

بحث في مفهوم الترجمة التداولية عند طه عبد الرحمن: من الفهم إلى الهدم.

أ/ عبد الكريم عنيات

جامعة سطيف 2

مقدمة: ما مصير السؤال الطاعن في السن ؟

سنعترف بدءا بالفضائل المعرفية والمنهجية للفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، بالنظر إلى تجاوزه لثنائية الأصالة والمعاصرة التي أفحمت العقل العربي النهضوي دون نتيجة ذات بال، من خلال اشتغاله بالإبداع بدل حديثه عن الإبداع، أي انتقاله من القول إلى الفعل. كما نعتزف دون مشاحة ولا ظنون بقدراته المنهجية ولمسته المتقنة لكل مهمة قام بها. إنه مفكر الأعمال المتقنة والمنظمة والمهندمة بلا منازع. بل إنه ليصعب علينا أن نففي بهذا الحديث المحدود فضائله التي لا تنتهي ولن تنتهي بالنظر إلى تزايد مريديه يوما بعد آخر، واجتهاده المتواتر. بل والأكثر من ذلك، نجد مريديه مجتهدين متجاوزين المعلم، وما أجمل أن لا يبقى المريد مريدا والتلميذ تابعا. لكن هل هذا يعفيه من السؤال اللوام والعين الناقدة والأذن المتشككة ؟ فالانتقال إلى مستوى اعتبار النقد فضيلة معرفية ومنهجية، لهو الذي يساعدنا في بلوغ عقلانية التجديد المنتظرة. والتي لم نتذوق طعمها بعد، وإن طعم النقد والهدم يفوق في حلاوته ونتائجه فوائده طعم الانعام والفهم.

يعتبر كتاب "فقه الفلسفة"، ولا يجب أن نحكم عليه من خلال العنوان الذي قد يبدو تتريبيا ماضويا، من أهم الأعمال الإبداعية عند طه عبد الرحمن. وفي ربعه الأول، الذي يشكل الجزء الأول تحت عنوان "الفلسفة والترجمة" استطاع وبكل جدارة، أن يشخص معضلة التبعية الفلسفية، بله الفكرية للعرب، من خلال مفهومي "الترجمة والتداولية". ولأن الفلسفة وكل العلوم العقلية البرهانية والطبيعية لم تحدث عند العرب بقرائنهم على حد عبارة الفارابي في كتاب الحروف، أي لم تكن دخلاية أصيلة بقدر ما كانت برائية وافدة، فإن الترجمة هي السبيل الوحيد لتحصيل هذه العلوم العقلية التي سميت بلسان الغرالي وكثير غيره من الفقهاء بالدخيلة. إن كون الشيء دخيلا يقتضي الترجمة. فترجم العرب ما ترجموا، فأصابوا فيما أصابوا، وأخطئوا فيما أخطئوا. واستطاعوا

خلق جو فكري نشيط حرك الفضاء العقلي القروسطي ايما تحريك. لكن المشكلة لم تنتهي مع الترجمة، فالترجمة لم تفك مشكلات مطروحة عند العرب في نهضتهم الأولى، بقدر ما ولدت مشكلات أخرى أكبر، بل هناك فقط، أي بعد حركة الترجمة المعروفة، تولدت المشكلة التي لم تيرح الفكر العربي الكلاسيكي والمعاصر من بعده، وهي مشكلة "التبعية للترجمة والاسترسال في المنقول" والتعويل عليهما كل التعويل، والاعتماد عليه كل الاعتماد. ومشكلة الترجمة تصطدم بالمتداول أو ما أسماه طه عبد الرحمن بالفضاء التداولي المحلي، هو المفهوم الذي حينه بكل همة وتجديد. فقد "نُقلت إلى الفلاسفة المسلمين مؤلفات أرباب هذا التفلسف (اليوناني) نقلا أظهر محتوياتها الفكرية وأخفى الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات، جهلا بها أو تركا لها؛ ولم يتفطن المسلمون إلى وقوع النقلة في هذا الاختفاء، ولم يتمكنوا من العلم بهذه الأسباب المؤثرة الخاصة، فقد اقتصروا على تناقل هذه المحتويات اليونانية المجهولة أسبابها، وقصروا عن أن يضعوا من جانبهم ما يضاهيها، افكارا وابتكارا." لذا فالفلسفة العربية، على خلاف الفلسفة الغربية التي انفلتت من عائق النموذج الكامل، ظلت تابعة للترجمة. وكل فكر وراءه الترجمة المهيمنة لا يمكن إلا أن يكون فكرا تابعا. ولا يمكن الخروج من هذه التبعية إلا من خلال تفعيل الترجمة التداولية أو التأصيلية، حيث أنه إذا كان المترجم التوصيلي لا يحذف في نقله للنص الفلسفي إلا الأصول التي تكون مصادمة للأصول اللغوية والعقدية للمتلقي، فإن المترجم التأصيلي لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي، محافظا على باقي النص بوجهه الأصلي، بل يسعى في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تُنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي. ومن هنا تظهر أهمية الترجمة والتداول في الفكر العربي القديم وحتى المعاصر. من خلال المشكلات التي نطرحها على الصورة التالية:

- كيف حدث أن تم اغفال العلاقة بين الترجمة والتداول في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي ؟
- كيف يمكن التوفيق بين وحدة الإنسانية في العاقلية وخصوصيتها في اللسانية ؟ علما بأن الفروقات الثقافية والاختلافات المحلية يمكن أن تكون عاملا للتكامل لا عاملا للتفريق ؟

- ما هي فضائل نظرية طه عبد الرحمن في "الترجمة والتداولية" ؟ وما هي حدودها التي لم تستطع تجاوزها ؟ ما هو الحد الذي قفز عليه طه دون أن يفكره حق فكر ؟

والعناصر التي نعتقد بأنها تشكل مخطط المقالة، التي تستهدف تحليل وفحص مقولتي الترجمة والتداول في الفكر العربي المعاصر من خلال نظرية طه عبد الرحمن، هي على الترتيب التالي:

- 1- في مفهوم الترجمة والتداول.
 - 2- في جدلية التبعية والاستقلال.
 - 3- تفكير التداول وتداول التفكير: بحث في حقيقة التفلسف العربي.
- وقبل أن نشرع في دراسة وتحليل العناصر المسطرة أعلاه، بوجدنا أن نحدد مفهوم الأسئلة الطاعنة في السن. والحقيقة أن الفلسفة بمفهومها الشامل الذي يضم الميتافيزيقا والأخلاق والدين والجمال...الخ، هي الميدان الذي عشت فيه الأسئلة التي طرحت دون أن يأتي محبي الحكمة بالأجوبة الشافية والنهائية. ولئن كان ماركس يعتقد بأن الإنسان لا يطرح إلا الأسئلة التي يمكن أن يجيب عنها عندما قال: "إن الإنسانية لا تطرح إطلاقا إلا الأعمال التي لا تستطيع حلها"¹، فإنه لم يحدد بالضبط المدة المسموحة لحياة السؤال واستمرار طرحه. هل فعلا تم فك سؤال أصل الكون الذي تم طرحه من طرف حكماء الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد ؟ نعم لقد قدمت عدة اجابات، ذات طابع فلسفي أو أدبي أو علمي أو ديني...الخ، لكنها من وجهة نظر بحثية خالصة، وغير متزمته لموقف دون آخر، أو قل حسب عبارة ماركس ذاته

¹ جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 2، 1982، ص 71.

العقلانية المتحررة من الأحجبة التي تمنع القدرة على التفكير الحر،¹ فإن الإجابات المقدمة كلها اجابات مقبولة، أي لها نفس القيمة العلمية أو المعرفية، لذا فهي ليست إجابات نهائية وموحدة. ولئن كنا لم نستطع الانفلات من ميتافيزيقا الوحدة والحقيقة، فلأننا نعتقد دوما بأن الجواب الصحيح يكون واحد وليس متعدد. إذن فهناك أسئلة لم يستطع الإنسان الإجابة عنها، والمقام لا يسمح لنا باستعراضها كلها، ورغم ذلك فقد طرحها. وحسب المختص في علم الأسئلة *problématique*؛ الفيلسوف البلجيكي المعاصر ميشال

مايير *Michel Meyer*، فإن المشكلات أو قل الأسئلة الطاعنة في السن، أي التي لم يتوصل فيها لحلول نهائية جازمة، هي المشكلات التي لم تطرح الطرح الجيد. لذا، فالمشكلات الحقيقية هي المشكلات التي تتوفر على حلول حقيقية، وكل مشكلة لم تتحصل على حل واضح محدد، هي مشكلة في الأساس سينة الطرح. لذا فمن المشروع كل المشروعية الحديث عن أسئلة سينة السمعة، على اعتبار أنها ليس لها أصول عقلانية بما يكفي. ووفق منطق الفكر، فإن الأسئلة الميتافيزيقية المتضخمة، فهي الأسئلة التي لا تمتك حلا، لذا فهي أسئلة ليست جيدة، نشأت في مناخ عقلاني غير صارم، مثل الصرامة العلمية المعهودة.² وقد أشار بيبكون، المؤسس الحقيقي للوضعية الإنجليزية والفرنسية اللاحقة، إلى أن الميتافيزيقا فهي نتيجة للقفزات العقلية غير المشروعة نحو الكلي والعام والشامل والعالمي...الخ. ففي حين أن العقل العلمي يتمسك بالحس والتجربة والعلل الأولية والمتوسطة، أي القريبة، نجد العقل غير العلمي، ولنسمه ما نسميه، سواء عامي أو ديني أو فلسفي أو مثالي...الخ، نجده "مغرما بالقفز إلى العموميات لكي يتجنب العناء [الناجم عن تقلب الجزئيات

¹ كارل ماركس وفريدريك أنجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ص 20.

² ميشال مايير: نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة - من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 101-117.

الكثيرة]. ولذا فإنه سرعان ما يضيق ذرعا بالتجربة. غير أن هذه الآثام تتفاقم بالمنطق"¹، ونحن نعلم أن المنطق الأرسطي ليس نزيها عن الفلسفة التصورية مثلما قد يوهمنا البعض من أصحاب دعوى "العلمية الكلية للمنطق". إن "تكبيل العقل"²، حسب عبارة بيكون ذاته، لهو الطريق الصحيح في طرح الأسئلة طرحا سليما، بغية تفضي الأسئلة الخالدة التي تقتل ما تقتل من عقول دون أن تموت هي، أي دون أن يتمكن من الإجابة عنها.

أما عن السؤال العربي الطاعن في السن، والذي طرح منذ بداية تأسيس الفكر الفلسفي الإسلامي، والناتج عن عقلانية الهوية الواحدة الموحدة الثابتة الخارجة عن التاريخ، فهو في تقديرنا سؤال "الاستقلال الفكري والحضاري". فقد اعتقد الفكر الإسلامي، مع بدأ تشكل المنظومة الفكرية الرسمية، أن الكيان الإسلامي يجب أن يكون مستقلا بذاته، في لغته ومقولاته وعلمه وفنه وسلوكياته... الخ. لذا نجد هاجس التفرد لا يغيب أصلا عن كتابات الفلاسفة الذين تكفلوا بتسيج الفكر الإسلامي بأسيجة عازلة وفاصلة ومميزة، من خلال التنبيه إلى المأصول والمنقول، أو ما نصطلح عليه في سياقات أخرى بالوفاد والمحلي. لذا فإننا نعتبر سؤال "الخصوصية الحادة" من الأسئلة الطاعنة في السن، أي لم نستطع حله ولا مقاربتة مقارنة علمية عقلانية وواقعية، لسبب بسيط وهو أنه لم يطرح بالطريقة الصحيحة أصلا. إن الأسئلة على شاكلة: ما هو أصل الفكر الإسلامي؟ وما هي حدوده الواضحة والفاصلة التي يبدأ منها وينتهي عندها؟ وما هو المأصول الإسلامي؟ كلها أسئلة تنتمي إلى ما أسميناه بالأسئلة الطاعنة في السن، أي التي لا يمكن أن تحل، لأنها تنطلق من مبدأ الهوية القاتل، والعديد من المفكرين المعاصرين قد تنبهوا إلى ذلك من خلال التنبيه على مخاطر الاعتقاد بالهوية بالمعنى القديم، أي بالمعنى

¹ فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، الكتاب الأول، فقرة 20، ص 22.

² فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، مرجع سابق، الكتاب الثاني، فقرة 52، ص 341.

الأرسطي، وهو المعنى القاتل أو الذي يسبب النزيف الفكري الذي لا ينتج شيء ذي بال، فقد نجد الهوية تمثل الحلم المستحيل تحقيقه، أو نجدها تمثل الثنائية العنيفة، أو الانتماء الأوحدهم المسيطر.¹ لذا فإننا نفترض، وهو الافتراض الذي يحتاج إلى جهد متواصل لتأكيدده، أن كل من اشتغل على أو لازال يشتغل على فرضية الانفصال بين الهوية والغيرية، فإنه لازال يسبح في عقلانية الميتافيزيقي التي لا تعرف الروافد ولا الشيطان. إن الانهماك بالتميز المفرط والتفرد الأقصى، يؤدي إلى انعدام التمييز أصلا إلى التميع والتلاشي، لذا فإن التمييز الهووي هو فيما نحن عليه، ولئن كانت اليوتوبيات الواقعية مقبولة، بله ضرورة لسير التاريخ وتحريكه نحو الأحسن،² إلا أن الإيجابية البعيدة أو المتخيلة لا تجدى نفعا. وإن أردت أن تكون أكثر من إنسان، فإنك لن تكون أصلا إنسان، ستكون أقل من إنسان، مثلما تنبه إلى ذلك المؤمن المسيحي الرقيق بليز باسكال عندما قال: "ليس الإنسان ملانكة ولا بهيمة، والمصيبة هي أنه من أراد أن يكون ملاكا فسوف يكون بهيمة (...). فلا يجب أن يعتقد الإنسان أنه في مستوى للبهائم ولا في مستوى للملانكة، ولا أن يجهل الأمرين بل أن يعرف كليهما."³ ومن هذه القولة يمكن أن نفهم معنى أن نطرح السؤال القاتل

¹ نشير باختصار شديد إلى الأعمال التالية حسب الترتيب في محمولات الهوية المذكورة أعلاه:

- داريوس شايفان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 143.
- زكي نجيب محمود: مقدمة ترجمة المنطق نظرية البحث لجون ديوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 25-27.
- أمين معلوف: الهويات القاتلة - قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 16.

² كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا - مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980، ص 114.

³ Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005, para 358-678, p 138 - para 418-121, p 150.

للعقول، فإن كنا نبحت عن كينونة غير موجودة، فإننا بمعنى مرادف نبحت عن كيف لا نكون البتة. لذا فأول خطوة للتحرر من الأوهام، هو قتل الأسئلة الطاعنة في السن، من خلال استبدالها بأسئلة ذات منطق وضعي تاريخي، ممنوع عنها الطيران في أفق الفكر المتضخم على الواقع. وقد أدرك الفكر الفرنسي في وقت ما من تطوره، خطر أسئلة الأصول، على شاكلة أصل اللغة وأصل الدولة وأصل المجتمع وأصل القانون... الخ، فقام بإلغائها نظرا لاستحالة مقاربتها. إن السؤال الذي يجعل الفكر الإسلامي من أصول ذاتية فقط أو من أصول غريبة فحسب، لهو السؤال الذي قتل الفكر العربي دون أن يخرج من كلابته القاسية. لذا فلا يجب طرح سؤال الإبداع والتبعية في الفكر العربي الإسلامي الطرح الميتافيزيقي الثنائي الفاصل والقاتل. ونحن نفترض أن طه عبد الرحمن لم يتخلص كلية من هذا السؤال رغم نبهاته التي لا تعد لا تحصى. لأنه يفكر هذه المشكلة من المنطق الثنائي القديم، على الرغم من أنه فتح مشروع للحداثة الإسلامية المخصوصة، التي قد تقترب من روح الحداثة الحقيقية أكثر من واقع الحداثة الغربية المفعم بالأغاليط والتجاوزات.

أولا - في مفهوم الترجمة والتداول:

كنا قد أشرنا إلى أهمية كتاب الفلسفة والترجمة لطه عبد الرحمن، وأهميته مرتبطة بعدة جوانب، أهمها تشخيص سبب تبعية التفكير الفلسفي والعلمي الإسلامي لغيره من الحضارات الأخرى، بخاصة الحضارة الإغريقية القديمة والأوروبية الحديثة والغربية المعاصرة. ويمكن التأكيد على أن ربط التبعية بالترجمة والتداول، لم يكن اكتشافا طهانيا بامتياز، على الرغم من أنه أكبر من ركز على هذه العلاقة الخفية في الأزمنة الحالية من تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي. فقد أشار العديد من الفلاسفة المسلمين في القرون القديمة، إلى مشكلة الترجمة التي شوهدت العلم المترجم وكبلت العقل المستقبل له على حد السوء، ويمكن الإشارة باختصار شديد إلى أهم من تنبه إلى كون الترجمة الفلسفية عموما كانت مشكلة ولم تكن حلا أو فتحا مبينا، مثلما يعتقد الكثير من المفكرين بأن الترجمة في نهاية العصر الأموي وطوال العصر العباسي كانت أهم مهمة ابتكارية حضارية قام بها المسلمين. لكن الحقيقة أن هذه الحركة

الترجمة الواسعة والمقصودة قد أُرمت الفكر الإسلامي وأدخلته إلى متاهات لم يخرج منها حتى اليوم، ونخص بالذكر في هذا المقام كل من:

1- ابن حزم الأندلسي (توفي 406هـ): الذي وضع مصنفًا لتقريب المنطق من المجال التداولي الإسلامي الذي يختلف عن المجال التداولي غير الإسلامي، بسبب اختلاف اللغة العربية عن اللغة اللطينية والإغريقية. وقد ألح على أن الاختلاف لا يكمن في الأفكار والمعاني والمسميات، بل في اللغة والتسميات فقط. لذا فإن الاشتغال على تكييف التسميات قد يزيل قلق التلقي وغموض المضامين، لذا نجده يقول: "سلف من الحكماء قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى، روتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقفوا هذه الأمور، فحدوا في ذلك حدوداً، ورفعوا الأشكال، فنفع الله بها منفعة عظيمة (...). فمنها كتب أرسطوطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق (...). إن من البر الذي نأمل أن نغبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإننا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ (...) والرابع حق مهجور.¹ هذا، وقد لاحظ ابن حزم في عصره "البلايا" التي أحدثتها ترجمة كتب الفلسفة عموماً والمنطق خصوصاً، وقد شَخَّص المشكلة في أن تلك الترجمات أتت في مستوى عالي على عموم الناس، وكأنها وجهت للمتخصصين فقط، من خلال استعمالها لألفاظ غير متداولة، لذا جاءت دراسته لمعالجة هذه المعضلة بالتحديد، وقد عبر عن هذا التشخيص والعلاج المقترح بما يلي من العبارة: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، فليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن ورد معاني هذه بالألفاظ يستوي إن شاء الله

¹ ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 12، 19.

في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل (...). وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوغيرها وتخشين المسلم نحوها، الشح منهم بالعلم والضن به.¹ ومن أجل انجاز هذه المهمة عمل على إسقاط الأمثلة المنطقية الخالصة والتي لم يتم تداولها في المناخ الثقافي العربي مكائذاك ووقتذاك والتي تناقلها شراح أرسطو المتعددون، بمصطلحات وأمثلة أكثر تداول، والمتداول الواسع هو اللغة الفقهية التي ترتبط بالدين الإسلامي وأحكام القرآن الكريم. لذا نجد ابن حزم دائم الإشارة إلى "قصور" اللغة العربية عن التعبير على بعض المعاني غير العربية المنشأ والأصل.² لذا كانت المهمة الأساسية لهذا الكتاب هو ذكر أمثلة طبيعة للأشكال الثلاثة للقياس (كل إنسان حي، لا واحد من الحجارة حي، لا واحد من الناس حي... الخ) واستبدالها بأمثلة أخرى أكثر ألفة، لذا يقول ابن حزم: "ها نحن آخذون في تمثيل هذه الأنحاء بمثال إلهي ومثال شريعي [في مقابل المثال الطبيعي أو التمثيل الطبيعي] (...). ليظهر فضل هذه الصناعة في كل علم. الشكل الأول: كل مسكر حرام، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام. الشكل الثاني: كل ذبح لما تملكه فقد نهيت عنه، وليس شيء حلالا مما نهيت عنه، فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالا (...). الشكل الثالث: كل قاذف محصنة فاسق، وكل قذف محصنة يحد، فبعض الفاسقين يحد."³ وفي هذا الاستبدال يقترب المنطق إلى مألوف المسلم.

2- أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ): كان أكثر اهتماما بعلم المنطق وأكثر

معرفة بخباياه من ابن حزم، وعلى الرغم من أنه انطلق من نفس الخلفية الإشكالية، وهي تقديم علم المنطق في شكل وروح إسلاميين، إلا أنه خطا خطوة جديدة وهي التأسيس القرآني لعلم المنطق. من خلال الإشارة على التهويل الذي أحدثه التراجمة لهذا العلم عندما نقلوا مصطلحات أجنبية وعربوها كما هي، مما خلق اعتقاد بصعوبة هذا العلم وعلوه على العقل الإسلامي المحلي. وقد أعاب الغزالي على فلاسفة الإسلام كون نقولهم لم تأتي

¹ المرجع نفسه، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 20، 53.

³ المرجع نفسه، ص 115، 116.

إلا بالأخاليط والتشاويش:" على أنه لم يقدّم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلام كقيام هذين الرجلين [يقصد ابن سينا والفارابي]. وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم.¹ إذن فعدم الفهم هو محصلة الترجمات والنقول التي قام بها المترجمون والفلاسفة الأوائل. وانعدام الفهم هذا هو أول من أساء للفلسفة والمنطق. وعند حديثه عن علم المنطق بما هو علم فلسفي أعاب على الناقلين "الانفراد بالعبارات والمصطلحات"،² ما يجعل علمهم غير منسجم مع السياق الإسلامي المؤلف، لذا عمل الغزالي على إعادة تسمية الحدود المنطقية وفق ما يتفق مع المجال التداولي وخصوصياته الإيتمولوجية مثل استبدال عبارة القياس المحلي بميزان التعادل، والقياس الشرطي المتصل بميزان التلازم، والقياس الشرطي المنفصل بميزان التعاند.³ أو تسمية المنطق نفسه بـ "مدارك العقول".⁴ وكل هذا تعويضا عن الخلل الذي رافق تفتح العالم الإسلامي على العلوم العقلية الإغريقية، ويلخص الغزالي هذا المشهد القلق في تهافت الفلاسفة: "ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم؛ وأقومهم بـ "النقل" والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا."⁵

3- أبا حيان التوحيدي (توفي 414هـ): في المقابسات النيرة خصص العديد من النصوص لتناول مشكلة الترجمة والمناخ التداولي المحلي في

¹ أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 99.

² المرجع نفسه، ص 104.

³ الغزالي: القسطاس المستقيم، طبعة القاهرة، 1353 هـ، ص 22، 21، 43، 188.

⁴ الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ، ص 10.

⁵ الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص 33-34. وطه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 86.

المجتمع الإسلامي العالم. وقد تناول في المقابلة الثامنة والثمانون تحت عنوان: " في ماهية البلاغة والخطابة وهل هناك بلاغة أحسن من بلاغة العرب " الدور السلبي الذي لعبته الترجمة في علم المنطق عند العرب قائلا: "ولولا أن النقص من سوس هذا العالم وتوسه لكان علم المنطق بهيئة الطبيعة بالعربية، وكانت بسوق العربية إلى طبائع اليونانية."¹ وفي هذا السياق يشرح العروي هذه المشكلة التي أرخ لها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة قائلا: " في الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 128/108: ما قاله باستمرار خصوم المنطقة من أنهم لم يستطيعوا تعريب النص اليوناني، وهو نقد عميق الدلالة، إذ يقول السيرافي لمتى: أنت تدعوا إلى تعليم لغة اليونان وقد عفت منذ زمن طويل وأنت لا تعرفها." والذين حاولوا ووفقوا إلى حد تعريف المنطق وتقريبه من أفهام المسلمين، هم أعداء الفلسفة والعلوم الوضعية مثل ابن حزم والغزالي. وهذا ليس مجرد صدفة."² ولئن كنا نتقبل ملاحظة "العروي"، فإننا نعتقد بأنه بالغ في التعميم حين اعتبر الغزالي ومن قبله ابن حزم أعداء للمنطق، إذ لنا نصوص بها نبرهن على كونهما قد دافعا عن المنطق ضد نقاده. والغزالي ساهم في تقديم علم المنطق لعالم الإسلامي من خلال ربطه بالعلوم الشرعية مثل أصول الفقه. كما يمكن إضافة ملاحظات ابن رشد، حول قلق عبارة أرسطو، مما حدا به على إعادة التلخيص والشروح كنوع من الترجمة التداولية.

¹ أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، الطبعة الأولى، 1991، ص 186.

² عبد الله العروي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001، ص 121. وأبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1989، الليلة الثامنة، ص 155-157.

4- عبد الرحمن بدوي (توفي 1993): على الرغم من أنه أشاد بدقة وتنوع الترجمات في ميدان المنطق في تحقیقاته الكثيرة،¹ إلا أنه في تقديمه للترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة، تأسف لضعف مستوى الترجمة وعدم وضوح معاني الأفكار عندما قال: الترجمة العربية التي نقدمها جاءت ويا للأسف سقيمة، انحرفت عن معاني النص وأساعت فهمه (...). لأن المترجم عبر بألفاظ واصطلاحات غريبة.² وقد تنبه الدكتور طه عبد الرحمن للحالة الاستثنائية لرداءة الترجمة القديمة المجهولة لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس عندما قال: " كتاب الخطابة لأرسطو أردأ نقل فلسفي وصل إلينا. (نصوص ركيكة)."³ وقد علل المستشرق الفرنسي إرنست رينان، وهو التعليل الموضوعي المقبول، سبب الرداءة، بعدم تخصص المترجمين في المادة المنقولة، ونحن نعلم أن الترجمة الناجحة تقنيا مرتبطة بمعرفة ثلاثية هي: اللغة المترجم منها، اللغة المترجم إليها، مادة الترجمة وهو ما نقصده بالتخصص. فجهل الآداب الإغريقية ومجمل ما شكل مناخهم الفكري والديني والتاريخي، يؤدي حتما إلى أن نقول أنها لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، سيحدث تزييف في الترجمة ذاتها، وهو ما وقع فيه المترجمون السريان وابن رشد ذاته عندما أقدم على التفاسير والتلاخيص دون أن يعرف اللغة الإغريقية ولا الثقافة الإغريقية في صورتها الخلفية، أي ما يشكل الخلفية الثقافية للفلسفة الإغريقية، فلا يمكن فصل الفلسفة أو المنطق عن الثقافة الإجمالية.⁴

¹ عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 7.

² عبد الرحمن بدوي: تقديم الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1997، ص 1، 3، 7.

³ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص 307.

⁴ Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme - Essai historique, librairie Auguste Durand, Paris, 1852, p 39.

وهذا الأمر أعلاه هو الذي وسّعه طه عبد الرحمن عندما قال: "النقطة الأولى [أي المترجمين في العهد العباسي خاصة] لم يكونوا عربي اللسان، ولا مسلمي العقيدة ولا فلسفيي المعرفة، وإنما كانوا سريان مسيحيين علميين." ¹ وهذا يدل على أن هذه الترجمة المبكرة قد أخطأت الهدف من نواح كثيرة، مما سببت مشكلة عويصة لمصير الفلسفة وعلم المنطق في العالم الإسلامي، وقد كشف في اللسان والميزان عقبات الترجمة الفلسفية عند العرب على الشكل التالي: "عوائق الترجمة العربية للفلسفة هي: الترجمة الحرفية، النقص في امتلاك ناصية العربية، الضعف في التكوين الفلسفي، قوة المعتقد غير الإسلامي. وضع لغوي جد معتقد لا تفيد معه معرفة قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، إذ يستحيل على العارف باللسان العربي وحده أن ينفذ إلى معنياته." ² وتفصيل هذه المشكلات أو العقبات كما يلي:

- قلق عباري أو لساني: بعد ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية من الإغريقية تم الحصول على نص قلق مضطرب لا تناسق فيه. بل يمكن القول أنه تم انتاج مسوخ نصية لا تمت إلى سلاسة العربية وجماليتها بأي صلة.
- قلق عقدي أو ايماني: مع العلم أن معظم المترجمين السريان كانوا مسيحيين، وهذا بشهادة الأستاذ السرياني المعاصر Ephrem Isa Yousif الذي خلّص من دراسته التي تفتقر إلى الموضوعية البحثية نظرا لميلها إلى التعبير الأدبي، وتمجيد الحضارة السريانية بأي ثمن بعيدا عن أي تحليل فلسفي صارم، إلى أنه: "يتكون فلاسفة السريان من الرهبان والكهنة والأساقفة (...) وأطباء علمانيون (حنين ومدرسته، متى بن يونس، يحيى بن عدي، ابن زرعة،

¹ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص 348.

² طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 328.

ابن سوار...الخ)¹. وكون الترجمة في عمومهم مسيحيون، فإنهم بعيدون عن المناخ الديني الإسلامي الجديد ذو الخصوصيات العقدية مقارنة بوثنية اليونان أو مسيحية ما بين النهرين وسوريا. لذا فقد أتى النص المترجم منفصلا في روحه عن روح الدين الإسلامي الرسمي.

- قلق معرفي: وهو الذي سماه طه عبد الرحمن بكون الترجمة ذو توجه علماني، فهم في العموم أطباء ذوي تكوين علمي بعيد عن العبارة الفلسفية والمنطقية، ولو أن العلم في ذلك العصر لم ينفصل الانفصال المعروف الآن عن الفلسفة والمنطق والدين، إلا أن لكل تخصص روح معرفي مختلف عن روح التخصص الآخر. لذا نجد الترجمات الطبية أكثر دقة وقبولا من الترجمات الفلسفية، مثل ترجمات الطبيب جبرائيل بختيشوع، وترجمات حنين بن اسحق التي غطت كامل القرن الثالث للهجرة، بخاصة في ميدان الطب.² كما لا يجب التغافل عن ارتباط ظاهرة الترجمة بالمتغيرات السياسية والاجتماعية مما يجعلها ظاهرة غير مستقلة بذاتها من الناحية العلمية، ومن المعلوم أن العلم الحقيقي هو الذي يكتفي بذاته، ولا يرتبط بمستجدات السياسة تقلباتها والصراعات السلطوية غير النزيهة. وقد تكفل الأستاذ ديميتري غوتاس D.

Gutas في دراسته الممتازة والدقيقة بتبيان الجانب الاجتماعي لحركة الترجمة العربية في العصر العباسي خصوصا. والذي توصل إلى نتيجة لا ترد على خلد أصحاب تمجيد الترجمات العربية الإغريقية، حيث استخلص أن "حركة الترجمة اليونانية - العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ المبكر الاجتماعي والسياسي والأيدولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصرا

¹ إفرام يوسف: الفلاسفة والمترجمون السريان، ترجمة شمعون كوسا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 281.

² المرجع نفسه، ص 172.

أساسيا فيه".¹ وهذا يدل على أن الترجمة لم تكن مهمة علمية خالصة مستقلة مثلما نعتقد.

من كل هذه الاعتبارات، صاغ طه عبد الرحمن نظريته في انفصال الترجمة عن الفلسفة في ظل الطريقة التي تم بها ترجمة الموروث الإغريقي إلى العالم الإسلامي. لقد كانت الترجمة منفصلة عن الفلسفة لأنها لم تستطع خلق فلسفة خاصة بالعرب المسلمين. وهذا ما أدى إلى عدم تقبل الفلسفة محليا، والنفور منها، وتحريم المنطق، وتكذيب الفلاسفة وتكفيرهم...الخ. والسبب هو أن الترجمة لم تكن ترجمة تأصيلية إطلاقا، بل كانت تحصيلية في معظم الأحيان وأغلبها وتوصيلية في أقصى الحدود أو في بعضها فقط.² وهذا الترتاب الطاهاني، أي التوصيل والتحصيل والتأصيل لا ينفصل إطلاقا عن مفهوم المجال التداولي، وهو المفهوم الذي لا يمكن تجاوزه وجوده في كل الأزمان والأمكن، والكل يعترف به ولو اختلفوا مذهبيا مثل الجابري وطه عبد الرحمن أو محمد أركون أو هاشم صالح أو عبد الرزاق عي...الخ. وارتباط مفهوم التداول والترجمة التأصيلية ببنه طه في قوله: "الترجمة التأصيلية تورث فلسفة حية التي تنقل غير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقول إليها متى خالفت اللغة اللغة، حتى يقدر المتلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالا".³ لذا فعجز العرب عن التفلسف، قديما وحديثا، لا ينفصل عن التعارض الذي لم يتم ادراكه بين الترجمة والتداول العربي المخصوص. وبما أن الفلسفة ليست من العلوم العربية الموروثة والمحلية أو قل الأصلية، فإنه لا مفر من الترجمة، لكن الترجمة التي تمت تاريخيا تسببت في سوء استقبال الفلسفة، بسبب تناقضها مع المجال التداولي. ولنن كان النقل هو سبيل الفلسفة العربية الوحيد،

¹ ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص 309.

² طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص 510.

³ المرجع نفسه، ص 467.

فقد بقي العرب ناقلين فلسفيا دون أي قدرة على الاستقلال أو الاقتدار على التفلسف. ولهذا كانت مرتبة الترجمة التأصيلية أعلى المراتب نظرا لكونها " فضلا عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي المنقول إليه(...) عن طرق تحويل المنقول بالقدر الذي يحقق القيام بالموجبات التداولية لهذه الأصول ولو بلغ هذا التحويل حد اخراج هذا المنقول عن صفاته الأصلية وجعله يتصف بما قد يعارضها حتى كأنه مأصول غير منقول.¹ ولن يتم رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة إلا إذا كانت الترجمة تأصيلية لأنها لا تنقل الأمور على حالها بل تعقل الأمور، وتتحرر نحو التفكير المستقل، استجابة للمجال التداولي، وبعدا عن الصدام اللغوي والعقدي والعلمي، وهو الصدام الذي وقع تاريخيا بسبب الترجمة التوصيلية والتحصيلية. ويتمحور المجال التداولي لكل مجتمع على الاختلاف والتعدد، لذا كانت الفلسفة واجبة أن تختلف وتتعدد، ليس فقط في اللسان الذي هو آخر مرحلة أو حلقة في الاختلاف، ف "الأسنة لا تختلف فقط فيما بينها من جهة البنى المعجمية والنحوية والأسلوبية، ولا من جهة تأثير هذه البنى جميعا في المضامين المنقولة بواسطتها فقط، بل تختلف كذلك من جهة الأفكار والمعارف التي تراكمت في كل لسان، بموجب أشكال التفاعل الطويل مع العالم التي دخل فيها الناطقون بهذا اللسان، فيشتركون جميعا في العلم بهذه المعارف المتراكمة عبر العصور، كما يقيمون قواعد للتخاطب بينهم على أساس حصول هذا الاشتراك المعرفي بينهم (...): اختلاف الألسن في المعارف المشتركة.² ويحدد طه عبد الرحمن الفرق بين المجال التداولي العربي والغربي على النحو الذي يجعلنا نعتقد بأن الترجمة التوصيلية للفلسفة هي قتل للفلسفة ذاتها: فالعلاقة بين الفلسفة والترجمة بين المجال التداولي العربي والغربي مختلفة:

¹ المرجع نفسه، ص 403.

² المرجع نفسه، ص 311.

1- في المجال التداولي العربي: الترجمة أصل والفلسفة فرع... القرن 3

و4ه بلغت الترجمة أوجها، ولم تكتف بعض الكتب بتمجيد هذه الفترة، مبرزة مزاياها، بل أخذت تباهي بها المحدثين، مشيرة بذلك إلى عجز هؤلاء عن القيام بأعباء نقل الإنتاج الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر، كما قام أسلافهم بعبء ترجمة الإنتاج اليوناني خير قيام كادوا معه لا يغادرون منه شيئا.(بدوي: دراسات نصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص 11).

2- في المجال التداولي الغربي: الفلسفة أصل والترجمة فرع.¹ لكن سنعمل لاحقا على فحص هذه التقسيمات والمسلمات التي اعتبرها طه صحيحة كلية. لأن الترجمة في الفلسفة الغربية لا يمكن اعتبارها ظاهرة ثانوية سواء في البدايات والأصول الأولى، أو في التطور والاكتمال اللاحق.

لذا يمكن القول بأن الترجمة في تقدير طه عبد الرحمن ليست ترجمة بالمعنى المقصود من الكلمة في التداول العالمي، أي نقل فكرة من لغة إلى أخرى، بقدر ما هي إعادة انتاج الفكرة، ولو أدت هذه الإعادة إلى تغيير جذري في المعاني والمقاصد، بغية تنوير الإبداع الفكري العربي. وتغدو الترجمة عنده أدنى مرتبطة بالمجال التداولي أي أدنى إلى الخصوصية الثقافية. إن طه ينزل الترجمة أدنى من الخصوصيات المحلية، أي أن الحلقة الأهم هي المجال الذي يستقبل الفكرة وليس الفكرة في ذاتها، وتغدو الترجمة وسيلة وليست ذات قيمة في ذاتها، وكأنه يريد، من خلال هذه الترجمة أن يصور المختلف ثقافيا في صورة المشابه، وكأنه في النهاية يريد أن يلغي اختلاف المختلف من خلال نقل فكرته على حال غير حالها. وسوف نرى لاحقا بأن هذا المنهج في التفكير له من المساوئ بقدر له من الإنجازات الإيجابية. لأن إظهار فكرة الغير من خلال الترجمة على أنها فكرة متداولة في الفكر العربي مثلا، لهو ضمنا نشر لفكرة "بهاته المختلف" أو قل أن الاختلاف باهت. هذا، ونجد طه في مواقع أخرى يجسم - من الجسامة والتضخيم- الاختلاف العربي والغربي على حد السواء، من خلال اظهار الفروقات التي لا يمكن معها التقريب والتقارب. والتركيز على

¹ المرجع نفسه، ص 82، 83.

الاختلاف بدل المتشابه، هو في تقديرنا تعسير وتأزيم لدخول العرب والمسلمين للعالمية.

ثانيا - في جدلية التبعية والاستقلال.

كنا قد استعملنا سابقا عبارة السؤال الطاعن في السن، وربطناه بمفهوم الاستقلال الذي يقابل التبعية أو الهوية المستقلة المخصصة أو الأصيلة التي تقابل الهوية المتحددة أو المتعاقلة والمتاخمة لبقية الهويات. إن التفكير الجوهراني بما هو خاصية التفكير الميتافيزيقي أو التفكير المنطقي الذي لا ينفصل عن الميتافيزيقا، لهو سبب وأصل الاعتقاد في هوية مغلقة وكاملة لا تتجزأ ولا ترتبط ولا تتعالق ولا تتساق. وقد أدرك طه بأن مفهوم السياق يتناقض ومفهوم المطلق. لأن السياق يدل على الترابط في الاتجاهين؛ السابق له واللاحق عنه. لذا فمفهوم التبعية لا يمكن أن يكون مطلقا، مثله مثل مفهوم الاستقلال. أي أن كل تبعية فيها شيء من الاستقلال، وكل استقلال فيه ضرب من التبعية. والانفصال التام أو الحدودي بين المصطلحين لا يمكن أن نجده تاريخيا بقدر ما هو كينونة منطقية خالصة. وما دعوة طه عبد الرحمن الغربية لـ "ضرورة إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه وعلى مسيس الحاجة إلى تجديد صلتها بالآلة المنطقية، حتى تستعيد خصوصيتها، نهوضا بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام."¹ إلا دليل على أن هناك هوة عازلة بين المنطق التاريخي والمنطق المنطقي. الأول تعالقي وسياقي لا انفصال في أحداثه، في حين أن الثاني انفصالي وحدودي مجرد. ولئن كان المنطق وليد التصور، فإن التصور هو تحنيط للوقائع وتجميد لها، وفي هذا التجميد الضروري لحصول التصور قتل للواقعة والحسية والتطورية. إن التفكير النظري لا يتم إلا بتفريغ الواقعة التاريخية من حقيقتها. فالتصور قتل للواقع. ولا يخفى على أحد أن مقولات التبعية والاستقلال تفهم في مستوى منطقي أكثر مما تفهم في مستوى تاريخي، على اعتبار أن ليس هناك استقلال تام، مثلما أن كل تبعية تستبطن ضرب من

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 18.

الاستقلال والانفصال. إن الواقع معقد لدرجة أنه يندر العثور على فكرة مستقلة كلية، أو حادثة منعزلة بالكامل، مثلما يندر كذلك أن نجد فكرة تابعة بالمطلق أو مماثلة بالكلية. فنشوء الفكر الفلسفي اليوناني لم يكن حدثاً منعزلاً مستقلاً، على شكل معجزة بالمعنى الميظقي للكلمة. بل حتى أن كبار الفلاسفة الإغريق قد تحدثوا على تبعية الفلسفة الإغريقية لأفكار سابقة أو أمكنة أجنبية، فهذا أفلاطون يشك في أصالة كلمة الفلسفة أو الحكمة في القاموس الإغريقي عندما قال - على لسان سقراط - في محاورته المخصصة لأصل الكلمات واشتقاقاتها بأن "مقطع صوفيا Sophia] الذي يشكل الجزء الثاني من كلمة فلسفة، أي حكمة] ليس من الكلمات الواضحة جداً، بل يكتنفها الغموض، وربما أن غموضها مرتبط بكونها ليست أصيلة في التداول المحلي، إنها غامضة وأجنبية"¹. وذاك أرسطو يعزو للكهنة المصريين فعل الفلسفة الأول، بما هي معرفة غير منتجة، في التاريخ عندما أشار إلى المعرفة التي اتجهت للترويج عن النفس، في مقابل المعرفة الفنية النفعية الضرورية، أي المرتبطة بالضرورة الحيوية، قد تم اكتشافها، لأول مرة، في الحضارات التي عرفت ترف فكري، أي حققت اشباع الضروريات لدرجة أنه تم التفكير نظرياً في الكماليات غير الضرورية، مثل علم الرياضات، المتولد من وجود فارغ ناتج عن سد الحاجات المادية الحيوية. ولم يحدث أن استمتعت طبقة اجتماعية بالراحة والفراغ والانصراف عن الحيوانات، مثلما حدث لطبقة الكهنة ورجال الدين عند الفراعنة المصريين.²

إننا نعتقد، والكثير أيضاً، بأن التفكير الفلسفي الإغريقي لم يعرف الترجمة التابعة، أو التبعية الفكرية السلبية. لكن ظهور التفلسف في المستعمرات الإغريقية في الشرق له دلالة لا يمكن دحضها وهي أن هناك أثر للفكر السابق زماناً ومكاناً. ولم يتحرج الإغريق من ذلك، بل واصلوا التفكير لدرجة الإبداع

¹ Platon: Cratyle, traduit par E. Chambly, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, para 412 e, p 433.

² Aristote: la métaphysique, traduit par J.B. Saint- hilaire, édition Poket, Paris, 1991, para 981 b, p 42.

والاعجاز (بالمعنى الوضعي للكلمة وليس القصصي). لذا فهاجس النقل والتبعية هو هاجس الحضارة المنتكصة أو التي تخاف من المختلف والمغاير. وهذا الخوف من أمارات الضعف الذاتي للحضارة.

ولئن كان مفهوم الاستقلال أقل استقلالية مما نعتقد، على اعتبار أن كل ابداع ينطلق من التبعية، فإن المفهوم المقابل صحيح أيضا. فالتبعية أقل تبعية مما نعتقد. وهاك مثال على ذلك؛ إن من بين الأحكام الاستشرافية انتشارا هو التأكيد على أن الفكر الفلسفي والعلمي الإسلامي هو مجرد نسخة باهتة للفكر اليوناني. وهذا نظرا لطبع العرب الميل إلى الكسل وعدم المبادرة والمبادرة،¹ إلا أن الدراسة المتخصصة للفكر الفلسفي الإسلامي قد أظهرت الميادين الإبداعية التي أنجزها المفكرين المسلمين المتحررين من "قلق التبعية وعُصاب الفردية"، من خلال الاشتغال بالتفكير الحقيقي بدل التفكير في طبيعة التفكير وأصوله. وإن كان المجال لا يسمح لنا بعرض أمثلة ونماذج على ذلك نظرا لكثرتها، إلا أن مثال رسالة "تدبير المتوحد" لأبن باجة(533/475هـ) كفيلا بإظهار مدى قدرة العقل الإسلامي على الابتكار والاستقلال رغم وجود تبعية. فقد استطاع هذا المفكر الفذ تجاوز المنظر الإغريقي في التنظير للجمهورية المثلى، وهو المناخ الذي فكر فيه الفارابي المدينة الفاضلة، وعندما تقرر لديه صعوبة بناء مدينة فاضلة، تنبه إلى أن العمل الحقيقي قد يبدأ من الفرد، كيف نبدأ في تربية فرد على الفضيلة ؟ كيف السبيل إلى فضائل تكون "للمتوحد دون المدينة الكاملة" ؟² ولهذا فقد صحت نظرية فتحي المسكيني وعابد الجابري في التأكيد على وجود الكثير من النصوص الإسلامية مستقلة في

¹ إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 94.

² ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994، ص 64.

تبعيتها وتابعة في استقلاليتها، ويقول هذا الأخير في دراسة مميزة لرسالة تدبير المتوحد: "المجتمع والدولة في المغرب والأندلس يعاديان الفلسفة وأهلها. كيف يمكن تدبير المفرد، المتوحد تدبيرا فاضلا في مجتمع غير فاضل؟ تلك هي الإشكالية التي يعالجها ابن باجة في رسالة له بعنوان: تدبير المتوحد. وهي أصيلة في موضوعها (...). وقد نوه ابن رشد بتدبير المتوحد تنويها لم يختص به غير أرسطو، وذلك إلى درجة أن وعد بشرحها.¹ فهل يحق لنا بعد هذا المثال الضئيل أن نكرر أطروحة التبعية السلبية للموروث الإغريقي؟ من المؤكد أن ابن باجة فكر في الفضاء العقلي الإغريقي بانظر إلى الموضوعات التي تم فلسفتها، لكنه استطاع التقدم خطوة حيث توقف الإغريق. وهذا ما يمكن أن نسميه التبعية المستقلة أو الاستقلال التابع، للإشارة إلى امتزاجهما في الواقع التاريخي، رغم انفصالهما في القاموس اللغوي والمنطقي. لأن المنطق هووي، يقرر بأن التبعية تبعية والاستقلال استقلال، بحيث لا يمكن أن تكون التبعية استقلال والاستقلال تبعية.

لا يختلف اثنان ممن يعرف خصوصيات المجال التداولي العربي بأنه مجال يوصف بالتداولية الدينية أو قل المركزية الدينية. فالحدث التأسيسي للثقافة الإسلامية العربية هو الحدث الإسلامي متمثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكلاهما يصنفان ضمن الخطاب الديني الذي يدعو الإنسان إلى التوحيد والطاعة والرجاء. وإن كان الخطاب الديني الإسلامي يدعو فعلا إلى التفكير، فهو يدعو إلى تفكير ينتهي إلى الدين أو قل إلى الله، ولا ينطلق من الدين ليصل إلى المجهول. إن التفكير الذي يدعو إليه كل فكر ديني بما في ذلك الإسلام، هو التفكير الذي يقوي الإيمان ويوصل إلى معرفة الله حق معرفة، وليس هو الفكر الحر الذي قد يصل إلى نتائج مختلفة عن مسلمات الدين، لذا فالخطاب الديني لا يمكن أن يدعو إلى تفكير ينقضه هو ذاته، أي التفكير المجرد

¹ محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 366-381.

أو المطلق، فالتفكير في الدين مشروط بمعرفة الله، ونص ابن رشد المشهور دليل على ذلك. وقد قال طه عبد الرحمن بأن التفكير القرآني تفكير اعتباري وليس تقريري أو وجودي، إن التفكير يدعونا إلى الاعتبار بخلق الله ونعمه المختلفة، لذا يؤول مفهوم العقل في القرآن إلى مفهوم القلب الذي يحس ويشعر ويعترف ويضعف ويتراجع ويُراجع... الخ.¹ لذا يقول أن "المعرفة في النص القرآني لا يمكن إلا أن تكون معرفة عملية صريحة، ولا يقال أن هذا النص يحث على استعمال العقل والنظر في آيات الكون، حتى لا يكاد يضاهيه نص ديني آخر، لأننا نقول إن المطلوب من هذا النظر ليس هو معرفة الكون لذاته، وإنما معرفة المكوّن الأعلى؛ والحال أن معرفة المكون الأعلى لا تكون إلا عملية، لأنها، أصلاً، عبادة. (ليس معرفة مجردة)."² فالعقل القرآني، أي الذي تمثّله القرآن ليس مجرداً ومطلقاً بل محكوماً بما هو وسيلة إيمان. ودفاع طه عبد الرحمن على منزلة القلب التي تختلف وتعلو على منزلة العقل، يضاهي في جماليته وروحانيته قوله بأسكال المشهورة في الحوار بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية " للقلب دليله الذي لا يعرفها العقل (...) فالقلب وليس العقل هو الذي يحس بالله. وهذا هو الإيمان: استشعار الله بالقلب لا بالعقل".³ وفي هذا الفضاء الصوفي الحميمي يلتقي متصوفان، الأول مسيحي حديث والثاني مسلم معاصر.

لذا يحق لنا، من الملاحظات والتحليلات أعلاه، أن نستنتج القاعدة القائلة بأن "كل شيء يفترض ما قبله، وما يناقضه". ولئن سميناه هذه العبارة بقاعدة، فهذا لدلالة قوية وعميقة في آن الوقت. فالتفكير الوضعي والواقعي

¹ طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 77.

³ Blaise Pascal: Pensées, Op.cit, para 277- 243 p 111 et para 278-278 p 111.

يفضي بالضرورة إلى التأكيد على أن الحدود الغنية بين المصطلحات والتصورات والعصور...الخ هي محض منطق تصوري لا يجد ما يقابله في الواقع والتاريخ. وحينما يولول الفكر سيخرس الواقع، لأن الفكر هو الذي يجعل الواقع ذو معنى ودلالة. فلا حول ولا وقوة للواقع إلا بالفكر، وما علو مقولات المنطق إلا نتيجة لهيمنة لفكر الضرورة على الواقع. فلا يمكن أن نتعقل التبعية إلا بمفهوم الاستقلال الذي يستوجبه، ولا دلالة مطلقة للاستقلال والانفصال دون السوابق التي يفترضها. وفي هذا السياق نجد المبدأ الذي عبر عنه الجابري بقوله: "مبدأ الإسلام يجب [أو يوجب] ما قبله"¹. يعنى أن الإسلام يفترض ما قبله من حقب ومجالات تداولية، أي الجاهلية وغيرها. وما يصدق على المرحلة الإسلامية، يصدق على بقية الحقب التاريخية والمقولات التصورية. فلا شيء مطلق في المنطق البشري، كل شيء في تعالق وتناسق وتسابق. وهذا يولد السيولة المفهومية التي لا يمكن تعقلها من منظور المنطق التصوري الذي هو منطق التفكير المثالي بعامة، وطه عبد الرحمن لا يخرج عن هذا الإطار العام للفلسفة المنطقية المعادية للفلسفة التاريخية، وهو نفسه يعترف بذلك، بل يجعل مهمة فلسفته هو العودة إلى الأولى والتخلي عن الثانية.

فالتحديد الطاهاني للاستقلال، ومن ثمة للابتكار، تحديد جوهري هووي لا يستجيب لنظرية التعالق والتركيب المعاصرة. فهو يقول، عندما يحلل موانع الابداع الفلسفي العربي الإسلامي، معرفا الابداع بأنه "إحداث الشيء من لا شيء"². وهذا لعمري ليس ابداعا بالمفهوم البشري، بل هو إلهي، ولا يغيب عن طه الفرق بين الفعل الإلهي والفعل البشري، أي بين المطلق والنسبي. ولئن كان يحدد الابداع في موقع آخر، التحديد الذي يوحى بالنظرة النسبية والتدرجية عندما قال: المقصود بالابداع وصف كل شيء يتجاوز حدود ما هو مسبوق(...) فهل الفلسفة الإسلامية تجاوزت حقا حدود المنقول الفلسفي

¹ محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 493.

² طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 113.

اليوناني¹؟ فإنه لا يتحدث عن درجة التجاوز، مثلما أظهرناها في مثال ابن باجة، بل عن التجاوز بإطلاق، وكأنه يفكر بمنطق المقولة الميتافيزيقية القديمة: إما كل شيء أو لا شيء، أي إما أن المسلمين قد تجاوزوا الإغريق كل التجاوز وإما أنهم مقلدين كل التقليد، على الرغم من أن المنطق الوضعي، وطه عبد الرحمن لا يحب هذه التسمية بتاتا عندما اعتبارها لعنة حقيقية²، يدل على أن هناك عناصر تقليد وعناصر تجاوز. ومنه فإننا نلخص إلى أن نظرية طه عبد الرحمن في مراتب الترجمة، ونظرية المجال التداولي، قد أسسها على التفريق الجوهراني بين التبعية والاستقلال، أو التقليد والابداع. وهو التفريق الذي قد لا نعتبره مقبولا بالشكل المقدم.

ثالثا - تفكير التداول وتداول التفكير: بحث في حقيقة التفلسف العربي.

يمكن أن نبحت عن "الصخر الصلصال" في فكر طه عبد الرحمن، أي عن العنصر الثابت وسط المتحولات والمتطورات، فلا نجد إلا عبارة "المجال التداولي" وهي عبارة تراثية بامتياز، امتدت من ابن حزم والفارابي إلى الغزالي إلى ابن رشد أيضا، إلى غاية فلسفته هو. ويحددها من الكتابات الأولى التي تعود إلى سبعينات القرن الماضي، ولاحقا في كل دراساته مثل "تجديد المنهج في تقويم التراث" من خلال ارتباطه بما يتداول فيه الناس ويتناقلونه في العالم الإسلامي من العقيدة واللغة والمعرفة³. وبالتفصيل فإن "المجال التداولي" يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقيدية وجانبها من الممارسة المعرفية، بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم ومتغلغلا في تاريخ المجتمع؛ وعلى هذا، فإن المجال التداولي أخص من المجال

¹ طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 40.

² طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 13.

³ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص 244 وما تلاها. وأيضا طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 198.

الثقافي".¹ وبما أن الإبداع يستحيل أن يحصل بغير ترجمة، وعلى اعتبار أن الترجمة مراتب متعددة هي كما أسلفنا: " الترجمة التحصيلية: نقل الأصل لفظا بلفظ = حرفية لفظية. والترجمة التوصيلية: نقل الأصل معنى بمعنى أي حرفية مضمونية. وأخيرا الترجمة التأصيلية: التصرف في الأصل لفظا ومعنى، بما يراعي مقتضيات المجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة (...) تجنب ما تقع فيه الأقوال البروميثية [في مقابل الجبريلية]".² فإن الإبداع لا يكون إلا بالترجمة التأصيلية التي ترتبط بالمجال التداولي. ولكي لا نقع - يقول طه عبد الرحمن - في براثن الثقافة العامة التي هي أيضا عنصر من التداول الاجتماعي على اعتبار أن "المجال التداولي يضم كل الوقائع والقيم الثقافية المتميزة لمجتمع والعاملة في توجيه أقواله وأفعاله وتكوين نظراته الخاصة إلى العالم³، يجب رفع العموم إلى المستوى الأرقى للحضارة، وفي حالة الحضارة الإسلامية فإن القول القرآني الثقيل هو نموذج المعتقد واللغة والمعرفة ككل. لذا " فليس التأصيل (أي الترجمة التأصيلية) هو نقل النص الأصلي على الوجه الذي يوفي بمقتضيات المجال التداولي للمتلقى، وإنما هو، على العكس، نقل المتلقى نفسه إلى مستوى الوفاء بمقتضيات النص الأصلي".⁴ ومنه فإن المكونات الثرية والمتعددة للمجال التداولي الإسلامي العربي أو العربي الإسلامي أو الإسلامي على حدى والعربي على حدى، تم اختصارها في القول الثقيل، الذي هو القرآن الكريم، ولئن كان كل واحد منا يعترف بمركزية القرآن وجوهريته في تشكل الحضارة الإسلامية اللاحقة، فإن التعدد ميزة كل ثقافة، وكل توحيد هو ضرب من الإهمال أو قل الإقصاء. ويظهر هذا المنظور الواحدى عند طه عبد الرحمن بما هو منظور يفهم عند الكثير من أتباعه الأقل تنويرا على أنه ضرورة إقصاء المتعدد والاجتهاد في منع التطور عندما يقول: "إذا كان بعض الفلاسفة قد

¹ طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 39.

² المرجع نفسه، ص 195.

³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 331. وأيضا طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 243-272.

⁴ طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص

استقامت لغتهم على مقتضى التداول العربي، فإن مرد ذلك إلى احتكاكهم بالنص القرآني أو ببعض اللغات الفكرية الأخرى التي احتكت به (...) ومن هنا يمكن تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الحكمة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافيزيقية عند الأرسطية.¹

ومن هذا المنطق الطهاني نستشف "عقلانية حصر التداول" والتي سمينها أعلاه في العنوان الثالث "بعقلانية التداول". بحث أصبحت العناصر المكونة للمجال التداولي ثابتة ومركزة ومحفوظة، بل ومحددة. وسيتم إقصاء أي اجتهاد يحاول توسيع عناصر المجال التداولي ومحتوياته. فقد ثلث طه عناصر المجال التداولي (المعتقد، اللغة، المعرفة) أفلا يمكن إضافة عناصر أخرى، أو عنصر آخر وهو مثلا: الانفتاح. أي أن نرسخ الانفتاح والتجديد في المجال التداولي للحضارة الإسلامية بدل ترسيخ الانغلاق والنجازية وتجريم الابتداع وهو ما حدث تاريخيا تحت اسم "غلق أبواب الاجتهاد". والحقيقة أن هذا المنطق من التفكير، المتمثل في التفرد في تحديد المجال التداولي لهو ناتج عن العقل الباطن في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وهو المنطق الذي يقسم أفراد الأمة إلى خواص وعوام (والمتمصوفة يتحدثون عن خاصة الخاصة، أو حتى خاصة خاصة الخاصة) وهو التقسيم الذي يدل على عدم فلاح النظام التربوي، ومن ثمة الاجتماعي في تلك العصور، حيث كان التعليم من نصيب القلة من الناس، والتفكير حكرا على الثقافة العضوية، أي المندمجة في التيار السلطوي المسيطر فقط. لذا فإن حال زماننا هذا، يلغي كلية عقلانية الخاصة والعامة، بل الكل له الحق في التعليم ومن ثمة التفكير. ولا أحد يشرع حدود التفكير لأحد. وهذا ما أطلقنا عليه "تداول العقلانية"، بحيث يصبح الكل يفكر ويستطيع بعد تنمية قدراته الإدراكية إلى المستوى الأدنى من فهم أسس الحضارة وقانون الاجتماعي البشري وغربة الخبر التاريخي الذي يكبل المجتمع من كل الجوانب. إن الانتقال من "تفكير التداول" إلى "تداول التفكير" من خلال نشره وتطبيعته وتشجيعه لهو الطريق الذي سيسير فيه المسلمون لو

¹ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 337.

تم اصلاح التعليم لجعله يستوعب الكل دون اقصاء، فالتسرب الدراسي، ونحن المسلمون نحفظ دوما بالنسبة العالية فيه، لهو اقصاء غير مباشر من الحق في المعرفة الصحيحة، بسبب "العقل التربوي الكسول" الذي حددناه في مناسبات سابقة. إن هذه الثورة في الفهم، لهو المنفذ الوحيد للبلوغ التفكير الذاتي الذي لم نحققه بعد، لأن كوجيطو الثقافة الإسلامية المسيطر هو التفكير الجمعي، إننا نقول: إننا نفكر، إذن نحن موجودون"، ولم نبغ بعد "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، والفرق واضح لا يحتاج إلى زيادة. وليس التفكير الحقيقي، إلا أن نفكر نحن أنفسنا، هذه النحن الفردية وليس الجمعية. أوليس مراجعة مكونات المجال التداولي وفتحه أول الخطوات في توسيع المحدد الطاهاني الضيق ؟

خاتمة: التفكير مع طه ضد طه. طه بين الخلاص والخلوص: أين يريد أن يأخذنا فقيه الفلسفة ؟ درجات أم دركات ؟

لا يمكن أن ننتهي إلا بالاعتراف، مثلما بدنا به، وهو الاعتراف بالتجديد اللغوي والمضموني والمنهجي الذي أتاننا به طه عبد الرحمن من خلال مبدأ "صنع خطاب جديد".¹ ولكن نظرا لاعتقادنا أن الاعتراف والتكريم لا يبلغ منتهاه إلا بالنقد والمراجعة، فإننا شعرنا بضرورة وضع نظرية طه عبد الرحمن في "الترجمة والتداول" في ميزان القيمة؛ فما قيمتها في عيون غير طهانية ؟ وإن كان هذا العنوان الشارح والمفصل، المرافق لعنوان الخاتمة، يتضمن بقايا عقلانية "الفكر البطولي" من خلال الاعتقاد باستطاعة وقدرة مفكر ما، مهما كان، أن يخلص أمة أو جماعة أو دولة من نظام ما سابق، أو انحطاط ما موجود، إلا أنه عنوان يستهدف محاكمة معرفية لنظرية طه في الترجمة على مقتضى التداول. لأننا نعتقد بأن المشروع الحضاري لا يمكن أن يكون فردي، بل النهضة الحقيقية تكون على شكل عمل جماعي مقسم، عندما يتم تدويل التفكير، كل في مهامه وكل في تخصصه وقدراته، أوليس الحضارة وليدة تقسيم

¹ المرجع نفسه، ص 406.

العمل ؟¹ بل أن تقسيم العمل هو الذي يولد التداول الاجتماعي الحقيقي، أي غير النخبوي، الذي يمس كل فئات الجماعة مهما كان شأنها.

من بين الأعمدة الخفية لفكر طه عبد الرحمن، أو قل الأسس لعقله الباطن، نجد مسلمة الاختلاف والتفكير. فكل من قرأ مشروعه المتكامل، سيجد كوجيطو مضمور يحرك الآلة الفكرية التحليلية الطهائية. ولئن كان شديد الانهماج بترجمة الكوجيطو الديكارتي ترجمة تأصيلية، فإننا هنا يمكن أن نكشف عن أسس الأنا المفكرة عند فقيه الفلسفة. إنه قائم على مبدأ "الاختلاف شرط التفكير"، أي يمكن صياغته وفق الصورة الديكارتيّة المألوفة: أنا أختلف، إذن أنا أفكر، وإذن أنا موجود. إن طه يعتقد بأن شرط التفكير وإقامة فلسفة ومن ثمة مختلف أسس الحضارة الإسلامية، هو شرط التمايز. إن لم يتميز المسلمون منذ البدء، أشد التمايز وأكبره، فلا يمكن لهم التفكير. وإن بدأ هذا التحديد، مستقيم ومرتب، إلا أننا نعتقد بأن طه قد وضع المحراث قبل الثور، والحصان وراء العربية، وسبق ما يجب تأخيرها، ووضع النتيجة قبل المقدمة. لأن الاختلاف نتيجة وليس شرطاً، إذ يمكن للمسلم أن يبدأ التفكير، دون أن يختلف الاختلاف الذي يعتقده طه، ثم ماذا يقصد بالاختلاف ؟ ما هي الحدود الدنيا للاختلاف من أجل حصول التفكير ؟ كل هذه المسائل ضرورية رغم أنه لم يحددها التحديد المطلوب. ثم أن المسلم مختلف في الأصل دون أن يصطنع الاختلاف، والعربي مختلف منذ البدء، وقل ذلك على الكل. إننا نعتقد بأن الاختلاف الذي يتحدث عنه، اختلاف متكلف. فلماذا يجب أن أجتهد في الاختلاف ؟ وأكلف نفسي، أو حضارتي الطاقات الكثيرة في ما سيأتي كنتيجة ضرورية لتفكير. لذا فإن الكوجيتو المستقيم الذي يجب أن نعيد التفكير انطلاقاً منه هو: أنا أفكر، إذن أنا مختلف. فلا يمكن، عندما نفكر، وحتى إنا كنا مقلدين، إلا أن نكون مختلفين، فالجنيس لا يمكن أن يماثل الأصل، مهما كان، لأنه جنيس في النهاية، فاختلفه شرط وليس نتيجة.

¹ Emil Durkheim: de la division du travail social, presses universitaires de France – Quadriga, Paris, 2eme édition, 1991, p 328.

إن ما تنتهي إليه نظرية طه عبد الرحمن في "الترجمة والتداول"، هو تبيين الترجمة، أو قل "أسلمة الترجمة"، بالرغم من أنه يتحفظ من استعمال كلمة "أسلمة" الدخيلة غير الأصلية في تقديره،¹ على اعتبار أن الترجمة التأصيلية هي التي تكرر المحلية وتلغي العالمية، ولأن "المقصود بالكونية هو وصف كل شيء يتجاوز ما هو خاص في المجال التداولي لكل أمة أو قل ما هو مألوف ومعمول به في ثقافتها الخاصة."² ولئن كان يتحدث عن الكونية المشخصة، وهذا حق، فكل عالمي هو توسيع للمشخص والمحلي القوي، فإن من بلغها، أي العالمية، من الإغريق قديما والأمريكان حاليا، لم يبلغوها بهاجس الاختلاف المحلي أو القومي، لأنه اختلاف طبيعي ضروري لا يجب الاجتهاد في بلوغه، بل بلغوه عندما حرروا قدراتهم دون منطلق تأصيلي أو تمييزي. إن طه يجعل الترجمة التأصيلية، وهو أرقى أنواع الترجمة التي تستند على النقل بغية تثوير التفكير المحلي، يجعلها تتوجه لتغيير المضامين الفلسفية والمعرفية من أجل خدمة المحلي، وهو بالتحديد التقريب للإسلامي والعربي.³ وهذا ما جعلنا نقول بأن مهمته تمثلت في أسلمة الترجمة إلى العربية. وهي المهمة التي أنجزها العديد من فلاسفة الإسلام الذين يفضلهم طه عبد الرحمن على غيرهم مثل ابن حزم ولو بصورة بدئية والغزالي بصورة كاملة. وقد استهوت هذه الطريقة التقريبية في الترجمة العديد من المترجمين المعاصرين أمثال "محمد عناني" الذي أعلن في مقدمة ترجمته لكتاب إدوارد سعيد Edward Saïd تحت عنوان **Orientalism: Western conception of the orient**, 1978: بأن "مذهبي في الترجمة هو أقرب إلى التقريب منه إل التغريب (...)

ما أعنيه بالتقريب هو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورانس فينوتي بمصطلح domestication أي إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها القارئ. التغريب يعني الحفاظ على المذاق الأجنبي

¹ طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 13.

² طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 40.

³ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 335.

للنص الأدبي.¹ وما يعاب على هذا النوع من الترجمة هو أنه يميل إلى إلغاء الاختلاف وإعدامه، في حين أن الأصل في الألسن والمجالات التداولية هو الاختلاف. والهدف من "حجب الاختلاف" هو إرادة الاختلاف ذاته، أي المحافظة على خصوصيات المجال التداولي، والذي يشكل الإسلام الركيزة الأساسية لدى المسلمين. وفي عملية أسلمة الترجمة، عن طريق الترجمة على منوال القول الثقيل، يكون طه عبد الرحمن قد واصل مسيرة أسلمة الكل، أو أسلمة جميع مظاهر الحياة عند المسلمين، سواء أسلمة الأخلاق مثلما فعل ذلك في سؤال الأخلاق عندما قرر أنه لا إنسان بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، ولا دين صحيح إلا الإسلام، ومن ثمة يستنتج أن لا أخلاق إلا أخلاق الإسلام.² أو أيضا أسلمة الحادثة عندما تقرر لديه بأن التطبيق الإسلامي لمبادئ الحادثة، وهي النقد والرشد والشمول، أوسع وأعمق وأجدى من التطبيق الغربي الذي هو واقع الحادثة فقط وليس روح الحادثة الحقيقي. وكأن روح الحادثة تكمن في النموذج الإسلامي الذي ابتكره ابتكارا.³ لذا فإن مشروع طه الإجمالي هو الأسلمة الشاملة لمجمل مظاهر الحياة والفكر، وقد ينتهي إلى "أسلمة المنهج"، بعد أسلمته للأخلاق والحادثة والترجمة، أو أسلمة اللوجوس في كتابه الأخير "سؤال المنهج".

نحن نفترض أنه لا عيب في هذا المشروع، أي أسلمة الكل، لكن لا يجب أن نعتبر الأسلمة شرط العالمية أو التحضر والتقدم، بل الأحرى أن تكون الأسلمة نتيجة منطقية لذلك. فلا يمكن أن يسمع صوت طه عبد الرحمن، والعالم الإسلامي - العربي في هذا الوضع المأزوم كونه عالية على العالم المتقدم وعلى

¹ محمد عناني: مقدمة ترجمة الإستشراق لإدوارد سعيد، مرجع سابق، ص 16، 17.

² طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 147 - 169.

³ طه عبد الرحمن: روح الحادثة - المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 269 -

الحدثا وعلى التسامح والسلام. سيسمع صوت طه عندما تكون هناك نهضة إسلامية شاملة تقدم للإنسانية النموذج الإيجابي البناء، وهذا مستحيل في الظروف الراهنة، ومستحيل في ضوء مشروع طه عبد الرحمن الذي يشجع المحلية والخصوصية والتفوقية. وآخر ملاحظة نختتم بها هذه الدراسة النقدية هي سؤال التداول والتحول: فهل المجال التداولي لحضارة ما جوهرائي أم متشذر؟ هل هو ثابت أم متحول؟ هل المجال التداولي للحضارة الإسلامية في القرن الخامس للهجرة هو ذاته المجال التداولي للعالم الإسلامي في القرن الواحد والعشرون؟ إن أجبنا بالإيجاب، فنحن في جوهرائية قاتلة، إذ نعتقد بأننا لا نتبدل ولا نتحول، وإن أجبنا بالسلب، فيجب وقتذاك البحث عن العناصر الدخيلة والجديدة لمجالنا التداولي، وهو ما غلقه طه على عناصره الثلاثة فقط.

قائمة المراجع

أولا - بالعربية:

- 1- ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994.
- 2- ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 3- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 4- أبو الغزالي: القسطاس المستقيم، طبعة القاهرة، 1353 هـ.
- 5- أبو الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ.
- 6- أبو الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002.
- 7- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، الطبعة الأولى، 1991.
- 8- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى.
- 9- إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.
- 10- أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تقديم عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1997.
- 11- إفرام يوسف: الفلاسفة والمترجمون السريان، ترجمة شمعون كوسا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

- 12- أمين معلوف: الهويات القاتلة - قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.
- 13- جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 2، 1982.
- 14- جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
- 15- داريوس شايفان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- 16- ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
- 17- طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
- 18- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.
- 19- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
- 20- طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- 21- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.
- 22- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- 23- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
- 24- فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
- 25- عبد الله العروي: مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001.
- 26- عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، 1980.
- 27- كارل ماركس وفريدريك أنجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر.
- 28- كارل مانهيم: الايديولوجيا واليوتوبيا - مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980.

29- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

30- ميشال مايير: نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة - من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.

31- ثانيا - بالفرنسية:

32- Aristote: la métaphysique, traduit par J.B. Saint- hilaire, édition Poket, Paris, 1991.

33- 2-Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005.

34- Emil Durkheim: de la division du travail social, presses universitaires de France - Quadrige, Paris, 2eme édition, 1991.

35- Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme - Essai historique, librairie Auguste Durand, Paris, 1852.

36- Platon: Cratyle, traduit par E. chambly, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967.