من الترجمة الاتباعية إلى الترجمة الإبداعية

د. أمال موهوب
د. رشيدة عبة
قسم الفلسفة، جامعة الجزائر

تاريخ الإرسال: 19-12-2017- **تاريخ القبول:** 09-11-2018

ملخص

أعاب الفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن الترجمة السائدة في الممارسة الفلسفية العربية،كونها ترجمة نصية تتعارض مع مطالب الفلسفة في الاختلاف والتجديد، فقد ظلت الترجمة الفلسفية أسيرة النص الفلسفي الغربي والقواعد التي تحكمه. إنّ هذا النوع من الترجمة يعرف بـ: "الترجمة الاتباعية" فبات من الضروري التأسيس لنوع أخر من الترجمة و هو "الترجمة الإبداعية"، وهي الترجمة التي يقترحها طه عبد الرحمن ونقوم بدراستها في هدا المقال .

الكلمات الدالة: الترجمة؛ النص الفلسفي؛ طه عبد الرحمن؛ الفلسفة العربية.

Abstract

The Moroccan philosopher, Taha Abdurrahman, castigates the nowadays practice of translation in Arabic philosophy for being too literal, and in doing so it does not meet philosophy's right to be different and innovative. This status quo is due to the fact that translation has always confined itself to western philosophy and its rules. Such a practice, called "dependent translation", calls for a new way of doing the same, what Taha Abdurrahman calls "creative translation."

Keywords: translation; philosophic text; Taha Abdurrahman; Arabic philosophy.

Résumé

L’objet de cet article est d’analyser l’opposition établie par le philosophe Taha Abderrahmane, quant à la pratique de la traduction textuelle largement utilisée dans les textes philosophiques arabes. Il considère que cette traduction ne respecte pas le principe de base de la philosophie qui est la différence et l’innovation. Taha

Abderrahmane propose de remplacer cette traduction qu'il qualifie de dépendance par une traduction créative plus apte à refléter le texte initial.

Mots clés: Traduction; le texte philosophique; Taha Abderrahmane; la philosophie arabe.

مقدمة

لم تكن الفلسفة يوما ما بعيدة عن الترجمة فهي شكل ومضمون، نص وكلمة، معنى ومبنى؛ فهي نصوص ترحل وتهاجر بين اللغات لتستقر مثل لبنات متجددة لثقافات متتابعة عبر التاريخ. في هذا الخضم الثقافي تطرح المساءلة الأخلاقية للترجمة بدء بـ: لماذا نترجم؟ وهل من الضروري أن يكون "للرقيب الأخلاقي" عين على فعل الترجمة؟ وهل تنحصر أخلاقية الترجمة في ثنائية الوفاء والخيانة للنص؟أم أنّها تتجاوز ذلك إلى أفاق أرحب إلى حسن الوفادة والضيافة (بين اللغات والثقافات) ومحاربة التطرف والشطط الذي منطلقه الانغلاق اللغوي، إنّها ترمز إلى التلقي وحسن الاستقبال الثقافي للغريب والأجنبي وذلك أيضا من مهام فهذه الأخيرة قبل كل شيء هي صداقة، صداقة المفهوم واللسان.

يندرج مشروع طه عبد الرحمن في إطار المشاريع الفكرية العربية التي تنصب حول مسألة الخروج بالفلسفة العربية من الممارسة التقليدية المنغلقة التي ورّثتها التبعية للغير وأعاقت أمامها سبيل التجديد والإبداع الفلسفي.

ولما كانت الفلسفة العربية-غالبا-تقوم على النص الفلسفي المنقول،وجب إعادة النظر في هذا النص من حيث هو قول فلسفي ونتاج عقلي يحتمل الصواب والخطأ، وكذا إعادة النظر في كيفية تعامل المتفلسف العربي مع هذا المنقول، وهذا ما يفرضه واقع التقليد الذي طبعت به علاقة المتفلسف العربي بالنص الفلسفي الأصلي حيث تجاوز حدود التأثر به وعلى هذا الأساس عمل طه عبد الرحمن على الكشف عن قوانين القول الفلسفي الطبيعي لينزل بذلك ستار العظمة والريادة عن القول الفلسفي المنقول، ويرفع التقليد عنه بإبراز إمكانية الإتيان بمثله أو بما يفوقه بعد تناوله بالتحليل والنقد، ثم فتح مجال الاستفادة من المجال التداولي العربي ومقتضياته في نقل هذا القول إلى المتلقي

العربي، قصد خلق علاقة تفاعلية بينهما تكون مدعاة للتفلسف والحوار والاختلاف، بدلا من الاكتفاء بالتعلم والانفعال والموافقة المطلقة.

لقد أعاب طه عبد الرحمن الترجمة السائدة في الممارسة الفلسفية العربية، كونها ترجمة نصية تتعارض مع مطالب الفلسفة في الاختلاف فقد ظلت الترجمة الفلسفية أسيرة النص الفلسفي الغربي والقواعد التي تحكمه ، و هذا النوع من الترجمة يعرف بـ:"الترجمة الاتباعية" فبات من الضروري التأسيس لنوع أخر من الترجمة وهو"الترجمة الإبداعية".

1 . الترجمة الاتباعية

يرى طه عبد الرحمان أنّ من أسباب سيادة الترجمة الاتباعية: " ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم،ومنها أيضا التنقيص من الذات والتعظيم للغير، ومنها كذلك طلب الاستفادة وإرادة التغيير، ومنها أخيرا تسلط الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة القومية "(طه، 2002)، وهذا ما يعكس ضعف الذات وعدم استمداد قوتها من ذاتها الثقافية والحضارية التي تميزها. إنّ سيادة التبعية الفكرية في الفلسفة العربية والمتجسدة أساسا في الترجمة الفلسفية تهدد خصوصية هذه الفلسفة في ظل هيمنة الفلسفة الغربية؛ ولمواجهة هذه الوضعية سخرّ **طه عبد الرحمن** جهده الفكري لتحرير[1] القول الفلسفي لتحقيق الإبداع وبالتالي الاستقلال الفكري والتحرر من التبعية للحفاظ على الخصوصية الحضارية العربية.

وحقيقة هذا التحرير -حسب طه عبد الرحمن- : " هوأن نستبدل مكان قيد،هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي, لا يورّثك**[2] إلا التبعية لغيرك، قيدا هوعبارة عن تسجيل لمأصول فلسفي يوّرثك الاستقلال برأيك، أي أن تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى

---

[1]- كلمة التحرير في اللسان العربي يتضمن معنيين: الأول "إزالة القيد عن الشيء"، والثاني "الاثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة" ثم معنى" الإثبات بالكتابة" هو في اللسان العربي يعني "القيد" أو"التقييد"،فيصير معنى التحرير:"إجادة القيد أو التقييد"(طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: القول الفلسفي (المفهوم والتأثيل)، ص17.

[2] - إن المصطلحات الواردة في المتن مثل: "لايورّثك"، "لمأصول" هي مصطلحات خاصة بطه عبد الرحمن نقلت كما وردت في مؤلفاته.

تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قل هو أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية"(طه،1996)، ولفظ "التحرير" يتوافق مع "الكونية الفلسفية المتفتحة" التي تعمل على تنويع استشكالات القول الفلسفي وتوسيع استدلالاته بالشكل الذي يسمح لاجتماع الرؤى واختلافها باختلاف الأقوام والانتماءات والاشتغال بإشكاليات مختلفة تعبّر عن الاختلاف مقابل الإشكالية الواحدة التي تعبّر عن أحادية النظر والرؤية: "الفلسفة المنغلقة".

إذن يمكن القول أنّ الكونية الفلسفية المنغلقة تفرز الترجمة الاتباعية، وما دامت هذه الفلسفة تؤدي إلى الانغلاق فإنها لا تتلاءم مع الترجمة الإبداعية التي تتلاءم مع مبدأ الكونية الفلسفية المنفتحة. وإذا قارننا بين هذين النوعين من الترجمات لوجدنا أنّ: "الترجمة الاتباعية تطلب الدخول في التفلسف على مقتضى خصائص الغير، في حين أن الترجمة الإبداعية تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى خصائص الذات"(طه،2002)، فالترجمة الأولى تفرض على المترجم إتباع الأخر والالتزام بالقواعد الموضوعية في القول الفلسفي الأصلي، ولذلك لا يستطيع المترجم الانفكاك من هذا القيد ولا ممارسة حريته الفكرية وهذا ما يجعل هذه التبعية تنتقل إلى المتلقي فيتعامل مع القول الفلسفي المنقول كما وضع في الأصل ومن ثمّ لا يجد فيه ما يعبّر نه ويشعره بأنّ هذا الخطاب موّجه إليه، فينعدم التواصل بين الذات وهذا النص. بينما تقوم الترجمة الثانية على إحلال إبداع المترجم مكان إبداع واضع القول الفلسفي، فتتيح له إمكانية التفلسف في هذا القول انطلاقا من خصوصية المترجم ولذلك يعدّ هذا النوع ترجمة نافعة تخدم المتلقي وتنفذ لمجاله التداولي وتنقل الفلسفة الحية. وما دامت الترجمة الاتباعية، كما يرى طه عبد الرحمن، هي المعبر الذي مرّ من خلالها التقليد إلى الفلسفة العربية، نتيجة اقتران الفلسفة بالترجمة[3] فإنّ ذلك يقتضي ضرورة تجاوز هذا النوع من

[3] –يرجع أهل التاريخ انتقال التراث اليوناني إلى المجال الثقافي الإسلامي إلى فتوحات الاسكندر، فقد أدت هذه الفتوحات إلى : " تأسيس مدرسة الاسكندرية ومدرسة أنطاكيا اللّتين نقل منهما السريان ثقافة اليونان...بدأ السريان بنقل الآثار اليونانية إلى اللّغة السريانية قبل نقلها إلى اللّغة العربية"(جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973،

ص95) ومن بين الأوائل الذين نقلوا من الإرث اليوناني إلى السريانية نذكر القس بروباس(النصف الأوّل من القرن الخامس الميلادي)، وبعدما فتح العرب بلاد الروم وفارس:" استعانوا بالنساطرة واليعاقبة، وبعلماء مدرسة حران على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية، واستمرّ هذا النقل زهاء ثلاثة قرون" (جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 96). ولعل أهم فترة في عملية النقل وأكثرها نشاطا تتمثل في العصر العباسي وخاصة في عصر المأمون، فقد أنشأ بيت الحكمة وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة. ومن أهم المصنّفات التي ترجمت ونقلت إلى المجال الثقافي الإسلامي–خلال عملية النقل-مصنفات أرسطو المنطقية (الأورغانون) وكتب شراحه كشروح الاسكندر الأفروديسى لكتاب التحليلات، وشروح ثامسطيوس وفورفوريوس... ونذكر من أهمّ المترجمين:

- إسحاق بن حنين(ت 910م) نقل إلى العربية كتاب العبارة والخطابة لأرسطو إلى جانب ذلك له ترجمة كاملة لكتابي التحليلات الثانية والجدل إلى السريانية.
- أبوبشر متى بن يونس القنائي (ت 940م) غلب على مدرسته في النقل والترجمة الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية فله ترجمة عربية لكتاب التحليلات الثانية، الذي نقله إسحاق بن حنين إلى السريانية، كما نقل إلى السريانية كتاب السفسطة، وله شروحا لأربعة كتب منطقية لأرسطو وهي: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، كما له شرحا لكتاب إيساغوجي لفورفوريوس.
- أبوزكريا يحي بن عدي(ت974م) تلميذ أبي بشر متى، نقل إلى العربية من كتب أرسطو كتاب الجدل الذي نقله إسحاق بن حنين إلى السريانية وكتاب السفسطة وكتاب الشعر.
- أبوعلي عيسى بن إسحاق بن زرعة (331-398ه) نقل من السريانية إلى العربية كتاب المقولات وكتاب السفسطة. وله إلى جانب ذلك كتاب أغراض أرسطوطاليس المنطقية وكتاب معاني إيساغوجي. (من كتاب جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 101،100). ولقد واجهت عملية النقل مشكلة كبيرة هي عدم النقل المباشر حيث لم ينقلوا من اليونانية إلى العربية مباشرة إذ كانوا غالبا ما يقومون بذلك عبر اللغة السريانية، حيث أن أغلب التراجمة كانوا من السريان وكانت معرفتهم باللغة اليونانية ضعيفة وباللغة العربية محدودة، بالإضافة إلى أنهم كانوا من النساطرة وأصحاب الكنيسةَ؛ فكانت نزعتهم الدينية تطغى في بعض الأحيان على أمانتهم العلمية إضافة إلى الصعوبات المعرفية واللغوية سواء السريانية أو العربية.

المنقول إليها، والثانية هي الطريقة المعنوية (طريقة حنين ابن إسحاق (803-871)؛ لقد أحدث هذا الأخير ثورة كاملة في الترجمة العربية للنصوص اليونانية فقد استحدث ما يلي: ضرورة العودة إلى النّص اليوناني الأصلي، سواء لجعله أساسا لترجمة مباشرة إلى العربية أو لوضع ترجمة سريانية موثوق بها؛ يمكن عندئذ وضع ترجمة عربية جيدة. وجمع المخطوطات المتعددة للوصول إلى نص

الترجمة وفتح لمجال لممارسة الإبداع فيها من خلال النوع الثاني للترجمة "الترجمة الإبداعية"، ولذلك يجب أن يتسلّح المترجم بالقدرة على الاقتراض والنقد لهذا النص، الأمر الذي يسمح له بالإتيان بما لم يأتي به الغير وهنا تكمن الفائدة من الترجمة الإبداعية، حيث يقول طه عبد الرحمن: "فمن شأن النهج الإبداعي أن يزود المترجم بما يرفع به عن النص الفلسفي التقديس الذي لحقه، كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره مع إقلاعه عن مسلك التلمذة لهذا الغير".(طه ، 2002)

ويجب الإشارة إلى أن مفهوم الإبداع الذي يقصده طه عبد الرحمن يتعدى المفهوم التقليدي له والمتمثل في الانفصال أو الانقطاع عن المنقول الفلسفي والمأصول الديني بمعنى ضرورة قطع الصلة بالاعتقادات الدينية لحصول الإبداع الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي، ويتجلى تجاوز مفهوم الإبداع عند طه عبد الرحمن لهذا المعنى "الانقطاع"، في استقالته بالمنقول الفلسفي دون التوقف عنده كقول ثابت لا يقبل التغيير، وإنما باستثماره والخروج بنص فلسفي يتقاطع مع النص الأصلي لكن لا يطابقه بل يختلف معه حسب مقتضيات المجال التداولي لواضعه، كما أن الإبداع لا يشترط الانقطاع عن المأصول الديني لأنه لا يتعارض معه بقدر ما يخدمه: "ومتى أصبح إبداع الفلسفة الإسلامية العربية يقدّر بمدى الانقطاع عن المنقول الفلسفي والمأصول الديني معا، فلا غرابة من أن يصار إلى رميها بالضحالة في الاستشكال والضحالة في الاستدلال". (طه،1991)

موثوق به إضافة إلى ترجمة النصوص وفقا للمعنى وليس النقل الحرفي. وعلى هذا الأساس أعدّ حنين نصا سريانيا جديدا لكل كتاب من الأورغانون فقد أعدّ بنفسه، مع ابنه إسحاق وبمساعدة لقد اعتمدوا على طريقتين في النقل الأولى هي الطريقة اللّفظية (طريقة يوحنا بن البطريق(770-830) مترجم كتاب "التحليلات الأولى" وابن ناعمة الحمصي (780-840) مترجم كتاب "الإلهيات" و"السفسطة" وهي تضع أمام كل لفظ ما يقابله من اللغة أبي عثمان سعيد بن أيوب الدمشقي وإبراهيم بن عبد الله الكاتب ترجمة عربية لجميع هذه الكتب، ماعدا كتاب "التحليلات الثانية" وكتاب "الشعر"، ولكن رغم اهتمام هذه الطريقة بالمعاني مقارنة بالطريقة الأولى إلاّ أنّها لم تحل الإشكالات اللّغوية والمعرفية للنّص المنقول فبقي النّص غامضا ومستعصيا على الفهم، فالنّقل قد تمّ من حضارة إلى حضارة أخرى مختلفة في الزمان والمكان والهوية واللّغة والعقيدة؛ومن تمّ اختلط الإشكال المنطقي بالإشكال اللّساني. (نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ص130- 148).

2 . العلاقة بين الفلسفة والترجمة

لما كانت الفلسفة التي يشتغل بها المتفلسف العربي حصيلة أعمال الترجمة أي النص المنقول، فإن ذلك يستدعي فتح باب الإبداع في الترجمة ذاتها، حتى يكون نقل هذا النص يستوفي شروط الإبداع الفلسفي، وهذا ما يتطلب النظر في الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة.

وإذا قارننا وضع الترجمة في الخطاب الفلسفي العربي بوضعها في الخطابات الأخرى[4]، ظهر اعتراض أساسي يواجه المفكر العربي ويتمثل في: التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة حيث تختلف العلاقة بين الفلسفة والترجمة في المجال التداولي العربي عن العلاقة بينهما في المجال التداولي الغربي: "إذ في المجال العربي تكون الترجمة أصلا والفلسفة فرعا، بينما في المجال الغربي، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعا مبنيا على هذا الأصل"(طه، 1991) بمعنى أن الترجمة في الممارسة الفلسفية العربية تابعة للفلسفة، ويبين طه عبد الرحمن طبيعة هذه التبعية من خلال تطرقه إلى أطوار الترجمة العربية للفلسفة اليونانية والألسن التي توسطت في هذه الترجمة والطرق التي اتبعت فيها، حيث أظهر فيها كيف ظلت العلاقة بين الفلسفة والترجمة جامدة طيلة هذه الأطوار الثلاثة "الابتداء" و"الاستصلاح" و"الاستئناف"؛حيث: "لم تستطع الترجمة أن تمد الفلسفة العربية بالأسباب التي تجعلها تستقل بنفسها وتأتي بالجديد الذي لم يسبق إليه"(طه، 1991)، خلافا لوضع الفلسفة في المجال التداولي الغربي التي استطاعت أن تضع نظاما خاصا للترجمة مستمدا من مجالهم التداولي الخاص رغم قيام فلسفتهم على

---

[4] –توجد أيضا بعض الأخطاء الواردة في الترجمة من لغة أجنبية كالإنجليزية إلى لغة أجنبية أخرى كالفرنسية قارن مثلا بين النص الأصلي لكارل بوبر

K.R.Popper, The logic of scientific discovery, p. 68

وترجمته إلى اللّغة الفرنسية من قبل "نيكول تيسان روتان" Nicole Thyssen-Rutten و"فيليب دوفو"Philippe de Vaux، وجاءت التّرجمة كما يلفي كتاب: La logique de la découverte) scientifique , traduit de l'anglais par Nicole Thyssen- Rutten et Philippe Devaux, Payot, Paris,1973, p . 67)

الفلسفة اليونانية، والسبب في ذلك يعود إلى أن الفلسفة لديهم هي الأصل وليست الترجمة،ولعل اشتغال المتفلسفة العرب على الترجمة الفلسفية كأصل وليس كفرع، أدى إلى إخضاع المنقول إلى المجال التداولي العربي، ثم إلزام هذا المجال التداولي بمقتضيات هذا المنقول.

يجد القارئ للنص المترجم أن صاحبه من جهة، يكافئ بين العبارة القائلة: " كل الغربان ليست سوداء اللّون" «Tous les corbeaux ne sont pas noirs» والعبارة القائلة: "ليست كل الغربان سوداء اللّون" ‘not all ravens are black، بمعنى أن هناك من جهة، تطابق بين النّفي الكلي للعبارة الكلية ونفي كلية العبارة، ومن جهة أخرى نجد تطابقا بين العبارة القائلة: " كل الغربان ليست سوداء اللّون" والعبارة الوجودية السّالبة القائلة: " يوجد غربان ليست سوداء اللّون". الحاصل إذن هو أن التكافؤ بين العبارة القائلة: " ليس من الصادق أن كل الغربان سوداء اللّون"

« Il n’est pas vrai que tous les Corbeaux sont noirs» والعبارة القائلة:" كل الغربان ليست سوداء اللّون"«Tous les corbeaux ne sont pas noirs» ليس صحيحا من الناحية المنطقية.

ويمكننا القول إنّ ما يبّرر –في نظرنا- سوء الترجمة التي وقع فيها هؤلاء المترجمين لهذا النّوع من العبارات هو غياب المعرفة الدقيقة بالمسائل المنطقية وإهمالهم لهذا النوع من المباحث المنطقية (مبحث القضايا).

إن وجود هذا التعارض بين الفلسفة والترجمة بمفهومها التقليدي يحول دون الجمع بينهما وفق ما يقتضيه الإبداع الفلسفي؛ ولهذا يعمل طه عبد الرحمن على رفع هذا التعارض، وذلك من خلال إعادة النظر في مفهوم الفلسفة كما عرفها الفكر الإسلامي العربي بخصائصها الأربعة: الشمولية في المقصد، والمعنوية في الموضوع،والعقلانية في المنهج، الاتباعية في المصدر، وفي المقابل مراجعة خصائص الترجمة، الخصوصية أو النسبية في اللغة، واللفظية والفكرانية والاستقلالية.

يتحدث طه عبد الرحمن أوّلا عن الشمولية الفلسفية، ومن أجل رفع التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة، يقوم باستخراج الأنواع الأربعة للشمولية حيث

يقتضي هذا الرفع للتعارض بين الفلسفة والترجمة أن نصرف الفاسدة منها ونأخذ بالصحيحة التي تساعد على تجاوز هذا التعارض وتتمثل في:

الشمولية الجامعة وهي التي فيها الحقائق الفلسفية الشمولية أي: "الحقائق التي تتناول جميع أفراد موضوعاتها ويتلقاها بالقبول جميع العاقلين من المجتمع الإنساني (طه، 1991)، والواضح أن هذا النوع من الشمولية يتعارض مع الترجمة التي لا يمكن أن تشترك فيها جميع الألسن ولا حتى اللسانين المنقول والناقل، فالترجمة لا تقبل التعميم، ولا تقبل العالمية لأن المضمون والشكل المنقولين لا يمكن أن يكونا مقبولين لدى الألسن الأخرى.

والشمولية العالمية: يعد هذا النوع من الشمولية نتيجة للشمولية الجامعة،إذ يختص بخصائصها في اتفاق جميع الناس حول المعنى الواحد، وهذا ما لا يمكن تصوره في الواقع، وبالتالي فهذه الشمولية لا تخدم غرض رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة.

والشمولية العامة لا توفي بالغرض أيضا، لأنّ:" مبدأ انطباق المفهوم الفلسفي على أفراده انطباقا لا يغادر منها واحد لا يتفق ومقتضى التغيير الذي تنضبط به المعرفة الإنسانية" (طه، 1991).

أمّا بالنسبة للشمولية النموذجية فيدور هذا الضرب:"على الحكم بمطلق الاشتراك، سواء تعلق بعالم الأشياء أو تعلق بعالم الناطقين، ويعني أن الاشتراك هنا يخلو من التعيين بحيث يصدق مفهوم المشترك فيه على الفرد من أفراده، لكن لا على واحد بعينه، وبحيث يستعمل الناطقون هذا المفهوم، لكن لا عدد منهم، لا بعضا ولا كلا." (طه، 1991). وبهذا المعنى فإن هذا الضرب من الشمولية لا يدّعى العالمية الإنسانية ولذلك فهولا يتعارض مع مبدأ تعدد اللغات كما لا يدّعي العمومية الشيئية؛ ولذلك لا يتنافى مع مبدأ "تغيير المعارف" كأصل في عطاء الترجمة،وعلى هذا الأساس يمكن الأخذ بهذه الشمولية واعتبارها الشمولية التي تتميز بها الحقائق الفلسفية.

وفيما يتعلق بالترجمة، فإن الشمولية الفلسفية المبنية على التخصيص الأمثل، تتسق مع خصوصيتها وبذلك يمكن أن تُحمل الشمولية الفلسفية عل خصوصية الترجمة، لكن تُحمل على معنى "الخصوصية المنفتحة" التي لا تمنع التعميم، وليس على معنى الخصوصية المنغلقة التي تمنع التعميم، والتي نادت بها أغلب النزعات النسبية؛فالنسبية

اللغوية المنفتحة يرد فيها الاختلاف بين اللغات والاشتراك والتواصل فيما بينها من حيث انتقال التجربة الذاتية من لسان إلى آخر كما تنتقل الطرق الكلامية والرؤى المعنوية بينها، "إذ تنتقل هذه الجوانب إلى لغات غيرها وتغنيها بصيغ ومعاني تشق طريقها إلى الجانب المشترك الذي يتواصل به وفيه المتكلمون بالألسنة المختلفة" (طه، 1991) .

ولعل قيام هذا النوع من النسبية على الاختلاف اللغوي بين الألسنة يقتضي ضرورة انبنائها على مبدأ "الإتلاف الحافظ للفروق" :"وليس معناه التطابق الذي يمحو كل أوجه للتمييز بينهما والذي ينتهي بإفقارها، ولا هو الرد الذي يرجع كل ميزة في اللغة إلى ميزة في غيرها والذي ينتهي بالقضاء عليها، وإنما هو التماثل الذي يحفظ الفروق بما يجعلها سببا في توسيع دائرة هذا التماثل وفي قيام بعض المماثلات مقام البعض." (طه عبد الرحمن، 1991) ، وبالتالي فقيام النسبية اللغوية على هذا المبدأ إضافة إلى حفاظها على الاختلاف بين اللغات، يرفع الانغلاق عنها، وتقدم بذلك: "التماثل الموسع على الخصوصية المضيقة."(طه، 1991) وبذلك يصير التوفيق بين خصوصية الترجمة المنفتحة والشمولية النموذجية التي أُثبتت للحقيقة الفلسفية، ممكنا، وبالتالي يرفع التعارض بينها.

وبالنسبة للمعنوية الفلسفية-ثانيا- فإنّ المفهوم التقليدي للفلسفة يدل على اهتمامها بالمعنى وتجريده من اللفظ، وفي هذا الصدد يرد نوعين من الشبهات، إحداهما "المطابقة بين الخاصية المعنوية والخاصية الشمولية"، والثانية "المطابقة بين علاقة المعنى باللفظ وعلاقة الفكر باللغة"، وهذا ما يرفض رفع الشبهات وذلك من خلال إبراز الفارق بين الشمولية والمعنوية، ويكمن الفارق الأول في أنّ: "المعنوية صفة للمضمون الموضوعي، بينما الشمولية صفة للجهة الشكلية... فالمعنى عبارة عن حقيقة والشمول عبارة عن جهة لهذه الحقيقة." (طه، 1991). وبالتالي فالشمولية لا تنطبق على المعنى في الفلسفة، والفارق الثاني يتمثل في انفكاك الشمولية عن المعنوية، فليس كل ما هو شمولي في الفلسفة يكون معنويا،إنما يوجد المعنى ولا شمول معه.

أما الشبهة الثانية المتمثلة في" المطابقة بين علاقة المعنى باللفظ وعلاقة الفكر باللغة"، حيث يبين طه عبد الرحمن أنّ" مسألة العلاقة بين الفكر واللغة لا يمكن أن تستقل عن سياقها الميتافيزيقي الأنطولوجي، بينما مسألة الصلة بين المعنى واللفظ لا يزيد سياقها عن أن يكون معرفيا وظيفيا" (طه، 1991) ولتوضيح هذا الانفصال بين العلاقتين نذكر أنّ

المعنى يرادف المفهوم بينما الفكر يرادف العقل، فالأول إجرائي والثاني جوهر وبالتالي لا تطابق بينهما، كذلك اللغة فما دامت تقابل العقل في علاقتها به فإنّ اللفظ لا يسد مسدها فاللغة أساسها ميتافيزيقي مثلها مثل العقل ولذلك لا يوضع اللفظ كطرف مساو للغة.

وبعد دفع هاتين الشبهتين عن المعنوية الفلسفية تأتي ضرورة مراجعة مفهوم المعنوية الفلسفية، وذلك بالتمييز بين وجهين من هذه المعنوية حيث يُصرف أحدهما لأنه يثبت التعارض بين الفلسفة والترجمة بينما يُقبل الثاني لتحقيقه للغرض في رفع هذا التعارض.

تتمثل صفتي الشمولية في التجريدية والقصدية. ينبغي صرف الصفة الأولى لأنها تفيد الفصل والانقطاع بمعنى انقطاع المفهوم المجرد عن الموضوعات الخارجية وعن الأفراد فكل صفة تسند إلى هذا المجرد يسند نقيضها إلى الموضوعات الخارجية.

كما تفيد انقطاع المفهوم المجرد عن الادراكات الحسية فتظل المعاني المجردة ثابتة بينما الإدراكات الحسية زائلة وتفيد كذلك انقطاع المفهوم المجرد عن المادة حيث يدل الأول على الوجود بالفعل وحاصل على التعيين،ولا يقبل الامتداد بينما يسند العكس إلى المادة حيث تدل على الوجود بالقوة وغير حاصلة عل التعيين وقابلة للامتداد.

ولعل استعمال التجريد الفلسفي عند المتفلسفة على أساس هذه الوجوه الثلاثة من التجريد يخلق التعارض بين الفلسفة والترجمة حيث يمنع كل أنواع الاتصال بين الجوهر والمادة.

أما صفة القصدية فهي تخدم غرض رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة فإن المعنى بصفة عامة هوما يُعنى من اللفظ وما يُراد إيصاله إلى الملتقى فيكون:" معنى الشيء هوما يقصد به ويراد منه ومعنى اللفظ هو المراد منه والمقصود به والمقصد منه."(طه عبد الرحمن، 1991) وبهذا يكون المعنى مطابقا للقصد.

ويظهر الوجه القصدي لمفهوم المعنوية من خلال الجمع بين دلالة الملفوظ ودلالة المتكلم بمعنى أنه رغم اختلاف دلالة المعاني في الملفوظات المستعملة في سياقات مختلفة فإن هذه المعاني هي التي يقصدها المتكلم والوجه القصدي الثاني لمفهوم المعنوية يتمثل في الجمع بين المعنى والفهم حيث يقترن لفظ معنى بمدلول الفهم ويتميز هذا الاقتران بصلة

الفهم بالمادة فالمتكلم إذا أراد تبليغ قصده يعتمد على استعمال الألفاظ بمعنى أن القصد أو بالمعنى لا يحقق الفهم ما لم يتوسل بمادة سواء كانت كتابة أو نطق.

وصلة الفهم باللإنفهام: تتمثل في تبيان صلة الفهم بالمعنى هو بالأحرى بيان لصلة المخاطب بالمعنى لأن الفهم يحدث لديه بواسطة اللفظ وهذا الحدوث للفهم هو ما يعرف باللإنفهام،إضافة لصلة الفهم بالسياق فالفهم لا يتحقق إلا إذا أدرك صاحبه سياق الكلام لأن بدون السياق يختلط عليه قصد المتكلم ولا يستطيع أن يفهم المعاني الكثيرة للملفوظ.

كما يتميز بصرف الفهم للتجريد حيث اقترن الفهم عند العرب بالعقل وأقيم مقامه، وما دام العقل لديهم يفيد معنى الإدراك المجرد فصار الفهم يحوز على مثل ذلك التجريد الذي نُسب للعقل إلا أن مدلول الفهم غير ذلك لأنه يرتبط بالمشخص ولا يحصل إلا بادراك المقصود العملي وبالتالي فالفهم:" يدفع النظر المجرد ويجلب العمل المشخص."(طه عبد الرحمن، 1991)، وصرف الفهم للتوحد فالفهم يمنع التوحد في الكلام ويوجب الاشتراك فيه وهذا ما يدل عليه اختلاف الأفراد في فهم المعنى الواحد.

نخلص من هذا أنّ المعنوية التجريدية قاصرة على رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة لأنها لا يمكن أن تتوافق مع اللفظية الترجمية حيث توجب رفع المادة عن الجوهر برفع اللفظ عن المعنى، بينما تستوفي القصدية رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة لأن المعنوية الفلسفية هي معنوية قصدية حيث :"توجب وجود اللفظ كما توجب وجود المتكلم... فالمقصود لا استغناء لها عن الوسيلة اللفظية بمختلف بناها المعجمية والنحوية والنصية كما أنه لا استغناء لها عن المتوسل اللآفظ بها بمختلف قدراته الاستعمالية والإفهامية، فيكون الآخذ بالقصدية كالآخذ باللفظية."(طه، 1991) وما دامت معنوية الفلسفة معنوية قصدية فهي كذلك معنوية لفظية، وبذلك تجتمع الفلسفة بالترجمة ويرفع التعارض بينهما بالأخذ بأسباب المعنوية القصدية في الفلسفة حتى تصير متسقة مع الترجمة.

أما فيما يخص العقلانية الفلسفية- ثالثا- فقد وضع طه عبد الرحمن معايير لتعريف العقلانية والتي تتحدد في: "معيار الفاعلية الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق

الأفعال، ومعيار التقويم الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، ومعيار التكامل الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض"(طه، 2005)، وتدل هذه العقلانية على اعتبارها لجانب الفعل أو العمل واقترانه بالعقل في الفلسفة، إلا أنّ المفهوم التقليدي للفلسفة يشير إلى أنها تقوم على العقل وحده وتتوسل بمناهج عقلية مخصوصة في تحصيل المعرفة، كما تتخذ من العقل موضوعا للنظر، ولعل اقتصار الفلسفة في مفهومها هذا على العقل، يقتضي النظر في معاني العقل التي أدت إلى التباس مفهومه الطبيعي.

لقد اختلطت معاني العقل في التراث المعرفي العربي نتيجة النقل الآلي لهذا المفهوم من اللغات الأخرى وبذلك نجد معاني متعددة للفظ العقل من حيث دلالتها،واختلطت بالمعاني الاصطلاحية الفلسفية للعقل، فقد جعلت الترجمة العشوائية دلالات لا توافق المعنى الحقيقي للعقل، فجعلت مثلا لفظ التجربة مضادا له إلا أن هذا لا يُعد مقبولا، لأنّ:" العاقل في الاستعمال العربي هومن حنّكته التجارب"(طه، 1991)،ولابد أن اختلاط المعاني في هذا المفهوم يؤدي إلى اضطراب فهمه في التداول العربي، كما ارتبط العقل بالأصول الميتافيزيقية لمّا انتقل إلى اللغة العربية، فصار يدل على :"كونه في ذاته جوهرا غير محسوس موصولا بعقول مفارقة عليا...."(طه، 1991)، ولا تزال النظريات الفلسفية تتخبط في هذه اللاعقلانية المنسوبة للفظ العقل. هذا فيما يتعلق بالخلط في لفظ العقل، أما صفاته فقد اشتُهر نسبة صفتين أو فعلين للعقل يذكران بذكره، وهما "التعليل" و"التدليل" فالتعليل هو الكشف عن العلة، ويوصف الشيء بالعقلاني إذا تم تبيين علته وإلا فهو بغير عقلاني، وكذلك التدليل، وهو استعمال الأدلة، فيوصف الشيء بالعقلاني إذا ما قام على تقديم الأدلة وإلا فلا يوصف بذلك، وبهذا تكون الحقيقة الفلسفية عقلانية إذا كانت تحوز على التعليل والتدليل.

يحلل طه عبد الرحمن التفاوت الموجود في علاقة التعليل بالتدليل، ويصل إلى أن مفهوم التعليل يقترب في استعماله من العلم أكثر مما يقترب من الفلسفة، فيعرف في العلم باسم "العلية" أو"السببية"، أمّا التدليل فيقترن بالمعرفة الفلسفية والمنطقية وما دام الغرض في هذا الموضع البحث عن عقلانية الفلسفة وليس عقلانية العلم لزم

الاقتصار على توضيح الجانب المتعلق بالفلسفة، وهو المتميز بخاصيتين هما:النقدية والبرهانية.

فالفلسفة تشتهر بنزوعها الشديد لممارسة النقد،حتى تعلو السلطة الخارجية كسلطة الدين أو سلطة النص أو سلطة الحجة،كما تعلو سلطة الأوهام والآراء والمعتقدات ويصل النقد في أوجه ليكون نقدا على نقد ويتخذه موضوعا للنقد كما يتخذ من المواضيع الأخرى موضوعا له،إلا أن للنقدية الفلسفة حدود، لأن التواصل المستمر واللامحدود للنقد يؤدي إلى التعطيل, وهذا ما حدث مع النزعات اللاأدرية والعدمية والشكية...، حتى صارت معرفة لا عقل فيها، إذا انتفى العقل بإنفائه لذاته، وعلى هذا الأساس تبرز الحاجة إلى تأسيس العقل وذلك بوضع نهايات للنقد يقف عندها، وتتمثل هذه النهايات في الصورتين الآتيتين: صورة الدور وصورة المستقيم.

فأمّا الدور فهو مختلف عن التسلسل من حيث الترتيب، حيث لا نهاية في التسلسل، إلا أن الوقوع في الدور لا يؤسس العقل ولذلك يجب تركه، والخروج عن هذا الطور يجعل التأسيس مطلوب تأسيسا مستقيما لا تأسيسا دوريا.

وصورة المستقيم تقتضي الخروج عن طور العقل والمقصود منه ليس مخاصمة العقل ولا محايدته إنما المقصود منه مجاوزة العقل لأنه "خروج إلى طور في الإدراك يفوق طور العقل, فيكون وجوده أنفع للعقل من عدمه" (طه، 1991)، إلا أنّ الخروج عن طور العقل بهذا الشكل لا يعني إطلاقه إنما تقييده وهذا ما يدل عليه اللفظ الذي اشتق منه "العقل" وهو"عقل" ويفيد معنى التقييد؛ وعليه فإنّ:" العقلانية النقدية المضيّقة التي يورثها الوقوع في الدور لا يرفع عنها هذا التضييق ولا تتسع حقا إلا بتقييدها بما يجاوز العقل لا بما يساويه" (طه ، 1991).

يشير طه عبد الرحمن إلى أنّ تقييد العقل يدفع عنه التسيب في الخوض اللامحدود في كل شئ كأن يعتمد في نقد العقل على العقل ذاته وهذا ما يوقعه في مغالطة الدور،أوكأن يؤسس على العقل ما كان ينبغي أن يكون مؤسّسا له،وهذا ما يوقع في مغالطة قلب الترتيب،ولكي يتم تكسير طوق العقل وتفادي وقوع النقدية الفلسفية في مغالطة الدور الفاسد أو مغالطة قلب الترتيب لابد من التأسيس للعقل.

والتأسيس للعقل، حسب طه عبد الرحمن، لا يكون كالتأسيس العقلي الذي قامت به النقدية الفلسفية لمجالات تخرج عن نطاقها بمعنى إضفاء الصورة التدليلية على ما ليس عقليا،ولهذا يعتبر طه عبد الرحمن هذا الضرب من التأسيس مجرد عقلنة ف :"التأسيس للعقل لا يمكن أن يتم إلّا بواسطة أصلين يخالفان في مقتضياتهما مقتضيات العقل التدليلي النقدي. وهذان الأصلان هما: الأصل المقصدي والأصل العملي" (طه ، 1991) فالأصل المقصدي للعقل النقدي بشير إلى أن العقل التدليلي يمكن أن يكون ماديا وذلك لارتباطه بمقاصد علمية يصل إليها بتوسله جملة من الوسائل التقنية لتحصيل الصحة واليقين, ومعلوم أن العلاقة بين الواسطة والموسوط علاقة مادية لأن الضفر بها يكون ماديا لا تجريديا وهذا ما يثبت احتياج التقنيات التدليلية إلى مقصديات ترشدها حتى لا تتجاوز حدها وينقلب نفعها إلى ضرر.

ولما اجتمع في التعليل والتدليل معنى القصدية لدى العرب وقعت الممارسة العربية في إدراج التعليل في التدليل، فوقعوا في اللبس في معنى القصد إلا أنّ الأخذ باقتران القصدية بالتدليل كما جاء في الاستعمال العربي يوفي بغرض مراجعة النقدية الفلسفية التي انقطع فيها مدلول القصدية عن التدليل.

أما الأصل العملي فإنّه يستدعي الخروج من التجريد المتنكر الذي نجده في العقل التدليلي، وصفة التنكر تعود لكونه يتسم بتحصيل الدرجة القصوى في التجريد وبانتحال صفات العمل كإثبات حيوية والحركة للفكرة المجردة؛فيصبح بذلك المتفلسف-حسب طه عبد الرحمن-:"قادرا على عرض التجريد على محك تجربته العملية لكي يحد من غلوه الصوري ويكشف انتحاله للوصف العملي." (طه، 1991) نخلص من هذا أنه لا سبيل إلى تخليص النقدية الفلسفية من مغالطة الدور ومغالطة الترتيب،إلا بإسناد هذه النقدية إلى الأصل المقصدي والعملي.

هذا فيما يتعلق بصفة نقدية للعقلانية الفلسفية، أو التدليل الفلسفي أما الصفة البرهانية المرتبطة بالتدليل الفلسفي فإنها تدل مثلما يدل النقد على معاني متعددة أهمها "اليقين في المقدمات" وهذا ما يأخذنا إلى الاستدلال الذي وضعه أرسطو والذي يشترط يقين مقدماته لتحصيل البرهان وما دامت هذه المقدمات عبارة عن قضايا أولية تتصف باليقين فإنها لا تحتاج إلى برهان إلا أن:" اليقين المنسوب إليها لا يمكن أن يكون إلا يقينا

تحكيميا وليس يقينا معللا."(طه، 1991) وما دامت كذلك فهي لا تختلف عن القضايا الإعتقادية الأخرى كالأخلاقية منها والدينية التي يحتاجها المتفلسف كسلطة خارج العقل يستند إليها وبالتالي فهي مقدمات لا تقبل التدليل.

أما المعنى الثاني للبرهان فيتمثل في "الضرورة في القواعد الاستدلالية" حيث يُمنح الاعتبار في البرهان لشكل الاستدلال أكثر من مضمونه فيكون صحيحا فقط إذا التزم بقواعد محددة و"القاعدة المنطقية الضرورية هي القضية التي لا شيء يمكن أن ينقضها بحيث تكون صادقة في كل العوالم الممكنة."(طه، 1991). أي أنّ اليقين في البرهان يرتبط بمبدأ مقابلة الذهن بالعالم الخارجي،وارتباط يقين الاستدلال بالواقع لا يمنع تطرق الضعف والشك إليه؛ وبالتالي فإنّ سعي البرهان نحو تحقيق اليقين المطلق كما اتضح في المعاني السابقة لا يتم إلا من يقين محدود وذلك لقيامه على مقدمات يقينية هي في حقيقتها أحكام لا تدليل عليها وكذلك لاعتماده على العالم الخارجي لا يختلف عن اعتماد الرأي على أهله وسياقه، بمعنى إمكانية اختلافه واردة وبالتالي يقينه محدود؛ وارتباط اليقين بالمقدمات أو بالعالم الخارجي يجعل منه يقينا اصطناعيا مضيقا فإذا ما تم صرف هذا عن قواعده ومقدماته حصل التدليل على يقين طبيعي،لا نجده في العقل البرهاني التقليدي الذي يقوم على العقل المجرد،فيعرّف طه عبد الرحمن العقل المجرد في قوله:" العقل الذي يخلومن اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها"(طه، 2005).

أما في اليقين الطبيعي فيرفع هذا التجريد حيث يقتضي هذا اليقين ارتباطه بأصلين اثنين هما: المضمون والاستعمال، فكلاهما يجعل اليقين الطبيعي مختلفا عن اليقين الاصطناعي حيث يهتم بمضمون الاستدلال ويربط صحة شكله بهذا المضمون،فمن طبيعة الاستدلال حدوث التداخل والتأثر بين شكله ومضمونه، وكذا رفعة مضمونه عن شكله، وهذا ما يوسع البرهان ويخدم الأدلة الفلسفية ويخرجها من الإستدلالية المصنّعة. أمّا فيما يتعلق بالأصل الإستعمالي فإنه يدل على ارتباط اليقين الطبيعي بسياق الاستعمال في الأدلة كالأقوال والشواهد والأدلة،فهو بذلك يعيد الاعتبار لمقام المتكلم والمستمع الذي أهملته صورة الاستدلال المصنّعة،والتي تعد شرطا لحصول الفهم

الفلسفي الحقيقي؛وبالتالي فإن الأصل الاستعمالي يوّسع البرهانية الفلسفية ويخرجها من ضيق أبنيتها الصورية.

نستخلص من هذا، فيما يتعلق بالعقلانية الفلسفية، أنه مثلما يتعين مراجعة خاصية الشمولية الفلسفية والخروج بها من الشمولية الجامعة إلى الشمولية النموذجية ومراجعة خاصية المعنوية الفلسفية والخروج بها من المعنوية التجريدية إلى المعنوية القصدية فيتعين كذلك مراجعة خاصية العقلانية الفلسفية والخروج بها :"من العقلانية الضيقة التي تنبني على النقد المجرد والبرهان المضيّق إلى عقلانية متسعة تأخذ بالنقد المستند والبرهان الموّسع" (طه ، 1991).

وأخيرا التبعية الفلسفية حيث تُعدّ التبعية الفلسفية أحد الصفات التي اقترنت بالفلسفة العربية وهي بذلك تتعارض مع استقلالية الترجمة، بمعنى أن هذه التبعية تمنع استفادة كل من الفلسفة والترجمة من بعضهما البعض وكما أنّ التميز في الشمولية الفلسفية والمعنوية والعقلانية وجها يرفع التعارض بين الفلسفة والترجمة،فكذلك لابد من تمييز وجها في التبعية الفلسفية يرفع التعارض بين الفلسفة والترجمة ويجعل بعضها يفيد بعض.

في سبيل ذلك يوضح طه عبد الرحمن أن الفلسفة على نوعين: فلسفة اتباعية وفلسفة إتصالية وقد وقعت الفلسفة العربية في الإتباعية للترجمة ومرّد ذلك إلى مبدأين:

- مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة: حيث اعتقد المتلقي العربي أن الفلسفة المنقولة هي عين الفلسفة وليس سواها وأنها الفلسفة الواحدة التي لا فلسفة معها وتحوز على المعرفة حقيقية لا وهم فيها،وهي تتميز باليقين وصحة أدلتها.
- مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة: ويدل على أن اقرار المتلقي العربي بصحة الفلسفة المنقولة وحيازتها على النفع بما لا تضاهيها فلسفة أخرى، وجب عليه بذلك أن يلتزم بها فتصبح معرفة واجبة.

ولكي يدحض طه عبد الرحمن هذين المبدأين يعمل على إثبات مبدأين مقابلين لهما هما: "مبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية الذي يقضي باختلاف واستغناء بعض الأصول الفلسفية ومبدأ الاشتراك المحدود للفروع الفلسفية الذي يقضي باتفاق

وافتقار الفروع الفلسفية." (طه عبد الرحمن، 1991). حيث يستثمر المبدأ الأول في بيان وجوب الاستقلال عن الترجمة في الأصول الفلسفية، ويستثمر الثاني في بيان جواز التبعية للترجمة الفروع الفلسفية.

إنّ استعمال مصطلح "الأصول الفلسفية" في هذا المقام يراد به: "حقائق فلسفية مستقلة بديهية ومتقدمة." (طه، 1991) حيث هناك من هذه الحقائق ما يشترط فيها الاستقلال عن الترجمة فتتبين كيفية إخراج الفلسفة العربية من التبعية التي أضرتها، ويميّز طه عبد الرحمن صنفين من هذه الحقائق :الحقائق التحديدية أو المحددات بمعنى ما يتحدد به الشيء من ذاته،والحقائق التقويمية أو الموجهات أي ما يتقوّم به الشيء من ذاته، وبالتالي ليس هناك فروع تتفرع عن هذه الحقائق ولا يسبقها شيء في العقل، ولذلك تعد ثابتة،إلا أنّ طه عبد الرحمن يرد على صفة الثبات التي أُلصقت بهذه الحقائق ويقر أنه ما من موجود إلا ويشوبه التغيير،وبناءا على هذا فإنّ وجود فلسفة تختلف عن الفلسفة المنقولة يقتضي عدم حاجتها إلى المنقول بالتالي تسقط قيمة الفلسفة الواحدة، وهذا ما يبطل مبدأ الإلزامية.

إنّ بطلان المبدأين اللذين جعلا الفلسفة تابعة للترجمة،يُفضي إلى: "جواز وجود أصول فلسفية تختلف عن أصول الفلسفة المنقولة ولا تفتقر إليها في شيء." (طه ، 1991)، بمعنى أن الأصول الفلسفية تختلف من فلسفة لأخرى، ولعل أهم ما يدل على هذا الاختلاف، هو اختلاف الثقافات التي تساهم في تحديد وتقويم هذه الأصول،وبالتالي فإن الأصول الفلسفية هي أصول نسبية تختلف بين الثقافات ويستغني بعضها عن بعض،وهو ما يمثل مبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية ؛أمّا فيما يتعلق بالفروع فإنها تدل على ما أنبنى على الأصل أو تفرّع منه،وتفضي هذه العلاقة بين الأصل والفرع إلى تعاكسهما في الصفات لأنّه:"إذا كان الأصل يتصف بالاستقلال والبداهة والتقدم فإنّ الفرع يتصف بالتبعية وإعمال النظر والتأخر." (طه، 1991). والفرع الفلسفي قد يحمل ما لا يحمله الأصل وذلك لاستنباط عناصره من منابع أخرى غير الأصل.

وبناءا على هذه العلاقة بين الحقيقة الفلسفية الأصلية والحقيقة الفلسفية الفرعية يمكن أن يصاغ مبدأ الإشتراك المحدود للفروع وهو عكس مبدأ النسبية للأصول الفلسفية الذي نص على اختلاف الأصول باختلاف الثقافات،فمضمون مبدأ الاشتراك

هو أن: "من الفروع الفلسفية ما لا يختلف باختلاف الثقافات أو ما لا يستغني بعضه عن بعض."(طه ، 1991) وهذا ما يثبت أن الحقائق الفلسفية تنتقل من ثقافة إلى أخرى بواسطة الفروع وليس الأصول، معنى ذلك أن الثقافات تتفق في الفروع الفلسفية وهذا يستلزم أنّ حاجة الفلسفات لعناصر تكميلية تدفعها إلى اقتباس فروع فلسفية من بعضها البعض و:" إذا اتضح أن الفروع الفلسفية قد تتفق بين الثقافات الإنسانية، وأن بعضها قد يفتقر إلى بعض لزم أن تتميز هذه الفروع بتبعية بعضها لبعض وأن تبقى على حالها في التبعية ما يبقي اتفاقها وافتقارها."(طه، 1991). ولذلك لزم على المترجم مراعاة جوانب الاتفاق بين الثقافات وحفظها في نقل الحقيقة الفلسفية بمعنى أن يتعامل مع الحقيقة المنقولة وهو مقر بجواز التبعية في الفروع الفلسفية.

ولعلّ هذه المبادئ تجعلنا نميز بين نوعين من التبعية الأولى تعرف ب"الاتباعية" وهي التبعية في الأصول والفروع معا، والثانية تعرف ب "الاتصالية" والتي تدل على الاستقلالية في الأصول والتبعية في الفروع, وتعد "التبعية الاتصالية " مقبولة لما فيها من منافع للمتلقي العربي ولسانه وثقافته.

نخلص من هذا أنّ "التبعية الاتباعية" كصفة من صفات الفلسفة لا تتفق مع استقلال الترجمة،بينما "الاتباعية الاتصالية" التي تحمل معنى الاستقلال عن الأصل،تتوافق مع استقلال الترجمة،وبهذا يُرفع التعارض بين الفلسفة والترجمة من حيث التبعية والاستقلال.

3 . أنواع الترجمة

إنّ ما عمل طه عبد الرحمن على توضيحه في فقه الترجمة الفلسفية هو أن الصفات التجديدية والحيوية في الفلسفة التي عمل على إثباتها لا يمكن أن تحفظها "الترجمة الاتباعية" التي سادت في الممارسة الفلسفية العربية ولعل هذا ما يضطرنا إلى الحديث عن أنواع الترجمة والكشف عن خصائصها ومعرفة أي نوع من الترجمات يليق بحفظ الخصائص الحيوية في الفلسفة.

تتعدد أنواع الترجمة فمنها ما لا يحافظ على الصفات التجديدية للفلسفة وبذلك تبقي على التعارض بين الفلسفة والترجمة وتعرف هذه الترجمة بالترجمة التحصيلية وهي:

"ضرب تفلسفي من ضروب ترجمة الفلسفة لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة كما حددناها."(طه، 1991)، ومنها ما يراعي بعض الخصائص التجديدية للفلسفة ويهمل البعض الأخر فتظل الفلسفة تتعارض مع الترجمة في جانب وتتوافق معها في جانب آخر وتعرف هذه الترجمة بالترجمة التوصيلية ويقوم هذا الضرب من الترجمة على حفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة الحية.

وينتج عن ذلك أنها تقع في حفظ جزء من هذه الصفات ويظل الجزء الآخر متعارضا مع عمل الترجمة؛ وهذا ما يؤدي بالمترجم إلى ما يعرف بـ"التعارض الجزئي"، وخلافا للمترجم التحصيلي فإنّ المترجم التوصيلي لا ينقل جميع عناصر النص الفلسفي وإنما يعمل على حذف العناصر التي تشكل ضررا على المجال التداولي للمتلقي إلاّ أن ذلك يوقعه في "النقل الأكثري" فما دام نقله ليس نقلا آليا كالنقل التحصيلي حيث يقيم اعتبارا لمبادئ المتلقي العقدية وقواعده اللغوية؛ فإنّ ذلك يدفعه إلى نقل كل الأصول والفروع الفلسفية المتوافقة مع هذه المبادئ والقواعد وهذا فيه شيء من النفع إذا لم تقترن الترجمة بالحذف الخطير للصفات التجديدية الفلسفية لأن ذلك يؤدي إلى ترسيخ التبعية للغير.

يقع كذلك المترجم التوصيلي فيما يُعرف بـ"التوجه المعرفي" حيث: "استحوذ عليه هم المعرفة فيتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي محققا معانيها المفردة ومضامينها المركبة ومراعيا في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها"(طه، 1991) إلا أنّ اهتمامه بالجانب المعرفي يؤدي إلى حصر العمل الترجمي في تعليم المتلقي فحسب، وبالتالي فالترجمة التوصيلية لا يختلف أثرها على المتلقي كثيرا عن الترجمة التحصيلية، فهذه الأخيرة تتبع اللفظ والتوصيلية تتبع المعنى أوالمضمون؛ بينما النوع الثالث من الترجمة فيحفظ جميع الصفات التجديدية للفلسفة ليرفع التعارض كليا ويحصل التوافق تماما بينهما وتعرف هذه الترجمة بالترجمة التأصيلية.

إنّ الترجمة التأصيلية هي الترجمة الإبداعية، حيث تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ نتيجة حفظها للصفات الأربعة للفلسفة الحية (النموذجية،القصدية، الإتساعية، الإتصالية) ويتفرع عن طبيعة هذه الترجمة ثلاث حقائق:

- "أن حفظ مجموع هذه الصفات التجديدية هو السبيل إلى وضع فلسفة مستوفية لمقتضيات الترجمة بحيث يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية ووسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد"(طه، 1991) وهذا ما يجعل العمل الترجمي يتصف ب"التوفيق الكلي" فالتوافق بين خصائص الترجمة وخصائص الفلسفة يجعل كل واحدة منهما تخدم مقاصد الأخرى وهذا هومدلول الإتصالية في الترجمة التأصيلية حيث تتمكن من التجديد والتوليد في العمل الترجمي بطرق لم تقدر على تحقيقها النصوص الفلسفية المنقولة التي تم الإتصال بها وتعد هذه القدرة على التجديد في المنقول سببا من أسباب الإستقلال بالرأي وصياغة قول فلسفي قد يعود إليه النص المنقول لتسديد حاجته في الإكتمال أو تطوير إمكاناته أو تصحيح اتجاهاته؛ وبذلك تصبح الترجمة القادرة على التصرف في المنقول،أداة لتفرد الفلسفة برأي ورؤية تخصها وتفيد بها الفلسفات الأخرى، وهكذا تمد الترجمة الفلسفة بالقوة والتخصص.

- يرى طه عبد الرحمن: "أن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي أصولا وفروعا كما يفعل المترجم التوصيلي وإنما ينقل أقل ما يمكن منها مما تثبت ثبوتا فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف." (طه، 1991)، وبهذا يختص العمل الترجمي التأصيلي بصفة "النقل الأقلي" حيث لا يوجد إشكالا في حذف أوسع ما يمكن من تلك الأصول الفلسفية وكذا الفروع التي تخالف المجال التداولي للملتقي العربي وتضر بنهوضه على التفلسف سواء كانت عقدية أو لغوية أو معرفية. وفي المقابل يقوم باستبدال غيرها مكانها تكون أقرب من المتلقي،وهذا ما يدل على قدرة المترجم التأصيلي في التصرف والتحكم في النص الفلسفي الأصلي.

- "إنّ المترجم التأصيلي يستحوذ عليه همّ الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الإستشكالية والآليات الاستدلالية فيها وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها." (طه، 1991). وهذا ما يجعل عمله الترجمي يختص بصفة "التوجه الفلسفي" بحيث يوازي ممارسته الترجمية بالممارسة الفلسفية ولعل ازدواج مهمّة المترجم والفيلسوف في التعامل مع النص الفلسفي المنقول يجعله مهتما بالغوص في هذا النص متفلسفا في استشكالاته واستدلالاته

مستفيدا من مقتضياته التداولية مقدما للمتلقي نصا موصولا بما ألفه حتى يتسير لديه إدراكه والتفلسف فيه.

خاتمة

ممّا تقدم، يتبين أنّ المترجم التأصيلي أقدر على رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة رفعا كليا عكس المترجم التحصيلي الذي يعجز عجزا كليا عن ذلك والمترجم التوصيلي الذي يعجز عجزا جزئيا،كما يتبين أن المترجم التأصيلي لا ينقل من حقائق النص الفلسفي إلا ما يفيد النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف عكس المترجم التحصيلي الذي ينقل النص كله بموجب ما تقتضيه الترجمة التحصيلية، والمترجم التوصيلي الذي ينقل المضمون المعرفي كله دون التحقق من نفعه؛ ولعل هذا ما يقودنا إلى اعتبار المترجم التأصيلي بمثابة "المؤلف" وذلك لقدرته على الإتيان بمثل ذلك النص الأصلي حيث لا يقتصر على نقل الفلسفة وإنما يعمل على تأصيلها في حين يقف المترجم التحصيلي موقف "المتعلم الناقل" والمترجم التوصيلي موقف "الراوي".

ممّا سبق ذكره نستنتج أنّ اعتماد نوع الترجمة التأصيلية يؤدي إلى إحياء التفلسف،ولعل هذه القدرة التي تملكها الصفة التأصيلية للترجمة في الإحياء الفلسفي تعود إلى أنّ:"التأصيل يذهب في تحويل النص الفلسفي الأصلي إلى أبعد ممّا يذهب التوصيل،وبالأحرى التحصيل."(طه، 1991) ويدل التحويل هنا غلى جعل المنقول يستجيب للمتطلبات التداولية حتى وإن اقتضى بلوغ هذا التحويل حد إخراج المنقول عن صفاته الأصلية،فيتصف بصفات قد تعارض صفته السابقة؛فيصير القول وكأنّه مأصول وليس منقولا.

وأخيرا نصل إلى اعتبار أنّ الترجمة التأصيلية هي النوع الإبداعي للترجمة[5]* الذي يتجسد في فقه الترجمة الفلسفية، وهو النوع الذي تبرز حاجة الفلسفة العربية إليه حتى تصير فلسفة حية إبداعية قادرة على التغيير.

---

[5]– لقد دعم طه عبد الرحمن نموذجه النظري للترجمة العربية (الترجمة التأصيلية) بنموذج تطبيقي يتمثل في ترجمة الكوجيتو الديكارتي.

المراجع

1. طه عبد الرحمن، 2002. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الأولى،المركز الثقافي العربي،المغرب.
2. طه عبد الرحمن، 1996. فقه الفلسفة: القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل،الطبعة الأولى،المركز الثقافي العربي، المغرب.
3. طه عبد الرحمن،1991 فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب.
4. طه عبد الرحمن، 2005 .سؤال الأخلاق:مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،المركز الثقافي العربي،الطبعة 1.
5. Nicole Thyssen Rutten ; Philippe Devaux, 1973. La logique de la découverte scientifique, Payot, Paris.
6. . K.R. Popper, The logic of scientific discovery.