

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهرارز- فاس



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه: التعابير والأشكال الرمزية
تخصص: اللغة العربية وآدابها

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

دور الترجمة في التفاعل الثقافي:

ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية

بين الممكن والمستحيل

(ترجمة جاك بيرك وزينب عبد العزيز للقرآن

الكريم إلى اللغة الفرنسية نموذجين)

تحت إشراف الأستاذ:

الدكتور يونس لوليدي

إعداد الطالب الباحث:

عبد الغني محتال

ر.وط : 9795767825

السنة الجامعية:

2018-2019م

مقدمة:

إن وحدة التنوع سمة من سمات شريعة الخالق بين عباده، حيث تجلت مشيئة سبحانه وتعالى في اختلاف لغات الأقسام باختلاف أماكنهم وتباين أجناسهم. لذلك أضحى من حق كل واحد على الغير أن يحاوره ويستمع إليه... لأن الإنسان كائن علائقي، وأن العلاقة مع الغير في صميم بنيته، فلا وجود لأي منهما دون الثاني لأنهما متلازمان شكلا ووجودا، يرسم كل منهما حدود الثاني ويستدعيه، لاشتراكهما في العمق والجوهر الإنساني نفسه. أثارت مسألة علاقة الذات بالغير ولا زالت تثير معضلات وأسئلة متشابكة، أفاض قريحة المفكرين والفلاسفة وتحليلاتهم خاصة فلاسفة التواصل، لأنها ترتبط بمجموعة من المسائل الحيوية والجوهرية التي تمس حياة الإنسان في جميع أبعادها، وفي أفق تفكيره، فالغير ليس بعيدا عن الذات، كما يعتقد، بل هو أقرب مما نتصور؛ إذ يسكنها ويلتصق بها، ولا يمكن التفكير إلا من خلاله، فهو المرأة التي من خلالها ترى الذات ذاتها، ويجعلها تقلق وتشكك في ما تعتقد أنها تمتلكه امتلاكاً يقينياً، حيث يززع معتقداتها ويدفعها إلى اختبار قوتها وصلابتها أو اكتشاف هشاشتها وسطحيتها، في سبيل تبيان الحقائق وتبديد الخلافات وتوضيح الإشكالات التي تقف حجرة أمام التفاهم المشترك والاحترام المتبادل. وفي هذا السياق، يقول الدكتور طه عبد الرحمن: "... فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه".¹ لذلك حث الله عباده على السعي نحو التعارف والتقارب وبذل الجهود في سبيل الوصول إلى نقاط اللقاء، والكشف عما ينظر إليه على أنه الحق عينه من خلال ما قد يحجب من رواسب التعصب والتكبر والتعيب، من خلال قوله عز وجل: « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »²

وإذا كان التعارف البشري حاجة ثقافية وحضارية، خاصة في ظل التغييرات السريعة التي يشهدها العالم المعاصر في جل المجالات الحيوية المتجلية في تراكم وتدفق المعلومات في

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مجلة أفاق الثقافة والتراث، ع. 36، يناير 2002، ص: 28.

2- سورة الحجرات، الآية 13.

صورها المكتوبة والمرئية وبشتى الأساليب التكنولوجية المتطورة والمعقدة، فإن تلبية هذه الحاجة تتطلب إيجاد وسيلة فعالة للتخاطب والتفاهم مع أفراد الشعوب الناطقة بلغات مختلفة، وتيسر تلاقح الثقافات وتفاعلها.

يبدو لي أن هذه الوسيلة توفرها وبامتياز الترجمة الجادة المنظمة والمدعومة، لأنها شكلت على مر العصور والأزمان نشاطا إنسانيا، وجسرا للتواصل والتفاعل والتلاقح بين اللغات، ورحلة في الثقافات والحضارات المغايرة، سعيا نحو ارتياد آفاق جديدة وأسئلة وجود وهويات متنوعة ومختلفة... عن طريق نقل العلوم والاختراعات الحديثة وترجمة النصوص الأدبية والعلمية في مختلف أجناسها وأنواعها النصية من لغة إلى أخرى.

لذلك، ارتأيت في هذا المقام أن أربط الترجمة بإشكالية التفاعل الثقافي. وهي إشكالية أرمي من خلال الخوض فيها إثارة جانب مهم يمكن اختزاله في التساؤلات الآتية: إلى أي حد تشكل الترجمة وسيلة ناجعة في التفاعل الثقافي؟ وبأي معنى تضطلع الترجمة بدور كامل في خلق ميثاقية متوازنة تتبني على الإغناء المتبادل لا على الإقصاء والتفاضل؟ وما هي مجالات الميثاقية في الترجمة؟ وكيف تغدو أداة للانفتاح على الغير من منطلق الإيمان بالتعدد والاختلاف؟ وما هو السبيل إلى الحفاظ على الهوية الثقافية مع الانفتاح في الآن نفسه على مختلف الثقافات والتفاعل معها؟ وما الأثر الذي تحدثه في الثقافات الميثاقية؟

لكن، يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة قد تفضي إلى إثارة مجمل القضايا التي تثيرها الترجمات في علاقتها بالثقافة، والتي تتفتح حتما على أسئلة متصلة بثنائيات عدة، كثنائيات اللغة والثقافة، واللغة والفكر، والذات والآخر... وتبقى ثنائية استحالة الترجمة وإمكانها من أبرزها؛ بمعنى هل الترجمة ممكنة أم مستحيلة؟ وعلى أي أساس تقوم إمكانيتها واستحالتها؟ وهل الاستحالة مطلقة أم نسبية؟ والإمكان هل هو جزئي أم كلي؟ هل يجوز الحديث عن ممكن المستحيل؟ أم عن استحالة الممكن؟

هكذا نكون، في هذا الموضوع بالذات، في صميم ذلك النقاش القديم الحديث، الدائر حول الترجمة، أو على الأصح، حول وضعها الاعتباري، بوصفها واقعة بين ضفتين، هما الإمكان

والاستحالة. لذا سنعمل على تقديم صورة عن هذا الجدل الذي احتدم بين الباحثين بصدده هذه الإشكالية، ومحاولة إيجاز استدلالاتهم وبيان مقصدياتهم، خصوصا فيما يتعلق بترجمة النص الديني، وصولا إلى طرح وجهة نظر نعتبرها الأقرب إلى الموضوعية والعلمية، للحسم في المسألة¹.

إن أطروحة استحالة الترجمة هي النتيجة الحتمية للطابع غير القابل للتراكب والتطابق لمختلف التقطيعات التي تتكئ عليها الأنظمة اللغوية المتعددة كالتقطيع الصوتي والمفصلي الذي يعد قاعدة الأنظمة الفونولوجية والتقطيع المفهومي الذي يتحكم في الأنظمة المفرداتية والتقطيع التركيبي الذي هو أساس الأنحاء المتنوعة. كما أن المترجم لا ينقل من لغة إلى لغة أخرى فقط، بل هو ناقل فكر وثقافة وأحاسيس ومشاعر من شعب إلى شعب ومن أمة إلى أمة.

إنها المشكلات التي يواجهها المترجم، فهو حامل أمانة ثقيلة يجب أن يؤديها بالشكل الكامل والصحيح بعيدا عن المشاعر الشخصية والشروط الموضوعية التي قد تلعب دورها في تغيير مجرى الأحداث أثناء عملية النقل أو التعريب أو الترجمة. فمهمته تكمن في نقل معنى النص الأصلي بدقة وأمانة مهما كانت اللغة التي يترجم إليها. ولكن، هل يحرص المترجمون جميعهم على النقل بأمانة دون إضافة أو نقصان؟ وعلى نقل الأثر الذي يحدثه النص الأصلي؟ خاصة عندما يتعلق الأمر بترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية، كترجمة معاني القرآن الكريم التي ألهمت الدارسين على اختلاف مشاربهم. فقد أخذ كل نصيبه من البحث بحسب اختصاصه ونظيره موجه إلى استجلاء ما خفي من معانيه ونقلها إلى مختلف اللغات لأغراض شتى، حيث توالى المحاولات، وتفاوتت فيما بينها من حيث جودتها وقيمتها اللغوية والأدبية وحتى الإيديولوجية. وقد سميت محاولات للترجمة نظرا للصعاب والمزالق الجمة التي اعترضت طريق مترجمي القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى، وتتجلى هذه الصعاب خاصة في أسلوب القرآن وما يطرحه من صعوبات تعود إلى الإعجاز في أسلوبه ونظمه العربي وفي نثره الإيقاعي وفصاحته البالغة وحبكته القصصية وتنسيقه البارح بين المعاني وموسيقى الكلمات، مما

1- حسن بحراوي، الترجمة من الإمكان إلى الاستحالة، ترجمات، ع. 2، ماي/ يوليو، 2006، ص: 65-66.

يصعب فهمه في بعض الأحيان على متحدثي اللغة العربية أنفسهم. فما بالك بغير العرب وبغير المسلمين؟

وبعد أن تأملت عددا من ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، ولاحظت ما بينها من اختلاف ارتأيت، آخذا برأي أستاذي الفاضل يونس لوليدي، أن أقوم بدراسة مقارنة بين هذه الترجمات، تكون قضية الاستحالة والإمكان مناط الأمر فيها، وتوصلت بذلك إلى إشكالية هذا البحث التي أصوغها على الشكل التالي: هل ترجمة معاني القرآن الكريم ممكنة أم مستحيلة؟ وإلى أي مدى وفق المترجمون في نقل مختلف مكوناتها الدلالية والتركيبية والبلاغية؟

ويتفرع عن هذا الإشكال الأساس إلى تساؤلات فرعية نوردتها كالاتي:

هل استطاع المترجمون لم شتات معاني القرآن الكريم باللغة الفرنسية؟ وهل حافظوا فعليا على المعنى نفسه؟ أهنالك تكافؤ دلالي بين لغة القرآن الكريم واللغة الفرنسية، أم توجد كلمات أو تعبيرات لا تترجم ترجمة صحيحة أو بالأحرى غير قابلة للترجمة؟ ولماذا لا يمكن ترجمتها؟ وهل تكون الترجمة كاملة إن نقلت المعنى والمظهر الأصلي، وضحت بتراكيب اللغة المنقول منها؟ وهل وفق المترجم في إيجاد أساليب فرنسية تحمل بلاغة هذه المعاني وفصاحتها؟

وقد تضافرت دوافع ذاتية وموضوعية عديدة للخوض في هذه الدراسة: فأما الأسباب الذاتية، فتنتمل في كوني حاصل على شهادة الماستر في حوار الثقافات بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية يبحث في موضوع "دور الترجمة في التفاعل الثقافي"، فأردت استكمال البحث فيه، موظفا معرفتي في اللغة الفرنسية مع تخصص الدراسات الإسلامية في سلك الإجازة. وأما الأسباب الموضوعية، فتتجلى في الترجمات المتعددة للنص الواحد، خاصة ترجمات معاني القرآن الكريم، التي أثارت انتباهي، ودفعتني للتساؤل عن قيمة هذه الترجمات المتعددة؟ وهل ينبغي اعتبارها نسخا ومسخا مزدوجا وخيانة مضاعفة للنص الأصلي؟ أم ينبغي الاعتراف لها بقيمة مؤقتة في انتظار ظهور "الترجمات الحقيقية" التي تولد النص مباشرة؟ بالإضافة إلى ذلك، يتعلق الموضوع بصفة مباشرة بكلام الله تعالى الذي لا يجوز تحريفه أو تشارحه؛ إذ يجوز تشارح الأحاديث النبوية ويمنع تشارح الآيات القرآنية. ولعله لهذا السبب

تتوالى ترجمات معانيه إلى اللغات الأخرى لعدم الرشا التام عن الترجمات السابقة. إنه بحق من الموضوعات التي تمتاز بالتجدد والتدقيق والتمحيص المتواصل إلى يومنا هذا.

في هذا السياق، اخترت الاشتغال على ترجمتين لمعاني القرآن الكريم، لمتترجمين مختلفي الثقافة: ترجمة زينب عبد العزيز، أستاذة الحضارة الفرنسية والأدب الفرنسي في جامعة القاهرة، التي أصدرت ترجمة جديدة معاصرة لمعاني القرآن الكريم سنة 2014، كنموذج يمثل لغة المصدر، و ترجمة المستشرق الفرنسي جاك بيرك (J. Berque) الممثل للغة الهدف، للتأكيد على استحالة نقل معاني القرآن الكريم بلفظها ودلالاتها، لأن المترجم عادة ما يجد نفسه أمام حتمية الاختيار بين ترجمة المبنى أو المعنى.

للإجابة عن هذه الإشكاليات القديمة والمتجددة على الدوام، توزع البحث إلى أربعة فصول. فأما الفصل الأول، فسيعنى بفقته المصطلح، إذ يعرف أهم المفاهيم التي استند إليها هذا البحث كالترجمة والمثاقفة والثقافة والمعنى والسياق، باعتبارها لبنات أساس ومدخل أولي لتفكيك هذا الموضوع بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته ومعرفة مبادئه ومداخله، من خلال مقاربتها من وجهة نظر أصحاب المعاجم العربية والغربية وغيرهم ممن عنوا بهذه المفاهيم.

وأما الفصل الثاني، فسيركز التحليل على الاستحالة النظرية للترجمة، من خلال رصد الصعوبات المرتبطة بالترجمة باعتبارها رهانا صعبا، وفي بعض الأحيان من المستحيل رفعه؛ لأن ضياع المعاني يكون عند محاولة نقل الفكرة من أسلوب إلى آخر داخل اللغة الواحدة كما هي الحال عند محاولة الفرد التعبير عما يجول في خاطره، فما بالناس عند الترجمة من لغة إلى أخرى، لاسيما إذا اختلفت اللغتان في الانتماء الحضاري، وفي النظام التركيبي والصرفي والنحوي، خصوصا بين العربية والفرنسية؟ لذلك ارتأيت عرض كل ما ينفي شرعية الترجمة وإمكانها، والتي حددت في ثلاث مجالات: يتعلق الأول بالدلالة، والثاني بالتركيب النحوي، والثالث باختلاف رؤى العالم.

وهكذا، خصص المبحث الأول للاستحالة النظرية بسبب تعذر نقل المعاني ولمّ شتاتها، نظرا لاستحالة إيجاد المكافئ الكامل لكل رمز أو إشارة سواء في الترجمة داخل اللغة ذاتها أم

عند نقل النص من لغة إلى أخرى، حيث لا يوجد للكلمة في النص الأصلي مقابل يوضح تمام معانيها في اللغة المترجم إليها، وبذلك يتعذر على المترجم أن يوضح جميع جوانب المعنى الذي يحمله النص الأصلي وأن يجد مكافئاً تاماً للمعنى. وهذا مرده إلى امتناع تحديد الدلالة وامتناع تمحيص الإحالة واختلاف التوزيع السياقي والاستخدامات المجازية التي تعكس خبرة اجتماعية أو ثقافية معينة، ولها دلالتها التي لا يفهمها إلا أبناء اللغة، ولن تكون مفهومة لدى المتلقي في اللغة الأخرى.

ويسلط المبحث الثاني الضوء على عدم إمكان الترجمة بسبب اختلاف التراكيب بين لغتين وصعوبة الملاءمة بينها، لأن الرسالة التي يهدف المترجم توصيلها تتألف من معنى ومبنى، وعليه أن ينقل المعنى كما هو وأن ينقل المبنى إلى ما يكافئه في لغته لا إلى ما يشابهه. وتتطلب ترجمة المبنى التقيد بتراكيب اللغة المنقول إليها، شرط اختيار الأسلوب الذي يلائم النص.

ومعلوم أن المعنى لا يرتبط باللغة فقط، بل يرتبط بالنص وبالثقافة التي أنتجته وبالمعارف العامة لزمن الكتابة. لذلك جاء المبحث الثالث ليتناول العوائق الثقافية والحضارية التي تمنع من نقل بعض المفاهيم أو الأفكار من لغة إلى أخرى، والتي تجعل الترجمة مستحيلة، بفعل اختلاف النظرة إلى العالم التي يحملها أصحاب لغة معينة وكذا نظام اللغة ذاته الذي يقسم العالم بطريقته الخاصة، والذي يتأسس على نظامين دلاليين متميزين وليس متناظرين. وبالتالي، لا يتم تمثيل عالم الأشياء والعالم المحسوس بالطريقة نفسها. فإلى أي حد يستطيع المترجم تجاوز هذه الحواجز الثقافية ومنتجات معان متكافئة بين ثقافتين متميزتين؟

وإذا كانت أطروحة الاستحالة النظرية صحيحة، لأن الحقول الدلالية لا تتطابق، والتراكيب أيضاً ليست متعادلة وأساليب الجمل لا تحمل الموروثات الثقافية نفسها، فإن إشكالا آخر يطفو على السطح: ماذا نترجم؟!

صحيح أن تنوع اللغات والموروث الثقافي يعبران عن تنافر جذري، جعل الترجمة مستحيلة نظرياً. لكنها إذا أخذت كحدث، فإنها ستفسر بذخيرة مشتركة تنقلها إلى حدود الإمكان.

لهذا، يجب إما العثور على هذه الذخيرة المشتركة، وهو الطريق المؤدي إلى اللغة الأصلية (الأولى)، أو إعادة بنائها منطقياً باعتباره الطريق المؤدي إلى اللغة الكونية.

من هذا المنطلق، سأخصص المبحث الرابع للإجابة عن هذا الإشكال، مبرزاً علائق الترجمة بالأفق الكوني للفكر، على اعتبار أن الترجمة نقل للفكر – كمشارك إنساني – المتولد في اللغة الأصل، على اعتبار أن العلاقة بين اللغة والفكر علاقة مركزية في الوعي الترجمي، حيث ينبثق البعد الفكري ويتوارى البعد التقني، نظراً لما تتطلبه مهارة تحويل نص من لغة إلى أخرى مع الحفاظ على أسسه البنائية ومحمولاته الفكرية. هكذا، لا يكون الفكر الخلاق إلا داخل اللغة الأم، والترجمة في ظل ذلك، باتت شرطاً أساسياً لتطوير أدواته، وتنمية للقدرات الذهنية والملكات الإبداعية، فضلاً عن استيعاب المعرفة المتجددة، من خلال النقل من اللغة الأصل إلى اللغة المترجم إليها.

هذا المشترك الإنساني، جعل الترجمة بمثابة جسر تعبر من خلاله الثقافات إلى باقي المجتمعات دون أي جواز، فتلعب دوراً كبيراً في خلق الحوار بين بني البشر، مؤكدة على التفاعل والتكامل في مسيرة الحياة الإنسانية؛ لأنها تنقل نتاج الفكر من حضارة إلى أخرى، وتلبس الشعوب هذا النتاج المقترض حلة محلية وتطبعه بطابعها الخاص.

أما الفصل الثالث، فيقارب دور الترجمة في عملية المثاقفة، من خلال تقديم وتحليل فعل المثاقفة المرتبط بها، ومحاولة البحث عن المظاهر والتجليات التي عكست هذه المثاقفة قديماً وحديثاً في مختلف الحضارات الإنسانية، مسلطاً الضوء على بعض التجارب العالمية الرائدة التي حظيت بمكانة متميزة في عالم الثقافة لما تركته من آثار بارزة في مجتمعاتها المتلقية، مستحضراً نماذج من الموروث التاريخي التي أُلقت بظلالها في ثقافتنا المعاصرة. وقد خصصت لهذا الجانب، خمسة مباحث، حيث يرصد الأول موضوع الترجمة كأفق لمعرفة الغير عن طريق نقل فكره وثقافته، وكتفاعل مثمر بين الغيرية والذاتية، وإدراك الذات، من خلال صورتين متكاملتين؛ صورة ذاتية نلتقطها نحن لذاتنا، وصورة غيرية يلتقطها الغير لنا.

أما المبحث الثاني، فقد خصصته لإبراز الدور الطلائعي الذي لعبته الترجمة في التفاعل الثقافي، وفي إغناء وإثراء هذه الحضارات بما تختزنه سابقته من خبرة وتقدم في مجالات وحقول معرفية وفكرية وثقافية.

وهكذا، كان المبحث الثالث توضيحاً للطريقة التي تفاعلت بها الحضارتان الأوروبية والعربية الإسلامية، من خلال ترجمة العلوم الحقة، والتي كانت لها تأثيراتها البالغة على عصور النهضة والازدهار.

في حين جاء المبحث الرابع جزءاً يبين الكيفية التي توارث بها العرب والأوروبيون التراث الفكري في مجال الأدب، وما أحدثته هذه الترجمات من انقلاب في الذوق والتصور والفهم لدى كبار الأدباء والنفاد الذين استعانوا بها في ابتكار آلياتهم النقدية، وأدواتهم الشعرية ورموزهم الفنية وحكائهم القصصية، فتطورت لديهم ملكة النقد وصناعة الرواية والمسرح والشعر إلى أبعد مما كانوا يتوقعون.

وسيتناول المبحث الخامس دور الترجمة في نقل الفكر الفلسفي وأثره في الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، من خلال إبراز إسهامات الفلاسفة المسلمين والغربيين عند ترجمة الفلسفة؛ حيث قاموا بتطويرها، وتصحيح ما فيها من أخطاء، والربط بين ما جاء في أطرافها من معارف متناثرة وشذرات متباعدة، وإضافة شروحات وافية لها ومعلومات جديدة لم يتوصل إليها ولم يعرفها غيرهم من السابقين، فكان أن تعددت جوانب التفكير الفلسفي في الثقافتين العربية الإسلامية والغربية.

وأما الفصل الرابع، فيمثل الجزء التطبيقي من البحث، حيث سأبرز فيه نماذج من قصور بعض محاولات الترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، من خلال دراستها وعقد مقارنة بين ترجمتي زينب عبدالعزيز وجاك بيرك، للوقوف على أهم الاختلافات الموجودة بينهما والحكم على صحتها أو قيمتها أو تصويب أخطئهما. وقد قسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث؛ يعالج الأول قصور ترجمة معاني القرآن الكريم في جانبه التركيبي، من حيث التقديم والتأخير والحذف والإيجاز، وما للجملة الاسمية والفعلية من دلالات وخصوصيات، يستلزم كل

منهما مقتضى الحال ومقام الكلام، وجانب الفعل والزمن عند استخدام المضارع الدال على الحال والاستقبال للدلالة على الماضي، واستخدام الماضي للدلالة على المستقبل، وجانب الأدوات كالتوكيد والجر والعطف.

وأما المبحث الثاني، فيتناول قصور الترجمات الفرنسية في الجانب الدلالي للألفاظ القرآنية، وصعوبة استيفائها لمعانيها، لأن الارتباط الوثيق بين الألفاظ ودلالاتها سر من أسرار بلاغتها، كاستخدام القرآن الكريم لها في أكثر من معنى، وورود بعضها على أنها مترادفة إلا أن هنالك فوارق دقيقة بينها. إلى جانب المفردات ذات الخصوصية الثقافية التي لا نظير لها في اللغة الفرنسية.

ويعنى المبحث الثالث بقصور الترجمة في نقل معاني القرآن الكريم في جانبها البياني المتمثل في التركيبية الخاصة المميزة لألفاظه ومعانيه، وفي مجموع العلاقات المجازية والاستعارية والتشبيهية والكنائية والرمزية والإيحائية بين المعاني والألفاظ التي تشكل سرا من أسرار بلاغة القرآن الكريم.

كما تضمنت الدراسة خاتمة تلخص النتائج العامة التي توصلت إليها عبر كل المراحل التي مرت بها دراستي.

وقد استندت هذا الدراسة في الأساس إلى المنهج المقارن الذي يبدو الأنسب للإمام بالجوانب المتعلقة بعملية الترجمة تنظيراً وتطبيقاً، حيث تمت مقارنة المفاهيم التي شكلت مدخل هذا البحث، ودور الترجمة في التفاعل الثقافي بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية. كما تمت المقارنة بين ترجمتي جاك بيرك وزينب عبد العزيز لمعاني القرآن الكريم في الفصل الأخير بهدف تحصيل المعنى في لغتي المصدر والهدف، ومن ثم رصد الفروق بين الأصل وترجماته.

ولا أدعي أنني قد وفيت هذا البحث حقه من الدراسة والتحليل، وإنما حاولت قدر المستطاع التركيز على أبرز المظاهر التي تطرح إشكالات في مجال الترجمة بصفة عامة، والترجمة

القرآنية بصفة خاصة، نظرا للصعوبات التي واجهتها، بسبب تشعب العملية الترجمية تنظيرا وممارسة، وتعدد ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، لاختلاف التفسير التي استندت إليها.

تكمن أهمية البحث في إبراز المشاكل والمعوقات التي يضعها ترجمة النص الديني (القرآن)، أما الآفاق التي يفتحها فتتمثل في محاولة تدقيق وتهذيب الترجمات المتداولة، والذي أمل الخوض فيه مستقبلا باعتباره مشروع علمي.

وأخيرا أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف الدكتور يونس لوليدي على المعلومات القيمة التي تفضل بها والتوجيهات الدقيقة والقيمة التي أمدني بها والعناية الأبوية التي تكرم علي بها وسعة خاطر والأريحية التي تفضل بها كما عهدناه مع جميع طلبته، كما أتوسل إليه أن يسامحنا على العناء النفسي والبدني الذي سببناه له بقصد أو بغير قصد. ولا يفوتني أوجه خالص شكري وتقديري إلى أعضاء اللجنة العلمية المحترمة الذين تفضلوا بقبول قراءة هذا البحث ومناقشته وتقويمه.

الفصل الأول: في فقه المصطلح

إنّ عملية تحديد المفاهيم هي اللبّات التي تؤسّس منها المنهجية، ومن ثمّ فما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأسيس للمفاهيم. كما إنّ تحليل المفاهيم الأساسية لأي فرع أو حقل معرفي يعتبر المدخل الأول لتفكيك ذلك الفرع أو الحقل بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته ومعرفة مبادئه ومداخله. فالمفاهيم ليست ألفاظاً كسائر الألفاظ، وإنما هي مستودعات للمعاني والدلالات، كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر لتعكس كوامن فلسفة الأمة ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها. فوضوح المفاهيم والمصطلحات، ومحاولة إشاعتها وإحيائها وإدراك دلالاتها يعتبر من الأمور المهمة في بناء المرجعية والتحصين الثقافي والانطلاق إلى ميادين التدافع والحوار بالزاد الكافي؛ لأنها تشكّل أوعية التفكير وجذوع النسخ الحضاري الممتد من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وتمثل خلاصات لمعطيات الوحي والعقل معاً، إضافة لما لها من رصيد نفسي وثقافي، واختبار تطبيقي تاريخي يجعلها محل ثقة واستمسك، إذ إنها تشكّل ملامح حضارة الأمة ومحصلات الفكر وأبجديات قراءة الهوية ومعالم الطريق.

لذلك، عنى هذا لفصل بفقّه المصطلح، والذي عرف أهم المفاهيم التي استند إليها هذا البحث كالترجمة، والمثاقفة، والثقافة، والمعنى، والسياق، باعتبارها لبنات أساس ومدخل أولي لتفكيك هذا الموضوع بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته ومعرفة مبادئه ومداخله، من خلال مقاربتها من وجهة نظر أصحاب المعاجم العربية والغربية وغيرهم ممن عنوا بهذه المفاهيم. مما قد يساعد على فهم أفضل للفرضيات والاستنتاجات، ويغني عن التأويل الخاطئ وعن الوقوع في الالتباس. وسأحاول بداية تحديد مفهوم "الترجمة" من وجهة نظر أصحاب المعاجم العربية والفرنسية وغيرهم ممن عنوا بالترجمة.

1- مفهوم الترجمة:

إن الترجمة لها عموماً معنيان: سيرة فرد من الناس أو تاريخ حياته ثم تفسير الكلام أو شرحه أو نقله من لغة إلى أخرى. فقد ورد في "لسان العرب" لابن منظور أن: "الترجمان والترجمان: المفسر للسان، وفي حديث هرقل: قال لترجمانه، الترجمان بالضم والفتح: هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى أخرى، والجمع التراجم، والتاء والنون زائدتان، وقد ترجمه وترجم عنه..."¹ فابن منظور يؤكد في تعريفه للترجمة، على المادة اللغوية وطريقة نطقها والقياس عليها مقيماً المعنى على التفسير والإبانة.²

وجاء في "تاج العروس من جواهر القاموس" للزبيدي "وقد ترجمه وترجم عنه إذا فسر كلامه بلسان آخر، قاله الجوهري حيث ذكره في "رجم"، مع أن أبا حيان قد صرح أن وزنه "تفعلان" ويؤيده قول ابن قتيبة في "أدب الكاتب" أن الترجمة تفعلة من الرجم، ثم وقع الخلاف هل هو من الرجم بالحجارة لأن المتكلم رمي به أو من الرجم بالغيب لأن المترجم يتوصل لذلك به، فقولان لا تتأفي بينهما وهل هو عربي أو معرب دغمان فتصرفوا فيه خلاف..."³

وفي "الصاحح" للجوهري: "ترجم كلامه، إذا فسر بلسان آخر ومنه التّرجمان والجمع: التراجم، مثل: زعفران وزعافر ويقال: تَرَجُّمان ولك أن تضم التاء لضمة الجيم فنقول: تُرَجُّمان".⁴

ونجد في "قاموس المحيط" للفيروز آبادي ما يلي: "التُّرْجُمان هو المفسر للسان، وقد ترجمه وعنه، والفعل يدل على أصالة التاء..."¹، فصاحب القاموس يشير إلى معنى التفسير بلسان المتكلم وبغير لغته في آن واحد.

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مج 2، ط 1، 3، 2004، ص: 219.

2- سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة: دراسة تحليلية تطبيقية، دار الكتب الحديث أريد، الأردن، ط 3، 2009، ص: 20.

3- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار الحياة، بيروت، لبنان، د. ط، م 8، ص: 211.

4- اسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان 1994، ج 4، مادة: (دلل)، ص: 1929.

وقد جاء في "المعجم الوسيط" لمجمع اللغة العربية في القاهرة: "ترجم الكلام بينه ووضحه، وترجم كلام غيره وعنه: نقله من لغة إلى أخرى، وترجم لفلان، ذكر ترجمته، والترجمان هو المترجم وجمعه تراجم وتراجمة، وترجمة فلان: سيرة حياته وجمعها تراجم".²

وهكذا يمكن الخروج من هذه التعاريف بالملاحظات التالية:

1- ترى أغلب المعاجم العربية أن الترجمة هي الإبانة والتوضيح، ما عدا المعجم الوسيط، الذي أضاف تعريفاً آخر، واعتبر الترجمة سيرة حياة.

2- يميل المعنى اللغوي لكلمة "الترجمة" إلى التفسير. وبهذا المعنى استخدمها ابن النديم في كتابة الفهرست، في معرض حديثه عن كتاب "كليلة ودمنة" عندما قال: "فسره عبد الله بن المقفع"، فكان التفسير والترجمة واحداً.³

3- استخدم لفظ "الترجمة" بمعنى "النقل"، بيد أن النقل يعنى بالجانب الحرفي أكثر من عنايته بجانب الخلق والإبداع.⁴

4- لم تقدم المعاجم العربية تاريخاً عاماً أو مفصلاً لتطور معاني كلمة "الترجمة" ودلالاتها.

5- الكلمة أصيلة في العربية، لأن العرب سموا بها، ففي "القاموس المحيط": "الترجمان بن هُرَيْم بن أَبِي طَخِمَةَ".⁵

أما القواميس الفرنسية، فقد أوردت تعريفات للترجمة بشكل مفصل ومدقق على عكس المعاجم العربية التي اتسمت تعاريفها بعدم الدقة.

1- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 54.

2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص: 83.

3- شحادة الخوري، الترجمة قديماً وحديثاً، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط 1، 1986، ص: 16.

4- سمير الشيخ، الثقافة والترجمة: أوراق في الترجمة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص: 19.

5- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 54.

ففي "Dictionnaire de linguistique" لدي بوا (J. Dubois) وآخرين، تم تعريف الترجمة على أنها "التعبير بلغة أخرى (أو اللغة الهدف) عما تقصده لغة أخرى (اللغة المصدر)، مع الاحتفاظ بالتكافؤات الدلالية والأسلوبية".¹

وجاء في "Dictionnaire de la langue française": "الترجمة نقل نص من لغته الأصلية إلى لغة أخرى، إنها نتاج فعل ترجم...". ويميز هذا القاموس بين الترجمة الحرفية الوافية والترجمة الحرة التي تبتعد عن النص الأصلي.²

وورد في معجم "Le Grand Robert" أن الترجمة هي: "التعبير عن نص بلغة أخرى مع احترام مبدأ التكافؤ". ويذكر أنواع الترجمة: الوافية، الحرفية والحرة.³

من هذه التعاريف اللغوية في المعاجم الفرنسية نرصد الملاحظات التالية:

1_ تفصيل الكلام عن الترجمة من حيث ماهيتها وطبيعة العمل الترجمي، فهي تتعلق أساسا بتمرير رسالة من لغة البدء (لغة المصدر) إلى لغة الوصول (لغة الهدف).⁴

2_ الترجمة مرتبطة بوجود لغتين مختلفتين.

3_ لا بد للنقل أن يراعي التكافؤ بين المستويات اللغوية والمعنى.

4_ الحديث عن أنواع الترجمة: الوافية، الحرفية والاستعارية.

أما في الاصطلاح، فإن أغلب التعريفات تتفق على أن الترجمة نقل الألفاظ والمعاني والأساليب من لغة إلى أخرى مع المحافظة على التكافؤ.⁵ ففي معجم "مصطلحات الأدب" تم

1 - J.Dubois et d'autres, Dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, 1989, p : 491.

2 - Dictionnaire de la langue française, Encyclopédie et noms propres, Hachette 1991, p.1284.

3 P. Robert, Le Grand Robert, de la langue française, 2ème édition, Tome IX, suc-zp.p :408-409

4- سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة: دراسة تحليلية تطبيقية، ص: 24

5- المرجع نفسه، ص: 21.

تعريف الترجمة بأنها: " إعادة كتابة موضوع معين بلغة غير اللغة التي كتب بها أصلا، ومع قدم الترجمة قدم الأدب نفسه، وهناك جدل مستمر بين من يرون فيها التقيد بالأصل حرفيا، ومن يرون التصرف، ومن يرون عدم الجدوى في الترجمة لمن يريد تذوق الأثر الأدبي على الوجه الصحيح..."¹. إنها حالة خاصة من التقارب اللغوي، فهي تشير في معناها الواسع إلى كل شكل من أشكال " الوساطة عبر اللغوية" التي تسمح بتمرير المعلومات بين متكلمي لغات مختلفة، فالترجمة تمرر إرسالية من لغة منطلق أو لغة مصدر إلى لغة الوصول أو لغة هدف، وهي تعني في الآن نفسه، الممارسة الترجمية ونشاط المترجم وحصيلة هذا النشاط.²

إن للترجمة تعريفات عدة ساقها الباحثون والمهتمون والمنشغلون في هذا المجال، تنوعت بحسب رؤيتهم. "ففيناي" (Vinay) و"داربلنت" (Darbelnet) يعرفان الترجمة بأنها نشاط بين اللغات، على اعتبار أن الترجمة نقل من لغة إلى لغة أخرى، بينما يقدم كل من "كاتفورد" (Catford) و"ج. هاوس" (J.Housse) تعريفا آخر يركز على الجانب النصي للترجمة، لأن هذه الأخيرة ما هي إلا تبديل مادة نصية للغة أصلية بمادة نصية في لغة أخرى، في حين، ينظر كل من "هيرمانز" (Hermans) و"سليسكوفيتش" (Seleskovitch) إلى أن الترجمة ممارسة اتصالية.³ بيد أن "أمبارو أورتادو ألبير" (A.H.ALBIR) يؤكد أن أي تعريف للترجمة ينبغي أن يتضمن بالضرورة العناصر الثلاثة: النص، فعل الاتصال والنشاط المعرفي للمترجم، وبذلك فهو يعرفها - الترجمة - بأنها : " عملية تفسيرية واتصالية، تتألف من إعادة صياغة نص باستخدام الوسائل المتاحة في لغة أخرى، وأن هذا النص سيكون في سياق اجتماعي بعينه وله غاية محددة."⁴

وبذلك، فكل تفكير في الترجمة هو تفكير إشكالي، لأن الترجمة فعل معرفي وفكري وثقافي ولساني مركب ومعقد. فضلا عن كونه فعلا مبنيا على إستراتيجية محكمة، تتحكم فيها

1- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984، ص: 93

2- جان روني لادميرال، ما الترجمة؟، تر. عبدالنبي ذاكر، مجلة ترجمان، مج 4، ع 2، أكتوبر 1995، ص: 22-23.

3- أمبارو أورتادو ألبير، الترجمة ونظرياتها : مدخل إلى علم الترجمة، تر. علي إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط

1، 2007، ص : 45-46.

4- المرجع نفسه، ص : 50.

إواليات ومعايير تساهم جميعها في تفعيل الترجمة وانتظام سيرورتها من لغة لأخرى.¹ من هنا تطرح إشكالية طبيعة الترجمة هي: هل الترجمة علم أم فن أم حرفة؟

إن الترجمة، ولفترة طويلة لم ينظر إليها سوى أنها شكل من أشكال الكتابة الأدبية، لاعتمادها كالأدب، على الحس الفني والذوق الأدبي. ولأن الأدب فن فإن الترجمة فن أيضا.² وهكذا عرفت الترجمة بأنها: " فن جميل يعنى بنقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى..."³ ، فالمترجم فنان، موهوب تمكنه موهبته من نقل روائع الأدب وترجمته وكأنها كتابات أصيلة.⁴

وحيث لا تحتاج الترجمة إلى موهبة تصبح حرفة تكتسب بالممارسة ، لذلك عرفها نيومارك (Newmark) بأنها: " حرفة تتمثل في محاولة استبدال رسالة أو بيان مكتوب بلغة ما ، بذات الرسالة بلغة أخرى".⁵

وشهد النصف الثاني من القرن العشرين اهتماما بالترجمة والنظر إليها كعلم قائم بذاته، قادر على معرفة الاختلافات بين اللغات والعوامل التي تتحكم في هذه الاختلافات، فضلا عن معرفة الطرائق المتوسطة في الترجمة.⁶ ويؤكد عبد الباقي الصافي أن نمط النص المراد ترجمته هو الذي يحدد طبيعة الترجمة، فإن كان النص أدبيا لا سيما إن كان نصا شعريا تكون الترجمة فنا تحتاج إلى الموهبة والإبداع ، وتكون الترجمة حرفة تعتمد على علم عند ترجمة نصوص لا إبداع فيها كالنصوص القانونية والتجارية والعلمية وغيرها.⁷

1- عبد الرحمن التمار ، سؤال الترجمة : من نقطة التحويل إلى دائرة المثاقفة ، مجلة فكر ونقد ، العدد 86 ، فبراير 2007 ، ص : 45.

2- عبد الباقي الصافي، الترجمة علم أم فن أم حرفة؟ ، مجلة ترجمان، مج 11، ع 1، أبريل 2002، ص: 67.

3- خلوصي صفاء، فن الترجمة ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986 ، ص: 14.

4- عبد الباقي الصافي، الترجمة علم أم فن أم حرفة؟ ، ص: 70.

5- المرجع نفسه، ص: 72.

6- فلاديمير كاك، الترجمة: فن أم علم؟، مجلة ترجميات ، ع 2 ، ماي / يوليو 2006 ، ص: 112.

7- عبد الباقي الصافي، الترجمة علم أم فن أم حرفة؟ ، ص: 75.

وهكذا، فقد اندرجت الترجمة كعلم تحت الفنون الأدبية، فهي وإن كانت تتناول العلوم بفروعها الشاملة، وتبحث في التخصصات الإنسانية جميعها، إلا أن تصنيفها العلمي وضعها في مصاف العلوم الإنسانية الأدبية الإبداعية.

إن الترجمة شكل جديد لمضمون العمل الأصلي، إنها شكل العمل في لغته الجديدة، ولا بد لهذا الشكل الجديد أن يحافظ على المضمون و«يتطابق» مع الأصل. فمثلما يسعى المؤلف الأصلي، حين يريد إيصال فكرة أو شعور، إلى البحث عن الشكل المناسب للتعبير عن تلك الفكرة، أو الشعور بأكثر قدر من الصفاء والدقة والشفافية، بحيث يتمكن القارئ من التقاط الفكرة مثلما تصورهما المؤلف، يتوجب على المترجم كذلك أن يبحث في لغته، عن طريقة للتعبير عن المضامين الانفعالية والفنية للأصل بأقصى ما يمكن من الوضوح والدقة والشفافية. وكلما اقتربت الترجمة من الهدف كانت أقرب إلى الكمال. لكن بلوغ الهدف — في معظم الأحيان — يبدو ضرباً من المستحيل، بل إنه مستحيل على المؤلف الأصلي نفسه وهو يتوجه إلى قرائه في لغته نفسها؛ لأنه لن يستطيع أن يعبر عن الفكرة مثلما تصورهما بالضبط، أو ينقل انفعالا بصورة مطابقة لما شعر به تماماً.¹

فالمترجم لا يمارس عمله وفق إرادته ورغبته الواعية، وإنما تتحكم بعمله قدراته من جهة، ورغباته الكامنة من جهة أخرى. فعصره، وظرفه التاريخي، والأفكار السائدة في مجتمعه، وشكوكه ومعتقداته الراسخة، والوضع الثقافي والاجتماعي والسياسي المحيط به، تحدد كلها قدراته على الفهم، وقد تجعله يقرأ أشياء غير موجودة في النص، وهي تحدد في الوقت نفسه قدرته على التعبير بلغته (لغة المستقر أو الهدف). وبهذه الرؤية لا تعود الترجمة مجرد عملية لغوية محضة، وإنما تتحول إلى واحدة من أكثر عمليات الهوية الثقافية تعقيداً.² لأنه لا يوجد تطابق مطلق بين اللغات، ومن ثم لا يمكن أن تكون الترجمة دقيقة على الوجه الأكمل.³

1- صالح علماني، الترجمة الأدبية مهمة شاقة لكنها ممتعة، في كتاب "الترجمة وإشكالات المثاقفة"، ط. 1، 2014، مطبعة كركي، بيروت، ص: 138.

2- ماهر شفيق فريد، من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية، في كتاب "الترجمة وإشكالات المثاقفة"، ص: 211.

3- يوجين نيدا، نحو علم الترجمة، ترجمة ماجد النجار مطبوعات وزارة الإعلام العراقية، 1976، ص: 303.

كما أن كل لغة تنطوي على ثقافة معينة هي في الوقت نفسه منتجها ومنتجها.¹ ورؤية خاصة بها للعالم.²

لذلك وجد جل المنظرين للترجمة أنفسهم في حرج عندما حاولوا التعريف بالترجمة، وجورج مونان (Georges Mounin) لم يجد أفضل من القول إن الترجمة ليست عملية لغوية، كما إنها ليست عملية خارجة عما هو لغوي، بل هي عملية فريدة من نوعها.³ فهي تنتمي دون شك إلى حقل اللسانيات، وتنتمي أيضا إلى حقول أخرى من العلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ والأدب والعلوم بحسب مضمون النص. وأمبرتو إيكو نفسه لم يجد خيرا من تعريف الترجمة على أنها "قول الشيء نفسه تقريبا"، بل جعل من هذا التعريف عنوان كتابه "أن نقول الشيء نفسه تقريبا"⁴. وقد حاول إيكو في هذا الكتاب تحديد المعنى المراد بعبارة «تقريبا»، والتي ليست هنا بمفهوم الترجمة التقريبية، بل إنه في استحالة التطابق الكلي بين اللغات، فإن على المترجم التفاوض مع النص للخروج من المجازفة بأقل ما يمكن من الخسارة.⁵

وهذا يمثل أكبر تحد بالنسبة إلى المترجم؛ لأن اللغات لا تسمى الأشياء بنفس الطريقة وبنفس المقدار من الكلمات، والشيء الذي يشار إليه في لغة بلفظة أو بلفظتين تجده في لغة أخرى يتوفر على عشرات الألفاظ. وكما إن بدو الصحراء يملكون ألفاظا عديدة للإشارة إلى الإبل أو إلى التمور، فإن الإسكيمو يستعملون عشرات الألفاظ للإشارة إلى الثلج. ما العمل إذن؟ يقول إيكو في كتابه "أن نقول الشيء نفسه تقريبا" إن ما يهم هو خلق الإحساس نفسه الذي خلقه النص، حتى وإن كانت أسماء الأعشاب أو الحجارة الكريمة أو جماعات المتسكعين لا تتطابق بصفة دقيقة.⁶ يجب أن يعود المترجم إلى لغته وإلى ثقافته، ويجمع منها كل الألفاظ التي تصب في ذلك المجال الدلالي حتى وإن اختلفت قليلا. ويجب أن يكون عددها تقريبا مساويا لعدد الألفاظ التي استعملها المؤلف لإنتاج ذلك الإحساس وذلك الانطباع. وإذا أرادت الرواية خلق

1 Louis Porcher, *Le Français langue étrangère*, Hachette éducation, Paris, 1995, p : 53.

2 - Georges Mounin, *Les Problèmes Théoriques de la Traduction* p : 16.

³ - Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Ed. Gallimard, 1963, p. 10.

⁴ - أمبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، تر. أحمد الصمعي، بيروت، 2012، المنظمة العربية للترجمة.

⁵ - أحمد الصمعي، إيكو والثقافة الموسوعية من متاهة النص إلى متاهة الترجمة، في كتاب "الترجمة وإشكالات المثاقفة"، ط. 1، 2014، مطبعة كركي، بيروت، ص: 189-190.

⁶ - أمبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، تر. أحمد الصمعي، بيروت، 2012، المنظمة العربية للترجمة، ص: 130-131.

إحساس بالمتاهة، سواء أكانت متاهة مادية أم متاهة لغوية وثقافية؛ فيجب أن تولد الرواية المترجمة نفس الأحاسيس، حتى وإن أدى ذلك إلى عدم قول الشيء نفسه، بل إلى قول الشيء نفسه تقريباً¹.

استناداً إلى ما سبق يمكن القول إن العملية الترجمة هي عملية تواصل ونقل لساني لغوي لنص ما في لغة مصدر إلى ما يقابله في لغة هدف. وما دامت اللغة وعاء الفكر والحضارة، تغدو الترجمة بذلك أبعد من مجرد ممارسة لغوية، لتصبح ممارسة ثقافية ذات أطر وأبعاد تاريخية، بيئية، اجتماعية، إيديولوجية وكذلك عقائدية. مما يدفعنا إلى طرح بعض التساؤلات عن الماهية الفعلية للترجمة، فهل الترجمة مجرد نشاط فكري يقتصر على نقل عمل من لغة إلى لغة أخرى؟ أم أن الفعل الترجمة عمل إبداعى ذو مرجعية ثقافية؟

¹ - أحمد الصمعي، إيكر والثقافة الموسوعية من متاهة النص إلى متاهة الترجمة، في كتاب "الترجمة وإشكالات المتأقفة، ط. 1، 2014، مطبعة كركي، بيروت، ص: 203-204.

2- مفهوم الثقافة:

أصبح مصطلح "الثقافة" من أكثر المصطلحات الحديثة شيوعاً في مختلف الدراسات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والإعلامية، بل حتى عند عامة الناس. وكان مفهومه واضحاً بدهاءة ولا يحتاج منا لأي بحث أو إيضاح.¹ وهو حديث الاستخدام والاستعمال في الفكر العربي والإسلامي، وذلك إثر نقل بعض المؤلفات في العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى اللغة العربية، في مطلع القرن العشرين.²

وبالرجوع إلى أصل كلمة "ثقافة" في اللغة العربية، نجد أنها مصدراً مشتقاً من الفعل الثلاثي ثقّف، بضممة القاف وكسرها. ولهذا الفعل معان كثيرة في المعاجم العربية، فقد ورد في لسان العرب: "ثقّف الشيء ثقّفًا وثقّفًا ثقوفة: حدقه، رجل ثقّف وثقّف وثقّف: حاذق، فهم... ويقال ثقّف الشيء وهو سرعة التعلم، وثقّف الشيء حدقته إذا ظفرت به، وثقّف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً، ومنه المثاقفة، وهو غلام لقن ثقّف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه".³

وجاء في القاموس "المحيط": "ثقّف ثقّفًا وثقافة صار حاذقاً خفيفاً فطنا... وثقّفه كسمعه صادفه أو أخذه أو ظفر به، وامرأة ثقاف فطنة... وثقفه ثقيفاً سواه، وثاقفه فنقّفه غالبه فغلبه في الحذق".⁴

وذكر في "تاج العروس من جواهر القاموس": "ثقّف ثقفاً بالفتح على غير قياس وثقفاً محرّكة مصدر ثقّف بالكسر وثقافة مصدر ثقّف بالضم، صار حاذقاً خفيفاً فطنا فهما... وقال الليث رجل ثقّف لقف أي راو شاعر. وقال ابن السكيت: رجل ثقّف لقف إذا كان ضابطاً لما

1- عمر الزعفوري، ممارسات الحقل الثقافي/ فوقية المتقف(الحس المشترك: دوركايم، بورديو، تورين) كتابات معاصرة: فنون وعلوم، 14 مج 1، ع 53، 2004، ص: 78.

2- يحيى رامز كوكش، خالد إبراهيم الفتياي، الواضح في الثقافة الإسلامية، دار المسيرة للطباعة والنشر، الأردن، ط 2، 2009، ص: 152.

3- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 28.

4- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 125.

يحويه قائماً به... وثقفه في موضع كذا: أخذه أو ظفر به أو أدركه... والقاف ما تسوى به الرماح... وهي حديدة يقوم بها الشيء المعوج... ويقال ثقف الشيء سرعة التعلم... ومن المجاز التثقيف التأديب والتهذيب".¹

نستخلص مما سبق، أن العرب استعملوا مادة "ثقف" في عدة معان، منها ما هو معنوي، كالحذق، والفتنة، والذكاء، وسرعة التعلم، والفهم، وإدراك العلوم، وضبط المعرفة المكتسبة، وتنمية الفكر والمواهب. ومنها ما هو حسي، مثل: إدراك الشيء والحصول عليه، وتقويم الشيء المعوج وتسويته. بناء على ذلك، فالدلالات اللغوية لمصطلح "الثقافة" واسعة ومتنوعة، تتناول الجانب المعرفي والجانب السلوكي.²

أما في الجانب اللاتيني، فيدل معنى الثقافة على فلاحه الأرض وتنمية محصولاتها، وزراعة النباتات، وتربية المواشي، ثم توسع ليشمل المعنى الحسي - كما سلف ذكره - وتنمية العقل والذوق والأدب بالمعنى المعنوي.

فقد ورد في « Dictionnaire de la langue française » أن الثقافة: "فعل حرثة الأرض، وهي عمل يهدف إلى جعلها أكثر إنتاجية. كما أنها مجموع التقنيات المطبقة في المناطق شبه الجافة لتفادي الجفاف. وتدل كذلك على فعل زراعة النباتات كزراعة الحبوب. أما معناها المجازي، فيدل على مجموع المعارف المكتسبة من طرف الفرد".³

وجاء في "Dictionnaire de Linguistique"، الثقافة: "فعل حرثة الأرض، وهي مجموع العمليات الخاصة لاستخراج النباتات المفيدة للإنسان والحيوان من التربة، كما تدل على زراعة النباتات والأشجار وتربية بعض الحيوانات. إنها طريقة تسعى إلى إنماء أجسام دقيقة في وسط خاص، ومجازياً تعني المعرفة والتكوين والعلم...".⁴

1- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ص: 51-52.

2- القاسم خالد بن عبد الله وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، مدار الركن للنشر، الرياض، ط 3، 2006، ص: 9.

3 - Dictionnaire de la langue française, Encyclopédie et Noms propres, p : 1284.

4 - J . Dubois, Dictionnaire de linguistique, p : 109-110.

وذكر "Le petit Larousse illustré" أن الثقافة: "فعل حراثة الأرض، وزراعة النبات، إنها مجموع العادات والأعراف والتمظهرات الفنية والدينية والعلمية، التي تعرف وتميز جماعة أو مجتمعا".¹

وبالتأمل فيما سبق، نجد أن لمفهوم الثقافة دلالات أصلية ودلالات متطورة، وأن بين الأصلي والمعنى المتطور علاقة وقرينة. وعلى هذا الأساس، فليس غريبا أن نجد بين المعنى اللغوي للثقافة ومعناها الاصطلاحي صلة ونسبا. فمصطلح "الثقافة" لم يعرف تعريفا واضحا قاطعا للجدل. وهو ما أفصح عنه عالم الاجتماع الأمريكي وليام أوبرن (w.Ogburn) بكثير من الدقة: "الثقافة هي أحد تلك المفاهيم الكبيرة مثل الديمقراطية والعلم، فأى تعريف لها يبقى قاصرا وغير كاف لإيصال معانيها الثرية"² فكان معناها الاصطلاحي أوسع من معناها اللغوي، فتعددت الآراء حول مفهومها الاصطلاحي.³

وقد عرفها مجمع اللغة العربية أنها: "جملة العلوم والمعارف والفنون التي يطلب العلم بها والحدق فيها".⁴

واعتبرت "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" (ALESCO) الثقافة، ذلك المركب الذي ينظم جميع السمات المميزة لأمة من مادية وروحية وفكرية وفنية ووجدانية، وتشمل مجموعة المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها، وطرائق التفكير والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني وسبل السلوك والتصرف والتعبير، وطرز الحياة، كما تشمل أخيرا تطلعات الإنسان للمثل العليا، ومحاولته إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائم عن مدلولات جديدة لحياته وقيمه ومستقبله، وإبداع كل ما يتفوق به على ذاته".⁵

1 - Le petit Larousse illustré, Larousse, 2006, p : 132-133.

2- محمود الزواوي، الرموز الثقافية/ الدلالات الظاهرية والباطنية، مجلة كتابات معاصرة: فنون وعلوم، مج 13، ع. 51، 2003، ص: 43 .

3- القاسم خالد بن عبد الله وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، ص: 78،

4- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 98،

5- حسن مسكين، الثقافة في زمن العولمة، مجلة فكر ونقد، ع، 54، دجنبر 2003، ص: 23،

وجاء في إعلان مكسيكو المنعقد في إطار جهود المنظمة العالمية "اليونسكو" أن الثقافة هي "جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل العلوم والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، فهي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائنا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على التقدم والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث دون توان عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه".¹

وتعددت مفاهيم الثقافة كذلك، بتعدد الإيديولوجيات والانتماءات المعرفية المختلفة. فالثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي "مفهوم يشمل كل ما تنتجه البشرية في الحياة من إنتاج مادي وغير مادي سواء أكان تراكم خبرات أم ممارسات فكرية أم تصورات من عقائد روحية، أم صنع أداة من الأدوات، أم تقليد من التقاليد".²

وفي "مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة" عرفها كل من "كلايد كلاهون" (C.Kluckhohn) وهاري هويجر (H.Hoijer) بأنها كل مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ، بما في ذلك المخططات الضمنية والصريحة والعقلية واللاعقلية، وهي توجد في أي وقت كموجات لسلوك الناس عند الحاجة".³

أما مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، وكما عرفها كلود ليفي ستروس (C.Levi.Strauss) أن الثقافة "مجموع أنساق رمزية تنصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقية والاجتماعية".⁴

1- الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة، مؤتمر اليونسكو للثقافة، يوليو- غشت 1982، ص: 8- 9.

2- حسن عبدالله العابد، أثر العولمة في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2004، ص: 20.

3- كلايد كلاهون وهاري هويجر نقلا عن حسن مسكين، الثقافة في زمن العولمة، ص: 24.

4- القاسم عبد الله وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، ص: 78.

ويعتبر " ادوارد بارنت تايلور " (E.B.Tylor) أول من وضع تعريفا للثقافة: "الحضارة أو الثقافة بمعناها الواسع هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات الأخرى التي اكتسبها الإنسان بوصفه عضوا من المجتمع".¹

وهي بالمعنى التاريخي، كما جاء على لسان "مالك بن نبي" في كتابه "مشكلة الثقافة" أنها تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة، وبعبارة جامعة، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد طبيعتها... فلا يمكن أن نتصور تاريخا بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتما تاريخه..."²

والثقافة في بعدها الإسلامي هي مجموع النسيج الحضاري الشمولي الذي قوامه الدين الإسلامي: لا من حيث عقيدة وسريعة فحسب، بل من حيث حضارة وفعل إنساني تضافرت في إبداعه مجموع الشعوب التي التقى بها الإسلام.³ فالثقافة الإسلامية متميزة متسعة لما حولها من الثقافات، قادرة على استيعاب العناصر الأجنبية في منابقتها الأولى، فرغم تنوع أصولها لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى خلق جديد انبعثت فيه جميع هذه العناصر، لتكون حضارة جديدة، تسهم في بناء الصرح الحضاري الإنساني، وتعمل على حفظه من الضياع وتطويره وحثه على العطاء.⁴

وتتسع المفاهيم والتعريفات والمدلولات التي تشير إلى تعريف الثقافة، وتختلف الواحدة عن الأخرى بتعدد الثقافات والميول الفكرية لكل باحث ودارس، ف "فيكتور هيل" (V.Hill) يعرف الثقافة بأنها: "مجموع الآراء والعادات الناتجة عن الفعل المتبادل بين الفنون الصناعية والدين والفن والعلم".⁵

1 - Edward Burnett Tylor, The Primitive Culture, Traduit par Pauline Brunet, 2ème Ed., 2017, Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, Tome 1, p.20.

2- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: مشكلة الثقافة، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط. 4، 1984، ص: 76-77.

3- سعيد بن سعيد العلوي، الإسلام وأسئلة الحاضر، منشورات الزمن، ص: 11-12.

4- حسن عبد الله العايد، أثر العولمة في الثقافة العربية، ص: 23.

5 - V. Hill , L'idée de culture, Ed. RUF, 1981, p : 6.

أما الدكتور "محمد عابد الجابري" فيقصد بها ذلك "المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. فهي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة، والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل".¹ ويعني بها الدكتور "محيي الدين صابر" مجموع النشاط الفكري والفني في معناها الواسع، وما يتصل بها من وسائل، فهي موصولة بمحمل أوجه الأنشطة الاجتماعية الأخرى، مؤثرة بها، معينة عليها، مستعينة بها ليتحقق بذلك المضمون الواسع لها متمثلاً في تقدم شامل في كل جوانب سعيه الحضاري".²

فالثقافة وفق هذه المعاني والمفاهيم هي كل ما يضيفه الإنسان وينتجه في الحياة، وكل المتطلبات العقلية والنظرية التي تقتضيها عملية توظيف وتسخير الطبيعة بما يفيد الإنسان فرداً وجماعة.³

ويمكن أن نستخلص من التعريفات السابقة الاستنتاجات الآتية:

* في الثقافة الخاص والمشارك.

* فيها الثابت والمتغير.

* هي التعبير الأمثل والأوسع للحضارة.

* لها ارتباط علائقي باللغة والرمز، بهما تشيد العالم كروية وقيمة.

* الثقافة قهر نسبي للطبيعة، إذ تزداد ثقافة الإنسان كلما تقلصت هيمنة الطبيعة عليه.¹

1- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، جلة فكر ونقد، ع. 6، فبراير 1998، ص: 5-6.

1- محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2000، ص:

192.

3- المرجع نفسه، ص: 20.

* ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وإنما وجدت، وتوجد وستوجد، ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية، أو بتدخل إرادي من أهلها، على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة.²

إذا أمعنا النظر قليلا في هذه التعريفات، وجدناها تتضمن أمرين : أولهما، أنها تفهم الثقافة بمعناها الواسع، وثانيهما، أنها تضع الثقافة والحضارة على مستوى واحد.

ويعتبر مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم صعوبة في التحديد، وذلك بفعل التطور الدلالي الذي حضي به عبر تاريخ الحضارة نفسها، ولعل من أهم أسباب الاختلاف في تعريفها أيضا ما يرجع إلى الخلفية الفكرية لصاحب كل تعريف، والمنظور الذي يقدم من خلاله تعريفها أيضا ما يرجع إلى الخلفية الفكرية لصاحب كل تعريف، والمنظور الذي يقدم من خلاله تعريفه، وكذلك تكوينه العلمي وزاده المعرفي، فالمؤرخ، والأنثروبولوجي، وعالم الاجتماع، واللغوي، وعالم النفس، كل يعرفها انطلاقا من أراضيته الفلسفية ومنظوره المعرفي الذي ينظم أفكاره.³

ولذلك سأحاول تناول مفهوم الحضارة من الوجهتين اللغوية، والاصطلاحية، للتمكن من تحديده بما يجعل منه واضحا، وإقامة العلاقة بينه وبين مفهوم الثقافة.

ففي اللغة العربية، يراد بالحضارة (بفتح الحاء وكسرهما) الإقامة في الحضر، وسكنى المدن والقرى. ويقابلها لفظ البداوة، حيث نجد في لسان العرب: "حَضَرَ يَحْضُرُ حَضُورًا وحِضَارَةً. ويعدى فيقال: حَضَرَهُ وحَضِرَهُ يَحْضُرُهُ، وهو شاذ... والحَضَرَ خلاف البادي... الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم في البادية... ويقال فلان من أهل الحاضرة، وفلان من أهل البادية، وفلان حضري وفلان بدوي. والحِضَارَةُ: الإقامة في الحَضَرَ. وكان الأصمعي يقول: الحِضَارَةُ... والحَضَرَ والحَضْرَةُ والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها

1- حسن مسكين، الثقافة في زمن العولمة، ص: 24.

2- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، ص: 6.

3- تيسير شيخ الأرض، الترجمة بين الفعل والانفعال الثقافي، ص: 11.

قرار... والحاضرة والحاضر: الحي العظيم أو القوم...¹ ونفس المعنى يؤكد الفيروز آبادي في القاموس المحيط ومعناها ضد غاب، والحاضرة والحضارة (ويفتح) خلاف البادية. والحضور نقيض المغيب والغيبة: حضر يحضر حضوراً وحضارة... والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، وفي الحديث: " لا يبيع حاضر لباد."²

إن هذا التعريف المعجمي ذو دلالة مكانية، يجعل مفهوم الحضارة منصرفاً إلى مكان محدد يقطنه الحضر. كما يحمل المعنى الاجتماعي وذلك عند اعتبار الحضارة علامة على الحضور والإقامة والاستقرار. وهذه كلها تحمل معاني اجتماعية، فإذا سكن الناس واستقروا نشأت بينهم صلات اجتماعية أكثر، وارتبطت مصالحهم، ونشأت بينهم سبل التعاون، واتجهوا إلى بناء المدن والإبداع والانتظام والتنظيم.³ فالحضارة في جذرها اللغوي تعنى وتركز على الجانب الاجتماعي، وكأن اللغة تشير إلى أن مفهوم الحضارة مفهوم اجتماعي منذ نشأته، كما أنها لا تكون إلا حيث توجد علاقات اجتماعية متبادلة بين الناس تظهر فيها معاني التعاون والتنظيم والانتظام في إطار مكاني محدد هو المدينة.

أما إذا عدنا إلى المعاجم الأجنبية، كالمعجم الإنجليزي " أوكسفورد" ألفينا أن مصطلح " الحضارة" (Civilisation) يرجع إلى الجذر "Civites" بمعنى مدينة، و "Civis" بمعنى ساكن المدينة، أو "Civilis" بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة. ويقصد به أيضاً " مرحلة متقدمة من التقدم الاجتماعي الإنساني في إطاره الجماعي، أو هي ثقافة أو طريقة حياة شعب أو أمة أو فترة من مراحل التطور في مجتمع منظم."⁴

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 148.

2- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 10.

3- فريد أمعشوش، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، مجلة فكر ونقد، ع. 99، أكتوبر 2008، ص: 25.

4 - Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary, (Oxford University Press : 1994)
p : 160.

فمصطلح الحضارة في اللاتينية واللغات الأوروبية أيضا يتضمن معنى المدينة، والاستقرار في الحواضر والمدن، مع ما يستتبعه ذلك من اجتماع وتنظيم،¹ وكأن هناك تشابها في المعنيين اللغويين في كل من العربية واللاتينية.

ومن الناحية الاصطلاحية، فإن للحضارة تعاريف مختلفة - كما سلف ذكره - ففي الاصطلاح الخلدوني: " الحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله... فصار طور الحضارة في طور الملك يتبع طور البداوة ضرورة، لضرورة تبعية الترف للملك."² فمفهوم الحضارة، في نظر ابن خلدون، كما يبدو، يرتبط أشد الارتباط بالتاريخ من منطلق أنه يريد به طورا تاريخيا في حياة المجتمع يصبو إليه أهل البدو باستمرار.³

ويضيف ابن خلدون تعريفا آخر للحضارة، فيسميها نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير. هنا يشير ابن خلدون إلى المرحلة الأخيرة التي تمر بها الدولة أو المجتمع عندما تتفكك العصبية تضمحل الرابطة التي تجمع الناس على بناء المجتمع، فيصير المجتمع في حالة الترف، وتقل أخلاق البناء، وتظهر أخلاق الفتور، فالحضارة بهذا التعبير الخلدوني درجة من التقدم تبلغها المجتمعات.⁴

أما مالك بن نبي، فقد أولى المسألة الحضارية وافر اهتمامه، وتعرض إليها بإفاضة في جملة من كتاباته. فهو يعرفها من عدة جوانب، حيث يعطي التعريف التحليلي للحضارة كيفية تركيب الحضارة في عناصرها الأولية، ويعطي تعريفا من خلال وظيفتها، كما يحدد حقيقتها الرسالية. فالتعريف التحليلي يعرف الحضارة بالمعادلة الرياضية التالية: الحضارة = إنسان + تراب + وقت. هذه العناصر يلزم أن تتراب فيما بينها لتحقيق الفعل الحضاري.⁵ فابن نبي يجمل

1- فريد أمعضشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 26.

- عبدالرحمان بن خلدون، المقدمة، تح. عبدالسلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ج. 1، ط. 1، ص: 2902.

3- فريد أمعضشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 28.

4- انظر عبدالرحمان بن خلدون، المقدمة، ج. 2، ص: 226-230.

5- فريد أمعضشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 31.

أي منتج حضاري في صورة التفاعل الأولي بين عنصر الإنسان صاحب الجهد المنجز، وعنصر التراب الذي هو مصدر الإنجاز المادي، وعنصر الزمن الذي هو شرط أساسي لأي عملية إنجازية يقوم بها الإنسان.

أما التعريف الوظيفي فيحددها في جملة العوامل المعنوية المادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لأعضائه الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره.¹ فابن نبي ينظر إلى الحضارة من وجهة وظيفتها، بمقدار ما تقدمه من ضمانات للفرد، تلك الضمانات التي يقدمها المجتمع لأي فرد من أفراده في مرحلة تاريخية معينة من مولده إلى مماته.

وإذا انتقلنا إلى العالم الغربي نجد أن علماء الغرب ومفكره بذلوا جهدا واضحا لبلورة مفهوم الحضارة، وتحديد ماهيته، فجاءت اجتهاداتهم متنوعة، متشاكلة طورا، ومتباينة أطوارا. فكانت لهم الريادة في هذا الصدد.²

ليكن البدء برأي "ول ديورانت" في كتابه " قصة الحضارة" حيث يقول: " الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حين ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما تحرر الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها.³ فديورانت يجعل الحضارة نسقا مجتمعيا مؤسسا على مقومات رئيسة متشابهة ذات صلة بالاقتصاد والسياسة والأخلاق والعلوم والفنون، تنحو نحو غاية أساسية تتمثل في مساعدة الإنسان على تنمية رصيده الثقافي وتقوية منتجه المعرفي.⁴

1- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العلم الإسلامي، تر. بسام بركة وأحمد شعيبو، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط. 1، 1988، ص: 42.

2- فريد أمعشوشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 28.

3- ول ديورانت، قصة الحضارة، تر. زكي نجيب محمود، دار الجيل، لبنان- بيروت، 1988، مج. 1، ج. 1، ص: 3.

4- فريد أمعشوشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 28.

ويعرفها إدوارد تايلور (E. Taylor) بأنها: "درجة من التقدم الثقافي تكون فيها الفنون والعلوم والحياة السياسية في درجة متقدمة"¹ فالتحضر في نظر تايلور يتحقق خصوصا عندما يبلغ تطور أشكال المعرفة والثقافة، مستوى راقيا من التقدم والتبلور والنضج.²

والملاحظ على تعريف كل من ديورانت وتايلور أن الأول ينظر إلى الحضارة من جهتين: الأولى أنها نظام اجتماعي يقدم للإنسان القدرة على تحقيق إنجازات ثقافية، ومن أخرى أنها مرحلة من مراحل التقدم البشري، تكون فيها الحياة الإنسانية تتجه نحو التنظيم لما تتوفر لها مجموعة من العناصر. أما الثاني، فيعرف الحضارة على اعتبار أنها درجة من التقدم الثقافي لها نتائجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو في تعريفه هذا يتجه إلى تعريف الحضارة بالنظر إلى غايتها التي تحقها في المجتمع.

أما مفهوم الحضارة في الكتابات العربية المعاصرة الحديثة، فقد عالجه الكتاب والمفكرين العرب المحدثين والمعاصرين من زوايا عديدة، وقدموا اجتهادات متفاوت عمقا وأصالة، وإن كان كثير منها ظل يردد أطروحات الفكر الغربي وتنظيرات رجاله للحضارة.³

ففي كتابه الموسوم بـ "الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطويرها" يعرف الدكتور حسين مؤنس الحضارة بأنها ثمرة جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود أو سواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية.⁴

ويعرف الدكتور عبد الحميد حسين أحمد السامرائي الحضارة بأنها "استمرار تاريخي انطلاقا من توكيد إرادة الفعل والبناء وفسح المجال أمام الفئات المتقفة لأداء مدرقاتها عبر

1 - E. Taylor, Dictionary of Antropology, Special indian Edition, (Dellu: Goyl Saab, 1988) p: 117.

2- فريد أمعشوشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 28.

3- المرجع نفسه، ص: 31.

4- حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، مجلة عالم المعرفة، ع. 1، يناير 1978، ص: 13.

منطلقات تنموية هدفها التعبير والتعمير والبناء الشامل المستند إلى العلم والمعرفة، بناء على فكر عالمي قوامه التأثير والتأثير الإيجابي والمساهمة الفعالة في بناء حضارة إنسانية.¹

وبذلك تفهم الثقافة بمعناها الواسع إلى جانب معناها الضيق، دون تسويتها بالحضارة، وإدراك العلاقة بينهما المتمثلة في علاقة الفعل بناتج الفعل. وهذا يعني أن الفعل الثقافي ينتج الحضارة.² ويمكن تلخيص هذه العلاقة بعلاقة الشجرة بثمرها، إذ تشكل الثقافة الجذور والساق حيث القيم الثابتة والمبادئ الراسخة، وتمثل الحضارة الثمار والأغصان حيث النتائج والأشكال. فالثقافة هي الركيزة التي تقيم الحضارة عليها صرحها.³

1- فريد أمعشوشو، مفهوم الحضارة بين الثقافتين العربية والغربية، ص: 33.

2- تيسير شيخ الأرض، الترجمة بين الفعل والانفعال الثقافي، ص: 11.

3- محمد أبو يحيى وآخرون، الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم والتحديات المعاصرة، دار المناهج، ط 1، 2001، ص: 45.

3- مفهوم المثاقفة:

إن المثاقفة مصطلح سوسيولوجي أنثروبولوجي ذو معان متداخلة تقريبية، وبصفة عامة يطلق على دراسة التغيير الثقافي الذي يحصل ويتحقق نتيجة لشكل من أشكال الاتصال بين الثقافات (الاستعمار، والرحلات، والأسفار، والمبادلات التجارية، والجوار، والترجمة...) وتؤدي المثاقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتصلتين.¹ إنها ظاهرة تؤثر وتأثر الثقافات البشرية بعضها ببعض بفعل اتصال واقع فيما بينهما، أيا كانت طبيعته أو مدته. كما يدل على العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معينة، وتتكيف جزئياً أو كلياً، مع مكونات ثقافة جماعة بشرية أخرى توجد في حالة علاقة معها.²

وقد يقصد بهذا المصطلح أحيانا التكيف الحضاري والتمثيل وحوار الثقافات؛ أي اقتباس شعب سواء أكان غالباً أم مغلوباً، مستعمراً أم مستعمراً لثقافة شعب آخر، وليس بالضرورة حصول التناقص من الغالب على المغلوب فيكون هذا الأخير منفعلاً وليس فاعلاً، والمفهوم الاستعماري للمثاقفة يرى بأن الشعوب المغلوبة قد ترفض الحضارة الغالبة فتقنن، وقد تقبلها وتتكيف معها، وقد لا تتكيف لأنها لا تطابق حاجاتها ومزاجها، وهذا مفهوم استعماري للتغيير الحضاري قدمته الأنثروبولوجيا الحضارية الغربية.³

والمثاقفة بمعنى آخر نوع من رد فعل كيان ثقافي معين، تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه، وتمارس عليه مباشرة أو عن طريق غير مباشر، علانية أو بكيفية خفية تدريجية. إنها طريقة التفاعل والتكيف مع ثقافات الآخرين المغايرة إرادياً أو اضطرارياً، إما بكيفية واعية ومقصودة، وإما بكيفية لا شعورية تقبلية.⁴

1- عبدالكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، ص: 67.

2- جمال مباركي، المحمول الثقافي الغربي في الرواية العربية المعاصرة، مجلة قراءات، ع. 5، أكتوبر 2013، ص: 107.

3- شكري عياد، الأدب في عالم متغير، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط. 1، 1971، ص: 22.

4- عبدالرزاق الدواي، في الخطاب عن الثقافة والهوية الثقافية، مجلة آيس، ع. 2، مؤسسة الأختيار للصحافة، الجزائر، 2007، ص:

ويرى محمد عابد الجابري أن المثاقفة أو حوار الثقافات من المفاهيم الجديدة – وإن كان وجود هذا المصطلح بالقوة قديماً – ارتبط وجود هذا المفهوم برد فعل على مفهوم صراع الحضارات، فعندما نشر هنتجتون نظريته حول "صدام الحضارات" رفضها كثيرون ومن ثم أراد بعضهم أن يجد بدلاً عنها وهو حوار الثقافات أو حوار الحضارات. ويرى الجابري أن من يقول بحوار الثقافات يقع في شباك هنتجتون نفسه، لأنه من الناحية التاريخية لا معنى لحوار الثقافات، فالثقافات تتداخل وتتلاقح. وهذا التداخل يتم بشكل عفوي لا إرادي، ليس بشكل مخطط له، وإلا اعتبر غزواً ثقافياً وخاصة إذا مورست المثاقفة تحت ضغوط معينة من الغالب على المغلوب مثلما فعلت بعض الدول الاستعمارية على الشعوب المستعمرة في محو شخصية هذه الشعوب وخاصة اللغة والدين والعادات والتقاليد لتصبغها بثقافة جديدة هي ثقافة المستعمر. فالثقافات تتحاور وتتداخل وتتلاقح وتتنافس بشكل عفوي، وليس عبر تنظيم المؤتمرات أو الندوات. إن المثاقفة تتم عن طريق الاحتكاك الحضاري عبر قنوات ووسائط مختلفة.¹ وفي غالب الأحيان يتحقق "التثاقف" تحت تأثير ظروف تاريخية واجتماعية واقتصادية، من أهمها وقائع الاتصال بثقافات أخرى مغايرة، وفرص التعامل والتفاعل معها إما إيجاباً أو سلباً. وهذا الشكل من التواصل بين الثقافات البشرية والمتنوعة عبر التاريخ في الشرق والغرب أو بينهما هو ما يعبر عنه اليوم بواسطة مصطلح المثاقفة.

يتحرك فضاء المثاقفة في العصر الحديث في فضاء يعمل لصالح الغرب، بحيث لا يخرج عن المفهوم الغربي المتمركز على ذاته، حين يجعلها تتم من جهة واحدة تختزل تعايش وتلاقح ثقافات مختلفة في ثقافة أورو-أمريكية، ترى نفسها مركزاً يتحاور مع ثقافات هامشية وبدائية؛ أي أن المثاقفة لا تحدث بين أمتين أو شعبين أو حضارتين متساويتين، وإنما تتمثل في علاقة غالب بمغلوب وقوي بضعيف.² فهي "تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة «بدائية» نتيجة احتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً".³

1- محمد عابد الجابري، ليس في ثقافتنا مفهوم للآخر وحوار الثقافات، مجلة أيس، ع. 2، 2007، ص: 66-67.

2- جمال مبارك، المحمول الثقافي الغربي في الرواية العربية المعاصرة، ص: 110-111.

3- عز الدين المناصرة، مقدمة في نظرية المقارنة، دار الكرمل للنشر، عمان، ط. 1، 1988، ص: 74.

وهي بعكس الغزو الثقافي إذا كانت توافقية حوارية، لأنها لا تحمل في طياتها الرغبة في إضعاف الآخر وجعله تابعا، ومعاملته بنظرة استعلائية، لا تقوم على الاحترام والتسامح والاعتراف بثقافة الآخر، واختلافه، لأن الهدف الأسمى من المثاقفة الاغتناء المتبادل باعتبارها " رافدا مهما تسعى كل أمة من خلاله إلى معرفة الآخر واستثمار ما لديه من قيم ومعطيات إنسانية وحضارية، وإلى تنمية كيانها الثقافي بشكل خلاق وغير مضر بمقومات الهوية القومية وثوابتها". وقد تحمل معنى الغزو الثقافي إذا كانت موازين القوى غير متكافئة، مما يحملها معاني الهيمنة والصدام والاجتثاث والاستئصال.¹

لقد استعملت كلمة التثاقف منذ بداية القرن العشرين، حيث عرفها مجمع البحوث في العلوم الاجتماعية سنة 1935، " بالظاهرة الناتجة عن الاتصال المستمر المباشر بين أفراد ينتمون لثقافتين مختلفتين، وما يترتب عن ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية عند إحداهما أو كلاهما"². أما تران فان خاي ()، فقد اعتبرها " عملية تبني شعب ما لثقافة مختلفة عن ثقافته"³. غير أنه، واستنادا على الموسوعة العالمية، فالتثاقف يمثل " دراسة ما ينتج عن اتصال حضارتين تتأثر وتتأثر إحداهما في الأخرى"⁴

لقد أجمعت الكثير من الكتابات على أن مشكلة التثاقف من المشكلات التي ظهرت مع ظاهرة الاستعمار التي عرفت دول العالم الثالث، وظهر ما يسمى بالحركات التحررية التي حاولت التصدي للمستعمر ومقاومته بكل الوسائل المتوفرة لديها. ولكن السؤال الذي يطرح هو أي معنى للكلمة؟

1- جمال مبارك، المحمول الثقافي الغربي في الرواية العربية المعاصرة، ص: 111.

2- J. Herskovits (Melville), Les bases de l'Anthropologie culturelle, Paris, Maspero, 1967, p. 220.

3- Tran Van (Khé) , L'Acculturation dans les Traditions Musicales de l'Asie, in : International Review of Aesthetics and Sociology of Music, Vol. 5, Zagreb, 1974, pp. 181-190.

4- Encyclopédie Universalis, Vol. I, Paris, 1980, p. 103.

تأتي كلمة التثاقف في السياق الثقافي الذي يشمل العلاقة التي تجمع بين ثقافة السيد وثقافة العبد وهي أيضا العلاقة التي تجمع بين ثقافة الإنسان المستعمر وثقافة الإنسان المستعمر، أي في نهاية الأمر، هي العلاقة التي تربط بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. ولتكريس تلك العلاقة العمودية بين الطرفين وبالاستعانة بالقوى الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية الحديثة، فكر الإنسان الغربي المستعمر في مسألة تمييز وتكييف ثقافة الإنسان العربي، على ثقافته تحت فكرة التثاقف.

عندما نتحدث عن المثاقفة، تحيلنا الكلمة دائما إلى عدة اتجاهات مختلفة؛ أنها أداة اتصال وأداة للتداخل العلاقتي والتبادل المعرفي وتشير إلى المفهوم الشامل لكلمة الثقافة أي " معرفة الأشكال والمعايير الحياتية التي يمتاز بها الآخرون؛ أشخاص أو مجموعات أو مجتمعات في علاقتهم مع الآخر ومعرفة العلاقات المشتركة بين ثقافة ما وثقافة أخرى"¹. وهي ما يولد ويتأسس من خلال احتكاك بين مجموعتين أو أكثر؛ أي " أنها تشير إلى ثقافة في حالة ولادة"². وإن كان التثاقف يحمل في طياته الرغبة في محو الآخر وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرة فوقية، فإن المثاقفة تقوم على الاحترام والتسامح والاعتراف بخصوصية الآخر واختلافه، وفي إطارها تتفاعل الجماعات والشعوب وتتواصل فيما بينها.

وخلافا للتثاقف، فإن المثاقفة لا يمكن لها أن تتحقق في صورة تدخل أطراف سياسية أو تواجد مقاربات إيديولوجية، غير أن المساعي لتحقيق ذلك لا تبشر بنتائج إيجابية في الغرض. هذا، وقد وصل البعض وخاصة جاك دمرغن إلى الحديث أو تأسيس نظرية إيبيستمولوجية المثاقفة³ ويعني ذلك البحث عن الأخطاء العلمية والمنهجية لنظرية المثاقفة. وهي (أي المثاقفة) ليس ما ينتج من اختلاف الثقافات المكتسبة، بل كذلك ما ينتج داخل الثقافات التي في طور

1 - Weber Edgard, Maghreb Arabe et occident Français, Jalons pour une (RE)connaissance interculturelle, Paris, Presses Universitaires de Toulouse- Le Mirail, Publisud, 1989. P. 10.

2 - Jacques De morgon, L'histoire interculturelle des sociétés, Paris, Anthropol Economica, 2000, p. XI.

3 - ibid, p. XVI.

التكون. فالرهان على الثقافة هو رهان على المجتمع وطريقة عيشه، وهو اختيار اجتماعي ثقافي، يجعل من الإنسان في وضعية حياتية بين الفردية والتعددية. والأهم ليس معرفة الاختلاف بين الثقافات أو قبولها بل الأهم هو معاشتها معايشة حقيقية. ولكن لكل رهان ثمنه، فيمكن أن نجد أنفسنا بعيدين شيئاً فشيئاً عن الأشياء التي تعودنا عليها منذ طفولتنا، ونكون بذلك قد توصلنا مع الآخر وانفصلنا عن أنفسنا¹.

فالدراسات المنجزة حول الثقافة من قبل الباحثين في مختلف الاختصاصات كعلماء التاريخ وعلماء الاجتماع ومهندسين وفلاسفة وأنتروبولوجيين، " أفضت إلى نتائج متباعدة ومتناقضة أحياناً، والسبب في ذلك هو الانطلاق من نقاط مختلفة²، إلى جانب تشعب الوضعيات وتسرع التطورات والتحويلات وتنوع الإشكاليات وقلة النتائج. لذلك جاءت تعاريف الثقافة من قبل جاك ديمورغون بنوع من التناقض بين مفهومي الثقافة والتثاقف. فهو يقسمها كما يلي:

— الثقافة المحلية في التعايش الإنساني وفي المجتمع الصغير (أي الثقافة في مفهومها الضيق).

— الثقافة المقارنة بالخارج المجسدة في اكتشاف الآخر.

— الثقافة المورطة في المشاركة مع الآخر، وخاصة في القضايا السياسية.

فهذا يعبر عن خلط بين مفهومي التثاقف والثقافة. فهذا التفسير يدل عن شكل ثقافي نظراً للتبعية السياسية التي تولد هي الأخرى التبعية الاقتصادية.

— الثقافة المرتبطة بالمفاهيم والمقاربات الفكرية. وهنا لا يمكن أن نعتبره ثقافة بما أن المقاربات الفكرية هي الأخرى تتضمن الخلفية السياسية.

1 - Gilbert Grand guillaume, Langue Arabe et état moderne au Maghreb, in : coll. Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du nord, Nouveaux enjeux culturels au Maghreb, CRESM, p. 81.

2 - Jacques De morgon, L'histoire interculturelle des sociétés, p. IX.

— المثاقفة المتعلقة بالبحث عن الإطار الحقيقي كوحدية أو ثنائية أو ثلاثية الموطن أو تعدديته¹.

المثاقفة هي علاقة تفاعلية تطبيقية بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر، تنشأ جراء توليد علاقة تتميز بتبادل الخبرات والمعارف، أو انتقالها من حقل مجتمعي إلى آخر إراديا. وفي مقابل ذلك يمكن الحديث عن الاستلاب الثقافي الذي يقصد به في الاستعمال المتداول تطور علاقة المثاقفة إلى انسلاخ من الذاتية الثقافية، واعتناق لثقافة الأخر.

أما اليوم فقد أصبح مفهوما جوالا ينتقل بين فروع معرفية مختلفة كالأدب المقارن والنقد مثلا. أما المثاقفة من منظور الأدب والنقد، فيمكن اعتبارها أنها عملية التطور الثقافي الذي يطرأ على مستويات المتون الأدبية شعرية أو نثرية، بعدما تدخل جماعات من الناس أو شعوب تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين ولغتين مختلفتين في اتصال وتفاعل يترتب عليهما حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في الجماعات كلها أو بعضها.²

والمثاقفة هنا، بعكس الغزو الثقافي الذي يتضمن في طياته الرغبة في محو الآخر وإحاقه وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرة فوقية عدوانية متغطرسة، إنها تقوم على الندية والاحترام والتسامح والاعتراف بخصوصية الآخر واختلافه، وفي إطارها تتفاعل الجماعات والشعوب وتتواصل بهدف الاغتناء المتبادل. لهذا فهي تفترض الثقة والرغبة في التواصل والتقدم والتطور، واكتساب العلم والمعرفة.

وإذا كانت الشعوب تسعى سعيا تجاه المثاقفة فهي ترفض أشكال الغزو الثقافي كافة. وقد عبر المهامتا غاندي عن ذلك قائلا: " إنني أفتح نوافذي للشمس والرياح، ولكنني أتحدى أية ريح أن تقلعني من جذوري".

1- Jacques De morgon, L'histoire interculturelle des sociétés, p. 19.

2- شعيب حليفي، التدويت والوعي بالآخر، مجلة المناهل، ع. 60، يناير 2000، ص: 190.

من هذا المنطلق، تعد المثاقفة ضرورة حيوية لمختلف الشعوب والحضارات. ونحن حين ننظر إلى مسار الحضارة العربية الإسلامية، نتبين أنها لم تبلغ أوج ازدهارها إلا عندما نجحت في التفاعل والتثاقف مع بقية الحضارات التي انفتحت عليها.

ومن ناحية أخرى يمكن الإقرار أن المثاقفة وسيلة فعالة لتنمية روح الثقة، والتسامح بين الأفراد والجماعات، فهي تزيل كثيرا من الأوهام والأمراض والمخاوف. وتساعد أيضا على خلق تواصل وتفاهم أفضل بين الشعوب، وعلى تفعيل القواسم المشتركة بينها، مما يؤدي إلى إزالة بؤر التوتر والعداوة التي غالبا ما يغذيها التقوقع، والانعزال، والجهل بالآخر والأحكام المسبقة والسلبية عنه. وكل ذلك يمكن أن يؤدي إلى التقارب بين الحضارات واستبعاد كل ما يمكن أن يؤدي إلى صدامها.¹

المثاقفة كما تم ذكره سالفًا مصطلح سوسولوجي أنثروبولوجي ذو معانٍ متداخلة تقريبية، وبصفة عامة يطلق على دراسة التغيير الثقافي الذي يحصل ويتحقق نتيجة لشكل من أشكال الاتصال بين الثقافات (الاستعمار، والرحلات، والأسفار، والمبادلات التجارية، والجوار، والترجمة...) وتؤدي المثاقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتصلتين.²

وفي حقل علم الاجتماع والأنثولوجيا الثقافية، يدل مصطلح المثاقفة على ظاهرة تأثير وتأثر الثقافات البشرية بعضها ببعض بفعل اتصال واقع فيما بينهما، أيا كانت طبيعته أو مدته. كما يدل على العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معينة، وتتكيف جزئيا أو كليا، مع مكونات ثقافة جماعة بشرية أخرى توجد في حالة علاقة معها.³

والمثاقفة بمعنى آخر نوع من رد فعل كيان ثقافي معين، تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه، وتمارس عليه مباشرة أو عن طريق غير مباشر، علانية أو بكيفية خفية

1- حبيب بوهورر، تمثل الآخر في النص الأدبي الأوروبي الحديث مقارنة لآليات التفاعل النصية، مجلة آداب البصرة، ع. 56، 2011،

ص: 3-5.

2- عبد الكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، ص: 67.

3- جمال مباركي، المحمول الثقافي الغربي في الرواية العربية المعاصرة، ص: 107.

تدرجية. إنها طريقة التفاعل والتكيف مع ثقافات الآخرين المغايرة إراديا أو اضطراريا، إما بكيفية واعية ومقصودة، وإما بكيفية لا شعورية تقبلية.¹

وقد يقصد بهذا المصطلح أحيانا التكيف الحضاري والتمثيل وحوار الثقافات؛ أي اقتباس شعب سواء أكان غالبا أم مغلوبا، مستعمرا أم مستعمرا لثقافة شعب آخر، وليس بالضرورة حصول التناقص من الغالب على المغلوب فيكون هذا الأخير منفعلا وليس فاعلا، والمفهوم الاستعماري للمثاقفة يرى بأن الشعوب المغلوبة قد ترفض الحضارة الغالبة فتفتنى، وقد تقبلها وتتكيف معها، وقد لا تتكيف لأنها لا تطابق حاجاتها ومزاجها، وهذا مفهوم استعماري للتغيير الحضاري قدمته الأنثروبولوجيا الحضارية الغربية.²

المثاقفة هي عملية التغيير أو التطور الثقافي الذي يطرأ حين تدخل جماعات من الناس أو شعوب بأكملها تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال وتفاعل يترتب عليها حدوث تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في الجماعات كلها أو بعضها.

إن المثاقفة محكومة بالمرور بمجموعة من المراحل حتى تستوي، فهي تعني «الاستيعاب الثقافي، والتحول الثقافي، والانصهار الثقافي (...)» ويعني التركيب اللاتيني (interculturalité) المرور من ثقافة إلى ثقافة قصد استيعابها والانصهار فيها، كما إن هذا المرور يعني الالتقاء الثقافي مع الالتحام الذي يؤدي إلى هوية ثقافية تركيبية جديدة³

وهناك من يرى أن التقاء ثقافتين لا بد أن يمر بمراحل أساسية حددها دافيد كاتان (David Katan) في أربع وهي:

المرحلة الأولى: الرفض والدفاع، وطريقة التفكير هي كالتالي: في حالة الرفض «أحتاج إلى تعلم اللغة وليس الثقافة» وفي حالة الدفاع: «كل ما هو مختلف فهو خطير».

1- عبدالرزاق الدواي، في الخطاب عن الثقافة والهوية الثقافية، ص: 12.

2- شكري عياد، الأدب في عالم متغير، ص: 22.

3- عبدالمجيد مزيان، المثاقفة أنثروبولوجيا وتاريخيا، بكتاب «الترجمة والتلافح القافي»، 1988، ص: 74.

المرحلة الثانية: التقليل، وطريقة التفكير هي: «كل ما هو مختلف فهو مختلف»، أريد أن أكتشف أكثر: «كيف فعلوها بهذه الطريقة».

المرحلة الثالثة: التكيف «بقدر ما أفهم هذه الثقافة أتمكن من اللغة».

المرحلة الرابعة: الدمج، استيعاب الثقافة المنقولة في سياق الثقافة المنقول إليها.¹

فالفرض والدفاع والتقليل يمكن اعتبارها مرحلة سلبية، لا بد منها؛ لأن كل ثقافة تدافع عن خصوصيتها وتقاوم، أما التقبل والتكيف والدمج فهي مرحلة إيجابية تكون فيها كل ثقافة ما قد انفتحت على الثقافة الأخرى، وتقبلت الدخول إلى عوالم جديدة، فاسحة المجال للتلاقح الثقافي.²

والمثاقفة ليست إلا عملية وعطاء أو استعارة ثقافية بين شعوب مختلفة تتولد عنها أشكال ثقافية متمازجة جديدة³

إذا سلمنا بأنه ليست هناك ثقافة واحدة نموذجية، وبأن مشكلة التثاقف من المشكلات التي أثرت في فترة الاستعمار، فينبغي أن نعلم بأن عملية التثاقف هي:

— العلاقة التي تجمع بين ثقافة الأنا وثقافة الأنا الذي ليس أنا.

— إنها العلاقة التي تجمع بين ثقافة السيد وثقافة العبد.

— إنها العلاقة التي تجمع بين ثقافة البورجوازي المستغل وثقافة البروليتاري المستغل.

— إنها العلاقة التي تجمع بين ثقافة الإنسان الغربي المستعمر وثقافة الإنسان العربي

المستعمر.

1 - David Katan , from Horemooons to Realities : The Role of Intercultural Sensitivity Models in Sensitising Translators.

2- إبراهيم أولحيان، الترجمة: المثاقفة وسؤال الهوية الثقافية، الترجمة وإشكالات المثاقفة، أعمال المؤتمر الذي أقامه منتدى العلاقات العربية والدولية في الدوحة، الطبعة الأولى، 2014، ص: 251-252.

3- عبدالوهاب تازي سعود، مقاربات ثقافية، دار ما بعد الحداثة، المغرب، ط. 1، 2013، ص: 53.

إذن، مما تقدم يبين بجلاء بأن عملية التثاقف علاقة تكشف عن اللاتكافؤ الواضح بين ثقافة الإنسان العربي الذي استغل واستعمر ولازال، وثقافة الإنسان الغربي المستعمر القوي السيد الذي يراهن اليوم على فكرة العولمة " كأسلوب جديد للاستعمار"¹، وقد أصبحت ثقافة الإنسان الغربي ثقافة قوية مهيمنة بحكم قوته الاقتصادية والتقنية والعسكرية، وهذا ما تجسد مع الغزو الاستعماري بكل بلدان العالم الثالث في مطلع القرن 19 بما في ذلك العالم العربي، وابتداء من هذه اللحظة بالذات فكر الإنسان الغربي المستعمر القوي، السيد، في مسألة تمييط وتكييف ثقافة الإنسان العربي المغلوب والضعيف، على ثقافته تحت فكرة التثاقف. وهذا ما يوضحه الأنثروبولوجي جيرار لكرك في مؤلفه "الأنثروبولوجيا والاستعمار" قائلاً: " يمكن استعمال التثاقف للإشارة إلى الأنماط التي يتم بموجبها قبول مظهر ثقافي معين في ثقافة أخرى بحيث يتلاءم ويتكيف معها مما يفترض مساواة ثقافية، بين الثقافة التي تعطي وتلك التي تتقبل، والتكيف هو السيرورة التي تتحول بموجبها عناصر الثقافة المستعمرة والمسيطر عليها نحو حالة تتلاءم مع شكل الثقافة المسيطرة"²

كما اندرج الاستشراق حتى وقت قريب في مفهوم المثاقفة أيضا تلك التي تفيد تأثير ثقافة قوية أو مستقوية وغازية وقاهرة، على ثقافة ضعيفة أو مستضعفة ومغزوة ومقهورة، وكان هذا هو حال الثقافة الغربية الاستعمارية، في بلدان الشمال على الثقافة القومية والوطنية والمحلية في بلدان الجنوب.

والحق، إن هناك تضارب بين قيمتين للمفهوم، مفهوم يؤكد أنها هيمنة ثقافة على أخرى، وهو خطاب الكولونيالي وما بعده، فقد أوضح بجلاء ادوارد سعيد، في كتابيه المميزين "الاستشراق"³ و"الثقافة الامبريالية"⁴ وهما عملية نقد للتبعية الثقافية من افتضاح تداخل الاستشراق في مفهوم المثاقفة، نحو استرداد الهوية ومواجهة الاستعمار الثقافي، أو الغزو

1- المهدي المنجرة، عولمة العولمة، منشورات الزمن، ع. 18، شتنبر 2000، ص: 5.

2- جيرار لكرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر. جورج كتورة، ط. 2، 1990، ص: 87.

3- ادوارد سعيد، الاستشراق، تر. كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981. ص

4- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر. كمال أبوديب، دار الآداب، ط. 3، 2014.

الثقافي، حيث يرى هذا المفهوم إن السلطة الثقافية هي الأبرز في ميدان المثاقفة الحضارية، إثر هيمنة الخطاب ما بعد الكولونيالي، الذي يضاعف تبعات الاستتباع والهيمنة، في التغطية على الخصوصيات الثقافية وعناصر الهوية القومية.¹

أما المفهوم الآخر للمثاقفة، فيرى "أنها إثراء لمحتويات ثقافية لتلقيح ثقافة أخرى"² حيث إن النص القوي المميز، يخلق حقيقته ويولد مفاعيله، ويفرض نفسه ولا محيد لأحد على الوقوع تحت تأثيره، حتى لو دخل عليه دخول المفكر المعترض.

أما المفهوم (الأورو – أمريكي) للمثاقفة، فلا يعني أبعد من الانصياح لثقافة الاستعباد، إذ جل همها الانتصار للمركزية الغربية، حيث يتبنى هذا المفهوم مقولات بعينها منها، تحضير المتوحش ومؤاخذة المختلف. إلخ من المقولات التي تعكس نظرة الاستعلاء والاستعمار الثقافي، إذ تسعى لاحتكار الآخر وتذويب هويته.³

وعلى اثر المفهوم (الأورو – أمريكي) ظهر مفهوما معاكسا للمثاقفة، يركز على احترام الثقافات الأخرى، وعلى التأثر والتأثير بين الثقافات مهما كانت مسمياتها وأوصافها، هذه الثقافة المعكوسة نمتها دراسات الأدب المقارن اعترافا بالتقاليد العربية والإسلامية في الثقافات الغربية، وبدا إقرار الاستشراق الأوربي بذلك، اعترافا بمكانة الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة الغربية، للتقليل من خطر الاستعلاء الثقافي أو التذويب الثقافي، استهدافا لإمحاء الخصوصيات الثقافية، ونفي أصالتها أو تهميش هويتها.

استندت المثاقفة المعكوسة إلى اشتغال الاستشراق بنقد التلقف المعرفي، الذي جعل المؤثرات الأجنبية هي السائدة في مضمار الثقافة العربية والإسلامية، بينما يؤكد دراسة تراث الإنسانية الباقي إن التفاعل بين الشعوب والثقافات والحضارات لم تخفت أنواره، وأن الإسلام وثقافته العربية أثر أيما تأثير في العمران البشري، فتنبنى مفكرون ومبدعون منصفون إسهام

1- ادوارد سعيد، الاستشراق، ص: 78.

2- رواء نعاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع.3 - 4، مج. 7، 2008، ص: 172.

3- يوسف اليوسف، المثاقفة بين مفهومين، جريدة الصباح، ع. 80، 2006.

العرب والإسلام في حضارة الإنسان، من (ول ديورانت) في شعره الضخم "قصة الحضارة"، إلى (زيفغرد هونكه) في كتابه الشهير "شمس العرب تسطو على الغرب". والمثاقفة بهذا المعنى، تسعى إلى إعادة الاعتبار لمكانة العرب التاريخية والفكرية والإبداعية دفعا لمقولات المثاقفة المتكررة.¹

وكان للكتب الكثيرة عن المثاقفة المعكوسة والتي تتحدث بعامة عن تأثير الثقافة العربية الإسلامية في الفكر الغربي، اعتمادا على الدراسات الاستشراقية بالدرجة الأولى، دورا بارزا في لفت النظر إلى الفكر العربي والثقافة العربية، "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي" لعبد الرحمن بدوي (بيروت 1960)، و"تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الألهية لدانتي" لصلاح فضل (القاهرة 1971) و" ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي" لمحسن جاسم الموسوي (بيروت 1986) و"مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي" لمكارم العمري (الكويت 1991). وهناك كتب معربة تؤكد هذه النظرة المعكوسة أمثال: "حضارة العرب في إسبانيا" لمؤلفه ليفي بروسنان (القاهرة 1980) و"حكم النبي محمد" لمؤلفه الشهير ليوتولستوي (القاهرة 1972) و"الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية" لمؤلفه أ. ل. رانيلا (الكويت 1998) وهو دراسة غربية منهجية تشير إلى موضوع انتقال آداب عربية بعينها إلى العالم الغربي.

إن هناك عدد كبير من الكتاب الكبار أمثال "بورخيس" اعترفوا بالتأثير العميق للسردية العربية في الثقافات الأجنبية.

من الملاحظ اليوم إن موقف المفكرين والمنقذين العرب تجاه المثاقفة يتسم بالتباين والحذر الشديدين، فهم حين يعترفون بأهمية المثاقفة والانفتاح على الآخر وثقافته، يؤكدون في الوقت نفسه على ضرورة التمييز بين مفهوم المثاقفة الذي يعني التفاعل المتكافئ والاحترام المتبادل بين مختلف الثقافات والشعوب وبين مفاهيم أخرى قريبة منه مثل التبعية والغزو الثقافي

1- عبدالله أبو الهيف، المثاقفة والمثاقفة المعكوسة في الاستشراق تأثير الثقافة العربية الإسلامية نموذجا، مجلة الكلمة، ع. 50،

والاستلاب والعولمة والخصوصية الثقافية والغربنة والأمركة..الخ. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد في كتابات المفكر محمد عابد الجابري أنه يكرس جزءا كبيرا من كتبه لقضايا التبعية الثقافية والاختراق الثقافي خاصة في كتابه " المسألة الثقافية في الوطن العربي"¹. أما الدكتور عبدالله أبو الهيف فقد استبعد من دراسته حول الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به مفهوم المثاقفة وقام برصد مختلف المفاهيم الأخرى التي تدل على الاتجاه السلبي الذي تسير فيه العلاقات الثقافية القائمة بين الشرق والغرب، ومن أبرز المفاهيم التي يقدمها أبو الهيف في دراسته تلك بالإضافة إلى مفهوم الغزو الثقافي مفهوم الاستقطاب والتبعية والتغريب والتنميط. وينتهي دراسته بتوجيه نقد لمفهوم المثاقفة قائلا: ولا يزال أمر الغزو الثقافي محيرا لدى الكثيرين فمنهم من لا يرى أنه غزو فيختار له مسميات أخرى، ومنهم من يهون من شأنه وتأثيره ولا يجد فيه تأثير ثقافة غازية قاهرة في ثقافة مغزوة مقهورة، وإنما يعدون المثاقفة تلاقحا معرفيا وحضاريا ويوردون حججا لا نهاية لها عن العلاقات الثقافية بين الشعوب، ويؤكد أبو الهيف على ضرورة التنبه عند دراسة الانفتاح على الآخر في تحول المقارنة إلى مفاضلة بين ثقافتنا وثقافة الآخر. ويتم الربط بين التطور الصناعي والتكنولوجي وقيم الهوية والتطور الثقافي، ويقول إن ما نخشاه هو ازدواجية ثقافية تمهد لهيمنة ثقافة الأخر وإزالة الثقافة الوطنية تحت مبرر الحديث.²

أما المفكر ادوارد سعيد وهو من محلي الخطاب الاستعماري فقد وجد نفسه ضمن المقاومة الوطنية للامبريالية نفسها في كل مكان تقريبا، مؤكدا على دور الناقد في استعداده لمساءلة الخطاب النقدي ذاته مع انفتاحه على الأقليات المهمشة من أجل إحضارها إلى المتن الثقافي مع كسر الحدود القومية والعرفية من أجل تحقيق خطاب عالمي إنساني ومن أجل تحرير الناقد من هيمنة الانتماءات العمياء عليه،³.

1- عبدالله أبو الهيف، المثاقفة والمثاقفة المعكوسة في الاستشراق تأثير الثقافة العربية الإسلامية نموذجا، ص: 54.

2- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2، 1999، ص: 45.

3- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر. كمال أبوديب، دار الآداب، بيروت - لبنان، ط. 4، 2014، ص: 112.

ويأتي على النقيض من هذا الموقف، موقف علي حرب في كتابه الممنوع والممتع. إذ يرد فيه على مقولة الغزو الثقافي ومن يتحدث عن عملية الاغتصاب الثقافي التي مارسها الجراحة الاستعمارية الثقافية الليبرالية على الفكر العربي المعاصر، - على حد قوله: إن النص القوي المميز يخلق حقيقته ويولد مفاعليه ويفرض نفسه ويؤكد أن هذا هو شأن النصوص الرائعة والأعمال الضخمة أنها تملك القدرة على التأثير والنفوذ والانتشار سواء كان أهلها غالبين أو مغلوبين، كما ويؤكد على ضرورة أن نغير موقفنا من ذواتنا ومن الغرب في آن واحد.

من هنا يتجلى لنا التناقض والتصادم الحاصل بين موقفين متضادين للمفكر العربي، ينبع هذا التصادم أساسا من أزمة الهوية والبحث عن الخصوصية الثقافية، حيث يقودنا هذا إلى إشكالية الانتماء وما يمر به الفكر العربي من ضياع بين مفهومي القطيعة والاندراج والأنا والآخر. والحق، أن القطيعة ورفض الآخر تؤسس عزلة الخطاب العربي وتستثمر ذاته لذاته وتجره إلى طمأنينة تغيبه تاريخيا وثقافيا ومعرفيا وتبعده عن اكتشاف موضعه الحقيقي داخل الحراك الإنساني للمعرفة. كما أن الاندراج والاندماج بالآخر إلى حد إذابة الهوية العربية وطمس خصوصيتها الثقافية، يشل الفكر ويعرضه للانكسار والتفوق مما يجعله أسير التلقف الأعمى ووعيا مستهلكا غير قادر على صياغة تفرده وكيانه الخاص.

إن وعي الآخر شرط أساس للوجود في العالم، ووعي الذات شرط أساس لإنتاج الهوية وعليه لا بد من خطاب منتج يستثمر صراعاته المعرفية ويجتاز عزلته ويشكل تفوقه بين المتفوقين مما يعزز عضويته داخل النشاط الإنساني، داعما فرديته من جهة، ومحققا إنسانياته من جهة أخرى.¹

1- رواء نعاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية، ص: 174-172.

4- الهوية الثقافية

عرف المجتمع العربي تحولات عدة، وانعطافات جعلته يطرح الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالوجود، وباحضر الأمة العربية في مواجهة ما يحيط بها في العالم المتحرك والمتغير بوتيرة سريعة جدا، فباتت مسألة الذات وعلاقتها بالآخر إشكالية لم نتمكن من الحسم فيها، حيث تضعنا أمام أسئلة عويصة يمكن أن نحددها في مسألة الهوية، وجدناه يرتد إلينا، مقتحما فضاء تفكيرنا، ومتبونا صلب النقاش.¹

ويتحدد مفهوم «الهوية» بناء على الدلالة اللغوية والفلسفية والسوسولوجية والتاريخية لهذا المصطلح. ويقابل مصطلح «الهوية» العربي، كلمة «Identité» في الفرنسية والإنجليزية، وهو من أصل لاتيني ويعني: الشيء نفسه، أو الشيء الذي هو ما هو عليه، أي أن الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر، كما يعني هذا المصطلح في اللغة الفرنسية: مجموع المواصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه شخص معروف أو متعین.²

والهوية في اللغة العربية مصدر صناعي مركب من «هو» ضمير المفرد الغائب المعرف بأداة التعريف «ال»، ومن اللاحقة المتمثلة بال «ي» المشددة وعلامة التأنيث، أي «ة». وفي الفرنسية والإنجليزية واللاتينية يعني لفظ «Iden» أو «Id»، ضمير الإشارة للغائب بمعنى هو ذاته، ويستعمل هذا الضمير للدلالة أحيانا على الاختصار وعدم التكرار عند الإشارة إلى شيء محدد.

وفي تراثنا العربي تعريفات كثيرة ل «الهوية»، إذ عرّفها الجرجاني بأنها الأمر المتعقل من حيث امتيازها من الأغيار. و «الهوية» عند ابن رشد تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق

1- إبراهيم أولحيان، الترجمة: المثاقفة وسؤال الهوية الثقافية، الترجمة وإشكالات المثاقفة، ص: 254.

2- انظر: مادة «Identité» في "Larousse"

عليه اسم الموجود. وعند الفارابي: «هوية الشيء: عينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه إشراك».¹

ويقوم «مبدأ الهوية» على «أن الموجود هو ذاته، أو هو ما هو عليه»، كما أن «الهوية» هي أيضا: «عبارة عن التشخص، وقد تطلق على الوجود الخارجي، وقد تطلق على الماهية مع التشخص. وهي الحقيقة الجزئية. وقد تطلق على الذات الإلهية، فهوية الحق هي عينه». وتطلق الهوية أيضا على الشيء من جهة ما هو أحد. و«فلسفة الهوية» هي مصطلح يعني، عموما، كل نظرية لا تفرق بين المادة والروح، ولا بين الذات والموضوع، وتتنظر إليهما على أنهما وحدة لا تتفصل².

إن هوية الشيء تعني إذا ماهيته، حقيقته المعبرة عنه، حيث تتحد الصفة بالموصوف في تشخص متفرد لا إشراك فيه. وانطلاقا من هذا التحديد اللغوي، نحاول التعمق في فهم الإشكالية السوسيولوجية والتاريخية لحقيقة الهوية المجتمعية، كيف تتكون، وكيف تتحدد، وكيف تتكون صيرورتها وجدليتها الخاصة بها، وفق قوانين التطور الإنساني، وفي إطار القوانين الثابتة والمتغيرة التي تصنع الهوية، وتعديل ملامحها عند الضرورة.

يرى نديم البيطار أن: «هوية الأمة هي هوية تاريخية، والتاريخ هو الذي يشكلها»³، وهو يعني أن لا وجود لهوية خارج المجتمع والتاريخ، فالأمة وحدها تملك الهوية، سواء كانت جماعة صغيرة أو كبيرة بشرط تماثل أفرادها وانصهارهم في الوجود المجتمعي الجماعي. وأي فرد لا يستطيع أن يستقل عن الجماعة في هذا الإطار، أي أنه في حاجة إلى هوية تجمعها مع آخرين، لأنه ليس بإمكانه أن تكون له هوية وحده، كما أنه ليس بإمكان أية قوة أن تفرض هوية ما على مجموعة من الناس من دون اختيار حر من طرفهم. والهوية بهذا المعنى مثل أرض

1- عفيف البوني، في الهوية القومية العربية، في: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (78)، ط.

1، نونبر 2013، بيروت، ص: 23.

2- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط. 3، 1979، ص: 460 - 461.

3- نديم البيطار، حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت، لبنان، 1972، ص: 19.

الوطن بالنسبة إلى الشعب أو الأمة، أي هي ملك مشاع للجميع، ولكن لا يملك أحد الحق في التفريط بجزء منها، ولا يصح التنازل عنها.

ويمكن القول حول مفهوم الهوية بأنها الرمز، أو العامل المشترك الذي يجمع عليه كل أفراد الأمة، أية أمة، من حيث الانتساب والتعلق والولاء والاعتزاز. وهذا الانتساب والتعلق والولاء والاعتزاز يكتسب قداسته لأنه ليس موضع شك من طرف أي فرد، خاصة ممن تتكون منهم قاعدة الهرم، وهي هوية القاسم المشترك بين الجميع، استنادا إلى الخلفية الثقافية والتاريخية الواحدة. ومما يجعل هذا الاعتزاز بالهوية أمرا مشروعاً أيضاً، وحدة المصالح والمستقبل الواحد. بهذا المعنى، الهوية هي الذات الجماعية لأفراد الأمة كلهم، والمس بها يمس كيان الأمة كله، ويمس في الوقت نفسه كل فرد منها على السواء، لأنه شك في الماضي وطعن في الحاضر ويأس من المستقبل.¹

ولهوية الأمة حدود تنشأ وفقا لظروف تاريخية معينة. وهذه الحدود لا هي أزلية، كما يزعم البعض، ولا هي ظرفية متغيرة بسرعة. إنها، كما يراها نديم البيطار: "هوية نسبية وتاريخية ومنظورة لا ثابتة ولا جامدة، ليست جوهرًا متأسلاً، بل هي خلاصة وتاريخ خاص من التجارب الثقافية والحضارية لأمة من الأمم، وهي بهذا المعنى أمر قابل للتعديل، وللتكيف، وللتفاعل مع الهويات الأخرى، شريطة أن يتم ذلك باختيار واع ضمن معادلة متكافئة، ولحاجة تفرضها الضرورة القومية، وتقرها الإرادة الجماعية لكل أفراد الأمة في ظروف وشروط موضوعية"².

إن العامل الأساسي في تحديد هوية أمة من الأمم هو خلفيتها الثقافية والتاريخية، وطبعا صراعاتها الراهنة والتحديات الخارجية المفروضة عليها من القوى الإمبريالية. والتجارب المختلفة والأوضاع الخاصة التي تمر بها الأمة هي التي تصهر وتصلق هوية أفرادها. وتنتشركون كلهم في صنع تلك الهوية الجماعية ويتعودون عليها بمرور الزمن، فتصبح في

1- عفيف البوني، في الهوية القومية العربية، في: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ص: 23 - 26.

2- نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ص: 268.

نظرهم أصلية كلما تقادمت وكأنها جزء من النظام الطبيعي نفسه، بالرغم من ثبوت الطبيعة وتغير المعطيات الثقافية والمراحل التاريخية. يقول البيطار: "إننا نُنصنع بما سبق أن صنعناه، إننا نحقق أفكارنا ومقاصدنا في عالم الواقع، وبعد أن تتبلور وتأخذ أشكالها الموضوعية المختلفة، فإنها تحدد سلوكنا ومشاعرنا. الأمة تصنع أنظمتها الثقافية والاجتماعية، ولكن هذه الأنظمة تشكل وتكون هوية الأمة".¹

ولهذا، تعرف الأمم وتتمايز بهوياتها التي صنعتها عبر التاريخ. وتصبح الهوية وكأنها شيء يرتبط بماضي الأمة فقط، بينما الهوية في حقيقتها دافع دائم للبحث عن صيغة أفضل لحياة الأمة في المستقبل، الأمر الذي يجعل الهوية دائمة الحضور في الوجود التاريخي للأمة دونما انقطاع، وإن تلون شكل هذا الحضور في كل عصر من تاريخها.²

ويمكن التمييز بين مستويات متعددة للهوية باختلاف الأوصاف التي تقيدها، فهناك الهوية الفردية، والهوية الجماعية، والهوية الثقافية، والهوية الوطنية، والهوية الدينية، والهوية الإثنية... وبالعودة إلى بعض المعاجم الغربية نجد لفظة الهوية (identité) الفرنسية، أو (identity) الإنجليزية تعني:

— خصائص شيئين متطابقين وهي ضد الاختلاف.

— خصائص وحدة ما تظل متطابقة مع ذاتها.

— هي ما يمكننا من التعرف على شخص من بين أشخاص آخرين.³

ويعرف معجم أكسفورد (Oxford) الهوية بأنها:

— ماهية شخص ما أو شيء ما.

— حالة التطابق بين شيئين أو شخصين.

1- المرجع نفسه، ص: 19.

2- عفيف البوني، في الهوية القومية العربية، في: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، ص: 26.

3- Le Micro Robert, p. 646.

أما موسوعة إنكرتا (Encarta) فتعرف الهوية بأنها:

— مجموع العناصر الشخصية المعترف بها قانونيا على مستوى الحالة المدنية والتي تسمح بإثبات من نكون بطريقة لا تقبل الشك.

— هي مجموعة من الجوانب الشخصية والعميقة التي تميز «شخصا أو مجموعة»، وقد تكون هذه الهوية ثقافية أو جنسية أو اجتماعية.

— مجموع المميزات الخاصة والأساسية التي تشكل مجموعة مكونة من وحدة مجردة.

— خاصية المساواة والنشابه التام (بين مجموعة من الأشياء)¹

ويمكن أن نفرق في الهوية بين جانب طبيعي، ويدخل فيها الجنس والصفات الفسيولوجية الأخرى (وهو ما يشكل الهوية عند بعض الأنثروبولوجيين الذين لا يرون الهوية الفردية خارج الإطار البيولوجي)، وبين جانب كسبي تدخل فيه الأعراف والتقاليد واللغة والدين، أي كل ما يتعلمه الإنسان مع الآخرين.²

وبالرجوع إلى التعريفات المقدمة أعلاه لمفهوم الهوية فإننا نجد هذا المصطلح يدل على

معنيين:

1— الصفات الجوهرية التي تجعل الشيء في ذاته متميزا عن غيره.

2— المطابقة: أي مطابقة الشيء لذاته ومطابقته لمثيله.

وعليه، فالهوية هي السمات الجوهرية التي تميز الفرد أو الشيء عن غيره، والسمات التي تشركه مع هذا الغير وتميزه عن المجموعات الأخرى، وهذا ما يشكل هويته الجماعية. واشترائه مع هذه الجماعة أو تلك يجعله يحس بأنه ليس مجرد فرد نكرة، وإنما يشترك مع عدد كبير من أفراد الجماعة في عدد من المعطيات والمكونات والأهداف، وينتمي إلى ثقافة مركبة

1- Microsoft Encarta, 2006, Microsoft Corporation, 1993 - 2005.

2- محمد نافع العشيري، مفهوم اللغة ومفهوم الهوية ومظاهر التفاعل، مجلة عالم الفكر، ع. 4، مج. 43، يونيو 2015، ص: 229.

من جملة من المعايير والرموز والصور، وفي حالة انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية وخارجية يتولد لديه ما يمكن أن نسميه أزمة الهوية التي تفرز بدورها أزمة وعي، وتؤدي إلى ضياع الهوية نهائياً فينتهي بذلك وجوده¹.

والملاحظ أن الجوانب الكسبية في الهوية تشكل مجالاً واسعاً للتغير والتبدل وفق تطور المجتمع ورقية في سلم التحضر أو انحداره في مهاوي التحدر، وإن كان بعضها أثبت من بعض. فالملاحظ أن التقاليد والأعراف تتطور بسرعة، وهو ما يشهد عليه واقع الحال في كثير من مظاهر الثقافة العربية الحالية، خاصة في لباسها وفنونها وعاداتها الغذائية وعلاقاتها الاجتماعية، بينما يصعب على المجتمع الانتقال من لغة إلى أخرى بنفس سلاسة الانتقال من عادة إلى عادة، ويصبح الأمر أصعب عندما يتعلق الأمر بنسق المعتقدات الدينية الذي يشكل عصب الهوية وسقفها الذي لا يمكن أن يتجاوز إلا في حالات نادرة².

لقد اختلف الفلاسفة والباحثون في ما يشكل هوية الشخص، فاعتبر ديكارت (René Descartes) أن أساس هذه الهوية هو «التفكير والوعي». فهو يرى أن العقل نور فطري، وهو جوهر في ذاته، ولا يمكن للإنسان أن يعي وجوده إلا بالإجابة عن سؤال: أي شيء أنا؟ حيث يكون الجواب «أنا شيء مفكر»، فيربط وجوده بالتفكير، ومن ثم فلن تكون الهوية شيئاً آخر غير التفكير³.

أما جون لوك (John Locke) فيرى أن أساس هوية الشخص هي «الشعور والإحساس». حيث يعتقد أنه على الرغم مما يعترى الشخص من تغييرات، فإنه يملك مع ذلك هوية شخصية هي ما تجعل منه كائناً عاقلاً. وتتكون هذه الهوية من الشعور الذي يميز الشخص العاقل ومن الذاكرة التي هي امتداد للشعور في الزمان والمكان⁴. ويرى شوبنهاور (Arthur

1- محمد أزرقى بركان، التحول هل هو بناء الهوية أم تشويه لها؟، مجلة فكر ونقد، ع. 12، أكتوبر 1998، ص: 56.

2- محمد نافع العشري، مفهوم اللغة ومفهوم الهوية ومظاهر التفاعل، ص: 229.

3- رينيه ديكارت، التأملات، التأمل الثاني، تر. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 2، 1974، ص: 101 - 103.

4- John Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain, Trad. Jean – Michel Vienne, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, pp. 264 – 265.

(Schopenhauer) أن أساس هوية الشخص هو «الإرادة». فالإرادة هي التي تحكم العالم، والتي تعبر عن إرادة الوجود. يقول: "إن هوية الشخص تتوقف على الإرادة التي تظل في هوية مع نفسها، وعلى الطابع الثابت الذي تمثله."¹

ويؤكد لاشوليني (Jules Lachelier) أن أساس هوية الشخص هو وحدته النفسية في الزمان، أي عبر مراحل حياته برغم مظاهر التحول والتغيير. فوحدة الشخص وهويته ليست نتاجا تلقائيا بقدر ما هي نتاج لآليات ربط، وهي آليات تقوم بمهمة السهر على وحدة الشخص وتطابقها، أو لاها وحدة الطبع أو السمة العامة للشخصية في مواقفها وردود أفعالها تجاه العلاقة مع العالم ومع الآخرين، وثانيتها هي الذاكرة التي تربط حاضر الشخص بماضيه القريب أو البعيد.²

أما الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان فيرى أن هوية الشخص تتجلى في الأخلاق التي تجعل منه كائنا متخلقا على خلاف الكائنات الأخرى. يقول: "وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه، وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم «الأخلاقية». فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية..."³

نلاحظ أنه ليس هناك تعريف موحد لمفهوم الهوية، بل تعريفات متعددة تختلف باختلاف وجهة نظر الفلاسفة ومنطلقاتهم الفكرية والفلسفية، مما يزيد من صعوبة إيجاد تعريف موحد.⁴

1- Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, Trad.

Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan, Paris, 1966, p.943.

2- Jules Lachelier, Du fondement de l'induction ; suivi de : Psychologie et Métaphysique, 2ème Edition, 1948, Librairie Germer Ballière, Paris, p : 816.

3- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، منشورات المركز الثقافي العربي، ط. 3، 2006، ص:

.14

4- محمد نافع العشيرى، مفهوم اللغة ومفهوم الهوية ومظاهر التفاعل، ص: 230 .

والمأمل في عالم اليوم يرى الثقافات تعيش تحدياً كبيراً، في مواجهة ما سمي بالعولمة، حيث انمحت الحدود بين القوميات في القرية الصغيرة، وساد فيها المركز على الأطراف، وهي تسعى إلى فرض نموذج معين على كل البشر. وقد كانت العولمة في بدايتها ظاهرة اقتصادية؛ لأن المصطلح، أول ما ظهر، ظهر في مجال التجارة والاقتصاد، ولم يقف عند ذلك الحد بل تجاوزه ليصبح نظاماً يشمل أيضاً الجوانب الثقافية والسياسية. فالعولمة تهدف إلى التتميط الثقافي، وجعل ثقافة واحدة تهيمن، فهي كما اعتبرها عبد الإله بلقزيز «اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات، إنها ريف الاختراق الذي يهدد بالعنف السيادة الثقافية في سائر المجتمعات»¹.

إن سؤال الهوية الثقافية، لا يطفو إلى السطح ولا يثير الجدل والنقاش إلا مع الأزمة، والمجتمع العربي اليوم في وضع مأزوم، بسبب ما يقع في العالم، خصوصاً أن ثقافة العولمة أصبحت منتشرة بين الناس في تفكيرهم وسلوكياتهم وأحلامهم، ولئن كان الإحساس بالهوية ينبع من الاقتراب من الآخر والتفاعل معه، وجعل المقارنة بين المجتمعات ممكنة، فإن التساؤل عن الهوية الثقافية نابع من تحديات العصر الداعية بكل الوسائل إلى الانخراط في الثقافة الكونية، وقد أنتج هذا التحدي الذي خبرناه عبر الاحتكاك بالآخر، والدخول في عملية التناثقف موقفين:

— الأول يرى أنه ينبغي المحافظة على الهوية، وتقويتها من الداخل، باستثمار الماضي العربي المجيد.

— والثاني يرى أن الهوية متجددة، وينبغي اختراقها دائماً، وتوسيعها بالانفتاح على ما يملكه الآخر من معرفة.

إن التصور الأخير ينتمي للمستقبل، حيث لا يرى الهوية شيئاً ثابتاً سكونياً تم إنتاجه في الماضي، بل طموح وتجدد يسمح بالانخراط في الحضارة المعاصرة، لاكتساب مكانة محترمة ومتميزة. فهذا «التصور يساير التحولات والتحديات المتسارعة في هذا العصر، بالإضافة إلى أنه يستجيب للتصور الفلسفي لمفهوم الهوية نفسه، ذلك أن للفلسفة المعاصرة تصوراً أخصب

1- عبد الإله بلقزيز، العولمة والممانعة، سلسلة المعرفة للجميع، ع. 4، 1998، ص: 26.

لمفهوم الهوية، فهذه ليست تماهيا خالصا، ولا تطابقا كاملا، بل تتضمن أيضا التفاوت والتأجيل والتباين، إنه معطى يخترقه الاختلاف والتباين¹، وبطبيعة الحال لا يتنكر هذا التصور لهويته ولمكتسباته بل ينطلق منها، ومن خصوصيتها، سعيها منه إلى " خلق شبكات مقاومة تحاول الإفلات من التتميط، أي تسعى نحو خلق الفروق وإثبات الاختلافات". إننا أمام ما سماه عبدالكبير الخطيبي ضدا على الهوية العمياء بالهوية في صيرورة، المبنية على الانفتاح والتعلم، وقابليتها لالتقاط ما يتميز به الآخر، وتدويبه في الذات، ف" أحسن المواقف وأكثرها تواضعا وفاعلية هو موقف تعلم التعلم، فإذا ما تعلمت أنا ما تقوله وتفعله أنت فأني أوسع من مجال ذاكرتي. وأن يكون المرء عربيا هو الاسم الذي تحمله هذه الهوية في صيرورتها"². فتملك الخصوصية والمحافظة عليها مسألة أساسية، لكن بالانفتاح على الآخر، وامتصاص ثقافته، لجعل هويتنا الثقافية خصيبة، تسير العصر بالانخراط في الثقافة الكونية. وهنا يأتي دور الترجمة كفعل ثقافي، يربط الماضي بالحاضر، لإنتاج المستقبل. إذن، ما هو الدور المنوط بالترجمة في ظل هذه الوضعية؟ وكيف تتمكن الترجمة من تخصيص الهوية الثقافية؟³.

فالهوية الثقافية في معناها الواسع، تشمل اللغة والقيم الأخلاقية والدينية للجماعة، والتمثلات وتصورات العالم، والعادات، والسلوكات، أو ما يصطلح على تسميته بالرمزية الاجتماعية.

هذه السمات المميزة للهوية الثقافية يمكن أن ينظر إليها من منظورين: صوري وجدلي، أو ماهوي وتاريخي.

فالمنظور الصوري أو الماهوي يعتبر الهوية الثقافية بمثابة ماهية ثابتة لا يطالها التغير ولا تخضع لتحولات التاريخ. إنها بمثابة روح خالدة.⁴ وبهذا المعنى فهي هوية مغلقة، ثابتة، وأقرب ما تكون للمثال الأفلاطوني المتعالي.

1- محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005، ص: 63.

2- عبدالكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات عكاظ، 2003، ص: 52.

3- إبراهيم أولحيان، الترجمة: المتأقفة وسؤال الهوية الثقافية، الترجمة وإشكالات المتأقفة، ص: 254-256.

4- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، ع. 13، مارس 2000، ص: 62.

أما المنظور التاريخي أو الجدلي فيعتبرها سمات متحولة، مفتوحة، ومرتبطة بتحويلات التاريخ الواقعي سلبا أو إيجابا، وقادرة على الاغتناء وعلى اكتساب سمات جديدة باستمرار.¹

إن الهوية الثقافية كيان يصير، ويتطور، إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار، وهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم، بانتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضا باحتكاكها سلبا وإيجابا مع الهويات القافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما.²

وعلى العموم، تتحرك الهوية الثقافية على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد:

— فالفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أو طائفة أو جماعة مدنية، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة. عبارة عن "أنا"، لها "آخر" داخل الجماعة نفسها: "أنا" تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من "الآخر".

— والجماعات، داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها "أنا" خاصة بها و"آخر" من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه.

— والشيء نفسه يقال بالنسبة للأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى. غير أنها أكثر تجريدا، وأوسع نطاقا، وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف.

هناك إذن ثلاثة مستويات في الهوية الثقافية، لشعب من الشعوب: الهوية الفردية، والهوية الجموعية، والهوية الوطنية (أو القومية). والعلاقة بين هذه المستويات ليست قارة ولا ثابتة، بل هي في مد وجزر دائمين، يتغير مدى كل منهما اتساعا وضيقا، حسب الظروف وأنواع الصراع واللاصراع، والتضامن واللاتضامن، التي تحركها المصالح الفردية والمصالح الجموعية والمصالح الوطنية والقومية.³

1- المرجع نفسه، ص: 63.

2- محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية: الوطن والأمة والدولة، سلسلة مواقف، ع. 44، أكتوبر 2005، ص: 42.

3- محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية: الوطن والأمة والدولة، ص: 43 - 44.

وبعبارة أخرى إن العلاقة بين هذه المستويات تتحدد أساسا بنوع "الآخر"، بموقعه وطموحاته: فإن كان داخليا، ويقع في دائرة الجماعة، فالهوية الفردية هي التي تفرض على نفسها ك"أنا"، وإن كان يقع في دائرة الأمة فالهوية الجموعية (القبلية، الطائفية، الحزبية...) هي التي تحل محل "الأنا" الفردي. أما إن كان الآخر خارجيا، أي يقع خارج الأمة (والدولة والوطن) فإن الهوية الوطنية - أو القومية - هي التي تملأ مجال "الأنا".

وبالنظر إلى تعدد الدوائر في كل هوية، فإن الهوية الثقافية لا تكتمل، ولا تبرز خصوصيتها الحضارية، ولا تغدو هوية ممثلة قادرة على نشدان العالمية، وعلى الأخذ والعطاء، إلا إذا تجسدت مرجعيتها في كيان مشخص تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن والأمة والدولة. فكل مس بالوطن أو بالأمة أو بالدولة هو مس بالهوية الثقافية، والعكس صحيح أيضا: كل مس بالهوية الثقافية هو في نفس الوقت مس بالوطن والأمة وتجسيدهما التاريخي: الدولة.¹

وتتجلى عناصر الهوية الثقافية في تلك المظاهر المهمة التي تمثل جوانب الهوية الثقافية بالنسبة للشعوب وللأفراد، وإن كانت تتمثل في الغالب في ثلاث عناصر متمثلة في عنصر العقيدة واللغة والتراث الثقافي.

وعليه يمكن تقديم أهم العناصر الأساسية وهي:

أولا: العقيدة أو الدين؛ إذ يعد الدين أول عنصر من عناصر الهوية الثقافية، ولعل العولمة الثقافية منافيا تماما للإسلام في إطار الحرب ضد الإسلام، وحرب الديانات. بحيث يدرك الغربيون الصليبيون والصهيونية أن استعادة المسلمين لهويتهم وانتمائهم القرآني أنه أكبر الأخطار وعليه فكل قوى التغريب تعمل ضد هذا الاتجاه، وذلك بأسلوب الغزو الثقافي المتمثل في الاستشراق والتنصير.

ثانيا: اللغة تعد اللغة اللسان الثقافي الأساسي للهوية الثقافية للأفراد أو الشعوب، وهي عامل يبين اختلاف ثقافة عن أخرى، وهي أسلوب للتواصل وللاحتكاك وإثبات الهوية وتأكيد

1- المرجع نفسه، ص: 44 - 45.

وجودها. وقد جاءت نظرية صدام الحضارات لتعلن أن العدو الأول للحضارة الغربية هو الإسلام، وأن الثقافة الإسلامية المرتكزة على اللغة العربية ذاتها هي المنافس لتلك الحضارة¹.

ثالثا: التاريخ والماضي: بحيث يمثل التاريخ والماضي المشترك للأفراد أو لشعب ما عنصرا يعبر عن هوية أساسية، فالتاريخ يبين حقيقة الاستعمار المتجدد في العولمة الثقافية، والتاريخ هو من بين عناصر الهوية، باعتباره يدرس الماضي ويقف على الحقائق وتستند إليه الدول والشعوب لبناء الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

رابعا: العادات والتقاليد والأعراف: هذه المجالات من صميم هوية المجتمعات من خلال اتباع سلوكيات معينة والتصرف والتعامل وفقا لثقافة تنظمها العادات والتقاليد والأعراف.

خامسا: العقد الاجتماعي والعقد السياسي: بحيث أن لكل دولة عقد اجتماعي من خلال مبادئ وثوابت المجتمع فيها، وما يطابقه من تصور وطموح سياسي مبني في مرجعية العقد الاجتماعي، وخاصة أن الدولة تعبر عن هويتها الثقافية في المجتمع الدولي من خلال دستور أو قانون له الوجه الاجتماعي والسياسي، بحيث الإرادة الثقافية للأفراد تكون مكفولة في الوجه السياسي الذي يعبر عنها.

سادسا: الحقوق: بحيث أن كل دولة أو شعب يرى ثقافته للحقوق والحريات المختلفة، ففي الإسلام تختلف الحقوق والحريات عن الموجودة في الوضع الإنساني كالتي يصدرها الغرب إلى الدول العربية والفقيرة، من حقوق الإنسان المزيفة والديمقراطية الغربية، فتقافة حقوق وحريات الغرب هي ثقافة المادة لا الروح.

سابعا: الأدب والفنون: ذلك أن كل مجتمع وله أدبه وفنونه التي يزخر بها، والتي تميزه عن غيره من المجتمعات والتي تكون معبرة عن هويته الثقافية؛ من خلال ثقافة التعبير القصصي والشعر، وفنون التشكيل والرسم والمسرح والتمثيل وفن العمران وغيرها، وكل له رسالة يريد إبلاغها للغير.

1- عبدالعزيز بوسالم، هل تموت الثقافة الوطنية في زمن العولمة، مجلة آفاق، العدد الخاص بالعولمة الاقتصادية، جامعة البليدة،

ثامنا: طريقة التفكير: يعد التفكير العنصر الحساس في أي ثقافة، فطريقة تفكير العربي غير طريقة تفكير الغرب، فمثلا المجتمع المادي يفكر بطريقة مادية واستهلاكية. وهنا يتجلى المجال التربوي، فهناك التربية الدينية والتربية الروحية والتربية المادية وغيرها، ونفس الأمر بالنسبة إلى التكوين والتأهيل.¹

1- محمد زغو، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع. 4، 2010، ص: 95.

6- مفهوم العولمة الثقافية:

لم يبرز على سطح المجتمع العالمي تيار فكري أو اقتصادي أو مصطلح علمي أو إنساني أثار الحيرة والقلق مثلما فعل "مصطلح العولمة"، فقد ظهر هذا المصطلح بعد انتهاء عصر القطبية الثنائية، وبروز ثورة المعلومات. فهذا المصطلح ليس بالوضوح الذي يتشدد به المتشيعون له، فهو مصطلح شاع بسرعة تفوق شروط تشكل المصطلح¹، وهو لفظ مشحون بعدد من المعاني قد يعني كل شيء ولا يعني شيئاً بعينه².

فهو مصطلح العولمة لصيق النشأة بالجانب الاقتصادي، «بل لقد استخدم هذا المصطلح أساساً، لوصف بعض الأوجه الرئيسية للتحوّل الحديث في النشاط الاقتصادي العالمي»³. وجل الذين تحدثوا عنها في البداية لم يكونوا يجدون لها ميداناً آخر غير هذا الميدان⁴. فهي "التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، دون حاجة إلى إجراء حكومي،⁵ أي إنه تداخل على مستوى التخصصات وتداخل على مستوى الدول لتتعدد التعريفات وتتنوّع ليضي إحداها بعداً جديداً ويؤكد الآخر على تعريف سابق مثلاً انتوني كنج يرى أنها قد تعنى إما خلق التجانس حيث تتوحّد كل الأشياء، أو خلق التغيّر أو الاختلاف كما يقول روبرتسون كرد فعل للعولمة،⁶ وقد أكد روبرتسون على التمايز والتعدد في مقابل الوحدة، ويركّز البعض على التوحّد والاندماج حيث ينظر إلى العولمة على أنها اتجاه متنامٍ يصبح معه العالم دائرة اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية واحدة تتلاشى في داخلها الحدود بين الدول⁷.

إلا أن جوهره ينطوي على ثلاث عمليات: «الأولى: تتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح متاحة لدى جميع الناس. والعملية الثانية: تتصل بتدوير الحدود بين الدول. أما العملية

1- وليد أحمد مساعدة و عماد عبدالله الشريفيين، العولمة الثقافية: رؤية تربوية إسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، مج. 18، ع. 1، يناير 2010، ص: 251.

2- حاتم بن عثمان، العولمة والثقافة، دار الفارس، عمان، ط. 1، 1999، ص: 20.

3- لجنة إدارة المجتمع الدولي، جيران في عالم واحد، تر. مجموعة من الباحثين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع. 201، شتبر 1995، ص: 22.

4- عزت السيد أحمد، انهيار مزاعم العولمة: قراءة في تواصل الحضارات وصراعها، من منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2002، ص: 12.

5- أنتوني كنج، العصرة ورأس المال وعولمة الثقافة، القاهرة، ط. 1، 2000، ص: 388.

6- كمال مرسي، العلمانية والعولمة والأزهر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط. 1، 1999، ص: 93.

7- محمد الأطرش، العرب والعولمة، ما العمل؟، المستقبل العربي، دمشق، ط. 1، 1998، ص: 101.

الثالثة: فتتعلق بزيادة معدلات التشابه والتجانس بين الجماعات الإنسانية. أي أن هناك اتجاها لصياغة ثقافة كونية عالمية لها قيمها ومعاييرها، الغرض منها ضبط سلوك الأمم والشعوب... وبالتالي دفع العالم نحو التوحيد في السمات والخصائص»¹.

لذلك تعددت تعريفات العولمة من قبل الباحثين والمهتمين، وذلك حسب توجهاتهم الفكرية، والعقدية، وثقافتهم المختلفة، وتعدد الزوايا المتعددة التي ينظر منها الباحثون والمفكرون.

وقبل بيان تعريفات العولمة يمكن القول أن للعولمة معنى عاما وشاملا، يتضمن الانتقال من المجال الوطني، أو الإقليمي إلى المجال العالمي، أو الكوني، وليس الدولي، لأن الكلمة الثانية تعني وجود الحدود، وخطوط الفصل بينما كلمة الكوني أو العالمي تتجاوز الحدود².

ويرى الجابري " إن العولمة تعني في اللغة الفرنسية (Mandialisation) أي جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة، أي من الدول القومية إلى العالم أو الكرة الأرضية بمعنى إلغاء حدود الدولة القومية، وتعني باللغة الإنجليزية (Globalization) أي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل³، فهي نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. فالعولمة نظام عالمي، أو يراد أن تكون، كذلك يشمل مجال المال والتسوق، كما يشمل مجال الفكر والسياسة والثقافة⁴. فالجابري يؤكد من خلال تعريفه للعولمة أنها تشمل أبعاد عديدة، وليس كما يدعي بعض المتحمسين لها أنها تتعلق بالاقتصاد فقط⁵.

وتعرف العولمة أيضا بأنها اتجاه تقوده الرأسمالية بهدف إضفاء طابع كوني عالمي على أنماط العلاقات والتفاعلات في المجتمع الدولي بمظاهرها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والإعلامية، والمالية⁶.

1- هويدا عدلي، العولمة والهوية الثقافية في أفريقيا، مجلة دراسات، ع. 10، 2002، ص: 35.

2- زكريا طاحون، بينات ترهقها العولمة، جمعية المكتب العربي، القاهرة، ط. 1، 2003، ص: 18.

3 محمد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، العولمة صراع الحضارات والعودة إلى الأخلاق، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط. 1، 1997، ص: 36.

4. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، ع. 228، 1999، ص: 16.

5- وليد أحمد مساعدة وعماد عبدالله الشريفيين، العولمة الثقافية: رؤية تربوية إسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، مج. 18، ع. 1، يناير 2010، ص: 252.

6- ماجد شدود، العولمة: مفهومها ومظاهرها وسبل التعامل معها، مطبعة اليازجي، دمشق، ط. 1، 2002، ص: 23.

وترى بثينة حسين عمارة بأنها "إزالة الحدود الاقتصادية والعلمية والمعرفية بين الدول، ليكون العالم أشبه بسوق موحدة كبيرة يضم عدة أسواق ذات خصائص ومواصفات تعكس خصوصية أقاليمها كما تعكس المتطلبات التي يفرضها التكامل الاقتصادي العالمي"¹.

ويعرفها خالد غازي " بأنها عملية التقارب والتواصل والاتصال والانفتاح بكل مستوياته وجوانبه على مستوى العالم، والاعتماد المتبادل بين الشعوب والذي يشكل خصائص الحياة المعاصرة بين البشر في تفاعلاتهم ومعاملاتهم وكأن لا حدود، ولا فواصل، ولا مسافات فيما بينهم "².

ويذهب مصطفى النشار إلى أنها "صبغ العالم بصبغة واحدة في أي مجال من المجالات، ويعني تقارب البشر وتذويب الفوارق في الفكر واللغة والمعتقدات وفي أشكال الأزياء وصور التبادل التجاري والصناعي"³.

أما مها صلاح الدين فتعرفها بأنها "عملية انتقال شيء من وطنه الأصلي إلى بلد آخر بقصد تنفيذ غاية مفيدة لذلك الشيء وقد يكون الشيء مكونا من مجموعة من الناس كالقبيلة أو من مؤسسة كشركة تجارية أو حكومية أو جيش"⁴.

وعرفت أيضا بأنها نظام يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية القائمة على تدفق المعلومات والإبداع التقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود والجغرافية والسياسة القائمة في العالم"⁵.

ويعرفها أحمد مجدي حجازي " بأنها العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب التي تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتمائل، وهذا يشكل وعياً عالمياً وقيم موحدة تقوم على موانيق إنسانية عامة " ويعني أن العولمة تعمل على

1 بثينة حسنين عمارة، العولمة وتحديات العصر وانعكاساتها على المجتمع المصري، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2000، ص 21.

2- خالد غازي، الطوفان - العولمة - فك الثوابت وتحطيم الهويات، دار الهدى للنشر، القاهرة، ط 1، 1998، ص: 10.

3 - مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 1999، ص: 41.

4 - مها محمد، دور معلمة الروضة في ظل العولمة، دراسة مطبقة على مدارس رياض الأطفال بمحافظة القليوبية، مجلة كلية التربية بجامعة الأزهر، القاهرة، ع. 117، 2003،

ص: 189.

5- عبدالكريم بكار، العولمة: طبيعتها، وسائلها، تحدياتها، التعامل معها، دار الإعلام، عمان - الأردن، ط 3، 2013، ص: 11.

توحيد المجتمعات وتجانسها وتوافقها، وإزالة الحواجز بينها لتصبح كتلة واحدة تقوم على قيم ومواثيق إنسانية عامة¹.

وهذا يعني أن العولمة تعمل على توحيد المجتمعات وتجانسها وتوافقها وإزالة الحواجز بينها لتصبح كتلة واحدة تقوم على قيم ومواثيق إنسانية عامة. إن المتأمل في هذه التعريفات يخرج بعدد من النتائج لعل من أهمها:

— تعدد المفاهيم المطروحة حول العولمة، وأن هذا التعدد يدل على أنها تنطلق من خلفيات ثقافية مختلفة.

— إن العولمة مفهوم أو ظاهرة ذات أبعاد عديدة، سياسية، وثقافية، واجتماعية تؤثر في حياة الأفراد والجماعات.

— تتضمن العولمة قيما، واتجاهات، وأفكارا على الدول والشعوب أن تتبناها، وتتكيف معها.

— تنتهي العولمة بمحو الاعتبارات المحلية؛ فكرية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية... في تشكيل حياة الناس لصالح انعكاسات عالمية عامة.²

وبناء على ذلك، تمثل العولمة خطرا على الثقافة الإنسانية عموما، والعربية والإسلامية على وجه الخصوص، فالحضارات الإنسانية لم تتطور إلا بتنوع الثقافات، وعندما فئة من البشر أن تفرض ثقافتها على سائر الأمم الإنسانية، فإنها تجعل من بقية الشعوب أشباه آدميين، وهذا ما يتناقض مع خصائص الإنسان كمفكر ومبدع³.

مما سبق يتضح أن العولمة تدعو إلى إيجاد ثقافة كونية أو عالمية تشمل منظومة من القيم والمعايير، لفرضها على العالم أجمع وحيث إن البعد الاقتصادي للعولمة يؤثر بشكل كبير على البعد الثقافي فإن من يملك القوة الاقتصادية يستطيع أن يفرض ثقافته على من لا يملك تلك القوى، فهي إذاً تقوم ببلورة ثقافة عالمية تنتم بخصائص معينة، حيث تحتكر التقنية والإنتاج

1- أحمد حجازي، الثقافة العربية في زمن العولمة، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2001، ص: 126.

2- وليد أحمد مساعدة وعماد عبدالله الشريفين، العولمة الثقافية: رؤية تربوية إسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، مج. 18، ع. 1، يناير 2010، ص: 252.

3- محمد شعبان علوان، عولمة الثقافة وثقافة العولمة، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الجامعة الإسلامية، غزة، أبريل 2005، ص: 869.

الإعلامي على المستوى العالمي فهي تفرض فكراً، يعتمد على ما أنتجته ثورة المعلومات والاتصالات، وإن العولمة أدت إلى تراجع دور العملية الثقافية والاجتماعية في المجتمعات النامية وذلك بسبب الاختراق للعمليات الاقتصادية والإعلامية والثقافية، فالاختراق يعمل على تهديد منظومة القيم الأصلية ويشكل نوعاً من الازدواجية الثقافية التي تجمع فيها تناقضات الأصالة والمعاصرة، وكان التأثير الأكبر على الفئات الشعبية في المجتمعات التقليدية التي تنتشر فيها الثقافات الغربية، لأنها بطبيعتها ثقافة كونية فهي لا تهتم بالهوية ولا تهتم بالانتماء، ولا تضع في اعتبارها ثقافات متعددة.

ونتيجة تأثير العولمة على الثقافة الإنسانية عموماً شاع مصطلح "العولمة الثقافية" أي أن الثقافة إحدى الساحات الرئيسية للعولمة، فما مفهوم العولمة الثقافية؟

تعد العولمة الثقافية، أهم وأخطر هذه الأنواع، وأكثرها إثارة للجدل والخلاف. فالثقافة من وجهة نظر دعاة العولمة هي السبب الرئيسي للانقسام بين الشعوب، وإن الحل هو في اندماج الثقافات في ثقافة واحدة، تكون لها سمة العالمية. ثم إن قبول العولمة أو رفضها – من وجهة نظرهم أيضاً – يتوقف على مدى إزالة التوترات بين القيم الثقافية المحلية، والقيم الثقافية التي تتادي بها العولمة¹.

وقد ارتبط المفهوم الثقافي للعولمة بفكرة (التميط) أو (التوحيد) الثقافي للعالم – حسب تعبيرات لجنة اليونسكو – فقد رأت اللجنة أن التمييط الثقافي يتم باستغلال ثورة وشبكة الاتصالات العالمية، وهيكلها الاقتصادي الإنتاجي، والمتمثل في شبكات نقل المعلومات... من أجل توصيل الأفكار الثقافية – العولمية – التي يراد لها الذبوع والانتشار²

ويرى عبدالإله بلقزيز بأن العولمة الثقافية فعل اغتصاب ثقافي، وعدوان رمزي، على سائر الثقافات. إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف – المسلح بالتقانة – فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة... وهي لا تعني سوى سيطرة الثقافة

1- أحمد مصطفى عمر، إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، مجلة المستقبل العربي، ع. 256، يونيو 2000، ص: 78.

2- أحمد مصطفى عمر، إعلام العولمة وتأثيره في المستهلك، مجلة المستقبل العربي، ع. 256، يونيو 2000، ص: 74.

الغربية على سائر الثقافات، وبواسطة استثمار مكتسبات العلوم والتقانة في ميدان الاتصال. وهي التتويج التاريخي لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عمليات الغزو الاستعماري منذ قرون، وحققت نجاحات كبيرة في إلحاق التصفية والمسح بثقافات جنوبية عديدة، وبخاصة في أفريقيا وأمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية...¹

يعرف محمد عابد الجابري العولمة الثقافية بأنها «فعل اغتصاب ثقافي، وعدوان رمزي على سائر الثقافات...»² أي أنها ليست الثقافة المكتوبة، فالثابت أن العولمة الثقافية تتوسع في مناخ من تراجع الثقافة المكتوبة على صعيد الإنتاج والتداول، فتقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، ثقافة الصور.³

ويرى محمد الشبيني أن عولمة الثقافة تعني وضع نظام ثقافي موحد، له قواعد وأصول ولوائح محددة يتفق عليه بين الأمم والشعوب، وتقوم الحكومات برعايته والتفكير به، بل وتعمل على تنفيذه كما هو المتبع مؤخرًا في الأنظمة العالمية الجديدة في عولمة الاقتصاد والتجارة والبحار والطيران وغيرها من الأنظمة التي ظهرت في العقدين الماضيين.⁴

ويرى مصطفى النشار " أن العولمة الثقافية يقصد بها التقارب الذي يحدث بين ثقافات شعوب العالم المختلفة لدرجة ذوبان الفوارق الحضارية بينها، وصهرها جميعًا في بوتقة ثقافية واحدة ذات خصائص مشتركة واحدة"⁵.

ويؤكد صبري فالح الحمدي أن العولمة الثقافية "تعمل على تبني ونشر إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة والتاريخ، والوعي والانتماء الوطني والقومي وبالتالي الوعي الأيديولوجي، وهي تعلن عن مولد ثقافة جديدة هدفها توحيد الناس لكنها في حقيقة الأمر تفقد هويتهم الثقافية"⁶.

1- عبدالإله بلقزيز، العولمة والهوية الثقافية.. عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مجلة المستقبل العربي، ع. 229، مارس 1998ص: 318.

2- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، ع. 228، 1999، ص: 18.

3- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، ع. 228، 1999، ص: 14.

4- محمد الشبيني، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 1، يناير 2002، ص: 101.

28- مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة، ص: 49.

29- صبري فالح الحمدي، دور الجامعات العربية في مواجهة آثار العولمة الثقافية ومخاطرها على المجتمع، المجلة الثقافية، الاردن، ع. مارس 2002 م، ص: 57.

ولكن يوجد في الطرف من الموضوع من له نظرة مختلفة إلى العولمة الثقافية، ولناخذ برهان غليون نموذجاً، حيث يرى بأن العولمة الثقافية نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هو الحال بين الجماعات والدول والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. وأن الأمركة هي أحد أركان هذا النظام... بشرط أن نفهم من الأمركة أنها تعني أرجحية المساهمة الأمريكية في الإنتاج الثقافي، المادي والمعنوي، الذي يملأ الفضاء العالمي الجديد، الذي أنشأته ثورة المعلومات. لا أنها تعني تحويل ثقافات الشعوب والطبقات جميعاً إلى ثقافة أمريكية. فبرهان غليون يعتقد أن الفضاء العالمي الجديد، الذي أنشأته ثورة المعلومات مفتوح لكل من له القدرة على المساهمة أو الصراع داخله وأن الثقافة الأصلح هي التي ستسيطر وتهيمن في النهاية. وأن الذي يرفض دخول هذا الصراع لن يحصل إلا على السلبات من نتائج هذا النظام الثقافي الجديد، ويتم تهميشه وربما الاستغناء عنه نهائياً. فلا بد إذن من دخول الحلبة، مادام هناك مقعد لكل من يريد أن يدلو بدلوه، وأن يمتحن نفسه بصورة حقيقية، ويتعرف على مواطن القوة والضعف فيه¹.

ويصفها محمد شعبان بأنها الديكتاتورية بعينها، وأنها تسلط فكري وحضاري ينادي بطمس الآخر، وإقصاء ثقافته، لتبقى ثقافة واحدة هي الثقافة الأمريكية².

فالعولمة الثقافية تهدف إلى وضع شعوب العالم في قوالب فكرية، تتبع أساساً من الثقافة الأمريكية، وهنا تكمن خطورتها في هيمنة ثقافة واحدة، وقيامها بتهميش الثقافات الأخرى الحية في العالم، فهي تهدف إلى إبعاد الناس عن واقعهم الاجتماعي، واختراق الهوية الثقافية للأمم والشعوب، وتعميم قيم الاستهلاك³. فالعصر القادم في نظر مؤيدي العولمة الثقافية يتطلب توحيد القيم، والرغبات، وأنماط الاستهلاك من مأكلاً، ومشرباً، ومسكن، وطريقة التفكير، بهدف الوصول إلى ثقافة واحدة بلا حدود⁴.

1- برهان غليون وسيمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط1، 1999، ص: 40 - 46 - 234.

2- محمد شعبان علوان، عولمة الثقافة وثقافة العولمة، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، الجامعة الإسلامية، غزة، أبريل 2005، ص: 870.

3- ماجد شهود، العولمة: مفهوماها ومظاهرها وسبل التعامل معها، مطبعة البازجي، دمشق، ط1، 2002، ص: 131.

4- وليد أحمد مساعدة وعماد عبدالله الشريفيين، العولمة الثقافية: رؤية تربوية إسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، مج. 18، ع. 1، يناير 2010، ص: 255.

بينما يرى البعض أن العولمة الثقافية عملية شاملة يشارك فيها الجميع، وليس ثمة تناقض بين العولمة الثقافية، والخصوصية الثقافية، فوجود نمط ثقافي عالمي لا يعني القضاء على الأنماط الثقافية الوطنية والقومية، بل ربما يؤدي إلى مزيد من تأكيدها¹. ويرون أن العولمة الثقافية لا تمثل ثقافة إنسانية جديدة، وإنما تمثل مجموع ثقافات ذات ملامح متشابهة تسعى إلى إلغاء الفوارق، وإعلاء التمثلات². فهي تقارب يحدث بين الثقافات المختلفة لدرجة ذوبان الفوارق الحضارية بينها، وصهرها جميعها في بوتقة ثقافية واحدة ذات خصائص مشتركة³.

ويؤكد محمد الشبيني أن الدعوة إلى توحيد الثقافات، ليصبح عالمنا عالما واحدا بثقافة واحدة، غالبا ما تصدر عن المفكرين المتعصبين، والسياسيين الغربيين، رافعي راية العولمة الذين يجدون في ثقافتهم الغربية المثل الأعلى في رقي العلوم والفنون والآداب، والنموذج المتكامل في الفكر والحضارة الرفيعة. حيث يرى أن الدعوة إلى ثقافة واحدة، لنكون عالما واحدا، تعتبر دعوة تروج للتبعية الإمبريالية، وتدعو إلى تحطيم الحدود الحضارية، وإلغاء سيادة الأمم النامية، والعبث بتراثها وأصالتها، وإهمال تقاليدها وعاداتها وقيمها الثقافية، وهذا ما لم يحدث مثله في تاريخ البشرية. ومن ثم فإن الخطأ الذي يقع فيه العديد من المنظرين الغربيين وخاصة الأمريكيين منهم هو رفع شعار «عالم واحد وثقافة واحدة» باسم العولمة الثقافية، يعتبر منطقا يجانبه الصواب لعدة أسباب، أهمها:

أولاً: إن كل شعب من شعوب العالم سواء النامي منه أو المتقدم، الشرقي منه أو الغربي، الشمالي منه أو الجنوبي، له ثقافته الخاصة به، والتي ورثها منذ أجيال بعيدة متمثلة في عقائده الدينية، وتراثه الأدبي والعلمي والفكري، وعاداته وتقاليد وفنونه الشعبية، وقيم سلوكه الاجتماعي التي ينفرد بها عن مختلف الثقافات.

وثانياً: إن من حق كل شعب أن يتمسك بثقافته الأصلية ويحافظ على هويتها ويعمل على

تتميتها.

1- وليد أحمد مساعدة وعماد عبد الله الشريفيين، العولمة الثقافية: رؤية تربوية إسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية، مج. 18، ع. 1، يناير 2010، ص: 255.

2- حمدي عبد الرحمن، أثر العولمة على التضامن والتكافل في الوطن العربي، ندوة: "انعكاسات العولمة السياسية والثقافية على الوطن العربي"، مركز دراسات الشرق الأوسط، ط.

1، 2001، ص: 35.

3- زكريا طاحون، بينات ترهقها العولمة، جمعية المكتب العربي، القاهرة، ط. 1، 2003، ص: 71.

وثالثاً: إن من حق كل شعب أن يقاوم الغزو الثقافي الذي يستهدف محو ثقافته الأصلية وإحلالها بثقافات أخرى أكثر حداثة وتقدماً.¹

وتأسيساً على ما سبق، لا يمكن ترسيخ شعار «عالم واحد بثقافة واحدة» لأنه عالم يتكون من المئات أو أكثر من الثقافات التي تختلف عن بعضها البعض حضارياً، وفكرياً، وعلمياً، وتكنولوجياً. فعالمنا اليوم إذن هو عالم التنوع الثقافي، وأن أي محاولة غربية لفرض ثقافة وحدوية باسم العولمة لن يصيبها التوفيق. لأن الثقافات لا تمحى، والحضارات لا تزول، وإنما تسير في دورات كبرى من الارتفاعات والانخفاضات، متجاوبة مع التحديات التي تواجهها، ومتصدية لما يعترضها من مصاعب. فإذا عجزت عن المقاومة، والتصدي للصعاب التي تقف حجر عثرة في سبيل تقدمها، فإنها يعتربها الضعف والوهن.²

1- محمد الشيبني، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 1، يناير 2002، ص: 97 - 98.
2- أرنولد يوسف توينبي، دراسة في التاريخ، موسوعة الفلسفة والفلسفة، تر. عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص: 420.

6- مفهوم الدلالة

نظرا لوثاقفة الصلة بين الترجمة والدلالة، نجد لزاما علينا التعرض إليها، لأحدد مفهومها بالنظر في مختلف جوانبها، لنخلص في النهاية إلى عناصر تحديدها.

فالدلالة في اللغة؛ مشتقة من جذر الدال واللام (دل)، وله معنيان: أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. ومن الأول، وهو ما يهمننا، قولهم: دلت فلانا على الطريق، بمعنى أرشد إلى الشيء وسدد إليه¹. والدليل الأمانة في الشيء أو ما يستدل به، والدليل: الدال، والمصدر منه دلالة ودلالة ودلولة والفتح أعلى²، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانَُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾³ بهذا لا تخرج الدلالة في اللغة عن الإرشاد والبيان، فدلالة اللفظ هدايته إلى معناه وتوجيهه إليه.

أما في الاصطلاح، فهي "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول"⁴. والدلالة عند المناطقة وعلماء الأصل لفظية كانت أو غير لفظية، ثلاثة أقسام، عقلية وطبيعية ووضعية⁵. وما يهمننا في هذا المقام هو الدلالة اللفظية الوضعية والتي قوامها اللفظ أو الكلمة، ومؤداها "كون اللفظ متى أطلق أو تخيل، فهم منه معناه للعلم بوصفه"⁶. لكن الدلالة اللفظية لا تنحصر في الدال والمدلول، بل يضاف إليهما عنصر آخر هو الواقع، فيكون للدلالة أبعاد ثلاثة: الدال (اللفظ)، والمدلول (الصورة الذهنية)، والشيء

1- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي : القاموس المحيط، ص: 1000.

2- إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ص: 1698.

3- سورة سبأ، الآية: 14.

4- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دط، ص: 109.

5- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط. 1، 1996، ص:

789، 788.

6- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص: 110.

(المشار إليه)، والعلاقة بين اللفظ والمعنى عرفية، والعلاقة بين المعنى والشيء طبيعية،
والعلاقة بين اللفظ والشيء اعتباطية.¹

وتعد دراسة المعنى حديثة النشأة، لكنها قديمة بالنظر إلى قضاياها التي انحصرت بادئ الأمر في نشأة اللغة، ومسألة اللفظ والمعنى، والعلاقة بينهما؛ فقد بحث الهنود وفلاسفة اليونان هذه الموضوعات، فيما انفرد الهنود بدراسات دلالية تعتبر من صميم الدرس اللغوي الحديث؛ كالعلاقات الدلالية ودور السياق.²

أما عن البحث الدلالي عند العرب، فقد نشأ في كنف الدراسات القرآنية، إذ صاحب تفسير ألفاظ القرآن الكريم نزوله بحثاً في معاني القرآن الكريم ومواطن إعجازه، كما تأثر البحث بالدراسات السابقة فتوسعت آفاقه بأن شملت مواضيع بحثية جديدة، ف" جهود الفقهاء في دراسة الدلالة تعد نظير ما قدمته الدراسات الغربية في هذا المجال، فلم تترك دراستهم شيئاً مما بحثه العلماء المعاصرين³؛ إذ اهتم العرب بدراسة ألفاظ القرآن الكريم والتغير الدلالي الذي طرأ عليها سواء من خلال اتساع معانيها أو اكتسائها دلالات جديدة في السياق القرآني⁴.

إن علم الدلالة هو غاية الدراسات اللغوية وخالصة مستوياتها (الصوتي والصرفي والنحوي وهو فرع من علم اللغة النظري (linguistique théorique)، يبحث عن المعنى كوظيفة أساسية للغة⁵؛ فيتناول معاني الكلمات كعلامات لغوية وبهذا يمثل جزءاً من علم العلامات (sémiologie) الذي يعني بالعلامات لغوية كانت أم غير لغوية ويأخذ اتجاهات هي سيميولوجيا الاتصال وسيميولوجيا الدلالة⁶ وسيميولوجيا الثقافة⁷، لهذا "لا يعني الحديث عن الدلالة إلى اعتبار الاحتكام إلى السيميولوجيا وبعلاّن حضورها أثناء التنقيب عن الدلالة نفسها"⁸.

1- محمود عكاشة، الدلالة اللفظية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2002، ص: 26.

2- خليفة بوجادي: محاضرات في علم الدلالة، ط 1 بيت الحكمة للنشر والتوزيع العلية - الجزائر، 2009، ص: 38-41.

3- محمود عكاشة، الدلالة اللفظية، ص: 43.

4- المرجع نفسه، ص: 44.

5- محمد الخولي، علم الدلالة (علم المعنى)، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2000، ص: 11-13.

6- خليفة بوجادي، محاضرات في علم الدلالة، ص: 20، 21.

7- نوارى سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، عين مليّة، الجزائر، 2007، ص: 30.

8- نفسه، ص: 17.

فالبحث عن المعنى يتجاوز اللغة إلى ما يؤثر في إنتاجها من عوامل وظروف خارجية وهو ما يؤكدُه أحمد مختار عمر في قوله : " إن النشاط الكلامي ذا الدلالة الكاملة، لا يتكون من مفردات فحسب، وإنما من أحداث كلامية أو امتدادات نطقية تكون جملا، تتحدد معالمها بسكتات أو وقفات أو نحو ذلك"¹.

رغم ما لاعتبار أولوية الكلمة كموضوع أول للدلالة، من أهمية فإنه يثير بعض الصعوبات، لهذا فإن الحق عند هذا المستوى يظل قاصرا عن تحصيل المعنى الكلمة لا تحصل في ذاتها دلالة مطلقة، وإنما السياق هو الذي يحدد لها دلالاتها الحقيقية².

من المرجح أن المقصود بالسياق هنا السياق في عموم أي بنوعيه اللغوي (contexte linguistique) والجارحي (contexte de situation) ، وهو ما يعرف في اللغة العربية بثنائية المقال والمقام.

يشيد تمام حسان بالدور المحوري للمقام كشرط لاكتمال المعنى؛ فالالاكتفاء بتحليل المعنى الوظيفي الذي يتم تحصيله من المستويات (الصوتي والصرفي والنحوي)، وكذا المعنى المعجمي يسبب قصورا في الفهم يتعذر معه الوصول غلى المعنى الشامل أو كما يصفه بالمعنى الدلالي وبهذا فإن المعنى هو حصيلة المقال (المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي) والمقام³.

يستعرض إيران طمبا (Irène Tamba)، في الصدد ذاته، ثلاثة تعريفات لعلم الدلالة بشكل كل منها وجهة نظر معينة بخصوص مجال علم الدلالة أو موضوعه؛ والتي تمثل، من منظور آخر، توالي مختلف مراحل تطور البحث الدلالي الذي يستند، دون شك، إلى أسس نظرية عن مفهوم المعنى، فعلم الدلالة كما يراه لاينز (Lyons) هو دراسة المعنى ويقصره بيار

1- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط. 5، 1988، ص: 12.

2- كلود جرمان، ريمون لوبلون، تر. نور الهدى لوشن، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط. 1، 1997 علم الدلالة، ص: 8.

3- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة العربية، الدار البيضاء - المغرب 1994، ص: 341، 348، 372 ومحمود السعران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1999، ص: 251-253.

(Guiraud) على دراسة معنى الكلمات، بينما يضيف لورا (Lerat) إلى هذا دراسة الجمل والملفوظات¹.

يبدو أن النظر إلى علم الدلالة بأنه دراسة المعنى، وإن كان هذا المفهوم غامضاً نوعاً ما، محل اتفاق بين التعريفات المذكورة، لكن هذه الفكرة لم تكن سوى نقطة انطلاق؛ فقد سلكت الدراسات الدلالية في تطورها مسالك أخرى، فمالت إلى السيمانتيك المعجمي (sémantique lexicale) الذي يهتم بالوحدات المعجمية (unités lexicales) كوحدات دالة، ثم اتجهت اتجاهها أشمل نحو سمانتيك عام (général sémantique) يعكس مختلف الرؤى ويضم شتى مستويات التحليل اللساني: المعجمي والصوتي وال صرفي والنحوي والتداولي².

وينتج عن عملية التحليل على مستوى الأنظمة: الصوتي، وال صرفي، والنحوي ما يسمى بالمعنى الوظيفي (sens fonctionnel)، ويعبر عنه كذلك كون المعاني المحصلة من التحليل هي وظائف تؤديها بناها، ولا يشكل المعنى الوظيفي سوى جزءاً من المعنى؛ إذ لا تكتمل الدلالة إلى بتوفر عناصرها الأخرى من معنى معجمي ومعنى مقامي.

أ- البنية الصوتية

اقترن بحث العرب للعلاقة بين جرس الكلمة ومعناها بمشكل تفسير القرآن، وقد أدركوا ما للبنية الصوتية من قيمة دلالية لها تأثيرها في فهم أي القرآن الكريم بصفة خاصة واللغة عموماً، فتناولوا القضية من زوايا مختلفة؛ إذ سعوا إلى تحديد قوانين انسجام أو تنافر المكونات الصوتية على مستوى الكلمة أو العبارة أو الجملة، كما درسوا القيمة التعبيرية للأصوات ومواءمتها للمعاني³.

لقد أفرد ابن جني، في هذا الصدد باباً أسماه (إمساس الألفاظ أشباه المعاني)، ونبه على شرفه على درب أسلافه الخليل وسيبويه، إذ يرى أن: "مقابلة اللفاظ بما يشاكل أصواتها من

1 - Irène Tamba- Mecz , La Sémantique, 1ère éd, Presse Universitaire de France (PUF), Paris , 1988, p. 7.

2 -Ibid , p. 8.

3- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2007 ص: 49-50.

الأحداث فباب عظيم واسع ... ذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذونها عليها¹. ويذهب ابن جني إلى أبعد من هذا فترتيب الأصوات، بالنسبة إليه له كذلك دوره في التعبير؛ إذ أنها تساق وفق المعنى المقصود².

لقد تظن القدماء، علاوة على ما ذكر، إلى العديد من الظواهر الصوتية مؤكدين إسهامها في تحديد الدلالة، ومنها نذكر: النبر والتنغيم، وهو "جرس الكلمة وحسن الصوت في القراءة وغيرها"³، ويدل التنغيم (intonation) في اللسانيات على "المنوال اللحني المحدث عن طريق التغيير في درجة الجهر بالصوت أثناء الكلام"⁴. وبهذا المفهوم يدخل التنغيم، شأنه شأن الوقف، وفي إطار الخطاب ويضفي التنغيم أو النبر على الجملة دلالة خاصة؛ إذ أن "الحدث اللغوي لا يجري في مستويات الأصوات وحدها، ولا في مستوى المعاني منعزلة، بل يجري في مستوى اقترانها وتشكلهما، وهذا التشكل هو جوهر اللغة ومادتها"⁵، كما يغني التنغيم في بعض الأحيان عن الأدوات كالأستفهام والتعجب؛ لما له من أثر إبلاغي في تمييز المعاني⁶.

ب- البنية الصرفية

تعد المباني الصرفية (morphèmes) مبان دالة على مجموعة من المعاني الصرفية الوظيفية التي تتفرغ المعنى الواحد منها ما يرجع إلى أقسام الكلم، وبعضها يتعلق بتصريف الصيغ، فيما يعود بعضها الآخر إلى مقولات الصياغة الصرفية، ولهذا المعاني وتلك المباني بينها علاقات ايجابية أو قيم خلافية (مقابلات)⁷.

1- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، ج 2، ص: 157.

2- المرجع نفسه، ص: 162، 163.

3- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 4490.

4- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 2، 2007، ص:

345.

5- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 72.

6- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، ص: 346، 347.

7- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 35، 36، 82.

يتطلب بحث دلالة الكلمة تحديد معناها الصرفي (وظيفتها الصرفية) الذي يستفاد من بنيتها الصرفية (الوزن أو الصيغة)، على أن هذا لا يغني في معرفة دلالتها بدقة؛ إذ لا مناص من اللجوء إلى التركيب في طلبه، ذلك أن " التصريف في ذات الطلعة. والنحو في عوارضها"¹، ومنه يتبين علو مكانة الصرف مقارنة بالنحو وفي الوقت ذاته حاجته إليه.

يمكن أن نلخص النظام الصرفي للغة في بعدين أحدهما رأسي يمثل مباني التقسيم؛ وهي الاسم والصفة والفعل وما يتفرغ عنها من صيغ، والآخر أفقي يمثل مباني التصريف؛ ومنها المتكلم والمخاطب، والمذكر والمؤنث، والمعرف والمنكر، والتي تنتشعب بدورها إلى لواصق وزائدة؛ كالضامات المتصلة وعلامات التعريف والتأنيث وغيرها²، ومن خلال هذه المباني يتسنى لنا إفراز الدلالات المرادة لكلمة معينة.

ج- البنية النحوية :

لقد ركزت المناهج اللغوية في دراسة المعنى - منذ وقت مبكر - على المعنى المعجمي، أو دراسة معنى الكلمة المفردة باعتبارها الوحدة الأساسية لكل من النحو والسيمانتيك³، لهذا فعلى غرار ارتباط النحو بالصرف لا تكاد العلاقة بين النحو والدلالة تنفصم؛ فلا يمكن تكوين حملة صحية انطلاقاً من القواعد النحوية وحدها أو من المفردات وحدها ففي حين يستعين الصرف بالأصوات في استخلاص المعاني الصرفية خدمة للنحو⁴، يفيد علم الدلالة من هذه الخلاصة مضيافاً وإليها دلالة التركيب.

ولما كان النحو: انتحاء شمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره⁵. أي الكلام بكلام العرب تبعاً لمنهجها في توليد المعاني لقواعدها في ذلك، كان المعنى هو الموجه الذي خضعت له الأصوات والصرف كما أسلفنا، وينقاد له التركيب بما في ذلك التركيب والإعراب،

1- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، ج 1، ص: 297.

2- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 86-136.

3- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي - الدلالي، دار الشروق القاهرة، ط 2000، ص: 56.

4- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 178.

5- ابن جني، الخصائص، ج 1، ص: 34.

فيكون خادما له دالا عليه، وهذا إنما يفسره تأسيس القواعد النحوية في ظل دراسة المعنى، إذ اتخذت هاديا لفهم النصوص اللغوية لاسيما القرآنية¹.

والدلالة النحوية قسمان: عامة وخاصة؛ أما الأولى فهي مستقاة من معاني أساليب الجمل، نحو : الخبر والإنشاء، والنفي والإثبات، وأما الأخرى فدلالة الأبواب المفردة: كالفاعل، والمفعول به، والمبتدأ الخبر، حيث تتشابه الداللتان من خلال قرائن التعليق التي تشكل بدورها قوام الإعراب².

لا تقتصر دلالة التركيب على مجموع دلالات العناصر التي يشتمل عليها، وإنما إلى هذا المعاني الناشئة عن تعالق هذه المربكات فيما بينها؛ إذ لا تتضح الدلالة النحوية إلا في هذا المستوى، ما يعبر عنه الجرجاني في بيانه للنظم قائلا: " واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت لا يعرض الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك"³.

وتجدر، في هذا المقام، الإشارة إلى أن السياق يمثل عماد دراسة المعنى ، فهو الضابط في كل قراءة هو السياق فالمعرفة التامة بالسياق، شرط أساس للقراءة الصحيحة، ولا يمكن أن نأخذ قراءة ما على أنها صحيحة إلا إذا كانت منطلقة من مبدأ السياق؛ لأن النص توليد سياقي ينشأ عن عملية الاقتباس الدائمة من المستودع اللغوي ليؤسس في داخله شفرة خاصة به تميزه كنص، ولكنها تستمد وجودها من سياق جنسها الأدبي، والقارئ حر في تفسير الشفرة وتحليلها، ولكن مقيد بمفهومات السياق.⁴

ويعد السياق الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ. ويضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النص، فلا

1- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 104.

2- المرجع نفسه، ص: 189.

3- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة،

2000 ، ص: 55.

4- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1988، ص: 78.

يُفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصلها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق. وكثيرا ما يرد الشبه بين الجمل والعبارات مع بعض الفروقات بينها، ولا نستطيع تفسير تلك الفروقات إلا بالرجوع إلى السياق اللغوي ولحظ الفروقات الدقيقة التي طرأت بين الجمل. فكل مساق للألفاظ يجر ضربا من المعنى بجزئياته وتفصيله، والسياق الصورة الكلية التي تنتظم الصور الجزئية، ولا يُفهم كل جزء إلا في موقعه من الكل.¹

يرى دو سوسير أن السياق يتركب من وحدتين متتاليتين فأكثر، وأن الكلمة تكسب قيمتها من موقعها، مما هو سابق ولاحق بها. وقال فنديريس (J. Vendryes) : "الذي يعين قيمة الكلمة هو السياق، إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدا مؤقتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الرغم من المعاني المتفرعة التي في وسعها أن تدل عليها. والسياق أيضا هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها. وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية."²

إن السياق عند جاكسون هو "الطاقة المرجعية التي يجرى القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها. إنه الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه... ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله... فلكل نص أدبي سياق يحتويه، ويشكل له حالة انتماء، وحالة إدراك... وهو سابق له في الوجود. فالسياق أكبر وأضخم من الرسالة... وموضع النص من السياق مثل موضوع الكلمة من الجملة، فلا قيمة للكلمة من دون الجملة، مثلما أنه لا وجود للجملة من دون الكلمة"³.

وتبدو نظرية السياق من نتائج البحث الدلالي الحديث، لكن جذورها تمتد إلى علمائنا ولغويينا القدماء، ويبدو هذا جليا من اهتمامهم بالنص وتحليله. ويدل لفظ "السياق" عند اللغويين

1- علي أحمد محمد العبيدي، أنماط السياق ودلالاته في القصيدة الشعبية، دراسات موصلية، ع. 43، 2014، ص: 189.

2- ج. فنديريس، تر. عبد الحميد الدواخلي، المركز القومي للترجمة، ط. 1، 2014، ص: 231.

3- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص: 8 - 11.

المعاصرين على الإطار الذي جرى فيه التفاهم بين شخصين أو أكثر. فيشمل زمن الكلام والمفاهيم المشتركة والكلام السابق للمحادثة، ويرادفه القرينة.¹

وقد استعمل هذا المصطلح العالم الأنثروبولوجي مالينوفسكي (B. Malinowski) الذي يعزو اللغويون المحدثون إليه نظرية السياق، إذ تناول اللغة في دراسته لأثرها في المجتمعات البدائية، بوصفها صيغة من الحركة، وليست أداة انعكاس جامدة، فاللغة الحية يتحكم بها السياق — كما يستعملها الناس — وتتجاوز وظيفة اللغة إيصال الفكرة والانفعال، فهي نوع من السلوك، مما يعلل الأخذ بالمقام (الموقف الكلامي) أو (القرائن الحالية)، وهي جميع ما يحيط بالنص. إذ يرتبط الكلام والموقف في أداء المعنى بما يسمى بسياق الموقف.²

واقترق فيرث () أثر مالينوفسكي وطور نظريته التي تدرس المعنى عبر السياق بعناصره اللغوية والاجتماعية... إذ "المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة"³؛ لأن معنى الكلمة عند السياقيين هو استعمالها في اللغة، فإن الوحدات الدلالية معظمها تقع في مجاورة وحدات أخرى وأن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها.⁴

وله أهمية كبيرة في البحث اللغوي المعاصر، لتحديد الدلالة، حتى يصبح نظرية متكاملة ترتبط بتخصيصات كثيرة.⁵

فالمعنى اللغوي ينطلق من معنى المفردة من حيث حالتها المعجمية ومتابعة التطورات الدلالية والتغيرات التي تأخذها الكلمة في السياقات المختلفة إذ يصعب تحديد دلالة الكلمة؛ لأن الكلمة لا تحمل في ذاتها دلالة مطلقة، وإنما السياق هو الذي يحدد لها دلالتها الحقيقية.¹

1- علي أحمد محمد العبيدي، أنماط السياق ودلالاته في القصيدة الشعبية، ص: 176.

2- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 81.

3- المرجع نفسه، ص: 61.

4- علي أحمد محمد العبيدي، أنماط السياق ودلالاته في القصيدة الشعبية، ص: 177.

5- فايز الداية، علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط. 1، 1985، ص: 32 / صاحب أبو جناح،

السياق في الفكر اللغوي عند العرب، مجلة الأقاليم، ع. 403، 1992، ص: 116.

ويطلق لفظ السياق على كل عناصر الحدث الكلامي ومنها حال المتكلم وغرضه من الكلام وعلاقته بالمتلقي وثقافتهما وجنسهما وجميع الملابسات التي يقال فيها الكلام وكل ما يمكن أن يؤثر في عملية التواصل، إذ يعرفه عبد الرحمان بودرع بأنه: "إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ".²

ويميز علماء اللسانيات بين سياقين: السياق اللغوي أو السياق الداخلي للنص "cotexte" وسياق الموقف "contexte de situation" الذي يسمى أيضا سياق الحال أو المقام. فأما الأول فهو "النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم"³. ويحدده (Mahmoudian) في مجموع العناصر التي تصاحب الوحدة اللغوية في الملفوظ.⁴

أما عن سياق الموقف، فهو الموقف الخارجي الذي يحفز عملية الاتصال وتحليل الرسالة عليه. كما يمثل أيضا المحيط الذي يمكن من فهم الخبر، والمحافظة على سيرورة الاتصال؛ إنه مجموع المعطيات المشتركة بين المتخاطبين.⁵

ويعرفه السعران بـ "جملة العناصر المكونة للموقف" الكلامي"⁶. وهو بهذا يشمل كل ما يتعلق باستعمال اللغة من: مغزى الكلام (محتوى الرسالة مكتوبة كانت أو منطوقة)، وأحوال المتخاطبين، وسائر ما يحيط بعملية الاتصال من ظروف وعوامل ذات تأثير.

1- كلود جرمان وريمون لوبلون، علم الدلالة، ص: 8.

2- عبد الرحمان بودرع، منهج السياق في فهم النص، كتاب الأمة، ع. 111، 2006، ص: 27.

3- ستفان أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، الجيزة، ط. 10، 1988، ص: 57.

4 -Mortéza Mahmoudian, Le contexte en sémantique, Bibliothèque des Cahiers de l'institut de Linguistique de Louvain, (BCILL), N° Peeters, Publishers, Belgium, 1997 ,p. 59.

5 -Jean –Marie Essono, Précis de linguistiques générale,Ed. l'Harmattan, Montréal Inc., 1998, p. 28.

6- محمود السعران ، علم اللغة ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 2، 1997، ص: 252

إن السياق يمثل عماد دراسة المعنى، إذ يعمل على غربلة المتغيرات الدلالية المناسبة، كما يجعل الخطابات التي تحوي كلمات مشتركة تصل إلى المتلقي ذات معنى واحد نسبياً، أي لا تفسح المجال إلا لتأويل واحد، ذلك الذي قصده المتكلم في ألفاظه.

الفصل الثاني: الاستحالة النظرية للترجمة

المبحث الأول: اختلاف التركيب

تثير مسألة التركيب، على الصعيد العملي، جملة من الأسئلة: هل يجب أن نترجم، وكيف نترجم، ولماذا نترجم الجملة كوحدة لا تقبل التجزئة، أي ككلمة مركبة واحدة؟ هل يجب أن تحافظ الترجمة على مظهر الجملة الأصلية، البنيوي والأسلوبي، وكيف تحافظ عليه، ولماذا تحافظ عليه؟ هل تكون الترجمة كاملة إن نقلت المعنى والمظهر الأصلي، وضحت بتراكيب اللغة المنقول إليها؟ هل تكون الترجمة كاملة إن نقلت المعنى بتراكيب اللغة المنقول إليها، وضحت بالمظهر الأصلي؟ هل يمكن الملاءمة بين تراكيب لغتين كالعربية والفرنسية مثلاً؟ إلام يصبو المترجم: ألى تقديم صورة صحيحة عن النص الأجنبي أم إلى خلق أثر كتابي في لغته، يضاف إلى آثارها، ويمتاز بمضمونه الدلالي الأجنبي؟¹

إن الترجمة اتصال، والرسالة التي يهدف المترجم توصيلها تتألف من معنى ومبنى، وعليه أن ينقل المعنى كما هو وأن ينقل المبنى إلى ما يساويه في لغته لا إلى ما يشابهه. وتتطلب ترجمة المبنى التقيد بتراكيب اللغة المنقول إليها، شرط اختيار الأسلوب الذي يلائم النص.²

يقدم منظرو الترجمة، كل حسب اختصاصه، تعليقات لقولهم باستحالة الترجمة، وقد اتفق على أن مرد ذلك يعود إلى الأسباب اللغوية سواء على صعيد المفردات أو على صعيد التركيب والعلائق النحوية. فهذا رومان جاكبسون (Roman Jakobson) يقول: "إنه من الصعب البقاء أميناً للأصل، في ميدان الترجمة، إذا كانت لغة ما تحتوي

1- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، تر. لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط. 1، 1994. 1

ص: 21 - 22.

2- المرجع نفسه، ص: 23.

إحدى المقولات النحوية التي تجهلها اللغة الأخرى¹ كوجود صيغة المثنى مثلا، في العربية وغيابها في اللغات اللاتينية والأنجلو- ساكسونية، أو عدد الأزمنة في اللغة الفرنسية التي تفوق ثمانية عشر بنية زمنية في حين تقتصر اللغة العربية على ثلاثة أزمنة².

وهذه الفكرة يطرحها أبو سعيد السيرافي في مناظرته المشهورة مع المترجم أبي بشر متى والذي أن من معيقات الترجمة هي الأسباب اللغوية في الدرجة الأولى وهذا لعدم تناظرها إذ يقول: "إن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحققها، وتشديدها وتجفيفها، وسعتها وضيقها، ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره"³.

ويشدد مظفر الدين حكيم على الجانب اللغوي الذي يمكن أن يشكل عائقا في وجه الترجمة حين يلاحظ "أن هناك حالات صعبة لا تستجيب للترجمة، وذلك عندما تكون إحدى اللغات أفقر من لغة أخرى في مفرداتها اللغوية، أو عندما يستحيل نقل خاصية شكلية من خصائص الأصل"⁴.

وقد حكم الصفدي على ترجمة يوحنا بن البطريق وابن الحمصي بالرداءة والفساد لسببين "أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع كلمات اليونانية ولهذا وقع خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. والثاني: أن خواص

1 - Roman Jakobson, Aspects linguistiques de la traduction in Essais de linguistique Générale, éd. Minuit, 1963 Paris, p. 86.

2- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 49.

3- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 2011، ص: 115- 116.

4- أسعد مظفر الدين حكيم، علم الترجمة النظري، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1989، ص: 46.

التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً، وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات"¹.

ويعتبر الاتجاه الشكلاني المعاني في الشكل أي في الصيغة اللغوية والأدبية. فما يسميه البعض بـ«المحتوى» لا وجود له خارج إطار الشكل اللغوي. وقد وجد هذا الاتجاه أساسه اللغوي والفلسفي في نظرية سوسور اللغوية، التي ركزت على أن إنتاج المعاني لا يكون عبر الإحالة إلى ما هو خارج اللغة، بل هو محصلة تلك العلاقات الاختلافية والإتلافية بين المفاهيم الفعلية المرادفة للوحدات اللغوية، والتي تشكل معها العلامة اللغوية. وقد وجد هذا الاتجاه تأسيساً إضافياً قوياً في تطور الدراسات اللغوية ما بعد سوسور، خاصة في أعمال رومان جاكسون، الذي أبان عن العلاقات المتحركة في البنية اللغوية، مختزلاً إياها في العلاقتين الاستبدالية (paradigmatic) والتركيبية (syntagmatic) والتي تنتج نوعين من الانزياحات اللغوية: الاستعارة والكنائية، اعتماداً على التشابهات من جهة أو علاقة الجزء بالكل. وبذلك تصبح الترجمة كشفاً للمعنى عبر التشكلات اللغوية التي إن توصل إليها المترجم الحذق، تمكن عبر خبرته اللغوية في اللغة الأخرى نقلها بسهولة.² "لأن التراكيب المختلفة يجب أن تعبر عن الذهنيات المختلفة"³. "ومن هنا يأخذ مشكل الترجمة حقيقته التي هي تشكيل وبطريقة أخرى نفس الأفكار كما فعل المؤلف، وليس استبدال كلمة بأخرى"⁴

1- حسام الخطيب، الأدب المقارن، ج. 1، مطبعة الإنشاء، دمشق، 1981، ص: 180.

2- وليد حمارنه، الترجمة من المعنى إلى المبنى إلى القراءة، كتاب الترجمة وإشكالات الثقافة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014، ص: 372 – 374.

3- جوزيف مونان، اللسانيات والترجمة، تر. حسين بن رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2011، ص: 66.

4- جوزيف حجار، دراسة في أصول الترجمة، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ط. 4، 1982، ص: 15.

وتختلف صعوبة ترجمة التراكيب باختلاف الفن أو العلم الذي ينتسب إليه النص. وتختلف ضمن الفن الواحد باختلاف أساليب الكتاب الأصليين، واختلاف مستوى النص، واختلاف خبرة اللغة المنقول إليها بترجمة هذا الفن، طويلا واتساعا.¹

إذن، تكون الترجمة صعبة أو حتى مستحيلة بسبب العقبات الناشئة عن اختلاف البنية النحوية لتلك اللغات. ويتم تقسيم المعرفة ذات المعنى المتحد وفقا لنماذج بنيوية لا تتفق فيما بينها: فمثلا *J'ai mal à la tête* أي رأسي تؤلمني يقابلها بالإسبانية *Me duele la cabeza* دون أن نستنتج من ذلك أن المتكلمين بهذه الرسائل يفكرون بطريقة مختلفة. ومعظم علماء اللغة المعاصرين يترددون – بسبب وجود كثير من هذه المسائل المتشابهة – في القول بأن اللغة الفرنسية أكثر ثباتا، لأنها تحول الحدث إلى اسم. في حين أن اللغة الإسبانية أكثر حركة، لأنها تعبر عن الحالة بفعل. ومما يدعو إلى الحيرة والحذر وجود بعض التعبيرات الفرنسية مثل *Ma jambe me fait mal* أي: ساقِي تؤلمني؛ *Je souffre du dos* أي: ظهري يؤلمني؛ و *ça m'élance dans les gencives* أي: أسناني تؤلمني... وإذا افترضنا مسبقا أن البنيات اللغوية المختلفة تتطوي على عقليات مختلفة، فسوف ينتج عن ذلك استحالة ترجمة *me duele la cabeza* إلى اللغة الفرنسية.²

وهناك نوع آخر من مشكلات الترجمة يكمن أساسا في اللغات ذاتها خاصة على مستوى بناء الكلمات أو التراكيب النحوية، وفي هذه الحالة يتم التقطيع اللغوي للتجربة غير اللغوية تبعا لأنماط أو قوالب الجملة التي تنتظم فيها الوحدات ذوات المعنى أو الوحدات الدالة بطريقة مختلفة جدا. فعلى سبيل المثال لو فرضنا أن الجملة الإنجليزية *He gazed out of the open door into the garden* تعكس حب اللغة الإنجليزية

1- جورج موانان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 23.

2- جورج موانان، علم اللغة والترجمة، تر. أحمد زكريا إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط. 1، 2002، ص: 51.

وتفضيل العقلية الأنجلو ساكسونية للمحسوس، حيث إن الجملة تتبع ترتيب الصور؛ لأن النظر عبر الباب يتم أولاً قبل أن يصل إلى الحديقة، في حين أن الجملة الفرنسية (il a regardé dans le jardin par la porte ouverte) المقابلة للجملة الإنجليزية تتجه مباشرة إلى النتيجة تبعاً للذوق الفرنسي الذي يفضل الإدراك المجرد. حينئذ يمكن القول بأن الترجمة مستحيلة وأن الجملة الفرنسية تركت أساس الجملة الإنجليزية وهو تفضيل المحسوس والكلمات المصورة والفهم الساذج والمباشر للحقيقي جنباً إلى جنب... واللغة الروسية تختار إحدى الكلمتين «rabochnik» بمعنى عامل أو «rabochnica» بمعنى عاملة. في حين أن اللغة الإنجليزية تكفي بكلمة «Worker» دون تمييز بين المذكر والمؤنث عن طريق النوع في القواعد، ولكن عندما تترجم اللغة الإنجليزية كلمة «rabochnica»، فإنها تلجأ إلى تركيب معجمي أو لفظي يحدد جنس هذه الكلمة.¹

إن أطروحة استحالة الترجمة هي النتيجة الحتمية لفرع من فروع الإثنو – لغوية والتي تمسكت بالتأكيد على الطابع غير القابل للتراكب والتطابق لمختلف التقطيعات التي تتكئ عليها الأنظمة اللغوية المتعددة: التقطيع الصوتي والمفصلي الذي يعد قاعدة الأنظمة الفونولوجية والتقطيع المفهومي الذي يتحكم في الأنظمة المفرداتية والتقطيع التركيبي الذي هو أساس الأحاء المتنوعة. الأمثلة على ذلك عديدة، فإذا قلت "خشب" في اللغة الفرنسية فإنك ستجمع كل المواد الخشبية إلى جانب فكرة غاية صغيرة، لكن في لغة أخرى، تجد هاتين الداليتين نفسيهما منفصلتين ومجموعتين في نظامين دلاليين مختلفين، وعلى الصعيد النحوي من السهولة بمكان القول أن أنظمة أزمنة الأفعال (الحاضر، الماضي، المستقبل) تختلف من لغة إلى أخرى. هناك بعض اللغات التي لا تظهر فيها علامة وضعيتها داخل الزمن ولكنها تعوض بصفة التام والناقص على مستوى الحدث كما أن هناك بعض اللغات التي لا تحتوي على أزمنة فعلية ولكي تعبر عن ذلك تستعمل بعض الظروف المعادلة ل

1- جورج مونان، علم اللغة والترجمة، ص: 58 – 59.

"أمس" أو "غدا"... إلى غير ذلك. وعليه تكون مجموع العلاقات الإنسانية للناطقين بلغة معينة غير قابلة للتطابق بالنسبة للناطق بلغة أخرى والذي يفهم نفسه بواسطة هذه العناصر في علاقته بالعالم. يجب إذن استخلاص نتيجة مفادها أن اللافهم حقيقة، وأن الترجمة نظرياً مستحيلة وأن الأشخاص المزدوجي اللغة لا يمكن إلا أن يكونوا مصابين بالعصاب.¹

إن مشكلة المعنى والتعادل عند ياكبسون تركز على الاختلافات في الأبنية اللغوية (التراكيب) والمصطلح اللغوي لا على عجز لغة ما عن نقل رسالة كتبت بلغة أخرى. وهكذا يمكن للغة الإنجليزية أن تعبر عن مدلول «الجبن» حتى لو أضافت إليها بعض الصفات. لكن الاختلافات — كما يقول ياكبسون — لا تقتصر على الأسماء أو الأشياء بل هي تتركز في الأشكال النحوية والتصاريف اللفظية الإلزامية لكل لغة، وهي يعني بالإلزام أن طبيعة اللغة تلزمك باتباع شكل نحوي محدد إن كنت تبغي إيضاح المعنى.²

يقول ياكبسون إنه حتى على المستوى النحوي الأساسي — مثل المفهوم العلائقي — الذي يقتضي في اللغات الأوروبية الغربية وجود فعل الكينونة «be» بالإنجليزية و«être» بالفرنسية، بل وفي بعض اللغات الهندية الأوروبية الأخرى مثل الفارسية «آست» نجد أن اللغة الروسية لا حاجة لها صراحة إلى هذا الفعل في الزمن الحاضر، وكذلك شأن العربية (محمد مجتهد)، وهذه الأمثلة تبين لنا الاختلافات بين اللغات ولكنها لا تنفي أنها يمكن ترجمتها من لغة لأخرى.³

1- بول ريكور، عن الترجمة، تر. حسين خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط. 1، 2008، ص: 35 – 36.
2- محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، مصر، ط. 1، 2003، ص: 49.
3- المرجع نفسه، ص: 50.

المبحث الثاني: إشكالية الدلالة

تمتلك كل لغة تعقيدات خاصة بها هي التي تحدد، بشكل كبير، فكر الأمة ومعايير السلوك اللغوي للأفراد. وبما أن الترجمة ذات طابع لغوي بالأساس، فإنه تبقى عملية صعبة، كما يؤكد جورج مونان، وصعوبتها تتجلى في كون اللغات ليست جداول كلمات تقابلها حقائق دائما هي موجودة مسبقا. فلو كان الأمر كذلك لكانت الترجمة الآلية أفضل أنواع الترجمات. وهذا معناه أن كل وحدة لغوية مرتبطة بلغتها. ينتج عن هذه النظرة أن الترجمة التي تتوخى استبدال نظام لغوي بآخر ستلاقي في سبيل ذلك بعض الصعوبات. لذا يجب على المترجم أن ينتبه إلى الأسلوب والمفردات وطريقة التعبير في اللغة الهدف كي يستطيع إنتاج نص مفهوم للقارئ ووفي لمراد كاتبه.¹ فهناك شيء أولي غير قابل للترجمة منذ الانطلاق، وهو تعددية اللغات والذي يتعين تسميته من البداية بالتنوع، والاختلاف بين اللغات الذي يقدم فكرة تنافر جذري فيؤدي مسبقا إلى جعل الترجمة مستحيلة. هذه التعددية تمس كل المستويات العملية للغة: التقطيع الصوتي والمفصلي المقطعي الذي يعتبر أساس النظام الصوتي والتقطيع المفرداتي الذي يعارض بين اللغات، ليس كلمة فكلمة ولكن من نظام مفرداتي إلى آخر والدلالات اللغوية داخل المعجم الموجودة في شبكة الاختلافات والمترادفات والتقطيع التركيبي الذي يلحق الضرر مثلا بالأنظمة الزمنية ومكانة الحدث في الزمن، أو صيغ التسلسل وأيضا التتابع. وهذا ليس كل شيء: فاللغات ليست مختلفة بطريقتها في تقطيع الواقع ولكن أيضا في إعادة تركيبه على مستوى الخطاب... في هذا المستوى يبدو ما لا يترجم محيرا، ليس فقط على مستوى تقطيع الواقع ولكن علاقة المعنى بالمرجع، أي ما نقوله في علاقته بماذا نقول لأن الجمل تتطاير بين الناس كالفراشات التي لا يمكن القبض عليها. المشكلة ليست هنا، ولا حتى

1- حسن سرحان جاسم الزلزلي، بعض مشاكل الترجمة الأدبية وصعوباتها: قصة المانيكان للكاتب الفرنسي ألان روب- غرييه
مثالا، مجلة العربية والترجمة، السنة 5، ع. 16، 2014، ص: 149.

أكثرها خطورة لأن الجمل هي خطابات قصيرة منتقاة من خطابات أكثر طول والتي هي النصوص.¹

إن الفكرة المتضمنة في كلمة «ترجمة»، هي أن في اللغة (أ) كلمة معادلة لما في اللغة (ب)، وأنه لا حاجة بالمترجم إلا أن يجد الكلمة المعادلة ويضعها في مكانها. بيد أن مثل هذا الافتراض يتجاهل طبيعة الكلمات، فعلماء المعنى أو الدلالة يخبرون أنه ما من كلمة قط تعني، على وجه الدقة، نفس الشيء مرتين.² فالخطوة الأولى في عملية الترجمة تقوم على مقابلة الكلمة بالكلمة، ومحاولة إيجاد اللفظ المطابق بين اللغتين المترجم منها وإليها، وهي خطوة يسيرة مقارنة بما يتبعها من خطوات أخرى، مثل التعامل مع التعبيرات المجازية والمسكوكة، والتعرف على السياق الملائم، وإعادة تشكيل عناصر الجملة وصولاً إلى الفهم، لأن "حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ فالمعاني مبسطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية" كما يؤكد ذلك الجاحظ. وبالرغم من ذلك، فإن هناك صعوبات كثيرة تصادف من يبحث عن المقابلات المفرداتية، وأي قائمة من قوائم المفردات لا يمكن – مهما ادعت الكمال – أن توفر للمترجم كل الكلمات التي تعني المعنى نفسه لكلمة المدخل. كما إنه ليس بوسع أي معجم أن يحتوي على كل الاستخدامات، أو أن يعرف المعنى بطريقة دقيقة تماماً، حيث إن كل اللغات الحية في حالة تغير مستمر.³

أما معيار الترجمة السليمة فتنقله ماروزر (Marouzeau) بقولها: "يجب أن تنقل الترجمة المعنى، كل المعنى ولا شيء سوى معنى النص الأصلي. إنه أمر بديهي، إنه المقتضى الأدنى. لكن على الترجمة أن تنقل إلى حد ممكن المظهر البنيوي، أي أن عليها

1- بول ريكور، عن الترجمة، ص: 59 – 60.

2- ماهر شفيق فريد، من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، ط. 1، 2014، دار الكتب القطرية، قطر، ص: 211.

3- طلعت الشايب، المترجم طليقاً!، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014، ص: 75.

أن تتيح للقارئ تكوين فكرة تقريبية على الأقل عن اللغة النقول منها، عن خصوصيات مفرداتها وبنائها وطريقتها في المطابقة بين العبارة والفكرة. ويجب أن تنقل المظهر الأسلوبي...¹

ويؤكد دوسوسير أن " بعض الأشخاص يرون أن اللغة إذا أعيدت إلى مبدئها الأساسي، عبارة عن مدونة أي قائمة من الكلمات المقابلة لعدد مماثل من الأشياء يفترض أفكارا جاهزة كليا سابقة للكلمات في الوجود.² ولكن "لو كانت مهمة الكلمات هي تمثيل تصورات قائمة مسبقا، لكل كلمة ما يقابلها تماما من حيث المعنى في اللغة الأخرى. والحال أن الأمر ليس كذلك."³ غير أن هذه الصعوبات المفرداتية تزداد تعقيدا عند الحديث عن المعاني الإضافية أو الثانوية، التي تتغير بتغير الثقافة أو الزمن أو الخبرة. وكذلك معانيها الإيمائية، وخاصة حين تتصف الكلمات بالشفافية فتحمل جملة من التأثيرات الصوتية مثل (crack - clash - crush) في الإنجليزية، وخرير الماء، وهديل الحمام، وصليل السيوف في العربية. وكذلك التأثيرات الصرفية، كدلالات الصيغة والفرق بين غافر وغفار وغفور، أو التأثيرات الدلالية حيث تدل كلمة ما على معنى لا يحسن التصريح به؛ فيتجنبه المترجم في معانيها الأخرى المقبولة باعتبارها من ألفاظ اللامساس أو التابو.⁴ فحين يتحدث المترجم أو دارس الترجمة عن ترجمة المعنى لا اللفظ فإنما يضع في ذهنه تصورات مستنقاة من تراثه ومن مجتمعه، عن توازي الدلالة بين لفظتين من لغتين مختلفتين أو بين مجموعتين من الألفاظ في هذه اللغة أو تلك، وقد يصل به التفكير في توازي الدلالة إلى تصور وجود تعادل محتوم بين الألفاظ المفردة أو مجموعات ألفاظ... فيتصور أنه بإمكانه إخراج ترجمة تتضمن معادلات محكمة للمعنى بين النص الأصلي

1- Jules Marouzeau, La traduction, Cahier de l'Association Internationale des Etudes Françaises, No 8, Juin 1956, p. 147.

2- F. De Saussure, Cours de linguistique générale, Payot, 5ème Ed. 1960. P.97.

3- ibid, P. 161.

4- طلعت الشايب، المترجم طليقا!، ص: 76.

والنص المترجم، بل وقد يتصور إمكان إخراج ترجمة مثالية يتعادل فيها النص المستهدف في تأثيره أو في معانيه الدقيقة مع النص المصدر.¹

إن المترجم حينما يفكر، فهو يقوم بذلك من خلال لغتين أو أكثر، حيث ينتقل من الأولى إلى الثانية مرورا بالثالثة ربما. وينطبق هذا الأمر على دريدا نفسه، الذي كان يفكر من خلال ثلاث لغات: واحدة يكتب بها نصوصه والثانية يتكلم بها، أما الثالثة فتشكل منطلق تأملاته وأبحاثه وترجماته. يقول في هذا الصدد: "كنت أعرف بأنه يجب علي أن أنطق بلسان إنجليزي، النص الذي كتبتة بالفرنسية، انطلاقا من نص قرأته بالألمانية"²

وإذا ما كانت الترجمة هي نقل واستبدال الدال من لغة إلى أخرى، مع المحافظة على المدلول، أي استبدال الأصوات أو الفونيمات، مع المحافظة على التصورات الذهنية، فالى أي حد تحفظ الترجمة فعليا على المدلول نفسه؟ أليس اختلاف الألسن هو أيضا اختلاف للمدلولات؟³

إن أطروحة استحالة الترجمة هي النتيجة الحتمية لفرع من فروع الإثنو – لغوية والتي تمسكت بالتأكيد على الطابع غير القابل للتراكب والتطابق لمختلف التقطيعات التي تنتكئ عليها الأنظمة اللغوية المتعددة: التقطيع الصوتي والمفصلي الذي يعد قاعدة الأنظمة الفونولوجية والتقطيع المفهومي الذي يتحكم في الأنظمة المفرداتية والتقطيع التركيبي الذي هو أساس الأنحاء المتنوعة. الأمثلة على ذلك عديدة، فإذا قلت "خشب" في اللغة الفرنسية فإنك ستجمع كل المواد الخشبية إلى جانب فكرة غابة صغيرة، لكن في لغة أخرى، تجد هاتين الداليتين نفسيهما منفصلتين ومجموعتين في نظامين دلاليين مختلفين، وعلى الصعيد النحوي من السهولة بمكان القول أن أنظمة أزمنة الأفعال (الحاضر، الماضي، المستقبل)

1- محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ص: 46.

2- ج. دريدا، موافق، مينو، 1972، ص: 31.

3- هيدجر، مسألة الترجمة، مسألة الروح، تر. إدريس كثير، مجلة هرمس، مج. 1، ع1، 2012، ص: 98.

تختلف من لغة إلى أخرى. هناك بعض اللغات التي لا تظهر فيها علامة وضعيتها داخل الزمن ولكنها تعوض بصفة التام والناقص على مستوى الحدث كما أن هناك بعض اللغات التي لا تحتوي على أزمنة فعلية ولكي تعبر عن ذلك تستعمل بعض الظروف المعادلة لـ "أمس" أو "غدا"... إلى غير ذلك. وعليه تكون مجموع العلاقات الإنسانية للناطقين بلغة معينة غير قابلة للتطابق بالنسبة للناطق بلغة أخرى والذي يفهم نفسه بواسطة هذه العناصر في علاقته بالعالم. يجب إذن استخلاص نتيجة مفادها أن الالفهم حقيقة، وأن الترجمة نظريا مستحيلة وأن الأشخاص المزدوجي اللغة لا يمكن إلا أن يكونوا مصابين بالعصاب.¹

ويركز جاكوبسون على تعذر إيجاد المكافئ الكامل لكل رمز أو إشارة سواء في الترجمة داخل اللغة ذاتها أم عند نقل النص من لغة إلى أخرى لأنه لا يوجد للكلمة في النص الأصلي مقابل يوضح كامل معانيها في اللغة المترجم إليها، ولذلك يتعذر على المترجم أن يوضح جميع جوانب المعنى الذي يحمله النص الأصلي وأن يجد مكافئا كاملا للمعنى.²

إن التكافؤ هي مشكلة لغوية بحثة، تعني، ببساطة، إيجاد معادل تعبيرى لمفردة أو مصطلح في لغة الهدف تكون له نفس قيمة أو وظيفة تلك المفردة أو ذلك المصطلح في لغة المصدر. وعندما نقول لغة نعني حضارة وثقافة وتاريخ. من أجل ذلك، يشكل التكافؤ معضلة ليست دائما بالهينة يتطلب حلها أن يكون المترجم بارعا في اللغتين. وتتجسد مشكلة التكافؤ عند استحالة إيجاد المرادف المضبوط لكلمة ما في لغة أخرى. فعلى سبيل المثال، إذا أراد مترجما ترجمة التعبير الدارج (Trop de cuisiniers gâtent la sauce) والذي يعني، حرفيا، بلغتنا أن "كثرة الطهارة تفسد الحساء". لن يفيد المترجم، لأنه

1- بول ريكور، عن الترجمة، ص: 35 - 36.

2- Roman Jakobson, On Linguistic Aspects of Translation, p. 45.

سيقع في خطأ دلالي وأسلوبى. لذلك وجب اللجوء إلى إيجاد المعادل في اللغة الهدف. فالمفهوم العام لهذا التعبير موجود في كل اللغات، لكن طريقة تمثيله مختلفة. ومعلوم أن فالمشكلة إذن، هي في كيفية العثور على معنى معادل يطابق دلالة رسالة النص الأصلي. إن المشكلة الكبرى في الترجمة هي مشكلة تكافؤ المعنى، إن لم يكن الاستحالة، العثور على تعادل كامل بين وحدتين متباينتين من وحدات الشفرة اللغوية إذ لا توجد لغتان متشابهتان بصورة كلية مما يعني الحكم بعدم وجود الترادف التام.¹

ويشير فيناي ودربلنيه بحق إلى أن "المترجم [...] ينطلق من المعنى، ويجري كل عمليات التحويل داخل مجال علم الدلالة.² لكن " المعنى منظم ومشكل بطريقة تختلف باختلاف الألسنة³، وهو ذاته كلام جورج موان الذي "لاحظ أن [الكلمة كلمة] لا تعمل من لغة لأخرى إلا نادراً"⁴.

ويرى كاتفورد (J. C. Catford) أن وجهة النظر التي تقول بنقل المعاني أو أن يكون لنصي اللغة المصدر والهدف نفس المعنى هي غير متناولة ولا ملموسة، فالمعنى مجرد ملكية للغة ما، لذلك لن يكون باستطاعتنا التحدث عن نقل المعنى من لغة إلى أخرى؛ فالنص الروسي مثلاً يملك معنى في اللغة الروسية وترجمة هذا النص إلى اللغة الإنجليزية تعطي نصاً إنجليزياً ذو معنى إنجليزي.⁵

1- حسن سرحان جاسم الزلزلي، بعض مشاكل الترجمة الأدبية وصعوباتها: قصة المانيكان للكاتب الفرنسي ألان روب- غرييه مثلاً، ص: 149 – 150.

2- Vinay et Darbelnet, stylistique comparée du Français et de l'Anglais, Didier & Montréal, Beauchemin, 1958, p.37.

3- أن إينو، تاريخ السيميائية، تر. رشيد بن مالك، منشورات دار الآفاق، الجزائر، 2004، ص: 75 - 76.

4- جوزج موان، اللسانيات والترجمة، ص: 65.

5- J. C. Catford, A linguistic Theory of Translation : An Essay in Applied Linguistics, Londres : Oxford University Press, 1965, p. 35.

فلكل كلمة أكثر من معنى كما نلاحظ ذلك في القواميس، وتسمى هذه الظاهرة التعدد الدلالي، فالمعنى في كل مرة يحدده الاستعمال الذي يتكفل أساسا بغربله جزء معنى الكلمة حتى يتناسب مع بقية الجملة ويساعده على بناء وحدة المعنى المعبر عنه والمطروح للتبادل. وفي كل مرة، فإن السياق، هو الذي يقرر المعنى الذي تأخذه الكلمة في تلك الحالة من الخطاب، ومن هنا تنشأ خصومات لا نهائية حول معنى الكلمات: ماذا أردت أن تقول؟ وفي لعبة السؤال والجواب تتحدد الأشياء أو تختلط لأن ليس هناك السياقات الظاهرة فقط ولكن هناك سياقات خفية والتي يسميها ريكور الدلالات الحافة، وهي ليست كلها فكرية ولكنها حقيقية وليست شائعة وخاصة بوسط أو طبقة أو جماعة وحتى بدائرة سرية. وبهذا فإن هناك هامش كامل متخفي خاص بالرقابة والحظر إنه هامش المسكوت عنه الذي تخترقه كل صور الخفي. وبلجوتنا إلى السياق، نكون قد مررنا من الكلمة إلى الجملة. هذه الوحدة الجديدة التي هي بطبيعة الحال، الوحدة الأولى للخطاب والكلمة التي تنتمي إلى وحدة العلامة التي لم تشكل بعد في شكل خطاب، تحمل معها مصادر جديدة للغموض. هذا الغموض ناشئ أساسا عن علاقة المدلول (أي ما نقوله) بالمرجع (عن ماذا نتكلم) الذي هو في نهاية المطاف العالم. إنه برنامج واسع، كما يقال وإذا في غياب وصف كامل للغات ليست لدينا وجهات نظر أو مشاريع وليس لدينا إذا إلا رؤى جريئة عن العالم. ولهذا فإننا لم نتوقف عن التفسير بالكلمات والجمل لإفهام الآخر الذي يرى الأشياء من نفس الزاوية التي نرى منها.¹

وتكشف تجربة الترجمة كذلك عن عدم التطابق التصنيفي بين لغتين، فمراحل النمو الإنساني مثلا لا تتطابق ألفاظها العربية مع غيرها من اللغات. لدينا في العربية: وليد ورضيع، وفطيم وطفل، وصبي وولد، وحدث وشاب، وغلام وفتى، وقاصر ومراهق، وناشئ وراشد، ويافع وبالغ، وكهل وشائب، وشيخ وطاعن في السن، وعجوز ومسن....

1- بول ريكور، عن الترجمة، ص: 49 - 50.

كما لدينا كلمات أخرى مثل: شمطاء (العجوز الشمطاء أي التي خالط سواد شعرها بياض)، والنصف (المرأة الوسط بين الحدثة والمسننة).¹

ونخلص إلى المفارقة الآتية: كلا النصين نص الانطلاق ونص الوصول يجب قياسهما من خلال ترجمة جيدة بنص ثالث غير موجود. المشكلة الحقيقية هي أن نقول الشيء أو أننا نعتقد قول نفس الشيء لكن بطريقتين مختلفتين. لكن هذا "النفسه" هذا الشبيه غير موجود في أي مكان في شكل نص ثالث الذي يمكن أن تكون وضعيته تشبه وضعيته الرجل الثالث في بارمانيد (Parménide) أفلاطون، ثالث بين فكرة الإنسان والعينة البشرية المفترض اشتراكها في الفكرة الحقيقية والواقعية. وفي غياب هذا النص الثالث الذي يسكنه المعنى ذاته، الشبيه الدلالي، لن يبقى من مخرج آخر غير القراءة النقدية لبعض المختصين إن لم يكونوا متعددي اللغات، على الأقل يجب أن يكونوا من مزدوجي اللغة للقيام بقراءة نقدية معادلة لإعادة ترجمة خاصة والتي بواسطتها يستطيع القارئ المقتدر أن يعيد، على حسابه الخاص، عمل الترجمة متحملا بدوره محنة الترجمة ومصطدما بنفس المفارقة لمعادلة دون تطابق.²

ويشير جاكسون بعد ذلك إلى المشكلة الشائكة وهي «تبادل المعنى» بين كلمتين من لغتين مختلفتين فيقول: "إنه في العادة لا يوجد تعادل كامل بين وحدتين من وحدات الشفرة اللغوية"، ويضرب المثل على ذلك من الجبن، وسأحاول أن أجد المثل بالعربية، فكلمة الجبن الإنجليزية (cheese) لا تتضمن «اللبننة» اللبنانية أو الشامية وهي نوع من الجبن بالعربية. وينتهي وصف جاكسون للترجمة بين اللغتين بأن يقول إنها تعني "إحلال رسائل بلغة ما محل رسائل كاملة بلغة أخرى لا محل وحدات شفرية منفصلة"، ومن ثم فإن "المترجم يعيد صياغة الشفرة الخاصة بهذه الرسالة التي تلقاها من مصدر ما ويعيد

1- طلعت الشايب، المترجم طليقا!، ص: 76-77.

2- بول ريكور، عن الترجمة، ص: 19 - 20.

إرسالها، وهكذا فإن الترجمة تعني وجود رسالتين متعادلتين بشفرتين مختلفتين". يقول ياكبسون: "إن تعادل الرسالتين في اللغة المصدر واللغة المستهدفة يقتضي اختلاف الوحدات الشفرية، لأنهما تنتميان إلى نظامين مختلفين من نظم العلامات، وكل منهما تختلف عن الأخرى في تقسيمها للواقع أي في تحديد أسماء الأشياء والأفعال والصفات.

ويتفق جاكبسون مع سوسير في أن العلاقة بين الدال والمدلول يكونان العلامة اللغوية، وأن هذه الأخيرة تعسفية أو توفيقية؛ أي أنها لا سبب ولا دافع لها. وهكذا فإن كلمة « الجبن » العربية في جملة « أكلت الجبن » هي الدال الصوتي الذي يدل تحديدا على مفهوم « الطعام المصنوع من مضغوط الألبان المتخثرة » (المدلول) دون أن يكون سبب كامن لإطلاق هذا الدال على ذلك المدلول. ويؤكد جاكبسون أن المرء يستطيع أن يدرك المدلول حتى ولو لم يكن قد خبره بنفسه أو رآه رأي العين، ويضرب المثل بكلمتي « رحيق الآلهة » (nectar) وطعام الآلهة (ambrosia) اللتين نقرؤهما في الأساطير اليونانية، والأمثلة على ذلك كثيرة في العربية، فنحن نعرف مدلول الكلمات الشائعة مثل « الغول » و « العنقاء » و « السعلاة » بل و « الشيطان » و « الجان »، ولو لم تكن قد خبرنا أيا من هذه المدلولات أو شاهدها، على عكس كلمة الجبن المذكورة، فالأرجح أن يكون القارئ قد خبرها.¹

وقد حاول أمبرتو إيكو في كتابه "أن نقول الشيء نفسه تقريبا" تحديد المعنى المراد بعبارة «تقريبا»، والتي ليست هنا بمفهوم الترجمة التقريبية، بل إنه في استحالة التطابق الكلي بين اللغات، فإن على المترجم التفاوض مع النص للخروج من المجازفة بأقل ما يمكن من الخسارة.²

1- محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ص: 47 - 48.

2- أمبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، ص: 95.

وليبرهن كواين على امتناع تحديد الدلالة، يبدأ بتعريف ما يسميه «مثير الدلالة» في ملفوظ ما باعتباره تلك الفئة من المثيرات التي تدفع الشخص إلى الانتقال إلى الملفوظ، حيث تكون عبارتان «مترادفتي المثير»، حسب كواين، إذا كان لهما نفس «مثير الدلالة» في نفس اللغة. فاللغوي أو واضع المعاجم أو المترجم يعتمد على هذا النوع من الترادف لمعرفة وترجمة لغة غريبة. وحيث أنه يجهل اللغة المترجمة فإنه يعمد إلى ما يسميه كواين بـ«الفرضيات التحليلية»، وهي الفرضيات التي يحاول من خلالها اللغوي تفكيك أو تحليل العبارات أو الملفوظات إلى كلمات أو مفردات بشكل حدسي، مما يجعل إمكانية الخطأ واردة دائماً؛ مثال ذلك «psychosociology» التي قد يقسمها إلى أكثر من مادتين معجميتين أو أقل؛ أو «جافاجاي» في اللغة البدائية التي قد يلاحظ المعجمي المترجم أنها لفظ «مثير— مرادف» لـ«أرنب» دون أن يبرهن على ذلك لأنه لا يتوفر على وسيلة لاكتشاف الفرق الدلالي بين «جافاجاي» و«أرنب». ويسوق كواين دليلاً آخر عن امتناع تحديد الدلالة، من خلال الإقرار بوجود تماثل بين الترجمة الجذرية وصيرورة تعلم الطفل للغة التي تشبه حالة الغريب؛ حيث يرى أنه من الصعب البث في مدى التطابق، في استعمال الطفل، بين الألفاظ والمواضيع، وبين استعماله للروابط اللغوية والروابط المنطقية، بل من المستحيل معرفة نوع الموضوع الذي تحيل عليه ملفوظاته لأنه من المستحيل معرفة إن كان الطفل حقاً يفرق بين لفظ كمي مثل الحليب ولفظ مفرد يعين موضوعاً مثل الطاولة؛ أو بين التفاحة كمادة أو كتلة وبين التفاحة كموضوع. وكمثال آخر للبرهنة على امتناع تحديد الدلالة، يرى كواين أن الملفوظ «جافاجاي» الذي يعني في اللغة البدائية «أرنب»، إذ في كل مرة يتلفظ البدائي بهذه الجملة يدل في الوقت نفسه على جزء ملتصق بالأرنب، ويضفي على قوله صفة «الأرنبية»، ومرحلة من حياة الأرنب، والمساحات المكانية الموجودة على يسار وعلى يمين الأرنب... وبذلك إذا أراد اللغوي أن يعرف إن كان «جافاجاي» حُدَّ عليه أن يسأل البدائي: «هل هذا الجافاجاي هو نفسه الآخر؟»، أو «هل هذا الجافاجاي واحد أم اثنان؟»؛ وليفعل هذا عليه أن يترجم مكونات

لغته إلى لغة البدائي، وهو ما يستلزم وضع فرضيات تحليلية. وحيث إن ترجمة العبارات النظرية وحدود لغة البدائي تعتمد هذه المعطيات لتحديد، وحيث إن أقصى المعطيات التي تساعد اللغوي على ترجمة عبارات اللغة البدائية، هي نفسها تلك التي تعين كل متعلم للغة على تحديد دلالة التعبيرات اللغوية، هي معطيات تتعلق بالسلوك اللغوي للمتكلمين بهذه اللغة، لزم أن تحديد دلالة العبارات النظرية وحدود اللغة يتم بالاستناد إلى هذه المعطيات.¹

ونعرف كذلك أن جزءاً من دلالة الكلمة العربية يأتي من صيغتها، وحيث إن العربية لغة أوزان، ولأن لكل وزن معاني محددة، ينبغي أن يراعي المترجم المعنى الصرفي إلى جانب المعنى المجمي. فـ«الأنعم» و«النعم» مثلاً، جمع «نعمة»، ولكن الأول ينبغي أن يوضع في سياق يلائم معنى القلة والثاني يلائم معنى الكثرة، وكذلك آلاف وألوف، وفتية وفتيان، وأشهر وشهور. كما إن بعض الجموع يتعدد للمفرد الواحد مع تخصيص كل جمع لأحد معاني المفرد، مثل «أعين» التي يكثر استعمالها جمعاً للعين الباصرة، و«عيون» التي يكثر استخدامها جمعاً لعين الماء، وكذلك «عباد» و«عبيد» حيث تخصص الأولى لجمع «عبد» بمعنى إنسان، والثانية لجمع «عبد» بمعنى مملوك.²

لذا فالترجمة لا تتم عبر لغة واحدة بل عبر أكثر من لغة، إنها تفكير وتأمل داخل اللغات وبتلك اللغات. إنها لعب بالكلمات، يصعب فيه حصر المفردات المتعددة المعاني. إذن فالمدلول اللغوي لا بد له من أن يتأثر بهذا التعدد وهذا التباين الحاصل بين اللغات في تراكيبها وفي روحها. ولا يمكن لأي ترجمة أن تغدو ممكنة، بدون الاختلاف الحاصل بين الدال والمدلول. وحتى في الحدود التي تكون فيها الترجمة ممكنة، أو تبدو ممكنة، فإنها

1- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، تر. يوسف تيبس، دار تويقال للنشر، الدار

البيضاء، ط. 1، 2010، ص: 12 - 13.

2- طلعت الشايب، المترجم طليقال، ص: 77.

ليست كذلك بما فيه الكفاية.¹ "لأنه لم يعرف أبداً – ولن يحصل ذلك في المستقبل – أي نقل لمدلول خالص تركته أداة – أو حاملة – الدال بكرا، ولم تتم مباشرته من لغة إلى أخرى أو داخل اللغة ذاتها"²

يشير كواين أنه ينبغي التمييز بين الدلالة والتسمية، حيث يؤكد على انعدام التكافؤ بينهما؛ ذلك أن الألفاظ، وإن اختلفت دلالاتها، قد تسمى الشيء نفسه كما يوضح ذلك مثال «نجمة الصباح» و«نجمة المساء»³، التي تسمى موضوعاً فيزيائياً كبيراً، ذا شكل كروي، يجوب الفضاء على بعد ملايين الأميال من الأرض، وهذا عينه ما تسميه جملة «نجمة الصباح»، وهو أمر من المحتمل أن يكون أحد الملاحظين البابليين أول من أثبتته. لكن ليس بالإمكان المكافأة بين دلالتيهما، وإلا لأعفى هذا البابلي نفسه من ملاحظاته واكتفى بالتفكير في دلالات ألفاظه. لذا يجب على الدلالات، باعتبارها متزايلة، أن تكون مختلفة عن الشيء المسمى، والذي يكون هو نفسه في كلا الحالتين.⁴

وفي الأحوال العادية، فإننا نستخدم الكلمات باعتبارها أشياء بسيطة، موجهين اهتمامنا إلى مستوى – أو اثنين على أكثر تقدير – من مستويات معناها. غير أنه ما إن نسمح لسائر مستويات الكلمة بأن توضع موضع الاعتبار، لا تعود أي كلمة شيئاً بسيطاً، إنها تغدو شيئاً مركباً، فتكون الترجمة بذلك، فنا للإخفاق.⁵

هكذا يغور المعنى داخل ثنايا الكلمات والمفردات وداخل ثنايا اللغات. فمن ثني الدال والمدلول إلى ثني الألسن، تبدو الترجمة كبيان للشيء. ثني مدلول لغة في دال لغة أخرى، ثني الثني على أن يبقى جوهر اللسان ضامراً، وبالتالي إزاحة ذلك الغشاء الرهيف

1- هيدجر، مسألة الترجمة، مسألة الروح، ص: 99.

2- ج. دريدا، مواقف، ص: 31.

3- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص: 50.

4- المرجع نفسه، ص: 36 – 37

5- ماهر شفيق فريد، من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية، ص: 211.

الذي يكسو كل لسان ويثنيه في عقده. إن الترجمة هي انبثاق وكشف هذه الثنايا، هي لعب في خضم ثنايا الكلمات، لعب قد يثنيه في متاهة تعدد اللغات ومعانيها وتشتتها. والمترجم هو من يطوي مسافات الكلمات داخل اللغة الواحدة من جهة. وبين اللغات في ما بينها من جهة ثانية. الترجمة إذن هي ثني الكلمات عن الإفصاح عن مضمونها؛ إن كان لها مضمون واحد وقار. "إن مسألة المضمون هذه تستدعي المعنى". وهو المضمون الذي يجب بلوغه وتحقيقه في الترجمة. فهل نستطيع لم شتات المعنى، بل المعاني، من لغة إلى أخرى حين نترجم وننقل؟ فيصعب جمع شتات المعنى، لأنه قابل دوماً للتحطيم سواء بواسطة قنوات النقل كالذاكرة، أو بواسطة التقليد الثقافي العام. إن المعنى هو ذلك المجال الغريب الذي يجب إبرازه وإخراجه. فهو ينفلت دوماً من قبضة الإدراك الممتلئ والكامل؛ ويضطرب بفعل الأخطاء والزلات الممكنة، كالنسيان وفلتات اللسان.¹

بما أن استقرار العلاقة بين الدال والدال محض وهم، يجب على المترجم أن يأخذ بنظر الاعتبار عدم وجود أساس ثابت ومستقر للمعنى وأن لا حركية معنى الكلمة المكتوبة في لغة حية مستحيل. لذا فإن الترجمة "الجيدة" هي تلك التي يحرص صاحبها على متابعة حركة الكلمات ومدلولاتها في الاتجاهين.²

وقد حاول كواين البرهنة على استحالة وضع التكافؤ الدلالي بين عبارات مختلفة سواء داخل نفس اللغة أو بالخصوص بين لغتين مختلفتين من خلال افتراض أو اصطناع تجربة المعجمي أو اللغوي الذي يسعى إلى ترجمة لغة غريبة عنه، بدائية مثلاً، إلى لغته الخاصة من دون أن يتوفر على سجل للترجمة أو مرشد؛ ويتساءل عن كيفية وضعه للتقابلات بين الحدود والألفاظ، وبين العبارات، وبين الروابط المنطقية من اللغتين. تستلزم

1- هيدجر، مسألة الترجمة، مسألة الروح، ص: 99 – 100.

2- حسن سرحان جاسم الزلزلي، بعض مشاكل الترجمة الأدبية وصعوباتها: قصة المانيكان للكاتب الفرنسي ألان روب- غرييه مثلاً، ص: 150.

مثل هذه الترجمة نوعا من التكافؤ الدلالي بين مكونات اللغتين، مما يعني أن نقد كواين للترجمة هو نقد بالأساس للدلالة، التي شكلت أساس التصور الوضعي لمعيار التحقق، خاصة مع رودولف كارناب (R. Carnap)، علة ذلك في نظر كواين أن اختيار سجل الترجمة لا يتوقف على الوقائع، بل على خطاطتنا المفهومية التي اكتسبناها عبر تعلم اللغة. لذا عندما نترجم فإننا نسقط منطق لغتنا ومقولاتها ومعيشنا على اللغة المترجمة، إذ ندمج بشكل واعي مقولات لغتنا في لغة الغريب. ومن ثم لا يتم اكتشاف مقولات اللغة الغريبة، بل ابتكارها، وعليه لا يوجد معيار أو سبيل للتحقق من مدى صحة الترجمة. هكذا فملاحظة أي شذوذ أو غرابة في لغة الغريب، ومن ثم الحكم أحيانا بلاعقلانيته وحتى تخلفها، ليس في الحقيقة سوى شذوذ في لغة المترجم. بعبارة أدق إن الترجمة هي فرض لمقولات لغة المترجم على لغة الغريب. وبالتالي فهي محاولة لإزالة كل تعارض بين الفكر «المتوحش» وفكر المترجم «المتحضر».¹

وعلى العكس من ذلك يشير جورج مونان إلى أن المعنى لا يمكن أن يكون منفصلا عن الموضوع والذي يكون فهمه متغيرا؛ فأهم شيء في عملية الترجمة لا يتمثل في المعنى ولكن في الفهم، فاقترح وضع مستويات للفهم وليس أنواعا للمعنى.²

إذا كانت الدلالة أسطورة لأن الترجمة، أي تغيير التركيب أو الصرف اللغوي مع الحفاظ على الدلالة أو الصدق، مجرد إسقاط لمقولات لغة المترجم على اللغة المترجمة، وكانت عناصر الدليل اللساني هي: الدال والمدلول والمسمى أو المرجع؛ بحيث تشكل الدلالة حاصل العلاقة بين الدال والمدلول، والإحالة حاصل العلاقة بين الدال

1- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص: 11 - 12.

2- George Mounin, Les problèmes théoriques de la traduction, Gallimard, 1963, Paris, p.144.

والمرجع؛ فهل يسلم كواين بوجود الإحالة دون الدلالة كما يفعل فريجه؟ وهل يمكن أن نتحقق أو نجتبر نظرية أو قولاً من الداخل بغية معرفة مواضيعه؟¹

يرى كواين أنه لا وجود لمواضيع الفعل، فالإحالة إليها تتغير بالتناسب مع تطور اللغة، فإنها لن تكون معياراً للتحقق، بل مجرد أسطورة أيضاً. تتطور المواضيع بتطور الفكر البشري والعلمي خصوصاً؛ وبذلك توجد مواضيع «نموذجية» متوسطة كالطاولات والشجرة والقرود...، تشك تمثيلاً للمواضيع الأكثر تعقيداً وتطوراً كالجسيمات والذرات والإلكترونات... وعليه، يفسر كواين تطور الفكر العلمي من خلال تطور الخطاطة المفهومية التابع لتطور اللغة التي تدرك المواضيع وفقاً لمستوى تطورها؛ بعبارة أخرى، ليست معرفتنا سوى الفرضيات التي نضعها، وفقاً لخطاطتنا المفهومية، حول المواضيع المحايثة للغتنا المتداولة. ويتم إدماج أسطورة المواضيع بشكل تدريجي في الخطاطة المواضيعية عبر انتقاء لأنماط التفكير الأكثر «نجاحاً» من أجل بقاء النوع البشري، وحيث إن المواضيع خاضعة لتطور الخطاطات المفهومية، فإن الخطاطة المواضيعية الحالية، حسب كواين آيلة إلى الزوال.

أضف إلى هذا التنافر الطريقة المختلفة التي تعالج بها اللغات المتعددة العلاقة بين المعنى والمرجع داخل العلاقة بين القول والواقع أي قول سيء آخر غير الواقع، الممكن واللاواقعي واليوتوبيي، وحتى السر وما لا يعبر عنه، والخلاصة هي نهاية التواصل. وحوار كل لغة مع السر والمخفي واللغز، وما لا يعبر عنه هو اللاتواصل بامتياز اللامترجم المبدئي الأكثر انحساراً.²

حاصل القول إن أنطولوجيات الأشياء الفيزيائية والرياضية، من منظور الخطاطة المفهومية الفينومينولوجية، مجرد أساطير تتصف بالنسبية، وهي كذلك، في هذه الحالة،

1- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص: 15.

2- بول ريكور، عن الترجمة، ص: 62 - 63.

من الناحية الإبستمولوجية. إنها وجهة نظر من بين أخرى، لها مقابل ضمن اهتماماتنا واقتراحاتنا المختلفة، فما يوجد مجرد مواضع ابتكرها الإنسان كما ابتكر الآلهة تماما من أجل تبسيط «مسار التجربة»، ف«المواضيع الفيزيائية... أسطورة مناسبة». وعليه فقبول أسطورة المواضيع راجع إلى منفعتها بالنسبة للعلم خصوصا، والفكر الإنساني عموما.¹

وقسم وليد حمارنه المذاهب المختلفة في الترجمة إلى اتجاهين أساسيين: يركز الاتجاه الأول على حرفية الكلمات باعتبارها مترادفات بين لغتين، ويرتكز هذا الموقف على مفهوم محدد وواضح للغة. فما يحدد المعاني في أي لغة هو الإحالة (Référence)، والإحالة هنا تكون إما لشيء أو موضوع خارج إطار اللغة، له وجود إما في الطبيعة أو المجتمع أو الفكر. ويرتكز هذا الموقف الفلسفي اللغوي على الثنائية بين الشكل والمحتوى، حيث الأولوية للمحتوى بصفته ما يحدد المعاني ويشكل ما هو مشترك بين اللغات البشرية، كونه مشتركا بين الناس. فالشكل لا يعدو أن يكون وعاء أو وسيلة شفاقة تنقل المعاني فقط. أما ما يحدد المعاني فهو إسنادها أو إحالتها إلى ما هو خارج اللغة. وعلى الرغم من وجود أشكال وفروع لهذا الموقف تتمايز في تعقيداتها أو تبسيطاتها، إلا أن الموقف الفلسفي اللغوي يبقى موقفا واحدا. ويكون حسب هذا الموقف النص الأدبي مثلا، متنا لغويا يتكون من بيانات وتعبيرات تتحدد صدقيتها، وبالتالي معانيها عبر إجراءات تحيل كل بان أو تعبير إلى موضوع أصيل موجود خارج اللغة. أما الجانب المتعلق بالشكل أو الأسلوب فلا يعدو أن يكون تجميلا لغويا فقط.²

بما أن استقرار العلاقة بين الدال والدال محض وهم، يجب على المترجم أن يأخذ بنظر الاعتبار عدم وجود أساس ثابت ومستقر للمعنى وأن لا حركية معنى الكلمة

1- المرجع نفسه، ص: 16 - 17.

2- وليد حمارنه، الترجمة من المعنى إلى المبنى إلى القراءة،، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، ص: 372 - 374.

المكتوبة في لغة حية مستحيل. لذا فإن الترجمة "الجيدة" هي تلك التي يحرص صاحبها على متابعة حركة الكلمات ومدلولاتها في الاتجاهين.¹

ومن صعوبات الترجمة اختلاف التوزيع السياقي لكلمتين قد تبدو مترادفتين في لغتين، مثل كلمتي (poor) و«فقير»، ولكنهما تختلفان في السياقات اللغوية. ففي عبارة (poor man) تعني فقير محتاج ماديا، و (poor boy) بمعنى أنه يستحق الشفقة، و (poor box) أي صندوق التبرعات، و (poor opinion) أي رأي متواضع، و (poor health) أي صحة مريضة. فالمقابلات العربية لها لا يمكن أن تأتي في سياقات متطابقة، ففي موقف الشفقة لا نقول: يا له من ولد فقير! وإنما: يا له من ولد مسكين! ولا نقول صحة فقيرة، وإنما: صحة عليلة أو ليست على ما يرام. ولا نقول: منزل فقير، بل منزل متواضع. ومما يدل على عدم التطابق أيضا أن كلمة (poor) تقابل أحيانا كلمة (good) في مثل: (good work: poor)، وتقابل كلمة (rich) في مثل: (rich man: poor man). مثال آخر: كلمة (stone) الإنجليزية التي تأتي في سياقات مختلفة عن تلك التي ترد فيها مقابلتها العربية. ففي الإنجليزية، نجد لها في سياقات مثل: (precious stone)، و (plum stone)، و (date stone)، و (kidney stone)، ولكن مقابلها «حجر» لا يأتي إلا في التركيب الأول فنقول: حجر كريم، ولكننا نقول: بذرة البرقوق، ونواة البلحة، وحصوة الكلى.²

من الصعوبات كذلك اختلاف الاستخدامات المجازية التي تعكس خبرة اجتماعية أو ثقافية معينة، ولها دلالتها التي يفهمها أبناء اللغة، ولن تكون مفهومة لدى المتلقي في اللغة الأخرى. فالإنجليزي يعبر مثلا عن تقدم السن بـ (evening of life)، بينما في العربية، لا نقابل ذلك بعبارة "مساء العمر"؛ فلدينا تعبير مقابل مجازي هو «خريف العمر». كما

1- حسن سرحان جاسم الزلزلي، بعض مشاكل الترجمة الأدبية وصعوباتها: قصة المانيكان للكاتب الفرنسي ألان روب- غرييه مثلا، ص: 150.

2- طلعت الشايب، المترجم طليقا!، ص: 77 – 78.

يبدو الاختلاف في الاستخدامات المجازية واضحا في استعارة أعضاء البدن للجمادات. ففي الإنجليزية، نقول: "The hands of Clock"، و"the foot of the mountain"، بينما في العربية نقول "عقارب الساعة" و"سفح الجبل".¹

من أهم المشكلات التي يواجهها المترجمون مشكلة المصطلح. وكما هو معلوم، لكل مبحث مصطلحاته التي يفهمها أصحابه ويتداولونه بينهم، بل يتعذر ولوج مبحث ما من العلوم الحديثة دون مصطلحاته، سواء أكان ذلك في مجال العلوم الطبيعية أم العلوم الإنسانية. وقد حاول الجيل الأول من العلماء العرب الذين اتصلوا بالغرب ونهلوا من مناهل العلوم الحديثة وضع ألفاظ وتعبيرات مقابلة لما وجدوه لدى الغربيين. فعلوا ذلك توليدا وتعرييا ونحتا وترجمة. لكن المترجم، كثيرا ما يجد نفسه أمام ترجمات متباينة للمصطلح الواحد؛ بسبب تعدد الجهات الواضحة له، وتعدد مناهج التعريب ومصادر المصطلح الأجنبي، وعدم الالتزام أو الاعتراف بجهود السابقين رغم شيوعها... فالمصطلح النقدي (Déconstruction) على سبيل المثال، برغم شيوع ترجمته إلى «التفكيك»، تجده عند البعض «تشریح»، وأحيانا «تقويض»، وأحيانا «نقض»، و«تخصيص». ² لكن هل هذه الترجمات المتعددة لنفس المصطلح تحمل نفس الدلالة؟

وهذا ما أشار إليه الدكتور يونس لوليدي حول "استعمال مصطلح أسطورة في العالم العربي، وما يشوبه من لبس وسوء فهم، نظرا لعدم تبلور هذا المصطلح في اللغة العربية بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث. أضف إلى ذلك الخلط الذي يقع بين الأسطورة والأنواع الحكائية الأخرى، عند بعض المبدعين والنقاد العرب على حد سواء. بالإضافة إلى عدم صلاحية مصطلح أسطورة بالمفهوم العربي الموجود في أغلب المعاجم العربية كمقابل لمصطلح "Mythe".

1- المرجع نفسه، ص: 79.

2- المرجع نفسه، ص: 79 – 80.

وهكذا عند تتبعنا لمصطلح أسطورة في مختلف المعاجم العربية ومصطلح "Mythe" في المعاجم الغربية، نضع أيدينا على الحجم الحقيقي للمسافة التي تفصل الثقافة العربية عن الثقافة الغربية في هذا المجال.¹ "

حاصل القول إن الترجمة لا تنقل شيئاً عندما تستبدل متواليه من الحروف أو الكلمات أو الجمل بأخرى، بمعنى أنه لا يوجد شيء مشترك بن طرفي التكافؤ الدلالي المفترض. بعبارة أدق، لا وجود لأي كائن لغوي أن يكون أساساً للترجمة، ومن ثم لا وجود لقضايا هي دلالات للعبارات.²

1- د. يونس لوليدي، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، مطبعة سيياما، فاس، ط. 2، 2016، ص: 7 – 8.
2- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص: 14.

المبحث الثالث: اختلاف رؤى العالم

إن معرفة اللغة وحدها لا تكفي، بل يجب أن نضيف إليها معرفة البلد الذي يتحدث هذه اللغة وعاداته وأخلاقه وثقافته، وذلك عن طريق اتصالات مباشرة في نفس البلد الذي يتحدث هذه اللغة.¹

وقد كان هذا الحاجز الثقافي قائماً في وجه الترجمة طوال تاريخها، ومن آيات ذلك أن صعوبة ترجمة هوميروس في فرنسا لم تكن عائدة إلى اختلاف اللغتين اليونانية والفرنسية، بل إلى الاختلافات الثقافية التي استعصى تخطيها على مترجمي القرن الثامن عشر.

أن نترجم كان يعني أن نحول محتوى برميل بالليترات إلى محتواه بالغالونات، لكن المحتوى هو هو سواء جرى تسليمه بالليترات أو بالغالونات. إنه، حسبما كان يعتقد، الواقع عينه أو الكمية نفسها من الواقع التي تسلم في الحالين. إذا سلمنا بهذه الطريقة، فإنه رغم اختلاف اللغات في تقطيع مادة المضمون اللغوي والأصناف اللغوية، فإن الفكر الإنساني يقطع تجربته للكون في كل مكان وزمان وفق مقولات منطقية ونفسية ذات صفة كلية. وكان من الواجب أن تتصل اللغات فيما بينها لأنها كانت تتحدث، كلها وفي كل وقت، عن عالم تجربة إنسانية واحدة ومحلل وفق أصناف من المعرفة واحدة لدى جميع الناس. فإذا سأل متكلمون بلغات مختلفة عن الساعة فإن كل مستمع لإحدى العبارات في لغة من اللغات سيتناول ساعته من جيبه أو يلوي ساعده كاشفاً عن معصمه ليقراً الجواب. وهذا برهان على أننا نعيش في عالم واحد من الدلالات وتجربة واحدة لهذا العالم، رغم التنوع الكبير في أشكال المضمون. من هذه الزاوية اعتبرت صعوبات الترجمة نتيجة وقائع عرضية: كأن لا يحيط المترجم إحاطة كاملة بمادة مضمون عبارة ما من اللغة المنقول منها، فيترجمها بصورة غير كاملة، أو كأن تكون معرفة المترجم بمخزون اللغة

1- جورج مونان، علم اللغة والترجمة، ص: 51.

المنقول إليها، من أشكال المضمون وأشكال التعبير ناقصة واستخدامه لها غير سليم.¹ وساد الاعتقاد مدة طويلة بأن بنى اللغة نتيجة مباشرة إلى حد ما، لبنى الكون من جهة، وبنى الفكر الإنساني من جهة أخرى؛ ففي اللغة أسماء وضمائر لأن في الكون كائنات. وفي اللغات أفعال لأن في الكون سيرورات. وفي اللغات نعوت لأن للكائنات في الكون مزايا. وفي اللغات ظروف لأن للسيرورات في الكون مزايا ولهذه المزايا صفات. وفي اللغات حروف جر وعطف لأن في الكون علاقات منطقية من التبعية والإسناد والزمنية والمكانية والظرفية والنسقية والخضوع سواء بين الكائنات أو بين السيرورات أو بين الكائنات والسيرورات.²

إذا كانت "كل لغة هي فعل ترجمة".³ وأن اللغة هي توق إلى معانقة المطلق والتواصل مع الوجود، فإن العالم دلالات، وأن الإنسان يقوم بترجمة الدلالات لفهمها.

إن المترجم أمام نص متعدد المعاني، يتعين عليه الحسم واختيار اللفظة الملائمة، أو السياق المناسب أو التعبير الأقرب إلى مراد النص أو الخطيب، وهو في هذه الحال، والحالات المشابهة لها، يجد نفسه أمام امتحان الاختيار "وتحديد الأنظمة التي يمكن أن تهدد عمله، فتدفعه إلى القيام باختيارات لغوية وأدبية"⁴. وهذه الاختيارات لا تتم إلا بوعي من المترجم بالإشكلات اللغوية والمعرفية، لأن مهمة المترجم أو الترجمان لا تتوقف عند نقل القيم اللغوية من نظام إلى آخر، ولكنه يقوم بنقل خطاب مثقل بحمولة دلالية ورمزية

1- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 86.

2- المرجع نفسه، ص: 85.

3- Freidrich Schleiermacher, Des différences méthodes du traduire, Seuil, 1986, Paris, p.147.

4- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص: 284.

من لغة إلى أخرى، واللغة في هذا السياق لن تصير هي الهدف، ولكنها جزء من هذه العملية الترجمية وليست العملية كلها، فهل الترجمان بقادر على حل هذه الإشكالات؟¹

لقد ساد الاعتقاد مدة طويلة بأن بنى اللغة نتيجة مباشرة إلى حد ما، لبنى الكون من جهة، وبنى الفكر الإنساني من جهة أخرى؛ ففي اللغة أسماء وضمائر لأن في الكون كائنات. وفي اللغات أفعال لأن في الكون سيرورات. وفي اللغات نعوت لأن للكائنات في الكون مزايا. وفي اللغات ظروف لأن للسيرورات في الكون مزايا ولهذه المزايا صفات. وفي اللغات حروف جر وعطف لأن في الكون علاقات منطقية من التبعية والإسناد والزمنية والمكانية والظرفية والنسقية والخضوع سواء بين الكائنات أو بين السيرورات أو بين الكائنات والسيرورات.²

إن الترجمة ليست ممكنة إلا إذا وجدت علاقات للمعادلات بين اللغات على مستوى اللغة بالمفهوم السويسري للكلمة، أي على مستوى اللغة كنظام، وأثناء صيرورة الترجمة، فإنه يتعين الاختيار من بين المعادلات الممكنة (Equivalences potentielles) والمعادلات المثلى (Equivalences optimales) على مستوى الكلام، أي على مستوى اللغة المحققة³. وهنا يتحدد دور المترجم في اختيار المعادلات التي يمكن أن تؤدي المعنى المتضمن في نص الأصل كاملا. والاختيار ليس إلا شكلا من أشكال التأويل "لأن المترجم، وإن لزمه حفظ معنى الأصل، لا يسعه إلا أن يبرزه بوجه غير وجهه الأصلي، حتى يتأتى فهمه في عالم لغوي يختلف عن عالمه، فقد يحتاج إلى التصريح بما هو ملمح إليه فحسب في الأصل أو العكس من ذلك، إلى إظهار ما هو ظاهر فيه"⁴

1 - Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, Gallimard, 1984, Paris, p. 19.

2- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 85.

3 - Katharina Reiss, La critique des traductions : Ses possibilités et ses limites, Artois Presses Université, 2002, Artois, p.70.

4- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص: 110.

ويرى ماهر شفيق فريد أنه رغم وجود أرض مشتركة بين ترجمة النصوص المختلفة، وهي ضرورة الالتزام بالنقل الأمين للأصل، وتحقيق التعادل – بقدر الإمكان – بين اللغة المنبع وبين اللغة المستهدفة. وتبقى بعد ذلك فروق في الدرجة تتعلق بخصوصية النص المترجم، كترجمة النصوص الأدبية التي تشتمل على مفارقة باطنة تجعلها أيسر وأصعب أنواع الترجمة؛ فسهولتها تتمثل في أنها تمنح المترجم هامشا من حرية التصرف لا يتوافر في الترجمات العلمية، التي تتطلب أن تترجم كل كلمة أو كل مصطلح علمي أو كل رمز جبري إلى معادله الدقيق، بلا زيادة أو نقصان. لكن صعوبتها تتجلى في أنها تتطلب أكثر من الدقة الحرفية: تتطلب استيعابا للخلفية الحضارية والتاريخية والثقافية للنص المترجم، وفطنة إلى الفروق الدقيقة بين معاني الكلمات، وقدرة على التعامل مع المستويات اللغوية المختلفة. وهنا يتوقف الباحث عند جملة الأغلط التي يرتكبها بعض مترجمو الأدب، كالتي قام بها أحد مترجمي عنوان مسرحية الكاتب الأمريكي يوجين أونيل "Mourning becomes Electra" إلى: الصباح يغدو إكثرا. ومصدر الخطأ هنا أمران: أنه خطأ قراءة الكلمة الأولى، وأنه اكتفى بالمعنى الأكثر تداولاً للكلمة الثانية، غير مدرك أن لها معاني أخرى. وضمن هذه الأخطاء جهله بالأسطورة الإغريقية، وبأعمال أونيل ومصادر إلهامه، وهو ما يسميه بـ "الرحم الثقافي للنص".¹

فالمعرفة بتاريخ وثقافة اللغتين بالغة الأهمية عند النقل؛ لأنها قد تغير في معنى النص، أو تلغيه تماما أو تقلبه إلى معنى آخر، خصوصا إذا كان المنقول شعرا من العربية، أو نصا دينيا مقدسا. والسبب في ذلك هو أساليب البلاغة العربية والمحسنات، مما يصعب، بل يستحيل، وجود مقابل له في لغة أوروبية، إلا ما كان من باب التقريب أو إيجاد معادل له. ففي تراثنا العربي مثر يكون لأسماء مثل البعير، والقطة، والغراب وغيرها معان ثقافية أشمل من المعنى القاموسية. فالقطة طائر يسهل الإمساك به، أما

1- ماهر شفيق فريد، من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية، ص: 205 – 206.

الغراب فهو نذير شؤم. وكذلك البومة فهي نذير شر بنعيقها، ولكنها في بعض الثقافات الأوروبية صورة الحكمة والتفكير. وفي مفردات العربية كذلك، صفة لا وجود مثلها في أي لغة أخرى، من ذلك أن بعض الأسماء توجد بعشرات بل مئات الصيغ. كم من اسم في العربية للماء، والمطر، والغيم، والحصان، والأسد، والأفعى...؟ في كل اسم منها ظلال من المعنى تجعله مختلفا عن الاسم الآخر، بما يترك اختلافا في المعنى والمقصود. وثمة صيغة المثنى في المذكر والمؤنث؛ مما يجعل محاولة ترجمة سورة الفرقان مثلا أو الرحمن محاولة يائسة تدعو إلى الإشفاق.

وترجمة المفردات والمصطلحات الأجنبية غير المعروفة في الثقافة العربية يجب أن تراعي طبيعة العربية من نحو وصرف واشتقاق، مدعومة بذوق الناقل وثقافته.¹

وليس لغزا أن يكون للغة ما كلمات تدل بها على أمور لغوية تكوّن حضارتها وثقافتها، ولا تمتلك لغة أخرى لا تشترك مع الأولى في حضارتها وثقافتها كلمات خاصة مماثلة؛ فالهنود المقيمون على الشاطئ الغربي للمحيط الهادي لديهم ستون لفظة يسمون بها سمك السلمون. في حين لا تمتلك سوى لفظة واحدة، دون أن نتكلم بوجه عام عن غنى لغة معينة أو فقرها.²

وإذا كانت الحقيقة غير اللغوية لحضارة ما غير موجودة في حضارة اللغة التي نترجم منها، فلا نندهش لعدم وجود الألفاظ التي تدل عليها، مثال ذلك: الروبل الروسي، وڤيرست (verste) (مقياس روسي للطول يساوي 1.68 متر) والدولار الأمريكي والياردة، والمرتدة (boomerang) (سلاح قاذف من خشب يستعمله الأستراليون الأصليون، ومن خصائصه أنه يرتد إلى أقرب مطلقه إذا لم يصب الهدف) والغرغنزولة

1- عبد الواحد لؤلؤة، إشكالية ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية والدينية، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، دار الكتب

القطرية، قطر، ط. 1، 2014، ص: 395 - 397.

2- جورج مونان، علم اللغة والترجمة، ص: 50.

(gorgonzola) (جبن أزرق إيطالي الأصل)، وتشهد هذه الكلمات بوجود المشكلة وحلها في آن واحد: فالكلمة المقترضة تسير دائما مع الشيء نفسه عبر العالم الواسع. وإذا لم يسافر الشيء يكون انتقاله من حضارة إلى أخرى كمفهوم في صورة أشكال لم نألّفها كثيرا ولم نلاحظها؛ كاللفظ المستعار المشروح بواسطة تعريف موجز في النص مثل: le barracuda التي هي نوع من الأسماك... بواسطة ملحوظة. وهكذا دخلت في اللغات – شيئا فشيئا – آلاف المفاهيم التي تتضمنها هذه الكلمات. حتى أصبحت الشروح والملاحظات لا قيمة لها؛ لأن الجميع أصبح يعرف ما تعنيه. وهذا النقل المعتاد لا ينبغي أن ينسينا أنه مصدر أساسي للصراع الطبيعي للغات ضد استحالة الترجمة أو عدم إمكانيتها.¹

وهناك مشكلات أخرى تنشأ عن اللغات نفسها؛ لأن كل لغة – هي في الغالب – طريقة خاصة لتقطيع وتسمية مثل هذه التجربة غير اللغوية المشتركة بين الناس. فعلى سبيل المثال العمليات التي بفضلها يتحول الحليب إلى منتج متجمد عن طريق التخمر، هي عمليات عالمية، وقد لوحظ أن الإنجليزية الأمريكية ليس بها إلا كلمة واحدة للدلالة على هذه المنتجات: وهي cheese (بمعنى جبن) في حين أن اللغة الروسية بها كلمتان على الأقل وهما сыр ومعناها جبن، وtvorog بمعنى جبن أبيض. ويقف المترجم الروسي أمام النص الإنجليزي الذي يتحدث عن الجبن (cheese) ليختار إحدى الكلمتين ما لم يكن هناك دليل في السياق يحدد ما لم تحدده الإنجليزية. ويوضح هذا المثال – بوجه خاص – مدى التلازم والترابط بين تقطيعنا اللغوي للتجربة غير اللغوية وممارسة حضارتنا. فالروس لا يزالون يقولون عادة: "أحضر الجبن والجبن الأبيض"؛ لأن الجبن الأبيض يحتل مكانة مساوية أو تفوق مكانة الجبن في الحياة المنزلية. ومنذ خمسين عاما في فرنسا، كان سكان الأقاليم يميزون بين "les mattes" (لبن متجمد) أو

1- المرجع نفسه، ص: 56 – 57.

"les caillebottes" (اللبن المتخثر المتجمد تلقائياً) و "le cailléfrais" (لبن متجمد طازج يتم صنعه بواسطة المنفحة)، والجبن الأبيض المصفى قليلاً والمشكل، والجبن الطازج (أكثر تصفية ومتخمر)، والجبن فقط. وفي منطقة مارسيليا يميزون بين caillé (لبن متجمد) و brousse (لبن تجمد أثناء الغليان). ومنذ عشرين عاماً، كانوا في غرب فرنسا يميزون بين le petit lait (منتج تبقى من الجبن وهو مخصص لغذاء الخنازير) و le babeurre (وهو سائل يحصل عليه عن طريق خض اللبن لاستخراج الزبدة منه كما يستخدم في إعداد حساء خال من الدسم. أما اليوم، أصبحت هذه الكلمات لا وجود لها عند المتحدثين من الشباب. فالحقائق غير اللغوية ومسمياتها يرتبط تقسيمها بالممارسة الاجتماعية التي تغيرت منذ عشرات السنين، فاللغات تكون مفرداتها ومعاجمها وفقاً لممارسات اجتماعية متنوعة مثل مفردات منتجات الألبان المتخمرة، ولا تكون اللغات مفرداتها بطريقة مجردة ودائمة وكلية. وهذه الطريقة في تكوين المفردات تجعل بعض الكلمات غير قابلة للترجمة.¹

ويرى جواكيم دي بالي (J. Du Bellay) أن "الترجمة يمكن أن تكون مستحيلة بسبب خصائص الأسماء والأعلام المتعلقة بكل لغة"²، لأن هذه الكلمات تكون مشحونة دلالياً وحضارياً وثقافياً، إضافة إلى أن الحروف التي تتكون منها قد لا تعرفها اللغة المنقول إليها، وهو ما يجعلها غريبة عن أصلها وتفقد معناها لتصبح إحالات بسيطة إلى شخص محدد مثل "حاتم" التي تشير إلى الكرم وابن سينا (avicenne) وابن رشد (Averoess).³

1- جورج مونان، علم اللغة والترجمة، ص: 57 – 58.

2- G. Mounin, Les Belles Infidèles, Presses Universitaires de Lille, 2ème éd., 1994, Lille, p.28.

3- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 51.

إن المعنى لا يرتبط باللغة فقط، بل يرتبط بالنص وبالثقافة التي أنتجته وبالمعارف العامة لزمن الكتابة. إن الثقافة، بوصفها نظاما كاملا من العادات والسلوك، ترتبط ارتباطا وثيقا باللغة مع الإقرار أن اللغة يمكن أن تعبر الحدود الثقافية المختلفة. إن معنى كلمة أو تعبير مشتق، إلى حد كبير من الثقافة التي أتت منها. المعنى إذن عبارة عن صلة رئيسية بين الثقافة واللغة، وبما أن الترجمة ليست عملية لغوية بسيطة، فإن الفهم الثقافي ضروري لأن من المفترض أن المترجم ينتج معان متكافئة وفي حالة عدم وجود تلك التكافؤات، ستكون هناك صعوبات. فعلى سبيل المثال، فإن المترجم الأدبي غير العارف بخصوصيات الثقافة الغربية سيجد من الصعب عليه فهم بعض الصور والعبارات وسيستحيل عليه ترجمتها من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف. لذلك، يجب على المترجم الأدبي أن – وهو ينقل نصا – يعي أن الأمر يتعلق بالتقاء ثقافتين كما يجب عليه أن يلجأ إلى إعادة إنتاج الأنظمة الثقافية للعلامات اللغوية ومن أجل إكمال هذه المهمة، فإن إعادة بناء الدال ينبغي أن يصحبها فهم للنظام القواعدي والبنائي للغة الهدف.¹

فكل نظام لغوي يتضمن تحليلا للعالم الخارجي خاصا به ومختلفا عن تحليل سائر اللغات أو عن تحليل اللغة نفسها في سائر مراحلها. فالنظام اللغوي مستودع التجربة المتكدسة جيلا بعد جيل، وهو يقدم للجيل الآتي طريقة للنظر وتفسيرا للكون، ويورثه موشورا عليه أن يرى عبره العالم غير اللغوي²

إن الإنسان لا يفهم العالم ويتفكر فيه وحسب بواسطة اللغة بل إن رؤيته للعالم وطريقته في العيش ضمن هذه الرؤية محددتان مسبقا بواسطة اللغة.³

1- حسن سرحان جاسم الزلزلي، بعض مشاكل الترجمة الأدبية وصعوباتها: قصة المانيكان للكاتب الفرنسي ألان روب- غرييه مثلا، ص: 148.

2- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 87.

S. Ultmann, Précis de sémantique française, Berne, A. Francke, 1952, p. 300.

3- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 87.

وقد تسنى لكواين إدراك غياب الدلالة كقوام للتكافؤ الدلالي الذي أقره فريجه من خلال التنبية إلى ربطه بين الخطاطة المفهومية والتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الإنسان عبر تعلم اللغة. إن كل مجتمع، وبالتالي كل لغة، تفرض أثناء تعلمها خطاطة مفهومية على متعلميها، تتحكم في تصوراتهم وفهمهم وإدراكهم للعالم بكل مكوناته؛ ولا يقدرّون على التخلص منها. مما يستلزم أن الترجمة تكون أيضا خاضعة للخطاطة المفهومية الخاصة للمترجم، فتكون بذلك ترجمة «محايدة»، بل لا يمكن التخلص من هذه الخطاطة. بعبارة أخرى، لا توجد «وجهة نظر بريئة» تند عن الخطاطة المفهومية، لذا تضطر كل ترجمة أن تبدأ وتنتهي داخل الخطاطة (at home) ومن خلالها. حاصل القول إن وجهة النظر الفلسفية لكواين هي المحايدة ضمن الخطاطة المفهومية، فنحن نترجم وجهة نظرنا في اللغة الغربية؛ مما يدفع كواين إلى التشكيك في إمكانية التجرد من خطاطتنا المفهومية، وبالتالي التمكن من تصور أنماط تفكير مغايرة لنا¹.

فالفلاسفة المثاليين لا يمكنهم القبول بإمكانية الترجمة، لأن فلسفتهم تقوم في مجملها على مسلمة متعارضة مع المادية الجدلية، مفادها أننا لا نستطيع الإحاطة بالعالم القائم خارج الذات في كليته، وأن غاية ما ندركه منه هو ما تسمح به حدود تفكيرنا وحدود لغتنا. ونتيجة هذا التصور هي أن كل شعب سيكون سجين تصوره الخاص عن العالم ومقيدا بإمكانات اللغة التي يستعملها².

وبالفعل، فعدد متزايد من علماء اللسانيات وفلاسفة اللغة، كهبولت، وسابير، وبنيامين، ووورف، قد استطاعوا، انطلاقا من تحليل الفروقات البنيوية بين اللغات، وأحيانا اعتمادا على تلك المقولات القبلية الرائجة التي تعود إلى أسطورة بابل، أن يتوصلوا إلى

1- ويلارد فان أورمان كواين، من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية، ص: 14 - 15.

2 - Colette Laplace, Théorie du langage et théorie de la traduction, Didier érudition, Paris, 1994.

نقلا عن حسن بحراوي، الترجمة من الإمكان إلى الاستحالة، ص: 67.

أن الترجمة عملية مستحيلة نظرياً، دليلهم في ذلك أن كل لغة ليست ذخيرة لفظية فحسب، وإنما هي تملك رؤيتها الخاصة للعالم، وأن التقابل بين ألفاظ لغتين لا يتناسب قط مع القصد الذي تحمله لها كل لغة على حدة.¹

ولقد تنبه المتصوفة العرب منذ القديم إلى أن الكون الذي يعيشه الإنسان هو كون رمزي، أي أنه مبني بواسطة الدلالات ومنظم وفق المعاني، وأنه كتاب مفتوح يطالب المتأمل بفك رموزه وفهمها واستخراج أبعادها². ومن منظور عقلائي متعارض مع المفهوم الصوفي الحدسي، يرى الفيلسوف الفرنسي ريني ديكارت (R. Descartes) أن العالم كتاب يدعو إلى التأمل والتفكير لاستخراج الدروس والعبر³.

وإذا كان العالم عبارة عن كون تزدحم فيه الدلالات وتتشابك المعاني، فإن يجد نفسه، رغماً عنه، مطالب بتفكيك هذه الأنظمة اللغوية والأنساق المعرفية لفهمها، ومن تم ترجمتها.⁴ فهناك تعابير ثقافية تتكون على شكل منظومة رمزية لها إحياءاتها ودلالاتها، تشكل عقبة حقيقية أمام الترجمة، ولا يمكن تجاوزها إلا بالتعمق في الثقافة المنقول منها؛ فلكل ثقافة رموزاً وأساطير ودلالات تكون موحية ومفهومة بالنسبة لأبنائها، ومغلقة وغامضة لأبناء الثقافات الأخرى... فعند ترجمة نص يتضمن شيئاً منها ينبغي للمترجم أن يوضحها بشروح على الهامش، وخاصة إذا كانت جديدة ومجهولة⁵. وهذه خاصية الأعمال الأدبية، خاصة عناوينها، باعتبارها رموزاً ترتبط عضويًا بالمنظومة الرمزية للنص، وتحمل دلالات تاريخية أو اجتماعية أو جغرافية.⁶ مثلما حدث مع ترجمة ثلاثية نجيب محفوظ إلى اللغة الفرنسية، حيث ترجمت ترجمة حرفية و"المفارقة هنا واضحة

1 - Ines Oséki Depré, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, p. 54 – 55.

2- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 10.

3 - R. Descartes, *Discours de la méthode*, Librairie Hachette, 1922, Paris, p.53

4- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 11.

5- وليد صالح الخليفة، معضلات الترجمة الأدبية، مجلة ترجمان، مج. 5، ع. 2، 1996، ص: 38.

6- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 51.

وظريقة"¹. وقد أشار وليد صالح الخليفة إلى حيرة المترجمة الإسبانية عندما حاولت نقل رواية محمد زفراف "بيضة الديك"، لغرابة العوان؛ إذ ليس له ما يقابله في الإسبانية معنويًا، في حين أنه في المعتقد الشعبي العربي يفيد "رمزا للأشياء النادرة أو القليلة الحدوث"².

ويذهب موانان في كتابه "المشكلات النظرية للترجمة" إلى تناول الحواجز الثقافية والحضارية التي تمنع من نقل بعض المفاهيم أو الأفكار من لغة إلى أخرى لأسباب معظمها أنتروبولوجي وإثنولوجي، في محاولة دائبة منه لترسيخ فكرته عن تنسيب النظر إلى الترجمة، مقدما مجموعة من الاستدلالات على مظاهر هذه النسبية من خلال جرده لطائفة من الأمثلة الواردة لدى الباحثين في مجال الترجمة. فمن فيني (Vinay) وداربلني (Darbenlet) يأخذ مثال اختلاف اللغات في تسمية "قوس قزح"، ويأخذ آخر عن غياب بعض الأشياء والأعمال في لغة ما، بحيث لا تكون لها تسمية، مثل تقبيل الأب لابنته في إنجلترا في شفيتها حين يكون عائدا من سفر بعيد؛ فهذه الواقعة لا يمكن نقلها إلى الفرنسية مثلا؛ حيث لا يوجد شيء يحمل هذا المعنى. ثم يقدم أمثلة مستقاة من نيدا؛ مثل استحالة ترجمة ورقة الطلاق إلى لغة التوتوناك وهو شعب لا يعرف الطلاق. وهو يقتبس من نيدا، كذلك، بعض المشكلات الثقافية التي تحول دون سهولة الانتقال بين اللغات، وقد تؤدي عنده إلى استحالة الترجمة، التي جعلها هذا المنظر الأمريكي على خمسة أنواع هي: مسائل متعلقة بالبيئة، أو بالثقافة الاجتماعية، أو بالثقافة الدينية، أو بالثقافة اللغوية.

فمن حيث البيئة، هناك صعوبة مؤكدة في عالما ذي الجغرافية شديدة التنوع أن نترجم بعض مفاهيم المناخ والفصول، فكيف يمكننا مثلا أن نترجم كلمة "صحراء" لسكان

1- وليد صالح الخليفة، معضلات الترجمة الأدبية، ص: 41.

2- المرجع نفسه، ص: 42.

غابة الأمازون شبه الاستوائية، أو كلمة "جبل" لهنود شبه جزيرة يوكاتان المسطحة تماما، أو كلمات "جدول" و"ماء" و"بحيرة" لأقوام يعيشون في بيئة قاحلة تماما؟

وفي باب اختلاف الثقافة المادية، ينقل موران عن نيدا أمثلة عن الفوارق القائمة بين أنماط الحياة المادية، فكيف بوسعنا مثلا، أن نترجم كلمتي "باب" و"مدينة" لأقوام ليست لهم فكرة عن المدينة وأبوابها، لأنهم يعيشون حياة البدو في خيام الصحراء؟

كذلك تقوم خصوصية الثقافة الاجتماعية بدور الحاجز أمام التفاهم بين متحدثي اللغات المختلفة، فلا وجود عند شعب المايا لما نعرفه نحن عن كلمتي "أخ" و"أخت"، لأنهم يستعملون ألفاظا مختلفة عنا، من قبيل "الأخ الأكبر سنا"، و"الأخ الأصغر سنا"، كما تميز اللاتينية بين "الخال" و"العم" و"الخالة" و"العمة"، وهو تمييز غير شائع في اللغات الأوروبية.

وهكذا، يستدل مونان على أن اختلاف التجربة الاجتماعية والثقافية قد يجعل ترجمة فكرة أو كلمة ما من لغة إلى أخرى أمرا صعبا للغاية، وقد يكون، أحيانا، أمرا مستحيلا، بيد أنها استحالة مبررة، ويمكن المناورة عليها باقتباس أقرب مظهر لها في اللغة والثقافة المستقبلية.¹

وفي السياق ذاته، لاحظ منظر الترجمة الأمريكي يوجين نيدا (Eugène Nida) أن كل فكرة يمكن، من الناحية المبدئية، التعبير عنها في لغة ما تكون قابلة لأن يعبر عنها في لغة أخرى. وهو هنا يستعمل لفظة "التعبير" بدل "الترجمة" ليتلافى الالتباس الناجم عن تعذر النقل حصرا.

1- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 85.

ومن أمثلة ذلك عنده أن عبارة "أبيض كالثلج"، كثيرة الورد في الكتاب المقدس، تصعب ترجمتها إلى لغة مجتمع لا يعرف الثلج، وفي هذه الحالة ينبغي للمترجم أن يستعين بعبارة محلية تؤدي المعنى نفسه، أو يضحى بالصياغة المجازية، فيقول مثلاً: "شديد البياض"، ذلك أن الثلج كمادة، في هذه الجملة لا يكتسي أي أهمية في حد ذاته، ويمكن لمعنى الرسالة أن يستقيم في الترجمة من دونه.

ويخلص نيدا من ذلك كله إلى أن عدم وجود المقابل الدقيق في لغة ما لا يشكل خطورة على الترجمة أو حاجزا أمام التواصل، ذلك أن التطابق الكامل لا وجود له حتى ضمن اللغة الواحدة، وبالتالي فلا وجود لترجمة أو لتواصل كامل ومطلق. وعلينا بالمقابل أن نسلم بضياح شيء من المعنى أثناء عملية الترجمة شريطة أن يتم نقل الأساسي والمهم فيه.

ثم إن نيدا يضيف تدقيقاً أساسياً سوف تتميز به نظريته في الترجمة يفيد بأن "الشكل" عندما يكون جزءاً لا يتجزأ من معنى الرسالة، وليس صياغة خارجية فحسب، كحالة الشعر والأمثال مثلاً، فإن إمكانية ترجمته تكون محدودة جداً، مثل العبارات التي تقوم على التلاعب بالألفاظ بحيث يستحيل نقل ذلك إلى لغة أخرى دون تضييع مراد المؤلف. والأفضل في حالة الاستحالة هاته، يوصي نيدا، أن يعمد المترجم إلى بث إشارة في أسفل الصفحة يثير فيها انتباه القارئ إلى العنصر أو الفكرة التي نابها النقص عند الترجمة.¹

وقد افترض بورخيس في قصته «بحث ابن رشد» أن فيلسوف قرطبة، فيما كان منكبا على تأليف كتابه "تهافت التهافت"، لم يتمكن من مواصلة التدوين في الفصل الحادي

1 -- Eugène Nida et Charles Taber, La traduction : Théorie et méthode, Alliance biblique, Londres, 1971,

نقلا عن حسن بحراوي، الترجمة من الإمكان إلى الاستحالة، ص: 67.

عشر من كتابه أثناء شرحه لكتاب "فن الشعر" لأرسطو، بسبب غموض معنى كلمتي «التراجيديا» و«الكوميديا».¹ وقد وقع في خطأ ثقافي؛ لما ترجم الكلمة الأولى بالمديح، والثانية بالهجاء. مما نتج عنه فهم ملتبس أدى إلى قلب المفاهيم الأساسية في الأدب العربي، فلا تطابق في الدلالة بين هذه المفاهيم في الثقافتين اليونانية والعربية. فتلخيص ابن رشد لكتاب "فن الشعر" يثير سلسلة متلازمة من الأخطاء الثقافية، تتمثل في محاولته نقل أنواع أدبية نشأت في سياق ثقافي مخصوص، إلى سياق آخر مختلف لم يعرف تلك الأنواع، وهي محاولة لم توفق؛ لأن الشارح لم يكن على بينة من طبيعة تلك الأنواع وخصائصها الفنية. ولم يتوقف الأمر عند هذا الأمر، إنما تخطاه إلى إيجاد مماثلة بين أغراض شعرية وأنواع أدبية يونانية، مما يكشف أن ابن رشد لم يأخذ في الحسبان السياقات المختلفة بين الثقافتين العربية واليونانية، ولم يلتفت إلى التباين بين موضوعات الشعر عند العرب وأنواعه عند اليونان.²

أضف إلى ذلك أن لكل لغة تاريخاً، وأحياناً يتغير التاريخ من وراء ظهر الكلمة على نحو بالغ السرعة؛ فكلمة (broadcas) الإنجليزية كانت في يوم من الأيام تعني على وجه التحديد «طريقة في البذر»، أو إلقاء البذور في الأرض بهدف الزراعة. وقد استعارت الإذاعة الكلمة لتعني «يذيع» أو «يبث» على سبيل قياس التمثيل.³

وباعتبارنا ذواتاً تاريخية، نرى الوجود وفق تصورات بينها الدين والفن والمجتمع، وهذه الثقافة متحولة بطبيعتها لأنها محكومة بمقولاتي الزمان والمكان، أي نحن في الأخير ذوات تاريخية، ونسبية في فهمها وتمثلها للوجود من حولها.

1- بورخيس، المرابا والمتاهات، تر. إبراهيم الخطيب، دار تويقال، الدار البيضاء، 1987، ص: 75.

2- عبد الله إبراهيم، الترجمة من سوء الفهم إلى سوء التأويل، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، ط. 1، 2014، دار الكتب القطرية، قطر، ص: 356 - 362

3- ماهر شفيق فريد، من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية، ص: 211.

فنحن عندما نبصر نتحكم في رؤيتنا معطيات مختلفة، منها مكان وجودنا وزمانه، وطريقة تموقعنا والمسافة التي تفصلنا عن الشيء المدرك، والزاوية التي نرى منها، وعندما نبصر هل نحن في حالة حركة أم في حالة ثبات، واقفون أم جالسون، وعوامل الطبيعة المؤثرة، حرارة ضباب، غبار... وطبيعة الشيء المدرك متحرك أم ثابت، كبير أم صغير، ملون أم واحدي اللون، وطبيعة الفضاء الذي يتحرك فيه... وغيرها من المعطيات التي تجعل رؤيتنا أبداً لن تكون موضوعية.

ونحن عندما ننظر لا ننظر بأجسادنا، لا ننظر بأعيننا التي خلقنا بها فحسب، نحن ننظر من خلال ثقافتنا بتصوراتنا ومعتقداتنا وأفكارنا، بما حملناه من تصورات نشأنا عليها وحددت رؤيتنا للأشياء، وبما توارثناه من معتقدات جينياً. إننا لا ننظر بل الثقافة هي التي نتظر من خلالها، الثقافة التي نفكر من خلالها ونرى الوجود من خلالها، فنحن لا نرى في الواقع بل نؤل العالم في كل نظرة، وهل الرؤية شيء غير تأويل للكون الذي نرى. ليس هناك أبداً رؤية موضوعية، الموضوعي يسكن بعيداً عن الإنسان قبل أن نراه ونتمثله، إذن هو غير موجود إلا في الافتراضي.

كلنا نفكر من خلال مواقعنا، الجسدية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، إننا نفكر داخل مقولتي الفضاء والزمان المتحولتان أبداً، لذلك يتميز فكرنا بنسبيته الأبدية. لذلك لا يمكن للمعنى أن يتشكل بعيداً عن رؤية مخصوصة للكون.¹

وفي هذا الصدد يشير جورج موان إلى تحليل لويس يلمسليف الذي يؤكد على أن التحديد المفيد لدلالة الأشياء لا يكون بالوصف المادي لها، بل ينبغي أن يقوم، قبل كل شيء، على تقريب اللغة من سائر المؤسسات الاجتماعية، وعلى إيجاد نقطة التقاء بين الألسنية وسائر فروع الأنثروبولوجيا الاجتماعية. لأن الشيء المادي الواحد يمكن أن

1- محمد الصالح البوعمراني، البنية، المعنى، الإيديولوجيا: البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران، الخطاب، ع. 20، يونيو 2015، ص: 43 - 44.

يتلقى أوصافا دلالية شديدة الاختلاف تبعا للحضارة التي نكون بصدددها. فالوصف الدلالي للكلمة يختلف كل الاختلاف لدى الإسكيمو الذين يستخدمونه للجر على الأخص عنه لدى البارس (Parses) الذين يقدسونه، أو لدى ذلك المجتمع الهندي الذي ينبذه، أو لدى المجتمعات الغربية التي تعتبره على الأخص حيوانا أليفا يدرّب للصيد والحراسة.¹

ويقرر ورف أن "كل لغة نظام واسع من البنى يختلف عن أنظمة سائر اللغات، وتتنظم فيه ثقافيا الأشكال والفصائل التي بواسطتها يتصل الفرد، ويحلل الطبيعة، ويلاحظ، أو يتغاضى عن هذا النمط أو ذاك من الظواهر والعلاقات، ويعمل طريقته في التفكير، ويبني صرح معرفته للعالم."²

وينقل جورج مونان تصور ترير الذي نادى به همبولت وهو أن كل لغة نظام يصطفى من الواقع الموضوعي وعلى حسابه. وكل لغة تخلق صورة كاملة للواقع ومكتفية بنفسها، وتبني هذا الواقع على طريقته، وبالتالي تثبت منه العناصر الخاصة بها. وعناصر الواقع اللغوي في لسان ما لا ترد قط على الشكل نفسه في لسان آخر، وليست نسخة مباشرة عن الواقع. إنها على العكس تحقيق لغوي وتصوري لنظرة إلى الواقع من قالب بنيوي وحيد، ولكنه محدد، ولا ينفك يطابق ويضاد معطيات الواقع ويضمها ويفرقها. وطبيعي أن ما ذكره ترير يعني حتما أن لا شيء يوجد في اللغة بصورة مستقلة. ومثلما يشكل البناء الجوهر الأساسي للغة، تشكل العناصر اللغوية جميعها نتائج لهذا البناء. فالدلالة النهائية لكل هذه العناصر تتحدد، فقط وبدقة، بصلته بالبنية اللغوية الشاملة ووظيفته في هذه البنية. نستشف من هذا القول أن المضمون والشكل اللغوي لحياة الإنسان الروحية يكيف كل منهما الآخر، ولا سبيل إلى تفرقتهما؛ فاللغة تعبير عن الشكل الذي يرى الفرد العالم عليه وينقله إلى داخل نفسه.³

1- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 89.

2- المرجع نفسه، ص: 90.

3- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 88.

إن التعرف على العالم وتأمل عناصره سواء أكانت منفصلة أم في شكلها التفاعلي فإنه يدفع بالمرء إلى محاولة فهم اشتغال هذه الرموز والعلامات، وبالتالي ممارسة شكل من أشكال الترجمة "ومعرفة العالم هي بالتأكيد ترجمة لأن العالم لا يمكن أن يوجد دون فكر يترجم هذا العالم"¹. وهكذا يصبح تعاملنا مع العالم عبارة عن ترجمة، ويصير "تأويل العالم ككتاب وتأويل الكتب كعالم"²، لأن الترجمة هي الأخرى عبارة عن تأويل وفهم للعالم وللنصوص، لهذا فهي حاضرة في كل المواقف.³

ويعرض موانان رأي الألسنية الخارجية – التي تستعين بعلم الاجتماع – القائل إن البنى اللغوية المختلفة لا تعبر عن عالم واحد، وإن هناك حضارات مختلفة جدا لا تعبر عن رؤى مختلفة للعالم بل عن عوالم حقيقية مختلفة. ويستعرض المؤلف آراء كورزبسكي وورف وترير وفيناوي ودربلنييه ونيدا، خاصا إلى الاعتراف بوجود حضارات مختلفة تؤلف كل منها عالما متميزا، مقفلا الواحد منها دون الآخر ضمن حدود يلزم تعيينها.⁴

وكذلك في نظرية أوستن (J.L.Austen) حول الأفعال اللغوية؛ فكل فعل لغوي يقوم بتشكيل عالم، ويكون لهذا العالم وجود أنطولوجي يختلف عن العالم الفعلي، رغم ارتباطه به بعلائق كثيرة، إلا أن هذه الروابط ليست مباشرة، بمعنى أنها ليست روابط تربط العناصر المكونة للعوالم بعضها ببعض بصفاتها عناصر، بل ترتبط عبر تشكلها ومعانيها داخل كل عالم على حدة، أي إنها تتحدد بوصفها عناصر من إطار العالم الممكن إياها. وكما عبر عن ذلك الفيلسوف كريبيكه (Saul Kripke)، فإن النصوص الأدبية مثل

1 - Inês. Oséki- Déprés, Théories et pratiques de la traduction littéraire, Armand Colin, 1999, Paris, p. 13.

2 - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, Grasset, 1992, Paris, p.125.

3- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 11.

4- جورج موانان، المسائل النظرية في الترجمة، ص: 27.

"العوالم الممكنة أي إنها مشكلة وليست مكتشفة عبر تلسكوبات قوية". وهذا يعني أن الوجود الأنطولوجي للنص سابق على كل شيء يتعلق به. لذلك فإن فكرة إنتاج المعنى عملية لا وجود لها خارج إنتاج النص اللغوي. ومن هنا تصبح الكلمات والجمل ما يشكل العالم المتخيّل ومعانيه، وليست الأفكار والأشياء الخارجة عنه، لا سيما تلك التي يتصورها القارئ حين يقرأ العمل. هذه النظرة تحول الترجمة إلى عملية شديدة التعقيد، حيث إن الترجمة لا بد أن تعني خلق عالم ممكن آخر، ولا نستطيع الحكم على الترجمة إن كانت جيدة أو لا حسب مكوناتها، بل حسب إمكانياتها على خلق عالم ممكن أشد شبهاً بالعالم المتشكل في النص الأصلي ولكنه لن يساويه أبداً.¹

تجعل الشروط الحضارية المختلفة الترجمة مستحيلة، بفعل اختلاف النظرة إلى العالم التي يحملها أصحاب لغة معينة وكذا نظام اللغة ذاته الذي يقسم العالم بطريقته الخاصة والذي "يتأسس على قناعة، شكلية وتداولية في الوقت ذاته، والتي مفادها أن النظامين الداليتين متمايزين وليس متناظرين"² وبالتالي فإنهما لا يتمثلان عالم الأشياء والعالم المحسوس بنفس الطريقة.³

نكاد نجزم بأن الترجمة خطيرة ومستحيلة ولا يمكن أبداً اعتبارها حاملة للمعاني المشحونة إلى لغة أخرى. وإذن ماذا تنقل الترجمة؟ هل تنقل خيانتها؟⁴

1- وليد حمارنه، الترجمة من المعنى إلى المبنى إلى القراءة،، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، ص: 374 - 375.

2 - G. Steiner, *Après Babel: Une poétique du dire et de la traduction*, Albin Michel, 1978, Paris, p. 227.

3- حسين خمري، اللغة الأخرى بين الترجمة والأدب، ص: 50.

4- هيدجر، مسألة الترجمة، مسألة الروح، ص: 101.

المبحث الرابع: علاقة الترجمة بالأفق الكوني للفكر

إن طرح قضية الترجمة في ارتباطها بالأفق الكوني للفكر، يفتح حتماً على أسئلة متصلة بثنائيات أخرى، ثنائية اللغة / الثقافة، واللغة / الفكر، بل ويفتح أيضاً على أنماط الترجمة وأنواعها. وتبعاً لذلك، فإن الموقف من هذه القضايا، يحدد نوع العلاقة بين الترجمة والثقافة.¹

فاللغة ترتبط بالثقافة ارتباطاً جذرياً، فما من لغة يمكن أن تتوجد ما لم تتشعب بسياق الثقافة، كما أنه ما من ثقافة تتوجد دونما لغة.² وبذلك أضحت اللغة، التي عادة ما تتضمن خلاصة التجارب والخبرة والمعرفة، محورية في منظومة الثقافة لارتباطها بجملتها مكوناتها من فكر وإبداع وتربية وإعلام وتراث وقيم ومعتقدات.³ فاللغة إذاً، تقع في قلب الثقافة، حيث تمنحها صوتاً، ومن الواجبات الأساسية للمترجم التعرف على هذه الثقافة وتفسير عناصرها وفك رموز النص الحامل لثقافة معينة ضمن السياق الثقافي المحيط به.⁴ وقد وضع الجاحظ شروطاً متعددة للمترجم، ومن ضمنها "أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغاية".⁵ وهكذا نرى الجاحظ يشترط في المترجم أن يكون ذا قدرة على البيان والتعبير لا نقل عن علمه ومعرفته وأن يكون متقناً للغتين المنقول منها والمنقول إليها على السواء. غير أنه استبعد أن يكون المترجم كذلك، لأنه يصعب عليه جمع سوية واحدة بين لغتين.⁶ وعليه، فالمترجم لا يكفي أن يكون ضليعاً بقواعد وتراكيب ومفردات لغتين حتى يترجم، بل لابد له من المعرفة والاطلاع على البعد

1- رشيد برهون، الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة، عالم الفكر، ع1، يوليو-شتنبر 2002، ص: 173.

2- سمير الشبخ، الثقافة والترجمة: أوراق في الترجمة، ص: 35.

3- محمد الديداي، مفاهيم الترجمة: المنظور التعريبي لنقل المعرفة، المركز الثقافي العربي، ط2007، ص: 60.

4- رونك حسني ودانيال نيومان، الترجمة الثقافية في عصر النهضة، ص: 67.

5- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تح. يحيى الشامي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2003، مج 1، ج 1، ص: 51.

6- شحادة الخوري: الترجمة قديماً وحديثاً، ص: 49. انظر كذلك: لطيف زيتوني، حركة الترجمة في عصر النهضة.

الحضاري لكل لغة كأداة تواصل إنساني تضطلع بدور هام هو حفظ ونقل خبرات الشعوب وثقافتهم ضمن أطر إدراكية مختزنة في الذاكرة الاجتماعية والثقافية لكل شعب من الشعوب.¹ وهكذا، يتأكد الجانب الثقافي لعملية الترجمة، التي تتحقق من خلال الحقل اللساني - الثقافي، الذي وظيفته تجسير الهوية بين لغات الأمم وثقافتها. لذلك، لم يعد التعامل مع الترجمة على أنها عملية نقل من لغة إلى أخرى، بل أصبح التعامل مع المكافئات في هذا النشاط الإبداعي على أنها مكونات لسانية ثقافية. وبناء على ذلك، فوعي المترجم بالحقل اللساني - الثقافي يؤدي به حتماً إلى تراجم مقنعة ذي قيمة جمالية وفنية، وأن عدم العناية بهذا الجانب، قد يفضي إلى صدمة ثقافية ونتائج بالغة الرداءة.²

ولا نشنتط في القول إن الترجمة التي يشير مفهومها إلى نقل الأفكار والتصورات من لغة إلى أخرى، هي التي تضمن حياة اللغة والفكر ونموها وتكاثرهما، لأن أزهى عصور الفكر غالباً ما تقترن بازدهار حركة الترجمة.³ وبذلك تكون العلاقة بين اللغة والفكر علاقة مركزية في الوعي الترجمي، حيث ينبثق البعد التقني، نظراً لما تتطلبه مهارة تحويل نص من لغة إلى أخرى مع الحفاظ على أسسه البنائية ومحمولاته الفكرية⁴، من هذا المنطلق، فالفكر الخلاق لا يكون إلا داخل اللغة الأم، والترجمة في ظل ذلك، باتت شرطاً أساسياً لتنمية أدوات الفكر، وتنمية القدرات الذهنية والملكات الإبداعية، فضلاً عن استيعاب المعرفة المتجددة، من خلال النقل من لغة الأصل إلى اللغة المترجم إليها.⁵

إن صلة الترجمة بالثقافة تتفتح أيضاً - كما سبق الإشارة إلى ذلك - على أنماط الترجمة وأنواعها، ليتم التساؤل عن الطريقة المثلى للترجمة: أتكون باعتماد الترجمة

1- عبدالله الشناق، الترجمة ودورها في التلاقح الثقافي، مجلة الترجمان، مج 9، ع 1، أبريل 2000، ص: 12.

2- سمير الشيخ، الثقافة والترجمة: أوراق في الترجمة، ص: 36-42.

3- عبدالسلام بنعبدالعالي، في الترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، فبراير 2001، ص: 32.

4- عبدالرحمان التمار، سؤال الترجمة: من نقطة التحويل إلى دائرة المثاقفة، ص: 45-46.

5- محمد الديدواوي، مفاهيم الترجمة: المنظور التعريبي لنقل المعرفة، ص: 61.

الحرفية، التي تستهدف تمكين المتلقي من استيعاب المفاهيم والتعبير الأصلية المقصودة¹، أم الترجمة الحرة التي تعتمد على تفهم عبارة النص ثم ترجمة فحواها، مركزة على الفكرة المقصودة التي أريد بها في النص دون الألفاظ.²

إن الاختيار بين الطريقتين يعكس ثنائية ترتبط بنمطين من التواصل: نمط لا يتحقق إلا بالخضوع للمعنى الحرفي، من دون حرية أو التباس، وإلا أصبح سوء التفاهم هو القاعدة، وغدا الحوار نوعا من اللاتواصل، ونمط ثان دينامي يستحضر مقاصد المتكلمين وحوافزهم ومصالحهم... إنه تفاعل قائم على التشارك وتحويل للطاقات.³

ويميز الباحث محمد العمري بين ترجمة لغوية أقرب ما تكون إلى المثالية والتجريد، وترجمة حضارية تأخذ بعين الاعتبار السياق الحضاري والثقافي. وبراها الترجمة الأعمق. هذا العنصر الثقافي الذي يصر عليه الكثير من الباحثين يرسخ الخصوصيات التي تصبح معها الترجمة أمام موضوع معقد لا يكفي فيه حضور الجهاز اللغوي عاريا عن الجهاز السوسيوثقافي.⁴

ويذهب الدكتور طه عبدالرحمن في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" إلى أن الترجمة تنقسم إلى "تحصيلية" و"توصيلية" و"تأصيلية". فأولى تتشغل بنقل النص الأصلي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة الاعتبارات اللغوية، التي غالبا ما تؤدي إلى الوقوع في آفة التطويل بسبب ما يتطرق إلى عباراتها من سقم في التركيب وحشو في المضمون. أما النوع الثاني، فيركز على إيصال المعنى إلى القارئ، حيث يستحوذ على المترجم التوصيلي هم المعرفة، فيتبع المكونات المعرفية للنص، محققا معاني المفردات ومضامينها

1- روناك حسني ودانيال نيومان، الترجمة الثقافية في عصر النهضة، ص: 66.

2- إبراهيم الخطابي، الترجمة وإغناء اللغة، أشغال الندوة الدولية التي نظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 23 و 24 شتنبر 2004، بمدرسة فهد العليا للترجمة بطنجة، ص: 10.

3- رشيد برهون، الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة، ص: 173.

4- جمال حضري، الترجمة والمثاقفة، ص: 53.

المركبة، مراعيًا في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها. في حين، تقوم الترجمة التأصيلية على تأصيل النص المنقول في الثقافة المستقبلة ليصبح جزء منها، إذ تجتهد في نقل ما يثبت موافقته لضوابط المجال التداولي المنقول إليه لغويًا وعقديًا ومعرفيًا.¹

ويظهر من هذا التقسيم أن الترجمة عملية مركبة تمر عبر مراحل: تبدأ بتحصيل الثقافة من الآخر بالشرح والتلخيص، ثم توصيلها في أسلوب بسيط وواضح، لتنتهي بتأصيل الفكر في الثقافة المستقبلة وفي سياقها العام.²

وبذلك يتبين أن الترجمة، وإن كانت تتوجد في الدرس اللساني وبه تتخلق، لم تعد جرماً صغيراً في مجرة اللسانيات، بل هي في الدراسات الثقافية تواصل ثقافي عابر بين اللغات والثقافات،³ لتكون ترجمة نص، انتقال به من كون ثقافي إلى كون آخر، وليس فقط تحويله من لغة إلى أخرى.⁴ ومن هنا وجب الانطلاق من مقولة لغة - ثقافة بدل مقولة لغة، لأنه لا توجد لغة - كما ذكر - خارج السياق الثقافي.⁵ لهذا، يكون التفكير في الترجمة، كما أشار إلى ذلك الدكتور "عبد الرحمن التمار"، "تفكيراً في نسق معرفي وفكري تحكمت فيه أهداف تشبيدية، تمتد لما هو مجتمعي وتقني وحضاري وإيديولوجي وإيداعي، على أساس أن أي تعريف للترجمة لابد وأن يتسع ليشمل جدليات - هذا المفهوم - الحية وآفاقه المتعددة، كفعل إيداعي ونشاط لغوي، وضرورة حضارية وموقف إيديولوجي".⁶

1- طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ص: 300، 328، 331، 405.

2- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، مجلة ترجميات، السنة الأولى، ع1، فبراير 2006، ص: 115.

3- سمير الشبخ، الثقافة والترجمة: أوراق في الترجمة، ص: 9.

4- رشيد برهون، الترجمة ورهانات العولمة والمثاقفة، ص: 173.

5- جمال حضري، الترجمة والمثاقفة، مجلة حوليات التراث، ع2006، 5، ص: 53.

6- عبدالرحمان التمار، سؤال الترجمة: من نقطة التحويل إلى دائرة المثاقفة، ص: 45.

في هذا الجانب، يذهب الدكتور "عبدالواحد لؤلؤة" إلى أن الثقافة هي الأساس الذي تقوم عليه الترجمة الناجحة. فمن لا يمتلك نواصي ثقافته وثقافة الآخر لا يمكن أن يكون مترجماً، لأن الترجمة فعل متجذر في اللغات والثقافات.¹

وتعد الثقافة أحد البواعث الثابتة إلى الترجمة، وهي شأن خاص يتعدى الحاجة والمتعة أو الذوق، ذلك أنه أمام تزايد انفتاح الشعوب بعضها على بعض، تزايدت أهمية الثقافة، ولا سبيل إليها إلا بالترجمة، فهي التي تتيح لنا أن نقرأ بلغتنا أخبار الأمصار الأخرى وعلومها واكتشافاتها، وهي سبيلنا إلى الاطلاع على كل جديد في الفكر والعلم والأدب.² وبهذا، تكتسب الترجمة أهميتها لا بوصفها ممارسة نقل المكافئ من اللغة المصدر إلى اللغة المستهدفة، ولا بكونها لهوا بقصد الإمتاع والمؤانسة، وإنما هي الوسيط الواصل بين الثقافات واللغات المتباعدة. فالترجمة بهذا المعنى محرض ثقافي يفعل فعل الخميرة الحافزة في التفاعلات الكيماوية، إذ تقدم الأرضية المناسبة التي يمكن الوقوف عليها ومن ثم الانطلاق إلى عوالم الإبداع والابتكار، أرضية تصنعها الترجمة بما توفره من معارف الشعوب الأخرى، وكذلك بما تقدمه من نماذج وأساليب أوجدتها الأمم السابقة، لدفع النخبة الفكرية لتحسين العقل البشري وتطوير المعرفة الإنسانية من النقطة التي بلغتها الثقافة البشرية وليس من الصفر. كما تجسر الترجمة الهوة القائمة بين الشعوب الأرفع حضارة والشعوب الأدنى حضارة، ذلك أن الإنسان في سعيه لاكتساب المعرفة يتطلع إلى من سبقه في الميدان، لهذا تعد المراكز الحضارية في العالم مراكز جذب لأبناء الظلمة، وتغريهم بالاندفاع نحوها. وتلعب نقاط الاحتكاك الجغرافية دور الجسر الحقيقي بين الحضارات، بحيث أن التماس بين شعبين متباينين ثقافياً يدفع الأقل ثقافياً إلى تحصيل معرفة وثقافة الأرفع منه، بالتحصيل المباشر عن طريق التعلم والنقل الحرفي والمهني أو بالتعلم غير المباشر بواسطة الترجمة. وتغدو الترجمة أيضاً وسيطاً مباشراً في التعريف

1- عبدالواحد لؤلؤة، الترجمة ومشكلات المثقف العربي، مجلة الأديب، ع135، أكتوبر 2006، بغداد، ص: 2.

2- لطيف زيتوني، حركة الترجمة في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، 1994، ص: 12-13.

بعلوم وتكنولوجيا الآخر، فلولاها لتعذر انتقال الانجازات العلمية والتكنولوجية إلى الشعوب الأخرى. وأمام الفيض الهائل من الإصدارات الكتابية وبشتى الألسن، التي يتعين مواكبتها، مواكبة لا تتسنى طبعا إلا من خلال الترجمة التي تمكن القارئ من الاطلاع على آخر الإبداعات الفكرية والثقافية في العالم.¹ وتلعب الترجمة دورا محوريا في إغناء اللغة وتطويرها، فهي تؤدي حسب "بول ريكور" (P. Ricœur) إلى توسيع أفق اللغة الخاصة، بل إلى اكتشاف تلك اللغة نفسها.² لأن الميادين التي تخوضها الترجمة تحتم عليها البحث عن صيغ ومصطلحات جديدة، وتعابير مناسبة وكلمات ملائمة.³ ولعل هذا ما جعل "ميشيل بالار" (M. Ballard) يذهب إلى القول بأن ازدياد اللغات في أغلب الحضارات الأخرى، كان يصاحبه غياب الترجمة.⁴

إن إدراك أبعاد كل من ثنائيتي اللغة/الثقافة واللغة/الفكر في علاقتهما بالفعل الترجمي، بالإضافة إلى أنواع الترجمة وأصنافها، يفضي بنا إلى إدراك صلة الترجمة بالثقافة، حيث يتبين أن الترجمة ترتبط بالثقافة ارتباطا وثيقا، لدرجة أصبحت معها مسألة الاحتفاظ بالسياق الاجتماعي والثقافي للمادة المراد ترجمتها، مسألة ملحة وضرورية الآن أكثر من أي وقت آخر، خاصة ونحن في عصر العولمة والاتصالات المتزايدة بين الثقافات.⁵

بناء على ذلك، صارت النصوص المكتوبة المزمع تحويلها جزء لا يتجزأ من العناصر المحيطة بها، فلا يمكن أن نستأصلها من بيئتها، ضاربين بالعناصر الثقافية عرض الحائط في سبيل مراعاة نوق القراء.

1- عبد الكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، مجلة الوحدة، ع62/61، أكتوبر/نوفمبر 1989، ص: 58-59.

2 -P. Ricœur, Le paradigme de la traduction, Revue Esprit, 1999, pp : 8-9.

3- عبد الكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، ص: 60.

4 -Michel Ballard, De Cicéron à Benjamin, P,U, de Lille, 1992, p : 26.

5- رونك حسني ودانيال نيومان، الترجمة الثقافية في عصر النهضة، ص: 85.

وبذلك، تصير الترجمة ليس فقط فعلا حواريا بين الثقافات في اللغة ومن خلالها، وإنما أيضا فعلا تخصيصيا لها، يمكن المنتوجات الثقافية من خلال مجاوزة الحدود، من استكشاف ذاتها من جديد وخلق علاقة جمالية جديدة مع نفسها ومع الآخر.¹

1- إبراهيم الخطابي، الترجمة وإغناء اللغة، ص: 14.

الفصل الثالث: الترجمة وإشكالية المتأقفة

المبحث الأول: الترجمة أفقا لمعرفة الآخر وإدراك الذات

إذا كانت المقارنة ضرورية لتعرف الذات موقعها من الآخر، ومن أجل بناء نفسها، فإنها الآن أكثر ضرورة في ظل شرط وجودي عالمي متشابك، بحيث لا يمكن لأي مجتمع أن يبني ذاته تأسيسا على رصيده الذاتي، أو بمعزل عن الغير أو عالة عليه¹. فبين الذات والغير علاقة بنيوية، أكان ذلك على الصعيد الفردي أو الجماعي، فالكائنات مترابطة فيما بينها، سواء أفرز هذا الترابط وثاما أم خصاما. ومن المسلم به أن الإنسان كائن علائقي، وأن العلاقة مع الغير في صميم بنيته، فلا وجود لأي منهما دون الثاني لأنهما متلازمان شكلا ووجودا، يرسم كل منهما حدود الثاني ويستدعيه، لأن وجوده مرتبط به. فالذات ذات خصوصية بقدر ما يكون تحققها متميزا عن تحقق ذات الغير، والغير آخر بقدر ما يختلف عن تحقق الذات، ولكن دون أن ينفى اشتراك كليهما في العمق والجوهر الإنساني نفسه². ولعل هذا ما حدا بفيكتور هيغو (V.Hugo) إلى الانتفاض في مقدمة (Les contemplations) مخاطبا من يتهمونه بالاختلاف " ليس لأحد منا شرف امتلاك حياة خاصة به، حياتي حياتكم وحياتكم حياتي، تعيشون ما أعيشه، فالمصير واحد، خذوا هذه المرآة وانظروا إلى أنفسكم فيها... يتعرض بعض الأحيان كتاب يقولون " أنا " للشكوى. ويصرخ فيهم: كلمونا عن ذواتنا. يا للأسف ! عندما أكلمكم عن ذاتي، أكلمكم عن ذواتكم، كيف لا تشعرون بذلك؟ آه ! أيها الجاهل، يا من تظن أنني غيرك".³.

وقد أثارَت مسألة علاقة الذات بالغير ولازالت تثير معضلات وأسئلة متشابكة، أفاض المفكرون والفلاسفة في تحليلها خاصة مع فلاسفة التواصل. فإذا كانت معرفة الآخرين بالنسبة إلى أفلاطون وسينيكا (L. A.Seneca) هي "الصدافة" وبالنسبة إلى كانط (I. kant) هي "الاحترام" ولماكس شلر (M.Scheler) هي "التعاطف"، فإن الفلاسفة الوجوديين جعلوا منها إحدى المسائل الرئيسية في فلسفاتهم وأعطوها المكانة التي تستحقها في المسائل الفلسفية

1- شوقي جلال، الترجمة في العالم العربي الواقع والتحدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص: 13.

2- نجم طانيوس، "الترجمة تفاعل غيرية وذاتية"، مجلة ترجمان، مج6، ع2، أكتوبر 1997، ص: 53.

3- Victor Hugo, Les contemplations, Préface, Librairie Larousse, Collection classiques Larousse, Paris, 1949, p 17.

والثقافية الكبرى¹. إنها بالفعل من المسائل العويصة والشائكة، لأنها ترتبط بمجموعة من الأسئلة الحبوية والجوهرية التي تمس حياة الإنسان في واقعه، وفي أفق تفكيره، لأن الغير ليس بعيدا عن الذات، كما يعتقد، بل هو أقرب مما نتصور، بحيث يسكن الذات ويلتصق بها، ولا يمكن التفكير أو الحلم إلا من خلاله، فهو المرآة التي من خلالها ترى الذات ذاتها. إن الغير يجعلها تقلق وتشكك في ما تعتقد أنها تمتلكه امتلاكاً يقينياً، فهو يزعزع معتقداتها ويدفعها إلى اختبار قوتها وصلابتها أو اكتشاف هشاشتها أو سطحيته².

وفي هذه الحقبة من تاريخ البشرية تبرز لدى الأفراد والجماعات نزعتان متناقضتان في الظاهر ومتكاملتان في الجوهر. فمن جهة يعمل كل فرد على تأكيد ذاتيته وفرادتها واستقلاليتها، وتعمل كذلك كل جماعة على إثبات شخصيتها وخصوصيتها وتميزها. ومن جهة ثانية لا يعي الإنسان ذاته بمعزل عن الغير، إذ ينطوي وعي الذات على وعي تميزها عن الآخرين وانفتاحها عليهم، وتحديد هويتها وموقعها بالنسبة إليهم. وفي السياق عينه تتمسك كل جماعة بما يميزها عن غيرها. في خضم هذا الواقع البشري المتنوع والمختلف، تبقى الغاية المنشودة هي التعارف والتصادق بين بني البشر كما يدعو إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾³، في سبيل رضى الله والتكامل وتبادل الغنى فيما بينهم. والتعارف كما هو معلوم، كلمة صيغت على وزن التفاعل، وهي صيغة تدل على تبادل الفعل. ففي الفيزياء لا يتحقق التوازن إلا عندما يكون للفعل رد فعل يساويه في المقدار ويعاكسه في الاتجاه. ولو ترجمنا هذا القانون الفيزيائي إلى حقل الثقافة، لقلنا إن التفاعل الثقافي بشكله الأمثل هو التفاعل الذي يخلق تعارفا متبادلا، أو توازنا ثقافيا لا يؤدي إلى خلل، إنه التفاعل الذي تتأثر فيه ثقافة الأنا بثقافة الآخر بمقدار تأثيرها في ثقافة ذلك الغير، بحيث يتم التعارف الأمثل⁴.

1- جان ألكسان، الترجمة الأدبية والتنمية الثقافية، مجلة الوحدة، ع61-62، ص: 98.

2- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، ص: 109 - 110.

3- سورة الحجرات، الآية 13.

4- محمد عصفور، دراسات في الترجمة ونقدها، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 2009، ص: 47.

إزاء هذا الواقع القائم على الذاتية والغيرية تبرز الوسائل والطرق التواصلية التي من شأنها ربط الجسور بين الثقافات، محافظة على ذاتية كل منها وترفدها بعطاءات من غيرها، طرق تتعدد وتتنوع يتصدرها إتقان اللغات بلوغا إلى فهم الغير والقدرة على إيفامه ما يغيب عنه من الذات وعندياتها المتميزة. على هذا الصعيد تبرز الترجمة أيضا كأنجع الوسائل لتفاهم الأفراد والتلاقح الفكري للجماعات وتواصل الحضارات¹. فالترجمة في جذورها اللغوية الأجنبية... (Métaphorein... Translation, Traduction,) تعني العبور والانتقال، ومن الموجبات الأساسية لهذا العبور واقع الاختلاف بين الناس وحاجتهم إلى التفاهم. إلا أن العملية تقتضي في بدايتها فهما للغير بما هو آخر من حيث لغته ومعطياته الثقافية وأنظمتها الوجودية المختلفة². ويؤكد الدكتور محمد برادة أن الترجمة عندما تطرح، ترمي إلى قهر الاختلاف وتبيان علاقة الغير بالذات حتى لا يظل الحديث عنها منحصرًا في عناصر تقنية وتجريبية³، تهدف إلى أن تكون نسخة طبق الأصل، أو الآخر ذاته، بل إستراتيجية لتوليد الفوارق وإقحام الآخر في الذات⁴.

والآخر الذي يثير الانتباه في الترجمة، هو ذلك الذي، رغم بعده، يبدو ملتصقا بالذات، مسائلًا ومتحديا ومشككا في معرفتها ويقينياتها الموروثة، مندسا في مسامها، محفزا لها على الارتياح في ما تمتلكه، لتنتقل إلى آفاق معرفية وشعورية أرحب⁵. فلولا الغيرية: الغيرية في ما يُترجم ومن يُترجم، الغيرية بين لغة المؤلف ولغة المترجم، الغيرية في النص ومحتواه وكل ما ينطوي عليه من خصوصيات، ولو لم يختلف الناس الواحد عن الآخر ويتصف كل فرد بخصوصية تميزه، ولو لم تتعدد الثقافات ضمن الحضارة الواحدة، والحضارات ضمن العالم

1- نجيم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 22.

2- المرجع نفسه، ص: 52.

3- خديجة الكور، الترجمة في المغرب: أية وضعية؟ أية إستراتيجية؟، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، المغرب، 2003، ص: 22.

4- عبد السلام بنعيد العالي، الترجمة والمثاقفة، مجلة الوحدة، ع. 61-62، أكتوبر/نونبر 1989، ص: 8. انظر كذلك، كتابه في الترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

5- خديجة الكور، الترجمة في المغرب: أية وضعية؟ أية إستراتيجية؟، ص: 24.

الواحد، لما كان من حاجة إلى الترجمة¹. لذلك كانت ومازالت الترجمة جسر يمكن اجتيازه لتلتقي الذات بالغير، أو يقتحم الغير الذات، رغم الصعوبات الكثيرة المتمثلة في عدم تطابق اللغات، والعلائق المعقدة بين الفكر واللغة، بين حرفية المعنى وتأويله.

صحيح أن الأعمال المترجمة تسعى ظاهريا إلى إشعاع المعرفة وتوفير المعلومات، غير أنه وفي حقيقة الأمر، هناك هدف أسمى ألا وهو خلق أنماط صور الغيرية عن طريق التراكم المعرفي، يتم اختزالها إلى خاصية واحدة مهيمنة كما يقول الدكتور سالم حميش: "تتفي المميزات الذاتية الأخرى"². لأن الذات – الذات الثقافية – لا تحيا في مجال نظرها ووعيا بذاتها فحسب وإنما أيضا في أفق نظر ووعي الغير³. ليس هذا الأخير أساسيا للذات فقط، بل أصبح يفرض نفسه ويمارس تأثيرات تتوسل بقنوات عديدة، ويجعل الأنا أسيرة الافتتان بتفوقه وتجلياته السحرية⁴. هذا ما جعل الذات – الثقافة العربية الإسلامية – المتعددة والمتباينة تتخوف من الآخر حفاظا على هويتها. الأمر الذي أدى إلى حدوث موقفين مختلفين: الأول، يرى الرجوع إلى الثقافة العربية الإسلامية واعتمادها دون غيرها لأنها تتوفر على كل شيء، ولا يمكن مواجهة العالم إلا من خلال خصوصية عربية إسلامية، وهو طبعا موقف يغلق على نفسه الأبواب لأنه يعتبر الآخر ذلك الغير الذي لا يشكل له أي شيء، وكل اقتراب منه هو ضياع وموت. والثاني، يعترف بالغير، ويرى فيه آخرا وليس غيرا⁵. بناء على ذلك، ففي العلاقة العدائية رفض مباشر للترجمة باعتبارها وسيلة هيمنة ثقافية ومحو للهوية. وفي علاقة التآخي دعوة واجبة إلى الترجمة على أنها الدواء لداء الانقسام والطريق القويم إلى التفاهم واحترام الغيرية والذاتية على السواء⁶.

1- نجيم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 51.

2- سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداد، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991، ص: 8.

3- محمد بن حدو، الترجمة ومسألة الانفتاح على الآخر، مجلة أفشوت، مج. 3، ع. 1، 2000، ص: 16.

4- خديجة الكور، الترجمة في المغرب: أية وضعية؟ أية إستراتيجية؟، ص: 25.

5- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، ص: 110 - 111.

6- نجيم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 50.

لاريب أن الهوية أو الذاتية الثقافية مبدأ ثابت لا يصح التفريط به، لكنها ليست مرادفة للعزلة والتفوق والانغلاق، بل هي تفتح على الحضارات والثقافات الإنسانية، في تفاعل خلاق، على أساس القدرة والثقة بالنفس، وتقبل كل ما هو خير ومفيد. هي ضد التماثل الثقافي، وضد المسخ والذوبان... فتقافة خصبة متنوعة خير من ثقافة واحدة منمطة. والحديقة إنما يكمن جمالها في تعدد ما يزينها من أشجار ونبات وورود¹. لذلك، كان الانكفاء على الذات انغلاقا يجعل الإنسان يتلاشى ويموت تدريجيا، وكان تعلم التعلم أحسن المواقف وأكثرها تواضعا وفاعلية. وهذا ما أكده الدكتور عبدالكبير الخطيبي حين قال: " فإذا ما أنا تعلمت ما تقوله وتفعله أنت، فإنني أوسع من مجال ذاكرتي...² ". فلا وجود للذات إلا في ارتباطها الصميم بالغير وانفتاحها عليه، لأن هويتها تتحدد من خلاله³. لكن الانفتاح لا يعني التهافت، لأن الترجمة ليست نقلا آليا أو حرفيا، فاحترام الغير في غيرته واجب، لكنه لا يقوم على التضحية بالذات في سبيل الغير، وليس في شروط التحضر أن يغترب المرء عن ذاته وقيمه الحضارية، لذلك فالترجمة لا تقضي بأن تصبح الغيرية ذاتيتنا، بل أن ترتقي ذاتيتنا إلى استيعاب الغيرية والحوار معها⁴. يقول الدكتور عبد السلام بنعبد العالي: "يترتب على هذا أن الدعوات الإيديولوجية التي تكثفي بتحديد هوية موهومة لتجعل من كل ما عداها آخر، تنتاسى العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخرها وتتمثله، خصوصا إذا علمنا أنه يجمع بين عمليتي الإدخال والإخراج، والتملك والفقدان، والتذويب والموضعة في العملية ذاتها، ذلك أن تملك الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، إنه عملية هدم وبناء وتشبيد وتقويض⁵". ويذهب الدكتور نجيم طانيوس إلى الحديث عن الترجمة الموقفة والمؤثرة التي لا تتوقف عند صياغة الأفكار الصادرة عن الغير في قوالب اللغة الجديدة، وإنما تسعى إلى الحفاظ على الذات، والعمل على تطويرها ودفعها في سبيل الرقي والتقدم، وذلك بتقويتها وتنشيطها حتى تصير قادرة على

1- شحادة الخوري، الترجمة والثقافة، مجلة التعريب، ع. 10، دجنبر 1995، ص: 72.

2- عبدالكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ص: 52.

3- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، ص: 110 - 111.

4- نجيم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 60.

5- عبد السلام بنعبد العالي، في مرآة الآخر، ضمن الترجمة في المغرب، وزارة الثقافة، 2003، ص: 38.

مواجهة الغير واستيعاب الصالح لديه ورفض المسيء، وبتزقيتها والسير بها في مقدمة الركب الحضاري بحيث تأخذ من الآخرين ما ينقصها وتمنحهم ما يغنيهم. فعبر الترجمة، استفاد العرب في ما مضى من تراث اليونان والفرس واليهود والسريان والأترك ولم يمنعم تعاطيهم الثقافي مع الغير من الحفاظ على ذاتيتهم واستنهاض قواها الإبداعية، ولم تنل من قدرتهم على الخلق، بل حفزتهم على الابتكار وقيادة الركب الحضاري. فأثمر التفاعل بين عجينهم والخمير الذي استمدوه من الغير تفجر طاقات هائلة أسهمت في تقدم البشرية بأسرها. وكذلك الأمر بالنسبة للنهضة الأوروبية التي استقت من مصادر مختلفة دونما خوف على هويتها وأصالتها¹. فبالترجمة تبني الجسور بين الجماعات البشرية، وتيسر قنوات التواصل والتفاعل بينها، سواء أكان هذا التفاعل اقتصاديا أو ثقافيا أو اجتماعيا. فلا "غنى عنها لأي بلاد تود العيش والاستمرار والبقاء. فهي تسمح بالمعرفة والفهم وإعادة الاستيعاب التي تؤدي إلى امتلاك المعلومات والتطورات والمعطيات العلمية والتقنية الحديثة التي نحتاجها لعيش مستجدات الحداثة في كافة الميادين، والتي نريد ويجب الحصول عليها لتحسين وجودنا الجماعي. نحن نحيا أكثر فأكثر في مجال دولي متشابك اللغات والحضارات، ولا يقتصر الواجب على التواصل مع الآخر، بل يقتضي الأمر أن يعرف الإنسان كيف يتلقى من الآخر ما هو هام ومجد له وللآخرين². هنا تختلف الآراء وتتضارب المفاهيم حول عملية نقل النص الأصل إلى النص الهدف بين المطالبة بنقله كاملا دون زيادة أو نقصان بأسلوب يتناسب مع النص الأصل، وبين الدعوة إلى حذف ما يمس هوية وكيونة الشخص المنتمي إلى الأمة المتحدث عنها أو لغته، وبالتالي ثقافته وطريقة تفكيره، وإلى هذا الرأي ذهب كل من محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي ومحمود محمود، حيث يؤكدون أنه ليس من الخيانة أن يحذف المترجم من الأصل عبارات يرى أنها لا تتفق وثقافة أو ذوق أهل اللغة التي تنقل إليها الترجمة، كأن يكون في العبارة ما يחדش حياء القارئ أو يمس عقيدته الدينية³. ويرى الدكتور محمد بن حدو أنه إذا كان هدف المترجم تقديم مواقف

1- نجم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 64-67.

2- Pierrette Bouillon – André Clas, La traductique, Les presses de l'université de Montréal, AUPELF/ UREF, Canada, 1993, p.11.

3- محمد لطفي الزليطني، ضوابط الخيانة الأمنية للنص المترجم، مجلة ترجمان، مج 1، ع 1، أبريل 1992، ص: 3.

الغرب في أزمنة تاريخية معينة، فلا غرو أن ينحو نحو ترجمة مباشرة تشكل نصا يعتبر بالضرورة مدخلا أساسيا لمعرفة عقلية الآخر، وبالتالي التمكن من التعرف على أنماط إنتاج صور الغيرية. أما في الحالات الأخرى فلا مناص من تدخل المترجم، من دون المس بجوهر النص الأصل، من أجل حذف عبارات يرى أنها لا تتماشى وثقافة أو ذوق أهل اللغة الهدف¹.

تقذف الترجمة بالذات إلى المجهول، وتخرجها من محيطها الضيق، لتلقى في عراء الثقافات، فتتسع أفق معرفتها وممكنات لغتها وتتطور وتلقح ثقافتها، لأن مهمتها أساسا كما قال د. عبد السلام بنعبد العالي هي "توليد القرابة واستبعاد الغرابة"²، ليس الاقتراب من الآخر فقط، بل من ذواتنا أيضا، والغرابة لا تكمن في الآخر فقط، بل فينا أيضا، وفي ما نمتلك، وهو غريب عنا، لأننا أهملناه، ولم ننتبه إلى أهميته. وخير مثال على ذلك: "حكايات الليالي"، التي يقول فيها الدكتور عبدالفتاح كيليطو: "إذا أنت طلبت من قارئ غربي أن يذكر لك كتابا عربيا قرأه أو سمع به، فإنه يقول لك: ألف ليلة وليلة. لن يذكر لك كتابا إلا هذا الكتاب، لأنه لا يعرف غيره... وإذا طلبت الآن من قارئ عربي أن يذكر لك نماذج من السرد العربي الكلاسيكي، فإنه سيتذكر طفولته المدرسية ويقول لك: كليلة ودمنة... ويضيف: رسالة الغفران، والمقامات، ورسالة التوابع والزوابع. وبعد ذلك يسكت ولن تستطيع أن تنتزع منه عنوانا آخر.³ فلو لا الآخر وثقافته، وواسطة الترجمة، ما تعرفنا على هذا الموروث الثقافي الذي أهملناه ولم نهتم به.

هكذا يغدو الآخر، عبر الترجمة، مرآة للذات، واختبارا لها، ومقياسا وجوديا لاستمرارها⁴، وفي السياق عينه، يقر الدكتور علي القاسمي في كتابه الترجمة وأدواتها أن الترجمة إذا كانت تساعد على معرفة الآخر عن طريق نقل فكره وثقافته، فإنها تساعد أيضا على إدراك الذات من خلال صورتين متكاملتين: صورة ذاتية نلتقطها نحن لذاتنا، ذلك أن الترجمة تسلط الضوء على الآخر لتتعرّف عليه، وتعرّفنا عليه يساعدنا على معرفة أنفسنا، لأننا

1- محمد بن حدو، الترجمة ومسألة الانفتاح على الآخر، ص: 21.

2- عبد السلام بنعبد العالي، في مرآة الآخر، ص: 38.

3- عبدالفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1988، ص: 5.

4- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، ص: 111.

لا يمكننا أن ندرك الذات ما لم نعرف الآخر. وصورة غيرية يلتقطها الآخر لنا، بحيث ندرك ذاتنا عن طريق إدراك الآخر لنا، حيث تنقل الترجمة تصورات الآخر لنا إلينا. ومن خلال المقارنة بين الصورتين يزداد إدراكنا لذاتنا وضوحاً. ولهذا كثيراً ما تقرأ بعض نصوص الثقافة العربية وهي في ميزان المقارنة بمثيلاتها الغربية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقارن حي بن يقظان لابن طفيل بجزيرة الكنز لروبنسن كروزو، وبين رسالة الغفران لأبي العلاء المعري والكوميديا الإلهية لدانتي (Dante Alighieri)، وبين المنفذ من الضلال للغزالي ونظرية الشك لديكارت (R.Descartes)¹.

و هكذا يتبين إذا، أن الترجمة احتكاك بذهنية الآخرين، وتفاعل مثير بين الغيرية والذاتية، من خلالها يتحقق الاحترام الصحيح للغير والذات بعيداً عن العقد ومركبات النقص والاستعلاء، وترسيخ ثقافة واحدة وتعددية بروافدها وأبعادها، عوض التعددية الثقافية التي قد تزرع الانقسام والتمزق بين بني البشر، وتفجير الطاقات الاستيعابية والخلاقة في الذوات المتفاعلة بثقة وانفتاح، ولعلها بذلك خير نموذج للعلاقات بين البشر، يحافظ على التوازن بين الأنا والغير².

تبدد الترجمة المسافات الموجودة بين الذات والغير، وتذيب التباين الملحوظ بين اللغات والثقافات، وهي الأداة التي تعرف بالآخر والذات في الآن نفسه. هكذا تغدو الترجمة إضاءة لعتمات الأنا والآخر، ونبراساً يضيء المهمش في ثقافتنا الذات والغير. فكم من نصوص ومن معارف في ثقافتنا لم نرجع إليها إلا بعد معرفتنا بثقافة الآخر، الذي يجعلنا ننتبه إليها، ونعود إليها ونكتشفها، وكأننا نراها لأول مرة³.

1- علي القاسمي، الترجمة وأدواتها: دراسات في النظرية والتطبيق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط.1، 2009، ص: 14.

2- نجم طانيوس، الترجمة تفاعل غيرية وذاتية، ص: 70-71.

3- إبراهيم أحيان، الترجمة والتفاعل الثقافي، ص: 111.

المبحث الثاني: دور الترجمة في التفاعل الثقافي

إن نقطة الارتكاز في الحوار هي المعرفة، لأن الإنسان صديق لمن يعرف وعدو لمن يجهل. لذلك كانت الحاجة أكثر إلى معرفة متبادلة بين الذات والغير، معرفة متحررة من الرواسب القديمة والنظرات الخاطئة والآراء القبلية والأطماع الأنانية. لقد صدق من قال إن الزيارات واللقاءات المتبادلة في المؤتمرات والملتقيات والندوات، وتبادل الأساتذة والفنيين والطلاب بين الجامعات، والتعاون الصناعي والتبادل التجاري والسياحة، ونشر البحوث المفيدة لطرف لدى الطرف الآخر، ووضع الدراسات الجادة عن الثقافات والحضارات في الشرق والغرب، كلها طرائق ممكنة ونافعة في تفعيل الحوار الثقافي بين مختلف الشعوب. بيد أن للترجمة دوراً أساسياً في خلق التواصل وتنشيط الحوار البناء بين الأنا والآخر¹. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فالترجمة ليست نشاطاً ثانوياً يقتصر دورها على نقل نص من لغة إلى أخرى، أو ككتابة بتوقيع الآخر، مقابل عملية الخلق الأولى، وإنما تعتبر مصدراً هاماً في عملية التواصل خاصة في نماذجها العالية القيمة². فهي تعبر عن أبعاد حضارية قابلة للتعميم والانتشار، نمت في إطار علاقات متبادلة بين شعوب حية، ذات إبداع خالد في مختلف مجالات الفكر والثقافة والفن والعلوم. فكانت بذلك حقاً، صلة الوصل الأكثر فاعلية في التفاعل الثقافي بين الشعوب³. ويبرز دورها في تحقيق هذا التواصل الثقافي على نحو خاص حين لا يكون هناك تماس مباشر بين شعبيين أو أمتين، حيث تقوم الترجمة بسد هذه الثغرة سدا مباشراً⁴. غير أن انخراط الترجمة في تفعيل الحوار الثقافي ليس وليد التاريخ المعاصر، بل هي فعل واكب سيرورات الأمم والحضارات منذ عصور قديمة، إذ اضطلعت الترجمة بدور طليعي في التبادل الثقافي ونقل المعرفة بين الأمم، بوصفها أداة اتصال بين الجماعات الناطقة بلغات مختلفة، وقناة تواصل تمر عبرها الأفكار والمعتقدات والابتكارات والاختراعات. إلا أن التحولات الحضارية

-
- 1- شحادة الخوري، الترجمة جسر التواصل بين الثقافات والحضارات، مجلة التعريب، ع. 34، يونيو 2008، ص: 81.
 - 2- مسعود ضاهر، الاتجاهات الأساسية لحركة الترجمة في لبنان والوطن العربي، مجلة الوحدة، ع. 62/61، أكتوبر/نونبر 1989، ص: 45-46.
 - 3- علي القاسمي، الترجمة وأدواتها: دراسات في النظرية والتصنيف، ص: 67.
 - 4- عبد الكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، ص: 61.

التي يشهدها العالم المعاصر، بسبب التطورات التكنولوجية والمعلوماتية، فرضت الحوار الثقافي/ المتأقفة أكثر من أي وقت مضى، كما فرضت الترجمة كمنشاط معرفي مواكب لها، لتعدو بذلك الترجمة أداة مغذية للدينامية الحوارية بين شعوب العالم¹.

سأتناول عملية الترجمة بوصفها عملية تلاقح ثقافي بين ثقافتين، تلاقحا يحقق تكاملا بين المحلي والعالمي، الخصوصي والإنساني، مع رصد مظاهر المتأقفة بين مختلف الأمم، مبرزاً الكيفية التي ورثت بها هذه الشعوب التراث القديم من الثقافات.

لا شك أن الترجمة كانت ولا زالت بمثابة الجسر الذي تعبر من خلاله الثقافات إلى باقي المجتمعات من حولها دون أي جواز، فهي تلعب دوراً كبيراً في خلق الحوار بين بني البشر، يؤكد تفاعلهم وتكاملهم في مسيرة الحياة الإنسانية، وفي تعاملهم مع البيئة الطبيعية والاجتماعية، تفاعلاً وتعاوناً، تأثيراً وتأثراً². ولم يحل اختلاف الألسنة في عصر من العصور حاجزاً دون انتشار مظاهر الحضارة من مكان إلى آخر، لأن الإنسان تواق على مر العصور إلى المتأقفة والتواصل مع غيره، بدافع فطرته، طلباً لأسباب العيش والتماس العون، فكانت الترجمة دائماً هي الوسيط الأبرز الذي يعينه على التقارب والتواصل، في أيام السلام كما في أيام الخصاص على السواء، إذ تصبح الترجمة آنئذ وسيلة لجلب الوثائق ودعمه، وإحلال التفاهم بين الجماعات المختلفة لساناً وثقافة³.

وتعلمنا دروس التاريخ أن الترجمة وسيلة أساسية في التفاعل الثقافي مع الغير واكتساب المعرفة منه. فبقراءة أحداث التاريخ بروية وموضوعية، نجد وقائع عديدة تظهر أن الثقافات والحضارات تواصلت وتعارضت وتبادلت وتكاملت فيما بينها على الرغم من بعد المسافات وضعف وسائل الاتصال والفروق اللغوية والدينية والإيديولوجية⁴.

1- عبد الرحمن التمار، من نقطة التحويل إلى دائرة المتأقفة، ص: 55.

2- شحادة الخوري، الترجمة جسر التواصل بين الثقافات والحضارات، ص: 73.

3- عبدالله الشناق، الترجمة ودورها في التلاقح الثقافي، ص: 14-15.

4- عبدالكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، ص: 57.

فعندما سيطر البابليون بقيادة ملكهم حمورابي على بلاد سومر، وجدوا أن للسومريين ثقافة تفوق ما لديهم بكثير، فالسومريون هم الذين أبدعوا الكتابة المسمارية، واخترعوا العجلة، وابتكروا المحراث، وقسموا الزمن إلى وحدات، وسنوا القوانين والتشريعات... فراح البابليون يعلمون أولادهم العلوم السومرية بتحريير قوائم بالرموز السومرية ومقابلاتها البابلية كأداة من أدوات الترجمة، حتى تساعدهم على استيعابها بلغتها السومرية¹. كما يسجل التاريخ القديم لبلاد ما بين النهرين قيام الملك حمورابي بنقش تشريعه القانوني باستعمال اللغتين الأكادية والهورية². وفي الحقبة السومرية الأكادية، انتقلت عبر الترجمة الملحمة البابلية "غلامش" ذات الأصل السومري إلى اللغتين الحورية والحثية³.

وعثر المؤرخون والباحثون على وثائق وتسجيلات ونقوش تثبت أن قدماء مصر استعملوا الترجمة في بلاطاتهم لتحريير النصوص الإدارية والمعاهدات السياسية التي كانوا يعتقدونها مع جيرانهم الحثيين والسومريين، حيث وجدت ستمائة لوحة من الخزف المحروق في تل العمارنة بمدينة المنيا في البقعة التي تضم مدينة "آخت آتون" وهي مكتوبة باللغة الأكادية وبالخط المسماري وجاءت لمصر من بابل وجزر اليونان⁴.

وبعد فتوح الاسكندر المقدوني أصبحت اليونانية لغة العالم المتحضر ولغة التأليف في العلم والأدب. وقد أعطى هذا الشعب النابه آثارا فكرية باهرة أثرت المعرفة البشرية، وزادتها عمقا واتساعا على مدى الأجيال، مستفيدا مما حصلت عليه الشعوب الأخرى التي كانت تسكن مصر وفينيقية وبلاد الشام من معلومات وتجارب ومما أبدعت من آداب وعلوم⁵. وهذا ما أكده "جورج سارتون" (George Sarton) في كتابه تاريخ العلم والإنسية الجديدة بأن الثقافة اليونانية لها أب وأم شرعيان، أما أبوها فهو تراث مصر القديمة، وأما أمها فهي بلاد ما بين النهرين والشرق القديم مهد الحضارات، والمعلم الأول للبشرية في المجالين المدنية المادية

1- علي القاسمي، الترجمة وأدواتها: دراسات في النظرية والتصنيف، ص: 15.

2- حسن بحراوي، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط.1، 2010، ص: 18.

3- المرجع نفسه، ص: 9.

4- سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة: دراسة تحليلية تطبيقية، ص: 26.

5- شحادة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، ص: 23.

والعلوم كلها، وفي المجال الروحي والمعتقدات الدينية¹. غير أن اليونانيين لم يشغلوا أنفسهم بالترجمة، لعظمة ثقافتهم وهيمنة لغتهم، لكن ترتب عن ذلك العديد من الترجمات إلى اللغة اليونانية كترجمة كتاب تاريخ مصر الذي يصور أحداث الزمن القديم ويصف عادات السكان وعقيدتهم، والتي قام بها الكاهن مانيطون بطلب من بطليموس الأول².

وعندما تغلب الرومان على اليونان واستولوا على بلادهم تأثروا بثقافتهم، بل تكلم أكثر رجال الفكر والأدب والثقافة اللغة اليونانية إلى جانب لغتهم اللاتينية³، فتنوع النشاط الترجمي خلال هذه الحقبة، واتخذ أشكالاً مختلفة، تذهب من الترجمة الفورية المستعملة لأهداف عسكرية وسياسية إلى ترجمة النصوص المقدسة لأغراض دينية تعبدية. وخلال هذه المرحلة ظهرت أولى الترجمات الموقعة باسم "ليفوس أندرونيكوس" (Livius Andronicus) الذي ترجم الأوديسة إلى اللغة اللاتينية، كما ترجم العديد من التراجيديات والكوميديات الإغريقية⁴.

لاشك أن نتاج الشعوب والحضارات قد انتقل من حضارة إلى أخرى عن طريق الترجمة بشكل رئيس ومن طريق الاقتباس والتناقل والتداول، فألبست الشعوب النتاج المقترض حلة محلية وطبعته بطابعها الخاص. غير أن كل هذه المحاولات الرائدة في الميدان لم تكن لتطلق حركة نشيطة للترجمة بالمعنى الأدواتي للكلمة، وإنما كان لها الفضل المحدود في بلورة فعل المثاقفة بين شتى الأمم والتقريب فيما بينها⁵. ولذا يمكن القول إن أول حركة واسعة ومنظمة للترجمة العلمية والثقافية، بين الأمم، إنما هي الحركة التي بادر المسلمون إلى القيام بها في عهد الدولة الأموية، ثم تتابعت بقوة أكبر في العصر العباسي، بعدما تنبهوا إلى دور الترجمة وأهميتها في نقل معارف السابقين والإفادة منها، بعقول متفتحة بلا خلفيات تعوقهم، لاطمئنانهم إلى قوتهم العسكرية ومعتقداتهم الإيمانية، فكان "من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند

1- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، تر. اسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ماي 1961، ص:

148-189.

2- حسن بحراوي، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، ص: 23.

3- شحادة الخوري، الترجمة قديماً وحديثاً، ص: 23.

4- حسن بحراوي، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، ص: 24-25.

5- علي درويش، الترجمة بين الاستعلاء الثقافي والاستلاب الحضاري، مجلة ترجميات، ع 1، فبراير 2006، ص: 13.

المسلمين أن أصبحوا بالفعل المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية في المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية.¹ وتميزت هذه الحركة بتعدد مصادرها، حيث ترجم المسلمون عن الهندية والفارسية والسريانية والنبطية، ولكن المصدر الرئيسي الذي ترجموا منه واغترفوا من معينه هو المؤلفات اليونانية². وحسبنا في هذا المجال أن نتوقف عند أسماء عرفت بالعلم والبحث والترجمة، فتوحي إلينا بما قدمت إلى المعرفة الإنسانية من إضافات جلية، كالكندي وابن يونس والبيروني وابن الهيثم في الفيزياء والبصريات، وجابر بن حيان في الكيمياء، والخوارزمي والكاشي والطوسي في الرياضيات، وبني موسى بن شاكر في الفلك وابن البيطار في الزراعة، والرازي وابن سينا وابن النفيس في الطب وياقوت وأبي الفداء والإدريسي في الجغرافيا، وغيرهم كثير³. وكان من أشهر من ترجمت كتبهم أرسطو وأفلاطون وبطليموس وأبقراط وجالينوس... إذ بزغ اسم حنين بن إسحاق الذي ترجم كتب الطب عن جالينوس، وعنى بترجمة كتب الحكمة والفلسفة لأرسطو وإقليدس وبطليموس، وكذلك ثابت بن قرة الذي ترجم كتاب الأصول لإقليدس، وغيرهما. وقد تميزت أغلب ترجماتهم بالإبداعية، لأنهم كانوا أعرف بالموضوعات التي ترجموها⁴.

وعرفت الحضارة الإسلامية مثاقفة واسعة بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الفارسية. فالفرس كما هو معلوم، أصحاب ملك قديم وحضارة عريقة، ومعرفة بالعلوم، فهم ورثوا الأشوريين والبابليين في الرياضيات والطبيعات، ونقلوا إلى لغتهم كثيرا من علوم الهند، ونقلوا من اليونان علوما شتى. ولما اتصل بهم العرب، ترجموا إلى اللغة العربية كتبا عديدة في العلوم والتاريخ والسير والأخلاق ونظام الحكم... ومن أشهر المترجمين أبي سهل بن نوبخت وابنه الفضل الذي نقل كتبا في النجوم وغيرها، وعلي بن زياد التميمي الذي نقل كتاب "زيج الشهريار"، وإسحاق بن يزيد مترجم سيرة الفرس المعروفة بأخبار نامه، وأبان بن عبد الحميد

1- ج.ج. كراوثر، قصة العلم، تر. يمنى طريف الخوري وعبدالفتاح بدوي، المجلس الأعلى للثقافة للسلسلة: المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط. 1، 1998، ص: 57.

2- شحادة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، ص: 24.

3- المرجع نفسه، ص: 67. انظر كذلك، ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان.

4- سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة: دراسة تحليلية تطبيقية، ص: 28-29.

الذي نقل كتاب "سيرة أردشير". وفي مجال القصص، ترجموا الكثير، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، قصة رستم واسفنديار التي ترجمها جبلة بن سالم و"هزار أفسانه" - ألف خرافة - وكتاب "خرافة ونزهة" وكتاب "الدب والثعلب" وكتاب "تمرود" وغيرها. ولعل عبد الله بن المقفع كان أبرزهم بترجماته الكثيرة ذي الموضوعات المتنوعة، حيث ترجم كتاب التاج في سيرة كسرى أنوشروان، وكتاب تاريخ الفرس من مبدأ ملكهم إلى نهايته المعروف

"بخداينامه"، وكتاب نظم الفرس وعاداتهم "آيين نامه". ومما ترجم كذلك في الأخلاق والسلوك والقصص، كتاب "الأدب الكبير" وكتاب "الأدب الصغير"، وكتاب "كليلة ودمنة"...¹ وبذلك، فالفرس عندما خالطوا العرب أغنوا ثقافتهم بمئات المؤلفات في شتى العلوم، وأضافوا إلى لغتهم الكثير من المفردات، وزادوا على أدبهم بعض الموضوعات، وولدوا طرائف من المعاني والخيال، ونقلوا إلى الإدارة والسياسة بعض النظم الجديدة.

وبالمثل أثرت الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة الفارسية، حيث زودتها بما يحمل الإسلام من خير إلى القلوب والعقول، وبما يكفل من سمو في الأخلاق ونظم الاجتماع، وأغنت لغتها بكلمات كثيرة جدا من العربية، وبجمل وعبارات كاملة، ومدت نثرها الفني بألوان ظهرت فيما كتب في التاريخ والقصة والمقامة، وهدتها إلى اقتباس أوزان الشعر العربي وقوافيه ومصطلحاته العروضية، وكذلك زودتها بالحروف العربية التي كتب بها الفرس لغتهم وما زالوا يكتبون.²

وإلى جانب التثاقف العربي الفارسي الذي كان قويا وعميقا، كان هناك تثاقف عربي هندي، حيث أخذ العرب عن الهنود الرياضيات وبعض أساسيات علم الفلك وما ألف في ميدان الطب، خاصة بعد ترجمة كتاب "السدهانات" الذي كلف به إبراهيم بن حبيب الفزاري بأمر من الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور³، وهي أكبر موسوعة هندية في الحساب والفلك والتنجيم،

1- أحمد محمد الحوفي، تيارات ثقافية بين العرب والفرس، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط 3، 1978، ص: 182-196.

2- المرجع نفسه، ص: 305-306.

3- حسن بحراوي، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، ص: 35.

من وضع "براهما جويت"، تتألف من جزأين: أحدهما عن سير الكواكب التي نستخرج منها جداول التقاويم، والآخر عن الوسائل الحسابية لهذه الجداول التي فتحت أمام العرب آفاق الحساب وحساب المثلثات¹. وكذلك أخذوا عنهم كتابا ثانيا اسمه "الأركند" وثالثا اسمه "الأرجهر"².

وبذلك يتبين لنا أن الترجمة التي شغلت الثقافة العربية الإسلامية بكل مكوناتها، السياسية المتمثلة بالخلفاء والفردية المتمثلة بكبار الأعلام، تشير بوضوح إلى طبيعة الروح التي سادت تلك الثقافة، روح التفاعل مع الآخرين وروح التلاحح معهم³. وفي هذا السياق، يشير الدكتور طه حسين إلى أن "هذه الثقافات جميعها مهما تكن حظوظها في التأثير قد التقت واجتمعت في الثقافة الإسلامية، فقد هضمها العرب واستوعبوها واستقلت في العصر العباسي وأصبحت بعيدة عن أصولها القديمة بعدا شاسعا، بحيث يمكن أن يقال إنها ثقافة إسلامية خالصة"⁴.

ومن بين الوقائع التاريخية أيضا، التي تثبت أن للترجمة دورا مهما في التلاحح الثقافي، تلك الحركة التي قام بها الأوروبيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من نقل لعلوم العرب ومعارفهم إلى لغاتهم، ترجمت فيها آلاف المؤلفات في الفلسفة والعلوم والآداب، فكانت سببا رئيسيا في انبعاث نهضتهم الفكرية⁵.

وبعد غفوة طويلة، استيقظ العرب في مطلع القرن التاسع عشر، فاصطدموا بالآخر، المنفوق والمتقدم في شتى المجالات، وتنبهوا إلى أن العلم مصدر القوة، وأن الجهل سبب الضعف، فقر في أذهانهم أن يستأنفوا المسير في طريق التقدم العلمي، المقترن بالضرورة بترجمة المعارف الإنسانية والعلم خاصة. عندئذ نشأت حركة ترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، وشملت هذه الحركة العلوم والمعارف بأنواعها المختلفة⁶. وكان من رواد

1- يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، ع. 264، دجنبر 2000، ص: 42-43.

2- أورنك زيب الأعظمي، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الحرف العربي، بيروت-لبنان، ط. 1، 2005، ص: 30.

3- عبدالحكيم أجهر، الترجمة بوصفها تأويلا ومثاقفة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، مج3، ع2006، ص: 178.

4- طه حسين، من تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط. 1، 1991، ج 2، ص: 38.

5- علي القاسمي، أثر الترجمة في معرفة الآخر وإدراك الذات، ص: 88.

6- إبراهيم أحيان، الترجمة والمثاقفة، ص: 112.

المترجمين محمد علي البقلي، ومحمد الشافعي، وعلي رياض، ومحمد الدري، وكلهم جمعوا بين الترجمة والتأليف. وكان رائدهم رفاة رافع الطهطاوي، الذي ترك أثرا بينا في النهضة الفكرية العربية، خاصة في الترجمة الأدبية، حيث كان الأول في ترجمة الشعر الفرنسي إلى العربية عندما ترجم الديوان "La lyse brisée" بـ"نظم العقيق في كسر العود". ثم ترجم كتاب "Télémaque" للأديب الفرنسي فينلون (Fénelon) تحت عنوان "مواقع الأفلاك في وقائع تلماك"، وكتابه (Traité de l'éducation des filles) المترجم بـ"رسالة في تربية البنات".¹

يتضح من خلال هذه الوقائع التاريخية التي ذكرنا، أن عملية التواصل الثقافي، التي تشكل الترجمة عمودها الفقري، كفيلة بأن تلغي التباينات الشديدة، وتغني الثقافات، وتخلق النموذج العام الذي يعمل الناس على احتذائه. وهكذا يحمل ثوار كوبا الأفكار نفسها التي يحملها ثوار الصين، ويقرأ الناس في المغرب "قولتير" و"جان جاك روسو" بقدر ما يقرأه ابن مارسيليا أو استراسبورغ. كما يعرف العالم كله "البخيل" لموليير، و"الأبله" لدستوفسكي، و"هاملت" لشكسبير، و"دونكيشوت" لسرفانتس. إنها نماذج عالمية قامت الترجمة بتقديمها للبشرية، وتركت أثرا بارزا عند عامة الناس في كل مكان.²

وبذلك شكلت الترجمة على الدوام باعتبارها نشاطا إنسانيا جسرا للتواصل والتفاعل والتلاقح بين اللغات، ورحلة في الثقافات والحضارات المغايرة، وسعيا نحو ارتياد آفاق جديدة وأسئلة وجود وهويات متنوعة ومختلفة... لكن، هل ما زالت الترجمة تساهم - كاستراتيجية لتوليد الاختلاف - في تكريس لغة المثاقفة ولغة الحوار بين الثقافات والحضارات المتنوعة، أم أن دورها في الوقت الراهن سلبي في ظل العولمة الكاسحة التي تلغي الخصوصية اللغوية والهوية الثقافية والشخصية الحضارية للأمم، وتدحض فكرة التوازن لصالح الهيمنة والاختراق وتكريس الثقافة الواحدة؟ بمعنى هل الترجمة - كما يذهب إلى ذلك رشيد برهون - باعتبارها رديفة التعددية والتنوع، مثاقفة ندية أم خضوع "عولمي" يرمي إلى إقصاء كل أشكال التعدد اللغوي والثقافي...؟ وكيف تغدو الترجمة وسيلة لإحلال الحوار بين الثقافات؟ وبأي معنى

1- روناك حسني ودانيال نيومان، الترجمة الثقافية في عصر النهضة، ص: 73-75.

2- عبدالكريم ناصيف، الترجمة: أهميتها ودورها في تطوير الأجناس الأدبية، ص: 61.

تضطلع الترجمة بدورها كاملا لخلق ثقافة متوازنة تتبني على الاغتناء المتبادل لا على الإلغاء والتفاضل؟ وكيف تصير الترجمة، في سعيها إلى مد الجسور الواصلة بين الثقافات، الجواب الثقافي على تحديات العولمة وهي تروج لأسطورة الثقافة العالمية الواحدة؟ وكيف تغدو الترجمة إضافة وليس استيلابا؟¹.

إذا كانت الترجمة تنهض بأجديات التلاحح الثقافي الكوني وتحافظ على الخصوصية الثقافية بكل أطرافها الفلكلورية والوطنية والدينية، وتحفز على الإبداع الحضاري²، فإن العولمة هي الأخرى تحقق التواصل الثقافي الكوني ولكنها لا تضمن الحفاظ على الخصوصية الثقافية على اعتبار أنها تسعى إلى توحيد المفاهيم والقيم وإلغاء التمايز والتفرد والتعدد في السياق الثقافي العالمي. لكن الخطاب الثقافي قد توزع بين مؤيد يرى أن العولمة " لا تهدد الهوية أو الهويات الثقافية بالفناء أو التدويب، بل تعيد تشكيلها أو تطويرها للتكيف مع العصر"³. أو هي "إكساب الشيء طابع العالمية، وما يشترك فيه كل الناس باعتباره مشكلا من أشكال توحيد العالم المفضي إلى سعادة البشر"⁴. ومعارض يرى أن العولمة تفضي إلى "الاستلاب الثقافي وتدمير الهوية الوطنية واحتقار الثقافات الأخرى غير الغربية وهم يصفونها بأنها مناقضة للتقدم وللعلم"⁵. على اعتبار أن هناك اليوم توجه لقيام ثقافة عالمية، وهي دعوة قد تشكل خطرا على الخصوصية الثقافية في ظل عصر أصبح يمتاز بسرعة هائلة على مستوى انسياب المعلومات وتدفق المعارف...، مما يسهم في تكريس عدم التكافؤ التكنولوجي والإعلامي في اتجاه تقليص الهوة بين الثقافات المتنوعة، وبالتالي محاولة صهرها داخل الثقافة العالمية الواحدة، هي ثقافة القطب الواحد، ثقافة الآخر الغربي الذي بدأت أسهمه ترتفع على حساب أسهم الثقافات الأخرى، ومن ضمنها الثقافة العربية. فالصراع بين العولمة والخصوصية الثقافية يفضي إلى نتائج متباينة ترضي مسوقي العولمة حيناً، والمدافعين عن الخصوصية الثقافية حيناً آخر. ويتجسد التباين في نتائج الصراع بين العولمة والخصوصية الثقافية في ثلاثة أمور ؛ أولا : نجاح العولمة في إذابة

1 - رشيد برون : درجة الوعي في الترجمة، منشورات مكتبة سلمى الثقافية، تطوان، 2003، ص: 27.

2 - بشير العيسوي، الترجمة إلى العربية - قضايا وآراء -، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1996، ص: 7.

3 - أحلام الجليلي، أثر العولمة في اللسان الرسمي (العربية نموذجاً) مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع. 5، 2001، ص: 128.

4 - صالح بلعيد، محاضرات في قضايا اللغة العربية. مطبوعات جامعة قسنطينة، ص: 334.

5 - زكريا بشير إمام، في مواجهة العولمة، عمان، الأردن، 2000، ج.1، ص: 4.

الخصوصية الثقافية وفي هذا تحقيق لهدفها الأقصى وهو خلق منظومة قيم إنسانية مشتركة ونمط تفكير بنوي مستمد من سياسات عليا للدول المسيطرة والمروجة للعولمة. وثانيا : نجاح الخصوصية الثقافية في صد تيار التغريب العولمي، وفي هذا يتحقق الهدف الأسمى للثقافات الوطنية. وثالثا : نجاح العولمة في خلق خلايا فكرية وجيوب اجتماعية ثقافية في مجتمع ما. وأزعم أن الخشية من نجاح العولمة في هذا المضمار لا تقل عن الخشية من ذوبان الخصوصية الثقافية¹.

إن علاقة الترجمة بالعولمة في سياق التفاعل الثقافي، علاقة يشوبها تنافر وظيفي وتباعد في الأهداف؛ إذ إن الترجمة ترمي إلى بناء جسور التواصل بين الأنا والآخر في الخطاب الثقافي، وتحرص على الخصوصية الثقافية والذات اللغوية مما يسهم في رfd الخطاب الثقافي الكوني، أما العولمة فترمي إلى محو الخط الفاصل بين الأنا والغير في مساحة التواصل بين الشعوب لمصلحة الطرف الأقوى، وتهمل التنوع الثقافي واللغوي مما يؤدي إلى تقليص مساحة التواصل. وتشكل هذه الفروق في الوظائف والأهداف حافزا للمترجمين ليوجهوا بوصلة الترجمة نحو آفاق التواصل بين الشعوب، تلك الآفاق التي تضمن التعدد والتنوع والاحترام المتبادل بين الأنا والغير². لأن الشعوب غير متطابقة ثقافيا، ولكل شعب خصوصيته التي تميزه عن غيره. لكن التمايز الثقافي ليس امتيازاً، والاختلاف لا يلغي وجود أواصر إنسانية مشتركة. وهذا ما يجسده النص المترجم كمناظرة فكرية بين المترجمين؛ فمؤيدو العولمة يحرصون على ترجمة النصوص التي تتسجم مع الفضاء الثقافي والاجتماعي لمنظومتهم الفكرية، ومعارضو العولمة يحرصون على ترجمة النصوص الممانعة لفضاء العولمة، وتتوزع إنجازات الفريق الأول (المؤيدون) على جهود فردية وأخرى منظمة ؛ وقد يكون سبب اختيار الترجمة نابعا من التكوين الأيدلوجي للمترجم الذي يرى أن آفاق العولمة هي العصا السحرية لإعادة صياغة البناء التحتي بهدف إعادة إنتاج البناء الفوقي للمجتمع العربي ! ومن العسير أن يسلم هذا النمط من الاختيار من إسقاطات فكرية معلنة ومضمرة ؛ لأن التكوين

1- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، مجلة جامعة القدس المفتوحة، ع. 25، 2011، ص: 25.

2- المرجع نفسه، ص: 27.

الأيدلوجي للمترجم يتحكم في النسيج اللغوي حينما ينتقل النص من لغة المصدر إلى لغة الهدف. وقد يكون اختيار النص المترجم مرتبطاً بأجندة سياسية فكرية لمؤسسة من مؤسسات العولمة نحو دور النشر والجمعيات والروابط والاتحادات والمنظمات غير الحكومية التي تسعى إلى تسويق الخطاب الثقافي للعولمة، وتعتمد هذه المنظومة إلى ترجمة أكثر النصوص تأثيراً وإثارة في سياق سياسي فكري مناسب، وتحرص قبل الشروع بالترجمة على رصد المعطيات الفكرية لمجتمع ما ومتابعتها، والوقوف على الجوانب الفكرية القابلة للتغيير ليكون النص المترجم متاغماً مع تلك المعطيات والمتغيرات. وينبه بعض الباحثين وبخاصة عبد الله أبو هيف إلى خطورة دور المنظمات غير الحكومية التي توازي اجتماعياً وثقافياً وإنسانياً أدوار الشركات عابرة القارات والجنسيات والقوميات، أي أنها عابرة لحدود الدولة أو الأمة، ويتضاعف تأثيرها أمام المؤسسات التقليدية للمجتمع المدني أو المؤسسات الحديثة المحكومة بوضعية الدولة والأمة نفسها في الممارسة السياسية والاجتماعية والإنسانية، ولا يخفى أن المنظمات غير الحكومية تتمتع باستقلالية ما مستورة أو علنية، وقد حذت حذوها، وسارت في ركابها منظمات أهلية ومدنية كثيرة جاوزت في انتمائها الالتزام بالدولة أو الأمة، وغالباً ما تعمل هذه المؤسسات غير الحكومية على معارضة سياسات الدولة أو الأمة بقصد التغيير أو الإصلاح أو التطوير فيما ينسجم مع عناصر الهوية القومية أو لا ينسجم في مجرد إثارته أو توقيت إثارته أو مواعيمته لعمليات إنتاج المجتمع.¹

وقد تلجأ بعض مؤسسات العولمة إلى إثارة خطاب ثقافي ما، وتسويقه عبر وسائل إعلامية ليكون تمهيداً لتلقي النص المترجم، وبهذا تسير منهجية الترجمة لمؤسسات العولمة في مسارين متكاملين؛ مسار يتعاطى مع واقع ثقافي قابل للاختراق والتأثير والتغيير في بنيته الدينية والاجتماعية والفكرية سواء في مركز البنية أو في هامشها، وفي هذا المسار يجد النص المترجم استجابة وقبولاً في حالة تراخي أسس البناء الثقافي الذاتي. ومسار يحاول خلق واقع ثقافي

1- عبد الله أبو هيف، الحرية والمجتمع المدني والعولمة، مجلة الفكر السياسي، ع. 16، 2002، ص: 29.

مغاير للبناء الثقافي الذاتي عبر التشكيك في ثوابت البناء التحتي، وتهميش مقومات البناء الفوقي بأشكاله الثقافية والفكرية¹.

أما جهود الفريق الثاني (المعارضون) فهي متفقة مع جهود الفريق الأول في شكلها، ومختلفة في أدائها، أما الاتفاق فيتمثل في أنها جهود فردية ومنظمة، فقد يكون سبب اختيار النص المترجم على المستوى الفردي نابعا من التكوين الأيدلوجي للمترجم الذي يسعى إلى صد رياح التغريب بوساطة استنهاض المخزون التراثي، وشحن مقومات الأصالة للأنا، فيعتمد إلى ترجمة نصوص مختارة تجسد جانبا من البناء الثقافي تراثا وأصالة، وذلك أسوة بأهات الكتب العربية التي ترجمت إلى لغات عالمية وأضحت من معالم الثقافة الكونية، وربما لا يجدي عبق التراث والأصالة في مواجهة بريق العولمة، فيعتمد إلى المزوجة بين ثوابت الأصالة واستحقاقات المعاصرة من خلال إنشاء نص مترجم يعتمد على الاقتباس والإبداع، فيقتبس إشرافات تراثية، ويضيف إليها إبداعا يندغم مع روح المعاصرة².

وقد يكون اختيار النص المترجم من قبل المعارضين للعولمة مرتبطا برؤى فكرية تتبناها المؤسسات والجمعيات التي نذرت جهودها للتصدي لإفرازات العولمة لإفراغ محتوى دعواتها، وأزعم أن جهودها مقصورة على مواجهة ما يطفو على سطح خطاب العولمة وما يبرز تداوله في وسائل الإعلام أو ما يتجلى من ممارسات وسلوكيات تتحدى منظومة القيم للمجتمع، فجهودها دفاعية وليست وقائية بمعنى أنها لا توجه خطابا استباقيا لما يمكن أن يحدث، فهي تتعامل مع الوقائع لا مع المتوقع ! وهذا هو الفرق في الأداء بين الجهود المنظمة لأنصار العولمة والجهود المنظمة لرافضي العولمة الذين يسخرون النص المترجم الهجومي الذي يثير سكينه منظومة القيم المتواضع عليها، ويسعى إلى إحداث تشكيك وتغريب في الفضاء الثقافي للمجتمع، وأما معارضوها فينتظرون وصول أمواج العولمة ليشرعوا بالتعامل مع تجلياتها.

1- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 29.

2- المرجع نفسه، ص: 31.

وما دامت مخاطر العولمة لا تمس أفرادا ومؤسسات فحسب، وإنما تقع مخاطرها على البناء الثقافي للمجتمع فإن مشروع الترجمة الممانع للعولمة ينبغي أن يتجاوز الجهود الفردية والمنظمة التي أشرنا إليها ليصبح مشروعاً رسمياً تتبناه الدول وفق خطط مدروسة تشمل الأفراد والمؤسسات، وما يعزز هذا التوجه أن أبواق العولمة تصدح من قاعات رسمية تمثل سياسات عليا للدول التي تتموضع في خنادق العولمة.

كما أن المنظومات الثقافية والعلمية ينجم عنها سيل من المصطلحات في شتى مناحي الحياة، ويشكل هذا السيل المتدفق تحدياً لحركة الترجمة من حيث القدرة على مواكبة التسارع من خلال تغطية المصطلحات الوافدة عبر تيارات العولمة ثقافياً وعلمياً، والكفاءة في إيجاد المصطلح المكافئ أو المناظر للمصطلح الوافد. وهو ليس لفظاً قادماً من لغة مصدر إلى لغة هدف فحسب، بل إن المصطلح يحمل في حناياه جينات ثقافية مستمدة من الوسط الثقافي الذي أنجبه من جهة، ويحمل أبعاداً فكرية مستمدة من المرجعية الفكرية التي سعت إلى صنعه وفق أهداف عليا مضمرة¹.

وما دام المصطلح المترجم ليس بريئاً من مرجعيات فكرية وارتباطات ثقافية فإن أبرز التحديات التي تواجه المترجم في سياق العولمة هي التخصص الذي يضمن كشف القناع الثقافي للمصطلح المترجم، ولا يمكن أن يتحقق هذا الضمان من خلال قدرة المترجم على خلق علاقة لغوية تناظرية بين المصطلح الوافد وما يناظره في لغة الهدف، لأن التناظر اللغوي يقتصر على البنية اللغوية السطحية ولا يصل إلى البنية اللغوية العميقة التي تحوي الأبعاد الفكرية والثقافية للمصطلح المترجم. فالمصطلحات المترجمة يحمل بعضها جينات ثقافية غريبة عن الجسم الثقافي الوطني والقومي، وينطوي بعضها الآخر على تحديات ثقافية في غاية الخطورة

ومن أكثر المصطلحات المترجمة التي تجمع بين البعدين السياسي والديني، مصطلح الإرهاب الذي يصك أسماعنا عبر وسائل الإعلام، وقد أضحى المصطلح مألوفاً في الخطاب

1- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 31.

المسموع والمقروء، وكثير من مستخدمي هذا المصطلح يفوتهم أن مصطلح "الإرهاب" مشبع بالأبعاد الفكرية والثقافية التي تسعى العولمة إلى تسويقها وترسيخها، ويتناسى مستخدمو مصطلح الإرهاب أن الجذر اللغوي (رهب) لم يرد في معاجم اللغة العربية وفق المعنى الذي يسوقه منظرو العولمة، وقد ورد في القرآن الكريم في اثني عشر موضعا لا تتوافق دلالاته في أي موضع منها مع الدلالة التي يسوقها الإعلام الغربي عامة والأمريكي خاصة. إن ورود المادة اللغوية لمصطلح الإرهاب في القرآن الكريم - كما أشرنا - وخلو بطون المعاجم من دلالاته الشائعة يحتمل علينا رفض استخدام المصطلح في حقله الدلالي الذي يصر عليه مروجو العولمة؛ لأنه ينطوي على مخاطر من شأنها أن تشوه الخطاب الثقافي العقائدي كما أن القول بأن التعبير المقابل لتعبير (Terrorisme) الذي تنادي شعوب الغرب وغيرها بمحاربتة ومطاردته في عقر ديار من يتعاطونه، هو مصطلح " الإرهاب" إنما يعني إعطاء الضوء الأخضر للانقضاض على من تحوي ثقافتهم الموروثة هذا التعبير في عقر ديارهم بغية استئصاله من مصادر لغتهم وثقافتهم وحملهم على التوقف عن استعماله باعتباره جرما دوليا اصطحت الدول كبيرها وصغيرها على محاربتة واجتثاثه من أساليب تعبيرها ومصادر تراثها الديني والثقافي¹.

إن تعارض دلالة مصطلح الإرهاب التي يشيعها مروجو العولمة مع الدلالة اللغوية والعقائدية للمصطلح ذاته تقتضي أن يكون المترجم متخصصا في المعاجم وعلم التفسير؛ لأن غياب التخصص يسمح بتسرب المصطلحات التي تتعارض مع البنية اللغوية والعقائدية، وإذا كان الأمر يحتاج إلى مزيد من الإضاءة فإننا نجزم بالقول: إن المهارة اللغوية وحدها لا تؤهل المترجم في سياق التحديات الثقافية للعولمة².

إن نجاح العولمة في تسويق النصوص المترجمة المنتخبة قد يفضي إلى عزل اللغات عن مركز المعادلة الدولية، وإلى إذابة الثقافات الوطنية لصالح ثقافة العولمة وهو نجاح يؤدي بالضرورة إلى تغريب المجتمع المستهدف عن مخزونه التراثي وجذور تاريخه ومعالم هويته،

1- علي رجب المدني، سلامة الترجمة ودقة استيعابها شرطان فيما يرجى من تأثير وتأثر بين الشعوب ومختلف الثقافات، مجلة مجمع اللغة العربية، ع. 96، ص: 33.

2- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 33.

وقد يحدث هذا لأي مجتمع تجتاحه أعاصير سياسية ونكبات اجتماعية، وقد تستمر حالة التغريب فترة زمنية قد تطول أو تقصر، ولا ريب أن هذا النجاح الباهر لا تحققه جهود فردية مهما كانت مثابرة المترجمين على إنجاز النصوص كما ونوعاً، ولا تحققه كذلك جهود مؤسسات تعكف على ترجمة الفكر العولمي، إذ إن إذابة الثقافة الوطنية يقتضي توافر جهات سياسية ذات سلطة قرار نافذ في بسط أنماط اجتماعية بالقوة، والهيمنة على الفكر التربوي. ولكن حالة التغريب لا تدوم للأبد، إذ ينشأ جيل مشبع بالضجر والاحتقان من حالة التغريب يتلوه جيل يثور على الحالة ويثأر لتراثه وتاريخه وهويته ولو كلفه هذا التحول تغييراً سياسياً أو مواجهة مع أطراف خارجية¹.

أما نجاح العولمة - عبر الترجمة المنتخبة - في خلق خلايا فكرية وجيوب اجتماعية ثقافية فيفضي إلى خلق ثقافة التشكيك في ثوابت الخطاب الوطني والقومي والديني، وإلى شعور بالنفور من الانتماء للذات وازدواجية في الهوية التي تعني " الإحساس الداخلي المطمئن للإنسان على أنه هو نفسه في الزمان والمكان وعلى أنه منسجم مع نفسه باستمرار مهما تعددت واختلفت المكانات الاجتماعية وعلى أنه معترف به بما هو عليه من طرف الآخرين الذين يمثلون المحيط المادي والاجتماعي والثقافي المحلي والإقليمي والدولي"². وتفضي الجيوب الثقافية الناجمة عن نجاح الترجمة المنتخبة إلى ثنائية لغوية ؛ لغة جاذبة إلى الأصالة والعراقة، ولغة جاذبة نحو الآخر حيث بريق المعاصرة.

وليت الأمر ينتهي عند هذه النتائج على مستوى أفراد أو شرائح اجتماعية، بل إن الأمر يتجاوز هذه المثالب إلى خلق أشكال من الصراع الداخلي تفضي إلى اضطرابات وفتن... بين أنصار اللغة الوطنية | القومية ولغة العولمة على مستوى الاستخدام الفردي أو العلمي أو الرسمي، وصراع بين أنصار الفلكلور الشعبي ومؤيدي العولمة الذين يرغبون بإظهار طقوس اجتماعية غريبة وجديدة عن النسق الموروث في مناسبات اجتماعية معينة، وبين المحافظين

1- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 35.

2- محمد مسلم الهوية والعولمة، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص: 13.

على منظومة القيم الاجتماعية والفكرية من جهة ودعاة العولمة الذي يجدون في تسويق القيم الجديدة فرصة للتغيير وصولاً إلى حياة أفضل. وبين الخطاب الديني وعلمانية العولمة... الخ¹

ويقفز إلى ذهن سؤال جدير بالتأمل، كيف تستطيع النصوص المترجمة سواء كانت أدبية أو فكرية إحداث خلايا غريبة وجيوب في الوسط الاجتماعي والثقافي؟ هل يحمل النص المترجم بذاته شحنات تأثير وإثارة قادرة على حرف البوصلة الثقافية الوطنية؟ لا أظن أن تلقي النص المترجم قادر على إحداث أشكال الصراع التي أشرنا إليها، ولكن إذا تسربت مضامين النص المترجم إلى جسد الكتابة الوطنية إلى حد التماهي مع الخطاب الثقافي الوطني بحيث يصعب اكتشافها من المتلقي العادي، فإن فاعلية التأثير والإثارة للنص الجديد المكون من مضامين النص المترجم والنص المستحدث، تجد سبيلاً ميسراً لخلق الخلايا والجيوب التي أشرنا لها².

ومن المفيد أن نشير إلى بعض الخلايا والجيوب التي تتجم عن النصوص المترجمة فقد تصور بعض النصوص الأدبية المترجمة ظواهر اجتماعية غريبة عن الثقافة الوطنية أو القومية نحو معايير أو ضوابط نظام الأسرة، فمن المعلوم أن الأب يمثل السلطة العليا في نظام الأسرة العربية، وأن العلاقة بين الزوج والزوجة هي علاقة شراكة وتقاسم مسؤوليات، وقد تتجح الترجمة في تسويق أعمال أدبية تخالف أبجديات النظام الأسري، نحو: تهميش سلطة الأب على الأبناء ومنح الفتيات الحرية المطلقة في اختيار علاقات اجتماعية خارج منظومة القيم المتواضع عليها، وبعيدة عن نظام الرقابة الأبوية، وحرية المرأة أو الزوجة وفق مفاهيم العولمة، وكذلك تسويق حزمة من الأفكار والممارسات التي تتدرج في باب الليبرالية فكراً وممارسة، نحو: الزواج الأثني، وأنماط من الثقافة الجنسية، والحرية الدينية، وإمارة المرأة... الخ. ولو تأملنا الرجال والنساء والأولاد الذين يرتدون قمصاناً من كاليفورنيا وقبعات

1- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 37.

2- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 40.

تكساسية وكسكيت لاعبي البيسبول وقمصانا تحمل علامة إحدى الجامعات الأمريكية أو برمودا من فلوريدا سنحصل على صورة دقيقة عن خضوع الكرة الأرضية لقواعد اللباس الأمريكية¹.

وأمام ازدواجية الرؤية للعولمة فإن الدراسات تميل إلى العولمة ما دامت قناة تواصل توفر التقنيات الحديثة وتلغي المسافات والحدود الجغرافية وتختصر الزمن، وفي الوقت ذاته تعزف عنها في حالة المساس بالخصوصية والتعددية الثقافية وتشويه العلاقة الحضارية بين الأنا والغير، ولا يخفى أن هذا المساس والتشويه يتنافى مع الغاية من الترجمة التي تفضي إلى إبراز التعددية اللغوية التي تنطوي على الخصوصية الثقافية، وتحقيق الاحترام المتبادل بين الأنا والآخر²، وذلك " أن التقريب فيما بين اللغات الذي تتوخاه الترجمة هو، في الوقت ذاته إبعاد، وأن الترجمة، إذ توحد بين اللغات، تعمل بالفعل ذاته على خلق الاختلاف بينهما وإذكاء حدته، فليست الترجمة خلقا للقرابة فحسب، وإنما هي أيضا تكريس للغرابة. إنها ليست وصلا فحسب، وإنما هي انفصال وابتعاد، إنها تقريب الذات من الغير، لكنها أيضا فصل بينهما، فالمسافة بين الذات والغير لا يمكن أن تلغى نهائيا، إذ إنها لو ألغيت لما ظل هناك لا الأنا ولا الغير"³.

في ظل هذه العولمة، فإن المعطيات الراهنة تؤشر إلى أن الوضع بات يتجه أكثر نحو ثقافة الهيمنة والاختراق في الوقت الذي كان فيه الوضع سابقا متجها إلى ثقافة المتناقفة والتعايش... وأصبحت الترجمة تنتقل هي الأخرى من التعريف بالثقافات المتنوعة والمتعددة إلى الاقتصاد فقط على تعميم ثقافة القطب الواحد ولغته. وهذا ما حدا بالرئيس الفرنسي شيراك إلى الدعوة لدى افتتاحه منتدى حول تحديات العولمة في مارس 2001 للتصدي لهيمنة اللغة الإنجليزية⁴.

وإذا كان الوضع بهذه الصورة السلبية التي تهدد فيها بعض اللغات والثقافات الأخرى والتي تحسب مع ذلك في عداد اللغات والثقافات التي لها حضور متميز، ليس فقط داخل المشهد

1- ميخيل موردا، أمريكا المستبدة: الولايات المتحدة وسياسة السيطرة على العالم (العولمة)، تر. حامد فرزات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص: 187.

2- عمر عتيق، الترجمة والعولمة في سياق التواصل الثقافي، ص: 43.

3- عبد السلام بن عبد العالي، الترجمة أداة للتحديث، مجلة فكر ونقد، ع. 80/79، أبريل 2006، المغرب، ص: 34.

4- المصطفى العمراني، الترجمة بين المتناقفة والعولمة، مجلة فكر ونقد، ع. 95، 2006، ص: 95.

الغربي، بل وحتى ضمن المشهد العالمي، فإن الأمر بالنسبة للغة والثقافة العربية يزداد سوءاً نظراً لتقلص دورها في السياق الحضاري.

ويعزى ذلك إلى ما هو مرتبط بالثقافة العربية ذاتها وعجزها عن مواكبة التراكم العلمي والفكري الإنساني نظراً لتقلص الترجمة، باعتبارها مفتاح الثقافة، في المساهمة في تطعيم اللغة والثقافة العربية بما يختزنه التراث الإنساني.

وإذا كانت اللغات في حد ذاتها تمثل وجهاً آخر لكل مظاهر الثقافة والهوية ورؤية العالم، فإن تقليص دورها في عملية التعايش الحضاري أو تهميشها أو حتى إقبارها هو بمثابة تهميش أو إقبار لثقافة ولهوية ولرؤية العالم، وهو ما ترتب عنه تقليص لدور الترجمة، باعتبارها رديفة التعددية، والتنوع، التعددية بأوجهها المختلفة: التعدد الثقافي، تعدد اللغات، تعدد المعاني والدلالات، تعدد التأويلات والقراءات، تعدد الترجمات، إلخ. وعليه فإن الترجمة باعتبارها الوجه الآخر للثقافة نجدها على طرفي نقيض مع منطق العولمة الرامي إلى تأليف ثقافة ذات بعد واحد....¹

تأسيساً على ما سبق، يتبين أنه إذا كانت الترجمة ولقرون طويلة، قد دشنت سلسلة من الحوارات الحضارية عبر آلية الثقافة، فإن دورها في الوقت الراهن بدأ يتقلص تدريجياً مع تقلص نفوذ وحضور لغات وثقافات متعددة في المشهد العالمي بفعل موجة العولمة التي تصادر حق التعايش وحق الاختلاف والتنوع. بمعنى أن الترجمة وهي تطمح إلى خلق ثقافة الثقافة تسعى إلى أن تحقق التعددية، هذا في الوقت الذي تحاول فيه العولمة تقليص هذه التعددية وإرجاعها إلى وحدة، أو اختزال التعدد داخل الوحدة.

فالترجمة إذن تمثل إضافة في ظل الثقافة، لكنها في حضن العولمة تنحو لأن تصير استيلاً تصبح الترجمة استيلاً؛ لأن دور اللغات والثقافات في التعايش بينها يتقلص بفعل هيمنة اللغة والثقافة الممثلة للقطب الواحد.

1 - المصطفى العمراني، الترجمة بين الثقافة والعولمة، ص: 98.

المبحث الثالث: المثاقفة بالترجمة ودورها في بلورة الفكر العلمي

وصف بعض المغالين الفكر العربي الإسلامي، بأنه يعتمد على الغيبيات ولا يستند على المنهج العلمي، بينما في الواقع أن العرب المسلمين هم الذين ابتدعوا الأسس العلمية الأصلية، ومن الإنصاف أن نقول إن العديد من الأفكار التي تركت أثراً ملموساً في تطوير الفكر وبناء الحضارة والثقافة الحديثة، قد بدأت على أيدي العرب والمسلمين، الذين وضعوا أسس علوم عديدة.

ويرجع الفضل للعرب والمسلمين في كونهم هم الذين حفظوا جزءاً كبيراً من تراث اليونان والفرس والهنود من الضياع، إذ أنه قد فقدت نسخه الأصلية ولم يبق إلا ما ترجمه العرب عن تلك الأصول، كما أن الإسلام لم يحد من الانطلاق الفكري عند أتباعه، فقد دعا إلى العدل والإخاء والتكافل الاجتماعي، مما كفل لهؤلاء الأتباع حرية العمل والإبداع على أن يغلبوا مبادئ الإسلام السامية على مصالحهم وأهوائهم الشخصية.¹

حاول بعض كتاب الغرب أن ينكر دور العرب الفكري على التراث العلمي الإنساني، إذ أنهم حاولوا تجاوز ونسيان مرحلة زمنية طويلة، عندما ربطوا حضارة الإغريق بالحضارة الأوروبية، دون أن يشيروا إلى العصور الوسطى، التي ساد فيها الجهل وتسلط الكنيسة في أوروبا في الوقت الذي كان العرب المسلمون قد ترقوا في مدارج العلم والمعرفة مستنديين إلى التجربة والملاحظة²

بلغ العرب المسلمون في مجال العلوم الإنسانية شأناً كبيراً فنرى أن المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون لم يأخذ الحوادث التاريخية على علاتها بل فسرها ووضع لها الأسباب التي أدت إلى ظهورها وخلص الكثير من الأحداث التاريخية من كثير مما شابها من أساطير

1- أنور الجندي، أضواء على الفكر العربي الإسلامي، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966م، ص: 18 – 19.
2- عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص: 134 – 135.

وخرافات.¹ وقد تأثر بعض الكتاب من الأوروبيين بكتابات العرب الأدبية، إذ تركت رسالة الغفران لأبي العلاء المعري أثراً واضحاً على ما كتبه دانتي في الكوميديا الإلهية²

ينسب بعض مفكري الغرب ظهور المنهج العلمي في التأليف إلى الفيلسوف ديكارت الذي يعتمد في منهجه (الشك المنهجي) على أربعة أسس، هي الوضوح والذي يعني عدم التسليم بصحة أي شيء إلا بعد التأكد ولا نعتمد على السرعة والتنبؤ في إصدار الأحكام، أما الأساس الثاني عند هذا الفيلسوف فهو التحليل أي تجزئة كل معضلة نقوم بدراستها إلى أجزائها البسيطة وذلك لتسهيل فك رموزها وبالتالي إلى حلها، ثم يأتي التدرج كأساس ثالث عند ديكارت في منهجه إذ يتم التفكير لإيجاد الحلول للأمور السهلة ثم ننتدرج لدراسة الأمور الصعبة ويعتبر الاستقصاء وإعادة الدعامات أو الأساس الرابع في المنهج الديكارتي وذلك بضرورة إحراز إحصاءات تامة عقب كل خطوة³، وذلك للتأكد من عدم إهمال أو نسيان أي خطوة، ورغم أهمية هذا المنهج فإن العرب قد عرفوا هذا المنهج وطبقوا أسسه وقواعده على قضايا الفكر في مختلف العلوم⁴.

بلغ الدليل والبرهان العقلي أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي، فحتى في أدبيات الحوار مع المشركين دعا القرآن إلى ذلك أن يقول تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁵. ومن هنا كانت دعوة الإسلام إلى مطابقة النص بالعقل والابتعاد عن التقليد.

شرع العرب في ترجمة المؤلفات اليونانية دون أن يأخذها كقضايا مسلم بصحتها بل ناقشوها وراجعوها ونقدوها وأضافوا إليها. فقد خالف ابن سينا كل من أرسطو وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة اليونان في كثير من الآراء، ورأى بأن الفلاسفة لا يختلفون عن سائر البشر

1- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967م، ص: 9 – 16.

2- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي، مركز الشرق الأوسط، القاهرة، 1969، ص: 58.

3- أنور الجندي، أضواء على الفكر العربي الإسلامي، ص: 20 – 21.

4- Briffeuilr : Making of Humanity , Cambridge , 1936 , p 201 – 202.

5- سورة البقرة، الآية 111.

في الوقوع في الأخطاء، ويجب أن تعرض أفكارهم على المنطق والعقل، كما اهتم ابن سينا بالتجربة والملاحظة.

وقد اعتمد ابن رشد على المنهج العلمي في كتاباته عندما دعا بضرورة النظر في كتابات الأمم السابقة فما كان موافقاً للعقل ومؤيداً بالبرهان يتم قوله وأما ما كان منافياً للبرهان والدليل ينبه عليه ويحذر منه.¹

وقد قام العالم المسلم أبو علي الحسن بن الهيثم بالأخذ بالأساليب العلمية في بحوثه وورد ذلك في قوله «تبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتجعل في جميع ما تستقرئه استعمال العدل لا إتباع الهوى»² وقد صحح نظرية إقليدس وبطليموس في حدوث الرؤية؛ إذ زعم أن العين ترسل إشعاعات إلى شيء المنظور تمكن من رؤيته، بينما رأى ابن الهيثم بأن الأجسام المنظورة هي التي ترسل إشعاعات إلى العين.³

أخذ علماء العرب مبدأ الشك حتى يتسنى لهم الوصول إلى الحقيقة إذ يقول الجاحظ "الشك ضروري لكل معرفة وأن تعلم الشك في المشكوك فيه لعلماء، فلو لم يكن إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه".⁴

ومن هذا المنطلق فقد قام العالم الفلكي محمد بن أحمد البيروني بتصحيح الأغلط التي وردت عند بطليموس في الجداول الرياضية.⁵

كما أكد ابن رشد على أن يكون الجدل مؤيداً بالبراهين القطعية المقنعة التي لا تقبل التأويل.⁶

1- سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م، ص: 88 – 89 .

2- مصطفى لبيب عبد الغني، تاريخ العلوم عند العرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008، ص: 267.

3- لويس يونغ، العرب وأوروبا ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، 1979م، ص: 99.

4- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ج 6، البابي الحلبي، القاهرة، 1967م، ص: 171 – 175.

5- محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، المكتب التجاري، بغداد، د.ت، ص: 151 – 152 .

6- محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق 3، بيروت، 1986، ص:

ومما يؤيد أهمية ذلك أقوال بعض أطباء المسلمين مثل ابن رشد في قوله: "إن صناعة الطب صناعة فاعلة على مبادئ صادقة".¹ كما إن العرب اهتموا بالتجربة في مجال الصيدلة وصناعة الأدوية فنرى ابن رشد يشير إلى ذلك قائلاً: "كل دواء مركب بالقياس يستعمل قبل الترجمة، ففيه نقص".²

قام جابر بن حيان بالعديد من التجارب المخبرية في مجال الكيمياء على شعر وعظام الحيوانات وعلى النباتات التي حضر منها الأدوية كالراوند والتمر هندي والكافور وجوز الطيب.³

أصلح علماء العرب في الفلك العديد من المفاهيم الخاطئة في هذا المجال فقد كتب المجسطي لبطليموس متحرين في ذلك الدقة والضبط.⁴ كما أدخل العرب الإصلاحات على صناعة الإسطرلاب وبرعوا في بناء المراصد حيث بنى أول مرصد في عهد الخليفة المأمون العباسي في بغداد كما بنى مرصد آخر في مراغة سنة 1250م.⁵

تقدمت الجغرافيا على يد العلماء المسلمين فقد رسم الجغرافي الإدريسي خريطة للعالم زودها بخريطة عدت من أفضل الخرائط وظلت الخريطة المعتمدة من لدى الأوربيين حتى بعد وفاته بثلاثة قرون ونصف.⁶ كما قام علماء الجغرافيا العرب والمسلمين برحلات متعددة إلى أنحاء مختلفة لاستكشافها ودراستها من حيث طبيعة الأرض والمناخ وأنواع الحاصلات ووصفوا أوضاع سكانها من الناحية الاجتماعية.⁷

1- محمد بن أحمد بن رشد، الكليات، تحقيق سعيد شيبان، عمار الطالب، المجلس الأعلى للثقافة، 5 القاهرة، 1989م، ص: 127.

2- محمد بن أحمد بن رشد، كتاب الترياق، تحقيق جورج شحاته فتواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية 6 العامة للكتاب، القاهرة،

1987م، ص: 413.

3- لويس يونغ، العرب وأوروبا ترجمة ميشيل أزرق، ص: 236.

4- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، تر. علي باشا مبارك، مطبعة محمد أفندي، مصر، ط. 1، 1891، ص: 210 - 211.

5- لويس يونغ، العرب وأوروبا، ص: 11.

6- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ص: 210 - 220.

7- محمد محمود عبد الحميد، تاريخ ومناهج البحث وتطبيقاتها عند علماء العرب، دار الحضارة، طنطا، 2000، ص: 184.

من خلال ما سبق تبين أن للفكر العربي الإسلامي فضل السبق في وضع أسس المنهج العلمي على نحو تطبيقي لا نظري يعتمد على الاستقراء والقياس والتمثيل وقد أشاد بعض علماء الغرب المنصفين بهذا الفضل ويقول بريفولت: «إن ما يدين علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مذهلة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا»¹.

وادعى المغرضون من مفكري الغرب بأن العرب ما هم إلا نقلة لمؤلفات اليونان والرومان في مختلف العلوم دون أن يضيفوا إلى تلك المؤلفات أي جديد حتى انتقلت إلى أوروبا في القرن الخامس عشر الميلادي². وهو ادعاء ينقصه الدليل إذ أن العرب لم يكونوا مجرد نقله ناسخين بل مارسوا النقد والتحليل حسب المنهج العلمي على ما كتبه اليونان والرومان وذلك بالتصحيح والتنقيح والزيادة.

وقد برز من علماء الغرب من أنصف العرب وأشاد بجهودهم العلمية التي لولاها لتأخرت أوروبا وظلت حبيسة الجهل والظلام لعدة قرون، في الوقت الذي كان للعرب العديد من الفقهاء والشعراء والأدباء الذين ساهموا في نهضة العرب روحياً ونفسياً وخلقياً بأن فتحوا آفاقاً واسعة في ميادين العلم المختلفة³.

قام العرب بشهادة الأوروبيين بتبسيط علم الرياضيات وتأسيس علم الجبر إذ جعلوه طبعاً سلساً لمن يأتي بعدهم على مر العصور⁴.

كما ذهب هؤلاء العلماء إلى أن العالم مدين للعرب بوصف العديد من الحالات الطبية والأمراض وتصنيف الموسوعات الطبية⁵.

كما نوه بعضهم من المنصفين بأن العرب هم من وضع أسس الهندسة التحليلية وعلم المتلثات المستوى والكروي الذي لم يكن معلوماً عند الإغريق¹.

1- Briffeuilr : Making of Humanity , Cambridge , 1936 , p : 203.

2- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ص: 233.

3- جوستاف لويون، حضارة العرب، تر عادل زعيتر، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1964م، ص: 20 .

4- لويس يونغ، العرب وأوروبا، ص: 98 - 99.

5- المرجع نفسه، ص: 72.

ويندد العلامة درابر بمحاولات بعض المتعصبين من الأوروبيين الإغفال والحط من شأن المجهودات العلمية عند العرب والمسلمين وعزاها إلى التعصب العرقي والحقد الديني إذا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نخفي جهود العرب في الطب والرياضيات والفلك أو نتعالمى عن الأثر الإسلامي على العلم في أوروبا.²

ويذهب دلاسي اوليرى أنه لولا انتقال الفكر الإسلامي إلى أوروبا المسيحية في القرون الوسطى لا ستمر نفوذ الكنيسة واللاهوت الكنسي في الزيادة وإن للفكر العربي الإسلامي الذي وصل إلى أوروبا دوراً فعالاً في التعجيل بظهور النهضة الأوروبية، كما أنه يذهب إلى القول أيضاً بأنه لولا ظهور العرب في التاريخ لتأخرت النهضة الأوروبية قرونًا عديدة، ويذكر أن كتب ابن رشد ظلت تناقش في جامعة مونبليه حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي.³ ويرى سيديو بأن الفكر العربي الإسلامي على الأوروبيين كان ملموساً في مختلف مراحل الحضارة الأوروبية وأنها مدينة للعرب إذ أنهم أساتذة أوروبا.⁴

يذهب لوبون إلى القول بأن العرب هم الذين عرفوا العالم بحضارات الأمم القديمة وأنهم هم الذين صبغوا أوروبا بالمدنية باستخدام العقل لمدة تقرب من خمسة قرون كما أنهم من علم الأمم التوفيق بين حرية الفكر مع استقامة الدين.⁵

قام العرب في مجال الطب لمعرفة طبائع الأمراض كالجذري والحصبة واستخدموا الأمصال في علاجها ودرسوا الجسم وشرحوه، ويعزى إليهم سبق في تفتيت حصى المثانة وسد الشرايين النازفة كما استخدموا المرقد (المخدر) في العمليات الجراحية وقاموا بتصحيح آراء أبو قراط وجالينوس في التشريح ووظائف الأعضاء، كما قاموا بترجمة ثلاثة آلاف كتاب طبي من اللاتينية إلى العربية وألفوا المؤلفات الطبية التي كتبها عدد من الأطباء منهم خلف بن

1- مونتجرى وات، فضائل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983م، ص: 46 – 47.

2- J.W. Draper: A History of the Intellectual Development of Europe, Vol. 11, London, 1914, pp. 39 – 40 .

3- Delacy Oleary: Arabic thought and its place in History , pp. 288 – 289 .

4- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ص: 160.

5- جوستاف لويون، حضارة العرب، ص: 436 .

عباس الزهراوي الأندلسي حيث اشتهر كتابه في الطب والجراحة والذي احتوى على عشرين جزءاً، كما ظلت مؤلفات الرازي (كتاب الحاوي) وابن سينا (كتاب القانون) تدرس في المدارس والجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر.¹

ينسب الفضل إلى العرب في كونهم واضعي أسس علم الكيمياء فمارسوا عمليات التقطير والترشيح والتصعيد، واستحضروا الكحل والبوتاس والأثر وزيت الزاج (حمض الكبريتيك) وماء الفضة (حمض النيتريك) وملح البارود (نترات البوتاس) والراسب الأحمر (أكسيد الزئبق) وملح النشادر وماء الذهب كما أن أغلب أسماء القلويات عربية الأصل.²

صنع العرب الورق في سمرقند سنة 751م ثم نقلوا صناعته إلى بغداد في خلافة الرشيد ثم انتقل إلى دمشق ودمياط ومراكش وصقلية والأندلس وعند حلول منتصف القرن الرابع الهجري تعددت أصناف الورق العربي،³ وعن طريق العرب انتقلت صناعة المرايا من الشام إلى البندقية.⁴ واخترع العرب الساعات الدقاقة،⁵ وعللوا أسباب صعود الماء في العيون وحددوا كثافة الذهب والرصاص، وخاصة الجذب في المغناطيس، وهم أول من استخدم بيت الإبرة (البوصلة) في البحار وصنع العرب الأسطرلاب الدقيقة وقد استخدموها في رصد النجوم.⁶

قام العرب بأبحاث في الصوت وحصوله، وعللوا حدوث الصدى، كما ألفوا في البصرييات، وبعد الحسن بن الهيثم من أشهر علماءهم في هذا المجال،⁷ كما اقتبسوا الأرقام الهندية وأوجدوا لها طريقتهم المبتكرة في استخدام الصفر الذي لم يعرفه الأوروبيين إلا في القرن الثاني عشر عن طريق العرب الذين استعملوه للدلالة على (لا شيء) في القرن الثامن

1- حسين حمادة، تاريخ العلوم عند العرب، الشركة العامة للكتاب، بيروت - لبنان، 1987، ص: 71 - 76 .

2- حكمت نجيب عبد الرحمن، تاريخ العلوم عند العرب، منشورات جامعة الموصل، 1977م، ص: 74 - 75 .

3- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي، ص: 40 .

4- ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 4، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص: 613 .

5- جوستاف جروينياوم، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة، 1956م، ص: 180 .

6- نفيس أحمد، جهود المسلمين في الجغرافيا، دار القلم، القاهرة، 1991، ص: 429 .

7- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، بيروت، 1993، ص: 383 .

الميلادي استخدمه العرب في الحساب ورسموه على شكل حلقة. وللخوارزمي الفضل في وضع علم الجبر بشكل مستقل عن الحساب في منتصف القرن التاسع الميلادي وقد انتقل هذا العلم إلى أوروبا في منتصف القرن الرابع عشر. وترجمت مؤلفات الخوارزمي في الجبر إلى اللاتينية التي ظلت تدرس في أوروبا خلال عصر النهضة.¹

لعب العرب دوراً هاماً في توعية الفكر الأوروبي إذ كانت تعاني من ركود علمي منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية سنة 476م، وما صاحب ذلك من تسلط القبائل الهمجية عليها ثم ما أعقبه من تسلط الكنيسة واللاهوت وإحراق الكتب ووقوف محاكم التفتيش في وجه الفكر واتهام كل من يأتي بجديد بالهرطقة والإلحاد مثلما حدث للعالم جاليليو.²

وعن دور العرب الفكري وأثره على أوروبا يقول المؤرخ سيديو: «كان العرب وحدهم ممثلي الحضارة في القرون الوسطى إذ أن أوروبا زلزلتها غارات أمم الشمال ولم يشتعل النور في أوروبا إلا بعد ثمانية قرون عندما ظهر العرب،³ وعن ذلك أيضاً يرى جوستاف لوبون أن تأثير العرب عظيماً وله يرجع الفضل في حضارة أوروبا فإذا رجعنا إلى القرنين التاسع والعاشر للميلاد يوم كانت المدن الإسلامية في أسبانيا زاهرة باهرة نرى إن المراكز العلمية في أوروبا كانت عبارة عن أبراج يسكنها سادة نصف متوحشين يفخرون بأنهم أميون لا يقرؤون ولا يكتبون وكانت الطبقة العامة المستتيرة عبارة عن رهبان فقراء جهلة يقضون الوقت بالتكسب في ديارهم بنسخ كتب القدماء وطال عهد الجهالة في أوروبا وعم تأثيره، ولم يبدأ فيها الميل إلى العلم إلا في القرن الحادي عشر عندما يم عدد منهم شطر العرب لينهلوا من علومهم،⁴ ولم يتم أول اتصال للأوروبيين بالعرب في العصور الوسطى خلال فترة الحروب الصليبية بل أن صلة الأوروبيين بالعرب ترجع إلى دخول العرب إلى الأندلس واستقرارهم في

1- علي عبد الله الدفاع، الموجز في التراث العلمي العربي الإسلامي، دار وايلي، نيويورك، 1979، ص: 5.

2- عماد الدين خليل، فائز الربيع، الوسيط في الحضارة الإسلامية، دار الحامد، عمان، 2004، ص: 156 .

3- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ص: 566 – 567.

4- جوستاف لويون، حضارة العرب، ص: 566 – 567.

صقلية وسواحل جنوب إيطاليا وعبر التبادل التجاري بين المسلمين وتجار جنوه والبندقية وبيزا.¹

قام رئيس الأساقفة ريمون بفتح مقر للترجمة في صقلية منذ سنة 1130م، حيث تمت ترجمة مؤلفات العرب في مختلف العلوم إلى اللاتينية مثل مؤلفات الرازي وأبي القاسم الزهراوي وابن سينا وابن رشد كما قاموا بترجمة كتب اليونان القديمة والتي سبق وأن ترجمها العرب إلى العربية ونقحوها فقام الأوروبيون بترجمتها من العربية إلى اللاتينية واستمر الأوروبيون في ترجمة التراث العربي حتى القرن الرابع عشر، وما عرفت بذلك أوروبا المدنية في القرون الوسطى إلا عن طريق المسلمين وليس بواسطة رهبانهم الذين كانوا يجهلون حتى اللغة اليونانية.²

لقد تتلمذت أوروبا على العرب لمدة تزيد عن خمسة قرون نقلت في أثناءها العلوم العربية مما مكنها لئن تواكب الفكر الإنساني العالمي.³

قيم سارتون جهود العرب العلمية في قوله: «إن بعصر الغربيين الذين اعتادوا أن ينسفوا بما أسداه الشرق إلى العمران يصرحون بأن العرب والمسلمين نقلوا العلوم القديمة ولم يضيفوا إليها شيئاً ما «هذا الرأي خاطئ فلو أن هذا قد حدث لتوقف سير المدنية بضعة قرون، لذلك فإن العرب كانوا أعظم معلمين في العالم في القرون الثلاثة الثامن والحادي عشر والثالث عشر للميلاد.⁴

وأنتى بريفولت على ذلك الجهد بقوله: «العلم هو أجل خدمة أسدتها الحضارة العربية إلى العالم الحديث، فالإغريق قد نظموا، وعموا النظريات لكن روح البحث، وتراكم المعرفة

-
- 1- نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1991، ص: 135 .
 - 2- نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، ص: 142 .
 - 3- عبد الله العباس الحراري، تقدم العرب في العلوم وأستاذيتهم لأوروبا، دار الفكر العربي، القاهرة، 3 1961م، ص: 116 .
 - 4- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص: 66 .

اليقينية، والملاحظة الدائبة كانت غريبة عن المزاج الإغريقي، وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبا بهذا، فإن العلم مدين بوجوده للعرب.¹

نخلص في نهاية هذا البحث إلى الدور الذي لعبه العرب في اتباعهم لأساليب المنهج العلمي في البحث القائم على التجربة والملاحظة والموضوعية وأثره على حضارة أوروبا خلال العصور الوسطى بشهادة بعض منصفي علماء الغرب الذين أكدوا على دور العرب وريادتهم في هذا المجال.

1- Briffeuilr : Making of Humanity , Cambridge , 1936, p. 16 .

المبحث الرابع: الترجمة الأدبية بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية

ولم يكن الأدب بمعزل عن هذا الاتجاه، فهو أحد الحقول الثرية في مجال الثقافة العربية الإسلامية، حيث أثر كثيرا في أدباء أوروبا في القرون الوسطى والقرون التي تلتها، بعد ترجمة معارف العرب الأدبية، وكانت بداية الاهتمام تتركز في نشر دواوين الشعر وترجمتها، كاملة أو مختارات منها، فترجموا قصيدة البردة للبوصيري، وقصيدة ابن سينا في النفس، وتائية ابن الفارض، ولامية العجم للطغرائي، ولامية ابن الوردية، وقصيدة سعاد لكعب بن زهير، ومعلقة ليبيد...¹. هذه الترجمات وغيرها منها شعراء التروبادور Trobadours في بداية القرن الثامن عشر الميلادي، فبدأوا ينظمون شعرا مقطوعيا يتحدث عن العفة وتمجيد المرأة². وفي جانب النثر قاموا بترجمة أمثال لقمان، ومقامات الحريري، وقصة عنتره وقصة يوسف، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي... مركزين على الآداب الشعبية لأنها مسلية وعفوية، وتصور عقلية الشعوب التي أبدعتها خير تصوير، بلا زيف ولا تزويق³. تأتي في مقدمتها حكايات الليالي التي ذاع صيتها في أرجاء العالم، بعد أن ترجمها المستشرق الفرنسي أنطوان جالان ما بين 1704-1717، والتي كانت لها تأثيرات لا محدودة على صعيد الرواية والشعر والمسرح وقصص الأطفال... وهذا ما تناوله بالتحليل المبحث الآتي.

تعد "ألف ليلة وليلة" من التراث العربي الشعبي، وعنوانا عريضا من عناوين الأدب العالمي، فهي من الحكايات النادرة التي راجت في العالم راجا منقطع النظير، وظلت مدة طويلة من الزمن مصدرا خصبا وممتعا ألهم الأدباء والفنانين بمادته الحكائية الغزيرة وأجوائه الشرقية الساحرة، ومغامراته الأسطورية العجيبة، التي فتحت آفاقا جديدة لإبداع والتخيل. أشبه بالضوء الساطع الذي يسيطر على القلوب والعقول. وهذا ما قاله به أنطوان جالان jean antoine galland أول مترجم للحكايات الشهريزية:

1- زيد بن عبد المجسين الحسين، م س، ص: 52.

2- محمد عباسة، الترجمة في العصور الوسطى، ص: 10.

3- زيد بن المحسن الحسين، م س، ص: 52.

Il 'nest pas besoin de prévenir le lecture sur le mérité et la beauté des contes qui sont refermés dans cet ouvrage. Ils portent leur recommandation avec eux : il ne faut que les liure, pour demeurer d'accord qu'en ce genre on n'a rien vu de si beau, jusqu'à présent, dans aucune langue (...).

Si les contes de cette espèce sont agréables et divertissants par le merveilleux qui y règne d'ordinaire, ceux-ci doivent l'emporter en cela sur tous ceux qui paru : puisqu'ils sont remplis d'événements qui surprennent et attachent l'esprit, et qui font voir de combien les arabes surpassent les autres nations en cette sorte de composition.... »¹.

لذلك ترجمت إلى أكثر لغات العالم، واعتنى بها الدارسون في مختلف أنحاء المعمور، فانفتحت لها أبواب الأنثروبولوجيا والفلكور وعلم اللغة، واحتضنها التاريخ وعلم الحضارة المقارن وعلم الاجتماع ورحبت بها الدراسات المقارنة في جامعات العالم².

وإزاء كل هذا الاهتمام العالمي بالليالي، نتساءل عن الدوافع الحقيقية التي بوأتها هذه المنزلة.

في هذا الجانب، يشير د. محمد طرشونة في كتابه " مدخل في الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة". إلى أن كتاب الليالي يحتوي على مجموعة من القيم الإنسانية التي يتأثر بها الإنسان مهما كان عصره أو موطنه، لأنه غاص في أعماق البشرية، وسبر أغوارها وعبر عما يختلج فيه من مشاعر وعما يشغل الفكر من هموم، ومتفاعلة مع المحيط الذي أفرزها في حقب متعاقبة، ومشتملا على الكثير من الرسائل التي يمكن إدراكها من خلال بنية الحكايات ولهجتها وأبعادها، بالإضافة إلى ما فيه من متعة فنية ناتجة عن تداخل الرواية وصور خيالية

1- Antoine Galland, les mille et une nuit, Tome 1, classiques Garnier, 1949, p. 7-8.

2- شريفي عبد الواحد، شهرزاد في الأدب الفرنسي، مجلة المترجم، ع 1، يناير 2001، ص 39

طريفة ومتجذرة في الواقع المعيش. كل هذه الخصائص، جعلت منه تراثا إنسانيا اهتم به الباحثون في جوانبه المختلفة، فبحثوا في سلم القيم والظروف المفردة له، واهتموا بفنياته ووظائفها، وصنفوا حكاياته إلى أنواع باحثين عن مختلف الأجناس الأدبية المتواجدة فيه، وحققوا نصوصه، وصنفوا مخطوطاته إلى أسر، وترجموه كليا وجزئيا، واقتبسوا منه قصصا وأوبرات ومسرحيات وروايات وأشعار...¹.

فكان من الطبيعي أن تستهوي الليالي الكتاب والقراء الغربيين على حد سواء، لغناها بموضوعاتها الفكرية، وغزارتها بالمادة الروائية، وروعيتها بصورها الفنية، فضلا عن أنها ترمي إلى غايات أخلاقية وتربوية، زد على ذلك، أن الجمهور الغربي بدأ ينبذ الأدب الكلاسيكي السائد آنذاك، والقائم على العقلانية التي لا تدع مجالا لجموح العاطفة وجيشانها، فظهر اتجاه مضاد يتمثل في الميل إلى تحقيق المزايا الخيالية في الأعمال الأدبية، والبحث عن العاطفة والجمال والسحر والخرافة، بدلا من العقل الذي سيطر أمدا طويلا وقيد الأدب بأغلاله².

ففي أواخر القرن الثامن عشر، ثم طوال العصر الرومنتيكي، عظم تأثير ألف ليلة وليلة، حيث حملت حكايات الليالي كثيرا من قضايا الرومنتيكية، منها الهرب من واقع الحياة في عالم خيالي طيب سحري، ومنها السخرية بالملوك، ومنها ترجيح العاطفة على العقل في الاهتمام إلى الحقائق الكبرى، إذ إن شهرزاد قد هدت الملك إلى إنسانيته، وردته عن غريزته الوحشية، لا بواسطة المنقط، بل بالعاطفة، فصارت رمزا للحقيقة التي يعرفها المرء عن طريق هذا الشعور والحب³ ولعل هذا ما شجع الكثير من كتاب الرواية والمسرح والشعر وحتى الفلاسفة، أمثال شاتروبريان (François René de chateaubriand) ولا مارتين ومونتيكيو وفولتير وفكيكتور هيجو على التعمق أكثر في رموز الشرق، وأدركوا جوهر معاني الليالي ودلالاتها، وعلموا أنها ليست مجرد حكايات للاستمتاع والتسلية فحسب، وإنما تتضمن بالإضافة إلى مهارة

1- محمد طرشونة، مدخل إلى الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة، المطابع الموحدة، تونس، 1986، ص: 82.

2- شريفي عبد المجيد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن 18، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2001، ص 64

3- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ط. 13، 1987، ص: 222.

السرد وعبقورية الخيال قيما اجتماعية كالتكافل الاجتماعي، وأخرى إنسانية ذات طابع كوني مثل: الزمن، الموت، الخلود...، بالإضافة إلى تفردها بقيم وجدانية ناصعة عكست مثالية لا متناهية في الحب وصعدت به إلى مستوى الخلاص البشري¹. كما اتخذوا من الشرق، الذي تعرفوا عليه من خلال هذه الحكايات، وسيلة لنقد وهجاء الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي كانت تتخبط فيها أوروبا، حيث كانوا أكثر دقة من غيرهم في اختيار الرموز الشرقية للتعبير عن الواقع الاجتماعي ونقد المؤسسات السياسية بأسلوب قصصي بارع فالروائيون مثلا اختاروا أسماء شرقية مثل (ZEOKINZUL) للدلالة على لويس الخامس عشر، و(KOFIRANS) لدلالة على الفرنسيين، والشاه عباس للدلالة على الملك الشمس، وأصبح الشرق أحيانا كناية عن أسماء الغاية منها الترمويه فمثلا كلمات مفتي دوريش، فقيه، إمام.. تعني غالبا الرتب الكنيسية المسيحية، وكلمات شاه، سلطان، ديوان... تدل على السلطة الملكية المطلقة².

ويبدو أن ترجمات الليالي "شغفا في نفس الأوروبيين بجمع آدابهم الشعبية لإدراكهم مدى أهمية هذه الآداب في حياة الشعوب. فلم تبقى دولة أوروبية لم تعن بجمع حكاياتها من أفواه العجائز والريفيين وتصنيفها في مجموعات ودراستها دراسة علمية. ففي فرنسا، نشرت حكايات شعبية وخرافية كثيرة مستمدة من الأدب المروي. كمجموعة شارل بيرو ومجموعة ليسن ومجموعة هاملتون... وفي ألمانيا، نشر الإخوان جريم مجموعة من القصص الشعبي تسمى حكايات الأطفال Kinder und hausmarchen وكل هذه المجموعات مستقاة من مصادر شفوية أعيدت صياغتها بأسلوب جميل مشرق³، أفرزه التشبث بحكمة الشرق، وانعكست آثاره في تحرير اللغة، وتكريس مبدأ الإيحاء، وتداعي الرموز⁴.

1- ياسمين فيدون ، مكانة ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي ،مجلة ترجمات، ع 3 غشت / أكتوبر 2006، ص: 16.

2- شريقي عبد الواحد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الروايات الفرنسية في القرن الثامن عشر، ص: 104-105.

3- المرجع نفسه ص: 76-77.

4- ياسمين فيدون، مكانة ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي، ص: 19.

وقد لقي الرحالة الغربيون هم الآخرون في المخيل الشعبي لألف ليلة وليلة" فرصة للابتكار، فحرصوا على التشبع بروحانية الشرق ومحاكاته، فكانوا يقصون أحاديث رحلاتهم، وانطباعاتهم ومشاهداتهم بأسلوب ممتع شيق فيه شيء من المبالغة والزخرفة والتلوين الساحر، وكانوا يخرجون ذلك كله لأبناء لغتهم ووطنهم في كتب يضمنونها ما جمعوا من حكايات جذابة وقص طريفة من الشرق، الذي كان يتمثل في عقول الغربيين بصورة سحرية أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع¹.

واستحوذ كذلك هذا التأثير على المسرحيين، فشيّدوا صرحا دراميا استمد كثيرا من مميزاته من الشرق، فكانت ألف ليلة وليلة رمزا للتححرر والثورة، وعكس المسرح الغربي عموما، والفرنسي منه خصوصا تناقضات المجتمع البرحوازي مستوجبا الفضاء الرمزي لبعض شخصيات الليالي، ليعبر بصورة هزلية عن عذاب الفقراء والمعذبين من العمال الذين خرجوا إلى الحياة من دون أن يتعلموا أية حرفة أو مهنة مثل علي بابا، فوقعوا ضحية استغلال البرجوازية الغنية التي يمثلها قاسم².

وقد تعاطم اهتمام الأوروبيين بألف ليلة وليلة، وامتد هذا الاهتمام ليشمل فن الرواية بدرجة أكبر، لأسباب تتعلق بخصائص الرواية ذاتها، ولقدرتها على احتواء روبا الشرق بكل تنوعاته العاطفية والخيالية، ففي فرنسا شكل القرن الثامن عشر قرن الرواية الفرنسية بشكل أخص، فقد اصطبغت في شتى أنواعها بالروح والطابع الشرقيين، فالرواية شبه التاريخية والفلسفية والعاطفية والخيالية أخذت من العالم الشرقي إطارها العام، وأهملت حيثياتها الغربية من قصور، وشخوص وبلدان³. والجدير بالتنبيه، أن تأثر العديد من الروايات بألف ليلة وليلة ظهر معززا ببعض المظاهر السطحية، إلا أنه سرعان ما تجاوزها إلى المضمون وأصبح كل من شهرزاد وشهريار مثلا ألهم عددا كبيرا من الروائيين في اختيار شخوصهم، زد على ذلك أن الجو العام في ألف ليلة وليلة انتقل إلى معظم الروايات الفرنسية ذات الطابع الشرقي،

1- محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، نونبر 1996، ص: 158.

2- هيام أبو الحسن، ألف ليلة وليلة في المسرح الفرنسي، مجلة فصول، ع 3، مح 2، 1983، ص: 177.

3- جمال شحيد، ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي حتى الثورة الفرنسية، مجلة المعرفة، ع 192/191، 1979، ص: 255.

فانتشرت الكليشيات المعروفة مثل: العواصف البحرية، والغرق، والجزر الخالية، ومصارعة الكائنات الخيالية والتغلب عليها... وظهرت كذلك في الرواية الفرنسية الجنيات، والحوريات، والسحرة، والحيوانات المسحورة، وجبال المغناطيس، وتطورت بعض العادات والشعائر مثل: الطلاس، وحل الألغاز، وتفسير الأحلام، وظهر الحب الشرقي – كما تصوره – حبا فرويا، عنيفا، مرتبطا بعاطفتي الغيرة الشديدة والانتقام، بالإضافة إلى ذلك، بدأت الحكم الشرقية تظهر على لسان الشخصيات الذين استعادوا اللون التعبيري الشرقي¹. فروايات الحب والمغامرات الفرنسية مثلا، اقتبست من الليالي كل ما يخدمها ويسهم في نموها، إذ استخدمت تقنياتها ومغامراتها والصور العديدة التي كشفت عنها من حياة الشرق لاسيما صور القصور والسرايا والحريم وسوق الرقيق وبيوت البغاء وملاحم القوافل في الأسواق...². واستلهمت منها كذلك العنصر الخارق "الفانتاسيك"، موظفة الجنيات والسحرة والأرواح والأعمال الخارقة، كما هو الحال في رواية مرآة الأميرات الشرقية "le miroir des princesses orientales" التي قدمت فيها السيدة فنيان أدوات سحرية جديدة كالمرآة التي تنبئ بالمستقبل، وطاوية الإخفاء، وخاتم سليمان.

ولئن كانت الليالي قد أثرت في روايات الحب والمغامرات، وجهتها توجيهها لا عهد لها به، ونفخت فيها روحا جديدة فإن روايات العادات والتحليل النفسي لم تتح من هذا التأثير. ولعل كريبيون الإبن (Claude-Prosper Jolyot De Crebillon) أبرز من يمثل هذا الاتجاه، حيث وظف المشاهد الشرقية الساحرة للتعبير عن واقع الطبقة الأرستقراطية التي انتشر فيها الفساد، ورسم ما يدور في القصور من انحلال أخلاقي، وتحليل سلوك المرأة الشرقية المتمردة... ومن هذه الروايات نذكر (Atalzaide) التي وصف فيها الأخلاق المتفسخة والمظالم وقوانين الإكليروس الجائرة. ورواية (Roman des mœurs et conte moral) التي انتقد فيها النظام الملكي وعادات الشعب الفرنسي وتقاليد³.

1- جمال شحيد، ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي حتى الثورة الفرنسية، ص: 256.

2- عبد الواحد شريفي، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن 18، ص: 111-112.

3- المرجع نفسه، ص: 118 – 120.

إن أثر الليالي يقتصر في الأدب الفرنسي على تفجير عنصر الخيال، بل كان عاملاً مهماً من عوامل اتساع الرؤية الإبداعية والفكرية، وتجاوز تأثيرها المضمون إلى البناء. فهذه القصص العربية لم تكن ممتعة فقط وإنما كانت ملهمة لعدد من المفكرين حتى إن الفيلسوف فولتير (Voltaire) يعترف أنه يزاول فن القصص إلا بعد أن قرأ ألف ليلة وليلة أربع عشرة مرة¹.

لقد كانت تأثيرات "الليالي" في الفن الروائي الفرنسي قوية ومتنوعة، وقد قادت هذه التأثيرات في بداية الأمر إلى ظهور سلسلة من الأعمال المقلدة للحكايات الشهرزادية، إذ درج بعضهم على تقليد المجموعة العربية تقليداً مباشراً، محاولاً الكتابة على نمطها. فقد استوحى بعضهم من عنوان المجموعة العربية أسماء لكتبهم مثل "ألف ساعة وساعة" (Les Mille et une heures) و"ألف ربع ساعة وربع ساعة" (Les Mille et un quarts d'heure) لجولييت (Gueulette) و"ألف يوم ويوم" (Les Mille et un jour) دولاكروا (François Pétis de la Croix)، وألف لغو ولغو" لجازوت، وألف فضل وفضل" لمونكريف...² واللافت للنظر أن هذه القصص والحكايات كانت تقلد "الليالي" في كل شيء: في صورها، وشخصياتها، وأجوائها، وفنياتها. ولعلم من أبرز مظاهر هذا التقليد استعمال "القصة الإطارية" التي تشمل مجموعة من القصص الفرعية وترتبط بينها ربطاً محكماً. ففي "ألف يوم ويوم"، اختار "بيتي دولاكروا" إطاراً شبيهاً بإطار الليالي. فلئن كان شهرياً في "ألف ليلة وليلة" قرر الانتقام من المرأة بعد أن هزته خيانتها، فإن الأميرة "فارينكار" في "ألف يوم ويوم" هي التي عقدت العزم - هذه المرة - على قتل الرجال بعد أن تأكدت من غدر الذكر في حلم مزعج³. وفي قصة "ألف ربع ساعة وساعة"، نلتقي بالراوي "ابن إيريدون" الذي يروي كل يوم ولمدة ربع ساعة حكاية، تسلية للملك "استركان" الذي فقد بصره، في انتظار عودة الطبيب الذي سافر بحثاً عن الدواء العجيب. ويظهر القاص بارعاً في حكاياته التي يقطعها في المواقف المشوقة، مستعيناً - من

1 - محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، ص: 146.

2 - شريفي عبد الواحد، شهرزاد في الأدب الفرنسي، ص: 44.

3 - شريفي عبد الواحد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ص: 92 - 93.

حين لآخر - بأبطاله الذين يتدخلون لسرد حكايات فرعية، جاعلين السلطان يتساءل دائما "ماذا سيحدث بعد ذلك؟"¹. أما حكاية "ألف ساعة وساعة"، فتروي قصة ملك شرقي قرر الانتحار قصد التخلص من مشاكله الكثيرة والمعقدة، غير أن جنية تتدخل في الأحداث لإنقاذه، وتقترح عليه أن تقص له يوميا، لمدة ساعة واحد فقط، قصة عجيبة. وتتمكن في نهاية المطاف بالاعتماد على أسلوبها المشوق الذي يثير حب الاستطلاع، أن ترجعه إلى مسؤوليته، بل أن تقنعه أن الحياة يجب أن تواجه بالعقل والحكمة².

وإذا عدنا إلى قصص وروايات مثل "مائة أقصوصة جديدة" (Les cents Nouvelles nouvelles) للسيدة غوميز (Mme Gomez)، و"مغامرات عبد الله بن حنيف" (Les nouvelles d'Abdallah fils d'Hanif) للأب "بنيون" (Abbe Bignon)، و"مذكرات حريم" (Les mémoires d'un Serail) للسيدة فيلديو (Mme de Villedieu)، وحكاية "أبناء علي بابا الثلاثة وبنات السيروكو الثلاث" (Histoire des trois fils d'Ali baba et les trois filles de Siroco) لهنري باجو (H.Pajon) وغيرها، وجدنا كتابها اتبعوا فيها أسلوب المجموعة العربية في توزيع قصصهم، حيث وزعوها على مدد زمنية تكون حدا فاصلا بين القصة والأخرى، أو بين القصة وأجزائها المتممة لها. ولم تقلد هذه الأعمال الفرنسية "ألف ليلة وليلة" في الأسلوب فحسب، وإنما قلدها من مضامينها أيضا. ويكفي الرجوع إليها ومقارنتها بالمجموعة العربية لنكتشف مدى اقتباسها من حكايات شهرزاد، كالقضاء والقدر والحرية والمروءة... أما أبطال هذه القصص فلا يختلفون كثيرا عن السندباد وعلاء الدين وقمر الزمان والأسعد... يواجهون الأهوال والمتاعب من أجل تحقيق أهدافهم³.

وتحتل أعمال "أنطوان هاملتون" (Hamilton) مكانة مرموقة ضمن الأعمال المقلدة لليالي، ولعل أهم ما كتبه في هذا المجال "وردة الشوك" (Histoire de Fleur d'épine) التي أرادها أن تكون مكملة لحكايات شهرزاد، إذ نجد فيها دنيا زاد تواصل مهمة أختها بعد أن

1 - شريفي عبد الواحد، شهرزاد في الأدب الفرنسي، ص: 48.

2 - شريفي عبد الواحد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ص: 95.

3 - المرجع نفسه، ص: 96 - 97.

لاحظت عليها علامات الإرهاق. وتتدخل دنيازاد - فعلا- في مجرى الأحداث، لتسلي شهر يار بقصص لا نهاية لها، تدور أحداثها في عوالم سحرية، بل تستطيع بفضل حنكتها أن تتال إعجاب الملك الذي يعدل عن قراره الرهيب¹.

ومن الأدباء الفرنسيين الذين تأثروا بأجواء الليالي الساخرة، نذكر "ديدرو" (D.Diderot) الذي قرأ ترجمة جالان، فراح يكتب روايات تجري طريقة السرد فيها على نمط "ألف ليلة وليلة"، مقلدا لها في أسلوبها ومستلها منها مضامينها وكل ما يمكن أن يخدم أفكاره السياسية والاجتماعية. ويبدو أن روايته (Les bijoux indiscrets) أكثر رواياته تأثرا بالليالي، حيث يسودها عنصر السحر والعجائب².

ويعد فولتير من أكثر الأدباء الذين انساقوا وراء سحر شهر زاد وتأثيرها، إذ راح يستوحى من حكاياتها الصور الرائعة والمضامين الإنسانية الغزيرة، وأساليبها الفنية المتنوعة، واعتمد عليها أكثر من مرة لنقد الأوضاع السياسية والاجتماعية أو لإضافة الخيال الرقيق إلى كتاباته الفنية الجادة³. وعنه يقول حسين في مقدمة ترجمته لقصة "زديج" (Zadig) أو "القدر": "مر بفولتير طور من أطوار حياته الأدبية، قرأ فيها ترجمة "ألف ليلة وليلة"، فشاقته ورافته ووجهته إلى دراسة أمور الشرق، فغرق في هذه الدراسة إلى أذنيه، وأخرج للناس قصصا شرقية بارعة"⁴. مثل زاير (Zaire)، والأبيض والأسود (Le Blanc et le Noir)، وأميرة بابل (La princesse de Babylone)... بذوق خاص عرف به فولتير⁵. لكن تبقى رواية "كانديد" (Candide)، التي وصف فيها شرائح شرقية متعددة، أكثر الروايات تأثرا من غيرها "بألف ليلة وليلة"، إذ أن سفر كانديد إلى الدورادو يشبه مغامرات السندباد البحري⁶.

1 - شريفي عبد الواحد، شهر زاد في الأدب الفرنسي، ص: 48.

2 - شريفي عبد الواحد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ص: 139-147.

3 - المرجع نفسه، ص: 204.

4 - فولتير، زديج أو القضاء، ترطه حسين، تقديم نبيل فرج، سلسلة آفاق عالمية، ع. 8، 2002، ص: 14.

5 - نجيب العقيلي، المستشرقون، ج. 1، دار المعارف، القاهرة، ط. 4، 1980، ص: 157.

6 - جمال شحيد، ألف ليلة وليلة في الأدب الفرنسي حتى الثورة الفرنسية، ص: 259.

أما مونتسكيو (Montesquieu)، فهو الآخر لم ينج من سحر "ألف ليلة وليلة"، حيث يقول عنه نجيب العقيقي: "إن الرسائل الفارسية (Lettres persanes) ما هي إلا فصل من فصول "ألف ليلة وليلة"، بثوب قشيب، وشاه فيلسوف حر مستظرف، اشتملت على الليالي بشهواتها ونزعاتها. ومن أمعن النظر فيها يستطيع ردها إلى أصلها "ألف ليلة وليلة" ومونتسكيو..."¹.

وخلاصة القول، إن "ألف ليلة وليلة" استطاعت أن تقدم عالم الشرق إلى الجمهور الفرنسي بسحره وأجوائه، وأن ترسم تقاليد المشاركة وعاداتهم، وأن تغدو مصدرا خصبا يمد الأدباء بعالم وافر من الشخصيات النموذجية، والموضوعات الإنسانية، والمغامرات العجيبة.

وفي ألمانيا، لا يوجد كتاب لم يشيروا من قريب أو بعيد في عمل من أعمالهم إلى "ألف ليلة" مستخدمين الموضوعات والأفكار الرئيسية، ولمحنيين إلى أحداث، وباعثين شخصيات أو أشياء ومواضع، أو محاكين أشكالاً أدبية موجودة في النتائج الأدبي الذي يمكن ربطه بالعمل الذي قام به جالان². ويعتبر "جوهان فولفكانغ فون غوته" (Johann Wolfgang von Goethe) أكثر الكتاب الألمان الذين تأثروا بالحكايات الشهرزادية تأثراً كبيراً، حيث نشر الكثير من الروايات تعكس تأثير "ألف ليلة وليلة"، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، قصة "قراءة الاختيار" (Die Wahlvewands-chaf) التي استقى موضوعها من قصة أبي الحسن إحدى قصص "ألف ليلة وليلة"³، ورواية "تلميذة وليم مايستر"، خاصة جزءها الثاني "تجوال وليم مايستر" الذي يتفق كل الاتفاق مع محتوى قصة علي الجوهري في حكايات الليالي⁴. كما أخرج غوته أعمالاً مسرحية عكست تأثير الحكايات الشهرزادية، أشهرها مسرحية "مزاج العاشق" (Die Laune des verliebten) التي تصور الغيرة في شخص غوته تجاه ابنة صاحب الفندق

1 - نجيب العقيقي، المستشرقون، ص: 157.

2 - هارتموت فاندريش، ألف ليلة وليلة، الليالي العربية معين المخيلة و مصدر الصيغ الشائعة الأوربية عن الشرق الأوسط، المجلة العربية للثقافة، ع.40، مارس 2001، ص: 207.

3 - عدنان محمد الرشيد، تأثير ألف ليلة وليلة والمعلقات على أدب شاعر ألمانيا غوته، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995، ص: 161.

4 - المرجع نفسه، ص: 162.

الذي كان ينزل فيه أثناء الدراسة، متأثراً بقصة أمينة إحدى حكايات الليالي، وأطلق على بطلته مسرحيته المذكورة اسم "أمينة"¹. أما مسرحيته "فاوست" (Faust) تأثرت هي الأخرى بقصة "الأمير حبيب والأميرة درة الكراز" وعلى غرارها نسجت أحداثها².

ويعتبر "هاوف" (Wilhelm hauff) من الكتاب الذين قاموا بتقديم أسلوب القصة داخل القصة في الأدب الألماني الذي تمتاز به حكايات الليالي. وقد اعتمد هذا الأسلوب في عدد من كتاباته التي روى فيها حكايات الحوريات وغيرها مفيدا بغرارة مما هو متوفر من المواد الشرقية، مبدعا بذلك، أكثر الحكايات شيوعا لأطفال ألمانيا³.

وفي بداية القرن العشرين برز الكاتبان الألمانيان "رينر ماريا ريلكه" (Rainer Maria Rilke) و"هوغوفون هوفمنستال" (Hugo Von Hofmannsthal) اللذان أفادا واستقيا بصورة كبيرة من "ألف ليلة وليلة"، وخصوصا "هو غوفون هوفمنستال" الذي قام برحلة إلى شمال إفريقيا نشر عنها مذكراته⁴.

إن "ألف ليلة وليلة" لم تؤثر فقط في الأدباء الفرنسيين والألمان فحسب، بل أثرت أيضا على كتاب ونقاد من مختلف أرجاء المعمور، منهم الكاتب النمساوي ج. بارزر (Grill Parzer) والشاعر الإيطالي أريوسطو (Ariosto) والروائي الإنجليزي ديكنز (Dickens) والكاتب الإيطالي غوزي (Gozzi) والسياسي الثوري السويسري لاهارب (La harpe) والشاعر الإنجليزي تنزون (Tennyson) والروسيان ك. لوفي سترأوس (C.Levi-Stauss) وف. بروب (V.Propp) واللائحة طويلة يصعب حصرها، ويصعب معها حصر أعمالهم التي أبدعوها تحت تأثير ترجمان الليالي⁵.

1 - عدنان محمد الرشيد، تأثير ألف ليلة والمعلقات على أدب شاعر ألمانيا كوته، ص: 160.

2 - المرجع نفسه، ص: 162.

3 - هارتموت فاندرش، ألف ليلة وليلة، الليالي العربية المخيلة ومصدر الصيغ الشائعة الأوروبية عن الشرق الأوسط، ص: 208.

4 - المرجع نفسه، ص: 210.

5 - عدنان محمد الرشيد، تأثير ألف ليلة والمعلقات على أدب شاعر ألمانيا غوته، ص: 157.

ومن هنا نستشف الأثر العظيم لألف ليلة وليلة على الأدباء والمفكرين الغربيين، التي أحدثت لديهم انقلاباً في الذوق والفهم والتصوير، وأعانتهم على ابتكار الأدوات الشعرية، والرموز الفنية، والحكايات القصصية، فطورت لديهم صناعة الرواية والمسرح والشعر بأبعد ما كانوا يتوقعون.

المبحث الخامس: ترجمة الفكر الفلسفي وأثرها في الثقافتين العربية الإسلامية

والغربية.

لم يظهر علم الفلسفة ولم يعرفه المسلمون إلا بعد حركة الترجمة، وبالتحديد في العصر العباسي الأول؛ وقد مهدَّ لذلك وجود كتب فلاسفة اليونان منتشرة في مناطق البحر الأبيض المتوسط بين الإسكندرية وأنطاكية وحرَّان، فضلاً عن أن المأمون كان يُرسل ملوك الروم -وهم البيزنطيون- ليحصل على الكتب والمخطوطات لا سيما كتب الفلسفة؛ إذ كانت القسطنطينية -عاصمة الروم- تُعرفُ بمدينة الحكمة.¹ فبعث إليه الروم بكتب الفلسفة وغيرها. كما استجاب للمأمون مهرة الترجمة، فقاموا بتعريبها، أو نقلها بنصوصها عن طريق الترجمات السريانية؛ إذ إن السريان قبل مجيء المسلمين كانوا قد ترجموا كتباً كثيرة في الفلسفة اليونانية، وقد كان من أشهر مترجميهم: سرجيوس وسفرونيوس وسويرس.²

ما إن تُرجمت الفلسفة اليونانية -مع غيرها من علوم اليونان- وأصبحت في حوزة المسلمين، حتى اختلف علماء المسلمين في موقفهم منها؛ فمنهم من وقف منها موقف الرفض والمعارضة، ونظر إليها على أنها باب إلى الضلال والفساد، وهذا هو موقف المتشددين من الفقهاء. ومنهم من وقف موقفاً وسطاً يقوم على النقد والتمحيص، فيأخذ منها ما يراه حقاً، ويرفض ما يراه باطلاً، وهذا هو موقف المعتزلة وكثير من الأشاعرة من أمثال الغزالي الذي ميز بين ثلاثة أقسام فيها: "قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً."³ ومنهم من وقف منها موقف الإعجاب والتقدير، فعكف على دراستها، وحاول محاكاتها، والتأليف على نمطها، وهذا هو موقف الكندي وأتباعه.⁴

وإذا كان من علماء المسلمين، سواء في المشرق العربي أو المغرب والأندلس، مَنْ وَجَّهُوا جانباً من عنايتهم للفلسفة اليونانية -كما في المثال الأخير- وعَبَّرُوا عن إعجابهم الشديد

1- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، مج.7، دار صادر، بيروت، ط. 2، 1995، ص: 87.

2- عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط. 4، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1978، ص: 220 - 221.

3- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ط. 1، 1988، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص: 101.

4- عبد المقصود عبد الغني، في الفلسفة الإسلامية، ص: 22 - 23.

بها؛ فإنهم مع ذلك لم يكونوا -كما حاول بعض المستشرقين تصويرهم- مجرد حفظة للتراث اليوناني، أو قنطرة عبّرَ عليها هذا التراث من اليونانية القديمة إلى أوروبا في العصور الوسطى وما أعقبها من عصور. ومن يقف على تراث الكندي، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد مثلاً- فإنه سوف يكتشف أن هؤلاء الفلاسفة -حتى في شروحهم وتلخيصاتهم للفلسفة اليونانية كانت لهم ابتكاراتهم التي تكشف عن أصالتهم؛ وذلك أمر لا يحتمل الإنكار، إلا أن يكون ممن تأصلت فيهم نزعة التعصب المقيت، والبُغض لكل ما هو شرقي أو إسلامي. ولعل من أبرز مظاهر الأصالة في فلاسفة هذا الميدان ما يتجلى في نتاج محاولاتهم للتوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والوحي، وهي المحاولات التي سبقتها جهود أخرى للتوفيق بين أفلاطون ذي النزعة المثالية الصوفية -كما فهموه- وبين أرسطو صاحب الاتجاه العقلي.¹

وقد تجلت إسهامات علماء المسلمين الواضحة في علم الفلسفة وتطويرها في تنفيذ ما في كتب ومؤلفات اليونان من معلومات، وتصحيح ما فيها من أخطاء، والربط بين ما جاء في أطرافها من معارف متناثرة وشذرات متباعدة، وإضافة شروح وافية لها، ثم إضافة الجديد من المعلومات التي توصل إليها علماء المسلمين ولم يعرفها غيرهم من السابقين، فكان أن تعددت جوانب التفكير الفلسفي في الإسلام، وكان من أهمها: علم الكلام، والتصوف، والفلسفة الإسلامية الخالصة.

يعتبر علم الكلام خالصاً للمسلمين؛ على الأقل في نشأته، فقد نشأ من أجل الدفاع عن العقائد الدينية وتفسيرها أو تأويلها تأويلاً عقلياً عندما ظهر الضلال والزندقة، ومن خلال هذا العلم ظهرت المذاهب الفلسفية الكبرى، وظهر عمل المسلمين الباهر في تفسير الكون واكتشاف القوانين الطبيعية، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود والحركة والعلة، يخالف مفهوم اليونان ويسبقون به مفكري أوروبا المحدثين وفلاسفتهم.²

1- حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ط 1، 1985، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ص: 21..

2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ط 9، د. ت، دار المعارف، القاهرة، ص: 31.

ولعل اهتمام المتكلمين في منهجهم بالنظر والعقل هو ما حدا ببعض المستشرقين أن يعتبروا علم الكلام مناط ابتكار في التفكير الفلسفي الإسلامي، ودليلاً على أصالة فكرية لدى المسلمين، وفي ذلك يقول المستشرق الفرنسي رينان: "أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تُلتمس في مذاهب المتكلمين".¹

يعتبر التصوف ميداناً من ميادين التفكير الفلسفي الإسلامي؛ لأنه وإن كان في جوهره تجربة روحية يعانيتها الصوفي، فإن الفكر يمتزج بالواقع، والعلم يمتزج بالعمل في هذه التجربة، وهو بذلك ليس فلسفة خالصة تهتم بالبحث العقلي النظري في طبيعة الوجود بقصد الوصول إلى نظرية ميتافيزيقية متكاملة وخالية من التناقض، ولكنه فلسفة خاصة في الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر، والعقل بالقلب، تهدف إلى إدراك الوجود الحق. ومن هنا كان في التصوف آراء ومذاهب ونظريات تعتبر ثمرة لتكامل الطاقات الإنسانية الثلاث: العقل والوجدان والسلوك.²

على الرغم من اتخاذ المسلمين فلسفة اليونان أساساً لفلسفتهم نجدهم قد خالفوا آراء بعض فلاسفة اليونان. ولم يكتفوا بذلك بل أضافوا شروحات وتعليقات كثيرة عليها، كذلك استطاعوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين لانصار أحدهما على الآخر واستخدموا الفلسفة في شروح الدين الإسلامي وجعلوها سنداً للعقيدة. ومن أشهر فلاسفة العرب في ذلك الزمان الفيلسوف يعقوب بن اسحق الملقب بالكندي، فهو من فلاسفة المسلمين الذين اثروا الساحة الفكرية،³ يقول القفطي عنه: "وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وله تأليف كثيرة في فنون العلم. خدم الملوك مباشرة بالأدب وترجمة من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب العويص وله في التوحيد كتاب على سبيل أصحاب المنطق

1- أبو الوفا التفنازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص: 18.

2- عبد المقصود عبد الغني، في الفلسفة الإسلامية، ص: 25.

3- نصر الدين جار النبي سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأول، مجلة جامعة شندي، ع. 1، يناير 2004،

ص: 96-97.

في سلوك مراتب الزمان لم يسبقه على مثله أحد، وله كتاب في إثبات النبوة، وله كتاب في المعرفة الأقاليم المعمورة وغيرها وله رسائل في ضروب العلوم...¹

والملاحظ أن الكندي نبغ وأجاد في علوم كثيرة وله مؤلفات عديدة فيهما، إضافة إلى أنه قام بترجمة الكثير من كتب الفلسفة، وعالج الكثير من موضوعاتها وهذا بدوره أفاد الفكر الإسلامي فائدة عظيمة، الأمر الذي جعله يحتل مكانة سامية عند الخلفاء العباسيين وخاصة المأمون.²

اهتم الكندي بفلسفة أرسطو طاليس وترجم ورتب منها الكثير، وله مؤلفات عديدة في ذلك أهمها كتاب ترتيب كتب أرسطو طاليس وكتاب في قصد أرسطو طاليس وله أيضا مؤلفات أخرى في الفلسفة، منها كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد وكتاب الحث على تعلم الفلسفة وكتاب أفعال الباري كلها عدل كذلك ألف الكندي كتاباً في المنطق والجدل.³

والجدى بالذكر أن الكندي يعتبر من أوائل المسلمين الذين اهتموا بعلوم اليونان وترجموها إلى اللغة العربية واستفادوا منها إذ أنه وجد تشجيعاً قوياً من الخليفة المأمون متمثلاً في العطاء الجزيل الذي شمل كل رواد الفكر آنذاك، وقد أطلع الناس على أعمال الكندي الفلسفية وانتفعوا بها نفعاً عظيماً، وظهر ذلك جلياً في فكر علماء أهل الكلام الذين استعانوا بالفلسفة في الرد على خصومهم.⁴

ويُعدُّ أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي من أكبر فلاسفة المسلمين، الذي يعرف بالمعلم الثاني لدراسته كتب أرسطو -المعلم الأول- وشرحه لها، وعلى يده وصلت الفلسفة الأرسطوية طاليسية إلى أقصى ما وصلت إليه من ازدهار، وقد اشتهر بين الأوربيين باسم

1- القفطي جمال الدين بن يوسف، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، ص: 378.

2- نصر الدين جار النبي سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأول، ص: 97.

3- ابن النديم محمد بن يعقوب، الفهرست، الطبعة الثانية، دار المسيرة بيروت، 1988م، ص: 315 - 318.

4- نصر الدين جار النبي سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأول، ص: 98.

(Alpharabius)؛ فيفضل شروحه وأفكاره وأسلوبه تمكّن من تقريب الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي؛ ممّا لم يُعرف قبلاً على يد الكندي.

ومن أشهر كتب الفارابي وأهمها كتابه: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، الذي شرح فيه نظام المجتمع الإنساني الأمثل، وحاول أن يُفسّر نواحي الإسلام المختلفة وجوانب الثقافة العربية الإسلامية المتعدّدة في ضوء فلسفته الخاصة، فبحث في علم الكلام والعقيدة والفقه والتشريع.. وقد نُقلت كتبه إلى اللاتينية في العصور الوسطى، وطُبعت في باريس سنة (1638م)، فكان لها أثرٌ فلسفي عظيم على أوروبا.¹

اشتهر أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا بالشيخ الرئيس، وعُرف بالمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، ولم تقلّ شهرته كطبيب عن شهرته كفيلسوف، وقد عدّه سارتون من أعظم علماء الإسلام، ومن أشهر مشاهير العلماء العالميين. ولابن سينا في الفلسفة مؤلّفات كثيرة تشهد ببراعته في صناعة الفلسفة وتطورها على يديه، وقد تُرجم بعضها إلى اللغات الأوربية، ومن أهم مصنّفاته الفلسفية: (الشفاء)؛ الذي استوعب فيه علوم الفلسفة، يليه (النجاة)؛ وهو مختصر (الشفاء)، و(الإشارات والتنبيه)، وتُسع رسائل في الحكمة، وغير ذلك.²

يُعدّ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي من أعظم فلاسفة المسلمين في الأندلس، ويُعتبَر من أعظم شُراح فلسفة أرسطو، حتى إنه عُرف باسم (الشارح)، فهو الذي ميّز بين تعاليم أرسطو وأفلاطون، كما تميّز بالتمحيص الكبير، حتى إنه لم يرتض كثيراً من آراء أرسطو التي لا تتفق مع الدين. وقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها، ففتحت أمام الفكر الفلسفي الأوربي الوسيط بابَ البحث والمناقشة، فنشأ بينهم مذهب (الرشدية) للأخذ بالعقل عند البحث. ومن تأليفه المهمّة: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، و"مناهج الأدلة في عقائد الملة".³

1- رحيم كاظم محمد الهاشمي، وعواطف محمد العربي: الحضارة العربية الإسلامية، ص: 188.

2- عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ص: 225.

3- رحيم كاظم محمد الهاشمي، وعواطف محمد العربي، الحضارة العربية الإسلامية، ص: 188.

وإجمالاً فإن الفلسفة الإسلامية تعتبر اطراداً واستمراراً للفكر الإنساني، بل وتقدماً له في بعض النواحي؛ حيث أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة، ثم ساهمت في تنقيحها وإضافة الجديد إليها، ومهدت لما بعدها من فلسفات أخرى، فدفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية، وبعثت النهضة الأوروبية وغذت رجالها في العصر الحديث..

ويمكن تبين أثر الفلسفة الإسلامية من الناحية الموضوعية في أنها أثارت في أوروبا موضوعات ومشكلات كثيرة نالت اهتماماً في الجامعات والمعاهد، ودارت حولها بحوث ودراسات، وعالجتها كتب ومؤلفات، وشغلت البيئات الثقافية على اختلافها، من ذلك موضوع النفس وحقيقتها، ونظرية المعرفة، ومشكلة قدم العالم، ونظرية الفيض أو الصدور، وصفات الباري، ومشكلة العناية الإلهية، والخير والشر، ومشكلة الوجود والماهية أو الممكن والواجب، إلى آخر هذه المسائل.¹

1- عبد المقصود عبد الغني، في الفلسفة الإسلامية، ص: 88.

الفصل الرابع: نماذج من قصور بعض محاولات الترجمة لمعاني القرآن الكريم في اللغة الفرنسية

المبحث الأول: تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية

ليست ترجمة القرآن موضوعا جديدا؛ فقد كان القرآن الكريم محط انشغال الأمة جمعاء منذ نزوله، وكانت الغاية من الترجمة حينها نشر رسالته، إذ تواصل المسلمون في بداية عهدهم مع الشعوب الأخرى، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد ضمن رسائله إلى ملوك وقادة هذه الشعوب أجزاء من آيات قرآنية¹، ما يحتم عليهم ترجمتها لإدراك فحواها . كما ينبئنا التاريخ الإسلامي أن من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم من ترجم أجزاء من القرآن الكريم، كسلمان الفارسي الذي ترجم لقومه أم الكتاب².

ولما ترامت أطراف الدولة الإسلامية بأن ضمت شعوبا وقبائل تجهل اللغة العربية، أصبحت مسألة الترجمة أكثر إلحاحا، بل صارت أمرا حتميا؛ كي يسهل على المسلمين من غير العرب فهم القرآن الكريم، من هنا شاعت ترجمات جزئية للقرآن منها: ترجمة سريانية تمت خلال القرن السابع³، وترجمة بربرية تعود إلى سنة 127 هجرية، كما وجدت ترجمات كاملة باللغة الهندية في 270 هجرية وأخرى بالفارسية سنة 345 هجرية⁴.

وكان رجال الدين البيزنطيين من الأوائل الذين سارعوا إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، حيث أوكلوا هذه المهمة إلى لغويين شرقيين ذوي أصل مسيحي كانوا على اطلاع مباشر باللغة العربية وبالقرآن الكريم، فطلبوا منهم نقل القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية. وارتكزت جهود رجال الدين البيزنطيين في أول الأمر على المجادلات المتعلقة بشخصية مريم وأقانيم المسيح، فكانت ترجمات لمقاطع قرآنية تعالج هذه المواضيع فقط ولم تكن هناك ترجمات كاملة⁵.

1- نجده رمضان، ترجمة القرآن الكريم وأثرها في معانيه، دار المجلة للطباعة والنشر، دمشق، 1998، ص: 77-91.

2- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحق. فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1995، ص: 125 - 126.

3 - Gaafar Sadek et Sadek Basalamah, les débats autour de la traduction du coran : entre jurisprudence et traductologie, Théologiques, Vol.15. n° 2, 2007, p. 90.92.

4- جلال الدين بن الطاهر، أحكام ترجمة القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط. 1، 2008، ص: 8.

5- بلاشير ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره، تح. وتر. رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط. 1، 1974، ص: 13.

كما شكل التبشير دافعا أساسيا للكنيسة، ومحركا قويا وراء تهافت المستشرقين على ترجمة القرآن الكريم¹، فظهرت إلى حيز الوجود في أوروبا الغربية أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم بمبادرة بمبادرة من بيير المحترم (Pierre le vénérable) الذي طلب من بيير الطليطلي (Pierre Tolède) أن يقدم له ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم. وتمت هذه الترجمة سنة 1143م، وسميت: (Lex Saracenorum) أي شريعة العرب²، "على شكل مقالات:

المقال الأول: يبحث في حفظ النصارى واليهود لكتبهم المقدسة، سعيا منه لإبعاد صفة التحريف عنها.

المقال الثاني: يتعلق بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم للطعن فيهما.

المقال الثالث: يتناول المعجزات ومسألة النبوة، محاولا نفي هذه الصفة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

المقال الرابع: نشر المطاعن والشبهات ضد القرآن الكريم والنبي صلى الله عليه وسلم³.

ويقول محمد صالح البنداق عن الهدف من وراء حرص رهبان الكنيسة لترجمة القرآن الكريم: " لماذا ترجموا القرآن؟ بدأ الغربيون دراسة اللغة العربية في أديار الرهبان. وكان أول وأهم عمل هائل في مجال الترجمة من العربية، خصصوا له الوقت والجهد هو القرآن الكريم، فشرعوا في ترجمته لا للاطلاع عليه والاستفادة منه فحسب كما يمكن أن يتصور الإنسان، بل لمحاربتة بعد الوقوف على مضمونه"⁴. فلم يكن "بيير الطليطلي" أمينا في ترجمته للقرآن الكريم، حيث أغفل ترجمة العديد من المفردات، كما أنه لم يتقيد بأصل

1- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، تر. عمر لطفي العالم، دار الكتب الوطنية، بنغازي - ليبيا، ط. 2، 2001، ص: 16.

2- صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب بمنوية، سلسلة الندوات، جامعة تونس، مج. 8، 1992، ص: 262.

3- عبد القاهر داود عبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ط. 1، 2001، ص: 103-

104.

4- محمد صالح البنداق، المسترقون والقرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1983، ص: 89.

السياق، وعلى الرغم من ذلك فقد سهلت هذه الترجمة للأوروبيين تداول القرآن والاطلاع عليه، وقد قال "بلاشير" عن بيير الموقر أن " وكان طلبه لترجمة القرآن استمرار لروح الحرب الصليبية، وحاجته إلى ما يحو به أية آثار ما زالت عالقة بذهن المسلمين الإسبان الذين تم تصيرهم حديثاً"¹. فقد " كانت هذه الترجمة سيئة للغاية لم يلتزم فيها المترجم الأصول العلمية للترجمة أو الأمانة والدقة في النقل... وليس يقل عن ذلك في الأهمية سوء نية المترجم"². وهذا تأكيد على استحالة ترجمة القرآن الكريم بنفس الدقة التي جاء بها، حيث أنه يمكن ترجمة الكلمات حرفياً، لكنه من الصعوبة بمكان الحفاظ على ما تحمله هذه الكلمات من مدلولات ومعان تمثل روح القرآن الكريم.

ولقد توالى الترجمات الأوروبية للقرآن الكريم، وظهرت العشرات منها في أنحاء أوروبا مشوشة ومشوهة غرضها جميعاً هو الإساءة إلى الإسلام³. حيث يقول تيودور بيبلياندر (T.Bibliander) في المقدمة التي أرفقها لترجمة القرآن الكريم: " لقد كشفت بيدي قانون المدعو محمداً، ويسرت فهمه وضممته إلى كنوز اللغة الرومانية لمعرفة أسس هذا القانون، حتى تتجلى أنوار الرب "المسيح" على البشرية، ويعرف الناس حجر الأساس يسوع"⁴.

ونقل القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية الحديثة، انطلاقاً من ترجمة بيير المحترم التي عدت منطلقاً ومرجعاً لكثير من الترجمات الأخرى، حيث كانت ترجمة القرآن الكريم باللغة الإيطالية أول ترجمة تصدر بلغة أوروبية حديثة تحت إشراف الناشر أريفابين (Arrivabene) سنة 1547م، بفينيسيا (Venise). ويقول محمد أبو ليلة عن هذه الترجمة: ".... وعلى الرغم من ادعاء المترجم الإيطالي بأنه اعتمد في ترجمته على الأصل

1- ريجيس بلاشير، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره، ص: 15.

2- محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة تحليلية نقدية، دار النشر للجامعات، مصر، ط.1، 2002، ص: 384.

3- ألفرد لوشاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، تر. محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985،

ص 16.

4- محمد محمد أبو ليلة، القرآن من المنظور الاستشراقي، ص 384.

العربي، فإن الدراسات أثبتت بأنه لم يعتمد إلا على ترجمة سلفه، وأن ترجمته لم تخرج عن كونها صياغة مختلفة بعض الشيء لترجمة الأخير"¹.

ومما لا يرب فيه أن القرن السادس عشر كان خطوة عظيمة في ترجمة القرآن الكريم، حيث ظهرت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية على يد القنصل الفرنسي بمصر أندري دي ريب (André du Ryer)، تحت عنوان "قرآن محمد" (L'Alcoran de Mahomet)² بباريس سنة 1647 م، الذي ادعى أنه يجيد اللغة العربية، وأنه تحمل مشقة أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، إلا "أنها اعترتها أخطاء كثيرة في كل صفحة من صفحاتها من إبدال مواضع النصوص وإسقاطها وزيادتها، وهي الأخطاء لا تغتفر في عمل بهذا القدر من الأهمية"³. وقد تساءل عبد القهار العاني: "هل دي ريبور ترجم حقا عن اللغة العربية؟ أو كانت مصادر أخرى تعينه على ترجمة النص العربي بالصورة الرهيبة الممزقة التي وصل إليها؟ وهل كان على غير علم بالترجمات التي ظهرت قبلها في اللغات الأوربية؟ وهل يعد عمله بداية في ذاته مثل ترجمة دي كلوني دون التأثير بالترجمات التي سبقته؟"⁴. ويؤكد عبد الرحمن بدوي في موسوعته على أن "هذه الترجمة نقلت إلى لغات أخرى، الإنجليزية والهولندية، ومن الهولندية إلى الألمانية أيضا"⁵.

ولم تكن هذه الترجمة بعيدة عن تلك التي قام بها روبرت الكيتوني، والتي عرفت انتشارا واسعا، فلطالما عدت منطلقا ومرجعا لكثير من الترجمات الأخرى، لكنها كانت عرضة للانتقاد الشديد؛ كونها جاءت بصياغة جديدة للقرآن الكريم جردته من كل سماته،

1- المرجع نفسه، ص: 387

2 - Narjes Ennasser, Etude contrastive de trois traductions française contemporaine du Saint Coran . The arab journal For Arts, Vol 7. 2010, p 59

3- محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص: 95.

4- عبد القهار العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص: 56.

5- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993، ص: 327.

وهذا ما اعترف به من تصدي لترجمة القرآن الكريم من شيوخ الاستشراق وغيرهم من أمثال بلاشير (Blachère) وشوراكي (Chaoraqui)¹.

ومنذ ذلك بدأت الترجمات الفرنسية تصدر تباعاً؛ فقد نشرت - ترجمة المستشرق الفرنسي أنطوان جالان (Antoine Galland)، وهو مستشرق من الرعيل الأول، درس في معهد فرنسا وانتدب أستاذاً للغة العربية عام 1709م. قام بوضع ترجمة للقرآن الكريم تحت عنوان: (traduction du Coran)². ثم ترجمة كلود إتيان سافاري (C.E.Savary) في 1750م³، بعنوان:

« Le Coran, Traduit de L'Arabe, Accompagné de Notes, Précédé D'Un Abrégé de La Vie de Mahomet, Tiré Des Estimés » Ecrivains Orientaux Les Plus
القرنين الماضيين، إذ أعيد طبعها في سنوات: 1789، 1821، 1822، 1828، 182،
1829⁴.

ويبدو أن هذه الترجمة كانت أحسن من الترجمات السابقة، وأن المترجم كان على جانب كبير من العلم بالبيئة التي نزل بها القرآن. وقد احتوت، على مقدمة تضم مقارنة بين الترجمات القديمة والحديثة، وحياة النبي صلى الله عليه وسلم، وترجمة القرآن حتى نهاية السورة الرابعة عشرة. أما بقية السور الأخرى فيضمها مجلد ثان مع تعليقات موجزة مأخوذة من تعليقات "ماراتشي"⁵.

ومن ترجمات القرآن التي ظهرت في هذا القرن نجد:

ترجمة المستشرق رينو جوزيف توسان (Rienaud Joseph Toussaint) تحت عنوان: (Monuments Arabes et Turc) التي قام بها عام 1828م، وهو مستشرق

1 - Farhat, Mamani, op. Cit, p : 28.

2- عبد الحميد صالح حمدان، طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1986، ص 22.

3 - Narjes Ennasser, op. Cit, p : 59.

4- محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1999، ص: 66.

5- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص: 444.

فرنسي كبير درس اللغة العربية في باريس على يد "سلفستر دي ساسي" وكان إنتاجه في الدراسات الإسلامية غزيراً¹.

- ترجمة القرآن لجارسان دي تاسي (Garcin de Tassy) بعنوان (la Religion Muslman tirés du Coran)، وقد أنجز هذه الترجمة عام 1826م، وأعيد طبعها عام 1840م، ثم راجعها سفاري عام 1874م².

- وترجمة كازيميرسكي (Biberstein Kasimirski) التي صدرت سنة 1840 م، تحت عنوان " القرآن". وقد كتب مقدمتها المستشرق بيرسون (Pearson) تناول فيها تاريخ القرآن الكريم وترجماته، وقد غمرت هذه الترجمة الأسواق الفرنسية، ثم تعدتها إلى الدول الناطقة باللغة الفرنسية، وأعيد طبع هذه الترجمة في التواريخ التالية: 1847، و1852، و1857، و1873، و1879، و1880، و1887. ثم تلتها طبعات أخرى بعد وفاته كانت في السنوات: 1921 م، و1925م، و1932، ثم طبعة أخرى عام 1949 م، قدم لها المستشرق الفرنسي بوسكي (G.H.Bousquet) الذي اعتبرها أكثر عراقة من ترجمة سافاري وأكثر استعمالاً³، بعنوان "L'Appel" أي "الذداء". وقد ترجم شورافي في بداية الأمر القرآن إلى اللغة العبرية لأنه عالم بها وبدراساتها حتى ينقل النص العبري الناتج إلى اللغة الفرنسية. وبدأت ترجمة بعض الألفاظ في غاية الغرابة كلفظي "الرحمان" و"الرحيم" اللذين نقلهما بـ "Matriciant" و "Matriciel".

- ترجمة القرآن للمستشرق جون بيير جيوم بوتوي (Jean- Pierre Guillaume Pauthier)، تحت عنوان (Livres sacrés de l'orient)، التي نشرت عام 1841م ثم أعيد نشرها عام 1852، وقد أرفقت هذه الترجمة بتعليقات مستفيضة حول القرآن الكريم⁴.

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص: 321.

2- المرجع نفسه، ص: 164.

3- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار القلم، الرباط، ط 1، 2009، ص: 8.

4- Muhammad Hamidullah, Le Saint Coran, Ed. Amana Corporation, France, 1989,

p. 60.

- ترجمة القرآن للمستشرق جولي بارتلمي (Jules Barthélémy) التي جاءت تحت عنوان: « Mahomet et le Coran » ونشرت عام 1865، وقد قسم هذا المستشرق سور القرآن الكريم وآياته في هذه الترجمة حسب المواضيع، خلافاً للترتيب الذي عرف به القرآن الكريم عند المسلمين، وقد سلك هنا نفس الطريقة التي انتهجها المستشرقون القدامى في دراسة القرآن الكريم¹.

ويعد موريس بوكاي (Maurice Bucaille) من أبرز الكتاب الفرنسيين الذين درسوا القرآن الكريم، فقد اعتمد على معرفته الخاصة بالدين الإسلامي، وقام بمحاولة فردية لترجمة معاني بعض الآيات من القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، وتناول هذه الآيات المترجمة بالدراسة والتحليل، ثم قدم موازنة بين: القرآن الكريم وكل من الإنجيل والتوراة والعلم الحديث، بكل موضوعية وأمانة، حيث يقول: " لقد قمت أولاً بدراسة القرآن الكريم دون أن تفكير مسبق، وبموضوعية تامة باحثاً عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث"².

ويبيد "موريس بوكاي" دهشته من مواضيع العلم الحديث، التي تطرق لها القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرناً، إذ يقول: " لقد أثارت هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن دهشتي العميقة... الخاصة بموضوعات شديدة التنوع، ومطابقة تماماً للمعارف العلمية الحديثة"³، ويقر "موريس بوكاي" بخصوصية القرآن الكريم وتفردته عن الكتب الأخرى، بما يحمله من معطيات علمية، برهن على صحتها ووجودها العلم الحديث.

ولقد عالج القرآن الكريم منذ قرون موضوعات متنوعة، كعلم الفلك وعلم الحيوان وخلق الإنسان وخلق الكون والتناسل وغيرها من المسائل الأخرى، ومع هذا فإن القرآن الكريم لا يهدف إلى عرض بعض الحقائق والقوانين الفيزيائية التي تتحكم في تسيير الكون، وإنما يهدف كذلك إلى توجيه البشر إلى التأمل في قدرة الخالق وعظمته.

1- Ibid, p. 60.

2- Maurice Bucaille, la bible : le coran et la science, Ed. seghers paris, 1976, p. 156.

3- 3- Maurice Bucaille, la bible : le coran et la science, p. 150.

ويتحدث "موريس بوكاي" عن العادة القديمة، التي بقيت تحكم أعمال أكثر المترجمين للقرآن الكريم شهرة، ولم يتخلصوا منها إلى يومنا هذا، حيث يقول: " هناك من المترجمين، بل من أكثر المترجمين للقرآن شهرة، من لم يفلت من تلك العادة التليدة، عادة أن يضعوا في ترجماتهم ما لا يوجد في النص العربي"¹. لقد دأب بعض المستشرقين على إضافة عناوين، غير موجودة في القرآن، حيث وضع العنوان: " فروض الحرب المقدسة" (Obligations de la Guerre Sainte) على رأس فقرة تدعوا إلى حمل السلاح، مما يجعل القارئ الذي يقرأ القرآن مترجماً بأن أداء الحرب المقدسة فرض على المسلم"²، وهذه من الشبهات التي حفلت بها تعليقات المستشرقين، وحاولوا إلصاقها بالقرآن الكريم، كان موريس بوكاي من أبرز المستشرقين المنصفين والموضوعيين في دراساتهم للقرآن الكريم، ويظهر هذا من خلال نقده لدراسات غيره من المستشرقين الذين لم يتحروا الموضوعية في ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم.

وبحلول القرن العشرين زادت دائرة ترجمات القرآن الكريم منها:

- ✓ ترجمة القرآن للمستشرق إدوارد مونتتي (Edouard Montet) الذي قام عام 1925 م بوضع ترجمة القرآن الكريم باسم (Le Coran) ، ثم أعيد نشرها في السنوات التالية: 1929 و1949 و1958 وأخيراً عام 1963م بباريس.³
- ✓ وترجمة ريجيس بلاشير (R. Blachère) سنة 1950م، المعنونة بـ "Le Coran :Al Qor'an"، والتي يبدو فيها أنه اقتفى أثر جون ميداوز (John Meadows) وريتشارد بيل (R. Bell) عندما تصدّرف في ترتيب سور القرآن لمّا نقلها إلى الفرنسيّة عام 1957، لكنّه عدل عن ذلك في الطّبّعات الموالية بعد ما اقتنع بعدم جدوى مخالفة ترتيب الآسور في المصحف الشريف. ومن أهم خصائص هذه الترجمة:

1- Ibid., p. 156.

2- Ibid., p. 138.

3- Muhammad Hamidullah, le saint coran, p. 60.

- ✓ وضع مقدمة لكل سورة ذكر فيها مصدر اسمها وآراء المفسرين المسلمين وغير المسلمين في غالب الأحيان في مكيتها أو مدنيّتها جزئياً أو كلياً ومعلومات أخرى عنها.
- ✓ ترجمة بعض الآيات مرّتين أو أكثر، إذا رأى بلاشير أنّ للآية أكثر من معنى.
- ✓ وضع قمين للآية، فالرقم الأوّل حسب طبعة فلوجل (FLugel) للمصحف الّذي اعتمد في عدّ آياته على ترقيم خاص بهم مخالف لما اتّفق عليه علماء الأمة، والرقم الثّاني حسب طبعة القاهرة. وقد أشار إلى ذلك في التّنبيه الذي كتبه قبل مقدمة ترجمته.
- ✓ الاعتماد على تفاسير الطبري والبيضاوي والنسفي والرازي حسب ادعاء بلاشير. وقد تبين أنه كان يرّجح آراء المستشرقين على ما جاء في هذه التّفاسير¹.
- ✓ وقوع بلاشير في أخطاء كثيرة لعدم تمكنه من اللّغة العربيّة وجهله لبلاغتها كترجمته للفظ "أحلامهم" في الآية (الْكَرِيمَةَ مَرُّهُمْ أَحْلَامَ مَبْهُمَهُمْ نَهْمٌ قَوْماً طَاعُونَ) 2 بـ "songs". وهذه الّترجمة مختلة المعنى، لأنّ لفظة أحلامهم الظّاهرة في النّص القرآن معناها كما يقول المفسرون "عقولهم"³.
- ✓ وترجمة جزئية للقرآن للمستشرق الفرنسي هنري بريز (Henri Pérès) الذي اختار مجموعة من السور وترجمها تحت عنوان (Versets choisis du Coran). وقد نشرت هذه الترجمة عام 1951 م بباريس⁴.
- ✓ وترجمة المستشرق الفرنسي هنري مرسي (Henri Mercier) المصحوبة بنص القرآن بالعربية التي نشرت عام 1956 م، وعن هذه الترجمة نقل القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية وإلى اللغة الانكليزية⁵.

1 - Régis Blachère, Le Coran, Ed. Maison neuve et la rose, Paris, 1966, p. 6.

2- سورة الطور، الآية: 32.

18- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقق. بشار عواد معروف وعصام فارس الحرشاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1994، مج. 7، ص: 134.

4- Muhammad Hammidullah, Le saint Coran, p. 61.

5- Ibid, p. 61

✓ وقد كانت ترجمة المستشرقة الفرنسية دونيز ماسون (D. Masson)

لمعاني القرآن الكريم، سنة 1958، تحت عنوان: « Le Coran et la révélation : judéo-chrétienne » والتي أعيد إصدارها سنة 1980، بعد مراجعتها وتنقيحها من قبل الدكتور صبحي الصالح، مصحوبة بالنص العربي، بعنوان: " Essai d'interprétation du Coran Inimitable " (أي: محاولة تفسير القرآن الذي ليس له مثيل). وتصرح دونيز ماسون أنها اعتمدت في الترجمة على النسخة الرسمية للمصحف التي طبعت بالقاهرة سنة 1923 م، مستعينة بترجمتي حميد الله وبلاشير، وتفسير كل من البيضاوي والزمخشري والجلالين²، ومع ذلك، وقعت في أخطاء كثيرة، جعلت نسختها مشوهة، مما يدل على عدم استيعابها لمقومات اللغة العربية³. وقد تضمنت ملحقا تمهيديا صدّفت فيه الألفاظ التي لا توجد لها مقابلات دقيقة في اللغة الفرنسية، وملحقا تمهيديا آخر صدّم آيات أعادت ماسون ترجمتها حرفيا تارة أو شرحها تارة أخرى. كما اشتملت على فهارس لأسماء الله الحسنى وصفاته جل علاه، وبعض المصطلحات القرآنية مرتّبة ترتيبا هجائيا ولأسماء الأعلام. وتعدّ هذه الترجمة من أبرز المحاولات المعاصرة التي لقيت صدى واسعا، وتوفية إعلامية هائلة، ومباركة من الأزهر الذي عدها من أحسن المحاولات، نظرا لاعتدالها وموضوعيتها في أغلب الأحيان، على الرغم من مواقفها من الإسلام مقارنة بغيرها.

✓ وترجمة المستشرق الفرنسي جون جروس جون (jean Grosjean)

للقرآن الكريم في مجلدين مزودة بالنص العربي التي نشرت عام 1974 م ببيروت، ثم طبعت بباريس عام 1979 م⁴.

1 - Denise Masson, Essai d'interprétation du Coran Inimitable, Revue par Dr.Sobhi ElSaleh, Dar El Kitab Allubnani, Beirouth.Liban, Gallimard,1967.

2 - Ibid, p : 92.

3 -Hadroug Mimouni, L'islam agressé, Ed. Entreprise Nationale de Livre, Algérie, 1990, p : 159.

4- Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, Le Coran : Idées reçues sur Le Coran, p.36.

✓ ترجمة القرآن الكريم للمستشرق الفرنسي شارل بيلا (Charles Pellat) الصادرة عام 1976 م، وقد زود هذه الترجمة بحواشي وشروح قديمة وحديثة للمسلمين وغيرهم، كما أضاف ملاحظات المؤرخين حول تاريخ القرآن الكريم¹.

✓ وكانت ترجمة جاك بيرك (Jacques Berque) لمعاني القرآن الكريم، التي صدرت عام 1990 م، تحت عنوان « le Coran, essai de traduction » أي: "محاولة لترجمة معاني القرآن" من أبرز المحاولات المعاصرة التي لقيت تغطية إعلامية هائلة، وصدى واسعا لدى المستشرقين المعاصرين، إلا أن حجم الأخطاء اللغوية والنحوية التي تضمنتها ترجمته، وكثرة انتقاداته لبعض الأحكام ومحاولة التشكيك في أصالة القرآن، جعلته في موضع الشبهة، ووجهت له العديد من الانتقادات من طرف العلماء العرب والمسلمين.

أما عما قام به المسلمون من أعمال، في هذا الخصوص فقد تأخرت إلى مطلع القرن 20، أين أدركوا حجم الكارثة فباشروا ترجماتهم في مواجهة تلك الأعمال التشويهية ودحضها، فكان أن ولدت ترجمات قيمة، كان لها كبير الفضل في الكشف عن صورة الإسلام الحقيقية ورسالاته الشاملة. ومن العلماء العرب والمسلمين الذين قاموا بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية نجد:

➤ محمد حميد الله (Mohammed Hamidullah) الذي وضع أول ترجمة للقرآن الكريم بباريس سنة 1958 م، بعنوان (Le noble Coran)، وهي ترجمة حرفية خدمت النص الأصلي باللغة العربية، مما جعلها جيدة إلى حد ما للاطلاع عليها ودراستها، وفي المقابل لم تبد عناية كبيرة باللغة الفرنسية فاتسمت بعض النصوص القرآنية بشيء من الغموض²، كما أنها جاءت مرفوقة بالنص العربي وبتعليقات عديدة وملاحظات توضيحية في الهامش على درجة كبيرة من الأهمية.

1- Ibid, p.36.

2- Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, Le Coran : Idées reçues sur Le Coran, Ed. Le Cavalier bleu, Paris, 2014 , p. 36.

➤ وترجمة الجزائري حمزة بوبكر التي صدرت عام 1972 تحت عنوان: (Le Coran, traduction et commentaire) أي القرآن، ترجمة وتعليق". ثم ظهرت ثاني طبعة عام 1977م، ثم الثالثة عام 1979، بفرنسا.

➤ وأصدر صلاح الدين كشريد ترجمة جديدة للقرآن الكريم بتونس عام 1975 م، ثم ظهرت له طبعات أخرى في الأعوام التالية: 1976-1984م وأخيرا عام 1985م ببيروت.

➤ وترجمة صدوق مازيغ التي نشرت عام 1979 وعنوانها:

« le Coran : essai d'interprétation du Coran Inimitable » أي

القرآن: " محاولة تفسير القرآن الذي لا يمكن الإتيان بمثله". وهي من الترجمات اللاتي أبدت اهتماما كبيرا بالقارئ باللغة الفرنسية إذ وفرت له ترجمة تفسيرية للآيات القرآنية أضاف فيها المترجم معلومات عند الترجمة تعزiza لمعنى الآيات ونقلًا للرسالة القرآنية كاملة. تقول شادية طرابلسي في هذا الصدد: " إن هذا النوع من الإضافات الاختيارية التي تهدف إلى جعل معنى الآيات أكثر وضوحا وسهولة على فهم القارئ هي ميزة من مزايا ترجمة مازيغ ليس فقط في " سورة النور" ولكن في كل السور القرآنية"¹.

كما اتسمت هذه الترجمة بكثرة الهوامش التوضيحية لأنه كما سبق وأن أشرنا اهتم مازيغ كثيرا بالقارئ باللغة الفرنسية. تقول شاديا طرابلسي في هذه الهوامش: " هذه الملاحظات ما هي إلا غالبا تعليقات على هذا أو ذاك الحدث الذي جاء ذكره في هذه أو تلك السورة. وقد تكون أيضا توضيحات تناولت ظروف نزول سورة ما أو بعض آياتها. وقد تأتي هذه الملاحظات لتشير إلى وجود حذف أو لتشرح حدثا أو لتقدم معلومات عن شخص لمح إليه في سورة ما وهو موضوعها"²

1- Chadia Trebelsi, La problématique de la traduction du Coran : Etude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « la lumière », In meta, Vol. 45, N° 3, 2000, p.407

2- المرجع نفسه، ص: 404

➤ وترجم أحمد العيمش القرآن الكريم في مدينة وهران تحت عنوان (Le coran : lecture par excellence)، أعيد طبعه عام 1984 بباريس، وظهرت له طبعة أخرى ببيروت.

➤ أصدرت زينب عبد العزيز أستاذة الحضارة الفرنسية بجامعة الأزهر بمصر؛ ترجمة للقرآن الكريم بعنوان (Le Qur"ān, Traduction du sens des versets) بمصر عام 2002.

كان هذا عرض بسيط لتاريخ ترجمات القرآن الكريم مركزا فيه على جهود المترجمين في نقل النص القرآني إلى اللغة الفرنسية. ولم يكن هدفي من هذا المبحث عرض كل الترجمات بل تزويد القارئ بمعرفة أهمها وأشهرها وأهم ما اتسمت به. ونظرا لقلّة المراجع التي تناولت هذا الموضوع وتعذر الحصول على أغلب الترجمات لدراسة خصائصها لجأت إلى الشبكة العنكبوتية التي كانت خير معين في هذا المبحث.

المبحث الثاني: قصور الترجمة في الجانب التركيبي

يشكل اختلاف البنى التركيبية للغات حاجزا أمام ترجمة ما في اللغات من فصاحة القول وبلاغته؛ فكل لغة تتمتع بمجموعة من الخصائص التركيبية. ومعلوم أن للتراكيب القرآنية خصائص اكتسبتها من دقة وضع هذه اللغة، فمعنى المعنى في القرآن الكريم هو محل الإشكال؛ وهو ما عبر عنه أبو إسحاق الشاطبي بالدلالة التابعة¹؛ فهذا المستوى لا يمكن نقله إلى لغة أخرى مع الوفاء لكامل ببيانه وبلاغته².

هذا، وتشكل ظاهرة التقديم والتأخير في الألفاظ القرآنية معضلة في ترجمتها إذ قد يخطئ المترجم عند نقلها مسببا تشويه وتحريفا في المعنى، لأن لهذا الأسلوب الأثر العميق في تغيير المعنى تبعاً لتغير موقع الكلمة في بنية التركيب، فلا بد أن بروز هذه الثنائية في القرآن الكريم لها خصوصية قرآنية فريدة، فكل تعبير معناه في التقديم والتأخير ولكل تبدل في موقع احدهما هدفه ومغزاه، فالكلمة القرآنية تختلف عن سائر الكلمات لأنها تحمل معها أفكاراً ورؤى ومعاني متدفقة مخصوصة تضيف على النص جمالية مخصوصة في سياقها المخصوص، فكأن هذا المكان وهذا الموقع خلقت له تلك اللفظة بعينها وفي ذات الموقع بعينه، وان أي كلمة أخرى أو الكلمة نفسها في غير الموقع نفسه لا تستطيع توفية المعنى نفسه، فكل كلمة وضعت في موضعها لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء³. ومن أمثلة ذلك:

أولاً: تقديم الخبر على المبتدأ

لكل كلمة في الجملة ترتيب معين تأتي فيه بحسب وضعها اللغوي والنحوي، فأصل المبتدأ أن يسبق الخبر ولكن قد يخرج النظم عن هذا الترتيب لدواع بلاغية ونفسية وجمالية فيستدعى المؤخر ليكون في المقدمة كما في الآيات الآتية:

1- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، عمان، ط. 1، 1997، ج. 1، 1421 هـ، ص: 105.

2- فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ج. 2، ص: 298.

3- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط. 9، 1973، ص: 205.

النموذج الأول: قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹

حيث قدم الخبر وهو شبه الجملة (لكم) على المبتدأ (حياة) وذلك لغرض توجيه التفات السامع²، ولفت الأنظار إلى أن التشريع الإلهي يعنى بالمؤمنين خاصة. فصدرت الآية بقول (لكم) المؤذن بأن منفعة القصاص مختصة بكم، عائدة إليكم فشرعه إنما كان رحمة بكم، وإحساناً إليكم، فمنفعته ومصالحته لكم، ثم عقبته بقوله تعالى (في القصاص) إيذاناً بأن الحياة الحاصلة إنما هي في العدل، وهو أن يفعل به كما فعل بالمقتول³

وكانت العرب في الجاهلية إذا قتل الرجلُ الرجلَ تقاتلت القبيلتان "وذلك أنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة، فلما جاء الإسلام بشرع القصاص كانت فيه حياةً أي حياة"⁴.

وجاءت لفظة (حياة) نكرة في البنية التركيبية لإثبات دلالة التبويض لعنصر حياة، لأن من يرتدع عن قتل الآخرين خشية القصاص يسلم صاحبه ويتحقق له حياة جديدة، ولإرادة إفادة الخصوص أيضاً دون الشمول كما ذكر الجرجاني⁵، أي (حياة) لمن أريد قتلهم من الناس لا للناس عموماً فحذف أداة التعريف (ال) تماشياً مع هذا الناتج الدلالي للتركيب.

أما في الترجمة الفرنسية:

ترجمة زينب عبدالعزيز	ترجمة جاك بيرك
« Et vous avez vie dans le talion. » ⁷	« Dans l'exercice du talion, vous pouvez gagnez une vie. » ⁶

1- سورة البقرة، الآية: 179.

2- جوزيف فنديس، اللغة، تر. عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950 ص: 88.

3- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الدمشقي، التفسير القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، ص:

144.

4- عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، ص: 288

5- المرجع نفسه، ص: 288.

6 - J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, Ed. Albin Michel, Paris, 1995, p.49.

7 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, 2014, p.27.

7 - Ibid, p.59

يظهر من خلال ترجمة جاك بيرك، أنه حاول أن يلتزم بالبنية التركيبية، مقدماً الخبر على المبتدأ. لكن زينب عبد العزيز، أخلت بهذه البنية، فيكون معنى الآية (وحياة لكم في القصص)، وهذا يدل على وجود مستوى من التمايز الدلالي بين الأصل وبين النص المترجم، ففي حين إن الآية الكريمة تتضمن ارتفاعاً في الكثافة الدلالية وتشعب المجال الدلالي الجامع لمعاني الحياة كلها نجد أن النص المترجم يعاني من انعدام تلك الدلالات لأنه يركز على الحياة مهما كانت هذه الحياة سواء كانت بالقصاص أم بغيرها، وذلك بتقديمه (حياة) وتأخيرها (في القصص) وهذه الدلالة لا يبتغيها القرآن الكريم.

النموذج الثاني: ﴿ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا

وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ضَالِّينَ ﴾¹

وقد ترجمت:

جاك بيرك	زينب عبد العزيز
« Et que n'approche la promesse du vrai : et voilà que, hagards » ²	« A ce moment, la promesse de Vérité s'approcha. Alors les regards de ceux qui devinrent mécréants furent hagard » ³

إن مجيء التركيب القرآني بتقديم الفعل (اقترب) على فاعله لم يخرج عن النظم المؤلف أو القواعد الأصولية للغة، إذ لم تنشأ حاجة أسلوبية تتطلب تقديم الفاعل فالتركيز على الحدث الأهم وهو اقتراب الساعة، فالفعل والفاعل اتسقا في إبداع جمالي مع الحدث الأهم وهو (الاقتراب).

1- سورة الأنبياء، الآية: 97.

2 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 349.

3 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 330.

لكن هناك تقديماً وهو الخبر (شاخصة) على المبتدأ (أبصار) للدلالة على التشخيص، وقد ذكر ذلك ابن الأثير حين قال: "ومن غامض هذا الموضوع قوله تعالى (واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا) فإنه إنما قال ذلك ولم يقل: فإذا أبصار الذين كفروا شاخصة لأمرين :

أحدهما: تخصيص الأبصار بالشخوص دون غيرها. فلو قال: فإذا أبصار الذين كفروا شاخصة لجاز أن يضع موضع شاخصة غيره فيقول: حائرة أو مطموسة أو غير ذلك، فلما قدم الضمير اختص الشخوص بالأبصار دون غيرها. وثانيهما فإنه لما أراد أن الشخوص خاص بهم دون غيرهم دل عليه بتقديم الضمير أولاً ثم بصاحبه ثانياً، كأنه قال: فإذا هم شاخصون دون غيرهم، ولولا أنه أراد هذين الأمرين المشار إليها لقال: فإذا أبصار الذين كفروا شاخصة، لأنه أخصر بحذف الضمير من الكلام"¹

إن مخالفة الترتيب المعهود للتركيب "ينبئ عن غرض ما وذلك الغرض هو إبراز كلمة من الكلمات لتوجيه النقات السامع إليها، وتلك مسألة أسلوبية يمكن تتبعها إلى أقصى وقائعها.² لأن تغيير الرتب في العناصر التركيبية "شديدة الحساسية وأي تغيير فيها يحدث تغييرات جوهرية في تشكيل المعاني وألوان الحس، وظلال النفس.³ كالذي لاحظناه في تغيير رتبة المبتدأ والخبر.

فأنى للترجمة الفرنسية أن تعبر عن كل تلك المعاني والدلالات التي وصفها العلماء الأوائل بأنها من "دقائق التقديم وغريبه"⁴ و"بأنها من أغمض ما في هذا الباب"⁵

1- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق، أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي، ط. 2، 1983، ص: 188.

2- جوزيف فنديريس، اللغة، ص: 188.

3- محمد أبو موسى، دلالات التركيب: دراسة بلاغية، دار العلم للطباعة، القاهرة، ط. 1، 1979، ص: 175.

4- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، ط. 1، 1423 هـ، ج. 2، ص: 69.

5- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص: 177.

النموذج الثالث: قوله عز وجل: ﴿ وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُصَوِّدَ بِهِ ﴾¹، حيث تم تقديم الجار والمجرور (من السماء) على المفعول به (الماء) في الآية الكريمة ليلفت الأنظار إلى قدرة الله تعالى الذي أنزل عليهم الماء من حيث لم يحتسبوا، فالأمر يستدعي لفت الأذهان والأنفس إلى قدرة المنزّل وليس إلى المنزل، فيكون ذلك أدعى إلى زيادة اليقين وحسن التوكل.²

وقد ترجمت:

ترجمة جاك بيرك	ترجمة زينب عبد العزيز
« Fais descendre sur vous de l'eau du ciel pour vous en purifier » ³	« et qu'Il vous faisait Descendre du Ciel une eau pour vous en purifier » ⁴

نلاحظ أن ترجمة زينب عبد العزيز كانت أكثر توفيقاً من ترجمة جاك بيرك، حيث قدمت الجار والمجرور على المفعول به. فقد فطنت إلى حال المتلقي واحتياجاته التعبيرية، الذي له حضوره الفاعل في هذه المخالفة الأسلوبية لإشعاره بعظمة الخالق والتفكر في عجائب الكون. على عكس جاك بيرك، الذي خالف مكان هذه الكلمة وأوجدها في موقع آخر، فلم تؤد المعنى نفسه ولم تسم بالتركيب القرآني ليطير في أجواء الإعجاز.

النموذج الرابع: قوله جل جلاله: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الْخَافِضِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَابُ رَهُمُ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾⁵

1- سورة الأنفال، الآية: 11.

2- منير محمود المسيري، دلالات التقديم والتأخير: دراسة تحليلية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. 1، 2005، ص: 118.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 189.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 178.

5- سورة الأنفال، الآية: 50.

نلاحظ تغييراً في التشكيل البنائي الأصلي بنقل المفعول به إلى موضع الفاعل يشي بإظهار معاني دلالية مقصودة لا تتأتى لو جاء التشكيل النظمي على حاله. فحين قدم النظم القرآني (الذين كفروا) المفعول (الاسم الموصول وصلته) على الفاعل (الملائكة) لبيان حال الكافرين عند الاحتضار؛ إذ أخزاهم سبحانه بجعل الضرب على وجوههم وأدبارهم "وإنما خصوهما بالضرب لأن الخزي والنكال في ضربيهما أشد"¹

فالمراد تسليط عدسة الذهن عليهم عند احتضارهم -لأنه ليس كاحتضار المؤمن - وما يلقون من أذى ومشقة وأن العذاب يصب عليهم صباحاً لحظة الاحتضار، فالنتائج الدلالية إذن تشنيع حالة الكفر، وتغليظ بيان عقوبة الكافرين فقدم المفعول (الذين كفروا) ولو قدم الفاعل (الملائكة) في هذا الموضع لم يفد هذا المعنى لأنه لا يتعلق غرض بذكرهم، فإن الملائكة يتوفون بني آدم جميعاً مؤمناً وكافراً² وهذا المعنى لا يقصده القرآن الكريم.

وقد ترجمها كل من:

جاك بيرك	زينب عبد العزيز
« Ah ! Si tu voyais les anges, quand ils récupèrent les dénégateurs, les frappant de face et par- derrière » Et goûter au supplice du feu » ³	« Et si tu voyais les Anges rappeler ceux qui devinrent mécréants, leur frappant leurs visages et leurs dos : « Subissez le châtement du feu ardent... » ⁴

1- أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط. 3، 2009، ص: 417.

2- فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط. 1، 2000، ص: 56.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 194.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 183.

ولكن الترجمتين الفرنسيتين معاً، لم تؤديا المعنى المقصود قرآنياً، بتقديمها الفاعل على المفعول، وبهذا الأداء لم ترتق الترجمتان من السمة الإخبارية إلى البلاغية العالية التي تتحقق بتأخير الفاعل، والتي غيبت في الترجمة.

النموذج الخامس: قوله عز وجل: ﴿ فَكَلَّمْنَا أَخْذَنَا بِذَنْبِهِ ﴾¹

إن المؤلف أن يتصدر الفعل الجملة الفعلية. لكن إذا انحرف التركيب عن هذا النموذج المعتاد من الكلام فلا بد من سر بلاغي ودلالة ثانية يختبئان وراء ذلك الانحراف في التشكيل البنائي الأصلي، كما في هذه الآية. إذ قدم المفعول به (كلاماً) أي أن كل واحد من المجرمين المذكورين في الآيات السابقة كقوم لوط وفرعون وهامان وغيرهم اهلك بسبب ذنبه وعوقب بجنايته وكانت عقوبته بما يناسبه،² حيث قدم "كلاماً" للاهتمام بأمر الاستيعاب والاستغراق أي كل واحد منهم لا بعضاً من دون بعض.³

أما في الترجمة فقد نقلها:

جاك بيرك	زينب عبد العزيز
« Tous nous les avons pris à leur péché » ⁴	« Alors Nous Saisîmes chacun d'entre eux par son péché » ⁵

يبدو أن جاك بيرك قد التزم بالبنية التركيبية للنص الأصلي، فكانت ترجمته أكثر دقة من ترجمة زينب عبد العزيز، التي جعلت المفعول في موضعه بعد الفعل، ليتجرد التركيب من تلك الدلالات التي كانت متكئة على ذلك التغيير الأسلوبي.

1- سورة العنكبوت، الآية: 40.

2- ابن كثير، صفوة التفاسير، ص: 399.

3- حميد أحمد عيسى العامري، التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط. 1، 1996، ص: 113.

4 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 427.

5 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 401.

فالتقديم ليس من أجل تخصيص هؤلاء بالإهلاك وحصرهم من دون غيرهم حسب وإنما من أجل ذمهم وبيان مصير كل واحد منهم.

النموذج السادس: قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

جاك بيرك	زينب عبد العزيز
« C'est Toi que nous adorons, Toi de qui le secours implorons. » ¹	« C'est Toi Seul que nous adorons et c'est à Toi Seul que nous recourons. » ²

في هذه الآية الكريمة تقدم المفعول به "إيا" على الفعلين "تعبد" و"تستعين" لغرض التخصيص، والمعنى: نخصك بالعبادة ونخصك بالاستعانة، لا نعبد أحدا إلا إياك، ولا نستعين أحدا إلا إياك.

ولو جرى تقديم الفعل على المفعول به وجيء بالمفعول ضميرا متصلا على جاري العادة بعد الفعل فقبل: "نعبدك"، لما أفاد ذلك نفي عبادتهم لغيره³، ولذلك لم يقدم المفعول به في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁴ لتلا يفيد اختصاص الهداية بنا دون غيرنا، والمقصود الكلي للجملة كلها إنما هو: نسألك الهداية علينا.⁵ وهذا من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم، الذي جاءت فيه كل كلمة في موضعها كاللبنة في البناء، بما يوحي بأن غيرها لا يصلح فيه ولو تقارب المعنى، بحيث تتألف الكلمات في القرآن "في انساق حسن، وتأليف بديع، فتجيء الحقيقة محدودة واضح صحيحة في ثوب أدبي جميل يوحي بالعظمة والتأمل، ويضمن لهذه الحقيقة

1 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 23.

2 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 1.

3- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دارالفكر، بيروت - لبنان، ط. 1، 1981، ج. 1، ص: 247.

4- سورة الفاتحة، الآية: 6.

5- فاضل السامري، معاني النحو، الموصل، 1987، ج. 2، ص: 509.

خلودها على مر الزمن"¹، وتقديم المفعول به في الآية التي نحن بصددتها لم يخل من مراعاة فاصلة الآية المنتهية قبلها بحرف النون، فلو قيل "نعبدك ونستعينك" لفات هذا المطلب الجميل ولذهبت تلك الطلاوة، وزال ذلك الحسن.

وقد عدل – تعالى – من الغيبة في قوله: "إياك نعبد وإياك نستعين"، لقصد الالتفات وهو العدول من الغيبة إلى الخطاب، أو من الخطاب إلى الغيبة، أو من الغيبة إلى التكلم².

ومن خلال ترجمتي كل من جاك بيرك وزينب عبدالعزيز استعمالها للعبارة (c'est...que) التي تفيد تخصيص الله عز وجل بالعبادة وطلب الإعانة منه، حيث وفق المترجمان في نقل المعاني المقصودة من تقديم المفعول به على الفاعل.

النموذج السابع: قوله جل وعلا: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾³. وقد ترجمها كل من:

زينب عبد العزيز	جاك بيرك
« Ils ont une malveillance dans leurs cœurs, c'est pourquoi Allah leur Accrût une malveillance, et ils auront un douloureux châtement en raison de ce qu'ils mentaient. » ⁵	« Il y avait une maladie dans leur cœur : Dieu les grandit en maladie ; il leur revient un châtement douloureux, à la mesure de leur mensonges ! » ⁴

1- أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط. 3، 2009، ج. 1، ص: 62.

2- المرجع نفسه، ص: 62.

3- سورة البقرة، الآية: 10.

4 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 27.

5 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 3.

لقد وقع تقديم الخبر (في قلوبهم) في هذه الكريمة على المبتدأ (مرض)، في سياق الكلام على المنافقين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الذين كانوا يبطنون الكفر والبغض له وللمؤمنين خلافا لما يظهرون من الإيمان، جاءت هذه الآية مسبوقة بقوله سبحانه وتعالى في وصف أولئك: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾¹ وتلاها قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ)² قبل أن تستمر الآيات في وصفهم حتى الآية العشرين من السورة، ولما كان المنافق يومئذ الشاك المتحير³ في أمر الإسلام، وفي ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من عند الله، والمضمر خلاف ما يبطن،⁴ فقد وصفت الفئة كلها في سياق الآيات المذكورة بما في قلوبهم من الخداع وعدم الإيمان، وجرى في أثناء ذلك تقديم الخبر على المبتدأ، لأنه الأولى بالاهتمام في تشكيل صورة الوصف، والمرض الذي ذكره الله عز وجل في اعتقاد قلوبهم هو شكهم في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وتحيرهم فيه، فهم كما وصفهم الله تعالى مذنبون بين ذلك.⁵

ومن خلال ترجمتي جاك بيرك وزينب عبد العزيز، نلاحظ عدم العناية بتقديم الخبر (في قلوبهم) على المبتدأ (مرض)، إذ جاء هذا الخبر متأخرا (Dans leur cœur).

النموذج الثامن: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁶، حيث ترجمها كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز بـ:

1- سورة البقرة، الآية: 8-9.

2- سورة البقرة، الآية: 11-12.

3- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص: 120-121.

4- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 159.

5- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص: 121.

6- سورة البقرة، الآية: 3.

ترجمة زين عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« ceux qui croient en l'Occulte, accomplissent la prière et dépensent de ce que Nous leur Avons Octroyé » ²	« Ils croient au mystère, accomplissent la prière, font dépense sur notre attribution » ¹

وقد قدم الجار والمجرور (مما) مع جملة جملة صلة الموصول التي تتبعها على الفعل المسند (ينفقون)، وقد وردت هذه الآية في سياق ذكر المتقين لإرشادهم إلى عدم الإسراف في الإنفاق بقريظة (من) التبعية. ³ كما أن في تقديم التركيب الفعلي (رزقناهم) بعد حرف الجر على التركيب الفعلي (ينفقون) إفادة اختصاص بعض المال الحلال بالتصدق به والإنفاق منه. ⁴ وكذلك في إسناد الرزق إلى ضمير يعود على الله عز وجل إعلام بأنهم ينفقون الحلال الذي يستأهل أن يضاف إلى الله بوصفه رزقا منه، ⁵ فضلا عما في الإسناد المذكور من التعظيم والتحريض على الإنفاق. ⁶

نلاحظ من خلال الترجمتين عدم العناية بأمر تقديم الجار والمجرور مع جملة صلة الموصول (مما رزقناهم) على الفعل المسند (ينفقون)، إذ تمت ترجمة الفعل أولاً، فضاعت من خلال الترجمة المعاني المقصودة من تقديم الجار والمجرور على الفعل المسند.

1 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 26.

2 - Zineb Abdelaziz, Le Qur“ān, Traduction du sens des ses versets, p. 2.

3- أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ص: 132.

4- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ص: 31.

5- أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ص: 132.

6- أبو السعود محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت،

ج. 1، ص: 25.

النموذج الثامن: قوله عز وجل: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

خَلِيفَةً¹، وقد ترجمها كل من:

جاك بيرك	زينب عبد العزيز
« Lors ton Seigneur dit aux anges : « Je vais instituer un lieutenant sur terre » » ²	« Et lorsque ton Seigneur Dit aux Anges : « Je Vais Instituer un remplaçant* sur terre » ³

وقد تم في هذه الآية الكريمة، تقديم المفعول المعنتى به على نظيره الصالح للتقديم، حيث قدم الجار والمجرور (في الأرض) وهو في موضع المفعول الثاني، على (خليفة) المفعول الأول، لأن اسم الفاعل (جاعل) المفيد للسيرورة يتعدى كفعله الثلاثي إلى مفعولين⁴، ولعل السبب في تقديم المفعول الثاني على في هذه الآية هو العناية به، وذلك لأن الله عز وجل أخبر الملائكة بأنه سيجعل آدم عليه السلام وذريته خلائفه في الأرض؛ فقالوا: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا⁵ ﴾ وذلك على وجه الاستخبار منهم والاستعلام عن وجه المصلحة والحكمة، لا على وجه الإنكار، كأنهم قالوا: إن كان هذا ظننا فعرفنا وجه الحكمة فيه.⁶ وما كان استخبار الملائكة بسبب فكرة جعل الخليفة بحد ذاته، بل بجعله في الأرض، لأنه كانوا يعلمون بإلهام من الله أن ذريته يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فلذلك قدم ذكر الأرض على الخليفة.⁷

1- سورة البقرة، الآية: 30.

2 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 29.

3 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 6.

4- أبو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص: 271.

5- سورة البقرة، الآية: 30.

6- أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، د.ط، ص: 133 .

7- أبو السعود محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ص: 65.

نلاحظ من خلال الترجمتين معا، عدم الهناية بأمر المفعول الثاني (في الأرض) الذي جاء متقدما في الآية الكريمة على المفعول الأول (خليفة).

النموذج التاسع: قال عز وجل: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾¹

ينهض نظم الآية الكريمة على الناسخ الحرفي: (إن) المشددة؛ ودلالته – كما تقرر ذلك عند النحاة – إثبات النسبة، وتقريرها، ونفي الشك، والإنكار عنها. وجاء الناسخ متلو باسمه، وهو ضمير الشأن؛ ويسمونه أيضا ضمير الأمر، أو ضمير القصة. ومجيء هذا الضمير هنا يزيد الكلام قوة: "وكذلك السبيل أبدا في كل كلام كان فيه ضمير قصة؛ فقله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ يفيد من القوة في نفي الفلاح عن الكافرين، ما لو قيل: (إن الكافرين لا يفلحون) لم يستفد ذلك. ولم يكن ذلك كذلك إلا لأنك تعلمه إياه من تقدمه وتنبهه، أنت به في حكم من بدأ، وأعاد، ووطد، ثم بنى، ولوح، ثم صرح. ولا يخفى مكان المزية فيما طريقه هذا الطريق".²

ثم إن هذا الناسخ له من الأسرار العجيبة الشيء الكثير، بعضها يفصح عنها استعماله في نظم هذه الآية؛ فهي يربط بها بين أجزاء الكلام، ولو سقطت: "لم تر الكلام يلتئم، ولرأيت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى، ولا تكون منها سبيل، حتى تجيء بالفاء".³ وانظر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ، إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾⁴. ولو حاولت أن تأتي بدلا عنه (إنه) بكلمة أو حرف يؤدي نفس الوظيفة، لما وجدت إلى ذلك سبيلا؛ وحتى الفاء لا تفي بهذا الغرض، فاعلم ذلك.

1- سورة المؤمنون، الآية: 117.

2- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 132 – 133.

3- المرجع نفسه، ص: 273.

4- سورة المؤمنون، الآية: 117.

جاء في ترجمتي جاك بيرك وزينب عبد العزيز:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Certes, Il ne Fait point cultiver les mécréants. » ¹	« Dieu ne comble pas les dénégateurs » ²

اعتمد المترجم جاك بيرك على صيغة النفي لنقل نفي الفلاح عن الكافرين. فهو لم يتقيد بالتركيب القرآني، واستعمل دلالة النفي (ne comble pas) للتعبير عن المعنى العام الذي تشير إليه الآية الكريمة؛ غير أن ترجمته جاءت أرحب وأوسع من حيث المعنى.

أما زينب عبد العزيز، فيبدو أنها تفتنت للنظم القرآني، واستعملت النفي (ne fait point) مصحوبا بلفظة (certes) لتأكيد المعنى.

وهكذا، بلغ القرآن الكريم في هذا الفن – كما في غيره – الذروة في وضع الكلمات الموضع الذي تستحقه في التعبير بحيث تستقر في مكانها المناسب. ولم يكتف القرآن في وضع اللفظة بمراعاة السياق الذي وردت فيه بل راعى جميع المواضع التي وردت فيها اللفظة ونظر إليها نظرة واحدة شاملة في القرآن الكريم كله.³

وقد أظهر التحليل والمقارنة أن ترجمة معاني الآيات القرآنية إلى اللغة الفرنسية لم تكن قادرة على إيصال الفكرة للآية القرآنية بما فيها من معان ظاهرة وأخرى عميقة عبر عنها أسلوب بلاغي واحد، وهو أسلوب التقديم والتأخير، وإنما هي ترجمة للمعنى العام للآية، أما ما وراء هذا المعنى من نتائج فكرية ودلالات نفسية وطاقت دلالية وجمالية يعبر عنها هذا الإجراء الأسلوبى فقد وقفت الترجمة عاجزة تماماً عن إيصالها إلى القارئ في تلك اللغة.

1 - Zineb Abdelaziz, Le Qur“ān, Traduction du sens des ses versets, p. 349.

2 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 371.

3- عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، ص: 53.

فالمعنى المترجم لم يكن انعكاساً تاماً للمعنى المراد من النص الأصلي لأن التبادل في المواقع في الجملة القرآنية ينتج تبايناً دلاليّاً في الهيئة المستحدثة للعناصر التركيبية في كل سياق، فهناك أسرار وجماليات مترتبة على تقديم أو تأخير في تلك العناصر النحوية مرتبطة بالأبعاد النفسية والاجتماعية للأطراف المشاركة في الحدث اللغوي، وبطبيعة المقامات والمواقف الخارجية، عجزت الترجمة عن إيصالها إما جهلاً ببلاغة هذا الأسلوب وبدلالاته أو بسبب طبيعة بناء تلك اللغة على الرغم من أن مترجمي النسختين اللتان اعتمد عليهما البحث هما جاك بيرك الفرنسي المتمكن من اللغة العربية حسب قوله، وزينب عبد العزيز المنتمية إلى الثقافة العربية الإسلامية، إلا أن هذه المعاني قد فاتتهما كما تفوت على كثير من أبناء هذه اللغة غير المتخصصين بأساليبها.

المبحث الثالث: قصور الترجمة في الجانب الدلالي للألفاظ

يتسم القرآن الكريم ببلاغة ألفاظه التي زادت من فصاحته وإعجازه، ما جعل أهل اللغة والبلاغة شغوفين بمحاولة الوقوف على أسرار بلاغة هذه الألفاظ مثل الجاحظ الذي أكد أن الارتباط الوثيق بين اختيار الألفاظ القرآنية وبين دلالاتها سر من أسرار بلاغتها فقال: " وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر والنساء لا يذكرن الشغب ويذكرن الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك المطر لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام (...)" وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر لفظ نكاح في القرآن إلا في موضع التزويج¹.

فدلالة الألفاظ القرآنية، إذن، تشكل عائقا كبيرا، أمام ترجمتها بالدقة المنشودة وخصوصا تلك الألفاظ التي يتعذر إيجاد مقابلات دقيقة لها في اللغة الأخرى. وهذا ما أكده عز الدين الحايك الذي ترجم القرآن باللغة الإنجليزية: " ومع ذلك فإن الترجمة لن تكون كتاب الله، بل هي المعنى التقريبي له لأن كثيرا من الكلمات والتعابير العربية لا يوجد لها مثل في لغات العالم، ومنها على سبيل المثال: الله، الرب، الرحمان الرحيم... إلخ وإنما يعطي لترجمتها ظل من المعنى حسب الإمكان"².

وهنا يبرز دور المترجم من خلال بذل قصارى جهده عند ترجمته ألفاظ ثقافة ما للحصول على ما يناظرها في دلالاتها لتؤدي في ذهن السامع الجديد في البيئة الجديدة نفس الدلالة أو ما يقرب منها في بيئتها الأصلية، وهنا يمكن أن يقال أن المترجم وفق في مهمته، وأعطى صورة صحيحة لدلالة الكلمة". فهل توفق المترجمان جاك بيرك وزينب عبد العزيز في نقل دلالات هذه الألفاظ؟

1- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج. 1، ص: 20.

2- عز الدين الحايك، ترجمة تقريبية سهلة وواضحة لمعاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية، دار الفكر، دمشق، 1998، ص: 9.

النموذج الأول: القيامة

ورد لفظ القيامة في القرآن الكريم في سبعين آية¹. وقد اخترنا منها مطلع سورة القيامة التي اتفق الجمهور على أنها مكية، إذ عدت الحادية والثلاثين في تعداد النزول، والخامسة والسبعين في ترتيب المصحف. وقد عالجت السورة مسألة البعث والجراء، بينما ركزت على أهوال القيامة، لأن عرضها وصف هذا اليوم².

لم يلتفت جل المفسرين إلى تفسير معنى لفظ القيامة، وهذا ما يؤكد قول ابن كثير فيه: " فأما يوم القيامة فمعروف، ومنه يبدو أنهم واضحاً في غنى عن البيان، ما عدا ما ذكر في خصوص أهواله وصفاته، أو ما اشتمل عليه هذا اليوم من أحداث³. وقد ترجمت:

الآية	ترجمة جاك بيرك	ترجمة زينب عبد العزيز
﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ ⁴	« Non ! je jure par le jour de la résurrection » ⁵	« Je Jure formellement par le Jour de la Résurrection ! » ⁶

اتفق المترجمان، على غير دينهم، على العبارة (le jour de la résurrection) نفسها في الدلالة على (يوم القيامة)، وهذا إنما يوحي بعموم الاعتقاد بمعرفة القيامة (résurrection) كما جاء على لسان ابن كثير، لكن الأمر ليس كذلك؛ فالمفاهيم تختلف عبر اللغات والثقافات، لاسيما تلك المعبرة عن المعتقدات.

1- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، دار الحديث، القاهرة، 1945، ص: 581.

2- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ك. 1، ج. 29، ص: 336-337.

3- أبو إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح. سامي بن محمد السلامة، ط. 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1999، ج. 8، ص: 275.

4- سورة القيامة، الآية: 1.

5 -J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction p. 648

6 -Zineb Abdelaziz, Le Qur'ân, Traduction du sens des ses versets, 2014, p. 577

جاء الاسم (résurrection) في معاجم اللغة الفرنسية دالا على: "العودة إلى الحياة بعد الموت في سياق روحاني"¹. وأما الفعل (ressusciter) في صيغته المتعدية (v. transitit) فورد بمعنى: "الإحياء بعد الموت"².

إن الاسم (résurrection) مشتق من الفعل اللازم (resurgir) (v. intr) المؤلف من الفعل (surgir) مضافا إليه السابقة (re)؛ أي أنه اكتسب مكونا دلاليا جديا بهذه الإضافة هو إعادة الفعل أو تكراره؛ ليصبح بمعنى الظهور من جديد بشكل مفاجئ³، ودلالة الفجائية هذه تفيد استبعاد التنبؤ بحدوث الأمر؛ فهو من المغيبات على الرغم من ثباته في سياق الحديث عن القيامة.

يلاحظ، فضلا عن هذا، أن الظهور أو العودة إلى الحياة من جديد يبدو تعبيراً بعيداً عن أن يصف القيامة؛ إذ أنه ينطبق على حدث آخر يسمى البعث، وهو الإحياء بعد الموت، ويوم القيامة متعلق به أو لنقل إن القيام تال له، والبعث مرتبط هو بدوره بالنشور أو إنه أشمل منه ومنه يكون النشور أخص؛ فقد ورد في اللغة العربية بمعنى الانبعاث من جديد على الصفات السابقة، وجاء في الشعر الجاهلي وكذا في القرآن الكريم على إحياء الموتى على الصفات التي ماتوا عليها، أو انقسامهم يومئذ على حسب أعمالهم في أولاهم⁴.

باعتبار النظر إلى التقارب الشديد والتداخل في معاني هذه الكلمات جاءت ترجمتها لدى المترجمين بالكلمة (résurrection) نفسها، إن لم تكن بعبارة (le jour de la résurrection) دلالة على اليوم أو من مشتقات الفعل (ressusciter)⁵ على الرغم من أنه لا علاقة تأثيلية (étymologique) بينه وبين الاسم (résurrection)، بل يتعلق به من جهة المعنى فقط، لكن بقص أصل الكلمة (résurrection) أحلنا إلى اسم آخر يعود إلى الأصل ذاته هو (résurgence) وقد ألفيناه من الفعل اللاتيني (resurgere) الدال على القيام « se lever »

1 -le Robert, Dictionnaire pratique de la langue française, p. 1472

2 -Ibid, p. 1469

3 -- Ibid, p. 1472

4- عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم: دراسة دلالية مقارنة، ص: 356 - 360.

5 - J.Berque, Le Coran : essai de traduction, p. 351.

باعتبار الصيغة الضميرية، وأما التعلق الشديد للكلمة (résurrection) في ثقافة الهدف بالعبارة (la résurrection du Christ)¹ التي تفيد ارتباط الفعل بالمسيح فيتنافى ومفهوم القيامة في ثقافة المصدر؛ إذ أنها تخص سائر الخلق على اختلاف ألوانهم وألسنتهم ومعتقداتهم.

النموذج الثاني: الطامة

وردت مفردة (الطامة) في القرآن الكريم مرة واحدة في سورة النازعات المكية التي عدت الواحدة والثمانين في ترتيب النزول، والتاسعة والسبعين في ترتيب المصحف².

قال الفراء في قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّامَةُ الْكُبْرَى)³، هي القيامة تطم وتطم على كل شيء⁴، وقال الطبري هي كذلك؛ لأنها تطم على كل أمر هائل لعظم هولها⁵، ووصفت بالكبرى بلاغة في تشخيص شدتها، وقال الزجاج عن الصيحة؛ البعث والحساب والجزاء⁶ في قوله: (وَمَا يَنْصُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صِيحَةٌ وَاحِدَةٌ مَّا لَهَا مِنْ فَوْقٍ)⁷. وقال الطاهر بن عاشور هي الزجرة أي المرة من الزجر في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾⁸، وهي النفخة تعبيراً عن النفخة الثانية والأخيرة وبهذا تتبع النفخة الأولى في الصور أي نفخة الموت، فتكون هناك نفختان؛ الأولى تميت الأحياء، والأخرى تحيي الموتى، كما جاء في قوله جل وعلا: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ، ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا

1 - le Robert, Dictionnaire pratique de la langue française, p. 1472.

2- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،

1979، ج. 3، ص: 406. وأبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 2705.

3- سورة النازعات، الآية: 34.

4- أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ط. 3، عالم الكتب بيروت، 1983، ص: 3، ص: 234.

5- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ص: 97

6- أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحق. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط. 1، 1988،

ج. 5، ص: 281.

7- سورة ص، الآية: 15.

8- سورة النازعات، الآية: 13.

هُمْ قِيَامٌ يَنْصُرُونَ¹؛ وسميت الرادفة كذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاحِفَةُ، تَتَّبِعُهُمَا الرَّادِفَةُ²﴾³.

وقد ترجمها كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز:

الآية	جاك بيرك	زينب عبد العزيز
﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى﴾ ⁴	« Et quand viendra l'hydre géante » ⁵	« Quand alors aura lieu la grande Catastrophe » ⁶

نلاحظ أن جاك بيرك ترجم كلمة الطامة في الآية أعلاه باسم مكافئ هو: (l'hydre)، ولم يعقب على هذا الاختيار، لكن بالرجوع إلى قواميس اللغة الفرنسية نجد أنها "أفعوان لارن" وهو ثعبان ذو سبعة رؤوس كلما قطع منها واحد ظهر بدله آخر⁷.

أما زينب عبد العزيز فقد آثرت ترجمة "الطامة" بـ: (catastrophe) التي تدل على الكوارث الرهيبة التي تحل بالأرض كالزلازل والفيضانات وغيرها⁸. ومنه يكون المعنى المحصل أو المقصود هو كبرى هذه الكوارث، وهو أمر يدل ضمنا على أنه لا نظير لها بين غيرها من الكوارث.

ويبدو أن جاك بيرك لم يجتهد في الحفاظ على بنية الأصل على سبيل التوافق الشكلي، بيد أنه اعتمد نوعا من التكييف؛ بهدف توليد أثر معادل من خلال ما يعرف بالتكافؤ الديناميكي

1- سورة الزمر، الآية: 68.

2- سورة النازعات، الآية: 6-7.

3- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 30، ص: 67، 72، 89.

4- سورة النازعات، الآية: 34.

5 - J.Berque : Le Coran: essai de traduction, p. 660.

6 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p.584.

7 - Robert, Dictionnaire pratique de la langue française p.858.

8 - Emile Littré, dictionnaire le Lettré sur CD- Rom. Les 4 volumes de 1872 et le supplément de 1877 en texte intégré, Redon, 2003, (événement).

لنبدأ، فاستخدام كلمة (l'hydre) كمكافئ ثقافي في اللغة الهدف وأتبعها بالصفة المؤنث (gérante)، ترجمة تواصلية من وجهة نظر نيومارك (Newmark)، على خلاف ترجمة زينب عبد العزيز التي سبقت الصفة عن الموصوف الأمر الذي أضفي معنى أهمية الحدث في عبارة:

(la grande catastrophe).

بيد أن ما وقفنا عليها من ارتباط بالفيضان يعكس الالتصاق بأصل معنى الطامة في اللغة العربية، لكن على سبيل الحقيقة، وأما المعنى فهو مجازي أو إيحائي يجمع بين التغطية والعظمة والغلبة؛ أي أن هناك إضافة تتعدى هذا التعبير الجزئي عن وجه وجوه الطامة، والذي لا يغطي المساحة الدلالية للكلمة التي تضم أنواعا من الكوارث ولا تقتصر على واحد منها.

النموذج الثالث: الصاخة

ورد لفظ (الصاخة) في القرآن الكريم مرة واحدة في الآية: (فَإِذَا جَاءَتْ **الصَّخَّةُ**)¹ من سورة عبس المكية، وقد عدت الرابعة والعشرين في ترتيب النزول، والثمانين في ترتيب المصحف².

والصاخة اسم الفاعل من الثلاثي أو المصدر من صَخَّ يَصْخُ المعبر عن الصيحة الشديدة؛ لذلك ينبغي أن تكون النفخة في الصّور في قوله: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ، وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ، قَوْلُهُ الْحَقُّ، وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ﴾³، ويذكر إلى جانب هذه الصيحة العظمى صيحات أخرى، هي تلك الناجمة عن الكوارث المصاحبة للواقعة⁴.

1- سورة عبس، الآية: 33.

2- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص: 403 .

3- سورة الأنعام، الآية : 73.

4- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص: 124. وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 30،

ص: 134- 135 .

فالصاخة مشهد "نو جرس عنيف نافذ، يكاد يخرق صماخ الآذان، وهو يشق الهواء شقا، حتى يصل إلى الأذن صاخا مُلحا... وهو يمهد بهذا الجرس المزعج للمشهد الذي يليه¹؛ إذ يورث هولا نفسا يستتب بالعباد، حيث يكون الكل مشغولا بنفسه.

وقال الزمخشري : "صخّ لحديثه مثل أصاخ فوُصفت النفخة بالصاخة مجازا؛ لأن الناس يصيخون لها"²، فهي مُسمعة ولا شك، بل إن الأنفس لا تسمع في هذا اليوم الرهيب " إلا ما يُدعى فيه لإحيائها"³.

وترجمها كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز :

الآية	جاك بيرك	زينب عبد العزيز
﴿ فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَةُ ﴾ ⁴	« Quand l'assourdissante viendra » ⁵	« «Quand alors aura lieu l'Assourdissante » ⁶

عبر كل من بيرك وزينب عبد العزيز عن الصاخة بكلمة (l'assourdissante) التي تمثل في اللغة الفرنسية الصفة المؤنث من الفعل (assourdir) بمعنى التسبب في صمم عابر؛ وبهذا فهي تدل على الصوت الشديد الذي يجعل سامعه كالأصم، أو مصدر الصوت نفسه (الضوضاء - والغوغاء)⁷. كما أنهما عرفها باستعمال الأداة (l') مجاريا في ذلك الأصل؛ فاجتمع بذلك تعريف وتأنيث اسم الفاعل أو المصدر من فعلها. ومع ذلك لم يشير إلى ما يوحي على أن

1- سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن، ص: 73-74.

2- أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تج. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط. 3، 2011، ج. 10، ص: 695.

3- أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص: 287.

4- سورة عبس، الآية: 33.

5 - J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction p. 663

6 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p.585.

7 - Le Robert, Dictionnaire pratique de la langue française, p. 103.

المقصود هو يوم القيامة، والظاهر أنهما استغنيا عن ذلك بالنظر إلى أن الآيات الموالية لها، ودلالة السياق العام توضحان ذلك.

النموذج الرابع: الغاشية

نبه الطبري في تفسيره إلى أن "الغاشية" — في سورة الغاشية — تحتمل القيامة والنار على السواء دون ترجيح أحدهما، في حين أولها في قوله تعالى: (أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)¹ بالعقوبة والنفمة التي تصيبهم جزاء شركهم، أو أن تأتيتهم القيامة فجأة²، وباعتبار هذه الإضافة الأخيرة يتبين بعد الاحتمال الأول (القيامة).

والغاشية على ما هو عليه أغلب أهل التفسير "القيامة التي تغشى الخلائق بأهوالها وأفزاعها"³، وهي النفخة الثانية كما ذهب إليه الضحاك أيضاً⁴، وقريب منه ما رواه ابن كثير عن ابن عباس، وقتادة، وابن زيد في عدّ الغاشية من أسماء يوم القيامة؛ لأنها "تغشى الناس وتعمهم"⁵.

وقيل: "الغاشية النار تغشى وجوه الكفار"⁶، وهو تأويل تفنّده الآية: ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴾⁷ أي يوم القيامة، وهذا ما يؤيده عموم الكارثة؛ فالغاشية إذن اسم للقيامة على سبيل الاستعارة، إذ لا محيص منها، فهي تلقي بهولها على عقول الكل بإحكام، فتغيب عن الوعي، أي تصاب بالإغماء، وهو معنى محتمل هنا، وبه تكون الغاشية وصفاً لمحذوف لا غنى عن للسياق في الدلالة عليه⁸.

1- سورة يوسف، الآية: 107.

2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج. 24، ص: 327.

3- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950، ج. 20، ص: 25.

4- الضحاك بن مزاحم، تفسير الضحاك، جمع ودراسة وتحقيق محمد شكري أحمد الزاويتي، ط. 1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، 1999، ص: 957.

5- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج. 8، ص: 384.

6- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. 20، ص: 25.

7- سورة الغاشية، الآية: 2.

8- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 30، ص: 294-295.

تشمل سورة الغاشية على أحوال وأهوال القيامة، وقد استمهلت باستفهام ﴿هَلْ أَتَاكَ حَٰرِثُ الْغَٰشِيَةِ﴾¹ عن بلوغ الغاشية تشويقاً لمعرفة؛ "وكون الاستفهام بـ "هل" المفيدة لمعنى "قد" فيه مزيد تشويق، فهو استفهام صوري يكنى به عن أهمية الخبر بحيث شأنه أن يكون بلغ السامع². وفي هذا تنبيه وتضخيم لشأنها. وقد أجب عن الاستفهام غير مشهد ذو جانبين متقابلين؛ "ما يلقاه الكافر فيها من العناء والبلاء، وما يلقاه المؤمن فيها من السعادة والهناء"³. وفي هذا تجلى الترهيب والترغيب، ثم تلاه عرض لدلائل تفرد وقدره جل شأنه، وفي الختام تذكير بالمآب والحساب والجزاء⁴.

الآية	جاك بيرك	زينب عبد العزيز
﴿هَلْ أَتَاكَ حَٰرِثُ الْغَٰشِيَةِ﴾ ⁵	«T'est-elle parvenue, la nouvelle de l'occultante?» ⁶	«Le récit du Cataclysme t'est-il parvenu?» ⁷

علق بيرك حين ترجم الغاشية بـ "l'occultante"، بأن الغاشية فكرة تتضمن أبعاداً ثلاثية: التغطية أو الحجب، والهجوم المفاجئ من كل جانب، وإفقاد الصواب⁸. وتشكل هذه العناصر مزيجاً يعبر عن مشهد يصور مباغته الغاشية، وسيطرتها المتمكنة، بحيث تحجب الكل، فيذهل ويفقد صوابه، ومنه تمثل (occulter) حقلاً من الأفعال التي تدور حول فكرة الحجب والإخفاء نسبياً كان أم كلياً، بما يسبب الغموض أو السرية، وأما عن كلمة (l'occultante) فهي صفة لمن

1- سورة الغاشية، الآية: 1.

2- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 30، ص: 294.

3- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص: 551.

4- المرجع نفسه، ص: 552.

5- سورة عبس، الآية: 33.

6 -J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction p. 676

7 - Zineb Abdelaziz,Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p.592 .

8 -J. Berque, op cit. p.676.

يقوم بالفعل أو يحدثه، وأما (occulte) فهي صفة لما هو مخفي ومجهول بطبيعته.¹ وبتأليف وحدات المعنى التي من شأنها أن تعزى إلى الغاشية، بمعنى آخر تخمين مرمى المترجم من هذا الاستعمال، نجده قد استدرك ما لم توف به كلمة (l'occultante) من معان في الهامش، وبهذا فإنه جمع بين الحجب والإصابة بالذهول والمفاجأة.

أما زينب عبد العزيز فقد ترجمتها بـ (Cataclysm) التي تدل على الكوارث الرهيبة التي تحل بالأرض، كالزلازل والفيضانات وغيرها.² ومنه يكون المعنى المحصل أو المقصود هو كبرى هذه الكوارث، وهو أمر يدل ضمنا على أنه لا نظير لها بين غيرها من الكوارث، كما أننا نجد من جهة أخرى، معجم "Littré" يحصر هذه الكوارث في نوع وحيد، وهو الفيضان العظيم، وخاصة الطوفان العام المذكور في التوراة، أو أي طوفان آخر يحدده الجيولوجيون³.

بوضع هذا المعنى موضع النظر، يظهر أن زينب عبد العزيز أخفقت في نقل دلالة اللفظ، مخالفة دلالاتها التفاسيرية، وهذا من شأنه تضليل القارئ جراء تغير اتجاه المعنى على هذا النحو.

ومن الألفاظ القرآنية التي تتعذر ترجمتها تلك الألفاظ المعربة التي اختلف العلماء في تفسيرها فعدت بذلك غريبة في القرآن. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ماذا يفعل المترجم عندما تصادفه كلمة تعذر شرحها؟ ومن بينها نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

النموذج الخامس: "أبا"

ورد لفظ "أبا" في القرآن الكريم مرة واحدة⁴ فقط في الآية الكريمة ﴿هَآكِهَةٌ وَأَبًا﴾⁵. فقد خفي معنى هذا اللفظ عن عمر بن الخطاب إذ ذكر ابن كثير في تفسيره حديث "ابن عدي قال:

1 - Emile Littré, dictionnaire le Lettré sur CD- Rom (occulter – occultre – occultant), et le Robert , dictionnaire pratique de la langue française , p 1170

2 - Emile Littré, dictionnaire le Lettré sur CD- Rom, (événement).

3 - Ibid. (Cataclysm).

4- محمد حسين أبو الفتوح، قائمة معجمية بألفاظ القرآن الكريم ودرجة تكرارها، مكتبة لبنان، لبنان، 1990، ص: 2.

5- سورة عبس، الآية: 31.

حدثنا حميد عن أنس قال: قرأ عمر بن الخطاب ﴿عبر وتولى﴾¹ فلما أتى على هذه الآية ﴿وفاكمة وأبا﴾²، قال: عرفنا ما الفاكمة فما الأب؟ فقال لعمر ك يا بن الخطاب إن هذا لهو التكلف³، و"عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه سئل عن الأب فقال: أي سماه تظلني، وأي أرض تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لا علم لي به"⁴.

وجاء في لسان العرب لابن منظور: "الأب، الكلاء، وعبر عنه بعضهم بأنه المرعى، وقال الزجاج: الأب جميع الكلاء الذي تعتلفه الماشية، وفي التنزيل العزيز: ﴿وفاكمة وأبا﴾ قال أبو حنيفة: سمى الله تعالى المرعى كله "أبا". وقال الفراء: الأب ما يأكله الأنعام، وقال مجاهد: الفاكمة ما أكله الناس، والأب ما أكلته الأنعام، فالأب من المرعى للدواب كالفاكمة للإنسان وقال الشاعر:

جذمنا قيس، ونجد دارنا ولنا الأب والمكرع

قال ثعلب: الأب كل ما أخرجت الأرض من النبات، وقال عطاء: كل شيء ينبت على وجه الأرض فهو الأب. والأب، المرعى المتهبئ للرعي والقطع. ومنه حديث قس بن ساعدة: فجعل يرتع أبا وأصيد ضبا⁵.

ووضح الزمخشري، صاحب تفسير الكشاف، أنه ليس من الضروري معرفة معنى الأب بعد أن أشار إلى أنه المرعى فالمهم هو إدراك نعم الله سبحانه وتعالى وشكره عليها فقال: "وقد علم من فحوى الآية أن الأب ما أنبته للإنسان متعاً له ولأنعامهن فعليك بما هو أهم من النهوض بالشكر لله، على ما تبين لك ولم يشكل مما عد من نعمه، ولا تتشاغل عنه بطلب معنى الأب

1- سورة عبس، الآية: 1.

2- سورة عبس، الآية: 31 .

3- الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ص: 1962.

4- جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج.6، ص: 317.

5- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج.1، ص: 205.

ومعرفة النبات الخاص الذي هو اسم له، واكتف بالمعرفة الجميلة إلى أن يتبين لك في غير هذا الوقت...¹. أما عن كتاب تفسير غريب القرآن فقد جاء فيه أن معنى الأب المرعى.²

ويتضح من خلال تفسير السيوطي أن لفظ "الأب" تعددت دلالاته واختلفت معانيه؛ فهو الثمار الرطبة، وهو كل ما أنبت الأرض مما يأكله الدواب ولا يأكله الناس من حشيش وكلاً ومرعى.³

وهو الحشيش بلغة أهل المغرب⁴، ووافق في هذا الزركشي والشيخ حمزة فتح الله. ولكن رفائيل نخلة اليسوعي يرى " أن الأب تعني الثمرة، وهي من "ébo"، وهي كلمة مقتبسة من الآرامية⁵.

وعليه، نرى أن معنى لفظ " أب " قد اختلف فيه من هم في شرحه، فذهب بعضهم إلى أنه المرعى، ومال بعضهم إلى أنه الكلاً أو كل ما تأكله الأنعام أو أي نبات تنبتة الأرض، وخلص بعضهم إلى أنه مغربي الأصل يعني الحشيش أو آرامي يعني الثمرة، وقال بعضهم أنه الفاكهة اليابسة.

الآية	جاك بيرك	زينب عبد العزيز
﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ ⁶	« et des fruits et des provendes» ⁷	«et des fruits, et des fourrages» ⁸

1- جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج.6، ص:318.

2- أبو عبد الله محمد بن مسلم بن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تح. أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1978، ص:

515.

3- جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت- لبنان، 2011، ج. 8، ص: 421-422.

4- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: 290

5الدكتور محمد السيد علي بلاسي، المعرب في القرآن الكريم، ص: 147

6- سورة عبس، الآية: 33.

7- J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction p. 676.

8 - Zineb Abdelaziz,Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 585.

أعطت المترجمة زينب عبد العزيز هنا مكافئاً جزئياً للفظ "أبا" لأنه تعذر إيجاد معناه الدقيق وهي بذلك لم تخدم بدقة رسالة النص القرآني. وفي هذه الحالة، يجدر على المترجمة أن تشير في الهامش إلى أن لفظ (Fourrage) - الذي يعني كل مادة نباتية تستعمل لإطعام الحيوانات الأليفة" - فهو ليس المكافئ الدقيق للفظ "أبا" وأن العلماء قد اختلفوا في تفسيره مبينا المعاني الأخرى التي قد يتخذها اللفظ حتى يحافظ إلى حد ما على رسالة النص القرآني وحتى يوصل المعلومة الصحيحة لقارئ النص الهدف.

أما جاك بيرك، فهو الآخر تعذر عليه نقل المعنى بشكل دقيق، واكتفى بمعنى واحد وهو الكلاء. لكنه أشار إلى في الهامش إلى أن هذا اللفظ يستحيل فهم معناه، مستندا إلى حديث رواه البخاري. وبذلك يكون المترجمان قد رجحا تفسيراً واحداً على الآخر.

النموذج السادس: الزكاة

ومن الألفاظ القرآنية التي تطرح كذلك صعوبات عند نقلها إلى لغة ثانية المصطلحات الإسلامية، وهي تلك التي تنتمي إلى الحقل الديني والتي استحدثها الإسلام بمجيئه أو كانت معروفة عند العرب من قبل في العصر الجاهلي، لكن القرآن أضفى عليها دلالات جديدة ذاعت وانتشرت متجردة بذلك من معانيها القديمة ومن أمثلة ذلك: الصلاة، الزكاة، الخلع، المهر، الصدقة، الصوم...إلخ. وتعود صعوبة ترجمة هذه المصطلحات بلغة أخرى إلى عدم وجود مقابل صحيح ودقيق لها لأنها تحمل دلالات غير معروفة في هذه اللغة بسبب اختلاف الثقافتين فالكلمات "تكتسب دلالاتها في كل لغة بعد تجارب كثيرة من الأحداث الاجتماعية التي يمر بها المرء، وترتبط الكلمة في ذهن كل منا بتلك الأحداث ارتباطاً وثيقاً، فتتلون دلالاتها بها، وتظل تلك الدلالة قد لا تخطر في ذهن آخر من نفس البيئة لأن تجاربهما مع الكلمة مختلفة، ونظرة كل منهما متباينة تبعا لتلك الأحداث التي ارتبطت بها في حياتها. غير أن هناك قدراً مشتركاً

لدلالة الكلمات في كل بيئة، هو الذي على أساسه يكون التعامل بالكلمات، وعلى مستواه يكون التفاعل بين الأفراد".¹

فالزكاة مثلا، في اللغة هي الطهارة، والنماء، والزيادة، والبركة، والمدح، والثناء الجميل، والعمل الصالح. "وقيل لما يخرج من المال من حقوقهم زكاة لأنه تطهير وتثمين وإصلاح ونماء"².

وقال القرطبي: "وسمي الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه من حيث ينمو بالبركة، أو بالأجر الذي يثاب به المزكي"³، يعني أن هذا المال الذي ينقص في الظاهر يزكو ويزيد، في حقيقة الأمر، بالبركة والثواب مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾⁴. فالنماء والطهارة ليس مقصوران حسب المفسرين على المال، بل يتجاوزانه إلى نفس معطي الزكاة والمتصدق بها⁵.

وتدل كلمة الزكاة ليس فقط على تطهير المال، بل كذلك على تطهير النفس من الأخلاق الرذيلة والارتقاء بها إلى عالم الطهر والصلاح، مصداقا لقوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى)⁶. فالإلى جانب أنها صيحة اجتماعية تحقق التكافل الاجتماعي، ووسيلة من وسائل توزيع الثروة بين أفراد المجتمع لتعود فائدتها الاجتماعية والعملية على المتصدق والآخذ معا، فإنها تطهر الغني من رجز البخل، وتطهر الفقير من الحقد والحسد والبغضاء اتجاه الغني، وتنمو بها معيشته، إذ تحقق له الكفاية، وبذلك تسود بينهما المحبة والإخاء وروح التعاون والتراحم والتكافل. لهذا جعلها الله حقا على جميع الناس متى بلغت أموالهم النصاب، وحال الحول على

1- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. 5، 1984، ص: 173.

2 - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ص: 30.

3 - أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. 1، ص: 343.

4- سورة سبأ، الآية: 39.

5 - الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت - لبنان، ط. 4، 2009، ص:

218.

6- سورة الأعلى، الآية: 14.

الأنصبة التي تفوق الاحتياجات الضرورية لمعيشة الإنسان. فالزكاة إذن حق للفقير لا تفضل من الغني، مصداقا لقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾¹.

إن الزكاة هي تملك مال مخصوص لمستحقه بشرائط مخصوصة. وتجب في الثروات من نقد، ونعم، وزروع، وثمار، وعروض التجارة. بهذا المعنى تعد الزكاة صدقة فرض واجبة على كل مسلم بلغ ماله النصاب. أما الصدقة فهي ما يعطيه الفرد للفقير بمحض إرادته، إحسانا إليه وابتغاء ثواب الله. ولعل الإحساس بالفرق بين صدقة التطوع وصدقة الفرض بين واضح.

الآية	ترجمة جاك بيرك	ترجمة زينب عبد العزيز
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ ²	« Accomplissez la prière, acquitez la purification et inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent » ³	« Accomplissez la prière, acquitez la Zakāt* et inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent » ⁴

نلاحظ أن المترجمين قد اختلفا في ترجمة لفظ "الزكاة"، حيث ترجمها جاك بيرك بـ "Purification" التي تدل على تطهير النفس من الأخلاق الرذيلة والارتقاء بها إلى عالم الطهر والصلاح، مكتفيا بنقل جانبها المعنوي، مشيرا إلى ذلك في الهامش. أما زينب عبد العزيز، فقد نقلته في صورته الصوتية، شارحة هي الأخرى معناه في الهامش، حيث أكدت على أن الزكاة هي ذلك المبلغ المحدد، والمستخلص من الأرباح، والتي تعطى إلى المستفيدين الذين حددتهم الآية السنتين من سورة التوبة، دون الإشارة إلى حكمها، حتى يتم تمييزها عن الصدقة التي تعطى بمحض الإرادة.

1- سورة المعارج، الآية: 24 - 25 .

2- سورة البقرة، الآية: 42.

3- J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.31.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 7

النموذج السابع: لفظ "الخمير"

يقول الله عز وجل في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾¹

و"الخمير" لفظة عامة، يعرفها كل الناطقين بالعربية، وهي تعني: " ما أسكر من عصير العنب وغيره؛ لأنها تغطي العقل.... وكل مسكر من شراب"². أو هي "ما أسكر من عصير العنب أو عام كالخمير. والعموم أصح لأنها حرمت وما بالمدينة خمير عنب وما كان شرابهم إلا البسر والتمر. سميت خمرا لأنها تخمر العقل وتستره"³.

وفي التفسير نجد التعريفات التالية على سبيل المثال: والخمر " ما غلى واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب، وهو حرام، وكذلك نقيع الزبيب أو التمر الذي لم يطبخ، فإن طبخ حتى ذهب ثلثاه، ثم غلى واشتد ذهب خبثه ونصيب الشيطان، وحل شربه ما دون السكر إذا لم يقصد بشربه اللهو والطرب... وكذلك كل ما أسكر من كل شراب، وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز."⁴

وهي كذلك "المعتصر من العنب، إذا غلى واشتد وقذف بالزبد سمي بذلك من خمير إذا ستر، ومنه خمير المرأة... والخمر ما وراك من الشجر وغيره، ودخل في خمير الناس وغمارهم أي، في مكان خاف... فلما كانت تستر العقل سميت بذلك، لأنها تخامر العقل، أي تخالطه"⁵

1- سورة البقرة، الآية: 219.

2- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 255.

3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 495.

4- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص: 127

- 128.

5- أبو حيان الأندلسي، تفسير المحيط، ج. 2، ص: 163.

وقد ترجم هذا اللفظ كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز كما يلي:

الآية	جاك بيرك	زينب عبد العزيز
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ ¹	«Ils t'interrogent sur l'alcool et sur le jeu d'argent» ²	«Ils t'interrogent sur les boissons alcoolisées et les jeux d'argent» ³

والملاحظ أن جاك بيرك ترجم لفظ "الخمير" بـ"l'alcool"؛ وهي تعني في اللغة الفرنسية ماء الحياة، وهو كل مشروب روحي احتوى على الإيثانول المحضر من تخمر الفواكه. أما زينب عبد العزيز فنقلته بالمشروبات الكحولية. لكن هل يفهم القارئ الناطق بالفرنسية عندما يقرأ كلمة "أو" أن الله عز وجل قد حرم كل أنواع الخمور مهما اختلف مصدرها.

وما دامت اللغة الفرنسية تملك ما يعادل كلمة "الخمير" فيبدو لي أن نترجم كلمة "خمير" بـ "enivrante" أي مشروبات مسكرة، لأن معناها واضح وشامل لكل مسكر يذهب العقل.

النموذج الثامن: أسماء السور

القرآن روح يسري، مقسم إلى سور تحيط بالآيات، ولكل سورة اسم له من المعاني والدلالات، ما يدعو للتأمل في السورة بأكملها لاستنباطه؛ فسورة البقرة اشتملت على قصة قتيل بني إسرائيل، بينما اشتملت سورة آل عمران على قصة مريم ابنة عمران، وسورة المائدة روت لنا قصة الحواريين الذين طلبوا من عيسى مائدة من السماء، لتطمئن قلوبهم، أما سورة التوبة فذكرنا الله فيها بتوبته على المؤمنين وعلى المتخلفين عن الغزو، حين علم

1- سورة البقرة، الآية: 219.

2- J.Berque , LE CORAN ; essai de traduction p. 56.

3 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 34

منهم صدق التوبة والندم، وسورة هود ذكرت رسالة هود إلى قومه، ثم وضعت رسالات الرسل إلى أقوامهم؛ صالح إلى ثمود، وشعيب إلى مدين... فالسورة جزء من النص القرآني، تتطرق إلى عدة موضوعات، لتختار واحدا من بينها ليكون عنوانا لها ومسمى. وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية السياق في تحديد معاني وأسماء السور القرآنية، وهو الأمر الذي يجب أن ينتبه له مترجم النص الديني بوجه خاص، لما للسياق من أهمية في بناء المعنى وتحديد الدلالات الصحيحة للألفاظ، وبالتالي ترجمة النص وفقا لمقصده الأصلي، دونما تشويه أو حذف أو زيادة. فما مدى نجاح مترجمينا في أداء ترجمتيهما لأسماء السور التي تحمل أسماء الحيوانات والحشرات، لاسيما وأن المهمة لن تكون سهلة باعتبار الهوة الكبيرة الفاصلة بين اللغتين العربية والفرنسية، الحاملتين لمعان ودلالات إيحائية مختلفة.

ترجمة		اسم السورة
زينب عبد العزيز	جاك بيرك	
Al-Baqara (La vache)	La vache	البقرة
An-nahl (Les abeilles)	Les abeilles	النحل
An-naml(Les fourmis)	Les fourmis	النمل
Al-'Ankabūt (L'araignée)	L'araignée	العنكبوت
Al-Fil (L'éléphant)	L'éléphant	الفيل

ما تتسنى لنا ملاحظته، هو ارتباط أسماء هذه السور بسياق النص القرآني، فهي تحمل شحنات دلالية خاصة؛ من حيث أن مسمياتها تتعلّق بحوادث ومعجزات ارتبطت بتلك الحيوانات والحشرات ارتباطا وثيقا.

فسورة البقرة اتخذت هذا المسمّى، إحياء لذكرى المعجزة الباهرة التي ظهرت في زمن موسى، حيث قُتِلَ شخص من بني إسرائيل ولم يُعرَف قاتله، لِيُعرَض الأمر على

موسى أملا في معرفة القاتل. فأوحى الله إليه أن يأمرهم بذبح بقرة وأن يضربوا الميت بجزء منها فيحيا بإذن الله ويخبرهم عن الفاعل.

لكن رغم شهرة هذه الحادثة وارتباطها بتسمية السورة، إلا أن بيرك أثر ترجمة مفردة (البقرة) إلى (La vache) لورود حادثة بني إسرائيل والبقرة في سياق السورة الكريمة، استنادا لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا

هُزُورا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾¹

وإذا ما أمعنا النظر في الترجمتين لاحظنا أنهما اعتمدتا على نقل المفردة وفقا لدلالاتها المعجمية، دونما معلومات دينية تاريخية دقيقة.

أما سورة النحل، فنقرأ قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِّي مِن كُلِّ الشَّمْرَاتِ فَاَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾²

ولقد سميت هذه السورة بـ (النحل) لاشتمالها صورة حية دالة على وحدانية الله وأثار قدرته التي أبدع بها الكائنات. وقد ذهب المترجمان إلى نقل المفردة وفقا لدلالاتها المعجمية، لينتكر نفس الأمر مع تسميتهما لسورة النمل، أما فيما يخص اتخاذ سورة النمل هذا المسمّى، فيرجع لورود قصة النبي سليمان مع النمل فيها بالتفصيل؛ لقوله جلّ وعلا: ﴿

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ

سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾³

1- سورة البقرة، الآية: 92.

2- سورة النحل، الآية: 68 – 69.

3- سورة النمل، الآية: 18.

وسميت سورة العنكبوت كذلك، لأن الله ضرب العنكبوت فيها مثلا للآثام المنحوتة والآلهة المزعومة في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا، وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ، لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾¹. ولم تختلف كثيرا سورة الفيل عما سبقها من سور، فهي مرتبطة بقصة أصحاب الفيل؛ أبرهة بن الصباح وجيشه الذي كان يريد تهديم الكعبة، وعقاب الله لهم.

نلاحظ إذن، أن المترجمين نقلا أسماء السور حرفيا، مع الحفاظ على دلالاتها. وبذلك نخلص إلى أن عمل المترجم يتمثل في إعادة نقل المعنى أو الدلالة من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف، وفي هذا الصدد يقول أمبارو هورداتو ألبير (Amparo Hurdato Albir): "الترجمة هي قول ما جاء في الأصل تماما"². فقد سمح النقل الحرفي لأسماء السور السابقة الذكر بالحفاظ على المعنى؛ إذ أن الحرف يحدد معاني المفردات، ويضمن نقلها بكل أمانة، وهذا بالضبط ما يؤكد أنطوان بارمان (Antoine Berman) بقوله: "إنّ الترجمة هي ترجمة للحرف، ترجمة للنص بوصفه حرفا"³. لكن هل استطاع المترجم أن يضمن نفس قوة التأثير الانفعالي والإقناعي للأصل وأن يؤثر في القارئ بنفس الطريقة التي يؤثر بها النص الأصلي؟⁴.

وصفوة القول، أنه على الرغم من للترجمة من مزايا باعتبارها أداة تنمية ثقافية واجتماعية ولغوية وفكرية، تعمل على مد جسور الترابط والتواصل بين الأفراد والمجتمعات، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن كل المفردات في كل اللغات، لها مكافئاتها الطبيعية في اللغات والثقافات الأخرى، خاصة وأن قيم الأشياء والنظرة للعالم الخارجي، ليست دوما واحدة، ناهيك أن القارئ باللغة الفرنسية، لا يدرك أن أسماء السور القرآنية السابقة الذكر، تحمل في طياتها دلالات تفوق

1- سورة العنكبوت، الآية: 41.

2-HURDATO ALBIR Amparo, La Fidélité au sens, un nouvel horizon pour la traductologie, Etudes Traductologiques -textes réunies par Marianne Lederer-, Cahiers Champollion, sous la direction de Maurice Gravier, F.Paillart, Paris, Novembre 1990, p.75.

3 - Antoine BERMAN: La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain, Seuil, Paris, novembre 1999, p.25.

4- بيتر نيومارك، اتجاهات في الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، ترجمة د. محمود إسماعيل صيني، دار المريخ للنشر، الرياض،

1986، ص: 46.

بكثير مجرد المعنى العام لاسم الحيوان أو الحشرة؛ معنى يستقيه المتأمل في كتاب الله من السياق العام لتلك السور والأحداث التاريخية وأسباب النزول.

المبحث الرابع: قصور الترجمة في الجانب البلاغي

لقد كان شغل المترجمين الشاغل هو الصعوبات التي كانت تعترضهم أثناء عملية الترجمة فأجمعوا على أن ترجمة النص القرآني عملية صعبة جدا تتطلب الفهم الدقيق والصبر والحذر الشديد، وتتاول مسألة ترجمة القرآن يرتبط ارتباطا وثيقا بقضية أخرى وهي مسألة إعجاز القرآن الكريم، وذلك لما فيه من أوجه إعجاز عديدة ومتعددة خاصة تلك التي تتعلق بالإعجاز البياني للقرآني والذي يتمثل في التركيبية الخاصة المتميزة لألفاظ القرآن ومعانيه وفي مجموعة العلاقات المجازية والاستعمارية والتشبيهية والكناية والرمزية والإيحائية بين المعاني والألفاظ وذلك السر الأكبر في إعجاز القرآن¹.

ولأن أسلوب القرآن الكريم هو قمة البيان وهو أسلوب المعجز في البلاغة والفصاحة، فإنه لم يخل من المجاز بصيغة عامة والمجاز المرسل بصفة خاصة، ووقوعه في الألفاظ والمركبات على حد السواء.

وفيما يلي ندرج أمثلة نحاول من خلالها رصد القصور الذي يطال الآيات المتضمنة لبعض من هذه الظواهر.

أولا: المجاز

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ

الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى².

1- إسماعيل أحمد الطحان، دراسات حول القرآن الكريم، ج.1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1988، ص: 105.

2- سورة البقرة، الآية: 178.

تتضمن الآية الكريمة أسلوب المجاز المرسل وذلك في التجاوز بلفظ "القتلى" عن الذين سيؤول أمرهم إلى القتل، أو يشارفون على القتل¹، وجاء في بيان هذا المعنى للآية الكريمة ما أورده ابن عاشور في تفسيره حيث قال: "القتيل، جمع قتلى، هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا".²

فمن خلال هذا التفسير نجد أن الميت لا يصبح قتيلا إلا بعد فعل القتل.

وقد ترجمها كل من:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« O vous qui devîntes croyants, le talion vous a été prescrit à l"égard des tués : l"homme libre pour l"homme libre, l"esclave pour l"esclave, la femme pour la femme» ⁴	« Vous qui croyez, le talion vous est prescrit en cas de meurtre : libre pour libre, esclave pour esclave, femme pour femme. » ³

أما في تعليقتنا على ترجمة أسلوب المجاز المرسل في هذه الآية، فنلاحظ عدم اتفاق كلا المترجمين في ترجمة لفظ القتلى وهو جمع لقتيل أي "مقتول" حيث نجد أن بيرك ترجمها بلفظ (MEURTRE) وهو يعد بذلك إبدال اسم مفعول باسم عام (Nom commun)، وبالتالي تعد ترجمة بتقنية الإبدال. لكنها تقنية لا تؤثر على المعنى المراد من الآية، ولا تشذ عما جاء به المفسرون. أما زينب عبد العزيز فقد استعملت لفظ (les tués) وهي بذلك قد حافظت على نوع اللفظ (le participe passé du verbe tuer : les tués).

1- عبد القادر حسين، القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت، ط. 2، 1985، ص: 166.

2- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 3، 137.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 49.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 27.

أما فيما يخص القيمة الجمالية للترجمتين، فنلاحظ غيابا تاما لأي أسلوب بياني، وبالتالي فإننا نلمس خسارة على المستوى الأسلوبي والجمالي للآية الكريمة، ذلك لأن لفظ القتلى هو لفظ ملموس أعطى بعدا تصويريا للآية الكريمة، وهي سمة تعبيرية غابت في الترجمة إلى اللغة الفرنسية.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ¹.

يقع المجاز المرسل في الآية الكريمة في الاستعمال المجازي للفظ "الخير" حيث تجوز به عن المال وذلك لأن هو مسبب عن المال أو عن المال الكثير والمعنى المجازي المقصود من الآية الكريمة هو: "ما تنفقوا من مال كثير يوف إليكم².

والغرض البلاغي من الآية الكريمة هو الإيضاح والتوكيد وذلك لإقناع القارئ وتبشيريه بالخير من خلال إنفاقه للمال في سبيل الله .

وقد جاء في تفسير الآية ما أورده الطبري: "ويعني جل ثناؤه بذلك يسألك أصحابك يا أحمد، أي شيء ينفقون من أموالهم فيتصدقون به، وعلى من ينفقونه، قل لهم ما أنفقتكم من أموالكم والخير هو المال"³ ويتفق معه ابن عاشور في تفسير الآية مطلقا⁴.

1- سورة البقرة، الآية: 215.

2- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت، ط.1، 1987، ص: 123.

3- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج. 3، ص: 640.

4- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج.2، ص: 311.

وقد ترجم هذه الآية الكريمة كل من:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
<p>« Ils t'interrogent de ce qu'ils doivent dépenser dit : ce que « vous dépensez de bien que ce soit aux père et mère, aux proches parents, aux orphelins, aux miséreux, et au passager démun.</p> <p>Et ce que vous faites de bien, Allah en est tout scient. »²</p>	<p>« On t'interroge : en vue de faire dépense ? Dis : ce dont vous faites dépense en bien doit aller aux père et mère, puis aux plus proches, aux orphelins, aux pauvres, et à l'enfant du chemin. Et ce que vous faites de bien dieu en est le reconnaissant. »¹</p>

أما فيما يخص ترجمة هذا التجوز، فنلاحظ اتفاق كلا المترجمين في ترجمة لفظ "خير" واعتماد كلا من بيرك وزينب عبد العزيز على التفسير للمعنى المجازي المراد من الآية، فترجماه بصيغة موضحة للمعنى وهي (Dépense en bien).

وفيما يخص التحليل الأسلوبي للترجمتين، نلاحظ غياب الصورة البيانية في كلتا الترجمتين، وذلك لتغليب الإيضاح على حساب القيمة الجمالية لترجمة الآية. ناهيك عن عدم دقة ترجمة لفظ "عليم" خصوصا من قبل جاك بيرك.

النموذج الثالث: قال عز وجل: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَحِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ

إِلَىٰ أَهْلِهِ¹.

1 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 55.

2 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 33.

إن المجاز المرسل واقع في استعمال لفظ "رقبة" وأطلقت في هذا السياق على الذات على سبيل إطلاق البعض على الكل .

وبالعودة إلى الترجمتين، نجد أن:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Quiconque tue un croyant par erreur, il doit l'affranchissement d'un esclave croyant et la remise de la rançon à sa famille. » ³	« En cas de meurtre involontaire, libération d'une nuque d'esclave croyante et une compensation à payer à la famille. » ²

فالمجاز المرسل واقع في استعمال لفظ "رقبة" وأطلقت في هذا السياق على الذات على سبيل إطلاق البعض على الكل.

أما في تعليقتنا على الترجمتين، فنلاحظ أن زينب عبد العزيز قد وعت هذا التجوز، واختارت ترجمة المعنى المجازي المراد منه، ولم تنقيد بحرفية اللفظ، وذلك على خلاف بيرك الذي كان أكثر حرفية حيث ترجم لفظة "رقبة" بلفظ (nuque d'esclave) وبالتالي فقد ترجم المعنى الحرفي دون المجازي .

ونرصد من خلال التحليل الأسلوبي للترجمتين فنلاحظ غياب أي أسلوب بياني أو سمات تعبيرية في ترجمة زينب عبد العزيز، مقارنة مع بيرك الذي أورد أسلوب "synecdoque"

1- سورة النساء، الآية 92.

2 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 109.

3 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 93.

وذلك لاختياره الترجمة الحرفية، ولكننا نرى أنها ترجمة تغريبية، لأننا لا نعبر عن الذوات بالرقاب في اللغة الفرنسية.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾¹.

ويقع المجاز في لفظ "التوبة" والمراد هو قبول التوبة، فالتوبة هي سبب في قبولها وبالتالي فالعلاقة مسببية، والقرينة في ذلك التجوز بـ (على) وهو حرف يفيد في سياق الآية التعهد والتحقق، كقولك: "عليّ كذا وكذا"، فهي تفيد تحقق العهد²، وبالتالي فالتجوز بالتوبة تأكيد الوعد بقبولها.

وترجمها كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« La Rémission n'est point pour ceux qui commettent les mauvaises actions » ⁴	« Ce n'est pas se repentir d'une faute que de commettre des choses mauvaises » ³

إن أول ما يثير الانتباه في هاتين الترجمتين غياب ترجمة عبارة "بجهالة"، باعتبارها صفة لأفعال السوء.

أما في التعليق على الترجمتين، فنلاحظ أن ترجمة زينب عبد العزيز كانت أكثر دقة في التعبير عن هذا المعنى وذلك لاختيارها تقنية الإيضاح باستعمال عبارة موضحة (n'est point pour) التي تتضمن معنى قبول التوبة من المحسنين ونفيه عن الآثمين. على عكس بيرك الذي

1- سورة النساء، الآية: 18.

2- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج.5، ص: 167.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 98.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 80.

تقيد بحرفية الآية، فهو لم يع التجوز في لفظ التوبة، واختار ترجمة المعنى الحرفي دون المجازي المراد من الآية، وبالتالي فهناك خسارة على مستوى المعنى نجمت عن إسقاط هذه الدقائق الدلالية للتجوز.

أما فيما يخص التحليل الأسلوبي للترجمتين، فنلاحظ غياب تام لأي أسلوب بياني أو سمات تعبيرية، وبالتالي فهناك خسارة على مستوى أسلوب الآية الكريمة.

النموذج الخامس: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ ﴾¹.

يقع التجوز في الآية الكريمة في لفظ "العقود" حيث ذكرت العقود وأريد بها مقتضى العقود، أو لازم معناها وهو "العهد" الذي تتضمنه، لتكون علاقة هذا التجوز ملزومية، وهو المعنى الذي أورده الطبري في تفسيره حيث قال: "أوفوا بالعقود" يعني أوفوا بالعهود التي عاهدتموها ربكم، والعقود التي عاهدتموها إياه².

وترجم جاك بيرك وزينب عبد العزيز بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« O vous qui devîntes croyants, acquittez-vous entièrement de vos engagements » ⁴	« Vous qui croyez ! remplissez intégralement vos contrats ! » ³

وهو التفسير الذي اعتمدت عليه زينب عبد العزيز، حيث أنه وعت المعنى المجازي المقصود من التجوز بهذا اللفظ، ولم تقع في خطأ ترجمة المعنى الظاهر، وذلك لاختيارها لفظ "engagement" الذي يوافق المعنى المقصود من الآية. غير أننا نلاحظ أن بيرك قد كان أكثر حرفية في ترجمته حيث اختار لفظ "contrat" وهو المقابل المعجمي للفظ "العقود"، وبالتالي فقد

1- سورة المائدة، الآية: 1.

2- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 7، ص: 58.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 120.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 107.

وقع في خطأ ترجمة المعنى الظاهر، وهي ترجمة تخل بالمعنى ذلك لأنها لم تؤد المعنى المقصود من الآية، وعليه تكون زينب عبد العزيز أكثر دقة من ناحية نقل المعنى.

أما من ناحية الأسلوب والقيمة البيانية للترجمتين، فنلاحظ عدم ورود أي أسلوب بياني في الترجمتين، وبالتالي غياب أي مجاز في الألفاظ.

النموذج السادس: قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْصَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾¹.

ويقع التجوز في الآية الكريمة في لفظ "الأيدي"، حيث عبر بالكل وأراد الجزء، حيث أن القطع يكون على مستوى الرسغ، وبالتالي فالعلاقة هي كلية، والقرينة حالية.

أما جاك بيرك وزينب عبد العزيز، فقد ترجمها بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Le voleur et la voleuse : coupez-leur les mains » ³	« Le voleur, la voleuse, eh bien! tranchez leurs mains » ²

أما في تعليقنا على الترجمتين، فنلاحظ اتفاقهما في اختيار اللفظ وهو "mains" في مقابل لفظ الأيدي، وهو اختيار لا يشذ ولا يخل بالمعنى بصورة كلية ولكنه يلغي ويضمّر دقائق دلالية أريدت من التجوز في الآية الكريمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نلاحظ غياب أي أسلوب بياني في الترجمتين، أو أي سمات تعبيرية من شأنها أن تؤدي الغرض المقصود من الآية؛ وهو التأكيد على ضرورة العقاب، وهذا ما أدى إلى خسارة على المستوى الأسلوبي للآية الكريمة في الترجمتين. كما أن فعل "القطع" قد يدل على معنى منع تكرار الفعل وليس القطع بمعناه الحسي.

1- سورة المائدة، الآية: 38.

2 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 127.

3 - - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 114.

النموذج السابع: قوله تعالى: ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ¹﴾.

ويقع المجاز في استعمال لفظ "الموت"، والمراد هو علامات الموت²؛ فذكر الموت وهو المسبب عن علامات الموت أو مرض الموت³. فتكون العلاقة في هذا التجوز هي المسببية، والقرينة فيه لفظية وهي فعل الحضور.

وقد ترجمت الآية الكريمة بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« lorsque la mort se présente à l'un de vous » ⁵	« Quand la mort se présente à l'un des vôtres » ⁴

فلاحظ وعي كلا المترجمين لهذا المعنى ولكنهما اختارا التعبير عنه بأسلوب بياني، وأعرضا عن تقنية الإيضاح التي تتجه إلى التركيز على توضيح ما هو مضمرة من دلالات. وبالتالي فقد أورد كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز في ترجمتهما أسلوب الاستعارة مع التشخيص لشيء مجرد وهو الموت، وذلك في إسناده لفعل (se présente) إلى لفظ مجرد وهو الموت. وكانت ترجمتهما غير دقيقة لأنهما أساءا تأويل لفظ "أحدكم" وترجمته بلفظ (l'un des vôtres).

النموذج الثامن: قوله تعالى: (قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ)⁶.

1- سورة المائدة، الآية: 106.

2- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج. 7، ص: 82.

3- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ص: 141.

4 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 137.

5 -- Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 125.

6- سورة المائدة، الآية: 114.

ويقع التجوز في الآية في لفظ "عيد"، والمراد هو "طعام عيد" وهو معنى لازم للعيد،¹ وحقيقة العيد هو اسم ليوم يعود كل سنة، ذكرى لنعمة أو حادثة وقعت فيه للشكر والاعتبار. وقد أورد الطبري نقلا عن أولي القول بالصواب أن قوله: "تكون لنا عيدا" معناه نأكل منها².

وترجمت الآية الكريمة بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيريك
« Jésus fils de Marie dit : « O Allah, Notre Seigneur, Fais-nous descendre du Ciel une table qui soit pour nous une fête , pour le premier et le dernier d"entre nous » ⁴	« Jésus le fils de Marie dit : « O mon Dieu, notre seigneur, fais descendre sur nous une table du ciel. Nous en ferons une célébration annuelle ... » ³

اختار بيريك النهج الحرفي؛ فقد ترجم "العيد" بلفظ "célébration" والذي يعني (Action de célébrer une cérémonie, une fête. وهو معنى يتوافق مع المعنى الظاهر للفظ العيد دون المعنى المجازي، وبالتالي فإن زينب عبد العزيز كانت أكثر دقة في ترجمتها مقارنة بترجمة بيريك، حيث ترجمت بلفظ (une fête) الذي يعني (Solennité religieuse) (célébrée certains jours de l'année). هذا من ناحية المعنى وكيفية نقله. أما من ناحية القيمة التعبيرية والأسلوبية للترجمتين، فنلاحظ غياب أي أسلوب بياني أو صورة بيانية في الترتيمتين، وبالتالي نلمس خسارة على المستوى الأسلوبي للآية وللتجوز الحاصل فيها.

1- أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي، ، ص: 151.

2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج. 9، ص: 404.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 139.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 127.

النموذج التاسع: قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾¹.

يقع التجوز في الآية الكريمة في لفظ "اركعوا" وحقيقة الركوع هي طأطأة وانحناء الظهر لقصد التعظيم والتبجيل، وقد كان العرب يفعلونه لبعض كبرائهم.

وقوله: "واركعوا مع الراكعين" تأكيد لمعنى الصلاة لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها فذلك فيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها. وهو ما أكده الطبري حيث قال: "أما الركوع فهو أمر من الله بإقامة الصلاة."² وعليه فإن علاقة هذا المجاز جزئية لأنه عبر بالجزء وأراد الكل وهو الصلاة.

وقد ترجمت الآية الكريمة:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Accomplissez la prière, acquittez la Zakāt et inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent. » ⁴	« Accomplissez la prière, acquittez la purification inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent » ³

أما فيما يخص التعليق على ترجمة هذا التجوز، فنلاحظ اتفاقاً في اختيار اللفظ في كلتا الترجمتين وهو لفظ "incliner" والذي يعني: « Se pencher, se courber par respect, par crainte »⁵

1- سورة البقرة، الآية: 43.

2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج. 2، ص: 498.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p. 31.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 7.

5- Le Petit Larousse 2009. Incliner.

وهذا المعنى يتفق مع المعنى الحرفي الظاهر للفظ الركوع، دون المعنى المجازي المراد من الآية الكريمة وهو "الصلاة"، وبالتالي فكنتا الترجمتين قد أغفلتا هذه الدلالة التي تعد من دقائق معاني الآية الكريمة، وبالتالي فالترجمة لم تتسم بالدقة، ومنه نقول بوجود خسارة على المستويين الدلالي والأسلوبي، وذلك لغياب أي أسلوب أو سمات تعبيرية في الترجمتين مقارنة مع الآية الكريمة.

النموذج العاشر: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ¹ .

يقع التجوز في الآية الكريمة في لفظ "لا تأكلوا" وهو تعبير بلفظ المسبب وهو الأكل عن السبب وهو "الأخذ"، فقد ورد في تفسير الطبري أن الله تعالى قد نهى عن أخذ الأموال بالباطل، فإن الله لم يحلّ قط أكل الأموال بالباطل، وإذا كان كذلك فلا معنى لحمل معنى الآية على أساس أنها نهى عن أكل الرجل طعام أخيه قري.²

وقد ترجمت الآية بـ:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« O vous qui devîntes croyants, n'usurpez pas vos richesses entre vous illicitement » ⁴	« Vous qui croyez ne mangez pas mutuellement votre bien par esprit de fausseté. » ³

1- سورة النساء، الآية: 29.

2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج. 7، ص: 601.

3 - J.Berque, LE CORAN ; essai de traduction p.100.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 83.

أما في تعليقنا على ترجمة هذا المعنى، فنلاحظ أن زينب عبد العزيز قد اختارت التعبير بالنهي عن سلب أموال الغير وذلك في لفظ " usurpez " والذي يعني: (Obtenir de façon illégitime)¹ وهو معنى يوافق تفسير الطبري للآية الكريمة، فالترجمة قد وعت المعنى المجازي الذي يخرج اللفظ عن معناه الظاهر، في حين أن بيرك قد كان أكثر حرفية في اختياره للفظ "manger" وهو المقابل المعجمي للفظ "أكل" في اللغة العربية، وهو اختيار لا يخل بمعنى الآية بصفة تامة، إذا ما عدنا إلى السياق التام الذي ورد فيه، ولكنه يفتقر للدقة ويتسم نوعا ما بالغموض، وبالتالي فقد كانت زينب عبد العزيز أكثر وضوحا في التعبير وفي إيانة المعنى في اللغة الفرنسية .

أما فيما يخص التعليق على أسلوب الترجمتين، فنلاحظ غياب أي أسلوب بياني في ترجمة زينب عبد العزيز مقارنة مع أسلوب المجاز الوارد في الآية الكريمة، ذلك لأنها اهتمت بإيضاح المعنى خاصة، وذلك على غرار بيرك الذي أورد أسلوب (métonymie) في اللغة الفرنسية ولكنه أسلوب تغريبي، لأنه يتسم بالغموض.

ثانيا: الاستعارة

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَشَرِبُوا حَتَّىٰ تَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾².

ففي هذه الآية استعارتان هما: "الخيطة الأبيض" و"الخيطة الأسود" حيث شُبه بياض النهار وضيائه بالخيطة الأبيض لأن ما يبدو من البياض يرى ممتدا كالخيطة؛ وشُبه سواد الليل وحلته بالخيطة الأسود. والجامع في كل منهما هو الامتداد. مع ذكر قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي "من الفجر". وبما أنهما متشابهتان، فسأتناولهما على أنهما استعارة واحدة.

2- سورة البقرة، الآية: 187.

و قد فسر الزمخشري هذه الآية بقوله: " الخيط الأبيض هو أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق كالخيط الممدود و"الخيط الأسود" ما يمتد معه من غبش الليل شبهها بخيطين أبيض وأسود"¹

أما ابن كثير، ففسر الآية بقوله: " أباح تعالى الأكل والشرب مع ما تقدم من إباحة الجماع في أي الليل شاء الصائم إلى أن يتبين ضياء الصباح من سواد الليل، وعبر عن ذلك بالخيط الأبيض من الخيط الأسود، ورفع اللبس بقوله: "من الفجر"².

واعتبر السيوطي "الخيط الأسود" سواد الليل و"الخيط الأبيض" بياض النهار، مستدلاً في ذلك بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، الذي أخرجه عبد بن حميد والبخاري وابن جرير عن عدي بن حاتم قال: "قلت يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود أهما الخيطان؟ فقال: إنك عريض القفا إن أبصرت الخيطين، ثم قال: لا، بل هو سواد الليل وبياض النهار."³

وإلى ذلك ذهب أبو حيان الأندلسي، حيث قال إن "ظاهره الخيط المعهود، ولذلك كان جماعة من الصحابة إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله خيطاً أبيض وخيطاً أسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له إلى أن نزل قوله تعالى: "من الفجر" فعلموا أنما عنى بذلك من الليل والنهار"⁴

وقد جاءت ترجمة هذه الآية عند كل من:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Mangez et buvez jusqu'a moment où vous pourrez distinguer la ligne d"horizon à l'aube » ⁶	« Mangez et buvez jusqu'à ce qu'un fil blanc se laisse par vous distinguer d'un fil noir, à l'aurore » ⁵

1- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 3، 2009، ص: 114.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 2، ص: 70.

3- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ، ص: 481.

4- محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت، ص: 57.

5 -J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.51.

6 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 29.

وأول شيء نلاحظه في هاتين الترجمة هو أن بيريك نقل الاستعارتين نقلا حرفيا بحيث ترجم 'الخيط الأبيض بعبارة "Fil blanc" وترجم الخيط الأسود بـ "Fil noir"، وهي ترجمة قد لا تُوحى للقارئ باللغة الفرنسية بشيء يدل على ضياء النهار أو سواد الليل، لأن الاستعمال المجازي لكلمة أي خيط في الفرنسية لا يدل على ذلك، وإنما من استعمالاته على سبيل المثال "de fil blancCousu" أي الخياطة بلون الثوب، لدرجة لا يمكن التمييز بين الخيط والثوب. ومع ذلك، فبإمكان القارئ باللغة الفرنسية تقبله إذا ما أعمل فكره في ملاحظة الجامع بين المستعار منه والمستعار له في الاستعارتين وتنبه إلى كلمة "l'aurore" أي الشفق، والتي من شأنها أن تجلي الغموض. على عكس زينب عبد العزيز التي كانت ترجمتها تفسيرية مستمدة معانيها من كتب التفسير، فكانت موفقة إلى حد ما في نقل هذه الصورة المجازية وتقريبها من القارئ الفرنسي، بل أكثر دقة عندما استعملت كلمة "l'aube" عوض كلمة "l'aurore"، لأن اللفظة الأولى في اللغة الفرنسية دالة على زمن سابق لزمن اللفظة الثانية.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلِعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾¹.

ويعني بذلك جل ثناؤه "وتعلقوا بأسباب الله جميعا، وتمسكوا بدين الله الذي أمركم به، وعهده الذي عهده إليكم في كتابه إليكم، من الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، والانتهاة إلى أمره."²

أما ابن كثير، ففسر "حبل الله" بـ "القرآن الكريم، الذي هو حبل الله المتين، وهو النور المبين، وهو الشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه."³ وهذا أيضا ما ذكره السيوطي في تفسيره: "حبل الله القرآن الكريم"⁴

1- سورة آل عمران، الآية: 103.

2- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص: 298.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص: 391.

4- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج. 4، ص: 284.

وإلى ذلك، ذهب أبو حيان الأندلسي؛ إذ قال: "حبل الله" هو العهد، أو القرآن، أو الدين، أو الطاعة، أو إخلاص التوبة، أو الجماعة، أو إخلاص التوحيد.... وروى أبو سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كتاب الله هو حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض"¹.

أما الزمخشري فيرى أن "قولهم اعتصمت بحبله يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بامتسك المتدلي من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه، وأن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام لوثوقه بالعهد، أو ترشيحاً لاستعارة الحبل بما يناسبه. والمعنى: واجتمعوا على استعانتكم بالله، ووثوقكم به، ولا تفرقوا عنه، أو واجتمعوا على التمسك بعهدته إلى عباده وهو الإيمان والطاعة أو بكتابه"².

فما اتفق عليه جمهور المفسرين في معنى 'حبل الله' هو القرآن، أو الدين، أو العهد. فكل ذلك تشبيه بالحبل، لأنه صلة وصل تربط بين شئيين؛ فكما الحبل يربط شيئاً بشيء آخر، فكذلك القرآن الكريم، أو الدين، أو العهد يربط العبد بخالقه. فاستعمال لفظة "حبل" استعاري، ولا يتصور أن يكون حبلًا حقيقياً ملموساً ممدوداً من السماء إلى الأرض، بل هو من قبيل المجاز. وقد جاءت ترجمة هذه الآية الكريمة عند كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز كما يلي:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Attachez-vous tous a Câble d"Allah" ⁴	« Fortifiez - vous du lien de Dieu » ³

1- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج.3، ص: 21.

2- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،

ج. 4، ص: 186.

3 -J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.51.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 63.

نلاحظ أن زينب عبد العزيز ترجمت لفظة "حبل" ترجمة حرفية، وذلك بلفظة "Câble" التي لا تحمل ذلك المعنى المجازي الذي تحمله اللفظة العربية. لذلك لجأت إلى الهامش لتوضح للقارئ أن هذه الصورة الاستعارية المقصود منها القرآن الكريم حسب ما ورد في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وأن كلمة "الحبل" تعبر عن صلة الله بخلقه.

أما جاك بيرك، فقد فطن إلى الاستعمال المجازي للفظ "حبل" التي تعبر عن تلك الصلة التي تربط العبد بخالقه، كما يربط الحبل بين شيئين. وهي ترجمة معنوية. لكنها لم ترق إلى ما سيق في الأحاديث النبوية والتفسير على أن المقصود بها كتاب الله أو الإيمان به أو طاعته أو عهده.

وأعتقد أن تشبث زينب عبد العزيز بالنص المصدر هو خوفها من الابتعاد عن معناه، مما قد يجر بعض الملامة على ترجمتها. وهو الأمر الذي وقع فيه جاك بيرك الذي ابتعدت ترجمته المعنوية عما جاء في الآية القرآنية، حسب الأحاديث النبوية والتفسير.

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾¹.

ومعنى الآية كما جاء في تفسير الطبري: "وَأَنَّ لِمَنْ آمَنَ بِكَ، وَاتَّبَعَكَ وَاتَّبَعَ كَلَامَكَ، وَقَرَّبَهُمْ مِنْكَ، وَلَا تَجْفَ بِهِمْ، وَلَا تَغْلُظْ عَلَيْهِمْ. يَأْمُرُهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ بِالرَّفْقِ بِالْمُؤْمِنِينَ. وَالْجَنَاحَانِ مِنْ بَنِي آدَمَ: جَنَابَاهُ، وَالْجَنَاحَانِ: النَّاحِيَتَانِ، وَمَنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى ذَكَرَهُ "وَاضْمِ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ" قِيلَ مَعْنَاهُ: إِلَى نَاحِيَتِكَ وَجَنَبِكَ."² وإلى ذلك ذهب ابن كثير؛ حيث قال: "أَيُّ أَنَّ لَهُمْ جَانِبَكَ."³ أما الزمخشري فيرى فيها أمراً للرسول "بالتواضع لمن معه من فقراء المؤمنين وضعفائهم، وطيب النفس عن إيمان الأغنياء والأقوياء."⁴ في حين يفسرها أبو حيان بأنها "أمر بخفض الجناح لمن

1- سورة الحجر، الآية: 88.

2- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج. 4، ص: 492.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 4، ص: 658.

4- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،

ج. 14، ص: 565.

آمن، وهي كناية عن التلطف والرفق، وأصله أن الطائر إذا ضم الفرخ إليه بسط جناحه له، ثم قبضه على فرخه والجناحان من ابن آدم جانباه.¹

فالاستعارة في الآية، إذن، هي "أخض جناحك"، حيث شُبه الرسول صلى الله عليه وسلم بالطائر، وشُبه المؤمنون بصغار الطير؛ فإذا كان الطائر يلقي جناحه على صغاره عطفًا وحنانًا، ومودة، ورحمة، فكذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يفعل مع المؤمنين. فهو ليس رسولهم فقط، بل هو مأمور أن يكون تصرفه معهم أشبه بالوالد مع ولده في رحمته ومودته لهم. وقد جاءت ترجمة هذه الآية الكريمة عند كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز كما يلي:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« et sois modeste avec les croyants.» ³	« Mais abaisse plutôt ton aile sur les croyants» ²

نلاحظ أن زينب عبد العزيز ترجمت "أخض جناحك" بـ "Sois modeste" وهي ترجمة تفسيرية، متوافقة مع ما جاء في تفسير الكشاف للزمخشري. وبذلك نقلت معنى الآية دون الالتزام باستعارة العبارة التي جاء بها النص المصدر، والتي قد تجعل القارئ الفرنسي بعيدا عن فهم معناها المجازي. أما جاك بيرك، فيبدو أنه قام بترجمة حرفية، حيث ترجم "أخض جناحك" بـ "abaisse plutôt ton aile"، وهي ترجمة أقرب من روح النص المصدر. وأعتقد أنها أكثر دلالة في اللغة الفرنسية على هذه الصورة الاستعارية المقصودة في النص-المصدر. ففيها يستحضر قارئ النص-الهدف صورة ذلك الطائر الذي يُلقى بجناحيه على صغيره، يضمه إليه بلطف ورفق وحنان. لأن لفظة "aile" أي "جناح" تُستعمل مجازا في

1- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج.5، ص: 459.

2 -J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.277.

3 - Zineb Abdelaziz, Le Qur“ān, Traduction du sens des ses versets, p. 266.

كثير من التعابير الاصطلاحية في اللغة الفرنسية. ومنها على سبيل المثال: « Prendre sous son aile »؛ والمراد من هذا التعبير الاصطلاحي هو توفير الحماية والرعاية والعون.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾¹.

ذكر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية الكريمة أن مكة كانت آمنة مطمئنة مستقرة يتخطف الناس من حولها، ومن دخلها كان آمناً لا يخاف. فبدل الله حالها وألبسها وأذاقها الجوع، بعد ما كان يجبي لأهلها ثمرات كل شيء، ويأتيها رزقها رغداً من كل مكان، وذلك لما استعصوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبوا إلا خلافه فدعا عليهم سبعا كسبع يوسف، فأصابتهم سنة أذهبت كل شيء لهم، فأكلوا العلهز، وهو وير البعير يخلط بدمه إذا نحروه. وقوله: ﴿والخوف﴾ وذلك أنهم بدلوا بأمنهم خوفاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حين هاجروا إلى المدينة من سطوته وسراياه وجيوشه، وجعل كل ما لهم في دمار وسفال حتى فتحها الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك بسبب صنيعهم وبغيهم وتكذيبهم الرسول صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله فيهم منهم، وامتن به عليهم.²

وذكر القرطبي في تفسيره لهذه الآية، أن " ابن جرير وابن أبي حاتم أخرج عن قتادة رضي الله عنه في قوله: ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾ قال: فأخذهم الله بالجوع والخوف والقتل".³ أما الزمخشري فيرى أن " الإذاقة قد جرت مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها. فيقال: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب، شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر والبشع، وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف؛ فلأنه لما وقع عبارة عما يغشي منهما ويلابس فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من

1- سورة النحل، الآية: 112.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 4، ص: 716 – 717.

3- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج. 14، ص: 174.

الجوع والخوف.¹ وإلى ذلك ذهب الثعالبي في تفسيره، حيث اعتبرها " استعارات أي لما باشرهم ذلك صار كاللباس."²

وقد ترجمها كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز كما يلي:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Allah alors lui Fit subir les affres de la faim et de la peur en raison de ce qu'ils fabriquaient.» ⁴	« Et voilà que Dieu leur fit goûter l'opacité de la faim et de la peur, à raison de ce qu'ils pratiquaient» ³

ففي الآية استعارة لأن "حقيقة الذوق إنما يكون في المطاعم والمشارب لا في الكسا والملابس. وإنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم والبلاء الشامل لهم. فكأنه تعالى لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حسن أن يقول تعالى 'فأذاقهم' أي أوجد لهم مرارته كما يجد الذائق مرارة الشيء المرير ووخامة الطعم الكريه. وإنما قال تعالى "لباس الجوع والخوف" ولم يقل "طعم الجوع والخوف"، لأن المراد بذلك وصف تلك الحال بالشمول لهم والاشتغال عليهم كاشتغال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم

1- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج. 14، ص: 586.

2- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، جواهر البيان في تفسير القرآن، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت، ج. 2، ص: 325.

3 -J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.290.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 280.

من مضيض الجوع وأليم الخوف من سوء الأحوال وشحوب الألوان وضؤولة الأجسام كاللباس الشامل لهم والظاهر عليهم"¹.

ولندرس هاتين الترجمتين واحدة بواحدة حسب درجة اقترابها من المعنى وحفاظها على كل من النص - المصدر والنص - الهدف.

أولاً، نلاحظ أن زينب عبد العزيز ترجمت الضمير العائد على مكة بـ "lui" مما يعني أنها حافظت على المبنى وبالتالي على المجاز، الأمر الذي لا يستقيم في اللغة الفرنسية. في حين أن جاك بيرك فضل إظهار المحذوف "أهل مكة" مشيراً إليهم بـ "leur" فأصبح المعنى مفهوماً في اللغة المترجم إليها، وإن ضحى بالأسلوب المجازي المتضمن في الأصل. كما أن المترجمين معاً استعمالاً فعلين "goûter" و"subir" بمعنية أسماء توجه معنييهما "l'opacité" و"les affres" توجيهها سلبياً والحال أن توظيف فعل مثل "infliger" يؤدي المعنى دون الحاجة إلى إضافة مادة معجمية أخرى.

النموذج الخامس: قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾²

وقد فسر الزمخشري هذه الآية بقوله: "وجعلنا بعض الخلق يضطربون ويختلطون إنسهم وجنهم حيارى"³. وإلى ذلك ذهب الطبري في تفسيره "جامع البيان في تفسير القرآن" قائلاً: وتركنا عبادنا يوم يأتيهم وعدنا الذي وعدناهم، بأننا ندك الجبال وننسفها عن الأرض نسفاً، فنذرهم قاعاً صفصفاً، بعضهم في بعض أي: يختلط جنهم بإنسهم"⁴. أما الثعالبي فيرى أن "استعارة الموج

1- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تح. علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1984، ص: 147.

2- سورة الكهف، الآية: 99.

3- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج. 16، ص: 630.

4- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج. 5، ص: 134 - 135.

لهم عبارة عن الحيرة وتردد بعضهم في بعض كالمولهيين من هم وخوف ونحوه فشبهم بموج البحر الذي يضطرب بعضه في بعض.¹

ففي الآية استعمال مجازي لكلمة "يموج" وهي استعارة لطيفة، ذكر الشريف الرضي تحليلاً لها يقول فيه: "أصل الموجان من صفات الماء الكثير. وإنما عبّر سبحانه بذلك عن شدة اختلاطهم ودخول بعضهم في بعض لكثرة أعدادهم تشبيهاً بموج البحر المتلاطم"².

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
« Et Nous Laissâmes ce Jour- là les uns d'entre eux s'agiter contre les autres. » ⁴	« Ce jour là, nous laisserons les uns déferler sur les autres » ³

وقد ترجم كل من جاك بيرك وزينب عبد العزيز هذه الآية الكريمة كما يلي:

نلاحظ أن المترجمين معاً لم يوردا تشبيهاً يجلي معنى الاستعارة، ويؤكد أنه أكثر لقارئ النص-الهدف. ومع ذلك تبقى ترجمة جاك بيرك أدق من ترجمة زينب عبد العزيز، وإن كان يفضل استعمال فعل "se déferler" بدل فعل "déferler". غير أن ترجمة الرجل لا تتقل المجاز الدال على تلاطم الأمواج. في حين أن زينب عبد العزيز وظفت فعل "s'agiter" الذي يفيد معنى الاضطراب الذاتي، لا يتعداه إلى التلاطم بين الأفراد، كما لا يدل على التشبيه للأمواج. علاوة على أنها استعملت الماضي في فعل "Laissâmes" في الوقت الذي تدل الآية على زمن الاستقبال.

1- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، جواهر البيان في تفسير القرآن، ج. 2، ص: 396.

2- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص: 168.

3 -J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p.318.

4 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 304.

النموذج السادس: قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ

أَكُن بِدُعَاؤِكَ رَبًّا شَقِيحًا¹ .

أما معنى الآية فقد ذكره الزمخشري حيث قال "ذُكر العظم؛ لأنه عمود البدن وبه قوامه، وهو أصل بنائه فإذا وهن تداعى وتساقطت قوته... وشُدُّبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعور، فُشُوَّه فيه وأخذه منه كل مأخذ باشتعال النار، ثم أخرج مخرج الاستعارة، ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو: الرأس وأخرج الشيب مميزاً، ولم يصف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنه رأس زكريا، فمن ثم فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة."²

وفسرها ابن كثير بـ "ضعفت وخارت القوى، واضطرم المشيب في السواد. وهو إخبار عن الضعف والكبر ودلائله الظاهرة والباطنة"³. أما الشافعي، فيرى أن "العظام التي هي قوام البدن قد ضعفت ووهنت مع أنها أصلب ما فيه، فكيف بما وراءها؟! وشبه الشيب بلهب نار لا دخان فيه وانتشاره باشتعالها، وأسند إلى الرأس الذي هو مكان الشيب مبالغة، ولم يصف الرأس اكتفاء بعمل المخاطب وأخرج الشيب مميزاً الإيضاح والمقصود"⁴.

وهذه من الاستعارات العجيبة، وهي دلالة عن تكاثر الشيب في الرأس حتى يقمر بياضه وينصل سواده وفي هذا الكلام دليل على سرعة تضاعف الشيب وتزايد وتلاحق مدده حتى يصير في الإسراع كاشتعال لهب النار فيعجز مطفيه ويغلب متلافيه."⁵

1- سورة مريم، الآية: 4.

2- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،

ج. 16، ص: 632.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 5، ص: 207.

4- محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الإيجي الشيرازي الشافعي، جامع البيان في تفسير القرآن، ج. 2، ص: 469.

5- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص: 171.

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
Il dit : « Mon Seigneur, mes os se sont affaiblis, la tête flamboya de cheveux blancs , et je ne fus jamais malheureux en t'invokant.» ²	« Il dit : « Seigneur, les os me lâchent, j'ai la tête allumée de blancheur, et pourtant jamais Tu n'as laissé mon invocation frustrée, Seigneur. » ¹

يتبين أن المترجمين قاما بنقل المجاز الوارد في الآية، غير أن استعمال زينب عبد العزيز لفعل "flamboyer" يبدو أكثر دلالة على المعنى المجازي من فعل "allumer" لأنه يجمع بين انتشار الشيب في الرأس واشتعال النار بسرعة في الهشيم.

النموذج السابع: قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾³.

وفي الآية استعمال استعاري للفظ "بشّره" إذ ليس المقام هنا مقام بشارة، بل هو مقام إنذار بعذاب، لأن "البشارة في العرف إنما تكون بالخير والسعادة والمسرة لا بالشر والمضرة لما كان كإبلاغهم الوعد بالثواب في تقدم الخبر به جاز أن يسمى لهذه العلة باسمه وكان أبو العباس المبرد يذهب بذلك مذهباً حسناً فيقول إن لفظ "البشارة" مأخوذ من البشارة فكان المخبر لغيره بخبر النفع والخير أو خبر الشر والضرر يلقي في قلبه من كلا الأمرين ما يظهر تأثيره في بشرة وجهه فإن كان خيراً ظهرت تباشير المسرة وإن كان شراً ظهرت فيه علامات المساءة فحسن على هذا المعنى أن تستعمل البشارة في الشر والضرر كما تستعمل في النفع والخير.⁴

1 - J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p. 320.

2 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, p. 305.

3- سورة لقمان، الآية: 7.

4- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص: 236 - 237.

وقد جاءت ترجمتها عند كل من:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
«Annonce- lui alors un douloureux châtement.» ²	«Fais- lui l'annonce d'un châtement douloureux.» ¹

وقد استعمل المترجمان فعل "annoncer" أي أخبره وأنبئه ترجمةً للفظ الاستعاري "بشره". والفعل "annoncer" في اللغة الفرنسية محايد المعنى لا تظهر فيه سمة الإخبار بالخير أو بالشر، بل استعماله يكون في إخبار المخاطب وإعلامه لا غير؛ فنحن نقول: "annoncer un mariage" أي أنبأ بزفاف. كما نقول أيضا "annoncer la mort de quelqu'un" أي: أنبأ بوفاة شخص ما. فالمثال الأول هو فيما يسر ويُفرح، والمثال الثاني هو فيما يضر ويُتروح، واستعمال الفعل واحد. فهما نقلا الاستعارة بالطريقة نفسها، حيث ترجما اللفظ الاستعاري "بشره" بقولهما "annonce lui" أي أنبئه وأخبره، دون الإشارة إلى صيغة التهكم بالمخاطب الظاهرة في الآية؛ حيث يدل معنى اللفظ على عكس ما في المقام.

النموذج الثامن: قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ بُرْكُنَيْهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾³.

وقد ذكر ابن كثير في تفسير الآية: "فأعرض فرعون عما جاءه به موسى من الحق المبين استكبارا وعنادا، متعززا بأصحابه وجموعه التي معه. فلا يخلو أمر موسى فيما جاءه به من أن

1 - J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p. 439.

2 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 411.

يكون ساحرا أو مجنونا"¹. وهو التفسير نفسه الذي قال به الزمخشري: "فازور وأعرض وتولى بما كان يتقوى به من جنوده وملكه"²

فالاستعارة في الآية هو استعمال لفظة "بركنه". فقد ذكر الشريف الرضي تحليلا لهذه الاستعارة جاء فيه: "وقد قيل المراد بها أعرض بجنوده الذين هم كالركن له والحجاز دونه. وقد يُسمى أعوان المرء وأنصاره أركانه وأعماده إذا كان بهم يصول وإيهم يؤول. وقيل أيضا معنى ذلك فتولى بقوته وسلطانه فإن ذلك كالركن له والمانع منه"³.

وقد ترجمت هذه الآية عند كل من:

ترجمة زينب عبد العزيز	ترجمة جاك بيرك
«mais il s'en détournait hautainement et dit: « C'est un magicien ou un fou »» ⁵	«Pharaon se détournait sur ses bases, disant : «Un sorcier ou un fol»» ⁴

يبدو أن جاك بيرك عوض في بداية الآية الضمير المستتر العائد على فرعون في النص القرآني بفاعل ظاهر، وترجم اللفظة الاستعارية "بركنه" بلفظة "ses bases" التي تلمح إلى القوة الكبيرة لمصر كما شرحها في الهامش، وهي دلالة على اعتداده بحصونه التي تشبه الركن له والمانع منه. وبذلك يكون قد حول الاستعارة المتضمنة في الآية إلى معنى.

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 7، ص: 36.

2- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج. 27، ص: 1053.

3- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص: 295.

4 - J. Berque , LE CORAN ; essai de traduction, p. 569.

5 - Zineb Abdelaziz, Le Qur"ân, Traduction du sens des ses versets, p. 522.

أما زينب عبد العزيز فترجمت لفظة "بركنه" بـ «hautainement» التي تدل على التكبر والاستعلاء. وبذلك تكون قد نقلت معنى الآية كما جاء في تفسير ابن كثير.

ومما سبق نخلص إلى أن الترجمتين للاستعارة "قتولى بركنه" كانتا متقاربتين سواء في الأسلوب المتبع في الترجمة أو في الإيفاء بمعنى الاستعارة، وأنها تتفقان مع ما ذكره المفسران (ابن كثير والزمخشري) والشريف الرضي.

تبين لنا بعد استعمال المنهج المقارن مواضع النقص أو الخسارة على المستويين الدلالي والأسلوبي في كلتا الترجمتين، ومردّها الأساسي يعود إلى اختلاف المنهج المتبع من طرف كل مترجم؛ فزينب عبد العزيز اعتمدت على الترجمة التفسيرية أساساً، وذلك رغبة منها في الإيضاح والكشف عن الدقائق الدلالية التي تتضمنها الآيات القرآنية، وبذلك تكون قد وعت أغلب المعاني المجازية التي خرجت إليها الألفاظ والتراكيب في تلك الآيات.

أما في تقييمنا لترجمة جاك بيرك لأسلوب المجاز، فقد لاحظنا تغليب المنهج الحرفي في ترجمته إلى اللغة الفرنسية، فرأيناه يغرب في ترجمته. غير أنه تفتنّ في مواضع قليلة إلى المعاني المجازية المعبر عنها من خلال أسلوب المجاز المرسل.

ويبدو أن كلا المنهجين أحدثا خسارة على المستويين الدلالي والأسلوبي على حد السواء، ذلك أن الحرفية هي من أخطر المزالق التي قد يقع فيها المترجمون بصفة عامة، ومترجمو القرآن الكريم بصفة خاصة، وذلك مقارنة مع المنهج التفسيري الإيضاحي الذي اعتمده زينب عبد العزيز، فهو منهج يولي الاهتمام بإجلاء المعاني أساساً، حتى وإن كان ذلك على حساب بلاغة وجمالية الأساليب التي صيغت فيها، ذلك لأن الاهتمام بإيجاد المقابل أو المكافئ الأقرب لها في سياق الترجمة القرآنية لا يعدو سوى مجرد إجراء فردي واختيار يتباين من مترجم إلى آخر، ولا يخفى على أحد استحالة أن تبلغ هذه الإجراءات الفردية سمو بلاغة وبيان الأساليب القرآنية.

خاتمة:

كانت هذه الدراسة المتواضعة تبياناً للوضع الاعتباري للترجمة، بوصفها واقعة بين ضفتي الإمكان والاستحالة، مقدماً صورة عن هذا الجدل الذي احتدم بين الباحثين بصدده هذه الإشكالية، ومحاولة إيجاز استدلالاتهم وبيان مقصدياتهم، وصولاً إلى طرح وجهة نظر نعتبرها الأقرب إلى الموضوعية والعلمية.

ونكاد نجزم بأن الترجمة عملية معقدة ومستحيلة ولا يمكن أبداً اعتبارها حاملة للمعاني المشحونة إلى لغة بل تبقى عملية تطبعها النسبية من كل جانب، للاعتبارات الآتية:

أولاً: تمتلك كل لغة تعقيدات خاصة بها هي التي تحدد، بشكل كبير، فكر الأمة ومعايير السلوك اللغوي للأفراد. وبما أن الترجمة ذات طابع لغوي بالأساس، فإنه تبقى عملية صعبة، وصعوبتها تتجلى في كون اللغات ليست جداول كلمات تقابلها حقائق دائماً هي موجودة مسبقاً. فهناك شيء أولي غير قابل للترجمة منذ الانطلاق، وهو تعددية اللغات والذي يتعين تسميته من البداية التنوع، والاختلاف بين اللغات الذي يقدم فكرة تتافر جذري فيؤدي مسبقاً إلى جعل الترجمة مستحيلة. كما أنه يتعذر إيجاد المكافئ الكامل لكل رمز أو إشارة سواء في الترجمة داخل اللغة ذاتها أم عند نقل النص من لغة إلى أخرى لأنه لا يوجد للكلمة في النص الأصلي مقابل يوضح كامل معانيها في اللغة المترجم إليها، ولذلك يتعذر على المترجم أن يوضح جميع جوانب المعنى الذي يحمله النص الأصلي وأن يجد مكافئاً كاملاً للمعنى. إضافة إلى ذلك، فلكل لغة رؤيتها الخاصة للعالم، وأن التقابل بين ألفاظ لغتين لا يتناسب قط مع القصد الذي تحمله لها كل لغة على حدة. فالشروط الحضارية المختلفة تجعل الترجمة مستحيلة، بفعل اختلاف النظرة إلى العالم التي يحملها أصحاب لغة معينة وكذا نظام اللغة ذاته الذي يقسم العالم بطريقته الخاصة والذي "يتأسس على قناعة شكلية وتداولية في الوقت ذاته، والتي مفادها أن النظامين الداليتين متميزين وليس متناظرين وبالتالي فإنهما لا يتمثلان عالم الأشياء والعالم المحسوس بنفس الطريقة.

ثانياً: ترتبط الخطاطة المفهومية بالتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الإنسان عبر تعلم اللغة. فكل مجتمع، وبالتالي كل لغة، تفرض أثناء تعلمها خطاطة مفهومية على متعلميها، تتحكم في تصوراتهم وفهمهم وإدراكهم للعالم بكل مكوناته؛ ولا يقدرّون على التخلص منها. مما يستلزم أن الترجمة تكون أيضاً خاضعة للخطاطة المفهومية الخاصة للمترجم، فتكون بذلك ترجمة «محايدة»، بل لا يمكن التخلص من هذه الخطاطة. بعبارة أخرى، لا توجد «وجهة نظر بريئة» تند عن الخطاطة المفهومية، لذا تضطر كل ترجمة أن تبدأ وتنتهي داخل الخطاطة (at home) ومن خلالها. حاصل القول إننا نترجم وجهة نظرنا في اللغة الغربية؛ لاستحالة التجرد من خطاطتنا المفهومية، وبالتالي التمكن من تصور أنماط تفكير مغايرة لنا. وبذلك، فإن اختيار سجل الترجمة لا يتوقف على الوقائع، بل على خطاطتنا المفهومية التي اكتسبناها عبر تعلم اللغة. لذا عندما نترجم فإننا نسقط منطق لغتنا ومقولاتها ومعيشنا على اللغة المترجمة، إذ ندمج بشكل واعي مقولات لغتنا في لغة الغريب. ومن ثم لا يتم اكتشاف مقولات اللغة الغربية، بل ابتكارها، وعليه لا يوجد معيار أو سبيل للتحقق من مدى صحة الترجمة. وهكذا فأمر استحالة الترجمة يتحقق عندما نعتبرها بمثابة المضاعف الكامل للأصل، وطالما أنه ليس بوسعها أن تكون مضاعفاً، بمعنى أنها لن تكون أبداً نسخة من الأصل، فإن إمكان الترجمة يظل وارداً دائماً بكل النسبية المتوقعة من ممارسة تعيش على الدينامية والمرآحة والأطراد.

ثالثاً: إن التباين في تاريخ وثقافة لغتين قد يغير في معنى النص، أو يلغيه تماماً أو يقلبه إلى معنى آخر، خصوصاً إذا كان المنقول شعراً من العربية، أو نصاً دينياً مقدساً؛ والسبب في ذلك هو أساليب البلاغة العربية والمحسنات، مما يصعب، بل يستحيل، وجود مقابل له في لغة أوروبية، إلا ما كان من باب التقريب أو إيجاد معادل له. وعليه، فإن الترجمة مهما بلغت من الدقة، إلا أنها لا تسمو إلى إحداث تكافؤ تام بينها وبين النص القرآني، فالمترجم حتى وإن تقطن لأساليب وأنماط التجوز فيه لا يمكن له إلا أن يختار نقل وجه واحد من أوجه البيان فيها، فإما يتوجه إلى اختيار ترجمة المعنى المقصود، بالاستناد إلى آراء المفسرين، وإما اختيار ترجمة الشكل وإيجاد ما يقابله في اللغة الهدف، ولكن يستحيل الجمع بين الأمرين، ذلك أن القرآن الكريم يبقى آية لأسمى تجليات البيان، وحسن البديع والنظم، وعذوبة اللفظ إلى غير ذلك مما لا

يعد ولا يحصى من أوجه بلاغته وإعجازه، وما الترجمات بذلك إلا وسيلة لتبليغ ما تيسر من معانيه، ووسيلة للمقارنة بين الأنماط والإجراءات الفردية في محاولة ترجمته، وهي على حد كبير من التباين، الأمر الذي جعل منها ميدانا خصبا للدراسة والتحليل في مجال نقد الترجمات.

رابعا: من خلال استقراء التراكم الذي أفرزته الممارسة الترجمية، يمكن أن نقول بأن هذا العمل هو مستحيل، لكنه في ذات الوقت ممكن؛ لأن الترجمات موجودة، ولأننا نقرأ لكتاب بلغات مختلفة غير لغاتهم الأصلية من خلال نقل المشترك الإنساني ألا وهو الفكر.

من هنا، كان للترجمة دور بارز في مد الجسور بين الثقافات المختلفة، وتقريب البعيد وكشف الغامض، مساهمة في نقل المعرفة وخلق الحوار والتواصل بين الثقافات والمجتمعات على اختلاف انتماءاتها وتصوراتها وقناعاتها وأعرافها وتقاليدها.

ولنا في التراث الإنساني شواهد مهمة لأشكال التلاحق والحوار الحضاري بين الأمم رغم التباينات العرقية والدينية واللغوية والمعرفية. حيث لعبت الترجمة داخل هذا العبور الثقافي والحضاري دورا طلائعيا في إغناء وإثراء هذه الحضارات بما تختزنه سابققتها من خبرة وتقدم في مجالات وحقول معرفية وفكرية وثقافية مهمة. فلولا ترجمة العلوم منذ قرون خلت، لما انتقلت معارف وعلوم الحضارات القديمة كالحضارة المصرية القديمة والسومرية والبابلية إلى اليونان، ولما انتعشت الثقافة العربية الإسلامية بفضل الدماء الجديدة التي سكبت في شرايينها من خلال ترجمة التراث الهندي والفارسي واليوناني، ولما انتفضت أوروبا في القرن الخامس عشر مباشرة بعد ترجمة التراث الأندلسي الوافد من الغرب الإسلامي وكنوز المعرفة الوافدة من تخوم الشام، ثم منها إلى باقي ربوع أوروبا، ومنها، أخيرا، إلى أرجاء العالم كافة. ولولا ترجمة الآداب لما عبرت الإلياذة و"ألف ليلة وليلة" الأزمنة والأمكنة، ولما استلهم دانتي المعري، ولما استمتع الناس بما أبدعته أفلام سيرفانتس وبلزاك وفولتير وماركيز ومحفوظ ودرويش... ولولا ممارسة الترجمة الفورية لما عقدت آلاف المؤتمرات والاجتماعات الدولية والإقليمية، ولما

أبرمت أعداد لا تحصى من العقود والاتفاقات... ولولا كل ذلك لما اطلع الناس على أساليب معيشة شعوب وأمم مختلفة عنهم، ولما نشأت ألوان من التفاهم والألفة والحوار بين الثقافات.

وبذلك، انخرطت الترجمة، في تحقيق رهانات متعددة، يمكن الاقتراب منها كما يلي:

✓ تنمي الترجمة جسور التواصل بين الثقافات، إن على مستوى المضمون أو على مستوى الشكل مع إضفاء طابع الخصوصية على المواد المترجمة قصد تأصيلها في بيئتها الثقافية الجديدة.

✓ تخلق الترجمة لقاءات الاتفاق والتوافق حول قضايا وأفكار مختلفة ومتنوعة في مرجعيتين ثقافيتين، باعتبارها محرصاً ثقافياً يفعل فعل الخميرة في التفاعلات الكيماوية، إذ تقدم الأرضية المناسبة التي يمكن للمبدع والباحث أن يقف عليها ومن ثم ينطلق إلى عوالم جديدة يبدع فيها ويبتكر ويخترع.

✓ تفعل الترجمة الخطاب الأدبي، وتدفعه صوب التجدد والتطور — خاصة آداب الثقافة المترجم لها — مما يساهم في إثراء النصوص الأدبية (نقد، شعر، رواية...) من حيث مكوناتها الجمالية الفنية خاصة. كما هو شأن "ألف ليلة وليلة" بعدما ترجمت إلى اللغات الأجنبية، حيث أمدت أدباء العالم الغربي بزاد وافر من الرموز والأفكار والصور وصيغ السرد، وجهزت رواياتهم بأساليبها وتأملاتها الفلسفية، وقدمت للمسرح لقطات رائعة ومشاهد فائقة وشخصيات نموذجية تعبر عن آمال البشرية وآلامها.

✓ تمكن الترجمة المجتمعات الإنسانية من مواكبة الحركة الثقافية والفكرية في العالم، ومن ثم تجسير الهوة القائمة بين الشعوب الأرفع حضارة والشعوب الأدنى حضارة.

✓ تساهم الترجمة في التعرف على الآخر في ثقافته وبيئته وشروط وجوده، فضلا عن تعميق المعرفة بالأنما، سواء بلغته أم ثقافته أم نمط حياته الفكرية والمعيشية.

✓ تنمي الترجمة روح الإخاء والتعاون الإنساني/المجتمعي، وتكرس فلسفة حقوق الإنسان في بعدها الشمولي. وذلك انطلاقا من احترام ثقافة "الآخر"، وتجاوز الأحكام المسبقة المليئة بنزعة الاحتقار والتعالي عن ثقافة الغير، والتباهي بثقافة الأنا.

✓ تعد الترجمة وسيلة أساسية للتعريف بالعلوم والتكنولوجيا ونقلها وتوطينها، وأداة لامعة لإغناء اللغة وتطويرها وعصرنتها.

ولا يمكن للترجمة أن تكون فعلا ثقافيا مثمرا، وحركة مثاقفة خصبة وبناءة ما لم تكن قائمة على الأخذ والعطاء، رامية إلى تطوير جوانب المجتمع وأشكال ثقافته. أما إذا تمت في ظل التبعية وفي مجتمع يعيش على هامش التاريخ، يترجم ما يفرض عليه لا ما يريد هو، فإنها ستعمل على قذفه داخل تاريخ الثقافة المترجم عنها. وهنا يكمن الفرق الجوهرى بين الترجمة التي تفضي إلى المثاقفة وتغني الطرفين بأحسن ما يملكان من تراث، وبين الترجمة التي تركز الغزو الفكرى وتعطي الأولوية للثقافة الوافدة على حساب الثقافة الأصلية.

لكن ينبغي التنبيه إلى أن قدرة الترجمة على تحقيق التفاعل الثقافى المنشود يتوقف على كميتها ونوعيتها وانتقائيتها وغائيتها، وعلى رغبة المجتمع فى الانفتاح على الآخر، والإفادة منه، وإرادة قياداته فى التغيير والتطوير.

البيبايوغرافيا المعتمدة

- القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

أ. لائحة المصادر:

- Jacques Berque, LE CORAN: essai de traduction, Ed. Albin Michel, Paris, 1995.
- Zineb Abdelaziz, Le Qur"ān, Traduction du sens des ses versets, 2014.

أ. لائحة المراجع العربية:

- إبراهيم الخطابي، الترجمة وإغناء اللغة، أشغال الندوة الدولية التي نظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 23 و 24 شتنبر 2004، بمدرسة فهد العليا للترجمة بطنجة.
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. 5، 1984.
- إبراهيم أولحيان، الترجمة: المثاقفة وسؤال الهوية الثقافية، الترجمة وإشكالات المثاقفة، أعمال المؤتمر الذي أقامه منتدى العلاقات العربية والدولية في الدوحة، الطبعة الأولى، 2014.
- ابن النديم محمد بن يعقوب، الفهرست، الطبعة الثانية، دار المسيرة بيروت، 1988.
- ابن عاشور(محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- ابن قيم الجوزية الدمشقي (محمد بن أبي بكر)، التفسير القيم، تح. محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.

- ابن كثير القرشي الدمشقي (أبو إسماعيل بن عمر)، تفسير القرآن العظيم، تح. سامي بن محمد السلامة، ط. 2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، 1999.
- أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط. 1، 1988.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، عمان، ط. 1، 1997.
- أبو السعود محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت.
- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تح. محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح. بشار عواد معروف وعصام فارس الحرشاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1994.
- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1988.
- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د. ط. د. ت.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.
- أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ط. 3، عالم الكتب بيروت، 1983.
- أبو عبد الله محمد بن مسلم بن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تح. أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1978.
- أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط. 3، 2011.
- أحمد محمد الحوفي، تيارات ثقافية بين العرب والفرس، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط. 3، 1978.

- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط. 5، 1988.
- أحمد نصري، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم: دراسة نقدية، دار القلم، الرباط، ط. 1، 2009.
- أسعد مظفر الدين حكيم، علم الترجمة النظري، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1989.
- إسماعيل أحمد الطحان، دراسات حول القرآن الكريم، ج. 1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1988.
- أنور الجندي، أضواء على الفكر العربي الإسلامي، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966.
- أورتك زيب الأعظمي، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الحرف العربي، بيروت- لبنان، ط. 1، 2005.
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة - مصر، د. ت.
- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة العربية، الدار البيضاء - المغرب 1994.
- الجاحظ، الحيوان، تح. يحيى الشامي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2003.
- جلال الدين بن الطاهر، أحكام ترجمة القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط. 1، 2008.
- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي، مركز الشرق الأوسط، القاهرة، 1969.
- جوزيف حجار، دراسة في أصول الترجمة، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، ط. 4، 1982.
- حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1985.

- حسام الخطيب، الأدب المقارن، ج. 1، مطبعة الإنشاء، دمشق، 1981.
- حسن بحراوي، شعرية الترجمة: من التاريخ إلى النظرية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط. 1، 2010.
- حسن عبدالله العايد، أثر العولمة في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، ط. 1، 2004.
- حسين حمادة، تاريخ العلوم عند العرب، الشركة العامة للكتاب، بيروت - لبنان، 1987.
- حكمت نجيب عبد الرحمن، تاريخ العلوم عند العرب، منشورات جامعة الموصل، 1977.
- حميد أحمد عيسى العامري، التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط. 1، 1996.
- خلوصي صفاء، فن الترجمة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
- خليفة بوجادي، محاضرات في علم الدلالة، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. 1، 2009.
- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط. 4، 2009.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط. 3، 2009.
- سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداد، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.
- سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982.
- سعيدة كحيل، تعليمية الترجمة: دراسة تحليلية تطبيقية، دار الكتب الحديث أربد، الأردن، ط. 1، 2009.
- سمير الشيخ، الثقافة والترجمة: أوراق في الترجمة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط. 1، 2010.

- شحادة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط 1، 1986.
- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تح. علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، 1984.
- شريفي عبد المجيد، ألف ليلة وليلة وأثرها في الرواية الفرنسية في القرن 18، دار الغرب للنشر والتوزيع.
- شكري عياد، الأدب في عالم متغير، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط. 1، 1971.
- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط. 2، 1995.
- شوقي جلال، الترجمة في العالم العربي الواقع والتحدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010.
- صالح علماني، الترجمة الأدبية مهمة شاقة لكنها ممتعة، في كتاب "الترجمة وإشكالات الثقافة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014.
- الضحاك بن مزاحم، تفسير الضحاك، جمع ودراسة وتحقيق محمد شكري أحمد الزاويتي، ط. 1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، 1999.
- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح، أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي، ط. 2، 1983.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، ط. 1، 2001.
- طلعت الشايب، المترجم طليقا، كتاب الترجمة وإشكالات الثقافة، دار الكتب القطرية، قطر ط. 1، 2014.

- طه حسين، من تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط.1، 1991.
- طه عبدالرحمان، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، منشورات المركز الثقافي العربي، ط. 3، 2006.
- طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000.
- الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، التبيان في تفسير القرآن، تح. أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، د. ت.
- عبد الحلیم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، 1980.
- عبد الحميد صالح حمدان، طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1986.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993.
- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، جواهر البيان في تفسير القرآن، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت.
- عبد السلام بنعبد العالي، في مرآة الآخر، وزارة الثقافة، 2003.
- عبد القادر حسين، القرآن والصورة البيانية، عالم الكتب، بيروت، ط. 2، 1985.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح. محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط. 1، 1979.
- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000.
- عبد القاهر داود عبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ط. 1، 2001.
- عبد القاهر العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان، الأردن، ط. 1، 2001.

- عبد الله إبراهيم، الترجمة من سوء الفهم إلى سوء التأويل، كتاب الترجمة وإشكالات الثقافة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014.
- عبد الله العباس الحراري، تقدم العرب في العلوم وأستاذيتهم لأوروبا، دار الفكر العربي، القاهرة، 3 1961.
- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1988.
- عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط. 4، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978.
- عبد الواحد لؤلؤة، إشكالية ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية والدينية، كتاب الترجمة وإشكالات الثقافة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014.
- عبد الوهاب تازي سعود، مقاربات ثقافية، دراما بعد الحداثة، المغرب، ط. 1، 2013.
- عبدالرحمان بن خلدون، المقدمة، تح. عبدالسلام الشداوي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ، ج. 1، ط. 1، 2005.
- عبدالسلام بن عبدالعالي، في الترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، فبراير 2001.
- عبدالفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. 1، 1988.
- عبدالكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات عكاظ، 2003.
- عبدالكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، تر. محمد برادة، ط. 1، دار العودة، بيروت، 1980.
- عدنان محمد الرشيد، تأثير ألف ليلة وليلة والمعلقات على أدب شاعر ألمانيا غوته، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995.
- عز الدين الحايك، ترجمة تقريبية سهلة وواضحة لمعاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية، دار الفكر، دمشق، ط. 2، 1998.

- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت، ط.1، 1987.
- عفيف البوني، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي(78)، بيروت، ط. 1، نونبر 2013.
- علي القاسمي، الترجمة وأدواتها: دراسات في النظرية والتطبيق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط.1، 2009.
- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تح. محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د.ت.
- علي عبد الله الدفاع، الموجز في التراث العلمي العربي الإسلامي، دار وايلي، نيويورك، 1979.
- عماد الدين خليل، فائز الربيع، الوسيط في الحضارة الإسلامية، دار الحامد، عمان، 2004.
- عمرو بن عمر الجاحظ، الحيوان، تح. يحيى الشامي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2003.
- عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم: دراسة دلالية مقارنة، مكتبة المنار، الأردن، ط. 1، 1985.
- فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط.1، 2000.
- فايز الداية، علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط. 1، 1985.
- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، لبنان- بيروت، ط. 1، 1981.
- فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرن، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط. 1، 1997.
- القاسم خالد بن عبد الله وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، مدار الركن للنشر، الرياض، ط 3، 2006.

- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950.
- لطيف زيتوني، **حركة الترجمة في عصر النهضة**، دار النهار، بيروت، 1994.
- ماهر شفيق فريد، **من إشكالات الترجمة الأدبية وخصوصيتها الثقافية**، كتاب الترجمة وإشكالات المتأقفة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014.
- محمد أبو موسى، **دلالات التركيب: دراسة بلاغية**، دار العلم للطباعة، القاهرة، ط. 1، 1979.
- محمد الخولي، **علم الدلالة (علم المعنى)**، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2000.
- محمد الديقوي، **مفاهيم الترجمة: المنظور التعريبي لنقل المعرفة**، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2007.
- محمد الصالح البوعمراني، **البنية، المعنى، الإيديولوجيا: البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران**، الخطاب، ع. 20، يونيو 2015.
- محمد بن أحمد بن رشد، **الكليات**، تح سعيد شيبان، عمار الطالبلي، المجلس الأعلى للثقافة، 5 القاهرة، 1989.
- محمد بن أحمد بن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، دار المشرق 3، بيروت، 1986.
- محمد حسين أبو الفتوح، **قائمة معجمية بألفاظ القرآن الكريم ودرجة تكرارها**، مكتبة لبنان، لبنان، 1990.
- محمد حسين علي الصغير، **المستشرقون والدراسات القرآنية**، دار المؤرخ العربي، بيروت – لبنان، ط. 1، 1999.
- محمد حماسة عبد اللطيف، **النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنى النحوي – الدلالي**، دار الشروق القاهرة، ط. 1، 2000.
- محمد سبيلا، **في تحولات المجتمع المغربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005.

- محمد صالح البنداق، المسترقون والقرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1983.
- محمد طرشونة، مدخل إلى الأدب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة، المطابع الموحدة، تونس، 1986.
- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2، 1999.
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح. فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1995.
- محمد عصفور، دراسات في الترجمة ونقدها، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 1، 2009.
- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط. 1، 1996.
- محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، مصر، ط. 1، 2003.
- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ط. 13، 1987.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، دار الحديث، القاهرة، 1945.
- محمد محفوظ، الحضور والمثاقفة: المثقف العربي وتحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2000.
- محمد محمد أبو ليلة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة تحليلية نقدية، دار النشر للجامعات، مصر، ط. 1، 2002.
- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. 2، 2007.
- محمد محمود عبد الحميد، تاريخ ومناهج البحث وتطبيقاتها عند علماء العرب، دار الحضارة، طنطا، 2000.

- محمود السعران ، علم اللغة ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. 2، 1997،
- محمود السعران، علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1999.
- محمود عكاشة، الدلالة اللفظية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2002.
- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط. 9، 1973.
- مصطفى لبيب عبد الغني، تاريخ العلوم عند العرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008.
- منير محمود المسيري، دلالات التقديم والتأخير: دراسة تحليلية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. 1، 2005.
- مونتجمري وات، فضائل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- نادية حسني صقر، العلم ومناهج البحث في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1991.
- نجده رمضان، ترجمة القرآن الكريم وأثرها في معانيه، دار المجلة للطباعة والنشر، دمشق، 1998.
- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط. 4، 1980.
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
- نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2007.
- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 1، 2007.
- وليد حمارنه، الترجمة من المعنى إلى المبنى إلى القراءة، كتاب الترجمة وإشكالات المثاقفة، دار الكتب القطرية، قطر، ط. 1، 2014.

- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، ط. 1، 1423 هـ.
- يحيى رامز كوكش، خالد إبراهيم الفتياني، الواضح في الثقافة الإسلامية، دار المسيرة للطباعة والنشر، الأردن، ط 2، 2009.
- يونس لوليدي، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، مطبعة سيباما، فاس، ط. 2، 2016.

III. المراجع المترجمة:

- أحمد نفيس، جهود المسلمين في الجغرافيا، تر. فتحي عثمان، مراجعة علي أدهم، دار القلم، القاهرة، 1947.
- ادوارد سعيد، الاستشراق، تر. كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.
- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر. كمال أبوديب، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط. 4، 2014.
- ألفرد لوشاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، تر. محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.
- أمبارو أورتادو ألبير ، الترجمة ونظرياتها : مدخل إلى علم الترجمة، تر. علي إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2007.
- آن إينو، تاريخ السيميائية، تر. رشيد بن مالك، منشورات دار الآفاق، الجزائر، 2004.
- بلاشير ريجيس، القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره، تح. وتر. رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط. 1، 1974.
- بول ريكور، عن الترجمة، تر. حسين خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط. 1، 2008.

- بيتر نيومارك، اتجاهات في الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، تر. د. محمود إسماعيل صيني، دار المريخ للنشر، الرياض، 1986.
- جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، تر. إسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ماي 1961.
- جورج كراوثر، قصة العلم، تر. يمنى طريف الخوري وعبد الفتاح بدوي، المجلس الأعلى للثقافة السلسلة: المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط. 1، 1998.
- جورج مونان، اللسانيات والترجمة، تر. حسين بن رزوق، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2011.
- جورج مونان، المسائل النظرية في الترجمة، تر. لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط. 1، 1994.
- جورج مونان، علم اللغة والترجمة، تر. أحمد زكريا إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط. 1، 2002.
- جوزيف فنديس، اللغة، تر. عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المركز القومي للترجمة، ط. 1، 2014.
- جوستاف جروينياوم، حضارة الإسلام، تر. عبد العزيز جاويد، القاهرة، 1956.
- جوستاف لويون، حضارة العرب، تر. عادل زعيتير، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1964م.
- جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر. جورج كتورة، ط. 2، 1990.
- خورخي لويس بورخيس، المرايا والمتاهات، تر. إبراهيم الخطيب، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987.
- رينيه ديكارت، التأملات، التأمل الثاني، تر. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 2، 1974.
- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، تر. فاروق بيضون، بيروت، 1993.

- ستفان أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، تر. كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، الجزيرة، ط. 10، 1988.
- فولتير، **زديج أو القضاء**، تر. طه حسين، تقديم نبيل فرج، سلسلة آفاق عالمية، ع. 8، 2002.
- كلود جرمان وريمون لوبلون، **علم الدلالة**، تر. نور الهدى لوشن، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط. 1، 1997.
- لويس سيديو، **خلاصة تاريخ العرب**، تر. علي باشا مبارك، مطبعة محمد أفندي، مصر، ط. 1، 1891.
- لويس يونغ، **العرب وأوروبا**، تر. ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة: مشكلة الثقافة**، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط. 4، 1984.
- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العلم الإسلامي**، تر. بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط. 1، 1988.
- مونتجرى وات، **فضائل الإسلام على الحضارة الغربية**، تر. حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، تر. زكي نجيب محمود، دار الجيل، لبنان- بيروت، مج. 1، ج. 1988، 1.
- ويلارد فان أورمان كواين، **من وجهة نظر منطقية: تسع مقالات منطقية وفلسفية**، تر. يوسف تيبس، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط. 1، 2010.
- يوجين نيدا، **نحو علم الترجمة**، تر. ماجد النجار مطبوعات وزارة الإعلام العراقية، 1976.
- يوهان فوك، **تاريخ حركة الاستشراق**، تر. عمر لطفي العالم، دار الكتب الوطنية، بنغازي - ليبيا، ط. 2، 2001.

.IV المراجع الغربية:

- Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, Gallimard, 1984, Paris.
- Antoine BERMAN: La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain, Seuil, Paris, novembre 1999.
- Antoine Galland, les mille et une nuit, Tome 1, classiques garnier, 1949.
- Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, Trad. Auguste Burdeau, Librairie Félix Alcan, Paris, 1966.
- Chadia Trebelsi, La problématique de la traduction du Coran :Etude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « la lumière », In meta, Vol. 45, N° 3, 2000.
- Colette Laplace, Théorie du langage et théorie de la traduction, Didier érudition, Paris, 1994.
- Denise Masson, Essai d'interprétation du Coran Inimitable, Revue par Dr.Sobhi ElSaleh, Dar El Kitab Allubnani, Beirouth.Liban, Gallimard,1967.
- Eugène Nida et Charles Taber, La traduction : Théorie et méthode, Alliance biblique, Londres, 1971.
- F. De Saussure, Cours de linguistique générale, Payot, 5ème Ed. 1960.
- Freidrich Schleiermacher, Des différences méthodes du traduire, Seuil, 1986, Paris.

- G. Mounin, *Les Belles Infidèles*, Presses Universitaires de Lille, 2ème éd., 1994, Lille.
- G. Steiner, *Après Babel: Une poétique du dire et de la traduction*, Albin Michel, 1978, Paris.
- Gaafar Sadek et Sadek Basalamah, *les débats autour de la traduction du coran : entre jurisprudence et traductologie*, *Théologiques*, Vol .15. n° 2, 2007.
- George Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, 1963, Paris.
- Gilbert Grand guillaume, *Langue Arabe et état moderne au Maghreb*, in : coll. *Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du nord*, *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM.
- Hadroug Mimouni, *L'islam agressé*, Ed. *Entreprise Nationale de Livre*, Algérie, 1990.
- HURDATO ALBIR Amparo, *La Fidélité au sens, un nouvel horizon pour la traductologie*, *Etudes Traductologiques - textes réunies par Marianne Lederer-*, *Cahiers Chompollion*, sous la direction de Maurice Gravier, F.Paillart, Paris, Novembre 1990.
- Inês Oséki- Déprés, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, Armand Colin, 1999, Paris.
- Irène Tamba- Mecz , *La Sémantique*, 1ère éd, *Presse Universitaire de France (PUF)*, Paris , 1988.
- J. Herskovits (Melville), *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Maspero, 1967.

- Jacques De morgon, L'histoire interculturelle des sociétés, Paris, Anthropos Economica, 2000.
- Jean –Marie Essono, Précis de linguistiques générale, Ed. l'Harmattan, Montréal Inc., 1998.
- John Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain, Trad. Jean – Michel Vienne, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- Jules Lachelier, Du fondement de l'induction ; suivi de : Psychologie et Métaphisique, 2ème Edition, 1948, Librairie Germer Ballière, Paris.
- Jules Marouzeau, La traduction, Cahier de l'Association Internationale des Etudes Françaises, No 8, Juin 1956.
- Katharina Reiss, La critique des traductions : Ses possibilités et ses limites, Artois Presses Université, 2002, Artois.
- Maurice Bucaille, la bible : le coran et la science, ed seghers paris, 1976.
- Michel Ballard, De Cicéron à Benjamin, PUF de Lille, 1992.
- Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, Le Coran : Idées reçues sur Le Coran, Ed. Le Cavalier bleu, Paris.
- Mortéza Mahmoudian, Le contexte en sémantique, Bibliothèque des Cahiers de l'institut de Linguistique de Louvain, (BCILL), N° Peeters, Publishers, Belgium, 1997 .
- Muhammad Hamidullah, Le Saint Coran, Ed. Amana Corporation, France, 1989.

- Narjes Ennasser, Etude contrastive de trois traductions française contemporaine du Saint Coran . The arab journal For Arts, Vol 7. 2010.
- P.Ricœur, Le paradigme de la traduction, Revue Esprit,1999.
- Pierrette Bouillon – André Clas, La traductique, Les presses de l'université de Montréal, AUPELF/ UREF, Canada, 1993.
- R. Descartes, Discours de la méthode, Librairie Hachette, 1922, Paris.
- Régis Blachère, Le Coran, Ed. Maison neuve et la rose, Paris, 1966.
- Roman Jakobson, Aspects linguistiques de la traduction in Essais de linguistique Générale, éd. Minuit, 1963 Paris.
- Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, Grasset, 1992, Paris.
- V. Hill : L'idée de culture, Ed. RUF, 1981.
- Weber Edgard, Maghreb Arabe et occident Français, Jalons pour une (RE)connaissance interculturelle, Paris, Presses Universitaires de Toulouse- Le Mirail, Publisud, 1989.

٧. المجالات والدوريات باللغة العربية:

- آداب البصرة، ع. 56، 2011.
- الآداب، ع. 5 / 6، 1999.
- الأديب، ع. 135، أكتوبر 2006.
- آفاق الثقافة والتراث، ع. 36، يناير 2002.
- آفاق عالمية، ع. 8، 2002.
- أفسوت، ع. 2، 1998.
- أفسوت، ع. 1، 2000.
- أفسوت، ع. 1، 2003.
- الأقلام، ع. 403، 1992.
- الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع. 4، 2010.
- أيس، ع. 2، 2007.
- ترجمان، ع. 1، أبريل 1992.
- ترجمان، ع. 1، أبريل 1992.
- ترجمان، ع. 2، أكتوبر 1995.
- ترجمان، ع. 2، 1996.
- ترجمان، ع. 2، أكتوبر 1997.
- ترجمان، ع. 1، 1999.
- ترجمان، ع. 1، أبريل 2000.
- ترجمان، ع. 1، أبريل 2002.
- ترجمان، مج. 16، ع. 2، أكتوبر 2007.
- ترجميات، ع. 2، ماي / يوليو 2006.
- ترجميات، ع. 3، غشت / أكتوبر 2006.
- التعريب، ع. 10، دجنبر 1995.
- التعريب، ع. 34، يونيو 2008.

- جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، مج. 3، ع. 1، 2006.
- جريدة الصباح، ع. 80، 2006.
- حوليات التراث، ع. 5، 2006.
- الخطاب، ع. 20 يونيو، 2015.
- دراسات موصلية، ع. 43، 2014.
- شراع، ع. 55، ماي 1999.
- سندي، ع. 1، يناير 2004.
- عالم الفكر، ع. 1، يوليو- سبتمبر 2002.
- عالم الفكر، ع. 4، يونيو 2015،
- عالم المعرفة، ع. 1، يناير 1978.
- عالم المعرفة، ع. 87، مارس 1985.
- عالم المعرفة، نونبر 1992.
- عالم المعرفة الكويت، نونبر 1996.
- عالم المعرفة، ع. 264، دجنبر 2000.
- العربية للثقافة، ع. 40، مارس 2001.
- العربية والترجمة، السنة 5، ع. 16، 2014.
- فصول، مج. 2، ع. 3، 1983.
- فكر ونقد، ع. 6، فبراير 1998.
- فكر ونقد، ع. 12، أكتوبر 1998.
- فكر ونقد، ع. 45، يناير 2002.
- فكر ونقد، ع. 54، دجنبر 2003.
- فكر ونقد، ع. 86، فبراير 2007.
- فكر ونقد، ع. 86، فبراير 2007.
- فكر ونقد، ع. 95، فبراير 2008.
- فكر ونقد، ع. 99، أكتوبر 2008.

- القادسية في الآداب والعلوم التربوية، مج. 7، ع. 3 - 4، 2008.
- قراءات، ع. 5، أكتوبر 2013.
- كتاب الأمة، ع. 111، 2006.
- كتابات معاصرة: فنون وعلوم، مج 13، ع. 51، 2003.
- كتابات معاصرة: فنون وعلوم، مج. 14، ع. 53، 2004.
- الكتب الثقافية للراشدين، ع. 27، 1996.
- كتب المستقبل العربي، ع. 78، نوفمبر 2013.
- الكلمة، ع. 50، 2006.
- المترجم، ع. 1، يناير 2001.
- المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، ع. 4، 1998.
- المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، ع. 13، مارس 2000.
- المعرفة، ع. 191/192، 1979.
- المناهل، ع. 60، يناير 2000.
- منشورات الزمن، ع. 18، شتنبر 2000.
- منشورات كلية الآداب بمنوية، سلسلة الندوات، جامعة تونس، مج. 8، 1992.
- مواقف، ع. 33، نوفمبر 2004.
- مواقف، ع. 44، أكتوبر 2005.
- مؤتة للبحوث والدراسات، مج. 8، ع. 2، 1993.
- الوحدة، العدد 61-62، أكتوبر/نونبر 1989.

VI. المعاجم العربية:

- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.
- إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، تح. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، القاهرة، الطبعة 4، 2004.

- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط. 3، 2004.
- إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط. 4، 1990.
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتب تح. التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان ط 8، 2005.
- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة 2، 1984.
- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار الحياة، بيروت- لبنان، د.ط.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط. 3، 1979.

VII. المعاجم الغربية:

- Dictionnaire de la langue française, Encyclopédie et noms propres, Hachette, 1991.
- Dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, 1989.
- Le Grand Robert, de la langue française, 2^{ème} édition.
- Le petit larousse illustré, larousse, 2006.

الفهرس:

الصفحة	الموضوع
1	مقدمة.....
11	الفصل الأول : في فقه المصطلح.....
13	1- مفهوم الترجمة.....
21	2- مفهوم الثقافة.....
33	3- مفهوم المثاقفة.....
47	4- الهوية الثقافية.....
60	5- مفهوم العولمة الثقافية.....
69	6- مفهوم الدلالة.....
80	الفصل الثاني : الاستحالة النظرية للترجمة.....
81	المبحث الأول: اختلاف التركيب.....
87	المبحث الثاني: إشكالية الدلالة.....
106	المبحث الثالث: اختلاف رؤى العالم.....
124	المبحث الرابع: علاقة الترجمة بالأفق الكوني للفكر.....
131	الفصل الثالث : الترجمة وإشكالية المثاقفة.....
119	المبحث الأول: الترجمة أفقا لمعرفة الآخر وإدراك الذات.....
140	المبحث الثاني: دور الترجمة في التفاعل الثقافي.....

158	المبحث الثالث: المثاقفة بالترجمة ودورها في بلورة الفكر العلمي.....
168	المبحث الرابع: الترجمة الأدبية بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية.....
	المبحث الخامس: ترجمة الفكر الفلسفي وأثرها في الثقافتين العربية الإسلامية
180	والغربية.....
	الفصل الرابع : نماذج من قصور بعض معاني الترجمة لمعاني القرآن الكريم في
186	اللغة الفرنسية.....
187	المبحث الأول: تاريخ ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية.....
200	المبحث الثاني: قصور الترجمة في الجانب التركيبي.....
215	المبحث الثالث: قصور الترجمة في الجانب الدلالي للألفاظ.....
235	المبحث الرابع: قصور الترجمة في الجانب البلاغي.....
262	خاتمة.....
267	البيبلوغرافيا المعتمدة.....
289	الفهرس.....