المجلد : 11 / العدد : 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

# القول الفلسفي من حضيض التقليد إلى آفاق الإبداع
# طه عبد الرحمن المنظر والأنموذج
# The philosophical saying from the bottom of tradition to the horizons of creativity
# Taha Abdul Rahman Al - Manar and the model

نادية درقام * أستاذة محاضرة (أ)، قسم الفلسفة، جامعة وهران2.


| تاريخ الإرسال: 2019/05/12 | تاريخ القبول:2019/05/22 | تاريخ النشر: 2019/09/29 |
|---|---|---|



**ملخص:**

اتخذ طه عبد الرحمن موقفا سلبيا من القول الفلسفي العربي بسبب استغراقه في التقليد،فهناك هوة كبيرة بين القدرة على الترجمة والقدرة على الإبداع، وهكذا يسقط طه عبد الرحمن قناع التجديد و الإبداع على بعض المقلدة، الذين كرسوا التبعية للآخر.

يرى طه عبد الرحمن أن نحت المصطلح قضية مفصلية في تفعيل العقل العربي والإسلامي، فهو دليل على اشتغال النظر الذي ينتج فكر وفلسفة، يتمظهر في نظريات مصاغة باصطلاحات جديدة أساسها الإبداع الفكري ، وبهذا تمتلك الأمة نصها الخاص بها، أو ما يصطلح به طه عبد الرحمن "القول الفلسفي".


**الكلمات المفتاحية:** القول الفلسفي؛ التقليد؛ الترجمة؛ الإبداع؛


**Summary** :

Taha Abdel Rahman took a negative attitude from the Arab philosophical saying because of his obsession with tradition. There is a big gap between the ability to translate and the ability to create. Thus Taha Abdel Rahman drops the mask of renewal and creativity on the biting of imitations, who devoted subordination to the other. Taha Abdel Rahman believes that the term carving is a pivotal issue in activating the Arab and Islamic mind. It is evidence of the preoccupation of the view that produces thought and philosophy, which is manifested in theories shaped by new doctrines based on intellectual creativity. Thus, the nation has its own text," Philosophical saying ".


**Keywords :** Philosophical saying, Tradition, Translation, Creativity.

* نادية درقام، قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران2،

philo.rumi2015@gmail.com

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

نحن المسلمين والعرب خاصة لازلنا نواجه إشكالية التعامل مع الآخر الذي يمثله الغرب في ظروفنا الراهنة، هي إشكالية فلسفية بامتياز لها تمظهرات اقتصادية وسياسية واجتماعية، هذه الإشكالية لها جذورها التاريخية، حيث كانت إرهاصاتها الأولى مع حركة الترجمة التي عرفها المسلمين لفكر الآخر لاسيما الفلسفة اليونانية. بحكم أن العقل الإغريقي عرف بالتفكير الفلسفي وأنتج فلسفة تتجاوز انحصارها ضمن عرق أو منطقة، أو دين أو أي اعتبار آخر. لذلك كان طلب هذه الفلسفة من قبل المسلمين رغم اعتراض البعض منهم عليها بحكم أن الفلسفة الإغريقية هي منتوج لعقل وثني، وانفتاح المسلمين عليها سيؤدي بالضرورة إلى الخروج عن ملة الإسلام، هؤلاء البعض أسسوا لنزعة ترفض التعاطي مع الفلسفة ، بل إن الفيلسوف عندهم كافر، لكن رغم هذا الاعتراض ظهر الكثير من الفلاسفة داخل الفضاء العربي والإسلامي، وكانوا رواد للفلسفة الإسلامية انطلاقا مع الفيلسوف الكندي وصولا إلى الفيلسوف ابن رشد، هذه الفلسفة التي أثيرت حولها العديد من الإشكالات بين إثبات هويتها الإسلامية وقدرة العقل العربي والمسلم على التفكير الفلسفي، وبين أن هذا المسلم أقصى ما يصل إليه هو ترجمة الفلسفة الإغريقية وشرحها فحسب. إذا كانت هذه الإشكالية واجهت العرب والمسلمين وهم يعيشون حضارة إسلامية وهي في عنفوانها ما بالك والعرب والمسلمون يعيشون حالة تقهقر أمام الحضارة الغربية المعاصرة، هذه الحضارة التي ارتبط وجودها بإنتاج فلسفي ضخم أشرف على تطوير واقع الإنسان الغربي فكريا وسياسيا واقتصاديا، هذه الحضارة التي لازالت تمسك بزمام المبادرة الفلسفية إلى يومنا هذا.

هذا الواقع يثير الكثير من التساؤلات من قبيل: كيف تعامل المفكرون العرب في العصر المعاصر مع الفلسفة الغربية؟ ما هي انعكاسات التعاطي مع الفلسفة الغربية على واقع العرب والمسلمين اليوم؟ هل ساعد ذلك المفكرين العرب على إنتاج فلسفة عربية في مقابل فلسفة غربية؟ أم أن تعاطي هذه الفلسفة هو تكريس لتبعية فكرية كانعكاس لتبعية حضارية؟ أم أنها مرحلة انتقالية لابد منها؟ ماهي الهيئة الفكرية والحضارية المطلوبة أن تكون عليها الأمة الإسلامية ؟ هل هناك من قدم لنا حلا لهذه المعضلة؟

يشتغل الكثير من ممثلي الثقافة العربية الإسلامية على طرح مشاريع فكرية غايتها التخلص من التبعية الفكرية والفلسفية للآخر. ونرى أن مشروع طه عبد الرحمن الرافض للتبعية الساعي للتحقق بالاستقلالية من أكثر المشاريع تألقا من حيث وضوح الرؤية وتقديم حلول واقعية قابلة للبرهنة العقلية ذات حجاج منطقي تستحق المباحثة ،من هذا المنطلق سنحلل موقفه من التقليد وكيفية التحقق بالإبداع الفكري، ومن ثمة خروج الأمة العربية الإسلامية من التبعية للغرب. وهذا تكريسا منا لثقافة التحفيز على الإبداع ونشر الوعي بأهمية التحرر الفكري.

**2. موقف طه عبد الرحمن من القول الفلسفي العربي:**

**هاهو طه عبد الرحمن يخوض عباب بحر هذه الإشكالية ويواجهها كرجل من رجال الفكر الإسلامي القلة الذين وهبوا حياتهم لهذا المشروع الفكري والحضاري الضخم مستخدما مختلف المعاول، حيث**

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ساعده في هذا المجال اشتغاله باللغة والمنطق،واثبات مقدرة فلسفية في تناول مختلف القضايا سواء من حيث طبيعتها أو من حيث حلولها، و الأهم من ذلك التزامه بالعقيدة الإسلامية وهذا حال من يؤوي إلى ركن رشيد، فيحميه من مهالك الانزلاق في مهاوي الغيرية، وتجنب سقوط من اتبعوا أهوائهم وأطماعهم مهما بدت تلك الأطماع مزينة بمصلحة الأمة. فالهوية الإسلامية الأصيلة للمفكر المجدد طه عبد الرحمن ذو الرؤية التوحيدية، كما أن الجرأة الفلسفية التي تميزت بها طروحاته، وغيرته على واقع الإسلام والمسلمين. كل ذلك ساهم في صقل شخصية فكرية داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية لها موقفها الخاص من قضايا الأمة.

يعد موقف طه عبد الرحمن من القول الفلسفي العربي سلبي فهو يقول:" من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع النصوص إلا الذي وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون ن إنشائه، لا ن إنشاء غيره، ولا هو، على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئا يعزى إلى تصرفه، لا إلى تصرف غيره؟"[1]

3.خطورة التقليد على العقل العربي:

إن أخطر قضية واجهت العقل العربي هي حالة الركود و الذوبان في الآخر، فعندما نتحدث عن فلسفة غربية فنحن نتحدث عن فلسفة ساهمت في نهوض أوربا حيث أصبح التفكير الفلسفي الغربي رمز لحضارة تطورت في مقابل التراجع الحضاري للمسلمين والعرب، إذ تقهقر العقل العربي وأصبح عاجزا عن مجاراة النهضة الفكرية الأوربية. فهذا الموقف العاجز أدى إلى صدمة حضارية بذلك الفكر الغربي ومجتمعه. مما دفع بالكثير من ممثلي الثقافة العربية إلى السعي إلى محاكاة الواقع الأوربي الغربي المنطلق من الفلسفة الغربية بجميع تياراتها.

إذا كان طه عبد الرحمن يرى أن تقليد القول الفلسفي من طرف ممثلي الثقافة العربية ظاهرة قديمة وهي الفترة التي ربما كانت أحسن من حيث بروز العديد من الفلاسفة المسلمين. فما بالك بالفترة الحديثة التي هي أكثر انحطاطا مقارنة منها وبالتالي فإن التقليد سيبلغ أوجه مع المتفلسفة العرب المعاصرين، ما ينطبق عليهم مقولة يتبعون كل ناعق،بحيث يميلون مع كل ميل فلسفي مالته الفلسفة الغربية لذلك يقول:" انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين" يؤولون" إذا أول غيرهم، و" يحفرون" إذا حفر، و"يفككون" إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ و قد كانوا، منذ زمن بعيد، تومايين أو وجوديين أو شخصا نيين أو ماديين أو جدليين...مثله سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها.[2]

[1] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان،ط1، سنة 1999، ص 11

[2] المرجع نفسه، ص 12

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولم يقف طه عبد الرحمن عند هذا الحد من نقد هؤلاء المقلدين بل نجده في حالة تعنيف لهم مما يدل غيرته اتجاه الاستقلال بكينونة فكرية للأمة العربية الإسلامية، فهو يقول عنهم:" وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب " الانخراط في الحداثة العالمية" أو أنه ينهض بواجب "الاستجابة للشمولية الفلسفية"."[1] وهذه الحجج التي يقدمونها لتبرير تقليدهم هي مضروبة أساسا في بناءها الفكري، فهي مقولات مبتذلة محاطة بالزيف من جميع الوجوه.

إن التغريب الذي عرفه العرب والمسلمين منذ الحملة الفرنسية التي قادها نابليون، اتخذ في بدايته صورة التعاون بين المسلمين والغرب والانتفاع بعلم أوربا، ولكنه خلال قرن من الزمان، تحول إلى غزو فكري، يشكك في كل شيء وفقا لقيم الحضارة الغربية الوافدة.مما أدى إلى نشاط النزعة الرافضة للتعاطي مع فلسفة آخر والانفتاح عليها لأي سبب من الأسباب حتى وإن كنا بحاجة إلى سد الفراغ العلمي، هذا الفراغ الذي كان حجة للمنفتحين على الفلسفة الغربية. فالفراغ العلمي والتخبط الفكري كما يعيشه واقعنا العربي تظهره جليا سذاجة المنهجية التبريرية التي تدغدغ العاطفة لتنويم عنفوان العقل ومتطلباته القاسية.[2]

1.3التقليد وأزمة المنهج:

رغم التبريرات التي قدمها مناصرو الانفتاح، فإن هناك آثارا سلبية لهذا الانفتاح، خاصة وأن المنفتحين من المفكرين العرب على الفلسفة الغربية انقسموا إلى تيارات كامتداد للتيارات الغربية التي تنوعت مناهجها. يمكن أن نذكر بعض الآثار السلبية لهذا الانتفاخ، فنقول: إن ارتباط كل منهجية بحقبة معينة وفي مجتمع معين يعني نسبيتها وفقدانها للشمولية والتعميم، وبالتالي فإن نقلها وزرعها في غير أرضها، بشكل آلي، يصبغان عليها في البداية هالة الجدة، غير أن الافتتان بها لا يلبث أن يذبل ويتلاشى مخلفا الفراغ، فلقد حاول المفكرون العرب في العصر الحديث نقل وجودية هيدغر ثم وجودية سارتر، وكذلك جرت محاولات لنقل الوضعية الجديدة، وهي تمثل مرحلة متقدمة من الابستومولوجيا، ولم تستطع مثل هذه المنهجيات أن تتأصل وتنمو لأن الخلفية التي كانت وراء بروزها في الغرب لم تكن قائمة في أرض العرب. وهناك الآن محاولات لتطبيق أركيولوجيا ميشال فوكو على الواقع العربي فهل سيكون حظها أوفر من حظ غيرها من المنهجيات؟[3]

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] زيناتي جورج، رجلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1993، ص 97

[3] المرجع نفسه، ص 102

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

إن عدم براءة أي منهج وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه، فإننا نتجاهل كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده، وهذا سيقودنا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا.[1]

فقد عملت الفلسفة الغربية على تطوير مناهجها في التفكير مما أفرز أنساق وتيارات فلسفية عديدة شكلت العقل الغربي في تنوعه وكثرت إبداعاته في مقاربته لمختلف الإشكالات، لذلك قدم كل تيار موقفه الفلسفي النابع من أصالة العقل الغربي وتماهيه مع الإشكالات التي يفرزها الواقع الغربي. إن الحضارة الغربية هي حضارة النسبية، أي الحقيقة النسبية المحتاجة دوما لأن تكون موضع تساؤل ليصار إلى تصحيحها وتعديلها باستمرار.

من هنا فإذا كان الفكر الغربي يعيش تجربته فله أن يخطأ وتستمر حركته فيتبعها بالنقد وهذا حال أي فكر يتفاعل ذاتيا مع مختلف الإشكالات التي تواجه الفيلسوف، لكن المشكلة تكمن فيمن ينبهر بهذا الفكر الذي سيقع بالضرورة في اجترار أخطاءه، وليس هذا فحسب بل إن الفكر الغربي يعيش أزمات مختلفة مما يصعب المهمة أمام من يتبناه وذلك لأن مقومات التفلسف يفتقدها، فالذي لم يستطيع أن يعيش مخاض ميلاد الإشكالات التي تتناولها الفلسفة الغربية فهو لا محال لن يستطع أن يدرك فلسفيا الخلل الذي يقع فيه مختلف التيارات الفلسفية الغربية حين يضطر العقل الفلسفي أن يكشف عن قصور كل تيار في مقارباته الفلسفية، ولذلك فإن تأثر المفكرون العرب بهذه التيارات سينعكس على الفكر العربي في منطلقاته وتوجهاته وسيكرس الأزمات التي تعرفها الفلسفة الغربية أكثر. كما سيكون مدعاة للصراعات بين المفكرين العرب انتصار كل منهم للتيار الذي يتأثر به، وبهذا سيكون الفكر العربي صدى للفلسفة الغربية مدعاة للتأصيل النزعة التغريبية التي تخلق مدافعين عنها أكثر. مما يؤدي الصراع بينهم إلى الهدم لا البناء .

2.3مفاسد المقلدة الجدد:

يدقق كثيرا طه عبد الرحمن في مسألة التقليد ويتتبع آثارها ويكشف عن تفاصيلها لدرجة أنك لا تكتفي بذكر جزء من طرحه،إلا وتلح عليك الأجزاء الباقية على ذكرها، وكأن الرجل يطرح أفكاره كنسيج أو كالبنيان المرصوص، وهذه دلالة واضحة على أن للرجل مشروع منشغل به ويتتبعه لبنة لبنة، فهاهو يستخدم كل إمكاناته لتوضيح مفاسد تقليد النموذج الواحد."لقد كان من آثار هذا التقليد والتشبه أن استحوذ على العقول نموذج واحد من التفكير ضيق آفاق التفلسف أيما تضييق، وقلص إمكانات الإبداع تقليص، و توضيح ذلك أن الأسباب التعبيرية والسلوكية لهذا النموذج متعلقة بأمة بعينها في سياق اجتماعي وتاريخي بعينه، فلما نقل هذا النموذج الفكري المخصوص إلى أمم غيرها من دون مراعاة خصوصية هذه الأسباب ولا تنبيه المنقول إليهم على هذه الخصوصية، فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بواضيعه، بل أظهروا في ذلك

[1] المرجع نفسه، صفحة نفسها

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

من التفاني ما لم يظهروا في غيره، فحيث إنهم جهلوا أسباب هذا النموذج الموضوعية، عجبوا منه عجبا، فظنوه نمطا كليا لا ينقضه خصوص ولا يخرمه استثناء، وازدادوا بهذا الظن ميلا إلى النسج على منواله، والتمسك بأدنى تفاصيله، فكان أن انسدت في وجوههم انسدادا طرق استثمار ما بأيديهم من وسائل متميزة في التعبير و أنماط متفردة من السلوك، ولولا الافتنان بمنقول فلسفي مجهول الأسباب، لكان من شأن هذه الطرق أن توصلهم إلى وضع نموذج في التفلسف يضاهي، في سعته الإستشكالية وفي قوته الاستدلالية، النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلا أغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلزم غيره.[1]

### 3.3مفاسد المقلدة المتقدمين:

بسبب هذا التيه الذي يسقط فيه المقلدة الجدد من العرب والمسلمين في العصر الراهن ، نجد أن طه عبد الرحمن يؤكد على خطورة التقليد من خلال تجربة المقلدة القدماء، فيقول: "وإذا اشتبه أمر هذا التقليد في القول الفلسفي على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سبل القول والفكر،فإنه لم يشتبه قط على المتقدمين، ذلك أنه لم يفتهم إدراك الفروق بين قول جار على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قول جار لا يجري عليها كما فات المتأخرين، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان كما غابت عن أذهان هؤلاء."[2]

يستدل طه عبد الرحمن على نباهة أحد المتقدمين وهو الفيلسوف الصوفي ابن سبعين الذي أنتقد التقليد الذي وقع فيه ابن رشد في تقليده لأرسطو، علما أن ابن سبعين لم يكن الوحيد في نقده هذا بل نجد أن الكثير من ممثلي الثقافة الغربية يعتبرون ابن رشد مجرد شارح للفكر الأرسطي.في حين نجد الكثير من النقاد العرب المتأخرين يرون أن الفلسفة الإسلامية وصلت مع ابن رشد قمة الإبداع الفلسفي وربما يعود ذلك حسب رأي طه عبد الرحمن إلى أن "وما ذاك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغا فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون، فضلا أن يأتوا به."[3]

### 4.الفرق بين الإبداع والترجمة:

اهتم الكثيرين بالفكر الأرسطي، لكن لم يشتهر أي أحد منهم بعلاقته بأرسطو، كما اشتهر ابن رشد بهذه العلاقة التي أثيرت في تاريخ الفلسفة كإشكالية ذات أبعاد مختلفة تصب كلها في نقطة جوهرية أساسها التشكيك في موقف ابن رشد الفلسفي، فأرنست رينان سيعتبر " أن هذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية، و أن هذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية، وإن من الجهد الضائع استخراج نور منها لتفسير أرسطو، وذلك كما لو أريد الاطلاع على راسين بمطالعته في

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة 1995، ص 22

[2] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 11

[3] المرجع نفسه، ص 11

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ترجمة تركية أو صينية، وكما أريد تذوق الأدب العبري بالتوجه غلى نيقولا الليري أو إلى كرنليوس ألابيد."[1] كما يقول أرنست رينان:" ذاع صيت ابن رشد بين اللاتين لأمرين، لكونه طبيبا وكونه شارحا لأرسطو، بين أنه فخره شارحا أعظم من فخره طبيبا بمراحل."[2]، فرغم شهرة ابن رشد كشارح للفكر الأرسطي عند الكثيرين، فمثلا اشتهر ابن رشد كما وصفه دانتي في الكوميديا الإلهية بالشارح الأكبر لمؤلفات أرسطو."[3] إلا هناك من يتجاهل هذه الحقيقة، فالجابري يعتبر أن هذه المهمة التي سيقوم بها ابن رشد تعتبر بمثابة مشروع ضخم يمكن أن يصف بكونه ثورة علمية كلف ابن رشد بإنجازها." [4]

كما يضيف محمد مهران في مقال نشره في كتاب "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"، عنصر الإعجاب الكبير الذي يكنه ابن رشد لأرسطو إلى الحد الذي جعله في نظر ابن رشد مبعوثا من العناية الإلهية لتجسيد الكمال الأقصى للإنسان."[5]

فعلا نجد أن ابن رشد لا يخفي هذا الإعجاب، بل على العكس من ذلك فنجده لا يتردد على التصريح به في الكثير من المواضع، فهو يقول في أحد كتبه:" أن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه أن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم."[6]

إن القدرة على الترجمة و الشرح لا يعني أن هناك إبداع، لأن هناك هوة كبيرة بين القدرة على الترجمة والقدرة على الإبداع، لكن عموما فإن ظاهرة ترجمة نصوص الآخر إلى اللغة العربية ظاهرة قديمة، ولازالت متواصلة إلى اليوم.إلا أن طه عبد الرحمن يتخذ موقفا مغايرا لما هو سائد، على أساس أنه لا يوجد فرق على مستوى نقل النصوص إلى اللغة العربية قديما أو حديثا، فهو يرى أن هناك تمايز بين التجربتين القديمة والحديثة من عدة وجوه، إذ يقول:"أن التجربة الثانية للترجمة العربية مماثلة للتجربة الأولى التي عرفها أهل اللسان العربي في العصر العباسي الأول؛ وهذا باطل."[7]

---

[1] رينان أرنست، ابن رشد والرشدية ، تر: عادل زعيتر، دار الإحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1957، ص 69

[2] المرجع نفسه ، ص 24

[3] الجوهري محمد رونق عبد الكريم، الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، دار العلم، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة 1968، ص 293

[4] الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز الدراسات العربية،بيروت، لبنان، ط 1، سنة1998، ص 81

منسية مقداد عرفة، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ج 2، المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات العربية المتحدة،ط1، سنة1999، ص 28 [5]

[6] رينان أرنست، ابن رشد والرشدية ، ص 71

[7] عبد الرحمن طه ، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2006، ص ،ص،150،149

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يفند موقفه هذا فيقول :"وبيان بطلانه من الوجوه الآتية: أن تجربة الترجمة الأولى فعل اختياري صدر عن إرادة إثبات الذات وتحقيق إمكاناتها الواسعة، بينما التجربة الثانية انفعال اضطراري صدر عن غريزة الدفاع عن النفس وحماية حدودها التي ضاق نطاقها."[1]

هناك فرق كبير بين أمة تتفاعل مع الآخر وهي في حالة إثبات الذات و في حالة الدفاع عن نفسها، فشتان بين الحالتين،حالة القوة وحالة الضعف، فطه عبد الرحمن يرى أن المتقدمين من أهل العربية مارسوا تجربة الترجمة الأولى، وهم من موقع قوة، إذ شرعوا تأسيس هوية ثقافية وشخصية حضارية خاصتين بهم، بينما المتأخرون منهم يمارسون التجربة الثانية، وهم من موقع ضعف، إذ يستولي عليهم شعور حاد بتخلف مجتمعاتهم ولد فيهم عقدا نفسية تهدد هويتهم وشخصيتهم.[2]

كما يؤكد أن التجربة الأولى التزمت بمبادئ وأصول في تفاعلها مع نصوص الآخرين، يعكس قوتها وإرادتها الحرة في هذا الفعل عكس التجربة الثانية، فيقول:" أن تجربة الترجمة الأولى كانت تتخير النصوص التي ينبغي نقلها، بحيث لا تصادم القيم الأخلاقية التي تشعبت بها الروح الإسلامية، بينما التجربة الثانية تهافت على نقل كل النصوص، لا تبالي إن أضرت بالقيم الأخلاقية الإسلامية أو لم تضر بها."[3]

يقارب طه عبد الرحمن هذه المسألة من عدة زوايا أبرزها الزاوية الحضارية، فواقع الأمة في تجربتها الأولى لترجمة نصوص الآخر كان يختلف على واقعها في التجربة الثانية، فتطورها والقوة الحضارية التي كانت تتمتع بها في التجربة الأولى جعلتها تتعامل مع تلك النصوص بدون عقدة عكس تماما هيئتها في التجربة الثانية، و هنا يصرح قائلا: "أن تجربة الترجمة الأولى نقلت نصوصا أنتجتها حضارة غابرة ولو أن بعض آثارها باقية، في حين أن التجربة الثانية تنقل نصوصا تنتجها حضارة قائمة، بيدها أسباب صنع التاريخ الإنساني في هذا العصر.يترتب على هذه الحقائق أن درجة الاستقلال التي تمتعت بها التجربة الأولى لا تتمتع بها التجربة الثانية، وذلك من وجهين أساسيين: أحدهما أن التجربة الأولى كانت مبادرة بالفعل، إذ كانت مختارة ومستقوية ومنتقية، في حين أن التجربة الأخرى كانت رادة للفعل، إذ كانت مجبرة ومستضعفة ومرسلة؛ والثاني، أن الوصاية التي مارستها النصوص المنقولة على التجربة الأولى ليست بالقوة التي تمارسها بها هذه النصوص على التجربة الثانية، نظرا لكون الوصاية القديمة لم تساندها حضارة قائمة، بينما الوصاية الحديثة تفرضها حضارة غالبة، فضلا عن كون التجربة الأولى –كما ذكر- تتمتع بالمبادرة، في حين أن التجربة الثانية لا تتمتع بهذه المبادرة.[4]

---

[1] المرجع نفسه،ص 150

[2] المرجع ،الصفحة نفسها

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4] المرجع نفسه،ص،ص150،151

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

رغم هذا التفاضل بين التجربتين، إلا أن كلاهما ساهما في تكريس ظاهرة التقليد،لأن ظاهرة الترجمة حالت دون الإبداع الفلسفي حسب طه عبد الرحمن، فيقول:"السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة وتموت بين أيدينا، ألا و هو الترجمة! فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة."[1]

يتحكم في حركية الفكر العربي المعاصر عدة روافد يمكن حصرها في رافدين أساسيين أحدهما له علاقة بالموروث الثقافي والآخر له علاقة بالثقافة الغربية مجملا لاسيما المنتوج الفلسفي. فأصبح كل من الموروث الثقافي العربي والمنتوج الفلسفي الغربي المحددين الأساسين لبلورة رؤية حل لواقع الإنسان العربي المعاصر.

يتوقف على تحديد الموقف الفلسفي السليم من مسألة الموروث الثقافي للعرب والمسلمين من جهة ومن ثقافة الآخر من جهة أخرى مصير الإنسان المسلم المعاصر، وهذا لأن الهوية الفكرية هي المدخل الأساسي للتحقق بالاستقلالية التي تشكل الضمانة للنهوض بمشروع حضاري أنت صاحب المبادرة فيه. وحتى يملك المسلم اليوم زمام المبادرة عليه أن لا يتقوقع في ماضيه ويبقى يتشدق بموروثه الثقافي ويزهو بشعارات على أساس أنها الحل كرفع شعار الإسلام هو الحل دون أن يدرك أن الإسلام في حد ذاته يفرض على من يتبناه التحدي العلمي المعرفي الذي يستهدف الواقع بكل ضغوطاته وهذا يتنافى مع ترك الحاضر لأجل الماضي، كما يرفض رفضا قاطعا أن يستغل كشعار لأن من يفعل هذا يريد أن يحقق أهداف شخصية محدودة تضر الصالح العام. كما أن مجاراة مقتضيات الحاضر وتبني المشاريع الفلسفية الغربية لأنها مشاريع حداثية تواكب الأحداث المعاصرة.جعلت هؤلاء المنبهرين متغربين عن هوياتهم الحضارية. ولذلك فجل المشاريع الفكرية التي طرحت داخل فضاء الفكر العربي المعاصر سقطت في إشكالية وهمية خلقت صراعات استنزفت العقل العربي بين الانتصار للماضي والتقوقع فيه أو الانفتاح على الحاضر والتبعية للآخر، وحتى الذين حاولوا التوفيق بين الاتجاهين كرسوا نفس المشكل. في حين أن المطلوب هو أن يخوض العقل العربي تجربته الفلسفية. وذلك عندما يمارس التأمل والتفكر في قضايا الإنسان العربي المعاصر، ويواكب أزماته الراهنة. لاسيما في ظل التحولات السياسية والاجتماعية التي تعرفها المنطقة العربية، وهي لحظة تاريخية تطلب حلا فلسفيا يستغل فيه العقل العربي القطيعة في البنى الاجتماعية والسياسية والفكرية والدينية، وفي إعادة تشكيل الوعي الجمعي للقيم والتمثلات للشعوب العربية.

يسقط طه عبد الرحمن قناع التجديد والإبداع على بعض المقلدة، ويصفهم على نوعان، فيقول:"ومع هذا، نجد زمرة من أهله تدعي أنها استطاعت أن تهتدي في هذا التيه المهلك؛ وما هذه الزمرة إلا المقلدين من أبنائه؛ وهؤلاء ليسوا على خلاف الاعتقاد السائد، نوعا واحدا، وإنما نوعين اثنين:

[1] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 19

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أحدهما يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ولنسمهم "مقلدة المتقدمين"؛ والنوع الآخر يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين؛ ولنسمهم "مقلدة المتأخرين"."[1]

يكشف طه عبد الرحمن عن التلاعب الخطير بالمفاهيم الذي يقوم به كلا الصنفين من المقلدة، فالمتقدم يلبس الجديد مما أبدعه الغرب من مفاهيم على مفاهيم تراثية، و العكس يقوم به المتأخر فيلبس القديم بما استجد من مصطلحات ومفاهيم، فيعيشون وهم التجديد وهم في قمة التقليد، لكن بأشكال مختلفة،"فأما مقلدة المتقدمين، فيتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة كأن يسطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية أو مفهوم الأمة على مفهوم الدولة، أو مفهوم الربا على مفهوم الفائدة؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عملية توجيهية، لكنهم يقعون، من حيث لا يشعرون، في شرك الوعظ المباشر؛ وهكذا يصيرون، على التدريج، إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة.وأما مقلدة المتأخرين، فيتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، ومفهوم القطيعة على مفهوم الجب ، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، لكنهم يتعثرون، على خلاف ما يظنون، في القيام بشروطها؛ وهكذا، يصيرون، على التدريج، إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة."[2]

بعد هذا التدقيق الذي يقوم به طه عبد الرحمن باستخدامه للجهاز مفاهيمي الذي يعد من إبداعاته، كمصطلح المفاهيم المأصولة و المفاهيم المنقولة،يصل إلى نتيجة أن هؤلاء لم يعملوا على نحت مصطلحات جديدة ، بل لم يتجاوز عملهم حدود استبدال مصطلح مكان مصطلح آخر نحته غيرهم، إن كان قديما أو حديثا. لذلك يحسم طه عبد الرحمن أمره معهم فيصرح:"الظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه؛ ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه."[3]

يرفض طه عبد الرحمن التقليد لأنه يعكس كسل العقل وشلل الإرادة وهو مدعاة للذوبان في الآخر و الانبهار بما أنتجه من قول فلسفي وهو دليل على اندكاك الهوية الفكرية للمقلد التي تتمظهر في عدم القدرة على نحت المصطلح. من هذا المنطلق يحرص طه عبد الرحمن ويولي الأهمية الكبرى لاستثارة قضية تقليد المتصدين للفكر والفلسفة في الأمة العربية الإسلامية لما أنتجه الغرب من قول فلسفي و

[1] عبد الرحمن طه، روح الحداثة، ص 11

[2] المرجع نفسه، ص،ص 11،12

[3] المرجع نفسه، ص 12

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الأخطر من ذلك شغلهم الدائم على ترسيخ فكرة قدرتهم على الإبداع كأنه حكر عليهم، والعجز المطلق للعقل الإسلامي على الإبداع.

5.أسباب التقليد وآلية دفع شروره:

لا نجد طه عبد الرحمن يتحدث عن التقليد ويذم المقلدة داخل الفضاء العربي من منطلق العقدة. بل يحلل أسبابه بشكل علمي ويقدم البينة ، وهذا ما يجعله يستطيع أن يقدم حلا، لا يمكن لأحد أن يناقشه إلا إذا امتلك أدوات معرفية ومنهجية علمية تؤهله إلى أن يقرأ النص الطهاوي، وإلا سيقع في لبس كبير يؤدي به إلى مجافاة الحقيقة.

يعرض طه عبد الرحمن قضية التقليد على علم المنطق وعلم اللغة، فيصل إلى معرفة سبب وقوع المتصدين للفلسفة العربية،فانطلاقا من أن القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة و أن عبارته تتوسل بإشارته،فهو الذي أدى بطه عبد الرحمن إلى أن يفسر "أن السبب في التقليد الذي بالفلسفة العربية كلها هو اعتقاد أهلها أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي."[1]

إن هذا اللبس الذي وقع فيه المقلدة بين الإشارة والعبارة، الذي يجب رفعه "لأن الخروج من هذا التقليد لا يكون إلا بتعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول والكشف عن آثارها في عباراته حتى إذا علم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، لزمه صرفها واستبدال ما يضاهيها عنده مكانها.[2]

تنبه المفكر المجدد طه عبد الرحمن إلى مسألة دقيقة تعد من مفاتيح النهوض الفكري للأمة الإسلامية على اعتبار أن كل أمة يميزها لسانها عن الأمم الأخرى ويحفظ كينونتها الفكرية، لذلك يعتبر نحت المصطلح قضية مفصلية في تفعيل العقل الإسلامي والعربي،لأن نحت المصطلح هو دليل على اشتغال النظر ، والنظر لا يشتغل مع انعدام الاهتمام بمختلف القضايا التي تحتاج إلى تأمل ونظر الذي ينتج فكر وفلسفة خاصة بذلك العقل الذي قدر قيمته من خلال الثقة في إمكاناته ، هذا التقدير الذاتي يؤدي إلى إفراز نظريات مصاغة في اصطلاحات جديدة جدتها نابعة من جدة التنظير أي الإبداع الفكري، وبهذا تمتلك الأمة نصها الخاص بها، أو ما يصطلح به عند طه عبد الرحمن القول الفلسفي، فيكون القول الفلسفي يعكس نهضة الأمة التي تأبى التقليد والبقاء عند حدود اجترار ألفاظ و عبرات الآخر وتؤكد على تحجر المصطلح عند حدود إبداعات الآخر.

يشير طه عبد الرحمن إلى وضع الأمة الذي لا يحسد عليه من حيث مختلف الإشكالات التي تتخبط فيها في مستويات متعددة، فإذا كانت على المستوى المادي بارزة بحكم شخوصها المادي، فإنه على مستوى المعنوي فهي جد معقدة خاصة فيما يخص الهوية الفكرية للأمة، طه عبد الرحمن يؤكد على

[1] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص14

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وجود ما ينعته بفتنة مفهومية كبرى حين يقول:"من ذا الذي ينكر أن المجتمع المسلم يكابد من التحديات المعنوية مقدار ما يكابده من التحديات المادية؛ ويتصدر التحديات المعنوية ما يواجهه من تيه فكري متمثل في فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا نفتأ نتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبط في معاقدها ومغالقها، بل في متاهاتها وأحابيلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها؛ والواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره،حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه.[1]

إن نقل مفاهيم معينة ذات دلالة محددة في إطار محدد، إلى واقع مختلق يخلق بلبلة منهجية لا يمكن أن تقود إلا إلى الكثير من الإبهام. كان سقراط دوما حين يختلف مع مناقشيه يبدأ أولا بتحديد المفاهيم، ذلك أن عدم مثل هذا التحديد يقود إلى الإبهام والتشويش.

يرى طه عبد الرحمن أن دفع شرور التقليد لا يتم "إلا مع الوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين، إلى التقليد من حيث أردنا الخروج منه، وإنما بطلب طريق غير التفلسف، ولا عن طريق غيره إلا العلم،فيتعين علينا أن ننظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصدا ووصفا وشرحا، أمر الفلسفة عندنا، على خلاف المشهور، ليس قولا فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى، ولم يسعنا إلا أن نسمي هذا الطريق "فقه الفلسفة"."[2]

يستفز طه عبد الرحمن العقل العربي بطروحاته المتعددة التي تعكس نباهة وهمة عالية لهذا المفكر المجدد ولعل من أهم الطروحات التي تتكفل بإيقاظ هذا العقل العربي وتوقيف المقلدة الذين ينزون ضمن فضاءه،الحل الذي جهد من أجله الدكتور طه عبد الرحمن ألا وهو ما يعرف ب " فقه الفلسفة". فهو يقول: "فإن فقه الفلسفة يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا. وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، و المتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلا أو ضدا، فإن وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غيره اختلال، فمتى علم المتفلسف العربي بهذه الأسباب، أصبح بمكنته التوسل بها في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح

[1] عبد الرحمن طه، روح الحداثة، ص 11

[2] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 13

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا أو قل، باختصار، إن فقه الفلسفة يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة."[1]

6.نظرية القول الفلسفي:

ارتأينا أن نسميها نظرية القول الفلسفي،لأن للرجل نظر في المسألة من عدة زوايا، سواء من حيث نحت المصطلح فلا نعرف أحد سبقه إلى ذلك،لا من حيث تركيب المصطلح من لفظين معروفين في حقل اللغة العربية سواء لفظ "القول" أو لفظ "فلسفة".أما من حيث المدلول فهو يتفرد بتقديم نظرية متكاملة يبدع فيها صاحبها انطلاقا من تفسير سبب التركيب الواقع في هذا المصطلح وصولا إلى أقصى نقطة تصلها هذه النظرية."فارتضينا أن نخرجه إلى القارئ باسم "القول الفلسفي" بسبب ما استجد من حاجتنا إلى استخدام لفظ "العبارة" في معنى أخص، و هو المقابلة بلفظ " الإشارة". وأيضا بسبب ما تمتع به لفظ " القول"، في الاصطلاح، من غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام- على خلاف "العبارة" التي غالبا ما تدل على الجانب المضموني منه- فضلا عن أنه أطلق على جميع أقسام الكلام بلا استثناء: فالقول بغير تركيب قول، قول بتركيب بسيط قول، قول بتركيب التركيب قول ، علما بأن الأول هو اللفظ، و الثاني هو الجملة، والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه " النص"."[2]

يواصل تحليله اللغوي والمنطقي للمصطلح، فبعدما وضح معاني لفظ القول،وقف على لفظ فلسفي، متوخيا في ذلك الدقة العلمية في بناءه الفلسفي لهذه النظرية."فليس كل لفظ لفظا فلسفيا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم ولا لفظ سواه، ولا كل جملة جملة فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية بحق هي التعريف ولا جملة غير، ولا كل نص نصا فلسفيا، وإنما الفلسفي بحق هو الدليل ولا نص عداه.[3]

ولما كان طه عبد الرحمن حدد سبب التقليد وكيفية الخروج منه انطلاقا من تعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي.على أساس "أن القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة و أن عبارته تتوسل بإشارته."[4] يحمل نفسه تبيان ذلك كله، فيقول:"أخذنا على عهدتنا أن نهض بهذا الواجب، حتى نكون أهلا لهذا الفهم، فنتقصى ما أمكننا ذلك هذه المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي الثلاث: مفهوما وتعريفا وتدليلا، مستخرجين على قدر الطاقة صفاتها وكيفياتها وضوابطها التي تأتي من جهتها للمتفلسف العربي مساوئ التقليد.[5]

---

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص24

[2] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص13

[3] المرجع نفسه،ص،ص13،14

[4] المرجع نفسه،ص 14

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

**1.6مراتب القول الفلسفي:**

هناك ثلاثة مراتب للقول الفلسفي،بحيث تتعدد هذه المراتب على حسب تنوع الإشارة، و هي مسألة أبدع فيها طه عبد الرحمن وعنها يقول:"ولعلنا،في هذه الطور من تقصينا، بلغنا مرادنا في تحديد نوع الإشارة التي تختص بها كل رتبة من هذه الرتب، فإشارة المفهوم إضمار، وخصصنا الإشارة الإضمارية باسم "القوام التأثيلي" للمفهوم الفلسفي، أما إشارة التعريف، فهي اشتباه، وسمينا الإشارة الاشتباهية باسم"القوام التمثيلي" للتعريف الفلسفي، وأما إشارة الدليل، فهي مجاز، وأطلقنا على الإشارة المجازية اسم "القوام التخييلي" للدليل الفلسفي.[1]

يواصل طه عبد الرحمن توضيح نظرية القول الفلسفي بإبداع ملفت،فبالإضافة إلى تمايز القول الفلسفي من حيث مراتبه الإشارية، فإنه يطرح فهما خاصا لعلاقة القول الفلسفي بالزمان ويخالف في هذا ما هو مألوف ، لا من حيث اختصاص كل مرتبة إشارية بزمن معين ، وكذلك في خصوص العلاقة بين القول الفلسفي والزمان، والتي به سيساعد في حل إشكالية التقليد، وعن ذلك يقول:" بينما نحن نقلب نظرنا في إشارية القول الفلسفي ونتأمل فيما يجمع بين أنواعها أو يفرق بينما، تأكد لنا أن القول الفلسفي موصول بالزمان أيما وصل، لكن ليس يخترقه كما يخترق كل ما يمضي عليه، فيتقادم ويبلى ثم يفنى- فهذا الوصف لا يخص القول الفلسفي في شيء – وإنما يقيم فيه كما يقيم المعنى في اللفظ أو تجوزا كما يقيم المعنى المتحيز في حيزه، والزمان الذي يكون بهذا الوصف لا يأتي إلى القول الفلسفي إلا من الإشارية التي فيه، فكل نوع من أنواع الإشارة المذكورة يولج فيه لونا من ألوان الزمان المعلومة: فالإضمار المقارن للمفهوم يدخل فيه الزمان الماضي، إذ لا يضمر إلا ما مضى الإخبار به وسبق العلم به، فصار متعارفا مشتركا لا يحتاج فيه إلى تصريح، ولذلك سميناه تأثيلا؛ والاشتباه المقارن للتعريف يحمل إليه الزمان الحاضر، إذ التعويل في المثال المضروب على هذا التعريف ليس على ما مضى من وجوه التشابه فيه، وإنما وقت الاستعمال وأملاه مقتضى الحال، ولذلك سميناه تمثيلا، والمجاز المقارن للدليل ينقل ما حضر منها عليه الزمان المستقبل، إذ ينتهض العقل مترقيا عن وضعه الخالي لكي يسرح في آفاق الإمكان، قريبه وبعيده، ولذلك سميناه تخييلا.[2]

يرفع طه عبد الرحمن التقديس على المنتوج الفلسفي، من منطلق أنه يخترق الزمان ويحافظ على صلاحيته،وهذا الموقف الفكري الجريء يؤكد دعوته إلى رفض التقليد لأن لكل زمان قول فلسفي، وعلى هذا الأساس لكل أمة قولها الفلسفي، يقول:"ولا تعجب لرأينا هذا في زمان القول الفلسفي، وأعجب للرأي المشهور القائل بأن الفلسفة تخترق الزمان وأعجب لنظيره القائل بأن الفلسفة تخترق المكان كما لو كانت الفلسفة تنافس التنزيل من فوق السماوات في مخاطبة الأجيال من فوق الزمان ومخاطبة الأقوام من فوق المكان، كل ذلك لترسيخ الاعتقاد في العقول بأن معاني الفلسفة لا تبلى ولا

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] المرجع نفسه، ص 15

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تفنى حتى قيل فيها، الفلسفة الخالدة وبأنها لا تحدها حدود ولا تلزمها قيود حتى قيل فيها الفلسفة الكونية."[1]

هذا ينطبق على كل أمة وليس في خصوص الأمة الإسلامية فقط، وهذا لأنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتفرد بالفلسفة دون غيره ، لأنه ممتنع في حق الفلسفة أن تحصل على الكونية الخالصة، بسبب موانع علمية واقعية يقدمها طه عبد الرحمن، فيقول:" إن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول التداولي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو قل "الكونية المجردة،"لأن هذه الكونية توجب وحدة النظر العقلي وخلوص القول الفلسفي وجمعية الحقيقة الوجودية، وحتى لو قدرنا أن الفيلسوف يحصل في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجردة، نظرا لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بواسطة اللسان الخاص الذي استبطن بنياته وقواعده، والراجح أن هذه البنيات والقواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف بينه وبين الكونية المجردة.[2]

يفصل مسألة أخرى لها علاقة بالقول الفلسفي،وهي مسألة تظهر شدة الوعي الذي يتمتع به طه عبد الرحمن وتؤكد على تحرره لأنه ينشد الحرية، ويدعو إلى تحرير القول الفلسفي، فيقول:" فحقيقة التحرير للقول الفلسفي هو أن تستبدل، مكان قيد هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي لا يورثك إلا التبعية لغيرك، قيدا هو عبارة عن تسجيل لمأصول فلسفي يورثك الاستقلال برأيك، أي أن تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد على تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قل، على أبين وجه، هو أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية، فهل يخطر على البال أن لفظا عربيا، على بساطته وانتشاره، يحمل هذه الحقيقة الجليلة، وهي: أن الحرية كتابة والكتابة حرية! وهل اللفظ مستودع لما خبرته الأمة طويلا وتأملته بعيدا وحصلت فيه فهما خاصا، ثم دمغت به اللغة دمغا.[3]

لا يسع هذا المقال أن يفصل نظرية القول الفلسفي لمبدعها المفكر المجدد طه عبد الرحمن، ولذلك ندعو للاطلاع عليها من خلال كتبه لاسيما كتاب فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل.

7.طه عبد الرحمن بين الإبداع والتقليد:

يبدو أن طه عبد الرحمن حمل هم الأمة في انتكاستها الفكرية، إذ لا نجد كتاب من كتبه يخلو من الإفصاح عن هذا الهم الذي دفع به أن يتبنى مشروعا استنهاضي عنوانه العريض رفض التقليد والاستقلال بكينونة فكرية طابعها الإبداع. هذا التحرر الذي تميزت به الكتابة الطهاوية ستدفع بمناهضين للتحرر بانتقاده ونعته بالمقلد خاصة لأنه يتمسك بالتراث ، لذلك يقول:"ولما كنا قد خالفنا عادة التقليد السائدة، وأبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل التراث إسلامي العربي، قاصدين استثمارها

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] عبد الرحمن طه، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، سنة 2012، ط 1، ص 44

[3] عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 17

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

في توصيف وتحليل الآليات المنطقية والأدوات المنهجية التي استعملها علماء ونظار المسلمين في إنشاء مضامين هذا التراث، أجاز بعض مقلدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلدة المتقدمين الذي يمحون المنقول ولا يستثنون، وما ذلك إلا لأن دأب المقلد في الدفاع عن تقليده هو اتهام مخالفه بالتقليد الذي يضاده.[1]

لم نجد في يوم من أيام أن طه عبد الرحمن ينكر اهتمامه بالتراث، إذ يصرح:"لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث، طلبا لإظهار ما عظم من مزاياه و لتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيمانا منا بأن التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلابا.[2] وبهذا التصريح يكشف عن أهمية الاشتغال به، وهذا ليس مدعاة للتقليد، بل أعتبره واجبا عليه لما لحقه من تشويه."وقد أفنينا قسطا من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، فما كان يجب أن يعظم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير نحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة،ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقترن كأنما هم يتنافسون في تثبيط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم، أولا يعملون أنهم لا يعظمون بالتنكير للتراث ولا يظهرون بالقدح في أهله؟...و لما شاهدنا ما شهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وَقَرَ في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام و عن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث كما تقع على من تيقن بوجود مضرة و أوتي من الوسائل ما يقدره على دفعها عن نفسه وعن غيره،وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه.[3]

وربما نعت كل مهتم بالتراث بالمقلد، يعد من باب إدخاله تحت العقدة وبالتالي وبحجة الابتعاد عن التقليد يعرض عن اهتمامه بالتراث، و لذلك نجد هناك من يدفع بقطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي، وهؤلاء هم من تحدث عنهم طه عبد الرحمن."لقد كان ومازال بعض الباحثين في محيطنا الجامعي يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي العربي- لاعتقاده أن هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحداثة- وإما إلى إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث- لاعتقاده أن هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحداثة- وهذان الموقفان، وإن كانا في ظاهرهما متفاوتين، فإنهما على الحقيقة يفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي: إخراج المتلقي العربي من التعلق بتراث من صنع أمة سواها.[4]

---

[1] عبد الرحمن طه، روح الحداثة، ص، ص،12،13

[2] عبد الرحمن طه،تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، دون سنة، ص 9

[3] المرجع نفسه، ص 11

[4] عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، سنة 2002، ص19

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يعود سبب إعراض طه عبد الرحمن على هؤلاء، بل سيعمل على دحض أقوالهم بإتباعه منهج جديد في التعاطي مع التراث لم يعهدوه. "في حين كنا ومازلنا من جانبنا ندعو، علة عكس هذين الموقفين الظاهر تفاوتهما، إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فصرنا، بسبب ذلك، ننعت بالدعوة إلى القديم، بينما صار أصحاب هذين الموقفين ينعتون بالدعوة على الجديد، مع أننا كنا نتوسل في دعوتنا هذه بوسائل- مفاهيم وطرائق- تضاهي في قوتها المنهجية وسائل هؤلاء أن لم تتعدها جدة ودقة، لأن مستندنا فيها لم يكن قط مستنبطات النظر التقليدي العتيق، وإنما كان مستجدات البحث المنهجي الصريح.[1]

لم يكن اشتغاله بالتراث هو السبب الوحيد لنعته بالمقلد، بل حتى تفاعله مع الفلسفة الغربية ، فقد نقده البعض لترجمته التأصيلية ل " الكوجتيو"، فرد عليهم بطرقه العلمية المعهودة وفصل ذلك في كتابه" فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل.وبين مخالفتهم لعدة قواعد من مثل القاعدة النحوية، الخطابية، التناظرية، التداولية، الفلسفية.

انتفاضته على التقليد شملت كل ما لحقه التقليد دون استثناء، لاسيما الخروج عن ما ألفه المتصدين للفلسفة العربية الحديثة. وهذا ما يقر به هو نفسه:" كما سعينا إلى ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن طريق الذي يتبعه فيها الكتاب العرب المعاصرين.....فمعلوم ان الكتابة الفلسفية العربية الحديثة طغى عليها الاهتمام بالوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية، حتى كادت بعض إنتاجاتها لا تتميز في شيء عن نظائرها في الكتابة التاريخية العربية.....أما نحن، فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجده إلا مقضيا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف، ذلك أن الفلسفة والتاريخ، شئنا أو أبينا، شعبتان في المعرفة متعارضان....لذا، وجدنا أن المسؤولية منوطة بنا لأن نسهم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعا في هذا الأمر، وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أمَّها كبار مفكري الإسلام، ألا وهي الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتبار المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها.[2]

هذه المزاوجة بين الفلسفة والمنطق، هي ضرورة معرفية، ويرد على من يرى أن هذه الفكرة لا تجديد فيها لأن هناك من سبقه إلى ذلك وهي الوضعية المنطقية، لكنه يوضح أن الأمر على خلاف ذلك تمام ، حين يقول:"وإذا قيل:"إن مبدأ ازدواج الفلسفة بالمنطق إنما هو عين المبدأ الذي تدعو إليه الوضعية المنطقية"، فإننا نقول: إن غرض هذه النزعة المعاصرة هو قطع دابر الفلسفة وإبدال المنطق مكانها، بينما مقصودنا، على العكس من ذلك، هو ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بيننا بإحكام مسالكه،حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها ولا نندفع في الكلام بغير حساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا ولا

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[2] عبد الرحمن طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة1998، ص17

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التداعي إلى بناءاتها ولا الفساد إلى استنتاجاتنا، كما رسخت قدمه عند المتقدمين من مفكري الإسلام بفضل تمسكهم بالآلة المنطقية، حتى إنه لا سبيل إلى فهم إنتاجهم الفلسفي من غير الإحاطة بآليات البناء المنطقي لهذا الإنتاج.[1]

يشيد طه عبد الرحمن باختياره لهذا النمط من الكتابة ، خاصة و أنه تمرس على تعاطي المنطق واللغة وتدريسهما كمتخصص مبدع في هذا المجال.و لأن كل منهما يعد معول أساسي من أجل التحقق بالإبداع لاسيما في التفلسف، فيستطيع بذلك أن يبدع قولا فلسفيا، وذلك عل المستوى النظري والعملي. وهذا ما تحقق بالفعل.فتركنا التأليف في هذا المضمار لغيرنا و آثرنا الكتابة المنطقية الاجتهادية أو قل إن شئت الإبداعية، ولما كان اختصاصنا الأخص هو:" العلاقات بين المنطقيات واللسانيات"، فقد اشتغلنا سنوات عدة بتجديد النظر في مسائل مخصوصة من هذا الباب، غير مكتفين بعرض ما تقرر من النظريات العلمية أو ما نشأ من آراء فلسفية.[2]

إذا كان إبداع طه عبد الرحمن من حيث اكتساب معاول معرفية ومنهجية متطورة، فإن انشغاله بمختلف القضايا، لاسيما تلك التي تحافظ على هوية الأمة العربية الإسلامية الفكرية والعقائدية، كان يقف على رأس همومه، ويرى نفسه مسئول على الإسهام في نهضة أمته إذ يصرح:" غرضنا في هذا الكتاب هو بذات أن نساهم في بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي تجب في تيقظ هذه اليقظة الدينية، وتتولى هذه المساهمة النظر في صنفين اثنين أساسين من هذه الشروط، يدخل أحدهما تحت مسمى "التجربة" والآخر تحت مسمى "التعقل".[3]

ونفس المبدأ يتبناه مع جميع القضايا التي اهتم بها، وهو رفع اللبس الحاصل بسبب هؤلاء الذين تعاطوا معها بدون الالتزام بالشرائط العلمية والموضوعية. "ولا يقف إسهامنا عند حد التركيز على أهمية طرف التجربة وطرف التعقل في استيفاء شروط التيقظ ببيان كيف أن التجربة تمد " اليقظة الدينية" بأسباب التكامل التي تجمع بين اتجاهاتها وتؤلف بين عناصرها، وكيف أن التعقل المبني على التجربة الإيمانية يمدها بأسباب التجديد في الفكر توليدا وترتيبا.إذ لو كان الغرض الوقوف عند هذا الحد لما أقدمنا على إخراج هذا العمل، على ما قد يأتي به من الفوائد على مستوى التوعية النظرية بإشكال "اليقظة"، لأن الأقوال كثرت والادعاءات استفحلت مع اختلاط معايير التميز وضوابط الاختيار بينها، وآن الأوان لأن نحاسب المتكلم في شؤون العقيدة على مدى انطباق ما يقول على سلوكه ومدى استحقاقه أن يكون قدوة فيما يقول.[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص18

[2] المرجع نفسه، ص،ص16، 17

[3] عبد الرحمن طه،العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، سنة1997، ص،ص9، 10

[4] المرجع نفسه، ص 10

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هاهي قضية أخرى يتناولها طه عبد الرحمن بمنهجه تجديدي الخاص ، فالأخلاق من مجالات الدقيقة جدا على مستوى التنظير لأنها ستنزل في سلوك الإنسان ، وهي التي تواجهنا في كل مكان، لذلك فالاشتغال بها ليس بالأمر الهين ، وكالعادة يعمل طه عبد الرحمن على رفع اللبس وطرح البديل علميا، فيقول:" وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة، لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من "الأخلاقية"، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه.[1]

يفسر الخلط الذي وقع للمنشغلين بالأخلاق سببه يعود إلى فصلها عن الدين،"لذلك ترانا نأتي من جانبنا بجواب أخر على هذا السؤال الدقيق، فنقول بأن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت، في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت في معانيها ومتأرجحة لا يستقر بها قرار ومتذبذبة لا تقيم على حال، وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكن إلا مجال " الدينيات".[2]

8. خاتمة:

استطاع هذا الرجل أن يثابر ويجهد ويجتهد ليحقق الأنموذج الذي يحتذى به، فرفضه للتقليد لم يبقى عند حدود الذم وحسب،أي من باب التشنيع الغير مبرر، ولأنه رجل يحظي بروح المسؤولية، فقد أضنى عمره متصديا لهذه المسألة الخطيرة التي سرت في نفوس الكثيرين من الذين نصبوا أنفسهم كعلماء وفلاسفة هذه الأمة، فهو الذي دعا إلى رفع التقليد على كاهل هذه الأمة بل على كل إنسان في هذه المعمورة، واستخدم كل الوسائل لتحقق بذلك.فكان بالفعل المنظر للإبداع والمتحقق به، فهو المجتهد المجدد الذي خرق حجاب وقف الاجتهاد الذي حكم به على هذه الأمة ، ليس فقط في قضاياها الشرعية الفقهية فحسب، بل حتى في قضاياها الفكرية والفلسفية. وهو بهذا يعطي دفعا كبيرا لناشئة هذه الأمة على الانخراط في خط الاجتهاد من أجل ديمومة الإبداع.

9.قائمة المراجع:

1- الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز الدراسات العربية،بيروت، لبنان، ط 1، سنة1998

2- الجوهري محمد رونق عبد الكريم، الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، دار العلم، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة 1968

[1] عبد الرحمن طه،سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة2000، ص 14

[2] المرجع نفسه، ص25

المجلد: 11 / العدد: 02 / الشهر: سبتمبر السنة: 2019 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

3- رينان أرنست، ابن رشد والرشدية ، تر: عادل زعيتر، دار الإحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1957

4- زيناتي جورج، رجلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 1993

5- عبد الرحمن طه ، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2006

6- عبد الرحمن طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة1998

7- عبد الرحمن طه، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط1، سنة 2012

8- عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة 1995

9- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، سنة 2002

10- عبد الرحمن طه،العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، سنة1997

11- عبد الرحمن طه،تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، دون سنة

12- عبد الرحمن طه،سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، سنة2000

13- عبد الرحمن طه،فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان،ط1، سنة 1999

14- منسية مقداد عرفة، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ج 2، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة،ط1، سنة1999.