

الرؤية الدلالية للعالم عند توشيهيكو إيزوتسو، قراءة على أسس هرمنيوطيقية

The semantic vision of the world for Toshihiko Izutsu, a reading on hermeneutical bases

م.د. شفق يوسف جدوع

جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية

L.Dr. Shafak Youssif Jadoua

University of Baghdad/ College of Education for Women/ Department of Arabic Language

المستخلص:

يسائل البحث أحكام عددٍ من دارسي المفكر واللغوي الياباني توشيهيكو إيزوتسو، والمطلعين على منجزه من العرب ممن نسبوه إلى الدرس الهرمنيوطيقي، بعد ما غلب على بعض تلك الأحكام طابع التسرع، ليصدر بعضها الآخر عن تبنيها من دون تدقيق، من أجل ذلك يحاول البحث الإجابة عن سؤال رئيس مفاده: ما الذي يدعو إلى عدّه هرمنيوطيقياً؟ وما الذي يوحى لقارئ منجزه بتلك النسبة في الوهلة الأولى؟ ولإثبات تلك النسبة أو نفيها فإزاء أسس أيّ من مراحل الهرمنيوطيقا يُقرأ ما تركه؟ وللإجابة قرأ البحث ما وضعه إيزوتسو قراءة أولى لأسسه النظرية والمنهجية في ضوء مرجعيّاته الذهنية، ثم ثانية على أسس ما استندت إليه المرحلة الفلسفية من تاريخ الهرمنيوطيقا ممثلةً بعلميها الكبيرين مارتن هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦م) وتلميذه هانز جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢م)، وقد اختطّ البحث لمساره سبيلاً من شقين مما يخصّ موضوع البحث ويتعلّق بتساؤله الأساسي، أما الشقّ الأول فتعريفه ذهب باتجاه التعريف بالدالّ أولاً من سيرة إيزوتسو، وأما الآخر فمقارن تحليلي ذهب باتجاه الدالّ من منجزه في سياق عرضه على الأسس التي قامت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية .

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الرؤية للعالم، توشيهيكو إيزوتسو، مناهج النقد الحديثة، الهرمنيوطيقا، التأويلية.

Abstract:

The paper questions the judgements of a number of scholars who studied the Japanese thinker and linguist Toshihiko Izutsu, and of Arabs familiar with his achievement, who considered him hermeneutical, after some hasty judgments, and the other judgements issued by adopting them without scrutiny, for this the research tries to answer a basic question: why is his achievement considered hermeneutics? And what inspires the reader of his achievement at first glance? In order to prove or deny this description, according to which hermeneutics foundation stages should one read his achievement? In order to answer this, the paper reads what Izutsu writes in a first reading of its theoretical and methodological foundations in the light of his intellectual background, and then again on the foundations of what the philosophical stage in the history of hermeneutics relied on, represented by its two great scholars Martin Heidegger (1889-1976) and his student Hans-Georg Gadamer (1900-2002). The paper chooses a two-part approach, which is related to the subject of the research paper and its main question. As for the first part, it defines the signifier first from the biography of Izutsu. The second is contrastive and analytical, comparing his achievement to the foundations of philosophical hermeneutics

Keywords: semantic, view of the world, Toshihiko Izutsu , Modern criticism methods, hermeneutics.

الدراسات السابقة

نال توشيهيكو إيزوستو في الأوساط الثقافية والأكاديمية العربية حظاً محدوداً من الاهتمام على صعيد الدراسات الدينية والفلسفية واللغوية، متجلباً بعددٍ من المقالات والدراسات عن سيرته العلمية وآثاره، وبعده أقل من الدراسات التطبيقية لمنهجه الدلالي، إذ مازال اسمه يتردد بين الباحثين والدارسين ممن حدا بهم تخصصهم الدقيق أو دأبهم على استطلاع كل ما يتعلق بالشأن القرآني، من أجل هذا مازالت بنا حاجة إلى استهلال ما نكتبه عنه بالتعريف به، ومن أجله أيضاً مال أغلب ما كتب عنه إلى اتخاذ الطابع التعريفي بسيرته الشخصية والعلمية و أعماله، وتحديد كتابه: (God And Man In The semantics of the Qur'anic Weltanschauung) وهو العنوان الأصلي كما ورد في طبعته اللاتينية الأولى التي صدرت عن معهد كيو في طوكيو للدراسات الثقافية واللغوية عام ١٩٦٤م، وقد حظي بترجمتين للعربية صدرتا في العام نفسه، أولاهما عن دار الملتقى في حلب للدكتور عيسى علي العاكوب بتاريخ ٢٠٠٧/١/١م تحت عنوان (الله والإنسان في القرآن دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم)، ليعيد إصدارها عام ٢٠١٧م عن دار نينوى في سوريا تحت عنوان (بين الله والإنسان دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم)، والترجمة الأخرى عن المنظمة العربية للترجمة في بيروت للدكتور هلال محمد

الجهاد بتاريخ آذار / ٢٠٠٧م تحت عنوان (الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم). واستقصاء المظان التي ذكر إيزوتسو فيها بيدي أنه تارة يُخصُّ بالتناول، وتارة أخرى يرد في معرض الحديث عن موضوعٍ أعمّ يتعلق بدراسة القرآن ومناهجها، وقد قادنا تتبع ما كتب عنه خاصة إلى تقسيمه على ثلاثة ضروبٍ تتوزع بين أحد عشر مقالٍ وثمانٍ دراسات:

الأول: مال أصحابه إلى تقديم إيزوتسو من خلال الاستعراض السريع لسيرته وأعماله المترجمة وغير المترجمة مثل: مقال (علم الدلالة وفهم القرآن على منهج توشيهيكو إيزوتسو) (الغامدي، ٢٠١٧)، ومقال (المفكر الياباني توشيهيكو إيزوتسو: القرآن غير رؤية العرب للعالم) (الملا، ٢٠٢٠)، ومقال (المستعرب الياباني إيزوتسو توشيهيكو (井筒 俊彦) (١٩١٤ - ١٩٩٣)) (بن عيسى، ٢٠١٧)، ومقال (توشيهيكو إيزوتسو ٢٠٠٧م : (الله والإنسان في القرآن) لإبراهيم إسحق إبراهيم (اسحاق، بلا تاريخ).

الثاني: مال أصحابه إلى التعريف بنظريته الدلالية ومنهجه التطبيقي المُعتمد في الكتاب بشيءٍ من التفصيل المتفاوت بين الإجمال والإسهاب مثل: دراسة (قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو) (مصطفى و زركشي، ٢٠١٥ م)، ودراسة (منهج البحث الدلالي في دراسات أوزيسو القرآنية والصفوية) (بن نصر، ٢٠١٢)، التي تسلط الضوء على منهج إيزوتسو في اعتماد التحليل الدلالي سبيلاً للكشف عن البنيات الأساسية للثقافة، بتحديد الكلمات المفتاحية التي تدلنا على ملامح الرؤية للعالم في ثقافة لغة ما، وتحاول الإجابة عن تساؤلٍ رئيسٍ يتعلق بقدرة هذا المنهج الدلالي على اكتشاف البنيات المشتركة بين الثقافات التي تمثل كلٌّ منها رؤيةً خاصةً كلية للعالم، لتخلص بعد تتبع نماذج تطبيقية من الحقل الصوفي في الثقافة الإسلامية والديانة البوذية إلى أن خلف الرؤى الفلسفية المختلفة في الثقافات الشرقية بنيةً عميقةً موحدة، ودراسة (مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن) (حاج مدني، ٢٠١٦ م) التي حاولت إبراز الأسس المنهجية التي أصل بها إيزوتسو لعلم الدلالة بوصفه علماً للثقافة، ودراسة (النص القرآني في فكر توشيهيكو إيزوتسو) (ميس، ٢٠٢٠)، التي نسب فيها صاحبها لإيزوتسو المنهج اللغوي البياني في دراسة النص القرآني، زاعماً أنه كان مسبوفاً إلى ما ذهب إليه من علماء العربية ومفسري القرآن القدماء، ودراسة (علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم: دراسة في المداخل اللسانية لمشروع الباحث الياباني إيزوتسو توشيهيكو) (الهداري، ٢٠١٥ م)، ومقال (دعائم تأصيل التفسير الاشاري) (ابراهيم، ٢٠٢٢ م)، ودراسة (القراءة النسقية للقرآن الكريم عند المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو) (زمرد، ٢٠١٣).

الثالث: مال إلى تناول جملةٍ من المفاهيم الواردة في كتابه مثل: مقال (مفهوم الوحي عند المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو) (الناجي، ٢٠١٨)، ومقال (القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية: دراسة في تطبيقات إيزوتسو

الكلامية) (حسين، بلا تاريخ)، إذ ناقش إيزوتسو في دلالة مجموعة من المفاهيم الكلامية، ومقال (المفهومات الأخلاقية . الدّينيّة في القرآن لايزوتسو) (د. العاكوب، ٢٠١٧).

ولا يمكن في هذا السياق إغفال ما كتبه مترجماً كتابه (الله والإنسان في القرآن) في تقديمها للترجمة، إذ نشر العاكوب مقدمة ترجمته قبل إصدارها الأول منفصلةً بوصفها مراجعةً للكتاب (د. العاكوب). فضلاً عن نشره دراسةً أخرى استقصائية حملت عنواناً: (درس إيزوتسو القرآني في مرآة عربية) (العاكوب، ٢٠١٢)، حاول فيها تقديم خلاصةٍ مكثفةٍ للدراسات التي تناولت ما قدّمه إيزوتسو بشأن القرآن باستعراضٍ تحليلي نقدي، فضلاً عن تصنيفٍ مواقف أصحابها بين الإيجابي والسلبي، منوّهاً إلى أن الدراسات المستقصاة ورد أغلبها من باحثين سوريين باستثناء مقال مسعود ضاهر من لبنان، معللاً ذلك بأن ثلاثية إيزوتسو المترجمة للعربية صدرت في سوريا، ويسجل لمقال مسعود ضاهر (الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم) أنه الاستجابة الإيجابية الأولى من بينها، أما الدراسات السورية الثلاث فكانت (استخدام علم الدلالة في فهم القرآن - قراءة في تجربة الباحث الياباني توشييهيكو إيزوتسو) لعبد الرحمن حُلّي، ومقال (كتاب "الله والإنسان في القرآن" عن تجربة مجهولة في علم الدلالة القرآني) لسامر رشواني، ومقال (التحليل الأنثروبولوجي للقرآن.. لتلا يتم جمع الشيء ونقيضه) لعبد الرحمن الحاج (العاكوب، ٢٠١٢، صفحة ٩٥، و ٩٨، و ١٠٦، و ١١٠)، فضلاً عن د. صلاح كزاره الذي أشار العاكوب إلى إضافته المهمة فيما يخصّ منجز إيزوتسو، إلا أنه لم يذكر له مقالاً أو دراسة، مثلما لم نجد له في سيرته العلمية ما يدلّ على أنه كتب شيئاً منشوراً بهذا الشأن (العاكوب، ٢٠١٢، صفحة ١١٤). ود. محمود مصري ود. أحمد قدّور اللذين عرّفا في ندوةٍ علميةٍ أقيمت في رحاب جامعة حلب عام ٢٠١٠م بدراسة إيزوتسو (مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي تحليل دلالي للإيمان والإسلام) المترجمة والصادرة في العام نفسه، ويندرج كلّها تحت مظلة المواقف الإيجابية (العاكوب، ٢٠١٢، صفحة ١١٤ وما بعدها)، في حين انضوت دراسة أحمد عبد الرحمن (من أخطاء المستشرقين وخطاياهم. نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية) تحت مظلة المواقف السلبية من إيزوتسو وما تركه (العاكوب، ٢٠١٢، صفحة ١١٩).

أما الدكتور هلال محمد الجهاد فقدّم للكتاب بتسع صفحاتٍ تصدّرها التعريفُ بإيزوتسو، وتضمنتُ تقييمًا للكتاب من أوجهٍ ثلاثة، الأول منها يعكس المزايا العلمية للمؤلف، أما الآخران فيعكسان قيمة المنهج المتبع فيه ومدى أهمية نتائجه، غير غافلٍ عن الإشادة بما قدّمه من خدمةٍ جلييلةٍ للقرآن وأهله تمثلت في مقارنته القرآن بعلم الدلالة، على نحو يجعلها مقاربةً حريّةً بعناية المسلمين؛ لإعادة قراءة تراثهم الثقافي عامةً والديني خاصةً، من دون أن يصرفه ذلك عن تتبع بعض الهنات بموضوعية، معضداً ذلك بترجمته المراجعة النقدية للباحث الإسلامي فضل

الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) الذي كان معاصرا وزميلا لإيزوتسو في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا.

مدخل

بين علم الدلالة والهرمنيوطيقا تلك المسافة البينية التي تقترب فيها حدّ التداخل أحيانا كثيرة حدود المفاهيم والسبل المنهجية، إذ يكون المعنى موضوع الانشغال والتساؤل، فينشأ ذلك النوع من التداخل المفضي إلى الالتباس بسبب عدم وضوح ملامح المرجعيات النظرية وأسس التطبيق، ومع النصّ القرآني يزداد الأمر تعقيدا إذ تُبنى المواقف والآراء على نحوٍ تحكمه بواعث لا تسلم في كثيرٍ من الأحيان من سطوة التسرع دودا عن قدسيته، وهو ما آل بكثيرٍ من آراء الباحثين والمهتمين بالشأن القرآني ممن اطلع على ما أنجزه مفكرٌ قادمٌ من الشرق الأقصى يُدعى توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤-١٩٩٣م) الذي تعلّم العربية، كما لغاتٍ شرقيةٍ أخرى، واطلع باهتمامٍ على تراثها الفكري والأدبي، وخصّ نصّها المقدّس (القرآن) بمزيدٍ من العناية؛ ليكون المضمّار التطبيقي لمنهج المقتراح، إذ تناقض مواقف من تحامل عليه تلك المثمنة لما قدّمه لهذا الكتاب وأهله، وتجنح الأحكام التصنيفية إلى حيث يخل بها طابع التسرع، وهو ما أفضى بالقراءات المتعجّلة إلى عدّه (هرمنيوطيقيا)، لا سيما تلك التي وقفت على الموهوم بذلك في مظانّ متعددة من كتابه الأشهر عند العرب (الله والإنسان في القرآن)^١، أما القراءة المتمعنة المنتبحة فتدلنا على فوارق مهمة يمكن تلمسها بالوقوف مع إيزوتسو إزاء الدالّ من سيرته ومنجزه عليها، بعد أن تعددت إشارات إيزوتسو وإحالاته على مارتين هايدجر في كتابه (مفهوم الوجود وحقيقته)، في حين خلا كتابه الأساسي في هذا المجال (الله والإنسان في القرآن) من ذلك، سوى ما يمكن أن يعدّ إشارةً على صدور إيزوتسو عن مبادئ هرمنيوطيقية مثل بعض المفاهيم والمصطلحات التي رسخت وشاعت في حقل الهممنيوطيقا الفلسفية كالظاهرة والكيونة والوجود والأنطولوجيا، مما ورد في مقدمة كتابه من مهادٍ نظري، على نحوٍ يخيل لقارئه المتعجّل غير المطلع على مؤلفاته الأخر أنه يتعمّد طمس آثارِ صدوره ذاك عن رؤى هيدجر، وما يعزّز ظنا كهذا بعض ما قاله في تلك المقدمة مثل إعلانهِ علم الدالة "... فلسفة من نوعٍ جديدٍ تقوم على تصور جديد كلياً للكيونة والوجود" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣١)، بسبب من سعة موضوعه وانفتاحه على علومٍ كثيرةٍ أخرى، وإذ نهضت الهممنيوطيقا الفلسفية على أساسٍ من تطوير فلسفةٍ خاصة للوجود والكيونة، وتشخيص مشكلة العلوم الإنسانية على أنها مشكلة المنهج، من حيث ألا سبيل إلى المعرفة بالظواهر الإنسانية حين تتماهى الحدود الفارقة بين طبيعتها وطبيعة الظواهر الطبيعية، ومن ثم تلك الحدود التي ينبغي أن تفرق بين طبيعة منهجين مختلفين، فقد استندت قراءة البحث لمشروع إيزوتسو إلى محورين أساسيين هما:

- الموقف من المنهج.

- المفاهيم الفلسفية: الرؤية للعالم، الوجود، الكينونة، العالم، وعلاقة ذلك كله بفهم اللغة.

١- في الدال من سيرته الشخصية والعلمية

١-١ حضور الفلسفة

تشي سيرة حياة إيزوتسو بأن الفلسفة كانت حاضرة في حياته منذ بواكيرها، إذ تربى في مناخ مشبع بحضور فلسفة طائفة دينية بوذية كبيرة في اليابان تدعى (تزن)، تعتمد التأمل العميق في الوجود منهاجا لأتباعها، كان أبوه من الدائنين بها فتشأ على سيرة، وتوج ميله الفلسفي المبكر باتباعه الفيلسوف الياباني المعاصر (كتارو نيشدا)، الذي كان من دعاة انفتاح ثقافات وحضارات الشرق على ثقافات وحضارات الغرب والعكس، وبعد رحلة تعلم وتعليم طويلة تسنم كرسي الفلسفة الإسلامية ودرسها في جامعة ماكغيل الكندية، ليدرس بعدها الفلسفة الشرقية المقارنة في الأكاديمية الإيرانية الإمبراطورية للفلسفة في إيران. ولديه إشارة لافتة إلى أن نصيب الفلسفة الغربية من اهتمامه لم يكن قليلا حين استعار مفهوم (الهيولي) اليوناني القديم، ومفهوم (الخبرة المباشرة بالواقع) لهنري برجسون، وما يراه الوجوديون الفرنسيون لوصف الواقع ما قبل اللغوي (إيزوتسو، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩ هـ، صفحة ٥٤).

١-٢ الموهبة اللغوية الفذة وتعلم اللغات

إذا أضفنا انتماء والده لمدرسة معروفة من مدارس الخط اليابانية، ثم تركه لتخصص الاقتصاد واختياره دراسة الأدب الإنجليزي، ثم مصاحبته للشاعر والناقد والرسام الياباني (نشاك جانزبورو)، يظهر جليا لنا أن ميوله اللغوية معرزة بظروف نشأته وبيئته الأولى صقلت له موهبة لغوية فريدة، وعناية بالغة، أثمرت بعد اتصاله بكبير دعاة انفتاح حضارة الشرق على حضارة الغرب (كتارو نيشدا) إجابة ثلاثين لغة من لغات العالم القديمة والحديثة، يحده مع كل لغة منها شغف الاطلاع على ثقافتها ونصوصها المؤسّسة، وهو ما حدث مع العبرية التي تعلمها لقراءة التوراة، والعربية التي تعلمها بهدف قراءة القرآن، ليكمل بعدها تعلمه لـ (اليونانية القديمة، والسنسكريتية، واللاتينية، والبالية، والفارسية، والصينية، والروسية) بمفرده، ثم اللغات الأخرى.

١-٣ علم اللغة والعلوم المحايثة له

بان مما سبق من سيرته الشخصية والعلمية أن شغفه بتعلم اللغات المختلفة قديمها وحديثها كان تعبيرا عن شغف أعمق بالتعرف إلى ثقافات وديانات الأمم والشعوب، وبين الثقافة واللغة الحاملة لها تلك الصلة الوثيقة التي بقي مؤمنا بها وأمينا على تجليتها وإثباتها بالأدلة والبراهين، فكان سبيله الى ذلك (علم اللغة)، لذا نجده

يصرح في أكثر من موضع عن اطلاعه ومتابعته الدقيقة لأكثر ما في علم اللغة صلةً باهتمامه المعرفي وهو (علم الدلالة)، ولا أدلّ على ذلك من حكمه التقيمي على ما أنجز في حقله بالتعقيد والتركيب والتنوع المُربك، الذي لا يفرضي بالباحث أو الدارس إلا إلى الحيرة وسط كمّ كثيرٍ مختلفٍ من النظريات والمناهج. ولأنه قارب المعنى مقارنةً كليةً ذات طابع سيميوطيقي مُشبعٍ بإرثه الفلسفي التأملي العميق؛ فقد اتسعت على يديه هذه المقاربة بسعة اطلاعه على الثقافات المختلفة، مؤكداً ضرورة انفتاحها على العلوم المُحايدة لعلم اللغة، التي تغطي حدود حقلها المعرفية كلّ ما يسهم في إنتاج المعنى مثل علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلوم الأحياء والفلسفة والرياضيات (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣١)، من أجل ذلك نجده حريصاً على اقتناء أثر البحوث والدراسات المنتمية لهذه المسافات البينية بين علم اللغة والعلوم الأخرى، ابتداءً من فريدريك فلهيلم فون همبولت (١٨٣٥م)، متوقفاً بعنايةٍ بالغةٍ مع المتخصّص في علم النفس الإدراكي ليو فايسجربر (١٩٨٥م) مطوّر فرضية (التصور اللغوي للعالم)، التي تنتمي لما صار يُعرف بـ(النظرية النسبية) والمرتبطة باسمي عالمي اللغة إدوارد سابير (١٩٢٩م) وبنيامين لي وورف (١٩٣٩م)، والمستندة بشكلٍ أساسي إلى فرضية أن بين كلّ ثقافةٍ ولغتها صلةً عميقة، وأن كلّ لغةٍ من اللغات البشرية هي تطويرٌ لرؤيةٍ خاصة للعالم^{III}.

٢ / في المنهج والمفاهيم المؤسسة (الوجود، الكينونة، العالم، اللغة)

٢-١ في المنهج

إن الهاجس المنهجي هو ما كان يدفع إيزوتسو نحو موضوعاته ويؤطر مساره البحثي، إذ كانت مشكلة المنهج الملحة في مساحتي اشتغاله المتكاملتين مدعاةً أرقٍ له، يفصح عنها تساؤله الرئيس: كيف يمكن أن يكون للدلالة علم؟ أو كيف يمكن للبحث في الدلالة أن يكون علماً؟ وكيف يمكن استعارة الأدوات المنهجية لهذا العلم في حقل الرؤية للعالم؟

من هنا يمكن لنا أن نعيد صياغة سؤاله الأساسي:

- ما المنهج الأنسب لعلم الدلالة بوصفه علماً؟
- كيف يوصلنا ذلك المنهج الأنسب لاكتشاف الرؤية التي يصوغها القرآن للعالم بوصفه نصّاً؟

ونكمن بين سؤال المنهج وسؤال الرؤية للعالم الصلة التي تترجم مشروع إيزوتسو برمته، ولأن أية محاولة لاقتراح حلٍ ناجع لمشكلة المنهج لا بدّ من أن تنطلق من التحديد الدقيق للموضوع؛ فالموضوع في هذا السياق هو (المعنى) بسعة مفهومه التي تجعل حدوده ممتدةً على نحو يهدّد صرامة المنهج العلمي، ويختبر قدرته على استيعاب موضوعه،

إذ يندرج في حقله الشاسع "كلُّ ما يمكن أن يعدَّ معنى" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣١). هنا تحديداً تطالعنا المشكلة التي حاول إيزوتسو تشخيصها وتسليط الضوء عليها، بعد تشخيص مكمّن الخطر المنهجي، وهي التعدّد اللامنسجم لنظريات المعنى. والحلّ الذي اقترحه يتمحور حول صياغة منهج واضح المعالم ذي إجراءات محدّدة استناداً الى مبدأ منهجي، بهدي من وضوح الرؤية للموضوع والهدف. ولتحقيق ذلك يعلن في كتابه عن الكيفية التي عزّف بها علم الدلالة، فعلم الدلالة كما يراه هو: (علم الرؤية للعالم)، والسبيل المنهجي لذلك هو: وسائل تحليل منهجية لاكتشاف وتحديد المفاهيم الثقافية التي تختزنها الكلمات في اللغة، بحثاً عن النسق الكلي الذي يضمها بهيئة شبكة منظّمة من العلاقات، والتي يمكن عن طريقها اكتشاف كيف تتظّم ثقافة أمة ما وتعيد تنظيم عالم الوجود باللغة، باكتشاف المكونات المنتخبة لديها من ذلك العالم وأنماط العلاقات بينها، ما يمنح اللغة وظيفة أساسية أخرى غير كونها وسيلة للتفكير والكلام تتمثّل في أننا بوساطتها نفهم العالم ونفسره، وعن طريقها نستطيع تحديد بنية الرؤية للعالم وطبيعتها التي تسمّ ثقافة أمة ما، وطبيعة تلك الثقافة في كلّ مقطع من مقاطع تاريخها، لذلك يرادف إيزوتسو بين (الدلالة) و (الثقافة) حين ينتخب لاحقة الإضافة التي تميز حدود حقل الاشتغال في هذا العلم، فعلم الدلالة هو على نحوٍ أخصّ: علم الثقافة (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣٢).

وهو على الضدّ مما تأسست عليه الهرمنيوطيقا الفلسفية لدى كلّ من هيدجر وغادامير، فمنذ أن شرع في تأسيس نقد للعلوم الإنسانية ذات الطابع التاريخي علي يدي فلهم دلتاي (١٩١١م) لا يستهدف النيل منها لحساب علوم الطبيعة التي تتسم بالصرامة المنهجية وموضوعية المعالجة والنتائج، رُسمت لها ملامح تمييزية معيّنة عن خصوصيتها، تحفظ لها مكانتها بين العلوم بإعادة تحديد شروط العلم بموضوعاته ذات الطابع النسبي، مدّك صار يُنظر للعلوم الإنسانية على وفق مبادئ الهرمنيوطيقا وضمن إطار حقلها على نحو يتفق وطبيعتها التي لا تقبل الترييض، ولا تتسجم مع المنهج الذي يبتغي معرفتها على سبيل التفسير مثلما أكد دلتاي الذي أقام فارقا إبيستمولوجيا مهمّا بين معرفة ظواهر الطبيعة التي يتفق مع طبيعتها أن تكون تفسيراً، وبين معرفة الظواهر الإنسانية التي يتفق مع طبيعتها أن تكون فهمًا يخبر فيه العارف موضوعه بتجربته لا بفحصه وقياسه. لذلك شخّص كلّ من هيدجر وغادامير أزمة العلوم الإنسانية في العصر الحديث بوصفها أزمة منهج، معلّنين ضرورة انسجام طبيعة كلّ من المنهج والظاهرة المدروسة، ومن ثمّ فشل مناهج العلوم الطبيعية وعدم انسجامها مع طبيعة الظواهر الإنسانية وأبرزها اللغة التي تستعصي على الترييض والخضوع لصرامة تلك المناهج حين تكون تجريبية بحثاً كما تتطلب طبيعة الظاهرة الطبيعية، تأسيساً على نقدهما مفهوم الحقيقة التقليدي ذا الطابع المطلق، ودعوتهما إلى أن تكون الحقيقة التي يتغيّاها المنهج في العلوم الإنسانية نسبةً متحرّرةً من سلطة المنهج (هيدجر، ١٩٩٥م،، صفحة ٢٤) (هيدجر، ٢٠٠٣م، صفحة ٥٠) (غادامير، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م،، صفحة ١١٠)^{iv}.

أما إيزوستو فعلى الرغم من أنه يتصدى لأكثر مستويات اللغة ممانعةً لشروط الضبط والتحديد الدقيق (المعنى)، ويحاول الانفتاح به على ما لا يقلّ اتساعاً منه (الثقافة)، فإنه يتمسك بدواعي الدقة والصرامة المنهجيين في التحليل الدلالي، فهو إزاء كلّ كلمةٍ (مفهوم) يقوم بالعودة إلى النصوص الواردة فيها بهدف استخلاص دلالاتها المتمثلة بملامح المفهوم المميّزة، ووضعه في موضعه المناسب ضمن النظام المفهومي الكامل وبيان موقعه وعلاقاته الشبكية داخل هذا النظام، ليتمكن فيما بعد من رسم خارطة ثقافة المجموعة اللغوية في مرحلة معينة من تاريخها، أما التغيرات الموقعية للمفاهيم داخل بنية النظام المفهومي فهي عبارة عن التغيرات الثقافية التي تطرأ على ثقافة تلك المجموعة. وللمضي نحو غايته الخاصة يضع إيزوتسو في أول فقرة من فصله الأول عنواناً فرعياً ذا دلالة منهجية مهمة هو: (علم دلالة القرآن) (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٢٩). ولا يشي عنوانٌ كهذا إلا بأنّ بين المنهج الدلالي وموضوع علم الدلالة أصراً متينة، وينطبق هذا - في مستوى التنظير - على الموضوع الأعمّ للعلم الذي يحدّد حقله المعرفي العام انطباقاً عاماً، مثلما ينطبق - في مستوى التطبيق - على موضوعاته المختلفة انطباقاً خاصاً يتباين مع كلّ موضوعٍ خاصّ، على النحو الذي يترك طبيعة المنهج مطوعةً لطبيعة الموضوع، ما يعني أن ليس للقرآن علمٌ دلالةً مستقلّ نظرياً و منهجياً عن علم الدلالة العام، إلا أن للنصّ القرآني ضمن سياقه الثقافي العربي الإسلامي حضوراً دلالياً خاصاً، تتخذ اللغة - ألفاظاً وتراكيب - على وفقه منحىً دلالياً مطبوعاً بتلك الخصوصية، ما يستتبع بالضرورة أن ينحو المنهج المتبع في دراسته دلالياً منحى تلك الخصوصية.

وإذا كان علم الدلالة في نظر إيزوتسو غايةً أسمى لعمليات التحليل الدلالي للنصوص تتمثّل في إعادة تشكيل لوحة العالم كما تراها جماعة لغوية ما، فإن (علم دلالة القرآن) يعيد تشكيل لوحة العالم كما كانت لدى معاصري نزوله من العرب. من هنا نستطيع أن نتبين كيف يمكن لمنهج كهذا أن يحقّق الهدف الذي أعلن عنه في مقدمة كتابه (الله والإنسان في القرآن) بقوله: "كان الأمل يحدوني في أن يكون بإمكانني الإسهام بشيء جديد من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٢٧). فإذا كانت المفاهيم التي تشكّل البنية الهرمية لثقافة مجموعة لغوية ما، والمتمثلة في لغتها بشكلٍ صريح، مما يمكن لعمليات التحليل الدلالي الممنهجة أن تتوصل إلى إعادة رسمه وتشكيله بالنصوص، ومنها على وجه الخصوص النصوص المؤسّسة، فإن ثقافة عصر القرآن تتجلى في لغته، وهي الغاية التي تنتهي عندها عملية التحليل، هكذا يكشف مثلاً منهجه في التحليل الدلالي لفظة (الله) مهيمناً لفظياً على شبكة العلاقات النازمة للغة النصّ، عاكساً هيمنة المفهوم على منظومة الثقافة الإسلامية، فالعالم على وفق الرؤية القرآنية ذو مركزية إلهية يمثلها الإله الواحد، يتحدّد على وفق مركزيته هذه موقع الإنسان، وتُفنّن علاقاته كما في قوله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"^٧، مثلما كشفت عودته إلى نصوص ما قبل الإسلام الشعرية والنثرية أن العالم كما تعكسه رؤيتها لم يكن متمركزاً حول الإيمان بإله واحد، على الرغم من أن مفهوم الإله ببعده الفلسفي المجرد لم يكن غريباً على الثقافة العربية قبل الإسلام، وهو ما تعلنه آيات

مثل قوله تعالى: "وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ" ^{vi}، لتعضدها آيات الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك كقوله تعالى: "قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ" ^{vii}.

٢-٢ في المفاهيم المؤبسة

الرؤية للعالم، الوجود وعلم الوجود (الأنطولوجيا).. الكينونة..العالم.. اللغة

في مفهوم الرؤية للعالم

تجاذب هذا المصطلح حقول معرفية مختلفة منها علم النفس المعرفي، وعلم النفس والأنثروبولوجيا اللغويان، والفلسفة، والهرمينوطيقا، ويقع القول فيه إذ يحتدم الجدل وتتعارض الرؤى والنظريات عن اللغة والفكر وطبيعة العلاقة بينهما. أما في حقل علم النفس المعرفي فقد تبنى أعلام بارزون مهمة الخوض في دراسة طبيعة التفكير لدى الكائن البشري، ومن ثم طبيعة العلاقة بينه وبين أدواته وهي اللغة. وبين اعتماد فرضية أن اللغة هي الأداة الأساسية للتفكير أو إحدى أدواته المهمة، انقسم المهتمون بين:

- مؤيد لأسبقية الفكر على اللغة من أمثال جان بياجيه (١٩٨٠م) الذي اعتقد بأن التفكير يسبق اللغة حين يكون بهيئة عمليات عقلية مخزونة غير مرتبطة بالسلوك اللغوي، على الرغم من تأكيده على أنها الوظيفة الرمزية الأقدم، وعلى أهميتها في تطوره وتسهيله، لكنها ليست في نظره الوظيفة الرمزية الوحيدة. (جرين، ١٩٩٢م، الصفحات ١٢٢-١٢٤)
- ومؤيد لامتلاك كل منهما جذره المستقل الخاص به، ومن ثم الوجود المتزامن لكليهما من أمثال ليف فيغوتسكي (١٩٣٤م)، الذي اعتقد أن التفكير يبدأ عند الطفل في مرحلة مبكرة من حياته قبل تجارب التواصل مع الآخرين حين يكون لا لغويا، وتسجل مرحلة إصداره للأصوات غير المترابطة بداية ظهور اللغة بوصفها وسيلة للتواصل بهدف إشباع الحاجات، واللحظة الحاسمة تكون في حدود السنة الثانية حين يلتقي المنحنى التطوري لكل منهما إذ يتمظهر الفكر لغويا ويخضع لقوانين العقل (جرين، ١٩٩٢م، صفحة ١٢٤).
- ومؤيد لأسبقية اللغة على التفكير، ولوظيفتها الأساسية في تحديده وتوجيهه مثل بنيامين لي وورف (١٩٤١م) الذي كان من أشد المدافعين عن وجهة النظر القائلة بأن اللغة التي يتحدثها الإنسان هي ما يحدد طريقته في التفكير، ومن ثم رؤيته للعالم، خاصا بعنايته الأنظمة التركيبية المختلفة، إذ يعكس كل نظام نحوي للغة

ما طرقتها في إدراك العالم، وهو ما شاع تحت مسمى نظري واحد في إطار علم اللغة الحديث هو: (النسبية اللغوية)، إذ رسمت الفرضية ملامحها الأوضح على يديه في مطلع القرن العشرين، مثلما كانت ثمرةً يانعةً لمنجزات الأنثروبولوجيا اللغوية التي رقد التعرف على اللغات المختلفة من خلالها الدرس اللغوي بأفاق جديدة في دراسة اللغة، نتيجةً لذلك سجلت الفرضية انعطافاً عما كان سائداً منذ أرسطو من أن الفكر يسبق اللغة وهو المسؤول عن تحديدها وتوجيهها، استناداً إلى ما لوحظ من أشكال التباين بين أنظمة اللغات المختلفة والدالة بعد تحليلها في ضوء ثقافتها الخاصة على الانسجام اللافت بين تلك الأنظمة اللغوية وأنساقها الثقافية، ما دفع باتجاه مزيد من القناعة في شدة الارتباط بين نمط التفكير السائد في ثقافة ما والنظام اللغوي الخاص بها، ومن ثم إسناد وظيفة تحديد نسق التفكير إلى اللغة.

الأنطولوجيا (Ontology)

هو العلم بالموجود من حيث هو، أي الموجود بذاته من دون النظر إلى ظواهره وأحواله، أما الوجود (Existence) (Ex-istence) فنجد مصطلحه، مثلما يتبادر إلى الذهن ابتداءً، في المعجمات الفلسفية دالاً على ما يقابل العدم، وهو بذلك يدل على ما يوجد، سواء كان وجوده وجوداً عيانياً أم ذهنياً، أما المعقول من الموجودات فهو ماهياتها وهي الوجود بالقوة، وأما تحققها العياني فهو وجودها الفعلي أو الوجود بالفعل (د. صليبا، ١٣٨٥هـ، الصفحات ٥٥٧-٥٦٠). وفي إطار الهرمنيوطيقا الفلسفية لا فكاك لمفهوم الوجود عن مفهوم الكينونة، وكان ما آل إليه هذا المفهوم على يدي هيدجر هو اكتسابه طابع الوقوع الحي، لذا لم يعد مفهوماً مجرداً قابلاً للنظر الفلسفي المجرد، بل تجربة تحقق، تتحقق بها ماهية الإنسان بوصفه الكائن الأوحد الذي تتكشف بكينونته كينونة كل كائن، فهو يبين الكينونة من خلال كينونته، ولا يمكن فهمها بمعزل عن حدث الكينونة الواقع، أما حدث الكينونة فهو ما يختصر مقولة المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية، التي استندت إلى المبدأ الفينومينولوجي القائل بأن المعنى ما هو إلا الماهيات الظاهرة بالوعي القصدي بها. من هنا يتضح كيف أن المعنى يتسع لدى هيدجر ليشمل حدث الكينونة بكليته الشاملة لكل كينونة؛ لأن الوعي ما عاد وعياً بالظاهرة المتجلية أمامه بل يتحقق بتحققها، بناءً على مبدأ اتحاد الذات بموضوعها ذي الأصل الظاهراتي، بعد أن تنازلت الماهيات لصالح الظواهر من قبل على يدي إدموند هوسرل، الذي أعلن أن الكيفية التي تظهر بها الأشياء أمام الوعي هي ماهياتها القابلة للفهم، وما هذا الظهور المتشكّل في كل مرة بكيفية خاصة إلا بديلاً عن القول بأن الشيء ماهية ووقوعاً في العالم الخارجي قائماً على نحو الاستقلال عن الوعي به، ومن ثم فإن الوعي ليس إلا تشكلاً دائماً لمعنى كل ما يواجهه في العالم. ثم تنازلت الماهيات في الهرمنيوطيقا الفلسفية عن استقلالها عن الوقوع (التحقق في الواقع الخارج عن الوعي) لصالح التماهي مع حدث الوقوع نفسه، وتنازل الوعي أيضاً عن

استقلاله عما يظهر له من موضوعاته ليتماهى مع حدوثها نفسه، فأضحت الظاهرة حدث انكشاف للكينونة في تحققها، وما عاد الوعي إلا حدث الانكشاف نفسه. (محمد، ١٩٩١م.، صفحة ١٣٤) (خوري، ١٩٨٤م، صفحة ٤٠) (هيدجر، ٢٠١٢م، صفحة ٥١)

وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد، إذ لا تتكشف أي كينونة إلا بكينونته، فإنه لدى هيدجر (الإنسان) الوحيد كذلك الذي لا يتحقق الوجود إلا به، ذلك أنه يفهم الكينونة على أنها ماهية إنسانية صرفة على نحو الامتياز تسبق الوجود، إذ هي نمطه المتفرد، ف"الوجود هو نمط من الكينونة يختص به الدازين الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة. هو ما يمكننا من بسط كينونتنا على نحو يخلصنا، وبه نختلف عن بقية الكائنات" (هيدجر، ٢٠١٢م، صفحة ٧٧٢). وإذا كان الوجود نمطا لتحقيق الكينونة الإنسانية التي لا تتحقق أي كينونة إلا بها، فإن (التجربة) ممثلة بتحقيق الكينونة هي مصدر معرفته، وما يترتب على ذلك هو أن الوجود لا يتحقق إلا بالإنسان أولاً، وأن معرفته بالوجود لا تتحقق إلا بتحقيق وجوده، ومن ثم فإن الكينونة والوجود امتيازان إنسانيان، وكل ما يعدّ موجوداً وكائناً يرتبط بكينونة الإنسان ووجوده. هكذا ارتبط الفهم بوقوع حدث الكينونة على نحو التماهي، وارتبط كذلك مفهوم العالم، كما سنرى، وحددت حدوده وملامحه على الأساس نفسه، فلم يعد مقومًا بمقولة المكان وما فيه ومن ثم متحيزًا، بل بالكينونة وحدث شروعيها الدائم بالتحقق، فلا وجود له سابقٌ عليها، فلحظة تحقق الكينونة هي لحظة وجود العالم وما فيه من الموجودات، أما وجودها فلا يتحقق بمعزلٍ واستقلالٍ عنه وعما فيه، لذا فإن العالم وما فيه مما يعني الإنسان ويشغله مقومٌ من مقومات كينونته.

ومع إيزوتسو يكتسب مفهوم الوجود نكهته الشرقية المائزة بقوة في كتابه (مفهوم الوجود وحقيقته)، الذي يعلن أنه الخطوة الأولى من مشروع فلسفي يترجم طموحًا كبيرًا لاكتشاف البنية العميقة الكلية الكامنة خلف فلسفات الشرق والغرب، بدرس فلسفي مقارن ينهض ابتداءً بمهمة إبراز قدرة فلسفات الشرق على إنتاج رؤية فلسفية جديدة، فيها ما يمكن أن يسهم في حل مشكلات إنسان العصر، وهو ما يظهر، في مواضع متعددة من الكتاب، ميله إليها، على الرغم من نجاحه غالبًا في عرض الأفكار بموضوعية ما أمكنه ذلك، تشي بذلك المقارنة التي خصص لها فصلاً من كتابه بعنوان (الوجودية في الشرق والغرب)، حيث استعرض على نحو مجمل الأسباب التاريخية التي كان ظهور وجودية الغرب، وتحديدًا وجودية سارتر وهيدجر، استجابةً فلسفية لها ومثلها وجودية الشرق، لدى الفلاسفة المسلمين في إيران خاصةً ابتداءً من القرن الثالث عشر إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، المتمثلة بمدرسة (وحدة الوجود)، تلك الأسباب التاريخية التي طبعت كلا من المدرستين الفلسفتين بطابعها الخاص المميز، فوجودية سارتر وهيدجر في الغرب كما يرى فردية يقع الوجود الفردي في موقع مركزي من رؤيتها لذلك يصفها بكونها "... تعبيرًا غنائيًا عن الشفقة الإنسانية في صميم المحيط الواقعي للإنساني" (إيزوتسو، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.، صفحة

(٦٥)، وهو الطابع المائز لوجودية الفلاسفة الألمان والفرنسيين عنده، مثلما يرى أن وجودية الشرق نمّت وتطورتُ بهدوءٍ في محيطٍ يتسم بالصفاءِ ومفارقةِ مشكلاتِ واقعِ الحياةِ اليومية، لذلك هي عقلانيةُ الطابعِ مقارنةً بمقابلتها الغربية، لأنه يعلنها فلسفةً يتحد فيها الميتافيزيقي مع الإبيستمولوجي، بناءً على الوحدة القائمة في هذه الفلسفة بين الحقيقة المطلقة بوصفها (الوجود) ذا الطابع المطلق السابق لتعيّنه بالموجودات، فهو (الوحدة) قبل تكثّرها، وبين الوعي بوصفه تجربةَ الفناء، بالمعنى الصوفي، إزاء المطلق الذي يتطلّب وعيه الاتحادَ به بمفارقةِ الذاتِ وعالمِ الأشياءِ (الكثرة)، فلا مسافةَ بعدُ بين الذاتِ وموضوعها حين يكون هذا الموضوع هو الوجود، أو بالأحرى بين العقل والوجود؛ لأن معرفته تعني تجربةَ الاتحادِ الصوفي به. وبيّن أنه بالعمق يميل إلى فلسفةِ مدرسةِ (وحدةِ الوجود) كما تجلّت في التراثِ الصوفي بآثارِ ابنِ عربي الذي اطلع عليه، وآثارِ فلاسفةِ مسلمين ممن يرى الوجودَ واحداً، وما الكثرةُ من الأشياءِ والموجوداتِ إلا تمظهراتٍ وتجلياتٍ له مثل ملا صدرا الشيرازي وملا هادي السبزواري، يحده في ذلك طموحٌ فلسفي بالكشفِ عن البنية العميقة الواحدة التي تجمع فلسفاتِ الشرقِ عامة على اختلافها بالتقاطِ المشترك فيما تتبني عليه.

العالم واللغة وشبكة الإحالات

لا يعيننا هنا أن نستغرق في عرضِ فلسفةِ الكينونة عند هيدجر، بقدر ما يعيننا رصدُ العلاقة التي أسسها بين مفهوم (العالم) وعلاقته بمفهوم الإحالة اللغوية والروابط الوظيفية التي تؤدي الإحالة بها وظيفتها، ف (العالم) لا يقوم - هناك - منفصلاً عن وعي الإنسان وكينونته، ليكون له من ثمّ طريقته الخاصة في إدراكه والارتباط به التي تعكسها لغةُ جماعته، وهو ما زاده توضيحاً هانس جورج غادامير حين أكد أن مفهوم (العالم) يغيّر مفهوم (البيئة) المحيطة بالإنسان، على الرغم من أنّ القائلين باتحادِ اللغة والفكر والمؤيدين لمقولة أن اللغة مرآة عاكسة لرؤية صاحبها للعالم لا يميزون بين المفهومين، ف(العالم) هو اللغة، وهي بدورها انكشافُ كينونةِ الإنسان الذي لا يكون إنساناً إلا بها، ما يسميه غادامير بـ (البناء اللغوي للعالم)، إذ ينسج الإنسانُ عالمه لغوياً بدل أن يعتمد إلى تخطيط لوحة الموجودات لفظياً (غادامير، ، ٢٠٠٧م، صفحة ٥٧٧)؛ لأن المسافة الفاصلة لا تقع بين الإنسان والعالم الكائن قبل النظر إليه على نحوٍ خاصّ في كلّ مرة (في كلّ لغة)، بل العالم هو المسافة التي يمتلكها الإنسانُ إزاء البيئة المحيطة به والمتمثلة بجملة الموجودات الفيزيقية، إذ لا عالم بلا إنسان، ولا إنسان بلا لغة. أما هذا العالم فهو النسق الكليّ المؤلّف من جملة الروابط الوظيفية التي تتشكّل الإحالات في أفق سياقاتها، وهي شبكة أنماطٍ صلاتٍ دائمة التجدد تبعاً للتحوّل التاريخي، هكذا يتجلّى لكلّ مرحلةٍ من تاريخ الجماعة البشرية عالمٌ هو شبكةُ الصلات التي تحدّد أنماطها حاجاتِ الإنسانِ ومصالحه وتوقعاته. وبيّن أن كلا من هيدجر وغادامير يصرّ على الانطلاق من وحدة الذاتِ وموضوعها، وتقديم فهمٍ أنطولوجي لا يركّز على الفصلِ بين الإنسان واللغة والعالم.

من هنا لا وجود سابق للعالم بكل ما فيه على اللغة، بل إنه يوجد باللغة، إذ لا مسافة أنطولوجية بينهما، مثلما لا مسافة بين اللغة والوجود لأنه يتحقق بها، ومن ثم فإن اللغة من منظارٍ هرمنيوطيقي ليست أداة تُعتمد لنحوٍ من أنحاء رؤية العالم، ليست بنية فهم منظمة تنتظم على وفقها موجوداته، بل هي ذلك العالم نفسه بفعل الوحدة الأنطولوجية بينهما، وهو أمر تؤكد له لدى غادامر قدرتنا على ترجمة النصوص القادمة من اللغات الأخرى وفهمها، وتلك القادمة من الأزمان السابقة. فاللغات المختلفة ليست محاولاتٍ مختلفة لتخطيط عالم الأشياء ذي الوجود السابق لها، ومن ثم فهي ليست خطاطاتٍ مختلفة لعالم قائم باستقلالٍ عنها، على نحو تكون فيه كل لغةٍ منها رؤية خاصة لجزءٍ مقتطعٍ من كلية له مستقلة، ما يعني أن الفهم ليس إمكاناً سابقاً يتحقق بموضوعه الذي هو العالم بوساطة اللغة، فنحن لا نفهم العالم بوساطة اللغة، بل العالم واللغة هما فهمنا نفسه، لذلك تؤكد الهرمنيوطيقا الفلسفية على أن كل ما يفهم لا بد أن يكون لغةً، بوصفه معنى ضمن كل دلالي، ومعناه هذا هو وجوده. أما الكل الدلالي فهو بنية شبكة العلاقات الوظيفية التي تؤلف النسق الكلي، وهو غير النسق الكلي اللساني ذي الطابع الشكلي الصوري كما يصفه هيدجر؛ لافتقاره البعد الأنطولوجي، إذ لا يتجاوز الفهم اللساني الشكلي للنسق اللغوي كونه شبكة من العلاقات بين الدلالات استناداً إلى نمط العلاقة الشكلي بين الدال والمدلول، فلا وجود سابق للشيء في العالم الخارجي قبل تسميته؛ لأنه يوجد بفعل التسمية، ولا وجود سابق للعالم الخارجي على شبكة العلاقات الوظيفية المؤلفة للنسق الكلي؛ لأن العالم ليس إلا ذلك النسق، وهو بذلك شرط الفهم السابق لكل علامة دالة، ولا كينونة لأي شيء خارج إطار هذا النسق بوصفه جزءاً عضويًا منه، لأن كينونته لا تظهر إلا بوصفه جزءاً من العالم الذي هو ليس إلا عالم انشغال الإنسان. أما ما يقع خارجه فلا كينونة له لأنه ليس جزءاً من ذلك الانشغال، هكذا يجلي هيدجر مفهوم (الإحالة) اللغوي حين يحدد ماهيتها بأنها لا تعدو كونها (علاقة) ذات طابع وظيفي (هيدجر، ٢٠١٢م، صفحة ١٧٠)، بيد أن وظيفية هيدجر تذهب أبعد مدى في فهم طبيعة (الإحالة) و (الرابطة) حين يقدمها في سياق منطلقاته الفلسفية الظاهرانية، التي لا تؤدي على وفقها الألفاظ دلالاتها اللغوية إلا على أنها جزء من كينونة الإنسان المنقومة بفعل التفسير، الذي يمنح بدوره الكينونة الخاصة التي للغة، وما يترتب على ذلك من اتحاد كينونة الإنسان واللغة (هيدجر، ٢٠١٢م، صفحة ١٨٨)، إذ لا عالم ولا أشياء بلا كينونة الإنسان التي ينكشف بها العالم والأشياء وتظهر باللغة، لا بوصفها أداة حدث الظهور هذا بل بوصفها حدث الظهور نفسه. وعلى وفق فهم كهذا تكتسب اللغة وظيفتها الأنطولوجية المتمثلة في كونها من يظهر وجود الإنسان والعالم والأشياء بها، وما تتحقق به كل كينونة، فهي كما يصفها هيدجر (بيت الكينونة).

هكذا تبدو حدود مفاهيم مثل: (الوجود) و(الكينونة) و(اللغة) و(العالم) و(البيئة المحيطة) واضحة جداً، وهي من المصطلحات القارة في الهرمنيوطيقا الفلسفية، مثلما تبدو كذلك واضحة خارطة العلاقات العميقة التي تجمعها في إطار فلسفة واحدة على نحو من الانسجام والتماسك، على الرغم من التداخل الناجم عن شدة ارتباطها وتعلقها.

أما إيزوتسو فلم يكن ميالا إلى التفريق على مستوى المفهوم والمصطلح بين (العالم) و (الواقع) بمعناه المادي، بل كان يستعملهما بمعنى واحدٍ للدلالة على ما يقف إزاءه العقلُ مدركًا ومعبرًا؛ مثلما لم نجد لديه اهتماما يُذكر بمفهوم الكينونة في إطار فهمه الفلسفي للوجود، ولم يعمد على مستوى التنظير إلى تطوير فهمٍ خاصٍ للغة استنادا إلى رؤية فلسفية خاصة للوجود، بل بقيت لها مقاربتُها الأداتية التي رفضها هيدجر بشدة، وبقي، وهو في حيز انشغاله اللغوي، معنيا بتسليط الضوء على المعنى بوصفه منظومةً من المفاهيم المتعلّقة المشروطة ثقافيا وتاريخيا، وإن كان تنبيهه لرؤية أصحاب مدرسة وحدة الوجود، كما سنرى، مما لا يمكن إغفال أثره في تحديد فهمه للغة. ولو تتبعنا ما صرح به في المقدمة النظرية التي استهل بها كتابيه (الله والإنسان في القرآن) و(المفاهيم الأخلاقية في القرآن) لوجدناه يمهد لتطبيقاته الدلالية، التي يعتمد فيها منهجه الخاص في التحليل الدلالي، بالتأسيس لمقاربة في الدلالة اللغوية مبنية على أساس من إعادة تعريف علم الدلالة بجعله معادلا للعلم بالثقافة، فالكلمات "...كلها في الحقيقة ظواهر اجتماعية - ثقافية معقدة" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٥٠)، والمعاني العلاقية التي تكتسبها ضمن شبكة العلاقات الرابطة ليست "...سوى تجلّ عياني أو بلورة لروح الثقافة" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٥٠)، ما يضفي على سعة حقل المعنى سعة مضافة بفعل المقارنة الثقافية، دعث حدود العلم للانفتاح على الفلسفة، على الرغم من دواعي الالتزام بدقة المنهج العلمي وشروط صرامته، ومن ثم إعادة مقارنة العلم فلسفيا استنادا إلى مفهوم (الرؤية للعالم)، بلحاظ بعده الفلسفي الذي ألبس مفهوم (العالم) لدى إيزوتسو رداءً أنطولوجيا، إذ تشكل (الرؤية للعالم) فلسفيا تلك (الأنتولوجيا) التي يصفها بأنها (حركية)، وتؤسس لمقاربة علم الدلالة بوصفه (نوعا من الأونطولوجيا) أو فلسفة الوجود الجديدة القائمة كما يصفها على "تصور جديد كلية للكينونة والوجود" بسبب من السعة الهائلة التي تميز موضوع هذا العلم (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣١)، من دون بيان طبيعة ذلك التصور الكلي الجديد للكينونة والوجود.

ولو ساءلنا خلاصات إيزوتسو النظرية المبنوثة في تطبيقاته لبدا لنا أنه ممن يقول بتوسط دور للعقل الإنساني بين الدال والمدلول، يطوّر به وبوساطة اللغة موقفا ذاتيا من الواقع العُقل الذي استعار له مفهوم (الهيولي) الفلسفي القديم؛ ليبيده بلا أجزاء ولا ملامح قبل فعل العقل في التجزئة والعزل والربط المنظم، هنا يظهر أثر ما يشبه (المنظور) كما اصطُح عليه في الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهو لدى إيزوتسو (التمثيل المفهومي للعالم) لدى كل جماعة لغوية بما يتوافق مع رغباتها وحاجاتها (إيزوتسو، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩ هـ، الصفحات ٥٤-٥٥)، الذي يترجمه معجمها الخاص، إذ "إن عقولنا لا تعكس على نحو سلبي فقط بنية الواقع،... وإن هذه الفعالية العقلية التي يسميها الألمان "العقل Geist" هي التي تجعل الشيء يوجد حقيقة" (إيزوتسو، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩ هـ، صفحة ٥٠).

هكذا يمكن وصف المقاربة بالخطاطة الآتية التي لا يكون معجم الجماعة اللغوية على وفقها إلا تشكيلا تفصيليا للطبيعة بتحديد وانتخاب جملة معينة من الكائنات والأحداث، ولا تكون الرؤية للعالم إلا تحويلا لها بوصفها المادة الأولية للتجربة الإنسانية إلى عالم ذي معنى (إيزوتسو، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ، صفحة ٥٧):

واقع غفل غير محدد - انتخاب وتنظيم (فهم) - علامات (أسماء)

ولا تعني خطاطة كهذه سوى أن الأنطولوجيا التي يعينها إيزوتسو هي أنطولوجيا عالم الموجودات، وأن اللغة ليست نسخة مطابقة للواقع بل هي تصور له على نحو خاص في كل مرة يجعله (يوجد) أمامنا، لا بالمعنى الهيدجري للوجود بل بمعنى الوجود الذي يحمل في كل مرة معنى ما يجعله مفسرا، ومن هنا تحديدا يمكن الانطلاق لتتبع مدى اقتراب إيزوتسو وابتعاده عما استندت إليه مقارنة المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية لدى كل من هايدجر وغادامير، اللذين أقاماها على أساس رؤية فلسفية خاصة للوجود والكيونة، بوصفهما فيلسوفين أقاما فلسفتها على أساس لغوي، وهو ما لم يكن معنيا به هنا تحديدا، فعلى الرغم من أننا نجده ذا هم فلسفي في مواضع أخرى مثل كتابه (مفهوم الوجود حقيقته)، فإنه إزاء اللغة ونصوصها يعود لغويا لا يشغله سوى تلمس أنجع الطرق المنهجية وأقربها لروح العلم في دراسة المعنى وتحليله، ولا أدل على ذلك من إبقائه سؤال الأسبقية بين طرفي معادلة (الرؤية للعالم - اللغة) مفتوحا، فأيهما أسبق في الوجود، ومن ثم أيهما يحدد الآخر؟ على الرغم من تصريح إيزوتسو بأنه لا ينكر وجود المفاهيم قبل اتخاذها شكلا لغويا، بيد أن المرحلة اللغوية من حياة المفهوم هي التي يكون قابلا فيها لأن يكون موضوع العلم (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٦٧)، فإذا كانت الطريقة الخاصة في عزل أجزاء الواقع وتصنيفها هي جملة المفهومات التي تتوسط المسافة بيننا وبين العالم بما فيه، وإذا كانت هذه المفهومات توجد مؤتلفة ضمن نظام خاص في وعينا، بمعنى أن وعينا يقوم بمهمتين مزدوجتين في الآن نفسه؛ يوجد مفهومات هي تصوّره الخاص للعالم، وتمثله الخاص لأجزائه، وفي الوقت نفسه يدرج هذه المفهومات ضمن مجموع كلي منظم على نحو يأخذ فيه كل مفهوم مكانه الخاص المنسجم مع وظيفته داخل البنية الكلية لهذا النظام، وإذا عاد معروفا الآن أن المساحة الخاصة التي يتشكل فيها ما نسميه (المعنى) بوصفه تلك المفهومات التي تحيا في المسافة الفاصلة بين وعينا وأجزاء العالم المحيط بنا، فمن أين تأتي تلك البنية الكلية التي تؤلف المفهومات في كل منظم؟ من أين يأتي ذلك النظام؟ وهل يسبق وجود ذلك النظام على نحو مجرد بوصفه فكرة كلية أو معنى كليا مجردا وجود تلك المفهومات؟ ولبسبب تساؤل من هذا النوع نعود مع إيزوتسو إلى البنية الكلية التي عكست ثقافة عصر القرآن من خلال لغته، فما الدليل على ترأس مفهوم/ كلمة (الله) هرم ذلك النظام المفاهيمي/ الثقافي؟ إذ لا دليل على هذا سوى المعرفة السابقة بثقافة القرآن وعصره الأول، ومن ثم فإننا نقع في الدور بمعناه الفلسفي.

أما طبيعة صفة (الحركية) التي وسم بها الأنطولوجيا، فيمكن بيانها بعرض لوحة حياة الكلمات في اللغة كما يراها إيزوتسو، إذ لا تحيا الكلمات في اللغة وهي منعزلة ومنفصلة عن غيرها مما تضمه اللغة، بل تنتظم في مجموع كلي منظم على نحو شبكي، ابتداءً من الشبكة الكبرى التي تضم المفاهيم الأساسية وعلاقاتها كلها، مروراً بالشبكات الأصغر التي تنتظم المفاهيم الثانوية وعلاقاتها الداخلية والخارجية بالشبكة الأم. ولا يبقى هذا المجموع الشبكي المعقد قازاً منعزلاً عن حركة الحياة وتحولاتها، بل يبقى المعبر الأوفى عن حركتها بتحول خارطة مواقع المفاهيم الأساسية والثانوية فيه، وتحول أنماط علاقاتها الذي يكشف بشكل واضح نوع ودرجة التحولات الطارئة على نظام التصور الكلي للعالم لدى الجماعة اللغوية، وما يستتبعه من تبدل في منظومات القيم. ومن الأمثلة البارزة على هذا التحول الذي طرأ على معنى كلمة (كافر) بعد نزول القرآن، ومثلها كلمات كثيرة مثل: (إسلام) و (كتاب) و (نبي) و (سراط) و (هدى) و (ضلال)، إذ اتخذت هذه الكلمات موقعا مغايرا للذي كان لها ضمن شبكة المفاهيم المكونة لرؤية الإنسان الجاهلي للعالم، وأصبحت لها دلالة جديدة ضمن الشبكة المفهومية الجديدة التي أسسها القرآن مع احتفاظها بدلالاتها الأساسية المتمحورة حول معنى (التغطية)، بعد تصدّر مفهوم الإله الواحد ومن ثم كلمة (الله) شبكة المفاهيم القرآنية المكونة للتصور الكلي للعالم بوصفه المفهوم الأساسي الأول المهيمن، يليه مفهوم الإنسان بوصفه المفهوم الأساسي الثاني المقابل، ومن ثم نمط العلاقة بينهما بأبعادها الوجودية والتواصلية والأخلاقية التي أعادت تأسيس منظومة القيم (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، الصفحات ٤٧ - ٤٩ و ٦٢ - ٦٣)، إذ أعاد القرآن رسم صورة العالم من خلال إحداث تغيير جذري في النظام المفاهيمي، ومن ثم التصور الكلي الذي يشكل الرؤية القرآنية الجديدة له، فقدّم نظاما توحيدا متمركزا حول إله واحد "...بوصفه المصدر المنفرد لكل الأنشطة الإنسانية، ولكل أشكال الكينونة والوجود في الحقيقة... إن كل عناصر الكون بلا أي استثناء، اجتثت من تربتها القديمة، وأعيد زرعها في حقل جديد" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٣٧). وهو ما أثمر لديه فهما خاصا لمعجم الجماعة اللغوية فهو "... مجموع تام من الكلمات التي نُظمت في نموذج ذي معنى ويمثل نظاما من المفاهيم المرتبة والمبنية على أساس المنظومة المفهومية" (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧م، صفحة ٥١)، والنظر ذو الطابع السكوني إليه مُصطنع لاكتشاف النظام المفاهيمي ومن ثم طبيعة الرؤية للعالم (الثقافة) للجماعة اللغوية في مقطع محدد من تاريخها الذي هو تاريخ كلماتها، إلا أن المعجم في الحقيقة سطح مفعم بالحياة والحركة، لذلك فإن إيزوتسو ينسب القيام بتتبع التاريخ الدلالي للكلمة المفردة من أجل رصد التغيرات الحادثة عليها إلى نموذج البحث الدلالي السائد في القرن التاسع عشر الميلادي، ويعلن لعلم الدلالة التاريخي وظيفة أخرى تتمثل في النظر إلى معجم أية لغة على أنه كم هائل من الأنظمة المفهومية التي ينتمي كل منها إلى حقبة ثقافية مختلفة من تاريخ الجماعة اللغوية الثقافي، الذي ما هو إلا تاريخ التحولات الطارئة على منظوماتها المفهومية ومن ثم القيمة. بدا هذا جليا في بحثه المفهومات الأخلاقية (الكلمات ذات الدلالات الأخلاقية)، ففي سياق إيمانه بأن اللغة مرآة الثقافة لشعب ما في مقطع من تاريخه يقول:

"...وسط الواقع العياني لحياة الإنسان في المجتمع، يصاغ المحتوى الدلالي لكلّ تعبير أخلاقي" (إيزوتسو، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩ هـ، صفحة ٤٨).

تاريخية الوجود واللغة ونصوصها

رأينا كيف أن العالم في الهرمنوطيقا الفلسفية يتأسس بالكينونة الإنسانية، ولا يقع على النحو الفيزيقي خارج حدودها بل تتقوم به ويتقوم بها على نحو يكون حضوره بتحققها، وإذا كانت الكينونة الإنسانية هي كينونة شروع في التحقق دائم، فإن العالم وما يؤلفه جزء لا يتجزأ من هذه الكينونة، وهي تحمله معها على نحو يكون حاضرا بما فيه في كل لحظة تحقق لها، من هذا المنطلق تحديدا تأسس في الهرمنوطيقا الفلسفية فهم الكينونة على أساس تاريخي، لا يكون الماضي، ومن ثمّ الفهم السابق والفرض السابق والقبلي، على وفقه عائقا أمام الفهم، بعد انتقاء الحاجة الى أن يكون الفهم موضوعيا في العلوم الإنسانية ليكون علميا، فالتاريخ شرط فهم لا يؤدي إنكار وظيفته في تأسيس بنية الفهم في العلوم الإنسانية إلا الى القول بشرط الموضوعية الذي تشترطه بنية الفهم في العلوم الطبيعية ذات الطابع المختلف، من هنا يترسخ (النسبي) شرطا لموضوعية العلم بالظاهرة الإنسانية، على العكس مما يشترطه العلم بالظاهرة الطبيعية، فكل حدث فهم مشروط تاريخيا، وما القبلي المتحدّد بالتقافي والحضاري إلا مكوّنات أساسيا لبنية الفهم، ومن ثمّ فلا مناص من الاعتراف باستحالة الموضوعية حين نحاول فهم أي عمل إنساني، لأن ما يحمله من السياقات الثقافية المختلفة التي مرّ بها قبل وصوله إلينا، وما يضيفه التاريخ الشخصي للمؤول عليه في كلّ مرة، ليس مما يمكن نزعه عن العمل بل هو جزء لا يتجزأ من بنيته يتعدّر الفهم من دونه، وهذا تحديدا ما يمنح النصوص التراثية قدرتها على البقاء وديمومة الاستمرار؛ لأنها تملك ما تقوله في كلّ عصر لأهله بعد انقطاعها عن لحظة إنشائها ومُنشئها لانتماء ما تقوله إلى عالم القارئ وبنية النسق العام التي تكوّن فهمه، ما يجعل كلّ قراءة للنص مشروطة بالمسافة التاريخية التي تفصل عصر قارئها عن عصر منتجها، ومتحققة بذلك المُشترك بين القارئ والنص، هكذا يتجاوز فعل القراءة على وفق مبادئ الهرمنوطيقا الفلسفية ثنائية الذات والموضوع التي يتطلبها اعتماد المناهج العلمية الصارمة في تحليل النصوص وتشريحها، لأن موضوعة النصّ تعني امتلاكه بنية مستقلة ومعنى مستقلا عن الذات القارئة وفهمها وسياق عصرها، وهو ما يعدّ جزءا أساسيا من بنية معنى النصّ.

وبمقابلة كلّ ذلك بإعلان إيزوتسو في الصفحة الأولى من مقّمة كتاب (الله والإنسان في القرآن) عن الأمل الذي كان يحده في عمله ممثلا بالوصول إلى الفهم الأفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا، فإن إعلانه لا يترجم إلا اهتمامه البالغ بإعادة فهم المنهجين الأني والتاريخي، بوضع اليد على مواطن قصورهما، وبيان ضرورة الجمع بينهما في دراسة اللغة، والإشارة إلى إعادة الاهتمام بالمنهج التاريخي من منظار جديد يعيد له الحياة، فما عفى عليه

الزمن هو منهج القرن التاسع عشر الذي كان منسجماً مع متطلبات مرحلته التاريخية المعروفة، والقائم على تتبع تطور دلالات الكلمات في لغة ما، أما ما يقترحه فهو إعادة النظر في وظيفة كل من المنهجين استناداً إلى المقاربة الثقافية للدلالة وللعلم بها، على النحو الذي لا تعود فيه دراسة اللغة ممكنة إلا باعتماد المنهجين معاً من خلال تكامل وظيفتهما، فأية دراسة دلالية للغة ما هي إلا محاولة للكشف عن أنظمتها الثقافية، وما تاريخ الدلالات فيها إلا تاريخ ثقافتها وتحولاته، بمعنى أن التتبع التاريخي للدلالات لا ينفصل عن دراستها الآنية، لأنه يستهدف اكتشاف النظام الثقافي (الرؤية للعالم) الكامن خلفها في كل آن من تاريخها.

ومع النصوص المؤسسة تتخذ المعادلة شكلاً صريحاً، ذلك أن هذا النوع من النصوص تحديداً مما يعمل على إعادة تشكيل الثقافات التي يظهر فيها بتقديم رؤية جديدة للعالم تستند إلى جملة من المفاهيم الجديدة المؤسسة لثقافة جديدة، متكئة في كل ذلك على انتخاب معجمها الخاص من معجم الجماعة اللغوية، ومن ثم امتلاك الهيمنة الثقافية التي تتحقق بالهيمنة على نظام اللغة. وهو ما يبقى النص القرآني محافظاً على فعله دائماً بفعل معادلة (المطلق والنسبي)، التي كشفت في مجال دراسة النصوص الخالدة آية خلودها باحتفاظها برسالتها الموجهة إلى متلقيها في كل عصر على الرغم من تقادم الزمن عليها. أما المطلق؛ فعلى وفق مخطط إيزوتسو الهرمي يبقى لفظ (الله) هو المهيمن المفهومي / اللفظي على رأس هرم العالم في أفق الإسلام، وأما النسبي فهو ما دون ذلك في التسلسل الهرمي. وسبيله إلى ذلك رؤية بنوية تجلّي كلا من الثقافة واللغة نظاماً هرمياً تقع في قمته المفاهيم/الألفاظ المركزية (المفتاحية) المؤسسة لهيمن على النظام كله وتلقي بظلالها على كل لفظة/ مفهوم دونها في التسلسل الهرمي ضمن النظام، ومن ثم فإن حياة المفاهيم ودلالات الألفاظ في إطار بنية النظام نفسه يمكن رصدتها في حركات التحول التي تطرأ على ما اختار له إيزوتسو تسمية (المعنى الأساسي) و(المعنى العلاقي)، أي النواة الدلالية التي تمتلكها الكلمة بشكل أساسي وتميل إلى الثبات، وتلك التي تكتسبها مضافةً إلى معناها الأساسي بفعل تعاقبها المتجدد مع غيرها من الكلمات، الذي لا يعني سوى أنها اكتسبت موقعا جديداً ضمن شبكة العلاقات الناعمة لبنية النظام المفاهيمي/اللغوي، وهكذا فإن هبوط كلمة مفتاحية من رأس هرم مفاهيمي لتتوقع في مرتبة أدنى، ومنحها موقعها لأخرى غيرها دليل على التحول من نظام إلى نظام آخر، ومن ثم من رؤية للعالم إلى أخرى مختلفة، وتلك هي المنعطفات الثقافية الفارقة في تاريخ المجتمعات البشرية، حين يطرأ تحول كبير على رؤيتها للعالم كما حدث للمجتمع العربي بعد ظهور الإسلام، الذي استبدل الرؤية الإسلامية الجديدة ذات الطابع التوحيدي بالرؤية الجاهلية القديمة، ومنذ تلك اللحظة التاريخية إلى اليوم احتفظت الكلمات/ المفاهيم المفتاحية في منظومة الرؤية الإسلامية للعالم بمواقعها المهيمنة على نظام المفاهيم الكلي والمعجم اللغوي للجماعة المسلمة، مع اكتسابها دلالات إضافية بفعل التحولات التاريخية الحادثة داخل بنية النظام نفسه وهو ما يسميه إيزوتسو بـ (الأنظمة ما بعد القرآنية) كالنظام الكلامي، والصوفي، والفلسفي، التي احتفظت كلمة (الله) مثلاً بموقعها المهيمن على هرمها المفاهيمي والمعجمي

مع اكتسابها دلالاتٍ إضافيةً ذاتَ طابعٍ كلامي أو فلسفي أو فقهي أو صوفي (إيزوتسو، مارس ٢٠٠٧، صفحة ٨٤ وما بعدها)، وما يصاحب ذلك من تغيراتٍ حادثةٍ على أنساقِ شبكاتِ العلاقاتِ الدلالية بين الكلماتِ الأدنى في التسلسلِ الهرمي ومن ثمَّ الحقولِ الدلاليةِ الثقافية الجديدة.

النتائج:

بعد ما تبين من عرضنا لما يهَمُّ تساؤلَ البحثِ من سيرةِ إيزوتسو ومنجزه، خلصنا إلى النتائجِ الآتية:

١. لا تتضح علاقةٌ من نوعٍ ما بين الأسسِ النظريةِ والمنهجِ المتبعين في دراسةِ النصوصِ اللغويةِ لدى إيزوتسو وتلكِ المعتمَدةِ في الهرمنيوطيقا الفلسفيةِ لدى مارتن هيدجر ومن بعده تلميذه هانز جورج غادامر، سوى المواطنِ التي يوهَمُ التشابهُ الظاهري فيها بأنه يستعير مبادئَ هرمنيوطيقيةِ.
٢. لم يعمد إيزوتسو إلى تأسيسِ علاقةٍ واضحةٍ ذاتِ منحىٍ فلسفي، بين فلسفةِ الوجودِ المنحازِ إليها وبين فهمه للغه، ومن ثمَّ منهجِ دراستها وتحليلِ نصوصها، لكن يمكن استشفافُ ملامحِ تلكِ العلاقةِ العميقة من عرضِ طبيعةِ فهمه لوظيفةِ العقلِ إزاءَ الواقعِ الغفلِ ومهمةِ اللغةِ في ذلك، على تلكِ الفلسفةِ.
٣. استعماله مصطلحِ (الوجود) ليس دليلاً على أنه كان هرمنيوطيقياً على خطى هيدجر، بل هو أثرٌ من الآثارِ الراسخةِ في وعيه لتأملاته الفلسفيةِ العميقة في الوجودِ على طريقةِ ديانةِ (تزن)، ثم قراءاته المعمَّقة للفلسفةِ الشرقيةِ لاسيما في إيرانِ التي أقام ودَّرسَ فيها بضعِ سنواتٍ، ما لا يستوجب أن يكون مفهومَ (الوجود) عنده متطابقاً بالضرورةِ مع مفهومه عند هيدجر.
٤. لم يعمد إيزوتسو كما فعل هيدجر إلى تحريرِ اللغةِ من الفهمِ الأداتي لها، بل بقيتُ لديه أداةً لفهمِ الواقعِ.
٥. استند إيزوتسو إلى اتباعِ المنهجِ العلمي بصرامتهِ المعهودةِ، وبشرطِ موضوعيتهِ المطلوبةِ في البحثِ العلمي، سائراً على الخطِّ المنهجي نفسه للدرسِ اللغوي الحديث، ما يرشحه لأن يكون لسانياً دلالياً لا هرمنيوطيقياً، أما محاولتهِ فتحِ حدودِ العلمِ على الفلسفةِ بسببِ سعةِ الموضوعِ (المعنى) فلم يفضِ فيها إلى حيثُ تكتمل أسسها النظريةُ وبنائها العام.

ⁱ لأن الترجمتين تحملان عنوانين ليسا متطابقين؛ عمدنا في البحث إلى الإشارة للكتاب بالجزء الأول من عنوانه وهو: (الله والإنسان في القرآن) طلبا للاختصار، وقد اعتمدنا في الإحالات ترجمة الجهاد إذ وقعت إيدنا عليها قبل ترجمة العاكوب حين باشرنا العمل في البحث.

ⁱⁱ حظي الكتاب بترجمتين للعربية كما سنشير في موضعه من البحث، حملت كل منهما لاحقةً مختلفةً تبعاً لرأي المترجم، ومن أجله وطلباً للاختصار سنكتفي بهذا الجزء من العنوان غالباً في البحث.

ⁱⁱⁱ أشار في الصفحة (٦٦) أنه يعودته إلى كتاب (دراسة التفكير) أفاد مما قاله مؤلفه وهم: جيروم برونر وجاكليين غودنو و جورج أوستن، وعلمهم جميعاً ينتمي إلى حقل علم النفس اللغوي، إذ كان برونر مثلاً ممن أسهم في تطوير علم النفس المعرفي ونظرية التعلم المعرفية، استناداً إلى نظريته في كيفية عمل العقل، القائمة على مبدأ التصنيف الذي يرد إليه عمليات الإدراك والتصور، ومن ثم التعلم، فالعقل كما يرى يفسر العالم بتصنيف ما فيه باعتماد عناصر التشابه والاختلاف، وترميته من ثم بمنظومات هرمية ذات علاقات، كما أشاد بالبحث الملحق بالكتاب الذي كتبه روجر براون بعنوان (اللغة والمقولات)، إذ اشتهر براون بنظريته في التطور اللغوي عند الأطفال، ودراسته للذاكرة البشرية التي بينت أن المعلومات الجديدة لا بد كي تحتفظ بها الذاكرة أن تكون ذات صلة بالمعارف السابقة.

^{iv} وقد جاء كتاب غادامير (الحقيقة والمنهج) عرضاً مسهباً لمشكلة المنهج في العلوم الإنسانية وما تقدمه التأويلية من حل بديل.

^v الذاريات، آية: ٥٦

^{vi} العنكبوت، آية: ٦١

^{vii} المؤمنون، آية: ٨٤-٨٥

ثبت المصادر والمراجع

- (١) القرآن الكريم
- (٢) إيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة وتقديم: د. هلال محمد الجهاد، بيروت- لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط١ آذار (مارس) ٢٠٠٧م.
- (٣) إيزوتسو، توشيهيكو. المفهومات الأخلاقية - الدينية في القرآن. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، سوريا- حلب: دار الملتقى، ط١ ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٤) إيزوتسو، توشيهيكو. مفهوم الوجود وحقيقته. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، سورية - دمشق: دار نينوى، ط١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.
- (٥) جرين، جوديث، التفكير واللغة. ترجمة: د. عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
- (٦) خوري، أنطوان. مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية. سلسلة الفكر المعاصر، بيروت - لبنان: دار التنوير، ط١، ١٩٨٤م.
- (٧) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- (٨) غادامير، هانس جورج فلسفة. فلسفة التأويل الاصول المبادئ الأهداف. ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (٩) غادامير، هانس جورج. الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتوره، طرابلس- الجماهيرية العظمى: دار أوياء، ط١، ٢٠٠٧م.
- (١٠) محمد، سماح رافع. الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، ١٩٩١م.

- (١١) هيدجر، مارتن. التقنية-الحقيقة-الوجود. ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.
- (١٢) هيدجر، مارتن. الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: د. فتحي المسكيني. مراجعة: إسماعيل المصدق، بيروت-لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٢م.
- (١٣) هيدجر، مارتن. كتابات أساسية. ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

المقالات والبحوث المنشورة

- (١) إبراهيم، إبراهيم إسحق. توشيهيكو إيزوتسو ٢٠٠٧م: (الله والإنسان في القرآن). صحيفة الوان، على الرابط:
<http://www.alwandaily.com/2015/05/%D8%AA%D9%88%D8%B4%D9%8A%D9%87%D9%8A%D9%83%D9%88%D8%A5%D9%8A%D8%B2%D9%88%D8%AA%D8%B3%D9%882007%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7>
- (٢) إبراهيم، مجدي. دعائم تأصيل التفسير الاشاري. صحيفة المثقف (العدد: ٥٦٣٩ المصادف: السبت ١٢ - ٠٢ ٢٠٢٢م) على الرابط: <https://www.almothaqaf.com/a/b6/956940>
- (٣) الحاج، عبد الرحمن. التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن. لنلا يتم جمع الشيء ونقيضه. موقع الملتقى الفكري للإبداع (تاريخ النشر: ١٦-٠٩-٢٠٠٨) على الرابط: <https://almultaka.org/site.php?id=658>
- (٤) العاكوب، عيسى علي. المفهومات الأخلاقية - الدينية في القرآن " لإيزوتسو. الملتقى الفكري للإبداع (بتاريخ: ٢٠١٧/٨/٢١) على الرابط: <http://almultaka.org/site.php?id=690>
- (٥) الغامدي، فيصل. علم الدلالة وفهم القرآن على منهج توشيهيكو إيزوتسو. مدونة ساقية الالكترونية (بتاريخ: ٢٠١٧/٨/٢١) على الرابط:
- <http://www.saqya.com/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%8A%D8%B2%D9%88%D8%AA%D8%B3%D9%88>
- (٦) الملا، إبراهيم. المفكر الياباني توشيهيكو إيزوتسو: القرآن غير رؤية العرب للعالم. جريدة الاتحاد (بتاريخ: ٢٧ ابريل ٢٠٢٠) على الرابط:
- <https://www.alittihad.ae/news/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/3990305/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%AA%D9%88%D8%B4%D9%8A%D9%87%D9%8A%D9%83%D9%88%D8%A5%D9%8A%D8%B2%D9%88%D8%AA%D8%B3%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%BA%D9%8A%D8%B1%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%84%D9%84%D8%B9%D8%A7>
- (٧) الناجي، خليل. مفهوم الوحي عند المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو. صحيفة الجزيرة (بتاريخ: ٢٠١٨/٥/٢٣) على الرابط:
- <https://www.aljazeera.net/blogs/2018/5/23/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AD%D9%8A%D8%B9%D9%86%D8%AF>

- (٨) الهداري، عبد الله. علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم: دراسة في المداخل اللسانية لمشروع الباحث الياباني إيزوتسو توشيهيكو. مجلة "الباب" (العدد ٦، صيف ٢٠١٥) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ: ٠٥ أبريل ٢٠١٦.
- (٩) بن عيسى، كبير. المستعرب الياباني إيزوتسو توشيهيكو (井筒 俊彦) (١٩١٤-١٩٩٣)، شبكة الألوكة، أقلام خدمت الإسلام (١)، (بتاريخ: ٢٥/٨/٢٠١٧) على الرابط:
http://www.alukah.net/world_muslims/0/62916
- (١٠) حسين، عبد الرحمن عبيد. القرآن الكريم والمفاهيم الأساسية: دراسة في تطبيقات إيزوتسو الكلامية. منصة المنهل الإلكتروني، على الرابط: <https://platform.almanhal.com/Files/2/67090>
- (١١) حللي، عبدالرحمن. استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الياباني توشيهيكو. (٣٠ Oct 2009)، على الرابط: <http://islamport.com/k/mjl/6405/18407.htm>
- (١٢) زمر، فريدة. القراءة النسقية للقرآن الكريم عند المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو. سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (٧٨)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.
- (١٣) ضاهر، مسعود. الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم. الجمعية الدولية لمترجمي العربية، نقلا عن صحيفة المستقبل اللبنانية، على الرابط:
<https://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=2319>
- (١٤) مدني، خديجة حاج. مشروع توشيهيكو إيزوتسو في تأصيل علم دلالة القرآن. مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف ٢ الجزائر (مج ١٣، ع ٢٢٤، جوان ٢٠١٦م) ص ١١٢-١٢١.
- (١٥) مصطفى، كمال؛ زركشي، أحمد هداية الله. قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو. مجلة لسان الضاد، جامعة دار السلام- جانتور (مج ٢/ع ١، ٢٠١٥م) على الرابط:
<https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/lisanu/article/view/468/424>
- (١٦) ميس، أحمد حنون. النص القرآني في فكر توشيهيكو إيزوتسو. مجلة كلية العلوم الإسلامية (٦٣، ١٣ صفر ١٤٢٤هـ/ ٣٠ أيلول ٢٠٢٠م): ص ٢٤٤-٢٧٥.
- (١٧) نصر، محمد. منهج البحث الدلالي في دراسات أوزيستو القرآنية والصوفية. مجلة النور. دراسات أكاديمية في الفكر والحضارة (٦٤، يوليو، ٢٠١٢م) على الرابط:
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/alnur/issue/1667/20640>