

الترجمة وسؤال الإبداع في فلسفة طه عبد الرحمن

بلفوزيل يمينه،

طالبة دكتورالية،

جامعة معسكر،

الملخص:

تعدّ إشكالية الترجمة من بين أهمّ الإشكاليات في الفكر العربي المعاصر؛ بوصفها شكلاً مباشراً في التعامل مع عطاءات الآخرين وإسهاماتهم، لتزداد أهميتها هاته في حال تعلّقها بسؤال الإبداع في النص الفلسفي، الأمر الذي يحيلنا إلى نوع من الخصوصية والاستقلالية، التي لطالما طمح إليها مفكرو العرب والمسلمين، وهذا بالضبط هو مسعى المفكر المغربي طه عبد الرحمن في محاولته تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد وولوج عالم الإبداع والتجديد عن طريق ما أسماه بالترجمة التأصيلية الحاملة لهمّ التفلسف والموصولة بالمجال التداولي الإسلامي. لكن ما السبيل إلى ترجمة فلسفية مبدعة تدرأ التقليد وتجلب التغيير؟!

الكلمات المفتاحية: الترجمة، الفلسفة، الإبداع، التقليد، الحداثة.

Abstract :

Translation is considered as one of the important problematic in the modern Arabic thinking since it was described as a direct form in dealing with the findings of the others and their efforts. This importance raises when it is related with the question of creativity in the philosophical text; the thing that gives us a kind of speciality and independency which was considered as aim of study by an important Arabic and Muslimism thinkers specifically the Moroccan thinker Taha Abderrahmane who tried to the philosophic discourse from imitation and intromission of creation and innovation by what he was called the creative translation that holdsact of philosophy. but what is the solution for philosophic and creative translation which excludes imitation and gives change.

Key words:

Translation, Philosophy, Creativity, Imitation, Modernity.

كثيراً ما يُنظر إلى الترجمة على أنّها عملية نقل للنصوص من لغة إلى لغة بصيغ وتعايير متنوعة، بيد أنّ عملية النقل هاته تتجاوز حدود الكلمات

والعبارات، نظراً لأنّ اللغة ليست مجرد أساليب تعبير فحسب، وإنما هي أنماط تفكير وحامل ثقافة؛ الأمر الذي يتطلب إلماماً باللغة ذاتها ومدلولاتها حسب النص المترجم منه والمترجم إليه، هذا عن الترجمة في شكلها العام، أمّا الحديث عن ترجمة النص الفلسفي فهي الأخرى لا تخلو من الصعوبة إذ تجعل من مسؤولية المترجم مسؤولية مضاعفة تجمع بين البعد اللغوي والبعد الفلسفي.

ولمّا كانت الترجمة همزة وصل بين الشعوب وفي ظل تعالي صيحات الحوار، التواصل، التفاعل وحتى الاعتراف...أكثر من أي وقت مضى، إذ هناك من ينادي بحوار الأديان، حوار الثقافات أو بالأحرى حوار الأفكار؛ فإنه تزداد الحاجة إلى هذا التفاعل مع الآخر وما ينتجه إن على صعيد الأفكار أو الوسائل، خصوصاً في مجتمعنا العربي والإسلامي الذي لا يزال يحمل همّ التخلص من التخلف والتبعية في واقع أسيف يتطلّع للحدثة والتغيير، ولعلّ هذا ما يعكس أهمية الترجمة ودورها التواصلية في تقريب الثقافات وتفعيلها فكرياً وواقعياً.

وعن هذه الوظيفة يقول يوجين نايدا "إنّ أهمية الترجمة باعتبارها فعلاً تواصلية قد أهملت أو أغفل شأنها" الأمر الذي يفسّر دعوته المكثفة إلى تدريس الترجمة على أنّها حدث تواصلية. (سنتيا، ر. 2007: 34) ليتوجب على المترجم الاحاطة والإلمام بمتطلبات ومعطيات عديدة.

انطلاقاً من هذا وقع اختيارنا على اشتغال المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" حول الترجمة الفلسفية؛ إذ أولاهها أهمية بالغة في مشروعه الفلسفي الساعي لدرء آفة التقليد وتحقيق التجديد عن طريق ما أسماه بـ "الترجمة الإبداعية" أو "التأصيلية"، ليحقّق لنا التساؤل هنا: أئى يتأتى لنا الإبداع في ترجمة النص الفلسفي؟

01- المشهد العربي وسؤال التقليد:

يُعتبر المشروع الفكري لطه عبد الرحمن من بين المشاريع الرامية لإحداث يقظة فكرية والهادفة لتأسيس مغاير للحدثة، إنّه تأسيسٌ مختلف يرتكز في عمقه على موضوعتي الأخلاق والإبداع، بوصفهما قاعدتا اشتغاله الفلسفي، رافضاً بذلك التقليد بشتى أشكاله، لكن عن أيّ إبداع يتحدّث؟ إنّه الإبداع الموصول، ليكون حريّاً بنا التساؤل في هذا المقام عن

تصور طه لمفهوم الإبداع في عمومياته حتى نتمكن من التوضيح داخل إشكالية موضوعنا المخصوصة ضمن اشتغالنا على الترجمة الإبداعية.

في حوار لطله عبد الرحمن مع الباحث مالك التريكي، يرى أن همّ الإبداع عنده بلغ حدّ الهوس؛ وهو ما عبّر عليه من خلال قوله: "ونحن كأمة أولى بهذا الهوس من غيرنا، لأنّه دليلًا لصحة، فلو أصبحنا مهمومين بالإبداع لأصبحنا أحياء، لكننا - وا أسفاه - نحن الآن كالأموات، وإلّا فأموات، ولكي نحيا لا مفرّ لنا من ولوج باب الإبداع؛ فما هو الإبداع كما تصوّره ؟" يجيب قائلاً: "حدّ الإبداع أنّه اختراع أو ابتكار على غير مثال سابق، أي أنك تخترع شيئاً لم تقلد فيه أحداً؛ وهناك جانب آخر في الإبداع وقع إغفاله، وهو أن الإبداع يتضمن معنى زائداً على الابتكار وهو "الجمال"، فقولك: "هذا عمل بديع" يعني أنّه بلغ النهاية في الجمال؛ وعليه فالمبدع هو الذي ينشئ الأشياء وقد تحقق فيها معنى الجمال؛ فلا يكون المبدع مبدعاً بحق، حتى ينشئ الأشياء إنشاءً جمالياً، لذلك "البديع" اسم من أسماء الله الحسنى كما في الآية الكريمة "بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (البقرة: 117) (طه، ع.ر. 2014: 68)

لذلك يكتسي الإبداع في مسعى طه الرامي لتأسيس حداثة إسلامية مظهر "الإبداع الموصول"، نظراً لأنّ الإبداع هو الذي لا يقطع فيه الإنسان صلته إلّا بما لم يعد نافعاً أو صار ضرره أكبر من نفعه، دون أن يضع في الحسبان زمنه إذا كان قريباً أو بعيداً، إذ المهمّ هو تجديد الصلة بأسباب اكتشاف الذات، رافضاً أن يكون همّ الإنسان الظهور بمظهر من يقطع صلته بماضيه كما هو الحال في التطبيق الغربي القائم على "الإبداع الموصول"، (طه، ع.ر. 2006: 143، 144)

انطلاقاً من هذا، رفض طه التبعية إن على مستوى المفاهيم أو الأفكار أو المناهج، الأمر الذي جعله يعيب على الدارسين والمتفلسفة العرب استغراقهم في ذلك وتسليمهم المطلق بالنصوص جملةً وتفصيلاً، إذ يقول في هذا الصدد:

"من ذا الذي ينكر أنّ القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو جملة أو نصّاً، هو قول مستغرق في التقليد ؟ أمّا ترى أنّ المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلّا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلّا ما استعمله، ولا

يضع من النصوص إلّا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئاً يُعزى إلى تصرّفه، لا إلى تصرّف غيره؟... (طه، ع. ر.

(2005: 11)

ولعلّ دليل ذلك تبني متفلسفة العرب المعاصرين لتوجّهات ومناهج فكرية غربية، كالتأويل، الحفر، التفكيك، من دون امتلاك ناصية النقد أو حتى محاولة التشكيك فيها، كما لو أنّ أرض الفكر لم تكن واسعة، ليتفسّحوا فيها بحجة "الانخراط في الحداثة العالمية"، والتي يعتبرها طه مجرد ذريعة يتخذها المقلّدة لتبرير كسل عقولهم وشلل إرادتهم، فما يدعونه من انخراط في الحداثة ما هو إلّا آية في التقليد والقدامة، أو "الاستجابة للشمولية الفلسفية" نتيجة قصور تصوّرهم بأن ترسخ لديهم أنّ المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول بدعوى "الانخراط في الحداثة العالمية" إلى درجة -حسب طه- لا يضاهيها في ذلك علم ولا دين. (طه، ع. ر. 2005: 12)

ولمّا نحى طه منحى إسلامي في تأسيس الحداثة الإسلامية؛ فإنّه رفض تعلّق النقاد والدارسين العرب بالحداثة الغربية، والذي بلغ عندهم حدّ التوهّم بأنّها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنّها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها. (طه، ع. ر. 2006: 15) أو ما أورده في عبارته التعجبية التأسّفية من واقع التفلسف الذي امتلك التقليد زمامه، قائلاً: "لقد قطعنا عمراً ليس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلّعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهمّ والألم ما أسهر ليلنا وأشغل وقتنا لما آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف؛ وكنا نتعجب كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمِعوه ما لم يَطرق سمعه، إلّا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعة مردودة إلى أهلها، دع عنك من معنى هنا وآخر هناك لا يأتي عجباً ولا يخلق سبباً". (طه، ع. ر. 2005: 12-13) الأمر الذي يفسّر دعوة طه إلى ضرورة النظر الحصيف، والتأمّل العميق في حقائق التبعية وآثارها المضرة بالتفلسف إن لم

نقل القامعة له أو بالأحرى المجردة إيّاه من الإبداع، ليحقق لنا التساؤل في هذا الموضوع عن حقيقة هذا النظر مدى مشروعيته ؟

02- فقه الفلسفة بوصفه إمكان التحرير القول الفلسفي:

ينطلق طه كمحاولة منه لتحرير القول الفلسفي من أنّه من الضروري النظر في الفلسفة عن طريق العلم مثلما ينظر العالم في الظاهرة، رسداً ووصفاً وشرحاً، لا عن طريق الفلسفة تفادياً للتقليد الذي تمّ عقد العزم على تجاوزه، وهذه الرؤية نابعة من تصوّره للفلسفة ذاتها؛ بوصفها قولاً مزدوجاً بالفعل وخطاباً مزدوجاً بالسلوك لا مجرد قولٍ فحسب، وليس هذا النظر إلّا "فقه الفلسفة" ولفظ الفقه هنا كان نتيجة خصوصيته وتميّزه بالجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل. (طه، ع.ر. 2005: 13)

و"فقه الفلسفة" فيما يراه طه هو العلم الذي يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، شأنها في ذلك شأن بقية الظواهر التي نظر فيها، بغية استخراج أوصافها وأحكامها، مُجيزاً تسمية هذا العلم الجديد الناظر في الظواهر الفلسفية باسم "علم أصول الفلسفة" أو "علم النظر في الفلسفة"، مؤثراً اسم "فقه الفلسفة" قياساً على مصطلح "فقه اللغة" المتداول. (طه، ع.ر. 1995: 14)

كما يجوز قياس تعريف "فقه الفلسفة" على تعريف "فقه الدين" ولمّا كان لا لفظ أدلّ على معنى العمل من لفظ "الفقه"؛ فإنّه في الاصطلاح، "علم الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية"؛ ليقل: "فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"، وبالتالي إخراج الصفة الشرعية للأدلة وإحلال الصفة العقلية مكانها، وهذا التعريف السالف الذكر لفقه الفلسفة لا يختلف عن القول أنّ "فقه الفلسفة هو عبارة عن النظر في الفلسفة"، وذلك -حسب طه- لاعتبارين أساسيين:

الأول: أنّ النظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولاً وفعلاً، إذ لا مجال لقبول القول في الفلسفة بغير دليل، ولا نفع في الدليل بغير عمل، ليكون المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو اسناد الأقوال إلى الأفعال.

وأما الثاني: هو أنّ المقصود من "استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"؛ هو معرفة معاني الأقوال الفلسفية، والسعي في العمل بها على قدر

الطاقة، وفي هذا تعلق بالعقل العملي، الذي يختص بأدلة الأحكام المرتبطة بالأخلاق والقانون والسياسة والاجتماع. (طه، ع. ر. 1995: 29 - 30) يبدو أن غرض طه من فقه الفلسفة هو بعث وبث القدرة على التفلسف وتحقيق الإبداع، ساعياً لوصول القول بالفعل، ناقداً بذلك أشكال الفصل المرسخة للتبعية.

وقد يعتبر البعض أن هذا العمل أشبه بـ "نقد العقل الفلسفي"، غير أن فقيه الفلسفة لا يقبله إلا باعتبارين: أن يكون النقد بانياً لا هادماً إذ الهدف هو الإبداع ونقداً علمياً لا فلسفياً، نظراً لأن وسيلة فقه الفلسفة هي الأخذ بالوسائل المتوسل بها في العلوم المقررة، في التوصل إلى نتائج محفوظة، ليكون قصارى النقد فيها هو تصحيح الممارسة الفلسفية لا تخطئتها، وتسديد مسارها لا التقيص من شأنها ولا القدح في أهلها، وما دام مفهوم "النظر" موصولاً بل وراسخاً في الممارسة العلمية في المجال التداولي الإسلامي العربي؛ فإنه تحصل التسوية بين فقه الفلسفة و"النظر في العقل الفلسفي" (طه، ع. ر. 1995: 46 - 47) على أن لا تُفهم عملية النظر هاته مما تقدم ذكره الرفض المطلق للتعامل مع الحداثة الغربية، إذ يبقى الحق في الاختلاف أمراً ضرورياً.

ولما كانت الفلسفة لدينا هي حصيلة أعمال الترجمة، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها هو كيفية الإبداع مع دوام إمداد الترجمة لها؛ لزم مراجعة مفهوم الفلسفة في أركانها الأربعة: "العقلانية"، "الشمولية"، "المعنوية" و"التبعية" من خلال النهوض بـ "فقه الفلسفة"، ليحصل الانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، (طه، ع. ر. 1995: 53 - 54) باعتبار هاته المراجعة مسألة ضرورية لتحقيق التوفيق بين الممارسة الفلسفية والعمل الترجمي؛ نوجزها في النقاط التالية:

أ - الشمولية الفلسفية شمولية نموذجية لا جامعة: على اعتبار أنها لا تدعي "العالمية الإنسانية" التي تعارض "مبدأ تعدد اللغات" الذي هو الأصل في وجود الترجمة، ولا "العمومية الشيعية" التي تعارض "مبدأ تغير المعارف" الذي هو الأصل في عطاء الترجمة. لتكون الحقيقة الفلسفية حقيقة مفتوحة تدل على أفرادها دون حصر أو منع، كما يستعملها الناطقون استعمالاً لا يتطلب الإحاطة ولا يصرفها. (طه، ع. ر. 1995: 140).

ب- المعنوية الفلسفية معنوية قصدية لا تجريدية: لفظ "المعنوي" نسبة إلى المعنى، والمعنى عبارة عما يُعنى من اللفظ، والعناية من جانب المضمون هي الإرادة والقصد، وعليه "المعنوي" هو بالذات القصدي. (طه، ع. ر. 1995: 160)، ولهذه القصدية دور هام في ربط الفيلسوف بفلسفته؛ من حيث هي علاقة تداخل وتلازم بين القول والفعل؛ إذ لا يأخذ قول المتفلسف بسيرته إلا من فعله، والعكس صحيح، الأمر الذي يجعل من مطلب الصلة هذا؛ مطلباً ملحاً في الفكر العربي على وجه التحديد، ضف إلى ذلك صلة الفلسفة باللغة؛ إذ لا قوام للحقائق الفلسفية ما لم تكن صوراً لفظية. (بن عدي، ي. 2012: 156)، لنلمس في هذا المقام القصدي المعنوي- إن جاز القول- سعي طه إلى تأصيل الخصوصية، عن طريق وصل المفاهيم بالمعطى التداولي الخاص، مُحاولاً فتح مجالات أو بالأحرى إمكانات للتفلسف خارج أحادية النموذج الغربي.

ج- العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية لا ضيقة نظراً لأنها تورث فلسفة مغايرة بحسب طه، عكس الضيقة التي تتبنى عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، ومنها اعتمادها على البنية البرهانية الضيقة التي تقع في آفة الصورة الاستدلالية للأدلة الطبيعية عن مضامينها، والخروج من هذه الآفة لا يكون إلا بالعودة إلى أصليين خطايين هما: الأصل المضموني الذي يدفع آفة الفصل ليمكّن من ربط الصور الاستدلالية بمضامينها ربطاً تتعالى فيه رتبة المضمون وتصير مؤثرة في الصورة، والأصل الاستعمالي الذي يدرأ آفة الفصل؛ ليمكّن من وصل الصور الاستدلالية بسياق الاستعمال وصلاً يقيمها على قاعدة التفاعلات الخطائية بين المتكلم والمستمع، على اعتبار أنه لا يستقيم برهان المتفلسف حتى يتسع بدخوله آفاق المضمون وقيامه بواجبات الاستعمال. (طه، ع. ر. 1995: 206-207) نتيجة لطبيعة العلاقة المتداخلة بين صياغة القول ورحابة المضمون.

د- التبعية الفلسفية تبعية اتصالية لا اتباعية: تُعارض الصفة التبعية التي تقوم بها الفلسفة العربية صفة الاستقلالية التي تتصف بها الترجمة، لذلك ينبغي في نظر طه تمييز وجه في هذه التبعية يجعل علاقة الحقيقة الفلسفية والحقيقية الترجمية علاقة أخذ وعطاء، لأنّ الفلسفة العربية على خلاف الفلسفة الغربية، ظلت تابعة للترجمة، وكل فكر وراء الترجمة لا

يمكن إلا أن يكون فكرا تابعا لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضمونا أو مقصدا، جزءا أو كلاً. (طه، ع. ر. 1995: 209).

مما يترتب عليه الاستقلال في الأصول الفلسفية، باعتبارها تختلف عن الأصول الفلسفية للمنقول، ليشكل للمترجم قناعة بوجود الاختلاف والتباين في الأصول الفلسفية من ثقافة لأخرى، الأمر الذي يقوده لمراعاة جوانب هذا الاختلاف وحفظه حتى لا يطمسها ولا يوجهها بما يخل استقلالها الأصلي، فتكون بذلك هذه التبعية تبعية اتصالية. (بن عدي، ي. 2012: 159)، وبهذا وانطلاقا من مراجعة الفلسفة من خلال أركانها السالفة الذكر، تمت إزالة وجوه التعارض الأربع على الترتيب: "التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة"، "التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة"، "التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة" وأخيرا "التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة". (طه، ع. ر. 1995: 195)

03- أنواع الترجمة:

عمل طه عبد الرحمن في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" على تقديم تصور جديد لعلاقة الفلسفة بالترجمة، مورداً لضروب ثلاث من الترجمة:

01- الترجمة التحصيلية: هي ضرب تفلسفي لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة ("النموذجية"، "القصدية"، "الاتساعية" و"الاتصالية" كما سبق وأن ذكرنا)، وهي ترجمة تتوخى الحرفية اللفظية، حيث يتم فيها التركيز على نقل الألفاظ لفظاً بلفظ، وقد تزيد ألفاظها عن ألفاظ النص الأصلي والراجع لا تنقص عنها. (طه، ع. ر. 2003: 99)، وعمل المترجم التحصيلي يتصف بخصائص ثلاث هي:

أ- التعارض الكلي: المترجم يجعل المتلقي يتنازع فكره نوعان متعارضان من المقتضيات الخطائية، أحدهما محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد، والآخر التنازع الذي يؤدي به التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية.

ب- النقل الكلي: تسليم المترجم تسليم من لا يملك من الأمر شيئا ؛ إذ يعتمد لنقل الحقائق نقلا مستقيضا دون أي حكم على ما ينقل.

ج- التوجه اللغوي: تركيز المترجم على خصائص الصياغة اللفظية والبناء التركيبي الذي وردت به العبارة المراد نقلها من دون انتباه لما قد يخالفها في هذه اللغة ورسوخه هذا في تقليد ظاهر التعبير صرفا وتركيبا حتى يتفادى الدخول فيما لا طاقة له به في ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة حقة. (طه، ع. ر. 1995: 304)، وبهذا ينقل المترجم التحصيلي النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، ولا فرق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا الأخير يتلقى تعلمه بقصد التمكّن فيه وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه. وتترتب عنها مساوئ عدّة منها الإطالة والإطناب، تضيق الوقت، الابتعاد عن الفهم ومجانبة الإبداع، ويستدل في هذا بمقولة ابن تيمية التي عبّر فيه عن التطويل وآفاته بقوله: "إتعب الأذهان وتضييع الأزمان وكثرة الهديان". (طه، ع. ر. 2003: 119).

نظرا لأنّ الطريق الذي يسلكه المترجم يفضي به إلى الجمود على المنقول معتقدا منه أنّه علمٌ يجب حفظه لا فكرٌ يجوز رفضه وليس بدعا في نظر طه أن تطغى على ممارسته هذه صبغة التكرار والاجترار وألا يتعدّى أفق اجتهاده حدّ التوفيق والتلفيق (طه، ع. ر. 1995: 305)؛ فمثلا لا حصرا: الجملة الاسمية العربية تتكون من "المبتدأ" و"الخبر" على خلاف الجملة اليونانية التي يرد فيها "الرابطية الوجودية" لكن النقلة لم يتبنّوا أنّ هذا العنصر ما هو إلاّ عرضا خاصا باللسان اليوناني فأثبتوه في اللسان العربي، وأنشأوا جملا طويلة لا يمكن انكار سقمها التركيبي نحو: "الإنسان هو أبيض" بدل "الإنسان أبيض" (طه، ع. ر. 1995: 307).

وعليه ما يمكن قوله عن الترجمة التحصيلية هو أنّها تشغل بنقل النص الأصلي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة الاعتبارات اللغوية على غيرها ومتجاهلة تماما الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكرا حيا متوافقا مع مقتضيات الترجمة، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التطويل بسبب ما يتطرق إلى عبارتها من سقم في التركيب وحشو في المضمون فيحتاج القارئ إلى بذل جهود مضاعفة وصرف أوقات طويلة واللجوء إلى أغرب التخريجات لاستيعاب النص المنقول بغية اقتناص فوائد قليلة. (طه، ع. ر. 1995: 328)

02- الترجمة التوصيلية: وهي ضرب من ضروب الوفاء للأمانة المضمونية، يغيب فيه الاستقلال عن محاكاة مضمون الأصلي؛ إذ يستولي عليها هم المعرفة؛ بمعنى تتبع معاني مضامين النص المنقول، لا اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية. (بوزيرة، ع. س. 2011: 201- 202)، وخصائص هذه الترجمة ثلاث هي:

أ- التعارض الجزئي: ما دام المترجم التوصيلي يحفظ الصفات التجديدية للفلسفة بعضا لا كلاً، فإن حفظه يختلف باختلاف الصفات التي يحفظها، وترتب هذه الصفات بحسب تأثيرها في القدرة على التفلسف؛ فتكون أولى هذه الصفات هي النموذجية، تليها المقصدية، ثم الاتساعية، فالاتصالية فمثلاً لو حذفت صفة الاتصال وحدها مع العلم أنها هي التي تحقق للفلسفة نوعاً من الاستقلال عن المنقول؛ إذ لا تأخذ منه إلا ما وافق أصولها أو ما اتسعت له فروع هذه الأصول وإذا حُذِف الاتصال؛ نشأ هذا النوع من التعارض الجزئي عن الأخذ بالإتباع لتكون نتيجة الفلسفة التي يثمرها سوف تتقيد بمضامين الاستشكالات وصيغ الأدلة التي يحتويها المنقول الفلسفي، ولا أمل لها في استشكال فلسفي واستدلال منطقي خاص بها. (طه، ع. ر. 1995: 331- 332)

ب- النقل الأكثري: وهو يسعى ليكون نقلاً موجّهاً بقصد إفادة المتلقي وفق الشكل الذي لا يضر بأرسخ مبادئه العقيدية وأعم قواعده اللغوية -خلافًا للنقل الآلي في الترجمة التحصيلية- فإنه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي توافق هذه المبادئ العقيدية القواعد اللغوية ويترك ما يخالفها أي ما يضر بعقيدة ولغة المتلقي؛ فلو كان هذا الصنف من المترجمين عند نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية ألغوا ما يخالف المعتقد الإسلامي، نحو "الآلهة متعددة" أو "العقول آلهة" وتجنبوا بذلك ما أدّى إلى مظاهر التكفير والتبديع للمشتغلين بالفلسفة.

ج- التوجه المعرفي: لما كان شغل المترجم التوصيلي درء الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداول المنقول إليه عقيدة ولغة؛ فإنه يركز انتباهه على خصائص هاتين الجهتين، مضطلعاً بمهمة تمييز أصنافها وخصائصها العقيدية واللغوية لهذا المجال ليسهل للمتلقي الاستفادة منها والاستئناس بحقائقها. (طه، ع. ر. 1995: 333- 334)، والغالب في المتعاطي لها أن يكون

قادرا على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه، وأن ينقل ما استوعبه إلى المتلقي على وجه هو أقرب لممارسة التعليم منه إلى مجرد التبليغ، ومن مساوئها الوقوع في تهويل بعض المضامين بما يُشعر المتلقي بالعجز أمامها، فلا يقوى على الاعتراض عليها ولا بالأحرى على وضع ما يضاهاها. (طه، ع ر. 2005: 19).

يقول طه في هذا الصدد "فالترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه"، ليتبين أن أثر الترجمة التوصيلية في المتلقي لا يختلف كثيرا عن أثر الترجمة التحصيلية فيه؛ إذ كلاتهما تحمله على أن يتلقى تعليمه الفلسفي منها؛ فيحرص على أن لا يفوته من ألفاظه ولا مضامينه شيء، متمسكا بما استوعبه عقله منه. (طه، ع ر. 1995: 336).

وخلاصة القول في الترجمة التوصيلية أنها وإن سعت لتجنب المخالفة العقدية واللغوية لأصول المجال التداولي للمتلقي، فإنها تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي، كما أنها تهمل العمل ببعض الصفات التي تسهم في إحياء التفلسف بما يجعله موافقا لمقتضى الترجمة مما يسبب وقوعها في آفة التهويل؛ إن غرابة في الأسماء أو إغرابا في الاصطلاحات، أو إثارا للغريب من الألفاظ، ليكون التهويل سببا في تعطيل القدرة على التفلسف، اكتسابا وإنتاجا. (طه، ع ر. 1995: 350 - 351).

03- الترجمة التأصيلية: هي الأخرى ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة يحفظ الصفات الأربع للفلسفة الحية (النموزجية، القصدية، الاتساعية والقصدية)، وهو الضرب الناجح في نظر طه عبد الرحمن، ويتصف بخصائص ثلاث هي:

أ- التوفيق الكلي: إذا صارت الفلسفة بأوصاف تجعل من الترجمة وسيلة ملائمة، لتكون الخصوصية اللغوية التي تتميز بها الترجمة تقيّد النموزجية الفلسفية من جهة إمدادها بشاهد أمثل هو بالذات اللسان الذي يستعمله الفيلسوف في صوغ أفكاره ونقلها إلى الغير؛ فعلى المتفلسف أن يرى أن لسانه أحق من غيره باستثمار ما فيه من طاقات فلسفية، استشكالا واستدلالا، وأنه أقدر على إمداده بالفلسفة الحية، روحا

وسلوكا، لتصبح هي نموذجاً لغيرها من الفلسفات لتستلزم خصوصية الترجمة نموذجية اللغة التي يمتلك ناصيتها الفيلسوف، وهذه النموذجية بدورها تستلزم نموذجية الفلسفة التي يضعها الفيلسوف، بمعنى أنّ خصوصية الترجمة تلزم منها نموذجية الفلسفة. وكذا أنّ لفظية الترجمة تتفع القصديّة الفلسفية كونها تربطها بسياق الاستعمال، فالفلسفة لا تحيا في القلوب إلاّ إذا تعلّقت بالفاظ اللغة تعلّق هذه الألفاظ بمعانيها (طه، ع ر. 1995: 253 - 254)، وهذه الترجمة تتصرّف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، يقصد فيها المترجم إلى رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثمّ إقداره على التفاعل مع المنقول بما يسهم في توسيع آفاقه وتزويده بأسباب الاستقلال في فكره (طه، ع ر. 2005: 19).

ب- النقل الأقلّي: إذ يسعى المترجم التأصيلي في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقى وفي تغطية النص بأوصاف تداولية تُهض المتلقي إلى العمل الفلسفي ويلجأ إلى حذف أوسع يشمل الفروع والأصول المخالفة والموافقة سواء كانت هذه الأصول عقدية أو لغوية أو معرفية. فقد يكون الأصل أو الفرع مشتركاً، لكنه يحمل صفة مخالفة تضرّ بنهوض المتلقي إلى التفلسف، فيضطر المترجم التأصيلي إلى حذفها أو تغطيتها بصفة تداولية تدرأ عنها رفع الضرر المحتمل (طه، ع ر. 1995: 357).

ج- التوجّه الفلسفي: إنّ المترجم التأصيلي يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي باعتبار أنّ القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية، فيتولى التقدير في النصوص الفلسفية عمّا يقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، فينقلها نقلاً يصلها بمألوف المتلقي من الإشكالات الفلسفية والأدلة المنطقية، حتى يسهل عليه الاستفادة منها في توسيع آفاق إدراكه الفلسفي (طه، ع ر. 1995: 358 - 359).

وخلاصة القول أنّ المترجم التأصيلي يقتدر على رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة رفعا كلياً؛ حيث يعجز المترجم التحصيلي عجزاً كلياً ويعجز المترجم التوصيلي عجزاً جزئياً، ويتخبر أن ينقل من حقائق النص الفلسفي ما يتيقن إثماره واستثماره في اللغة المنقول إليها كما يتيقن من إنهاضه للمتلقي واستنهاضه لقدرته على التفلسف بها؛ فالمترجم التأصيلي

هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أنّ هذا يُنشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في بعض، وذلك يُنشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض (طه، ع.ر. 1995: 361 - 362).

ولأهمية هذا النوع من الترجمة والذي يقوي الصلة بين الفلسفة والترجمة يعطيه طه دور الابتداء، حتى إذا تمكّن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة بإتباع الطريقة التوصيلية (عيساني، أ. 2014: 73)، وهذا لكي يطلع هذا المتلقي على ما تبقى من المضامين التي تخالف عاداته المعرفية، إذ يصير ما حصله من المضامين التي لا تخالف هذه العادات عوناً له على هذا الاطلاع، ومتى اقتدر المتلقي على فهم المضمون المخالف من النص المنقول اقتداره على فهم المضمون الموافق، أمكن الانتقال إلى استخدام الترجمة التحصيلية، لكي يتبين هذا المتلقي الطرق التعبيرية التي تمّ بها بناء هذه المضامين في الأصل (طه، ع.ر. 2005: 20).

فإذا كانت الترجمة التأصيلية تفضل الترجمة التوصيلية درجة كما فضلت هذه الأخيرة الترجمة التحصيلية؛ وإذا كانت الترجمة التوصيلية تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية التي تقع فيها الترجمة التحصيلية، فإن الترجمة التأصيلية، فضلاً عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي المنقول إليه، وأنّه لا تحويل أنسب لخدمة التفلسف عند المتلقي العربي من ذلك الذي يقيه آفة التطويل التي تنطرق إلى النص التحصيلي وآفة التهويل التي تدخل على النص التوصيلي، فيكون الوصف المميز لهذا التحويل هو الجمع بين استيفاء مقتضى الاختصار في العبارة وبين إقامة التهوين في المعرفة، ليحصل الإنتاج الفكري القادر على الإثمار ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر على التعبير

إذا كان هذا الجانب التطويري من الترجمة فإنّ طه عبد الرحمن أثبت نموذجاً تطبيقياً يتعلّق بعبارة الفيلسوف الفرنسي ديكارت والتي مفادها: "أنا أفكر؛ فإنّ أنا موجود" "je pense donc je suis" ويصطلح طه على تسمية هذه الصيغة بالصيغة الوجودية. في الترجمات الثلاث نوجزها في النتائج التالية:

- خلاصة القول في الترجمة التحصيلية لـ "الكوجيطو" سالف الذكر أنّ 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 وفهما غير قريب، فيتعيّن صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه (طه، ع.ر. 1995: 436).

الأصل اللاتيني أو الفرنسي جاء التركيز في الجزء الأول منه على فعل التفكير وليس على وجود الذات لأنّ هذا الوجود تمّ استنتاجه في الجزء الثاني، وهكذا فإنّ مراد ديكارت هو " أنّ التفكير يوصل إلى وجود الذات التي تفكر في حين أنّ الترجمة العربية تضع الذات في المنطلق، مسلمة بها وبهذا تصدر على المطلوب" (طه، ع.ر. 2014: 77).

- ومجمل القول في الترجمة التوصيلية للكوجيطو والتي تصاغ كالتالي: "أفكر، إذن أنا موجود"؛ إذ حذفت فيها ضمير المتكلم "أنا" كما حذفت الفاء التي كانت في هذه الترجمة داخلة على "أنا" في موقعها الثاني، وقد حصل تهويل في أداة الربط بين صدر الكوجيطو وعجزه وهي: إذن فضلا عن تهويل لفظ "موجود" (طه، ع.ر. 1995: 437)؛ حيث وقع التمسك به على علاقته حتى بدا وكأنّه لا بديل للفظ موجود، لا صيغة ولا مضمونا، وتهويل لفظ "إذن" إذ حصل إيراد في الجملة في غير محلّه، مع أنّه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو؛ وهكذا فإنّ الترجمة التوصيلية للكوجيطو، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية، فإنّها وقعت في أخطاء معرفية صريحة، لذلك يرى طه أنّ الترجمة العربية سالفة الذكر تحمل ركاقة في البنية، وجموداً في المضمون. (طه، ع.ر. 1995: 464 - 465)، لكن إذا كانت هذه هي ترجمة الكوجيتو الديكارتية المعروفة، والتي تعرّض لها طه بالنقد وبإسهاب في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة - لفظاً ومعنى، مُعتبراً إيّاها تقليداً لا غير، فما هي حقيقة ترجمته التي يصفها بالإبداعية؟ وهل هي كذلك؟ أو بمعنى آخر ما مدى مشروعيتها؟

الترجمة التأصيلية: ينطلق طه كعادته من ضرورة ملائمة الترجمة للمجال التداولي المنقولة إليه، من خلال النظر في الأسباب التداولية المنقول

منها واستبدالها بالأسباب التداولية المنقول إليها، لتمكين المتلقي من استثمار هذا المضمون المترجم، استثنائياً واستدلالاً، إذ لا يشترط أن يكون الفيلسوف المطابقة لما جاء به "ديكارت"، ولا محاكياً لما أتى به النقد من ثقافته ولغته، كون أن الفلسفة ليست معلومات تحفظ عن الغير، وإنما هي -حسب طه- ارتياض فكري واتساع عقلي، والمنقول أولى بهذا، (طه، ع.ر. 1995: 467) وذلك تلافياً للأخطاء التي وقعت فيها الترجمة العربية، إذ يقول في هذا الشأن: "من هنا وضعت عبارة "انظر تجد" وتوصلت إليها بمقتضيات وقواعد محدّدة...ومما سرّني أنّه بعد وضعي لهذه الترجمة الخاصة، وبعد صدور كتابي جاعني من يحمل إلي كتابا فيه قصائد شعرية ويلفت انتباهي إلى تضمّنه بيتا وردت فيه العبارة التي وضعت بعينها، وهو:

يا تائها في مهمّة عن سرّه انظر تجد فيك الوجود بأسره
قد يكون بيتا صوفيا قديما، لكنني فوجئت به لأنّه يشكّل بالنسبة لي دليلا قويا على أنني أصبت في ترجمتي للكوجيطو من وجهين أولهما: أنني اخترت العبارة التي لها أصل تداولي، بدليل اشتراكي في استعمالها مع غيري من غير سابق اتصال؛ والثاني أنّ هذه العبارة تفتح باب الإبداع بما يزيد عن أصلها اللاتيني أو الفرنسي، فواضع "الكوجيطو" أراد أصلا إثبات "وجود الذات" ثمّ استنتاج "وجود الله" و"وجود العالم" من هذا الإثبات الأول في حين المقابل الذي وضعته -انظر تجد- يفتح الطريق لإثبات من نفس الرتبة لهذه الموجودات الثلاثة، بحيث يمكن أن نقول: "انظر تجد نفسك" و"انظر تجد الله" و"انظر تجد العالم"، أي نحن أمام عبارة نستطيع أن نستنتج منها أدلة ديكارتية الإثباتية (طه، ع.ر. 2014: 77-78)، على اعتبار أنّ عبارة "انظر تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيطو فحسب، بل تستشرف حلولاً لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل. وإذا كانت عبارة الكوجيطو في صيغتها الأصلية كما في صيغتها المترجمة من قبل، تحث على ترسيخ ذات الإنسان وذلك بحصر وجوده في تاريخ يؤسس له هذا الإنسان ذاته بفكره" لما تدعو له من فتح باب التأمل. وهي عبارة حبلية بشحنة من الدلالات العميقة التي تحمل

المتفلسف على نبذ الجمود والثبات وطلب اليقظة (حاجي، خ. 2005: 156 - 157).

ونتيجة تكوينه المنطقي واختصاصه في فلسفة اللغة، فإنه يرى أن توصّل لهذه الترجمة بعد جهود مضيئة وتحليلات عميقة، بغية ضبط الترجمة بما يكسبها القدرة على توريث الإبداع في نفس القارئ وتحفيزه على التفلسف، حيث تمت وفق معايير الاستعمال، الإفادة والاستنباط، فصيغة "تجد" جاءت جواباً لصيغة "انظر" الأمرية. (طه، ع ر. 1995: 491) لكن هل يمكن للتغيير والإبداع أن يحصل بمجرد استبدال ألفاظ مكان أخرى؟!

لقد أثارت فلسفة طه عبد الرحمن في عمومها جدلاً واسعاً في الفكر العربي المعاصر، بين مؤيّد ومعارض واختلافات حول مواطن عديدة في فكره، غير أن ما يهمننا في موضوعنا هذا هو الترجمة بوصفها إبداعاً ومُحرراً للفكر العربي والإسلامي من التقليد فيما يعتقد طه، ولعلّ من بين أبرز الناقدين والمخالفين لفقه الترجمة الطاهوي؛ نجد المفكر اللبناني "علي حرب" الذي بالرغم من إعجابه بقدرة طه التأصيلية وأساليبه المحكمة في الكتابة، إلا أنه يختلف معه من حيث التوجّه الفلسفي، ليحقّق لنا أن نستشهد في هذا المقام بقول له: "أنا أعترف بأنني أفيد من عمل عبد الرحمن فوائد كثيرة، أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، ومن مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلّف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام... غير أنني لا أعطي أهمية قصوى لذلك، إذ الفلسفة هي في المقام الأول صوغ إشكالية هامة أو ابتكار مفهوم خارق، أو انفتاح حقل للفهم، أو اجترار منحى للتفكير" (حرب، ع. 1998: 163) وهذا نتيجة نظرة علي حرب التفكيكية الراضية للتأسيس والتأصيل والداعية للاحتمال وللتحويل، حيث يستبعد التعامل مع الفلسفة بوصفها أركاناً تؤسّس أو أصولاً تضبط، لأنّ الإبداع في نظره؛ هو ما تخفيه الأسس وتستبعده الأنساق المحكمة والمنظومات المقفلة، والمبالغة في الحرص على التطابق والإحكام في الدليل؛ لا تؤوّل إلا إلى إنتاج الثقوب والفراغات. (حرب، ع. 1998: 162)، غير أن ما أهتمّ علي حرب في مشروع طه عبد الرحمن، هو مسألة الترجمة بما هي بوابة لولوج عالم الفلسفة، بخاصة

ترجمة الكوجيتو الديكارتي إلى "انظر تجد": بحجة طه تحقيق الانسجام مع المجال التداولي عقيدة، لغة ومعرفة، مما هي إلا إرادة استئصال الآخر وممارسة الأستاذة عليه، ومشروعه فقه الفلسفة لا يتغذى إلا على عملة رمزية قديمة، إذ لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي، بل قمع التفلسف وحال دون ممارسة الإبداع. (بلعقروز، ع.ر. 2010: 157)

ففي اشتغاله التأصيلي لترجمة الكوجيتو لجأ طه إلى إسقاط الضمائر وحذف أحرف الوصل، نتيجة عدم فائدتها، وعمد إلى إحلال النظر محلّ الفكر والإيجاد محلّ الوجود، وتحويل العبارة من المتكلم إلى المخاطب، ومن جملة شرطية إلى جملة أمرية، معتقداً أنّ ذلك أقرب إلى الاستعمال على ما جرت عليه عادة العرب في المخاطبة؛ عندها ادّعى - حسب علي حرب - الاجتهاد والاستنباط، فاستبعد "الفكر" ليضع مكانه "النظر" بدعوى أنّ النظر أوسع معنى وأكثر استعمالاً، مع أنّه مع أدنى تأمل يبيّن أنّ الفكر هو أكثر أصالة وأوسع معنى وأقوى مفهوماً، إذ الفكر هو خاصية الإنسان؛ في حين النظر يختص به أهل العلم والفكر. (حرب، ع. 1998: 148). لذلك رفض علي حرب إرادة التأصيل التي كرّسها طه في فكره، إذ يقول عنها: "إنّ تأصيل الترجمة، بحسب النموذج الذي قدّمه طه عبد الرحمن، لا يمكن أن يفضي إلا إلى ما أفضى إليه: القضاء على ما يتمتع به نص ديكارت من التفرد والأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج". (حرب، ع. 1998: 154) ليبقى سؤال الإبداع مطلباً ملحاً في الفكر العربي برمته وسؤالاً مفتوحاً في واقع معقد بحاجة ماسة للتغيير.

وخلاصة القول في هذا الموضوع أنّ اشتغال طه عبد الرحمن الفلسفي على الترجمة، كان ضمن مشروعه في فقه الفلسفة، والذي طمح من خلاله إلى رفع التقليد تحقيقاً للاستقلالية والخصوصية، جاعلاً من الترجمة التأصيلية سبيلاً للنهوض بفعل التفلسف وتفعيله وفق المعطى التداولي العربي والإسلامي، في إطار محاولته الرامية لتأسيس حداثة إسلامية، فلما كانت الترجمة التحصيلية همّها الحرفية اللفظية والترجمة التوصيلية همّها الحرفية المضمونية فإنّ الترجمة الإبداعية أي التأصيلية هي التي تحمل هاجس التجديد والتوفيق بين فعل التفلسف وفعل الترجمة ليتّم بذلك تحرير القول الفلسفي العربي والإسلامي والخروج به من طور الاتباع والتقليد إلى طور الإبداع والتجديد، لتبقى مسألة التجديد في الخطاب الفكري والتحديث في المجتمع

العربي مسؤولية الجميع خصوصاً في ظل ما تعيشه المجتمعات العربية من رهانات وتحديات أمام التقدم الحاصل في الغرب.

المراجع:

- سنتيا، ب. روي. (2007). الترجمة عملية خطائية، تر: مهدي حسين عليوي، ط01. عمان: دارالفكر ناشرون وموزعون.
- طه، عبد الرحمن. (2014). الحوار أفقاً للفكر، ط02. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه، عبد الرحمن، (2006). روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط01. المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- طه، عبد الرحمن. (2005). فقه الفلسفة القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، ط02. المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- طه، عبد الرحمن. (1995). فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة، ط01. المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- طه، عبد الرحمن. (2003). حوارات من أجل المستقبل، ط1، بيروت: دار الهادي.
- طه، عبد الرحمن. (2008). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط02. المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- بلعقرو عبد الرزاق. (2010). السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، ط1. بيروت والجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- بوزيرة، عبد السلام. (2011). طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط01. بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
- بن عدّي، يوسف. (2012). مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ط01. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- حرب، علي. (1998). الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط01. المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- خالد، حاجي. (2005). من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، ط01. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- عيساني، أم محمد. (2014). المثقف العربي بين التبعية الفكرية والإبداع الفلسفي. مجلة الحوار الثقافي، دار AGP، وهران. عدد خريف وشتاء، ص73.

في شروط الفلسفة لدى آلان باديو

د. حموم لخضر،
شعبة الفلسفة،
مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية،
جامعة مستغانم.

الملخص:

إن التفكير في مهمة الفلسفة في العصر الحاضر، من خلال الاهتمام بفلسفة الحدث والمتعدد، وسؤال الفكر والوجود هو ما يقوم به باديو في جهوده لنقد الفكر الكلاسيكي وكذلك الشروط التي يحددها للفلسفة في العصر الراهن، الشروط الأربعة التوليدية (الرياضي، الشعر، الإبداع السياسي، والحب)، إنه بمقدورنا حسبه اليوم وفي هذا العصر الذي ينادى فيه بموت الفلسفة ونهاية الميتافيزيقا أن نقوم بفك التصاق الفلسفة بالعلوم والميادين المعرفية الأخرى، وإنهاء تعليقاً الذي دام طويلاً، وبالتالي الإعلان عن انبعاث (Renaître) جديد لها، فالأحداث التي تجري في عصرنا الراهن تتبئ عن عودة قوية وجديدة للفلسفة، ولذا علينا تحضير أرضية وحيز فكري يمكنه من استقبال تماكن النشاط الفلسفي، فالفلسفة تتخرط في التفكير في قضايا عصرها عندما تجتمع شروطها لتفكر المجموع الذي يشكل إشكالياتها الراهنة، وذلك انطلاقاً من وحدة لحظة الحقائق التي تستوعب الأحداث التي تجري في ميادين علمية وفنية شتى في نفس الوقت.

Résumé:

Des conditions de la philosophie chez Alain Badiou

La pensée dans la mission de la philosophie dans l'époque contemporaine à travers l'attention à la philosophie de l'événement, du multiple et de l'existence, c'est ce que fait Badiou dans ses efforts pour la critique de la pensée classique et même pour les critères qu'il pose pour la philosophie contemporaine. Pour Alain Badiou il y a quatre conditions génériques pour la philosophie: l'amour, l'art (le poème), l'invention politique et Le mathème.

Selon Badiou il est dans notre pouvoir aujourd'hui dans cette époque où on proclame la mort de la philosophie et la fin de la métaphysique de dé-suturer la philosophie des sciences et des autres champs cognitifs , et Mettre fin à sa suture qui n'a que trop duré et donc annoncé le renaître de nouveau ,de la philosophie.

Les événements qui se déroulent actuellement prophétisent un retour nouveau et puisant de la philosophie, et c'est pour cette raison que nous devons lui préparer le terrain et une aire de réflexion qui lui permet d'accueillir de la compossibilité de l'activité philosophique.

Donc la philosophie s'inscrit dans la réflexion sur les questions de son époque et ce, seulement, quand se réunissent les conditions pour penser l'ensemble qui forme son actuelle problématique et ce à partir de l'unité de l'instant des vérités qui assimilent les événements qui se déroulent simultanément dans les domaines scientifiques et artistiques.

مقدمة:

لقد كان للفلسفة دائماً منافسين منذ السفسطائيين خصوم أفلاطون حتى العصر الحديث، حيث التقت بميادين معرفية جديدة كعلوم الإنسان والابستمولوجيا واللسانيات والتحليل النفسي والتي حاولت الاستئثار بمهام الفلسفة، وهذا راجع إلى الفلسفة نفسها، لأنها هي التي أهملت نشاط إبداع المفاهيم وانحصر عملها في الكليات التي لا تفسر أي شيء، بل هي نفسها في حاجة للتفسير، كما يرى ذلك جيل دولوز، حيث تخلت عن وظائفها لعلوم أخرى تدعي الإبداع. فالعصر الحالي يعج بالميادين المعرفية والتاريخية وحتى الإعلامية التي أصبحت تحتكر فعل التفكير والنقد؛ أي التعدي على وظائف الفلسفة الحقيقية. من هنا عمل فلاسفة الاختلاف على إعادة رسم خارطة الفكر المعاصر بما يتيح رد الاعتبار للنشاط الفلسفي، حيث تتدرج جهود آلان باديو في هذا الاتجاه، يقول في ذلك: "إن مشروع المنهجي يتفق مع هيغل في التشخيص الذي يرى بأن الفلسفة تشتغل على هموم عصرها وهاته الأخيرة هي بدورها جزء من هذه الفلسفة، الفلسفة تأتي بعد إبداعات عديدة كالحب والفن والعلم من الدرجة الأولى، بينما الفلسفة هي إبداع من الدرجة الثانية ولكن ليست ثانوية " (Badiou)

(A.2005:92)، فالفلسفة ممكنة وضرورية، "ويجب أن نرغب في الفلسفة، الرغبة فيها ضد التاريخ والشعر والفلسفة" (Badiou A.1992:77)، وذلك ضد ما يسميه باديو بالسفسطائيين الجدد. فالفلسفة تتخربط في التفكير في قضايا عصرها عندما تجتمع شروطها لتفكر المجموع الذي يشكل إشكالياتها الراهنة، وذلك انطلاقاً من وحدة لحظة الحقائق التي تستوعب الأحداث التي تجري في ميادين علمية وفنية شتى في نفس الوقت، "فالمفاهيم الفلسفية تعد حيزاً عاماً، منه ينفذ الفكر إلى الزمن، إلى زمنية عصره وذلك بقدر ما تعثر إجراءات الحقيقة في هذا العصر عن طريقه - الفكر - على ملجأ يحقق تماكنيته La compossibilité" (باديو، أ. 1990: 10)، أو ما يسميه باديو بفلسفة الحدث والمتعدد.

وعليه يمكننا التساؤل حول ماهية الفلسفة، وشروطها، وطبيعتها النسق لدى باديو، من خلال تحليل جهوده فيما يخص نقد الفكر الكلاسيكي وكذلك الشروط التي يحددها للفلسفة في الحقبة المعاصرة.

1- في نشوء الفلسفة: السياسة والرياضيات

يستبعد باديو في نظريته لنشوء الفلسفة لدى الإغريق شرط الأصل والعرق والتاريخ والطبيعة، بل يؤكد على المحايثة والحب والتنافس، من خلال توفر بيئة مناسبة لقيام الفلسفة في المدينة لدى اليونان، ذلك لكونها شكلت مجتمعات أصدقاء أو أناس متساوين، ولكنها خلقت بينهم علاقات تنافس، لقد انفرد الإغريق عن غيرهم لـ "كونهم أحدثوا القطيعة في حكاية الأصول باللجوء إلى الكلام المعلمن (laïcisé) والتجريدي، وأنهم باشروا امتياز الشعر بمباشرتهم لامتياز الرياضي، وأنهم نظروا إلى المدينة باعتبارها سلطة مفتوحة، قابلة للنقاش، حرة، وأنهم نقلوا إلى المسرح العام عواصف الانفعال (...) يشير أفلاطون بكل وضوح إلى أن المدينة المثالية ليست برنامجاً ولا واقعا، وأن مسألة معرفة إن كانت توجد أو يمكن أن توجد فلا فرق، وأن ذلك ليس موضوعاً سياسياً، ولكنه يتعلق بالسياسة باعتبارها شرطاً للفكر وللتشكيل ما بين الفلسفي

لأسباب التي تقول إنه ليس ثمة فلسفة دون أن يكون للسياسة قوام واقعي لإبداع ممكن" (باديو، أ. 1990: 08).

فالتشكيل الفلسفي اليوناني حسب باديو الذي تحقق أولاً مع أفلاطون كان ذلك من خلال اعتماد الرياضيات كنموذج أسمى للمعرفة والحقيقة، وعامل مهم في أن تتشكل الفلسفة كخطاب تجريدي عقلاني، ثم العامل السياسي ممثلاً بابتداع الديمقراطية كممارسة تجلت في النظر إلى المدينة بوصفها سلطة حرة مفتوحة، ولولا هذا الإجراء الديمقراطي للواقع السياسي لما أمكن أن تتكون الفلسفة ككلام مُعلن قابل للنقاش مجرد من أي طابع قدسي أو لاهوتي، ثم الشرط العشقي كما يتمثل في واقعة اللقاء المفاجئ المدهش، بين الجنسين، وفي إنتاج حقيقة تتعلق بممارسة الاتحاد بين الاثنين، أي بين الأنا والأنثى، وقد شكلت هذه الممارسة شرطاً للفلسفة بقدر ما ارتبط السؤال عن الحب الحقيقي بالحقيقة نفسها، وبقدر ما عُقل الحب كممارسة تتوجه إلى الكائن عينه كما هو في حقيقته، أي بقدر ما ارتبطت حقيقة العشق بعشق الحقيقة (حرب، ع. 1993: 94).

يرى باديو أن شروط قيام أي فلسفة هي طولانية عرضانية (Transversalité)، أي شروط زمانية ومكانية متجاوزة في ظرف زمني ونظام فكري معين، وهي متجانسة، لا تعود لأصل أو بداية معينة، فالأولمب لدى اليونان ليس سوى هضبة، والسماء ليست سوى تركيب للهيدروجين والهيليوم. يرفض باديو هنا النظرة التاريخية الخطية لفلسفة أي ضد الأساس، ويحيل إلى النظرة العرضانية، التي لا تعود إلى الذات ولا إلى الموضوع، لا تبحث عن اليقينيّات والماهيات ولا الثوابت بل عن الممكنات المتاحة على مستوى الإبداع والاختلاف، "فالتخلص من الشائنة هو التخلص من الفكر الخطي.. من الفكر الذي لا يستطيع أن يقدم فكرة إلا إذا نفي سواها.. إلا إذا نفي ما سبقها، وإلا إذا جعل من ذاته عقبة لما يمكن أن يأتي بعدها. فالشائنة نوع من الفخ الذي يمكن للفكر أن يقع فيها عن طواعية، دون أن يحس بوطأته إلا في وقت متأخر" (صفدي، م. 1996: 65).

2- في نقد تعليق الفلسفة: هكذا الالتصاق

يرى باديو أن للفلسفة أربعة شروط، غياب أحدها يغيب الفلسفة ككل كنشاط خالص، في حين أن تناغم وتناسق هذه الشروط مجتمعة يستلزم بروز النشاط الفلسفي، هذه الشروط هي الرياضي، الشعر، الإبداع السياسي، والحب، ذلك لأنه حسب باديو مفهوم الحقيقة لا يمكن أن يخرج عن نطاق الشروط الأربعة السابقة، فكل حقيقة هي إما علمية أو فنية أو سياسية أو عشقية يسمى باديو حقب الفلسفة عندما تنزع الفلسفة في حلبة معينة إلى أحد شروطها دون غيره من الشروط الأخرى، أي ما يسميه باديو سيادة تشكيل متخصص بشرط مسيطر. لذلك تبقى عوامل التماكن (La compossibilité) الخاصة بالفلسفة طول هذه الحلبة رهينة لهذا الشرط المسيطر، وقد شهد العصر الكلاسيكي والحديث ثلاث حقب لالتصاق الفلسفة بأحد شروطها وهذه الحقب هي:

- العصر الكلاسيكي: أي عصر ديكارت ولايبنتز الذي شهد هيمنة الشرط الرياضي (غاليلي) الذي تأسس على إدخال البعد اللامتناهي في الرياضي.
- عصر الأنوار: الذي يمتد من روسو إلى هيغل والذي شهد خضوع الفلسفة للشرط التاريخي - السياسي حيث تعتبر الثورة الفرنسية كتجسيد لها.
- العصر الحديث: من نيتشه إلى هايدغر حيث عصر الفن من خلال نزعة ضد افلاطونية الذي طرد الشعراء من حقل الفلسفة، نزعة لا تعيد الاعتبار للشعر وحسب بل تؤسس الفلسفي انطلاقاً من الشعري (هايدغر وهولدرلين).

يسمى باديو التصاقاً (sutures) عندما تخضع الفلسفة لأحد شروطها الأربعة، وتعلق وظيفتها وتوكل مهامها للشرط المسيطر، "فإذا كانت الفلسفة هي، كما أفهمها التشكيل بالفكر لهذه الشروط التوليدية الأربعة (الشعر، الرياضي، السياسة، الحب) التي هي تماكنات الشكل الحدتي (الحدث) الذي يسجل حقائق الزمن، فإن تعليق الفلسفة يمكن أن

يتأتى حينما تجد أن تحركها الحر الذي تحققه من أجل تحديد نظام انتقال أو عبور فكري بين إجراءات الحقيقة التي يشترطها، قد غدا محصورا أو مجمدا. (باديو، أ. 19: 1990) التصاق الفلسفة بأحد شروطها يؤدي إلى تعليق مهامها، وبالتالي تحرم نفسها وبياراتها من تشكيل حيز متولد منها ذاتيا، يؤكد على تزامنية الشروط الأربعة وبالتالي استجابتها لإرهاصات عصرها وجدة هذه الشروط تماشيا مع مقتضيات المرحلة الراهنة وأحداثها.

ويؤكد باديو على أن القرن التاسع عشر هو الذي شهد أكبر الالتصاقات التي لحقت بالفلسفة، وذلك من خلال هيمنة الشرط العلمي (الوضعي) والسياسي، أصيبت الفلسفة نتيجة ذلك بالشلل، وتوقفت عن أداء مهامها بعد أن أوكلت مهامها إلى العلم الذي بدا وأنه أحتكر نسق حقائق العصر، والشرط السياسي الذي تحول إلى مدافع عن النظام الليبرالي. الفلسفة "لا تزال معلقة، ربما منذ هيغل. فذلك لأنها أسيرة في شبكة من الالتصاقات بشروطها، وبالأخص منها الشروط العلمية والسياسية التي تمنعها من تشكيل تماكنها العام. صحيح إذا أن شيئا من العصر، من عصرنا قد افلت منها، وأنها أعطت عن نفسها صورة انهزامية وضيقة" (باديو، أ. 1990: 20)، فالفلسفة المعاصرة جهد متواصل للإفلات من هيغل، فعصرنا " كله سواء من خلال المنطق أو من خلال الاستيمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل " (فوكو، م. 1984: 46)، لقد كانت المسألة الفلسفية تتركز في البحث عن المستوى الذي يمكن من تحدي قيمة حقيقة الآراء المعاكسة، من خلال اختيار أكثرها حكمة، أو بتبيان الجانب الأصح الذي يرجع إلى كل منها، هذا ما يسمى بالجدل (الديالكتيك) أي الفلسفة كنفق لا ينتهي، وهذا ما نراه عند أفلاطون من خلال كليات التأمل التي تحاكم الآراء المنافسة من أجل إعطائها قيمة المعرفة، أي الرفع من قيمتها. أما مع كانط، فالأمر يتعلق بالمفاضلة بين الآراء المتعاكسة وتوزيعها عن طريق كليات التفكير، وصولا إلى هيغل الذي هدف إلى استخلاص " القضايا ما فوق العلمية

القادرة على التحرك ذاتيا وتأمّل ذاتها، والتفكير في ذاتها، والتواصل فيما بينها كما هي وفي مستوى المطلق " (دولوز، د. 1997: 94) عن طريق الجدل التركيبي، أي اختصار المفاهيم إلى مجرد آراء وقضايا وهذا ما يسميه نيتشه فن العامة، فلسفة هيغل هي المنعطف الحاسم الذي لن يكون التفكير الفلسفي بعده كما كان سابقا، لأن هيغل يقدم لنا الحقيقة ويزعم أنها مكتملة سواء على محور الذات أو الوعي أو التاريخ.

لذا يجب حسب باديو التخلص من هذه الفلسفة؛ من الفلسفة الذاتية ومنطق التمثل لديها، كما وصلتنا مع هيغل، وذلك عن طريق إنها تعليق الفلسفة المستمر منذ هيغل من خلال فك التصاقها بالشرط العلمي والسياسي، فالعمل الفلسفي ليس له طابعه التقريري أو المعياري بقدر ما هو مصدر لقول إشكالي جدالي يفتح أبداً، عبر سؤال الحقيقة على رحاب الكائن، إنه نص يتشكل كموقع مفهومي أو صيغة عقلانية أو حقل للإمكان أو مدار للمعنى أو أفق للحقيقة، وإذا شئنا الكلام بلغة أنطولوجية نقول إنه (مفازة) تؤمن العبور أو الارتحال بين الحدث والكينونة، بين الواقعية الإجرائية للحقائق وبين السؤال الحر عن كينونة هذه الحقائق ومن هنا فإنه كلما التصقت الفلسفة بشروطها الإجرائية أو طغى أحد هذه الشروط على البقية أو استبعد لصالحها، توقفت عن كونها أنطولوجيا وغدت ممارسة فكرية تستبعد السؤال عن كينونة الحقيقة كما تحجب حقيقة الكينونة (حرب، ع. 1993: 96).

3- شروط الفلسفة وأنطولوجيا الحدث: الشروط التوليدية كإجراءات الحقيقة

يسمّي باديو هذه شروط تشكيل الفلسفة أي الرياضي، الشعر، الإبداع السياسي والحب، يسميها الشروط التوليدية للفلسفة (Les conditions génériques) (إجراءات الحقيقة) ويعني بها الإجراءات القابلة لتوليد الحقائق وإنتاج المعارف، لأنه ما من حقيقة إلا وتكون علمية أو سياسية أو عشيقية أو فنية، من هنا فإن الفلسفة لا تنتج في ذاتها أية حقيقة أو تعلن عنها، بل هي (وسيط مفهومي) يتيح إمكان ترابط الحقائق ذات الأصل

الحدثي، فليس من مهامها إذن الاشتغال على الوقائع مباشرة ولا إنتاج أو مراكمة معارف صحيحة بصدد، بقدر ما هي حيز فكري يتيح تعايش أو اشتباك، بل تضافر إجراءات الحقيقة بوصفها أنظمة معرفية أو نتائج فنية أو ممارسات سياسية أو عشقية، هكذا ليست الفلسفة علماً منتجاً للحقيقة ولا هي مجرد مجال معرفي مميز بين مجالات أخرى بل هي في المقام الأول (ملتقى للحقائق)، إنها ممارسة (تزيد من إمكان الحقيقة) بقدر ما تتجح في توليف الإجراءات التوليدية الأربعة في حيز مفهومي واحد وفي عقلنتها على نحو يجعل التشكيل الفلسفي يستمد معقوليته من ذاته. (حرب، ع. 1993: 95).

كما أن علاقة الفلسفة بشروطها الأربعة هي علاقة حدثية (= الحدث)، لأن الحقيقة أصلها حدثي، ذلك أن الفلسفة تتميز "برهان خاص في طرحها لحيز مفهومي موحد حيث تحتل فيه تسميات الأحداث أمكنتها وتفيد كنقطة انطلاق إلى إجراءات الحقيقة، فالفلسفة تسعى إلى تجميع كل الأسماء - المستحلقة وهي تعالج من خلال الفكر وبخاصية تألفية (تماكنية) الإجراءات التي تحدد شروطها. إنها لا تنشئ أي حقيقة لكنها تجهز حيزاً للحقائق تشكل الإجراءات التوليدية وتضمها في ملتقى أو ملجأ مبني بحسب تزامنيته المتوزعة (...). الفلسفة لا تعلن عن الحقيقة ولكن عن ملتقى الحقائق La conjoncture، بمعنى الترابط الفكري الممكن، للحقائق" (باديو، أ. 1990: 9-10).

بعد أن حدد باديو شروط الفلسفة الراهنة كما يراها اليوم، وكيف عانت سابقاً من تعليقها نتيجة التصاقها بأحد شروطها، يسعى إلى فك التصاقها، أي تحريرها من تعليقها طوال تاريخ الفلسفة، ويرى أن أكبر التحديات هي فك التصاقها بالشعر، ذلك أن الفلسفة المعاصرة سعت جاهدة لقلب الأفلاطونية لإعادة الاعتبار لكل ما كان خارج دائرة المعنى والمعقولة ودائرة الميتافيزيقا الأفلاطونية والذاتية الحديثة، لكنها لم تضع هايدغر نفسه موضع نقد، "فإن ما كان أعطى سلطة للالتحام المشعرون،

وبالتالي إلى هايدغر لا يزال أمرا بعيدا عن الانهزام، وذلك لأنه لم يكن حتى موضع فحص "باديو، أ. 1990: 22).

لقد استحوذ الشعر على بعض وظائف الفلسفة منذ نيتشه وصولا إلى هايدغر، خاصة مع شعراء من أمثال مالارمييه، رامبو، تراكل، بسيوا، وسيلان وهولدرلين وماندلستام، الشعر المقصود هنا هو الحيز "الذي تمارس فيه اللغة نوعا من بيان الكينونة وحول الزمن؛ إن حقيقة الشعر إنما تتأتى بقدر ما لا ينهض بيانها لا من الموضوعية ولا من الذاتية. ذلك انه بالنسبة لجميع شعراء العصر، إن كان ثبات التجربة متعلقا بالموضوعية، مثلما يدعي ذلك الفلاسفة الالتصاقيون من خلال إعلان انتمائهم لكانط، فينبغي القبول عامة بجرأة أن الكينونة لا ثبوتية (Inconsiste) وهذا ما أوجزه سيلان بروعة: فوق اللاثواب يكون الارتكاز Sur les

inconsistances s'appuyer " (باديو، أ. 1990: 22 - 24). لقد سعت الفلسفة ومنذ نيتشه إلى الانتقام من أفلاطون طارد الشعراء من الأكاديمية، لكن عصر الشعراء حسب باديو قد اكتمل، لذلك أصبح من اللازم فك التحام الفلسفة بشرطها الشعري، ذلك أن فكر هايدغر "يستمد قوة إقناعه من كون أن هذا الفكر كان وحده قد قبض على ما كان متضمنا في اللعبة الشعرية مسميا ذلك زعزعة صنمية الموضوع، وتعارض الحقيقة مع المعرفة (الشمولية) وأخيرا (محددا) طابع اللاتوجه الجوهري لعصرنا... أن اللاتوضع واللاتوجه، لم يعد لهما ما يعلنان عنه غبر الاستعارة الشعرية، فاللاتوجه غدا قابلا للمفهمة" (باديو، أ. 1990: 25)، أي بالإمكان التعبير عنه بالبرهان الفلسفي، وبالتالي لم يعد هناك حاجة لالتصاق الفلسفة بالشعر الذي ادعى طويلا القدرة وحده على التعبير عن هذا اللاتوضع واللاتوجه من خلال الاستعارة الشعرية.

إنه بمقدورنا حسب باديو اليوم فك التصاق الفلسفة وبالتالي الإعلان عن انبعاث جديد لها، بعد أن عانت من التعليق الطويل منذ الشرط العلمي (الوضعي) والشرط السياسي (الماركسيات) والشرط الشعري (منذ نيتشه إلى اليوم)، يكون ذلك حسبه من خلال إعادة الاعتبار، "للحدث باعتباره

إبداعا فجائيا لمجموعة إمكانات جديدة لا تكرر ما هو مألوف" (Badiou, A. 2011)، فالأحداث التي تجري في المجالات التي تتبع الشروط الأربعة في عصرنا الراهن تنبئ عن عودة قوية وجديدة للفلسفة، وتحضير أرضية وحيز فكري يمكنه من استقبال تماكن النشاط الفلسفي عبر إجراءات توليدية أربعة معاصرة وهي:

1- الرياضي: عبر حادثة التعارض المركزي لنظرية التعددي في أعمال كانتور (Cantor) وبول كوهين (P. cohen) من خلال نظرية التعددية اللامتيزة أو التوليدية، أي كينونة المتعدد. "ذلك أن الرياضيات لا تقدم شيئا من حيث هي علم دقيق وصارم سوى أنها علم المتعدد وهي شرط كل خطاب حول الوجود كوجود" (Badiou, A. 1988:12)، أي التفكير رياضيا في الوجود كتعدد حقيقي، كشرط انطولوجي وتوليدي للحقائق.

2- الحب: وذلك من خلال أعمال فرويد ولاكان لأن لهما الفضل الكبير في إعادة تأسيس مقولة الذات وذلك لما كانت الفلسفة التصاقية بفروع أخرى وقد تنازلت عن هذه المقولة، فلاكان (Lacan) هو منظر للحب وليس للرغبة والذات من وجهة حيث يقول باديو: "لست أعرف بالمقابل أية نظرية في الحب أعمق من نظريته (لاكان) اعتبارا من تلك التي أتى بها أفلاطون (المأدبة) التي تحاور معه لاكان دون انقطاع. حين كتب لاكان يقول: إن الكينونة كما هي، تكون الحب الذي يأتي لمقاربتها عبر اللقاء"، فالوظيفة الانطولوجية الخالصة التي يعينها للحب تبرز تماما أي حرج كان على وعي به في هذه النقطة، قد أحدثه في تشكيلات الفلسفة " (Badiou, A. 2012) باعتبار أن الحب يدعونا للنظر من جديد في هيمنة الواحد من خلال التفكير في الحب الذي يجمع بين اثنين " لما في هذا الاثنين من عنصر يشكل مسبقا فائضا على قانون الواحد. وأقول في لغتي أن الحب يتحصل كتعددية بدون اسم، أو توليدية، يتحصل حقيقة حول اختلاف الجنسين، حقيقة هي بكل وضوح بديل عن المعرفة، وخاصة عن معرفة هؤلاء الذين يتحابون. فالحب هو في إخلاصه للحادثة - اللقاء، إنتاج

حقيقة حول الاثنين، يشكل لاكان حادثة من أجل الفلسفة، إذ يستثمر كل أنواع الحذاقات الفكرية حول الاثنين، حول صورة الواحد في لا - صلة (délié) الاثنين " (باديو، أ. 1990: 28).

3- السياسي: الحادثة هنا تتمثل في الفترة التاريخية الممتدة من 1965 إلى 1980 تقريبا مروراً بأحداث 1968 والثورة الثقافية الصينية والإيرانية والحركة العمالية والقومية في بولونيا، ذلك أن وظيفة الفلسفة لم تعد كما كان الأمر في السابق، أي إضفاء الشرعية على النظام القائم أو شرعنة أي نظام سياسي أو مرجعية تاريخية للحكم، بل "عليها أن تفكر فقط في إعادة الانفتاح المعاصر لإمكانية السياسة، انطلاقاً من الحداثات الغامضة" (باديو، أ. 1990: 30).

4- الشعري: الحداثات تكون من خلال أعمال بول سيلان، لأنه يختصر حسب باديو ماهية عصر الشعراء كله، فقصائد سيلان يطالب فيها الشعر بتخليصه من الالتصاق بالفلسفة ويأمل بفلسفة متحررة من الشعر، وشعر لذاته وفقط، أي التخلص من تصنيف الفلسفة للشعر، "وتحرير الشعر من طفيلياته التجريدية وإعادة إقامته حسب أخوة عصره، حيث سيكون عليه أن يتجاوز في الفكر مع الرياضي، مع الحب مع الإبداع السياسي، فالحادثة هي أن سيلان الشاعر، من خلال اليأس والقلق قد كشف في الشعر عن الممر نحو إعادة الإقامة هذه" (باديو، أ. 1990: 31).

تلك هي الحداثات التي باستطاعتها أن تنشئ الفلسفة اليوم، ومن واجبنا حسب باديو أن نتج التشكيل المفهومي الذي باستطاعته استقبالها، على الرغم من أنها لازالت ضعيفة التسمية وقليلة التكرار، أي كيف يكون التوليدي لدى بول كوهين ونظرية الحب عند لاكان والسياسة المخلصة لمايو 1968، والنداء الشعري لسيلان، كيف "تكون كل هذه ممكنة تزامنيا بالنسبة للفكر؟ ليس المقصود أبداً تشميلها، إذ أنها لا متجانسة، لا متوازية في خطوطها، هذه الحداثات بل المقصود هو إنتاج مفاهيم وقواعد الفكر...إنتاج هذا الفكر يمتلك من حيز ما. وهو ما لم يكن له حيز البتة، والذي يشترك فيه الجميع انطلاقاً من ذلك، حتى لو جهلوا، إذ

هناك فلسفة قد أقامت للجميع ملجأً مشتركاً لهذا الذي صار له حيز" (باديو، أ. 1990: 31).

كما أن هذه الشروط الأربعة لا تحد من إمكانية التفلسف لأنها شروط عرضانية وهي في نفس الوقت إجراءات توليدية وتماكنية (Uzin 1990: 76). فالانبعاث الجديد للفلسفة في نظر باديو يتم من خلال إعطاء قيمة أنطولوجية للحدث، ففي نظره يعتبر ديكارت أول من قام بهذا العمل وذلك من خلال الحقائق الرياضية التي يمدنا بها الله بكل حرية والتي تؤكد على أسبقية الحدث على الوجود (Rancière, J. octobre 1989: 07)، فالحدث هو رياضي قبل كل شيء، وهو ما يسميه باديو (Mathèma de l'événement)، فهو يعتبر نفسه ينخرط في هذا التيار المعاصر (دولوز، دوسانت، ليوتار، نانسي) الذي يهتم بالحدث كإنطولوجيا ممكنة، فيحاول باديو أن يحدد بشكل أساسي موقعا وتعددية حدثية (Badiou, A. 2006: 381).

فالتفكير الفلسفي حسبه يؤكد على أن هناك شيئاً ما يهرب دائماً من النظام العام للوجود، فالحدث والتعدد الإنساني والغير قابل للتحديد هو الذي يسمح لنا بإظهار التغييرات التي نسميها حقيقة، فالحدث يختلف عن الواقعة، "سأسمي واقعة كل موقع لا تكون فيه كثافة الوجود في درجتها القصوى، وسأسمي التفرد، الموقع الذي تكون فيه كثافة الوجود في درجتها القصوى" (باديو، أ. 2011: 135).

إعطاء قيمة أنطولوجية للحدث لدى باديو هو ما يشكل فلسفة للحدث ضد فلسفة الماهية، أي معرفة الحدث الخالص الذي لا يمتزج مع الأشياء وحالاتها التي يتجسد فيها، والمفهوم الفلسفي يحيل إلى الحدث وليس إلى الماهية أو الشيء والحقيقة هي حقيقة لهذا الحدث في تعدده وبالتالي هي لا تعود إلى الواحد، أي المتعالي بل "لا بد أن تكون نتاجاً محايثاً لهذا التعددي، فتغدو حقيقة ما جزءاً من التعددي الأولي، من الحالة التي تتيح وجود الحقيقة" (باديو، أ. 1990: 39). الحدث لا كما يتصوره التاريخ كوضعيات أو معاش، بل الحدث في صيرورته وفي قوامه الخاص ينفلت

من التاريخ، فمفهوم الصيرورة لا يملك لا نهاية ولا بداية، بل كوسط فقط، جغرافية أكثر منه تاريخ، مقاومة وإبداع، أو ما يسميه باديو النضال، فالفكر التوليدي هو "بالمعنى الواسع فكر مناضل" (باديو، أ. 1990: 27)، لذا ينبغي التفكير بعنف الحاضر هذا، وبصيرورته في السياسة والفلسفة كذلك. (Badiou, A. 2007)

4- في النسق الفلسفي: أفلاطونية جديدة أو قلب التشخيص النيتشوي

إن الفلسفة المعاصرة وخاصة فلسفة الاختلاف راحت تعمل على قلب الأفلاطونية وتجاوز الميتافيزيقا التي أقامت للتمييز بين عالم المثل وعالم الظاهر، أي بين العقل ولا معقوله. وهي في ذلك تهل من نيتشه، أول من نادى بتجاوز الأفلاطونية (Badiou, A. 2001: 102) التي في رأيه أقصت الشعر من دائرة المعقولية وعالم المثل، وبالتالي سعى نيتشه إلى إعادة الاعتبار إليه، لكن في رأي باديو هذا لم يتم من خلال إلصاق الفلسفة بالشعر فقط، ولكن أيضا من خلال إقصاء الرياضي وكأنه إقصاء متبادل، فالفلسفة النيتشوية المصاغة في أسلوب الحكم والمقاطع، الأشعار والألغاز، والاستعارات والأحكام، "إنما تتجذر (هذه الفلسفة) في مطلب مضاعف حول إقالة الحقيقة وطرده الرياضي فإن نيتشه ذلك الأفلاطوني المضاد إلى أقصى حد جعل الرياضي يخضع للمصير الذي حفظه أفلاطون للشعر، وهو مصير وهن مريب ومرض فكري ومصير مهزلة (...) إذ جرى كل شيء كما لو أن الإعلان النيتشوي قد رسخ بطريق الالتصاق الشعري، المصير الازدواجي للرياضي المضاد وللحقيقة المضادة للعصر، ينبغي اليوم قلب التشخيص النيتشوي، فلا بد للعصر ولأوروبا أن يشفيا حتميا من الأفلاطونية المضادة" (باديو، أ. 1990: 37) فنيته الذي أعاب على أفلاطون منطقه الاقصائي، ونزعته المركزية، وقع هو نفسه فيما حاول تجاوزه في رأي باديو، لذا يجب التخلي عن تجاوز الأفلاطونية، بل السعي نحو أفلاطونية جديدة، "إن الإقرار المشروع بنهاية عصر الشعراء، واستدعاء الأشكال المعاصرة للرياضي كشعاع موجه للانطولوجيا، والتفكير في الحب من حيث وظيفته في الحقيقة، وتسجيل

طرف بداية للسياسة: هذه الخطوط الأربعة أفلاطونية " (باديو، أ. 1990: 35). مسندة بفكر الرياضي لوتمان (A.Lautman)، أفلاطون الذي يقصده باديو هو أفلاطون محاورة (Le Théétète)، التي تبين موقف أفلاطون الأول حول الكينونة باعتبارها تعددا، مع احتفاظ أفلاطون بفكرة وحقوق الواحد. لكن ما يسعى إليه باديو هو مفهوم التعددي التوليدي، وليس تعددية السفسطائيين، تعددية الكينونة، والتي تضحي في النهاية بمفهوم الحقيقة، ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك تعددية في كينونتها. إذن باديو يدعو إلى تأسيس الفلسفة كنسق فلسفي متكامل تحت مظلة أو راية أفلاطون، "manifester sous le drapeau de Platon"، (Badiou, A. 1990: 03) وذلك في بيانه من أجل الفلسفة وما يسميه أيضا بادرة أفلاطونية "geste platonicien".

يرى باديو أن عصرنا الحالي قد غدا عصر رفض الواحد من خلال مدرسة السفسطة الحديثة التي تتخذ أشكالا شتى (المُلغونة = اللغة)، فمقولة تعددية التوليدي "تجزأ تأسيس أفلاطونية التعددي (platonisme du multiple) عندما تتيح التفكير بالحقيقة باعتبارها في آن واحد نتيجة - تعدديا لإجراء فرداني، وكنقطة فراغ، أو طرح مذهب في حقل المسمى. وتجعل من الممكن مزاوله أنطولوجيا لتعددي خالص بدون رفض الحقيقة، ودون الاعتراف بالخاصية المنشئة للتعبير اللغوي وهي بالمقابل تجيء إطارا محددا لحيز الفكر حيث يتم فيه تمركز وإقامة شروط الفلسفة الأربعة باعتبارها تماكانات (compossibles) " (باديو، أ. 1990: 38) ذلك أن الشرط الرياضي والشعري والسياسي والحب لن يكونا ضمن هذه التعددية التوليدية سوى أنظمة إنتاج متحققة في مواقف متعددة تبرز حقيقة هذه المواقف. وبذلك يكون التعددي التوليدي نمطا من أنماط كينونة الحقيقة. ف ضد التقليد الفلسفي الأفلاطوني يجمع باديو: "بين كانتور الرياضي وسيلان الشاعر وذلك من أجل فتح التساؤل الوجودي حول اللامعنى في معنى الخطاب" (Uzin Olleros, A. 2008: 84).

فمن شروط الحقيقة لدى باديو، يجب أن تكون الحقيقة حقيقة لتعددتي لا تعود إلى الواحد المتعالي، بل تكون بشكل محايت لهذا التعددي والحقيقة هي نتاج حدث وليست موجودة سلفا بل هي فائض صدفوي على الموقف، تنتج من خلال إجراء فرداني، وهي لذلك ليست بنيوية ولا موضوعية وإذا كانت كينونة موقف ما هي لا ثباته، فإن الحقيقة هي ما يتولد من هذا الموقف، أي أنها جزء ما من الموقف ذاته، فالحقيقة هي الثبات في الموقف في حده الأدنى، وهي محايتة، "فالجزء التوليدي الذي هو حقيقة، سيغدو قابلا للإنتاج، وسوف ينشئ الأفق التعددي اللامتناهي لأجراء حدثي-بعدي، بحيث ندعوه إجراء توليديا (...) انطلاقا من ذلك المفهوم للحقيقة كإنتاج حدثي-بعدي لتعددي توليدي للموقف الذي هو موقف الحقيقة، فإننا نستطيع التعامل مع الثلاثي المنشئ للفلسفة الحديثة: الكينونة، الذات والحقيقة" (باديو، أ. 1990: 40).

والحقيقة ليست نتاج محاكاة أو تمثيل، أو تطابق بين العقل وموضوعه والأحكام والظواهر، بل ليست موجود قبليا، بل هي ما سينجز، إنما عملية مستمرة للفكر، بل كل حقيقة هي حقيقة بعد - حدثية، ليست بديهية أو توافقية أو حقيقة ذاتية، بل نتاج عنف أو صدمة مفاجئة، ذلك أن "ذلك أن في نظر باديو الخروج من كهف الأنا لا يمكن أن يكون بشكل متدرج ولا بشكل مبرمج مسبقا، بل يكون نتيجة صدمة اللقاء مع ما يسميه الحدث، «L'événement» بشكل مفاجئ، كأن يكون تاريخي أو غرامي، أو فني. (Pieiller, E. 2001: 27)، فالحقيقة لدى باديو ليست نتاج لتوافق العالم مع الفكر ولا للإرادة الطيبة للمفكر مع موضوع تفكيره، كما أنها ليست معطى قبلي للانسجام الهادئ بين الذات والموضوع. ذلك أن في نظر باديو الخروج من كهف الأنا لا يمكن أن يكون بشكل متدرج ولا بشكل مبرمج مسبقا، بل يكون نتيجة صدمة اللقاء مع ما يسميه الحدث وبشكل مفاجئ، كأن يكون تاريخيا أو غراميا، أو فنيا، ذلك أن الحدث لا يهب الذات الحقيقة كاملة الإنجاز، بل يحدث فيها فتقا يكون منطلقا لصيرورة تكون حقيقة ما.

ففي كتابه (الكائن والحدث)، يعتمد على فرضية عامة وهي أن فكر الكينونة من حيث هي كينونة يتكامل في الرياضيات، وعلى الفلسفة التي تسعى إلى إقامة حيز استقبال لشروطها الأربعة أن تحدد ما ليس هو الكينونة من حيث هي كينونة، أي الحدث، في تعدديته الخالصة، الحدث كفعل استثنائي، طارئ، صادم، غير متوقع، يدفعنا إلى الغوص في اللا مفكر فيه، للبحث عن الحقيقة، حقيقة الإنسان، حقيقة وجوده المعرفي والسياسي، العشقي والفني، عبر إجراءات الحقيقة، التي تمكن من توليد النشاط الفلسفي، من خلال شروطها الأربعة. فالحدث أثر انطولوجي على الإنسان، يجعله منفتحاً على إمكانات جديدة في الحياة، من خلال توليد علاقة جديدة بالحقيقة. فالرياضيات (نظرية المجاميع) وفكرة أفلاطونية المتعدد تجعل الشروط توليدية، أي هي ما يفيض عن الحدث في تعدده، فالحقيقة هي إجراء لا متناه وليس شيئاً معطى سلفاً كتطابق، بل نتاج حدث: "أدعم أخيراً مفهومين واحداً، هو مفهوم الإجراء التوليدي، الذي يشتمل على توضيح الحقيقة وتوضيح الذات مظهرها الذات مجرد جزء متناه من حقيقة حدثية - بعدية بدون موضوع. فليس لنا إلا طريق الذات بدون موضوع التي يمكننا بواسطتها الانفتاح مجدداً على التأمل الديكارتي وأن نبقي مخلصين لعصر الشعراء، ذلك الإخلاص محض الفلسفي، وبالتالي اللاتصاقي" (باديو، أ. 1990: 33)، فهو يعود لأفلاطون ولديكارت، أفلاطون المتعدد، الرياضي وليس أفلاطون الواحد الذي يقصي الشعر، ديكارت البديهيات الواضوح والحدث وليس ديكارت الثنائية والفلسفة الذاتية، فباديو يرفض منطق الثنائية لصالح منطق الحدث.

الفلسفة لدى باديو فهي نسق متكامل تعمل على تبيان الحقائق والعمل على وجودها، وكذلك على إعطاء الشجاعة لجميع الناس، من أجل قول الحقيقة، حتى تبقى كشهادة أبدية وغير قابلة للتعويض، فهو يرى بأن الفلسفة تفقد وظيفتها وإمكانيتها عندما تلتصق بإحدى شروطها وبالتالي تعلن "عن عدم نسقيتها"، فهذا يعبر عن جرحها الذي اختزل الفكر في

إحدى وضعيتها فقط " (صايم، ع ح.2011:224). الفلسفة لدى باديو فهي نشاط تأسيسي (Fondateur) بالمعنى الأفلاطوني للمسلمات والرياضيات، أما الفلسفة لدى دولوز فهي نشاط وصفي بياني (Descriptif) لتقنيات التمثل التي حالت دون تفكير الاختلاف وإبداع المفهوم. (Wahl, F.1992:14)

خاتمة:

صحيح أنه لم يعد بإمكاننا اليوم أن نكتب نصاً فلسفياً كما كان الأمر سابقاً وبالتالي صعوبة ممارسة الفلسفة بالشكل التقليدي السابق، لكن فلسفة الاختلاف وسعت من حقل النشاط الفلسفي وقدمت له بذلك أساليب تعبير جديدة، لا يقتصر على مباحثه التقليدية، بل يفتح على الرغبة والتحليل النفسي والآداب والسينما والرسم، لكي تستعيد الفلسفة حيويتها التي كادت أن تفقد بفعل استحواذ الإعلام والتسويق التجاري وأشكال التفكير الأخرى على المفهوم الفلسفي، ذلك أيضاً ما يهدف إليه باديو وإن بطريقة مغايرة وشكل آخر للفلسفة، شكل توليدي يسعى لانبعاث جديد للفلسفة ضد دعوات موت الفلسفة ونهاية الميتافيزيقا واندثار الحقيقة وتشظي الذات، حيث يؤكد باديو على نسقية الفلسفة من خلال مقولة "المتعدد مقابل الواحد"، كانطولوجيا للحدث، كمقاربة للوجود، قائمة على الرياضيات. (نظرية المجاميع البديهية) من جهة (أفلاطون) والشعر (سيلان)، أي انطولوجيا المسلمات والبديهيات والشعر، لذلك يقدم لنا نسقا فلسفيا توليدا كما يقول: " الفلسفة هي فكر توليد كما هو كذلك، الذي يبدأ، الذي ابتداءً، إذ سينتشر مجدٌ للفلسفة، أي مجدٌ، يماثلُ ظل الماضي " (باديو، أ. 1990: 40).

المصادر والمراجع:

أولا باللغة العربية:

- باديو آلان (1990). بيان من أجل الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي. العدد 12.

- باديو آلان (2011). فشل اليسار، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوي، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر.
- حرب علي (1993). نقد الحقيقة، ط 1، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب المركز الثقافي العربي.
- جيل دولوز. فليكس غيتاري (1997). ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، ط 1، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي.
- صفدي مطاع. (1996) في نظرة إلى الواقع الفكري من الحداثة.. إلى الحداثة البعيدة"، حوار مع ماجد السامرائي، مجلة نزوى، مسقط - سلطنة عمان، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، العدد الخامس.
- صايم عبد الحكيم (2011) هواجس فلسفية في التراث والفكر والمعاصر، الجزائر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر.
- فوكو ميشال (1984). نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، ط 1، بيروت، دار التنوير.
- Badiou, Alain.(2005). Le grand entretien - par Patrice Maniglier dans magazine littéraire Mensuel n°438 janvier 2005.
- **Badiou Alain**, (1992) « Le (re)tour de la philosophie elle-même », in **Conditions**, Paris, Seuil.
- Badou Alain. (2011) Tunisie, Egypte: quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident. Le Monde.fr | 18.02.2011
- Badou Alain, (1988). L'être et l'événement. Paris, Seuil.
- Badou Alain (2012). Elisabeth Roudinesco: Jacques Lacan , passé présent, Dialogue , ,Paris , Seuil.
- Badiou Alain (2006): Logiques des mondes, Paris, 2006, Seuil.
- Badiou Alain (2007). De quoi Sarkozy est-il le nom ? Entretien réalisé par Rosa Moussaoui, paris , Circonstances 4, Nouvelles Éditions Lignes.
- **Badiou Alain (2001): Depuis si longtemps**, paris, Collège international de Philosophie, Rue Descartes. n° 33.
- Badiou Alain (1990), « L'entretien de Bruxelles », paris , in Temps Modernes n° 526
- Uzin Olleros (2008). Introduction à la pensée d'Alain Badiou. Les quatre conditions de la philosophie., Traduction. Buenos Aires ,: Graciela Mayol. Imago Mundi
- **Jacques Rancière**.(1989) **A propos de L'Etre et Evénement** d'Alain Badiou ,paris ,**Texte publié** dans le cahier du Collège international de philosophie , (éd. **Osiris**).
- Evelyne Pieiller (2001), Dans la caverne d'Alain Badiou, Enquête sur les intellectuels contestataires. Paris , **Le Monde Diplomatique**
- Françoise Wahl (1992): préface in Alain **Badiou**: Paris , Éditions du Seuil.