سؤال الترجمة عند طه عبد الرحمن
الخصوصية والبديل التأثيلي

The Translation question in the thought of Taha Abdel Rahman
The Specificity and etymological paradigm

صابري لخميسي Sabri Lakhmissi
جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، الجزائر
lakhmissi.sabri@univ-alger2.dz

تاريخ النشر: 2021/12/31

تاريخ القبول: 2021/11/02

تاريخ الاستلام: 2021/07/03

ملخص:

تروم هذه الورقة طرح سؤال الترجمة، وكيفية انتقال النصوص الفلسفية من تداولٍ أصلي إلى تداولٍ آخر متلقي، من خلال تحليل مختلف المساءلات المعرفية التي يقدمها "طه عبد الرحمن" لينتقد بها فعل الاشتغال الترجمي في الفكر العربي المعاصر، كونه لم يزد إلا تقليدا وتماهيا في فكر الآخر، ثم تحليل البديل المنهجي الذي يقدمه "طه" ليخرج به الترجمة من آفة التحصيل والتوصيل إلى رحابة التداول وهو المنهج التأثيلي، ليؤسس بذلك إلى ترجمة تأثيلية فلسفية تتجاوز قيود اللفظ والمعنى لتدفع بالمترجم إلى الدخول ضمن قراءة إشارية في مضمرات النص المترجم، وتحيزات المترجم في نصه، وضرورة تعامله في نصه المترجم مع سياقات المتلقي وتداوليته إن لغة أو عقيدة أو معرفة. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على نموذج تطبيقي نكشف به عن أبعاد هذه الترجمة التأثيلية وهو التركيبية المترجمة للكوجيطو الديكارتية "cogito, ergo sum"، والتي انتهت إلى "أنظر تجد"

الكلمات المفاتيح: ترجمة؛ تأثيل؛ تداول؛ منهج؛ كوجيطو ديكارتية.

Abstract:

This paper attempts to raise the problem of translation, and the ways in which philosophical texts can be transferred from one language to another, by analysing the various cognitive questions that Taha Abdurrahman offers to criticize the work of translation in contemporary Arab thought, since it has only increased the tradition of the other.

Then he analyzed Taha's methodological alternative to exiting translation from the pest of collection and delivery into circulation, the instrumental approach, there by establishing philosophical udinal translation beyond the constraints of word and meaning to lead the translator to enter into an indicative reading in the contents of the translated text, the translator's biases in its text, and the need for the

translator to treat in its text the contexts of the recipient and its deliberation that a language or doctrine or knowledge. In this study, we relied on an application model that reveals the dimensions of this epigraphic translation, namely, the translational composition of the Cartesian cogito, ergo sum, which ended in "انظر تجد"

Keywords: Translation; Etymology; Using; Method; Cartesian cogito.

1. المقدمة:

اشتغل "طه عبد الرحمن" في مشروعه الفلسفي حول إشكالية بناء المفهوم الفلسفي ومساءلته مساءلة معرفية نقدية، ومحاولة تفعيل حركة بنائية جديدة تشتغل على التداول أساساً، وانتهى إلى الأخذ بـ "التأثيل" كخيار منهجي ضروري لنحت منظومة اصطلاحية مفاهيمية مبدعة، لا تقوم على المحاكاة والانصهار داخل مفاهيم بُنيت على مضامين البيئة الثقافية للآخر، وإنما تقوم على وضع وصف مفاهيم جديدة تتلاءم والروح الحضارية للمتفلسف العربي ووعيه التاريخي، والتعامل مع المنقول منها وفقاً لسياقاتها الاجتماعية والثقافية واللغوية التي وضعت في إطارها، وقد عمل على اعتماد التأثيل كروية منهجية يُعملها في أي محاولة تفلسفية تتعلق بالوضع أو بالاستثمار الاصطلاحي، ولما كانت مختلف المفاهيم والأفكار والعلوم والفلسفات لا ترتحل إلا عن طريق "الترجمة"، فقد عمل "طه عبد الرحمن" على تدارس هذا المفهوم كسؤال محوري - سؤال الترجمة- في كتابه فقه الفلسفة الجزء الأول، كأول مسألة يمكن للمتفلسف طرحها إذا ما أراد الحديث عن بناء خطاب فلسفي إبداعي حي، وبلوغ درجة الاستقلالية والتحرر في مفاهيمه وأفكاره، وممارسة حقه في الاختلاف والتفلسف. فقد حاول التأسيس لشبكة مفاهيمية فلسفية جديدة يخص بها قوله الفلسفي، وبدأ بدراسة المفهوم الفلسفي من جانبه الإشاري والعباري وبناء "قوام تأثيلي" يخص الواضع له، وطبقه بداية على الترجمة، لي طرح لنا مستوى جديد من الترجمة وهو الترجمة التأثيلية، وسنحاول أن نكشف عن ماهية هذه الترجمة، ولكن بداية سننطلق من السؤال حول مفهوم التأثيل وقيمه الفلسفية، ثم كيف يمكن للمترجم أن يستند عليه ويتبنى مبرراته المنهجية في اشتغاله الترجمي؟

2. الماهوية الفلسفية للتأثيل

التأثيل في اشتقاقاته هو لفظ مشتق من "أثَل" يَأْتِلُ أَثُولاً و أَثَلَةً (ابن منظور، ص28). أما في ترادفه اللغوي فنقول: "تَأَثَّلَ"؛ أي "تَأَصَّلَ" (البعليكي، 1995، ص259) وَأَثَل مَالَهُ أَثَلَهُ، ومن هذا نجد أن التأثيل يسدُّ مسدَّ لفظ "التأصيل" وتَأَثَّلَ مَالاً؛ اكتسبه واتخذه وتَمَرَّه؛ وَأَثَل اللهُ مَالَهُ أَي زَكَّاهُ، وَأَثَلْتُ مُلْكَهُ؛ عَظَّمَهُ وتَأَثَّلَ هو عَظَّمُ، ويقابله باللغة الفرنسية *Étymologie* وبالإنجليزية *etymology*، و"التأثيل"

حسب "طه عبد الرحمن" يأخذ معنى "التأصيل" أو العودة إلى الأصول الأولى للغة في مفاهيمها واستعمالاتها، ويقول: «إذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول فكذاك التأثيل هو تحقيق للصلة بالأثول، والأثول هي الأصول» (طه، 2014، ص 129)، إلا أنه فضل استخدام لفظ "التأثيل" على "التأصيل" لما آل إليه مفهوم "التأصيل" في الفلسفة الراهنة؛ من تفسّخ في الصورة وتبدّل في الغاية والسند، وكما أن كثرة استعمال هذا اللفظ تسببت في دخول الابتذال عليه، ناهيك عما علّق به من تقويم مادح عند البعض وقادح عند البعض الآخر، فقد أصبح التأصيل يمثل تيار فكري -أيدولوجي- له مواقفه الدينية والسياسية التحزبية، واستخدام "طه عبد الرحمن" "للتأثيل" كمدلول لغوي كان استخداماً فلسفياً يحاول أن يربط به المفهوم الفلسفي بالبعد الدلالي والتداولي لوضعه؛ أي داخل الحقل الذي يستعمل فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم، ولهذا جاءت أغلب المفاهيم التي كان يعتمد عليها ويبدعها بمرجعية تراثية، نجد لها أصول في معجمات العرب وأشعارهم وكذلك السند السنّي والقرآني؛ كالفقه والمناظرة والمحاججة والملكوت والفقهوت...، ويعرّف "طه عبد الرحمن" التأثيل الفلسفي بأنه «.. وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ، علماً بأن المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله هذا اللفظ» (طه، 2012، ص 42).

فالتأثيل بهذا التعريف يخصّ الجانب المفهومي من القول الفلسفي؛ بما يتضمّن من إشارات تعود للواقع له، ويطلق "طه عبد الرحمن" على هذه الإشارات اسم "الإشارات الإضمارية"، ويعني بها الإشارات التي تحصل من الاختصارات المختلفة في القول على أساس وجود الاشتراك بين المُلقّي والمتلقّي في أصول تداولية مخصوصة، وحصول استثمارها المشترك لسياق هذا القول ومقامه، وهنا يقصد "طه عبد الرحمن"؛ الحمولة/الشحنة القِيَمِيَّة التّدَاوِلِيَّة التي يُعَبّأ بها اللفظ من قبل واضعه؛ استناداً إلى ما يملكه هذا الواضع من مرجعيات لغوية متوارثة، وبهذا تصبح اللغة في عمومها بمفاهيمها وتعريفاتها واستدلالاتها « مبدأً فاعلاً يفرض على الفكر جملة من التمييزات المختلفة والقيم الذاتية، وهو ما يحول نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة ويدعونا إلى المطالبة في كل تحقيق فلسفيّ عربي بالعودة إلى النصوص والمعاجم القديمة لنعرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها» (طه، 1994، ص 14)، ويصبح مفهوم "التأثيل" أكثر وضوحاً بكونه تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالمضمرات التي تربطه بالمجال التداولي لوضعه أو لمستثمره.

3. بؤس الترجمة ومحنة المترجم

ما تشهده الفلسفة العربية راهنا؛ من غياب للإبداع ودخول في التقليد إنما سببه غياب مبادئ "الترجمة" الحقة كإطار عملي وآلية أساسية في صنع الفعل الفلسفي، ويقول "طه عبد الرحمن" حول أهمية الترجمة من جهة، ودور المترجمين في إدخال الخطاب العربي حالة من العمى الفلسفي من جهة أخرى: «.. على أن الحاجة التي تدعو إلى الكلام في السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة وتموت بين أيدينا، ألا وهو الترجمة، فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة، اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة» (طه، 2014، ص 19)، وهذا لأن حياة الفلسفة تقاس بمدى وجود الإبداع فيها، وموتها يقاس بدرجة فقدان الإبداع منها، والفلسفة العربية إذا ما نظرنا إليها بعين الراهن وتاملناها في نصوصها التراثية المنقولة عن اليونان سنجد أنفسنا أمام حكم تعسفي - ولو أنه ليس بالمطلقة - وهو قولنا بأنها "لا إبداع فيها"؛ «والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها الترجمة؛ إذ هي طريقة بكماء لا تتطق وعمياء لا تبصر... فيأتي بكمها من أنها تريد أن تتطق لغة أجنبية في لغة عربية، ويأتي عماها في كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي» (طه، 2011، ص 105)، إذ الذين تكفلوا بمهمة ترجمة التراث اليوناني كانوا أطباء وفلكيين ولم يكونوا فلاسفة مبدعين، أما الترجمة الحديثة فكذلك حكم عليها "طه عبد الرحمن" بالترجمة المهزومة؛ لكون من تولأها، من مبتدئين وطالبيين للشهرة والعاجزين عن التحرير"، فدخلنا بهذا إلى نوع من البؤس في الترجمة، والذي أدى بنا إلى حالة من البؤس في التفلسف والبؤس في الإبداع.

بعد هذا الإقرار الطاهائي المفضي إلى ضرورة الاعتراف بهزيمة فعل الترجمة في الفكر العربي، فإنه يحددها كسبب رئيس في موت ملكة التفلسف والدخول في منظومة التقليد والاستنساخ للمفاهيم الغربية، وقد اعتبرها -الترجمة- كأول أفتونم يجب تفكيكه في بناء مشروع فقه الفلسفة، والأحق بأن تكون أول المفاهيم الفلسفية مركزية في وجوب تفكيك طقوسها وإعادة مراجعة كفايات ممارستها، وتصحيح مدلولاتها الفلسفية، وهذا بترسيخ نموذج جديد في الاشتغال الترجمي للنصوص، مستندا في ذلك إلى الفلسفة التأويلية بوصفها البديل الإبداعي الذي يكشف المضمرة من المترجم من جهة؛ ويشحن المترجم ذاته بخيرية إشارية أخرى يحددها موقع المتلقي له من جهة أخرى، والعمل على تأثيل الاشتغال الترجمي حسب "طه عبد الرحمن" يسمح في نظره بإبداع فلسفة حية و«استقلال مسؤول» (طه، 2006، ص 148).

وهذا الاستقلال يمكن المتفلسف من إعادة بناء العلاقة الاتصالية مع الآخر؛ وينتقل معه من كونه مجرد تابع ومضيق لأفق الإبداع، إلى ذلك المشارك في صناعة هذا الإبداع، ورسم أوجه الحدائثة بمفاهيمها وتنوعاتها، محققا بذلك "إبداعا موصولا"

بخصوصيته الذاتية والتاريخية وتركيباته اللغوية. يبتعد به عن وصاية النص الأصلي وأبعاده الإشارية ليصل إلى وضع نص يحكمه منطق التداول العربي الإسلامي الذي ينطلق منه ابتداءً، أما إذا أُخِلَّ المترجم بهذا الشرط - شرط التأثيل -؛ فلا مناص من أن يصير إلى التقليد في طريقة استقلاله طريقة واضع النص في تحقيق استقلاله، وهذا ما يسميه "طه عبد الرحمن" بحالة «الاستقلال المنقول» (طه، 2006، ص 149)، وهي الحالة التي آلت إليها حركة الترجمة عند العرب؛ سواء في تجربتها الأولى مع ترجمة الفلسفة اليونانية خلال العصر العباسي مع "بيت الحكمة" بإشراف من الخليفة المأمون، أو في تجربتها الثانية خلال ترجمة الفلسفة الحداثية الغربية مع "مدرسة الألسن" في مصر بإشراف من محمد علي باشا باقتراح من رفاة رافع الطهطاوي، ويحقق بهذا "إبداعاً مفصلاً" عن خصوصيته الفكرية واللغوية والتاريخية، ويقوم ببناء نص قلق مضطرب تابع في إشاريته لتداولية واضعه الأصلي، وقد أوقعنا هذا في البؤس التفلسفي للمفاهيم الفلسفية أو ما أسماه طه عبد الرحمن في كتابه بؤس الدهرانية "بطوقسية التقليد" (طه، بؤس الدهرانية، 2014، ص 162) أين أصبح المتفلسف العربي يأخذ من الترجمة كطقس من الطقوس التقليدية المكرسة للمحاكاة والمقدسة للنص المترجم والمُقضية للإبداع والخصوصية.

في المقابل ذلك نجد أن "طه عبد الرحمن" لا ينتقد مفهوم الترجمة كممارسة فلسفية أدخلتنا ضمن ما يعرف بالبؤس التفلسفي فحسب، بل ينتقد حتى الذين انتقدوا الترجمة كفعل في تجربتها الثانية ومارسوا عليها نوعاً من الإقصاء والتجاوز والتحيّز، وبعّلوها في تجربتها الأولى ومارسوا عليها نوعاً من التضخيم اللامحدود، ففي تحليل "حسن حنفي" للترجمة كحركة فكرية خلال المرحلة الحديثة، انتهى في موقفه إلى القول بأنها حركة غير باعثة على الإبداع والتأليف بل كان القول العشوائي والطابع المهني يميّزها، ومن الندرة جداً حسبه أن نجد قصيدة المعرفة فيها، ويقول في الجزء الأول من كتابه "من النقل إلى الإبداع" «لقد طالت فترة الترجمة والنقل عن الغرب ... ولم نصل إلى مرحلة الشرح والتلخيص الواعي كمرحلة نحو العرض والتأليف من أجل الوصول النهائي إلى مرحلة الخلق والإبداع، ولم نصل إلى مرحلة صياغة منطق وطبيعيات كما وصل القدماء، ترجماتنا معظمها عشوائي لأسباب المهنة والقليل منه قصدي، غلب على مصطلحاتها التعريب أي النقل الصوتي للفظ، ... حتى امتلأت اللغة العربية المعاصرة بمعظم المصطلحات المعربة ... ولا زالت الترجمة مستمرة ولم نصل بعد إلى مرحلة التأليف الفلسفي المستقل» (حنفي، 2000، ص ص 32-33) وينتصر في نفس الوقت - أو بالأحرى يستثنى ويتحيّز - بعض/إلى ترجماته "هو" وترجمات محددة أغلبها من المفكرين المشاركة كترجمات عثمان أمين لديكارت وعبد الرحمن بدوي لدراسات المستشرقين...، ويعلق طه "عبد الرحمن على مثل هذه المواقف المُقصية والمتحيّزة للترجمة في إشارة هامشية له على قول حسن

حنفي ويقول: « ومن الدارسين من ينكر وجود الفكر المبدع والمستقل لدى المثقفين المسلمين العرب المعاصرين، بحجة أن الترجمة غلبت على الإنتاج الإسلامي العربي، حتى صار أهله لا يتصوّرون إمكان التميّز في فكرهم، ناهيك عن الابتكار فيه» (طه، 2006، ص 149).

تعود أزمة الترجمة أساساً إلى مشكلة المنهج في النقل، «لأن الطريقة التي اتبعت فيها وما زالت تُتَّبَع غير مؤهّلة لأن تورثنا القدرة على الإبداع والعطاء» (طه، 2006، ص 160)، فإذا كانت الطريقة المتبعة في النقل في أصلها طريقة تفرض على الناقل أن يكون تابعاً؛ فكيف إذن بالمتلقي؟، وكلما كانت طريقة النقل (المنهج) فاسدة؛ كلما كانت المنقولات غير قادرة على العطاء والإبداع، مهما أكثرنا من المترجمات، وكلما كانت طريقة الترجمة سليمة كلما بعثت على الإبداع والتأليف، مهما قلّت الترجمات الفكرية، ويفسر "طه عبد الرحمن" إشكالية المنهج في الترجمة، من خلال كون المترجمين قد اكتفوا من الأصول والتداول وتماشوا مع المنقول، ولكي نحصل المنهج السليم والترجمة السليمة كان علينا أن نجيب على هذا السؤال الذي محور عليه "طه عبد الرحمن" رؤيته للترجمة وهو: كيف يمكن للترجمة العربية أن تستقل عن النصوص الأصلية استقلالاً مسؤولاً يمهد لدخول الفكر الإسلامي العربي في طور الإبداع؟ والإجابة عن هذا السؤال تحتاج أولاً إلى نقد مفهوم الترجمة فيما يرى "طه عبد الرحمن"، إذ أن المترجم لا بدّ له من هدف محدّد في عمليته الترجمة لأي نص فلسفي، ولا شك من أن الهدف الأصلي من الترجمة هو التأثير على المتلقي وتحرير عقله، ولا يمكن لأي مترجم أن يحقق هذه الغاية ما لم يتحرر هو نفسه من وصاية النص الأصلي، من خلال التخلص من الطريقة التقليدية في الترجمة التي تفضي باستنساخ الأصل بلغة المترجم نفسه، ويمارس ما يسميه "طه عبد الرحمن" بالاستكشاف الترجمة (الترجمة الاستكشافية) والتي هي بمنزلة الترجمة الحداثيّة القائمة على البحث في الأبعاد التأويلية للنص الأصلي وتزويد المترجم بها في ممارسته الترجمة التي تخرج المترجم من التقليدية قبل إخراجها للمتلقي، وهنا نجد أنفسنا نجيب عن السؤال السابق بسؤال جديد وهو: كيف يمكن للمترجم أن يبني ترجمته الاستكشافية من خلال آلية التأويل؟

4. الترجمة التأويلية؛ الانفتاح على التداول والاستكشاف الترجمة

بناء على التصوّر الذي قامت عليه الترجمة في واقعنا العربي الكلاسيكي والمعاصر، والدور الذي لعبته في تمكيننا من الاحتكاك الفكري بالأخر من جهة وإدخالنا ضمن بؤس فلسفي كبير من جهة أخرى، وكإجابة عن الإشكال الذي طرحناه سابقاً ارتأى "طه عبد الرحمن" محاوره هذه الترجمة كمفهوم فلسفي محوري في العملية الإبداعية من جهة؛ وكممارسة فلسفية متجلية في النصوص المتداولة من جهة

أخرى، وهذا من خلال محاولة تفكيك مدلولاتها؛ ثم تجديد ممارستها بما يجعلها تتحقق بوصف "الاستقلال المسؤول"، منطلقا بالأساس من مسلمة جوهرية مفادها: أن التقليد الذي من الفلسفة العربية الإسلامية القديمة والحديثة إنما كان من الترجمة التي لا تبني منقولاتها على مقتضيات المجال التداولي، والنموذج الذي حاول أن يرسّخه "طه عبد الرحمن" كفلسفة بديلة عن الترجمة الاستنساخية (الاتباعية). هو ما أشرنا إليه حسب "طه عبد الرحمن" بـ"الترجمة الاستكشافية" التي تنطلق في بناء مفاهيمها من العملية الاستكشافية الداخلية للمتلقى أولاً؛ والعملية الاستكشافية لكل الأنساق المضمره في أبعادها التحيزية الفكرانية للتداول الذي ينطلق منه المؤلف ثانياً، والاستكشاف كما يحدده "طه عبد الرحمن" هو "استكشاف بالأصل"؛ ويقضي بتحمّل المترجم لمسؤولية الاستقلال عن وصاية النص الذي يتولّى نقله إلى لسانه (الاستقلال المسؤول)، على خلاف الاستنساخ الذي لا يتحمّل فيه المترجم هذه المسؤولية، وما ينفيه عن الترجمة الاستكشافية هو أن تكون حاملة للاستقلال المنقول، ويقول في كتاب "روح الحداثة": «أو قل باختصار إن الترجمة الاستكشافية هي الترجمة التي تكشف للمتلقى طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي» (طه، 2006، ص 162)، والترجمة الفلسفية التي لا تنطق بإبداع صاحبها نطق الأصل بإبداع واضعه لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الترجمة النافعة، بل تزيد المتلقي تبعية وتقديسا للآخر، في حين أن الترجمة لا تكسب المتلقي الحي ما لم تكن هي ذاتها قامت على التفلسف المبدع، وما تقوم عليه الترجمة الاستكشافية الفلسفية أساساً هو النموذج التأثيلي في المفاهيم، بحيث يعمل المترجم على ترجمة المعاني الفلسفية بناء على إبداع شبكة مفاهيمية مؤتلة استشكاليا واستدلاليا في بناها اللغوية وتركيباتها الدلالية يخرج بها من النص الأصلي إلى النص المبدع، «لأن الكلام الفلسفي لا يمكن أن يرقى إلى مستوى التبليغ المفيد إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب» (طه، 1998، ص 343).

بحيث تصبح الترجمة هنا أكثر مما يسميه الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" *Paul Ricoeur* في كتابه عن الترجمة *Sur la traduction* بـ"الضيافة اللغوية" *l'hospitalité langagière* (Paul Ricoeur, 2004, p.52) أو ما عبّر عنه "أنطوان بيرمان" *Antoine Berman* فيما أورده "بول ريكور" في نفس الكتاب بأنه مجرد "نقل للرسائل اللسانية" *transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre* (Paul Ricoeur, 2004, p.21) بل تقترب إلى المعنى الغاداميري (*Hans George Gadamer*) الذي يصل فيه "مقتضى الترجمة بمقتضيات التأويل" (غادامر، 2007، ص 584)، لأن الترجمة من ناحية أنها "لغة" حسب "غادامير" ليست مجرد نقل لغوي فقط يقوم على البناءات الحرفية فحسب، لكون اللغة في حدّ ذاتها ليست مجرد حامل أو أداة (وسيلة)؛ بل هي نسق فكري متكوّن من تراكميات فكرانية (إيديولوجية) فلسفية، وسياقات اجتماعية تاريخية يعتمدها

الإنسان في إنشاء فلسفته بأبعادها الخصوصية، فكما يقول غادامير حول اللغة كنسق فكري منتج: « إن اللغة ليست إبداعاً للفكر التأملّي فحسب؛ بل هي ذاتها تساعد في صياغة توجه العالم الذي نحيا فيه، أي أن العالم نفسه يقدّم نفسه في اللغة..، وذلك لأنها تشمل الوجود في ذاته» (غادامير، 2007، ص 506)، ولهذا ارتبط الوصول إلى هذه الترجمة الاستكشافية المجدّدة بترجمة يُراعى فيها سياقات المتلقي وبناءات اللغة، والتمرّس بآليات الإبداع المتضمنة في الترجمات التي نتلقاها، ومن غير السّلامة في شيء أن تكون قائمة على ما يسميه "طه عبد الرّحمن" بـ"منطق التحصيل" أو "منطق التوصيل"، على الرغم من أنهما مكونان أساسيان لهذا الاستكشاف الترجمي.

وعلى هذا الأساس؛ قام بالتمييز بين ثلاثة أنماط من الترجمة أو بالأحرى ثلاثة مستويات تقتضيها طبيعة النص الفلسفي، والتي قد نصلح عليها تدرّجات التلقّي، بحيث تعبّر عن الواقع الترجمي ومآلاته في الفكر العربي المعاصر، اختصّ بها جزأه الأول من كتاب فقه الفلسفة وعنوانه بـ "الفلسفة والترجمة"، وتتمثّل هذه المستويات في الترجمة التحصيلية (منطق التحصيل الترجمي) والترجمة التوصيلية (منطق التوصيل الترجمي) والترجمة التأصيلية (منطق التأثيل الترجمي)، وسنحاول أن نبيّن ماهية هذه المستويات، وآفات اللغوية الفلسفية.

1.4. الترجمة وتحصيل اللفظ؛ التركيبية التعلّمية

تتمثّل الترجمة التحصيلية كما يحدّدها "طه عبد الرّحمن" في مخطّطه التركيبي حول فقه الترجمة الفلسفية، في كونها عبارة عن ضرب تفلسفي من ضروب ترجمة الفلسفة، وطريقة تبليغية من طرق التفاعل والتواصل مع الآخر من خلال نقل نصوصه، ويسمّيها في كتابه روح الحداثة بـ "الترجمة التركيبية" كونها تقدم اشتغالها على الاعتبارات اللغوية التراكيبيّة في الترجمة على المعاني الفلسفية والسياقات الاجتماعية، وأما في "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" فيصطلح عليها "الترجمة التعلّمية"، لكون المترجم يأخذ من النص الفلسفي الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، مثله في ذلك مثل طالب العلم الذي يُقبل على تعلّم ما يُلقّن به تلقينا، فلا ينظر فيه ناظر المتفحص الناقد ولا يسأل عنه أسئلة الشاكّ المبدع، بحيث "تختص بنقل الأصل لفظاً بلفظاً" (طه، 2012، ص 195) وهذا النمط من الترجمة حسبه يحتذى فيه حذو النص المنقول في بناء النحوية التركيبية للغة التي صيغت بها الأبعاد الدلالية للمفاهيم، ويقول "طه عبد الرّحمن" في خلاصة هذه الترجمة ومآلاتها: « المترجم التحصيلي إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النصّ الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلّم إلا أن هذا يتلقّى تعلّمه بقصد التمكنّ فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه» (طه، 1995، ص 305)، ولكن لهذه الترجمة آفات ولواحق تعود بالسلب على العملية التبليغية التي يترجّها المترجم، بحيث نجدها تُبعد المتفلسف من أن ينهض

بأعباء التفلسف الحق والصناعة المفاهيمية الحية وكما توقعه في الحرفية اللفظية أي التبعية للنص الأصلي، وتورثه التطويل العباري وهو ما وقعت فيه الترجمات الكلاسيكية مع بيت الحكمة، كون التطويل العباري وتكثير الحواشي يزيد من وزن الكتاب المترجم الذي يتحدّد أجره عند المأمون بقدر وزنه، وكما أن الترجمة التحصيلية تقوم على قاعدة مبدئية يلخصها "طه عبد الرحمن" في قوله: «الترجمة التحصيلية قد تزيد ألفاظها عن ألفاظ النص الأصلي، ولكن الراجح أن لا تنقص» (طه، 2011، ص 205)، بما تحمله من تضيق على التفلسف والاستخدام المفاهيمي الذي يخالف فيه المترجم عادة المقترضات الدلالية للمجال التداولي المنقول إليه، عقديه كانت أم معرفية أم لغوية، وكثيرا ما نجد ما ترهق الفكر وتهدر الوقت بعباراتها المطولة ويلخص لنا ابن تيمية معنى آفة التطويل بقوله أن فيها «إتباع للأذهان وتضييع للزمان وكثرة للهذيان» (ابن تيمية، 2005، ص 292)

وقد شبّه المترجم التحصيلي القائمة ترجمته على الحشو اللغوي والنقل الحرفي؛ بالذي يسلك الطرق المنحرفة الملتوية لبلوغ الغاية المنشودة، وهذه الترجمة كما يراها "طه عبد الرحمن" لا يمكن إقصاؤها بالرغم ما فيها من آفات لأنها تبقى في المستوى الأول من الترجمة، وهي خاصة بالمتعلمين والمنشغلين بهول اللغة؛ لا المتفلسفين المنشغلين بالإبداع والتفلسف.

2.4. الترجمة وتوصيل المعنى؛ الدلالية التعليمية

تتموقع الترجمة التوصيلية في مخطط "طه عبد الرحمن" حول فقه الترجمة في المرتبة الثانية بعد التحصيل، ويسميتها أيضا في كتابه روح الحداثة بـ"الترجمة الدلالية" كونها تهتم بدلالة المفاهيم ومضامينها المعرفية والمعاني الفلسفية، وفي "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" بـ"الترجمة التعليمية" كون المترجم التوصيلي يأخذ بمهمة التبليغ والتوصيل، كالمعلم الذي يحاول أن يوصل مضامين نصوص معرفية إلى المتلقي، «فالمترجم التوصيلي عبارة عن مترجم 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» (طه، 1995، ص 336).

وهذا النمط من الترجمة حسب "طه عبد الرحمن" يحتذى فيه حذو النص المنقول معنى بمعنى، ويستبعد فيه المترجم التطويل العباري والحشو النصوي كما في المستوى التحصيلي، ويشغل مهمته الترجمة بهاجس آخر؛ وهو هاجس الأمانة في نقل المعنى والمضمون، ولكنه يقع في آفات أخرى غير التطويل؛ وهي آفة تهويل المعنى والغرابية المفاهيمية والإغرابية المصطلحية، بمحاكاة المضمون الأصلي وهذا النوع من الترجمة أرقى من النوع الأول وأخفّ تقليدا لكن وأشدّه إغرابا للمفهوم، ما

يجعل المتلقي يستشعر العجز إزاءها، فلا يقوى على الاعتراض عليها، ولا على إبداع ما يماثلها، وهي أيضا ترجمة لا تخدم التفلسف المبدع بمفاهيمه الحية، وأكبر نموذج عن هذا النوع هو "ابن رشد" في نقله للمتون الأرسطية، وعلى الرغم من أن هذه الترجمة تعترضها آفات ومساوئ، إلا أن ما يُحسب لها أنها أولت الاهتمام بالمضامين الداخلية والمعاني الفلسفية للنصوص، على حساب السطوح النصية للخطاب الفلسفي، والتقول اللغوية للتركييب لفظا بلفظ كما في المستوى التحصيلي، ولكن وقوعها في التهويل حالها دون البلوغ بالمترجم إلى حال التفلسف والإنتاج، وحالها دون إكساب المترجم القصدية الإبداعية.

3.4. الترجمة كتأثيل تداولي؛ المنطقية الإبداعية

بعد ما تحوزته الترجمة التحصيلية من حشو لغوي وآفات تطويلية، وما تُكرّسه الترجمة التوصيلية من تهويل للمعنى والمضمون وغرابة في المصطلح، نجد أن "طه عبد الرحمن" يقترح مستوى ثالثا من الترجمة كنموذج يجمع فيه تعلمية التحصيل وتعليمية التوصيل وينقل به إلى إنتاجية المفاهيم الجديدة والنصوص الحية، ويتجاوز كل الآفات التي تعترضهما في العملية التبليغية في مستواها الفلسفي الإبداعي، وهو مستوى "الترجمة التأصيلية"؛ بحيث توفر هذه الترجمة إمكانية التصرف في المضمون والتصرف في اللفظ، والغالب -كما يقول طه عبد الرحمن- «أن المتعاطي لها يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوّده بأسباب الاستقلال في فكره». (طه، فقه الفلسفة 2، 2014، ص 19)

ويسمياها في كتابه روح الحداثة بـ"الترجمة المنطقية" كونها تقف على الاستشكالات الفلسفية والاستدلالات العقلية للنص، وكلما كان ادراك المترجم لها أكثر ازدادت حظوظ الظفر بالآيات بناء الفكر والوقوف على آليات استعمالها، وأما في كتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي فنجدته يسميها بـ"الترجمة الإبداعية" لأنها تشتغل على معرفة النص وما حوله وآليات إنتاجه، وتختص بالتصرف في الأصل لفظاً ومعنى، بما يراعي مقتضيات استيعاب المتلقي لها والانتفاع بها، علما وأن هذه المقتضيات يحدّها مجاله التداولي لغةً وعقيدةً ومعرفةً (طه، 2012، ص 195). والترجمة التأصيلية بهذا المعنى تقوم على تأثيلية المفهوم الفلسفي، بالنظر في عبارته وبعدها الإشاري، وحسب "طه عبد الرحمن" فإنّها السبيل الأوحّد لبلوغ فلسفة حية وفتح آفاق التفلسف المبدع، فلا يستحوذ على المتفلسف هم الحرفية اللفظية (الترجمة التحصيلية)، ولا هم الحرفية المضمونية (الترجمة التوصيلية)، وإنما يستحوذ عليه همّ الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول

إليها، فتؤثّل بموجبها الترجمة من خلال اعتماد مفاهيم خاصة بالواقع ومؤصّلة في ثقافته، ويتحوّل المترجم إلى مبدع وإلى مؤلف.

مع استيعاب المترجم لهذه المستويات الثلاثة من الترجمة وتمرسها، وإحاطته بأفاتها وتهافتاتها اللغوية والمعرفية، سينتهي إلى النموذج التأسيلي الذي يكون فيه موضع المؤثّل المنتج للمفاهيم والنصوص؛ وهو النموذج الأقرب إلى الاستكشاف، وسيتمكن من الوصول إلى الترجمة الاستكشافية الإبداعية، التي يحقق بها "الاستقلال المسؤول" المبني على التأسيس والتداول والتحديث، وتنزل هذه المستويات حسب "طه عبد الرحمن" منزلة الأركان الأساسية للاستكشاف الترجمي، تتقدمها من حيث الأهمية الترجمة التأسيلية (التأثيلية) ثم المستوى التحصيلي الواقف على المضامين، وأخيرا المستوى التوصيلي كمستوى تعلّمي يقف على الحرفية واللفظ، ومن الدارسين من يعتبر بأن الترجمة الاستكشافية هي عينها الترجمة التأسيلية التأثيلية، فكما نقرأ عند الباحث "قاسم شعيب" في كتابه "فتنة الحداثة": «الترجمة الاستكشافية هي نفسها الترجمة التي سمّاها طه عبد الرحمن الترجمة التأسيلية» (شعيب، 2013، ص 81) وكذلك بالنسبة للباحث الجزائري "عبد السلام بوزبرة" الذي يذهب إلى نفس القول في كتابه "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة (بوزبرة، 2011، ص 204)".

في حين أن "طه عبد الرحمن" من خلال ما أورده في كتاب روح الحداثة فإن الترجمة التأسيلية تأخذ معنى الترجمة المنطقية وهي ركن أساسي – إن لم يكن الأهم- في الترجمة الاستكشافية ويقول في توضيح هامشي له في نفس الكتاب: «... الترجمة المنطقية تقابل الترجمة التأسيلية، والترجمة الدلالية تقابل الترجمة التوصيلية، والترجمة التركيبية تقابل الترجمة التحصيلية» (طه، 2012، ص 195)، وما يقابل الاستكشاف حسبه هو الاستتساخ الذي يقوم على نفس المستويات ولكن بمنطق مقلوب، بحيث يولي الأهمية للتحصيل والمستوى التركيبي، ويُهمّش فيه المستوى المنطقي التأسيلي، ولكن لو قارنا معنى الاستكشاف الترجمي مع منطق التأسيس الترجمي سنجد أنهما ينتهيان إلى نفس الغاية، مما يعني أن الترجمة التأسيلية هي ذروة العمل الترجمي الذي ينشده الاستكشاف.

5. كوجيطو التداول؛ أنظر تجد.

بعد هذا العرض النظري للاشتغال الترجمي بمستوياته النقلية وغاياته التبليغية الخطابية؛ والانتقال به من الترجمة الإبداعية - إن تحصيلية حرفية أو توصيلية دلالية-، إلى الترجمة الإبداعية المؤثّلة وفق مفاهيم خاصة بالمجال التداولي المنقول إليه، واستكمال نموذج الاستكشاف، فإننا نحتاج في هذا المقام إلى ممارسة فلسفية تطبيقية توضح لنا مرامي هذا الاشتغال وحدوده، ولم يفت هذا "طه عبد الرحمن"؛ فقد دعم نموذجَه النظري بنموذج تطبيقي اشتغل عليه في الجزء التطبيقي من كتاب "فقه

الفلسفة؛ الفلسفة والترجمة"، ويقول في هذا النموذج الذي تخيّرته: «... لذلك شدّدنا على أنفسنا وتخيّرنا لهذا التحقيق أوجز نص مشهور من نصوص "ديكارت" التي تمّ نقلها إلى العربية؛ وليس هذا النصّ الأوجز إلا ما صار يُعرف باسم "الكوجيطو الديكارتية" *cogito cartésien* وعبارته الفرنسية " *Je pense, donc, je suis* " (طه، 1995، ص ص 409-410) باعتباره -الكوجيطو- أهم الآثار الفلسفية الغربية التي ميّزت المرحلة الحديثة، وكذا لرمزيته الدالّة على العقلانية والمنهج في وضوحه وبداهته، وقد شكّل بدوره إشعاعاً حدثياً فيما بعد، وانتقل عن طريق الترجمة إلى المجال التداولي العربي؛ كمحاولة جادة لنقل ما يسميه "طه عبد الرحمن" بالطاقة الاستثمارية التي يتمتع بها الكوجيطو في أصله الديكارتية العقلانية.

وهذه الخطاظة المفاهيمية للكوجيطو؛ هي أهم تركيبة يمكن أن تلخّص لنا النزوع التحديثي الذي كان يسعى إليه "ديكارت" في ظل ما كان سائداً في تلك المرحلة من هيمنة سکولائية (مدرسية) على الفكر، وسيطرة دينية مسيحية على العقل وشؤون الحياة.

1.5. محمد محمود الخضيرى، كوجيطو التحصيل (أنا أفكر؛ إذن فأنا موجود)

عمد "طه عبد الرحمن" إلى إسقاط مستويات الترجمة على "الكوجيطو" الديكارتية بدءاً بالمستوى التحصيلي الذي اشتغل فيه على نموذج محدّد من الترجمة؛ وهي ترجمة المفكر المصري "محمود محمد الخضيرى" وصيغتها: "أنا أفكر؛ إذن فأنا موجود" (ديكارت، 1998، ص 149)، وفي تحليله - أو بالأحرى تفكيكه - لهذه التركيبة الترجمانية، يصل إلى الحكم بأن هذه الترجمة تخلّ بالموجبات اللغوية بسبب وقوعها في التكليف والتطويل، ما يجعلها عسيرة على الفهم، معرّقة لرياضة الفكر وممارسته للإبداع الفلسفي، فإذا ما حاولنا أن نطبق عليها آلية الترجمة المضاعفة، أو إجراء نقل النقل، ونعيد ترجمة هذه العبارة باللسان الفرنسي من جديد ترجمة حرفية تحصيلية، فإننا سنحصل على تركيبة أخرى مطوّلة على التركيبة الديكارتية؛ وكما ستصبح ثقيلة على اللسان والأفهام، وهي: *moi je pense, donc, je suis existant*، ولو أن التركيبة الأصل حسب "طه عبد الرحمن" كما أوردها ديكارت في أصلها اللاتيني الأول قبل أن ينقله إلى الصياغة المعروفة لم تكن " *je suis cogito, ergo sum* " (Descartes, 1894, pp54-55) بل كانت كانت تتركب من جملتين فعليتين *cogito* (أنا أفكر) و *sum* (أنا موجود) يجمع بينها *ergo* (إذن) (طه، 1995، ص 411)، وقد كانت أخف على الفهم وأوجز في اللفظ.

ولكن ترجمة "الخضيرى" التحصيلية وقعت في نوع من التكرار وتتبع النقل الحرفي، فنجد أن ضمير المتكلم المفرد "أنا" تکرّر مرتّين؛ في الصّدر والعجز، ولئن جاز ورود هذا الضمير في الجملة الثانية باعتبارها جملة اسمية، خبرها اسم صريح

هو: "موجود"؛ فإن وروده في الأوّل يؤدي إلى مخالفة مقتضيات التداول اللغوي العربي، من المعلوم أن صيغ الأفعال المصرفة في العربية تحمل علامات دالة على الذات التي تتعلق بها هذه الأفعال، وسواء كانت متكلمة و مخاطبة أو غائبة (طه، 1995، ص 410-412)، هذا؛ وإضافة إلى التكرار للضمير "أنا" "je"، فإن "ديكارت" لمّا ركّب عبارة "je pense" فإن المراد منها هو بيان فعل التفكير على حال نسبه له "أنا" "je"، وليس بيان الـ"أنا" حال قيامه بالتفكير، أو قل « إن المقصود الأصلي لـ je pense هو "حصول التفكير" والمقصود التبعية لها هو وجود الذات المفكرة، وهو عين الوجود الذي تصرّح به جملة العجز، وإذا كان الأمر كذلك فإن المقابل العربي لها هو "أفكر" فالمعنى الأول المتبادر منها هو التفكير، والمعنى التابع له هو: "النسبة للمتكلم"». (طه، 1995، ص412)

قد أورد طه عبد الرحمن عدة تهاجمات لهذه الترجمة، نتجت عن المنحى التحصيلي الذي اتخذته؛ على غرار جعل الذات محور الفكر لا الفكر محورا للذات، والإقرار بالوحدانية في مقابل نفي الغيرية أو إشراك الجماعة في العملية، ويخلص إلى قوله: « إن الصيغة التحصيلية دخل عليها من التكلّف ما جعل تركيبها غير قصير وفهما غير قريب، فيتعيّن صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه» (طه، 1995، ص ص 409-410)، وكوجيطو "أنا أفكر؛ إذن فأنا موجود" كما يترجمه "محمود الخضيرى" يصطلح عليه "طه عبد الرحمن" بالصيغة الوجودية للكوجيطو.

2.5. نجيب بلدي، كوجيطو التوصيل (أفكر؛ إذن أنا موجود)

يأخذ "طه عبد الرحمن" من ترجمة "نجيب بلدي" للكوجيطو الديكارتية كنموذج يجسد به المنطق التوصيلي في الترجمة، بحيث يقدم لنا "بلدي" في تعامله مع كتب "ديكارت" ترجمة مختلفة عن ترجمة الخضيرى نصّها: «"أفكر، إذن أنا موجود"» (بلدي، 1968، ص93)، وما يميّز الترجمة التوصيلية عن التحصيلية أنها تملك صلاحية حذف الزوائد اللغوية، وجعل المعنى ذات سلطة مركزية في النص، ولهذا نجد ترجمة "نجيب بلدي" حذف الضمير "أنا / je" المكرّر في ترجمة "الخضيرى" في الصدر والعجز (أنا أفكر...أنا موجود)، كما حذف الـ"فَاء" (ف/أنا) التي كانت في هذه الترجمة داخلة على الـ"أنا/ je" في عجز الكوجيطو، وهذا الحذف الثاني كان الغاية منه هو تهويل لفظ أداة الربط بين العجز والصدر "إذن/donc"، بحيث جعلها أسّ التقديم الاستنتاجي المنطقي للـ"موجود/ je suis"، في حين كان الـ"موجود" مقرونا بالـ"فَاء" على شكل تابع لعملية "أفكر/ je pense"، وهو ما ينتج عنه أيضا حسب "طه عبد الرحمن" تهويل لفظ الـ"موجود/ je suis" كونه أصبح يتموقع موقع المركز في الكوجيطو، كما حافظ "نجيب بلدي" على غرار

"الخضيري" على صيغة "اسم مفعول" وهي "موجود" وكأته لا بديل له، مع أن ما ورد في صيغة اسم المفعول، قد يرد بموجب الإمكانيات التعبيرية للسان العربي، في صيغ أخرى؛ صرفية أو تركيبية، فمثلاً؛ الأصل في صيغة اسم المفعول هو وجود الفعل، فيجوز إذن أن يسد مسدّه، فقول قائل: "أنا موجود/ *je pense*" قد يقوم مقامه: "أوجد" / *je suis* (بالبناء للمجهول) أو يمكننا أن نعتمد لفظ "أكون" *être*، ولهذا يصيغ "طه عبد الرحمن" ترجمة توصيلية جديدة تكون أقرب إلى الأصل الفرنسي وأحفظ للتناسب بين طرفي الكوجيطو وهي: « أفكر ؛ إذن أوجد/ *donc je suis*، *je pense* » (طه، 1995، ص 432) ، وهي الصيغة أو التركيبية التي نجد المفكر "علي حرب" - صاحب المنطق التحويلي- يستحسنها فيما أورده من نقد لنقد "طه عبد الرحمن" لترجمة "الخضيري"، فكما يقول في كتاب "الماهية والعلاقة": «ثمة تحويل نحوي افترضه "طه عبد الرحمن"، وهو قادر على الافتراض، وأفاقه عليه، عنيث به مطالبته بإجراء التوازن بين صدر الكوجيطو الحدسي وعجزه الاستدلالي، بحيث يكون العجز جملة فعلية، تماماً كما هي في حال الصدر، فتستقيم عندئذ، الصيغة على النحو الآتي: أفكر، إذن أوجد أو أكون» (حرب، 1998، ص 151)، إلا أن "علي حرب" يوتر استخدام لفظ "أكون" على لفظ "أوجد"، لأن الوجود بديهي لا يحتاج إلى إثبات، على غير الكينونة التي يثبت وجودها الفكر والذات المفكرة، ولفظة "أكون" أقوى وأبلغ، إذ تكون هذه اللفظة مشحونة بمعاني القوة والفاعلية والحضور.

هذا؛ إضافة إلى أن التهويل الذي يقع على الرابط "إذن/ *donc*" يكمن في جعل الكوجيطو كتركيبية منطقية تعبر عن لزومية العجز عن الصدر، وقد توارث المترجمون العرب استعمال هذا الرابط داخل أجزاء الكوجيطو، ولا أحد منهم فكر في حذفه أو الاستغناء عنه، «مع أن ديكارت ما فتئ يؤكد بأن الكوجيطو ليس استدلالاً منطقيًا، وإنما استبصاراً حدسيًا» (طه، 1995، ص 453) ، وقد أورد "طه عبد الرحمن" عدة تهافتات لغوية معرفية حول الترجمة التوصيلية التي يقدمها "نجيب بلدي" في جزئه التطبيقي من كتاب "فقه الفلسفة؛ الفلسفة والترجمة" على غرار التهويل الذي وقع على "إذن" / *donc*، والتوكيد الذي حذف مع "ف"، والتضييق الذي وضع لـ *je suis*؛ بحصره على الصيغة المفعولية "موجود/ *existé*" فقط، ويصطلح على الكوجيطو وفقاً لترجمة "بلدي" بـ "الصيغة المفعولية للكوجيطو" التوصيلية، وما يشترك به هذا الأخير مع ترجمة "الخضيري" هو الحفاظ على صيغة المتكلم للكوجيطو، في حين أن "طه عبد الرحمن" يريد أن يصل بهذه التركيبية الكوجيطوية إلى صيغة الخطابية والانفتاح على الذوات الأخرى المتشاركة في الفكر والوجود، وهذا ما حاول أن يصل إليه في المستوى الثالث من الترجمة وهو مستوى "التأصيلية" الإبداعية، ومنطق التداول والتأثيل.

3.5. كوجيطو التأثيل؛ من التكلّمية إلى الخطابية (أنظر تجد)

وقف "طه عبد الرّحمن" عند مكامن الخلل في الترجمة التحصيلية والتوصيلية، واشتغل على تفكيكها بقصد الكشف عن تهاافتاتها اللغوية من جهة، وتضيقاتها الترجمية على ما يمكن أن يستغرقه الجهاز المفاهيمي للكوجيطو من ألفاظ ومعانٍ من جهة أخرى، والوصول بالمترجم العربي إلى الفضاء الترجمي الإبداعي الثالث وهو مستوى الترجمة التأصيلية التي تستبدل من تطويل العبارة اختصارا لها، ومن تهويل المعاني تهويها لها، ولكننا لا نجد في هذا المستوى يأخذ نموذجا معينا ليسقط عليه نوعه الترجمي، لأن العملية هنا حسبه ليست تفكيكية نقدية بقدر ما هي بناءية إبداعية، ولهذا حاول أن يقدم ترجمة جديدة للكوجيطو تكون غير مُورثة لـ"فلسفة مضيقّة" والاحتذاء حذو المنقول (الترجمة التحصيلية)، أو تورث "فلسفة مجردة" تحفظ المضمون الفلسفي المنقول، من غير النّظر إلى خصوصية استعماله في أصله (الترجمة التوصيلية)، وإنّما تورث "فلسفة حياة" تنقل المضمون وتهتم بالعبارة، وتتنظر إلى الأسباب التداولية للمضمون الأصلي، والمتلقي المنقول إليه، وهي صيغة: "أنظر تجد".

وقد نلاحظ بأنّها تركيبة تختلف عن الصيغ الترجمية الكلاسيكية، واستغنت في تراكيبها عن مفهوم الفكر والوجود والذات المفكرة والعلاقة المنطقية، كما أنها جاءت على صيغة الشرطية الخطابية، موجهها فيه الخطاب إلى الآخر منطلقا من وجود ذات مخاطبة له، في حين نجد أن الترجمات السابقة تقوم على صيغة المتكلم ومركزية الأنا، « وفي نظر "طه عبد الرّحمن" فإن هذه الترجمة تتحاشى خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة، وهو الأمر الذي يجعلها قريبة إلى أصول المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة» (بوزيرة، 2011، ص 147).

فقد عملت هذه التركيبة الطاهائية على تطويع النص الأصلي وتأثيل مفاهيمه لتتناسب مع مقتضيات المجال التداولي المنقول إليه من حيث إمكانات اللغة ومعطيات المعرفة، وأبعاد العقيدة، فكانت عبارته "أنظر تجد" انتقال من "الكوجيطو" التكلّمي بصيغته الوجودية، إلى "الكوجيطو" الخطابية بصيغته الموسّعة، ليفتح على المتلقّي مخارج الفهم والإبداع والتفاعل، ويزوّده بملكة التفلسف، «لأن المعيار الصحيح لتقويم الترجمة الفلسفية هو تحصيل القدرة على أن نتفلسف فيما نقل» (طه، 1995، ص 468)، دون أن ندخل في منظومة النقل المحض دون التفكّر فيما نقله، فلا يجب أن يكون النقل هو الأساس بقدر ما يجب أن يكون الأساس في: ماذا سننقل وكيف يمكن لنا نقله، أو ما هو المنهج الصحيح في عملية النقل؟، والمنهج الذي يستهدفه "طه عبد الرّحمن" هو المنهج التأثيلي، الذي يجعل المترجم يقيم الاعتبار للمجال التداولي الذي

ينطلق منه، عقيدة وفكرا ولغة، وعلى هذا الاعتبار وصل في فهمه للكوجيطو الديكارتي "*je pense, donc, je suis*" إلى تركيبة "أنظر تجد" التي جاءت مختصرة وبليغة، فيها من التناسب اللغوي بقدر ما فيها من التناسب الفلسفي الدلالي.

يبرر "طه عبد الرحمن" صياغته الخطابية للكوجيطو بالاستناد إلى مفاهيم جديدة أُثِّلت وفقا للتداولية المنقول إليها، إضافة إلى استغنائه عن مفاهيم مثَّلت الكوجيطو المترجم منذ ترجمة "الخضيرى" بقوله - طه عبد الرحمن- أن لفظ *penser* لا يقف معناه في حدود الفكر فقط، وقد استخدمه "ديكارت" على حساب المفاهيم الأخرى التي تدخل في حقله الدلالي مثل *raisonner* و *réfléchir* و *contempler* و *méditer* لشيوعه ودلالته وشموله، ولهذا كان الأصح في ترجمة *penser* هو لفظ "نظر"، ويستند هنا "طه عبد الرحمن" في القول بأن لفظ "نظر" هو أشمل دلالة من لفظ "فكر" إلى المعنى اللغوي الذي يورده "أبو هلال العسكري" لفعل النظر في كتابه "الفروق اللغوية" بأنه إقبال بالعقل نحو الشيء طلبا لمعرفته (العسكري، 1997، ص74)، والمعنى الاصطلاحي الفلسفي الذي يورده "فخر الدين الرازي" في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" من خلال قوله إن النظر هو "تحديق العقل" (الرازي، ص41).

فجد أن "طه عبد الرحمن" يستمد شرعية استخدامه فعل "النظر" واستغنائه فعل "الفكر" كون النظر أشمل من الفكر وأبلغ منه؛ من المتون التراثية التي تزخر بها التداولية العربية الإسلامية، وهذا ما يجعلنا نقول أن المفكر "طه عبد الرحمن" حاول أن يؤثِّل مفاهيم الكوجيطو ويجعلها أكثر وضوحا وبلاغة للمتلقى العربي من التركيبة المبتدلة والفاصرة والمنقولة حرفيا عن التركيبة الأصل، أما اعتماد صيغة الأمر أو الخطاب في فعل "النظر" على شاكلة "أنظر" فيقول: «إن صيغة الخطاب في اللسان العربي يمكنها أن تعبّر عن المضامين الخاصة والمضامين العامة، سواء بسواء، وأن تسدّ مسدّ صيغة التكلّم والغيبية معا؛ حتى يمكن أن نقول فيها بأنها تشكّل الصيغة الأسلوبية الأعم والأشمل في اللسان العربي» (طه، 1995، ص476)، بمعنى أن الأمر في صيغة الأسلوبية الخطابية يكون أعم وأشمل من مَحَوْرَة الخطاب داخل "الأنا *je*" في صيغة المتكلم، وعلى هذا تكون صيغة صدر الكوجيطو بـ "أنظر" صيغة خطابية اشتغل من خلالها "طه عبد الرحمن" على وصل مدلول الكوجيطو بصيغة راسخة في الاستعمال، فورثه قوّة استعمالية تداولية راسخة موسّعة ومستغرقة لمعاني كثيرة كالفكر والإبصار والبحث والتدبّر والملاحظة، والتقابل والتناظر...، وهذا لأن "ديكارت" ذاته لم يكن يريد أن يتوقف مدلول *penser* في حدث الفكر فقط وإلا استخدم معاني أخرى السابقة الذكر (*contempler, réfléchir, ...*)، ولكنه

يحمل هذا اللفظ حمولة كبيرة ومتعددة تتضمن الحدس والفكر والخيال والحس وكل شيء يتعلق بالعقل وينتمي لحركة النفس.

لا يمكن لصيغة المفعولية أن تتناسب مع ما جاء من أسلوبية خطابية في صدر الكوجيطو "أنظر"، لهذا وجب على المترجم لزوماً أن يقلب المفعولية اللغوية (موجود) إلى صيغة الفاعلية اللغوية (واجد)، فيكون الكوجيطو وفق تركيبة: "أنظر فأنت وواجد"، ولكن عملاً بشرط التناسب أو التعادل بين فعلية الصدر وفعلية العجز؛ مع مخالفته في التركيبة السابقة لكون الصدر جملة فعلية (أنظر) والعجز جملة إسمية (فأنت وواجد)، وجب على المترجم أن يحوله إلى: "أنظر فتجد أنت"، وعملاً بقاعدة الاختصار التي تقوم عليها الترجمة التأصيلية وإنكاراً للتطويل الذي قد يوقعه في الترجمة التحصيلية، سيتوجب عليه -المترجم- أيضاً حذف هذه الزوائد اللغوية التي قد تهوّل المعنى وتوقعه بدورها في الترجمة التوصيلية، لأن مثل هذه التركيبة «ستخبرنا بأن نسبة الوجود إلى المخاطب، متضمنة في نسبة النظر إليه، في حين أن مبتغى "ديكارت" هو تضمن النظر في الوجود» (طه، 1995، ص 476).

وهذه الزوائد تتمثل في حرف الـ"فاء" والضمير "أنت"، لتصبح بهذا تركيبة الكوجيطو: "أنظر تجد"، وهي الترجمة التأصيلية للكوجيطو كما يراها "طه عبد الرحمن"، لتأتي تركيبة الكوجيطو التأصيلي على مجرى الأقوال والحكم، وما يزيد هذه الصيغة الطاهانية رسوخاً في تداولية المتلقي وتأثلاً في المفاهيم والإشارة هو اكتشاف "طه عبد الرحمن" -بعد أن وصل لهذه الصيغة- وجود هذه التركيبة في الاستعمالات التراثية، فكما يقول المتصوّف "أحمد بن عجيبة" وهو من أبرز المتقدمين من الوجوه التراثية في كتابه "في وحدة الوجود":

يا تَأْتَهَا فِي مَهْمَةٍ عــــــنْ سِرِّةٍ *** أَنْظِرْ تَجِدْ فِيكَ الْوُجُودَ بِأَسْ

أَنْتَ الْكَمَالَ طَرِيقَةً وَحَقِيقَةً *** يَا جَامِعاً سِرِّ الْإِلَهِ بِأَسْرِهِ

(بن عجيبة، 1998، ص 15)

والحاصل أن عبارة "أنظر تجد" حبلية بشحنة من الدلالات العميقة التي تحمل المتفلسف على نبذ الجمود والثبات وطلب اليقظة، ولئن كانت هناك هفوة لهذه العبارة، فأيتها ولا شك تكمن في كونها توسّع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعاً تشلّ معه حركة العقل الجامد على النزعة الحدائثية (حاجي، 2005، ص 156)، ويقول "طه عبد الرحمن" معقلاً عن هذه الصيغة الترجمية للكوجيطو في فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة: «نحن لا نجانب الصواب إن قلنا بأن الترجمة التأصيلية، على بلوغ التحويل فيها نهايته، هي أكثر مراعاة لأسباب الضبط والتعليل في النقل من الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية، فالأولى لا ضبط فيها إلا إسقاط مقتضيات لغة على

مقتضيات لغة أخرى، وهذا هو عدم الضبط عينه، والثانية لا تعليل فيها إلا ما كان من الاستناد في بعض عمليات الحذف إلى خصوصية بعض الأصول التداولية، لا سيما اللغوية منها والعقدية» (طه، 1995، ص 491).

وتتدرج هذه المستويات الترجمية من التحصيل إلى التأثيل ضمن العملية الاستكشافية للترجمة في بعدها المنطقي الإبداعي، بحيث يتدرج المترجم من مستوى إلى آخر متجاوزا لمساوئها دون إنكار أي منها، بحيث يتلقى النصوص أولا بترجمة تحصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، ثم تتلوه الترجمة التوصيلية ليدرك الفرق بين المضامين الفلسفية، وأخيرا الترجمة التأصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقتبس ما شاء وي طرح ما شاء عملا بممكّنات المجال التداولي، وبهذا التدرج في الاشتغال الترجمي يكون المتقلّس مخيرا لا مكرها ويقظا لا غافلا ومجددا لا مقلدا.

6. الترجمة التأثيلية؛ ضيافة نقدية

على الرغم من الاجتهاد الذي يقدّمه "طه عبد الرحمن" في مجال الترجمة، ومحاولته لبناء نموذج إبداعي جديد يحتكم فيه للمنهج التأثيلي والبعد التداولي، إلا أن اجتهاداته قوبلت بالنقد والاعتراض والتفكيك، بداية بالخطاطة الترجمية ومراتبها الثلاثة، إلى غاية النموذج التطبيقي الذي اعتمده لإسقاط هذه المستويات، فلم يسلم النموذج الاستكشافي من النقد والمعابية، كما اعتبرت ترجمة "أنظر تجد" للكوجيطو؛ كترجمة أخرجت الكوجيطو من ديكارتيته الأصلية؛ وأدخلته في مناهة اللغة والإشارة المضمرّة والتداول وايتيمولوجية اللغة، ففي تعليق لـ "علي حرب" عن نظرية الترجمة عند "طه عبد الرحمن" خاصّة التحوير الذي شهده "الكوجيطو، يعتبر بأن صيغة "انظر تجد" استبعدت الضمير بعد أن استبعدت الفكر، وغيّرت في تركيب العبارة من المتكلم إلى المخاطب، وانتقلت من الشرط إلى الأمر، وكأنّه كان خفيا على "ديكارت" أن يقول بهذه الأبعاد للكوجيطو (الخطاب/الأمر)، ويقول "علي حرب" أنّ "أنظر تجد" حوّلت الكوجيطو «من قول مركّب وغني؛ يفتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير» (حرب، 1998، ص 150)، وكما هي خرق للمجال التداولي الأصلي ومحو للبعد الفلسفي وإخراج للنص من سياقه إلى سياق يطوّع على حسب بغية المترجم.

وكما نجد انزياحات مفاهيم الكوجيطو الطاهائي في توظيفه لمفهوم "الإيجاد" (تجد/إيجاد) على حساب الاستغناء عن مفهوم "الوجود" وإقصاءه، ولو أن الفروقات اللغوية والفلسفية بين المفهومين جلية، ولم يكن "ديكارت" يروم مفهوم "الإيجاد" بقدر ما كان يستهدف "الوجود" كماهية فلسفية يحددها وعي الإنسان بكيونته، وكل ما يقع عليها من ممارسات عقلية كالشك والحسد والفكر.

لا غرابة -حسب "علي حرب"- من أن يصل "طه عبد الرحمن" بنموذجه التأصيلي المقدم؛ إلى القضاء على ما يتمتع به نص ديكرات من التفرّد والأصالة والتحديثية الفلسفية، ليحقق في نفس الوقت إمكان الوصول إلى ما يسميه المفكر التونسي المعاصر "فتحي المسكيني" بـ "الكوجيطو المجروح" (المسكيني، 2013، ص 13) (الكوجيطو المكسور)، لأن الترجمة الجديدة للكوجيطو كما يقّمها (أنظر تجد) بمفهومها "النظر" و"الإيجاد" ليست إلا عودة للمكبوت اللاهوتي الذي يسكن الثقافة العربية الإسلامية باسم التقريب التداولي، مستندا في ذلك إلى ضرورة التأنيل ومجارة الاقتضاءات اللغوية في نحوها وتراكيبها، لتسهيل عملية التلقي على المتلقي العربي المسلم، وينتهي "المسكيني" في تعليقه عن ترجمة "طه عبد الرحمن" الاستكشافية، إلى الحكم عليها بأنها تركيبة خطابية ريطورية (خطابية) يراد بها إعادة بعث علم الكلام في شكله المعاصر، ليدافع بها عن الملة -كما يقول "ابن خلدون" حول مهمة علم الكلام في مقدّمته-، فقد أخرجت هذه الصيغة الكوجيطو من العقلانية الفلسفية وأدخلته ضمن الكلامية اللغوية والعقدية، وهي عبارة اقتبسها من أتون العالم اللغوي "عبد القاهر الجرجاني"، ويقول "المسكيني": «إن أحد مكاسب الحداثة - الكوجيطو- سرعان ما يفقد دلالاته بوصفه حدثا فلسفيا ومدنيا جذريا، ما إن نأخذ في ترجمته في لغة البراديجم التداولي للملة، كما فعل الباحث المغربي المجدد "طه عبد الرحمان" حيث ينقل عبارة "أنا أفكر إذن أنا أوجد" بعبارة "أنظر تجد" وهي عبارة خطابية يبدو أن الباحث قد عثر على صيغة أولية عنها في كتاب أسرار البلاغة للجرجاني» (المسكيني، 2001، ص ص 64-65).

7. خاتمة

وخلاصة القول في هذا البحث؛ هو أنه كلما كانت الترجمة مفاهيمها مؤصلة ومُستَمَرّة؛ ذات خصوصية تنبع من تداولية المتلقي؛ كلما كانت حية ومبدعة وأكثر حداثة، مع أن العمل الترجمي -أو علاقة الفلسفة بالترجمة - كان أول ما بدأ به فقيه الفلسفة مشروع الفلسفي قبل بلورة مفهوم التأنيل؛ إلا أن المراد بالبعد التأصيلي في الترجمة كان بغاية الوصول إلى ما أسماه فيما بعد "بالتأنيل" والعمل وفق مقتضيات التداول، ونصل إلى النتائج التالية:

- الترجمة التأنيلية ترجمة إبداعية تحرّر المتفلسف من المحاكاة اللفظية والمضمونية للنص الأصلي.
- تنقل الترجمة التأنيلية المتلقي من مستوى الاشتغال بالفلسفة إلى مستوى الاصطناع لها.

- تجعل المترجم يعمل على تأثيل مفاهيم النصوص وفق التداولية الخاصة به (لغوية، عقديّة، معرفيّة).
- تعمل الترجمة التأثيلية على ابداع فلسفة حية تَنَمّجِي معها مقوّمات الفلسفة الميّنة والمعوّجة المقلّدة.
- وأخيرا لا يسعنا القول إلا التأكيد على أن "طه عبد الرحمن" اعتمد على المنهج التأثيلي في وضع المفاهيم وابداعها وهو ما نلمسه جليا في كتاباته الفلسفية وترجماته التي يشتغل حولها.

8. المصادر والمراجع:

1.8- المصادر:

1. طه، عبد الرحمن (1998): اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
2. طه، عبد الرحمن(2014): بؤس الدهرانية (الطبعة الأولى) ، بيروت: الشبكة العربية للإبداع
3. طه، عبد الرحمن(2011): حوارات من أجل المستقبل (الطبعة الأولى)، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
4. طه، عبد الرحمن(2006): روح الحداثة (الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
5. طه، عبد الرحمن(2012): سؤال العمل(الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
6. طه، عبد الرحمن(1995): فقه الفلسفة 1 (الطبعة الأولى) ، الفلسفة والترجمة ، المغرب: المركز الثقافي العربي.
7. طه عبد الرحمن(2014): فقه الفلسفة 2 (الطبعة الرابعة) ، القول الفلسفي المغرب: المركز الثقافي العربي.

8. 2- المراجع:

أ/ باللغة العربية.

1. أحمد، بن عجبية تقييدان(1998): في وحدة الوجود(الطبعة الأولى) ، حققه وقدم له وترجمه إلى الفرنسية: جان لويس ميشون ، المغرب: دار القبة الزرقاء.
2. بوزيرة، عبد السلام(2011): طه عبد الرحمن ونقد الحداثة (الطبعة الأولى)، بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
3. ابن تيمية، الحرّاني الدمشقي الحنبلي(2005): كتاب الرد على المنطقيين؛ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تح: عبد الصمد شرف الدين الكبتي ، بيروت: مؤسسة الريان.

4. جورج، غادامير(2007): الحقيقة والمنهج (الطبعة الأولى ، تر: حسن ناظم، طرابلس: دار أوبا.
 5. جيرار، جيهامي(1994): الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية (الطبعة الأولى)، بيروت: دار المشرق.
 6. حسن، حنفي(2000): من النقل إلى الإبداع؛ المجلد الأول (الطبعة الأولى)، مصر: دار قباء .
 7. خالد، حاجي(2005): من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي (الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
 8. رينيه، ديكارت(1968): مقال عن المنهج (الطبعة الثانية)، ترجمة: محمود محمد الخضير، القاهرة: دار الكتاب.
 9. علي، حرب(1998): الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي (الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
 10. فتحي، المسكيني(2013): الكوجيطو المجروح (الطبعة الأولى)، الجزائر: منشورات الاختلاف.
 11. فتحي، المسكيني(2001): الهوية والزمان؛ تأويلات فينومينولوجية لمسألة «التحن» (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الطليعة.
 12. فخر الدين، الرّازي(2013)،: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلمين (الطبعة الأولى)، تحقيق: طه عبد الرّؤوف، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
 13. قاسم، شعيب (2015): فتنة الحداثة (الطبعة الأولى)، المغرب: المركز الثقافي العربي.
 14. نجيب، بلدي(1968): نوابغ الفكر الغرب؛ ديكارت (الطبعة الثانية) ، القاهرة: دار المعارف.
 15. أبو هلال، العسكري(1997): الفروق في اللّغة، تحقيق: محمد إبراهيم ، مصر: دار العلوم والثقافة.
- ب/ مراجع باللغة الفرنسية

1. Descartes René (1894). *Discours de la Méthode - Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*– Bibliothèque Nationale, L. Berthier, Paris.
2. Ricœur Paul (2004). *Sur la traduction*, 3e tirage, © Bayard, Paris.

3.8- معاجم وموسوعات:

1. روجي، البعلبكي(1995) : المورد (الطبعة السابعة)، دار العلم للملايين(بيروت) ، ط7.
2. ابن منظور: لسان العرب، ج1، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف.