وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف– المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل: 2021115075033

الترجمة العربية للنصوص الفلسفية

من وجهة نظر "طه عبد الرحمن"

مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:

- إيمان حمو

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
	محمد بوضياف– المسيلة	رئيسا
شرقي يونس	محمد بوضياف– المسيلة	مشرفا ومقررا
	محمد بوضياف– المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

نشكر الله تعالى ونحمده على توفيقه لي في إنجاز هذا البحث

المتواضع..... فالحمد لله والشكر لله.....

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف، "شرقي يونس" الذي قبل أن يشرف على بحثي هذا، ولم يبخل علي بالنصح والتوجيه

.....فشكراً.....

وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إعداد هذا البحث....

إهـــــــداء

إلى من علمني العطاء دون انتظار.. إلى من أحمل اسمه بكل

افتخار .. والدي العزيز.

إلى التي كانت مدرستي الأولى في الصبر والحياة ...أمي الغالية

إلى عائلتي الصغيرة : زوجي الذي كان دائما سندا وعونا لي في عملي ودراستي

إلى ملاك حياتي ابنتي ملاك الرحمن

إلى من ساندوني ووقفوا إلى جانبي إخوتي الأعزاء

إلى كل من علمني حرفاً...إلى كل من قاسمني مدرجات الدراسة...

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي المتواضع

إيمان

ملخص:

لا شيء أحق بأن يشغل بال المفكر العربي من الظفر بالجواب عن سؤال: كيف يمكن التوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للترجمة؟

وقد جاء عمل طه عبدالرحمن ليجيب عن شروط إمكان الإبداع الفلسفي مع وجود التعلق بالترجمة، ويقوم هذا الجواب في إنشائه لعلم مستقل أطلق علية "فقه الفلسفة"، وعرَّفه بكونه العلم الذي ينظر في الفلسفة من حيث هي جملة من الظواهر الخطابية والسلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل والتنظير.

Résumé

Rien n'est plus digne de préoccupation pour le penseur arabe de que d'obtenir une réponse à une question: comment parvenir à une véritable créativité philosophique dans le contexte de la réalité de la dépendance de la philosophie arabe à la traduction ?

Le travail de Taha Abd al-Rahman est venu répondre aux condition de possibilité de la créativité philosophique avec la présence de l'attachement à la traduction, et cette réponse est basée sur l'établissement d'une science indépendant appelée " jurisprudence philosophique", et il l'a définie comme la science qui regarde la philosophie en termes d'un ensemble de phénomènes rhétoriques et comportementaux qui acceptent la description, l'analyse et la théorisation.

مقدمـة

إن ما يقوم بحياة الإنسان الثقافية، والحضارية، والتاريخية، ويعتبر المحرك الأول للإنسانية بجميع أبعادها، هو الفكر، بالفكر يُبنى الفرد، وتتأسس الدولة وترتقي الأمم، به نكتب التاريخ، تستقيم المجتمعات، نستقل وننعم بالحرية، لا تسييرنا غرائزنا، ولا شهواتنا، بالفكر نصنع الإبداع، بالفكر نبدع، وبالإبداع نحرز التقدم العلمي، الفكري والحضاري، ولولا الإبداع الذي من ورائه الفكر، لبقينا على بداوتنا ولما عرفنا الرقي والازدهار، والتقدم.

والإبداع في أصله عملية فردية، ومحصلة لظروف بيئية اجتماعية، ولهذا لا تتساوى الشعوب في التقدم الفكري والحضاري والعلمي، فتجد الشعوب المتقدمة المبدعة، وتجد الشعوب المتأخرة المقلدة، ولأنها متأخرة تعتقد أن الإبداع هو في تقليد إبداع الآخر، والمتأخر هو المفكر العربي المسلم، الذي غالبا لا يحسن التعامل مع المفكر الغربي المتقدم، لأنه حكم على نفسه بأنه المتعلم، والغربي هو المعلم.

ومن أكثر الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم همَّ الإبداع نجد الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" الذي واجه إشكالية الإبداع والتي حاول حلها بدءا بالترجمة الفلسفية، وهذه الأخيرة كانت موضوع بحثنا تحت عنوان " الترجمة العربية للنصوص الفلسفية من وجهة نظر " طه عبد الرحمن"، وقد طرحنا فيه **الإشكالية** التالية:

-كيف يمكن أن نؤصِّل لفلسفة عربية إسلامية مُستقلَّة، ومبدعة من خلال ترجمة مبدعة؟

وكمحاولة للإجابة على الإشكالية المقدمة للبحث، ارتأينا فهم ومعالجة الموضوع من خلال الخطة التالية:

- **مقدمة:** وهي بمثابة الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وهذا من خلال الإحاطة بمعالمه الكبرى.

- **الإطار المنهجي:** وقد تضمن إشكالية الدراسة، وهي عبارة عن تمهيد للموضوع مع طرح الإشكالية، وأهم تساؤلات الدراسة، بالإضافة إلى تحديد أهمية الموضوع والهدف من البحث، مع ذكر أهم المناهج المستخدمة في البحث، وكذلك أهم الأسباب التي

- دعتنا لاختيار الموضوع سواء ذاتية أو موضوعية، مع الإشارة إلى الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة، والإشارة إلى أهم الصعوبات التي واجهت سير البحث.
- **الفصل الأول:** كان تحت عنوان: ضبط المفاهيم والمصطلحات، وقد تطرقنا فيه إلى مفهومين أساسين هما: أولاً، "**مفهوم الترجمة**"، ثانيا: مفهوم "**فقه الفلسفة**" عند "طه عبدالرحمن".
- **الفصل الثاني:** قدمناه تحت عنوان: الترجمة العربية للنصوص الفلسفية من وجهة نظر طاهوية، وقد أشرنا فيه إلى نبذة مختصرة، من سيرة "طه عبدالرحمن الفلسفية"، وركزنا فيه على نظرية الترجمة عند "طه عبدالرحمن"، خاصة في صلتها الفلسفة.
- أما **الفصل الثالث** والأخير: فوضعناه تحت عنوان: نظرة تقييمة لنظرية الترجمة الطاهوية، وذكرنا فيه أهم مناصري "طه عبدالرحمن"، وأشهر معارضيه، وقد ركزنا فيه بالخصوص على المفكر "علي حرب".
- و**خاتمة:** ذكرنا فيها أهم النتائج المتوصَّل إليها من خلال البحث.

الإطار المنهجي للدراسة

تمهيد:

لقد اشتغل المسلمون منذ القرن الثاني من الهجرة، بالفلسفة، ترجمةً، وتأليفاً، باعتبارها تشمل مختلف المعارف العلمية والفكرية المحصَّلة، واتخذ هذا الاشتغال الإسلامي اتجاهين مختلفين: اتسم الأول بالعطاء والإبداع، وذلك في مجال المعارف العلمية، أمَّا الثاني اتسم بالتقليد والتبعية، وذلك في مجال المعارف الفكرية، وهذا الأخير اشتغل به "طه عبدالرحمن"، حيث أكَّد أنَّ آفة التقليد التي ابتلي بها الفكر العربي والإسلامي، حالت دون معانقة فعل الإبداع، وقد أوقعت المثقف العربي في علَّة الإتباع، بدل مطلب الإبداع، والاندفاع نحو التقليد، بدل توليد الجديد.

يكاد يكون مشروع "طه عبدالرحمن" حرباً على التقليد، وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة، منذ أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، إلى يومنا هذا، بل وعلى المتفلسفة العرب ككل، لأنهم– في نظره– استلذوا التفلسف عل طريقة غيرهم، فقد سعى في مشروعه الفكري إلى بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي وتوطينه، وإلى التجديد النظري والعملي في الفكر العربي والإسلامي، وهذا ما سنحاول التطرق إليه في بحثنا هذا.

1- إشكالية الدراسة:

ليس من قبيل المصادفة أن تحتل إشكالية الإبداع مكانة رئيسية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وفي هذه المرحلة شديدة الالتباس في حياة العرب، خاصة أنها تُطرح في إطار وضع تاريخي عالمي مختلف، قائم على الاستقطاب والأحادية، يهدف إلى إقصاء الهُويَّات الحضارية والخصوصيات الثقافية وسيطرة نمط حضاري واحد، إنَّ هذه السيطرة الحضارية الواحدة التي تُشكل إحدى سمات عصرنا الراهن، تعكس تفاوتاً حضارياً بين الأمم، إنَّها الحضارة الغربية التي تأسَّسَت على العلم والعقلانية والتنوير والديمقراطية.

إنَّ مظاهر العولمة العلمية والتكنولوجية أدَّت إلى هيمنة ثقافية شاملة للآخر المتقدم، فنَتج عن هذا الوضع تساؤل كبير عن الخصوصيات الثقافية والحضارية أدَّى إلى مواقف متباينة: هناك من يدعوا إلى التَكيُّف مع مقتضيات المرحلة الجديدة، على الرغم من الآثار التي قد تتركها على الهُويَّة والخصوصيات الثقافية، وغيره يدعوا إلى الوقوف ضدَّها والقطيعة معها، بل مع العصر بكامله، وهذه القطيعة ليست جديدة أو طارئة على الفكر العربي لقد شغلت العرب والفكر العربي منذ صدمة الحداثة أو ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة العربية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة في تاريخ العرب الحديث، اكتشف الفكر العربي، الآخر المتقدم واكتشف معه ذاته فوجدها تعاني التأخر والركود وجمود العقل؛ لقد تكشَّف للفكر العربي النَّهضوي أنَّ عالماً جديداً تمت صياغته في غيابه، وتحدَّدت ملامحه الكبرى وفق مرجعية حضارية كونية لم يكن له فيها أيُّ رأي ولا المكانة اللائقة به، فقامت نتيجةً لذلك مشاريع فكرية عملاقة لإيجاد مخرج لواقع الأمَّة العربية الإسلام من أنفاق التبعية على امتداد القرن العشرين الميلادي، وخاصة في النِّصف الثاني منه، وعُقدت المؤتمرات والندوات، وتنوعت الكتابات لتحليل أسباب التأخر،والكشف عن إشكالات الخلل في العقل العربي، وأسباب تخلفه في الدفع بالنهوض في معترك العصر، وتقدم أعلام الفكر في الوطن العربي

بعشرات المشاريع للخروج من التخلف، وولوج عالم الحداثة، كل يريد أن يستنهض، ويُصحح ويُقوِّم ويرسم المسارات في ضوء ما جدَّ من مناهج.

لقد لقيت الأمة الإسلامية في نهاية القرن الماضي،وبداية القرن الواحد والعشرين الميلادي عنتاً شديداً من جرَّاء أوضاعها، ولحقها من اليأس والإحباط والاسترقاق ما زاد من ضياعها وتيهها، وتكشَّف خلال هذه الحقبة، ارتهان الشرق لحضارة الغرب الحديث في كل مجالات الحياة؛ وتبعيته له اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، ومن تَبِعات تلك التبعية وقوع كثير من أهل النَّظر والإبداع في الفكر العربي الحديث في تقليد الحداثة الغربية تقليداً أضرَّ بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، وجعلهم يفكِّرون على مقاسات غيرهم، ويضعون الحواشي على أفكار انتزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة إلا على سبيل الرغبة في التقليد، فتعدَّدت و تنوعت تلك المشاريع بين مُتشبِّث بالتراث وآخر مُتفتَّح ينظر إليه من منظار العلاقة مع الغرب أي تنوعت بين مُتشبِّث بجذور الأصالة ومُتفتح للحداثة والتجديد وضمن هذا الإطار بين الغلق والفتح تندرج الإسهامات الفكرية" لطه عبد الرحمن"المتمثلة في مشروعه الفلسفي الذي شعَّ في مطالع سبعينات القرن العشرين الميلادي؛ مشروعاً ظلَّ يتجذَّر ويتألَّق في فضاء الفكر المعاصر على امتداد هذه السنين، وازداد توهجه نتيجة رسوخه المنهجي، وإبداعه المعرفي، وممَّا زاده توهجاً ورسوخاً رَاهِنَيته لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات، وما يلاقيه المسلمون من إذلال وامتهان، برز" طه عبد الرحمن" في الساحة الثقافية العربية، بوصفه صاحب مشروع تجديدي إحيائي، فكري وفلسفي، يتوسل النَّقد نهجاً، ويحفر عميقاً في حقول التراث والدين والسياسة والحداثة وسواها.

لقد ساهم هذا المفكر، من أفق عربي إسلامي، في بلورة فلسفة تداولية ستعيد النَّظر في أسباب تعطل العملية الإبداعية في ثقافتنا العربية المعاصرة، عبر تشخيص ونقد المشاريع الفكرية المحلية من جهة، وتشريح المقولات المركزية في الفكر الغربي من جهة أخرى، من خلال أداة منطقية رصينة تجمع بين الآليات المنهجية والمعرفية التراثية وبين مستجدات

الثقافة الغربية، إذ أَبدَع رؤية جديدة مُؤطَّرة بنزعة تداولية تجعل من مفهوم المجال التداولي بؤرة أساسية لمشروعه الفلسفي.

وعلى هذا الأساس أصبحت الضرورة ملزمة لطرح المشكلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا العمل ويمكن صياغتها على الشكل التالي:

- ما السبيل إلى إبداع فلسفي ترجمي حقيقي في ظل سياق واقع تبعية الفلسفة العربية؟

2- تساؤلات الدراسة:

ومنه فإنَّ تساؤلاتنا الإشكالية بالقياس إلى ما سبق ذكره تمركزت ضمن الأسئلة التالية:

- ما المقصود بمفهوم الإبداع الفلسفي عند "طه عبدالرحمن"؟ وما مدى ارتباطه بواقع الفلسفة العربية الإسلامية اليوم؟

- ما هي الأسس والمسلمات التي انطلق منها "طه عبد الرحمن" للتأسيس لمشروعه الإبداعي؟ وما هي الآليات التي رآها "طه عبد الرحمن" كفيلة لخلق إبداع في الترجمة العربية للنصوص الفلسفية؟

- هل نجح فكر" طه عبد الرحمن" في تجاوز الصورة السلبية التي رسمتها الفلسفات السابقة في الفلسفة العربية الإسلامية؟

3- أهمية البحث:

إنَّ أهمية دراسة إشكالية الترجمة العربية للنصوص الفلسفية تتجلى في كونها تساهم في بناء تصور مستقبلي فعَّال لتجاوز إشكالية الصدام بين الغرب والإسلام، كما تسمح لنا بتعامل حضاري راق وإيجابي مع الآخر استناداً إلى منظومتنا الفكرية الإسلامية، لأنَّ الحضارة الإسلامية بالتحديد أمر آخذ بالظهور والانتشار في الدراسات المعاصرة سواء عند المسلمين أو عند غيرهم، كما تتمثل في نقده للنمط المعرفي الغربي، حيث خرج في نقده عن سياق المقاربات الإيديولوجية، وحاول التأسيس لفلسفة، بديلة تعمل على كسر السلطة التأويلية الغربية، وتأكيده على حق التنوع والاختلاف الفلسفي والفكري من داخل المنظومة الفلسفية، بناء على رفعه لصفة الكونية(العالمية) عن الفلسفة، واعتبارها مجرد فلسفة قومية.

4- أهداف البحث:

تمثلت أهداف الدراسة فيما يلي:

- إضافة لبنة في مجال البحوث الأكاديمية، تساهم في إثراء جانب من الجوانب القيِّمة المتعلقة بالفلسفة عموماً، وبمجال الفكر العربي الإسلامي خصوصاً.

- تحديد طبيعة تصور" طه عبد الرحمن" لإشكالية الترجمة العربية للنصوص الفلسفية، وكيف تعامل معها لتكوين منظور عربي إسلامي قادر على احتواء وتهذيب التناقضات، لتحديد كيفية التعامل مع الآخر الحضاري بالطرق الإيجابية، من خلال الانفتاح على ثقافته، كما أنَّ هذا لا يعني إلغاءها أو الذوبان فيها، والتقوقع والانعزال عنها، وفي نفس الوقت نشر ثقافة موسعة عن قيَّمنا الحضارية.

- التأكيد على إمكانية التعايش الفكري، دون نزاع في ظل التنوع والتعدد الثقافي، لتعميم تبادل المقروء، فعلى العكس من ذلك تكون القراءة الأكاديمية، قراءة للفهم والنقد، والاستثمار بالدرجة الأولى، وقد تأخذ من الباحث وقتا طويلا يفوق عمر إنجاز هذا البحث والإبداعات، لأنَّ الإبداع ليس حكراً على شعب دون آخر.

5- المنهج المستخدم في البحث:

ولتحقيق الهدف المرجو من البحث فقد اعتمدنا منهجاً تحليلياً نقدياً؛ تحليلي كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وفي عرضنا لأقوال وآراء "طه عبد الرحمن"، ونقدي عند عرضنا لموقفه النقدي من التقليد، ونقد بعض المفكرين لمشروعه.

6- أسباب اختيار الموضوع:

وقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع لاعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية:

أولاً: الموضوعية: إثراء الساحة الأكاديمية ببحث في الموضوع، والتعرف على نهج فكري فلسفي صاعد وجاد لمفكر مجدد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة، في مقابل إنتاجات عربية وإسلامية غشَّاها التقليد والمحاكاة، واستحكمت عليها التشيّعات المذهبية والفكرية سواء لدى المتقدمين أو المتأخرين، والوصول إلى حكم مبرر ومؤسَّس،وأيضا التعرف وبعمق على

القراءة التي قدَّمها" طه عبد الرحمن" لهذا النسق الفكري و المعرفي المستَجَد، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها المفكر لهذه القراءة الجادَّة. بالإضافة إلى التعرف على الأساليب البرهانية والقواعد الاستدلالية التي استعان بها "طه عبد الرحمن" لتأسيس مشروعه الفكري، بعيداً عن التوصيفات العاطفية، والتوجهات المذهبية، كما أنَّ مشكلة الإبداع من المشكلات الفلسفية الراهنة التي استأثرت بالفكر العربي الإسلامي وبالفكر الغربي على السواء.

ثانياً:أمَّا الاعتبارات الذاتية فتتمثل في الإعجاب الخاص بالشخصية العلمية المتميزة للفيلسوف" طه عبد الرحمن"، وبجرأته على إعادة بعث مفاهيم ومصطلحات التراث الإسلامي، وإقحامها في مجال الفكر والفلسفة، وبعمق التحليل الذي تميز به، والعائد إلى عمق تكوينه وتنوع مشاربه، ومن ثمَّ تقديمه للبديل لأنَّ رؤيته تتسم بروح التأصيل، وما يُلمس عنده من تجديد وإبداع فكري لم يُلمس عند أقرانه من المفكرين الآخرين الذين نالوا شُهرة عند الدارسين والباحثين.

7- الدارسات التي تناولت الموضوع بالدراسة:

وقد اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على أهم أعمال "طه عبد الرحمن" فضلا عن بعض الدراسات التي أفادتنا في تناول موضوع البحث مثل:

1- دراسة الأستاذ "مولاي ناجم""مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند طه عبدالرحمن"[1]،وهي مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، والإشكالية الأساسية فيها هي: هل يمكن للفلسفة العربية الإسلامية الوصول إلى إبداع فلسفي حقيقي ومتجدد في ظل رهانات الترجمة وإشكالية بناء المفاهيم؟ وأهم نتائج هذه الدراسة تتمثل في:

- التأصيل الفلسفي أو الأصل الفلسفي: هو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة، والذي يجعل إبداعه الفلسفي هنا يمتاز بصفات صادرة عنه مثل: صفة الاستقلال والبداهة والتقدم.

[1]مولاي ناجم، **مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند "طه عبدالرحمن"**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

– إنَّ الإبداع الفلسفي: هو تحقيق حقائق فلسفية على غير مثال سابق يتميز بالاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هذا المطلب لا نرى تحققاً له إن لم يكن هناك استقلال عن الترجمة في الفلسفة العربية الإسلامية.

– الطريقة التأصيلية تقترح فكرة أساسية هي مراجعة الفلسفة قبل مراجعة الترجمة، وليس العكس.

– التأصيل الفلسفي المبدع لا يكون إلا إذا تحقق ما يلي على:

أ– مستواه الداخلي: وهنا تقوم علاقته بالتراث 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[...])

- الأصول الفلسفية بشكل عام ليست ثوابت، بما أنها من جملة ما يجري عليه قانون التغيير وأنَّ مفهوم الثابت يشوبه الالتباس.

2– دراسة "خالد حاجي" "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع العربي والإسلامي: –"طه عبدالرحمن" نموذجاً[2]–وهذه الدراسة عبارة عن مقال، يبدو خالد حاجي في هذا المقال متذمراً من تبعية الفكر العربي والإسلامي للغرب، بهدف بلوغ كرامات النهضة، ويطرح الإشكال الآتي: أما آن لهذا الفكر أن يتساءل: "هل الطريق المسلوك طريقاً واصلاً فعلاً"، وكنتيجة لهذا المقال يمكن القول أنَّ مفاهيم "طه عبدالرحمن" تسعف القارئ العربي والمسلم في التحرر من قيود الإتباع وتمكنه من التدبر في أمر الحضارة المعولمة تدبر عقل حر، وما كان "لطه عبدالرحمن" أن يوفق في نحت مفاهيم قوية لولا اعتماده أسلوب التأثيل فمن مزايا المفاهيم المؤثلة عند هذا المفكر أنها ترسم معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة.

8– صعوبات البحث: أمَّا فيما تعلَّق بالصعوبات التي واجهت بحثنا فقد امتاز "طه عبد الرحمن" بغزارة الإنتاج،

[2] خالد حاجي، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي**، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.

وكثرة الشواهد والنُّقاد، هذا بالإضافة إلى المقالات التي نشرها هنا وهناك في المجلات والدوريات، وإذا كان الباحث يشكو في كثير من الأحيان من قلة المراجع وصعوبة الحصول عليها، فنحن على العكس من ذلك فقد عانينا من الكم الهائل للمراجع لأننا وجدنا صعوبة في استخدامها وكيفية توظيف معلوماتها، وممَّا لاحظناه أن كتب "طه عبد الرحمن" أغلبها تصب في موضوع واحد هو مشروعه الفلسفي الإبداعي، ويعتبر هذا من الصعوبات، بالإضافة إلى أن بحثنا يتطلب القراء المتأنية لكل كتب "طه عبد الرحمن"، وكما هو معلوم فالقراءة في سبيل إنجاز عمل أكاديمي ليست كغيرها من القراءات السريعة، والتي تقف عند حد الرغبة في الاطلاع فقط، أو أخذ انطباع عام عن الموضوع.

9-خطة البحث:

ولإيفاء موضوع البحث حقه، فقد ارتأينا تقسيمه إلى مقدمة وأربعة فصول، وخاتمة، وجاءت وفق الخطة التالية:

أولا:مقدمة وضمَّت مدخل لموضوع الدراسة، وأيضا عناوين ومحتويات الفصول باختصار.

ثانيا: وهو الإطار المنهجي للدراسة، وتضمن هذا الجزء تمهيد للموضوع، ثم طرح الإشكالية، وتساؤلات البحث، كما تضمن الحديث عن الأهمية والهدف من البحث، مع تبيان المنهج المستخدم في هذه الدراسة، وأسباب اختيارنا للموضوع، مع الإشارة إلى الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع بالدراسة والبحث، وتحديد لأهم الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث، فضلا عن الحديث خطة البحث.

ثالثا: الفصل الأول، وهو الفصل الذي قمنا فيه بضبط المفاهيم والمصطلحات، وتكون من مبحثين، بحيث تطرقنا في المبحث الأول إلى ضبط مفهوم الترجمة اللغوي والاصطلاحي في اللغتين العربية والأجنبية مع التطرق للترجمة عند طه عبد الرحمن ومراتبها الثلاث التحصيلية والتوصيلية والتأصيلية، ثم في المبحث الثاني تناولنا مفهوم فقه الفلسفة عند طه عبدالرحمن.

رابعا: الفصل الثاني، حيث عنون بالترجمة العربية للنص الفلسفي من وجهة نظر طاهوية"، تطرقنا فيه إلى إعطاء لمحة عامة عن "طه عن الرحمن" ومسار فكره، مع ذكر ملامح البيئة الفكرية التي نشأ فيها طه عبدالرحمن ومنهجه الفكري كمبحث أول، ثم تناولنا في المبحث الثاني الترجمة العربية للنصوص الفلسفية، والذي ضمَّ ثلاث عناصر رئيسية هي: أولاً: الدعوة إلى الإبداع والتحرر الفلسفي، ثانياً: استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة من خلال بيان وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة، ورفع هذا التعارض، ومن خلال عرض نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة وقد اخترنا نظرية هانس جورج غادامير، ثالثا: النموذج التطبيقي لترجمة الكوجيتو الديكارتي.

خامسا: الفصل الثالث، وقد عنوناه نظرة تقييمية لنظرية الترجمة الطاهوية، ضمَّ مبحثين، المبحث الأول مشروع الإبداع الفلسفي عند "طه عبد الرحمن" بين مؤيد ومعارض، عرضنا أولاً المواقف المؤيدة لطه عبدالرحمن(يوسف بن عدي، إبراهيم مشروح، خالد حاجي، بوزبرة عبد السلام)، ثمَّ المواقف المعارضة(محمد سبيلا، عبدالجبار الرفاعي، علي حرب) ،المبحث الثاني القيمة الفكرية لمشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي.

سادساً:وخلصنا في النهاية كما هو متعارف عليه في كل بحث منهجي إلى خاتمة لخصنا من خلالها أهم النتائج والأفكار التي قادنا البحث إليها.

خلاصة:

إنَّ دراسة إشكالية الترجمة العربية للنص الفلسفي من وجهة نظر طه عبد الرحمن، تساهم في بناء تصور مستقبلي فعَّال لتجاوز إشكالية الصدام بين الغرب والإسلام، حاولنا في هذا البحث تحديد تصور "طه عبدالرحمن" لإشكالية الترجمة، وكيفية التعامل معها لتكوين منظور عربي إسلامي، قادر على احتواء وتهذيب التناقضات، لتحديد كيفية التعامل مع الآخر الحضاري بالطرق الإيجابية.

ومن خلال هذا الموضوع، لاحظنا مدى أهميته وقيمته الفكرية، وقد صادفتنا في إنجازه مجموعة من العقبات، من بينها أنَّ هذا الموضوع يتطلب أكثر من منهج، كما أنَّه يتطلب مدة زمنية أطول، إلاَّ أنَّ الدراسات التي اعتمدنا عليها كانت كافية لإيفاء الموضوع حقة، كما أنها ساعدتنا لتحقيق مطلبنا.

ورغم الصعوبات التي واجهتنا إلاَّ أنه تمَّ بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع، وعلى العموم هذه العناصر التي أشرنا إليها في هذا البحث لا تعبر في حقيقة الأمر سوى عن بعض جوانب الإبداع في الفلسفة، وإنَّ وجهة نظرنا ليست الكلمة النهائية فيه، بل يبقى المجال مفتوحاً أمام تفسيرات أخرى.

الفصـــل الأول: ضبط المصطلحات والمفاهيم

- تمهيـــــــد

المبحث الأول: ضبط مفهوم الترجمة

- المفهوم العام للترجمة

- المفهوم اللغوي للترجمة

- المفهوم الاصطلاحي للترجمة

المبحث الثاني: ضبط مفهوم فقه الفلسفة

- مفهوم فقه الفلسفة عند "طه عبد الرحمن"

- خلاصة

تمهيد

الترجمة فن؛ يساعد على ربط المجتمعات بعضها ببعض، والعمل الترجمي لا يتطلب التخصص فقط، بل يحتاج إلى دراية عالية بالمجتمعات، وثقافة واسعة بكل اللغات واللهجات المختلفة، حتى تتحقق الترجمة الحقة، الترجمة تساهم في التواصل بين الأفراد في مختلف مناحي الحياة الثقافية، و الاجتماعية، الأدبية و حتى الفلسفة تحتاج إلى العمل الترجمى، بل إن المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" يعتبرها أحد مقومات و أساسيات الإبداع الفلسفي العربي، وعليه ارتأينا ضرورة الوقوف عند الأصل اللغوي لكلمة الترجمة، والتعريف الاصطلاحي، والترجمة عند طه عبد الرحمن، حتى نستطيع توضيح المصطلح وجعله واضحاً وقابلاً للتعامل معه في إطار البحث الذي نسعى إليه.

1- ضبط مفهوم الترجمة:

1-1- المفهوم العام:

الترجمة هي عملية تحويل نص أصلي مكتوب(ويسمى النص المصدر)، من اللغة المصدر إلى نص مكتوب(النص الهدف)في اللغة الهدف، فتُعد الترجمة نقل للحضارة والثقافة والفكر، ولا تكون الترجمة في الأساس مجرد نقل كل كلمة بما يقابلها في اللغة الهدف، ولكن نقل لقواعد اللغة التي توصل المعلومة، ونقل للمعلومة ذاتها، ونقل لفكر الكاتب وثقافته وأسلوبه أيضا، لكن اختلفت النظريات في الترجمة على كيف تُنقَل هذه المعلومات من المصدر إلى الهدف، فهناك الترجمة الحرفية(أو الكلمة بالكلمة)والحرَّة(الدلالة بالدلالة)، والترجمة الأمينة، وتعتبر الترجمة فنّاً مستقلا بذاته حيث أنه يعتمد على الإبداع والحس اللغوي،و القدرة على تقريب الثقافات[1].

1-2- الترجمة في اللغة:

1-2-2- مفهوم الترجمة في اللغة العربية:

جاء في لسان العرب تَرجَمَ: التُرجُمان والتَرجَمَان: المُفسِّر لِلسَان، وفي حديث هرَقْل: قال لتُرجُمانه،الترجمان بالضَمِّ والفتح هو الذي يُتَرجم الكلام، أي ينقله من لغة إلى أخرى[2].

الترجمان: هو من يعبر عن لغة بلغة أخرى، الترجمة: التعبير عن لغة بلغة أخرى[3]،

2-2-2- مفهوم الترجمة في اللغة الأجنبية(الفرنسية):

يُترجمtraduire: تمرير نص أو مقولة من لغة إلى أخرى، من اللاتينية إلى الفرنسية، مُترجمtraducteur، مُترجمةtraductrice، الترجمة traductionالانتقال من لغة إلى أخرى[4].

---

[1]- سلسلة مقالات فلسفية، **الوجودية/https//ar.wikipedia.org/wiki**.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق علي عبد الله الكبير وآخرون, القاهرة, دار المعارف للنشر, (د ط) , (د ت), ص426.

3-سائر بصمدجي، **معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي**، سوريا, صفحات للدراسات والنشر, ط1, 2002, ص 135.

-Larousse , **dictionnaire de française** ,n i 1,larousse pour la présent édition, 4 France,1997, p 428.

2-3- مفهوم الترجمة في الاصطلاح:

العلم الذي يَدرس نقل معنى الكلام أو الكتابة من لغة إلى أخرى،المُنتَج وهو ما تم ترجمته من لغة إلى أخرى سواء كان كلاماً أو كتابةً، والنَقل هو العملية التي يتم بها نقل الكلام من لغة إلى أخرى، والنِتَاج اللغوي هو أي معنى يَنتُج عن استخدام الشخص للسانه في الكلام، أو وليدة بالكتابة، لأن كل ما يُنتِجه الشخص من كلام أو كتابة هو نِتاج لغوي، وتدل عبارة من لغة إلى أخرى على المصدر، أو الهدف الذين ينتقل بينهما النِتَاج اللغوي في اتجاه واحد، أو في اتجاهين كما هو الحال في الترجمة العكسية[1].

2-4- الترجمة عند العرب:

عَرف العرب الترجمة منذ القِدَم، ولقد أشار الباحث "عبد السلام كفافي"(1921-1972)في كتابه في(الأدب المقارن) إلى أنَّ العرب كانوا يرتحلون للتجارة صيفًا وشتاءً، ويتأثرون بجيرانهم في مختلف نواحي الحياة، لقد عرفوا بلاد الفرس، وانتقلت إليهم ألوان من ثقافتهم،وانتقلت بعض الألفاظ الفارسية إلى اللغة العربية، وظهرت في شِعر كبار الشُعراء، وكان "الأعشى"(00-8هـ-00-629م) من أشهر من استخدموا في شِعرهم كلمات فارسية، كذلك عَرَف البعض جيرانهم البيزنطيين،إذن احتك العرب منذ جاهليتهم بالشعوب الثلاثة المحيطة بهم وهي: الروم في الشمال، والفرس في الشرق، والأحباش في الجنوب، ومن الصعب قيَّام مثل هذه الصّلات دون وجود الترجمة، و إن كانت في مراحلها البدائية[2]. فأول مترجم في الإسلام كان "زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي"(611-665م) الذي تقول المراجع التاريخية أنه كان(يكتب إلى الملوك ويجيب بحضرة النبي -صلى الله عليه وسلَّم-، وكان يترجم للنبي -صلى الله عليه وسلَّم- بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية، تعلم ذلك بالمدينة من أهل هذه الألسن)[3].كانت أوَّل حركة ترجمة في الإسلام حركة نقل الدواوين وتعريبها في القرن الأول من عهد بني أمَيَّة، وبمبادرة من "الحجَّاج"(661-714م) بالنسبة

---

[1]- فرح صوان، **ماهي الترجمة www.academiworld.com**.

[2]-حجر رشيد، **ترجمة**،-**https//ar.wikipedia.org**

[3]- المسعودي، **التنبيه والإشراف**،(د ط)، دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت،1981،ص262.

إلى الديوان المكتوب بالفارسية، ومن "هشام بن عبد الملك"(691-743م) بالنسبة إلى الديوان المكتوب بالروميَّة، وكان أول من أمر بالترجمة من أمراء الإسلام خالد بن يزيد بن معاوية(ولد بعد سنة 44هـ) الملقب "بحكيم آل مروان"[...]ويبدو أنَّ أول كتاب تُرجم في الإسلام كان" الخلاصة الطبية""الكنَّاش بالسريانية" الذي وضعه طبيب إسكندراني من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح يدعى "أهرن القس"(ق7م)، وكان هذا الكتاب قد اكتسب في أوساط السريان شهرة واسعة، وقد تولى نقله إلى العربية في عهد عبد الملك بن مروان بن الحكم الطبيب اليهودي "ماسرجويه"(ق1هـ-ق7م)، أمَّا أول خليفة في الإسلام احتضن الترجمة ورعاها وموَّلها فهو ثامن خلفاء بني أميَّة "هشام بن عبد الملك بن مروان"[...]ولئن تكن عملية الترجمة قد نشطت في أيام الأمويين، فقد كان لابدَّ من انتظار قيام دولة بني العباس حتى تنشط بالجملة، فالمراجع التاريخية تجمع على أنَّ "المنصور"(712-775م) ثاني خلفاء بني عباس[...]هو(أوَّل خليفة تُرجمت له الكتب السريانية والأعجمية بالعربية ككتاب كليلة، ودمنة وإقليدس)[1]. الترجمة في العصر العباسي كانت بعد الفتوحات العربية، واتساع رقعة الدولة العربية نحو الشرق والغرب، واتصال العرب المباشر بغيرهم من الشعوب المجاورة، وفي مقدمتهم الفرس واليونان، ولاسيَّما في العصر العباسي ازدادت الحاجة إلى الترجمة، فقام العرب بترجمة علوم اليونان، وبعض الأعمال الأدبية الفارسية، فترجموا عن اليونانية علوم الطب والفلك والرياضيات والموسيقى، والفلسفة والنقد[2]. فترة الترجمة الكبرى كانت في زمن الخليفة "المأمون"(786-809) الذي حكم بين عامي(813-833م)، والذي أسَّس في بغداد "دار الحكمة" الشهيرة[3]. لقد كان الهدف من تأسيس دار الحكمة هو تنشيط عمل الترجمة، ويُروى عن "المأمون" أنه كان يمنح بعض المترجمين مثل ما يساوي وزن كتبه إلى العربية ذهبا[...]،ففي القرن التاسع الميلادي قام العرب بترجمة معظم مؤلفات "أرسطو"، وهناك مؤلفات كثيرة ترجمت عن اليونانية إلى العربية، وضاع أصلها اليوناني فيما بعد، فأُعيدت

[1] - جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والممانعة العربية**، ط1، دار الساقي للنشر، بيروت،2006، ص 39-41.

[2] ترجمة حجر رشيد،.**https//ar.wikipedia.org**

[3] - محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ت هاشم صالح،(د ط)، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،(د ت)، ص 143.

إلى اللغة اليونانية عن طريق اللغة العربية، أي أنها لو لم تترجم إلى اللغة العربية لضاعت نهائياً، وكان المترجمون[1]،من أمثال "حنين بن إسحاق"(809-873م) و"ثابت بن قرة"(836-901م)[2] يتقنون اللغة العربية و السريانية، وكذلك العلوم التي يترجمونها، وكان "حنين ابن إسحاق"(810-873م) قد عاش فترة في اليونان بهدف دراسة اللغة اليونانية، وكان يترجم الجملة بجملة تطابقها في اللغة العربية، ولا يترجم كل مفردة على حدى، كما ترجم "يوحنا بن البطريق"(200هـ-815م) و"ابن ناعمة الحمصي"(توفي 835م) وغيرهما، وتعتبر الطريقة التي اتبعها "حنين بن إسحاق" هي الأفضل، ومن بين الكتب التي ترجمها "حنين بن إسحاق" كتاب (الأخلاق) لأرسطو، وكذلك (الطبيعة)، وكان العرب في العصر العباسي يهتمون بدقة الترجمة، ولهذا ظهرت عدة ترجمات لنص واحد، فعلى سبيل المثال ترجم "أبو بشر متَّى بن يونس"(00-328هـ-00-939م) كتاب(الشعر) لأرسطو، ثمَّ ترجمه مرَّة ثانية "يحي بن عديّ"(894-975م) فتكرار الترجمة يدلُّ على الحرص على دقَّتها، ترجمة كتاب" كليلة ودمنة": أَلَّف كتاب (كليلة ودمنة) باللغة السنسكريتية للفيلسوف الهندي "بيدبا" وقَدَّمه هدية لملك الهند "دبشليم" الذي حكم الهند بعد مرور فترة من فتح الإسكندر المقدوني(356-323ق م)لها، وكان ظالماً ومُستبدّاً، فألَّف الحكيم "بيدبا" الكتاب من أجل إقناعه بالابتعاد عن الظلم والاستبداد، وبهدف إسداء النَّصيحة الأخلاقية، والكتاب يحوي مجموعة من الأمثال على ألسنة الحيوانات، وقد قام الطبيب الفارسي "برزوية" بنقل الكتاب من بلاد الهند، وساهم بترجمته من السنسكريتية إلى الفارسية في عهد"كسرى أنوشروان"(501-579) الذي كان له دور كبير في ترجمة الكتاب، وقام "عبد الله بن المقفع"(724-759) وهو فارسي الأصل في عهد الخليفة "أبي جعفر المنصور"(712-775م) بترجمته من الفارسية إلى العربية، وأضاف إليه بعض الأشياء،وكان هدف "عبد الله بن المقفع" من ترجمة(كليلة ودمنة) تقديم النصيحة للمنصور للكف عن ظلم العباد، فأراد "ابن المقفع" من كتابه الإصلاح الاجتماعي، والتوجيه السياسي، والنصح الأخلاقي، ولكنه

[1]- ترجمة حجر رشيد، **https//ar.wikipedia.org**

[2]- عبده الحلو، **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990،ص104.

نفسه لم ينج من الظلم فقتله الخليفة[...]، وبالوقت ذاته بدأت الترجمة في العصر العباسي من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية، ولقد أشار المستشرقون إلى دور العرب في الحضارة الأوربية في هذه الفترة، كما أشار بعض الأدباء الغربيين إلى فضل علوم العرب على الغرب نذكر من هؤلاء الأديب الألماني " غوته"(1749-1832م)[...][1]

وهناك عدَّة تقسيمات للترجمة منها: **الترجمة ضمن اللغة الواحدة:** وتعني هذه الترجمة أساساً إعادة صياغة مفردات رسالة ما، في إطار نفس اللغة، ووفقاً لهذه العملية يمكن ترجمة الإشارات اللفظية بواسطة إشارات أخرى في نفس اللغة، وهي تعتبر عملية أساسية نحو وضع نظرية وافية للمعنى، مثل عملية تفسير القرآن الكريم، **الترجمة من لغة إلى لغة أخرى:** وتعني هذه الترجمة: ترجمة الإشارات اللفظية لإحدى اللغات عن طريق الإشارات اللفظية للغة أخرى، وما يهم في هذا النوع من الترجمة ليس مجرد مقارنة الكلمات ببعضها وحسب، بل تكافؤ رموز كِلتا اللغتين وترتيبها أي يجب معرفة معنى التعبير بأكمله، **الترجمة من علامة إلى أخرى:** وتعني هذه الترجمة نقل رسالة من نوع معين من النظم الرمزية، إلى نوع آخر دون أن تصاحبها إشارات لفظية بحيث يفهمها الجميع، ففي البحرية الأمريكية على سبيل المثال يمكن تحويل رسالة لفظية إلى رسالة يتم إبلاغها بالأعلام عن طريق رفع الأعلام المناسبة، ويجمع دارسوا الترجمة وممارسوها على أن من أعظم مشاكل الترجمة هي عجز المترجم-أياً كان-في توصيل المعنى الدقيق لأية مفردة في النص الذي يريد نقله إلى لغة أخرى،[2]

وترجع هذه المشكلة إلى عدَّة عوامل منها: أن كل لغة تحمل في طيَّاتها العديد من المرادفات التي تختلف في معانيها[...]أن كل لغة لابد وأنها تنتمي إلى ثقافة مُعينة، وبالتالي فإنَّ المترجم قد ينقل الكلمة إلى لغة أخرى، ولكنه لن يستطيع أن ينقل ثقافة هذه الكلمة بشكل فَعَّال بحيث ينقل تصور صاحب الكلمة الأصلية إلى اللغة المستهدفة في الترجمة، وقد تؤدي تلك الاختلافات اللغوية على مستوى المفردة إلى إشكاليات كبيرة، أنَّ كل لغة ذات طابع

[1] -حجر رشيد ، ترجمة / **https//ar.wikipedia.org**

[2] -المرجع نفسه.

خاص في تركيب الجملة، وترتيب مفرداتها(أي القواعد)، فمثلا اللغة العربية تحمل في طيَّاتها الجملة الاسمية، و الجملة الفعلية بينما لا توجد الجملة الاسمية في اللغة الإنجليزية فكل الجمل هي جمل فعلية، وبالتالي فإنَّ اختلاف التراكيب القواعدية للغات يجعل من مشكلات الترجمة عدم وجود مقاييس واضحة لنقل التراكيب[1].

5-2- الترجمة عند طه عبدالرحمن:

يرى طه عبدالرحمن أنَّه لا سبيل للخروج من قيد التبعية إلا بتجديد ممارسة الترجمة أي الوفاء بمقتضيات الترجمة الحداثية الحقَّة، والترجمة عنده ينبغي أن تخضع لضرب من التحويل كي يتحقق الانسجام مع الأصول التـداولية للمجال المنقول إليه، سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي، وعلى هذا الأساس يميز بين ثلاث طرائق في الترجمة:

الترجمة التحصيلية: وهي التي تحتذي حذو النص المنقول لفظاً ومعنىً، شكلاً ومضموناً وآفتها التطويل في العبارة والتهويل بالمعاني والحقائق المنقولة، وهذه الطريقة لا تنهض بأعباء التفلسف،بل تُوَرِّث فلسفة مُضيقة بقدر ما ترتكب من الأخطاء اللغوية، وبقدر ما تخالف المقتضيات الدلالية للمجال التداولي المنقول إليه، ولهذا يدعوا "طه عبد الرحمن" إلى عدم العمل بها.[2]

الترجمة التوصيلية: تهتم بنقل المضامين المعرفية عن النص المنقول عنه، وهذه الترجمة تتحاشى التطويل اللغوي، لكي تقع في التهويل المعرفي المتمثل في غرابة المصطلحات والمفهومات، وهذه أيضا لا تخدم أغـراض التفلسف، بل تُوَرث فلسفة جامدة، بقدر ما تخالف المعارف المشتركة في المجال التداولي المنقول إليه، ولهذا يدعوا "طه عبد الرحمن" إلى تركها ما أمكن.

الترجمة التأصيلية: هي التي تتحاشى التطويل والتهويل في معاً، إذ لا تهتم إلا بنقل ما ينسجم مع المقتضيات التداولية للمجال الثقافي المنقول إليه، لغةً وعقيدةً ومعرفةً، هذه الترجمة إذن

---

[1]-حجر رشيد، **ترجمة** .**https//ar.wikipedia.com**

[2]. علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، **دراسات عربية مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية**، بيروت، دار الطليعة، العدد 7و8، ص.9

تعمل على تأصيل المنقول عنه في المجال المنقول إليه، حتى لو اقتضى الأمر إخراج المنقول عن صفاته بل مَحوِها بالمرَّة، و" طـه عبد الرحمن "يعتبر أن هذه الطريقة في الترجمة هي السبيل الوحيد إلى ممارسة فلسفة حيَّة، تُتيح استثمار المنقول والانتفاع به أي هي الأقدر –في نظره–على فتح أبواب الاجتهاد، أو آفاق الإبداع أمام من أراد أن يتفلسف من العرب، وذلك بقدر ما تختصر العبارة وتهول المعرفة، وبقدر مالا تصدم الاعتقادات الراسخة لأهل المجال التداولي الذين تتوجه إليهم بالنقل عن المجالات الأخرى[1].

2 – فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن:

يقول: "طه عبد الرحمن": وقد نسمَّي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم علم أصول الفلسفة أو باسم علم النظر في الفلسفة، ويقول :علم يختص بالنظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة، فهو العلم الذي يُزوِّدنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حَصَّلنا هذا العِلم، أمكننا إذ ذاك الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة،[2]

كما عرَّفه في ظَهْر كتابه فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة بكونه العلم الذي ينظر في الفلسفة من حيث هي جملة من الظواهر الخطابية والسلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل والتنظير، وجعله أقساماً أربعة متكاملة هي: **فقه الترجمة الفلسفية،وفقه التعبير الفلسفي، وفقه التفكير الفلسفي، وفقه السيرة الفلسفية،** والغرض من إضافة لفظ فقه هو أنَّ هذه التسمية تسمو على كل ما ورد لدى الغير مثل ما بعد الفلسفة، أو علم الفلسفة، من جهة كونها تقضي الدخول في التأمُّل وتوجب الوصل بين القول والفعل، وتفيد العلم بالأسباب على مقتضى التأمُّل[...]نلاحظ أن"طه عبد الرحمن "صاغ مفهوم فقه الفلسفة قياساً على مفهوم فقه الدين الإسلامي، فإذا كان الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشـرعية بآليات مخصوصة، فإنَّ فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية[...]أي أنه دمج

[1]– علي حرب، **طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي** ، مرجع سبق ذكره، ص9.

[2]– طه عبد الرحمن, **فقه الفلسفة– 1– الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص22 .

الفلسفة التي من أوصافها التأمُّل النظري المجرد بالفقه الذي يُعبِّر عن المعرفة في جانبها العملي والسلوكي فينتج من هـذا أنَّ مقاصد هذا الفرع المعرفي الجديد كما تصوَّرها فقيه الفلسفة اثنان: **مقصد خلقي:** إعادة ربط القول بالعمل في حقل الفلسفة،وقيمة الأفكار الفلسفية منها على وجه الخصوص[...]

مقصد معرفي: هو الحصول على مَلَكة التفلسف، والوصول إلى الإبداع الفلسفي، الذي حدَّد له "طه عبدالرحمن" المعالم المنهجية التالية: البحث عن الطـريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبـداع الفلسفي،وتفادي الطريق الذي سلكه العرب في الفلسـفة–أي طريق الترجمة–، تحديد وإظهار معالم الطريق الذي يوصلهم إلى مطلبهم من غير تبذير للجهد ولا للزمن[1].

1-2- أركان فقه الفلسفة:

لما كان فقه الفلسفة علما صريحاً، مثله في ذلك مثل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية المتداولة، فإنَّه يستلزم أن يكون له موضوعه المحدَّد، ومنهجه المقرَّر،وفلسفته المتميزة، وفقه الفلسفة يتَّخذ من الفلسفة موضوعاً له،مبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأنَّ الفلسفة لا تكون موضوعاً لغيرها، حُجَّتهم في ذلك أنَّ الفلسفة من دون سواها، تتصف بصفتين جوهريتين: إحداهما: أنَّها أشرف المعارف، والأخرى أنَّها أوسع المعارف، ومنهج فقه الفلسفة ينبغي أن يتَّصف بالتَّكامل والتَّداخل، فيستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة[...]فالنَّظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلَّب التوسل بأدوات علم المنطق، وعلم اللسان، وعلم البلاغة، والنَّظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ، وتاريخ العلم، وتاريخ الأفكار، والنَّظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق، وعلم النفس،وعلم الاجتماع، وحتى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها[...]حتى تكون أبواباً متناسقة ومتداعية يَنتظم بها منهج فقه الفلسفة، ويَتوحَد بها منطقه، فائدة فقه الفلسفة أنَّ الفلسفة: من المسلَّمات التي صارت منازعتها لا تخطر على

1- عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**،ط1، الدار العربية للعلوم،بيروت،2009،ص 44-45.

البال،وأنَّ اكتساب الفلسفة يكون بِطَريق الاستغراق في الفكر والتأمل، وطريق الاستقلال في الـرَّأي والسلـوك، فضلاً عن الإكثار من السؤال؛ والواقع أن الفلسفة مثلها مثل كل علم يطلبه الإنسان، فكما أنَّ تحصيل المعرفة العلمية يتم بطريق التقليد والتشبه في أطـواره الأولى، على الأقل مع جواز استحكام هذا الطريق من نفس الإنسان حتى يَهلَكَ مُقلِّداً لآراء وأقوال غيره ومُتشبِّهاً بأحواله، وأفعاله، فكذلك الفلسفة تُنال في بداية الإقبال عليها على الأقل بالتقليد والتَشبُّه، من غير التَيقن من أنَّ الوقت آن للانخلاع عن هذا الطريق،مع التَيقن أن طالب هذا الانخلاع يَرتقي مُرتقى صعباً لا يقدر عليه إلاَّ الراسخون في العلم؛ وهكذا، فإن طالب المعرفة، بل الفلسفية يَنظُر فيما نظر فيه مشاهير الفلاسفة من أغراض ومسائل مُحدَّدة، ويَتَّبع في نَظَره هذا ما اتبعوه هم في نَظَرهم من قواعد ومناهج مُقرَّرة، ، وكما أنَّ فقه الفلسـفة يدخل على الفلسفة، فيتخذها موضوعاً يتبع في البحث فيه منهجاً متكاملاً يثمر معرفة بأسباب التفلسف، فكذلك الفلسفة تدخل على فقه الفلسفة مُتخذة منه موضوعاً تَنظر فيه[1]

1- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة- 1-** مرجع سبق ذكره، ص22-23 .

خلاصة الفصل:

تأسيساً على ما سبق يتضح أن الترجمة كمفهوم عام هي عملية تحويل نص أصلي مكتوب من اللغة المصدر إلى نص مكتوب في اللغة الهدف، وتعتبر الترجمة نقل للحضارة والثقافة والفكر، لكن اختلفت النظريات في الترجمة على كيف تنقل هذه الثقافة من المصدر إلى الهدف، فهناك الترجمة الحرفية، والحرة، والترجمة الأمينة، كما تعتبر الترجمة فنّاً مستقلا بذاته حيث أنه يعتمد على الإبداع والحس اللغوي، و القدرة على تقريب الثقافات.

يرى طه عبدالرحمن أنَّه لا سبيل للخروج من قيد التبعية إلا بتجديد ممارسة الترجمة أي الوفاء بمقتضيات الترجمة الحداثية الحقَّة، والترجمة عنده ينبغي أن تخضع لضرب من التحويل كي يتحقق الانسجام مع الأصول التـداولية للمجال المنقول إليه، سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي، وهو يعتبر أنَّ الترجمة التأصيلية هي السبيل الوحيد إلى ممارسة فلسفة حيَّة، تُتيح استثمار المنقول والانتفاع به أي هي الأقدر –في نظره–على فتح أبواب الاجتهاد، أو آفاق الإبداع أمام من أراد أن يتفلسف من العرب.

الفصـــل الثـــاني: الترجمة العربية للنصوص الفلسفية من وجهة نظر طاهوية

- تمهيـــــــد

المبحث الأول: لمحة فلسفية عن طه عبدالرحمن

-أولاً: مسار طه عبد الرحمن الفكري وأهم إنجازاته

- ثانياً: البيئة الفكرية التي نشأ فيها طه عبدالرحمن

- ثالثاً: منهج طه عبد الرحمن الفلسفي

المبحث الثاني: الترجمة العربية للنصوص الفلسفية من وجهة نظر طاهوية

- أولاً: الدعوة إلى الإبداع والتحرر الفلسفي

- ثانياً: استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة

- ثالثاً: النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي

- خلاصة

تمهيد:

يواجه الفكر العربي الإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إشكاليات على درجة عالية من العمق والتعقيد، أسئلة تتعلق بقضايا الفكر والنهضة والتراث والحداثة[...] وغيرها، شكَّلت كلها نماذج جديدة من البحث والتفكير بغية المساهمة في بناء التصورات، والآراء المساعدة على تخطي أزمات الحاضر ومعضلاته في أبعادها ومستوياتها المختلفة؛ وتبعا لهيمنة مظاهر التأخُّر الفكري، والعلمي على الواقع العربي الإسلامي، تبلورت مشاريع فكرية متعددة، برؤى وتصورات متنوعة؛ تبعاً لاختلاف القناعات الفكرية، وتباين المشارب والمصادر المعرفية، لكن كلها تَصب في مَصب واحد، وتجيب عن سؤال واحدهو كيفية نهوض المجتمع العربي الإسلامي،وتحقيقه لشروط التقدم؛وتخلصه من التبعية الغربية ومن المفكرين الذين قدَّموا إسهامات متميزة، وإجابات جوهرية لتساؤلات الحاضر، المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي شكَّل إنتاجه الفكري مشروعاً حضارياً قائماً بذاته خاصة فيما يتعلق بالترجمة.

2-1- لمحة فلسفية عن طه عبد الرحمن:

2-1-1- مسار فكره وأهم إنجازاته:

يعد" طه عبد الرحمن"أحد أبرز الفلاسفة و المفكرين في العالم العربي و الإسلامي المعاصر، بدأت رحلته العلمية من المغرب[1]، هومفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات، ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقاً من قيم ومبادئ الدين الإسلامي، ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944م، و بها أتمَّ دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون[2].

حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون سنة 1972م ببحث في فقه اللغة عنوانه: (رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود)، وفي سنة 1985م على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية بأطروحة عنوانها:(رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه)، شغل منصب أستاذ مناهج المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط[3]، ثم أستاذ زائر بعدة جامعات عربية: جامعة آل البيت بعمان(الأردن)، وجامعة صفاقس بتونس، وجامعة قسنطينة بالجزائر، احد مؤسسي اتحاد كتَّاب المغرب، ممثل"الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية"، بالمغرب التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا، ممثل جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات التي يوجد مقرها بألمانيا، عضو في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد، عضو المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس، نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي تتخذ عمان مقرا لها، ، خبير أكاديمية المملكة،

---

[1]- طه عبد الرحمن،**سؤال اللغة والمنطق حوار مع طه عبد الرحمن**،(د ط)،مؤسسة طابة للنشر، أبو ظبي،2010،ص5.

[2]- سمير أبوزيد، **الدكتور طه عبدالرحمن./www.arabphilosophers.com/taha Abdul Rahman-**

[3]- طه عبد الرحمن، **سؤال اللغة والمنطق**، مرجع سبق ذكره، ص5.

المغربية، أستاذ محكم ومستشار في عدد من المجلات العلمية: الجامعة الإسلامية(لندن) والنبراس العربي(الأردن) والتجديد(ماليزيا) والمستقبلية(لبنان)، حاصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية لسنة 1988م على كتابه:(أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، ولسنة 1995معلى كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، له عدة مساهمات في المؤتمرات العلمية: الوطنية والعربية والعالمية وعدة دراسات ومؤلفات في المنطق والفلسفة واللسانيات والإسلاميات(علم الكلام وعلم أصول الفقه، والتصوف)منها: اللغة والفلسفة 1977م، المنطق والنحو الصوري 1983م، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987م، العمل الديني و تجديد العقل 1989م، تجديد المنهج في تقويم التراث 1994م ، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة 1995م، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998م، فقه الفلسفة 2- المفهوم والتأثيل 1999م ،حوارات من أجل المستقبل 2000م، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000م، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002[1].

2-1-2- البيئة الفكرية التي نشأ فيها "طه عبدالرحمن":

لقد كان والد "طه عبد الرحمن" فقيها يُدرّس الصبيان بالمسيد (الكُتاب)، ممَّا ورَّثه تكوينا تقليديا بالأساس، اطلع فيه على مداخل العلوم الشرعية إلى حين ولوجه المدرسة العصري، حيث تدرج في أقسامها الابتدائية والإعدادية فالثانوية[2].

لو تساءلنا عن طبيعة البيئة الفكرية التي تبلور فيها المشروع الفكري "لطه عبد الرحمن"، لجاز لنا أن نعتبرها بيئة انشغلت بهاجس التقدم ورفع التحدي الذي ورَّثه الاستعمار في ضمائر وأفئدة المفكرين والمثقفين، إذ كان الهاجس عبارة عن مخاض طويل تجسد في صراع الحداثة والقدامة، وفي انشطار التيارات الفكرية والدينية والفلسفية[3].

---

[1] – طه عبد الرحمن، **تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟**، مرجع سبق ذكره،ص 65-64

2- إبراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر، ط1، بيروت، 2009، ص 27.

[3] – المرجع نفسه، ص 36.

لقد بلغت السَّلفية في الفكر المغربي، خصوصا مع "علال الفاسي"(1910-1974م) ذروتها حيث عانقت أسئلة العصر وانفتحت على أسئلة المعاصرة مما طبع الفكر المغربي بطابع استقل فيه عن تيارات السَّلفية الأخرى التي انتشرت في بقاع العالم العربي والإسلامي، ولذلك فقد يكون لسلفية "علال الفاسي" أثر ما في فكر "طه عبد الرحمن"، لما لها من مظهر خلّاق، ولما لها من جمع بين الجِّدة والأصالة، يذكر هنا أن الصحوة الإسلامية التي دعا إليها "طه عبد الرحمن" تحمل بصمات ترجع إلى ما خلفه "علال الفاسي" في فكر طه عبد الرحمن، وفي فكر المغاربة ككل[1].

وأمَّا في مجال الفكر الفلسفي، فإن "طه عبد الرحمن" قد تتلمذ بكيفية غير مباشرة على يد فلاسفة أفذاذ، فلا يمكن أن نتغاضى عن التأثير الذي مارسه كل من "علي سامي النشار"(1917-1980م)و"محمد عزيز لحبابي"(1922-1993م)، فمن جهة ذكرنا أن "علي سامي النشار" الفيلسوف الأشعري، قد درَّس مدَّة مديدة إلى أن وافته المنية بالمملكة المغربية، وكان قد بشر بكون "طه عبد الرحمن" يعد أطروحة في الأسس اللغوية للخطاب الفلسفي، سيراجع فيها معيقات وأعطاب الإبداع الفلسفي[2].

لقد انتبه "علي سامي النشار"(1917-1980م) إلى مسألة المنهج، واعتبر أنَّ الفلسفة الإسلامية الحقيقية إنَّما تكمن في الاشتغال الفكري الأصيل لدى النُّظار المسلمين، وأنَّ علم الكلام هو الممارسة الفلسفية الأصيلة وأنَّ المتكلمين الأوائل كانت لهم مناهج مخصوصة ذات أصالة فريدة، ولا شك أنَّ هناك صدى ما في فكر "طه عبد الرحمن" تتردد فيه أفكار هذا الفيلســــــــــوف الذي مرَّ في صمت[3].

---

[1]- إبراهيم مشروح، **طه عبدالرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع سبق ذكره ، ص 37.

[2] -المرجع نفسه، ص 37.

[3] - المرجع نفسه ، ص 38.

وأمَّا "محمد عزيز لحبابي"، الفيلسوف المغربي، صاحب الفلسفة الشَّخصانية، فلم يكن ليَمرَّ دون أن يمارس، بدوره، حضورا ما في فكر "طه عبد الرحمن"، واشتغاله بهاجس الإبداع الفلسفي[1].

تلك بعض ملامح البيئة الفكرية والعلمية التي كشفنا فيها عن كون "طه عبد الرحمن" قد تشبَّع بتربية تقليدية ثم تلقى بعدها تربية حديثة هي التي ستتفاعل فيما بينها في مخاض سيفرزه مفكراً راصداً في رأب الصدع بين الحداثة والأصالة، بناء على استلهام خطاب الأسلاف واستمداد مصادر القوة المنهجية من الفكر المعاصر[2].

نعود الآن إلى ذكر بعض التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية والدينية التي أثرت في تكوين "طه عبد الرحمن" الفكري والفلسفي والديني، فممَّا لا شك فيه أنه بحكم التكوين الذي تلقاه في فرنسا، يكون فكر "طه عبد الرحمن" قد تلقح بتيارات فكرية فلسفية يأتي على رأسها ما يدخل في دائرة اختصاصه الضيّق، أي المنطق وفلسفة اللغة، فعلى الرغم من كون رسالته الأولى لنيل دبلوم السلك الثالث، والتي كانت تحت عنوان(اللغة والفلسفة: بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا)، قد كانت بالأساس رسالة غير منطقية بالمعنى المباشر للكلمة، فقد أورد في الأطروحة مواقف كثيرة وتشبع فيها بالمناهج التحليلية، أي ما يمكن أن نجمعه في الفلسفة التحليلية، وإن كان في عرضه لها يبدو متحفظاً كثيراً من الدعاوى الوضعية- المنطقية[3].

إنَّ ما يعنينا الآن هو الإشارة إلى كون فكر "طه عبد الرحمن" فِكْر- إن جاز القول- مخضرم، بين نزعة إصلاحية دينية رائدها المفكر المغربي "علال الفاسي"، ونزعة فلسفية

إبداعية أطلق شرارتها "محمدعزيز الحبابي"، ولأن السجال الإيديولوجي والسياسي غلب على تأليف كبار المفكرين العرب أصبحت الفلسفة مشروعاً نهضوياً فكرياً، تسعى إلى إمداد

[1]- إبراهيم مشروح، **طه عبدالرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع سبق ذكره ، ص 38.

[2] - المرجع نفسه، ص 38.

[3] -المرجع نفسه، ص 39.

المجتمع بحلول تستشرف آفاقه، وتجدَّد الفهم لتاريخه، بغية الخروج من درب التخلف، وهكذا توالت المحاولات الفلسفية والإبداعية من قبل الفلسفة الشَّخصانية، والوجودية، والوضعية مع فلاسفتها العرب، لتفسح المجال لخطاب يقتنص حلاً للخروج من دائرة التخلف، ولإيجاد الطريق نحو التقدم، ومن أبرز ما أسهمت به الفلسفة المغربية في مساءلة التراث من أجل الإجابة على أسئلة الحاضر المقلقة، مساهمة نقد التراث من أجل المجاوزة مع مجادلين "طه عبد الرحمن" وعلى رأسهم المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"(1936-2010م)، و"علي أمليل"(ولد 1940م)، و"عبد الله العروي"(ولد 1933م) و"عبد الكبير الخطيبي"(1938-2009م)[1].

أما بخصوص الحداثة، فإنَّ الفكر الفلسفي بالمغرب قد اعتنقها بدون أدنى شعور بمركب النقص، إذ راح المتفلسفة المغاربة يترجمون وينقلون أصداء الفكر الحداثي الغربي، بل صاروا يتبنَّون الفكر الما بعد حداثي متأثرين بفلاسفة فرنسيين، على الخصوص نذكر منهم "ميشيل فوكو"(Foucault)(1926- 1984م) وجاك دريدا(Derrida)(1930- 2004م)، وهكذا يمكن أن نعتبر "طه عبد الرحمن"، فيلسوف بحق، لأنه لم يجار المنهجية المعتمدة في البحث التراثي، كما أنه رفض محاكاة ومجاراة الحداثة الغربية[2].

2-1-3- منهج طه عبد الرحمن الفلسفي:

يعتمد "طه عبد الرحمن" بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لكونه أحد كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر، لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولا على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع،

ثم على الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث؛ولكنه في نفس الوقت، باعتبار تخصصه أيضا، يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود للمنطق وللرياضيات، وفلسفة

[1] - إبراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع سبق ذكره ص 40-41.

[2] - مرجع نفسه ص 42.

العلم، كما يعلم ما وصل إليه هذا الفكر من تجاوز لمفهوم الفصل الكامل بين الذات والموضوع، الذي يمثل المسلَّمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي، لذلك يمكن تقسيم منهجيته إلى: معالجة مشكلة المصطلحات، ثم قضية حدود المعرفة، ثم قضية الفصل بين الذات والموضوع[1].

يطرح "طه عبد الرحمن" مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة كما يلي:«إنَّنا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية، حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورَّث أهله إلى حد الآن إلاَّ الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيَّما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف»[2].

لذلك يصبح ضروريا الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا، وإنشاء ما يلزم من مصطلحات، يقول "طه عبد الرحمن": «أنا كتبت كتابا اسمه "فقه الفلسفة"، والجزء الأول فيه المفهوم الفلسفي، المفاهيم هي المدخل للمعرفة ومدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان، فنحن نحتاج حقاً إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا –كما قلت– نستخدمها بوجوهها الأصلية، في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر»[3].

وتطبيقا لذلك يقوم "طه عبد الرحمن" بنحت المصطلحات، باعتبار ذلك أمراً ضرورياً لتحقيق مشروع، فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات "العقل المجرد"، و"العقل المسدد"، و"العقل المؤيد"، للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية[4].

---

[1] – سمير أبوزيد، **الدكتور طه عبدالرحمن**.**www.arabphilosophers.com/tahaAbdulrahman**-

[2] – طه عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2000،ص 30

[3] سمير أبوزيد، **حوار دار الحكمة** – **www.arabphilosophers.com/tahaAbdulrahman**-

[4] سمير أبوزيد، **الدكتور طه عبدالرحمن** – **www.arabphilosophers.com/tahaAbdulrahman**-

أ- الفصل بين الذات والموضوع:

يبني" طه عبد الرحمن" ربطه بين الأخلاق وبين الفكر المجرد على أساس سقوط مفهوم الفصل التام بين الذات والموضوع، وبالتالي يصبح منهجه متضمناً باستمرار نوع من الوصل بينهما، ويثبت هذه القضية كما يلي:إنَّ الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية[...]والفصل القاطع بين الخبر والقيمة لا يمكن التسليم به، وذلك لثبوت الحقيقتين الآتيتين:أولاهما، أن الفصل بين الخبر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصار الرد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أنَّ كثيراً من التَفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكاً فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية"، و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية"، و"التفرقة بين التعريف والنظرية"، و"التفرقة بين التحليل والتركيب"، و"التفرقة بين الواقعي والمثالي"، و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي"، و"التفرقة بين الصوري والتجريبي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطاباً لأنظار الفلاسفة ومثاراً لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله[1].

ب-المنهج العقلي العلمي:

والنتيجة المباشرة لاعتماد منهج عدم الفصل التام بين الذات والموضوع، هي معارضة المنهج العقلي العلمي السائد الذي يعتمد على هذا الفصل، وبالتالي يصبح للبعد الأخلاقي

للإنسان مكاناً أساسياً في المنهج العقلي العلم، ويطرح "طه عبد الرحمن" موقفه هذا كما يلي: لقد قام النمط المعرفي الغربي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر الميلادي على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين، أمَّا

[1]- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص 47.

الأصل الأول فيمكن صياغته كما يلي: «لا أخلاق في العلم[...]وأما الأصل الثاني، فيمكن صياغته كما يلي:لاغيب في العقل»[1].

ولذلك يصبح بالإمكان الاعتماد على منهج علمي آخر لا يعتمد على هذا الفصل،

«تبين أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل أنَّ ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليا، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها»[2].

2-2- كيفية الوصول إلى الإبداع الفلسفي:

2-2-1- الدعوة إلى الإبداع والتحرر الفلسفي:

ليس بالإمكان إنكار أو نفي أن الانتاجات الفلسفية العربية غارقة في التقليد، لا إبداع فيها، فإذا تصفحنا انتاجهم تبين أن الفيلسوف العربي لا قدرة له على الإبداع، لا يمكنه أن ينشئ خطابا فلسفيا خالصا، لأنه قد أغلق على نفسه سبل الإبداع و التفكير حتى، أعدم ثقته في نفسه وضيق على نفسه بجعل الغرب هم النموذج الأعلى والأمثل لكل فلسفة، وبهذا قد سلب حريته في الإبداع بنفسه[3].

[1] – طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص92.

[2]– طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1997، ص 21.

[3] – عبد الرزاق بلعقروز ،**تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، مرجع سبق ذكره، ص47.

يرى "أرنست جلنر"(Earnest Gléner)(1925-1995م)«أن مشكلة الفلسفة تظهر لدى المجتمعات التي ليس لها معتقد ثابت ومستقر أو تلك التي لا تستقر على احترام دائم لمثلها العليا ومعتقداتها»[1].

حجّةَ المتفلسفة العرب في ذلك هي النهوض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، والاستجابة لنداء الشمولية الفلسفية، يقول "حسن حنفي"(ولد1935م): «اعتبار الغرب هو المبدع باستمرار، واللاغرب هو الناقل باستمرار، بحيث تكون العلاقة بينهما أبدية، علاقة المعلِّم بالمتعلم، والمبدع بالناقل، والخالق بالمخلوق مما يؤدي إلى التبعية الحضارية، حيث تكون العلاقة بين الغرب وغيره علاقة المركز بالمحيط»[2]،هذا ما بدى "لطه عبد الرحمن" أنه أكبر جرم قد يرتكب في حق الإبداع الفلسفي العربي هو وضع حدود للفيلسوف العربي و تقييد حريته و اعتبار أن الغربي هو المعلم والعربي هو المتعلم، هكذا يميت فيه كل إبداع، وبعد أن يألف ما قُرر نيابة عنه يصبح كمن فقد وعيه، مقتنع تماما أنه لا يمكنه بل بات مستحيلا أن يأتي بالجديد، ومنه أقصى ما يمكن أن يصل إليه هو أن يأتي بمثل ما أتى به غيره [3].

رغم ذلك إلا أنه لا يوجد حل نهائي لهاته الأزمة، لأن الأمر ليس بالحديث بل هو قديم قدم الكندي و ابن رشد والفارابي، إلا أنه بإمكان المفكر العربي اللحاق بركب الأمم التي سبقته لا عن طريق التمني بل عن طريق تنشيط عقله لوضع و إبداع منهجية وطريقة تساعده في الانتقال و التخلص و التبعية، لا يؤل ولا يحفر ولا يقلد إذا قلد غيره[4].

[1] – عبدالوهاب جعفر، **خطاب الفلسفة المعاصرة أداؤه وإشكاليا ته**،(د ط)، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية،(د ت)ص13

[2] – حسن حنفي، **الإبداع الفكري الذاتي، مجلة فصول مجلة النقد الأدبي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد،4، 1981، ص 302.

[3] – عبدالرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، مرجع سبق ذكره، ص48

[4] – وهدان عويس، **نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب**،(ط1)، أزمنة للنشر، الأردن،2006، ص113

وهذا ما دعا "طه عبد الرحمن" إلى اقتراح منهج جديد في كيفية قراءة الفلسفة، يحاول أن يحرر فيها القول الفلسفي من رقِّ الإتباع إلى فضاء الإبداع[1].

على العالم، أو كما يقول "طه عبد الرحمن":« بموجب كونها الأمة الخاتمة، تجمع بين أرسخ تأصيل للتَخلُّق وبين أوسع اتصال للديمومة» ومن ثَمَّ يلزم أنَّ« الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يضع أسساً كونية ليس كمثلها تنوعاً ولا توسعاً»[2]. وعلى العكس من ذلك، إستبدَّت أمَّة الغرب بالجواب، وقطعت الطريق على غيرها بحكم قوتها وطغيانها، وأمام هذا الواقع الظالم بات مشروعا أن تتصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية القاهرة، وبات لزاماً على الأمة المسلمة أن تكون في طليعة المقاومين المتُصَدِّين، إذ يقع عليها أكثر من غيرها واجب تغيير المنكرات فيه، وأشد هذه المنكرات العنف الفكري، وذلك بالكشف عن المفاسد الإيمانية والمفاسد الأخلاقية؛ أي النُّهوض بكل من النَّقد الإيماني والنَّقد الأخلاقي.

2-2-2- استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة:

إنَّ غاية فقه الفلسفة هي اكتساب القدرة على التفلسف والإبداع، والإتيان بالجديد خارج إطار التبعية العمياء للغرب، والتخلص من أسطورة الفلسفة الخالصة، أو ما يطلق عليها البعض كونية الفلسفة، و أوّل ما يقف في وجه هذه الغاية النبيلة هو غموض طبيعة الصلة بين الفلسفة والترجمة، حيث أنَّ أشكال هذه الصلة تختلف من المجال التداولي العربي إلى المجال التداولي الغربي، يقول: "طه عبدالرحمن": « من حيث إنَّ هذه العلاقة تتجه اتجاهين متعاكسين، إذ في المجال العربي، تكون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، بينما في المجال الغربي، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعاً مبنياً على هذا الأصل»[3].

[1] –عبدالرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، مرجع سبق ذكره،ص48.

[2] – طه عبدالرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي**، ط1، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء،2005، ص08.

[3] – طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص 82.

لقد اعتبر "طه عبدالرحمن" أنَّ مهمة فقه الفلسفة هي بيان طبيعة صلة الفلسفة بالترجمة، يقول: «ولما كانت الفلسفة التي بين أيدينا فلسفة منقولة، أي هي حصيلة أعمال الترجمة، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها، هو كيف يبدع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها، فقد لَزَمَ أنّ أوّل ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، مستخرجاً وجوهها وإشكالاتها ومبيناً كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفي»[1].

2-2-2-1- وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة: لبيان وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة لابد من التطرق إلى:

1- التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة:

يرجع "طه عبدالرحمن" الأصل الديني للترجمة إلى ما ورَّثه الأنبياء، بناء على أربعة مبادئ أساسية هي: "مبدأ الخفاء المعنوي"، و" ومبدأ التفاهم البعيد"، يرجعان إلى قصة بابل، "مبدأ الدعوة" و"مبدأ الوساطة"، يرجعان إلى ترجمة الإنجيل.

أ- الخفاء المعنوي: لم تعد الحقيقة وقفا على لغة واحدة، تنقل عقلاً واحداً وتجمع بين أفراد مجتمع واحد، بل صارت ملكاً مشاعاً بين لغات متباينة تحمل مدارك متفاوتة، وتتكلَّمها مجتمعات متباعدة، وحيثما تقررت المباينة، تعثرت الإبانة، فاللسان الذي يختلف عن غيره من الألسنة من وجوه مخصوصة، يخفى عليها من هذه الوجوه، فيكون الاختلاف اللغوي سبباً في الخفاء المعنوي[2].

[1]-طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص(179-180)

[2]- - المرجع نفسه، ص 62.

ب- التفاهم البعيد: إن انقسام الأمة الواحدة إلى شعوب مختلفة، نجم عنه اختلاف آخر وتعدد آخر في الألسن، وهذا الاختلاف والتعدد جعل التفاهم بين الشعوب أمرا صعبا، فأصبحوا بحاجة ماسة إلى ما يجعلهم يتقاربون ويتفاهمون ولعل يحقق ذلك هو اللغة، وبما أن اللغات مختلفة، فإن سبيل التفاهم هو سلوك طريق الترجمة التي ستتولى بدورها هذه المهمة [1].

ج- ممارسة الدعوة: تنزل ممارسة الدعوة في هذا التصور(ترجمة الإنجيل) منزلة ممارسة الدعوة، ذلك أنَّ ترجمة الأناجيل اقترنت بإرادة الكنيسة الراسخة في نشر تعاليم المسيحية بين الشعوب وفي حمل أفرادها على اعتناق هذه التعاليم، فيكون العمل الترجمي الكنسي غير منفك عن مبدأ الدعوة إلى المسيحية[2].

بمعنى أن الترجمة هنا قد ساهمت في ممارسة الدعوة إلى هذه الديانة، والعمل الترجمي أصبح له غرض ديني.

لكنّ الملاحظ هنا هو أنّ هذا الاقتران بين الترجمة والدعوة لم يبق منحصراً في ممارسة ترجمة النصوص المسيحية، بل انتقل منها إلى أعمال الترجمة المتعلقة بالنصوص غير المسيحية[3].

د- القيام بالوساطة:أصبح دور المترجم هنا كمبلغ الرسالة -شأنه شأن النبي- المكلف بتبليغ الرسالة على أكمل وجه، يجب أن يكون أمينا حريصا على نقل الفكرة على الوجه المطلوب دون تحريف أو تزييف، وهذه المهمة لا تخص فقط النصوص المقدسة بل حتى الغير مقدسة، وجب عليه التعامل معها بنفس الكيفية [4].

---

[1]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره ، ص 62.

[2]-المرجع نفسه، ص 63-64.

[3]-المرجع نفسه، ص 64.

[4]- المرجع نفسه ، ص 64.

يرى "طه عبدالرحمن" أن هذه المبادئ الأربعة تلازم الترجمة، نظراً وعملاً، وتهيمن على عقول المترجمين ونقولهم، فلا تكمن فكرانية الترجمة في نسبتها إلى سياق ديني مخصوص، بقدر ما تكمن في المبادئ التي استمدتها من هذا السياق العقدي الخاص، وتوسلت بها في إنجاز أعمالها بحيث لو فرضنا جواز المنازعة في القول بالأصل الديني لهذه المبادئ، لما جازت المنازعة في وصف الفكرانية الذي تتصف به الترجمة بموجب التزامها بهذه المبادئ، فالخفاء في المعنى، والبعد في التفاهم، والتزام الدعوة وإيجاب الوساطة كلها مبادئ تعارض موجبات العقلانية، فالمبدأ الأول يخالف مقتضاها في الإبانة عن المعنى، والثاني يخالف مقتضاها في المطابقة في الفهم، والثالث يخالف مقتضاها في التجرد من الدعوة، والمبدأ الرابع أخيراً يخالف مقتضاها في استبعاد الوساطة، يلزم من هذا أن الفلسفة التي تدعي الأخذ بأسباب العقلانية تسقط في العمل بأسباب الفكرانية متى جعلت من الترجمة أداة تكشف بها الحقائق وتفتح بها الآفاق، نظراً لأن الحقائق المنقولة يكتنفها الخفاء والتبعيد، وهما فكرانيان، ولأن الآفاق المنقولة يتطرق إليها انتزاع الاعتقاد من الغير ونزع الذات من الوسيط وهما أيضاً فكرانيان، فيكون اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين[1].

2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

العلم لا يكون إلا بالكليات حسب "أرسطو"، ومما هو معروف أن الفلسفة ما هي إلا معرفة علمية (علم) غرضها تحصيل الكليات، فقد لزم أن لا يضاهيها علم في طلب هذه الكليات، وبذلك تتولى الفلسفة اقتناص المعاني الأعم والحقائق الأشم، فنجد "طه عبدالرحمن" يرفض رأي المترجمين واللسانيين القائلين بشمولية الترجمة، التي تنظر في أعم المعاني وأشمل الحقائق، وأنها تحوي مختلف الألسنة، أي اعتبارها لغة كونية تنحصر في صورتين هما: صورة اللغة الخالصة، وصورة اللغة الجامعة.

[1] طه عبدالرحمن ، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص65.

يرجع القول باللغة الخالصة إلى الألماني "فالتر بنيامين"(flatter benjamine) (1844-1900م)، فقد وضع أصول نظريته في مقال بعنوان:" مهمة الترجمة"[1]؛وفي اللغة الجامعة يذهب بعض اللسانيين إلى القول بأن الألسنة الخاصة تنطوي على بنية مشتركة بينها جميعاً، تملك الترجمة القدرة على الكشف عن معالمها الأساسية، ومن أصحاب هذا القول نجد نفراً من البنيويين والتوليديين، أمّا البنيويون فيرون أن الألسن على اختلاف خصائصها تتضمن مجموعة مما يسمونه بالكليات اللسانية، أمّا التوليديون يميزون بين بنيتين في العبارة، إحداهما بنية ظاهرة، ويسمونها البنية السطحية، والأخرى بنية مُقدرة، ويسمونها البنية العميقة ويقررون أن البنية السطحية تتفرع من البنية العميقة بواسطة عمليات مخصوصة يسمونها التحويلات، كما إذا تولدت الجملة الاسمية من الجملة الفعلية بواسطة عملية القلب، أو تولدت الجملة ذات الفعل المبني للمجهول من الجملة ذات الفعل المبني للمعلوم بواسطة عملية الحذف[2].

بمعنى أن ما يسهل عملية الترجمة، هو وجود بنيات مشركة موجودة في جميع اللغات.

حسب "طه عبدالرحمن" أن هاتين اللغتين المتوصَّل إليهما بالترجمة لا يكسبانها صفة الشمولية اللازمة لمضاهاة الشمولية الفلسفية، بحيث أن اللغة الخالصة ترجع أصولها إلى الفلسفة الدينية، وليس إلى الترجمة العلمية، لأنها تتوغل في التفلسف الممزوج بالتدين، واللغة الجامعة أقرب إلى الأصول الفلسفية منها إلى المبادئ اللسانية التي تستند إليها الترجمة، لأنها تغرق في التجريد والتعميم، يقول "طه عبدالرحمن": « فيتبين إذن أن الشمولية التي ينسبها بعض اللسانيين للترجمة ليست من صنعها، وإنما هي نفوذ الفلسفة في أعلى مستويات العمل الترجمي»[3].

3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة:

[1] – طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[2] – المرجع نفسه، ص 69.

[3] –المرجع نفسه، ص82.

يذهب "طه عبدالرحمن" إلى أنّ الفلسفة ظلت متمسكة بصفتها المعنوية، ويتضح ذلك من خلال: أولاً: إلغائها لجانب اللفظ وتجريد الفكر والحقيقة من الصيغة اللفظية، ثانياً: نسيان الخاصية الخطابية للفلسفة، على خلاف الفلسفة نجد الترجمة تهتم بالجانب اللفظي دون إهمال الجانب المعنوي، فلا يفهم اللفظ إلاَّ باقترانه بالمعنى، يقول" طه عبد الرحمن":«تكون الفلسفة والترجمة قد دخلتا في التعارض فيما بينهما، فما تجعله الأولى مجرداً من اللفظ، فتشتغل بالنظر فيه وحده، تجعله الثانية غير مجرد منه، فتشتغل بالنظر فيه، مجتمعاً إلى اللفظ اجتماعاً»[1].

4-التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة:

يقول:" طه عبدالرحمن": « ليس من شك أنَّ الفكر الذي بين يدي المتلقي العربي، والذي نسميه فلسفة، فكر نشأ وتطور ومازال يتطور بواسطة أعمال الترجمة، كما أنه لاشك أنَّ هذه الأعمال تعددت أشكالها، واختلفت طرقها، وتقلبت أطوارها، كما تنص على ذلك الكتب التي تؤرخ للترجمة في العالم العربي»[2].

فمرَّت الترجمة العربية للفلسفة بثلاثة أطوار تمثلت في:

طور ابتداء النقل: نقصد بها الترجمة العربية الأولى، التي وضعت لكل نص فلسفي يوناني، سواء كان نقلا مباشراً من اللغة اليونانية، أو كان نقلاً بواسطة لغة غيرها، يقول: "رينان"(Rénan)(1823- 1892م) :« قَبِل العرب الثقافة اليونانية كما بلغت إليهم، والكتابان اللذان يعبِّران أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب"أثولوجيا ""أرسطو"، وهو

[1]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره ص 82.

[2]-المرجع نفسه، ص83.

كتاب يمكن أن نظنه من تأليف عربي، وكتاب "الأسباب" الذي حيَّر المدرسة كلها بطابعه اللامحدود، وقد حافظت الفلسفة العربية دائما على أثر هذا المصدر»[1].

طور استصلاح النقل: تمَّ في هذا الطور إعادة النَّظر في المنقول اليوناني بما يتلاءم مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، من الناحية اللغوية والعقدية والمعرفية.

طور استئناف النقل: في هذا الطور تجددت حركة النقل العربي للفلسفة منذ مطلع القرن العشرين الميلادي، وشرع العرب في ترجمة الأعمال الفلسفية الأوروبية، مع مراعاة المجال التداولي الإسلامي. وخلال هذه الأطوار الثلاثة، لم تستطع الفلسفة العربية الإسلامية أن تستقل عن الترجمة، وبقيت تابعة لها، أي أنها بقيت فرعاً[2].

2-2-2-3- رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة:لرفع التعارض بين الفلسفة والترجمة يجب بيان:

1- الأصل في الشمولية الفلسفية، الاستناد إلى النماذج:

لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة يجلب لها الخصوصية اللغوية، فلا يمكن أن تكون معانيها شاملة في دلالاتها لجميع الأشياء، ولا شاملة في استعمالها لجميع الناطقين، وإنَّما تكون دالة على عينة من الأفراد تبرز فيها الخصائص الشيئية المطلوبة على الوجه الأتم، ومستعملة من لدن فئة من الناس تتمثل فيها الصفات النطقية على الوجه الأكمل أليس كل فيلسوف ينزل فلسفته منزلة النموذج لغيرها، كما ينزل لغته منزلة الشاهد الأمثل على سواها[3].

[1]- بيار دوهم، **مصادر الفلسفة العربية**، ت أبو يعرب المرزوقي،(دط)، دار الفكر للنشر، دمشق،2005، ص 70-71.

[2]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، م جع سبق ذكره، ص 89.

[3]-المرجع نفسه، ص 508.

2- الأصل في المعنوية الفلسفية، التعلق بالقصد:أي أنها توجب وجود اللفظ كما توجب وجود المتكلم، فقد تقدم أنَّ القصود لا استغناء لها عن الوسيلة اللفظية بمختلف بناها المعجمية، كما أنه لا استغناء لها عن المتوسل اللفظ بمختلف قدراته الاستعمالية والافهامية، فيكون الآخذ بالقصدية كالآخذ باللفظية، وبذلك تقوم الفلسفة بالمقتضى الذي يجعلها توافق الترجمة، فكلاهما إذن لفظي، بحيث لا تعارض بين الترجمة والفلسفة التي تأخذ بأسباب المعنوية القصدية[1].

3- الأصل في العقلانية الفلسفية، التطلع إلى الاتساع:تنقسم العقلانية إلى: عقلانية ضيقة وأخرى متسعة، فالأولى تنبني عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، والثانية من شأنها أن تورثنا فلسفة مغايرة، وقد تبيَّن أن العقلانية الضيقة هي التي يتعذر أن تتوافق مع فكرانية الترجمة، علماً أنَّ الأصل في هذه الفكرانية الاستناد إلى قيم معلومة، على خلاف هذه العقلانية التي تدعي الوقوف عند الوقائع عينها وعدم الخروج إلى العمل بالقيم عند النظر في هذه الوقائع، أمَّا العقلانية المتسعة، فتقبل هذا التوافق[2].

4- الأصل في التبعية الفلسفية، طلب الاتصال:لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة ينقل إليها التطلع إلى الاستقلال، فلا يمكن لأي فلسفة، كائنة ما كانت أن تدعي لنفسها التفرد بالمعرفة، ولا انفراد بالتفلسف، إذ يجوز أن تقوم إلى جانبها معارف، أو فلسفات تختلف عنها في بعض مقاصدها ودواعيها وأدلتها اختلافاً، فيكون المطلوب من كل فلسفة، لا إتباع ما نقل إليها من غيرها نقلاً، وإنَّما تحقيق الاتصال معه فيما أمكن موافقته لأصولها واقتدر على توسيع فروعها، استشكالاً واستدلالاً ولا أدل على فضل الاتصال على الإتباع من أنَّ المتفلسف المتبع، إن لم يجمد على المنقول يجتره اجتراراً،

[1]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره ص 172.

[2]- المرجع نفسه، ص 206.

فإنه لا يبلغ مراده في أن ينتزع من غيره الاعتراف بقدرته على الإنشاء ابتداءً من المنقول، إن استخراجاً لمثله أو استنباطاً لضده، في حين أنَّ المتفلسف المتصل لا يأخذ من المنقول إلا بالقدر الذي يفتح له باب الإبداع فيما عنده، فلا يجد الغير بداً من الإقرار له بما أتى به، سواء واصل به ما أخذ، أو خرج إلى غيره مما لم يأخذ[1].

2-2-2-4- نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة:لقد اقتصرنا على بيان نظرية:

1-"هانس جورج غادامير"(Hans Georg Gada mer)(1900-2002): لبيان العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والترجمة يعتمد" غادامير" على مفهومين أساسيين هما: التأويل والحوار.

أ- التأويل: يقرر "غادامير" أن كل فهم تأويل، غير أن التأويل عنده ليس استخراجاً لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص.

ب- الحوار: يقرر "غادامير"أيضا أن التأويل هو ذو طبيعة لغوية، فيكون كل فهم لغوياً، إلا أن اللغة عنده ليست مجرد أداة يستخدمها الإنسان في التعبير عن أغراض خارجية، وإنما هي أساساً حقيقة حوارية يتواجه ويتواصل فيها عالَمان لغويان مختلفان، يتداخلان فيما بينهما، هذا التداخل ينتج لنا لغة جديدة بمعاني غير مسبوقة، وبهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم[2].

وبناء على هذين المفهومين: التأويل والحوار، يصل "غادامير" إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة من الوجهين الآتيين:

---

[1]-طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص509.

[2]-المرجع نفسه، ص509.

1- إن كل من الفلسفة و الترجمة عند غادمير فهم تأويلي، التأويل سمة ملتصقة بالفلسفة وأساسية لا تنفصل عنها، لأن من مهام الفلسفة تأويل النصوص القديمة، كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل، فالمترجم يحاول أن يحافظ على المعنى الأصلي ويبرزه بشكل آخر مغاير ، وبهذا يكون قد نقل المعنى من لغة إلى لغة أخرى إما تصريحا أو إضمارا، وبالتالي فالترجمة هي عملية إعادة وخلق النص من جديد[1].

2- كلا الصناعتين الفلسفة والترجمة فهم حواري، حسب غادامير فالفلسفة هي فهم يجمع بين الفكر والتراث وهذان الأخيران لا يتواجدان دون لغة، واللغة هي أداة او وسيلة الحوار، والحوار في الفلسفة له جانبان: النص التراثي و الفيلسوف يتواجهان عن طريق مقابلة السؤال بالجواب، والهدف من هذا الحوار هو الوصول إلى الحقيقة الموجدة لدى الفيلسوف وفي التراث[2].

ولما كانت الترجمة فهم حواري يجمع بين حفظ تراث اللغة الناقلة، وبين الأصل المنقول، هنا تكمن الممارسة الحوارية، فالمترجم الحق لابد أن يملك لغة تحمل و تحافظ على خصوصية التراث و أن تكون قادرة على ترجمة النص المراد ترجمته مع الحفاظ على الأصل، فالممارسة الحوارية في الترجمة تكون بين المترجم والجانب الذي يترجم له وبيننا نحن وما ينقله المترجم لنا، ولا سبيل إلى تحقيق التفاهم المطلوب في هذا التناظر الحواري المزدوج إلا بتكييف مضمون النص مع مختلف اللغات التي يترجم إليها [3].

[1]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص110.

[2]- المرجع نفسه، ص110.

[3] المرجع نفسه، ص111.

يتضح إذن أن الفلسفة والترجمة عند غادامير تجتمعان عن طريق جهتين أساسيتين هما: التأويل والحوار ، والتأويل في الترجمة أقرب و أظهر منه للفلسفة والسبب يعود للاختلاف الكبير الموجود بين اللغات، كما أن الحوار في الترجمة أعقد منه في الفلسفة، لأن الحوار يتطلب الازدواجية. ومنه الترجمة تعد النموذج الأعلى لإيصال المعنى في الفلسفة [1].

2-2-2-4- النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي:

قدم "طه عبدالرحمن" نموذجاً تطبيقياً لنظريته في الترجمة يتعلق بترجمة نص الكوجيتو الديكارتي إلى اللغة العربية: فمثال الترجمة التحصيلية ترجمة "محمود محمد الخضيري"(ولد1940م) للكوجيتو، وصيغتها أنا أفكر، إذن فأنا موجود هذه الصيغة تُخلّ بالموجبات اللغوية بسبب وقوعها في التكلف والتطويل، ما يجعلها عسيرة على الفهم، مرهقة للذهن، معرقلة لرياضة الفكر، وممارسة الإبداع الفلسفي[2]، ومثال الترجمة التوصيلية ترجمة "نجيب بلدي"للكوجيتو وصيغتها أفكر، إذن أنا موجود، وهذه الترجمة، وإن تجنبت التطويل اللغوي، فإنها وقعت في التهويل المعرفي مرتين: الأولى باستخدام أداة الشرط "إذن"، والثانية باستخدام مصطلح "الوجود" ما يجعلها توهم بالعلم، ولا تهوّن شروط التفلسف[3].

ومثال الترجمة التأصيلية تلك التي يقترحها "طه عبدالرحمن"للكوجيتو وصيغتها أُنْظُرْ تَجِدْ فهي في نظره تتحاشى خلل العبارة، وفساد العقيدة، وجمود المعرفة، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، وخاصة أنها تجري مجرى المواعظ، والحكم والأمثال السائرة[4].

---

[1]- طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص111-112

[2]- علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[3]- المرجع نفسه، ص10.

[4]-المرجع نفسه، ص10.

هذه فعلا حصيلة الترجمة التأصيلية لكوجيتو"ديكارت"، لقد لجأ " طه عبدالرحمن" إلى إسقاط الضمائر، وحذف أحرف الوصل، لأنها تخلو برأيه من الفائدة، ثم عمد إلى إحلال النظر محل الفكر والإيجاد محل الوجود، إذ وجد ذلك أدعى إلى الاجتهاد والاستنباط، وأخيراً قام بتحويل العبارة من صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب، كما حول الصيغة من شرطية إلى أمرية، معتبرا أن ذلك أقرب إلى الاستعمال على ما جرت عادة العرب في وجوه المخاطبة، إذن ثمة معايير ثلاثة استخدمها "طه عبدالرحمن" فيما أحدثه من تغيير، هي الفائدة، والاستنباط، والاستعمال[1].

بالتالي الترجمة التأصيلية للكوجيتو تستلزم القيام بصنفين من المقتضيات المنهجية، أحدهما مقتضيات متعلقة بالاختيار، والثاني مقتضيات متعلقة بالاختبار، أما مقتضيات الاختيار، فتتكون من شروط المناسبة الثلاثة، وهي: "مناسبة المضمون"، و" مناسبة الصيغة"، و"مناسبة الزمن"، ومن معايير صرف المقابل الثلاثة، وهي: "الاستعمال"، و"الاستفادة"، و "الاستنباط"، ومعايير تقرير المقابل الصحيح الأربعة، وهي: "قلب المفعولية إلى الفاعلية" و"الاختصار"، و"التناسب"، و"التعادل"، وقد أدى استيفاء هذا الضرب الأول من المقتضيات المنهجية إلى الظفر بأصلح مقابل عربي يوفي بغرض الكوجيتو على قانون مجال التداول الإسلامي العربي، وهو: "أُنْظُرْ تَجِدْ".

وأما مقتضيات الاختبار، فتتكون من معيارين اثنين، هما معيار الإمداد بمظاهره الثلاثة، وهي: "التصحيح" "التوسيع" "التوحيد"، ومعيار الاستمداد بمظاهره الثلاثة، وهي: "تميز البنية التركيبية" و"تفرد الفعل: وجد" و"اتساع مفهوم النظر"، وقد مكن استيفاء هذا الضرب الثاني من المقتضيات المنهجية من تبين واسع آفاق الاستدلال المنطقي وشاسع أبعاد الاستشكال الفلسفي التي يفتحها هذا المقابل التأصيلي للكوجيتو الديكارتي[2].

---

[1] – علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره ، ص 10

[2] – طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سبق ذكره، ص506.

- مثال تطبيقي آخر للترجمة التأصيلية للنصوص العربية جاء به طه عبدالرحمن ليوضح لنا كيفية التخلص من التقليد الذي طال الانتاجات العربية، ويبين لنا ما تفعله الترجمة الإبداعية وما تفتحه لنا من آفاق خصبة لإبداع فلسفة عربية حية عالمية.

هذا المثال اخذ من كتاب المفكر المغربي محمد عزيز، عنوان الكتاب:

M.A.lahbabi de L'être à la personne, PUF, 1954, p 25.

وهذا المثال يتعلق بالجملة التالية:

" heidegger fait de l'idée de l'être dans-le-monde un phénomène constitutif de la réalité humaine ".[1]

وقد ترجمت هذه الجملة ترجمة اتباعية حرفية لفظية للجملة وكانت كالتالي: " إن هيدغر يجعل من فكرة الكائن- في- العالم ظاهرة تأسيسية للحقبة البشرية ". ولقد طالتها الكثير من الآفات فأصبحت الجملة الاسمية مكان الفعلية، واستخدم اللفظ المعقد الغامض بدل البسيط، ما جعل طه عبدالرحمن يدخل عليها بعض التعديلات فأصبحت ترجمتها كالتالي: " يجعل هيدغر من فكرة " الكينونة في العالم " ظاهرة مؤسسة للآنية [2]."

رغم التعديلات التي أدخلها على هذه العبارة إلا أنها في نظره لازالت تحتاج إلى تعديل،لأنها كانت أقرب للترجمة الحرفية المضمونية، فهو استخدم ألفاظ نادرة بدل المتداولة، واستعمل المصطلح المعرب بدل العربي.

فأصبحت بعد هذا التعديل كالتالي: " يجعل هيدغر من فكرة"الوجود-في-العالم"عنصرا مؤسسا للكينونة ".[3]

---

[1] محمد الشبة، **عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبدالرحمن**، لبنان، مؤمن قريش، ط 1، 2016، ص 117.

[2] المرجع نفسه، ص 118.

[3] المرجع نفسه، ص 118.

و ترجمها ترجمة أخيرة أبعدها عن التهويل والتطويل و جعلها أقرب للمجال التداولي المغربي الخاص فأصبحت تأصيلية إبداعية.

وهي كالتالي:" يدعي هيدغر أن الأصل في الكينونة هو الوجود–في–العالم"[1]

[1]– محمد الشبة،**عوائق الإبداع الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص 119.

خلاصة:

من خلال ما جاء في هذا الفصل يمكننا استخلاص جملة من النتائج نوجزها فيما يلي:

يرى "طه عبدالرحمن" أنه لا يمكننا إنكار أنَّ الفلسفة العربية، فلسفة مقلدة شكلاً ومضموناً، وأنَّ المتفلسفة العرب مجرد نقلة وتابعين ولا قدرة لهم على إنشاء فلسفة خاصة بهم، وبالرغم من غزارة إنتاجاتهم الفكرية وتنوع مؤلفاتهم، إلا أنها لم تأتي بجديد، متوهمين أنهم في أعلى مراتب الإبداع مقارنة بغيرهم، وكان هدفهم النهوض والانخراط في الحداثة العالمية، وهذا ما أثار حفيظته وزاد من سخطه عليهم، معتبراً ذلك أكبر إدانة للإبداع الفلسفي، ولإمكانات الإنسان.

للوصول إلى الإبداع الفلسفي– حسب طه عبد الرحمن – لابد من بيان طبيعة الصلة بين الفلسفة والترجمة: باستخراج إشكالاتها، وتبيين كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفي، وتتضح الصلة بين الفلسفة والترجمة من خلال: أولا: بيان وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة، ثانياً: رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، ثالثاً: التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة (نظرية هانس جورج غادامير).

في التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة يرجع "طه عبدالرحمن" الأصل الديني للترجمة إلى ما ورَّثه الأنبياء، بناءاً على أربعة مبادئ أساسية هي: "مبدأ الخفاء المعنوي" و" ومبدأ التفاهم البعيد"يرجعان إلى قصة بابل، "مبدأ الدعوة" و"مبدأ الوساطة" يرجعان إلى ترجمة الإنجيل.

في التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة يذهب "طه عبدالرحمن" إلى أنَّ الفلسفة ظلت متمسكة بصفتها المعنوية، ويتضح ذلك من خلال: أولاً إلغائها لجانب اللفظ، وتجريد الفكر والحقيقة من الصيغة اللفظية، ثانياً نسيان الخاصية الخطابية للفلسفة.

في التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة يرى "طه عبدالرحمن" أنَّ الفكر الذي بين يدي المتلقي العربي والذي نسميه فلسفة، فكر نشأ وتطور ومازال يتطور بواسطة أعمال الترجمة، كما أنه لاشك أنَّ هذه الأعمال تعددت أشكالها واختلفت طرقها وتقلبت أطوارها كما تنص على ذلك الكتب التي تؤرخ للترجمة في العالم العربي.

الفلسفة والترجمة تجتمعان عند "غادامير" من جهتين أساسيتين: إحداهما تأويلية، والأخرى حوارية، إلا أنَّ التأويل في الترجمة أظهر منه في الفلسفة للفارق الذي يفصل اللغة الناقلة عن اللغة المنقولة، والذي يحمل على تبيين أهمية العنصر اللغوي في مجال التفاهم، كما أنَّ الحوار في الترجمة أعقد منه في الفلسفة، للبناء المزدوج الذي يقوم عليه، والذي يدعوا إلى حفظ الشيء المنقول في كلتا طبقتيه المذكورتين؛ وعليه تكون الترجمة نموذجاً أعلى لما يحصل في الفلسفة من أفعال الفهم والتفاهم.

يقدم "طه عبدالرحمن" نموذجاً تطبيقياً لنظريته في الترجمة يتعلق بترجمة نص الكوجيتو الديكارتي إلى اللغة العربية: فمثال **الترجمة التحصيلية** ترجمة "محمود محمد الخضيري"للكوجيتو، وصيغتها أنا أفكر،إذن فأنا موجود ومثال **الترجمة التوصيلية** "ترجمة نجيب بلدي"للكوجيتو، وصيغتها أفكر، إذن أنا موجود ومثال **الترجمة التأصيلية** تلك التي يقترحها "طه عبدالرحمن"للكوجيتو، وصيغتها" أُنْظُرْ، تَجِدْ" فهي في نظره تتحاشى خلل العبارة وفساد العقيدة، وجمود المعرفة، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، كما استعنا بمثال تطبيقي آخر للترجمة التأصيلية النموذجية أخذ من كتاب محمد عزيز الجبابي والترجمة الأولية تعود له لعبارة هيدغر، أعاد تعديلها طه عبدالرحمن بترجمتها ترجمة إبداعية.

الفصل الثالث: نظرة تقييمية لنظرية الترجمة الطاهوية

- تمهيـــــد

المبحث الأول: نظرية الترجمة لطه عبدالرحمن بين مؤيد ومعارض

- المواقف المؤيدة لمشروع طه عبدالرحمن

- المواقف المعارضة لمشروع طه عبدالرحمن

المبحث الثاني: القيمة الفكرية لمشروع طه عبدالرحمن

- خلاصة

تمهيد:

قد يتساءل المرء هل يمكن تحقيق الصحوة الفكرية والمعرفية، وما مدى نجاح ذلك؟يعلمنا التاريخ أنَّ أي تغيير في النهج الاجتماعي، أو الفكري لدى الشعوب لا يحدث بشكل عفوي، بل من طبيعة الأمور أن يلقى المقاومة والرفض، من النظم الاجتماعية والسياسية القائمة، وأنه لابد لرواد التغيير وأنبيائه أن تكون لديهم الرؤية الواضحة، والإيمان بفكرة التغيير، والجرأة في طرح الفكرة والعزم والشجاعة للسباحة بعكس التيار.

إنَّ التحولات الفكرية والاجتماعية التي حدثت في العالم منذ أن وجد الإنسان على الأرض كانت تأتي نتيجة للنضال الطويل، والمعاناة من قبل الرواد، ويصاحب ذلك نضال جماهيري، وثورات غايتها هدم البنية الاجتماعية القائمة، وبناء بنية جديدة تقوم على رؤية ومفاهيم جديدة،حتى الرسالات السماوية ما كان لها أن تنتشر إلاَّ بعد مقاومة شديدة من المجتمعات التي أرسلت إليها، إنَّ عملية التغيير المطلوبة ليست بالسهولة التي قد يراها الكاتب أو المفكر، بل هي عملية تعترضها عقبات، وتتطلب إزالة هذه العقبات رؤية واضحة، وتصميم، وكد، وعناء يبدأ بالمفكرين أصحاب الأقلام الجريئة.

من خلال هذه الرؤية لمشروع "طه عبد الرحمن" النهضوي، يتضح ذلك الدور العملي الذي يرمي إلى تحقيقه، فالفلسفة لديه مرتبطة في الصميم بالواقع، وبحركة التاريخ وبالتراث والحضارة، يرفع شعاراً نظرياً وعملياً في الآن ذاته فحواه: أنه علينا قبل أن نتفلسف أن ندرك واقعنا، وأن نعرف ماهية أزماته الحقيقية، وما هي حقيقة الأبعاد الوضعية التاريخية والحضارية التي نحن فيها، وبدون هذه المعرفة وذلك الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى الإبداع، وككل مشروع فكري بالضرورة أنه يفضي إلى ردود أفعال، تنقسم بين مؤيد ومعارض، أي بين من أثار إعجابه، ومن أثار نفوره، وكما ذكرنا آنفاً وككل مشروع يلقى من يحتفي به، وهذا الاحتفاء ما كان ليكون لولا التجديد الذي جاء به.

3-1- نظرية الترجمة عند طه عبدالرحمن بين مؤيد ومعارض:

حاول طه عبد الرحمن جاهدا أن يؤسس و يهيئ الطريق، لخلق إبداع فلسفي عربي إسلامي خالص، يقول "طه عبدالرحمن": « لا نَشعُر بأننا فكّرنا حقّ التّفكير في شيء، حتّى يَستقلّ ما فكّرنا فيه بوجهٍ ما عمّا فكّر فيه غيرُنا»[1]؛ويقولُ الفيلسوف الأمريكيّ "نيكولاس رِيشَّر": «إذَا حَدَث أنِ اتفق اثنان من النّاس، فاْعْلَمْ أنّ أحدَهما ليس بفيلسوف»[2].

إن أهم ما يميز الفيلسوف هو اختلافه، و تفرده بآرائه، لأن التشابه والتطابق الفكري ينفي عنه صفة الفيلسوف.

إنه من الجحود و الجمود بأي حال من الأحوال أن ننكر ما قدمه المفكر المغربي طه عبد الرحمن، فالمتتبع لمساره الفلسفي، وبالنظر لكتاباته، سنجد أنه من أبرز الأسماء الذين دافعوا عن الحق في الاختلاف الفلسفي، ونبذوا التقليد و الإتباع، ودعوا إلى التجديد في المواضيع والمفاهيم و الترجمات، طه عبد الرحمن يستحق أن يكون في طليعة الفلسفة، بل يستحق أن ينال لقب الفيلسوف، لأنه اجتهد ودرّس و ألّف، و أصبح له أتباع، ينتظرون انتاجاته و مؤلفاته، ليعتمدوا عليها في أبحاثهم، يستحق أن يصنف ضمن زمرة الفلاسفة [3].

كما تمثل أعماله نتاجاً فكرياً وعلمياً يتسم بالتنوع والغزارة والاستمرار، وهو نتاج يُخوِّل صاحبه أن يكون أحد كبار الكتاب في مجال التداول الإسلامي العربي[4]،

ففي كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، نحا منحىً آخر، وخط لنفسه طريقاً جديداً في ربط الأدب، واللغة، والفلسفة، والمنطق، والأخلاق، بناء على رؤية واضحة في القراءة

---

[1]- طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**،ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 309.

2- أُنظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**،**(ط1)** المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، 2002، ص. 20.

[3]- NicholasRescher, **The Strife of Systems : An Essay on the Grounds and Implications ofphilosophicalDiversity**, University of Pittsburg Press, 1985, p3.

[4] – السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،2010، ص 71.

والملاحظة وإبداء الرأي وأعطى رؤية جديدة في التناول والخطاب معتمداً في ذلك على المناهج المختلفة، ومستفيداً من معطياتها لتقويم التراث الإسلامي العربي، بروح العالم المتواضع، والدارس المتمكن، والمنطقي الصعب المراس، واللغوي المتمرس بأفانين القول في كل وقت[1].

إن ما يؤكد القيمة الفكرية لهذا الفيلسوف، هو عدم فصله للعلوم والدين عن الفلسفة، كما عرف عن التواضع والبساطة.

3-1-1-المواقف المؤيدة لـ " طه عبد الرحمن ":

ويعتبر "بن عدي"[2] أن تقويم سبل التقليد ووضع حدود له، هو ما ينتج لنا إبداعا حسب طه عبد الرحمن ويتحقق ذلك من خلال فحص النظرية التفاضلية للتراث في نموذج "محمد عابد الجابري"، وتقويم الترجمة في نموذج "الخضيري" و"نجيب بلدي"، وفي نماذج غيرهما من التقويمات التي يطمح إليها مشروع التجديد الفكري لـ "طه عبدالرحمن" ولعل الهدف من ذلك إحياء فلسفة عربية إسلامية حية، ويكون هذا الإحياء بخلق مفاهيم جديدة تتوافق و المجال التداولي العربي الإسلامي، مثل العقلانية، والبرهانية، والعرفانية، والنقد، والحداثة، والخطابة، والسفسطة، وغيرها، والتي ساهمت كلها في بناء المشهد الثقافي العربي الغارق في التقليد والتبعية كل هذا من شأنه أن يساهم في بعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتأصيل[3].

وإجمالاً، فإنّ تفلسُف "طه عبد الرحمن" يُعترَض عليه من ثلاث جهات أساسيّة: الأُولى، صُدورُه الصريح عن إيمان عميق بالإسلام دينًا وحضارةً، بحيث إنّ طه" لا يُخفي شيئا من

---

[1]– عبد الجليل الكور ، **هل حقاً طه عبدالرحمن فيلسوف؟**–**www.hespess.com/writers/97388.htm**

[2] – باحث مغربي في مجال الفكر الفلسفي العربي، يشتغل أستاذاً لمادة الفلسفة بالتعليم الثانوي.

[3] – عمر لكوش، **مشروع الإبداع الفلسفي عند طه عبدالرحمن.www.tahaphilo.com/category**

ذلك، بل تراه يَستثمر نُصوص "القُرآن" و"الحديث" بالقَدْر نفسه الذي يَستلهم نُصوص المُفكِّرين القُدامى والمحدثين بمُختلف تخصُّصاتهم[1]،

أليست الفلسفة هي إثارة وإعمال للعقل، ولعل التذكير بإعمال العقل أكثر الآيات تكرار في القرآن الكريم، فكيف لطه عبد الرحمن أن يفصل بين دينه و عقله.

– الجاحد أو الجاهل هو وحده الذي يُنْكر أثَر الإيمان الدِّينيّ لدى كثير من كبار الفلاسفة قديماً وحديثاً–؛ يقول "طه عبدالرحمن":«الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم»[2].والثانية، نقدُه الشّديد للتّفلسُف الشّائع عربيّاً وإسلاميّاً، ووصفُه له بأنّه يُؤْتَى إمّا تقليدًا للقُدامى، وإمّا تقليدًا للمُحْدَثين؛ والثالثة، اعتمادُه طريقةً منهجيّة مُتفرِّدة من حيث لُغتُها، وبناؤُها الاستشكاليّ والاستدلاليّ، فضلاً عن التوسُّل بالتّقْريب التّداوُليّ، والتّأْثيل المفهوميّ.

ولعل ما يعبر عن سوء فهم كبير لنقاد طه عبد الرحمن و عدم فهمهم للتجربة الصوفية، فهم يعتقدون أن تشكل عبئا على الفيلسوف، واتهموا "طه عبد الرحمن" باللاعقلانية، إلا أن التصوف له علاقة كبيرة بالتفلسف (يَنسى نُقّاد "طه" أنّ "التّصوُّف" أصلُ "التّفلسُف"، من حيث إنّه مُمارَسةٌ عَمَليّةٌ مَدارُها "الحكمة" المُسمّاة باليُونانيّة "صُوفيا"، التي هي كلمةٌ مأخوذةٌ من المصريّة القديمة «صَبْو/صَفْو» بمعنى "عِلْم"[3]؛ و لقد مورس التصوف من قبل كبار الفلاسفة، فلم ينفك بعضهم عن الدخول في ممارسة روحية صوفية.

ونجد، بخصوص أهمّ ما كُتب عن العمل الفلسفيّ لـ"طه عبد الرحمن"، أنّه قد صدرت خمسة كُتب: (طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري) لإبراهيم مشروح (2009م)، "لقد أمدَّ "طه عبدالرحمن" المتفلسف العربي بدراية علمية بفعل التفلسف، أو بظاهرة الإبداع الفلسفي،

1 – عبد الجليل الكور، **هل حقاً طه عبدالرحمن فيلسوف؟ www.hespess.com/writers/97388.htm**

2 – طه عبدالرحمن، **فقه الفلسفة المفهوم والتأثيل**،ط2،المركز الثقافي العربي، بيروت،2005، ص 29.

3- TheLinguistic : 03 -Volume,**The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**, Black Athena, Martin Bernal , New Jersey, New Bruswick, Rutgers University Press,-Evidence2006 p 262-267.

وضبط شروط التفلسف على الوجه المبدع، وقد رسم مشروع فقه الفلسفة أفق الإبداع الفلسفي العربي القائم على استيفاء شروط استنبطها فقيه الفلسفة من الاشتغال الفلسفي الذي خبر تقنياته، واستخرج قواعده"[1].

نجد أيضا: (طه عبد الرحمن ونقد الحداثة)لـ"بوزِبرة عبد السلام" (2011)[2]، و(مشروع الإبداع الفلسفي العربي) قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن" لـ"يوسف بن عدي" (2012)[3].

يقول "طه عبدالرحمن" في كتابه(اللسان والميزان أو التكوثر العقلي):« وإنَّما كان كل همِّنا أن نبنيَ معرفةً نافعةً ونأتيَ عملاً صالحاً، والمعرفة نافعة عندنا ما أتت بجديد يثري العقل، ويزيد في العلم، والعمل الصالح عندنا ما فتح طريقاً يفيد الغير، والآجل كما يفيد الذات والعاجل»[4].

كنا قد سبق وأن ذكرنا أن العديد من المفكرين والباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي، قد استفادوا أيما استفادة من المؤلفات الطاهوية، بل أكثر من ذلك طبقوا تعاليمه التي وردت في مشروعه الفكري فيما يخص الإبداع الفلسفي، فأبدعوا.

بعض الذين كتبوا عن تفلسف "طه" "وائل حلّاق"(1955م) – لم يَتردَّدْ في الاعتراف بأهميّة عمل "طه عبد الرحمن" بصفته: "عملاً فكريّاً رائعاً"[5].

– قد يَصحّ، من ثَمّ، أن يُقال عن "طه عبد الرحمن" بأنّه "آية لتأْثيل المَفاهيم"، حماسه و إصراره على الإبداع جَعله يَتفنّن في ابتكار وإنشاء، وتفعيل عشرات من المَفاهيم والمُصطلحات (الحوار//المُحاوَرة//التّحاوُر؛ النّظر//المُناظَرة//التّناظُر؛

[1]– إبراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**،مرجع سبق ذكره، ص18.

[2]– بوزِبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**،ط1، جداول، بيروت، 2011، ص279.

[3]– يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**،ط1، الشبكة العربية، بيروت، 2012، ص222.

[4]– طه عبدالرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1998،ص 406.

5- Moral PredicamentColumbia ‘ **and Modernity, Politics, Islam: The Impossible State,**Hallaq.Wael B-1 University Press New York2013 p 12

الحِجاج//المُحاجّة//التّحاجّ؛ العقل//المُعاقَلة//التّعاقُل؛ العقل المُجرَّد//العقل المُسدَّد//العقل المُؤيَّد؛ التّكوثُر؛ المَأْصول/المَنْقول؛ الفِكْرانيّة؛ المجال التّداوُليّ؛ التقريب التّداوُليّ؛ الترجمة التحصيليّة//الترجمة التوصيليّة//الترجمة التّأْصيليّة؛ تأثيل المفهوم//تمثيل التعريف//تخييل الدّليل؛ العَيْنيّة؛ مَقام المُواجَدة؛ الائتمانيّة؛ التّشْهيد//التّغْييب؛ التّعبُّد//التّسيُّد؛ التّسْحير//التّبْصير؛ الانْوجاد//التّواجُد ؛ الفَقَهُوت، [...][1].

لقد عانى طه عبد الرحمن، في الساحة الفكرية، فلقد طاله التهميش والتجاهل باتفاق جماعي، ولم يذع له صيت مثل غيره في مجال التداول الإسلامي، وما يجدر الوقوف عنده، هو أن بعض المفكرين هو متأخر عنهم ميلاديا إلا أنهم أكثرة شهرة، و أكثر حظا منه، على شاكلة "أركون" [1928–2010م]؛ "العروي"[1933م]؛ "تيزيني" [1934م]؛ "حنفي" [1935م]؛"الجابري" [1936–2010م]؛ "المسيري" [1938–2008م]؛ "طرابيشي" [1939م]؛ "علي حرب" [1939م]؛ "نصر حامد أبو زيد" [1943– 2010م])؛ رغم ذلك إلا أنهم لم يجاريهم في التأليف، إذ أن إنتاجاته لم تكن بالغزيرة، على عكس معاصريه، كما انه لم يكن ينتمي لأي حزب أو طائفة، أو مذهب، بخلاف لفلاسفة الذين كانت لهم الحضوة والشهرة الكبيرة[2].

إن هذا يوضح جيدا ما هو الهدف الذي كان طه عبد الرحمن، يسعى إلى تحقيقه، لم تكن نيته أن يذاع صيته، و أن يشتهر بقدر ما كان همه إنتاج فلسفة عربية إسلامية قومية حية.

وفي جميع الأحوال، فإنّ تفلسُف "طه عبد الرحمن" قد أَفْلحَ – رغم إتيانه مُتأخِّراً– في زَلْزلةِ عُروش المُفكِّرين الذين طالما ادعوا "العقلانيّة" و"الحداثة" في مجال التّداوُل الإسلاميّ– العربيّ. وإذَا كانت طلائعُ تفلسُف "طه عبد الرحمن" قد أَحْدثتْ وحدها ذلك الزِّلزال، فإنّ ما ستأتي به مُستقبَلا ارتداداتُ أمواجه الآخذة في التّراكُم لن يكون – بإذن اللّه– أقلّ تقْيلبًا

1– عبد الجليل الكور، **هل حقاً طه عبدالرحمن فيلسوف؟**، **www.hespess.com/writers/97388.htm-**

2– نفس المرجع السابق.

لترسُّبات التّقليد السّائد، ولا أضعف تأثيراً في مَحْو أطلال التّفلسُف الميِّت، ولِلّه دَرُّ فيلسوف تعلَّقتْ هِمّتُه باستمداد أفضال الرَّحمن مُؤْتي "الحكمة" فوَطّدَ عزيمتَه على إمداد أنوار "التَّجديد" تعبُّدًا بقُرُبات الإبداع وتخلُّقًا بحُريّة الكتابة[1].

3-1-2- المواقف المعارضة لـ"طه عبدالرحمن":

من الأسماء التي اشتغلت على نصوص "طه عبدالرحمن" بالنقد والتأويل في نطاق الفكر الفلسفي العربي المعاصر نجد:"علي حرب"(1939م)،"محمد سبيلا"(1942م)،"فتحي المسكيني"(1961م)، "إدريس هاني"(1967م)، "عبدالجبار الرفاعي"(1954م)[2].

3-2-1- نقد "علي حرب" لـ "طه عبدالرحمن":

يقول "علي حرب":«سوف أحصر اهتمامي في الباب الرابع من فقه الفلسفة، الذي يدور حول ترجمة نص الكوجيتو الديكارتي إلى اللغة العربية، متخذاً منه نموذجاً لطريقة المؤلف في التفكير، ولكيفية ممارسته الإبداع الفلسفي»، فإنَّ هذا الباب هو الحصيلة والثمرة لكتاب ضخم يقع في مئات الصفحات؛ إذن يتعلق الأمر في "فقه الفلسفة" باستكشاف "آفاق الإبداع الفلسفي" الذي "امتنع" علينا نحن العرب زمناً طويلاً، مع تكرار المحاولات، وكثرة التجارب، فهل يصير الممتنع ممكناً حقاً، مع فقيه الفلسفة "طه عبدالرحمن" لنفحص المشروع والمكتوب في جانبه المنقول[3]، الترجمة التأصيلية لنص الكوجيتو عند طه عبدالرحمن وصيغتها "أنظر تجد"، وهي صيغة تستبعد الفكر، بقدر ما تنطوي على الأمر.

لقد لجأ "طه عبدالرحمن" إلى إسقاط الضمائر، وحذف أحرف الوصل، لأنها تخلو برأيه من الفائدة، ثم عمد إلى إحلال النظر محل الفكر، والإيجاد محل الوجود، إذ وجد ذلك أدعى إلى

---

[1] عبد الجليل الكور، **هل حقاً طه عبدالرحمن فيلسوف؟** -**www.hespess.com/writers/97388.htm** -

[2]- عبدالرزاق بلعقروز، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأوُّلات الفكر العربي للحداثة**، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت،2010، ص 156

[3]- علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره، ص 08

الاجتهاد والاستنباط، وأخيراً قام بتحويل العبارة من صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب، كما حوَّل الصيغة من شرطية إلى أمرية، معتبراً أنَّ ذلك أقرب إلى الاستعمال على ما جرت عادة العرب في وجوه المخاطبة، إذن ثمة معايير ثلاثة استخدمها "طه عبدالرحمن" فيما أحدثه من تغيير، هي الفائدة، والاستنباط، والاستعمال، فإذا بـ "الكوجيتو" بعد الاختصار والاستبدال، والتقليب يستحيل في نظر فقيه الفلسفة "أُنْظُرْ، تَجِدْ"، أي يتحول من مقولة فلسفية إلى مثل سائر، وكان بإمكان "طه عبد عبدالرحمن" ان يعتمد صيغة " مَنْ نَظَرَ، وَجَدَ"، على شاكلة من جَدَّ وَجَدَ، فذاك أقرب إلى الاستعمال، ومن ثَمَّ أشد تبليغاً، إلاَّ أنه يؤثر عموماً التحدث بلغة الأمر، ولذا فقد افتتح كتابه، أعني الجزء الأول من مشروعه، بكلمة: "اعلم"، التي هي عنوان السلطة المعرفية، التيولوجية أو الأكاديمية، فيما قبل العصور الحديثة[1]

لنتأمل فعلاً فيما نظر فيه "طه عبدالرحمن"، فماذا تجد؟ أقصد ما الذي أحدثه فقيه الفلسفة باشتغاله على ترجمة الكوجيتو إلى اللغة العربية؟ ما هي ثمرة المصطلحات التي يوظفها؟ وما نجاعة المعايير التي يستخدمها؟

يقول" علي حرب":«لقد استبعد طه عبدالرحمن مصطلح الفكر ليضع مكانه مصطلح النظر بحجة أنَّ النظر أوسع معنىً وأكثر استعمالاً»[2].

إن ما قام به طه عبد الرحمن، من وجهة نظر علي حرب، عندما استبدل لفظ الفكر بلفظ النظر، هو بهذا العمل، قد ضلل المتلقي أكثر، كون كلمة الفكر هي أكثر أصالة، وأكثر فهما، و أكثر تداولا وهذا أمر لا إبداع فيه، بل أصبح أكثر غموضا من ذي قبل.

وثمة أمر آخر لعله الأهم، هو أنَّ النظر توجه نحو الخارج والعالم، وتأمل في الأشياء والموضوعات، أمَّا الفكر فهو تردد بين الملاحظة والذاكرة، أو بين النظرية والممارسة، أو بين الرؤية والعبارة، إنه توتر بين المفهوم والحدث، بين الفكر والحقيقة،

[1]–علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1998ص 148.

[2] – المرجع نفسه، ص148.

بين الأنا والعالم[1]. من هنا فالنظر هو ذو طابع معرفي إبستمولوجي، في حين أنَّ الفكر ذو طابع وجودي أنطولوجي، وهكذا فالنظر هو معرفة الحقائق في حين أنَّ التفكير هو إقامة علاقة مع الوجود والحقيقة، والنظر هو توجه من الذات إلى الموضوع، فيما الفكر هو علاقة بالأنا والذات، وهذا ما يجعل الكوجيتو علاقة مركَّبة، ملتبسة، متوترة، بين ثلاثة أشياء هي: الأنا، والفكر، والوجود من هنا فإنَّ ورود ضمير المتكلم "أنا" في صيغة الكوجيتو، ليس من نافل القول، ولا هو مجرد تطويل في العبارة، ولا هو طغيان للأنا، على الحدث الذي هو فعل التفكير، بل هو أمر يقتضي إعادة ترتيب العلاقة بين الثالوث الفلسفي المؤلَّف من الذات والفكر والحقيقة[2].

على كل حال، سواء تعلق الأمر بصيغة "ديكارت"للكوجيتو، أو بالصيغ الخارجة منها عليها، فنحن إزاء صيغ تُفصح عن تجارب للمعنى، وعن ممارسات فكرية، على نحو تتحقق معه خصوصية الفكر وغناه، حيويته، وفاعليته، تجدّده، ومتعته، أمَّا صيغة " طه عبد الرحمن" فإنَّها تتصف بالهزال وتخلو من الجدَّة، ولا غرابة، فمن يستبعد "الفكر" من البداية، لا يمكن إلاَّ أن يصل إلى مثل هذه النتيجة[3].

إن العمل الترجمي الذي قام به طه عبد الرحمن، بعد تعديله لترجمة الكوجيتو، هو اختصار لا أكثر، بل أكثر من ذلك، خاصة بعد استبعاده لكلمة الفكر، التي هي أساس فعل التفلسف.

كما أنَّ الصيغة التي يقترحها "طه عبدالرحمن" "أُنْظُرْ، تَجِدْ" تستبعد الضمير بعد استبعاد الفكر، وتُجري تغييراً في تركيب العبارة، يحيلها من لغة المتكلم، إلى لغة المخاطب، ومن صيغة الشرط، إلى صيغة الأمر، بذلك يجري تحويل الكوجيتو من قول غني ومُركَّب، يفتتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة، بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى

[1] – علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره ، ص10.

[2] – المرجع نفسه، ص11.

[3]– المرجع نفسه، ص 11.

التفكير هذا في حين أنَّ ممارسة التفلسف كانت على الدوام إعمالاً للعقل في مواجهة الأمر، وتحريراً للفكر من الآراء المسبقة، والاعتقادات الراسخة[1].

كما أن الانتقال من صيغة المتكلم إلى الصيغة الأمرية، التي أصبح عليها كوجيتو ديكارت، بعد التعديل الطاهوي، تتطلب التنفيذ الفوري، لا التفكير والإبداع.

صحيح أنَّ "ديكارت" يتحدث بلغة الأنا، ولكن هذه الأنا تخفي عنده، تواضعاً معرفياً، يشهد على ذلك اعترافه في الصفحة الأولى من كتابه، خطاب المنهج، بأنه ما توهم قط بأنَّ له عقلاً أكمل من عقول عامة الناس، أو بديهة أسرع من بديهيتهم، أمَّا "طه عبدالرحمن" فإنه لم يستطع أن يخفي أناه خلف صيغة المخاطب والجمع، إذ تنتصب، وراء هذه الصيغة، مرجعية معرفية متعالية تصل إلى حدِّ التألُّه، كما يتمثل ذلك في كلمة "اعلم" التي يفتتح بها كتابه: فقه الفلسفة، ولا عجب أنَّ تكون النتيجة هذه الصيغة الأمرية القامعة لإرادة التفلسف: أُنظُرْ، تَجِدْ، فمن يبدأ بالأمر ينتهي به[2].

غالبا ما يستخدم طه عبد الرحمن، الصيغة الأمرية، سواء في مؤلفاته الخاصة، أو في ترجمته للنصوص الغربية، يبدأ بها وينهي بها، وهذا الأمر فيه نوع من التعالي.

بالإضافة إلى أن ثمة تحويل نحوي افترضه "طه عبدالرحمن"، وهو قادر على الافتراض، أوافقه عليه، عَنَيْتُ به مطالبته بإجراء التوازن بين صدر الكوجيتو الحدسي، وعجزه الاستدلالي، بحيث يكون العجز جملة فعلية، تماماً كما هي حال الصدر، فتستقيم عندئذ الصيغة على النحو الآتي: أفكر، إذن أوجد، أو أكون، وأنا أؤثر لفظة "أكون"، إذ الوجود هو من البداهة، بحيث لا يحتاج إلى إثبات، ولقد وفِّق الذين ترجموا عبارة "هاملت"* بالقول:«أكون أو لا أكون»، تلك هي المسألة، إذ لا معنى لأن يقول أحدنا، أوجد أو لا أوجد، فمفردة "أكون" هي أقوى وأبلغ، غير أنَّ " طه عبدالرحمن" استبعد لفظة "أكون" كما

[1]– علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره ، ص12.

[2] – المرجع نفسه ، ص 11.

استبعد لفظة "موجود"، ومن الطبيعي أن يفعل ذلك، بعد أن أجرى تحويله المضاعف على كلمة أُفَكِرُ، لكي تغدو: أُنظرْ، إذ لا يستقيم القول أُنظرْ أنت توجد، من هنا بَحَثَ فقيه الفلسفة عن لفظة أخرى تحفظ التناسب بين صدر الكوجيتو، وعجزه معجمياً، وأسلوبياً، ومفهومياً، فلم يجد سوى كلمة "تَجِدْ" نفسها، لكي يلائم بها الصيغة التي يقترحها "أُنظُرْ، تجد"[1].

وهكذا فإنَّ " طه عبدالرحمن" استعمل المستعمل نفسه، بعد كل الجهود التي بذلها، ولم يفعل بذلك سوى ما وعدنا بالتخلص منه هدر الجهد، وتبديد الزمن، وآية ذلك أنَّ الزمن في المنظور الأصولي، هو دوماً زمن تراجعي، سواء تعلق الأمر بالأصوليات الدينية، أو غير الدينية، «فالأصولي، أكان إسلامياً، أو قومياً أو ماركسياً، لا يحسن سوى التراجع، معرفياً، أو لغوياً أو عقائدياً، نحو زمن التأسيس، لكي يتماهى مع المؤسِّس، والمعلِّم الأول»[2].

بمعنى أن ما كان يدعوا للتخلص منه، المفكر المغربي طه عبد الرحمن، قد وقع فيه.

إنَّ مشروع "طه عبدالرحمن" التأصيلي، ما هو إلاَّ مشروع تراجعي، من حيث أنه قام على ثلاثة أسباب هي: اللغة، العقيدة، والمعرفة، وهي كلها أسباب، أو عوامل تراثية، يريد "طه عبدالرحمن" إحياءها في الخطاب الإسلامي المعاصر[3].وكل ذلك يرجعه "علي حرب" إلى الإرادة التي تختلج التأصيلي، وهي إرادة التأصيل، والتي تعيق حسب "علي حرب"،«عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وأنَّ منطق الهوية والمماهاة يشل إرادة المعرفة»[4].

إن ما قام به "طه عبد الرحمن"، هو عملية إحياء واسترجاع، لا عملية إبداع، كونه انطلق في إبداعه من عوامل وراثية، في حين أن الإبداع هو خلق الشيء، لا إعادة بناءه.

---

[1] – علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، مرجع سبق ذكره، ص 12

[2] – علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، مرجع سبق ذكره، ص153.

3– بسرة علجيه، **مشروع الحداثة العربية التأصيلية في منظور طه عبدالرحمن**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،2011/2010، ص140.

[4] – علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، ص159.

ثمة مسوّغ آخر يقدمه " طه عبدالرحمن" لاستعماله كلمة "تجد" تشمل الوجودات الثلاثة: وجود الأنا، ووجود الله، ووجود العالم، في حين أنَّ كلمة "أوجد" تقتصر على وجود "الأنا" لا غير، ويعزِّز "طه عبدالرحمن" استبداله الوجود بالإيجاد، بكون "ديكارت" انطلق من الكوجيتو، بما هو برهنة على وجود الذات، إلى البرهنة على وجود الله، ثم على وجود العالم،

من هنا رأى أنَّ الصيغة "الإيجادية" تفضل على الصيغة "الوجودية"، لأنها تنطوي على كل أطوار الكوجيتو، ومفاعيله، بحيث يمكن أن تُقرأ على الوجه الآتي: أُنظُرْ، تجد نفسك، وربك، وعالمك[1].وهذا هو المسوغ الحقيقي الذي حمل "طه عبدالرحمن" على اختيار الصيغة الإيجادية، كونها تقود إلى "المفعولية" أي إلى إقرار الإنسان بأنه كائن مخلوق، أوجده غيره، من هنا فإنَّ هذه الصيغة تصدر عن قراءة دينية للكوجيتو، ذلك أنَّ "ديكارت" بقوله: «أنا أفكر، إذن أنا أكون،أو أنا أوجد»، قد أحدث بفكره انقلاباً في العلاقة بين الإنسان والله، لصالح الإنسان الذي كفَّ عن كونه مخلوقاً، ليصبح خالقاً، أو مؤسِّساً أو فاعلاً، ليس فقط على الصعيد المعرفي، بل على الصعيد الوجودي بالذات، صحيح أنَّ "ديكارت" يعود إلى الله بعد أن تحرَّر من شكوكه، ولكنه عاد بعد ذلك وبرهن على وجود الله بعد الكوجيتو[2].

طه "عبد الرحمن" لم يوفق كثيرا، في إبداعه الترجمي حسب ما يؤكد عليه "علي حرب" لأنه لم يفهم ما قصده ديكارت من كلمة" أنا موجود"، فأصبح معناها محدود، يقتصر على الوجود الإنساني فقط، وهذا عكس ما نجده في الكوجيتو.

إنَّ تأصيل الترجمة، بحسب النموذج الذي قدمه "طه عبدالرحمن"، لا يمكن أن يفضي إلاَّ إلى ما أفضى إليه القضاء على ما يتمتع به نصّ "ديكارت" من التفرُّد والأصالة، في حين

[1] – علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي**، ص 13.

[2] – المرجع نفسه، ص 14.

كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد، يخرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج[1].

من هنا لا تعد ترجمة "طه عبد الرحمن" للكوجيتو تحويلاً فيه شيء من الإبداع بل بالعكس، إنها محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي، ذلك أن التحويل الخلاَّق قد خرق فيه المجال التداولي الأصلي للعبارة، حوله وغيره، هذا التحويل هو هدم لا بناء، هو انتهاك وخرق وتعدي على الأصل، لا إبداع فيه، في حين أن الإبداع لا يكون في التراث الفلسفي الأصلي، بل في خلق وإبداع الجديد الفلسفي، حتى و إن أردنا التجديد في التراث لا يجب أن نلغيه أو ننفيه أو نجرده من أصله، أو معناه الحقيقي، أمَّا الذي فعله "طه عبدالرحمن"، فهو تجريد الكوجيتو الديكارتي من قوَّته الفلسفية هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول بأنَّ فقه الفلسفة هو غير مُنتِج فلسفياً إنه علم يولد عقيماً في فكر طه عبدالرحمن، تماماً كما ولد علم الاستغراب ميتاً مع حسن حنفي، هذا وفي وقت يشرف فيه علم الاستشراق على الزوال[2].

يقول "علي حرب":« والسؤال الذي يفرض نفسه: لماذا لم ينجح فقيه الفلسفة في فتح أبواب الاجتهاد والإبداع، مع عقد العزم على ذلك وكرَّس له كتاباً استغرق أكثر من خمسمائة صفحة»[3] ويجيب قائلاّ:« الإجابة عندي هي أنَّ إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وأنَّ منطق الهوية والمماهاة يشلُّ إرادة المعرفة»[4].

لا يجب أن يكون للإبداع أرضية، لأن الإبداع في تعريفه؛ يعني خلق شيء جديد من لا شيء، أي لم يكون له سابق وجود، لكي نبدع فلسفة من ومنظور" علي حرب" لابد من فصل الفلسفة عن العقيدة والفقه و كل الخلفيات الاجتماعية، إلا أن " طه عبد الرحمن" قد انطلق في تأسيسه لإبداعه من كل هذا.

---

[1]- علي حرب، **طه عبدالرحمن ومشروعه العلمي** ، ص 14.

[2]- المرجع نفسه ، ص17.

[3]- المرجع نفسه ، ص17.

[4]- المرجع نفسه، ص17.

إنّ ما أهم "علي حرب" في مشروع "طه عبدالرحمن" مسألة الترجمة، بما هي بوابة الدخول إلى عالم الفلسفة، بخاصة ترجمته للكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، بالصيغة «أنظر تجد» إلا أنّ ما قام به هو، استئصال الآخر، وممارسة الأستذة عليه، ومشروعه الموسوم "بفقه الفلسفة" تعثَّر في العتبة، وولادته عقيمة؛ كونه انطلق مما هو قديم، لذا فهو لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي، بل إنَّ نموذجه يقمع إرادة التفلسف، ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي «ذلك أنَّ الإبداع لا يمارس بعقلية التأسيس، والتأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق والاجتراح واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل[...]أمَّا فقه الفلسفة في شقه النقدي ففيه نوع من الالتفاف على الإنجاز الحفري التفكيكي؛ وهذه آلية يستخدمها عادة العقل الأصولي، أو السَّلفي، الذي ينسب ما عند الغير إلى الذات، بعد تغيير الإسم كما تشهد على ذلك علاقة " أبي حامد الغزالي"(1058-1111م) مع المنطق»[1].

بالإضافة إلى "علي حرب"، نجد مقاربة الناقد المغربي "محمد سبيلا" في ورقته التي قدمها للقاء الذي نظمته الجمعية الفلسفية المغربية حول كتاب (فقه الفلسفة) لـ "طه عبدالرحمن" يقسم مدارسته إلى قسمين:

قسم اتفاقي وقسم اختلافي، فالاتفاقي هو هم التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار، والتقليد، والنقل، إلى زمن الإبداع الفلسفي، ذلكم الإبداع الذي زان الإسهام الفلسفي العربي في اللحظات المشرقة من تاريخنا الفكري، إنَّ هذا المقصد محمود أو «إنَّ هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ "طه عبد الرحمن" دعوة محمودة ومغرية، ولا شك أنَّ الكل يصبو إليها، لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الحضاري عن الآخر، والذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي، والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي، وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها، وإمكاناتها، وإيجابياتها وسلبياتها؟»[2]

[1] - علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، مرجع سبق ذكره، ص161.

[2] - محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، مدارات فلسفية، العدد1، 1998.ص 159.

الناقد المغربي محمد سبيلا لم يعارض طه عبد الرحمن في أنه لابد من الخروج من دائرة التكرار والاجترار والبحث عن سبل الإبداع في كل المجالات ليس في الفلسفة فقط .

وبهذه المساءلات يفتتح "محمد سبيلا" جبهة اختلافية مع "طه عبدالرحمن"، نسميها بسؤال المشروعية، بخاصة في قراءة التراث، من جهة المعالجات الإيديولوجية التي قوامها النظرة التجزيئية للتراث والتقويم التفاضلي الذي يشتغل بالمضامين على فهم الآليات التي من أوصافها التداخل والتكامل، أمَّا مدار الاعتراض على المقاربة الطهائية في شقها البديل للشق التجزيئي، والمنزع الإيديولوجي المسيَّس فهي الدعوة إلى «إقامة إبستيمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته، وكأنَّ الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث نفسه[...]هذا ما يجعل جملة من التساؤلات تثور عن مدى علمية دعوى قراءة وتقويم التراث، انطلاقا من مرآته الخاصة»[1].

لأنَّ فتوحات المعرفة المعاصرة تمارس حضورها، ولا يمكن نفيها بدعوى التطابق مع الأصل والإمساك بالمجال التداولي الخاص، والنظر إلى الذات بعين الذات، وتقويمها بأدواتها ومعارفها[2].

إلا أن ما يعترض عليه محمد سبيلا في المشروع الطهائي، هو أنه طه عبدالرحمن يبدأ في التأسيس لمشروعه بالنقد الداخلي، أي بنقده للمفكر المغربي والعربي بشكل عام في إتباعه للغرب، بينما الإبداع ينشأ عندما يكون للمفكر العربي القدرة على نقد المفكر الغربي الذي جعل منه المثل الأعلى.

ومن منتقدي طه عبدالرحمن أيضا "عبد الجبار الرفاعي" يقول في تقديمه لكتاب (مخاضات الحداثة) «بل إنَّ بعض الباحثين– ويقصد "طه عبدالرحمن" ممن يصدرون عن مرجعيات سلفية، من المناهضين للحداثة، ومنجزات العلوم الحديثة، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها،

[1]– محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، سبق ذكره، ص159

[2]– المرجع نفسه،ص 159.

واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها، والتشهير بها، إنهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة، وكأنهم يستأنفون موقف الغزالي الذي راح ينفي الفلسفة بمنطق الفلاسفة، فوقع فيما هرب منه، من دون أن يدرك هؤلاء إنهم يجترحون المستحيل في مسعاهم للهروب من العصر واستدراك ما يتعذر استدراكه، وإحياء ما لا يمكن إحياؤه»[1].

أي أن طه عبدالرحمن شأنه شأن الغزالي الذي أنكر الفلسفة وكفر كل من اشتغل بها، ثم يعود ويؤكد على أن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه، وهو بهذا قد وقع فيما هرب منه، الأمر نفسه بالنسبة لطه عبدالرحمن هو الآخر أنكر الحداثة ورفضها إلا أنه استخدم مصطلحاتها واشتغل بمواضيعها، فوقع فيما هرب منه.

إلاَّ أنه ورغم القيمة المنهجية والمعرفية التي أفرزتها هذه الانتقادات إلا أنه قد رد على منتقديه، بداية فيما يخص نزوعه السلفي وإغراق الكوجيتو الديكارتي بالإيمان، يرد بأن ديكارت لم يشك أبدا في قيمة ديانته المسيحية، كما أن الفيلسوف بإيمانه، لا يمكن أبدا أن نفصل الإيمان عن الفلسفة. كما أن استخدام أسلوب الأمر في ترجمة الكوجيتو ليس خطأ، فقد ترجمت من قبل مقولة سقراط وقد تضمنت أمرا " اعرف نفسك بنفسك " .

3-2- القيمة الفكرية لمشروع طه عبدالرحمن:لقد تميز مشروع "طه عبدالرحمن" الفلسفي بسمات إبداعية أصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر، تمثلت في:

1- تجرأ "طه عبدالرحمن" على الفلسفة فحطَّها من عليائها، وألزمها بفقه تفقه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي، فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها مبطلاً بذلك دعوى كونية الفلسفة(أي صلاحيتها لعامة البشر)، وعالميتها(أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض)، وأثبت صبغتها القومية؛ أي أنَّ لها سياقها التاريخي والاجتماعي واللغوي والأدبي، رأى أنَّ

[1]- عبدالرزاق بلعقروز، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص 161-162

تاريخ الفلسفة كله يمكن اختصاره في السؤال، الفلسفة القديمة سيطر عليها السؤال السقراطي الذي كان عبارة عن "فحص"؛ بمعنى أنَّ السائل يطرح على محاوره أسئلة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه، بينما سيطر على الفلسفة الحديثة سؤال "النقد" بمعنى ألاَّ أقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبيَّن لي بالبداهة على أنه كذلك، والفرق بين "الفحص" و"النقد" أنَّ الأول يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور،أمَّا الثاني يوجب التفكير في المعرفة ويهدف إلى الوقوف على حدود العقل[1]

ولذلك أسَّس طه عبدالرحمن لمرحلة جديدة من السؤال الفلسفي، وهو ما يسميه بالسؤال المسؤول؛ أي السؤال الذي يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، وبيان ذلك أنَّ الفيلسوف لا يسأل، لأنه يملك زمام السؤال ويلقي بزمام المسؤولية على غيره، ولكن لأنه مسئول عن كل أفعاله بما فيها سؤاله، فكل فيلسوف يَسْأَل لأنه يُسأَل ووجود سؤاله من وجود مسئوليته، ولذلك استنبط طه عبدالرحمن أنَّ الأصل في الفلسفة ليس السؤالية وإنَّما المسؤولية

وهو ما نلمحه عملياً في سؤال الأخلاق، وسؤال الحداثة... وغيرها، ولكنه يؤكد أنَّ سؤال الفيلسوف ليس هو أي سؤال كان، وإنَّما هو السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عليه[2].

أنزل طه عبدالرحمن الفلسفة من عليائها، والإنزال لا يعني الإنقاص منها، بل تبسيطها وجعلها مكيفة ومناسبة لكل عصر، لا يجب أن نقدس الفلسفة السقراطية القديمة ولا الفلسفة الديكارتية الحديثة، بل يجب أن نبني فلسفة حية تقوم على السؤال والمسؤولية.

2- تميزت فلسفته بالدعوة إلى الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي، دعا فيها المتفلسفة العرب إلى مخالفة الفلسفات الغربية، و أن لا يقلدوا ولا يشتغلوا بمواضيع لا تخص حضارتهم

[1]- غيضان السيدعلي، **مشروع طه عبدالرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي**،(دط)، مؤسسة مؤمنون دون حدود، الرباط،(د ت ط)، ص .23

[2]- مرجع نفسه ، ص 23.

ولا دينهم ولا مجتمعهم، دعاهم لإحياء الحس النقدي، و أن يتحرروا من قيود الغرب و أن تكون لهم فلسفتهم الخاصة، يحققون بها كينونتهم الإسلامية، رفض طه عبدالرحمن فكرة كونية الفلسفة، كما رفض فكرة سيطرة الفكر الواحد أي الفكر الغربي، و دافع على حقنا الفكر والفلسفي في الاختلاف[1]، استناد إلى قولالله سبحانه وتعالى في محكم تنزيله:﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالَارْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِيْ ذَلِكَ لَأيَاتٍ لِّلعَالَمِينَ﴾[2].

إن من أساسيات إبداع فلسفة حية حسب طه عبدالرحمن هو الإبداع في الترجمة، ترجمة الانتاجات الفلسفية، فجاءنا بالنموذج النظري والنموذج التطبيقي لترجمة الكوجيتو الديكارتي، جعل الترجمة ثلاث مراتب: ترجمة تحصيلية و ترجمة توصيلية و ترجمة تأصيلية و هذه الأخيرة يكمن فيها الإبداع، فتقوم هذه الترجمة بتوسيع أفاق الفيلسوف وتمنحه الاستقلال، وقد كانت لهذه الثورة الفكرية التي شنها طه عبدالرحمن العديد من النتائج لعل أبرزها هو إبداعه لمعان فلسفية جديدة، كما أنه طور من معان أخرى و ضبطها بشكل أدق، يمكننا القول أنه استطاع تصحيح مسار المصطلح العربي، فهو يؤكد على أن المصطلح الفلسفي لابد أن يحمل خصوصية قومية محلية لا عالمية، وقد كيّف المواضيع الفلسفية مع ما يتوافق مع المجال التداولي العربي، فأصبح بإمكان الباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي كيفية تصنيع المفاهيم والمصطلحات، وحتى فهم مصطلحات الفلسفة الغربية بشكل أدق كل هذا كان باعتمادهم على مؤلفات طه عبدالرحمن [3].

يمكننا القول أن طه عبدالرحمن استطاع إلى حد ما تحرير العقل العربي واللسان العربي والمصلح العربي، بمشروعه الإبداعي الذي أصّر فيه على خلق فلسفة حية ذات طابع عربي إسلامي خالص، خالية من كل الشوائب الغربية.

---

[1]– غيضان السيدعلي، **مشروع طه عبدالرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي**، ص 23–24.

[2]–**القرآن الكريم**، سورة الروم، الآية:22.

[3]–غيضان السيدعلي، مرجع نفسه ، ص 25.

يصنف المشروع الفكري الطهائي ضمن الأبحاث الحداثية، فهو يؤمن بأنه لا وجود لفلسفة دون إيمان، ولا حداثة خارج الإسلام، في حين أن باقي تيارات الفكر الديني ترفض الحداثة جملة وتفصيلا، والحداثة في نظره ليست مقتصرة على الغرب فقط، بل الحداثة هي أحد أشكال الحداثة، كونها تستمد من الداخل لا من الخارج[1] .

وبذلك يضع طه عبدالرحمن أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته، وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها، ليبقى السؤال الأساسي في فلسفته: كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟

[1]– غيضان السيدعلي، **مشروع طه عبدالرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي** ، ص 24، 25.

خلاصة:

كلٌّ من تتبّع المَسار الفلسفيّ لـ"طه عبد الرحمن"، عبر تراكُم كتاباته منذ بداية السبعينيّات، سيَجد أنّه أحد أبرز الأسماء الفلسفيّة التي ما فَتِئت تشتدّ في نَبْذ "التّقْليد" وتدعو إلى "التّجديد" استقلالاً في وضع الإشكالات، واجتهادًا في إنشاء المفاهيم،ويعتبر بن عدي أن الإبداع والإجتهاد في فكر طه عبدالرحمن، يتجسد في تقويم مسالك التقليد الفلسفي وأصوله وفروعه في الثقافة الإسلامية العربية، ويتحقق ذلك من خلال فحص النظرية التفاضلية للتراث في نموذج محمد عابد الجابري، وتقويم الترجمة في نموذج الخضيري ونجيب بلدي، وفي نماذج غيرهما من التقويمات التي يطمح إليها مشروع التجديد الفكري لعبدالرحمن، ونجد، بخصوص أهمّ ما كُتب عن العمل الفلسفيّ لـ"طه عبد الرحمن"، أنّه قد صدرت خمسة كُتب: «طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري» لإبراهيم مشروح، و"طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"لـ"بوزِبرة عبد السلام"، و"مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن" لـ"يوسف بن عدي"، و"فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن" لـ"عباس ارحيلة"، و"منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن" لـ"حمو النقّاري".

ومن الأسماء التي اشتغلت على نصوص "طه عبدالرحمن" بالنقد والتأويل في نطاق الفكر الفلسفي العربي المعاصر نجد: علي حرب، محمد سبيلا، فتحي المسكيني، إدريس هاني، عبدالجبار الرفاعي.

إنَّ "علي حرب" في قراءته لمشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي لا ينفك يعترف بالترسانة المعرفية والعدة المنطقية التي يشغلها في مقارباته " فهو عالم كبير وعلامة قدير لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم، لعد أكبر فيلسوف، غير أنَّ الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات

وصيغ يتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل، بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو القيمة والمعرفة أو الاستحقاق والاستمتاع.كما تتبدى لنا في نطاق نقد المشروع الفكري لطه عبدالرحمن بالإضافة إلى علي حرب، مقاربة الناقد المغربي محمد سبيلا، إنَّ محمد سبيلا في ورقته التي قدمها للقاء الذي نظمته الجمعية الفلسفية المغربية حول كتاب "فقه الفلسفة" لطه عبدالرحمن يقسم مدارسته إلى قسمين: قسم اتفاقي وقسم اختلافي، وبهذه المساءلات يفتتح "محمد سبيلا" جبهة اختلافية مع "طه عبدالرحمن"، نسميها بسؤال المشروعية، بخاصة في قراءة التراث، من جهة المعالجات الإيديولوجية التي قوامها النظرة التجزيئية للتراث والتقويم التفاضلي.

لقد تميز مشروع "طه عبدالرحمن" الفلسفي بسمات إبداعية أصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر فقد تجرأ طه عبدالرحمن على الفلسفة فحطَّها من عليائها، وألزمها بفقه تفقه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي، فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها مبطلاً بذلك دعوى كونية الفلسفة(أي صلاحيتها لعامة البشر)، وعالميتها(أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض)، وأثبت صبغتها القومية؛ أي أنَّ لها سياقها التاريخي والاجتماعي واللغوي والأدبي، ولا يمكن تصورها في غياب كل هذه السياقات مطلقاً.

خاتمـــــــــة

إنَّ المتأمل في تراثنا وخطاباتنا الفكرية العربية، يتضح له الكم الهائل من القضايا المتناولة، والعديد من الاتجاهات، أي ليس فكراً واحداً يمكن أن نطلق عليه الفكر العربي، إنه يتوزع على أرضية فكرية مختلفة من الفكر الليبيرالي إلى القومي، أو الوضعي أو الفكر الماركسي إلى التوجه الديني، فهنالك أكثر من فكر يعكس تصورات مختلفة، وإذا ركزنا نظرتنا على نوعية الممارسة الفلسفية، نجد أنها قد نعتت ووصفت بالتبعية، حتى أن هناك من أنكر وجودها أصلا، وقد قيل عنها: بأنها فلسفة يونانية كتبت بأحرف عربية، لا تكاد تكون مجرد ترجمة فلسفة الآخر، لكن وراء هذا الاختلاف، والتنوع في الفكر، قاسم مشتركة، أو هاجس مشترك يعكس موقفاً مشتركاً، يؤرق هذا الفكر العربي، وهي مسألة الإبداع بشكل عام، ومسألة الإبداع الترجمي بشكل خاص وأساسي.

إنَّ السؤال الذي يجابهنا هنا، هو كيف يمكن أن نؤصِّل لفلسفة عربية، إسلامية، مُستقلَّة، ومبدعة إلى جانب الفلسفات الأخرى؟

أو كيف نستطيع إيجاد الصيغة المبدعة،الملائمة بما يتوافق مع مجالنا التداولي الإسلامي، حسب "طه عبدالرحمن"؟، أي ما هو أصيل وحيّ، وقوي، وحقيقي في حياتنا دون أن نقطع الصلة بالفكر الإنساني العالمي؟

بناء على ما تمَّ عرضه، وتحليله من موقف "طه عبدالرحمن"من الإبداع الفلسفي، يمكننا القول إجمالاً بأنَّ فكر "طه عبدالرحمن" يشكل مشروعاً قائماً بذاته، لما تضمنه من الجدة في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج.

هذا المشروع أثار جدلاً بين من عاصره من مشاريع أخرى، إذ تعرض للانتقاد من بعض، من لم يرقهم التعايش مع هذا الفكر الرائد، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا تعبر، إلاَّ عن تعصب في الطرح، إذ نعتوه بالطائر الذي يغرد خارج السرب، والصوت النشاز، والمفكر المتفقه، والمتفلسف الذي لا يحسن النقد إلاَّ بلسان غيره، ولعل أبرز نقد وجه "لطه

عبدالرحمن" حول كتابه (فقه الفلسفة)، كان من المفكر "علي حرب"، وردد في مجلة دراسات عربية العدد السابع، والثامن، ماي 1996م، تحت عنوان:(طه عبدالرحمن، ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة)، حيث أكد فيه أن مشروع "طه عبدالرحمن" غير منتج فلسفياً.

لكن أعمال "طه عبدالرحمن" المتميزة كشفت عن عمق طروحاته، وأبرزت شخصية باحث صلب متمرس، لا يقبل بغير الاجتهاد بديلاً فيما يتناوله من معارف، وهذا ما أشاد به كل مهتم، ومتطلع لفكره، منهم تلميذه وصديقه "حسن السرات"، الذي أكد في الكثير من مقالاته، ومداخلاته، على أنَّ فكر الدكتور "طه عبدالرحمن" وقوته المنطقية، واللغوية، والإيمانية، جعلته محل اهتمام، من قبل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين.

ويرى "السرات" أنَّ المغرب قد بخس حق هذا المفكر، ولم يعتن به العناية اللازمة، فقد أكد "طه عبدالرحمن" أنَّ الغاية من مشروعه، أن يجعل المتلقي العربي، قادراً على تصنيع معلمه الفلسفي والمفهومي، من أجل إنشاء فلسفة متميزة، ومستقلة، تجعله قادراً على التفلسف.

ويمكن استخلاص ركائز مشروع "طه عبدالرحمن"في النقاط التالية:

جاء مشروع "طه عبدالرحمن" للإجابة، والتأسيس للشروط التي يراها تحقق الإمكان للإبداع الفلسفي، مع وجوب التعلق بالترجمة، وقد قام جوابه على إنشائه لعلم جديد مستقل، أطلق عليه "فقه الفلسفة"، من حيث هو فقه ينظر في الفلسفة بالفهم الدقيق، كما تقتضيه لفظة فقه من جهة اعتبارها جملاً، من الظواهر الخطابية، والسلوكية التي يأتي عليها التحليل، والوصف والنقد.

لقد اشتغل "طه عبدالرحمن" على تحديد الفروقات الرفيعة، الفاصلة بين الأطوار المفهومية، التي تتقلب فيها المعاني، لذلك لم يأخذ بما وقر عند الأقدمين من معان جامدة، والدليل على ذلك تقسيمه للفلسفة إلى أربعة أقسام: فقه الترجمة الفلسفية، فقه التعبير الفلسفي، فقه التفكير الفلسفي، فقه السيرة الفلسفية.

بيَّن "طه عبدالرحمن" من خلال هذه الأقسام الأربعة، ما تقتضيه عملية التفلسف، وما تكون محوجة إليه من الأصول، والقواعد العامة، التي ينبغي أن تتأسس عليها صلة الترجمة بالفلسفة، وبالتالي إبداع المفهوم، والمصطلح الفلسفي على سواء، وهو في هذا يسعى إلى تجاوز النقائص، التي وقعت فيها الترجمة العربية الأولى، من المنقول اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي الأول، وقد نبَّه إلى النهوض بأمرين:

– تأسيس فلسفة حية مرنة وفعالة، في مقابل الفلسفة النسقية الجامدة، التي تأسر إليها الفكر الفلسفي العربي، من بداية الترجمة، عن المنقول اليوناني إلى راهن زمننا الحالي.

– اعتماد "الترجمة التأصيلية" التحقيقية، في مقابل "الترجمة التحصيلية"، و"الترجمة التوصيلية"، وهذان النمطان من الترجمة، هما اللذان غلبا في التعامل في نقل النصوص الفلسفية، من خارج مجال التداول الإسلامي، وبالتالي فإنَّ الوصف الذي تنضبط به "الفلسفة الحية"، وما تنعكس به في إرفاد التراث بدوافع التجديد، هو كونها فلسفة تأخذ بالشمل النموذجي، لا الشمول الكلِّيين، وبالمعنى القصدي العملي، لا المعنى الصوري التجريدي، وبالعقلانية الموسعة لا العقلانية المضيقة، وبالاتصال المثمر الواحي لا النقل الأصم، والإتباع العقيم، "فالفلسفة الحية" التي تعتمد "الترجمة التأصيلية" هي التي تورث المتلقي العربي القدرة على مضارعة التفلسف الذي أنشئ به النص الفلسفي المترجم،فلا يجب التقيد بنقل الصيغ اللفظية التي احتواها أصل النص، وإنما الاقتصار الواعي على نقل ما ثبتت فائدته في إنشاء الاستعدادات الفلسفية عند المتلقي العربي، واستنماء ملكات النقد، والتحليل، تمثلاً لضوابط "الترجمة التأصيلية"، فيما يتعاطى معه أهل التراث من مقولات المنقولات، ومن ثمَّ التباعد عن التقليد وحفظ القدرة على الاستقلال، في النظر في سياق التطارح مع نصوص الآخر الفلسفية.

وختاماً فإنَّ هذه النتائج التي توصلنا إليها لا تمثل – في رأينا– نهاية للبحث والمعرفة، بقدر ما تشكل أرضية لأبحاث فلسفية مستمرة ودائمة، يمكن أن يقوم بها غيرنا لمواصلة

البحث العلمي، لأننا نعتقد أنَّ نتائج البحث ليست تقييداً، ولا نهاية للبحث، بقدر ما هي فتح لمجالات، وطرح لأبحاث، وإثارة لأسئلة جديدة ومتجددة.

- **هل كانت التربية الإسلامية خصبة كفاية لزرع بذور المشروع الإبداعي الطاهوي؟، أو هل طبقت خطاباته وأفكاره على الفكر العربي؟ وما هي النتائج المتوصل لها؟ وما هي النماذج التي طبقت عليها خطاباته؟.**

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

I. **" القرآن الكريم " برواية ورش عن نافع.**

II. **مصادر طه عبد الرحمن.**

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997.

3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

4- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

5- طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟، ط1، الوراقة الوطنية، مراكش، 2001.

6- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002.

7- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

8- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2- المفهوم والتأثيل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

9- طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمن، (دط)، مؤسسة طابة للنشر، أبو ظبي للنشر، 2010.

ثانياً: المراجع باللغة العربية

1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر، بيروت، 2009.

2- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، جداول، بيروت،2011.

3- بيار دوهم، مصادر الفلسفة العربية، ت: أبو يعرب المرزوقي، (دط)، دار الفكر للنشر، دمشق، 2005.

4- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والممانعة العربية، ط1، دار الساقي للنشر، بيروت، 2006.

5- خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.

6- رينه ديكارت، مقال عن المنهج، ت: محمود محمد الخضيري، ط3، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، 1980.

7- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

8- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012.

9- عبد الجليل الكور، تساؤلات التفلسف وتظليلات اللغوي، ط1، عالم الكتب الجديد، الأردن، 2013.

10- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ط1، الدار العربية، بيروت، 2009.

عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأوُّلات الفكر العربي للحداثة، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010

12-عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت،1990.

13- عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة، أداؤه و إشكالياته، (دط)، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، (دت).

14-علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

15-غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي و الحق في الإبداع الإسلامي،(دط)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، (دت).

16-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، (دط)، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائري، (دت).

17-محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، ط1، مؤمن قريش، لبنان، 2016.

18-المسعودي، التنبيه والإشراف، (دط)، دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت، 1981.

19-مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج2، (دط)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

وهدان عويس، نهضة الفكر في الغرب وأزمة الفكر عند العرب، (دط)، أزمنة للنشر، الأردن، 2006.

المعاجم و القواميس و الموسوعات العربية:

1- سائر بصمدجي، معجم مصطلحات وألفاظ الفقه الإسلامي، إشراف: يزن يعقوب، ط1، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، 2002.

2- ابن منظور، لسان العرب، حرف الباء، تحقيق: علي عبد الله الكبير وآخرون، (د ط)، دار المعارف للنشر، القاهرة، (د ت).

الرسائل و الأطروحات بالعربية:

1- بسرة علجية، مشروع الحداثة العربية التأصيلية في منظور طه عبد الرحمن، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2010-2011.

2- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،2009-2010.

3- مولاي ناجم، **مفهوم التأصيل في الإبداع الفلسفي عند "طه عبدالرحمن"**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المجلات:

1- حسن حنفي، الإبداع الذاتي، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الرابع، 1981.

2- علي حرب، طه عبد الرحمن و مشروعه العلمي، دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 1996

3- محمد سبيلا، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مدارات فلسفية، العدد 1، 1998.

الملتقيات و الندوات:

1- عباس ارحيلة، نظرة في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، الكلمة التي ألقيت يوم: 2006/04/11، بمقر الحكمة للمفكرين والباحثين.

الأنترنت:

1- حجر رشيد، الترجمة.http//ar.wikiprdia.org

2- سمير أبو زيد، طه عبد الرحمن.www.arabphilosopher

3- سمير أبو زيد ، حوار دار الحكمة.www.arabphilosopher

4- عمر لكوش، مشروع الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن. www.tahaphilo.com/category

5- فرح صوان، ما هي الترجمة؟.www.academi world.com

6- سلسلة مقالات فلسفية، الوجودية.http//ar.wikipidia.org

الكتب بالأجنبية:

مراجع باللغة الإنجليزية:

1- Martin Bernal Athena, the Afro-asiatic, Roots of classical civilization, Volume 03: the linguistic Evidence, Rutgers University press, Newjersey,2006.

2- Nicholas Recher, the strife of systems: An Essay on the Grounds, and Implications of philosophical, Diversity, University of Pittsburg press 1985.

3- Wael hallaq, the Impossible state: Islam politics, and Modernity's Moral, predicament, Colombia University press New york, 2013.

معاجم وقواميس باللغة الفرنسية:

1- La Rousse, dictionnaire de français, ni 01, la rousse pour la présent édition France 1997

قائمة الفهارس

نص الآية القرآنية	السورة	الآية	الصفحة
:﴿وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالَارْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمُ إِنَّ فِيْ ذَلِكَ لَأَيَاتٍ لِّلعَالَمِينَ﴾.	الروم	22	67

فهرس الموضوعات	الصفحة
مقدمة	**أ- ب**
الإطار المنهجي	5
الفصل الأول: ضبط المفاهيم والمصطلحات	15
تمهيد	16
1- ضبط مفهوم الترجمة	17
1-1- المفهوم العام للترجمة	17
2-1- الترجمة في اللغة	17
1-2-2- مفهوم الترجمة في اللغة العربية	17
2-2-2- مفهوم الترجمة في اللغة الفرنسية	17
3-2- مفهوم الترجمة في الاصطلاح	18
4-2- الترجمة عند العرب	18
5-1-الترجمة عند طه عبد الرحمن	22
2- فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن	23
1-2-أركان فقه الفلسفة	24
خلاصة الفصل	26
الفصل الثاني: الترجمة العربية للنصوص الفلسفية من وجهة نظر طاهوية	27
تمهيد	28
2-1- لمحة فلسفية عن طه عبد الرحمن	29
2-1-1- مسار فكره و أهم إنجازاته	29

2-1-2-البيئة الفكرية التي نشأ فيها طه عبد الرحمن	30
2-1-3- منهج طه عبد الرحمن الفلسفي	33
2-2- كيفية الوصول إلى الإبداع الفلسفي	36
2-2-1- الدعوة إلى الإبداع و التحرر الفلسفي	36
2-2-2- استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة	38
2-2-2-1- وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة	39
2-2-2-2- رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة	44
2-2-2-3- نظرية التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة" هانس جورج غادامير"	46
2-2-2-4- النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي	48
خلاصة الفصل	52
الفصل الثالث نظرة تقييمة لنظرية الترجمة الطاهوية	54
تمهيد	55
3-1-نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن بين مؤيد و معارض	56
3-1-1- المواقف المؤيدة لمشروع طه عبد الرحمن	57
3-1-2- المواقف المعارضة لمشروع طه عبد الرحمن	61
3-2- القيمة الفكرية لمشروع طه عبد الرحمن	70
- خلاصة الفصل	74
- خاتمة	77
- قائمة المصادر والمراجع	82
- فهرس الآيات القرآنية	88
- فهرس الموضوعات	88
ملخص البحث	90