فلسفة الترجمة الفلسفية وشروط الإبداع الحضاري

أبو يعرب المرزوقي[1]

مقدمة:

يمكن الافتراض بداية، أن إشكالية الترجمة تمثل ما يمكن اعتباره التجربة الحاسمة في علاج قضية طبيعة التعبير عامة والتعبير المبدع خاصة. فهذا العلاج يمكن أن يبين أن التعبير اللساني ليس مميزا للإنسان، إلا بوصفه قمة جبل الثلج الرمزي المميز للإنسان. وأن الإبداعات غير اللسانية، أو التي تتوسل إلى ضروب الترميز الأخرى، هي التي تسهم أكبر إسهام في المستوى الرمزي، من الإبداع الحضاري المحدد لدلالات المستوى الفعلي منه. ويشمل هذا القانون كل الحضارات؛ رغم أنه لم يصل إلى درجة الوعي الصريح إلا في حضارات الكتابة والكتاب. فبالنسبة إلى المسلمين، لا يمكن تصور المسلم قادرا على فهم الإبداع –فضلا عن الإسهام فيه– دون المرجعية الرمزية، التي يمثلها بدرجة أولى مستويا الإبداع القرآني: (إبداع القرآن المكي، وإبداع القرآن المدني)، ومستويا الإبداع الحديثي: (إبداع الحديث القدسي، وإبداع الحديث العادي) بدرجة ثانية. فهو لا يفهم الطبيعة والتاريخ وما بعدهما، ومن ثم لا يتصور لهما تفسيرا يساعد على إبداع نظرياتهما دون آيات القرآن المكي، كما لا يفهم علاقته بالطبيعة والتاريخ دون آيات القرآن المدني. كما أنه لا يتصور عينة نموذجية من النفاذ إلى معاني القرآن المكي في غير الحديث القدسي، ولا عينة نموذجية من النفاذ إلى معاني القرآن المدني في غير الحديث العادي. وكل هذه الأبعاد تدور في وعيه الغائم أو الصافي، حول لحظة التاريخ الصدرية في إبداع التاريخ الفعلي، وحول القصص القرآني في إبداع التاريخ بالقص الرمزي استعادة واستيحاء. ولما كان عدد المسلمين الناطقين بالعربية دون عشر المسلمين، باتت الترجمة التي نحاول تحديد فلسفتها، السبيل الوحيدة لفهم هذا الإبداع الإسلامي في الماضي، والإسهام فيه في المستقبل. لكن إذا صحت نظريات الترجمة التي تقصرها على التناظر المستحيل بين الألسن، بات فهم الإبداع الإسلامي والإسهام فيه مقصورا على العرب.

وسيعجب الكثير من السطحيين مما سيجده من الإشارات الدينية الكثيرة –والإسلامية منها على وجه الخصوص– في هذه المحاولة، فيظنها انحرافا عن غرض العلاج الفلسفي: وكأن فلسفة الدين لا تعدّ فلسفة لمجرد كون موضوعها دينيا. لكن من يتدبر الأمر بعمق سيدرك أن ذلك مما ليس منه بد؛ فنحن نتكلم

[1] أستاذ الفلسفة اليونانية والعربية بجامعة تونس الأولى. يدرس حاليا على سبيل الإعارة فلسفة التاريخ والدين والفكر النقدي الإسلامي في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. abouyaareb@yahoo.com

في الترجمة التي هي أداة التواصل الأساسية بين الثقافات، فضلا عن كونها شرط كل إبداع في صياغة قوانين الموجودات، وترجمتها إياها من المعطى المدرك حسيا إلى لغة الرياضيات. فإذا لم نبين أن للثقافات دوال ومدلولات تتجاوز الخصوصيات بات التواصل بين أهلها مستحيلا. لذلك، فكل القائلين بالنسبوية الثقافية نفاة لإمكان الترجمة، ومن ثم فهم قائلون بأرخبيلية الحضارات البشرية، فضلا عما ينتج عن ذلك من نفي للعلم، من حيث هو ترجمة الوجودي إلى الرياضي. فإذا انطلقنا من هذه النتيجة وجد المسلم نفسه منتسبا إلى حضارة، تعتبر خصوصيتها كلية؛ "اعتبار الخصوصيات مجرد أداة للبلوغ إلى الكليات"، أي أن كل خصوصية بمجرد إدراكها خصوصيتها تتجاوزها. لذلك فالإسلام يؤسس لنظرية التعارف بين الشعوب والقبائل غاية، ولنظرية التنافس في الخيرات بين الشرائع بداية، للوصول إلى إدراك الأخوة البشرية، وراء التعدد الثقافي في منزلة المستخلفين الذين يوحدهم سلبا الكفر بالطاغوت الثقافي، الكفر الذي يرمز إليه نقد القرآن لتقليد الآباء (عدد كبير من الآيات القرآنية) والطاغوت السياسي (عدد أكبر من الآيات) ويرمز إليه نقد القرآن للحكام المتجبرين، كما يوحدهم إيجابا الإيمان بالله: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ﴾ (البقرة: 156). ولعل آيتي الميثاق (الأعراف: 172-173) تجمع كل هذه المعاني نفيا للاحتجاج بتأثير التربية أو بالوراثة العضوية.

فكيف لا يكون قول الرسول محمد ﷺ أن القرآن هو آيته ومعجزته (أداة التواصل الكلي)، وأن رسالته هي الرسالة الخاتمة (مضمون التواصل الكلي)، مجرد دعوى إذا قبلنا بالنسبوية الثقافية؟ إذا نفينا التعالي عن الثقافي نفيا مطلقا فاعتبرنا الترجمة ممتنعة بإطلاق، كيف يمكننا تصور القرآن قابلا لأن يكون كتاب المسلمين جميعا وليس مقصورا على العرب منهم دون سواهم؟ تلك هي العلة في حصرنا النسبوية الثقافية، في مستوى الأدوات والغايات التدافعية، ورفضنا إطلاقها إلى مستوى الأدوات والغايات التعارفية.[2]

لذلك وجب البحث في نظرية تمكن من العودة بأصل الترجمة إلى تلاقي الوجدان والفرقان في أصل الوحدة البشرية، قصدت فطرة التسمية المتعالية على الألسن، التي فُضِّل بها آدم على الملائكة للاستخلاف. ويجب على هذه النظرية أن تبين، أن ضروب التعبير الإنساني غير اللسانية، متفوقة على اللسان، الذي ليس إلا ترجمتها إلى نظام رمزي خاص بمنظور حضارة معينة، لضروب التعبير العامة التي تشترك فيها كل الظاهرات

[2] وليس من الصدفة أن يكون القرآن الكريم والحديث الشريف منقسمين بحسب هذين المعنيين: الكلي والخاص. فالقرآن المكي والحديث القدسي موضوعهما الأدوات والغايات التعارفية، مع التنبيه إلى ضرورة عدم الغفلة عن الأدوات والغايات التدافعية. أما القرآن المدني والحديث العادي فموضوعهما الأدوات والغايات التدافعية، مع ضرورة التنبيه إلى عدم الغفلة عن الأدوات والغايات التعارفية.

وتجتمع كل هذه العناصر في اللحظة التاريخية التي صيغت فيها هذه النصوص، ليس من حيث هي نصوص فحسب، بل من حيث هي نصوص أحداث تاريخية، ومن حيث هي تعليق على أحداث تاريخية، جارية في الحاضر، ومعبرة عن موقف من أحداث تاريخية جرت في الماضي، وأحداث تاريخية ستجري في المستقبل، ومعانٍ كونية شارطة لكل حدوث تاريخي؛ أعني المتعاليات التي صنفناها إلى خمسة أصناف من القيم.

الحية، بل وكل الموجودات، فضلا عن الحضارات البشرية. وتتم هذه الترجمة المتعالية على الألسن، بآليتي التوظيف الذريعي لما ينتخب من الدوال والمدلولات الممكنة تعبيرا عن هذا المنظور: الآلية الأولى هي آلية إدخال الانفصال الصرفي على الاتصال الصوتي لحصر الوحدات الصوتية، كما يحصل في الحروف التي تعتمد عليها الكتابة، لتتألف الأسماء من وحدات محدودة تتنوع بالتأليف فيما بينها، وكأنّ الرمز من جنس المواد في الكيمياء. لذلك فالصرف هو علم كيمياء اللسان. أما الآلية الثانية فهي آلية الوصل بين الوحدات الدالة المؤلفة من تلك العناصر، لجعل المعاني بدورها مؤلفة من وحدات قابلة للحصر شكلا لا مضمونا، من خلال حصر قوانين التأليف. فيكون النحو بالقياس إلى اللسان كالفيزياء بالقياس إلى الطبيعة. وبذلك يكون اللسان الطبيعي مؤسسة اجتماعية، تفصل الإنسان من صلتيه بما يحيط به من الطبيعة وما وراء الطبيعة، ليحصر الترميز في الثقافي الحضاري الذي تَبْنِي عليه السوفسطائية المحدثة (ما بعد الحداثة) حصرها الإنسان في المواضعات اللسانية. وإطلاق مثل هذا التصور وحصر قدرات الإنسان الترميزية في اللسان، أو حتى جعل الترميز اللساني أرقى درجات الترميز الإنساني، يجعل الترجمة مستحيلة؛ سواء أكانت داخلية أم بين ألسن مختلفة.

وما دون الصرف يعيد إلينا اتصال الصوت المطلق، فيرجعنا –من ثم– إلى كل الأنظمة الصوتية التي يمكن أن تكون رموزا (الطبيعة). وما فوق النحو يعود بنا إلى التأليف المطلق، فيرجعنا –من ثم– إلى كل الأنظمة التأليفية التي يمكن أن تكون رموزا متجاوزة للثقافي والحضاري (ما بعد الطبيعة). وبهذين التجاوزين إلى الطبيعة (معينا مطلقا للدوال الممكنة)، وإلى ما يمكن أن يعد ما بعدها لها (معينا لكل المدلولات الممكنة)؛ يتخلص الإنسان من القطيعة الوجودية المرضية التي تؤسس لكل الإنسويات، سواء استندت إلى حلول الرب في الإنسان (كل وحدات الوجود الإنسوية)، أو إلى نفي الرب وتأليه الإنسان (كل وحدات الوجود الطبعوية). فنجد التأليف اللامتناهي لمادة الدال، وراء المنفصلات الصرفية المنتجة للسان الطبيعي الخاص بشعب معين أو بحضارة معينة، ولنسمِّه موسيقى؛ وهذه التأليفات اللامتناهية أو الموسيقى قابلة لأن تكون أداة تواصل بين كل البشر، بل وبينهم وبين كل الموجودات الطبيعية. كما نجد التأليف اللامتناهي لصورة المدلول، ولنُسَمِّه رسما؛ وهذا الرسم لا يقتصر على رسم المفاد بالمنطق اللساني، حتى لو ذهبنا به إلى حد مدونة أرسطو (المصنفات الثمانية؛ كونها جميعا تتعلق بالتأليفات المقصورة على اللساني)، بل يتعداه إلى التأليف من جميع أصناف الرسوم القادرة على التعبير عن المؤلفات المدلولية بكل ضروب الرموز. وبذلك يحيط هذان التجاوزان –كل الطبيعة وكل ما بعدها– باللسان الإنساني، فيربطانه بما يتصوره الفلاسفة دون الرموز اللسانية وما فوقها، أعني يربطانه بكل الرموز ما كان منها طبيعيا، وما كان وضعيا، أي بالمفهوم الأعم الذي هو كون كل موجود رمزَ ذاته بذاته. فيربطه هذان التجاوزان بمفهوم الآية، التي تجعل كل موجود رمز كل

الوجود بمنزلته فيه المنقوشة في ذاته. لذلك فهو يدرك بقيامه الذاتي وبمنزلته في منظومة الموجودات، فيكون بموقعه من هذا الحيز رمزا أو آية، تجعله متصلا بكل ما عداه، فضلا عن صلته بربه وربها جميعا. فكل موجود يمكن أن يكون رمزا لغيره ومرموزا إليه بغيره، في نظام رمزي كوني، هو شرط التواصل، ليس بين الناس فحسب؛ بل بين كل الموجودات في تبادلها التأثير والتأثر، وفي علمها وعملها، فضلا عن كل ضروب التقويم التي يعود إليها إدراك الإنسان لهذه الأواصر بين الموجودات: (الذوقي، والرزقي، والنظري، والعملي، والوجودي).

لذلك فإن هذه الدراسة سوف تحاول فهم شروط الترجمة الفلسفية: تجريبيا؛ من خلال علاج بعض النماذج، ونظريا؛ من خلال البحث في مدلول الافادة بين الخصوصية الثقافية والكلية الطبيعية، من منطلق ما يمكن أن يعد صياغة لفلسفة الرمز في الفكر الإسلامي المبدع، كما تتعين في مفهوم الآية المتضمن لشروط التواصل بين الذات وذاتها، وبين البشر، ثم بينهم وبين كل الظاهرات الطبيعية والتاريخية. وتتكون هذه الدراسة من ثلاث مسائل رئيسة: المسألة الأولى هي محاولة تطبيقية لتحديد العقبات الزائفة في الترجمة؛ من خلال نماذج لبعض النصوص، مع المقارنة بين الترجمة الإنجليزية والترجمة العربية الممكنة للنماذج نفسها. والمسألة الثانية هي محاولة نعالج فيها طبيعة العقبات التي تعترض فعل الترجمة؛ من خلال العلاقة بين التعبير اللساني المحدود بالثقافة، والتعبير الكوني المتجاوز لكل ثقافة. أما المسألة الثالثة فهي شروط التواصل الكلية من المنظور القرآني ومقوماته؛ من حيث هو أصل كل ابداع رمزي وفعلي في الحضارات البشرية. ونختم المحاولات الثلاث بحصر الحلول التي توصل إليها العقل البشري في أهم أنساق الفكر الفلسفي والديني، والغاية التي بلغت إليها الرسالة الخاتمة، لتجاوز ما في الحلول من فصام يقضي على وحدة البشرية؛ وحدة الشخص بداية، ووحدة النوع غاية. والكلمة الأخيرة ستكون لتبرير حاجة المسلمين للتحرر من الخصوصيات، وتحقيق الكونية الإسلامية التي هي أساس الختم والتوجه للعالمين.

أولا: عقبات الترجمة الزائفة:

لن نقدم بعض الفرضيات حول محددات عملية الترجمة، قبل أن نضرب أمثلة تبين قابلية أي نص من نصوص هيدجر* للكلام باللسان العربي دون إشكال بمعيار سقف التواصل المطلوب؛ أعني سقفا لا

* لا أتصور أحدا من المثقفين المعاصرين يجهل هيدجر الفيلسوف الألماني الأخير من هو. وذلك لعلتين؛ فنظرياته اللسانية والتأويلية أولا اكتسحت مجال النقد الأدبي الذي بات البديل من الفلسفة في فكر ما بعد الحداثة، وكذلك العلوم الإنسانية المتأثرة بالتاريخانية والخصوصيات الثقافية. وهو ثانيا فيلسوف الفكر الديني الوجودي والتأويلي، الذي يرد التجربة الدينية بصورة ضمنية إلى مفهوم مسيحي خالص، (لا ننسى أنه خريج معهد ديني كاثوليكي)؛ حيث يرجع الوعي الديني إلى فكرة ابن (الوجود المتعين) الله (الوجود الكلي)، أو بتفاقه فلسفي "دا+زاين" أي حلول الزاين (الوجود) في ال"دا=هنا أو هناك"، الذي هو رمز التعين الحلولي في ذات بشرية، حيزا معينا تعاني النفس البشرية آلام التجربة الدينية

يتجاوز ما هو ممكن بترجمة النص إلى أي لغة أخرى؛ سواء أكانت من جنس اللسان الألماني أم من جنس آخر. وسنضرب مثالين من كتابه: الزمان والوجود؛ بنصين طويلين نسبيا، يتبين منهما أن مقال هيدجر يقبل القول بعربية سوية غنية عن الوضع الشخصي، فضلا عما ناقشناه سابقا من الأمثلة، التي بينا فيها أن ما يتصوره المترجمون عقبات، لا وجود له إلا عند من يسعى إلى محاكاة خصائص الدال في اللغة المنقول عنها، بدل الاقتصار على نقل المدلول الذي ينبغي أن تتدانى فيه كل اللغات شرطا في إمكان الترجمة.[3]

فنحن نعتقد أن مصدر الصعوبة في الترجمة، ليس مأتاه تحقيق التوازي بين لسانين– لأن ذلك دليل على سوء فهم غرض الترجمة– بل هو تصور المعنى الواحد، بين عبارتين حتى في اللسان الواحد؛ أي أن اختلاف الدال شرط ضروري في الترجمة الداخلية، فضلا عنه في الترجمة الخارجية. ومعنى ذلك أن الترجمة الداخلية (في اللغة نفسها) لا تقل صعوبة عن الترجمة الخارجية (بين لغتين)، وأن مشكلة الترجمة أعم من مشكلة العلاقة بين ضروب الإفادة في لسانين مختلفين، لأنها تنتسب إلى مشكلة المحافظة على وحدة المدلول خلال تنويع الدال، سواء أكان ذلك في اللغة نفسها أم بين لغات مختلفة. وحتى نؤكد ذلك سنشفع المثالين اللذين يبدوان يسيري الترجمة، بمثال يبالغ الكثير في ما ينسبه إليه من صعوبة، لنبين أن ما ورد فيه من تشقيق لغوي، لا يتعدى دورُه دورَ الأثر الخطابي الواضح، وأنه لا علاقة له بالمضمون الفلسفي.[4] ولعلنا بذلك نشرع في إدراك مكمن الصعوبة في الترجمة. فليست مصاعب الترجمة ناتجة عن عسر الجسر بين اللغات المختلفة،

أو آلام المسيح. والمقصود بالآلام الوجود الدنيوي نفسه، لا إلى التعذيب الفعلي الحاصل على شخص النبي المسيح في الأرض المغصوبة. والمعلوم أن ذلك كله من الأمور التي لا يقبل بها المنظور الإسلامي. فلا المسيح ابن الله، ولا الإنسان تعين الله أو راعي الوجود، ولا الدنيا عذاب، ولا المسيح قتل أو عذب بل "شبه لهم". وإذن فمنظور الإسلام مناف تمام المنافاة لهذه التصورات، بحيث إن كل المتأثرين بالتصورات الهيجدرية، تمسحوا (أو تنصروا) من حيث لا يعلمون، لظنهم أن هيدجر صادق في دعواه القطع مع الفكر الديني، والتمحض للفكر الفلسفي الملحد. وقد جرت العادة أن يكون الإلحاد بوابة التبشير المسيحي الذي عرفناه في المغرب العربي؛ فهو الجسر المحتوم سواء توسل ثورية الماركسية، أو حيادية العلمانية، أو تشاؤمية الوجودية الهيدجرية. وقد تم اختيار هدجر لضرب الأمثلة لعلتين: فأولا يمكن اعتبار المقال دحضا نسقيا غير مباشر لمزاعمه في نظرية اللغة، من حيث التمايز والمفاضلة بين الألسن، ومن حيث بناء الخصوصيات الثقافية عليها بناء يكاد ينفي التواصل بين البشر. وثانيا لأن غالب المشققين من المترجمين العرب، مولوعون بمحاكاة أساليبه التشقيقية التي تتصور المعاني العلمية قابلة للرد إلى مجالات الدلالة اللسانية الغفلة.

[3] انظر مقالا لنا بعنوان: "مفارقات الترجمة الفلسفية العربية: العقبات والحلول"، يصدر قريبا إن شاء الله في **مجلة الفكر العربي المعاصر** ببيروت يصدرها مركز الإنماء القومي، الأستاذ مطاع صفدي.

[4] يخطئ من يتصور علم البلاغة مطابقا لعلم الخطابة. فالبلاغة هي علم الأسلوب في كل أجناس القول، من أقصى حدود الخطاب العلمي (الرياضيات والمنطق)، إلى أقصى حدود الخطاب الأدبي (الشعر والبلاغة)، كون غرضه هو كيف يؤدي القول وظائفه التبليغية، بحسب أبعاد علم اللسان الأربعة التقليدية، دلالة، وبناء، وتداولا، وأدبا؟ (والأدب يضيف أمرا للثلاثة الأولى، تخلو منه في وظائفها العادية؛ فتكون أصناف علوم اللسان أربعة؛ كما هي في النظرية العربية التي عرضها ابن خلدون، وليست ثلاثة كما يزعم علماء اللسان المحدثون). أما الخطابة فهي فن الإقناع الذي لا يتعرض إلى الأسلوب، إلا من حيث هو أحد حجب إدراك الحقيقة، وأدوات التأثير في القول الخطابي، الساعي إلى تغليب أحوال النفس لتحقيق القناعات المطلوبة، بدل البحث في أداء المعاني عامة دون حصرها في غرض بعينه. فن الخطابة يمكن أن يكون أحد تطبيقات البلاغة وليس هو إياها —وليس البلاغة ذاتها.

بل هي تصدر عن صعوبة المحافظة على وحدة المدلول عند تغيير الدال، وصعوبة المحافظة على وحدة الدال عند تغيير المدلول، سواء أكان ذلك في اللغة نفسها أم في لغتين مختلفتين. ومن ثم فعسر الترجمة هو عينه عسر التعبير الرمزي عامة، كيف نحقق التوازي بين التناهي الدالي واللاتناهي المدلولي، تحقيقا يخلصنا من المحاولة اللامتناهية لتحقيقه، المحاولة التي هي عاهة تنخر كل محاولة للتعبير الإنساني. فكيف نضمن وحدة الرامز عند تعديد المرموز، ووحدة المرموز عند تعديد الرامز، أو على الأقل؛ كيف نبقي على وحدة إدراكهما، إذا لم يكن ذلك مستندا إلى مواضعتين: أولاهما تتعلق بالحد الذي نعتبر فيه ما دونه من الفروق مقبولا، كونه لا يناقض الوحدة بل يبقي عليها، وثانيتهما تتعلق بالتثبيت المتناوب للدال؛ لندرس تغير المدلول، أو للمدلول؛ لندرس تغير الدال.

المثال الأول: تعريف هيدجر للدازاين:*[5]

"يكمن جوهر هذا الموجود في استعداده إلى أن يكون. ف"ماهية" (إيسانسيا) هذا الموجود ينبغي – إذا صح أصلا لنا أن نتكلم عن ماهية ننسبها إليه– أن نتصورها من منطلق وجوده (الإنية: إكزيستنسيا).

* "دازاين" كلمة ألمانية مؤلفة من "دا" اسم إشارة في المكان بدلالتي هنا وهناك، و"زاين" بمعنى الوجود. وهي تعني العين الموجودة المشار، إليها خارج الذهن في عموم دلالتها الألمانية. لكن هيدجر خصصها للوجود الإنساني، كما هي عادته في التحكم الاصطلاحي. فهو يعرف الدازاين قائلا: "الدازين أعني به وجود الإنسان. ويحدد الإنسان عاميا كما يحدده فلسفيا، بكونه الحيوان الناطق الذي يتعين وجوده جوهريا بقدرته على الكلام":

"Das Dasein, d.h. das Sein des Menschen ist in der vulgaeren ebenso wie in der philosophischen 'Definition' umgrenzt als 'xuon logon exon', das Lebende, dessen Sein wesenhaft durch das Redenkoennen bestimmt ist"(S.u.Z. p.25)

[5] "Das 'Wesen' dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein(essentia) dieses Seienden muss, sofern ueberhaupt davon gesprochen wierden kann، aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, dass, wenn wir fuer das Sein dieses Seinden die Bezeichnung Existenz waehlen، dieser Title nicht die ontologische Bedeutung des ueberliferten Teminus existentia hat und haben kann; existentia besagt nach der Ueberliferung ontologish soviel wie Vorhandensein، eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseiens wesensmaessig nich zukommt. Eine Verwirrung wird daduch vermieden, dass wir fuer den Title existentia immer den interpretierenden AusdruckVorhandanheit gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen. Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an disem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene 'Eignenschaften' eines so und so 'aussehenden' vorhandenen Seienden، sondern je ihm moegliche Weisen zu sein und nur das. Alles so-sein dieses Seienden ist primaer Sein. Daher drueckt der Titel 'Dasein', mit dem wir dieses Seiende bezeichnen، nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, Sondern das Sein." (Heidegger، Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag، Tuebingen, 2001 s.42)

النص الانجليزي:

"The 'essence' [Wesen] of this entity lies in its 'to be' [Zu-sein]. Its Being –what-it-is [Was-sein] (essential) must, so far as we can speak of it at all, be conceived in terms of its Being (existentia). But here our ontological task is to show that when we choose to designate the Being of this entity as 'existence [Existenz], this term does not and cannot have the ontological signification to the traditioanal term 'existentia'; ontologically, existential is tantamount to entities of Dasein's character. To avoid getting bewildered, we shall always use the Interpretative expression 'presence-at-hand' for the term 'existentia', while the term 'existence', as a designation of Being, will be allotted solely to Dasein"(p.67

والمهمة الأنطولوجية المباشرة هي أن نبين أننا عندما اخترنا أن نسمي وجود هذا الموجود ب"الوجود: إكسيستنتس" فإن مدلول هذا العنوان ليس الدلالة التي لمصطلح "الإنية: إكزيستنسيا" الوجودية في الموروث، أو التي يمكن أن تكون له فيه. ف"إكزيستنسيا" تعني وجوديا في دلالتها الموروثة ما يعنيه "المثول" الذي هو ضرب من التأنن لا يلائم جوهريا موجودا له خاصية الدازاين المميزة. ومن ثم فإننا نتجنب اللبس باستعمالنا العبارة التأويلية "مثول" مقابلا للاسم "الإنية=إكزيستنسيا" وحصر استعمال "الوجود=إكسيستنتس" من حيث هي حد وجودي للدلالة على الدازاين." إن جوهر الدازاين يكمن في وجوده. لذلك فإن ما يقبل التحرير من خاصيات هذا الموجود، ليس صفات قائمة الوجود لموجود يبدو على هذه الصورة أو تلك، بل هو دائما كيفيات استعداده لأن يكون ولا شيء غير ذلك. وكل وجود لهذا الموجود على هذه الصورة أو تلك هو بدءا وجود. ومن ثم فإن العنوان "دازاين" الذي نعرف به هذا الموجود لا يفيد "ماهية" (مثلما هو الشأن عندما نتكلم) عن مائدة أو بيت أو شجرة، بل هو يفيد الوجود." ولا يتضمن النص إلا صعوبتين يسيرتي الحل دون مساس بالتقليد الفلسفي العربي:

أما الصعوبة الأولى: فهي المقابلة إكزيستنسيا وإكسيستنتز، والفرق في الدال هو نطق الأولى باللاتينية والثانية بالألمانية. ولما كنا لا نملك مثل هذه الإمكانية كون اللاتينية ليست أصلا للمقابل العربي، بات من الواجب أن نتواضع على مناظرة المقابلة بمقابلة مماثلة بين الإنية (التي نشتقها من إن العربية جزما بالأمر، قاصدين أمر حصول الماهية في الوجود الفعلي، وليس من الآن اليونانية بمعنى الوجود) حصرا إياها في المدلول العام للوجود من حيث هو ما يقابل الماهية، والوجود بمعنى إكسيستنتس. ولسنا نفعل ذلك تحكما بل بقصد المحافظة على ما استقر من استعمال صارت تسمى به الفلسفة الوجودية. ولولا هذا الاستعمال لكان من الأفضل التواضع على العكس تماما، فنجعل الوجود المعنى العام المفاد بإكزيستنسيا، والإنية على المعنى الخاص المفاد بإكسيستنتس.

وأما الصعوبة الثانية: هو ترجمة "فورهندنهايت". وقد فضلنا ترجمتها بالمثول، قاصدين المثول المجرد من كل توظيف بين يدي المدرك؛ بمعنى الحضور المتقدم على التوظيف الإنساني، كما في فورهندنزاين المقابلة تسوهندنزاين. والمثول بين يدي المدرك هو الوجود، لأن وجود الشيء في الدلالة الأولى، هو كون الشيء موجودا من واجد؛ أي ماثلا أمام مدرك. لذلك فإن الكندي يستعمله بمعنيين: بمعنى كون الشيء معلوما، وبمعنى كون الشيء حاضرا؛ وذا قيام يجعله يلاقي من يدركه بمثوله بين يديه. وهذا المعنى المضاعف يمكن أن نستشفه من عبارة "وجدت الضالة". فهي تعني أنني أبحث عن شيء ضل وجدته فلم يعد مفقودا. وإذن فخلال البحث عن المفقود، نسلم بأنه له القيام الذاتي رغم عدم الحضور أمام الإدراك. وفي نهاية البحث يصبح الموجود موجودا بالمعنيين: موجودا بذاته وموجودا عند الإدراك.

أما المثال الثاني: فتعريف هيجدر للفلسفة:[6] بأنها "نظرية الوجود والظاهراتية ليستا فنين مختلفين موجودين بجوار غيرهما من الفنون المنتسبة إلى الفلسفة، بل كلتا التسميتين تمثل خاصية الفلسفة ذاتها، من حيث موضوعها وطبيعة علاجها. فالفلسفة هي نظرية الوجود الظاهراتية التي تنطلق من تأويلية الدازاين؛ تأويليته التي تثبت فيها –من حيث هي تحليلية الكينونة– غاية الخيط الناظم لكل تساؤل فلسفي بوصفها مصدر التساؤل وموردة. ويقتضي تحصيل تصور الوجود الأساسي، ورسم ما يتطلبه من تصورية الوجودية وتغيراتها الضرورية نظاما هاديا متعينا. ذلك أن كلية تصور الوجود لا تناقض خصوصية البحث؛ أعني الولوج إليه عن طريق تأويل مخصوص لموجود معين، تأويل، الهنيس (من هنا + أيس لترجمة دا+زاين)، تأويله الذي ينبغي أن يستمد منه أفق الفهم والتأويل الممكن للوجود. لكن هذا الموجود هو ذاته موجود تاريخي؛ حيث إن الإنارة الوجودية الذاتية النافذة إلى أعماق هذا الموجود، لا بد أن تنقلب –ضرورة– إلى تأويل "تأريخي."

أما النص الثاني، فإني لم أجد فيه صعوبة واحدة تذكر. ومن ثم فنقله لا يطرح قضايا اصطلاحية، بل فقط خيارات أسلوبية ليس من الصعب أداؤها بلسان عربي فصيح. ولعل هناك من يزعم أننا قد اخترنا نصين بسيطين وتجنبنا النصوص التي فيها قضايا مستعصية على الحل. لكننا في الحقيقة أخذنا النصين اللذين يعرفان المفهومين الرئيسين، اللذين يتضمنهما عمل هيدجر، وإليهما تعود كل الحبكات التي تنسب إلى المؤلف. أما المستعصي من الأساليب –كما في التعامق حول السؤال– فسنأخذه مثالا في حينه بعد أن حسمنا القضايا الوهمية المتعلقة بنوعي التركيب النحتي.

---

[6] Ontologie und Phaenomenolgie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehoerigen.Die beiden Titel charaketerisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phaenomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat، woraus es entspringt und wohin es zuruckschlaeg (**...**) Die Gewinnung des Grundbrgriffes 'Sein' und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihere notwendigen Abwandlungen beduerfen eines kondreten Leitfadens. Der Universalitaet des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die 'Spezialitaet der Untersuchung-d.h.das vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont fuer Verstaendnis und moegliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich 'geschchtlich', so dass die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer 'historischen' Interpretation wird." S.und Z..s.38 and 439- s. 39.

النص الانجليزي:

"Ontology and phenomenology are not two distinct philosophical disciplines among others. These terms characterize philosophy itself with regard to its object and its way of treating that object. Philosophy is universal phenomenological ontology, and takes its departure from hermeneutic of Dasein, which, as an analytic of existence, has made fast the guiding-line for all philosophical inquiry at the point where it arises and to which it returns"(p.62)

أما المثال الثالث: فبنية السؤال العامة:[7] "ومن ثم فلا بد من شرح الأمور التي تنتسب إلى السؤال بصورة عامة، حتى نجعل مسألة الوجود مسألة بينة الحدود. فكل سؤال طلب، وكل طلب يهتدي بمطلوبه السابق. إن السؤال طلب "إن (ية)" الموجود، و"كيف (هو)" طلب على علم. وهذا الطلب يمكن أن يصبح "بحثا" يحرر فيه السائل حد مطلوبه الذي يتعلق به السؤال. فالسؤال من حيث هو طلب أمر... يكون ذا مطلوب. وكل "سؤال عن أمر" هو بنحو ما "مساءلة لأمر ما". فالطلب يقتضي -بالإضافة إلى الأمر المطلوب- أمرا يطلب منه المطلوب. وفي البحث أعني في السؤال ذي الطبيعة النظرية، ينبغي أن يحدد المطلوب تحديدا يرفعه إلى درجة التصور العقلي. وإذن ففي حصيلة الطلب يكمن بالذات مقصود الطلب، أو ما لأجله يكون السؤال. والسؤال ذاته له من حيث هو سلوك موجود -سلوك السائل- خاصية مميزة للوجود. ويمكن لهذا السلوك المميز أن يحصل في شكل سؤال غفل، أو في شكل مساءلة صريحة. وتتمثل خاصية الضرب الثاني في أنه يكون في المقام الأول بينا من حيث كل الخصائص المقومة للسؤال ذاته." هل في هذا النص صعوبة تذكر تعترض الترجمة؟ نعم، إذا أراد المترجم أن يختار استراتيجية التعبير نفسها؛ فيفرض على لغته أن تقول المدلولات التي يفيدها النص، بمشتقات من دال واحد أو دالين اثنين لا، أكثر كما يحاول هيجدر أن يفعل في نصه. لكن ذلك ليس ضروريا رغم أنه ليس مستحيلا، فضلا عن أن مفعوله لا يتجاوز الوقع الخطابي (rhetorical effect) الذي يمكن أن يثير الاعجاب بقدرات المؤلف اللسانية، لكنه لا يقدم التحليل العلمي ولا الفهم الفلسفي. لذلك، فعندما يفكر المترجم حقا، ولا يكتفي بنقل الدال بدل المدلول، فإنه لن ينشغل بهذا الأمر، بل يحاول أن يقول ما أراد هيدجر قوله إن كان حقا قد فهم قصده؛ فيطلب المجالات الدلالية التي تعنى بها الفلسفة. والمعلوم أن هذه المجالات لا تحددها الوحدة التواردية المستندة إلى

[7] "Daher muss kurz eroertet warden, was uberhaupt zu einer Frage gehoert, um von da aus die Seinsfrage als eine ausgezeichenete sichbar machen wu koennen. Jedes Fragen is ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgaiengiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seinden in seinem Dass- und Sosein. Das erkennende Suchen kann sum 'Untersuchen' warden als dem freilegendenden Bestimmen dessen، wonach die Frage stehet. Das Fragen hat als Fragen nach…sein Gefragtes. Alles Fragen nach…is in irgendeiner Weise Anfragen bei…Zum Fragen gehoert ausser dem Gefragten ein Befragtes .In der untersuchenden, d.h.spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Befriff gebracht warden. Im Gefragten liegt dann als das eingentlich Intendirte das Erfrage, das, wobei das Fragen ins Ziel knommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seinden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen warden als 'Nur-so-hinfragen' oder als explizite Fragestellung. Das eigentuemliche dieser liegt darin, dass das Faragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsitig wird. "(S.und Z.، s.5)

تفرع الدال الاشتقاقي، أو إلى تفرع المدلول التابع له تفرعا منطقيا، بل هي من جنس آخر يحدده أمران، ليس هذا محل البحث فيهما، رغم ضرورة الإشارة إلى طبيعتهما.[8]

وليكن مثال الترجمة الإنجليزية منطلقا لشرح الحل الذي نحاول التأسيس له.[9] فالإنجليزية –وهي لغة من سلالة لغة النص المقترح للترجمة– تمدنا بأكبر الحجج على صحة موقفنا، من ضرورة اختيار استراتيجية في التعبير، تقدم ترجمة المدلولات على ترجمة الدوال، كما هو مطلوب من كل ترجمة حقيقية تقدم تبليغ المضمون المعرفي للنص على أثره البلاغي الذي يمتنع نقله.[10] ذلك أن ما يصح بالنسبة إلى الإنجليزية في صلتها

---

[8] ما طبيعة المجالات الدلالية التي ينشغل بها العلم؟ يمكن تحديد طبيعة المجالات الدلالية العلمية بمعيارين: منطقي ومعرفي (Logical and epistemic criteria). فأما المعيار المنطقي فيتعلق بالتناسق المنطقي، أو الصوري الخالص، لبنية النسق الرمزي المجرد للقول العلمي. وأما المعيار المعرفي، فهو طبيعة العلاقة التأويلية بالموضوع الذي نعتبره عينا من الموضوعات، التي يمكن أن يكون ذلك النسق صيغة نظرية لقوانينها، فتكون نسبتها إليه نسبة ماصدق التصور إلى مفهومه. وكلا المعيارين ممتنع في كل نظريات الوجود. فمنطقيا يمكن الغلق النظري لبناء النسق منطقيا، إذا كانت الموضوعات متخيلة كما في كل الألعاب العقلية: يمكن أن نحدد قطع الشطرنج تحديدا حصريا، لأننا نتواضع عليها كذلك وعلى تناهيها ليكون اللعب ممكنا، ويمكن أن نحدد قواعد اللعب بصورة متناسقة. لكن ذلك مستحيل في الوجود لعدم قدرتنا على الحسم في عدد العناصر، هل هو متناه أو غير متناه وما هي، ولعدم قدرتنا على تحديد قوانين تفاعلها طبيعة وعددا. ومعرفيا لا يمكن تجاوز الاحتمال بعد التسليم بحل مؤقت للمعضلة المنطقية كما هو شأن كل الأقاويل الميتافيزيقية عند الكبار من أفلاطون إلى ديكارت وليبنتس. ولم يصبح الزعم بأن الفلسفة علم مطلق بسبب نسقيته إلا عند رجال الدين المتفلسفين في المثالية الألمانية. ومن ثم فكل الردود على الخطاب الميتافيزيقي في النقد وما بعده لا تصح إلا على هذا النوع من القول الميتافيزيقي المنحط.

[9] "We must therefore explain briefly what belongs to any question whatsoever, so that from this standpoint the question of Being can be made sensible as a very special one with its own distinctive character. Every inquiry is seeking [Suchen]. Every seeking gets guided beforehand by what is sought. Inquiry is a cognizant seeking for an entity both with regard to the fact that it is and with regard to its Being as it is. The cognizant seeking can take the form o 'investigating' [Untersuchen], in which one also bare that which the question is about and ascertains its character. Any inquiry, as an inquiry about something, has that which is asked about [sein Gefragtes]. But all inquiry about something is somehow a questioning of something [Anfragen bei..]. So in addition to what is asked about, an inquiry has that which is interrogated [ein Befragtes]. In investigative questions- that is، in questions which are specifically theoretical-what is asked about is determined and conceptualized. Furthermore, in what is asked about there lies also that which is to be found out by the asking [das Erfragte], this is what is really intended: with this, the inquiry reaches its goal. Inquiry itself is the behavior of a questioner, and therefore of an entity, and as such has its own character of Being. When one makes inquiry one may do so 'just casually' or one may formulate the question explicitly. The latter case is peculiar in that the inquiry does not become transparent to itself until all these constitutive factors of the question have themselves become transparent" (B.T. pp.24-25)

[10] نقل الأثر البلاغي مستحيل سواء نسبنا هذا الأثر إلى الدال، كما يمكن أن ينسب ذلك إلى رأي أصحاب علم البديع، أو إلى المدلول كما يمكن أن ينسب ذلك إلى أصحاب علم البيان. لا يمكن نقل أدوات تأثير الدال مهما حاكيناه، لأنها تعود إلى الخصوصي من الموسيقى لا إلى الكلي منها. وهو أمر غير قابل للترجمة. فلا يمكن أن أترجم الخصوصي من موسيقى القرآن الكريم، لأنها من جوهر ما انتخبه اللسان العربي من منفصلات في حركة الصوت، ليجعلها حوامل للمدلولات. ويمكن أن نرمز إلى ذلك بالمخارج التي انتخبها العرب، مع ما أضفوه على تأليفاتها من مفاعيل موسيقية في النطق والسمع. كما لا يمكن نقل أدوات تأثير المدلول مهما حاكيناه، لأنها تعود إلى الخصوصي من الرسم لا إلى الكلي منه. وهو أمر غير قابل للترجمة. فلا يمكن أن أترجم الخصوصي من تصوير القرآن الكريم، لأنه من جوهر ما انتخبه اللسان العربي من منفصلات حركة

بالألمانية، هو بالأولى أصح على العربية التي هي من سلالة لسانية مختلفة تماما. فالنص الإنجليزي قد استعمل المقابلات، التي تؤدي معاني المشتقات الألمانية، التي تنطلق جميعها من كلمتين هما: "fragen" و"suchen" بآلتي الاشتقاق التقليديتين: الاشتقاق المستند إلى الاشتقاق من المادة الواحدة، بتغيير صورة المادة (اسم الفاعل واسم المفعول من مصدري سؤال وطلب)؛ والاشتقاق المستند إلى الزيادات المنحوتة أو المنفصلة في صدر الكلمة أو في ذيلها أو في حشوها (nach, bei, er, be). وبهذا المعنى، فإن تعامقات هيدجر لا تتجاوز رد المعرفة العلمية إلى ما يقبل التحصيل، بآليتين من آليات اللسان الطبيعي لتحليل المعاني العلمية أصلا، كما يتبين بوضوح في مثال تحديده بنية السؤال عامة والسؤال الفلسفي حول الوجود خاصة. لكن المترجم الإنجليزي لم يتقيد بهذا الشرط؛ بل سعى إلى المقصود من فعل الترجمة؛ أعني نقل المدلول بدوال مختلفة ودون تقيد بشرط وحدة الدال، لأن منطق المدلول ليس –بالضرورة– موازيا لمنطق الدال بالشروط نفسها في كل الأنظمة الرمزية عامة وفي الألسن بصورة خاصة، (علما بأن ذلك هو كذلك حتى لو تمت عملية الترجمة داخل اللغة نفسها كما في عمليات الشرح والتأويل التي تخضع لها النصوص التاريخية أو الدراسات الأدبية مثلا):question, enquiry, seeking, investigation.

وبمجرد وضع هذه القاعدة تصبح ترجمة أي نص ممكنة، بشرط أن نعلم أن الترجمة يحكمها حد لا تتعداه. وهذا الحد هو أنّ ما لا يقبل الترجمة من لغة إلى لغة، هو عينه ما لا يقبل الترجمة في اللغة نفسها، أعني التأكد من أن المقصود في عبارة، هو عينه المقصود في عبارة أخرى نتصورها مكافئة لها. وهذا ليس مقصورا على الترجمة، بل يخص طبيعة التواصل بالرموز. فكل منا لا يمكن أن يقول الشيء نفسه مرتين، إلا

الإشارة، ليجعلها محمولات الدوال. ويمكن ان نرمز إليها بالأعراض التي ينتخبها العرب لتسمية الأشياء ووصفها مع ما يضفونه على تأليفاتها، من مفاعيل رسمية في الإشارة والبصر.

لذلك اعتبرنا هاتين الخصوصيتين الموسيقية والرسمية، بدورهما، رموزا لما وراءهما من متعاليات كلية يشترك فيها البشر، لعل أفضل علاماتها حاجة القرآن الكريم في صلته بالمستمع إلى الترتيل والتجويد. فيكون القرآن الكريم مؤثرا بأمر في داله ومدلوله، يتجاوز خصوصياتهما لينفذ إلى أعماق النفس البشرية، أعني إلى مقومات الفطرة التي تتحرر بالحوادس الباطنة المناظرة للحواس الخمس الظاهرة، من الخصوصيات الثقافية، فترتفع إلى مستوى الأخوة البشرية. والقرآن الكريم يشير دائما إلى هذه المقابلة، وخاصة عند الكلام عن تعطل الحواس عند اقتصارها على الصلة الظاهرة، كما في المقابلة بين البصر والبصيرة. فللإنسان من حيث هو جسم حي، صلتان ظاهرة وباطنة بالوجود في تعينيه الظاهر والباطن. فأما الصلة الأولى بالوجود في قيامه الظاهر فتمثلها الحواس الخمس: البصر والسمع والذوق والشم واللمس. وأما الصلة الثانية بالوجود في قيامه الباطن فتمثلها الحوادس الخمس: البصيرة والسميعة والذويقة والشميمة واللميسة. وما نسميه متعاليات الإدراك هو ما تنفذ إليه الحوادس التي تؤدي وظيفتين في ادراكنا للقيم الخمس. فالحوادس هي شرط تسديد الحواس في عملية الاعتبار التي تجعل كل الموجودات آيات. والحوادس هي شرط نفاذ الحواس إلى المعاني المقصودة من الاعتبار، أعني مقومات الفطرة التي هي القيم الخمس المشتركة بين كل البشر، من حيث هي الأشواق التي تتقوم بها حياة الكائن البشري، بوجهيه الجسدي والروحي: قيم الذوق (ويرمز إليها شوق الجمال) وقيم الرزق (ويرمز إليها شوق المال) وقيم النظر (ويرمز إليها شوق السؤال) وقيم العمل (ويرمز إليها شوق الجلال) وقيم الوجود (ويرمز إليها شوق المتعال).

بالحدود التي وجدناها في عملية الترجمة. وعندما يعيد الإنسان قول "الشيء نفسه" يعلم أنه يقوله مرة ثانية، أعني بصورة مغايرة بالضرورة للمرة الأولى، فيغض الطرف عن الفروق الطفيفة التي يعتبرها غير مهمة. لكن أشياء كثيرة تتغير من المرة الأولى إلى المرة الثانية، بما في ذلك النبرة الناتجة عن الوعي بأن المرة الثانية ثانية، وأنها تحاول أن تفسر ما ورد في المرة الأولى؛ وكأنها "ما بعد" بالنسبة إليها.

ومع ذلك فنحن قد حاولنا في ترجمة هذا النص المحافظة على ما يشبه التماثل الدالي مع النص الألماني، فالتزمنا مشتقات من مواد ثلاث هي "س.أ.ل." و"ط.ل.ب." و"ب.ح.ث." لنبين أنه يمكن أحيانا احترام الشروط الخطابية، ذات المصدر الدالي في أداء القصد المدلولي، حتى وإن كنا لا نعتقد ذلك ممكنا دائما، فضلا عن أن يكون ضروريا أو مشروطا في أداء الترجمة وظيفتها التواصلية. لكن كل من يحلل المضمون المعرفي لهذا النص، يدرك أنه رغم كل ما فيه من "أسلوب خطابي" يشقق الألفاظ يبقى دون دقة التحديد الأرسطي لبنية السؤال العلمي والفلسفي، كما ورد في التحليلات الأواخر. فعند التدقيق يرد التعامق الهيدجري إلى بساطة التحديد الأرسطي بضربيه: تحديد السؤال النظري، وفيه لا يهتم أرسطو بالسائل، وتحديد السؤال العملي وفيه يضيف شيئا من الاهتمام بالسائل. فسؤال "إنّ" الشيء، وسؤال "ما عليه" الشيء، المذكورين في بداية نص هيدجدر، يشفعان ضمنيا بسؤالين أرسطيين آخرين، بمجرد الإشارة إلى النوع النظري من السؤال؛ أعني "لم؟" الشيء و"ما؟" الشيء. والأمر الجديد الوحيد –بالإضافة إلى عدم الدقة المشار إليها بالقياس إلى بنية السؤال العلمي، كما حددها أرسطو– هو الكلام عن السؤال من حيث هو من خاصيات السائل الوجودية، ومن حيث اقتضاؤه مسؤولا. وطبعا فهذا أمر لا يهم العلم، وهو لم يصبح من مشاغل الفلسفة إلا بعد تغليب البعد العقدي إيجابا أو سلبا، والتحليل النفسي، ونقد النوايا وراء المواقف في النصوص والكلام، ومن ثم اعتبار مواقف السائل من المسؤول عنه والمسؤول أمرا أهم من السؤال نفسه. لكن عندئذ كان ينبغي أن تتضمن البنية أمورا كثيرة أخرى، لعل أهمها: حال السائل، وحال عصره، وطبيعة علاقته بالمسؤول وغير ذلك من محددات التداول في التواصل، فضلا عن شروط التواصل التقنية وأدواته الرمزية، فيصبح الأمر مما لا يحصره علم؛ كما هو الشأن في رأي السوفسطائية المحدثة، التي تحاول إزاحة مميزات أجناس الخطاب، حتى يتمكن مستعملوها من التمويه قدر المستطاع. فيصبح كل شيء خطابة وأدبا، ويصبح النقد الأدبي بديلا من الفلسفة، فيتقدم بروتاغوراس على سقراط. وفي الحقيقة فإن مضمون كتاب الزمان والوجود –كما أسلفنا– يحاول أن يرجع فهم مسائل الفلسفة إلى فهم سؤالها العملي من منطلق "أحوال النفس"[11] المأزومة لأصحاب الموقف الوجودي أحيانا، التي تتحول أحيانا أخرى إلى نسبوية أشكال المواقف

[11] والحال نأخذها هنا بمعنيين: بالمعنى الذي يتكلم فيه المتصوفة عن أحوال النفس، أحوالها المحددة للذوق الملازم لضروب الإدراك ودرجاته، وفي معنى أدق يستعمله هيدجر Bifindlichkeit= existential mood، بمعنى ما ينتج في منظور الهنيس (الدازاين)، عن الوسط الذي

التاريخية الثقافية، أو تجليات الوجود وفهومه أحيانا ثالثة، أو أخيرا إلى مزاعم كل فلسفات الوعي المزعومة كونية، لكونية الأنا المتعالية Transcendental ego المزعومة، سواء أكانت بمعناها عند كنط أم بمعناها عند هوسرل.

ويستند تعريفنا لشروط الترجمة السوية إلى علتين: الأولى: هي أن ثبات مادة الكلمة (الجذر) في المشتقات لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد لبناء مجالات الدلالة، حتى في غير العلم والفلسفة، وإلا لكانت دلالات اللسان الطبيعي بنية ثابتة ثبات بنيته الصرفية، ولاستحال أن تحصل الترجمة الداخلية في أي لسان طبيعي، لما تتصف به المواد من انفصال لا يقبل الجسر، فتصبح مجالات الدلالة حتى في اللغة نفسها؛ مدلولاتها مثل دوالها، أرخبيلا أو جزرا لا يمكن الوصل بينها، كما لا يمكن الوصل بين الدوال التي من مواد مختلفة. ذلك أنه حتى لو قبلنا بالاشتقاق الأكبر وبينهما الصغير والكبير،[12] فإن الحروف تبقى منفصلة والمواد تبقى وحدات منفصلة مثل العناصر التي منها تتألف. أما الثانية فهي أن نسبة الدوال إلى المدلولات في التواصل الرمزي، تناظر نسبة الأعضاء إلى الوظائف في التواصل العضوي. وهذا المبدأ عندما نتسلمه نتخلص من العلة الأولى، فيصبح الجسر ممكنا داخل اللغة نفسها وبين اللغات. ومعنى ذلك أن الوظيفة في علاقتها بالعضو كأنها في علاقة عكسية للعلاقة التقليدية بين الصورة والمادة. فالوظيفة صورة أعم من الصورة العضوية تقوم مقام المادة العقلية بلغة أرسطو، فتتصور بالصور العضوية المتنوعة تصور تنوع، سواء أكان ذلك بالتساوق أم بالتوالي. وهذا ما يجعل الجسر بين المدلولات ممكنا في اللغة نفسها أو بين اللغات، رغم اختلاف الدوال.

فلو اعتبرنا أن كل وظيفة (دلالة) مرتبطة بتعين وحيد هو الشكل العضوي الوحيد (الدال) الذي يحققها، لامتنع علينا أن نتصور وظائف الظاهرات الحية (المدلولات)، قابلة للمقارنة وللتصنيف أولا، وقابلة للتطور ثانيا (الترجمة)؛ فإنها تصبح غير قابلة للتصنيف، لأن وحدة الشكل العضوي في النوع نفسه تكون بدورها نسبية ولا يمكن أن تتحدد إلا بالتماثل بين أشكال أعيان هذا العضو، في أفراد النوع (المفترض واحدا بوحدة صورته العضوية) بشرط اعتبار ما بين هذه الأشكال من فروق، بالقياس إلى الفروق التي بينها وبين غيرها من أشكال أعضاء الأنواع الأخرى، أمرا كافيا لتجاهل الفروق الأولى؛ فنقول بوحدة شكل أعضاء الجنس. مثال ذلك أننا نهمل لون البشرة أو حجم الأصابع، في تحديد اليد من حيث هي عضو عند النوع البشري، بالمقارنة مع القردة؛ أي إن الفروق بين أيدي البشر تبقى دون الفروق بينها وبين أطراف القردة.

يجد فيه نفسه ملقى، بمعنى يكاد يكون اسما جديدا لتصور هيجلي هو أثر روح الشعب في الشخص، خلال عصوره عصرا عصرا من حيث هو مناخ روحي، لا يمكن للعقل أن يتخلص منه أو أن يخطو خارجه.

[12] انظر المرزوقي، أبو يعرب. **الشعر المطلق**، بيروت: دار الطليعة، 2000

لكن لو اكتفينا بذلك لاستحال تطبيق مبدأ التناسب الأرسطي في التاريخ الطبيعي، ولامتنع تجاوز الفروق بين أعضاء الأنواع في الوظائف المشتركة بينها. ومن ثم فنحن نستنتج وحدة الأعضاء من وحدة الوظيفة، مهملين ما لا يؤدي دورا فيها من صفات العضو، الذي وحدناه بالمقارنة مع غيره من الأعضاء عند غيره من الأنواع، ثم نعمم فنتجاوز الفروق العضوية بين الأنواع، بفضل الوحدة الوظيفية، ما يمكن من إثبات سلسلة تطورية.

وتلك هي العلة في تطبيق أرسطو مبدأ التناسب الوظيفي على الأعضاء، فتكون خياشيم الحيوانات المائية مناسبة لأنوف الحيوانات البرية في وظيفة التنفس. وبهذا القياس يكون دال مدلول التنفس الخيشوم عند السمك والأنف عند الإنسان. ويكفي أن نجعل التغير العضوي لأداء الوظيفة نفسها تجويدا لهذا الأداء، حتى ننتقل من التاريخ الطبيعي الساكن إلى التاريخ الطبيعي المتحرك؛ وتلك هي بداية نظرية التطور الأحيائي. ويمكن أن نقيس على ذلك التطور اللساني؛ فاللغة التي يكيفها أصحابها مع متطلبات التواصل، حول ممارساتهم النظرية والعملية، تتطور بتطور هذه الممارسات فتجود أعضاءها الدالية، لأداء وظائف مدلولية كلية مشتركة، تتجاوز اختلاف الألسن؛ لأنها غير مدلولات أعيان الدوال. واللغة التي تتأخر الممارسات عند أصحابها، تكون عرضة لصعوبة أداء هذه المعاني، عندما يحاول مترجموها نقل تلك الممارسات من لغة طورها أصحابها نظير تطويرهم للممارسات. وللترجمة في هذا التطوير دور أساسي، كونها المناسبة التي تتم فيها المقارنة بين ما أضيف إلى الألسن من قدرات فتتبادل التأثير. إنها ظرف التنافس اللساني المؤدي إلى شبه صراع من أجل البقاء بين اللغات (بين أصحاب اللغات في الحقيقة) فيكون البقاء لما يجعله أصحابه الأصلح، بتطوير أعضائه حتى تكون أكثر مناسبة للوظائف التي تشترك فيها الكائنات البشرية؛ كونها معبرة بالألسن من حيث هي ألسن، وبصرف النظر عن اختلافاتها الحضارية دالا ومدلولا. وتطور اللسان بمخزونه الذاتي في خلال صراع التنافس التعبيري دليل على حيوية الأمة، وهو جزء من عناصر تطور الأنواع. وهو في هذه الحالة من أقوى عناصر التكيف البشري.

وقد ترجمنا النص دون خوف من تهمة الاستعراض، لأننا نعتقد أن صعوبة الترجمة واحدة أيا كانت صعوبة النص أو سهولته، شكلا ومضمونا، لأنها لا علاقة لها بالدال ولا بالمدلول، إذا توافرت شروط التعامل معهما عند المترجم؛ بل بحدود التواصل الذي يستثني أن يكون التطابق المفروض بين قصد المرسل وفهم المرسل إليه شرطا لنجاح عملية التواصل أمرا قابلا للإثبات بأكثر صرامة من إثباتنا للنظريات العلمية. نكتفي بالدليل العكسي أعني عدم الدحض فنفترض التفاهم حاصلا، لعدم غلبة عدمه بين المتواصلين، بما في ذلك تواصل الذات مع نفسها. فأي واحد منا لا يمكن أن يثبت بالقطع أن ما يفهمه مما يكتبه هو عين ما قصده لما كتبه، وخاصة إذا مرت مدة طويلة نسبيا بين الكتابة والقراءة. لكن النفس البشرية لها القدرة على الجسر

بين الأمرين، فتزيل الفروق المعتبرة، وتحقق شيئا من الوحدة بإهمال الفروق غير المعتبرة، حتى يحصل التواصل والتفاهم؛ ليس مع الآخرين فحسب، بل مع الذات نفسها. فلا أقول لغيري قولا مقصودا إذا لم يتقدم عليه قولي لنفسي، لأن القصد هو أن يكون فعل القول في التواصل مع الذات، شرطا في التواصل مع الآخرين، والعكس بالعكس. فالمرء يتأكد من أنه قال ما قصد إذا فهم مخاطبه (بفتح الطاء) ما أراده أن يفهم من الخطاب. ولعل أفضل مقامات التحقق من ذلك مقام التعليم والحوار مع الطلبة، حيث يترجم الأستاذ مقصده مرات عدة بعبارات مختلفة يعتبرها دالا متعددا على مدلول واحد، هو ما يريد أن يبلغه للطالب السائل سؤالا يدل على عدم الفهم، أو بصورة أدق على فهم عدم الفهم بتعيين مناط الأشكال.

وحاصل القول: إن ظاهرة التشقيق اللغوي في الترجمات، التي يبالغ أصحابها في التركيز على الخصوصية، علتها حصر الفكر الفلسفي في ثرثرات التفكيكيين وما بعد الحداثيين (وأغلبهم غني عن التعريف لفرط ما مضغتهم الصحافة العربية، التي صارت مؤسسة تعبيد النجوم الفكرية من أصحاب المشروعات الموصوفة بأنها فلسفية!) وأثر ذلك في حركة الترجمة إلى العربية. فالقول الفلسفي فقد الصلة بالعلم فصار عديم الحول الرمزي والقوة التقنية. وتلك هي العلة الحقيقية لنقمة أصحابه على النخب، التي باتت سيدة حدي الإبداع الإنساني المجردين؛ (الفني والعلمي)، وحديه المعينين؛ (التجربة الوجودية والتجربة العلمية)، لما لها من سلطان على أدوات الفعل الرمزي والمادي نظرا وتطبيقا، ولإخراجها النخب المتفلسفة دون إبداع فني أو علمي من اللعبة التاريخية الفعلية. فقد أفلس القول الفلسفي الذي تأدلج بسبب فقدانه الصلة الحية بهذه الينابيع الأربعة؛ (الإبداع الأدبي، والتجربة الوجودية، والإبداع العلمي، والتجربة العلمية)، وبات إفلاسه مصدرا لنقمة المتفلسفين الذين باتوا يصرفون فنا جديدا يأخذ من هذه الحدود الأربعة بطرف لينتجوا ما يتصورونه "ما بعد أدب"، وهو في الحقيقة الأدب في أفسد معانيه، كما عرفه نقاد العرب خلال انحطاط الإبداع العربي. فهو ليس أدبا، ولا علما، ولا تجربة وجودية، ولا تجربة علمية.

ومن علامات إفلاس الفكر الفلسفي المعاصر، سوفسطائيته المحدثة التي حاولنا فحصها في محاولات سابقة، فبينا أنها التمهيد الفكري والتأسيس الضمني للمسيحية المتصهينة، التي تمثل العمود الفقري للعولمة الأمريكية. فمن دون التحقير من الينابيع الأربعة: (الفلسفة، والتجربة العلمية، والدين، والتجربة الصوفية) ومصدرها الرئيس؛ أعني الحياة في أجلّ معناها، لا يمكن العودة إلى الدين التوراتي البدائي ليكون، بديلا من التطابق بين التنوير العقلاني والتنوير الوجداني في الرسالة الخاتمة. التي بفضلها يصبح الخطاب الفلسفي قابلا للاقتصار على التعالي السلبي، خطابا يمهد الأرض لدين شعب الله المختار. وذلك هو في الغاية مصدر قبول عتاة الفكر الصهيوني الفرنسي، بالتشقيق الهيدجري ذي التخريجات اللسانية، التي طالما أشبعنا كراتيل (كتاب أفلاطون) منها "أسخورة" (من السخرية على وزن أفعولة كما في أمثولة وأسطورة).

فكيف يمكن أن تبلغ السذاجة ببعضهم إلى القبول بالسخافة القائلة: إن معاني الوجود التي من المفروض أن تكون بعدد التجارب البشرية التي لا تكاد تتناهى –تسليما بأن منارة كشف هذه المعاني هي الدازاين– قد انحصرت فيما يسميه هيدجر مصير الغرب، حسب تخريجاته اللسانية المستندة إلى فقه اللغة التحكمي، التي يطبقها على اللغة اليونانية في نقله إياها إلى اللغة الألمانية، فيصبح طلب نظائر بعض التعامقات الاشتقاقية والجناسات اللفظية غاية جهد المترجمين العرب الفكري، الذي غالبا ما يكون بعد المرور بغربال الفرنسية أو الانجليزية علنا أو سرا؟

أليست أهم أسباب عقم فكرنا العربي المعاصر أنه لم يتخلص بعد من هذا الهاجس، حتى عند من لم يمارس الترجمة، وحصر الفكر في بعض التفريعات اللغوية (مثل أصحاب المشروعات من مفكري المغرب العربي) التفريعات التي هي دون المعاني الاشتقاقية، في صرف أي لغة مهما كانت بدائية. ذلك أن الصيغ الفعلية العربية مثلا، تتضمن كل أفعال القول التي نسبتها إلى أجناس وظائف الفعل، مناظرة لنسبة أجناس وظائف الاسم، وأجناس وظائف الحرف، وأجناس وظائف اسم الصوت، وأجناس وظائف اسم الفعل؛ كما بيَّنا في كتاب الشعر المطلق والإعجاز القرآني: وكلها معان غائبة عن بال المترجمين؛ إذ يستنقصون من شأن اللسان العربي، لتزكية جهدهم الترجماني في محاولة تعويض عمق المعاني بعجمة المباني.

وإذا كان التشقيق اللساني زبد الفكر المتفاني، فإنه قد يناسب صالونات العاطلين من أكاديميي الأمم الباذخة، الذين فقدوا وظيفتهم في فعاليات العمران الغربي، بسبب انتقال السلطان من رجال الدين وورثتهم من الفلاسفة، إلى الأدباء والعلماء وكل المبدعين، من خلال العيش الفعلي للتجربة الوجودية والعلمية الحيتين، فإنه لا يمكن أن يحقق ما نصبو إليه من فكر فلسفي عربي نريده مسهما في النهضة، إسهام فكر الغرب الفلسفي عندما كان ذا صلة بهذه الينابيع؛ أعني قبل انحطاط الفكر الديني والفلسفي الذي ورثه بعد الإصلاح في الحضارة الغربية. ولا بد من فكر في العلوم ذات العمود الفقري (الطبيعية، والإنسانية، وتطبيقاتهما على العمران البشري والاجتماع الإنساني). وفي الفنون ذات الأثر الوجداني فكر يناظر الفكر الذي حقق النهضات عند الغرب، قبل وصوله إلى ترف التشقيق اللساني، وتخريف علم الكلام المتنكر فيما يشبه الخطاب الوجداني، والعودة بالفكر الإنساني إلى بنى اللسان اليوناني والجرماني، اللذين يتصورهما هيدجر ومدرسته غاية البيان والعرفان.

ثانيا: عقبات الترجمة الحقيقية:

تبين الآن أنه يوجد بين الحل الذي نقترحه للتغلب على معضلات الترجمة (مسألة لسانية)، وحلنا لمعضلة التعالي على النسبية الثقافية (مسألة فلسفية) ترابط واضح. فنحن نشترط في الحل الأول الفصل بين الدال والمدلول لنجاح الترجمة؛ سواء أكانت داخلية أم خارجية؛ لأننا لا نبحث عن المدلولات التي تكون ذات خصوصية تجانس خصوصية الدال. ذلك أن خصوصية المدلول مثلها مثل خصوصية الدال لا تقبل الترجمة. وللخصوصية هنا مستويان: الأول فردي، وهو مستحيل الترجمة الداخلية، وغير قابل للتواصل بين أفراد المجموعة لعدم انقياله (أي عدم القدرة على وصفه أو النطق به ineffable)، فضلا عنه بين المجموعات ذات اللغات المختلفة. ومستوى الخصوصية الثاني جمعي، وتشترط ترجمته الخارجية قابليته للترجمة الداخلية، التي هي شرط التفاهم بين أفراد المجموعة ذات اللغة الواحدة. ومعنى ذلك أن الجماعة الواحدة تتواصل، بشرط أن يكون كلامها قابلا للترجمة الداخلية، بفضل تعدد دال نفس المدلول وتعدد مدلول نفس الدال. ومن ثم فالتواصل في المجموعة يقتضي خصوصية سلبية، هي التخارج بين العموميات الثقافية الخاصة بالدال والمدلول. فاختلاف الدال يقتضي أن يوجد مدلول مختلف من جنسه إذا أردنا أن نبقى في دائرة الثقافي. ولعل الخطأ الذي أدى إلى النسبية الثقافية، هو الخلط بين هذا المستوى الذي لا يتجاوز عموم الجماعة الثقافية، ومستوى الكلية التي يقصدها الدين والفلسفة والعلم والأدب. ولهذا الخطأ مرحلتان: الأولى هي رفع الخصوصية الثقافية إلى الكلية الوهمية، التي تجعل كل ثقافة تدعي حصر الكلي في ذاتها، كما حدث في المراحل الأولى من تأسيس الفكر الديني والفلسفي والعلمي (ومثاله نظرية المقولات الأرسطية وعلاقتها بنحو اليونانية)، والثانية مقابلة لها، وهي محاولة إرجاع الكليات التي توصلت إليها هذه الأنواع من الفكر الكوني إلى الثقافي، بحط الكلي الذي هو هدف الفطرة البشرية الملازم لها دائما رغم خلطه بالخصوصيات الثقافية، حطَّه إلى الخصوصية الثقافية، (ومثاله نفي كلية المنطق وراء ضروب النحو المختلفة بحسب الألسن).

فالخصوصية الفردية دالا (خصوصية نطق الفرد)، ومدلولا (ما يدور في ذهن الفرد)، لا تقبل الترجمة في الثقافة نفسها، وهي لا تحقق التواصل إلا بعملية لسانية غير واعية عند الأفراد المختلفين، يسمعون ما وراء المسموع الفعلي وهو المسموع الواجب. فهم يقيسون النطق الفردي العيني (نطق الطفل أو نطق ذوي العاهات التلفظية في إخراج الحروف) يقيسونه للفهم قيسا لا واعيا بنطق جمعي مجرد، فيحصل ما يسمى في علم الأصوات بالفرق بين الفونيتيك (الحروف في نطقها العيني)، والفونولوجيا (الحروف في دورها المجرد من حيث هي مفيدة بفروقها المؤثرة في دلالة المفردات الدنيا الدالة). ونفترض أن للمدلول كذلك حدودا نظرية مثل ما للدال من حروف؛ لأن الناس يقيسون المدلول الفردي بثا وتلقيا بعملية الجنس نفسه، بحيث يمكن أن

نتصور نسبة بين المدلولات في أذهان الأفراد، والمدلولات المؤثرة في التواصل من جنس النسبة بين الفونيتيك والفونولوجيا.

ويمكن أن نصطلح على حدود المدلول قياسا على حروف الدال فنسميها النويتيك (المدلول العيني في ذهن الفرد)، لنميزها عن النويولوجيا (المدلول الجمعي في التواصل)، تمييزنا للفونيتيك عن الفونولوجيا. النسبوية الثقافية هي التي ترى أنه لا يوجد مستوى فوق مستوى التواصل بين أهل كل ثقافة دون سواهم. فيكون الدين والفلسفة والعلم والأدب معانٍ ثقافية خاصة بحضارة دون حضارة، وليس فيها شيء من الكلية. ولما كانت حجج هذا الموقف الفلسفي لسانية ذات صلة بالترجمة، فإننا نعالجها خلال علاجنا لمسألة الترجمة، رغم أنها ليست غرضنا بالقصد الأول. وأقوى حججنا هنا هي أن الترجمة –بما في ذلك الترجمة الداخلية– مستحيلة دون هذا المستوى الثالث: ففوق الجماعة الثقافية الخاصة لا بد من افتراض الجماعة البشرية، حتى يتسنى للمرء أن يتواصل حتى مع نفسه، فضلا عن أن يتواصل مع الآخر من ثقافته أو من ثقافة أخرى، ومن عصره أو من عصر آخر سابق أو لاحق. وتلك هي علة الموقف القائل بالنسبوية الثقافية. لكننا نعتبر البشر متواصلين بأمر متعال على ما في الدال والمدلول من خصوصية. فالدال إذا كان صوتيا يعود إلى الكلية بمجرد تحرير الصوت، مما يجعله كلاما خاصا بشعب دون شعب، فتبقى مادة الصوت حاملا للحركة الصوتية أو الموسيقى، مع محلها، أو الزمان ومتلقيها، أو السمع؛ وإذا كان شكليا فإنه يعود إلى الكلية بمجرد تحرير الشكل مما يجعله صورا خاصة بشعب دون شعب، فتبقى مادة الشكل حاملا للحركة الشكلية أو الرسم مع محله، أو المكان ومتلقيها، أو البصر.

ومن ثم فنحن نتصور المدلولات المترجمة متحررة من النسبية الثقافية، التي تخضع لها الدوال والمدلولات المناسبة لها، بإعادتهما إلى ما ترمزان إليه من البنى الكونية للحركة الصوتية في الزمان والسمع، ومن البنى الكونية للحركة الرسمية في المكان والبصر. وهذا المرموز الغائي في التعبير الموسيقي والرسمي لا يقبل التحديد العيني، كونه يفيد بما يوجه إليه ذهن المبدع والمتدبر، من مسارات القصد اللامتناهية لإفادة الكليات القيمية المتعالية، التي سنبين طبيعتها سعيا إلى التعبير عنها. ويعني ذلك أننا لا نعتقد الترجمة ممكنة دون التعالي على الخصوصيات الدالية والمدلولية، حتى في حال الترجمة الداخلية (في اللغة نفسها عند شرح نص لمن يفهم صيغته الأولى بصيغة ثانية، وإليها تعود جل الدراسات الأدبية والتفاسير الدينية)، وذلك بالاستناد إلى قوانين السمع والبصر، في إدراك حركة الصوت في الزمان، وحركة الرسم في المكان؛ وسيطين يمكنان من الجسر بين الدوال والمدلولات العينية، التي تخضع للخصوصية بالضرورة، وما توجه إليه الأذهان من مناحٍ لامتناهية، تتحرر من الخصوصية بالضرورة. فهذا هو الحيز الاعتباري الذي يقيم فيه المترجم، خلال بحثه عن البدائل المدلولية عند القراءة والدالية عند الكتابة؛ لأنّه قارئ نص وكاتب نص في آن؛ يبحث في عمليتي

القراءة والكتابة عن التشاكل بين تطابقين مختلقين للدال والمدلول في لغة البداية (المترجم منها) ولغة الغاية (المترجم إليها). ذلك أنه لو بقى المدلول خاضعا لخصوصية الدال لبات الانتقال من صياغة إلى أخرى في التعبير عن المدلول نفسه أمرا مستحيلا، لأن المدلول عندئذ يكون خاضعا للخصوصية التي تجعله مؤلفا من منفصلات مثل الدال. فإذا كان الجسر بين منفصلات الدال مستحيلا، فينبغي أن يكون الجسر بين مدلولاتها مستحيلا، إذا حصرناها فيما تجانسها به للتوازي التام بين الدال والمدلول في النسبية الثقافية. لذلك فنحن نعتقد أن انغلاق النسبية الثقافية ليس حقيقة فلسفية، بل هو موقف عقدي، علّته اعتبار هذين الضربين من الجسر تابعين للسان بدل تصور العكس. الموسيقى والرسم هما مصدر اللسان وليس العكس، ومن ثم فتجاوزه لا يتم دونهما، وليس فيه من حياة إلا بما يستمده منهما من جهد محرك بما كان هو مجرد "هيروغليفات" رامزة للمعاني الكلية فيهما. لكننا لا ننفي أن اللسان بعد أن يصدر عنهما يصبح محددا لأعيان التحققات الموسيقية والرسمية، بتأثير من الموقف العقدي القائل بالنسبية الثقافية التي يزعم أصحابها في البداية أنها كونية.

ففي البداية يتصور كل شعب غناءه؛ (حركة الصوت التي تراكمت بحسب مصادفات التاريخ) ورقصه، (حركة الرسم التي تراكمت بحسب مصادفات التاريخ) أمرين كونيين، إلى أن يكتشف أن غيره من الشعوب له مثله غناء ورقص يدّعيان الدعوى نفسها. عندئذ يدرك كل شعب أن الشعب الآخر لم يختر العناصر نفسها لتكون مقومات ما ميزه من حركة الصوت وحركة الرسم، ليجعله داله ومدلوله لهذه الدعوى. فيتمكن من فهم وجهي هذه الدعوى: فلها وجه سلبي هو محاولة الجزئي أن يكون كليا بنفي الجزئيات الأخرى، ووجه إيجابي هو محاولة الجزء إدارك عموم الجزئية للكل، ومن ثم سعي الجميع إلى كلي يتعالى على خصوصياتهم جميعا. لذلك؛ فالتعالي هو إدراك الكلية المشتركة من حيث هي قيمة يسعى إليها البشر، وليس من حيث هي أمر تعين في حضارة دون حضارة. وإذن فالوعي بالتعالي لا يتحقق بصورة تامة إلا عندما يبلغ العقل الإنساني إلى مرحلة يعتبر فيها الخصوصية مرقاة للكلية بمبدأ التدافع الوسيلي (شريعة العمران المساعد على تحقيق الاستخلاف، أي الإنسانية التي تتخلق بأخلاق القرآن)، لتحقيق الغايات نفسها: (عقيدة الاستخلاف أو التخلق بأخلاق القرآن).

وذلك هو الأمر الذي يسميه الإسلام فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي أصل الأخوة البشرية، دون أن تكون حالة في أي منهم للحفاظ على الكثافة الوجودية للفروق الثقافية والتعدد الاجتماعي. فالمتعدد يفقد قيامه الوجودي لو حايثت فيه الوحدة، كما هو شأن كل تصورات وحدة الوجود. والمعلوم أن التعدد مطلوب في القرآن الكريم، بما في ذلك التعدد الديني؛ كونه شرط التدافع القيمي بما هو شرط التواصل العملي؛ (قيم تنظيم الحياة الجماعية السياسية وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل النظري؛ (قيم تنظيم الحياة

الجماعية الفكرية وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الذوقي؛ (قيم تنظيم الذوق العام وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الرزقي؛ (قيم تنظيم العيش العام وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الوجودي بين البشر؛ (قيم أساس كل تلك القيم، أعني التصورات الدينية والفلسفية لحقائق الوجود ومعانيه).[13] وكل هذه التواصلات متعالية على الخصوصيات اللسانية دالا ومدلولا، وهي النسيج الواصل بين القبائل والشعوب المدعوة للتعارف؛ ومن ثم فهي شرط الترجمة التقريبية التي تتمكن من تحقيق بعض التشاكل بين الخصوصيات الدالة والمدلولة، بفضل الوحدة بين الكليات المقصودة وراءها، أعني القيم المقومة للفطرة المتعالية على كل تعيناتها، ما دامت قد نسبت في القرآن الكريم إلى الفاطر لا إلى المفطور. ومعنى ذلك أن دور الدال والمدلول في عقبات الترجمة ليس مصدره طبيعة الدال؛ (كون الترجمة بين هذه اللغة أو تلك أو العكس)، ولا طبيعة المدلول؛ (كون المدلول المنقول هو هذا المدلول أو ذاك بحسب الاختصاصات)، إلا سلبا؛ إذا قسناها بالإضافة إلى علم المترجم باللسانين وبالاختصاص. ومن ثم، فبمجرد توافر هذين الشرطين في المترجم يزول الدور السلبي لخصوصية الدال والمدلول؛ فيصبح البحث في طبيعة العقبات الحقيقية للترجمة صادرا عن مجال آخر، هو المجال الذي أشرنا إليه. وعلامته أنه موجود حتى في الترجمة الداخلية لمعنى واحد بعبارتين من اللغة نفسها، إحداهما شارحة للأخرى. عندئذ يتبين للجميع أن مصدر العقبات في كل ترجمة منحصر في مشكل فلسفي عميق يحدد طبيعة التعبير اللساني وماهيتها.[14] ويمكن أن نصوغ هذا المشكل من مدخلي التعبير

---

[13] والقرآن الكريم يؤسس العلاقة بين المستويين، فيميز بين الدين الواحد في كل الرسالات المتوالية عموما توزيعيا؛ (لكل أمة رسول بلسانها) وعموما كليا؛ (الإسلام هو الدين الواحد في كل الأديان المتوالية)، والشرائع المتعددة؛ (من حيث هي كيفيات وطرق تنظيم حياة الفرد والجماعة، حياتهما التعبدية والتعاملية استنتاجا من الدين الواحد). واستنادا إلى هذا التصور يوضح شيخ الإسلام ابن تيميه العلاقة بين كلية الدين وخصوصية الشرائع، فيقابل بين القرآن المكي ممثلا للدين الكلي والقرآن المدني ممثلا للشريعة الخاصة بالمسلمين. لذلك فالإسلام من حيث هو الدين الواحد في كل الأديان، ينبغي أن يكون حاميا لكل الشرائع التي يعترف بها، أعني خاصة الشرائع الأربع التي ورد ذكرها في القرآن الكريم بالإضافة إلى الشريعة الإسلامية: الشريعتين المنزلتين الأخريين اللتين ما زالتا موجودتين في التاريخ؛ (شريعة اليهود وشريعة النصارى) والشريعتين الطبيعيتين، اللتين يمكن أن تعمما على كل الشرائع الطبيعية، تعميم الشرائع المنزلة الثلاثة على كل الشرائع المنزلة؛ (شريعة الصابئة وشريعة المجوس) الواردتين في القرآن الكريم. ويستند هذا الموقف إلى أصلين: عقدي إرجائي؛ (الله يفصل بينهم يوم القيامة)، وشرعي ذريعي؛ (التدافع والتنافس في الخيرات بين أهل الشرائع المختلفة من حيث هي مناهج لتحقيق القيم). ويجمع بين كل هذه المعاني آية واحدة، جمعت فأوعت، فضلا عن الآيات المتعلقة بالموقف الإرجائي من هذه الأديان حتى في عقائدها فضلا عن شرائعها: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَة وَمِنْهَاجا وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّة وَاحِدَة وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48).

[14] إن علاج هذا المشكل ليس أمرا مقصورا على حل قضايا الترجمة فحسب. فهو يمكن من دحض النسبوية الثقافية من مدخلي الفكر الفلسفي والفكر الديني. وكنا قد بينا أن هذين الفكرين لا يختلفان إلا بالترتيب بين النظر والعمل. فهما الفكر نفسه من مدخلين متقابلين: الفكر الفلسفي يعالج مسائل الفكر البشري من مدخل تقديم النظر على العمل، والفكر الديني يعالج المسائل نفسها من المدخل المقابل تقديما

اللساني الدالي والمدلولي: كيف يمكن أن يتطابق دالان في الدلالة على المدلول الواحد، أو كيف يمكن أن يكون لدالين مختلفين المدلول نفسه؟

فهل الترادف التام بين المفردات والمؤلفات منها ممكن في اللغة نفسها فضلا عنه في لغتين مختلفتين؟ أم إن الترادف الحدي والتأليفي هو في الحالتين ترادف تقريبي دائما؟ ومن ثم فالترجمة تقتضي عملية من جنس استنفاذ الفضل Exhaustion method، بين مقدارين يتقاربان بتدرج في توجههما أحدهما نحو الآخر، يتقاربان من غاية لا يمكن البلوغ إليها أبدا. فالدال اللاحق الذي نجربه يتقارب من الدال الموالي؛ (أي إنه أقرب إليه من الدال السابق)، لإفادة مدلول يتقارب من مدلول الدال الموالي للمدلول السابق. وهكذا دواليك في كل المحاولات المتوالية لاستفادة الفضل بين الدالين وبين المدلولين بالتثبيت المتناوب: نثبت الدال لتخير المدلول الأنسب أو نثبت المدلول لتخير الدال الأنسب. والأمر نفسه يحصل عندما نحاول فهم قصد المخاطب فنجيبه بحسب ما فهمنا من قصده، دون أن نكون متأكدين من أن ما فهمناه هو ما قصده مائة في المائة، بدليل الاستدراك المتبادل، وبدليل سوء التفاهم الغالب في التخاطب بين الناس. بل إن المرء لا يمكن أن يفهم ما بدر منه، إلا بالطريقة نفسها وبشرط الرضى بفهم تقريبي لمعنى "المعنى نفسه" عند تكرار التعبير عنه بعبارة أخرى غير الأولى.

ولعل السر في ذلك هو أن التواصل الفعلي لا يكون بنظام رمزي واحد؛ (اللسان في حالة الترجمة)، بل بالتكامل الذي تحققه منظومة من الأنساق الرمزية، التي لا تكاد عواملها المؤثرة في التواصل تحصى. ومعنى ذلك أن كل إنسان يتكلم لغات عدة، واللسان أدناها قدرة على التعبير. وتلك هي علة فرق التبليغ بين

للعمل على النظر. لذلك فنحن نعالج القضية من المدخلين معا بمناسبة حل قضايا الترجمة. وتجتمع هذه الأبعاد الثلاثة في حل قضية علاقة المسلمين من غير العرب بالقرآن الكريم: هل يمكن للمسلمين أن يفهموا القرآن الكريم رغم كونهم ليسوا عربا؟

لكي نعالج المشكل عدنا إلى أصله فعممناه، وبينا أن النسبوية الثقافية لو صحت حججها لامتنع على المرء أن يتواصل مع ذاته، فضلا عن التواصل مع معاصريه من ثقافته، فضلا عن غير المعاصرين منهم، وفضلا عن إمكان الترجمة بين اللغات. فإذا كانت كل لحظة من لحظات سيل الوعي الفردي، مختلفة عن اللحظة السابقة وعن اللحظة اللاحقة، فكيف يتواصل وعي الحاضر مع وعي الماضي ومع وعي المستقبل؟ ما لم أجب عن هذا السؤال لن أستطيع فهم كيف يمكن لي أن أتواصل مع معاصري من أهلي، ومع أهلي من الماضي، ومع أهلي من المستقبل، ومع غيري من الشعوب الأخرى. تلك هي المسائل التي لا بد من حلها حتى يمكن للقرآن الكريم أن يكون خطابا يفهمه محمد ومعاصروه، والعرب السابقة والعرب اللاحقة، وغير العرب من الشعوب الأخرى.

لكن المسألة الدينية هي من دوافع البحث وليست من مضموناته: أي إني من حيث كوني مسلما وعربيا أهتم بهذه القضية فتدفعني للبحث. لكن حلها ليس من جنسها: فهو ليس دينيا ولا قوميا. الحل فلسفي؛ وهو يتعلق بطبيعة المتعالي على الثقافي في المعرفة والعلم والذوق والرزق والوجود؛ أعني في الروابط الخمس التي يمكن أن تكون مسلك تواصل ومضمون تواصل وعلة تواصل وغاية تواصل بين البشر. وإذن فنحن أمام قضية معرفية في اللسانيات (شروط إمكان الترجمة) تفترض علاجا فلسفيا (شروط التواصل مع الذات فضلا عنه مع الغير)، ودافعا دينيا (شرط كونية القيم الدينية: أن يكون القرآن الكريم صادقا في دعواه وحدة الفطرة. التي ينبني عليها مفهوم الدين الكلي، بحيث لا تكون عربية القرآن حائلة دون الشعوب غير العربية من أن تفهم معاني القرآن الكريم).

الخطاب الحي في التخاطب بين شخصين متواجهين حقا في مقام معين، كلاهما على دراية بمحدداته ومفروضاته، والخطاب الميت بين شخص من عصرنا وشخص من عصر آخر يقرأ خطابه المكتوب، مع استحالة الإحاطة بالمحددات والمفروضات، مهما عمقنا البحث فيهما. فمهما أضفنا إلى النص المكتوب من معلومات وآثار تتعلق بالشخص والمقام؛ محددات ومفروضات، يبقى الإدراك الحي للأمرين أتم (من هنا استحالة جعل التاريخ علما إذا كان القصد علم الأحداث الفردية)؛[15] لكون المؤثرات في التواصل لا تكاد تتناهي، وجلها لا يقبل الكتابة ولا التسجيل، حتى بعد تقدم فنون تسجيل الواقع بآليات البث الحي.[16] وقد أوجد العقل البشري حلين لتعويض المؤثرات اللامتناهية التي يوفرها الحضور الحي: أحدهما يستعمله في الكلام النظري، والثاني في الكلام الأدبي.

فالخطاب النظري يسعى قدر المستطاع إلى تعويض دور المؤثرات اللامتناهية، التي تجعل المقام الحي يحقق التواصل بالمحددات الحاضرة والمفروضات الغائبة، يعوضها بنسقية الخطاب وبتعريفات الحدود والمبادئ، تاركا التأويل المضموني لحرية الفكر الباحث عن التشاكل بين بنية النظرية وخصائص الظاهرات التي تصاغ بها. ذلك أن التأويلات الممكنة لكل نسق نظري لامتناهية، ومن ثم فالخطاب النظري نفسه يبقى في حاجة إلى تعيين المقام، الذي هو بالأولى من جنس التأويل المضموني للحدود، حتى يصبح للمصاحبات الإفادية من أنظمة الرموز المساعدة للنظام المستعمل دور في عملية التأويل. لذلك فقد بينا صحة حدس ابن تيمية في وصفه ما كان الفلاسفة يعتبرونه حقائق أولية، بأنه تأويلات ضمنية لمضامين المفروضات الانطلاقية في كل معرفة نظرية: فالنظرية تضع خانات خاوية ترمز إليها بالمجهولات؛ ثوابت، ومتغيرات. والتأويل يملأ الخانات، فتصبح لها في المعادلات النظرية قيم معينة، وذلك هو مدلول التأويل العلمي.

أما الخطاب الأدبي فإنه يعوض دور المؤثرات اللامتناهي، في التبالغ الحي بين البشر بفنون إيقاظ الملكات، التي تمسرح وضعيات تبالغ في متخيل بينهم في "الأباديع" الأدبية، بفضل الوصف الإيحائي لبعض مقومات المقام الحي، الذي تجري فيه أحداث "الأبدوعة Fiction" ما يعني أن كل أدب لا تتوافر فيه الأدبية، إلا بما فيه من إيحاء قصصي يتعلق بالأحداث والأفعال وبالمحددات، التي تضفي على أحيازها ومجراها، ما

---

[15] لذلك فابن خلدون يعتبر قد تخلى نهائيا عن هذا الفهم لعلمية التاريخ، لمجرد كونه قد اعتبره منهج نقد الخبر بتوسط قوانين العمران، التي هي قوانين عامة تحدد الممكن والمرجح من الأحداث، بحسب هذه القوانين. لكنها لا تستطيع أن تثبت الحدوث وعدم الحدوث الفعليين إلا بشرط انتسابهما إلى الواجب والممتنع. ولما كان النوعان متغيرين بحسب التطور الحضاري البشري، فإن الحكم على الماضي بالقياس إلى الحاضر أو على المستقبل بالقياس إلى الحاضر أو إلى الماضي، يعد من التقريب العلمي وليس من العلم اليقيني. فيكون التاريخ بهذا المعنى من جنس تطبيقات العلوم النظرية الفرضية الاستنتاجية، إذا أولنا العناصر التي يحدد القانون علاقاتها فأعطيناها قيمة معينة أو مضمونا معينا.

[16] وفي المقابلة بين الأمرين أكبر الأدلة على الطابع السوفسطائي للفصل الأول من فينومينولوجية الروح، ومحاولات تعريف هيجل لليقين الحسي بإرجاعه للعموم الخاوي كما بينا في كتاب: **الشعر المطلق والإعجاز القرآني**، مرجع سابق، 2000.

يجعلها تولد في خيال القارئ أو السامع وضعية التبالغ الحي، وكأن ذهن المرء يتحول إلى مخرج مسرحي للأبدوعة الواردة في الأثر؛ شعريا كانت أم روائيا، مكتوبا أم مسموعا أم ممسرحا (في المسرحة الحية أو المسجلة سينمائيا أو تلفزيا) وكل هذه الفنون يتوسلها القرآن الكريم في التعبير، الذي يجعل القارئ هو المبدع للمقروء، بما تثيره في ملكاته من قدرة على المسرحة الخالقة لوضعيات التبالغ الحي، الذي هو الأسلوب المفضل للقرآن الكريم. ورغم وجود البديع؛ (التوارد القصدي بين الصور الصوتية)، والبيان؛ (التوارد القصدي بين الصور الذهنية) في الأسلوب القرآني؛ فإن أدوات تحقيق الأثر التبليغي هذه ليست أهم ما في القرآن لأنها لا تؤثر إلا في الإنسان ذي الذائقة اللسانية العربية. أما أدوات تحقيق الأثر التبليغي الكلي فهي إيقاظ ملكات المتلقي؛ ملكاته لمسرحة الأباديع التي تعتمد دالين ومدلولين في الوقت نفسه؛ الدراما التاريخية وما بعدها، والدراما الطبيعية وما بعدها، وأثر الأولين في الأخيرين، وأثر الأخيرين في الأولين، ووحدة الكل في المستويين التعبيري والتحقيقي، كما ترمز إلى ذلك كله سورة يوسف، التي اعتبرها القرآن الكريم حجته البالغة في التبليغ.[17]

لذلك فإن أفضل تحليل علمي لعملية الترجمة من هذا المنطلق أن نقول: إنها عملية ترجمة ذات مستويات خمسة، تفترض كلها الخروج من التعبير اللساني إلى المتعاليات غير اللسانية، شرطا في تحقيق تفاهم الذات مع نفسها، ومع غيرها من ثقافتها، ومع غيرها من غير ثقافتها، أما المستويان الأول والثاني ففهم عبارة النص في لغته الأصلية، وهذه ترجمة داخلية في اللغة المنقول عنها في عملية فهم النص، الذي يراد نقله، بالمراوحة بين توحيد الدال وتعديد المدلول لترجيح المدلول المقصود، ثم عكس العملية بتوحيد المدلول وتعديد الدال للغرض نفسه؛ أي إن البحث عن المقابل في اللغة المنقول إليها مشروط بتنويع دوال المعنى في اللغة المنقول منها. والمستويان الثالث والرابع لفهم عبارة النص في غاية الترجمة: من خلال العمليتين السابقتين، ولكن في اللغة المنقول إليها في شكل مسودات ترجمة، بحسب الآليتين؛ توحيد الدال وتعديد المدلول، ثم توحيد المدلول وتعديد الدال؛ أي إن توالي المسودات في محاولات الترجمة هو عملية تنويع للمقابلات الحدية التأليفية في اللغة المنقول إليها بحسب التنويع في اللغة المنقول منها. أما المستوى الخامس: فالشعور بالمطابقة بين الفهمين السابقين، بهدف ختم المناظرة بين ما استقر عليه الأمر في العمليتين الأوليين، وفي العمليتين الأخريين، لمراجعتهما بالآلية نفسها؛ أعني آلية توحيد الدال وتعديد المدلول ثم توحيد المدلول وتعديد الدال.

وهذه العمليات الخمس لا تتوقف؛ إذ هي تقبل التجويد بصورة لا نهاية لها، تماما كما هو شأن أي كتابة أو قراءة؛ ذهابا في الأولى من تصور المدلول واحدا، والكتابة بحثا عن الدال المناسب من خلال تجريب

---

[17] انظر تحليلنا لمعاني سورة سيدنا يوسف عليه السلام وعلاقتها بالقيم الخمس وبمؤسساتها العمرانية، ووظائف التربية والاقتصاد والعلم والسياسة والدين، في كتاب **الشعر المطلق والإعجاز القرآني**، مرجع سابق.

أدلة عدة، وفي الثانية من العملية المقابلة؛ حيث نتصور الدال واحدا، والقراءة بحثا عن المدلول المناسب من خلال تجريب مدلولات عدة. وهما عمليتان مستمرتان بمعنيين: عند المترجم الواحد وفي الترجمات المتوالية في أي حضارة من الحضارات، فضلا عن كونها شرطا لوحدة كل حضارة، فلا يمكن لحضارة أن تبقى واحدة إذا صار ماضيها غير مفهوم لها، أو صارت غير مفهومة لمستقبلها. لذلك فترجمات النص نفسه تتوالى بلا غاية، إذا كان الفكر المتلقي حيا ومنفتحا على وحدة الحضارات البشرية المتعالية على الخصوصيات. وهي لا توجد ترجمة نهائية لأي نص تماما، كما لا يوجد فهم نهائي لأي ظاهرة، آية طبيعة دلالتها هي اللامتناهي الذي يسعى إليه الإدراك وراء المتناهي الذي ينطلق منه.

وبذلك يتبين أن الترجمة قراءة نص باللغة المنقول عنها، وكتابة نص باللغة المنقول إليها. وكلتاهما مشروطتان بعمليتي ترجمة داخلية في اللغتين، المنقول منها، والمنقول إليها. فالمترجم ينبغي أن يتصور قارئا لحصيلة ترجمته يكون من أهل لسانه؛ يقرأ نصه فيفهم منه ما قصد تبليغه، وأن يتصور قارئا من أهل اللسان الذي ترجم منه، يقوم بالترجمة المقابلة لنصه، فيفهم من هذه الترجمة المقابلة المفترضة مطابقة ما قصد. وتكاد هذه الشروط أن تكون شبه مستحيلة التحقيق. ففي ذلك كله من الفرضيات ما لا يحصى، لأن العمليات المضاعفة لا متناهية التجويد: فالقراءتان: الأهلية (العربية)، والأجنبية (الألمانية في حالتنا هذه) مشروطتان للنصين الأجنبي والأهلي، مرتين باللسان الأهلي، ومرتين باللسان الأجنبي. ذلك أن النص يخاطب قارئين: القارئ الأهلي، والقارئ الأجنبي. فلا يكفي أن يرضى العربي الذي يقرأ النص الحاصل عن الترجمة إلا بشرط كونه عربيا وكونه يمكن أن يقرأ أصله بنفسه، بل لا بد أن يرضى الألماني الذي يقرأه لو أرجع إليه منقولا من العربية إلى الألمانية، أو لو تعلم العربية فقرأه وقارن بنفسه الأصل والنسخة.

فيكون المترجم وسيطا بين أربعة أشخاص فرضيين، هم في نظرية الترجمة من جنس العالم التجريدي للتصورات العلمية: القارئ العربي الجاهل باللغة الأجنبية، والقارئ العربي العالم بها، والقارئ الأجنبي الجاهل باللغة العربية، والقارئ الأجنبي العالم بها. والغاية هي أن ترضيهم الترجمة جميعا بوصفهم حكاما للتواصل بينهم أو عليه. والنتيجية أن حد الترجمة بين لغتين أنها: ترجمة خارجية مشروطة بترجمتين داخليتين تجريان في لغة البداية ولغة الغاية، لتحديد التوجهات نحو المتعاليات المقصودة بما تومئ إليه الدوال والمدلولات التي هي بالطبع خصوصية. ويقتضي ذلك التسليم بأن كل اللغات البشرية تحقق التواصل بين أهلها، كونها ترجمات داخلية لمحاولات التعبير بتلك الخصوصيات عن هذه الكليات. ولذلك فهي تقبل تحقيق التواصل بين البشر بفضل العملية نفسها، عندما يصبح الارتقاء إلى البحث عن نظام ترميز مشترك بين البشر –من حيث هم بشر– أمرا واعيا، بخلاف ما عليه الشأن عند الترجمة الداخلية، حيث يكون الأمر غير واع. وقد حاول الفكر الفلسفي تفسير ذلك بالفروض الأربعة التي ذكرناها: فرض وحدة المدلولات الصادرة عن وحدة الموضوع

بنوعيها؛ (أفلاطون، وأرسطو)، وفرض وحدة المدلولات الصادرة عن وحدة الذات بنوعيها؛ (كنط، وهيجل). ولنُسَمِّ الوحدة الأولى وحدة التعالي؛ (تعالي الموضوع على علمه)، بمعناه في الفكر القديم والوسيط؛ (ترانسدنس؛ أو تعالي الموضوع الذي في غاية القصدية المعرفية شرطا لقيامه)، والوحدة الثانية وحدة التعالي؛ (مشروطية علم الموضوع ببنية العقل المدرك: وذلك هو مدلول القبلي الشارط للتجربة ولموضوعها في النظرية الكنطية)، بمعناه في الفكر الحديث والمعاصر؛ (ترنسندنتال؛ أو تعالي الذات التي في بداية القصدية المعرفية شرطا لحصولها).

لكن هذه الوحدات الأربع لا يمكن تصورها دون أصلها جميعا؛ أعني الأصل الذي يمكن من تجاوز تعدد الذوات وما بينها من الانفصال والاتصال، وتعدد الموضوعات وما بينها من الاتصال والانفصال، والتقابل بين الذوات والموضوعات في نظام الآيات المتعالية على الفروق بين الموجودات الحائلة دونها، والتواصل وراء فروقها النوعية أو الجنسية فضلا عن العددية. فالتوحيد بين التعددين، وشرط التواصل بين الذوات حول الموضوعات، وحول الذوات، وحول علاقاتهما لا يمكن أن يكون حاصلا بسبب أي منهما؛ (الموضوع قديما ووسيطا، أو الذات، حديثا ومعاصرا). بل لا بد أن يكون الأصل متقدما عليها جميعا – بوصفه ما تنفصل به الذوات والموضوعات وتتصل– تقدما يجعله مصدر قيام الموجودات، ومن ثم مصدر انفصالها واتصالها، ومصدر إدراكها، ومصدر تقويم ضروب الإدراك بمقتضى ضروب القيم الخمس، التي هي: القيمة الذوقية؛ (جميل قبيح)، والرزقية؛ (خير شر)، والمعرفية؛ (صدق كذب)، والعملية؛ (حر مضطر)، والوجودية؛ (شهود جحود)، ذلك أنه دون التحرر من فصامات الفكر الفلسفي والديني لا يمكن للتآخي البشري أن يحصل، فيبقى البشر في حرب أهلية لا تنتهي حتى وهو يزعم أنه قد حقق العولمة التي آلت إلى حرب الكل على الكل.

ثالثا: شروط التواصل الكلية ومقوماته:

ولكن، كيف يمكن التوفيق بين اعتبار المدلولات نفسها وضعية، مثل الدوال التي تفيدها؛ (ومن ثم فهي متغيرة ليس بتغير الثقافات فحسب، بل وكذلك بحسب الممارسات والأجيال في الحضارة نفسها، وهو موقف ليس بالبعيد عن نظرية ابن تيمية في العلم المستند إلى التصورات التمثيلية والرمز اللساني)، وبين القول بوجود ما يتعالى على الحضارات والثقافات، بحيث يمكن للبشر أن يلتقوا وراء خصوصياتهم الحضارية، في توجههم نحو مدلولات كلية وراء المدلولات الخصوصية. ماذا يمكن أن تكون طبيعة هذه المتعاليات إذا لم تكن هي المدلولات، التي تفاد بالدوال اللسانية التي هي بالضرورة خاصة بالأمم أمة أمة؟ والأجوبة تتوزع يتوزع

على هوامش كثيرة تعالج وجوها مختلفة من المسألة، لكننا يمكن أن نشير إلى أصل هذه الأجوبة بعد التمييز بين أمرين أساسيين، يمكن الاصطلاح عليهما بعقيدة الكلي العملي وفرضية الكلي النظري.

فعقيدة الكلي العملي غاية تحددها الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13). وهي شرط الأخوة البشرية التي تخلص الإنسان من حمية الجاهلية، بفضل التعارف معروفا؛ (مسألة خُلُقية)، ومعرفة؛ (مسألة معرفية). وهي من ثم شرط الوجود الخلقي للبشر. وتلك هي العقيدة التي يعتبرها القرآن الكريم نابعة من الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ الفطرة المحددة للغايات الكلية. وفرضية الكلي النظري أداة، ويمكن أن تعد شرطا في صحة تصور العقيدة الأولى، ومن ثم فهي مثلها عقيدة؛ لأنها كانت في مرموزة استخلاف آدم؛ الحجة التي رد بها الله حجة الملائكة ضد استئهال آدم الاستخلاف. إنها شرط المعرفة العلمية التي تخلص الإنسان من الظنون. لذلك فهي الفطرة التي تحدد الأدوات الكلية. إنها تحقق الشروط الإجماعية لطلب الموضوعية، التي تؤيد شرط الأخوة البشرية، أو على الأقل تمكن من التوافق على المؤسسات العمرانية.[18] وهي تتألف من عمليتين اعتبرهما القرآن الكريم شرطي الاستثناء من الخسر: الأولى هي التواصي بالحق، أو الاجتهاد الجماعي؛ (أي إن المعرفة العلمية لا تكون إلا بشرط التواصي بالحق بين العلماء، أو تبادل النصائح والنقد للتقويم والتسديد من أجل التشريع المعرفي)، والثانية هي التواصي بالصبر، أو الجهاد الجماعي؛ (أي إن العلم الخلقي لا يكون إلا بشرط التواصي بالصبر بين العاملين، أو تبادل النصائح والنقد للتقويم والتسديد من أجل التشريع الخلقي). فإذا تواصت الشعوب بالحق تعالت على خصوصياتها وأنانيتها. وإذا تواصت بالصبر

---

[18] ولنضرب مثالين من هذه الأدوات، وكلاهما يعدّان من أهم ما يؤكده القرآن الكريم. فالمعلوم أنه مهما تنوعت الموازين والمكاييل، واختلفت من حضارة إلى حضارة، يبقى الوزن والكيل شرطا في التعامل الرزقي بين البشر. ولما كان مقدار وحدات القيس ليس مهما، لأن القصد هو أن يكون استعمالها واحدا للجميع فلا يكال الأمر بمكيالين، وأن يكون البدل قابلا للقيس بالمبدل منه، بات اختلاف المكاييل والموازين والمقاييس غير مهم. فالمطلوب هو التناسب بين الأعواض في التعامل بوحدات قياس مشتركة واحدة للجميع، وليس مقدار وحدة القياس التي يمكن أن تكون ما شاء المتعاملان، مضافا إليها الضمانة الجماعية في صحة وحدة القياس، ليطمئن الناس المتعاملون في صحة التعاوض. لهذا اعتبر الميزان أهم أدوات العمران في القرآن، والإخلال به يُعدّ علة فساد العمران. فكل تطفيف استيفاء أو إخسارا يعد من مبطلات التناسب بين الأعواض، ومن ثم فسادا لشروط التعامل الموضوعية بين البشر أيا كانت الثقافة. وهذا إذن من المتعاليات مهما اختلفت المقاييس والمكاييل في أعيانها بين الأمم، بل بين العصور في الأمة نفسها. أما المتعالي الثاني الذي يمكن أن يعد هذا المتعالي الأول ثمرة له، فهو الميل الفطري للعدل أو التماثل التعاملي في كل تعامل، على الأقل عند الأخذ إن لم يكن عند العطاء. فكل امرئ مهما كان غبيا لا يقبل الغبن. فيكون المتعالي الذي ينبني عليه الكيل والوزن حلا للمتعالي الخلقي الذي هو أحكام التعامل: التعامل الرزقي له أحكام خلقية تتعلق باستعمال هذه المعايير دون غش. فالأخلاق إذن هي الفطرة التي يدرك بها المرء شروط التعامل الرزقي خاصة: مثل رفض الغش، ورفض الظلم، وأداء الأمانة... وغيرها، ثم تعم على كل التعاملات الأخرى. لذلك كان أهم مقياس لأحكام الأفعال البشرية يوم الدين مستعارا من الميزان. وكلا المثالين يعود إلى معيار رياضي: إنه التناسب في التعاوض عند التبادل، المشروط بالتناظر والتماثل، أخذا وعطاء، بمقضى معايير يحددها السوق رزقيا؛ (إذا حكمته آلياته العادلة، أعني إذا لم تتدخل فيه اعتبارات سياسية أو احتكارية)، ويعددها العرف خلقيا؛ (إذا لم تفسد الفطرة، أعني إذا لم تتدخل اعتبارات سياسية تستعمل القوة لغير خدمة الحق).

تمكنت من قبول الاختلاف، فاستمعت للآخر وحققت شرط التواصي بالحق. ومن ثم فصيغة المشاركة في التواصيين هي شرط الترجمة من حيث هي كما أسلفنا، مؤلفة من عملتين متناظرتين أو ترجمتين داخلتين في الثقافة نفسها، ممثلتين باللسان، وتحققان شروط الترجمة الخارجية بين ثقافتين ممثلتين باللسانين؛ المنقول منه والمنقول إليه. وبذلك يتبين أن العقيدة والفرضية ليستا تحكميتين؛ فالأولى هي المميز بين الوجود السلمي والوجود الحربي للعمران البشري، والثانية هي المميز بين الوجود المنفعل والوجود الفاعل في الحياة البشرية.

لكن التفسير الحقيقي لمسلمة هذه المحاولة في تحديد العقبات الحقيقية لعملية الترجمة نجده في اعتبارنا فعل الترميز الكلي متقدما على التعبير اللساني. والدليل مضاعف؛ فمن ناحية نجد قدرة الإنسان على تجويد تعبيره اللساني على المعاني، بصرف النظر عن الترجمة الخارجية. ولولا ذلك لما وجد تفاضل بين النصوص، ولكانت الأمم دون آداب. ومن ناحية أخرى قدرة البشر على التواصل دون ترجمة لسانية عند تعذرها أو عدم توافرها، وتحقق شروط التواصل في التعبير غير اللساني، على المعاني التي يعجز اللسان عن أدائها. ولولا ذلك لما وجد تفاضل بين الفنون، ولكانت الأمم دون فنون تتوسل أدوات تعبير غير لساني مثل الموسيقى والرسم.

وكلتا التجربتين تفيد بوضوح أن التواصل الرمزي العام –مع الذات ومع الآخر، من الثقافة نفسها أو من ثقافات مختلفة– متقدم على التواصل اللساني؛ (بمعنى تقدم الشارط على المشروط)، ومتأخر عنه؛ (بمعنى تأخر المتجاوِز على المتجاوَز)، بنظام رموز مختلف عن النظام اللساني، نظام لولاه لامتنع أن تفسير كيف يمكن للطفل أن يتعلم اللسان. لذلك، فالتواصل اللساني يمكن أن يعتبر دائما ترجمة لسانية داخلية، لنظام التعبير الشارط المتجاوز في الثقافة نفسها. ومن ثم فهو يقبل أن يترجم ترجمة خارجية إلى الثقافات الأخرى، بشرط أن يكون قابلا للترجمة الداخلية في اللغة نفسها، أي بشرط أن يكون قابلا للقول بطرق عدة تعتبر متشاكلة. وشرط شروط هذا التواصل الرمزي العام هو السلوك التعبيري المصاحب للسلوكات الحيوية المشتركة للنوع، المتعالية على المدلولات اللسانية تعاليها على دوالها، كونها في الوقت نفسه دالا ومدلولا، أو لكون دالها ومدلولها كليهما عين القيام العضوي، وعين التعبير عن الكيان العضوي.

و"الدال– المدلول" الرئيس هو –بلا ريب– جسم الإنسان. فأولى الدوال المدلولة فيه هي حواسه؛ فكل إدراك حسي يعد دال ذاته ومدلولها، وفيه يتطابق الدال والمدلول لأنهما يتحددان بالتقابل مع الإدراكات الحسية الأخرى دالة ومدلولة. والموجودات كلها يصنفها الإنسان قبل الوصول إلى الوعي بالذات، بمجرد حركاتها في توجيه الحواس، ويصنفها سلوكه هذا بحسب أجناس المدارك الحسية إلى خمسة أجناس تشترك في سادس هو أرضية المدرَك؛ (سواء أكان غير مدرِك أم مدرِك)، قبالة المدرِك؛ (المدرَك دائما). وتنقسم إليها وتتمايز عنها بالتقابل أو بالوجود والعدم. ذلك أن كل حاسة يمكن لصاحبها أن يستعملها،

وأن يوقف استعمالها باختياره، أو بحسب تأثير المؤثرات المحسوسة، فيوجد مدركها ويعدمه بفعل الإدراك أو بالامتناع عن فعل الإدراك، طوعا أو كرها. وتلك هي أول عملية يميز بها الإنسان بين الإيجاب والنفي طوعا أو كرها. فيكون وضع اليد على العينين مثلا نفيا للرؤية، وغلق الأذنين نفيا للسمع، ويكون حضور المدرك أو غيابه حصولا أو عدم حصول للإدراك. تليها عملية اعتبار هذه الحركات –بمجردها دون ثمرتها– أدوات تعبير يستعملها إشارات ليخاطب بها الآخرين، فيبلغهم هذا المعنى أمرا ونهيا أو يتبلغ منهم هذه المعاني؛ ولولا ذلك لامتنع التخاطب بين الصم البكم. ويتواصل الأمر في توظيف نظام الجسم الدلالي، إلى أن يصل الإنسان إلى استعمال الصوت –مصحوبا بالإشارة أو غير مصحوب بها– للتنبيه؛ كالنداء، والاحتجاج وغير ذلك، وتلك هي بداية التعبير اللساني، الذي هو نظام اختزالي لنظام أكثر منه تعقيدا وشمولا.[19]

وكل هذه الدوال المدلولة من حيث هي بدايات إشارية، تتحدد فيما بعد بحسب السنن الحضارية والتقاليد الثقافية، وتعتبر قبل هذا التحدد الشرط المشترك للتواصل المتقدم على التمايز الحضاري والثقافي. وهي ليست معانٍ قابلة لصياغة بعينها، بل هي من جنس نقاط المناظر الغائية في لوحة الرسم Point de fuite، إليها يتوجه الفكر في محاولاته التعبير دون أن ينتهي إلى صياغة نهائية. وإليها مع البنية العضوية ومع السلوكات المرتبطة بها، وبما في الجسد من نوازع وميول، ومع هذه النوازع والميول، كل ذلك أمور مشتركة بين البشر من حيث المضمون، حتى وإن اختلفت من حيث شكل التعبير عنها، أو من حيث كيفيات تحقيقها. ويكفي أن نعتبر هذه الأشكال التعبيرية وكيفيات التحقيق، محاولات لترجمتها في سنن حضارية معينة بدالها ومدلولها. وتلك هي الدوال والمدلولات المختلفة من حضارة إلى حضارة. لكنها جميعا قابلة للترجمة بعضها إلى بعض، بفضل نسبتها إلى تلك القاعدة المرجعية، التي فيها من التماثل ما يكفي لتحقيق المعاني الكلية المتعالية على المناظر التي انتخبت منها، لتعبر عنها بوصفها في كليتها وكونيتها: "فطرة الله التي فطر الناس عليها". ومن ثم فتلك المتعاليات هي أسس الأخوة البشرية وجسور التواصل، ليس بين البشر فحسب، بل بين أي شخص ونفسه، ومع كل الظاهرات الحية والظاهرات الطبيعية. ولعل أهم المتعاليات الخصائص العضوية للجسد الإنساني، ليس من حيث البنية فحسب، بل وكذلك من حيث الوظائف والحاجات والميول بثا وتلقيا. فاستمداد مادة الجسد البشري اغتذاء بما تجود به الطبيعة، ما كان ليكون ممكنا لو لم يكن بين الجسد والنبات والحيوان المغذيين تواصلٌ عضويٌ، يحقق النقلة الجوهرية منهما إليه، وإليهما منه. فثمار

[19] لا بد هنا من فهم الفرق بين الكلية والتجريد. اللسان أكثر تجريدا من الإشارة. لكن الإشارة أكثر كلية منه لأنها توجه الذهن إلى المتعالي الكوني، وراء الدوال والمدلولات الخاصة التي توجه إليها اللغة. ومعنى ذلك أن النظام الرمزي الذي يحدد قواعد التأويل اللساني حضارية أو ثقافية أو تواضعية، وقواعد التأويل الإشارية طبعية أو عضوية أو فطرية، لأنها مستمدة من بنية الجسد نفسه ومن تكوينه الإدراكي بالحواس الخمسة وأرضيتها؛ فعلا، وانفعالا، وعدم فعل وانفعال.

الأشجار تخاطبنا فتغرينا بنفسها، والمغديات كالمتكلم مع المحتاج إليها وخاصة عند بلوغ الجوع مبلغا معينا. كما أن الشهوة الجنسية تجعل كل الكائنات الحية تخاطب الإنسان، في غياب الجنس المقابل من نوعه، فيتفاعل مع الحيوانات كما هو مشهور في البوادي والأرياف. والتواصل الرمزي مصاحب لهذا التواصل الجوهري، مصاحبة لا تقتصر على التواصل الذي لا يتدخل في مادة الكيان العضوي فحسب، بل يتعداه للتدخل فيه من حيث كيفيات إدراك الكيان العضوي لذاته ولمنزلته في الكون.

ويمكن أن نسمي ذلك بالاغتذاء الروحي والرمزي. فجميع الكائنات الحية –بما فيها النبات– لا يقتصر التواصل فيها على جسور التواصل العضوي، بل إن الأجيال اللاحقة تأخذ عن الأجيال السابقة ما يكتسب، دون أن يكون قابلا للوراثة، أو ما يمكن أن يسمى تعلما. ومن خصائص القيم الخمس؛ (الذوقية، والرزقية، والنظرية، والعملية، والوجودية) أنها زئبقية عصية على التحديد، بل هي متداخلة بحيث يمكنها أن تتنكر بعضها في شكل بعضها الآخر، فضلا عن قابليتها للتعاوض. لذلك فمدلولاتها غير ثابتة بمقتضى أن الدال يمكن أن يكون مشتركا بينها. لكن طبائعها من حيث هي هذا النوع من القيمة أو ذاك، تقبل التحديد، رغم كونها أقل قابلية له من طبائع المدارك الحسية، بمنظومة من الفروق والمقابلات التي يمكن بالتمحيص الدقيق تعيينها تعيينا واضحا. والخلط الذي يقع بين دوالها ومدلولاتها سببه كونهما من المواضعات الثقافية والحضارية. لكن ترجمة الدوال والمدلولات يبقى ممكنا بمقتضى التحديد الدقيق لتلك الطبائع، في محاولات التمحيص الدقيق لطلب شرط العمل، وشرط النظر، وشرط الذوق، وشرط الرزق، وشرط الوجود؛ أعني أجناس القيم قياسا على طلب أجناس المدارك الحسية.

ولنقل بصراحة واعتمادا على القياس نفسه: إن للإنسان ملكة ترميزية هي أصل هذه المدارك القيمية سلوكا عضويا. وينتج عن ذلك تعبير كوني شارط للتعبير اللساني، تعبير كلي لا بد أن يكون من ثم متعاليا على التمايز اللساني بين الشعوب. وقد سبق أن ناقشنا في كتاب الشعر المطلق، ما ورد في الفصل الأول من فينومينولوجيا الروح حول اليقين الحسي، حيث بيّنا الأساس الزائف الذي بنى عليه هيجل كل استنتاجاته، فهو ينتقل من مضمون يقين الإدراك الحسي الذي لا تستوعبه عبارة، إلى عبارته التي لا تستوعب منه إلا الإشارة، إلى معان عامة هي: هذا، وهنا، والآن، وأنا. لكن كل لحظة أو ومضة إدراكية حسية تتضمن بالفعل كل الدوال– المدلولات، التي تدركها الحواس من العالم. وهي "منظر" من العالم لو تصورنا الإنسان أوقف بعده كل إدراك وسعى إلى التعبير عنه، لتعذر عليه استيفاؤه مهما طال عمره، ودون اعتباره ما يسميه (هسرل) بآفاق إدراك الشيء، آفاقه التي ينسب إليها لا تناهي الإدراك الحسي.

فما السر في عدم التطابق بين الإدراك والتعبير اللساني؟ وقبل محاولة الإجابة، ألا يمكن القول: إن عدم التطابق هو علة وظيفة اللسان الفنية؛ وظيفته التي تنقله من وظيفة الإخبار بدال هو مجرد علامة على

مدلول سابق له في الوجود، إلى وظيفة الإنشاء لدال هو عين المدلول، أو رحم وجود المدلول؟ فتكون مدلولات اللسان الخبرية في ثقافة ما دوال لمدلولات انشائية في كل ثقافة، أو بصورة أدق؛ فيما يتعالى على الثقافات؟ لذلك فإن الحل الأمثل ينبغي أن يكون في افتراض وجود مستويين للدلالة، الأول منهما: مستوى الدلالة الخاصة عندما يكون اللسان بمدلوله محيلا على ممارسة ثقافية معينة، وعندئذ يكون الدال والمدلول كلاهما خاصين بتلك الثقافة، ويكونان مقفزا لما يتعالى عليهما في كل تأمل فني أو ديني أو خلقي أو فلسفي، يتعالى على الخصوصيات الحضارية إلى الكليات البشرية. والمستوى الثاني هو مستوى الدلالة الكونية، عندما تتحول تلك الإحالات، إلى دوال مستقلة عن ارتباطها بالممارسة الثقافية المعينة، التي تصبح دوال لمدلولات تتعالى عليها، فتكون مدلولاتها المعنى الأول بالإضافة إلى المعنى الثاني بلغة الجرجاني.

ففي المستوى الثاني تتعالى الدلالة الكونية على الدلالة الثقافية، إلى أفق كوني يتمثل في العودة بالدال اللساني إلى أصلة الطبيعي؛ أعني الحركة الصوتية والموسيقى المتحررتين من الانتخاب الحاصر لهما في مخارج لغة دون أخرى. فيتحرر المدلول من ارتباطه الخبري، ليدخل في ترابط من جنس ترابط الدوال؛ أعني التوازي الموجود بين توارد الأصوات الموسيقي، وتوارد المعاني البلاغي، والعودة بالمدلول اللساني إلى أصله الطبيعي؛ أعني الحركة الإشارية والرسم، المتحررين من الانتخاب الحاصر لهما في مواقع فكر دون فكر آخر. ومعنى ذلك أنه يحصل في المدلولات ما يحصل في الدوال، لو افترضنا أن للحركات الإشارية مواقع في جهاز الإشارة الإنساني والبصر، مثل ما للحركات الصوتية مخارج الحروف في جهاز التصويت الإنساني.

فبمجرد أن يتحول جهاز التصويت إلى آلة موسيقية، نتخلص من أنظمة الحروف التي تتألف منها دوال اللغات المختلفة، ليصبح الفم آلة موسيقية كونية. وبمجرد أن يتحول جهاز الإشارة إلى آلة رسمية، نتخلص من أنظمة التصورات التي تتألف منها مدلولات اللغات المختلفة. فيصبح التعبير إيحاءات موسيقية موازية لإشارات رسمية. والإيحاءات الصوتية والإشارات الشكلية توجه الانتباه إلى المعاني الكلية، حيث يكون التعبير مناخا روحيا، يمكن من الآيات المطلقة التي يتطابق فيها وجها الموجود، فلا يبقى مجرد شيء يدور حوله التعبير، بل يصبح وجوده هو مطابقا للتعبير، فيكون دالا ومدلولا على فعل الوجود المدرك لذاته، في ضرب من الوعي الفني المبدع له.[20]

[20] وهذا لسوء الحظ ما أفقده الفهم السيئ لتعين الرسالة النصي، فهما حصرها في دوالها ودلالاتها النسبية إلى ثقافة بعينها، بل وإلى عصر بعينه، فألغى كل ضروب التعبير الأخرى عن الوجدان الديني، وباتت ثقافتنا الإسلامية أفقر الثقافات استعمالا للفنون في التعبير الديني، بل إن الفنون صارت خارج المقدس، إن لم تكن بعد قد صارت من المدنس. لكن شيئا من الشروع في الفهم الذي نحاول تحديد مقوماته نجده في الخط الإسلامي (الحركة الإشارية في الرسم والمكان والبصر)، وفي التجويد القرآني (الحركة الإيحائية في الصوت والزمان والسمع). لكن ذلك جمد في شكله البدائي، لأنه لم يكن مستندا إلى نظرية بل مجرد خروج عفوي عن الحظر الفقهي وسياسة سد الذرائع.

وهذا المتعالي الترميزي لا يتعين بحق إلا في التواصل الحي سلوكيا، وفي الفنون الجميلة تعبيريا، (خاصة الموسيقى، والرسم، والغناء الراقص الجامع بينهما). وهو قابل للتصنيف بحسب أنواع القيم الخمسة. فمنه ما هو ذوقي؛ (يخص كل الفنون الجميلة بقيمتي الجميل والدميم)، ومنه ما هو رزقي؛ (يخص كل الأخيار بقيمتي النافع والضار أو الخير والشر لبقاء الجسد) ومنه ما هو نظري؛ (يخص كل المعارف والخبرات بقيمتي الصدق والكذب أخبارا عن المدركات)، ومنه ما هو عملي؛ (يخص كل الأعمال التي تتعلق بالسلطة أو القدرة على الفعل، بقيمتي الحرية والعبودية أو حرية الاختيار والاضطرار)، ومنه ما هو وجودي ما بعد طبيعي كان؛ (ومنه النزوع الفلسفي للبحث فيما وراء الطبيعة لتأسيس حقيقية القيم)، أو ما بعد تاريخي؛ (ومنه النزوع الديني للبحث فيما بعد التاريخ لتأسيس قيمة الحقائق). ويمكن أن نعتبر نسبة هذا المتعالي –من حيث هو تعبير كوني– إلى التعبير اللساني، عين نسبة وظائف الدولة الأساسية؛ (كالأمن، والإدارة، والجباية، والسلطة، والعنف المنظم) إلى المؤسسات التي تقوم بهذه الوظائف. أما من حيث هو سلوك فنسبته هي نسبة وظائف الحياة ونوازعها إلى الأعضاء وأفعالها.

ولا أحد ينكر أن السلوك الحيوي في الشوق الجنسي مثلا –سلوكا وتعبيرا– تعبير رمزي سلوكي كلي، داله هو عين مدلوله، وهو متقدم على التعبير اللساني، الذي هو في الحقيقة محاولة للترجمان عنه ترجمانا يختلف فيه الدال عن المدلول، ويختلف من ثقافة إلى ثقافة بالدال والمدلول المتغيرين. ولكنه قبل الترجمة اللسانية عنه يكون واحدا بدال مطابق لمدلوله، فيتجه قصد الإنسان إليهما في وحدتهما، عندما يتعامل مع إنسان من ثقافة أخرى ليفهم قصده. لذلك فالتعبير اللساني يتوقف إذا حصل التواصل الفعلي، بالمؤثرات العضوية والسلوكية بين الجنسين، أو بين أحد الجنسين والحيوان، أو بينه وبين النبات، في الاستجابة لمطالب المقومات الأساسية في بقاء الجسد، أو في التأمل الذوقي أو النظري. وعندما يلتقي رجل وامرأة في علاقة عشق حقيقية مثلا يكونان غنيين عن الكلام، حتى لو كانا من حضارة واحدة فضلا عنهما إن كانا من حضارتين مختلفتين، بل هما قد يعتبران الكلام في الغالب عاجزا عن التعبير الصادق، بل هو أحيانا من التعبير المنافق المخادع الهادف إلى الحجب لا إلى الكشف. وكذلك الشأن عندما يستغرق المرء في تأمل منظر طبيعي جميل، أو في تأمل ما يصفه (كنط) بالجليل من تمظهرات الطبيعة أو التاريخ الخارجة عن كل تصور وتصوير.

فتكون الأفعال نفسها رموز نفسها؛ أي إنها دال ومدلول في الوقت نفسه. ولا معنى عندئذ لتراخي المدلول المزعوم تراخيا بلا حد كان أو محدودا. إنها أصل الكلام الذي يكون الحرف بداية حركة التعبير اللساني عنه، بداية هي "صوت – إشارة" تصبح بالتدريج صوتا دون إشارة، كما تصبح القراءة الصامتة مدلولا من غير توسط الدال الصوتي بينه وبين الدال الكتابي. والحرف بهذا المعنى يتحول إلى فعل الاسم؛ (ما يسمى عادة باسم الصوت)، واسم الفعل؛ (مثل صه وحدك) اللذين يعدان الجسر الواصل بين الترميز المتقدم

على اللسان، والترميز اللساني كما حاولنا بيانه في كتاب الشعر المطلق. ويكفي أن نتأمل الحروف الدالة على بداية الحركة وغايتها واتجاهها، مثل: من وإلى وعن وعلى، وكل حروف السؤال، وحروف الربط المنطقي والبلاغي. ولعل جُلّ أسماء المكان والزمان حروف؛ فدلالتها على الوجهة المكانية والزمانية في الحركة من جنس دلالة حروف الوجهة بالمعنيين. وهي تقال مثل الحروف غالبا مصحوبة بالإشارة المفيدة لمعناها، برفع اليد فوق سطح واقع أو متخيل، وحطها تحته مثلا للدلالة على فوق وتحت. وكلا النوعين –حروف الوجهة بداية للفعل، أو غاية، وأسماء الوجهة المكانية والزمانية– غالبا ما تكون أصواتا مصحوبة بإشارات مفهومة في كل الحضارات تماما، كما تكون إشارات الأمر بتشغيل إحدى الحواس أو النهي عن تشغيلها مفهومة في كل الحضارات، كوضع الأصبع على الشفتين المصحوب باسم الفعل صه أو أشت أو شات.[21]

إن الرمزية المطلقة التي حاولنا وصفها استنادا إلى نظرية الآية بدرجتيها؛ كل الموجودات آيات دالة على ما يتعالى عليها، من حيث تضمنها لما يخبر عن منزلتها ضمن النظام الكلي ، ونص القرآن آيات التوجيه إلى الآيات ذوقا ورزقا ومعرفة وعملا ووجودا، لذلك فآياته آيات من القوة الثانية، إنها آيات الأمر الذي يتكلم على آيات الخلق هي الرحم الذي تتكون فيه كل الحضارات المختلفة، فتكون نسبتها إليها نسبة القوارب إلى المحيط. لكن العودة إلى المحيط، تحقق التفاهم بمجرد الخروج من القوارب والسباحة فيه. والخروج والسباحة لا يؤديان إلى الغرق في البحر –لوجود الفطرة– اللهم إلا إذا تصور أصحاب الانغلاق اللساني أن اللسان ليس بذي تاريخ، ولم يتجدد بعد أن لم يكن. فهما شرط وجود القوارب التي بنتها الحضارات لتيسير الوجود، دون الحاجة إلى بناء القوارب مطلق البناء في كل جيل، كما هو شأن كل المؤسسات البشرية التي هذه وظيفتها، والتي يتواصل بناؤها خلال أدائها الوظيفة.

---

[21] ولولا ذلك لاستحال أن نؤسس لنظام تواصل مع الصم. فهذا النظام مبني على شرطين هما إشارات اليد لإفادة المدلول؛ (وذلك هو منبع اعتبارنا المدلول اللساني آيلا إلى الحركة في المكان أو الهيئة المنظورة)، وإشارات الشفاه لإفادة الدال الصوتي (وذلك منبع اعتبارنا الدال اللساني آيلا إلى الحركة في الزمان أو الهيأة المسموعة)، بحيث يكون السر في لغة الصم أنها تعكس آليات التعبير اللساني العادي: هو يترجم الشكل المكاني إلى شكل حركة صوتية، وهي تترجم الشكل الصوتي إلى شكل حركة مكانية. ولو لم يكن ما تشير له اليد قابلا لتعويض المدلول الصوتي، الذي يصحب الصورة التي ترمز إليها الإشارة، لاستحال أن يفهم الأصم معنى الإشارة. كما أن حركة الشفتين تعوضان الدال الصوتي غير المسموع، بما يصاحبه من إشارات دالة عليه من خلال حركات الشفاه. وهذا التكامل بين الحركات المشيرة إلى المدلول، والحركات المشيرة إلى الدال عمليتا ترجمة للمدلول الذي يرى، لكونه دائما ما يقبل التصوير بالحركة في المكان، والدال الذي يمكن أن يرى، لما يصاحب الحركة في الصورة الدالة على المدلول من غير كلام. وإذن فقابلية المدلول للترجمة إلى حركة تعبر عنها اليد، وقابلية الدال للترجمة إلى حركة يعبر عنها الفم، يجعل اللسان الذي يخص شعبا دون شعب قابلا للترجمة إلى لغة متجاوزة للسان. فيكون الأصم والطفل عند التعلم، والأجنبي عند جهل اللسان، أمثلة من إمكانية التعالي للوصول إلى تواصل كوني بين البشر، يحررهم من سلطان الخصوصيات الثقافية. ولا شك أن لغة الصم ليست مطلقة الكونية. لكن مجرد إمكانها حتى في نفس اللغة يجعل الأمر ممكنا كونيا.

لكننا نعلم أن كل مبدع في كل الحضارات، يكون مبدعا لأنه يواصل بناء القارب، سلبا بهدم ما مات، وإيجابا ببناء ما هو آت. وكل من يتصور الفكر الإنساني حبيس اللسان الطبيعي، يكون كمن يتصور الرزق حبيس نوع معين من العملة، أو يتصور الرزق هو العملة. فالعملة مجرد وسيلة لتيسير التبادل من حيث هي مؤسسة وسيطة بين التبادلات الحقيقية، في تحويل الإنسان للمحيط الطبيعي؛ أعني التبادل الذي يحول جهد العمل إلى حصيلة هي المنتوج، ثم في الغذاء والطاقة بينهما، عند استمداد الإنسان قيامه البدني من الاغتذاء بما يستمده من الطبيعة بجهده التحويلي. وليست العملة في ذلك إلا الوسيط للتبادل بين البشر تيسيرا لمعاملاتهم، دون أن يكون لها دور من طبيعة التبادل الحقيقي بينهم وبين الطبيعة.[22]

فكون جميع الموجودات يمكن أن تكون دوال بالتناوب أو جملة، هو المقصود بالطبيعة، وكون جميعها يمكن أن يكون مدلولا هو المقصود بما بعد الطبيعة، والتطابق بين الأمرين في الغاية المثالية هو المقصود بالوجود، بحيث يكون كل موجود من حيث نتوئه على أرضية، هذه الغاية المثالية هو نسبته إليها، التي يدل عليها محله منها. فإذا اقتصرنا على ما انتخبته حضارة من الحضارات من دوال، وما انتخبته من مدلولات، ليس إلا منظورا هو بنفسه ينتأ على هذه الأرضية، فيتضمن قيامه الذاتي من حيث هو نتوء بالضرورة ذاتية الناتئة، ونسبة ذاته إلى الأرضية التي ينتأ عليها، وهي أرضية مضاعفة حتما منظومة دوال حضارته ومدلولاتها، وكلاهما نسبيان إلى تلك الحضارة، كما يمكن القول إنهما غير قابلتين للترجمة، من حيث ما فيهما من خصوصي، وتقبلان الترجمة من حيث ما تسعيان إليه من متعاليات تشترك فيها كل الشعوب. وتجاوزهما إلى المنظومة الكونية التي ليست بالضرورة قابلة للعلم ماهية، رغم كونها قابلة للعلم وجودا (أي أننا نعلم أنها موجودة، لكننا لا نعلم كيف هي، وما طبيعة أثرها العام، لاقتصارنا على معرفة أثرها الخاص، المتمثل في قدرتنا على تجاوز حدود حضارتنا، تجاوزا هو شرط التواصل بين البشر من وراء حدود حضاراتهم، المختلفة، ومن ثم شرط الترجمة) بوصفها نقاط المآل في مناظر الرسم، أعني النقاط التي تلتقي عندها كل التوجهات، لو بلغت الغاية في السعي إلى معاني الفطرة التي هي أصل أجناس القيم الخمسة.

ويمكن أن اقترح التصنيف التالي لضروب صياغة هذه الرمزية المطلقة. فالفاعلية النظرية هي الرياضيات، وعلمها هو المنطق (بالمعنى الضيق)، والفاعلية العملية هي السياسيات، وعلمها هو التاريخ (بالمعنى الضيق). والفكر الفلسفي يعالج هذه الضروب الأربعة، من الصياغة من منطلق الفاعلية النظرية إلى

[22] وفي الحقيقة فإن اللسان لا يقول شيئا عن الأشياء، وليس له دلالة إلا في نظام التبادل الوسيط بين البشر، من حيث التداول حول التبادلين الحيين، والإشارة إلى عناصرهما إشارة لا يفهمها أحد من الرمز اللغوي لحاله بل من المصاحب الفعلي من التبادلين الحيين. فعندما يتبادل شخصان عملة فان هذا التبادل يكون بين البشر، في عملية التواصل حول التبادل الحقيقي بين البشر، وما ترمز إليه العملات من مواد تؤكل أو تلبس أو تصنع، فلا يتم التفاهم إلا من خلال هذه الممارسات المصاحبة للتبادل الرمزي اللساني.

الفاعلية العلمية. والفكر الديني يعالج نفس الأمور من المنطلق المقابل، أي من الفاعلية العملية إلى الفاعلية النظرية. وحتى يكون التصنيف متناسقا، فلا بد من الانطلاق من تحديد العلم الوضعي لمقومات الفكر الديني، ومقومات الفكر الفلسفي، في هذين التوجهين المتقابلين (مشفوعا بموقف الإسلام منها رمزا إليه بالنقد). فمقومات الفكر الديني من المنظور الوضعي هي الأسطوريات (من حيث هي ما بعد تاريخ). لكنها من المنظور القرآني نقد الأسطوريات، التي هي من وضع رجال الدين الذين باعوا الآخرة بالدنيا، كما في نقد القرآن للتحريف (آل عمران). ومقومات الفكر الفلسفي هي الانطولوجيات (من حيث هي ما بعد طبيعة)، وهي نقدها نظيرا لنقد الأسطوريات (الذي هو سلب الانطولوجيا). ويكون الجامع بين هذه الأصناف الأربعة المضاعفة، أصلها جميعا، أعني السيمائية العامة أو الآداب، من حيث هي إبداع ونقد لهذه الأبعاد الأربعة المضاعفة، وذلك هو المنطق والتاريخ المتطابقان بالمعنى الواسع، أعني الرمزية الحية والحياة الرمزية أو الدالة، أعني وجهي الحضارة في معناها الشامل من حيث هي وحدة تاريخية حية منفتحة على الكون.

ومعنى ذلك أن الخطاب الأدبي يتألف من الرياضيات والمنطق والسياسيات والتاريخ إيجابا، في ما يشبه البعد الواعي من الحضارة (باستعمال قانوني الشكل وقانوني المضمون)، وسلبا في ما يشبه البعد اللاواعي من الحضارة (باستعمال نقيض ما يتصنعه تلك القوانين). وذلك لأن الخطاب الأدبي يتضمن هذه الخطابات جميعا من خلال تجاوزها إلى الرحم التي تنجبها، أعني الأنطولوجيات ونقدها، والاسطوريات ونقدها إيجابا وسلبا كذلك وبنفس المعنى. ورغم أن الآداب تتضمن كل هذه الأجناس، فإن أجناس الأدب تقبل التقسيم إلى أنواع بحسب غلبة أحدها عليها، ولا دخل للشكل في التجنيس (لا فرق بين الشعر والقص، لأن للقص شعرية معينة وللشعر قص معين). فيكون الأدب أدب خيال رياضي ومنطقي (المنطق هو علم الفاعلية الرياضية ونقدها، بشرط فهم الرياضيات كما هي فعلا، أعني التنسيق النظري لأي بنية مجردة، لتقبل العلاج والتحقيق العقليين)، وأدب خيال سياسي وتاريخي (التاريخ هو علم الفاعلية السياسية ونقدها، بشرط فهم السياسيات كما هي فعلا، أعني التنسيق العملي لأي فعل ليقبل العلاج والتحقيق العقليين)، وأدب خيال أسطوري ونقد أسطوري، وأدب خيال أنطولوجي ونقد أنطولوجي، وأدبا شاملا كما هو شأن النصوص الدينية الأرقى.

وهذه النصوص عندما ننظر إليها في ذاتها، وبصرف النظر عن الاعتقاد إيمانا بها أو عدم إيمان، هي الاسقاط المطلق بالمعنى الهندسي للكلمة من الوجود كله. وتلك هي علة الدور الشامل الذي تؤديه. فهي في نسبتها إلى السيمياء أو الرمزية العامة التي أشرنا إليها، تقبل استعارة نسبة العالم الصغير (النص الديني المرجع)، إلى العالم الكبير (نظام الموجودات من حيث هو نظام دوال شامل، لنظام الموجودات. من حيث هو نظام مدلولات شامل). وكل نوع من هذه الأنواع مع الممارسة التي يتوجه إليها في التاريخ الفعلي، هو الرحم

الذي يتصور فيها النوع الذي يستمد منه وصفه وينمو ويتطور. فالعلم الرياضي مثلا يتصور في الخيال العلمي الرياضي والمنطقي وينمو ويتطور، بل إن ذروة كل علم هي– قبل استقرار ما يصبح حقائق ذلك العلم – يكون ابداعا خياليا بهذا المعنى، ما يعني أن كل العلوم التي أشرنا إليها هي بدورها أنواع أدبية، استقرت فأصبحت مقصورة على الوظائف التي تؤديها في الممارسة النظرية أو العملية. لحضارة من الحضارات.

خاتمة

وقد اقترح العقل البشري لعلاج شروط التواصل السوي بين البشر، حلَّين مضاعفين، أحدهما معرفي دلالي، يتعلق بوحدة موضوع المعرفة أو الذات العارفة، اللذين هما مرجع فعل التواصل، والثاني بياني[23] تداولي، يتعلق بالوصل بين حدود عملية التواصل بجميع أصنافها. وقد تضاعف هذا الحل في تاريخ الفكر الفلسفي (ما بعد التجربة المادية)، والعلمي (التجربة المادية)، بفعل الجدل المتبادل بينه وبين الفكر الديني (ما بعد التجربة الروحية)، والصوفي (التجربة الروحية). لكن وحدة مرجع التواصل موضوعية كانت أو ذاتية، والمشروطة في بعديه من حيث هو تواصل المدرِك مع المدرَك، ومن حيث هو تواصل بين المدركين، قد تكفي في البعد الأول من التواصل، لكنها لا تكفي في بعده الثاني. فالتواصل لو اقتصرت شروطه على وحدة الموضوع، أو وحدة الذات، لكان مستندا إلى وهم الشفافية المطلقة لوسائطه. فتكون وسائط تكشف دون أن تحجب. لكن أول داحض لهذا الزعم، تمثل في تعذر التواصل خارج النظام اللساني، إلى أن باتت الشعوب تسم بعضها البعض بالعجمة (حيوان غير ناطق كما يسمي العرب غيرهم من البشر)، أو بالبربرية (كائن متوحش كما يسمي اليونان غيرهم من البشر)، لمجرد عدم استعمال نفس اللسان.

فلنلخص في الخاتمة وجه المسألة المعرفي (العلاقة بالمرجع الذي يدور حوله التواصل، أو الدلالة Semantics)، ووجهها البلاغي (العلاقة بالمخاطب الذي يوجه إليه التواصل أو التداول Pragmatics)، ثمرة لهذا العلاج لا يمكن أن يكون إلا معقدا لتوالج وجهيه الفلسفي والديني.

---

[23] بالمعنى الذي يقصده القرآن عند وصفه ذاته بكونه بيانا للناس أجمعين أو للعالمين أي التوجه الخطابي الذي يحقق التواصل التام مع جميع الكائنات لإحكامه الشكلي (وهو الإعجاز). أما بالنسبة إلى الخطاب اللساني إلى كل البشر فالقرآن كان يكون مثل الكتب الأخرى خطابا للشعب الذي يتكلم العربية فحسب، لو لم يكن بيانا بالمعنى الذي حاولنا تحديد مقوماته في هذه المحاولة. وطبعا فلا بد هنا من التنبيه إلى أن من يعتبر البيان دون العرفان وكلاهما دون البرهان يسيء فهم هذه المصطلحات بما لا يتصوره خبير بتاريخ الفكر الفلسفي والديني. فكل الفلاسفة قدامى كانوا أو محدثين يعتبرون البرهان جزءا من البيان، أو هو بعض أدواته؛ لأن البيان هو الغاية والبرهان هو أدنى الأدوات إلا إذا قصدنا به البرهان بالمعنى القرآني، وهو عندئذ مرادف البيان، لا الآلية المنطقية التي يزعم أصحابها أن نتائج الاستدلال به حقائق مطلقة، مسلمين بأن مقدماته حقائق أولية مطلقة، ومتناسين أن الحقائق الأولية مجرد أحكام مسبقة، إذا لم تكن واعية بطابعها الفرضي والوظيفي في النسق المعرفي لا غير. وقد أفضنا القول في المسألة في كتاب **شروط نهضة العرب والمسلمين: فلا فائدة في الإطالة**، دمشق وبيروت: دار الفكر 2001.

فالحل المعرفي الدلالي يتفرع إلى: حل الوحدة الصادرة عن وحدة موضوع العلم، وحل الوحدة الصادرة عن وحدة الذات العالمة. فالموضوع يعتبر مصدر وحدة المعنى، لكونه الجامع بين الرموز الدالة عليه، إما مباشرة عند من يتصور الشيء مرجعا مباشرا للدال من حيث هو مجرد علامة، أو بتوسط معنى ذهني تصوره الفلاسفة كونيا مشتركا بين كل البشر. وجملة كل المعاني التي توازي جملة الموجودات هو ما يسمونه العقل، لتصور أصحاب هذه النظرية أن تخليص التصورات من تأثير ملكات النفس الأخرى، يبقى على العقلي من المدارك، فيحصل التطابق بين المنطقي والوجودي. وهذا هو الحل القديم إلى حدود قلب العلاقة بين الموضوع والذات بتوسط الفكر الديني، الذي لا يقبل أن ينسب وحدة العلم الإلهي إلى معلومة، لتقدم العلم على المعلوم في العلم الإلهي، ثم عمم ذلك على العلم الانساني في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

والذات تعتبر مصدر وحدة المعنى، لما وقع التمييز بين قيام الشيء في ذاته، وقيامه موضوعا للعلم الانساني. وبهذا المعنى فإن الفكر الفلسفي الحديث ديني إلى الأذقان، لأنه اعتبر وحدة الموضوع مصدرها العلم، سواء كان إلهيا أو إنسانيا. ولعل أفضل ممثل لهذا التصور في غايته الفلسفة النقدية الكنطية. لكن هذا التصور لم يستطع المحافظة على توازن الثنائية الكنطية، بل تخلص منها بنفي الشيء في ذاته، أو برده إلى ما يدركه البشر. لذلك كانت الوحدة مستمدة من ذاتوية إنسانية خالصة، تنتهي إلى النسبوية الثقافوية، التي غلبت على فكر ما بعد الحداثة، ويمكن أن تكون الوحدة مستمدة مما تقول به المثالية الألمانية، التي عادت إلى أصل هذا الانقلاب، أعني أن يكون العقل الذي تستمد منه الوحدة عقلا إلهيا، حل في الإنسان تأويلا فلسفيا للعقيدة المسيحية. ولعل أفضل تعين لهذا التصور نظرية الروح الهيجلية.

وهكذا فنحن بين أربعة حلول يمكن أن نعتبر نماذجها، أو نسخ معلومة من نماذجها في الفكر الانساني المعلوم منها، الفلاسفة الأربعة: أفلاطون وأرسطو وكنط وهيجل. وطبعا فلا واحدة من هذه الفرضيات بقابلة للإثبات أو للنفي عقلا، لأنها فرضيات أو عقائد بحسب درجة الالتزام بها. ومن ثم فكلها حلول فرضية أو إيمانية. وفي الحالتين يصبح معيار الخيار بينها معيارا نفعيا وذريعيا، في مستوى النظر أو في مستوى العمل. فمن حيث النظر يمكن القبول بحل كنط وأرسطو لجدواهما النظرية. ومن حيث العمل يمكن القبول بحل أفلاطون وهيجل لجدواهما العملية.

والحل البياني التداولي يتفرع إلى مسألتين هما: مسألة التواصي بالحق غاية منظورية في النظر الذي يطلب الحقيقة، لتجاوز خصوصية مدلولات الحقيقة بالاجتهاد الجماعي: وذلكما هما وجهاه. ومسألة التواصي بالصبر غاية منظورية في العمل الذي يطلب الحق، لتجاوز خصوصية مدلولات الحق بالجهاد الجماعي: وذلكما هما وجهاه. فيكون الاجتهاد والجهاد بما هما فرضا عين لا يتحققا إلا جماعيا (من هنا صيغة المشاركة)، هما مرقاتا التجاوز الواصل بين خصوصية التعينات وكلية الغايات. ذلك أن ضرورة التوحيد

بين معايير النظر ومعايير العمل من المنظور القرآني –كما نسعى أن نثبت في غير موضع– توجب البحث عن ضرورة تحديد شرط عدم استثناء الحلين الأولين (حلي أرسطو وكنط)، لأساس العمل باسم الجدوى النظرية، وعدم استثناء الحلين الثانيين (حلي أفلاطون وهيجل)، لأساس النظر باسم الجدوى العملية. وهذان المعياران السالبان لعدم الاستثناء، هما بالضبط معيارا الاجتهاد والجهاد، ومن ثم فهما الداعيان إلى التشكيك في الحلول الأربعة المتفاصلة، للبحث في حل خامس يصل بينها، لانها تنبع منه جميعا تأويلا له بتغليب هذه الوجوه في فهم الوحدة. لذلك كانت نظرية المعرفة القرآنية نظرية تربية في آن. فالتواصل المعرفي لا يتحقق بين الذات والموضوع إلا بتوسط التواصل بين الذوات. لكن التواصل بين الذوات توصل حول التواصل بين الموضوعات، لان ما نعلمه ليس عين الموضوع، بل شبكة علاقته بالموضوعات الأخرى. فتكون المعرفة في حقيقتها فعل تربية جماعي، للتوصل بين البشر فيما بينهم وبينهم وبين عالمهم، برعاية خالق الجميع (وذلك هو مدلول نسبة الرب إلى العالمين في القرآن جمعا بين العالم والمقيمين فيه).

فالاجتهاد يقبل بشروط النظر، دون أن يطلقها إلى حد يؤدي إلى ما يؤدي إليه التناقض بين أرسطو وكنط. فكنط يقبل بالحل الأرسطي بشرط أن يحصر الصورة في ظاهر الطبيعة، فيكون شرط النظر ان يكون عاجزا عن علم الحقيقة، أو شرطه أن يكتفي بظاهرها، وهو ما يعني أن العلم لن يكون أساسا للعمل، فيبقى العمل مستندا إلى مجرد العقد. والجهاد يقبل بشروط العمل، دون أن يطلقها إلى حد يؤدي إلى ما يؤدي إليه التناقض بين أفلاطون وهيجل. فهيجل يقبل بالحل الأفلاطوني بشرط حصر المثال في حاصل التاريخ، فيكون شرط العمل أن يكون ملغيا لما يتعالى على الواقع، أو شرطه ان يكتفي العمل بالواقع، وهو ما يعني أن العمل لن يكون غاية للعلم فيصبح مستندا إلى مجرد القوة.

الهدف إذن في كل صحوة إسلامية ملتزمة بمعيار التصديق والهيمنة (أي قبول الحق من منظور الإسلام)، هو أن نحقق شروط الاجتهاد (العلم)، الذي يجعل الجهاد (العمل)، أمرا يكون متحررا مما آل إليه الحلان المضاعفان، أعني مجرد عقيدة عملية ومجرد قوة نظرية، كما في ثمرة هذه الحلول التي هي عين العولمة، بل ينبغي أن يكون النظر خاضعا لمبدأ التواصي بالحق (الاجتهاد من أجل علم لا يقتصر على الظاهرات دون ان يدعي الإحاطة)، وأن يكون الجهاد خاضعا لمبدأ التواصي بالصبر (الجهاد من أجل عمل لا يقتصر على العنف والقوة، دون أن يلغي اللجوء إليهما عند الضرورة، وهو معنى الصبر والحلم بديلا من الجاهلية التي هي نفي للحلم).

فكيف يمكن تصور حل للنظر يجمع بين حل أرسطو وحل كنط ويتعالى عليهما؟ وكيف يمكن تصور حل للعمل يجمع بين حل أفلاطون وهيجل ويتعالى عليهما؟ ذلك هو الهدف من كل فلسفة مقبلة تتخلص من الظن أن عهد الفلسفة انتهى، دون تحديد لنوع الفكر الفلسفي الذي انتهى. فكل القائلين بأن

عهد الفلسفة قد انتهى، لم ينتهوا إلى هذا الموقف إلا من نفس المنطق الذي ظن أصحابه، أن بدايتها كانت نهاية الأسطورة، فجعلوا نهايتها استئنافا لما انهت. وسنضع مبدأ يخلصنا من السوفسطائية المحدثة، التي تعتبر الفلسفة (نقد العلم للحد من الإطلاق النظري الموصل إلى التسيب العملي)، والدين (نقد العمل للحد من الاطلاق العملي الموصل إلى التسيب النظري) أمرين منتهيين.

فيكفي أن يقبل كل صاحب نظرية بوجوب اتصاف مقدماتها بنفس خصائص نتائجها المعرفية والمنطقية، حتى تصبح تلك النظرية كافية لدحض صاحبها القائل في النتائج، بعكس ما يسلم به في المقدمات. ومثال ذلك ما يقوله كنط عن العلم النظري: فإذا كان العلم النظري مقصورا على الظاهرات، فإن علمه بالنظر الذي هو ظاهرة، ينبغي أن يكون علما ظاهرا وليس علما حقيقيا، فيكون للعلم باطن غير ظاهره، وتكون كل النظرية الكنطية لاغية. فكيف يمكن إذن البناء عليه لعزل العمل عنه، وظنه مشروطا بالمقابلة بين الظاهر والباطن؟ ومثال ذلك كذلك ما يقوله هيجل عن العلم العملي: إذا كان المثال ليس غير المتحقق إلا وهما، فمعنى ذلك أن كل فارق بين المثال والواقع، يرجع إلى وهم الانسان قبالة حقيقة الواقع. فكيف يمكن عندئذ أن يتغير الواقع؟ ألا يكون التغير نفسه مجرد وهم إنساني؟ أيكون الوهم أكثر فاعلية من الواقع، أم ان التغير يقتضي أن يكون المثال أكثر كثافة وجودية من الواقع، لكونه يحرك الفعل فيحقق التغيير في الأمر الذي يصبح صائرا؟

لذلك فالواقع المقصود عند هيجل ليس الحاصل في الخارج، كما هو في مدارك الناس العاديين، مهما تنوعت هذه المدارك، بل هو علم بعض المحظوظين به، وبالذات علم هيجل به. فيكون المقصود بالواقع المطابق للمثال واقعا معينا هو علم بعض المحظوظين. ولكن هذا العلم الذي هو عين الواقع، كيف يكون ذا تاريخ، هو غير سخافة حركة التصورات في صيرورة بعضها، في علم هيجل، مهما زعم أن الحركة في العلم هي عين الحركة في المعلوم؟ وبذلك نعود إلى سلطة الوسطاء المدركين للواقع المثالي، فتتكون كنيسة فلسفية بالتوازي مع الكنيسة الدينية. وهذا ما ينفيه مفهوم الاجتهاد الذي ينفي وجود وسطاء ذوي علم مطلق، ويضع أن علم الإنسان من حيث هو إنسان، علم محدود لا يحيط بالواقع، ولا بالمثال، لما فيهما من الغيب. فالاجتهاد علم مضاعف، فهو علم نظري بموضوعه، وعلم بحدوده الذاتية. والبعد الأول يدرك الشاهد من الواقع بحسب شروط شهوده المعرفية والخلقية. والبعد الثاني يدرك حدود تحقق الشروط المعرفية والخلقية، فيحتاج إلى معيار متعال على المدارك الشخصية. لذلك صار الاجتهاد تواصيا (عمل جماعي للوصول إلى الحقيقة) بالحق، لا يتم من دون التواصي بالصبر (عمل جماعي للعمل بها).

ونفس الأمر يقال عن العمل، لأن التواصي بالصبر هو العلة الحائلة دون نقيضه. فالإنسان يصل إلى نظرية الحقيقة، التي لا تحصل إلا بفضل التواصي بالحق، ويصل إلى نظرية العمل، الذي لا يحصل إلا

بفضل التواصي بالصبر. والعمل تواص بالصبر حتى تحصل ثمرة التواصي بالحق، إذ من دون التواصي بالصبر، خلال التواصي بالحق، والتواصي بالحق خلال التواصي بالصبر، يتحول العمل إلى تعصب عقدي وعنف مادي، لانعدام الصبر الناتج عن الجهل، أو لوهم العلم المطلق أو الإرادة المطلقة. وذلكما هما مدلولا الجاهلية من حيث هي نقيض العلم (الجهل)، والحلم (العنف). فتكون نظرية العمل نظرية الشروط السلوكية والقيمية للعلم، (ما ينبغي أن تكون عليه الذات العالمة حتى تعلم، أو الطريقة بالمعنى الصوفي للكلمة)، وتكون نظرية العلم نظرية الشروط المنهجية والأداتية للعلم، (ما ينبغي أن يكون عليه التعامل مع الموضوع حتى يعلم، أو المنهج بالمعنى التقني). ومن ثم فمجرد الفصل بين الطريقة والمنهج (لذلك قال القرآن الكريم ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَة وَمِنْهَاجا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّة وَاحِدَة وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48) شرعة لسلوك الذات ومنهاجا للتعامل مع الموضوع، فصلا يجعلهما مشروطين بالانتساب إلى عالمين مختلفين، أو بالرد إلى نفس البعد من العالم، هما ضربا التحريف الذي حصل في فلسفتي النظر الأرسطية الكنطية، بسبب فساد فلسفة العمل والقيمة فيهما كليهما (القيمة إما طبيعية أو منافية للطبيعة)، وفلسفة العمل الافلاطونية الهيجلية، بسبب فساد فلسفة النظر، والحقيقة فيهما كليهما (الحقيقة إما منافية للواقع أو عين الواقع).