

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة محمد بوضياف - المسيلة-  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية  
قسم الفلسفة

الموضوع

# التأثيل في فكر طه عبد الرحمن

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الدكتور :

مقورة جلول

إعداد الطالبة :

دري سمية

لجنة المناقشة :

رئيسا	جامعة محمد بوضياف المسيلة	الأستاذ/ بوزيرة عبد السلام
مشرفا ومقررا	جامعة محمد بوضياف المسيلة	الدكتور/ مقورة جلول
مناقشا	جامعة محمد بوضياف المسيلة	الأستاذ / لصقع الربيع

السنة الجامعية : 2016-2017

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
"إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ  
الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ

وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي  
عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عِلْمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ  
يَعْلَمْ"

سورة العلق، الآية 1-2.

# شكر

## وتقدير :

أخص بالشكر الجزيل، والحمد الكثير والعرفان بالجميل للمولى الجليل، فهو حسبي ونعم الوكيل.  
وأخص بالشكر الموفور، للدكتور مقورة جلول المشرف على هذا البحث، الذي كان نعم العون  
والسند والمدد، بتوجيهاته السديدة ومتابعته الدقيقة، فله مني الشكر الجزيل، وأسمى عبارات  
التقدير.

وأثني بالشكر والإمتنان إلى جميع أساتذة قسم فلسفة الذين لم يخلوا علي بنصائحهم السديدة،  
وتوجيهاتهم القيمة.

وأخص بالشكر مقورة علاء الدين الذي كان عوناً لي في إتمام هذا البحث.

إلى كل من علمني، وأخذ بيدي، وأثار لي طريق العلم والمعرفة.

إلى كل من ساندني ووقف بجاني.

إلى كل من قال لي، لا فكان سبباً في تحفيزي.

إليكم جميعاً الشكر والتقدير والإحترام.

## إهداء :

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع إلى:

ينبوع العطاء الذي زرع في نفسي الطموح والمثابرة والذي العزيز "لمنور"

إلى نبع الحنان أمي الغالية "عقيلة"

إلى من يحملون في عيونهم ذكريات طفولتي وشبابي إخوتي وأخواتي "حورية، نجية، عائشة، نسمة،

خالد، مراد، زوجة أخي رحمة" إلى بنات أخواتي كل باسمه وأخص بالذكر فائزة.

إلى رفيق الدرب وسندي في الحياة خطيبي حسام

إلى من ضاقت السطور من ذكرهم فوسعهم قلبي صديقاتي، مرزاقه، شهرة، حنان، فريدة، سميحة.

سميحة

إن التأثيل في الفلسفة هو في حقيقة الأمر موضوع قديم متجدد قديم بطرحه لكنه جديد في مضمونه، حيث كان البحث عن الشروط التاريخية والفكرية والمعرفية الخاصة التي أعاققت نشأة فكر فلسفي في المجتمعات العربية خلال القرن العشرين ، وبالخصوص الفترة التي كانت قبل ذلك والمعروفة بعصر النهضة.

وفي عصرنا الحاضر نجد هناك عدة محاولات متعلقة بالبحث عن تأصيل المفاهيم في الحقل الفلسفي بكل أنواعه الخطابية، ومن بين هذه المحاولات نجد محاولة طه عبد الرحمن، الذي يطرح وبشكل متجدد مسألة إيجاد فلسفة عربية مأصولة.

هم المفكر العربي هو الخروج إلى دائرة الإبداع والتجديد والإنتاج الفلسفي، وهذا لن، يأتي، برأي طه عبد الرحمن إلا ضمن إطار تجاوز فلسفة التقليد، وتأسيس فلسفة للتواصل التأصيلي.

يرتكز الطرح الطاهائي على فكرة الإرتباط، والتماهي بين الفلسفة عموماً، ومفهوم الحدائثة خصوصاً، وبين الفكر الغربي، وبذلك يحق لكل أمة أن تضع حدائتها بنفسها، وايضا تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي، فيمتزج لدى طه عبد الرحمن التأثيل مع التحديث، ومع التفضيل.

يقترح طه عبد الرحمن نموذجاً لفلسفة مؤتلة هدفها تبني المنتج الفلسفي والمعربي الغربي، بما يتلائم والمجال التداولي العربي، والإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث يمكن صياغتها على النحو التالي: إلى أي مدى استطاع طه عبد الرحمن أن يؤسس لمنهج تأثيلي قادر على التواصل مع الفكر الحدائثي الغربي بشكل إبداعي؟

وللجواب عن هذا السؤال معناه طرح أسئلة أخرى تتعلق بمعنى غياب الإبداع الفلسفي في الوقت الراهن عن مجتمعات كان لها تراث في هذا المجال، لا يمكننا التكبير لقيمتها ولمساهمة مفكره في تاريخ الفكر الإنساني عامة وهذا يتضمن أسئلة أخرى: هل يمكن أن يتحقق الإبداع في ظل الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة؟ وهل لذلك علاقة بإبداعية المفهوم الفلسفي؟

المنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة هذا الموضوع هو المنهج التحليلي كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع.

هذا البحث يبدأ بمقدمة تهدف إلى رصد المبادرات والغايات وأهم الصعوبات التي صادفت هذه الدراسة وعليه حدد في تحليلنا لهذا الموضوع ثلاثة فصول: لقد تناولنا في الفصل الأول، جدلية التأثيل والتحديث التي يقرها الإنشغال بعنوان هذا البحث الموسوم: التأثيل في فكر طه عبد الرحمن، فالترنما بمصطلحين أساسيين لضرورة تداولهما في هذا البحث وهما مصطلح "التأثيل" و"الحداثة" حيث قمنا بوضع مفهوم للتأثيل والحداثة وتطرقنا إلى مبادئ تطبيق الحداثة عند "طه عبد الرحمن" وأنها تركز على الإبداع والإستقلال والخصوصية الثقافية والحضارية، وفق ثلاثة مبادئ هي: مبدأ النقد، ومبدأ الرشد، ومبدأ الشمول.

أما الفصل الثاني فوضعناه تحت عنوان: العلاقة بين الفلسفة والترجمة، تطرقنا فيه إلى أوجه التعارض بين الفلسفة والترجمة ثم إلى مستويات الترجمة وهي الترجمة التحصيلية والتوصيلية والتأصيلية وأن ممارسة الترجمة ليس عبر الترجمة التحصيلية ولا الترجمة التوصيلية كونهما حالتين من الإبداع، وإنما عبر الترجمة التأصيلية المبدعة، وفي الأخير رصدنا العلاقة الواجبة بين الفلسفة والترجمة والتي تقترحها تأصيلية "طه عبد الرحمن" في ترجمة الفلسفة من خلال رفع دعوى التعارض وإثبات التقارب بين الفلسفة والترجمة وأهم نظريات.

حيث نجد الفصل الثالث بعنوان: متطلبات التأثيل الفلسفي عند "طه عبد الرحمن" تطرقنا فيه إلى التأثيل كمفهوم غربي وأخذنا نماذج من الفلاسفة الغرب للتوضيح أكثر وتطرقنا إلى العبارة والإشارة والتداخل البياني للقول الفلسفي والإبداع الفلسفي.

وخلصنا في الأخير إلى خاتمة نرصد فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

على العموم هذه العناصر التي أشرنا إليها في هذا البحث لا تعبر في حقيقة الأمر سوى عن بعض جوانب التأثيل في فكر "طه عبد الرحمن" لصعوبة في طرح جميع جوانب الموضوع قد توجد في بعض منه مثل صعوبة الموضوع في تناوله مع الأسس الجديدة فيه التي نلمس فيها إبداعية في المفاهيم والمصطلحات يشكل علينا فهمها ونجد فيها نوع من التعقيد إن لم نرجع لها عند صاحبها، ضف إلى ذلك ندرة بعض المصادر التي لها علاقة بالموضوع لاسيما باللغة الأجنبية، وكان ماهو أصعب من ذلك، هو طرح المشروع الطاهائي إلى جانب تلك الصراعات والنزاعات الداخلية والخارجية على المستوى الفكري في اعتبار يستلزم اليوم تظافر معطيات الكثير من المعارف من الفلسفة إلى التاريخ ومن السيسولوجيا إلى الإسلاميات.

فقد كان اختيارنا للموضوع، لأنه قديم في طرحه جديد في مضمونه أو محتواه مع أننا أدركنا مدى فاعلية هذا الموضوع الذي يعاني نقص في الفكر العربي خصوصا من طرف المبدعين سواء كانوا من المعلمين

أو المتعلمين والأهمية هذه إن توفرت لم ترق إلى معرفة التأثيل في المجال الفلسفي ربما لعدم توفر ما أنتج في هذا المجال أو ربما لصعوبة فهمه وإدراك مصطلحاته أو مفاهيمه.

والغاية من هذه المغامرة هو أن نساهم إلى جانب ما أنتج في هذا المجال للقارئ الكريم، سواء كان متفلسفاً أو مترجماً أو أدبياً أن يجد ما ينير له طريق في مجال إبداعية المستقلة إلى جانب المنقول ورهائنه بصفة عامة والفلسفة خصوصاً.

وعليه يكون المتفلسف قد تحرر من تاريخ الفلسفة إلى إيجاد معطيات مباشرة في تاريخه الحي تطرح على المجتمع سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية، ستفتح المجال أمامنا إلى تأصيل فلسفي حقيقي يقودنا إلى الإبداع يثبت وجوده الاجتماعي والمعرفي وينافس غيره في بناء المستقبل الإبداعي للفلسفة.

يعاني الفكر العربي اليوم من قضية طالما كانت عاملاً أساسياً في تشكيل هويته وبناء ذاته وهي الأسس المعرفية والفكرية التي اتكأت عليها بُنَاهُ الإجتماعية والمعرفية والأدبية والإقتصادية ، ولعل الاتصال بالأفكار الأخرى لاسيما الفكر الغربي كشف عن معاناة الفكر العربي ، إذ أبرزت هذه المعانات محطات الإخفاق في التلقي والأخذ وجعلت الفكر العربي ينهل من الفكر الغربي لجل منظومته المعرفية وانعكس ذلك على شخصية العربي ومنهجية تفكيره ، وما من شك في أن معالم الحداثة في إطارها الغربي كان لها حضور واضح في منظومة التفكير العربي وتعتبر الحداثة من المصطلحات التي تنتمي إلى الطرح الطهائي بالإضافة إلى مصطلح التأثيل الذي استخدمه "طه عبد الرحمن" مقابل مصطلح التأصيل.

## أولاً: التأثيل

في اللغة: ورد في القاموس لغوي لعيسى مومني، أثل، يَأْتِلُ، يَأْتِلُ، أَثَلَةٌ: أَصْلٌ وَقَدَمٌ، الأثال: المال والشرف واجد<sup>1</sup> تأثل الشيء: تأصل، الأثيل: التقديم المؤصل<sup>2</sup> و التأثيل هو التأصيل<sup>3</sup>

## - التأثيل في المصادر والمراجع العربية والأجنبية:

1- في معاجم المصطلحات العربية: وردت كلمة تأثيل في المعاجم العربية بعدة تعاريف منها:

• المعجم المفصل في مصطلحات فقه اللغة المقارن لمشتاق عباس معن: يُعرف

التأثيل بأنه رد الكلمة إلى أمها مباشرة أو إلى جدتها مباشرة أو القريبة<sup>4</sup>.

• معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، مجدي وهبة وكامل المهندس، يذكر

مصطلح التأثيل أو التأصيل، ويذكر المصطلح الانكليزي ( Etymologie ) ويترجمه

<sup>1</sup> - عيسى مومني، قاموس لغوي، دار العلوم للنشر، دط، دت، ص 24.

<sup>2</sup> - شاهين عطية جوجي، المعجم المعتمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص8.

<sup>3</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص28.

<sup>4</sup> - عباس معن مشتاق، المعجم المفصل في مصطلحات فقه اللغة المقارن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص39.

ب: علم تأصيل الكلمات ويتناول تاريخ الصيغ اللغوية من أول نشأتها مع تحديد

التطورات المختلفة التي مرت بها<sup>1</sup>.

● المعجم المنجد في اللغة العربية المعاصرة، يعرف التأثيل:

أثَل: أثَل، أثولاً: تأصيل وقدم، أثل، شرف، تأثل: تأصل وثبت<sup>2</sup>

● معجم المصطلحات الألسنية، لمبارك مبارك، علم التأثيل، علم أصول الكلمات، علم يتتبع أصل الكلمة

تاريخياً من حيث ظهورها ويبين مايطرا عليها من تغيرات في اللفظ والمعنى، كما يبين أصلها في المجموعة اللغوية

التي تنتمي إليها<sup>3</sup>.

2- في القواميس الثنائية اللغة:

● قاموس المورد (عربي-إنكليزي)، لروحي البعلبكي

تأثل: تأصل، كان راسخاً<sup>4</sup>

● قاموس لاروس المحيط (فرنسي-عربي) يعرف مصطلح Etymologie علم الاشتقاق، أصل الكلمة<sup>5</sup>

● قاموس أكسفورد (إنكليزي-عربي) عرف كلمة Etymolog ب: دراسة اشتقاق الكلمات<sup>6</sup>

● المعجم اللغوي المتقن (إنكليزي-عربي)، عرف Etymology:

دراسة تُعنى بأصل الكلمة، علم الاشتقاق<sup>7</sup>

<sup>1</sup> - مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص255.

<sup>2</sup> - المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، ط2، 2001، ص7.

<sup>3</sup> - مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995، ص101.

<sup>4</sup> - روجي البعلبكي، المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1995، ص259.

<sup>5</sup> - بسام بركة، قاموس لاروس المحيط، (فرنسي-عربي) ص137.

<sup>6</sup> - قاموس أكسفورد (إنكليزي-عربي) ص397.

<sup>7</sup> - المعجم اللغوي المتقن، (إنكليزي-عربي) دار الراتب الجامعية، ص325.

- قاموس أكسفورد المحيط (إنكليزي-عربي) يعرف الإيتيمولوجيا: هي اشتقاق الكلمات تبين مصدر الكلمات، علم الاشتقاق هو علم التأثيل<sup>1</sup>

### 3- في القواميس الأجنبية:

نقوم بتعريف مصطلح Etymology الذي يقابل مصطلح التأثيل في العربية :

قاموس الإنكليزية (NOBILS ENGLISH DICTIONARY) يعرف مصطلح Etymology بأنه دراسة التاريخ وأشكال الأعمال<sup>2</sup>

قاموس الفرنسية (el-Houda français dictionnaire) يعرف مصطلح Etymology بأنها علم من أصل الكلمات ، الأصل أو النسب من كلمة<sup>3</sup>

قاموس الفرنسية (Al-RAFIK français dictionnaire) يعرف الإيتيمولوجيا : بأنها أصل علم الكلام الذي يدرس أصل الكلمة<sup>4</sup>.

### 4- في المراجع العربية والمعربة :

- كتاب **عنف اللغة** جان جاك لوسركال ، تر: محمد بدوي ، يعرف التأثيل بأنه "دراسة تاريخ كلمة ما، أو أحد مكونات كلمة، وأصلها وتطورها وما إذا كانت من لغتها الأم أو مستعارة من لغة أخرى وتطور صيغتها ومعانيها"<sup>5</sup>

- كتاب **دراسات في فقه اللغة** لصبحي الصالح ، يعرف التأثيل بأنه "علم أصول الألفاظ ، وأنه مشتق من

<sup>1</sup> - قاموس أكسفورد المحيط (إنكليزي-عربي) ص360.

<sup>2</sup> - Nobilise English dictionary .p87.

<sup>3</sup> - el-Houda français dictionnaire ,p281.

<sup>4</sup> - Al-RAFIK ,français dictionnaire,p141 .

<sup>5</sup> - جان جاك لو سركال ، عنف اللغة ، تر: عبد الدواخلي ، محمد القصاص، الدار العربية للعلوم ،لبنان ، ط1، 2005، ص 462.

<الأثـل> بمعنى الأصل فهو على هذا الإصـطلاح مقابل لكلمة Etymologie<sup>1</sup>

– كتاب علم اللغة لعلي عبد الواحد وافي: يقول "البحث في الأصول التي جاءت منها الكلمات في لغة ما، بأن

نبحث مثلا عن الأصول الإغريقية واللاتينية.... وغيرها التي انحدرت منها كل كلمة من الكلمات الفرنسية

:ويطلق على هذا البحث اسم الإيتمولوجيا Etymologie أي <أصول الكلمات><sup>2</sup>

## 5- التأثيل في الاصطلاح :

–التأثيل في الاصطلاح الفقهي: التأثيل بمعنى التأصيل والأصل "هو الشيء الذي يكون له تزايد ، فأصل

الأصول الهداية"<sup>3</sup>

–عند الفقهاء والأصوليين يطلق الأصل على معنيين: أحدهما الدليل يقال الأصل في هذه المسألة الكتاب

والسنة وثانيها القاعدة الكلية وهي اصطلاحاً على مايجيء قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على

جزئيات موضوعها ، وتسمى تلك الأحكام فروعاً واستخراجها منها تفریعاً وثالثها الراجع أي الأولى

والأخرى يقال أصل الحقيقة، ورابعها المستصحب ، يقال تعارض الأصل والظاهر ، وخامسها مقابل الوصف

على مايجيء في لفظ الوصف<sup>4</sup> .

وعند أكثر علماء الأصول والفقهاء نجدهم يستعملون أصل القياس: الذي محله الحكم المنصوص عليه، و

كمثال تحريم بيع الأشياء بأجناسها متفاضلة مثل: قيس الأرز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً، كان

الأصل هو البر عندهم الآن الأصل ما كان حكم الفرع مقيساً عليه ومردود إليه ، نجد شرحه في (الكشاف).

وعند المتكلمين ، أصل القياس هو: الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع: مثل قوله

عليه السلام <<الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل>> كما هو مشروح في (الكشاف)

<sup>1</sup> – صبحي الصالح ، دراسات في فقه اللغة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط1 ، 1960 ، ص348.

<sup>2</sup> – علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، مخرمة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط7، 2004، ص11.

<sup>3</sup> – رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص68.

<sup>4</sup> – محمد علي التهاوني ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج1، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1، 1996، ص213.

ونستنتج من هذا الكلام وعلاقته بالمعنى الثاني في الاصطلاح الفقهي أن النص هنا هو بمثابة القاعدة الكلية والمتفرع عن هذه القاعدة هو الحكم المنصوص عليه، وإذا كان الأصل هو ما يتفرع عليه غيره فكان النص هو الأصل والحكم المنصوص عليه من النص هو المتفرع عنه وعلى غرار ذكر علاقة الأصل بالفرع بتطرق إلى مفهوم أو لفظة الأصول لتقارب هذه الأخيرة في الوضع ما بين الدين والفلسفة فيقال أصول الدين وقد شرحت في (الكشاف) على أنها علم الكلام والأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع موضوع وكما قال بعض العقلاء عن الأصول: "كل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول وكل ما هو مظنون أو يتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع"<sup>1</sup>، وبهذا يمكن القول أن الأصول في الفلسفة هي ما يحكم فيها العقل الذاتي ويتوصل إليها بالنظر والاستدلال.

## 6- التأثيل في الفلسفة:

التأثيل هو التأصيل والأصل: "هو ما ينبنى عليه الشيء أو ما يتوقف عليه، ويطلق على المبدأ في الزمان أو على العلة في الوجود"<sup>2</sup>.

—يطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل، فيكون مبنى وأساساً لذلك الشيء، كما في

قول (رينان): "يجب أن يشتمل تاريخ أصول المسيحية على تاريخ العهد المظلم الذي امتد من أوائلها إلى

الوقت الذي أصبحت فيه حادثاً عاماً شائعاً، ومعلوماً لدى الجميع"<sup>3</sup>

ولما كان للأصل علاقة بالمبدأ الأول القديم فنجد عند المناطقة يطلق على المبدأ أو القاعدة فإذا أُطلق

على المبدأ سمي أصلاً منطقياً، بخلاف الأصل الزماني والتاريخي، وإذا أُطلق على القاعدة دل في المنطق

على قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها، وتسمى تلك الأحكام الجزئية فروعاً،

<sup>1</sup> - دغيم سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص137.

<sup>2</sup> - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص15.

<sup>3</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص97.

واستخراجها منها تفريعا<sup>1</sup> ونجد أصل الفلسفة عند يسررز هو المنبع الذي عنه انبثق فعل التفلسف وهو متعدد<sup>2</sup>.

والمراد "بالتأثيل" وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ<sup>3</sup>.

## ثانيا: الحداثة

### 1- مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا:

أ- لغة: لفظ الحداثة مشتق من الفعل الثلاثي "حدث" والحديث نقيض القديم والحديث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث، حُدوثًا وأُحدثه هو فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، وأحدث الله الشيء بمعنى كان أو وجد<sup>4</sup>

وجاء في المعجم الفلسفي "جميل صليبا" أن الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق، والآراء والمذاهب والحديث الذي يتضمن معنى الذم، صفة الرجل قليل الخبرة سريع التأثر. المقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة، إن الحديث ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث أن يتصف الحديث

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 98.

<sup>2</sup> - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 68.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم - المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2005، ص 42.

<sup>4</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج 10، مرجع سابق، ص 796.

بالأصالة والعراقة والقوة والإبتكار ، وأن يتخلّى أصحاب القديم عن كل مالا يوافق روح العصر من التقاليد البالية ،  
والأساليب الجامدة<sup>1</sup> .

وكلمة حديث MODERNE: لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر ، في المساحلات الفلسفية أو الدينية ،  
ويستعمل بمعنى ضمني ، انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة ، وإما  
عامي انشغال بالدرجة وحب التغيير الأجل التغيير ، مَيَّل إلى الإهتمام بالإنطباعات الراهنة ، بلا حكم على  
الماضي وبلا تفكير فيه<sup>2</sup> .

#### ب- اصطلاحا:

من المفيد التمييز بين الحداثية ، والتي تشير إلى عقلية الحداثة والمناهج التقنية ، والمعتقدات المبدئية لمجمل  
عمليات التحديث ، ومراحل وأنواعه وصوره ، وبين التحديث الذي يعني التحول الحضاري ، الذي أوجده  
انفصال الكنيسة عن الفعل الإجتماعي والسياسي في أوروبا ، في حين يشمل مصطلح الحداثة كل من هذين  
المعنيين<sup>3</sup> .

ويؤكد Lalande في معجمه الفلسفي بأن الحداثة "حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة  
المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهي في نفس الوقت امتداد ، لجهود  
حيثية بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا"<sup>4</sup> .  
إن الحداثة دعوة شمولية لإكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوي ، كان خطابها يختصر في الإعلان عن

<sup>1</sup> - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ص454 ، 455 .

<sup>2</sup> - أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج1 ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2001 ، ص822 .

<sup>3</sup> - جلول مقورة ، الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي ، دار بقاء الدين للنشر والتوزيع ، ص25 .

<sup>4</sup> - جلول مقورة ، الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي ، مرجع سابق ، الصفحة نفسها .

ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة سواء كان المنع سلطة كنسية أو ملكية<sup>1</sup> فالحادثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح والحداثة كونها هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية ، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعياً تحقق مستوى عالياً من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى وللحادثة مظهر اقتصادي الذي يتجلى في التصنيع التدريجي والممكنة مما يؤدي إلى ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج و إلى اتساعه ، والحداثة السياسية تتميز بتزايد مساهمة فئات واسعة من السكان إقليمياً ومركزياً في التسيير وفي إبداء الرأي<sup>2</sup> .

إن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا ، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة<sup>3</sup> .

## 2- مفهوم الحداثة عند "طه عبد الرحمن"

مشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية عند "طه عبد الرحمن" تكمن في نقده للمنظورين التقليدي أو التراثي الذي يجمد على الموجود ولا يفتح أي أفق للفكر ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق مجال التداول الإسلامي ، وبالتالي وفق مبادئ تنهض بحداثة إسلامية ، من شأنها أن تتجاوز الحداثة الغربية ، وهذه الأخيرة هي النموذج الأوحده والأكمل لتطبيق روح الحداثة .

يرى "طه عبد الرحمن" أن مشروعية تأسيس حداثة إسلامية وفق معايير إسلامية مخالفة للحداثة الغربية حيث يقول "فإذا كانت روح الحداثة عبارة عن إمكانيات متعددة وليست كما رُسخ في الأذهان إمكناً واحداً، فإن من

<sup>1</sup> - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة - مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان، 1990، ص 67.

<sup>2</sup> - محمد سبيلا، مدارات الحداثة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان، ط 1، 2009، ص ص 123، 126، 124.

<sup>3</sup> - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2006، ص 34.

بين الإمكانيات المتعددة يمكن أن نفترض الإمكان الإسلامي لأنه كما أن هناك حداثة غير إسلامية ينبغي أن تكون حداثة إسلامية<sup>1</sup>.

فمادامت هناك تطبيقات ممكنة للحداثة فإنه يصار من هذه الحقيقة إلى عدم اعتبار التقليد للحداثة الغربية، فلن تكون حداثة إسلامية متى اتبعت هذه الحداثة النموذج أو التطبيق الغربي، وبالتالي يلزم أن يبدع المسلمون حداثتهم الخاصة<sup>2</sup>، ولهذا "لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً وإذن لا بد كذلك من اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً"<sup>3</sup>.

إن تأسيس الحداثة الإسلامية صار امراً مشروعاً بل حقاً ثابتاً للامة المسلمة التي يلزم ان تقتنع بكون الحداثة الغربية ليست واقعا "لا يزول وحتمية لا تحول" الآن هذا الاعتقاد من شأنه أن يحجبها عن طلب حداثة قيمية بها ولما كان المدخل الذي قدّمه المفكر لهذا التأسيس مدخلاً نقدياً حيث انتقد الممارسات القولية والمعرفية واقعا على أعطابها وكاشفاً عمّا اعتورها من آفات أخلاقية، فقد كانت مسلماته الأساسية تنبعث من المصادر على جملة من الحقائق التي بنى عليها ما أسماه النقد الأخلاقي .

ولما كانت الأخلاق في نظره عبارة عن صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة فإن النقد الأخلاقي يتوجه إلى الحداثة الغربية لكونها أخلّت بهذه الصفات الضرورية التي تعطي للإنسان معنى وجودي، الآن لإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية<sup>4</sup> ذلك أن القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءً تحت التقويم الأخلاقي<sup>5</sup>.

لقد انطلق "طه عبد الرحمن" من ابراز خصائص روح الحداثة حتى يتمكن من التفريق بين هذه الروح والتطبيق

<sup>1</sup> - إبراهيم مشروح، "طه عبد الرحمن": قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص231.

<sup>2</sup> - إبراهيم مشروح، "طه عبد الرحمن": قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص ص 231، 232.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص34.

<sup>4</sup> - إبراهيم مشروح، "طه عبد الرحمن": قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص ص 232، 233.

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص15.

الغربي لها ، وبعد أن بين للحدثة تعريفات عديدة منها "أن الحدثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر"، أو أن:"الحدثة ممارسات للسيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية : السيادة على الطبيعة،السيادة على المجتمع، والسيادة على الذات"، وبعد أن أورد كل التعاريف التي تجعل الحدثة انقطاعا من عصر سابق وانتماء جديدا للتاريخ بحيث تختزل الحدثة في طلب جديد، أو في العقلنة أو في الديمقراطية، أو نحو ذلك، اكتشف أن هذه التعاريف تبقى محتاجة إلى تجريدها واستخلاص روحها أي مبادئها الأساسية<sup>1</sup>.

كان المسلمون فيما مضى على الدوام يتطلعون إلى تمثل حادثة شق الصدر باعتباره الميثاق الأول لصياغة مسار الروحي والمعنوي للأمة المسلمة المجاهدة، فذلك الحادث هو الذي صلح به قلب الإنسان النموذج واستعد أن يكون صاحب الخلق العظيم<sup>2</sup> وبهذا الإعتبار كانت أخلاق شق الصدر أخلاق تطهير وأخلاق تأهيل وأخلاق تجديد وهذا التحول الإنساني الديني سايره التحول والإنقلاب في القبله ، والذي هو مؤشر كبير على تكامل أخلاق إشارة مع أخلاق انفتاحية ، مع أخلاق إجتماعية<sup>3</sup> لتستوي الدّعوة الإسلامية أو الحدثة الإسلامية في وجهها الأخلاقي ما بين أخلاق الروح وأخلاق الجوارح وأخلاق القلب وأخلاق الظاهر<sup>4</sup> والحدثة الإسلامية تسعى إلى التّأصيل لمعايير الفعل الخلقى الرفيع من خلال معيار العدل ومعيار المساواة ومعيار الإحسان<sup>5</sup>، لهذا يجعل "طه عبد الرحمن" البديل للحدثة الغربية هي الأخلاق الإسلامية بإعتبارها حدثية،صالحة لكل زمان ومكان.

### 3- مبادئ الحدثة عند "طه عبد الرحمن"

دعى "طه عبد الرحمن" إلى ضرورة الخروج من واقع الحدثة في تطبيقاتها الغربية ذات التوجه المادي إلى روح الحدثة ذات التوجه المعنوي ، ذات التطبيقات اللاحدودة ، ويضع ثلاث مبادئ يقوم عليها تطبيق الحدثة وهي: مبدأ النقد،

<sup>1</sup> - إبراهيم مشروح، "طه عبد الرحمن":قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص233.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية-المركز الثقافي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2000، ص160.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق، ص 161، 162 وما بعدها.

<sup>4</sup> - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي:قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1،

2012، ص122.

<sup>5</sup> - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي:قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن ، مرجع سابق، ص124.

مبدأ الرشد، مبدأ الشمول.

### أ- مبدأ النقد:

يقول "طه" ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد ، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ومقابله هو الإنتقاد ،فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به<sup>1</sup>.

والنقد يُؤخذ في حد الفلسفة، فيقال "إن الفلسفة هي ممارسة النقد"<sup>2</sup>، وإذا كان مبدأ النقد في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الأداتي وعلى التفصيل الجوهرى المطلق ، فإن مبدأ النقد في التطبيق الإسلامى لروح الحداثة يقوم على التعقيل الموسع ، وعلى التفضيل الوظيفى الموجه ، ويقدم "طه عبد الرحمن" نموذجاً على ذلك هو نظام العولمة ونظام الأسرة.

## 1- نظام العولمة والتعقيل الموسع

### أ- محددات العولمة:

يقوم النقد التعقيلي الموسع في بيان كيف أن نظام العولمة هو وريث التطبيق الغربي لروح الحداثة في امتداده إلى العالم بأسره، أحل بمبادئ أخلاقية أساسية، واقعا في آفات عملية وتعاملية شنيعة، وأراد "طه عبد الرحمن" أن يضبط مصطلح العولمة وفق محدداته الخاصة، ونظرته النقدية، بحيث يرى أنه من المعلوم أن تعريفات العولمة أكثر من أن تحصى وهذه الكثرة دليل على أنها ظاهرة معقدة وغير محددة حيث أنه لا يوجد

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص26.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1995، ص179.

تعريف واحد مفصّل يحيط بجميع مكوناتها ويقبله الدارسون لهذه الظاهرة الكونية<sup>1</sup> حيث يقول: العوملة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث <<سيطرة الإقتصاد في حقل التنمية>> و<<سيطرة التقنية في حقل العلم و>>سيطرة الشبكة في حقل الإتصال<<<sup>2</sup>

ومن هذا التعريف استخلص النتائج التالية:

- أن العوملة ليست حالة قائمة بالعالم ، وإنما فعلا مؤثرا فيه بكلّيته، وأن هذا الفعل الواسع ذو طبيعة تعقيلية ، وهذا التعقيل عمل مستمر غير منته.

- أن أثر هذا الفعل التعقيلي المستمر هو بالذات توحيد العلاقات داخل العالم.

- أن الوصول إلى التشابك المتزايد في العلاقات يتم بواسطة سيطرات ثلاث: سيطرة الإقتصاد في حقل التنمية ، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الإتصال<sup>3</sup>.

سنبين كيف أن كل واحدة من هذه السيطرات تسهم في بناء هذا المجال العلاقي الواحد للعالم

**-سيطرة الإقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التركيبة:** من بداهة القول أن الإقتصاد عامل حاسم وعنصر

هام في التنمية كما نعلم أن الإقتصاد في الغرب قد تقلب في أطوار رأسمالية مخصوصة لكن ما رفضه "طه" هو

الإعتقاد الراسخ أن الفعل التعقيلي المميز للعوملة يسعى إلى إلباس كلّ أنواع التنمية لباس التنمية الإقتصادية ، لأن

طغيان المصلحة المادية وما يترتب عنها من أخطار وآفات أخلاقية يقول: فأخلاق من وقعوا في تقديس الإقتصاد بما

يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع وما الفتنة الإقتصادية التي ابتلى بها الجميع ، إلا ناطقة بهذا التأليه

للإقتصاد<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص ص 77 ، 78.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 78.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 80.

ومنتج عن عملية التعقيل هو إسقاط كل الإعتبارات المعنوية أو ما يطلق عليه "طه" اسم: التزكية، ذلك أن مقتضى التزكية أنها تشترط في المنفعة أن يصلح بها حال إنسان سواء كانت مادية أو معنوية ، ولن تصلح هذه الحال بغير زيادة في إنسانيته بمعنى أخلاقيته<sup>1</sup>.

- **سيطرة التقنية في حقل العلم والإخلاق بمبدأ العمل:** أساس العولمة هو العلم والتقنية باعتبارها معرفة تطبيقية تخضع الإرادة العلم والعلاقات التي تنظم الكون والمجتمع البشري تخضع للتجريب ، ترتب عنها آفات خلقية استبدت أصحاب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأداتي يقول: "فأخلاقهم من أخلاق هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية ، أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحد وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا لإشاهد على هذا التأليه للتقنية"<sup>2</sup>.

- **سيطرة الشبكة في حقل الإتصال والإخلاق بمبدأ التواصل:** مظهر هذه الشبكة الدولية للمعلوماتية"الانترنت" التي تخطت المستوى الخاص أو الضيق ، لتمتد إلى المستوى العام أو الموسع ، ليصبح العالم قرية صغيرة تتناقل فيها المعلومات المختلفة بسرعة وبفاعلية وبوسائل وبرامج مذهلة ، هذا التعقيل الإتصالي أو قع رواده في آفات خلقية أضرت بمبدأ التواصل يقول: "فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي ، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للإتصال"<sup>3</sup>.

**ب- المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة:**

- **مبدأ ابتغاء الفضل:** إن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الإقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي ، فأليات التنمية وقوانين الإقتصاد والتجارة يجب أن تكون مقرونة بالإعتبار الأخلاقي

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 80.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 82.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 84.

قال تعالى "فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون"<sup>1</sup> فمتى

أسست التنمية الإقتصاد على اعتبارات أخلاقية زادت عنها قيم ومنافع كثيرة فالتنمية لا تكون نافعة ولا مشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق مقاصد خلقية وروحية عامة، بدل مبدأ الإنتفاع الأقصى والمتمثل في تحصيل أكثر المصالح الآنية ، وتلبية أعظم الرغبات المادية الذي يدخل الإنسان في دائرة الحيوان الإقتصادي يقول "طه" ، "وظاهر أن في هذا منكرًا كبيرًا، إذا يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان وقيمه الروحية ما لا يقل عن ما كان يلاقه قديما في قانون سوق النخاسة، فياترى هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدة<sup>2</sup>.

- **مبدأ الاعتبار** : مقتضاه أن العلم النافع لا يكون إلى بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله ، معنى هذا أن العلم يورث الضرر كلما كان قائما على أساس النظر الإجرائي والعلم يورث النفع متى كان قائما على أساس النظر الإعتباري يقول "طه عبد الرحمن": "فالمعتبر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب ، بل يجاوزها إلى إدراك الحكيم التي تقارنها ويمليها المقام ، حتى إذا اهتدى إليها جعل الأسباب تابعة لها ، فإن وافق سبب الشيء حكمته عمل به"<sup>3</sup>

- **مبدأ التعارف** :

مقتضاه أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض قال تعالى: <<يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير>><sup>4</sup>.

ويقوم "طه عبد الرحمن" موازنة في الخبر بين المعلومة والمعرفة : أما الخبر المعلومي فلا ينبهنا إلى ما يوافق أو يخالف القيم العليا التي سعى إلى تحقيقها ، أما الخبر المعرفي فهمة الأول هو أن يزودنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد

<sup>1</sup> - سورة الجمعة، الآية 4.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2005، ص200.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص93.

<sup>4</sup> - سورة الحجرات ، الآية 13.

الإصلاح سلوكنا وتكون المعرفة نفسها قيمة عليا ويكون طلبها فضيلة<sup>1</sup>.

## 2- نظام الأسرة الغربية والتفضيل الموجه

### أ- الأسرة الحدائرية والإنفصال عن القيم الأخلاقية:

لم تتوقف سقطات الحدائرية عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء ، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة ، فالحدائرية كشفت عن آفاتها الأخلاقية في نظام الأسرة الغربية بوصفها وريثة التطبيق الغربي لروح الحدائرية ، وارتكزت الأسرة الغربية على الإنفصال على الدين في كل شيء ، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية بجمالها " طه عبد الرحمن " في ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسرة الحدائرية هي:

- اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرّها.

-إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تُحرمه وتُعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين ، وهو الذي يُعبر عنه في لحظة القران في الكنيسة باسم << الإخلاص >>

- جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته ، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسس على علاقة

خارجية روحية هي حب الإله<sup>2</sup>

هذه العناصر الثلاث عبرت عن الإقصاء التام والمطلق للأخلاق التقليدية وتحرير لهذه الرابطة من سلطة المعتقدات الدينية، وإحالتها من مؤسسة روحية إلى مؤسسة مدنية، كما ارتكز هذا الفصل أساسا على ثلاث مبادئ أساسية ، والتي هي بدورها شكلت قاعدة قامت عليها الحدائرية الغربية هي :

- **مبدأ التوجه إلى الإنسان وأخلاق المروعة:** تم بموجبه تحرير الإنسان في حد ذاته من قيد وسلطة الإله

وتوجيهه إلى الإنسانية أو نزعة الأنسنة القائمة على المركزية الإنسانية في الكون اللامركزية الإلهية من أجل حفظ

كرامته كغاية في ذاته داخل مجموعة مخصوصة ينتظم فيها ، لينزل الإنسان هنا من رتبة الفردية إلى رتبة الشخصية

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص204.

<sup>2</sup> - عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحدائرية، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص189.

يقول "إن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوجه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة"<sup>1</sup>، لتصبح الأسرة دائرة خاصة في مقابل المجتمع الذي شكل دائرة عامة بحيث تركز الانفصال بين الأسرة والمجتمع ولتتمتع الأسرة بإستقلال خاص وسلطان معين ويصبح الفرد داخلها ينظر إليه على أنه شخص فريد متميز لا بديل له ولا غنى عنه أي: إنها تنقله من رتبة الشخص المجهول إلى رتبة الشخص المعلوم<sup>2</sup>.

- **مبدأ التوسل بالعقل وأخلاق الإلزام:** يمكن أن نسميه بالعقلنة أو العقلانية الأخلاقية، القائمة أساسا على الحرية الراشدة، الواجب الخالص، الحق الثابت، فالإنسان هو الذي يسترشد بحريته ونور عقله في تقرير مصيره، وفي الوقت نفسه القيام بالواجبات كونها إلزاما وعليه "فالأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوسل بالعقل عبارة عن إلتزامات ملتزم بها"<sup>3</sup> وألتمت الأسرة الحداثية بصنفين من الواجبات وهما:

1- الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة مقدّما على حفظ الشخص.

2- الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة هو الأصل في حفظ المجتمع<sup>4</sup>.

- **مبدأ التعلق بالدنيا وأخلاق السعادة:** مقتضاه إعادة الإعتبار إلى الدنيا واسترجاع شأنها المنفعي والمادي واتخذ هذا المبدأ أوصافا ثلاث:

. السعادة الخاصة بإعتبارها مبدأ طبيعيا.

.السعادة الخاصة بإعتبارها تابعة للواجب.

.السعادة بإعتبارها موافقة للسعادة العامّة<sup>5</sup>.

ب- الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب القيم الحداثية:

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، 104.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 106.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص ص 106، 107.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص ص 107، 108.

الأسرة الحدائية المنفصلة عن القيم التقليدية الدينية والمتنورة بأنوار الحدائية لم يدم ظلها طويلا فقد شهد عصر مابعد الحدائية ثورة على القيم الحدائية ككل وشملت هذه الثورة جميع مجالات الحياة بما فيها الأسرة وقد نتج هذا التغيير تحت تأثير توجيهين رئيسيين:

1- الخطابات الفكرية الكبرى: التي تدعو إلى هدم الأسرة في الأذهان يتصدرها الخطاب الماركسي الأرتودوكسي الذي يرى في الزواج استلاب للمرأة وفي الأسرة بنية يسترق فيها الرجل المرأة، والخطاب النسواني الأنجلوسكسوني الذي يرى الفروق التناسلية والعضوية بين الذكر والأنثى لإعتبارها وأن الفروق التناسلية ليست طبيعية وإنما هي ثقافية وتاريخية فيها من التحكم ما فيها من الإستلاب ولكي تنزل هذه الفروق في الأدوار المستندة إلى الذكور والأنوثة لا بد من القيام بثورة الإزالة الطبقات الجنسانية وينبغي أن تتولى هذه الثورة الطبقة المسحوقة وهي طبقة النساء<sup>1</sup>.

2- تأثير وسائل الإعلام ووسائل الإتصال البعيد: حيث تعمل هذه الوسائط على وضع الرأي العام يجعله يدور في فلك واحد لا تنفك عنه وبالتالي ستساهم في تشكيل تصورات وثقافة الجمهور حول المرأة والأسرة بما يثير الحواس ويشد الانتباه فتلهل لكل شاذ من أخبار الأسر وكل غريب من أفعال البشر<sup>2</sup>.

ونتيجة للجوء الأسرة مابعد الحدائية إلى التفصيل المطلق أيضا ظهرت آفات أخلاقية مست جوهر العلاقات بين أفراد الأسرة اصطلاح عليها "طه" باسم "الإمعية" أي فقدان الخصوصية بين الأفراد وإمعية خصائص ومظاهر هي:

-إلغاء سلطة الأب ورجحان الكفة لصالح الأم في رعاية الأولاد أي انفرادها بالسلطة الوالدية كاملة.

-إنهاء تحكم الأب في النسل، والزوجة وحدها من تقرر الإنجاب أو عدمه.

-إنهاء الصفة النموذجية للأب، أي غياب مبدأ الإقتداء في علاقة الطفل بالأب، ليحل محل أطباء ومستشارون

يستترشد بهم الطفل في جلب مصالحه.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن: روح الحدائية، مصدر سابق، ص ص 110، 111.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 111.

–التفريق بين الأب والإبن، أي التقليل من المرجعية الأبوية في تربية الأطفال والتركيز على قدراتهم الهائلة في التكيف مع الأوضاع المستجدة<sup>1</sup>.

هذه المظاهر جعلت من الأسرة مابعد الحداثيّة تتحول من علاقة تحقق السعادة إلى علاقة تقوم على جو اللعب وتحولت إلى سعادة متوهمة ولا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات وغيرها إلا إذا تخلت عن التفصيل المطلق وأخذت بالتفصيل الموجه الذي أخذت به الحداثة الإسلامية.

### ب- مبدأ الرشد:

الرشد هو مبدأ يتفق مع الحداثة، ومع التطور التداولي الإسلامي أي بلوغ رتبة الوصاية على الذات في الفكر والفعل، فالرشد هو الخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين قولاً وفعلاً فالذين يأخذون بالحداثة الغربية من مفكري العرب إنما لم يحققوا مبدأ الرشد، الأهم ظلوا تابعين مقلدين لغيرهم لا يتحقق فيهم الحداثة الحقّة، كونهم مستغرقين في الإتياع، ويعوزهم الإبداع لذلك فالبدليل المقترح من "طه عبد الرحمن" هو الإبداع، فمبدأ الرشد كركن أساسي في التطبيق الإسلامي للحداثة، كما يرى "طه عبد الرحمن" لن يقوم إلا إذا استند بدوره إلى مبدأ الإستقلال، فيتحقق الإبداع الموصول بما تقرر نفعه لا الإبداع المفصول، مقطوع الصلة بالماضي يقول "لاشيء يجب على المسلم أن يماس فيه إبداعه على أبلغ وجهه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه في الحداثة، وذلك لكي يتمكن من حفظ خصوصيته"<sup>2</sup>.

فالإبداع عند الإنسان هو شكل من أشكال النشاط العقلي المركب الذي يتجه الشخص بمقتضاه إلى صورة جديدة من التفكير اعتماداً على خبرات وعناصر مسبقه<sup>3</sup> وفي تأكيده على ضرورة الإبداع وأهميته خاصة في

<sup>1</sup> – عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص ص 193، 194.

<sup>2</sup> – طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 144.

<sup>3</sup> – إبراهيم ماجد موريس، سيكولوجيا القهر والإبداع، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 1999، ص 119.

الفلسفة إذا يقول "مستوى الإبداع الفلسفي ومستوى التنظير لهذا الإبداع مختلفان، فليس من ينظر للشيء كمن يأتي بهذا الشيء نفسه وعليه فقد تكون لغتي التي أضع بها نظرية في الإبداع الفلسفي في غاية الدقة المضمونية والتقنية الإصطلاحية، لكن لغتي في وضع فلسفة مبدعة ليس فيها هذه الدقة ولا فيها مثل هذه التقنية بل تكون قريبة ومألوفة، هذا ولو أن الفلسفة اشتهرت عموماً بكونها لغة خاصة، وأنا لم أشتغل في مؤلفاتي بوضع فلسفة مخصوصة بقدر ما أشتغل ببيان الطريق الموصل إلى وضعها<sup>1</sup>" يحدد "طه عبد الرحمن" مستويات يتم وفقها تحقيق مبدأ الرشد في الحداثة الإسلامية هي الترجمة المبدعة وتأثيل القول الفلسفي والقراءة الحداثية المبدعة للنص القرآني.

**ج-مبدأ الشمول:** مبدأ أساسي يقوم عليه التطبيق الغربي لروح الحداثة، معناه العام الانتقال من حال الخصوص إلى حال العموم أو من مجال الجزئية إلى مجال الكلية، فالحداثة الغربية من حيث اتسامها بالشمول هي تستغرق جميع الأفراد استغراقاً شمولياً يستوجب تجاوز الخصوصية ومبدأ الشمول في التطبيق الحداثي الغربي يقوم على مبدأين هما: التوسع المادي، أي اعتبار القيم المادية والمصالح الدنيوية والمنافع العاجلة قبل غيرها، والتعميم البشري، أي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري لوحده غير أنه يختار مجالاً مغايراً لمبدأ الشمول أرقى وأوفى من غيره، إذ أكد على أن آلية التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول بدورها تقوم على مبدأين هما:

**-التوسع المعنوي:** أي اعتبار القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها.

**-التعميم الوجودي:** أي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم لا الجنس البشري فقط، يقول: ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتمدة أن يبلغ فيها تغلغل التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص45.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص ص 210، 209 .



لا يمكننا الحديث عن الإبداع الفلسفي في سياق الترجمة ما لم نعلم برفع التعارض بين الفلسفة والترجمة<sup>1</sup> وكان المطلوب عند "طه عبد الرحمن" هو مراجعة الفلسفة قبل الترجمة، سنوضح هذه المراجعة التي تؤدي بنا إلى تجاوز التعارض المبدئي للفلسفة مع الترجمة على الرغم من أن الترجمة مورست عليها منذ فترة مبكرة، وهنا تتجلى الخبرة الفلسفية في ممارسة عن "طه عبد الرحمن" من خلال تدريسه لمادتي "المنطق واللغة" التي جعلته يدرك ذلك التأثير والتأثر بين الفلسفة والترجمة.

### أولاً: وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة

حاول "طه عبد الرحمن" أن يحدد لنا الصلة بين الفلسفة والترجمة من خلال التأثيل الهادف إلى تحقيق الإبداع الفلسفي المستقل وهي كما يلي:

#### 1- التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة:

يعتقد "طه عبد الرحمن" أن التطور والتحديث لا يتوقف على العقلانية الغربية وحدها-رغم أنه يعترف بدورها في حل بعض المشكلات المادية، ولكنه يحتاج إلى عقلانيات نابعة من مبادئه، عقلانية لا تهمل الموروث ولكنه تمزجه، فقد عرفها في كتابه "سؤال الأخلاق"، بوجه عام بأنها «عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة»<sup>2</sup> والعقلانية الفلسفية لها أصول توجب علينا إبعاد العقلانية الضيقة المبنية على النقد المجرد والبرهان الضيق، وقبول العقلانية المتسعة كونها تأخذ بالنقد المستند إلى القصد والعمل والبرهان الموسع الذي يشمل المضمون والإستعمال، إذ يستوجب الأخذ على منوال النقدية المستندة حيث لا إستقامة للمتفلسف في نقد يقول "طه" «حتى يستند و لا استناد له إلا بتعليق نظره بالمقصد ورسوخ قدمه في

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص137.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص75.

العمل<sup>1</sup> « ونستنتج من هذا أن "طه عبد الرحمن" ربط الإبداع بالجمال التداولي العربي مما يجعلنا نرى أن الإبداع الفلسفي في نظره لا يمكننا تحقيقه في سياق الترجمة إذ أخذ بالعقلانية الضيقة في الفلسفة والتي لا تتوافق مع فكرانية<sup>•</sup> الترجمة، فلا يكون إلى بالعقلانية المتسعة لتحقيق الإبداع الفلسفي بكونها تتفق مع فكرانية الترجمة من خلال أصلين لها وهما المقصد والعمل.

إن الأخذ بأسباب العقلانية تسقط العمل بأسباب الفكرانية، وفي هذا يقول "طه عبد الرحمن"، «اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين»<sup>2</sup>

من خلال هذا نجد أن أساس التعارض بين الفلسفة والترجمة قائم على أساس لفظ "فكرانية" التي وظفها "طه" في مقابل المصطلح الأجنبي (Ideologie) وهذا يظهر عمل تأيلية "طه عبد الرحمن" فقد اشتقه من المصدر الصناعي: "الفكرانية" بالقياس على صيغة العقلانية<sup>3</sup> نجد أن البعض أخضعه لمقتضى الصرف العربي فقال: "أدلجة" و "أدلوجة" وتعريب هذا اللفظ إلى المعنى اللغوي يقتزن بالمادة /د.ل.ج/ والذي يفيد معنى "السير في الليل".

## 2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

إن من خصائص الفلسفة أنها قائمة على شمولية والمراد بها دراسة الكليات لا الجزئيات، أي الإهتمام بما هو شمولي عام والإبتعاد عن الحالات الفردية المعزولة في الزمان والمكان وهذا الإعتقاد كان سائد منذ "أرسطو"

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 206.

<sup>•</sup> في كتاب "حوارات من أجل المستقبل" لظه عبد الرحمن "يستعمل لفظ فكري في مقابل لفظ إيديولوجي

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 65.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص 24، 25.

القائل لا علم إلا بالكليات" لكن صلة الفلسفة بالترجمة تجعلنا نتساءل ألا تكون الترجمة بخصوصيتها عند ممارستها على نص فلسفي مانعا دون تحقيق الغرض الذي تسعى إليه الفلسفة ؟

وللإجابة على سؤال تعارض شمولية الفلسفة بخصوصية الترجمة نجده عند المترجمين واللسانيين وهنا نوضح

الفكرة بما أورده "طه عبد الرحمن" وهما "اللغة الخالصة" التي قال بها فالتر بنيامين falter Benyamin (1844-1900م) في مقال له بعنوان "مهمة المترجم"<sup>1</sup> وهذا النوع قدره "طه عبد الرحمن" لأن لغته فاقدة للشمولية المبنية على العقلانية المجردة و مترسخ في الخصوصية المبنية على الفكرانية الدينية، وهنا تتجلى الأهمية عند "طه" في التركيز على الخصوصيات من ثقافة ولغة ودين. أما الثانية فهي "اللغة الجامعة" الموجودة عند البنيويين القائلون بإشترك الثقافات في جملة من الكليات عليها يمكننا إجراء الترجمة بين لغات متباينة ثقافيا، هذه الرؤية ردها "طه عبد الرحمن" لأنها قد تعارض "نزعة الشمولية اللسانية" مع نظيرتها "النزعة الخصوصية اللسانية"<sup>2</sup> ومنه نستنتج أن مشكلة التأصيل قد تراعي الخصوصية لكن في إطار يجعلها متوافقة مع الشمولية العامة حتى يكون الأصل مستقل ومنفتح، والشمولية نفسها على ضربين محدودة وهي الشمولية اللسانية والثانية غير محدودة وهي الشمولية الفلسفية<sup>3</sup>

### 3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة

لقد كان هم الفلاسفة السابقين الوحيد اتجاه الفلسفة هو الاهتمام بالمعنى وحده دون اللفظ وهذا راجع

لغرض الفيلسوف لأنه هو الذي يقوم بإنشاء هذا الفكر للوصول إلى الحقيقة بصفقتها من جملة المعاني، كما أن

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- مصدر سابق، ص67.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ص71.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص72.

جوهر الحقيقة هو إنما حكم معنوي وعليه كان التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة<sup>1</sup> وعليه ينبغي مراجعة الفلسفة قبل مراجعة الترجمة وهذا ما ينبغي التأكيد عليها في العملية التأويلية، حسب نظر "طه" لأن الفلسفة تلغي جانب اللفظ ومما يدل عليه هو أن اشتغالها بالمعنى مع نسيانها لعمل اللفظ فيه، هذا في حين نجد أن الترجمة بإعتبارها لجانب اللفظ، فالبرغم من طريقتنا الترجمة "الحرفية" و"الحرّة" إلا أن هناك من يقتصر على اللفظ دون المعنى، ومن يقتصر على المعنى دون اللفظ، لذا فنظر المترجم حيال ذلك يبقى مغايرا تماما لأن اللفظ عنده قائم على النوعين معا إذا في اللفظ يجد، ومنه يأخذ وإذا كان المعنى يتعلق بصورته اللفظية فإن المترجم يطلب له صورة تقابله في اللغة الناقلة، أما إذا كان العكس فيما يخص تعلق المعنى باللفظ في هذه الحالة يطلب له صورة تناسبه في اللغة الناقلة، فإذا كانت الفلسفة ما زالت متمسكة بالجانب المعنوي، وكانت الترجمة منصبة على الجانب اللفظي الذي يخدم هذا المعنى، فإن الإهتمام اللفظي قد تعددت وتوسعت آثاره ومظاهره، إذا امتد إلى مختلف البنى التي تكون هذا الجانب اللفظي وحتى فيما يتعلق بالخطاب الفلسفي ذاته، وأهم هذه البنى ما يتعلق بمدلولات الألفاظ وهو ما يعرف "بالبنى المعجمية" فحاجة المترجم من الحقوق الدلالية حاجته من عناصرها المكونة لمدلول اللفظ والمتمثلة في العنصر "العباري"، "الإشاري"، "الإقتضائي"، "الإلتزامي"<sup>2</sup>.

إن تعامل المترجم مع البناء اللفظي للفكر يتعارض مع تعامل المتفلسف له يقول "طه" «بينما توسع المترجم في العناية بتأثير اللفظ في الفكر ظل الفيلسوف يجرّد الفكر من اللفظ<sup>3</sup> ومنه نستنتج أن ما قام به المترجم من اهتمام باللفظ وتأثيره في الفكر وجعل الفيلسوف مجردا منه باقتصاره على المعنى وحده يقول "طه عبد الرحمن" «دخلنا الفلسفة والترجمة في التعارض والتناقض فيما بينها»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1، مصدر سابق، ص73.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 75-76.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 81.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 82.

### التعارض بين تبعية الفلسفة وإستقلالية الترجمة

لقد سلكت العلاقة التي تربط بين الفلسفة والترجمة اتجاهين متعاكسين، ففي المجال التداولي العربي تعتبر الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، أما في المجال التداولي الغربي فالفلسفة هي الأصل والترجمة هي الفرع، واللغات والطرق المتبعة في الترجمة العربية للفلسفة<sup>1</sup> والترجمة بلغت أوجها في العالم العربي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وللتعرض لهذه التبعية لزم التطرق لتوضيح الأطوار ومختلف اللغات والطرق المتبعة في الترجمة العربية، وكيف اتصفت العلاقة بين الفلسفة والترجمة في هذا المجال؟

سنحاول أن نوجز هذه الأطوار للترجمة موضحين كيفية اتصال الفلسفة والترجمة المطلوب في هذا المجال عند "طه عبد الرحمن".

أ- **طور ابتداء النقل:** (النقل الإبتدائي)، كانت النقول الأولى المرتبطة بالعمل الترجمي حيث كان وقوع التصادم بين الفكرين المنقول والمأصول وهذا عند "طه" راجع إلى أسباب:

- (1) القصور في ضبط المقتضيات التداولية العربية كضعف السليقة في اللسان العربي.
- (2) تجاهل مضمون العقيدة الإسلامية والجهل بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية.
- (3) أخذهم بتصور في الترجمة يبني على إعتقادهم أنه بالإمكان التعبير عن كل مقصود في لغة الأصل لمجرد استخلاصه من صيغته فيها وترجمته إلى صيغة مثلها في لغة النقل.
- (4) تسليمهم بأن تجارب الإنسان في الكون واحدة ومذاهبه في التفكير متطابقة وأشكال معرفته متجانسة<sup>2</sup> ومحمل القول عن هذا الطور أن الفلسفة كانت تابعة للمنقول اليوناني عن طريق الترجمة حيث أن الترجمة كانت هي

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1 - مصدر سابق، ص 82.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 84، 85.

الأصل والفلسفة هي الفرع، الشيء الذي جعل معارضة أهل المأصول، محدثين وفقهاء، صوفية ونظار، لغويين وأدباء الفروق بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر العربي التابع للنقول الابتدائية.

ب- **طور استصلاح النقل:** هو إصلاح المترجمين للنقول حسب مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي ورغم تبعية الفلسفة للترجمة إلا أنها تعتمد حسب "طه عبد الرحمن" على الترجمة التلخيصية و "الشرحية" و "التفسيرية" وهذا ما يؤكد عليه الغزالي\* إذ يعتبر "الفارابي" وابن سينا" من المترجمين الذين دخلوا في إصلاح المنقولات الابتدائية إذ يقول «ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبدل محوج إلى تفسير وتأويل حتى آثار ذلك أيضا نزاعا بينهم، وأقوامهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام "الفارابي وابن سينا"<sup>1</sup> وكاد "ابن رشد" في بعض مؤلفاته أن يكون أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى الكاتب المنشئ لا سيما في تلاخيصه<sup>2</sup>.

ج- **طور إستئناف النقل:** إن الترجمة الإستئنافية لم تأت من عدم، وإنما زادت من انشغال المفكرين والمحدثين عن فكرة جوهرية وهامة تجعلنا نستقبل تماما عن الآثار التي خلفتها الترجمات السابقة والمتمثلة في فقدان "الإبداع الفلسفي العربي وما تميزت به هذه الترجمة من لغة فلسفية، وصلة وطيدة بين الفلسفة والأدب إلا أنها لم تتمكن من تناولها بحق وهذا راجع الأشكال النقول ورغم ما ميز هذا الطور إلا أن نقص الأسباب التي تجعلنا نهض بالإبداع الفلسفي جعلتنا نرث ما ورثته الترجمات السابقة من آثار سلبية وعلى رأسها الاعتماد على النقول السابقة<sup>3</sup>.

\* أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري (450هـ/1058م-1111م) كان فقيها وأصوليا وفيلسوفًا لقب بحجة الإسلام، من أهم مؤلفاته: إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، ميزان العمل، تهذيب الأصول، التوحيد.

<sup>1</sup> - الغزالي أبو حامد ، تحافت الفلاسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، دت، ص77.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ص86.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص ص 89، 91 .

على غرار ذلك توسط مختلف اللغات مما أثر سلبا على الترجمة العربية وهذا راجع حسب "طه عبد الرحمن" إلى سببين هما: "التوسط الظاهري" يتمثل في (السريانية والفارسية) وثانيهما: "التوسط الخفي" الذي يتم انطلاقا من الأصل والإستعانة بنموذج نقلي لا يكون هو ذاته نقلا لهذا الأصل نفسه<sup>1</sup>.

### ثانيا: مستويات الترجمة:

يمكن أن نعد القرن الثاني للهجرة أو الثامن للميلاد العصر الذهبي للترجمة، اشتدت فيه موجة الترجمة إلى حد آثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها وتطرق البحث إلى النظر في مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينهما وبين الحضارات الأخرى، ويعتبر أبو حيان التوحيدي من المصادر الرئيسية في هذا الموضوع، إذ يكرس فصولا بأكملها له في كتاب الإمتاع والمؤانسة<sup>2</sup>.

تطرقنا فيما سبق إلى أن الترجمة تميزت بالخصوصية، اللفظية، الفكرانية و الإستقلالية، معارضة بذلك الفلسفة التقليدية غير أن الفلسفة الحديثة امتلكت عدة خصائص تساعدها على الإتفاق مع الترجمة كما أقرها "طه عبد الرحمن" وهي النموذجية، القصدية، الإتساعية، الإتصالية، وترجمتها للنص الفلسفي تقوم على ثلاث ضروب مختلفة فيما بينها وفي مدى تأثيرها وضررها على الفلسفة وهي الترجمة التحصيلية، التوصيلية والتأصيلية، فما خصائص كل واحدة منها؟

1- الترجمة التحصيلية\*: هي الترجمة الحرفية التي تغلبها ألفاظ النص الأصلي على أمرها<sup>3</sup> كما أنها تختص بنقل الأصل لفظا بلفظ واقعة في الحرفية اللفظية<sup>4</sup> وهي في قمة التعارض الكلي بين الفلسفة والترجمة لكونها تنقل كل ما في

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ص 94، 95.

<sup>2</sup>- أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 20.

\* جاء في كتاب الحدائث لطه عبد الرحمن، أن الترجمة التركيبية في مقابل الترجمة التحصيلية

<sup>3</sup>- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، دط، 2013، ص 67.

<sup>4</sup>- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 195.

النصوص الأصلية يقول "طه عبد الرحمن" «وهي تتمسك بحرفية اللفظ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد التعلم من النص الأصلي والتلمذ على صاحبه هذا على فرض أن له القدرة على استيعاب ما يترجمه وإلا فلا يعد أن يكون لجوئه إلى هذا الطريق ناتجا عن فقدته لهذه القدرات بالذات»<sup>1</sup> وبالتالي تهتم هذه الترجمة بالمفهوم.

وهي ضرب تفلسفي من ضروب ترجمة الفلسفة لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة<sup>2</sup> وينتج عن ذلك أنها تعود إلى صفات الفلسفة التي تتعارض مع الترجمة وهي "الشمولية الجامعة" و"المعنوية التجريدية" و"العقلانية المضيقية" و"التبعية الإتباعية" وهذا ما يوقع المترجم في "التعارض الكلي" بمعنى تعارض محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد، مع موجبات المطلوب الفلسفي التي توغل في التعميم والإطلاق<sup>3</sup> والترجمة التحصيلية هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية، وبنائها التركيبية والعمل على نقلها بتمام كفياتها، وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة.

وإضافة إلى "التعارض الكلي" و "النقل الكلي" يقع كذلك في "التوجه اللغوي" حيث يتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله ناظرا في صيغها الصرفية وبنائها التركيبية، وعاملا على نقلها بتمام كفياتها وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة<sup>4</sup> «فيكون بذلك قد سلك الترجمة الحرفية التي تتمسك بحرفية النص وتؤرث أخطاء في المعنى والتركيب، كما يذهب إلى ذلك "طه عبد الرحمن" فالترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل لا فارق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكّن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه لفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص19.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه لفلسفة -1- مصدر سابق، ص302.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص303.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص302.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص305.

فالترجمة التحصيلية بذلك هي استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي أو المنقول، أي التشدد والحفاظ على الصيغ اللفظية، والبناء التركيبي الذي وردت به عبارات النصوص المراد نقلها، والترجمة التحصيلية تورث لدى المتلقي آفة التطويل وإبعاده عن الفهم وإرهاق الفكر، وإهدار الوقت، وقد عبر ابن تيمية عن هذا التطويل وآفته في قوله «إتعب الأذهان وتضيع الزمان وكثرة الهذيان فيتعب تعباً كثيراً البيان الطرق المؤدية إلى العلم، وهذا لا يفيد بل قد يكون من الأسباب المعوقة له لما فيه من تعب، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح»<sup>1</sup>.

## 2- الترجمة التوصيلية:

هي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية<sup>2</sup> وتختص بنقل الأصل معنى بمعنى واقعة في الحرفية المضمونية<sup>3</sup> والترجمة التوصيلية\* هي ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة<sup>4</sup> فهي تحافظ على حرفية المضمون مستوعبة بذلك النص الأصلي بما يكفيه وأن يقصد نقل ما استوعبه منه إلى المتلقي على وجهه، هو إلى ممارسة التعليم أقرب منه إلى مجرد التبليغ<sup>5</sup>، وهي تحافظ على بعض الصفات التجديدية للفلسفة الحية، وينتج عن ذلك أنها تقع في حفظ جزء من هذه الصفات ويظل الجزء الآخر متعارضاً مع عمل الترجمة، وهذا ما يؤدي بالمترجم إلى ما يعرف بـ: "التعارض الجزئي" بمعنى الوقوع في حذف بعض الصفات التجديدية للفلسفة والإبقاء على بعضها الآخر، لكن هذا الحذف يكون خطيراً على الترجمة إذا ما طال صفات النموذجية والقصدية والإتساعية، وذلك يعود الأهمية حفظ الترتيب

<sup>1</sup> - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دط، دت، ص 248.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 67.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 195.

\* جاء في كتاب الحدائث لطفه عبد الرحمن أن الترجمة الدلالية تقابل الترجمة التوصيلية

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص 131.

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، مصدر سابق، ص 19.

فيها، فالنموذجية أولى بالحفظ من القصدية، وهذه الأخيرة أولى من الإتساعية، وتخف درجة الخطورة إذا ما حذفت صفة الإتصالية، لأنها تنزل الرتبة الأخيرة في سلم الصفات الفلسفية المطلوب حفظها.

والمترجم التوصيلي لا ينقل جميع عناصر النص الفلسفي، إنما يعمل على حذف العناصر التي تشكل ضرراً على المجال التداولي للمتلقي، إلا أن ذلك يوقعه في "النقل الأثري"، فمادام نقله ليس نقلاً آلياً كالنقل التحصيلي، حيث يقيم اعتباراً لمبادئ المتلقي العقدي وقواعده اللغوية فإن ذلك يدفعه إلى نقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي يراه أنها توافق المبادئ والقواعد، وهذا فيه شيء من النفع إذا لم تقترن الترجمة بالحذف الخطير للصفات التجديدية الفلسفية لأن ذلك يؤدي إلى ترسيخ التبعية للغير يقع كذلك المترجم التوصيلي، فيما يعرف بـ: "التوجه المعرفي"، حيث يستحوذ عليه هم المعرفة، فيتتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي، محققاً معانيها المفردة ومضامينها المركبة، ومراعياً في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها<sup>1</sup>، إلا أن اهتمامه بالجانب المعرفي يؤدي إلى حصر العمل الترجمي في تعليم المتلقي فحسب وبالتالي فالترجمة التوصيلية تتبع المعنى أو المضمون حيث متى تمسك المترجم بالحرفية المضمونية أو الدلالية متى وقع في تهويل بعض المضامين مما يجعل المتلقي يستشعر العجز من نفسه إزاءها، ومما نتج عن هذه الترجمة أنها توجب على المتلقي من خلال تعلمه للمصطلحات اليونانية الرجوع إلى لغتها الأصلية وذلك بإطلاعه على الإستعمال اللغوي اليوناني لكن هذا اللسان يختص ببعض الصيغ اللفظية والصرفية الذي يقر بمبدأ التعددية الفلسفية<sup>2</sup>.

كما يفرق المترجم التوصيلي ما اجتمع من معاني اللفظ اليوناني "أون" على ألفاظ عربية منها "الهوية" و "الإيسية" والكون وغيرها، إلا أن هذه الألفاظ لم تصل إلى غرض هذه الكلمة اليونانية والمتلقي لا يجد ما يصلح

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - 1 - مصدر سابق، ص 331.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 345.

ليقابل به هذا المصطلح اليوناني نجد أبو حيان التوحيدي\* في قوله «وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص وتقولوا: الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والليسية والنفسية<sup>1</sup>.

فالترجم التوصليلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصليل، لا فارق بينه وبين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي بينما هو ينقله بقصد تعليمه<sup>2</sup>.

### 3- الترجمة التأصيلية:

لقد سعى العديد من المفكرين والباحثين العرب إلى الخروج من دائرة التبعية إلى دائرة الإستقلال، وفي ظل هذا السعي للإستقلال الفكري نجد محاولة "طه عبد الرحمن"، حيث تعد الترجمة التأصيلية\*\* هي أحد ضروب ترجمة الفلسفة يقول "طه عبد الرحمن" «هي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي، ألفاظ ومعاني بالقدر الذي يُمكن المتلقي من اكتساب القدرة على التفلسف في هذا النص»<sup>3</sup> وهي الترجمة الإبداعية التي تتوخى التصرف في نقل النص الأصلي بما يتلائم مع عبقرية اللغة المنقول إليها<sup>4</sup> وتختص بالتصرف في الأصل، لفظا ومعنى بما يراعي مقتضيات استيعاب المتلقي لها والإنتفاع بها<sup>5</sup>، والترجمة الإبداعية تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى

\* (310-414هـ/ 922-1023م) فيلسوف متصوف، وأديب بارع، من أعلام القرن الرابع الهجري، امتاز بسعة الثقافة وحدة الذكاء وجمال الأسلوب، فهو رجل موسوعي الثقافة، يسمى أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأديب، كما امتازت مؤلفاته بتنوع المادة وغزارة المحتوى منها: البصائر والذخائر، الصداقة، والصديق

<sup>1</sup> - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، د ط، د ت، ص123.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- مصدر سابق، ص336.

\*\* جاء في كتاب الحدائث لطه عبد الرحمن أن الترجمة المنطقية تقابل الترجمة التأصيلية

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص109.

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن، الحوار افقا للفكر، مصدر سابق، ص67.

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص195.

خصائص الذات<sup>1</sup> وهي تحافظ على صفات الفلسفة الحية على سبيل وضع فلسفة تستوفي مقتضيات الترجمة من حيث أنها «تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة على الضرورة من طريق المتلقي»<sup>2</sup>، والطريقة التأصيلية بمحافظتها على الصفات الأربعة للفلسفة الحية (النموذجية، القصدية، الإتساعية، الإتصالية) ويتفرع عن طبيعة الترجمة ثلاث حقائقي هي:

"أن حفظ مجموع هذه الصفات التجديدية هو السبيل إلى وضع فلسفة مستوفية لمقتضيات الترجمة بحيث يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد"<sup>3</sup>

وهذا ما يجعل العمل الترجمي يتصف بـ"التوفيق الكلي"، فالتوافق بين خصائص الترجمة وخصائص الفلسفة يجعل كل واحدة منهما تخدم مقاصد الأخرى وهذا هو مدلول الإتصالية في الترجمة التأصيلية، حيث تتمكن من التحديد والتوليد في العمل الترجمي، وتعد هذه القدرة على التحديد في المنقول سببا من أسباب الإستقلال بالرأي وصياغة قول فلسفي قد يعود إليه النص المنقول لتسديد حاجته في الإكتمال وبذلك تصبح الترجمة القادرة على التصرف في المنقول، أداة لتفرد الفلسفة برأي.

"إن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي، أصولا وفروعا، كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها مما تثبت ثبوتا فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف"<sup>4</sup>.

وبهذا يختص العمل الترجمي التأصيلي بصفة "النقل الأقلي" حيث لا يجد إشكالا في حذف أوسع ما يمكن من تلك الأصول الفلسفية وكذا الفروع التي تخالف المجال التداولي للمتلقي وتضر بنهوضه على التفلسف سواء كانت

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص150.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص19.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص353.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، صفحة نفسها.

هذه الأصول والفروع عقدية أو لغوية أو معرفية<sup>1</sup> وفي المقابل يقوم بإستبدال غيرها مكانها تكون أقرب من المتلقي، وهذا ما يدل على قدرة المترجم التأصيلي في التصرف والتحكم في النص الفلسفي حيث يستخدم في نقوله كل "آليات التخرج والتغطية مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة"<sup>2</sup>، حتى يتمكن من تقديم الجزء الممكن من النص الذي يخدم المتلقي فقط ويحمله على معرفة كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص، فالمترجم التأصيلي يحافظ قدر الإمكان على مقتضيات التداولية للمتلقي.

إن المترجم التأصيلي يستحوذ عليه هم الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجا منها المواضيع الإستشكالية والآليات الإستدلالية فيها، وقائما في هذا الإستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها<sup>3</sup> وهذا ما يجعل عمله الترجمي يتصف "بالتوجه الفلسفي" فهو يجمع ممارسته الترجمية بالممارسة الفلسفية وإزدواج مهمة المترجم والفيلسوف في التعامل مع النص الفلسفي المنقول يجعله مهتما بالغوص في هذا النص متفلسفا في استشكالاته واستدلالاته مستفيدا من مقتضياته التداولية مقدما للمتلقي نصا موصولا بما ألفه حتى يسهل عليه إدراكه والاستفادة منه والتفلسف فيه.

يرى "طه عبد الرحمن" أن المترجم التأصيلي هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم داخجا بعضه في بعض<sup>4</sup> ومعنى هذا أن المترجم التأصيلي الجامع بين ممارسة العمل الفلسفي وممارسة العمل الترجمي وبين الترجمة الحرفية والحررة التي يسعى من خلال استعمالها إلى النهوض بالمتفلسف العربي إلى الإبداع الفلسفي من خلال رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة، عكس المترجم التحصيلي الذي يعجز عجزا كليا عن ذلك والمترجم التوصيلي الذي يعجز عجزا

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- المصدر نفسه، ص357.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص290 .

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص353 .

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص362 .

جزئياً، وإذ كانت صفة التأصيل الخاصة بهذه الترجمة هي التي تقوم بتزويد ملكة التفلسف لدى المتلقي فهذا راجع لكون: التأصيل يذهب في تحويل النص الفلسفي الأصلي إلى أبعد مما يذهب التوصيل، وبالأحرى التحصيل<sup>1</sup> ويدل التحويل هنا إلى جعل المنقول يستجيب للمتطلبات التداولية.

يعمل المترجم الإبداعي حسب "طه عبد الرحمن" على مزوجة ذلك بين الإشكال وشكله الواردين في النص الأصلي وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجال التداول، مجتهداً في أن يستوفي فيها من مقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهاها ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذلك: اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلى مع مبدأ الكونية الفلسفية المنفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنوعاً لاستشكالاته، أو توسيعاً لاستدلالاته<sup>2</sup> ومعنى هذا يمكن إعتبار الترجمة التأصيلية هي النوع الإبداعي للترجمة وهو النوع الذي تحتاجه الفلسفة العربية لتصير فلسفة حية إبداعية قادرة على التغيير.

وقد وضع لنا "طه عبد الرحمن" نموذج تطبيقي لهذه الترجمة يتمثل في ترجمة "الكوجيتو الديكارتي"، وقد حلل "طه عبد الرحمن" الترجمة الحاصلة للكوجيتو في الفلسفة العربية والتي قدمتها الترجمة التحصيلية فجاءت على الصيغة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" وتوصل إلى أن الصيغة التحصيلية للكوجيتو "دخل عليها من التكليف ما جعل تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه<sup>3</sup> وفي المقابل تعمل الترجمة التوصيلية على حذف بعض العناصر التي تتسبب في إطالة العبارة إذ عملت على دفع آفة التطويل وقعت في آفة التهويل، فتصبح "أفكر إذن أنا موجود" قامت الترجمة التوصيلية بحذف ضمير المتكلم المنفصل «أنا»

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص 362 .

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 150 .

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص 436 .

و يمكن أن نجد في الترجمة العربية نموذجاً يبدو أقرب إلى الترجمة التوصيلية ، و هي الترجمة التي وضعها نجيب بلدي في ترجمته لكتاب ديكرت و هي " أفكر إذا أنا موجود" و بعد تحليل طه عبد الرحمان لهذه الصيغة، توصل إلى أنها و إن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية له، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة<sup>1</sup> .

و لكي تتسع آفاق الممارسة الفلسفية يجب استبدال الكوجيتو التكملي ، بالكوجيتو الخطابي، ليكون المخاطب هو الأصل و المتكلم هو الفرع، فعبارة "انظر تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب، بل تستشرف حلولاً لمشاكل المجتمعات الحداثية خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل ، وفي الوقت نفسه تدعو الإنسان إلى فتح باب التأمل والنظر في عالم الحس يقول "فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره وفيما يختص به من صفات فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجودة الذي لا يفارقه... . و من ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمنتها نفسه فيجد إله أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه.... و من ينظر قد ينظر في الاعتقادات التي تضمنتها نفس الصفات التي يتصف بها ربه ، فيجب عالمه الذي يحيط به ، أي عالمه هو موجوده الذي يشك في إدراكه<sup>2</sup> .

لقد خلفت الترجمة بشقيها التقليديين:التحصيلية والتوصيلية آفتا التطويل والتهويل، ليحل محلها الإختصار في العبارة والتهوين في المعرفة من خلال الترجمة التأصيلية لنصوص الفلسفة، الذي يقوم على اختصار العبارة الفلسفية اختصاراً سهلاً مضمونها، فيكون الإختصار المهون هو الطريق الذي يتعين على المترجم العربي اتباعه رغم ماله من شروط وخصائص إلا أنه الطريق الوحيد والسييل الأنجح للخروج من الآفات والتخلص من آثارها، والتي تضمن الإبداع والتقدم.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق،ص 465.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه،ص 229.

## ثالثاً: بين الفلسفة والترجمة

## 1- التبعية الإتصالية للفلسفة:

في الحديث عن هذا المطلب عند "طه عبد الرحمن" يمكن أن نذكر أن القول بالتبعية ليس معناه الرفض التام لكل أشكال الأصالة في الفكر العربي إذ أن هناك فلسفة أصيلة ومواقف متأصلة، وقد وضع لنا "طه" هذا من خلال ما يجعل الحقيقتين الفلسفية والترجمة لا متعارضتان، من خلال ثلاث نقاط هي:

أ- التوفيق بين الفلسفة والشريعة.

ب- مبدأ اتباعية الفلسفة للترجمة.

ج- مبدأ اتصالية الفلسفة بالترجمة

فالنقطة الأولى تبين فعلاً أنه لا يوجد توفيقاً من هذا النوع عند اليونان، وهذا دليل على عدم قراءة ذلك القطاع كميدان قائم بذاته وكان مراده تغطية حاجات فكرية واجتماعية خاصة بالوعي الفلسفي وبالْحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي والموقف للنظر كما يقول "طه" يدرك أن الإبداع يجب رده لمخالفته غرض الفلسفة كما رغب اليونان في الصلة بالفكر الأسطوري الذي يتضمن كل معرفة لا تقبل التعليل أو التدليل، وهناك تظهر لنا بوضوح المرجعية التي استند إليها "طه" في تأسيسه لهذا الأصل، وعدم التفريق بين فكر خرافي وديني، بما يجب قطع الصلة بدين التوحيد وهذا ما نلاحظه عند الأوائل المتفلسفة وهذا الإنقطاع كان من بين أسباب فشل التأصيل في الفكر العربي بالإضافة إلى عدم الدين هناك أسباب أخرى منها مثل: عدم الاستقرار وعدم التأمل، ومظاهر الفكر الجاهلي: الأمثال والحكم" وهذا له علاقة وطيدة بالأصول العربية الجاهلية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - يوحنا قيصر ، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط6، 1991، ص ص11 ، 138.

لكن اليوم نلاحظ أن الحضارة العربية متعددة ومتنوعة الأصول من أصول عربية وأعجمية والترجمة إلى العربية، لكن هناك أصلاً يطغيان على سائر الأصول هما الإسلام وفلسفة اليونان، وكما يرى البعض أن هناك أصولاً معينة مستندة إلى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند وهؤلاء في نظرهم هم الأصول الأولى للمدرسة الإشرافية وهذا ما يبين أثر التعاليم الإشرافية في الحياة العقلية عند المسلمين<sup>1</sup>.

خلاصة القول أنه يجب الخروج من دائرة الإلتباع والتقليد إلى دائرة الإبداع الفلسفي وهذا يكون بمراجعة الأصلين اللذين قام عليهما التفلسف عند نشأته وهما "التعليل" و "التدليل" إن أحدهما يوافق الإلتصال على الشريعة يجب رده والثاني يوافق الإلتصال يجب قبوله حيث يقول "طه" «لا أحد ممن تقلدوا هذه المهمة من متفلسفة المسلمين قاموا بهذا التمييز إيماناً منهم بأنه لا عمل عقلي يخرج عن التعليل والتدليل»<sup>2</sup> وهو في تأسيسه لهذا الطرح يرجع إلى الأصول العربية كما طرحها الأوائل أمثال: أبي حامد الغزالي، الشاطبي أبو إسحاق، وابن تيمية.

أما النقطة الثانية -مبدأ اتباعية الفلسفة للترجمة- يوضح لنا "طه عبد الرحمن" في هذه النقطة الطريق للخروج بالفلسفة العربية من التبعية الضرورية للترجمة إلى اختيارية تمهد لها طريق الإبداع والتحديد والإشكال المطروح: هل التبعية للترجمة دليل على أن الفلسفة المنقولة لازمة أم أنها مطلقة؟

هناك من يقول باستغناء الأصول الفلسفية بعضها عن بعض كدليل على بطلان هذه الإلزامية، بحيث يكون في إحدى الثقافتين أصل ليس له مقابل يوازيه في الأخرى، هناك من يقول في هذه المسألة بصدور الكثرة عن الواحد بدليل «إن المصنوعات تدل بصنعتها على الصانع»<sup>3</sup> كما يقول ابن رشد أما الغزالي فيقول بالإلتسام

<sup>1</sup> - أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشرافية، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959، ص34.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص210.

<sup>3</sup> - ابن رشد، فصل المقال، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، دت، ص27.

إلى الواحد والكثرة إذ يقول: «اعلم أن الواحد اسم للشيء، الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له أنه واحد»<sup>1</sup> فإذا كانت هذه آراء حول اختلاف الأصول فإنه يمكن القول بمبدأ جواز التبعية في الفروع كما يقول "طه" الآن العلاقة بين الأصول والفروع تكون علاقة طبيعية وتداولية تستوفي مقتضيات المجال التداولي من خصائص لغوية وخصوصيات عقديّة واختصاصات معرفية<sup>2</sup> وأكبر دليل على عدم إلزامية المنقول الفلسفي هو وجود فلسفات أخرى غير الفلسفة الغربية ذات الأصل اليوناني اللاتيني مثل "الفلسفة الصينية" و "الفلسفة الهندية" حتى "الفلسفة الإفريقية" لا شك قد وجدوا فيها مفاهيم ومعاني لا نظائر لها في المنقول الفلسفي الغربي<sup>3</sup>.

وهذا دليل عند "طه عبد الرحمن" في رفضه مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة كما نجد من يرفضها مثل: "عبد الرحمن بدوي" القائل «إن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبها»<sup>4</sup>.

وتجاوز لهذا الموقف يركز "طه عبد الرحمن" على نقطتين هما: الجمع بين العقل والنقل والإستناد إلى المجال التداولي في تقويم الممارسة التراثية حتى تكون هناك مشروعية لا تباعية الفلسفة للترجمة<sup>5</sup>.

### ج- مبدأ اتصالية الفلسفة بالترجمة:

وإذا كانت تبعية الفلسفة العربية للترجمة تحدد من جهتين من جهة كونها "تبعية اتباعية" ومن جهة أخرى تبعية اتصالية. يرى "طه" أن تبعية الإلتباع هي الغالب لحد الآن على الممارسة العربية وهي التي يعتبرها أيضا مردودة لمبدأ إطلاقية الفلسفة وإلزاميتها وعند التبعية الاتصالية يحدد "طه" نقطتين أولها: وجود استقلال الفلسفة عن

<sup>1</sup>- الغزالي أبو حامد ، منطق تحافت الفلاسفة (معيّار العلم) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف للملايين، مصر، 1961، ص341.

<sup>2</sup>- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص243 وما بعدها.

<sup>3</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص241.

<sup>4</sup>- بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1965، ص(و.ز)

<sup>5</sup>- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص243 .

الترجمة في الأصول وهذا حتى تكون عند حقائقنا الفلسفة المتميزة بصفة الإستقلال عن الترجمة للخروج بالفلسفة العربية من دائرة الإلتباع إلى نقيضها<sup>1</sup>

## 2- نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة:

إن العلاقة بين الفلسفة والترجمة تدرك من خلال الوجوه الأربعة والتي ذكرها "طه عبد الرحمن"<sup>\*</sup> كما يلي:  
(ترجمة الفلسفية، فلسفة الترجمة، الترجمة الفلسفية، الفلسفة الترجيحية) والمطلوب الذي يهمننا معرفته في العملية التأصيلية للإبداع الفلسفي في نظر "طه" هو الضربان الأخيرين اللذان يبينان طريقة الجمع بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الترجيحية، حيث تطرق "طه" إلى الضربان من خلال أعمال بعض الفلاسفة أمثال "مارتن هيدغر" وهانس جورج غادامير، والفيلسوف الفرنسي "جاك ديردا" والمتفلسف الأمريكي "أندريو بنجامين"، كما تناولها من خلال أعمال بعض المترجمين مثل الألماني "فالتر بنيامين" والمترجم الفرنسي أنطوان برمان " سنتطرق في بحثنا هذا إلى اثنين منهم:

### 1- نظرة هيدغر:

انطلق من نظريته في اللغة الإنسانية التي تعتبر مكونة من ألفاظ اصطناعية يضعها الإنسان ويستعمل متصرفا فيها بحسب إرادته<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- مصدر سابق، ص261 وما بعدها .

<sup>\*</sup> (1944 بالجديدة)، فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، ويعد أحد أبرز الفلاسفة، والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين، تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشويق اللغوي" والإرتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية وذلك في إطار العمل على نقل مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي من أهم مؤلفاته: المنطق والنحو الصوري، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة -1- والترجمة، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، حوارات من أجل المستقبل .

<sup>2</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص107.

كما يرى أن اللغة تصير محلاً يؤدي إليه الموجود علماً أن هذا الأخير «ينحجب بقدر ما ينكشف، وبأنه يجتمع إلى المعدوم بقدر ما ينفك عنه»<sup>1</sup> وينظر إلى المصطلحات الفلسفية على مستويين هما: مستوى يتعلق بالمعاني التي حملها المصطلح الفلسفي بمقتضى أحواله من خلال تناقل مختلف اللغات له، ومستوى يتعلق بالمعنى الأصلي الذي حمله المصطلح الفلسفي في اللسان اليوناني والذي تنبني عليه قوته الفلسفية الحقيقية.<sup>2</sup>

كما يرى أن هناك ترجمتان:

- ترجمة تحريفية: التي تنكشف فيها اللغة على اعتبارها حقيقة خارجة عن تحكم الإنسان وتكون العلاقات الصحيحة والعريقة بالأشياء وتتحول بذلك الألفاظ إلى رموز مصطنعة يفقد من خلالها الوجود حضوره.
- ترجمة تحقيقية: من خلالها تسترجع اللغة قدرتها على التكلم بذاتها كما تتمكن فيها بحقيقة الوجود نطقاً وتجربة<sup>3</sup>.

## 2- نظرة أنطوان برمان:

المترجم الفرنسي الذي جاء بكتاب "التعرف القريب" من خلال أصول نظريته متوسلاً بمفهومين أساسيين استمدهما من الفكر الفلسفي بصدد الموافقة بين الفلسفة والترجمة وحل التعارض القائم بينهما وهما مفهومي "التجربة" و "التأمل"<sup>4</sup> فهو يرى "أن التجربة من خلال طبيعتها التجريبية<sup>5</sup> ولا يسعنا الإستغناء عن أي من المفهومين لأن اشتراكهما هو الذي بإمكانه محو هذا التعارض الموجود بينهما ليحل محلها التوافق كما أنه استمد من الفلسفة الأخلاق بوجهيها الإيجابي والسلبي المتعلق بتقييد المترجم وحفاظه أو انحرافه ومحوه لشروط الأمانة

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص108.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص108.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص117.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

والصحة، كما استمد منها للميتافيزيقيا الترجمة. من خلال تجسيد علاقتهما بفضل تعرضه بمختلف الألسن وتعددتها واللغة بتجاوزها إلى الغيب اللغوي<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المصدر نفسه: ص 118، 119.

التأثيل عند "طه عبد الرحمن" هو اجتهاد وهو أفضل من التقليد وقد قام "طه" على تأثيل مفاهيمه من منطلق أن المفهوم فيه جانب عباري وآخر اشاري واعتبر "طه عبد الرحمن" أن الإبداع في الفلسفة الغربية أساسه أنها مؤتلة نابعة من جذورها وأساس أي ممارسة حضارية وإبداعية هو المنهج التأثيلي، ومن خلال عنوان بحثي المتشمل في: التأثيل في فكر "طه عبد الرحمن" أردت أن أبين التأثيل كمفهوم غربي، ومتطلبات التأثيل الفلسفي عند "طه عبد الرحمن" ومن ثم كيفية تحقيق إبداع فلسفي من خلال التأثيل.

### أولاً: التأثيل كمفهوم غربي:

إن بناء المفهوم الفلسفي في فكر "طه عبد الرحمن" إنما يستلزم عمليات واسعة من التأثيل اللغوي والاصطلاحي. وذلك عن طريق الإستشكال والإستدلال على حد سواء. إذ أن المفهوم الفلسفي هو التوسع في بناء الأدلة والحجج، والتنوع في صيغ الإستشكالات والأسئلة التي تفسح المجال أمام تصورات وإمكانات جديدة. إن تاريخ الفلسفة ولحظاته الكبرى الأفلاطونية والأرسطية، والديكارتية والهايدغرديّة... إنما تقر بأن الفلسفة في عمقها هي نزعة تأصيلية، يقول "طه عبد الرحمن": «فيكون كل فيلسوف ذا نزعة تأصيلية شاء أم أبى، وهذه الحقيقة لا يسع المرء جحدها، إذ ليس في مشاهير الفلاسفة من لم يرجع في هذا المفهوم أو ذلك إلى معناه اللغوي، إن بطريق مباشر أو غير مباشر»<sup>1</sup>.

قام "طه عبد الرحمن" ببيان مدى قوة التأثيل في الفكر اليوناني في نموذج أفلاطون وتحذر التأصيل في الفكر الفلسفي الحديث لدى ديكارت، لقد سعى أفلاطون من خلال محاورته الشهيرة مع قراطياوس إلى الدفاع عن أطروحة أو دعوى أن «مناسبة الأسماء للأشياء مناسبة طبيعة»<sup>2</sup> وذلك في مواجهة دعوى خصمه هيرموجيس القائل بأن المناسبة بين الأسماء والمسميات حاصلة وواقعة بفعل الإتفاق والعادة والعرف اتخذ أفلاطون حسب رأي

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص200.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص201.

"طه عبد الرحمن" الإثبات أطروحته، التوسل بمراتب التعليل<sup>1</sup> هذا الأخير الذي عرف ثلاثة أشكال مختلفة وهي التعليل، البعيد، وهو الذي يرادُّ لأسماء وعلاقتها بالمسميات إلى أصول لفظية، والثاني هو التعليل القريب، وهو الذي يرجع تلك العلاقة إلى أصول صوتية. وأما التعليل الأقرب، فهو الذي يرادُّ أصول العلاقة بين الأسماء والأشياء لا إلى أصول لفظية، ولا إلى أصول صوتية وإنما إلى صور مثالية<sup>2</sup>.

ومن خلال هذا، أن هذه التعليلات التي استثمرها أفلاطون في بناء لرؤيته عن طبيعة العلاقة بين الأسماء والمسميات إنما هي مظهر من مظاهر النزعة التأصيلية في الفكر الإغريقي.

وقد قام أفلاطون بترسيخ جملة من المفاهيم الفلسفية مثال: blepein ومعناه النظر والبصر... والإبصار المقصود به (ليس الإبصار بالعين وإنما هو الإبصار بالذهن)، وهو الأمر ذاته بالنسبة للمثال ليس شيئاً محسوساً حتى يرى بالبصر بل «هو معقول لا شائبة فيه من المحسوس فيه، أي معقول خالص واستعمل أفلاطون فعلاً آخر مشتقاً من نفس الجذر بإضافة زائدة في صدره تفيد: "عن بعد" وهذا الفعل الثلاثي هو apoblepein، أي أبصر عن بعد»<sup>3</sup>.

إن الممارسة التأويلية لدى ديكرارت قد حولت لفظ الحدس ونور العقل إلى مفهوم فلسفي مبدع عن طريق التأثيل التقابلي، إذ جعل الحدس الذي لا يعني الإبصار بالعين وإنما «الرؤية التي تصدر عن الذهن وهذا هو المعنى الذي أضعه له»<sup>4</sup>، ولفظ نور العقل نقل نور العين إلى مجال العقل «فقد أضاف النور إلى العقل على الوجه الذي يضاف فيه إلى العين»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2- مصدر سابق، ص 201، 203.

<sup>2</sup> - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 167.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 207.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 214.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى "طه عبد الرحمن" بأن ديكرت أنشأ مفاهيمه ومقولاته على أساس المعنى الاصطلاحي المحض «أي لا تأثيل معه، وليس كذلك، إذ أن ديكرت مع صرفه الظاهر لهذا الإستعمال اللاتيني لم يصرف ما يترتب عليه من لوازم معنوية في سياق الحقل الدلالي للفظه»<sup>1</sup>.

مما سبق، أن ممارسة ديكرت للتأثيل «لا يبقى معه مجال للشاك أن يشك في أن ميلاد الفلسفة الحديثة اقترن بالعمل التأثيلي الصريح»<sup>2</sup>.

إن هيدغر يعتبر فيلسوف المعاني لا التصورات كما يرى "طه عبد الرحمن"<sup>3</sup>، لذا هو ينكر أن تكون المفاهيم الفلسفية تصورات - مجردة لا مجال فيها للإشارة بل هي معان - تأخذ بالإشارات، وكمثال المفهوم اليوناني (logos اللوغس): هيدغر: قام بالتأثيل اللغوي لهذا المفهوم انطلاقاً من تعامله مع المنقول اليوناني، إذ كان المفهوم اليوناني الأساسي logos مشهور في الدلالة على "العقل واللغة"، كما يقول "طه عبد الرحمن"، "فهيدغر" في تأثيله رجع إلى العقل اليوناني الذي اشتق منه هذا المفهوم وهو: legein واستخرج معانيها من النصوص القديمة الإغريقية خاصة عند "هيرقليطس" فأثبتت لهذا الفعل "legein" عن طريق التأثيل اللغوي الباحث عن المناسبة الدلالية بين المعنى اللغوي والاصطلاحي .

إن هيدغر قد توسل بأمثلة من التقابلات الوفاقية والطباقية وأنواع أخرى، حتى يتسنى له كشف أن أصالة الفلسفة والفكر إنما تكمن في إحداث الانقلابات المستمرة بمعنى أن «فلما كان الأصل فاعلاً صار هو المنفعل، وما كان في الأصل منفعلاً صار هو الفاعل»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص214.

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، ص225.

<sup>3</sup> -المصدر نفسه، ص289.

<sup>4</sup> -المصدر نفسه، ص344.

إن ممارسة هايدغر التأثيل للمفهوم الفلسفي إنما يصدر عن قراءة جديدة ومبدعة لتاريخ الأسماء والدلالات والمفاهيم التي ظلت قابضة في دائرة التصور التقليدي لتاريخ الفلسفة.

جيل دولوز بدوره، يتبع المنحى نفسه، حيث يرى أن مهمة الفلسفة أصلاً في وضع المفاهيم فقد سلك هو نفسه منهج النظر الفلسفي مع التعامل التأثيلي مع مفاهيمه، مستثمراً على أبلغ وجه معانيها اللغوية وإمكاناتها التقابلية، حيث يرى دولوز أن توظيف الإمكانات الدلالية والتعبيرية للسان الطبيعي هو وسيلة لا غنى عنها للمفاهيم الفلسفية، مما يعزز القوام الإشاري للمصطلح الفلسفي<sup>1</sup>.

وعندما يعرج "طه عبد الرحمن" على الفكر الفلسفي، لأجل الوقوف على حقيقته التأثيلية، سواء كانت لغوية أو تقابلية، يأتي في نهاية المطاف الولوع بالفكر الغربي الذي يجب أن يكون على مستوى الإبداع فيه من خلال تعقب منهجه في التأثيل، وليس نقل الأعمى حيث يلاحظ انعدام الإبداع في القول الفلسفي العربي انعدام التأثيل ذلك أن العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه، أو المناسبة الدلالية، ظلت قلقة، مما منع النهوض بالمفهوم الفلسفي هوضاً موصولاً بمقتضيات التداول العربي<sup>2</sup>.

عمل "طه عبد الرحمن" على تقويم المفهوم الفلسفي العربي، وانتقد افتقاده إلى التأثيل الذي يأخذ معنى الإغناء والإثراء، قبل أن يأخذ معنى التأصيل، كما انتقد النظرة التجزئية التي يستند إليها فلاسفة الإسلام، في وضع المفاهيم الفلسفية، وأبطل النظرية التجريدية التي يستند إليها موقفهم في استثمار هذه المفاهيم في الإستشكال الفلسفي، مما مكنه من الوقوف على الأخطاء التي طبعت المعجم الفلسفي العربي<sup>3</sup>.

### ثانياً: التوظيف التوافقي بين العبارة والإشارة

<sup>1</sup> - جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصر بين القومية والكونية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص118.

<sup>2</sup> - جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصر بين القومية والكونية، مرجع سابق، ص118، 119.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص119.

تعتبر كلا من الإشارة والعبارة ركني من البيان القولي يقومان على مبادئ مخصوصة، و حيث أنهما متضادتان فيما بينهما حسب "طه عبد الرحمن"، فلا بد أن تكون المبادئ التي يبنى عليها أحدهما هي أضداد المبادئ التي يبنى عليها الآخر.

للمفهوم الفلسفي حسب "طه عبد الرحمن" مستويين: مستوى عباري ومستوى إشاري، حيث يقول «أن القول الفلسفي ليس قولاً عبارياً خالصاً ولا قولاً إشارياً خالصاً وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة»<sup>1</sup> ويرى أن العبارة تقوم على مجموعة من المبادئ أهمها: مبدأ الحقيقة، ومبدأ الإحكام، ومبدأ التصريح، أما مبادئ الإشارة، فهي عكسها، مبدأ المجاز، ومبدأ الإشتباه، ومبدأ الإضمار، وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرع فروعاً حسب مقتضياته ودلالته، يقول "طه عبد الرحمن" «العبارة هي كلام دال على الحقيقة صريح لفظه محكم تركيبه، بينما الإشارة، على عكسها، كلام دال على المجاز أو مضمحل لفظه أو مشتبه معناها»<sup>2</sup>.

يرى "طه عبد الرحمن" أن الإشارة لها من الأوصاف التبليغية ما يجعلها أوفى بفرض النموذج من العبارة»<sup>3</sup>، ولما كانت الإشارة معنى وجودياً وجدانياً، وحب لها وصف التشخيص، مثلها مثل النموذج، هذا التشخيص الذي ينتفي على مستوى «العبارة» التي هي الدلالة الحقيقية للجملة في مقابل «الإشارة». فلا يمكن للعبارة أن تقوم مقام المعنى المشخص الذي يقتزن بالإشارة لأنها لا تخلو من أحد الأمرين: إما أنها قول منطوق أو قول مكتوب<sup>4</sup>.

يرى "طه عبد الرحمن" أنه لا يجوز أن نحكم على الإشارة بما يجب في حق العبارة، وإلا صارت قولاً كاذباً، ولا أن نحكم على العبارة بما يجب في حق الإشارة وإلا صارت قولاً لا يقبل التحقيق ولا التدليل<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 68.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 88.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 119.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 200.

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 297.

إن إستعمال المتكلم للقول الإشاري، بدل القول العباري المقابل، يفيد في الدلالة على خصوصيات حال المستمع بوجه لا يفيد به القول العباري وبناء على ما سبق، لفظ "العبرة" يصاد لفظ "الإشارة" إذ العبارة قول لا إشارة فيه والإشارة قول لا عبارة معه، وأنها طريقتان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الإستعمالات على معان متقلبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تضرر الثانية بعضها<sup>1</sup>.

وقد أبطل مؤلف فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل ادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها كما يرى نيتشه، أو من جهة صورتها كما يؤكد ميكائيل ريدي، اللساني الأمريكي المعاصر. فالأول برأي "طه"، يقوم بتوسيع مضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود: الأول توسيع عمودي يجعل الإشارة تقوم على مستويين متباينين أيًا كانا فيقع في الخلط الفاسد والثاني توسيع أفقي يجعل الإشارة تحمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الإبتدال-أما ريدي- فقد أصاب حيث أخطأ نيتشه، لكن موقفه من التداخل بين العبارة والإشارة لا يقوم على حجة كافية لدرء التضاد بينهما<sup>2</sup>.

من خلال ما سبق قد يرجح أحد البيانيين، بحسب رتبته، فإن كان قولاً فلسفياً علمياً رجحت العبارة، وإن كان قولاً فلسفياً أدبياً رجحت الإشارة، وإن كان قولاً فلسفياً طبيعياً، فلا رجحان، وهذا الرجحان، إما أن يكون مقبولاً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال في توافق الفلسفة الطبيعة لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون الرجحان البياني مردوداً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب

<sup>1</sup> -طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص76.

<sup>2</sup> -مقورة جلول، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية، مرجع سابق، ص115.

اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو قل بموجب صفة بعيدة بحيث يورث هذا التفاوت القول الفلسفي اختلال بيانيا صريحا<sup>1</sup>.

وقد أجمل "طه عبد الرحمن" مضمون العلاقة بين المفهوم والتأثيل في مجموعة من العناصر:

- إن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه، والإشتغال بها وهي تقنية لا بد من الإحاطة بدقائق آليتها لكل من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه، واستثمارها، من غير نقل ولا تقليد.
- إن هذه التقنية تقتضي التحرك على الدوام على مستويين لغويين: الأول مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمحكم والمصرح به من المفهوم الفلسفي والثاني مستوى الإشارة الذي هو جانبه المجازي أو المشتبه أو المضمّر.
- إن الفيلسوف يستمد جانب مفاهيمه العباري من الحقائق المقررة في باب المعرفة الفلسفية، ويستمد جانبه الإشاري من محددات ومقومات مجاله التداولي أي مجال تفاعله مع بني قومه.
- إن الجانب الإشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مضمرة تفيد الإستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، وعلى بينات مضمرة تفيد في الإستدلال المنطقي به وعليه.
- إن الأصل في إبداء المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الإشاري، في تقرير المضمون العباري، إلا إذا كان الدليل يدل على خلاف ذلك<sup>2</sup>.

إن تأثيل المفهوم يفترض إذا التمييز بين الجوانب الأساسية له، وهما الإشاري والعباري، ويؤكد "طه عبد الرحمن" أن الجانب العباري هو الذي يشترك فيه جميع المتفلسفة على اختلافهم، أقواما وألسنة، وهذا ما جعل المقلدة يدعون الشمولية للمفاهيم الفلسفية من غير انتباه إلى أن المعنى الفلسفي لا يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي وحسب، وإلا كان قصورا علميا، بل هو مردود إلى مدلول غير اصطلاحية، وهو الإشارة، أي جملة

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص 177.

<sup>2</sup> - جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 115، 116.

آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يثبت في هذا المفهوم أسباب خصوصية فتمتج خصوصية الإشارة بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي وهو امتزاج إغناء وإثراء للمفهوم الفلسفي، ووظيفة الجانب الإشاري هي ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لوضعه وهذا الوصل هو ما يطلق عليه "التأصيل" أو "التأثيل"<sup>1</sup>.

يرى "طه عبد الرحمن" ضرورة ربط المفهوم الفلسفي بالتأثيل لا رتباط جوانبه الإشارية والعبارية، وقد تزعم هذا الموقف الأمريكي دافيدسن الذي يتصور أن لا مدلول للإشارة إلى مدلولها العباري وينتج من هذا، الوقوع في القصور والمبالغة، على أساس تفريق المجموع وتضييق الواسع وتحديد مالا يجرده<sup>2</sup>.

إن الإقرار بأن المعنى العباري يصدر عن المعنى الإشاري قول مردود ومن هنا فإن المفهوم الفلسفي هو مفهوم يتأسس على الجمع بين المعنى العباري والمعنى الإشاري، هذا يتبين في عملية التحويل المنقول إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، إذ متى غاب ذلك عن ذهن المترجم أو الناقل أضحى الأمر في دائرة التقليد والإتباعية<sup>3</sup>.

### ثالثاً: التداخل البياني للقول الفلسفي

إذا كان الأصل في القول العلمي هو العبارة والأصل في القول الأدبي هو الإشارة فإنه ينبغي أن نبني هذا التداخل البياني للقول الفلسفي في تأثيل مفاهيمه وجمع التأثيل المفهومي في القول الفلسفي لركني "العبارة" و"الإشارة" هو كما يقول "طه عبد الرحمن" «اشتغال القول الفلسفي للقول المنطقي الذي هو قول علمي يستلزم استخدام أكثر للعبارة والقول الصوفي الذي هو "قول أدبي" يستلزم استخدام أكثر للإشارة وعليه: فالقول المنطقي

<sup>1</sup> - حلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 116.

<sup>2</sup> - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 162.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هو أقدر الأقوال العبارية على السيادة في هذه العوالم العبارية، و "القول الصوفي" هو أقدر الأقوال الإشارية على السيادة في هذه العوالم الإشارية»<sup>1</sup> فقد يكون الفيلسوف منطقياً أو صوفياً أو قد يجمع بينهما.

فالقول الفلسفي ليس مكانة الوسطية التي ترجع إلى القول العادي بل هي كما يقول "طه عبد الرحمن" فمكانته ليست الوجود في رتبة بعينها، وإنما الوجود في المراتب كلها، من غير استثناء ولا تقييد فهو في القول الطبيعي\* كما هو في القول الضاعي\*\*، وهو في القول العلمي كما هو في القول الأدبي، وهو في كل واحد من ضروب هذه الأقوال كما هو في كل إمكان من إمكانات التداخل بينهما، مع تلون هذه الأقوال في كل حال من أحوال هذا الوجود الواسع بلون خاص ينبئ عن تعدد أشكالها بتعدد أحواله<sup>2</sup>.

لقد قام "طه عبد الرحمن" بالتفريق بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية من جوف ثقافة واحدة، فلما كانت الفلسفة الطبيعية تتسم بسمتين هما: جواز التداول، ووجوب التوازن اللتان تدفعان هذا الصنف من الفلسفة إلى التقييد بأحكام، أو أفكار، أو مفردات المجال التداولي، فإن الفلسفة الصناعية المنقولة لا تراعي ولا تتقيد، على الإطلاق بتلك الحقائق والأصول. هذا من جهة التداول، وأما من جهة التوازن فمقتضاه أن وظيفة الفلسفة الطبيعية العبارية والإشارية إنما "يتجهان فيها إلى التسائد في وظائفهما والتكامل فيما بينهما، وهذا على عكس الفلسفة الصناعية التي تتجه إلى التعاند في وظائفهما والتدافع فيما بينهما"<sup>3</sup>.

وبناء على هذا فإن عدم إعتبار شرط التمييز بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية ومقتضى التداول والتوازن إنما يؤدي إلى الإختلال في تصريف المقولات وإنشاء الأفكار وتقرير الأحكام.

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص 95.

\* القول الطبيعي، الفلسفة الطبيعية، هي التي توازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة حسب مقتضى المجال التداولي

\*\* القول الضاعي، الفلسفة الصناعية هي التي توازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص 97، 98.

<sup>3</sup> - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 162، 163.

إن تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية في الفلسفة الطبيعية العربية لا يحقق إلا إنقطاع عن التاريخ الثقافي وأسباب النهوض العربي، بيد أن تأثير الفلسفة الطبيعية العربية في الفلسفة الصناعية اليونانية إنما يعمل على «إخراج الفلسفة عن دائرة اليونان، ووصلها بدوائر الأقوام الآخرين، حتى يحق لها أن تدعي الشمولية لنفسها، إذ لا شمولية لها إلا باشتراك الأمم على اختلافها في بناءها»<sup>1</sup>.

وليس من الغريب، أن يحقق فلاسفة الإسلام في بناء القول اليوناني واستشكال قضاياهم على منوال المنقول يقول "طه" لو أنهم "تبصروا بحقيقة الفلسفة الطبيعية العربية، وتلوا بناء الفلسفة الصناعية اليونانية عليها، قائمين بما يوجبه هذا البناء من أشكال التعليل والتوجيه ومن الخروج المشروع عن التوازن البياني، لكان للفلسفة الإسلامية شأن آخر، بل لصارت الفلسفة غير ما هي عليه، تنوعا في الاستشكال وتوسعها في الاستدلال"<sup>2</sup>، حينما ترفع الفلسفة العربية المنقول الإغريقي إلى مرتبة الشمولية والبرهانية والكمال لتلد لنا فلسفتنا «فلسفة عربية منقولة»<sup>3</sup>، ليس الأصل هو «الجمع بين الفلسفة الصناعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية جمع أنسب وأقرب من الجمع بين الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية، فلا شك أن الصناعي يلائم الصناعي بما لا يلائم مقابله الطبيعي وأن النفاذ إلى أسراره أيسر من النفاذ إلى أسرار هذا المقابل»<sup>4</sup>.

إن تعثر الفلسفة العربية إنما مرده إلى بناء الجمل العربية على غرار الجمل اليونانية من دون مراعاة قواعد المجال التداولي اللغوي والمعرفي والعقدي يقول "طه" «كانت العبارة الفلسفية العربية ركيكة وبالتالي كان الفكر لا يستقيم معها فيجد المخاطب أو المتلقي العربي نفسه غريبا أمام ما يسمع من عبارات مركبة تركيبيا يحاكي صيغ

<sup>1</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص108.

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص109.

<sup>3</sup>- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص163.

<sup>4</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص112.

اللغات المترجم منها، إما صيغ السريانية، أو صيغ اليونانية»<sup>1</sup> ومنه فالأخذ من الصنعة المأصولة هو «إدخال التصنيع وإكماله»<sup>2</sup> والأخذ من الصنعة المنقولة إنما هو أخذ «ما يفيد في عملية اكتمال التصنيع وحدها» وعليه فالتأصيل للفلسفة العربية ينبغي أن يكون انطلاقا من الفلسفة الطبيعية المأصولة إلى الإرتقاء بالمتلقي إلى الممارسة الفلسفية أو الصناعية الفلسفية العربية المأصولة.

#### رابعا: الإبداع الفلسفي:

يفيد لفظ الإبداع لغة: معنى إخراج الشيء إلى حيز الوجود أي إحداث الشيء ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولا في علم الكلام إحداث الشيء على غير مثال سابق، في مقابل «الإحتذاء» فيكون مراد فالمفهوم «الإبتكار» ويعني ثانيا في مجال الفلسفة العربية «إحداث الشيء من لا شيء» في مقابل «الإقتباس»<sup>3</sup>، لفظ الإبداع غلب استعماله في معنى الصنع من شيء، أي بواسطة فيكون مطابقا لمفهوم الإختراع<sup>4</sup>، ثالثا في مجال الأدب «إحداث عمل فني» في مقابل «الإنتحال» فيكون مرادفا لمفهوم «الإنشاء»<sup>5</sup>.

إن الإبداع يتضمن معنى زائد على الإبتكار وهو «الجمال» فقولك «هذا عمل بديع» يعني أنه بلغ النهاية في الجمال، وعليه فالمبدع هو الذي ينشئ الأشياء وقد تحقق فيها معنى الجمال، فلا يكون المبدع مبدعًا بحق، حتى ينشئ الأشياء إنشَاءً جمالياً<sup>6</sup>، والإبداع فعل متميز لا يوجد بغير وجود قيمة تستحق أن نبذل جهد في تحقيقها

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص36.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- مصدر سابق، ص116.

<sup>3</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص113.

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية-النقد الإثمتاني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص88.

<sup>5</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص114.

<sup>6</sup> - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص68.

والتحقق بها، والقيم الفطرية تمتاز عن سواها بكونها لاكتفي بتسديد الفعل وإنما تتعدى ذلك إلى بث روح المبادرة فيه وإمداده بأسباب الإبداع<sup>1</sup>.

والتأصيل على مستوى الصعيد الفلسفي تلقى عدة معوقات نتج عنها عدم تأسيس مستقل لفلسفة عربية إسلامية، ومن ثم نذكر أولها البنى المادية والذهنية التي تراكمت معرفياً من العصور والوسطى ولم تتغير تغيراً عميقاً حتى الآن<sup>2</sup>.

كما نجد أن المحافظين على التراث العقائدي والشرعي قد شكلوا أنفسهم عائق أمام كل جهد إبداعي تأصيلي وهذا ما نراه مع الفيلسوف المؤرخ "ابن خلدون" من خلال قول ناصيف نصار «فقد كان من شأن كل جهد إبداعي أن يثير معارضة المحافظين على التراث العقائدي والشرعي ومن هنا، فإن مجرد الذهاب إلى إمكان تأسيس علم جديد كان سبباً للإصطدام بحسّ الفقهاء الدوغماتي، فكيف يكون الوضع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران، أي العلم الذي يطرح وجهة مخالفة تماماً لوجهة الفقه في تناول العمل الإنساني<sup>3</sup>.

هذه المعوقات ساهمت في الخروج من دائرة التأصيل والإبداع إلى دائرة التقليد والإلتباع، بدليل أن علاقة الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي علاقة ملتوية لأنها في الغالب علاقة غير مباشرة تمر عبر أشكال أخرى مثل الوعي الديني والوعي السياسي وتعكس مطامح غير خاضعة لإطار زمان، مكان مطامح متخلفة عن عصرها أو متقدمة عنه تركب المادة المعرفية المتوافرة وتقدم نفسها على أنها نتاج العلم لا غير<sup>4</sup>.

ونجد أن التأصيل عند أدونيس مستويين أولاً: تأصيل الإلتباع أو الثبات المتمثل في تأصيل الأصول الدينية والسياسية والأصول البيانية الشعرية "الأصمعي" و "الجاحظ"، ثانياً: تأصيل الإبداع أو التحول المتمثل في الحركة

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص230.

<sup>2</sup> - ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص7.

<sup>3</sup> - ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص297.

<sup>4</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص30.

الثورية، ثورة الزنج والحركة القرمطية" و"المنهج التحريبي وإبطال النبوة، الحقيقة والشريعة" الظاهر والباطن، الإبداع والحدائثة في الشعر "أبو نواس وأبو تمام"<sup>1</sup>.

هناك مراحل غياب للتأصيل لخصها لنا "ناصر" في ثلاثة هي:

**مرحلة الأولى:** يمثلها "الفارابي" تتسم بأنها مرحلة أبحاث متنوعة ومتشابهة والشخصية الثانية "ابن سينا" كما نجد "الكندي" و"الرازي" و"مسكويه" و"البيروني" وغيرهم، وكان دور "الفارابي" في هذه المرحلة الممتدة حتى أواسط القرن الحادي عشر، دورا حاسما على صعيد التنظيم الفلسفي وآثاره بادية في فكر ابن سينا في الفكر الشيعي وفي كتابات ابن باجه والسهرودي والشيرازي وبعض المفكرين اليهود، ولم تظهر أي محاولات لنقد نظام "الفارابي" في العصور الوسطى، عدا محاولة "ابن رشد" الذي تشكل محاولته نوعا من عودة الفكر "الأرسطوطاليس" الخالص.

**مرحلة الثانية:** فيمكن إعتبار "الغزالي" وحده ممثلا لها، إنها مرحلة الأزمة وظهور التناقضات في ثقافة لم تغلح في إقامة حدّ أدنى من الإنسجام والتآلف بين فروعها واستقطاباتها، وهي تشكل بابا مسدود أمام كل من حاول من المؤرخين الفلاسفة أن يؤصلو لتاريخ الفلسفة الإسلامية في العصور الأخيرة باعتمادهم "منهج تاريخي" يعود إلى الأصول الأولى للفلسفة الإسلامية من دون وساطة.

**مرحلة الثالثة:** مرحلة التفكك والتبعثر مرحلة الأجوبة الجزئية والمتاعدة، ومن أعلامها ابن خطيب الرازي والطوسي والشهرستاني، وابن رشد نفسه، والطابع العام لهذه المرحلة هو انحسار موجة التساؤلات المبدعة وتنامي الشعور بوطأة الماضي<sup>2</sup>، والقول في هذه النقطة يبين لنا تلك النظرة التجزيئية التي نجد أن "طه عبد الرحمن" قد رفضها

<sup>1</sup> - أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، دار العودة، بيروت، ص11، 35 وما بعدها .

<sup>2</sup> -ناصر، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص349، 350 .

باعتبارها غير محققة للتأصيل الإبداعي المستقل في علاقته بالتراث. يقول "طه" إن الإبداع الحقيقي لا يحصل بقطع الصلة بالتراث<sup>1</sup>

إن التأصيل العربي الإسلامي تأصيل أصيلا ومنه ينبغي أن لا نهمّل ثوابتنا في ظل المكتسبات التي تفرضها علينا المعاصرة، حيث يرى "محمد عابد الجابري" «إن هذه المكتسبات ستظل أجنبية عندما لم نوظفها في قضاياها توظيفا علميا أصيلا، ومثل هذا التوظيف يتطلب أولا وقبل كل شيء تأسيسها داخل فكرنا وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها أو الغربية منها في تراثنا»<sup>2</sup> ومعنى هذا أنه يجب أن نتطلع إلى بناء هذا المستقبل إنطلاقا من معطيات واقعنا وخصوصية تاريخنا ومقومات شخصيتنا.

إن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر إنه فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له -وهذا ما يقوله "محمد عابد الجابري" فهما واقعان تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر النهضة (أصالة المعاصرة) كما يرى أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوربي يبحث عما "يجب أخذه" كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، وهذا ما كان يسعى إلى تأكيده من خلال أطروحته الفكرية في مشروعه دراسة التراث، كما نجد أنه يؤكد أن الفكر العربي المعاصر قد انصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي سعيا للوصول إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة وإلى محاولة إنشاء «فلسفة عربية» من جهة أخرى، ومن هذا كان الخطاب في رأي "محمد عابد الجابري" خطابان، خطاب من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل المستقبل<sup>3</sup>.

بناء على ما سبق نستنتج أن أطروحة المشروع الفكري للجابري لم تكن أكثر منطقية وواقعية من أطروحة

"طه عبد الرحمن" التي تعتبر، وسيلة للخروج من مأزق هذا الخطاب (أزمة الفكر) المتمثلة في الطريقة التأصيلية

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكيمة، ط1، 2007، ص38.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص53.

<sup>3</sup> - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، ص149.

الجامعة بين الأصالة والمعاصرة كطريقة تطرح نفسها بأكثر منطقية وواقعية وهذا الطرح لربما أساس تعارضه مع "محمد عابد الجابري" الوارد في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث الذي يرد فيه عن القائل بالإنقطاع عن التراث -سواء عن النظرة التجزيئية أو التفاضلية في تقويمه- وهذا باستخدام مناهج منقولة، فأقام "طه" نظرة شمولية وتكاملية إلى التراث تختلف عن النظرة التجزيئية أو التفاضلية له، مبينا الآليات الإنتاجية للتراث، التي سببها على مفهومين أساسيين هما: مجال التداول والتقريب التداولي وهذا بأدوات مألوفة\* وليست منقولة يقول "طه عبد الرحمن".

إن حظوظ الإبداع الفلسفي بواسطة المفاهيم المألوفة أوفر من حظوظ الإبداع بواسطة المفاهيم المنقولة<sup>1</sup> وعليه تعتبر منهجيته حية عملية لا مضمونه مجردة.

ولإدراك قضية الإستقلال الفلسفي في عملية التأصيل ما قاله "ناصر": «إن الإستقلال الفلسفي يعني عدم معالجة مشكلات نبتت في بيئة مخالفة أو مغايرة، فرضها علينا تاريخ الفلسفة، ومن ثم يرفض ناصر الإنصياح لتاريخ الفلسفة الغربية ومعالجة مشكلاتها على أنها مشكلات لمجتمعنا العربية، فأول شروط الإستقلال الفلسفي هو مقاومة التغريب وعدم الخضوع لمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، وعدم تبني أطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب<sup>2</sup>.

نستنتج من هذا القول تأكيد على ضرورة الإبداع وعلاقته بالصعيد الفلسفي انطلاقاً من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي، وهي المستجدة في المشروع الفكري عند "طه عبد الرحمن" ب: مقولة التفعيل، فالتأصيل إذا كان تفعيل فإنه يستلزم تغيير وانتاج عكس أن يكون افتعال يستلزم الجمود والتحجر.

\* لفظ مأصول مصطلح وضعه "طه" في مقابل منقول، فيفيد إذا معنى غير منقول أو إن شئت أصلي أو أصيل

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص78.

<sup>2</sup> - غيصان السيد علي، الإستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصر، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص17.

ينادي "طه عبد الرحمن" بالانتقال من التقليد إلى التجديد، ومن الإتياع إلى الإبداع ويتقد بشدة آفة التقليد التي جعلتنا نحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، متى كأنه لا مشابحة ولا مقايسة إطلاقاً بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الممارسة الإسلامية من عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي، لم تورث أهله حتى الآن إلى الجمود على ما نقلوه فحرموا أيما حرمان من ممارسة حقهم في "الإبداع الفلسفي" المختلف<sup>1</sup>.

ودعاهم للتخلي عن التقليد وضرورة التوجه نحو الإستقلال الفكري والفلسفي فيقول: "ولو أنهم كانوا يردون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقربون بينه وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر شأن آخر وأتى بما لم يأت به الأوائل"<sup>2</sup>.

ومن ثم يؤكد "طه عبد الرحمن" على أهمية تنمية الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي ينطلق من مبادئنا الإسلامية الخالصة ويتوافق معها تمام التوافق، فيقول "فما أحوج الإنبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكن من الرد على شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، هذا مع العلم بأن الحاجة إلى المفكر الإسلامي هي أشد اليوم مما كانت عليه من قبل وذلك لأن أصوات التجريح والتقيص للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاضمت بما لا مزيد عليه، فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهي تنسيقاً وعميقاً فكريات الخصوم المنقولة والمجترمة"<sup>3</sup>.

وبناء على ما سبق فإن تأثيل المفاهيم وصياغة المصطلحات في مشروع "طه عبد الرحمن" ليس عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب بل تجسيد موقفاً وجودياً وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني

<sup>1</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 30.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 194، 195.

شيغان من مفاهيم "طه" ومصطلحاته بأبعادها الفلسفية واللغوية والإجتماعية، بما يعبر عن الإرتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي تتولد في ذهن الفيلسوف الأخلاقي، في تداخل مثيرين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول ويبين فلسفة أخلاقية متأصلة بما يفجر طاقات عربية وإمكاناتها، لتليق بوظيفة النهضة ومهمة الإبداع والإجتهد ويعمل هذا المشروع في الوقت ذاته على إكمال التنظير في الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يعاني من نقص التنظير الأصيل الذي ينعكس من المجتمع ذاته وليس تنظير على الطريقة الغربية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - غيصان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ص17، 18.

## خاتمة:

إذا كان التأثيل الفكرة التي لازال ولا يزال الفكر العربي منذ النهضة إلى يومنا هذا يسعى جاهدا للإجابة عنها، وهي تدور في إشكالية الأصالة والمعاصرة، والتي تهدف إلى تبيان أصول الفلسفة العربية الإسلامية في الماضي، ومحاولة تأسيس فلسفة عربية معاصرة ذات أصول مستقلة ومبدعة، وهذا ما حاولنا إيضاحه من خلال بحثنا، فإننا نخلص من هذا البحث إلى جملة من الإستنتاجات العامة أهمها:

- التأثيل الفلسفي أو التأصيل: هو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة والذي يجعل إبداعه الفلسفي، يمتاز بصفات صادرة عنه مثل: الإستقلال والبداهة والتقدم، ومن هنا يمكننا أن نطلق عليه أنه إبداع فلسفي أصيل أو متأصل عند هذا دون غيره لأنه قد يكون موجودا مستقلا في الوقت نفسه عن الموجود الآخر.

- يطرح طه عبد الرحمن رؤيته للحدثة الإسلامية التي تقوم على التفريق بين روح الحدثة وواقع الحدثة، وكما أن هناك حدثة غير إسلامية ينبغي أن تكون حدثة إسلامية.

- إن الإبداع الفلسفي: هو تحقيق حقائق فلسفية على غير مثال سابق يتميز بالإستقلال والبداهة والتقدم، من هذا المطلب لانرى تحققا له إن لم يكن هناك إستقلال عن الترجمة في الفلسفة العربية الإسلامية.

- كما أن مفهوم التأثيل في الإبداع الفلسفي المحدد في عمل "طه عبد الرحمن": يقصد به الطريقة الفلسفية المطلوبة تناول في مسألة التأصيل أو وضع الأصول الفلسفية التي تكون عبارة عن حقائق تمتاز بصفة الإستقلال والبداهة والتقدم يمكننا القول عنها أنها مبدعة ومتجددة أي أن الإبداع الفلسفي الناتج عنها يجعلها مستقلة ومتجددة إلى جانب وجود المنقول الفلسفي اليوناني وهذا ماوضحته لنا الطريقة التأصيلية عند "طه عبد الرحمن" والتي جعلت التأصيل الفلسفي المبدع يكتسب جملة من الخصائص هي:

- الطريقة التأصيلية تقترح فكرة أساسية هي مراجعة الفلسفة قبل مراجعة الترجمة وليس العكس، وهذا للخروج من دائرة التبعية والتعارض بينهما.

- التأصيل الفلسفي المبدع لا يكون إلا إذا تحقق على:

أ- مستواه الداخلي: وهنا تقوم علاقته بتراث فينبغي أن تكون له نظرة تكاملية لا تجزيئية أو تفاضلية.

ب- مستواه الخارجي: وهنا تقوم علاقته بالآخر فينبغي أن تكون خاضعة للمجال التداولي من (لغة،

دين، معرفة..... إلخ)

- إن الطريق نحو الاستزادة بالمنتوج الغربي هو طريق التأثيل، والتأثيل يتجاوز مدلول التأصيل إلى مفهوم

الإغناء والإثراء، فالخطاب الحدائثي الفلسفي الغربي له أشكال، ومن الخطأ ترجمة التراث الغربي كما هو بل

يجب إخضاعه للتأصيل عن طريق الترجمة التأصيلية، والتمييز بين الجانبين الإشاري والعباري في أي نص

نريد أن نستفيد منه.

وإجمالاً لما سبق ذكره يمكن القول أن التأثيل الفلسفي المبدع هو دعوة فلسفية إلى التأصيل على كل

مستويات العلوم الإنسانية من (علم الاجتماع، علم النفس، أدب..... إلخ) حتى نتج ثقافة

مستقلة، مبدعة وأصيلة.

## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً: قائمة المصادر

- القرآن الكريم

- 1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل-بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم-المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط2، 2005.
- 2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2006.
- 3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 4- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1995.
- 5- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
- 6- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2011.
- 7- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007.
- 8- طه عبد الرحمن، الحوا أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، دط، 2013.
- 9- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2-القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.

10- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،

ط2، 2008.

11- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية-النقد الإئتماني لفصل الاخلاق عن الدين- الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، بيروت، ط1، 2014.

12- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، ط1، 2007.

### ثانيا: قائمة المراجع

1- جان جاك لو سركال ، عنف اللغة ، تر: عبد الدواخلي ، محمد القصاص، الدار العربية للعلوم ،لبنان

ط1، 2005،

2- صبحي الصالح ، دراسات في فقه اللّغة ، دار العلم للملايين ، بيروت، ط1، 1960

3- علي عبد الواحد وافي، علم اللّغة، نُهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط7، 2004

4- حلول مقورة ، الفعل التواصلي بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي ، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع

5- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي -الحداثة وما بعد الحداثة- مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان،

1990 .

6- محمد سيلا، مدارات الحداثة ، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان، ط1، 2009.

7- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006 .

8- إبراهيم مشروح، "طه عبد الرحمن":قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،

بيروت ، لبنان، ط1، 2009.

9- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي:قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية

للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص122.

10- عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، ط1،

- 11- إبراهيم ماجد موريس، سيكولوجيا القهر والإبداع، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1999.
- 12- الغزالي ابو حامد ، تهافت الفلاسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط4، دت
- 13- أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
- 14- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دط، دت.
- 15- أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج1، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، د ط، د ت.
- 16- يوحنا قيصر ، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، ط6، 1991.
- 17- أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959.
- 18- ابن رشد، فصل المقال، دار المشرق، بيروت، لبنان ، ط2، دت.
- 19- الغزالي أبو حامد ، منطق تهافت الفلاسفة (معيار العلم) تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف للملايين، مصر، 1961.
- 20 - بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1965.
- 21- جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصر بين القومية والكونية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 22- ناصر، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- 23- محمد عابد الجابري، نحن والتراث -قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993.
- 24- أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، دار العودة، بيروت.
- 25- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5.

26- غيصان السيد علي، الإستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف ناصر، مؤمنون بلا حدود،

2016.

27- غيصان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، مؤسسة

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

### قائمة المعاجم والموسوعات:

#### أولاً: باللغة العربية

1- عيسى مومني، قاموس لغوي، دار العلوم للنشر، دط، دت.

2- شاهين عطية جوجي، المعجم المعتمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.

4- عباس معن مشتاق، المعجم المفصل في مصطلحات فقه اللغة المقارن، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط1، 2002.

5- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2،

1984.

6- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، ط2، 2001.

7- مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.

8- روجي البعلبكي، المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1995.

9- بسام بركة، قاموس لاروس المحيط، (فرنسي-عربي)

10- قاموس أكسفورد (إنكليزي-عربي).

11- المعجم اللغوي المتقن، (إنكليزي-عربي) دار الراتب الجامعية.

12- قاموس أكسفورد المحيط (إنكليزي-عربي).

- 13- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 14- محمد علي التهاوني ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج1، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1، 1996.
- 15- سميح دغيم ، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان، ط1، 1998.
- 16- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1983.
- 17- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- 18- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، 2007.
- 19- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج1، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان، ط2 ، 2001.

#### ثانيا: اللغات الأجنبية

- 1-Nobilise English dictionary .
- 2- el-Houda français dictionnaire .
- 3-Al-RAFIK ,français dictionnaire .

## مقدمة

19-1	الفصل الأول: جدلية التأثيل والتحديث
1	أولاً: التأثيل
6	ثانياً: الحدائة
40-20	الفصل الثاني: العلاقة بين الفلسفة والترجمة
20	أولاً: وجه التعارض بين الفلسفة والترجمة
20	1- التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة
21	2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة
22	3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة
24	4- التعارض بين تبعية الفلسفة وإستقلالية الترجمة
26	ثانياً: مستويات الترجمة
26	1- الترجمة التحصيلية
28	2- الترجمة التوصيلية
30	3- الترجمة التأصيلية
35	ثالثاً: بين الفلسفة والترجمة
57-41	الفصل الثالث: متطلبات التأثيل الفلسفي عند "طه عبد الرحمن"
41	أولاً: التأثيل كمفهوم غربي
44	ثانياً: التوظيف التوافقي بين العبارة والإشارة

48

ثالثا: التداخل البياني للقول الفلسفي

51

رابعا: الإبداع الفلسفي

58

خاتمة