



الترجمة من موقع الاعتراف
التفكير في العنف كشرط لإمكانية تأسيس المشترك المعياري
(Translating from the Position of Recognition)

الاسم واللقب: أحمد جمبي

Name & Surname: Ahmad Jambi

مختبر: N/A

Laboratory: N/A

كلية: N/A جامعة: N/A البلد: السعودية

Faculty: N/A University: N/A Contery: Saudi Arabia

البريد الإلكتروني: ahmadjambi2@gmail.com

Email: ahmadjambi2@gmail.com

قدم للنشر في: 2023-07-09 قبل للنشر في: 2023-10-18

Received: 2023-07-09 Accepted: 2023-10-18

18

تهدف هذه المقالة إلى مناقشة العلاقة بين الترجمة ومشكلة تأسيس المشترك المعياري في الحداثة المتأخرة. وهي تبدأ باقتراح التفكير في الترجمة من حيث "الموقع" الذي يترجم منه المترجم، ثم تشرع في رسم مسار نظري يحاول الانتقال بالترجمة من موقع العنف والتضاد، إلى موقع المشاركة والاعتراف. وهي تقوم بذلك عبر توظيف المفردات التي عالج بها هيجل الصراع بين نموذجين للضمير في فصل الروح من كتاب فينومينولوجيا الروح للتفكير في إمكانية العبور من الصراع إلى لحظة تفتح إمكانية نظرية للاعتراف والتأسيس المعياري المشترك.

This article discusses the relationship between translation and the question of normative grounds in late modernity. It starts with suggesting thinking about translation from starting from the "position" from which a translation takes place. It proceeds afterwards to draw a theoretical rout at which one can imagine a transition from translating from the position of violence and opposition to the position of participation and recognition. It does so by engaging some of the vocabularies that Hegel used to write about the conflict between two structures of conscience at the *Spirit* chapter of the *Phenomenology of Spirit* to rethink the possibility of transitioning from conflict to a moment in which there is a theoretical space for recognition and shared grounding of norms.

الترجمة؛ العنف؛ الاعتراف؛ هيجل؛ الضمير



مقدمة

في ملاحظة طريفة يقول عبد الفتاح كيليطو في كتابه *لن تتكلم لغتي*: "إن ما تغير جوهرياً عندنا في العصر الحديث هو أن عملية القراءة (والكتابة) مصحوبة حتماً بترجمة محتملة، بمحاولة نقل إلى آداب أخرى... اكتسحت الترجمة أفقنا بحيث أنها تعمل حتى عندما نقرأ القدماء. نقرأ حي بن يقظان فيشرّد ذهننا إلى روبنسون كروزو؛ نقرأ المتنبي فيتجه تفكيرنا إلى نيتشة وإرادة القوة؛ نقرأ رسالة الغفران فإذا بالكوميديا الإلهية تنبعث أمامنا شئنا أم أبينا؛ نقرأ اللزوميات على ضوء شوبنهاور، أو شيوران؛ نقرأ دلائل الإعجاز لعبدالقاهر الجرجاني فنلتقي فجأة بسوسير؛ نقرأ المنقذ من الضلال فيطل ديكارت علينا ليخلصنا من حيرتنا".¹ ربما يكون واضحاً أن ملاحظة كيليطو لا تصح في وصف كل أبواب الكتابة العربية وتقاليدها الحية اليوم، إلا أنها تلمس جرحاً خاصاً لدينا – نحن المشغولين بالكتابة الفلسفية – إلى الحد الذي يصعب فيه تصور قراءة أو كتابة نص فلسفي دون استدعاء مصادر الفلسفة الغربية أو استحضار حوار تخيلي معها يبرز وجوه التشابه والاختلاف الممكنة. ربما يتبادر لذهن القارئ تفسير ظاهرة كهذه كواحد من أعراض الهيمنة الثقافية الغربية التي لا تقتصر حتماً على المقارنات الأدبية. وغالب الظن أن هذا ليس ببعيد عن الصواب. إلا أن ما يلفت انتباهي في الملاحظة المقتبسة ليس توثيقها للانشغال العربي بالتفكير المقارن، وإنما إشارتها إلى أن هذا هو "أفق التفكير" في العصر الحديث، أو – بعبارة فلسفية قد لا يعنيها كيليطو – هو شرط إمكانيتها. إن هذه هي الفرضية التي أنطلق منها، والتي أود الكتابة عن تفسيرها واختبار حدودها. فبأي معنى يمكن أن نقول بأن الترجمة شرط لإمكانية التفلسف؟ وعن أي معنى للترجمة نتحدث، إن سلمنا بتلك الدعوى؟ أي علاقة تقتضيها الترجمة بصاحب النص الأصلي وأهل لغته؟ وهل يقف المترجم فعلاً كفرد يحمل نصاً إلى أفراد آخرين هم أهل لغته؟ ما الذي ينقص صورة كهذه؟

في هذه الدراسة البحثية، أود مقارنة هذا النوع من الأسئلة محاولاً الاستفادة من "منهج" هيجل في كتابه *فيثولوجيا الروح* – بالرغم من صعوبة وصف محاولته في كتابة ما يشبه السيرة الذاتية للروح بكونها منهج فلسفي يمكن تطبيقه من بعده. ما يعجبني في كتاب *الفيثولوجيا* هو أنه يستخدم نوعاً فريداً من التخيل الفلسفي، محاولاً اختبار الحدود القصوى لأفق ما للتفكير، وكشف تناقضاته الكامنة فيه. هذا التفكير في الحدود القصوى يمنح الفيلسوف أحياناً أدوات مفاهيمية مهمة. ولنا أن نتذكر معالجته لنموذج الصراع بين وعيين حتى بلوغ لحظة/لا عتراف في سياق الحدود القصوى لأفق ما يسميه بالوعي بالذات، والإنتاج الفلسفي الواسع الذي نتج

¹ عبد الفتاح كيليطو. *لن تتكلم لغتي*، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٥.



عنهما. باختصار، يمكن وصف سؤال الدراسة كالتالي: ماذا تعلمنا **فيثومينولوجيا** هيجل عن الترجمة؟

عودتي لنص **الفينومينولوجيا** أقصد به مساءلة الأرضية التي يقف عليه المترجم حين يترجم، والفرضيات التي نفترضها حين نطرح إشكاليات الترجمة – عادة في إطار إبستمولوجي. هذه الورقة محاولة معقدة لإقناع القارئ بأنه علينا التخلي عن التفكير في الترجمة في أفق الريبية الابستمولوجية، واستبدال ذلك بأفق مختلف يمكن فيه معالجة معضلات الترجمة من منظور لا يفصلها كمسألة ابستمولوجية معزولة عن السياق التاريخي والاجتماعي الذي تطرح فيه. بهذا المعنى فأنا أتوسل نص **الفينومينولوجيا** بصفته وثيقة تؤسس لانتقال من ضيق الابستمولوجيا لسعة المنظور التاريخي الاجتماعي الكلي الذي يصفه هيجل كمنظور روحي. وإنما أقوم بذلك لاستخدام الترجمة كنموذج مصغر للتفكير في مشكلة الذات والآخر في سياقاتنا الحديثة. حيث تحاول أطروحتي تقصي ما تكشفه لنا الترجمة عن العلاقة مصيرية بالآخر، إلى الحد الذي يمكن القول فيه بشيء من التجاوز أن واقعة الحادثة هي واقعة ترجمة عنيفة أجبرنا على مكابذتها. الترجمة في أيامنا لم يعد يمكن التفكير فيها في حدود مجرد *النقل*، وإنما أصبحت المشاركة مكوناً جوهرياً في تجربة أي مترجم. هذا الانتقال – كما أريد عرضه في نص الورقة – هو انتقال نموذجي في الحادثة التي رفعت سقفاً جديداً لمعنى فهم تجربة ما بصفتها تجربة "كونية".

1. أين يقف المترجم العربي الحديث

أي موقف يقفه المترجم العربي اليوم حين يترجم نصاً فلسفياً غريباً؟ وهل لموقفه هذا شروط تقيد أو توجه ممارسته للترجمة؟ نجد في دراسة صالح مصباح **الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية** معالجة مهمة – وإن كانت مقتضبة – لتباين معان الترجمة واستراتيجياتها بتباين السياق الذي تظهر فيه. فهو يعطي مثال الترجمة العربية المبكرة لكتاب **الأمير لميكافيلي** التي يجد فيها القارئ توظيفاً لعبارات مقتبسة من التجربة السياسية العربية الوسيطة، مثل توظيفه لمفهوم **الديوان** بمعناه السياسي العربي الوسيط، أو مفهوم **المشيخة** بمعناها الذي نجده عند ابن خلدون في **مقدمته**. ربما يستنكر الدارس المعاصر للنظرية السياسية الغربية استراتيجية الترجمة هذه، لكن مصباح يذكرنا بالسياق الذي أنجزت فيه هذه الترجمة. فمترجم النص، الراهب أنطون



زخورة، عمل على هذه الترجمة بأمر من محمد علي بعدما سمع عن أهميته وشهرته من الدبلوماسيين الأوروبيين. وهذا ما أكدته زخورة في تقريره للترجمة بقوله إنها تمت بأمر من محمد علي "ليفيد منه القائمون بالوظائف الإدارية" (مصباح، ٢٠١٣، ص. ٦٨).² الجدير بالذكر أن مصباح لا يكتفي بالإشارة للسياق التاريخي لشرح أسباب التباين في استراتيجيات الترجمة فحسب، بل ينتقل إلى إعادة النظر في الترجمة كعمل لا يمكن اختزاله في أفق الأسئلة الابدستولوجية عن "صواب" الترجمة أو "دقتها". فالترجمة لا تنفك عن الخيارات الهرمنيوطيقية والأنطولوجية والسياسية التي تجيب على أسئلة من قبيل: "لماذا نترجم"، و "ماذا نترجم"، و "لمن نترجم"، و "كيف نترجم"، و "من القائم بالترجمة" و "من أي موقع يترجم"³؟

ولعل هذه الأسئلة تتخذ أهمية خاصة في سياق الحادثة المتأخرة بما تطرحه علينا من إشكاليات. فيكاد المترجم ألا يكون قادراً على التفكير في الترجمة بدون التفكير في الحادثة والموقف منها قبل ذلك. وكأن التفكير في أسئلة الترجمة فرع عن التفكير في أسئلة الحادثة. من هنا كانت صعوبة تجاهل التفكير في الوضعية الحديثة للمترجم خاصة في سياقها المتأخر. فالمترجم العربي اليوم يتنازع مطلبان – على أقل تقدير – وهما إنجاز مشروع التحديث المتعثر، والمساهمة في الوقت ذاته في الصراع العالمي من أجل الاعتراف بالتنوع الثقافي ومقاومة الهيمنة الغربية، كما يقول مصباح. فاستحضار الموقف السياسي والثقافي من الحادثة يجعل التفكير في الترجمة في أفق أحادي البعد من قبيل "ترجمة المعارف الغربية من أجل تحقيق الحادثة محلياً" موضع شك. إن ما يدعو إليه مصباح هو الترجمة ضمن استراتيجية يمكن وصفها كاستراتيجية "مشاركة كونية" لا تهدف للتماثل مع مركز الحادثة الغربي بل إلى نقد حدوده السياسية وتدشين حادثة مغايرة لا هيمنة فيها لمركز على آخر.⁴

يتركنا مقال مصباح متسائلين عن معنى الترجمة من موقع المشاركة الكونية، وعن علاقة الترجمة بالمشارك. وهو خيط فكري أودّ تتبعه في بحثي هذا. فكأنني أجول فيما يأتي بين الأسئلة التي تفكر في العلاقة بين الترجمة والمشارك: فما معنى أن نترجم من موقع المشاركة؟ وألا يصح القول بالترجمة ذاتها وسيلة للمشاركة وإعادة تعريف المشارك؟ وعن أي معنى للمشارك نتحدث ابتداءً؟

2. العنف والترجمة: طه عبد الرحمن وعنف الاستقلال

² صالح مصباح. الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية. مجلة تبيين، مجلد (٢)، عدد (٦)، ٢٠١٢.

³ المصدر السابق، ص ٧١.

⁴ المصدر السابق، ص ٧٣.



باستحضار التفريق الشهير لطفه عبد الرحمن بين الترجمة "التحصيلية" و"التوصيلية" و"التأصيلية"، نجد أن اختيار الفيلسوف المغربي لهذه التسميات إنما يصف في واقع الحال استراتيجيات ترجمية مختلفة، في كل منها يقف المترجم موقفاً مختلفاً من النص المترجم. وهذا يتضح في شرحه لكل واحد من أنواع الترجمة باستخدام مجاز تعريفي – إن صح التعبير – يصف الموقف الذي يقفه المترجم واستراتيجيته الترجمية. في موقف الترجمة التحصيلية تغلب على المترجم "الروح التعليمية" كما يصفها طه عبد الرحمن. فالمترجم التحصيلي معني بصفة رئيسية "بالتحصيل العلمي". فمثله كمثّل "طالب العلم" الذي يحفظ ما لقن من العلم، بدون نظر ولا سؤال. إن ما يوجه المترجم التحصيلي هو حرصه على نقل للنص الأصلي "بتمام أصوله وفروعه"، بحيث يغلب في ترجمته معايير الدقة اللغوية. المترجم التحصيلي يقف موقف "الواقعي" الذي يؤمن بإمكانية أن يجعل من ترجمته مرآة للنص الأصلي. أما موقف الترجمة التوصيلية فيغلب فيه على المترجم "هم المعرفة". فهو ينقل بترجمته الأصل بقصد "إفادة المتلقي". يمكن القول بأن المترجم التوصيلي تقوده الروح التعليمية – مقابل التعليمية في الترجمة التحصيلية. فمثله مثل المعلم المسؤول – إن صح التعبير – وإن كان طه لا يصفه بهذا الوصف. فهو ينقل للمتلق ما يفيد دون أن يضر بأرسخ مبادئه العقدية ولا بقواعد لغته. فهو حريص على نقل الحقائق المعرفية البحتة، ويعطي نفسه حرية تجاهل بعض الأصول التي يظن أنها تضر عقيدة المتلقي أو لغته بدون أن تفيد معرفياً. وأما موقف الترجمة التأصيلية فيغلب فيه على المترجم "هم الفلسفة". فالترجمة من هذا النوع لا تعطي للفلسفة أولوية إجرائية على الترجمة. بل يجعل من الترجمة ممارسة لا تنفصل عن التفلسف ذاته. فالمترجم التحصيلي حين يترجم يحرص على نقل المضمون بصورة تمكن المتلقي – أو حتى تسهل على المتلقي – رؤية المشكلة الفلسفية ومعالجتها داخل أفقه القيمي واللغوي. فالمترجم التأصيلي للفلسفة مثله مثل الفيلسوف ذاته. فهو حين يترجم يؤسس لاختلافه واستقلاله الفلسفي في الوقت ذاته. فكأنه لا ينقل المشكلة الفلسفية وإنما يعيد صياغتها بصورة جديدة قد تتضمن في ذاتها نقداً للصورة الأصل أو إعادة تركيب لها.⁵

إن أطروحة طه عبد الرحمن لا تخلو من الغرابة لقارئ لا يشاركه تصوره للفلسفة وعلاقتها بالفعل والأولويات الأخلاقية التي تنظمها. فهو يبدو كمن يشرع لحرية "العنف التحريفي" لغاية تأصيل الفلسفة محلياً والتأسيس لاستقلالها. ولعله يصعب شرح أسباب دعوته "لتأصيل" الترجمة، بهذا المعنى ثقیل، بدون امتلاك تصور عن بعض الأسس النظرية لهذه الأطروحة: مثل وصفه لما تعنيه أن تكون الفلسفة "حية" والأولويات النظرية والأخلاقية المشتقة من ذلك

⁵ طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة - 1: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.



المفهوم، خاصة ما يتعلق منها بمشروع تجديد الفلسفة العربية وتأسيس استقلالها. قد لا تتسع هذه الدراسة للتعريج على مزيد من التفاصيل حول الأسس الفلسفية لأطروحة طه عبد الرحمن، لكنني أودّ الاستعاضة عن ذلك باقتراح قراءة تفريجه بين الاستراتيجيات الترجمية الثلاث – بشيء من التجاوز – كأطروحة في العلاقة بين الترجمة والعنف. من هذه الزاوية، نرى طه عبد الرحمن وكأنه يبني تصوره على أنثروبولوجيا فلسفية لا يمكن الفصل فيها بين الترجمة والعنف. فإن تجاهل المترجم ذلك واتخذ طريق الترجمة الحرفية فإن ترجمته لا تخلو من العنف الذي يضر المجال اللغوي-القيمي لأهل لسانه، أو ما يسميه هو بالمجال التداولي. ولا سبيل لحفظ الجماعة إلا بمقابلة العنف بعنف مضاد يحفظ للجماعة استقلالها وحريتها الفلسفية. فالترجمة التحصيلية قد تحرص كل الحرص على سلامة النص الأصلي ومحاولة رفع العنف التأويلي عنه كلما استطاعت. إلا أنها رغم ذلك لا تلقي بالاً لما يمكن أن ينتج عن ذلك من عنف مقابل على المجال التداولي للغته التي يترجم إليها. هذا الوصف لأطروحة طه يجعل الموقف من الترجمة غير من منفصل من الموقف من الحداثة الغربية. فهو إذ يقدم العنف اللغوي والقيمي المصاحب للحداثة، لا يرى بديلاً من مقابلته بعنف مقابل. لا لرفض الحداثة ومقولاتها الفلسفية وإنما لإعادة تشكيلها بما يتناسب مع مجالنا اللغوي-القيمي. العنف هنا شرط للمشاركة في الحداثة من موقف الحر المستقل.

لكن السؤال الذي يشغلنا في هذه الورقة هو عن إمكانية التفكير في مفهوم مختلف للترجمة، بدون إنكار العلاقة بين الترجمة والعنف. أو – بعبارة أخرى – كيف يمكن الانتقال من *العنف إلى الاعتراف*؟ إن الأطروحة التي تركز عليها الأجزاء المتبقية من هذه الورقة تتعلق باقتراح موقف بديل من العنف. أو – إن صح التعبير – فهي محاولة لعرض أنثروبولوجيا فلسفية مختلفة لا تفصل بين العنف والترجمة، لكنها تعيد النظر في موقع العنف في فضاءاتنا الاجتماعية، وعلاقته بتأسيس المشترك. ما تسعى إليه هو محاولة رسم أفق فلسفي يمكن فيه تصور الانتقال من *العنف إلى الاعتراف*، بدون الوقوع في تصور رومني حول مشتركات الحداثة الكونية. سأحاول القيام بذلك بالعودة إلى قصة هيجل في نهايات كتابه الأشهر *فينومينولوجيا الروح* حول صراع الضمائر، وقراءتها كأرضية فلسفية للتفكير في الانتقال المعياري من *الصراع للاعتراف*.

قبل ذلك، أود التمهيد لذلك في القسم التالي بالعودة لبعض ملاحظات غياتاري سبيفاك حول الترجمة في سياق تأملها في تجربتها الذاتية مع النصوص حين تترجم. لأنها – كما أقرأها على الأقل – تفكر في ذات الإشكاليات الثقافية والأخلاقية حول الترجمة بين لغتين، لكنها تفكر من منظور ذاتي حد الطرفاة، إن لم أسمه منظوراً حميمياً. فهي تسأل سؤال "الجماعة" – إن صح



التعبير – وتفكر في معنى أن نترجم من ثقافة لأخرى، لكنها تسأل السؤال في أفق أسئلة الهوية والضمير والحب وليس أسئلة المدينة والجماعة. فكأنها تشبه العلاقة بالمعنى بعلاقة الذات بضميرها الأخلاقي. يهمني البدء ناظراً في هذا البعد الذاتي للترجمة. فالترجمات كمشاريع حضارية أو ثقافية لا ينبغي أن تكون النموذج الوحيد الذي نستحضره عند التفكير في الترجمة. فالترجمة في الكثير من لحظاتها تجربة فردية وعلاقة حميمية بالنصوص واللغات.

3. العنف والترجمة: نموذج سبيفاك والدفاع عن المعنى الخاص

تقترح سبيفاك في مقالتها/الترجمة كسياسة التفريق بين مستويين للنص المترجم: تسمى أحدهما بالمستوى البلاغي (rhetorical) والآخر بالمستوى المعقول والمنطقي (logical)، وهي تضع هذا التفريق لاهتمامها بترجمة صوت الكاتبة وأفعالها التعبيرية، حتى وإن جاءت خارج القواعد المستقرة للدلالة والتعبير في اللغة المترجم عنها. فما تسميه بالبلاغي هو كل ما لا يمكن اختزاله في تلك القواعد. البلاغي إذاً هو موضع العنف والمخاطرة. والتي كثيراً ما يتجاهلها المترجمين مفضلين الركون إلى ترجمة آمنة تكاد ألا تخرج عن الانتقال المعجمي بين لغتين.⁶

لكن هذا البعد السياسي العمومي في مقاربتها للترجمة لا ينفصل عن التزاماتها الذاتية للغاية. فهي تكرر الإشارة إلى الترجمة بصفقتها "أكثر أفعال القراءة حميمية". فهي كأنها حين تترجم، إنما تترجم نص أحبته، أي نص لامس طرفاً من هويتها إلى الحد الذي وجدت في نفسها رغبة في أن تقول ما يقوله النص ذاته بلغة أخرى. ترجمة النص بهذا المعنى هي مسؤولية تجاه الكاتب الأصلي وصوته الخاص، لكنها في الوقت ذاته مسؤولية تجاه الذات وما تريد قوله أو التعبير عنه. الحب إذاً مدخل مهم للتفكير في العلاقة بين الترجمة والهوية عند سبيفاك. فالحب يعيد فتح الأسئلة الإيتيقية للناظر في الترجمة.⁷

تعطي سبيفاك نموذجاً واضحاً لإشكال أخلاقي في الترجمة المعجمية أو الأمانة. فتقول: لنتخيل قولاً في لغة غريبة يصارع فيها البلاغي المعجمي ليجد للفاعل مكاناً يعيش فيه، أو يكون فيه ذاته، أو يقف فيه موقف يمثله أخلاقياً. إن الفشل في صناعة ولو نموذج مصغر لهذا المكان الذي يؤسسه البلاغي في قلب المعجمي يتركنا أمام ترجمة فارغة – ليست ترجمة حقيقية، تقول سبيفاك.⁸ بدون هذا البعد تكاد تكون الترجمة تمريناً معجمياً سهلاً – قد تقوم به الأجهزة

⁶ Gayatri Spivak. *The Politics of Translation*, Routledge, Abingdon, 2012, p. 180.

⁷ المصدر السابق، ص ١٨٠.

⁸ المصدر السابق، ص ١٨١.



في أيامنا هذه. تشير كذلك سيفاك للوجه الآخر للترجمة التي تتجاهل البلاغي فتقول: لنتصور ترجمة نصوصنا بمعجمية جافة، أليس ذلك هو إعادة إنتاج نيوكولينالي لنصوصنا؟ وللمشهد "الجنوبي" عموماً؟ فكر في الترجمات بالجملة لأداب ما يسمى بالعالم الثالث والتي يؤول فيها النص الأدبي لامرأة فلسطينية – مثلاً – كأنه نسخة أخرى من نص أدبي لرجل تيواني.⁹

بالنسبة لي، فإن إشارة سيفاك لهذا النوع "الحميمي" من الترجمة، والمسؤولية التي يجدها المترجم تجاه النص الذي يحب، لا ينبغي تركه في هامش التفكير في أسئلة الترجمة. بل إنني أقترح النظر إليه كأحد أهم مواضع التفكير في الترجمة من موقع المشاركة، أو الترجمة ذاتها كوسيلة للمشاركة وإعادة تعريف المشترك. فتجربة المترجم الذاتية مع المفاهيم والنصوص التي يترجمها قد تكون ذات أهمية معيارية حاسمة. لأنها تجربة تستقر فيها الترجمة في هوية المترجم قبل نص ترجمته. فهو حين يترجم ينقل صوت الكاتب وصوته في الوقت ذاته. فلا يعود التفكير في الترجمة بصفته نقل للمضامين من ثقافة غريبة إلى الثقافة المحلية مجازاً دقيقاً. فالمترجم لا يستورد الفكرة كما يستورد التاجر بضاعة اختارها من خارج البلاد، بل هو أقرب للرحال الذي يروي سيرته الفكرية في أفق معياري آخر. المترجم لا ينقل عن الكاتب الأصلي حكايته عما رآه فحسب، وإنما يقف موقفه ثم يحكي عما رآه هو حين وقف ذلك الموقف. إن مفهوم الترجمة الذي أشكله هنا هو نوع من "التعرف" على الذات لدى الآخر. في هذا الباراداييم، المعيارية لا تسبق فعل الترجمة وإنما تليه – أو على الأقل، الترجمة نوع من الدعوة للرجوع خطوة للوراء في لعبة التأسيس.

في سياق آخر، تشبه سيفاك علاقة المترجم بالمعنى بعلاقة المرء بضميره. ففي الترجمة انتقال خفي من المضمير للمعلن – من الحيز المضمير للتجربة، للحيز المعلن للنص. كما أنها تربط الحديث عن ترجمة النصوص بالحديث عن ترجمة الذات. وهي تختار التعبير عن هذه الفكرة عبر نموذج ميلاني كلاين في حديثها عن التشكل المبكر للهوية كنوع من "الترجمة" التي يمر بها الطفل في تجربة لا تخلو من العنف. فذاته تتشكل في سياق مصادمتها لما حولها من أشياء وتحويلها أو ترجمتها لمفردات تمكّنها من الاستقرار في الهوية.¹⁰ في نظري، فإن تشبيه العلاقة بالمعنى في الترجمة بالعلاقة بالضمير يفتح لنا باباً واسعاً للتفكير في أسئلة البحث حول الترجمة وتأسيس المشترك. فأنا أنطلق من الفرضية التي تقول بأن التفكير في الترجمة فرع عن التفكير مسألة "المعايير"، بمعنيها اللغوي والأخلاقي. أي أن الترجمة لا يصح اختزالها كمشكلة معجمية بحتة أو حتى ابستمولوجية. وإنما يجدر بنا التفكير فيها بموازاة التفكير في معنى

⁹ المصدر السابق، ص ١٨٢.

¹⁰ Gayatri Spivak. *Translation as Culture*, Parallax, 6(1), p. 13–24.



الجماعة اللغوية أو الأخلاقية، وطبيعة مشتركاتهم المعيارية والأسس التي تقوم عليها. في تصوري أن هذا الانفتاح على التفكير في الترجمة في أفق الفلسفة الاجتماعية – إن صح التعبير – يستدعي كذلك إعادة النظر في الترجمة في أفق فلسفة الفعل. فإن كانت الترجمة لا يمكن اختزالها في فعل النقل المعجمي، فأى نوع من "الأفعال" هو فعل الترجمة، وما الذي نقوم به فعلاً حين نترجم؟ وما معنى الحكم على الترجمة بالصواب أو الخطأ؟ وهل يمكن التفكير في "صحة الترجمة" بدون التفكير في قصدية المترجم – ما يريد قوله/فعله بترجمته؟

لكن ما أريد قوله في نهاية المطاف ليس الاكتفاء بالإشارة للبعد الفردي – الضميري – للترجمة، وإنما الإشارة إلى الإمكانية الفريدة في تأسيس المشترك، عند الوفاء لهذا البعد ومطالبه الأخلاقية. في المتبق من هذا البحث، سأحاول شرح الدعوى الأساسية التي أعرضها للقارئ. وهي أن التجربة الذاتية للمترجم ومكابدته للمعنى بين لسانين يفتح إمكاناً فريداً لتأسيس المشترك. أما القسم التالي، فهو محاولة للاستعانة بشيء من التمارين الفينومينولوجية لهيجل لوضع أساس نظري لما أدعيه من إمكانية إعادة تأسيس المشترك على أساس التجربة الذاتية.

4. من الصراع للاعتراف: ثلاث مشاهد من فينومينولوجيا هيجل

العنف لا يغيب عن كتاب *الفينومينولوجيا*. فنجد في العديد من فصوله عودة متكررة لطرح الأسئلة الكبرى على حد فضاة العنف والصراع. ربما يكون أشهرها مشهد جدلية "العبد والسيد" التي يعود الفضل لكوجيف في جعلها مركزاً للكثير من قراءات هيجل في القرن الماضي.¹¹ لكنه في الوقت ذاته كتاب يعتني بالتحول والتنقل والتغير إلى حد يدخله مراراً في شبهة التفاؤل التاريخي. وليست قراءة فوكوياما – المبكرة على الأقل – إلا مثلاً على ذلك.¹² ما يهمني هنا هو انتقال معياري خاص من لغة يبدو فيها الصراع معضلة مستحيلة إلى لغة يبدو فيها الاعتراف احتمالاً على أقل تقدير. هيجل لا يقدم وصفة تغير من أي واقعة عنف تاريخية. بل إنه حسب كثير من القراءات لا يقدم وصفة لأي شيء: فليس هذا ما تقوم به الفلسفة عنده. ولنا أن نتذكر عبارته الشهيرة في كتاب *فلسفة الحق*: "بومة مينيرفا لا تطير بجناحيها إلا مع نزول الغسق". وذلك إشارة إلى أن الفلسفة الجديرة باسمها لا تصح إلا تأملاً متأخراً لما وقع فعلاً وانتهى. فإن مكنتنا فينومينولوجيا هيجل من تخيل أفق تتأسس فيه إمكانية للاعتراف على مفردات الصراع ذاتها، فهذا جل ما نسعى إليه بمراجعة التمارين الفينومينولوجية لهيجل.

¹¹ ترجمة (Herrschaft und Knechtschaft) للعربية بالعبد والسيد قد تكون الأشهر. لكن ناجي العونلي اختار ترجمتها بالرياسة والخدمة، وله في ذلك قول جدير بالاطلاع.

¹² Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*, Simon and Schuster, New York, 2006.



إن المشهد الذي اختاره للتفكير في إمكانية هذا الانتقال وشروط إمكانيةه هو مشهد الصراع الطريف في فصل الروح بين شخصيتين مفهومتين يمثلان – في سياق البحث عن اليقين انطلاقاً من الضمير الأخلاقي – موقفين أخلاقيين متضادين: موقف الضمير الفردي أو ما يسميه الوعي فاعلاً (acting consciousness)، مقابل موقف الضمير الاجتماعي أو ما يسميه الوعي ممارساً للحكم (judging consciousness). ولعلي في هذه الورقة أقارب المشهدين من زاوية التأويل التي يقترحها جاي برنستين الذي يقدم زاوية تأويل اعترافية متفردة لفينومينولوجيا هيجل. وهو يربط بين نقاش هيجل للصراع التراجيدي بين أنتيجون وكريون في مسرحية سوفوكليس التراجيدية في بدايات فصل الروح، مع النقاش حول الضمير في خواتيمه، وذلك في سبيل الخروج بتأويل يمكنه من مناقشة مشكلة التأسيس المعيارية في الحادثة. دراسة برنستين تستخدم قصة الصراع لتكتب سردية طريفة لتأسيس المعيارية. كأنها نوع من مشاهد "الحالة الأصلية" المشهورة في الفلسفة السياسية، لكن كمشهد اعترافي/اقراري. هذا ما سأفصل القول فيه في القسم التالي.

a. أنتيجون وكريون، والصراع حول الأسس المعيارية في الحادثة

لنتذكر قصة الصراع التراجيدي بين أنتيجون وكريون كما يعرضها هيجل في الفينومينولوجيا، حيث يعرض هيجل صورة للمجتمع الإغريقي القديم كمجتمع بلغ قدراً من التناغم الإيتيقي الذي مكن الفرد الإغريقي من الشعور بالانتماء الذي لا تشوبه غربة. لكنه لا يلبث حتى يفتتح نقاشاً فينومينولوجيا حول أسباب انهيار هذا التوازن وصعود الحاجة للبحث عن أسس جديدة للانتماء. لم يكن المجتمع الإغريقي خالياً من التعارضات بطبيعة الحال، لكنها – حسب السردية التي يعرضها هيجل – كانت قابلة للحل داخلياً، ويمكن صياغتها بطريقة تكمل فيها أجزاءه بعضها البعض. فهو يصف نوعاً من توزيع السلطة بين القانون الإلهي الذي يحكم المجال الخاص (مجال المرأة)، والقانون الإنساني الذي يحكم المجال المدني (مجال الرجال). لكن لم يكن لأحدهما السيادة المطلقة، وإنما كان كل منهما يمد الآخر بالشرعية التي تحميه والمادة التي تقوم به. يهمننا التركيز في هذه الورقة على التأويل الفلسفي للحظة الانهيار، وأطروحة التأسيس البديلة التي يقترحها هيجل في الفينومينولوجيا. وهو يقوم ذلك بالرجوع إلى قصة الصراع بين أنتيجون وكريون كقصة تصف لحظة التعارض بين الأركان الإيتيكية للمجتمع الإغريقي. ونجد ذلك في دفاع أنتيجون عن القانون الإلهي وواجبها العائلي تجاه أخيها بولينيسييس وإصرارها



على دفنه، في مقابل كريون الذي كان يقف في معسكر المدينة/الدولة مدافعاً عن القانون المدني ونصه على رمي الخارج في العراق.¹³

ربما تكون حقيقة هذا التوصيف للمجتمع الإغريقي من زاوية تاريخية أو تأويله لمسرحية سوفوكليكس ليست مهمة بالضرورة، ما دامت الغاية ليست التحليل التاريخي أو الأدبي، وإنما المعالجة الفلسفية التي تحاول اتخاذ هذا المشهد بمكوناته وصراعاته الداخلية "كمجاز" لمشكلة التأسيس المعيارية في الحادثة. لهذه الغاية، أود عرض قراءة جاي برنستين للصراع على ضوء مفهوم الضمير، كما يعالجه هيغل لاحقاً في الفصل ذاته. تهمني هذه القراءة بالتحديد لأنها تجد في معالجة هيغل مدخلاً لفهم علاقة الذات الحديثة بمصادر الأخلاق. إضافة إلى أنها قراءة تتجراً على التصريح بما يبدو وكأنه فكرة خفية لدى هيغل. فالأخير يكتب فينومينولوجيا للضمير في صيغة تضعه في مشهد صراعي بين ذاتين تقفان موقفين أساسيين من الضمير: إحدهن تشبه أنتيجون في موقفها المدافع عن إيمانها الذاتي أمام قانون الجماعة، والأخرى تشبه كريون في موقفه المدافع عن إيمانه بحدود قانون الجماعة مقابل الخارجين عنه. بهذا المعنى، فكلا المشهدين يمد الآخر بمفردات للتفكير في الصراعات الحديثة حول مصادر المعيارية. فالصبر على المعالجة الفينومينولوجية لصراع الضمائر وتفاصيل التحولات التي تمر بها تجربة الوعي وهي تعبر قصة الصراع تلك تعيننا على فهم الأهمية المعيارية لصراع كصراع أنتيجون وكريون، في حين أن البنية الدرامية للمسرحية تسهل علينا فهم السياق التي تظهر فيها صراعات من هذا النوع، وتصور الأفعال وردات الأفعال الصادرة عن الضمائر المتصارعة.¹⁴

إن أهمية النظر في الضمير بصفته مدخلاً لفهم التجربة الأخلاقية للذات الحديثة ترجع إلى أهمية فهم بنية الضمير كأفق للتجارب الأخلاقية. فالضمير، منذ لحظة ظهوره الأولى في الكتاب، هي تلك التجربة التي يكون فيها المرء على علاقة مباشرة بمصدر الفعل الأخلاقي، فليس هناك مسافة بين المرء وضميره. القول بأن الضمير هو مصدر الأخلاق قد يكون موقفاً بسيطاً وساذجاً، لكنه – من حيث البنية – موقف ذي أهمية مفهومية، لأنه موقف لا تواجه فيه الذات الأخلاقية مشكلة الانفصال عن مصادر الأخلاق – كما هو الحال عند البحث عنها في القانون أو الواجب الكوني – ومن ثم الحاجة لبحث ما يبرر الالتزام بها. فالضمير صوتي الأخلاقي الداخلي: يوجهني ما يوجهه، ويلزمني ما يلزمه. إضافة إلى ذلك، يذكرنا برنستين

G. W. F. Hegel. **Phenomenology of Spirit** (A. V. Miller, Trans.), Oxford University Press, New York, 1977 ¹³
(Original work published 1807). pp. 267-278.

J. M Bernstein. **Conscience and Transgression: The Persistence of Misrecognition**. Hegel Bulletin, 15(01), ¹⁴
1994, 55-70.



بأن هذه الصورة – أي الذات كمرجع لذاتها – صورة مركزية لفهمنا لأنفسنا في الحداثة.¹⁵ ولعل هذا ما يعطي موقف الضمير جاذبية أستطيقية، بما يتضمنه ذلك من تصور حول العالم الذي نتطلع لسكنائه، والحياة التي نتطلع لتجسيدها. السؤال الفينومينولوجي الذي يطرحه هيجل إذاً هو عما إذا كان من الممكن التفكير في مشكلة التأسيس لمصادر الأخلاق انطلاقاً من هذه اللحظة.

قد يتبادر للذهن أن القول بالضمير كمصدر للأخلاق هو بالضرورة موقف فردي. لكن ما تؤول إليه معالجة هيجل للضمير هو مشهد نجد فيه تقابلاً بين موقفين ممكنين من الضمير، أو مثالين لما تعنيه التجربة الأخلاقية المباشرة مع مصادر المعيارية. ما يحاول هيجل القيام به هو النظر لتجربة الصراع بين الضميرين من منظور كل ضمير في ذاته، وذلك لأنه يمارس نوعاً خاصاً من الفينومينولوجيا الذي يركز على تحولات الذات في مسار تجربتها الصراعية. ما يراهن عليه هيجل هو أن تقود التحولات الذاتية – بشكل ما – إلى تحول الأفق المعياري الذي يتفاوض تحته الفاعلين. فإن عدنا لنص الكتاب، وجدناه يصف جذور الصراع انطلاقاً من التعارض في موقع الحكم الأخلاقي ومفرداته بين ما يمكن تسميته بضمير الواجب الفردي، وضمير الواجب القانوني. فأما أنتيجون فهي تلجأ لصوت ضميرها هرباً من غربة القانون. فهي تعود لذاتها بحثاً عن الصواب الأخلاقي الذي لم تجده في القانون. أنتيجون، وكل من يقف موقفها، لا يمكن اختزال موقفها كموقف أناني يتجاهل مصالح الجماعة مقابل مصلحة الذات. فهي لا تعلن عما يميل إليه قلبها فحسب. لكنها ترفع دعوى أخلاقية. فالواجب عندها لا ينفصل عن صوت القلب. ولعل النموذج القانوني الحديث لهذا التداخل بين الذاتي والأخلاقي هو نموذج العصيان المدني: الجريمة ذاتها كفعل أخلاقي. وأما كريون، فهو من موقع الحكم الذي يقف فيه، يعجز عن الكشف عن قلب أنتيجون. نواياها الطيبة خارج مجال رؤيته – فضلاً عن حكمه. مع ذلك، فهو يجد نفسه في مواجه سؤال أخلاقي من نوع مختلف. فهو وإن غض نظره عن نوايا أنتيجون، لا يستطيع غض النظر عن أفعالها والحكم على موافقتها أو خروجها عن القانون. الأفعال مشكلة أخلاقية مستقلة. فحتى أكثر النوايا خيرية يمكن أن تنتج شراً في المدينة (§660).¹⁶ أولى مظاهر الصراع بين الضميرين إذاً – ضمير الواجب الفردي، وضمير الواجب القانوني – هو الاختلاف في التعيين الأنطولوجي للشر. فكليهما يجد في الآخر شراً يصيبه أو يصيب

¹⁵ J. M Bernstein. *Confession and forgiveness: Hegel's poetics of action*. In Cambridge University Press eBooks (pp. 34–65). <https://doi.org/10.1017/cbo9780511627897.002>, 1996.

J. M Bernstein. *Conscience and Transgression: The Persistence of Misrecognition*. *Hegel Bulletin*, 15(01), 1994, 55–70.

¹⁶ اخترت الإحالة إلى رقم المقطع في الترجمة الإنجليزية لميلار (A. V. Miller)، وذلك لأنني أعتمد على تأويل معين لنص هيجل، هو تأويل جاي برنستين (J. M. Bernsiten) في أعماله المحال إليها في هذه الدراسة، وهو يستخدم هذا الطريقة في الإحالة الشائعة في التقليد الأكاديمي الأمريكي، وذلك للتسهيل لمن يريد العودة لنصه بموازاة النص الأصلي لهيجل.



مدينته، مع اتخاذها لمرجعيتين مختلفتين لمعنى الشر. وما سيقوم به هيجل بعد كتابة المشهد هو تخيل مسار للمواجهة، والاختلاف، والتعلم، والذي يمكن أن ينتج عنه خروج من أفق التعارض المستحيل إلى أفق يمكن فيه تصور توافق بين الموقفين.

b. المشهد الأول: الإقرار كنموذج للاعتراف

في ظل التعارض بين ضمير الواجب الفردي وضمير الواجب القانوني، نجد في معالجة برنستين لنص هيجل ثلاثة مشاهد، تصف ثلاث احتمالات متتابعة لما يؤول إليه الصراع بين الضميرين، وهو يقف على مجموعة من الملاحظات حول إمكانيات تأسيس المشترك في كل مشهد. أولى هذه المشاهد هو مشهد وعي ضمير الواجب الفردي بالشبه بين طرفي الصراع، واختياره التعبير عن ذلك باعترافه أو إقراره للطرف الآخر بهذا الشبه.¹⁷ فهو يدعونا لتخيل بأن أنتيجون، الواقعة موقف ضمير الواجب الفردي، لاحظت أن موقف كريون، الواقف موقف ضمير الواجب القانوني، يشبه موقفها في بنيته من حيث الفصل بين النظر والفعل. فهو يفترض مثلها صحة حكمه على موقفها في ذاته بدون النظر لنتائج الفعلية. كما أنها ستلاحظ أن كل فكرة عن الواجب – مهما كان مصدرها – فهي لا تكتسب قيمتها الأخلاقية الحقيقية حتى تتحقق في الحيز الأفعال عبر فرد معين. فحتى الدفاع عن قانون الجماعة هو في نهاية المطاف فعل يقوم به الفرد مختاراً ومنطلقاً من تقييماته الأخلاقية الذاتية. فكأننا نقول بأن كل موقف أخلاقي مهما كان مصدره له حظه من الميل الذاتي. الانحياز إذا قدر لا انفكاك عنه، فكليهما – كما يبدو لو عي أنتيجون – يدخل الأخلاق من باب الميول الذاتية.

في هذا المنعطف، يمكننا تخيل رد أنتيجون على حكم كريون بحكم مقابل تصمه فيه بالتناقض. غير أنها بذلك ستكرر خطأ كريون ذاته. وستبقي موقف المواجهة حبيساً لدائرة لا تنتهي من عنف الأحكام والأحكام المضادة، بدون أن تكون هناك أرضية مشتركة بين الطرفين. وهو ما يدعو هيجل لاقتراح إمكانية مساراً مختلفاً للمواجهة. فهو يدعونا لتخيل أن أنتيجون ركزت على التشابه الذي كشفته مفردات الاختلاف كاحتمال لتأسيس المشترك. وبدلاً من اتخاذ ذلك كمنطلق للحكم والانتقاد، فهي اتخذته كمنطلق للتأمل الذاتي ومشاركة كريون اعترافها وإقرارها بالتشابه بين الموقفين فارق معياري دقيق. ولعل هيجل يدلل على هذا الفارق حين يسمي موقف الوعي المنحاز للواجب القانوني وعياً ناطقاً بالأحكام (judging consciousness)، ويسمي موقف الوعي المنحاز للواجب الفردي وعياً فاعلاً (acting)

¹⁷ من طرائف ترجمة جدليات الاعتراف (recognition) في نص هيجل للعربية أنه يتوج معالجته للاعتراف في حدها الأقصى كجدلية تنشأ عن الاعتراف أو الإقرار بالخطأ (confession). في المتنق للنص، أختار مصطلح الإقرار، لتجنب فقدان هذا التخصيص المفهومي المهم.



(consciousness). فموقف مشاركة الاعتراف والاقرار يخرج من نموذج الحكم إلى نموذج الأفعال الاعترافية. من المهم ملاحظة أن هذا الأخير لا يخلو من التقييمات والمفردات المعيارية، لكنه لا يطلقها كأحكام وإنما يتخذها منطلقات للمشاركة. ضمير الواجب الفردي في إقراره بالشبه، لا ينسى أن ذلك الذي يدعي شبهه به كان قد حكم للتو على موقفه "كخطيئة"، بل هو يؤكد ذلك بصورة ما. لكن خصوصية هذا التأكيد أنها تأتي في صيغة إقرار بالشبه. وهو بذلك كأنه حكم مؤقت، مخصوص السياق، منفتح للرفض وإعادة التأويل من الآخر الذي يتلقاه. لنقل بأنها عبر إقرارها تشارك الآخر تصورها عن موقف المواجهة وتدعوه لقبوله بإقرار مقابل. وهو بذلك يفتح إمكانية جديدة للتفكير في المشترك، تختلف عن الإمكانية التي يوفرها تبادل الأحكام. كأننا انتقلنا من التأسيس في أفق النظر المجرد إلى التأسيس في أفق النظر المعبر عنه بأفعال تأسيسية كفعل الإقرار بالشبه¹⁸.

لتوضيح الفارق المعياري بين موقف الحكم وموقف الاعتراف، سأعرج على ما يسميه برنستين الفارق بين منطق الالتزامات العمودية ومنطق الالتزامات الأفقية في نقد هيجل لأخلاق الواجب.¹⁹ لتوضيح هذا الفارق، يدعونا برنستين للتفكير في الفارق بين مضامين الإلزام وآلياته في نموذج معياري عمودي – مثل الخضوع للقانون – مقابل نموذج معياري أفقي لا انفصال فيه بين الذات والالتزاماتها – مثل ما نجده في تلك الالتزامات المشتركة والمتحركة الناشئة داخل علاقات الحب. ولعل المقصود ليس الفصل بين الظاهرتين على المستوى الاجتماعي، فحتى التزامات الحب يمكن أن تكون التزامات عامودية تحركها مكونات ثقافية لها سلطة القانون أو ما يشبهها. لكنه فصل على مستوى النموذج بين الخضوع والتغير أو التصديق. هيجل يستخدم مجازاً مألوفاً حين يقول بأن المحبين مثلهم مثل "الأعضاء في جسد حي واحد"²⁰. ولعل حديث النعمان بن بشير – إن صحت المقارنة – أبلغ في وصف هذا الفارق المعياري حين سمى الالتزامات الناشئة عن التواد والتراحم والتعاطف بين المؤمنين كنوع من "التداع بالسهرة والحمى".²¹ هذا النوع من الالتزامات أقرب لأن يكون تعبيراً تلقائياً لما تقتضيه العلاقة، وأبعد عن أن يكون خضوعاً لقانون يعرف الواجب ويفرضه. إن التغير الذي ينشأ عن الدخول في حيز الحب، أو حيز جماعة ما، أو حتى قضية ما، تنشأ عنه شبكة حية ومتغيرة من الالتزامات التي لا تنفصل خيوطها عن تصوري لذاتي وتاريخي الخاص كجزء من كل ما. هذا ما تشير إليه عبارة هيجل الشهيرة في وصف الروح بصفتها تجربة للـ "أنا الذي هو نحن، والنحن الذي

Bernstein, 1996, pp.41-45¹⁸J. M Bernstein. *Love and Law: Hegel's Critique of Morality*. Social Research: An International Quarterly, 70(2), 2003. p.393-431.¹⁹Bernstein, 2003. p.413²⁰مسلم، (4/ 1999)، برقم: (2586)²¹



هو أنا" (§266)، والتي جاءت بصفاتها لحظة تحول أو تغير بعد مسار عصيب من التحولات بين وعيين متصارعين.

إذا، فالفرضية التي يؤول برنستين في ضوئها لحظة الإقرار بالشبه هي أنها محاولة للخروج من الحكم الأخلاقي والنموذج المعياري العامودي للقانوني. فالإقرار بالشبه باب للحب، أو ما يشبه الحب. الإقرار بالشبه يقول للآخر: "ألسنا متشابهين؟" وهذا بعيد أشد البعد عن القول للآخر: "موقفك متناقض!". إن من الحكم المتكررة في نص هيجل هي أن صيغة القول أو لغته لها من الأهمية ما لمضمونه. أو بعبارة أدق، فمضمون القول لا يستقل عن صيغته. ومشهد الإقرار بالشبه يعطي نموذجاً لذلك باقتراحه أن صيغة الإقرار تفتح للمتواجهمين أفقاً معيارياً مختلفاً عن صيغة الحكم. لإقرار بالشبه في هذا السياق هو نموذج فحسب لما لا حد له من الأفعال والأقوال الاعترافية التي نمارسها مع أهل ودنا ورحمتنا وتعاطفنا.

C. المشهد الثاني: القيمة المعيارية للعنف

ينتقل هيجل بعدها لاختبار مسار نظري آخر يتعلق باحتمال الرفض. أي، ماذا لو لم يشاركني الآخر اعترافي وإقرارتي بالتشابه؟ ماذا لو اختار /غلق قلبه أمام رؤية التشابه؟²² عن أي اعتراف نتحدث في هذه الحالة؟ بالرغم من أن هذا احتمال واقعي لا مهرب منه، إلا أن فينومينولوجيا هيجل ليست توثيقاً للواقع. بل هي توثيق لإمكانياته النظرية. فكأن السؤال الذي يطرحه عند كل لحظة انسداد هو: "ماذا لو كان للتاريخ احتمالاً آخر، ينشأ عن هذا الفشل ذاته؟". وهذا ما نجده في قراءة برنستين التي دافعت عن تفاوله النظري بصرامة. فهو يشير إلى أن رفضاً كهذا ربما يكون ذي أهمية معيارية حاسمة، أي ربما يكون ضرورياً لضمان ألا تحبس أنتيجون ذاتها بصورة غير مباشرة في أفق الحكم الأخلاقي، مع أنها اختارت المسار المغاير: مسار الإقرار والاعتراف. إن أحد المحاذير الخفية للإقرار بالشبه هو الوقوع في معاملته كنوع من الدين الذي يلزم للمديون رده – أي التفكير فيه في أفق سؤال العدل ومقتضياته. ما يجعلها تحكم بأن الرد العادل على قرارها هو الإقرار المقابل من الطرف الآخر، وهو حكم يوقعها ثانية في فصل المعرفة الأخلاقية عن الفعل الأخلاقي. إن ما يعطي موقف الاعتراف والإقرار أهميته المعيارية هو أنه مشهد يحتمل إمكانية تأسيس المشترك على الفعل والفعل المقابل، وليس على أي معطى معياري سابق. والعودة للعدل كمعيار إنما يؤول إلى العودة للغة الحكم الأخلاقي.

²² هيجل يعبر عن موقف الراض للإقرار كموقف القاسي قلبه (Hard heart) أو ما ترجمه ناجي العونلي "بالقلب المتحجر".



من هنا يمكن أن نفهم الأهمية المعيارية للرفض، فالرفض هو ما يجعل الإقرار تضحية فعلية وليس ديناً اجتماعياً يطالب بإقرار مقابل. فهو بهذا يمنع إمكانية التفكير في الإقرار بالشبه كمفردة من مفردات الحكم الأخلاقي. هيجل لا يتحدث عن الإقرار بلغة أخلاقية، فلا يقول لنا أن الإقرار واجب، مثلاً. الإقرار ربما يؤسس قاعدة للمشارك، لكنه ليس هو ذاته قاعدة ولا ينبغي له أن يكون. وهذا درس القلب القاسي. فلو كان الإقرار مقارنة أخلاقية عدلية – مثلاً – لوقع فيما يقع فيه كل تععيد أخلاقي منفصل عن فاعليه: التعامي عن جذرية العلاقة مع الآخر وعدم قابلية العيش إلا معه. الإقرار لم يكن حكماً نظرياً، بل هو تحول في الهوية في مواجهة مع الآخر. الإقرار إما أن يكون جرحاً للهوية أو لا يكون. الإقرار هو أن أقول: أنا أمامك لا أملك المطلق ولا أمثله. الدرس المستفاد ليس درساً أخلاقياً: "عليك بالإقرار للآخر بكذا وكذا"، لكنه درس ميتا أخلاقي حول شروط تأسيس المشترك: المشترك اعتراف واعتراف مقابل، فعل وفعل مقابل.²³

d. المشهد الثالث: الحرية الجذرية في القبول والمسامحة

أما المشهد الثالث، هو مشهد انكسار القلب القاسي وطلبه للعفو والمسامحة. ليس هناك الكثير من الأحداث في هذا المشهد، لكن موقعه من نص هيجل يدعو القارئ للتفكير في الخصوصية المعيارية لهذا النوع من المواجهة. لنذكر أن الذات الحاملة للضمير هي ثالث – وآخر – الذوات النموذجية التي يمر بها قارئ *الفينومينولوجيا* بصفاتها ذوات تبلغ في مرحلة من مراحل تشكلها لحظة جذرية تبدأ فيها بالنظر إلى تجربتها كتجربة فلسفية تظهر فيها إمكانية التأسيس القيمي للتجربة الإنسانية المشتركة. فكأن مشهد الصراع الأخير هذا هو ما يعطي مفهوم الروح اكتماله البنيوي²⁴. (p. 34).

يشير برنستين ابتداءً إلى أن الإقرار بالذنب وطلب المسامحة موقف ينطلق من ازدواج معياري في بنيته. فهو ليس إنكاراً ولا تبريراً. فهو يحتمل التعبير عن شيء من هويتي لا أطيق التنازل عنه أو إنكاره بدون إنكار ذاتي. لكنه في الوقت ذاته لا يحتمل التبرير، لأن الأذى – حين نقر به – فنحن لا نملك تغيير واقعة حدوثه. يمكن القول أن ثمة يأس أو عجز في الإقرار بالذنب. فالمقر بذنبه لا يملك إلا ذاته العارية – عن أي إنكار أو تغطية – وعجزه عن تغيير واقعة

²³ Bernstein, 1996, pp.45-49.

²⁴ المصدر السابق، ص ٣٤.



الأذى.²⁵ ربما يصح القول أن البنية القصدية للإقرار بالذنب تعكس الفرق الجذري بين نموذج الاعتراف ونموذج أخلاق التواصل. فالإقرار بالذنب ليس "دعوة" للمسامحة، ولا ينبغي لها أن تكون. هي ليست دعوة للمشارك، لكنها انفتاح تام على إمكانية إعادة تأسيسه. الاستسماح ليس دعوة أو طلباً، لأن المسامحة لا استحقاق فيها.

لماذا يمكن أن نفكر في المسامحة كنموذج اعترافي للتأسيس يكسر الدائرة المستحيلة للانتقام – للعنف والعنف المقابل؟ يعود برنستين لأرندت في وصفها لنموذج من الحرية الجذرية في لحظة العفو. فالعفو والمسامحة نموذج للبدائية بدون أساس. الاعتذار وحده لا يؤسس شيئاً، لكن المسامحة تأسيس جديد لإمكانية العيش المشترك غير مشروطة بأي مما سبق حدوثه. بالنسبة لبرنستين، فهذا ما يعبر عنه هيجل بعبارته الشهيرة أن جروح الروح تلتئم فلا تترك خلفها أثراً. لا يعني هذا أن المسامحة نسيان للفعل، لكن إعادة تأويل جذري له: إعادته إلى داخل حيز المعنى المشترك. موضوع المسامحة ليس الفعل ذاته، بل الهوية، وما يقوله الفعل وتقوله المسامحة عن هوية أصحابهم.²⁶ بهذا المعنى، يمكن التفكير في تأسيس المشترك بصفته نتيجة للانخراط في عملية ممتدة من إعادة تأويل الهويات. والذي يمر بلحظة مثل لحظة المسامحة حيث تكون فيه المسامحة سماح للآخر بالدخول في عالمي، بشكل يسمح بدخولي في عالمه. مما يؤسس مشتركاً عابراً مشروطاً بالسياق التاريخي الذي استقر فيه. من المهم الإشارة إلى أن المشترك الذي يتأسس في لحظة المواجهة لا يقتصر على طرفي المواجهة فحسب بالضرورة، وإنما يمتد "للعالم" كل منهما. فالمسامحة، مثلاً، تقبل الآخر والعالم المعياري الذي يأتي منه بصفته ينتمون للعالم المعياري الذي أنتمي إليه. كل مسامحة، إذاً، موضوعها الإنسان في ذاته – حسب تأويل معين له على الأقل.²⁷

1. الترجمة معاً: الأنا، ونحن، والعنف رقيقاً

في هذا القسم الأخير، أختتم ببعض الملاحظات حول الترجمة في ضوء دروس هيجل حول مشهد صراع الضمائر. إن من أهم ما نتعلمه من فينومينولوجيا صراع الضمائر عند هيجل هو الدعوة للتفكير في تلك الإمكانيات العادية اليومية لتأسيس المشترك ومراجعته. المشترك ليس حلاً فلسفياً مستحيلاً، أو اكتشافاً علمياً غير مسبوق. المشترك هو ذلك الأفق الهش والعابر الذي يفتح لنا في لحظة اتفاق. نحن لا نعيش في ظل المشترك الذي يغطي الأفق من فوقنا، وإنما نعيد تأسيسه في كل لحظة نعبر فيها عن أنفسنا. المشترك وصف نطلقه على تجربة اتفاق

²⁵ المصدر السابق، ص ٥٤.

²⁶ المصدر السابق، ص ٥٩.

²⁷ المصدر السابق، ص ٦٣.



عاشناها – وربما لا نزال نعيش في أفقها. المشترك فصل من التاريخ الذاتي والذي يظل مفتوحاً للتبدل ما دام المشاركون فيه أحياء. المشترك يكاد يكون كائناً "حياً" دائماً التبدل والتغير. وهذا ما يجعلني أتخفظ عن الحديث عن المشترك كمشكلة نظرية من قبيل التفكير في التوافق والتعارض الثقافي. حتى أكثر الثقافات تعارضاً تظل مفتوحة على إمكان تأسيس المشترك، والترجمة ذاتها قد تكون وسيلة لذلك.

بالنسبة لي، فإن جذرية الترجمة هو أنها تضعنا مباشرة أمام المسؤولية المشتركة عن المعنى، في بعض حالاتها على الأقل. ما أدعو إليه هو التفكير في الترجمة كموقف مواجهة بين ضمائر حاملي المعنى – وهو موقف لا يخلو من العنف، لكن العنف ليس أفقه الوحيد. المترجم ليس وحده المعني بمواجهة الأسئلة الأخلاقية حول المعنى المشترك، ولا هو الوحيد المعني بالتحول والتغير. موقف القراءة مثله مثل موقف الترجمة. ففحين أن كليهما يمكن أن يكون معالجة شكلية للاختلاف بين لغتين، وربما يصح ذلك في وصفهما غالباً، إلا أن كليهما يمكن أن يكون باباً للدخول في مسار نعيد خلاله تعريف أنفسنا والمشارك الذي يجمعنا. بالنسبة لي، فأسئلة المسؤولية المشتركة عن المعنى التي تطرحها لحظة القراءة – أو المواجهة – أكثر أهمية وحسم من أسئلة المترجم وهو يقلب المعنى في ضميره. لا أريد القول بأن كل قراءة لنص مترجم هي لحظة تأسيسية. بل حتى أكثر الترجمات قدرة على ملامسة شيء في ضمائر المعنى التي تخصنا لا يمكنها التنبؤ بمسار تاريخ المعنى الذي نتشاركه. هذا ما نجده في لحظة الإقرار مثلاً التي يصفها برنستين بأنها دعوة هشة وغير مضمونة لتأسيس المشترك. لكنني حريص على الإشارة إلى أن هناك شيء من التعالي، أو قسوة القلب، في الموقف الذي لا يفتح لإمكانية تغير الذات وتصورها عن المشترك حين تواجه نصاً لا يشبهها. تحويل هذا الموقف لنظرية حول الترجمة أو موقف عام من النصوص المترجمة بما تحمله من عنف واختلاف هو تعميم لقسوة القلب كأفق أخلاقي.

ماذا لو فكرنا في أفق أخلاقي مختلف قوامه التحمل المشترك للمسؤولية عن تأسيس ومراجعة المعنى الذي نتشاركه؟ أي ماذا لو فكرنا في مفردات أخلاقية من نوع الانفتاح على التشابه، الإقرار بالخطأ، الصبر على الخطأ وانسدادات المعنى؟ يمكننا – مثلاً – التفكير بشكل عملي في مجموعة من أخلاقيات القراءة التي تنتقل بمشكلة تأسيس المشترك من استحالتها الميتافيزيقية إلى ممكناتها اليومية. إن الدرس الجذري المدهش الذي نقرأه في نهاية **فينومينولوجيا الروح** هو أن موافقاً من قبيل التفكير من موقع الآخر، الإقرار بالشبه أو القصور، الصبر على الخطأ، التخلي عن العناد، أو حتى التسامح مع الخطأ، ليست مجرد آداب تكمل الاشتغال في الترجمة وتهذبها. بل هي شروط إمكان قيام المشترك المعياري من حيث انفتاحها على تحول الهوية. إن إمكانية الاتفاق على المشترك لا تجد مستقرها في أفق نظري



محض. ثمة تعارضات لا يمكن حلها ضمن مجاز التقريب بين العقول. سؤال المشترك ليس سؤالاً عن المكان الواقع في نقطة مركزية بين نقطتين، بل هو سؤال عن الذوات وقد تغير مركزها الوجودي ذاته إثر الدخول في المنعطقات العنيفة للحياة مع الآخر. فكر في تلك المواجهات الصعبة التي يتخللها الاعتراف بالذنب وانكشاف الذات والمسامحة: المواجهات التي نحترق فيها حد الانهيار ثم نبعث بعدها في قرب لم نعرفه قبل ذلك. هذا نموذج تأسيس المشترك عند هيجل – في ضوء القراءة التي نقدمها هنا على الأقل. وهذا ما يجعل هذا النوع من الفضائل ذات أهمية جذرية للتفكير في علاقتنا بترجمتنا.

هذا ما يقودنا للحديث عن علاقة الترجمة بالعنف والخطأ. سيفاك تحدثت عن الترجمة كتجربة ضميرية ذاتية فيها قدر ضروري من العنف. فالترجمة بالنسبة لها في الكثير من حالاتها لا تخلو من العنف الحميد الذي يغير الأفراد ويغير لغتهم ومشاركاتهم، خاصة في الترجمات القريبة التي يختارها المترجم رغبة منه في منح صوت لتجربته أو تجربة الكاتب، حتى وإن صادت نظام اللغة المهيمن. ويمكن قراءة أطروحة هيجل بصفتها ترفع هذا التصالح مع العنف والسلبية عموماً إلى أنطولوجيا اجتماعية إن صح التعبير. ولعل هذا ما يعبر عنه هيجل في تعبيره المشهور عن دوام العلاقة بين الروح وبين السلبية، ويطيب ليه اقتباسه مطولاً هنا عن ترجمة ناجي العوللي:

"أما الحياة التي للروح فليست بالحياة التي تنفر من الموت، فتقي نفسها خالصة من الخراب، بل هي الحياة التي تحمل الموت، فتحفظ نفسها فيه؛ فالروح لا يحصل حقيقة ما لم يدرك نفسه بنفسه في التمزق المطلق. ولا يكون الروح هذه القدرة كال موجب الذي تلفت عن السلبي، ومثاله قولنا عن شيء أنه ليس أو كذب، فنمر منه متى فرغنا من أمره إلى أيما شيء آخر، بل الروح هو تلك القدرة ما تملئ السلبي ودام مقامه فيه."

في ضوء هذا المفهوم، فإن السلبية والعنف أحياناً هي شرط إمكانية لتأسيس المشترك وليست مجرد تهديد خارجي له. العنف وآثاره هي ما تجعل مقاماً مثل المسامحة ممكناً في فينومينولوجيا هيجل (Bernstein, 1996, p.57). في بعض الأحيان فالعنف الذي نجده في الترجمة هو خير ما نرجوه من النص المترجم. هذا الانفتاح على العنف لا يضمن في ذاته الاحتمالات الاعترافية التي عبر عنها هيجل في لحظة الإقرار أو المسامحة، لكنه مساحته الممكنة الوحيدة. بالأصح، بلوغ الترجمة للحظة تراجع الذات فيها ذاتها، ليس مضموناً، لكنه لا يكون إلا بالانفتاح على شيء العنف. أما الحرص على الترجمات الأمانة التي تهرب من كل عنف قد يصيب الجماعة قد تكون وهماً مؤذياً يفتح للعنف باباً من حيث أراد استبعاده. إن صورة العلاقة بين الفرد والجماعة التي نجدها في فينومينولوجيا هيجل هي صورة لا مكان



فيها للبراءة الأخلاقية. العدالة لا تؤسس ذاتها بذاتها، لكنها تقوم على العنف الذي نقبله كأساس لتأويلنا المشترك للعدالة.

قائمة المراجع:

- عبد الرحمن, ط. (2004) *فقه الفلسفة - 1: الفلسفة والترجمة*. المركز الثقافي العربي.
كيليطو, ع. ا. (2002). *لن تتكلم لغتي*. دار الطليعة للطباعة والنشر.
مصباح, ص. (2012). الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية. تبين، المجلد الثاني (العدد ٦).
هيجل، غ. ف. ف. (2006). *فينومينولوجيا الروح* (ترجمة، ن. العونلي). المنظمة العربية للترجمة.
- Bernstein, J. M. (1994). Conscience and Transgression: The Persistence of Misrecognition. *Hegel Bulletin*, 15(01), 55–70.
<https://doi.org/10.1017/s0263523200002950>
- Bernstein, J. M. (1996). Confession and forgiveness: Hegel's poetics of action. In *Cambridge University Press eBooks* (pp. 34–65).
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511627897.002>
- Bernstein, J. M. (2003). Love and Law: Hegel's Critique of Morality. *Social Research: An International Quarterly*, 70(2), 393–431.
<https://doi.org/10.1353/sor.2003.0016>
- Hegel, G. W. F. (2011). *Early Theological Writings*. University of Pennsylvania Press.



Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1807)

Spivak, G. C. (2000). Translation as Culture. *Parallax*, 6(1), 13–24.

<https://doi.org/10.1080/135346400249252>

Spivak, G. C. (2012). The Politics Of Translation. In *Routledge eBooks* (pp. 216–241). <https://doi.org/10.4324/9780203440872-14>