



التَّوَاصلُ الأدبيّ

مجلة نصف سنوية محكمة

تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة

تصدر عن مخر الأدب العام و المقارن
كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية
جامعة باجي مختار / عنابة (الجزائر)

ديسمبر 2015

العدد الخامس

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باجي مختار - عنابة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية



التواصل الأدبي

مجلة نصف سنوية محكمة
تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة
تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن

إدارة المجلة: أ.د. عبد المجيد حنون
رئيسة التحرير: د. سامية عليوي

أمانة التحرير:

- د. سامية عليوي

- د. عمار رجال

- أ. سليم لسود

منشورات مخبر الأدب العام والمقارن

ديسمبر 2015

العدد الخامس



العنوان: مجل الأدب العام والمقارن،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية،

جامعة باجي مختار / عنابة

ص.ب. 12 عنابة - 23000 / الجزائر

الموقع الإلكتروني: llgc.univ-annaba.dz

البريد الإلكتروني: ettawassol.eladabi@gmail.com

الترقيم الدولي الموحد للمجلات: ISSN 1112-7597

الهيئة الفخرية:

- 1/ أ.د. مختار نويوات (جامعة باجي مختار - عنابة-) / الجزائر
- 2/ أ.د. بيار برونال (جامعة الصوروبون) / باريس
- 3/ أ.د. حسام الخطيب (جامعة قطر) / قطر
- 4/ أ.د. يوسف بكار (جامعة اليرموك) / الأردن
- 5/ أ.د. عز الدين المنصورة (جامعة فيلادلفيا) / الأردن

لجنة العدد العلمية:

- | | |
|--|---|
| 12/ أ.د. بشير إبرير (جامعة عنابة) / الجزائر | 1/ أ.د. عبد المجيد حنون (ج. عنابة) / الجزائر |
| 13/ د. عمار رجال (ج. عنابة) / الجزائر | 2/ د. يد اللّهي فارساني (ج. جمران، أهواز) / إيران |
| 14/ أ.د. نظيرة الكنز (ج. عنابة) / الجزائر | 3/ أ.د. فاتحة الطّايّب (ج. مُحمّد الخامس) / الرّباط، المغرب |
| 15/ أ.د. صالح بورقي (ج. عنابة) / الجزائر | 4/ أ.د. عبد الرّحمن تيرماسين (ج. بسكرة) / الجزائر |
| 16/ د. مديحة عتيق (ج. سوق اهراس) / الجزائر | 5/ أ.د. رشيد قريبع (ج. قسنطينة 1) / الجزائر |
| 17/ أ.د. إسماعيل بن اصفية (ج. عنابة) / الجزائر | 6/ د. بومدين جلاّلي (ج. سعيدة) / الجزائر |
| 18/ أ.د. ادريس اعبيزة (ج. مُحمّد الخامس) / الرّباط، المغرب | 7/ أ.د. رشيد شعلال (ج. قالمة) / الجزائر |
| 19/ د. مُحمّد بلواهم (ج. عنابة) / الجزائر | 8/ أ.د. علي خفيف (ج. عنابة) / الجزائر |
| 20/ د. سامية عليوي (ج. عنابة) / الجزائر | 9/ أ.د. وحيد بن بوعزيز (ج. الجزائر 2) / الجزائر |
| 21/ د. جلال خشاب (ج. سوق اهراس) / الجزائر | 10/ د. مُحمّد القرعان (ج. اليرموك) / الأردن |
| 22/ د. تامر فايز (ج. القاهرة) / مصر | 11/ أ.د. صالح ولعة (جامعة عنابة) / الجزائر |

شروط التّشّير في المجلّة

- * تنشر المجلة البحوث والدّراسات العلمية الأصيلة التي تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة، شريطة ألا تكون منشورة بأيّة صيغة كانت، أو مقدّمة للنّشر.
- * تنشر المجلة البحوث باللّغة العربية أساساً، وباللّغتين: الفرنسية أو الإنجليزيّة.
- * تنشر المقالات المترجمة شرط أن ترفق بالنّص الأصلي.
- * تكتب البحوث العربيّة بخط (Traditional Arabic) حجم 16، والهوامش 14، وتكون الهوامش في آخر المقال وغير آليّة. أمّا البحوث الأجنبية، فتكتب بخط (Times New Roman) مقاس 14، والهوامش 12.
- * يرفق البحث بملخّص عربي، وملخّص بإحدى اللّغتين: الفرنسية أو الإنجليزيّة، (لا يقل عن خمسة أسطر ولا يزيد عن العشرة)؛ تحدّد فيهما الإشكالية وأهمّ العناصر والنتائج؛ ويُرفق الملخّص بكلمات مفتاحية لا تقلّ عن خمس كلمات ولا تتجاوز العشرة.
- * تخضع كلّ البحوث للتّحكيم العلمي، ويخطر الباحث بالنتائج.
- * يتحمّل الباحث مسؤولية تصحيح بحثه وسلامته من الأخطاء.
- * لا تعبّر المقالات بالضرورة عن رأي المجلة.
- * يخضع ترتيب الموضوعات لاعتبارات فنيّة لا غير
- * لا تُعاد البحوث إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر
- * ترسل كلّ البحوث عبر البريد الإلكترونيّ للمجلة:

ettawassol.eladabi@gmail.com

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الافتتاحية	07
الدكتورة: سامية عليوي	
1. أ.د. عبد المجيد حنون	11
أبو العيد دودو رائد الأدب المقارن في الجزائر و توجهه التاريخي	
2. أ.د. فاتحة الطايب	27
النموذج العربي بصفته لغة ثانية موازية في الأدب البرازيلي (من خلال "الطبيب النفسي" لمشادو دي أسيس)	
3. أ.د. محمد رجب الباردي	49
الرواية والتاريخ في كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد لواسيني الأعرج	
4. د. وردة معلم	69
بناء الزمن في رواية "عابر سرير" لأحلام مستغانمي	
5. د. أحمد محمد المشرف الحراحشة	105
الاتساع في الدلالات أسماء النساء في الشعر الجاهلي (هزيرة أمموزجا)	

6. د. مصطفى كيجل 141
إشكالية الترجمة واستئناف القول الفلسفي العربي عند طه عبد الرحمان
7. د. رمضان حينوني 161
الأدب العربي القديم في كتابات المستشرقين الفرنسيين:
(أندري ميكال) و(شارل بيلا) نموذجين
8. أ.د. إسماعيل بن اصفية 183
الشخصية التراجيدية في المسرح الشعري
أسس بنائها وأنواعها
9. أ. سلمى غنجيو 201
البطولة الأنثوية في المسرح العربي "دراسة في نماذج"
10. د. مديحة عتيق 225
مناقشة التخوم:
الشعر الأمريكي - العربي ومأزق الهوية المزدوجة

الافتتاحية

ها هي "مجلة التواصل" الأدبي، بعد غياب تعود عنقاء تنهض من جديد، وتعاود الصدور بعد تعثرها مرّتين، كان آخرها غياب مراجعة نوعية تطلّبها تغيير طاقمها وتجديد هيئاتها (هيئة تحريرها، هيئتها العلمية، وشروط النشر فيها)؛ فهي في إصدارها الجديد تفتّح على الإنتاج العلمي المحلي والدولي، وتسعى إلى التطوير المستمر، وتفتح صدرها لملاحظات الغيورين وانتقادات العلماء التي تسعى إلى رفع مستواها العلمي أو التقني.

تصدر المجلة عددها الخامس ثريا بمقالات الباحثين من الجزائر وخارجها، تنوّعت موضوعات أبحاثهم بين مجالات علمية متعدّدة: أدب مقارنة، دراسات نقدية (رواية ومسرح)، دراسات فلسفية، وترجمة؛ كما ضمتهم بلدان أربع من المغرب العربي: (الجزائر بجامعات ستّة)، وتونس، والمغرب، ومن المشرق العربي: الأردن.

أمّا الموضوعات، فتنازعتها أربعة محاور: نفتّحها بمحور خاصّ بالأدب المقارن، ويضمّ مقالين، أولهما: مقال يعرف بعلم رائد من أعلام الأدب المقارن وروّاده في الجزائر، وهو "الدكتور أبو العيد دودو" العالم المتواضع الذي أمضى حياته في خدمة الجامعة الجزائرية، أستاذا، مؤلفا ومترجما؛ وثانيهما مقال يعرض لـ "النموذج العربي بصفته لغة ثانية في الأدب البرازيلي" ركّزت فيه صاحبتة على واحد من أهمّ الكتيّاب الواقعيّين في برازيل القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو مؤسس الأكاديمية الأدبية البرازيلية الكاتب العالمي خواكيم ماشادو دي أسيس، من خلال نصّه "الطبيب النفسي"؛ أمّا المحور الثّاني، فيتعلّق بنقد الرواية، وقد ضمّ مقالين: أولهما عن "الرواية والتّاريخ"، اتخذ فيه صاحب المقال "رواية الأمير" أنموذجا لدراسته، يليه مقال "بناء الزّمن في رواية عابر سرير"، تتبّعت فيه صاحبتة طريقة جيران جينيت في تقصّي مختلف الحركات الزّمنية في الرواية؛ أمّا المحور الثّالث، فقد تفرّد ببحث واحد

حول نقد الشّعر، ركّز فيه صاحبه على أسماء النّساء واتّساع دلالتهما في الشّعر الجاهلي، مكثفيا بقصيدة "هريرة" للأعشى، معتمدا المنهج التّأويلي في رصد موضوع القصيدة الرئيس؛ وتفرّد المحور الرّابع ببحث عن "إشكالية ترجمة الفلسفة"، ركّز فيه صاحبه على مقارنة طه عبد الرّحمن الدّاعية إلى تأسيس فلسفة عربية من خلال إعادة النّظر في ترجمة الفلسفة؛ كما تفرّد المحور الخامس ببحث عن "الأدب العربي القديم في كتابات المستشرقين الفرنسيّين"، ركّز فيه صاحبه على علميّين من أعلام الاستشراق الفرنسي وهما: شارل بيبلا وأندري ميكال؛ أمّا المحور السّادس، فقد ضمّ مقالين: أحدهما عن الشّخصية التّراجيدية في المسرح الشّعري: أنواعها وأسس بنائها، على اعتبار أنّ الشّخصية المحورية تسهم في إنجاح المسرحية إذا ما أحسن اختيارها؛ في حين ركّز البحث الثّاني على البطولة الأنثوية في المسرح العربي، تناولت فيه صاحبتة مجموعة من النّماذج الأنثوية التي لعبت دور البطولة في المسرح العربي؛ أمّا المحور السّابع، فقد كان مخصّصا للترجمة، وضمّ مقالا عن الشّعر الأمريكي - العربي ومأزق الهوية المزدوجة، مركّزا على بعض الشّعراء الأمريكيين العرب المعاصرين الذين تعرّضوا لقضية الهوية المزدوجة.

يخضع ترتيب المقالات في المجلّة إلى اعتبارات فنيّة لا غير؛ ويختلف تنوّع موضوعاتها بتنوّع ما يصلنا من مقالات.

تبنّى المجلّة حرّية التّفكير والتّعبير؛ لذلك، فإنّ ما يُنشر فيها من مقالات لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلّة، وإنّما يعبر عن آراء أصحابه.

تطمح مجلّة "التّواصل الأدبي" بعد قيامها من عثرتها، إلى أن تشقّ لنفسها طريقا بين المجلّات الوطنية والعالمية - إن أمكن ذلك -، ولن يتحقّق لها هذا الطّمح إن لم تجد لها ركائز علمية تركز عليها، وسواعد تسندها، ولن تكون لها قائمة إلاّ بجهود طاقمها العلمي أوّلا، وهيئة تحريرها ثانيا.

الافتتاحية

تسعى "التواصل الأدبي" إلى تحقيق الرّصانة العلمية، لذلك، تتّخذ خبرتين لكلّ مقال، ويطلب من صاحب المقال إجراء التعديلات المطلوبة - إن رأى الخبيران ذلك-، وقد يعضد الخبيرين ثالث إن كان أحد التقريرين إيجابيا والآخر سلبيا، أمّا إذا كان كلاهما سلبيّ، فتعذر لصاحب المقال عن نشر مقاله ويُخبر بذلك.

يصدر كلّ عدد من المجلّة بدءاً من العدد الخامس بهيئة علمية فعلية، أسهمت فعلاً في تقييم مقالات العدد، لذلك لن تكون هيئتها العلمية ثابتة، بل تختلف من عدد إلى آخر.

تتبرأ مجلّة "التواصل الأدبي" من كلّ ما يمكن أن تضمّه المقالات من أخطاء غير مصحّحة، ويتحمّل صاحب المقال وحده مسؤولية ما يرد في مقاله. نتمنى أن يجد كلّ قارئ للمجلّة ما يرضي فضوله المعرفي بين ثنايا صفحاتها، وأن يجد في كلّ مقال من مقالاتها نافذة تفتح أمامه أفقا معرفيا جديداً، يدفعه إلى الكتابة والعطاء أو الإقبال على قراءة أعدادها المقبلة، فمن قرائها تستمدّ المجلّة بقاءها واستمرارها.

وختاماً، تتقدّم رئيسة هيئة تحرير المجلّة بالشّكر الجزيل إلى الأساتذة الأفاضل الكتاب الذين أسهموا في إثراء هذا العدد بمقالاتهم، فهم ثروة المجلّة ومعينها الذي ترجوه ثراً لا ينضب؛ كما تتقدّم بالشّكر الجزيل إلى الأساتذة الخبراء -جنود الخفاء / القراء الأوائل لمحتوى "التواصل الأدبي" الذين كانوا دليلاً يهدي كتابنا إلى سبيل المجلّة؛ كما تتقدّم بالشّكر إلى الهيئة الإدارية (عمودا المجلّة) الساهرين على نجاحها: مدير المجلّة، وهيئة تحريرها التي أنفقت الوقت الطويل في تحرير مادّتها، وترتيبها وتصنيفها، فلهم جميعاً جزيل الشّكر والعرفان.

رئيسة هيئة التحرير:

د. سامية عليوي

إشكالية الترجمة واستئناف القول الفلسفي العربي عند طه عبد الرحمان

La problématique de la traduction et la reprise de la parole philosophique arabe chez taha abderrahmane

الدكتور: مصطفى كحل

قسم الفلسفة / كلية الآداب

والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة باجي مختار/ عنابة (الجزائر)

Résumé :

Cet article porte sur la problématique de l'incapacité de la philosophie de la pensée arabe de l'encadrement et l'orientation de la culture arabe. Il cherche les raisons de l'absence de la philosophie arabe et celle des sujets imprègnés de philosophie, et affiche les approches les plus importantes qu'ont fourni de l'échec à la pensée rationnelle arabe en mettant l'accent sur celle de taha Abderrahmane qui permet de reconsidérer la traduction philosophique et sa typologie et constitue la voie d'accès nécessaire pour l'établissement d'une philosophie arabe.

المخلص :

يدور هذا المقال حول إشكالية عدم قدرة الفلسفة على تأطير الفكر العربي وتوجيه الثقافة العربية ، ويبحث في أسباب غياب فلسفة عربية وذوات متفلسفة في الثقافة العربية ، ويعرض لأهم المقاربات التي قدمت لفشل الفكر العقلاني العربي ، مع التركيز على مقارنة طه عبد الرحمان الذي يتخذ من إعادة النظر في الترجمة الفلسفية وأساليبها المدخل الضروري لتأسيس فلسفة عربية .

لما كان تدخل الفلسفة ضروريا لكل ما ينجزه الباحث في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، بما تتضمنه من شروط لفحص صلاحية المعارف المنتجة، وبما تحافظ عليه من حرية نقدية تجاه كل التيارات والمذاهب، لأن الفلسفة كانت ولا تزال تشكل موقفا نقديا تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة.

لذلك كان التساؤل حول حضور الفلسفة في الإنتاج الفكري العربي المعاصر، جزءا من الممارسة الفلسفية ذاتها، أي أن الفلسفة هي إشكالية ذاتها، بمعنى هي الإشكالية وموضوعها في الوقت ذاته، أي هل توجد فلسفة عربية؟ وما موضوعها؟. وهذا ما حدث مع مصطفى عبد الرزاق، في كتابه "تمهيد الفلسفة الإسلامية" وعلي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"... إلخ.

وظل السؤال حول حضور الفلسفة في الثقافة العربية، يقع في صميم الفعالية الفلسفية العربية، وهذا السؤال يأخذ صيغا مختلفة من مثل: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ ما هي الأطر المعرفية والسوسيولوجية التي تحكم القول الفلسفي؟ لماذا غابت ذوات متفلسفة في الثقافة العربية؟ ما هي سوسيولوجيا فشل الفكر العقلاني؟ كيف يمكن تأصيل الفلسفة العربية ردا على الادعاء بأن العرب لم ينتجوا فلسفة في الماضي، وأن جهودهم انصبت على نقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية فقط؟ وما هو طريق استقلال الذات الفلسفية العربية؟

فمن زكي نجيب محمود إلى نصيف نصار إلى مُجَّد أركون إلى مُجَّد عابد الجابري إلى الطيب تيزيني إلى مُجَّد وقيدي إلى طه عبد الرحمن... تعددت المعالجات واختلفت التفسيرات لظاهرة غياب الفكر الفلسفي في خريطة الثقافة العربية، وعدم فعاليته، أو عدم أصالته وسنقف في هذه المقالة عند مقارنة طه عبد الرحمن صاحب مشروع "فقه

الفلسفة" الذي يربط غياب الفلسفة في الثقافة العربية بعائق الترجمة، أي أن المدخل إلى تأسيس فلسفة عربية هو إعادة النظر في أساليب الترجمة الفلسفية في الماضي وفي الحاضر.

ولكن قبل ذلك حري بنا أن نتوقف بشكل مختصر عند ما قدمه بعض الباحثين في الشأن الفلسفي العربي بخصوص غياب فكر فلسفي عربي.

ونجد من بين المشتغلين في الحقل الفلسفي الذين طرحوا هذه الإشكالية الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود خاصة في كتبه المتأخرة من مثل "تجديد الفكر العربي" و"عربي بين ثقافتين" و"ثقافتنا في مواجهة العصر" و"في تحديث الثقافة العربية"، حيث رصد جملة من العوامل تكبح نشوء فلسفة عربية، ومن بين هذه العوامل ما سماه "سلطان الماضي على الحاضر" أو "سلطان الأموات على الأحياء"، والمقصود من ذلك أن يرجع المعاصرون كلما عرضت عليهم مشكلات إلى الاستنجاذ بنصوص القدماء، أو إلى إبراز أن التراث يتضمن حلولاً سابقة للمشكلات الراهنة، متناسين أن مشكلاتنا الحالية -على رغم التماثل الظاهر- ليست هي مشكلات أسلافنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطاناً لا مرد لمرجعيته على فكرنا"⁽¹⁾؛ وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بغلبة العقل السلفي على التفكير باعتباره عقلاً تراجعياً يبحث في الماضي عن حلول لمشاكل العصر، وهذا ما جعل الثقافة العربية تنطبع بطابع السلفية والنزعة الماضوية.

أما العامل الثاني الذي يذكره زكي نجيب محمود، هو هيمنة السياسي على الفكري، واستبداد السياسيين "ذلك أن من أصعب البلاء الذي يمكن أن يتلى به الفكر الحر في مجتمع ما هو أن يسير الحكام في اتجاه الجمع بين السلطة والرأي، وأن تمتنع على الناس وأولهم المفكرون، الحرية السياسية التي تكفل لهم التعبير عن أفكارهم

بعينها سواء من الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الغربية، "وقد أدى عدم التحرر من تاريخ الفلسفة إلى عائق مرتبط به هو أن الفلسفة في العالم العربي لم تكن تجد منبعها لها في المعطيات المباشرة لتاريخها الحي ولم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية"⁽⁴⁾.

وهذا تقريبا ما يذهب إليه "حسن حنفي" عندما يركز على أهمية "الموقف من الواقع" مقابل التركيز على التراث أو الغرب، أي الاهتمام بالمشكلات الواقعية من مثل تحرير الأرض العربية من الاحتلال، وإعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي، وتحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر، وتحقيق الوحدة في مواجهة التجزئة، وتحقيق الهوية في مواجهة التغريب، والتقدم في مواجهة التخلف، وتجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة. "لا بد إذن من إحصاء دقيق لمشاكل الواقع ومتطلباته وحاجاته التي يمكن أن تكون مقياسا يعاد وفقه بناء التراث القديم واختبار التراث الغربي أو تنظير مباشر له ما دام التراثان السابقان: تراث الأنا وتراث الآخر وسائل للخلق"⁽⁵⁾.

ويعالج "مُجد أركون" في كتاباته نفس الإشكالية عندما يتحدث عما يسميه "سوسيولوجيا فشل الفكر العقلاني" لأن الفلسفة حققت نجاحا كبيرا ما بين 767 و1058م، لأنها كانت مقبولة من طرف الجسد الاجتماعي، ولكنها تراجعت تحت ضغط العقل الأصولي، والمواقف الأرثوذكسية ويركز "مُجد أركون" على نموذج ابن رشد (1126 - 1198م) فهو رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، لأنه عمل على التوفيق بين الفلسفة العقلانية والوحي، لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، ويفسر تراجع فكر ابن رشد بالقوى الاجتماعية والقوالب الإيديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي، هذه القوى التي عبرت عن نفسها بفرض المذهب المالكي،

وظهور ما يسميه "بإيديولوجيا الكفاح" أي الجهاد، ويضيف إلى ذلك "مُجد أركون" إضعاف السلطة المركزية وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي⁽⁶⁾ أي أن تراجع الفكر الفلسفي يعود حسب أركون إلى التحول الذي طرأ على الأطر الاجتماعية والثقافية والسياسية للمعرفة، وهي الأطر التي تجعل الفئات الاجتماعية تنغلق على ذاتها، فتميل إلى التقليد وترفض التجديد والبحث الحر المنفتح.

ومن بين الذين اهتموا بإشكالية إبداعية الفلسفة العربية الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمان" الذي تساءل عن الفلسفة الإسلامية العربية هل هي مجددة ومبدعة بالإضافة إلى المنقول الفلسفي قديمه وحديثه، أم هي منحصرة في تقليده، ومقتصرة على أتباعه؟ بمعنى هل السؤال عن إبداعية الفلسفة سؤال مجدد أم هو نفسه واقع تحت طائلة التقليد؟

ويبدأ طه عبد الرحمان معالجة هذه الإشكالية بالتمييز بين ما يسميه: الاشتغال بالفلسفة والاصطناع لها، فالقدرة على الاشتغال بالفلسفة هي نتائج تمرن على تقليد المنقول الفلسفي ومحاكاته، ومازلنا حسبنا نشتغل بالمنقول الفلسفي بما لا يتعدى رتبة استعمال الآلة، ولم نرق بعد بهذا الاشتغال إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول، والمطلوب هو الانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها.

"ومعلوم أن هذا الاصطناع يستلزم منا إقامة هذا الاشتغال مقام موضوع متميز عن غيره، ومتميز عنا ننظر فيه كما ننظر في أي موضوع مستقل بذاته وخارج عن ذاتنا، فنبحث فيه عن المبادئ التي ينبنى عليها والخصائص التي يتصف بها وعن المسائل التي تتفرغ على هذه المبادئ والخصائص"⁽⁷⁾.

ولتحقيق هذا الانتقال من مرتبة الاشتغال بالفلسفة التي هي مرتبة تقليد إلى مرتبة الاصطناع للفلسفة التي هي مرتبة إبداع، يقترح "طه عبد الرحمان" علم جديد سماه "فقه الفلسفة" وهو عنوان مشروعه الفلسفي الذي يضاف إلى المشاريع الفلسفية التي يعرفها العالم العربي، وهو علم يدرس آليات الممارسة الفلسفية من خلال الإحاطة بتقنيات الإنتاج والإبداع فيها، والمدخل إلى تأسيس هذا العلم هو مدخل الصلة بين الفلسفة والترجمة.

إن الفلسفة العربية والإسلامية الموجودة قديما وحديثا هي نتاج المنقول الفلسفي قديمه وحديثه أي هي نتاج أعمال الترجمة، ولذلك يجب النظر في العلاقة القائمة بين الفلسفة والترجمة، لإدراك طبيعة الصلة التي تضمن الإبداع الفلسفي، وهذا العلم الذي يهتم بفحص العلاقة بين الترجمة والفلسفة هو علم جديد، بمعنى أن البحث في الصلة بين الفلسفة والترجمة وعلاقة ذلك بالإبداع الفلسفي حسب "طه عبد الرحمان" هو بحث جديد غير مسبوق، وفي ذلك يقول "فقد آلينا أن نقوم بهذه المهمة على ما تنطوي عليه من المشاق وما يحفها من المخاطر، فإذا كان استخراج علم غير مسبوق داخل علم مقرر يتطلب من الاجتهاد بلوغ الغاية فيه، فما الظن باستخراج علم غير مسبوق" (8).

وينطلق "طه عبد الرحمان" في فحص العلاقة بين الترجمة والفلسفة، من أنهما عبارة عن ممارستين خطائيتين متمايزتين، يمكن أن توجدا في استقلال تام عن بعضهما، "إلا أن الممارستين على تمايزهما النظري والمنهجي ظلتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل، حتى كأن الترجمة هي الوسيلة الأنفع التي يتوصل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأن الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولد عن أعمال الترجمة" (9).

ويتابع بعد ذلك أطوار الترجمة العربية للفلسفة، منطلقاً من أن العلاقة بين الفلسفة والترجمة في المجال العربي تتحدد من كون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، في حين أن العلاقة بين الفلسفة والترجمة في المجال الغربي تتحدد من كون الفلسفة هي الأصل والترجمة هي الفرع المبني على الأصل.

أما الطور الأول فهو ابتداء النقل: وتميز بمصادمة بين المنقول و المأصول، بسبب غياب الوعي بضرورة الحفاظ على "المجال التداولي" سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي، وفي ذلك يقول "طه عبد الرحمان": "القصور في ضبط المقتضيات التداولية العربية كضعف السليقة واللسان العربي، وتأهل مضمون العقيدة الإسلامية والجهل بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية فلا ننسى أن لغة معظم هؤلاء المترجمين الأصلية هي السريانية، وأن عقيدتهم الغالبة كانت هي المسيحية، فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركاكة في العبارة والفجاجة في المضمون، ومن هذه الأسباب أيضاً ألفتهم بأفكار ومعتقدات توافق مضامين النقول"⁽¹⁰⁾ وكل ذلك ساهم في التباعد بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الإسلامي العربي.

أما الطور الثاني: فهو طور استصلاح النقل الذي ارتبط بحركة تنقيح واسعة للنقول قام بها بعض المترجمين مما يتناسب ومقتضيات مجال التداول الإسلامي العربي، أي صلاح النقول بحسب المحددات والمقومات التداولية الإسلامية العربية اللغوية منها والعقدية والمعرفية، وذلك بهدف رفع القلق عن عبارة أرسطو، كما فعل ابن رشد في تلخيصاته لكتب أرسطو.

أما الطور الثالث: فهو طور استئناف النقل مند مطلع القرن العشرين، حيث أخذ المترجمون العرب ينقلون الأعمال الفلسفية التي أنتجتها أوروبا ابتداء من عصر النهضة إلى يومنا هذا.

وهكذا بالنسبة لطله عبد الرحمان، ظلت الترجمة بمثابة الأصل الذي تفرع عنه النظر الفلسفي بالرغم من أن الترجمة الاستصلاحية لطفت من غلواء الفروق بين النظر الفلسفي والنظر الإسلامي، وقصرت من تبعية الإنتاج الفلسفي العربي لأعمال الترجمة.

وبعد أن يقارن بين الفلسفة والترجمة، ونظريات التقارب الماهوي بينهما، محاولاً رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة وخصائص كل منهما، ينتهي إلى التمييز في إطار الترجمة الحرة التي هي مقابلة المعنى بالمعنى والتي يعرفها الصفدي بأنها "أن يأتي الناقل بالجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفته"⁽¹¹⁾ بين ثلاثة أنواع من الترجمة، هي:

(1) الطريقة التحصيلية في ترجمة الفلسفة.

(2) الطريقة التوصيلية في ترجمة الفلسفة.

(3) الطريقة التأصيلية في ترجمة الفلسفة.

وعلاقة كل طريقة من هذه الطرق في الترجمة بخصائص الفلسفة التجديدية، لأن أساس تقسيم الطرق في ترجمة الفلسفة تختلف عن التقسيمات لطرق الترجمة، وهي: الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة، والترجمة الحرة القاصدة للإبانة، في حين أن التقسيم الخاص بالفلسفة هو تقسيم لطرق التفلسف، وليس تقسيماً لطرق التبليغ، والفرق بين طرق التفلسف وطرق التبليغ في ممارسة الترجمة هو "أن طرق التفلسف الترجمة توجب على المترجم أن يكون متحققاً بالفلسفة تحقق الفيلسوف الذي يتولى ترجمة نصوصه، لأن الغاية منها هي تزويد المتلقي بالقدرة على التفلسف بينما طرق التبليغ لا توجب عليه ذلك، لأن الغاية منها تقف عند حد اطلاع المتلقي على ما عند الغير، ولا يستطيع المترجم أن يورث المتلقي القدرة على التفلسف ما لم يكن هو نفسه متمكناً من ناحية الفلسفة"⁽¹²⁾.

1- الترجمة التحصيلية: هذه الطريقة في الترجمة لا تحفظ شيئا من الخصائص التجديدية للفلسفة والمتمثلة في أن المعاني والأحكام التي تقررها الفلسفة بالغة النهاية في الشمول، لأن المعاني والأحكام ثابتة جوهرية مجردة، والألفاظ أعراض لغوية متغيرة، فالمرجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل أي أنه يركز على طرق التبليغ على حساب طرق التفلسف، أي أن المترجم التحصيلي "يستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله، ناظرا في صيغتها الصرفية، وبنائها التركيبية، وعاملا على نقلها بتمام كیفياتها وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة" (13).

ويلخص "طه عبد الرحمن" خصائص الترجمة التحصيلية في خصائص ثلاث هي:

أ) التعارض الكلي: إذا كان النص الفلسفي مثلاً يتكلم عن صور مجردة، كالمطلق أو الظواهر في ذاتها، يعتمد صاحبه -في بيان ذلك- إلى استعمال أمثلة من الحسيات، فينقل المترجم الكلام في المجرد وبيانه من الحسيات، فلا يظفر المتلقي في هذا الكلام إلا بمقاصد مرتبطة بسياقها الاستعمالي، مع أن ما يهيمه هو المعاني المجردة تجريدا تاما؛ وهذا يؤدي به إلى التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية.

ب) النقل الكلي: ويقصد "طه عبد الرحمن" بذلك أن المترجم التحصيلي ينقل كل ما يتضمنه النص من أفكار، سواء الأصول الفلسفية العامة المشتركة بين جميع اللغات، أو الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة.

(ج) **التوجه اللغوي:** إن الهاجس الأكبر الذي يحكم المترجم التحصيلي هو الهاجس اللغوي، أي الخصائص اللفظية والبناء التركيبي التي وردت بها منطوقات النصوص المراد نقلها، فيتشدد في الحفاظ عليها في اللغة المنقول إليها "كأنما المترجم يعوض عن ضعفه في القدرة على الاجتهاد الفلسفي برسوخه في القدرة على ترسيخ العبارة" (14).

بمعنى أن المترجم التحصيلي يهتم بالقيام بشرط الأمانة في أداء عبارة المنقول، حتى لا يدخل فيما لا طاقة له به من ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة حقة. وعليه، فإن المترجم التحصيلي يندرج عمله في طرق التبليغ وليس في طرق التفلسف، كما أن الطريقة التحصيلية هي أقرب إلى الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة.

ويقيم "طه عبد الرحمن" أداء المترجم التحصيلي بأنه "المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه" (15).

أي أن الروح التعليمية هي التي تحكم عمل هذا النوع من المترجمين، أي يتخذ من النص الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، وهذا الأمر لا يساهم في تحصيل القدرة على التفلسف بل يكرس العجز عن ممارسة التفلسف، لأن النقل الكلي للأصول أو الفروع الفلسفية للغة المنقولة منها، يؤدي إلى تقليد طريقتها في التفكير.

ويسجل "طه عبد الرحمن" آفات الطريقة التحصيلية في الترجمة، من مثل آفة التطويل لأن التطويل "عبارة عن زيادة التعبير الملفوظ على المضمون المطلوب بما يؤدي إلى تبعيد الطريق إلى إدراك هذا المضمون" (16) ومما يترتب عن ذلك من إرهاق للفكر

أي إتعاب الذهن في العبارة المطولة، وإهدار الوقت، أي تضييع الزمان في العبارة المطلوبة.

وخلاصة القول في العبارة التحصيلية أنها تحتم بنقل النص الفلسفي الأصلي بكل أصوله وفروعه مركزة على الاعتبارات اللغوية، متجاهلة كلياً الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكراً حياً يتوافق مع مقتضيات الترجمة، وكل ذلك يورث العجز عن التفلسف، وصقل ملكة الفلسفة وتنميتها.

2- الترجمة التوصيلية: تتميز الترجمة التوصيلية في الفلسفة في كونها تحفظ

بعض الصفات التجديدية للفلسفة، لأن المترجم التوصيلي لا ينقل كل عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضرراً على المجال التداولي للمتلقي، لأن الهاجس الذي يستحوذ عليه هو الهاجس المعرفي وليس اللغوي، فيتتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي بالتحقيق والتحليل، مراعيًا في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها.

ويحدد "طه عبد الرحمن" خصائص الترجمة التوصيلية في ما يلي:

(أ)- **التعارض الجزئي:** والمقصود بالتعارض الجزئي هو أن المترجم التوصيلي، يحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة، وهي الشمولية في المقصد، والمعنوية في الموضوع والعقلانية في المنهج، والحفظ يختلف باختلاف عدد الصفات المحفوظة.

(ب)- **النقل الأكثر:** من بين خصائص الترجمة التوصيلية أيضاً هو أن المترجم التوصيلي "يجتهد في أن يكون نقله لا نقلاً آلياً كالنقل التحصيلي وإنما نقلاً موجهاً بقصد إفادة المتلقي على الوجه الذي لا يضر بأرسله المبادئ العقدية وأعم قواعده اللغوية، فإنه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي يرى أنها توافق هذه

المبادئ العقيدية والقواعد اللغوية، ويترك نقل الأصول الخاصة بالمنقول الفلسفي التي يثبت عنده أنها تخالف هذه المبادئ والقواعد أو تخالف ما يتفرع عنها" (17).

ولذلك يفترض في هذه الطريقة في الترجمة إسقاط الأصول اليونانية المصادمة للمعتقد الإسلامي من مثل، "الآلهة المتعددة" و "العقول آلهة" و "المادة القديمة" لأنها مصادمة لمحددات المجال التداولي المنقول إليه.

(3) - التوجه المعرفي: المترجم التوصيلي يترك الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداول المنقول إليه عقيدة ولغة، ويعمد "إلى نقل كل الحقائق الفلسفية التي تبدو ذات صبغة معرفية" ظاهرة أو خفية على اعتبار أن هذا النقل المعرفي الشامل يخدم غرض تحصيل العلم كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقي العربي، ولا يبالي إن كانت بعض المضامين المعرفية المنقولة تصادم المعرفة التي حصلها هذا المتلقي في مجاله الإسلامي العربي، معتقدا أن هذه المصادمة ناتجة عن وجود وجه من وجوه النقص المحتملة في هذه المعرفة الأصلية" (18).

بمعنى أن المترجم التوصيلي يركز على المضامين المعرفية في النصوص الفلسفية لإفادة المتلقي ويتصرف في تلك المضامين بما يتناسب والمقتضيات التداولية اللسانية والعقدية للغة المنقول إليها، وعليه فإن المترجم التوصيلي مثله مثل الراوي "أي أنه 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" (19).

ومن آفات الطريقة التوصيلية آفة التهويل والمبالغة في المعنى الناتج عن إيراد الألفاظ الفلسفية في صيغ غريبة تؤدي إلى التعثر في تحصيل أغراض المعرفة الفلسفية، فابن سينا قرأ كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو ولم يفهم منه شيئا وأعاد قراءته 40 مرة

حتى حفظه ولم يفهمه حتى عشر على رسالة الفارابي في أغراض كتاب "ما بعد الطبيعة الشارحة".

ولعل ما دفع أبو بكر بن طفيل يوما إلى دعوة ابن رشد إلى إعادة ترجمة كتب أرسطو هو هذا الغموض في المعنى والرداءة في الترجمة، حيث قال ابن رشد: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو - أو عبارة المترجمين عنه - ويذكر لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، ليقترّب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس" (20).

وبسبب عيوب الطريقة التحصيلية والتوصيلية في الفلسفة، فإن طه عبد الرحمان يقترح طريقة يراهن عليها في استئناف الإبداع الفلسفي وهي الطريقة التأصيلية، فالترجمة التأصيلية تضمن الخصائص التجديدية للفلسفة، وأن فائدتها تكمن في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف، لأن هاجس المترجم التأصيلي هو الهاجس الفلسفي بمواضيعه الاستشكالية والآليات الاستدلالية، وتتمثل خصائص الترجمة التأصيلية في ما يلي:

1) التوفيق الكلي: أن المترجم التأصيلي يحرص على تحقيق التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد، أي أن الفلسفة تجعل من الترجمة خادمة لمقاصدها، ومن بين صور هذا التوفيق بين خصائص الفلسفة التجديدية والترجمة، يذكر طه عبد الرحمان التوفيق بين: الخصوصية اللغوية في الترجمة والنموذجية في الفلسفة، بين اللفظية التي تتحلّى بها الترجمة والقصدية في الفلسفة،

والتوفيق بين الفكرانية التي تتصف بها الترجمة واتساعية الفلسفة، وأخيرا استقلالية الترجمة واتصالية الفلسفة.

(2) النقل الأقليمي: على عكس المترجم التوصيلي الذي لا يحذف في نقله للنص إلا الأصول التي تكون مصادمة للأصول اللغوية والعقدية للمتلقي، فإن المترجم التأصيلي "لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي، محافظا على باقي النص بوجهه الأصلي، بل يسعى في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي" (21)؛ وعليه فإنه يلجأ إلى حذف كل الأفكار المخالفة عقديا ولغويا ومعرفيا، مستخدما في ذلك آليات التخريج من مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة، وبالتالي فإنه ينقل أقل جزء ممكن من هذا النص، فقد يعرف المتلقي الكثير مما في الأصل، ولا يحدث عنده إلا القليل من التفلسف، وقد لا يعرف إلا القليل منه، لكن يأتي له بالكثير من التفلسف" (22).

(3) التوجه الفلسفي: المترجم التأصيلي لا يفصل بين العمل الترجمي في مجال الفلسفة ومهمة تحقيق موجبات للممارسة الفلسفية، أي أن غرضه هو تنمية القدرة عند المتلقي على التفلسف استشكالا واستدلالا، وذلك يتحقق بمراعاة المحددات التداولية لمجال المتلقي، لأن الغرض من "النقل التأصيلي ليس هو الأداء الأمين لمضامين هذا المنقول، فهذا الأداء أمر نسبي كنسبية القراءة التي تسبقه، وإنما هو استنهاض في التخاطب ومسالكه في الاحتجاج" (23).

وبعد أن يحدد "طه عبد الرحمن" خصائص الترجمة التأصيلية، وهي الترجمة التي يتبناها ويدعو إليها لأنها ترفع التعارض كليا بين الفلسفة والترجمة، يلخص مفهومها بقوله بأن المترجم التأصيلي هو إذن "المترجم الذي ينقل النص الفلسفي

على مقتضى التأصيل لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة داخجا بعضها في بعض، وذلك ينشأ ابتداء من نص واحد معلوم داخجا بعضه في بعض" (24).

وهذه الطريقة التأصيلية في الترجمة الفلسفية هي التي تحقق الانتفاع، أي خلق القدرة على التفلسف الحي الباعث على اليقظة الفكرية الصحيحة.

ويمكن أن نلخص الطرق الثلاث السابقة الذكر في المخطط التالي:

الترجمة التحصيلية	الترجمة التوصيلية	الترجمة التأصيلية
التعارض الكلي.	التعارض الجزئي.	التوفيق الكلي.
النقل الكلي.	النقل الأكثر.	النقل الأقل.
التوجه اللغوي.	التوجه المعرفي.	التوجه الفلسفي.
تورث العجز عن التفلسف (المتعلم)	تورث الضعف في التفلسف (الراوي)	تورث القدرة على التفلسف (المؤلف)

والنتيجة هو أن انتصار "طه عبد الرحمان" للترجمة التأصيلية كمدخل لاستئناف حركة الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، وتحميله للترجمة التحصيلية والتوصيلية مسؤولية غياب الفعل الإبداعي الفلسفي العربي قديما وحديثا، بسبب كون الترجمة التأصيلية هي التي تحافظ على المجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة، بمعنى "أن الترجمة من لغة إلى أخرى، ينبغي أن تخضع لضرب من التحويل، كي يتحقق الانسجام مع الأصول التداولية للمجال المنقول إليه سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي" (25).

أي أن الترجمة بهذه الكيفية لا تضيف شيئاً جديداً إلى المجال التداولي، وإنما تنمي فقط القدرة على التفلسف، لأن النص المنقول يجب أن ندخل عليه من التخريجات والتعديلات ما يتناسب والمجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة، ولذلك يرى "علي حرب" أنه بسبب إرادة التأصيل، فإن الترجمة ليست تحويلاً فيه شيء من الإبداع، لأن التحويل الخلاق المنتج هو خرق للمجال التداولي.

بل إن إرادة التأصيل عند "طه عبد الرحمان" تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وهذا ما ظهر جلياً عندما ترجم الكوجيتو الديكارتي *je pense, donc, je suis* بعبارة "انظر تجد" ورفض الترجمة الشائعة وهي "أنا أفكر أنا موجود" لأن ترجمته بهذا الشكل تقربه من الأمثال الشائعة المتداولة، وتغيب فيه روحه الفلسفية الناتجة عن تجربة وجودية عميقة يفترض أن ديكارت قد عاشها.

ومن ثمة فإن خضوع التأصيلية لهاجس التأصيل ومحددات المجال التداولي للمتلقي قد يجعلها جهداً لا يفي بغرض التفلسف، بسبب تقويض خصوصية النص الفلسفي المراد نقله من خلال تجريده من روحه الفلسفية التي قد تكون مغايرة للمجال التداولي، ويفقد بالتالي أن يكون مناسبة تساعد على التفلسف.

الهوامش والإحالات:

- (1) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، عام 1987، ط8، ص 84
- (2) المرجع نفسه، ص 96.
- (3) المرجع نفسه، ص 62.
- (4) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص 29.
- (5) حسن حنفي، موقفنا الحضاري، مجلة العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 76، عام 1985، ص 86.
- (6) محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم صالح، عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1999، ص 22.
- (7) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط 1، عام 1995، ص 53.
- (8) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، ص 53.
- (9) المرجع السابق، ص 59.
- (10) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، ص 85.
- (11) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 96.
- (12) المرجع السابق، ص 301.
- (13) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 301.
- (14) المرجع السابق، ص 304.
- (15) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 305.
- (16) المرجع نفسه، ص 306.
- (17) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 333.
- (18) المرجع السابق، ص 333.
- (19) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 335.
- (20) المرجع نفسه، ص 336.

- (21) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 357.
- (22) المرجع نفسه، ص 358.
- (23) المرجع السابق، ص 359.
- (24) طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 362.
- (25) علي حرب ، الماهية والعلاقة ، نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، المغرب، ط 1 ، عام 1998، ص : 146.

المصادر والمراجع:

- 1- زكي نجيب محمود، تحديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط 8، عام 1987.
- 2- ناصف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية و الإبداع، دار الطليعة، بيروت، عام 1975.
- 3- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 76، عام 1985.
- 4- مُجد أركون، ابن رشد، الفكر العقلاني و الإيمان المستنير، ترجمة هاشم صالح، عالم الكل، المجلد 27، العدد 04، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، أفريل 1999.
- 5- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، عام 1995.
- 6- علي حرب، الماهية و العلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، عام 1998.

