Journal home page: http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj
ASJP: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/305

مجلة العلوم الاجتماعية
المجلد 16 / العـدد 02 / سبتمبر2022 / ص ص 377 - 391

التّرجمة الفلسفية بين النّقل والتّأويل في الفكر العربي المعاصر-طه عبد الرحمن أنموذجا-

Philosophical translation between transmission and interpretation in contemporary Arab thought - Taha Abdel Rahman as a model

نعيمة بن صالح

مخبر إشكالية البحث العلمي في بناء المجتمع العربي الحديث والمعاصر، الجزائر نموذجا - جامعة الجزائر2 (الجزائر) ،

naimabensalah1@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/23 تاريخ القبول: 2022/09/12 تاريخ النشر: 2022/09/30

ملخص:

من أجل أن نجعل التّرجمة في مجال الحقل الفلسفي العربي جامعة بين إمكانية فهم النّص الفلسفي ومهارة إعادة التّعبير عنه بلغة أخرى، حيث يتمّ تجاز عملية النّقل الحرفي للنّصوص الفلسفية إلى تأويلها وفهمها وفق الشّروط النّفسية والاجتماعية والثّقافية لتفسيرها تحقيقا للإبداع الفلسفي في السّاحة الفلسفية العربية المعاصرة، يتحدّد اختيار موضوع مقالنا هذا في التّرجمة الفلسفية بين النّقل والتّأويل في الفكر العربي المعاصر مع أنموذج المفكّر المغربي "طه عبد الرّحمن". وهي الفكرة الّتي نريد أن نعالجها بمنهج تحليلي استنتاجي ونقدي. وكانت انطلاقتنا من مقدّمة موجزة حول الموضوع الّذي وظّفنا فيه مجموعة من عناصر البحث، إلى التعرّف على مشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي ومنهجه النّقدي مع بعض المسائل الفكرية التي طرحها، منه إلى تحديد وضع التّرجمة الفلسفية في الفكر العربي القديم منه والمعاصر كما تصوّرها "طه عبد الرّحمن" الّذي صنّف أنواعها إلى ترجمة تحصيلية، وتوصيلية وتأصيلية. ثمّ تحديد آفاق الإبداع للتّرجمة في الفكر العربي المعاصر. ومن النّتائج التي توصّلنا إليها في نهاية البحث، أنّ الترجمة في الفكر العربي المعاصر هي نقل للفكر الغربي أو للفكر العربي الإسلامي. وحاول "طه عبد الرحمن" أن يقدّم لنا موقفا من الفلسفة يكون جديدا ومبدعا.

كلمات مفتاحية: التّرجمة الفلسفية، النّص الفلسفي، الإبداع الفلسفي، ترجمة تحصيلية، ترجمة توصيلية، وترجمة تأصيلية.

ABSTRACT:

So that the translation in the field of Arabic philosophy, gives us a possibility of understanding the philosophical text and its good reproduction of another long. In this way, we can go beyond the process of full copying of philosophical texts, and we a results in an interpretation and an understanding according to these psycho-social and cultural conditions to realize the philosophical invention in the field of philosophy.

Our choice of the subject of this dissertation is: the philosophical translation between copying and interpretation in Arab-modern thought, model the Moroccan thinker taha abd – Rahman.

This is the idea that we want to develop by an analytical and critical method, and our starting point of a brief introduction concerns the situation of the philosophical translation of the texts of ancient and modern Arabic thought and also the situation of the translation after taha abd –Rahman who spoke of a copying and creative translation. One of the conclusions we reached at the end of the research is that translation in contemporary Arab thought is a transfer of Western thought or of Arab-Islamic thought. Taha Abd al-Rahman tried to present us with a new and creative position on philosophy.

Keywords: Philosophical translation, philosophical text, philosophical creativity, achievement translation, conductive translation, and original translation.

- المؤلف المرسل: نعيمة بن صالح

doi: 10.34118/ssj.v16i2.2482

http://journals.lagh-univ.dz/index.php/ssj/article/view/2482

ISSN: 1112 - 6752 | رقم الإيداع القانوني: 66 - 2006 | EISSN: 2602 - 6090

1- مقدمة:

بالنّظر إلى وضع التّرجمة في الفكر العربي المعاصر، نلاحظ ظاهرة إخفاقها في الكتابة الفلسفية، على اعتبار أنّها عملية نقل حرفي بشكل كلّي أو بشكل جزئي للفلسفة الغربية، فهي محسوبة بذلك على الإطار اللّغوي للنّص الفلسفي، ولا ترتبط بعملية تأويله، حيث تنفذ إلى عمق لغة النّص في قراءة تأويلية من طرف المترجم.

ومن أجل أن نجعل التّرجمة جامعة بين إمكانية فهم النّص الفلسفي ومهارة إعادة التّعبير عنه بلغة أخرى، حيث يتمّ تجاوز عملية النّقل الحرفي للنّصوص الفلسفية إلى تأويلها وفهمها وفق الشّروط النّفسية والاجتماعية والثّقافية لتفسيرها تحقيقا للإبداع الفلسفي في السّاحة الفلسفية العربية المعاصرة، يتحدّد اختيار موضوع مقالنا هذا في موضوع: التّرجمة الفلسفية بين النّقل والتّأويل في الفكر العربي المعاصر مع أنموذج المفكّر المغربي "طه عبد الرّحمن". لقد اخترنا هذا النّموذج لأنّه يمثّل -في نظرنا- موقفا فلسفيا جديدا في السّاحة الفكرية العربية، حيث صنّف هذا المفكّر أنواع التّرجمة إلى تحصيلية، وتوصيلية وتأصيلية، وانتقد النّوعين الأوّليين من هذا التّصنيف، وقدّم بديلا عنهما وهو التّرجمة التّأصيلية الّتي تمثّل إبداعا فلسفيا يشترط في تحقيقه مراجعة الصّلة بين الفلسفة والتّرجمة.

ولنا أن نطرح في هذا السياق المعرفي الإشكالية الفلسفية التّالية: هل التّرجمة في نصوص الفكر العربي المعاصر هي نقل حرفي للفلسفة الغربية أم أنّها تأويل لعمق لغة النّص العربي الأصيل حسب رؤية المفكّر "طه عبد الرحمن"؟

لمعالجة هذه الإشكالية الفلسفية بمنهج تحليلي استنتاجي ونقدي، نقترح الخطوات المنهجية للبحث، تشمل العناصر التّالية:-

- التّعريف بطه عبد الرحمن وبمشروعه الفكري.
- التّرجمة الفلسفية في تصوّر "طه عبد الرّحمان".
- آفاق الإبداع للتّرجمة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر.
- رؤية تقييمية ونقدية.
- الخاتمة: نتيجة البحث.

2- التّعريف بطه عبد الرحمان وبمشروعه الفكري.

طه عبد الرحمان: مفكّر مغربي، ولد بمدينة الجديدة جنوب الرّباط سنة 1944م، تلقّى دراسته الابتدائية بمسقط رأسه، ثمّ تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثمّ دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بمدينة الرّباط، حيث نال إجازة في الفلسفة، ثمّ التحق بجامعة السّوربون بفرنسا؛ حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السّلك الثالث عام 1972برسالة في موضوع "اللّغة والفلسفة"، "رسالة في البنيات اللّغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدّولة عام 1985عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرّباط منذ بداية السّبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرّتين، ثمّ جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006 . أهمّ أعماله: "اللّغة والفلسفة" باللغة الفرنسية، 1977 – "المنطق والنّحو الصوري"، 1983. "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، 1987 – "العمل الدّيني وتجديد العقل"،1989 - "التواصل والحجاج"، 1993- "تجديد المنهج في تقويم التّراث"، 1994 - "فقه الفلسفة -1الفلسفة والتّرجمة" 1995، – "اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي". 1997 . "فقه الفلسفة -2-القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل". 1999 – "سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، 2000 - "حوارات من أجل المستقبل"، 2000 – "تعدّدية القيم، 2001- "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي"، 2002 .- "الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري"، 2000 - "روح الحداثة، المدخل

إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، 2006 .-"الحاثة والمقاومة، 2007- "رُوح الدّين، من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية"، 2012– "سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، 2012- "الحوار أفق للفكر، 2013- "بؤس الدّهرانية، "النّقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين"، 2014- "من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، 2016- "شرود ما بعد الدّهرانية"، "النّقد الإئتماني للخروج من الأخلاق"، 2016- "دين الحياء، من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني"-أصول النّظر الإئتماني"، ج1، 2017- "دين الحياء، من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني- التّحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتّصال" ج2، 2017- "دين الحياء، من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني"،ج3، -روح الحجاب-2017- "سؤال العنف بين الإئتمانية والحوارية"، 2017- "ثغور المرابطة مقاربة إئتمانية لصراعات الأمة الحالية"، 2018- "المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعَلمانية، ج1، المفاهيم الإئتمانية"، 2020- و"المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية و العَلمانية" ج2، المفاهيم العلمانية، 2020.

هذا عن مسيرة المفكّر وكتبه. أمّا عن مشروعه الفلسفي، فهو مشروع لفيلسوف مجدّد يرفع شعار"الأخلاق هي الحلّ"، فهو مشروع إصلاحي إسلامي المرجعية، يرتبط بالقرآن وبالحياة، يظهر ذلك من خلال مؤلّفاته الأخيرة خاصة: "روح الدّين"، "سؤال العمل"، "العمل الدّيني وتجديد العقل". وهذه المرجعية الأخلاقية هي خاصّية أساسية في التّنظير الفلسفي العربي الرّاهن.

ويمكن تقسيم المشروع الفلسفي "لطه عبد الرّحمن" منطقيا وليس مرحليا إلى عناصر ثلاثة: أ/ التّماهي بين الفلسفة عموما ومفهوم الحداثة خصوصا، وبين الفكر الغربي، وبذلك يصبح ممكنا أن تقوم لكلّ ثقافة فلسفة خاصّة وفكر حداثي خاصّ بها مثلما هو الحال مع الثّقافة العربية المعاصرة. ب/ إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عملا وبين الفلسفة النّظرية عموما، ومفهوم الحداثة خصوصا. ج/ تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدّين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم.

كما عمل "طه عبد الرّحمن" في مشروعه الفلسفي على نقد الحداثة الغربية، وقدّم تصوّرا معيّنا لمفهوم العقل والعقلانية، ساعيا بذلك إلى تقديم التّصوّر الأخلاقي الصّحيح لمعالجة مشكلات الحداثة الغربية وتأسيس الحداثة الإسلامية البديلة عنها.

وهو مشروع فلسفي ذو طابع نقدي خاصّة، يتجلّى من خلال قراءته العلمية للتّراث الدّيني، وانتقاداته المنهجية والمعرفية للتّرجمة العربية في الفلسفة العربية القديمة منها والمعاصرة، ناهيك عن موقفه النّقدي من الوافد الفلسفي العالمي.

ونضيف، أنّ "طه عبد الرحمن" بَدَأَ مشروعه النّقدي في أواخر الثّمانينات من القرن الماضي خصوصا مع "العمل الدّيني وتجديد العقل" الذي جعله مفتاحا نقديا للتصوّرات السّائدة في الفكر العربي وتقويما لها، على اعتبار أنّ أغلب المناهج التي اعتمدت من قبل أصحابها كانت مناهج تخالف الموضوع وتخونه من حيث لا تدري. كما اهتمّ بإعادة الاعتبار للقول الفلسفي من خلال مؤلّفاته الموسوعية لمشروعه في "فقه الفلسفة" ليدافع عن الحقّ العربي في التّفلسف، ويسعى إلى إخراج المتفلسف العربي من التّبعية لغيره، ويجعله قادرا على التّفلسف بشكل مميّز حسب ما يستشكله في واقعه، لا في واقع الآخرين. وليتوّج مشروعه النّقدي مع مطلع الألفية الجديدة بنقده الأخلاقي للحداثة من خلال استثمار التّجربة الأخلاقية في التّصدي لنزعات العقل الحداثي المجرّد، واستبداله بالعقل المؤيّد باعتباره أعلى مراتب العقل.

وإنّ من يطالع مؤلّفات "طه عبد الرحمن" يلاحظ مسعاه إلى تجديد الفكر الإسلامي العربي المعاصر في سياق رؤية جديدة أساسها بناء مشروع فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة تجمع بين العقل والغيب وبين العلم والقيم، فهذا التّوافق هو الطريق إلى تحقيق النّهضة العربية. وكانت منهجيته في ذلك هي "منهجية التوجّه الآلي والشّمولي" في تقريب التّراث وفق معايير مصدر التقريب ومقصده ووفق محدّدات لغوية وعقدية، ومعرفية. وبذلك حاول هذا المفكّر ترسيخ مبادئ استئناف النّظر الفلسفي العربي الإبداعي عن طريق تحريره من عوائق التّقليد وبراثن التّبعية، ومن ثمّ، فإنّ النّظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد على

غير التّأليف الفلسفي العربي السائد اليوم هو المدخل الرئيسي لبعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتّأصيل. إذ إنّ حياة الفلسفة في تصوّره لا تتجدّد إلا بفعل التّرجمة المبصرة والفاعلة. (يوسف. بن عدي، 2012، ص- ص.25، 26)

إنّ رؤية "طه عبد الرحمن" للتّراث العربي الإسلامي تتمركز على التوجّه الآلي، والتوجّه الشمولي. وأما التوجّه الآلي فهو يتعلّق بالوسائل وبالأدوات الإنتاجية التي أسهمت بقوّة واضحة في تكاثر مقاييس التّراث، وتنوّعه وتعدّده المعرفي والمنهجي. وأما التّوجه الشمولي، فهو التصوّر الذي ينطلق من اعتبار أنّ التّراث كتلة واحدة منسجمة ومتكاملة. (المرجع نفسه، ص. 52).

وفي موضوع الأخلاق، يربط "طه عبد الرحمن" بين علم الأخلاق وعلم المقاصد، ذلك أنّ علم المقاصد متداخل مع علم الأخلاق تداخلا من جهة شمولية إفادة الأخلاق للفقه، حتى صار من المقرّر اعتبار"علم أصول الفقه الذي ينظر في استنباط الأحكام الفقهية أن سمّي علم أصول الأخلاق". (عبد الرحمن طه، 1997، ص. 105). إنّ تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد الأحكام الفقهية من وجهين: أحدهما اكتمال الأحكام الشّرعية والثاني كمالها، أي بالغة النّهاية في كمال هذه الأصول.

وعليه، فإنّ علم الأخلاق بحسب "طه عبد الرحمن" يعدّ من أقرب العلوم التّراثية إلى قواعد المجال التّداولي العربي الإسلامي اعتبارا من أنّ الجدّة الأخلاقية الإسلامية توجد مبثوثة في العلوم الثلاثة: علم الفقه وعلم الكلام وعلم التصوّف الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق حتى أطلق عليه اسم واحد وهو علم السّلوك (المصدر نفسه. ص.386)، وهو ما يعني إمّا أنّ دعاوي حصر الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما وقّع ذلك بعض الأصوليين، وإمّا إلى إخراجها عن نطاق الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين، تكرّس في واقع الأمر النظرة التّجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام.

وأما عن منهجه النّقدي، فهو لا يفصل منهجيا بين الذّات والموضوع، وبهذا فهو يقصي الموضوعية في عملية البحث، ويجعل تداخلا بين الذّات والموضوع، ونعني بذلك أنّه كان يستأنس بحضور الفكر والأخلاق معا في نسقه، ولا يتحرّج تماما من الوصل الذي يتضمّنه منهجه بينهما. والدّليل على ذلك، أنّه يقرّ مثلا بأنّ الفصل بين الخبر والقيمة في المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقلّ من أنّه موضع أخذ وردّ، وأنصار الرّد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أنّ كثيرا من التفرّقات التي كانت مُسلّمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التّفرقة بين الواقعة والنّظرية" و"التّفرقة بين الملاحظة والنّظرية" و"التّفرقة بين التّعريف والنّظرية" و"التّفرقة بين التّحليل والتّركيب" و"التّفرقة بين الواقعي والمثالي" و"التّفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و"التّفرقة بين الصّوري والتّجريبي"؛ وقد كانت "التّفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومَثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله. (عبد الرحمن طه، 2016، ص- ص.47، 48)

كما يعتمد "طه عبد الرحمن" على منهج عقلي علمي خاص يتعارض مع المنهج العقلي العلمي السّائد الذي يعتمد على الفصل بين الذّات والموضوع، إذ أنّه يربط العلم بالأخلاق، وفي ذلك يقول: « لقد قام النّمط المعرفي الغربي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السّابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصّلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متديّن. أما الأصل الأوّل، فيمكن أن نصوغه كما يلي:"لا أخلاق في العلم"، مقتضى هذا الأصل أنّ لكلّ واحد-أو جماعة- أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ماعدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التّسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معيّنة. وأمّا الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل"، مقتضى هذا الأصل أنّ لكلّ واحد –أو جماعة- أن يركّب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ماعدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الدّاخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التّجربة الحسّية ولا تقديرات العقل المجرّد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها». (المصدر نفسه، ص.92)

ونتيجة القصور في هذا التصوّر، أصبح بالإمكان الاعتماد على منهج علمي آخر لا يعتمد على هذا الفصل، حيث يقول: « تبيّن أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولّد ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرّد، أو قُل أنّ ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النّظرية السّائدة حاليا، منهج لا يقلّ عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التّسليم بها». (عبد الرحمن، طه، 1997، ص. 21).

هذا عن خاصّية المنهج النّقدي عند "طه عبد الرحمن" عامة، أما عن الأسس النّظرية التي يتأسّس عليها هذا المنهج، فيمكننا إيجازها في أساسين اثنين: الأوّل معرفي: يستند في جوهره إلى الوحي، ويرتكزُ إلى ركن وثيق هو العقيدة الإسلامية. يستهدف معرفة تقوم على ثلاثة أصول هي: العقيدة واللّغة والمعرفة. فعلى هذه الأصول أقام نظريتَه التّداولية التي تتأسّس بدورها على أفضلية العقيدة الإسلامية، وأفضلية اللّغة العربية، وأفضلية المعرفة الإسلامية.

إنّه يشترط بذلك الاحتكام إلى فقه التّراث في روحه ومنهجه، وفي مقاصده ومعالمه وأصوله. وهو ما جعله يسعى إلى تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدّمين من علماء الإسلام ومفكّريهم في مختلف العلوم، أضف إليها معرفة كافية بالمناهج الحديثة التي تُمَكِّنُه من تجاوُز طور تقليد المناهج واقتباس النّظريات إلى طوْر الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النّظريات. وهذه الأسس يسمّيها "طه عبد الرحمن" بالآليات الإنتاجية.

إنّ نقدية "طه عبد الرحمن" هي نقدية استشكالية، تسعى إلى إبراز الشذوذ الظاهر والباطن لتؤسّس بعدها لفلسفة طبيعية إبداعية موصولة بالمجال التداولي للمتلقّي، وترتبط بحقائقه وفق مبادئه اللّغوية والعقلية والمعرفية الخالصة. وهو ما يؤكّده من أنّ ابتكار الحداثة الإسلامية الدّاخلية يستلزم إبطال المسلّمات التي صاحَبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الرّوح.

وما يهمّنا في هذا المقال هو فيما إن كان "لطه عبد الرّحمن" مشروع فلسفي نقدي أصيل ومميّز في الفكر العربي المعاصر من خلال موقفه من التّرجمة الفلسفية-بين ثنائية النّقل والتأويل- في ثقافتنا العربية المعاصرة، والبديل الّذي قدّمه عنها؟

3- التّرجمة الفلسفية في تصوّر"طه عبد الرّحمن".

يتناول "طه عبد الرّحمن" التّرجمة الفلسفية في الفكر العربي لعدّة أسباب، نذكر من بينها:-

- لأنّه بسببها اقترنت الفلسفة بالفكر العربي قديما وحديثا.
- وبسببها انحرفت الفلسفة واعوجّت.
- وبسببها ماتت وتموت بين أيدينا.(عبد الرّحمن طه، 1995، ص.19)

تظهر النّزعة الفلسفية والنّقدية في فكر "طه عبد الرّحمن" من خلال ممارسته النّقدية للتّرجمة الفلسفية في الفكر العربي قديما وحديثا، على أساس أنّها منهج نقلي بشكل جزئي أو كلّي للنّصوص الفلسفية بدلا عن تأويلها وفهمها في سياقاتها المختلفة، ممّا أفقدها القدرة على الإبداع في مجال التّرجمة الفلسفية للنّصوص، وبالتّالي افتقارها لإمكانية تأسيس موقف فلسفي مستقلّ عن نصوص فلسفة الآخر. فمن يتّبع في تصوّر "طه عبد الرّحمن" طريقا في التّفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وكلّ ابتداع شذوذ يسقط في التّهويد ليخدم الآخر ويهدم الأنا. لذلك يجب تجاوز المفهوم السّكوني للتّفلسف بإيجاد مفهوم حركي فعّال (عبد الرّحمن طه، 1997، ص.66)، يرتبط بالسّياق التّاريخي العربي، وبالنّطاق الاجتماعي وبالمجال اللّغوي للمجتمع العربي والإسلامي.

وهو يشير في محاضرته الافتتاحية بمؤتمر الإبداع الفكري، إلى أنّ الفلاسفة القدامى اشتهروا بالفلسفة ترجمة وتأليفا منذ القرن الثّاني للهجرة، وكان اتّجاهان: أ/ اتّجاه العطاء والإبداع في المعارف العلمية ذات الصّبغة العلمية. ب/ اتّجاه اتّسم بالتّقليد وبالتّبعية في المعارف ذات الصّبغة الفكرية(مثلما هو الحال في مجال الأخلاق والإلهيات)، وهذه مفارقة. وبعد استقلال العلوم عن

الفلسفة، صار التّقليد والتّبعية للفلسفة الإسلامية قديمها وحديثها(أي: آفة التّقليد والتّبعية)، فلابدّ من دفع هذه الآفة بالإبداع الّذي يشترط الاستقلال الفلسفي، فكيف نحصل القدرة على الإبداع المستقلّ؟ (طه عبد الرّحمن، (2014/02/26). هذا ما سنوضّحه في البديل الّذي قدّمه "طه عبد الرّحمن" عن التّبعية والتّقليد في الفكر العربي من حيث الموضوع والمنهج في فقه الفلسفة.

يرى "طه عبد الرّحمن" في موضوع التّرجمة الفلسفية، أنّ المهمّة الأولى الموجّهة للفلسفة تشترط مراجعة الصّلة بين الفلسفة والتّرجمة، وهو يؤكّد على ذلك في كتابه: "فقه الفلسفة"، حيث يقول: "إعمال التّرجمة الإشكال الّذي يعترض المشتغل بها، هو كيف يبدع فيها مع دوام إمداد التّرجمة لها، فقد لزم أنّ أوّل ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة هو الصّلة الموجودة بين الفلسفة والتّرجمة، مستخرجا جوهرها وإشكالاته ومبيّنا كيفيات إقامة هذه الصّلة على الوجه الّذي ينفع الإبداع الفلسفي". (عبد الرّحمن طه." 1995"، ص.53)

وينطلق في التّأسيس لترجمة فلسفية إبداعية خاصّة من نقد التّرجمات السّائدة في الممارسة الفلسفية العربية وبيان نقائصها وقصورها، حيث اعتبرها ترجمة نصّية تتعارض مع مطالب الفلسفة في الاختلاف والتّجديد، ونتيجة لبقاء المتفلسف العربي تحت وطأة التّقليد، لاعتقاد منه أنّ التّفلسف الحق هو المضيّ خلف الفلسفة الرّائدة (الغربية بصفة عامّة) والاشتغال بها كما هي. لذلك بقيت التّرجمة الفلسفية أسيرة النّص الفلسفي الغربي والقواعد الّتي تحكمه، ويعرف هذا النّوع من التّرجمة بالتّرجمة الاتّباعية. وهذا النّوع من التّرجمة هو السّائد في الفكر العربي الحديث منه والمعاصر، والأسباب المسؤولة عن ذلك هي: "ميل النّفوس إلى الجديد ونفورها من القديم، ومنها أيضا التّنقيص من الذّات والتّعظيم للغير، ومنها كذلك طلب الاستفادة وإرادة التّغيي، ومنها أخيرا تسلّط الثّقافة الأجنبية وقمع الثّقافة القومية". (عبد الرحمن طه، 2002، ص. 142)

ففي سياق عملية تقييم وضع التّرجمة الفلسفية في نصوص الفكر العربي القديم منه والمعاصر، ينفي "طه عبد الرّحمن" خاصّية الإبداع عن التّجربة الفلسفية العربية القديمة(*) منها وأغلب الحديثة، فالتّرجمة العربية في تصوّره واقعة في التّقليد وفي الإخلال بمقتضى الإبداع (ليس بها ابتكار ولا جمال) من جهتين، وهذا السّبب جعل التّرجمة الفلسفية العربية تتولّد عنها شروح لا تنتهي ليس لعمق الفكرة وإنّما لركاكة العبارة الّتي تجعل الفكرة مستغلقة على الأذهان، فيأتي الشّارح حتّى يرفع ذلك الاستغلاق.

هذا، ويصل "طه عبد الرّحمان" الإبداع الفلسفي فكريا وحضاريا بمقتضى الإتقان في التّرجمة من النّاحية الجمالية، وهو يرى أنّ من أسباب ضعف الفلسفة العربية قديما وحديثا هو ضعف التّرجمة. وهو يحصر كلّ تاريخ التّرجمة العربية للفلسفة في المستوى ما يسمّيه بالتّرجمة التّحصيلية، الّتي تعني مسايرة النّص حرفا بالحرف ولو بعدم فهم النّص، خاصّة وأنّ المترجمين لم يكونوا عربا ولم يكونوا حتّى مسلمين، بل كانوا على ملل أخرى، وكانوا لا يحسنون اللّغة العربية ولا يتقنونها إتقانا كاملا إلّا الأقلّية منهم. وإذا كان من المفروض أنّ التّرجمة عندما تقدّم إلى الآخر يراعى مقتضياته العقائدية واللّغوية والفكرية، حتّى يستوعب النّص أو على الأقلّ تفتح السّبل لفهم هذا النّص، فهؤلاء كانوا يغلقون هذه السّبل ويخرجون التّرجمات الّتي هي تحاذي النّص حرفا بحرف، وكان المضمون في النّهاية مضمونا لا يفهم ومستغرق كلّيا، وكانت النّتيجة أنّ المتلقّي يقع في الإحجام عن هذه النّصوص، بل يستصعب النّص لدرجة أنّه إمّا يتخلّى عنه تخلّيا كاملا أو ينسب إلى الفلسفة من بعض الصّفات الّتي أضرّت بها. والمثال الذي يقدّمه عن ذلك هو قراءة "ابن سينا"(370-428هـ) لكتاب الميتافيزيقا "لأرسطو" Aristote (384-322ق.م)، ترجمته فيها ركاكة لا إبداع.

(*) باستثناءات جزئية جدّا كترجمة قديمة: ترجمات "حنين بن إسحاق"(184هـ-260هـ) لأعمال **جالينوس** **Claude Galen** (ق.م.129-216) **و أبو قراط** (ولد: حوالي 460 ق م - توفي: حوالي 370 ق م) **وأرسطو** (Aristote (384-322ق.م)، والعهد القديم... .

إلى جانب هذا النّوع من التّرجمة(التّرجمة التّحصيلية)، نجد التّرجمة التّوصيلية هي الأخرى حاضرة في التّراث العربي الإسلامي. وهذا ما سيتّضح من خلال أنواع الترجمة كما صنّفها "طه عبد الرحمن".

3-1- التّرجمة التّحصيلية:

إنّها ترجمة حرفية لمضمون النّص المترجم لفظا ومعنى مع التّمسك بتمام الصّورة التّعبيرية، فهي لا تحمل أيّ تأويل أو قراءة أو نفس للمترجم، فهي تعمل على نقل النّص الفلسفي بجميع مكوّناته الأصلية والفرعية، بحيث تطغى عليها اللّغة في صيغها الصّرفية وبناها التّركيبية، والعمل على نقلها بتمام كيفياتها، وكلّ مقتضياتها إلى اللّغة النّاقلة. يقول "طه عبد الرّحمن" في ذلك عن المترجم التّحصيلي: "حيث يتتبّع المكوّنات اللّسانية للنّص الفلسفي المراد نقله، ناظرا في صيغها الصّرفية وبناها التّركيبية، وعاملا على نقلها بتمام كيفياتها، وكلّ مقتضياتها إلى اللّغة النّاقلة" (عبد الرّحمن طه، 1995، ص. 202)، فيسلك بذلك التّرجمة الحرفية الّتي تتمسّك بحرفية النّص وتورّث أخطاء في المعنى والتّركيب. فالتّرجمة التّحصيلية تتمسّك بحرفية النّص والدّلالات اللّفظية وكثيرا ما توقع الأخطاء والهفوات في المعاني والتّراكيب اللّغوية، خاصّة وأنّ غايتها هي التّعلّم من النّص الأصلي والتّلمذة على صاحبه.

3-2- التّرجمة التّوصيلية:

تتمسّك هذه التّرجمة بحرفية المضمون دون حرفية اللّفظ. والمتعاطي لها غالبا ما يكون قادرا على استيعاب النّص الأصلي بما يكفيه، ويقصد به ممارسة التّعليم، وقد توقعه في تهويل بعض المضامين بما يشعر المتلقّي بالعجز إزاءها، فلا يعترض عليها.

وفي هذا يرى يرى "طه عبد الرّحمن" أنّ المترجم التّوصيلي يختلف في ترجمته للنّصوص الفلسفية عن المترجم التّحصيلي، فهو لا ينقل جميع عناصر النّص الفلسفي، إنّما يعمل على حذف العناصر الّتي تشكّل ضررا على المجال التّداولي للمتلقّي، إلاّ أنّ ذلك يوقعه في "النّقل الأكثري"، فمادام نقله ليس نقلا آليا كالنّقل التّحصيلي، حيث يقيم اعتبارا لمبادئ المتلقّي العقائدية وقواعده اللّغوية، فإنّ ذلك يدفعه إلى نقل كلّ الأصول والفروع الفلسفية المتوافقة مع هذه المبادئ والقواعد. لهذا يقع المترجم التّوصيلي حسبه فيما يعرف ب"التّوجّه المعرفي"، إذ يستحوذ عليه "همّ المعرفة"، فيتتبّع المكوّنات المعرفية للنّص الفلسفي، محقّقا معانيها المفردة ومضامينها المركّبة، ومراعيا في نقلها بعض مقتضيات التّلقي في اللّغة المنقول إليها" (المصدر نفسه، ص.202). إلاّ أنّ اهتمامه بالجانب المعرفي يؤدّي إلى حصر العمل التّرجمي في تعليم المتلقّي فحسب تعليما آليا حرفيا، وبالتّالي، فالتّرجمة التّوصيلية لا يختلف أثرها على المتلقّي كثيرا عن التّرجمة التّحصيلية. فالأولى(التّحصيلية) تتبّع اللّفظ دون أن تتصرّف فيه، والثّانية(التّوصيلية) تتبّع المعنى أو المضمون حيث متى تمسّك المترجم بالحرفية المضمونية أو الدّلالية، وقع في تهويل بعض المضامين، يقول"طه عبد الرّحمن" في ذلك: "فالمترجم التّوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الّذي ينقل النّص الفلسفي على مقتضى التّوصيل، لا فارق بينه وبين الرّاوي، إلاّ أنّ هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقّي، بينما هو ينقله بقصد تعليمه". (المصدر نفسه، ص. 336)

في هذا السّياق، يقدّم لنا "طه عبد الرّحمن" نموذجا عن "ابن رشد"(520-595ه) الّذي لم يقم بترجمة كتب "أرسطو" بل قام بإعادة ترجمتها، فهو لا يترجم من النّص الأصلي لأنّه لم يكن يعرف اليونانية ولا السّريانية، وإنّما كان يعيد صياغة التّرجمات صياغة قد يقبله التّعبير العربي(بمعنى يعرّبها). نعم إنّ شروحاته لأرسطو بلغت التّرجمة حقيقة، فقد بلغ المضمون كلّه بدون تصرّف إلّا التّصرّف في بعض الألفاظ، إنّ المضمون كان يقدّس تقديسا كاملا. وقد سعى "ابن رشد" إلى نقل هذا المضمون بحذافيره وهو قد ارتقى بهذا النّقل إلى مستوى التّرجمة التّوصيلية (وهي أرقى من المرتبة الأولى: التّرجمة التّحصيلية)، ولكن مع ذلك لشدّة تمسّكه بهذا المضمون وحرصه على أدائه كما لو كان وحيا جعل منه مقلّدا ليس فوقه مقلّد، فقد وقع في التّقليد المضموني للأصل، بسبب إجلاله البالغ "لأرسطو". إنّ "ابن رشد" في تصوّر "طه عبد الرّحمن" هو فيلسوف غربي بلسان عربي، قدّم الفلسفة الغربية

الأرسطية للعالم الغربي صافية مخلّصة من كلّ شائبة إسلامية، بمعنى نقّاها تنقية كاملة من كلّ الإضافات والتّحويلات الّتي قام بها فلاسفة الإسلام، وقد كان هذا في مرحلة القرون الوسطى عندما كان يحتاج الأوروبيون لعلم "أرسطو"، حيث استطاع "ابن رشد" أن يفصل الفلسفة عن التّراث الإسلامي وتأثيره. ثمّ إنّه أوّل من أحدث العلمانية حين فصل بين الخطابين (الفلسفي والإسلامي في جانبه المعرفي)، وهذا الفصل أخذت به أوروبا. (مالك، التّريكي وعبد الرّحمن طه، 2016)

لقد حاول "ابن رشد" رفع الرّكاكة عن العبارة الفلسفية وسمّاها شروحا، لكن الحقيقة هي ليست شروحا وإنّما إعادة ترجمة لهذه النّصوص الفلسفية بعيدا عن النّص الأصلي، لعدم معرفة "ابن رشد" باللّغة اليونانية ولا باللّغة السّريانية، وتوصّل بهذه الشّروح إلى مستوى التّرجمة التّوصيلية الّتي تفي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لأرسطو، يؤكّد "طه عبد الرحمان" على ذلك بقوله: "فهذا واحد من المتقدّمين وليس بأوحدهم وهو أبو محمّد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصّوفي القريب العهد من ابن رشد يصف هذا الأخير بأنّه بلغ النّهاية في تقليد "أرسطو" حتّى أنّه لو سمعه يقول: إنّ القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إمّا يلخصّها، وإمّا يمشي معها(...) ولا يعوّل عليه في اجتهاده، فإنّه مقلّد لأرسطو". (عبد الرحمن طه، 1995، ص.11)

في هذا النّموذج المسمّى ب"التّرجمة التّوصيلية"، ينظر إليها "طه عبد الرّحمن" على أنّها ترجمة معتلّة تتمسّك بحرفية المضمون دون مراعاة التّراكيب اللّغوية أو الاهتمام بالمضامين الأساسية للنّصوص الأصلية، وهذا ما كان معمولا به عند الشّارح الأكبر لفلسفة "أرسطو" الفيلسوف "ابن رشد".

3-3- التّرجمة التّأصيلية:

يقترح "طه عبد الرّحمن" بديلا عن التّرجمتين السّابقتين(التّحصيلية والتّوصيلية) التّرجمة التّأصيلية الّتي تتصرّف في المضمون وفي اللّفظ نتيجة حفظها للصّفات الأربعة للفلسفة الحيّة(النّموذجية، القصدية، الاتّساعية، والاتّصالية)، وغاية صاحبها هي رفع عقبات الفهم الزّائدة عن الضّرورة من طريق المتلقّي، ثمّ إقداره على التّفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوّده بأسباب الإستقلال الفلسفي في فكره.

وتتمكّن التّرجمة التّأصيلية من التّجديد والتّوليد في العمل التّرجمي بطرق لم تقدر على تحقيقها النّصوص الفلسفية المنقولة الّتي تمّ الاتّصال بها، وتعدّ هذه القدرة على التّجديد في المنقول سببا من أسباب الاستقلال بالرّأي وصياغة قول فلسفي قد يعود إليه النّص المنقول لتسديد حاجته في الاكتمال أو تطوير إمكاناته أو تصحيح اتّجاهاته، وبذلك تصبح التّرجمة القادرة على التّصرّف في المنقول، أداة لتفرّد الفلسفة برأي ورؤية تخصّها وتفيد بها الفلسفات الأخرى، وهكذا تمدّ التّرجمة الفلسفية بالقوّة وبالتّخصّص.

ثمّ إنّ المترجم التّأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النّص الفلسفي أصولا وفروعا، كما يفعل المترجم التّوصيلي، وإنّما ينقل أقلّ ما يمكن منها ممّا تثبت ثبوتا فائدته في النّهوض بقدرة المتلقّي على التّفلسف (عبد الرّحمن طه، 1995، المصدر السّابق، ص.353). وهو– أي المترجم التّأصيلي- يأخذ ما يتلاءم مع المجال التّداولي للمتلقّي، فيحذف ما يمكن من تلك الأصول الفلسفية والفروع الّتي تخالف المجال التّداولي للمتلقّي العربي وتضرّ بنهوضه على التّفلسف، سواء أكانت تلك الأصول والفروع عقائدية أو لغوية أو معرفية. وفي المقابل، يقوم باستبدال غيرها مكانها تكون أقرب من المتلقّي، وهذا ما يدلّ على قدرة المترجم التّأصيلي في التّصرّف والتّحكّم في النّص الفلسفي الأصلي، حيث: "يستخدم في نقوله كلّ آليات التّخريج والتّغطية، مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة" (عبد الرّحمن طه، 2007. ص.290)، حتى يتمكّن من تقديم الجزء الممكن من النّص الّذي يخدم المتلقّي فقط، ويحمله على معرفة كيفية التّفلسف ابتداء من هذا النّص.

هكذا، يستحوذ على المترجم التّأصيلي همّ الفلسفة، فيتعقّب المكوّنات الفلسفية للنّص، مستخرجا من المواضع الإستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التّداولية للّغة المنقول إليها. (عبد الرّحمن طه، 1995، المصدر السّابق، ص.353) وهذا ما يجعل عمله التّرجمي يختصّ بصفة "التّوجه الفلسفي"، بحيث يوازي ممارسته التّرجمية بالممارسة الفلسفية، وهو- أي المترجم التّأصيلي- يفكّر مع كاتب النّص، ويحاول التّفكير بأدواته وبمناهجه وبعقله، ويغوص في أزماته وعراقيله واهتماماته. وفي هذا تأويل للنّص وليس مجرّد نقل حرفي له.

بهذا، يقرّ المترجم التّأصيلي على رفع التّعارض بين الفلسفة والتّرجمة رفعا كلّيا، فهو الفيلسوف المترجم الّذي يتسلّح بأدوات الفلسفة والتّرجمة معا، لإدراك الأمور في كلّياتها لا في جزئياتها، خلافا للمترجم التّحصيلي والتّوصيلي، فالأوّل يتّسم بعجزه الكلّي، بينما الثّاني يتّسم بعجزه الجزئي. ثمّ إنّ المترجم التّأصيلي لا ينقل من حقائق النّص الفلسفي إلاّ ما يفيد النّهوض بقدرة المتلقّي على التّفلسف، عكس المترجم التّحصيلي الّذي ينقل النّص كلّه بموجب ما تقتضيه التّرجمة التّحصيلية، والمترجم التّوصيلي الّذي ينقل المضمون المعرفي كلّه دون التّحقق من نفعه. لذلك، لا يقتصر عمل المترجم التّأصيلي على نقل الفلسفة بل على تأصيلها، في حين يقف المترجم التّحصيلي موقف "المتعلّم النّاقل" والمترجم التّوصيلي موقف الرّاوي. يعمل المترجم التّأصيلي حسب "طه عبد الرّحمان" على: "مزاوجة ذلك بين الإشكال وشكله الواردين في النّص الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال الّتي يقتضيها مجاله التّداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النّص في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال. ومتى كان الأمر كذلك، اتّضح أنّ التّرجمة الإبداعية لا تتلاءم إلّا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتّحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التّفلسف إمّا تنويعا لاستشكالاته، أو توسيعا لاستدلالاته". (عبد الرحمان طه، 2007، مصدر سبق ذكره، ص.150) لهذا، نصل إلى اعتبار التّرجمة التّأصيلية هي النّوع الإبداعي للتّرجمة الّذي يتجسّد في فقه التّرجمة الفلسفية، وهو النّوع الّذي تبرز حاجة الفلسفة العربية إليه حتّى تصير فلسفة حيّة إبداعية قادرة على التّغيير. ولكن، هذا العرض النّظري لمبادئ التّرجمة الإبداعية يحتاج إلى ممارسة فلسفية تثبت صحّة ما ذهب إليه "طه عبد الرّحمن" في قدرة هذا النّوع من التّرجمة على النّهوض بالتّفلسف وإحياء الإبداع فيه.

ويقدّم لنا "طه عبد الرّحمن" مثالا فلسفيا عن هذه التّرجمة الإبداعية، يتمثّل في الكوجيتو الدّيكارتي: "أنا أفكّر إذن أنا موجود". لقد قدّم التّرجمة الحاصلة للكوجيتو في الفلسفة العربية، والّتي قدّمتها التّرجمة التّحصيلية، فجاءت على الصّيغة التّالية: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وتوصّل إلى أنّ الصّيغة التّحصيلية للكوجيتو، "دخل عليها من التّكلّف ما جعل تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب، فيتعيّن صرفها وطلب غيرها ممّا لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه" (عبد الرّحمن طه، 1995، المصدر السّابق، ص. 430). وفي المقابل، تعمل التّرجمة التّوصيلية على حذف بعض العناصر الّتي تتسبّب في إطالة العبارة، لكن إذا عملت على دفع آفة التّطويل وقعت في آفة التّهويل، فتردّ صيغة التّرجمة التّوصيلية بحذف ضمير المتكلّم المنفصل "أنا"، فتكون بذلك كالتّالي: "أفكّر إذن أنا موجود". وبعد تحليل "طه عبد الرّحمن" لهذه الصّيغة، توصّل إلى أنّها وإن: "اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللّغوية للتّرجمة التّحصيلية له، فإنّها وقعت في أخطاء معرفية صريحة". (المصدر نفسه. ص.465)

والبديل الّذي قدّمه "طه عبد الرّحمن" عن الكوجيتو الدّيكارتي، هو "أنظر تجد"، إذ نقله من مقولة: "أنا أفكّر، إذن أنا موجود" المعروفة إلى مقولة: "أنظر تجد" وفق التّرجمة التّأصيلية. وهي عبارة فلسفية تعبّر عن ممارسة فلسفية إبداعية تتّفق مع المجال التّداولي العربي الإسلامي، فبهذه العبارة يستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحداثية نظرا للقيمة الّتي يحملها من تأمّل ونظر في عالم المحسوسات والرّوحانيات، إذ يقول: "فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختصّ به من صفات، فيجد نفسه الّتي بين جنبيه، أي نفسه هي موجوده الّذي لا يفارقه(...) ومن ينظر قد ينظر في المعاني الّتي تضمّنتها نفسه فيجد إلاهه،

أي هو موجده الّذي يعرف أنّه خالقه(...) ومن ينظر قد ينظر في الاعتقادات الّتي تضمّنتها نفس الصّفات التي يتّصف بها ربّه، فيجد عالمه الّذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الّذي يشكّ في إدراكه". (المصدر نفسه، ص.229) وهذه دعوة إلى إعمال العقل بصورة نقدية شمولية على المعطيات الّتي يتوفّر عليها المجال التّداولي للخروج من مأزق التّقليد والتّبعية.

نلاحظ أنّ التّرجمة الّتي قدّمها "طه عبد الرّحمن" للكوجيتو: "أنظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد، في إطار التّرجمة التّأصيلية، وهي الّتي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقّي العربي، من غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب التّرجمة الأخرى.

ويرتّب "طه عبد الرّحمن" هذه الأنواع للتّرجمة حسب الأهمّية، أي جعل التّأصيلية في المقدّمة ثمّ التّوصيلية وفي الأخير التّحصيلية. ولكن طالب الفلسفة يلزمه أوّلا تلقّي النّصوص الفلسفية عبر التّرجمة التّأصيلية حتّى تحصل له الملكة الفلسفية، ثمّ تتلوها التّرجمة التّوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثمّ التّرجمة التّحصيلية ليدرك الفروق بين التّعابير الفلسفية فيقتبس على ما شاء ويطرح ما شاء، ويكون في كلّ هذا بتعبير "طه عبد الرّحمن" مخيّرا لا مكرها، يقظا لا غفلا ومجدّدا لا مقلّدا.

وهو يهدف من هذا التّوجه الفلسفي النّقدي للترجمة في الفكر العربي، إلى إنشاء القول الفلسفي ذي الخصوصية المعرفية والعقائدية واللّغوية. وهذا ما سنبرزه في العنصر الأخير من المقال.

4- آفاق الإبداع للتّرجمة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر: (تأسيس القول الفلسفي).

يهدف "طه عبد الرّحمن" من قراءته النّقدية للتّرجمة الفلسفية في الفكر العربي قديما وحديثا، إلى إنشاء نظرية فلسفية جديدة تمثّل مظهرا إبداعيا في الفلسفة العربية المعاصرة لها مفاهيمها ومناهجها ومصطلحاتها الخاصّة بها، وهذا ما أوضحه في كتابه: "فقه الفلسفة: الفلسفة والتّرجمة"(بجزئيه)، ومدلول فقه الفلسفة عنده هو: "أنّ العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هي مجال لكثرة السّؤال، وإنّما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السّؤال عن الفلسفة"(عبد الرّحمن طه، ج2، 1995) وقد وضع لهذا العلم اسم "فقه الفلسفة"، موضوعه هو نظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمة وأقوال ومضامين، كما ينظر في السّلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وأفعال وصفات تخالف أو توافق هذه التّرجمات والأقوال والمضامين.

يطرح "طه عبد الرّحمن" في هذا الكتاب السّؤال التّالي: كيف يمكن تحرير القول الفلسفي؟ وتأتي مشروعية هذا السّؤال التّحرّري عنده لما رآه ولمسه من استغراق القول الفلسفي العربي في التّقليد، فالمتفلسف العربي لا يصوغ الألفاظ إلّا ما صاغه غيره ولا يستعمل من الجمل إلّا ما استعمله غيره، ولا يضع من النّصوص إلّا ما وضعه. وغاب عن ذهن هذا المتفلسف حقيقة اختصاص كلّ أمّة بمذاهب في الاصطلاح والتّركيب والبيان.

إنّ مفهوم الفلسفة عند "طه عبد الرّحمن" ليس قولا وحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسّلوك، والبحث في الفلسفة على هذا المقتضى هو الّذي يسمّيه "فقه الفلسفة" لما يفيده لفظ "فقه" بتفرّد من الجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل.

ويطرح "طه عبد الرّحمن" مشكلة المصطلحات في الثّقافة العربية المعاصرة كما يلي: "إنّنا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية، حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النّعل بالنّعل... الأمر الّذي أدّى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي لم تورّث أهله إلى حدّ الآن إلاّ الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيّما حرمان من ممارستهم حقّهم في الإبداع الفلسفي المختلف". (عبد الرحمان طه، "2000، ص. 30)

وتجاوزا للتّرجمتين العربيتين للنّصوص الفلسفية (التّحصيلية والتّوصيلية)، يدعو "طه عبد الرّحمن" إلى تأسيس قول فلسفي جديد يعتمد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا، بإنشاء ما يلزم من مفاهيم، تكون بمثابة عدّة تمكّن المتفلسف العربي من انتهاج خطاب فكري مستقلّ، عتاد يتحقّق بتوليد المصطلحات وضبطها، وتبيان الفروق بينها، وربطها بقضاياها المعرفية وقيمها الفكرية. وقد قدّم في كتابه: "فقه الفلسفة-02-، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتّأثيل" طريقة أو كيفية صناعة المفاهيم الفلسفية. لذلك نجد مصطلحات لعبت دورا بارزا في تحقيق الأصالة لفكر "طه عبد الرّحمن"، منها: "فقه الفلسفة"، "فقه التّرجمة"، "الشّمولية الفلسفية"، "التّكوثر"، "التّكامل"، "التّداول"، "الإئتمانية"، وغيرها... .

هذا عن المصطلحات، أمّا عن الأسس النّظرية الّتي يعتمد عليها مشروع "طه عبد الرّحمن" النّقدي، فيمكن أن نوجزها في أساسيين هما: معرفي: يستند في جوهره إلى الوحي، ويرتكز على العقيدة الإسلامية، يستهدف معرفة تقوم على ثلاثة أصول: العقيدة واللّغة والمعرفة. فعلى هذه الأصول أقام نظريته التّداولية الّتي تقوم بدورها على أفضلية العقيدة الإسلامية، وأفضلية اللّغة العربية، وأفضلية المعرفة الإسلامية.

يضع "طه عبد الرّحمن" هذه الأسس والمبادئ إيمانا منه بإمكانية تحرير الفعل الفلسفي لدى الإنسان العربي، وتحرير شخص الفيلسوف من التّبعية للغير، فلقيام فضاء فلسفي عربي خالص، يجب على الفيلسوف أن لا يستمدّ أفكاره وآراءه ومناهجه ممّا صنع عدوّه المنتشر سلطانه في الأرض، بل عليه أن يحذر ويتفلسف بطريقة تخدمه ولا تخدم عدوّه، فيضمن لنفسه ولغيره التّحرّر من التّطبيع في شكله الثّقافي.

ففي كتابه: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، يدعو "طه عبد الرّحمن" إلى بناء فلسفتنا بمقتضى خصائص ذواتنا، وأن نستمدّ أفكارنا من مقوّمات مجالنا التّداولي الإسلامي، وأن نضع فلسفة على مقاسنا نابعة من تراثنا وواقعنا، ترفض ما يقرّره لنا غيرنا، فمن يتّبع طريقا في التّفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنّما يبتدع، وكلّ إبداع شذوذ، يسقط في التّهويد ليخدم الآخر ويهدم الأنا. لذلك يجب تجاوز المفهوم السّكوني للتّفلسف بإيجاد مفهوم حركي فعّال (عبد الرحمن طه، 1997. ص.66) يرتبط بالسّياق التّاريخي العربي وبالنّطاق الاجتماعي وبالمجال اللّغوي. إنّه الاستقلال الفلسفي، فكيف نحصل القدرة على الإبداع المستقلّ؟

يكمن الحلّ في نظره في الاشتغال بتعليل مقاصد الفلسفة(الوقوف عند العلل المنشئة للأغراض الفلسفية). ويشترط هذا التّعامل مع القول الفلسفي كظواهر لها مبادئها وقوانينها، أي نطلب تعاملا علميا للفلسفة، بمعنى إنشاء علم الفلسفة هو علم القول الفلسفي، يتّخذ الفلسفة موضوعا لها. ينقسم هذا الموضوع إلى قسمين:-

4-1- علم فهم القول الفلسفي:

وهو علم يتوسّم بعلم المقاصد من التّراث، وظيفته التّعليل السّببي لظواهر القول الفلسفي، يبحث في أسباب وظروف إنتاج القول الفلسفي، أي فهم القول الفلسفي. وهنا تدخل الدّراسات الإنسانية كلّها. (عبد الرّحمن طه، 2014/02/26، مرجع سبق ذكره).

4-2- فقه القول الفلسفي:

تكمن وظيفته في التّعليل الآلي لظواهر القول الفلسفي، يرتبط بالآليات الّتي يتوصّل بها إلى بناء صور القول الفلسفي، أي أدوات إنتاج القول الفلسفي. وهنا تدخل الدّراسات اللّغوية والمنطقية والحجاجية، أي أنّه علم يتوسّم بعلوم الآلة من التّراث.

هكذا، يدعو "طه عبد الرّحمن" إلى تأسيس القول الفلسفي في التّداول العربي الإسلامي يختلف عن القول الفلسفي في التّداول الغربي(ومنه اليوناني)، من خصائصه أنّه لا ينفك عن الفعل. وعلى المبدع الفيلسوف أن يصل إلى مرتبة الاشتغال بتعليل

الفعل الفلسفي. وهذا يشترط التّعامل مع الفعل الفلسفي باعتباره ظواهر سلوكية تدرس، لينشأ علم القول الفلسفي، بالاعتماد على المناهج المتّبعة في المعارف العملية. ينقسم إلى: "علم التّعليل الفلسفي (يهتمّ بظروف إنتاجه) يعرف بفهم الفعل الفلسفي. وقسم علم آليات الفعل الفلسفي، يعرف بفقه الفعل الفلسفي. والهدف من كلّ هذا هو إنتاج علم الفلسفة موضوعه ظواهر الفلسفة أقوالها وأفعالها" (عبد الرّحمن طه، 2014/02/26، المرجع نفسه). يقوم منهجه على التّأويل وليس على النّقل الحرفي (لفظا ومعنا) للنّصوص الفلسفية المترجمة عن نصوص فلسفة الآخر(اليونان والغرب على السّواء)، كما هو الحال مع الفكر العربي القديم منه والمعاصر.

وعن أصول هذا العلم(فقه الفلسفة)، يشترط "طه عبد الرّحمن" الاهتمام بالجانب التّقني للفلسفة والاهتمام بالتّراث. والبحث عن تقنية القول والفعل الفلسفي، وهذا يشترط بدوره تعريف الفلسفة وهي متّصلة بالمجال التّداولي لكلّ فيلسوف، وهي في نظره قولا وفعلا ترتبط بالمجال التّداولي الإسلامي. والهدف من هذه التّقنية الفلسفية هو إنشاء فلسفة إسلامية ذات طابع نقدي.

لقد عمل "طه عبد الرّحمن" على تأثيل (تأصيل) القول الفلسفي ومفاهيمه، من منطلق أنّ للمفهوم جانب عباري وآخر إشاري. واجتهد من أجل تأثيل نوعين من المفاهيم: مفاهيم من وضعه، يضع مدلولاتها الاصطلاحية وينمّي قوّتها الإجرائية، وأخرى من وضع الغير يعمل على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى أنّها قد تظهر عنده بغير ما تظهر به عند الغير، ذلك أنّ الدّلالات الإشارية تثمر في العربية تصوّرا تخاطبيا تداوليا للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى.

إنّ القول الفلسفي عند "طه عبد الرّحمن" ليس قولا عباريا خالصا ولا قولا إشاريا خالصا، بل هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة. وذكر مبادئ العبارة وهي: مبدأ الحقيقة، مبدأ الإحكام، ومبدأ التّصريح. أمّا مبادئ الإشارة فهي نقيضها أي: مبدأ المجاز ومبدأ الإضمار. وكلّ مبدأ من هذه المبادئ يتفرّع فروعا بحسب مقتضياته ودلالته. وإذا كانت العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدلّ الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدلّ الثّانية في هذه الاستعمالات على معان متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تضمر الثّانية بعضها.

يحاول "طه عبد الرّحمن" إذن إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطّله نتيجة النّقول التّحصيلية، من خلال الوقوف على الأسباب اللّغوية الّتي يتوسّل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها. إذ من خلال هذه الأسباب اللّغوية الّتي يتوصّل بها إلى المقاصد الفلسفية ممّا يلائم المجال التّداولي للفيلسوف. ثمّ إنّ فقه المفهوم الفلسفي يساعد على تبيّن نسبية المفاهيم وخصوصيتها، ممّا يبطل إدّعاء بلوغها النّهاية في الشّمولية مما يروّج له المقلّدة. (محمد همّام، 2000)

5- نقد وتقييم:

إلى أيّ مدى يمكن اعتبار المفكّر "طه عبد الرّحمن" فيلسوفا عربيا أصيلا في السّاحة العربية المعاصرة بهذه الرّؤية النّقدية الفلسفية للتّرجمة وبهذا الموقف الفلسفي الجديد؟ يتّضح لنا هذا من خلال الملاحظات التّقييمية والنّقدية التي نوجزها في النقاط التالية:-

أ-إنّنا نرى أنّ مشروع "طه عبد الرّحمن" هو مشروع الإبداع الفلسفي العربي، حيث كان همّه استئناف النّظر الفلسفي العربي الإبداعي، عن طريق تحريره من عوائق التّقليد وبراثن التّبعية، واعتبر أنّ النّظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد، على غير التّأليف الفلسفي العربي السّائد اليوم، هو المدخل الرّئيسي لبعث الحياة في الفلسفة من خلال التّرجمة والتّأصيل.

ب-وإذا كان يدعو "طه عبد الرحمن" إلى التّميّز العربي في الفلسفة، فهي دعوة جاءت في سياق البحث عن سؤال فلسفي عربي مختلف عن سواه. وكان يطمح من خلال دعوته إلى العثور على الفيلسوف العربي الجديد، بوصفه سائلا مسؤولا، مهمّته تحرير القول الفلسفي العربي من التّبعية للغير، وفتح آفاق الإبداع فيه.

ج-لقد سعى "طه عبد الرّحمان" في مشروعه الفكري إلى بناء معالم وطرق الإبداع الفلسفي وتوطينه، وإلى التّجديد النّظري والعملي في الفكر الإسلامي العربي، وذلك بعدما تأمّل بفكره حالة الثّقافة العربية في ماضيها وحاضرها، ويستحقّ ما قدّمه النّظر فيه مليّا، والإفادة منه، والبناء عليه.

د-وبما أنّ "التّفلسف" لم يعرف بشيء بقدر ما عرف بممارسة "التّساؤل" نقدا استشكاليا وبإنشاء المفاهيم بناء تأثيليا وبإحكام الاستدلال العقلي ترتيبا حجاجيا وتبليغا بيانيا، فإنّ "طه عبد الرّحمن" يستحقّ أن يعدّ في طليعة الفلاسفة بمجال التّداول العربي الإسلامي.(عبد الجليل الكور، https/://www.hespress.com)

هـ- كما يمكن وصف "طه عبد الرّحمن" بأنّه "آية لتأثيل المفاهيم" من حيث أنّ وعيه بوثوق صلة "التّفلسف" بالتّأثيل اللّغوي ورسوخ قدميه في أرض مجال التّداول الإسلامي العربي، جعله يتقن في ابتكار وإنشاء وتفعيل العشرات من المفاهيم والمصطلحات مثل: الحوار، المناظرة، الحجاج، المحاجة، العقل، المعاقلة، العقل المسدّد، العقل المؤيّد، التّرجمة التّحصيلية، التّرجمة التّوصيلية، والتّرجمة التّأصيلية وغيرها... . (المرجع نفسه)

و-وعلى الرّغم من هذا الوجه التّقييمي، لم يسلم "طه عبد الرّحمن" من النّقد لمشروعه الحداثي ولمفاهيمه ولمناهجه ولحلوله من طرف بعض المفكّرين العرب، من تلك الانتقادات أنّه ومن خلال الصّيغة التّأصيلية للكوجيتو في الحفاظ على الخصوصية العقدية للمجال التّداولي العربي، بدعوى إغراقه للكوجيتو في الإيمان، حيث إنّ صيغة "أنظر تجد" هي صيغة فاعلية، ولكن من حيث اللّفظ فقط، ولكن "طه عبد الرّحمن" لم يلجأ إلى اختياره لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه (علي حرب، 1998، ص.153)، بمعنى أنّ هذه التّرجمة للكوجيتو هي نابعة من قراءة دينية لمبدأ ديكارت (*Descartes*)(1595-1650م)، وليست فلسفية، خاصّة وأنّ الفلسفة الّتي يشتغل عليها "طه عبد الرّحمن" ممزوجة بطابع ديني، في حين أنّ الفلسفة تشترط البحث الحرّ وعدم التّقيّد بغير سلطة العقل.

وفيما يرتبط بالجانب التّأصيلي (تأصيل التّرجمة لكوجيتو "ديكارت") كما قدّمها "طه عبد الرّحمن" في صيغته الجديدة: "أنظر تجد"، فإنّ هذا التّأصيل يؤدّي إلى القضاء على ما يتمتّع به نص "ديكارت" من التّفرّد والأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد يخرق المجال الرّمزي للّغة العربية، من أجل تحريك الفكر الرّاكد وتخصيب العقل المتوقّف على الإنتاج (المرجع نفسه. ص. 154). معنى هذا أنّ التّصرّف في النّص المنقول كما دعا إليه "طه عبد الرّحمن" وعمل به وتحويله ليتناسب مع المقتضى التّداولي، فهو لا يتعدّى "الاستئصال" للغير الّذي يفرزه الرّفض لكلّ دخيل لا يتطابق مع الأصل المتداول لغويا وعقائديا ومعرفيا.

ز- وفي سياق الموضوع نفسه، أي: التّرجمة التّأصيلية، نجد هذا النوع من الترجمة لا ستجيب لحاجة الفكر العربي الحالية، لأنّ الوصول إلى مرحلة التّأصيل والإبداع الفلسفي يقتضي البدء بمرحلة النّقل الأمين للفلسفات الأخرى، وفي هذا يقول "محمد سبيلا": "إنّ هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي لا تزال بحاجة إلى نوع من التّرجمة أقرب ما يكون إلى النّوع التّحصيلي، أي إلى ترجمة علمية أمينة يتولّى فيها المترجمون، بأمانة ودقّة، نقل النّصوص الفلسفية الغربية إلى لغة الضّاد حتّى تتوفّر المكتبة العربية أوّلا والثّقافة العربية ثانيا، على النّصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي". (محمّد. سبيلا، 1998، ص.184)

لكن دعوة "طه عبد الرّحمن" إلى ممارسة التّرجمة التّأصيلية يعود إلى سيطرة التّقليد على الممارسة الفلسفية الّذي أفرزته التّرجمة الحرفية للنّصوص الفلسفية الغربية، حيث اتّسع مجال النّقل الآلي لهذه النّصوص على حساب التّفلسف فيها. بالإضافة إلى ذلك، لم ينف "طه عبد الرّحمن" كلّية الاعتماد على التّرجمة التّحصيلية والتّوصيلية، لأنّهما تقدّمان نفعا للمتلقّي، فالأولى تمكّنه من معرفة الطّرق التّعبيرية والأساليب اللّغوية الّتي انبنى عليها النّص. والثّانية تكشف له عن مضامين هذا النّص، لكن لا يجب التّوقف عند هذه التّرجمات والاقتصار على ما تقدّمه، لأنّ ذلك يورّث التّقليد، لذا لا بدّ من الانتقال إلى التّرجمة التّأصيلية حتى يتمكّن المتلقّي من استيعاب المنقول وفهم المضامين الّتي توافق عاداته اللّغوية والمعرفية، وهذا ما يسمح ببروز الخصوصية الثّقافية للمتلقّي في النّص الفلسفي المنقول.

6- الخاتمة:

ما نستنتجه من التّحليل السّابق، أنّ التّرجمة في نصوص الفكر العربي القديم منه والمعاصر في تصوّر "طه عبد الرّحمن" هي نقل حرفي للفلسفة الغربية وليست تأويلا وفهما لعمق لغة النّص العربي الأصيل، خاصّة وأنّها لم ترتبط في ألفاظها ومعانيها بالمجال التّداولي العربي الإسلامي ذي الخصوصية اللّغوية العربية والعقائدية الإسلامية. هذا ينطبق على التّرجمة التّحصيلية والتّوصيلية معا. لذلك لم تؤسّس موقفا فلسفيا جديدا في الفكر العربي. والبديل الّذي قدّمه عنها لتأسيس قول فلسفي جديد هو التّرجمة التّأصيلية، حيث يمكن إنشاء قول فلسفي جديد سمّاه بالقول الفلسفي، يشترط ارتباطه بالمجال التّداولي العربي والإسلامي.

- قائمة المراجع:

حوار طه عبد الرحمان مع مالك التريكي في برنامج الجزيرة. (2016/05/15)"تصوّر جديد للفلسفة". حصة مسارات. ج1. الموقع الإلكتروني:

طه عبد الرحمان. (2016). سؤال الأخلاق- مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية-. ط6. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرّحمان. (2014/02/26). المحاضرة الافتتاحية الّتي ألقاها " بمؤتمر الإبداع الفكري بين النّظرة التّكاملية للعلوم والمنظور التّأثيلي لاستشكال المفاهيم، بأكادير. تنظيم: مختبر القيم، المجتمع والتّنمية. ومختبر التّرجمة وتكامل المعارف. جامعة ابن زهر أكادير. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الموقع الإلكتروني:

طه عبد الرّحمن. (1995). فقه الفلسفة-01-، الفلسفة والتّرجمة. ط1. الدّار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرّحمن. (1995). فقه الفلسفة-02-، كتاب المفهوم والتّأثيل. ط1. الدّار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرّحمن. (1997). الحق العربي في الإختلاف الفلسفي. ط1. الدّار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (1997). العمل الدّيني وتجديد العقل. ط. 2. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (1997). تجديد المنهج في تقويم التراث. ط. 2. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرّحمن. (2000). سؤال الأخلاق - مساهمة في النّقد الأخلاقي للحداثة الغربية-. ط1. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2002). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ط2. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرّحمن. (2007). تجديد المنهج في تقويم التراث. ط3. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الجليل الكور. "هل حقا "طه عبد الرّحمان" فيلسوف"؟ الموقع الإلكتروني: https/://www.hespress.com. تاريخ زيارة الموقع: 10-08-2022، الساعة 16 مساء.

علي حرب. (1998). الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي. ط1. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

مجلة فصلية تعني بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد. لبنان. الناشر: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث. المجلد 07. العدد 27. 2000م/1421هـ. ص.141-157. نقلا عن الموقع الإلكتروني: http//kalema.net بتاريخ: 10-08-2022، الساعة 18 مساء.

محمّد سبيلا. (1998). "متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟". مجلّة مدارات فلسفية. تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية. العدد01. ص. 30-40، نقلا عن الموقع الإلكتروني: http//www.aljabriabed.net بتاريخ: 10-08-2022. الساعة: 20 مساء

محمد همّام. (2000). "القول الفلسفي من الإتّباع إلى الإبداع". قراءة لكتاب: "طه عبد الرحمان"1999. مجلة الكلمة

يوسف بن عدي. (2012). مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمان. ط1. بيروت. لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

. تاريخ زيارة الموقع: 11-08-2022، الساعة 18 مساء.https/://www.arabphilosophers.com

. تاريخ زيارة الموقع: 11-08-2022، الساعة19 مساء.https://ar.tak.org/29/06/2018