إيجادُ الغاياتِ وإغناءُ الحياةِ: نحو استعادة الأدوار المنسيّة للتَّفلسف

عبد الرزّاق بلعقروز*

الملخّص

إنَّ مسعى هذا البحث هو التَّفكيرُ في إحياء طريقةٍ منسيّةٍ من طرق التَّفلسف؛ تتأسَّس في رؤيتها على اعتبار التَّفلسف صيغةً من صِيغِ الوجود أكثرَ منه تقنيات مفهومية أو أنساقاً مذهبية؛ ولأجل ذلك فقد حلَّل البحثُ المفاهيم المركزيّة، وهي: إيجاد الغايات، وإغناء الحياة، والتَّفلسف المَنْسيّ؛ كما ناقش مشروعيةَ ربط التَّفلسف بمبحث الغايات، وتحريره -أي التّفلسف- من المنظور العلمي الذي اختزل المعرفةَ الفلسفيةَ في كتابة تواريخ العلوم ونقد أسسها؛ إذْ تأتي هذه المشروعية في سياق مسوِّغين اثنين:

الأوّل: إظهار التقلُّصات الفكرية للنَّشاط الفلسفي المعاصر؛ ذلك أنَّ التَّحديدَ والتَّوضيحَ والتَّشخيصَ أصبحوا من وظائف الفلسفة السَّائدة، في حين يتَّسع القول الفلسفي إلى وظائف أخرى تُلاَمِسُ الغايات النِّهائية للذّات.

الثَّاني: نسيان التَّفلسف لخطاب الكينونة، واتّجاه الثقافة نحو التَّقديرِ الزّائد للفوري والمحسوس، بمعزلٍ عن الثَّابتِ والرُّوحيِّ. وقد انتقل البحثُ بعد ذلك إلى شرحِ مرتكزات التَّفلسف الاستعمالي ومقاصده؛ فكان العملُ الفلسفيُّ هو الشَّيء الذي يُحقّق الاتّساع الإدراكي؛ ويُعَدُّ سقراط مثالاً على وحدة المعرفة والحياة. وكان الارتياض الرّوحي وفنون الأداء هما الوسائل العملية لأجل إحداثِ تغييرٍ في الرؤية إلى العالَم وتعديل السُّلوك. ومن ثمّ، فإنّ الهدفَ القريبَ للبحث هو إعادةُ التَّعالق والتَّلاقي بين التَّفلسف والبحث في الغايات، أمّا الهدف البعيد فهو كشف وإزالة الحُجب عن الكينونة التي باتت تحت حُكم خطابِ الكثرة.

المفاهيم المفتاحيّة: التّفلسف المنسيّ، الارتياض الرُّوحي، العقل الاختزالي، المعرفة والحياة، التَّحويل السلوكي.

---

* دكتوراة في فلسفة القيم، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2012م، أستاذ الفلسفة، في جامعة سطيف2. البريد الإلكتروني: a.belagrouz@univ-setif2.dz، https://orcid.org/0009-0007-9761-7486

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2/ 1/ 2025م، وقُبِل للنشر بتاريخ 21/ 7/ 2025م.

للاقتباس: بلعقروز، عبد الرزّاق (2026). "إيجادُ الغاياتِ وإغناءُ الحياةِ: نحو استعادة الأدوار المنسيّة للتَّفلسف"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 32، العدد 112، 45-70. https://doi.org/10.35632/citj.v32i112.13289

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2026

أوّلاً. مفتتح: بناء الإشكال

لا ريب اليوم –في مجالات الفلسفة– أنَّ الفكرَ الخليق بالمباحثة إنَّما هو ذلك الذي يكون قريباً من الذَّات، لكن ليست تلك التي تتفكَّر نواتها المنطقية أو الفكرية،[1] أو الذَّات التركيبية لموادّ الحسّ،[2] ولا حتىَّ الذَّات التي تأبىٰ الحضور في الوعي الدَّاخلي، وقصدها دوماً هو التَّخارج والتجلّي في الوجود الخارجي.[3] كلَّا! إنَّ مقصود الذَّات هنا إنَّما هو النَّفس منظوراً إليها من جهةِ حاجتِها إلىٰ تدبيراتٍ حياتيّةٍ أخرىٰ، وفنونٍ في الأداء السُّلوكي وهيئات في التَّفلسف واقعية؛ تقتدر بوساطتها أن تُغني باطنها، وأن تتحرَّر من الـمُكَدِّرات النَّفسية والسُّلوكية. لأجل ذلك، فإنَّ هنالك واجباً فلسفيّاً بانتظارنا، ومطلباً من مطالب النَّفس في امتساس الحاجة إلىٰ معانٍ فلسفيّةٍ جليلةٍ؛ كي تُحصِّل هذه النّفس القدرةَ علىٰ تجاوز شحوبها التَّأويلي وقلقها الوجودي، ولا سيّما في ظلّ هذه الرَّغبة الجامحة نحو نسيان معانٍ رشيقةٍ لأدوار التَّفلسف؛ أي خلق قيم جديدة أو غايات للذَّات، تمكّن من استئناف تجديد العقل وإثبات الإرادة؛ أي إنَّ تحريك التَّفلسف ضمن فضاء إيجاد الغايات للذَّات الإنسانية هو الأفق الذي يحفظ للمُباحثة الفلسفية بُعدها الاستعمالي واستقلالها عن فرضيات العلوم التي سكنت الفلسفة في قوانينها حتّىٰ فقدت خصوصيّتها الموضوعية، وبُعدها الإجرائي.

إنَّ مشروعيّة التَّفلسف آتية اليوم من سياق المفاتشة عن أساليبَ جديدةٍ في الوجود، وعن طرائق في الأداء الفعلي الارتياضي؛ من أجل إكساب الوعي امتداداً في الدَّاخل وإغناء لملكات التفكُّر الباطني؛ كي يقتدر العقل علىٰ رؤية الأشياء من جديد؛ رؤية لا ترتهن إلىٰ الاختزالات العقليّة والمفاهيم العلميّة العمياء التي تدَّعي تفسيرَ كلِّ شيءٍ، "فتقدير الفلسفة علىٰ أساس فكرة العلم هو نفسه التّبخيس الأخطر لماهيتها" (هايدغر، 2021، ص65). ولذا؛ فإنَّ غفلة التَّفلسف اليوم، إنَّما

---

[1] المقصود هو رينيه ديكارت René Descartes 1596-1650 الذي أسّس لمعادلة الوجود يعادل الفكر.

[2] إيمانويل كانط، Immanuel Kant 1724-1804 الذي عيّن للذّات دوراً تركيبياً في المعرفة.

[3] الذي ميّز بين العقل الواعي لذاته، والعقل الموجود في العالم. Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1830 فريدريك هيجل.

تظهر في هذا الاتّباع لخطوات التَّحليل العلمي وموضوعاته المتعدّدة، ونسيان ذلك الغنى الذي كانت عليه الفلسفةُ من قبل؛ إنَّه ذلك الغنى الذي يستمدّ قوّته من سعي الفيلسوف إلى رسم معالم في الوجود، وتعيين هيئات وكيفيات نفسية للذّات الهشّة؛ تتمكّن بموجبها من إنجاز التَّخطّي والتَّجاوز والإبداع؛ ولأجل هذا، فإنَّنا نبصر في موروث الفلسفة القديمة ذلك التَّرابط بين الوعي والحياة، بين الوجدان والعقل، بين الرُّوح والسُّلوك،[4] حتَّى ساد المفهوم الغائيّ للفلسفة سيادة لافتة، ونقصد به المفهوم الذي يُعيِّنُ الفلسفة لا بحسب المجال الذي تبحث فيه، مثل البحث في موضوع الإلهيات أو الطَّبيعيات، وإنّما بحسب الغاية من التَّفلسف؛ فهي -تبعاً لهذا الخط- بحثٌ في الغايات النِّهائية للإنسان، وإعانة أخلاقية للذَّات؛ كي تستعيد غناها الجوّاني المنسيّ؛ إنّها -بهذا الإقرار- سعيٌ عقليٌّ وروحيٌّ من أجل رسم تشكيل الهيئة الإنسانية المتكاملة، وفلسفة مقطوعة الحبل عن المعاني الغائية والهيئات السُّلوكية، هي كـ: لا فلسفة. ويترتَّب على هذا التَّعيين إعادة بناء مفاهيم هذا النَّمط من التفكير الذي يُغني الحياة، ويتحقّق بجودتها؛ فمفاهيم العقل والفكر والذَّات والوعي والروح والمعاني والسُّلوك تتبدَّل؛ كي تصبحَ متراصَّةً ضمن هذا النَّمط المختلف من التفلسف؛ فالعقل ليس هو ذلك النَّشاط الذي يجد مثاله الأسمى في التَّفكير الرياضي، إنّه ليس (لوغوس) أو لغة أو خطاباً كما ساد في متون المعاجم اليونانية واللاَّتينية، إنّه -فضلاً عن تلك المعاني- شُعاع قلبي يحمل لطيف المعاني وجليل الإدراكات، إنَّه يستبصر القيم الملازمة في كينونة الكائنات، إنّه لا يقرأ الأرقام فقط، بل يؤوّل الإشارات أيضاً، وتأويل الإشارات يجعل من النَّشاط العقلي في دور تقويمي وتوجيهي

[4] وقصدنا بهذه النظرة، أنّ الفلسفةَ القديمة لم تكن الثورات العلمية هي التي تحدّد لها منهجَها وموضوعها، كما ساد في الفلسفة الحديثة التي أصبحت تشعر بالانقباض أمام ثورة العقل العلمية؛ بل إنّ سؤال الإنسان كان هو السؤال المركزي، ويظهر هنا مع سقراط الذي انتقد فلاسفة الطبيعة، واعتبر أنّ هذا التمركز حول الأشياء لا يفيد الإنسان في بحثه عن الصَّلاح؛ فنقل الفلسفة من السماء -أي موضوعات الفيزياء والطبيعة- إلى الأرض -أي عالم الإنسان والفضيلة-. وكذا الأمر في سياق الفلسفة الإسلامية التي وإن كانت في أجزائها فلسفة مشّائية، إلا أنّها تبنّت الحكمة العملية؛ أي المعرفة المعمول بها، وباتت قضايا السعادة وتهذيب الأخلاق وأحوال النّفس وتغيير السلوك هي الموضوعات الأساسية. ولأجل أخذ نظرة عن وحدة المعرفة والحياة في سياق الفلسفة القديمة يمكن مطالعة كتاب: *Voir, Hadot Pierre , Exercices spirituels et philosophie antique*. (بيار هادو، تمارين روحية وفلسفة قديمة).

للذَّات، وقد كان من قبل يرى في النموذج العلمي الرياضي أنَّ غايته هي التَّوصيف والتَّقرير، وهكذا بقيّة العائلة المفاهيمية التي أشرنا إليها. لنقل إذن: إنّ مطالبَ الحياة الجديدة، وعجز مناهج العلوم الطبيعية وكذا جزء من العلوم النفسية عن الإجابة عن عميق الأسئلة الوجودية والنَّفسانية، قد ألزمنا إعادة تعيين دورٍ للتفلسف يجتهد لإنارة الدُّروب وإضفاء المعاني من جديد. وعليه، فإنّنا نروم في هذه الإشكالية التفكيرَ ضمن حقل التَّساؤلات الآتية:

- ما العلاقة بين الفلسفة والبحث في الغايات؟
- إلى أيّ مدى خسرت الفلسفة منزلتها عندما انحصرت ضمن تواريخ العلوم، ونقد أسس المعرفة؟
- ما الغايات التي يجدر بالفلسفة رسمها اليوم، في ظلّ البحث عن المعنى والحياة الجيِّدة؟
- ثمّ ما القيم الحقيق بها فعل ذلك؟ وما الطَّرائق العمليّة أو فنون الأداء؟

ولـمّا بانت الإشكالية -بصفتها جملة من التَّساؤلات التي يتطلَّب منّا المقام البحثي رفعها- فإنَّنا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا، في مساءلة المفاهيم ونقد أدوار التَّفلسف السَّائدة؛ لأجل المساهمة في رسم دور آخر يعطي للمنظور الغائي أهميّته ودوره.

ثانياً. المفاهيم المفتاحيّة

1. إيجاد الغايات

يجدر القول: إنَّ ربط الفلسفة بالفضاء العام أو الجمهور، قد دعا إليه "أبو نصر الفارابي" (874/ 950م)، في كتابه: **تحصيل السَّعادة، ونصوص أخرى**؛ فقد أقام التَّمييز بين الفلسفة النَّاقصة والفلسفة الكاملة، يقول -مُظهراً لمعنى الأولى-: "وإذا انفردت العلوم النّظرية، ثمّ لم يكن لمن حصلت له قوّة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة" (الفارابي، 1995، ص87). وجليّ أنَّ الجزء المتمّم هو الاقتدار على استعمال الحكمة فيما سوى الفيلسوف، ولا يستنكف الفارابي عن قلّة

السَّالكين لطريق الحكمة؛ فمَثَلُ الفيلسوف كمثل الطَّبيب، إنَّه لا يستوحش من عدم وجود المرضىٰ؛ فعلومه الطبيّة وأدواته العلاجية لها قيمتها وإن انعدم المرضىٰ؛ وإذْ بانت هذه الفكرة، فإنَّ الفارابي يرسم صورة الفلسفة الكاملة والفيلسوف الكامل، قائلاً: "فيكون الكامل علىٰ الإطلاق هو من حصلت له الفضائل النّظرية أوّلاً، ثمّ العملية ببصيرة يقينيّة، ثمّ أن تكون له قدرة **علىٰ إيجادها** جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كلّ واحد منهم" (الفارابي، 1995، ص88).

واللاَّفت للنّظر هنا، أنّ الكمال ليس صيغة مثالية غير ممكنة التحقُّق؛ بل هو فعل تنويري مستأنف وجارٍ دوماً، وبقدر قوّة استعمال الفلسفة أو إيجادها في المدينة، يحصل كمال التَّفلسف؛ فهما متعالقان ومتبادلان قوّة التأثير، ولقد فضَّلنا الإشارة إلىٰ الفارابي واشتراطه نموّ الحكمة بقوّة الاستعمال؛ لأنَّه ابتكر مفردة **الإيجاد**؛ بوصفه ملمحاً من ملامح استعمال الحكمة في علاقتها بالحياة، وسبيلاً تواصليّاً بين الحكمة والأمم والمدن، ويسري هذا الإقرار علىٰ موضوع بحثنا؛ فتوفير الغايات هو شكلٌ من أشكال استعمال قوّة الحكمة؛ لأنّ مسيرة الفلسفة -خاصّة المعاصرة منها- قد انفرطت حبَّات موضوعاتها، وباتت تتقفَّىٰ أثر العلوم، كاتبةً لتاريخها ومحتفيةً بإنجازاتها، في حين أنَّ الفعلَ الحِكْمي الخليق بحاجة الذَّات اليوم، إنَّما هو توفير الغايات التي من اللازم أن تتناسب وأساليب الوجود. إنّها -أي الغايات- "تنير حياة الإنسان وتهديها وتظلّل عليه سماءه؛ بحيث إنّه يتعذّر علينا فهم النَّشاط الإنساني من غير مفتاح مفهوم الغاية. إنَّ الغايةَ فكرةٌ وتصوّرٌ ودافعٌ ومحرّكٌ وفاعلٌ وموجّهٌ وباعثٌ علىٰ الأمل، ولا يمكن فهمها إلّا في إطار مفاهيم العلاقة والوظيفة والنَّفع والنّتيجة والنّشاط والسَّعي، ومن حيث صلتها بالذّات" (عزّت، 2020، ص30).

إنَّ هذا الترابط بين التفلسف وإيجاد الغايات يؤكّد حتميّاتٍ ثلاث:

أحدها: التَّفلسف في روحه، إنّما هو تعيين الغايات التي يتوجّه القصد الإنساني نحوها؛ فلا فيلسوف إلّا وهو محرّكٌ للعقل من غاياتٍ سائدةٍ إلىٰ غاياتٍ منشودةٍ؛ فسقراط جعل من غاية الفلسفة إصلاح الإنسان، وأفلاطون شَخَصَ بها نحو التأمّل في المعاني الكلّية الجليلة، وأرسطو عيّن غايةَ

الفلسفة منهجيّاً في تصفّح الجزئيات من أجل اقتناص الكلّيات، وأبو نصر الفارابي جعل من غاية الحكمة الفلسفية بلوغ السعادة؛ وهكذا سيرة الفلاسفة في بنائهم لأنظمة المعرفة؛ بوصفها وسائل نحو غايات مخصوصة.

والثّانية: إنّ تعيين طبيعة الغايات وحقيقتها، إنّما تُستمدُّ من رؤية العالم المكنونة؛ فهي المنظور الكلّي الذي يرغب الفيلسوف في تجليته وإظهاره؛ تفكّراً وتعمُّلاً؛ فرؤية العالم الإسلامي -مثلاً- ترى أنَّ الفعل المختصّ بالإنسان ثلاثة أشياء (أو بلغتنا غايات):

أ.**عمارة الأرض**، المذكورة في قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: 61]. وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

ب.**وعبادته**، المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]، وذلك هو الامتثال للبارئ ﷻ في أوامره ونواهيه.

ت.**وخلافته**، المذكورة في قوله: ﴿ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: 129]. وغيرها من الآيات؛ وذلك هو الاقتداء بالبارئ -سبحانه وتعالى- على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة (الأصفهاني، 2007، ص82-83. الدغامين، 2008، ع54، ص23-62).

والثَّالثة، أن الفِعل الإنساني الذي لا يتأسَّس على معانٍ إيمانية متعالية، ترسم له معالم السَّير؛ فإنّه سيرتهن إلى عالم التَّقييد والكثرة، وقد اصطلح الخطاب القرآني على الفعل الخالي من المعنى والغاية، بـ"السَّعي الشتّى "؛ ﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [اللّيل: 4]؛ أي سعي متفرق سائل لا مقاصد رفيعة فيه؛ بل تحركه دوافع الرَّغبة في التملّك والجمع والتوهُّم في الخُلود، وإن كان من وصف زمني يليق به هذا السَّعي الشَّتى، فهو حالُ الإنسان المعاصر؛ ولا سيما في السّياق الغربي الذي حجب نور الفطرة في ذاته، وانكفأ عابداً لمطالبه النّفسانية؛ فلا هو حصل على السَّعادة التي تَوهَّم أنها تأتيه من اقترافه للمُتع واللذّات، ولا هو أطَاقَ التَّحرُّر منها؛ لأنّها صارت عنده طبيعة ثانية من غيرِ وجدان اللذّة التي

وجدها في أوّل اقترافه؛ فهذا هو السعي الشتّى الذي يطلب الـمُتع متوقعاً منها التحرّر والفرح والعيش وفقاً لما يرغب فيه. لكنَّه اكتشف بالممارسة أنها لذائذٌ أجَلها قصيرٌ، وضررُها على الذَّات عميقٌ، وحصولها على الحرية إن هو إلَّا الوجه الآخر للاستعباد النَّفسي والتّلف الروحي والقول اللاعقلاني. ومن ثَمّ، فهذه الحالة لا تفيد نائلاً ولا تجدي طائلاً.

2. إغناء الحياة

ليست علاقة الفلاسفة بالحياة علاقة تفاهم ووفاق دوماً، بل تخلَّلتها صِدامات متواترة؛ إذْ يمكن لنا القول -بحذر-: إنّ وهجَ الفلسفةِ المعاصرة آتٍ من استعادة قيمة الحياة، فـ"الذي يُفكِّر في الأكثر عُمقاً، يُحبُّ الأكثر حياة " (هايدغر، 2008، ص50).

ويبدو أنّ صحوة الحياة في التَّفلسف المعاصر، مأتاها من النَّزعة الأفلاطونية التي نافحت؛ كي تتخطّى الحياة نحو عوالم أكثر سموّاً ورفعة؛ فالعروج من أجل رؤية المعاني هو الوجه الآخر للزّحف من أجل رؤية المحسوسات. وعلى هذا التصوّر انخرطت فلسفات عديدة بات الاسم الذي يضمّها هو أنّها أفلاطونية؛ بمعنى أنّها تؤمنُ بعالمين مختلفين ومتفاضلين، وتؤمن باحتقار المحسوس لأجل المعقول، قيمها قيم عارجة وليست زاحفة، في حين أنَّ الحركةَ المضادةَ للنَّزعة الأفلاطونية إنَّما تتعيّنُ في الكفاح من أجل المنزلة الحقّة للحياة؛ بصفتها المطلق الجديد الذي يُغذّي منظورات التفكير والتأويل، يقول بيير هادو: "إنَّ مع نيتشه وبرغسون والوجودية فحسب، أصبحت الفلسفة، من جديد، طريقة في العيش ورؤية في العالم وسلوكاً واقعياً" (غريش، 2018، ص65).

وهنا تعيّن دور للفلسفة، لا بصفتها تقنيّات مفهومية أو تعقُّلات منطقية جدلية، بل بصفتها هيئة سلوكية في العالم، وأسلوباً في التَّغيير الذَّاتي وإغناء للحياة؛ ذلك أنَّ الفلسفة قد مكثت زمناً طويلاً في الكهوف النَّائية والجبال الشَّواهق، لكنَّ قدرها أضحى هو الخروج من الكهف وتوليد المعرفة من الحياة وليس العكس؛ فنهايةُ الأنساق الفلسفية والأفكار الطُّولى الكلّية، تتضمَّن داخلها ميلاد فلسفة الحياة ومعنى الوجود وإثبات الحسّ والجسد والجمال من جديد.

وهنا لا بدّ من صرف القول إلى أنّنا في مجالٍ متقاربٍ فلسفيّاً، من حيث القول بدور التفلسف في إغناء الحياة، لكنّنا نبتغي شقّ طريقٍ آخر، يُعبّرُ في حركته عن مرحلة ما بعد حياتية أو ما بعد مادية، post-materialism- لا سيما أنّ استعادة قيمة الحياة في التَّفلسف المعاصر، قد تلازمت مع التَّأويل الجمالي واستعادت قيمة الأرض وكسرت ألواح الوصايا الدينية والميتافيزيقية؛ فمدلولنا لإغناء الحياة لا يُلغي المعاني الرُّوحية؛ بل يُعيد اكتشاف غناها وثرائها وعمقها ودورها في تجديد الذات، بما لا يجهل من التقنيّات المفهومية النظرية ولا المتلازمة الاستهلاكية تمتصُّ أغراضها.

3. التَّفلسف المنسيّ

إذا كان النِّسيان هو "غيبةُ الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد أو هو زوال الصورة عن القوّة المدركة مع بقائها في الحافظة" (الكفوي، 2012، ص425)، فإنَّ مدلول ضدّه -أي التذكُّر في القاموس الفلسفي المعاصر- هو القدرة على اختراق طبقات وحُجب الموروث الفلسفي، ولا سيّما العقلاني منه؛ لأجل التَّلاقي مع لحظة الصَّفاء الأولى؛ لحظة التَّفكير قبل اختلاطه بالقوانين المنطقية والمفاهيم العلمية. هنا، نجد نيتشه Friedrich Nietzsche (1844/ 1900) وهايدغر Martin Heidegger (1889/ 1976). مثلاً، قد طوّرا أدواتٍ منهجيةً لأجل تذكّر التَّفلسف في لحظاته الأصلية؛ إذْ طوّر نيتشه منهجيةَ الجينيالوجيا (Généalogie) بما هو منهج يبحث في أصول الأشياء لأجل تقويمها، في حين بلور هايدغر منهج الاستذكار الذي يحرّر بموجبه التَّفكير من ميتافيزيقا الذاتية، ويستعيد الحياة بصفتها شعراً. هذا هو معنى التذكّر مقابل النسيان سياقياً، في حين نتّجه نحن هنا إلى استعمال التفلسف المنسيّ؛ بمعنى ذلك التفكير الذي لا ينحصر في المجالات التي دخلتها الفلسفة المعاصرة، مثل: الجنون، والتَّواريخ الـمُصغَّرة، والبنى الثقافية اللَّاشعورية؛ وحالياً في قضايا البيئة والبيولوجيا وأخلاقيات الطب والتجارة والإدارة؛ إنّه ذلك التَّفلسف الذي يبحث في المعاني النّهائية للوجود، ويرتبط أكثر بالإنسان في بنيته كلّها؛ إنّه عنوان الحاجة إلى خطاب يدرك وحدة الكينونة في كثرة ما هو كائن، ساعياً لأجل تغييره بوساطة التَّجربة الفلسفية والارتياض الرُّوحي، وكذا علاجات النّفس.

إنَّ التَّفلسف المنسي هو صلةٌ بين الإنسان والإله من جهة، وبين الإنسان والإنسان من جهةٍ أخرىٰ؛ وليس صلةً بين العقل والأشياء فحسب. ولعلّ سقراط هو المثالُ الحيُّ علىٰ هذا الشَّكل من التَّفلسف؛ فبعد أن طالع آراء الطَّبيعيّين في شبابه بشيءٍ من الحماسة، وعاين التَّفسيرات المادية لأصل الموجودات، ما لبث أن أبصر في هذه النّظريات عدم التماسك المفهومي وعدم الجدوىٰ الأخلاقية؛ "ممّا دفعه إلىٰ التحوُّل عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلىٰ الأخلاق والمنطق؛ كيف يجب علىٰ المرء أن يعيش؟ وكيف يتعيّن عليه أن يفكّر بوضوح؟ أصبح ذلك هو هاجسه الطاغي، وكما كان شيشرون Cicero (106 ق.م) سيعلن بعد قرون، فإنّ سقراط قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم" (تارناس، 2010، ص59).

وبالفعل، فإنّ تفلسف سقراط كان إيمانيّاً وعمليّاً وإصلاحيّاً وعموميّاً، ينأىٰ عن الاختزالات الرياضية ودعاوىٰ التأمّل الباطني، وهجرة الفضاءات العامّة؛ لأجل ذلك فإنّ مدلول التفلسف المنسيّ إنّما يعدّ الطريق السُّقراطي من منابعه ومثالاته؛ إنَّه تجربة فلسفية، وكذا طرائق عقليّة في البناء الذّاتي، وأساليب في دفع الأحزان عن الذَّات؛ إنّه -كما أشرنا- خطاب يُدرك وحدةَ الكينونة في كثرة ما هو كائن.

بعد أن شرحنا معاني المفاهيم التَّأسيسية لهذه الإشكالية؛ وهي مفاهيم كما يبدو مَقَاميّة Immanence، لا تختزل غِنىٰ الحياة في صِيغٍ مجرّدةٍ، بل تهدفُ إلىٰ إيقاظ ملكات التفكُّر والتخلّق في الذَّات الإنسانية، نستطيع القول: إنّ استعادةَ التفلسف بصفته تدبيراً عقليّاً لمسالك الذات في الوجود ووسيلةً لإبداع الغايات، هي ما يمكّن من تجاوز نسيان الروح والانفصال عن القيم ومواجهة الإشكالات الإنسانية الخليقة بالبحث والعلاج: إشكالات الذّات، والأمراض الاجتماعية، والحاجة إلىٰ خلق المعنىٰ، وإضفاء الدَّلالة علىٰ الحياة.

ثالثاً. في مشروعيّة الرَّبط بين التَّفلسف وتوفير الغايات

يتّجه البحثُ ضمن هذا السياق نحو إقرارِ التَّرابط المنهجي الوثيق بين التَّفلسف، وإيجاد الغايات من جديد، وهذا هو المجال الذي بوساطته تقتدر الذَّات الإنسانية على إحداث التَّحويل الفلسفي توسّلاً بجملةٍ من التَّجارب والأعمال الأخلاقية؛ ذلك أنّ الخطّ الذي سارت فيه الفلسفة المعاصرة هو خطٌّ متشعّبٌ ومتعدّدُ الوظائفِ، الذي -وإن أبان عن حركةٍ فلسفيّةٍ غير معهودة- قد نسي أمراض الذَّات الحديثة؛ لأنَّ الكثرةَ قد جرفته إلى مجالها. وأمام هذا الوصف فإنّ مشروعيةَ التَّفلسف بصفته رسماً للغايات وإغناء للحياة، تُستنتبط من سياق التحدّيات المعاصرة.

1. التقلُّصات الفكريّة للنَّشاط الفلسفي المعاصر

إذا كان بعض المشتغلين في حقول الفلسفة يرحّبون بهذا التَّعالق بين الأخلاق والقضايا الجديدة، من مثل: أخلاق الطبّ والتجارة والإدارة أو في ظواهر إدخال التَّفكير الفلسفي إلى مجالات لم تكن فلسفية بالمنظور الكلاسيكي، مثل: دراسة ظواهر الجنون والسِّجن والعقوبة وكتابة التَّواريخ المصغّرة،[5] وإدراجها ضمن موضوعات التَّفلسف، فإنَّنا هنا نصرف القول إلى الأهميّة الإجرائية لهذه المباحثات، لكنّها قلَّصت من نشاط الوعي الإنساني؛ لأنّه بات وعياً لحوقاً؛[6] أي جارياً على الموضوعات اللِّسانية والمعرفية والتاريخية، ملتحقاً بفروعها، كاتباً لتواريخها أو ناقداً لأساساتها النّظرية ومناهجها التفسيرية، على حين نُسي خطاب وحدة الكينونة لَحَاقاً بما هو متكثّر؛ والتكثّرُ لا يُغني تكامل الذَّات الإنسانية، بل يُديم الاختزال والانفصال. إنَّ الأمرَ لم يقتصر على صرف التفلسف إلى خطاب التكثُّر في السياق الغربي المعاصر، بل اجتاز ذلك إلى خطابات في الفكر العربي المعاصر التي استأنفت خطاب التكثّر والانفصال أو بشكلٍ أدقّ: خطاب تقليص التَّفكير ونلحظ

---

[5] نقصد هنا الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو Michel Foucault 1926/ 1984 الذي أدخل التفكير إلى مواطن لم تكن معهودةً من جهة التصنيف الفلسفي، مثل: كتابة تاريخ الجنون أو المراقبة والمعاقبة (السجن) أو تاريخ الجنسانية.

[6] نقصد بالوعي اللَّحوق: الفكر الذي لا يستقلّ بموضوعه أو مباحثه، بل يتغذّى على النّشاطات المعرفية/ التفسيرية لأجزاء المعرفة الأخرى؛ حتّى إذا توقّفت توقّف هو، ولم يعد ينتج معرفةً مستقلّةً؛ ولذا فهو يلحق غيره ولا يسبقه.

هذا الوصف في تعيين وظائف التَّفلسف بصورةٍ تماثليةٍ مع وظائفه في القول الفلسفي الغربي؛ إذْ يمكن حصره فيما يأتي:

أ. **التَّحديد**: ويعني أن تدخل الفلسفة إلى فضاء المقولات الفلسفية والمفاهيم العلمية والأفكار الأيديولوجية؛ إذْ تزحزحها عن موطنها الأصلي كي تصرفها إلى مجالاتٍ أخرى، بما تستحيل إلى نموذج صوري وأداةٍ تحليلية، مثل مفهوم الجينيالوجيا التَّاريخي؛ فهو قد نشأ في حقل التَّاريخ ثم انتقل إلى أصل الأنواع مع داروين Charles Robert Darwin (1809/ 1882م)، ثم إلى دائرة القيم مع نيتشه؛ فالغرضُ هو البحث في أصول الأشياء ثم تقويمها، وبتأثير من نيتشه فإن هايدغر بَلْور مفهوم الاستذكار قاصداً به الارتداد نحو التاريخ لأجل تخطّي الميتافيزيقا، وأخيراً تلقَّفه ميشيل فوكو؛ كي يتّخذ من أدواته الإجرائية معيناً للبحث في السلطة المتوارية خلف المفاهيم والعلوم. وهذا هو معنى التَّحديد بوصفه نشاطاً فلسفيّاً معاصراً. وجليٌّ أمام هذا، أنَّه يسكن ضمن أنساق العلوم واستراتيجيات المناهج وتراكمية المعرفة؛ فهو خطابٌ داخليٌّ لحُوقٌ، وليس خطاباً خارجياً مُوجّهاً.

ب. **التَّوضيح**: وهنا يقول فيتغنشتين Ludwig Wittgenstein (1889/ 1952): "إنّ الغاية من الفلسفة هي التَّوضيح المنطقي للتفكير"؛ ذلك أنَّ النَّشاط الفلسفي ليس فوق العلم الطبيعي أو تحته، بل هو سعيٌ توضيحيٌّ للمعرفة العلمية؛ وهو وسيلةٌ لأجل دمغ القضايا الزَّائفة التي تحضر في العلم الطبيعي وفي أوامر الأخلاق. وغير بعيد عن هذا الخط التَّحليلي، يُسَطِّر لوي ألتوسير Louis Pierre Althusser (1918/ 1990م) خطوطاً مخصوصة للتفلسف؛ إنّه منع الاختلاط المكرور بين العلم والأيديولوجيا؛ إنَّه وظيفةٌ إيضاحيةٌ وتشييدٌ لأسوار الفصل بين المفاهيم العلمية والمقولات الفلسفية والأفكار الأيديولوجية. وغير بعيد عن هذا الخط التوضيحي/ السّلبي للفكر الفلسفي، يستأنف جيل غاستون غرانجيه G-G-Grange (1920/ 2016) في إبستمولوجيته اتّخاذ اللغة نموذجاً إرشاديّاً، يقول في هذا السياق: "لا تفلسف إلَّا داخل اللغة، وإنّ المشكلات الفلسفية لا تظهر إلَّا في سياق التّحوّلات اللغوية" (Grange, 1979, P.10). وحسب رأيه، فإنّنا –في مسألة المفاهيم– نكون

أمام نموذجين من المعاني: المدلول الفلسفي، والمدلول العلمي؛ فالمفهوم لن يكون إلَّا نشاطاً علميّاً، أمّا في الفلسفة فهو نشاطٌ فوقَ المفهومِ أو ميتامفهوم Meta concept الذي تنحصر وظيفته في إيضاح المفاهيم العلمية وبيانها، مع صرف اللغة عن أشكال التّخييل الأخرىٰ.

ت. **التَّشخيص**: وهنا يرسم ميشيل فوكو دوراً للفلسفة خارج مهمّة التّنظير العلميّة التي سكنت فيها زمناً، إنّها تشخيصٌ لأمراض الحاضر؛ أي أمراض الثقافة وأعطاب التاريخ كي تتفكّر في مسألة تغييرهما وإصلاحهما (التريكي، 1992، ص84، 86). وهنا، جديرٌ بنا لفت النَّظر إلىٰ أنَّ ميشيل فوكو –وبعد أن أسكن النشاط الفلسفي في السياقات البنيوية وكتابة التَّواريخ الـمُصغَّرة، ونفىٰ صفة العلمية عن إرادة الحقيقة– سرعان ما انتقل إلىٰ المعنىٰ الأخلاقي للفلسفة، رابطاً بين خطابها ومهمّة العناية بالذّات وشجاعة الحقيقة وتأويلية الذَّات أيضاً؛ وهذا الانتقال هو عرض علىٰ الوعي بنسبيّة الاختزال التي كان عليها، وفتح لأقفال التفكير علىٰ الذات وتأويليّتها.

وإذ تبيّنا بعضاً من وظائف التَّفلسف في النَّشاط الفكري المعاصر، فإنّها –من منظورنا– وظائفُ نسبيّةٍ في النظر إلىٰ الأمور، ولا تخرج من منابع الفلسفة؛ إنّها صدىٰ لنشأة العلوم الإنسانية. ومن ثمّ فهي تَقَلُّصاتٌ أكثر منها فتوحات معرفية. ومن هنا ساد الارتياب وفشا في قيمة الفلسفة؛ لأنّها انفصلت عن محضنها، وباتت مترحّلةً Nomade تهيم بلا موضوعٍ محدّدٍ.

إنَّ الإنسانَ المعاصر ينتظر من التَّفلسف قيماً عمليّة وأساليب حياتية؛ تأخذ بيده نحو تحويل الذّات والارتقاء في السُّلوك إلىٰ ما ينبغي أن تكون به النَّفس فاضلة، وليس الانحصار في طرائق العلم ومناهجه؛ ذلك "أنَّ العلمَ في مجموعه قد يكون بالنّظر إلىٰ الفلسفة مجرّد خادم مُسَخّر" (هايدغر، 2021، ص70).

وقد أشرنا من قبل إلىٰ انتقال سقراط من التأمّل المادي في الأشياء إلىٰ الوعي بالدَّور الأخلاقي للفيلسوف؛ إذ مدارُ فعلِه هو تغييرُ الإنسان وليس التَّعليل المادي للأشياء. وهكذا يمكن القول: إنّه "لشيءٌ كبيرٌ أن يفهم أنّ كلَّ فلسفةٍ لا تهيّئ الإنسان للبحث عن معنىٰ حياته، وعن اعتبار نفسه عضواً

مسؤولاً عن جماعةٍ كلّيّةٍ، يتصرّف بحسب هذه المبادئ، لا يستحقّ اسم فيلسوف" (غارودي، 2003، ص205).

2. نسيان الكينونة وتأليه الفوري والمحسوس

لا يمكن اختزال الكينونة في التملُّك والاستهلاك؛ فهي أوسع من هذه المحدّدات التي نمت في السَّنوات الأخيرة وتكاثّرت؛ فالافتتانُ النَّرجسيُّ وتمجيدُ الفوري والسَّائل قد حجب المعاني الرُّوحية. لذلك؛ فإنَّ جنون نرجس اليوم إنّما "يكمن في عدم القدرة على التمييز بين صورته الحسية المنعكسة على سطح الماء وهويّته الروحية العميقة. يهدف التَّحويل الفلسفي إلى تخليصنا من هذا الافتتان النَّرجسي" (غريش، 2018، ص133).

وبالفعل، فإنّ التَّحويل الفلسفي بالمعنى المقامي والسياقي هنا -أي القدرة على الاختيار الإرادي نحو المعاني الإيمانية- هو السَّبيلُ الذكي للتَّخفيف من الإقبال الشَّديد على: إشباع المتع، وتقديس المؤقّت، وإثبات الفردانية الثانية؛ أي النَّرجسية، وكذا العيش وفقاً للمُتلازمة الاستهلاكية السَّائدة.

وقد باتت هذه المتلازمة رؤيةً كلّيةً إلى العالَم، ذات ميولٍ إدراكيةٍ وأحكامٍ قيميةٍ مخصوصةٍ؛ تُقَلِّلُ من قيمة الدّوام وترفع من شأن الصَّيرورة والزَّوال، وهكذا فإنَّ "المتلازمة المتمركزة حول الاستهلاك لا تعرف سوى السُّرعة والإسراف والنّفايات؛ فحياة المستهلكين سلسلةٌ لا نهائيةٌ من المحاولة والخطأ، إنّهم يعيشون حياتهم في تجريبٍ مستمرٍّ، لكنَّه تجريبٌ لا يقود إلى أرض يقين ثابت، رسمت معالمها وحدودها في ثقة واطمئنان" (باومان، 2016، ص118).

إنّ المضمرات الفلسفية الكامنة خلف هذا النموذج من الحياة، تحوي داخلها رؤيةً مخصوصةً إلى العالَم؛ تتجلّى في طقوسٍ عمليّةٍ وأساليبَ وجوديةٍ تمتصُّ المعنى من المحسوس ومن الجسد، وتأبى التَّفكير في المعاني النِّهائية للحياة، وكذا المثال الأخلاقي الذي يسلك خارج نسق المتلازمة الاستهلاكية وإلى أبعد من هذا، فإنَّه "في زمن الإبهار تتلاشى التناقضات الصّلبة، بين الحقيقي

والمزيّف، وبين الجميل والقبيح، وبين الواقع والوهم، وبين المعنى واللامعنى...صار بإمكان الإنسان أن يعيش بلا هدف ولا معنى في تعاقب وميضي، لم تعد هناك حاجة إلى المعنى، ويمكن للإنسان أن يعيشَ دون اكتراثٍ للمعنى، دون شجونٍ ولا إحباطٍ ولا تطلّعٍ إلى قِيمٍ جديدةٍ" (ليبوفتسكي، 2018، ص42).

لنقل إذن: إنَّ هذا الاختزال لكينونة الكائن في الكثرة يُقدّم مسوّغات وجيهة؛ لأجل استعادة الدَّور المنسيّ للتفلسف؛ أي دور رسم التجربة السُّلوكية النّموذجية، وفنون الأداء العملية والاقتراب العلاجي من النّفس أكثر؛ فـ"من لا يعرف الحقيقة إلاَّ في صورة الكثرة، لا يعرف الحقيقةَ إلا من خلال صورِها الـمُظهرة بتنوُّعٍ، ويعجز هذا عن أن يُدركَ الوحدةَ الباطنية للحقيقة" (إزوتسو، 2019، ص33). ولأجل ذلك، فإنَّ الذي يطالع النُّصوصَ الفلسفيةَ الجديدة يلحظ نشوءَ هذا الخطّ الفلسفي؛ بما هو خطٌّ يعبّرُ عن وعيٍ روحيٍّ ويقظةٍ جديدةٍ خارج أنساق العلوم والعبارة والتَّواريخ والهوامش، وقد لخّصها -بطريقةٍ منهجيّةٍ طريفةٍ- جون غريش Jean Greisch (1942/ ....) في ضوء تمييزه بين ثلاثة أنظمة من المشكلات:

أ. المشكلة الأخلاقية والرُّوحية للحياة الطيّبة والرياضات التي تتطلَّبها (هادو، نوسبوم، فولكه، فوكو).

ب. المشكلة الميتافيزيقية والصُّوفيّة للتَّجربة الصُّوفيّة (أفلوطين، فوفوريوس، المعلّم أكهرت، ترويار، بروتون).

ت. المشكلة اللاهوتية والفلسفية للعقل وللمنَّة (باسكال، بلونديل، إيديت شناين، سمون فايل، دوبارل) (غريش، 2018، ص 64).

نحن إذن، أمام غِنًى من النصوص الفلسفية التي نجد في متونِها، أدواتٍ تساعد على الشُّروع في إذاعةِ هذا الخطّ الفكري والعملي؛ إنّه خطٌّ يمكن تسميته بـ: **التفلسف الاستعمالي**؛ أي الذي يربط بين نشاط التفكير من جهة، واستعماله والاقتدار على إيجاده في الفضاء الخاصّ والعام من جهةٍ أخرى؛

وذلك لكسر ألواحِ القيم السَّائدة المختزلةِ في النَّفسانية الغرائزية والتي أضاعت في صيرورتها معاني في التفلسف جليلة الشأن رفيعة المقام.

رابعاً. في مرتكزات التَّفلسف الاستعمالي ومقاصده

1. العمل الفلسفي والاتّساع الإدراكي

ليس مدلول العمل هنا، الفعل الذي يتغيّا منافع أو مصالح ماديّة، كما أنّه ليس الفعل الذي تنكشف من خلاله حقيقة الذَّات أمام الآخرين فيما رأت ذلك حنّا أرندت Hannah Arendt (1906/ 1975)؛ أي الاختزال في الفِعل السياسي، كما أنّه ليس ذلك الفعل العقلي الخالص الذي ينحصر في انتزاع صور المحسوسات من لواحقها الحسية، بل القصد هو العمل المسنود أو المتحقّق بالقيمة الخُلقية؛ فهو الذي يفتح للعقل النّظري الآفاق الإدراكية الجديدة. ويُعدّ الفيلسوف اليوناني سقراط الشَّاهد الأمثل على هذا النَّوع من العمل؛ فهو لم يكتب شيئاً، ليس لأنّ الكتابةَ لا قيمة لها من النَّاحية الفلسفية، كلّا! بل هي ترجمانُ الضمائر والأرواح؛ وإنّما لأنَّ الفلسفةَ هي نمطٌ من العيش في العالم[7] أو هي صيغةٌ من صيغ الوجود أكثر منها تقنيّات مفهومية أو تعريفات منطقية.[8] فقد كانت سِماتُ العمل الفلسفي عند سقراط هي: الإنسانية والأخلاقية والإصلاحية التي تتحقّق عن طريق الفعل الحيّ أو التّجربة، ويقوى استعمالها في المدينة ومع النَّاس أكثر؛ فهي أقرب إلى

[7] نظراً لأهميّة العمل في الفلسفة؛ فقد تسمَّت مدارس في التاريخ ليس بأسماء واضعيها فقط –مثل الفيثاغورية نسبة إلى فيثاغورس– بل تسمّت بهيئات فعلية كانت سائدة في التفلسف؛ فالمدرسةُ الكلبيّة تسمّت بحسب أسلوبها في الحياة، والأبيقوريّة بحسب الغاية المطلوبة من الحياة؛ أي اللذّة، وتسمَّت المشائيّة بحسب الأفعال التي كان يقوم بها أرسطو؛ أي ممارسة فِعل التدريس مشياً. للاستزادة انظر: (الفارابي، 2012).

[8] ومعنى هذا الوصف للتّفلسف، أنّه طريقةٌ في الحياة، وأسلوبٌ في السُّلوك؛ فالسالكُ يتخيّر القيم التي تنفعه في حياته الأولى والثانية، ويجد في الفكر الفلسفي تجربة وتفكّراً؛ ممّا يساعده على حلّ إشكالاته وترتيب سلوكه. ومن ثمّ، باتت الفلسفة أكثر قُرباً إلى الأحوال والأنفاس، في حين تمّ قَصْرُ التفلسف على الارتياض في مطالب البرهان المنطقي، نظرة تجزيئية وأحادية حول الفكر الفلسفي.

التصوّر الشَّعبوي منها إلى التصوّر النُّخبوي. وهكذا، فإنّ تعالق الفلسفة والأخلاق مع سقراط يتبدّى من جهات ثلاث أساسية: "الإنسان والإصلاح والاتّساق (أي موافقة الأفعال للأقوال)، وبهذا، يثبت أنّ الفلسفةَ تُوجِبُ على الفيلسوف أن يحيا حياةً أخلاقيّةً؛ فصحيحُ فلسفته ينبغي أن يتجلّى في صالح أفعاله، وصالح أفعاله ينبغي أن يكشفَ صحيحَ فلسفتِه" (عبد الرحمن، 2023، ص90).

ولأجل هذا الإقرار، عُرفت الممارسة السُّقراطية بكونها حِكمةً عمليّةً، أكثر منها فلسفة نظرية. وقد سادت هذه اللُحمة العملية في التفلسف في سياق الفلسفة الإسلامية أيضاً؛ فأبو نصر الفارابي – وعياً منه بمراتب التفلسف– قسّم المتفلسفةَ إلى أصنافٍ، منهم:

أ. **الفيلسوف الباطل**: وهو الذي حصَّل العلوم النَّظرية، لكنّه ما تحقّق باستكمالها كلّها؛ أي حصّل جزءاً من أجزائِها فقط.

ب. "**الفيلسوف البهرج**: وهو الذي حصَّل العلوم النظرية، لكنّه لم يتعوَّد الأفعالَ الفاضلةَ التي هي حسب مِلَّتِه، ولا الأفعال الجميلة؛ بل كان تابعاً لأهوائه وشهواته؛ ومعلومٌ أنّ البهرجَ هو اللّمعانُ الزائفُ لشيءٍ من الأشياء من غير حقيقة متطابقة.

ت. **الفيلسوف الكامل على الإطلاق**: هو الذي حُصّلت له العلوم النّظرية وكذا العلوم العملية ببصيرةٍ يقينيّة، ثم كانت له القوّة على استعمالها بالوجه الممكن فيه" (الفارابي، 1995، ص97).

وجليٌّ –من خلال هذه القسمة– أنّ المعيارَ في المفاضلة إنّما هو معيارُ العمل الأخلاقي؛ نظراً للأهميّة الكبيرة للفيلسوف العملي من أجل إظهار الاتّساق والإصلاح وبناء الإنسان. وهكذا، فحقيقٌ بنا اعتبارُ العملِ والسّيرةِ الفلسفية الحيّة وسائلَ فاعلةً من أجل العيش بالتفلسف، والسّلوك في وفاق مع ما تطالبنا به الحكمة الحيّة.

2. الارتياض الروحي وفنون الأداء

يتّخذ لفظ الارتياض مدلولاً عقليّاً وآخر أخلاقيّاً؛ فالأوَّل: هو تحصيل الدُّربة على التحرُّر من التخيُّلات والأوهام، والرُّجوع في الأحكامِ إلى القوّة العقليّة المسنودة بالوحي الإلهي وحدها؛ كي لا يُقاد الإنسان بالأوهام والتخيّلات. والثاني: هو الرياضة الرّوحية وتكرار الأفعال المحمودة وتَكلّف اقترافها؛ كي تصبح راسخةً وثابتةً؛ تصدر عن النّفس بسهولة ويسر؛ فالارتياض -تبعاً للشقّ الثاني من المدلول- يدخل في باب وسائل اكتساب فعل التفلسف؛ وبيان ذلك "أنّ التّدريب العملي والممارسة التّطبيقية -ولو مع التكلّف في أوّل الأمر، وقسر النّفس على غير ما تهوى- من الأمور التي تُكْسِب النّفس الإنسانية العادة السلوكية، طال الزّمن أو قصر... وحين تتمكّن في النّفس تكون بمنزلة الخُلق الفطري، وحين تصل العادة إلى تلك المرحلة تكون خُلقاً مكتسباً، ولو لم تكن في الأصل الفطري أمراً موجوداً (الميداني، 2011، ص208). وثمَّة استعمالٌ لفظيٌّ آخرُ متقاربٌ في المبنى والمعنى -على حدٍّ سواء- هو لفظ الرّياضة، وفي هذا جاء شرح الرياضة عند ابن عربي بالقول: إنّها "تهذيب الأخلاق وترك الرُّعونة وتحمُّل الأذى... ومعنى (تهذيب الأخلاق) تنقيتها وتطهيرها ممّا لا يليق بها؛ و(ترك الرُّعونة) وهي الحمق والاسترخاء والعجلة (وتحمّل الأذى) الذي يصدر عن الخلق والعفو عنهم والاستغفار لهم" (ابن عربي، 2004، ص95). وقد جاء في حدّها أيضاً أنّها "تمرينُ النّفس لإثبات حُسن الأخلاق، ودفع سيِّئها." (زروق، 2004، ص 78) أو -على حَدّ تعبير الغزالي أبي حامد- فإنّها "تمرينُ النّفس على الخير ونقلها من الخفيف إلى الثّقيل باللّطف والتدريج إلى أن ترتقي إلى حالةٍ يصيرُ ما كان عنده من الأحوال والأعمال شاقّاً سهلاً." (الغزالي، 2003، ص149).

واللافتُ للنّظر هنا، هو اختصاصُ الرياضة بالجانب الأخلاقي أكثر من الجانب العقلي؛ ويبدو أنّ هذا قولٌ مقصودٌ، يجد أصله في أنّ العمل بالأخلاق يوسِّع المدارك العقلية، وينمّي التَّفكّر الإنساني بما لا ينمّيه العقل المجرَّد. وانطلاقاً من هذا المعنى للرياضة -الذي تصفو فيه النَّفس كي تكون مؤهّلةً لتلقّي المعاني وانتقاش صور العلوم فيها، وضمن هذا السياق أيضاً- يقول محمّد بن

عجيبة شارحاً هذا الدور الارتياضي: إنّه "فطمُ النّفسِ عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرْق عوائدها في جميع المجالات؛ وهي ثلاثةٌ: مجاهدةُ الظّواهر بدوام الطاعات وكفُّ الـمنهيات، ومجاهدةُ البواطن بنفي الخواطر الرّديئة ودوامُ الحضور في حضرة القدسية، ومجاهدةُ السّرائر باستدامة الشهود، وعدمُ الالتفات إلى غير المعبود" (ابن عجيبة، 2015، ص 25).

وإذ تقرّر هذا، فنحن جديرون بأن نصرفَ القولَ إلى أنّ الارتياض أو الرّياضة[9] تتنزّل ضمن نسق التفلسف الحيّ الذي ينبني على الإقرار بأنَّ القوةَ الرُّوحيّةَ لها الأثرُ الأعمقُ في نفس الإنسان؛ فهي التي تكشفُ غِنى النّفسِ وتأخذ بيدٍ من الافتتان النّرجسي المظهري إلى العُمق الداخلي، وفي هذا المقام تظهرُ القيمةُ الحقيقيةُ للإنسان؛ لأنّه صَيَّر الرُّوح خليفةً على النّفس وسائسةً لها، كما قال ابنُ عربي، وأصبحت حركةُ النّفسِ أو سكونها استجابةً لما تُوجبه الرُّوحُ من ترقٍّ في قيم الإيمان التي بدورها ترتفع بالوجدان والسُّلوك إلى الهيئةِ الأخلاقيّةِ المحمودةِ.

ويُعدّ الفيلسوف المعاصر بيار هادو Pierre Hadot (1922/ 2010)، من الذين دفعوا بالارتياض الرُّوحي إلى صميم فعلِ التفلسف، ولقيت أفكارُه استجابةً لافتةً لا سيما في البلاد الأنجلوساكسونية، بعد ترجمة نصوصِه إلى الإنجليزية. ويُعدُّ كتابُه الموسوم بـ: "الفلسفةُ كأسلوبٍ في الحياة" La Philosophie comme manière de vivre (2003)، هندسة لخريطة من الرياضات الرُّوحية، تكون الغاية من الفلسفة فيها "إصلاح الاعتقادات والأعمال لدى الفيلسوف عن طريق جُملةٍ من الرياضات الروحية المقرّرة؛ أي إحداث تغييرات في رؤيته إلى العالَم وفي سلوكه في الحياة؛ تغييرات كفيلةٌ بأن ترتقي به نحو الكمال؛ وممّا تشمله هذه الرياضات: التأمّل والتوجّه والتذكّر وضبط النفس وترك الأهواء وأداء الواجبات وتحمّل البلاء والموت والزهد في متاع الدنيا؛ فبيّن أنّ هذه الغاية لا تختلف عن الغاية التي جعلت أصلاً للتصوّف؛ إذ تجعل الفلسفة عبارة عن "**تطهير الروح**" (عبد الرحمن، 2023، ص47).

[9] من الأهداف التي تَرْسُمها الرّياضة الرُّوحية في الفكر الفلسفي المعاصر: "تعلّم العيش الحسن وتعلُّم الحوار وتعلُّم الموت وتعلّم القراءة." للاستزادة، انظر: (غريش، 2018، ص43–50).

وواضحٌ إذن –من خلال هذا الإقرار بأهميّة الرياضات الروحية في تنمية الذات– أنّ "الإنسانَ إذا لم يأخذ بزمام المبادرة، وإذا لم يحاول تنمية الغِنى الذي ينطوي عليه وجوده الجوّاني، وإذا توقّف عن الشعور بالدّافع الجوّاني لتقدّم الحياة، تتصلّب روحُه كالحجارةِ، ويهبط إلى مستوى المادة الميّتة" (إقبال، 2011، ص31).

وبالفعل، فإنّ وتيرةَ التغيير واضمحلالَ المعاييرِ وتنامي النَّفسانيات الغرائزية، يجعل من الحقِّ في التَّفلسف وفق ما ذكرنا؛ أي البحث في الغايات النِّهائية وتعيين الوسائل الرُّوحية لأجل تحقيقها، يجعل منه ليس قِسماً من أقسامِ التَّفلسفِ فحسب، بل إنّه يرتقي إلى رُتبة الواجب التَّربوي العاجل؛ لأنَّ حياةً مِن غير قِيمٍ روحيّةٍ ترتفع بها من حضيض الغريزة إلى يفاع العقل، هي كالعيش في المحسوسِ من غير غايةٍ أو هدفٍ.

خاتمة

في آفاق التّلاقي بين التّفلسف وإغناء المعنى

بعد هذا التِّطواف في بسطِ الحاجةِ إلى تجديد وعينا بالتَّفلسف؛ وذلك بالبحث عن مواطنَ مثمرةٍ ومقوّيةٍ لأساليبِ الحياة، فإنّه حريٌّ بنا استجماع النتائج واستكشاف الآفاق، وفقاً لما يأتي:

- ليس من مصالح فِعلِ التَّفلسف، الانحصار في تواريخ العلوم ونقد أسس المعرفة، بل إنّ حيويّته وغناه يتجلّيان في وحدة المعرفة والحياة؛ فالحياةُ التي هي أوسعُ من التعقُّل المنطقي والعلمي، باتت عبارة عن قوانين علميّة يتداولها العلماء في تجاربهم المخبرية، وأخطأ التفلسف لـمّا استخرج موضوعاته من هذه المباحث؛ لأنّ حاجة اليوم إلى المعنى والقيمة والتَّحويل الفلسفي نحو الأفضل تفوق الحاجة إلى ملاحقة موضوعات العلوم وإشكالاتها؛ فالأزمةُ الرُّوحيّةُ للإنسانية يجب أن تتبوّأ المنزلةَ الرَّفيعة ضمن التَّفكُّر الفلسفي الجديد.

• إنّ توفير الغايات أو إيجادها هو من مهامّ الفلسفة؛ فالمعرفة العلمية -من غير تحديد المعاني النهائية للوجود- هي طلبٌ لشيءٍ من غير مصدرِه؛ لأنّ العلمَ لا يُنتج القيمة، بل يُفكّكها ويحلّلها، والتفلسف بالمعنى الذي رسمنا مفهومَه ودورَه هو القادرُ على إيجاد القيمة، لا سيما القيمة الروحية،[10] في ظلّ سيادةِ الثقافة المنفصّلة عن المعنى، والحياة من غير مقاصد رفيعة، واستغزار الغرائز والإقبال على إدمان الملذّات، حتّى بات الافتتانُ النّرجسيُّ وتلبيةُ المتع هما القيمتان النّهائيّتان في الثقافة السائدة.

• لا بدّ للتفلسف -بالمعنى الاستعمالي- أن يقوّي من تطوير وبلورة الرياضات الروحية؛ وضمن هذا المقام، فإنَّ ثمّة خطّاً في الموروث الأخلاقي منسيّ؛ هو خطّ الوصل بين التربية العقليّة والتربية الروحيّة، وفي الفلسفة الإسلامية ثمّة مسلكٌ أخلاقيٌّ طوّرَ أساليب عملية في كيفيّة التخلُّق والتَّحويل والمكابدة. ومن ثمّ، فحريٌّ إعادة التَّواصل معه وربط أغراضه بحاجات الذَّات الروحية؛ كي تنمو الحياة وتتجلَّى القيم، مثل التراث الأكبري لابن عربي 1164/ 1240 الذي استطاع -ليس أن يتفكَّر التجربة الفلسفية فقط، ولا أن يُعيّن الرياضات الروحية اللازمة التي تُعين على الفتح- بل إنَّ في سيرته الحياتية ما يبرهن على صلاحية الخبرة الروحية في تنميةِ الحياة.

• إنّ العيشَ بالتفلسف أو الفلسفة بصفتِها أسلوباً في الحياة هو أفقٌ مفيدٌ؛ لأجل إنهاء التَّعارض المذهبي المكرور والنّسقي بين الفكر والحياة، وهذا يقتضي دوراً سقراطياً فاعلاً؛ أي دوراً

[10] الآكد هنا، بخصوص مصدر القيمة الرُّوحية القادرة على تجديد التَّفلسف، إنّما هو الإيمان أو المعاني الإيمانية، لكنّ طريقة الفيلسوف المسلم هنا أنّه لا يكتفي بتقديم هذه المعاني الإيمانية كما هي منطوقةٌ في مصادرها القرآنية، بل يجب أن تصبح معه هذه المعاني فرضيّات معرفية وأدوات تحليلية؛ وهذه هي سِمةُ الفيلسوف المنهجية أنّه يستجلي الأبعاد الفكرية والسُّلوكية لمضامين الإيمان، جاعلاً من السؤال أداته لأجل توسيعها؛ فهو -مثلاً- لا يكتفي بتحليل الحديث النبوي الشريف "إنّما بُعثتُ لأتمّم صالحَ الأخلاق" تحليلاً لغوياً أو تركيبيّاً، بل يستشكل عديد المسائل، منها: ما طبيعة هذا التَّتميم؟ أهو كمّيٌّ أم كيفيٌّ؟ ما جوانب الإضافات الأخلاقية التي يمكن تشقيقها من هذا الحديث؟ ما شواهدها الأخلاقية على ذلك؟ ولولا هذه الطريقة في بناء أنظمة المعرفة على الإيمان، لما استطاع العقلُ المسلمُ أن يُنشئ المعارف ويتصدّى لصنوفٍ من المذاهب الواهنة، وفي هذا يقول أبو الحسن العامري: "مكايدة المحتال عن طريق التَّمويه باللّسان تكون أنكى من مكايدة المغتال عن طريق السّيف والسّنان. وكيف لا تكون كذلك وهي مكايدةٌ روحانيّةٌ، وهذه مكايدةٌ جسمانيّةٌ؟" (العامري، د.ت، ص180).

يرتكز على: الإنسان والإيمان والإصلاح؛ فالتفلسف آن له أن يستمعَ إلى كُلوم الإنسان؛ لتوفير الغايات الحقيقة به. والإيمان آن له أن يُحدِثَ التحويل الفلسفيّ الروحي الدَّاخلي الحقيقي الذي يُغني الحياة، ويُطلق طاقة العقل نحو الإبداع. والإصلاح آن له أن يكونَ فِعلياً وليس نظريّاً، يروم إحداثَ التَّقويم للذات الإنسانية من منظور إثباتها للحياة أو نفيها له؛ ذلك أنّ الإصلاحَ في مضمونه هو صلاحٌ في ذات الإنسانِ بين العقل والإيمان وجوديّاً، وعمليّاً بين النَّظرية والتَّجربة، وجماليّاً بين الطبَّيعي والأخلاقي. وإذا كانت هذه التركيبة متوافرة، استطاع التفلسف أن يُغني الحياة ويحرّرها من الجُمود والنَّفي واللا معنى.

المراجع

إزوتسو، توشيهيكو (2019). **مفهوم الوجود وحقيقته**، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دمشق: دار نينوى.

الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب (2007). **كتاب الذَّريعة إلى مكارم الشَّريعة**، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، مصر: دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع.

إقبال، محمّد (2011). **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: محمّد يوسف عدس، القاهرة –بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.

باومان، زيغمونت (2016). **الحياة السائلة**، ترجمة: حجّاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

تارناس، ريتشارد (2010). **آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ترجمة: فاضل جكتر، أبو ظبي، السعودية: دار كلمة، العبيكان.

التريكي، فتحي، والتريكي، رشيدة (1992). **فلسفة الحداثة**، بيروت: مركز الإنماء القومي.

الدغامين، زياد (2008). "إعمار الكون في ضوء نصوص الوحي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، 14(54).

زروق، أحمد (2004). **قواعد التصوّف**، تحقيق: عثمان الجويمدي، بيروت: دار القلم.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (د.ت). **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، السعودية: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام.

عبد الرحمن، طه (2023). **سؤال السيرة الفلسفية: بحث في حقيقة التفلسف الائتمانية**، الكويت، بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث.

ابن عجيبة، أحمد بن محمّد (2015). **معراج التشوّف إلى حقائق التصوّف**، تحقيق: أبو سهل، القاهرة: دار المقطم للنّشر والتوزيع.

ابن عربي، محيي الدين (2004). **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلّى لأهل الذّكر من الأنوار**، تحقيق: إبراهيم الكيّالي، بيروت: دار الكتب العلمية.

عزّت، قرني (2020). **غايات الإنسان وفكرة الخير**، القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب.

غارودي، روجيه (2003). **كيف نصنع المستقبل**، بيروت، الجزائر: دار الفارابي، المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية.

غريش، جون (2018). **العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجيات النفس**، ترجمة: محمّد شوقي الزين، بيروت: مؤمنون بلا حدود.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (2003). **مجموعة رسائل الإمام الغزّالي**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الفارابي، أبو نصر محمد (1995). **تحصيل السعادة**، تقديم وشرح: علي أبو ملحم. بيروت: دار ومكتبة هلال.

الفارابي، أبو نصر محمد (2012). **ما ينبغي تعلّمه قبل الفلسفة، ضمن الرسائل الفلسفية الصغرى**، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، بيروت: دار التكوين.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى (2012). **الكلّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمّد المصري، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

ليبوفتسكي، جيل (2018). **عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحوّلات ما بعد الحداثة**، ترجمة: حافظ إدوخراز، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنّكة (2011). **الأخلاق الإسلامية وأسسها (الجزء الأول)**، دمشق: دار القلم.

هايدغر، مارتن (2008). **ماذا يعني التّفكير؟**، ترجمة: نادية بونفقة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

هايدغر، مارتن (2023). **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم-التناهي-الوحدة**، ترجمة: إسماعيل المصدق، ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد.

References

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2023). *Suʾāl al-sīrah al-falsafiyyah: Baḥth fī ḥaqīqat al-tafalsuf al-iʾtimānī*. Markaz Nuhūḍ li-l-Dirāsāt wa-al-Buḥūth.

al-ʿĀmirī, A. Ḥ. M. ibn Y. (n.d.). *Al-iʿlām bi-manāqib al-Islām* (A. ʿAbd al-Ḥamīd Ghurāb, Editor). Dār al-Aṣālah li-l-Thaqāfah wa-al-Nashr wa-al-Iʿlām.

al-Aṣfahānī, Ḥ. ibn M. al-Rāghib. (2007). *Kitāb al-dharīʿah ilā makārim al-sharīʿah* (A. al-Yazīd Abū Zayd al-ʿAjamī, Editor). Dār al-Salām li-l-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Daghāmīn, Z. (2008). "Iʿmār al-kawn fī ḍaw' nuṣūṣ al-waḥy", al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, Islāmīyah al-Maʿrifah (Majallat al-Fikr al-Islāmī al-muʿāṣir lāḥqan), 14 (54).

al-Fārābī, A. N. M. (1995). *Taḥṣīl al-saʿādah* (ʿA. Abū Mulḥim, Introduction and commentary). Dār wa-Maktabat Hilāl.

al-Fārābī, A. N. M. (2012). *Mā yanbaghī taʿallumuhu qabla al-falsafah*. In *Al-rasāʾil al-falsafiyyah al-ṣughrā* (ʿA. al-Aʿsam, Editor). Dār al-Takwīn.

al-Ghazālī, A. Ḥ. M. ibn M. (2003). *Majmūʿat rasāʾil al-Imām al-Ghazālī*. Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

al-Kafawī, A. al-B. A. ibn M. (2012). *Al-kulliyyāt: Muʿjam fī al-muṣṭalaḥāt wa-al-furūq al-lughawiyyah* (ʿA. Darwīsh & M. al-Miṣrī, Editors). Muʾassasat al-Risālah.

al-Maydānī, ʿA. al-R. Ḥ. Ḥ. (2011). *Al-akhlāq al-Islāmiyyah wa-ususuhā* (Vol. 1). Dār al-Qalam.

al-Turīkī, F., & al-Turīkī, R. (1992). *Falsafat al-ḥadāthah*. Markaz al-Inmāʾ al-Qawmī.

Baumān, Z. (2016). *Al-ḥayāh al-sāʾilah* (Ḥ. Abū Jabr, Translator). Al-Shabakah al-ʿArabiyyah li-l-Abḥāth wa-al-Nashr.

Ghārūdī, R. (2003). *Kayfa naṣnaʿ al-mustaqbal*. Dār al-Fārābī & al-Muʾassasah al-Waṭaniyyah li-l-Funūn al-Maṭbaʿiyyah.

Ghrīsh, J. (2018). *Al-ʿaysh bi-al-tafalsuf: Al-tajrubah al-falsafiyyah, al-riyāḍāt al-rūḥiyyah, wa-ʿilājiyyāt al-nafs* (M. Sh. al-Zayn, Translator). Muʾminūn bilā Ḥudūd.

Grange, G. G. (1979). Langage et épistémologie, Paris: Klincksieck.

Hadot, P. (2002). Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Albin Michel.

Hāydighar, M. (2008). *Mādhā yaʿnī al-tafkīr?* (N. Būnfaqqah, Translator). Dīwān al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah.

Hāydighar, M. (2023). *Al-mafāhīm al-asāsiyyah li-l-mītāfīzīqā: Al-ʿālam–al-tanāhī–al-waḥdah* (I. al-Muṣaddaq, Translator). Dār al-Kitāb al-Jadīd.

Ibn ʿAjībah, A. ibn M. (2015). *Miʿrāj al-tashawwuf ilā ḥaqāʾiq al-taṣawwuf* (A. Sahl, Editor). Dār al-Muqṭam li-l-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Ibn ʿArabī, M. al-D. (2004). *Al-isfār ʿan risālat al-anwār fīmā yatajalā li-ahl al-dhikr min al-anwār* (I. al-Kayyālī, Editor). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Iqbal, M. (2011). *Tajdīd al-tafkīr al-dīnī fī al-Islām* (M. Y. ʿAdas, Translator). Dār al-Kitāb al-Miṣrī & Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Izūtsū, T. (2019). *Mafhūm al-wujūd wa-ḥaqīqatuhu* (ʿĪsā ʿA. al-ʿĀkūb, Translator). Dār Nīnawā.

Lībūftskī, J. (2018). *ʿAṣr al-farāgh: Al-fardāniyyah al-muʿāṣirah wa-taḥawwulāt mā baʿd al-ḥadāthah* (Ḥ. Idūkhraz, Translator). Markaz Namāʾ li-l-Buḥūth wa-al-Dirāsāt.

Qurnī, ʿI. (2020). *Ghāyāt al-insān wa-fikrat al-khayr*. Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-l-Kitāb.

Tārnās, R. (2010). *Ālām al-ʿaql al-gharbī: Fahm al-afkār allatī qāmat bi-ṣiyāghat naẓratinā ilā al-ʿālam* (F. Jakhtar, Translator). Dār Kalimah & al-ʿUbaykān.

Zarrūq, A. (2004). *Qawāʿid al-taṣawwuf* (ʿU. al-Juwaymidī, Editor). Dār al-Qalam.

Finding Ends and Enriching Life: Towards Reclaiming the Forgotten Roles of Philosophizing

Abderrazak Balagrouz*

Abstract

This study seeks to revive a forgotten way of philosophizing, one grounded in the view that philosophy is a mode of existence rather than merely a set of conceptual techniques or doctrinal systems. To this end, the study analyzes three central concepts: the discovery of ends, the enrichment of life, and forgotten philosophizing. It also examines the legitimacy of linking philosophizing to the study of ends, and of liberating it from the scientific perspective that has reduced philosophical knowledge to the writing of histories of the sciences and the critique of their foundations. This legitimacy rests on two justifications.

First, it exposes the intellectual contraction of contemporary philosophical activity. Definition, clarification, and diagnosis have become the dominant functions of philosophy, whereas philosophical discourse extends to other functions that bear on the ultimate ends of the self.

Second, it addresses philosophy's neglect of the discourse of being, and the tendency of culture to overvalue the immediate and the tangible at the expense of the enduring and the spiritual.

The study then turns to the foundations and aims of practical philosophizing. Philosophical work is defined as that which achieves an expansion of understanding; Socrates is presented as an exemplar of the unity of knowledge and life, and spiritual exercises and the performing arts are identified as practical means of changing one's view of the world and modifying behavior. Accordingly, the study's immediate aim is to restore the connection and convergence between philosophizing and the inquiry into ends, while its long-term aim is to unveil being, which has come under the sway of the discourse of multiplicity.

Keywords: Forgotten Philosophizing, Spiritual Exercises, Reductionist Reason, Knowledge and Life, Behavioral Transformation.

*Abderrazak Balagrouz holds a PhD in Philosophy of Values from the University of Constantine, Algeria, 2012 and is a Professor of Philosophy at the University of Setif 2. Email: a.belagrouz@univ-setif2.dz. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-9761-7486

Received: 2 January 2025; accepted for publication: 21 July 2025.

To cite this article: Belagrouz, Abderrazak (2026). "Finding Ends and Enriching Life: Towards Reclaiming the Forgotten Roles of Philosophizing." *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Ma`rifah*), 32(112), 45-70. https://doi.org/10.35632/citj.v32i112.13289

© 2026 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.