الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران-السانيا

كليـة العلـوم الاجتماعية قسـم الفلسفـة

مذكرة ماجستير في الفلسفة
بعنوان

مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي
عند: طه عبد الرحمن

إعداد الطالب:
مـولاي ناجـم

إشراف الأستاذ :
د.بوعرفة عبد القادر

أعضاء لجنة المناقشة:

1- **الرئيس**:أ.د الزاوي الحسين
2- **المقرر**:د.بوعرفة عبد القادر
3- **المقررالمساعد**:أ.منير بهادي
4- **المناقش**: د. موسى عبد الله
5- **المناقش**: أ.الزاوي عمر

السنة الجامعية:2005-2006

الإهداء

إلى من أوصى الله ورسوله – صلى الله عليه وسلم – بهما خيرا والدي الأعزاء.

إلى كل باحث ينفتح بكل قواه الإبداعية لتطوير الإبداع العربي.

إلى كل من هم قادمون وسائرون في هذا الطريق.

إلى كل من له غيرة على واقع الفلسفة خصوصا والفكر العربي عموما.

إلى روح الراحلين الساعين في إنارة هذا الطريق.

إلى هؤلاء وأولئك أهدي ثمرة عملي هذا.

كلمة شكر

أتقدم في البداية بفائق الشكر والتقدير إلى المشرف الفعلي على المذكرة "د.عبدا لقادر بوعرفة" الذي لم يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته القيمة .

كما أتوجه بخالص آيات الشكر والعرفان إلى الأستاذ الذي تقاسم معي مصاعب البحث ورافقني طيلة إنجاز هذا المشروع الأستاذ: " منير بهادي"، فأتمنى أن يكون هذا العمل في المستوى الذي يصبوان إليه.

شكرا إلى كل أساتذة قسم الفلسفة على رأسهم:أ.د عبد اللاوي محمد ،أ.د بوخاري حمانة ،أ.د الزاوي حسين، د.بن مزيان بن شرقي، د.مولفي محمد، د.بوكردلة زواوي ، د.موسى عبد الله، د.أ نور حمادة ، أ.الزاوي عمر، وإلى كل الطاقم الإداري بمعهد الفلسفة.

كما لا أنسى توجيه شكر إلى روح أستاذنا الطاهرة "قاري محمد" الذي شجعنا قبل رحيله عن مواصلة هذا الطريق – رحم الله روح الفقيد وأسكنه فسيح جنانه-.

إلى هؤلاء ألف شكر وألف تقدير.

الفهـــرس

المقدمة.....أ

الفصل الأول : ضبط المصطلحات و المفاهيم

المبحث الأول: مفهوم التأصيل

1-جنيالوجيا.....01

2-كرونولوجيا.....01

المبحث الثاني: مفهوم الإبداع

1-جنيالوجيا.....07

2-كرونولوجيا.....14

الفصل الثاني: الأصول العامة للإبداع الفلسفي

المبحث الأول: طبيعة مفهوم التأصيل

1-التأصيل الفلسفي أسباب و عوامل.....33

2-الإبداع الفلسفي و صلته بالمنقول الفلسفي.....34

3-الإبداع الفلسفي و الترجمة.....36

المبحث الثاني: الفلسفة و الترجمة

1- التعارض و التقارب بين الفلسفة و الترجمة.....45

2- الطريقة التأصيلية في ترجمة الفلسفة.....52

المبحث الثالث: أركان و آليات التأثيل المفهومي

1- الأركان الأساسية للتأثيل المفهومي وآلياته.....55

2- المفهوم الفلسفي و أنواع التأثيلات.....58

3- نماذج للتأثيل المفهومي.....64

الفصل الثالث: التأصيل الإبداعي و علاقاته بالتراث

المبحث الأول: التأصيل: التراث و المعاصرة

1- التأصيل : معوقات و حلول.....67

2- التأصيل : التاريخ و الواقع الحي.....74

3- التأصيل و التجديد و علاقتهما بالاستقلال الثقافي.....76

المبحث الثاني: الإبداع الفلسفي و إشكالية تجديد التراث
1-الإبداع الفلسفي :معوقات و حلول.....87
2- الأصالة والإبداع الفلسفي ومسألة التراث.....93
3- الإبداع الفلسفي و الإيديولوجية (مسألة الإبداع و التأصيل).....94
المبحث الثالث: التعامل مع التراث و طريقته
1- الموقف من التراث.....96
2- قراءة التراث.....98
3- إحياء التراث.....100
الخاتمة.....105
الملاحق.....أ

مقدمـــة:

إن سؤال الإبداعية في الفلسفة هو في حقيقة الأمر موضوع قديم متجدد، قديم بطرحه لكنه جديد في مضمونه، حيث كان البحث عن الشروط التاريخية والفكرية والمعرفية الخاصة التي أعاقت نشأة فكر فلسفي في المجتمعات العربية خلال القرن العشرين، وبالخصوص الفترة التي كانت قبل ذلك والمعروفة بعصر النهضة.

ولما كان عدم حضور قوي للفلسفة في القرن العشرين مفاده هو أن الفلسفة في العالم العربي لم تجد منبعا لها في المعطيات المباشرة من واقعها في تاريخها الحي، فتجسدت علاقة الفيلسوف العربي بتاريخ الفلسفة من وجهتين: موقف التبعية وموقف الاستقلال الذي يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية.

وفي عصرنا الحالي نجد هناك عدة محاولات متعلقة بالبحث عن تأصيل لعملية الإبداع في الحقل الفلسفي بكل أنواعه الخطابية، إلى أن جاءت المحاولة التي نعدها المطلب الأول لكل متفلسف كان أو مترجم أو غير ذلك ممن يهمه النهوض الفكري للعالم الإسلامي العربي والمتمثلة في أعمال "طه عبد الرحمن" الذي يطرح وبشكل متجدد مسألة إيجاد فلسفة عربية معاصرة, حيث نجده يضع تأصيل أو أصول عامة للإبداع الفلسفي, هذا في سياق التبعية الفلسفية العربية للترجمة وفي ظل التقليد المفاهيمي الذي لا ينطبق على علاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع.

وفي ظل البحث عن جواب للسؤال الإبداعية في الفلسفة العربية يأتي عنوان هذه المذكرة والمحدد بـ: مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند طه "عبد الرحمن". فالقضية الأساسية والمراد طرحها هنا: هل يمكن للفلسفة العربية الإسلامية الوصول إلى إبداع فلسفي حقيقي ومتجدد في ظل رهانات الترجمة وإشكالية بناء المفاهيم؟ أم عن القول الفلسفي قول راسخ في التقليد مقتصر على الإتباع ؟ والجواب عن هذا السؤال حول إمكانية إبداعية الفلسفة العربية الإسلامية في ظل رهانات الترجمة وبناء المفاهيم معناه طرح أسئلة أخرى تتعلق بمعنى غياب الإبداع الفلسفي في الوقت الراهن عن مجتمعات كان لها تراث في هذا المجال، لا يمكننا التنكر لقيمته ولمساهمة مفكريه في تاريخ الفكر الإنساني عامة وهذا يتضمن أسئلة أخرى:

هل القول عن الإبداع ونقيضه الإتباع حاملان لآثار التقليد ؟ وهل يمكن أن يتحقق الإبداع في ظل الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة ؟ وهل لذلك علاقة بإبداعية المفهوم الفلسفي ؟

إذا كان المتفلسف في الحاضر لا يستطيع قطع الصلة بماضيه أم القول أنه مأصول الماضي، فإن الحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية في الإبداع الفلسفي يستوجب حضورها إلى جانب المنقول الفلسفي مع استبعاد الانقطاع بمعناه المفهومي في الفلسفة المقترن بمفهوم الإبداع في الفلسفة، وهذا يكون بتحديد شروط إمكان الإبداع الفلسفي في سياق تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للترجمة والبنائية للمفاهيم المطلوبة ؟

إن هذه الإشكالات وغيرها ستمثل الركيزة أو القاعدة لانطلاقنا في البحث.

هذا البحث يبدأ بمقدمة تهدف إلى رصد حركية المنهج المتبع مع رصد المبادرات والغايات وأهم الصعوبات التي صادفت هذه الدراسة وعليه حدد في تحليلنا لهذا الموضوع ثلاثة فصول:

لقد تناولنا في الفصل الأول ضبط المصطلحات والمفاهيم التي يقرها الانشغال بعنوان هذا البحث الموسوم بـ: مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند "طه عبد الرحمن"، فالتزمنا في تحديدها بمصطلحين أساسيين لضرورة تداولهما في مقدمة هذا البحث وهما مصطلح "التأصيل والإبداع" حيث قمنا بعرض جنيالوجي وكرونولوجي لهما، انطلاقا من التأثيل المفاهيمي إلى تاريخية التأصيل والإبداع ابتداء من الفكر الشرقي مرورا بالفكر اليوناني والفكر الوسيطي (المسيحي والإسلامي)، وصولا إلى "طه عبد الرحمن" المقصود بالدراسة، وكان غرضنا من هذا العرض هو رصد الحركة التاريخية للإشكال من جهة، وإبراز نقاط التجاوز بل الإبداع الذي أحدثه "طه" على الموضوع من جهة أخرى.

أما الفصل الثاني وهو الأساس بحيث يتفرع إلى ثلاثة مباحث رئيسية:

المبحث الأول: يتناول أسباب وعوامل التأصيل الفلسفي، بحيث يشير أيضا إلى الإبداع وصلته بالمنقول الفلسفي والترجمة، وكان الغرض من هذا تبيان طبيعة مفهوم التأصيل للإبداع الفلسفي عند "طه عبد الرحمن".

ثم رصدنا في المبحث الثاني: العلاقة الواجبة بين الفلسفة والترجمة والتي تقترحها تأصيلة "طه" في ترجمة الفلسفة من خلال رفع دعوى التعارض وإثبات التقارب بين الفلسفة والترجمة.

أما المبحث الأخير من هذا الفصل: عالجنا فيه الأركان الأساسية للتأثيل المفهومي وآلياته من خلال إيضاح العلاقة بين المفهوم الفلسفي وأنواع التأثيلات مع اختيار نماذج للتوضيح أكثر.

هذا الفصل يمثل الشكل العام للشروع الطاهوي ويعد تمهيدا للفصل اللاحق الذي حددنا فيه أوجه التقارب والتباعد في دراسة التأصيل الإبداعي وعلاقته بالتراث بين المشروع الطاهوي وغيره من المشاريع المعاصرة.

حيث نجد الفصل الثالث متفرعا إلى ثلاثة مباحث كلها ترمي إلى تأسيس تأصيلة إبداعية إيجابية مع التراث انطلاقا من الواقع والتاريخ الحي لعلاقات الإنسان –الواقعية، التاريخية والإيديولوجية...– بالوجود، مع تحديد معوقات وحلول هذه التأسيسية لعملية التأصيل الإبداعي وبيان العقلانية المطلوبة في التعامل مع التراث.

وأخيرا ننهي البحث بخاتمة نرصد فيها أهم النتائج المتوصل إليها، مع تحديد لأهم ما يواجهنا من إشكاليات جديدة في هذا الميدان.

على العموم هذه العناصر التي أشرنا إليها في هذا البحث لا تعبر في حقيقة الأمر سوى عن بعض جوانب تأصيل الإبداع في الفلسفة، وإن وجهة نظري هذه ليست الكلمة النهائية فيه, بل يبقى المجال مفتوحا أمام تفسير آخر. ذلك إن لم نقل بشمولية لصعوبة في طرح جميع جوانب الموضوع قد توجد في بعض منه مثل صعوبة الموضوع في تناوله مع الأسس الجديدة فيه التي نلمس فيها إبداعية في المفاهيم والمصطلحات قد يشكل علينا فهمها ونجد فيها نوع من التعقيد إن لم نرجع لها عند صاحبها. ضف إلى ذلك ندرة بعض المصادر التي لها علاقة بالموضوع لا سيما باللغة الأجنبية وكان ما هو أصعب من ذلك, هو طرح المشروع الطاهوي إلى جانب تلك الصراعات والنزاعات الداخلية والخارجية على المستوى الفكري في اعتبار يستلزم اليوم تضافر معطيات الكثير من المعارف من الفلسفة إلى التاريخ ومن السوسيولوجيا إلى الإسلاميات, فكان نصيبنا أن نتاولها في صراع بالغ الضيق.

فقد كان اختيارنا للموضوع لأنه قديم في طرحه جديد في مضمونه أو محتواه مع أننا أدركنا مدى فاعلية هذا الموضوع الذي يعاني نقص في الفكر العربي خصوصا من طرف المبدعين سواء كانوا من المعلمين أو المتعلمين والأهمية هذه إن توفرت لم ترق إلى معرفة الشروط التي تمكنها من الإبداع في مجالها الفلسفي ربما لعدم توفر ما أنتج في هذا المجال أو ربما لصعوبة فهمه وإدراك مصطلحاته أو مفاهيمه.

والغاية من هذه المغامرة هو أن نساهم إلى جانب ما أنتج في هذا المجال للقارئ الكريم سواء كان متفلسفا أو مترجما أو أديبا أن يجد ما ينير له الطريق في مجال إبداعيته المستقلة إلى جانب المنقول ورهانته بصفة عامة والفلسفية خصوصا.

وعليه يكون المتفلسف قد تحرر من تاريخ الفلسفة إلى إيجاد معطيات مباشرة في تاريخه الحي تطرح على المجتمع سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية...تفتح المجال أمامنا إلى إبداع فلسفي حقيقي يثبت وجوده الاجتماعي والمعرفي وينافس غيره في بناء المستقبل الإبداعي للفلسفة.

الفصل الأول

ضبط المصطلحات والمفاهيم

المبحث الأول:التأثيل المفاهيمي

1. مفهوم الإبداع: 1- في اللغة
   2- في الاصطلاح
   3- في الفلسفة

2. مفهوم التأصيل: 1- عامة
   2- لغويا
   3- اصطلاحا

المبحث الثاني: كرنولوجيا التأصيل والإبداع

1. تاريخية التأصيل والإبداع:1- في الفلسفات القديمة
   2- في الفلسفة الهلنستية
   3- في الفلسفة المسيحية
   4- في الفلسفة الحديثة
   5- في الفلسفة المعاصرة

إن ما يشغل المتفلسف العربي اليوم سؤالا رئيس يواجه كل من له غيرة على وضع الفلسفة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي هو:هل هناك إبداع فلسفي حقيقي في الفلسفة الإسلامية العربية ضمن ما تفرضه تحديات الترجمة و المفاهيم المتمكنة عند غيرنا ؟ أو كيف نؤصل لعملية إبداع فلسفي حقيقي بعيدا عن تيارات التقليد والإتباع للمنقول الفلسفي ؟

فإذا كنا قد حددنا عنوان بحثنا بـ :مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند "طه عبد الرحمن". فإن الانشغال بهذا العنوان يتطلب منا أن نحدد في البداية مصطلحا ته الأساسية والتي التزمنا في تحديدها بمصطلحين أساسيين لضرورة تداولهما في مقدمة هذا البحث وهما مصطلح "التأصيل" و"الإبداع".

1-التأثيل المفاهيمي:

1-1-مفهوم التأصيل:

1-1-1-لغويا: "لفظة الأصل" لها معاني متعددة في اللغة والاصطلاح"لاحتواء تحديد مفهوم الفلسفة"لا نقف على جميعها بل على ما يفيد في تحديد مقصودنا حيث عبارة الأصول الفلسفية ،ونحن هنا نلتزم بما حدده" طه عبد الرحمن" نفسه لهذا المفهوم من المعاني اللغوية لهذا اللفظ .

1-1-2-في اللغة العربية:الأصل:«ما يبتني عليه غيره من حيث أنه يبتني عليه غيره وإن كان بالنظر و الإضافة إلى أمر آخر فرعا .ألا ترى أن أدلة الفقه من حيث أنها تبتني عليها مسائل الفقه أصولا ،ومن حيث أنها تبتني على علم التوحيد فروعا».[1]

والأصل هو:«أسفل كل شيء وجمعه أصول ،لا يكسر على غير ذلك وهو اليأصول.يقال : أصل مؤصل ،واستعمل "ابن جني" الأصلية موضع التأصل فقال:الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلا أو زائدة فإنها إذا كانت بدلا من أصل جرت في الأصلية مجراه ، وهذا لم تنطق به العرب إنما هو شيء استعملته الأوائل في بعض كلامها.وأ صل الشيء،صار ذا أصل،ويقال:استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها،واستأصل الله بني فلان إذا لم يدع لهم أصلا واستأصله أي قلعه من أصله».[2]

---

[1] - العجم رفيق ،**موسوعة مصطلحات جامع العلوم** ، مكتبة لبنان ناشرون ،ط1 ،1997 ، ص124 .

[2] - ابن منظور ، **لسان العرب المحيط**، دار لسان العرب ، بيروت ، دط ،ج1 ،1988 ،ص 68 .

يترتب على هذا المعنى اللغوي لوازم مختلفة،أحدها:أن الأصل يفتقر إليه غيره،ولا يفتقر هو إلى غيره أي أنه مكتف بذاته.

والثاني:أن الأصل معروف بنفسه من غير ما حاجة إلى التوسل في معرفته بغيره أي أنه بين بنفسه.

والثالث:أن الأصل هو أسفل الشيء الذي به يستحكم ويثبت أي أنه أساس لغيره .

ويقال:«رجل أصيل له أصل.ورأي أصيل:له أصل ورجل أصيل ثابت الرأي وعاقل وقد أصل أصالة ،مثل ضخم ضخامة ،وفلان أصيل الرأي وقدأصل رأيه أصالة،وإنه لأصيل الرأي والعقل ،ومجد أصيل أي ذو أصالة،والأصيل أي العشي ،والجمع أصل وأصلان مثل بعير وبعران وآصال وأصائل كأنه جمع أصيلة ».[1]

وهو نفس الشيء عندما نقول :«أثل:أثلة كل شيء :أصله،وأثل يأثل أثولا وتأثل: تأصل.وأثل ماله :أصله.وتأثل مالا :اكتسبه واتخذه و ثمره .وكل شيء قديم مؤصل:اثيل ومؤثل ومتأثل والتأثيل :التأصيل .وتأثيل المجد بناؤه والأثال بالفتح :المجد،وبه سمى الرجل ،ومجد مؤثل :قديم ،ومجد أثيل أيضا».[2]

وعليه :«الأصلي صفة من أصل،أما الأصيل :فهو الراسخ في أصل تقال:الأصالة على حالة أومقولة عين الأصل ،وتقال :الأصولية على مذهب يدعي العودة إلى الأصول».[3]

1-1-3 – وفي اللغة الأجنبية :

الأصل(Origine):كلمة لاتينية(Origo) تعني الأصل حيث:«يقدم هذا اللفظ معنيين ،وهناك فائدة في عدم الخلط بينهما حتى نتجنب المشاكل الخاطئة أو خلط الواقع مع الحق.فهو يعني من جهة،البروز الأولي لظاهرة أو حدث ما (وهكذا يمكن التساؤل عن أصل العالم)،ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط والظروف التي تسمح بتفسير التشكل أو التطور التاريخي لظاهرة ما (وهكذا نتسائل عن أصول الثورة الفرنسية)».[4]

–يطرح التساؤل الفلسفي على الميتافيزيقا عند ما يتقارب من التساؤل عن الأسباب الأولى:

---

[1] - المرجع السابق نفسه ، ص 68 .

[2] - المرجع نفسه ، ص21 .

[3] – أحمد خليل خليل ، **معجم المصطلحات الفلسفية** ، دار الفكر اللبناني, بيروت ط,1,1995، ص 20 .

[4] - Durzoi Gérard et André Roussl , **Dictionnaire de philosophie**, Nathan , Imprimeén France, pare I.M.E,2003,p283.(الباحث).

إذا كان الرجل العلمي يوجد نظريات ليفسر ظهور العالم أو الإنسان (ويجيب على أسئلة كيف؟)فإن الفيلسوف يستطيع أن يتسائل بـ: لماذا؟. وهكذا فإن التفكير في الأبعاد الخاصة للوجود الإنساني يضيف، إلى ما يمكن أن تدرسه العلوم،اعتبارات حول نهاية الظواهر أو حول قيمتها :إن مثل هذا التفريق يسمح بإبقاء إلى جانب المعلومات التي تقدمها العلوم الاجتماعية التفكير الفلسفي المحض والذي من شأنه أن يقدم الكثير عن الأخلاق وعن الحق. هذا كما هو مشروح في (القاموس) نفسه.[1]

كما نجد أن عبارة الأصل قد استعملت بمعنى آخر تضمنته كلمة (l'origéne) التي كانت تطلق على من :«جاء بعد الآباء الرسوليين للقرن الأول من المسيحية،وهو ينتمي إلى جيل من الكتاب المسيحيين الذين لهم ثقافة جد عالية ،وبوصفه عالم إنجيلي وفيلسوف فإنه ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية التي شهدت التثاقف التدريجي للمسيحية مع العالم الثقافي الإغريقي الروماني».[2]

يوضح (l'origène) على الخصوص أن الإيمان بالمسيحية لا يتناقض مع النموذج الهيليني الذي يؤكد أن وجه الحقيقة يرجع في أصله إلى الوحي الإنجيلي .إنه يتأصل ضد أصحب المذهب الغنوصي ويدحض الكتاب الوثنيين خاصة"Celes" –القرن الثاني– فيلسوف الإلهام (الإيحاء) الأفلاطوني الذي يرى أن المسيحية ما كانت إلا عبارة عن مجموعة من التنظيرات البذيئة.هذه المزاعم يؤكد (l'origène)أن الإيمان المسيحي ليس مصدره السحر ولا سرعة التصديق من طرف المسيحيين ولكنه مع إعطائه شهادات متنوعة فإنه مع ذلك يبقى جديرا بالثقة.إن تهجمات "Celes"على المسيحية والردود التي يقدمها (l'origène) تفيد على المستوى القاعدي ونموذج المفكرين اللاحقين في جدالاتهم الخاصة بالمسيحية. هذا كما هو مشروح في القاموس نفسه .[3]

ويخلص التعريف اللغوي إلى أن مفهوم التأصيل أو التأثيل الذي قد يضم في معناه مفهوم الأصل:إنه يعني أن الأصل:هو ما يبرز لأول مرة متصفا بخاصية الإستقلال و البداهة و التقدم عن غيره ،وبأنه مكتف بذاته ما يثبت أصالة وتأصل واصلية هذا البارز من جهة،

[1,2,3] – Ibid ,pp282 ,283(الباحث).

ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط و الظروف السامحة بتفسير التطور التاريخي لظاهرة ما .وعليه ينبغي أن يكون تحديد الأصول الفلسفية العربية الإسلامية كفلسفة حقة ،مستقلة ومبدعة .

1-1-4-التأصيل في الإصلاح:

1-1-4-1-الأصل في الإصطلاح الفقهي : هو ما يقاس عليه ،[1] كما يطلقه الفقهاء و الأصوليين على معاني عدة :أحدهما الدليل يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة .وثانيهما القاعدة الكلية: وهي إصلاحا على ما يجيء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزيئات موضوعها، وتسمى تلك فروعا ، واستخراجها منها تفريعا. وثالثها الراجح : أي الأولى و الأحرى يقال الأصل الحقيقة ، ورابعها المستصحب ، يقال تعارض الأصل والظاهر و خامسها مقابل الوصف على ما يجيء في لفظ الوصف.[2]

وعند أكثر علماء الأصول والفقه نجدهم يستعملون أصل القياس :الذي محله الحكم المنصوص عليه .وهذا ما نجده في مثال تحريم بيع الأشياء بأجناسها متفاضلة مثل :قيس الأرزعلىالبر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا،كان الأصل هو البر عندهم لأن الأصل ماكان حكم الفرع مقيسا عليه ومردود إليه كما نجد شرحه في (الكشاف) .

و عند المتكلمين :أصل القياس هو:الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع. مثل قوله عليه السلام:«الحنطة بالحنطة مثلا بمثل»كما هو مشروح في (الكشاف) أيضا نستنتج من هذا الكلام هنا وعلاقته بالمعنى الثاني في الاصطلاح الفقهي أن النص هنا هو بمثابة القاعدة الكلية والمتفرع عن هذه القاعدة هو الحكم المنصوص عليه ،وإذا كان الأصل هو ما يتفرع عليه غيره فكان النص هو الأصل والحكم المنصوص عليه من النص هو المتفرع عنه إذن .

وعلى غرار ذكر علاقة الأصل بالفرع بتطرق هنا إلى مفهوم أولفظة الأصول لتقارب هذه الأخيرة في الوضع ما بين الدين والفلسفة فيقال أصول الدين وقد شرحت في (الكشاف) على أنها علم الكلام. والأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه .وكما قال

---

[1] – رفيق العجم ، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، ،ص 124،نقلا عن ،**الكافي في النحو** ، جما ل الدين ابن عمرو عثمان بن عمر المعروف با بن الحاجب المالكي النحوي (646 هـ) ، **كشف الظنون** ،1370/2 .

[22]– بن علي محمد بن محمد التهاوني الحنفي ، **كشاف إصطلاحات الفنون** ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ،1998 ،مج1 .ص114، 115.

بعض العقلاء عن الأصول :«كل ما هو معقول ،و يتوصل إليه بالنظر والاستدلال،فهو من الأصول وكل ما هو مظنون أو يتوصل إليه بالقياس والإجتهاد فهو من الفروع».[1] وبهذا يمكن القول إن الأصول في الفلسفة هي ما يحكم فيها العقل الذاتي ،و يتوصل إليها بالنظر والإستدلال ، ولفظة العقل الذاتي جاءت هنا كدليل عن شرطية إستقلال العقول أو العقل عن غيره ،مما يكسبه معنى الأصل أو الأصالة إن صح التعبير.

3-التأصيل في الفلسفة :

الأصل في الفلسفة القديمة هو«البدء الأمثل،المثالي بدء الجوهر ولطافته.معرفة الأصل تقوم على بناء سجل فرضيات تأذن باستخلاص صحة التمثل الراهن للموضوع المتمثل ».[2]وهذا ما نجده في فلسفة أفلاطون . لكن مع تقدم الدراسات الفلسفية قد تغير معنى مفهوم الأصل فمع "هيجل"Hegl Friedrih Georg Wilhelm (1771-1831م) نزعت الفلسفة إلى الفصل الدقيق بين البدء التاريخي بوصفه عرضا محضا ،وبين الأصل باعتباره:إما صدورا جوهريا وإما جملة ظروف موضوعية دائمة ،تشكل مجالا تجريبيا معطى (المجتمع،اللغة،الحياة) فتجعله موضوع علم ممكن . كما هو مشروح(في المعجم الفلسفي لخليل أحمد خليل) .

كما أن الأصل قد يعني بدء الشيء ، أي اول ظهوره ونشأته ،كما في قول "ابن خلدون" (1332-1406م) في (مقدمته ،ص 284):"زعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيسا على العامة هناك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هناك ،وإن من ذلك المسجد،يكون أصل دعوته " وقد يطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل ،فيكون مبنى وأساس لذلك الشيء كمافي قول "رينان"ERNEST-JOSEPH RENAN (1823-1890م) :«يجب أن يشتمل تاريخ اصول المسيحية على تاريخ العهد المظلم الذي إمتد من أوائلها إلى الوقت الذي أصبحت فيه حدثا عاما شائعا ،ومعلوما لدى الجميع».[3]

و لماكان للأصل علاقة بالمبدء الأول القديم فنجد عند المناطقة:يطلق على المبدأ أو القاعدة فإذا أطلق على المبدأ سمي أصلا منطقيا بخلاف الأصل الزماني والتاريخي ، الذي يمكننا استنتاجه مما سبق ،وإذا أطلق على القاعدة دل في المنطق على قضية كلية من حيث

---

[1] – دغيم سميح ، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي** ،مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ،ط 1 ،1998 ، ص137 .

[2] – خليل أحمد خليل ، **معجم المصطلحات الفلسفية** ، ص20.

[3] – صليبا جميل ، **المعجم الفلسفي** ،الشركة العالمية للكتاب ، بيروت ،دط،1994،ج1،ص97 .

اشتمالها بالقوة على جزيئات موضوعها ،وتسمى تلك الأحكام الجزئية فروعا هذا على أساس أن القاعدة هي الأصل واستخراجها منها –الأحكام–يسمى تفريعا كما نجد شرحه في المعجم (الفلسفي"جميل صليبا") .كما نجد أن الأصل في الفلسفة أصل الموجود ،يعني الإمكان المتعين لوجود شيء ما ،والإمكان المعين أو المحدد لجوهر الشيء كما يطلق اصل الأسماء (Onomastique, Onomastics) على فرع من علم المعاجم يدرس الأسماء الحقيقية ويفرق في هذا المنحى بين درس أسماء الأشخاص (Anthroponymie) ودرس أسماء المكان (Toponymie) .[1]

ولما كان لمفهوم الأصل علاقة بالتأصيل فقد اشتق منه مفهوم الأصالة(Athenticité-Originality) التي هي حالة من يمتنع عن التقليد الثقافي الذي يؤدي لزوال الشخصية و إلى الاندماج في الثقافة الأجنبية.[2]

وهو الذي نراه أقرب إلى الإجابة عن سؤال الأصالة في الفكر الفلسفي و الذي يحمل في مضمونه عدة معان نذكر هنا معنيان أساسيان ذكرهما "جميل صليبا" (معجمه الفلسفي ص95،96)هما :الصدق (Authentictié) ويقال على الوثيقة أو العمل الصادر حقا عن صاحبه ويقابله المنحول(Apocryphe) .

والأصالة في علم مابعد الطبيعة :هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته، وفي علم الأخلاق هي الصدق والإخلاص ،وفي علم التاريخ يطلق اصطلاح نقد الأصالة على نظر المؤرخ في الوثائق والروايات، والأصالة عند "هيدغر" Martin Heidegger(1889–1978م) هي الأفكار والعواطف الصادرة حقا عن صاحبها...المتصلة بالواقع ومن كان عن غير ذلك فلا يقال إنه إنسان أصيلا .هذا كما شرحه "جميل صليبا" في (معجمه الفلسفي ص96.) والذي نجده يذكر فيه أيضا إنها قد تعني الجدة أو الإبتداع (Originalité) وهي أن يكون الشخص له صفة الأمتياز عن غيره بصفات جديدة صادرة عنه،فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأي جودته وفي الأسلوب إبتكاره وفي النسب عرا قته. ومن خلال التعريف اللغوي والإصطلاحي والفلسفي نصيغ هذا المفهوم لتأصيل الفلسفي الذي نراه

[1] – خليل أحمد خليل ، **معجم المصطلحات الفلسفية** ،ص21.

[2] –يعقوبي محمود ، **معجم الفلسفة** ، الميزان للنشر و التوزيع ،الجزائر ، ط2 ،1998 ،ص11 .

كمطلب لتحديد مقصدنا في المرحلة المتقدمة من هذا البحث وهو:التأصيل الفلسفي أو الأصل الفلسفي هو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة ، والذي يجعل إبداعه الفلسفي هنا يمتاز بصفات صادرة عنه مثل صفة الاستقلال والبداهة والتقدم،ومن هنا يمكنا أن نطلق عليه إنه إبداع فلسفي أصيل أو متأصل عند هذا دون غيره ،لأنه قد يكون موجودا مستقلا في الوقت نفسه عن الموجود الأخر. فإذا كانت الفلسفة تمتاز بصفة الاستقلال والبداهة والتقدم لحقائقها من إنسان لآخر فيمكننا أن نقول إن لهذا تأصيل فلسفي مبدعا وعند الآخر أيضا تأصيلا فلسفي مبدعا ومتجددا لأن وجود فلسفته إلى جانب فلسفة الآخر لا يستلزم التقليد أو الإتباع بشتى أشكاله.إذن إذا كان مفهوم التإصيل مشتركا بين كل الفلسفات فإن طريقة تناوله مختلفة إختلاف الوقائع التي يمر بها الإنسان في تاريخه الحي.لكن نلاحظ أن بعض الفلسفات أوالكتابات الفلسفية بالأحرى والمعاصرة منها أنها قد نفت التأصيل كشيء ثابت نظرا لتغير الزمن والواقع،فكل تاريخ إلا وله تأصله الخاص ومنه لا ينبغي للمنتوج التأصيلي أن يكتسب نوعا من القداسة.

2-مفهوم الإبداع:

2-1-لغويا:إذا كانت الدراسات العلمية قد استخدمت مفهوم الإبداع وتداولته في العديد من الأبحاث،فأنه لا يوجد اتفاق من قبل الباحثين المختلفين على تعريف واحد للإبداع .ولعل هذا راجع إلى صياغة الباحثين تعاريفهم الخاصة والمِؤكدة لوجهات نظرهم في التعامل مع المفهوم.وعلى هذا رأينا أن نعرض لمفهوم الإبداع واستخدامه في اللغة والاصطلاح والفلسفة أن نقف على ما يفيد في تحديد مقصو دنا حيث عبارة الإبداع الفلسفي.

2-1-1-في اللغة العربية:الإبداع هو:«إحداث شيء على غيرمثال سابق».[1]

وقيل:«لايكون الإبداع إلا بظلع يقال:أبدعت به راحلته إذا ظلعت،وأبدع به وأبدع، كلت راحلته أو عطبت وبقى منقطعا به وحسر عليه ظهره أو قام به أي وقف به وقال اللحياني: «أبدع فلان بفلان إذا قطع به وخذله ولم يقم بحاجته ولم يكن عند ظنه به وأبدع به ظهره ،وقال الأصمعي: بدع يبدع فهو بديع إذا سمن ».[2] كما نجد أن الإبداع عند البلغاء هو أن

---

[1]- محمد بن علي محمد التهانوي الحنفي ، **كشاف إصطلحات الفنون** ، ص 181. راجع أيضا: عبد اللطيف محمد خليفة، **الحدس والإبداع**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط، ت).

[2] – ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، ص 175 .

يشتمل على عدة ضروب من البديع. قال ابن أبي الأصبغ: ولم أر في الكلام مثل قوله تعالى: « وقيل يا أرض ابلعي ماءك ».[1] فإن فيها عشرين ضربا من البديع، والبديع ما يطلق على اسم من أسماء الله تعالى ومعناه المبدع.[2] وفي لفظة البديع نجد: « المبتدع، والبدع بالكسر، الأمر الذي يكون أولا، والغمر من الرجال، والبدن الممتلئ، والغاية في كل شيء، وذلك إذا كان عالما وشجاعا أو شريفا. والبدعة بالكسر: الحدث في الدين بعد الإكمال أو ما استحدث بعد النبي، وأبدع قد تعني "أبدأ" وأبدع بالضم أبطل، وأبدع بفلان عطبت ركابه، وبقى منقطعا به، وبدعه تبديعا: نسبة إلى البدعة, واستبدعه: عده بديعا. وتبدع: تحول مبتدعا».[3]

2-1-2- وفي اللغة الأجنبية: الإبداع (création) بالفرنسية، وباللاتينية (cratio)و (création, créationisme)قد نجد ترادفا فيها بين مصطلح الخلق و الإبداع في المعنى وتعني لفظة خلق في الديانة اليهودية المسيحية إقامة الله للعالم من عدم، ومثل هذه الفكرة كانت غريبة على الفلسفة اليونانية. ويتحدد معناها عند بعض الكتاب(ديكارت، Descartes "1596-1650" ،ومالبراتش، Malebranche "1638-1715") بالخلق المستمر أو المتواصل: الفعل الذي يحفظ الله به العالم كما أوجده في الأول. رغم أنه لا يصنع من العدم إلا أن الحديث يجري في بعض الميادين عن الخلق عندما يتعلق الأمر بإنتاج شيء جدي لكن بواسطة مواد موجودة مسبقا. وهذا خصوصا في ميدان الفن. وفكرة "الخلق الفني" هذه تستجيب لطموحات بعض الرسامين أو الكتاب (بودلير Baudelaire). مثلا الذي يتصور الشاعر على أنه المنافس الحقيقي لله، ويتكفل بكيفيته الخاصة بكل ما يبدو دوما على أنه لغز بالنسبة للإلهام (الإيحاء)، لكن الانتقادات المعاصرة تؤاخذ على أن التسمية تتلاءم مع إقامة أسطورة بائدة وغير مؤسسة من طرف الفنان القادر لا مع إخفاء العمل الحقيقي الناجم عن إنتاج أثر فني ما.[4]

والنزعة الخلقية (créationisme): هي النظرية التي ترتكز أساسا على التفسير الحرفي بلا تخيل وبذلك فهي ترفض كل تطور للأجناس: منذ آلاف السنين كل شيء خلقه

---

[1] – سورة هود، الآية 44 .

[2] – المصدر السابق، ص 182 .

[3] – أبو الطيب العظيم آبادي، **القاموس المحيط** ، مؤسسة الرسالة ، دط ، 1993 ، ص1 .

[4]– Durozoi Gérard et André Roussel,dictionnaire de philosophie;NATHAN,France,PP,91-92 (الباحث).

الله منفصلا وأكثر أو أقل تزامنا. تتعارض النزعة الخلقية بشكل واضح مع النزعة الداروينية وبصفة عامة مع المفاهيم المعاصرة لأنتروبولوجية ما قبل التاريخ: إنها تنفي كذلك تشكيل الكرة الأرضية منذ أربع مليار ونصف سنة وكذا فعالية المناهج العلمية التي تؤرخ للحفريات أو الفائدة التي تقدمها من أجل فهم أصل الجنس البشري.[1]

يخلص التعريف اللغوي إلى أن مفهوم الإبداع أو الخلق أنه يعني أن الإبداع: هو إنشاء للشيء أو استحداث له على غير سابق لما هو محدود. إنطلاقا مما هو موجود مسبقا، أوله علاقة بالوجود. ومنه يمكن أن نتكلم عن إبداع أو إنشاء فلسفي على غير المنقول انطلاقا من الواقع التاريخي الحي ما يجعل حقا أصيل.

2 . الإبداع في الإصطلاح:

قال السيد السند: «الإبداع في الاصطلاح: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بغير مادة ».[2]هذا مثل إخراج الله العالم من العدم إلى الوجود هذا بمعنى إن ما لم يكن موجودا فقد أصبح بفعل قدرته سبحانه موجودا. وكما يقول المتكلمون إن الإبداع هو: « ما سوى فعل الله تعالى حادث بحدوث زماني» .[3]وعندما نقول إنه إيجاد الشيء عن سبق مادة واحدة، كإيجاد الله تعالى العقول فالله سبحانه وتعالى أوجده من غير سبق مادة ومدة, وهكذا سيرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد، و« الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء وقليل، كما تعني أيضا الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء والخلق إيجاد شيء من شيء، فالحق تعالى يقول(بديع السماوات والأرض).[4] و(خلق الإنسان).[5] وعليه فالإبداع أعم من الخلق, ولذا قال: بديع السماوات والأرض، وقال خلق الإنسان ولم يقل بديع الإنسان. كما يقال: «إن الخلق في الإصطلاح النظري: على قسمين أحدهما صورة تخلق في مادة، والثاني ما لا مادة, له بل يكون وجود الثاني من الأول فقط من غير توسط المادة, فالأول يسمى " التكوين " والثاني يسمى" الإبداع "ومرتبة الإبداع أعلى من مرتبة التكوين ».[6] فالخلق كصورة تخلق في مادة كالخلق الفني

---

[1] – Ibid,PP,91-92,(الباحث).

[2] - محمد بن على بن محمد التهانوي الحنفي ، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ، ص182 .

[3] – رفيق العجم ، **موسوعة مصطلحات العلوم**،ص 10 ,11 .

[4] – سورة البقرة الآية 117 .

[5] – سورة الرحمان الآية 3.

[6] - سميح غنيم , **موسوعة مصطلحات علم الكلام**, ج،1ص05 .

والخلق من غير مادة كالإبداع الإلهي الذي هو أعم من الإبداع البشري الذي هو تكوين من مادة سابقة.

3 – الإبداع في الفلسفة:

3-1-الإبداع عند الحكماء: هو « إيجاد شيء غير الصنع مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم , كذا في (شرح الإشارات),والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث ,فإن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي والإحداث لا يكون من الشيء وجود زماني, وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه كذا في (الكشاف) .والإبداع يناسب الحكمة, والاختراع يناسب القدرة والفطر شبيه أن يكون معناه الأحداث دفعة والبرأ إحداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة.»[1]

نلاحظ أن هذه التعريف الجامع لمعنى الإبداع عند الحكماء فيه إشارة إلى جانبين جانب من جهة علاقته بالبعد الميتافيزيقي,ومن جهة أخرى من جانب علاقته بالبعد الوجودي الإنساني وبهذا التعريف الشامل تتحقق النظرة الفلسفية الشاملة لمفهوم الإبداع.

3-2-والإبداع عند المناطقة: هو«إن حد الإبداع هو إسم مشترك لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لاعن مادة , ولا بواسطة شيء, والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط, وله في ذاته أن لا يكون موجودا, وقد أفقد الذي له في ذاته إفقادا تاما».[2]وهذا التعريف لو وقفنا عنده لندرك إن حد الإبداع في موضعه يحمل معنيين أولهما الإبداع من عدم وبدون واسطة, وثانيها : الإبداع المتواصل الذي يكون عند سبب بلا متوسط. فالأول قد يمتاز بديمومة تجعلنا نصطلح عليه " الإبداع المستمر" مثل إبداع الله للعالم.والثاني يمتاز بالانقطاع يمكن أن نصطلح عليه اسم "الإبداع المتواصل" لإن إنقطاع أسباب وجود بلا متوسط يعني عدم تواصله. وإذا كان ذلك فإن الإبداع الفلسفي يكون أقرب إلى الثاني من الأول،الشيء الذي يجعلنا قد نتسائل عن طبيعة تصور مفهوم الإبداع في المجال الفلسفي ؟

إن الجواب عن سؤال الإبداعية في الفلسفة الإسلامية العربية سواء بالنفي أو الإثبات يجعلنا نتدارك آثار الاتباعية الواقعة في التقليد للمنقول الفلسفي لان: «المجتمع اليوناني في

---

[1] – نفس المرجع الأسبق, ص10, 11 .

[2] – جبر وآخرون ,**موسوعة مصطلحات علم المنطق**, مكتبة لبنان ناشرون, بيروت ط1 ,1996, ص01.

العهد الأول اهتموا بنشر المعرفة عن طريق الكتابة المقدمة لبعض المشابهات التي تحقق في العالم المعاصر بواسطة وسائل الاتصال المحسوسة».[1]

حتى إن تصورنا للإبداع نفسه ونقضيه الإتباع في عملية الإبداعية الفلسفية العربية يظل حاملا لآثار ذلك التقليد سواء على مستوى الدين أو العلم أو الشعر أواللغة. فالفلسفة العربية قد استقت من الفلسفة اليونانية أهم القضايا بل نقلتها في أكثر الأحيان نقلا حيث راح أهلها يوفقون بين ما تنافر من مذاهب اليونان وبين ما تناقض من هذه الفلسفة و إيمانهم، و الناتج كان هذه الفلسفة التي نعرف، والتي لم تكن لنا لولم يكن النقل, حيث تتجلى آثار ذلك التقليد في:

ا)- الدين(الفكرانية):كان للنقل أثران متناقضان حسن وسيء, أما الأثر الحسن:فظهر في الاستعانة بالفلسفة لفهم تعاليم القرآن وفي الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذلك التعليم وهذا ما كان له دورا أكثر يتجلى في العقلانية الاعتزالية.أما الأثر السيئ:وهو تأويل الفلسفة لبعض عقائد الإسلام تأويلا مخطئا لأن تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة "أرسطو" وهذا الأخير في نظرهم أجل من أن يخطيء! ونذكر على سبيل المثال:إنكار "ابن رشد " لعقيدة الخلق.لأن "أرسطو " أحال إيجاد شيء من لاشيء, و إنكاره أيضا بعث الأجساد لان هذا البعث يؤدي الى عدد من الأجساد لا نهاية له بالفعل و "أرسطو " قد أحال مثل هذا العدد.

ب)-وفي العلم: لم يكن للعرب علوم ولم تكن اللغة العربية لغة علمية و بفضل ما نقل العرب من علوم الأعاجم تكونت لغة علمية ووجد علماء وتطورت علوم.

ج)-و في الشعر:كان للعرب شعر حكمي و تعمق هذا الشعر بعد النقل متأثرا بالفلسفة فكانت حكم"أبي تمام"(188هـ)و"المتنبي"(915-965م)وغيرهم وكان فن جديد في الشعر العربي" فن الشعر الفلسفي"وقد أجاد فيه خاصة "أبو العلاء المعري" (363-449 هـ).

د)-و في اللغة:دخل في اللغة العربية تحت تأثير النقل ألفاظ أعجمية كثيرة كفلسفة, سفسطة, وهيولى وأسطقس و موسيقى وجغرافيا....و اتسعت ألفاظها لمعان كثيرة كمعاني القوة و الفعل والمادة والصورة والكم والكيف والأين والجوهر والعرض, وأمثال ذلك

[1]- zarader Jean Pierre, **Introduction a la phénoménologie**, sous de la direction Philippe cabestan, Imprimé en France .2003, page 83. (الباحث) .

فأصبحت اللغة العربية لغة علمية, وحوت هذه اللغة جل ما كانت تعرفه شعوب الإمبراطورية العربية.[1]

وعليه نقول أن من تولوا الإجابة عن هذا السؤال –الإبداعية في الفلسفة –لم يكونوا من المتفلسفة العرب فقط بل أهل المنقول الفلسفي نفسهم كان لهم نصيب إن لم نقل بأنهم أسسوا في ذلك لقيود الإتباع من خلال سبقهم في هذا المجال.

إذ ينكشف أمامنا ذلك الأثر و تتجلى مظاهره بوضوح في تبعية الفلسفة العربية للترجمة وتقليدها لمفاهيم الغير في مجمع سياقاتها المجتمعية والتاريخية و الاقتصادية و السياسية منها. وعليه يلاحظ أن الترجمات الى العربية لم تكن في جميع الحالات مباشرة عن النص اليوناني بل عن النص السرياني الذي هو ترجمة للنص اليوناني مع شروحات للمترجم السرياني.[2] وهذه التبعية للترجمة تعود في التاريخ الى العصر الأموي حيث أن أول نقل حدث في الإسلام بفضل "خالد بن يزيد بن معاوية " و الذي نقل له "اصطفن " وهو من الإسكندرية وكان هذا النقل من اللغة القبطية و اليونانية إلى العربية.

و الانقطاع كمفهوم مقترن في الإبداع حمل هذا الأخير على معنيين كما يقول "طه عبد الرحمن".[3]هما :

ا)الانقطاع عن المنقول الفلسفي و ب) الانقطاع عن المأصول الديني.

فلا يمكن القول بالإبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم يتم لها قطع الصلة بالمنقول الفلسفي من خلال تأسيسها لعلاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع يجعلها تختلف في طرحها لإشكالاتها واستدلالاتها عن المنقول الفلسفي أو المأصول الديني المتمثل في استبعاد كل ما له علاقة بالمعتقدات الدينية و كيف يتم هذا ومقتضى الدين يحث على طلب العلم والحكمة أو الانقطاع مع الاثنين معا الشيء الذي يجعلها تنتسب في علاقتها بالمنقول الفلسفي عند "طه عبد الرحمن" الى ثلاثة ضروب من النقل المذموم:(أما إلى 1) النسخ:فيقال:" ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا منتحلا للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى"،أو إلى 2) السلخ:فيقال:" ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا ملما بالفلسفة اليونانية يبدل اللفظ

---

[1]- يوحنا قمير، **أصول الفلسفة العربية**،ص(137-139) .

[2] - الفارابي أبو نص، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، دار المشرق ،بيروت،تق و تع: البير نصري نادر ،ط4 ،1968،ص53.

[3] - عبد الرحمن طه. **فقه الفلسفة**، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص49.

دون أن يبدل المعنى "،أو إلى 3) المسخ:" فيقال ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا مغيرا على الفلسفة اليونانية يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله").[1]

والحقيقة أن الجمع بين الانقطاعين أمر لا يمكننا أن نسلم بحقيقته خاصة إذا علمنا أنه يتم الانقطاع على افتراق بينهما.و العلاقة بين الإبداع والمأصول والمنقول تكاد تكون شبيهة بالعلاقة بين الإنسان (القلق) و العدم والوجود. فالانقطاع هو شرط الإبداع الأصيل لكن حصر هذا الإبداع في الذات ذاتها يجعل المبدع يتساءل كيف يختار أن يكون كما هو وليس هناك مقياس لتحدد كيف يكون وهذا يعني أنه محكوم عليه بذلك الاختيار, وكذلك « القلق يشغل في تكوين الوجود و العدم مكانة مميزة: تكشف شيئا ما, و الوجود اللامطلق أو العدم الذي يسكن الحقيقة الإنسانية, ونستطيع مما مضى ملاحظة أن هذا العدم هو شرط الحرية إذا كان وجود الحقيقة الإنسانية محصورا في الذات التي هي هي, كيف يستطيع الإنسان أن يختار بحرية أن يكون كما هو؟. لأن ليس هناك مقياس لتحديد ماذا أكون أنا و هذا يعني أني محكوم علي بإختيار أن أكون سعيد أو حزين, قوي أو ضعيف, مثقف أو جاهل...».[2]

ومن خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي والفلسفي نصيغ هذا المفهوم للإبداع الفلسفي الذي نراه كمطلب لتحديد مقصدنا في المرحلة المتقدمة من هذا البحث وهو: الإبداع الفلسفي هو تأسيس حقائق فلسفية على غير مثال سابق يتميز بالاستقلال والبداهة والتقدم وهذا المطلب لا نرى تحققا إن لم يكن هناك استقلال عن الترجمة في الفلسفة العربية الإسلامية.

ونحن عندما نتكلم في بحثنا عن مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي والمتحدد في عمل "طه عبد الرحمن" فإن نقصد بذلك الطريقة الفلسفية المطلوبة التناول في مسألة التأصيل أو وضع الأصول الفلسفية التي تكون عبارة عن حقائق فلسفية تمتاز بصفة الاستقلال والبداهة والتقدم يمكننا القول عنها أنها مبدعة ومتجددة أي أن الإبداع الفلسفي الناتج عنها يجعلها مستقلة ومتجددة إلى جانب وجود المنقول الفلسفي أو الفلسفة اليونانية, وهذا ما يجعلنا نبدع فلسفة: تمتاز بصفة الاستقلال من خلال علاقتها بالأصل الذي هو مكتفيا بذاته, فهو مستغنى عن غيره, فوجوده ليس متعلق بالغير أو أوصافه ولا في تقيده ولا تتبع أفعاله.كما تمتاز بصفة البداهة. كما أن الأصل بين بنفسه, فهو حقيقة تدرك بأول العقل أو ببادىء الرأي ويسلم بها

[1] - المرجع السابق ، ص 50 .

[2]- **Introduction a la phénoménologie**, par za rader Jean Pierre, page 83.

أوسع جمهور. كما تمتاز أيضا بصفة التقدم وهذا من خلال الأصل الذي هو أساس الشيء الذي يقوم عليه فهو القاعدة المقررة التي تترتب عليها المسائل المخصوصة فهو إذن شرط لازم لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به. لكن هذه الحقائق الفلسفية لتوفر هذه الشروط المتمثلة في الصفات يشترط أن تكون مستقلة عن الترجمة للخروج عن الاتباعية المضرة بالفلسفة.

لكن نصل في الأخير وكما هو مشار إليه سابقا إن:" الأصول الفلسفية بشكل عام ليست ثوابت" بما أنها من جملة ما يجري عليه قانون التغير, وأن مفهوم "الثابت" يشوبه الالتباس.

2) . كرنولوجيا التأصيل والإبداع :

2) . 1 تاريخية التأصيل والإبداع :

2. 1. 1. في الفلسفة القديمة(اليونانية):إن الحديث عن أصول الفلسفة اليونانية . باعتبارها ذروة الفلسفة القديمة المبدعة والمتجددة . وعلاقتها بالتأصيل يدفعنا إلى السؤال عن منطق هذا التأصيل : هل هو الذات اليونانية . باعتبارها مبدعة ومتجددة . أم إن تأصيلها للفلسفة كان من فلسفات أخرى ؟

إن الجواب بالنفي عن هذا السؤال يتضمن عدة نقاط : ينبغي أن نحدد في البداية الوجهة لهؤلاء في مسألة الإبداع قبل الحديث عن مسألة التأصيلات " المدرسة المثالية" أو الفوطبيعية التي تزعمها أفلاطون Platon (429_ 347 ق_م) في التفسير الفلسفي يعتبر الإبداع البشري لغزا محيرا لايمكن تفسيره إلا " بالإلهام" المنسوب إلى تاثير المصادر السماوية والإلهية , والمرتبطة بالمنابع الروحية والعقائدية للمبدع, لكن إختلفت هذه النظرة مع النظرة المثالية التي تزعمها "أرسطو" aristoto (384_322 ق_م) إختلافا جذريا بتعويله على الطبيعة كمصدر للإبداع وإيمانه بالتفسير العقلاني بدلا من الاعتقاد بسحر العوامل فوق الطبيعة.[1]

لكن رغم هذه النظرة الفلسفية للإبداع لا تسلم الذات اليونانية من نقد تأصيلاتها الفلسفية القائل بأن هذه الذات لم تكن مبدعة لها بل متبعة ومقلدة وهذا بدليل:

[1] – أنظر, عمر فروخ، **المنهاج الجديد في الفلسفة** ، دار العلم للملايين بيروت ، ط1، 1970 .

1- « لقد كان المصريون القدماء والبابليون (سكان العراق) أساتذة اليونان في علوم كثيرة كما يذكر اليونان أنفسهم».[1]وهذا دليل على أن اليونان في وضع أصول الفلسفة كان ربما تأصيلا من نقول لفلسفات الأمم القديمة قبل اليونان, والتي كانت تكتم علومها عكس اليونان, وهذا منذ أواخر الألف الثاني قبل الميلاد. ففي مصر قامت حركة للتوحيد لكن لم يكتب لها النجاح, لأن البشر لم يكونوا مستعدين لتقبل هذا المستوى العلمي, وهذا ما يفسر طابع الوثنية التي امتازت به أصول الفلسفة اليونانية.

2- كما كانت هناك أيضا فلسفات في حضارات أخرى غير اليونانية مثل "الثنوية " في فارس والهند, و" التاوية " و "الكونفوشية " في الصين, ثم "البوذية" في الشرق الأقصى والهند, وهذا أيضا دليل على إن الأصول الفلسفية اليونانية قد تكون وضعت إنطلاقا من فلسفات أخرى.

3- ولأن التفكير الفلسفي المنظم في اليونان لم يبدأ إلا في أواخر القرن السابع (ق_م)،[2] وهذه النقطة قد تحتسب من جهة إلا أنها ضمن جواب النفي وقد تكون أيضا من جهة جواب الإثبات للسؤال نفسه, لأن التأصيلات الأولى للفلسفة اليونانية إمتازت بطابع التفكير العلمي (رياضيا وطبيعيا) القائم على تعليل طبيعي مادي. هذا وفي أوساط القرن (5 ق.م) برزت تأصيلات فلسفية ذات نزعة إنسانية وبدأ الفلاسفة يهتمون بأحوال الإنسان الاجتماعية, وبتنظيم المعارف التي كان اليونان قد وصلوا إليها.

4- كما أن الفلسفات القديمة بكل أنواع مدارسها تميزت تأصيلاتها الفلسفية بالوثنية فلهذا انتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق في العصر الحديث مما جعلت رؤيا خاصة للإنسان في هذه الفلسفات القديمة تمتاز بالفطرة والطبيعة,وأنها الركيزة الأساسية للمتفلسفين المحدثين" لدراسة تكوين الإنسان فسمي الاتجاه الجديد فيها هذا بـ"النزعة الإنسانية " المتأصلة في الفكر القديم وسميت الآداب القديمة بـ"الإنسانية " لشهودها تأصل لما يتعلق بالإنسان منذ بدأ الفلسفة السقراطية مع " سقراط " Socrate (470- 400 ق.م), حيث أطلق على هذا فيما بعد "السقراطية المسيحية". وهذه النقطة قد تحتسب أيضا من جهة أنها ضمن جواب الإثبات للسؤال نفسه لأنها كانت من إبداع هذه الفلسفات. لكن ما يزيد من معقولية الإجابة

[1] - المرجع السابق, ص21.

[2] - المرجع نفسه, ص22.

بالنفي أكثر هو انتقال الفلسفة من الشرق إلى الغرب من خلال مراكز الإسكندرية في مصر ومدارس اللاهوت (الفقه المسيحي) ومدارس الفلسفة في أنطاكية والرها ونصبين و حران وجند ويسابور.... وغيرها.[1]

وكما نجد أن التأصيل الفلسفي في جذوره الأولى يعود إلى الحضارات الأولى – في إبداعاتها– مع بداية الفكر الفلسفي في الظهور كما يقول " هنري توماس " Henri Thomas": « بأنه يمكن إرجاع التفكير الحديث إلى حكمة المصريين وذلك عن طريق " أفلاطون " والفلاسفة اليونانيين الآخرين , فقد أخذ اليونان فلسفتهم عن الشرق و الغربيين المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان وأن عرضا مقتضبا للفكر المصري المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه "أفلاطون" و "أرسطو" موجود في فلسفة "تباح حوتب" Tpah Heutp وما تركه لنا "شوبن هاور" Schopen Hauer(1788–1860م) من تراث ممثلا في حكمة "أبور"Apôr" كما نجد وحي "سبينوزا" Spino za Bruch (1632_1677) و "كانط" في رؤى "أخناتون" "Akhnaton" .[2]

وهكذا نجد أنفسنا أمام أطروحات تفند القول بـ:"المعجزة اليونانية" وبالتالي نجد أنفسنا أيضا أمام سؤال عريض وجد مهم هو: هل الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة ؟. * كما يرى "جميل صليبا" بأنه لا عجب أن نطلق على الحضارة اليونانية اسم"المعجزة اليوناينة" وأن نقول أن فلاسفة اليونان القدماء كانوا وما يزالون العقل البشري في معظم مغامراته الجريئة . ولكن يجب القول: «ليس في الحضارات القديمة حضارة تثير الدهشة والإعجاب كالحضارة اليونانية لأن هذه الحضارة جمعت أثار الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية والفارسية ثم أضافت إليها أثارها أثارا فنية رائعة, ومذاهب فكرية مبتكرة, ومبادئ خلقية سامية يتجلى فيها الإبداع بأقوى مظاهره »,[3] وهذا ما يتفق فيه "جميل" مع "أندري كرسون" A .Cresson في

---

[1] - عمر فروخ ، **المنهاج الجديد في الفلسفة** ، ص70 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 22 .

*هذا عنوان كتاب "جورج جيمس" George james **التراث المسروق, الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة** .

[3] – صليبا جميل, **تاريخ الفلسفة العربية**, دار الكتاب العالمي , بيروت لبنان, ط3, 1995 ,ص(31،32) .

كتابه "الفلسفة القديمة" la philosophie antique paris1947, وهو يرى أيضا أن "أفلاطون"و"أرسطو" لهما الأثر الكبير في الفلسفة العربية والفلسفة الأوربية أعمق تأثير .

والجواب بالإيجاب يجعل التأصيل في وضع هذه الأصول الفلسفية اليونانية يمتاز بـ: الاستقلالية التامة عن غيرها- يمكن القول أنها ذات مبدعة- بدليل أنها تعتبر هي الأصل عند الفلسفات التي جاءت من بعد وهذا ما سنراه في المراحل المتقدمة من هدا البحث.

أما فيما يخص الفلسفة العربية القديمة فإن التأصيل فيها كان انطلاقا من الترجمات للنصوص الأصلية للفلسفة اليونانية وهدا المتغير في عملية التأصيل مع ربط إبداعات هذه العملية أو نتائجها بالمأصول حيث الخلل كان أكبر إنه قرأ المأصول انطلاقا من الأفكار اليونانية .[1] فأنتج لنا فلسفة غير عربية إسلامية بمعنى الكلمة، كما كان العرب المسلمون لا يعرفون اللغات الأجنبية فقام بحركة النقل هم السريان والنصارى واليهود الذين كانوا يتقنون اللغتين اليونانية والسريانية فينقلون إلى العربية ما كانوا قد نقلوه من قبل من اليونانية إلى السريانية.[2] هذه التأصيلات في الفلسفة العربية لم تكن لها علاقة بالواقع العملي بقدر ما كانت لها علاقة بالجانب النظري فقط، لذلك اصطبغت بميزة الإتباع والتقليد للمنقول الفلسفي الخاص، فهناك ما يبين أصالة المسلمين في بعض نواحي فلسفتهم كرد على من جحد من الكتاب المحدثين المسلمين وغالبية الباحثين الأوربيين وهذا في رؤية طرحت في أوائل الأربعينيات من القرن الماضي عند "مصطفى عبد الرزاق (1885)" في كتابه "تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية" إذ يبين فيه أنه كان لدى المسلمين تفكيرا خالصا-أو إبداعا خالصا- صدورا فيه عن ذاتهم وتفكير تنسيقي لهم فيه أيضا حظا من الابتكار, وهذه ،المحاولة تثبت منشأ التفكير الإسلامي الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية.[3]

وهذا معناه في البداية أنه كان التأصيل للفلسفة الإسلامية انطلاقا من عملية الترجمة التي عرفها العالم الإسلامي. في عصر بني أمية ابتداء من القرن(1هـ) لما فتحو بلاد

---

[1] - راجع إقبال **محمد, تجديد الفكر الديني في الإسلام** ، تع: عباس محمود, مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر، ط2 ,1968.

[2] - نقلا لصاحبه عبد الوهاب جعفر، **خطاب الفلسفة المعاصرة**، ص13 عن:
George Chistoph Lichtenber: « Schriften und brief » vol1, et2, Carel Hanser Verlag 1968 sudebrücher.J.885.

3- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، الرباط , ط7 ,1988, ص(48,46).

الأعجام, لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر. لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها ... ولقد أوتي أقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكرا وحضارة وفنا, ولكن الحكمة التي اختص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة– المبدعة باسم الكلمة –و بمعناها الدقيق.[1]وهذا كله معناه أن الفلسفة اليونانية قد عرفت قبل حركة الترجمة التي بدأت في العصر العباسي الأول, عن طريق "الكندي" و "أبو البركات البغدادي " و "ابن باجة " و "ابن طفيل " و " ابن رشد "غير أن أعمالهم أقرب إلى الشرح والتعليق,وعليه لايمكن القول انه كان هناك استقلال في الإبداع الفلسفي بمعنى الكلمة للفلسفة. مع محاولة غير واضحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي حتى إن بعض المستشرقين قد قال بعدم تمكن فلاسفة الإسلام من الإبداع الفلسفي وهذه المسألة رد عليها "إرنست رينانErnest ; Renan Josph (1823-1892م)" الذي حاول أن يحلل العقلية السامية اليهودية والمسيحية تحليلا عقليا بين قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفي حيث وجد سببه هو التوحيد .[2] والعملية التأصيلية لابد لها أن تجمع بين الواقع المحسوس ومد لولاته المختلفة من لغة ومعرفة ودين (أبعاد التجربة الدينية)، لكن هذه الأخيرة في حاجة إلى مراجعة تأصيلية, بدليل أن هذه التأصيلات الأولى لم تكن تراعي المعاني اللفظية في علاقتها بمجال التداولي للمتلقي, ويمكن القول إنها نفسها أخذت جاهزة مما كون مشكل في اللغات المتلقية وهذا ما يوضحه لنا تاريخ الترجمة والآداب الإفريقية عموما والعربية منها خصوصا مما يمكن القول: «إن النصوص الإفريقية في معانيها المعبرة عن اللغة الوطنية والأدب الوطني والأدب الإفريقي هم مشكل بالنسبة لهذه النصوص الإفريقية عند لقاء ما هو إفريقي بما هو غربي , أو اللغات الأوروبية التي خالطت لغات الأهليين بالتأكيد مثل الإنجليزية والفرنسية والمتنقلين الذين اكتسبوا تماثيل عن اللغات الرسمية».[3]

ولكنهم كانوا عالة على اليونان, تمذهبوا بالرواقية والأبيقورية, واقتبسوا بعض الآراء من المدارس الأخرى... وفي النصف الثاني من القرن (11و12م) بأكمله كان عصر تقدم

---

[1]– محمد عبد الرحمان مرحبا،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،ديوان المطبوعات ج,الجزائر, ط3, 1983 ,ص58 ,59.

2– نقلا لصاحبه, عبد الوهاب جعفر, خطاب الفلسفة المعاصرة, ص13 ، عن:

Gellner .E, **words and things** , penguin books,1968, p275.

[3]- Sous la direction de Jeam dolisle et tudith woodsworth, **les traducteurs dans l'histoir** , le persses de la l'université d'ottawa, edition UNESCO.canda.1995 p.100 (الباحث)

اجتماعي وسياسي وازدهار أدبي وعلمي عرف عدة تأصيلات ترجمية من اليونانية والعربية وكان لهم الأثر الأكبر في نمو الحياة العملية وأنه لا يبدوا واضحا إلا في أواخر القرن(12 م) وأوائل (القرن13م).[1]

إن هذا التمهيد المختصر يبين أن جل الفلسفات التي كانت ربما عند الغرب لم تكن أصلية أي إنطلاقا من واقع تاريخي حي لهم بل كانوا في أعظمهم مجرد مقلدين وتابعين للأفكار و الأخلاق التي سبقتهم في ذلك ... . وهذا ما معناه إنها لم تكن مبدعة. والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط عرفت باسم "الفلسفة المدرسية" أي التي كانت تعلم في المدارس، حيث شهدت الفلسفة في هذا المدارس عدة تأصيلات من أساتذة العصر الوسيط والثابت فيها إنها عبارة عن نقل من النصوص الأفلاطونية والأرسطية خصوصا.[2] والتي تم التركيز فيها على مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد تجلى هذا باختصار في إبداعات عدة أساتذة هم القديس « أوغسطين»S-Aggustine (354-430م) مؤسس الأفلاطونية المسيحية ومثقف العصر بمؤلفاته الأدبية واللاهوتية والفلسفية والثاني "ديونيسيوس الإريوباغي "Denis l'A éropagite الذي يظن الأغلب إنه أسقف سوري كتب باليونانية متأثرا بالأفلاطونية وكان له الأثر العميق في الغرب ترجم كتاباته إلى اللاتينية واتخذها مرجعا في تدريس الإلهيات والتصوف , والثالث هو "بويس" Boéce المترجم لكتب "أرسطو" المنطقية , ولما كتب لتأصيلات الأفلاطونية النجاح بسبب ما أصاب روما وإمبراطورياتها من غزوات البربر التي دمرت المدارس وأتلفت الكتب حيث بقيت الكنيسة وحدها بمثابة الحافظ والمأوى للثقافات الوسطية من الضياع, وهذا ربما ما يفسر لنا سيطرة الكنيسة على التأصيلات –أو الإبداعات – في مرحلة متأخرة. وهذا ما شهده عصر النهضة التي بعثها "شارلمان Charlemagne " في الربع الأخير من القرن 8إلى نهاية القرن12م.[3] ففي القرن التاسع (9م) كانت هناك تأصيلات جديدة تمثلت عن اتصال الغرب بالشرق، وفي القرن (13م) دفعت هذه التأصيلات العقول إلى الأمام– والمقصود به الإبداع– ما جعل المدارس تنفصل عن السلطة الأسقفية واستقلت شؤونها العلمية والإدارية فكانت منها الجامعات. كما كانت هناك ترجمات رأسا من اليونان لأن الترجمات العربية خاصة "أرسطو"(384– 322 ق م)

---

[1] - كرم يوسف, **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**, دار العلم, بيروت, د(ط,س),ص(95, 96).

[2] و[3] - المرجع نفسه، ص(01 ،06).

و"الكندي"(796-873م) و"ابن سينا"(980-1037م) "الفارابي"(872-950م) و"الغزالي"(1059-1111م) و"ابن رشد"(1126-1198م) تضمنت قضايا فلسفية مخالفة للدين, فتمسكوا ب"أرسطو" بالرغم من التحريم الكنسي وفطنوا إذن إلى مساوئ الترجمات التي كانت بين أيديهم، ففرقوا بين ما "لأرسطو" وما لغيره من الشراح اليونان والعرب، فنهضوا بالعمل عطاء باليونانية.[1] حيث تميزت هذه الإبداعات التأصيلية بسيطرة الأرسطية اللاهوتية والمسيحية فقامت عليها الجامعات في باريس "رشدية لاتينية".

وفي القرن (14م) ظهرت تأصيلات فلسفية جديدة في الغرب تسمى "باللفظية" أو"بالإسمية" الناقدة للماضي كله هذا باعتبار أنها قادت في تأصلاتها إلى علاقة واقعية أساسها النقد الشاك في العقل والمعقولات وقيام فلسفة خاصة للعقل مقطوعة الصلة بالدين, ودعت إلى الإيمان دون سند إلى العقل, فنقدت المجردات العقلية لـ"أرسطو" في علمه الطبيعي, وتحررت من سلطانها في العلم والفلسفة جميعا. الشيء الذي جعل النقد يجسد أكثر واقعية واستقلالية منطلقا من التاريخ الحي إلى الوصول إلى أصول الاجتماع, فأيد بالنظرة الحرمان والملوك في التمرد على البابوية, والقول أيضا بوجود الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية, وهذا ما جعل "الإصلاح الديني" -للكنيسة وليس للدين بمعنى الكلمة- يلح إلى الأفق فيما بعد, حيث أكدوا أن المعرفة الحسية أوضح من المعرفة المجردة فأكدوا تبعية هذه الأخيرة إلى الأولى, فهدموا ما شاده " أرسطو" (للسماء والعالم) وأقبلوا على الطبيعة فوضعوا العلم الخاص المستقل عن الفلسفة. إلا أنه يمكننا أن نقول أن فلسفتهم لم تكن مستقلة عن هذا العلم كما يدعون لأنها قائمة على أساس مادي هو ما يفسر الآن .

2)-1-3- في الفلسفة الحديثة:

في البداية نلاحظ أن النظرة الفلسفية للإبداع لم تكن كسابقتها قبل عصر الحداثة, إذ نجدها تغيرت "فالمدرسة العقلية" مع "كانط" Emmanuel Kant (1724-1804م) الذي كان أكثروضوحا من الذين سبقوه بالتركيز على أن جوهر الإبداع هو خلق ما هو غير موجود وليس محاكاة لما في الطبيعة كما اعتقد "أفلاطون" و"أرسطو", كما نجد "كانط" قد ميز بين "الخلق والتقليد" بإرجاع الخلق والابتكار إلى العبقرية وإقران الإبداع الحقيقي بالفن وليس بالعلم باعتبار أن الإبداع هو نتيجة التفاعل التبادلي بين التصور والإدراك. وكان "شوبنهاوز"

[1] - كرم يوسف, **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**, ص03 .

Shopen Hauer (1788–1860م)" قد أيد "كانط" في فكرة الإبداع الفني على الإبداع العلمي وأولوية الإبداع الفني مكتسبة من العبقرية التي يتطلبها فيرتقي بالعقل البشري من طور القبول السلمي للمسلمات إلى التأمل الموضوعي للحقائق.

ويتبنى "بنديتوكروس" Bindittio Cross فكرة مشابهة متمثلة في المقارنة بين الفن والعلم فيشير إلى أن " الإبداع العلمي يأخذنا إلى الحيز الرياضي التجريدي بعيدا عن واقعية الفضاء الفردي, فيما يجرنا "الإبداع الفني" في أعماق دواخل الشخصية. وهذا الأقرب في نظرنا إلى "الإبداع الفلسفي" الذي نخص الحديث عنه لاحقا وبهذا يكون المنهج العلمي عن المعرفة المنطقية المتأنية عبر الفكر والمفاهيم والفرضيات. بينما يكون المنهج الفني عن المعرفة الحسية المتأنية عبر التصور والخيال. فالمصدر الأساسي للإبداع إذن هو التصور والتعبير الذهني للتصور الشيء الذي يؤكد عليه " كولرج "Kolergو "كولنكود" Kolinkod على إن الإبداع ينشأ ويتطور داخل حدود الوعي, كما يتفق "روثنبرك" Rôtenberg مع "كستل"Kestel موضحا أن عملية الخلق والإبداع تستلزم توفر ما يسمى بـ "الذهنية اليانوسية" * والتي تتصف بالميل للتوفيق بين العناصر الفكرية المتعارضة لإنتاج شيء منسجم والتي يمكن وصفها مجازا بالقابلية على إيجاد الأفاق الجديدة.*

والواقع أن الفلسفة القديمة والفلسفة المدرسية مازالت تؤثر كل منهما بشكل أو بآخر في الفكر الحديث. فنجد الفلاسفة المحدثين في تأصيلاتهم لايرفضون أفكار"أرسطو" ولم يتخلصوا من آثار المدرسين لعدائهم لهم.[1] كما أن المتفلسفة المحدثين مدينين لرجال النهضة وما جاءوا به من أفكار جديدة فـ: "ديكارت" Descartes René (1596 – 1650م) الملقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة " لم يخترعها اختراعا، فقد سبق إلى الكثير من أفكاره والمنهج التجريبي الذي نسب إلى "فرانسيس بيكون" Bacon Francis (1561–1626م) في الواقع يرجع إلى "روجر بيكون" Bacon Roger (1214–1294م) في القرن (13م).وهذا بدوره قد أخذه من العرب. فالتأصيلات التي قامت بها التيارات الفكرية والإيديولوجية، يتطلب منا بداية فهم الأفكار الفلسفية التي تشكل الأساس الذي تقوم عليه هذه التيارات والأيديولوجيات.إذ أن الفلسفة

---

* – نسبة إلى" يانوس" إله الأبواب والبدايات الجديدة عند الرومان.

* - عن موقع أوراق عراقية : www.iraqipapers.net .

[1] - زقزوق محمود حمدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1993، ص12 .

اليونانية كان لها الأثر العميق على المتفلسفة في العصور الوسطى في أوروبا. حيث ظلوا ما يقرب عشرة قرون يرددون هذه الأفكار اليونانية وبذلوا جهودا معتبرة نتفهمها, فكانت ترجماتهم لها من العربية واليونانية إلى اللاتينية. حيث علقوا عليها وشرحوها وهذبوها وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين, حيث نال "أرسطو" المكانة العظيمة والممتازة في الغرب فقد اعتنقت الكنيسة آراؤه واعتبرتها فلسفة إلهية للقرون الوسطى يعاقب كل مخالف لها ويعتبر عاصيا أو كافرا.[1]وعليه نجد أن الفكر الأوروبي في هذا العصر كان خاضع لسلطتين في تأصيله هما: سلطة دينية متمثلة في الكنيسة وأخرى عقلية متمثلة في سيطرت آراء "أرسطو" على العقل, وبعد التأصيل الذي سعت الكنيسة في العصور الوسطى إلى تطبيقه إنطلاقا من ترجماتها العربية واليونانية إلى اللاتينية, ومحاولة التوفيق بين هذه الفلسفة المنقولة والدين المسيحي– كمؤسسة لا كدين بمعنى الكلمة– باعتبار أن هذا الدين هو الأصل في تأصيل هذا المنقول الفلسفي وجعل العقل خاضع له في كل مبادئه وأفعاله وأقواله. لكن في العصر الحديث كان ظهور تأصيلات فلسفية مبدعة وجديدة طابعها هو التحرر من سلطة الكهنوت السديمي وآرائه العسكرية منادين للإنفصال بين العقل والدين كمؤسسة تتمثل في الكنيسة وتحقيق النهضة Renaissance الذي ساهم في تطور الحركة العقلية خصوصا في الفلسفة الحديثة بدءا من القرن (15م) حيث امتاز التأصيل في هذه الفلسفة بعدة خصائص:

1– التحرر من سلطة الكنيسة وبروز النزعة الفردية والإتجاه إلى دراسة العلاقة بين الفرد والحياة وتحديدها.

2– اتجاه العلم إلى دراسة العالم المحيط بنا, وهي النظرة التي أصبغت الفكر الفلسفي نفسه ولم يعد قيد سلطة الكنيسة.

3– عودة الفكر اليوناني.

إن هذه الفلسفات في تأصيلاتها قائمة على خاصية أساسية لها علاقة بالإنسان والوجود, تبحث عن المشاكل الوجودية التي هي عبارة عن مشاكل إنسانية تتعلق بالحياة والموت والمعانات والألم وغيرها من المسائل التي تخص الوجود الإنساني. لأنها عبارة عن

[1] - المرجع نفسه, ص09.

أسلوب جديد في التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة, وهذا ما سماه البعض بـ" فلسفة الذات " لا أكثر من فلسفة عن الموضوع فيمكن أن نطلق عليها اسم "فلسفات وجودية".[1]

فإن ماميز التأصيل في الفلسفة الحديثة(النهضة): هو المؤخاة بين العلم والدين على أساس الفصل بين منطقتي النفوذ لكل منهما.[2] بمعنى جعل لكل منهما مجال خاص بدراسته لكن هذه الدراسة قصر على غرض ديني صوفي هو اكتشاف المجالات الإلهية كمظاهر للكمال في الطبيعة المادية. هذا هو المظهر العام تقريبا لفلسفة النهضة الذي هو الطابع الصوفي الإنساني فهو صوفي لأنه شكل هذا الكون في وحدة إلهية لامتناهية تنشأ من الذات الأقدس وإليه تعود , ثم طابع إنساني لأنه قد وضع المبدأ الأول لتحقيق ذاتية الفرد ونمو شخصيته.[3]

كان هذا الحديث عن مسألة التأصيل والإبداع ضمن الفلسفة الغربية, أما إذا أردنا حديثنا عن هذه المسألة في الفلسفة العربية في هذا العصر فنجد إن مؤرخو الفكر الفلسفي قديما وحديثا قد اختلفوا في تقييم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام وكذا تقدير عناصر الإبتكار والإبداع فيه, إذ رأى بعضهم إن هذا الفكر مجرد عن كل مزايا الفلسفة, فليس عند العرب خاصة والمسلمين عامة, مذهب فلسفي نسقي أو نظرة عقلية مجردة شاملة للكون والإنسان والحياة, وإن ما عرف عنهم لا يقوى أن يقدم في صورة مذهب فلسفي متماسك.[4] وهو كما يقول" الشهرستاني" (1086 –1153م) – لتأكيد القول السابق– في كتاب "الملل والنحل": « أقراب إلى فلتات الطبع وخطرات الفكر والغالب عليهم الفطرة والطبع».[5] وكما يقول"صاعد الأندلسي": «أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم وفلسفة,وإن طبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم إلا شذوذا ».[6] والمقارنة بين هذه الأقوال الفلسفية للدلالة على إن المتفلسفين الأوائل لم يخرجوا عن دائرة التقليد والإتباع الذي وضعتهم فيه فكراوية الترجمة وإن ما فعلوه هو محاولة منهم لمعرفة صناعة الفلسفة وليس إنتاجها بطابع متميزا بنوع من الإستقلال والجدة, حيث نجد

---

[1] - محمود حمدي زقزوق, **دراسات في الفلسفة الحديثة**, ص01.

[2] - بيصار محمد عبد الرحمن, **تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**, منشورات المكتبة العصرية بيروت, ط 3 , 1980,ص23.

[3] - المرجع نفسه,ص 24.

[4] - عبد الحميد عرفان, **الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد**, مؤسسة الرسالة, ط2, 1995, ص11.

[5] - نقلا لصاحبه عرفان عبد الحميد, **الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد**,ص11, عن الشهرستاني, الملل والنحل,157/2.

[6] - نقلا لصاحبه محمد عابد الجابري,**الخطاب العربي المعاصر**,ص151, عند صاعد الأندلسي,**طبقات الأمم**, مطبعة دار السعادة مصر , ص700.

هذه الدعوة في إنكار معاني التفلسف عند العرب كانت منذ القدم وعلى أيدي "الشعوبية" المتخذة لصور من الإنكار المحض لكل سمات التحضر والتقدم الفكريين عند العرب فكانوا يزعمون كما يقول "ابن خلدون"(1332-1406م):«إنه لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها, ويضم قواصيها, ويقمع ظالمها وينهي سفيهها ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في الفلسفة».[1] ونعود لنذكر فكرة مهمة تشير إلى المقصود نفسه عند "ابن خلدون" القائل:«أن أكثر من عني بها من الأجيال هم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام, هما فارس والروم, فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم...فكانت هذه العلوم بحور زاخرة في أفاقهم وأمصارها».[2]

2)-1-4- في الفلسفة المعاصرة:

لعل نشوء وتطور الإبداع يرتبط بتوفر وعمل وتظافر عوامل جديدة منها: معرفية وحركية إرادية وبيئية, حيث يوضح"أمابيل" Ambel في دراسته المكثفة عن" الإبداع في سياق محدد" المنشورة عام(1996 م) بأن الإبداع يشمل على ثلاث مكونات:

1- المهارات المتعلقة بحقل الإختصاص والتي تشمل المعرفة والخبرة والإمكانيات التكنيكية.

2- قاعدة الإبتكار التي تضم نمط التفكير والذهنية, والميول الإدراكية والتي تقرر, مجتمعة, الكيفية التي يمكن لمبدع بموجبها التعامل مع المشاكل ومواجهة الصعوبات وحل الأزمات.

3- مدى الاندفاع وحجم وطبيعة المحفزات بنوعيها الداخلية والخارجية.

وفي النظرية البديلة "لستيرانبرغ" Lesteranberg و"لو بارت" Lepert نشرت عام (1995م) يوصف الإبداع بكونه عملية استثمارية تتطلب توافر الموارد إضافة إلى تراكم المعرفة والخبرة اللازمة للإستخدام الموارد بالطريقة التي تدرأ على العوائد, وتشمل الميزانية الإستثمارية لعملية الإبداع, مجازا, ستة موارد هي: 1- مورد الفهم.2- مورد المعرفة.3-مورد أنماط التفكير.4 -مورد الشخصية.5- مورد المحفزات الإستجابة الداخلية.6- مورد العوامل البيئية المحيطة بنوعيها الطبيعي والإجتماعي, وكما يؤكد"فنك"Finke في بحثه حول "الواقعية الإبداعية" عام(1995م) على أنه يمكن أن نضيف الأفكار الإبداعية في كل المجالات على أساس منابعها واتجاهاتها وماديات تطبيقها وقبولها في الحياة العلمية, ومختصر القول إن

---

[1] - أنظر في آراء الشعوبية والرد عليها عند ابن عبد ربه,**العقد الفريد**,2/86 والجاحظ, **البيان والتبيان**3-5/124.

[2] - عبد الرحمن بن خلدون,**المقدمة**, مكتبة المثنى-8- بيروت, طبعة أوفست ,د(س)ص479.

نظرية "فنك" تتركز حول الترابط التبادلي بين الإبداع والواقع حيث لا يمكن للعمل الإبداعي أن يستمد أي واقعية إجتماعية ما لم يكن مختصا, بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن الواقع.

فلا تقوى الأعمال الإبداعية الأصيلة على العيش في الفراغ وبمعزل عن الواقع, كما يحدد "فنك" أربعة محاورأساسية لتقرير انتماءات الأعمال الإبداعية وهي : الحيز الواقعي، الحيز المحافظ, الحيز المثالي,الحيز الإبداعي, حيث يؤدي تفاعلها المشترك إلى أربعة قطاعات متميزة هي : الواقعية المحافظة , الميثالية المحافظة, الميثالية الإبداعية, وأخيرا الواقعية الإبداعية.* هذه الأخيرة هي المطلوب في مقصدنا لأنها تمثل القطاع المنشود الذي يشمل الأفكار والمشاريع والأعمال الرصينة والصميمية بأرض الواقع وتكيفها لمتطلباته ليدخل دائرة الإبداع الفلسفي وعلاقته بالواقع التاريخي الحي له.والتأصيل في هذه الفلسفات لم يكن واضحا إلا في العصر الحالي بفضل كتابات "جان بول سارتر" (1905_ 1980م) التي قسمها إلي قسمين :« توجد هناك فلسفات للوجودية ولسيت واحدة فهناك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم" هيدغر" والوجوديون الفرنسيون وأنا ».[1] بمعني أن هناك وجودية مسيحية مؤ منة وأخرى وجودية ملحدة تجعلنا نفهم أن التأصيل كان يتم إنطلاقا من المعتقد, لذلك كان يتسم بفكرة الإستقلال الفلسفي فقد نجد الفيلسوف الدانماركي"كيركيجار" kierke Gaard Soeren (1813-1855م) من الرواد الأوائل للفلسفة الوجودية المعاصرة, كان مسيحيا ملتزما, وهو واضع نظرية قلق الإنسان في عزلته أمام الله. ومن جهة أخرى يقول"جان فال"Jean Wahl (1889-1951م): «إن تعبير الوجودية مقصور على مدرسة باريس التي يمثلها كل من "سارتر"و"سيمون دي بوفوار" Simon De Bouvoir , و"ميرلوبونتي"Merleau Ponty-Maurice (1908-1961م), أما الفلاسفة الآخرون الموصوفون بأنهم وجوديون فقد رفضوا أن يطلق عليهم هذا الوصف, "فجبريل مارسيل" Marcel Gbril (1883-1969م) أن الوجودية تعني موت فلسفة الوجود كما عارض"هيدغر" ما يسميه نفسه الفلسفة الوجودية».[1]

---

* - عن موقع أوراق عراقية.

[1] – كما هو مذكور في كتاب حمدي زقزوق، **دراساته في الفلسفة الحديثة**, نقلا عن سلرتر , **الوجودية مذهب إنساني**, تر: عبد المنعم حنفي القاهرة1977 , ص11.

[1] - المرجع نفسه, الصفحة نفسها .

والغرض من هذا المثال هو التوضيح لأن المتلقي دائما عندما يسمع الفلسفة الوجودية يتبادر إلى ذهنه الوجودية السارترية التي كان لها الإنتشار الواسع بعد الحرب العالمية الثانية. فإذا كان الطابع العام للتفلسف في العصور الوسطى " منذ القرن 6 قبل ميلاد المسيح حتى القرن 15بعد الميلاد والطابع العام للتفلسف يتمثل –غالبا– في عناصر الفلسفة اليونانية كما تمثلها مراحلها الأولى ".[1] يعني لنا هذا أن التأصيل الفلسفي الذي كان في هذه القرون من الأصل الذي هو الفلسفة اليونانية لم يكن تأصيلا متعقلا بمعنى هذه الكلمة بل كان تابعا للمنقول اليوناني ,ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين المسيحين، حيث تم إستخدام الفلسفة في تأييد عقائد وتثبيت مقدسات في نفوس الناس ,وعليه ظلت الفلسفة ما يزيد عن (ألف عام)تسير في خدمة الدين. هذا ما يعبر عنه مؤرخوا الفلسفة بسلطة الكنيسة على الجماهير في فكرهم ومعتقداتهم ساعدهم في ذلك الوقوف في وجه غزوات البربر, حيث كانت السلطة الروحية الوحيدة التي تستطيع ذلك في هذه الآونة بالذات.

وتعرف الفلسفة الغربية في شكلها المعاصر إشكالا هاما يدور حول "الأصالة والمعاصرة", فالأصالة من جهة الأصول الأولى لهذه الفلسفة, أما المعاصرة من جهة التأسيس لها واستمرارها ,فإذا كان الفكر الغربي أمكنه وضع أصالة لفلسفته بدليل رفض الدين والإتجاه نحو الواقع قد أنتج, نستشف من قول "مارسيل كونش" Conche Marcel (1924م)الوارد في مقال بـ "مجلة الفلسفة"الصادرة في باريس (عدد يناير,مارس 1996م) والذي رفض فيه النموذج العقدي المسيحي وقبل النموذج الإفريقى الذي يستجيب لنداء العقل الذي هو فينا بمثابة قوة الرفض وهو يقول:« بعد أن رفضت الأنموذج العقدي المسيحي نما إحترامي للإنسان...ويزعم أنه مر بأزمة مرضية أبقت عليه في سريرالمرض فلم يجد السلوى في أي كتاب آخر سوى الإلياذة».[2] كل هذا يؤكد أنه من بعد أصبح فيلسوفا حقا يولع بثقافة الإغريق! فمثله يحطم القيم المستقرة والضغوط الإجتماعية ويستجيب لنداء العقل الذي هو فينا بمثابة قوة الرفض.

والمفهوم من قول "كونش" في مقاله هذا هو أن ميزة الفكر الفلسفي عبر التاريخ قد شهدت أصول فلسفية هي الفلسفة الحقة! وهي إمتداد لفلسفة اليونان تستلهم "الإلياذة " وأشعار

---

[1] - بيصار محمد عبد الرحمن, **تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** ,ص01 .

[2] - عن جعفر عبد الوهاب,خطاب الفلسفة المعاصرة, دار الوفاء, للطباعة والنشر,الإسكندرية, ص12,نقلا عن:
Conche Marcel«devenir grac»in Revie philosophique,No1:Jan-Mars,1996,P.U.E.Paris.

"هوميروس" بعامة,وهي في نفس الوقت رد على تلك " الأصولية " التي ظهرت عند معتنقي الديانات السماوية الذين لبثوا يعتنقون في المطلق وهو هنا ينصحهم بالتخلي عن "العقيدة "إن أرادوا أن يكونوا فلاسفة بحق, وهذا لا يتناقض مع ثوابت الخطاب الفلسفي المعاصر.

فهذا الأخير يتنكر للمطلق وقد يكون خطرا على العقائد والقيم الدينية, ولكنه مع ذلك ربما إبتعد عن الأنموذج الإغريقي للفلسفة الحقة! بسبب غياب العقل وقصوره وتمرده بسبب الإفراط في العقلانية.[1] وهذا ما يؤكد خطورة على العقائد من خلال نص معاصر لأحد فلاسفة الألمان:«إن الخسارة الكبرى أن يفقد الإيمان بالله: وأعتقد أن هذا "الفقد" كان نتيجة ضرورية لأي دراسة للفلسفة».[2]

ويرى "أرنست جلنر" E.Gellner أن مشكلة الفلسفة تظهر عند المجتمعات التي ليست مستقرة على معتقد معين كما لا تحترم مثلها العليا ومعتقداتها, كما يرى أن الحالة الوحيدة التي تمتهن فيها الفلسفة دون إثارة زوابع هي حالة المجتمعات التي تتماسك حول عقيدة ثابتة لا نزاع في مشروعيتها, وعندئذ يقتصر عمل الفلسفة على هذا النحو يذكرنا بمجهودات فلاسفة الإسلام وخاصة المشتغلين بعلم الكلام من المعتزلة والأشاعرة وكان "جلنر" يعرف الفلسفة بأنها مناقشة أشياء أساسية تتصل بمسائل جوهرية عن الكون وخصائصه, عن الحياة وعن الإنسان.

أما التأصيل عموما عند الفلاسفة"المحدثين والمعاصرين" هو ذو اتجاه مادي ونزوع واقعي إلى جانب التفكير العقلي , فكان ذا علاقة بالتاريخ الحي لهم لذا يمكن أن نقول :«أنهم أبدعوا فلسفة خاصة بهم أي عملوا بتأصيلهم فأبدعوا لنا العديد من النظريات يطلق عليها اسم "علم".[1] فالتأصيل هنا هو انفصال عن المأصول الديني إلى جانب رفض نقيضه والإتباع للمنقول إلى جانب المأصول الديني , وهذا ما يسمح له بإقرار فردية التفكير والحكم على الأشياء والتصالح بين الإتجاهين المادي والعقلي في التفكير إنطلاقا من الإتجاه الطبيعي

---

[1]– أنظر المرجع السايق نفسه.

[2]– المرجع نفسه,ص13,نقلا عن:
Georg Christoph Lichetenber: Sthriften and Briefé, vol1, Carl Henser verlage, 1968 sudelbücher-J-885.

[1] - بيصار محمد عبد الرحمان , **تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** , ص45.

لدراستها وإيجاد مادة الإستدلال ومقدماته مما يثبت فيها عن طريق التجربة أو ملاحظة ظواهر العالم الخارجي».[1]

كان هذا عن الفلسفة الغربية في العصر المعاصر أما إذا أردنا حديثنا عن وضعية الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة نجد أنه قد روجت أيضا لفكرة غياب التفلسف عن الفكر العربي بشكل نسقي أو نظرة عقلية, والدعوة نفسها روج لها فلاسفة من المعاصرين أمثال:"أحمد أمين" القائل:«العربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليونان مثلا».[2] فإدا كان هذا القول أكد عن عدم الوجود لفلسفة عربية أصيلة وهذا ما نستشفه كباحثين وما لا يختلف حوله إثنان, قول الفيلسوف العربي الوجودي"عبد الرحمن بدوي"(1917-2003م): «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية, ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة...ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح فلسفية بالمعنى الصحيح».[3] وفشل "بدوي" في إثبات وجودية إسلامية هذا لا يعني عدم إمكانية وجود فلسفة عربية إسلامية أصيلة, لكن الذي يبقى طابع للحضارة العربية إنها كانت مجرد حضارة متقبلة لا منتجة آخذة لا معطية, لا ابتداع ولا خلق, بل نقلت إليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوهت ما شوهت, ولكن لا خلق جديد ولا إبداع أصيل كما قال "علي سامي النشار." والنزعة لوح لها فلاسفة مستشرقين غربيين أمثال كل من "أرنست رينان"و"كرستان لانس"Christian Lassen و "جوتيه" L.Gauther إلى تفسير ذلك على أساس عرقي قائم على تقسيم البشر إلى سامين وآريين فـ "رينان" أشار إلى ذلك في كتابه "تاريخ اللغات السامية"«Histoire de langues simitiques» و"جوتيه" في كتابه"المدخل إلى الفلسفة الإسلامية"«Introduction l'etude de philosophie Muslamane» paris ,1923 و"دوجا"Gustardugat في كتابه "تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين " «Histoire philosophie et Muslamane» paris1978.[4]

وفي إطار مشروع النهضة التي عرفها الفكر العربي ومقارنة بالواقع يقول محمد عابد الجابري (1936-):«إن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا

---

[1] - المرجع نفسه, ص26.

[2] - أحمد أمين, **فجر الإسلام**, ط6, د(س), ص41, 42.

[3] - عبد الرحمن بن خلدون, **المقدمة**, ص479 .

[4] - عرفان عبد الحميد, **الفلسفة الإسلامية**, ص13 .

نشعر فعلا, وكل يوم بأن " شيئا ما " لم يتحقق أو لم ينجز في هذه "النهضة" العربية, وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتا كاملة».[1] والمتأمل لهذا القول الفلسفي يدرك بعمق تلك الكتابات الحديثة والتي بالأحرى كانت مع أوائل القرن(19م) المحاولة للإجابة عن مشروع النهضة العربية لكن إنقسامها إلى تيارات وإتجاهات حال دون أن تحقق النهضة إنبعاث فكري عربي مبدع ومتجدد وهذا معناه أن مشروع النهضة لم يتحقق بمعناه التام.ونظرا لإختلاف الفترة الزمنية للتحقيب بين الفكر العربي والفكر الغربي فإننا سنتكلم هنا عنهما في نقطة واحدة هذا لأن الخطاب العربي لم يعرف النهوض أو الثورة بشكل منقطع كونها لم تعبر عن الواقع الحي بل عبرت عن حلم مأمول, وهذا ابتداء من اليقظة العربية الحديثة مع منتصف القرن الماضي, فالخطاب العربي في شكليه" الحديث والمعاصر" لا يقبل التصنيف إلى ما قبل وما بعد, وهذا ما يقوله "محمد عابد الجابري":« ونحن نعتبر إن الخطاب العربي الإيديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكل وحدة لا تقبل التصنيف بكيفية جدية وحاسمة إلى ما قبل وما بعد...فالخطاب العربي "الحديث والمعاصر"«لازال كله معاصرا لنا».[2] والجمع عنده هنا لتأكيد وحدة هذا الخطاب, ونستنتج من هذا القول الفلسفي إن عملية التأصيل التي مرست في العصر الحديث والمعاصر والذي هو واحد لدينا لأن الطابع المميز لإنتاجات هذه التأصيلات لم يخرج عن دائرة الأيديولوجية الجاهزة أو التوفيقية التي كانت تغلب على إنتاجات هذا الفكر العربي الحديث والمعاصر, مما يجعلنا نقول أن هناك فكر عربي وليست هناك فلسفة عربية إسلامية تمتاز بطابع الإستقلالية والإبداع إلى جانب الفلسفة اليونانية المتميزة بطابع الجدة والإبتكار عما عرف

قبلها والشيء الذي نجده في قول "الجابري": «إنهم عندما كانوا يفكرون في النهضة لم يفكروا فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه, بديل يجب صنعه إنطلاقا من هذا الواقع نفسه,وعلى ضوء معطياته وإمكانياته الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة– ممارسة النهضة–بل إنهم يفكرون فيها خارج الواقع, أي من خلال نموذج جاهز ولكنه آخذ في الإبتعاد عنهم بإستمرار».[3]

---

[1] - الجابري محمد عابد, **الخطاب العربي المعاصر**, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط6 ,1999, ص21.

[2] - المرجع نفسه,ص16.

[3] - المرجع السابق, ص24 .

لقد حاول العديد من المفكرين تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الخطاب النهضوي الحديث والمعاصر, تحت شعار (الأصالة والمعاصرة), لكن ما يمكن قوله عموما أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر, فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له في نظرته إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لايراعي ما هو مطلوب, الأخذ به كما نجده في الخطاب النهضوي العام, بل نجده يهتم بالبحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وهذا للوصول إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة وإلى تأسيس فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى, وعليه إن إشكالية التأصيل في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر, وعلاقته بالخطاب النهضوي كفرع تزاوج بين إشكاليتين كما يذكرهما "محمد عابد الجابري" خطاب من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل فلسفة المستقبل فالأولى تطرح أمام صراع ماضوي تمثل في عدة أشكال طائفية ومذهبية, والثاني يطرحنا أمام هاجس لنجهل ما يكون بعده خصوصا أمام المستقبلية الروحية في هذا الميدان والتي تمتاز بها الأمم المستقرة على عقيدة واحدة لم تفقد قداستها.

فالخطاب الفلسفي الماضي قد أمتاز بتأكيد أطروحات الخطاب السني والسلفي المعادي للفلسفة والمعتبر" علوم الأوائل" بكيفية عامة من "الدخيل" يجب ردها لما فيها من بدع وضلال, وهذا لربما الذي خلف الأمة العربية الإسلامية لما يزيد عن 50 سنة على الأقل, وتأصيل الفلسفة العربية الإسلامية هنا يتطلب منا: الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب والمستشرقين منهم بصفة خاصة, الذين يدعون أن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن فلسفة يونانية مشوهة أو هي الفلسفة ذاتها مكتوبة بحروف عربية لكنه يجب أيضا علينا التحقق من دعاوى مناوئ الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه إما أن نؤول أقوالهم
أونبين بطلانها.[1] وكان أول من قام بالعمل نفسه هو "مصطفى عبد الرزاق" في كتابه" تمهيد لتاريخ الفلسفة" يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها , والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى إستخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير إسلامي, وليكشف عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي, أما الباحثون الإسلاميون نجدهم يزنون الفلسفة بميزان الدين.[2]

[1] و[2] – محمد عابد الجابري,الخطاب العربي المعاصر, ص150 .

وعليه فكل التطورات التي عرفناها أوائل القرن (19م) إلى أوائل القرن (20م) تكشف لنا عن أصالة الفلسفة الإسلامية وهذا انطلاقا من المواقف العربية المتغيرة اتجاهها, وهكذا حاول بعض الفلاسفة الآخرين إلى جانب "مصطفى عبد الرزاق" وتلميذه"علي سامي النشار" حيث قاد هذا المنهج إلى باب المناوئين للفلسفة, كما كان الفشل أيضا من نصيب أصحاب المنهج الوجودي مع "عبد الرحمن بدوي", الذي فشل في تأسيس وجودية عربية إسلامية, وكذلك أيضا أصحاب " المنهج المادي التاريخي" الماركسي كـ"حسين مروة" الفاشل في تأصيل نزعته المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ,والأصالة كانت عنده تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة .[1]

وعليه يقول "محمد عابد الجابري":«لا يكون الخطاب الفلسفي جديرا بهذا الاسم إلا إذا إستطاع أن يحول الإيديولوجي إلى نظري,أن يجعل من قضيته كلية ضرورية على مستوى الخطاب والمقصود أن يجعل التفاعل بين التيارات الإيديولوجية ممكنا والحركة فيها تتجه إلى الأمام ,وهذا دليل التقدم على صعيد الفكر النظري».[2]

ومن الذين أيضا تكلموا عن مسألة التأصيل في الفلسفة العربية الإسلامية وليس بالفشل هذه المرة بل بالقول باستحالة التأصيل, ونقصد به البحث عن الإستدلالية وأوضح الوسائل التحليلية والإستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم إستنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها.[2] " فمحمد أركون" في العصر المعاصر نجده ينتقد مفهوم التأصيل في ذاته كما مارسه العقل الديني- المتمثل في سلطة التأصيل الموروث ودعوة أخرى إلى فصل الدين عن الدولة- وكما حلله العقل الحديث الآن. المتمثل في عرقلة معرفية عن طريق القطيعة التاريخية التي تتصف بغلق باب الإجتهاد.

وهذا الإنتقاد لمفهوم التأصيل في ذاته الناتج عن تغير هذا الأخير أو أنه من جملة ما يجري عليه هذا التغيير هذا الاعتقاد نفسه نجده عند " طه عبد الرحمن" القائل: «نصل من هذا المعنى إلى أن " الأصول الفلسفية" بشكل عام ليست " ثوابتا " بما أنها من جملة ما يجري

---

[1] – المرجع نفسه, ص(156-164) .

[2] – أركون محمد , **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** , تروتغ, هاشم صالح,دار الساقي, لبنان , ط1, 1999 ,ص07.

عليه قانون التغيير, وأن مفهوم "الثابت يشوبه الالتباس"».[1] حيث نفهم من هذا القول الفلسفي إن الطريقة التأصيلية إن نجحت في تحقيق فلسفة مبدعة ومتجددة تمتاز بطابع الاستقلالية في أصولها المتميزة عن غيرها فإن هذا ليس معناه أن تكون هذه التأصيلات ثابتة لأن الأصول الفلسفية في ذاتها مما يجري عليه التغيير.

وهذه هي الفكرة التي لازال الفكر العربي منذ النهضة إلى يومنا هذا يسعى جاهدا إلى الإجابة عنها, وهي تدور في إشكالية الأصالة والمعاصرة والتي تهدف إلى تبيان أصول الفلسفة العربية الاسلامية، في الماضي ومحاولة تأسيس فلسفة عربية معاصرة ذات أصول مستقلة ومبدعة, وهذا ما سنعمل على إيضاحه للمتلقي من خلال بحثنا هذه الإشكالية "التأصيل الإبداعي" في الفلسفة العربية الإسلامية عند "طه عبد الرحمن " في العمل المتقدم من ثمرة البحث.

[1] – عبد الرحمن طه, **فقه الفلسفة, الفلسفة والترجمة**, المركز الثقافي العربي , بيروت , 1995 , ص265.

الفصل الثاني

الأصول العامة للإبداع الفلسفي

المبحث الأول: طبيعة مفهوم التأصيل للإبداع الفلسفي

1- التأصيل الفلسفي أسباب وعوامل

2 – الإبداع الفلسفي وصلته بالمنقول الفلسفي

3- الإبداع الفلسفي والترجمة

المبحث الثاني: الفلسفة والترجمة

1- التعارض والتقارب بين الفلسفة والترجمة

2- الطرق التأصلية في ترجمة الفلسفة

المبحث الثالث: أركان وآليات التأثيل المفهومي

1- الأركان الأساسية للتأثيل المفهومي وآلياته

2- المفهوم الفلسفي وأنواع التأثيلات

3- نماذج للتأثيل المفهومي

إن من الموضوعات التي باتت تشغل المفكرين والفلاسفة، موضوع التأثير والتأثر بين الثقافتين اليونانية والإسلامية، من أجل هذا كان البحث عن الحقيقة. فرأى البعض إن العرب لم يستطيعوا أن يؤصلوا لفلسفة خاصة بهم في العصور الأولى- قبل عصر الترجمة – ولأن مظاهر الفكر الجاهلي لم تتسع لأكثر من الأمثال والحكم، كما أنها لم تتسم بسمة البحث الفلسفي المنظم كما عرف مع اليونان، هذا وإن أثبتت أصالة للفكر الإسلامي كانت جزءا ضئيلا من التراث الذي تناول موضوع (الألوهية، الذات والصفات) المستند على القرآن والسنة ودون تداخل مع الثقافة اليونانية.[1] وهذا ليس معناه أن ننكر ما كان للنقل إلى العربية من نفع جم، لكن هناك من رأى مراجعة هذا التأصيل في قسمه الثاني – النقل إلى العربية- انطلاقا من مراجعة الفلسفة قبل مراجعة الترجمة وهذا ما سنعمل على إيضاحه في هذا البحث المتقدم.

1-1- التأصيل الفلسفي أسباب وعوامل:

إذا كان التأصيل بمعناه الإيجابي هو شرط الإبداع الأصيل. لكن حصر هذا الإبداع في الذات يجعل البعض يتساءل كيف يختار أن يكون كما هو اجتماعيا، سياسيا، دينيا وفلسفيا و... وهنا يأتي السؤال عن: ما هي الأسباب التي دفعت "طه عبد الرحمن" كغيره من المفكرين إلى محاولة تأصيل الفكر والنقل ؟

يمكن أن نقول من الأسباب التي دفعت "طه عبد الرحمن" على محاولة التأصيل هي:

1- مظاهر المجتمع المتخلف وموضوعاته، هي التي فرضت اختيار ثقافته التي لم تخرج عن ثنائية (الأصولية المتطرفة للماضي، أو الاغترابية المنبهرة) في التعامل مع التراث أو الواقع.

2- عدم دراسة علوم الأوائل (العرب) دراسة كافية تجعلنا نستفيد منها في واقعنا المعرفي والحضاري الآني وهذا ما نستشفه من خلال حديثه عن تجديد المنهج في تقويم التراث.

3- المذاهب الموجودة في واقعنا الفكري ليست وليدة بيئتها عكس الغرب، بل هي تعبر عن مذاهب الآخر هذا فلسفيا، أما دينيا فقد ظهر الصراع بين المذاهب مما أدى إلى تناحر فكري فيما بينها مما ساهم في ظهور التجزئة في التراث وغياب التكاملية فيه سواء تعلق الأمر بالمنهجية أو القراءة أو المرجعية وهذا ما يستلزم عنه إبداع عقيم في تأصيله وهذا في تعلقه بالانقطاع بالمعنى السلبي.

---

[1]- قمير يوحنا، **أصول الفلسفة العربية**، دار المشرق، بيروت، ط5، 1973، ص(12، 139).

4- غياب التنظير المباشر للواقع سواء على المستوى المحلي المؤدي إلى غياب ثقافة أصيلة لغياب المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار، لأنه يدرس الأفكار منذ نشأتها وتكوينها من الوضع الاجتماعي. أو على المستوى الخارجي المتمثل في تأصيل الوافد في واقعنا نحن أي تأصيله في مجالنا التداولي. وعدم الالتزام بالواقع أسبابه كثيرة منها: ما يكمن في التراث (أولوية النص)، وما يكمن في النقل عن الغرب (اجتثاث المعرفة من بيئتها)، وما يكمن في ظرف العصر وضرورة العيش في ظروف القهر المتولد عن (اللاشعور الجمعي: بغياب الإنسان والتاريخ في التراث القديم وحضور الله والوحي، واللاشعور السياسي: في مواجهة التسلط وأحادية الرأي واللاشعور الديني: في إعطاء الأولوية للنص والواقع وسيادة الإشراف الصوفي على الحكمة القديمة مما أدى إلى تحول جدل الطبيعة والتاريخ إلى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح في حالات الصوفية).

5- المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق عن الذات (sujet) ورفض كل مساهمة للغير (Autre) والمواجهة الإيجابية لثقافات العصر دون الوقوع غي مخاطر التقليد (Imitation) والتبعية، وهذه هي القضية التي يثيرها الجميع باسم الأصالة والمعاصرة.

وفي هذا السياق كان المسعى إلى التأصلية العربية المعاصرة التي يروج لها غير واحد من المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين لتحقيق النمو والتكامل للعقلانية العربية المعاصرة، منذ بدأت المحاولات الأولى وإلى اليوم، وهذا ما سنعمل على إيضاحه بالتفصيل في النقاط المتقدمة من هذا البحث.

1-2- الإبداع الفلسفي وصلته بالمنقول الفلسفي:

« تلقى الإسلام التراث الإغريقي، كما فهم الأعمال الأصيلة أكثر من فن تزوير الكتابة وهذا الإرث المنقول عند الغرب في القرن (12م) بفضل أعمال "طوليد" وأهمية نتائجها عن هذه الترجمات من الإغريقية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية».[1]

وهذا معناه أن ممارسة فعل الإبداع في الفلسفة لا تجعلنا بعيدا عن كل ما يمت بالصلة للمنقول الفلسفي والمأصول الديني، كما يرى "طه عبد الرحمن" نفسه لأنه لم يتأت هذا المعنى لمن شهد لهم بكمال الإبداع من متفلسفة الغرب، وهنا تبرز لنا المرجعية الدينية لفكر "طه" التي ترفض هذا

[1]-Corbin Henry, **histoire de la philosophie islamique**, Edition Gallimard, France, 1968,pp(30-31). (الباحث) .

الانقطاع وتربط الإبداع بالعلم والدين في الوقت نفسه، لأن مقتضى التدين عند المسلمين يحملهم على طلب الحكمة والعلم، والحال نفسه يثبت لمتفلسفة الغرب في هذا المجال. لكن هذا لا يمنعنا من « فهم الدور الذي تحمله سوريين كملقنين للفلاسفة المسلمين الفلسفة الإغريقية, ويجب امتلاك على الأقل وباختصار مقدمات الفكر التاريخي وتقلبات ثقافة اللغة السريانية».[1] وهذا لتفادي المحمولات السلبية في هذا المنقول عن طريق الترجمة لتحقيق الإبداع الفلسفي الحقيقي وهنا تكمن العلاقة السلبية بين الفلسفة والإيديولوجية في ظل النقل, وإن تحقق الإبداع في ظل أحد الإنقطاعيين أو الانقطاع المزدوج لا محال واقع في التناقض: هذا من جهة الواقع أومن جهة الدين,وهذا ربما نجده مبرر لغياب الفلسفة الحقة في عصر الأوائل – من العرب – وعصرنا بدليل قول " أبو نصر الفارابي " ALfARABI (872–950 م): « فإنهم قد بلغوا واجتهدوا, ومن بعدهم إلي يومنا هذا, ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب, فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التام, على الكشف والإيضاح, فإنا مع شدة العناية بذلك نعلم أنا لم نبلغ من الواجب فيه إلا أيسر السيرة لأن الأمر في نفسه صعب ممتع جدا».[2] ونفهم من هذا كله أن الانقطاع بمعناه السلبي لا يؤدي حتما إلى الإبداع الفلسفي المستقل والخاص، لكن بمعناه الإيجابي التابع لفكرة التأثيل كما يطرحها "طه عبد الرحمن" للمنقول الفلسفي، وعلاقته بالتدين الخاص، ما يعني لنا أن له علاقة بالمجال التداولي الخاص والمنطلق في هذا هو مراجعة الفلسفة قبل الترجمة وهذا لا يكون إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بالفلسفة إلى رتبة الاصطناع لها، وهذا لا يتأتى إلا بالنظر في الفلسفة كما ينظر لها الصانع في الآلة وهو ما أسماه "طه" ب"فقه الفلسفة".

وبمأن الفلسفة الموجودة عندنا هي حصيلة أعمال الترجمة طرحت مشكلة الترجمة من الدرجة الأولى، حيث يكون لها الانطباع المعاكس في بدايتها أما الآن فلا، وهذا ما نستشفه من قول "جورج مونان" (Jorge Monon): «يكون بالأحرى الانطباع المعاكس حيث كانت المناقشات قديما حية منذ "سيسرون" (Cicéron) (106–43ق.م) إلى لوكونت دولسيل (Lecont de lisle)، أما اليوم فالجميع متفق على هذا عندما نتذكر (La guérilla) في معرض ترجمات "شكسبير" (Shakespeare)(1564–1616م) في النادي الفرنسي للكتاب (Club France de livre) فإننا نشعر بالخطأ التاريخي أو سوء الفهم. ونجد أن الأساتذة والكتاب (وهما الفريقان) يقضون على

[1]-Ibid, p 31.

[2]– أبو النصر الفرابي، **الجمع بين رأيي الحكمين**، ص 109.

الكلمة كلمة "الترجمة الحرفية" التي تشوه المعنى... يريدون أن يكونوا أمناء للنصوص وغير أمناء في نفس الوقت للغة الفرنسية ولا للشعر ولا للعبقرية الشعرية».[1] وعليه كان الإشكال الذي يراود كل من له محاولة الإجابة عن سؤال الإبداعية الفلسفية مع دوام إمداد الترجمة لهذه الفلسفة فكان أول ما ينظر فيه هو "فقه الفلسفة" وهو الصلة بين الفلسفة والترجمة وبما تخدم عملية الإبداع الفلسفي.

وما يبرز لنا هذا الحديث هنا والذي نراه دافعا للتأصيل عند " طه عبد الرحمن" هو التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة والتي رأى إنه لا سبيل لحلها ما لم تحصل مراجعة الفلسفة ولا مطمع في هذه المراجعة ما لم يتم النهوض بفقه الفلسفة. لنتبين صفة الفكرانية القائمة على الترجمة من خلال التصور السائد عن الترجمة الراجع إلى التأثير الديني كما يتجلى في "قصة برج بابل في التوراة" التي صارت في التراث اليهودي المسيحي ترمز إلى اختلاط اللسان، أولا وثانيا في "ترجمة الإنجيل" حيث أنه نزل باللغة "الآرمية" في حين أن نصوص الإنجيل الأربعة المشهورة المنسوبة إلى "متى" و"يوحنا" و"مرقس" و"لوقا" وردت باللغة اليونانية، والغرض من التصور الديني للترجمة هنا هو ممارسة الدعوة إلى المسيحية بين الشعوب من خلال العمل الترجمي الكنسي، وثانيا القيام بوساطة يمثلها المترجم في التصور.

1-3- الإبداع الفلسفي والترجمة:

بادئ ذي بدء، لا يمكننا التحدث عن الإبداع الفلسفي في سياق الترجمة ما لم نقم برفع التعارض بين الفلسفة والترجمة.[2] ولما كان المطلوب عند "طه" هو مراجعة الفلسفة قبل الترجمة سنوضح في هذه المراجعة ما هو مطلوب فقط لأن العمل على منواله يؤدي بنا إلى تجاوز التعارض المبدئي للفلسفة مع الترجمة على الرغم من أن الترجمة مورست عليها منذ فترة مبكرة، فالترجمة العربية للفلسفة نجدها منذ «كانت فتوحات "الأسكندر المقدوني" لكثير من بلاد آسيا وإفريقيا سببا كبيرا من أسباب انتشار الثقافة اليونانية في الشرق، فقد كانت مملكة بلاد اليونان مقدونية في أوروبا ومصر، وليبيا، وفي جميع إفريقيا وسوريا وفلسطين والعراق وبلاد الفرس وتركستان وأفغانستان وقسم من بلاد الهند في آسيا...ولكن اللغة اليونانية لغة العلم، وأصبح الفكر

---

[1]– مونان جورج، **اللسانيات والترجمة**، تر:حسين بن زروق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000، ص..11

[2]– طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص(137–140).

اليوناني منهل كل تثقيف. ذاك الفكر الذي امتزج بكل تراث الشرق الديني والعلمي والخرافي وكون ما يسمى"الثقافة الهيلنية"».[1]

وهنا يتجلى لنا بوضوح الخبرة الفلسفية الفعلية في الممارسة عند "طه عبد الرحمن" من خلال تدريسه لمادتي :"المنطق واللغة" التي جعلته يدرك بوضوح ذلك التأثير والتأثر بين الفلسفة والترجمة من خلال اللغة الناقلة واللغة المنقول إليها وعلاقة ذلك بالمجال التداولي، وأول مطلوب في هذه المراجعة هو :

1-3-1-الشمولية النموذجية: التي تمتاز بالأخذ الجامع بين الاشتراك الدلالي الإطلاقي والاشتراك الاستعمالي الإطلاقي، وكون هذه الشمولية هي المطلوبة لأن الاشتراك خالي من التعيين بحيث أن المفهوم المشترك الذي يصدق على جميع الأفراد لا واحد بعينه كما يستعمله جميع الناطقون. الشيء الذي يجعل النهوض بالانطباق الدلالي وبالاستعمال الخطابي، كما يجعلها خاصة أيضا بنموذج معين لأنه يفضي إلى سقوط الانطباق الدلالي والاستعمال الخطابي في غيرها من العناصر المختلفة بين النماذج لا سيما عنصر اللغة، وعليه في الفلسفة الإسلامية العربية تقتضي في شموليتها أسبقية الفكر الإسلامي كنموذج دون غيره، و«ربما تكون الإديولوجيا الإسلامية أكبر منافس فعلي أو مرشح الإيديولوجيا المهيمنة وحيدة اليوم في العالم، ففي وجه الثنائية القطبية القديمة للعالم، أو في محاولة محتملة قادمة أو قائمة أو عائدة للسيطرة السياسية المسكونة، تبقى الرغبة الإسلامية بالاستقلال الإسهامي وطرح نفسها كمنافس أو بديل رغبة قوية تتمتع بما هو أكثر من طموح».[2] وهذا كمثال عند التوضيح الرفضاني المشروع لبعض النماذج وهيمنة نموذج في الواقع العالمي الراهن، واللغة كعنصر قائم بالنموذج قد تتعدد نسبته بين الانغلاق والانفتاح من نموذج لآخر. والحقيقة الفلسفية – في شموليتها النموذجية– وفي خصوصيتها المنفتحة نجدها تعترض مع النسبيات المنغلقة في هذا الميدان. لأنها آخذة بالحقيقة التماثلية لاختلاف اللغات هذا ما يبعدها عن الانغلاق القائل بتباين عوالم الألسن، وهكذا نجدها مهدت السبيل للترجمة الممكنة مع عدم التعارض بالشمولية النموذجية المثبتة لحقيقة الفلسفة. هذا وعلى العكس، وهكذا يمكننا الإبداع الفلسفي المستقل والمنفتح في الوقت نفسه هذا على العكس ما يميز إنتاجاتنا منذ القديم إلى اليوم ما يجعلنا نقول بإمكانية « أن الشكل الأدبي أكثر تميزا للفلسفة

---

[3]– أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكمين**، ص47.

[2]– زيعور علي، **فلفسة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، ص181.

واللاهوت في العصور الوسطى، و للعلم المدرسي الشبيه، وبالفعل المدرسي، التي تجعلنا طرفا مندمجا في الحياة الأكاديمية للعصور الوسطى فهي ليست إذن دراسة أحادية للفكر ولكن إذا أردنا أعمالا أكثر».[1]

1-3-2- المعنوية القصدية: قد نتساءل عن علاقة المعنى بالقصد ف"طه عبد الرحمن" يفصل لنا هذه العلاقة في كتابه "الفلسفة والترجمة" عندما يتكلم عن خصائص المعنوية القصدية، وهي مقبولة عنده لا لشيء إلا أنها لا تعني الانقطاع عن ما هو مادي كليا عكس المعنوية التجريدية لأنها تعني رفع المادة وهنا يقع التعارض فهو رفع الصورة اللفظية في ذاتها، ونعرف أن الألفاظ إما هي رموز مكتوبة أو منطوقة ولا شك أن هذين المرتبتين التجريديتين تخالفان حقيقتين من حقائق الممارسة الفلسفية هما: "الصلة بين الفلسفة والفيلسوف" و"الصلة بين الفلسفة واللغة".[2] وهنا الصلتان تذكرنا بالتعارض الذي عرف عند الفلاسفة الأوائل أمثال "أفلاطون" و"أرسطو" حول فهم القراءة الفلسفية وبأن « واحدة من الطرق التقليدية التي تعارض فيها "أرسطو" مع " أفلاطون" التي تدور حول طريقة المحافظة في فهم القراءة الفلسفية، "أفلاطون" أو هي بالخطاب الشفهي، محدد المكتوب في استشهاده حول هجوماته المتكررة ضد الكتابة مع أنه مشهور "بالمذهب الشفهي"».[3]

وهذا يدل على أن إحدى هذه الطرق أمين في نقل المعنى الفلسفي الشيء الذي حدده "أفلاطون" في "المذهب الشفهي" معتبرا أن الكتابة كطريق يمكن أن يدخل فيه نوع من التحريف للمعنى المقصود في الفلسفة، هذا وقد نجد أن "أرسطو" « بخلاف ذلك كان من أحسن المدافعين عن المكتوب، ودليل التخلي عن شكل الحوار لصالح الكتابة بأقل "شفهية" في واقعنا المدون، سيكون الدليل كذلك الاتفاق المشتركة لأغلبية الشراح، والتي حسبها "أرسطو" يجب أن يعتبر " "كأب لتاريخ الفلسفة" كأول وأكبر مفكر استطاع ضمان دور للكتابة الفلسفية، في حين "أفلاطون" أظهر سخريته للقراء».[4]: من هنا ينكشف لنا أن صفة الانقطاع قد خالفت إذن عن استعمالها لمبدأ الصلة بين الفيلسوف وفلسفته ومبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة، ومن هنا يرى "طه عبد الرحمن" أنه يتأدى لنا ما نطلبه الذي هو الموافقة بين "معنوية الفلسفة" و"لفظية الترجمة" لتحقيقنا الإبداع على هذا المستوى،

---

[1]- Revue : **philosophes médievaux tom** , xxxvI,Editer, traduire, Interprieter. Essais de méthodologie philosophique sousla direction de (steve G- lofts et philpp.w. R osenann). Editions de l'institut supérieur de philosophie. Louvain. Paris. 1997.p.13.(الباحث).

راجع أيضا ابن رشد، **كتاب المقولات والعبارة**، در،تح: جرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1996.

[2]– طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة والفلسفة والترجمة**، ص.165

3 et 4 Ibid, p.171 (الباحث)

والمعنوية والقصدية إذا كانت في طبيعتها قصدية، فهي توجب اللافظ والملفوظ. لأن القصد لا استغناء له عن هذا – اللفظ – كوسيلة بمختلف بناءاته المعجمية والنصية واللافظ أيضا كمتوسل بها بمختلف قدراته الاستعمالية منها الإفهامية.

وهذا ما سيتضح في المرحلة المتقدمة من هذا البحث. وعليه نجد أن المعنوية قصدية كما لفظية أيضا وبهذا توافق الترجمة لأنها المقتفى نفسه، وهذا ما نستنتجه أيضا من خصائص المعنوية والقصدية المتمثلة في الجمع بين المعنى والفهم.[1]

1-3-3-العقلانية الإتساعية:

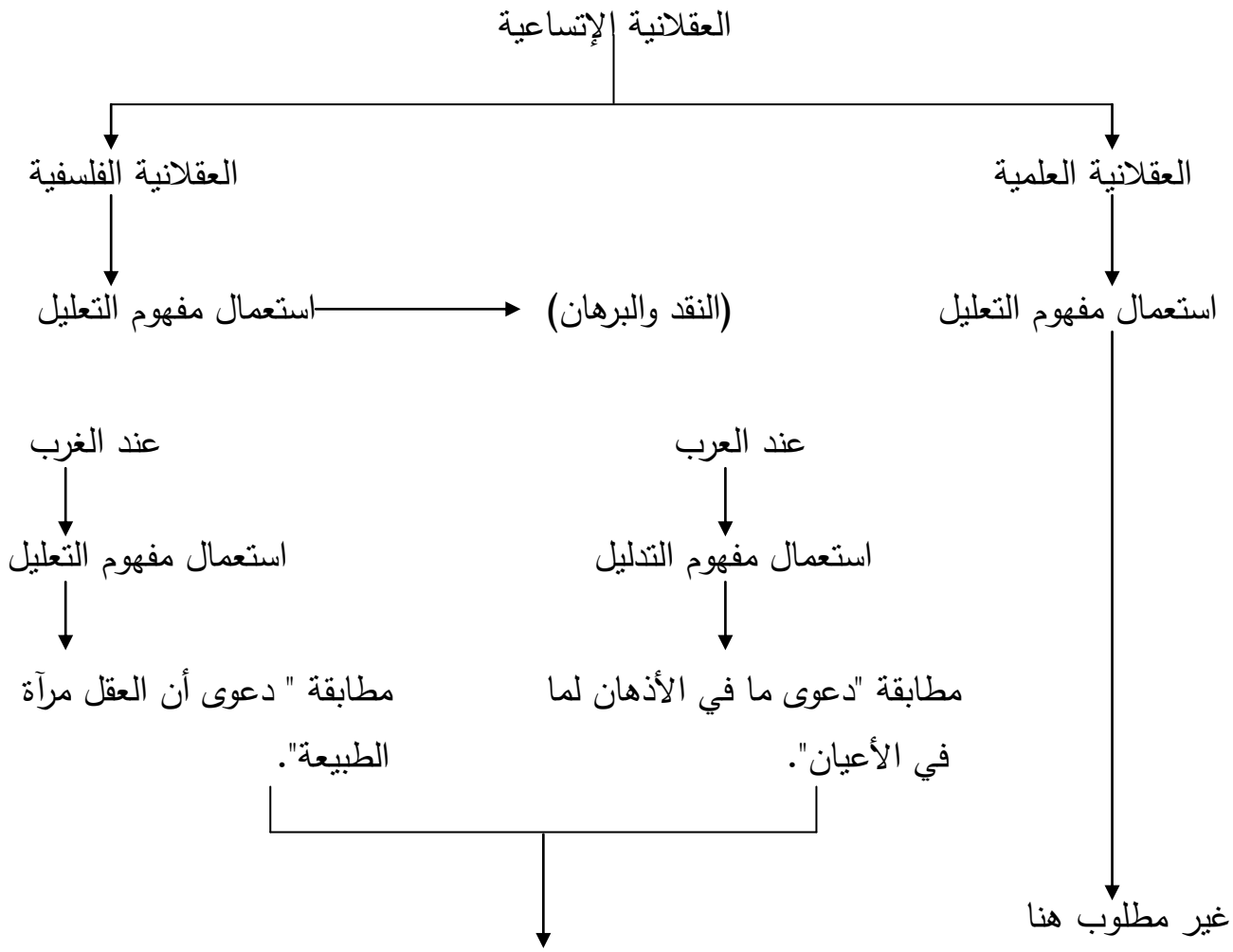
في البداية ينبغي أن نميز بين العقلانية العلمية والعقلانية الفلسفية، فالأولى يغلب فيها استعمال مفهوم التعليل، أما الثانية فيغلب فيها استعمال مفهوم التدليل ونحن غرضنا هنا هو بيان العقلانية الفلسفية وليس العقلانية العلمية وعليه نقف عند مفهوم التدليل الذي تتوقف عليه النسبية العقلانية للخطاب الفلسفي من خلال ميزتين له هما "النقد" و"البرهان" وعليه نجد أن الاستعمال العربي تعلق بالتدليل – وهذا الذي يؤسس عليه "طه عبد الرحمن" مطلوبه في التأصيل- في مقابل الاستعمال الغربي وقد تعلق التعليل وإن المقابلة بين التعليقين يقول "طه عبد الرحمن": «إنها كالمقابلة بين المرآة وبين الشيء الذي تعكسه ويدل هذا على اقترانهما في كلا الاستعمالين ولو ثبت التقدم لأحدهما عن الآخر فيه، ثم استنتاج هذا الاقتران لدعاوي فلسفية مشتركة كدعوى "مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان" المتأصلة في الاستعمال العربي ودعوى"أن العقل مرآة الطبيعة" المتأصلة في الاستعمال الغربي».[2] وخلاصة هذا القول نوجزه في الشكل 01:

فالعقلانية الفلسفية لها أصول توجب علينا إبعاد العقلانية الضيقة المبنية على النقد المجرد والبرهان المضيق، وقبول العقلانية المتسعة كونها تأخذ بالنقد المستند إلى القصد والعمل والبرهان الموسع الذي يشمل المضمون والاستعمال. فالواجب علينا كباحثين أو مبدعين إذن ترك النقدية المجردة والأخذ على منوال النقدية المستندة حيث لا استقامة للمتفلسف في نقد كما يقول "طه عبد الرحمن": « حتى يستند، ولا استناد له إلا بتعلق نظره بالمقصد ورسوخ قدمه في

الشكل01:

1- راجع: علي محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات** ، ص 176. وأيضا: محمد بن علي بن محمد التهانوي، **كشاف إصطلاحات الفنون**، ص(474، 476).

2- طه عبد الرحمن، **الفلسفة والترجمة**، ص184. نقلا عن الفيلسوف الأمريكي "روتي" في كتابه الأساس في تاريخ الفلسفة يحمل عنوان «الفلسفة ومرآة الطبيعة». Rorty. R, philosophy and the mirror of nature.



العمل».[1] ونخلص من هذا أن "طه" في وضع لهذا الأصل من الأصول العامة للإبداع ربطه بالمجال التداولي العربي مما يجعلنا نقول أن الإبداع الفلسفي في نظره لا يمكننا تحقيقه في سياق الترجمة إذا أخذ بالعقلانية الضيقة في الفلسفة والتي لا تتوافق مع فكرانية الترجمة، فلا نجد أمامنا إلا العقلانية المتسعة لتحقيق هذا، بكونها تتوافق مع فكرانية الترجمة من خلال أصلين لها وهما المقصد والعمل. كما نجد أن قيم هذه العقلانية أعم من أن تكون دينية أو غير دينية وقد تعارض الدين إذا كان يعارض اتساع العقل، وهذا دليل كافي لاثبات عدم التعارض بين الترجمة والفلسفة مما يسمح للمتفلسف أن يحقق إبداعيته الفلسفية للتعلق بالعقلانية الفلسفية المتسعة. وكمثال يوضح لنا ذلك هو ما تعرضت له: « الإيديولوجية الدينية، تلقت عدما من طرف العلمانيين أو العدمانيين

1- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص206.

أو أنصار فصل الدين عن الدولة ما يشبهها في الفلسفة العربية و الغربية، فالعربية نجدها عند "الرازي"(864-925م)و "السرخسي" (ت889م) والراوندي (ت910م) و"البيروني" (973-1048م)، وفي الغرب نجدها عند "سبينوزا" Spinoza Bruch(1632-1677م) المتأثر بابن رشد، وكذا فعل "رينان" وكان تأثير "سبينوزا" على "ماركس" Marks Karl (1818-1883م) نفسه غير ضعيف ولا بدون أهمية»[1], من هنا نستشف أهمية الإيديولوجية في تحقيق الإبداعية الفلسفية المستقلة حتى وإن كان أم لم تكن لها علاقة بالترجمة – وهنا نلمس محاولة أنسنة الفلسفة من خلال التأصيلية الرحمانية المقترحة- ولذا فالعقلانية المتسعة قد تكون الطريق الأوحد في تجنب مثل هذا الخطأ سواء عند العرب أو الغرب أيضا. فتوقفنا عند هذه النقطة باعتبارها الأكثر ضرورة في بداية معالجة ظاهرة اجتماعية متأصلة. إنها عند البعض حل نافع وممكن لكنها عند آخرين حل هادم للمجتمع يوجب إزالة الدين كظاهرة مغلقة وإن كان بحسب مقاييس فيها كثير من اللاإنسانية.

1-3-4- التبعية الاتصالية للفلسفة:

في الحديث عن هذا المطلب عند "طه عبد الرحمن" ضمن الأصول العامة للإبداع الفلسفي يمكن أن نذكر أن القول بالتبعية ليس معناه الرفض التام لكل أشكال الأصالة في الفكر العربي إذ أن هناك فلسفة أصيلة أو مواقف متأصلة « في الكثير مما تقول فلسفتنا اليوم في الإنسان والأمة أو في الجماعة والأرض, مواقف تتكافأ أو تتشارك, تثير أو تستدعي مواقف متأصلة في الفكر العربي المتدين أو في الكلاميات والفقهيات في التصوف وفي الفلسفة العربية».[2] لكن إلزامية العلاقة بين الفلسفة والترجمة والتي لولا النقل ما كانت عندنا الفلسفة التي نعرف وعليه السؤال يطرح على التبعية الاتصالية للفلسفة وشكلها المطلوب ؟

الشيء نفسه أثبته لنا "طه عبد الرحمن" في هذه الصفة الرابعة "التبعية". هذا وإن كان بعض المفكرين قد حذروا من خطورة الإتباع والتقليد -مثل "علي زيعور" في كتابه "الدراسة التقنية الاجتماعية بالعينة للذات العربية" فهو يرى أن تقليد عدونا جزء من ديالكتيك النكبة الثوري، وأهمية وجود العدو- القائمة بالفلسفة العربية مع صفة الاستقلالية "فطه" وضح لنا هذه المسألة من خلال ما يجعل الحقيقتين الفلسفية والترجمية لا متعارضتان، من خلال ثلاث نقاط هي:

1) التوفيق بين الفلسفة والشريعة, 2) مبدأ اتباعية الفلسفة للترجمة, 3) مبدأ اتصالية الفلسفة بالترجمة.

---

[1]- علي زيعور , **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلانقية,** ص09 نقلا عن: فؤاد زكرياء **"الصحوة الإسلامية"**, بيروت, دار التنوير, ط1, 1985.
[2]- المرجع السابق، ص78.

فالنقطة الأولى تبين فعلا أنه لا يوجد توفيقا من هذا النوع عند اليونان, وهذا دليل على عدم قراءة ذلك القطاع كميدان قائم بذاته وكان مراده تغطية حاجات فكرية واجتماعية خاصة بالوعي الفلسفي وبالحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي. والموقف للنظر كما يقول"طه" يدرك أن الإبداع يجب رده لمخالفته غرض الفلسفة كما رغب اليونان في الصلة بالفكر الأسطوري الذي يتضمن كل معرفة لا تقبل التعليل أو التدليل_وهناك تظهر لنا بوضوح المرجعية التي أستند إليها "طه" في تأسيسه لهذا الأصل –وعدم التفريق بين فكر خرافي وديني ، بما يجب قطع الصلة بدين التوحيد وهذا ما نلحظه عند الأوائل المتفلسفة وهذا الانقطاع كان من بين أسباب فشل التأصيل في الفكر العربي بالإضافة إلى عدم الدين هنا أسباب أخرى مثل: عدم الاستقرار وعدم الأرض وعدم التأمل، ومظاهر الفكر الجاهلي "الأمثال والحكم" وهذا له علاقة وطيدة بالأصول العربية الجاهلية.[1] لكن اليوم نلاحظ أن الحضارة العربية متعددة ومتنوعة الأصول من أصول عربية وأعجمية والترجمة إلى العربية، لكن هناك أصلان يطغيان على سائر الأصول هما الإسلام وفلسفة اليونان. وكما يرى البعض أن هنا أصولا معينة مستندة إلى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند وهؤلاء في نظرهم هم الأصول الأولى للمدرسة الإشراقية وهذا ما يبين أثر التعاليم الإشراقية في الحياة العقلية عند المسلمين.[2] وخلاصة القول هنا أن نعارض رغبة الطبيعيين اليونان لنخرج بهذا من دائرة الإتباع والتقليد إلى دائرة الإبداع الفلسفي وهذا يكون بمراجعة الأصلين اللذين قام عليهما التفلسف عند نشأته وهما "التعليل" و"التدليل". إن أحدهما يوافق الانفصال على الشريعة يجب رده والثاني يوافق الاتصال يجب قبوله حيث يقول "طه":«للأسف لا أحد ممن تقلدوا هذه المهمة من متفلسفة المسلمين قاموا بهذا التمييز إيمان منهم بأن لا عمل عقلي يخرج عن التعليل و التدليل ».[3] وهو في تأسيسه لهذا الطرح يرجع إلى الأصول العربية كما طرحها الأوائل أمثال: أبي "حامد الغزالي" (1059–1111م) و"الشاطبي أبو إسحاق" (ت790هـ) و"ابن تيمية" (1263–1328م)».[4]

---

[1]– يوحنا قمير، **أصول الفلسفة العربية**، ص (11–139).

[2]– راجع أبو ريان محمد علي، **أصول الفلسفة الاشراقية**، دار المعرفة الجامعية، ط2، د س.

[3]– طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص 210.

[4]–.الشاطبي أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص(87،88)، أنظر أيضا ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تح: رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، 1971، ج1، قسم1، ص198.

أما في النقطة الثانية–مبدأ اتباعية الفلسفة للترجمة– يوضح لنا "طه عبد الرحمن" في هذه النقطة الطريق للخروج بالفلسفة العربية من التبعية الضرورية للترجمة إلى اختيارية تمهد لها طريق الإبداع والتجديد وفي مراجعتنا للفلسفة هنا يوقفنا الاستشكال الآتي:

هل التبعية للترجمة دليل على أن الفلسفة المنقولة لازمة أم أنها مطلقة ؟

أن المتلقي العربي للمنقول الفلسفي لو تمكن من تجاوز الغرض الذي وضعه المنقول الفلسفي لأمكنه التحرر من مبدأ الإطلاق الذي يشكل جانب أساسي من جوانب إلزامية تبعية الفلسفة للترجمة و"طه" يرى أنه يكون بمعرفتنا باستقلال الفلسفة عن العلم، مع أن حاجة هذا الأخير لها لا تنفي استقلاله عنها ولأن اليقين منتهي في الفلسفة يجب رفع النسق – كما يقول الفيلسوف الألماني "نيتشه" Nietzsche friedrich Wilhelm (1844–1900م) "الفلسفة اللانسقية" وهذا حتى نخضع فلسفتنا لمجالنا التداولي بكل قيمة، واقتناع المتلقي العربي بهذه الإلزامية هنا لأنه لم يكن ليعرف الفلسفة دون هذا المنقول وهذا من خلال فكرتين أساسيتين وهما فكرة "التبرير" و"التأسيس" فالأول مثل تبرير "معتقد البلبلة" وتبرير "معتقد المثال" عند "أفلاطون" خصوصا وهذا يوقع في العقلنة والثاني أن يجعل المنقول الفلسفي دليلا تأصيليا مثل ما هو عند "الفارابي" Alfarabi (872–950).[1] وهذا قد يكون سببا في تبعية الفلسفة للترجمة يجب رفضه كما يقول "طه عبد الرحمن".[2] وهنا مفكرين عرب يدعمون "طه" في هذه المسألة لكن برؤى أخرى ف:"علي زيعور" مثلا يرى في كتابه "فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية" أن الفكر العربي المعاصر متأثر بالتيار الوضعي تياره التأسيسي حيث نجد بعض ممثلي التيار العلماني أمثال("أودنيس"، "هشام شرابي" (1927–2005)، "فؤاد زكريا"، "ناصف نصار"...) يقدمون نمطا علائقيا غير متأسس على الرؤية الدينية ومناقضا للتيار الذي يتحرك اليوم تحت اسم الحل الإسلام الذي يطرح نفسه كبديل للحركة القومية والنظرية الاشتراكية والنظام الليبيرالي (الأورو أمريكي). وخلاف هذا التأسيس القائل بالإلزامية للمنقول الفلسفي كأصل يؤسس الفيلسوف أصوله عنه، هنا من يقول باستغناء الأصول الفلسفية بعضها عن بعض كدليل على بطلان هذه الإلزامية، بحيث يكون في إحدى الثقافتين أصل ليس له مقابل يوازيه في الأخرى ومقتضى التفلسف عند الأخرى يغني عنه مثل: "الواحد الذي لا يصدر

---

[1]– الفارابي أبونصر، **كتاب الحروف**، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969، ص(153–157).

[2]– طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة– الفلسفة والترجمة**، ص227.

عنه إلا واحد" وهذا ما يفرضه "ابن تيمية"[1] وهنا من يقول في هذه المسألة بصدور الكثرة عن الواحد بدليل:« إن المصنوعات تدل بصنعتها على الصانع».[2] كما يقول "ابن رشد"، Averroe's، أما "الغزالي" فيقول بالانقسام إلى الواحد والكثرة إذ يقول: « أعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل أنه واحد».[3] فإذا كانت هذه آراء حول اختلاف الأصول فإنه يمكن القول بمبدأ جواز التبعية في الفروع كما يقول "طه". لأن العلاقة بين الأصول والفروع تكون علاقة طبيعية وتداولية تستوفي مقتضيات المجال التداولي من خصائص لغوية وخصوصيات عقدية واختصاصات معرفية.[4] والأكثر دلالة على عدم إلزامية المنقول الفلسفي هو وجود فلسفات أخرى غير الفلسفة الغربية ذات الأصل اليوناني اللاتيني مثل "الفلسفة الصينية" و"الفلسفة الهندية" حتى "الفلسفة الإفريقية" لا شك قد وجدوا فيها مفاهيم ومعاني لا نظائر لها في المنقول الفلسفي الغربي[5] وهذا كان أكبر دليل عند "طه" في رفضه مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة والقائمة على فكرة "التأسيس والتبرير" وهنا تكمن في رأينا قوة التأسيس للرأي الطاهوي في هذه المسألة والتي تجعل هناك مقدورية للتفلسف عند المسلمين. كما نجد من ينكر هذا مثلا :عبد الرحمن بدوي". (Abderrahmane Badawi) (1917–) القائل:« إن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها».[6]

و تجاوزا لهذا الموقف يركز "طه عبدالرحمن" على نقطتين أساسيتين هما:

---

[1]– ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تق وضب وتع: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993، ص(63–65)، وراجع أيضا: ابن تيمية **نقض المنطق**، حقق الأصل المحفوظ وصححه الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة واشيخ سلمان عبد الرحمان الضبع صححه محمد حامد الفقى وأخرج أحاديثه عبد الله محمود عمر.

[2]– ابن رشد، **فصل المقال**، مد، ومق، تح : محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص(85–86).

[3]– الغزالي أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص328.

[4]– عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، 1993، ص243 وما بعدها.

[5]– طه عبد الرحمن، **الفلسفة والترجمة**، ص230 نقلا عن Wirdu, K : **philosophy and an African culture**, Cambridge, press,1980.

[6]–بدوي عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص(و،ز).

التدليل الجامع بين العقل والنقل والاستناد إلى المجال التداولي في تقويم الممارسة التراثية حتى تكون هناك مشروعية لاتباعية الفلسفة للترجمة.[1] تمكننا من وضع أصل أو العودة له في تراثنا أو تأصيله من تراث آخر محققين مقصدنا في هذا العمل الذي هو الإبداع الفلسفي الذاتي والمستقل.

3-4-3- مبدأ اتصالية الفلسفة بالترجمة:

وإذا كانت تبعية الفلسفة العربية للترجمة تحدد من جهتين من جهة كونها "تبعية اتباعية" ومن جهة أخرى "تبعية اتصالية". يرى "طه" أن تبعية الإتباع هي الغالب لحد الآن على الممارسة العربية وهي التي يعتبرها أيضا مردودة لمبدأ إطلاقية الفلسفة وإلزاميتها وعند التبعية الاتصالية يحدد "طه" نقطتين أولها: وجود استقلال الفلسفة عن الترجمة في الأصول، وهذا حتى تكون عند حقائقنا الفلسفية المتميزة بصفة الاستقلال عن الترجمة. إضافة إلى البداهة والتقدم وهذا كما أشرنا له في الفصل الأول للخروج بالفلسفة العربية من دائرة الإتباع إلى نقيضتها الإبداعية والأخذ بذلك بالصفات والخصائص الواقعية لها ومن هذا نكشف إمكانية إيجاد أصول فلسفية تختلف عن أصول المنقول الفلسفي ولا تعود له. وهذا يتجلى عندنا وبوضوح إلزامية التأثيلية التي أقترحها "طه" في عملية الترجمة أو نقول عنها التأثيلية الترجمية الغير مخالفة لأصولنا الفلسفية وهذ ما هو مظلوب من كل مترجم، فلا تبعية إذن في الأصول الفلسفية للترجمة بينما يمكن أن تكون تبعية الترجمة في الفروع.[2]

2-الفلسفة والترجمة:

2-1-التعارض والتقارب بين الفلسفة والترجمة:

تطرح مشكلة الأصل في الفكر العربي المعاصر عدة نقاط حاول "طه عبد الرحمن" أن يحدد لنا الصلة بين الفلسفة والترجمة من خلال تأثيلته الهادفة إلى تحقيق الإبداع الفلسفي المستقل وهي كما يلي:

2-1-1-التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة: من خلال التحليل السابق الذي له علاقة وطيدة بهذه النقطة نخلص إلى الممارسات الفلسفية الداعية إلى الأخذ بالأسباب العقلانية قد تسقط العمل بالفكرانية.ونحن هنا قد توافقنا مع ما طرحه "طه عبد الرحمن" حول هذه المسألة فيكون إذن

---

[1]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي،ط2، 1997، ص(27-28). أنظر أيضا :06 عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص243.

[2]-طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص281 وما بعدها.

اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين.[1] ومن خلال هذا نجد أن أساس التعارض بين الفلسفة والترجمة قائم على أساس لفظ "فكرانية" التي وظفها "طه" في مقابل المصطلح الأجنبي (Idéologie) وهذا يظهر عمل التأثيلية الرحمانية "فطه" قد اشتقه من المصدر الصناعي "الفكرانية" على صيغة "العقلانية".[2] هذا ونجد إن البعض أخضعه لمقتضى الصرف العربي فقال: "أدلجة" و"أدلوجة" وتعريب هذه اللفظة نقل إلى المعنى اللغوي المرتبط بالمادة (د، ل،ج) والذي يفيد معنى "السيرفي الليل".

2-1-2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

إن منزلة الشرفية التي تطلبها الفلسفة قائمة على شموليتها، حيث اقترن لفظ الشمول بلفظ الكليات والاعتقاد هذا كان سائد منذ "أرسطو" القائل: "لا علم إلا بالكليات" لكن صلة الفلسفة بالترجمة اليوم تجعلنا نسأل: في ظل الغرض الذي تسعى الفلسفة إلى تحقيقه ألا تكون الترجمة بخصوصيتها عند ممارستها على نصوص الفلسفة مانعا دون ذلك؟

إن الجواب عن السؤال حول تعارض شمولية الفلسفة بخصوصية الترجمة بالنفي نجده عند المترجمين واللسانيين أنفسهم وهنا تستوقفنا صورتين للتوضيح أوردهما "طه عبد الرحمن" وهما "اللغة الخالصة" التي قال بها "فالتربنيامين" falter beniamin (1844-1900م) في مقال له بعنوان "المترجم"[3] , وهذا النوع قدره "طه" لأن لغته فاقدة للشمولية المبنية على العقلانية المجردة ومترسخ في الخصوصية المبنية على الفكرانية الدينية – وهنا تتضح لنا الأهمية عند طه في التركيز على الخصوصيات الشخصيات من ثقافة ولغة ودين وباختصار نقول ضرورة المجال التداولي-.أما الثانية والموجودة عند البنويين القائلون باشتراك الثقافات في جملة من الكليات عليها يمكننا إجراء الترجمة بين لغات متباينة ثقافيا, وهذه الدعوة أيضا ردها "طه"لأنها وباختصار قد تتعارض "نزعة الشمولية اللسانية" مع نظيرتها " النزعة الخصوصية اللسانية".[4] ومنه نخلص إلى أن مشكلة الأصل أو بالأحرى التأصيل قد تراعي الخصوصية لكن في إطار يجعلها متوافقة مع الشمولية العامة حتى يكون الأصل مستقل ومنفتح في الوقت نفسه. ضف إلى هذا إن الشمولية نفسها على ضربين محدودة وهي اللسانية والثانية غير محدودة وهي الشمولية الفلسفية, فالأولى وهي بدليل قول "

---

[1]-المرجع نفسه، ص95.

[2]-طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص(24-25).

[3] - طه عبد الرحمن, **الفلسفة والترجمة**, ص67, نقلا عن : benia min. la tâch du traduction ,p11,12 .

[4]- المرجع نفسه ص70.

الفارابي": « إن هناك أحوال تخص لسان دون لسان مثل أن الفاعل مرفوع وأن المفعول به منصوب والمضاف لا يدخل فيه ألف ولا لام التعريف, فإن هذه وكثير غيرها يخص لسان العرب, وكذالك في لسان كل أمة أحوال تخصها».[1] والثانية لا تصح بدليل أن الفلسفة تنزع أن تنزل عن مرتبة علم من العلوم وعليه ينزل "الفارابي" علم اللسان الرتبة الأولى في تصنيف العلوم وهذا أن اللغة وسيلة لجميع المعارف يتقدم في ذالك "علم المنطق" بدليل أن ما وقع في علم النحو من أشياء مشتركة للألفاظ الأمم كلها.[2] وعليه أن الفلسفة تتدرج في علم اللسان وتداخلها معه يكون أكثر من غيره, وهذا ينبغي أخذه بعين الاعتبار في دراسة الأصل أو التأصيل منه, لأنه يمكن أن يكون هناك تعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.

1-2-3-التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة: لا نفشي سرا إن قلنا أن الفلسفة منذ القديم نقلت بالمعنى وحده دون اللفظ, لأن غرضها الأساسي إنشاء الفكر والوصول إلى الحقيقة, فالفكر ما هو إلا جملة من المعاني كما أن جوهر الحقيقة هو إنما حكم معنوي. وعليه كان التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.[3] وهنا ينبغي أن نراجع الفلسفة من هذا المنطق قبل مراجعة الترجمة. وهذه النقطة ينبغي التأكيد عليها في العملية التأصيلية – حسب نظر "طه"– لان الفلسفة تلغي جانب اللفظ ومما يدل عليه هو إن اشتغالها بالمعنى مع نسيانها لعمل اللفظ فيه, هذا فحين نجد أن الترجمة باعتبار لجانب اللفظ، وهنا نكشف نوعان من طرق الترجمة أولها: "التأصيلية الحرفية " وهي التي في طرق ترجمتها ما يتعلق بالفظ دون المعنى والعكس, وفي هذا النوع يقرر المترجم أن المعنى المدرك لا ينفك عن صورته اللفظية وعليه يجب إيجاد صورة له مقابلة في اللغة الناقلة, على العكس في"التأصيلية الحرة" وهي التي في طرق ترجمتها يقرر إنفكاك المعنى عند صورته اللفظية فينبغي إيجاد صورة تناسبية في اللغة الناقلة. وهذا الإشكال نجده مطروحا أيضا عند "جورج مونان" في قوله: «إن الجدال القديم بين الترجمة الأمينة والترجمة الحرة أو الجيدة في فرنسا، لم يكن حادا منذ 100 سنة، ورغم المصادمات من حين لآخر، فإن الجميع يرفض الترجمة الحرفية والترجمة الأدبية من جهة، ويرفض كذلك الرخصة والاقتباس والتقليد من جهة أخرى... وعن الترجمات مثل النساء فلكي تكون كاملة ينبغي لها أن تكون جميلة».[4] وهذه العلاقة الوطيدة بين

---

[1]وَ4- الفارابي أبو نصر ,إحصاء العلوم,مركز الإنماء القومي 1999، ص16.

[3]–طه عبد الرحمن، **الفلسفة والترجمة**، ص(79،80)، نقلا عن: baker,**in othe words,** p.p(18-20).

[4]–مونان جورج، **اللسانيات والترجمة**، ص127.

الفلسفة والترجمة تولد لنا سؤال عن التبعية والاستقلال بين الفلسفة والترجمة يستوقفنا في النقاط الموالية.

2-1-4-التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة:

ما من أحد يشك في أن الترجمة الفلسفية لا تختلف باختلاف الألسن فهي في مجال التداول الغربي غيرها في مجال التداول العربي وهذا ما يتضح في قول "السرافي" * ل"متى"** المعبر عن عدم تطابق لغة من اللغات لغة أخرى.[1] ومن هنا يتضح لنا الإختلاف اللغوي الواجب للصفة التحويلية للترجمة، والمعتبر أكثر من ضرورة في القرنين الثالث والرابع حيث بلغت فيهما الترجمة أوجها في العالم العربي وما يهمنا هنا هو تقويم الترجمة العربية من خلال أطوارها وكيف اتصفت العلاقة بين الفلسفة والترجمة في هذا المجال؟

سنحاول أن نوجز هنا هذه الأطوار للترجمة موضحين كيفية اتصال الفلسفة والترجمة المطلوب في هذا المجال عند "طه عبد الرحمن":

2-1-4-1-طور ابتداء النقل: "النقل الابتدائي"، كانت النقول الأولى المرتبطة بالعمل الترجمي حيث كان وقوع التصادم بين الفكرين المنقول والمأصول وهذا يرجع عند "طه" إلى عدة أسباب:

1-القصور في ضبط المقتضيات التداولية العربية (كضعف السليقة في اللسان العربي).

2-تجاهل مضمون العقيدة الإسلامية والجهل بالتوحيد العملي للمعرفة الإسلامية.

3-إن المترجمين الأوائل كانت لغتهم الأصلية هي اللغة السريانية مع العلم أن أغلب عقيدتهم هي المسيحية.

4-ألفتهم بأفكار ومعتقدات توافق مضامين النقول حتى لا يروا الأسباب أو الفروق حيث يراها غيرهم.

رغم إننا نجد وضحا في اختلاف العلاقة بين الأقوال والمجال التداولي فلو قارنا بين "أرسطو" و"هيدغر" فيما يخص هذه المسألة نجد «أن "هيدغر" ركز على الشكل البنيوي للتركيب أكثر من "أرسطو" الذي منح العقل "تبرير الأصوات" يأتي من وظيفة التبريرية للأصوات، لأن المعنى هنا

---

*-هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السرافي النحوي المعروف سكن ببغداد وتولى بها القضاء وكان من أعلم الناس بنحو البصريين (ت368هـ) ويقال عنه ولد في سنة280هـ.

**-هو أبو يونس القناعي من أهل ديرقني كان نصرانيا عالما بالمنطق وإليه انتهت رئاسة المنطقيين.

[1]-التوحيدي أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، تق: مختار نويوات، الأنيس موفم للنشر، ج1، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1989، ص159.

ليس له علاقة نفسانية للمقدمات أو المفاهيم. لكن تجعلنا نرى بعض الأشياء في وجودها الواحد مع أشياء أخرى».[1]

ندرك من هذا المثال ذلك التوسط اللساني في المنقول اليوناني. ومجمل الكلام عن هذا الطور أن الفلسفة كانت تابعة للمنقول اليوناني عن طريق الترجمة، حيث أن الترجمة كانت هي الأصل والفلسفة هي الفرع الشيء الذي جعل معارضة أهل المأصول من فقهاء ومحدثين وصوفية ونظار لغويين وأدباء تكون شديدة لهذه الفلسفة أو الفكر الفلسفي التابع للنقول الابتدائية.

2-1-4-2-طور اصطلاح النقل: الترجمة العربية في هذا الطور تمكنت من التقليل من تبعية الإنتاج الفلسفي العربي لأعمال الترجمة، فكان لعملية الاصطلاح نوعا من الإيجاب لا ينكر لكنها لم تنجح في إبعاد المتفلسف العربي عن المنقول اليوناني، حيث أنتشر هذا المنقول بين المتفلسفين الإسلاميين فأنتجوا ما يمسى حسب "طه" ب: "الترجمة التلخيصية"، و"الترجمة الشرحية"، و"الترجمة التفسيرية". وما يؤكد لنا هذا نجد أن "الغزالي" يعتبر "الفارابي" و"ابن سينا" من المترجمين الذين دخلوا في إصلاح المنقولات الابتدائية ولو لم يؤثر على أنهم مارسوا الترجمة الابتدائية إذ يقول: « ثم المترجمون لكلام "أرسطو" لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل مجروح إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم وأقوامهم ب"النقل" والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، "الفارابي" و "ابن سينا"».[2] وكان "ابن رشد" في بعض مؤلفاته أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى الكاتب لاسيما في تلخيصه.[3]

2-1-4-3- طور استئناف النقل: يتحدد الطور كرونولوجيا ويشكل متجدد بداية من القرن (20م)، على خلاف ما عرف في الطورين السابقين التي كان منطلقها هو مؤلفات "أرسطو" وشروحها فإن منطلقات هذا الطور تجسدت في نقل الأعمال الفلسفية الجديدة التي أنتجتها أوروبا من عصر النهضة إلى يومنا هذا، بحيث أن الفلسفة حافظت على تبعيتها للترجمة مما زاد الانصياع للمنقول الفلسفي عندنا كما يرى "طه" نفسه، هذا الانصياع الموروث عن الترجمة الاستصلاحية حتى صار المتفلسفة العرب المحدثين لا يرون آفاق ممكنة للإبداع الفلسفي إلا باحتذاء النقول.[4] وهذا راجع حسب "طه" إلى سببي مهمين أولهما: "التوسط الظاهري" (يتمثل في

---

[1]- intreduction de la phénoménologie,Jean pierre Zarader, p.52 (الباحث).

[2]-الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تح، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966، ص77.

[3]-طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص86.

[4]-المرجع نفسه، ص91.

السريانية والفارسية). وثانيهما: "التوسط الخفي" (الذي مفاده هو أن النقل القديم كان انطلاقا من النص الأصلي مع الاستعانة بنموذج نقلي لا يكون هو ذاته نقلا لهذا الأصل نفسه وهذا ما تولد عنه لغة فلسفية ثالثة عندنا[1]، غير لغة الناقل والمنقول كانت سببا في تجميد المعرفة الفلسفية في المجال العربي وإضعاف ملكة الإبداع الفلسفي عند أهله.

2-1-5-نقاط التقارب في الترجمة والفلسفة:

قبل أن نفصل في هذه المسألة نذكر أن "طه عبد الرحمن" إذا كان قد حدد هدفه لتحقيق الإبداع الفلسفي إنطلاقا من مراجعة مفهوم الفلسفة ومنظور الأطوار التي تقلبت فيها الفلسفة العربية كما رأينا سابقا تتضح على أنها على صلة مباشرة بالترجمة، إذن فما هي الدوافع الحائلة دون مراجعة مفهوم الترجمة في ظل هذه الصلة؟

يحددها "طه" نفسه في أربع نقاط نختصرها هنا كما يلي:

1. السبب في ظهور الفلسفة هو إرادة إنسانية بينما الترجمة إرادة إلهية.
2. غرض النظر الفلسفي هو الوقوف على أشمل الكليات للوصول إلى العلم بحقائق الموجودات في حين أن الترجمة غرضها التوصل من خصوصيات الألسنية لتبليغ مقاصدها من بعضها البعض.
3. الفلسفة في تحقيقها للمعرفة تصرف اللفظ وتتعلق بالمعنى والترجمة في غرضها التواصلي هو إيجاد صيغ لفظية مناسبة للمعاني المنقول عن صيغ لفظية الغير.
4. الأطوار التي مرت بها الفلسفة العربية كانت تابعة للأطوار التي مرت بها الترجمة وللطرق المتبعة وللغات المتوسطة في تحقيقها، بينما الترجمة استقلت في أطوارها وطرقها ووسائلها عما تضمنته الفلسفة العربية من نظران في اللغة من مباني ومعاني.[2] أما عند من يضعون نظريات في التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة هم أنفسهم لم ينطلقوا من مما كان ينبغي أن ينطلقوا منه لتحقيق الإبداع الفلسفي بل انطلقوا مما كان ينبغي أن ينتهوا عنده فقدموا "مراجعة الترجمة" "عن مراجعة الفلسفة" – وهذا ربما ما يفسر أزمة الفلسفة الغربية حاليا وعلاقتها بالعقل– وهذا ما تصدى له "طه عبد الرحمن" في تأصيلية العربية الإسلامية

---

[1]–أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ص165.

[2]–المصدر السابق، ص 103.

المقترحة كمطلب لتحقيق الإبداع الفلسفي في عملية رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة وهذا ما نستشفه من:

2-1-5-1-نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة:

إن الناظر منذ البداية في العلاقة بين الفلسفة والترجمة يدرك الأربعة وجوه المختلفة والتي ذكرها "طه عبد الرحمن" كما يلي: (ترجمة الفلسفة، فلسفة الترجمة، الترجمة الفلسفية، الفلسفة الترجمية)، والمطلوب الذي يهمنا معرفته في العملية التأصلية للإبداع الفلسفي في نظر "طه" هنا هو الضربان (3) و(4) اللذان يبينان طريقة الجمع بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الترجمية. إذ نجد أن التأمل الفلسفي متوسلا بقواعد الترجمة هذا من جهة كما يكون العمل الترجمي متوسلا بمعاني الفلسفة من جهة أخرى، و"طه عبد الرحمن" في هذان الضربان قد تطرق إليها ما خلال أعمال بعض الفلاسفة الألمانيين أمثال: "مارتين هيدغر" Martin Heidgger (1889-1978) و"هانس جورج غادامير" hanson George Ghadmer (1900-) والفيلسوف الفرنسي "جاك ديردا" Jacques Dirrida (1930-2004) والمتلفسف الأمريكي "أندريو بنجامين" A. Benjamin (1892-1940)، كما تناولها من خلال أعمال بعض المترجمين مثل الألماني "فالتر بنيامين" والمترجم الفرنسي "أنطوان برمان" Antione Berman.[1] ونظرا لأننا لسنا بصدد إعادة ما كتب، ونظرا لأهمية هذه الأعمال في إيضاح نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة من الأحسن العودة إليها حتى يتضح الأمر للقارئ أكثر. وهذا بالاعتماد عليها كما هي مذكورة في كتابه "فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة" أكثر تفصيلا. وما يهمنا هنا أن كل واحد من هؤلاء الفلاسفة حاول التوفيق بين الفلسفة والترجمة فكانت نظرياتهم أقرب إلى التخيل الأدبي منه إلى العمق الفلسفي كما يقول "طه" نفسه[2]. والذي يعنينا من هاته النظريات لتحقيق إبداعنا الفلسفي الخاص هو ذاك الاشتراك الذي رأوه من خلال أعمالهم عن الفلسفة والترجمة لكن مراجعتهم لم تكن على أساس علمي كما هو مطلوب كما يرى "طه عبد الرحمن".[3] حيث كان ينبغي لهم أن يقدموا مراجعة الفلسفة عند مراجعة الترجمة مع أن رفعهم للتعارض القائم بين الصناعتين ضل طريقه[4], لأنه كان ينبغي عليهم الابتداء بنقد النموذج التقليدي للفلسفة حتى يكون هو المرجع في نقد الترجمة وليس العكس

---

[1]-راجع طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**.

[2] و[2] و[3] – المرجع نفسه, ص(120-132).

كما حصل عند هؤلاء، وهذا ما سبق شرحه من خلال مسألة الإبداع الفلسفي في سياق رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة بالطريقة المقصودة. الشيء الذي جعل "طه" يقودنا إلى طريقة معينة في الترجمة العربية للنص الفلسفي هي: "الطريقة التأصيلية" التي أسسها "طه" مستفيدا من الأخطاء التي وقع فيها بعض الفلاسفة والمترجمين الغربيين والمتسببة في أزمة الفلسفة الغربية اليوم, ولما كان مرادنا في بحثنا هذا هو تبيان الطريقة المطلوبة في تحقيق الإبداع الفلسفي أو تحرير الإبداعية العربية من قيد التبعية أو التقليد أفردنا هذه الطريقة بمبحث خاص.

2-2 الطريقة التأصيلية في ترجمة الفلسفة:

إن محاولة العديد من المفكرين والباحثين في ديارنا العربية تسعى إلى الخروج من دائرة التبعية إلى دائرة الاستقلال وهذا سعيا للبحث عن الاستقلال الفكري الإسهامي بدليل «إن علماء النفس(كعلماء الاجتماع) ما زالوا يبحثون عن ترسيخ نهج مستقل أو عن تدعيم مدرسة يشار إليها أنها مستقلة مثمرة نابغة من الواقع والتراث و التطلعات, وفي الميدان ما زال الأمثل قائما, وما زال الأمل قائما، ومازال السعي عن الاستقلال الفكري الاسهامي, سعيا مرتبطا بالتبعية أو بالوضع السياسي الاقتصادي لإرادة المجتمع »[1]. وفي ظل هذا السعي عن الاستقلال الفكري الإسهامي نجد محاولة "طه عبد الرحمن" التي تطرح نفسها انطلاقا من الواقع والتراث والتطلعات العربية والقائمة على مطلوب "الطريقة التأصيلية في ترجمة الفلسفة" مع حفظها للصفات الأربع للفلسفة الحية وهي:" النموذجية والقصدية والإتساعية والاتصالية", كما يجب أن نؤكد على أن الترجمة بخصائصها الأصلية المتمثلة في "الخصوصية" و"اللفظية" و"الفكرانية" و "الاستقلالية", ينبغي أن لا تتعارض مع الفلسفة بخصائصها التجديدية المتمثلة في الصفات الأربع للفلسفة الحية كما ذكرت سابقا.

ولأهمية بحثنا نركز على تفصيل هذه الطريقة لأن التفصيل في الطرق الأخرى لا يفيد في تحقيق المطلوب المرجو هنا لأن الترجمة التأصيلية لها خصائصها الخاصة[2], والتي تتمثل بإيجاز في:

1- حفظ مجموعة الصفات التحديدية.

2- تؤدي إلى حصول النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف.

4- علي زيعور, **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**, ص84.

[2] - طه عبد الرحمن, **فقه الفلسفة, الفلسفة والترجمة**, ص(353، 355).

3- تستحوذ هم الفيلسوف: وهذا كونه يتبع المكونات للنص ويستخرج منها الاستشكالات وآلياتها الاستدلالية ومراعيا في هذا الاستخراج الواجبات التداولية في اللغة المنقول إليها. وبلغة "طه عبد الرحمن" إن عمل المترجم التأصيلي يتصف بخصائص هي:

1- التوفيق الكلي: وهو يعني باختصار التوفيق كليا بين خصائص الترجمة وخصائص الفلسفة التجديدية المشار إليها سابقا[1] .

2-النقل الأقلي: إن المترجم التأصيلي يستخدم عند النقل كل آليات التخريج والتغطية, مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة[2], فنجد أن المترجم لا يبقى من هذا النص الفلسفي الأصلي إلا على الجزء الذي لا غنى له عنه. لأن نقل أقل جزء من هذا النص لا ضرورة فيه ما دام يحقق حسب "طه عبد الرحمن" المطلوب أي النهوض بالمتلقي إلى العمل الفلسفي ف"طه" يقول: «لا ضير في نقل هذا القليل ما دام يحمل المتلقي على التفلسف بأقوى مما لو نقل إليه من النص الكثير, لأن المقصود ليس معرفة كل ما في النص الأصلي وإنما معرفة كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص فقد يعرف المتلقي الكثير مما في الأصل, ولا تحدث عنده إلا القليل من التفلسف, وقد لا يعرف إلا القليل منه لكن يأتي بالكثير من التفلسف».[3]

3-التوجه الفلسفي: يقول" طه عبد الرحمن": «المترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في بعض, وذالك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض».[4] نستنتج من هذا النص أن المترجم التأصيلي الجامع بين ممارسة العمل الفلسفي وممارسة العمل الترجمي وبين الترجمة الحرفية والترجمة الحرة التي يسعى من خلال استعمالها إلى النهوض بالمتفلسف العربي إلى الإبداع الفلسفي في أعلى أشكال الاستقلال الذاتي من خلال رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة كليا.

كما نجد أن "طه عبد الرحمن" إلى جانب هذه الأصول الخاصة بعلاقة الفلسفة بالترجمة قد حدد أصولا يقتضيها التحويل الترجمة والموسومة عنده بـ: "الأصول التحويلية في فعل الترجمة" وهذا ليحقق التحويل الترجمي الإبداع الفلسفي المطلوب إذ حدد له صفات عامة هي باختصار:

---

[1]- المرجع نفسه, ص (353-355).

[2]- راجع: طه عبد الرحمن, **تجديد المنهج في تقويم التراث**", ص(297,290).

4- طه عبد الرحمن , **فقه الفلسفة, الفلسفة والترجمة**, ص357 وما بعدها.

[4]-المرجع السابق نفسه، ص 357 وما بعدها.

1-أصل التداخل بين التحويل والنقل: حدد "طه" عدة أوصاف، لهذا التحويل المحقق للإبداع الفلسفي وهي:

1-1- وجوب الصفة التحويلية للترجمة: أي تغيير صفات المنقول، لتحقق تكوين ملكة الإبداع الفلسفي عند المتلقي من خلال وصل المنقول له بمحددات وموجهات مجاله التداولي. وهذه الصفة مهمة إذ نجد هناك من المفكرين العرب المعاصرين تزودوا بالمفاهيم في مجالها التداولي وحاولوا تضييقها كحلول لكن لا تمت بالصلة إلى المجال التداولي الآخر لهذا الحل ومنه « إن العمل يأتي غارقا لأفكار متطرفة عن تأثير علم الاجتماع وعن دور المجتمع حيث هو كلية ووحدة في توجيه الفرد والثقافة والمفاهيم».[1]

1-2-يجب الاعتراض على القول بوجوب حفظ الصفات الضرورية وجواز الصفات الاختيارية في النصوص الفلسفية المنقولة: لأن تقسيم هذه الصفات وترتيبها قد لا يلزم الناقل والمتلقي لهذا النقل التحويلي بناء على علاقتها بالمجال التداولي.

1-3-رفض اعتبار الصفات التحقيقية وجواز إلغاء الصفات التقويمية: لأن وضع هذه الصفات قد يتعلق بالثقافة الواضعة لهذا النص كما أن تقرير المترجم لها هو تحقيقي وأما التقويم قد يختلف اختلافا عن تقدير المؤلف لهما، كما لا يجوز اعتبار كل ما هو صفة تحقيقية كذلك وما هو صفة تقويمية كذلك لأن المترجم يربطهما بالمجال التداولي للمتلقي وتحقيق غايته في إحياء ملكة التفلسف.

2-أصل التقابل بين التحويل والحفظ: تخلص التأصيلية الطاهوية هنا إلى رفض الترجمة القائمة على أساس التحويل مع الحفظ لأنها تدعو لرفع دعوى الأمانة وتؤكد على انصياع الترجمة للطريقة الحرفية والطريقة التحصيلية وهذا تأكيد لا نفع من ورائه فالأمانة والخيانة مقولتان لا تتعلقان إلا بغلة الأصل ولا شأن لها بالنقل، فالترجمة الأمينة حسب "طه" هي ما كانت موافقة لتمام المنقول، والحرفية هي ما كانت عكس ذلك، لأن الترجمة تكون بينية إذا أفهم المنقول على شرط اللغة المنقول إليها.

3-الأصل في حدود التصور السائد عن التحول في فعل الترجمة: يطرح "طه" هذه المسألة إنطلاقا من التصور الخارج عن فعل الترجمة واستعداداته، لأن التحويل ترتب ضروري يتمثل في الخروج عن

[1]-علي زيعور، **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**، ص99.

الذات والتفتح على الغير وهذا ما يصرح به كل من "ميشونيك" (1932–) و"برمان".[1] وعليه فالسبيل الوحيد المحقق للإبداع الفلسفي الذي يمنحنا قدرة التعرف على الذات قبل التعرف على الغير هي الترجمة المختلفة بشكل تحويلها كما يقول "طه" (تحويل النقصان" En "trropie وتحويل الزيادة "In Crémentialisation")، وقد عمم أمر هذه الزيادة على جميع الألسن مما دفع "لادميرال" La Dmiral,J,R إلى القول:« بأن النقل عموما يكون أطول من الأصل».[2] كما تقرر في هذا الأصل عند "طه" أشكال وجوب عدة نختصرها له هنا لأهميتها:

1– وجوب التحصيل في الترجمة: وهذا يؤكده دليلان هما: "التأويل الدلالي". و"الاختلاف اللغوي".

2– وجوب التحويل الاختصاري: يصف "طه" ناتج التحويل في الترجمة العربية للفلسفة أو التراث الفلسفي العربي إن صح القول ب"التفلسف الميت" وهذا من خلال آفتان هما "آفة التطويل" و"آفة التهويل".

3– أركان وآليات التأثيل المفهومي:

3–1–الأركان الأساسية للتأثيل المفهومي: سنقتصر كلامنا عن الخصوصية البيانية للقول الفلسفي[3], وهذا بطبيعة الحال عند "طه عبد الرحمن"لوجدناه في أركانه الأساسية للتأثيل مفاهيمية تمتاز ب:

1–الجمع بين العبارة والإشارة عكس القول الأدبي والقول العلمي.

2– إذا أقرناه من جهة إظهار وإخفاء العبارة والإشارة مع القولان المتعارضان الأدبي والعلمي وجدناه يوافق القول العلمي في إظهار العبارة ولا يوافق القول الأدبي في إظهار الإشارة بل يخفيها بما لا يخفيها هذا الأخير.

3–أن يكون لكل قول فلسفي عبارته وإشارته,وما تخص به العناصر الإشارية إنها مضمرات تداولية يتأسس عليها جانبها العبا ري، واعتبار لهذا الدور التأسيسي الذي تقوم به اشارية المفهوم الفلسفي بالنسبة لعبارته أطلق عليها"طه عبد الرحمن" اسم " القوام التأثيلي " للمفهوم الفلسفي.

لكن عكس هذا نجده عند الأوائل حيث كان انبهارهم بأقوال الآخرين والجمع بينها هذا وإن اختلفت مجالاتها التداولية وعناصرها الإشارية التي تتأسس عليها عباراتها، وهذا ما نكتشفه في هذا القول الفلسفي: « في مقالتي هذه إن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه، فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كان يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في

---

[1]–طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص(375–376).

[2]–المرجع نفسه، ص377، نقلا عن: Ladmiral,J.R, **traduire théorémes pour la tradition**, p.219.

[3]- عبد الرحمن طه ,**فقه الفلسفة , القول الفلسفي , المركز الثقافي العربي ,** ط1, ص62.

كتبهما، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه، وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه».[1]

3-2-التأثيل المفهومي في القول الفلسفي:

إذا كان الأصل في القول العلمي هو العبارة والأصل في القول الأدبي هو الإشارة فإنه ينبغي أن نبني هذا التداخل البياني للقول الفلسفي في تأثيل مفاهيمه، وما يبين أكثر جمع التأثيل المفهومي في القول الفلسفي لركني "العبارة" و" الإشارة" هو كما يقول "طه" هو نفسه: « اشتمال القول الفلسفي "للقول المنطقي" الذي هو قول علمي يستلزم استخدام أكثر "للعبارة" و"القول الصوفي" الذي هو قول أدبي "يستلزم استخدام أكثر للإشارة"، وعليه "فالقول المنطقي" هو أقدر الأقوال العبارية على السيادة في هذه العوالم العبارية، و"القول الصوفي" هو أقدر الأقوال الإشارية على السيادة في هذه العوالم الإشارية».[2] فقد يكون الفيلسوف منطقيا أو صوفيا أو قد يجمع بينهما وهذا بالذات المحقق في الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل " Russl Bertrand (1872-1970) القائل في مقال له بعنوان "التصوف والمنطق":« إن أعظم البشر الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معا، إذ ظلوا في حياتهم يسعون جاهدين إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي وإن حفه شك مضن، يرى البعض أنه ينبغي أن يجعل الفلسفة شيئا أعلم من العلم[المجرد] وأعظم من الدين[المقلد]».[3] والشيء نفسه نجده عند كل من "هيرقليطس" (540-480ق.م) و"أفلاطون" و"لود فيع فتجنشتاين_ Wittgenstein Luduig (1889-1951م). الفيلسوف النمساوي في العصر المعاصر.

فالقول الفلسفي ليست مكانة الوسطية التي ترجع إلى القول العادي بل هي كما يقول "طه عبد الرحمن": « ليست رتبة بعينها وإنما الوجود في المراتب كلها من غير استثناء، ولا تقييد، فهو في القول الطبيعي* كما هو في القول الصناعي** وهو في القول العلمي كما هو في القول الأدبي، وهو في كل واحد من ضروب هذه الأقوال كما هو في كل مكان من إمكانيات التدخل بينها، مع تلون

---

[1]-أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص79.

[2]-المرجع الأسبق، ص79.

[3]-طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي**، ص96، نقلا عن : Russel Bertrand, My sticisme and logic, cox & wy man lid, reading, 1986.p.20.

*-القول الطبيعي: (الفلسفة الطبيعية) هي التي توازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة حسب مقتضى المجال التداولي.

**-القول الصناعي: (الفلسفة الصناعية) هي التي توازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة.

هذه الأقوال في كل مكان خال من هذه أحوال هذا الوجود الواسع بلون خاص ينبني عن تعدد أشكالها بتعدد أحواله».[1]

وهذا النوع من التأثير بات مطلوبا لإيجاد فلسفة عربية مأصولة*** وهي غير المنقولة عند اليونان ولها علاقة بالمجال التداولي للعرب من لغة وعقيدة ومعرفة، وهذا هو السبيل لتحقيق فلسفة حقة مبدعة وأصيلة، فإذا كانت الفلسفة الصناعية اليونانية هي ثمرة التفنن في الفلسفة الطبيعية اليونانية، فإن الفلسفة العربية هي ثمرة التفنن في الفلسفة الطبيعية العربية.

ومن هنا يمكننا أن نكتشف كما يقول "طه" اختلاف الصنعة الفلسفية وبطلان القول بالابتداع في هذه الصناعة المؤدية إلى عدم الإبداع، وهذا ما أشرنا له عنده سابقا في العلاقة بين الفلسفة والترجمة.[2] والأمر يتضح بالتفصيل أكثر لو نظرنا إلى ما كتبه "طه" عن الخصائص البيانية للفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية وعلاقة ذلك بالفلسفة العربية والاختلال البياني في كتابه "القول الفلسفي" والموسوم بكتاب "المفهوم والتأثيل".

وما يؤكد رغبتنا المطلوبة هنا هو ما يقوله "أبو حيان التوحيدي" (ت1009م/399هـ) عن ضرورة العبارة إلى جانب الإشارة كشرط للإفهام والإنفهام: « الجمع بين الإشارة والعبارة ضرورة في القول أيضا لا تخص بيان دون غيره حتى يكون الكاتب كاملا لكلا الصناعتين وأكثر فائدة للمتلقين...والحاجة تدعو إلى صناعة البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة؛ وهو حد العقل والآخر حد العمل».[3]

ولمزيد من التبسيط نعمل على اختصار كل ما أشرنا له عن التأثيل في خطاطة الصفحة اللاحقة: أنظر الشكل: 02 والشكل: 03.

وعليه فالتأصيل للفلسفة العربية ينبغي أن يكون انطلاقا من الفلسفة الطبيعية المأصولة إلى الارتقاء بالمتلقي إلى الممارسة الفلسفية أو الصناعة الفلسفية العربية المأصولة.

إن كان هناك أخذ فينبغي أن نأخذ من الصنعة الفلسفية لتكمل الصنعة الفلسفية عندنا بعد أن نكون قد أصلنا ما أخذناه.

3-2- المفهوم الفلسفي وأنواع التأثيلات:

---

[1]–المرجع السابق نفسه، ص98.

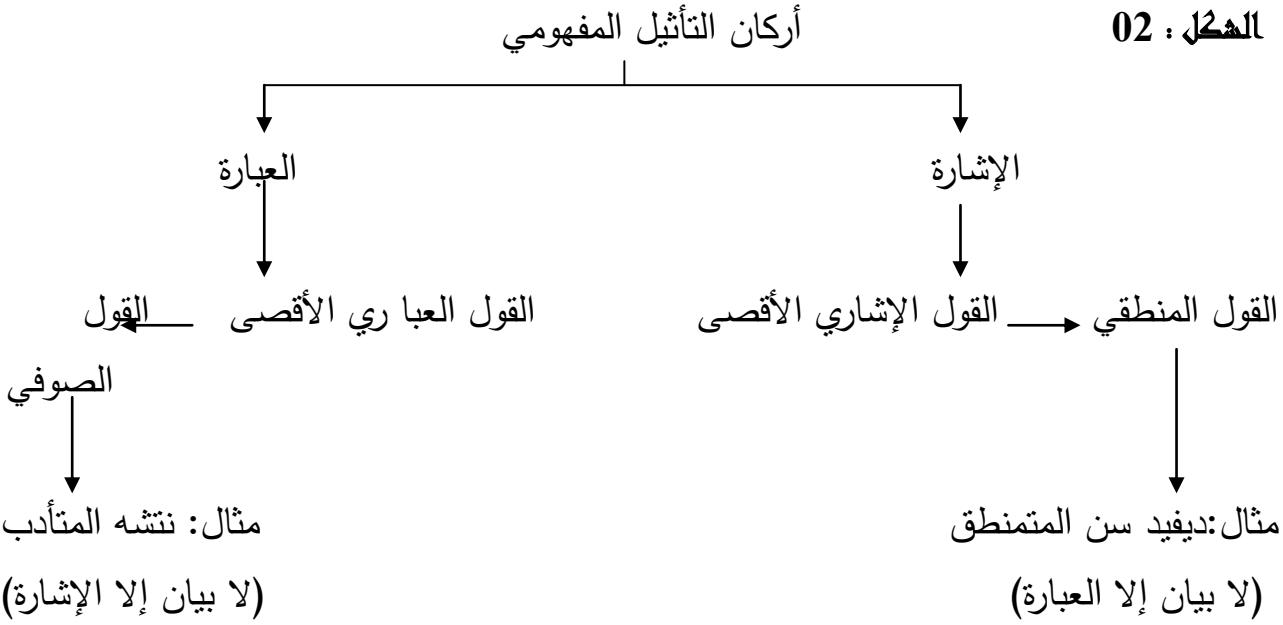
***–لفظ مأصول مصطلح وضعه "طه" في مقابل منقول، فيفيد إذا معنى غير منقول أو إن شئت أصلي أو أصيل.

[2]–طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ص(216، 296)

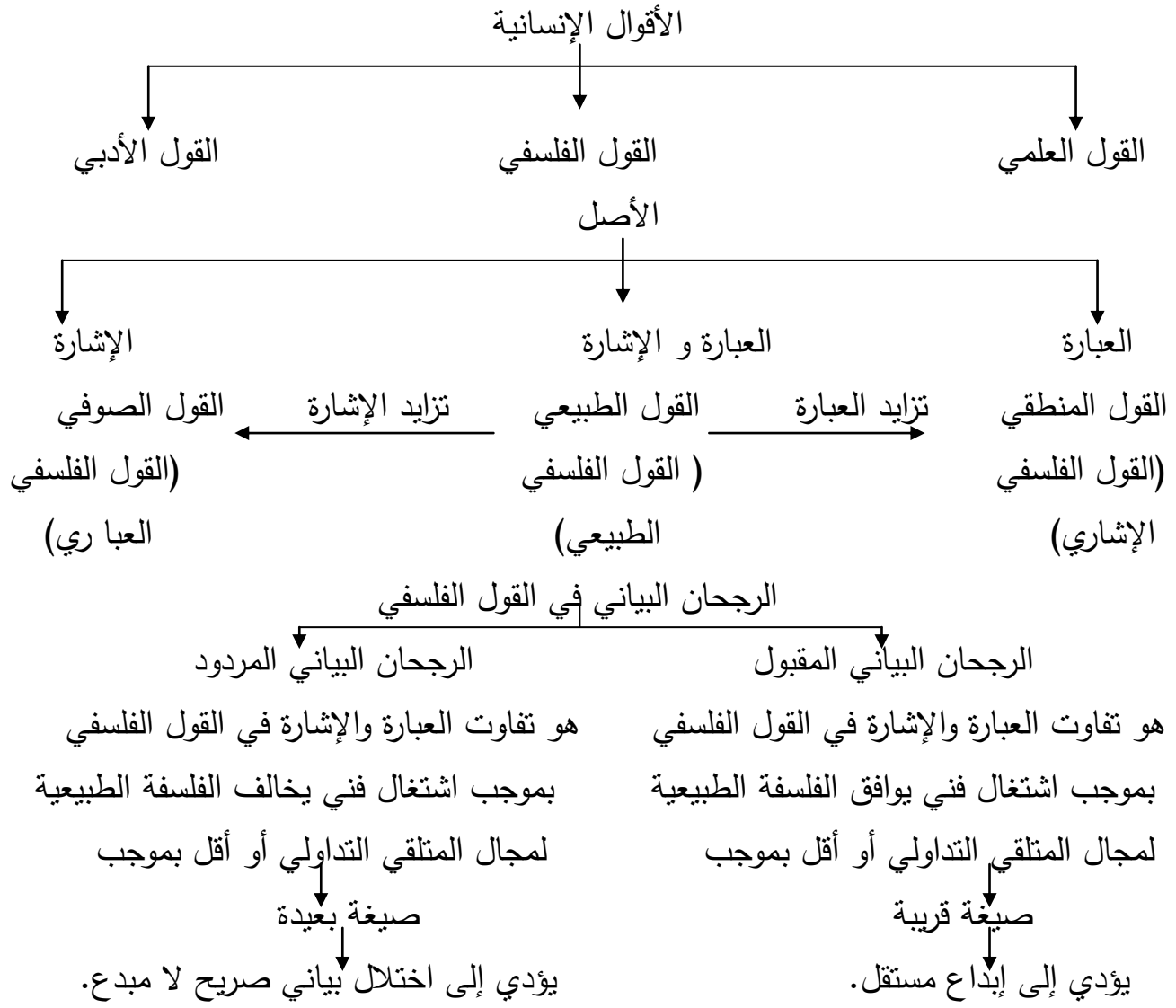
[3]– أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص(142، 143).

يعد المفهوم الفلسفي العربي اليوم رهين التقليد للمفاهيم الفلسفية اليونانية وهذا لجهل بالأسباب اللغوية – والتي لها علاقة بالإنفهام التداولي – التي من وراء هذه المفاهيم والتي لو عرفها لأصبح مبدعاً لمفاهيم أصلية يمتاز بها عن غيره وإخراج المفاهيم المنقولة عن علاقتها بمجالها التداولي الآلي غير النافع بالمجال التداولي الأصلي وهنا يرد "طه عبدا لرحمن" أن يبطل الخصوصية و الشمولية التي يزعمها واضعوا المفاهيم وأنها ملزمة لكل الأمم والفلسفات وهذا ما يبطله فقه المفهوم الفلسفي. وهذا ما نستشفه من قول الفيلسوف "جيل دولوز" G. DELEUZE(– 1995): « إن المفهوم هو المحيط، والتشكيل وكوكبة حادثة قادمة تنتمي المفاهيم بهذا المعنى بدون منازع إلى الفلسفة، لأنها هي التي ابتدعتها ولا تتوقف من إبداعها. إن المفهوم بطبيعة الحال معرفة لكنه معرفة ذاتية، وما يعرفه هو الحدث الخالص الذي يمتزج مع حالة الأشياء التي يتجسد فيها. أن يستخرج دائماً من الأشياء ولكن الموجودات تلك هي مهمة الفلسفة عندما تبدع المفاهيم والكيانات »[1] وهذه العلاقة أيضا يعبر عنها "طه عبد الرحمن" بـ "العلاقة التخاصية" المربوطة بالإنفهام التداولي الذي يرى أن المفهوم ليس تطوراً يتمخض فيه الجانب العباري

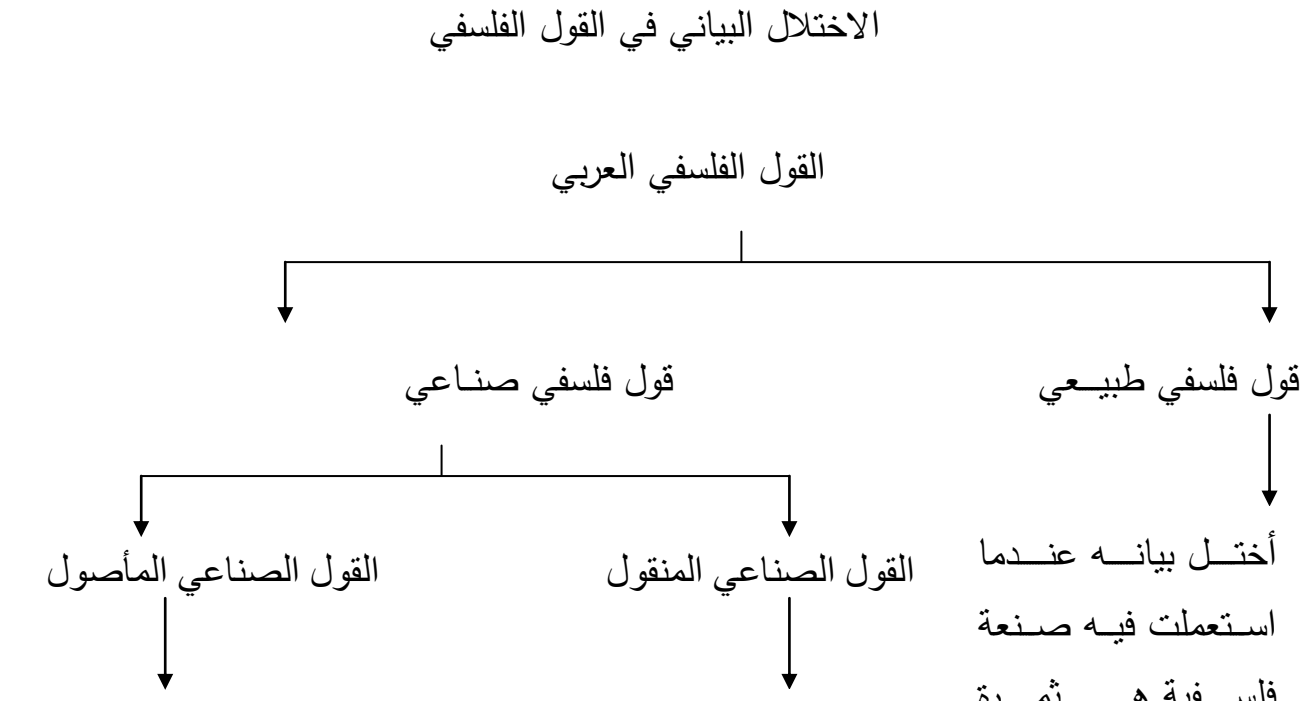
الشكل : 02



[1]–دولوز جيل وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟**، تر ومر وتق: مطاع صفدي وفريق الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص53.


الأقوال الإنسانية
القول العلمي
القول الفلسفي
القول الأدبي
الأصل
العبارة
العبارة و الإشارة
الإشارة
القول المنطقي (القول الفلسفي الإشاري)
تزايد العبارة
القول الطبيعي (القول الفلسفي الطبيعي)
تزايد الإشارة
القول الصوفي (القول الفلسفي العبا ري)
الرجحان البياني في القول الفلسفي
الرجحان البياني المقبول
هو تفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يوافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو أقل بموجب صيغة قريبة
يؤدي إلى إبداع مستقل.
الرجحان البياني المردود
هو تفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو أقل بموجب صيغة بعيدة
يؤدي إلى اختلال بياني صريح لا مبدع.

الشكل :03


الاختلال البياني في القول الفلسفي
القول الفلسفي العربي
قول فلسفي طبيعي
قول فلسفي صناعي
أختل بيانه عندما استعملت فيه صنعة فلسفية هي ثمرة
القول الصناعي المنقول
القول الصناعي المأصول

ولا ذوقاً يتمخض فيه الجانب الأشاري وإنما هو معنى يجتمع فيه الجانب الإشاري و الجانب العبا ري.[1]

أما التأثيل: الذي هو لفظ مشتق من الفعل "أثل" ومعناه أصّل، يسد مسد لفظ التأصيل في الغرض منه التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول فكذلك التأصيل هو تحقيق الصلة بالأثول والأثول هي الأصول. وعندما نقول "تأثيل المفهوم الفلسفي" يعني به "طه عبد الرحمن" «تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي لفيلسوف واضعاً أو مستثمراً له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف ».[2] وهذا الأخير حدد له "طه عبد الرحمن" عدة أنواع يسميها بـ " التأثيلية المضمرة في وضع

---

[1]–راجع:

Emmanuel Kant. **Essai pour introduire en philosophie le concept de Grandeur Négative**, traduction et note par : Rger Kmpr, libaire philosophique, J, V Rin, parin, p (88-100).

[2]–طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي**، ص129.

المفهوم الفلسفي واستثماره " والتي نعمل على إيضاحها: بـ مجموعة خطاطات يسهل على المتلقي إستيعابها:

أنظر الشكل:04.

وخلاصة القول من هذا الشكل: إن التمكن الإستشكالي للمفهوم الفلسفي يكون عن طريق "التأثيل المضموني بأنواعه الثلاث: اللغوي والإستعمالي والنقلي. كما يرى "طه عبد الرحمن" وهذا ما يجعل مفاهيمنا مبدعة ومتأصلة ومتمكنة بموجب تحرير المفهوم من الاتباعية الإستشكالية وتبعية الفلسفة لهذه اللغة، وبهذا التحرر (يكون النماء الإستشكالي).[1]

أنظر الشكل :05.

ونستنتج من هذا الشكل : إن "التأثيل البنيوي" يجعل المفهوم يتمكن في استدلاله كما يرى – طه عبد الرحمن – مثل ما التأثيل المضموني يجعل المفهوم يتمكن في استشكالاته، وهذا هو الطريق إلى تحرر المفهوم على التدريج من إتباعه الاستدلالية و تبعية الفلسفة لهذه اللغة، وفي هذه الطريق وحده تمام نمائه الاستدلالي.[2]

الشكل :04

الشكل: 05

التأثيلية البنيوية

(جملة المضمرات[1] العلاقة التي تتأصل بها الإمكانيات الاستدلالية بهذا المفهوم).

1- التأثيل الاشتقاقي	2- التأثيل الاحتفالي	3- التأثيل التقابلي
((هو وجوب علاقة بين المدلول الاصطلاحي والمضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية والتي تجعله مستوفياً لشرط التداول اللغوي للمشتغلين به مما ينمي القوة الاستدلالية لهذا المفهوم على مقتضى الاشتقاق))	((هو تزويد المفهوم الفلسفي تجعل مفهومين[2] يضرب نطاق على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم)) .	((هو إبراز أنواع التأثيل البنيوي يعني المقابل هو النظير والنظير لا يكون عن النظر وهو الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى مضمرات غير مباشرة اللازمة عن توسط نظائره أضداداً كانت أو أمثالا، توسط يقوم شرائط التداول اللغوي و المعرفي

وللعلم فقط اعتمادنا في وضعنا لهذه الخطاطات المبينة للأنواع التأثيلات على ما هو مذكور عند "طه عبد الرحمن" في كتابه "القول الفلسفي" أو "المفهوم والتأثيل".

3-3 – نموذج التأثيل المفهومي:

يعتبر التأثيل المفهومي واحدا من طرق التعامل غير المنقولة مع المعاني الفلسفية وهناك يكمن الاختلاف في استعمال طرق معلومة للمنقول وتظهر بنموذج متميز لممارسة هذا الاستدلال الحواري المبني على اعتبار الذوات و الأخذ بالقيم، في مجال الثقافة العربية، هذا وكما يرى "طه عبد الرحمن" أن تأثير المنقول الفلسفي قد حمل بعض المتقدمين على تمجيد البرهان على مقتضاه اليوناني.[1] وعليه فالتأثيل المفهومي يطرح إشكالات هامة في نقل المفاهيم المؤثلة من لسان لآخر، والكلام في التأثيل الفلسفي لا يبلغ تمام فائدة إلا إذا جعل من مسألة المفاهيم المؤثلة ركناً من أركانه، وحيث رأينا في بداية هذا الفصل إن الفلسفة في ممارستها الفكرية كانت مشروطة بالترجمة

[1]–راجع: طه عبد الرحمن، **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.

ففي هذا المبحث نريد أن نبين الطريقة التأثيلية المطلوبة. عند "طه عبد الرحمن " في شرطية الترجمة التي تجعلنا نستثمر المفاهيم المجتثة، ولما كان التأثيل قائم على ركنين أساسيين هما الإشارة والعبارة فهل ننقل المفاهيم المؤثلة بحفظ الجانب العباري الصريح مع حفظ الجانب الإشاري المضمر أم يجب صرف هذا الجانب والاكتفاء بتقليل المدلول العباري لهذا المفهوم المنقول ؟

يرى "طه عبد الرحمن" في نقل المفاهيم المؤثلة يجب أن نراعي ما يلي:

إن نقل المضمون العبا ري في المفاهيم المأثولة يلزم أنه مشترك بين المنقول منه والمنقول إليه، وليس نقلاً للباس الإشاري الذي يكون مختلفا عن اللباس الإشاري للسان المنقول إليه ولو نقل هذا اللباس على أنه مضمون عباري فقد يوجب على المنقول الإتباع بدلاً من الإبداع. وعليه ففي نقل المفهوم الفلسفي المتأثل من لسان إلى آخر يقتضي التسليم باختلاف قوامه الإشاري من لسان إلى آخر. حتى يقوم الدليل على إتحادهما وهذا ما سنراه من هذا النموذج الذي اعتبر التأثيل المفهومي كإلزامية للفلسفة عكس المقلدة الذين قالوا بإلزامية في بدايتها ولكنه آخذ في مفارقتها بعد عبور جسر الحداثة وهو الوجودي الألماني "مارتن هيدغر".

3-3-1-الفلسفة والتأثيل: هيدغر نموذجاً:

إن هيدغر يعتبر فيلسوف المعاني لا التصورات كما يرى"طه عبد الرحمن"[1] لذا هو ينكر أن تكون المفاهيم الفلسفية تصورات- مجردة لا مجال فيها للإشارة بل هي معان- تأخذ بالإشارات. ونورد هنا مثال عن التأثيل المفهومي في الفلسفة عند "هيدغر" هو:

- مثال المفهوم اليوناني (LOGOS"اللوغس"): "هيدغر" قام بالتأثيل اللغوي لهذا المفهوم انطلاقا من تعامله مع المنقول اليوناني، إذا كان المفهوم اليوناني الأساسي "logos" مشهور في الدلالة على "العقل واللغة معاً" -كما يقول "طه عبد الرحمن"[2] - فـ"هيدغر" في تأثيله رجع إلى الفعل اليوناني الذي أشتق منه هذا المفهوم وهو: "legein" واستخرج معانيها من النصوص القديمة الإغريقية خاصة عند "هيرقليطس" (540- 480 ق م) فأثبتت لهذا الفعل "legein" عن طريق

[1] و [2] -راجع: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي**، ، لمزيد من التفصيل، ص(290 وما بعدها).

[3] - المرجع نفسه، ص303.

التأثيل اللغوي – الباحث عن المناسبة الدلالية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي – معنيين أساسيين هما:

1– وضع: فأخذ فعل "legen" الألماني لكونه له دلالة مثل فعل "legein" ومارس عليها التأثيل الإشتقاقي في الألمانية فوجد أفعال تحمل معنى الوضع "vorlegen" (أي قدم [طلبا]) و "darlegen" (أي عرض[فكرة]) و"uberlegen" (أي اعتبار بمعنى [وضع في الاعتبار]). وهي كل تتركب من لفظ "legen".

2– معنى الجمع: اللاتيني (legere) فأخذ نظيره الفعل الألماني "le sen» الذي يفيد معنى "أقرأ" إذن نجد في العربية أيضا لفظ أقرأ يفيد معنى الجمع. ثم قام بالتأثيل الاشتقاقي بمعنى الجمع– لفعل " legien" اليوناني– في الألمانية فوجد أفعال تحمل معنى الجمع. "Auslesen"(أي انتقى) و"Erlesen"(أي اصطفى) وأقرن "الجمع" بمعنى "ادخار المختار" فاستعمال لفظ:" Die sammlung" (أي التجميع). وبذلك تكون كلمة التجميع أدل من غيرها على المراد اليوناني من "legien"في معناه الثاني فالمجمع إذن كل من كان العلة في لفظه وكدسه هي الحفظ.[1] ثم يصل "هيدغر"بين المعنيين اللذين استخراجهما للفعل اليوناني "legein" وهما "الوضع" و "الجمع"فيعرف "اللوغس"(=logos) بأنه الوضع الجامع("=die lesendlege") مرتقياً به إلى معنى (الوضع المجمّع). و"هيدغر" له معنى مخصوص "للوضع" فالموضوع هو الملقى بجمعيته بين الأيدي " das beismmen-vor-liegende"، ويكون "اللوغس" في أصله دالا على معنى "أنهاء الحاضر بجمعيته ملقى بين الأيدي" أو قل باختصار "حفظ الشيء في حضوره" وفي كلمة "هيدغر" الجامعة، أنه «الوضع، والوضع هو الفعل المجمّع في ذاته الذي يُبقي ما هو حاضر بجمعيته ملقى بين الأيدي».[2]

1– عن طه عبد الرحمن كما هو مذكور ، ط1، **القول الفلسفي**، ص305، نقلا عن:

Heidegger, **Essais et conférence,** p. 255

وفي الأصل الالماني «vortäge und aufsätze ،ص203 و في الاصل الالماني

"Legin ist le gen , le gen ist : in sich gesammelt vorliegen – Lassen des beisammen a nwesenden"

الافضلية الفلسفية للسانين اليوناني والالماني اما "ديردا ": "فيقرر ان تصور الفلسفة هي مجموعها قائم على اساس مصدرها الاغريقي وان امهات المفاهيم هي اصل اغريقية وقد يكون من الممكن التفلسف خارج هذه الوساطة" تر: طه عبد الرحمن ونص "ديردا" هو الاتي:

: "le tout d’histoire dephiosophie et pensé à partir de sa source greque il ne s’agit pd’occide –ntalisme ni d’historicisme .simplement le concepts fondateurs de la Philosophie sont d’abord grecs et il ne serait pas

و نحن نكون هنا قد وقفنا على شكل من أشكال التأثيل الغالب ورودها على المفاهيم الفلسفية بصفة عامة وعند "هيدغر" بصفة خاصة، المتمثل في "التأثيل اللغوي" الذي يقوم في البحث عن النسبة الدلالية، ونجد أن "هيدغر" قد اشتهر أكثر من غيره "بالتأثيل اللغوي"، وقد سقنا هذا المثال حتى يتضح للباحث والمتلقي على سواء طريقة التأثيل المتبعة في التأثيل اللغوي، ونحن اخترنا هذا المثال "لهيدغر" ظناً منا أنه الأبسط فهماً والأقل جهداً في استيعاب المتلقي لها على الأقل لشغل فضوله الفلسفي في التوسع على دائرة فهمها.

possible de philosopher ou de prononcer la philosophie de leur élément " J.DERRIDA :Ecriture et différance ,Edition du seuil , Paris , 1967. p 120.

التأصيل الإبداعي وعلاقته بالتراث

المبحث الأول : التأصيل: التراث والمعاصرة

1- التأصيل معوقات وحلول

2- التأصيل: التاريخ والواقع الحي

3- التأصيل والتجديد وعلاقتهما بالاستقلال الثقافي

المبحث الثاني : الإبداع الفلسفي وإشكالية تجديد التراث

1- الإبداع الفلسفي معوقات وحلول

2- الأصالة والإبداع الفلسفي ومسألة التراث

3- الإبداع الفلسفي والإيديولوجية (مسألة الإبداع والتأصيل)

المبحث الثالث: التعامل مع التراث وطريقته

1- الموقف من التراث

2- قراءة التراث

3- إحياء التراث

الفصل الثالث

إن هذا الفصل يعنى بمقاربات فلسفية ارتأينا أن نطرحها نظرا لأهميتها البالغة التي اتضحت لنا من خلال تناول إشكالية مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند " طه عبد الرحمن"، إذ ألزمنا بحثنا بالتعرض لهذه الإشكالية في علاقاتها المتعددة، والمتمثلة على سبيل المثال في (التراث والتاريخ والواقع والفلسفة والإيديولوجية...).

ونحن هنا لا نلتزم بما حدده لنا "طه عبد الرحمن "–من خلال قراءتنا المتواضعة له– متجاوزين مقاربته بمقاربات فلسفية قد تختلف عنها أو تكملها في الطرح أو المنهج أو الرؤية النظرية أو العملية للإشكالية المطروحة.فالبعض ربما قد تكون طرحت على أساس إيديولوجي معين أوسوسيوثقافي أو أنتربولوجي بالأحرى.

I–التأصيل: التراث و المعاصرة:

1-1–التأصيل معوقات وحلول:

إن النظرة التاريخية للتأصيل ترجع بنا إلى التساؤل عن أصالة الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي أو النظرية العربية التقليدية في الخلق.....حيث يرى البعض أن أهل العرفان هم أصحاب نظرية أصلية في الإبداع، هذا بدليل بعد التأثيروالتأثرفي هذه العملية الإنتاجية بالآخر،لكن أفراد هؤلاء بما يزعمون جعل البعض يرى في الأمر مغالاة،"فعلي زيعور"مثلا يقول عن ذلك:«إنه أغرقهم في الحدس وفي علم اللاعقل,بيد أن تلك المآخذ لا تحجب الجانب الآخر من اللوحة , الجانب الذي يعكس نورا و أصالة»[1]، وهذا ما نسعى لإيضاحه في النقطة المتقدمة من هذا البحث .فعندما نتكلم عن التأصيل في مهمته قد يتماثل ذلك مع الكلام عن التجديد وإن كان كلاهما له علاقة تستلزم الآخر مع الفكر العربي وعليه "زكي محمود"في التأصيل أو في ما هو موسوم عنده بفكرة التجديد للفكر العربي يحاول الإجابة على السؤال: كيف السبيل الذي ينبغي أن نعمل بمنطقه الصحيح لنبدع ثقافة نعيشها اليوم ،ومنه كإجابة عن هذا السؤال كان كتابه "تجديد الفكر العربي"الذي أراد من خلاله تبيان السبيل إلى جمع ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر بما يستلزم عدم التنافر بينهما.[2] هي بما ينبغي أن يكون اتجاه التراث للحفاظ على الهوية والمساهمة الفعالة في الحضارة الإنسانية ،هذا إذا كان

---

[1]– علي زيعور، **فلسفة الحضارة**، ص483.

[2]–نجيب محمود زكي ، **المعقول واللامعقول في تراثنا العربي**، دار الشروق، للنشر والتوزيع ،بيروت ، ط3 ،1981،ص08.

الأسلاف قد وضعوا أسس لحضارتنا العربية الإسلامية فإننا اليوم مطالبون بالمحافظة على هذا الرصيد الحضاري الهائل وإثرائه على الدوام وجعله منطلقا نحو ترسيخ هويتنا وشخصيتنا العربية حتى تكون فاعلة لا منفعلة في تكوين وبناء ثقافتها الذاتية .

وجواب "زكي" ليس قاطع بل مفتوح أمام إضافة ممكنة،قد تتضح لنا من خلال ما طرح في الفصل السابق،الشيء الذي يفسر تلك الجزئية التفسيرية في تحليل "زكي نجيب" عن النزعة العقلية وكيف امتزجت بالنظرة اللاعقلية سواء في ثقافة الأوائل المعاشة أو في ثقافة المتأخرين وهذا ما نجده مفصل أكثر في كتابه المعنون :"العقل واللامعقول في ترثنا الفكري العربي " الذي أراد من خلاله أن يقف مع الأسلاف في نظريتهم العقلية مستفيدا منها ودالا عليها في شطحا تهم اللاعقلية ،برأي يقبل به هذا ويرفضه ذلك.

فالتأصيل كإشكال يطرح في العالم العربي المعاصر اليوم ضمن مجموعة من الإشكاليات منها مشكل تحديد الهوية ،ومشكل التجدد ،هذا في خضم الوعي التاريخي الذي يمر بمرحلة عسيرة الآن.[1] الشيء الذي جعل البعض يعتبر"ابن خلدون" وما قام به–المقدمة– هو حل في تحديد الهوية و تحقق تجدد فكري يتلاءم مع الواقع المعاصر .

والتأصيل على مستوى الصعيد الفلسفي تلقى عدة معوقات نتج عنها عدم تأسيس مستقل لفلسفة عربية إسلامية ،ومن ثم نذكر أولها البنى المادية والذهنية التي تراكمت معرفيا منذ العصور الوسطى ولم تتغير تغيرا عميقا حتى الآن .[2]

كما نجد أيضا مشكل آخر عسير يتمثل في الواقع في مشكلة الثقافة،في العالم العربي الحديث والمعاصر الناتجة عن نقص على الصعيد المفاهيمي الذي لا يستند في أساسه إلى التراث الثري والمتنوع وإلى القيم العربية الإسلامية ،المنفتحة على الثقافات الإنسانية المعاصرة ، وبذلك يكون إبداعنا متفتحا على حقائق العصر ولكنه غير مبتور عن أصوله .فالموقف الذي يجدر بالمفكر الأصيل أو المثقف الحقيقي هو معالجة المشكلة كما تطرح عليه في واقعه وضمن وضعيته التاريخية المميزة ،هذا لأن أساس النهوض الثقافي هو النهوض بنموذجنا الثقافي الذي يأخذ بعين الاعتبار وجودنا كذات تاريخية توجب على المثقف أن

---

[1]–بن شرقي بن مزيان ، **التاريخ و المصير**،دار الغرب، وهران، ط2 ،2004 .

[2]- نصارناصيف، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دارالطليعة،للطباعة والنشر،بيروت، ط2، 1985 ، ص07 .

لايحدث انفصام بينه وبين واقعه لأن مفهوم ثقافة النخبة وثقافة الشعب يبقى أطروحة مزيفة لأن المثقف الحقيقي هو الذي يعبر إبداعيا عن واقعه ويصل إلى عقول الجماهير ليغيرها ناتجا لنا عن ذلك ثقافة أصلية وفاعلة .وهذا ما نجده واضحا ضمن أعمال "طه عبد الرحمن"لاسيما في مؤلفه "فقه الفلسفة – القول الفلسفي ".

كما نجد أيضا فشل التأصيل على أساس فشل العلاقة بين العقل والواقع وهذا ما يبرره قوله "زكي نجيب محمود" في هذه المرحلة :«نحن العرب المعاصرون ،اليوم حيث الكثير من المشكلات التي يتناولها أئمة هذه الدنيا الثقافية التي يعيشها العرب المعاصرون، لاتمت إلينا بسبب واضح،ومن ثمة كان مثقفون في واد وجمهور من الناس في واد آخر».[1]بمعنى أن المثقفون يقرؤن على الأغلب اللغة الأوروبية فينبهرون بما تطرح من مسائل يطرحها أصحابها لأنها تعترض في مجرى حياتهم ،فيقلدونها بطريقة أو بأخرى محاولة منهم كأنها حل جاهز لمشاكلهم و هذا ما أشار إليه "محمد عابد الجابري "في مؤلفه "الخطاب العربي المعاصر"،وهو ما عبر عنه "طه عبد الرحمن "بمسألة التقليد والإتباع خاصة في مؤلفه "فقه الفلسفة ،الفلسفة والترجمة ".التي سعى"طه عبد الرحمن "من خلالها إلى بناء عقلنة فلسفية فاعلة تستوعب واقعها في إطار جدلية العقل والواقع وتحقيق العقل في الواقع .[2] وهذا ما يفسر إشارته إلى انقطاع الفكر الغربي عن جذوره في"فقه الفلسفة والترجمة" والذي يحاول "طه عبد الرحمن "من خلاله إثارة إشكالية الترجمة في المصطلح على مستوى العلوم الإنسانية مركزا على الفلسفة خاصة وعلى العلوم عامة ،في مواصلة إبداعاته التأليفية .

"فطه"من خلال هذا كله كان يسعى إلى استعادة الفلسفة من خلال مراجعة التصورات المتوارثة عن الفلسفة نفسها ،ولتحصيل هذه المراجعة لايكفينا الاشتغال والمحاكاة في نظره بالفلسفة بل إلى صنع أو إنتاج الفلسفة وهذا من خلال فعل التفلسف الحقيقي .

ومن هنا كانت بعض الانتقادات الفلسفية المتشددة لبعض التأصيلات التي امتازت بصفة فشل العلاقة بين العقل والواقع باعتبار أن مايطرحه الفكر كحل غير مطابق لمشكلة صحيحة غير مطروحة على الوجه المتوخى فلسفيا،وكحجة على ذلك الحكم السلبي تضعف

---

[1]–زكي نجيب محمود ، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري العربي** ، ص62 .

[2]–ناصيف نصار ،**الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، ص(384 –349) .

النظرة الفارابية "ناصيف نصار"في مواقفها التأصيلي المتميز بانشطار بين الواقعية الميتافيزيقية والواقعية الاجتماعية ،وهذا دليل كاف على أن العقل في هذه المرحلة من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية لم يكن مؤهل نسبيا إلى بناء نظرة تأليفية شاملة و متماسكة –كما نلمحها في تأصلية طه عبد الرحمن – والشيء الذي يؤكده "نصار" إلى جانب هذا الأخير هو أن التأصيل "تفعيل"بمعنى أنه لافلسفة ولا إنتاج فلسفي حقيقي يمتاز بصفة الذاتية التاريخية المستقلة بدون تفاعل مع العلم أوالدين وإن مهمة الفلسفة الحقة عقلنة الواقع وعقلنةالواقع لابد منها أن تأخذ بعين الاعتبار المعطى العلمي والديني على حد سواء –وهذا تفسير كاف لإثبات وضعا نية "ناصيف نصار"التي تجعل الفكر في تأصيلاته غير بعيد عن جدلية التأثير والتأثر بالأبعاد والشروط الطبيعية والاجتماعية المحيطة به والعاملة على بناءه بناء فاعلا يثبت ذاته التاريخية الواقعية الحية.[1]

كما نجد أن المحافظين على التراث العقائدي والشرعي قد شكلوا أنفسهم عائق أمام كل جهد إبداعي تأصيلي ،وهذا ما رأيناه سالفا مع "مصطفى عبد الرزاق" وتلميذه"علي سامي النشار"،وما نراه أيضا مع الفيلسوف المؤرخ"ابن خلدون"من خلال قول ناصيف نصار:«فقد كان منشأ كل جهد إبداعي أن يثير معارضة المحافظين على التراث العقائدي والشرعي ومن هنا فإن مجرد الذهاب إلى إمكان تأسيس علم جديد كان سببا للاصطدام بحس الفقهاء الدوغماتي،فكيف الوضع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران،أي العلم الذي يطرح وجهة مخالفة تماما لوجهة الفقه في تناول العمل الإنساني ...».[2] والمتأمل لهذا القول الفلسفي يدرك تلك الطبيعة الثقافية له المتشددة والتي أدت لغياب التأصيل الثقافي وفي المقابل لو نظرنا إلى الوضعية الثقافية في الجزائر مثلا لاختلاف الأمر نسبيا الشيء الذي يجعلنا نشعر بوجود سبب آخر لغياب التأصيل إذن،وهو ذو طبيعة سياسية تاريخية تمثلت في إعطاء الأولوية إلى الجانب الاقتصادي والاجتماعي على الجانب الثقافي بعد الاستقلال ،وعليه ينبغي أن نتدارك هذا النقص الواضح وأن نعطي للثقافة الأهمية الجديرة لها في عملية التقدم لبناء رؤية ثقافية مكتملة ومتناسقة .

[1 و 2]–المرجع السابق ، ص (297 ، 351).

كما نكتشف أيضا إن سبب فشل التأصيل هو سبب فشل الفلسفة نفسها لأن الفلسفة العربية الإسلامية حكمت على نفسها بالفشل منذ التزامها التأمل النظري في الكل الشامل بدون التركيز على المشكلات التي يعانيها الإنسان في الوجود العيني وهذا ما نجده مصرحا به في كتابات "ناصيف نصار" وهذا في رؤيته أن إرادة عقلنة الواقع قد تجلت شيئا فشيئا عن طموحاتها العالية وانكفأت على المجتمع الشامل الذي رفضها .

ضف إلى هذا العودة إلى الماضي وهي الأكثر عائقا وهي المتمثلة في سلطة الأموات على الأحياء والمتمثلة عندنا في التراث الأوائل حيث يقول "شوقي جلال ":« نحن مجتمع لايزال ومنذ قرون يلتزم ثقافة حضارة مضى أوانها أو جمد ،مع إطار معرفي قيمي موروث له الحاكمية والسطوة و يتناقض مع روح العصر ».[1]والمتأمل لهذا القول يدرك إن ثقافة حضارة مضى أوانها قد احتوت في ذاتها عوائق التأصيل الإسلامي ندكرمنها :سيطرة الغيب في الحياة والفكر،زد على ذلك عائق الفردية والتطرف، وهذان ينضويان أيضا على عائق هو مسألة اللغة والواقع وهذا ما نستشف اليوم من الانبهار بما تتضمن اللغة الوافدة أو الغربية عنا.كما أن فشل التأصيل كان بسبب المطابقة في الشرح الشيء الذي أدى إلى الخروج أيضا عن دائرة التأصيل الإسلامي ،وهذا مثل رفض "ابن رشد"القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية ،فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعهود ،زد عليه سببا آخر للخروج عن دائرة التأصيل والارتباط بالتراث وهذا ما أراد الغرب أن يوقعنا فيه من خلال مفاهيمه المتمكنة مثل الأستشراق والعولمة ونهاية التاريخ .[2]هذا «...ونحن نسلم بأن التراث هو هويتنا الحقيقية ولا ندري أننا نقع ببساطة فيما أوقعنا فيه الغرب نفسه بل نغفل عن الإستعمارهو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائيا في التراث».[3]هذا ليس معناه الاعتراف فقط بالظروف التاريخية كسبب أنتج هذا القصور الثقافي بل الأمر ناتج أيضا عن ظروف اقتصادية واجتماعية عرفتها الواقعية التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي واقتصرنا على التاريخية هنا ما هو إلا أولوية تطلبها طبيعة هذه المرحلة .

---

[1]-جلال شوقي ، **التراث والتاريخ** ، سينا للنشر، القاهرة ، ط1 ،1995 ،ص(43 -77).

[2]-أنظر منير بهادي ،**الإستشراق والعولمة**، دار الغرب للنشر والتوزيع ، ط2 ،2004 .

[3]-أومليل علي ، **في التراث والتجاور**، المركز الثقافي العربي بيروت ، الدار البيضاء ، ط1 1990 ، ص20 .

هذه العوائق كلها نجد إن"طه عبد الرحمن "قد حصرها لنا في العلاقة الإيجابية المطلوبة في التأصيل القائمة على أساس مقومات المجال التداولي أو الحقل التداولي بكل عناصره من دين ولغة ومعرفة.....الخ. وهذا ماإتضح لنا من خلال قراءتنا لمؤلفاته خصوصا"فقه الفلسفة،الفلسفة والترجمة" "فقه الفلسفة ،القول الفلسفي" ،و"تجديد المنهج في تقويم التراث".

في الأخير نجد هذه المعوقات ساهمت في الخروج عن دائرة التأصيل والإبداع إلى دائرة التقليد والإتباع ،بدليل أن علاقة الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي علاقة ملتوية لأنها في الغالب علاقة غير مباشرة تمر عبر أشكال أخرى من الوعي مثل الوعي السياسي –الذي يعبر عنه خروجنا من تبعية استعمارية إلى أخرى ثقافية وفرض سيطرة الغرب على العرب عن طريق العولمة وأثارها على الثقافات العربية–أو الوعي الديني عاكسة لمطامح غير خاضعة لإطار الزمان والمكان مقدمة لنفسها على أنها نتاج"العلم" لاغير.[1]ومن خلال هذا نلحظ تكون مثقفون مزيفون عملاء للتأصيل الثقافة الغربية عند العرب ويشتغلون مكانت المثقفون الحقيقيون،مما نتج عنه غربة للمثقف العربي جعلت إبداعه يعيش أسوء أيامه وهذا راجع إلى (التبعية والغزو الفكري،الكتاب العربي انفصل عن واقعه ،أزمة انعدام الحوار داخليا و خارجيا ...)وهذا ما يجعلنا ندرك أن أزمة الثقافة العربية الإسلامية جوهرها سياسي قبل كل شيء وما يدلنا على ذلك أكثر هو(مذهبية الكتابة ،ومحاربة الإنتاجية الثقافية والفكرية من خلال علاقة المثقف والسلطة).

وليكون التأصيل تأصيلا فاعلا عارفا لإيجابيات وسلبيات التثاقف في علاقتنا مع الغرب من جهة والعرب الأوائل من جهة أخرى نقترح المطلوب التالي :أولا:ينبغي استخدام العقل لمحاولة التأصيل الخاصة بكل مرحلة ،مثال على ذلك البصرة امتازت بالنظرة العقلية المائلة على الواقعية العلمية المستندة على العقل (أصالة الواقع) ،عكس الكوفة أقرب إلى وجدانية أصحاب العاطفة والخيال (أصالة الخيال) .[2] والمتأمل بعمق للتراث العربي الإسلامي يدرك بوضوح مواطن استخدام العقل كما أن هذا لم ينفي وجود مواطن استخدام اللاعقل.

---

[1]– عابد الجابري محمد، **نحن والتراث** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط6 ، 1993 ، ص30 .

[2]– زكي محمود ، **المعقول واللامعقول** ،ص69 .

ثانيا: في التأصيل ينبغي التعرف على الذات والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي لذا أقترح البعض أن التأصيل يكون بالعودة إلى أعمال "ابن خلدون"كما هو مشار إليه عند "ناصيف نصار"كاقتراح يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي ،ومنه يبقى التأصيل الخلدوني كطريقة تطرح نفسها على المتلقي العربي .[1]

ثالثا:ينبغي أن نراعي في التأصيل الثلاثية التالية "الزمان والتاريخ والمجتمع".[2]وهذه العناصر نلخصها كما يلي:

1 –الزمان:تنتفي فكرة التقدم بانتفاء فكرة الزمن وهذا بدليل إن المرء لايبالي بالزمن الذي يجعلنا نوثق ونرتب الأحداث وندرس علاقتها بالعمل والنظام أو بالنشاط الاجتماعي في تواتره بل نجده–الزمان–يكون له قيمة في ربطه بالجانب الغيبي فقط .

2–التاريخ:ينبغي أن تكون له قيمة في إطار البنية الفكرية بينما هو ماضي وحاضر ومستقبل.

3–المجتمع: ينبغي أن تكون له قيمة في إطار الأخذ بعين الاعتبار بمجاله التداولي في كل الميادين من(لغة،وعقيدة ومعرفة) ،لأن الوجود الاجتماعي هو مواجهة مطردة،وهي شرط الاستمرار والبقاء حفاظا على بنية المجتمع وتماسكه ...ولهذا يقال إن الحضارة تنتحر ولا تموت لأن الحضارة في ازدهارها تعبير عن ازدهار الفعل الإنساني المبدع ،أو المتعقل لفعله والمدرك لوقته والمتفاعل في الوقت نفسه مع التراب.[3]كما ينبغي أن خذ في التأصيل بكل المقومات الثقافية الاجتماعية الأخرى روحية ومادية مع تعميم هذا في التعليم وباللغة الخاصة في المجتمع .وبهذا يكون التأصيل الفاعل دفاعا داخليا وخارجيا عن الهوية الثقافية والخاصة والتجربة الثقافية من التحديات الخارجية وهذا ما يجعلنا نستنتج أن الفكرالتأصيلي يلتقي في مهامه مع الفكر النهضوي.[4]المدافع عن مثال المجتمع الذي يحاول الحفاظ على هويته الثقافية المستقلة. وهنا يكمن الفرق بين مهمة التأصيليون الغرب والمسلمون المختلفة

---

[1] –ناصيف نصار،**الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ،ص(05 –356) .

[2] –شوقي جلال ، **التراث والتاريخ** ، ص(56 ،76) .

[3] -أنظر عبد القادر بوعرفة ، **الإنسان المستقبلي** ، دار الغرب للنشروالتوزيع ، دط،2001 .

[4]–بن نبي مالك ، **فكرة كمنويلث إسلامي** ، ترجمة الطيب شريف ، دار الفكر ، الجزائر ، سوريا ،ط2 ،1990 .

المضمون في الثلاثية السابقة –الزمان والتاريخ والمجتمع –الهادفة إلى بقاء ثوابتنا العقائدية أوالبشرية حتى وإن كان ثورة نقدية للمجتمع من طرف الناقد التأصيلي.

1–دور الثقافة أو التلاقح الثقافي –لأن التأصيل الذي هو تفعيل هو دعوة إلى معرفة سلبيات وإيجابيات التثاقف في علاقتنا مع الآخر –،وبمعنى هذا أننا نستطيع أن نضع أحكامنا وكأنها أوامر ونواهي قاطعة لا تمت بصلة إلى ذلك الآخر وحضارته .

2–يجب أن تكون عملية ملائمة بين الثقافتين ،بمعنى ينبغي أن نميز بين التفاعل الثقافي والغزو الثقافي في مسألة التأصيل حتى لا نكون مقلدين أو مستهلكين فقط .[1]وهذا ما يفسر لنا تعدد العقلانيات في الفكر العربي المعاصر بتعدد مضمونها واتجاهاتها –الفكرية والسياسية والاجتماعية –ومذاهبها .[2]وعليه فنستنتج من هذا كله إنه في التأصيل ينبغي أن نراعي الاستقلال الفلسفي لأن إسهامات مبدعين حتى الآن لم تصل إلى المنشود في سبيل استقلالنا الثقافي بدليل غربتنا عن الحاضر مع الماضي ،وغربة عن النفس مع السلف وغربتنا عن الواقع مع الغيب ...فإن كنا قد حققنا استقلالنا السياسي فما زلنا لم نحقق استقلالنا الثقافي بمعنى الكلمة ! هذا ما يجعل التأصيل يكون إذا من خلال القضايا القومية والتجدد الثقافي،مايجعل لنا ذاتنا الثقافية الإبداعية المختصة.

1–2–التأصيل :التاريخ و الواقع الحي: حقيقة إذا كان بعض المؤلفين يعملون في هذا الاتجاه مثل "طه عبد الرحمن" وغيرهم، لكن ما يبدو إن قضية تجديد الفكر العربي لم تحقق عندنا تقدما كبيرا, لكن يمكن الإشارة إلى فكر "ابن خلدون" وكيفية مساهمته في دفع الفكر التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي وترقيته, هذا لأن فكره ما يزال مطابق لواقع اجتماعي تاريخي لا يزال حاضرا ومن هنا يمكن أن يقدم لنا معلومات عن الواقع الذي نعيشه .[3]وهذا ليس معناه أن الواقعية الخلدونية كانت بعيدة عن التقليد من النماذج الفكرية الأخرى فقد اتصفت بالتقليد الموروث من جهة وقطعت العلاقة معه من جهة ثانية .وعليه نتفق مع "ناصيف نصار " الذي يرى سبب ذلك هو تحقيق مكسبان هما: تجاوز إشكالية "الغزالي" و"ابن رشد"فيما يخص مسألة التوحيد، وهو جمعه بين العقلانية الميتافيزيقية والعقلانية

---

[1]–شوقي جلال ، **التراث والتاريخ، ص(56 –76)** .

[2]–راجع ،عبدالله موسى ، **عقلانية الفكرالعربي** ، دار الغرب للنشر والتوزيع ،***ط،2001*** .

[3]–ناصيف نصار ،**الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ،ص(06 –97) .

الصوفية ،واستخدام العقل بشكل دقيق لإثبات وجود الو احد ،والمكسب الثاني هو"برهان السببية "المعتمد في تفسير الواقع.وكما أنه وجه الفلسفة العربية الإسلامية نحو واقعية خالصة في الفكر العربي الإسلامي رغم انتقاده الموجه للفلسفة فيما يخص المنطق الصوري أوالمنطق التقليدي .ولو أجرينا مقاربة فلسفية لهذا الطرح وما سبق عرضه ضمن المشروع الفكري عند"طه عبد الرحمن "،فنجد أن "التأصيل الخلدوني" ذو علاقة طبيعية بالمجال التداولي لأن همه الأكبر هو مطابقة الكلام لما في الخارج وهذه هي مهمة التعبير الفلسفي الحقيقي عبر التاريخ المعرفي الذي يمتاز بعلاقة حية مع الواقع. ومنه نخلص إلى أن الوعي التاريخي يحصل في إطار جدلية الفكر والواقع، وكل ارتقاء في بنية الوعي التاريخي يفترض في صورة ما ارتقاء في النشاط الفلسفي ومنه يمكننا أن نقول أن التأصيل هو تفعيل ،فهو الذي يبلور النظرة إلى بنية الوجود – الواقع –وهذا ما يجعل المقدمة في نظر "ناصيف نصار" تشتمل على علاقة جدلية واحدة وهي العلاقة بين الشريعة والواقع.[1]وهي العلاقة التي سيطرة طويلا على الفكر العربي مبررة لغياب الثقافة الأصيلة فيه لكننا نجد أن الرباعية العنصرية المتمثلة في التأصيل والواقعية والتاريخ والفلسفة كرونولوجيا قد بدأت بسيطرة الأمر القرآني عند المجتمع الفاتح مع اصطدام – المجتمع العربي الإسلامي – بالثقافات الهلينية والفارسية كل هذا كان ربما السبب في عدم إبداع أو تأسيس فكر فلسفي خاص .

وهذه الرؤية الفلسفية التي يطرحها العديد من المفكرين الفلاسفة بما فيهم "ناصيف نصار"في مؤلفه " الفكر الواقعي عند ابن خلدون " لاتبتعد كثيرا عما طرحه"طه "ضمن مشروعه الفكري هذا وإن اختلفت معه في وجهة الطرح الفلسفي لهذه القضية في ظل الرباعية السابقة الذكر ،فإذا البعض رأى أن التأويل الإبداعي لتراثنا هو شرط قرين التحول المادي أو الفاعلية الإنتاجية للمجتمع...وهذا لأننا بحاجة إلى صياغة تراثنا صيغة عقلية بعد ما كانت تسود اللاعقلانية والأسطورة ليكون تجسيدا للعقل الحر وتعبيرا عن تمجيد الإنسان وحرية الإرادة والغيري الإبداعي والتسامح والانفتاح الفكري .[2] وهذا معناه أن يكون الحكم على الحاضر والماضي على السواء قائما على عقلية نافذة متبينا لزادنا الفكري الموروث منه والمكتسب وما

---

[1]– المرجع نفسه ص(108 –103) .

[2]– شوقي جلال،**التراث والتاريخ**،ص104 .

مدى صلاحيته لنا.وما العناصر الإبداعية فيه التي تفيدنا نحو الصورة التي رسمناها عن المستقبل،وبهذا يكون إيماننا راسخ وواعي بأن الأمس غير اليوم وكل يوم له شأنه وقضاياه ومشكلاته وواقعه وفكرة هذا المتغير في إشكالية التأصيل وعلاقته بالتراث والواقع والمجتمع . ونحن نعد محاولة "أدو نيس" أحسن تعبيرا عن هذا بدليل هو أن التأصيل كان على مستويين أولا: تأصيل الإتباع أو الثبات المتمثل في تأصيل (الأصول الدينية السياسية والأصول البيانية الشعرية "الأصمعي والجاحظ"). ثانيا: تأصيل الإبداع أو التحول المتمثل في (الحركة الثورية "الزنج والحركة القرمطية"، والحركات الفكرية "المنهج التجريبي وإبطال النبوة، الحقيقة والشريعة "الظاهر والباطن، والإبداع والحداثة في الشعر "أبو نواس وأبو تمام).[1]

1-التأصيل والتجديد وعلاقتهما بالاستقلال الثقافي:

رغم اختلاف المفكر فيه في التأصيل تبقى وحدوية المنهج قائمة ،فالمتأمل الفلسفي للواقعية الوضعية يدرك إنها خلاف المذهب الوضعي (الواضعاني)الذي قال به "أوجست كونت"Ogeste conte" (1798-1857م)وأتباعه في القرن(19 م) وإن اختلفت الوضعية بين الفكر الديني والطبيعي فكلاهما يؤكد على ضرورة المنهج التجريبي في تأصيل المعرفة المستقلة ،والدليل على هذا أن المقاربة الفلسفية التي عالج فيها "ناصف نصار" الواقعية الخلدونية لاتبتعد عن الغاية التي سعى إليها"طه عبد الرحمن "ضمن مشروعه الفكري ،الشيء الذي يجعل المقاربة الواقعية الخلدونية مطلوبة إذن كنموذج يطبق على الواقع الحالي لأنها لاتوجد حد فاصل وواضح بين مجال العلم ومجال الفلسفة فيما يتعلق بتفسير الواقع الخارجي وهذا ما يميز الواقعية الخلدونية في طرحها لكن رغم هذا أنها لم تسلم من الانتقاد وكمثال هنا نأخذ عبارة "إيف لوكست"Lacoste If القائل فيه: «إن الإقطاعي الكبير صاحب الأرض الواسعة ...لم يفلت من تأثير الردة الإقطاعية والدينية التي كانت تعارض طبقات التجار التقدمية مما أدى إلى إدخال تناقض جوهري على فكره الذي هو من جهة معينة متميز بعقلانية وتقدمية .»[2]وهنا تجدر الإشارة إلى البعد السلبي للتأصيل الذي يعتب نتاج جهل أو سوء فهم تاريخية الإنسان الأساسية مما يؤدي إلى أخطاء في نظرة الناس إلى صيرورتهم

---

[1]- أدونيس، **الثابت والمتحول**، درا الساقي، بيروت ، ط8، 2002،ج1 وج2.

[2]- المرجع نفسه، ص(305-311).

ومصيرهم، وأفراد الفكر الخلدوني في الحديث هنا هو لغاية أردنا تبنيها هنا وهي المتمثلة في اعتبارها المحاولة التأصيلية المستقلة الأولى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وكونها قريبة أيضا من المشروع الفكري لـ"طه عبد الرحمن"في طرحها للعلاقة بين المجتمع والمجال التداولي في التأصيل الثقافي المستقل والمؤكد على عدم انتمائه إلى أي تيار من التيارات التي تشكل الثقافة العربية الإسلامية بل هذا الطرح يستلزم ارتباطها بها جميعا وهذا يكمن في وجه المقاربة الفلسفية بين التأصيلين الخلدوني السابق وبين التأصيل أو التأثيل الرحماني لاحقا .وهذا مايستلزم عنه أن هناك مراحل غياب للتأصيل لخصها لنا "ناصيف نصار" في ثلاثة نختصرها له هنا:[1].

1-مرحلة أولى:يمثلها "الفارابي "تتسم بأنها مرحلة أبحاث متنوعة ومتشابكة والشخصية الثانية "ابن سينا"كما نجد "الكندي"و"الرازي"و"مسكويه" (ت1030م)والبيروني(973-1048 م) وغيرهما وكان دور "الفارابي"معتمدا منذ القرن التاسع ميلادي حتى أواسط القرن(11م)، حاسما على صعيد التنظيم الفلسفي وأثاره بادية في الفكر "ابن سينا"والفكر الشيعي وفي كتابات "ابن باجه"و"السهر وردي"(1145 -1191 م) والشيرازي (1236 -1311 م) وبعض المفكرين اليهود ولم تظهر إي محاولات لنقد نظام "الفارابي"في العصور الوسطى عدى "ابن رشد"الذي تشكل محاولته نوعا من عودة الفكر "الأرسطو طاليس"الخالص.

2- مرحلة ثانية: فيمكن اعتبار "الغزالي" وحده ممثلا لها, إنها مرحلة الأزمة وظهور التناقضات في ثقافة لم تفلح في إقامة حد أدنى من الانسجام والتآلف بين فروعها واستقطابها.باعتبارها تشكل بابا مسدودا أمام كل من حاول من المؤرخين الفلاسفة أن يؤصلوا لتاريخ الفلسفة الإسلامية في العصور الأخيرة باعتمادهم"منهج تاريخي"يعود إلى الأصول الأولى للفلسفة الإسلامية من دون وساطة رأي المستشرقين . ومن أمثال هؤلاء من المفكرين العرب :"مصطفى عبد الرزاق"وبعض تلامذته أمثال"علي سامي النشار".

3- مرحلة ثالثة: بعد "الغزالي" فيها تتباعد أجزاء الثقافة العربية الإسلامية إنها مرحلة التفكك والتبعثر, مرحلة الأجوبة الجزئية والمتباعدة, ومن أعلامها: "ابن الخطيب الرازي"

---

[1]-ناصيف نصار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، ص(349 -350).

و"الطوسي"(1201 –1274 م)و"الشهرستاني", و"ابن رشد" نفسه, والطابع العام لهذه المرحلة هو انحصار موجة التساؤلات المبدعة وتنامي الشعور بوطأة الماضي, والقول في هذه النقطة وما قبلها يبين لنا تلك النظرة التجزيئية التي نجد أن "طه عبد الرحمن" قد رفضها باعتباره لها غير محققة للتأصيل الإبداعي المستقل في علاقته بالتراث. و إن فصلنا في مثال على ذلك, نأخذ ابن رشد" فتأصيلته التوفيقية الخطابية الفلسفية تعتبر مقبولة باعتبارها تجمع بين الأصل الفلسفي والأصل الديني وتقول بإجابة إبطال البدعة التي حرفت الأصل سواء في الفلسفة أو الدين ينبغي إبطالها.[1] لكن هذه التأصيلة المتجددة في الثقافة العربية تبقى بعيدة عن دائرة الاستقلال لأنها اتسمت بطابع الشرح, وفي المقابل يمكن قبول التأصيلية الخلدونية باعتبارها داخل الاستقلال، بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية أو على الأقل بلدان مجتمعات المغرب, لكنها رغم ذلك لم تسلم هذه التأصيلية من بعض الانتقادات من مفكرين و فلاسفة عرب أمثال "رفاعة الطهطاوي" (1801, 1873م) و"الكواكبي"(1848, 1902م) و "قاسم أمين"(ت1908م) و"علي يوسف" وغيرهم ممن اعترضوا عليه حيث فهموا إنه يتكلم عن قيام الحضارات وسقوطها, وحكمه لابد أن ينطبق على حضارة المسلمين.[2] ورغم هذا فهو خير من يمثل المعاصرة في التراث باعتبار تأصيليته المتجددة ثقافيا والمتميزة بميزة الاستقلال, بحيث أن الإسهام الخلدوني هو في استقلالية تصور العمران ،كما هو واقع وتأسيس حديث عقلاني...ولكنها عقلانية في مجال محدود وليس من مقدورها أن تتجاوزه. بدليل قوله في المقدمة عن الحقيقة التاريخية باعتبارها خبر عن الاجتماعي الإنساني, مؤسسة على ما هو إسلامي (الفعل والقول النبويان), اللذان يعتبران الأساسي الذي يقوم التاريخ الإسلامي عليه،وهنا يكمن وجه المقاربة بين تأصيلية "ابن خلدون "والتأصيلية التي يؤسس لها "طه عبد الرحمن"في مشروعه الفكري، كما أن ميزة الاستقلالية في التأصيل تتجلى من أصالة المفاهيم هاته التي تتولد داخل ثقافة ما لتعكس الصورة الأساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقتها مع الواقع ، وهذا ما يسميه "طه" بالمفاهيم المتمكنة, وهذا عكسها المفاهيم المجتثة مثل ما ينعكس لنا من قضية التأصيل والدرس الاجتماعي في البلاد العربية.

[1 و 2] – أومليل علي,**في التراث والتجاور**, المركز الثقافي العربي, بيروت, الدار البيضاء, ط1, 1990, ص(29– 71).

فلو جاز لنا أن نلخص حديثنا عن التأصيل الفاعل نقول أنه يجمع بين الأنا والآخر–أي معرفة الغير–[1] كما نجده لا يؤكد على العودة إلى الماضي وتضخم الأنا و دونية الآخر وينادي بالجمع بين الحاضر والمستقبل وهذا ما نستشفه من قول لـ: "شوقي جلال" عن تيار الانسحاب للماضي:«هناك شعوب واجهت صدمة الغرب ومشروعها في بناء مجتمعها بالدعوة إلى العودة إلى الذات بحثا عن الهوية القومية, ورأت في هذا شرطا لكي تخطوا أولى خطواتها نحو المستقبل وعاشت أسيرة وهم تضخم الأنا ودونية الآخر, وهووهم أفضى– تاريخيا إلى– خلق هوة فاصلة تقطع كل سبل التفاعل الصحي بين الأنا والآخر».[2]لكن هذا الانسحاب إلى الماضي رافقه حل هو فكرة الوسطية وعلاقة هذه الأخيرة بالتأصيل المستقل, لكن في الحقيقة هذه الوسطية فكر غير مستقل، لأن الوسطية في المجال الفكري تعني حسب البعض احتلال موقع وسطي بين طرفي نقيض, إذ تنتفي الوسطية بنفي أحدهما أو كليهما نفيا كاملا...و بهذا قد تكون عبارة عن توفيقا أو تلفيقا, لأنها دائما في موقف الأخذ لا العطاء,والحكم نفسه أطلقه "طه عبد الرحمن" على تلك التوفيقية التي سادت الفكر العربي الإسلامي طيلة القرون الوسطى ولازال يتخبط في بعض أجزائه منها الآن.لأن إعطاؤها يعني امتيازها بموقف خاص يخلق نفيها ،ومن ثمة يضعها موضع التطرف ...–وهذا ما نلحظه ضمن النتائج التي يعيشها العالم اليوم جراء التأصيلية المتشددة للتراث الماضي عكس الوسطية –فهي تنتظر الرأي من الطرفين لتأخذ موقعها التوسطي،وهذا كما يرى"شوقي جلال"أيضا.

كما نجد إلى جانب عائق الوسطية للتأصيل الفاعل, عائق آخر هو حلول التأصيل الإسلامي بين جدل العقل والوجدان وهوما نكشفه في كتابات "نجيب محمود زكي" و"محمد عابد الجابري" وغيرهم من المفكرين العرب المعاصرين, وهي رؤية امتازت بالتجزئية للتراث التي رفضها"طه عبد الرحمن" بقول بالنظرة التكاملية للتراث المستفيدة من مواقفه العقلية منها أواللاعقلية ،مستندة إلى العقل الواعي لعلاقة تاريخية حية بواقعه،في سبيل تصحيح أخطاء مامضى والاستفادة من تجاربهم فيما يسهم في تثبيت أسس شخصيتنا الذاتية في الحاضر والمستقبل ضمن جدلية المجتمع والمجال التداولي .ورفض"طه"لهذه التجزئية المنعكسة في

1– راجع.

-Raymond Carpentier**, La connaissance d'autrui**, E'ditions oueidat, Beyrouth, Paris1975.

2– شوقي جلال،ا **لتراث والتاريخ**, ص(5, 6).

تاريخنا الفكري من خلال تنازع تيارات العقل والوجدان،يمكننا القول أن التأصيل الفاعل هوا لذي يعني أن الأصالة انتماء عقلاني لماذا ؟ لأنها لا تعني نفيا للتراث كله لأنه نفيا للذات بعينها ،بل يجب قراءة هذا التراث قراءة واعية تلائم بين عناصره الإيجابية وتحديات الواقع الراهنة ،وهذا من خلال تأويلية إبداعية فاعلة تمنحنا رؤية مستقبلية ممكنة لتحقيق مجتمع يعيش وجوده الذاتي المفتعل لا المنفعل .

وبهذا يكون التأصيل العربي الإسلامي تأصيل أصيلا حيث نجد إن الغرب قد استفاد من بريق الحضارة العربية الإسلامية وإشعاعها الفلسفي طيلة الفترة من القرن(7م) وحتى القرن (13م)،لكننا نلاحظ تعتيما على هذه الفائدة ،وهو يؤرخ للفكر العربي التاريخي .[1]ومنه ينبغي أن لانهمل ثوابتنا في ظل المكتسبات التي تفرضها علينا المعاصرة ،حيث يرى "محمد عابد الجابري ":«إن هذه المكتسبات ستظل أجنبية عندما لم نوظفها في قضايانا توظيفا علميا أصيلا ...ومثل هذا التوظيف يتطلب أولا وقبل كل شيء تأسيسها داخل فكرنا وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها أو الغريبة منها في تراثنا.»[2] وهنا ينبغي التسلح بالرؤية التاريخية الواعية, فلا نقرأ مستقبلنا في ماضي أو حاضر غير قابل, –وللأسف هذا هوالسائد غالبا –بل يجب أن نتطلع إلى بناء هذا المستقبل انطلاقا من معطيات واقعنا وخصوصية تاريخنا ومقومات شخصيتنا كما يرى "الجابري" أيضا. إذ نجد إن من المفكرين العرب من حاول أن يتجاوز التراث في تأصيله, فـ"ابن رشد"مثلا محاول ذلك وهو يقتدي بنموذج علمي يوناني خارج هذا التراث الإسلامي, رآه في العلم الأرسطي الخالص,وحاول "ابن خلدون" نفسه التجاوزوهو ينتقد المنهج الذي قام عليه علم التاريخ أي منهج "الإسناد" فالتاريخ إنتاج عمراني فلا بد أن يحكم بمنطق العمران وقوانينه.[3] لأن هذا التفسير هو الأقرب إلى الواقع ومجاله التداولي من التفسيرات المحكومة بغيره .في وقته لأن التأصيل يراعي ثلاثة الزمان والمكان و التاريخ فإذا كانت وحدوية المنهج في التأصيل أو طريقة المعالجة فإن المضمون أوالمشاكل المعالجة تختلف والاكتشاف الخلدوني الجديد بالنسبة لعصره المتمثل في الطريقة الجديدة لفحص الخبر التاريخي,كان الأقرب إلى تفسير واقعة وإعطاء حلوله نابعة من واقعه المعاش

---

[1]– الجابري علي حسن ، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد،القسم1(ط)،1993 ،ص236.

[2] –الجابري محمد عابد ، **نحن والتراث** ،المركز الثقافي العربي ، ،بيروت الدار البيضاء ، ط6 ،1993 ،ص53 .

[3]– علي أومليل "**في التراث والتجاور**" ، ص07 .

وعلاقة الحية بالتاريخ والمجتمع،وباتفاق الكثير من الباحثين أن الرجل بمنهجه وعلمه قد أحدث انقلابا في المعرفة, المتداولة عند القدماء, بدليل سبقه المحدثين إلى نظريات وعلوم عدة, وإسناد هذا الرأي هو أن فكرة التأصيل كانت حاضرة إلى جانب حضور التراث في التاريخ, والذي يمكننا قوله عموما عن تأصيل فلسفة الماضي هو إن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر إنه فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له–وهذا ماأردنا قوله سابقا– كما يقوله "محمد عابد الجابري" أيضا فهما واقعان تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر النهضة (الأصالة والمعاصرة) كما يرى– هذا الأخير– أيضا إن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي يبحث عما "يجب أخذه" كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام, وهذا ما كان يسعى إلى تأكيد من خلال أطروحته الفكرية في مشروعه دراسة التراث .كما نجده يؤكد أن الفكر العربي المعاصر قد انصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي سعيا للوصول إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة و إلى محاولة إنشاء «فلسفة عربية» من جهة أخرى, ومن هنا كان الخطاب في رأي "محمد عابد الجابري" خطابان, خطاب من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل فلسفة المستقبل.[1] وعليه نستنتج أن أطروحة المشروع الفكري للجابري لم تكن أكثر منطقية وإقناعية من منطقية وإقناعية "طه عبد الرحمن" التي تعتبر لحد الآن وسيلة للخروج من مأزق هذا الخطاب (أزمة الفكر)،المتمثلة في الطريقة التأصيلية الجامعة بين الأصالة والمعاصرة كطريقة تطرح نفسها بأكثر منطقية وواقعية متمكنة من خلال ما أشرنا إليه في الفصل السابق .وهذا ما جعلنا نصل إلى الوقوف على ذلك الطرح الذي يعتبر ربما أساس تعارضه مع "محمد عابد الجابري"من ما هو وارد في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث "الذي يرد فيه عن القائل بالانقطاع عن التراث– سواء عن النظرة التجزئية أو التفاضلية في تقويمه– وهذا باستخدام مناهج منقولة , فأقام"طه" نظرة شمولية وتكاملية إلى التراث تختلف عن النظرة التجزيئية أو التفاضلية له, مبينا الآليات الإنتاجية للتراث, التي يبنيها على مفهومين أساسين هما: مجال التداول والتقريب التداولي وهذا بأدوات مأصولة وليست منقولة وعليه تعتبر منهجيته حية عملية لا مضمونية مجردة.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**،ص149 .

لكن تأصيلنا لفلسفة الماضي يطرح علينا تساؤل عميق هو هل هذا التأصيل هو تأصيل فاعل أم هو تأصيل من أجل التأصيل؟ وعليه إن لم يكن فما هي شروط هذا التأصيل الفاعل في علاقته بطبيعة الحال بالتجديد والاستقلال؟

"محمد الشاويش" في مقاله بعنوان"من التأصيل إلى التأصيل الفاعل".*حاول أن يبين لنا عدة أسباب دفعته كغيره من المفكرين إلى البحث عن سبيل تحقيق التأصيل الفاعل للفكر العربي الإسلامي نوجزها له هنا باختصار:

1 – إن التأصيل في أوله كان يعاني من عقدة النقص المتمثلة في الانبهار بالثقافة الغربية وهو المسمى عنده بالتأصيل الغير فاعل,لأنه يطرح عندنا حلول جاهزة مجتثة في مفاهيمها وبعيدة عن الواقع المعاش وهذا مساند لما يطرحه "طه عبد الرحمن" في المسألة نفسها.

2 . التأصيل الفاعل كضرورة يطرح نفسه على كل من له غيرة على الثقافة العربية الإسلامية الذي لم يمثله فقط مثقفين مسلمين بل بعضهم كان من أصول مسيحية عربية ومن ابرز هؤلاء"إدوارد سعيد" الذي كانت دراساته اللامعة في نقد الإستشراق والطريقة التي تفهم بها دوائر إعلامية وأكاديمية غربية (خصوصا أمريكية) الإسلام مساهمة غير مباشرة في الجهد التأصيلي, والمفكر الثاني, هو أيضا من أصول مسيحية هو المفكر السوري"غريغوار مرشو", الذي سلط الأضواء على تاريخ العلاقة بين الثقافة الغربية والظاهرة الإمبريالية في كتابه "مقدمات الاستتباع" ومن المفكرين المرموقين في هذا التيار من المسلمين يذكر لنا أيضا شخصيتين بارزتين هما: "عبد الوهاب المسيري"و "وجلال أمين"، وهذا إشارة إلى التأصيل الفاعل الذي يرى إن لكل حضارة أصولها المؤسسة لها،والتأكيد على فوائد الانفتاح والتفاعل بين الحضارات–وهذه نقطة التقاء له مع "طه عبد الرحمن" من خلال طرحه للطريقة التأصيلية (الترجمة التأصيلية)المحققة لفوائد هذا الانفتاح والتفاعل الحضاري كما رأيناه في الفصل السابق– وهذا ما يؤكده عمل الأنتربولوجي الفرنسي الكبير "كلود ليفي شتراوس" الذي بين لنا ذلك في دراسته "العرق والتاريخ". من هذا كله خلصنا إلى أن"محمد الشاويش" قد ركز على

* عن موقع www.khayma.com/modules.

شروط تحقيق التأصيلية الفاعلة والتي تمثلت في: تركيزه على فكرة "التفاعل"أو "التثاقف", في إشكالية التأصيل المشيرة على فكرة الانفتاح مع الاستقلال الخاص,ومنه نستنتج أن سؤال الفكرالتأصيلي الفاعل . وهو موافق في نظرنا لما طرحه "طه" في هذه المسألة . ليس هو فقط سؤال إثبات استحقاق هويتنا للحياة, وإنما هو أيضا سؤال قدرتها على الحياة, وهما سؤالان مرتبطان في نظرنا ،أيضا ولكنهما غير متطابقين فقد تكون الهوية تستحق الحياة نظرا لمزاياها الخاصة ولكنها تفنى مع ذلك لأنها لا تستطيع الدفاع عن نفسها تجاه التهديدات الخارجية, والتأصيل الفاعل حسب"محمد الشاويش" لابد له من أن يتفاعل مع جوهر عودة "مالك بن نبي"(1905 –1973 م) لأن يجتث القابلية للاستعمار عندنا...ومع "جودت سعيد" أن يركز على مبدأ التغيير وتعمدنا للسرد المعرفي المختصر لهذه الأفكار هنا هو باختصار لتبيين أن التأصيل الفاعل عند كل المفكرين المعاصرين المسلمين وغير المسلمين لاينطوي على هم الحفاظ على الهوية فقط بل يهدف إلى بناء هوية ثقافية فاعلة إن صح القول.

وتأسيسا على ذلك يعترض "طرابشي" على التأصيل النظري لـ"محمد عابد الجابري" وهذا أطلعنا عليه من خلال مقال " لعبد الرزاق عيد" بعنوان "نقد نقد العقل العربي"* إذ أستنتجنا إن"طرابشي" لا يقول برفض اللامعقول في التراث بل لابد من ضرورة وجوده إلى جانب المعقول . وهذا ما تعبر عن نظرة "طه عبد الرحمن" التكاملية للتراث، لفهم "العقل المكون" أو العقل المكون للمثقف عموما و النهضوي خصوصا– عكس "الجابري" الذي أشتهر بإعادة الاعتبار لمفهوم العقل والعقلانية وقوة تأسيسه النظري أوالإبسيتمولوجي مع دفعه من مستوى اللفظ أو المعنى إلى مستوى المفهوم ،فإنه قد حلل العقل العربي–أو الخطاب العربي إن صح القول –على أساس تشطيره وتجزئته ، لا على أساس بناء وحدته

مما قاد إلى أن يتعاطى مع العقل من موقع سجالي لا نقدي –فأسس لتفاضلية لاتكافؤية بين العقول الثلاثة حسب تقسيمه: عقل بياني ،وعرفاني وبرهاني, .. وهذا الأساس النقدي الذي قدمه "طه" نفسه "للجابري" . لأن هذا الطرح قد يجعلنا إما عقول عربية لاعقل عربي واحد ،فيكون هذا إحياء لنوع من النزاعات ومراعاة فكرية داخل الخطاب العربي مثل ما يمكن قوله

---

*– عن موقع: www.googl.com/cearch. .

راجع أيضا: جورج طرابشي، **نقد العقل العربي**، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002.

عن المذهبية والطائفية داخل الدين الواحد ،مما يتسبب في التفرقة وتعدد الأصول وبالتالي تعدد الثقافات داخل الأمة الواحدة وبالتالي عدم إمكانية تحقيقها للاستقلال الثقافي .

ولإدراك قضية الاستقلال الفلسفي في عملية التأصيل هنا نقول ما قاله "ناصيف نصار":«الاستقلال الفلسفي ليس رفضا لتاريخ الفلسفة ولكنه رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكونت تباعا فيه.»[1]حيث نستنتج من هذا القول تأكيد على ضرورة الإبداع وعلاقته بالصعيد الفلسفي انطلاقا من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي,وهي المستجدة في المشروع الفكري عند "طه عبد الرحمن"بـ:مقولة التفعيل ،فالتأصيل إذا كان تفعيل فإنه يستلزم تغيير وإنتاج ،عكس أن يكون إفتعال يستلزم الجمود والتحجر وغياب لتجسيد الوجود عبر التاريخ ،إذ نرى أن هناك مواقف قليلة لها دلالة على الفعل الفلسفي هذا بأكثر مانجد اختلافا في المذاهب والتيارات اتجاه تاريخ الفلسفة وعليه ندرك تباين موقفين من تاريخ الفلسفة :

1. **موقف التبعية:** حيث تم إثباته (لتاريخ الفلسفة الوسطية –باعتبار فلسفتنا كانت عبارة عن شروحات وترجمات ... ولتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة–حيث كانت منتمية لمذاهبها وتياراتها ،بل حتى أنها رأت فيها حلولا جاهزة لأزمة واقعها المعاش).وهذا ما برر غياب فلسفة عربية إسلامية أصيلة طيلة قرون عدة من الزمن جعلتنا نشهد مشاريع فكرية تحمل على عاتقها طريقة إبداعها وتأسيس لفلسفة عربية إسلامية –تتميز بصفة البداهة والتقدم والاستقلال–تطرح نفسها كإمكانية قابلة للتحقيق .وهذا ما نلحظ عند كل من "زكي نجيب محمود،ناصيف نصار،محمد عابد الجابري،طه عبد الرحمن ...وغيرهم"وللعلم هذا الموقف الأول–المتمثل في التبعية– هو موقف مرفوضا عندهم جميعا و بالتالي القول بالموقف الثاني :

2. **موقف الاستقلال:**وهو المطلوب على الصعيد الفلسفي عند"زكي"ندركه من خلال قراءتنا لمؤلفه "طريق الاستقلال الفلسفي"وهو المطلوب أيضا عند "طه" كموقف من تاريخ الفلسفة،وهنا يكمن وجه المقاربة الفلسفية بين "زكي"و"طه"الذي يعبر عن الفعل الفلسفي ،حيث وجدنا أن"زكي"يحاول فهم الفلسفة من جهة علاقتها بالعلم،ويحصر لنا مهمتها في تحليل

---

[1]–نصار ناصيف، **طريق الإستقلال الفلسفي**، دار الطليعة ، بيروت ، ط3 ،1988 ،ص10 .

قضايا العلوم ،مع اعترافه بإمكانية إنشاء فلسفة تحليلية دينية ،وأخرى أخلاقية على غرار الفلسفة التحليلية العلمية ،أما إذا أخذنا مثالا آخر نعبر به عن هذا الموقف يكون"يوسف كرم"الذي حاول أن يفهم الفلسفة من جهة علاقتها بالدين و الأخلاق ويحصر مهمتها في تعقل الماهيات الوجودية والمبادئ الأولى التي تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية, المعتقدات الإيمانية تاركا للعلم التجريبي أن يدرس الأعراض والنسب القائمة بين الأشياء.[1]وعليه فإن الفلسفة إذن ليس شأنها شأن العلوم المجردة أو بالأحرى العلوم الدقيقة.فهي مستقلة بذاتها لها موضوعها ومنهجها وأسلوبها الخاص،وهذا ما يجعل كل ممارس لها في إطار علاقته الحية بواقعه التاريخي يختلف عن الآخر (أي مستقلا ذاتيا عنه)في إبداعاته الفكرية المتعددة .هذا وإن أنحصر مقوم الحضارة العربية الإسلامية تحت سلطة الدين كعامل ثقافي واجتماعي ومقوم الحضارة الغربية تحت سلطة العلم،فإن الفلسفة المتأصلة تقضي جمعهما في إطار النزعة الإنسانية المتميزة بالاستقلال الذي يعني الانفتاح على الآخر والتغير من الداخل بما يتطلبه الإشكال الواقعي المطروح في تاريخنا الحي،فينبغي أن لا نكون كأوربا التي صنعت المعجزة اليونانية وفي المقابل واقع انقطاع للفكر الغربي عن جذوره،كما استنبطناه من خلال قراءتنا لمؤلف"طه":"فقه الفلسفة–الفلسفة والترجمة"وبهذا يكون انتقالنا من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها, لأن المشاركة الحقيقية فيها تقتضي الاستقلال والإبداع.

وعليه نجد "نصار" يحدد شروط لهذا الاستقلال[(2)]–قد تشترك مع تلك التي أشرنا لها في الفصل السابق عند"طه"أو تختلف نوعا ما –على الصعيد الفلسفي للخروج من دائرة التقليد والإتباع إلى دائرة الإبداع الأصيل،فإذا كان طرح"طه"للتأصيل طرحا عمليا تفعيليا فإن طرح "زكي" كان طرحا نظريا إقتراحيا لهذه الشروط التي حددنها عنده كما يلي:

1) يجب نقد التصور الحضاري الذي يكمن في التزام الفلسفة في العالم العربي المعاصر لهذا أو ذاك من المذاهب.والمقصود به هنا هو التحرر من سيطرة تاريخ الفلسفة.

2) الموقف التوفيقي يؤدي إلى تحرر جزئي وظاهري للفكر فقط, لذا ينبغي تجاوزه نوعيا لأنه شأنه شأن الوسطية المتركزة في موقف الأخذ لا العطاء.

---

(1)و(2) المرجع السابق،ص(23 –25).

3) ينبغي تحديد الدور المهم للفلسفة على الوجه الصحيح الذي ينبغي فيه الانطلاق من الواقع المتعين في الزمان والمكان .

وخلاصة القول إذن ،إن الاستقلال المقصود . في الفلسفة . هو القائم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية لكن انطلاقا من الذات,كما يعني غيضا تقبل النظريات الفلسفية, أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي, وهضم عناصره الصالحة, وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقا من الوعي بدور الفعل في الواقع الثقافي المجتمعي في الزمان والمكان, كما يقول "نصار" أيضا:« لا يكون هذا الاستقلال إلا بقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة, من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني, مشكلة العمل»[1].بمعنى أنه لاينبغي أن نكون مثل الغرب في نزعته المركزية حول المعرفة أو الموقف المتحيز له.بل أن نكون محققين لذاتنا الثقافية –في علاقتها الجدلية بين وجودنا الواقعي التاريخي والتاريخ الحضاري العالمي– البعيدة عن وحدوية التسلط والهيمنة. وعليه نجد اتفاق عميق في الرؤية الفلسفية لمسألة الاستقلال بين الطرح "الناصيفي" والطرح السابق"الطاهاوي" لتحقيق الإبداعية الحقيقية في الفلسفة العربية الإسلامية.

II- الإبداع الفلسفي وإشكالية تجديد التراث :

1 . الإبداع الفلسفي معوقات وحلول:

بعد المعوقات التي رأيناها عند "طه عبد الرحمن" للإبداع الفلسفي في سياق علاقة الفلسفة بالترجمة والمفاهيم الفلسفية، نجد "زكي" نفسه في إجابة عند استكمال طريق وجود فلسفة عربية إسلامية قد حدد جملة من العقبات على هذا الطريق،[2]نختصرها للمتلقي في هذه العناصر ليعود لها بالتفصيل عنده:

1) سلطة التراث (الوحي, تراث السلف):بمعنى سلطة الماضي على الحاضر أوالأموات على الأحياء من القيم والأحكام و الآراء والقوانين التي وضعوها كقيد لإبداعنا الفكري.

2) سلطة الرأي (سلطة الحاكم وسلطة رأيه).بمعنى أحادية الرأي في كل الميادين حتى الثقافية منها والفكرية وهذا القيد حجر الإبداع وجعله خاضعا لسياسة أكثر من المعرفة.

---

(1) محمود زكي نجيب، **تجديد الفكر العربي** ، دار الشروق، بيروت ،ط8 ،1987 ،ص(24 –165).

[2]–المرجع السابق نفسه ، ص(24 –165).

3) تعطيل القوانين الطبيعة (بالكرامات):بمعنى سيادة بعض التفسيرات الخرافية والأسطورة للظواهر الظاهرة للعيان مما أبعد فكرنا عن التفسير العلمي وأغرقه في دائرة الميتافيزيقا أو الروحانيات إن صح القول.

4) إن ثقافتنا في تراثنا لا نعيشها (هذا ما لا يجعلنا متفردين بوجودنا وتاريخنا دون الثقافات الأخرى):بمعنى أننا انبهرنا بثقافة الغير التي أردنا أن نعيش بها واقعنا المليء بالتناقضات التي لا تمكننا من تحقيق هويتنا و ذاتها التاريخية المستقلة .

5) غربة الروح بين أهلها (بمعنى إن الإنسان في هذا العصر يجد نفسه كالغريب عندما يطرح عليه ماضيه, وما يفرضه عليه الحاضر):والمقصود هنا أن الفكر العربي قد يقف مأزوما أمام معالجة مشاكله الواقعية من خلال ما يطرحه عليه ماضيه بحلوله وإجاباته الجاهزة الغير متماشية مع واقعه المعاش،وبين حاضره المأزوم أيضا بتبعيته والحلول الجاهزة المترتبة عليها .

6) إن هناك صراع ثقافي قديم داخل الحياة الفكرية العربية(الحقيقة بين أنصار النزعة النصية والنزعة العقلية). وقد ارتسمت معالم الصراع: داخل الخطاب العربي الإسلامي أكثر بين الأشاعرة والمعتزلة ،فالأولى منحت الأولوية للنص الشرعي على غرار الثانية للعقل الذي له مكانة مهمة أيضا في الإسلام ،ويتجسد أيضا بوضوح أكثر من خلال تلك التأويلية التي عرفها النص الإسلامي الأصلي من خلال جدلية الوحي والعقل.

وهذا الطرح النظري لـ"زكي" يقابل الطرح العملي لـ"طه"الذي نلخص هنا له في جدلية المجتمع والمجال التداولي ،كتجاوز يطرح نفسه لحل مشكلة العقبات المؤدية إلى عقم الفكر الإبداعي عندنا .وهذا الاقتراح "الطاهاوي"كما يقابل عند"زكي" اقتراح لحلول عدة لهذه العقبات.[1]نختصرها له كما يلي:

1) يجب أن تكون ثقافة الناس هي حياتهم وحياتهم هي ثقافتهم لاحين تنسلخ عن الحياة, وتكون وافدة من الخارج, لا منبثقة من نفوسهم.

2) عبقرية العرب كانت في لسانها. وهو نفسه قول "طه". بمعنى لم تكن اللغة في ثقافة العرب أداة للثقافة, بل كانت هي الثقافة نفسها, والواجب هو الانتقال من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم

[1]– زكي نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربي** ،ص(152 –254) .

والتقنية والصناعة, وهذا لايتاتى إلا بالرجوع إلى التراث القديم ومصدره الآخر لتشمل ما قبلناه منه, مع التمسك بالدين وبالعروبة و بغيرهما من المفهومات المتأصلة والمتمكنة عندنا .

3) كما يجب التحول من فكر قديم إلى فكر جديد: ومعنى هذا أنه يجب علينا أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإذا رفضنا هذا لنعيش تراثنا نحن أحرار، ولكن لا نملك الحرية في التوحيد بين الفكرين. فبعدما كانت مهمة الفكر هي تحليل النصوص في الفكر القديم ينبغي أن نتحول إلى موضوع حرية الفكر ذاته حتى نساير العصر بالخروج من قيود التراث إلى بحث قيود المعاصرة والإبداع.ومنه لا ينبغي قبول كل المبادئ في شتى البناءات الفكرية لأنها ليست كلها حقائق، كما ينبغي علينا القيام بثورة في اللغة لجعلها خالصة من كل ماله علاقة بالمعتقد وأن تكون تعبيرا عن الوقائع كما هي لا صلة لها بشيء غير الواقع.– بمعنى لا ندرج الإيمان أو عدمه في نطاق الحديث العلمي–، مثل هذا حدث في الثورة الفرنسية 1789 مع "فولني" Comte deVolney و"كاباني" Cabanus.

وعليه يكون تحولنا من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء أي من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العمل وهذا أكبر دليل على التأصيل الفاعل الذي يجعلنا ننتقل من سيطرة اللفظ على فكرنا إلى معافاة، أي أن تكون لغتنا أداة لا غاية في ذاتها،وهذا نفسه ما يسميه "طه"العائق اللغوي الذي طبع إسهامات الخطاب العربي حقبة طويلة من الزمن وكان من الأسباب المباشرة في غياب فلسفة عربية إسلامية أصيلة ،وانطلاقا من تلك الحلول اقترح لنا "زكي" فلسفة عربية تختلف في قوائمها عن ما يطرحه لنا "طه" المتمثلة في (مبدأ ثنائية السماء والأرض وثنائية الطبيعة والفن)،وهو يسعى هنا لتحديد نموذج الإنسان في تراثنا العربي وكيف يواجه هذا الأخير الطبيعة، وبهذا التكامل يحصل الإنسان الكامل ويمكن أن نسميه "إنسان كامل".[1]

ومن آليات الغزو وتحطيم الإبداع أيضا, العجز عن إستعاب الجديد ورفض التغيير, فيكون الرفض لكل وافد جديد دون تمييز بين ثقافة غازية تستهدف التدمير وبين تفاعل ثقافي آخر وعطاء مع فكر حضاري جديد يمكن تمثله وهضمه لإنتاج فكر جديد. ومنه نستنتج أن التأصيل يكون أمام التفاعل لثقافتين أما الإبداع يكون أمام الغزو الثقافي واللجوء إلى الواقع. وهنا يتمثل الفهم الإيجابي لعلاقة كل من المجتمع والواقع والتاريخ الحي, وإذا حددنا مثال عن

---

[1]– زكي نجيب محمود ،**تجديد الفكر العربي** ،ص (276 –383).

نقطة هذا التحول في الإبداع عند الأوائل نوجد أن "الجاحظ" مثل "فولتر" في سخريته وفي عقلانيته, هو نقطة التحول في الثقافة العربية من ثقافة محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر إلى التحول من الوجدان إلى العقل,ومن البداوة إلى الحضارة المدينة.[1]

فالإبداع إذن لتحققه ينبغي علينا انتزاع حقوق التفلسف الحر من كل السلطات التي رأيناها سابقا بما فيها السلطة الدينية والسياسية حتى الذاتية منها التي تكره الفلسفة ، خصوصا إذا تعلق الأمر بمشاكل الواقع المعاش .وهذه النقطة تعتبر محور الالتقاء بين المشروعين الفكريين "الناصيفي "و"الطاهاوي"وعند كل من كان له تعبير عن نسبية فكرة التأصيل ،ومقارنة ضمن هذه المقاربة الفلسفية بين هذين المشروعين نجد إلى جانب شروط تحقيق الإبداع الفلسفي التي تطرقنا لها عند"طه" سابقا في علاقته بالتراث أن" نصار" نفسه في حديثه عن الاستقلال الفلسفي المبدع قد حدد شروط تجربة "الإبداع الفلسفي"التي تختلف عن شروط تجربة"الإبداع الفني" وعن شرط تجربة "الاكتشاف العلمي"(هذا إذا رجعنا إلى الطرح الكرونولوجي لمفهوم الإبداع)على صعيد العلاقة مع التراث اختلافا كبيرا،ليس أقل ما في الدور الذي يلعبه تاريخ الفلسفة في تكوين الوعي الفلسفي تغذيته وتوجيهه ،وهذا ما يكشف لنا عن سعة إطلاع كل من" ناصيف نصار" و"طه عبد الرحمن" بالتراث ومدى عمق الأزمة التي عرفها الخطاب العربي وقد حصرنا هذه الشروط من خلال قراءتنا المتواضعة له فيما يلي:

1) الإبداع الفلسفي لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة, وإن كان يعيش مغامراته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة،وهذا لايعني أن الفعل الفلسفي الحقيقي يراد ف الشرح والجمع والتأويل والإبانة..., وغير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية لنمو الفكر الفلسفي.

2) الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضيه الفلسفي كله أو بعضه, ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة,فهذا الفعل الواعي يعرف أنه يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلا تاما من جميع الوجوه.مع عدم تبنيه فلسفة من الفلسفات الغربية الحديثة أو المعاصرة ،وهذا ما يجعله يشكل مشاركة فاعلة في مسيرة الفكر الفلسفي ،محققة لعملية التجاوز الإبداعي, انطلاقا من

---

[1]– زكي نجيب محمود ، **المعقول واللامعقول** ،ص (286 –480).

المشكلات الرئيسية التي يواجهها الوعي الفلسفي في أعماق المرحلة الحالية من تاريخ العالم العربي المتفاعل مع تاريخ العالم بأسره.

و"ناصيف نصار" في اقتراحه لهذه الشروط كحلول في تأصيليته الإبداعية الفلسفية يريد أن يحدد لنا مقومات عامة لفكر الحداثة الفلسفية[1]. والمعبرة عن نسبية فكرة التأصيل . من خلال ثلاثة مفترضات هي:

1) لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشري استنطاقه وفك رموزه واستجلاء معانيه.

2) الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة, وفي التقدمية من جهة ثانية(هنا نجد اشتراك له مع رؤية"طه عبد الرحمن" لنفس المسألة).

3) الحقيقة الفلسفية متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما.

فإذا كان هذا الموقف الإبداعي المقبول في نظر"نصار" والبعيد عن دائرة التقليد فنجد أن"علي حسين الجابري" قد سانده في الموقف نفسه[2]، وما يبرر هذا القول هو رفضه "للاتجاه السلفي"(الاتجاه التقليدي) كعائق من معوقات الإبداع الفلسفي المؤكد على التمسك بالتراث وأجوبته خوفا على العقيدة من الضياع, بعد ضياع السلطان العربي, ورفض البضاعة الفكرية الغربية والقبول بالشروح والهوامش والتعليقات على الأصول الحديثة والتاريخية المختلفة,وهذه النقاط النظرية نجدها مشتركة بين أغلب مفكرين العرب المحدثون والمعاصرون،لكن الاختلاف نلمسه في التطبيقات العملية أو الواقعيات التي طرحها هؤلاء كحل لتجاوز معوقات الإبداع العربي من خلال مطالبها،وهذا ما سنحاول بسطه هنا في بعض النقاط نطرحها كمقاربة فلسفية الواقعية التي طرحها "طه عبد الرحمن".بدءا بـ"حسن الجابري" فالمطلوب كحل لتحقيق الإبداع الفلسفي عنده هو "الاتجاه العقلاني"الواقعي المجدد،ويعني به الموقف الذي تمسك بالتراث وبعلوم الغرب ومنهجيته في مواجهة (الانحطاط)وتحقيق نهضة الخطاب

---

[1]– نصار ناصيف ، **الفلسفة في معركة الإيديولوجية** ،دار الطباعة والنشر ،ط2 ،1986 ،ص (140 ،145) .

[2]– الجابري علي حسين،**فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،القسم1993،1ص(277، 290).

العربي،ويمكن الإشارة هنا كمثال إلى: "الطهطاوي رفاعة رافع"(1801-1873م) و"التونسي خير الدين" (1807-1889م).

. ونجده كغيرنا بحث على الإبداع يحذر من التقليد .و"الكواكبي عبد الرحمن"(1848-1873م)الذي أيضا حاول إيجاد حل واقعي عقلاني لأزمة الفكر عندنا،حيث أرجع سبب الانحطاط إلى الاستبداد الناشئ من الانفصال عن التراث –من جهة- وهذا يدعونا إلى الوقوف على إستبدادين هامين أحدهما داخلي والآخر خارجي، شكلا عائقا أمام الإبداعية الفلسفية العربية الإسلامية،ومن جهة أخرى دعوته إلى التحرر من هذا التراث كعائق يجعلنا نستنتج أن الطريق إلى الإبداع المستقل هو النقد الذاتي للموروث الشخصي وهو مايتضح لنا من قول المفكر العربي "عبد الغفار نصر":«إننا نرى أن يكون لنا شخصيتنا الاستقلالية المبدعة الخلاقة ،ونقرأ التراث من خلال عملية نقدية أي بالقيام بنقد إبستيمولوجي, نقد آليات المعرفة وأسسها وليس بالنقد اللاهوتي, على طريقة علماء الكلام في فهمهم لقضايا الدين في دائرة الدين والتدين, الذي طمس المعالم الحضارية الإيجابية في التاريخ العربي وعجز عن فطام التاريخ الإسلامي في عالميته, ونحن نؤمن باستقلالية شخصيتنا العربية بلغتها العربية لأهمية علومها لأن بها كانت الحضارة التراثية التي نحاول تحليلها وفهمها بالنقد الذي نلح على إبرازه»[1].هذا النقد نجده أيضا عامل مشترك بين مفكرينا التأصيلين يستلزم التغيير الذاتي،لأن معظم فلاسفة الإسلام لم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه بل كانوا جميعا يقرأون لفلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان("أفلاطون" و"أرسطو" بكيفية خاصة- بعيدة كل البعد عن النقد المطلوب –مما يجعل الناظر إليهم معرفيا يدرك كأنهم يكررون بعضهم بعض فقط،مسببين في فقر الإبداع عندهم[2].والذي كان يعيش أسوء أيامه بدليل أنه كانت هناك عقول عربية, تفكر بشكل متناقض, والعقل العربي كأي عقل له قدرته على الإبداع والكفاءة والتقدم، ولكن هناك ظروف معينة تجعله متخلفا, فهو ليس متخلف في ذاته ولكن الظروف تمنعه من التحرك والعقل العربي يجب إبداله إلى التعبير عن فكر عربي, فمن الأفضل أن يتحول العقل إلى فكر وممارسة.وهذا ما تدعو إليه التطبيقية العملية لـ"طه عبد

---

1 –نصر عبد الغفار, **التراث من منظور مختلف**, منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع, دمشق, ط1, 1999, ص27 .

2– الجابري محمد عابد ، **نحن والتراث** ،المركز الثقافي العربي، بيروت،الدار البيضاء،ط6، 1993 ، ص31 .

الرحمن"في تأثيلية المفاهمية التي تعتبر بحق جوهر تميز عن كل المحاولات الفلسفية الساعية لتأسيس فلسفة عربية –من خلال مشاريعها الفكرية لحد الآن– و لتنمية ورعاية الإبداع عموما والفلسفي منه خصوصا حيث يقول"مصدق حبيب" في مقال بعنوان "حول عملية الخلق والإبداع":« الإبداع يزدهر بالحرية وينمو ويترعرع في ظل الاستقلال ويقوى ويشمخ بالثقة والأمن والاستقرار وذلك سواء على الأصعدة الجزئية في محيط الفرد والعائلة, أو على الأصعدة الكلية في محيط المجتمع والوطن».* وهذا يعني لنا أن الشخصية المبدعة في الوطن العربي لازالت مكبلة بقيود الحرية ،فرغم تحقيق الاستقلال على المستوى الجغرافي أو الاقتصادي فإنه مازال لم يرقى إلى مستوى الاستقلال الثقافي عموما والفلسفي على وجه الخصوص.ولنمو وترعرع هذا الرقي ينبغي أن ينصب اهتمام الفكر العربي في على مستويين من السلطة هما (السلطة الأبوية –نقصد بها الفرد والعائلة –والسلطة المدنية نقصد بها– المجتمع والوطن).

2. الأصالة والإبداع الفلسفي ومسألة التراث:

في البداية لا يختلف ناقدان لأصالة العرب في القول إن عبقرية العرب الأصلية كانت في لسانها. وهذه الفكرة نفسها نجدها عند "طه عبد الرحمن"فقه الفلسفة والترجمة. فكان الإبداع عندهم مشروط بالقدرة على الصياغة اللفظية,بمعنى أن الفكر كان قيد اللفظ، أما وقد تبدل العصر اليوم, فأصبح يقاس بالقدرة على الصياغة العلمية,بمعنى أن الفكر أصبح أداء يقاس بالقدرة على الصياغة الرياضية للقوانين العلمية .وهنا انتزعت القداسة عن التراث ولم يعد مطلوبا على الأقل كله لحياتنا بدليل الوقوف على ما بقى يصلح منه وما يصلح لحياتنا الواقعية الراهنة.[1] والمسعى نفسه يوضحه"طه عبد الرحمن"في مؤلفه "تجديد المنهج في تقويم التراث"القائمة على فكرة الرؤية التكاملية ومحورية المجال التداولي ،إذ نجد تأصيلية "زكي" أقرب لهذا الطرح في كلامه عن تيارات الفكر والأدب المعاصر في مصر[2].كونها موفقة في منهجها بين الماضي والحاضر والتي تعبر عنها المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية وهي : كيف نوحد بين تراثنا القومي الإسلامي من، جهة وعوامل الفكر والحضارة في هذا العصر من

---

* – عن موقع: www.iraqi papers.net

[1]– زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في التراث الفكري العربي** ، ص33 .

[2]– محمود زكي نجيب، **في حياتنا العقلية**،دار الشروق، بيروت ،القاهرة ، ط1 ،1979، ص41 .

جهة أخرى ،توحيدا يدمج الجانبين معا في وحدة عضوية واحدة تحمل الطابع المحلي والعالمي،وعليه نجده في واقعية النسبية كان يسعى إلى خلق شخصية عربية مستقلة –تجمع في إنتاجاتها الفكرية والفنية قيم الماضي والحاضر،ومن ثمة يتمثل ذلك التراث وهذه الحضارة تمثلا ينتهي إلى أصالة وابتكار.وهذا ما سعى لتوضيحه لنا من خلال التعرض لبعض أعمال كل من "محمد عبده"(1849-1905م) بمقالاته الإصلاحية وبدفاعه عن الإسلام و"قاسم أمين"(ت1908م) بكتابيه "المرآة الجديدة"و"تحرير المرأة" و"أحمد لطفي السيد" الذي أصدر صحيفة "الجريدة" (1907م) لتكون منبر للفكر العصري الحر ولسان يطالب بالاستقلال والدستور, وهذا كله خلال العشر أعوام الأولى من القرن (20م).وعليه نجد أن المعنى الصحيح في الدعوة إلى الرجوع إلى التراث و الاستفادة منه موجودة في مبدأ "الحداثة الفلسفية". المشار إليه سابقا عند "ناصيف نصار". لا في مبدأ التبعية للماضي بكل مايحمل من معان ومدلولات بشعار الأصالة،لأن هذه الأخيرة في الحداثة الفلسفية تعني الارتباط بأصل وفي الوقت نفسه ظهور أصل جديد يحسن الارتباط به والوفاء له والصدور عنه.[1] وهنا نثبت خاصية التغيير لعملية التأصيل وعلاقتها بالواقع والتاريخ الحي التي هي في الحقيقة تفعيل لإعادة توظيف مصطلح الأصالة والمعاصرة في حركة النهضة أو الحداثة للخروج من ثنائية المواقف المتطرفة إلى وحدوية الموقف العربي التكاملي لمواجهة مخطط التجزئة الأجنبي–المستورد عن محمد عابد الجابري وغيره من المفكرين العرب –وتحقيق الإبداعية الفلسفية القائمة على الموقف التكاملي الثابت لأصالة إبداعها الفلسفي وهذا الموقف نفسه يلتقي فيه "علي حسين الجابري"مع"طه عبد الرحمن"من خلال مؤلفه "فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر". وهذا الموقف يؤكد عندنا على ما هو مشترك إنساني في الثقافة التأصيلية ،لاسبيل إلى تجاهله وإلا كان هذا التأصيل تجاهلا للتراث الإنساني كله الذي أسهم في وجودنا أو وجود غيرنا وهذا معناه المشاركة الفاعلة في معركة التأصيل في عصرنا الراهن ضرورية من غير تبعية أو استعلاء.

ومما سبق نستنتج في الأخير إن: الشخصية المبدعة في التاريخ لها خاصيتها تميزها عن غيرها من خلال التصور الواقعي للشخصية في تاريخها الحي ،يجعلها تنتج لنا فلسفة حقيقية

---

[1]–ناصيف نصار،**الفلسفة في معركة الإيديولوجية** ، ص174 .

للفعل الإنساني في التاريخ ،وهذا معناه أن الشخصية المبدعة في التاريخ ميزة إبداعها هي الجمع بين الإيديولوجية والفلسفة, المتميز بطابع الاستقلال المنفتح عن الآخر.

3. الإبداع الفلسفي والإيديولوجية(مسألة الإبداع والتأصيل):

أن لكل فلسفة إيديولوجيتها الخاصة بها, كما أن كل إيديولوجية لا تعبر بالضرورة عن فلسفة ما, وإن لزمت الضرورة بينهما كموقف استقلال. فكل واحد له فلسفته وإيديولوجيته الذاتية والخاصة به عبر التطور التاريخي و الواقعي,وتاريخ الفلسفة مليء بمثالات عدة منها الفلسفة القديمة (الفلسفة السقراطية، الفلسفة الأفلاطونية...) الفلسفة القروسطاية (الفلسفة الأوغسطنية، االفلسفة الرشدية...) الفلسفة الحديثة (الفلسفة الكانطية، الفلسفة الديكارتية...) والفلسفة المعاصرة (الفلسفة البنيوية، الفلسفة التحليلية...)، فكل فلسفة من هذه الفلسفات لها تطور في زمان ومنطق خاصين بها.وبالمقارنة بين الإيديولوجية ومراحل تطور الفكر الفلسفي (المرحلة الأسطورية،مرحلة الميتافيزيقا، المرحلة الوضعية) ليبين لنا أن الفلسفة الإيديولوجية واجهت عبر التاريخ الفلسفي أنواع من الفكر العقائدي، لأنه لا يمكننا الحديث عن جدلية الفلسفة والإيديولوجية في غياب العنصر الديني .و"نصار"في مؤلفه"الفلسفة والإيديولوجية" اختصر لنا هاته الجدلية في ثلاثة عصور هي:

1)- في العصر القديم:علاقتها الجدلية،(الفلسفة والفكر الأسطوري بأشكاله).

2)- في العصور الوسطى:مع الفكر الديني (المسيحي والإسلامي).

3)- في هذا العصر:مع الفكر الإيديولوجي(المتعدد).

حيث نجد أن "نصار"سعى في هذا المؤلف إلى أن نبين لنا مدى سيطرة الفكر الإيديولوجي على المجتمعات البشرية بما فيها السلطة السياسية وإذا علمنا أن تطور الفلسفة لايكون بدون إيديولوجية،فإن هذا لايعني سيطرة الإيديولوجية على الفكر الفلسفي ،بل المساهمة في تحريره من الهيمنة و تحقيق الذات الفلسفية من خلال هذا الارتباط الذي يشكل مدخلا إلى الفلسفة الصحيحة للفعل الإنساني في التاريخ.

فالمراجعة"الناصفية في العملية التأصيلية هنا يدعمها قول"طه عبد الرحمن"في مؤلفه"الفلسفة والترجمة"خصوصا،إذ يجب على الفيلسوف المتفلسف كما يجب على المترجم الممارس لعملية الترجمة الفلسفية أن يتجرد بقدر الإمكان من الإيديولوجيات السابقة سواء عند القراءة أو عند الترجمة، كوسيلة لتحرير الفكر الفلسفي الإنساني من هيمنة الإيديولوجيات التي تنعكس عليه

بالسلب. لكن هذا ليس معناه التمييز بين الفلسفة والإيديولوجية بل إن التمييز القائم بينهما هو أساس تحقيق الإبداع الفلسفي, وهذا ما يشير إليه" ناصيف نصار" في كتابه " الفلسفة في معركة الإيديولوجية" كما في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" إذ يقول"الجابري" إنها جميعا تندرج في سياق مشكلة العلاقات بين الفلسفة والإيديولوجية وتسعى إلى خدمة ثلاثة أهداف.[1] هي:

1) توكيد التمييز بين الفلسفة والإيديولوجية.
2) إخضاع الفكر الإيديولوجي للتحليل النقدي.
3) فتح باب المسالك أمام الإبداع الفلسفي.

و"نصار"في إثارته لهاته العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجية نجده قد طرح إشكالا مهما إذ يشكل أيضا عائقا قويا في غياب الفلسفة العربية وهذا من خلال نظرتنا لتاريخ الفلسفة العربية المليء بالإيديولوجيات المتناقضة والمتناحرة فيما بينها في مختلف عصور الفكر الفلسفي العربي حيث طبع فلسفتنا في هذه العصور طابع التوفيقية بين الدين والفلسفة وغابت الإيديولوجية الواعية،[2] سواء في قراءة أوكتابة هذا التراث الفلسفي .ونحن قد نتساءل:

– ماهي الإيديولوجية الأحق التي ينبغي أن نقرأ بها تراثنا الفلسفي؟ وبالتالي نتساءل أيضا هل ما كتب في التراث الفلسفي خاضع للإيديولوجية أم أن كتابة التاريخ هي الخاضعة لها؟

III-التعامل مع التراث وطريقته

1- الموقف من التراث:

إذا كان التساؤل حول ما يقدمه لنا التراث في عصرنا،وكيف ينبغي التعامل مع التراث ؟وهل نقد التراث يعني نقد الذات أم هدم الأصالة ؟وكيف يعتبر التراث عائق أمام الإبداع الفلسفي؟وكيف يساهم في تحقيقه ؟وأي الجوانب ننقل؟وماذا صنع العرب بما نقلوا ؟

إن القراءة العامة للمواقف الفلسفية، اتجاه تراثنا جعلتنا نستنتج خاصيتها الأساسية والتي هي متمثلة في النظرة التجزيئية للتراث المحددة بالمعقول واللامعقول،وهذا ما تبين لنا سابقا على صعيد الفكر العربي عموما و الفلسفي منه على الخصوص حيث أفرد لنا" زكي نجيب

---

[1]– ناصيف نصار، **الفلسفة والإيديولوجية** ، ص 311 .

[2]– محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ، ص (27 ،34). راجع أيضا: الجابري محمد عابد،**التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص(16–17).

محمود"مؤلفا خاصا حول هذه النقطة والمعنون بـ" المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري العربي".

وكموقف إيجابي أيضا ينبغي لنا اتخاذه اتجاه التراث أنه يجب تجنب كل ما يعبر فيه عن "فكر الشرح"،لأنه لا فائدة منه فهو عبارة عن تكرار"فطه حسين"وفي حكم يعبر عنه " ابن رشد" في تلخيصه لكتاب «الشعر" و "الخطابة" "لارسطو"لم يفهمهما بل حرفهما ,وهنا تتجلى لنا البدعة كما حددها الأوائل في كل من الفلسفة أو الدين،ففي الفلسفة عبرت عنها التأويلات التي حرفت النص الأصلي سواء من طرف الشراح اليونان أنفسهم أو المسلمين عن طريق مزج لها بالأفلاطونية والفلسفة الإشراقية ،وعليه ينبغي علينا الاكتفاء بالنص الأصلي عندنا (القرآن والفلسفة الحقيقية في عملية تأصيل تصلح لزماننا ومكاننا المعاش، سواء تعلق الأمر بتراث القدامى أو تراث المحدثين والمعاصرين.فالعودة إلى الأصل بالنسبة للخاصة هنا هو بنية عقدية ثابتة في قوامها (القرآن والفلسفة الحقيقية)،وبهذا يرفع الزمان المنحدر إلى مستوى الأصل الثابت وهو الطريق الوحيد لإصلاح الأمة كما يراه "علي أومليل "نفسه.[1] سواء تعلق الأمر بما نقلت أو ما هو سينقل إليها.

فإن الثقافة اليونانية القديمة نقلت إلى العرب وإلى أوروبا–التي صنعت المعجزة اليونانية وهذا بانتماء الحداثة الأوروبية للجذر اليوناني–فأنتجت نتيجتين مختلفتين فيما يقول المستشرق الألماني "كارل هينرش بكر":« ...فقد صادفت عند نقلها إلى العرب أفكارا من جنس غير جنسها, وأما عند نقلها إلى أوروبا فقد أضافت عدد آخر من أسرة حضارية واحدة تتفق في جنس التفكير حديثها وقد يمها.»[2] وعليه نستنتج أن التأصيل الإبداعي ينبغي له أن يحذر النقل على مستويين في علاقته بالتراث الآخر،إحداهما اليوناني والآخر الأوروبي وهذا لتأسيس تراث مستقل في علاقته في شخصيتنا الذاتية وبرؤيتها التكاملية للتراث كما هو موضح عند "طه عبد الرحمن"في كتابه:"تجديد المنهج في تقويم التراث ",بعيدا عن تلك الرؤية التجزئية التي وصلتنا عبر الثقافتين اليونانية أو الأوروبية أو اليونانية عبر الأوروبية. وفي مؤلفه هذا يتناول طريقة قراءة التراث وتقويمه كطرح جديد ينبغي لنا من خلاله أن لا نقف

---

[1]– علي أومليل ، **في التراث والتجاور** ، ص(21 ،28).

[2]– زكي نجيب محمود ، **المعقول واللامعقول** ، ص68 .

منبهرين بثقافة الآخر ورافضين لثقافتنا، وهذا ما نستشفه من تحليل مشروع العولمة المتضمن لفكرة رفض تراثنا وأصالتنا والقائل بالنهوض القائم على أسس ومبادئ جديدة تعتمد دمقرطة الغرب في نهجه بكل أبعاده التي تعبر عنها بشكل أبسط "مركزية المعرفة" المتشبعة بالفكرة الداروينية المتحيزة للذات والمنافية للغير،ولنوضح المطلوب أكثر هو ما قام به " مارتن لوثر" (1484-1546م) وتلميذه " كالفن" (1509-1564م) زعماء الإصلاح الديني في الغرب أنتجت علمانية الدولة وهي برجوازية أصيلة في النهوض، لأنها حملت كل أفاق التقدم التكنولوجي، ولأنها حملت فكرا ماديا علمانيا عكس " الأفغاني" وتلميذه "محمد عبده" اتجاه الإصلاحيين السلفيين – الشائع في القرن (19م) الداعي إلى استرجاع الإسلام الأصيل.[1]

2 – قراءة والتراث:

لقد عرف الفكر العربي المعاصر نوعا من التأصلية الجديدة الداعية إلى فكر التجديد وتجاوز التراث, وهذا لتجاوز عائق هو الهرب من المستقبل إلى الماضي (الأوهام), مثل ذلك قصة أهل الكهف وأهل العصر لكل له حياته الخاصة لا تتماشى ومقتضيات حياة الآخر.

فالنظرة الفلسفية للقراءة تقتضي أن التراث لا يمكن رفضه-حتى وإن كان القدامى لم يصنعوا حلولا لمشكلات عصرنا ولم يفهموا واقعهم المعاش على نحو ما نفهمه نحن اليوم بدليل أن النهضة الحديثة للخطاب العربي لم تحارب الماضوية بكل محتواها وأشكالها ولم تتمسك لها بكل سلبياتها ،إذ أنها أخذت الماضي كتراث أصيل تعتمد ما هو معقول (Intelligible) فيه وتتجنب ماهو لامعقول (Irrationnel) لتحقيق حضارتنا ،هذا لأن التراث هوية الإنسان العربي وشخصيته،فهو كمن ينظر إلى المرآة فلا يرى إلا صورته ،ففقدان التراث يعني فقدانه بالتحديد،وعليه فالموقف الإيجابي لقراءة التراث هو الموقف العقلاني أو العقلانية(Rationalisme) لأنها الطريق الأمثل والصحيح للنهوض الحضاري والنضال الوحدوي ،حتى وإن كانت العلمانية كما يسميها"محمد عمارة"(وافد غربي)نبقى نستلهمها بغض النظر عن الفلسفات المسيحية أو الإسلامية .[2] وهذا كله دعوة إلى تجاوز الماضي في شكله البشع المنتج من طرف الفلسفة الغير علمانية والتي أكدتها عصور الانحطاط لخطابنا العربي

---

[1]– عبد الغفار نصر ، **التراث من منظور مختلف** ، ص46 .

[2]– المرجع السابق نفسه ، ص61 ، راجع أيضا : شوقي جلال ،**التراث والتاريخ** ، ص 116 .

عبر التاريخ الإسلامي .وكحل لتجاوز هذا العائق في سلبياته نجد "شوقي جلال"في مؤلفه"التراث والتاريخ"يقترح أن البحث في مسألة التراث، قراءته, ونقده, أو دعوة العلمنة و التأصيل له لابد أن تتمحور حول هدف أساسي يعنى بالنقاط التالية التي تشترك إلى حد كبير مع ما طرحه"طه عبد الرحمن"في تأثيلته للخطاب العربي وهي باختصار:

1- توضيح الرؤيا بين القوانين الداخلية لعلمنة الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة المجتمع الذي ساد قرونا طويلة في حالة ركود وانحطاط ،وهذا ما عبر عنه "طه عبد الرحمن" في تأثيليته للخطاب العربي بالعلاقة "Relation " بين التراث والمجال التداولي وكيفية تأصيل أو تأثيل الوافد إلينا أو القديم المتجدد عندنا وهذا بالأخذ بعين الاعتبار حركة الزمان والمجتمع واختلاف المكان عبر التاريخ العربي الإسلامي .

2-وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي من أجل معالجة فكرية تحدد معالم حضارية من خلال رؤية تراثية لمشكلة الحضارة والمستقبل، لا لمشكلة الماضي ولا الوقوف عند حدوده أو العجز عند تجاوزه،[1] وهناك يكمن جوهر الاختلاف بين الرؤية التجزئية للتراث والرؤية التكاملية له.

فالمشكل هنا إذن لايتحدد في التراث المقروء بقدر ما يتحدد في القراءة ذاتها فالتأصيلية ينبغي لها أن تأخذ بعين الاعتبار هذه المسألة لأن القراءات الخاطئة للتراث قد تقحم الخطاب في فلسفة عقيمة الإبداع تستبطن الفشل والخمول في مضمونها وتوهم بحلول مزيفة لبناء فلسفة غير حقيقية وكمثال يوضح ذلك :

1- قراءة التراث قراءة مذهبية أو طائفية، (المؤدي إلى انهزام الفلاسفة لعجزهم عن الخروج عن دائرة علماء الكلام.[2] وهذا ما يفسر لنا ذلك الصراع الذي تمتد جذوره الأولى إلى بدايات تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، والمطلوب هنا إنه ينبغي أن نقرأ التراث ونعيه من خلال فهم الذات، وفهم المحيط بالذات " الواقع" وهذا لتحقق نهضة عربية وشاملة.[3] لأن القراءة الواعية تعني المستخدمة للعقل الذي يمكننا من تجاوز اللامفكر فيه في التراث(نزع الميتافيزيقا) وهذا

---

[1]- نصر عبد الغفار ،**التراث من منظور مختلف** ،ص63 ، نقلا عن : حسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ،ج 1 ، ط2 ،بيروت ، ص 979 .

[2]- شوقي جلال ، **التراث والتاريخ** ، ص 65 .

[3]-المرجع نفسه ، ص90 ،نقلا عن : برهان غليون ، اغ**تيال العقل** ،ط6 ، 1996 ، ص(165 ،166) .

ما يتجسد في رؤيا المفكر"محمد أركون"حول حديثه عن العقلانية في الإسلام وكذلك توظيف النقد والشك الذي هو وليد العقل للوصول إلى العلمانية القائمة على هذا العقل في رفضها للنظم الثيولوجية كما يرى "محمد عابد الجابري"في مشروع الناقد للخطاب العربي أو العقلانية العربية الإسلامية .

2- رفض الدعوة العلمانية في قراءة التراث (العربي الإسلامي), وكمطلوب هنا ينبغي مراجعة التراث وقبله مراجعة التاريخ والتساؤل: هل تمت عمليات التأريخ والرواية التاريخية من دون مؤثرات مهما كان مصدرها؟ لأن هذه الدعوة تقف الموقف الإلغائي للتراث وهذا ما نستقرءه من تاريخ الفلسفة الغربية والمسيحية على السواء هذا إذا تعلق الأمر على الصعيد الخارجي أما داخليا، ناهيك عن المؤثرات العصبية ذات المصدر القبلي أو المذهبي...التي تتبنى نفس الموقف بشكل كلي أو جزئي اتجاه التراث .وفي الأخير تبقى العقلانية المطلب الأكثر في قراءة التراث لوضع تأصلية فاعلة ومبدعة كما طرحها "طه

عبد الرحمن" والموقف نفسه كما رأيناه مع"شوقي جلال" و"محمد الجابري" الشيء الذي يؤكد لنا ضرورة استخدام العقلانية في الممارسة الفلسفية عموما وفي علاقتها بالتراث على وجه الخصوص ،لأنها تحررنا من أصول الاستبداد فيه وتمكننا من بناء قويم لحداثة خاصة ،ننخرط من خلالها في الحداثة العالمية كفاعلين وليس كمجرد منفعلين .

3-إحياء التراث:

في البداية لا يختلف اثنان في أننا بحاجة إلى أن نحي من التراث ما يحيينا، مثلما أننا بحاجة إلى أن نتمثل من العلم الحديث ما يضع أقدامنا على طريق موكب المنتجين المبدعين...هذا لأن التراث يعتبر أداة إنسانية اجتماعية في حركة دينامكية بين المجتمع و الواقع المتجدد.لهذا ينبغي له أن يتجدد وعندما نتكلم عن الإحياء نتكلم عن الحداثة،وهذه الأخيرة يقول "شوقي جلال": « هي بالضرورة في أحد أوجهها موقف تحليلي نقدي للتراث الثقافي، لا يعني أبدا أنها نفي للقديم أو هدم له، بل ملاءمة له مع حاجات العصر، التي هي حاجات حيوية للمجتمع ومصلحة البشر، ومن ثمة تكون إضافة أو تعديل لبنية تقليدية بما يتفق ومشكلاته الجديدة».[1] ونستخلص هنا أن الإحياء الإيجابي للتراث هو ذلك الذي يجمع بين الماضي

---

[1]- شوقي جلال ، **التراث والتاريخ** ، ص 164 .

المتماشي مع العصر وما يطرحه هذا العصر من متطلبات وبالتالي هو توفيقية تكاملية –بين الماضي والحاضر–تضعنا في طرف المنتجين المبدعين في علاقتهم دوما مع التراث، وهذا ما عبر عنه "طه عبد الرحمن"–في جدلية المتلقي ومجاله التداولي التي تجعله صانعا للفلسفة لا مشتغلا بها –من خلال موقفه النقدي التحليلي للتراث الثقافي العربي الإسلامي .

وبالإضافة إلى هذه النقطة العملية نرى أن الإحياء المحقق للإبداع الفلسفي لا يكون إلا بالدعوة إلى التراث والانفتاح على الغرب،والتعامل على أساس الفرص المتكافئة لا التبعية للآخر،وهذا ما ألتمسناه كمطلب في الرؤية التاريخية للفلسفة عند "علي حسين الجابري"وقد نجدها موضحة عنده في الحديث على أربعة اتجاهات.[1] نختصرها هنا كما يلي :

1-الاتجاه العقلاني (الواقعي المجدد): ويعني به الموقف الذي تمسك بتراث وبعلوم الغرب، ومنهجيته في مواجهة (الانحطاط) وتحقيق نهضته ومن أهم رواده "الطهطاوي رفاعة رافع" (1801–1873م)، و"التونسي خير الدين" (1807–1889م) و "الكواكبي عبد الرحمن" (1848–1902م)، "محمد عبده" (1849–1905م)."رضا محمد رشيد" (1865–1935م)، الشيخ عبد الكريم الزنجاني(ت1388هـ/1968م).عبد العزيز الثعالبي(1874–1944م). "محمد كرد علي" (1872–1953م)، "ومحمد سعيد العرفي" (1869–1906م) و"درويش المقدادي محمد" (1898–1961م).

2-الاتجاه القومي الواقعي: أهم مطلب في هذا الاتجاه ("نجيب عازوري"(ت 1916م)، "فراح انطون" (ت 1922م).

3- الاتجاه العلمي الواقعي التطوري العقلاني: من أهم رواده والذي يعتبره مطلب "سلامة موسى"(ت1958م)،والاتجاه العلمي الواقعي في مصر: من أهم ممثليه والذي يعتبره أيضا مطلب "الشيخ علي يوسف" (1832–1913م).

4- الاتجاه العلمي التطوري-العقلاني في العراق: يمثله " جميل صدقي الزهاوي" (1863–1936م) وهو مطلب أيضا عنده لتحقيق التقدم وتجاوز الانحطاط الفكري المخيم على وضعية الخطاب العربي عموما والفلسفي خصوصا .

---

[1]– علي حسين الجابري ، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر** ، ص(107 –114) .

ونخلص هنا إلى أن الوضعية الإبداعية للقرنين (19و20م)في الخطاب العربي لم تمكننا من إيجاد تأصيلية فاعلة ،مكنت الشخص العربي من تأسيس فلسفة خاصة به إلى جانب وجود فلسفة الآخر هذا باستثناء بعض المحاولات التي قد وصل بعضها إلى الموقف الرافض للفلسفة والبعض الآخر لتبعية تاريخ الفلسفة،مما جعل العمل يتواصل في عصرنا سعيا لتأسيس فلسفة مستقلة ومبدعة .والمثال يوقفنا هنا عند "محمد عابد الجابري"الذي يرى في الطريقة الإحيائية أن نجعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا...وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا،[1] فقراءاته–الإيحائية–تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين ،ففصل التراث عنا يبدو لنا عملية ضرورية.سواء من حيث مستوى القراءة أو من حيث المستوى التاريخي،والأهم عندنا هو الأول لأن فصل الذات عن التراث لاسيما ضمن القراءة التي هي أداة إنسانية عملية ضرورية لأنها الخطوة الأولى نحو الموضوعية والعقلانية في الوقت نفسه .أما وصل التراث بنا هو أيضا إثبات للذات من خلال ما يصلح لعصرنا في التراث هذا على مستوى القراءة أما تاريخيا هو الاستفادة من "التثاقف"كأسلوب في الأخذ والعطاء في حدود العدل والمساواة والحرية وتحقيقا للعملية الإنسانية عبر التاريخ.

فالعملية الإحيائية للتراث تؤكد بالأساس على مراجعة القراءة ذاتها وهذا من خلال رفض القراءة السفلية للتراث والتي تحقق فهم تراثيا للتراث لا فائدة لنا منه كما ترفض دعوة المعاصرة الداعية إلى التغريب وفي هذا إستيلاب خطير للذات العربية المستقلة ثقافيا بحقل معرفي ومضمون إيديولوجي عبر القراءة العربية عن القراءة الأخرى في أساليبها ومناهجها والمتعلقة بالتراث من جهة والواقع التاريخي لها من جهة ثانية .

فالتعامل مع التراث ينبغي أن يكون تعاملا علميا على مستويين مهمين مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار و"الجابري"هنا يقول" بالواقعية العقلانية التي قدمها"ابن رشد" كبديل في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة.[2]إذ نرى أن "الجابري"ينطلق من دعوة "ابن رشد " وهذا موقفه أكثر إيجابية في نسبيته الواقعية –إلى فهم الدين –التراث

---

1 – محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ، ص 12 .

[2]– المرجع السابق نفسه، ص 34 .

الديني–داخل الدين وبواسطة معطياته ،وفهم الفلسفة–التراث الفلسفي –داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، آخذين بعين الاعتبار شرط الاستقلال والانفتاح لمسايرة الإبداع الذاتي في أصالته المتولدة عن التراث لمعاصرته المتولدة عن التثاقف الإيجابي وهذه إضافة منا إلى ما نظر إليه"الجابري"كطريق إلى التجديد في الدين و الفلسفة وهذه دعوة إلى التعامل مع التراث الذاتي على أساس فهمه من داخله ،ومع الفكر العالمي المعاصر على نفس الأساس للربط بينهما لتحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا.

وفي السياق نرى أن سبيل الخروج من الانحطاط وتجاوز التراث العائق أو بالأحرى القراء العائقة يوجب علينا الابتعاد عن المناهج المدرسية الجامدة في دراسة التراث والتي تولد عنها مايسميه "محمد أركون"بالإسلام السكولاستيكي،وهذه النقطة تبقى عاملا مشترك بينه وبين"محمد عابد الجابري"في نظرتهم إلى هذا الموضوع وألحوا كثيرا على"اللامفكر فيه"حتى لايكون التراث تكرار لنفسه أو تكون قراءة التراث قراءة تراثية فحسب ،ومن هنا نلمس دعوة كل منهم إلى كسر حواجز الخوف في دراستنا لتاريخنا العربي والإسلامي وفي هذا المسعى يأتي المشروع الرحماني الموسوم بـ:"فقه الفلسفة" ،والمؤكد أيضا على تجاوز عائق العصبية الذي لازال مستمر في عصرنا الحالي كعائق ورفض المذهبية القبلية والطائفية في قراءة التراث فكلها تقوم بعملية شد نحو الماضي وتشويه ومراوغة التاريخ المعاصر.[1]

وخلاصة القول في الأخير إنه لتحقيق الإبداع الفلسفي في إطار العلاقة الإيجابية بين التراث والمعاصرة والعقلانية ينبغي تجاوز ما يلي إلى جانب ما ذكرناه :

1–السلفوية في التراث العربي.

2–قيام ثورة تقص مضاجع الطائفية والمذهبية و...ففي هذه الثورة على الذات تتكشف عورة اللاعقلانية والعقل المستقيل.

وعليه فالباحث إذا لم يتحرر من كل هذه العوائق يبقى حبيس اللامعقولية ،فلا يستطيع تقويم الواقع الذي يعيشه،بالإضافة إلى عدائه إلى كل أنواع العلمانية ،وإن كان العداء مشروع للعلمانية اللادنية فقط بالإضافة إلى رفض الحوار بين المذاهب والأديان وهدم جسور التلاقي .

---

[1]– عبد الغفار مصر ، **التراث من منظور مختلف** ، ص (13 –26). راجع أيضا :محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** .

في هذه الدعوات يطرح السؤال نفسه, ماذا تعني الدعوة إلى تأصيل التراث؟ وأي تراث نسعى إلى تأصيله؟

نجد أن "زكي"من خلال ما سبق يقترح منهج لبحث التراث ولا يقول بتأصيله, أي منهج في قراءته يقوم على الموضوعية والعقلانية دون التعالي بالسياسية, أو من خلال توظيف الدين في الصراعات السياسية, وبهذه النظرة أو الدعوة التجزيئية من خلال الطرح لو أضافنا لها النظرة أو الدعوة التكاملية التي يطرحها "طه عبد الرحمن" من خلال مشروع لأمكننا أن نتجاوز فكرة التراث كعائق للإبداع والتقدم، على المستويين مستوى القراءة الذي نعتبره داخليا وله علاقة وطيدة بالذات ومستوى التأصيل الذي نعتبره خارجيا وله علاقة وطيدة بالآخر وعليه فالمنهج يقترح لقراءة التراث بينما التأصيل يكون لكل ما هو وافد إلى هذا التراث ومحاولة تأصيله فيه من خلال دمجه بما يعبر عنه عند صاحب التراث ونقصد بهذا مجاله التداولي (من لغة ،دين،وفكر،...الخ).

وبهذا تكتمل الدعوة إلى تفحص الحاضر(للتأصيل)والماضي(المتأصل) وتحليل, ونقد ورفض سلبيات كل منهما التي أنهكت إبداع الأمة العربية وقهرت إرادة الإنسان وكان الإنسان فيها الشيخ, العالم, المتبحر, الإمام, القطب, حجة الإسلام, صدر الإسلام, كما يعددهم "حسن حنفي" من أهم أسباب النكوص الحضاري وتوطيد سلطة الاستبداد.

خاتمـــة:

إذا كان التأصيل الفكرة التي لا زال ولا يزال الفكر العربي منذ النهضة إلى يومنا هذا يسعى جاهدا إلى الإجابة عنها، وهي تدور في إشكالية الأصالة والمعاصرة، والتي تهدف إلى تبيان أصول الفلسفة العربية الإسلامية في الماضي، ومحاولة تأسيس فلسفة عربية معاصرة ذات أصول مستقلة ومبدعة، وهذا ما حاولنا إيضاحه من خلال بحثنا هذه الإشكالية "التأصيل الإبداعي" عند "طه عبد الرحمن" فإننا نخلص من هذا البحث نخلص إلى جملة من الاستنتاجات العامة أهمها:

- التأصيل الفلسفي أو الأصل الفلسفي: هو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة، والذي يجعل إبداعه الفلسفي هنا يمتاز بصفات صادرة عنه مثل: صفة الاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هنا يمكننا أن نطلق عليه إنه إبداع فلسفي أصيل أو متأصل عند هذا دون غيره، لأنه قد يكون موجودا مستقلا في الوقت نفسه عن الموجود الآخر.
- إن الإبداع الفلسفي: هو تحقيق حقائق فلسفية على غير مثال سابق يتميز بالاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هذا المطلب لا نرى تحققا له إن لم يكن هناك استقلال عن الترجمة في الفلسفة العربية الإسلامية.
- كما أن مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي المحدد في عمل "طه عبد الرحمن": يقصد به الطريقة الفلسفية المطلوبة التناول في مسألة التأصيل أو وضع الأصول الفلسفية التي تكون عبارة عن حقائق تمتاز بصفة الاستقلال والبداهة والتقدم، يمكننا القول عنها أنها مبدعة ومتجددة أي أن الإبداع الفلسفي الناتج عن عنها يجعلها مستقلة ومتجددة إلى جانب وجود المنقول الفلسفي اليوناني، وهذا ما وضحته لنا الطريقة التأصلية عند "طه" والتي جعلت التأصيل الفلسفي المبدع يكتسب جملة من الخصائص هي:
  - الطريقة التأصلية تقترح فكرة أساسية هي مراجعة الفلسفة قبل مراجعة الترجمة، وليس العكس، هذا الخروج من دائرة التبعية والتعارض بينهما.
  - التأصيل الفلسفي المبدع لا يكون إلا إذا تحقق ما يلي على:

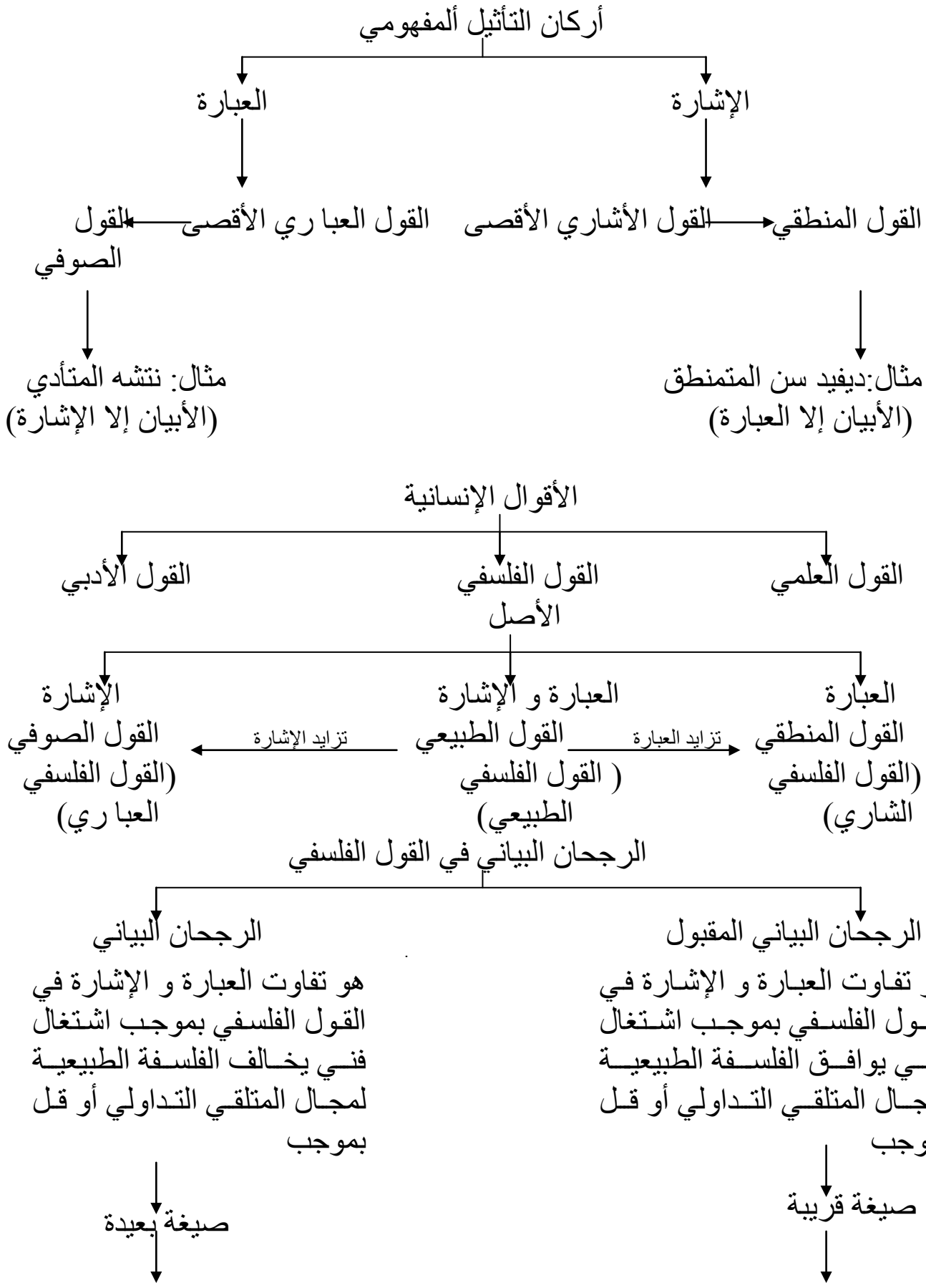
أ- مستواه الداخلي: وهنا تقوم علاقته بالتراث فينبغي أن تكون له نظرة تكاملية لا تجزيئية أو تفاضلية.

ب- مستواه الخارجي: وهنا تقوم علاقته بالآخر، فينبغي أن تكون خاضعة للمجال التداولي من (لغة، دين، معرفة...إلخ).

- الأصول الفلسفية بشكل عام ليست "ثوابت" بما أنها من جملة ما يجري عليه قانون التغير وأن مفهوم الثابت يشوبه الالتباس.

وكإجمال لما سبق ذكره يمكن القول أن التأصيل الفلسفي المبدع هو دعوة فلسفية إلى التأصيل على كل مستويات العلوم الإنسانية من (علم اجتماع، علم النفس، أدب....إلخ) حتى ننتج ثقافة ذاتية، مستقلة، مبدعة وأصيلة.

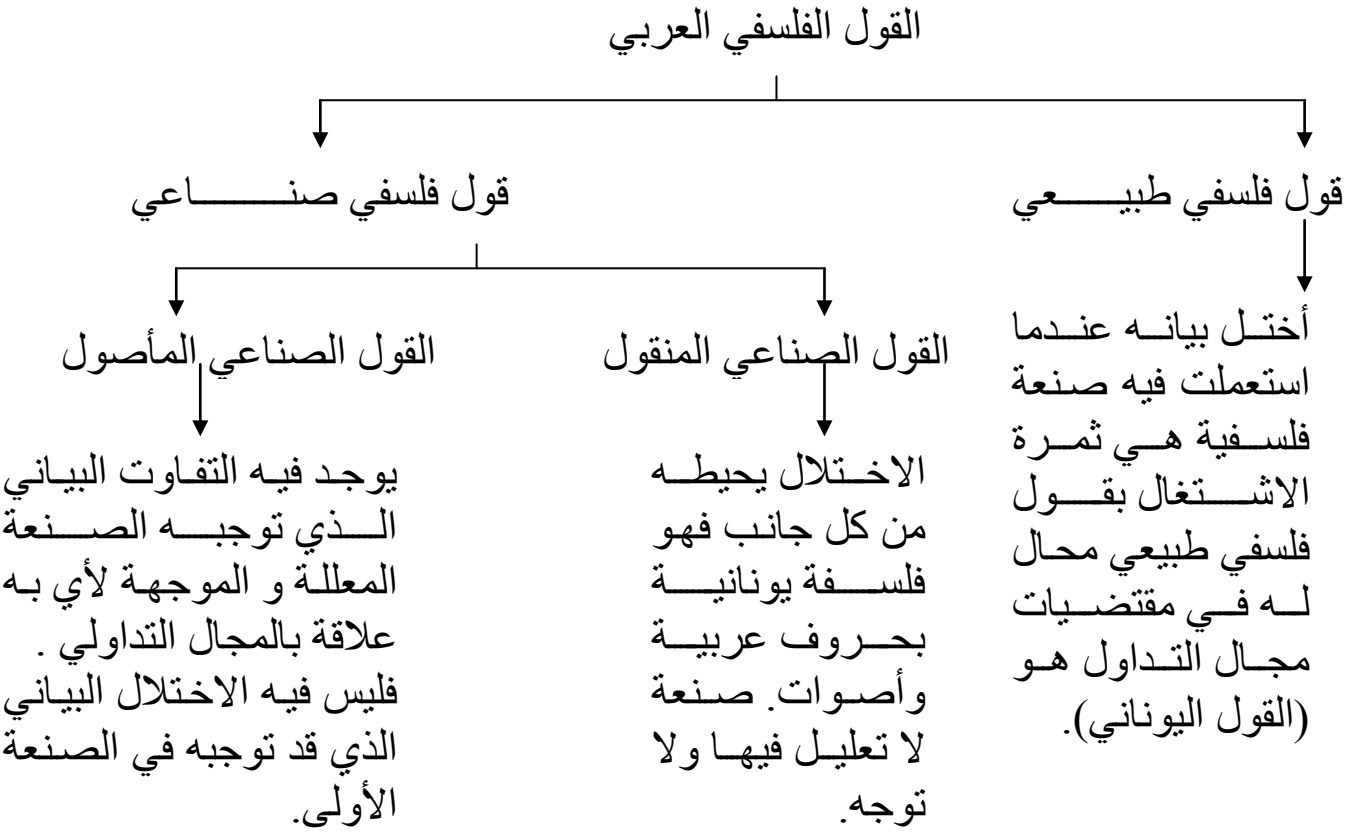
الشكل :01


أركان التأثيل ألمفهومي
الإشارة
العبارة
القول المنطقي
القول الأشاري الأقصى
القول العبا ري الأقصى
القول الصوفي
مثال:ديفيد سن المتمنطق
(الأبيان إلا العبارة)
مثال: نتشه المتأدي
(الأبيان إلا الإشارة)
الأقوال الإنسانية
القول العلمي
القول الفلسفي الأصل
القول الأدبي
العبارة القول المنطقي (القول الفلسفي الشاري)
العبارة و الإشارة القول الطبيعي (القول الفلسفي الطبيعي)
الإشارة القول الصوفي (القول الفلسفي العبا ري)
تزايد العبارة
تزايد الإشارة
الرجحان البياني في القول الفلسفي
الرجحان البياني المقبول
هو تفاوت العبارة و الإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يوافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو قل بموجب
صيغة قريبة
الرجحان البياني
هو تفاوت العبارة و الإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو قل بموجب
صيغة بعيدة

يؤدي إلى إبداع مستقل يؤدي إلى إختلال بيانيا ًصريحاً لا مبدع

الشكل :02

الاختلال البياني في القول الفلسفي



الشكل :03

- التأثيلية المضمونية:
(جملة المضمرات الدلالية التي تتأصل بها الأمكانات الأستشكالية للمفهوم الفلسفي)

1- التأثيل اللغوي (عند أهل اللغة العرب)

(Etymologie إيتمولوجيا)

((هو العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو إن شئت قلت تاريخها))

دلالة المعنى اللغوي

دلالة المعنى الأصطلاحي

إن المفهوم الفلسفي يعد اصطلاحا بالنسبة لنفسه مجازياً بالإضافة إلى مضمراته

2- التأثيل الإستعمالي

((هو الاستعمال السابق الذي يلجأ إليه الفيلسوف بمعنى أنه ينبغي أن يفهم من لفظه المستعمل على مقتضى الانتساب إلى مجاله التداولي ولا طريق هنا إلا بحفظ سياقاته ومقاماته.))

هذا كل مع أن يكون اللفظ مازال لفظاً طبيعياً لا صنعة فيه حتى يكون هنا تفلسف مبدع.

ينبغي على الفيلسوف تأثيل مفاهيمه بواسطة سابق الاستعمالات.

3- التأثيل النقلي

((ينبغي ان يكون وضع المفهوم الفلسفي واستثماره بناء على الدلالات و الاستعمالات لحسبه ناقلاً لها من دائرة المحسوس ألي دائرة المعقول.))

يلجا إلى سابق الدلالات الحسية وسابق الاستعمالات الحسية مؤثلاً المعقول بالمحسوس.

الشكل :04

-التأثيلية البنيوية:

(جملة المضمرات[2] العلاقة التي تتأصل بها الإمكانيات الاستدلالية بهاذ المفهوم).

1- التأثيل الاشتقاقى

((هو وجوب علاقة بين المدلول الاصطلاحي والمضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية والتي تجعله مستوفياً لشرط التداول اللغوي للمشتغلين به مما ينمي القوة الاستدلالية لهذا المفهوم على مقتضى الاشتقاق))

الفرق بين اللسان واللسنة

العربي يعتمد الوزن (التحريك، النصب، الضم، الكسر)

الغربي يعتمد الزيادة

2- التأثيل الأختفالى

((هو تزويد المفهوم الفلسفي تجعل مفهومين[3] يضرب نطاق على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم)) .

3- التأثيل التقابلى

((هو إبراز أنواع التأثيل البنيوي يعني المقابل هو النظير والنظير لا يكون عن النظر وهو الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى مضمرات غير مباشرة اللازمة عن توسط نظائره أضداداً كانت أو أمثالا ، توسط يقوم شرائط التداول اللغوي و المعرفي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية

1- راجع " اللسان والميزان " طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، ط2، 2000.

2- المصدر نفسه ، ص(173-210).

المقدمة

الفهرسة

الخاتمة

الملاحق

1-1-ملحق الأعلام :

- ابن باجة، ص: 18، 77.
-ابن أبي الأصبغ، 08.
-ابن بشير متى، ص: 48.
-ابن تيمية، ص: 43، 44.
-ابن جني، ص: 01.
-ابن خطيب الرازي، ص: 78.
-ابن خلدون، ص: 05، 24، 68، 70، 74، 57، 79، 81.
-ابن رشد، ص: 11، 18، 20، 41، 44، 49، 71، 75، 77، 78، 81، 97، 103.
-ابن سينا، ص: 20، 49، 77.
-ابن طفيل، ص:18.
-أبو إسحاق الشاطبي، ص: 41.
-أبو البركات البغدادي، ص: 18.
-أبو العلاء المعري، ص: 11.
-أبو تمام، ص: 11، 76.
-أبو حامد الغزالي، ص:20، 41، 44، 49، 75، 78.
-أبو حيان التوحيدي، ص: 57.
-أبو نواس، ص: 76.
-أبوور، ص: 16.
-أحمد أمين، ص: 28.
-أحمد خليل، ص: 05.
-أحمد لطفي السيد، ص: 93.
-أخناتون، ص: 16.
-إداوارد سعيد، ص: 83.
-أدونيس، ص: 43، 76.
-أرسطو، ص: 11، 14، 16، 17، 19، 20، 21، 22، 38، 46، 49، 92، 97.
-أرنست جلنر، ص: 27، 28.
-أصطفن، ص: 12.
-أفلاطون، ص:14، 16، 17، 19، 21، 38، 57، 92.
-الأسكندر المقدوني، ص: 36.
-الأصمعي، ص: 08، 76.
-الأفغاني، ص:98.
-البيروني، ص: 41، 77.
-التونسي خير الدين، ص: 91، 101.
-الجاحظ، ص، 76، 89.
-الرازي، ص: 41، 77.
-الرواندي، ص: 41.
-السرافي، ص: 48.
-السرخسي، ص:41.
-السهروردي، ص: 77.
-السيد سند، ص: 09.
-الشرازي، ص: 77.
-الشهرستاني، ص: 23، 78.
-الشيخ عبد الكريم الزنجاني، ص: 101.
-الشيخ يوسف، ص: 101.

-الطوسي، ص: 78.
-الفارابي، ص: 20، 35، 43، 47، 49، 77.
-الكندي، ص، 18، 20، 77.
-الكواكبي، ص: 78، 91، 101.
-المتنبي، ص: 11.
-المقدادي محمد، ص: 101.
-أمابيل، ص: 24.
-أندري كرسون، ص: 17.
-أندريو بنجامين، ص: 51.
-أنطوان برمان، ص: 51.
-أوجست كونت، ص: 76.
-أوغسطين، ص: 18، 19.
-إيف لاكوست، ص: 77.
-برتراند راسل، ص: 56.
-بنديتو كروس، ص: 21.
-بودلير، ص: 08.
-بويس، ص: 19.
-تباح حوتب، ص: 16.
-جاك دريدا، ص: 51.
-جان فال، ص: 26.
-جبريل مارسيل، ص: 26.
-جلال أمين، ص: 83.
-جميل صدقي الزهاوي، ص:102.
-جميل صليبا، ص: 06، 16، 17.
-جوتيه، ص: 29.
-جورج مونان، ص: 35، 47.
-جيل دولوز، ص: 58.
-حسن حنفي، ص: 104.
-حسين مروة، ص: 31.
-خالد بن يزيد بن معاوية، ص: 12.
-درويش، ص: 101.
-دوجا، ص، 29.
-ديكارت، ص: 08، 21.
-ديونيسيوس الاريوباغي، ص: 19.
-رضا محمد رشيد، ص: 101.
-رفاعة الطهطاوي، ص: 78، 91، 101.
-روثنبرك، ص: 21.
-روجر بيكون، ص: 22.
-رينان، ص: 05، 18، 29، 41.
-زكي نجيب محمود، ص: 67، 68، 69، 76، 80، 85، 86، 87، 88، 89، 93، 96، 104.
-سارتر، ص: 25، 26.
-سبينوزا، ص: 16، 41.
-سقراط، ص: 15.
-سلامة موسى، ص: 101.
-سولس، ص: 03.
-سيسرون، ص: 35.
-سيمون دي بوفوار، ص: 26.
-شارلمان، ص: 19.
-شكسبير، ص: 35.

-شوبنهاور، ص: 16، 21.
-شوقي جلال، ص: 71، 79، 80، 99، 100.
-صاعد الأندلسي، ص: 23.
-طرابشي، ص: 84.
-طه حسين، ص: 97.
-طه عبد الرحمن، 01، 12، 13، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 61، 64، 65، 67، 69، 70، 72، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 97، 99، 100، 103، 104.
-عبد الرحمن بدوي، ص: 28، 31، 44.
-عبد الرزاق عيد، ص: 84.
-عبد العزيز الثعالبي، ص: 101.
-عبد الغفار نصر، ص: 92.
-عبد الوهاب المسيري، ص: 83.
-علي أومليل، ص: 97.
-علي حسين الجابري، ص: 91، 101.
-علي زيعور، ص: 41، 67.
-علي سامي النشار، ص: 28، 31، 78.
-علي يوسف، ص: 78.
-غريغوا مرشو، ص: 83.
-فؤاد زكريا، ص: 43.
-فالتر بن يمين، ص: 46.
-فراح أنطوان، ص: 101.
-فرانسيس بيكون، ص: 21.
-فنك، ص: 25.
-فولتير، ص: 89.
-فولني، ص: 89.
-قاسم أمين، ص: 78، 93.
-كاباني، ص: 89.
-كارل هينرش بيكر، ص: 97.
-كالفن، ص: 98.
-كانط، ص: 16، 20، 21.
-كركيكاد، ص: 25.
-كستل، ص: 21.
-كولرج، ص: 21.
-كولنكود، ص: 21.
-لادميرال، ص: 55.
-لسترانبرغ، ص: 24.
-لوبارت، ص: 24.
-لودفيغ فتجنشتاين، ص: 57.
-مارثن لوثر، 98.
-مارسيل كونش، ص: 26، 27.
-ماركس، ص: 41.
-مالبرانش، ص:08.
-مالك بن نبي، ص: 83.
-محمد أركون، ص: 32، 100، 103.

-محمد الشاويش، ص: 82، 83.
-محمد سعيد العرفي، ص 101.
-محمد عابد الجابري، ص: 29، 30، 31، 69، 80، 81، 82، 84، 85، 94، 95، 100، 102، 103، 105.
-محمد عبده، ص: 93، 98، 101.
-محمد عمارة، ص: 98.
-محمد كرد علي، ص: 101.
-مسكويه، ص: 77.
-مصدق حبيب، ص: 92.
-مصطفى عبد الرزاق، ص: 17، 31، 70، 78.
-ميرلوبونتي، ص:26.
-ميشونيك، ص: 55.
-ناصيف نصار، ص: 43، 70، 71، 73، 75، 77، 84، 85، 86، 90، 94، 95، 96.
-نجيب عازوري، ص: 101.
-نيتشه، ص:43.
-هانس جورج غادمير، ص: 51.
هشام شرابي، ص: 43.
هنري توماس، ص: 16.
-هوميروس، ص: 27.
-هيجل، ص: 05.
-هيدغر، ص: 06، 25، 26، 49، 51، 64، 65، 66.
-يوسف كرم، ص: 85.

1-2-ملحق النصوص:

Texte :01

«le terme présent deux signification, que l'on à ne pas confondre, si l'on veut éviter la multiplication de faux problèmes, ou le mélange du fait et du droit, il désigine, d'une port, l'apparition initial d'une phénomène ou d'une événement (on peut ainsi s'interroger sur l'origine du monde) ; d'autre part l'ensemble de condition ou circonstant de rendre compte de la formation ou du développement historique d'une phénomène (on évoque ansis les origines de la révolution français » P,02.

Texte:02

« (185-251) succédant aux «péres apostoliques» du premier siècle du christianisme, origéne appartient à une génération d'écrivains chrétiens dont la culture intellectuelle est nettement supérieure. Savant bibliste et philosophe. Il fait partie de l'école d'Alexandrie, qui témoigner de l'acculturation progressive du christianisme au monde itellectuel gréco-romain.»P,03.

TEXTE : 03

«dans le contexte africain, les concept de (langue nationale) de (littérature nationale) et de (littérature africain) font problème. En effet à la rencontre l'Afrique avec l'occident, les langues ouropénnes ont côtoyé les langues autochtones, et certaines comme l'anglais, le français, et le portugais, ont a qui le statut de langues officielles.» P.18.

TEXTE : 04

« En premier lieu , ce qui. S'est passé dans la société grecque à l'époque de Platon en ce qui concerne la diffusion du savoir par le biais de l'écriture présente un certaine ressemblance avec ce qui se vérifie dans le monde contemporain avec le moyens de communication de masse ».p,11.

TEXTE : 05

« Ainsi l'angoisse occupe dans l'économie d'être et le néant une place privilégiée : elle révèle le rien , le nom être a absolu ou néant qui habite la réalité humaine, et noms pouvons déjà noter que ce néant est la condition de la liberté : si l'être de la réalité – humaine était celui de l'en –soi, qui est ce qu'il est, comment l'homme pourrait, il choisir librement d'être ce qu' il est ? Parce que rien n'est en mesure dé terminer ce que je suis ,c'est à dire, je suis condamne à choisir " d'être" heureux ou malheureux ,for ou faible cultive ou ignorant…etc. ». p, 13.

TEXTE : 06

« l'islam reçoit l'héritage grec comprenant assis bien

Les œuvres authentique que les pseudépigrphes et cet héritage il le transmettra à l'occident au XII^{e} siècle , grâce au travail de l'école de traducteur de Tolède. L'ampleur et les conséquences de ces traduction du grec en syriaque, de syriaque en arabe ».p,34.

TEXTE : 07

« pour comprendre le rôle qu' ont assumé les syriens comme initiateur de philosophes musulmans à la philosophie grecque, il faut avoir au moins brièvement pressent a l'esprit , l'histoire et les vicissitudes de la culture de lange syriaque ».p,35.

TEXTE : 08

«la forme littéraire la plus caractéristique de la philosophie et de la théologie mèdivales à savoir la quastio scolastique, est celle du dialogue, En effet, la quaestio scolastique a son origine dans les discussions publiques, les disputations, qui faisaient partie intégrante de la vie académique au moyen âge. Elle n'est donc pas un traité monolithique, mais si l'on veut, l'œuvre de plusieurs ».p,38.

TEXTE : 09

«l'une des manière traditionnelles d' opposes Aristote à Platon port sur leur façon respective de comprendre la lecture philosophique, Platon aurait Prome le discours oral au détriment de l'écrit en témoignent ses attaques répétées contre l'écriture ainsi que l'existence de fameuses doctrines orales » . p,38.

TEXET : 10

« Aristote en revanche, aurait été plutôt le défenseur de l'écrit : a preuve l'abandon de la forme dialoguée au profit d'une écriture moins " orale " don notre actuel corpus serait la trace, ainsi que. L'opinion partagé par majorité de commentateurs selon la quelle Aristote doit être considéré comme " le père de la l histoire de la philosophie " et donc comme le premier grand penseur à avoir avalisé le rôle de lecture philosophique . au reste Platon ne là –t-il pas surnommé, de manière ironique , " le liseur"?».p ;38.

TEXTE : 11

«Heidegger souligne ensuite le fait que la forme structurelle de la synthèse ,(sunthesis) qu'Aristote attribue au logos apophantikos vient de sa fonction apophatique, car le Sun ainsi le sens mon d'une liaison « psychique »de représentations on de concepts, mais d'un faire voir quelque chose dans son être- ensemble avec autre chose .» p,49.

1-3-المصادر:

1. ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، الجزء السادس، د(ط، س).
2. ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تق وضب وتع: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، 1993.
3. ابن تيمية، **درء التعارض والنقل**، تح: رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، 1991، جزء1، قسم 1.
4. ابن تيمية، **نقض المنطق**، حق: الأصل المخطوط وصح: الشيخ عبد الرحمن حمزة والشيخ سليمان **عبد الرحمن الضيع**، صح: محمد حامد الفقى وأخرج أحاديثه عبد الله محمود عمر، د(ط، س).
5. ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، مكتبة المثنى، بيروت، ط أوفست، دس.
6. ابن رشد، **فصل المقال**، مدو مق وتح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.
7. ابن رشد، **كتاب المقولات والعبارة**، در وتح: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1996.
8. أحمد أمين أحمد، **فجر الإسلام**، ط6، دس.
9. إقبال محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، تع: عباس محمود العقاد، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط3، 1968.
10. الجاحظ، **البيان والتبيان**، الجزء الثالث والخامس، د(ط، س).
11. الشاطبي ابي إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة ، بيروت، د(ط، س).
12. الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، 1966.
13. الغزالي أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
14. الفارابي أبو نصر، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي، دط، 1991.

15. الفارابي أبو نصر، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، دار الشرق، بيروت، تق وتع: ألبير نصري نادر، ط4، 1968.
16. الفارابي أبو نصر، **كتاب الحروف**، تح: محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، دط، 1969.
17. بن نبي، **فكرة كمنويلث إسلامي**، تر: الطيب شريف، دار الفكر، الجزائر، سوريا، ط2، 1990.
18. دولوز جيل وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟**، ترو مر تق: مطاع صفدي وفريق الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، .1997
19.التوحيدي أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، تق وتح، مختار نويوات، الأنيس موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1989.

1-4-المراجع:

20. أبو ريان محمد علي، **أصول الفلسفة الإشرافية**، دار المعرفة الجامعية، ط2، دس.

21. أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار الساقي، بيروت، ط8، 2002، الجزء الأول.

22. أدونيس، **الثابت والمتحول**، دار الساقي، بيروت، ط8، 2002، الجزء الثاني.

23. أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تر وتع: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1999.

24. الجابري علي حسين، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط، 1993، القسم1.

25. الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار اليضاء، ط1، 1991.

26. الجابري محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999.

27. الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 1993.

28. أومليل علي، **في التراث والتجاور**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1990.

29. بدوي عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1965.

30. بن شرقي بن مزيان، **التاريخ والمصير**، دار الغرب، وهران، ط2، 2004.

31. بيصار محمد عبد الرحمن، **تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط3، 1980.

32. جعفر عبد الوهاب، **خطاب الفلسفة المعاصرة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، د(ط، س).

33. جلال شوقي، **التراث و التاريخ**، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1995.

34. زقزوق محمود حمدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1995.

35. زيعور علي، **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دط، 1994.
36.سامي النشار علي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الرباط، ط7، 1988.
37.صليبا جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط1، 1995.
38.عبد الحميد عرفان، **الفلسفة الإسلامية دارسة ونقد**، مؤسسة الرسالة، ط2، 1984.
39.عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1997.
40.عبد الرحمن طه، **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000.
41.عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993.
42.عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
43.عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
44.عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000.
45.عبد القادر بوعرفة، **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي**، دار الغرب للنشر والتوزيع، دط، 2001.
46.عبد اللطيف محمد خليفة، **الحدس والإبداع**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط، س).
47.عبد الله موسى، **عقلانيات الفكر العربي**، دار الغرب للنشر والتوزيع، دط، 2001.
48.فروخ عمر، **المنهاج الجديد في الفلسفة**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1970.
49.قمير يوحنا، **أصو ل الفلسفة العربية**، دار الشرق، ط5، 1973.
50.كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، دار العلم، بيروت، د(ط، س).

51.محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.
52.محمود زكي نجيب، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري العربي**، دار الشروق، بيروت، ط3، 1981.
53.محمود زكي نجيب، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، ط8، 1987.
54.محمود زكي نجيب، **في حياتنا العقلية**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1، 1979.
55.منير بهادي، **الإستشراق والعولمة**، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط2، 2004.
56.مونا جورج، **اللسانيات والترجمة**، تر: حسين رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2000.
57.نصار ناصيف، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1985.
58.نصار ناصيف، **الفلسفة في معركة الإيديولوجية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1986.
59. نصار ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط3، 1988.
60. نصر عبد الغفار، **التراث من منظور مختلف**، منشورات دار علاء للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1999.
62**.** Corbin Henry. **histoire de la philosophie islamique**, Edition Gallimard, France, 1968 .
63**.** Emmanuel Kant **Essai pour introduire en philosophie le concept de Grandeur Négative** , traduction, et note par : Roger kmpr .libraire philosophique, J .V Rin, paris .
64**.** Raymond carpentir,**la connaissance d'autrui** ,E'ditions oueidat,,beyrouth, paris 1975.
65**.** Revue : **philosophes médiévaux tome XXXVI. Éditer, traduire, Interpréter** . Essais de méthodologie philosophique.sous la direction de (Steve G-lofts et Philipp. W.Rosenann).éditions de l'institut supérieur de philosophie.louvain .Paris . 1997.

66**.** .Sous la direction de jean Delisle et tudith woodsworth,**la traducteurs and l'histoire**, le presses de l'université D'Ottawa, Edition Unesco canad 1995.
67**.** zarader Jean Pierre, **Introduction a la phénoménologie**, sous de la direction Philippe cabestan, Imprimé en France .2003.

-الأنترنت

1- http:// www.khayma.com/modules.
2-http:// www.googl.com/cearch.
3-http://www.iraqipapers.net

1-5- ملحق المعجومات والقواميس والموسوعات:

68. ابن منظور، **لسان العرب**، دار لسان العرب، بيروت، دط، 1988، الجزء 1.

69. أبو الطيب العظيم آبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، دط، 1993.

70. أحمد خليل خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.

71. العجم رفيق، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، .1998

72. بن علي محمد بن محمد التهانوي الحنفي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1998.

73. جبر وآخرون، **موسوعة مصطلحات علم المنطق**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

74. دغيم سميح، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ط1، 1998.

75. صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيرروت، 194.

76. علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، دط، 1985.

77. يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998.

78. Durzoi Gérard et André Roussl , **Dictionnaire de philosophie**, Nathan , Imprimeén France, I.M.E,2003.