الالتفات الفلسفي بين نظرية المعرفة وتحليل الخطاب الحميري نموذجاً

عبدالله محمد هتان (*)

جامعة الملك خالد

(قدم للنشر في 1443/4/4هـ، وقبل للنشر في 1443/10/9هـ)

ملخص: يُعد الالتفات الفلسفي من الظواهر التي قد تظهر عند كثير من النقاد في تناولهم لبعض القضايا النقدية، وربطها بمفهوم آخر، بقصد وبغيره -خاصة الفلسفة ونظرية المعرفة- ومنهم الناقد اليمني عبدالواسع الحميري الذي يظهر من خلال تتبع كتاباته النقدية انقطاعه الكبير عند قضايا تحليل الخطاب، وقد استفرغ جهداً كبيراً في تناول هذه القضية النقدية المحددة، إلا أنه في كثير من الأحيان يستعين بالفلسفة وأدواتها في تناول مشكل الخطاب وتجلياته، وقضاياه، خصوصاً في ارتباطها بنظرية المعرفة، وقد حاولت في هذا البحث الذي عنونت له بـ(الالتفات الفلسفي بين نظرية المعرفة وتحليل الخطاب –الحميري نموذجاً) الإجابة عن تلك العلاقة المُشكلة بين نظرية المعرفة وفكرة الخطاب لديه، من حيث الأسس التي بنى عليها تناوله لنظرية المعرفة، ومدى علاقتها بالأسس الفكرية والأيدلوجية، وارتباطها بفكرة الخطاب لديه؛ الذي يميل إلى اعتباره (نظام العقل أو الإدراك أو الوعي)، وجاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، تناولت في الأول منهما أهم الأسس التي بنى عليه الحميري تصوره لنظرية المعرفة، وتناولت في المبحث الثاني علاقة الأسس الفلسفية عنده بفكرة الخطاب التي شغلت حيزاً كبيراً في دراساته النقدية، وقد جاء البحث للإجابة عن سؤال المنهج: ما مظاهر الالتفات الفلسفي لدى الحميري؟ وفي الخاتمة عرضت لعدد من النتائج التي من أهمها؛ أن الحميري ينطلق في تناوله لقضايا الخطاب الذي شغل حيزاً كبيراً في كتابته النقدية من التحول من الخطاب العادي إلى الخطاب الفلسفي، ومن كون الخطاب أداة للمعرفة إلى كونه خطاباً فلسفياً عقلانياً، ولذلك كان الالتفات الفلسفي لديه قائمًاعلى الخلط بين الخطاب باعتباره أداة للإبلاغ وكونه أداة فلسفية يُبحث فيها عن العلاقة بين المعرفة والوجود في وعي الخطاب المؤسس لهذه العلاقة، إلا أنه في مجمل تناوله لهذه القضايا يربط بين نظرية المعرفة والخطاب من خلال تناول الخطاب القرآني على اعتباره خطاباً مؤسساً قائماً بذاته، منفتحاً على غيره من العوالم الخطابية.

كلمات مفتاحية: الخطاب، الالتفات، الفلسفة، المعرفة، النظرية، الوجود.

*****

Philosophical Enallage Between epistemology and discourse analysis Al-Humairi as an example

Abdullah Hattan (*)

King Khalid University

(Received 9/11/2021, accepted 10/5/2022)

Abstract: Philosophical enallage is one of the phenomena that many critics may use in dealing with some critical issues and linking them to another concept, with intent and with others, especially philosophy and epistemology. Among these critics is the Yemeni critic Abdul-Waseh Al-Hamiri, who shows by tracing his critical writings his great break with issues of speech analysis. He spent a great deal of effort dealing with this specific critical issue, but he often uses philosophy and its tools in dealing with the problem of speech and its manifestations and issues, especially in its connection with epistemology.

In this paper, I tried to address the relationship between the theory of knowledge and the idea of his speech in terms of the foundations on which he built his approach to the theory of knowledge, the extent of its relationship with the intellectual and ideological foundations, and its connection to the idea of speech that tends to be considered the system of mind, cognition, or consciousness.

This paper aims to clarify the answer to the question of the approach: What are the manifestations of Al-Humairi's philosophical enallage?

This paper consists of an introduction and two topics. The first deals with the most important foundations on which Al-Humairi built his conception of epistemology. The second topic deals with the relationship of his philosophical foundations to the idea of speech, which occupied a great place in his critical studies. In the conclusion, I presented a number of results. The most important one is that Al-Humairi proceeds in addressing the issues of discourse that occupied a large part of his critical writing, from the transition from ordinary discourse to philosophical discourse and from the discourse being a tool for knowledge to being a rational philosophical speech. Therefore, his philosophical enallage was based on the combination of speech as a reporting tool and as a philosophical tool in which the relationship between knowledge and existence is searched in the awareness of the speech founding this relationship. However, in his overall treatment of these issues, he links epistemology and speech by addressing the Qur'anic speech as an established, self-contained speech open to other rhetorical worlds.

Keywords: speech- Enallage- philosophy – knowledge- epistemology- existence

(*) للمراسلة:

أستاذ النقد المساعد بكلية العلوم والآداب بمحايل عسير، جامعة الملك خالد بأبها، المملكة العربية السعودية.

(*) Corresponding Author:

Assistant Professor of Criticism, College of Arts and Sciences, Mahayil Asir, King Khalid University, Abha, Saudi Arabia.

e-mail:ahttan@kku.edu.sa

DOI: 10.12816/0061540

مقدمة:

يُعد الدكتور عبدالواسع الحميري[1] من النقاد الذين استفرغوا جهداً كبيراً في التركيز على قضايا نقدية محددة، وتناولوها من جميع جوانبها، كما هو الحال في تناوله للخطاب وقضاياه المتعددة، التي شغلت حيزاً كبيراً في كتاباته النقدية.

وهو في تناوله لمُشكل الخطاب وتجلياته، وقضاياه، يستعين بالفلسفة وأدواتها، خصوصاً في ارتباطها بنظرية المعرفة، وفي هذا البحث سأتناول تلك العلاقة المُشكلة من حيث الأسس التي بنى عليها تناوله لنظرية المعرفة ، ومدى علاقتها بالأسس الفكرية والأيدلوجية ،وارتباطها بفكرة الخطاب لديه؛ الذي يميل إلى اعتباره (نظام العقل أو الإدراك أو الوعي)، ثم الإجابة عن السؤال: ما حدود العقل وما مدى إمكاناته في نطاق هذه النظرية من وجهة نظر الحميري ؟ ثم نتناول وظيفة الفلسفة عنده في علاقتها بنظرية المعرفة كما ظهرت في بعض كتبه وخاصة ؛كتابه (نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة)، ويُعد هذا الكتاب الذي صدر في طبعته الأولى عام 2013م، من أهم ما كتبه، بل قد يُشكّلُ خلاصة لمسيرة التأمل والنظر النقدي لديه، ويحاول فيه –كما يقول– العودة إلى الإنسان ذاته، باعتباره يملك إمكاناتٍ تقوده إلى التعرف على العالم وإقامة أنماط مختلفة من العلاقات مع مكوناته (الحميري،2013: 11).

وينطلق الحميري في فكرته تلك من التحول من الخطاب العادي إلى الخطاب الفلسفي، ومن كون الخطاب أداة للمعرفة إلى كونه خطاباً فلسفياً عقلانياً، فالخطاب القرآني يسعى -كما يقول الحميري– إلى تأسيس نوع من المعرفة العقلانية الإبداعية الناهضة من أنقاض المعرفة الإتباعية أو التقليدية (الحميري،2013: 267)، إن هذه الفكرة التي تبدو مُشكلة من حيث التناول تجعلنا أمام (التفات فلسفي) قائمٍ على الخلط بين الخطاب باعتباره أداة للإبلاغ، وكونه أداة فلسفية، يُبحث فيها عن العلاقة بين المعرفة والوجود في وعي الخطاب القرآني المؤسس لهذه العلاقة، والذي جعله يتساءل سؤالاً منهجياً؛ وهو: هل تنفصل المعرفة عن الوجود؟ أم تتصل بالوجود؟ وكيف؟ وما الذي يقوله الخطاب القرآني المؤسس عن هذه العلاقة؟

يُجيب الحميري عن المقصود بـ(الوجود) في تلك الأسئلة فيقول: «يجب الإشارة –بادي ذي

1. عبدالواسع أحمد عقلان الحميري، كاتب وناقد أكاديمي من اليمن، ولد عام1958 ، في محافظة تعز ، يشتغل على مشروع نقديّ طموح, يستهدف خلاله تفكيك خطاب الثّقافة العربيّة بكافّة أشكاله وتجلّياته: بدءاً بالخطاب الإبداعيّ (الشّعريّ والسّرديّ) فالخطاب السّياسيّ والاجتماعيّ والدّينيّ والتّاريخيّ, إضافة إلى الخطاب الواصف في تاريخ الحضارة الإسلاميّة, تميّزت كتابته النّقديّة عموما بالرّصانة والعمق, يجمع بين التّنظير والتطبيق في حركة كلية مفتوحة على كلّ جديد مفيد على صعيد الفكر والثقافة النّقديّة الحداثيّة ، يعمل حاليا أستاذا للدراسات العليا في جامعة الملك خالد- أبها المملكة العربية السعودية ، له ما يقرب من 16 كتاباً في تحليل الخطاب، يُرجع في ذلك لموقع الدكتور في الفيس بوك : https://ar-ar.facebook.com/Dr.Alhemiari/ .

بـدء- إلـى أن مـا نعنيـه بلفظ(الوجـود) فـي سـياق مـا نحـن فيـه هنـا: وجـود الحقيقـة، حقيقـة مـاذا؟ حقيقـة الوجـود الـذي يشـمل: وجـود العـارف ووجـود المعـروف، ووجـود الحقيقـة المنبثقـة عـن العلاقـة الناشـئة بينهمـا، فـي الوقـت عينـه» (الحميـري،2013: 292).

مـن خـلال هـذه الأسـئلة المنهجيـة التـي تتنـاول العلاقـة بيـن الخطـاب والفلسـفة، وبيـن المعرفـة والوجـود، سـنحاول الإجابـة علـى سـؤال المنهـج: مـا مظاهـر الالتفـات الفلسـفي لـدي الحميـري؟ وكيـف تنـاول نظريـة المعرفـة مـن خـلال ربطهـا بمفهـوم الخطـاب لديـه؟

أمـا المنهـج الـذي قـام عليـه البحـث فهـو المنهـج الوصفـي التحليلـي؛ فقـد تناولـت فكـرة الالتفـات الفسلسـفي لـدى الحميـري محـاولاً اسـتجلاء مظاهرهـا مـن خـلال هـذا المنهـج، منطلقـاً مـن كتابـه (نظريـة المعرفـة بيـن القـرآن والفلسـفة) منفتحـاً علـى كتبـه الأخـرى التـي تنـاول فيهـا قضيتـه الأولـى وهـي (تحليـل الخطـاب).

أمـا خطـة البحـث، فقـد اقتضـت طبيعـة البحـث أن يُقسـم إلـى مقدمـة ومبحثيـن وخاتمـة ؛ فالمقدمـة احتـوت علـى أهميـة الموضـوع، وفكرتـه التـي قـام عليهـا، أمـا المبحـث الأول، فقـد تنـاول أهـم الأسـس التـي بنـى عليـه الحميـري تصـوره لنظريـة المعرفـة، أمـا المبحـث الثانـي فتنـاول: علاقـة الأسـس الفلسـفية عنـد الحميـري بفكـرة الخطـاب، **ثـم جـاءت الخاتمـة** محتويـة علـى أهـم النتائـج والتوصيـات التـي توصـل لهـا الباحـث.

وفـي المباحـث التاليـة اسـتجلاء لتلـك الفكـرة التـي أشـغلت الحميـري فـي كتاباتـه المتعـددة، راجيـاً أن يسـهم هـذا البحـث فـي إثـراء السـاحة النقديـة.

مدخل:

يبقـى الالتفـات بمفهومـه العـام مدخـلاً لدراسـة عـدد كبيـر مـن القضايـا النقديـة التـي تسـهم فـي إلقـاء الضـوء علـى بعـض الظواهـر التـي تظهـر عنـد أحـد لنقـاد المتخصصيـن فـي فـن مـن الفنـون، وفـي مجـال مـن مجـالات النقـد المتعـددة التـي تسـهم فـي حركـة النقـد وتطـوره، ولعـل مـن بعـض إشـكالات النقـد يرجـع إلـى مـادة النقـد التـي تتمثـل فـي أجناسـه ومراحلـه ومذاهبـه الأدبيـة، ويقتـرن بذلـك اتجاهاتـه المتعـددة والمتباينـة، بالإضافـة إلـى اعتمـاد النقـد فـي ثيـر مـن الأحيـان إلـى مجـلات معرفيـة أخـرى، مثـل الفلسـفة، وعلـم الاجتمـاع، والتاريـخ... وفـي ظـل هـذه الإشـكالات نحتـاج إلـى وضـع تحديـدات تسـهم فـي وتتضمـن قـدراً مـن الموضوعيـة عنـد دراسـة تلـك الظواهـر، ويعد(الالتفـات الفلسـفي) مـن أكثـر المجـالات ضبابيـة، كـون الناقـد قـد لا يصـرح بـكل مـا يـدور فـي فلـك تناولـه لتلـك الموضوعـات، بالإضافـة إلى أن تتبـع تلـك الظاهـر يحتـاج إلـى صبـر، وقـراءة متأنيـة لنتـاج الناقـد المتعـدد ، ومحاولـة العثـور

على اللحظة التي يظهر فيها ذلك الالتفات.

وتعدد مجالات (الالتفات) على اعتبار أن أصل هذه الكلمة قد ظهر في مجالا الدراسات البلاغية، وخصوصاً مع (علم المعاني) ، وقد أجمع أصحاب المعاجم على انه صرف الشيء عن جهته إلى أخرى. سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالجهات أو فيما يتعلق بالأمور المعنوية كالآراء والأحاسيس وغيرها ،ولذلك يقول عته الفيروزآبادي في قاموسه :» لَفَتَه يلفته : لواه، وصرفه عن رأيه ومنه الالتفات والتلفت» (الفيروزآبادي،1991م)

وهذا المعنى هو ما سار عليه كثير من أصحاب المعاجم اللغوية، وهو المعنى ذاته في هذه الدراسة التي تتناول الانصراف من جانب نقدي كتحليل الخطاب الى جانب فلسفي يتمثل في (نظرية المعرفة) في بُعدها الفلسفي، فنجد الحميري في تناوله لهذه النظرية يتجه بمسار الدراسة إلى (تحليل الخطاب) وهذه الإشكالية سنلقي عليها الضوء في ما يأتي.

على أن مفهوم الخطاب الذي عناه الحميري هو ما قال عنه بأنه :»عبارة عن البنية الذهنية المجردة للكلام المعبّر عن سلطة أو عن إرادة التسلط، أو هو عبارة عن البنية الذهنية المجردة للكلام المتكلم بالقوة أو بالفعل، أو لما ينبغي أن يكونه الكلام في كل موقف من المواقف الحياتية، أو في كلّ مقام من مقامات التّكلم بشكل عام...» (الحميري، 2008م)، وعلى ذلك فالمقصود بالخطاب في هذه الدراسة هو الخطاب الفلسفي الذي تبناه الحميري في كتابه (نظرية المعرفة) والذي خصص له الباب الأول من الكتاب عند حديثه عن العقل والمعقولية، وشرط المحايثة للمعرفة، والكلام عن سلطة النص، وعلاقته باللغة والثقافة والمجتمع، إلا أنه ينفتح في كثير من الأحيان على الخطابات الأخرى من طلقاً في تناوله من الخطاب القرآني، والخطاب الأدبي، في علاقتها بالخطاب في بُعده الفلسفي.

المبحث الأول: الأسس التي بنى عليه الحميري تصوره لنظرية المعرفة

عند القراءة الفاحصة لكتابات الحميري، وتناوله لنظرية المعرفة نجده ينطلق من عدد من النقاط الجوهرية في تناوله للفكرة، ويمكن أن نجملها في النقاط التالية:

1. **أن مركز الانتباه قد تحوّل عالمياً من فلسفة (اللغة) إلى فلسفة (المعرفة والعقل)، ومن دراسة)ظواهر اللغة(إلى دراسة)ظواهر المعرفة(** (الحميري،2013: 11).

والحقيقة أن هذه الفكرة التي طرحها الحميري تقوم على فكرة متداولة في الدراسات الفلسفية اللغوية مفادها؛ أن اللغة أصبحت موضوعاً للفلسفة منذ نهاية الفلسفة الحديثة، وبداية الفلسفة المعاصرة، وتحديداً مع (نيتشه Nietzsche) والمدرسة التحليلية الإنجليزية، وما تبعها من

اتجاهات وتيارات في الفلسفة الأنجلوسكسونية (الزواوي،2018: 13)، وبذلك أصبحت اللغة جزءاً من فلسفة المعرفة، وهذا التحول لا يلغي أهمية اللغة، ومكانة الدراسات الألسنية، وما انبثق عنها من اتجاهات ومدراس نقدية وفلسفية متعددة، بل يؤكد على دورها على حد تعبير(هريقليطس Heraclitus): «علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء» (كمال،1967: 28)، وعلى ذلك فكلام الحميري يدور حول أن اللغة حتى تقوم بدورها لابد أن نفهم نمط تأسيسها في قدراتنا العقلية، وهذه الفكرة تقودنا إلى السؤال الملح: هل المعرفة سابقة للغة أم تابعة لها؟ وهل الإنسان قد عَرَفَ قبل أن يَعلم؟ وهل المعرفة الإنسانية كانت واقعية عملية قبل أن تكون نظريّة؟ وما علاقة المعرفة بالعقل؟

إنّ الحميري في تناوله لهذه القضايا المتعلقة بالعقل يؤكد على أن من أخص خصائص العقل أنه عقل دينامي تجاوزي، يتجاوز ذاته في فعل تجاوزه لمعقولاته، وهذا يقتضي أنه يعقل ذاته، وهو ما يمكن تسميته على حدّ قوله «العقل الكلي المركب الجدلي» (الحميري،2013: 55).

إنّ الاجابة على هذه الأسئلة تحيل ما ذكره الحميري تجاه مركزية اللغة، ومركزية المعرفة وعلاقتها بالعقل، إلى مسألة جدلية، تتناول القضايا المتعلقة باللغة، والمعرفة، وعلاقتها بالعقل، وتلك مسألة نسبية، والقول بأقدمية أحدهما وأهميتها ومركزيته على الآخر ضرب من الفلسفة الجدلية.

وقد تناول هيجل (Georg Hegel ت1831م) في كتابه (العقل في التاريخ) قضية علاقة العقل ومكانته ومركزيته في العالم المعرفي، فأكد بأنَّ «العقل يحكم العالم، وبالتالي فقد سبق له أن حكم ولا يزال يحكم التاريخ كله، ويبقى كل شيء خاضعاً لهذا العقل الكلي والجوهري أداة ووسيلة بين يديه، وهذا العقل كامن في الواقع التاريخي ويتكون فيه وبه، وتتألف الحقيقة الوحيدة بالوحدة التي تحصل بين الكلي الموجود في ذاته ولذاته وبين الفردي أو الذاتي» (جورج،2007: 78).

إنّ الحديث عن الانتقال من فلسفة اللغة إلى فلسفة المعرفة ليس له قيمة كبيرة إذا عرفنا أن إشكالية المعرفة بالدرجة الأولى لغوية، فلابد من دراسة اللغة أولاً لنصل إلى فهم إشكالات المعرفة، في حين أن الفلسفة هي نقد للغة كما قال (ماوثنر Mauthner)، ولكن الوظيفة الأهم للغة أنها «الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب، ونظراً لعلاقة التضمن أو التوازي بين اللغة والتفكير فلا سبيل إلى فلسفة التفكير والمعرفة دون اللغة؛ إذ إن كل شيء يحدث داخل اللغة» (لودفيك،2007: 63)، وهذا ما يجعل الانتقال من فلسفة اللغة إلى فلسفة المعرفة لا معنى له، بل هما على

التوازي فإذا لم تكن اللغة ميدان المعرفة، فمن فلسفة اللغة إلى فلسفة اللغة مرة أخرى تكون المعرفة، وعلى هذا تقوم نظرية المعرفة في بعدها الأنطلوجي.

2. من الأسس التي بنى عليها الحميري تصوره لنظرية المعرفة ؛ أن الظواهر العقلية تُشكّل الجسر الذي يربطنا ببقية مكونات العالم (الحميري،2013: 12).

وهو هنا يحاول الإجابة عن سؤال العلاقة بين الإنسان والمحيط الذي يعيش فيه، وهو الجواب الذي يفسر فكرة وجود الإنسان، بكونه كائن واعٍ ناطق، اجتماعي، في عالم مكون من جسيمات مادية لا عقلية، إن هذه الفكرة التي تناولها الحميري هنا قائمة على مسألة؛ البحث عن مصادر المعرفة، وما هي الوسيلة الصحيحة للوصول إلى تلك الحقائق؟ وهل العقل هو الوسيلة الوحيدة أم أن هناك مصادرًا أخرى كالحس والتأمل الباطني يمكن أن تشارك في تكوين الجسر الذي يربط الإنسان بالعالم من حوله؟

لقد تعددت الاتجاهات الفكرية تجاه هذه القضية إلى اتجاهات متباينة؛ فبين قائلٍ بالحس والتأمل والإلهام، وبين قائلٍ يرى أن العقل هو مصدر المعرفة اليقيني، «وأن الحقائق يتم إدراكها بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية، وأحد أركان العقلانية الرئيسية إثبات معارف قبلية غير مشتقة من التجربة توجد مع الطفل حين ولادته، وهذه القبليات هي نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية» (الكرساوي،2018: 81)، وهذا الاتجاه هو ما يعرف بـ (المذهب العقلي) الذي يرى بأن أهم أركان العقلانية الرئيسية هو إثبات معارف قبلية غير مشتقة من التجربة، وقد توجد مع الطفل منذ الولادة، ويتضح هذا المذهب عند (أفلاطون) في نظرته للإله، وأنه لا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده، وهذا الطرح هو ما أُطلق عليه (مثالية أفلاطون) والتي ترى «أن العقل –الذي هو قوة فطرية في جميع الناس– هو المصدر الأول والرئيس للمعرفة، فهو يرى أن النفس كانت تَعرف قبل التصاقها بالجسد، ولما التصقت بالجسد نسيت، ومن ثمّ فإن المعرفة تذكُّر، والجهل نسيان»، ويقابل هذه المثالية ما أُطلق عليه (عقلانية ديكارت) والذي يرى أن العقل يحمل بعض الأفكار الفطرية فقط مثل: مبادئ العقل، ووجود الله، وما سوى ذلك فإن مصدر المعرفة هو العالم الموضوعي، وقد حاول الحميري أن يناقش هذه القضية العقلية من خلال طرح فكرة علاقة (العقل والحس) في ضوء القرآن الكريم، ويؤكد على أن العلاقة بينهما لا يمكن أن تنفصل، وأنه لا وجود منفصل لأحدهما بمعزل عن الآخر، وأن العلاقة تفاعلية جدليّة، وهو ما أطلق عليه بعد

ذلك (عقلنة الحسّ)، ويقصد به جعل الحسّ في وعي الخطاب القرآني المؤسس للعقل ودلالته، خاضعاً لنظام العقل، ومحكوماً بشروطه إنتاجاً وتلقياً، وتتجلى هذه العملية لديه من خلال تناول بعض الظواهر التي يمكن النظر إليها بوصفها آليات العقل، ومن أهمها: (الوعي– التفكر– التّدبّر– التّذكر– الرؤية) (عطا الله،2019 :72).

إن المتأمل في هذه الظواهر يجد أنها تمثل مرحلة متقدمة من مراحل التفكير، على اعتبار أنها متداخلة في مجملها، فالوعي مرتبط بالتفكر، والتدبّر، والتّذكر، كما أنّ الرؤية تقوم في الأساس على الوعي، والذي يظهر أن هذه الظواهر مرحلة قائمة على الحسّ، وتوثر فيه، وكلما زادت تلك الظواهر عند الانسان كلما كان تفاعل الحسّ أكبر لكونه وسيلة الوعي والتفكر، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد تأكيد الله تعالى على استخدام العقل في النظر والتفكُّر، بصيَغ متعددة: كالتبصُّر، والتدبُّر، وإعمال العقل، قال تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ) الذاريات: 21[، وفي قوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) محمد: 24]، وفي شأن إعمال العقل قال تعالى: (وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ) يس: 73]، كما جاء في سياق الإنكار على الذين لا يُعملون عقولهم ويعطلونها بأنهم كالأنعام فقال تعالى: ٱ(هُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) الأعراف179[.

وقد أشار الحميري إلى أن المقصود بـ (الوعي) باعتباره أعلى مراحل العقل في الخطاب الديني أنه: «مسموع مباشر، أي ملفوظ شفاهي، وأن الأصل في الكائن الواعي أنه السامع أو المتلقي المباشر من صاحب المقالة ذاته، وليس هو من يبلغ عمّن يسمع، وأن الوعي بشيء ما مسموع (ملفوظ شفاهي) يقتضي الإحاطة به أو استيعابه؛ حفظاً وفهماً وتأويلاً، أم تمثلاً وتمثيلاً (الحميري،2013: 146).

والذي يظهر أن حصر الوعي بالمشافهة لا يمنع من كون المبلَّغ من السامع لغيره قد يدرك أكثر من المتلقي المباشر، بل قد يكون ما يملكه المبلَّغ من قدرات ومدارك يفوق السامع نفسه، وقد يؤديها بأفضل مما سمع، وما ذكره الحميري من أن الوعي عبارة عن التلقي الصحيح والتفاعل الإيجابي، والحضور في الحضرة الكلية للملفوظ المسموع، فهذا لا يمنع أن يكون المبلِّغ متموضعاً كذلك في حضرة النص المسموع، ولعل ذلك ما أشار إليه الحديث (فرُبَّ مُبَلَّغٍ أوْعَى من سامِعٍ) (الترمذي: 2657)، ولعل الحميري قصد (المُبَلِّغ) مشددة العين مكسورة، والمقصود به القائم بالتبليغ، ولذلك فسرها بعد ذلك بقوله: «أن الوعي عبارة عن وصف يتعلق بالكائن الواعي: في كليته

تارة، على نحو يوحي بذلك... وبجزء منه أو بالعضو من أعضائه، ممثلاً بالأذن حيناً... وبالقلب حيناً آخر» (الحميري،2013: 148). ولعل في ذلك تكلفاً كبيراً، فالوعي لا يكون إلا بإدراك السماع، والفهم، والتأمل، والتفكر، ولذلك جاء نصّ الحديث على فتح اللام وتشديدها بمعنى السامع ممن بلغه بصوت مسموع، وقد عاد الحميري بعد ذلك إلى إثبات هذا الرأي في قوله : «أن الوعي مرتبط في الأصل بقوى الإدراك الحسيّ (السمعي) المعقلن تحديداً، أي الخاضع لشروط العقل والمؤدي لدوره...» (الحميري،2013: 147)، ولعله هنا يريد تأكيد ما أكده سابقاً من العلاقة بين الحس والعقل، وأن الحس خاضع للعقل وشروطه، ولكنه هنا يؤكد على الوعي باعتباره من شروط العقل مشروط بالحسّ ولكنه متجاوز له، ولعل هذا التجاوز الذي ذكره يمنع كون التعقل ناتج عن المحسوس، وثمرة له، والذي يظهر لي أن هذا الطرح الفلسفي قائم على محاولة إثبات ماهو مثبت فلا يمكن أن يكون الإدراك العاقل إلا بوجود الحسّ في عملية الدلالة.

3. المعرفة تمثل شكلاً من أشكال الثقافة

من الأسس التي بنى عليها الحميري فكرته؛ علاقة المعرفة بالثقافة، والتي يرى فيها أن المعرفة جزء من الثقافة، على اعتبارها عنصراً من عناصر الفاعلية البشرية، فهي مرتبطة بالفعل الإنساني، ومشروطه بقوانين التطّور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي. ولكن يظهر لنا هنا عدة أسئلة: هل المعرفة جزء من الثقافة أم العكس؟ ثم هل الإنسان يعرف حتى يصبح مثقفاً أم أن الثقافة سابقة للمعرفة؟ والسؤال الأهم أيهما أوسع مجالاً؟

والحقيقة أن المعرفة شاملة واسعة، ووسائل تحصيلها متنوعة، فهي تحصل عن طرق متعددة من أهمها ما ذكرة ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) فيقول: «فطرق العلم ثلاث؛ أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كليّاً مطلقاً... والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعنيات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل» (ابن تيمية،1991: 122)، والثقافة تتكون من خلال هذه المعرفة المتراكمة التي بناها الإنسان من خلال العقل والقياس والخبر، ولذلك فالمعرفة أشمل، وتأتي الثقافة جزء من المعرفة وليس العكس.

على أن مادة(عرف) قد وردت في القرآن الكريم وتحمل عددا من المعاني اللغوية ومنها:

أ) معنى العلم وعليم، وبهذا المعنى تكون المعرفة متحدة مع العلم.

ب) معنى التتابع والسكون والطمأنينة.

ت) معنى الرائحة الطيبة والمعروف الحسن.

فمن المعنى الأول قوله تعالى :(وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ)[المائدة:83].

ومن المعنى الثاني قوله تعالى (وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ) [سورة يوسف:58].

وبالنظر والتأمل في القرآن نجد مادة «عرف» وردت في مواضع عدة؛ فقد وردت بصيغة المضارع 22 مرة دلالة على شرف المعرفة، وصلتها بالعلم وأن لها معنى أوسع وأعم دلالة (البياتي،2019: 394).

وعلى ذلك فالمعرفة أعم من الثقافة على اعتبار العلم هو قرين الثقافة، فما ذكره الحميري من كون المعرفة تمثل شكلاً من أشكال الثقافة يتناقض مع هذه المعاني التي تؤكد العكس.

إلا أنه قد يحسن التعبير بطريقة الأصوليين؛ فالمعرفة والثقافة إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، وذلك عائد إلى صعوبة التفريق بينهما، وصعوبة تحديد الحدّ الفاصل بينهما، وقد لا يتعلق بذلك أحكام مطلقة، فالمعرفة تُمثّل شكلاً من أشكال الثقافة، والثقافة بهذا الاعتبار جزء من المعرفة.

4. المعرفة تمثل تجسيداً لتحرر الذات من الطبيعة، وسيطرتها عليها، وتحويلها موضوعاً للمعرفة، وتعد تجسيداً لجدلية العلاقة بين الذات العارفة والموضوع (المعروف).

إن هذا الطرح الفلسفي لتلك العلاقة يجعلنا نقف أمام تفسير علاقة الذات بالطبيعة، فتعد الذات كينونة الفرد، وتتشكل بسبب التفاعل بين الفرد وبيئته المحيطة، ثم تنمو بسبب ذلك التفاعل، والمعرفة تحتاج إلى وجود ذات عارفة، والتي تتمثل في العقل، وهو ما دعا (بروتاجوراس Protagoras) إلى أن يعلن أن الإنسان معيار الأشياء جميعاً (النشار، 2010: 40)، ولكن هذا الطرح السفسطائي يقرّ بشكل أو آخر بوجود نسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى آخر، وقد جعل الحميري ذلك معياراً لحقيقة الشيء، ويُقصد بالإنسان الكائن الفرد الذي يدرك المعرفة بحواسه النسبية المتغيرة، وبذلك تصبح المعرفة نسبية، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد معيار ثابت للحقيقة، أو الصواب والخطأ، لذلك أكد على أن ما تراه حقاً فهو حق بالنسبة لك، وما تراه باطلاً فهو باطل بالنسبة لي (النشار، 2010: 41)، فهو يخالف بذلك ما ذهب إليه (ريكور Recoeu) الذي سعى إلى بلورة مفهوم الذاتية، وينتهي في ذلك إلى الفصل بين مفهوم الذات ومفهوم الأنا، وإلى التمييز بين معنيين للهوية: هوية بمعنى الذاتية،

وهوية بمعنى التماهي (المحمداوي،2013: 79)، إنّ هذا الطرح الذي قال به الحميري، من كون المعرفة تجسدُ تحرر الذات من الطبيعة، يحيلنا للحديث عن كون الطبيعة هي المتصرفة في الذات البشرية، وأن التغلب عليها يساهم في التخلص من الواقع التجريبي، حين ذلك –والرأي للحميري- «أضحت البنية العقلية تلعب دوراً كبيراً في بناء المعارف، وليس هذا فحسب، بل لقد غدا للخيال العلمي ومختلف ضروب التفكير دور في تطور المعرفة البشرية» (الحميري،2013: 12).

ولكننا قد ندرك بأنّ هذه المعرفة ليست تحرراً من سلطةٍ، بل هي تفاعل مع التطور العلمي والتكامل المعرفي، وكون الإنسان يعرف ذاته فهذا يدخل في معنى (وعلم آدم الأسماء كلها) فقد قال القرطبي في تفسير هذه الآية: «الأسماء: العبارات، فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى» (القرطبي،2010: 282)، وهذا المعنى الذي ذكره القرطبي –رحمه الله– يشير إلى أن المعرفة بذات الإنسان وما يتعلق بها من معارف وأفكار وتنبؤات كلها داخله في مفهوم (الأسماء) التي وردت في القرآن، ومن هنا فليس بالضرورة أن ذلك يتطلب التحرر من سيطرة الطبيعة، فالذات البشرية في الحقيقة موضوع من موضوعات المعرفة التي جعل الله للإنسان القدرة على التعرف عليها، والتفاعل معها، والبحث في مكنوناتها، فهي قابلة للتعرّف، وتلك الذات منحة ربانية قابلة للتعلم، وهذا جزء من تكّون المعرفة، وتتحقق الموضوعية فيها، وهو ما يقع في الإطار المفاهيمي لنظرية المعرفة.

إن الذات البشرية تبقى تملك القدرة على التفاعل مع المعرفة، ويبقى الإنسان منذ اللحظة الأولى له في الحياة متفاعلاً معها، ثم هي تتطور معه على مقدار تفاعله وبحثه، وسعيه لبناء نظامه المعرفي الخاص المتأثر بملكاته، ومدى إيمانه بقدرته على البناء المعرفي، وقد يسهم في ذلك كل ما يحيط به من أسرة ومجتمع قريب أو بعيد، ويبقى هذا العصر الذي نعيش فيه عصر كثرة المعلومات كما قال البازعي في تناوله لقلق المعرفة فيقول: «ما يميز عصرنا ليس صحة المعلومة وإنما كثرتها وسهولة انتشارها، المعلومات منتج إنساني رافق وجود الإنسان منذ البدء وعلى مر العصور واختلاف المجتمعات والثقافات، لقد ظلت المعلومات تنتج وتتداول حسب متغيرات اقتصادية وسياسية وثقافية كثيرة ومعقدة، ذلك الإنتاج والتداول كانا دائماً نسبيين... لكن لعل الأهم من هذا كله هو أن المعلومة ليست المعرفة، بل إنها لا تفضي بالضرورة إليها، أي لا تتطور لتصير معرفة، المعرفة شيء آخر قد تتطور إليه المعلومات وقد لا تتطور، ويعني هذا أن المعلومة أكثر

أسياسية من المعرفة، لكنها ليست أكثر أهمية منها، بلا معلومة يستحيل تصور المعرفة» (البازعي،2010: 107)، من هنا يتضح بأن المعرفة التي تساهم في بناء الذات، لا تقوم إلا على تفاعل معرفي منه وبحث ومتابعة وبناء مستمر، حتى لا يتفاجأ يوماً ما بقلق المعرفة الذي يشتت عليه تفكيره، وينقض بناءه الروحي والمعرفي، ولكن هذا القلق في الوقت نفسه المحرك للبحث عن الذات وبناءها «فالاطمئنان الداخلي هو نقيض القلق، والقلق هو مصدر المعرفة، والناتج عنها في الوقت نفسه، فالعلاقة جدلية أو دائرية يفضي آخرها إلى أولها، وما يصدق على المعرفة يصدق على الإبداع في كافة مجالات النشاط الإنساني» (البازعي،2010: 14)، ويبقى الإنسان بين المعرفة والذات في حوار متسع لبناء ذوات متعددة في شخصه.

5. التأكيد على أن القرآن قد سعى إلى تأسيس نظام الإيمان والاعتقاد اعتماداً على جميع وسائل المعرفة وطرقها (الحميري،2013: 264).

أكد الحميري على أن المعرفة تتعدد وسائلها التي تُسهم في تحديد الإطار العملي للإيمان والاعتقاد سواء كانت تلك المعرفة؛حسيّة إدراكية أو معرفة عقلانية استدلالية، ويُعد ذلك ضرباً من ضروب المعرفة التي تناولها العلماء، وتحدثوا عن مجالاتها وأنها تدور حول مجالين أولهما: المجال الطبيعي أو عالم الشهادة ويدرك بالحواس والعقل، والثاني: عالم الغيب وطريقة الوحي، وأن العقل يسلم بوجوده، ويفهم وفق ما سمح الله به من طاقات، وتفصيله غيب لا نعلمه إلا بعلم الله لنا عن طريق الوحي.

إلا أننا نجد القرآن الكريم في تعامله مع هذه المعرفة بالدعوة إلى تحرير العقل الإنساني من أغلال التقليد والتبعية، القائمة على أسس الوراثة فحسب، والتي عزلت العقل عن علمه والقلب عن فقهه، ولذلك يدعو الإنسان إلى التأمل والتفكر ويوجه نظره إلى الكون وإلى النفس ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الألباب ويشنع على الذين لا يفقهون ولا يعلمون ولا يذكرون، ويصفهم بعمى البصيرة أو القلوب فقال تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [سورة الحج:46] (الكردي،1992: 73)، وفي هذا السياق نجد القرآن قد جمع بين طرق المعرفة الرئيسية معاً: الوحي، والعقل، والحس، كما جمع بين مجالي المعرفة وهما مجالا الوجود: الدنيا والآخرة، أو عالم الشهادة وعالم الغيب في آية واحدة فقال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ

كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)[سورة يوسف:109].

وفي تناول الحميري لهذه القضية ناقش عدداً من الحقائق منها:

الحقيقة الأولى: أن المهمة الأساسية للرسل -عليهم الصلاة والسلام -بمن فيهم نبينا الكريم -صلى الله عليه وسلم -هي لا شيء سوى البلاغ المبين .

الحقيقة الثانية: أن الأساس الذي قامت عليه دعوة الرسل هو لا شيء سوى حث الناس على المعرفة والاستبصار الداعيان إلى معرفة الله، والتعرّف على أسرار الحياة والكون من خلال إعمالهم عقولهم، وكل ما حباهم الله من إمكانات المعرفة والاستبصار والنّظر.

الحقيقة الثالثة: أن القرآن الكريم قد سعى إلى بناء العقيدة وفق منهج ينهض على الحجاج والجدل والإقناع، أو على أساس نظام المعرفة العقلية الحجاجيّة الجدليّة الاستدلالية الإقناعية.

الحقيقة الرابعة: أنّ العقائد لا تبنى على الظنون والأوهام والتخرصات، بل تبنى على المعرفة العقلية الاستدلاليّة المفضية لليقين (الحميري، 2013: 247).

إن هذه الحقائق التي تناولها الحميري في هذه القضية هي عين المعرفة القرآنية التي سعى القرآن إلى تأسيسها في النفس الإنسانية، وهذه الحقائق هي توجب تصديق الرسل فيما أخبرت به كما ذكر ذلك ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (ابن تيمية،1407: 265).

المبحث الثاني: علاقة الأسس الفلسفية عند الحميري بفكرة الخطاب

لقد تناول الحميري الأسس التي بنى عليها تناوله لنظرية المعرفة، وهي وثيقة الصلة لديه بفكرة تحليل الخطاب، التي شغلت حيزاً كبيراً في كتاباته النقدية، وهو يربطها بالخطاب القرآني من خلال حديثه عن (العقل) مؤكداً على عدد من القضايا التي سنناقشها فيما يلي:

1- قال بأن العقل في القرآن الكريم ليس شيئاً، وليس مادة من أي نوع ،أي أنه ليس جوهراً، بل هو وصف يقوم بالعاقل، ويتحقق عبره أو من خلاله، وينهض به الكائن العاقل بمختلف إمكاناته في الإدراك والمعرفة، وفي السلوك والممارسة، ويربط في ذلك بين رؤية ابن تيمية للعقل على اعتباره أمرًا يقوم بالعاقل، سواء سمّي عرضاً أو صفة، وليس هو عيناً قائمة بذاتها، وبين بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لاسيما الاتجاه السلوكي الذين ينظرون للعقل على أنه مجرد اسم، جمعي نستعمله للدلالة على نماذج من السلوك والميول والاستعدادات للسلوك بطرق معينة (ابن تيمية،1407: 52-53)، فابن تيمية يرى أن العقل عَرَضٌ، فهو يعني أنه ليس جوهرًا قائمًا بنفسه، وهو بهذا يرفض كلَّ ما يقوله الفلاسفة عن العقل، وكذلك

رفض وجود العقول والنفس على أنها مجرَّدات ومفارقات، ويؤكِّد أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان (ابن تيمية،2005: 278).

والحميري في تناوله للآية الكريمة قال تعالى (وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) [سورة البقرة:171] يربط بين هذه الفكرة وكون العقل ليس شيئاً بل هو وصف للعاقل، وبين فكرة أصل الخطاب القائم على التّمثيل، والمثل، والممثل له، أو لأجله، والذي يحتاج في تعقله إلى نوع من العقل التركيبي على اعتبار ذلك (خطاباً عقلياً مركباً) / وهذا يدفعنا إلى البحث عن فكرة (تكلم النص) التي تحدث عنها الحميري في كتابه (في آفاق الكلام وتكلم النص)، للإجابة على السؤال: هل النص يتكلم؟ وما علاقته بالعقل على اعتبار الكلام متعلق بالعقل بالضرورة؟ فالحميري يرى بأن فعل الكلام بوصفه مجرد نشاط إنساني دالٍ؛ خاص بالإنسان، وهذا انطلاقاً من أن الإنسان هو وحده الكائن الذي يتكلم ويدلّ، وهو يتكلم في كل مرة لغة خاصة (الحميري، 2010: 28)، وهو في ذلك يبحث في كُنه الصوت أو جملة الأصوات المُتكلمة في النصّ، حتى يصل إلى ما قال عنه: «كلّ نص أدبي حقيقي يطل إلى الأبد شيئاً غامضاً تكتنفه الأسرار وذلك بالنظر إلى دخيلته غير الاصطفائيّة المتصلة بهذا الاقتصاد المراوغ وغير الفابل للاختزال والدّاخل لعالم الصوت، إضافة إلى ما ينطوي عليه من فراغات وفجوات، فالكلمة مثل النفس أو الشخص ترفض أن تخضع بشكل كامل لأي من تلك المعايير الخاصة بالوضوح والتجدد» (الحميري، 2010: 222)، إلا أن الحميري في كتابه (في الطريق للنص) يقول أنه لا يعنى بالنص النص المتخيل فقط، بل يعنى به نص الرغبة المكبوتة في التحرر من كل سلطة، وتجاوز كل وضعية استلاب (الحميري،2008: 63-64)، إن هذا التوجه الذي يسير عليه الحميري في تناول قضية علاقة العقل بالنص يسير بنا نحو مسألة فلسفية مشكلة، ولكنها في الحقيقة يمكن أن تتضاءل عند كون القرآن الكريم يحتوي على أسس واضحة في طرق المعرفة؛ لأن مصدر هذه المعرفة هو الله سبحانه قال تعالى: (قْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)) [سورة العلق:1-3]، وقد ذكر الله طرق المعرفة ووسائلها: من حواس وعقل و قلب وأضاف طريقاً آخر ليس في طرق البشر وهو: طريق الوحي والإلهام، تبين مجالات هذه المعرفة المجال الطبيعي أو عالم الشهادة، ويدرك بالحواس والعقل، وعالم الغيب وطريق الوحي، والعقل يسلم بوجوده، ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات، وتفاصيله غيب

لا نعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحي (الكردي،1992: 72)، إن فكرة تكلم النص التي تناولها الحميري في كثير من كتبه تدور حول هذه المعاني بشكل أو آخر، وتتجه نحو تفسير الخطاب، وطرق إبداعه، والتعامل معه، وفهمه وتفسير كينونته، ولكن السؤال الملح الآن: هل النص يتكلم؟ وكيف يتكلم؟ إنها أسئلة فلسفية في مجملها، تجعل المتكلم /الكاتب، والمستمع /القارئ في قلب عملية التواصل، بوصفها عملية حيّة متجددة على الدوام؛ فلا يمكن أن تقوم عملية تواصل حقيقة بدون حضور أو استحضار الأطراف المشاركة فيه، «وهذا يقتضي أنّه لن يتسنى لنا تأويل كلام النصّ إلا من خلال موضعته في سياقه التواصلي» (الحميري،2013: 224)، من خلال هذا يمكن أن نفهم مقصد الحميري من كلام النص، فليس النص هو المتكلم صراحة بل موقعه من القارئ والكاتب هو المهيمن على قدرته على الإفهام، على اعتبار أخص خصائص النص المفهم أن يفهم ويتفهم.

2- يُعبّر الحميري في تناوله لقضايا الخطاب بمصطلحات فلسفية ومعرفية، فهو يعبّر بـ (مبدأ الأحادية والتعيين) عن عناصر التخاطب البياني، والتي تقوم على التكامل فيما بينها، بينما يؤكد أنها –في الوقت ذاته- تقوم على مبدأ آخر وهو (مبدأ الانفصال والتمايز) الذي يُعبّر عن انفصال هذه العناصر بعضها عن بعض، وتمايز مواقعها في بنية الخطاب، (الحميري،2013: 111)، وهي الفكرة التي يقوم عليها (الحوار والجدل) في الفكر الفلسفي، والتي أطلق عليها الحميري (العقل الكليّ المركب الجدلي) على أنه يرى أن القرآن الكريم سعى إلى تأسيس ذلك، بوصفه نظام الوعي الواعي بذاته، وبما هو وعي به، وبما هو وعي فيه، وما هو وعي له ولأجله، ولذلك فهو عقل يتميز بالانفتاح، وعدم الاتغلاق، وبالدينامية والتجاوز، وهو ما يقابل العقل التقليدي النصيّ (الحميري،2013: 55).

والحق أن هذا الطرح الفلسفي لهذه الفكرة يقودنا إلى الخلط بين الخطاب باعتباره وسيلة للمعرفة، والحجاج، والمناظرة، ويقرب الخطاب بدرجة كبيرة من (الجدل الفلسفي) الذي لا يُوصل إلى شيء جديد يتعلق بحقيقة الموضوع المتجادل حوله، وهو ما يسمى (الجدل السقراطي) «وهذه الطريقة السقراطية في الجدل هي ما ألهم أفلاطون حديثه عن الجدل بوجهين؛ الجدل الصاعد والجدل الهابط، فقد كان الجدل (الديالكتيك) عند أفلاطون جدل أفكار، حيث عرّفه قائلاً: إنه الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة، والفكرة التي تستهدف الجدل والحوار الوصول إليها هي ما يمثل حقيقة أي شيء...» (النشار، 2015: 172).

3- ناقش الحميري مسألة (الرؤية) وتناول في ذلك فعل الرؤية على اعتبار أنه ورد في القرآن الكريم بصيغة المضارع الجمعيّ (يروا) متعدياً بنفسه حيناً، وبحرف الجر (إلى) تارة أخرى، ولازماً في حين آخر، لذلك فهو يختلف دلالةً ووظيفة، وفاعلية باختلاف المرئيّ في الخطاب القرآني، والتي تتمحور حول عدد من المعاني والدلالات المركزية من أبرزها: الرؤية الحسيّة، والرؤية العقلية الكلية المركبة، والرؤية الحسية والعقلية المفضية إلى المعرفة الكلية المركبة أو الكيانية -أي المتحققة عبر إمكانات الكائن الرائي الكلية، والرؤية الكلية المركبة- أي المتحققة عبر إمكانات الكائن الرائي الكلية: الحسية والمعنوية الداخلية والخارجية- وختمها بالتفكّر والتدبر أو التأمل والاستبصار في بعض الحقائق الكلية المركبة (الحميري،2013: 180 -186)، ويتضح من خلال هذا الحديث عن مفهوم الرؤية وتقسيمها بهذه الطريقة إنها قد تُشكل على القاريء في كون الرؤية التي وردت في القرآن الكريم يمكن أن تُجمل في ثلاثة أنواع ؛ إحداهما حسية والآخرى معنوية، والثالثة: الرؤية الحسية المعنوية في الآن نفسه، فالحسية تُدرك بالبصر، وهو إدراك حسي، بينما الرؤية المعنوية قائمة على التفكر والتأمل والنظر العقلي، وقد ترد الرؤية في القرآن الكريم ويراد منها الحسي والمعنوي من مثل قوله تعالى:(وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)[سورة يونس:88]، وقد ذكره الحميري في معرض استشهاده على ذلك النوع من الرؤية، وقد عبّر عنها بـ (الرؤية الحسية والعقلية المفضية إلى المعرفة الكلية المركبة) فقال معلقاً: «أن سياق الحديث عن فعل الرؤية هو سياق تقرير حصول هذا الفعل منهم في الآخرة بعد أن كانوا ينكرون -في الدنيا- إمكانية حصول العذاب المرئي، أي المشاهد والمذوق في آنٍ معاً» (الحميري،2013: 184)، وجاء في تفسير الشوكاني (فتح القدير) بيان لتلك الحالة التي تمثل الرؤية الحسية والمعنوية، فالحسية سبب حدوث المعنوية أو العقلية، فيقول: «(حتى يروا العذاب الأليم) أي لا يحصل منهم الإيمان إلا مع المعاينة لما يعذبهم الله به، وعند ذلك لا ينفع إيمانهم...» (الشوكاني،1997: 581).

وأما علاقة فكرة (الرؤية) التي طرحها بفكرة الخطاب؛ فتتضح من خلال إجماله لما خرج به بعد تناول الرؤية بكل جوانبها فعدّ منها:

أ) أن الخطاب القرآني قد استخدم الألفاظ الحسيّة، لا سيما ألفاظ الرؤية، والبصر، والنظر، للدلالة على الإدارك الكليّ المفتوح أي (العقلي، والقلبي ، والروحي، والبصري،

والبصيري...)، وهو ما يعني لديه أن الخطاب القرآني قد ظلّ ينظر إلى إمكانات المعرفة الكامنة في الإنسان عموماً على أنها إمكانات متفاعلة متداخلة ومتكاملة.

ب) المعرفة التي أسس لها الخطاب القرآني في أفق انفتاح الكائن العارف بكليّته –أي بكل إمكانات كينونته المعرفية– على العالم المعروف بكليّته ، وبهذا يكون الخطاب القرآني قد سعى إلى بناء نظام المعرفة الكليّة المركبّة بالأشياء وفق منهج كليّ مركب يقوم على الحسّ بأدواته ووسائله، وعلى العقل بمقولاته ومنطقه، وعلى النقل بأخباره ودلائله، وعلى القلب أو الذوق بإشراقاته ومواجده، ومن ثمّ على منهج تجريبي تفاعلي كليّ جدلي تكاملي (الحميري،2013: 194).

فالحميري بهذا التقسيم يؤكد على أن الرؤية سواء حسيّة أو عقلية تدعو إلى المعرفة كما ورد في خطاب موسى لربه في قوله (وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)[سورة يونس:88]؛ لأن المقصود بالرؤية هنا الرؤية الكلية بعيون أبصارهم، وبصائرهم، وهو يقصد بذلك العلاقة التفاعلية المتبادلة التي أسس لها الخطاب القرآني، بين إمكانات الحسّ وإمكانات العقل والروح أو الخيال في الإنسان ،وبين المرئي من آياته تعالى واللامرئي منها.

ومن الأمثلة التي ضربها الحميري وناقشها في حديثه عن الرؤيا، بحثه مسألة التعددية في عوالم التكلم في كلام النّص، من خلال تتبع ما كتبه الحميري في مسألة (من أين يستمد النص طاقته ؟) عند تناوله لنص (الرؤيا) (الحميري، 2013: 183) لعبدالعزيز المقالح التي منها قوله:

إنّه الليلُ
تمتلئُ العين من ماء هذا الدخان
ويمتلئُ الأفق
ترسم ريشته في الضلوع خرائب مسكونة بالسواد ويمتد.
يمتد ماء الدّخان
يصير الزمانْ
وتخرج جنيةّةُ الخوف من مخبأ مُعتم
لا ضلال له ..
ويضيءُ التّعب..

وهو هنا تناول فكرة (الكائن المتكلم) في كلام هذا النص؛ وهو كما يعبر عنه أنه(نص حالة)، لا يخاطب أحداً، ولا يتحدث إلى أحد، بل إنه لا يتعاطى الكلام مع أحد، وإن بقي يتعاطاه مع نفسه، و كلُ من يمكن أن يصغي ويحاور ملفوظ حالته الشعرية (التي تلبسها وتلبسته وجسدها في هذا النص)، وهذا يقتضي أنه في

هذا الملفوظ، لم يعد يعبّر أو يمثل أو يصف، بل أخذ يسمي، وماذا يسمي؟! إنه يسمي حالة كيانية كلية مفتوحة من حالات وجوده الشعري المتحقق في عالم الرؤيا الشعرية، مرموزا إليها بالليل؛ ولأن الكائن المتكلم في كلام هذا النص، يسمي حالة كيانية من حالات وجوده الشعري المتحقق الآن-هنا في عالم الرؤيا الشعرية، فهذا يقتضي أن الكائن المتكلم، في كلام هذا النص، لم يعد الشاعر بل أصبحت الحالة الشعرية المتحولة عن صراع تلك الأنوات جميعاً ، ومحاولة كلّ منها تبادل مواقع الحضور والهيمنة، فيما بينها ، في سياق علاقة كل منها بالآخرى، بل نجده يتجاوز ذلك إلى الهيمنة هنا هي للرؤيا الشعرية، بوصفها أنا كلية مركبة: رائية ومرئية، في آنٍ معاً، أو بوصفها أنا كلية مفتوحة على عالم الرؤيا لاشعرية المفتوح على الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقق تجازوه.

ولكن السؤال هنا: ما هو الواقع المقصود في نص المقالح؟ هل هو واقع المعاناة، والحزن، والكآبة، بوصفه العالم الداخلي للشاعر أم المقصود به عالم الكتابة الشعرية التي يرمز لها بـ(الليل)؟ والذي يظهر أن الحميري يرى أن الواقع هو المركب من الحالتين، ومن الواقعين الداخلي والخارجي إلا أنه يشير إلى فاعليّتي الهدم (التفكيك)، والبناء (إعادة التركيب) ويؤكد على أنهما قد تمتّا في تجربة التلفظ الشعري هذه متزامنتين، بمعنى أن الثانية بدأت حيث بدأت الأولى، وانتهت حيث انتهت؛ بمعنى أن عملية البناء، قد بدأت مع بداية عملية هدم الواقع (الحميري، 2013: 186).

والواضح أن الحميري هنا يحاول الربط بين الرؤيا في النص باعتبارها مهيمنة على النص الشعري للمقالح، وبين الكلام المتمثل بالنص المكتوب الملفوظ والتي قد تسهم في حجب رؤية الأنا الكاتبة، أو الذات الشاعرة التي قد تسقى بماء الدخان كما هو في نص المقالح، لا بالدموع، فهو يتكلم بلغة الإشارة لا بلغة العبارة، فالدخان المكتنز بالكآبة والحزن، يخفي خلفه دموع الألم والمعاناة.

4- يربط الحميري بين الجدل القائم على الشك باعتباره من أدوات المعرفة، والخطاب القرآني الذي يسعى إلى بناء عقيدة التوحيد، وترسيخ أسسها في ضمير المسلم، وفق منهج ينهض على الحجاج والجدل والإقناع، ويستدل بقوله تعالى في سورة يونس من الآية 31 :(قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ) [سورة يونس:31]. وما بعده حتى الآية 44 من نفس السورة، فيقول: «أو على أساس المعرفة العقلية الحجاجية الجدلية الاستدلالية الإقناعية ، لذا

رأيناه في الآية الكريمة يستدل على إثبات وحدانيته تعالى ربّاً وإلهاً من خلال سعيه الدائب لتقويض عقيدة الشرك... على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن الاستلال على إثبات ربوبيته تعالى واستحقاقه للإلهيّة في الآية قد جرى مجرى الاستفهام التقريري النّاهض في أفق السؤال والجواب أو قل: قد جرى مجرى الجدل القائم على الحوار الجدلي، وبذا يكون الدليل الحاصل به أوقع في نفوس المخاطبين» (الحميري، 2013: 247 -248)، إلا أنه في مواضع أخرى من كتبه يُعبّر عن المعرفة العقلية الحجاجية بالكلام وماهيته، وأنه يؤسس لماهية الإنسان المتلكم، وكيف يستطيع التأثير في المتلقي، فليس بالضرورة أن يكون ذلك قائم على الجدل والحجاج، بل قد يصل إلى الموضع المناسب للإقناع من خلال فهم مقصوده بالكلام، ففي كتابه (كينونة التفرد والاختلاف) يطرح سؤالاً مهماً مفاده؛ ماذا نعني بالكلام الذي هذا شأنه؟ أو الذي يؤسس لماهية الإنسان المتكلّم؟ وهل كلّ كلام يتكمه الإنسان يُعد داخلاً في أساس ماهيته؟ أو مؤسساً لماهيته الإنسانية المتكلّمة؟ ثم هو يجيب عن هذه الأسئلة بأن هذا النوع من الكلام ليس هو الكلام بمفهومه العامّ أو الشائع، أي الكلام بوصفه عملية نطق أو تصويت، أو تمثيل وتعبير، بل هو الكلام الخاص المتكلِّم خصوصية الإنسان المتكلم ذاته، ثم هو ينتقل إلى الحديث عن ما أسماه (كون الأكوان) الذي يمثل من وجهة نظره؛ الكلام الذي يجسد حضور الكائن المتكلّم، ويقصد بالكون هنا؛ الكون في الوعي العرفانيّ الذي يمثل حجاب الكينونة وشروطها في آن معاً، وهو ما يسعى الكائن العارف إلى إلى تجاوز وضعه الأنطلوجي (الحميري،2013: 29- 30).

والواضح أن الحميري في تناوله لهذه الفكرة يريد الوصول منها إلى اعتبار الكلام المتكلم به قائمًا على الحجة والبرهان، والسعي إلى التأثير والإقناع كما هو الحال مع الخطاب القرآني كما في قوله تعالى:(قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة يونس:31].

وذلك بدلالة فعل الأمر (قل) هذا الفعل – على رأي الحميري- الذي يشير إلى إرادة موضعته -صلى الله عليه وسلم- في أفق القول الخطابي الحجاجي المتسائل عن الفاعل الحقيقي لأفعال الربوبية الحقيقية، فالهدف الأساس في خطاب الآية السابقة لفت أنظار هؤلاء المنكرين الجاحدين إلى ما ينبغي أن يلتفتوا إليه، ويعملوا نظرهم لأجله (الحميري، 2013: 247).

خاتمة

وتتضمن النتائج التي توصلت لها الدراسة ومنها:

1. (الالتفات الفلسفي) عند الحميري قائمٌ على الخلط بين الخطاب باعتباره أداة للإبلاغ وكونه أداة فلسفية يُبحث فيها عن العلاقة بين المعرفة والوجود في وعي الخطاب المؤسس لهذه العلاقة.
2. ينطلق الحميري في فكرته تلك من التحول من الخطاب العادي إلى الخطاب الفلسفي، ومن كون الخطاب أداة للمعرفة إلى كونه خطاباً فلسفياً عقلانياً، ويعد هذا التفاتاً فلسفياً قد يطغى في جانب الفلسفة على جوانب الخطاب وتحليله، والإفادة منه في تحليل النص الإبداعي.
3. من الأفكار التي طرحها الحميري: أن مركز الانتباه قد تحوّل عالمياً من فلسفة (اللغة) إلى فلسفة (المعرفة والعقل)، ومن دراسة)ظواهر اللغة(إلى دراسة)ظواهر المعرفة)، وفي الحقيقة أن هذا الرأي يقوم على فكرة متداولة في الدراسات الفلسفية اللغوية مفادها؛ أن اللغة أصبحت موضوعاً للفلسفة، ولكن الظاهر أن تناول الحميري يحيل ما ذكره تجاه مركزية اللغة، ومركزية المعرفة وعلاقتها بالعقل، إلى مسألة جدلية، تتناول القضايا المتعلقة باللغة، والمعرفة، وعلاقتها بالعقل، وتلك مسألة نسبية، والقول بأقدمية أحدهما وأهميتها ومركزيته على الآخر ضرب من الفلسفة الجدلية.
4. آليات العقل التي طرحها الحميري وتناول (الوعي– التفكر– التّدبّر– التّذكر– الرؤية) عند التأمل فيها نجدها تمثل مرحلة متقدمة من مراحل التفكير ، على اعتبار أنها متداخلة في مجملها، فالوعي مرتبط بالتفكر، والتدبر ، والتدبّر ، كما أنّ الرؤية تقوم في الأساس على الوعي، والذي يظهر أن هذه الظواهر مرحلة قائمة على الحسّ، وتوثر فيه ،وكلما زادت تلك الظواهر عند الإنسان كلما كان تفاعل الحسّ أكبر لكونه وسيلة الوعي.
5. من الأسس التي بنى عليها الحميري فكرته؛ علاقة المعرفة بالثقافة، والتي يرى فيها أن المعرفة جزء من الثقافة، على اعتبارها عنصراً من عناصر الفاعلية البشرية، فهي مرتبطة بالفعل الانساني، ومشروطه بقوانين التطّور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي ، والحقيقة أن المعرفة شاملة واسعة، ووسائل تحصيلها متنوعة، فهي تحصل عن طرق متعددة والثقافة تتكون من خلال هذه المعرفة المتراكمة التي بناها الإنسان من خلال العقل والقياس والخبر، ولذلك فالمعرفة أشمل، وتأتي الثقافة جزء

من المعرفة، وليس العكس.

6. المعرفة التي تساهم في بناء الذات ، لا تقوم إلا على تفاعل معرفي ،وبحث ، ومتابعة، وبناء مستمر، حتى لا يتفاجأ المهتم بهذه الدراسات -يوماً ما- بقلق المعرفة الذي يشتت عليه تفكيره، وينقض بناءه الروحي والمعرفي، ولكن هذا القلق في الوقت نفسه المحرك للبحث عن الذات وبناءها البناء المتوازن.
7. في تناول الحميري لمسألة العقل في القرآن متأثر فيها بالاتجاهات الفلسفية الحديثة لاسيما في الاتجاه السلوكي، وهو ما جعله يتجه بالبحث إلى قضية فلسفية أخرى هي (تكلم النص) وعلاقته بالعقل.
8. -8 يبقى الحميري متقدماً على كثير من الذين تناولوا (تحليل الخطاب) لعمق دراسته وانفتاحها على أسئلة تحتاج إلى بحث ودراسة.

من التوصيات التي أرى وجاهتها:

1. التأكيد على أن تقوم الدراسات العليا في الجامعات السعودية في تخصص (النقد) بتخصص مباحث أو مقررات لتناول موضوع الالتفات الفلسفي بين قضايا النقد المختلفة وقضايا الفلسفة التي تفتح للطالب ميداناً واسعاً للتفكير والإبداع، والخروج من سطوة الدراسات النقدية التقليدية.
2. عقد لقاءات متخصصة لطلاب الدراسات العليا في تخصص النقد، وللمهتمين بهذا النوع من الدراسات واستضافة أساتذة كبار لهم إسهاماتهم المعرفية في هذا المجال وفتح المجال للنقاش الحي المباشر للإجابة عن الأسئلة العالقة.

المصادر والمراجع

أولاً/ المصادر والمراجع العربية:

الحميري، عبدالواسع، (2013) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.

الحميري، عبدالواسع، (2008) في الطريق إلى النص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

الحميري، عبد الواسع، (2010) في آفاق الكلام وتكلم النص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان.

الحميري، عبدالواسع، (2013) كينونة التفرد والاختلاف –جدلية الكائن والممكن في بنية الخطاب الإبداعي، الانتشار العربي، بيروت.

المراجع:

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (1992). درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم. ط2. السعودية:جامعةالإماممحمدبنسعودالإسلامية.

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (1407ه). مناهج السنة النبوية، تحقيق: محمود رشاد سالم. ط1. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (2005). الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين. ط1. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع

.
البازعي، سعد. (2010). قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية. ط1. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي.
بغوره، الزواوي. (2018). الفلسفة واللغة. ط2. الكويت: دار صوفيا.
البياتي، رعد. (2019)، النظام المعرفي في القرآن الكريم دراسة في تأطير العقل وتأصيل النقل. بحث منشور في مجلة كلية الإمام الأعظم الجامعة، العدد 27.
الحاج، كمال. (1967). في فلسفة اللغة. بيروت: دار النهار للنشر.
الشوكاني، محمد بن علي. (1997). فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ط1. بيروت: المكتبة العصرية.
طا الله، مختار، وآخرون. (2019). نظريةالمعرفة :تأصيلها واتجاهاتها المعاصرة. ط2. السعودية: مدار الوطن للنشر.
فتغنشتاين، لودفيك. (2007). تحقيقات فلسفية، ترجمة عبدالرزاق بنّور. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
الفيروزآبادي، مجد الدين. (1991) القاموس المحيط. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
القرطبي، محمد. (2010). الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى. ط3. مصر: دار الكتب العلمية.
الكردي، راجح عبدالحميد. (1992). نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. ط1. الرياض: مكتبة المؤيد.
الكرساوي، أحمد. (2018). مدخل إلى نظرية المعرفة. ط2. السعودية: مركز تكوين للدراسات والأبحاث.
المحمداوي، علي وآخرون. (2013). فلسفة التأويل - المخاض والتأسيس والتحولات. ط1. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.
النشار، مصطفى. (2010). مدخل إلى الفلسفة –النظرية والتطبيق. ط1. القاهرة: دار قباء الحديثة.
النشار، مصطفى. (2015). التفكير الفلسفي –المبادئ – المهارات وتطبيقاته. ط2. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
هيجل، جورج. (2007). العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط3. القاهرة: دار التنوير.

ثانياً/ المصادر والمراجع الأجنبية والعربية المترجمة للإنجليزية:

Al-Humairi, A2013) .). Theory of Knowledge between the Qur'an and Philosophy (in Arabic), University Foundation for Research, Publishing and Distribution, Beirut - Lebanon.
Al-Humairi, A. (2008). On the way to the text (in Arabic), University Foundation for Research, Publishing and Distribution, Beirut - Lebanon.
Al-Humairi, A. (2010). On the horizons of speech and the speaking of the text (in Arabic), University Foundation for Research, Publishing and Distribution, Beirut - Lebanon.
Al-Humairi, A. (2013). Being, the uniqueness and the difference: the actual and the potential argument in the structure of creative speech (in Arabic). Alintishar Alarabi, Beirut.

References:
Ibn Taymiyyah, A. (1992). The rejection of the conflict between reason and relevation (in Arabic), (2nd ed.). Ed.: Muhammad Rashad Salem. Saudi Arabia: Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
Ibn Taymiyyah, A. (1407 AH). Manahej as-Sunnah an-Nabaweyya (in Arabic), (1st ed.). Ed.: Mahmoud Rashad Salem. Saudi Arabia: Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
Ibn Taymiyyah, A. (2005). Against the (Greek) Logicians (in Arabic), (1st ed.). Ed.: Abdul-Samad Sharaf al-Din. Beirut: Al-Rayyan Foundation for Printing, Publishing and Distribution.
Al-Bazei, S. (2010). The Concern of Knowledge: Intellectual and Cultural Problems (in Arabic), (1st ed.). Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco.
Baghoura, Z. (2018). Philosophy and Language (in Arabic), (2nd ed.). Dar Sophia, Kuwait.
Al-Bayati, R. (2019). The Cognitive System in the Noble Qur'an - A Study on theorization of the reason and the foundation of relevation (in Arabic). Published re-

search. Journal of Alimam Aladham University College, No. 27.

Al-Hajj, K. (1967). On the Philosophy of Language (in Arabic), Dar Al-Nahar Publishing, Beirut - Lebanon.

Al-Shawkani, M. (1997). Fat-h al-Qadir, Al-jamiu bayn fannai er-rewaya wa ad-deraya fi ilm at-tafseer (in Arabic), (1st ed.). Al-Asriyya Library, Beirut.

Atallah, M. et al. (2019). Theory of Knowledge: its Rooting and Contemporary Trends (in Arabic), (2nd ed.). Saudi Arabia: Madar Al-Watan for Publishing.

Wittgenstein, Ludwig. (2007). Philosophical Investigations (in Arabic), (1st ed.). Translated by: Abdel Razzaq Bannour, Center for Arab Unity Studies, Beirut.

Al-Fayrouzabadi, M. (1991). Al-Qamus Al-Muhit (in Arabic), (1st ed.). Beirut: Arab Heritage Revival House.

Al-Qurtubi, Muhammad. (2010). Al-Jami' li-Ahkam al-Quran (in Arabic), (3rd ed.). Ed.: Salem Mustafa. Egypt: Dar Al-Kutub Al-Ilmia.

Al-Kurdi, Rageh Abdul Hamid. (1992). The Theory of Knowledge between Qur'an and Philosophy (in Arabic), (1st ed.). Al-Moa'yyad Library, Riyadh - Saudi Arabia.

Al-Karsawy, Ahmed. (2018). Introduction to Epistemology (in Arabic), (2nd ed.). Takween Center for Studies and Research, Al-Khobar - Saudi Arabia.

Al-Muhammadawi, Ali et al. (2013). The Philosophy of Interpretation - Labor foundation and shifts (in Arabic), (1st ed.). Ibn Al-Nadim for Publishing and Distribution, Algeria.

Al-Nashar, Mustafa. (2010). Introduction to Philosophy - Theory and Practice (in Arabic), (1st ed.). Dar Quba' Modern, Cairo.

Al-Nashar, Mustafa.(2015). Philosophical Thinking – Principles, Skills and their Applications (in Arabic), (2nd ed.). Egyptian Lebanese House, Cairo.

Hegel, Georg. (2007). The Mind in History (in Arabic), (3rd ed.). Translated by: Imam Abdel Fattah Imam, Dar Al-Tanweer, Cairo.