الفلسفة العربية الإسلامية بين آفاق الإبداع وهاجس التقليد

الطالب الباحث: محمود بديار*

الإرسال:	2019/09/29	القبول:	2019/12/19	النشر:	2019/12/31

الملخص باللغة العربية:

إن مسعانا في هذا المقال هو محاولة استقصاء الإشكال الذي يعاني منه الخطاب الفلسفي في المجتمعات العربية المعاصرة ،هذا الخطاب الذي طاله التهميش والإقصاء جراء الإدعاءات والاتهامات في حقه ،إما أنه يعادي الدين ويمقته لدرجة يوصف فيها الفيلسوف بالكافر الزنديق وفي بعض الأحيان يقصى الخطاب الفلسفي لأن مواضيعه لا تلامس الواقع ،بل تهتم بالتجريد ،إضافة إلى تلك الإدعاءات التي جعلت من الخطاب الفلسفي في الوطن العربي منبوذا كممارسة في المجتمع وداخل حلقات المدارس والجامعات ،يوجد كذلك تعنت الأنظمة السياسة العربية التي تحجب أي محاولة للتفلسف ورغم كل هذه العراقيل إلا أن هناك محاولات لبلورة خطاب فلسفي عربي معاصر يحاكي ويهتم بالقضايا العربية المعاصرة وإن كانت هذه المحاولات تفتقد للفعالية والجدية كون هذه المحاولات لكتابة فلسفة عربية معاصرة تمتزج بمحاولات نية الإبداع الخالص وهاجس التقليد للفلسفات الغربية على مختلف حقبها وأفاق الإبداع وهاجس التقليد هو ما نحاول كذلك استقصاءه من خلال مجموعة نماذج في مقالنا هذا.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة ،التفلسف،الخطاب الفلسفي ،الفلسفة العربية ،الإبداع، التقليد ،فلسفة عربية معاصرة،التهميش ، معاداة الدين ،التجريد.

* - طالب دكتوراه فلسفة غربية حديثة ومعاصرة بجامعة وهران 2.. المخبر [الأنساق ،البنيات النماذج والممارسات]، البريد الالكتروني: [.mahmoud.20beddiar@gmail.com]، الاستاذ المشرف :الدكتورة محمدي رياحي رشيدة .

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract: : Our goal in this article is to explore the problem of philosophical discourse in contemporary Arab societies. This discourse, which has been marginalized by allegations and accusations against it, is either hostile to religion and abhor it to the point where it is described as ungodly and sometimes dismisses philosophical discourse because its topics do not touch reality, but are concerned with abstraction Despite all these obstacles, attempts are being made to crystallize contemporary Arab philosophical discourse that mimics contemporary Arab issues. However, such attempts lack effectiveness and seriousness. It is these attempts to write a contemporary Arab philosophy that blends with the attempts to create exclusively, the obsession to imitate western philosophies at different stages, the horizons of creativity.

Keywords: : philosophy, philosophy speech, Arabic philosophy, creativity, tradition, contemporary Arab philosophy, marginalization, anti-religion, strife.

مقدمة:

منذ أن كنت طالبا في مرحلة التعليم الثانوي ارتسمت في ذهني عبارات ساخطة فعل التفلسف والفلسفة عموما ،وعلى نقيض السخط هناك قول ناعم يجعل من التفلسف والفلسفة مقياسا لتحضر الشعوب ورقيها حسب المعادلة الديكارتية ،وشاءت الأقدار أن تطأ أقدامي الجامعة متخصصا في الفلسفة إلى أن وصلت إلى مستوى الدراسات العليا ،تبينت لي حقيقة المعادلة الديكارتية والدليل هو ما حققه اليوم المجتمع الغربي المعاصر من ثورة علمية وتكنولوجية في جميع الميادين ولعل أساس هذا التحقيق هو الفلسفة التي تمنح حرية التفكير والنقد دون أي قيود في حين أن مظاهر السخط بانت على معانات المجتمعات العربية المعاصرة التي تعاني التخلف والفساد في شتى ميادين الحياة نتيجة حجبنا لحرية التفكير الفلسفي وتمسكنا المطلق بالتراث القديم الصالح والطالح ،وأمام هذا السخط ظهرت محاولات المفكرين العرب لمحاولة الانفتاح على الغرب ومحاولة الاندماج مع الركب الحضاري ولا

يكون هذا إلا من خلال محاولة إبداع فلسفة عربية معاصرة تحاكي القضايا العربية الراهنة ولكن محاولة الإبداع اصطدمت بهاجس التقليد ودعاة التراث ومن خلال هذا التقديم نطرح التساؤل التالي :

هل هناك كتابة فلسفية عربية ترقى إلى مستوى الإبداع وبالتالي تضاهي الفلسفات الغربية في التأثير؟

ثم ما هي عوائق الخطاب الفلسفي العربي ؟ وما هي الأفاق المستقبلية له؟ طبعا وللإجابة عن هذه التساؤلات اعتمدنا المنهج التحليلي أي محاولة استقصاء بديات التفكير الفلسفي لدى الشعوب العربية الإسلامية وبالتالي إثبات لشرعية التفكير الفلسفي لديهم وقد اعتمدنا على مجموعة من الفرضيات التي قد تكون هي المتسببة في إقصاء الخطاب الفلسفي وكان أغلبها حول الاعتقاد الشائع بمعاداة الفلسفة للدين والذي ثبتت عدم صحته وذلك لوجود براهين تثبت دعوة النص الديني في إثبات شرعية التفلسف.

بدايات التفكير الفلسفي عند العرب: هناك اعتقاد شائع يرجع الفلسفة إلى البلاد اليونانية دون سواها على الإطلاق ،ولكن هذا الاعتقاد وصل إلى حد المبالغة مما حذا ببعض المؤرخين للفلسفة إلى محاولة تقصي حقيقة هذا الإدعاء ،فكانت نتيجة التقصي هي أن التفلسف متاح لجميع المجتمعات كل حسب درجته من ممارسة هذا الفعل ،ولعل من بين الشعوب التي مارست التفلسف نجد الشعوب العربية وهنا تأتي محاولتنا لتقصي بداية التفكير الفلسفي عند العرب وذلك من خلال ما يلي:

أولا التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية:

يتفق أغلب مؤرخي الفكر الفلسفي عند العرب أنه لم يكن للعرب في عصر الجاهلية حظا من الفلسفة من حيث هي علم له موضوعه، فأبو القاسم القاضي بن أحمد في كتابه طبقات الأمم بعد ذكر علم العرب في جاهليتهم .... وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله شيئا منه، و لا هيأ طبائعهم للعناية به.[1]

إن هذا أمر مبالغ فيه من رفض للفكر الفلسفي باعتباره مجرد نظر عقلي في الموجودات و تدعيم للرأي الذي يرجع البدايات الأولى للتفكير الفلسفي مع اليونان ، وهذا أمر مستحيل ففي كتابه الملل و النحل يرى الشهرستاني أنه كان من العرب من

1 - حمود كامل، دراسات في الفلسفة العربية ،دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص19-20.

خير الصابئة و البراهما من يضعون حدودا عقلية تكفل لهم شيئا من النظام و العدل لمعيشتهم و هذا التفكير العقلي هو ما يسمى عند الشهرستاني فلسفة.

و قد أشار إليهم الشهرستاني* كذلك بقوله " و حكماء العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع و خطرات الفكر ، و في كتابه البيان و التبيين أورد الجاحظ بعضا من حكمائهم كلقمان بن عاد ، و لقيم بن عاد ، و مشاجع بن درام[1] .

ثم إن شيوع كلمتي - **حكمة و حكماء**- فقد كانت صفة الحكمة تطلق على نوع من الكلام يجري على ألسنة بعض الشعراء كزهير أبي سلمى أو على ألسنة بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الإيادي، كما كانت تطلق هذه الصفة على تصرف أولئك الناس الذين سموهم يومئذ بالحكماء و الذين كانوا يرجعون إليهم في حل المشكلات التي تحدث في حياة القوم بمثابة القضاة لحل النزاعات بينه.

على نحو أمثل صارت الفلسفة تعني الحكمة دائما و صارت صفة الحكيم تعني الفيلسوف نستطيع أن نجد مجلا للقياس بأن هاتين الصفتين كانتا تعنيان في مفهومها الجاهلي نوعا أوليا من النظر العقلي الذي يحاول محاولة عفوية و بسيطة استخلاص أحكام عامة تصلح للانطباق على حالات سابقة و هذا النوع من النظر العقلي يستخدم العقل في استخلاص من العام من الخاص على نحوى من عمل التجريد العقلي و لعل من الأمثلة التي يمكننا الاستشهاد بها على وجود نوع أولى من التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية ما قبل من أن اشتغال العرب الطويل في رعي الماشية قد باعد بينهم و بين طب الكهانة و قارب بينهم و طب التجارب العلمية لأنهم راقبوا الحمل و الولادة و النمو و ما يتصل به من الأطوار الحيوية و شرحوا الأجسام فعرفوا مواقع الأعضاء منها و عرفوا عمل هذه الأعضاء[1] و للمقريزي تقي الدين أحمد

*** الشهر ستاني :متكلم ومؤرخ للأديان والنحل ولد في شهرستان (خرسان) 548هـ-1153م درس في نيسابور وبغداد كان من متتبعي مذهب الأشعريين في الفلسفة واللاهوت ويعد مصنفه الرئيسي كتاب الملل والنحل من المصادر التي تتيح لنا الإطلاع على البدع الإسلامية وعلى الحركات الدينية غير الإسلامية في الشرق ،أنظر معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة المتكلمون اللاهوتيين – المتصوفون) لجورج طرابيشي ،دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ط 3 2006،ص404.**

1- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، المقدمات ، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، ص48.

1- مروة ،حسين،النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجاهلية ،نشأة و صدر الإسلام ،المجلد1 المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار- دالي إبراهيم ، الجزائر، ط2، 2002، ص-ص 351-352-353.

بن علي إشارة إلى ذلك لا تخلو من دلالة قوية في الموضوع و هو التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية فقد ذكر أن اسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون و البراهمة، و لهم رياضة شديدة و هم ينكرون النبوة أصلا و يطلق على العرب بوجه أنقص، و حكمتهم ترجع إلى أفكارهم و إلى ملاحظة طبيعية و،هم أضعف في العلوم، و من الفلاسفة حكماء الروم و هم طبقات فمنهم أساطين الحكمة و هم أقدم ومنهم المشاؤون وأصحاب الرواق و أصحاب أرسطو و فلاسفة الإسلام، والمقريزي هنا يقصد عرب الجاهلية بقوله و يطلق على العرب بوجه أنقص. و يدلنا قصده هذا على أمرين أولهما قوله بأن حكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية و هذا الوصف ينطبق على العرب قبل الإسلام والأمر الثاني، ذكره فلاسفة الإسلام في آخر عبارته المتقدمة و هذا يعني بوضوح أن كلام[2] العرب في الجملة الأولى لا تشمل فلاسفة العمد الإسلامي. وعلى هذا يرى المقريزي أنه كان للعرب قبل الإسلام فلاسفة و لكنه يرى أن اسم الفلاسفة يطلق عليهم بوجه أنقص من غيرهم معللا ذلك تعليلا واقعيا ونحن لا نجاري للمقريزي بإخلاف اسم الفلاسفة على العرب قبل الإسلام، و لكن يمكننا أن نأخذ من كلامه ما يدل على وجود شيء من النظر العقلي عندهم و هو هذا الذي يراه المقريزي فلسفة[3].

ثانيا: التفكير الفلسفي عند العرب مع ظهور الإسلام:

إن طبيعة موضوعنا إشكالية الخطاب الفلسفي في الوطن العربي المعاصر، تقودنا في البداية إلى البحث و الاستقصاء عن البدايات الأولى لتفكير الفلسفي عند العرب المسلمين و بالتالي إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية العربية من جهة أم البرهنة على وجود تفكير فلسفي من جهة أخرى، و بهذا من خلال حال العرب عند ظهور الدين الإسلامي الذي يوحي بوجود تفكير فلسفي عند العرب القدامى و هذا يتجلى من خلال:

الجدل الديني: لقد جاء الإسلام و العرب في تشعب ديني و بوادر انبعاث نهضة دينية والقرآن الكريم هو أصدق مرجع في تصوير حالة العرب المسلمين من هذه الناحية وقد

2- مرجع نفسه ،ص 354.

3- عبد الرزاق مصطفى ،تقديم حلمي عبد الوهاب ،تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ،دار الكتاب المصري واللبناني للنشر والتوزيع ،د ط 2010 ،ص ،ص 154-155-156-157.

جمع القرآن الكريم الأديان التي كان للعرب اتصال بها في الآية 18 من سورة الحج " **إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصارى و المجوس و الذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيدا**".

إن هذه الآية توحي بأنه كان في العرب يهود و نصارى و صائبة و مجوس ومشركون، فالصائبة يتفق أغلب الدراسات حولها بأنهم قوم يقرون بالألوهية ، أما المجوس فهم ثنويين أثبتوا للعالم أصلين اثنين مديرين يسمى بالنور و الثاني بالظلام، وأما النية للمشركين فهم طوائف مختلفة صنف أنكر الخالق و البعث و هو الذين أخبر القرآن عنهم في قوله تعالي : "***إن هي إلا حياتنا الدنيا و ما نحن بمبعوثين***" و قوله "***وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون***" الجاثية ، الآية 24، و هنا لا صنف آخر[1] بالخلق و أثبت حدوث العالم و إنكار البعث و هم الذين أخبر عنهم القرآن في قوله تعالي: "**و ضرب لنا مثلا ونسي خلقه، قال من يحي العظام و هي رميم، قل يحيها الذي أنشاها أول مرة و هو بكل خلق عليم**" يس 78-79، و منهم من أقروا بالخالق و أثبتوا حدوث العالم و ابتداء الخلق و أقروا بنوع من الإعادة و أنكروا الرسل و عبدوا الأصنام و زعموا أنهم شفعاؤهم عند الله يوم القيامة و هم الدهماء من العرب و قد صلى الله عنهم في قوله " **ألا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا زلفى، إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون** "الزمر الآية[1] 3.

و هناك صنف آخر من العرب يعبدون الملائكة أو الجن لتشفع لهم إلى الله ويزعمون أنها بنات الله، و هم الذين أخبرنا الله عنهم في قوله " ***و يجعلون لله البنات سبحانه و لهم ما يشتهون***" سورة النمل الآية 75، و كان بين هذه الأديان و النحل جدال و نزاع و في هذا يقول الشافعي في كتابه الأم " فكانت المجوس و النصارى يدينون غير دين أهل الأوثان و يخالفون أهل الكتاب من اليهود و النصارى في بعض دينهم، وكان أهل الكتاب اليهود و النصارى يختلفون في بعض دينهم" و قد أشار إلى ذلك القرآن الكريم من مثل قوله " ***و قالت اليهود ليست النصارى على شيء ، و قالت النصارى ليست اليهود على شيء ، و هم يتلون الكتاب ، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون*** " البقرة 113، و قد كان

1- المرجع نفسه ،ص 100.
2- المرجع نفسه ،ص 102.

هذا الجدال الديني الذي يعزز تمظهر التفكير الفلسفي باعتباره نمط متميز من التفكير في الإسلام، يتناول بالضرورة شؤون الأولوهية و الرسالة و البعث و الآخرة و الملائكة والجن و الأرواح و يدعوا إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة في تلك الشؤون[2]. و من هنا كان الجدال الديني أبرزمعالم التفكير الفلسفي عند العرب خاصة مع مجيء الإسلام وهذا ما أكده أيضا الدكتور النشار عند ما كثر في تاريخ نشأة التفكير الفلسفي عند العرب المسلمين حيث بين دور القرآن الكريم ودوره في التأسيس للفكر الفلسفي عند العرب المسلمين، بحيث كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه و سلم أعجب حادث في تاريخ البشرية، فلأول مرة من بين الكتب السماوية الأخرى يظهر هذا الكتاب، ذو الكلمات و حروف إلهية و يعلن إعلانا لا محيص عنه أنه آخر وحي من السماء، و أن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها والذي تمخض من خلاله ميلاد تفكير جديد للعرب للمسلمين يمكننا أن تطلق عليه فلسفة، و لكنه مستمد من الوحي الإلهي هذا الوحي الإلهي الذي رسم للناس جميعا، خاصة العرب لكونه نزل بلغة العرب قواعد الفكر و النظرغلى جانب قواعد الحياة العلمية الشريعة أوالفقه، كما صور لهم الألوهية في صورتها النهائية "الميتافيزيقا" و يعرفهم حقائق الطبيعية و قوانينها و وضع قواعد السلوك الإنساني المتمثل في الأخلاق- وكل الجوانب الأخرى المتعلقة بالحياة فالقرآن إذن لم يكن عند الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية، و إنما هو كتاب ميتافيزيقي و فيزيقي و إنساني و أخلاقي و عملي، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله[1].

وفي كتابه تاريخ الفلسفة الغربية يعرض لنا بيرتراند راسل البدايات الأولى للتفكير الفلسفي عند العرب فيقول "وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي ،فعلى الرغم أنها بدأت في سوريا إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها في طرفي العالم الشرقي والغربي ،أعني في فارس وإسبانيا ،وكان السوريون معجبين أيام الغزو بأرسطو الذي آثره النسطوريون على أفلاطون الذي فضله الكاثوليك ، وكان أول معرفة العرب

[1]- د مصطفى . النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف للنشر و التوزيع، مصر، القاهرة، ط9- ص- ص 31- 32- 33-34.

بالفلسفة مستمدا من السوريين وقد كان الكندي الملقب بفيلسوف العرب أول من نشر تاسوعاء أفلوطين وأول من ترجم كتاب الروبوبية لأرسطو.[2]

وإذا كانت الفلسفة تعني في أبسط معانيها محبة الحكمة ،وأن الحكمة هي المعرفة الشمولية التي تتعلق بالإنسان والحياة والكون وغايتها هي الوصول إلى الحقيقة ،فإن التفكير الإسلامي المستند على تعاليم القرآن والسنة لم يغفل على هذا والتزم بالدعوة للبحث والتحري عن الحقائق واكتشافها[3] ،وهذا الحديث للرسول الكريم يثبت ذلك " الحكمة ضالة المؤمن"فقد التزم التفكير الإسلامي بالحقائق القرآنية و الإجابة عن الأسئلة القرآنية التالية : ما الإنسان ؟ وما هو وظيفته في الحياة ؟وحدود علمه؟،إضافة إلى ذلك كان للعرب نوع آخر من التفكير طبيعته عملي دعت إليه الضرورة و هذا التفكيرلا يتصل بما كان يتنازعهم من مختلف العقائد و النحل ففي كتابه طبقات الأمم يوضع لنا ساعد بن أحمد المتوفي سنة 463ه هذا التفكير العملي الذي يمكننا على غرار الجدل الديني تصنيفه في سياق التفكير الفلسفي ، بحيث يقول ساعد بن أحمد إنه كان للعرب تفكير عملي يتعلق بمعرفتهم بأفاق مطلع النجوم ومغاييبها، و علم بالكواكب و أمطارها على حسب ما أدركوه، بفرط العناية و طول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة لا على سبيل التدرب في العلوم ولا على طريق تعلم الحقائق،[1]و يمكننا أيضا اعتبار النظر العقلي أحد تجليات التفكير الفلسفي عن العرب،حيث حث القرآن الكريم على ذلك في أكثر من آية وعلى هذا الأساس القول بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو مفسريه، والقول بأن الإسلام و كتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل، و عقبة في سبيل نهوض الفلسفة، سيتلاشى على اعتبار أن الفلسفة هي النظر العقلي الذي يطلب حقائق الأشياء و عللها من خلال منظور العقيدة الإسلامية أو بمعنى آخر، من تقديم تأويل عقلي للعقيدة أو الشريعة، إن هذا على حد تعبير محمود

[2]- المطوري مازن ،الثقافة والفلسفة الإسلامية في المتخيل الغربي نظر في رؤية برتراند راسل ،مجلة الاستغراب،ع 2010،شتاء 2018، بيروت ،لبنان ،ص 192.

[3]- رائد جميل عكاشة وآخرون ،الفكر الفلسفي في الإسلام قراءة منهجية ومعرفية ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا و م أ ط 1 ،2012 ،ص 139.

[1]- عبد الرزاق مصطفى ،تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ،مرجع سابق ،ص ،ص 159- 160.

اليعقوبي[2] و من هنا فإن النظر العقلي يرجعان إلى أصلة الفلسفة الإسلامية و دليل على الجراثيم الأولى لبدايات التفكير الفلسفي في البلاد العربية و هذا عند ما سار الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما بين من النظر العقلي عند المسلمين و الذي نما وترعرع في رعاية القرآن الكريم و ليست من الدين و نشأت منه المذاهب الفقهية و أينع في جنباته علم أصول الفقه و هذا قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلتها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعيات والإلهيات على أنحاء خاصة نشأته إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله و قواعده. يجب البدء به لأنه دليل التفكير الفلسفي عند العرب المسلمين كما أنه أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرا بالعناصر الأجنبية و بالتالي دليل على أصالة الفلسفة الإسلامية،[3] كما أن الدكتور مصطفى عبد الرزاق قد عزز القول القائل بأن النظر العقلي قد شكل البدرة الأولى للتفكير الفلسفي عند العرب المسلمين و هذا من خلال تلقفه لكلمة المستشرق الفرنسي أرنست ربيان التي يقول فيها بأن الحركة الفلسفية في الإسلام يجب التماسها في النظر العقلي فهو الذي يشكل الينابيع الأولى للتفكير الفلسفي عند العرب المسلمين.[4]

إن ما أعلنه الدكتور مصطفى عبد الرزاق إنما كان يعني في حقيقة الأمر توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي عند العرب المسلمين وبالتالي إثبات لأصالة الفكر الفلسفي عندهم و الرد على المستشرقين الذين يرجعون الفلسفة العربية الإسلامية بأنها يونانية مكتوبة بحروف عربية، و الرد كذلك على الفقهاء ورجال الدين الرافضون لحقيقة التفكير الفلسفي و لأن موضوعنا يتناول إشكالية الخطاب الفلسفي في الوطن العربي،و الذي يعد الجانب العقائدي أحد العوائق المعيقة لفعل التخلف في الوطن العربي و بالتالي فصل الفلسفة عند الدين، ولحصد سنوظف العمل الذي قام به فيلسوف قرطبة ابن رشد في كتابه فصل المقال و ذلك من الربط بين النقل و العقل الذي كان إشكالا قائما في العصور الوسطى وامتد

[2]- غانم محمد، كرومي أحمد، الفلسفة- الذاكرة، المؤسسة،وقائع الملتقى وهران، 14-15 أكتوبر 2002، منشورات crasce، د ط، ص 176.

[3]- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط5، س- ط1994- ص154.

[4]- بدران إبراهيم و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان،ط1، 1987، 102-103.

صداه في العالم العربي المعاصر، إن ابن رشد أقر بأن النقل و العقل ليس منفصلين وأنه لا تعارض بين التسليم بظاهر النصوص ، و التأكيد على فكر أعمق مستترا وراءها، و أن خطأ بعض من تعاطى الفلسفة لا يرد إلى الفلسفة ذاتها و إن التلويح بسيف التفكير يؤدي إلى جمود الفكر و يؤدي بأفول و انحدار الحضارات[1]،إن الغرض من هذا القول هو أن تفحص من جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة و علوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب- و إما على جهة الوجوب ؟ فنقول عندئذ إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أقصر من النظر في الموجود إن و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،أعني من جهة كونها مصنوعات فإن الموجودان إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، و إنه كلما كانت المعرفة بصناعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم،وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودان و حث على ذلك- فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، و إما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل والتي نطلب معرفتها له فذلك بين في أكثر من آية والتي نذكر منها قوله تعالى " **فاعتبروا يا أولي الأبصار**" أفلا يتفكرون في قوله تعالى " **أفلا يتفكرون في خلق السموات و الأرض** " و قوله أيضا " **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت و إلى السماء كيف رفعا و إلى الأرض كيف سطحت**"،و هنا نجد ابن رشد يشرع في خطبة كتابه فصل المقال بالإفصاح عن غايته مؤكدا على أنه مطلبه مستمد من سلطة النص القرآني الأمر الذي يصبغه بصبغة شرعية، و على هذا النحو فقد جاءت المقدمة الأولى للخطاب نقلية لتقييد سلطة الخصوم و إقناعهم بالنتيجة البرهانية التي انتهى إليها ألا و هي النظر العقلي واجب لأولي الأبصار و مندوب للجمهور،و يقول مبررا دعوته للنظر العقلي و تأويل النص القرآني، أنه إذا كانت هذه الشريعة حقا و داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنما معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.[2]

إن مسعى ابن رشد من خلال مؤلفه "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة " هو الدفاع عن التفكير الفلسفي عند العرب المسلمين وإثبات دعوة الشريعة إلى ذلك.

[1]- ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة،دار المشرق،بيروت،لبنان، د-ط، د، س، ط، ص40 .

[2]- المرجع نفسه ،ص 41.

الفلسفة العربية بين الإبداع والتقليد: يبدو أن محاولات ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة لم تشفع للتفكير الفلسفي داخل الوطن العربي المعاصر،بل زاد التهميش والإقصاء لحرية التفكير الفلسفي من طرف المتدينين دعاة التمسك بالتراث واعتبار الفلسفة ضمن الوافد الغربي خطرا على الأمة العربية الإسلامية ،والطرف الآخر المشارك في رفض التفكير الفلسفي هو السلطة الحاكمة في البلدان العربية بحجة معاداة الفلسفة للدين ،وفي ظل هذه العوائق كان على المشتغلين على الحقل الفلسفي في الوطن العربي المعاصر محاولة إحياء التفكير الفلسفي كممارسة داخل المؤسسات التربوية والجامعية وكذا نشر فعالية هذا التفكير على مستوى المجتمع العربية وهذا بمحاولة تكييف البرامج بما يتطابق مع المبادئ الإسلامية والهويات القومية العربية، وقد كانت هذه المحاولات تهدف إلى أفاق إبداع فلسفة عربية معاصرة تعالج القضايا العربية الراهنة كالهوية ،والنهضة والاندماج في ركب الحداثة ،وما سنتطرق له الآن هو نماذج لبعض المفكرين العرب لإبداع فلسفة عربية على وقع هاجس التقليد.

أولا الفلسفة العربية بين الإبداع و التقليد من خلال ماركسية حسين مروة:

من القضايا التي تطرق إليها مفكرو النهضة العربية قضية التراث العربي الإسلامي و قد تعلق الإشكال أساسا بالطريقة التي يمكننا من خلالها التعامل مع التراث العربي الإسلامي بطريقة علمية و موضوعية، هذا التراث الذي ظل حبيس التفسيرات والمواقف المثالية الميتافيزيقية، و التي تتفق جميعها ، و بمختلف مذاهبها و تياراتها على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي الإسلامي ظلت في استقلالية مطلقة عن تاريخها. بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكر و بين الواقع القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، و لهذا بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أولا تاريخيا، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي، إن هذه القراءة اللاعلمية للتراث العربي الإسلامي جعلت المفكر العربي حسين مروة الذي اخترناه كنموذج أول لمحاولات الإبداع الفلسفي في الوطن العربي و هذا من خلال توظيفه للفلسفة الماركسية في قراءة التراث، فالماركسية باعتمادها على المنهج المادي التاريخي القادر وحده على كشف تلك العلاقة و رؤية التراث في حركيته، و استيعاب قيمة النسبية و تحديد ما لا يزال يحتفظ به منها بضرورة بقائه و حضوره في عصرنا.

ثانيا: الفلسفة العربية من خلال وضعية زكي نجيب محمود* :

تناولنا فيما سبق الفلسفة العربية بين الإبداع و التقليد من خلال ماركسية حسين مروة نحاول تقديم نموذج آخر يجمع كذلك بين الإيداع و التقليد داخل الفكر العربي و هذا على الأقل لتحد التبخيس و التهميش الذي طال الخطاب الفلسفي ويتعلق الأمر بالتيار الوضعي،ويعد زكي نجيب محمود النصير الوحيد للوضعية في وطننا العربي[1]، كما يؤكد إبراهيم فتحي بأن الوضعية المنطقية عندنا ليست تيارا فكريا تحكمه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة لقد بدأت كما ظلت ذات فرد واحد هو الدكتور زكي نجيب محمود و كذلك زكي نجيب محمود نفسه يعترف بأنه الممثل الوحيد في الوطن العربي للوضعية المنطقية[2] و الذي تقوم بحسب رأيه إلى الارتكاز[3] على العقل. و على العموم فإن أغلب الباحثين يرجعون الوضعية المنطقية في الوطن العربي إلى زكي نجيب محمود و الوضعية عنده تعني اسم يطلق على الاتجاه الفلسفي عند أول ظهوره في فينا في العشرينيات من هذا القرن[4]، و لعل قيام الوضعية على العقل، كما أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر أو أنها فلسفة ذات نزعة علمية هي التي أدت بزكي نجيب محمود إلى اعتناق فالروح الوضعية هي إذن حسب تعبير زكي نجيب محمود هي روح العلم و البحث العلمي و الفحص التجريبي للوقائع و قياس الأقوال إلى ما تحمله من أخبار و إلى الأقوال ذاتها و من هنا يبدو واضحا بأن الوضعية المنطقية ترفض الميتافيزيقا و تقوضها و من المبادئ التي أتى بها زكي نجيب محمود من خلال اعتناقه للفلسفة الوضعية هو تحديد لمصادر معرفتنا بالواقع و التي ترجعها الوضعية المنطقية إلى معطيات الحس المباشر كما أنها مقياس صدق هذا العالم، ولهذا فليس ثمة وجود موضوعي للكلي و العام، و إذا لم يكن للخطة المفيدة رصيد بين كائنات الدنيا الخارجية التي تراها بالعين و نلمسها بالأصابع وجب تعليقها على سبيل

---

* **زكي نجيب محمود : زكي نجيب محمود(1905-1993) مفكر مصري معاصر اهتم بالقضايا العربية المعاصرة منها قضية النهضة والتراث تأثر بمذهب الوضعية المنطقية**

[1] **- أمين محمود،معارك فكرية، دار الهلال،بيروت ،لبنان،د ط ،د س ط،ص14.**

[2] **- عاطف احمد ،نقد العقل الوضعي ،دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ،تقديم إبراهيم فتحي ، دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ،د ط ،1980 ،ص 10.**

[3] **- زكي نجيب محمود، فلسفة و فن،مكتبة الأنجلومصرية،القاهرة، مصر د ط، س ط 1963 ص66.**

[4] **- زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1983 ، ص104.**

العبارة المجهولة الدلالة على أساس أنها مركب ناقص لم يكتمل له كيان الفكرة التي يجوز قبولها أو رفضها ذلك لأن القبول و الرفض مرهونان باكتمال الفكرة.

ثالثا: الفلسفة العربية بين الإبداع والتقليد من خلال وجودية عبد الرحمن بدوي:

من المفكرين العرب الذين ينتمون إلى الحقبة المعاصرة و الذين كانت لهم محاولات للتأصيل و إعادة التأسيس للفلسفة العربية، ستجد عبد الرحمن بدوي و هو ثالث نموذج نواصل من خلاله العرض الجوانب الفلسفية العربية بين الإبداع والتقليد، وفي هذا السياق فإن بدوي أسس لفلسفة عربية من خلال الفلسفة الوجودية الغربية و محاولة إسقاطها على الوضع العربي و بالفعل فإن الفلسفة الغربية الوجودية الغربية إذا كانت تعبر عن معاناة الإنسان الأوربي إزاء الأوضاع المزرية التي خلفتها الحرب العالمية الثانية فإن الفلسفة الوجودية يمكن إسقاطها على الوضع الاستعماري الذي تعاني منه الأمة العربية من طرف أروبا كما تتجلى الفلسفة الوجودية عند بدوي من خلال مشكلتين هما المشكلة الموت و الزمان الوجودي. قد رأى بدوي المشكلة الأولى من الناحية الوجودية بأنها فعل فيه قضاء على كل فعل ، كما أنه ذهاب للحياة أي بمعنى انتهاء الإمكانيات و بلوغ حد النضج كما يفسره كذلك بأنه إمكانية مغلقة ، و يعتبر بدوي أن الموت كذلك حادث كلي كلية مطلقة من ناحية وجزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى ، و على العموم فإن بدوي عنده أن الموت من كلا الناحيتين المعرفية و الوجودية كله أشكالا ، أما فيما يخص الزمان الوجودي الذي تحدث فيه عن إشكالية الوجود و العدم إلى جانب القلق ، و الزمان وقام بتحليلها استنادا إلى هيدغر ففي حديثه عن فكرة العدم الذي اعتبره عنصر جوهري مكون للوجود ، و أنه يكون بالإضافة إلى العدم نسيج الواقع ،و تحدث بدوي أيضا عن القلق و جعله من أهم الأحوال العاطفية[1].

وتحدث بدوي أيضا عن مشكلة الزمان (الوجودي) بحيث رأى بدوي بأنه لا وجود إلا الزمان معه ، و أن الزمانية كيفية . إذ أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إداري عاطفي خاص.[2]

[1]- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفية ج1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1984 ص317.

[2]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فالفلسفة الوجودية إذن باعتبارها تعبير عن معاناة الإنسان إزاء قضايا ومشكلات الوجود الإنسان ، تأثر بها بدوي و أسقطها على الإنسان العربي تعبيرا عن مشكلات الوجود ، من هنا كان التيار الوجودي أحد أبرز التيارات الفلسفية الغربية الذي يصل حضوره داخل الفكر العربي معبرا عن جوانب التقليد و محاولات الإبداع وإعادة التأسيس .

رابعا: طه عبد الرحمان وموقفه من مسألة الإبداع في الفلسفة العربية الإسلامية :

لا يمكننا الحديث عن الفلسفة العربية المعاصرة دون الحديث عن فلسفة طه عبد الرحمان ولكن المقام لا يسعنا هنا للحديث عن فلسفته وسنكتفي بالتطرق لموقفه من مسألة الإبداع في الفلسفة العربية الإسلامية ،حيث أن طه عبد الرحمان ينطلق من مسلمة فعل الإبداع الذي يتصف يضفي على الشيء مسحة جمالية وهو ما لا نجده في الكتابة العربية الإسلامية ،التي يقتصر فيها الإبداع على ترجمة ونقل حضارة الغير كحال ابن رشد الذي انبهر كثيرا بكتابات أرسطو التي لم يضف لها مسحة جمالية تجعلنا أن نقول عنها إبداعا[3]، ومن هذا المنطلق يتبين أن مسألة الإبداع في الخطاب الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمان هي مجرد نقل وتعريب لتراث الغير دون محاولة تهذيبها وفق العقلية العربية الإسلامية وقد حدد طه الشروط التي يجب توفرها لكي تكون الكتابة الفلسفية في الوطن العربي إبداعا وتتمثل هذه الشروط فيما يلي:

1- فهم التراث :قضية التراث واقترانه بسؤال النهضة العربية كان من الروافد الأساسية التي أنبتت لنا تراثا فلسفيا عربيا يحاول إعادة قراءة التراث الذي انقسم إزاءه المفكرون إلى فئة محافظة ترفض فكرة الحداثة وتتمسك بالتراث العربي الأصيل وفئة الحداثيين التي تدعوا إلى إحداث قطيعة مع التراث في حين هناك موقف ثالث يحاول التوفيق بين الموقفين وذلك بمحاولة استحضار ما هو مفيد في تراثنا و رفض غير ذلك واستقبال الوافد الجديد الغربي دون الإخلال بهويتنا ،ليس التراث موضوعنا ولكن وظفناه لاعتباره أحد مواطن الإبداع في الفلسفة العربية ،ولكنه لم يمثل الإبداع بمعنى الكلمة ذلك لأن المناهج المطبقة في قراءة التراث هي من الوافد الغربي وليس وفق مبادئنا وبالتالي ليس إبداعا ،فالتراث لابد أن تكون مضامينه متكاملة مع آلياته المنهجية فمشروع نقد العقل العربي للجابري من جوانبه (السياسية والأخلاقية

[3] - أ د بوعرفة عبد القادر، العرب أسئلة الماضي ، الحاضر، المستقبل ،ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر ط 1، 2016،ص 142.

والعلمية) وفق المناهج الغربية هو حكم جائر في حق العقل العربي[1]،إن الكتابة حول التراث لم تمثل لنا إبداعا لكونها جاءت على إيقاع المناهج الغربية وليس من رحم أصالتنا علاوة على المنهج نجد أيضا أن النظرة التجزيئية للمضمون التراثي عرقلت الإبداع ،فالتراث لابد من وضعه كوحدة متجانسة ضمن زمانها ومكانها." ويقلب طه عبد الرحمان معادلة قراءة التراث بادئا بفهم الآليات ثم المضمون وهذا نظرا لأن العيب في نظره هو محاولتنا فهم المضمون على حساب الآليات وهذا ما جعل النتائج المرتبة عن قراءة التراث وفق ثقافة تلك المجتمعات التي استمدينا منها الآليات "[2]وعلى هذا الأساس وجب حسب موقف طه عبد الرحمان البدء بالآلية التي يقرأ على أساسها التراث ثم الاهتمام بالمضمون.

2- الكتابة الفلسفية : من بين تجليات الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر فعل التدوين الفلسفي الذي شهد رواجا كبيرا في الحقبة المعاصرة نتيجة لتطور شبكة الاتصالات العالمية وتطور آليات التواصل بين البشر،نحن لا ننكر وجود عملية التدوين الفلسفي بالفعل ولكن وجوده لا يعني بالضرورة كتابة فلسفية وبالتالي إبداعا فلسفيا ،وهذا لأن الكتابة الفلسفية فعلا حضاريا يستوجب مجموعة من الشروط وهي في نظر طه عبد الرحمان تجعل الكتابة الفلسفية كتابة أولا ثم حالة إبداع ثانيا ،والتحرير الذي يحمل عدة دلالات متنوعة نذكر منها تحرير الأرض من الاستعمار،تحرير الذات من الضغوطات الخارجية ويوظف طه عبد الرحمان هنا مصطلح التحرير على الكتابة الفلسفية العربية ويقصد بها تحريرها من التبعية المعجمية والأسلوبية والدلالية للغة الآخر ،على أساس أن الدلالة اللغوية والأسلوبية هي التي تعبر عن ذاتنا العربية[3].

إن تحرير القول الفلسفي هو تمهيد لمشروع كتابة فلسفية أصيلة ومتحررة من قوالب اللغات الأخرى وكفيل بأن يؤسس لشعلة فلسفية عربية في المستقبل وهذا لإستراتيجية مشروع طه عبد الرحمان الذي ربط فيه بين هوية الكتابة وهوية الكاتب، فالنص هويته اللغة التي كتب بها والكاتب هويته تتمثل في ما يفكر به وما يؤمن به من مبادئ ،هذا ولتحرير الكتابة الفلسفية من مكبلاتها يجب التخلص من العوامل التالية:

1- الخروج من بوتقة التكرار والنقل.

---

[1]- المرجع نفسه ،ص 145.

[2]- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه ،ص 147.

2- فصل الكتابة الفلسفية عن الإيديولوجيا لأن الأولى ليس انتصارا لمذهب ما بل هي هدم وتعرية للحقائق الفاسد .[1]

3- الترفع عن الكتابة الفلسفية من جعلها وسيلة لكسب المال لأنها في هذه الحالة تفقد للموضوعية وتخرج عن نسقها .كما أن لغة الكتابة من بين أهم العوامل التي تساعد في عملية الإبداع فغياب اللغة العربية داخل النص الفلسفي يرجع إلى عدم إتقان اللغة العربية أصلا ،فمن خلال اللغة الأم يعبر القول الفلسفي عن معطيات الواقع العربي فهي تشكل جزءا من هويته وتفكيره،إضافة إلى يجب أن تتوفر ميزة الغاية والقصد داخل الكتابة الفلسفية أي لمن نكتب ؟وبما ؟وما نكتب ؟ فتحديد الغاية والمقاصد تعطي للخطاب الفلسفي القوة وتمكنها من الدخول في عمق هموم وقضايا اليومي للمجتمعات العربية[2].

3- الترجمة: الترجمة هي أحد الوجوه التي تمثل أحد تجليات الإبداع الفلسفي في الوطن العربي حمل لوائها مجموعة من المفكرين العرب أمثال بدوي وزكي نجيب محمود وغيرهم كثر الذين حاولوا من خلال هذه الترجمات إسقاط هذه الفلسفات على واقع المجتمعات العربية ،ولكن ليس المشكل في الفلسفات التي تم ترجمتها ومحاولات إسقاطها ولكن المشكل في فعل الترجمة في حد ذاته هل يمكننا اعتباره فعلا يعطي طابعا جماليا وبالتالي نسميه عملا إبداعيا وننسبه إلى الفلسفة العربية الإسلامية ؟

إن الترجمة فعل واع حضاري تغذيه الأسئلة المساوقة له والتي أولها لما نترجم ؟وهو يحدد لنا الغايات والأهداف من فعل الترجمة فهل نحن نترجم لأن الترجمة أصبحت حرفة وموضة ؟أم أنها فعل تواصلي من الغير ؟أم أننا نترجم لنعرف ونتعلم؟ أم لنشارك الغير همومه ،إن الإجابة عن السؤال لماذا نترجم هو تحديد لقصدية الذات من موضوع الترجمة ذلك لأن انفصالها ما هو إلا ترجمة بائسة ويصبح الغرض منها هو الربح المادي فلا فرق بين مترجم القول ومترجم النص ،وهنا يحاول طه عبد الرحمان بمشروعه بالفصل بين الترجمة كفعل إبداعي والتعريب كفعل احترافي فالأعمال الكبرى في نظر طه عبد الرحمان لم تتخط عتبة التعريب فهي تنقل حرفا بحرف دون أن يكلف الناقل نفسه عناء بلورتها وفق منوال ثقافته ويقسم طه عبد الرحمان فعل الترجمة إلى ثلاثة أقسام:

[1]- المرجع نفسه ،ص 147.

[2]- المرجع نفسه ،ص 148.

أ- الترجمة التحصيلية: وتمثل حضورا قويا في العالم العربي ويعتمدها من لا يحسن التأمل الفلسفي وفي أغلب الأحيان تنعت بالترجمة الماكرة والغاية منها انتقاء أشهر كتب الفكر الغربي وترجمتها إلى العربية لغرض الشهرة ويتصف هذا النوع بترجمة اللفظ باللفظ الدال عليه صورة لا معنى من خلال المعاجم والترجمة الاعتباطية وهي عند طه عبد الرحمان مسايرة النص حرف بحرف حتى إذا تعذر فهم النص[1].

ب- الترجمة التوصيلية: وهي التي تحاول المحافظة على المضمون المعرفي وتقوم على فكرة أن المضمون أهم من الشكل والصورة إذ أن حرفية المضمون هي القصد والمبتغى.

ج- الترجمة التأصيلية: هي في نظر طه عبد الرحمان ترجمة واعية وهادفة لا تلغي الهوية ولا الاختلاف بل تشعل الآخر شريكا في عملية التثاقف ويقوم هذا النوع من الترجمة على رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة وفق ما يلي:

أ- الشمولية النموذجية: والتي تعتمد على استعمال الآلية المنطقية لتحديد المجال التقاطعي المشترك بين الدلالة الإطلاقية والاستعمال الإطلاقي وتفترض تسبيق الفكر الإسلامي على المنقول[2].

ب - المعنوية القصدية: تقوم على الاتصال مع المادة ولا ترفضها ،وتتأسس على اللغة من منطلق كونها رموزا مكتوبة ومنطوقة تعبر عن الصلة بين الفيلسوف والفلسفة ،ثم بين الفلسفة واللغة.

ج - العقلانية الاتساعية: وهي تركيب بين العقلانية العلمية والعقلانية الفلسفية وبين منطق التدليل ومنطق التعليل أي إنها النقد والبرهان[3].

د- التبعية الإيجابية: والتي تنص على أن المنقول الفلسفي لا ينبغي أن يكون منفصلا عن المأصول الفكري ذلك لأن جوهر الفلسفة هو المكان الذي تنقل فيه وهنا تصبح الترجمة فعلا إبداعيا وفق تبعية المنقول للمأصول وفق النقاط التالية : التوفيق بين الفلسفة والشريعة ،اتباعية الفلسفية بالترجمة ،ثم العلاقة بين الفلسفة والترجمة.[4]

---

[1] - المرجع نفسه ،ص 150.

[2] - المرجع نفسه ،ص 151.

[3] - عبد الرحمان طه ،فقه الفلسفة ،الفلسفة والترجمة ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،1995،ص 165.

[4] - المرجع نفسه ،ص 184.

2- **التأثيل**: وهو إحدى مقومات الترجمة التأصيلية والتي لابد على المترجم الفيلسوف ممارسة عملية البحث عن الأصل اللغوي للمصطلح وهذا لغرض ضبطه وتحليله ويقوم لنا طه عبد الرحمان مثالا على ذلك من خلال الكوجيتو الديكارتي فيقول "أنا أفكر إذن أنا موجود بينت أن ما نستنتجه من التعبير العربي من لوازم ونتائج لا نجده على مستوى الأصل الأجنبي ،فمثلا هنا أنا أفكر تركز أنت على الذات العربية بينما في الأصل الفرنسي التركيز فقط على التفكير لأن الذات متضمنة في النتيجة"[1].

نستخلص من خلال ما سبق ذكره أن الكتابة الفلسفية من خلال فعل الترجمة تتجلى عند طه عبد الرحمان مع الترجمة التأصيلية والتي تتجاوز الخروج عن النمط المتعارف عليه عند المترجمين العرب، حيث التركيز على حرفية اللفظ أو المضمون وتكون النتيجة هنا ابتكار نمط من الترجمة غير مسبوق يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي وإعادة تفعليها وهذا بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدة ووفق هذه المزاوجة تتمخض مجموعة من الإشكالات و البراهين والتي تفتح الطريق أمام فعل التفلسف العربي يتسم بالأصالة والجمع بينها وبين مقومات الحداثة وبالتالي نصل إلى نتيجة إبداع فلسفة عربية أصيلة تحاكي قضايا الراهن العربي.

نقد وتقييم: لا يمكننا التقليل من رؤية طه عبد الرحمان من خلال رؤيته التشخيصية لمسألة الكتابة الفلسفية داخل أسوار المجتمع العربي والوصول إلى نتيجة تتكامل فيها الترجمة والفلسفية لتشكل أحد تجليات الإبداع في الخطاب الفلسفي العربي ولكن قد لا نتفق مع طه عبد الرحمان في جوانب قد خدعته فيها انتماءاته الإيديولوجية فهو مفكر مغربي متأصل في هويته الإسلامية وخصوصيته المغربية ،لكن كما يقول محمد سبيلا ليس بالضرورة أن نقع في دائرة رفض الأشكال التعبيرية التي لا تتماشى ورؤية الفيلسوف فنحن ندين في تفكيرنا الفلسفي لكل أنواع التفكير الفلسفي ،كما يضيف محمد سبيلا أن الإبداع ليس مشروطا بالإرادة والرغبة الذاتية بل هو مرهون أيضا بشرط أن تكون لغتنا وثقافتنا قد استوعبتا ونقلتا وحولتا إليهما القضايا الفلسفية .

[1]- المرجع نفسه ،ص 265.

خاتمة :

من خلال ما سبق عن عرضه حول محاولتنا لاستقراء واقع وأفاق الفلسفة العربية الإسلامية نستخلصه أن هذه المسألة رغم محاولات بعض المفكرين المعاصرين الذين اتخذوا قضايا عربية متجددة كسؤال النهضة والحداثة و العولمة والهوية لبلورت فلسفة عربية أصيلة تعاند فلسفات الغرب ،إلا أن هذه المحاولات كانت مآلها الفشل ذلك لأن كل المفكرين كانت كتاباتهم لا تخلوا من الانتماءات الإيديولوجية والعرقية والدينية وهو ما جعل جانب التقليد أكثر من الإبداع حيث أن كل الفلسفات الغربية ترجمت كمحاولة لإسقاطها على الواقع العربي كما هو حال ما ذكرناه سابقا كالوضعية والوجودية ما هي إلا فلسفات غربية أملتها ظروف ثقافة غربية في فترة معينة ومكان معين علاوة على ذلك فإن التأسيس للفلسفة العربية الخالصة يتوجب التخلص من النظرة التشاؤمية للفلسفة التي تتهم بعداوتها للدين بالإضافة إلى تحرر الفلسفة من قرارات السلطة السياسية التي تقتل روح النقد وهو أهم ميزات التفلسف ،كما يجب أيضا إعادة تفعيل الفلسفة داخل المؤسسات التربوية والجامعية وتحيين برامجها وفق ما تمليه القضايا الراهنة حتى يغدوا فعل التفلسف فعلا مجددا يشع بالتساؤلات المطروحة في الراهن.

الهوامش:

1- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، المقدمات ، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، ص48.

2- ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة،دار المشرق،بيروت،لبنان، د-ط، د، س ط .

3- أمين محمود،معارك فكرية، دار الهلال،بيروت ،لبنان،د ط ،د س ط.

4- بدران إبراهيم و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان،ط1، 1987.

5- بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفية ج1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1984.

6- أ د بوعرفة عبد القادر، العرب أسئلة الماضي ، الحاضر، المستقبل ،ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران الجزائر ط 1، 2016.

7- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط5، س- ط1994.
8- زكي نجيب محمود، فلسفة و فن،مكتبة الأنجلومصرية،القاهرة، مصر د ط، 1963.
9- زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1983.
10- حمود كامل، دراسات في الفلسفة العربية ،دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
11- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة المتكلمون اللاهوتيين – المتصوفون) ،دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ط 3 ،2006.
12- د مصطفى . النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف للنشر و التوزيع، مصر، القاهرة، ط9.
13- مروة ،حسين،النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الجاهلية ،نشأة وصدر الإسلام المجلد1 المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار- دالي إبراهيم ، الجزائر، ط2، 2002 .
14- المطوري مازن ،الثقافة والفلسفة الإسلامية في المتخيل الغربي نظر في رؤية برتراند راسل ،مجلة الاستغراب ،ع 2010،شتاء 2018، بيروت ،لبنان .
15- عبد الرزاق مصطفى ،تقديم حلمي عبد الوهاب ،تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري واللبناني للنشر والتوزيع ،د ط 2010.
16- عبد الرحمان طه ،فقه الفلسفة ،الفلسفة والترجمة ،المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان ،ط 1 1995.
17- عاطف احمد ،نقد العقل الوضعي ،دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود ،تقديم إبراهيم فتحي ،دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ،د ط ،1980.
18- غانم محمد، كرومي أحمد، الفلسفة- الذاكرة، المؤسسة،وقائع الملتقى وهران، 14-15 أكتوبر 2002، منشورات crasce، د ط.