



جامعة الخيماة - خميس مليانة -

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع



مفهوم فقه الفلسفة عند "طه عبد الرحمن"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة، تخصص فلسفة عربية حديثة ومعاصرة

إشراف الأستاذ:

* واحك مراد

إعداد الطالبة:

➤ قطاش أمال.

لجنة المناقشة:

رئيس اللجنة	✓ بكيري أمين
مقررا	✓ سي البشير
ممتحنا	✓ واحك مراد

السنة الجامعية: 2014-2015

إهداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

أهدي هذا العمل إلى...

من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم

إلى القلب الكبير "والدي العزيز"

إلى رمز الحب وبلسم الشفاء "والدتي الحبيبة"

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة والنفوس البريئة

إلى رياحين حياتي (إخوتي)

إلى الغالية "أمينة"

شكر وعرّفان

الحمد والشكر للمولى "عز وجل" الذي ألهمني القوة والصبر لإتمام هذا العمل، ثم الشكر والامتنان للأستاذ "واحك مراد" الذي وافق على الإشراف على هذا العمل، حيث كان لي عوناً في هندسة وبلورة المذكرة في شكلها النهائي.

				:
يتمثل	فقه	طه	فقه	طه
نبيين	طه	جديد " فقه "	تحديده لمنهجه	هده
موضوعه	جميع	مفهوم	تقسيمنا لهده	
ظهر	نبيين مفهوم	سياقها التاريخي		
فيلسوف	أهم	يبين هذه الأخيرة	التأسيس	:
عربية جديدة	فيه	قصيرة لشخصية طه	مفهوم فقه	
أيضا	التحديد التاريخي	الفقه	يقع	
الفقه هو	بالشريعة	جديدة حيث	هذا	الأخير
طه	يضع			
منهج	فقه	فيها أهم		
هذا				

Résume :

L'adresse de la note dans la philosophie de la jurisprudence lorsque Tahaa Abdul Rahman, nous avons voulu à travers ce sujet la thèse de montrer l'étendue de la capacité de Tahaa Abdul Rahman pour développer une science nouvelle «philosophie de la jurisprudence" après l'ensemble de son approche et de l'objet, soit après la scission toutes les sciences pour la philosophie et ont adopté dans notre division à ce sujet Note sur les trois chapitres ancien représente dans les approches de la notion de la philosophie en général, de nouveau à nous de montrer le concept de la philosophie à travers le contexte historique du tout délai et se tenir à chaque philosophe était spectacles les plus importants de ce dernier, tandis que le deuxième chapitre est intitulé incorporation de la nouvelle philosophie arabe décrivant le profil pour une courte personnelle Tahaa Abdul Rahman, le concept de la philosophie de la jurisprudence a également touché à la définition historique du Fiqh terme de faire défection ne se trouve pas dans la destination que le terme Fiqh est une charia spéciale, nous avons déménagé ensuite au troisième trimestre et le dernier, qui a été autorisé Taha Abdul Rahman met la philosophie où ce nouveau chapitre est divisé en trois sections inclus le sujet d'intérêt et le curriculum et la philosophie de la jurisprudence que nous avons abouti à la conclusion que notre offre où les conclusions les plus importantes de derrière le sujet.

تمهيد:

لا شيء أحق بأن يشغل بال المفكر العربي أكثر من تساؤلنا "كيف يمكن التوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي؟"، هذا السؤال يرتفع لكي يحث الذات الباحثة على التفكير بجد في أن تجد حلا ، أو آلية ما ، أو طريقة ما ليكون هنا "عندنا نحن العرب " إنتاج فلسفي حقيقي .

وصف الفكر العربي عند الكثيرين بأنه مجرد استعادة لنظريات فلسفية ، غربية ، لم يكن العقل العربي في نظر هؤلاء سوى مجتر لأفكار غربية عن واقعه ، و بالتالي : الفكر العربي ليس إلا صورة ظليلة خافتة عن الصورة الأصل ، الفكر الأوروبي و لكن هذه التبعية الى الغرب ، هذه الإجتزائية التي يعتبرها الكثيرين روح الفكر العربي ، كان من نتائجها ثقافة عربية اجتماعية تائهة ، لم تجد الطريق بعد ، ثم لم يجد بعد الإنسان العربي أو المجتمع العربي ما يجعلهما يحققان انطلاقتهما بعيدا عن الآخر ، و هكذا بقي الفكر العربي عالقا في عنق الزجاجة و نعتقد أن المفكر العربي طه عبد الرحمان قد وعى هذا التيه المعرفي للفكر العربي ، و طرح مشروع يعتقد أنه كفيل لإعادة الثقة للعقل العربي .

وقد جاء عمل الدكتور "طه عبد الرحمن" ليجيب عن شروط إمكان الإبداع الفلسفي، ويقوم هذا الجواب في إنشائه لعلم مستقل أطلق عليه اسم "فقه الفلسفة"، وعرفه بكونه العلم الذي ينظر في الفلسفة من حيث هي جملة من الظواهر الخطابية والسلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل والتنظير.

كما أن الفيلسوف بطبيعته يرصد كل ما يتعلق بالوجود الإنساني وشؤونه، ولقد أثبتت بعض النماذج الفلسفية أن الفيلسوف الحكيم هو من يغذي المجتمع بالقوة اللازمة التي تولد الإرادة الحرة لدى الأفراد في المجتمع، وهذه القوة تتمثل في الوعي العميق بحاجات المجتمع وكيفية سد هذه الحاجات، بل إنه أفضل ما يقوم بهذا الدور، لأنه لا ينظر إلى الأمر من زاوية محددة بل بنظرة كونية، وبذلك ينجح في تحديد المقاصد والقيم اللازمة للحفاظ على أي مجتمع إنساني.

نحن نتساءل لماذا يكون حالنا هو التراجع الفلسفي؟ والحق أن انغماس مجتمعنا في رذيلة الاستبداد والتسلط على أصعدة كثيرة.

لكن يبقى السؤال الأهم، والذي يحتاج إلى جواب علمي هو كيف نخلق فيلسوفا مبدعا في عالمنا العربي المتشئت فكريا وفلسفيا؟

في أطروحة "طه عبد الرحمن" "فقه الفلسفة" حاول وضع علم جديد، هو علم يتخذ من الفلسفة والظواهر الفلسفية موضوعا له، ويساعد المتكلسف على الإبداع الفلسفي، وهو ليس فلسفة الفلسفة ولا ما بعد الفلسفة.

نقمننا بإنجاز المذكورة هذه وفق منهجية مدروسة، تضمنت مقدمة وفصلين بأقسامها وخاتمة عامة.

- **الفصل الأول:** بعنوان بـ "مقاربات في مفهوم الفلسفة" بصفة عامة، حاولنا من خلاله تلخيص قدر المستطاع حول أهم المحطات التاريخية لمفهوم الفلسفة، وقد اشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث:
- **المبحث الأول:** كان بعنوان الفلسفة بوصفها حكمة، أردت من خلاله معرفة مفهوم الفلافة عند كل من الصين والهند وموضحين الطابع الإنساني و الفلسفي لكل منهما.
- **المبحث الثاني:** كان تحت عنوان "مفهوم الفلسفة في اليونان"، وذلك باختيارنا لأربعة نماذج تمثل هذه الفترة.
- **المبحث الثالث:** عنوانه "الفلسفة المسيحية"، أردنا من خلاله معرفة كيف كانت الفلسفة تخدم الإيمان، وذلك بالوقوف على ثلاثة نماذج توضح هذه الأخيرة.
- **المبحث الرابع:** عنوانه "الفلسفة الغربية" حيث وقفنا في هذا السياق على مفهوم الفلسفة، وذلك باعتمادنا على بعض الفلاسفة في هذا الصدد.

• **الفصل الثاني:** اخترنا له عنوان التأسيس لفلسفة عربية معاصرة جديدة، تضمن هذا ر مدى قدرة "طه عبد الرحمن" في وضعه لفلسفة جديدة، وقد اشتمل هذا الفصل على خمسة مباحث:

- **المبحث الأول:** لماذا فقه الفلسفة.
- **المبحث الثاني:** ترجمة لشخصية "طه عبد الرحمن"، مبينين في ذلك سيرته وأهم أعماله ومؤلفاته.
- **المبحث الثالث:** تحت عنوان مفهوم الفلسفة عند "طه عبد الرحمن".
- **المبحث الرابع:** مفهوم الفقه تاريخيا، وقد احتوى هذا الأخير على ركيزتين اثنتين، مفهوم الفقه عند الفقهاء، ومفهوم الفقه عند "طه عبد الرحمن"، كما تطرقت إلى مفهوم فقه الفلسفة عند "طه عبد الرحمن" بصفة عامة.
- **المبحث الخامس:** "طه عبد الرحمن" يضع فلسفة جديدة.
- **المطلب الأول:** موضوع فقه الفلسفة.
- **المطلب الثاني:** منهج فقه الفلسفة.
- **المطلب الثالث:** فائدة فقه الفلسفة.

قد اخترنا تناول مفهوم فقه الفلسفة عند "طه عبد الرحمن" كموضوع رئيسي للبحث، واعتمدنا الإشكالية التالية على وجه التحديد:

- ما مفهوم فقه الفلسفة عند "طه عبد الرحمن"؟
 - هل للفلسفة فقه كما هو الحال بالنسبة للشريعة؟
 - ما مقصود "طه عبد الرحمن" من اختياره للفظ الفقه؟
- وقد اخترت هذا الموضوع لعدة أسباب:
- واقع الأمة العربية التي تعاني من التبعية الفلسفية و التقليد الفلسفي .
 - حاولنا التعرف على الفكر الفلسفي العربي عند "طه عبد الرحمن" لأنه يمثل أهم النماذج التي تعكس التفكير العربي المعاصر، وبالتالي الاستفادة منه.

- نقص الدراسات المهمة بهذا الموضوع، لذا وجب علينا لفت الانتباه إلى أن طبيعة الإشكالية المدروسة تمس صميم الإنسان المعاصر.

المناهج المستخدمة:

- . الإشكالية التي اخترناها في هذا الموضوع تعد نظرة تحليلية لفلسفة "طه عبد الرحمن".
- أما الخاتمة فقد حاولنا فيها إيجاد تفسير لمختلف التساؤلات التي طرحتها في إشكالية البحث.

الفصل الأول: مقاربات في مفهوم الفلسفة بصفة عامة.

المبحث الأول: الفلسفة بوصفها حكمة.

المبحث الثاني: الفلسفة اليونانية (دراسة الوجود بما هو موجود).

المبحث الثالث: الفلسفة في القرون الوسطى.

المبحث الرابع: الفلسفة الحديث

تمهيد:

إنه لا يمكن أن نتطرق إلى رؤية طه عبد الرحمان إلى الفلسفة، كما لا يمكن فهم الفقه الذي اقترحه لها، دون معرفة تاريخ مفاهيم الفلسفة، فنحاول أن ننظر إلى الفلسفة عبر تاريخ، لا في آرائها ومحتواها، لأن هذا ليس موضوعنا بل نحاول أن ننظر في هذه التعاريف التي أعطيت و منحت لها عبر التاريخ، يكون من اللازم علينا أن نتوقف عند هذا الفيلسوف أو ذلك، عند هذه المرحلة التاريخية أو تلك لنتعرف على تجليات الفلسفة كمفهوم، إنه من دون الوقوف على هذه التعريفات التاريخية لا يمكن أن تفهم موقف طه عبد الرحمان من الفلسفة.

الفلسفة بوصفها حكمة.

(1) الحكمة في الصين:

قد تميز الفكر الفلسفي الصيني بنزعة إنسانية واضحة أدت الفكر الصيني منذ بداياته، حيث تميز هذا الفكر بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة، كما ركزت من جهة أخرى على اعتبار أن الإنسان هو الوسيلة لتحقيق القيم المطلقة في العالم، وباعتبار أن الفلسفة الصينية فلسفة اجتماعية أخلاقية، تحاول الوصول بالإنسان لأفضل حياة ممكنة ليحيا حياة طيبة، لذا حاولنا في هذا الصدد التطرق إلى الفلاسفة الصينيين، ومن بينهم فكر كونفوشيوس ولاوتسو.

- مفهوم الحكمة عند كونفوشيوس * :

يعتبر كونفوشيوس شخصية محورية في الفكر والسلوك، وهو أحد الكبار في الذمة العالمية للإنسان، وأحد الأفراد الذين تأثروا على نحو عميق وشديد الاتساع والاستمرارية في توجيه النظر والفعل والقيمة عند أمة قدمت للبشرية عوامل عديدة طورت الوضع الانساني¹.
كونفوشيوس هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الصينية وكان أول من أقام نسقا حقيقيا لفلسفة الإنسان، إذ حافظ كونفوشيوس على المعتقدات السائدة من بينها عبادة السماء، أي لم يحاول أن يززع العقائد التي يؤمن بها أفراد مجتمعه، بل نظر إلى نفسه على أنه المفوض من السماء.

*- واسم كونفوشيوس هو النطق اللاتيني للإسم الحكيم الصيني وهو يتكون من لفظين كونج Kung، وهو إسم الأسرة التي ينتمي إليها، وفوتسيه Fu-Tze ومعناه الأستاذ المبجل أو الحكيم أو الفيلسوف، فإسم كونج-فوتسيه، أي الأستاذ كونج حرفه أولينه الأوروبيون فصار مشهورا عندهم، أنظر في كتاب صلاح بسيوني رسلان- كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، إن دار النشر، بدون طبعة، بدون سنة، ص66.

. لاوتسو هو مفكر صيني عاش قديما ، و هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية ، و هو كتاب ' تاوتي .كينغ "

¹- على زيعور، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006،

-الحكمة عند لاوتسو:

كما يتفق أغلب المؤرخين على أن لاوتسو أو لاوتسي "Lao-Tzu" هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية¹، وهو كتاب "تاوتي-كنج". أو الطريق والفضيلة، فلاوتسي على كل حال مفكر صيني عاش قديماً، وترك لنا أثره الذي تناقلته الأجيال وأعني به "الطريق والفضيلة"². يركز كتاب البحث في الطريق(الطاو) على قضية الفضيلة وأهميتها في حياة الإنسان، ونلاحظ أن الطريق عند الحكيم الصيني لاوتسو يأخذ معنى أخلاقي تربوي، فلا تعني الطريق شيئاً آخر غير القدرة على التخلص من كل عمل ونشاط ذاتي. وفي هذا تصبح الطريق كما حددها لاوتسو وسيلة لتخليص الإنسان من حياة الألم.

فإن كان كونفوشيوس وأتباعه يجعلون من الإنسان الأصل والمركز في فلسفتهم، فإن لاوتسي وأتباع الطاوية ينطلقون من الإيمان بمبدأ الطبيعة وذلك لأن كلمة "التاو"، وإن كانت تتعني في اللغة الصينية: "الطريق، النهج، السبيل، فهي في الاصطلاح تعني ذلك أيضاً، ولكن ليس بالمعنى الضيق المحدود الذي يرى في الطريق خطأ يصل بين مكانين محددين وإنما بالمعنى الشمولي، إنه الطريق الطبيعي للأشياء، أو هو القانون الذي يحكم الأشياء، أو القوة الفاعلة في الكون من داخله والنظام الباطني الذي يدفع صيرورة عمليات الطبيعة.

ثم أن أي مجتمع إنساني هو امتداد للنظام الطبيعي، مثله في ذلك أي بيئة حية متكاملة حيث لا يمكن المساس ببعض جوانبها دون التأثير على بقية الجوانب، فإذا سلك عنصر في هذا المجتمع وفق طبيعته الخاصة مثلما تسلك الكائنات الحية الأخرى في بيئتها المتوازنة، سارت الأمور على أفضل وجه.

¹-ديانة صينية شعبية بين عبادة السلف والطبيعة والأرواح، فيها قدر من تعاليم (لاوتسي) ومن معتقدات أخرى، ظهرت في قرن السادس قبل الميلاد، وعارض السيطرة والاضطهاد جندت العودة إلى حياة الفطرة - ظر في كتاب المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973، ص 118.

²-مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة من منظور شرفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 2007، ص46.

وما يمكن استخلاصه هنا: أن الفلسفة عند لاوتسو هي الفلسفة التي تهتم بمعرفة الطريق وممارسته الحكمة العملية من أجل الخلاص، الفلسفة أو الحكمة كما يتضمن ذلك كلام لاوتسو هي التي تهتم بمعرفة واكتشاف الطريق، الفلسفة الصينية كما تتحدد معناها عند كونفوشيوس ولاوتسو هي الحكمة العملية، تعنى بالأخلاق والخلاص.

لقد اتخذت فلسفة كونفوشيوس الطابع الإنساني، وهو لفظ أطلق عليه ما أسماه "جين" Jen وخالصة هذا اللفظ أنه يتضمن في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذي ينبغي أن يحكم سلوك الإنسان في علاقه مع الآخرين، "فجين" معناه أن تحب الإنسان، وفق ذلك أن تحب كل الناس.

قال كونفوشيوس في شرحه لمعنى "جين" وفي توضيحه لجوهرها: "أن على سان أن يضع مع الآخرين ما لا يجب أن يضعوه معه، إن الرجل "جين" المحب للإنسانية و ذلك الذي يود أن يبني خلقه وأن يبني خلق الآخرين، كذلك وإن تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقا بين قرانه فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك"¹.

وبهذا يتضح أن "الجين" عند كونفوشيوس تقوم على أن يقهر الإنسان نفسه ويعود نفسه إلى آداب اللياقة والاحتشام.

فالفلسفة الصينية أكدت على أهمية المحافظة على الحياة الإنسانية (أي الإنسان والفرد) حيث رأى كونفوشيوس بأنه لا يمكن أن يقوم النظام الاجتماعي على أسس أخلاقية سليمة، ما لم يتم صلاح الإنسان، بحيث يكون متمتعاً بالمزايا الخلقية العالية التي يتحقق بها وجود الإنسان الأعلى، إذ أن تنمية الحياة الشخصية، هي أساس كل شيء.

كما دلت أولى الكتابات الصينية على أن السمات الأصلية للحضارة الصينية ركزت على تقديس الأسلاف، وقدمت معالجة عقلانية لعلاقة السماوي بالأرضي، والحاكم

¹ -مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 43.

بالمحكوم، والرجل بالمرأة، والأهل بأبنائهم، والمرأة بالرجل، والأخ بأخيه، وأطلقت رهانا رائعا على طبيعة الإنسان الخيرة وفق المفهوم الكونفوشيوسي الذي دخل عميقا في وجدان الشعب الصيني¹.

لذلك نجد كونفوشيوس آمن بقدره وفاعلية الفلسفة الإنسانية لى إصلاح خلق وعقل من يسعى إلى دراستها بأمانة وإخلاص وفي هذا يقول في كتاب (المنتخبات) "وليس من السهل أن نجد إنسانا واصل الدرس ثلاث سنين دون أن يصبح إنسانا صالحا"².

ويظهر جليا أن الفلسفة كما نظر إليها كونفوشيوس كانت تحمل معنى الحكمة، التي تهتم بحياة الإنسان العملية، أي النظر في القواعد التي يجب أن تنظم سلوك الإنسان.

(2) الحكمة في الهند:

إذا كانت الحكمة الصينية تهتم بإصلاح الفرد وعلاقته بالمجتمع، فهذه هي مهمة فإن لازم علينا أن نعرف ماهية الفلسفة في الهند لنتعرف على أوجه الاختلاف والتشابه.

إن أكثر السمات إشارة في الفكر الفلسفي الهندي، بعد ثرائه وشموله في طابعه العملي، فقد نشأت تأملات لحكام الهند، منذ البداية من محاولات تحسين الحياة، فقد واجه الفلاسفة هنود العذاب الجسدي والذهني والروحي، وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه، وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون.

يرى الكثير من الباحثين والمتخصصين في الفلسفة الهندية أن وظيفة الفلسفة في الهند كانت من أجل الحياة، بل كانت كطريقة للحياة، "تؤخذ كطريقة عيش، وظيفتها في تلك القارة جعل

¹- محمد محمود، تاريخ الفكر الصيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، بدون طبعة، 2012، ص3.

²- المرجع نفسه، ص 3.

الكائن أسمى والحياة أغنى، ليست نظريات مجردة، منقطعة أو دوغماتية، الحكيم الهندي يحيا فلسفته ويحققها في شخصيته ويتطابق معها¹.

ومن ثمة يتأكد لدينا أن النظر الفلسفي ارتبط بالعمل السلوكي، ويمكن إجمال ملامح الفلسفة الهندية في ثلاثة نقاط:

1- التعرف على طبيعة الإنسان.

2- الإهتمام بمصيره الروحي.

3- رسم الطريق الروحي للحياة وخلص الإنسان في علاقته بالعالم والكون.

إننا نرى بأن الفلسفة الهندية تتصف بأنها بحث باطني عن الذات بمعنى أنها تنظر إلى حياة الإنسان الداخلية باطنية الروحي، أكثر من إهتمامه بالعالم الخارجي والطبيعة المادية والعلم المادي، كما أنها تهتم بالبحث عن طرق لتحرير النفس من التقييد بأنماط هي شذرات محدودة من الوجود وهي عبودية تسبب المعاناة.

ومن الفلسفات الهندية التي اهتمت ذا الجانب المادي الروحي للإنسان نجد على سبيل المثال الفلسفة البوذية والتي كان مؤسسها بوذا².

والبوذية، باعتبارها "طريقاً للحكمة" يتم تعليمها وممارستها من أجل تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة منابع المعاناة، وهي في تفاصيلها ظاهرة معقدة، تتضمن تغيرات تاريخية عظيمة ومتعددة، غير أنها في جوهرها، وعلى نحو ما قال بوذا: "هي تعاليم بسيطة نسبياً يسهل

¹ - علي زيعور، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص119.

² - بوذا: Buddha الكلمة تعني حرفياً «المستتير» أو «المنتور» أو «المستيقظ» وهي لقب واحد من ألقاب عديدة تطلق على سدها شاجوماتا مؤسس البوذية (563-483 ق.م)، وأبرز ألقابه إلى جوار بوذا، لقب شاكياموني، أي حكيم قبيلة شاكي التي ينحدر منها سدها رتا، وكذلك لقب ناشاجاتا، وهو لقب غامض، ولكنه ربما كان يعني الذي مضى على هذا النحو أي «ذلك الذي يمكن أن يشار إلى حياته العملية دونما سبيل إلى وضعها، وهناك كذلك لقب جينا أي المنتصر وغيره من الألقاب.

إعابها ولكن على المرء أن يسارع إلى القول إن فهم الخطوط العامة لطريق الحكمة هو أمر مختلف تماما عن أتباع هذا الطريق، أمر يصعب بل إنه من الصعوبة البالغة بحيث غنه لم يتم تملك ناحيته من خلال الانضباط والسيطرة على النفس من جانب غالبية البشر، ويتعين بناء على ذلك أن تضع في اعتبارنا، أن هناك فارقا هائلا بين "اتباع الطريق"¹.

ولكي نتبع الطريق ليس هناك بديل عن الممارسة وفي حقيقة الأمر فإنه دون ممارسة الطريقة ليس من المحتمل أن يصل المرء إلى فهم عقلي كان لطبيعة الطريقة، ومع ذلك من الممكن تحقيق قدر يعتد به من المعرفة عن البوذية من خلال دراسة السمات الأساسية، التي تكون طريقة الحياة تلك، ومن خلال تجلياتها.

وتشمل الحكمة كلا من الفهم الصحيح للأشياء على ماهية عليه، والعزم على السلوك طبقا لهذا الفهم وتعتمد سلامة الرأي على رؤية الأشياء على ما هي عليه، ويشمل هذا، على مستوى أدنى، الفهم العقلي للأشياء ولكن المعرفة العقلية تتم داخل نسق أو شبكة من المفاهيم والمبادئ التي تعكس بالضرورة منظورا ضيقا يكمن خلفها كفرض أساسي².

¹- جون كولر، تر: كامل حنين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، الفكر الشرفي القديم، دار المعرفة، بيروت لبنان، بدون طبعة، 1978، ص 180.

²- جون كولر، مرجع نفسه، ص 189.

تمهيد:

ينظر الكثير من الباحثين إلى أن الفلسفة عرفت قفزة نوعية في الفكر اليوناني، وإذا كانت الفلسفة في الهند والصين اهتمت بالجانب الأخلاقي العملي فإنه سنرى أن الفلسفة في اليونان عرفت اتجاهاً آخر، وسنتعرف على مفهوم الفلسفة في اليونان من خلال اختيارنا لنماذج: بارمنيدس، هيراقليطس، وأفلاطون وأرسطو.

٤ بارمنيدس parmenide :

(450-515 ق.م) فيلسوف إناي، مؤسس المذهب الإيلي أو الإيلياي، يعتبر هذا سوف هو أهم فلاسفة اليونان قبل سقراط، إذ أنه أثر تأثيرا كبيرا على أفلاطون وعلى أرسطو.

ل هذا الفيلسوف بتفكيره الخروج والانتقال الفكر الأسطوري الخرافي، إذ شملت نظريته في وحدة الوجود، إذ يتميز الوجود بالصفات التالية: «الثبات، عدم التغير، الكلية، عدم الحركة، وعدم خضوعه للزمان، الوحدة والاستمرارية». هذه الفكرة كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة.

يقول بارمنيدس في هذا السياق: «الوجود موجود، واللاوجود غير موجود»¹.

فالوجود إذن ثابت غير خاضع للتغيير.

نجد أهمية بارمنيدس في تاريخ الفكر الفلسفي، تكمن في مفهومه عن الوجود، حيث ارتقى بالعقل من الحسي المتكثر (ماء، هواء، تراب، نار) إلى حد الوجود العقلي الواحد، (فإذا كان العقل بالمفهوم اليوناني قبل بارمنيدس يعد جزءا من الطبيعة المتغيرة، وأصبح أداة معرفية متميزة عن الموجودات، ومدركا لوحدة الأجزاء لمفاهيم كلية)².

وتعتقد أن بارمنيدس بهذا الاكتشاف وجه وإلى حد كبير تطور الفكر الفلسفي اليوناني لللاحق وابتداء بارمنيدس ميزت الفلسفة بين نوعين من الوجود: الوجود الحسي المتميز، والموجود العقلي المتصف بالوحدة والثبات. بدأت تظهر ملامح التفكير الفلسفي بوضوح، وبدأ يتميز عن الفكر الخرافي وعن الفكر الديني، ن هذه الفكرة في اعتقادنا تعتبر فتحا في تاريخ الفلسفة.

¹-بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، ترجمة: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، 1991، ص 35.

²-سليمان الضاهر، فلسفة الوجود عند فلاطون، مجلة جامعة دمشق، المجلد 21، العدد (4+3)، 2005، ص 17.

هيرقليدس :HERACLITE

(480-540 ق.م) سوف يوناني، كتب بأسلوب ملغز فعرف بالغامض، تأثر بأفكاره كل من سقراط وأفلاطون وأرسطر، ولم يقتصر تأثيره على اتجاه أو مذهب فلسفي دون الآخر، بل أثر في كل المذاهب المادية كانت أو مثالية أحادية كانت أو دينية¹.

من الآراء الفلسفية التي عرف بها هيرقليطس هو قوله بالضرورة والتغير الدائمين، فهما من أوليات نظامه، ولهما تخضع الأشياء جميعا، ومن هنا يمكن استنتاج أن هيرقليطس سار بالتفكير الفلسفي إلى غايته القصوى حيث تحرر من الأسطورة.

تقوم فلسفة هيرقليطس على مقولته الشهيرة: «لا تستطيع أن تستحم في النهر الواحد مرتين» لأن «كل شيء يتحول ولا شيء يبقى»².

والعالم يتصوره عبارة عن تبادل الأضداد، حيث يقول هذا الشأن «فالباردة تصبح حرارة، والحرارة بردا والرطوبة جفافا، والجفاف رطوبة»³.

لذلك لا يمكن تصور شيء دون تصور نقيضه: الحياة والموت، اليقظة والنوم، النهار والليل.

نبادل هذه الأخيرة أي (الأضداد) تتكون الصيرورة، وبهذا المعنى يعتبر الاختلاف (الحرب) صراعا مستمرا بين الأضداد وبمثابة الأب لكل الأشياء ومع ذلك فإن كل شيء سيكون خاضعا لما يسميه هيرقليطس باللوغوس، وهو بمثابة النظام في صيرورة التحول، ولا مجال للتعرف إليه إلا بالحكمة.

يمكن اعتبار اللوغوس الصفة الأساسية لكل الأمور المشتركة وهو الذي يؤمن بوحدة المتضادات يقول "فالكل يصير واحد، والواحد يصير كلا".

¹-مصطفى النشار، مرجع سابق، ص 112.

²-بيرتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، حكمة الغرب، ج1، الكويت، 1983، ص 40.

³-بيتر كونزمان، فرانز، بيتربوركارد، فرانز فينمان، ترجمة: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، 1991، ص 35.

ومن هنا يتضح لنا بأن أفكار هيرقليطس حول وحدة الأضداد من أوائل المفكرين الجدلين، الأمر الذي أدى إلى اعتبار اللوغوس معيار حجر الأساس في نظرية الحق الطبيعي، وهنا بدأت تتجلى ببطء الفلسفة كمفهوم وممارسته.

والتأسيس الفلسفي الحقيقي PLATON:

(428-347 ق.م) هو فيلسوف يوناني، تتلمذ على يد سقراط مدة زمنية، يمثل أفلاطون الفلسفة الكثير، فهو صاحب المحاورات الفلسفية العديدة، كما أنه صاحب أكبر مذهبين في الفلسفة وهو المذهب المثالي، "ومن جهة أخرى يعتبر الناقل الأساسي لفلسفة سقراط"¹. يعرف أفلاطون الفلسفة بأنها "علم الحقائق المطلقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء"².

وهذا التعريف يعكس لنا فلسفة أفلاطون ويسير في اتساق مع رؤيته للعالم، إذا نجد أفلاطون يقسم العالم إلى قسمين: عالم مادي (يدرك بواسطة الحواس) وهو العالم الذي نعيش فيه فهو عالم المادة المتحركة دوماً و المتغيرة باستمرار وهناك عالم مثالي علوي معقول (يدرك بواسطة العقل)، وهو عالم المثل العليا الثابتة ثباتاً مطلقاً وأعلى مثال في هذا العالم هو مثال الخير الأسمى، وهو اله.

ومن هنا يتضح لنا بأن الحقيقة موجودة في عالم المثل، لذلك نجد أفلاطون قد توسع في الفلسفة حتى شملت إلى جانب معرفة الذات (النفس) موضوعات الطبيعة والأخلاق، والفلسفة عنده هي معرفة (المثل) كما أسلفنا ذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ما هو طلب الحكمة.

إذ أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي تتجه نحو معرفة المثل، بل إن الفلسفة الحقيقية التي يجب أن يدركها ويمارسها الفيلسوف هي التي تكون في عالم المثل، فالحكمة تتطلب كفاح وهو كفاح التأمل.

¹-موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، طبع، نشر، توزيع، الطبعة الأولى، 2011/2012، ص29.

²-ماهي الفلسفة؟ ولماذا ندرسها؟ ص 2.

-Aristote (. 322 -384)

نوف وعالم موسوعي، ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة، حيث اعتبره ماركس «أعظم مفكري العصور القديمة، وأرسطو كان تلميذ أفلاطون طيلة عشرين سنة، وكان على اتصال بالأكاديمية* حتى وفاة المعلم¹». يذهب أرسطو إلى أن غاية الإنسان هي البحث عن المعرفة، والحكمة الأولى بالنسبة له لا تكمن في معرفة العلل البسيطة. ذ يعرف أرسطو الفلسفة بأنها «علم المبادئ والعلل الأولى للوجود» أو «علم الوجود بما هو موجود²».

من هذا التعريف يتضح لنا بأن أرسطو يرى بأن ما من معلول إلا وراءه علة، أي أن كل نتيجة سببا، فإن نحن إذا أردنا أن نعرف الموجودات كنتيجة متحققة في الكون علينا أن نعرف علة وجودها، «فقد جعل أرسطو من الفلسفة هي المعرفة³ من جهة أخرى، لذلك نجده ميز بين نوعين من أنواع المعرفة أو (العقول) بحسب تغييره، فهناك المعرفة العلمية أو ما يسمى (العقل العملي) بحيث ينصب على ما هو عرض وهو (المادة) والمعرفة هنا وسيلة لغاية هي منفعة الإنسان وهذا النوع من المعرفة لا علاقة له بالفلسفة بل ما يسمى بالعلوم التطبيقية الآن، وهناك جانب آخر من المعرفة وهو المعرفة النظرية (العقل النظري) وتتصب على ما هو جوهر (وهو الأفكار)». والمعرفة هنا غاية في ذاتها، هذا النوع من أنواع المعرفة هو الفلسفة، حيث تضم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

فأرسطو عندما درس الفلسفة اعتمد أساسا لذلك، علوم الرياضيات والحيوان والنبات... الخ⁴.

¹ -فرانسوا أوبرال، جورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص16.

² -كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص17.

³ -صبري محمد خليل، مقدمة في الفلسفة وقضاياها، جمعية فلسفية للطلاب جامعة الخرطوم، بدون طبعة، 2005، ص5. * الأكاديمية: مدرسة أسسها أفلاطون في بساتين أكاديمكس في أثينا.

⁴ -هادي فضل الله، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص25.

تمهيد:

لقد شملت الفلسفة بعض الجوانب من بينها أنها كانت خادمة للإيمان، فقد كانت مهمتها هو الدفاع عن الدين والشريعة، ونحن نقف على هذا العصر سوف نتعرف على الفلسفة في العصور الوسطى من خلال اختيارنا لثلاث نماذج: أوغسطين، أنسلم، الكندي. هكذا سنحاول أن نتعرف على طبيعة الفلسفة في القرون الوسطى، لننظر هل تغيرت مع العصور، أم بقيت محافظة على روحها.

أوغسطين Saint augustin الفلسفة خادم للإيمان

(340-354) لاهوتي من آباء الكنيسة اللاتينيين، ويعتد رائد الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي الذي يمتد من القرن الثاني حتى القرن السادس الميلاديين، حيث دافع عن الكنيسة دفاعاً قوياً وبارعاً.

يعتبر فلسفة القديس أوغسطين قمة الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي، إذ رأى أن طلب الحكمة يبدأ بالإيمان بالاستناد إلى نص الإنجيل «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا»¹، ولهذا نجده وقد بين الإيمان الديني واليقين العقلي في فعل المعرفة، فالإيمان مصدر المعرفة ومنبع يقين القائم على سلطة الكتاب المقدس. فلا وجود لفلسفة حقيقية إن لم تكن ترتكز على الإيمان، وكذلك سلطة الكتاب المقدس تعني الإيمان به، فالإيمان ضروري للعقل، كما أن العقل ضروري للإيمان. إذن هناك ثنائية واضحة في مفهوم الفلسفة عند أوغسطين (الإيمان ثم العقل).

فقد عاش أوغسطين حياة وجدانية دينية فعلية متقلبا بين تيارات عصره، بين المانوية والأفلاطونية والمسيحية، «فلم يرضى أوغسطين عن منهج المانويين عن طريق المعرفة عقلية المحضة وأراد الوصول إلى فهم أعمق عن طريق الإيمان بالكتب المقدسة»²، صحيح أن العقل يجب أن يمهد لبعض حقائق الإيمان مع أن هذه الحقائق لا يمكن البرهنة عليها ولكن من الممكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها وتلك مهمة العقل، فالعقل يسبق الإيمان، ولكن هناك عقلا آخر يتبعه.

¹ بيتر كوزمان، فرانز، بيتر بوركارد، فراند فيدمان، ترجمة: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، 1991، ص 32.

² حسن حنفي حنين، نماذج عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسام، توما الإكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1978، ص 14.

القديس أنسليم (1022-1109) ANSEME saint

أشهر لاهوتي القرن الحادي عشر، وهو بمثابة أبي المدرسة السكولانية، حيث كان مقتنعا بأن الإيمان بحد ذاته يسعى نحو العقل، فقد أعطى للعقل أهمية كبيرة، واعتمد عليه بن الإلتجاء إلى سلطة أخرى مثل الكتاب المقدس أو آراء اللاهوتيين.

كان أحد أقطاب الصراع الذين جعلوا من إثبات وجود الله عقليا مهمة وهدفا لفلسفة ولاهوتية طوال حياته.

ويعود إلى قضية الإيمان بالوحي ويضعه فوق العقل كالقديس أوغسطين في مقولته الشهيرة: "آمن كي تعقل"¹ فهو يؤمن ببرهان العقل ولكن ذلك البرهان مبني على أساس حدس ديني أصلا، فهو عكس مقولة أوغسطين فقال: "الإيمان باحث عن العقل"

لذلك نجد القديس أنسلم حاول التوفيق بين العقل والإيمان في البحث عن الله فهو يرى بأن العقل لا بد أن يستند إلى شيء في بدايته، على قاعدة أو مرجعية أو منطق آخر سواه، إذ لا يوجد شيء آخر سوى الإيمان، فالإيمان هو الحجر الأساسي والمنطلق الأول لدى العقل.

إن الأهمية الفلسفية للقديس أنسلم تكمن في أنه طبقا للبعد والنظرة الأوغسطينية، أعطى وجهة نظر غنية على نحو مميز من العلاقات الممكنة بين العقل والإيمان، عبر عنها في صيغته الشهيرة:

«fides quaerens intellectum»²، أي الإيمان يبحث عن العقل، وحده التوراة والأنجيل تقدم إلينا العقائد: الإيمان إذا هو الأصل، ولكن يمكن إنارته بالذكاء طرق العمل تكمل طرق الإيمان.

¹-حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ص132.

²-فرانسوا أوبرال، جورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 27.

الكندي kendi: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق.

(796؟-873؟) فيلسوف عربي، يلقب بفيلسوف العرب، عالج موضوعات عديدة إلى

جانب الفلسفة، كالتب والفك والهندسة والموسيقى.

عرف عنه مساهمة في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية (حيث يعتبر أول فلاسفة الإسلام اللذين اعجبوا بالفلسفة اليونانية ولكن إيمانه بالدين الإسلامي كان أكبر من هذا الإعجاب بكثير، "فكان يحاول أن يوفق بين الفلسفة وبين الدين، ولم يكن هذا التوفيق على حساب الدين")¹.

والكندي باعتباره فيلسوفا مسلما، آمن بالله إيمانا عقليا إلى جانب إيمانه القلبي الراسخ، تحدث عن الصلة بين الله والعالم بما يتفق وعقيدته التي لا تتعارض عنده، ومنطق العقل، فالإله عنده له وجوده الحي النابض له الأمر والنهي، له الخلق والإبداع والتأسيس.

فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به، وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام، فالواحدة من أخص صفات الله، إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله.

ولهذا نجد الكندي لم يتابع الفلسفة اليونانية متابعة عمياء، فقد أدرك أن الفلسفة

قد جانبها الصواب حينما ذهب إلى القول ممثله في أرسطو أن الصلة بين الله

والعالم صلة من جهة واحدة فحسب.

لسفة عند الكندي كما جاء في رسالة «حدود الأشياء ورسومها»²، بحيث أورد ستة

تعريفات للفلسفة وهي:

¹- محمد عقيل بن علي المهتدي، دراسات في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، دار الحديث القاهرة، الطبعة الثانية، بدون سنة، ص 12.

²- عبد الرحمان بدوي، الفلسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، موسسة، تونس، بدون طبعة، بدون سنة، ص 163.

تعريف الفلسفة بحسب : الفلسفة هي «حب الحكمة» لأن « فيلسوف» هو مركب من «فيلا»، وهي «محب» ومن «سوفيا» وهي «الحكمة».¹

تعريف الفلسفة بحسب تأثيرها: «أن الفلسفة التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».²

تعريف الفلسفة من جهة غايتها: سفة هي العناية بالموت، والموت عندهم نوعان: عبي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني: إماتة الشهوات وهذا هو الموت الذي نوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء اللذة شر، فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي والآخر عقلي، كان مما سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل.³

تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحكم».⁴

تعريف آخر: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور، مثلا أقول « الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام، وما لا أجسام وهي: إما جواهر، وإما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض وكانت النفس جوهرًا ولا جسما، فإنه عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو جسم، فإنن إذا علم ذلك جميعا فقد علم الكل، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».⁵

¹-عبد الرحمان بدوي، الفلسفة في الحضارة العربية، مرجع سابق، ص164.

²- المرجع نفسه، ص 164..

³- المرجع نفسه، ص 164.

⁴- المرجع نفسه، ص 164.

⁵- المرجع نفسه، ص 164.

والتعريف الأخير للفلسفة وهو بحسب جوهرها الخاص: الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، أنيتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان»¹.

فحسب الكندي الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة ولا يمكن للمفكر الحقيقي إلا أن يأخذ بها ولا يمكنه الاستغناء عنها أو تجاهلها، والفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء والهدف منها بحسب قوله: «علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليها، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، ويلزم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل وإيثارها»².

، هذه الأخيرة فبحسب الكندي فإن الهدف من الفيلسوف بفلسفته هو تحقيق غايتين هامتين هما: أولاهما نظري وهو معرفة الحق ومن ثم العدل به وهذه ثانيتهما.

¹-المرجع نفسه، ص 164.

²-موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، طبع، نشر، توزيع، الطبعة الأولى، 2011/2012، ص56.

تمهيد:

نستطيع القول بالفلسفة الغربية، هي تلك الفلسفة التي ظهرت في أوربا الغربية عقب عصور الوسطى، ورافقت عصر النهضة الأوروبية أولا والثورة الغربية عقب العصور الوسطى، ورافقت عصر النهضة الأوروبية أولا والثورة الصناعية فيم بعد، وتميزت في عموميتها بصراعها الطويل مع الكنيسة المسيحية سواء أكانت كاثوليكية كما هو الحال في إيطاليا وفرنسا وغيرها أو بروتستنتية كما هو الحال بالنسبة لألمانيا وبريطانيا وغيرهما.

فقد ظهرت في هذه الفترة فلسفات عديدة يمكننا أن نعدد منها عدة مذاهب منها العقلانية في فرنسا كما ظهرت في بريطانيا النفعية، أما في ألمانيا فظهرت الفلسفة النقدية.

ولما كانت هذه الفلسفة بمثل هذا الاتساع والتنوع، فإن الحديث عن مفهوم الفلسفة عند هؤلاء يتعدى الهدف من هذه الدراسة مما يجعلنا أن نكتفي باختبار ممثلين لهذه الفلسفة: رينيه، ديكارت، كانط إيمانويل، وفريدريك نيتشه.

رينيه ديك **DESCARTES René** (1592-1250).

يعرف ديكارت في تاريخ الفلسفة بأبي الفلسفة الحديثة وأحد أكبر ممثلي الاتجاه العقلي صاحب قواعد المنهج المعروفة، إلا أن شهرته كانت مع العبارة الشهيرة المعروفة باسم الكوجيتو الديكارتي والقائلة (أنا أفكر إذن أنا موجود).

"لذلك نجد ديكارت لم يتقبل الأسس التي أسسها أسلافه، وإنما حاول يشيد صرحا فلسفيا من جديد، ولم يحدث هذا منذ زمن أرسطو، وهو علامة على ثقة بالنفس الجديدة"¹.

يقول ديكارت «إن كلمة فلسفة هي دراسة الحكمة، ولسنا نعني الحكمة مجرد الفطنة أو مهارة في الأعمال فحسب، بل هي معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته، بالإضافة إلى تدبير أموره وصيانة صحته واستكشاف الفنون جميعا، ولكي تكون هذه المعرفة كما وصفناها، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى»².

ويتألف الفكر الديكارتي من فلسفة المعرفة والميتافيزيقا، لذلك نجد ديكارت يشبه الفلسفة بشجرة:

«الميتافيزيقا جذورها، والأخلاق ثمارها، بالإضافة إلى الميكانيكا والطب»³.

وهذا نجد أن المفهوم الذي يقدمه ديكارت للفلسفة يشبه التعريفات التي قدمها أرسطو للفلسفة اليونانية، لذلك نجده يوحي بروح جديدة، تمهد الاستقلال العديد من المعارف لتصير علوما، وبهذا يكون ديكارت حلقة من حلقات تاريخ الفلسفة: امتداد للذين سبقوه، وممهدا وموجها للذين جاءوا من بعده.

¹ - ديكارت، تر: عبده الحلو، ديكارت والعقلانية، منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 106.

² - موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية طبع، نشر، توزيع، الطبعة الأولى، 2011/2012، ص 69.

³ - عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز للحكمة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،

ومن ثم فالفلسفة ذات منهج إستنباطي يقف على ربط المعاني ومعياريها الوضوح والجلاء، وهي المعرفة الكاملة المستتبطة من العلل الأولى، وهي أيضا الحكمة أي معرفة لحقيقة بواسطة عللها الأولى، وكما أنها ذات نفع عملي للإنسان من حيث أنها تمكنه من السيطرة على الطبيعة.

فالفلسفة هي أسمى موضوع للنور الفطري وتتميز المعرفة الفلسفية على غيرها من ضروب عارف الأخرى التي تستقيها من محادثة الناس أو مطالعة الكتب أو المعطيات التجريبية الحسية أو معاني الرياضية النسبية بذاتها والتي لا تحتاج إلى التأمل¹.

كانط إيمانويل KANT Emmanuel (1724-1804).

لسوف ألماني، يتبر أحد أعظم الفلاسفة في جميع العصور، قال " بأن العقل البشري عاجز عن إدراك حقائق الأشياء في ذاتها"، وأن كل ما نستطيع أن نعرفه هو ظاهرات ليس غير.

فحسب تعبير كانط "قراءة فلسفة هيوم" أيقظه من سباته العميق، بحيث كان إيقاظا خاطفا، ملى حد قوله، "إذ لم يلبث أن ابتكر منوما مكنه من النوم من جديد"² وكان "هيوم" بالنسبة "لكانط" خصما يلزم دحضه ولكن نفوذ "روسوكان" أعمق.

بحيث دفعه إلى الإيمان بأن معرفة فإنها لا بد وتبدأ بالتجربة الحسية، وأن حقائق الأشياء الأساسية أو الأشياء في ذاتها، تلك التي لا يمكن إدراكها عن طريق الحس يمكن أن تدرك بالعقل، فالمعرفة مصدرها الإحساس.

ويعرف كانط الفلسفة على أنها: «علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري» أو «الحب الذي يكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري»³.

¹-محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية، بدون طبعة، 1996، ص 53.

²-برتراندرسل، تر: محمد فتحي الشنيطي، تاريخ الفلسفة الغربية، المصرية العامة للكتاب، بدون طبعة، 1977، ص.

³-جيل دولوز، تعريف أسامة الحاج، فلسفة كانط النقدية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2008، ص5.

فمن هذه التعريفات التي قدمها كانط حول الفلسفة نتعرف على جدل قائم بين التجريبية وضد العقلانية الدرغماتية.

لذلك نجد كانط استهل دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة فاحصة قبل التطلع إلى التأمل الخاص وإلى ضرورة تمرس الإنسان بالتفلسف قبل دراسته المذاهب الفلسفية المختلفة وكان يعلن أنه ليس هناك فلسفة مكتملة.

ومن جهة أخرى نجده اعتمد على العقل فنظرية كانط هنا أن القراءات التي تأتي عن طريق الحواس وحدها، لا تستطيع أن تمدنا بالمعرفة في غياب الإدراك الحسي، الحواس محدودة، وبالتالي الإدراك الحسي محدود، لذلك نجد فلسفة كانط بأنها نقدية وذلك لأنه اهتم بنقد العقل البشري في مختلف جوانبه.

فالعقل في تصور كانط عبارة عن مبادئ وتخطيطات خاصة، تصدر أحكاما ما وفق قوانين ثابتة وضرورية، وينبغي عليه أن يتجه نحو الطبيعة ماسكا بإحدى يديه مبادئه، وباليد الأخرى التجربة، وأن يرغمها على الإجابة على أسئلة لكي يبني الحقيقة.

فريدريك نيتشه **NETCHE Friedrich (1844-1900)**.

فيلسوف ألماني، يعد من أهم فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، حيث ظلت أفكاره تغذي التيارات السياسية والفكرية والاقتصادية والأخلاقية، حتى الآن كما امتد تأثيره إلى عدد من المفكري الشرق أمثال «فرح أنطون» «وسلامة موسى» الذين تبنا رؤيته الفلسفية.

ونيتشه وإن كان أستاذا، كان فيلسوفا أدبيا أكثر من كونه فيلسوفا أكاديميا، فهو لم يبتكر أية لريات فنية في الوجود أو في المعرفة، فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق وبالدرجة الثانية كناقد تاريخي قاس¹.

¹-برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 393.

ويعد نيتشيه من أعمدة النزعة الفردية التي أعطت أهمية كبيرة للفرد، واعتبرت أن المجتمع موجود ليخدم وينتج أفراد متميزين.

وتعد فلسفة نيتشيه إطلالة فكرية ومعرفية، فقد ساهمت بشكل واضح المعالم في حقل الفلسفة الأوروبية على مدى قرون من الزمن.

كان اهتمامه الأولى ومهنته هو الكتب الفلسفية اليونانية القديمة، وكان الرافد الأساسي كل ما سيقدمه في التفكير الفلسفي وهو الإغريقي القديم الذي كان بالنسبة إليه مقياس الأشياء والذي رأى من خلاله انحطاط عصره، لقد كان نيتشه أقرب إلى أن يكون أخلاقياً من أن يكون فيلسوفاً بالمعنى المعروف في عصره، إذ نظر للأخلاق وبحث فيها ولم ينظر للماهيات.

لقد انتقلت الفلسفة معه إلى تفكيك الأنساق الفلسفية.

الفصل الثاني: التأسيس لفلسفة عربية جديدة

المبحث الأول: ترجمة لشخصية طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: لماذا فقه الفلسفة

المبحث الثالث: مفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمن

المبحث الرابع: التحديد التاريخي لمصطلح فقه

أولاً: في مفهوم الفقه بصفة عامة

ثانياً: في مفهوم الفقه عند طه عبد الرحمن

ثالثاً: مفهوم فقه الفلسفة

المبحث الخامس : طه عبد الرحمان يضع فلسفة جديدة

المبحث الأول: ترجمة لشخصية طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن: 1944، هو فيلسوف مغربي مجدد أصبح مرجعا في علوم المنطق لفلسفة واللسانيات والإسلاميات درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق، له إنتاج غزير، أغلبه باللغة العربية، وبعض بالفرنسية.⁽¹⁾

سيرته:

تلقى طه عبد الرحمن دراسته الابتدائية بمدينة "الجديدة"، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط، حيث حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة والدكتوراه، وع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية 1972

لمبحث الوجود، ثم الدكتوراه الـ 1985
والطبيعي ونماذجه⁽²⁾.

من أهم كتبه:

سان والميزان، تجديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني وتجديد العقل، فقه الفلسفة، ح الحداثة، الحق الإسلامي في اختلاف الفكري، الحق الغربي في (3)

ويمكن اعتبار طه عبد الرحمن المفكر المسلم الوحيد المعاصر بعد محمد إقبال الذي جديد الدين من الباب الفلسفي، وإن اختلف ان في طريقتي المنهجية، وتباينت عدتها النظرية، بعد ما قرّب بينهما الحس الصوفي صحيح أن بعض المفكرين العرب من ذوي التكوين الفلسفي قد عنوا بالإشكالية التراثية، وسعوا إلى تجديد الفكر العربي، يبدأ أن

⁽¹⁾ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص71.

⁽²⁾ من موقع، أفكار معارة، صفحة المفكر طه عبد الرحمن

⁽³⁾ السيد ولد أباه، المصدر السابق، ص71.

بوداتهم انحصرت في الغالب في تطبيق بعض أدوات الفلسفة والعلوم الإنسانية على التراث لاستثماره بحسب معطيات الحاضر وحاجيات التحديث والتنمية.

ويعول طه عبد الرحمن على منهج التقريب التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من ور الفلسفات والعلوم الإنسانية المعاصرة، مركزا على المباحث المنطقية واللسانية التي هي أساس مقاربتة التأويلية.

هذا الغرض، بلور علما جديدا أطلق عليه "فقه الفلسفة" أراد منه وضع شروط الإبداع الفلسفي داخل الفكر العربي، وقد خصص له ثلاثة من أكثر كتبه تعقيدا ورسانة⁽¹⁾.

المبحث الثاني: لماذا فقه الفلسفة؟

كد طه عبد الرحمن أن آفة التقليد لى بها الفكر العربي والإسلامي حالت دون الإبداع الذي بقي بمثابة الفريضة الغائبة التي أوقعت المثقف العربي في علة الإلتباع بدل مطلب الإبداع "هذه الأزمة وضعتنا أمام حقيقة تفسر عقم الفكر العربي"⁽²⁾ فأهل الفكر من الـ العرب الحديث قد اندفعوا في تقليد فلاسفة الغرب، واقتنوا آثارهم وتعلقوا بأسباب لا تمت بـ

وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض. وهذا يعني في نظر طه عبد الرحمن: خلق استقلالية فلسفية تمنح للعرب استقلالهم الفلسفي.

إن هذه الآفة الخطيرة تتطلب أمنا ثقافيا لا يقل أهمية عن الأـ العسكري، إنه الهم الذي شغل المفكر طه عبد الرحمن هم الخروج من آفة التقليد، لذا يكاد يكون مشروعه الفكري حربا على التقليد وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، بل وعلى المتفلسفة العرب منذ كان التفلسف لأنهم في نظره استذلوا على طريقة غيرهم فهم يخضرون فيما يخوض

(1) السيد ولد أباه، أعلام الفكر المغربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، البعة الأولى، 2010، 72.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، 59.

فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم بل تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استبعدتهم وأصبحت تؤرقهم ولم يذهبوا إلى مسلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات

فالمفكر طه عبد الرحمن يعلن عن إدانة صريحة لأفة التقليد التي ابتلى بها المثقف العربي والتي لا تخفي على القارئ الحصيف إذ يشعر بها ويدركها في مختلف فروع الثقافة والمعرفة الإنسانية عامة لاسيما عند المهتمين بالفلسفة.

يرتبط الإبداع في فلسفة “ يد ”

العربي والإسلامي المعاصر، وبهمومها وأزماتها وبأحوال الفكر وظروفه خطاباً وإنتاجاً. ومن كبريات أزمات الثقافة والفكر في العالم العربي والإسلامي ، وهي “مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية في آن واحد”.

فالإبداع 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 الهمة.

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 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.

الإبداع 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". يصعب في عملية الإبداع التمييز بين ما هو موجود ودراسته دراسة وصفية بعيداً عن تدخل الذات ومحدداتها، وبين ما يجب أن تكون عليه الأمور من خلال جملة المعايير التي تتحدد بها الأزمة، فيمكن الجمع بين ما هو موجود وما يجب أن يكون في جدلية الفكر والواقع، جدلية الإخبار والمعيار، وليكن النموذج مصر في الوطن "يصعب أيضاً التفرقة بين أوضاع أقسام الفلسفة في مصر، مقرراتها ومناهج التدريس فيها وتكوين أساتذتها وبين الإبداع الفلسفي النظري في حد ذاته. المادي للثانية. والثانية النتيجة الطبيعية للأولى. ويمكن أيضاً الربط بين الاثنين في تفاعل جدلي بين العوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه".

وفي مصر دائماً يصعب التمييز كذلك بين التجربة الذاتية في عملية الإبداع الفلسفي وبين بداع الفلسفي ذاتها، أي ما هو موضوعي. والموضوع هنا هو أزمة الإبداع الفلسفي ذاتها، فهو يمثل تجربة ذاتية خاصة حيّة في الوطن العربي، وإذا صارت الذات واعية بهذه الأزمة يمكن اعتبار ذلك تجارب حيّة، تتكشف فيها الجوانب الذاتية والموضوعية معاً من خلال منهج تحليل التجارب والخبرات الحيّة وفي إطار نظرية التفسير المحكمة.

الإبداع الفلسفي في عصرنا مرتبط بثقافة العصر وبروافدها ومصادرها، وثقافة العصر مركبة من موروث ووافد، من عناصر الأنا وعناصر الآخر، تركيب علاقة جدل الذات والغير. الذات هو الموروث الثقافي والحضاري عن الآباء والأجداد، هو التراث الذي ما زال يطبع الحياة الفكرية واليومية في المجتمع العربي والإسلامي، يعيش في الوعي الفردي والجماعي، أما الغير فهو الغرب وثقافته ومنجزات حضارته التي لم يجد الأنا سبيلاً سوى

الإقبال عليها فوق في الحداثة والتحديث والتغريب، وصار الآخر مصدر

وصار الباحث في الجيل المعاصر وبالنسبة لروافده العلمية يعتمد واحدة من : تستخدم الآخر وحده وتنهل منه احتياجاتها العلمية، "وما أكثرها في الفلسفة المعاصرة في علم الهرمينوتيقا. وقد قام الباحث بذلك مرّات عديدة في كتب مستقلة أو في ... وإن كانت مادته العلمية وبعض صياغاته الأولى موجودة في كل تراث ديني وفي كل حضارة غربية أم شرقية، ولكن عيب هذه الطريقة هو الابتسار الحضاري، أي جعل علوم التفسير مقصورة على التراث الغربي دون غيره... وتكون نتيجة هذا الابتسار الحضاري هو إطالة مرحلة النقل وتأخير مرحلة الإبداع طالما أن معدل الإنتاج الثقافي في الغرب أعلى من معدل نقله إلى خارج الغرب، وتصبح حضارة واحدة هي المبدعة والرائدة والمركز والحضارات الأخرى الناقلة والتابعة والمحيط".

فيعتمد أصحابه على تراثنا القديم وما فيه من مادة علمية تكشف من جهتها عن اتجاهات وأساليب في التفسير لكن المشكلة أن هذه الطريقة توقع الباحث في التكرار والاجترار لما خلفه القدماء بغير قراءة جديدة. وقد يستخدم علوم التفسير المعاصرة فيسئ تأويل التراث. "وهذا من شأنه أن يجعل النقل مجرد إضافة معلومات على واقع لم تنشأ منه وبالتالي لا تؤثر فيه، كما يجعل الدراسة الجديدة مجرد مراجعة للأدبيات القديمة أو الحديثة، عرض أو نقد لها، وربما إضافة عليها دون التعامل مع الواقع ذاته الذي يظل في حاجة إلى تنظير مباشر ينبع منه ويقدر على التأثير فيه".

يعتمد الباحث على العقل وحده وتحليل التجارب الإنسانية المشتركة في الاشتغال بالنص التراثي أي كان هذا النص دون ربطه بالآنا أو بالآخر، بتراثنا القديم أو بالتراث الغربي، هذه الطريقة قد تفقد البحث الوحدة الفكرية وتجعل صاحبه مجرد ناقل أو مجرد شارح وعلى الأكثر ناقداً، يتجاوز حضارة الأنا وحضارة الآخر بدون إحالة وبدون مراجع وبدون هوامش. المرجع الوحيد هو شعور الباحث ووعي القارئ، والعلاقة بين الاثنين هي التجربة المشتركة.

في كل طريقة من الطرق الثلاث يغيب الإبداع، وهي عند الحضاري الحالي وجبهاته الثلاث، "إذ يمكن إلى حد ما الإشارة إلى بعض المصادر حتى لا يشعر القارئ أنه في فراغ وحتى يمكن ربط الإبداع بالنقل والحاضر بالماضي والبنية بالتطور على الأقل كمرحلة متوسطة بين النقل التام والإبداع الخالص، يصعب إيجاد موقف متوازن ومتعادل بين هذه الطرق الثلاث، ومع ذلك تظل الطريقة الثالثة هي المثلى وهي الطريق الأفضل في مرحلتنا الحالية".

بالسقوط في أحضان الآخر واقتباس فكره وثقافته بشكل أعمى بالإضافة إلى ظاهرة الابتسار الحضاري تكون التبعية للمركز دوماً ويغيب الإبداع وتكون الحي 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. 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".

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 أكد عليه في محاولته إعادة بناء علوم الحكمة في مؤلفه الضخم "

".

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". يتجرد النص المبدع من السببية الداخلية والعلية الخارجية كي يظهر ويتبلور. فالعقل بإمكاناته الخاصة صار يملك القدرة على بناء الفكر ونسج الخطاب بعدما تمثل الوافد ونظر الموروث. استطاع مفكرو الإسلام أن يقوموا بتنظير المو

أساليب كل عملية من العمليتين ووسائلها، ومن هذه الوسائل الترجمة والشروح والتعليق وبالتالي الإضافات الجديدة. وفي هذا يقول : “

يتحرروا من صرامة النص بفضل الشرح الذي أضافوه للنص اليوناني وبـ من أحادية الرؤية، وتُخوم التصور الأحادي إلى تنوع واختلاف جديد”.

والتعليق من جهته “يُخرج النص من المحاصرة وبالخصوص تلك المتعلقة بالمعنى فقط والأطر التي أنتجته ليفككه ويجزئه بما يخدم المعنى والإطار الذي وجد فيه النص”. والتعليق بهذه الصورة “يجمع كل جزئيات النص من المصطلح إلى الفكرة إلى المعنى إلى الأفق، إنه بداية للإبداع والتأليف”.

يفضّل دراسة موانع ومعوقات الإبداع قبل معرفة دوافعه فيقول: “إنّ تحليل

موانع الإبداع يسبق معرفة شروطه ومقوماته. فالسلب يسبق الإيجاب، والقضاء على للتقدم والنهضة. وقد يكون أحد موانع الإبداع في العالم الثالث هو وضع

الإيجاب قبل السلب، والبناء على أسس واهية، ومحاولة السير والقدمان مقيدتان. فسرعان ما ينهار البناء أو يتوقف السير في المكان، أو يتم بخطى وثيدة، أو يقع السائر إذا ما حاول لاستقلال والنهضة لدى شعوب العالم الثالث تثبت ذلك بعد أن تحوّل

الاستقلال إلى تبعيّة والنهضة إلى تأخر”. وأصبح فريق من المفكرين يحنّ إلى عصور التراث الزاهية كما يحنّ دعاة التقدم والحداثة إلى مراحل وتجارب التنوير التي جاءت قبل والاختلال الذي استشرى في الفكر والسلوك وغياب

الإبداع وبذور الأمل وبوادره فيه.

أصبح الجميع يعيشون في حسرة على ما فات في كافة ميادين الإبداع الفكرية والفنية والأدبية والتاريخية والسياسية والاجتماعية. ولما كانت شعوب العالم العربي والإسلامي تاريخية تراثية وقع الصراع بين دعاة القديم والتمسك بالتراث وبين دعاة الجديد والتمسك بالوafd. لذلك قصر عمر النهضة وقصر عمر التحرر الوطني، وغاب التقدم المنشود. وفي المقابل نجحت المحاولة الأوروبية. وربما كان من عوامل نجاح التجربة الأوروبية أنها انطلقت في بداية عملها النهضوي ليس من الإيجاب كما فعلت شعوب العالم الثالث وشعوب “السلب والنقد، والتحول من القدماء إلى المحدثين،

ورفض الكنيسة وأرسطو كمصدرين للمعرفة، والتوجه نحو العقل والطبيعة لنشأة العلم، والعقد الاجتماعي لنشأة السلطة. بدأت التجربة الليبرالية الأوربية أصيلة من حيث النشأة، وراسخة من حيث البنية، وممتدة من حيث التكوين من عصر النهضة حتى الآن". يتضح مما سبق أن من موانع الإبداع ومعوقاته الانطلاق من الإيجاب قبل السلب. ومن هذا المانع يظهر مانع آخر في المجتمعات الكلاسيكية التراثية وهو التبعية للتراث. ليس فقط تمثله فكراً وسلوكاً في حياة الفرد والجماعة بل تقديسه وتعظيمه إلى حد تُعتبر فيه أدنى معارضة أو مخالفة كفراً. فالإبداع يصبح محظوراً حينما يعيش عصرٌ على تراث عصر آخر سابق عليه دون إعادة النظر فيه وقراءته ثم نقده وإنتاج تراث جديد مواكب للعصر الذي وجد فيه. فإن التقديس يجعل الماضي أحسن من الحاضر والسلف أفضل من الخلف ويصعب الخروج عمّا تركه الأولون فيصعب الإبداع، لأن الإبداع هو ظهور الجديد من القديم والخروج عن الواقع إلى ما هو أفضل منه. ولا يظهر الإبداع بارتباط القوى الإبداعية الشعورية والنفسية وحتى اجتماعية بالقديم وقبوله وتبريره من دون مراجعة أو نقد، فتكثر التبريرات وتتصارع الاتجاهات وتتسابق على السلطة باسم الدين أو باسم السياسة لكي تضيف الشرعية عليها. ولا يحصل الإبداع مادام هناك ما هو محظور في "الثقافة الوطنية المتكونة من الموروث الثقافي مثل الدين والسلطة والجنس. والبديل عن الإبداع هو التسليم والطاعة والانقياد، وإنما كانت هذه المقدّسات هي أهم دوافع التحرك الفردي والجماعي، ولا يجوز الاقتراب منها. توقف الإبداع فيها إلا سرّاً ورمزاً وبحركات التواء دون مباشرة... إنّ شرط الإبداع هو التعبير عن المكبوت، وتفجير الطاقات، وإطلاق القوى الحبيسة دون خوف أو ترقب من أجل القضاء على الأوثان، الكشف عن زيف الآلهة".

... أو، في الثقافة الوطنية في البلاد العربية والإسلامية، منطلق يستبعد طرفاً ويأخذ بآخر، يمنع الإبداع لا محالة. فالمعادلة واحدة، كل الأطراف فيها أساسية ومهمة، وإبعاد طرف فيها يجعلها مختلة وفسادة، والفساد والاختلال في التصوّرات والمعادلات والسلوكات، لا يسمحان بقيام شروط وأسباب الفعل الإبداعي في أي مجال كان، لأن الحياة صراع بين الأضداد وليس إقصاء لجهة دون أخرى. " هو الإبقاء على التوتر بين العقل والنقل، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والمجتمع، بين الحاكم والمحكوم، بن

التحرر والتقليد، بين التقدم والمحافظة، كما هو الحال في الجدل الصيني، دون الوصول إلى مركب بين النقيضين بالضرورة كما هو الحال في الجدل الهيجلي. الحوار الوطني هو شرط الإبداع والمواجهة الحرة، بين الإخوة الأعداء في ألفة الوطن". كما يرتبط الإبداع بالتححرر من التبعية، فالحرية الفردية شرط الإبداع، حرية الفرد في ضميره وفي إرادته وفي موقفه، وذلك أضعف الإيمان، دون الانقياد والاستسلام للأمر الواقع أو حتى القابلية للإبداع إذا كان نتيجة للحرية فهو كذلك عامل من عوامل التحرر.

إذا كان الإبداع غائباً عند الفريق الذي لا يقبل سوى التمسك بالتراث، فهو ممتنع عند الفريق الذي لا يقبل سوى تقليد الغرب والتبعية له نتيجة للانبهار بعلومه وتطبيقات هذه العلوم وبما لك من تكنولوجيا حققت للإنسان رفاهية. ومن جهة أخرى نتج الانهيار عما يملكه الغرب من تنوير في العقل والحرية والمساواة والتقدم، فوجدت حضارة المركز بما لها من تقدم علمي وتكنولوجي وتنوير فكري وسياسي وازدهار اقتصادي، وأوضاع الشعوب المتخلفة المليئة بالخرافات والاستبعاد والتخلف. وأصبح المركز يُنتج ويُبدع والأطراف تتأثر وتستهلك بدون إبداع، فتقع لا محالة في التخريب. فيصبح الإبداع ممتنعاً أكثر فأكثر عندما يتحوّل التقليد والنقل إلى تمثّل النمطية الواحدة. في حين " والجماعي لا يتم خارج العصر أي المراحل التاريخية التي تمر بها الشعوب، بل يتم في العصر وفي المرحلة. لا يمكن القفز على المراحل أو التعبير عن مرحلة ولّت وانقضت أو ... أن الإبداع لا يتم إلا بالثقة في النفس ودون إحساس بالنقص تجاه الآخر أو تجاه التاريخ... الثقة في النفس ضرورية للإبداع .

التاريخ لا تقلّ عن إنجازات الآخر، ولكنها مؤامرات الصمت وتزييف المعلومات أو غيابها هي المسؤولة عن ضياعها". وإذا كان الإبداع يصدر من المبدع الذي يعيش في واقع متأزم، فإسقاط الواقع والانعزال عنه والعيش خارجه يمنع الإبداع، لأن الإبداع يوجد في الواقع كتجربة حيّة في شعور المبدع وفي حياته عامة. فالواقع إذ ما سقط كلياً لحساب منفعة شخصية، ظهر مصطنعاً بعيداً عن النضال والمواجهة، وعن قيادة الوعي القومي، وظهر من خلال ازدواجية في الخطاب، المدح والقذح، السالب والموجب، سالب في السرّ وموجب

، تبرير السلطة، سلطة الدين أو السياسة أو إبراء الذمة أمام الناس، يسقط الإبداع مع كل هذه الموانع، ومع غيرها، وهي كثيرة. فالإبداع "لا يكون إلا بالالتحام بالواقع وبمعرفة مكوناته ومساره، والقوى المتحركة فيه من أجل فهمه وحشد قواه ثم تغييره إلى ما هو أفضل. الإبداع فردي وجماعي، إنساني وتاريخي، إرادي وطبيعي، حر وحتمي. يبدأ بالقضاء على موانعه قبل وضع شروطه. فالتقدم سلباً هو شرط التقدم إيجاباً. خطوة إلى الوراء وخطوتان إلى الأمام أفضل من خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء".

يؤكد

إيجاد شروطه وأسبابه. وشروط الإبداع عديدة مختلفة من وضع إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ومن شعب إلى آخر وحتى من موقف حضاري إلى آخر. وهو نماذج متعددة كنموذج الارتباط بالقديم مثل الإبداع في الحضارات الشرقية، ونموذج القطيعة مع القديم في الغرب الحديث، ومنها نموذج التجاور مثلما هو الإبداع في اليابان المعاصر. ويشكل :

الماضي ويعني التراث القديم وهو البعد الأول، والمستقبل ويعني التراث المعاصر وهو الثاني، والحاضر ويعني الواقع المباشر الذي يعيش فيه المبدع وهو البعد الثالث. ويتحدد الموقف الحضاري حسب أبعاده بثلاثة أقسام أو ثلاث جهات هي الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع المباشر. لا يتم الإبداع إذا ما كان الموقف من التراث القديم في الجبهة الأولى موقف نقل وتقليد وتكرار واجترار. كما يسقط الإبداع إذا ما أصبح الموقف من التراث الغربي في الجبهة الثانية موقف نقل وانبهار وانقياد وتبعية، ولا يظهر الإبداع البتة إذا ما سقط الواقع المباشر من الحساب في العملية الإبداعية، والواقع المباشر هو مصدر كل مادة علمية في تنظير الموروث وتمثل الوافد بعد إعادة بناء الاثنين. ويصبح الإبداع أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً عند التعاطي مع جبهة واحدة دون البقية وعندما يتعاطى مع التراث الغربي بمفرده

“ .

والمستقبل بلا ماضي مجتث الجذور، والحاضر ما هو إلا ماضٍ حيّ متطعم إلى المستقبل”.

إن طابع الجبهة الأولى والثانية نصّي، وطابع الجبهة الثالثة واقعي مباشر. ومحاور الإبداع تختلف من جبهة إلى أخرى لكنها تجتمع في وعي المبدع وفي موقفه الحضاري، فالجبهة الأولى يمكن أن تقوم على تفسير التراث برده إلى أوضاعه التاريخية القديمة، وإعادة بناء النص الشعبي من خلال إعادة الاختيار بين البدائل، وإبداع نص جديد على أساس ظروف هذا العصر في غياب بدائل قديمة أو عدم قدرتها على تحقيق المطلوب. أما الجبهة الثانية فتقوم على رد النص إلى حدوده الطبيعية وإثبات تاريخيته بعيداً عن المزايدة بل بناء النص على العقل الصريح أو الواقع المباشر وتحويل النص إلى موضوع بحث ودراسة لاكتشاف بنيته والعقلية التي أنتجته. أما الجبهة الثالثة فمحاورها تقوم على الرصد الإحصائي للعلل في مسار الإنتاج والتوزيع وما يتصل بذلك، وتحديد الفاعليات الاجتماعية القادرة على تغيير المجتمع، ومعرفة النصوص التراثية المؤثرة فيه سلباً وإيجاباً.

فالتفاعل بين الجبهات الثلاثة هو تفاعل بين نصين في واقع متفاعل معهما. وهو تفاعل بين خطين حضاريين، خط الأنا وخط الآخر، بكيفية تقوم على تحديد مواطن التداخل بين الاثنين، ومعرفة نقد مسار الوحي المسيحي والمصادر الإسلامية لنشأة الحضارة الغربية، والمحاولة الأوروبية في العصر الحديث الرامية إلى تحقيق اتفاق الوحي والعقل والطبيعة. "تلك خطوط عامة تحدد محاور الإبداع، وشرطه الأول وهو الوعي بالموقف

...

في مواجهة ثقافات الأطراف، فإن العلاقة تكون علاقة تحدّ ومواجهة. صحيح أنه لا يوجد طريق واحد للإبداع ولكن هناك شروطاً ضرورية له. أولها الوعي الشامل بالموقف

”

ومانع الوصول إلى الموقف الفلسفي هو حضور العرض التاريخي والاكتفاء بذلك. ففي الحالة المانعة للإبداع، يقوم الباحث بالتحليل والتأريخ للموضوع وهمّة الموضوعية ومنهج في الحالة الثانية فيقوم الباحث بتأويل الموضوع والمادة العلمية والتعبير : "هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة

غيره إلى مشارك في صنعها، بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية. والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك.”

بداع شكل عام. إذا كان الشرط الأول للإبداع الفلسفي إمكانيات تجاوز مرحلة العرض التاريخي إلى مرحلة اتخاذ موقف فلسفي، فهناك شروط عرضية لا يتم الإبداع الفلسفي إلا بها. هذه الشروط مرتبطة بتخصيب الثقافة المحلية بعناصر القوة في ثقافات أخرى، وبتفاعلات جديدة بين تيارات التراث القديم، مثل نقد الفقه القديم وتطويره، “ونقله فقه

والعبيد والصيد فقه الاجتماعية والتنمية

الدولية ومرتبطة كذلك بالتأويل ودوره في تحقيق التحرر من النص، وبتوفر المصادر الأصلية والمراجع الأساسية. ثم “يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمل الذهني وقلب النظر والتفكير في الموضوع كتجربة حيّة لإدراك ماهيته”. ومرتبطة بالظروف الاقتصادية المؤاتية، وبظروف علمية وفلسفية توفرها المؤسسات العلمية مثل الجامعة وغيرها هو مصر،

“ السياسي، ليبرالياً وطنياً

قومياً اشتراكياً هذا

هذا الجديد حيث تغيب الرؤية، ويضعف ويسود

ويطول وهو الحال نفسه في بقية البلاد العربية إن لم يكن أسوأ.

صحيح إن أزمة الإبداع في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرتبطة بظروف هذا الفكر في الماضي والحاضر والمستقبل، هذه الظروف التي قام 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 التوتر تفسح الحرية مجالاً 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 بالـ

”

وبالحرية لا تنهياً الظروف لموانع الإبداع ومعوقاته. والإبداع في صلته بالشروط أو بالموانع تختلف وضعيته من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى على الرغم من وجود عناصر مشتركة بين الحقب التاريخية وبين الشعوب والأمم وبين المفكرين والعلماء، أي بين المبدعين. وحلّ أزمة الإبداع الحضاري عامة وأزمة الإبداع الفلسفي بصفة خاصة له جذوره ومادته وأساليبه في الماضي والحاضر لكن ليس بالضرورة من “التراث والتجديد” بجهاته الثلاث، خاصة تلك المحاور التي يطرحها

احب المشروع على مستوى كل جبهة، مثل محور الترجمة ومحور نقد الأنا لمسار الوحي في القرون الميلادية السبعة الأولى بالنسبة للمسيحية، ومحور ردّ النص الغربي إلى حدوده الطبيعية وتحجيمه. فالإبداع في الحضارات السابقة الشرقية أو اليونانية و حتى الحديثة، هل أنتجته تلك المحاور ومرجعياتها؟ وهل مشروع “التراث والتجديد”

والإسلامي المعاصر عميقة جداً، وتزداد عمقاً من وقت إلى آخر إلى درجة اليأس والقنوط. والمشروع التراثي التجديدي فيه ما فيه من المثالية – – الفكرية والنقدية والأخلاقية، وبحسب التطلع إلى الأفضل. فهل أفكاره تبقى حبيسة الحياة الفكرية النظرية أم تتحول إلى تطبيقات عملية في الواقع، تغيّره وتحوّله من واقع متأزم متخلفٍ خالٍ من الإبداع، إلى واقع منفتح على الإبداع يعرف كيف يصنع التاريخ وكيف يبني الحضارة؟

المبحث الثالث: مفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمن

نستطيع أن نفهم فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن يجب أن نتوقف في مفهومه، ولكن قبل التطرق إلى مفهومها يقتضي منا أن نتوقف عند مفهوم السؤال، غير أن السؤال عن "ماهية الفلسفة" هو سؤال وجيه ومباشر يدخلنا رأساً في مجال الفلسفة إذ يجعلنا أن نستعمل أداة من أدواتها ألا وهي السؤال وجوباً عليه يقول مارتن هايدجر 1976- 1886. أما ما الفلسفة... فالهدف هو ان ندخل في الفلسفة وأن نقيم فيها ونسلك وفق طريقها، أن نتحرك داخل الفلا : لا أن ندور من الخارج حولها، أي أن نتفلسف. (1) فالتساؤل عن ماهية الفلسفة هو في حد ذاته فلسفة.

إعادة التفكير في السؤال الفلسفي:

يدعو طه عبد الرحمن إلى إعادة التفكير في السؤال الفلسفي، إن الأمر متعلق بزحزحة السؤال ذاته حتى يمكن النظر بوضوح، ومن المؤكد أن الفلسفة اشتهرت بممارسة السؤال، بل حتى الأجوبة في الفلسفة هي عبارة عن أسئلة والهدف هو البحث عن الحقيقة وعدم الركون إلى أجوبة جاهزة، لكن السؤال الفلسفي لم يكن شكلاً واحداً بل أشكالاً مختلفة أبرزها حسب الفيلسوف طه عبد الرحمن شكلاً :

- السؤال الفلسفي القديم: وهو عبارة عن عملية فحص وتمحيص تبدأ بسؤال

مفهوم ما يليه جواب ينبع عن سؤال آخر وهكذا.

- السؤال الفلسفي الحديث: كد طه عبد الرحمن أنه سؤال النقد لا الفحص لكونه

يميل نحو تقليب القضايا والتحقق من تمام صحتها اعتماداً على العقل، إنه سؤال يوجب

نة ويقصد الوقوف على حدود العقل. (2)

(1) ماهي الفلسفة؟ ولماذا ندرسها؟، ص1.

(2) بدر الحمري، السؤال المسؤول، مجاوزة طه عبد الرحمن لتاريخ السؤال الفلسفي، الأربعاء 05 2009 00-01.

1-السؤال في الفلسفة:

والسؤال الفلسفي هنا عموماً يفترض مسبقاً شكاً في الجواب باعتباره معرفة، وهو لا يمكن أن يطرح إلا على الشخص الذي يملك المعرفة.

ويرى طه عبد الرحمن أن جوهر الفلسفة هي السؤال فمن خلاله يمكن أن تتقدم الفلسفة، وتتيح لنفسها آفاقاً أو إمكانيات جديدة. من دونه، لم تكن قادرة على القفز إلى آفاق أقرب، أي لن تخرج من أسئلتها القديمة العتيقة، السؤال الفلسفي يفتح أمام الذات السائلة أفقاً جديدة للتفكير، وكما يرى طه عبد الرحمن أن السؤال الفلسفي يتضمن معنيين أساسيين هما "الطلب (1)".

- **الطلب:** السؤال في عمومه هو الطلب وهذا يتفق مع ما تثبته قواميس اللغة العربية، والطلب شرط ضروري للحصول على المعرفة وقد حدد أبو هلال العسكري معنى السؤال من خلال تميزه عن الاستفهام ' يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه وذلك أن طالب لأنه يفهم ويجوز أن يكون السائل يسأل عما يعلم وعن ما لا يعلم [...] والسؤال هو طلب الأخبار بأداته في للإفهام (2).

وهذا يعني في نظرنا أن المعرفة الفلسفية تتحصل عن طريق السؤال وهو استدعاء أو ما يؤدي إلى المعرفة، والسؤال للمعرفة، فقد يكون الاستخبار والتبيين والسؤال ليس مراد.

- **التداعي:** وهو "يشمل أن لكل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال حيث يظن أنه يوقف يتوالد في كل اتجاه ويتشعب تشعباً (3)".

11 1995

28 1991 الطبعة السابعة، دار الأفاق الجديدة،

11 1995

ويهدف السؤال الفلسفي للوصول إلى حقائق وتصورات غالبا ما تكون متباينة بتباين المواقف وتعدد المذاهب، والسؤال الفلسفي يكون مثل: ماهي الحقيقة؟ ما هو أصل الوجود؟ وما معنى القيم؟ إلى آخر تلك الأسئلة التي يطرحها العقل، إنما يريد والسؤال الفلسفي يتميز بصفة خاصة هو أنه تساءل وليس مجرد سؤال مفرد بمعنى أن السؤال الفلسفي عبارة عن سؤال يؤدي إلى الوصول إلى المعرفة المطلوبة وهذه الخاصية جعلت الفلسفة مرتبطة بالحكمة.

سؤال بهذا المعنى يولد الأفكار، والفلسفة بهذا المعنى تعلمنا كيفية التفلسف بحد ذاته، إذ أن السؤال الفلسفي هو سبيل المعرفة، حيث إن السؤال عن ماهي الفلسفة؟ هو سؤال تتعدد فيه الإجابات وفقا لتعدد الأشخاص الذي سيجيبون عنه وستجد أن كل إجابة هي في حقيقتها، ما يعتقد الشخص عن الفلسفة أي أننا سنكون أمام كم هائل .

ما والرافضة لها، وبينما تتراوح العديد من الإجابات ورغم اختلاف

الإجابات - الذي يصل إلى حد التناقض. فإن الذي يحكمنا جميع

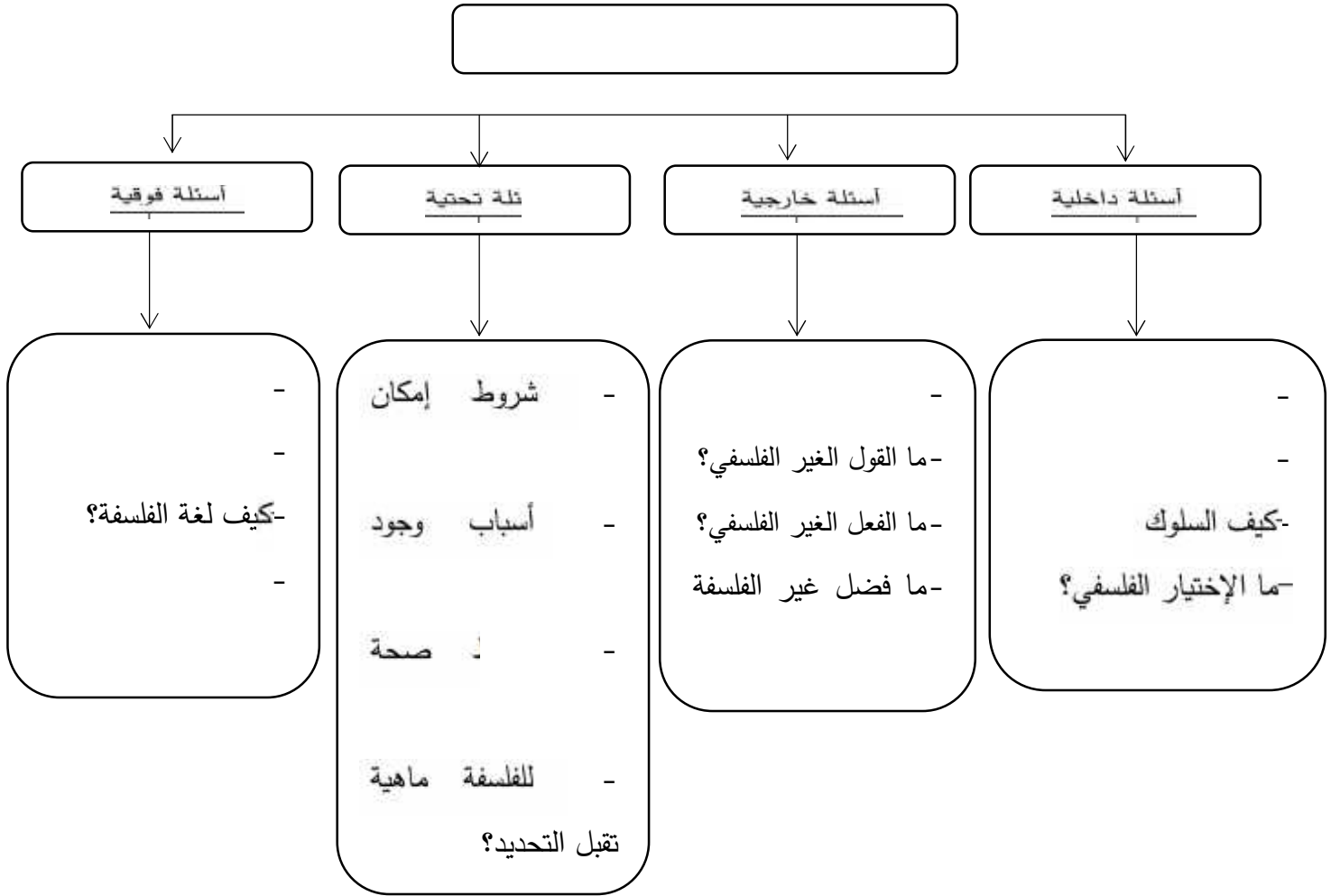
الموقف الفلسفي إزاء الفلسفة، فالذي يرفض الفلسفة كما قال أرسطو: منذ قديم الزمان "لا بد له من أن يتفلسف ليرفض" (1).

وسواء كان هذا الموقف أو ذلك فإن الأمر برمته يتوقف على ما يراه الشخص ويعتقده دون أن يعي ذلك بالضرورة والإشارة إلى نسبة فردية، ولما كان أي موقف أو اتجاه الحقيقة محكوم بجملة من المبادئ والأسس التي تسند هذا الموقف وتدعمه وتجعله ينظر في الموضوع من زاوية خاصة، أعني أن الحالة الذهنية التي يكون عليها الباحث هي التي تحسم الإجابة، فإذا قلنا ماهي الفلسفة بوجه عام فإن الإجابة يمكن أن تكون بإيراد تاريخ الفلسفة، أو يمكن أن يكون بذكر خصائص التفكير الفلسفي وهي تفرقة حاسمة وإن كانت على جانب كبير من الصعوبة وتكمن هذه الصعوبة في أن تاريخ الفلسفة ليس هو الفلسفة وفي ذات

(1) عيسى عبد الله، هل هناك فلسفة إسلامية، مجلة الجامعة المغربية، كلية الآداب، جامعة الفاتح، بدون طبعة، بدون سنة، ص02.

الوقت يقبل أن يكون موضوعا للفلسفة وذلك حينما تفلسف الفلسفة تاريخها دون أن تكون في أثناء التفلسف جزءا من هذا التاريخ.

تناقضات السؤال الفلسفي:



يظهر جليا أن للسؤال الفلسفي تناقضات أظهرناها في الرسم الذي اعلاه، ولهذا يتوجه

لى السؤال الفلسفي وإذا كان السؤال يبنني على الطلب والتداعي فإن طه

عبد الرحمن ينكر ويرفض ذلك التعريف للفلسفة على أنها سؤال ليس له جواب.

2-السؤال عن الفلسفة:

يقول هايا : نفة مع السؤال ولكن فعل بدأ يفترض وجود نقطة ما، تكون هي البدء أو البداية، وما يبدأ لابد أنه قد صار كائنا، من قبل، فالسؤال يفترض ذاته قائما ما إن تنطق به اللغة، وكذلك ينعدم السؤال إن لم يقله خطاب معين⁽¹⁾.

يستطيع سؤال الفلسفة أن يكون فلسفيا، بحيث لا يقع خارجها لكنه حين يسألها يضع نفسه على مسافة منها لكي يمكنه أن يتجول في مملكتها كلها لحظة أن يصير السؤال نوعا من الجواب المستقب لفعال الجواب فالسؤال العادي يمتلك معرفة عن موضوعه ولذلك قيل إنك لا تبحث عن شيء إلا لأنك تجده، أما السؤال الفلسفي فإنه قد يبدو على العكس إذ هو لا يسأل لأنه يجد، بل لأنه لا يجد فيسأل، كذلك السؤال عن الفلسفة: "م "

يدعو إلى جوا ، يصير به السائل عالما بماهية الفلسفة، حيث أن هذا السؤال هو سؤال تارج عن هذه الماهية، بحيث أن السؤال عن الفلسفة هو أصلا سؤال فلسفي مع العلم أنه مرتبط بموضوع الفلسفة ذاته وبهذا فإن الفلسفة تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة في حين أن " يتولى النظر في هذه الوظيفة وإذا كان الأمر كذلك

ند السؤال عن الفلسفة وطلب ما ينهض بواجب النظر في وظيفة الفلسفة، والواقع أنه لا ينهض بهذا خير إلا النظر العلمي، لأن النظر الفلسفي حسب طه عبد الرحمن لا

ناسب رتبة في الفلسفة، وإلا اتحدت الرتبة، ذلك أ

ينطبق بعض على بعض، فلا نحصل من هذا الانطباق إلا على النظر الفلسفي وحده من غير نظر فيه"⁽²⁾.

(1) مطاع صفدي، نقد الخطاب العربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، بدون طبعة، 1990 .18
(2) طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص14.

المبحث الرابع: التحديد التاريخي لمصطلح فقه

أولاً: في مفهوم الفقه بصفة عامة

لكي نتمكن من فهم

ذاته في الثقافة الإسلامية، ثم نرى كيف تبنى طه عبد الرحمن هذا المفهوم ونرى هل تغيرت وظيفته الدلالية أم بقي له نفس المعنى

لتحولات تاريخية، وتجاوزات على مر العصور، والجدير بالذكر أن مصطلح الفقه لم يكن منفصلاً عن الحقول المعرفية بل كان لم يؤثر ويتأثر في إطار شبكة من التحولات العالمية.

ردنا أن نعرف أصول "فكرة الفقه" قد نجدنا تع

الإسلام حيث ظهرت اجتهادات النبي فيما يتعلق الأمر بالدنيوي والمعاش، كالاجتihad يكون في ما لم ينزل فيه نص، فهو ما يسمى بالتفقه، ولقد عرف لاحقاً هذا التفقه على أنه يض المعارف الدينية التي تشمل المعتقدات والأبعاد الأخلاقية والتربوية والمسائل العلمية، والفقه بهذا المعنى هو الشريعة نفسها، وهناك فقه خاص، وفقه عام.

أما الفقه الخاص: أو ما يعرف بفقه التشريع⁽¹⁾ وهو الفقه المتعلق بالأحكام الشرعية والعملية، وتعود جذوره إلى زمن النبي في المرحلة المدنية التي تقدر بـ 10

م أو ما يطلق عليه الفقه الاجتهادي⁽²⁾ وهو الفقه الذي ظهر بعد موت النبي في الصلاة والسلام، بعد ما انقطع النص، فقد بادر الفقهاء في تلك الفترة إلى ممارسة، وعملية الاستنباط عملياً من المصادر الأساسية بيان حصيلة استنباطهم وما

(1) الأمير كاظم زاهد، بتول فاروق محمد علي، مديات الفقه وغاياته قراءة فلسفية في فلسفة الفقه، العدد الحادي والثلاثون، 2012 .02

(2) الأمير كاظم زاهد، بتول فاروق محمد علي

د اتفق الفقهاء والعلماء على وضع مفهوم موحد للفقهاء جاء على أنه الفهم والعلم مطلقاً،
والدليل على ذلك⁽¹⁾ : هم لوب لا يفقهون بها « سورة الأعراف الآية رقم 179.

: ﴿وأحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي . سورة طه الآية رقم 27 28

: ﴿قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول « سورة هود الآية رقم 31

عليه وسلم: "من يرد الله به خبيراً يفقهه في الدين".

ثانياً: في مفهوم الفقه عند طه عبد الرحمن

يعرف طه عبد الرحمن الفقه: "بكونه العلم الذي يختص ببيان الأحكام الشرعية المتعلقة
بأفعال الإنسان، والمستخرجة من أدلة شرعية محددة بواسطة قواعد مقررة في علم
" (2)

والفقه بهذا المعنى لا يتعلق بأحكام الشرع، فالمراد من هذا المصطلح عند طه عبد الرحمن
هو: "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التأمل⁽³⁾.
ولكي يوضح طه عبد الرحمن هذا الأخير جعله يتميز على غيره، حيث تظهر هذه
المطابقات على النحو التالي:

- **خصائص الفقه على العلم:** ذلك ان الفقه أخص من العلم، إذ لا يطلق الفقه إلا على
مر ذى معنى دقيق "ذلك أن كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى
" (4)

الإدراك، ومقتضى هذا ألا يقف عند الظواهر، وإنما يغوص إلى المقاصد فإذا كان الشيء
دقيقاً سمي فقهاً، إذا الفقه علم وزيادة وفقه الفلسفة هنا هو علم يقضي القيام بأقصى ما
يقوم به التأمل وهو:

(1) رمضان علي الشرنباطي، جابر عبد الهادي سالم الشافعي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى، 2007.
10.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيف العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2012.
403 402.

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1
26 1995.

(4) المرجع نفسه، ص26.

1- ي الممارسة الفلسفية والنظر فيها من

الخارج أي من جانب آخر.

2- جعل من فقيه الفلسفة أن يتخلص من مقولة أن الفلسفة تشمل كل المعارف.

لأمر عليه فيما بعد، وهو أن الفقه يطلق على فروع

الشريعة حيث كان علم الفقه يطلق ، صدر الإسلام على فهم الأحكام الشرعية كلها اعتقادية كانت أو عملية⁽¹⁾.

جوز لنا أن نقول أن فقه الفلسفة عبارة عن النظر في الفلسفة، وهذا يؤول إلى اعتبارين

أساسين:

أ- أن الفلسفة تشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية بالقول والفعل والمقصود ،

ب- دليل في الفلسفة لا يقبل، والدليل ب ر عمل لا يجدي نفعا، بمعنى أن تسند الأقوال

إلى الأدلة و تسند الأدلة إلى الأفعال، وهذا ما يمثل ' فيما بينهما.

- من حيث دلالة الفلسفة، حيث يكون مقصودها متعلقا بالعقل العملي باعتباره

الذي يختص بالأدلة الأحكام المرتبطة بالأقوال والقانون السياسي وغيرها في حين أن

المقصود الثاني يتعلق بالعقل عامة، حيث يكون واجب الفيلسوف هو نقل محتوى دعاوية

التي يقوم بأدلتها في عالم الأذهان إلى أفعال واعية حية.

- الشرف: وهو الرأي الذي يرى بأن الفقه من أشرف العلوم الشرعية وأكثرها إلحاحا

، الفقه مبني على النظر في كلام عز وجل وكلام رسول الله ﷺ، وإذا كان

الفقه بهذا المعنى، فإن العلوم الأخرى ، رف بقدر استمدادها منه ، عليه.

خصائص الفقه على المعرفة: يفضل لفظ الفقه على لفظ المعرفة من حيث "أن الفقه أخص

قيد الكلام فيه"⁽²⁾، إذ أن الفقه ينظر في السلوك الظاهر للفيلسوف، لا

(1) حورية تاغلايت، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد،

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1

، حيث جملة من المظاهر الخارجية مستقلة بذاتها، بل من حيث مواقة هذه المظاهر لمضامين كلامية.

خصائص الفقه على الفهم: والفقه مرتبة أعلى من الفهم وأعمق من العلم إنه الفهم الدقيق والعميق وإذا كان الفهم هو معرفة الشيء وتوره من اللفظ والعلم به، لذلك نجد فقه الفلسفة ينظر في الأسباب التي يتوصل بها الكلام إلى إنشاء مضامينه ويتوصل بها هذا إلى اتخاذ مظاهر موافقه لهذه المضامين فيكون فقه الفلسفة متعلقا "بالأسباب الخفية التي تكمن وراء هذه الظ"⁽¹⁾ وإذا كان الفقه يمتاز بخصائص معينة، فإنه يمتاز بثلاث :

- 1- **لعمل** يعرف لفظ الفقه في المعنى "طلاحي" هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستتبطة من أدلتها التفصيلية"⁽²⁾، والمقصود من هذا المفهوم هو تحصيل الدلالة العلمية مع إخراج الصفة الشرعية للأدلة فالعملية هي متعلقة بالعمل وهو قيد لإخراج المسائل الاعتقادية فالفقه هو أعلاها منزلة، لذلك فالفقه يشارك الفلسفة في الشرف:
- ند استوت الفلسفة والفقه في الشرف، بحيث تكون الفلسفة نازلة من العلوم العقلية المنزلة التي ينزلها الفقه من العلوم النقلية.
- أيضا من ناحية بسبب الشرف، فكما أن قيمة الفقه عظمت لعظم النصوص الإلهية كذلك الفلسفة علت منزلتها لعلو الحقائق الإلهية.

ثالثا: مفهوم فقه الفلسفة

لقد أسس طه عبد الرحمن علما جديدا، موضوعه النظر في الظاهرة الفلسفية لقد وضع علما جديد يحدد كيفية النظر إلى تلك الظاهرة، وقد سمي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر

(1) 28.

(2) جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن الحزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 90

في الظواهر الفلسفية بفقهاء الفلسفة، إنه طريقة لإحياء القدرة على التفلسف، إذا يعتبر أسلوب جديد للإبداع والخروج من التبعية.

يعرف طه عبد الرحمن هذا العلم، بقوله: "إنه العلم المحيط بالفلسفة بحيث يتولى دراسة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مثل

الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلباً أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررّة"⁽¹⁾.

إذا ليس المراد فلسفة جديدة، وإنما دراسة الظاهرة الفلسفية من حيث مسارها تشكلها، وطبيعة أدواتها، وشروط تجددتها، فعبارة "فقه" لا تعني هنا علم أحكام الشرع وفق الدلالة الخاصة المعروفة، وإنما تغيد التأمل والنظر، ولذا كانت أبلغ وأعم من مقولة "م"، كما أنها أخص من "المعرفة" وأدق من "الفهم لوقوفها على المقصود من الألفاظ وليس بالمعنى الظاهر لها فقط"⁽²⁾.

⁽¹⁾ جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن الحزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 90

⁽²⁾ السيد ولد اباه، المصدر السابق، ص74.

المبحث الخامس: طه عبد الرحمن يضع فلسفة جديدة

المطلب الأول: موضوع فقه الفلسفة

1- الفلسفة بوصفها أشرف معرفة⁽¹⁾

بت الفلسفة الأولى بأشرف العلوم والمعارف وذلك لكونها تنتظر في العدا الأولى، إذ تبحث عن الحقيقة السامية التي تشغل بال الفيلسوف طيلة مسيرة سؤاله حتى انتقاله جوهرها، فهي كما أخبرنا الكندي: أنها أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق، الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشراف هو بهذا العلم الأشراف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول.

فالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا كما سماها أحد الفلاسفة في القرن الأول قبل الميلاد عند ما صنف مؤلفات أرسطو، فجاءت تلك النصوص بالتصنيف بعد البحوث الطبيعية، وفيما بعد ا. العنوان ليشرحوا به إلى موضوعات ناقشها أرسطو في

الميتافيزيقيا بوصفها موضوعات تأتي بعد الموجودات الطبيعية بحيث لا تعرف بالإدراك الحسي لأنها تناقش بالعقل المجرد الخالي من الشوائب الحسية لأن الحواس مخادعة وواهمة،

تصل بنا في ذلك على المنهج التحليلي، وبذلك

صناعية، أي أن تكون مبنية على قوانين الآلة المنطقية.

وما يمكن استخلاصه من هذا الأخير أن موضوع هذا الفقه هو "الظواهر الفلسفية بوصفها قانع ملموسة وإدارة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محددة، وحادثة في أزمان معنية وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة"⁽²⁾.

(1) ناصيف نصار، في ماهية الفلسفة وضرورتها، المستقبل العربي، ص118.

..20

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1

حيث أن موضوع هذا الفقه الجديد هو الظاهرة الفلسفية مشخصة في وقائع ملموسة، ظاهرة مشروطة بلغة وزمان ومكان وبيئة خاصة ومضمون محدد، ظاهرة لها قوانينها واستقلالها وتميزها.

2- -الفلسفة بوصفها أوسع معرفة:

كانت الفلسفة تشمل كل المعارف الإنسانية (الإلهية، الإنسانية، الطبيعية، الأخلاق، الرياضيات..) وغيرها من العلوم التي كانت تنتمي إلى الفلسفة بوصفها العلم الكلي وعلم المبادئ الأولى لكل ظواهر الوجود ولكن مع بداية عصر النهضة انفصلت معظم العلوم عن الفلسفة للأسباب الآتية:

1- ج التجريبي.

2-

3-تقدم وارتقاء العقل البشري.

4- عدم ملائمة المنهج التأملي العقلي لهذه العلوم.

فانفصلت العلوم الرياضية بمنهجها التحليلي الرياضي وانفصلت العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وانفصلت العلوم الأخرى مثل الفلك وعلم الاجتماع والموسيقى، ولم يتبقى إلا بعض المباحث الرئيسية والفرعية حتى بقيت الفلسفة تقتصر على النظر في المفاهيم الأساسية للمعرفة.

المطلب الثاني: منهج فقه الفلسفة

منهج الذي يتلاءم مع فقه الفلسفة هو منهج علم "أصول الفقه"⁽¹⁾ يقول طه عبد
: " (2)، ولما كانت الظاهرة

الفلسفية، واقعة متعددة الوجوه ومتسعة الأبعاد، كان لابد للمنهج أن يستمد عناصره من آفاق
معرفية متنوعة حيث يثبت جدارته وأصالته، لابد أن يكون لفقه الفلسفة منهج متميز يناسبه
في تعدد جوانبه وتداخل أبوابه فالفقيه الفلاسفي ينظر في صيغ أقوال الفيلسوف وهذا يقتضي
نه أن يتوسل بأدوات المنطق وعلم اللسان، وعلم البلاغة، والنظر في مضمون هذه الأقوال
يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ، وتاريخ العلم، وتاريخ الأفكار والنظر في أفعال الفيلسوف
يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الا .

هو منهج يقوم على التكامل والتداخل، ويستمد وجوده من مختلف العناصر
المكونة للظاهرة الفلسفية إلى الحقيقة التامة إذ يطلق أرسطو على هذه الفلسفة "اسم الحكمة
(3)" لأنها تبحث في الموجودات الأولى أو العلة الأولى، وتبحث أكثر في
الموضوعات الألوهية وهي ذات الله وصفاته وأفعاله باعتبار أنه المحرك الأول، وهو المبدأ
، للوجود، ويبقى النظر الأساسي للفلسفة هو النظر في العلة الأولى لهذا الوجود من
أجل الوصول إلى الحقيقة وبلوغ الحكمة.

(1) لكلمة أصول الفقه اعتبارات عند العلماء:

- قبل أن تكون علما على ذلك الفن المخصوص، وهي حينئذ مركب إضافي تتوقف معرفة على معرفة جزئية للذين هما أصول وفقهه،
ضرورة معرفة المركب تتوقف على معرفة أجزائه.
- معناه البقي، وهو العلم الذي جعل هذا المركب الإضافي لقباله ونقل عن معناه الأول إليه، أنظر: الشحات إبراهيم منصور، أصول الفقه

.14

(2) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص21.

(3) ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، للطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون سنة 21.

المطلب الثالث: فائدة فقه الفلسفة

ن فقه الفلسفة هي النكوص عن التقليد، والدخول من باب الاجتهاد لى رحاب الإبداع الفلسفي، فقد لاحظ د. طه أن "الافتتان بالنموذج الفلسفي"⁽¹⁾ فاق التفلسف وقلص إمكانات الإبداع، فقد صد الافتتان العقول عن إدراك الشروط الموضوعية لخلفيات ذلك النموذج، فعجزوا عن وضع نموذج في التفلسف يضاهيه، وعجزوا عن مواجهة حاضرهم، فأنكروا قدرتهم على التفلسف ماضيا وحاضرا.

فغاية طه عبد الرحمن من هذه الأخيرة هو إخراج الفلسفة من العمى الفلسفي الذي أصابها، أن فائدة هذه الأخيرة هي الاقتدار على استبدال الأسباب وراء فلسفات أخرى، بما يقابلها أو يقوم مقامها، وعملية الاستبدال تتم بالنظر في قضايا مشاهير الفلاسفة ومناهجهم، الاستنباط نظائرها استنبطوه والاجتهاد في وضع ما يقابله إن مثلا أو ضدا⁽²⁾ بالأسباب يفسر الإبداع الفلسفي في المجال التداولي الخاص، وهكذا نجد أن فقه "الـ" يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة.⁽³⁾

فقه الفلسفة في تمكين المتفلسف العربي خاصة من الاجتهاد والإسهام في إبداع المعرفة، وإحياء روح التفلسف الصحيح في المجال التداولي الإسلامي.

(1) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص22.

(2) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص24.

(3) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص24.

خاتمة:

من خلال الدراسة السابقة لهذا الموضوع تبينت لنا مجموعة من الاستنتاجات التي تمثل جوهر البحث، والتي يمكن حصرها في نقاط أساسية منها:

- 1- يعتبر طه عبد الرحمن من الفلاسفة العرب الذين حاولوا بجد أن يجدوا مخرجا للوضع المتأزم للفكر العربي، لقد حاول أن يؤسس تأسيسا جديدا لطبقة التفلسف في العالم العربي.
- 2- أن هدف "طه عبد الرحمن" لمشروعه العلمي "فقه الفلسفة" هو وضع للفلسفة علما وعقلنة للعقل الفلسفي.
- 3- القدرة على التفلسف وعلى الإبداع في الفلسفة.
- 4- تصحيح الممارسة الفلسفية، وتسديد مسارها للتقويض من شأنها ولا القرح في أهلها.
- 5- الغرض من فقه الفلسفة هو الوقوف على أسباب التفلسف.

من أجل ذلك اعتبر "طه عبد الرحمن" أن الفلسفة نوعان: الفلسفة الميتة والمتوحدة، ويطلق عليها في مقال له بالفلسفة (الدائرة)، أي تدور في دائرة مغلقة، لا تلبث أن تعود القهقري إلى نقطة انطلاقها وهي اتباعية لا إبداعية حيث تتوسل التقليد لا التجديد، الاتباع لا الإبداع، أيضا الفلسفة الحية وهي الفلسفة الموصولة والمتداولة، ويسميتها بالفلسفة (الفوارة) أي المنتجة فكريا ومعرفيا، وتتيح مساحة للتأمل والتفلسف بشكل موصول ومن سماتها التجديد لا التقليد، الإبداع لا الاتباع، فالتفلسف العربي يشتغل في إطار الفلسفة الأولى لا الثانية، فلسفة الميتة الدائرة لا الفلسفة الحية الفوارة، ولهذا لا يعدو أن يتصف بصفات الفلسفة : الدائرة التي سجت نفسها في ما أنتجه الآخر المتغلب تقنيا، فهذا النموذج من المتفلسفين المفصولين الميتين، متبعون لا مبدعون.

والدكتور طه عبدالرحمن، الذي هو استاذ المنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب بالرباط، يُعدّ من اصحاب المشاريع الفكرية على الساحة الثقافية العربية. وعنوان مشروعه، الذي صدر منه حتى الآن جزءان، هو "فقه الفلسفة *". وقد رمى من ورائه الى تقديم نماذج لممارسة

فلسفية ابداعية تشهد على قدرة العربي على الابداع في مجال الفلسفة، بقدر ما تبين الكيفية التي تتيح تحقق مثل هذا الابداع

وأنا أقرأ كتب طه عبدالرحمن وأواكب نتاجه الفكري، فأتفق معه في اشياء وأختلف في اشياء. ومن بين ما اختلف معه فيه، هو مسألة الترجمة التي هي المدخل الى الفلسفة في الفضاء الثقافي العربي، كما حصل قديماً، وكما هو حاصل الآن. ولعل قَدَر هذه الفلسفة ان تبدأ من الترجمة وان تبني عليها. ولذا فقد كرّس صاحب "فقه "

مشروعه للكلام على الترجمة، فاشتغل على مقولة ديكرت واتخذ من ترجمتها نموذجاً لتطبيق طريقته التأصيلية، فأحدث فيها ما احدث من التغيير في المضمون والتركيب من غير وجه :الأول هو تحويل صيغة المتكلم الى صيغة المخاطب، والثاني تحويل فعل

اخرى تدل على النظر والايجاد، ما أدى الى تغيير بنية العبارة ومنطوقها بالكلية. وكانت حجة الدكتور عبدالرحمن، فيما احدثه من "المحو" الذي عمَد اليه، هو انه ينبغي للكلام، للغات الأجنبية الى اللغة العربية، ان ينسجم مع المجال التداولي العربي لغة وعقيدة ومعرفة.

من جهتي رأيت ان هذا التغيير الذي خضع له القول الديكارتى، في مورد ترجمته، قد آل الى تقويض بُعد الفلسفي الابداعي بقدر ما قضى على فرادته وأصالته. ذلك ان القول المذكور يجسد مُرْغَباً مفهوماً تُصاغ معه العلاقة بين الذات والفكر والوجود، صياغة جديدة ومغايرة، بقدر ما تتغير النظرة الى الحقيقة والمعرفة. في حين ان صيغة طه عبدالرحمن: أنظر تجد، ليست بالجديدة، وانما هي نصيحة كلامية او لاهوتية مُودّاهَا ان من يتفكر ويُعمل يمكنه استنباط المجهولات من المعلومات او الاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع، بحسب التعريف اللاهوتي للفلسفة كما نجد ذلك لدى ابن رشد.

طبعاً لا تخلو ترجمة من تحويل يقتضيه الاختلاف بين اللغات من حيث أبنيتها الصرفية وتراكيبها النحوية، او من حيث حقولها الدلالية وتقنياتها المجازية. وأنا من القائلين أساساً بأن الترجمة الابداعية هي ضرب من التحويل يُمليه الانتقال من لغة الى اخرى او من

فضاء ثقافي الى آخر. بل هذا هو شأن الصناعة المفهومية نفسها، كما بينت في كتابي: نحو منطق تحويلي. ومعنى التحويل ان التطابق مع الأصل هو "المستحيل عينه"، أكان موضوع المطابقة نصاً فلسفياً ام نصاً نبوياً، تراثياً أم منقولاً عن الغير.

غير ان التحويل لا ينبغي له ان يصل الى حدّ الاجتثاث للنص الأصلي، على ما اخذت ذلك على صيغة الدكتور عبدالرحمن الذي كان يمكن لتقوى الفكر ان تجعله يتوقف عن التنظير حو اثر النص المترجم الى العربية، بدعوى تحقيق التجانس مع فضاءنا الثقافي، ذلك ان الترجمة هي ابتكار صيغ وعبارات او اساليب يغتني بها المجال التداولي المستقبل للكلام المنقول. بهذا المعنى فالمترجم يلعب دور الوسيط.

من هنا حرصه على الوفاء للنص الذي ينقله، ان من حيث التركيب او من حيث المضمون، وذلك أياً كانت درجة التأويل في فهمه، وأياً كان مدى الابداع في نقله وصوغه، مع حرصه في الوقت نفسه على مراعاة مقتضيات النحوية والبيانية للغة التي ينقل اليها أو بها.

وفي رده على نقدي، كما ورد في مقدمة الجزء الثاني من كتاب "فقه الـ" للقول الفلسفي، أقر الدكتور عبدالرحمن بأن الترجمة التأصيلية لمقولة ديكرت لا تلغي الصيغ الاخرى، وانما هي مرحلة ضرورية لا بد من البدء بها، كي يأتي الكلام المنقول متوافقاً مع العادات اللغوية والمعرفية للمتلقي العربي، حتى اذا تمكن هذا المتلقي من استيعاب الصيغة التأصيلية: انظر تجد، جاز عندئذ الانتقال معه الى الصيغ الاخرى.

ومن الحجج الاضافية التي يسوقها الدكتور عبدالرحمن، انه اذا كانت الترجمة التوصيلية او التوصيلية التي تحرص على نقل المضامين ومراعاة التراكيب، للكلام المنقول، مشروعة ومقبولة بين اللغات الاوروبية، فانها ليست كذلك بل هي ضارة في حال النقل من لغة اوروبية الى اللغة العربية، اذ المنقول في هذه الحالة يفوق قدرة المتلقي العربي على الفهم، من دون تعديل في حروفه ومضامينه، نظراً للفارق الكبير بين المجال العربي ونظيره

ما أراه مجدداً، هو ان الترجمة التأصيلية لمقولة ديكارت تقوم على نوع من الحجب او التغييب المركب للوقائع والحقائق:

فقد غاب عن ذهن الدكتور طه ان العلاقة بين المجالين التداولين، العربي والغربي، ليست علاقة بين عالمين منقطعين بعضهما عن بعض بالكلية. اذ لا يُعد الواحد منهما بالنسبة الى الآخر من المجاهل اللغوية او المعرفية او الثقافية، بل هناك بينهما من التداخل والتفاعل، بقدر ما بينهما من الاختلاف والتنافس، سواء قديماً في العصر الاسلامي حيث ازدهرت الفلسفة لتشكل صلة وصل بينهما اي ارضاً معرفية مشتركة؟ او في العصر الوسيط حيث افاد الغربيون من العلوم والمعارف التي انتجها العرب والمسلمون؟ او في العصر الحديث، حيث افدنا وما نزال من ثمرات الفكر الغربي، إما عن طريق الاحتكاك المباشر الذي بدأ منذ زمن الطهطاوي، او عبر الترجمات في مختلف ميادين الثقافة وفروع المعرفة.

من جهة ثانية لقد فات الدكتور طه ان المتلقي العربي المعاصر يعرف واحدة من اللغات الأجنبية تمكنه من الاطلاع على الفلسفات الغربية بلغاتها الاصلية، كما هي الحال بنوع خاص في بلدان المغرب العربي مع اللغة الفرنسية، حيث بوسع الدارس للفلسفة ان يفهم منطوق القول الديكارتي بلغة الاصل، ومن ثم لا حاجة له الى الترجمة التأصيلية التي هي اشبه بمن يذهب من المغرب الى الجزائر، قاطعاً البحر مرة اولى الى اسبانيا، ومرة ثانية من اسبانيا الى الجزائر. الا اذا كان المقصود اساساً عدم الانتقال والنقل، اي ان لا نترجم،

..

ر طه ان المتلقي العربي ليس قاصراً الى الحد الذي يتخيله بحقه، اذ ان هذا المتلقي، بوصفه كائناً بشرياً، ذاتٌ متفتحة وفاعلة، هي منبع للامكانات التي تتيح له ان يفهم ما يُنقل له مما يخالف عاداته اللغوية او المعرفية، او الثقافية عامة، فاذا ما كان الكلام ل يمتاز بالجدة والأصالة او الفريدة والابتكار، اندهش له وأحسّ بالروعة ازاءه، وحصلت له من جراء ذلك الفائدة والمتعة. وهذه حال الكثيرين مع مقولة ديكارت التي اصبحت معروفة وذائعة بين المتعلمين والدارسين، يستثمرونها بالاشتغال عليها او البناء بها، اما على سبيل التبسيط والتفككة، كقول القائل: انا احب ان انا موجود، او انا عروبي

اذن انا موجود، او على سبيل الجد والاجتهاد بتأويل المقولة وتفكيكها، كما نجد لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي. على ان السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل نتعامل فه قاصراً عن الفهم نخشى على لغته وعقيدته من المغايرة التي تحملها الترجمة، فيما نحن ندعوه من جهة اخرى الى الخروج من اسر التقليد، مع ان المبدع يبدأ دوماً مقلداً لكي ينتهي مجدداً؟!!

ان المنطق الضمني الذي يتحكم بالترجمة التأصيلية لدى طه عبدالرحمن، يشبه الموقف الصريح لدى الغزالي الذي طالب، قديماً، بمنع الناشئة عن الخوض في الرياضيات، لأن هذا العلم، وان كان لا يتعلق بالدين، فان حجة الاسلام قد خشي منه على سلامة العقائد بسبب مصدره الاغريقي.

والأهم من ذلك كله ان ما غاب عن الدكتور طه، بل ما لجأ الى تغييره عمداً، هو الأصل نفسه، اي كون الترجمة ليست تأليفاً، أياً كان مدى الابداع في نقل الكلام وصوغه. من هنا ليست مهمة المترجم الاضافة والزيادة، او التصحيح والتصويب، او التحسين والتجميل، اي ليس له ان يدعي بأنه اقدر من المؤلف على ايضاح مراده، او بأنه يغني قوله بما لم يخطر على باله، او بأن يزيد عليه ما كان ينقصه، او بأن يعمد الى تصحيحه "رغماً عن أنفه... مثل هذه الحجج التي يتباهى بها الدكتور عبدالرحمن، دفاعاً عن ترجمته، تنقلب ضده، اذ هي تعني ان ما قام به ليس ترجمة أصلاً، بل اعتداء على الأصل المترجم بالمحو والاستئصال، غايته القدح في مقولة ديكارت والقول بأن الترجمة تتفوق، ان من حيث التركيب او المضمون، على الأصل، الذي لا يستحق من ناقله سوى وصفه بكونه "في منتهى الابتذال".

وتلك هي المفارقة الفاضحة في صيغة الدكتور عبدالرحمن: ان ندعي ترجمة لديكارت، بينما الترجمة هي الغائب الأكبر، اذ القصد ليس الترجمة او التأصيل، ولا حتى التفلسف، بل ممارسة الاستدانة على ديكارت، بمخالفته ومغالطته، لكي نقول بأننا نأتي بأحسن مما أتى به، او بالحلول مكانه، لكي نبين ما كان ينبغي له ان يفكر فيه، لكي يضاهي في قوله النص المترجم، اي لكي يتوافق مع ما يفكر فيه الدكتور عبدالرحمن ويؤمن به او يدعو اليه. هذا

هو المقصود من الترجمة بعد الحفر والتفكير في منطوقها: تصحيح مقولة ديكرت، بتغييرها مضموناً وتركيبياً، لكي تتلاءم مع اصولنا وآراءنا وعاداتنا .
الفرنسي. وتلك عجيبة من عجائب الابداع في ترجمة الفلسفة .
: فالأصولية هي استئصال الآخر، معرفياً، من جانب العلماء والفقهاء، كما هي استئصال الآخر جسدياً من جانب الأحزاب والمنظمات.

ويقدم الدكتور طه في سياق دفاعاته عن ترجمته الشاهد تلو الآخر، على ان الترجمة ليست مراده، بل تخطئة ديكرت والحلول مكانه. من ذلك إقدامه على تصحيح نص آخر لديكرت، من عدة وجوه، أبرزها استخدام لفظ "الاستبصار" محل لفظ "الحدس" لترجمة المقابل intuition. ومصطلح الاستبصار لا يصلح مكان مصطلح الحدس، لأن الحدس رفة غير استدلالية، في حين الاستبصار فيه قدرٌ من الاعمال للعقل، اي هو لا يخلو من النظر والاعتبار والاستدلال، كما هو شأن المصادر المصاغة على وزن استفعال.

فكيف اذا كانت مفردة الحدس التي نستبعدها، بداعي التأصيل، هي مفردة اصيلة وراسخة منذ زمن الشيخ الرئيس ابن سينا، حتى المعاصرين من الفلاسفة والمتفلسفين، عرباً ومسلمين. والسؤال الذي يثور في الذهن هنا: هل نحن مع التأصيل، حتى اذا ما وجدناه، عمدنا الى تأصيل المؤصل، فاذا النتيجة معكوسة: بلبلة اللسان وتشويش الأذهان.

ذلك هو مأزق المشروع عند طه عبدالرحمن: سقوط المحاولة على العتبة وعند اول تجربة، اي في الترجمة التي هي بوابة الفلسفة.

لا مرأى عندي ان الدكتور طه عبدالرحمن هو عالم كبير وعلامة قدير في مجال اختصاصه. ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق او الاستدلال المحكم، كبر فيلسوف .

هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات وصيغ يتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل، بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو القيمة والمنفعة

أو الاستحقاق والاستمتاع، وعلى النحو الذي يخرج به المرء من مأزقه الوجودي،
اج امكانات جديدة للتفكير والتعبير أو للعمل والتدبير.

والفلسفة، بما هي صناعة مفهومية، تتطلب الوفاء للمفهوم، بعيداً عن عقلية التوطين
والتجنيس للأفكار، أو عن إرادة التبجيل للذات أو التبخيس للغير. فالكتابة تحت تأثير عقدة
التفوق على الغير، هي الوجه الآخر للشعور بالنقص تجاهه، كما تشهد على ذلك تجربة
الدكتور طه عبدالرحمن، الذي اتخذ من ترجمة الفيلسوف الفرنسي ذريعة لمآرب أخرى،
أقلها وضع الآخر الغربي موضع المساجلة العقائدية أو جعله هدفاً للنأر الحضاري
والتاريخي.

قائمة المصادر والمراجع:

أ. قائمة المصادر:

- 1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- 2- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

ب. قائمة المراجع:

- 1- أبو الهلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، ط7، 1991.
- 2- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 3- برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، حكمة الغرب، ج1، الكويت، 1983.
- 4- برتراند راسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، تاريخ الفلسفة الغربية، المصرية العامة للكتاب، دط، 1977.
- 5- بيتركونزمان، فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، تر: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، ط1، 1991.
- 6- بن كولر، ترجمة كامل حنين، مراجعة إمام عبد الفتاح، الفكر الشرقي القديم، دار لمعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1987.
- 7- جيل دولوز، تعريب: أسامة الحاج، فلسفة كانط النقدية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2008.
- 8- جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، تحقيق: شعبان، دار ابن جزم، بيروت، ط1، 1999.
- 9- حسن حنفي حنين، نماذج عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الإكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1975.

- 10- حسن حنفي حنين، نصوص من الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1967.
- 11-ديكارت، تر: عبده الحلو، ديكارت والعقلانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988.
- 12-صلاح بسيوتي رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، دن، دط، دس.
- 13-مضان علي الشرنباطي، جابر عبد الهادي، سالم الشافعي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2007.
- 14-علي زيعور، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 15-عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دط، دس.
- 16-بد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة والنشر والتوزيع، ط1، 2011.
- 17-كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.
- 18-محمد عقيل بن علي المهتدي، دراسات في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، دار الحديث، القاهرة، ط2، دن.
- 19-محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية، دط، 1996.
- 20-محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، حركة الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989.
- 21-مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة من منظور شرقي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2007.

- 22- محمد محمود، تاريخ الفكر الصيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، دط، 2012.
- 23- مطاع صفدي، نقد الخطاب العربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، دط، 1990.
- 24- ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، دس.
- 25- موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، طبع ونشر وتوزيع، ط1، 2011-2012.
- 26- ادي فضل الله، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002.

ج.المجلات:

- 1- لأمير كاظم زاهد، بتول فاروق محمد علي، تحديات الفقه وغاياته، قراءة في فلسفة الفقه، العدد الحادي والثلاثين، 2012.
- 2- سليمان الضاهر، فلسفة الوجود عند أفلاطون، مجلة الجامعة، دمشق، المجلد: 21، العدد (4+3)، 2005.
- 3- عيسى عبد الله، هل هناك فلسفة إسلامية؟، مجلة الجامعة المغاربية، كلية الآداب، جامعة لقاتح، دط، دس.
- 4- ما هي الفلسفة؟ ولماذا ندرسها؟
- 5- ناصيف نصار، ماهية الفلسفة وضرورتها، المستقبل العربي، العدد 118.

د.المعاجم:

- 1- المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973.
- 2- فرانسوا أوبرال، جورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1993.

هـ- الرسائل الجامعية:

1-حورية تاغلايت، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، جامعة الحاج لخضر بباتنة،
2007-2008.

و- الأنترنت:

1- لحمري، السؤال والمسؤول، مجاوزة "طه عبد الرحمن" لتاريخ السؤال الفلسفي،
الأربعاء 5 أوت 2009. (00:01)

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ. قائمة المصادر:

- 1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- 2- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

ب. قائمة المراجع:

- 1- أبو الهلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، ط7، 1991.
- 2- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 3- برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، حكمة الغرب، ج1، الكويت، 1983.
- 4- برتراند راسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، تاريخ الفلسفة الغربية، المصرية العامة للكتاب، دط، 1977.
- 5- بيتركونزمان، فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، تر: جورج كتورة، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، ط1 1991.
- 6- جون كولر، ترجمة كامل حنين، مراجعة إمام عبد الفتاح، الفكر الشرقي القديم، دار المعبر، بيروت، لبنان، دط، 1987.
- 7- جيل دولوز، تعريب: أسامة الحاج، فلسفة كانط النقدية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2 2008.
- 8- جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، تحقيق: شعبان، دار ابن جزم، بيروت، ط1 1999.
- 9- حسن حنفي حنين، نماذج عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الإكويني، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، ط2 1975.
- 10- حسن حنفي حنين، نصوص من الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1967.

11-ديكارت، تر: عبده الحلو، ديكارت والعقلانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988.

12-صلاح بسيوتي رسلان، كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني، دن، دط، دس.

13-رمضان علي الشرنباطي، جابر عبد الهادي، سالم الشافعي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي منشورات الحلبي الحقوقية، ط1 2007.

14-علي زيعور، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2006.

15-عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، دط، دس.

16-عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة والنشر والتوزيع، ط1 2011.

17-كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1 1990.

18-محمد عقيل بن علي المهتدي، دراسات في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، دار الحديث، القاهرة، ط2 .

19-محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ج4، دار المعرفة الجامعية، دط، 1996.

20-محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، حركة الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، ط1 1989.

21-مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة من منظور شرقي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2 2007.

22-محمد محمود، تاريخ الفكر الصيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، دط، 2012.

23-مطاع صفدي، نقد الخطاب العربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإبراهيمية، بيروت، دط، 1990.

24-ماجد فخري، أرسطو طاليس، المعلم الأول، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، دس.

25-موسى معيرش، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، طبع ونشر وتوزيع، ط1 2011-2012.

26- هادي فضل الله، مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002.

ج.المجلات:

1- الأمير كاظم زاهد، بتول فاروق محمد علي، تحديات الفقه وغاياته، قراءة في فلسفة الفقه، العدد الحادي والثلاثين، 2012.

2- سليمان الضاهر، فلسفة الوجود عند أفلاطون، مجلة الجامعة، دمشق، المجلد: 21 (4+3) 2005.

3- عيسى عبد الله، هل هناك فلسفة إسلامية؟، مجلة الجامعة المغاربية، كلية الآداب، جامعة لقاتح، دط، دس.

-4

5- ناصيف نصار، ماهية الفلسفة وضرورتها، المستقبل العربي، العدد 118.

د.المعجم:

1- المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973.

2- فرانسوا أوبرال، جورج سعد، معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 1993.

هـ-الرسائل الجامعية:

1- حورية تاغلايت، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، جامعة الحاج لخضر بباتنة، 2007-2008.

و-الأنترنت:

1- بدر الحمري، السؤال والمسؤول، مجاوزة "طه عبد الرحمن" لتاريخ السؤال الفلسفي، الأربعاء 5 2009. (00:01)

المحتويات

الصفحة	المحتويات	الترتيب
	إهداء	
	شكر و عرفان	
أ-د	المقدمة العامة	
	الفصل الأول: مقربات في مفهوم الفلسفة بصفة عامة	01
08	تمهيد	02
09	الفلسفة بوصفها حكمة	03
09	الحكمة في الصين	04
12	الحكمة في الهند	05
15	تمهيد	06
16	الفلسفة في لحظة بارميندس	07
17	الفلسفة مع هيراقليطس	08
18	أفلاطون والتأسيس الفلسفي الحقيقي	09
19	أرسطو	10
20	تمهيد	11
21	أوغسطين والتأسيس الفلسفي لسلطة الكنيسة	12
22	القديس أنسلم	13
23	الكندي	14
26	تمهيد	15
27	رينيه ديكارت	16
28	كانط إيمانويل	17
29	فريدريك نيتشه	18
	الفصل الثاني: التأسيس لفلسفة عربية جديدة	19
33	ترجمة لشخصية طه عبد الرحمن	20

المحتويات

34	لماذا فقه الفلسفة	21
46	مفهوم فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن	22
46	<u>إعادة التفكير في السؤال الفلسفي</u>	23
46	<u>السؤال الفلسفي القديم</u>	24
47	السؤال الفلسفي الحديث	25
47	السؤال في الفلسفة	26
47	الطلب	27
47	التداعي	28
49	تناقضات السؤال الفلسفي	29
50	السؤال عن الفلسفة	30
51	<u>التحديد التاريخي لمصطلح فقه</u>	31
51	<u>أولا: في مفهوم الفقه بصفة عامة</u>	32
52	<u>ثانيا: في مفهوم الفقه عند طه عبد الرحمن</u>	33
54	ثالثا: مفهوم فقه الفلسفة	34
56	موضوع فقه الفلسفة	35
56	الفلسفة بوصفها أشرف معرفة	36
57	الفلسفة بوصفها أوسع معرفة	37
58	منهج فقه الفلسفة	38
59	فائدة فقه الفلسفة	39
61	خاتمة	40
	قائمة المصادر والمراجع	41