مجلة
دراسات إنسانية

تصدرعن جامعة مستغانم
ISSN: 2437-119X

العـدد: 04 (2018)، ص ص45- 68

اللغة بين الوظيفة التداولية والضرورة التأثيلية، هابرماس، طه عبد الرحمان.

مقورة جلول*
جامعة المسيلة (الجزائر).

تاريخ الاستلام: 2018/02/10 تاريخ النشر: 2018/12/28

الملخص:

أن الانية العربية ارتبطت دائما بالموروث الغربي في صورته القديمة والحديثة وحتى المعاصرة، فإن الحديث عن دور اللغة من حيث بعدها التأويلي والتداولي يقتضي إنصافا وليس الماما التركيز على أنموذجين في عملية التفلسف حول اللغة غربي من خلال يورغن هابرماس يقدم من منطلق أن العقلانية مشروع لم يكتمل بعد، تصورا يتأسس على نقد التفاصل الأيديولوجي، والتأسيس لفلسفة للغة ترتكز على التذاوت وتروم إلى الكونية بالمفهوم الإنساني، وعربي من خلال طه عبد الرحمان يقترح من منطلق مبدأ التفضيل أنموذجا حضاريا تواصليا يقوم على التأثيل الذي يتجاوز الإثراء والاغناء إلى تحوير كامل للمصطلح ينتهي إلى القومية أو إلى الكونية ولكن في صورتها الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: اللغة؛ التداولية؛ التأثيلية؛ هابرماس؛ طه عبد الرحمان.

Abstract

Arabic has always been associated with the Western heritage in its ancient, modern and even contemporary form, so talking about the role of language in terms of its interpretive and pragmatic dimension requires fairness, and it is not Mama to focus on two models in the process of philosophizing about Western language through Jürgen Habermas presents from the premise that rationality is an unfinished project, A conception based on the criticism of ideological detail, and the establishment of a philosophy of language based on inequality and aiming at universality in the human concept, and an Arab, through Taha Abd al-Rahman, proposes, on the basis of the principle

***مقورة جلول**، جامعة المسيلة (الجزائر)، Docdjelloul@yahoo.fr

of preference, a civilized, communicative model based on etiquette that transcends enrichment and enrichment to a complete modification of the term ending in nationalism or universalism. But in its Islamic form.

Keywords: The language; deliberative; etymology; Habermas; Taha Abdel Rahman.

1. مقدمة:

لابد أن الخروج برؤية واضحة ومنسجمة عن التواصل الحضاري يفترض وعيا تاما بذلك التباين السوسيولوجي، والتفاصل الايديولوجي، والاختلاف الثقافي، وفي خضم هذه المنظومة من الحواجز الحوافز وجب التركيز على ترقية الحوار عن طريق الارتقاء باللغة ليس صوريا وحسب وإنما تداوليا وهذا لن يتأتى إلا من خلال التأسيس لرؤية فلسفية تحول الفاعلية التواصلية الى كينونة إنسانية تتقلص فيها حدة الصراع، وتتجلى فيها مياسم التفاعل القائم على ما هو أخلاقي وعقلاني وجاد وهادف.

ولأن الانية العربية ارتبطت دائما بالموروث الغربي في صورته القديمة والحديثة وحتى المعاصرة، فإن الحديث عن دور اللغة من حيث بعدها التأويلي والتداولي يقتضي إنصافا وليس الماما التركيز على أنموذجين في عملية التفلسف حول اللغة غربي من خلال يورغن هابرماس وعربي من خلال طه عبد الرحمان

فالى أي مدى يمكن لفلسفة التواصل أن توفق بين الأبعاد التداولية الكونية للغة، والمرامي التداولية القومية لها في ظل الانقطاع وضرورة التقاطع؟

أولا : الفعل اللغوي عند هابرماس من الصورية إلى التداولية

إن الحديث عن التذاوت والتواصل ينبع أساسا من جسر اللغة، التي تبزغ من الإرث الاجتماعي، والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم، وهي لا تأتي مستوردة من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة، قبل أن توجد ،وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا. فعندما نتبادل الكلام نلتجئ إل ىمعجم نفهمه، ويفهمه المتحدث الذي أمامنا وإلا

انعدم الاتصال بالصوت، والتواصل الاجتماعي بيننا وبهذا تصبح" العقلانية هي الاستعداد الذي يهيمن عليه الناس القادرين على الكلام والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ(Habermas, 1988, p. 371).

من أجل ذلك يرتكز هابرماس على مسلمة اللغة التحليلية، التي تؤكد على أنه لا يجوز حصر اللغة في سحر البيان، وربطها فقط بالتعبير والوصف، فما نتلفظ به من ملفوظات يتجاوز بكثير ما رسمته النظرية الاسمية في المعنى للغة، ليصبح القول قولا ينجز فعلا.

يشير هابرماس في مقاله الشهير: ماذا نعني بالتداولية الكونية؟ إلى أن الحديث عن اللغة لن يكون على مستوى الشكل بقدر ما هو على مستوى الفعل، ولذلك وجب تجاوز المفاهيم الصوتية، التركيبية، والدلالية للغة لنتحدث عن مفهوم رابع أساسي وهو التداولية (pragmatique)، وبهذا ننتقل من دراسة الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية(حسن، 2005، ص 127)، ومعنى ذلك أن النشاط اللغوي لا يهتم باللغة كموضوع وحسب، وإنما يجعلها وسيلة لخلق الفعل التواصلي، فلا يكفي أن تكون العبارات صحيحة ما لم تترجم فعلا في الحياة اليومية" فالفعل يفرض نوعا من التداخل بين الذوات الفاعلة ،وهذا يتم من خلال المشاركة في التواصل معبر عنه بواسطة اللغة" (Habermas, 1987, p. 416).

ولعله يجب الإشارة هنا إلى ذلك الاختلاف على مستوى النشاط اللغوي، بين هابرماس وتشكومسكي، فهذا الأخير يعتبر اللغة كيانا مستقلا دون الاهتمام بالنواحي المعرفية والتواصلية، ويؤكد مرارا على التمايز بين الكفاءة والأداء، ويعتقد أن هنالك فاصل بين ما يمكن أن يقوله ويفهمه الإنسان نظريا، وما يقوله فعليا، ولذلك فهو يركز على الجانب الشكلي للغة دونما الحديث عن الاستخدام اللغوي (حسن، 2005، ص 127) وهذا يعني أن هابرماس لا يتوقف عند حدود الكفاية اللغوية، وإنما هدفه الأساسي هو الأداء التواصلي ، وهكذا فان اللغة عند هابرماس لا تعبر عن قيمة مجردة في ذاتها، وإنما تهدف إلى

خلق التواصل عن طريق التفاهم، ضمن إطار ما اسماه بالتداولية الصورية، والتي تعني "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم" (Habermas, 1987, p. 329). هذا وإذا كانت مقتضيات البحث عند "تشومسكي" اهتمت أساسا بطرق توليد الكلام، وأكدت بأنه يتضمن العديد من الأخطاء نظرا لتأثره بالحالة النفسية، والمزاجية للمتكلم، ولذلك كان اهتمامه منصبا حول مفهوم المتكلم المثالي، من خلال تحديد المعرفة اللغوية لديه: فان هابرماس أضحى له مفهوما جديدا للمتكلم المثالي التواصلي يعبر عن أنموذج الذات المتكلمة القادرة على انجاز لغوي سليم(حسن، 2005، ص 127).

وما نفهمه من ذلك أن نظرية الفاعلية التواصلية، تمر حتما بنوع من النظرية الاجتماعية للحقيقة، والتي تبنى على التفاعل اللغوي، فلا يجب أن تكون اللغة حبيسة العبارات، والجمل والألفاظ، وإنما يجب أن تحقق النجاح على مستوى خلق التواصل في إطار لغة صحيحة وسليمة، فهابرماس لا يهتم باللغة في سياق التداوليات من زاوية اعتبارها نسقا من الرموز له تركيبه النحوي وحسب، وإنما يركز على اللغة من المنظور التداولي، وفي هذا الصدد يقول:"إن البنيات الكلية للخطاب يجب أن تدرس أولا وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم"(Habermas, 1987, p. 358). وهكذا تكون الكفاية اللغوية بمفهوم أكثر شمولا، وأكثر واقعية عندما تكون كفاية لغوية تواصلية.

إن فهم النشاط التواصلي لدى هابرماس، حتما يمر باعتبار هابرماس فيلسوف لغة، على اعتبار أن العقلانية التواصلية، ترجع إلى التجربة المركزية للخطاب ألبرهاني القادر على خلق اتفاق، وإجماع بدون عوائق، وتجدر الإشارة هنا أن التفاهم على أساس اللغة المشتركة عند هابرماس يستثني بعض أنماط الخطاب، كالخطاب العلمي الذي لا يتضمن أي غموض، ولذلك فالحوار يكون مجرد تحصيل حاصل يقول هابرماس: "العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة (هابرماس، 2001، ص169) وهذا الأفق يقصد به أفق تجاوز التأويل، والخروج دائما إلى فهم مشترك، وهو ما يعرف

عنده باللغة الخالصة وهنا يشير "مطاع الصفدي" إلى أن هابرماس يركز على اللغة العادية فهي اقرب إلى التواصل الانفعالي(صفدي، ص 14).

ويظهر من خلال ذلك أن اللغة اليومية العادية القريبة من النسق الاصطلاحي الرمزي، بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية تحتاج على تأويل، لكي يكون هناك تفاهم ،واتفاق بين أفراد المجتمع.

ويرى هابرماس أن اللغة العادية تسمح بخلق علاقة حوارية بين الناس، وبالتعبير عن الفردي و الخاص اعتمادا على مقولات عامة، ومن ثمة فان التفهم التأويلي، يجب أن يستعمل هذه البنية التي تقوم على تطويع التجربة التواصلية اليومية والتفاهم بين الذات و بين الأخر(افاية، 1998، ص 179).

وما يقصد بذلك أن اللغة العادية هي التي توجد الحوار، من خلال أن تكون قابلة للتأويل أولا.

وانطلاقا من ذلك اتجه هابرماس نحو"جعل ما هو غير قابل للوصف من المستوى الفردي، قابلا لتوصيله"(Habermas, p. 66)، وهكذا انتهى إلى أن اللغة العادية تنطوي بين نوعين من الفعل" اللغوي (التحدث)، وغير اللغوي(الفعل). وإذا أردنا الفصل في سهولة التواصل من صعوبته نجده غير يسير في الفعل غير اللغوي. وفي هذا الصدد يضرب هابرماس مثالا قائلا: عندما أشاهد أو ألاحظ زميلا يمر بسرعة من الجهة الأخرى من الطريق، تتكون لدي إمكانية التعرف على مروره السريع كونه فعل لأغراض معينة، فالعبارة يمر بسرعة تكفي لوصول الفعل، فبالفعل نعطي للفاعل النية للوصول بسرعة إلى مكان معين في الطريق"(Habermas, , p. 66). أي أن ملاحظة الفعل ترتبط بقصدية ونية الفاعل.

وهذا يعني لدى هابرماس أن هذا الفعل يحتاج إلى قراءة، وفهم، وتأويل، لان النوايا تتعدد، ذلك أن النشاط غير اللغوي لا يعطينا المعنى تلقائيا علي عكس النشاط اللغوي.

وهنا يورد هابرماس مثالا مضادا:" عندما أفهم الأمر الذي أعطاني إياه صديقي أو شخص آخر،كان يطلب مني مثلا رمي سلاحي، فاعرف بدقة ما هو الفعل الذي أنجزه، فهو

أعطى أمرا دقيقا وهذا الفعل لا يتطلب تحليلا مثلما تطلب ذلك المثال الأول (Habermas, , p. 66).

وهذا معناه أن الفعل اللغوي يظهر نية وقصد المتكلم، لان له بنية وتركيبة تعطى المعنى مباشرة، وهذه البنية تظم الفعل والكلمة، وهو ما يسميه أفعال كلامية. وبصفة إجمالية فكل الأفعال مهما كانت لغوية لا يمكن فهمها الاكنشاطات موجهة نحو غايات. وبالتالي لكي يكون هناك تواصلا لا بد أن يتجه هذا النشاط نحو المفاهيم بين المتكلم والمستمع، وهذا التفاهم لا يمكن الوصول إليه إلا بالتعاون، ويتوقف على القبول العقلاني المبرر من طرف المستمع، وهكذا يدعو هابرماس إلى ضرورة التحدث بنفس اللغة من حيث معاييرها، وبالتالي المشاركة في العالم المعيش علائقيا تشترك فيه جماعة من نفس اللغة(Habermas, , p. 67).

وما نصل إليه من كل ما قلناه، أن التواصل يرتبط باللغة، واللغة التي يقصدها هابرماس هي اللغة العادية وليست الخالصة، والهادفة إلى تحول المجتمع من عالم الأنساق إلى العالم المعيش، من خلال خلق التفاهم الفعلي. وهكذا فان هابرماس وفي معرض تشييده للعقلانية التواصلية القائمة على اللغة يركز على مفهومين أساسيين هما: التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة.

إن الحديث عن الهدف التواصلي للغة عند هابرماس، لن ينجح بأي حال من الأحوال، إلا أن تكون هناك ضوابط صورية،ونحوية للغة التي نستعملها في التواصل، فالنجاح المرجو من التواصل هو التفاهم والاتفاق ،إنما يتأتي من لغة صحيحة وسليمة." ومن ثمة فكل شخص يمتلك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، ولكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية، والحقيقية والدقة والصدق"(افاية، 1998، ص 196).

إن الفعل الكلامي لدى هابرماس يمكن فهمه من خلال انه تعبير يريد غرضا ليصل إلى تأثير. وهذا لن يتأتى إلا من خلال التداولية المرتبطة بمعايير:

-المصداقية: يجب على المتكلم ألا يكون مقلا في حديثه فلا يفهم. ولا ثرثارا فيحشو ويطنب، بل محكم التعبير عن نواياه ومقاصده(الدقة)

-الصلاحية المعيارية: يجب أن يكون استخدام العبارات والكلمات متطابقا، ولا يخرج عن السياق المتعارف عليه في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه.

-المعقولية: ترتبط بشكل البرهان، والخطاب الذي يجب أن يخضع لضوابط عقلانية حتى يؤدي إلى الاتفاق(حسن، 2005، 131).

وفي هذا الصدد يقول هابرماس:" يتعين عل ىكل متكلم أن يختار تعبيرا معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد الأخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون حقيقي، لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضا، أن يعبر عن مقاصده بصدق لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم والثقة به، وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق ذي الخلفية المعيارية"(Habermas, 1987, p. 331).

فالهدف إذن هو التفاهم عن طريق الاتفاق انطلاقا من لغة صحيحة ومعبرة و هادفة، وهذا يؤدي إلى نوع من التبادل والتقارب والمشاركة والتذاوت، والذي لن يتحقق إلا من خلال ادعاءات الصلاحية في الصدق والمعقولية والدقة....فالتفاهم برأي هابرماس هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على أساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك(Habermas, 1987, p. 332)، وهنا نلاحظ أن هابرماس يجمع بين التداولية والصورية ليصل إلى مفهوم التداولية الكلية، والتي من خلالها يتم التفاعل والتواصل ضمن إطار لغوى ومعياري مناسبين.يقول هابر ماس:" الجملة المصاغة جيدا من الناحية النحوية تستجيب لشروط المعقولية، وعلى من يشارك في التواصل أن يكون مستعدا للتفاهم بالتعبير في كل مرة عن ادعاءات الحقيقية والصدق والدقة، ومفترضا،

بشكل متبادل أن هذه الادعاءات محترمة، ومن ثمة فإن الجمل تكون موضوع تحليل لساني، بينما أفعال الكلام تكون موضوع تحليل تداولي"(Habermas, 1987, p. 368).

من كل ما ذكرنا يمكن قول أن الذات المتكلمة تمارس الفعل اللغوي من خلال علاقتها بالعالم الخارجي عالم الوقائع،فكلما كان التطابق بين الفكر والواقع حصل الإدراك والفهم، ولذلك وجب أن تبدأ و تنتهي إلى "الصدق" وما نشعر به وهي مسالة نفسية وذهنية، وبالتالي فهو يتعلق "بالمصداقية"، هذه المصداقية ما دامت أنها موجهة للحياة الاجتماعية فهي ملتزمة بمراعاة القيم والمعتقدات والأحكام المختلفة، فهي ناجحة متى ارتبطت بالصلاحية المعيارية .

إن التواصل يكون باللغة التي يكون لها معنى عندما تكون تداولية، وهذا يفضى إلى الحوار والمناقشة، ونجاح الحوار وتداوليات الصورية، إنما يرتكز على أخلاقيات المناقشة.

ثانيا: الفعل اللغوي عند طه عبد الرحمان من التداولية الى التداولية المضاعفة

بداءة يجب الإشارة إلى أن طه عبد الرحمان ينحت كما تعود دائما، وهو يبرز جنبات مشروعه الفلسفي، مصطلحات تخرج من رحم توجهاته الفكرية واضحة المعالم، لذا نجده هذه المرة يميز بين فلسفة الفلسفة، والعلم بالفلسفة إذ يقول: "إن العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هو مجال لكثرة السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة"(طه، 2008، ص 45)، ونظن أن طه عبد الرحمان وهو يقترح مفهوم فقه الفلسفة، يحاول أن يمايز بينه، وبين مدلول الفلسفة من حيث هي قول وحسب بينما يتعدى فقه الفلسفة القول إلى العمل.

وعلى ذلك فإن مياسم التأثيل في مشروعه الفلسفي يظهر شكلا من خلال فقه الفلسفة، ويتجلى مضمونا فيما يتعدى إلى تطبيقات التأثيل إن كان على مستوى فقه الترجمة الفلسفية، أو كان يعنى بفقه الفلسفة، وتأثيل القول الفلسفي و"تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي

للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"(طه، 2008، ص 129)، ولا يجب أن نفهم هنا كما يجب أن ننتبه دائما، وكما يقر هو ذاته، أن طه عبد الرحمان بأنه ضد فكرة التحديث، وإنما وإن أردت أن أنحت على منواله، وأتشبه به، وأخذ بعض صفاته في إنتاج منظومته الاصطلاحية الشاقة والشائقة، فإنني أقول أنه يتبنى مشروعا "تحثيليا" لا يقوم على التوفيق بين التحديث والتأثيل وإنما يستل من فكرة التماهي بينهما بحيث لا يمكن فهمهما إلا من خلال مدلول ومفهوم فلسفي واحد هو "التحثيل" ولكي نتجاوز ما هو عام، وإلى ما هو خاص، ومن المفهوم إلى الماصدق ارتأينا الحديث عن جانبين أساسيين لفقه الفلسفة لدى طه عبد الرحمان هما: فقه الترجمة الفلسفية، وفقه القول الفلسفي.

2-1- فقه الترجمة الفلسفية:

انسجاما مع مدلول روح الحداثة واعتمادا على مبدأ تعددها، فإن طه عبد الرحمان يدعو إلى ضرورة نحت منظومة اصطلاحية جديدة لا تقوم على التبيّء، ونقصد الانصهار في مضامين البيئة الثقافية والفلسفية للآخر، وإنما تتأسس على التبيء ومعناه اعادة صقل مفاهيم جديدة تتلاءم والروح الحضارية للإنية، وذلك على عكس ما يقوم به بعض المفكرين في المجال التداولي العربي عندما يستخدمون مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارسة دورهم وحقهم في الإبداع الفلسفي المختلف(طه، 2006، 30)، ولذلك يصبح من باب الضرورة القصوى الاعتماد على مصطلحات نابعة من الثقافة الأصيلة وإنشاء ما يلزم من مصطلحات بذلك وجب الإسراع في انجاز وسائل التحرر من الفلسفة الغربية وتحويل فكرة الاختلاف عن الآخر إلى أرض الواقع وبكيفية تطبيقية، وبذلك دعا طه عبد الرحمان المتفلسف العربي إلى

التحرر بأن "يهيئ من الآن اختلافه الفكري، ويضع أصوله ويبني مناهجه، بما يجعل للأمة إسهاما متميزا في هذا المعترك الفكري المقبل"(طه، 2000، 62).

وإن المتأمل في تاريخ تبلور الفكر الإنساني عامة والإسلامي خاصة يجد أن التراكم الحضاري يطرح تقريبا نفس الأسئلة التي طرحها، والآنية الإسلامية تحاول في وقت سابق أن تعانق الموروث الشرقي والغربي القديمين على الرغم من الاختلاف الجوهري في الروح الحضارية لكل حضارة، فما كان الفلاسفة المسلمون إلى صورة مطابقة حينا، ومتطورة أحايين أخرى، للنماذج اليونانية، أفلاطونية، أو أرسطية، أو أفلوطية، وغيرها لأن حركة الترجمة في العهد العباسي والتي لاقت رواجا كبيرا وتوجها سياسيا غير مسبوق، وجدت ضالتها في المدارس السريانة والمترجمين السريان الذين كان لهم الفضل في جمع وتنظيم وترجمة التراث الإنساني السابق، وبالتالي لم يكن الوقت كاف لطرح أسئلة من مثل من الذي يترجم؟ كيف نترجم؟ وماذا نترجم؟

ولأن السؤال يعيد طرح نفسه من جديد، فإن طه عبد الرحمان يقترح أنموذجا تنظيريا لفعل الترجمة، ليس على منوال المقلدين وإنما على شاكله المبدعين الذين لا يتشدقون بالاختلاف به من أجل تحديد المسافة مع الآخر، بطرق ومناهج علمية ومنطقية ولذلك فإن من المتوجب على المفكر العربي أن يتحصن بتكوين منطقي خاص، يتم بواسطته تأصيل مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال ويتم ذلك كله من خلال "كتابة تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق، باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها"(طه، اللسان والميزان، 17) ، ويتبنى ما أسماه طه عبد الرحمان التأليف الاجتهادي، الذي يقوم على اختراع المفاهيم وتوليد المصطلحات، وتبيان الفروق، وإنشاء الدعاوى، وصياغة المبادئ، ووضع القواعد، وترتيب القوانين، والتدليل على المسائل واستخلاص النتائج، وتصحيح الآراء وإراد الشبه...(طه، اللسان والميزان، 18).

لكل هذه المبررات وغيرها يقترح أنموذجا تنظيريا لفعل الترجمة يتأسس على التمييز بين ثلاثة أنماط للترجمة تعبر عما هو كائن، وعما يجب أن يكون، هي الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية.

2-1-1: الترجمة التحصيلية:

يجب الإشارة في بداية الأمر أن الترجمة تعتبر مقولة مركزية في البناء الفلسفي لطه عبد الرحمان لدرجة يكاد لا يخلو مؤلف من مؤلفاته من التعريج على فعل الترجمة ولكن قد يكون التقسيم بمفاهيم ومصطلحات مختلفة فالتحصيل في الترجمة يعبر عنه بالترجمة التعليمية حينا كما هو الشأن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وقد تأخذ اسم الترجمة التركيبية أحايين أخرى كما في مؤلفه "روح الحداثة".

والترجمة التحصيلية تقوم على دعوى الأمانة العلمية فتتوخى الحذر إلى درجة أنها تنظر إلى الإبداع في نقل النصوص، نوعا من الخيانة لمدلولات النص الأصلي، فلا مناص إذن للمحافظة على مبدأ العلمية في النقل والترجمة بالتقيد بالحرفية لفظا أولا، ومعنى ذلك تركز الترجمة التحصيلية على الإلتزام بالبناء اللغوي في صيغته الصرفية والتركيبية والنحوية، ومراعاة دقائق المكونات الجزئية، والفرعية، ولذلك فإن قدرات المترجم تقتصر على تمكنه من اللغتين لغة النص الأصلي، واللغة التي نريد أن نترجم لها، والهدف لا يتعدى الأساس المعرفي وبهذا كانت تعليمة: "فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه"(طه، 2008، ص 305).

ويتحامل طه عبد الرحمان على هذا النوع من الترجمة لأن أسلوبها في الحفاظ على ثبات النص وحرفيته يحيل إلى نوع من الاضطراب والركاكة شأنها في ذلك شأن ممارسة فعل الترجمة في المغرب، فطغيان الأشياء على فكر الفيلسوف المغربي يجعله يسارع إلى الترجمة بتعلمها بداية وحفظ لصورها اللفظية، ثم توصيلها وتعليمها نهاية وبذلك تكون الترجمة

التعليمية هي استنساخ للعناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي مما يولد الإطناب والإطالة وتضييع الوقت، والابتعاد عن الفهم أولا ومجانبة الإبداع من خلال عدم تجاوز الفهم إلى فهم الفهم، ويستدل طه عبد الرحمان بمقولة شهيرة لابن تيمية في أن هذا الأمر فيه إتعاب للأذهان وتضييع للزمان، وكثرة الهذيان(طه، 2008، ص 328)، وخلاصة القول هو ما جاء على لسان طه عبد الرحمان: "الترجمة التحصيلية، وتختص بنقل الأصل لفظ، واقعة في الحرفية اللفظية"(طه، 2012، 195).

ولأن طه عبد الرحمان يسكنه كما قال في إحدى مداخلاته التلفزيونية على قناة الجزيرة، ضمن برنامج مسارات من تقديم مالك التريكي بتاريخ **2006/06/12**، يسكنه هوس الإبداع، ويؤكد بأن هذا الهوس هو الذي يبقي الأمة حية، لأننا الآن ميتون، ولكي نحيا لا بد من الإبداع الذي هو ابتكار على منوال غير مسبوق، ويؤكد طه عبد الرحمان في ذات المقابلة أن هنالك جانب مغفول لدى الجميع، وهو أن الإبداع يتجاوز حدود الابتكار بصفة الجمال أن نقول هذا شيء بديع معناه أنه بلغ نهايته في الجمال، فإذن المبدع برأي طه عبد الرحمان هو الذي ينشئ الأشياء، وقد تحقق معنى الجمال فيها، وهذا المعنى لا ينسحب تماما على مدلول الترجمة التحصيلية التي تساير النص حرفا بحرف، ولو بعدم فهم مضامين النص، وحركة الترجمة في العهد العباسي طبعها ميزة أن المترجمين ليسوا عربا ولم يكونوا حتى مسلمين، بل كانوا من ملل آخرى، لم يتقنو اللغة العربية جيدا ونخص بالذكر السريانيين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة جمع وتنظيم وترجمة التراث الإنساني ونقله إلى السريانية ثم إلى العربية(سمير 1998، 87).

وعلى عموم الطرح يعتقد طه عبد الرحمان أن الترجمة التحصيلية مشوبة بثلاثة معايب الأول هو التعارض الكلي بين مضامين النص الجزئية والخاصة، وبين المقاصد الفلسفة الكلية، والثاني النقل الكلي بحيث لا يعارض أي محتويات معرفية أو فلسفية وينتابه نوع من تبني الأفكار الواردة أما العيب الثالث وهو التوجه اللغوي فيركز المترجم على تقديس العبارة عوض إبراز الفكرة والإشارة.

2-1- 2 الترجمة التوصيلية:

وهي انتقال من الحرفية اللفظية، إلى الحرفية المضمونية بمعنى أن المترجم يسكنه هاجس الأمانة في نقل المعاني والمضامين، فينتج عن ذلك محاكاة مطلقة للمضمون الأصلي للنص المنقول، وبذلك يطلق عليها طه عبد الرحمان اسم الترجمة التعليمية حينا في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والترجمة الدلالية كما هو في مؤلفه روح الحداثة أحايين أخرى.

ويعتقد صاحب هذا التقسيم الثلاثي أن المترجم في هذه الحالة يبلغ المضمون من غير تصرف فيه وإنما في الألفاظ، وهذا يعبر عن مرتبة أعلى في ممارسة فعل الترجمة، ولكنه يسقط في نفس المأزق وهو مأزق التقليد، ويرى أيضا بأن ابن رشد أكبر شراح أرسطو، وأقدر فيلسوف في نقل المنطق الأرسطي في العرب والغرب وقع في هذا النوع من النقل من خلال إجلاله البالغ لأرسطو، وهنا يستشهد طه عبد الرحمان بأحد المتقدمين، وهو ليس الوحيد "ابن سبعين" الذي يصف ابن رشد بأن بلغ القمة والنهاية في تهويل ما جاء به أرسطو من خلال ترجمة غير موضوعية، وهو يصفه بأنه لو سمع أرسطو يقول أن القائم قاعد في زمن واحد، لقال به واعتقده، وأكثر مؤلفاته من كلام أرسطو يأخذ طابعين إما أن يلخصها وإما يمشي عليها(طه، 2008، 11)، وهذا دليل وتوضيح كبيرين على هذا النوع من الترجمة الذي يكتفي بالتقيد فيقع في التقليد، ابن رشد إذن برأي طه عبد الرحمان هو فيلسوف غربي بلسان عربي، قدم الفلسفة الغربية للعالم العربي صافية مخلصة من أي بصمة إسلامية، فنقاها من كل الإضافات والتحويلات التي قام بها فلاسفة الإسلام وهنا يؤكد على أن المعجبين والمقدسين لابن رشد لا يقفون على أرضية علمية، لأنهم لم يعرفوا اللغة اليونانية، ولم يقارنوا بين النصوص فيقول: "على الرغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه في فهم مؤلفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة، والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية، أخطاء غير قليلة في هذا

الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاته الفلسفية، فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي، فكان بحق فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا غريبا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا(طه، 2008، ص 362).

وموجز هذه التجربة الترجمية هي أن المترجم التوصيلي، ينقل النصوص على واجهة التوصيل، فيكون غرضه التعليم، فيقع في التقليد والتهويل، ولذلك فإن طه عبد الرحمان ومن موقع تجربته الفلسفية الداعية إلى إنتاج حضارة إسلامية، وفلسفة عربية، لا يمكن أن يكون ساذجا بالدعوة إلى الانقطاع عن تراث الغير، ولكن يدعو إلى ضرورة التقاطع معه، في شاكلة إنتاج ترجمة إبداعية تتجاوز حدود التطويل والتهويل، فتحكم عملية النقل بالتأصيل.

3-1-2 الترجمة التأصيلية:

يعيب طه عبد الرحمان على الفلسفة، تبعيتها للترجمة، وقد جاهد من خلال مشروعه الفلسفي لأجل تخليصها من هذه التبعية العمياء، لأنه وجب الوقوف على ذلك التعارض بين الفلسفة ذات الطابع لعقلاني والترجمة ذات المقومات الأيديولوجية والفكرانية(طه، 2008، ص 61)، وكذا التعارض بين الفلسفة ذات الطابع الشمولي الشكلي، والترجمة الموجّهة نحو الاعتبارات الخصوصية والجزئية، بين الفلسفة ذات الطابع المعنوي والترجمة ذات الطابع اللفظي، بين تبعية الفلسفة، واستقلالية الترجمة(طه، 2008، ص 65، 95)، ولذلك أفرد طه عبد الرحمان لهذه المسألة مؤلفا كاملا من خلال التأسيس لما يسميه بالترجمة التأصيلية "أن الترجمة بالنسبة إلى الفلسفة العربية مسألة حياة أو موت"(طه، 2011، 105)، ذلك أن الفلسفة العربية ماتت عندما ارتبطت بالترجمة بالمعنيين التحصيلي والتوصيلي، فحياة الفلسفة ترتبط بروح الإبداع وليس بالمحاكاة والتقليد، وينعت طه عبد الرحمان الطريقة التي تمارس بها الترجمة بقوله: "هي طريقة بكماء

لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك"(طه، 2011، 105).

وعلى هذا الأساس فإن صاحب مشروع الترجمة التأصيلية يطرح بديلا تداوليا لا يقوم على النقل والتقيد بحرفية النصوص اللفظية والمعنوية، وإنما يقترح عملية ترتكز على تبيئ المنتج الغربي بحيث يتماشى والمجال التداولي العربي الإسلامي، فالغاية لا يجب أن تكون معرفية عمياء وإنما تداولية تتأسس على الانتقاء المدروس المحكوم بمعيار التأصيلية والتصرف الإبداعي الذي ينقل النص الفلسفي للآخر من وضعه الأول وبنيته القديمة إلى بنية جديدة بأفكار جديدة، ولغة قلقة تستشعر المنقول بأحاسيس المأصول، ولذلك فإن طه عبد الرحمان يعتقد أن الترجمة التأصيلية تتجاوز المفهوم التقليدي للترجمة، ويتجول بموجبها المترجم إلى مبدع وإلى مؤلف، والفرق البسيط بين المؤلف والمترجم التأصيلي ليس على مستوى إبداع الأفكار، وإنما فقط على حدود جمع وتنظيم المعارف، فالمؤلف يخلص إلى نصه من خلال جمع شتات المعارف المتفرقة، بينما ينشئ المترجم المبدع من نص واحد بدمج معارف ذات النص(طه، 2008، ص 362).

فيقول: "المترجم الإبداعي يزاوج ما وسعه ذلك بين الأشكال، وشكله الواردين في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات، والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب النص في إشكاله وفي شكل هذا الأشكال، ومتى كان الأمر كذلك، اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المنفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنويعا لاستشكالاته أو توسيعا لاستلالاته"(طه 2006، 150)، ومعنى ذلك أن مدلولا القومية أو الخصوصية والكونية، يجب إعادة النظر فيها على اعتبار أن الكونية بمعناه الغربي هو تعميم الأنموذج الحداثي، بينما تقتضي روح الحداثة احترام الاختلافات، واستشراف كونية

من نوع آخر هي الكونية الإسلامية، بحيث أن المفكر العربي يضطلع بدور إنتاج فعل حضاري إسلامي إبداعي يقوم على التوفيق بين روح الحداثة وروح التراث، من أجل تأسيس ما بعد حداثة ذات طابع كوني، وإحداثيات قومية إسلامية.

يختار طه عبد الرحمان لتطبيق أنموذجه النظري في الترجمة، الكوبيتو الديكارتي، وهذا ليس من قبيل الصدفة، لما تمثله هذه المقولة في التاريخ الغربي خصوصا، والإنساني على وجه العموم، فميلاد الحداثة تأسس انطلاقا من فلسفة للوعي عنوانها أنا أفكر أنا موجود "**moi je pense donc moi je suis existe**" حيث يقول ديكارت: "ولما رأيت هذه الحقيقة –أنا أفكر أنا موجود- هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين... حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أوليا في الفلسفة التي كنت أفتش عنها"(ديكارت، 2001، 12-13)، وبذلك تكون فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها مع هذه الصرخة الديكارتية، ولذلك يرى ألان رونو أن الكوجيتو الديكارتي هو أول إرهاصات الحداثة(حرب، 2000، 05).

التعامل مع الحداثة برأي طه عبد الرحمان يقتضي التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة، وهذا التمييز يقتضي أيضا فك الارتباط بين الفلسفة والترجمة، ولإحداث التواصل مع الحداثة الغربية وجب تأثيل القول الفلسفي لها وتحريره من مضامينه الأصلية، لهذا يقترح طه عبد الرحمان إخضاع الكوجيتو للترجمة التأصيلية حتى ينتقل الفكر العربي من التبيء، ولأجل ذلك فهو ينادي بضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية الإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة لن تقوم إلا عبر الانتقال من منزلة الاشتغال بها إلى مرتبة الاصطناع لها لقد أوصلنا المترجم التفصيلي والتوصيلي لعبارة "أنا أفكر أنا موجود" واقعة في تهويلين، أولهما تهويل لفظ "موجود" على اعتبار أنه لا يمكن استبداله لا شكلا ولا مفهوما في الوقت أنه من الأرجح تحصيليا وتوصيليا أن يميل إلى مفاهيم من مثل الكون، الذات الشيء، الحق، أما ثاني تهويل فيخص لفظ "إذن" حيث أن ديكارت لم يقصد أن الكوجيتو تعبيرا على استدلال منطقي،

وإنما حدسي، ففي الوقت الذي أريد به الجزاء أو الجواب، أحيل عن مقصده نحو التوكيد والحشو لذلك فإن طه عبد الرحمان وهو يعدد مواضع الخلل في الترجمتين السابقتين وبروح تأصيلية ينتهي إلى ترجمة الكوجيتو على النحو التالي "أنظر تجد"(طه، 2008، ص 498).

يرى طه عبد الرحمان بأنه وجد تجاوز الكوجيتو التقليدي القائم على التكلم، وعلى الذات والتأسيس لكوجيتو حواري، تواصلي خطابي ينتهي إلى التذوات بلغة هابرماس، فالترجمة التأصيلية للكوجيتو تخرجه هو ذاته من ذاكرته المغلقة التي تؤسس للعقلانية وتكتوي بنارها، لأنها تفتح نافذة خارج إطار المجرد إلى ما هو حي ونفسي وديني وغيرها، ولهذا يدعو طه عبد الرحمان ليس فقط لتطبيق أنموذج الترجمة التأصيلية، وإنما إلى شيء أخطر كما يقول: "قولي بضرورة إعادة النظر في التصور التقليدي للفلسفة، الذي يجعل منها معرفة كلية وتجريدية، وبرهانية، وضرورة استبدال صفات أخرى مكانها تناسب صفات الترجمة التي تقوم على مبدأ تعدد اللغات واختلافها"(طه، 2011، 109-110).

2-2: التأثيل طريق تحرير القول الفلسفي:

يبدو أن هنالك شعور مشترك واعتراف شبه جماعي باستحالة وصف ما يطبع الفكر الفلسفي العربي الحالي بأنه يمثل إبداعا وإنتاجا فلسفيا، والتبريرات متعددة، فهناك من يرد ذلك إلى تبعية الإنتاج الفلسفي إلى نمط القول الغربي، وهنالك من يؤكد على عدم اندماج القول الفلسفي العربي في الأبعاد العالمية والكونية للفلسفة، وحتى الحديث عن خنق المنتوج الفلسفي بعلة استئساد التيار القومي، والقراءة الايديولوجية المتسرعة، إلى قائل بندرة التفكير، وغياب الخطاب النقدي داخل المحصول الفلسفي، إلى المؤكد على هيمنة اللاهوت، وضغط الهاجس السياسي لننتهي في نهاية المطاف إلى تأليف في الفلسفة، وليس إلى تأليف فلسفي وفي هذا الصدد يقول سالم يفوت: "إن التراكم الفلسفي الذي كان المعول عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، بل لعوائق

خارجية منعته من أن يستمر لينجز مهامه المتمثلة في تأسيس أرضية صالحة للنظر، والتأمل الفلسفي وتهيأ تربة ينبت عليها النقد"(يفوت، 1998، 36)، كما يؤكد محمد وقيدي لحظات اليأس هذه من خلال قوله: "لا يرقى التأليف الفلسفي إلى تأليف شمولي يساهم في بناء إشكاليات جديدة"(وقيدي، 1989، 53).

فإذن هم المفكر العربي هو الخروج إلى دائرة الإبداع والتجديد والإنتاج الفلسفي، وهذا لن يتأتى برأي طه عبد الرحمان إلا ضمن إطار تجاوز فلسفة التقليد، وتأسيس فلسفة للتواصل التأصيلي وإذا كان محمد سبيلا يعتقد أن الشرط الأول لا مكان قيام إبداع فلسفي عربي هو أن تنقل إلى لغتنا الأفكار والقضايا والمفاهيم الفلسفية من الفلسفات المتقدمة علينا، فنحن لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الإستعاب الجيد عن طريق النقل(سبيلا، 1998، 178)، فإن طه عبد الرحمان يتجاوز حدود القول بالنقل التحصيلي أو التوصيلي إلى النقل التأصيلي حيث يقول: "من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟... لقد قطعنا عمرا ليس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهم والألم ما أسهر ليلنا، وأشغل وقتنا لما آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف"(طه، 2008، ص 12).

التواصل مع الآخر المختلف عن الأنا ثقافة وفلسفة، وبيئة، يقتضي برأي طه عبد الرحمان المرور من التقليد إلى الإبداع، انطلاقا من آلية التأصيل، وتأسيسا على حجة الخصوصية التداولية، ولكي يحاجج على طرحه فإنه يجمل مضمون تحرير القول الفلسفي في كتابه فقه الفلسفة "القول الفلسفي – كتاب المفهوم والتأثيل- وهو يبين كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه، وكيف يوظفها في سياق أقواله، مستخرجا جملة من الآليات والطرق التي يحتاج المتفلسف العربي إلى معرفتها، لكي يقتدر على ابداع مفاهيمه الخاصة به، ويتحرر من تقليد غيره فيها، ضمن المجال التداولي الخصوصي العربي الإسلامي.

1-2-2: التواصل المفهومي بين البيان العباري والبيان الإشاري:

نستطيع أن نقول أن طه عبد الرحمان يسكنه هاجس التقليد، وهم التبعية، لذا يرى في الإبداع عن طريق التأصيل أو التأثيل هو المخرج بالنسبة لأي إنية تريد أن تحدث فعلا حضاريا إنشائيا وليس تحويليا، لذا بنى مشروعه التأثيلي على حقائق ثلاث:

- أن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج؛
- العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة؛
- التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم، أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم(طه، 2008، ص 33).

فالتأثيل عنده اجتهاد، وهو على خطئه أفضل من التقليد الذي يعتبره المقلدة تحديثا على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد.

لقد عمل طه عبد الرحمان على تأصيل أو قل تأثيل مفاهيمه من منطلق أن المفهوم فيه جانب عباري، وآخر إشاري، وسعى إلى أن يكون كلامه عن التأثيل كلاما علميا من باب فقه الفلسفة، وليس فلسفة الفلسفة، وعليه اجتهد من أجل تأثيل نوعين من لمفاهيم: مفاهيم من وضعه، يضع مدلولاتها الاصطلاحية، وينمي قدرتها الإجرائية وأخرى من وضع الغير يعمل على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى أنها لا تظهر أحيانا عند طه عبد الرحمان بغير ما تظهر به عند الغير، ذلك أن الدلالات الإشارية يثمر في العربية تصورا تخاطبيا تداوليا للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى.

وانطلاقا مما ذكرناه يظهر أن المفهوم برأي فقيه الفلسفة مستريان مستوى عابري، وآخر إشاري حيث يقول: "إن القول الفلسفي ليس قولا عباريا خالصا، ولا هو قولا اشاريا خالصا، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة"(طه، 2008، ص 68)، ويعتقد بأن العبارة تقوم على مجموعة من المبادئ أهمها: مبدأ الحقيقة، ومبدأ الإحكام، ومبدأ التصريح، أما مبادئ الإشارة فهي نقيضها أي مبدأ المجاز، ومبدأ الاشتباه، ومبدأ الاضمار، وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرع فروعا بحسب مقتضياته ودلالته، وعلى الجملة

يتبين من التعريفين اللذين وضعهما د.طه للبيان العباري، والبيان الإشاري، أنهما طريقتان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى الثبات، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها تغمر الثانية بعضها(طه، 2008، ص 68-76).

وقد أبطل مؤلف فقه الفلسفة ادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها، كما يرى "نيتشه"، أو من جهة صورتها كما يؤكد "ميكائيل ريدي" اللساني الأمريكي المعاصر، فالأول يرأى طه، يقوم بتوسيع لمضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود، أولهما توسيع عمودي يجعل الإشارة تقوم على مستويين متباينين أيا كانا فيقع في الخلط الفاسد، والثاني توسيع أفقي يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الابتذال، أما "ريدي" فقد أضاب حيث أخطأ "نيشته"، لكن موقفه من التداخل بين العبارة والاستعارة لا يقوم على حجة كافية لدرء التضاد بينهما(طه، 2008، ص 77- 86).

والقول بناء على كل ذلك، قد يرجّح فيه أحد البيانين بحسب رتبته، فإن كان قولا فلسفيا علميا رجحت العبارة، وإن كان قولا فلسفيا أديبا رجحت الإشارة، وإن كان قولا فلسفيا طبيعيا، فلا رجحان، وهذا الرجحان إما أن يكون مقبولا عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني توافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون مردودا عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي، بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقى التداولي(طه، 2008، ص 117).

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

- إن للفيلسوف تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه، والاشتغال بها تقنية لا بد من الإحاطة بدقائق آلياتها لكل من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه، واستثمارها من غير ما نقل ولا تقليد؛

- إن هذه التقنية تقتضي التحرك على الدوام على مستويين لغويين أحدهما مستوى العبارة الذي هو الجانب الحقيقي والمحكم، والمصرح به من المفهوم الفلسفي، والثاني مستوى الاشارة الذي هو جانبه المجازي أو المشتبه أو المضمر؛

- إن الفيلسوف يستمد جانب مفاهيمه العباري، من الحقائق المقررة في باب المعرفة الفلسفية، ويستمد جانبه الإشاري من محددات ومقومات مجاله التداولي، أي مجال تفاعله مع بني قومه؛

- إن الجانب الاشاري من المفهوم يشتمل على دلالات مضمرة تفيد الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، وعلى بينات مضمرة تفيد في الاستدلال المنطقي به وعليه(طه، 2011، ص 115-116)؛

- إن الأصل في إبداء المفهوم الفلسفي هو التوسل بالمضمون الاشاري، في تقرير المضمون العباري، إلا أن يدل الدليل على خلاف ذلك(طه، 2008، ص 117).

إن تأثيل المفهوم يفترض إذن التمييز بين الجوانب الأساسية له وهما الاشاري والعباري، ويؤكد طه عبد الرحمان أن الجانب العباري هو الذي يشترك فيه جميع المتفلسفة على اختلافهم، أقواما وألسنة، وهذا ما جعل المقلدة يدعون الشمولية للمفاهيم الفلسفية من غير انتباه إلى أن المعنى الفلسفي لا يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي وحسب، وإلا كان قصورا علميا، بل هو مردود إلى مدلول غير اصطلاحي، وهو الإشارة أي جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يثبت في هذا المفهوم أسباب الخصوصية، فتمتزج خصوصية الإشارة بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي، وهو امتزاج إغناء وإثراء للمفهوم الفلسفي، إذ ما يتولد من الشيئين في حال الازدواج لا يتولد منهما في حال الانفراد التداولي للفيلسوف، والمفاهيم التي يتم وصلها بهذا المجال هي أصول الخطاب الفلسفي، فوظيفه الجانب الاشاري هو ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لواضعه، وهذا الوصل هو ما يطلق عليه "التأصيل" أو بعبارة ابلغ التأثيل، فتكون وظيفة الإشارة في المعنى الفلسفي النهوض بتأصيل عبارته بما أنها تتضمن مبادئ المجاز والاشتباه، والإضمار(طه، 2008، ص

131)، ولذلك يدعو طه عبد الرحمان إلى ضرورة ربط المفهوم الفلسفي بالتأثيل لارتباط جوانبه الاشارية والعبارية، وهنا يستثنى المدى الأقصى للقول الذي يغلب عليه الطابع العباري، وهو ما نجده في القول المنطقي الذي استبدد "ديفيد سن"، ويستثنى أيضا القول الصرفي الذي لا يظهر فيه سوى البيان الاشاري الذي منتهى القول الشعري الذي سيطر على لغة "نتشيه"، ولهذا يقول طه عبد الرحمان: "تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب اشاري، يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الاشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"(طه، 2008، ص 129)، وهذا المعنى ينسحب حتى على اقامه الدليل لأن الأصل في التدليل هو التصريح، ولكن إذا احتمل الدليل التصريح لكل أجزائه، أو عدم التصريح بها، كان التصريح أولى، ولكن إذا احتمل بالقليل أولى(طه اللسان والميزان، 145)، وهذا يعني في الحقيقة أن الإشارات الاضمارية مثلا هي التي تحصل من الاختصاصات المختلفة في القول، على أساس العلاقة التداولية بين المصدر والمتلقي.

خاتمة:

من خلال هذه المقارنة والمقاربة إن شئنا القول فإننا نكاد نجزم بأننا أمام أنموذجين للعقلانية مختلفتين تفضي إلى اختلاف شبه تام في منظومة المفاهيم والنتائج، فطه عبد الرحمان ومن منطلق مبدأ التفضيل يقترح أنموذجا حضاريا تواصليا يقوم على التأثيل الذي يتجاوز الإثراء والاغناء إلى تحوير كامل للمصطلح ينتهي إلى القومية أ و الى الكونية ولكن في صورتها الاسلامية، بينما يقدم هابرماس ومن منطلق أن العقلانية مشروع لم يكتمل بعد، تصورا يتأسس على نقد التفاصل الأيديولوجي، والتأسيس لفلسفة للغة ترتكز على التذاوت وتروم إلى الكونية بالمفهوم الإنساني .

المراجع:

- افاية مُحَمَّد نور الدين: *الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة*،أنموذج هابرماس، ط. 2، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،1998 .

- حرب سعاد: في الفرد والحداثة عند نبشة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، 2000.

- حسن مصدق: *هابرماس و مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية* ،تقديم برهان غليون، ط.1، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان،2005.

- ديكارت رينيه: *مقالة الطريقة*، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمل مهبيل، 2001.

- سبيلا مُحَمَّد: متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، 1998.

- سمير عبده: *السوريون والحضارة السريانية*، ط. 1، دار الحصار للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1998،

- صفدي مطاع: *نقد العقل العربي، الحداثة وما بعد الحداثة* ، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

- طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاستقلال الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2006 .

- طه عبد الرحمان: *اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي*، مصدر سابق.

- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط. 1، بيروت، لبنان، 2011.

- طه عبد الرحمان: *حوارات من أجل المستقبل*، ط. 1، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، المغرب، 2000.

- طه عبد الرحمان: *سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، ط. 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

- طه عبد الرحمان: *سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم*- ط.1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012.

- طه عبد الرحمان: *فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة*، ط.3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

- طه عبد الرحمان: *فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل*، ط .3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

- هابرماس يورغن: *المعرفة والمصلحة*، ترجمة حسن صقر، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا.2001.

- وقيدي مُحَمَّد: الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة، شروط طرح الإشكال، مجلة الوحدة، س 5، عدد 60، 1989.

- يفوت سالم: النظام الفلسفي الجديد، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماط القومي، عدد 104-105، 1998.

- Jürgen Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, tra Christian bouchindhome, et rainerrochilts, paris, ed Gallimard,1988.

- Jürgen Habermas, *la pensée post métaphysique essais philosophique* tra, de Lallemand, par: rainer rochilts, ed, colin, paris, .

- Jürgen Habermas. *Logique des sciences sociales et autres essais* , tra par rochilts.presses universitaire de France .paris 1987.