بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 20 أبريل 2023

ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي
بين النقد ونقد النقد

محمد الشبة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

الملخص:

إن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي، والتي وسمها بالترجمة التأصيلية، هي ترجمة تندرج ضمن مشروع فكري عام، يحاول من خلاله صاحبه الاجتهاد في تجديد القول الفلسفي العربي. وترتكز اجتهادات طه على جملة من المبادئ التي يستقيها أساسا من الدين الإسلامي الحنيف، ومن القرآن تحديدا، وهذا هو المقوم العقدي الذي هو أحد مقومات المجال التداولي الإسلامي العربي، ومن ينابيع البيان العربي ومسلماته المعرفية المشتركة، ويتعلق الأمر هنا بالمقوم اللغوي والمقوم المعرفي المحددين للمجال التداولي المذكور. كما تندرج ترجمة طه للكوجيطو ضمن الرغبة في تأصيل التفكير الفلسفي العربي؛ أي جعله يرتكز على أصول قومية إسلامية عربية، وإقدار الفيلسوف العربي على إنتاج قول فلسفي مختلف ومتميز. كما ترتكز اجتهادات طه عبد الرحمن على ما اكتسبه من أدوات معرفية ومنطقية وفلسفية، راكمها خلال تكوينه العلمي والأكاديمي. وتندرج ترجمة الأستاذ طه للكوجيطو الديكارتي ضمن مشروع عام يتعلق بمبحث علمي ابتكره وسماه «فقه الفلسفة»، والذي يتخذ الظاهرة الفلسفية كموضوع له من أجل دراستها دراسة علمية من الخارج، وغايته هي جعل المتفلسف العربي يتمكن من «أسرار» الصنعة الفلسفية وآلياتها التفكيرية.

وإذا كان الأستاذ طه قد نعت ترجمته بالتأصيلية واعتبرها ترجمة إبداعية، مميزا لها عن الترجمتين التحصيلية والتوصيلية، فإن الرغبة التأصيلية هاته جعلتها تحمل من الجرأة والتجديد، مما دفع العديد من الباحثين والمفكرين العرب إلى الاعتراض عليها وانتقادها. وقد اخترنا في هذه الدراسة تقديم النقد الذي وجهه مفكرين عربيين للترجمة الطهائية للكوجيطو الديكارتي، هما محمد سبيلا وعلي حرب، لاعتبار يتعلق بأن طه عبد الرحمن خص نقدهما بردود تندرج ضمن ما يمكن تسميته بنقد النقد، حيث بيّن عيوب وتهافت النقد الذي وجه له، وأبان بالمقابل عن وجهة نظره الترجمية، منافحا عنها ومبرزا مبررات وغايات تبنيه لها.

لهذا، فإن هذه الدراسة تروم وضع القارئ أمام طبيعة ومبررات النقد الذي وجه للترجمة الطهائية، وبالمثل وضعه أمام طبيعة الردود التي صدرت عن طه ضد منتقديه، لكي يكون بإمكان القارئ المقارنة بين الموقفين والخروج بحكم خاص به، يخص ليس فقط ترجمة الكوجيطو الديكارتي بل يخص الترجمة العربية الفلسفية بوجه عام؛ لأن النزاع الحاصل بين طه ومنتقديه، كحرب وسبيلا، لا يتعلق في الحقيقة بكيفية ترجمة الكوجيطو الديكارتي فحسب، بل يتعلق باختلاف التصورات والرؤى المتعلقة بأساليب الترجمة الفلسفية العربية عموما. ويعود هذا الاختلاف بين الطرفين إلى اختلاف حاصل حول الموقف من التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية، وعلاقة الأنا بالآخر، ومسألة الأصالة والمعاصرة، والاختلاف حول الكيفية التي يمكن من خلالها الفيلسوف العربي إبداع قوله الفلسفي الخاص. ولهذا، ففي الوقت الذي يرى منتقدو طه، هنا، أن ما أنتجه الغرب هو مشترك إنساني علينا الانخراط فيه والاجتهاد من داخله لتطوير الفكر الفلسفي

العربي، فإن طه يرى خلافا لذلك أن المنتوج الفلسفي الغربي هو منتوج محلي وقومي، علينا أن نتعامل معه بحذر وبحس نقدي، ونعرضه على معايير ومقومات المجال التداولي الإسلامي، لكي نقوم اعوجاجه من جهة، ولكي نبدع فكرا فلسفيا مضاهيا له من جهة أخرى.

ميز طه عبد الرحمن في كتابه «حوارات من أجل المستقبل» بين ثلاثة أنواع من الترجمة المتعلقة بالنص الفلسفي؛ أولاها هي الترجمة التحصيلية التي هي ترجمة لفظية حرفية، حيث إنها تتقيد بجميع ألفاظ العبارة الفلسفية المنقولة، وثانيها هي الترجمة التوصيلية التي هي ترجمة مضمونية حرفية، حيث إنها تتقيد بجميع معاني ومضامين العبارة الفلسفية المنقولة، وثالثها هي الترجمة التأصيلية التي هي ترجمة تتصرف في العبارة الفلسفية المنقولة سواء من حيث اللفظ أو المعنى؛ وذلك من أجل جعل المتلقي العربي يطور قدراته في التفلسف، وينمي مواهبه العقلية والتفكيرية التي من دونها لا يمكن إنشاء فلسفة عربية حية ومبدعة.[1]

كما نجد نفس هذا التمييز في كتابه «فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة»، الصادر في طبعته الأولى سنة 1995 عن المركز الثقافي العربي، حيث يتحدث طه عن ثلاثة أنواع من الترجمة العربية للمنتوج الفلسفي الأجنبي؛ هي الترجمة التحصيلية (التعلمية) والترجمة التوصيلية (التعليمية) والترجمة التأصيلية (الإبداعية)، وهو يذهب إلى أن الترجمة التحصيلية التي تتمسك بجميع عناصر الصورة التعبيرية للنص الفلسفي المنقول، تؤدي إلى التطويل اللغوي ولا تمكن المتلقي من الفهم السليم للعبارة الفلسفية، ما دام أن هذا النقل لا يراعي المقتضيات التي تعود عليها هذا المتلقي في مجاله التداولي الخاص. كما أن الترجمة التوصيلية، وإن كانت لا تحاكي الصورة اللغوية والتركيبة البلاغية للقول الفلسفي المنقول، فإنها بمحاكاتها لمضمونه الفلسفي ونقلها له نقلا حرفيا، فإنها تقع في آفة التهويل المعرفي الذي يضع حواجز أمام المتلقي العربي من أجل التفلسف والإبداع الفلسفي. ولذلك، ومن أجل تجاوز آفتي التطويل اللغوي والتهويل المعرفي وفتح المجال أمام الإبداع الفلسفي العربي، لا بد من اتباع ترجمة تأصيلية تعتمد على نقل تأصيلي «لا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي، موليا أبلغ عنايته لما جاء فيه من عناصر يتجلى فيها كمال التفلسف، ومتبعا طريق الاختصار في العبارة ما لم يقم الدليل على الحاجة إلى إشباع الكلام في موضع من المواضع، فيكون هذا النقل بذلك أوفى من غيره بغرض تمكين المتلقي من وسائل التفلسف التي من شأنها أن تفضي به إلى شق طريقه في العطاء والإبداع».[2] فبإمكان الترجمة التأصيلية أن تجعل الفلاسفة العرب ينتجوا فلسفة حية، تأخذ بعين الاعتبار الأسباب التداولية للمنتوج الفلسفي الأجنبي، وتعمل على نقله بما يناسب ويوافق الأسباب السائدة في المجال التداولي العربي، وذلك حتى يكون بإمكان المتلقي العربي أن يستثمر المضمون الفلسفي المنقول بالشكل الذي يمكنه من إبداع فلسفة عربية متميزة. هذا في الوقت الذي

1- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000م، ص.42

2- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995م، ص.510

لا تتمكن الترجمة التحصيلية إلا من تكريس وإنتاج «فلسفة مضيقة» تتبع المنقول بشكل حرفي ولا تستقل عنه في ابتكار إجراءات واستعمالات جديدة، كما لا تتمكن الترجمة التوصيلية هي الأخرى من إنتاج سوى «فلسفة مجردة»، تنقل المضمون الفلسفي حرفيا دون أن تنظر إلى خصوصيته التداولية الأصلية، أو ترى مدى ملاءمته للمجال التداولي الذي سيتم نقله إليه.

وتقترن الترجمة الفلسفية التأصيلية عند طه عبد الرحمن بالخصوصية اللغوية؛ أي إنه لا بد من ترجمة النص الفلسفي الأجنبي وفقا للمقتضيات اللغوية والدلالية للسان العربي؛ وذلك من أجل الخروج من الجمود والتبعية إلى التحرر والإبداع. ولهذا، ينبغي أن تكون الغاية الأساسية التي ينشدها المتفلسف العربي من ترجمته للنص الفلسفي هي تحصيل القدرة على التفلسف. ولهذا، فنحن نجده يرجع آفة التقليد في الممارسة الفلسفية العربية إلى سلوك نهج إتباعي في الترجمة، مما يتحتم استبداله بنهج آخر هو النهج الإبداعي في الترجمة أو الترجمة الإبداعية، والتي من شأنها أن تدرأ عن الفلسفة العربية آفات التقليد، وتفتح أمامها آفاق الإبداع.

من هنا، لا يمكن للفلسفة العربية أن تتخلص من التبعية للغير إلا عن طريق اعتمادها على ترجمة تأصيلية من شأنها أن تمكن من جعل الفكر المنقول يعيش في عقل وقلب ووجدان المتلقي العربي؛ وذلك عن طريق وصل مضامين ذلك الفكر بما هو مألوف ومتداول لدى هذا المتلقي من قيم روحية ومقومات لغوية ومعرفية. وهذه القيم والمقومات هي ما ينعتها طه عبد الرحمن بـ «الأسباب التداولية»، والتي تعتبر ضرورية من أجل وصل المنقول الفلسفي بما هو سائد في المجال التداولي العربي، وتمكينه من التغلغل في الذات المتلقية العربية، وإقدارها على ممارسة فعل التفلسف، انطلاقا مما هو مترسخ لديها ومنتم إلى حقلها الثقافي. وانطلاقا من فكرة الوصل الترجمي أو الربط التداولي هاته، نجد الأستاذ طه يخاطب المترجم العربي قائلا: «ينبغي أن لا تترجم إلا ما يمكن وصله بما عند المتلقي، أما ما لا يمكن وصله، مضمونا كان أو لفظا، فالأنسب تركه إلى أن تتيقن من حصول تمام التفاعل في نفسه بين ما ترجمته له وبين ما لديه من الأسباب التداولية».[3] كما يرى طه «أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها».[4]

من هذا المنطلق، نجد طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة رفع التقديس عن النص الأصلي الذي نريد ترجمته؛ وذلك بالعمل على الاعتراض عليه، كما يدعو إلى تجاوز مستوى التلمذة للغير عن طريق جعل الترجمة الإبداعية تقدم ما لا يوجد عند الغير. ولن يتأتى مثل هذا الطموح إلا بالتخلي عن الحرفيات الثلاث؛

3- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص.79.

4- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012م، ص ص.422-423.

اللفظية والمضمونية والاستعمالية. فالتخلي عن الحرفية اللفظية يكون ممكنا عن طريق تصرف المترجم في تراكيب الجمل وألفاظها، بما من شأنه أن يجعلها متناسبة مع خصائص اللغة العربية، وقادرة على تفعيل التفلسف بما يوافق ما هو سائد في المجال التداولي العربي. أما التخلي عن الحرفية المضمونية، فيكون ممكنا عن طريق تصرف المترجم في المضمون الفكري الموجود في النص الأصلي، وذلك بما من شأنه أن يسمح لهذا المضمون أن يكون صالحا لتفعيل المقوم المعرفي للمجال التداولي الخاص بالمترجم. كما يكون لزاما على هذا الأخير، من أجل ترك الحرفية الاستعمالية، أن يكون قادرا على التصرف في الأفعال والعلاقات الموجودة في النصوص الأصلية، بالقدر الذي يسمح بتنشيط ما يسميه طه عبد الرحمن بالبنية العملية للمجال التداولي الذي ينتمي إليه المترجم العربي. وسيكون هذا المترجم في حاجة، من أجل تحصيل ترجمة إبداعية غير حرفية، إلى استخدام مجموعة من الأساليب الخطابية «كالحذف» و«الإضافة» و«القلب» و«الإبدال» و«الجمع» و«التفريق» و«المماثلة» و«المقابلة».

هكذا، يدعو الأستاذ طه إلى ترجمة فلسفية إبداعية لا تقف عند الأصل كما هو ولا تنقله بشكل حرفي، بل تتصرف فيه بشكل يجعله متناسبا مع المجال التداولي للمتلقي العربي، كما يجعل هذه الترجمة الإبداعية ترجمة نافعة تمكن المتلقي من ولوج عوالم واسعة في التفلسف، مثل تلك التي فتحها النص الأصلي أمام متلقيه المنتمين إلى مجاله التداولي الخاص. من هنا، إذا كانت الترجمة الفلسفية التأصيلية الإبداعية، والتي يشترط أن يكون صاحبها فيلسوفا أو متفلسفا حقا، قادرة على إنعاش التفلسف الحي داخل الحقل الفلسفي العربي، مادام أن المتعاطي لها «يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره»[5]، فإن الترجمة الحرفية الاتباعية، سواء كانت حرفية لفظية تحصيلية أو حرفية مضمونية توصيلية، تجعل صاحبها يقع في الجمود الفكري والاجترار المعرفي، ولا يتعدى مستوى التعلم والتعليم إلى مستوى الإبداع والابتكار.

إذا كانت الترجمة الإتباعية تجعل صاحبها يقع تحت سيطرة الكونية الفلسفية المنغلقة، وتجعله سجينا لإشكالاتها واستدلالاتها، فإن الترجمة الإبداعية هي وحدها القادرة على تحرير التفلسف العربي عن طريق تنويع استشكالاته وتوسيع استدلالاته، وجعله قادرا على بلوغ مستوى الكونية الفلسفية المنفتحة، خصوصا إذا علمنا أن «الترجمة الاتباعية تطلب الدخول في التفلسف على مقتضى خصائص الغير، في حين أن الترجمة الإبداعية تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى خصائص الذات».[6] وإذا كانت الترجمة الاتباعية تتصف بصفة الحرفية، سواء كانت لفظية أو مضمونية، فإن الترجمة الإبداعية تتصف بصفة

5- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008م، ص.19.

6- المصدر نفسه، ص.150.

«الحرية» التي تجعل المترجم المبدع يصل بمستوى ترجمته إلى درجة الشروحات والتفسيرات والقراءات والتحليلات.

وإذا كان البعض قد يعترض على طه عبد الرحمن، بالقول إننا حينما نجعل من الترجمة قراءة وتحليلا نكون بهذا قد خرجنا من العمل الترجمي إلى العمل التأليفي، أو من الترجمة إلى التأليف، فإننا نجد صاحب مشروع فقه الفلسفة يقدم سببين اثنين لدفع هذا الاعتراض؛ يتمثل أولهما في أنه توجد أنواع كثيرة من الكتابات التي تأتي في درجة وسطى بين الترجمة الإتباعية والتأليف المبدع؛ وذلك مثل الجوامع والمختصرات والشروح والتفاسير والتعليقات وغيرها. وبهذا، فالترجمة الإبداعية هي حالة وسطى تختلف عن الاتباع الحرفي وعن التأليف الحر معا. أما السبب الثاني، فيتمثل في ضرورة التمييز بين من يترجم من أجل أن يكتسب القدرة على التفلسف، ومن يترجم وقد سبق له أن اكتسب هذه القدرة؛ فإذا كان يجوز اعتماد ترجمة اتباعية وحرفية بالنسبة إلى من ترسخت لديه ملكة التفلسف، دون أن نخشى عليه من التقليد والتبعية، مادام أنه يريد فقط التعرف على ما عند الآخر من أجل الزيادة في التفلسف، كما هو الحال بالنسبة للطور الثاني الذي عرفه النمط الترجمي الفرنسي، فإن المترجم المغربي أو العربي لم يكتسب بعد القدرة على التفلسف، وهو يسعى من خلال الترجمة إلى اكتسابها. ولذلك، فالترجمة التي ستساعده على هذا الاكتساب هي الترجمة الإبداعية التي يتعين أن يتم فيها التصرف في النص المترجم بالقدر الذي يسمح له بإنشاء نمطه الخاص في التفلسف، والتخلص بالتالي من آفات التقليد والتبعية والاستلاب. من هنا، فإذا كان المتعاطي للتفلسف لا يزال مبتدئا، كما هو حال المتفلسف العربي، فإن عليه أن يسلك مسلك الترجمة الإبداعية التي من شأنها أن تحفزه على التفلسف وتنمي ملكاته الفكرية والإبداعية، أما إذا كان المتعاطي للتفلسف مقتدرا؛ أي سبق له أن اكتسب القدرة على ممارسة التفلسف الإبداعي، كما هو حال المتفلسف الألماني أو المتفلسف الفرنسي مثلا، فإنه لا خوف عليه من أن يسلك ترجمة إتباعية يكون الهدف منها فقط هو توسيع مداركه ومعارفه الفلسفية.

انطلاقا من تصور طه عبد الرحمن للكيفية التي ينبغي أن تتم بها الترجمة التأصيلية الإبداعية، سيعمل على نقد الترجمات العربية التي ترجم بها المتفلسفة العرب عبارة الكوجيطو الديكارتي je pense, donc, je suis»»، وسيقدم ترجمته الخاصة التي تختلف عن ترجماتهم. هكذا، انتقد طه الترجمة التحصيلية للكوجيطو، والتي وجدها متمثلة عند محمود محمد الخضيري في ترجمته لكتاب ديكارت «مقال عن المنهج»، حيث جاءت صيغة هذه الترجمة التحصيلية كما يلي: أنا أفكر، إذن أنا موجود. وهي صيغة تخالف في نظر طه الصيغة الفرنسية الأصلية.[7] ويلخص الأستاذ طه نقده لهذه الترجمة التحصيلية قائلا: «وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية لـ «الكوجيطو» التي أتينا بمثال عليها من ترجمة محمود محمد الخضيري، أي:

7- للتعرف على تفاصيل نقد طه عبد الرحمن لهذه الترجمة التحصيلية، يمكن الرجوع إلى كتاب: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، ط.4، 2013م، ص.410-436

«أنا أفكر، إذن فأنا موجود»، أن إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد: «أنا»، في جزئها الأول: «أنا أفكر»، يؤدي إلى حملها على اعتبارات مقامية لا يحتملها الأصل الفرنسي، منها تأكيد الذات بناء على الاستخبار، ونفي ما سوى الذات دفعا لاحتمال قيام الغير بالتفكير، وإثبات الوحدانية رفعا لاحتمال اشتراك الجماعة فيه، كما أن التنصيص على معنى «الوجود»، وإهمال شهادة الحال التي تقوم مقام التصريح بهذا المعنى، وترك العمل بمقتضى الخاصية الشرطية لهذا المعنى والتي تغني عن ذكره باللفظ؛ يلزم من ذلك أن الصيغة التحصيلية لـ «الكوجيطو» دخل عليها من التكلف ما جعل تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب، فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه».[8]

كما سلط طه سهام نقده للترجمة التوصيلية للكوجيطو، والتي جاءت بالصيغة التالية: «أفكر، إذن أنا موجود»، والتي وجدها عند نجيب بلدي في كتابه «ديكارت»، معتبرا أنها وإن حاولت تجنب آفة التطويل اللغوي، فإنها مع ذلك وقعت في التهويل المعرفي.[9] وقد لخص طه نقده لهذه الترجمة التوصيلية بالقول إنها «تقع في تهويلين اثنين: أحدهما، تهويل لفظ الـ «موجود»، إذ وقع التمسك به على علاته، حتى بدا وكأنه لا بديل له، لا صيغة ولا مضمونا؛ وقد بينا كيف أن صيغة الفعل من هذا اللفظ أدل على مقصود «ديكارت» وكيف أن ألفاظا أخرى تفضله في أداء هذا المقصود، من مثل «الكون» و«الشيء» و«الذات» و«الحق»؛ والثاني، تهويل لفظ «إذن»، إذ حصل إيراده في الجملة في غير محله؛ وقد وضحنا كيف أنه أريد به الجزاء أو الجواب على الأقل، مع أنه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو؛ وهكذا، فإن الترجمة التوصيلية لـ «الكوجيطو»، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية له، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة».[10]

وبعد أن انتقد طه عبد الرحمن الترجمتين التحصيلية والتوصيلية للكوجيطو، سيعمل على ترجمته ترجمة تأصيلية اعتبر أنها «تستبدل بتطويل العبارة الذي تقع فيه الترجمة التحصيلية، اختصارا فيها كما تستبدل بتهويل المعاني الذي تقع فيه الترجمة التوصيلية، تهوينا لها».[11] وقد صاغ طه ترجمته للكوجيطو كما يلي: «انظر تجد»، معتبرا أنها تستلزم القيام بصنفين من المقتضيات المنهجية؛ مقتضيات تتعلق بالاختيار ومقتضيات تتعلق بالاختبار. وقد جعل لكل واحدة من هذه المقتضيات شروطا ومعايير، من شأن التقيد بها أن يجعلنا نظفر «بأصلح مقابل عربي يوفي بغرض «الكوجيطو» على قانون مجال التداول الإسلامي العربي،

8- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، ط.4، 2013م، ص.436

9- يمكن التعرف على تفاصيل نقد طه لهذه الترجمة التوصيلية في كتابه: **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، ص.437-464

10- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، ص.465

11- المصدر السابق، ص.467

وهو: «انظر تجد»»»، [12] ويمكننا «من تبين واسع آفاق الاستدلال المنطقي وشاسع أبعاد الاستشكال الفلسفي التي يفتحها هذا المقابل التأصيلي لـ «الكوجيطو» الديكارتي».[13]

إذا كان طه عبد الرحمن قد خالف الترجمات العربية المتداولة للكوجيطو الديكارتي، وبين مظاهر الضعف والنقص والآفات التي تعتريها، وقدم ترجمته «انظر تجد» واعتبرها هي الترجمة التأصيلية المتناسبة مع مقتضيات المجال التداولي العربي، اللغوية والمعرفية والعقدية، وأنها الترجمة الأقدر على تحفيز المتلقي العربي على الإبداع في مجال التفكير الفلسفي، فإن هذا مع ذلك سوف لن يروق للكثير من المشتغلين بمجال التفكير الفلسفي العربي، وسيدفعهم إلى الاعتراض على ترجمة طه للكوجيطو الديكارتي وتوجيه العديد من أوجه النقد إليها، وهو ما سنحاول أن نكشف عنه بالتركيز على النقد الذي قام به مفكران عربيان هما اللبناني علي حرب، والمغربي محمد سبيلا. كما سنعمل على تقديم ردود طه عبد الرحمن النقدية التي تضمنها الجزء الثاني من كتابه «فقه الفلسفة؛ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل»، علما أنه قدم ترجمته التأصيلية للكوجيطو في الجزء الأول من هذا الكتاب، والذي حمل عنوان: «فقه الفلسفة؛ الفلسفة والترجمة».

1- نقد علي حرب للترجمة الطهائية للكوجيطو الديكارتي

كتب المفكر اللبناني علي حرب مقالة خصصها لتقديم قراءته لكتاب طه عبد الرحمن «فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة»، الصادر في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي سنة 1996م، وهو الكتاب الذي يشكل الجزء الأول من مشروع «فقه الفلسفة» عند الأستاذ طه، وقد ركز حرب في قراءته للكتاب المذكور على نقده للترجمة التي قدمها طه للكوجيطو الديكارتي je pense, donc je suis، حيث اعتبر علي حرب أن طه عبد الرحمن «أراد الدخول إلى عالم الإبداع الفلسفي من الباب الواسع، بانضمامه إلى أصحاب المشاريع على ساحة الفكر العربي. وجوازه إلى ذلك هو كتابه الصادر مؤخرا تحت عنوان: «فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة»»»[14]، والذي دشن من خلاله مشروعا علميا غايته الأساسية هي فتح آفاق الإبداع أمام الفكر الإسلامي العربي. ويمكن القول بأن طه هو صاحب فلسفة تداولية تربط الإنتاج الفكري الفلسفي بالمجال التداولي الذي ترعرع في أحضانه، والذي يتحدد بمجموعة من الركائز والمقومات اللغوية والعقدية والمعرفية. وحيث إن الإنتاج الفلسفي العربي قد ارتبط منذ بداياته الأولى إلى الآن بالترجمة عن

12- المصدر السابق، ص506. لم نشأ الدخول في التفاصيل المتعلقة بمبررات اختيار طه لترجمته الخاصة للكوجيطو الديكارتي، لأن غرضنا في هذه الدراسة هو الوقوف عند النقد الذي وجه إلى هذه الترجمة، وردود طه عبد الرحمن على هذا النقد. ويمكن التعرف على مبررات الترجمة التأصيلية التي قدمها طه بالرجوع إلى كتابه: **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، ص.467-506

13- المصدر السابق، ص.506

14- علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي؛ فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، ضمن كتاب: **الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998م، ص.149

الآخر المتقدم علميا وفلسفيا، فإن الطرق التي مورست بها الترجمة الفلسفية العربية شكلت عوائق حالت دون الإبداع الفلسفي لدى العرب، وهو الأمر الذي جعل طه يخصص الجزء الأول من مشروعه المتعلق بـ «فقه الفلسفة» لتدارس الصلة الحاصلة بين الفلسفة والترجمة، وتقديم تصوره للأساليب التي ينبغي أن تتم من خلالها الترجمة الفلسفية العربية لكي تكون قادرة على فتح أبواب الإبداع الفلسفي أمام المتفلسفة العرب. وقد ميز فقيه الفلسفة في هذا الإطار، بين ثلاثة أنواع من الترجمة؛ اثنان منها حرفيان يكرسان التبعية والتقليد، إذ الأولى وهي «التحصيلية» تسقط في آفة «التطويل اللغوي»، والثانية وهي «التوصيلية» تقع في آفة «التهويل المعرفي». أما الثالثة، فهي «التأصيلية» التي تختصر العبارة وتهون المعرفة، وتتم وفق مقتضيات المجال التداولي العربي، مما يجعلها قادرة أكثر من غيرها على فتح آفاق واسعة أمام الإبداع الفلسفي الإسلامي العربي.

وقد قدم طه عبد الرحمن، في كتابه الآنف الذكر، مثالا تطبيقيا للترجمة العربية التأصيلية، هو مثال الكوجيطو الديكارتي الذي ترجمه بعبارة: «انظر تجد»، واعتبرها ترجمة إبداعية تعكس بشكل مناسب مضمون الكوجيطو على قانون مجال التداول الإسلامي العربي، وتفتح آفاق واسعة في الاستدلال والاستشكال الفلسفيين، لا تقدر عليها غيرها من الترجمات. لكن بالرغم من القواعد والمعايير العديدة التي اعتمدها المفكر طه في تبرير اختياره لهذه الترجمة «التأصيلية» للكوجيطو، والتي امتدت لعشرات الصفحات المكونة للباب الرابع من كتابه «الفلسفة والترجمة»، فإنها لم تسلم من مجموعة من الانتقادات التي وجهها لها المفكر علي حرب، والتي نوجزها في ما يلي:

1-1 استبعاد الفكر

استخدم طه في ترجمته للكوجيطو مفهوم «النظر» بدل مفهوم «الفكر»، وهو الأمر الذي لم يرق لعلي حرب، حيث ذهب بخلاف طه إلى «أن الفكر هو أكثر أصالة وأوسع معنى وأقوى مفهوما، ومن ثم أوفى مقصدا وأشد تبليغا».[15] فالفكر هو خاصية الإنسان وليس النظر، فنحن نقول عنه أنه كائن مفكر وليس كائنا ناظرا، كما نمدحه من جهة أنه يحسن التفكير والفهم، كما أن النظر يقابل العمل في حين أن الفكر يشتمل على النظر والعمل معا. وإذا كان النظر يقتصر على الجانب العقلي الاستدلالي، فإن الفكر يشمل أيضا الجانب الحدسي والذوقي، مما يجعل المتصوفة مثلا أصحاب فكر وإن لم يكن تفكيرهم نظرا عقليا منطقيا واستدلاليا. كما أن الفكر عند ديكارت «هو في آن حدس واستدلال، بداهة واعتمال، بل هو بحسب منطق الكوجيطو، البداهة الأولى، مادام المرء يلازم وجوده بقدر ما لا ينفك عن تفكيره، أو العكس. من هنا، فإن عبارة الفكر هي أكثر أصالة وقوة في الدلالة على الوجود [...] فالنظر ذو طابع معرفي إبستمولوجي، في

15- علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي؛ فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، ضمن كتاب: **الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي**، ص.148.

حين أن الفكر هو ذو طابع وجودي أنطولوجي. فالمرء قد ينظر ولا ينظر، إذ ليس كل الناس هم من أهل النظر. ومن ينظر قد يجد ولا يجد [...] أما عند ديكارت فالمرء لا ينفك عن التفكير».[16] وهذا التفكير هو العلامة الأساسية على وجوده.

من هنا، ذهب علي حرب إلى أن الفكر هو مكون أساسي من مكونات الكوجيطو الديكارتي، بجانب الأنا والوجود. كما أن ضمير المتكلم «أنا» ليس مجرد تطويل في عبارة الكوجيطو، بل هو أمر ضروري يقتضيه الثالوث الفلسفي الذي يتألف من الذات والفكر والحقيقة. وقد تعرض الكوجيطو الديكارتي في عقر داره إلى تعدد القراءات والتأويلات، لكنها مع ذلك أبقت على وجود عناصره الأساسية التي هي الأنا والفكر والحقيقة، واكتفت بإعادة ترتيب العلاقات القائمة بينها، بينما ترجمة طه عبد الرحمن هي ترجمة «تتصف بالهزال وتخلو من الجدة. ولا غرابة، فمن يستبعد الفكر من البداية، لا يمكن إلا أن يصل إلى مثل هذه النتيجة».[17]

2-1 قمع التفلسف ونزع الأصالة عن الكوجيتو

يرتكز نقد حرب للترجمة الطهائية للكوجيطو هنا على اعتمادها على صيغة الأمر بدل الشرط، وتحويل عبارة الكوجيطو من ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب، وهو ما أفقدها غناها الدلالي وحولها إلى مجرد موعظة حسنة، أو جعلها مجرد أمر يتطلب الخضوع والإذعان بدل أن تكون تجرأ على التفكير واستخداما للعقل وتحررا من الآراء والأفكار السائدة. فالنص الفلسفي هو نص يحمل توقيع صاحبه، ويرتبط بذات فردية تخلقه وتجعله يتميز عن أي نص فلسفي آخر، ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ننزع ضمير المتكلم من أي ترجمة ممكنة للكوجيطو الديكارتي، خصوصا وأن صيغة الأمر التي جاءت بها الترجمة الطهائية هي صيغة قامعة لإرادة التفلسف لدى الأنا المتفلسفة. فهي صيغة «تتصف بالسكون والسلبية، ولا تحتاج إلا إلى مجرد «متلق» يتلقى الأمر ويتقبل النصيحة التي تدعوه للبحث عما هو موجود. أما صيغة ديكارت فإنها توحي بالإنشاء والبناء، وتتوجه إلى كائن يمارس فاعليته الفكرية».[18]

وإذا كان صيغة «أنا أفكر، إذن أنا أكون»، وهي الصيغة المفضلة عند حرب، تحمل معنى الفاعلية والتأسيس، إذ أصبحت الذات الحديثة مع ديكارت هي الفاعلية والخالقة والمؤسسة على كافة الأصعدة الوجودية والمعرفية والقيمية، فإن صيغة «انظر، تجد» الطهائية هي من المنظور النقدي لعلي حرب «صيغة تأمر المتلقي بالفعل، أي بالنظر، من أجل أن يكتشف مفعوليته؛ أي مخلوقيته. فمبتداها الأمر ومآلها المفعولية، ولا عجب أن تخلو من التدليل الفلسفي، وأن تتخذ شكل النصيحة، فهذه هي حصيلة تغليب

16- المرجع السابق، ص.149.
17- المرجع السابق، ص.150.
18- المرجع السابق، ص.152.

المفعولية على الفاعلية: خنق الطاقة على الاجتهاد والإبداع».[19] وبالتالي، فإن النتيجة التي أفضت إليها الترجمة الطهائية للكوجيطو الديكارتي، بحسب علي حرب، هي محو أصالة التفلسف وتفرده في النص الديكارتي؛ وذلك انطلاقا من عمل تأصيلي يتحكم فيه منطق استئصال المغايرة ومحو الفرادة. ولهذا، فقد كان هاجس طه هو جعل الكوجيطو مطابقا للمجال التداولي العربي؛ وذلك لأن التأصيلي «لا يريد للمنقول أن يخرق مجاله التداولي، بل يريد لمجاله أن يمحو المنقول بتجريده من جدته ومغايرته أو بتقويض فرادته وأصالته».[20] وإذا كان الأمر كذلك، فإن علي حرب يعتبر أن الترجمة التأصيلية التي قدمها طه عبد الرحمن للكوجيطو هي ترجمة غير مبدعة، بل إنها على العكس من ذلك عملت على تشويه كوجيطو ديكارت ومحو أصالته الفلسفية.

وهكذا، فعوض أن يجعل طه عبد الرحمن الأصالة الأصلية للكوجيطو الديكارتي تخترق المجال التداولي العربي، وتحدث فيه الأثر والخلخلة المطلوبة من أجل مراجعة أصوله ومسلماته وجعله ينخرط في الحداثة المعرفية، فإنه عمل خلافا لذلك على استئصاله من جذوره الفلسفية الأصلية وتطويعه لكي يتناسب مع ما هو مقرر ومسلم به في المجال التداولي الإسلامي العربي. وهذا الإجراء التحويلي الطهائي لا ينطوي على أي إبداع حقيقي؛ لأن «التحويل المبدع، فلسفيا، هو الذي يحيل ما ليس بفلسفة إلى عمل فلسفي خارق. أما الذي فعله عبد الرحمن، فهو تجريد الكوجيطو الديكارتي من قوته الفلسفية، بقراءته قراءة تراثية تقربه من الحكم المتداولة والأمثال السائرة».[21] من هنا، فالنزعة الأصولية التي يتميز بها فكر طه هي نزعة مضادة للفلسفة، وهي تخلق لدى صاحبها نوعا من «العمى الفلسفي» الذي هو نتيجة التعصب والانغلاق، الذي أدى به إلى «التعامي عن الحقيقة، بمحو الحدث الفلسفي الذي أتى به ديكارت، عبر تحويل الكوجيطو إلى مجرد قول مألوف أو مثل سائر».[22]

3-1 الارتكاسية والتأويل اللاهوتي

لقد سعت الترجمة الطهائية للكوجيطو الديكارتي، بحسب علي حرب، إلى إضعاف منجزه الحداثي، وحاولت أن تجعله متماهيا مع مقومات المجال التداولي الإسلامي العربي. ولهذا، ففي الوقت الذي يعبر كوجيطو ديكارت عن نزعة إبداعية للذات المفكرة وعن حريتها في تأسيس الوجود والمعرفة، فإن ترجمة طه التأصيلية له أخضعته لتأويل لاهوتي جعله يصطبغ بصبغة العبودية والمفعولية، عوض صبغة الاستقلالية

19- المرجع السابق، ص.154.
20- نفس المرجع والصفحة.
21- المرجع السابق، ص.155.
22- المرجع السابق، ص.162.

والفاعلية التي تميز بها في أصله الحداثي.[23] وتتجلى ارتكاسية الترجمة الطهائية في أنها تعود بنا «إلى لغة المواعظ والنصائح، لأن مقصوده هو التعليم والتلقين. من هنا أجرى خطابه بلغة الأمر والنص، فخلا من أثر التفلسف؛ لأن الفلسفة ليست تعليما يعلم، بقدر ما هي تفكير يمارس بطريقة فعالة تنتج أفكارا أو تفتح مجالا للفكر أو تجترح طريقة للتفكير».[24] هكذا، فقد استشكل ديكارت وجوده ووضعه موضع شك وتساؤل، وحاول الاستدلال عليه، في حين أن الوجود عند طه عبد الرحمن هو وجود يقيني لا يطاله الشك ولا التساؤل. ومن هنا الفرق بين الحمولة الفلسفية الأصلية الديكارتية للكوجيطو، وحمولته في ترجمته التأصيلية العربية عند طه عبد الرحمن، مما يجعل هذه الترجمة حسب علي حرب تفقده حداثته وخصوصيته الفلسفية، وتخضعه لقوالب فكرية ذات أصول لاهوتية وتقليدية.

من هنا، فبالرغم من امتلاك طه عبد الرحمن لعدة منهجية ومنطقية هائلة، وبالرغم من معارفه الغنية وامتلاكه لقدرات خارقة في الاستشكال والاستدلال، تشهد عليها كتاباته ومؤلفاته، فإنه من منظور علي حرب لم ينجح في فتح أبواب التفلسف والاجتهاد والإبداع في الساحة الفكرية العربية، والسبب الحقيقي وراء ذلك يكمن في «أن إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع».[25] فإذا كان ديكارت قد فتح علاقات جديدة بين الذات والعالم والله من خلال إبداعه للكوجيطو وتأكيده على حرية الذات، فإن طه عبد الرحمن قد عمل من خلال ترجمته التأصيلية على «تقويض الإنجاز الديكارتي ومحو الإبداع الفلسفي، والعودة إلى الشكل القديم للعلاقة بين الإنسان والله أو بينه وبين العالم».[26]

4-1 لا إبداع فلسفي بعقلية فقهية وفقه الفلسفة لم يأت بجديد

لقد أبدع طه عبد الرحمن مشروعا فكريا سماه «فقه الفلسفة»، وموضوعه «هو دراسة الفلسفة من الخارج، تعبيرا ومضمونا وسلوكا، كما هي دراسة العالم لظاهرة معرفية ما، حتى يقف العربي على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلته ويكون بها أحكامه وحقائقه، مطبقا لها في حياته، إن زيادة أو نقصانا»[27]، وهو الأمر الذي يجعل «مشروع «فقه الفلسفة [...] لبنة لا يمكن للمتفلسف العربي الاستغناء عنها إذا ما أراد أن يكون لنفسه شخصية فلسفية مستقلة تقدر على العطاء والنماء».[28] لكن نقد علي حرب لهذا «الفقه الفلسفي» يذهب إلى حد نزع خاصية الإبداع والجدة عنه؛ ذلك أن الخاصية النقدية للفلسفة

23- المرجع السابق، ص.157.

24- المرجع السابق، ص.158.

25- المرجع نفسه، ص.159.

26- نفس المرجع والصفحة.

27- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ص.72-73.

28- المصدر نفسه، ص.78.

والمتجذرة في تاريخها لم تكن لتجعل أهلها «ينتظرون «فقه الفلسفة» من أجل ممارسة هذا النقد لممارستهم الفكرية، فالنقد هو شغلهم الشاغل، للكشف عما تمارسه الخطابات والمؤسسات من آليات الحجب والتحوير أو الكبت والاستبعاد»[29]، كما أن «آفاق التفلسف لا تنفتح بالتعامل مع الفلسفة بعقلية الفقه، ولا بمنطق العقيدة والهوية».[30]

لقد ادعى طه عبد الرحمن، حسب علي حرب، أن فقه الفلسفة يتميز بنقده للممارسة الفلسفية فكرا وسلوكا، وهو الأمر الذي لا يعدو أن يكون نوعا من الالتفاف على ما قامت به فلسفات الحفر والتفكيك في الفلسفة الغربية، وبالتالي فالعقل السلفي والأصولي المسيطر على طه عبد الرحمن يجعله يأخذ ما عند الغير وينسبه إلى نفسه، مدعيا أن له قصب السبق في ذلك. كما أن استخدام طه لمفهوم «الفقه»، وتفضيله على باقي المفاهيم مثل «العلم» أو «المعرفة» أو «الفهم»، ليس «سوى تعلق سحري بلفظ الفقه، يتحول معه المفهوم الفلسفي الخارق للحجب والكثافات، إلى مجرد حكم جاهز أو أمر جازم على شاكلة: «انظر تجد» أو «اعلم أن من الأحكام التي تناقلتها الأجيال»، وهي الجملة الأولى من كتاب فقه الفلسفة، ولا عجب فمجرد التسمية لا يخلق علما ولا يوصل إلى فهم».[31]

هكذا، ينفي علي حرب صفة الإبداع عن «فقه الفلسفة» الطهائي لثلاثة أسباب؛ أولها أن طه يمارس التفلسف بمنطق الفقه، حيث الأولوية للأمر والخبر وليس للفهم والنظر، والسبب الثاني أن «فقه الفلسفة» يروم تحقيق غاية علمية، في حين أن الفلسفة هي ممارسة فكرية مولدة للإشكالات وخالقة للمفاهيم. أما السبب الثالث، فيكمن في سعي «فقه الفلسفة» إلى الضبط والتأسيس، بينما الإبداع الفلسفي هو تفكيك وخلخلة لما تتستر عليه الأصوليات وتحجبه الأنساق المغلقة.

لقد نفى حرب صفة الإبداع عن الترجمة التأصيلية الطهائية للكوجيطو؛ لأن إرادة التأصيل التي حكمت هذه الترجمة جعلت الكوجيطو يتحول إلى «بدعة»، بدل أن يكون «إبداعا»؛ إذ بالرغم من أن طه عبد الرحمن «أراد الإبداع، ولكنه لم يقدر عليه؛ لأن العقل الفقهي يرى إلى المغاير بوصفه بدعة تصدم الاعتقادات الراسخة، وقد تعامل عبد الرحمن مع كوجيطو ديكارت بهذا المنطق. من هنا سعى إلى تأصيله ومحو مغايرته، فكانت النتيجة أن الإبداع الفلسفي تحول إلى بدعة مع فقه الفلسفة».[32]

29- علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي؛ فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، ضمن كتاب: **الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي**، ص.161

30- المرجع نفسه، ص.160

31- المرجع نفسه، ص ص.161-162

32- المرجع نفسه، ص ص.163-164

وعلى الرغم من اعتراف علي حرب بأنه يستفيد من المخزون المعرفي ومن العلم الواسع لدى طه عبد الرحمن، واعترافه بأنه معجب بقدرته الفائقة على ترتيب الكلام وتنسيقه، فإنه مع ذلك يرى بأن طه عبد الرحمن «لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي، بل إن نموذجه يقمع إرادة التفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي؛ ذلك أن الإبداع لا يمارس بعقلية التأسيس والتأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق والاجتراح واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل»[33]، وانطلاقا من منطق التحويل والتفكيك وإعادة التركيب. وبالرغم من اعتراف حرب بأنه لا يخالف طه في كل اجتهاداته، وأنه يستحسن العديد من ملاحظاته، وقوله: «فأنا أفيد من اطلاعي على الأعمال الفكرية للدكتور طه، وهي أعمال تنطوي على إغناء وتعميق لحقول المعرفة وأصعدة الفهم»[34]، إلا أنه يذهب إلى أن «الصفة الفلسفية لهذه الأعمال هي موضع الإشكال عندي، إذ يبدو لي أن صاحبها لا يقف على أرض الفلسفة، بقدر ما يحاول إخضاع الأعمال الفلسفية للدرس الفقهي. وهذا مدخل مشروع لتجديد المعرفة في الثقافة العربية. وإذا كان المشروع قد تعثر في الترجمة، فالأمل أن يؤتي ثماره في المجالات الأخرى».[35]

2- نقد محمد سبيلا: إغفال البعد الكوني للفكر الفلسفي، والخلط بين الترجمة والتعريب

سنستنبط بعض الانتقادات التي وجهها المفكر المغربي محمد سبيلا إلى المشروع الفكري الطهائي، انطلاقا من مقال له وارد في العدد الأول من المجلة المغربية «مدارات فلسفية»، الصادر سنة 1998م، وهو في أصله مداخلة قدم من خلالها محمد سبيلا قراءة في كتاب «فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة»، في لقاء عقدته الجمعية الفلسفية المغربية حول الكتاب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في الثالث من يونيو سنة 1996م.

يعترف محمد سبيلا في بداية المقال بأن المشروع الفكري لدى طه عبد الرحمن هو مشروع طموح، همه الأساس «هو التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار والتقليد والنقل إلى زمن الإبداع الفلسفي».[36] ويميز بين ثلاثة مستويات في هذا الإبداع عند المفطر طه؛ مستوى فهم التراث، مستوى الكتابة الفلسفية ومستوى الترجمة. وسيعمل سبيلا على إبداء رأيه وملاحظاته النقدية على ما جسده طه من أفكار ومواقف تخص هذه المستويات أو الجوانب الثلاثة.

33- المرجع نفسه، ص.163.

34- علي حرب، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 2001م، ص.160.

35- نفس المرجع والصفحة.

36- محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998م، ص.176.

فعلى مستوى فهم التراث وتقويم قراءتنا ونظرتنا إليه، يدعو طه عبد الرحمن إلى تجنب إسقاط المفاهيم والمناهج المنقولة على التراث دون فحص وتمحيص دقيق لها، إذ يتعين التعامل معها بحس نقدي وبحسب ما تقتضيه مقومات المجال التداولي الإسلامي العربي العقدية واللغوية والمعرفية. كما يدعو طه إلى تجاوز النظرة الإيديولوجية والتجزيئية للتراث، والتي تشتغل على مضامين النصوص التراثية أكثر من اشتغالها على الآليات والوسائل، ويدعو بالمقابل إلى نظرة تكاملية للتراث تركز على الآليات المعرفية والمنهجية التي أنتجت تلك المضامين. وانطلاقا من هنا، يلاحظ محمد سبيلا بأن الأستاذ طه «يدعو إلى إقامة إبستيمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث نفسه».[37] وهنا يبدي سبيلا اعتراضه على هذا النهج الطهائي الذي يتموضع داخل النص التراثي لفهمه من الداخل وفق آلياته نفسها، لكي يرى على العكس من ذلك أنه يتعين تجاوز هذه القراءة الداخلية للتراث، من أجل تقديم قراءة أخرى علمية وعصرية للتراث العربي ترتكز على توظيف المستجدات التي طرأت في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية من لسانيات وسيميولوجيا وعلم نفس وأنثروبولوجيا وغيرها. ولهذا، ذهب سبيلا إلى أن نظرة طه إلى التراث هي نظرة نرجسية وتمجيدية وإطرائية؛ ذلك أن «قراءة التراث من خلال إبستيمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة. إنها إطراء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه».[38] وقد يعترض معترض على موقف سبيلا هذا معتبرا أن طه عبد الرحمن هو الآخر متمكن من المعارف العلمية المعاصرة، وقد وظف بعضها في قراءته للتراث العربي، إلا أن سبيلا يعتبر أن طه تعامل مع تلك المعارف تعاملا انتقائيا؛ حيث وظف ما يخدم منها إبستيمولوجيته الذاتية نفسها.

أما على مستوى الكتابة الفلسفية، فقد لاحظ الأستاذ سبيلا أن طه يربط بين التأصيل والإبداع، حيث اعتبر أنه يدعو إلى نوع من الأصولية الفلسفية التي هي دعوة محفزة ومغرية للذات العربية، مادامت ترتبط بفكرة الاستقلال على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها. لكن هل يمكن تحقيق الاستقلال والإبداع دون النقل والنهل من الفلسفات المتقدمة علينا؟ هنا يختلف سبيلا مع طه، ويعتبر أن استيعاب المنقول الغربي أولا هو شرط أساسي في الإبداع الفلسفي العربي، فنحن «في الثقافة العربية لا نزال أحوج ما نكون لهذا النقل، فالشرط الأولي لإمكان قيام إبداع فلسفي عربي هو أن ننقل أولا إلى لغتنا الأفكار والقضايا والمفاهيم الفلسفية من الفلسفات المتقدمة علينا، فنحن لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الاستيعاب الجيد عن طريق النقل؛ لأن الإبداع الفلسفي ليس إبداعا من عدم، بل إبداع انطلاقا من مادة فلسفية متوفرة يتعين علينا مواكبتها أولا».[39]

37- المرجع نفسه، ص.177.

38- نفس المرجع والصفحة.

39- المرجع نفسه، ص ص.178-179

ويبدو لنا أن المفكرين المغربيين طه وسبيلا لا يختلفان جوهريا حول ضرورة الاستفادة من المنقول الفلسفي، فطه هو الآخر لا يدعو في كتاباته إلى عدم الأخذ من الفلسفة الغربية، لكن مكمن الاختلاف بينهما على ما يبدو هو حول كيفية التعامل مع هذا المنقول الفلسفي؛ إذ يدعو سبيلا إلى استيعابه والاحتكاك به والتشبع به ونقله كخطوة أولى من أجل الإبداع، في حين يدعو طه إلى تأصيل المنقول الفلسفي وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي. ولهذا، إذا كان محمد سبيلا يعتبر أن فهم المنقول ليس بالأمر السهل، وأنه يتطلب الجهد والوقت من أجل المرور بعد ذلك إلى الإبداع، فإن طه يرى أن مثل هذا العمل هو إهدار للجهد ومضيعة للوقت، إذ الإقدام على تأصيل المنقول منذ البداية هو الإجراء الصحيح الذي من شأنه أن يفتح أبواب الإبداع أمام المتلقي العربي، خصوصا وأن هذا التأصيل سيتم وفق أساليب اللغة العربية، ويأخذ بعين الاعتبار المقومات المعرفية والعقدية السائدة في المجال التداولي القومي العربي.

إذا كان طه عبد الرحمن يرفض القول بكونية الفلسفة، ويرى على العكس من ذلك بأن كل فلسفة هي فلسفة قومية بالضرورة، ومن حق كل قوم إنتاج فلسفتهم التداولية الخاصة، فإن محمد سبيلا يؤكد على الطابع الكوني للفلسفة؛ إذ يعتبر أن «الفلسفة نشاط عقلي ذو بعد كوني. تشهد على ذلك قضايا ومصطلحات كالعقل والوجود والماهية والمقولات، والسلب، والعقلانية وغيرها».[40] فرغم النشأة القومية للفلسفة، إلا أنها تعتبر «أكثر المعارف والأنشطة الفكرية ارتباطا بالبعد الكوني».[41]

وفي ما يخص مستوى الترجمة، نجد طه يميز بين ترجمة تحصيلية حرفية على مستوى اللفظ والمضمون، ولذلك فهي تقع في آفة التطويل اللغوي، وترجمة توصيلية حرفية على مستوى المضمون، مما يجعلها تقع في آفة التهويل المعرفي. والآفتان معا، التطويل والتهويل، تمنعان من الإبداع، مما يتحتم معه الانتقال إلى الترجمة التأصيلية التي تنقل النص الفلسفي بحسب مقتضيات المجال التداولي العربي، وهو الأمر الذي يحفز المتلقي العربي ويكسبه أكثر القدرة على الإبداع والابتكار، غير أن النقد الذي يوجهه الأستاذ سبيلا لطه عبد الرحمن هنا هو أنه يعتبر أن ما سماه هذا الأخير بالترجمة التأصيلية لا يعدو أن يكون ترجمة انتقائية للنص، وبالتالي فقد وقع طه في نوع من الخلط بين الترجمة والتعريب. ولهذا، فالترجمة التحصيلية من منظور سبيلا هي الترجمة العلمية التي يحتاجها الفكر العربي في الوقت الراهن كعتبة أولى في مسار الإبداع. أما الترجمة التأصيلية، فهي تعريب حر للنص، وهي إبداع خارجه، مما يجعلها ليست ترجمة بالمعنى الدقيق. وهكذا، يعتقد المفكر سبيلا «أننا في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي لا نزال بحاجة إلى نوع من الترجمة أقرب ما يكون إلى النوع التحصيلي، أي إلى ترجمة علمية أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانة ودقة، نقل النصوص الفلسفية الغربية إلى لغة الضاد حتى تتوفر المكتبة العربية أولا والثقافة العربية ثانيا،

40- المرجع نفسه، ص.179.

41- نفس المرجع والصفحة.

على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي، إذ بدون هذه الخطوة الأولى لا قيام لإبداع فلسفي عربي ولا حتى لمجرد فلسفة عربية».[42] وهنا نجد سبيلا يستشهد بعبد الله العروي الذي ذهب إلى أن غياب التراث الفكري الأساسي للبشرية في اللغة العربية المعاصرة، يشكل أحد أسباب عدم انخراط العرب في الحداثة والإبداع الفلسفي، ويؤدي بالتالي إلى الانجذاب نحو القدامة والتقليد.

في سياق الترجمة دائما، نجد الأستاذ سبيلا يوجه نقده للترجمة التأصيلية التي قدمها طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي، في صيغة «أنظر تجد»، ويعتبر أنها «حورت صيغته الأصلية تحويرا كاملا انتهى بها إلى تقديم صيغة مختلفة كليا، معنى ومبنى، عن الكوجيتو الديكارتي».[43] والسبب الأساسي في هذا التحوير هو أنها استبدلت صيغة المتكلم «أنا»، التي هي صيغة أساسية في الكوجيتو، بصيغة الأمر الموجهة إلى المخاطب، مما جعله يفقد هويته ويتحول من مقولة فلسفية إلى مثل سائر، وهو نفس ما قاله المفكر اللبناني علي حرب عن ترجمة طه للكوجيتو الديكارتي، مما يعني أن سبيلا وحرب يلتقيان حول نقد الترجمة الطهائية على هذا المستوى بالذات. وهكذا، ذهب سبيلا إلى أن الكوجيتو الديكارتي، باعتباره أساسا للفلسفة الحديثة، يؤكد على مركزية الذات المتكلمة، ولهذا لا يمكن أن ننزع عنه هذه المركزية أثناء ترجمتنا العربية له، مهما كانت المبررات والأسباب، وإلا أدى بنا ذلك إلى تشويهه ومسخه.

إذا كان طه عبد الرحمن يستند في ترجمته التأصيلية للمنقول الفلسفي على مقولة المجال التداولي، لكي يسعى إلى إخراج المنقول في صيغة تداولية إسلامية عربية مأصولة، فإن محمد سبيلا يدعو إلى مراجعة مقولة المجال التداولي والعمل على تحيينه وتطويره، ما دام أنه «ليس «فلسفة خالدة» أو مقولة ذهنية، بل هو إطار معرفي وقالب ثقافي يتعين أن يكون مرنا ومتطورا حسب العصور. فهو في العصور الوسطى غيره في العصور الحديثة وإلا أصبح سياجا دوغمائيا».[44]

42- المرجع السابق، ص.80.

43- المرجع نفسه، ص ص.180-181

44- المرجع نفسه، ص.181.

3- ردود طه عبد الرحمن على منتقدي ترجمته التأصيلية للكوجيطو

استهل طه عبد الرحمن كتابه «فقه الفلسفة، القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل»، وهو الجزء الثاني من مشروع فقه الفلسفة، بتمهيد تحت عنوان «كيف تحرير القول الفلسفي؟»، وقد خصص الفقرة الثانية منه للرد على ما سماهم بـ «أهل التقليد في القول الفلسفي»، مشيرا إلى أن رده عليهم جاء اضطراريا؛ لأننا «أشد ما نكون نفورا من نقد غيرنا أو الرد عليه من غير موجب يحملنا على ذلك حملا»[45]، كما أن رده على هؤلاء جاء بعد أن أصروا على إشهار نقدهم والاغترار به. وواضح من الهامش الذي وضعه طه عبد الرحمن في الصفحة 21 من الكتاب المذكور، مباشرة بعد حديثه عن هذا الإشهار والاغترار بالنقد لدى هؤلاء، أنه يقصد بشكل مباشر المفكرين الناقدين علي حرب ومحمد سبيلا، وقد أشرنا سابقا وبشكل مفصل إلى مضامين نقديهما، حيث نجد نقد حرب في كتابه «الماهية والعلاقة»، ونقد سبيلا في مقال موجود في العدد الأول من مجلة «مدارات فلسفية» المغربية. وقد أشار الأستاذ طه إلى أنه اختار أن يرد على نقاده «لا أفرادا، وإنما جماعة، وليقف كل منهم في هذا الرد على ما يعنيه إن شاء».[46] وسنعمل من جهتنا على تتبع هذا النقد الطهائي لمنتقديه، لكي نقف عند مسوغاته ومبرراته ومعقوليته، ولكي ندرك اختلاف وجهات النظر الحاصلة بينه وبينهم حول الترجمة الفلسفية عامة، وحول ترجمته التأصيلية للكوجيطو الديكارتي خاصة.

لقد كنا نريد لنقد النقد هذا الصادر عن طه أن يشمل كل الانتقادات التي وجهت له، سواء من طرف حرب وسبيلا أو من طرف غيرهما، لكي ندرك الاختلافات القائمة بينه وبين هؤلاء حول قضايا فكرية وفلسفية عديدة، لكنه يبدو أنه فضل أن يكون نقده منحصرا على منتقدي ترجمته التأصيلية للكوجيطو «انظر، تجد»، خصوصا «ما اتصل غاية الاتصال بصيغتها، تاركين الرد على ما نقدونا فيه وهو بعيد عن مضمون هذه الترجمة».[47] لكن مع ذلك سندرك من خلال نقد النقد هذا عند طه أنه يبرز، بشكل مباشر أو غير مباشر، اختلافه مع منتقديه حول قضايا أخرى قريبة أو بعيدة من مسألة الترجمة، مثل قوله بقومية الفلسفة خلافا للقائلين بكونيتها، وارتكاز فكره على مقولة المجال التداولي الذي يمتاز بخصائص ومقومات عقدية ولغوية ومعرفية ينبغي أخذها بعين الاعتبار في أي ممارسة فلسفية مستقيمة وأصيلة، وهذا خلافا لمن لا يؤمن بهذه الفكرة ويرى أن لا هوية قارة للمجال التداولي العربي، بل هو معرض دوما للتجديد والاختراق وإعادة النظر.

45- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008م، ص.21.

46- المصدر السابق، هامش رقم 9، ص.21.

47- المصدر السابق، ص ص.21-22

ارتكز نقد طه لمنتقدي ترجمته التأصيلية للكوجيطو على خمس قواعد خالفوها، وبمخالفتهم لها خرجوا في نظره عن الضوابط السليمة للتفلسف والحوار الفكري، وهذه القواعد هي: القاعدة النحوية، والقاعدة الخطابية، والقاعدة التناظرية، والقاعدة التداولية، والقاعدة الفلسفية.

1-3 مخالفة القاعدة النحوية

إذا كان حرب وسبيلا قد انتقدا طه في تحويره للكوجيطو من صيغة المتكلم إلى صيغة الأمر، فإنه ذهب إلى أنهما أخطآ في اعتبار الترجمة التأصيلية «انظر تجد» جملة أمرية، كما ذهب إلى أنها أيضا ليست جملة خبرية، وإنما هي جملة شرطية، لأن أصلها هو «إن تنظر تجد»، وبالتالي فهي تتضمن إمكانية الحرية والاختيار في النظر؛ لأنها تترك الحرية للمرء في أن ينظر أو لا ينظر. كما اعتبر الأستاذ طه أن الفعل المجزوم «تجد» يجعل تلك الجملة شرطية، مادام أن العلة في «الجزم هو أن هذا الفعل جواب لفعل تقدمه، فيكون مشروطا به، ولا مشروط بغير شرط».[48] وفضلا عن هذا، يذهب طه إلى أن الفلسفة نفسها لا تخلو من أقوال أمرية، مستدلا بعبارة سقراط المشهورة «اعرف نفسك بنفسك»، والتي تمثل حدثا أساسيا في تاريخ الفلسفة. هذا بالإضافة إلى أن الحقائق العلمية والتقنية تصاغ هي الأخرى صياغة أمرية، كما هو الحال في الأوامر الحاسوبية. وبالتالي، فإن الأمر لا يقتصر على الفكر الأخلاقي، بل يطال حتى الفكر في أبعاده الوجودية والمعرفية والعلمية، بل إن الأمر الأخلاقي نفسه يتضمن إمكانية الاختيار؛ فحينما يقال: «إذا لم تستحي، فاصنع ما تشاء»، فإن المقصود بها هو «إذا لم تستحي، فلك أن تصنع ما شئت»؛ أي إنك مخير أن تفعل الخير أو الشر، وعليك أن تتحمل مسؤوليتك في هذا الاختيار.

إذن، فالمخالفة النحوية التي وقع فيها نقاد طه تتمثل بالأساس في اعتقادهم بأن «انظر تجد» جملة أمرية، في حين أنها في نظره جملة شرطية، وشتان بين الأمر والشرط.

2-3 مخالفة القاعدة الخطابية

اعتبر المفكر طه أن منتقديه أخطأوا حينما أنكروا عليه استعمال صيغة الخطاب في ترجمته التأصيلية للكوجيطو الديكارتي، عوض استخدام صيغة التكلم؛ ذلك أن صيغة الخطاب هي التي تناسب أكثر الكلام في اللغة العربية، مقارنة مع صيغة التكلم (أنا..) أو صيغة الغيبة (هو..)، خصوصا وأنها تتضمن الخاصية الحوارية التي تناسب فكر المناظرة في المجال التداولي الإسلامي العربي، مما جعل طه يترجم الكوجيطو على مقتضى هذه الخاصية التداولية الحوارية المميزة للسان العربي؛ ذلك «أن صيغة الخطاب في هذا اللسان المبين لا تعدلها صيغة في أداء المقصود وبيان المطلوب (...) فقررنا منهجا، لا للمناظرة فحسب – فهذا من

48- المصدر السابق، ص.22.

البديهة بمكان، إذ لا مناظرة بغير صيغة الخطاب – بل أيضا قررنا منهجا للنظر، فلا نفكر إلا على مقتضى اثنين، ولا نبدي رأيا إلا على أننا ثاني اثنين، ولا نقطع بحكم إلا كما يقطع اثنان، ولا نكتب إلا على أننا مثنى، لا مفرد».[49] وانطلاقا من هذه الخاصية الخطابية المميزة للغة العربية وللتفكير الطبيعي المرتبط بها، برر طه ترجمته للكوجيطو مستعملا صيغة الخطاب، التي هي الأنسب والأقدر على ترسيخ التفلسف المأصول في المجال التداولي العربي.

3-3 مخالفة القاعدة التناظرية

تتمثل هذه المخالفة التناظرية في ارتكاب منتقدي طه خطأ جسيما، يتمثل في سكوتهم أثناء نقدهم لترجمته التأصيلية للكوجيطو «انظر تجد» عن الأدلة الكثيرة التي قدمها من أجل تبني هذا النوع من الترجمة، فدخلوا مباشرة في الاعتراض عليها دون أخذ بعين الاعتبار تلك الأدلة التي تسندها، وهو ما جعلهم في نظر الأستاذ طه في «خطأ الغصب» و«خطأ الخبط». فأما خطأ الغصب فيتمثل في انشغال هؤلاء النقاد بنقد الترجمة دون نقد أدلتها، موهمين القارئ بأن طه لم يأت بحجج لتدعيم تبنيه لترجمته التأصيلية للكوجيطو، وهذا ما جعلهم يقعون في الظلم والتدليس، وخالفوا القاعدة الحوارية التي تفرض بالضرورة على الناقد أن يبطل الدعوى من خلال إبطال أدلتها. وأما خطأ الخبط فله علاقة وطيدة بخطأ الغصب؛ إذ الغصب يؤدي إلى الخبط؛ ذلك أن السكوت عن الأدلة أو إهمالها يجعل النقد يفقد مصداقيته، ويقع في الإسهال والتيهان ولا ينتج معرفة تؤدي إلى الحقيقة. ولذلك نجد طه يخاطب منتقديه في حسرة: «إنكم بسكوتكم عن أدلتنا ومعاييرنا أغلقتم باب المعرفة، وفتحتم باب الكلام بغير رقيب؛ فالمعرفة، كما تعلمون، لا تكون كذلك حتى تقبل أن تتطور وتتقدم؛ ولا سبيل إلى ذلك حتى يبنى الدليل على الدليل، إما إبطالا له، فيأخذ مكانه أو إنتاجا منه، فينضاف إليه؛ وما اندفعتم فيه من كلام من دونه كلام لا يسهم بأي وجه في بناء المعرفة ولا في الإيصال إلى الحق».[50]

3-4 مخالفة القاعدة التداولية

إذا كان طه عبد الرحمن قد ترجم الكوجيطو الديكارتي ترجمة تأصيلية تداولية، فإن منتقديه قد وصموا ترجمته هاته بالجمود والرجوع إلى الماضي. لكنه، بخلاف ما ذهب منتقدوه، اعتبر أن ترجمته التأصيلية مناسبة لقواعد اللسان العربي، ولا دخول إلى المعاصرة إلا عن طريق ربط فكرنا بقواعد لساننا العربي المبين، خصوصا وأنه قد بين أن الترجمات العربية السائدة حول الكوجيطو هي ترجمات غير سليمة من حيث التعبير، وغير مفيدة من حيث المضمون. وقد بين طه أنه لم يتبنّ ترجمته على أساس من التشهي أو تقليد أحد من القدماء، بل إنه تبناها باعتماد العديد من الأدلة والحجج، وأثبت أنها تفتح أمام المتفلسف العربي

49- المصدر السابق، ص.24.

50- المصدر السابق، ص.25.

العديد من إمكانات التفلسف والاستشكال والاستدلال ما لا تقدر عليه الترجمات العربية الأخرى المتداولة لعبارة الكوجيطو. وبالتالي، فإن الترجمة التأصيلية الطهائية للكوجيطو هي ترجمة منفتحة ومفيدة، وليست بالجامدة أو المنغلقة أو العقيمة. كما بين طه أن الماضي ليس كله شر؛ «فمن القيم الحديثة ما شره أسوأ من شر القيم الماضية، ومن قيم الماضي ما خيره أزكى من خير القيم الحديثة».[51]

وإذا كان أهل التقليد قد ظنوا أن ديكارت مسح كل قيم الماضي من خلال ممارسته للشك، فإن طه يشك أن يكون ديكارت شك في قيم المسيحية، بل إنه اتخذ من هذه القيم ضمانا وأساسا لفكره. ولهذا استهجن طه قول منتقديه أنه بترجمته التأصيلية أغرق الكوجيطو في الإيمان، وكان رده أنه لا يوجد انفصال قاطع بين الإيمان والتفلسف، مما جعله يتساءل: «متى كانت الفلسفة لا إيمان فيها وكان الإيمان لا فلسفة فيه؟ أما علمتم أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم وأن التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم؟ أيخفى عليكم أن الإنسان بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟ ألم يكن عظماء المفكرين من أهل الإيمان ويكن عظماء المؤمنين من أهل الفكر؟».[52] وبهذا، فإن الانسلاخ عن الإيمان ليس شرطا ضروريا للتفلسف أو للانتساب إلى الفلسفة، كما يدعي بعض خصوم طه، بل يمكن للمرء أن يجعل من إيمانه الديني قاعدة لممارسته الفكرية العقلية. وقد ذهب طه في هذا السياق، إلى أن الكوجيطو الديكارتي نفسه لا يمكن تجريده من الإيمان، فالأصل فيه هو وجود الإيمان لا غيابه، خصوصا وأنه انتهى إلى تقديم أدلة على وجود الله، بل جعل هذا الأخير الضامن لكل حقيقة.

إذا كان المفكر طه عبد الرحمن قد اجتهد في تقديم ترجمة تداولية تأصيلية للكوجيطو، فإنه ذهب إلى اعتبار أن التأصيل المبدع أولى من التحديث المقلد، وأسس انطلاقا من هذا المبدأ ثلاث حقائق رئيسية؛ أولاها أن قيم الماضي المنتجة أحسن من قيم الحاضر غير المنتجة، والثانية أن العمل بالقيم الأولى أفضل من العمل بالقيم الثانية، والثالثة أن الاجتهاد في إبداع قيم الماضي المنتجة أولى من الوقوف عند تقليد قيم الحاضر غير المنتجة. وهكذا، فالحكم على القيم لا يكون انطلاقا من تواجدها في مكان أو زمان محدد، بل انطلاقا مما نجنيه منها من منافع، ولهذا قد يوجد من قيم الماضي ما هو أكثر حداثة من قيم الحاضر، مادام أنه أنفع وأصلح، ولعل هذا ما جعل طه يتحدث عن حداثة القيم وليس حداثة الزمن.

يذهب طه إلى أن الترجمة التأصيلية التي وضعها للكوجيطو الديكارتي هي ترجمة حاولت أن تراعي أقصى ما يمكن من مقتضيات التداول الإسلامي العربي، وهي ترجمة اجتهادية تسعى إلى إقدار المتلقي العربي على التفلسف، وجعله قادرا على التصرف في المنقول الفلسفي بما يتيح له إمكانات عديدة في

51- المصدر السابق، ص.28.

52- المصدر نفسه، ص.29.

الابتكار والإبداع. ولذلك، يمكن أن تتفرع عن هذه الترجمة التأصيلية ترجمات أخرى تأصيلية غاية في التنوع والتفنن والتجديد، وهو ما يصرف عنها صفة الجمود التي تتصف بها الترجمة المقلدة المتداولة.

5-3 مخالفة القاعدة الفلسفية

في نقده للترجمة التي قدمها طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي، رفض محمد سبيلا أن يتم التخلي عن ضمير المتكلم في أي ترجمة عربية للكوجيطو، لأن الضمير المنفصل أنا أساسي في صيغة الكوجيطو بحيث يؤكد على مركزية الذات وفاعليتها، والتي هي الركيزة الأساسية للفكر الحديث برمته. ولهذا السبب، «لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التخلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم. وما إجماع كل الفلاسفة الحديثين ابتداء من كنط إلى هيجل وهوسرل وهيدجر على اعتبار الكوجيطو الأساس الصلب للفلسفة الحديثة كلها إلا بسبب تأسيسه، في صيغته التعبيرية نفسها للدور المركزي للفاعل الإنساني في التفكير أولا ثم فيما عداه».[53] وفي معرض رده على ما قاله الأستاذ سبيلا هنا، اعتبر طه عبد الرحمن أن هذا الأخير أخطأ حينما ارتكز على دليل الإجماع في قوله بضرورة المحافظة على ضمير المتكلم المنفصل «أنا» في أية ترجمة عربية للكوجيطو، عن طريق الزعم بأن الفلاسفة أجمعوا على أن الذات المفكرة هي أصل الفلسفة الحديثة. فالقول بمثل هذا الإجماع هو خطأ تاريخي؛ لأنه إجماع غير موجود مادامت هناك تيارات فلسفية لا تقول بمركزية الذات المفكرة، بل تعمل على تقويض هذه الذات وتفكيكها والإعلان على موتها، مثلما نجد في التيارات التي يتزعمها كل من ماركس ونيتشه وفرويد. وفضلا عن هذا، اعتبر طه أن «حجة الإجماع باطلة في الفلسفة، لأنها حجة بالسلطان (...) ومعلوم أن السلطان والبرهان لا يجتمعان أبدا»[54]، وفي هذا إشارة إلى أنه كان يتعين على محمد سبيلا أن يبني دليله بنفسه في إثبات ضرورة الحفاظ على ضمير المتكلم في الكوجيطو، عوض أن يلجأ في ذلك إلى سلطة الإجماع الذي لا يصلح أن يكون دليلا فلسفيا، خصوصا وأن الإجماع يخالف الاختلاف في الرأي الذي هو الطابع المميز للتفكير الفلسفي.

فضلا عن هذا، فقد أثبت طه عبد الرحمن أخطاء أخرى كثيرة وقع فيها محمد سبيلا، في نظره، وهي أخطاء استدلالية واستشكالية ولغوية. فمن الأخطاء الاستدلالية المنطقية الوقوع في «المغالطة المعيارية»، والتي تفيد الانتقال من الوجود إلى الوجوب، حيث استنتج سبيلا فكرة «المنع التام من التخلي عن صيغة المتكلم في الكوجيطو» من واقعة مفادها أن «الفلاسفة المحدثون أجمعوا على صيغة المتكلم في الكوجيطو»، وهذا الانتقال غير مشروع منطقيا «لأن الوجوب بمنزلة «القيمة» والوجود بمنزلة «الواقع»، والقيمة لا تستنتج من الواقع لظهور تفاوت رتبتيهما».[55] إضافة إلى هذا، فقد استخدم محمد سبيلا «الوجوب القانوني»

53- محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998م، ص.181.

54- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، ص.41.

55- المصدر السابق، ص.42.

الذي تدل عليه لفظة «بتاتا» الواردة في عبارته التالية: «لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التخلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم»[56]، وهذا الوجوب يدل على التسلط وممارسة السلطان والعقاب، وهو ما يتنافى مع طبيعة التفكير الفلسفي الذي تسوى فيه الأمور بالاعتماد على النقاش العقلي الحر المبني على المناظرة الفكرية وتبادل الحجج والأدلة. وقد أشار طه عبد الرحمن إلى أخطاء أخرى وقع فيها سبيلا، وهي أخطاء تتعلق أساسا بفهم دلالات مفهوم «الذات» في الكوجيطو الديكارتي، وربط صيغة المتكلم بالضمير المنفصل الذي لا وجود له في صيغة الكوجيطو اللاتينية، وإن كان موجودا في الصيغة الفرنسية فإن الأمر لا يعدو أن يكون راجعا إلى الضرورة اللغوية المحضة، بينما من الناحية الدلالية والفلسفية فإن ما كان يهم ديكارت حسب طه هو «فعل الفكر» و«فعل الوجود» وليس «الذات» كما ظن الأستاذ سبيلا.[57]

هكذا، يتبين أن طه عبد الرحمن رد على منتقدي ترجمته التأصيلية للكوجيطو الديكارتي، وبين المنزلقات والأخطاء وسوء الفهم الذي طال هذه الترجمة، وقد أكد بقوة أن الترجمة التأصيلية هي أقدر من الترجمتين التحصيلية والتوصيلية على تمكين المتلقي العربي من التفلسف، مادامت تراعي ما هو شائع في مجاله التداولي من مقتضيات ومبادئ وضوابط لغوية وعقدية ومعرفية. لكن طه مع ذلك لا ينكر أهمية الترجمتين التحصيلية التي تأخذ بحرفية اللفظ والتوصيلية التي تأخذ بحرفية المضمون في تحصيل المعرفة والعلم بأساليب التعبير والتفكير لدى الآخر، لكنه يقول فقط إنهما لا تصلحان لاكتساب القدرة على التفلسف، ولذلك يرى أن الأولوية في البداية يجب أن تعطى للترجمة التأصيلية حتى تحصل بها ملكة التفلسف لدى المتلقي العربي، وبعد ذلك يمكنه أن ينتقل إلى الترجمة التوصيلية لكي يدرك الاختلافات الحاصلة بين المضامين الفلسفية، وبعدها إلى الترجمة التحصيلية لكي يدرك الاختلافات الحاصلة بين التعابير الفلسفية، «فيقيس على ما شاء ويطرح ما شاء، فيكون في كل هذا مخيرا لا مكرها، يقظا لا غافلا، ومجددا لا مقلدا».[58] وهو ما يعني أن هاجس إبداع قول فلسفي عربي متميز هو ما حرك الباحث طه عبد الرحمن إلى التأسيس للترجمة الفلسفية التأصيلية، كترجمة إبداعية، وبالتالي عدم الاكتفاء بالترجمتين التحصيلية والتوصيلية؛ لأنهما تكرسان التقليد والتبعية.

56- محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مصدر سابق**، ص.181

57- أنظر تفاصيل هذه الأخطاء الأخيرة التي أثبتها طه عبد الرحمن على محمد سبيلا في ص. 44-48 من كتاب طه عبد الرحمن **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل.**

58- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، ص.49

على سبيل الختم

يمكن القول في الأخير إن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي، والتي وسمها بالترجمة التأصيلية، هي ترجمة تندرج ضمن مشروع فكري عام يحاول من خلاله صاحبه تجديد القول الفلسفي العربي، بحسب اجتهاداته وما يبدو له هو الأصلح والأصوب. وترتكز اجتهادات طه على جملة من المبادئ التي يستقيها أساسا من الدين الإسلامي الحنيف، ومن القرآن تحديدا، وهذا هو المقوم العقدي الذي هو أحد مقومات المجال التداولي الإسلامي العربي، ومن ينابيع البيان العربي ومسلماته المعرفية المشتركة، ويتعلق الأمر هنا بالمقوم اللغوي والمقوم المعرفي المحددان للمجال التداولي المذكور. كما تندرج ترجمة طه للكوجيطو ضمن الرغبة في تأصيل التفكير الفلسفي العربي، أي جعله يرتكز على أصول قومية إسلامية عربية، وإقدار الفيلسوف العربي على إنتاج قول فلسفي مختلف ومتميز، يسمح له بمحاورة الآخر المتفلسف المختلف انطلاقا منه. كما ترتكز اجتهادات طه عبد الرحمن على ما اكتسبه من أدوات معرفية ومنطقية وفلسفية، راكمها خلال تكوينه العلمي والأكاديمي، وساعده على ذلك امتلاكه لعدة لغات وقدرته على القراءة بها.

وتندرج ترجمة الأستاذ طه للكوجيطو الديكارتي ضمن مشروع عام يتعلق بمبحث علمي ابتكره هو ما سماه «فقه الفلسفة»، والذي يحدد موضوعه بقوله إن «موضوع فقه الفلسفة هو دراسة الفلسفة من الخارج، تعبيرا ومضمونا وسلوكا، كما هي دراسة العالم لظاهرة معرفية ما، حتى يقف العربي على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلته ويكون بها أحكامه وحقائقه، مطبقا لها في حياته، إن زيادة أو نقصانا».[59] وواضح من هذا أن فقه الفلسفة يتخذ الظاهرة الفلسفية كموضوع له من أجل دراستها دراسة علمية من الخارج، وغايته هي جعل المتفلسف العربي يتمكن من «أسرار» الصنعة الفلسفية وآلياتها التفكيرية. وتعد الترجمة الفلسفية لبنة أساسية من لبنات مشروع فقه الفلسفة عند المفكر طه، وقد خصص لها الكتاب الأول من هذا المشروع، نظرا لأن الإنتاج الفلسفي العربي ارتبط قديما وحديثا بمسألة الترجمة من الآخر والاقتباس منه، وذلك بفعل السبق الحاصل لدى هذا الآخر في الإبداع الفلسفي، ويتعلق الأمر بالفيلسوف اليوناني قديما والفيلسوف الأوروبي أو الغربي حديثا.

من هنا، فالنزاع الحاصل بين طه ومنتقديه، كحرب وسبيلا، لا يتعلق في الحقيقة بكيفية ترجمة الكوجيطو الديكارتي فحسب، بل يتعلق باختلاف التصورات والرؤى المتعلقة بأساليب الترجمة الفلسفية العربية عموما. ويعود هذا الاختلاف بين الطرفين إلى اختلاف حاصل حول الموقف من التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية، وعلاقة الأنا بالآخر، ومسألة الأصالة والمعاصرة، والاختلاف حول الكيفية التي يمكن من خلالها

59- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، أبريل 2000م، ص ص.72-73

الفيلسوف العربي إبداع قوله الفلسفي الخاص. ولهذا، ففي الوقت الذي يرى منتقدو طه، هنا، أن ما أنتجه الغرب هو مشترك إنساني علينا الانخراط فيه والاجتهاد من داخله لتطوير الفكر الفلسفي العربي، فإن طه يرى خلافا لذلك أن المنتوج الفلسفي الغربي هو منتوج محلي وقومي، علينا أن نتعامل معه بحذر وبحس نقدي، ونعرضه على معايير ومقومات المجال التداولي الإسلامي، لكي نقوم اعوجاجه من جهة، ولكي نبدع فكرا فلسفيا مضاهيا له من جهة أخرى. وانطلاقا من هذا الاعتبار الأخير، يمكن أن نفهم الأبعاد والغايات التي رام من خلالها طه عبد الرحمن تقديم ترجمته التأصيلية للكوجيطو، ونقد باقي الترجمات العربية المتداولة له، مادامت تلك الترجمات تكرس التبعية والتقليد والحذو حذو الآخر، بينما أراد طه أن تكون ترجمته كفيلة بفتح باب الاستقلال والإبداع أمام الذات المتفلسفة العربية.

قد نتفق مع طه عبد الرحمن في قوله بحق العرب والمسلمين في الاختلاف الفلسفي والإبداع الفكري، وقد نتفهم رغبته الجامحة في سعيه الدؤوب إلى تمهيد السبل أمام الذات العربية لجعلها قادرة على إبداع قولها الفلسفي الخاص والمأصول. كل هذا يشكل في نظرنا مسعى نبيلا ومشروعا، إلا أنه حينما يتعلق الأمر بالترجمة، لا بد أن تتم وفق ضوابط من أهمها المحافظة على ما يمكن تسميته بهوية القول الفلسفي المنقول. فإذا كان من حق المترجم العربي أن يبدع في الصياغة اللغوية التي سيقدمها للعبارات التي سيترجمها، فإنه يظل مع ذلك ملزما بأن يحافظ على مضمونها ومحتواها الأصلي، لكي لا تفقد هويتها وتصبح لها هوية جديدة ومغايرة، لأن الأمر يتعلق هنا بنقل وترجمة وليس بتأليف وإبداع خالص. وإذا جاز لنا الحديث عن إبداع في الترجمة، فإن هذا ممكن على مستوى التعبير اللغوي، بشرط أن لا يشوه أو يمسخ هذا التعبير المضمون الأصلي للقول المترجم. ولهذا، يتعين على الترجمة العربية في نظرنا أن تحتل موقعا وسطا بين الوفاء للمضمون الأصلي للقول الفلسفي المترجم، وبين الإبداع على مستوى تقديمه في صيغة لغوية متلائمة مع ما تزخر به اللغة العربية من أساليب التعبير الأصيلة والمفهومة لدى المتلقي العربي. لكن مع ذلك، سيظل المشكل هنا متعلقا باختلاف المترجمين العرب في فهم أبعاد ومحتويات القول الفلسفي المنقول من جهة، وبمدى معرفتهم بأساليب التعبير في اللغة العربية من جهة أخرى. ولعل تملك المترجم العربي للحس الفلسفي الرصين، وامتلاكه لناصية القول العربي الفصيح، هو ما سيؤهله أكثر لإنتاج قول ترجمي فلسفي عربي متوازن وقادر على فتح باب الإبداع الفلسفي أمام الذات العربية الإسلامية.

المصادر والمراجع

- سبيلا محمد، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998م.

- حرب علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1، 2001م.

- حرب علي، **الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998م.

- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012م.

- عبد الرحمن طه، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000م.

- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، ج.1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995م.

- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، ج.1: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2013م.

- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023