"فنومنولوجيا الإدراك الحسي" لموريس ميرلوبونتي، بين الترجمة الحرفية واحترام روح المعنى، في ترجمة فؤاد شاهين: "ظواهرية الإدراك"

أ.د مجدي عبد الحافظ صالح
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان بالقاهرة

توطئة:

تُعتبر الترجمة في عالمنا المعاصر حاجة ماسة لا يمكن تجاهلها، ذلك أنها اضحت اليوم أداة رئيسة لتواصل الشعوب والأمم، ووسيلة لا غنى عنها في تبادل العلوم والمعارف والفنون. ولعل ثمرة هذا التبادل النافع تبدَّت في كم تراكمات العلوم الاجتماعية والانسانية وكذلك العلوم التجريبية والدقيقة والتكنولوجية، الأمر الذي احدث طفرة حقيقية في اسلوب حياة الانسان المعاصر، في كل الامكنة التي يسكنها وعلى كل الاصعدة في مناحي حياته.

من هنا وباعتبار أن الترجمة ما هي إلا عملية نقل للعلوم السابقة وللمفاهيم وللأفكار والمصطلحات والتعبيرات والكلمات..الخ، من لغة إلى أخرى فإن عملية النقل تلك تظل شديدة الصعوبة والتعقيد، وذلك ليس لعدم توفر ما يُطابقها سلفا وتماما وبشكل تلقائي ومباشر في اللغة المنقول إليها فحسب، ولكن لاختلاف الانظمة فيما بين مختلف اللغات من جهة، ومن جهة أخرى لاختلاف التجربة التاريخية في البيئة الاصلية التي ترعرع خلالها المفهوم المُراد ترجمته، ومن ثمَّ حُمِّل بتراكمات وشحنات وتنوعات مختلفة عبر العصور. وإذا أضفنا أن الترجمة ستكون في حقل الفلسفة فأن المهمة ستزداد صعوبتها، بحكم أن الفلسفة تتعامل دوما مع المفاهيم، وكلما أراد المترجم ضبط ترجمته والتدقيق في معانيها ودلالات هذه المعاني في اللغة الهدف، كان عليه ألا يسلِّم ذاته لفخاخ المصطلحات وحرفيتها، بل يذهب بعيدا إلى اكتشاف روح المعنى الذي أراده نص اللغة الأصل.

سنحاول في ورقتنا تلك دراسة الفرضية السابقة، مستندين فيما سنتوصل إليه من نتائج إلى منهجيات الترجمة التطبيقية، التي تُعظِّم من دور المترجم وتطالبه بلعب دور محوري، يستعين فيه بكل كفاءاته ومواهبه الذهنية واللغوية والحضارية، لترجمة النص بكل ابعاده وفروقات معانيه بقدر ما تيسر له من سُبل. وهو أمر سيجرنا بطبيعة الحال، إلى التطرق لمنظور الحقل الدلالي، الذي يفترض أن تنطلق الترجمة بداية من المعنى، إضافة إلى السياق والتركيب ورؤى العالم، والبعد التاريخي لرحلة المفهوم الاصلي لرصد ما تراكم فوقه وحوله من شحنات دلالية أخيرة، جعلته يبدو في لغته الأصلية على النحو الذي نطالعه ونرصد فيه الفروقات الدلالية، وغيرها من عناصر ومن محددات منهجية، تساعد في الوصول إلى الترجمة الأكثر قربا وتناسبا مع النص الأصلي، بعيدا عن الحرفية التي في كثير من الأحيان تخفق هدفها فتبتعد عن المعنى الاصلي، واقترابا من الترجمة الأكثر احتراما لذلك المعنى المقصود الذي أراده كاتب النص.

لكي نقوم بما وعدنا به في هذه التوطئة، سنقدم نبذة عن كتاب ميرلوبونتي "**فنومنولوجيا الإدراك الحسي**"، والذي سيكون هنا النموذج الحي الذي سنطبق عليه دراستنا عن ترجمة فؤاد شاهين له تحت عنوان: "**ظواهرية الإدراك**". هذا وسنتعرض

بعدها في الجزء الأول لتاريخ مفهوم "الفنومنولوجيا" ذاته عبر تاريخ الفكر الغربي المتعالي، وعبر عصور وشخصيات هذا الفكر، انطلاقا من سقراط مرورا بديكارت وكانط ووصولا إلى هُسِّرل، الذي سنتوقف مطولا حول اطروحاته التي جذبت اهتمام ميرلوبونتي فبنى عليها فلسفته بأكملها. وبدراسة مفهوم الفنومنولوجيا سنتوقف أيضا على التصورات التي تحكمت في البناء النظري للفنومنولوجيا مثل: القصدية، والاختزال الفنومنولوجي، وما بين الذاتية، والغير، لنحاول بعدها الاجابة عن سؤال لماذا طرحنا تعريب مفهوم الفنومنولوجيا وليس ترجمته؟ وهنا سنضع إجابتنا على السؤال في بعض النقاط التي رأيناها مهمة بخصوص رؤية ميرلوبونتي للفنومنولوجيا.

في الجزء الثاني من ورقتنا سنتعرض لمفهوم الإدراك الحسي واهميته وما يستدل به على هذه الاهمية أولا من كتاب ميرلوبونتي نفسه، وثانيا من خلال الانتقادات التي وجهها كل من هُسِّرل وميرلوبونتي لكوجيتو ديكارت، الذي حصر الإدراك في يقينه الأول في الذهن بحيث كان إدراكه ذهنيا فكريا، على عكس ما أراده هُسِّرل وكذلك ميرلوبونتي هنا في كتابه، والذي كان لا مناص عند ترجمته من تحديد طبيعة هذا الإدراك، بعدها سننهي ورقتنا بخلاصة حول الموضوع.

كتاب ميرلوبونتي "فنومنولوجيا الإدراك الحسي":

لعل كتاب **فنومنولوجيا الإدراك الحسي** Phénoménologie de la perception للفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي M. Merleau-Ponty (1908-1961)* [1]، يعتبر من الكتب المفصلية في تاريخ الفكر الغربي المعاصر، وكان قد صدر للمرة الأولى عن دار نشر جاليمار Gallimard بسلسلة "مكتبة الافكار" Bibliothèque des Idées في عام 1945، وذلك في نفس العام الذي نوقش فيه هذا العمل، كرسالة للحصول على درجة دكتوراة الدولة. إذ كان يمثل الكتاب الاطروحة الاساسية للفيلسوف*، وهي التي اكسبته شهرة غير مسبوقة في الاوساط الاكاديمية والعلمية في فرنسا أولا، وهو كتاب يظل جديرا بالترجمة لما حمله من افكار وتطبيقات وتحليلات عميقة، وقد تُرجِم بالفعل عديد من المرات وفي لغات عدة.

لقد لعب هذا العمل في حياة ميرلوبونتي دورا مهما، فكان سببا في علو نجمه وفي أن تتخاطفه الجامعات كأستاذ في علم النفس والتربية وأخيرا الفلسفة (جامعة ليون ثم السربون لينتهي به المطاف بانتخابه استاذا للفلسفة بالكوليج دي فرانس، أرفع المؤسسات الاكاديمية الفرنسية).

---

*) موريس جان جاك ميرلوبونتي المولود في 14 مايو 1908 بمدينة روشفور سير مير، المُطلة على الساحل الغربي الواقع على المحيط الاطلنطي لفرنسا، فيلسوف وعالم نفس كما كتب في السياسة وعلم الجمال، تخرج من مدرسة المعلمين العليا، التي زامل فيها سارتر وسيمون دي بوفوار وكلود ليفي شتراوس وريمون آرون وغيرهم من قادة الفكر، في عام 1930 حاصلا على الاجرجاسيون (شهادة التبريز) في الفلسفة. تفرغ في عام 1933 لعمل دراسة حول "طبيعة الإدراك الحسي" في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية، وتنقل بين وظيفة التدريس في المدارس ومعيد بمدرسة المعلمين العليا. شارك في مجموعات المقاومة ضد النازية أثناء الاحتلال الألماني. ناقش في يوليو من عام 1945 اطروحتين للحصول على دكتوراه الدولة: الأولى تحت عنوان "بناء السلوك"، وكانت الثانية "فنومنولوجيا الإدراك الحسي" (موضوع دراستنا تلك)، وعيَّن في نفس العام مدرسا بجامعة ليون. كما تشارك مع سارتر في تحرير مجلة "الأزمنة الحديثة" في عام 1946 وظل بها حتى انفصاله عن سارتر وفريق تحرير المجلة في عام 1955 (جمع مقالاته التي نشرها في هذه المجلة في كتابين: "الإنسانية والإرهاب" 1947، و "المعنى واللا معنى 1948. عُيّن استاذ بجامعة ليون في عام 1948). شغل كرسي علم النفس والتربية بالسربون من 1949 وحتى 1952، حيث تم انتخابه في نهاية هذا العام استاذا للفلسفة بالكوليج دي فرانس، وهي فترة مثمرة شهدت اعمالا أخرى: "علاقات الطفل مع الغير" 1951، و"ثناء على الفلسفة" 1953، و"مغامرات الجدل" 1955، و "علامات" 1960، إضافة إلى مجموعة كبيرة من الدراسات والابحاث النفسية بمجلة علم النفس، ومجموعة أخرى من المقالات والمحاضرات والملخصات، صدر بعضها في "الأزمنة الحديثة" والبعض الآخر في مجلات أخرى متعددة مثل "الاكسبريس" و "الفيجارو الأدبية" وغيرهما.. وفجأة في 3 مايو 1961 يغيبّه الموت عن 53 عاما. بعد وفاته قام تلاميذه واصدقاؤه بنشر بعض الكتب التي كانت قيد الإنجاز ولم يتمكن بنفسه من نشرها: "العين والعقل" و "المرئي واللامرئي" 1964، و "تلخيص لمحاضرات الكوليج دي فرانس من 1952 إلى 1960" و"اتحاد النفس والبدن لدى مالبرانش، وبيران و برجسون" 1968، و "نثر العالم" 1969.

[1]) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Eds. Gallimard, Paris, 1945.

*) كانت متطلبات دكتوراة الدولة التي أُلغيت في فرنسا بموجب قانون سافاري في 1986، تُوجب تقديم اطروحتين واحدة منها هي الاساسية بينما الأخرى فرعية، وكانت الاطروحة الفرعية التي قدمها موريس ميرلوبونتي في علم النفس، تحت عنوان "بناء السلوك" Structure de comportement.

تتمحور أهمية كتاب "**فنومنولوجيا الإدراك الحسي**" في أنه قام بمعالجة، اضفت حيوية وواقعية على تحليلات الفيلسوف الألماني هُسِّرل Husserl (1859-1938)، ويقر ميرلوبونتي بأن كتابه هذا عبارة عن محاولة داخل الذات الانسانية، لمتابعة وتحليل العلاقات الفريدة بين الذات والعالم، الذي نعيش فيه. ولعل هذا نفسه ما يجعل من الكتاب، محاولة من جانب ميرلوبونتي لخلق نظرية للوعي والتأمل، تعمل في الوقت نفسه حتى على إيجاد بل وخلق، إمكانية وجود علاقات للذات بعالمها المعيش.

تأتي ترجمة فؤاد شاهين هنا لكتاب ميرلوبونتي، تحت عنوان "**ظواهرية الإدراك**"، وهي ترجمة صدرت في طبعتها الأولى في عام 1998 عن معهد الإنماء العربي، ببيروت لبنان ([2]) ، لنكتشف بأن فؤاد شاهين قام بترجمة مفهوم "**الفنومنولوجيا**" Phénoménologie بال"**ظواهرية**"، واكتفى في ترجمته ل**لإدراك الحسي** Perception بالتوقف عند "**الإدراك**" فحسب دون أن يضيف "**الحسي**"، وهي الصفة التي تحدد طبيعة هذا الإدراك، وهنا وإن كان التعبير الثاني (**الإدراك**) قد جاءَ محترما بل وملتزما بحرفية الترجمة، إلا أن التعبير الأول ال(**ظواهرية**) قد جاءَ على خلاف ذلك تماما، والتعبيران –في رأينا- يبقيان ترجمة غير موفقة على الإطلاق، لعدم اتساقهما مع روح المعنى المقصود في كتاب ميرلوبونتي من جهة، وبُعد التعريف الأول حتى عن المعنى الحرفي من جهة ثانية، إضافة إلى بُعد التعريفين معا عن كل من مفهومي **الفنومنولوجيا** وطبيعة **الإدراك** معا.

أولا: تاريخ مفهوم الفنومنولوجيا:

لقد تحدثنا -منذ قليل- عن البيئة الاصلية التي ترعرع فيها المفهوم، ومن ثمَّ تم تحميله وشحنه بطبقات عدة من المعاني والدلالات، تراكمت عبر العصور فانعكست على استخدامات المفهوم وما يؤديه من وظيفة معرفية. ولعل هذا نفسه ما دفع بعض الباحثين للاهتمام بدراسة المفاهيم باعتبار أن البحث فيها "يوقفنا على كثير من الجوانب العلمية والتاريخية التي تكون وراء المفهوم، من حيث كونه هو المحرك الأساسي للمادة العلمية والمعرفية والفنية، بل والحامل لهذه المادة أيضا" ([3])، وذلك باعتبار أن تاريخ المفهوم قد يُطلعنا "على الظروف والملابسات العلمية وغير العلمية التي ظهر فيها. كما يدلنا على ما قد يعتري المفهوم من تطورات وتغيرات عند الاشتغال به، سواء في حقله الأصلي أو الحقول الأخرى التي قد ينتقل إليها" ([4]).

لعل ما سبق ينطبق على تاريخ مفهوم **الفنومنولوجيا** الذي شق طريقه في عالم المعاني، من خلال البحث في موضوع الفلسفة والتفلسف، وما أُطلق عليه تاريخ المعرفة الترنسندنتالية (المتعالية أو المفارقة)، إذ مثَّلت الطبيعة منذ البداية موضوعا للاهتمام الاساسي للفلسفة، واستمر هذا طويلا حتى تحوَّل موضوع الفلسفة مع سقراط (470-399 ق م)، لينصب اهتمامها على الذات الانسانية، أي يصبح موضوع الفلسفة ليس الطبيعة الخارجية، ولكن الداخل الانساني ذاته، الذي اصبح مع سقراط يمثِّل بداية التفلسف الحقيقي.

ومع افلاطون (428-348 ق م) اصبح موضوع الفلسفة شبيها بالموضوعات الهندسية، التي تقتضي التطلع إلى عالم المُثل المُفارق للعالم الواقعي، وذلك لكي يتسنى لنا إدراك حقيقة الاشياء في ذاتها، ولقد فطن أرسطو (384-322 ق م) إلى لا واقعية

---

[2]) موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
[3]) محمد مفتاح وأحمد بوحسن (تنسيق)، المفاهيم تكوّنها وسيرورتها، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، الرباط، ص 9.
[4]) المرجع السابق، نفس الموضع.

عالم المُثل الافلاطوني، لاعتقاده أنه لكي ندرك حقيقة الاشياء، علينا أولا أن نتعرَّف على صور هذه الاشياء في ذاتها، وذلك باعتبار أن الحقيقة لديه تنحصر في البحث عن الوجود، من حيث أن الوجود هو الموجود والمتحرك والخاضع للعلية.

حاول ديكارت (1596-1650 م) بعد ذلك في القرن السابع عشر، أن يبني شتى العلوم على الذات الانسانية اعتمادا على البداهة واليقين، ومع ذلك جعل الله ضامنا أوحدا لهذا اليقين الانساني ولحقيقة العلوم، وهو الأمر الذي سار على منواله بعده ليبنتز (1646-1716 م)، والذي جعل من الله أيضا ضامنا للانسجام الأزلي الموجود بين الوحدات الطبيعية (المونادات).

في سياق تاريخ هذه المعرفة استطاع كانط (1724-1804 م) أن يميز بين ميداني العلم والاخلاق لتكتسب المعرفة الانسانية الترنسندنتالية على يده بُعدا جديدا، إذ جعل من فكرة الله مسؤولة عن تأسيس الاخلاق في الوقت الذي اسس فيه العلم على الطبيعة الانسانية ([5]).

في النصف الأول للقرن العشرين وفي إطار هذا السياق الغربي الخاص نفسه، وفي وقت بدى فيه أن العلوم العملية ومناهجها قد حققت انتصارات هائلة في ظل أزمة تراجع طالت سمعة وعلمية الفلسفة، قدَّم هُسِّرل (1858-1938 م) **الفنومنولوجيا** كمحاولة للدفاع آنئذ عن تلك الوضعية المُهدِّدة للفلسفة، وذلك بالمقاومة أو الرد على تحدي المناهج التجريبية للعلوم، حيث انتشرت فكرة مفادها أن البحث عن الحقيقة لا يمكن أن يكون بمعزل عن مناهج العلوم. من هنا جاءت محاولة هُسِّرل لكي تجعل من الفلسفة علما دقيقا، ومنهجا يعود بنا إلى الاساس الأوليّ والمطلق الذي ترتكز عليه كل معارفنا، وهو ما أجمله هُسِّرل فيما أطلق عليه "خبرة الأنا المتعالي"، بحيث تتحوَّل الفلسفة لعلم دقيق عندما ينحصر دورها في إعادة الاعتبار للمعيش وللواقعي، مع إفساحها المجال لدقة وصرامة العقل.

ولعله سيجدر بنا هنا أن نتوقف قليلا حول اطروحات هُسِّرل حول مفهوم **الفنومنولوجيا**، وذلك باعتبار أن "البحث الدقيق في المفاهيم سيساعدنا على فهم التصورات التي تتحكم في التشييدات النظرية، وكذلك التطبيقات العملية التي نمارسها في الدراسات الإنسانية والأدبية المعاصرة" ([6])، ومن ثمَّ فهم أفضل للترجمة المناسبة لمفاهيم كتاب ميرلوبونتي "**فنومنولوجيا الإدراك الحسي**".

اطروحات هُسِّرل حول الفنومنولوجيا:

لقد شدَّت اطروحات هُسِّرل انتباه ميرلوبونتي منذ عام 1939، والذي حاول أن يبني عليها، مطوِّرا في الوقت نفسه افكاره، ومطبقا **فنومنولوجيا** هُسِّرل تلك على ميادين جديدة في العلوم الاجتماعية والانسانية، وأكثر من ذلك استعار ميرلوبونتي كثير من هذه الافكار وتبنَّاها، ليشيِّد عليها اطروحته الوجودية الممزوجة بـ**الفنومنولوجيا**، ولعل اهم ما شدَّ انتباه ميرلوبونتي إلى الفنومنولوجيا هو اعتبار الأخيرة أن الفصل بين المعرفة والوجود مستحيل.

---

[5]) أنظر كتابنا: قراءات في الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ط1، 1998، ص 97، 98.

[6]) محمد مفتاح وأحمد بوحسن (تنسيق)، المفاهيم تكوّنها...، مرجع سابق، ص 9.

تتبدى **الفنومنولوجيا** (*) على يد هُسِّرل باعتبارها فلسفة تتطلع لما وراء مجال الاحكام والتصورات، وهو يُطلق عليها "الفنومنولوجيا المحضة... (والتي ستسمى لديه) علم الظواهر"([7])، مما سيجعل سياق بحث **الفنومنولوجيا** هنا عند هُسِّرل، مُنصبا على المجرى الخالص للخبرة المعيشة ذاتها، ساعيا من خلال ذلك إلى أن يكشف عما يتضمنه هذا المجرى الشعوري الخالص. ولعل أمل ديكارت وليبنتز في الوصول إلى رياضيات كلية، قد تمَّ تجديده مرة أخرى هنا على يد هُسِّرل، الذي رأى أن العالم قد تمَّ تهميشه لصالح عالم الطبيعة الذي استبدلوه به، بحيث حلَّ الحدس الهندسي مكان الحدس الأصلي الذي يتضمنه، ومن هنا اعتبر هُسِّرل أن الصيَّغ الرياضية في هذه الحالة، تحوَّلت إلى غشاوات حجبت عنا حقائق وتجارب عالمنا المعيش. لذا أراد ألا تهتم **الفنومنولوجيا** بعلوم الطبيعة، في الوقت الذي تتخلى فيه عن كل نزعة تجريبية، لكي تتفرغ للدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة، على نحو ما يحياها الانسان نفسه في صميم وعيه.

من هنا جاءت دعوة هُسِّرل إلى العودة إلى الاشياء ذاتها بعيدا عن الشرح أو التفسير، وعلينا ألا نتصور أن هُسِّرل قد قصد هنا ب"الشيء"، الشيء الزمكاني الذي يتبدى داخل **الإدراك الحسي** فحسب، ولكن كل حضور حسي أو حتى فكري. ولعل العودة للأشياء هو ما يعني احترام الأشياء كما تظهر (كما تتبدى) أو كما تظهر بالفعل، وذلك على خلاف الميتافيزيقا التقليدية التي يتهمها هُسِّرل بخيانة الظواهر (الأشياء)، عندما تختزلها في مجرد "ظاهر" ما خادع، بحجة الإمساك بالجوهر. الأمر الذي سيعني لديه أن نمتلك إرادة وصف هذه الاشياء، التي تقدم نفسها إلى وعينا –أي بالطريقة التي تظهر عليها الاشياء ذاتها باعتبارها ظواهر- إذ انطلاقا من هذه النقطة استقى هُسِّرل تسمية منهجه ب "**الفنومنولوجي**".

انطلاقا مما سبق وعلى عكس ما يمكن أن يتصوره البعض من أن **الفنومنولوجيا** هي عبارة عن عملية تفسير للظواهر، وكأنها "مجرد ظهور ينبغي فهم جوهره، (كما يمكن أن تحيل إليه الترجمة التي نحن بصددها والتي عوَّضت **الفنومنولوجيا** بال(**ظواهرية**). فعلى العكس من ذلك فالفنومنولوجيا هي عملية وصف للجواهر. إنها تصف ما يحدث عندما يتجه الوعي نحو موضوع ما" ([8])، الأمر الذي لم تستطع ترجمة فؤاد شاهين أن تعكسه أو تأخذه بعين الاعتبار عندما عوَّضت مفهوم **الفنومنولوجيا** بمصطلح ال**ظواهرية**، كما رأينا وسنرى.

من هنا يؤكد هُسِّرل على ضرورة أن تكون الفنومنولوجيا "مؤسسة على علم الجوهر، وهو علم أوليّ a priori، أو كما (سينعته أيضا)، بالعلم الماهوي"([9]). وانطلاقا من هذه النقطة تستخدم **الفنومنولوجيا** ما اطلق عليه هُسِّرل أيضا "التنوع الماهوي" Eidétique (التنوع الاستحضاري للصور)، أي التنوع التخييلي في الصور التي نلتقطها للجوهر، بحيث نجبر هذه

---

*) يُشتق معنى الفنومنولوجيا من جذرين مختلفين في اللغة اليونانية هما: كلمة Phainomenon، والتي تعني "ما يظهر بنفسه"، أو يتبدى، وكلمة Logos التي تعني "خطاب" و "علم"، وهو ما سيعني إذا ما دمجنا الكلمتين "علم ما يظهر" أو "علم الظواهر". والفنومنولوجيا مصطلح قديم وجدناه لدى لامبير J.H Lambert في النصف الأول من القرن الثامن عشر، يستخدمه بمعنى "مذهب الظاهر" Doctrine de l'apparence، ونجده بعد ذلك ضمن مصطلحات كانط، ولا ننسى استعارة هيجل للمصطلح عندما نشر كتابه "فنومنولوجيا الروح" في 1807، بعدها تم تداول المصطلح في اعمال فلسفية أخرى حتى جاءت إسهامات هُسِّرل في القرن العشرين، ليرى مفهوم الفنومنولوجيا بمعناه الحالي والأخير النور، وذلك باعتباره منهجا فلسفيا "المنهج الفنومنولوجي".
(أنظر في هذا: Pratique de la philosophie, Ed. Hatier, Paris, 1994, P.P. 271-273.
وأنظر أيضا: Dictionnaire de la philosophie, Ed. Bordas, Paris, 2009, P. 213.

[7]) Husserl, idées directrices pour une phénoménologie, Ed. Gallimard, Paris, P. 3.

[8]) Elisabeth Clément et al, Pratique de la philosophie, Ed. Hatier, Paris, p.p. 161, 162.

[9]) Husserl, idées directrices…, Op. Cit., P. 84.

الصور على إظهار ما هو ثابت فيها. تتحدد المهمة العريضة ل**لفنومنولوجيا** إذن في تسليط الضوء على كل ما يقدم نفسه (أو يظهر) للوعي، من أحكام أو افعال الإرادة، وحتى افعال **الإدراك الحسي**.

ليست **"الفنومنولوجيا"** إذن (أو حرفيا، **"علم الظواهر"**) علما استنباطيا، بل هي بالأساس "علم وصفي"، بمعنى علم تنحصر كل مهمته في وصف الجواهر، التي لا يمكن أن يلتئم الواقع بعيدا عنها، ذلك أن الجوهر لا يمكن أن يوجَد خارج إطار الظواهر، ومن ثمَّ يتساوى **الظهور** من حيث الكثافة أو الخفة مع **الوجود** (الكينونة).

يترتب على هذا المبحث في المفهوم أن ثمَّة تصورات أخرى، تتحكم في ذلك البناء التركيبي النظري والنمو الدلالي لمفهوم الفنومنولوجيا مثل:

أولا: "**قصدية**" Intentionnalité الوعي، باعتبار أن كل وعي لابد وأن يكون وعيا بشيء ما، قصدية يعتمدها هُسِّرل إذن هنا، عندما يربط بين فعل الوعي الذي يتجه نحو موضوع ما مقصود، إذ لا يفصل هُسِّرل الجوهر موضوع الوصف عن فعل الوعي الذي يتجه إليه ليصفه، مستندا في ذلك إلى النزعة الافلاطونية وإلى اصحاب النزعة الواقعية للماهيات.

ثانيا: تتضمن **الفنومنولوجيا** تصورا آخر، هو ما يُطلق عليه هُسِّرل "**الاختزال الفنومنولوجي**" La reduction phénoménologique، بمعنى أن العالم موجود في خارجي وهو مؤسَّس على بديهية حقيقية وأكثر صلابة –وهو ما يعتبره- الشيء الوحيد المضمون والذي يمكن الوثوق به، فيما وراء رؤيتي ووعيِّ البسيط، ومع هذا يستعير هُسِّرل في كتابه "تأملات ديكارتية" ([10])، منحى وممارسة ديكارت ل"الأبوخية" L'épochè، وهي الكلمة اليونانية التي تعني تعليقه لكل حكم يتصل بالعالم، أي يضع العالم بين قوسين، وهو الأمر الذي سبق واطلق عليه هُسِّرل "**الاختزال الفنومنولوجي**"، مما اوصله –كما يعترف- إلى قناعة يقينية بوجود الذات Sujet أو "الأنا" Ego المتعالية. إنه مع وقف أو تعليق كل اعتقاد في العالم بفعل هذا **الاختزال الفنومنولوجي**، ستتوجه الذات بفعل **القصدية**، دوما وبصورة لن تنفد، نحو موضوع ما، وهو ما يمكن فهمه من خلال تحليلنا ل**لإدراك الحسي**.

ثالثا: يبقى أيضا أن **الفنومنولوجيا** تتضمن تصورا آخر أكثر حيوية، ولا يمكن أن يعكسه مصطلح ال"**ظواهرية**" الذي استعان به فؤاد شاهين بأي حال من الأحوال، ألا وهو "**ما بين الذاتية**" Intersubjectivité الذي سيعني التشارك والتبادل، إذ أن **الاختزال الفنومنولوجي** وإن كان قد خلق الذات المتعالية، مصدر انتشار المعاني وكل ما يمكن إدراكه، إلا أنه لا يمكنه عزل هذه الذات في نسبية أو احادية ما.

ورابعا: -كما يرى هُسِّرل- أن "**الغير**" Autrui يحتل في **الفنومنولوجيا** مكانا رئيسا، إذ أن بناء العالم –في نظره- يفترض بُعدا انسانيا هو "**الغير**"، والذي لا يعتبره موضوعا بسيطا لكونه ذاتا أخرى أو "أنا مغايرة" un alter ego، تتوَّجه أيضا مثلي نحو نفس عالمنا المشترك، انطلاقا من أفق ورؤى مختلفة عن رؤايَّ. سيعتبر "**الغير**" بهذا المعنى هو المُغني والمُكمِّل لرؤيتي للعالم، وعلى العكس سيؤدي غياب "**ما بين الذاتية**"، التي هي الأصل فيما يُطلق عليه هُسِّرل "عالم الحياة" Le monde de la vie، سيؤدي إلى غياب الثقافة والفنون بشتى انواعها ومستوياتها.

---

[10]) Husserl, Méditations cartésiennes, Méditation 1, Ed. Vrin, Paris, P. 17.

لماذا كان الأجدر تعريب المفهوم؟ :

هذا السياق التاريخي الذي تطوَّر أثناءه المفهوم، أثَّر في أن يُحمَّل بتراكمات عدة عبر هذا التاريخ الطويل، بحيث يبدو نظير المفهوم أي المصطلح الذي اختاره فؤاد شاهين في اللغة العربية : ال"**ظواهرية**"، فعلاوة على أنه حرفيًا غير موفق ولا صحيح، فهو أيضا من الناحية التاريخية يبدو غير كاف في تغطية معظم العناصر المختلفة التي يتضمنها مفهوم **الفنومنولوجيا** والتي اكتسبها عبر السنين، ومن ثمَّ تخفق الترجمة التي طرحها شاهين للعنوان الذي هو في لغته الأصل عبارة عن **مفهوم** –كما رأينا-، تخفق في الوصول إلى معنى مناسب لهذا المفهوم، وذلك لأن ما قدمه لم يكن سوى مصطلح فحسب.

من هنا يميز الباحثون بين وضعية كل من المصطلح والمفهوم، وذلك على الرغم من الإحالات الضرورية المشتركة بينهما، رافضين أن تؤدي هذه الإحالات إلى التطابق الكامل بينهما في المعنى أو في المشكلات، إذ "أن المشكلات التي تخص المصطلح، هي مشكلات لسانية أساسا مرتبطة بالتداول اللغوي والترجمة والتكرار والتوسع والاستعارة. كما أن المشكلات التي تترتب على حضور المفهوم هي مشكلات إبستمولوجية، وترتبط بعلاقتنا بالفكر وبالعالم وبمدى إنجازنا لعمليات التفكير والفهم وتمثل الأنساق" ([11])، بهذا المعنى كان على فؤاد شاهين إذن أن يعوِّض المفهوم الأصلي **فنومنولوجيا**، ذي الأبعاد الممتدة إبستميا والمرتبط بتمثلاتنا الفكرية وتصوراتنا الذهنية عن العالم، كان عليه ألا يعوِّضه بمصطلح بل بمفهوم آخر مثله، يستطيع أن يحمل في جنباته حتى ولو قدر يسير من أبعاد المفهوم الاصلية.

من هذا المنطلق رأينا أن الأجدر كان تعريب المفهوم : (**فنومنولوجيا**) وليس ترجمته التي اخفقت في حرفيتها : (**ظواهرية**)، وذلك على نسق ما فعله العرب قديما مع مصطلحات عرَّبوها، فأصبحت جزءا لا يتجزأ من الحصيلة اللغوية العربية فيما بعد، مثل: فلسفة Philosophie و فيلسوف Philosophe، ولغة Logos، واستطيقا Esthétique، وميتافيزيقا Métaphysique وغيرها ...، وما يفعله بعض المترجمين حديثا من الذين نحتوا : ترانسندنتالية Transcendence، وبراديم Pradigme، وبراكسيس Praxis، وبرجماتية Pragmatisme وغيرها ...، وذلك للأسباب التي سنذكرها في حالة كتابنا:

- يحدد ميرلوبونتي ماهية **الفنومنولوجيا** –تماما كما فعل هُسِّرل- في "دراسة الجواهر"، إذ تحصر **الفنومنولوجيا** كل مشاكلنا في التعريف بالجواهر، كجوهر الوعي، وجوهر الإدراك الحسي. الخ، إذ تعني **الفنومنولوجيا** لدى ميرلوبونتي بهذا المعنى "دراسة الجواهر، وكل المشكلات تبعا لها تعود لتعريف الجواهر مثل: جوهر **الإدراك الحسي**، وجوهر الوعي على سبيل المثال. إلا أن **الفنومنولوجيا** أيضا هي فلسفة تعيد وضع الجواهر في اماكنها في الوجود" ([12]).
- إن **الفنومنولوجيا** باعتبارها فلسفة -كما رأينا- تعيد وضع الجواهر في الوجود، وتستبعد في الوقت نفسه إمكانية أن نفهم الانسان والعالم بعيدا عن فهم حقيقتهما منذ البداية. كما تُعتبر **الفنومنولوجيا** أيضا فلسفة متعالية تقوم بتعليق الاحكام على تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل فهمها، ومع ذلك حاول ميرلوبونتي الإفلات من تلك الفنومنولوجيا المتعالية التي توقفت عند دراسة المشكلات الابستمولوجية، والإفلات أيضا مما كرَّس له الوجوديون جل وقتهم ألا وهو دراسة المشكلات الوجودية. من هنا كان توجُّهه واهتمامه بالجسد الإنساني، باعتبار أن الجسد

---

[11]) محمد مفتاح و أحمد بوحسن (تنسيق)، المفاهيم تكوّنها...، مرجع سابق، ص 106.

[12]) Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, Ed. Gallimard, Paris, P. 1.

هو الوسيلة التي تربط وجودنا بالعالم، ومن ثمَّ فهو آداة ربط وعينا بالعالم، ولعلنا سنعود إلى هذه الفكرة مجددا عند الوصول إلى مبحث الإدراك الحسي.

- تُعتبر **الفنومنولوجيا**، في الوقت نفسه وهو الأهم، فلسفة تعتقد في وجود العالم بشكل قبلي ودائم ومستمر قبل تأملنا له، إذ أن وجود العالم -بالنسبة لها- حضور غير قابل للتحول، والانسان قبل الوعي كان جزءا لا يتجزأ من هذا العالم، وضاعت منه هذه الحقيقة الاولية عند اكتسابه للوعي.
- تدعو **الفنومنولوجيا** من هنا إلى تكريس كل جهود الانسان لإعادة إيجاد اتصالنا الذي قُطع بالعالم، بل وإعادة اكتشاف وحدتنا السابقة به، أي إعادة هذا الاتصال الاولي "الساذج" –حسب ميرلوبونتي- مع العالم، وذلك لإعطائه في الأخير وضعا فلسفيا.
- نفهم من هنا رغبة **الفنومنولوجيا** في أن تعتبر نفسها فلسفة، تطمح في الوصول إلى مصاف "العلوم الدقيقة"، ولكي تحقق طموحها هذا لا تستبعد أيًا من شروط الظرف الانساني، المرتبطة بالزمان والمكان وبالعالم المعيش.
- إن **الفنومنولوجيا** بالمعنى السابق، كما يقول ميرلوبونتي نفسه، "محاولة لوصف مباشر لخبرتنا كما هي ودون أي اعتبار لنشأتها السيكولوجية، والتفسيرات العلِّية التي يمكن أن يمدنا بها العالِم والمؤرخ، وعالم الاجتماع.." << M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception,>>
- حاول ميرلوبونتي الانتقال من هنا، للبحث عن **الفنومنولوجيا** وعن معناها الحقيقي في داخلنا، إيمانا منه **أولا** في أن الظواهر المدروسة يجب أن تُدرَك وتُدرَس، في شكلها العفوي الموجودة عليه في الواقع، **وثانيا** الأخذ في الاعتبار طبيعة تلك العلاقة الاولية، التي تربطنا بالعالم قبل التأمل والوعي، كما اوضحنا.

إذا وضعنا في الاعتبار أن الترجمة الحرفية لل**فنومنولوجيا** التي اعتمدها مترجمنا وهي **الظواهرية**، ولكونها ترجمة تفتقر حتى إلى أن تكون ترجمة حرفية، وذلك لأنه حرفيا –كما رأينا- تتُرجم **الفنومنولوجيا** ب"**علم الظواهر**"، بينما **الظواهرية** أو الظاهراتية هي الترجمة الحرفية للكلمة الفرنسية Phénoménalité، والتي تعني واقع الانتساب للظواهر، وخاصية وطبيعة الظاهرة بشكل عام، ذلك أن الترجمة الحرفية تعتمد على قاعدة أن كلمات ومصطلحات كل لغة (مفاهيمها وتصوراتها) مطابقة أو على الأقل مساوية تماما للكلمات المقابلة لها، في اللغة المُراد الترجمة إليها، وهذ ما حدث إذ تصوَّر شاهين أن **الظواهرية**، مطابقة أو مساوية كمفهوم وتصور لل **فنومنولوجيا**، إلا أنه هنا وبشكل عملي تطبيقي ومباشر تمتنع عملية المطابقة تلك، لأختلاف انظمة اللغتين (المُترجَم منها أي الأصل الفرنسي، والمتُرجَم إليها أي لغة الترجمة وهي العربية). ومن هنا –كما يرى منظِّرو الترجمة التطبيقية- تنشأ الصعوبات في النصوص التي نترجمها أثناء عملية الترجمة، عندما لا تنصاع الكلمات المُترجَمة بسهولة للمعاني التي نقترحها، ونفترض أنها مطابقة تماما للمعنى الأصلي ([13]).

تنطبق المعاينة السابقة على ما عايناه توا عندما غاب المعنى الأصلي لل **فنومنولوجيا** (علم الظواهر) عند ميرلوبونتي، عن معنى ال**ظواهرية** الذي افترضه فؤاد شاهين لترجمته العربية، وهو لا يعني **علم الظواهر**، بل يعني واقعة الانتساب إلى **الظواهر** وما تحمله الظاهرة من خواص وطبيعة –كما رأينا-، والفارق كبير بين المعنيين. هنا سيتعلق الأمر برسالتين مختلفتين: الأولى

[13]) راجع منهجيات الترجمة التطبيقية في : جوزيف ميشال شريم، منهجية الترجمة التطبيقية، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 44-47.

التي سيرسلها المرسل (أي الكاتب الأصلي/ ميرلوبونتي) وكانت هنا Phénoménologie أي **علم الظواهر**، ورسالة ثانية سيرسلها المرسل إليه (أي المترجم / فؤاد شاهين)، وهي ال**ظواهرية** أي ما سيعني بالفرنسية Phénoménalité، مما سيعيق انتقال المعنى المقصود والدلالات التي يعكسها، على الكلمة التي تُرجمت ومن ثمَّ ينعكس بالسلب على الرسالة التي سيحملها المعنى الجديد غير المُطابق.

لكي نتفادى المعاني غير المطابقة أو غير المساوية للمعنى ودلالاته في الترجمة الحرفية إذن، ينطلق أغلب منظري الترجمة من المعنى ذاته، والذي يرون ضرورة أن يهيمن إطاره على عملية الترجمة ذاتها. إذ ستعني الترجمة حينئذ أيضا "إعطاء تعبيرين مختلفين لمضمون واحد" ([14])، بحيث سيتعلق الأمر هنا برسالتين: الأولى التي سيرسلها المرسل (أي الكاتب الأصلي)، ورسالة ثانية سيرسلها المرسل إليه (أي المترجم)، ورغم هذا الاختلاف إلا أن الترجمة سيمكنها الاضطلاع بتوصيل الرسالة الأولى في طيات المعنى الذي تقدمه، كما سنرى في ترجمة **Perception**، والتي حرفيا ستعني **الإدراك**، بينما لتتسق مع روح المعنى المقصود في الرسالة الأولى (الأصل)، كان لابد من ترجمتها ب**الإدراك الحسي**. لكن المشكلة تبرز هنا حينما تكون الرسالة الثانية قاصرة، عن استيعاب تاريخ ودلالات المعاني التي تشير إليها الرسالة الأولى، لذا –كما رأيت من قبل- أن الحل الأوفق هنا يكون بتعريب المصطلح، أي كتابته كما هو في لغته الأجنبية ولكن بالحروف العربية (وهو ما أطلقنا عليه التعريب)، مثلما فعلنا فحافظنا على شكل ونطق الكلمة الأجنبية، فكتبنا **Phénoménologie**، مُعطين لها هذا الشكل العربي : **فنومنولوجيا**.

إذا تفهمنا العناصر السابقة، سنُدرك يقينا أن مصطلح ال"**ظواهرية**"، الذي ترجم به فؤاد شاهين مفهوم **الفنومنولوجيا**، لم يستطع لا استيعاب ولا الإحاطة بكل ما قمنا باستعراضه، لا مفهوميا ولا دلاليا ولا لغويا، ولا حتى استطاع أن يعكس الصلة الحميمة بين **الفنومنولوجيا** من جهة وبين **الإدراك الحسي** من جهة أخرى، والذي لا يمكن أن يُفهم ولا يلتئم مفهوم **الفنومنولوجيا** ولا حتى أن يقوم بوظيفته الفلسفية بدونه، إذ أن **الإدراك الحسي** كما يفهمه ميرلوبونتي، يأتي هنا كوسيلة اساسية تتيح لي أن اعيش العالم واشياءه من داخله، لأحقق هذا الاتصال الأول "الساذج"، فأقوم بتأطير العالم فلسفيا بعيدا عن الشرح والتفسير، وبعيدا حتى عن استنتاجات العلوم والمعارف.

من هنا نكتشف قصور مصطلح ال"**ظواهرية**"، للإلمام بكل هذه التفاصيل التي يحتويها مفهوم **الفنومنولوجيا**، في استخداماته المختلفة سواء لدى هُسِّرل أو حتى ميرلوبونتي.

ثانيا: الإدراك الحسي

ظل الإدراك الحسي موضوعا مهما على جدول أعمال كثير من العلوم، يأتي على رأسها الفسيولوجيا التي بحثت في العلاقات التي يتحقق من خلالها، وهي التي تقوم بين الجهاز العضوي ومحيطه، والبيولوجيا التي قاربته باعتباره وظيفة عامة لمجمل الأحياء، وعلم النفس الذي درس تأثيرات الإدراك الحسي النفسية على الانسان، والفلسفة التي درسته معرفيا باعتباره علاقة ذات Sujet بموضوع Objet، كما اهتمت بقيمة الحقيقة فيه ومعناه الوجودي، وغيرها من العلوم، التي ابدت اهتماما. إلا أن الأمر قد تغيَّر مع الفنومنولوجيا التي تعاملت مع الإدراك الحسي بداية من المعيش Le vécu الأصلي، حيث تميزت مقاربتها له في أنها ادرجته في تأمل حول الجسد في موقفه من العالم ([15]).

---

[14]) Jean Cohen, Structure du langage poétique, P. 34 : نقلا عن المرجع السابق، ص 48.

[15]) Elisabeth Clément et al, Pratique de la philosophie, Op. Cit., p.p. 267, 268.

من هنا اصبحت فنومنولوجيا الإدراك الحسي باعتبارها علما للظواهر ممكنة، عندما بدأ الاهتمام بالتكوين الحسي للذات، داخل العالم وعن طريق تواصلها معه، كما تم استبعاد أن يكون الإدراك الحسي هو التفكير حول نمط الرؤية، بل يبدأ مع اتصاله بالعالم وبشعوره بحضور الاشياء، وبالتالي فهو تلك البديهية الحسية الطبيعية والعفوية التي يُظهرها الجسد عندما يتصرف، واصبحت دراسة الظاهرة الحسية مع هُسِّرل وميرلوبونتي تندرج في تعليم ما للإدراكات الحسية بنوعيها الشخصية والجماعية ([16]).

لقد أوضح هُسِّرل كيف يصعب علينا إيجاد الزمنية Temporalité ، خارج إطار القصدية، بمعنى خارج إطار هذه الحركة المزدوجة للحضور/ غياب، أو للمحايثة والتعالي، وعلى نفس المنوال وجدنا في إطار تحليلنا للاختزال الفنومنولوجي سواء عند هُسِّرل أو ميرلوبونتي، وهو ما عنيَّ تعليق الحكم في كل اعتقاد في العالم، لاحظنا أن الذات بحكم **القصدية** تتوجه دوما وباستمرار وبطريقة لا تنفد نحو موضوع ما، إلا أن هذا التوجه لا يمكن تفسيره أو فهمه إلا من خلال **الإدراك الحسي**، إذ أن الموضوع الذي نتوجه إليه خلال إدراكنا الحسي هذا، يتجاوز الإدراك نفسه فالموضوع الذي اتوجه إليه، من خلال إدراكي الحسي، يقدم لي سطحا ما، هذا السطح هو في الوقت نفسه عمقا ما، وهو ما يعني أني اتوجه عن طريق وعيّ إلى شكل أو ماهية الموضوع، وأن هذا الوعي (الذي هو في الاساس عبارة عن فعل بسيط أو عبارة عن تجميع لإحساساتي) يتجاوز من كل جهة المُدرَك Le perçu.

ويمثِّل موضوع **الإدراك الحسي Perception** في هذا الكتاب المفهوم الأبرز بل والمحوري، الذي تتمحور حوله كل المقاربات التي سيقوم ميرلوبونتي بمعالجتها. لقد استقى ميرلوبونتي مفهوم **الإدراك الحسي** عن هُسِّرل وبخاصة في الاعمال الاخيرة للفيلسوف الالماني، الذي اضحى **الإدراك** عنده هو الخلفية التي يستند إليها كل علم وفكر، بل وبفضله استطاع هُسِّرل أن يكتشف تدريجيا، جسم الانسان والعلاقات بين الذاتية Intersubjectivité وحتى التاريخ. ولم يستطع أحد من الفلاسفة المعاصرين أكثر من ميرلوبونتي•، السير على نهج **الإدراك** الهُسِّرلي، والذي أكد ميرلوبونتي على طبيعته الحسية.

من هنا اعتبر كثير من الباحثين أن **الإدراك الحسي** ولكونه هو انفتاحنا الاساسي والأكثر مباشرة على الظواهر (أي لهذا الذي يتبدى أو يُقدم نفسه لنا كمُعطى)، فهو بهذا المعنى سيعتبر لكل مشتغِل ب**الفنومنولوجيا** هو المؤسِّس لكل الافعال الأخرى، بحيث اعتبروا أخيرا أن كل **فنومنولوجيا هي فنومنولوجيا للإدراك الحسي** ([17]). ولعلنا من هنا ندرك مدى ارتباط **الفنومنولوجيا بالإدراك الحسي**، وليس أي إدراك آخر، أو حتى ترك **الإدراك** طي المجهولية والغموض (أي عدم التحديد)، كما فعلت ترجمة فؤاد شاهين للمصطلح الذي اقترحه: **الإدراك**.

أهمية الإدراك الحسي:

لقد أراد ميرلوبونتي من فلسفته أن يكون بإمكانها تجاوز الفلسفات المعروفة، سواء المثالية أو الواقعية منها، كما أراد في الوقت نفسه أن يتخطى الثنائية أو التمييز، الذي نقوم به عادة بين الذات والعالم، ومن هنا لم يجد سوى **الإدراك الحسي** كوسيلة ناجعة تحقق له ما أراد، باعتبار أن **الإدراك الحسي** –لم يكن لديه- سوى عودة الانسان إلى الاشياء التي كان جزءا

---

[16]) Loc. Cit.,

•) يُعتبر ميرلوبونتي من أكثر الفلاسفة الذين أخذوا بالفنومنولوجيا (أكثر من هيدجر أو سارتر وغيرهما) بحثا في هذا الاتجاه الذي ابتدعه هُسِّرل.

[17]) Voir : Pratique de la philosophie, Op. Cit., P. 272. (تسويد بعض الجمل من عندنا)

منها في الواقع. ووصولا لهذا الهدف قام ميرلوبونتي بتقويض مفهوم "الانسان الباطن"، وذلك لإيمانه العميق بأن الانسان موجود (حاضر) منذ البداية في هذا العالم، الذي اعتبره وسطا طبيعيا تتحقق داخله شتى **إدراكاتنا الحسية.**

سيُمثِّل **الادراك الحسي** إذن هنا عند ميرلوبونتي، نوعا ما من القطيعة المعرفية مع فكرة التعالي على اشياء العالم، ليصبح عودة لنا إلى قلب هذا العالم الذي يمثِّل ارتباطنا به مشاركة أولية غير متحددة، على عكس ما ذهبت إليه فلسفات ما قبل الفنومنولوجيا، والتي كانت تفصل بيننا وبين العالم (الفصل بين الذات والموضوع)، وذلك لكي نقوم بإدراك هذا العالم واشياءه من داخله باعتبارنا كائنات تقيم في العالم وفي الاشياء، ولن يتم هذا الإدراك إلا عن طريق الجسد ومن ثمَّ فهو "**إدراكا حسيا**"، نضطلع من خلاله بعملية وصف فنومنولوجي أمين للأشياء وللظواهر، أي لوصف هذا الذي يتراءى مباشرة لوعينا. وينهض اهتمام ميرلوبونتي هنا بالجسد على تأكيده على طبيعة هذا الإدراك، إذ أن الجسد –كما اسلفنا- وهو وسيلة وجودنا في العالم، وهو في الوقت نفسه أداة إدراكاتنا الحسية لهذا العالم، ومن ثمّ يمثِّل بالنسبة لنا الأداة التي تربط بين وعينا من جهة وبين العالم واشياءه من جهة أخرى .

إن أهمية وتقدير ميرلوبونتي لل**إدراك الحسي** قد دفعته إلى أن يُعالج في كتابه موضوعات لصيقة بهذا الإدراك، الذي لا يمكن أن يكون سوى **إدراكا حسيا**، لتستقيم معالجات ميرلوبونتي في كتابه بعد ذلك، مثل استهلاله الكتاب وبعد المقدمة مباشرة وفي مجال الحديث عن الاحكام الكلاسيكية المسبقة والعودة إلى الظواهر Les préjugés classiques et le retour aux phénomènes، يستهله بمعالجة موضوع "**الإحساس**"La sensation ، وينتقل في الجزء الأول من الكتاب لمعالجة موضوع "**الجسد**" Le corps ، وفي الجزء الثاني يعالج **العالم المُدرَك** Le monde perçu ، وفي الجزء الثالث يقوم بمعالجة **الموجود لذاته والموجود في العالم** L'être –pour- soi et L'être –au- monde ، (وهو ما قام فؤاد شاهين، بترجمته "**الكائن لذاته والكائن في العالم**"، استنادا إلى ترجمته **للإدراك الحسي** ب"**الإدراك**"، مُسقطا من الحقل الدلالي للمعنى، **حسية** ذلك **الإدراك** كما كانت تستوجبه **فنومنولوجيا** ميرلوبونتي نفسها.

موقف الفنومنولوجيا من الكوجيتو الديكارتي: لعل هذه المسألة يمكن أن تعود بنا إلى الكوجيتو الديكارتي ذاته، الذي اثبت وجود الذات الانسانية في تأمله الأول على مستوى الفكر، وليس على مستوى الوجود الفعلي في الواقع، ف**الكائن** يمكن أن يكون **كائنا فكريا**، بينما **الموجود** يتطلب وجوده أن يحضر فعليا في الواقع، وهي في جملتها موضوعات لن تستقيم مقاربتها، سوى بوضوح وحضور هذا **الإدراك الحسي**، ولعل هذا نفسه ما لاحظه كل من هُسِّرل وميرلوبونتي بخصوص الكوجيتو، عندما يطلق هُسِّرل على ارتكان ديكارت على الوجود الفكري هذا ب"المشؤوم"، وذلك لأنه جعل –حسبما عاين هُسِّرل- من الذات "الجوهر المفكر"، عقلا إنسانيا منفصلا أو نفسا إنسانية منفصلة" ويراها رغم ذلك قد تحولت إلى "نقطة انطلاق لاستنتاجات بموجب مبدأ العلة والمعلول، بالاختصار التحول الذي اصبح ديكارت من خلاله أبا للواقعية الترنسنتدالية المنافية للعقل"([18]). وهنا يستخلص هُسِّرل أن الأمانة (أمانة جذرية التأمل الذاتي ولمبدأ العيان الخالص أو البداهة) كانت تقتضي من ديكارت عدم الإقرار "بصحة شيء ما لم يكن مُعطى لنا فعلا، وفي البداية على نحو مباشر، في حقل الأنا أفكر الذي انكشف أمامنا عن طريق التعليق، ولا نجزم بما لم (نره) بأنفسنا. هنا اخطأ ديكارت. ومن هنا وقوفه عند عتبة اعظم الاكتشافات، اكتشاف قام ديكارت

[18]) من كتاب هسرل "تأملات ديكارتية"، نقلا عن د.انطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، سلسلة الفكر المعاصر، ط1، دار التنوير، بيروت 1984، ص 204

ذاته –لحد ما- بتحقيقه، ومع هذا لم يدرك معناه الحقيقي، معنى الذاتية الترنسنتدالية"([19]). والحقيقة هذا ما كان يبحث عنه هُسِّرل في ثنايا الكوجيتو الديكارتي، إذ كان يريد الوصول من خلاله إلى فنومنولوجياه الترنسنتدالية و ذلك ليتحول العلم من الذات المفكرة إلى عالم الحياة أو عالم الحياة العفوية كما كان يحلو له تسميته. ويرجع خطأ ديكارت –كما تصوره هُسِّرل- في:

أ- أنه أراد بناء صرح العلم الكلي بشكل استنباطي على أساس سيكولوجي "الأنا البسيكولوجي، الذي لا يستطيع، رغم خلوصه ومبادئه الفطرية، مفارقة عالميته البسيكولوجية، فإذا به يبقى عالقا، دون دراية منه، في رمال المضامين المعلقة. لقد ظن أن الجلاء والوضوح بصفتهما عنده عنوانا للبداهة يكفيان لرفع الآراء المعلقة إلى منزلة اليقين المؤسس في البداهة المطلقة"([20]).

ب- أعتبر ديكارت في تأمله الثاني أن الأنا أفكر شيء مفكر، مع أن الطابع الشيئي للأشياء كان قد تم الشك فيه مع سائر الأشياء الأخرى، ومن هنا يخفق ديكارت –في نظر هُسِّرل- في رؤية الطابع "ماقبل العالمي" الذي يميز الأنا أفكر"([21])، إذ أن هُسِّرل يرى في الأنا أفكر طابعا يجعله ضمن العالم –كما رآه ديكارت-، إلا أنه يتعدى ذلك لأنه يتضمن طابعا آخر "ما قبل العالم" يهمله ديكارت، فكونه عقلا أو نفسا أو فهما يتعلق كل هذا بعلم النفس، وهو ما جعله يتخذ من الاستنباط منهجا له في العلم الكلي. ويعتبر هُسِّرل أن انحساره في النطاق النفسي للكوجيتو إنما هو مصدر لانتكاسة ديكارت الجذرية في الكوجيتو ([22]).

كذلك حاول ميرلوبونتي تطبيق منهجه الفنومنولوجي، بإبراز ذلك الجانب الحسي في هذا الإدراك، عندما حاول تجاوز الكوجيتو الديكارتي، الذي حصر الوجود الذاتي في الفكر، عن طريق كوجيتو آخر وجودي جسدي، يقدم واقعة وجودي الفعلي بين الأشياء والآخرين باعتباره عالما أحياه وأعيشه، وذلك حتى لا يحصر الكينونة في الفكر، وقد قدمه لنا على مستويين:

الأول: استمده ميرلوبونتي من فكرة هُسِّرل عن "القصدية"، التي تعني ضرورة أن يكون الوعي هو وعي بشيء ما، ومن ثم لن يكون الوعي فارغا، بحيث تصبح "الأنا أفكر" Cogito طبقا للفكرة السابقة "الأنا أفكر في شيء ما"، وهو ما يمثل موضوع التفكير.

والثاني: عدم اقتصار وجود "الأنا أفكر"، وهو الجوهر المفكر لدى ديكارت على هذا الوجود الفكري، بل يمتد إلى وجوده الجسدي في الوقت نفسه، وذلك لطبيعة العلاقة الأولية التي تربط جسد الإنسان بالعالم فيما قبل التأمل والوعي –كما أوضحنا- ، حيث تفترض هذه العلاقة لدى ميرلوبونتي اتصالا أول يتسم بالسذاجة بالعالم، تحقق من خلال العيش فيه ومن داخله وهي علاقة تنقطع بالتأمل والوعي([23]). من هنا يعكس ميرلوبونتي الكوجيتو الديكارتي بحيث لا يتم الوصول للذات المدركة إلا مع العالم المدرك، ومن خلال الجسد الموضوعي "...إن نشأة الجسد الموضوعي ليست إلا لحظة في بناء الموضوع، فالجسد عند انسحابه من العالم الموضوعي، سيمد الخيوط القصدية التي تربطه بمحيطه، وأخيرا ستكشف لنا عن الذات المدركة كما ستكشف لنا عن العالم المدرك"([24]).

---

[19]) المرجع السابق، ص 210-211
[20]) المرجع السابق ص 211
[21]) المرجع السابق، نفس الموضع
[22]) المرجع السابق، ص 212
[23])Voir:M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ed. Tel. Gallimard, Paris, P.235
[24])Loc. Cit.,

طبيعة الإدراك المناسب لروح المعنى:

هنا يتضح وبما لا يدع مجال لأي شك، طبيعة الإدراك الذي قصده ميرلوبونتي والذي اتضحت معالمه من موضوعات كتابه نفسه ("فنومنولوجيا الإدراك الحسي"، موضوع الترجمة)، وما نضحت به عباراته أيضا التي اقتبسناها منه، أنه لم يكن يعني سوى الإدراك الحسي، وهو ما جاء على عكس ترجمة فؤاد شاهين لعنوان الكتاب، ب"**الإدراك**" رغم صحة الترجمة – هذه المرة- ووفائها حرفيا لمعنى الكلمة المُترجَمة، إلا أنها لا يمكنها على الاطلاق أن تستجيب ولا أن تستوعب، أن **الإدراك** الذي قصده ميرلوبونتي كان **إدراكا حسيا**، وليس ذلك **الإدراك** المجرد والمُفرَّغ من الأشياء أو من الظواهر، والذي يمكن أن ينحصر في الإدراك الذهني أو العقلي والفكري، أو إدراكات الوعي المثالية المختلفة، وهي جميعها لا يمكن أن تستوعب معنى **الإدراك الحسي**، الذي قصدته فنومنولوجيا ميرلوبونتي.

خلاصة:

لعبت الترجمة ومنذ فجر التاريخ أدوارا لا يمكن أن تخطئها العين، كما ساهمت عبر العصور في التواصل الحضاري والثقافي بين البشر، وأصبح الحكم على الأمم والشعوب في عالمنا اليوم يتحدد بمدى ما تترجمه من كتب في شتى صنوف العلوم والمعارف والآداب والفنون. ومازالت تقوم الترجمة بنفس مهمتها المقدسة وحتى اليوم، إذ أن انتقال العلم والمعرفة والتكنولوجيا وتقدمها، يعتمد على التبادل والتراكم والتطوير الذي نحدثه على معارفنا الانسانية الموروثة أو المنقولة عن الأمم الأخرى.

من هنا جاء اهتمامنا بدراسة ترجمة فؤاد شاهين، لكتاب ميرلوبونتي "فنومنولوجيا الإدراك الحسي"، والذي توصلنا من خلال مقاربتنا لترجمته، إلى إخفاق المترجم في المحافظة على الموائمة بين رسائل النص الاصلي، وما يمكن أن تعكسه مصطلحات وعبارات النص المُترجَم، من تشويهات طالت النص ومن ثمَّ قرائه، بحيث ظهر النص في اللغة المستهدفة خاليا من رسائله ودلالاته وشحناته المعرفية، التي كان يحملها في لغته الأصلية.

ولكي نقوم بتفادي ما وقع فيه المترجم، قادتنا مقاربتنا للترجمة إلى استخلاص بعض النتائج، وذلك بالتأكيد على بعض النقاط، التي اعتبرناها مهمة واساسية وبخاصة فيما يتصل بترجمة النصوص الفلسفية:

- ضرورة الاستناد إلى منهجيات الترجمة التطبيقية التي تستبعد الترجمة الحرفية تماما، وتقوم بتحميل المترجم المسئولية الكبرى في عملية الترجمة، حيث ستعتمد في ذلك على ثقافته وكفاءته ومواهبة الشخصية في شتى المجالات وعلى كل الاصعدة.
- إن الابتعاد عن الترجمة الحرفية في كل النصوص المترجمة عموما، وفي الترجمات الفلسفية على وجه الخصوص تجعل المترجم ينفذ إلى المعاني والدلالات والرسائل التي يتضمنها النص الاصلي، وهو الأمر الذي لا تحققه الترجمة الحرفية، وهي التي تعتمد على قاعدة المطابقة والتساوي بين اللغتين المترجم منها والمترجم إليها، عندما تسقط من حساباتها الاختلافات بين انظمة اللغات المختلفة، بحيث تمتنع تلك المطابقة في الواقع التطبيقي، وإن كانت تحظى بثقة مترجمها الحرفي.
- تدفع منهجيات الترجمة التطبيقية إلى الاهتمام بمنظور الحقل الدلالي، الذي يدفع بدوره إلى للاهتمام أولا بالمعنى ومن ثمَّ الاهتمام بالمفاهيم وتاريخها وسياقات النص وتركيبه ودلالاته ومنطلقاته الفكرية، مما سينعكس بالضرورة إيجابا على ترجمة النص.

- إن ترجمة المفاهيم تفرض على المترجم قبل ترجمتها، أن يقوم بدراستها في حقلها المعرفي الخاص ليتقصى تاريخ تطورها، ويتعرف على شبكة علاقاتها بالمفاهيم الأخرى المؤثرة عليها، حتى يستطيع الوصول إلى مفاهيم مُطابقة أو قادرة على توصيل المعنى الأصلي.
- ثمة ضرورة في ترجمة المفهوم بمفهوم آخر، والابتعاد تماما عن تعويض المفهوم بمصطلح، وذلك للتعارض الكلي بين المصطلح والمفهوم، وعلى وجه الخصوص في النصوص الفلسفية، التي يلعب فيها المفهوم دورا اساسيا، وبخاصة أن بعض الفلاسفة مثل جيل دولوز يراهنون على المفاهيم التي تنتجها الفلسفة ويبدعها الفيلسوف باعتبار أن دولوز يحدد بهذا العمل (إبداع المفاهيم) وظيفة الفيلسوف، كما أن عدم احترام هذا التوازن اللغوي والمعرفي، يمكنه أن يضرب بعرض الحائط، طبيعة ودلالة المعنى الفلسفي المُراد ترجمته.
- ثمة ضرورة عندما يفتقد المترجم معنى ودلالات المفهوم، الذي يقوم بترجمته في اللغة التي يترجم إليها، في أن يلجأ إلى ما أطلقنا عليه "تعريب المصطلحات"، أي كتابة المصطلح في شكله الاجنبي بالحروف العربية، وهو ما كان يفعله المترجمون في العصور العربية الاسلامية الأولى للترجمة. إذ أن هذا الدأب كفيل بأن لا يغيِّب أي من العناصر التي يتضمنها المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى يحمل إلى اللغة التي تتم الترجمة إليها، آفاقا لغوية جديدة بمفردات تستجيب لما استجد في حياتنا الثقافية من علوم وفنون ومنهجيات مستحدثة، وهو ما سيعتبر هواء جديدا تستنشقه اللغة فتجدد من حيويتها وشبابها، باعتبار أن اللغة كائن حي تنطبق عليها ما ينطبق على الاحياء.

لا يمكن للمترجم إذن أن يتجاوز منهجيات الترجمة وقواعدها من جهة، ولا تاريخ المصطلحات بشحناته وتراكماته عبر التاريخ من جهة أخرى. من هنا لعله سيمكننا القول أن جناحا الترجمة المتوازنة، والتي لا يمكن لها أن تُحلق في فضاء الفكر بدونهما يظلا: احترام بل وعدم الخروج عما تقرره قواعد ومنهجيات الترجمة التطبيقية، وفي الوقت نفسه الالتزام الصارم بما تراكم فوق المصطلحات والمفاهيم، التي نترجمها من معان ومفاهيم وتصورات جديدة وما لحقها من تنوعات مختلفة، بفعل السياقات التاريخية ومفاعيلها وتداعياتها ونتائجها عبر العصور.

إن عدم الالتزام بالقاعدة السابقة يمكنه أن يجعل من المصطلح الذي نترجمه ونتصور أنه واضح في اذهاننا وأننا نعرفه، لا يحمل في ترجمتنا سوى ما فهمناه منه للوهلة الأولى، مغيبين من دلالات المصطلح ما يمكن أن يعمق فهمنا له من مستويات متعددة، يمكن أن يشير إليها بشكل مباشر أو غير مباشر، بقصد أو عن غير قصد، ويبعد عن ترجمتنا ذلك المسكوت عنه آنيا أو تاريخيا، فيفقد المصطلح المُراد ترجمته كل الحيوية والفاعلية والدافعية والطزاجة، التي كان يتمتع بها في لغته الاصلية أثناء تداوله، والتي كان يشعر بها كل من المستخدم الاصلي للمصطلح (الكاتب)، وكل قارئ مُلم بسياقات هذا الاستخدام الاصلي.