

الفلسفة والترجمة عند طه عبد الرحمن

زهير قوتال . جامعة باتنة

الملخص

إذا كان قدر الفلسفة العربية الإسلامية يتمثل في ارتباطها منذ نشأتها الأولى بالترجمة، وإذا كانت الترجمة قديما و حديثا هي السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوّج الفلسفة بين ظهرانينا أو موتها بين أيدينا؛ فهل يعني ذلك أنّ يتخلى المشتغلون في الحقل الفلسفي و بالفكر عموما في عالمنا العربي والإسلامي، عن الترجمة وأن ينقطع هؤلاء عن كل ما هو غير عربي وإسلامي؟ الجواب بالنسبة لظه عبد الرحمن هو على من ذلك، أي وجوب الدخول مع الغير في حوار دائم وبناء أساسه المنفعة في العاجل وأجل. ولا يمكن لهذا الحوار أن يقوم إلا عن طريق التواصل، و لا تواصل إلا عن طريق اللغة، و مادامت الأمم المتحاورّة تختلف لغاتها، فلا بد من الترجمة.

ولهذا ارتبطت الفلسفة بالترجمة منذ الحضارات القديمة ناهيك عن الحضارة العربية الإسلامية، حتى غدت الترجمة الأخت الرضيعة للفلسفة بل للمعرفة على العموم. وإذا كان التواصل بين الأمم و الشعوب أمر بديهي، فهذا لا يعني أن تسقط أمة من الأمم في برائين التقليد و الإتباع، و تقطع عن نفسها أسباب الإبداع وسبله بفعل النقل الترجمة.

فالسؤال بالنسبة إلى طه عبد الرحمن هو كيف تتحول الترجمة، التي هي فعل حضاري من عملية توارثنا التقليد إلى فعل يُكسبنا الإبداع؟ من هنا طرح طه عبد الرحمن رؤية فلسفية محاولا فيها رفع الاعتراض بين الفلسفة والترجمة، حتى يتجنب المتفلسف العربي آفة التقليد و الإتباع، وأن يتمكن من الدخول في طور الإبداع والتأصيل.

وحتى يتم رفع هذا التعارض يجب أن تتصف كل من الفلسفة و الترجمة بخصائص لا تؤدي إلى التناقض بينهما و تسهل عليهما التقارب و التداخل؛ فإذا كانت الترجمة تتصف بأربع خصائص وهي: الخصوصية، و اللفظية، والأيدولوجية والاستقلالية؛ فوجب أن تقابلها الفلسفة بأربع خصائص لا تناقضها وهي: النموذجية بدلا من الشمولية، و الاتساعية بدلا من العقلانية، و القصدية بدلا من المعنوية، و الاتصالية بدلا من التبعية.

Le résumé

La philosophie et la traduction chez Taha abderahman.

Si le sort de la philosophie arabo – musulmane, était toujours liée depuis sa naissance, à la traduction ; et si la traduction était, jadis et à présent, la première cause de la déviation ou de la mort de la philosophie chez les arabes. Cela signifie – t – il que nos penseurs et nos philosophes doivent renoncer à la traduction et couper toute relation avec autrui et avec les autres nations ?

La réponse de Taha abderahman est tout à fait le contraire, car le dialogue avec autrui est nécessaire et ce dernier ne peut se réaliser sans un moyen de communication qui est la langue ; or il existe plusieurs langues, dans ce cas là la traduction est primordiale voire obligatoire, c'est pourquoi la philosophie était toujours liée à traduction dans les anciennes civilisations.

Si la communication est évidente entre les nations cela ne signifie pas qu'une nation tombe dans le mimétisme et la dépendance. Donc la question posée par Taha abderahman est : comment la traduction, étant un acte de civilisation, pourrait transformer le mimétisme en créativité ?

Ainsi Taha abderahman a proposé une théorie qui relève l'opposition entre la philosophie et la traduction afin d'éviter le mimétisme et la dépendance pour aboutir à la créativité et l'originalité et cela ne se réaliser sans que la philosophie et la traduction se qualifient de quatre caractéristiques chacune pour faciliter la réconciliation.

Donc, la traduction doit être caractériser par la particularité, la littéralité, l'idéologie et l'indépendance. Quant à la philosophie, elle doit être caractériser par le typique (type- idéal) au lieu de la généralité, par l'intentionnalité au lieu de la signification abstraite, par l'élargissement au lieu du rationalisme, et enfin par le communicationnel au lieu de la dépendance.

إذا كان السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة العربية الإسلامية أو تموت هو الترجمة، فهل يعني ذلك أن يتخلى فلاسفة ومفكرون عن ترجمة ونقل الأعمال الفلسفية غير العربية الإسلامية، والانقطاع عن كل ما هو غير عربي وإسلامي؟

الجواب دون شك هو كلا، بل على العكس فالتفلسف والإبداع الفلسفي لدى طه عبد الرحمن يقوم على الحوار والمناظرة، ولا حوار ولا مناظرة إلا بين اثنين - فلسفة وترجمة - "ومعلوم أنّ هذه الطريقة (أي المناظرة) التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية، تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدأ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل".⁽¹⁾ فالمناظرة هي ممارسة تداولية كبرى تتحدد على أنّ: "لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارض ومعارض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معارض إلا لطلب الصواب، ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد".⁽²⁾

وبالعودة إلى المناظرة بين الفلسفة والترجمة، فإنّه يجب رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة حتى يمكن تجنب آفات التقليد والإتباع، والدخول في طور الإبداع والتأصيل الفلسفي.

أ- الخصائص الأصلية للترجمة:

يصف طه عبد الرحمن الترجمة بأربعة خصائص،⁽³⁾ سماها بـ "الخصائص الأصلية للترجمة" وهي: الخصوصية واللفظية والفكرانية (الإيديولوجية) والاستقلالية، وحتى لا تتعارض الترجمة مع الفلسفة وجب أن تتصف الفلسفة الحية والمبدعة هي كذلك بخصائص أربعة وسماها عبد الرحمن بـ "الخصائص التجديدية للفلسفة"، وهي: "النموزجية" و"القصدية" و"الإتساعية" و"الإتصالية".

ومن المعلوم أنّ الفلسفة والترجمة ممارستان خطابتان متميزتان فيما بينهما، إذ لكلّ منهما شرائطه المعرفية وضوابطه العملية، إلا أنّ هاتين الممارستين رغم الفروقات المنهجية والنظرية بينهما "ظلتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل"، حتى كأن الترجمة هي الوسيلة الأنجع التي يُتوصل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأنّ الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولّد من أعمال النقل والترجمة،⁽¹⁾ ثم إنّ القول الفلسفي بخلاف كلّ الخطابات الأخرى له علاقة مميزة ومختلفة مع الترجمة، ذلك أنّ مبدأ الترجمة للنص الفلسفي عموماً يجعل الفلاسفة يواجهون ضروباً متنوعة من التعارض، وهي:

- 1- التعارض بين العقلانية الفلسفية والفكرانية (الإيديولوجية) للترجمة.
- 2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة.
- 3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.⁽²⁾

4- وبالإضافة إلى هاته الاعتراضات فهناك اعتراض خاص بالفلسفة العربية الإسلامية، ذلك أنّ الخطاب الفلسفي العربي على خلاف الخطابات الفلسفية الأخرى يتميز بالتعارض بين التبعية الفلسفية، واستقلالية الترجمة.⁽³⁾

وبالتالي فإنّ الخطاب الفلسفي معرّض للوقوع في تناقضات أربعة وهي الجمع بين العقلانية والفكرانية، والجمع بين الشمولية والخصوصية، والجمع بين المعنوية واللفظية، وأخيراً الجمع بين التبعية والاستقلالية. ثمّ إنه لا يخفى أنّ الفيلسوف التقليدي (الكلاسيكي) لا يجتهد في صرف شيء قدر اجتهاده في صرف التناقض، لأنّ الوقوع فيه عند هذا المتفلسف أشنع الشناعات لكون التناقض يعتبر خروجاً عن العقل، وكل خروج عن العقل هو عبارة عن توقف التفلسف والدخول في اللامعقول. فهل تكون الفلسفة بازواجها مع الترجمة إذن معرفة متناقضة تحمل من أسباب عدم التفلسف قدر ما تحمل من أسباب التفلسف، أو تكون الفلسفة، على العكس من ذلك، قادرة على أن تدفع عن نفسها هذا التناقض الشنيع فتجعل الوصل ممكناً بين مقتضيات الفلسفة وبين مقتضيات الترجمة؟⁽¹⁾.

ب- وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة:

1- التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة:

إنّ صفة الفكرانية (الإيديولوجية) القائمة بالترجمة راجعة حسب طه عبد الرحمن إلى التأثير الديني على الترجمة . ويتجلى هذا التأثير في أمرين أحدهما قصة بابل في التوراة، والثاني ترجمة الإنجيل؛ فقصة بابل ترمز كما هو معروف في التراث اليهودي – المسيحي، إلى اختلاط اللسان الذي عُوقب به أولاد نوح^(ع) عندما شيدوا برجاً أرادوا به بلوغ السماء ليطلعوا على أسبابها، فعاقبهم الله بأن شتت أمرهم ولَبَس عليهم لسانهم مما ترتب عن هذا الأمر الخفاء المعنوي الذي سبّب الاختلاف اللغوي، كذلك ترتب عنه التفاهم البعيد الذي لا يمكن حلّه إلا بسلوك طريق الترجمة⁽²⁾ .

أمّا ترجمة الإنجيل فيرجع إلى أنّ لغة المسيح عليه السلام التي نزل بها الإنجيل هي اللغة الآرامية التي كانت منتشرة في فلسطين في عهده ، في حين أنّ نصوص الأناجيل الأربعة المشهورة والمنسوبة إلى "متى" و"يوحنا" و"مرقس" و"لوقا" وردت باللغة اليونانية، فتكون عملية الترجمة قد تلقفت النص الإنجيلي الأصلي ولما يمض على نزوله قرن من الزمن، فحلت هذه النقول الأربعة مقام النص الأصلي الآرامي المنزل، بل اعتمدت كأصول حقيقية من وضع هؤلاء "القديسين"، وأطلق عليها اسم الأناجيل الأربعة، ثم تُرجمت هذه الأناجيل بدورها إلى لغات العالم حيث ساعدت هذه الأناجيل في تأسيس وتطوير لغات عدّة في العالم، فالألمانية مثلاً استفادت كثيراً من ترجمة "لوثر" للأناجيل، حيث

ترسّخت قواعد اللغة الألمانية وتوسّعت آدابها مما جعل هذه الترجمة الإنجيلية هي المرشد والموجه والمنسق الشامل لكلّ الترجمات الأخرى ، وهي النموذج الأمثل الذي يُحتذى لدى عموم النقلة في مختلف الدوائر المعرفية الإنسانية،⁽¹⁾ . ومن خلال هذه الحادثة يستنتج الدكتور طه عبد الرحمن افتراضين اثنين هما:

أ- **الدعوة إلى الترجمة:** حيث أنّ الكنيسة هي التي دعت إلى ترجمة الأناجيل بغية نشر تعاليم المسيحية بين الشعوب ، فيكون العمل الترجمي الكنسي غير منفك عن مبدأ الدعوة إلى المسيحية أو قل التبشير المسيحي⁽²⁾ .

ب- **القيام بالوساطة:** ينزل المترجم في هذا التصور منزلة الوسيط، وواجب الوسيط في المجال الديني (كما هو شأن النبي والمبشر) أن يُبلغ ما يحمله تبليغاً أميناً لا تبديل فيه ولا تحريف حتى يعلم المبلغ إليه بحقيقة رسالته، فينهض إلى التصديق بها والعمل بها على الوجه المطلوب.

ظلت هذه الافتراضات-المبادئ الأربعة، مبدأ الخفاء المعنوي، ومبدأ التفاهم البعيد، ومبدأ الدعوة (التبشير)، ومبدأ الوساطة، تلازم الترجمة، على المستوى النظري وعلى المستوى العملي، وتهمين على عقول المترجمين وترجماتهم. فلا تكمن أيديولوجية الترجمة في نسبتها إلى السياق الديني الخاص بقدر ما تكمن في المبادئ التي استمدتها من هذا السياق العقدي الخاص⁽³⁾ .

ويخلص طه عبد الرحمن إلى أنّ هذه المبادئ الأربعة تعارض موجبات العقلانية، فالمبدأ الأول الخفاء المعنوي يخالف مقتضى الفلسفة في الإبانة عن المعنى؛ ومبدأ البعد في التفاهم يخالف مقتضاها في المطابقة في الفهم، والثالث التزام الدعوة يخالف مقتضاها في التجرد من الدعوة، والرابع إيجاب الوساطة يخالف مقتضاها في استبعاد الوساطة.

ومتى جعلت الفلسفة، التي هي ممارسة عقلانية، من الترجمة أداة للتواصل وفتح الآفاق في الوقت الذي يكتنف الترجمة الخفاء والإبعاد أو التباعد والدعوة والوساطة وهي مبادئ إيديولوجية، سقطت إذن الفلسفة في أسباب الإيديولوجية (الفكرانية)⁽¹⁾.

2- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

منذ بداية الفلسفة "رسمياً" على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو ساد الاعتقاد بأنّ العلم لا يكون إلا بالكليات، وأنّ الفلسفة هي علم العلوم على الإطلاق فلزم أن لا يضاهاها علم في طلب الكليات، فتكون الفلسفة بذلك أولى المعارف باقتناص المعاني الأعم والحقائق الأشمل، ولا تبلغ المعاني والحقائق الفلسفية النهاية في العموم والشمول إلا بالانبناء على الأحكام المنطقية.

وإذا تقرر أنّ الفلسفة لغة شمولية تستمد وصفها الشمولي-الكلي، من توسلها بالآلة المنطقية، ألا تكون الترجمة وهي على ما عليه من تعلقها باللغات

الطبيعية الخاصة، عند ممارستها على النصوص الفلسفية، مانعاً يمنع الفلسفة من الوصول إلى غاياتها في الظفر بالمعاني والحقائق الكلية؟⁽²⁾

3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة:

لقد سلّم أهل الفلسفة وخاصة الأوائل منهم، بأنّ الحكمة لا تعلق لها باللفظ أو قل بالمبنى، وإتّما يكون تعلقها بالمعنى وحده، لأنّ هدف الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويُخبر بالحقيقة، على اعتبار أنّ الفكر هو مجموعة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطاً استدلالياً، وأنّ الحقيقة الفلسفية هي حكم معنوي متعلق ببعده ببعض، ذلك أنّ الفكر نسق من المعاني المجردة، وعليه فإنّ نقل هذا النسق المعنوي إلى الغير بواسطة الألفاظ يؤثر في هذه المضامين المعنوية، ولا يورثها تغييراً بوصفها التجريدي، فالفكر لا ينفعل ولا يتأثر لا بالنطق ولا بالكتابة، باعتبار أنّ ماهيته لا تُدرك في كمالها إلا بتجريده منهما - من النطق والكتابة - تمام التجريد بفضل إعمال العقل⁽³⁾.

ثمّ إنّ الفلاسفة الأوائل لم يلتفتوا إلى حقيقة الخطاب باعتباره فعالية نصيّة منشئة للمضامين وصانعة لأشكالها ومغيرة لأحوالها؛ وظلت هذه الحقيقة منسية من طرف الفيلسوف العقلاني ما جعله ينظر إلى الفكر عموماً أو إلى الفلسفة خصوصاً، كما لو كانت حقيقة متعالية، فاعتبر الخطاب الفلسفي من حيث هو نصّ محبوبك، خارجاً عن تفكير الفيلسوف حتى بعدما وعى هذا الفيلسوف

وصار يفكر في الفكر ذاته المتعلق بوجود الذات المفكرة،⁽¹⁾ إلا أنه لم يفكر في تعلق هذه الذات بأفعالها،⁽²⁾ وفعل الخطاب هو أحد أفعال الذات ومن صنع يدها، فلم يغفل الفيلسوف عن شيء مثلما غفل عن خطابه.⁽³⁾

أما الترجمة فإنّها منشغلة باللفظ، حيث ينظر المترجم في اللفظ من جهتين في الوقت ذاته: في اللفظ يُلقى المترجم المعنى ومن اللفظ يأخذه، فإن قرر المترجم أن يسلك الترجمة الحرفية فإنه يقرر أنّ المعنى المدرك لا ينفك عن صورته اللفظية، فيطلب من هذه الصورة حينئذ مقابلاً في اللغة الناقلة، وإن كان يتبغي الترجمة الحرّة فإنه يقرر أنّ المعنى منفك عن صورته اللفظية، فيطلب عندئذ له صورة تناسبه في اللغة الناقلة.⁽⁴⁾

ولما كان المترجم ينظر في اللفظ على خلاف الفيلسوف الذي ينظر في المعنى، فقد تعيّن على المترجم أن يتبيّن ضروب البنى اللفظية التي تخدم المعنى إن إنشاءً أو إبلاغاً، وأهم هذه البنى اللفظية هي البنى المعجمية **Les structures lexicales**⁽⁵⁾ والبنى النحوية **(syntaxes)**⁽⁶⁾ والبنى النصية **(textuelles)**.⁽¹⁾ وعليه فإنّ تعامل المترجم مع البناء اللفظي للفكر يتعارض مع تعامل المتفلسف معه، فبينما توسع المترجم في العناية بتأثير اللفظ في الفكر، ظلّ الفيلسوف إلى وقت ليس ببعيد⁽²⁾ يجرّد الفكر من اللفظ. ولما

كان المترجم قد ظفر بهذا التوسع في أفقه اللغوي، فلا عجب أن يتوسل به عند النظر في مقتضيات ترجمة النص الفلسفي. (3)

4- التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة:

يرى طه عبد الرحمن أنّ إشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة في المجال التداولي العربي الإسلامي يختلف عنه في المجال التداولي الغربي من حيث أنّ هذه العلاقة تتجه فيهما اتجاهين متعاكسين، ففي المجال العربي الإسلامي تكون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، بينما في المجال الغربي (واليوناني قديماً) تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعاً مبنياً على هذا الأصل (4).

وبعد أن عرض الأستاذ طه عبد الرحمن وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة، فكيف السبيل يا ترى إلى رفع التعارض الذي اقترحه هذا المفكر؟

ج- رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة

من المعروف عند النظّر أنّه إذا تعارض طرفان، فإنّ إحدى الوسائل لرفع هذا التعارض تكون بالتمييز في أحد الطرفين المتعارضين بين جانبين اثنين يُعد أحدهما مردوداً، والآخر مقبولاً، فيُحمل هذا الطرف على جانبه المقبول، ثم يقابل بينه وبين الطرف الثاني، وعليه فإنّ رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة لدى عبد الرحمن يكون كالاتي: إمّا جعل الترجمة ضربين أو جعل الفلسفة ضربين. لقد اتجه عموم الفلاسفة إلى جعل الترجمة ضربين، فقاموا أساساً بمراجعة

الترجمة، واتبعوا فيها طريقاً فلسفياً لا طريقاً خارجياً علمياً، أي فلسفوا الترجمة متوسلين في ذلك بالمقولات التقليدية للفلسفة.⁽¹⁾ وما حصَّله الفلاسفة عند مراجعتهم للترجمة، من معانٍ فلسفية تتضمن سمات التجديد والتعمق متولدان عن "تأملهم" و"تفلسفهم" أو قل "استشكالهم" للترجمة، حيث استطاعوا بفضل ذلك أن يتوصلوا إلى بعض وجوه التوفيق بين الفلسفة والترجمة، ولما لم تكن المراجعة متجهة للفلسفة فقد فات هؤلاء الفلاسفة نقد النموذج التقليدي للفلسفة حتى يكون هو المرجع في نقد الترجمة⁽²⁾.

ثمَّ إنّ الحاجة، حسب طه عبد الرحمن، تدعو إلى مراجعة طرق الفلسفة لا طرق الترجمة، حتى يتسنى لهؤلاء الفلاسفة رفع التعارض بين الطرفين وحتى يتم هذا الرفع، ميّز الدكتور طه عبد الرحمن في الفلسفة الجوانب المناقضة للترجمة عن الجوانب غير المناقضة لها⁽³⁾.

1- الشمولية النموذجية للفلسفة:

إذا كانت الفلسفة التقليدية (الكلاسيكية) تستهدف أن تكون معانيها وأحكامها التي تقررها بالغة النهاية في الشمولية، طلباً للوصول إلى اتفاق أفراد الإنسانية جميعاً عليها، بصرف النظر عن انتماءاتهم أو اختياراتهم،⁽⁴⁾ فإنّ هذا النمط من الشمولية يتعارض مع الترجمة، ذلك أنّه لا عموم في الترجمة: فلا اللسان المنقول ولا الناقل يشتركان في جميع الخصائص ولا هما يشتركان في

خصائص تعمّ جميع الألسن، ولا الطرق المتبعة في نقل نصوص أحدهم تليق بجميع النصوص. ثمّ لا عالمية في الترجمة: فلا المضمون المنقول يُرضي كافة الناطقين الذين نقل إليهم، ولا الطرق التي تُسلك في هذا النقل تطمع في استرضائهم جميعاً، فضلاً عن أن يتقبّل هذا المنقول، إن في شكله أو في مضمونه كلّ ذي لسان، كائناً من كان⁽¹⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، أي أنّ الشمولية تعني أنّها شمولية جامعة أي عالمية وعمامة للجميع، وجب صرف هذا النوع من الشمولية وطلب ضرب آخر من الشمولية الفلسفية يزول به تعارضها مع خصوصية الترجمة⁽²⁾.

فنوع الشمولية المطلوب برأي طه عبد الرحمن هو الشمولية التي لا تدعي "العالمية الإنسانية" التي تعارض "مبدأ تعدد اللغات"، الذي هو الأصل في وجود الترجمة، ولا تدعي العمومية الشيعية التي تنافي "مبدأ تعيّر المعارف" الذي هو الأصل في عطاء الترجمة. فهذا الضرب من الشمولية لا يدعي صدق الحقائق الفلسفية على الجميع، ذلك لأنّ حقيقة الفلسفة حقيقة منفتحة، تدل على أفرادها دلالة لا توجب الحصر ولا تمنعه، كما استعملها الناطقون استعمالاً لا يقتضي الإحاطة ولا يصرّفها،⁽³⁾ فالفيلسوف لا يُنشئ حقيقته إلا وقد رجع فيها إلى استعداداته الذهنية، وتوجهاته المعرفية، ومصالحه العلمية، مما يجعل هذه الحقيقة ترد في سياق تقويمي ينزلها منزلة الشاهد الأمثل،⁽⁴⁾ (prototype exemplaire) على الحقائق

الفلسفية التي تضاهيها، وتسمى هذه الشمولية "بالشمولية النموذجية"، بحيث تكتفي الحقيقة الفلسفية بشاهدها الدلالي الأمثل (prototype de signification exemplaire) وشاهدها الاستعمالي الأمثل (prototype de pragmatique exemplaire) مما يترتب عليه موافقتها للحقيقة المنقولة من لسان إلى آخر، مما يجعل شمولية الفلسفة متسقة مع خصوصية الترجمة⁽⁵⁾.

2- المعنوية القصدية للفلسفة:

لقد عملت الفلسفة على تجريد المعاني من قوالبها اللفظية، والأحكام من بُناها التركيبية نظراً لأن الألفاظ والتراكيب عندها لا تعدو كونها أغراضاً لغوية متغيرة وزائلة، بينما المعاني والأحكام هي في جوهرها أدوات ثابتة ودائمة، فكيف إذن يُدفع التعارض بين الترجمة التي تشتغل على اللفظ وتراكيب الجمل وبين الفلسفة التي ما انفكت تجرد المعنى عن اللفظ والأحكام عن التراكيب؟⁽¹⁾

ومن عادة الفلاسفة أنهم إذا أسندوا صفة المعنوية إلى المفهوم أو إلى الحكم، فإنهم يريدون بها أن هذا الشيء هو ثمرة التجريد،⁽²⁾ والتجريد لفظٌ يستعمل بمعنيين اثنين هما "الانتزاع" و"العزل". فالانتزاع هو فصل ينقطع فيه الشيء المنتزع عن الشيء المنتزع منه، بينما العزل هو فصل يفترق فيه الشيء المعزول عن غيره، فالانتزاع هو فصل قاطع والعزل هو فصل فارق، وعليه يكون الشيء

المجرد دائراً بين معنيين إما أنه شيء معزول أي مفروق، وإما أنه شيء منتزع أي مقطوع⁽³⁾.

أما الممارسة الفلسفية فقد غلب عليها المدلول الانتزاعي-الانقطاعي، بينما خصّصت هذه الممارسة للمدلول العزلي اسم "التمييز". ومن المعروف أنّ كل انقطاع هو علاقة بين منقطع ومنقطع عنه أو بين مجرد ومجرد عنه، فالمجرد هو المفهوم الفلسفي *le concept philosophique* أما مجرد منه فإنه يدلّ على عدّة معان:

أ- الأفراد أو الأشخاص التي يصدق عليها مجرد المصدق، فيكون المقصود بعبارة "المفهوم المجرد" أنّ المفهوم منقطع عن الموضوعات الخارجية التي تتصف بالكثافة، فتكون المفاهيم المجردة عبارة عن أعراض لطيفة.⁽⁴⁾

ب- جوانب استعمال المتكلم لجوارحه في استحضار مدلول ما مجرد، باعتبار أنّ هذا المجرد يوجب نطقاً وفهماً، بل يُوجب استعمالاً وتفاهماً، والاستعمال (أو التداول) هو التواصل بين الملقى والمتلقي، وبالتالي تكون عبارة "المفهوم المجرد" هو أنّ المفهوم منقطع عن الإدراكات الحسيّة، ومن أخصّ ما توصف به الإدراكات الحسيّة أنّها أعراض زائلة، فتكون المعاني المجردة هي ماهيات ثابتة، مع العلم بأنّ العرض نقيضه الذات، وأنّ الزوال نقيضه الثبات⁽¹⁾.

ج- كما أنه قد يُراد بـ"المجرد منه" الصورة اللفظية التي يَرُدُّ فيها المضمون المجرد بوصف هذا المضمون يحتاج إلى أداة تؤوله وتُظهره للمتكلم وتمكّنه من استعماله وتداوله، فيكون المقصود من عبارة "المفهوم المجرد" هو أنّ المفهوم منقطع عن المادة بحيث يكون ما ثبت لها، منتفياً عن هذا المفهوم، ومن أخصّ ما يتصف به أصل المادة أنّه يُوجد بالقوة ويفتقد التعيين ويقبل الامتداد فيكون المعنى المجرد موجوداً بالفعل وحاصل على التعيين وصارفاً للامتداد(2).

وإذا كان الفلاسفة قد تقبلوا في استعمالهم لمفهوم التجريد بين هذه المعاني الثلاثة فقد غلب عليهم حملة على معناه الثالث الذي هو الانقطاع عن الوجود المادي، والسؤال الذي يُطرح هنا يتمثل في صحة هذا الوجه الأقوى للتجريد، نظراً لأنّ التعارض بين الفلسفة والترجمة الذي يجب رفعه يأتي من هذه الجهة بالذات، فهل يجوز أن يكون المفهوم مجرداً من كل لباس مادي، ظاهراً أو باطناً أم أنّ هذا التجريد هو أمر اعتباري لا يفيد إلا في التقديرات المنطقية ولا أصل له في الحقيقة؟(3)

إنّ لفظ "المعنوي" من جانب الصيغة، نسبة إلى "المعنى"، والمعنى عبارة عما يُعنى من اللفظ فهو اسم مكان من "العناية"، فإذا قيل: "معنى اللفظ كذا" فالمراد به أنّ محل العناية به كذا، والعناية، من جانب المضمون هي الإرادة والقصد، فيكون معنى الشيء هو ما يقصد به ويراد منه، و"معنى اللفظ" هو

"المراد منه" والمقصود به "والمقصد منه"⁽⁴⁾ بحيث متى أطلق اللفظ فهم منه المعنى، ومن ثم فالـ"معنوي" هو بالذات "القصدي"، وإذا صحَّ أن المعنى هو القصد لزم برأي طه عبد الرحمن أن تترتب عليه النتائج التالية:⁽¹⁾

أ- الجمع بين دلالة الملفوظ ودلالة الالفاظ، فالمعنى الملفوظ لا ينفك عن القصدية سواء في جانبه المتعلق بالوضع الإتفاقي *couventionnel* أو في جانبه المتعلق بالمقام الفردي *contextuel*، وأن هذه القصدية مختلفة في مراتبها ومقيدة بسياقاتها⁽²⁾.

ب- الجمع بين المعنى والفهم، فالمعنى لا ينفك عن الفهم ولا عن لوازمه من إفهام وانفهام "صلة المخاطب بالمعنى" و "صلة الفهم بالسياق" وابتعاده عن التجريد⁽³⁾.

وقصور المعنوية التجريدية عن رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، راجع إلى مخالفة هذه الممارسة الفلسفية لحقيقتين هما صلة الفيلسوف بفلسفته وصلة الفلسفة باللغة، ومهما رفع الفكر الفلسفي من قيمة التجريد فإنه لم يُثبت قط عن أحد الفلاسفة أنه دعا إلى تجرد فلسفته منه هو نفسه وتخليصها من آثاره، بل العكس هو الصحيح، فلا شيء يريد الفيلسوف أن يدل على ذاته مثل دلالة فكره الفلسفي عليه، فهناك صلة عميقة بين الفيلسوف وأثره الذي يجاوز فيها كينافاً صلة العالم بأثره العلمي، وكمياً صلة الأديب بأثره الأدبي، ذلك لأنه

يقيم فكره وفلسفته مقام البداية لكل فلسفة مستقبلية (كانط) رغبة في الانقطاع عن سابق الاتجاهات وشق طريق فلسفي غير مسبوق⁽⁴⁾.

ثم إنّ الحقائق الفلسفية هي حقائق لغوية لا بمعنى راجعة إلى قضايا يث فيها أهل الاختصاص، نحويين كانوا أو لسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنّها لا تنفك عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق خارج الذهن ولا لوجودها داخله إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به هذه الحقائق والمضامين في لغة طبيعية خاصة، كما لا تنفصل عن مسلك الحقيقة في القول بحيث لا عبرة لدلالة الحقائق الفلسفية على مقاصدها ولا لتحقق صدقها إلا بالقدر الذي يمكن أن تحفظ به في لغة حقيقية غير مجازية ذات مضمون مادي لا معنوي بما أنّ الأصوات والحروف التي يتألف منها هي علامات كثيفة ممتدة⁽¹⁾.

وعلى عكس المعنوية التجريدية فإنّ المعنوية القصدية لها القدرة على رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة ذلك لأنّها تستوفي مبدأ صلة الفيلسوف بفلسفته ومبدأ صلة الفيلسوف بلغته حيث تُحلّ بهما المعنوية التجريدية، إنّ المعنوية القصدية توجب الجمع بين دلالة اللفظ ودلالة اللافظ، أي بين الدلالة الوضعية والدلالة التداولية (الاستعمالية)⁽²⁾ وذلك بإثبات وظيفة القصد في كلّ منهما بوجه يجعل بنية هذا القصد فيهما معاً بنية مركبة ومقيدة في ثباتها بثبات السياق، ومتى كانت القصدية هي سرّ المعنى الوضعي وهي سرّ المعنى

الاستعمالي، لزم أن تكون حقيقة المتكلم لا غناء عنها في بيان حقيقة الكلام. إذ أنّ ظهور القصد الواحد فيه لا يكون إلا بحضور المتكلم فيه، وبفضل هذه الصلة بين ظهور القصد في الكلام وحضور المتكلم فيه، التي تبني عليها المعنوية القصدية، فإنّ هذه المعنوية تصير قادرة على استيفاء شرط الصلة بين الفيلسوف وفلسفته⁽³⁾.

أما مبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة، فإنّ المعنوية القصدية توجب الجمع بين حقيقة المعنى وحقيقة الفهم، ثم إنّ الفهم يُوجب استخدام الألفاظ مع الورد في السياق والخروج عن التجريد، ومتى كان اللفظ المقيد بالسياق المشخص هو شرط الفهم، فقد ظهر التزام المعنوية القصدية بمبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة،⁽⁴⁾ فكما أنّ الفهم لا يفارق استعمال الألفاظ، فكذلك الفلسفة لا تفارقه، بما أنّه واسطتها الوحيدة في تبليغ غرضها خلافاً لأهل العلم الذين قد يجدون في الرموز غنيّة عن الألفاظ، وأهل التصوف الذي قد يجد أصحابه في الأحوال ما يغنيهم عن الأقوال، وإذا ثبت أن المعنوية تحفظ هاتين الصلتين معاً لزم أن تصرف التجريد من الاستعمال الذي يُضاد الصلة الأولى، والتجريد من المادة الذي يضاد الصلة الثانية- صلة الفلسفة باللغة- فلا يبقى إلا الضرب الثالث من التجريد وهو التجريد من الأفراد أو العناصر، وهو أضعف أضراب التجريد، وهو عبارة عن التجريد الذي ينكر مادية المقاصد، متى كانت هذه المادية توجب

وجود أفراد في الخارج تصدق عليها هذه المقاصد مثل مقاصد حفظ الخلق، وحفظ العقل، وحفظ العلم، وحفظ العدل، وحفظ الحرية، وحفظ المساواة، وحفظ الحوار، وحفظ السلام..، فلا واحد من هذه المقاصد نجد له أشخاصاً مشاراً إليهم في الخارج، ذلك لأنّ المقصد هو معنى مثالي معياري، ثمّ إنّ المقصد لا يكون أمراً خارجياً بذاته، وإنما يكون كذلك بغيره كالوسيلة التي تتخذ الوصول إليه⁽¹⁾.

1- العقلانية الاتساعية للفلسفة:

تدعي الفلسفة سلوك منهج يربط الأسباب بمسبباتها، حيث تُربط الأدلة بنتائجها الضرورية كما تُربط الظواهر بآثارها الملحوظة حتى تبلغ مرادها في أن يتشبه العقل المميّز الذي في الإنسان بالنظام الذي هو في الكون⁽²⁾.

فالفلسفة لا تكتفي بالرجوع إلى العقل مثلها مثل كثير من المعارف الأخرى بل هي تتجاوزه إلى أن تتعلق بالعقل تعلقاً، ذلك أنّه إذا كان الرجوع إلى العقل هو عبارة عن التوسل بمناهج عقلية مخصوصة في تحصيل المعرفة، فإنّ الفلسفة لا تتوسل بالعقل فحسب، بل تتخذه موضوعاً تنظر فيه⁽³⁾.

لقد عرف التراث العربي الإسلامي عدّة معاني للعقل،⁽¹⁾ بل تعدداً فاحشاً، وتباينت هذه المعاني تبايناً شنيعاً، وسبب ذلك يرجع إلى الترجمة الآلية لمعاني مقابلاتها من اللغات الأجنبية قديمها وحديثها مما ترتب عليه اختلاط دلالي

للفظ العقل تمتزج فيه معاني العقل اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى بمعانيه الاصطلاحية الفلسفية التي تستحق الترجمة، وإذا كان لفظ العقل في العربية يضاد لفظ "الهوى" (2) فإنّ الترجمة العشوائية، على العكس من ذلك، جعلت من أصداده لفظاً "التجربة"، وهذا مردود في نظر طه عبد الرحمن لأنّ العاقل في التداول العربي الإسلامي هو من حنكته التجارب كما جعلت ضده لفظ "العمل"، وهذا أيضاً مردود، لأنّ العاقل في التداول العربي الإسلامي هو الذي استطاع أن يجمع العلم والعمل (وقد استشهد الدكتور عبد الرحمن بما جاء في المستصفي للغزالي) ثم إنّه إذا كان لفظ العقل في اللغة العربية يدل على "اسم معنى" ويُستفاد منه أنّه وصف محله القلب مثله في ذلك مثل السمع والبصر، فإنّ الترجمة قد جعلت منه "اسم ذات" ويُستفاد منه أنّه جوهر مخصوص محله الدماغ (3).

كما يشترط طه عبد الرحمن في الوصول إلى تعريف العقل في المجال التداولي الإسلامي أن نصرف عن مفهوم العقل الأصول الميتافيزيقية التي انبنى عليها في هذه الترجمات مثل "كونه في ذاته جوهرًا غير محسوس موصولاً بعقول مفارقة علياً" و"كونه على اختصاص الإنسان به، يطابق العقل الذي في الكون الذي يهبّه تنظيمه وترتيبه" و"كونه يحفظ مطابقة أسباب المعرفة لأسباب الوجود" وغيرها من الأوصاف "اللاعقلانية" التي ما زالت تتخبط فيها النظريات

الفلسفية المنقولة كما يؤكد الدكتور طه عبد الرحمن، بما فيها النظريات الحديثة التي تدعي التقييد بالمناهج العقلانية⁽⁴⁾.

ومتى صرفنا هذه الاعتبارات الميتافيزيقية وقصرنا نظرنا على ما نسب إلى العقل من أفعال متعلقة ببناء المعرفة الإنسانية، وجدنا من بينها فعلين اثنين هما التدليل والتعليل.

- التعليل هو عبارة عن تبين العلة، والعلة لغة هي ما يقوم في الشيء فيتغير به حاله، واصطلاحاً هي ما يرجع وجود الشيء إليه، ومن هنا يكون الشيء العقلاني هو ما حصل فيه تبين العلة وكان ثمرة هذا التبين، فتكون الفلسفة عقلانية بموجب هذا التبين للعلة، وما لم تبين الحقيقة على هذا التبين، فلا يجوز نسبتها إلى الفلسفة ولا بالأولى إلى العقلانية⁽¹⁾.

- أما التدليل فهو عبارة عن استعمال الأدلة، أو بتعبير آخر إقامة الدليل وهو مرادف للاستدلال، والدليل من حيث صرفه يجيء على صيغة "فعل" بمعنى "فاعل" أي هو الدال، ومن حيث معناه هو ما يرشد إلى الشيء. ومن حيث معناه الاصطلاحي، هو "ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽²⁾. ومعلوم أنّ العلاقة اللزومية التي تحدد الدليل قد غلبت عليها في الممارسة الفلسفية الصورة القياسية التي تعتمد مبدأ الواسطة في شكل الحد الأوسط. ومن هنا فإنّ الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلة وكان ثمرة هذا

الاستعمال، فتكون الحقيقة الفلسفية عقلانية بموجب هذا الاستعمال للأدلة، وما لم تبين على هذا الاستعمال، فإنه لا تجوز نسبتها إلى الفلسفة ولا بالأحرى إلى العقلانية⁽³⁾.

- ومن المعروف أنّ العقل لغة هو العلة بالنسبة لبعض اللغات مثل الفرنسية والإنكليزية (raison = عقل، علة) وما دام الدليل هو أمر عقلي؛ فيلزم أن يكون كذلك أمراً عالياً، فقد جرت عادة المتفلسفة الأوروبيين أن يأخذوا بالأصول الاشتقاقية والمعاني اللغوية لمفاهيمهم الاصطلاحية، فينشئون انطلاقاً منها تصوراتهم وأفكارهم عنها، ثم يستثمرون هذه التصورات والأفكار في بناء مذاهبهم وتوجهاتهم الفلسفية، ونحن العرب إذا فعلنا بلفظ "التعليل" العربي ما فعله الأوروبيون، فأرجعناه إلى أصوله في الاستعمال اللغوي العربي، لتبين لنا أنّ صلته بالتدليل في هذا الاستعمال هي "عكس" الصلة التي أثبتوها له في تلك اللغات، فهذا اللفظ كما هو معلوم، مشتق من الفعل "عَلَّلَ" وقولنا: "عَلَّلَ الشيء" بمعنى أثبته بالدليل، فيكون التعليل مردوداً إلى التدليل، أي أنّ كل تعليل هو تدليل والعكس غير صحيح كما هو الشأن في الفلسفة الأوروبية، لذلك، نجد أنّ الممارسة الفكرية العربية عموماً والممارسة الكلامية والأصولية واللغوية على الخصوص تستعمل مصطلح "علة" وتقصد به الدليل أو الحجّة⁽¹⁾.

وبناء على هذا التفاوت في اتجاه علاقة التداخل بين التدليل والتعليل في الاستعمالين العربي والعربي يستنتج الدكتور عبد الرحمن أحد الأمرين:

أ- إما أن هذا التفاوت واقع لغوي لا يرتفع، فيلزم بيان أسبابه ونتائجه في الممارسة الفكرية في كل واحد من السياقين اللغويين المختلفين، لكي تقع الاستفادة من ذلك في توسيع مدى التفلسف، فلا ينفرد بحق التفلسف واحد من هذين الاستعمالين، كما تقع الاستفادة منه في فتح باب التفاعل بين هذين الاستعمالين، شكلاً ومضموناً، فلربما أفضى هذا التفاعل إلى تفلسف مشترك مكمل لتفلسفهما الخاص. ومثال ذلك العلاقة بين العقل والطبيعة أو بين الذهن والخارج، والتي هي صورة للعلاقة بين التدليل والتعليل والتي يُقَرُّ بها كل من الاستعمالين، خضعت فيهما إلى منظورين متميزين، فقد رآها الاستعمال العربي من زاوية "العقل" ورآها الاستعمال الأوروبي من زاوية "الطبيعة"، والسبب في هذا الوضع المنظوري للعلاقة المذكورة هو أنّ طرفيها يتقابلان تقابل الداخل والخارج، فيجد الناظر نفسه بحاجة إلى تجاوز هذا التقابل بالانطلاق من زاوية نظره التي هي إما داخلية أو خارجية، ولا يصح أن يتم هذا التجاوز بالانسلاخ عن هذه الزاوية الخاصة، وإلا كان الناظر كمن ينظر من كل جهة، من جهة الداخل ومن جهة الخارج في الوقت نفسه، وهذا ممتنع في حق الكائن البشري⁽¹⁾.

ب- وإما أنّ هذا التفاوت ظاهر لغوي مصروف، فيلزم حينئذ بيان وجوه المقابلة الظاهرة بينهما وأثرها في توجيه الممارسة الفكرية في كلّ من السياقين اللغويين لكي ينتفع بذلك في تنويع أشكال التفلسف وفي إقرار مشروعيتها جميعاً بوصف هذه الأشكال وجوهاً مختلفة لحقيقة واحدة، فلربما أفضى هذا التنويع إلى زيادة في استثمار إمكانات العقل بما يولد تفلسفاً أكثر تفتحاً على المخالف وأكثر تقبلاً للغير، فعلى سبيل المثال: التعلق بالتدليل في الاستعمال العربي هو المقابل للتعلق بالتعليل في الاستعمال غير العربي، وإن المقابلة بين التعلقين كالمقابلة بين المرآة وبين الشيء الذي تعكسه، ويدل على ذلك اقترابهما في كل من الاستعمالين، ولو على تقدم أحدهما فيه على الآخر⁽²⁾.

ومهما كانت إمكانات التوظيف الفلسفي لهذا التفاوت بصدد العلاقة بين التعليل والتدليل، فإنّه يبقى أن مفهوم التعليل غلب استخدامه في مجال العلم الطبيعي، معبراً عنه فيه باسم "العلية" أو اسم "السببية"، على حين أنّ مفهوم "التدليل" غلب استخدامه في مجال المعرفة الفلسفية، والمنطقية،⁽³⁾ وقد اختص "التدليل" الذي تتوقف عليه نسبة العقلانية إلى الخطاب الفلسفي بوصفين أساسيين هما النقد والبرهان.

فالنقد عند طه عبد الرحمن هو نقد مستند بتعبير النظار، وليس نقداً مجرداً خالٍ من السبب، أي ميزته أنّ له سنداً مقصدياً وعملياً، فالنقدية الفلسفية

المطلوبة لدى طه عبد الرحمن هي النقدية المستندة التي يورثها التدليل الموصول بأصل مقصدي، وأصل عملي، بحيث لا يصح أن يقال في المتفلسف أنه يمارس النقد إلا إذا توجه إلى مقصد مخصوص، ودخل في العمل على مقتضى المقصد⁽⁴⁾.

فالبرهانية الفلسفية التي تتوسل بالمنطق الصناعي، كما يرى طه عبد الرحمن، هي برهانية مضيقة، لأنها تُهمل إهمالاً سيق الاستعمال، فلا تأخذ في بناءاتها الاستدلالية بمقام المتكلم، ولا بمقام الاستماع اللذان يُورثان حقوقاً وواجبات تزوج بفضلهما صور وتراكيب الأدلة الفلسفية بتفاعلات الحجية والفهم، أما تفاعلات الحجية فتوجب أن يكون المتكلم حجة في حجته متى عمل به، وأن تكون الحجة حجة عليه متى ترك العمل بها، كما توجب أن تكون هذه الحجة حجة على المتلقي متى ترك النظر فيها وترك ما لزم هذا النظر، إن فعلاً أو تركاً؛ وأما تفاعلات الفهم فتقتضي من المتكلم أن يتعاطى الإفهام الفلسفي الحقيقي الذي يرفع من القدرة النقدية والتدليلية للمستمع، كما تقتضي من المستمع- المتلقي أن يتعاطى الفهم الفلسفي الحقيقي الذي يدفع قيود المسبقات ويعي محدود المسلمات. وعليه، فلا يليق بالأدلة الفلسفية إلا برهان موسّع يخرج عن ضيق أبنيته الصورية، ويتوسل بسياق الاستعمال الذي يصلها وصلها بأسباب التكلم والاستماع⁽¹⁾.

4- مبدأ الاتصالية للفلسفة العقلانية بالترجمة:

لقد كانت ولا زالت الممارسة الفكرية العربية الإسلامية، تطلب العلم بأصول الفلسفة وتاريخها، عن طريق الترجمة المتواصلة من لغات أجنبية مختلفة، ظناً من المتفلسفة العرب بأنّ الحقائق الفلسفية أحكام كلية صريحة، وأنّ الموضوع الفلسفي غاية فلسفية صرفة، وأنّ المنهج الفلسفي هو الطريق العقلي الخالص⁽²⁾.

والفلسفة العربية الإسلامية على خلاف الفلسفة الغربية "ظلت تابعة للترجمة، حيث إنّ الفلسفة بالاصطلاح المعلوم، لم توضع بلسان العرب ابتداءً، وإنما نقلت إليه من ألسنة غيره ولا زالت تنقل منها، وكلّ فكر، حسب رأي طه عبد الرحمن، وراءه الترجمة لا يمكن إلا أن يكون فكراً تابعاً لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضموناً أو مقصداً"⁽³⁾، بعضاً أو كلاً، ثم لقد أدّت هذه التبعية إلى الإضرار بالممارسة الفلسفية حيث شوشت على معنى التفلسف عند أصحابها، كما حرمت ممارسة التفلسف من أن تنطلق انطلاقاً يجعل منها ممارسة مُجددة ومستقلة. والسبب في تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للترجمة، كما يراه طه عبد الرحمن، لا يرجع إلى الاعتقاد بأهمية الترجمة من حيث هي كذلك، ولا يرجع إلى الاعتقاد بفضلها في النهوض بالفلسفة، بقدر ما يرجع إلى التسليم بأنّ مضامين الفلسفة المنقولة والمترجمة هي عين الفلسفة وليس سواها، وهذا يعني أنّ الأصل في التبعية للترجمة يورثها اعتقادين: أحدهما أنّ الفلسفة المنقولة لازمة، والثاني أنّ الفلسفة المنقولة مطلقة⁽¹⁾.

أولاً: مبدأ إطلاقية المنقول الفلسفي:

لقد كان المتلقي العربي الذي يشتغل بمجال الفلسفة يلاحظ اختلاف الفلاسفة وتضارب دعاويهم وتعارض أدلتهم، ولم يحمله كل ذلك على اعتبار أقوالهم مجرد ظنون واهية، ولا في أدلتهم مجرد صروح واهية، كما كان يلاحظ تنافسهم، ومع ذلك، لم يحمله هذا التنافس على أن يرى في أفكارهم مجرد تأويلات مختلفة لحقيقة واحدة، ولا في أقوالهم مجرد صياغات متعددة لمعان واحدة⁽²⁾.

ولما كان المتلقي العربي الإسلامي هذا شأنه، فإنه صار إلى تقرير أنها "معرفة حقيقية" لا وهم معها، وأنها "معرفة واحدة" لا تعدد معها، متأولاً كل قول من شأنه أن يخالف أحد هذين الوصفين:⁽³⁾ "التحقيق" و"التوحيد"، وصار يُحمل القول الوهمي على أنه قول "مجازي" ليس إلا، والقول المتعدد على أنه ظاهر التعدد فحسب، ومثال ذلك محاولات التوفيق بين أقوال الفلاسفة التي دخل فيها هذا المتلقي، فالفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يمثل النموذج الأمثل لهذا الضرب من التوفيق، وقد كان يعتقد المتفلسف العربي الإسلامي أن "التحقيق" و"التوحيد" وصفان لازمان للفلسفة على الإطلاق، حتى كاد أن يُنظر إلى الفلسفة على أنها المعرفة الحقيقية بامتياز،⁽⁴⁾ وحيث صار يُعتقد أن كل فلسفة سوى الفلسفة المنقولة هي فلسفة مردودة -وغريبة وخارجة عن إطار تاريخ الفلسفة العام⁽¹⁾- مُعلنا بذلك عن إطلاقية الفلسفة المنقولة التي تتصف

بالشمول واليقين والتنسيق والصحة، ولقد سبق وبيّن طه عبد الرحمن أنّ الشمولية التي تتصف بها الفلسفة لم تعد قائمة بعد استقلال المعارف والعلوم عن الفلسفة، بعد أن تحددت مضامينها وموضوعاتها وبنيت مناهجها وتحققت مسألتها. وبعد أن صارت الفلسفة المنقولة منفصلة عن العلم، سقطت دعوى اختصاصها بتحصيل "المعرفة الحقة" إن لم يتطرق الشك إلى قدرتها على تحصيل هذه المعرفة، وإذا كان الأمر كذلك، جاز للمتفلسف أن يستبدل فلسفة غيرها تكون أقرب إلى هذه المعرفة الحقة منها⁽²⁾.

أمّا فيما يخص يقين المعرفة الفلسفية، فيرى طه عبد الرحمن، أنّ الممارسة الفلسفية تُكذب هذا الادعاء حيث لا نجد لحد الآن لإشكالات الفلسفة أجوبة قاطعة ولا حلولاً فاصلة ترتضيها جميع العقول وتجمع عليها إجماعاً، ومع أنّ هذه الإشكالات يرجع تاريخها إلى بداية التفكير الفلسفي، أو الفكر الإنساني، يبقى المتفلسفة مُصرّين على أنّ الأجوبة والحلول الجالبة للاتفاق آنية لا محالة، بدليل ما يقومون به من نقد لمذاهب غيرهم، إثباتاً لمذهبهم الخاص، وكأنّ هذا الإثبات لن يدحضه من يأتي بعدهم كما دحضوا هم إثباتات من سبقهم، وعليه فإنّ الفلسفة ما زالت لم تتضمن ما يقع عليه اتفاق المشتغلين بها، حتى يصدق ادعاء هؤلاء الفلاسفة اقتناص الحقيقة والظفر باليقين⁽³⁾.

أمّا فيما يخصّ تنسيق المعرفة الفلسفية، فيرى عبد الرحمن، أنّ هذا التنسيق يخضع للغة الطبيعية، ذلك أنّ المنقول الفلسفي هو جزء من الخطاب الطبيعي

الذي تتراكم فيه تجارب البشر المختلفة والمتزودة بدورها من الإشكالات الأساسية. ومن المعروف أنّ المفاهيم الطبيعية التي تتفرع عنها هذه الإشكالات ليست مفاهيم قطعية في معالها وصلبة (Dures) في استعمالها، بل تبدو طيّعةً (Dociles) المعلم رطبة (Molles) الاستعمال،⁽⁴⁾ مما يجعل الملقى يتقبل الدعاوى والأحكام التي تدخل هذه المفاهيم في تركيبها، حتى ولو كان هذا الفعل يؤدي إلى بعض التناقض، إلا أنّ المتفلسف العقلاني المجرد يسعى لأن يعمل على رفع التناقض بين هذه الدعاوى الطبيعية التي تصدق إن أخذت واحدة واحدة، وتكذب إن هي اجتمعت فيما بينها اجتماعاً. و"ما أن يشرع المتفلسف العقلاني المجرد في إقامة الاتساق بين هذه الدعاوى حتى يجد بين يديه طرقاً تختلف باختلاف هذه الدعاوى المتناقضة، كيفاً وكمّاً، فيجئ إلى تقرير بعض الدعاوى دون سواها وإلى تأويل بعضها دون بعض، فيثبت وينفي ويجمع ويفرق"،⁽¹⁾ على أنّ كلّ طريق يختاره لرفع التناقض بين الدعاوى المتضاربة، يكون بالضرورة غيره من الطرق التي يبقى في الإمكان سلوكها للخروج من هذا التناقض، فقد يكون بعضها مسلوفاً من قبل، فتأتي طريقته رداً عليه، أو يكون بعضها غير مسلوفاً فيسلكه من بعده من أراد الرد عليه⁽²⁾.

فالتمسك بمقتضيات الاتساقية والعقلانية كما يضعهما المنقول الفلسفي، لا يُفيد صاحبه في تعيين طريق واحد يوصل إلى معرفة واحدة تلزم الجميع، لأنّ استيفاء هذه المقتضيات العقلانية، كما يرى عبد الرحمن، لا يتم بصفة مجردة،

ولا بطريقة آلية، وإنما دور الاعتبارات القيمية والاختيارات التي تستند إليها هذه المقتضيات لا يقل أثره في الإرشاد إلى الطريق المسلوك من أثر جانب الاعتبارات المنطقية الصرفة الإلزامات المستندة إليها، وعليه فإنّ القيم (les valeurs) تشارك القوانين المنطقية في تحديد المطالب الفلسفية⁽³⁾.

أما فيما يتعلق بصحة الأدلة في المعرفة الفلسفية، فإنّ طه عبد الرحمن، يرى أنّه إذا سلمنا للمتفلسف مبدأ اتخاذ الأدلة لإثبات مسأله فلا يُسلم له أنّ هذه الأدلة أصح من غيرها، فإذا اعتبرت أدلته صحيحة من جهة يقينية المضمون فإنّ هذا الادعاء مرفوض باعتبار أنّ الأدلة المخالفة تتساوى في ادعاء اليقينية معها، وأما إذا اعتبرت هذه الأدلة صحيحة من جهة صور الدليل، فإما أن يقرر المتفلسف أن القواعد التي تنبني عليها أدلته هي قواعد مضبوطة، وإما أنّها تعود إلى غيرها من القواعد التي تعود وتنتهي إلى أصول يعدها أصولاً بديهية، أما أنّها قواعد مضبوطة فإن ضبطها محض إجراء تقريري، وإن كانت هذه القواعد تنبني على أصول بديهية فإن هذه المبادئ مقررة وليست مبرهنة، ومن الواضح أنّه لا تقرير بغير الالتجاء إلى قيم مخصوصة، على أسسها يتم تفضيل هذه الأدلة على غيرها ولا سبيل إلى الخروج عن هذه القيم لإثبات هذا التفضيل⁽¹⁾.

ثانياً: مبدأ لزوم الفلسفة:

إنّ الحديث على أنّ الفلسفة لازمة باعتبارها صحيحة ونافعة من دون غيرها من المعارف، فلا يمكن التسليم به، ذلك أنّه يجوز أن توجد معارف أخرى ليست على مقتضى الفلسفة المنقولة ثم إنّ هذه الفلسفة لا تستقل ولا تتفرد بمجموع مجالات المعرفة ولا أنّها تتفرد بتحصيل أسمى درجات الوعي، ثمّ إنّ من الجائز أن توجد فلسفة على غير مقتضى الفلسفة المنقولة، فقد تبين أنّ الفلسفة المنقولة لا تشتمل على مجموع المعاني الفلسفية⁽²⁾.

وبعدما بيّن لنا طه عبدالرحمن بطلان مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة ومبدأ إلزامية هذه الفلسفة، واللذين كانا السبب الأساس بحسب رأيه في تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للترجمة وخضوعها لها، فما هي إذن الطريقة أو الوسيلة التي تجعل العلاقة بين الفلسفة والترجمة علاقة استقلال وليست علاقة استتباع؟

- استقلال الفلسفة عن الترجمة: إنّ الذي يضمن استقلالية الفلسفة عن الترجمة حسب عبدالرحمن هما مبدأين اثنين: مبدأ الاستقلال في الأصول الفلسفية، ومبدأ الاشتراك في الفروع الفلسفية⁽³⁾.

المبدأ الأول:

يقضي هذا المبدأ باختلاف واستغناء بعض الأصول الفلسفية؛ والمراد بالأصول الفلسفية هي الحقائق الفلسفية البديهية والمستقلة والمتقدمة، والحقائق

الفلسفية نوعان: الحقائق التحديدية أو بتعبير آخر المحددات، Les *caracteristiques* وهي مجموع الخصائص المميزة للشيء من دون غيره، والحقائق التقييمية أو الموجهات والمقصود بها ما به يتقوم الشيء أي جملة القيم المسددة له من دون غيره،⁽¹⁾ وعليه فإنّ بعض الأصول قد تختلف عن بعض الأصول الفلسفية الأخرى باختلاف الثقافات والمجالات التداولية مما يؤدي إلى استغناء بعضها عن بعض، ويقدم لنا طه عبد الرحمن الأمثلة على ذلك مقارنة بين المنقول الفلسفي اليوناني والفكر الإسلامي حيث يتضمن المنقول اليوناني على أصول مثل: "المادة قديمة، العالم مصنوع، العالم معقول، الآلهة متعددة، العقول متعددة، المدينة وضع إنساني ابتداء...". في حين يتضمن الفكر الإسلامي الأصول التي تقابلها مقابلة الواحد بالواحد، وهي: "المادة فانية، العالم مخلوق، العالم كون، الإله واحد لا إله إلا هو، العقل إنساني، الأمة شرع إلهي ابتداء...".⁽²⁾

المبدأ الثاني:

يقتضي هذا المبدأ باتفاق وافتقار بعض الفروع الفلسفية، ومن المعروف أنّ الفرع «مفهوم لا ينفك عن مفهوم "الأصل"، فالأصل هو ما انبنى عليه الفرع، والفرع هو ما انبنى على الأصل، فهما معنيان متضايقان متعاكسان، إذ تكون صفات أحدهما عكس صفات الآخر، وإذا كان الأصل يتصف "بالاستقلالية"

و"البداهة" و"التقدم" فإنّ الفرع سوف يتصف بـ"التبعية" و"إعمال النظر" و"التأخر"»⁽³⁾. غير أنّ ما يميّز العلاقة بين الأصل والفرع عن غيرها من العلاقات المنطقية أنّها علاقة طبيعية تداولية، والمقصود بذلك أنّها تحرز على خصائص الاستدلال الطبيعي، ومبنى هذا الاستدلال يقوم على اعتبار المضامين، فضلاً عن اعتبار الصور، والمقصود بكونها "تداولية" أنّها تستوفي مقتضيات المجال التداولي من خصائص لغوية وخصوصيات عقديّة واختصاصات معرفية⁽⁴⁾.

وإذا عرفنا ثقل المضمون في علاقة الأصول الطبيعية والتداولية بالفرع، فإنّ هذه العلاقة قد تتسع بالقدر الذي تنفذ إلى مضمونها الأصلي عناصر مضمونية أخرى، لا تفي بها الصورة الاستدلالية الأصلية التي جعلت لهذا المضمون الأول، ومعنى هذا أن الحقائق الفلسفية الفرعية قد تنتسب إلى حقائق أصلية خاصة تحمل عناصر مضمونية مختلفة عن عناصر هذا الأصل، بالإضافة إلى العناصر التي تتفق فيها مع الأصل وتفتقر إليها فيها، أو بعبارة أخرى قد يُطبق الفرع الفلسفي حمل ما لا يطيقه الأصل الفلسفي لا لأن هذا الفرع أغنى من الأصل وأوسع منه، وإنما لكون الجزء المضموني الذي يأخذه من الأصل قد تُضاف إليه عناصر لا تستنبط مباشرة من هذا الأصل⁽¹⁾، وعليه فإنّ هناك فروع فلسفية تشترك مع فروع فلسفية أخرى من غير ثقافته، ذلك أنّ الثقافات يتأثر بعضها

ببعض تأثيراً يتخذ سبلاً متعددة، مباشرة وغير مباشرة، فالحقائق الفلسفية أصلية كانت أم فرعية عند انتقالها من ثقافة إلى أخرى، لا تندفع اندفاعاً في التأثير في الأصول الفلسفية للثقافة الأخرى، وإنما تبتدئ بالتأثير في فروعها الفلسفية، حتى إذا تمكّن هذا التأثير من الفروع تمكّناً أخذت هذه الحقائق تنقل تأثيرها شيئاً فشيئاً إلى الأصول الفلسفية التي تنبني عليها هذه الفروع، فإن امتنع عليها التأثير في الأصول توقفت عند الفروع، مكثفة بإضافة مضامينها إلى مضامين هذه الفروع، مع افتقادها القدرة على دمج هذه المضامين بعضها في بعض، نظراً لأنّ هذا الدمج يستلزم الوصل بالأصول وهو ما لم تستطع بلوغه⁽²⁾.

وكما أنّ الفروع الفلسفية قد تتفق عليها في جزء منها جميع الثقافات أو بعضها، فكذلك يصح أنّ هذه الثقافات إن كلاً أو بعضاً تجدد الحاجة إلى اقتباس فروع فلسفية من غيرها لتكميل ممارستها الفلسفية⁽³⁾، إن توسيعاً لفروعها أو ترسيخاً لأصولها، وكلما اجتهدت في سدّ هذه الحاجة ضمنت لنفسها أسباب النهوض بمستواها الفكري، كما مهّدت لغيرها طرق الاستمداد من عطائها الفلسفي. وإذا تقرر أنّ الثقافات المختلفة قد تتفق فروعها الفلسفية وقد يفتقر بعضها إلى بعض، فلا يلزم أبداً من ذلك أن الخصوصية الفلسفية لكل منها تضعف أو تتلاشى على التدرّج بسبب هذا الاتفاق وهذا الافتقار؛ فلقد رأينا أنّ الاتفاق في الفروع يقابله الاختلاف في الأصول الفلسفية والافتقار

في الفروع يقابله الاستغناء في الأصول، وما دامت الأصول مختلفة بين الثقافات ومستغنية بذاتها، فإنها لا محالة تثمر فروعاً كثيرة أو قليلة تحمل وجوهاً من التفاوت بينها وبين غيرها، وإذا حدث أن ازدوجت بها مضامين أو فروع منقولة، فقد تتولد من هذا الازدواج حقائق فلسفية جديدة، لا نظير لها في الثقافة التي نُقلت منها هذه المضامين والفروع،⁽¹⁾ فما بقيت بعض الأصول الفلسفية على حالها في الاختلاف والاستغناء، فإنها تبقى حاملة للأسباب التي تحفظ الخصوصية الفلسفية من الضعف أو التلاشي، كائنة ما كانت أشكال وأعداد التجدد الذي تدخل فيه فروعها الفلسفية، أما إذا أخذ يطرأ عليها التغيير في صفاتها، سواء بسبب ثقل الفروع المنقولة، أو بسبب إحلال أصول منقولة محلها فإنّ الخصوصية الفلسفية للثقافة الناقلة يُصيها من التصدّع على قدر ما أصاب أصولها الفلسفية من وجوه التغيير الناتجة عن استنساخ غيرها⁽²⁾.

وإذا تبين أن الثقافات الإنسانية قد تتفق فروعها الفلسفية، وأنّ بعض الفروع تفتقر إلى البعض الآخر، لزم أن تتصف هذه الفروع "بتبعية" بعضها لبعض. وإذا كان الأمر كذلك تعيّن على الناقل أن يجتهد في المحافظة على جوانب الاتفاق وجوانب الافتقار في هذه الفروع حتى يُحافظ على طرق الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي التي تتفق أو تفتقر فيها الفروع الفلسفية بعضها إلى بعض⁽³⁾.

الخاتمة:

وملخص رأي طه عبد الرحمن في مسألة الصلة بين الفلسفة والترجمة هو أنّ هذه الصلة تبني على تعارض صريح اتخذ وجوهاً أربعة هي التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة، والتعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة، والتعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة، والتعارض بين تبعية الفلسفة واستقلال الترجمة. ثم إنّ واقع تبعية الفلسفة الإسلامية للترجمة جلب لها آفات في التعبير والتفكير لا خروج منها إلا بمراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة عموماً وقد بيّن لنا طه عبد الرحمن ذلك كما يلي:

- 1- أنّ شمولية الفلسفة ليست شمولية جامعة، وإنما شمولية نموذجية تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها.
- 2- أنّ المعنوية الفلسفية ليست معنوية تجريدية، وإنما معنوية قصدية تستبدل الفهم السياقي بالإدراك المجرد.
- 3- أنّ عقلانية الفلسفة ليست عقلانية ضيقة، وإنما عقلانية متسعة تستبدل النقد المستند بالنقد المجرد وتستبدل البرهان الموسع بالبرهان المضيق.
- 4- أنّ تبعية الفلسفة للترجمة ليست تبعية عمياء-اتباعية غير واعية- وإنما تبعية اتصالية واعية تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية.

وفي الختام، يمكن الاستنتاج من نظرية طه عبد الرحمن حول علاقة الفلسفة بالترجمة أنّ هناك فلسفتان، فلسفة حية في مقابل فلسفة ميتة متهافتة، فالفلسفة عنده فلسفتان أحدهما مبنية على التصور التقليدي للفلسفة الذي يتعارض مع حقيقة الترجمة وهي الميتة، والتي جمدها عليها الفكر الإسلامي العربي إلى حد الآن، والتي لا حظّ له في الإبداع فيها ولو سعى إلى ذلك ما وسعه الجهد .

والثانية، مبنية على تصوّر جديد يجعلها ذات شمولية نموذجية ومعنوية قصدية وعقلانية متسعة واعية اتصالية فتكون متضمنة لأسباب التلاؤم مع حقيقة الترجمة من الخصوصية، وبفضل "القصود" التي تقوم عليها خاصيتها المعنوية، تفي بما تستوجب الترجمة من اللفظية، كما أنّها بواسطة "الاتساع" الذي تتصف به عقلانيتها يكون لها نصيب من الفكرانية التي تتعدد بها الترجمة، وبواسطة "الاتصال" الذي تتصف به بتبعيتها يكون لها حظ من الاستقلالية التي تتميز بها الترجمة، وهذه هي الفلسفة التي انحجبت عن الفكر الإسلامي العربي أو قل لقد انحجب الفكر الفلسفي العربي الإسلامي عن هذه الفلسفة الحية منذ زمن طويل والتي بها وحدها يصير بمقدوره أن يرقى إلى أفق الاجتهاد الفلسفي البديع.

قائمة المصادر والمراجع

- طه عبد الرحمن:

- 1 . تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1995
 - 2 . في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2000.
 - 3 . فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995.
 - 4 . فقه الفلسفة، القول الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1999.
 - 5 . الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000.
- . التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، إشراف رفيق العمم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2000.
- . أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا و الدين، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1995.
- . كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2003.

. شريف الجرجاني : كتاب التعريفات ، بيروت ، مكتبة لبنان، 1995.

- J. Moeschler et A. Auchlin : Introduction à la linguistique contemporaine. Armand Colin, Paris, 2000.
- Michel meyer : Questions de rhétorique. Ed. Hachette, Paris, 2000.
- Arnauld et Nicole : La logique ou l'art de penser. Champs Flammarion, Paris, 1970.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت المركز الثقافي العربي ط 2، 1995، ص 20.

- (2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ط 2، 2000، لبنان/ المغرب، ص 93.
- (3) طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، بيروت المركز الثقافي العربي ط 1995، ج 1، ص 59.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 59.
- (2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) المرجع نفسه، ص 60.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص 60 وما بعدها.
- (2) المرجع نفسه، ص 61.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 63.
- (2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) المرجع نفسه، ص 64.
- (1) المرجع نفسه، ص 65.
- (2) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 67.
- (3) المرجع نفسه، ص 73.
- (1) يُعدّ ديكارت كاشف ذات الفيلسوف المفكرة في كتاب تأملات فلسفية، إلا أنه لا يمكن الجزم بذلك فقد تكلم الكثير من العلماء المفكرين عن وعي الذات المفكرة وأطلق عليها بعضهم "النفس".
- (2) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 74.
- (3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (4) المرجع نفسه، ص 75.
- (5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (6) المرجع نفسه، ص 77.
- (1) المرجع نفسه، ص 78.

- (2) منذ نيتشه صار الفيلسوف أكثر وعياً بخطابه وصناعة الكلام، وخاصة مع هيدغر وغدامير وأصحاب الفلسفة التحليلية وصولاً إلى فوكو ودريدا، أما علماء الكلام المسلمون فقد اشتغلوا على علم الخطاب وخاصة في الكتب الأصولية.
- (3) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 81.
- (4) المرجع نفسه، ص 82-83.
- (1) المرجع نفسه، ص 128.
- (2) لقد تطرق طه عبد الرحمن لعدة آراء توفيقية للجمع بين الفلسفة والترجمة وخاصة آراء هيدغر وغدامير وبنيامين (ولتر)، وبرمان (Berman)، و أندر بنجامين، ودريدا، المرجع نفسه، ص 104-132.
- (3) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 133.
- (4) المرجع نفسه، ص 137.
- (1) المرجع نفسه، ص 139.
- (2) المرجع نفسه، ص 138 و 139 و 140.
- (3) فقه الفلسفة، ج 1، ص 140.
- (4) المرجع نفسه، ص 141.
- (5) المرجع نفسه، ص 142.
- (1) المرجع نفسه، ص 137.
- (2) فقه الفلسفة، (القول الفلسفي)، ج 2، ص 133.
- (3) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 155.
- (4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (1) المرجع نفسه، ص 156.
- (2) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 156.
- (3) المرجع نفسه، ص 157.
- (4) انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج 2، ص 1324، و ص 1600.

- (4) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 160.
- (5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (6) المرجع نفسه، ص 162.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 165.
- (1) J. Moeschler et A. Auchlin, introduction à la linguistique contemporaine, Armand Colin, Paris, 2000, p20-21.
- (2) Michel Meyer, Question de Rhétorique, ed, Hachette, Paris p 80-81.
- (3) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 169.
- (4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (1) المرجع نفسه، ج 2، ص 170-172.
- (2) Arnauld et Nicole, La logique ou l'art de penser, Champs Flammarion, Paris, 1970, p59.
- (3) من أكثر الفلاسفة المحدثين الذين اشتغلوا على موضوع "العقل" هو "كانط" وخاصة في كتابه: نقد العقل الخاضع، ونقد العقل العملي.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 173.
- (2) أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار الفكر، 1995، ص 18 وما بعدها.
- (3) فقه الفلسفة، ص 174 .
- (4) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 175.
- (1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (2) التعريفات، مرجع سابق، ص 109.
- (3) فقه الفلسفة، ج 1، ص 175.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 176.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 177.

- (2) المرجع نفسه، ص نفسها.
- (3) المرجع نفسه، ص 178.
- (4) المرجع نفسه، ص 178 وما بعدها.
- (1) فقه الفلسفة، ج 1، ص 200، 202، وكذلك طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 61-65.
- (2) فقه الفلسفة، ج 1، ص 137.
- (3) المرجع نفسه، ص 209.
- (1) فقه الفلسفة، ج 1، ص 217.
- (2) المرجع نفسه، ص 217.
- (3) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (4) المرجع نفسه، ص 218.
- (1) انظر كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 2003، ص 137.
- (2) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 219.
- (3) المرجع نفسه، ص 220.
- (4) المرجع نفسه، ص 221.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 222.
- (2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 223.
- (2) المرجع نفسه، ص 224.
- (3) المرجع نفسه، ج 1، ص 261.
- (1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 263-264.

-
- (2) المرجع نفسه، ص 268.
(3) المرجع نفسه، ص 280.
(4) تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 244.
(1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 281.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المرجع نفسه، ص 287.
(1) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 288.
(2) المرجع نفسه، ص 289-290.
(3) المرجع نفسه، ص 293-294.