

أزمة الإبداع في الفكر الفلسفي العربي المعاصر
من منظور ناصيف نصار وطه عبد الرحمان

The Crisis of Creativity in Contemporary Arab Philosophical Thought

From the perspective of Nassif Nassar and Taha Abdel Rahman

نعيمة بن خدة * 1

1 كلية العلوم الانسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف (الجزائر)،
n.benkhedda@univ_chlef.dz

تاريخ النشر: 2022/12/20

تاريخ القبول: 2022../06/22

تاريخ الإرسال: 2022./01./20

ملخص: طرحت مسألة الإبداع الفلسفي نفسها بشدة في ساحة الثقافة العربية المعاصرة ، كتفسير للوضع المتردي للفكر العربي لتتحول إلى أزمة حقيقية تعرق سير هذا الفكر، وسبب هذه الأزمة هو بقاء الفكر الفلسفي حبيسا لبعده الأكاديمي، عاجزا عن مسايرة الواقع وإيجاد حلول للمشاكل التي يتخبط فيها الوطن العربي، وتعرضه مجموعة من العوائق التي تمنعه من ممارسة دوره في التقدم الفكري والحضاري و تحقيق الفعالية. وقد حاول الكثير من المفكرين العرب المعاصرين تشخيص هذه الأزمة والوقوف على موانع الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر ومختلف التحديات التي تواجه الخطاب الفلسفي، والعوائق الاستمولوجية التي تحول دون بروز فعاليته في تحقيق التنمية والبحث عن الحلول الممكنة لتجاوز تلك التحديات . ومن بين هؤلاء المفكرين حاولنا التركيز على كل من ناصيف نصار وطه عبد الرحمان ، اللذان كانت لهما رؤية عميقة ومميزة في مقاربتهم للمسألة .
الكلمات المفتاحية: الفلسفة ، الأزمة ، الفكر العربي، التحديات، التقدم ، الإبداع، الاستقلال الفلسفي .

Abstract:

The issue of philosophical creativity has raised itself forcefully in the arena of contemporary Arab culture, as an explanation for the deteriorating situation of Arab thought, to turn into a real crisis that obstructs the progress of this thought. It faces a number of obstacles that prevent it from exercising its role in intellectual and civilized progress and achieving effectiveness. Many contemporary Arab thinkers have tried to diagnose this crisis and identify the obstacles to philosophical creativity in contemporary Arab thought and the various challenges facing the philosophical discourse and the epistemological obstacles that prevent the emergence of its effectiveness in achieving development and searching for possible solutions to overcome those challenges. Among these thinkers, we tried to focus on Nassif Nassar and Taha Abd al-Rahman, who had a deep and distinctive vision in their approach to the issue.

Keywords : philosophy , crisis, Arab thought, progress, creativity

توطئة (مقدمة):

تعيش المجتمعات العربية اليوم حالة من القلق الوجودي وأزمة روحية كبيرة، جراء ما تعانیه من ركود وتخلف عن الركب الحضاري ، وبالرغم من كثرة البحوث والمشاريع النهضوية - والتي بدأت منذ قرابة قرنين - إلا أن الوضع لا يزال على حاله، والنهضة لم تتحقق فعليا، فأغلب تلك المشاريع فشلت، وسبب فشلها هو أنها كانت تنقصر إلى قاعدة

فكرية فلسفية واضحة. فكما هو معلوم أن أي تقدم حضاري وعلمي ناجح يقابله نهوض فكري وفلسفي مبدع، وإن حضارة أية أمة تقاس - كما يقول ديكارت - بقدرة ناسها على التفكير.

وهنا يمكن القول أن الأزمة التي يعيشها الفكر العربي المعاصر هي أزمة إبداع فلسفي بالدرجة الأولى، فالواقع يثبت أن الفلسفة في البلدان العربية تعيش أزمة حقيقية، فهي لا تزال حبيسة بعدها الأكاديمي غير قادرة على الانتقال من مرحلة الدرس الفلسفي إلى مرحلة التفكير وعاجزة عن مسايرة الواقع وإبداع حلول جديدة للمشاكل التي يتخبط فيها المواطن العربي، وكل الدراسات التي حاولت إيجاد حل لهذه المشكلة اكتفت بالدعوة إلى التفكير دون تحقيقه فعليا، وأغلب الاجتهادات لم تقتصر سوى على ترجمات لنصوص فلسفية غربية دون أية إبداعات ملحوظة وحتى وإن وجد مشروع فلسفي تنويري يسعى إلى التغيير، فإنه يبقى غير فعال مادام أنه باق في شكله النظري لا يمكن تحقيقه فعليا لأسباب عدة تعيق ذلك.

وبالتالي فإن تشخيص أزمة غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، سيفضي بنا إلى جملة من العوائق والحواجز التي تحول دون تقدم الفكر الفلسفي وتمنعه من ممارسة دوره في التقدم الفكري والحضاري وتحقيق الفعالية.

وقد حاول الكثير من المفكرين العرب المعاصرين البحث في تلك المعوقات وإيجاد الحلول الضرورية لتجاوزها والتأسيس لفلسفة عربية معاصرة ومن بين هؤلاء ناصيف نصار وطه عبد الرحمان.

الاشكالية: ماهي أسباب غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر من منظور كل من ناصيف نصار وطه عبد الرحمان؟ وكيف يمكن الخروج من هذه الأزمة والتأسيس لفلسفة عربية معاصرة؟

أهمية الدراسة: إن غياب الفلسفة أو تهميش دورها في التنمية من شأنه أن يزيد من حدة الأزمة التي يعانيها الوطن العربي على جميع المستويات لذلك فإننا نسعى من خلال هذه الدراسة إلى التطرق إلى مقارنة كل من المفكرين ناصيف نصار وطه عبد الرحمان لهذه الأزمة، وكيفية قراءة وتحليل كل منهما للتحديات التي تواجه الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والعوائق الاستعمارية التي تحول دون بروز فعاليته في تحقيق التنمية والحلول التي اقترحتها لتجاوز تلك التحديات وتأسيس فلسفة عربية.

الدراسات السابقة من الدراسات التي انجزت حول مقارنة ناصيف نصار لأزمة الإبداع الفلسفي: كتاب: أنطوان سيف وآخرون، ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، وهو كتاب جماعي يعالج في بعض فصوله مسألة الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، وكتاب: أحمد عبد الحميد عطية وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي، باب الحرية، قراءات في فكر ناصيف نصار، الكتاب الثقافي، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ومن بين الدراسات السابقة حول مسألة الإبداع في الفكر الفلسفي العربي عند طه عبد الرحمان كتاب: الشبه محمد، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمان، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2011، وكتاب بن عدي يوسف، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال دبطه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

1. الأزمة ، الإبداع: المفهوم وسياقات الدلالة.

1.1 مفهوم الأزمة:

- لغة:

في اللغة العربية:

الأزمة لغةً: تعني الشدة والقحط، والأزمة هو المضيق، وتأزم الشيء أي اشتد وضاق. وهي لغة من أزم، ويقال: أزمتم عليهم السنة، أي اشتد قحطه ويطلق على كل طريق بين جبلين مأزم (الرازي، 1967، صفحة 15). وورد في لسان العرب: الشدة يقال أزم عليهم العام أو الدهر أي اشتد قحطه وقل خيرته (ابن المنصور، 2013، صفحة 295).

فالأزمة في المعاجم العربية عموماً تشير إلى القحط والشدة والضيق.

في اللغات الأجنبية:

مصطلح الأزمة (Crises) مشتق من الكلمة اليونانية (Krisis) والتي تعني لحظة القرار، كما تشير إلى معنى التغيير المفاجئ وفي الغالب نحو الأسوأ.

كما ورد هذا المصطلح باللغة الصينية في شكل كلمتين ويجي wei-ji وهي كلمة مكونة من مقطعين هما خطر danger وفرصة opportunity ، أي أن الأزمة تنطوي على خطر يجب اجتنبه وكما أنها تنطوي على فرصة يجب اغتنامها (الشعلان ، 2002 ، صفحة 17)

وتعرف الأزمة في قاموس Webster بأنها فترة حرجية وغير مستقرة أو خلل في الوظائف، أو موقف يمثل نقطة تحول نحو الأسوأ أو الأفضل في مرض خطير، أو تغيير جذري في حياة الإنسان، وفي أوضاع غير مستقرة (Webster, 1999, p. 495).

وحسب قاموس Random "ظرف انتقالي يتميز بعدم التوازن ويمثل نقطة تحول تحدد في ضوءها أحداث المستقبل التي تؤدي إلى تغيير كبير" (Random, 1969, p. 491).

وفي قاموس أوكسفورد نجد أن الأزمة هي نقطة تحول، أو لحظة حاسمة في مجرى حياة الإنسان تتسم بالصعوبة والخطر والقلق من المستقبل كالأزمة المالية أو السياسية (Englishdictionary, 2005).

وعموماً معنى كلمة الأزمة في معاجم اللغة الإنجليزية هي نقطة تحول في مرض أو عدم استقرار ، تغير جذري في تطور حياة الإنسان ، وفي معاجم اللغة الفرنسية تأخذ عدة معان أهمها : التوتر والنزاع السياسي، الضائقة المالية ، الفقر، الفاقة.

1-2 - التعريف الاصطلاحي:

لا يوجد تعريف محدد لمصطلح الأزمة نظراً لشموليته واتساع استعماله، واختلاف السياق الموظف به من قبل الباحثين. ومن بين التعريفات نذكر:

- الأزمة هي ظرف انتقالي يتسم بعدم التوازن ويمثل نقطة تحول في حياة الفرد أو الجماعة أو المنظمة أو المجتمع، وغالباً ما ينتج عنه تغيير كبير يؤدي إلى نتائج سلبية، فتصبح الأولوية المطلقة في ضرورة التعامل معه واتخاذ قرار لحسمه. (جاد الله ، 2008 ، صفحة 9 - 10).

أو هي عبارة عن تحول فجائي عن السلوك المعتاد، وتعني تداعي سلسلة من التفاعلات يترتب عليها نشوء موقف فجائي ينطوي على تهديد مباشر للقيم أو المصالح الجوهرية مما يستلزم معه ضرورة اتخاذ قرارات سريعة في وقت ضيق وفي ظروف عدم التأكد (السيد ، 2000 ، صفحة 26).

ويعرفها علماء الاجتماع بأنها وقف الأحداث المنظمة والمتوقعة واضطراب العادات مما يستلزم التغيير السريع لإعادة التوازن، ولتكوين عادات جديدة أكثر ملاءمة. (صخري ، 2019).

وفي مجال علم الاقتصاد تعرف الأزمة بأنها انقطاع في مسار النمو الاقتصادي حتى انخفاض الإنتاج أو عندما يكون النمو الفعلي أقل من النمو الاحتمالي. (صخري ، 2019)

أما في مجال السياسة: تعد الأزمة بمثابة خلل يؤثر تأثيراً مادياً على النظام كله، كما أنه يهدد الافتراضات الرئيسية التي يقوم عليها هذا النظام، وتتسم الأزمة غالباً بعناصر المفاجأة وضيق الوقت ونقص في المعلومات بالإضافة إلى عوامل التهديد المادي والبشري (السيد ، 2000 ، صفحة 26).

وفي مجال علم النفس : الأزمة هي مرحلة تؤدي إلى حدوث مشكلة في الحالة النفسية للشخص تقلل من أساليبه وقدراته للتأقلم مع الوضع الجديد، وتحد من قدرته على تحقيق أهدافه وتحدث مشكلة في التوازن النفسي للشخص، ومن الآثار النفسية للأزمة قلق، توتر، ارتباك وصدمة. (عارف ، 2020)

ويعرف الجابري الأزمة بأنها حالة من التوقف والتدهور تصيب كائنات ما، مادياً كان أو فكرياً (الجابري ، 1999 ، صفحة 54).

2.1. تعريف الإبداع:

1.2.1 - التعريف اللغوي:

- في اللغة العربية

ورد في المعجم الوسيط أن الإبداع : هو إيجاد الشيء من العدم وهو أخص من الخلق، وهو كلمة مشتقة من الفعل الثلاثي " بدع" ف بدعه أي أنشأه على غير مثال سابق فهو بديع (مجمع اللغة العربية ، 2004 ، صفحة 43) ونفس المعنى نجده في المعجم الفلسفي لمراد وهبة حيث يعرف الإبداع بأنه إحداث شيء على غير مثال سابق (وهبة ، 2007 ، صفحة 9).

ويعرفه طه عبد الرحمان : إخراج الشيء إلى حيز الوجود. أي إحداث الوجود (طه ، 2006 ، صفحة 113). إذن فكلمة إبداع في اللغة العربية تقابلها مجموعة من المفردات كالخلق، الاختراع، الإنشاء.

- في اللغات الأجنبية:

تقابل كلمة إبداع في اللغة الفرنسية كلمة création والتي تعني الإنشاء وفي اللغة الانجليزية creation .

1.2.2 - التعريف الاصطلاحي:

يتميز مصطلح الإبداع بالشمولية، لذلك لا يمكن الإحاطة به، فهو لا يخص حقلاً معرفياً بعينه بل يرتبط بجميع الحقول المعرفية العلمية والأدبية والفنية والإنسانية... فهناك الإبداع العلمي، والإبداع الأدبي، والفني، والإبداع الفلسفي... الخ، ومن هنا تختلف دلالاته باختلاف الحقل المعرفي الموظف له .

لكن ما هو متفق عليه هو أن الإبداع عملية إنشاء لأشياء أو لأفكار جديدة خارجة عن المؤلف، تتم عن طريق تجاوز الطرق التقليدية في التفكير وتطوير أساليب أو أشياء جديدة، ومبتكرة والاستفادة من المعارف والمعلومات التي تكونت من التجارب المختلفة.

ويمكن تعريفه أيضاً بأنه القدرة على الإتيان بأمر جديد في أي مجال من مجالات العلوم أو الفنون أو الحياة بصفة عامة، كما يمكن وصف طرق التعامل مع الأمور المألوفة بطرق غير مألوفة على أنها إبداع، ويدخل في نطاق ذلك دمج الأفكار والطرق القديمة بعد تمريرها على المخيلة للخروج بنتيجة جديدة، ويكون الإبداع في الغالب فردياً، وهو المرتبط بالفنون أو الابتكارات العلمية، إلا أنه يمكن إخراج عمل إبداعي بواسطة المشاركة الجماعية لعدة أشخاص (مصادر، 2019).

1.2.3 - مفهوم الإبداع في الفكر العربي المعاصر:

في تعريفه للإبداع ميز الجابري بين تعريفين، أحدهما يرتبط بالحقل الديني والميتافيزيقي أو فلسفة الأديان: حيث يعرف بأنه الخلق من عدم أي إختراع شيء لا على مثال سابق. وهذا النوع خاص بالإله لا يقال إلا عنه. أما في الحقول المعرفية الأخرى كالفن والفلسفة والعلم فيعرف الإبداع بأنه إنشاء جديد إنطلاقاً من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، وهذا التعامل قد يكون في صورة إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون في شكل نفي أو تجاوز، أو هو نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة لا بقصد حلها حلاً نهائياً بل من أجل إعادة طرحها طرحة جديدة يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة (الجابري، 1999، صفحة 53).

فالإبداع بالنسبة للجابري هو بمثابة تأسيس أو تدشين قراءة جديدة لموضوعات قديمة، بهدف إعادة قراءتها من جديد بطريقة مغايرة للقراءات القديمة حولها، بحيث تستجيب هذه القراءات الجديدة لمتطلبات العصر .

وقد ربط الجابري الإبداع بمسألتين هامتين لا يتحقق من دونهما، وهما الجودة والأصالة، فالجدة في الفكر النظري كالفلسفة والفن تحمل نفس دلالة الإكتشاف في العلم. أما الأصالة فيقصد بها قابلية تعبير ذلك الإكتشاف عن واقع معطى ذهنياً كان أو تجريبياً تعبيراً مطابقاً (الجابري، 1999، صفحة 53) .

أما طه عبد الرحمان فيرى أن مصطلح الإبداع يفيد عدة معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولاً في علم الكلام «إحداث الشيء على غير مثال سابق»، في مقابل «الاحتذاء»، فيكون مرادفاً لمفهوم «الإبتكار»، ويعني ثانياً في مجال الفلسفة العربية «إحداث الشيء من لاشيء» في مقابل «الإقتباس» فيكون مرادفاً لمفهوم «الإختراع» ويكون ثالثاً في مجال الأدب «إحداث عمل فني» في مقابل «الإنحلال» فيكون مرادفاً لمفهوم «الإنشاء» (طه، 2006، صفحة 113 - 114).

ويرى طه عبد الرحمان أن المدلولات الاصطلاحية الثلاثة للإبداع: الإبتكار، الإختراع والإنشاء - وإن اختلفت فيما بينها باختلاف مجالاتها الثقافية فإنها يمكن أن تتكامل فيما بينها وتنزل مراتب بعضها فوق بعض، فأدنى درجات الإبداع هي الإبتكار، إذ هو إبداع للصورة، يليه الإختراع الذي هو إبداع للمادة، ومعلوم أن إبداع المادة أقوى من إبداع الصورة، لأنه إحداث من لاشيء، بينما الثاني هو إحداث من شيء، ثم الإنشاء الذي هو إبداع للصورة أو للمادة مع صنعة، ومن المعلوم أن إبداع المادة مع صنعة أقوى من إبداع الصورة مع صنعة (طه، 2006، صفحة 114)، وقد استخدم الأخير هذه المصطلحات الثلاث بمثابة مداخل للبحث في مشكلة الإبداع في الفكر العربي.

1.3 - مفهوم أزمة الإبداع: هي حالة من التوقف والتدهور على صعيد الجودة والأصالة، أي حالة من التكرار والإجترار الرديئين (الجابري، 1999، صفحة 53).

2. وضعية الفكر الفلسفي في الوطن العربي:

إن المتأمل للفكر العربي المعاصر سيلاحظ أن هناك غياباً شبه كلي لفلسفة التنظير، بمعنى أن هذا الفكر غير قادر على تأسيس نظريات ومدارس فلسفية أو حتى مواقف فلسفية أصيلة، وقد أرجع المفكرون العرب المعاصرون كالجابري وأركون وناصيف نصار وحسن حنفي... وغيرهم سبب ذلك إلى غياب الإبداع في الفكر الفلسفي العربي، فكل ما هو موجود من نصوص أو خطابات لا يدعو عن كونه إما إجتراراً للثرات أو تقليداً للفكر الغربي ونظرياته ومناهجه، فهذا الفكر حسب الجابري " مازال إلى اليوم سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة لا يتقدم إلا ليعود

القهقري لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كل قضية، إما إحالتها على «المستقبل» وإما إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في «أزمة» والإنحياز في «عنق الزجاجة» (الجابري، 1999، صفحة 55)، وهو لا يزال غير قادر على بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها منذ زمن، ولا تأسيس إيديولوجية نظرية يركز عليها على صعيد الحلم ولا بناء نظرية ثورية يسترشد بها على صعيد الممارسة والتغيير. وبالتالي فلا نستطيع القول أن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة، فمنذ قرابة القرنين بدأت حركة الترجمة منذ عودة الطهطاوي وإنشاء ديوان الحكمة الثاني، إلا أننا كما يشير حسن حنفي: "مازلنا نترجم، ونشكو من قلة الترجمات، وإن مشرونا القومي المتمثل حتى الآن في خطط دور النشر وبرامج وزارات الثقافة يتلخص في معظمه في مزيد من الترجمات. وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها إبداعات وكأن الترجمة غاية لا وسيلة، وكأن التحصيل هدف في ذاته. إننا ننتج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمفاهيم الآخرين اعتماداً على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحات على نصوص كما نفعل على المتون القديمة." (حنفي و آخرون، 1987، صفحة 14).

الواقع أن الفكر الفلسفي العربي المعاصر أصبح خارج مجال المعرفة الإنسانية، فاقداً للفعالية اللازمة، لأنه لا يفكر في ما يطرح أمامه من مفاهيم حديثة أو يحاول استيعابها بالشكل المطلوب حتى يستثمرها لتأسيس مفاهيم جديدة تتلام وبيئته الفكرية، ولا هو قادر على إبداع مفاهيم خاصة به كتلك التي أبدعها الفكر الغربي الحديث والمعاصر نتيجة ما قام بها من ثورات فكرية وسياسية ودينية... بل دوره ينحصر في نقل المفاهيم من مجالها التداولي وبيئتها الثقافية التي نشأت فيها إلى بيئته الغربية عنها كلياً محاولاً تبينتها، دون محاولة جادة لقراءتها وفق شروط تأسيسها التاريخية والسياسية والفكرية والاجتماعية والحضارية، الأمر الذي يؤدي إلى توظيفها بصورة خاطئة ومغلوطه.

3 - معوقات الإبداع الفلسفي في الفكر العربي :

إن الوضعية التي آلت إليها الفلسفة العربية اليوم يحيلنا إلى الحديث عن مسألة "الإبداع الفلسفي ومعوقاته" والتي أصبحت بمثابة هاجس يشغل بال الكثير من الباحثين والمفكرين العرب المشتغلين بحقل الفلسفة، الأمر الذي دفع بمعظمهم إلى الوقوف على أبرز هذه العوائق وتشخيصها قصد تجاوزها وإيجاد الآليات المناسبة لتحقيق العملية الإبداعية في الفكر الفلسفي المعاصر، وسنأخذ نموذجين: الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان لما لهما من رؤية مميزة حول هذه المسألة.

3-1 - تشخيص ناصيف نصار لأزمة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر :

يعتبر ناصيف نصار من الفلاسفة العرب المعاصرين الذين اهتموا بمسألة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، فقد حاول من خلال كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" تشخيص أسباب غياب العملية الإبداعية في الفلسفة العربية المعاصرة، وإقتراح الحلول اللازمة لتجاوز معيقاتها ومن ثم التأسيس المنهجي لفلسفة عربية مستقلة ومبدعة.

3.1.1 - غياب فعل التفلسف والحضور الطاغي لتاريخ الفلسفة عائق للعملية الإبداعية :

لعل من بين أسباب أزمة الإبداع التي يعانيها الفكر الفلسفي العربي المعاصر هو غياب فعل التفلسف، وهيمنة التأريخ للفلسفة على الإنتاج العربي المعاصر، فكل الدراسات والأبحاث وحتى المقررات الدراسية هي تأريخ للفلسفة فقط.

وهذه الهيمنة - حسب ناصيف نصار - قد مارست دورها بقوة على البعض من الفلاسفة العرب المعاصرين، الذين اعتبروا أن ممارسة القول الفلسفي تقتضي التبعية لتاريخ الفلسفة، فذهب البعض منهم إلى الدعوة إلى إحياء النظريات الفلسفية القديمة واستهام بعض المواقف التي تساهم في معالجة المشكلات الحضارية العربية الراهنة، واعتبر البعض الآخر من المذاهب والنظريات الفلسفية الغربية الحديثة الحل الأمثل للمشكلات التي تعانيها المجتمعات العربية، مادامت هذه النظريات والأفكار ذاتها كانت سبباً في تحقيق الحضارة الغربية لنهضتها وتفوقها.

ومن بين ممثلي الاتجاه الأول، المفكر يوسف كرم، الذي يدعو في أبحاثه إلى إحياء الأفلاطونية والأرسطية والرشدية، والاستفادة منها في حل مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان، لكن في نظر ناصيف نصار أن هذه الفلسفات تنطوي على نظرة عقلية يقينية في الوجود، وليست في حد ذاتها خاضعة أو معاضة للإيمان، ومن جهة أخرى فإحياء هذه الفلسفات هو بمثابة استمرار لحضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن (نصار، 1975) وهذا الموقف الإحيائي هو مجرد تقليد واجترار للنظريات الفلسفية القديمة ولا يقود إلى الإبداع والتفلسف.

أما الاتجاه الثاني، والذي ينخذ من الفلسفة الغربية المعاصرة ومناهجها وتياراتها الأساس في الدراسات والبحوث الفلسفية، فمن بين ممثليه زكي نجيب محمود الذي اعتبر أن أفكار الوضعية المنطقية جديرة بأن تساعد العرب على الاندماج في الحضارة الغربية التي يفترض أن تكون النهضة العربية امتداداً لها. (نصار، 1975، صفحة 23)،

باعتبار أن الوضعية المنطقية كفلسفة تقوم على التحليل المنطقي للعلم وقضاياها، وهي فلسفة العصر الواجب على العرب اتباعها لمجاراة الغرب في انجازاته العلمية والحضارية، لكن حماسه هذا جعله يبتعد عن الواقع ويأمل في تحقيق ما لا يمكن تحقيقه نظرا لغياب أسباب تحقيقه، وهو محاكاة الغرب من دون شروط واقعية ومقدمات ضرورية تضمن ذلك.

وبالنسبة لناصر، كل من الفريقين أهل إقتباس لا إبداع، وهذا ما يؤكد قول زكي نجيب محمود نفسه: "والحق أننا نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها الموضوعات والمذاهب عرضا هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين المبتكر لقضايانا الفكرية، تكوينا يجيء كاشفا عما هو مضمّر في نفوسنا من مبادئ، ومثل، ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية" (محمود، 1993، صفحة 273 - 274).

ورغم اختلاف الفريقين في المواقف إلا أنهما - حسب ناصيف نصار - يشتركان في مسألة هامة، وهي عدم تمييزهم بين مهمة مؤرخ الفلسفة ومهمة الفيلسوف، فهم يعتبرون التاريخ للفلسفة بمثابة تحقيق لفعل التفلسف مادام أنه ينطلق من موقف فلسفي، لكن في الواقع هناك فرق كبير بين الأمرين، فالتاريخ للفلسفة - حسب ناصيف نصار - لا يعني التماهي مع فلسفة ما من هذا التاريخ لأن الأمر يتعلق بتاريخ الفلسفة وليس بتاريخ العلم. فإذا كان التاريخ للعلم يقوم على التراكمية، بحيث ينطلق العالم من النتائج والنظريات التي توصل إليه العلم في اللحظة الراهنة فإن تاريخ الفلسفة لا يقوم على التراكمية، فالفيلسوف ليس مضطرا لأن ينطلق من آخر النظريات الفلسفية أو من مذهب فلسفي ما في هذا التاريخ، فتاريخ الفلسفة ليس تاريخ مذاهب فقط، وإنما هو أيضا تاريخ مواقف أصحاب هذه المذاهب من قضايا وأسئلة عصرهم (ناصر، 1975، صفحة 18)، ومن جهة أخرى عدم احترامهم للخصوصية الحضارية للنهضة العربية، فهذه النهضة لا تكمن في بعث حضارة القرون الوسطى التي لا تقدم لنا شيئا كبيرا، لأن الكثير من الأفكار التي يحتويها هذا التراث تصطدم مع بدهة العقل وحقائق العلم الثابتة، كما أن هذا الأمر لا يمكن أن يقدم حولا لمشاكلنا الراهنة، فماذا سيفيدنا إحياء نظرية الفيض والعقول المفارقة... وغيرها من النظريات التي بحث فيها الفلاسفة المسلمون كالفرابي وابن سينا.. وغيرهم أو الأفكار الصوفية اللاعقلانية، في حل مشاكلنا وهمونا؟

إن هموم الفيلسوف العربي الحالية ترتبط بمسائل واقعية يتخبط فيها، كالتخلف والفقر ومشاكل التجزئة والحرية والعدالة... الخ، ولا امتداد للحضارة الغربية المتفوقة، والإنشغال بدراسة ومذاهبها وتياراتها واتجاهاتها، لأن تلك المذاهب والاتجاهات هي وليدة بيئتها وظروفها التاريخية والإيديولوجية والاجتماعية، وإن تبني المفكر العربي لهذه المذاهب والنظريات والأفكار الفلسفية بعزلها عن ظروفها التاريخية وأسباب ظهورها هو بمثابة حصول على النتائج دون مقدمات وجني ثمار دون جذور، كما أن نمو الأفكار والمفاهيم الفلسفية في تاريخ الفلسفة يجسده التاريخ العام بصراعاته المختلفة والثورات الثورات (العلمية، الدينية، السياسية، الفكرية) المرافقة لها. فالأجدر بنا قبل ذلك أن نتساءل: هل مرت المجتمعات العربية بنفس ظروف أوروبا؟ وهل شهدت نفس الثورات التي كان نتاجها تلك المذاهب والأفكار؟ أم أنه مجرد اتباع أعمى ليس له مصوغاته وهو لاشك أكبر عائق للإبداع.

إن تحقيق النهضة - حسب نايف نصار - يمكن أساسا في "دخول العالم العربي في مرحلة تاريخية حضارية جديدة يتميز جوهرها بالتفاعل الجدلي المعقد الذي يجري فيها بين عالم الحضارة العربية الإسلامية وعالم الحضارة الغربية العقلانية والذي يكسبها طابعا نوعيا خاصا في تاريخ العالم للحضارة الإنسانية" (ناصر، 1975، صفحة 20). وطريق الخروج من الموقف الاتباعي التقليدي في نظر ترم بنقد التصور الحضاري الذي يمكن من التزام الفلاسفة في العالم العربي المعاصر بهذا أو ذاك من المذاهب" (ناصر، 1975، صفحة 26)، بمعنى التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة والوقوف منه موقف الاستقلال، لا التبعية، فالاستقلال الفلسفي في نظره هو الشرط الأساسي للمشاركة الإبداعية في الفلسفة. ولا يقصد بذلك رفض تاريخ الفلسفة بل رفض للتبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكونت تبعا.

3. 1. 2 - الاستقلال الفلسفي كمقدمة للخروج من أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر:

إن الفلسفة المحقق استقلالها هي في نظر ناصيف نصار هي القاعدة التي سترتكز عليها النهضة العربية المنشودة، لماذا الفلسفة بالذات؟ يجب الأخير: "لأنها الفكر العقلي في أرقى مراتبه وأعرق إدراكاته وأوسع تصوراتها" (ناصر، 1975، صفحة 326) وفالنهضة الحضارية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها "لا تكون متينة البنين إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي، ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال إذا أرادت وعرفت الطريق" (ناصر، 1975، صفحة 13)، إذن فالاستقلال الفلسفي يرتبط بأمرين هما الإرادة والمعرفة، أي إرادة الاستقلال ومعرفة الطريق إليه، والبحث في شروط تحقيق الاستقلال - عنده - تقتضي البحث في مسألتين: مشكلة العلاقة بتاريخ

الفلسفة ومشكلة العلاقة بين الفلسفة والإيديولوجيا باعتبارهما عقبتان تقفان في وجه هذا الإستقلال. وبالأحرى المهمة التي يفترض أن يقوم بها هذا الفيلسوف المستقل، هل هي مهمة مؤرخ الفلسفة أم مهمة الفيلسوف أو الإيديولوجي؟

- علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا:

يعرف ناصيف نصار الإيديولوجيا بأنها "نظام من أفكار إجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الإجتماعية في مرحلة تاريخية معينة" (نصار ، 1975 ، صفحة 52). أي أنها ترتبط أصلاً بوجود ومصلحة جماعة معينة، وتشكل أساسا لتحديد وتبرير فاعلية هذه الجماعة في مرحلة تاريخية معينة، فالإيديولوجيا حسب هذا التعريف هي في جوهرها نظرة جماعة معينة إلى نفسها ماضيا وحاضرا ومستقبلا، نظرة عملية، نضالية، سجالية، إنتفاعية، بالتالي فهو ينظر إليها من حيث نتائجها وقيمتها المنهجية، وغايتها النفعية ففي كل فكر إيديولوجي تتقدم إستعمالية الأفكار على حقيقتها.

وهو يميز بين الفلسفة والإيديولوجيا وينفي أن تكون الإيديولوجيا شكلا من أشكال الفلسفة وإنما هي المستوى النظري فيها، فالفلسفة بحث عقلاني (بآرقى وأوسع معاني العقلانية) في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل على مستوى الإنسان كإنسان، وهي كونية الطابع بموضوعاتها ومفاهيمها، وإذا كانت الإيديولوجيا تهتم بأي قضية من القضايا من زاوية خصوصية الجماعة التي تدافع عنها، فإن الفلسفة تراها من زاوية كونية الظاهرة المتجسدة فيها. ورغم تمييزه بين الإيديولوجيا والفلسفة إلا أنه يعتبر أن في كل فكر إيديولوجي نواة فلسفية، والفكر الإيديولوجي في نظره يعبر عن مشكلات التاريخ الاجتماعي الحي، ومن هذا المنطلق إتخذ من النظر في الإنتاج الفكري الإيديولوجي العربي المعاصر طريقا للإستقلال الفلسفي. فعلاقة الفيلسوف العربي المعاصر بالإيديولوجيا يفترض أن تقوم على تلك القراءة الفلسفية التي تقوم على "تحليل واعتبار جانب المضمون الفلسفي الذي في أعرق إنتاج إيديولوجي عربي حديث" (نصار ، 1975 ، صفحة 49). وما دام الفكر الإيديولوجي العربي يحتوي على "مضمون فلسفي" فإنه يستلزم الاشتغال على ما يختزنه من كثافة فلسفية ولا سيما تلك النصوص التي اعتبرها ناصيف نصار تدخل ضمن دائرة "أعرق إنتاج إيديولوجي عربي حديث" والمتمثل بكتابات نديم البيطار، هشام شرابي، أنطون سعادة، وزكي الأرسوزي.

فالفكر الإيديولوجي العربي الحديث ، ممثلا بالخصوص في النظريات التحديثية الليبرالية والقومية والاشتراكية، التي تبلورت منذ بداية عصر النهضة

إلى اليوم ، هو فكر يتضمن نواة فلسفية انطلقا منها سيؤسس "فلسفة للحياة" تنصب على طرح مجموعة من المشكلات العميقة التي يعاني منها المجتمع العربي ،كمشكلة التقدم ، الحرية ،العدالة والديموقراطية ، ... وغيرها . وهذه المشكلات التي يطرحها هؤلاء المفكرين الإيديولوجيين أمثال المفكر القومي - أنطون سعادة - تعبر عن أهمية إستقلال الفكر القومي العربي والذي لا يعني كره الأجنبي بل الإنفتاح على مختلف الإتجاهات الفكرية العالمية، التي تشكل بمجموعها ثقافة العصر، ونقدها من وجهة النهضة القومية، كما أنه يعني الإهتمام القوي بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية والإيمان بالنفس ويعطي النفسية مناعة حيال التيارات الغربية الوافدة على الثقافة القومية، وقد تكون هدامة لها (نصار ، 1975 ، صفحة 106 - 107). وهذا ينطبق حسب ناصيف نصار على الفكر الفلسفي أيضا ، فكما أن الإستقلال القومي يعني إتخاذ موقف من الآخر قوامه الحرية والثقة بالنفس والوجود التاريخي الحي، مبني على تلك العلاقة الجدلية بين التاريخ الحضاري والتاريخ الفلسفي ، كذلك الإستقلال الفلسفي يجعل من الفيلسوف العربي ليس مجرد تابع وناقل للفكر الغربي وإنما فيلسوفا حرا ناقدا ومبدعا. وإن توقف المفكر الإيديولوجي عند هذه النقطة التي يعتبرها ناصيف نصار بداية الطريق للإستقلال الفلسفي فإن مهمة الفيلسوف تبدأ من هنا وهي تتمثل في الإحاطة بمختلف أبعاد تلك الجدلية.

- إعادة النظر في علاقة المفكر العربي بتاريخ الفلسفة:

ما يقصده ناصيف نصار بالإستقلال الفلسفي عن تاريخ الفلسفة ليس رفضا لهذا التاريخ وإنما "رفض التبعية المذهبية الاغترابية واستيعاب نقدي للأفكار والنظريات التي تكونت تبعا فيه" (نصار ، 1975 ، صفحة 10) وإعادة كتابة تاريخ الفلسفة من موقف الإستقلال لا التبعية لتاريخ

جامد للفلسفة، والهدف من وراء ذلك خلق فلسفة نابضة بالحياة إنطلاقا من موقف إستقلالي نقدي، وليس الموقف الإتباعي أو التوفيقى الحامل لشعار التجديد. وهو في هذا يؤكد على مسألة أساسية وهي أن التأريخ للفلسفة ليس تفلسفا مادام يفتقر إلى الفعل الفلسفي الحر والابداعي، والمشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الإستقلال والإبداع، لذلك على المفكر العربي أن يميز بين موقف الفيلسوف وموقف المؤرخ للفلسفة لكي يتمكن من الخروج من الوضعية الحرجة للفلسفة العربية الاسلامية. فهو يسعى إذن الى حل مشكلة علاقة الفيلسوف في العالم العربي المعاصر -مع تاريخ الفلسفة. لكن كيف يمكن أن يتحقق الاستقلال الفلسفي؟

عن هذا السؤال يجيب ناصيف نصار أنه علينا أن نقوم بنقد المفكر العربي الذي يتبع هذا أو ذاك من المذاهب الفلسفية القائمة، فالتأمل العميق لوضعية الوطن العربي ومشاكله الحضارية يكشف عن وجود حاجة ماسة إلى فلسفة جديدة في العمل تستمد حيوياتها من الاستقلال الذي يعني الانفتاح والتفاعل المستمر انطلاقاً من الذات، حيث أن "طريق استقلال الفلسفة العربية المعاصرة لا يجب أن يستمد من خارج الإنتاج الثقافي العربي، ولا من التأليف الفلسفي العربي، وذلك نظراً لارتباط هذا الأخير في أغلبه بتاريخ الفلسفة وضعف تجاوبه مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري الحي، بل يجب أن يستمد من داخل الإنتاج الثقافي العربي المتميز بنزوعه إلى الفكر الفلسفي الحر والمستقل، وخاصة الإنتاج الإيديولوجي (نصار، 1975، صفحة 48) ولا يقصد بهذا الانطواء على الذات وإقصاء الآخر لأنه أمر غير منطقي حيث يقول: "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير. إذن، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية إذا بطلت بطل، فكان الإنعزال والإنعزال في الحياة اختناق وموت" (نصار، 1975، صفحة 274)، فالاستقلال السليم هو الذي يقوم على الإنفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقاً من الذات، وهذا التفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعنية بكيانها الخاص لكن على أساس مبدأ التغيير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو عليه بسبب علاقته مع الآخر.

والإبداع الفلسفي يتحقق إذا تحقق فعل التفلسف وحل محل التأريخ للفلسفة، والتفلسف الحر يقتضي إخضاع النظريات الفلسفية أي كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان (نصار، 1975، صفحة 39)، فالفلسفة - كونه الطابع، ولكنّها - في نظره - تعمل في إطار خصوصيات ثقافية، فهي تتقدم على مستوى الجدلية القائمة بين الكونية والخصوصية (خصوصية الوضع، وكونية الموضوع)، ومشكلة الفيلسوف المبدع ليست في كيفية التخلص من جدلية الكونية والخصوصية بل في كيفية تعامله مع تاريخ الفلسفة وتموقعه فيه، فهو واقع تحت ضغط جدلية أخرى هي جدلية تاريخ العقل كثرات وتاريخه الراهن كبحت وإبداع. والخروج من تاريخ الفلسفة ليس خروجاً من طبيعة الفلسفة نفسها، وإنما هو إشارة إلى ضرورة تنظيم فعلها وتأييده مهمتها وفقاً لما يقتضيه مطلب الكونية انطلاقاً من الوضعية الراهنة للثقافة العربية، فالأولوية في الطريق إلى الفلسفة هي التفاعل مع التاريخ الواقعي الحي والراهن بأسئلته ومشكلاته، وبعدها كمرحلة ثانية إمتلاك تاريخ الفلسفة إمتلاكاً علمياً ونقدياً تمهيداً لتوظيفه بطريقة هادفة وثمرّة.

3. 1. 3 - شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار: يمكن تلخيص شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار في خمسة شروط أساسية:

- **رفض الإنتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر البشري:** فكل مذهب هو نتاج وضعية حضارية تاريخية معينة ويرتبط بمرحلة ما، ويجب عن أسئلتها المحددة بظروف نشأتها، كما أن فعل التفلسف ليس تكراراً أو استنساخاً للغير وإنما هو إبداع للذات بهدف موقعها إزاء الآخر.

- **التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة:** إذ لا إبداع إلا باستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعاباً نقدياً يقوم على علاقة جدلية وحوار دائم ومتواصل، وهذا النقد ثلاثة أنواع: النقد المنطقي، والنقد الفلسفي، والنقد التاريخي الحضاري، فالنقد عنده هو خطوة أولية نحو بناء النسق الفلسفي المستقل، لأن النقد يعني التفكير فيما يقدم لنا من أجل الفهم والاستيعاب والهضم، وتمثل ما يهضم منه بهدف التغيير، وهو وحده الذي يمكن الفيلسوف المبدع من أوضاع مكان له في تاريخ الفلسفة.

- **العقلانية المفتوحة:** وهنا يركز ناصيف نصار على إبراز دور العقل في التأسيس والتأطير للفكر الفلسفي الحر المستقل عن أية تبعية فهو بالنسبة إليه أساس التنوير، والاقتزان بينه وبين الحرية هو الذي يؤسس للمعقولة في التاريخ، وهذه المعقولة تقتضي عدم تعالي العقل عن الواقع الذي يفكر فيه بل الإنفتاح عليه والتواصل النقدي معه، وبهذا يستطيع الفيلسوف العربي المعاصر التحرر من هيمنة تاريخ الفلسفة والإنخراط في التفاعل الإيجابي معه.

- **ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي،** لأن الحقيقة الفلسفية غير كاملة بطبيعتها، بل إنها دائماً في طريق الاكتمال بفضل تضافر الدراسات والأبحاث، وذلك في مسيرة عقلية متكاملة الحلقات.

3. 2. - مسألة الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن:

تناول طه عبد الرحمن مسألة أزمة الإبداع الفلسفي بطريقة جديدة مغايرة لتلك الطرق التقليدية في معالجتها، والتي تتعلق بالبحث في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع، كالظروف التاريخية والسياسية والإقتصادية والحضارية والثقافية والشروط التي ينبغي أن تتحقق للمفلسف العربي (توفر الوسط الملائم و الحرية الفكرية والإمكانات والإزدهار المؤسسات العلمية... الخ، من أجل أن يبدع، لأنه يرى أن هذه الشروط من جهة غير كافية لأنها قد تتوفر لكن لا يتحقق الإبداع، وقد يتحقق مع غيابها بل قد يرجع الفضل لغيابها في حصول الإبداع نفسه.

سبق وأن ذكرنا أن طه عبد الرحمان أثناء تعريفه للإبداع ذكر 3 مصطلحات : الابتكار، الإختراع، الإنشاء، ومن هذه المصطلحات الثلاث طرح ثلاثة أسئلة لمقاربة إشكالية الإبداع الفلسفي، تتعلق بالسؤال الفلسفي كسؤال صريح : وهي: كيف يمكن أن نبكر فيه؟ وكيف يمكن أن نخترع فيه؟ وكيف يمكن أن ننشئ فيه؟ وبما أن الإبداع الفلسفي ثلاثة أنواع فهناك ثلاثة موانع ترتبط كل منها بنوع منه، فالإبتكار يقابله التقديس، والإختراع يقابله الإعجاز والإنشاء يقابله عائق إستقلال المضمون عن الشكل.

3. 2. 1 - موانع الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمان:

3. 2. 1 - 1 التقديس كعائق للإبتكار الفلسفي: وهنا يتحدث طه عبد الرحمان عن تقديس المترجم العربي للقول والمعنى الفلسفيين أثناء الترجمة "أو ما أسماه بالترجمة المقلدة" كمانع من موانع الإبداع، حيث يعتبر أن نموذج الترجمة الذي تعامل به المفكرون العرب قديما وحتى الآن لا يزال نفسه النموذج التقليدي الذي تم التعامل به مع النصوص المقدسة، فهو يفترق لنظرية تترجم القول الفلسفي بوصفه قولاً عقلياً، وهذا الأمر أوقعه في مشكلة تقديس شكل ومضمون القول الفلسفي الأصلي، والابتعاد عن شروط النقل السليم والمبدع، وهو السبب نفسه الذي جعل الفلسفة العربية الإسلامية تعيش أزمة تقليد وتبعية للأثر المنقول. وقد تحدث طه عبد الرحمان عن مستويين من الترجمة وبين مدى سلبية كل واحد منهما وعدم تحقيقهما للإبداع.

الترجمة التحصيلية: وهي ترجمة حرفية لكل ما يتضمنه النص المترجم لفظاً ومعنى، بمعنى " أن يؤدي كل لفظ من ألفاظ القول الفلسفي الأصلي بلفظ مقابل له في اللسان العربي" (طه، 2006، صفحة 118) الأمر الذي أدى - حسب طه عبد الرحمان - إلى تطويل القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى تركيبيه المقبول، ومن سلبيات هذه الترجمة غياب حضور المترجم في ثنايا النص المترجم وغياب عملية الإبداع وتكريس سلطة التقليد والنقل الحرفي والتبعية للنصوص الفلسفية المترجمة، ومن جهة أخرى حدوث ما أسماه "التعارض الكلي" الذي يشرحه في قوله: "... فإذا كان النص المترجم يتحدث عن المعاني الكلية ضارباً لها أمثلة من الواقع الثقافي للمنقول، فيأتي المترجم إلى هذا النص فينقله بما ذكر فيه من أمثلة خاصة، فلا يجد المتلقي بين يديه إلا شواهد لا تعنيه في شيء..." (طه، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 302)، وما أسماه أيضاً النقل الكلي، ويقصد به نقل المترجم لجميع الحقائق التي يصادفها في النصوص التي بين يديه وتستوي عنده في ذلك الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة والتي لا نظير لها في اللغة الناقلة والأصول العامة التي تشترك فيها هاتان اللغتان كما تستوي عنده في ذلك الفروع الفلسفية المبنية على الأصول الخاصة والفروع الفلسفية المبنية على الأصول المشتركة (طه، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 303) كما أن التمسك بظاهر التعبير للغة المنقولة صرفاً وتركيباً عند المترجم - في نظره - هو نوع من التغطية لعجزه عن ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة.

الترجمة التوصيلية: وهي الترجمة التي تتوخى الحرفية المضمونية وتكون بحرص المترجم العربي على حفظ المعنى الأصلي للقول الفلسفي المراد ترجمته بمعنى " أن يؤدي كل معنى من معاني القول الفلسفي بمعنى مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الدلالي والتداولي في أصله على مقتضاه الدلالي والتداولي لمقابله العربي" (طه، 2006، صفحة 118) فيترتب على ذلك تهويل القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى دلالاته المعقولة. وهنا المترجم العربي يتصرف في البنى التركيبية في النص المترجم لكنه يظل تابعاً لمكوناته المعرفية دون حذف أو تغيير إلا في بعض الأصول الفلسفية التي يتأكد من أنها تضر بعقيدة أو لغة المتلقي وينقل غيرها من الحقائق التي لا تظهر ظهوراً صريحاً مصادمتها لمحددات وموجهات المجال التداولي المنقولة إليه وهنا يكون النقل أكثرها (طه، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 304)، وهنا المترجم يهتم بتحصيل جملة المعارف التي تتضمنها النصوص المترجمة دون النظر فيما إذا كانت متعارضة ومتصادمة مع جملة الحقائق المعمول بها في المجال التداولي لدى المتلقي معتقداً أن هذه المصادمة ناتجة عن وجود وجه من وجوه النقص فيكون المتلقي مدعوا لتصحيحها وفق ما ينقله إليها من الحقائق المعرفية المفيدة في هذا التصحيح والتطوير (طه، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 335)

ومن سلبيات الترجمتين السابقتين أنهما مجرد تقليد ومحاكاة وليس فيهما إبداع وحضور فلسفي عربي ناقد، الأمر الذي يجعل المترجم العربي عاجزاً عن التفاعل مع النصوص وما تتضمنها من حقائق بعيدة عن مجاله التداولي وغير قادر على الإنتاج الفلسفي المبدع.

3. 2. 2 - الإعجاز كعائق للإختراع: ويقصد به الإعجاز الذي يواجهه المتفلسف العربي عندما يتعلق الأمر بسؤال النشأة، أي نشأة الفلسفة والاعتقاد الراسخ بأن الفكر الفلسفي عند اليونان يمثل المعجزة التي تفرد بها اليونان دون غيرهم من الأمم، وهذا التصور جعل المتفلسف العربي واقع تحت تأثير تقديس الفكر الفلسفي الغربي، وشمل هذا التقديس مسألتين:

– **تقديس الفكر الفلسفي كنمط مميز من التفكير لا مثيل له :** ويتعلق الأمر بالطريقة التي تلقى بها المفكرون العرب الفلسفة الوافدة من اليونان، فالفلسفة وصلت الى العرب في شكل نموذج فكري يختلف عما عهدوه، فهذا الفكر يبنّي على تقديم المقدمات واستنتاج النتائج في تسلسل منطقي محكم بينما كانت حكمتهم عبارة عن أقوال متفرقة لا تقديم ظاهر فيها ولا استنتاج صارم فهاهم الفرق بين هذين المسلكين حتى ظنوا أن لا فلسفة إلا ما جاء على نسق ترتيبي صريح مما جعلهم يمتنعون عن إدخال حكمتهم العربية فيها (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 123) ، بل أن البعض منهم أعطى الفلسفة مكانة مميزة وحاول الجمع بينها وبين النبوة في مضامينها.

– **تقديس الفلاسفة:** نتج عن تقديس الفلسفة من قبل الفلاسفة المسلمين المتقدمين، تقديس الفلاسفة ذاتهم حيث جعلوا من أوائل الفلاسفة أخذين حكمتهم من معدن النبوة. والأمر نفسه بالنسبة المتأخرين من المتفلسفة العرب، فإنهم لا يقولون عن هؤلاء تعلقا بشخصيات الفلاسفة لدرجة أنهم ينتسبون لهم يتشبهون بهم يتقبلون أقوالهم، ويتقبلون مع آرائهم، ويندمجون في مذاهبهم، كما ويستعظمون التعرض لآرائهم، معتبرين أنفسهم غير مؤهلين لنقدهم أو اللحاق بهم (طه ، 2006، صفحة 124)، وكأن الفلسفة تخص رجالا معينين دون غيرهم. فكيف يمكن إذن تحقيق إبداع فلسفي عربي مع كل هذا التقديس للفكر الفلسفي الغربي ورواده ؟.

3. 1. 2. 3 – إستقلال المضمون الفلسفي كعائق للإنشاء الفلسفي:

ويقصد طه عبد الرحمان بالاستقلال هنا إسقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته، وسبب ذلك هو التسليم بأن المعاني الفلسفية هي معاني عقلية خالصة تشترك في ادراكها الأمم كلها وإن اختلفت ألسنتهم، وكأن من وراء هذه الألسن المتعددة لغة كلية واحدة مضمرة في العقول، وقد نشأ هذا التصور منذ العصر اليوناني، وهذا الاعتقاد الراسخ يعود – في نظره – الى سيطرة مفهوم "اللوغس" الذي من بين نتائجه مطابقة الفلاسفة بين العقل واللغة، فوقع الاستغناء بالعقل عن اللغة وتم الانتقال به إلى عالم غيبي، وتم الخروج عن العقل والدخول في "الأسطورة"، وبهذا يكون إدعاء استقلال المعنى العقلي عن الشكل اللغوي مؤسسا على إعتقاد أسطوري مانفك عبر توالي طبقات الفلاسفة يخالط عملهم العقلي في أقوالهم وخطاباتهم" (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 128)

وقد كان للمفكر العربي في هذا الاعتقاد الاسطوري نصيب، ولما كان للشكل اللغوي ضربين، برز عده اعتقادين خاطئين أو كما يسميهما أسطورتين :

– **الاعتقاد بأسبقية المعنى على اللفظ:** بمعنى أن المعنى يتحدد في العقل أولا ثم يوضع اللفظ المعبر عنه، وترتب عن هذا الاعتقاد نتائج ثلاث: – الأولى: الوجود الخالص للمعاني: يجعلها تستغني به عن كل تشكيل لفظي، والثانية أن الشكل اللفظي قد يقوم مقامه شكل آخر، مادام أمرا يعرض للمعنى من خارج ولا يتقوم به من الداخل والثالثة أن لهذه المعاني الخالصة رتبة في الوجود تعلو على رتبة الالفاظ، وهنا يقيم طه عبد الرحمان تمثيلا يصف من خلاله الوهم الذي يعيشه المفكر العربي حيث يقول: "ومثل التقابل بين المعنى واللفظ عند المتفلسف العربي كمثل التقابل بين الروح والجسم، فكما أن الروح يوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يعيش في عالم العقول، وكما أن الجسم يقيم في عالم الظواهر، فكذلك اللفظ يقيم في العالم المحسوس" (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 129)

– **الاعتقاد بأسبقية النطق على الرسم:** بمعنى أن اللفظ يتقرر أولا في الإستعمال ثم يوضع إزاءه الرسم، وقد نتج عن هذا التصور – في نظره – ثلاث نتائج: أولا – الرسم لا يدل على المعنى كما يدل عليه اللفظ وإنما يدل على ما يدل عليه، والثانية أن الرسم أبلغ في العرضية من اللفظ والثالثة أن للاعلام باللفظ رتبة الاعلام بالرسم، حيث أن الصوت الذي يتألف منه اللفظ هو أخص ما يتحقق به الحوار بين الافراد فضلا عن تميزه بالخفة والانحاء بعد زوال الحاجة اليه، ويقيم هنا نوعا من التمثيل يبين فيه الاعتقاد الراسخ للأمر عند المفكر العربي حيث يقول: " مثل التقابل بين الرسم واللفظ عند المتفلسف العربي كمثل التقابل بين الشاهد والغائب: فكما أن الشاهد يكون شيئا محسوسا، فكذلك اللفظ يكون شيئا مسموعا، وكما أن الغائب يكون شيئا بعيدا بجسمه أو بوجوده، فكذلك الرسم يكون بعيدا بدلالته أو بإحالاته" (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 129 – 130).

وهذه الاعتقادات الراسخة بأسبقية المعنى على اللفظ وأسبقية النطق على الرسم عند المتفلسف العربي هي أكبر مانع للإنشاء الفلسفي. فكيف يمكن أن يصرف هذا المانع؟.

3. 2. 2 – تجاوز موانع الإبداع عند طه عبد الرحمان :

3. 2. 2. 1 – خطابية القول الفلسفي وتجاوز عائق التقديس :

على المفكر العربي أن ينظر إلى القول الفلسفي بأنه خطاب موجه إلى متلقي لغرض إيصال قصد معين، ومراعاة وضع المتلقي شرط في تحقق الخطابية، ومنه لا خطابية في القول الفلسفي إذا لم يتحقق قدر من الفهم الفلسفي لدى المتلقي، ومادام الوضع الفلسفي لدى المتلقي العربي غير وضع المتلقي الأصلي، وجب أن يختلف النقل العربي عن القول الفلسفي الأصلي على قدر تفاوت الوضعين، وهنا يجب أن يتخلى عن التقديس في النقل سواء الحرفي أو

المعنى، وتحل الترجمة الإبداعية محل الترجمة التحصيلية المقلدة. وهذه الترجمة - حسب طه عبد الرحمان تزود المترجم بما يرفع به عن النص الفلسفي التقديس، كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره مع إقلاعه عن مسلك التلمذة لهذا الغير، والإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون الا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 147).

ولن يكتسب المتفلسف العربي القدرة على الاعتراض على النص الا بترك الحرفية اللفظية أي التصرف في الكلمات والتراكيب بما يخرجها عن أوصافها في النصوص الأصلية إلى أوصاف أخرى تمكن من تفعيل المقوم اللغوي للمجال اللغوي للمفلسف، ولا سبيل لتحصيله القدرة على معارضة الغير الا بترك الحرفية المضمونية بمعنى التصرف في المعاني والمضامين الواردة في الأصول المنقولة بما يصرف عنها العناصر التي تنم عن تفعيل المقوم المعرفي لمجاله التداولي ، ولا طريق لاكتساب القدرة على عرض ما ليس عند الغير الا بترك الحرفية الاستعمالية أي بالتصرف في العلاقات والسلوكات التي تنطوي عليها هذه الأصول بما يمكنها تنشيط البنية العملية لمجاله التداولي " (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 147)

فالترجمة الإبداعية هي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعاني بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها وما يتناسب مع المال التداولي للمتلقى العربي وتضع بعين الاعتبار خصوصية اللغوية والمعرفية، وهي تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى خصائص الذات ويطلق عليها طه عبد الرحمان اسم الترجمة التأصيلية وهي عنده كما يشير: " ليست إلا وصل المترجمات بهذه الأسباب الأصلية التي يحملها العربي في قلبه وعقله وينقلها إلى أهله وخلفه، والتي أسميها «بالأسباب التداولية» فمثلا إذا نقلت معنى عقديا ما فينبغي ن نجد طريقا لربطه بالسبب العقدي عند المتلقي العربي، وإذا نقلت مفهوما معرفيا فينبغي كذلك أن تجد طريقا لربطه بالسبب المعرفي عند هذا المتلقي " (طه ، حوارات من أجل المستقبل ، 2011)، ويضيف: "...وهكذا فلما كانت الترجمة التأصيلية لا تفلح فيها العبارة ولا تفسد فيها العقيدة ولا تجمد فيها المعرفة فإنها تكون أقدر من سواها على النهوض بعبء التفلسف الحي الذي وحده يأتي منه الانتاج الفكري القادر حقا على الإثمار ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر حقا على التغيير (طه ، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، 1995، صفحة 404). فهذه الترجمة في نظره الأقدر على الإفاء بشروط الإبداع مادامت تحافظ على العقيدة التي تمثل أساس البعد الإيماني في ثقافة المجتمعات العربية الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى تضمن تدفق المعرفة وحيويتها واتساعها فيما يتمشى مع المجال التداولي لهذه المجتمعات وتضمن للغة العربية مكانتها بالمحافظة على خصوصيتها وسط ذلك الكم الهائل من النصوص المترجمة، وهي أحد سبل محاربة التقليد والإجترار وفتح الأفق للإبداع والإنتاج والابتكار الفلسفي والفيلسوف الحقيقي هو الفيلسوف المترجم المبدع لا المترجم المعلم أو المتعلم.

3. 2. 2 - 2 - مبدأ بيانية القول وتجاوز عائق الإعجاز:

على المفكر العربي أن ينظر إلى القول الفلسفي بأنه ليس خطابا فحسب وإنما هو بيان، ويقصد بالبيان الخطاب الوارد بلسان المتلقي، فلسان المتلقي شرط في حصول البيانية، ومنه يتضح أن عائق إعجاز الفلسفة تولد لدى المفكر العربي لأن الفلسفة جاءت في صورة بيانية مخالفة تماما للسانه، لذلك ينبغي له أن تتمتع الفلسفة عنده بالبيانية التي عند غيره، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق تحقق ما يلي:

- **وصل القول الفلسفي بالقول الطبيعي:** حيث ينطلق المتفلسف العربي من معطيات القول الطبيعي، أشكالا ومضامين، ألفاظا وتراكيب، ثم يشتغل عليها، إستشكالا واستدلالا للإرتقاء بها من عالم التجربة المباشرة إلى عالم الفكرة الذي تجد فيه دلالتها العقلية، ومتى تيسر للمتفلسف أن يستنبط من القول الطبيعي المؤلف عند المتلقي العربي مفاهيم وظيفية وأن يظهر فيه أسبابا فلسفية، إستطاع أن يخرج القول الفلسفي من الأسطورية التاريخية التي وقع فيها، والتي تمثلت في اعتبار الفلسفة معجزة في حدث ظهورها عند اليونان وفي حدث نقلها عند العرب (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 125)

- **وصل القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي:** وذلك في مسألتين : أن تكون عملية النقل من القول الأجنبي إلى العربي بطريقة تحقق تكافؤا بين الطرفين كونهما قولان صريحان وليست هناك تبعية للقول الأجنبي، وإذا كان في يد المتفلسف العربي قولاً فلسفياً من صنعه ينبغي أن ينظر إليه نفس النظرة التي ينظر بها إلى النص الأجنبي ، بحيث لا يشعر بأن الآخر يفضل في قدراته أو يعجزه في قوله، ويتخلّى عن تقديس الفلاسفة الغرب واتباع مذهبهم إتباعاً أعمى، فالفلسفة ليست حكراً على شعب من الشعوب دون غيرها.

3. 2. 2 - 3 - كتابية القول الفلسفي وتجاوز عائق استقلال المضمون عن الشكل:

لكي يتحقق الإنشاء الفلسفي لدى المفكر العربي - حسب طه عبد الرحمان - ينبغي عليه أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس بيانا فحسب بل هو كتابة أيضاً، والمقصود بالكتابة هنا :العمل الذي يخرج منه نص مقروء في لغة طبيعية ما أي العمل الذي يصنع نصا ويجعله مقروء، فمن المعلوم أن النص اللغوي هو تأليف تتداخل وتتشابك فيه المضامين

الفكرية والأشكال التعبيرية الطبيعية يتولد عنها نسيج خطابي بعينه، وأن القراءة فعل تأويلي يجعل من المتلقي شريكا للكاتب في الوحدة الدلالية لهذا النسيج الخطابي، ولما كان النص في اللسان العربي يختلف عن غيره نظرا لاختلاف بلاغة الأشكال باختلاف الألسن، لزم أن يأتي القول الفلسفي العربي على مقتضى النصية العربية فيكتب بأشكالها البلاغية الخاصة بها، لا على مقتضى نصية غيرها حتى ولو كان نقلا عنها. (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 130 - 131)

ولكي يتحقق ذلك يجب على المفكر العربي أن يسلم بمسألتين:

التحديد المتبادل بين المعنى واللفظ:

العقلانية الفلسفية لا تفارق البلاغة اللغوية، فالأفكار الفلسفية ليست معاني شفافة وخالصة والألفاظ ليست مجرد قنوات تعبر فيها الأفكار فالشكل اللفظي هو الذي يقدم المادة للمعنى حتى يتحقق في شكل منطوق، والمضمون المعنوي هو الذي يقدم للشكل اللفظي الكيفية التي يعرض بها.

تجانس العلاقة البلاغية في المنطوق والمكتوب: الكتابة الفلسفية لا تخرج عن اللغة الطبيعية بمعنى أنها تنجز في لغة طبيعية بواسطة استعمالاتها الخاصة، لا في لغة صورية بواسطة رموزها الكلية، والعبارات المكتوبة تابعة للأشكال البلاغية التي تتبعها العبارات المنطوقة ضمن لغة معينة، ولو أن النص المكتوب قد يوسع هذه الأشكال وينوعها بالقدر الذي لا نجده في القول المنطوق، إلا أنه لا يخرج عنها إلى أشكال لغة أخرى، وكل قول طبيعي ملفوظا كان أو مخطوطا يرد في شكل بلاغي، فالشكل البلاغي هو الوجه الذي يعرض به المضمون منطوقا كان أو مرسوما ولا يوجد منفصلا عنه وعلاقته به كعلاقة الدال بالمدلول في العلامة اللغوية، فالعلاقة البلاغية بين المعنى ورسمه هي من جنس العلاقة البلاغية الموجودة بين هذا المعنى والنطق به وإذا أدرك المتفلسف العربي هذا سيتمكن من أن يضع ابتداء من بلاغة لغته قولا فلسفيا يحتوي من عناصر الفكر ما يحتويه القول الفلسفي الذي يضعه غيره، من غير أن ينتحله (طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2006، صفحة 131 - 132).

وخلاصة القول بالنسبة لطله عبد الرحمان نستطيع فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه فنتصرف فيه بحسب المتلقي منا ولا معجزا في نشأته فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا.

الخلاصة:

لقد كان ناصيف نصار من خلال مشروعه " الاستقلال الفلسفي " يركز على فعل التفلسف أو الوعي بدور الفعل الفلسفي، وكان يهدف من وراء ذلك ، إلى وضع منهج محكم لتأسيس فكر فلسفي عربي معاصر وإبداع "فلسفة نابضة بالحياة" إنطلاقا من موقف إستقلالي نقدي.

فالتفهم العميق لمشكل الحضارة في المجتمع العربي يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل ، والحل الأمثل في نظره لتحقيق ذلك هو الوقوف موقف إستقلال من تاريخ الفلسفة بشقيه القديم والمعاصر، ومن جهة أخرى النظر في الانتاج الفكري الايديولوجي العربي المعاصر كطريق لهذا الاستقلال ، فعلاقة الفيلسوف العربي المعاصر بالايديولوجيا يفترض أن تقوم على تلك القراءة الفلسفية التي تقوم على تحليل واعتبار جانب المضمون الفلسفي في أعماق إنتاج إيديولوجي عربي حديث.

والاستقلال الفلسفي - في نظره - اذا استوى كل شروطه (من تفاعل وتواصل وعقلانية نقدية ...) هو السبيل الوحيد الذي سيمكن المتفلسف العربي من الخروج من سيطرة تاريخ الفلسفة ويفتح له الآفاق للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الانسان العربي من الداخل، إنطلاقا من الموقف الحر والنقدي والمسؤول. أما طه عبد الرحمان، ومن خلال مقاربتة لمسألة غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر كشف عن بعض العقبات التي أطلق عليها تسمية " أساطير " والتي تعيق عملية الإبداع ، منها تقديس القول الفلسفي والفلاسفة، والاعتقاد باعجاز الفلسفة والتسليم بإسقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته، ورأى بأن فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية سيأتى متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه فنتصرف فيه بحسب المتلقي منا ولا معجزا في نشأته فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا.

قائمة المراجع:

Englishdictionary, O. (2005). London: Oxford University Press.

political encyclopedia. (s.d.). Consulté le 11 5, 2021, sur <https://political-encyclopedia.org/dictionary>.

Random, h. (1969). *Random House Dictionary Of English Language*. New York: Random House.

Webster. (1999). *Ninth new dictionary* (éd. second edition). Beriut: libraric due Liban,.

- ابن المنظور . (2013). *لسان العرب*. بيروت: دار إحياء التراث.
- حسن حنفي . (2004). *حصار الزمن (ط1)*. القاهرة: مركز الكتاب.
- حسن حنفي ، و آخرون . (1987). *الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (ط2)*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حنين عارف . (16 10, 2020). *الصحة النفسية والأزمات* . تاريخ الاسترداد 11 5, 2021، من <https://e3arabi.com>.
- رجب عبد الحميد السيد . (2000). *دور القيادة في اتخاذ القرارات خلال الأزمات*. مصر : مطبعة الإيمان للطبع وانشور.
- زكي نجيب محمود . (1993). *تجديد الفكر العربي (ط9)*. بيروت، لبنان: دار الشروق.
- عبد الرحمان طه . (1995). *فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة (ط1)*. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمان طه . (2006). *الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ط2)*. الدار البيضاء / بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمان طه . (2011). *حوارات من أجل المستقبل* . بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر .
- فهد أحمد الشعلان . (2002). *إدارة الأزمات: الأسس – المراحل – الآليات*. الرياض : أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.
- مجمع اللغة العربية . (2004). *المعجم الوسيط (ط4)*. مصر : مكتبة الشروق الدولية.
- محمد صخري . (5 1, 2019). *الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية*. تاريخ الاسترداد 11 5, 2021، من <https://www.politics-dz.com>.
- محمد بن أبي بكر الرازي . (1967). *مختار الصحاح*. بيروت: دار الكتاب العربي.
- محمد عابد الجابري . (1988). *الخطاب العربي المعاصر (ط1)*. بيروت: دار الطليعة.
- محمد عابد الجابري . (1999). *إشكاليات الفكر العربي المعاصر (ط2)*. بيروت ، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ..
- محمود جاد الله . (2008). *إدارة الأزمات*. عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع.
- مراد وهبة . (2007). *المعجم الفلسفي (د.ط)*. دار قباء للنشر والتوزيع.
- موسوعة المحتوى العربي مصادر . (7 2019, 2019). *مفهوم الإبداع*. تاريخ الاسترداد 11 5, 2021، من <https://mssader.com>.
- نصيف نصار . (1975). *طريق الاستقلال الفلسفي* . بيروت : دار الطليعة .