الأفق التداولي للمصطلح الفلسفي

Pragmatic Horizon of the Philosophical Term

م.د. محمد حمزة إبراهيم

جامعة بابل . كلية الدراسات القرآنية

قسم علوم القران

Lectu. Dr. Mohammed H. Ebrahim

Department of Quranic Sciences

College of Quranic Studies

University of Babylon

ملخص البحث

للمصطلحات أهمية قصوى في عالم الأفكار، فهي علاوة على اقتصادها للمعرفة تكشف عن عمق إبداعي وجهد تنظيري، وإنتاج المصطلح يخضع لشروط علمية عدة، حتى أنه يوجد اليوم فرع معرفي جديد اسمه (علم المصطلح) يتناول أهمية المصطلح وشروط بنائه ونحته ، وعوامل تشكله، وأساليب نقله وترجمته ، ومدى حياديته.

ومن الإشكاليات الأساسية التي ظهرت في موضوع دراسة المصطلح هو مدى الدقة الحرفية لنقل المصطلح من لغة إلى أخرى، ولاسيما أن بعض المفردات تعطي دلالات غير متطابقة تمامًا من لغة إلى أخرى، بل إن للسياقات الثقافية أثراً خاصاً في تشكل المصطلح حتى في اللغة الواحدة، فالمصطلحات التي أنتجت في حقبة لها شروطها الخاصة تحمل معها دلالات لا تنسجم كل الانسجام مع حقبة أخرى متأخرة عنها، لتغير السياقات الثقافية .

والدكتور طه عبد الرحمن قد بذل جهودًا كبيرة في تبيئة المصطلحات لفضائنا الثقافي وهو إذ يقوم بذلك إنما يمارس عملية واعية بعناصر تشكل المصطلح والسياقات الثقافية والتاريخية الخاصة التي تلقي بظلالها عليه، وهو مجالها التداولي الذي انبثقت في إطاره، فالأفكار مرهونة بمجالاتها التداولية، وعليه لابد من ممارسة عملية تقريب عند نقلها إلى مجالات أخرى، وهو ما عرف في فكره بالتقريب التداولي، وميزة طه عبد الرحمن أنه لا يكتفي بإرسال الدعوات العامة بضرورة الحفاظ على الهوية والخصوصية، وإنما هو يشتغل على بيان خطوات إجرائية وآليات

عملية في طريقة نقل المصطلح وتكييفه مع مجالنا وهو جهد ضخم يكشف عن عبقرية في التنظير مثلما يظهر ذلك بوضوح عند كل من اطلع على كتبه. وهذا البحث هو ورقة بحثية لتسليط الضوء على جانب من جهود طه عبد الرحمن والتعريف بها، خاصة فيما يرتبط بالمصطلح الفلسفي علمًا أن جهوده أوسع بكثير من دائرة البحث الفلسفي.

ABSTRACT

Terms strike a note of salience in the world of thoughts for having depth and theoretical efforts; to produce a term there are certain scientific conditions. One of the main controversies looming larger and larger is precision in dealing with the term .Such a paper is an endeavour to shed light on one angle Taha `Abidalrahaman exudes in the meant point.

الأفق التداولي للمصطلح الفلسفي
دراسة في جهود طه عبد الرحمن في تقريب المصطلح ونحته وتأثيله

لوضع المصطلح شروط فنية ترتبط بأساليب الاشتقاق اللغوية وآليات النحت، وموضوعية ترتبط بمدى ملاءمة المصطلح لموضوعه ومواءمته له، وهي شروط يتم الاشتغال عليها في علم المصطلح، وهذه يمكن عدها الشروط المباشرة في إنشاء المصطلحات. وتوجد عوامل أخرى غير مباشرة مرتبطة بالسياقات الثقافية والتاريخية التي تكتنف نشأة المصطلح، وهذه السياقات هي التي تضفي على المصطلح هوية خاصة وإن كانت في بعض الأحيان غير معلنة، وهي المقصودة من الأفق التداولي للمصطلح.

وجهود طه عبد الرحمن في ربط المصطلحات والأفكار بسياقاتها، وإضفاء هوية خاصة عليها -دحضًا لفكرة عالمية المصطلح- هي جهود ضخمة يلاحظها كل من يطالع أعماله المصوغة بلغة عالية التنظير أضفت صعوبة على نصه قد تكون قللت من قوة انتشار أفكاره في الأوساط الثقافية، وجعلها مقتصرة على ذوي التخصص. ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا البحث لا يتعرض بشكل تفصيلي لأفكار طه عبد الرحمن في موضوع المصطلح فهو أمر يحتاج دراسة مطولة تنهض بها أطروحة دكتوراه، وإنما وظيفة هذه الدراسة بيان الإطار العام لكل جهود طه عبد الرحمن، ويتمثل في تأكيد الهوية الخاصة للفكر وتفنيد فكرة حيادية المصطلح، ومن ثم التنبيه على خطر دخول المصطلحات إلى ثقافتنا أفواجاً تحت مسمى الحيادية الفكرية، وهذا لا يعني التنكر للتراث الإنساني على اختلاف مراحله وصوره، وإنما

لابد أن نكيّف هذا التراث وما يتناسب مع هويتنا، عبر عملية التقريب التداولي التي يدعو لها طه عبد الرحمن. فإن مجتمعنا المسلم اليوم يواجه تحديات معنوية وحضارية، وفي مقدمتها التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تصنعها المجتمعات الأخرى مثل العقلانية، واللاعقلانية، والحداثة، والتحديث، وما بعد الحداثة، والعولمة، ونهاية التاريخ، ومآزق الهوية. لا قدرة للمتلقي المسلم على استيعابها ولا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها، لذا يدعو المفكر طه عبد الرحمن الى أن يبتدع المجتمع المسلم مفاهيمه أو إعادة إنتاج وإبداع مفاهيم غيره حتى لتبدو كأنها إبداعاته هو. وقد أجمل يوسف وغليسي اهمية المصطلح بأمور منها[1]:

١. **الوظيفة اللسانية**: فالمصطلح هو لغة العلم والمعرفة، ولا وجود لعلم من دون مصطلحات، وإذا لم يتوفر للعلم مصطلحه العلمي تعطلت وظيفته.

٢. **الوظيفة التواصلية**: المصطلح هو أبجدية التواصل، فإن تعمد الحديث في أي فن معرفي بتحاشي أدواته الاصطلاحية يمثل ضرباً من التشويه، على أن هذه اللغة الاصطلاحية تفقد فاعليتها خارج سياق أهل ذلك الاختصاص، فلغة الاصطلاح هي لغة نخبوية.

٣. **الوظيفة الاقتصادية**: يقوم الفعل الاصطلاحي بوظيفة اقتصادية بالغة الأهمية، تمكننا من تخزين كم معرفي هائل في وحدات مصطلحية محدودة، والتعبير بالحدود اللغوية القليلة عن المفاهيم المعرفية الكثيرة، وفي ذلك اقتصاد في الجهد واللغة والوقت.

وأهمية المصطلح تنبع عمومًا من أنه الوعاء الذى تطرح من خلاله الأفكار، فإذا ما اضطرب ضبط هذا الوعاء أو اختلت دلالاته التعبيرية أو تميعت معطياته، اختل البناء الفكري نفسه واهتزت قيمه في الأذهان، أو خفيت حقائقه، فضبط المصطلحات

والمفاهيم ليس من قبيل الإجراء الشكلي أو التناول المصطنع، بقدر ما هو عملية تمس صلب المضمون وتتعدى أبعادها إلى نتائج منهجية وفكرية. فقد ترسخ وشاع استعمال مصطلحات غير دقيقة في ثقافتنا العربية المعاصرة والاحتجاج دائما بأنه «لا مشاحة في الاصطلاح «وان هذا المصطلح المتداول قد شاع في الأوساط، على حين أن لكل مصطلح دلالات دقيقة قد لا تكون ظاهرة بشكل ملحوظ ولكنها مؤثرة في سلامة النسق، وعليه لابد من إعادة النظر في عبارة « لا مشاحة في الاصطلاح» وعدم قبولها على علاتها ولاسيما عندما تستخدم للتخلص من مصطلح غامض.

ومن الملاحظ أن مشكلة المصطلح تنشأ عندما يتم نقل هذه المصطلحات من مجتمع إلى آخر يختلفان ثقافة ولغة ونمط حياة ومستوى حضارة، ذلك أن إعادة استنبات المفاهيم فى بيئة حضارية مغايرة لا يؤتى الثمار نفسها التي أتتها في بيئتها الأولى، فكلام معين قد يكون صحيحًا في بيئة ما، فإذا تم نقله إلى بيئة أخرى لم يكن بدرجة الصحة التي كان عليها فى بيئته الأولى، وذلك لان لكل مفهوم بيئته الخاصة، فمثلا «تختلف المفاهيم الفلسفية باختلاف اللغات والألسن الطبيعية، حيث يقترن المفهوم في اية لغة من اللغات الإنسانية بصورة لفظية أو بناء خاص للمعنى يحمل مدلولاته المعلنة او المضمرة ومكنوناته المتعددة اللغوية، والاصطلاحية، والاستشارية، لذلك تطبع اللغة المفهوم بطابعها الخاص»[٢].

وإشكالية بيئة المصطلح وملابسات نقله وأقلمته او تكييفه، من المسائل التي اشتغل عليها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الذي استثمر إمكانات اللغة وعمل على توظيفها في فكره، فقد شهدت اللسانيات منذ الستينات تغيراً جذرياً في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اصطناعها أساليب صورية ورياضية، وكانت أكثر إفادته من مبحث اللسانيات من قسم «التداوليات»[٣](**)

في أبوابه الثلاثة: باب «أغراض الكلام» وباب «مقاصد المتكلمين» وباب «قواعد التخاطب»[٤]. وسعى أن تكون إفادته من مكتسبات الدرس اللساني المعاصر على وفق ضوابط اللغة العربية، يقول: «ثم إننا أردنا أن تجري دراستنا على قوانين اللغة العربية في اصطناع أدوات البحث العلمي»[٥]، وذلك سعياً لتوظيف الإمكانات الغنية للغة العربية، وتحقيق الاستقلال عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة، ووصولاً إلى القدرة على إنتاج فلسفة إسلامية معبرة عن خصوصيتنا، لذا يدعو «إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة»[٦].

فيرى طه عبد الرحمن ضرورة الاستعانة باللغة في تشكيل المعنى الفلسفي، بما تمنحه اللغة من إمكانات في صياغة العبارة الفلسفية وتبليغها، وبما يسمح بتوصيل الشحنة الدلالية للمعنى الفلسفي، ولعل ابرز حقل استثمر فيه طه عبد الرحمن إمكانات اللغة، هو حقل نحت وصياغة المصطلحات وتكوين المفاهيم لأن «كل ثقافة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها، وان نظام المعرفة العام في كل ثقافة لابد أن يختلف قليلاً أو كثيراً عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى، وان للغة دوراً أساسيًا في هذا الاختلاف»[٧]. وهو يراعي في معالجته للمفاهيم القيم العملية التي هي الأقرب إلى مجالنا التداولي، مثل مفردات «المقاومة»، و «التقويم»، و «الإقامة»[٨]. وكل ذلك بالاستفادة من الجانب الإشاري للاشتقاق، يقول بهذا الصدد: «فقد أسندنا المدلولات العبارية... إلى جملة من الإشارات المضمرة المستمدة من معانيها اللغوية»[٩]؛ ويسمي هذه الدلالة الاشتقاقية، بالدلالة الإشارية.

إن الرموز الثقافية لا تنفصل عن الخطابات، لأن هذه الرموز تتبع قواعد وتقاليد ومعتقدات يجب صياغتها لغوياً حتى يتم تداولها من ناحية، والمحافظة

عليها من ناحية أخرى، فالموروث الثقافي إذن هو مجموعة من الأفكار والطقوس والشعائر والممارسات يتم تداولها بواسطة اللغة، وتستجيب اللغة في هذه الحال لشروط هذا الموروث وضروراته لما له من سلطة وهيمنة على الإنسان الذي ينطق باللغة[١٠]. ونظراً للمضمون الثقافي للغة، فإن المصطلحات تمارس أثراً أساسياً في تكوين المعرفة، وفي الوقت نفسه ان الحقل الثقافي الذي يتكون فيه المصطلح، يوجه مفهومه ويحدد دلالته، لذلك فان المفهوم الذي ينطوي عليه المصطلح يتعدد تبعاً لتعدد حقول المعرفة، وتبعاً للأثر التاريخي الذي يتطور في ضوئه ذلك الحقل[١١].

إنّ المحتوى الفكري للمصطلح وراءه أسباب فاعلة ذات طبيعة لغوية وعقدية ومعرفية، ومشكلة الطريقة التي تتعرف بها اللغة المتلقية الفلسفة المنقولة أنها تقف عند حدود معرفة المحتوى، ولا تتعداه إلى معرفة الأسباب الفاعلة وراء تشكل هذه المفاهيم، وهذا أحد أسباب عدم الإبداع في المفهوم الفلسفي؛ لأنه يؤخذ جاهزاً بغض النظر عن الخلفية التداولية التي انبثق عنها[١٢].

ويعمل طه عبد الرحمن في مشروعه على تأسيس نظام مصطلحي يتلاءم ومجال التداول العربي الإسلامي، بدءاً من التأمل في الفلسفة الإسلامية في تعاملها مع نظيرتها اليونانية، وصولاً إلى الترجمات الحديثة في الفلسفة والعلوم الإنسانية. و هو إذ يشغله هم التأثيل، إنما يعتقد جازماً بأن كل مصطلح ينحاز إلى مرجعيته الأصلية حاملاً في تضاعيفه أيديولوجيا أو فكرانية كما يسميها طه عبد الرحمن[١٣]. ومثلما تقتضي القراءة المنهجية فهم المصطلح، فكذلك يحدد المصطلح مسار القراءة ويدل على وجهتها، وهذا ما يفسر شيوع مصطلحات معينة من دون غيرها من المصطلحات من قراءة إلى أخرى[١٤]، «إن انتماء المصطلح إلى حقل معرفي محدد يترتب عليه أن ينتظم في علاقة جدل خصبة كونه منتجاً للمعرفة من جهة وخاضعاً

لأطرها العامة الموجهة من جهة أخرى، وكل هذا يكشف عن الأهمية المعرفية للوقوف على ممارسات المصطلح بغية ضبط شكله ومفهومه»[١٥]. لذلك عني طه عبد الرحمن بالمصطلحات والمفاهيم من حيث التأصيل والنحت إذ عدها عنصراً أساسياً وحيوياً في بناء منظومة ثقافية ترعى خصوصية المجال التداولي، فلابد أن يتواصل المفهوم مع بيئته وذلك بـ «الأخذ بالمدلول اللغوي للمفهوم الفلسفي العربي وبناء المدلول الاصطلاحي عليه، وضعاً وتوظيفاً»[١٦]، وقد ألزم نفسه بثلاثة معايير لاقتحام مرحلة إنتاج المفهوم، هي[١٧]:

١. العمل بأحدث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح العلمي.
٢. استثمار الإمكانات التعبيرية والتبليغية التي تختص بها اللغة العربية والتي لم تقع الإفادة منها على مستوى الإنتاج الفلسفي.
٣. مراعاة التوجهات العملية للتراث الإسلامي العربي، هذه التوجهات التي تجعل له خصوصية معينة.

وقد أفرد لهذا الموضوع مساحة واسعة من الجزء الثاني من كتاب « فقه الفلسفة: القول الفلسفي، المفهوم، والتأثيل»، وناقش عدة طرق وآليات لصياغة المفاهيم وتكوينها، وبيان أثر هذه المفاهيم في تشكيل رؤية ثقافية، فهي عنده منتجة للأفكار وليست قوالب تصاغ فيها تلك الأفكار، فمثلاً نجده يستثمر الإمكانات الاشتقاقية للمفردة، ويستخرج منها دلالات متعددة كما في الاشتقاقات: «مفهوم»، و«فهم»، و «إفهام»، و «انفهام»، و «استفهام»[١٨].

إن إبداع المفاهيم هي الخطوة الأولى باتجاه التجديد، فإن «المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً

فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول»[١٩]. فالمفاهيم تستمد شحنتها الدلالية من مجالها التداولي، لذا فان من الخلل «نقل المصطلح من ثقافة أجنبية إلى الثقافة العربية من دون أية مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكل فيها، ودون مراعاة أيضاً لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامه فيها»[٢٠]. وآراء طه عبد الرحمن في الترجمة واضحة في هذا المجال[٢١].

فإذن لكل أمة مجالها التداولي الخاص بها ومنها أمتنا، فالتداول متى تعلق بالممارسة التراثية هو وصف لكل ما كان مظهرًا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمنيا لحصول التواصل والتفاعل، فالمقصود ب»مجال التداول» في التجربة التراثية هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث[٢٢]. ولذا ارتبطت الأفكار بسياقاتها التاريخية الأمر الذي يفند ويدحض فكرة كونية الفكر والفلسفة وعالمية المصطلح، فمن الثوابت في فكر طه عبد الرحمن معارضة فكرة كونية الفلسفة، والدعوة إلى خصوصيتها، لأن فكرة كونية الفلسفة هي المسوغ لتمرير الأفكار الغربية إلى مجالنا التداولي، متجاهلين خصوصيات ثقافتنا[٢٣(*)]؛ لذلك يحاول طه عبد الرحمن التأكيد من حيث التحليل والتدليل على بطلان كونية الفكر الفلسفي ومصطلحاته[٢٤]. فلا وجود لفلسفة خالصة تحلق في عالم العقل وحده، ولا توجد مصطلحات عابرة للثقافات فالمصطلح محكوم بخصوصيات بيئته، فضلا عن أن الترويج لفكرة الخصوصية الفلسفية يفسح المجال لقيمنا الخاصة للتعبير عن نفسها. وطه عبد الرحمن يرجع دعوى الترويج للفكر العالمي في الفلسفة إلى مرحلتين: المرحلة «اليونانية»، والمرحلة «الحديثة»، وهي دعوى لا تصمد أمام النقد في نظره للأسباب الآتية[٢٥]:

١) ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي:

إن كل فلسفة محكومة بسياق تاريخي واجتماعي معين، ونظرا لكون الاختلاف في هذا السياق بين الأمم أوضح وأبلغ من أفراد الأمة الواحدة كانت خصوصية الفلسفة أمرا حتميا.

٢) رتباط الفلسفة بالسياق اللغوي والأدبي:

فاللغة هي الوعاء الذي يتشكل فيه الفكر، ولا يكون ذلك من دون تأثر الفكر بهذا الوعاء، ونظرا لاختلاف الألسن واللغات فلابد من اختلاف المضامين الفلسفية، باختلاف تلك اللغات، ودليل هذا الاختلاف صعوبة نقل النص الفلسفي والأدبي من لغة إلى أخرى، وذلك لاختلاف أساليب اللغة والبلاغة بين اللغات، فإذن تكون لكل أمة فلسفتها التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية، فالحقائق الفلسفية لغوية لأنها لفظية وحقيقية معاً، وبيّن أن ما كان لفظياً ذا مضمون مادي، فلا بد أن يبرز في مضمونه شيء من مادية اللفظ... فتكون الحقائق الفلسفية، بوصفها حقائق لغوية لا غناء لها عن حمل آثار المادة، شكلا أو مضموناً[٢٦]. وبناء على ذلك فلا سبيل إلى تجريد الفكر مطلقا من خصوصياته ما دام لا يمكن تجريده عن قوالب اللغة.

٣) الاختلاف الفكري بين الفلاسفة:

هذا واقع حي على اختلاف فلسفات الفلاسفة، ونفي الكونية الفلسفية، فالصلة التي تربط الفيلسوف بفلسفته قوية، وعلى الرغم من شدة دعوة الفلاسفة إلى تجريد الفكر، نجدهم يؤكدون بالقوة نفسها أو اشد ربط فلسفاتهم بهم وجعلها دالة على

ذواتهم والشاهدة على سلوكهم[٢٧]؛ لذا تكون فلسفاتهم مطبوعة بخصوصياتهم، وكما أن لكل فرد فلسفته فليكن في نطاق أوسع لكل أمة فلسفتها.

٤) التصنيف القومي للفلسفة:

إن واقع تصنيف الفلسفة إلى تصنيفات قومية مثل:»الفلسفة الفرنسية»، و»الفلسفة الألمانية»، و «الفلسفة الايطالية»... وما إلى ذلك، دليل على خصوصية الفلسفة.

واذا كانت الفلسفات مصطلحاتها مرتبطة ببيئة خاصة فلا بد في حال نقلها إلى بيئة أخرى أن نجري عليها عملية تكييف للبيئة الجديدة بما يجعلها تنسجم مع خصوصيات المجال التداولي الجديد ولا تحمل أي تشويه معلن او مبطن لثقافته، وهي العملية التي يعبر عنها عبد الرحمن بالتقريب التداولي، وهو الركن الآخر من التداولية عنده، و متفرع عن رؤيته للمجال التداولي، فإذا كان لكل امة مجالها التداولي الخاص بها، والذي بمراعاته تحافظ على أصالتها. فان هذا المجال يكون عرضة لاختراق أفكار وثقافات وافدة من مجالات أخرى، ولكي تتم المحافظة على خصوصية هذا المجال من المسخ أو التشويه، لابد من عملية تكييف لتلك الأفكار الوافدة مع هذا المجال الأصلي، وهذه العملية يسميها طه عبد الرحمن «التقريب التداولي»، «إن التقريب التداولي هو ذلك الإجراء الذي به يتم وصل المنقول بالمأصول أو جعل المنقول نفسه مأصولاً»[٢٨]. والتقريب هو وصل بين طرفين، أحدهما: مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية، والثاني: مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي، ويوجد عنصر ثالث هو عملية الوصل نفسها التي تجمع بين هذين الطرفين: المنقول و المأصول[٢٩].ثم يعمد إلى تحديد مفهوم «التقريب» وفرزه عن باقي المفاهيم المقاربة له.

١) الفرق بين التقريب والتوفيق:

يذهب طه عبد الرحمن إلى التفرقة بين «التقريب» و «التوفيق»، فإن التوفيق يشترط فيه التعارض فلا توفيق من دون تعارض، وليس بالضرورة يكون من مجال تداولي آخر، مثل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، فليس كل الفكر الفلسفي الإسلامي موروثاً عن اليونان، وإنما بعض هذا الفكر هو إبـــــداع العقل الإسلامي[٣٠](*)، ومع ذلك يسعى هذا الفكر للتوفيق مع الدين. أما التقريب فلا يشترط فيه التعارض، وإنما يشترط فيه وجود مجال تداولي أصلي تنقل منه المفاهيم وتوصل بمجالنا التداولي. فإن كانت موافقة تأخذ طريقها إلى هذا المجال في حين نجد أن التوفيق يكون منتفيا إذا كانت المفاهيم المنقولة غير متعارضة مع مجالنا[٣١].

ثم يعطي طه عبد الرحمن مثلا لذلك مفهوم «التيوّس» في المجال اليوناني، أو «الإله» في المجال الإسلامي. فالقائل بالتوفيق يرى أن كلا المفهومين يشيران إلى معنى واحد، وهو الصانع الذي ليس فوقه صانع، ومن ثم فلا حاجة لوصلهما، أما القائل بالتقريب فيرى أنهما ينتميان إلى مجالين مختلفين، والانتماء التداولي يجعل كلا منهما مقترنا بثلاثة أصول متمايزة وهي: العقيدة، واللغة، والمعرفة. فكل قسم من هذه الأقسام، يحتاج إلى تقريب خاص، فمثلا القيمة العقدية لمفهوم«التيوس» عند اليونان هي أنه المبدأ الأول في مراتب الوجود، في حين تكون القيمة العقدية لمفهوم «الإله» عند المسلمين هي أنه المستحق للعبادة من دون سواه، والفرق واضح بين القيمتين:فإحداها تجعل الإله مقصودا نظريا، والآخرة تجعله مقصودا عمليا[٣٢].

أما القيمة اللغوية لـ «التيوس» فهي أن يدل على «السيّار» في حين القيمة اللغوية لـ «الإله» هي «المعبود»، وكذلك الفرق واضح بين القيمتين؛ لأن مفهوم «السيار» يربط بين معانٍ دخلت في تحديد الإلوهية بالمعنى الفلسفي، وهي «الحركة»، و

«الفلك»، و «الكوكب»، في حين «المعبود» يربط بين معنى «الطاعة»، و «الخضوع»، و «العمل» التي تؤخذ في تعريف الإلوهية بالمعنى الإسلامي[٣٣].

أما القيمة المعرفية لـ «التيوس» فهي أنه هو «الصانع»، في حين القيمة المعرفية لـ «الإله» عند المسلمين هي أنه هو الخالق، والفرق بين القيمتين كبير؛لأن الصانع يصنع من شيء، والخالق يخلق من لا شيء[٣٤].

٢) الفرق بين التقريب والتسهيل:

التسهيل: هو استعمال الألفاظ اليسيرة المشهورة التي يتساوى في إدراكها الناس كافة، أي أنه يكون مطابقا لمعنى التبسيط، وبناء على علاقة اللغة بالفكر يكون معنى التسهيل ذا بعدين: أحدهما: طلب الإدراك السهل برفع التعقيد في المضامين العلمية، والثاني: طلب العبارة السهلة برفع الصعوبة عن الصيغ التعبيرية[٣٥].

ويرى طه عبد الرحمن أن التسهيل أكثر ما اختص في الجانب الفلسفي للممارسة التراثية، في المعنى الذي يرمي إلى «طلب العبارة السهلة»، فقد كانت العبارة الفلسفية مرتبكة وقد اختلفوا في تشخيص سبب الإرباك الواقع في العبارات الفلسفية المنقولة، فمنهم من نسبه إلى ضيق اللغة العربية، ونسبه آخر إلى «الشح بالعلم والضن به»[٣٦].

وقد لحظ طه عبد الرحمن أمرين هما:

١. إن التقريب لا يقتصر على طلب السهولة في التعبير وحده، وإنما يطلب السهولة في جميع أصول المجال التداولي: لغة، وعقيدة، ومعرفة. فالنص الفلسفي ومصطلحاته من وجهة نظر التقريب لا يحمل قلقا وإرباكا في العبارة فقط، وإنما هذا الإرباك يطال حتى الاعتقاد والفكر، فيلزم الاشتغال بعملية التسهيل في هذه المناحي الثلاثة جميعا[٣٧]، حتى يستقيم النص الفلسفي استقامة تداولية.

٢. إنّ التقريب ليس هو طلب السهولة في التعبير والعقيدة والفكر، وهو ما يكون مقابل الصعوبة، وإنما هو أيضا تصحيح لهذه الأصول الثلاثة من الإرباك الواقعة فيه.

فعلى مستوى اللغة ليست العبارة الفلسفية المنقولة هي عبارة صعبة في التعبير، وإنما هي عبارة مخلة بقواعد التعبير في مجالنا التداولي، بمعنى آخر أن التقريب هنا ليس خروج العبارة من صورة لغوية معقدة إلى صورة لغوية بسيطة، وإنما التقريب هنا هو إعادة السلامة النحوية إلى العبارة. والدليل على ذلك أن كثيرا من العبارات الفلسفية يرفع عنها الغموض والإبهام لمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربي[٣٨]. وكذلك التسهيل في الاعتقاد بحسب مفهوم التقريب، فإنه تصحيح الاعتقاد على وفق المقتضيات العقدية لمجال التداول، أي تصحيح مسار الاعتقاد[٣٩].

أما التسهيل في الأفكار أو المعارف في المنظور التداولي فليس الصعوبة في الأفكار الوافدة من مجال آخر هو عمقها، لأن الأفكار العميقة هي أولى بالحفظ من الأفكار الضحلة، وإنما التقريب يقع حين نرفع عن فكرة معينة معوقات استثمارها، التي منها أسباب التجريد التي قد تنطوي عليها هذه الفكرة، أي أسباب الانفصال عن العمل، والانفصال عن الشرع، فيحتاج المشتغل بالتقريب أن يصلها بهذين المصدرين: الشرع والعمل، فتكون الفكرة السهلة هي الفكرة المقترنة بالعمل الموافق للشرع، بحسب منظور التقريب التداولي[٤٠].

٣) الفرق بين التقريب و المقاربة:

إنّ مقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة، إن المقاربة لا تكون إلا مع بقاء البعد ولو جزئيا، في حين لا يكون التقريب إلا مع الخلو

عن البعد؛ لأن التقريب التداولي يقتضي نقل مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل يقتضي تجاوز المنقول حد مقاربة إلى المطابقة، وهذه المطابقة ليست عملية نسخ أو دمج قسري، وإنما هي عملية معالجة المضامين في كلا المجالين، حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما[٤١]. فالمقاربة تخلو من اليقين وتعتمد الظن، في حين لا يكون التقريب إلا مع اليقين، لأن صاحب المجال التداولي إما أن يقوم بنقل ما يطابق مجاله أو ما يمكن مطابقته بعد معالجته.

وفيما يأتي نماذج تطبيقية لهذا التقريب على الفكر اليوناني:

أولا: آلية التقريب اللغوي

اللغة عامل مهم في تشكيل الفكر اليوناني، فقد كان اليونانيون يرون في لغتهم تميزا من لغات العالم الأخرى، فهي دونها شرفاً لأنها لغات برابرة[٤٢]، لذا كثيرا ما يأخذون مفاهيمهم الاصطلاحية لألفاظ الأخلاق من معانيها اللغوية؛ ومثالاً على ذلك ربط أفلاطون في محاورة «النواميس» بين لفظ «ايتوس» (بمد الهمزة المكسورة) الذي يدل على الخلق وبين لفظ«اتوس» الذي يدل على معنى» العادة»؛ واخذ عنه أرسطو هذا الربط، فذهب إلى أن الخُلُق يكتسب من العادة، جاعلا منه حالة ناتجة من التعود، يسميها «هيكسيس» أي الاستعداد، فأفلاطون بفضل الوصل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي «للايتوس» قد فتح الطريق لفكرتين: إحداهما، اكتساب الأخلاق عن طريق التعود؛ والثاني،تحصيل الاستعداد؛ وسيتولد عن هاتين الفكرتين فكرتان أخريان، وهما: قابلية الأخلاق للتغير، ومنزلة الاستعداد من القوة والفعل[٤٣].

ومثال آخر، فالمقابل اليوناني للفظ «العادل» هو»ديكايون»، فقد ربطه أرسطو بلفظ «ديخايون» المشتق من «ديخا» أي القسمة على شطرين متساويين، كما يرتبط لفظ «الإنصاف» في العربية ب»النصف»؛ فيكون «ديكاسطيس» أي العدل، أو «القاضي» بمنزلة الذي يقسم الشيء إلى شطرين متساويين، أي بمنزلة «ديخاسطيس»،أو «المنصِّف»، ويبني أرسطو على ذلك حكمين فلسفيين: احدهما،»أنّ الوسط عدل»؛ والثاني،»أن الفضيلة وسط بين طرفين هما رذيلتان»(٤٤).

فإذا كانت هذه هي طبيعة العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي في اللغة اليونانية، تبين كيف أنّ نقل هذه المفاهيم إلى لغة أخرى يؤدي إلى التفاوت بين المعنى اللغوي للمفهوم المنقول، ومعناه الاصطلاحي في اللغة المنقول إليها «ذلك ان هذه اللغة قد تضطر إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنيين على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه، فيلزم من هذا التفاوت أن يشق على اللغة المنقول إليها إدراك الدقائق الدلالية والوجوه الاستعمالية التي استثمر بها هذا المفهوم في اللسان المنقول منه، كما أنها تتعثر في تبين حقيقة الأحكام والإشكالات التي بنيت على هذه الدقائق في الدلالة والوجوه في الاستعمال»(٤٥).

هذا التفاوت بين المجالين الإسلامي واليوناني، جعل من الصعب أن تستوعب المفاهيم اليونانية خصوصيات مجالنا التداولي، لذا سوف تؤدي هذه المفاهيم في حال نقلها إلى مجالنا من دون تكييف، إلى إفراز نتائج لا تعبر عن روح ثقافة هذا المجال، وهذا ما حصل مع اغلب الأفكار الأخلاقية عند فلاسفة المسلمين، إذ أخذت طابعا تجريديا بعيدا عن العمل. وهنا يأتي أثر التقريب التداولي لتعديل هذه المفاهيم بما ينسجم مع مقتضيات التوجه العملي للإسلام. وحتى لا تستغرقنا التفاصيل، يقف البحث عند بعض آليات التقريب اللغوي التي أعطت العمق

العملي للفكر الأخلاقي اليوناني؛ لذا يجدر عرض بعض المبادئ المساهمة في إضفاء الصبغة العملية على الفكر المنقول، مع الإشارة إلى أن هذه التقسيمات إجرائية يعتمدها طه عبد الرحمن في إطار قراءته لأثر الممارسة التراثية لهذا المجال، ومن هذه الآليات مايسميه مبدأ شهادة الأصول[٤٦]: وهذه تكون بطريقين: صورة النظر في الآيات والأحاديث من خلال المفهوم المنقول؛ وصورة النظر في المفهوم المنقول من خلال الآيات والأحاديث. ومثال الأول، المطابقة بين لفظ «الخير الأول» واسم الجلالة «الله»، وينسب للأول صفات التقديس التي تسند إلى «الله» تعالى؛ ولكن هذا الطريق وان رفع بعض الغرابة عن اللفظ المنقول؛ فانه يقع في ضرر التضمين فيحمل الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، معانٍ مقتبسة من السمات الدلالية اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم الأخلاقية اليونانية. وأما ما يخص الصورة الثانية، فانه يتم تغيير مضمون المفاهيم، لغة واصطلاحا، ويتم ذلك عبر آليات منها:

١. **الحذف**: ومعناه إسقاط بعض السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح؛ مثل حد «الشجاعة»، فهي في الاصطلاح اليوناني، فضيلة القوة الغضبية التي تكسب صاحبها القدرة على رباطة الجأش في المخاوف، مهما كان نوعها؛ فيصير في الاستعمال الإسلامي «الجهاد»، وهو بذل النفس للموت نشرا للدين أو دفاعا عنه؛ وهو اخص من المفهوم اليوناني.

٢. **الإضافة**: وهو عكس الأول، أي الزيادة في السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح ومثاله «الظلم» الذي هو في الاصطلاح الأفلاطوني «الخروج عن توازن وتكامل الفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة» وفي الاصطلاح الأرسطي «ترك طاعة القانون عموما وترك الإنصاف في توزيع الحقوق» فالإسلام يضيف لكل ذلك «ظلم النفس» الذي من أجلى صوره الشرك بالله تعالى.

٣. **القلب**: ومقتضاه تغيير ترتيب سمات المصطلح المنقول، فما كان أصلا يصير فرعا، وما كان فرعا يصير أصلا، ومثاله «ظلم النفس» وظلم الآخرين فالإسلام يجعل ظلم النفس هو الأصل، وغيره من أشكال الظلم انعكاسا له؛ في حين في الأخلاقيات اليونانية تكون باقي أشكال الظلم الأخرى هي التي تؤدي إلى ظلم النفس.

٤. **الإبدال**: وهو إبدال بعض عناصر المفهوم المنقول، أو احدها؛ مثل إبدال حد «العفة» الذي هو «ضبط النفس عن اللذات الحيوانية» فيستبدل ب «الحيوانية»، «المحرمة».

ثانيا: آلية التقريب العقدي

في هذا المحور يتداخل السياسي بالأخلاقي في الفكر اليوناني[٤٧]؛ وقد عرف أرسطو الإنسان بأنه «حيوان سياسي»، وعبر المسلمون عن هذا المعنى بقولهم «الإنسان مدني بالطبع»، فما سبب هذا التداخل بين السياسي والمدني؟

إنّ هذا التداخل بسبب المصطلح اليوناني «بوليتيكوس»، فهو مشتق من «بوليس» وهي «المدينة»، وكان فلاسفة اليونان يرون في المدينة الأنموذج الأكمل للمجتمع، وبنوا تصوراتهم للسياسة على مقتضى هذا الأنموذج، فجاءت كلمة «بوليتيكوس» تدل على «السياسي» و «المدني» معا؛ ويترتب على هذا الجمع بين المعنيين، أن الأخلاق اليونانية هي أخلاق مدنية سياسية وصفت بأنها «أخلاق المواطن الصالح»؛ ومدلول المواطنة هنا هو السكن في المدينة الواحدة»[٤٨]. والدليل على رد الأخلاق للسياسة عندهم أمران[٤٩]:

١. إن أفلاطون يطابق بين الفضائل الأخلاقية وطبقات سكان المدينة؛ ف«الحكمة» التي هي وظيفة القوة الناطقة تقابل «طبقة الحكام»، و «الشجاعة» التي هي وظيفة «القوة الغضبية» تقابل «طبقة الجند»، و «العفة» التي هي وظيفة القوة الشهوية تقابل «طبقة العمال»[٥٠].

٢. يجعل أرسطو الخير الأسمى الذي هو المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان مختصاً بأفضل العلوم رتبة وهو علم السياسة، فكل العلوم ترجع إليه.

ويترتب على تبعية الأخلاق للسياسة نتيجتان سلبيتان[٥١]:

١. الأخلاق موضوعة وضعا إنسانيا، فتعلقت بالإرادة الإنسانية من دون الإلهية.

٢. إنها موضوعة لفئة من الناس فتعلقت بالمواطنة المدنية من دون الفطرة الإنسانية.

فتبيّن أنّ الأخلاق اليونانية ناقصة من جهة ارتباطها بالإرادة الإنسانية من دون الإلهية؛ وضيقة من جهة اقتصارها على أخلاق المواطنة من دون الفطرة؛ لذا كانت مسؤولية الممارسة

ثالثا: آلية التقريب المعرفي

ورث الفكر الفلسفي الإسلامي التداخل بين «العقل» و «اللغة» في الاصطلاح عن الفلسفة اليونانية، إذ كانت اللغة اليونانية توحد بين «العقل» و «النطق»، يقول: «الحق أن الصلة بينهما متضمنة في المقابل اليوناني «لوجيكون»، فهذه اللفظة تستعمل في اللسان اليوناني بوجه لا يفرق بين جانب الفكر وجانب الكلام، كما يفرق بينهما اللسان العربي، فالجانبان مجتمعان في عملية واحدة، لا تنفك أحداهما عن الأخرى»[٥٢](*)، ولقد كان لهذا الاشتراك اللفظي بـ «لوجيكون»، أثر بيّن في تشكيل الفكر الأخلاقي اليوناني[٥٣].

ويبين تأثير ذلك في الفكر الأخلاقي من جهتين:

١. **تعظيم النظر والفكر التأملي**: فقد ميز أفلاطون بين فضائل العامة وفضائل الخاصة، وجعل الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية. وميز أرسطو بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية، وأرجع كل منهما السعادة إلى ممارسة التفكير التأملي(٥٤).

٢. **الجمود على الظاهر**: تنزل اللغة عند اليونان منزلة الظاهر الذي تتجلى فيه المعاني العقلية، فنظراً للعلاقة بين العقل واللغة صارت الفضائل العقلية ظاهرها اللغة، وان الفضائل الأخلاقية ظاهرها السلوك(٥٥).

فإذن للمصطلح دلالات معرفية خاصة تدخل في النسق النظري لأي ثقافة، وكمثال لثقافتنا العربية نقف عند ثلاثة مصطلحات وبيان دلالاتها المعرفية والاخلاقية وهي: «الرجولة» و «المروءة» و «الفتوة».

إنّ هذه المصطلحات تكشف عن ملازمة في الترقي بين الأخلاق والإنسانية؛ دفعت طه عبد الرحمن إلى تقسيم مراتب الإنسانية بحسب المراتب الأخلاقية، فإذا رجعنا إلى المعاني الأخلاقية المستفادة من اللسان العربي؛ نجده يرتبها على أساس رقيها الأخلاقي ومن ثم تمثيلها لإنسانية الإنسان، وهذا ما نلحظه هنا في استثماره لمفردات مثل: «الرجولة»، و «المروءة»، و «الفتوة»؛ في تأييد رأيه في الأصل الأخلاقي للإنسان، وعلاقة هذا الأصل في تكامله. فـ «الإنسانية» أقل المراتب المعبرة عن الأخلاق الإنسانية؛لأنها تدل فقط على خاصية التخلق في الكائن البشري، وبعدها في السلم تأتي «الرجولة» التي تشير إلى الارتقاء بالتخلق الإنساني، ثم «المروءة» التي هي الكمال في بلوغ الرجولة، وبناء على ذلك نحصل على طبقات ثلاث من البشر: «طبقة ذوي الإنسانية»، و «طبقة ذوي الرجولة»، و «طبقة ذوي المروءة»(٥٦).

وبعد هذه المراتب تأتي مرتبة «الفتوة»[٥٧](*) التي لها خصوصية تميزها من المراتب السابقة وامتياز هذا الخلق في كمال التدين والمقصود بالتدين: هو الآثار الخلقية التي تتركها هذه الممارسة فيه، وبخاصة إذا علمنا طبيعة علاقة التدين بالتخلق، ومن ثم المساهمة في تشكيل الهوية الإنسانية، فانه «لا إنسان بغير دين مما يجوز معه أن نُعرِّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين، فالهوية الإنسانية تكون في حقيقتها دينية»[٥٨]. ولا يقصد طه عبد الرحمن من الدين معنى خاصاً بدين من الأديان؛ وإنما المراد التدين بالمعنى العام، إذ إنّ الاعتقاد بتصورات كانت بالأصل ذات أصل ديني، قد حرفت أو شوهت فيما بعد، يدخل أيضا ضمن التدين، فمثلا قد يُستبدل الإيمان بالإله بمطلق آخر قد يكون العقل أو الإنسان أو الطبيعة[٥٩]. وإذا رجعنا إلى موضوع «الفتوة»، فإن امتياز الفتى عن مقام «الإنسانية»، في أمرين[٦٠]:

١. إن التدين في «الفتى» ممارسة ضرورية، في حين هو في الإنسان ممارسة اختيارية، فإن الإنسان قد يتجاهل الدين أو يشكك في مصدره وقيمه[٦١](*).

٢. إن الإنسان ينظر إلى الأديان على أنها ممارسات متساوية فكلها تشترك في كونها غيبيات لا عقل فيها؛ أما «الفتى» فإنه يلحظ التفاوت في رتب هذه الأديان ودائما يكون مع أعلاها في زمانه، فالمسلم في زمانه الأخلاقي هذا أكثر فتوة من اليهودي والمسيحي في زمانهما، نظرا للطور الديني المتأخر الذي يضيف كمالا إلى كمال[٦٢]. وهذا الكمال الديني يجر إلى كمال أخلاقي ومن ثم مزيد سمو للهوية البشرية، يقول طه عبد الرحمن: «لزم أن تكون رتبة التدين الكامل أقدر من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية زكية، وتوضيح ذلك أن هذه الهوية على ما تقدم تتحدد أساسا بالتخلق، والتخلق يكون له من الكمال على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال التدين، وبما أن الفتى يتحلى بأكمل

تدين، فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أزكى هوية»[٦٣]. هذا فيما يخص امتياز «الفتى» عن «الإنسان».

أما امتياز «الفتى» عن «الرجل» ففي كمال القوة؛ لأن الرجل في مقابل المرأة فتنسب إليه القوة من دونها، أما مع مصطلح «فتى» فدلالته على عنفوان الشباب وتمام القوة، وهذا أمر مشترك للرجل والمرأة، فلا فتوة إلا مع وجود القوة[٦٤]. وعلى المستوى المعنوي والأخلاقي، «فيجوز للرجل أن لا يتطلع إلى درك أقصى الدرجات في كل شيء في حين لا يجوز ذلك للفتى مطلقا؛ فلا يقال له «فتى» حتى لا يبلغ مبلغه أحد في أي شيء، فلا فتوة إلا مع وجود القوة التي لا تضاهى»[٦٥].

وإذا كانت الفتوة تتميز من الرجولة من جهة كمال القوة فيها، فإن هذه الرتبة تزيد رسوخ الأخلاق في نفس الفتى، بمرتبة أكمل من غيرها من الصفات، ويترتب على ذلك أن تكون رتبة القوة الكاملة أقدر من سواها على تحقيق الهوية البشرية، «وبيان ذلك أن التخلق الذي تتحدد به الهوية يُحصِّل من الرسوخ على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال القوة، وبما أن الفتى يتحلى بأكمل قوة، فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أرسخ هوية»[٦٦].

أما امتياز الفتى عن المرء ففي كمال العمل، ويتضح ذلك في جانبين:

الأول: إنّ مساحة العمل عند المرء قاصرة على نفسه فهو في أفعاله الخلقية يرمي إلى فائدة نفسه، وتزكيتها، لا علاقة لها بالآخرين، في حين أن الأصل في الأفعال الخلقية للفتى، فائدة الآخرين، ومنفعتهم[٦٧](*)،وهو ما يعرف ب»أخلاق الإيثار»[٦٨]. والمرجعية الصوفية واضحة هنا عند طه عبد الرحمن.

الثاني: إنّ العمل في الفتوة قرين الإخلاص[٦٩](**)، أو مقرون بالإخلاص، في حين لدى المرء تكون الأعمال يتخللها شيء من الرياء، وينتهي طه عبد الرحمن إلى

النتيجة التي يرمي إليها فيقول: «إنّ رتبة كمال العمل تزود الفتى باتساع في الأخلاق لا يتسنى فيما عداها من رتب العمل، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون رتبة العمل الكامل أقدر من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية واسعة...؛ لأنّ التخلق الذي تتحدد به الهوية يحصل له من الاتساع على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال العمل، وبما أنّ الفتى يتحلى بأكمل عمل فلابد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أوسع هوية»(٧٠).

... الخاتمة ...

خلص البحث إلى عدة نتائج أهمها:

١. إن للمصطلح أهمية متزايدة في عالم الفكر، نظرا للوظائف المتعددة التي يؤديها، ودخوله عنصراً أساسياً في بناء المنظومات الثقافية.

٢. تنتمي المصطلحات إلى فضاءاتها الثقافية التي أنتجتها، وهي تحمل إشارات ودلالات لصالح هذه الثقافات، ولذا هي ليست حيادية تماما كما قد يروج لذلك، ومن ثم فان دخولها إلى فضاء ثقافي آخر -إذا لم نجر عليها عملية المواءمة-، سوف يحمل معها بصمتها الخاصة، الأمر الذي سوف يضر بصورة ظاهرة او خفية بأصالة النسق الثقافي الجديد.

٣. إن خصوصية المصطلح لا تعني عدم الاستفادة من إمكاناته المتعددة ومنها دقة المعنى واختزال الجهد، وإنما لابد من نقله وترجمته وبما يتوافق مع اطر مجالنا التداولي، اللغوية، والعقدية، والمعرفية.

٤. عمل طه عبد الرحمن على استنبات مصطلحات تناسب مجالنا التداولي، حتى يكون لها دور فعال في إحداث نهضة فكرية وعملية، بما تختزنه هذه المصطلحات من صبغة إسلامية من شأنها أن تحفز الهمم للعمل، لكون الثقافة الإسلامية هي ثقافة عمل مقرون بقيم خاصة، ولابد من مراعاة ذلك عند إجراء عملية تقريب للمصطلحات الوافدة، فنكيفها وما يتناسب وهذه القيم.

٥. يؤكد طه عبد الرحمن على الأبعاد القيمية للمصطلح، فليس المصطلح مجرد نحت نظري بمعزل عن القيم، وهذه القيم في جوهرها هي قيم عملية، ولعل أبرز مثال في بحثنا على ذلك مصطلحات: «المروءة»، و «الرجولة»، و «الفتوة».

---

١. ينظر: وغليسي،د.يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم،الجزائر،ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م ص٤٢-٤٤.

٢. كوش، عمر، أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٨-٢٩.

٣. (**) يقسم طه عبد الرحمن اللسانيات على أقسام ثلاثة: **(أ) الداليات**: ويقصد بها الدراسات التي تختص بوصف «الدال» الطبيعي،في نطقه وصوره وعلاقاته،وبهذا تكون الداليات شاملة لأقسام: «الصوتيات»، و«الصرفيات»، و«التركيبيات». **(ب) الدلاليات**: وهي التي تختص بوصف العلاقات التي تجمع بين «الدوال» الطبيعية و «مدلولاتها» سواء عدت تصورات في الذهن أم أعيانا في الخارج. **(ج) التداوليات**: وهي التي تختص بوصف العلاقات التي تجمع بين «الدوال» الطبيعية و «مدلولاتها» من جهة، وبين «الدالين» بها من جهة أخرى، ينظر: أصول الحوار وتجديد علم الكلام،ص٢٨.

٤. ينظر:عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط٢، ٢٠٠٠، ص٢٨.

٥. عبد الرحمن،طه،حوارات من اجل المستقبل،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١، ص٢٩.

٦. المصدر نفسه،ص٧٤.

٧. الجابري،محمد عابد،التراث والحداثة دراسات ومناقشات،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١، ص١٤١.

٨. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص٧٠.

٩. ينظر: عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥، ج٢، ص٦٤.

١٠. يوسف، د.عبد الفتاح احمد،لسانيات الخطاب وانساق الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص٥١.

١١. نظر: إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، الرباط، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص١٢٩.

١٢. ينظر: بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٢٢.

١٣. ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمونطيقيا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٢٩٥-٢٩٦.

١٤. ينظر: وغليسي، د. يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص٥٧.

١٥. إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص١٢٩.

١٦. عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٩٥.

١٧. ينظر: عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ص٥٩.

١٨. ينظر: عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، ج٢، ص٦٤، وقد ذكر المعاني في الهامش.

١٩. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط١، ٢٠٠٦، ص١١.

٢٠. إبراهيم، عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص١٣١.

٢١. فقد خصص لذلك الجزء الأول من كتاب، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة.

٢٢. ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٧، ص٢٤٤.

٢٣. يقول الزواوي بغوره في تمرير الفكر الغربي تحت عنوان الكونية الفلسفية: «انطلاقا من العلاقة التي ينسجها [الفكر العربي] مع الفكر الغربي في احدث صوره، وذلك [على] وفق قاعدة أساسية مفادها ان الفكر البشري واحد، وان العقل الإنساني واحد، وان الفلسفة هي الأجدر والأنسب في سلم العلوم والمعارف، لإقرار هذه القاعدة» ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧، ص٦.

٢٤. ينظر: هاني، إدريس، خرائط إيديولوجية ممزقة، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٢٦.

٢٥. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٥٣-٥٤. وأيضا ينظر للباحث نفسه، الفلسفة بين الكونية والقومية والانسان العربي بين الجهاد والاجتهاد، ضمن أعمال مؤتمر الفلسفة والانسان العربي في القرن العشرين، المعقود في بيت الحكمة في بغداد، ٢٠٠١، ص٢٢وما بعدها.

٢٦. عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة،ج١، ص١٦٨، وعن علاقة اللسانيات بمنطق اللغة الطبيعي، ينظر: لايكوف،جورج، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي، ترجمة، عبد القادر قنيني، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٨.

٢٧. ينظر: المصدر نفسه،ص١٦٥- ١٦٦.

٢٨. هاني، إدريس، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص٣٢٦.

٢٩. ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٧٣.

٣٠. (*)يرى مرتضى مطهري ان الفلاسفة المسلمين كانت لهم إضافات كبيرة على الفكر الفلسفي اليوناني، فبعض المسائل تم إكمالها، وبعضها تم تغيير محتواها، وبعضها تم استحداثها. ينظر: مطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة، عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ت)، ص٤٦-٥١.

٣١. ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٧٥.

٣٢. ينظر: عبد الرحمن، طه، المصدر نفسه، ص٢٧٦.

٣٣. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٦.

٣٤. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٦.

٣٥. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٧.

٣٦. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٧.

٣٧. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٧.

٣٨. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٨.

٣٩. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٨.

٤٠. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٨.

٤١. ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٠.

٤٢. ينظر: إبراهيم، د.عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص١٧٦.

٤٣. ينظر:عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٣٩١.

٤٤. ينظر: المصدر نفسه، ص٣٩١.

٤٥. ينظر: المصدر نفسه، ص٣٩٢.

٤٦. ينظر: المصدر نفسه، ص٣٩٥-٣٩٨.

٤٧. عن هذا التداخل ينظر: النشار، د.مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء،القاهرة ٢٠٠٠م، ج٢، ص٢٦٣؛ وأيضا، إمام:د.إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم،المجلس الأعلى للثقافة،مصر،٢٠٠١م، ص١٦٠وما بعدها.

٤٨. ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٠١.
٤٩. ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠١-٤٠٢.
٥٠. ينظر: فخري: د.ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية،دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١، ص٩٨. وأيضا عن علاقة الأخلاق بالسياسة عند أفلاطون ينظر: رشوان،د.محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨،ص٧٠، واما عن إرجاع السياسة الى الأخلاق عند أفلاطون، ينظر رسالة الماجستير للطالبة ساهرة حسين فيصل، الأخلاق عند أفلاطون، وقد تقدمت بها الى مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، باشراف، أ.د. ناجي التكريتي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص٥٥ وما بعدها.
٥١. ينظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٠٢.
٥٢. (*) لذلك يعرف أرسطو الإنسان بانه (حيوان عاقل) وترجم ذلك العرب بقولهم: «الإنسان حيوان ناطق» تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٠٨.
٥٣. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٠٨.
٥٤. ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٨.
٥٥. ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٨.
٥٦. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ص١٧٤، و الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص٣٠٣.
٥٧. (*) يرى محمد عابد الجابري، أن قيمتي(الفتوة)، (المروءة) من القيم الأصيلة في الموروث العربي الخالص، فهما معا يتضمنان معنى (الكرم) الذي هو قيمة عليا في الموروث العربي الخالص. ينظر: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١، ٢٠٠١ص٥١٤ وما بعدها. ويذكر أن كتاب الجابري مبني على تقسيم الموروث الأخلاقي إلى الموروث الفارسي، واليوناني، والصوفي، والعربي الخالص.
٥٨. عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص١٤٩.
٥٩. ينظر: المصدر نفسه،ص١٤٩.
٦٠. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٧٦-١٧٧.
٦١. (*) لعل مما يدل على ذلك أن الإنسان في القرآن كثيرا ما يقرن بالذم مثلا قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (يونس١٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ**﴾ (هود ٩)، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾ (إبراهيم ٣٤).

٦٢. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٧٨.
٦٣. المصدر نفسه، ص١٧٨.
٦٤. ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٩.
٦٥. المصدر نفسه، ص١٧٩.
٦٦. المصدر نفسه، ص١٨١.
٦٧. (*) يقول الشيبي: «وكان الفتيان... جبهة من الأتقياء المؤثرين الذين يتعلقون بالمثل الأعلى، ويضحون بمطالبهم المادية ومصالحهم الشخصية للتخفيف من الويلات التي يعاني منها قومهم» الشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص١٣٠.
٦٨. ينظر: عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٨١.
٦٩. (**) من أشكال الفتوة الملامتية وهم الذين يجهدون في جعل أعمالهم بعيدة عن الرياء يقول الشيبي: «وكانت الملامتية في حقيقتها تعني شكلا من الإيثار يتجه اتجاها خالصا إلى المثل الأعلى... ومن هنا كان الملامتي يتظاهر بالسكر من دون أن يشرب ويتظاهر بالفسق من دون أن يفسق أو يتظاهر بالشر وهو في حقيقته على اتصال دائم بالخير والحق». الشيبي، صفحات مكثفة، ص١٣٠. وللمزيد من التفاصيل عن الفتوة ينظر: محمد، د.عبد العزيز، الفتوة في المنهج الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، ص١٥١-١٨٩.
٧٠. عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١٨٣.

المصادر والمراجع

١. وغليسي، د.يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، الجزائر،ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢. كوش، عمر، اقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢.

٣. عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.

٤. عبد الرحمن، طه، حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١م.

٥. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.

٦. عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

٧. عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م.

٨. يوسف، د.عبد الفتاح احمد، لسانيات الخطاب وانساق الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٩. إبراهيم،عبد الله، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم،الرباط،ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

١٠. بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١١. بارة، عبد الغني، الهرمونطيقيا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٢. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦.

١٣. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٧م.

١٤. بغوره، الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.

١٥. هاني، إدريس، خرائط إيديولوجية ممزقة، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٦. لايكوف، جورج، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي، ترجمة، عبد القادر قنيني، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٨م.

١٧. مطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة، عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ت).
١٨. النشار، د.مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء، القاهرة،٢٠٠٠م.
١٩. إمام: د.إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠١م.
٢٠. فخري: د.ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
٢١. رشوان، د.محمد مهران، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨م.
٢٢. ساهرة حسين فيصل، الأخلاق عند أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٢٣. الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط١، ٢٠٠١م.
٢٤. الشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.
٢٥. محمد، د.عبد العزيز، الفتوة في المنهج الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٩٨م.