

## تقريب المنقول: المصطلح من النقل إلى التنقل

اليامين بن تومي

أما النقل هو مسار حركة المثاقفة التي نتجت عن خصوصية توليد المعرفة في جانبها البشري ، فهي ترجمة للحوار الفاعل بين الحضارات .

و نقصد بالنقل حركة الترجمة الرهيبة التي شهدتها الساحة النقدية ، و هي حركة تعتمد التقريب لا التباعد لإحداث التواصل المزعوم ، فهو تدأول يشتعل على مساحات اللغة فوحدها اللغة الكلافيكس (المفتاح) الذي يفتح المغلق بين الأمم ، فالترجمة تحاول من هذا المنطلق أن تقلص مسافات التوتر الناتجة عن نقص الاحتكاك، فهي تنقل النموذج البشري من طور الصلابة إلى طور السيولة. حيث تصبح الدوال جمع بشري يخلو من حالات الإقصاء ، و هي؛ أي المثاقفة تُذيب الفروق الفردية لصالح دينامية الجماعة وفق مقولات خاصة تنتهج الإنفتاح على الآخر ، بل تحاول أن تخلق إتحادا جديدا يستبعد الأنا و الأنت الممركزة على أسس العصبية المَهترئة التي تعتمد الإقصاء، بل تحاول الترجمة أن تأصل لمبدأ نزول فيه الطبقة الفكرية لصالح " النحن " الجامع للأنا البشري بوجه عام. أن نرتحل من سلطة النص إلى فاعلية التناص\* من كون الأول مقولة تستغلها مجالات الإقليم، في حين إن الثانية تتحرك وفق معطيات التعدد حيث يستقر النموذج داخل الإضافة التي تتركها، فالنصوص في نموذجها البشري تواصل و تفاعل وفق مبدأ الاختلاف .

### صياغة المنقول و إواليات التثاقف

إن البحث يقودنا إلى أن الفكر البشري كله إنما يجري لمستقر واحد هو التواصل و التفاعل ، هذا التواصل الذي يتجلى من خلال اللغة، لا يتم خبط عشواء، بل يشتغل وفق إواليات التثاقف\* التي عين أجهزتها الأستاذ محمد مفتاح من خلال النقولات التثاقفية التي ساهمت في ضخ مسارات جديدة لبناء رؤية في التعامل و هو ما جعله يقترح عدة مفاهيم لضبط الإواليات النفسانية التي تتحكم في جملة من الميكانيزمات التي تتحرك وفقها عملية التفاعل و التبادل الحاصلة و هذه المفاهيم : "هي القولية و التمثل و التكيف و التحض و الإبعاد و المحيطة"<sup>1</sup> و هذا التصنيف تخلق من خلال مسار مُشبع بالرؤية العلمية التي استحكمت الذات العارفة.

و هنا نجد الناقد العربي في تعامله مع النظرية أو المصطلح :انقاد وفق هذه الإواليات ليباعد بنفسه عن التشقُّق المعرفي الذي قد ينجم عنه أو الشرح الذي قد يصيب المعالجة، لذلك تعمل هذه الإواليات عن نقل التفاعل على مبدأ مهم هو التدرج المعرفي؛ قد يحصل جملة واحدة عن غير وعي و هنا : يفيد احترام الشروط اللازمة لنقل من غير خلط و قد يفيد التدرج العلمي الواعي بالنسبة للناقل المعرفي الذي يفصل كفيات النقل بعضها عن بعض ، و أولى هذه الاواليات تهم الجانب الانفعالي للإنسان من حيث اكتسابه لـ : "معارف تنمو فيه خلال سيرورة نموه بدون خضوع

للمعملية التعليمية أو التجربة عند بعض الباحثين " (2). وهذه الصياغة تخص نموذج القولية الذي تتناص فيه المجتمعات البشرية وفق نموذج لا محدود من جزأ توافرها على معارف مشتركة .

أما التمثل : فهو عملية الاستيعاب الجيدة للمحلي أو للمعرفة الأصلية بكل تشكيلاتها وتنوعاتها سواء كانت؛ برهانية أو عرفانية أو بيانية فهذا التكوين الأصل يركن إليه الناقد في مقياسه للجديد ولعل أهم ما يمثل هذه الطريقة القياسية هي الترجمة التي أصبحت استراتيجية التفكير و بهذا: "تصبح الترجمة قضية الفلسفة ، ويغدو الفكر تحويلا للميتافيزيقا و ترجمة لها" (3).

وتطرح مسألة التمثل فكرة تحفيزية من جنس التجربة للمقاييس وهي فكرة : المجال\*\*\*  
هل الأصح أن أستند إلى مجال العربي لأقيس به آخر غربي؟.

أم على العكس من ذلك أن أقلب الصياغة ضمن النقطة المرجعية التي داوت عصر النهضة من حيث مقايسة المجال الجغرافي الغربي بالمجال الجغرافي العربي ، ليُقحم المجال العربي قسرا ضمن طروحات المركزية الغربية ، على اعتبار أن المجال العربي إنسلخ عن مرجعية تَخْلُقُهُ إلى فضاء مغاير ، لذلك فالمساءلة لفهم الأنا إنما تنطق من وعينا بالآخر ، وتلك هي الأطروحة التي قدمها علم الاستغراب (4) .

هذه المقايسة هي النقطة النووية التي صاغ على هديها "طه حسين" رؤيته لفكرة المجال الثقافي ، حيث صاغ دعواه وصمّم نموذج مقياسه انطلاقا من تجربة الغرب نتيجة التقدم العلمي المهول الذي رسم معالم المجتمع التداولي فهو يشكل من جهة أولى " فرصة لإعادة التفكير في عدة النظر ووسائل العمل ، خاصة بعد أن أمسى مصطلح " المجتمع المدني " إطارا لا يفسر أو شعارا لا يحرك ، و يشكل من جهة ثانية مساحة أخذت تتسع اليوم مع انفجار وسائل الاتصال و الانخراط في عالم المعلومات، حيث تفتتح أمام البشر إمكانات لا سابق لها للنقل و الانتقال أو للتو اصل و التبادل أو للاختلاط و التفاعل مما يجعل المصائر متشابكة كما تشهد المشكلات الأمنية و الاقتصادية و البيئية " (5).

نظرة طه حسين غلبت عليها آليّة المقايسة ، و اشتغلت على طول خطابه فيما ذكر عبد الله إبراهيم، عملت هذه الآلية على ضح مسارات منطق التداول على حساب المرجعية ، لذلك جاءت معظم مقياسه في شكل تقارير منهجية ، انطلقت من قناعة مبدئية أساسها أن الذات العربية لا يجب أن تنفصل عن منبهاتها الأساسية لذلك. " ينبغي أن نتعلم كما يتعلم الأوربي و نشعر كما يشعر الأوربي لنحكم كما يحكم الأوربي ثم لنعمل كما يعمل الأوربي و نصرف الحياة كما يصرفها" (6).

و هذا المثال لا يقف عند حدود المقايسة فحسب بل يتدافع إلى التماهي فمصر : " دائما جزءا من أوربا عن كل ما يتصل بالحياة العقلية و الثقافية على اختلاف فروعها و ألوانها" (7) و ضمن سياق هذا التدافع المجالي يرى طه حسين : " أننا لم أردنا أن نحلل العقل الإسلامي عن مصر و الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري" (8).

هذه العناصر هي الاغريقية، الرومانسية و المسيحية، غير أن الأمر لم يستقم عند عبد الله إبراهيم فرأى أن :  
 "طه حسين انتزع وقائع هامشية جدا و اصطنع سياقاً ثقافياً أدرج فيه الإسكندر فظهر حاملاً رسالة أخلاقية فريدة لا  
 مثيل لها (...). فأقصى تماماً الحروب الدموية القاسية بين اليونان و فارس و بين الرومان و فارس و تناسي الآثار  
 الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لتلك الحروب".<sup>(9)</sup>

نلاحظ الخطورة التي تتجرّ على تحريج إواليّة التناقف المخارج التي لا تقتضيها المقاصد للحوار الحضاري المبني  
 أساساً على نموذجي القصد و الإبلاغ ، و هي خصوصية الهدف الحوارية .

فهذه الإواليّة " التَّمَثُّل " تعمل على نقل الموروث الإسلامي العربي من حالة الانقياد و الامتثال إلى حالة  
 الخصوصية و التركيز ، لذلك و وفقاً لمبدأ المجال عمل الأستاذ طه عبد الرحمان على اصطناع " المجال التداولي  
 العربي الإسلامي " ليكون حارساً منيعاً في وجه التيار الذي يختزل الثقافة العربية إلى كونها مجرد حاشية على النص  
 الغربي و محددات اشتغال المجال التداولي عنده تتعلق أساساً بالممارسة يقول: "فالتداول ، عندنا متى تعلق بالممارسة  
 التراثية ، و هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل و التفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس و  
 خاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً و زمانياً لحصول التواصل و  
 التفاعل، فالمقصود بـ: مجال التداول "في التجربة التراثية هو إذن محل التواصل و التفاعل بين صانعي التراث" <sup>(10)</sup>

و هنا و ضمن المجال يقترح التناقف إواليّة مكملة و هي التَّكْيُف؛ و التكيف حالة تستقيم إثر تمثّل المنقول  
 عربياً أو استقامته في اللحظة التي يصبح فيها المصطلح الغربي عربياً ؛ فالتكيف يعمل على خلق أو إنتاج جديد  
 من خلال الانسجام و التجانس.

و معاناة المنقول على مستوى المصطلح النقدي إنما أساسها تشتت ركيزة التكيف التي تحتضن المصطلح وفق  
 مجال التداول العربي الاسلامي بمعنى؛ أن المصطلح يتأزَّضُ وفق شروط جديدة، فالمفاهيم و النظريات و  
 المصطلحات تهاجر عبر الأقاليم: "إذا تنتقل المفاهيم ، كالبشر (المهاجرين ) من إقليم حضاري إلى آخر و من  
 عصر أو مجال معرفي إلى آخر ، عبر عمليات التفاعل و التبادل بين مختلف الأقاليم الحضارية"<sup>(11)</sup>

إن تكيف المصطلح في الجماعة الجديدة يسوقنا إلى إواليّة مهمة و هي التَّحْصُن هذا الأخير يفترض تحصيل  
 المصطلح من الذويان و الامتثال للآخر بالنسبة للمأصول ، أما المنقول فتحصيله يكون من خلال تَبْيِيهِ و تخليصه من  
 شوائب الثقافي التي يستدعيها معه ، و من ثمة تأصيله في التربة العربية أي جعله مأسولاً مع العلم أن : " المنقولات  
 التي تواردت على التراث تنوعت في مواضيعها و مناهجها كما أن أصنافاً مختلفة من هذه المنقولات تزامنت و  
 تفاعلت فيما بينها و أن أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث"<sup>(12)</sup>

كما تعمل آلية " المحيطة " على توضيح جينات التأصيل للمجال الثقافي فهي - المحيطة- : "لا تعترف إلا بالمحيط  
 الشامل الذي يضع تفكير الانسان و معاييرهِ ، و كما اختلفت المحيطات اختلفت ضروب التفكير و السلوك، كل انسان  
 عالم في نفسه و مقياس لذاته على أن هذا التقابل ليس إلا منهجياً و إجرائياً لصنع مجال مفهومي"<sup>(13)</sup>

و هنا نلاحظ أن النقل و الترجمة سلوك عبر ثقافي يعمل على إنعاش النصوص لذلك نجد : "الشاعر الأمريكي ازرباوند قد أعلن تلك الفكرة القائلة أن الترجمة إحياء لنص سابق بما يتضمنه الأحياء من تصرف واسع و بعد عن المحاولة المجردة لاستعادة ذلك النص استعادة دقيقة" (14)

و لعل مقولة ازرباوند الأنفة تشخص لنا الموقف الصعب الذي تخوضه الترجمة على مستوى نقل النصوص من لغة إلى لغة من كونها - أي اللغة - هي المحضن الذي تنبعث منه عملية النقل و هنا يقف المصطلح في أولى المراكز التي تعابنها الترجمة .

### مسار النقد المنهجي

اجتهد الناقد العربي في ضخ مسارات جديدة للنقد العربي لممارسة أكثر علمية و موضوعية ، محاولا من ذلك تخليص النقد العربي من القوالب الجاهزة التي تصطنعها الأحكام الذوقية المعيارية، و توجيه النقد جهة المصلحة و التفاعل ضمن المنظومة الثقافية، بل و مساعلة هذه المنظومة .

حيوية المنظومة تحركها فاعلية النقد و عليه أخذ النقد ينسلك في مسالك الأخذ من الآخر ، بل و يستوعب هذه المقتربات بشيء من التدرج فهذا المحصول من الجهد البشري يتولد عن الرغبة الملحة للتغيير ، فهو في لغته البسيطة وليد الحاجة ؛ حاجة النص العربي للتشريح و التفكيك

و من منظور الإنسان العربي و جب تغيير الأوضاع بدءا بمساعلة القديم، فهي قراءة للماضي ، و من ثمة الحفر في رواسبه التي أصبحت تشكل عبئا ثقيلا على ثقافته . لنطرح التساؤل التالي:

من أين نبدأ تغيير أوضاعنا؟ أمن إزاحة التراب عن التراكم التراثي؟ أم من احتذاء النموذج الغربي التي أثبتت فعاليتها و نموذجيته في تربيته و إقليمه؟

خاض النقد العربي معركة على مستويين :

#### 1- مستوى قراءة القديم في إعادة كشف حواجبه بالاستناد إلى منهجية شديدة الإحكام.

ضمن نظريات الهرمبوت طبقا ، ونظريات أخرى ساهمت في بلورة الفكر الغربي أهمها : البنيوية و السيمولوجية و التشرحية ونظريات القراءة والتلقي .

2- مستوى ترجمة ونقل الجهد الغربي لأن الترجمة في أسمى معانيها تعتبر وسيط ثقافي بين لغتين ؛ لذلك ينبغي أن يتقن المترجم ضوابط الترجمة وحدودها كما عرفها إميرتو إيكو من خلال كتابه (15) حدود الترجمة

فالمنقول المعرفي الذي استأثر بساحة التداول في العام الأغلب لم يتمثله الإنسان العربي ، و الحداثة في مضمونها ليست مفهوما مجردا بل هي ممارسة ثقافية ضمن واقع غربي والخلط الذي التبس به المفهوم العربي يرجع بالأساس إلى الممارسة ، أساس الالتباس يرجع إلى هذا التمايز بين المصطلح، و ما يحمله المصطلح في بطنه من شحنة ثقافية فبين أن تتمثل المصطلح وأن تترجم مضمونه تضيع الدلالة الحقيقية للمصطلح ناهيك أن : "ترجمة النظريات النقدية خاصة الحداثية وما بعد الحداثية ، تمثل أعلى درجات التحدي لقدرات المترجم لغويا وذهنيا ، فالمترجم هنا يجد نفسه يتعامل مع مصطلحات لغوية مفردة أو مركبة ، لم يحدث الاتفاق على دلالاتها من بين أبناء

الثقافة الواحدة وأحياناً بين أبناء الثقافة التي أفرزتها أو بين أبناء الثقافات المختلفة ، هذا من ناحية . من ناحية ثانية فإن ارتباط المدارس النقدية الحديثة وما بعد الحديثة بالفلسفة الأوروبية الحديثة خاصة الظاهرية و الهرمنيوطيقية ونحت المصطلحات والمفاهيم من داخل البيت الفلسفي يجعل ادراك المعنوي على القارئ من داخل الثقافة نفسها تحدياً آخر ، إجهاداً للقارئ .<sup>16</sup> فما بالناس المترجم " و بهذا الشكل حاول الناقد العربي أن يكيف النقد العربي في المحض الغربي ليعمل على فضّ النزاع الذي عانى منه النص طويلاً مع الدراسات المعيارية التي كانت تُجنزُّ نسخة واحدة بل نسفاً واحداً من القراءة للتراث أطلق عليها الجابري قراءة التراث لنفسه: التثريث .

وهنا نجد أن الناقد العربي في نقله للمحصول الغربي قد عاين مقاربتين أساسيين هما ، المقرب الداخلي و المقرب الخارجي<sup>17</sup> هذين المقربين شكلاً مجموعة من الإبدالات النقدية هذه " الإبدالات الثلاثة التي تختزل مسار النقد العربي هي (18) :

1. الدراسة التاريخية للأدب ( المرحلة اللانسونية )
  2. دراسة المضامين و أبعادها الإيديولوجية ( الواقعية ) .
  3. التركيز على الأشكال و نظريات التأويل ( البنيوية و ما بعدها )
- لمّا - كانت الحال هذه - كان لزاماً علينا وضع عدة اعتبارات مبدئية لفهم و كُونه التراث ، حيث استعان النقاد بالمنقول الغربي من خلال توجيهين أساسيين:

أولاً : "تجديد وعينا بالمسار النظري الغربي " و ثانياً : " تجديد طريقة التفاعل مع هذه النظريات الغربية"<sup>(19)</sup> . و فيه هذا التجديد لقراءة النص و يجب دراسة التحولات التي ارتحل من خلالها المنظور الغربي لقراءة النص ابتداءً بالمحاولات الهرمنيوطيقة التي حاولت أن تؤسس شروط موضوعية للفهم فقد عنت الهرمنيوطيقاً مع شلايرماخر أنها فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم<sup>(20)</sup> . لذلك فإن مصطلح الفهم كان من الضرورات المبدئية التي عملت على تقصّي النص في صيغته التراثية، من كون الفهم " مكوناً لكيونة الكائن و باعتباره كيفية أساسية لوجوده و مقارنته للعالم و لذاته"<sup>(21)</sup> . و بهذا التالي من ترجمة المنقول الغربي انتقلت إلى الساحة النقدية العربية إشكاليات أساسيين:

- الإشكالية الأولى وليدة المحمول الغربي .
  - الإشكالية الثانية وليدة المأصول العربي .
- أما الإشكالية الأولى فهي تجسد صراع الرؤية الغربية التي عملت دوماً على مساءلة سؤال الحقيقة، لذلك شكلت تلك المناهج محاولة لتقص الحقيقة .

أما الإشكالية الثانية ، فكان قوامها كيف يمكننا أن ننتقل بهذا التراث إلى فضاء أكثر حداثة و نورانية؟ . فتراكم الأول على الثاني مما أوقع البحث النقدي في حالة أقرب منها إلى حالات التناقض التي عملت على كشفها الإستراتيجية النقوضية، و بهذا التصور كانت الرؤية و المنهج من أكثر الإشكالات دافعية إلى توالد المحنة العربية على مستوى فهم النص .

## عقلانية المقصد

منذ موت الفيلسوف في صورته التقليدية - ابن رشد - ضاعت الرؤية الفلسفية التي تخرج من جبتها على سبيل الاستيعاب المناهج النقدية مع تحصيل المفارقة بين المذهب و المنهج، غير أن الأول يُعدُّ خزانَ الثاني فهو الذي يزوده بلمسات الخصوصية، و يخرج به من نفق الصدام إلى جدالة الحوار.

فالتساؤل الفلسفي بحث على جبهات مختلفة، فتأمل بسيط في الساحة النقدية الغربية يجعلنا نضع أيدينا على حالة الاستمرارية المتدافعة في الرؤية الفلسفية التي تنتسرب كل مرة وفق المقتضى الفلسفي، لأن الارتكاز على التغيير، أو الثورة على الأنساق يقتضي الانتقال إلى تجديد على مستوى الأجهزة و المفاهيم بمعنى قلب الجهاز المقولاتي للنسق القديم.

و عليه عمل النموذج العربي على دفع المقاصد في تجديد القراءات النصومية وفق التقصيدات العامة و الخاصة، إما لأنها تكون بدافعية النص من حيث أن المنهج القديم لم يستوعب النص، أو أن الناقد لم يقل بالمنهج التقليدي ما يقصد إليه النص.

وهنا كانت الحاجة إلى تجديد نظريات القراءة على: "أن نظرية القراءة المعاصرة التي نشأت و تطورت في ألمانيا و غيرها من المراكز العلمية حاولت أن تتجاوز هذا المفهوم السابق للمقصدية فبعضها تحدث عن مقصدية النص و ليس عن مقصدية المتكلم باعتبار أن النص أصبح مستقلا عن صاحبه. و البعض الآخر تحدث عن دور القارئ الحاسم من تحديد دلالات النصوص" (22)

إذا فالمناهج التقليدية لم تستغفر القراءة إنما قدمت طبقاتا للقراءة: أي أنها قرأت ما قرأ، بمعنى أنها كانت قراءات فوق بعضها البعض.

لذلك عمل الغرب على تفهم هذه الاشكالية، و بلغت حلولها مع الكوجيتو الديكارتي الذي نقل العقل الغربي من الالتباسات اللاهوتية إلى العقلانية فهو يقول عن أهمية المنهج: "إذا أردنا أن نفرع الدراسة الفلسفة دراسة جدية و البحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتنا و يجب علينا أن نتخلص من أحكامنا السابقة و أن نحرص على إطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل. و ذلك ريثما نتكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها و ينبغي أيضا أن نراجع ما بأذهاننا من تطورات - و ألا نصدق إلا التصورات التي ندركها في وضوح و تميز. و بهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير و نعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه. و بعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو علتها" (23).

و هكذا و بهذا العزم أعاد ديكارت صياغة العقل الغربي وفق أطروحته و نظريته وفقا لمفاهيمه و مقولاتها الممركزة على الذات و عمل الغرب على صياغة المقولات الخاصة بالمركزية الغربية وفق ارتحالاتها و تبصراتها المبنية أصلا على ملاحظات اللاحقين من الفلاسفة. اشتغلت الرؤية الفلسفية الغربية على خط استمراري من ديكارت إلى كانط إلى هيغل إلى هوسرل فقُلبت المقولات وفق أبعاد الرؤية.

لم يهمل الغرب العقلانية، بل اعتبروها مكسب أساسي لتدافع الحضارة الغربية، أما العرب فقد أهملوا هذه الزاوية من تاريخهم و اعتبروا الرشدية مهددة لنظم القيم الدينية و الأخلاقية، فأعلنوا القطعية مع هذا الاتجاه منذ محرقه قرطبة

الشهيرة التي تم فيها قطع الصلة مع المشروع العقلاني التنويري و ما بقي منها إلا بقايا على هامش المركز الفعلي للنص العربي.

لذلك مارس المفكرون و النقاد العرب تثويرا استهلك أثر الانهماك بالذات (قصر الإهتمام على مستوى النخبة) من نقطة إعادة هيكلتها أو صوغها في السياق التنويري الذي أعلنته النهضة.

يُرهِص للعقلانية في الثقافة الغربية بمحاولات ديكرت الذي قام بتدقيق المصطلح، و قدم تحديدات دقيقة و مهمة لمفهوم المنهج في كتابه " مقال في المنهج" و لقد كان دافعه الأساسي: "إقامة منهج عام للبحث عن الحقيقة مهما يكن المستوى أو الميدان الذي تبحث فيه الحقيقة " (24).

لذا فالكوجيتو الديكرتي أُوجِدَ بالأساس لقلب التفكير اللاهوتي القديم و تجديد مقولاته المفاهيمية، و عليه: "الفلسفة السلبية هي التي جزؤها هو الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة و من بينها تفسير أهم صفات إله و لامادية نفوسنا و جميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا، و الثاني الفيزيقيا و يبحث فيها على العموم بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقّة للأشياء المادية عن ماهية الكون كله و على الخصوص عن طبيعة هذه الأرض و طبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها (...).الفلسفة بأسرها اشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقي، و جذعها الفيزيقا ، و الفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب و الميكانيك و الأخلاق، و أعز الأخلاق الأرفع الأكمل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، فقد بلغت المرئية الأخيرة من مراتب الحكمة" (25).

نلاحظ مسألة شديدة الدقة و هي التربة الاقليمية التي نبت فيها المفهوم فهي تربة داخل إقليم الثقافة الغربية، عمل فيها ديكرت قبل إصلاح المفاهيم و المقولات إلى إجتزاء عينة تجرية من هذه التربة و هي " الانسان" و كيف يمكن إصلاح هذا الكائن، حيث يجب على الانسان أن يتخلص من المعارف الجاهزة ، و أن ينتقل من كونه جزءا طبيعيا لا يتجاوز العموم الطبيعي إلى كونه موضوعا للدراسة و ذاتا دراسة، يبحث ديكرت عن فكرة أساسية: "إذ ينبغي أولا البرهنة على الذات الانسانية جوهر مفكر و بما أنها كذلك فالأمر يقتضي خالقا لها و بالوصول إلى معرفة الخالق يدشن الطريق أمام الانسان للبحث في كل شيء لأن علة كل شيء هو الله. و لتنفيذ هذا التصور يضع ديكرت قواعد يهتدي بها العقل " بوصفه أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي و تلك القواعد هي الوضوح والتحليل و التلاركيب و التحقيق " (26).

نلاحظ من كل ما سبق كيف سيطر الهدف الديني على رغبة ديكرت في تحرير العقل من سيطرت القوى القديمة إذ عمله كان ثلاثي الأبعاد<sup>(27)</sup>:

1- إثبات الذات . 2- إثبات الله . 3- إثبات العالم و إدراكه .

و هنا انحرفت مقاصد النموذج الفلسفي عند ديكرت إلى مقصدين أساسها : **الاستعاب و التجديد** .

(1) - **أما الاستعاب فيكون على مستوى حل معضلة الحقيقة**، و هي إجابة تأويلية وفق المبدأ العقلي.

(2) - **التجديد في آليات الإثبات** عن طريق تجديد آليات و إواليات التفكير بالنسبة للذات الدراسة.

و عموماً فالبيئة التحتية لمشروع ديكرت انبنت على أساس **مقصد خاص و مقصد عام** .

- مقصد عام : ضمان تدافع اللاهوت الغربي، و هو انتصار لامتلاء الذات

بالارتكاز على شحذ المضمون من حيث أن : " جوهر النفس هو الفكر ، و أن جوهر الله هو الكمال"<sup>(28)</sup>،

فتأملات ديكرت العقديّة قادتته إلى إثبات جوهرالذات المفكرة و هنا يقول حسن حنفي : " إن استتباط الوجود في الفكر

في الكوجيتو، أنا أفكر فأنا إذن موجود " هو موقف ديني تقليدي معروف في الفلسفة المدرسية نظراً للإيمان المسبق

بوجود الله و هو الفكر ثم صدور العالم عنه فيضاً أو خلقاً. بل إن الوجود قد تم استتباطه من الفكر مرتين في إثبات

وجود الأنا "أنا أفكر فأنا إذن موجود " و مرة أخرى في إثبات وجود الله " عندي فكرة موجود كامل، و الوجود أحد

الكلمات إذن الله موجود و هو الدليل الأنطولوجي الشهير الذي صاغه القديس أنسلم في القرن الحادي عشر"<sup>(29)</sup>.

و مقصد خاص : هدفه تركيز الذات الديكارتية بوصفها نواة التفلسف الغربي و منه بناء فاعلية تواصلية بين

الذات الشخصية و الأنا الغربي . فهي لحظة (الذات الديكارتية) تدافع فيها الخطاب العقلاني الغربي نحو تجديد

مقولات الرؤية و صوغ الخطاب النسقي الذي يضمن هذا التدافع في الرؤية .

وهنا ووفق هذا التّحسّس النظري ينقلنا طه عبد الرحمان إلى الممارسة التطبيقية شديدة الإيغال في تأصيل

الظاهرة المصطلحية ، وفي مجال الفلسفة تأخذ المصطلحات حصّها من الامتياز ليفتح المصطلح على التخصصات

المختلفة . وفيه يسوق طه عبد الرحمان مختلف الدعاوى التي تعترض عملية نقل المصطلح و العراقل التي يتعرض

لها المفهوم أثناء ارتحاله من سياق ثقافي إلى سياق مختلف عنه في التقدير و الاستيعاب جرّاء الشّحنات المفهومية

التي يحملها المصطلح ، لذلك يُمايز بين مستويات ثلاثة للترجمة :

أ- الترجمة التحصيلية .

ب- الترجمة التوصيلية .

ج- الترجمة التأصيلية .

و في هذه الممارسة أراد طه عبد الرحمان أن يعاين عن كذب التمثيلات المختلفة للباحثين العرب و في هذا

يقول: " وحتى نبين صحة نموذجنا النظري في الترجمة ذي المراتب النقلية الثلاث "التحصيل" و "التوصيل" و "التأصيل" "

نترك الخوض في عموم الترجمات التي وضعت لجملة من نصوص " ديكرت " و التي قام بها ثلة من المنفلسفة

البارزين منهم محمد الخضير و عثمان أمين و نجيب بلدي وكمال الحاج وجميل صليبا"<sup>30</sup>.

و المفاهيم التي ساقها طه عبد الرحمان وفق مقاصدها على حدود المجالات التي يعاينها كل ضرب من

الترجمات الثلاثة وفيها يقول : "فنسمي الضرب الأول الذي لا يحفظ أية خاصية من الخصائص التجديدية للفلسفة باسم



الترجمة التحصيلية و الضرب الثاني الذي يحفظ بعضها باسم الترجمة التوصيلية و الضرب الثالث الذي يحفظ جميع هذه الخصائص باسم الترجمة التأصيلية<sup>31</sup>.

وعليه و عودة على بدء، نستنتج من المقدمات الآتية أن عملية نقل وتنتل المصطلح عليها أن تخضع للتفاعل الحاصل من تدافع شرائط المرجعيات الثقافية التي يصطدم بها المصطلح في البيئة المنقول إليها وهنا ؛ يتكيف المصطلح وفق الوضعيات الجديدة ليمارس استمراريته المقصودة و ليحقق التداول المرجو منه ،ومنه يتوسع المصطلح ليكون عملة إجتماعية تتغلغل إلى بنية الثقافي و الإجتماعي .

والحاصل أن التأمل النقدي ليكون عربيا عليه أن يفتح على الفكر المقاصدي ليُصيغ لنا دلالات تحفيزية تتبعث من بيئات الفلاسفة والمتكلمين و الأصوليين الذين اشتغلوا على النص في تفرخ إحالاته وصوغ أحكامه من خلال وضعه في إطار المصلحة نتيجة التفاعل والمكاشفة السليمة للجهاز أو الرصيد المقولاتي و المفاهيمي هو الذي يَضخُّ عوامل التميز للمنظومة المعرفية ، و كل هذا يكون وفق نموذج سائل لضمان استمرار الحركة النقدية .

## الهوامش

محمد مفتاح ، مشكاة المفاهيم (النقد المعرفي و المتأقفة) المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت . الطبعة الأولى 2000.ص: 84 .  
- المرجع نفسه .ص : 85. (2)

-رشيد برهون ، الترجمة و رهانات العولمة و المتأقفة .عالم الفكر ، العدد 1 (3)المجلد 33سبتمبر 2001.المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت. ص : 166.

- ناقش هذه القضية عبد الله إبراهيم في كتابه (الثقافة العربية و المرجعيات \*\*\* المستعارة، تداخل الأنساق و المفاهيم و رهانات العولمة) حيث تطرق في أحد الفصول إلى مقارنة طه حسين في بنية المجال الشرقي حيث يتصور طه حسين أن مصطلح الشرق القريب مصطلح مهجن : "يأخذ اسمه من المجال الاول ،و مضمونه من المجال الثاني و الشرق المهجن هو ما يصطلح عليه الآن جغرافيا بالشرق الاوسط ،الذي يعتبره طه حسين امتدادا طبيعيا لمجال الغرب من ناحية ثقافة الرومان "

- ناقشه الأستاذ حسن حنفي في كتابه: "مقدمة في علم الإستغراب" (4)

حيث بين الإنتقال الذي أصاب الدراسة العربية ،وفي وقت سابق كان المجال الشرقي عينة للدراسة ،ولكن على إثر الوعي بخطورة الموقع .وجب فهم الذات العربية وفق تشكلها في الدراسات الغربية من حيث أنها تكونت وفق هذا التوجه وهنا يتحول الباحث العربي إلى دارس و الذات الغربية إلى عينة مدروسة و هي ضرورة أمثلتها تفاصيل الأنا ، و الإستغراب علم بديل فهو فعل تشكيك و إدباري ضد الإستشراق .

- علي حرب ، العالم و مأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)المركز الثقافي (5)العربي الدار البيضاء بيروت. الطبعة الأولى 2002. ص :

15

- عبد الله إبراهيم ، الثقافة العربية و مرجعياتها المستعارة ، المركز الثقافي (6)العربي ، الدار البيضاء بيروت . الطبعة الأولى 1999.ص :

17.

المرجع نفسه .ص : 17. (7)

المرجع نفسه .ص : 18. (8)

المرجع نفسه 23. (9)

(10)- طه عبد الرحمان ،تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ، الطبعة الثانية .ص : 244.

-عمر كوش ، أقلمة المفاهيم ، تحولات المفهوم في ارتحاله ،المركز الثقافي (11)العربي الدار البيضاء بيروت ، الطبعة الأولى 2002.ص :

39.

- طه عبد الرحمان .المرجع السابق .ص : 237. (12)

- محمد مفتاح ، المرجع السابق .ص: 35. (13)
- مبجان الروبي ، سعد البازعي .دليل الناقد الادبي .المركز الثقافي العربي (14)الدار البيضاء بيروت .الطبعة الثانية 2000. ص : 96  
سعيد يقطين فيصل دراج، آفاق نقد عربي معاصر(حوارات لقرن جديد). دار (15)الفكر دمشق .ص : 21.  
عبد الله ابراهيم، التلقي و السياقات الثقافية .دار أوبا للنشر و التوزيع (17) -  
: 8. ص
- سعيد يقطين ، فيصل دراج ، المرجع السابق .ص : 21. (18)  
-المرجع نفسه .ص : 62. (19)  
- عبد الكريم شرفي، مقدمة حول إشكالات القراءة و التأويل في النظريات (20) الأدبية الغربية الحديثة .بحث لنيل شهادة الماجستير (مخطوط  
(جامعة الجزائر .2001-2002. ص : 10  
- المرجع نفسه .ص 12. (21)  
- حميد لحمداني ، القراءة و توليد الدلالة(تغيير عاداتنا في قراءة النص (22) الأدبي )المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء بيروت . الطبعة  
الأولى 2003. ص :106.105.  
- عبد الله إبراهيم ، المركزية الغربية .المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء(23) بيروت . الطبعة الأولى 1997. ص : 75.  
- فضل ثامر ،اللغة الثانية (في إشكالية المنهج و النظرية و التطبيق في (24) الخطاب النقدي العربي الحديث )المركز الثقافي العربي ، الدار  
البيضاء بيروت الطبعة الأولى 1994.ص : 218.  
- المركزية الغربية .73. (25)  
- المرجع نفسه .ص : 25. (26)  
-المرجع نفسه . ص : 76 (27)  
- المرجع نفسه .ص : 79. (28)  
- المرجع نفسه .ص : 79. (29)  
- طه عبد الرحمان ،الفلسفة و الترجمة ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء (30) بيروت .الطبعة الأولى 1995.ص: 409  
- المرجع نفسه ص : 299 (31)