فقه المنهج عند طه عبد الرحمن
مدى الحاجة إلى منهجية تُبصّر بطريقة التفلسف

perception method of Taha Abd El –Rahman
The need for methodology that turns out the philosophical way

بن قاسم سلسبيل[1]
مخبر المجتمع الجزائري المعاصر
جامعة محمد لمين دباغين سطيف2
s.benkacem@univ-setif2.dz

تاريخ الوصول 2020/05/06 القبول 2021/06/22 النشر على الخط 2021/10/30
Received 06/05/2020 Accepted 22/06/2021 Published online 30/10/2021

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية للإبانة عن آليات الصنعة الفلسفية التي نهجها طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي، آملا أن يكون كل متفلسف عربي له القدرة على الاستقلال الفلسفي، لنهج سُبل في القول تخالف المناهج المنقولة، والسبب أن ما جاءت به الحداثة الغربية من مناهج متعددة مثل المنهج المادي، والمنهج العلماني، إذ عملت على خلق فوضى منهجية في النص العربي، دون أن يدرك المفكر العربي ما وراء هذا المنهج المنقول من براديغمات، وفي الأخير لنصل إلى أن فقه الفلسفة، هو الطريق الذي يأخذ بيد المتفلسف إلى معرفة قوانين وأسباب التفلسف، وإلى صياغة مفاهيم فلسفية جديدة في الفكر العربي.

الكلمات المفتاحية: فقه الفلسفة– طه عبد الرحمن– المجال التداولي– علمية القول الفلسفي– التراث الإسلامي– الإستقلال الفلسفي.

Abstract:
This research paper aims to show the mechanisms of philosophy métier that Taha Abd El –Rahman followed in his philosophical project ,hoping that every Arab philosopher has the ability to be independent ,and take paths in utterance that contravene the transferred methods, the reason behind that is western modernization brought a variety of methods sac has materialistic and secular method, that creates a systematic mess in Arabian text , without are cognition of the Arabian philosopher of the paradigm behind this transferred method ,at last we conclude that philosophy understanding is the way that leads the philosopher to know the principles and raisons for philosophical ,and to formulate new concepts in the Arabian philosophical .
Keywords: philosophy perception_TahaAbd El-Rahman _deliberative field _scientific way of philosophical _ Islamic heritage philosophical independence.

1المؤلّف المرسل: بن قاسم سلسبيل البريد الإلكتروني: s.benkacem@univ-setif2.dz

مقدمة:

من انزياحات الفلسفة العربية المعاصرة، نجد تهافت بعض المفكرين العرب على الآليات والنظريات المنقولة، دون أي احتراس منهجي أو وقاية معرفية ومنهجية، ذلك بما تثويه هذه الآليات المستوردة من براديغمات ونظم عقدية أوقيمية تتستر وراء هذه الآليات المقتبسة من التراث اليوناني أو الغربي، لاهي من تراثنا ولا من فلسفتنا، لذا ما يقدمه طه عبد الرحمن في صدارة مشروعه الفلسفي من مقاصد وآليات تأصيلية للإرتياض المنهجي، آملا لتحقيق الاستقلال الفلسفي العربي، ورسم منهج فلسفي متفتق من المجال التداولي الإسلامي، بُغية تأسيس فلسفة إسلامية حيّة، لأن سبيل الإستقلال الفلسفي هو التفاعل الفكري بين أهل المجال التداولي الواحد، عقيدة ولغة ومعرفة، و ليكون المنهج هنا، هو رأس مال معرفي وتقني للفلسفة، لذا فإن عماء الفيلسوف هي غفلتُه للنظر في وسائله، شاغلا عنه بالنظر في وسائل ما أتى بها غيره، فحاله أشبه بحال من يستغرق في نقد غيره وينسى نقد نفسه .

إذن من **أهداف هذا البحث**: لابد من استكشاف الجانب التقني من الفلسفة لامتلاك القدرة على إنشاء قول فلسفي إسلامي يضاهي في بنيته الاستدلالية والاستشكالية للقول الفلسفي المنقول، لأن حقيقة القول الفلسفي هو خلاصة تجربة مترسبة في ضمير أمة، وارتكاز طه على بنية الملكة اللسانية للفيلسوف كان وراء ذلك وضع قواعد أو تقنيات تأصيلية لمعرفة القوانين المتحكمة في نسيج نظام اللغة الفلسفية، لكي لا ترتكن إلى التقليد أو الركاكة، إذن لابد الكشف عن بَيان وميزان للسان الفيلسوف العربي خاصة بعد إنزلاق لسانه إلى آفة اللغو، الخاوي من المقاصد الفلسفية، ولغوُنا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها، **إن أهمية** مدار مشروعه الفلسفي، هو الوقوف على دقائق العقل الفلسفي، والتمرس على فقه الآليات المسلوكة في الخطاب الفلسفي، وذلك لأن كل مضمون لابد أن يتوسل بالآلة المتكاملة معه، وكان نقده الموجه للنظّار الجدد سواء المفكرين أوالناقدين المقلدين، على ضرورة اكتساب الكفاءة المنهجية للنظر في نصوص التراث الإسلامي، أو حين يتم نقل النصوص من التراث الغربي، فلابد من التيقظ في كل عبارة منقولة، ويؤكد طه على أن رسالة الفيلسوف العربي تبقى رسالة لغوية بالدرجة الأولى في منطلقها التداولي،من هنا نطرح **الإشكال** التالي، ما الآليات النّظرية التي بها تتم المكاشفة عن بنية القول الفلسفي؟ أو ما الإجراءات المنهجية التي قدمها طه عبد الرحمن لنسج نص فلسفي عربي إسلامي يحررنا من أسر قيود التقليد؟

1- من فلسفة الفلسفة إلى فقه الفلسفة :

للسفر في عالم التفلسف، لابد من عُدة منهجية ومعرفية تؤهل المفكر للجولان في هذا الميدان والتطواف في منتزهات هذا البستان، فلا غرابة إذن أن نرى المفكر العربي المسلم لم يدرك بَعْد معنى التفلسف، ولم يُعِر اهتماما إلى نواة الفلسفة، المنهج، الذي به نتبصر النواهل والموارد الفلسفية للعروج نحو مدارج الارتياض بسلوك التفكير والترشيد، فقد لا نكاد نجد اجتهادا، لطرح التساؤلات الناقدة وتحديد الإشكالات التي تستدعي التأمل والفحص، أو كما يسميه طه بالسؤال المسؤول، أي سؤال ينتقد وضعه و موضوعه، مثال ذلك، ما آليات المنهج الغربي المنقول؟ ومامصادره؟ وهل يتناسج مع العقل العربي؟، وهل من سبيل لإبداع منهج جديد؟، ليعلن طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي المتكامل، واقتحامه لفضاء الإبداع بتحرير القول الفلسفي من رقّ الاتباع بسؤاله حول المنهج لرسم معالم التفلسف، إذ يقول "أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين ((يؤولون)) إذ أول غيرهم و((يحفرون))

إذ حفر، و((يفككون)) إذ فكك ...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، تومايين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين مثلَه سواء بسواء كما لو **أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها** "[1]فكانت حجتهم في ذلك التدليل على مقولتهم المبتذلة: وهي الانخراط في الحداثة العالمية، و لابد السير على منهجها لكونها فلسفة كونية صالحة في كل زمان ومكان.

كما ساد التصور التقليدي للفلسفة في أغلب الكتابات الفلسفية، أنها مجموعة من المفاهيم المجردة ، وبأن تاريخ الفلسفة ليس إلا مجموعة من الأراء والمقولات الميتافيزيقية، أي تبقى الفلسفة في دائرة التأملات تُردد أفكارها بأقوال مبتورة لا فاعلية لها في الحياة، ولعل هذا التصور التقليدي للفلسفة هو ماترتب عن مبدأ تبعية الفلسفة العربية للترجمة، لكون هذا الإتجاه الناكص (التبعية المطلقة) ينخرط في مضامين الفلسفة التقليدية "أن الأصل في هذه التبعية لايرجع إلى اعتقاد أهمية الترجمة من حيث هي كذلك، ولا إلى إعتقاد فضلها في النهوض بالفلسفة بقدر مايرجع إلى التسليم بأن مضامين الفلسفة المنقولة هي عين الفلسفة وليس سواها وهذا يعني أن الأصل في التبعية للترجمة يورثها اعتقادين أحدهما، أن الفلسفة المنقولة لازمة، والثاني أن الفلسفة المنقولة مطلقة."[2]

شق طه مسارا جديدا لإعادة التشكيل الفكري من خلال رصد آليات علمية ومنهجية لبناء مشروع الإستقلال الفلسفي، رافضا محاكاة الحداثة الغربية، وعلى المفكرين العرب، الفطام عن المألوف، وزرع في النفوس هَمُّ الإبداع والتحرر الفلسفي، فهو السبيل الوحيد لبقائنا أحياءً وأحرار، فكان السؤال الذي طرحه طه للعقول الثاقبة والفطر الفائقة هو ما الفلسفة؟ سؤالا، لا للبحث عن الماهيات كما ترسخت في الأذهان "لكن هذا السؤال نفسه ليس جزءا من هذه الماهية ذاتها بل هو سؤال خارج عنها أو مفارق لها ولو أنه ممهد لها تمهيدا بحيث يصح القول بأن السؤال عن الفلسفة هو أصلا سؤال غير فلسفي مع أنه متعلق بموضوع الفلسفة عينه "[3] ليكون السؤال مسؤولا للنظر عن وظيفة الفلسفة، لكن هذا النظر ليس نظرا فلسفيا بل نظرا علميا، لأن الفلسفة لايمكن أن تحقق النظر في ذاتها كأن تقول في ذاتها فلسفة الفلسفة، إذن فلا يحيط بالفلسفة إلا العلم، " إذ يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية ،مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلبا لإستخراج أوصافها وأحكامها، "[4] فالسؤال العلمي هو سؤال فوقي للنظر من الأعلى، على عكس السؤال الفلسفي الذي ينظر إلى مضمونها، فكان مفهوم هذا العلم الجديد هو فقه الفلسفة قياسا لفقه اللغة، ليكون فقه الفلسفة كسائر العلوم المتداولة من العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، ومن سمات فقيه الفلسفة أنه أكثر تبصُرا من الفيلسوف لأن هذا الأخير غافل عن أسباب التفلسف " عمى الفيلسوف أو العمى الفلسفي هو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية خطابا سلوكا(...)، حيث

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ج2، المركز الثقافي العربي، المغرب ص12.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، المغرب،1995، ص 216.

[3] المصدر السابق، ص13،14 .

[4] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة :الفلسفة والترجمة، مصدر سابق،ص14.

إن المتفلسف يكتفي بالوقوف على المضامين الفلسفية تصورات وأحكام ولا تتطلع قريحته إلى الوقوف على الأسباب التي تكونت بها هذه المضامين".[1]

إن حرارة فكر طه في أن يسلك سُبل الإبداع والاستقلال الفلسفي، أذابت كل الطرق التقليدية المتبعة في التفلسف وما آل إليه العقل العربي من افتنان وإغراء بالنموذج الفلسفي المنقول سواء اليوناني أو الغربي، وقد أفضت معاملة هذا العقل التقليدي للقول الفلسفي المنقول، باتباع للمسلك التقديسي بحفظ الحروف والوفاء للمعاني، إلى أن قيل عند بعض الكتاب " الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وإلا لهظموا هذه الفلسفة وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أو لم يشاءوا "[2]وإن جازت هذه المقولة أن الروح الإسلامية لا تأتلف الفلسفة بروح يونانية، لكن هذا لا يعني أن الروح الإسلامية عاجزة عن التفلسف، بل إن مثل هذه الأقاويل والتي لازالت إلى اليوم تُردد على مسامعنا، هي أسطورة من أساطير التقديس الذي أُشرب به عقل المتفلسف العربي بل "فمازالوا إلى حد الآن يعتبرون ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان بمثابة المعجزة الكبرى التي تفرد بها اليونان وفُضلوا بها على الأمم قاطبة "[3]إنما لا هي بمعجزة، ولا بنزول الفلسفة من السماء مثل نزول الدين، بل من الجدير بنا الإعتراف هو عجز النفوس والعقول عن الإبداع وئتلاف العقل العربي على النقل والتقليد، يمكن أن نرصف السبب الذي يترأس هذا العجز، لأن النَقَلَة من الإسلام المقلدين نقلو المضامين الفلسفية اليونانية إلى الحضارة الإسلامية مع جهل الأسباب الفاعلة لهذه المضامين "فمن يتبع طريقا في التفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنما يبتدع، وكل اتباع شذوذ."[4]

وإذا تقرر لنا هذا، "فلقد حقق فقيه الفلسفة انقلابا في نظرتنا إلى الفلسفة سمحت لنا بتناولها من منظور علمي كظاهرة انسانية خطابية وسلوكية، وهو أمر لم يسبق للفلاسفة الإسلام أن اشتغلوا به، ولا فطنوا إلى أنه أحد السبل التي توصل إلى تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود "[5]وهذا راجع إلى أن آليات منهج فقه الفلسفة متفتقة من المجال التداولي الإسلامي بمقوماته ومحدداته، من قيم ولسان ومعرفة، فالمجال التداولي هو حامل البذور لاستزراع فلسفة حية، فإن هذا العلم الجديد هو الذي يُخرج المتفلسف العربي خاصة من قفص التفلسف الدائر على المنقول الفلسفي الغربي، إلى الإجتهاد في وضع مايقابله إن مثلا أو ضدا "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 إستثمارها مايقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول ،استشكالا واستدلالا".[6]

---

[1] المصدرنفسه، ص20.

[2] عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة، مصر، 1940، ص ،ز ،من مقدمة الكتاب.

[3] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، المغرب ،2006، ،ص122.

[4] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة مصدر سابق ،ص 23.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015،ص20.

[6] طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص24.

ربما التساؤل المستعجل الذي يرد إلى الذهن لكل من يقرأ لأول وهلة مفهوم فقه الفلسفة، يتساءل هل هو مفهوم شرعي مستنبط من علوم الدين؟، لكن طه أبَان لنا أن لفظ الفقه " استعمال عادي متداول قبل أن يوضع له الاصطلاح الشرعي المعلوم، وهذا الاستعمال العادي العام للفظ الفقه هو الذي يعنيني هنا، وليس ذاك الاصطلاح العقدي الخاص، إذ يدل في استعماله الطبيعي لا على معنى المعرفة أو العلم فحسب، بل يدل بالخصوص على معنى المعرفة بالشيء مع العمل بهذه المعرفة، فلا يكون فقها إلا العلم المستعمل، أو العلم المطبق في سلوك صاحبه،"[1] يمكن أن نعرج على بعض التعاريف التي وردت في المعاجم، للفظ الفقه "قيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وعلم مستنبط بالرأي والإجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها ، لأنه لا يخفى عليه شيء "[2]أما التهانوي في معجم كشاف اصطلاحات الفنون يربطه بالإجتهاد " وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفن وإن لم يكن مجتهد إنتهى"[3] لذا أراد طه أن لا يسوّغ المفهوم الكلاسيكي للفلسفة، المبحرة في التأمل و التي ألفها النقلة على أنها الحكمة النظرية أو التجريدية، وغيرها من المفاهيم الراكدة فقد كان بإمكانه ربط الفلسفة بالعلم أو المعرفة كالقول ب فلسفة الفلسفة، أو معرفة الفلسفة، أو علم الفلسفة، لكن ماشدّه هو مفهوم الفقه لأنه مفهوم عملي يوسع المدارك ويفتح آفاق الاكتشاف والتجديد، وبالتالي يمكن توظيفه في أي حقل من العلوم كحقل السياسة أو الصحافة أو الاقتصاد أو العلوم الطبيعية على أن نقول فقه الاقتصاد وفقه التاريخ، فقه السياسة لكن متى كان للقول التاريخي أو السياسي لا ينفصل عن صبغته العملية.

وهنا، لابد أن نبرر ذلك، أن فقه الفلسفة هو الذي يأخذ باليد لمعرفة أسباب وقوانين التفلسف والإجتهاد للإستكشاف العلمي للظواهر الفلسفية،" بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أو ساط محددة وحادثة أزمان معينة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة "[4]،أما مفهوم المنهج، فتكوثرت تعريفاته في المعاجم الفلسفية، فنجد عبد الرحمن بدوي يُعرفه في كتابه مناهج البحث العلمي "بأنه الطريق المؤدي إلى كشف الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة " [5]، إن منهج فقه الفلسفة هو منهج تكاملي، وإن بحثنا عن منهج يستوفي شروطه لن نجد منهجا آخر إلا المنهج علم أصول الفقه من حيث التكامل والتداخل " فهو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة فنجد من بينها الآلات المنطقية ،والكلامية واللغوية والنحوية، كما نجد من ضمنها أبواب من الفقه والحديث والتفسير والقراءات. "[6].

[1] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربي للأبحاث والنشر،بيروت، ط 1،2011،ص108

[2] محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص 142،141.

[3] محمد علي التهانوي موسوعة: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، مكتبة لبنان والعلوم، بيروت، ط1، 1996، ص1282.

[4] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ص20.

[5] عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص3.

[6] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ص20.

2- تقنيات فقه الفلسفة:

إن منطلق هذه الرحلة الفكرية للاشتغال في ورشة فقه الفلسفة والنظر في تقنيات الخطاب الفلسفي، بما يقتضي لحذق الوسائل المنهجية، قصد تحديد المضمون الفلسفي لا لاجترار القول الفلسفي المنقول، أي فقه أصول القول الفلسفي، أو وضع قول فلسفي إسلامي، يضاهي ما عند العقل الحداثي الغربي من آليات فلسفية، هذا ما يدفعنا للوقوف على أسرار القول اجتهادا لا تقليدا، واستكشاف كيف يضع الفيلسوف مفهومه وإخراج تعريفه، وكيف يؤلف دليله، فالقول عنده هو المفهوم والتعريف والدليل، فتأثيله للقول الفلسفي، كشف أن فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة،" والسبب في التقليد الذي ذهب 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 بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي "[1] فالإشارة لفظ يضاد لفظ العبارة، لأن العيارة هي القول الظاهري أو الصريح، أي الجانب الاصطلاحي للمفهوم، أما الإشارة هي المعنى المجازي أو المضمر، إذن، تينك المفهومين، يشكلان قوتان ذهنيتان هما العقل والخيال،"أن العبارة هي أساسا كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، في حين أن الإشارة هي أساسا كلام ينفتح على رحاب الخيال المجسد "[2]لتكون اللغة الفلسفية الحية كنسيج من البيان العباري والإشاري أي تجمع بين الحقيقة الإشارية والحقيقة العقلية، وبالتالي بطلان الفكرة التي سادت عند المتفلسفة العرب أن القول الفلسفي أو الحقيقة الفلسفية هي قول عباري محض من العقل المجرد.

2-1 تقنية الترجمة:

إنّ الجرح العصي على الإلتئام في الفكر العربي، هو الإغتراب اللغوي الذي تظهر ندباته في الترجمات العربية القديمة والحديثة، لتكون الترجمة مُبعدة الفكر العربي الإسلامي عن أصوله وتراثه، إذ "تتعقد عملية الترجمة والنقل، كون النظرة إلى العالم تختلف من لغة إلى أخرى حيث تتمايز المقولات الفكرية المستعملة في كل لغة(...) لذا تأتي عملية الترجمة مبتورة، نظرا إلى عدم إحاطة المترجم **بمادة عبارة اللغة المنقول منها ومضمونها** وتحويله أشكال هذا المضمون وقوالب التعبير تلك بطريقة غير سليمة، فيتلهى بالجمالية الخارجية، ويهمل فحوى الكلام ومدلوله، كما حصل عند العديد من مترجمي النصوص الفلسفية القديمة والحديثة "[3] و اليوم لمداواة هذا الجرح يجتهد طه عبد الرحمن لإنتاج نظرية في الترجمة، خاصة وأن الفلسفة العربية ظلت تابعة للترجمة الحرفية بل إن تأملنا في مفهوم الفلسفة نجدها لم توضع بلسان العرب، و إلى يومنا هذا يُترجم المفهوم بترجمة خالدة لا إجتهاد فيها على أن الفلسفة هي محبة الحكمة، فكانت لهذه التبعية حسب طه الإضرار بالممارسة الفلسفية شكلا ومضمونا لا هي ممارسة مستقلة ومجددة.

من هنا، يسوغ طه نموذجا نظريا لترجمة النصوص الفلسفية، يتألف من مراتب وتقنيات، أول مرتبة هي الترجمة التحصيلية القائمة على أسطورة حفظ اللفظ كله"وهي مسايرة النص الأصلي حرفا حرفا حتى ولو ترتّب على ذلك عدم فهم النص المترجم، ولا ننسى أن المترجمين لم يكونوا عربا ولا حتى مسلمين، بل كانوا على ملل ونحل أخرى، ولم يكونوا يتقنون اللغة العربية إلا القليل الأقل

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل، مصدر سابق ص14.

[2] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق ص88.

[3] جيرار جيهامي: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط1، 1994، ص14.

منهم، ومن المفروض أن الترجمة لما تُقدم للآخر ينبغي أن تراعي المقتضيات العقدية واللغوية والمعرفية للآخر حتى يقدر على استيعابها"[1] وبهذه الترجمة الحرفية الغير المبصرة، لم يتفطن المتفلسفة العرب بوجود الإشارة المجازية في مثوى العبارة في النص الفلسفي، لأن المترجم نقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل "وما ذلك إلا لأنه يتخذ من النص الفلسفي الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، وأن يحصل مافيه، فمثله في ذلك مثل طالب العلم في إقباله على تعلم ما يُلقن تلقينا فلا ينظر فيه ولايسأل عنه، ولما كانت هذه الروح التعليمية هي الوصف المميز لهذا النوع من المترجمين في تعاملهم مع النصوص الفلسفية الأصلية اصطلحنا على تسمية طريقتهم بالطريقة التحصيلية. "[2]

أما المرتية الثانية هي الترجمة التوصيلية، إذ يقدس المترجم بحفظ المضمون كله، ليقع في آفة الحرفية المعنوية، لكن هنا يختلف عن المرتية الأولى وذلك، أن المترجم التوصيلي يستأنس بمجاله التداولي في عملية الترجمة " لما كان المترجم التوصيلي لا يحذف إلا بعض الأصول الفلسفية التي يتأكد منها أنها تضر بعقيدة أو لغة المتلقي، وينقل ماسواها من حقائق فلسفية لاتظهر ظهورا صريحا مصادمتها لمحددات ومواجهات المجال التداولي المنقول إليه، فإن نقله يأتي على أكثر الحقائق التي يتضمنها النص الفلسفي الأصلي "[3]أي المترجم يعمل على ترك الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداولي المنقول إليه، ليجتهد في تمحيص أصولها العقدية واللغوية، لكن وقع في تمويل القول الفلسفي العربي تبعا للوفاء للمعانيها وحروفها.

تينك الترجمتين الحرفيّتين والتقليديتين قد ألفهُما كل مترجم عربي متبحر في نصوص الفلسفة قديما وحديثا ليَدُس عقله فيها كما تدس النعام رأسها في الرمال، وهكذا، لم يتمرس على ترجمة رزينة وفوارة بتعبير طه أي متجددة ومبدعة، أما التي نَظَّر لها طه ويأمُل فيها، نجدها تحتل المرتبة الثالثة وهي الترجمة التأصيلية لتجمع بين البناء الإستشكالي و البناء الإستدلالي للنص الفلسفي، كترجمة حرة، تُحرر القول الفلسفي من أَسْر الترجمة التبعية والمقيدة "ذلك أن هذا الطريق يمده بأكبر قدرة على التصرف في المضامين المنقولة، هذه القدرة التي تفيده في إخراج هذه المضامين على الوجوه التي تناسب المحددات التداولية لمجال المتلقي، إن حذفا للأصول الفلسفية المخالفة لهذا المجال أو **تحويرا** في الأصول الموافقة له، وقد يؤدي هذا الإخراج التداولي للحقائق المنقولة إلى أن ينفتح فيها أبعادا استشكالية وآفاقا استدلالية لم تكن تخطر على بال واضعيها المنقولة عنهم "[4].

إذن هذه التقنية من الترجمة للنصوص الفلسفية، تؤدي لا محالة إلى إحياء التفلسف، وأن يكتوي المتفلسف العربي بكل حرف ومعنى مأصول، وذلك تجديدا لطريقة أو تمكينا للملكة فيه، لينسج قوله بائتلاف العبارة والإشارة أو بين العقل والخيال، بدل من التحجر العباري الذي تسيّد بطرُقه وأساليبه على النص الفلسفي العربي، وغفل كل من يتفلسف أن فطرة اللسان العربي وسحرُه قائم على البيان والتبيين، لا على الحرفية والتبعية للآخر لذا" لاسبيل إلى حياة الفلسفة إلا بترجمة ناطقة ومُبصرة ولايمكن أن تكون الترجمة ناطقة حتى تتوسل بالبيان العربي في نقل ألفاظ الأصل وتبليغ مضامينه ولو اقتضى ذلك التصرف بحسب الحاجة في هذه

[1] طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ،ص70،71.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 304،305.

[3] المصدرالسابق، ص 334.

[4] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 359.

الألفاظ وهذه المضامين، لأن النقل متى لم يكن إلا بالألفاظ القلقة والمضامين المستغلقة، يصير ضرورة أكثر من نفعه "[1] أي لن تكون الترجمة مبصرة، حتى يتم ايصالها بالمجال التداولي في تقريب المفاهيم والحقائق، تتستر بلباس قيم المجال التداولي بدل من النقل العاري للألفاظ والمعاني دون فقه أصولها ومنبتها، ليتبين لنا من خلال الإشارات والتنبيهات السابقة أن متفلسفة العرب نظروا إلى النصوص على أنها عبارية محضة، ونقلوها نقلا حرفيا لذا "يأتي عقم الفلسفة الخالصة من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المترجم ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلا عباريا ولو لم تثبت فائدة هذا النقل، وفي المقابل، تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر جانب الإشارة في وضع القول الفلسفي اعتبارها لجانب العبارة، وتنقل الجانب العباري من القول الفلسفي المترجم نقلا إشاريا متى ثَبت فائدة هذا النقل."[2]

ليجد العقل قُوّته وتكوثره في دائرة الترجمة التأصيلية على التقلب والتنوع، وهنا، يكمن سر الإبداع والإنتاج الدافق من منابع أودية أصول التراث الفلسفي الإسلامي، إن العبارة التي لقيت شُهرة عند طه عبد الرحمن هي ترجمته للمقولة الديكارتية " أنا أفكر إذن أنا موجود " فتم تحويرها إلى "أنظر تجد " فالأولى قد تُرجمت بترجمة حرفية عقيمة، والثانية بترجمة تأصيلية، ويدلل طه أن القول الفلسفي لا خبرًا يُحفظ ولا قولا مُنزلا من فوق السماء، بل لابد التصرف في القول المنقول بما يوافق المجال التداولي ويقول "ألا ترون أنه لو انكفأ المرء على التمهر في أحد اللسانين اللذين وضع بهما "ديكارت" مقالته وهما: اللاتينية و الفرنسية، ثم خاض بحر الفلسفة، لكان أصوب في فكره من تمسكه بتلكم الترجمة المعوجة التي تقلدتموها، فالحق كل الحق أن لغة الأصل أولى للمتفلسف من لغة النقل إلا أن يخرج إلى التأصيل كما خرجنا."[3]

2-2-تقنية المفهوم: أو الورشة المفهومية.

إن فقه الفلسفة كآلية معرفية علمية تضبط المفهوم الفلسفي وتفقهه، لكن إن بقينا على طريقة فلسفة الفلسفة أي النظر الفلسفي في الفلسفة، على أن المفهوم الفلسفي مفهوم مجرد، ستكون الطريقة التقليدية نفسها لإنتاج المفاهيم والأحكام والأدلة الفلسفية تطوف في دائرة الفلسفة ولا تخرج منها،كحال المقيم في قرية ولا يخرج منها ليمارس التأمل الخارجي على القرية لمعرفة موقعها وحدودها ومكانها، والقصد من هذا، أن ننظر إلى المفاهيم بنظرة علمية فقهية، أي باستكشافها المعرفي على طريقة اللسانيين في تعاملهم مع الظواهر اللغوية، والوقوف على الأسباب اللغوية التي يُتوسل بها لاستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها ومقاصدها، "فإذا ما حصّل المتفلسف العربي العلم بالأسباب اللغوية التي هي من وراء هذه المفاهيم، وضعا وتوظيفا، فلا يبعد أن يحمله هذا على أن يتعاطى الإتيان بما يضاهيها في لغته، لأن الباعث له على التقليد إنما هو الجهل بهذه الأسباب، فمتى أصبح عالما بأسرارها عِلم المتفلسفة الذين يقلدهم بها، أمكنه أن يفك عنه إسار التقليد، ويلج على قدر علمه باب الاجتهاد، وربما تيسر له بذلك وضع مفاهيم فلسفية أصيلة لا نقل فيه."[4]

---

[1] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1،2011، ص105.

[2] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، 89 .

[3] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص36 .

[4] المصدر نفسه، ص 120،119.

فالمفهوم الفلسفي حسب طه عبد الرحمن لايمكن إختزاله أنه تصور عباري في كليته، لأن غالبُ الظن بهذا القول، قد ورّث لدى المتفلسفة الاعتقاد أن المفهوم الفلسفي مفهوم اصطلاحي لا خصوصية فيه، وتم الإغفال عن الجانب الغير الاصطلاحي أو الإشاري لهذا المفهوم لذا"لزم أن تكون وظيفة الجانب الإشاري من المفهوم الفلسفي أن يصل جانبه العباري بأصول الجانب التداولي لواضعه ومستثمره ،وغير خاف "أن مفهوم الوصل بالأصل " هو ما جرت عادة الإستعمال بتسميته ب التأصيل، بحيث تكون وظيفة الإشارة في المعنى الفلسفي هي النهوض بتأصيل عبارته "[1] إلى أن اخترع طه إسما لهاذا التأصيل وسماه بالتأثيل، كلفظ ثاوي لوجود الإشارة في هذا المعنى على مقتضى التداول أي من الأثول وهي الأصول، لكن يتميز لفظ الأثول عن مفهوم الأصول، لأن الأول إشارته متكوثرة، إذ يفيد النماء والثراء والذي يهمنا هنا ما المقصود بالتأثيل المفهومي؟ يُعرفه "تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف "[2] .

وتتِم عملية التأثيل للمفاهيم الفلسفية بطريقتين، أولا: التأثيل المضموني أي قبل أن يضع المدلول الإصطلاحي لأي مفهوم، لابد أن يُثور إستشكالاته، ويُوسع حقل دلالاته، مستندا في ذلك إلى دلالته أو إستعماله السابق، ليستثمر ثراء معانيه، ولهذا التأثيل ثلاث أنواع، نجد التأثيل اللغوي، لينطلق المتفلسف من المعنى اللغوي، مستثمرا الاستشكال الفلسفي الأصلي لهذا المعنى، ليبني عمارته اللغوية من وضع إلى وضع أوسع، والثاني التأثيل الإستعمالي، فإنه يستمد قوامه من التداول الذي يقتضي الاستعمال والإنفهام، أي أن المفهوم الفلسفي إذا اقترن بلفظ ما فيجب أن تستحضر فيه السياقات والمناسبات الإستعمالية السابقة والمتداولة مسبقا، والثالث هو التأثيل النقلي، "وضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلا لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول "[3] والطريق الثاني هو التأثيل البنيوي " والمقصود به هو التوسل بالمضمرات في تأصيل الإمكانات الإستدلالية للمفاهيم، هذا التأصيل الذي يحصل منه النماء الاستدلالي للمفهوم"[4]، وبكون لهذا النوع حاملا لأصناف أخرى هي: التأثيل الإشتقاقي، والتأثيل التقابلي، والتأثيل الحقلي، فإن كل حقل من حقول التأثيل له فائدته المرجوة وهي تحصيل الملكة المفهومية تضمن لها المشروعية التداولية .

2-3-فقه التعريف:

قيل إن الفلسفة تتولد من رحم القصة الأسطورية، لذا إن الاستعارة والتمثيل نُسجت ألوانها ما بين سطور النصوص الفلسفية، أي ظاهر القول يتعالق مع مُضمره، والمضمر هو الذي سماه طه بالإشارة، "يأتي إنتاج التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي أو ينتقل عن جانبه التمثيلي الأصلي الذي لا يوافق المجال التداولي للمتلقي إلى تمثيل

[1] المصدر السابق، ص 128، 129.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص129.

[3] المصدرنفسه، ص141.

[4] المصدر نفسه، ص144.

يوافق هذا المجال "[1] لتنتقل من الفلسفة الخالصة والجامدة على الجانب التقريري من التعريف إلى فلسفة حية في تعريفاتها، إن الإستعارات والتمثيلات مما يكوّن نسيج الكتابات الفلسفية " ولا يقتصر الأمر على حضور عارض ولغاية التزيين والتحسين الأسلوبي، أو لغاية نقل التصديقي المكتفي بذاته في صورة تخييلية لغرض تعليمي ،إن الإستعارات والتمثيلات مما يؤسس للبناء الفلسفي وهو مُسهم في إيجاد المعنى الفلسفي وتكوينه فتشكيله "[2].ليكون الجانب الإشاري في التعريف هو مضمونه التمثيلي الثاوي على التشبيهات والإستعارات والمقارنات المألوفة التي تقتبس من المجال التداولي الخاص للمتلقي، يقول إبن رشد في هذا السياق أن الأمثال المضروبة هي الظاهرة من القول والمعاني الخفية هي الباطن الذي تدركه فطر فائقة "أما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان ،فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم ،وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يُمكن أن يقع التصديق بها، بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية "[3] فكم بالحري أن يشترط ذلك في النص الفلسفي، فإن التمثيل حاضر في التراث اليوناني واستئنافه في نص أفلاطون ليبلغ أوجَه في أسطورة الكهف.

كما نجد النص التراثي الإسلامي قوله زاخر بالتمثيل والتشبيه وليس المراد من ذلك التملق وزُخرفُ القول" بل المراد هو الوصول إلى الكلام المنطبع نحو الشعر والخُطب، والرسائل، والأمثال، فإن كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يشتمل على فوائد يُستعان بها على تشحيذ العقول، من الحكم البليغة، والتشبيهات العجيبة، ولهذا ما صارت مخلّدة في الكتب حتى قيل لفرط بقائها إنها كلام حيّ"[4]، ويؤكد طه عبد الرحمن أن حياة التعريف الفلسفي لن تكون إلا بالوصل الجانب التقريري بالجانب التمثيلي لأن "الأمثال قسمات واضحة بينة لوجه الأمة التي صدرت عنها، ووصف ضمني لوسائل حياتها، وطرق معيشتها، وهي فوق ذلك تكشف القناع عن نفسية الشعوب، وترفع الحجب عن طبائع الأمم، فترى النفس البشرية في صفائها، وفطرتها الأولى"[5] التعريف العباري التقريري وحده يبور ويفنى، بل يميت التفلسف في النفوس، فالفلاسفة أصحاب العقول الثاقبة والفطر الفائقة يوضحون التعريفات التقريرية بضرب الأمثلة وعقد المقارنات أو وضع التشبيهات، "حتى إذا استأنس بها المتلقي، سهُل عليه فهم مضمون هذه التقريرات، وقد تكون التمثيلات مستمدة من واقعهم وحاضرهم مناسبات مشخصة لكي يتبنوا هم أنفسهم كيف يضعون هذه التقريرات، وقد يحجمون عن استخراجها بألفاظها ،تاركين للمتلقي أمر استنباطها بنفسه.. بل إن منهم من يرى أن وجود التمثيل يغني عن طلب التقرير (التعريفي)"[6].

فالفيلسوف الفطن والفقيه حين يضع تعريف فلسفي، يجعل قوامه الأصلي هو القوام التمثيلي، لأن وراء كل تمثيل أو تشبيه تحيز أو خصوصية ناشئة من المجال التداولي لا مصادمة له، والفائدة من تشغيل التمثيل في التعريف لأن "على جدوى هذا النهج يُقترح

[1] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 97.

[2] توفيق فائزي: الاستعارة في النص الفلسفي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2016 ،ص 11.

[3] أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص46.

[4] أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، الأردن، 2012، ص30.

[5] محمد بن اسماعيل الثعالبي: التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، الرياض، 1981، ص32،31.

[6] طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق ،ص98.

"**الأفكار الفائقة** " »« **super-ideas**تحت ستار مفاهيم مجازية... لتشكل الإستعارات المفاهيمية ماوراء الأفكار méta ideas(أو أفكار تحكم نظام المفاهيم /الأفكار) "[1]فإن لابد من وراء هذه التعابير الإستعارية والمجازية تم حذف الكثير من الحقائق لإختصار العبارة وهنا أيضا يشير "إدغار موران" على دور الرمز والخطاب الحكائي الأسطوري في إخفاء هذه الأفكار الفائقة يقول" تتضمن الأسطورة في ذاتها مثل الرمز ،حضورا قويا فرديا وعينيا،... وتحتوي مثل الرمز، تخثرا للمعنى، ويمكنها أن تحتوي، مثل الرمز، حقيقة خفية، بل العديد من مستويات الحقيقة الأكثر عمقا لأنها الأكثر سرية، إنها تمتنع مثل الرمز عن المفهمة"[2].

2-4-فقه الدّليل:

وبعد تقنية التعريف الفلسفي، يجول بنا الحديث عن فقه الدليل، وأن نهيم في أودية الخيال وسيولته على الخطاب الفلسفي، والكشف عن العلاقة الرابطة بين الدليل والتخييل الفلسفيين، يقرر طه أن الجانب العباري من الدليل الفلسفي هو الإستنتاج البرهاني ليكون القول الفلسفي هنا أشبه بالقول الرياضي، أما إشاريته تكمن في إنتاجات الخيال من الإستعارات والمجازات والروايات والقصص، وغيرها من الصور الخيالية، لأن من متفلسفة العرب قد غلب ظنهم أن الحقائق الفلسفية ما هي إلا حقائق عبارية برهانية، والسبب في هذا الاعتقاد هي ما آلت إليه الترجمة الحرفية،"التي وصلتهم وتصلهم من سوء التعبير وسوء الأسلوب، حتى حسبوا أن السبب فيها برهانية الأصول التي تُرجمت عنها، وليس الأمر كذلك، إذ كانت الأقوال المبثوثة فيها لا تخلوا من المجازات والاستعارات المقصودة وغير المقصودة لأصحابها ،فيعمد المترجمون إلى نقلها إلى العربية نقلا حرفيا يُفقدها مجازيتها أو استعاريتها وتصبح أقوالا عبارية لا يليق بها إلا البرهان غير المبين ولا تليق إلا به"[3] لكن الحقيقة الناصعة أن وراء كل دليل فلسفي لسان طبيعي يحمل خصوصية إشارية ،و وراء هذا اللسان مايقف القلم على ترقيشه (زخرفته)ويتهالك العقل على تفتيشه ،ويتلجج اللسان عن تنقيشه. "إن كون القول الفلسفي تخييلا في صميمه يعني أن تحققه في نص هو بمثابة نشر للتأثير قصد البُلوغ في قلب السامع لا على أن ذلك حق، بل على أنه نقل تأثيري لما سلّمه الفيلسوف في البداية، فيظهر أول الأمر أنه استدلال على حق وما هو إلا نشر لما سلم من الصور التخييلية المختفية وراء المفاهيم"[4].

إنْ بحثنا عن دور التخييل في الإصلاح والتربية الخُلقية نجد الفرابي قد ذكر محاسن الشعر، وكون الشعر خادما للفلسفة " قوى النفس عند أفلاطون ثلاث: القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوية وقد اعتمده فلاسفة الإسلام كالفرابي، ولكل قوة فضيلتها يُعين الشعر بالمحاكاة والتخييل على إصلاح النفوس الثلاث فتكسب فضائلها، إن أريد إصلاح الجمهور ونقل الفلسفة إلى الجمهور نُقل مُقابلها التخييلي، فإن كانت فضيلة القوة الناطقة في جُزئها النظري أن تتصور الحقائق أعطى الشعر مقابلها فسبّب

[1]Verna Haser:Metaphor، metonymy، and experientialistphilosophy,Berlin,2005 ,p1190،191.

[2]إدغار موران :المنهج ، معرفة المعرفة الأفكار، تر:يوسف تيبس ،ج3 ،أفريقيا الشرق ، المغرب ،2013،ص162.

[3] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، مصدر سابق،ص104.

[4] توفيق فائزي ،الإستعارة و النص الفلسفي ، مرجع سابق ،ص285.

امتثال الجمهور للحقائق، وإن كانت فضيلة القوة الناطقة في جُزئها العملي أن تُروى في الأفعال، كان الشعر مُعينا للرّوية، أو بديلا لها للحث بالتخييل على الفضائل، فتعتدل القوى، فيصدر عنها من الأفعال ما هو فاضل "[1].

فإن كان القول الفلسفي قولا برهانيا خالصا يستند إلى دليل لا إلى تخييل، سينتُج عن ذلك أثاره المنكوسة على النفس، وذلك إلى ركونها في العالم السفلي، فالشِّعر بصورته التخييلية، يجعل النفس تتخلق أو تندّس في عالم الشهوات، لأن الشعر يجعل النفس تطلب أو تكره، تهوى أو ترضى، فإن الجمع بين الدليل الاستنتاجي والتخييل هي من مهام الفلسفة يقول "غاستون باشلار" في هذا السياق "**إن الفلسفة لاتستطيع إلا أن تصنع الشعر والعلم بتكامل لتوحيدهما كمضادتين محددتين بشكل جيد**"[2]و بهذا الإرتياض المنهجي نُدرك أن الفيلسوف الفقيه هو صاحب مشروع عملي، إذن من اللازم بناء المدينة الفاضلة، لتكون الغاية هي الانتقال من دائرة فلسفة الفلسفة إلى الفلسفة العملية نظرًا وسلوكا، فلا يجب أن يطمر الأسلوب التخييلي في التفلسف، فأينما توقف إشعاع التخييل يخمد إشعاع العقل و الروح.

فالتخييل هو الخيط الناظم للحلقات الثلاثة بين الحكمة والبيان(الكلمة) والنفس،"إذ تنقسم التخاييل والمحاكيات بحسب مايقصد بها إلى: محاكاة تحسين، ومحاكاة تقبيح، ومحاكاة مطابقة، لايقصد بها إلا ضرب من رياضة الخواطر والملح في بعض المواضع... وربما كان القصد بذلك ضربا من التعجيب والاعتبار، وربما كانت محاكاة المطابقة في قوة المحاكاة التحسينية أو التقبيحية... فكأن التخييل لم يخل من تحريك النفوس إلى استحسان أو استقباح "[3]، أما في زاوية الرواية الفلسفية، نجد إبن طفيل في رائعته الخالدة حي بن بقظان "إذ جاءت هذه القصة في بديع التخييل الذي كاد أن يغني عن التدليل كما قد يغني التمثيل عن التقرير (في باب التعريف)،حتى كأنها تقوّم مسار الإيغال في التدليل المجرد الذي انزلق إليه سلفه ابن الصائغ "[4] لتكون الرواية الفلسفية متكاملة، قصة فكرية وأدبية حاملةً أفكارا ومعاني ورموز نُسجت بالخيال، ومرتبطة بالمقاصد الفلسفية، فهي تتضمن على رؤية للعالم بدءًا من سؤال الإنسان، وسؤال الوجود وسؤال الإله .

-2-5- فقه السيرة:

يقول نيتشه "كل فلسفة هي اعتراف شخصي من مؤلفها، إنّ الفلسفة العظيمة هي ترجمة وسيرة ذاتية "[5] أي وراء كل فلسفة عظيمة، سيرة عظيمة أو فيلسوف عظيم، لذا يربط طه عبد الرحمن منهج فقه الفلسفة بالسيرة الفلسفية للفيلسوف، بأن تكون تقنية السيرة مكونها الأول عباري هو النموذجية، والثاني إشاري هو الشذوذية، فتينك المفهومين جامعين للفعل الفلسفي لنجد، "الجانب النموذجي من الفعل الفلسفي يتمثل أمور أربعة، أحدهما موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه، والثاني موافقه فعله لقوله، والثالث، لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يُقتدى به باعتباره حكيما، كما أن هذا التحليل أبرزَ أن هذه النموذجية قد

[1] المرجع نفسه،ص118.

[2]Roch c.Smith :Gastons Bachelard.philosopher of science and imaginatio،Edition ،America، p 68.

[3]محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، أفريقيا الشرق ،المغرب ،2012،ص33.

[4]طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ،مصدر سابق،ص 103.

[5] روي جاكسون: نيتشه والإسلام ،تر:حمّود حمّود جداول ،بيروت ،المغرب ،ط1 ،2015ص66.

توهم بأن الفيلسوف لا يكون إلا إنسانا صادقا وعاملا ومعلما وحكيما "[1] هي سمات الفيلسوف النموذجي أو الفيلسوف الكوثر بتعبير طه، لا الفيلسوف المبتور عن مجاله التداولي والذي لا يحيا بقيمه، لكن لهذه النموذجية جانبها الإشاري الشذوذي، "فغالبا ما يأتي الفيلسوف أفعالا تصادم المألوف من تصرفات الجمهور، وتَخرج عن القواعد المقررة في مجاله التداولي، بدءا بالصمت أو الإعتزال وانتهاء بالجنون أو الإنتحار، ويأتي بهذه الأفعال، إما استهتارا منه بالقيم الدارجة والعوائد الجارية أو إذكاءً للوعي وإيقاظا للهمة أو على العكس، يأسا من الحياة و فقدًا لمعنى الوجود "[2]، فهناك نوعين للشذوذية الفلسفية، فالشذوذية الإيجابية تُحيي القيم في النفوس والعقول، كالعلم، العمل، الصدق، والحكمة، والشذوذية الفلسفية السلبية تطمر هذه القيم الحية وتجتثها من مجالها التداولي، لذا قد نجد سيرة نموذجية وراء فلاسفة عظماء تركوا آثارا إنجازاتهم في التاريخ، وقد نجد سيرة شذوذية آتية من أفعال بعض الفلاسفة كانت أفعالهم شاذة و مناقضة عند غالب الجمهور كالجنون و الإنتحار..

والفيلسوف الحقيقي بتعبير نيتشة يسعى دائما إلى إصباغ المعنى والقيمة لوجوده، وفي سياق ذكْر نيتشه يمكن أن نتساءل هل السيرة الفلسفية لنيتشه شذوذية إيجابية أم سلبية؟ هل هو الفيلسوف المجنون والملحد أم أنه الفيلسوف الباحث بحماس عن الرب كما دعاه البعض؟، يقول محمد إقبال موقفه من نيتشه " صوته كجلجلة الرعد، هؤلاء الذين يرغبون في غناء الأغاني العذبة يجب أن ينطلقوا من عنده، لقد طعن قلب الغرب بالسيف، لون يديه أحمر من دم المسيحية، لقد بنى تماثيل بيته وفقا لأسس الإسلام، قلبه قلب مؤمن، رغم أنّ عقله ينكر" [3] هل نصنفه أنه شاذ إيجابي، وذلك، لكل من ينظُر إليه على أنه الفيلسوف الثوري والمبدع لقيم جديدة والملقب ب فيلسوف القوة، أم نصنفه في سِيرة الشذوذية السلبية لأنه اشتهر بالجنون والإلحاد وحارب المسيحية ؟ في حين نجد من يقول " إن نيتشه ليس ضد الدين بمثل هذا النحو بل ضد أشكال من الدين والتي لديها تأثير ضار على الحياة الإنسانية " [4] ليبقى السؤال يحلق في فلسفة السيرة لنيتشه.

خاتمة:

والقول الجامع في هذا المقال، أن فقه الفلسفة، كمنهج علمي جديد، جامع بين العلم والعمل، يُكسب للمتفلسف العربي أدوات منهجية تُخرجه من دائرة التأملات والتجريدات إلى دائرة الإجتهاد والتمرس على فقه الآليات أو الإرتياض بأدوات التفلسف المأصولة لا المنقولة، لينتقد طه عبد الرحمن لكل فيلسوف مُقلد و لا يزال مولعًا باتباع لمناهج الحداثة الغربية، غافلا عن كنهها لا مبصرا لها، لذا يرى أن الفيلسوف الحقيقي لا يكون إلا حُراً ومبدعا، بدءاً من إبداع المفهوم الفلسفي ،والتحقُّق بترجمة تأصيلية لا حرفيّة، وتعريفات بالتمثيل لا بالتقرير المجرد، وأدلة بالتخييل لا بالإستنتاج، ورسم سيرة فيلسوف تتسم بالنموذجية لا بالشذوذية .

إن فتح طريق الإستقلال الفلسفي العربي، بهذا المشروع المنهجي لفقه الفلسفة، هذا العلم الجديد الذي يتخذ من الفلسفة موضوعا له، ويفيد المتفلسف بمعرفة الأسباب الموصلة إلى إنتاج فلسفة إسلامية مستقلة، ولما كانت الظاهرة الفلسفية متعددة الوجوه

[1] طه عبد الرحمن : من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، بيروت،ط2، 2016،ص84.
[2] المصدر نفسه، ص85.
[3] روي جاكسون ، مرجع سابق ، ص112.
[4] المرجع نفسه ، ص 98.

ومتسعة الأبعاد، يتداخل فيها اللغوي و المنطقي والتاريخي، الإجتماعي والنفسي، فإن منهج فقه الفلسفة هو منهج تكاملي يسمح بالتداخل بين هذه الحقول المعرفية المتنوعة، من التوصيات التي نأمل الشروع بالعمل بها: نأمل أنّ كل باحث عربي يشتغل في حقل المنطق أو الترجمة أو تخصصه في الفلسفة، عربية كانت أو غربية، في التراث أو الحداثة، أن يكابد ويقاوم في دفع التحديات التي تواجهه من تقليد وتغريب وتهويد، وضرورة الأخذ بأمهات القيم والدلالات التأثيلية والعملية التي تتفتق من المجال التداولي العربي الإسلامي، وعلى أن يكون مرَامُ كل فيلسوف هو الإنتقال من رتبة قارئ النص الفلسفي إلى رتبة منتج النص الفلسفي أي من القراءة الفلسفية التأملية، إلى الفعل الفلسفي أو لإنجاز فعل فلسفي عربي إسلامي معاصر، سواء كان الفعل هو إبداع لمفهوم جديد، أوبناء دليل، أو ترجمة نص أو رسم سيرة فلسفية، المهم في هذا أن لايخلّ هذا الفعل بمقتضيات المجال التداولي العربي في أبعادها اللغوية والعقدية والمعرفية والتاريخية .

قائمة المصادر والمراجع:

1) محمد بن اسماعيل الثعالبي : التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: الدار العربية للكتاب ، 1981).
2) توفيق فائزي :الاستعارة في النص الفلسفي، ط1(لبنان ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ، 2016).
3) أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ،دط(الأردن : مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، 2012).
4) أبو الوليد ابن رشد:فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،دط(القاهرة : دار المعارف،دت).
5) إدغار موران: المنهج:معرفة المعرفة الأفكار،تر:يوسف تيبس ،ج3 (المغرب:أفريقيا الشرق ،2013).
6) جيرار جيهامي :الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ط1(بيروت :دار المشرق ، 1994).
7) روي جاكسون: نيتشه والإسلام ،تر:حمّود حمّود ، ط1 (بيروت : جداول،2015).
8) الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية ،المركز الثقافي العربي،ط1 (لمغرب :المركز الثقافي العربي، 1990).
9) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ،(المغرب :المركز الثقافي العربي،2006).
10) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ط1(بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، 2013).
11) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة ،دط(المغرب :المركز الثقافي العربي،1995).
12) طه عبد الرحمن:فقه الفلسفة ، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل ،ج2،دط (المغرب:المركز الثقافي العربي ،1999) .
13) طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر ،ط2 (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، 2016).
14) طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل،ط1 (بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011).
15) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج،في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط1(بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015).

16) عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية :دراسات لكبار المستشرقين ، دط(مصر:مكتبة النهضة ،1940).
17) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي،دط(القاهرة:دار النهضة العربية، 1963).
18) محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات ، دط(القاهرة :دار الفضيلة ،دت).
19) محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، دط(المغرب :أفريقيا الشرق ، 2012).
20) محمد علي التهانوي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، ج1،ط1(بيروت،مكتبة لبنان والعلوم، 1996).

المراجع الأجنبية :

1) Verna Haser،Metaphor، metonymy، and experientialist philosophy.Berlin,2005.
2) Roch C ,Smith,Gaston Bachelar philosopher of science and imagination ,America.