إشكالية النص الفلسفي في الفكر العربي بين تقديس الموروث وواقعية التغريب
قراءات معاصرة

The problem of the texte philsophi in the arab thought between the sanctity of inheritance and the realism of westernization contemporary readings

علاق الصديق[1]
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
alsadik.alak@univ-saida.dz
أ.د حفيان محمد
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
hafiane2010@yahoo.fr

تاريخ الوصول 2019/11/16 القبول 2020/10/06 النشر على الخط 2021/03/15
Received 16/11/2019 Accepted 06/10/2020.Published online 15/03/2021

ملخّص:

يبقى الوصول إلى فلسفة تحمل تطلعات النخب العربية وتعبر بحق عن آمال الشعوب الإسلامية حلم جميع المثقفين العرب، وهذا لن يتأتي إلا بتكاثف النخب العربية على اختلاف توجهاتها الدينية والثقافية بغية الاستلهام العقلاني من مخلفات الحضارات المعاصرة والسابقة بما فيها تراثنا الإسلامي الغني بكل ما من شأنه إعادة بعث قاطرة الوعي الحضاري لدى شعوبنا المنهزمة، ولهذا تمحورت الاشكالية حول القراءات المعاصرة للنص الفلسفي وعلاقتها بالأبعاد العلمية والايدولوجية والعلمية وحتى السياسية وتأتي أهمية هذا البحث في كونه يقدم رؤى علمية ومنهجية تستند إلى بعدين جوهرين الأول يتمثل في مقوماتنا التراثية خاصة القرءان الكريم و السنة النبوية، والجوهر الثاني في ما جادت به قريحة مفكرينا على اختلاف مشاربهم الفكرية وحتى الايدولوحية، وإعطاء الفرصة للجميع دون إقصاء لأن قوة وثراء النص الفلسفي العربي تكمن في تعدد واختلاف قراءاته، وهذا طبعا بتوحيد الجهود على مستوى المعاهد والمؤسسات خاصة الأكاديمية منها مما يسمح لنا بالتحديد الجيد لموضع الداء والاختيار الأمثل للعلاج الإجرائي لحال الفلسفة العربية ومنه لأزمات الأمة.

الكلمات المفتاحية: التراث ـ المنهج ـ الايدولوجيا ـ الاستغراب ـ الاستشراق ـ الابداع .

Abstract:

Contemporary Islamic philosophy return to the intellectual dynamism that was the hallmark of the Islamic scholarly tradition The strength and temptation of the Arabic philosophical text lies in the multiplicity of different readings, and this, of course;It remains to arrive at a philosophy that bears the aspirations of the Arab elites and truly reflects the actions of Islamic peoples.I wanted rational inspiration for the contradictions of contemporary and past civilizations Enjoy in our triple elements, especially the Holy Quran Domains have an ideology thinking about different intellectual projects And give the opportunity to all without exclusion; Because Guo and you see victory, his Arabic philosophy is in the multiplicity of different reading ,Which allows us to determine the exact location of the disease and the optimal choice of procedural treatment for the state of Arab lineage and from it the crises of the nation arab.

Keywords: contemporary readings – westernization – inheritance — scholarly tradition .

[1] – المؤلّف المرسل: علاق الصديق البريد الإلكتروني: alsadik.alak@univ-saida.dz

1 مقدمة:

عندما نتحدث عن النص الفلسفي العربي أو عن الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يعني أننا أمام إشكالية جوهرية كبرى، من ضمن مجموعة إشكاليات متعددة شملت أيضا الأدب والشعر النحو.....سماها الجابري بإشكالية التراث، افرد لها الكثير من أبحاثه وأعماله العلمية والأكاديمية كما أن التراث من جملة القضايا التي تناولتها الدراسات والمناقشات العلمية، سواء العربية أوالغربية منها، نظرا لما يكتسيه من أهمية في بلورة الوعي بالحاضر والتطلع الجيد والمستنير للمستقبل ولهذا نجد أن مختلف الدراسات المعاصرة للفلسفة الإسلامية شملت اغلب الجوانب الأساسية لتراثنا الفلسفي لا لكونها تختلف عن بعضها في المنهج والرؤية بل لأنها تجاوزت مصطلح الدراسة والبحث الوثائقي إلى الوعي التأويلي للمقروء وجعله محايث لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي، وهي ضرورة ملحة أملاها عليها راهن الأمة العربية، وفي خضم هذا الكم الهائل من الدراسات والأبحاث العلمية تبلور السؤال عن مدا جديتها وأصالتها المعرفية، فهل نحن أمام إبداع فكري وفلسفي يضاهي ذاك الذي نورنا به العقل الغربي ؟ أم مجرد عملية اجترار وتكرار وترجمة ونقل لبعض المصطلحات والمفاهيم الفلسفية والفكرية من هنا وهناك؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان السؤال المطروح عن طبيعة المنهج العلمي المتبع في دراسة وفهم هذا التراث هل ندرسه من الداخل بآلياته ومفاهيمه الخاصة؟ أم لابد من الاستنجاد بمختلف المناهج العلمية الحديثة؟ ثم هل هناك خصوصية للمقدس(القرءان والسنة) في خضم هذه الحركة العلمية أم أن إخضاعه لآليات النقد والتحليل لا يضر بطباعه التقديسي ؟ .

ـ والسؤال المحوري والأهم إلى أي مدى يمكن أن يكون للقراءات المعاصرة للتراث دور في أزمة الإبداع لدى المثقف العربي؟ وهل من المعقولية تحميل الموروث الثقافي الغربي جزءا من إخفاقاتنا الحضارية ؟

2ـ تقديس التراث وهاجس الإبداع داخل المصطلح العربي:

لا يخفى على أحد أن مسألة التراث كان لها أهمية كبرى في مختلف المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، وقد نالت حظها الوافر من النقد والتحليل حتى أصبح مصطلح التراث بمثابة "الموضة " لكل من يريد الاشتغال على الفكر الفلسفي، فلقد استلهم إبداع الكثير من المفكرين العرب على اختلاف توجهاتهم الفكرية والايدولوجية، سواء إصلاحيين بداية من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أو الحداثيين على غرار محمد أركون، محمد عابد الجابري، فرح انطون، حسن حنفي ، محمد شحرور، نصر حامد أبوزيد ...وغيرهم.

فكان التراث بمثابة المصطلح الخصب الذي يوفر المادة العلمية الدسمة لمختلف أبحاثهم ومشاريعهم الإصلاحية أو الحداثية، والتي كانوا يهدفون من خلالها إلى إعادة بعث قيم الحضارة داخل المجتمع وردم الهوة الكبيرة بينهم وبين الآخر (الغرب) أو التقليل منها على الأقل، تجلى ذلك في ما عرف بمشاريع النهضة العربية، فظهر للوجود مصطلحين جوهريين وأساسين في الفكر العربي هما **الأصالة** و**المعاصرة**، تعددت المبادرات الفكرية بين مرحب بالمنهج الغربي، كما هو دون فحص أو تمحيص وبين رافض له، وآخر قائل بضرورة إخضاعه لمقاييس أخرى مغايرة لتلك التي جاء بها، هذه المقاييس يجب أن تكون مطابقة لخصوصية الذات العربية وموافقة لطريقة تفكير الإنسان العربي .

فـ**الطيب تيزيني** قدم لنا رؤية توفيقية قائمة على نوع من العزل المنهجي لبعض العناصر التي لم تعد فاعلة تاريخيا ولا يمكنها تقديم الإضافة المرجوة للنهضة، في حين يقدم **الجابري** طريقة جديدة للتعامل مع التراث تقوم على الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع، لكي تحقق رؤية الأشياء كما هي، وبما أن التراث ينتمي إلى الماضي كان من الضروري قراءته قراءة علمية مرتكزة على قدر كبير من المعقولية والموضوعية، إن اختيار مفكرنا هذا النوع من القراءة ليس ناتجا عن رغبة ذاتية، وإنما طبيعة الموضوع الذي يدرسه هي التي أملت عليه ذلك

أي التراث. "إن الموضوع الذي نتعامل معه هو النص العربي هو التراث العربي الإسلامي والعقل الكامن فيه. واعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل"الآخرين"أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة جزافية شعورية وبرغبة "صيانته" وكل ما أتعبني في عملي حقا هو حرصي على التحرر من مثل هده الرغبة "[1] هذا التصريح لمحمد عابد الجابري نلمس فيه إصرارا واضحا على تقديم قراءة معاصرة للتراث تستجيب والتحديات المعاصرة والنظم الفكرية التي تواكب الدراسات العلمية الحديثة وذالك من خلال رفضه"للنسج على منوال الآخر" ففي نظره، القضية لا تتعلق فقط باختيار منهج نظري بغية التصدي لذات الموضوع فحسب بل ضرورة الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الايدولوجي للفلسفة الإسلامية .، وهو وضع يفرضه علينا تاريخ الفلسفة الإسلامية، في إطار السياق العام للفلسفة عموما، نظرا للارتباط التاريخي للفلسفة الإسلامية بنظيرتها اليونانية من جهة، ونظرا للدور البارز للحركة السياسية و الايدولوجة في بلورة فكر العديد من الفلاسفة المسلمين.

ويبدوا أن إصرار الجابري على تقديم لما هو جديد قد دفعه بداية إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده، قبل أن ينقد التراث لأن هذا الخطاب برأيه " لم يمارس النقد بسبب عوامل عدة أهمها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي وحضور الآخر(الغرب) في الحياة الفكرية السياسية حضورا قامعا يجبر العرب على الرجوع قدما إلى الوراء. يرى مفكرنا أن مراجعة الفكر ونقده أمران ضروريان يؤمنان بالنجاح لأي مشروع نهضوي"[2] وبالتالي فان التطلع إلى نهضة أو فكر نهوضي خارج هذا الإطار يظل بعيدا المنال، فلقد بقي التراث الإسلامي كما يقول دون إعادة تأسيس مما صعب أو جعل من الصعب أن تؤسس عليه نهضة عربية متينة تأتي بثمار فكرية واعدة.

وهنا تصبح ضرورة استدعاء الطرح الابستمولوجي في سبيل تجاوز الطرح الايدولوجي الذي اثبت فشله الذريع، وهو جدير في نظره بتحديث العقل العربي من خلال التساؤلات الكبرى التي يطرحها بالنسبة لوضعيتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة، كذالك لأن تفوق الغرب وبلوغه حدا عاليا من التطور، قد مكنه من ممارسة نوع من القمعية خلال استعماره للدول الأخرى وهو ما يسميه الجابري"بغرب الأنوار"من جهة و"غرب والاستعمار من جهة أخرى وعندما طغى مد الأخير دفع بالعرب إلى التمسك أكثر بهويتهم، من أجل المحافظة على الذات العربية في مقابل الهجمات الصليبية الغربية الممنهجة و المتتالية وهو ما تجسده الحركات الإصلاحية في مختلف بلدان الوطن العربي.

2 ـ1 الوافد الغربي وإشكالية التقليد:

بعد الحديث عن إشكالية التقديس للنص التراثي العربي وضرورة إعادة النظر في الطريقة المتعامل بها مع تراثنا العلمي والديني والثقافي ننتقل إلى إشكالية الوافد الغربي على ذات التراث ومدى التأثير الجلي عليه سواء في الحياة الثقافية أو على مستوى الوعي القومي والشعوبي للمجتمعات العربية، فنجد المفكر المصري **حسن حنفي** ينظر إلى هذه الظاهرة من جوانب عدة أهمها" اعتبار الغرب النمط الأوحد للكل تقدم حضاري ولا نمط سواه، وقد أدى هذا في تصوره إلى احتكار الغرب حق الإبداع وأنماط أخرى للتقدم واعتباره ممثل الإنسانية وأوروبا مركز الثقل فيه، وكذلك اعتباره هو المعلم الأبدي وغيره هو التلميذ الأبدي، ورد كل إبداعي ذاتي لدى الشعوب غير العربية إلى الغرب باعتبار كل دعوة إلى العقلانية ديكارتية، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية، وكل نضال من اجل العدالة الاجتماعية ماركسية، وكل توجه نحو العلم وضعية....."[3] يرجع هذا حسب حسن حنفي إلى التأثر الكبير للعرب بالترجمة المتأخرة للفلاسفة الأوروبيون على اختلاف توجهاتهم

[1] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الثالثة ماي2002 ص29

[2] د.نايلة أبي نادر ،التراث والمنهج بين أركون والجابري ،المكتبة العربية للأبحاث والنشر ط1 ص59

[3] حنفي حسن– التراث و التجديد – موقفنا من التراث القديم – المؤسسة الجامعية للدراسات ص87

ومذاهبهم الفلسفية، وتنوعاتهم الايدولوجية، وكذلك يرجع إلى الاتصال الفكري بين النخب العلمية بين ضفتي المتوسط خلال فترة الرحلات العلمية التي نظمت من طرف الدول النامية، بغية الاطلاع على التقدم الحضاري الحاصل في الغرب مما أنتج انبهار غير طبيعي لدى هذه النخب للأسف، فأصبحت الثقافة اللبرالية العربية نسخة هجينة عن نظيرتها الأوروبية وأصبحت العلوم العربية نسخة أصلية للوضعية الغربية .....وهكذا دواليك، فكان الدافع ظاهريا هو اللحاق بعصر الحداثة والتقدم، ومقارعة العقول الغربية، بينما في واقع الأمر تغريب غير معلن وانسلاخ خطير وقهر ممنهج حداثي للذات العربية .

2 ـ 2 هاجس الإبداع ومأزق التقليد:

لقد ظلت ثنائية الإبداع والإتباع في محيط الفكر الفلسفي عموما فاعلة وتلقي بظلالها على مختلف الأعمال الفكرية نظرا لكونها تمثل نوع من الفاصل المفترض بين أصالة العمل الفلسفي ودرجات الإبداع الفنية فيه، خاصة وأن تاريخ الفلسفة مبني على نوع من التراكمية التاريخية والتي أسست خطاباتها وفق واقع وفترة زمنية معينة طبعا باستخدام العقل، عادة ما يكون غرضها ودافعها إما التخلص من هيمنة الوصاية التقليدية (الدين) أو إحداث ثورة على واقع ما.

في حين كانت هذه الثنائية أكثر تعقيدا داخل تراثنا الفلسفي العربي نظرا لعدم الاتفاق حول المرجعية الأصلية و الأولى لهذا التراث فسؤال الإبداع و الإتباع هنا يختلف عنه عما سردنا سابقا بالنسبة للنسق العام للفكر الفلسفي والسبب في ذلك يرجع إلى القول بعدم أصالة الفلسفة الإسلامية ومديونيتها للفكر اليوناني، وأن ما كتبه العرب منذ أبي إسحاق الكندي وأبي نصر الفارابي مرورا بأبي الوليد ابن رشد ووصولا إلى ابن باجة في الأندلس إنما هو قراءات وتأويلات وفي بعض الأحيان حتى ترجمات للسان أرسطو طاليس، أو إعادة صياغة لما قدمه أفلاطون: الحديث هنا عن المدينة الفاضلة للفارابي بما أن الآلية التي تحكمت في الإنتاج الفلسفي العربي لم تخرج عن نطاق السرد والعرض والبناء والتشييد بلغة الآخر على لسان طه عبد الرحمان،فأصبح المصطلح الفلسفي العربي إما بحث داخل الوجدان الفلسفي للذات العربية ونبش لهياكلها التراثية، أو إذعان لسلطان العقل الغربي وخضوع كلي بما تمليه الفلسفة الغربية، ولهذا فإننا نميز تمييزا فاصلا بين المستوى الإلهي المتمثل في ما ذكرناه آنفا، والمستوى الإنساني للتراث الذي قد يحتوي في بعض الأحيان قراءات أو أفكار واردة في المستوى الأول من حيث المعنى لا اللفظ اقصد هنا.

فالأول هو المعصوم كما ورد في قوله تعالى "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم"[1] أما المستوى الثاني وهو الذي يقوم على ما جادت به القريحة العربية من آثار فكرية تصلح للتعبير بطريقة أو بأخرى عن الذات العربية وتكون دالة على صناعة العقل الذي يعبر عن نفسه في مجالات عدة مثل الفن والفلسفة والأدب والعلم رغم عدم قدرته التحرر من سلطان العرف الداخلي للمجتمع والسياج الايدولوجي للفكر. وربما هو ما جعل المتتبع والقارئ للفكر العربي المعاصر يجد أن أغلب ما يقرأ في التراث فإنه في المقابل يخرج من منطلقات إيديولوجية الأمر الذي يفقد هذه القراءة صفة الموضوعية ويدخل بها نوع من الشكوك ويجعلها متحيزة لبعض الاتجاهات الفكرية في الماضي دون الأخرى .[2] وعلى سبيل المثال نجد من ينحاز إلى مدرسة ما كالثنائية أو الماركسية نجدهم لا يرو ن في التراث العربي الإسلامي سوى صراع طبقي يحكمه التفسير الاقتصادي للتاريخ، من كل هذا نقف في حيرة أمام تعريف جامع للتراث لذالك فهناك تعريفات عديدة للتراث لا يسعنا هنا الموقف لذكرها .

[1] سورة الأحزاب الآية 36

[2] علي رحمون سحنون إشكاليات التراث والحداث في الفكر العربي المعاصر ، منشأة المعارف2007 ، ص164

2 ـ 3مصطفى النشار والفاعلية الفلسفية المفقود :

أما مصطفى سامي النشار فينظر إلى سيطرة الفلسفة الغربية على الساحة العربية لا يعدو كونه " محاولة تطبيق المقولات والأسس المنهجية للفلسفات الغربية على التراث والفكر العربي لكنها لم تلق النجاح على المستوى العام لأنها لم تعُد بتغيير في الأسس عن الروح العربية الإسلامية ولم تبدد من هموم الوطن العربي ومشاكله وبالتالي فالبحث فيها كان متأثر بالفلسفات الغربية وكان محدودا بالحدود التي رسمتها هذه المذاهب الفلسفية الغربية لنفسها " [1] فلم يتمكن المفكرون العرب من إعادة رسكلة تلك الأفكار وفق الرؤية التي تخدم الصالح العام العربي، وتتماشى مع مكنونات ومكونات الذات العربية التي تختلف كليا عن الذات الغربية المصدرة لهذا المنهج وهذا الفكر، هذه الذات العربية التي تملك تراثا هائل وضخم أثبت حضوره وفاعليته تاريخيا وأصبح من الصعوبة التغاضي عن تأثير داخل النسيج الاجتماعي العربي، سواء على مستوى الإفراد أو على مستوى الجماعات، خاصة ما تعلق منه بالجانب الديني والعقائدي، مما شكل حالة من الانفصام الغير معلن لدى الطبقات النخبوية في العالم العربي فأصبح المثقف بين ناريين، إما أن يساير الموروث الحضاري والذي يعتبر فاعلا تاريخيا فيه بالضرورة، ومنجذب في الوقت ذاته إلى إنجازات وابتكارات الحضارة الغربية، فمن السقوط في أحضان الآخر واقتباس فكره وثقافته بشكل أعمى بالإضافة إلى ظاهرة الانكسار الحضاري.

ومن هنا تكون التبعية للمركز دوماً ويغيب الإبداع وتكون الحياة بالنقل التام لا من تراث الآباء والأجداد بل من الغير، مما يزيد المشكلة تعقيداً بين الموروث وبين الوافد وأتباعه. كما يعتبر السقوط في النقل التام من التراث القديم مانعاً للإبداع الفلسفي. وعند **حسن حنفي** يمثل منهج تحليل الخبرات "هو النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير... إن العود إلى الطبيعة هو الكفيل بردّ الاعتبار إلى الشخصية الإنسانية وذلك بالتعرف على مكوناتها وبالحرص على تكوينها السويّ، ورفض الازدواجية والثنائية معاً وما يتبعها من عمليات للتعويض والنفاق والمداراة والتستر"[2]. فالإبداع الفلسفي ليس مصدره النقل التام، نقل الوافد أو نقل الموروث لذا يجب الانتقال من النقل إلى الإبداع عن طريق منهج تحليل الخبرات المشتركة والانطلاق من التراث وتحويله إلى طاقة متفجرة تصنع الجديد. وتوظيف الوافد ليس لذاته بل اعتباره وسيلة للإبداع، وهذا ما أكّد عليه حسن حنفي في محاولته إعادة بناء علوم الحكمة في مؤلفه الضخم "من النقل إلى الإبداع." فالمفكر العربي فلم يعد في أريحية مع ذاته وأصبح يعاني نوع من العزلة التاريخية عن الفكر العالمي إن صح القول لعدم قدرته على التوفيق بين موروثة الحضاري وتطلعاته المعاصرة .

3ـ المشاريع الفكرية والحلول الممكنة :

3ـ 1الاستغراب كإستراتيجية دفاعية:

هنا يقدم لنا حسن حنفي بعض الحلول المقترحة للخروج من هذه الأزمة الفكرية والحضارية للإنسان العربي فيرى حسن حنفي " أن يرد النص الغربي إلى حدوده الطبيعية لإثبات تاريخيته وبأنه ليس نصا لكل الحضارات ولكل الشعوب بإعادة النص طبعا للعقل الصريح أو الواقع المباشر (النقل الحضاري العقلاني مثلما فعل بن رشد مع النص الأرسطي وأخيرا تحويل النص إلى موضوع علم مستقل لاكتشاف بنيته التي تعبر عن العقلية التي أنتجته (التحول من علم الاستشراق إلى علم الاستغراب ، نحن ذوات الدراسة والغرب موضوع دراسة وليس العكس "[3] إن حسن حنفي من خلال هذه الحلول يريد أن يعيد صياغة علاقتنا مع الآخر وفق الرؤية العقلية والمنطقية التي تلزمنا بالتعامل

[1] المرجع السابق ص39

[2] حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات 200، ص180-186.

[3] حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، " الدار العربية للعلوم ناشرون الطبعة الأولى الجزائر 2007 ، ص61.

مع الحداثة الغربية بلغة الناقد الحقيقي غير المنبهر الأعمى الذي يرى فيها كل شيء جميل لدرجة عدم قدرته على تصفية هذه الفلسفات من الشوائب المعرفية التي قد لا تتوافق ولا تتماشى مع خصوصيتنا الثقافية والاجتماعية والدينية.

إن الإبداع الخالص الخالي من الموروث والوافد لا تعطيه الطريقة الأولى ولا الطريقة الثانية، فهو ''يعني وجود نصوص فلسفية لا تعتمد لا على الوافد ولا على الموروث. إذ يستقل العقل بذاته ويضع نصاً قائماً بذاته اعتماداً على العقل الصريح وبنية الموضوع" [1]صحيح إن أزمة الإبداع في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرتبطة بظروف هذا الفكر في الماضي والحاضر والمستقبل، هذه الظروف التي قام حسن حنفي بتحليلها بإسهاب وبدقة وبتفصيل، وهي ظروف أزمة وليست ظروف إبداع وتجديد. والحياة الفكرية جزء من الحياة العامة، والإبداع فيها مرتبط بظروف الحياة ككل، فلا إبداع فكرياً أو علمياً إن لم تسقط موانعه وتقوم شروطه الفردية والاجتماعية رغم الطابع الفردي للإبداع، والبدء بإزالة موانع الإبداع هو في جوهره تأسيس لشروطه وعوامله، والانطلاق من تثبيت الشروط هو إزاحة المعوقات، كما أن الوقاية من أزمة الإبداع تتطلب اتخاذ جملة من الإجراءات والتدابير على المستوى الفكري والسلوكي والنظري والتطبيقي تحافظ وتزكي باستمرار شروطه وعوامله، مثل عامل الحرية. فالإبداع ''يبدأ عندما يقف الواقع أمام حرية الإنسان في العقل وفي التعبير من خلال هذا التواتر تفسح الحرية مجالا لحركتها وتزيح موانعها، وينشأ الإبداع كتعبير عن هذا الصراع بين الحرية الذاتية والضرورة الاجتماعية، وتظهر في المواقف وفي السلوك قدر ظهورها في الفكر والتعبير، تكون بالفعل والقول، بالموقف والكلمة. فالكلمة موقف والسلوك فكر''.[2] و يستدل بالمنهج الذي استعمله أبو الوليد ابن رشد في تعامله مع التراث اليوناني المتمثل في الفلسفة الأرسطية، فرغم كون فلسفة أرسطو في زمن ابن رشد كانت اقرب إلى الوحي الإلهي منه إلى فكر نابع من ذهن بشري، إلا أن ابن رشد تعامل مع النص الأفلاطوني وفق ما تمليه عليه خصوصيته الدينية والإسلامية وفق رؤية وقواعد لا تتعارض مع معتقدات الدين الإسلامي وفي نفس الوقت خدمت المجتمع الذي عاش فيه ابن رشد، فما أحوجنا إلى ابن رشد جديد.

ـ تكمن مهمة "**الاستغراب**" في إعادة التوازن إلى العلاقات الإنسانية بعد ما مالت الكفة لرجحان الوعي الأوروبي لقرون، ومادامت القاعدة تقول بأن **المغلوب مولع بتقليد الغالب**، فإن الوعي الأوروبي سيضل يملي على الثقافات الإنسانية الأخرى فكرها وعلمها وبالتالي منهاج حياتها، مادمت الكفتين غير متعادلتين . وهكذا سيضل الظلم التاريخي لشعوب إفريقيا و آسيا وأمريكا اللاتينية مستمر وكأن نمط الحياة الوحيد الممكن والموجود هو النمط الأوروبي، وبالتالي ضرورة القضاء على الثقافات المحلية الأخرى وسيادة نمط ثقافي واحد تحت مسمى المثاقفة.

فعلم "**الاستغراب**" يهدف إلى إعادة النظر في هذه المفاهيم وتصحيحها ويهدف كذلك إلى إنهاء أسطورة كون الغرب مركز ثقل العالم والوصي على البشرية جمعاء، والرغبة في إعادة كتابة تاريخ الحضارات وفق اطر موضوعية وحيادية .[3]إن من بين الأسباب التي زادت من الاحتقان الحضاري اليوم هو إنكار التاريخ الحضاري للشعوب غير الأوروبية وكأن حضارتها تنتمي إلى ما قبل التاريخ وتاريخها بدأ فقط منذ اللحظة الاستعمارية، وهذا راجع حسب حسن حنفي إلى النزعة الاستعلائية الذاتية الخالصة التي تنم عن عنصرية دفينة وكأن العالم يوجد فقط عندما يعرفه الوعي الأوروبي، فالشعوب الأخرى لم تكن موجودة قبل أن يعرفها الأوروبي عن طريق الاستعمار بحسب منطق الكشوف الجغرافية لتبقى علاقة الشمال بالجنوب علاقة المركز بالأطراف، وعلم الاستغراب همه القضاء على هذه الثنائية" على مستوى الثقافة

[1] حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني، الجزء الثالث، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2001، ص289.

[2] حسن حنفي ، من النقل إلى الإبداع المرجع السابق ، ص316.

[3]حسن حنفي. مقدمة في علم الاستغراب الطبعة الأولى ؛الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة ،سنة1991ص3734

والحضارة .....وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية في الأطراف ستضل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف ، علاقة المعلم بالتلميذ ، والسيد بالعبد ، فالغرب هو المعلم الأبدي و اللاغرب هو التلميذ الأبدي .... ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذاً، ومهما شاخ الأستاذ فإنه يضل معلماً...فيجري التلميذ لاهثاً خلف المعلم ولن يلحق به، وكلما جرى زادت المسافة اتساعا، حتى تدركه الصدمة الحضارية فيقع، ويدرك قدره، ويرى مصيره، ويقبل وضعه في التاريخ "[1] فمهمة الاستغراب فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر وإنهاء مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارسة (الاستشراق) إلى ذات للدراسة أو إلى موضوع دراسة (الاستغراب) إلا أن الاستغراب لا يهدف إلى الهيمنة والسيطرة بقدر ما يهدف إلى التحرر من الآخر حتى يوضع الأنا والآخر في كفتين متوازنتين من الندية والتكافؤ [2] عكس الاستشراق الذي كان يهدف إلى العبث بمقدرات الشعوب تحت مضلة الوصاية أو الاستعمار.

وهنا يظهر الهدف النبيل والإنساني للاستغراب وضرورته لحوار حضاري إجرائي وفعال، ولهذا كان شعاره (الاستغراب) الحفاظ على الهوية دون الوقوع في مطبات الانغلاق على الذات، وبالتالي رفض كل مساهمة للغير حتى و لو كانت ايجابية. ولأن ظاهرة التغريب التي عرفتها الأمة الإسلامية لمدة طويلة، ناتجة من جهلها لثقافتها وعدم فهمها لها حسب حسن حنفي دائما، ونابعة من انفصالها عن تراثها وعدم قدرتها على تجاوز لغته القديمة واعتبار نفسها مسئولة عنه، فلم تجد بدٌ من اعتناق ثقافة الآخر باعتباره البديل الجاهز، وجَعل التغريب كضرورة لا مفر منها لتغطية النقص الموجود لديها بدل تطوير مستويات تراثها وتعديل محاوره، أو على الأقل إعادة الاختيار بين البدائل الممكنة.[3] ولا يمكن للحوار الحضاري أن يكون مثمر إلا حين تثبت الذات المنهزمة ذاتها على الآخر لتصبح موازين القوى اقل فجوة وأكثر تقارب هو ما يهدف إليه علم الاستغراب.

3-2الجابري والقطيعة الإبستمولوجية:

أما الجابري فيقترح نوع من القطيعة الابستمولوجية والتي لا تعني إقامة قطيعة مع التراث العربي بالمعني اللغوي الدارج للكلمة وإدخاله إلى المتحف والأرشيف كمعطى تاريخي أكل عليه الدهر وشرب، لأن هذا يعني إخضاعه لفاعلية النقد التاريخي الهدام وإخراجه من دائرة الاهتمام الإنساني، وجعله معطي "ميكانيكي"، بعيدا كل البعد عن الشكل العلمي والتاريخي الحقيقي المفترض لمفهوم التراث، الذي هو جوهره سواء كان مصدره الشرق أو الغرب، بابل أو أثينا .

فالقطيعة الابستمولوجية هي تناول للنشاط الذي يقوم به العقل بواسطة الأدوات والمفاهيم المستنجد بها في سبيل الوقوف على ماضي النص الفلسفي و الفكري التراثي بفضل "العقل الفعلي" والعقل الفعلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات ومفاهيم، وداخل حقل معرفي معين يتصل بموضوع المعرفة هو هو ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة، والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم بداخله قد تختلف[4] طبعا يحدث هذا وفق اختلافات وتغيرات متشعبة، ولا يمكننا الحديث عن القطيعة الابستمولوجية إلا في حالة الوصول إلى الاختلاف العميق والجذري الذي لارجعة فيه، فالدعوة هنا ليست للقطيعة مع النص بدلالتها اللغوية، وإنما دعوة إلى التخلي عن الفهم التراثي للنص، بمعني إبعاده عن ما يسميه الجابري بالرواسب التراثية التي تعيق حركتنا في أروقة النص المراد التصدي له مهما كانت طبيعته، في مقدمتها "القياس" كمنهج للبحث عن الحقيقة والمعرفة في شتى مجالاتها (النحوية . الفقهية . الكلامية) باعتبار القياس آلية

[1] حسن حنفي دراسات فلسفية ، موقفنا الحضاري ،الطبعة الأولى ؛ الانجلو مصرية ،القاهرة سنة1989 ص30

[2] حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب مرجع سابق 35

[3] المرجع السابق ص37

[4] الجابري ،محمد عابد، نحن والتراث . المركز الثقافي العربي . الطبعة السادسة . سنة1993 ص 20

لا علمية" ميكانيكية " قائمة على استخلاص الجزء من الكل بعد تفكيك الكل وتجزئته زمنيا ومعرفيا وحتى ايدولوجيا "إن القياس بهذا الشكل إذ يفصل الأجزاء عن الكل الذي تنتمي إليه ينقلها إلى "كل آخر " هو الحقل الذي ينتمي إليه المستعمل لذلك القياس مما ينشأ تداخل بين الذات والموضوع ..... وقد يكون الموضوع هو التراث الذات "[1] فإندماج الذات في التراث هو لب الإشكال والمعضلة الكبرى، قد تحولنا إلى كائنات تراثية بدل كائنات لها تراث وتصبح علاقاتنا مع التراث علاقة مراقب لا فاعل كما هو مفترض.

فالقطيعة الابستمولوجية دورها الحيلولة دون حدوث هذا وإنقاذ العلاقة بين الذات والموضوع من الشلل الفكري الذي قد يصيبها، ومنح الذات نوع من الحرية والاستقلالية التي تمكنها وتؤهلها من جعل الموضوع ممكن الدراسة، متاحا للنقد البناء في سبيل سبر أغواره وإخراج مكتنزا ته، من جهة أخرى تصبح أحد مكونات الشخصية التراثية في الوقت ذاته، فقد يتبادر إلى ذهن الكثير من القراء من خلال مصطلح القطيعة الابستمولوجية الذي استعمله محمد عابد الجابري مع التراث انه يدعو إلى قطيعة نهائية مع كل ما يمد بصلة إلى التراث العربي والإسلامي ولكن الأمر مخالف لذالك تماماً " فالجابري يستبعد المفهوم المبتذل الذي يستخدمه العامة وبعض المثقفين لمفهوم القطيعة والذي يعني التخلص من التراث جملة وتفصيلا" [2] وتأسيسا على هذا القول فإن ما يدعوا إليه الجابري ليس القطيعة مع التراث بقدر ما يدعو إلى التخلص من الفهم التراثي للتراث.للطريقة التي تنطلق منها السلفية الدينية وغيرها من السلفيات الأخرى في قراءة التراث ذلك أنه على حسب قوله أن القراءة السلفية للتراث لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى فهم واحد هو الفهم التراثي للتراث كما يسميه في كتابه "نحن والتراث " وعلى هذا النحو فإن القطيعة ليس بالمعنى الثقافي أو السياسي أو الحضاري وإنما هي تتناول المنهج والمفاهيم والإشكاليات التي بها نفهم التراث ونوظفه مستقبلاً أو بعبارة أخرى لا تعني القطيعة في الموضوع وإنما القطيعة في فهم الموضوع أي في طريقة التفكير في الموضوع نفسه .

3-3طه عبد الرحمان وضرورة هيكلة المنظومة المعرفية:

ـ أما الأستاذ طه عبد الرحمان فيقول بإمكانية الإبداع الفلسفي داخل الفكر العربي إذا تمكننا من أعادة هيكلة المنظومة المعرفية من خلال مستويات ثلاث يحددها كالآتي :

1-مستوى فهم التراث

2-على مستوى الكتابة الفلسفية

3- على مستوى الترجمة

1 – مستوى فهم التراث: يتفق الأستاذ طه في هذه النقطة مع ما ذهب إليه الدكتور حسن حنفي إلى القول بأن الدراسات العربية التي اشتغلت بالتراث كانت إسقاط لمفاهيم منقولة من التراث الفكري الغربي، وهذا النقل تم دون تمحيص ودون رسكلة علمية، ودون مراعاة للمقومات الأساسية التي يفرضها المجال التداولي العربي والتي هي العقيدة واللغة والمعرفة المختلفة طبعا عن نظيرتها الأوروبية.مما جعلها عبارة عن معالجات إيديولوجية لا علاقة لها بتطلعات المواطن العربي اليومية، قائمة على الرؤية التجزيئية للتراث، غايتها الاشتغال بالمضامين النصية التراكمية على حساب الفهم الحقيقي لجوهر الإشكال الذي هو انطولوجيا أكثر منه ايدولوجي.

والأستاذ طه عبد الرحمان يدعوا إلى تجاوز الرؤية التجزيئية من خلال العودة المنهجية للتراث وبواسطة آلياته والابتعاد عن النزعة الإيديولوجية المسيسة من خلال الفصل بين العقل الايدولوجي الموجه، والعقل الناقد البناء الذي لاشك موجود داخل التراث ذاته. "لكن

[1] الجابري ،محمد عابد، نحن والتراث مرجع سابق ص20

[2] علي رحمون سحنون إشكاليات التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ص159

معارضته الكبرى تتجه لا فقط نحو هذه الطرائق، بل نحو طبيعة وماهية نهج المقاربة ذاته. فهو يدعو إلى إقامة ابستومولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث نفسه.قد تكون هذه القراءة الداخلية ممكنة، بل ضرورية في مستوى أول، لكن قراءة هذا التراث وتقويمه تقويما علميا تكامليا لا يمكن أن تكون مهمة وافية وناضجة إلا عندما تقرؤه على ضوء المستجدات التي حملتها العلوم الإنسانية المعاصرة من لسانيات وسيميولوجيا وعلم النفس وأنثروبولوجيا... الخ.[1]

2 – على مستوى التأليف والكتابة الفلسفيين:

الدعوة الى الكتابة الفلسفية العربية الخالصة من التبعية المعجمية والأسلوبية والنحوية والدلالية للغة الآخر، وبالتالي إلى إبداع كتابة فلسفية أصيلة ومتحررة من قوالب اللغات الأخرى هو السبيل الامثل والوحيد للخروج من مأزق الاجترار للغرب والسرد على منوالهم . فتحرير القول الفلسفي العربي من الهيمنة المعجمية والأسلوبية والدلالية والموضوعاتية للغة الآخر هي الجانب السلبي في هذا المسار العسير. إذ تتلو ذلك مهمة أخرى هي التأصيل، وهنا يبدأ الإبداع. والأستاذ طه يكاد يطابق هنا بين التأصيل والإبداع، بل إن التأصيل هو الإبداع، إن لم يكن فقط علامات من علاماته، والإبداع هو التأصيل حصرا: التأصيل في الكتابة والتأصيل في التأليف أي في القضايا.

إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ طه دعوة محمودة ومغرية، ولاشك أن الكل يصبو إليها لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الحضاري عن الآخر، والذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها، وإمكاناتها، وإيجابياتها وسلبياتها؟ بصدد هذه المسألة أسجل بعض الملاحظات.[2] ومادمنا لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الاستيعاب الجيد عن طريق النقل، لأن الإبداع الفلسفي ليس إبداعا من عدم، بل إبداع انطلاقا من مادة فلسفية متوفرة يتعين علينا مواكبتها أولا.كما أن الإبداع لا يتوقف على مجرد الإرادة أو الرغبة الذاتية في تحقيقه، بل هو رهين بشروط أقلها أن تكون لغتنا وثقافتنا قد استوعبتا ونقلتا وحولتا إليهما القضايا والمعاني الفلسفية.إن التفكير الفلسفي عناء عقلي وجهد ذهني وفكر تجريدي من مستوى رفيع مادته الأولية الفكرية والفلسفية .

3. على مستوى الترجمة: يعيب الأستاذ طه على الفلسفة تبعيتها للترجمة، مجاهدا من أجل تخليصها من هذه التبعية العمياء، وحتى إذا ما كانت الترجمة ضرورية فإنه يجب أن نميز فيها بين عدة درجات، أولها الترجمة التحصيلية التي هي ترجمة حرفية لكل ما تضمنه النص المترجم، لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية. "وهذا الضرب من الترجمة يقع في آفة التطويل مما يبعد المتلقي عن الفهم. أما النوع الثاني من الترجمة فهو الترجمة التوصيلية، وهذه لا يحصل فيها الاستقلال عن محاكاة المضمون الأصلي، مما يوقعها في تهويل المعرفة بالقدر الذي يوعر على المتلقي طريق الإنتاج الفلسفي. وأخيرا الترجمة التأصيلية وهذه لا تنقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي. فهي إلى حد ما ترجمة انتقائية للنص"[3] ومن هنا نفترض أن هناك قدرا من عدم التمييز بين الترجمة والتعريب الحر للنص.

فالترجمة العلمية من حيث دقتها وأمانتها هي أقرب ما تكون إلى الصنف الأول أي إلى الترجمة التحصيلية. أما النوع الأخير فهو تحرر كامل من النص وإبداع خارجه، إنه ليس ترجمة بالمعنى الدقيق. لذلك أعتقد أننا في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي لا نزال

[1] محمد سبيلا ، متى يعود زمن الابداع الفلسفي مجلة أنفاس عدد 28 سبتمبر 2008

[2] نفس المقال (محمد سبيلا)

[3] يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمان،الشبكة العربية للدراسات بيروت 2012ص222

بحاجة إلى نوع من الترجمة أقرب ما يكون إلى النوع التحصيلي، أي إلى ترجمة علمية أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانة ودقة، نقل النصوص الفلسفية العربية إلى لغة الضاد حتى تتوفر المكتبة العربية أولا والثقافة العربية ثانيا، على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي[1]. إذ بدون هذه الخطوة الأولى لا قيام لإبداع فلسفي عربي ولا حتى لمجرد فلسفة عربية. الإبداع في جوهره عملية فردية، وإن كانت من إفراز الظروف البيئية، المجتمع والجغرافيا، وحتى لو كان المجتمع يعيش على النقل والتقليد، وحتى لو كان المجتمع يعيش مرحلته كاملة على الحفظ والتدوين والتكرار. إن الذات الفردية لها استقلالها عن الوجود الاجتماعي وعن وعي هذا الوجود، والفرد قادر على صنع ظروف الإبداع وعلى إيجاد أسبابه وشروطه ولو في أوضاع غير مواتية، والمرحلة يشدها النقل أكثر مما يشدها الإبداع. فالمبدع قد يتجاوز عصره ويعبر عنه، وقد يحصل الإبداع في ظروف تاريخية مفلسة، فالأزمة تلد الهمّة.الإبداع أنواع ومجالات، والإبداع الفلسفي واحد منها يتميز بالتعقيد بالقياس إلى غيره مثل الإبداع في الأدب والإبداع في الرياضيات والإبداع في الطبيعيات وغيره. وذلك ما عرفه مسار الإبداع منذ انطلاق النهوض العربي حتى الآن حيث عرفت فنون الأدب ازدهاراً كبيراً، في حين بقيت الفلسفة على حالها، بل متأخرة عن غيرها من فنون الأدب والعلوم الأخرى. إلا أن غياب الإبداع الفلسفي لا يعني غياب الإبداع في الثقافة والحضارة بشكل عام بل يعني تحكّم الإبداع في الخطاب الفلسفي كلون من ألوان الفكر والثقافة.

فالإبداع في الثقافة وفي الخطاب الفكري والفلسفي يصعب الفصل بين شروطه من جهة ومظاهره من جهة ثانية، فهو عملية واحدة لا يمكن التمييز فيها بين الصورة والمحتوى، بين المظهر والدافع وبين المؤشر الخارجي والدافع الداخلي، ''كما أنه يصعب التفرقة بين أزمة الإبداع الفلسفي وشروط الإبداع الفلسفي، فكلاهما خطاب واحد مرّة بالسلب ومرّة بالإيجاب في جدل الغياب والحضور. فالأزمة نتيجة لغياب الشرط، وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة''[2]. إذ يجب أولا أن تمتلك هذه النصوص حق المواطنة في لغتنا فتصبح جزءا من ثقافتنا ولغتنا. فغياب المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة والمفكرين من لغتنا يشكل ثغرة ونقصا لا يسد في ثقافتنا العربية. وتبقى الاشاراة التي قدمها أخيرا العروي إحدى محاضرته حول إشكالية الترجمة في الفكر العربي المعاصر أنها أحد الأسباب الأساسية لفشل الفكر العربي في الانخراط في الحداثة غياب التراث الفكري الأساسي للبشرية من اللغة العربية. بل إن هذا الغياب يجعل الثقافة العربية –على الرغم من حداثة المثقفين ومن امتلاكهم لناصية العديد من اللغات– ثقافة منجذبة وجاذبة إلى الوراء، بل مكيفة للمعاني الحديثة. وهذا ما يفسر في نظره التأثير السحري الذي يمارسه الفكر التقليدي واللغة التقليدية على النفوس والأذهان.

ـ أما فيما يخص الترجمة التأصيلية التي قدمها الأستاذ طه للكوجتو في اعتقادي أنها قد حورت صيغته الأصلية تحويرا كاملا انتهى بها إلى تقديم صيغة مختلفة كليا، معنى ومبنى، عن الكوجيتو الديكارتي. فما هو أساسي في صيغة الكوجيتو هو صيغة المتكلم المنصوص عليها بالضمير المنفصل أنا الذي تم حذفه وتحويل الصيغة من المتكلم إلى المخاطب: "انظر تجد"، فأصبحت الصيغة أقرب إلى المثل السائر –كما قال علي حرب في نقده لهذه الترجمة– منها إلى المقولة الفلسفية. فصيغة الكوجيتو، التي هي الركيزة الأم لكل الفلسفة الحديثة،بل لكل الفكر الحديث هي إقرار بمركزية وفاعلية الذات الإنسانية[3]. لذلك لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التخلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم. وما إجماع كل الفلاسفة الحديثين ابتداء من كنط إلى هيجل وهوسرل وهيدجر على اعتبار الكوجيتو الأساس الصلب للفلسفة الحديثة كلها إلا لسبب تأسيسه، في صيغته التعبيرية نفسها للدور المركزي للفاعل الإنساني في التفكير أولا ثم فيما عداه. وكل خروج عن هذه

[1] المرجع السابق ص222

[2] حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون الطبعة الأولى الجزائر 2007 ص81.

[3] يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، المرجع السابق ص222

الصيغة تشويه للمقولة الفلسفية المتضمنة فيه. وإذا كنت أساند مطلقا دعوة الأستاذ طه إلى الخروج بالترجمة من دائرة النقل الميكانيكي للمفاهيم والمقولات والأفكار والنصوص، إلى دائرة الترجمة التحويلية التأصيلية، فإني لا أساند مطلقا إطلاق العنان للتحويل والتأويل في الترجمة لننتهي إلى مفاهيم ومقولات بعيدة عن مدلولها الأصلي. وهذا يتطلب مراجعة مقولة المجال التداولي الذي جعل منه الأستاذ طه مصفاة للأفكار وسلطة مرجعية معيارية ما بعدها من سلطة، بل يتطلب كذلك تحيين هذا المجال وفق تطور المعارف حتى لا يتحول إلى معيار جامد وثابت وبعيد كل البعد عن التطور. فالمجال التداولي ليس "فلسفة خالدة" أو مقولة ذهنية، بل هو إطار معرفي وقالب ثقافي يتعين أن يكون مرنا ومتطورا حسب العصور. فهو في العصور الوسطى غيره في العصور الحديثة وإلا أصبح سياجا دوغمائيا[1].حاجبا لكل مبادرة إبداعية أو محاولة فهم حقيقي للواقع.

- يبقى الإبداع والاجتهاد في فكر طه عبد الرحمن، يتجسد في تقويم مسالك التقليد الفلسفي وأصوله وفروعه في الثقافة الإسلامية العربية، وفي تحقق ذلك من خلال فحص النظرية التفاضلية للتراث في نموذج محمد عابد الجابري، وتقويم الترجمة في نموذج الخضيري ونجيب بلدي، وفي نماذج عديدة، غيرهما، من التقويمات التي يطمح إليها مشروع التجديد الفكري لـ:طه عبد الرحمن[2] . ولعل الهدف من ذلك، إحداث انقلاب فلسفي في كثير من التصورات والمفاهيم والمقولات التي استبدت بالفكر العربي والإسلامي المعاصر، مثل: العقلانية والبرهانية والعرفانية والنقد، والحداثة والخطابة والسفسطة، التي أسهمت جميعاً، في بناء المشهد الثقافي العربي المنخرط بالفعل في دائرة التقليد والتبعية، الأمر الذي وقعت فيه فئة المقلدة من المتقدمين، وتقع فيه فئة المقلدة من المتأخرين.

- ويحدد بن عدي منهجية طه عبد الرحمن في التوجه الآلي والشمولي في تقريب التراث، وفق معايير مصدر التقريب ومقصده ووفق محددات لغوية وعقدية ومعرفية، لكن همّه تركّز على استئناف النظر الفلسفي العربي الإبداعي، عن طريق تحريره من عوائق التقليد وبراثن التبعية واعتبر أن النظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد، على غير التأليف الفلسفي العربي السائد اليوم، هو المدخل الرئيس لبعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتأصيل.. كما اجترح عبد الرحمن، دعوة في طلب شكل جديد من السؤال الفلسفي، تناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، كونها تدعو إلى الشكل الأحدث، إذ رأى أن "السؤال المسؤول" هو سؤال، ليس فاحصاً لموضوعه كالسؤال السقراطي، وليس ناقداً له كالسؤال الكانطي، إنما "سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه"[3].. أي سؤال يفحص وضعه، كما يفحص موضوعه، أو سؤال ينتقد وضعه، كما ينتقد موضوع وهو سؤال يهدف إلى البحث عن الصياغة المثلى للتعبير عن الوضع القائم داخل المنطومة الفكرية العربية في مختلف القضايا والمفاهيم المتداولة في الساحة، والتي لم تنفك تحاسر جل المفكرين العرب مند سؤال النهضة .

4ـ خاتمة:

شخصيا أرى في النموذج الرشدي المنهاج الأنسب لأزمتنا الفكرية و أن استدعاء اللحظة الرشدية من تاريخنا الفلسفي والفكري أصبح أكثر من ضروري لأن بن رشد أقام القطيعة مع الفلسفة السنوية ذات التوجه المشرقي ، هده اللحظة الفكرية تشبه إلى حد ما الاستلهام الأعمى للنص الغربي الذي سقط فيه مفكرينا العرب اليوم ، حيث لا نلمس حضوري فعلي للعقل العربي في كتابتهم النهضوية وإنما نسج على منوال الآخر المختلف كليا عنا، تلك اللحظة التي تبناها الغزالي و السهر وردي واصبغوها بصبغة الإسلام في شكل العرفان

[1] مقال لعمر كروش يوسف بن عدي مشروع الابداع الفلسفي قراءة في اعمال طه عبد الرحمان، صحيفة البيان بتاريخ 12ديسمبر2012

[2] يوسف بن عدي مرجع سابق ص222

[3] عمر كروش المقال السابق .

الإسلامي أو التصوف السني وساعد الغزالي في ذلك تبنيه للمذهب الأشعري الذي يلقى قبولا لدي جموع المسلمين بعد الرفض الذي لاقاه التصوف لدى المسلمين نظرا لبعدها عن تعاليم الإسلام، وقدمت كبديل عن الفلسفة الأرسطية، وهو تناقض جليل في نظر الجابري وتهافت "لأن سنة الرسول لم تعرف التصوف قط وهو لم يكن متصوفا بل كان يمارس الحياة بكل وسائل الحياة المشروعة، والمشروعية التي كان يحتكم إليها الإسلام على عهد النبي لم تكن غيبية بل كانت واقعية عقلانية. إن الخطاب لقرءاني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو "عرفان " أو إشراق.

لقد استطاع ابن رشد تجاوز السينية أيضا من خلال تجاوز المعالجة الثنائية للفكر النظري على شاكلة الكلام ـ الفلسفة. العلاقة بين الدين والفلسفة أو عن طريق الدمج بينهما في ما يسمى التوفيق بين العقل والنقل الشريعة والحكمة، ونحبنا اليوم أيضا مطالبة بتجاوز الثنائيات العقلية التي أنهكت العقل العربي وجعلته طعم للصراعات الهدامة على شاكلة الإبداع والإتباع ـ الأصالة والمعاصرة ـ الابتداع والتقليد هذه الثنائيات جعلت حواراتنا عقيمة وكتاباتنا اجترا راية، وبالتالي وبما أن القطيعة الحقيقية والبناءة مع ظاهرة لا تكون إلا بتقديم البديل، فالبديل يكون بمحاولة فهم الدين داخل الدين ذاته و بواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها وهو السبيل الوحيد إلى بعث العقل العربي من جديد، وجعله قادرا على فهم تراثه وربط به من جهة وربطه مع الفكر العالمي من جهة ثانية، فنبنى علاقتنا مع تراثنا على هذا الأساس فنؤصل لتاريخنا وأصالتنا ونستثمر في تراثنا بالشكل الذي يجعله معاصرا لنا ومقدما حلولا لمشكلاتنا اليومية .

5 ـ قائمة المصادر والمراجع:

القرءان الكريم :

1 ـ القرء آن الكريم ، سورة الأحزاب ، رواية ورش عن نافع،شركة دار الهدى للطباعة والنشروالتوزيع عين مليلة الجزائر. الآية 36

المراجع :

1ـ أبي ناذر نايلة ـ االتراث والمنهج بين أركون والجابري ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، الطبعة الأولى سنة2008

2ـ الجابري ،محمد عابد . التراث والحداثة . دراسات ومناقشات . مركز دراسات الوجدة العربية بيروت . الطبعة الثالثة ماي2002

3ـ الجابري ، محمد عابد . إشكاليات الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت . الطبعة الرابعة جوان 2000

4ـ الجابري ،محمد عابد، نحن والتراث . المركز الثقافي العربي . الطبعة السادسة . سنة1993

5ـالجابري، محمد عابد ـ التراث والمنهج،الدار البيضاء دار تويقا ، الطبعة الثانية 2003

6ـ الجابري،محمد عابد ـ مناقشات ندوة ابن رشد ودراسته في المغرب العربي،بيروت المؤسسة العربية للنشر والتوزيع الطبعة الثانية 2002

7ـ رحمون سحنون علي، إشكاليات التراث والحداثة في الفكر العربي . منشأة المعارف2007

8ـ محمد سبيلا متى يعود زمن الابداع الفلسفي مجلة أنفاس عدد 28 سبتمبر 2008

9 حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني، الجزء الثالث، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2001.

10 حنفي حسن– التراث و التجديد – موقفنا من التراث القديم – المؤسسة الجامعية للدراسات 2000

11 د حسن حنفي "حصار الزمن الجزء الأول إشكاليات " الدار العربية للعلوم ناشرون الطبعة الأولى الجزائر 2007

12 يوسف بن عدي مشروع الابداع الفلسفي قراءة في أعمال طه عبد الرحمان،الشبكة العربية للدراسات بيروت 2012

المقالات :

1 مقال لعمر كروش ، يوسف بن عدي مشروع الابداع الفلسفي قراءة في اعمال طه عبد الرحمان، صحيفة البيان بتاريخ 12ديسمبر2012

2 محمد سبيلا متى يعود زمن الابداع الفلسفي مجلة أنفاس عدد 28 سبتمبر 2008