جمهورية العراق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ديالى

كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

مرجعيات الناقد الثقافية بين التأصيل العربي والتأثير الغربي

ياسين النصير مثالاً

أطروحة تقدمت بها الطالبة

خولة إبراهيم أحمد

إلى مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة ديالى

وهي من متطلبَّات نيل درجة الدكتوراه

في فلسفة اللغة العربية وآدابها/ أدب

بإشراف

الأستاذ الدكتور

علي متعب جاسم

١٤٤٤هـ ٢٠٢٣م

الفصل الاول

المرجعيات الفلسفية

المبحث الاول : المرجعيات الفلسفية العربية.

المحث الثاني : المرجعيات الفلسفية الغربية.

الفصل الأول

المرجعيات الفلسفية

يُعدّ النص بتراكيبه وألفاظه بنية ثقافية تضمر بين طياتها افكار الأمم وعاداتهم وتقاليدهم وايديولوجياتهم في مختلف المجالات، ومن ثمّ فهو – النص – يبنى على مرجعيات ثقافية مزدحمة ومثقلة بالارث والتاريخ والدلالات.

إنَّ البحث في الأصول اللغوية والاصطلاحية لدلالة المرجعيات الثقافية يخلص إلى أن المرجعية مصدر صناعي صيغ من (مرجع) وهو اسم لمكان على وزن (فعل)، ويراد به العودة أو الرد، قال تعالى: ﴿ **إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى** ﴾ (العلق: ٨).

كما أنّه (المرجع)، جاء على أنه محل الرجوع، والأصل، واسفل الكتاب وما يرجع إليه في علم أو أدب ما عالم أو كاتب [١].

يرد مصطلح المرجعية بكونه (من مواضيع العالم الحقيقي التي تشير إليها كلمات اللغة الحية، تبدو كلمة موضوع غير كافية، ذلك أن المرجع يعطي الأوصاف والأفعال والأحداث الحقيقية، فضلاً عن ذلك يبدو العالم الحقيقي محصوراً، لأن المرجع يشتمل على العالم الخيالي)[٢].

وبذلك تتحقق المرجعية من خلال ربط العالم التخييلي بالعالم الإحالي أو الواقعي بغية رصد المعين أو الدلالة، وهي بذلك تمثل الخلفيات المتشكلة في فكر

---

[١] ينظر: لسان العرب: ابو الفضل جمال الدين بن مكرم، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ط، ٢٠٠٠، مادة (رجع). ومعجم الوسيط: ابراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، د. ت: مادة رجع.

[٢] قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: رشيد بن مالك، دار الحكمة، الجزائر: ١٥٢– ١٥٣.

الناقد، والتي يتكئ عليها في انتاج خطابه النقدي ومقولاته الأدبية منطلقاً من الحمولة الايدلوجية التي يؤمن بها.

وللمرجعية معانٍ اصطلاحية متنوعة ومتعددة على وفق الحقل المعرفي الذي ينظر إليها منه فمَرجعية النص ترتبط بالمتلقي، إذ إنَّ (النص لا يحيل على شيء سوى ذاته، ولا حقيقة له خارج الاطار العلامي الذي ينتظمه ويشكل مرجعيته)[١]، وترى الباحثة أن النص يحيل على منتجه أيضاً بما يحمله من علامات أسلوبية ومرجعيات ثقافية.

إنَّ البحث في المرجعية الثقافية أمر ضروري لكلّ مشتغل في النقد فمن خلاله نقف على الرواسب التراثية القابلة للاستعارة في كلّ زمان ومكان، فالمرجعية هي وليدة حقب متواصلة ومتواترة ومتعاقبة من التطورات والتغييرات والاستحداثات، وهي في ورودها على وفق سياقات خاصة تعكس التفاعل المتفاوت في التعامل معها وهي في الآن ذاته تمثل امتداداً واتصالاً وتسهم في تعاضد النصوص وديمومتها وعمق تراثها المعرفي والثقافي [٢].

وينفتح ميدان المرجعية على (قطعيات الدين، وقطعيات العقل وصريحه، والثاني من سنن الكون والواقع التغييرية، والانطلاق من تراث الذات أولاً مع الانفتاح المشروط على تراث الآخر ثانياً)[٣].

---

[١] مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث: جليلة الطريطر، مركز النشر الجامعي، تونس، ط٢، ٢٠٠٩: ٥٥.

[٢] ينظر: المتخيل الروائي، سلطة المرجع وانفتاح الرؤيا: محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٥: ١٧١.

[٣] في مفهوم المرجعية واستعمالات الفكر العربي والإسلامي: سعيد شبار، مجلة (دراسات مصطلحية)، ع٢: ٨٦.

وهي – المرجعية – بذلك عنصر هام في ضبط مسارات المعرفة وأساليب تواصلها وتوصيلها فمن خلال سياقاتها الداخلية والخارجية نستطيع أن نحدد ماهية النص الأدبي وخطابه المعرفي وعمقه الاثرائي.

وتبرز وظيفة المرجعية بأنّها (تحيل على ما تتكلم عنها وعلى موضوعات خارجية في اللغة)[١]، وهي بذلك كلّ ما يوظفه الكاتب أو الباحث أو الناقد في النص ويكون ذا دلالات استعارية واستعادية في الآن ذاته من سلسلة معارف وعلوم... الخ.

إنَّ الوظيفة التواصلية للمرجعية هي العمل الأهم للعديد من المرسلات في حين (لا تلعب الوظائف الأخرى سوى دور ثانوي)[٢].

فالوسط الخارجي أو الاجتماعي يلعب دوراً هاماً في فهم المرجعيات الموظفة في النص الإبداعي، إذ تكون المرجعية عبارة عن أنظمة ثقافية أو روافد ثقافية يحيلها المؤلف في نصه وفق آلية الاحالات المشتركة التي تسهم في ديمومة العملية التواصلية، وابراز أهمية السياق الخارجي للنص في فهم مكنونات العمل الإبداعي.

أمّا الثقافة فمصطلح متنوع ومتعدد الدلالات يتوزع بين الحذق والفطنة والعمل أو دلالة على المعارف والعلوم في المعاجم اللغوية والأدبية، ففي لسان العرب جاءت للدلالة على الحذق والفهم (ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: حذقه، ورجل ثقف حاذق فهم...، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً)[٣]، ويقال

---

[١] معجم المصطلحات العربيّة المعاصرة: سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت): ٩٧.

[٢] النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون: فاطمة الخيال، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣: ٦٧.

[٣] لسان العرب: ابن منظور، مادة (ثُقف).

(فلان تثقف في مدرسة كذا)[١]، أيّ بمعنى تعلّم واكتسب، فالثقافة هي العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب العلم بها والحذق فيها.

مما مرّ نخلص إلى أنّ الثقافة هي جملة ما يتصف به الكائن من حذق وفهم وذكاء تأتي من الأساليب المتقدمة في التربية والتعليم، وما يعكس على كُلّ ما نفكر فيه أو نقوم بعمله، وهي بذلك – الثقافة – الصورة التي تتجلى في الفرد والتي تسهم في طريقة تعامله مع الآخرين.

ومما يعني أنّ الثقافة (قد اتخذت بالاتجاه الخاص والدقيق وأصبحت معرفة اصطلاحية، هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة والفكر)[٢].

وعلى وفق البناء الهرمي الاجتماعي، فإن للفرد ثقافته الخاصة، وثقافة الطبقة التي ينتمي إليها، خلوصاً إلى أن تكون الثقافة المجتمعية التي يختص بها مجتمعاً بعينه هي الأساسية، أيّ أنّه ثمة صلة اطرادية بين ثقافة الفرد والطبقة والمجتمع يعدّهما الخزان الفكري والمعرفي المشترك للأفراد جمعاً، وأنَّ الجمع بين المرجعية والثقافة هو جمع يحيل إلى سبر الغور المعرفي واستقدامه لغرض المسألة أو الاستعمال كي لا يقع في العدم أو اللاشيء.

إنَّ المرجعيات الثقافية في العملية النقدية تنهض على الموجهات الفكرية والخلفيات الفلسفية والمنابع المعرفية والتي يجب أن يتسم بها الناقد وأن تخرج أفكاره وأدواته من خرجها ليتمكن من كشف الجديد عبر الأنساق، مما يضفي طابع

---

[١] المعجم الوجيز: مجمع اللغة العربيّة، دار الهندسة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩: ٨٥.

[٢] النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربيّة: عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٥: ٧٤.

الديمومة والاستمرارية والاتصال (فلا يمكن لأي باحث أو ناقد أنْ ينطلق من العدم أو الفراغ، بل لا بد من تراكم معرفي وأصول فكرية يستند إليها)[١].

إنَّ المرجعيات الثقافية شأنها شأن الكثير من المفاهيم والمصطلحات لا يمكن أن تنبتر عن تسلسلها البنائي / المعرفي، وأَن طالتها يد التغيير والاستحداث والتطوير، فهي قابلة على أن تخرج لنا بصور من البناءات المعبرة عن المنجز الإنساني في مختلف اشتغالات في الحياة.

وتتجلّى أهمية المرجعيات الثقافية في كونها (مناخات آمنة لبقاء المعرفة، ولتأصيل السلوكيات، ولحفظ التاريخ، ولقدرة الوعاء على الاحتفاظ بكلّ هذه الكنوز من الاندثار والتغيير وأن صاحب مما تحتويه من التحديث والاضافة، والتقدم عليه، فأن كل ذلك لن يسمح به في أن يغير من ما هو موجود في أيّ مرجعية كانت لأن ذلك تاريخاً، والتاريخ لا يقبل العبث به)[٢].

إنَّ أيّ نص ترقّى لمستوى النقد الجيد، نجده يكاد لا يخلو من مرجعياته الثقافية والمعرفية والفكرية، لأنّ الناقد الحقيقي عادة ما يستعين بها من أجل التحديث والاستحداث والتطوير ومن أجل عرض الأفكار وتوصيلها بغية الولوج إلى البنى العميقة للفكر الإنساني.

---

[١] مرجعيات التفكير النقدي العربي الحديث: بشير أبرير، مجلة علامات، جدة – السعودية، ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣، مجلد ١٣، ع٤٩: ٥٩٨.

[٢] المرجعيات... أكثر من خط رجعة وخاضعة للتقييم: أحمد سالم الفلاحي، عمان (مجلة الكترونية)، الأحد ٢٠٢١/١٠/١٠.

المبحث الأول

المرجعية الفلسفية العربيّة

إنَّ المتتبع للدراسات التي قُدّمت في الفلسفة العربيّة ونشأتها يواجهه مصطلحان يُطرحان وفق مستويين:

١- المستوى الأول يمثل العلاقة بالتراث الإسلامي ومنه تُسمّ الفلسفة اصطلاحياً، بالفلسفة الإسلامية، وهي ترتبط بالعقائد الإسلامية، إذ ازدهرت بيئة حفّز فيها (علم الكلام) لحركة المعتزلة الكثير من الاهتمام في دراسة الفلسفة اليونانية، وكانت المدارس الفكرية آنذاك منقسمة على المذهب الفلسفي وليس الديني، وبالتالي استمدت الفلسفة الإسلامية وجودها من الفضاء الطبيعي للعصر، وحملّت في طياتها كلّ العلاقات التي ترتبط بذلك الفضاء مادة وروحاً، وجاء مصطلح الفلسفة الإسلامية متّسماً بخاصية التخزين المعرفي في اطار فكري محلي يحصر مفهوم الإسلامية في العقيدة ويجعل فيها فلسفة شاملة مطلقة لمختلف معاني الحياة النظرية والعملية.

٢- المستوى الآخر ينظر للعلاقة مع التراث العالمي، بمعنى وأنَّ الانفتاح على الآخر لا يُخلّ بمبدأ الاستقلالية، بل يعطيه أبعاداً انسانية جديدة على وفق التفاعل الإنساني وضمن حدود تشاكل الفضاء الفكري، وتبرز فاعلية الفلسفة هنا في تأكيد حضورها والانفلات من الجانب العقدي لتشغل ميادين المعرفة كافة، ولما لهذا التعالق والانفتاح من منافع للمتلقي العربي ولسانه وثقافته، وبذلك أضحت مقولات العرب، والغرب/ الشرقي والغربي رؤيتين للعالم، وطريقتين للتفكير فيه.

إنَّ محاولة اخراج الفلسفة العربيّة بوصفها مبحثاً من مباحث تاريخ الفلسفة إلى الحضور الفعلي والفاعل يتطلب تركيز جهود المشتغلين في حقل الفلسفة

العربيّة في القرن الواحد والعشرين على تحقيق وترجمة ودراسة مئات من النصوص المهمة في الفلسفة العربيّة التي مرّ على وجودها عشرة قرون، وهو أمر من شأنه أَنْ يعمم المادة الضرورية التي على أساسها ستكون في وضع يسمح لنا بأن نكتب في القرن الثاني والعشرين تاريخاً جديداً للفلسفة العربيّة [١].

في ظل حركة العولمة المتسارعة التطور، أصبح النتاج المعرفي الإنساني لا يؤمن بالفصل، ولا يعرف مراكز القوى ولا الأقليات؛ لأنّه يمثل ثمرة النشاط العقلي للذات الإنسانية المفكرة أينما وجدت، غير أن خصوصيّة الحديث عن الفلسفة العربيّة دون غيرها ضمن الصفحات اللاحقة، إنّما جاء لاخراجها من هيمنة التبعية إلى الاسهامية في أصولها (فمما لا شك فيه أنّه لم تتعرض أيّ محطة كبيرة في الفكر الإنساني للحيف من طرف مؤرخي الفكر مثلّما تعرضت له – ولا تزال – الفلسفة الإسلامية)[٢]، والعربية.

إنَّ إعادة النظر في مكانة الفلسفة العربيّة، والانفلات من دائرة النقل والترجمة إلى الاسهام والمساهمة سمته البحث عن خصوصية الفلسفة العربيّة، وليس ثمة حديث أكثر موضوعية وتدقيقاً عن حديث الآخر في فضل الثقافة العربية على الثقافة الغربية.

إنَّ الفلسفة العربية الإسلامية لم تكن مجرد حلقة وصل بين الثقافات فحسب، بل عملت على إعادة انتاج للثقافات الواردة إليها بفعل الترجمة والتلاقح الثقافي، ولاسيما تلك الثقافات التي مثّل حضورها ضمن مبدأ التأثير والتأثر، إنتقال الجزء إلى الكلّ يقابله الحضور العربي الواسع، وهي بذلك ليست (امتداداً للفكر اليوناني

---

[١] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
The Study of Arabic philosophy in the (An Essay on the historiagrahy of Arabic philosophy), Dimitri Gutas, No. 158- 159, 2002: 105.

[2] Ibid : 103.

بل كانت اضافة جديدة اليها ذات طابع تجريدي كمي كما كانت نقطة انطلاق،... إلى نشأة العلم التجريبي الحديث)[١].

يمثّل الاتجاه إلى الكم والتجربة هو خروج مباشر على مفهوم جوهري وأساسي في طروحات ارسطو ولاسيما التعريف الذي يوافق النظرة الكيفية إلى الأشياء، (وإذا كان رجال الفقه والأصول هم أول من خرج على منطق ارسطو، فأنّ الفلاسفة والعلماء العرب كانوا مطورين لهذا الخروج العلمي الجليل الذي أدى في مراميه البعيدة إلى تثبيت عملية التجريب العلمي وليس الاستخلاص المنطقي الشكلي نهجاً لاكتساب المعرفة وادراك الحقيقة)[٢].

وبذلك لا نجد موضوعاً أو مفهوماً دون اسهام مباشر للعرب فيه إسهام المشاركة لا التبعية فمنهجية التعامل مع الفكر الوارد للمجتمع العربي الإسلامي آنذاك هو المشاركة باللسان العربي، وخلق فضاء فكري معرفي يستمد وجوده من فضائنا الطبيعي، لذلك جاءت نتاجاتهم تحمل في طياتها التجديد في التناول والطرح، وتعكس إسهاماتهم في هذا الجانب حقيقة (أنّ الفكر التجريبي العلمي العربي الإسلامي يلاحم بين الدراسة والتأمل النظري والممارسة العلمية، أيّ ما نسميه نحن بالتطبيق ويتّجه بصورة اساسية إلى التحديد الكمي، وهكذا فهو ليس تقليداً للفكر العلمي اليوناني، بل هو كما يقول هؤلاء الباحثون صفحة جديدة كلّ الجدة بالنسبة للفلسفة الارسطوطاليسية والأفلاطونية)[٣].

فالعرب بعد ذلك لم ينقذوا الحضارة الاغريقية من الزوال فحسب، بل رتبوها ونظموها، ثم أهدوها إلى الغرب، فإلى جانب سبقهم في العلوم التجريبية

---

[١] معارك فكرية: د. محمود أمين، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٠: ١٢٢– ١٢٣.

[٢] بغداد مركز العلم والثقافة العالمية في القرون الوسطى: د. جليل كمال الدين، المورد، العدد٤، المجلد ٨، ١٩٧٩: ٢٨٦.

[٢] مواقف نقدية من التراث، د. محمود أمين، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٠: ١١٢.

والطبيعية والحساب والجبر وحساب المثلثات وعلم الاجتماع، تشير المستشرقة (Sigrid Hunke) إلى (عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية من مختلف فروع العلوم والتي سُرق أغلبها، ونُسِب لأخرين قدّم العرب أثمن هدية وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب طريقة لمعرفة أسرار الطبيعة وتسلّطه عليه اليوم)[١].

يتضح إنَّ التبعية التي توسم بها الفلسفة العربيّة إنّما كانت المشترك القابل للتأويل، ومع ذلك كانت مزيجاً من تعاليم ارسطو وافلاطون والتيارات المثالية والصوفية، وهي بذلك فلسفة اصطفائية.

إنَّ إعادة النظر في مكانة الفلسفة العربيّة وصورتها من خلال الآخر (العالم الغربي) يكون بتتبع طائفة من الآراء التي تنفض عن طريقة الترجمة والتفاعل والابتكار نُجمِل بعضها في محاولة لاسترجاع المكانة كمقوم لازم لها، ولأخراجها من دائرة الفلسفة الوسطية.

إنَّ التعرض لمكانة الفلسفة العربيّة لا يتأتى إلاّ على مستويين:

الأول: مستوى الآراء الواردة للمستشرقين ضمن الكتب العربيّة.

الآخر: ما ورد من هذه الآراء ضمن نصوصهم وكتبهم في لغتهم الأم.

ومن المستوى الأول يشهد البروفيسور (Bernard Lewis) من جملة من شهد للتفوق العربي، بقوله (إنَّ أوربا تحمل ديناً مزدوجاً للعرب: أولاً: محافظة العرب على وقدة الفكر الإنساني والميراث العلمي والفكري لليونان وتوسعهم فيه،

---

[١] شمس المعارف تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٩: ٤٠١- ٤٠٢.

ومن المسلمين والعرب تعلّمت أوربا طريقة جديدة في البحث هي طريقة تضع العقل أولاً وتنادي بوجوب البحث المستقل والتجربة)[١].

وفي هذا المستوى يقرر (Steinchneider) عند كلامه على كتاب القياس (أنّ الفارابي كان في هذا الباب بعيداً عن سلطات ارسطو، كما أنّه أظهر من استقلال الرأي الشيء الكثير)[٢]، وعضد هذا الرأي (Carrade Vaux) في دائرة المعارف، بأنّ الفارابي أعظم فلاسفة الإسلام [٣].

إنَّ التراث الفلسفي الذي أنتقل إلى المسلمين لم يقف عند حدود الفلسفة اليونانية، بل عمل على خلق حاضنة جديدة تنهض وفق الواقع التاريخي والاجتماعي ضمن صيرورة التطور، الأمر الذي قاد الفلسفة الدينية إلى أن سَبر أغواره ما رُفدت به حركة الترجمة من مؤلفات يونانية ورومانية مكتسبه إياها ابعاداً انسانية جديدة ضمن تشكل فضاء فكري جديد متعالق وفق رؤية كونية، ولعلّ اشتغال المتفلسفة العرب على الترجمة بوصفه أصلاً وليس فرعاً أدى إلى (إخضاع المنقول إلى المجال التداولي العربي ثمّ إلزام هذا المجال التداولي بمقتضيات هذا المنقول)[٤]، وبمقتضيات البيئة الحاضنة الجديدة، وبالتالي، فإنّ منطق تطور المعارف يؤكد على إنَّ كُلّ ما يطرح مهما كان جديداً أو أصيلاً إنّما هو وليد أفكار سابقة لها سواء أخالفتها أم وافقتها، ولعلّ ما أثارته النصوص الفلسفية المترجمة إلى العربيّة لم تتوقف عند حدود الشرح والتفصيل والتقييم بل تتعداه إلى الأسئلة المركزية التي يثيرها حضور هذه النصوص في ثقافة ما عِبر

---

[١] شبهات في الفكر الإسلامي: أنور الجندي، دار الاعتصام، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٧٧: ١٢– ١٣.

[٢] دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: الشنتناوي، مادة الفارابي، المجلد الأول: ٤٠٧.

[٣] المصدر نفسه : ٤٠١.

[٤] من الترجمة الاتباعية إلى الترجمة الابداعية: د. آمال موهوب، د. رشيدة عبه، مجلة أفكار وآفاق، ٢٠١٩/٤/٢٣، العدد (٢) : ١٣٢.

مجمل تاريخها، مما أسهم في انتاج معرفة جديدة متعددة الأطراف متظافرة الأبعاد، ومن تلك النظريات العربيّة المؤثرة: التمييز المنطقي بين النية الأولى والثانية، ملكة تقدير الروح وموضوعها النوايا، الاقتران بين العقل البشري والعقل النشط المنفصل، ووحدانية العقل المادي ومفهوم الخلق الأدبي وغيرها.

يذهب الآخر (العالم الغربي) إلى أن حركة الترجمة من العربيّة إلى اللاتينية في العصور الوسطى والتي كانت موازية لتلك من اليونانية إلى اللاتينية أدت إلى أنَّ التحول في جميع التخصصات الفلسفية كان بتأثير الفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا وأبن رشد قوياً وبشكل خاص في الفلسفة الطبيعية وعلم النفس والميتافيزيقيا فضلاً عن امتداده إلى المنطق والأخلاق، (لا تزال هناك أثار واضحة للاستشهاد بمثال واحد يدعي الفارابي الذي نظر إلى الديمقراطية بشكل أفضل من افلاطون... فوجهات نظر الفارابي تنهض على أسس مستقلة عن افلاطون) [١].

وفي كتاب الأصول في بغداد (Origins in Baghdad) يذهب المؤلف إلى أن العرب هُم من دولوا الفلسفة اليونانية وعملوا على جعلها عالمية، الأمر الذي يجعل تطويرها في أيّ لغة وثقافة أخرى أمراً ممكناً ومفهوماً تاريخياً [٢].

كما تشير المصادر الغربية إلى حجم التبادل الثقافي والى ضخامة المنجز الفلسفي العربي، ففي العصور الوسطى تمّ الاعلان عن أربعة عشر عملاً في الفلسفة العربيّة تمت ترجمتها إلى اللاتينية قبل عام ١٦٠٠ تقريباً [٣].

---

[١] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب: ينظر:
Orientalisms in the interpretation of Islamic philosophy: Muhammad ali kalidi – Papical philosophy Rp 135 (jan\ feb 2006).

[٢] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب:
Origins in Baghdad (in the Cambirge history of medival phibosaphy), Robert. Pasnau- Cambirge University- press, 2014: II.

[٣] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
Campaion to Arabic philospphy): Robert. Pasnau- Cambirge University, 2005: 383, 391, 400.

لا يقف الأمر عند حدود التفوق الفلسفي، فثمة تميز بين المصادر العربيّة والمصادر الغربية للفلسفة يتضح من خلال مقارنة أعدّها مؤلف كتاب (الخصائص الفكرية للتعلم)، من نتائجها تفوق المصادر العربيّة للفلسفة الغربية، حتى أنّ جميع الفلاسفة هم من العرب أو ممن كتبوا فلسفتهم باللغة العربيّة [١]. مما أبرز دور المجتمع العربي في العصر العباسي ولاسيما في دفعه عجلة الثقافة بكافة فروعها، والعمل على احياء المندثر منها الفلسفة، وفي ذلك يرى (Dimitri Gutas): (إنَّ الفلسفة ماتت موتاً متواصلاً قبل مجيء الإسلام)[٢].

إنَّ هذا البعد المفقود من التاريخ أسهم في فهم أفضل لمكانة العرب ومنجزهم المعرفي والفكري، والوقوف على مشاركاتهم مع الآخر في تكوين حضارة انسانية واحدة.

إنَّ الاعتراف بالعرب، وبمنجزهم الحضاري مثل ملمحاً دقيقاً وبارزاً فلا يمكن إغفال أوجه التشابه الملحوظة بين فلسفة الغزالي وكانط، فضلاً عن التماثل في نظرية الغزالي السببية ونظرية ديفيد هيوم، ويمكن رصد التشابه بين كتابي (تهافت الفلاسفة) للغزالي، وكتاب (نقد العمل الخالص) لكانط [٣]، فقد جاء نقد كانط للميتافيزيقيا مطابقاً لما ورد في كتاب التهافت للغزالي (وهو تأييد لما قاله الفرنسي (Carra de Vaux) بأن الغزالي سبق كانط إلى نظرية عجز العقل وأن كتاب التهافت خير ما وضع لدرس قيمة العقل)[٤].

---

[١] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
The intellectual properties of Learning: A prehistory From saint Jeromo to John Locke – John wilinsky- Chicago, 2017: 155.

[٢] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
Origins in Baghdad : II.

[٣] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب
Emeging From Darkness: Ghazzali Impact on the westren philosophers- HN Rafiabadi- New delhi- sarupand sons, 2003: 3.

[٤] الغزالي وكانط في النادي الأدبي: محمد السعد، الوطن، مجلة الكترونية ٢٠٢٠.

ويذهب (Ulrich Rudolph) إلى أنّه إذا كان الفيلسوف الألماني كانط مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الغربية، فإن أبا حامد الغزالي هو مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية [١].

إنَّ رؤية تفوق الفلسفة الغربية ضمن السياق الأوسع لتطور حضارة انسانية جماعية، يسهم في تحطيم الافتراضات الأوربية المركزية حول طبيعة صعوده، وكما اتضح مما سبق أنّ الامبراطورية العربيّة الإسلامية لعبت دوراً محورياً في صعود الغرب.

إنَّ النظر إلى الفلسفة العربيّة بوصفها فلسفة صوفية، هو نوع من التضليل مورس عليها، فميادين هذه الفلسفة متنوعة ومتعددة الأبعاد، والنظر الفلسفي فيها لا يُعدّ ممارسة هامشية، بل مثّل نشاطاً فكرياً ومعرفياً واكب التطور في مختلف مجالات الحياة، هذا الأمر ينفي موت الفلسفة على يد الغزالي (ت١١١١م)، ويثبت أنّ الفلسفة العربيّة استمرت لفترات زمنية طويلة، بيد أنّها لم تحظ بالمتابعة والدرس والاهتمام وتقصي الحقائق بما يضمن انفرادها وتميزها.

يرفق (Dimitri Gutas) مخططاً تفصيلياً للفلسفة العربيّة بين القرن التاسع والقرن الثامن عشر يوضح مسيرة تطورها [٢].

---

[١] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب
Al Ghazalis Concept of philosophy: Ulrich Rudolph publisher brill, 2016: 53.

[٢] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب
The Study of Arabic Philosophy in the tenth Century: 106.

رسم توضيحي للفلسفة العربيّة بين القرن التاسع والقرن الثامن عشر[1]

إنَّ هذا الجدول الذي وضعه (Dimitri Gutas) فيه الكثير من الخلط، فبعض الأسماء المذكورة فيه لا يعدون فلاسفة بل هم خليط من مجالات مختلفة، وفي

---

[1] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لمقال
The Study of Arabic Philosophy in the tenth Century: 107.

ضوء ذلك نجد أن الباحث قد غالى في جعلهم فلاسفة عرب (ابن تيمية، الآمدي، الجرجاني) وهم قد عرفوا باتجاهاتهم النقدية أو البلاغية أو غيرها.

يقف ابن سينا (ت ٤٢٧هـ) في مقدمة الفلاسفة العرب الذين تركوا تأثيراً واضحاً على الفلسفة الغربية ولاسيما في العصور الوسطى، ويبرز تأثيره في اتباع كل من (Roger Bacon) و(Thomas Aquinas) لرأي ابن سينا القائل بأن موضوع المنطق هو المقاصد الثابتة[١]، وتبعهم العديد من المؤلفين اللاحقين مثل: (Radulphus Brito) و (Hervaeus Natalis) و (Peter Aureiol)، فضلاً التأثير القوي للمشاركة العربيّة في الفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى المتأخرة أيّ بعد ترجمات ابن سينا وابن رشد بشكل خاص في علم النفس فضلاً عن طروحاته في (شكل جديد) التي يتبناها من بعده هنري غينت ودونز سكوت، والتي حذفت فيما بعد نظرية تعدد الأشكال الجوهرية التي عُدت المادة الأساسية لها في الصراع العقائدي مع الدومينكيان والحزب الفرنسينكاني [٢].

إنّ (تأثير الفلاسفة الإسلاميين على الفلسفة الغربية خاصة في العصور الوسطى كان ضخماً)[٣]، وأنّ اللقاء بين الفلسفة الغربية والإسلامية هو أهم ارتباطات الثقافة الفكرية في تاريخ الأفكار فكتابات ابن رشد عن ارسطو شكلّت الفلسفة الغربية كما نعرفها. مثلّت دليل الفلسفة إلى كل ما هو كوني وعالمي في

---

[١] ينظر: الإشارات: ابن سينا، ت: سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، (د. ت): ٨٧.

[٢] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
Influnce of Arabic and Islamic philosophy on the eartin west: stanford Eneyclopedia of philosophy: 2008.

[٣] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
Impect of Islamic philosophy on western philosophy is Muge: Jalal Herianniq- Tehran Times, 2018.

الوقت ذاته، وبذلك عُدّ ابن رشد دليل الغرب لارسطو الذي اشتهر في الغرب اللاتيني باسم (المعلم)[١].

إنَّ الجهل بالفلسفة العربيّة وقضاياها واسهاماتها الفعلية في تاريخ الفلسفة والعلم كان من نتائجه أن ينظر إلى الفلسفة الإسلامية بوصفها فكراً اسلامياً إلى درجة صار معه كثير من الكلام الذي يكتب بالعربية اليوم فكراً عربياً. أو إسلامياً أو هما معاً دون اشتراط إلى عمق فلسفي مهما كان توجهه أو منطلقاته[٢].

فالتنازع بين الفلسفة والدراسات الإسلامية كان من الأسباب المهمة في فقدان الفلسفة العربية مكانتها اللائقة في العالمين العربي والغربي على السواء مع استثناءات قليلة جداً [٣].

يظهر طابع الأصالة الفلسفية المعتمد على نقد الأصول الفلسفية في عمل ابن سينا فهو (قد قعد قواعد لنظرية المكان وما يرتبط من مقولات أخرى كالخلاء (الفضاء) والزمان والحركة والتناهي واللاتناهي)[٤].

فالفلسفة العربيّة مع ابن سينا والناسجين على منواله لم تعد ارسطية فقد طوى ابن سينا صفحة الاقتباس عن العلم اليوناني، بل عَمَد إلى صهر مذاهبهم واعادة سكبها من جديد، ولعلّ اشارة الباحثة هنا عن منجز واحد من منجزات

---

[١] نقلاً عن ترجمة م. د. خلود إبراهيم احمد / جامعة ديالى لكتاب ينظر:
The Istamic Scholar who gave us Modern philosophy Robert pasnau – Humanities: 2011, Volume 32- No. 6.

[٢] لمن يبحث عن الاستزادة في مكانة الفلسفة والفلاسفة العرب، ينظر:
- The Kalam Cosmological Arqument – Graig William .
- Dominicus Gundssalims- A. Fidora and D. werner.

[3] The In if llectual properties of learning.

[٤] موسوعة المكان (فلسفة المكان عند ابن سينا): حسن مجيد العبيدي، منشورات الاختلاف ومنشورات الضفاف، لبنان، ط١، ٢٠١٦: ١١.

ABSTRACT :

The matter of cultural associations for any critic and the extent to which he was affected by heritage roots and Western sources according to the multiplicity of references and branches from which he draws his critical material . It represented a raised a question in standing on the cultural , intellectual diversity and the extent of his success that is drawn from the other , in delineating the critical map and to identify the bases of critical work

Inheritance and influence form growing versions till our nowadays, especially in postmodern propositions. The search for self and identity in a world in which it has become a small intellectual, as well as the desire to provide societies with the new thoughts through the intermarriage between these two factors, dominance or domestication while preserving the spirit of originality . And not to deny the other, formed a starting point , a basis in the cognitive, value and cultural formation from which the critic YASEEN ALNASEER started in establishing his critical discourse . This was evident through his adherence to the heritage , his investment in reading, slowing down, dealing with and employing with a wealth of western philosophical and critical propositions in line with the targeted cognitive, social and intellectual system .

This research was submitted to illustrate the critical experience of YASEEN ALNASEER as a meeting place for the Arab critical discourse with its spirit deeply rooted in the history and modernist propositions of Western thought, in terms of application of the opinions , ideas derived from both , and to show the importance of this experience and its role in advancing the wheel of Iraqi criticism.