 1992

(4) د. عبد الستار عز الدين الراوي: فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، 1986، ص 23

(5) د. عبد الستار عز الدين الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة أولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص ص 18-19

(6) د. رواء محمود حسين: جهود الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في درس الفلسفة الإسلامية ونقدها... قراءة وتحليل نقدي، دراسة منشورة في مجلة كلية الامام الاعظم، بغداد، الاصدار العاشر، 2010، ص 412

(7)

،Walter A. Brogan: Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being
State University ،(SUNY series in contemporary continental philosophy)
p6 ، 2005،of New York Press

(8)

Translated by ،logic The metaphysical foundations of:Martin Heidegger
4p ، 1992، Indiana University Press،Michael Heim

(9)

Heidegger's Retrieval Of ،Charlotta Weigelt:The Logic Of Life
، Acta Universitatis Stockholmiensis،Aristotle's Concept Of Logos
p1، 2002،Stockholm Studies in philosophy 24

(10)

(SUNY ، Heidegger and rhetoric:Daniel M. Gross and Ansgar Kemmann
State University of New ،series in contemporary continental philosophy)
p4، 2005،York Press

(11) د. عبد المجيد الصغير: المصدر السابق، ص ص 110-111

- (12) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص124
- (13) عبد العزيز بومسولي: اسس ميتافيزيقا البلاغة - تقويض البلاغة -، دراسة منشورة في مجلة فكر ونقد المغربية، العدد الحادي والعشرين، سبتمبر1999، ص21
- (14) د. احمد عبد الحليم عطية: فويرباخ... ماهية الدين قضايا اولية لاصلاح الفلسفة ونصوص اخرى، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الاولى، 2007، ص ص116-117
- (15) ستمثل دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور جعفر آل ياسين، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (كتابات /المركز الخبري لشبكة الاعلام العراقي)، الجمعة، 20 كانون الأول، 2013. (ملاحظة :جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والحالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)
- (16) سليم رضوان: من اجل فلسفة عربية للممارسة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، 1979، ص ص115-116
- (17) المصدر نفسه، ص116
- (18) ناصيف نصار: ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الثانية، العدد الخامس والسادس، شتاء1977، ص65
- (19) المصدر نفسه، ص65
- (20) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى، 1975، ص36

(*) باحث من العراق-مختص في خطاب فلسفة خطاب الدراسات الثقافية/ومابعدھا. حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب/جامعة بغداد عن رسالته الموسومة: (إشكالية المثقف عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي) 2005. ظهرت له عدة مقالات وأبحاث ودراسات فلسفية نشرت في صحف عربية ومجلات محكمة. وله مشاركات أيضا في كتب فلسفية عربية جماعية.