جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة

لـــــــنيـــــل شهادة الدكتوراه
في الفلسفة موسومة بـــ:

الفلسفة والترجمة
دراسة تحليلية لدور الأقليات في ترجمة التراث العربي الإسلامي
اليهود أنموذجا

من اعداد الطالبة
الزاوش يمينة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بهادي منير	**أستاذ**	جامعة وهران 2	رئيسا
بوعرفة عبد القادر	**أستاذ**	جامعة وهران 2	مقررا
بوشيبة محمد	**أستاذ**	جامعة وهران 2	مناقشا
خليفي بشير	أستاذ محاضر أ	جامعة معسكر	مناقشا
بن دنية سعدية	أستاذ محاضر أ	جامعة مستغانم	مناقشا
مغربي زين العابدين	أستاذ محاضر أ	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا

الموسم الجامعي
2015/2014

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

إلى كل من علمني حرفا .....

إلى الأستاذ الفاضل "بوعرفة عبد القادر " شكرا ، بل ألف شكر على التأطير في الليسانس والماجستير والدكتوراه إذ لا يمكن أن تفي الكلمات أبدا

عما يجول في الخاطر من امتنان وشكر . تحية تقدير وامتنان

إهداء

إلى جميع من يؤمن بأن الفلسفة هي طريق التغيير .....

أهدي هذه الثمرة المستطابة إلى جميع أفراد عائلتي الكبيرة ؛بدأ بروح

جدي وجدتي.

إلى روح أبي التي لم تفارقني يوما .....

إلى أمي ثم أمي ثم أمي .....

إلى أخواتي الفضليات والحبيبات سميرة وأبناءها ، أسماء ، مريم ، سمية

إلى إخوتي ، زوجاتهم وأبنائهم .

إلى صديقاتي العزيزات : صورية وأمينة

إلى عائلتي الصغيرة ، زوجي نور الدين وبني لينا وأنس.

مـقـدمـة

لا يخفى على أحد مهما كان بعيدا أو قريبا من الأوساط الفكرية في العالم العربي اليوم مدى الإرتكاس والوهن الذي تسرب إلينا ؛فجعلنا نبتعد أكثر فأكثر عن حركة التاريخ والفاعلية فيها بل وجعلنا حتى نفقد راهنية الحضور في الموكب الفكري المعاصر، ما مهد لتسرب القلق والشك في كل جوانب حياتنا المعاصرة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمعرفية .إذ أصبحنا عاجزين تماما أمام أنساق متطورة يوما بعد يوم ومنساقة في حداثتها نحو نقد ومراجعة معارفها بل وحتى العقول المنتجة لهذه المعارف، ذلك هو الفكر الأوروبي المنتج والذي نجح في تأسيس حداثته الفكرية الخاصة انطلاقا من عملية نقدية تأسيسية لهذا النسق الفكري؛ قام بها منذ عصر الأنوار إلى اليوم ثلة من الفلاسفة تغيرت فيها مفاهيم بعد ما تعرضت للنقد والتحوير، فأصبحت رحلة البحث لبناء المعنى بإعادة تشكيله وتحويره وهدمه مهمة للفلسفة خصوصا بعد الدور الذي قام به نيتشه مؤسس الفلسفة الغربية المعاصرة في هذا المجال، ولأن موضوعنا لا يتعلق بالفكر الغربي بقدر ما يتعلق بالفكر العربي .قد كان هم الحداثة والتحديث حاضرا في هذا البحث بقدر هم تأسيس حضارة وثقافة قادرة على مواجهة الآخر مواجهة معرفية وإبستومولوجيا وأيديولوجيا هذا التفاعل الثقافي بين العرب والغرب والذي ستكون الغاية منه انتقال نحو الانفتاح على فضاء حضاري جديد يعبر عن التطور الذي تلعب فيه الترجمة دورا حيويا باعتبارها المسلك الذي حاولنا أن نشتغل فيه في بحثنا هذا. نروم من خلال المشكلات التي سنتطرق إليها إنارة وتوضيح ولو مجال بسيط نتساءل من خلاله عن دورها السابق الذي مازال يواجه مصاعب عملية ونظرية إذ لا نزال بحاجة إلى فهم مشاكلها واستقصائها وخصوصا ما يتعلق فيها بالمناهج وترجمة الفلسفة وفلسفة الترجمة وكذا من خلال دورها في تواصل الثقافات

وتعليم الترجمة (اللغات) والوضع النظري لخطاب الترجمة، إذ من الواضح امتزاج المشكلات النظرية للترجمة مع المشكلات اللغوية والتطبيقية التي تحض ممارسة الترجمة ولهذا فإن موضوعنا يمس بشكل جوهري أحد أكثر مباحث فلسفة اللغة ذيوعا؛ ولعل الأبحاث المعاصرة في هذا الحقل المعرفي توضح مدى التداخل الحاصل بين الفلسفة والترجمة وهو مايبرر انتقال "رينيه لادميرال "من ترجمة الفلسفة إلى الإنكباب على "فلسفة الترجمة" عبر موضعة ما أسماه "الرهانات الميتافيزيقية للترجمة " كناقد للمصدريين الذين في اعتقادهم كل ترجمة ينبغي أن تظل وفية للأصل ويمثل عودة المكبوت الديني الذي يعتبر كل نص أصلي نص مقدسا ما يجعل الترجمة تميل إلى تكرار المصدر، عموما تناول الترجمة من خلال هذا البحث يتعلق بممارستها وبالتنظير والتأمل حولها وصولا إلى" ترجمة منتجة "كما دعاها لادميرال تعطي الأولوية للفلسفة، وتجعل كلا من علم النفس واللسانيات تابعا لها.

كان اختيار هذا الموضوع متعلق **بدوافع ذاتية وموضوعية:** أما الذاتية فمرتبطة بهم الأمة العربية الإسلامية في مواجهة أصعب التحديات، باعتبار أن الآلية الفكرية أو التحدي المعنوي كما يصفه البعض أقوى بكثير من إبداعنا اليوم ولأن الحقبة الأندلسية في تاريخ الأمة العربية الإسلامية كانت آخر حلقة ازدهرت فيها الأمة لتعرف فيما بعد طريق الانحطاط الذي لم تستطع الانفلات منه لغاية اللحظة .كان لزاما تحويل الأنظار إلى هذه الحقبة التي شهدت تحويل الوعي التاريخي ولأنها الفترة التي شهدت دور اليهود في نقل وترجمة التراث والفلسفة الإسلامية فهي تمثل ضرورة منهجية نحو إعادة فهم ومعرفة ماذا حدث وأدى إلى هذا التراجع والانحطاط للعقل العربي، فإعادة البناء الذي يمثل الإعداد النظري للأنا والذي تكون الترجمة بالتأكيد أساسا له يأتي من قناعة حول إمكانية الأنا

من تجاوز قوقعة الجمود الفكري الذي هو في الأساس عائق ذاتي مرده الانبهار بالآخر وثقافته وتقنيته واستصغار الأنا، وهو العائق الذاتي مع تجاوز وصاية الفكر الغربي، وهي الآلية التي رسخها الاستعمار في جميع الشعوب العربية فأصبحت لا تفكر إلا إذا ما أذن لها من قبله فتكيفت عقول المسلمين بما يتوافق والنقل المنبهر لما يقوله ويقرره الاستعمار عوضا عن المعني بالأمر. فمورست الوصاية العقلية وهي أخطر أنواع الوصاية وعملت عملها وأدت نتائجها في إبعاد الفكر العربي عن الراهنية والجرأة في طرح مشاكله وعرضها والأولي في إعادة قلب ذلك إلى الثقة بالنفس، فلابد من السير في طريق تعلم التفكير المبدع بدلا من الخوف من الوقوع في العثرات، إذ أن العثرة هي دليل الوجود، حين تكون ذاتيتنا وشعورنا كمستلبين سبب وجيها لطرحنا لهذا الموضوع، أما فيما يخص الزاوية الموضوعية فتتعلق بطبيعة الموضوع ذاته وما يعرضه من تحديات وعلاقة مباشرة بالواقع المعاش من جهة ومن جهة ثانية المحاولة الحثيثة لتلمس الموضوعية في دراسة وتصنيف الدور الذي قام به اليهود خصوصا كناقلين لأمهات الكتب التي شكلت التراث العربي الإسلامي والفلسفي بالخصوص إذ لا يمكن بأي شكل من الأشكال النفي التام لما قاموا به من جهود في الحفاظ على هذا التراث مع ما طرحه هذا الدور الإستشكالي من تساؤلات . أما في الإطار الحضاري الفكري الراهن فالترجمة كمجال أكاديمي تتداخل فيه عدة مجالات وعلوم عديدة كالسيمياء واللغويات وتحليل النص وعلم اللغة الاجتماعي وعلم المنطق ونظرية الاتصال والعلوم الاجتماعية والإنسانية بفروعها، فالموضوع في حد ذاته مرتبط بخطاب ثقافي يمثل موضوع الفكر العربي المعاصر إذ يعكس الموقف الحضاري وجدل الوافد والموروث الذي يعد أكثر القضايا الفكرية إثارة للجدل في الساحة الفكرية العربية الراهنة.

تمثل الترجمة المنتجة والمبدعة التي نرومها ونبحث عنها ليست ترجمة الآخر بعدته وعتاده الفكري وإنما ترجمة الأنا الباحث عن إبداعها وتثاقفها بتصالحها مع الأنا الذي يمثل الطرف الأول للانبعاث الحضاري، ثم باعتبارها في الطرف الآخر أكثر ضروب المثاقفة التي تستوجب الانفتاح على الآخر في شكل الثقافات العالمية أو ما يؤسس لتواصل الثقافات الذي يعد من أكثر الطرق نجاحا في إنتاج المعنى أو كما أسماه "حسن حنفي" جدل الوافد والرافد"، فإذا كانت الترجمة هي الطريقة المثلى للمثاقفة ولإمكانية الإبداع الحضاري الذي تفتقده الأمة العربية وطال انتظاره لها فكيف يمكن للترجمة العربية الراهنة أن تكون مبدعة؟

ارتباط الترجمة عبر مراحل تاريخية طويلة بالأقليات لا ريب فيه، إذ لعبت الازدواجية اللغوية دورها في النقل الترجمي من وإلى الثقافات التي انتموا إليها أو قدموا منها، هذه الوساطة اللغوية بقدر ما حافظت بقدر ما استحوذت ما يجعل دور الترجمة في الإبداع الفلسفي محل نظر وتحقيق وتمحيص جاعلا **قضيتنا الإشكالية:** كيف لعبت الأقليات (ترجماتهم) دور الناقل للتراث العربي الإسلامي؟ وإذا كانت الأقلية اليهودية قد لعبت دورا جوهريا في ترجمة الفلسفة الإسلامية فكيف تعاملت مع هذه الفلسفة ؟ وبعبارة أدق هل حافظت ترجمات اليهود على التراث والفلسفة العربية أم أنها حورتها بما لا يتوافق مع طبيعتها. هذا الحكم الأخير يفرض علينا إما إثباته أو نفيه انطلاقا من الأسئلة التالية:

- ما طبيعة الترجمة التي قامت بها الأقلية اليهودية للفلسفة والتراث العربي الإسلامي ؟ وهل كانت ترجمات إبداعية؟

- لماذا لم تكن هذه الترجمات منتجة بالخصوص للثقافة العربية الإسلامية ؟ وما أسباب تحويرها لهذا للنص الأصلي؟

_ هل يمكن أن تكون هذه الترجمات (الأقلية اليهودية) أحد أسباب تشويه التراث العربي الإسلامي وعدم قدرة العرب المعاصرين على فهم تراثهم باعتبار بقاء النص المترجم فقط ؟

- لماذا استطاع الخطاب العربي الوسيط أن يحقق الترجمة الإبداعية ولم يستطع تحقيقها اليوم؟ هل يمكن القول أن الهوة في الترجمات العربية المعاصرة هي في الممارسة أم التنظير هل هناك محاولات لتحقيق تأصيل إبداعي لترجمة صحيحة ؟

اعتمدت **هذه الدراسة على كتب عديدة ومؤلفات** متنوعة سبق لها إثارة جوانب هذا المشكل ويعد كتاب سلمى خضراء الجيوشي "الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس"أحد هذه المراجع التي اعتبرت قاعدة فكرية أنارت مسألة الأقليات وخصوصا اليهودية بما حللته من جوانب الحضارة العربية في الأندلس في مختلف مناحي الحياة، والفلسفة خاصة وبما حللته من دور لجميع الأقليات التي عاشت بين ظهراني المجتمع الأندلسي من مستعربين وأهل الدجن واليهود. ولأن هذه الدراسة بين قطبي الفلسفة واللغة فكانت بعض الكتب ككتاب حسن بحراوي "أبراج بابل" مع كتاب محمد عوني عبد الرؤوف "تاريخ الترجمة العربية بين الشرق الغربي والغرب الأوروبي" مع كتاب "التنظير في الترجمة" لجون لادميرال " كتب متناولة لتاريخ الترجمة وكيفية ربط الممارسة فيها بالتنظير. أما الكتب الفلسفية للترجمة فهي تلك التي تناولتها في إطار فلسفي خصوصا تلك التي حاولت إيجاد الصيغة النظرية لترجمة

المبدعة في العالم العربي المعاصر ككتاب "طه عبد الرحمن" فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة "وجزءه الثاني القول والتأثيل الفلسفي "وكتابه "روح الحداثة "مع بعض المؤلفات الرائدة في تحليل مشروعات الفكر العربي المعاصر ككتاب عبد النبي الحري المعنون "باطه عبد الرحمن ومحمد العابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية" وسلسلة أجزاء" حسن حنفي"" من النقل إلى الإبداع "ورغم أن الجزء الذي يهم البحث كثيرا وهو الجزء الثاني من المجلد الأول والمعنون بالترجمة لم يكن متوفرا مع ماله من ضرورة إلا أن باقي الأجزاء كانت مناط محاولة فهمنا لمشروع حنفي، ومع أنه لا يسعنا ذكر جميع المراجع المستخدمة في البحث إلا أن الكتب المتعلقة بالموضوع كانت تتميز عموما بالوفرة والكثرة ليصعب على القارئ انتقاء وتنقيح ما تعلق بموضوع " الترجمة المبدعة " بما تطرحه من تناقضات كثيرة.

أما عن المشروع عند من حاولوا التأصيل للفكر العربي المعاصر متكامل الجوانب والأجزاء وأية نضرة تجزيئية تولد فهما مشوها وناقصا لطبيعة المشروع الحضاري المنتظر فالبحث عن علاقة الترجمة بالإبداع مشروعة ومبررة ؛من ثمة السبيل إلى الإبداع الفلسفي الترجمي عن طريق رؤية تأصيلية تقربه والبحث عن مكمن الهوة التي جعلت من فهم التراث أمرا استشكالي وعن أسباب ابتعاد الراهن العربي الإسلامي عن التنظير الترجمي الذي يعد أحد مداخل الحضارة .

- ارتبطت هذه الأسئلة بجملة من الفرضيات أهمها:
- أن الإبداع الثقافي لأي أمة مرهون بتثاقفها مع الأمم أي قدرتها على تحقيق الترجمة الإبداعية المولدة والمنتجة للمعنى.

- استطاعت الأمة العربية الإسلامية أن تحقق الإبداع الترجمي في الحقبة الوسيطة.
- لعب اليهود دورا جوهريا في نقل التراث العربي الإسلامي وخصوصا الفلسفة.
- لم تخدم الترجمات اليهودية للتراث الإسلامي الثقافة العربية الإسلامية بقدر ما شوهت الفلسفة العربية الإسلامية.
- الأمة العربية الإسلامية في راهنها لم تستطع تحقيق هذا الإبداع الترجمي أي أنها تعاني من عوائق.

نجد أن هذه الأسئلة والفرضيات ما فتئت ترتبط بهذا الموضوع وآليات البحث فيه وتنير جوانبه وقضاياه. تكمن مشكلتنا إذن في الإبداع عموما ولأن الترجمة وسيلتنا إليه فلا بد أن تكون مؤصلة بما يجعلها خادمة للتثاقف.

حاولنا في بحثنا هذا الإجابة عن فرضيات ثلاثة هي محور فصولنا الثلاثة: إذ تعلق الأمر بالفصل الأول الذي سيتناول الترجمة الماهية والنشأة يحلل مبحثه الأول التأثيل المفهومي لمصطلح "ترجمة" من الناحية الإثمولوجية والاصطلاحية والفلسفية. أما المبحث الثاني فكان متناولا لكرونولوجيا تطور هذا المفهوم بدأ بارتباطه بمعنى المقدس ثم بالتفسير في العصور الوسطى ثم بالفهم في العصور الحديثة والمعاصرة بارتباطه بإعادة خلق المعنى.

كان المنهج المستخدم في هذا الأخير التحليلي التاريخي باعتبار أننا حاولنا تتبع المحطات المفهومية للترجمة عبر العصور وتحليل ماهياتها.أما الفصل الثاني فكان معنونا بالترجمة بين "الحاجة

والسياسة" يتحدث مبحثه الأول عن دواعي الترجمة ومراحلها ، أما الثاني فمعنون بالسياسة وفعل الترجمة فيه محاولتنا تكون تحليل حدود الترجمة وسلطة المترجم من خلال **منهج تاريخي تحليلي** هو الآخر، أما الفصل الثالث فتلعق بالترجمة العربية المعاصرة والحديثة بين عائق الإتباع وهاجس الإبداع فأما مبحثه الأول فتعلق بعوائق الترجمة العربية المعاصرة المبدعة، أما المبحث الثاني فتعلق برؤية تأصلية للإبداع الترجمي كمحاولة لتوضيح الرؤية التأصيلية للترجمة العربية الإبداعية عند كلا من "حسن حنفي" و"طه عبد الرحمن" باعتبارهما أكثر نموذجين مشهورين في هذا المجال وطبعا كان لزاما حضور المنهج النقدي باعتبار أننا سنحاول فيه عرض الرؤية التأصيلية لهما ووضعها في ميزان النقد والتقصي من خلال محاولة إدراك مدى مساهماتهما في إثراء الفكر العربي المعاصر ولوجا لعالم الترجمة المبدعة التي تسهل الطريق نحو الإبداع الفلسفي وذلك من رؤية تقيمية للمشروعين.

كان المنهج المتبع بصورة عامة، التحليلي التاريخي النقدي، إذ كان ضرورة عرض تطورات مراحل الترجمة وممارستها عبر مراحل وحقب زمانية عديدة ثم التعرض لتحليل طبيعتها ما بين الحرفية والتصرف، وبين الممارسة والتنظير، بين الإمكانية والاستحالة؛ أي بين البعد المهني والتأملي النظري للترجمة إذ أصبح الحديث في نظريات الترجمة أمرا اعتياديا في الفترة المعاصرة خصوصا في الفكر الغربي المعاصر، وطبعا كانت محاولة استحضار المنهج النقدي من خلال عرض الدور الذي لعبه اليهود في ترجمة الفلسفة الإسلامية ؛فكانوا محافظين عليه معرّفين للأوربيين به، لكن بتحريفه وجعله متوافقا مع متطلبات الملة اليهودية.كما أن عرض تجربتي "حسن حنفي "وطه عبد الرحمن" في التأصيل للترجمة

الإبداعية باعتبارهما تمثلان مشروعان تعرضا لنقد جوهري وأساسي مفاده عدم تمكن مشروعيهما من النفاذ إلى العالم الواقع التطبيقي للترجمة والمترجمين.

توخا هذا البحث أهدافا متعددة منها محاولة فهم التراث الذي يعد عصب أية رؤيا حداثية وفهم كيف تمحور عبر النقول والترجمات، وذلك ربما هو ما لم يسمح بامتلاك رؤية واقعية مثلما خلق تعارضا لم تستطع الأمة حله لغاية اللحظة، وهو التعارض بين الأصالة والمعاصرة عن طريق امتلاك إستراتيجية نرجع من خلالها إلى التراث من خلال تاريخيته، في لحظة ما قبل التمحور لنمارس نوعا من الحفر قد يمكننا من امتلاك ملاحظات نقدية نعرف من خلالها كيف انحرف التراث عن سياقه الأصلي وكيف صيغت له مشروعية التوظيف في الملة اليهودية فجل ما نرومه هو القراءة الموضوعية للأنا والعودة لأجل البناء.

عموما كانت صعوبة فهم أسلوب" طه عبد الرحمن "باعتباره متملكا لمصطلحاته التي استقاها في أحيان كثيرة من الموروث ممتزجة بالمنطق إذ يجد العقل نفسه أمام تكوثرها حائرا في فهم مدلولاتها العميقة والشائكة والمحددة كقوله بالمجال التداولي والتكوثر العقلي والعقل المسدد والمؤيد إلى غيرها أما "حسن حنفي" فقد كانت الصعوبة متعلقة بالكم المعرفي الهائل الصادر في أجزائه "من النقل إلى الإبداع "إذ يتناول فيه التدوين والنقل بمراحله على اختلاف مجالاته المعرفية وصولا إلى الإبداع بالأخص الإبداع الفلسفي الذي يتحول فيه الوافد ليتشكل في الموروث ؛فتبرز القدرة الإبداعية للأمة إذ يحلل المنتوج الفلسفي بكامل توجهاته وتياراته في العصر الإسلامي الوسيط، أما ما تعلق بدور الأقليات وخصوصا اليهودية فتميزت المراجع بالندرة الشديدة إلا ما ذكرناه سابقا عن كتاب سلمى خضراء الجيوشي، أما تلك التي حللت الأقليات المسيحية التي تناولت النقل إلى العربية فتميزت على العموم بتاريختها. ولا نكاد نجد مرجعا يتناول التطور الإيديولوجي في الإسلام منذ ما قبل الخلافة الأموية إلى العباسية إلا مرجعا وحيدا هو كتاب ديمتري غوتاس "الفكر اليوناني والثقافة الإسلامية".

أما صعوبة تناول الترجمة في زيها المعرفي المعاصر فتكمن في كثرة منظريها وانعدام "الوحدة النظرية" لها بين منظر لاستحالة ومرجح لإمكانياتها، كان الخلاف المركزي للمعنى في الفكر الغربي المحير للعقل في الفكر العربي .حاولنا فيه قدر المستطاع تناول ما يتعلق بالإطار الفلسفي النظري للترجمة حتى لا نستغرق في تحليل نظريات الترجمة اللسانية والتوليدية وغيرها.

في الأخير كان الانغماس في هذا البحث يصبو نحو آفاق تمثلت في تجاوز قصور الوعي الذاتي بهدف الولوج إلى عالم الحداثة بموضوعاتها الفكرية وأطرها وقضياها المختلفة فكانت الافتراضات محاولة لتلمس إمكانية الوصول إلى الإبداع من خلال الترجمة. فيكون النقل المؤسس من قبل الأنا – شروطه وآلياته – فيه قدرة على إعادة قراءة ما يصل من ثقافات الغير وتكيفه بما يتوافق مع حاجات ومقتضيات عصرنا وطريقة تفكيرنا فنفيد ونستفيد وغاية ما نرومه هو الخروج من قوقعة الظلامية الفكرية نحو التجديد؛ فقد كان الهدف الأساسي لهذا الموضوع المشاركة في هم السؤال حول الحضارة وإمكانيته وولوج عالمها ولو بمحاولة معرفة أحد أسباب عثراتنا من خلال طرح السؤال تعبيرا عن ضيقنا من واقع ما فتى يغيّب السؤال الفلسفي ومعه الهمّ الحضاري، ولا يمكن أن تغيب في هذا الناحية الانفعالية التي مكمنها السخط والغضب من أنفسنا قبل مجتمعاتنا وإن حاولنا من خلال بحثنا الابتعاد عن الإجابات الانفعالية التي تمثل ردود أفعال أكثر من فعالية عقلية فكرية تحاول تلمس جوانب المشكلة لاستيضاحها ومعرفة حلولها.

الفصل الأول

الترجمة المفهوم والماهية

المبحث الأول: الشبكة المفاهيمية

المبحث الثاني: الترجمة: النشأة والتطور – تاريخية المفهوم.

توطئة

من الثابت لدى الباحثين أن الغموض الذي ظل يحيط بدور الترجمة يعود في جزء كبير منه إلى قلة المعرفة بتاريخها الطويل وخاصة إلى واقع أن المتوفر من التأملات حولها يتسم بالندرة النسبية، أو إلى أنها جاءت مختصرة في الغالب وتتفاوت من حيث دقتها وانسجامها [1]

إذا ما رمنا الولوج إلى موضوع الترجمة وجب علينا تبيان هذا المصطلح الذي يعد عصب بحثنا فتكون مقاربة لغوية نحاول من خلالها تتبع مصدر الكلمة "ترجمة وترجمان"؛فقد تصدى بنو الإنسان لهذا النشاط الفكري منذ قديم الزمان بعد أن تفرعت الألسن ، ذلك أن الحاجة اقتضت منهم أن يتفاهموا ويتواصلوا ويتخاطبوا مستعملين الترجمة كواسطة [2]

إذا كان الكثير من دارسي الترجمة اعتادوا على النظر في هذا الحقل من زاوية الاختيار بين بديلين متعاكسي الاختيار بين ترجمة كلمات مفردة أو ترجمة جمل كاملة ، غير أن الأمر ليس بهذه البساطة فقد غدا ذلك الاختيار اليوم بالغ التعقيد إذ بات مشتملا على وجهات نظر متباينة جذريا مثل تميز جوليان هاوس (1977) بين ترجمة "صريحة " وترجمة "مقنعة" بين إيلاء الاهتمام لواقعة أن نصا ما هو ترجمة والزعم بأنه مكتوب أصلا باللغة الهدف وتمييز لورنس فينوتي *(1986) المستمد من الرومانتيكيين الألمان بين ترجمة "تبقي على أجنبية النص" و"ترجمة تعمل على توطينه".[3]

بين ما كان يمكن لفريدريش شلايرماخر (1813) أن يدعوه"أخذ القارئ إلى الكاتب " وجلب الكاتب الى القارئ" وتعدد المقاربات الترجمة لزم عنها ضرورة تحديد طبيعة كل مقاربة؛ فالمقاربة

---

[1] بحراوي حسن، أبراج بابل شعرية الترجمة من التاريخ إلى النظرية ، دار أبي رقراق ،كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، المغرب ، ط1 2010، ص06.

***لورنس فينوتي**:1953-منظر للترجمة ومترجم أمريكي من أشهر مؤلفاته كتاب"تاريخ الترجمة"، الترجمة تغير كل شيء الممارسة والتنظير، موسوعة تدريس الترجمة ، إختلافات المترجمين ...

[2] الديداوي محمد، الترجمة والتواص، دراسات تحليلية عملية لإشكالية الإصطلاح ودور المترجم ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط20092 ص05 .

[3] روبنسون دوغلاس، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية ، ترجمة :ثائر علي ديب، دار الفرقد، سورية ، ط2، 2009 ، ص 07.

اللغوية غدا أصحابها مختصين بعلم النفس اللغوي يدرسون عمليات الترجمة من خلال "بروتوكولات التفكير بصوت عال" ثم إن نقاد الأدب غدو تأويليين يدرسون عمليات الترجمة من خلال نظريات ا لفلسفية كنظرية والتر بينامين *(1923) أو مارتن هايدغر (1957) أو جاك دريدا (1985) بيد أن الثنائيات القديمة في دراسة الترجمة تثبت برغم تعقيدها المتزايد أنها قاصرة. [1]

لقد لعبت الترجمة دورا جوهريا منذ القديم إذ نجدها ترتبط في البدايات الأولى للإنسان بالجانب الأسطوري الملحمي؛ فتكون وظيفة المترجم آنذاك تقريب وجهات النظر و التي عبر عنها في أسطورة برج بابل "بتبلبل الألسن" الذي كان عقابا فرضته الآلهة لتحديها حيث تبزغ الترجمة الأدبية مع ملحمة "جلجامش" فإننا نواجه ترجمة دينية صرفة وهي ترجمة العهد القديم أي ما عرف بالترجمة السبعينية إذ يعتبر سؤال شيشرون: هل يترجم المترجم ترجمة حرة أو أمينة ؟ منظرا للفترة القديمة يتبعه هوارس الذي يتفق معه مفضلا الاقتباس على الترجمة الحرفية [2].

أما العصور الوسطى فنجدها مرتعا خصبا للتفسير النصي الديني؛فلم يكن التلخيص والشرح والتفسير هدفا في ذاته بل كان من أجل التأسيس للتأويل البرهاني . كما يقول ابن رشد "إنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. هذا ما جعل "عبد الرحمن بدوي" يطرح سؤالا أساسيا هو : لماذا سمى ابن رشد النصوص الأصلية لأرسطو بالتفاسير؟ فأجاب قائلا "إن كلمة تفسير من دون شك، جاءت من العلوم الدينية" وأنه إذا ما صحت هذه النسبة من الناحيتين التاريخية والمعرفية فان المشترك المنهجي

*والتر بنيامين :1892-1940:فيلسوف وعالم اجتماع وناقد أدبيا ومترجما وأحد أعضاء مدرسة فرانكفورت من أعماله:ترجمة ديوان بودلير أزهار الشر و"مقالة شارل بودلير "و"عن الزمن الفقود" و"رسالة المترجم" وأطروحة"أطروحات حول مفهوم التاريخ" .

[1] روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية _ نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية ،(م-س)، ص08 .

[2] محمد عوني عبد الرؤوف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، مكتبة الأداب، القاهرة، ط1، 2008 ، ص ص21_22.

بين التفكير والتأويل يكون واردا بل مؤسسا فاعتمد ابن رشد على النسخ المترجمة إلى العربية فيما قام به من تلاخيص وشروح وتفاسير [1].

عدم معرفة ابن رشد باللغة اليونانية تجعلنا نحكم على منظوره للترجمة بأنها تفسير منطلق نحو تأويل برهاني. أما الفكر المسيحي الذي تم فيه التركيز على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون والتي عرفت بالتفسير.

في هذا السياق يعدكتاب أوغسطين في "العقيدة المسيحية "de doctrin christiana" مثالا للتأويلية التفسيرية " مميزا بين العبارة الغامضة –obscure التي يكون المعنى فيها مستترا ومغلفا بعناصر تاريخية صيغ لغوية والعبارات العجائبية –mystérieuse وهي متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها وتبقى مجهولة للعوام لاحقا تشكلت النظرية الرباعية في التفسير والتي أسسها القديس بولس وتتكون من أربع قواعد هي: القاعدة المجازية والقاعدة اللغوية والقاعدة الأخلاقية القاعدة والروحية[2]

مع غدو الفترة الحديثة تصبح الترجمة فهما وتأويلا كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشك والتأويل" فريدريك نيتشه"في أكثر من نص له ؛فكل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل.

[1] بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الطليعة ، بيروت، ط1 ، 2005، ص ص50_54.

[2] المرجع نفسه ، بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة ، ص110.

المبحث الأول:

الشبكة المفاهيمية

إذا كانت الترجمة منذ نهاية الفترة الوسطية تلعب دور الوسيط في الاتصال بالموروث القديم فسيكون هاجس المترجمين هو إعادة ربط العلاقة بالثقافة القديمة اليونانية واللاتينية ومحاولة الإفادة منها لإيجاد مخرج من الأزمة الثقافية والوجودية. مرورا بالصراع الذي سنأتي على تحليله بين الحرفية (الأمانة) والخيانة (التنصل) فإننا نصادف جذورا كثيرة ما سيخلق التصورات الحديثة حول الترجمة مثل وجهة نظر" هنري ميشونيك "*التي تقرب بين الترجمة والكتابة أي الإبداع [1]

فالمفاهيم والمصطلحات المستعملة من طرف المترجمين والخائضين فيها التي تقف من وراء استجلاب تلك التصورات من حقول معرفية متباينة كاللسانيات وعلوم النفس والسميائية الأدب المقارن وحتى الدين والتاريخ والتأويل تجعل استضافة المفاهيم البرانية مصدرا لإخصاب وتعميق البحث فيها وكما يصف الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" **الذي عايش الترجمة وصعوباتها واصفا إياها بأنها رهان صعب في بعض الأحيان يستحيل رفعه .هذه الصعوبات يختصرها بدقة لفظ "محنة " ذي المعنى المزدوج باعتبارها "معاناة مستديمة "و"امتحان " إنها وضع أمام امتحان لمشروع أو رغبة أو حتى دافع إنها دافعية الترجمة [2]

*هنري ميشونيك:-1932-2009:ارتبط بتأمل مختلف الخطابات من وجهة نظر الشعرية التي نظر لها نال جوائز أدبية عديدة كجائزة مالارمية وماكس جاكوب ، له ديوان قصائد الجزائر ومن عالم لعالم وكتاب "من أجل الشعرية"....

[1] بحراوي حسن، أبراج بابل، ص ص128_139.

**بول ريكور:فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ولدفي فالينس 1913وتوفي2005 أحد ممثلي التأويلية كما اهتم بالبنيوية أشهر مؤلفاته نظرية التأويل ، التاريخ والحقيقة ، الزمن والحكي ، الخطاب وفائض المعنى.

[2] بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة:حسين خمري، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم _ناشرون_، الجزائر، ط1 ، 2008 ، ص ص15_33.

لذلك فالمترجم الذي يقوم بإرسال الخطاب يمرر رسالة كاملة من لغة إلى أخرى داخل هذه الوضعية الغير مريحة للوسيط تكمن مشكلة المحنة التي هي في شكل مفارقة هي خدمة سيدين الغريب داخل عمله، والقارئ ورغبته في التملك ويجد نفسه بين نارين: رغبة الوفاء وشكوك الخيانة [1].

بحث بول ريكور من خلال سلسلة دراساته عن ما أسماه بالتجديد الدلالي، وخلق المعنى وذلك بالاستناد إلى الوحدات الأساسية الثلاث للسان :الكلمة، الجملة، والنص؛في كتاب "الاستعارة الحية" الذي قام فيه بجولة تاريخية تبدأ مع الخطابة والشعرية لأرسطو مرورا ببلاغة القدماء والمحدثين[2].

هو إذ يتتبع وحدات اللسان السابقة الذكر إنما لهدف تبيان الأطر التي من خلالها يتم استجلاء المعنى وتوليده ؛إذ ما فتئت مشكلة الإبداع متعلقة بالمعنى ولا يتم له ذلك إلا إذا وضح الإطار الزماني لهذه المشكلة بدأ من اليونان باعتبار أن استحداث المعاني الفلسفية ارتبط بها كأمة ، كما أن فنون الكلام والخطابة والشعر وحتى النثر قد ظهرت وتطورت في هذا المجتمع بالذات وكانت لها إشكالاتها التي مافتئت تتبلور وتتطور خالقة ذلك المزيج الفريد من الإبداع الذي عرفت به هذه الأمة.

1- التأثيل اللغوي للترجمة:

أ- أصل اللفظ: اللاتيني

بدءا لا نكاد نجد مرادفا لاتينيا محدد تشير دلالته إلى فعل الترجمة إنما ينطوي تحت أحد دلالات اللفظ اليوناني "هيرمنيوطيقا" أي الفهم ولفظ hermeneia كفعل في الاستخدام القديم له ثلاثة معان أولها"القول"وثانيها "الشرح "وثالثها "الترجمة"كما في حالة ترجمة لغة أجنبية[3].

[1] بول ريكور، عن الترجمة، (المصدر السابق)، ص 16.

[2] بول ريكور ، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي ، مراجعة جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة ، طرابلس ، ط1، 20005، ص16.

[3] مصطفى عادل ، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا ، دار النهضة العربية، لبنان ، ط1، 2003، ص23.

نميز اليومبين*interprétariat* التي أعيدت تسميتها حديثا *interprétation* للدلالة على الترجمة الفورية أو "الشفهية" التي يمكن أن تكون تعاقبية أو تزامنية و traduction أي الترجمة الحقيقية التي تتناول النصوص المكتوبة [1].

أما الكلمة الفرنكفونية *traduire* *فلم* يكن لهذا للفظ وجود في اللسان الفرنسي قبل القرن 16م.يعود في أصله إلى فعل لاتيني قديم جدا كانت هيئته في صيغة المصدر المضارع *transfère*وفي صيغة اسم المفعول"*translatus*" وكان المترجم في اللسان اللاتيني يعرف باسمinterprèteواسم الترجمان كان في اللسان الفرنسي *"Interprète"* "كما في اللسان الإنجليزي "*interpreter*" يطلق على من كانت وظيفته "فك" مستغلقات النصوص التي يستعصى فهمها؛ إذ كان يطلق على الشخص الذي يرافق الخارجين إلى البلاد الأجنبية وكان يعرف عند المصريين (دراكومان) فمن أين أشتق هذا الاسم ؟ [2].

ب- **العربي** إن كلمة الترجمان لها مقابل في الآرامية " *targum*" وبالآشورية " *ragamu*" ونجد في الآرامية العبرية " *targum*" حيث وردت بسفر عزرا (الإصحاح ع 04 آية 07) وفي أيام أرتحششتا كتب بالآرامية سلام ومترادات وطبئيل وسائر رفقائهم إلى أرتحششتا ملك فارس وكتابة الرسالة بالآرامية وترجمت بالآرامية،إن الكلمة الفرنسية التي كانت تدل على المترجم الفوري حتى القرن 18 *أي "le truchement"* والإيطالية *ilturcimannos /ildrgmanno* " والإنجليزية *"dragman* " إنما جاءت عن الكلمة العربية ترجمان " *targum* "والآرامية " ترجم " من الآشورية القديمة *"ragamu* "بمعنى : يتكلم يرفع دعوى وإن كان معناها قد تحول إلى الإفصاح عن شيء أو الترجمة من لغة إلى لغة.[3]

[1] لادميرال جون رينيه، التنظير في الترجمة ، ترجمة محمد جدير، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ، 2011، ص74.

[2] www.ta5tub com/t6725 – topic.

مفهوم الترجمة وتاريخها عند"روبير لاروز" ترجمة عبد الرحيم حزل بتاريخ 18_07 _2015 الساعة:15:45 د .

[3] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، مكتبة الأداب، القاهرة، ط1، 2008 ، ص15

ثم وجدنا موليير كتب الكلمة كذاtruchment"أو "traucheman" ولكنها ذات إيحاءات قدحية فهي تجعل المترجم وسيط لا يبلغ ما يسمع بأمانة تامة ويعود الفضل إلى "روبير إيتيان " في إدخال فعل traduire" إلى اللسان الفرنسي كان ذلك في 1539 ليحل محل " *Translater* "ثم أضاف إليه إيتيان دولي *كلمتي Traducteur* و*traduction*في 1540 [1]

أما الكلمة السلافية"tolmash"وكذا الألمانية"dolnetchex "جاءت من الميثانية" talm " أما في **اللغة العربية:** جاء لدى ابن منظور في لسان العرب المحيط "قد ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر ومنه الترجمان والجمع تراجم" [2].

الترجمة تعني التفسير والشرح، ترجم الباب أي عنوانه ولقد تعرض الأقدمون إلى مادة " ترجمة" وشرحها أكثرهم بأنها تفسير ومنهم الفيروز آبادي وابن قتيبة [3].

أما مدلولها في اللغة العربية : فإنه الرمي بالحجارة أو الكلام أو الظن؛ وهي المعاني المعجمية الأولى لمادة (رجم) أما كلمة "ترجمة" فسواء كانت عربية أم مستعربة قد حملت مدلولات أخرى تبتعد عن المعنى الأصلي دون أن تنقطع صلته به تماما. أثارت الكلمة خلافا بين اللغويين والمعجميين حول أصلها؛ فبينما أوردها ابن فارس والجوهري وابن منظور في مادة (رجم) ذاهبين إلى أصالتها العربية فإن الزبيري صنفها في مستقله هي(ترجم) ذاهبا إلى استعرابها، وفي معنى الاختلاف على أصلها إذا كانت عربية أو معربة، يقول التهانوي: إن معناها في الفارسية بيان لغة ما بلغة أخرى[4].

[1]www.ta5tub com/t6725 – topic
مفهوم الترجمة وتاريخها عند"روبير لاروز" ترجمة عبد الرحيم حزل بتاريخ18_07 _2015 الساعة:15:45 د .

[2]عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي(المرجع السابق)، ص15.

[3] الديداوي محمد، منهاج المترجم بين الكتابة والإصطلاح والهواية والإحتراف ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ، 2005، ص29.

[4] محمد خسارة ممدوح ، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر ، دمشق، ط1، ط11، 2008، ص ص 21_22.

(ترجم):الكلام بينه ووضحه وكلام عنه غيره نقله من لغة إلى أخرى. ولفلان ذكر ترجمته (الترجمان):المترجم(ج) تراجم وتراجمة.

(ترجمة) فلان :سيرته وحياته[1]

من ناحية أخرى استعمل العرب كلمة " تعمية " للدلالة على ما يكون مكتوبا " بقلم اصطلح عليه المرسل والمرسل إليه لا يعرفه غيرهما ممن لعله يقف عليه وتكون التعمية بالنسبة إلى كل واحد من الناس باعتبار ما يجهله من المخطوط، فيعمى على العربي في اللغة العربية بالخطوط غير العربية كالرومية والعبرانية ونحوهما وكذلك يعمى على غير العربي من الرومي ونحوه ممن يجهل الخط العربي بالقلم العربي وعلى ذلك" (القلقشندي، في صبح الأعشى) [2].

للترجمة علاقة حميمة بالبيان هكذا فان "المعنى العام للترجمة هو "مطلق البيان والتعبير" كما أنه في تفسير ابن كثير والبغوي تستعمل الترجمة في لغة العرب بمعنى التبيين مطلقا " يقول عبد القاهر البغدادي عن كتب الجاحظ إن "لها ترجمة تروق" ويقصد بمفرده ترجمة الوضوح[3].

الترجمة هي عملية نقل للمعنى متجردة عما هو شخصي من نص مصدر إلى نص هدف دون تغيير كبير. أما الأشخاص اللذين يقفون وراء هذه العملية أي المترجمين فيدرسون دراسة سلبية من حيث الأثر المشوه أو المخل الذي تحدثه آرائهم أو تحيزاتهم أو "سوء فهمهم"[4]

الترجمة في جوهرها هي نقل المعنى من لغة إلى أخرى غير أن المعنى له ثلاثة أنواع هي :**المعنى الدلالي** الذي يرتكز على الدلالة والمدلولات المرتبطة بالواقع والعالم المحيط، اللذين تتحدد بهما مسالة الفوارق التي يواجهها الترادف والاشتراك اللفظي، و**المعنى السياقي** والموقفي الذي يتصل

[1] مجموعة من المفكرين ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط4، ، 2004، ص83.

[2] الديداوي ، محمد، منهاج المترجم ، ص ص28_29.

[3] دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية ، ص23.

[4] المرجع الأسبق ،(الديداوي محمد، منهاج المترجم)ص29.

بسياق أو موقف معين أما **المعنى النصي** الذي هو المعنى الذي يتجلى من الجمل وتسلسلها في النص متواصلة مترابطة [1].

الترجمة كتابة في اللغة المترجم إليها لنقل المعنى وفقا للغرض المتوخى منها وهي عملية الانتقال من لغة إلى أخرى في ما بين ثقافتين، لتبيين مراد المترجم عنه للمترجم له؛ الذي لا يفهم اللغة المترجم منه [2]، يرى نيومارك "أن الترجمة هي نقل معنى نص قد يكون مفردة أو كتابا من لغة إلى أخرى من أجل قارئ جديد"، ومن الملفت أن" نيومارك" اعتبر النص يتراوح من المفردة إلى الكتاب[3].

– الترجمة كتابة في اللغة المترجم إليها لنقل المعنى وفقا للغرض المتوخى منها وهي عملية الانتقال من لغة إلى أخرى في ما بين ثقافتين لتبيين مراد المترجم عنه للمترجم له، الذي لا يفهم اللغة المترجم منها. فضلا عن معرفة أن نقل الأفكار بالكتابة لا يستقيم إلا بتمحيصها؛ فالترجمة كنقل للأفكار من لغة إلى أخرى لا تستقيم إلا بمراجعة المترجم لما ترجمه. ثمة علاقة حميمية بين الكتابة والترجمة ذلك أن الكتابة" مسكونة بالترجمة وهذه الأخيرة نزاعة أبدا لأن تصبح كتابة " كما أن "كل قراءة ترجمة " [4].

إن الترجمة بصفتها عملية لغوية محضة تنقل معاني سليمة من لغة الى أخرى. أما نظرية الترجمة فهي مجموعة من القواعد أو التوجيهات التي ترشد هذا النقل [5]. يعرف "رومان جاكوبسون" الترجمة من زاوية لغوية صرفة؛ ذلك أنها ليست سوى عملية نقل رموز ورسائل كلامية من لغة إلى أخرى وهي بذلك ترتبط ارتباطا وثيقا بالدراسات اللغوية وتستحق أن تخضع للتحليل على أسس لغوية[6].

[1] الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة _المنظور التعريبي لنقل المعرفة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط1، 2007، ص62.

[2] الديداوي محمد ، منهاج المترجم(م_س)، ص29.

[3] المرجع الأسبق ،(الديداوي محمد ، مفاهيم الترجمة،)، ص62.

[4] المرجع الأسبق،(الديداوي ، محمد، منهاج المترجم)، ص62.

[5] روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، ص09.

[6] بحراوي حسن، أبراج بابل، ص 278.

الترجمة علم وفن ينبغي على ممارسها أن يمتلك ناصية لغتين، اللغة التي يترجم عنها والتي يترجم إليها، وأن يكون قادرا على تذوق بلاغة لغتين وأن يتعرف حضارة كل لغة وثقافتها .

2- التأثيل الاصطلاحي:

هناك اختلاف من ناحية التعريف الاصطلاحي للترجمة بين المفكرين والباحثين كلا باختصاصه ؛إذ يعرفها سالم العيسى قائلا "هي شرح وتفسير ما يقوله ويكتبه الآخر من لغة أخرى إلى لغة المتلقي أو المستمع فهي بالنسبة للمترجم تفسير فكرة مصاغة من قبل غيره ضمن لغة أخرى ...وبهذا يمكن القول بأن الكلام في الترجمة يعود في نفس الوقت على المؤلف وإلى المترجم في آن واحد"[1].

أما فلسفيا فنجد مصطلح ترجمان النفوس :traduction des Ameاسم أطلقه لايبنتز على واحد من المذاهب الثلاثة .المذهبان الآخران هما مذهب الوجود المسبق ومذهب الخلق التي بواسطتها يمكن في رأيه تفسير كيفية "إمكان وقوع النفس في الخطيئة الأصلية ، أصل الخطايا الراهنة دون صدور ظلم عل الله في وقوع النفس فيها" ويرى هذا المذهب أن الأمور تجري كما لو كانت نفس الأطفال متولدة من جراء ترجمان نفس pertraducemكان القديس أوغسطين قد ذهب إلى ذلك لإنقاذ الخطيئة الأصلية على وجه أفضل [2].

3- علم الترجمة:

فرع من العلوم الإنسانية متعدد التخصصات، فمنه الترجمة التحريرية والترجمة الشفوية الفورية أو التتبعية ومنه الترجمات العلمية والفنية والأدبية ولكل من هذه الترجمات وغيرها قواعد. قواعدها التي يجب أن يتقنها وأساليب تختص بها، يجب أن تعرفها، فضلا عن معرفه الطريقة التي يتبعها عند

[1] سالم العيسى ، الترجمة في خدمة التقافة الجماهيرية ، تاريخها تطورها ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق ، دط، 1999، ص7.

[2] موسوعة لالاند الفلسفية ، معجم المصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية R – z تعريب:خليل أحمد خليل، عويدات للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، دط ، 2008، ص1471.

الترجمة، أو ترجمة شفاهية تعطي انطباعا عند قراءتها بأنها نص أصلي وتتفق مع القواعد التي تعرفها لغة المترجم إليها نحوا وتركيبا وتعبيرا وتضمينا[1].

أما فن الترجمة فيتطلب ملكة أدبية عند المترجم يصقلها بالميزان والدرب بعد أن يدرس مقومات الترجمة يجب أن تتوافر له الترجمة، وتتمثل هذه المهارات في الجوانب الفنية للترجمة من حسن اختيار للتعبير وتمييز في الأسلوب وما إلى ذلك من قيم فنية أخرى تكون لديه الحس المرهف بما وراء دلالة الألفاظ الذي يريد إيصاله للقارئ وأن يكون قادرا على تذوق النص الذي يقوم بترجمته، إذ أن الترجمة الأدبية تتضمن فضلا عن الأساليب البلاغية عناصر بنائية موسيقية [2].

قد تستعمل كلمة " الترجمة " من الناحية الاصطلاحية لتدل على أحد الأنواع التالية:

أ- الترجمة بصفتها العملية الفعلية لفك رموز النص في اللغة الأصلية وترميز النص في اللغة الهدف.

ب- بصفتها الناتج النهائي أي النصوص الناتجة عن عملية فك رموز نص اللغة الأصلية وترميز نص اللغة الهدف[3].

ج -أما مصطلح معايرة الترجمة فيعني النقد الأكاديمي والمحترف للترجمات.

د- الترجمة كطريقة مفيدة من طرق تعليم اللغة الأجنبية وهو ما يشار إليها"منهج القواعد والترجمة".

د- الترجمة كمجال أكاديمي وهو مجال متداخل المقررات ويمتد ليشمل مجالات أخرى كاللغويات وعلم السيمياء وتحليل النصوص وعلم اللغة النفسي ونظرية الإتصال وسمي هذا الحقل بـ"دراسات الترجمة" وهو العلم الذي يهتم بالمشاكل التي يطرحها إنتاج الترجمات ووصفها.[4]

[1] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، ص09.

[2] روبنسون دوغلاس ، الترجمة والإمبراطورية، (م- س)، ص10.

[3] شاهين محمد ، نظريات الترجمة وتطبيقاتها في تدريس الترجمة ، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان الأردن ، دط ، 1998، ص7.

[4] المرجع نفسه،(شاهين محمد) ، ص8.

تحدد جمعية الدراسات للتطبيقات والنظريات في الترجمة التابعة لجامعة ستراسبورغ المجالات المعرفية المحيطة بالترجمة أنها:

1 – ترجمة الفلسفة وفلسفة الترجمة.

2 – علم النفس الخاص بالترجمة.

3 – تواصلا لثقافات وتعليم الترجمة– اللغات.

4 – الوضع النظري لخطاب الترجمة.[1]

4– التأثيل الفلسفي:

لن نبالغ إذا قلنا أن الاهتمام بالفلسفة هو اهتمام بالترجمة ؛خصوصا في الفترة المعاصرة إذ يجب التذكير أن تقليدا محمودا كان حاضرا في دراسة الفلسفة الغربية الحديثة حتى مطلع القرن العشرين يلتزم بمقتضاه كل متقدم لشهادة الدكتوراه في الفلسفة أن يقوم بأحد عملين أحدهما في اللغة اللاتينية التي كانت لغة العلم. ثم يقدم عمله الآخر في لغته الأم؛ واستمر هذا التقليد مع المعاصرين بشكل آخر وهو تقديم عملا نظريا وآخر تطبيقي وهو ترجمته لعمل في نفس الموضوع المطروق من لغة أخرى[2].

في هذا التصور الذي هو ذو طابع فلسفي تتحدد الترجمة، كمعنى يستوجب نقله وإن كان اقتران الترجمة بالفلسفة من خلال تملك المعنى كما ظهر في البداية عند الإغريق حيث ارتبط مفهوم الهيرمونيطيقا في التراث الإغريقي بدور الوسيط، المترجم أو المؤول أو المفسر L'interprète ممثلا في"هرمس"* لكن الذي تخفيه الميتافيزيقا الغربية من خلال هذه الأسطورة هو أن مهمة الترجمة أو الوساطة التي يقوم بها "هرمس" [3].

---

[1] لادميرال جان رينيه، التنظير في الترجمة ، ترجمة محمد جدير مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط1، 2011، ص ص11_12.

[2] محمد موهوب، ترجمان الفلسفة، المطبعة الوطنية مراكش، ط 1، 2011 ، ص ص12_13.

***هرمس**:عند اليونان" إله "هو رسول آلهة أولمب الرشيق الخطى الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر ها وينقلها لبني البشر له طاقية هاديس تجعله خفيا عن الأعين فيظهر وقتما يشاء ويختفي وله عصا سحرية ينيم بها ويوقظ من يشاء ، ارتبط بالهيرمونيطيقا وممارساتها.

[3] إبراهيم أحمد، وآخرون، التأويل والترجمة _ مقاربات لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، مقال:سر الترجمة وهاجس التأويل، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، دط، س، ص20.

إنما هدفها ليس إقرارا التواصل والحوار بين عالم الآلهة وعالم البشر أو إثبات الاختلاف والتعدد على مستوى الألسن بل الوصول إلى اللغة الأصل الحق الخالصة، الكامنة في أعماق كل إنسان السابقة لكل شيء حتى لوجود المتكلم بها، ففي البدء كانت الكلمة كما هو معروف في القول الديني للمسيحية فأفضلية الكلمة كأصل للوجود بل لها أسبقية على الكتابة كما تقره الميتافيزيقيا [1].

المترجم(الوسيط) هو المبلغ الأمين والمترجم ينقل من لغة أصلية إلى لغة أخرى الأمر الذي يسم الترجمة بالدونية؛ فهي إذن ليست عملية إبداع المترجم أقل منزلة من المؤلف مهما بذل فيها من إتقان وتفنن [2]. من هنا أقامت الميتافيزيقيا الغربية رؤيتها على تعالي الأصل وكل تحويل أو نقل بفعل الترجمة هو خيانة هكذا تكون الميتافيزيقا فهم للأصل والعمل على عدم تجاوزه والوفاء له إذن تتفق الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون مرورا إلى هيجل على أن الترجمة عملية ممكنة ما دام المهم في الكتابة هو المعنى، المعنى السابق على الكتابة،اللغة. فبإمكان هذا أن ينتقل من لغة إلى أخرى من حال إلى آخر، تفترض هذه المهمة عالما نموذجيا هو عالم الأصول وتفترض الترجمة بهذا المفهوم نصا أصليا تريد أن تكون نسخة عنها [3].

الترجمة كإشكال فلسفي أي موضوعة علاقة الفلسفة بالترجمة من شكلها التقليدي إلى شكلها الجديد ما كان له أن يتم في غياب مكتسبات الفكر يقرون بأن اتجاه أهل الفلسفة الترجمية أحدث تحولات جذرية في المسار الفلسفي فقطع الصلة بالمقولات الفلسفية التقليدية . الصحيح لا يسعنا هنا إلا التسليم بأن أهل الفلسفة الترجمية من أمثال "هايدغر" و"غادامير" و" درايدا "و "بنجامين" إنما يزعمون أنهم قطعوا الصلة بالفلسفة التقليدية، وأنهم فتحو عهدا جديدا في الممارسة الفلسفية سمي "عهد ما بعد الحداثة" أو ما بعد التنوير فلا ريب أن لهذا الاتجاه الفلسفي سمات فكرية متمايزة تجعل

[1] إبراهيم أحمد، وآخرون، التأويل والترجمة،ص20.

[2] عمر كوش، أقلمة المفاهيم_تحولات المفهوم في ارتحاله ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط1 ، 2000، ص 112 .

[3] المرجع الأسبق ،(إبراهيم أحمد وآخرون، مقال، سر الترجمة وهاجس التأويل)، ص26.

له خصوصية معينة تفصله عما نسخ في الأذهان من مقتضيات التفلسف على طريقة العقلانية الديكارتية الكانطية [1].

إذا كانت إشكالية الترجمة كإشكال فلسفي بامتياز هو عمق مقالة كانط عن "صراع كليات " ألم يكن المقصود من المقال ولكي تحدد على وجه الخصوص منزلة الفلسفة هو أن تحدد اختصاص وسلطة كل واحدة من الكليات الثلاثة موضع الصراع؛ الحقوق والطب اللاهوت من جهة والفلسفة من جهة أخرى ؛فجاء التحديد متأرجحا بين اللاهوت متبوعا بالحقوق ثم الطب [2].

من جهة أخرى بين السلطة المطلقة إلى الحرية المطلقة للفلسفة كمطلب مؤسس له

و الملحوظ أنه لم يكن في وسع السلطتين معا إلا أن تتعاضدا في وجه سؤال سلطة مضادة لا حدود لحريتها. هذا الدور الوسيط الذي وجدت الفلسفة فيه نفسها على غرار الترجمة، وبكل إشكال منزلة الوسيط وصعوبة تحققه هدا الذي جعل منهما ليس فقط تخصصين يتنازعان نفس المكان بل مطلبا واحدا بتجليات مختلفة [3].

كما أسلفنا فإن المفهوم الفلسفي للترجمة إنما كان ناتج تراكمات وانقلابات الفكر الفلسفي وما لعبه نيتشه في هذه الخلخلة، فهذا المعنى الخاص (العام المميز لعصر من عصور الميتافيزيقيين المنتهية) يستوجب إذن قلب الإشكال الترجمة .هذه الخلخلة التي عبر عنها شلاير ماخر "بالعبارتين"جلب القارئ نحو المؤلف" وجلب المؤلف نحو القارئ ، فجلب القارئ نحو المؤلف أو العكس علما بأن الأمر يتضمن مجازفة خدمة أو خيانة المعلمين معا[4].

[1] موهوب أحمد، ترجمان الفلسفة، ص33.

[2] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط1"، 1995، ص 128.

[3] المرجع الأسبق،(موهوب محمد، ترجمان الفلسفة،)، ص16.

[4] إبراهيم أحمد، مقال ، سر الترجمة وهاجس التأويل ، ص37.

إن الترجمة لا تكون نسخة عن أصل، وإنما نسخة عن نسخة لأن النص الأصلي ليس أحادي التأويل ولأنه ينطوي على فائض في المعنى، الترجمة نسخ وإلغاء واستمرار، إنها نقل للنصوص وتحويل لها، وهي تحويل للغتين معا: اللغة المترجمة واللغة المترجمة[1].

تكون الترجمة كتابة ثانية للنص فتتجاوز الترجمة مجرد كونها عملية نقل من لغة إلى لغة إلى كونها تأسيسا لأنطولوجيا فهم الكائن في التاريخ ؛ فلا يتوقف الحديث عن اللغة كحقيقة وجوديه أو بين الوجود الذي يسكن فيه الكائن كما يقول هايدغر، فتحقق عبارة "الإنسان كائن يتكلم" بل تضاف إليه عبارة " الإنسان كائن يسعى دوما إلى أن يفهم العالم".وتصبح الترجمة تجربة في الفهم وتطبيق لنا عليه في الحياة وتحويله من لغة إلى أخرى ومن نص إلى أخر فيتم تجاوز فهم الميتافيزيقا التي تلح على الوفاء في الأصل في الفعل الترجمي لتصبح الترجمة صورا حضارية [2].

إذا كان تصور "هايدغر" للغة له منطلقين أساسيين أحدهما نظرتة إلى اللغة على أنها لفظا اصطناعيا يستعملها ويوجهها الإنسان، وثانيها أنها حقيقة مستقلة بنفسها تستعمل نفسها لا يستعملها غيرها ؛ فهي تخرج الأشياء إلى الوجود لتصير محلا يأوي إليه الموجود الذي يتحجب بقدر ما ينكشف. أما نظرته للمصطلحات فهي بين مستويين دلاليين هما مستوى المعاني واختلافه باختلاف اللغات، ومستوى المعنى الأصلي وهو المصطلح الفلسفي اليوناني بناءا على ذلك يميز هايدغر بين ترجمة **تحريفية** وهي التي يفقد الوجود خاصة الحضور فيها والترجمة **التحقيقية** والتي تقوم اللغة بها بإحضار وجود الأشياء أي التي تفتح باب الوجود[3].

الترجمة حسب غادامير عبور من لغة إلى أخرى وهي كفعل لغوي تدخل ضمن ما يسميه عملية التواصل والحوار بين اللغات وهي من ثم تجربة إبستمولوجية وأنطولوجية ويرتبط الفعل اللغوي عنده بثلاثة أبعاد هي: بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل، لتصبح الترجمة عبورا فكريا من لغة إلى أخرى

[1] عبد السلام بنعبد العالي، في الترجمة ترجمة كمال تومي ، دار توبقال ، المغرب، ط1 ، 2006، ص42.
[2] إبراهيم أحمد، سر الترجمة وهاجس التأويل ، ص23.
[3] طه عبد الرحمان ، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة ، ص ص107_110.

وجوارا ثقافيا بواسطة الفهم والتأويل نصل عبرها كما يقول على تحقيق أدبيات الحوار الهيرمنوطيقي[1] الذي يعمل على تحقيق تفاهم ويكون في خدمة هذا التفاهم، الوفاق بين النص المنطلق والنص الوصول ليس معنى ذلك البحث عبر "الفهم التاريخي" الذي يكون بمثابة إعادة تشكيل مطابق لتاريخ النص، وإنما الأمر خلاف ذلك؛ فالفهم هو فهم النص في ذاته أي بأفكار المسؤول الخاصة التي تسهم في إعادة بعث المعنى في النص، فالتأويل إذن ليس مجرد إعادة إنتاج أو تكرار بسيطة للنص المحول بقدر ما هو خلق جديد للفهم [2].

وهنا تتجاوز الترجمة كونها عملية نقل من لغة إلى أخرى إلى كونها تأسيس لأنطولوجيا فهم الكائن في التاريخ يتوقف الحديث على اللغة كحقيقة وجودية أو بيت الوجود الذي سيكون فيه الكائن كما يقول هايدغر فتحقق عبارة "الإنسان كائن يتكلم " بل تضاف إليه عبارة "الإنسان كائن يسعى دوما إلى أن يفهم العالم" وتصبح الترجمة تجربة للفهم وتطبيقا لفعاليته في الحياة وتحويله من لغة إلى أخر. ثمة فقط نتجاوز فهم الميتافيزيقا التي تنم على الوفاء للأصل في الفعل الترجمي لتصبح الترجمة حوارا حضاريا ومنهجا يتجاوز الفهم إلى فهم الفهم[3].

يكون غادامير بذلك قد طرح خيارا بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقية معتبرا اللغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحس وإن هذا التوجه المعادي بداية للسيكولوجيات (جورج دلتي) ثم المعادي للمنهجية (هايدغر) الذي سلكته التأويلية الفلسفية لفتح أزمة داخل الحركة التأويلية .[4] فتغدو الترجمة والحال هذه الكتابة الثانية للنص، لا قراءة وتأويلا، ما دام إن القراءة بوصفها فعالية تنتج المكتوب وبفعل القراءة تتعدد وتتجدد ولادة في كتابات لا تنتهي عددا فالتحويل إذا يقتضي

[1]-Hans George gadamer : Vérité et méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale, verre complétée par pierre fuchon, hean Grandin et Gilbert Merlio, Paris ,édition Seuil 1996 PP : 406-410.

[2]Ibid pp:410 – 499.

[3] إبراهيم أحمد، وآخرون ، مقال، سر الترجمة وهاجس التأويل، ص23.

[4] بغورة الزواوي، نقد المنعطف اللغوي ، ص 117.

التغيير، ليكون دور عملية الترجمة هو تسويق وتحويل النصوص من منطق لغوي إلى أخر، يستدعى التغير والإضافة مع مراعاة منطق اللغة المنقول عنه فنشهد عندئذ ميلاد نص جديد يتجاوز صفة الجمالي. (الإبداعي إلى صفة الحضاري)[1].

يقول "دريدا "ماذا لو بدأنا جملة أساس بالترجمة ، عندها لن تكون الترجمة حدثا طارئا يعكس حالة سقم اعترت الحياة السوية ، حياة التفاهم والانسجام وبلبلت عليها وجودها الهني، الترجمة ضرورة حياتية ضرورتها نابعة كما يقول من محدودية وجودنا كأفراد"[2]

يقول أيضا "إن حركات التفكيك لا تتوسل بني الخارج؛ إنها ليست ممكنة وناجعة ولا تحكم تسديد ضرباتها إلا بسكناها هذه البنيات" فهكذا هو شأن التفكيك هو يدفع النص حسبه إلى عرض حالته التي تنبئ بمفارقاته وتناقضاته محيلة إلى العلاقات المعينة في النص التي لم يعلن عنها بعد؛ فمن مهام إستراتيجية التفكيك النفاذ إلى عمق النص لاكتشاف علاقات الغياب والمسكوت عنه[3]. إن عمل التفكيك في تأويل ومقاربة النصوص عند دريدا لم يعتبره اكتشاف أو اقتفاء أثر حقيقة معينة، فالنص حسبه لا يمتلك إلا آثارا فهي متوالية لا نهائية من الاختلافات "نشاط التفكيك هو استجواب للنصوص لتقويض سلطة المعنى الثابت إلى البحث على المحتمل والممكن ومن المعاني المتعددة فالنص الأدبي والعلمي لا يمكنهما الاستمرار إلا داخل لغة الاستعارات والمجازات كما أشار إلى ذلك نيتشه"[4].

ترتكز النظرية التفكيكية في الترجمة والتي يعتبر دريدا رائدا لها على مفهومي "الاختلاف"و"البقاء"الأول بمعنى الافتراق التأجيل وكذا "الاختلاف " والبقاء أي بقيام الترجمة بمواصلة حياة النص الأصلي من حيث هو تجديد دائم للحياة بكثرة دلالات النص المترجم فتكون

[1] عبد الغاني بارة، الهيرمنيطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم، ط1 ، 2008 ، ص110.

[2] موهوب محمد ، ترجمان الفلسفة، ص28.

[3] دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة:كاظم جهاد ، دار توبقال، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1988، ص127.

[4] إبراهيم أحمد وآخرون، مقال:أبعاد الترجمة والتأويل في فلسفة جاك دريدا ، معرف مصطفى ، ص ص43_45.

الترجمة بهذا المفهوم الدريدي هي الأصل الذي تفرعت عليه الفلسفة؛ فالترجمة بقيامها على الاختلاف قادرة على هدم نمط التفكير التقليدي القائم على الماهية والحضور وإنشاء نمط جديد من التفكير الفلسفي ينبني على الاختلاف [1].

حتى تناول دريدا لنصوص مالارميه *Mallarmé* وجويس *JoycePonge* وبونج وآخرين وضح دريدا كيف أنه بالنسبة لكل واحد من هؤلاء يلمس عبقرية في تطويع اللغة وتفجير طاقة لعبها و*Introductibilité* لعل هذا ما جعل الترجمة أو بصفة أخرى صعوبة الترجمة وأحيانا استحالتها من اهتمامات دريدا المركزة في مشروعه التفكيري. الترجمة كاختلاف لأن الجملة حسبه مدينة إلى الأبد للغة وأن جسد الكلمة غير منفصل عن المعنى وأن الترجمة لا يمكنها إلا أن تضيعه.[2]

إذا كان دريدا من الفلاسفة الأوائل الذين صاغوا عبارة ما بعد البنيوية لتدل على التيار الناقد والمعارض و المجاوز للبنيوية وهو ما بينه في كتابه " الكتابة والاختلاف" وتشير فلسفته بنقدها لفكرة البنية الموضوعية و المحايثة الأشياء.[3] فالمسائل التي تطرح عادة بصدد الترجمة تطرح بغية فهم الاختلاف هذا في حين أنه لولا الاختلاف لما كانت الترجمة ضرورية ولا ممكنة الاختلاف اللغوي أولا. إذ أن الترجمة كما يقول جاك دريدا وفي الحدود التي تظهر فيها ممكنة " لا بد وأن تكرس الاختلاف بين الدال والمدلول ولكن بما أن هذا الاختلاف لا يكون أبدا اختلافا خالصا، فالترجمة لن تكون كذلك لذا فعوضا عن مفهوم الترجمة يقترح دريدا مفهوم *transformation* التحويل :تحويل اللغة لأخرى ونص لآخر[4].فتكون الترجمة عنده ترتبط ارتباطا مباشرا بالكتابة بمفهومها الواسع باعتبار أن الترجمة هي إحدى إمكانيات تجسيد الاختلاف على مستوى الكلمة أو التركيب أو

[1] عبد الرحمان طه ، فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة، ص ص113_114.

[2] إبراهيم أحمد وآخرون، أبعاد الترجمة والتأويل ، ص47.

[3] بغورة الزواوي ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص206.

[4] إبراهيم أحمد وآخرون، مقال :أبعاد الترجمة والتأويل في فلسفة دريدا، ص28.

الفكرة، والمترجم الفذ الذي يعي واجب الترجمة بالنسبة لدريدا هو الذي يعطي حياة أخرى للنص كإبداع يمنع من فعل الترجمة ذاته[1].

غير بعيد عن هذا المعنى نجد "بول ريكور" (1913-2005) الذي مارس الترجمة في بداية حياته لكتاب "الأفكار" لهوسرل" إذ لا نستطيع حسبه تحميل المعنى من دون فعل القراءة، فهي الفعل المتماثل للكتابة ؛فنجده يمر بمشكلة الرمز في بداياته كمقاربة لمشكلة " الشر" فتتجاوز الهيرمونطيقا فضاء البلاغة الواقعي لتقييم علاقات وثيقة بالمجاز والخيال ؛فهي تدل على عالم النص أي عندما يؤسس النص مرجعيته الذاتية وراء إحالة الكلمات على أشياء خارجية وهذه المرجعية اكتشاف عالم مجازي؛ فلا تعترف بالطابع القطعي للحجاج إنما تترك المجال مفتوحا فهم التأويل هو أن يعبر النص عن كموناته وإمكاناته دون اللجوء إلى لعبة المفاضلة أو الإقصاء[2].

إذا كانت مهمة التأويلية الرمزية هو تأويل الرمز أي العبارات ذات المعنى المزدوج وهو ما لخصه في "نزاع التأويلات "فإنها تتميز بانفتاحها على العالم وعلى الآخر ؛فالرمزية تقوم بتفجير اللغة نحو الأخر عوضًا عن انكفاءها على ذاتها التفجير هو الإبلاغ والإبلاغ هو الكشف[3].

الملاحظ أن الجدلية بين الإبستومولوجيا/الفهم نمط في المعرفة مثله دلتي ومدرسته / والأنطولوجيا (الفهم الوجود) مثله هايدغر وغادامير / هذه الجدلية في تأسيس قواعد التأويل تلازم جل كتابات ريكور [4].

الترجمة عند ريكور تدخل في إطار مشروعه الهيرمونطيقي إذ الترجمة مهما كانت تقنية في رأيه فهي في جوهرها مسألة تأويل، وفي كتابه "عن الترجمة" يعيد ريكور طرح السؤال الأبدي " هل يجب ترجمة المعنى أم ترجمة الكلمات؟ ".إنها حيرة الترجمة [5].

[1] بغورة الزواوي ، نقد المنعطف اللغوي، ص41.

[2] الزين شوقي، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص86.

[3] بغورة الزواوي ، نقد المنعطف اللغوي في ف.غ.م (م-س). ص 125.

[4] الزين شوقي، تأويلات وتفكيكات ، (م-س) ص 73.

[5] بول ريكور : عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 ، ص ص 51 – 60.

من هذا السؤال تحتل الترجمة مكانة جوهرية في نظريته حول التأويل وينطلق ريكور من فكرة أصيلة للإجابة عن هذا السؤال وهي "بما أن الترجمة موجودة فعلا إذا يجب أن تكون ممكنة " فيعتقد ريكور أن فعل الترجمة ينطوي على بعدين رئيسيين هما : رهان التحدي وسعادة الانتصار فيصف تحدي وسعادة الترجمة "بمحنة الغريب"، يحلل ريكور صعوبات المترجم معتبرا أنها رهان يصعب رفعه يختصرها بلفظ" المحنة" تمثل دافعية الترجمة .المترجم باعتباره وسيطا بين النص والقارئ ؛إذ بين الاثنين يحاول المترجم الذي يقوم بإرسال الخطاب تمرير الرسالة كاملة من لغة إلى أخرى إذن هذه الوضعية غير المريحة للوسيط تكمن مشكلة "المحنة" فالغريب كلمة تغطي العمل والكاتب ولغته والمتلقي [1].

باعتبار الترجمة عنده مرتبطة بمفهومه للتأويل فهذا الأخير مرتبط بمفهومي ب"الإمتلاكً" و"المباعدة " بحيث يكون التأويل محاولة للتملك ومناهضته للمباعدة يتحقق في فعل القراءة، هذا التأويل الملائم الذي سيكون التركيز منصبا لا على الحياة الروحية للمتكلم والكاتب وإنما سيكون من ذات القارئ إلى ذات الكاتب إلى دائرة القارئ العالم عبر النص [2].

غير بعيد عن هذا التصور نظرة المترجم الفرنسي " أنطوان بيرمان " في كتابه " التعرف على الغريب" ومقالات مختلفة منها " الترجمة والحرف" و"الترجمة وخطاباتها" انصبت على معالجة ما أسماه الترجميات معارضا ما أطلق عليه "علم الترجمة" إذ تقوم على التجربة (تجربة المترجم، المكابد، المعاني في قابليته أو عدم قابليته للترجمة) والتأمل (التنظير) معتبرا أن أصل المفهومين إنما هو فلسفي. وأضاف مثبتا الصلة بين الاهتمام الفلسفي بهذين المفهومين وازدهار الترجمة في الفترة المثالية الألمانية التي شهدت ترسيخ المفهومين وكانت من أعظم فترات الترجمة فضلا على أن النقول التي وضعت في هذه الفترة صحبها تفكير فلسفي متميز في فعل الترجمة [3].

[1] المصدر السابق، بول ريكور : عن الترجمة، ص ص15_16.

[2] بغورة الزواوي ، نقد المنعطف اللغوي في ف، غ ، م، ص 126 .

[3] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ؛ الفلسفة والترجمة ، ص ص: 117-118.

إن ما حصله هؤلاء من معان فلسفية تتضمن سمات التجديد والتعمق يكون متولدا عن تأملهم في الترجمة وعما حملهم عليه هذا التأمل من تفاريع استطاعوا بفضلها التوفيق بين الفلسفة والترجمة؛ فكما ميز هايدغر بين ترجمة تحريفية تحقيقية مميزا وفقها بين فلسفة تشييئية وأخرى تأويلية باشر التوفيق بين الصناعتين بالجمع بين الترجمة التحقيقية والفلسفة التأويلية بوصفهما الدلالتين الحقيقيتين لهما. أما "غادامير" الذي قرر أن الترجمة هي نموذج التأويل فهما وتفاهما، فنقل هذا التقرير إلى الفلسفة جاعلا منها مجال الشمول التأويلي و"دريدا" إذ لاحظ تقلب النص بين قبول الترجمة وعدم قبولها ثم نقل هذا التقلب إلى الكتابة الفلسفية حيث جعلها فاقدة للإحالة والدلالة معا [1].

تكون الترجمة إذن رهان وتحدي الكونية وكل الشعوب تصطدم به وبمقتضيات تحققه فالنص الميتافيزيقي الشمولي المتوخي منطق الحضور والكليانية ينتصر للمعنى على حساب الكتابة إلى أن نهض ضد هذا الانغلاق الميتافيزيقي مجموعة من المفكرين كـ:دريدا ودلوز وليوتار فاستعمالهم للاستعارة والرمز بدل التصور والمفهوم ما هو إلا استمرار لما أرساه نيتشه من هدم أشكال حضور الميتافيزيقا التي ليس الفكر الغربي المعاصر إلا محاولة للانفلات من سيطرتها والتحرر منها.[2]

بهذا المعنى فإن المترجم مبدع مؤلف والنص المترجم يحاكي عملية الإبداع التي تحاول انطلاقا من اللغة المألوفة ، تلك التي نحيا فيها وبها ونكون غارقين فيها تحاول أن تعطي الحياة للغة المغايرة يبدوا ظاهريا أنها اللغة ذاتها ولكنها تشكل ما هو غائب عنها، مخالفا لها اختلافا لا ينفك يحصل ويختفي[3]. فتكون الترجمة *traduction* في الفلسفة الغربية المعاصرة شكلا من أشكال العملية التأويلية المرتبطة بالفهم *compréhension*.

[1] بغورة الزواوي، نقد المنعطف اللغوي، ص 113.

[2] إبراهيم أحمد وآخرون، (، مقال جماعي الترجمة وما بعد التأويل) ،ص32.

[3] المرجع نفسه، ص32.

المبحث الثـاني :

الترجمة النشأة والتطور- تاريخية المفهوم

الترجمة باعتبارها علمًا وفنا لا تكمل إلا بدراسة تاريخها ، إذ يعد تاريخها من أفضل السبل التعرف عليها، فإلقاء نظرة استرجاعية إلى الوراء سوف يجعلنا نقف على حقيقة قائمة لكنها بالغة النسبية، أسوة بكل الحقائق التي يتوصل إليها البشر وهي واقع أن الترجمة قد انبثقت من الحاجة الجوهرية التي إستشعرها الإنسان إلى قهر أسباب اللاتواصل ورغبته في تقوية العلاقة بين أبناء جلدته من مختلف الألسن والحضارات والثقافات[1].

1- الترجمة في صورة المقدس :

قصة برج بابل :يعود مجمل هذه القصة إلى أن أولاد سام بن نوح نزلوا بعد الطوفان أرضا فيما بين النهرين فأقاموا بها مدينة يزينها برج عال أرادوا أن يبلغ عنان السماء حتى يطلعوا منه على أسبابها، فعوقبوا بأن أحبط الإله أعمالهم وفرق شملهم ولبس عليهم لسانهم، حتى أضحوا لا يدركون مقاصدهم فيما بينهم، ومن ثم صارت قصة "برج بابل" في التراث اليهودي المسيحي ترمز إلى اختلاط اللسان؛ ولا يبعد أن يكون الأصل في الاستعمال الفعل الغربي "بلبل"[2].

– إن ما هو ثابت تاريخيا هو واقع أن الترجمة بشقيها الشفوي والتحريري قد كانت متساوية في القدم مع ظهور الكلام والكتابة ؛ تخبرنا الألواح الطينية التي تم العثور عليها في أواسط ق 19 في مواقع آثار الأشوريين والبابليين أن الآشوريين وبتأثير من الحاجات الاقتصادية والإدارية كانوا حوالي الألفية الرابعة قبل الميلاد قد وضعوا أول نظام للكتابة الصورية التي تستعمل الصور والتخطيطات

[1] حسن بحراوي، أبراج بابل (شعرية الترجمة من التاريخ إلى النظرية) (م_س)ص 303 .

[2] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ؛ الفلسفة والترجمة، (م_س) ص 62.

للدلالة على المعنى المراد فيما بعد سيتطور هذا النظام في اتجاهين ، اتجاه التمثيل الخطي الصوري واتجاه التمثيل الصوتي وقد تلا ذلك وضع نواة لأول معجم [1].

أما ألواح تل العمارنة التي كتب عليها بالخط المسماري لم تكن مكتوبة بمصر أساسا إنما جاءتها من آشور من عند الحثيين بالأناضول، وعلى الرغم من أن هذه اللغة ليست لغة أي من الطرفين إنما كانت اللغة الرسمية آنذاك؛ أي لغة الدبلوماسيين، ومن ثم وجد مترجمون متخصصون ينقلون عنها وإليها في كل بلاط مما يعني أن احتراف الترجمة كان موجودا من 35 قرنا على الأقل، قد بدأ في استخدام الآرامية إلى جانب المسمارية على هوامش اللوحات بواسطة الكتاب الذين أتقنوا الكتابتين معًا، وذلك بعد انتشار الآرامية في الإمبراطورية البابلية الجديدة بسبب وجود الأسرى السوريين اللذين أدخلوا الكتابة المبسطة[2]

في بداية الألف الثاني ق.م انتشرت الآرامية في منطقة شمال غربي ما بين النهرين واستطاعت بعد سبي بابل أن تتغلب على البابلية والآشورية ولما غزا الفرس بابل وجدوا الآرامية شائعة في الشرق كله فاستعملوها لغة للتفاهم بين أجزاء الإمبراطورية حتى أصبحت لغة المكاتبات الرسمية وأبادت الآرامية اللهجات الكنعانية والأكادية؛ فقد كانت لغة دولية استعملها الفرس في دواوينهم وكتبت بها برديات عثر عليها في مصر كما كتب بها التلمود البابلي وكذلك كتبت بها أسفار الثوراة والإنجيل[3].

يشير كرامر وهو أحد أبرز المتخصصين في تاريخ الآشوريين إلى أن إشعاع سومر يظهر في مجالين ثقافيين لهما صلة وطيدة بنشاط الترجمة فهناك أولا ذلك التشابه القائم بين موضوعات الكتاب المقدس وموضوعات الميثولوجيا السومرية .ثانيا يتعلق بالاقتباس الأدبي الذي جسدته نصوص ملحمة جلجامش المكتوبة بالأكادية، فهذه الملحمة البابلية انتقلت عبر الترجمة إلى اللغات الحورية والحثية

[1]Ballard Michel- De Cicéron à Benjamin -étude de la traduction –PRESSES Universitaire De Lille , P23.

[2]محمد عوني عبد الرؤوف، تاريخ الترجمة الحديثة بين الشرق العربي والغرب الأوربي، ص 16.

[3] المرجع نفسه، ص 17.

غيرها كما يسجل التاريخ القديم قيام الملك حمورابي بنقش تشريعية القانون على مسلة حوالي 1700 ق.م باستعمال اللغتين الأكادية والحورية [1].

نتج عن اختلاط الأكاديين بالسومريين إزدواجية لغوية Billnguallismدامت أكثر من 600 عام ولكن ما سرعان ما انتشرت اللغة الأكادية على حساب اللغة السومرية واختفت هذه الأخيرة إذ ترجع نشأة اللغة والكتابة حسب أسطورة أكادية إلى "الرجل السمكة أوانس " Oannes الذي جاء إلى الأرض ليعلم الناس الفنون والعلوم والتقنيات إذ تقول بعض الروايات أن رسالة "سارد آنيبال" تنص على أن نشأة الكتابة ترجع إلى ابن الإله مردوخ [2].

بعد سيطرة اللغة الآرامية على المنطقة الممتدة إلى سوريا وفلسطين بل وحتى آسيا الصغرى وكذلك فارس ، شبه الجزيرة العربية في أوراق البردي التي ترجع إلى القرنين 6 و5 ق-م ثم ما لبثت اليونانية أن حلت محل الآرامية خاصة بعد فتوحات الإسكندر ، و لعل أعظم وأول عمل ترجمي قام به مترجمون في القرن 3 ق.م هو قيام 72 عالما يهوديا بترجمة العهد القديم بتكليف من بطليموس فلاديلفيوس (الترجمة السبعينية). يذكر بعض المؤرخين أن اللغة التي تكلم بها رسول الله عيسى عليه السلام هي " الآرامية" التي كانت منتشرة في فلسطين في عهده؛ فتكون هي اللغة التي نزل بها الانجيل في حين أن نصوص الإنجيل الأربعة المشهورة والمنسوبة إلى" يوحنا" ومرقس " ومتى " و"لوقا"وردت باللغة اليونانية فتكون عملية الترجمة قد تلقفت الإنجيل ولما يمضي على نزوله قرن من الزمن؛ لكن هذه النقول الأربعة أقيمت مقام الأصل الآرامي المنزل، بل اعتمدت كأصول حقيقية من وضع هؤلاء القديسين وأطلق عليها "الأناجيل الأربعة" [3].

لما كان منطلق الترجمة هو الاشتغال بنقل الأناجيل اشتغالا متواصلا اتصف في بعض أطواره بصفة التوجيه المحكم والتنسيق الشامل، فلا غرو أن تكون الترجمة الإنجيلية هي النموذج الذي يحتذى

[1] بحراوي حسن، أبر اج بابل ، ص 18 .

[2] مؤمن أحمد، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر – ط3 2007 – ص 04.

[3] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، ص ص20_27.

به عموم النقلة حتى إن المؤلفات الأولى في تأسيس "علم الترجمة " الحديث كانت من إنشاء أولئك اللذين أسندت إليهم رئاسة ترجمة الأناجيل أمثال نيدا[1].

مازلنا لم نغادر العالم القديم بعد ؛ففي مصر القديمة ومنذ الألف الثالثة قبل الميلاد نعثر على أول شهادة مكتوبة تؤكد أنهم مارسوا الترجمة إذ زينوا مدافنهم باللغتين المصرية والإغريقية. كما يوجد نص الاتفاق المبرم بين الحثيين وفراعنة مصر وهو محدد باللغتين لهما أكثر من 3000 عام. نحن نعرف بوجود مترجمين في نفس القرن يعملون في بلاط الفراعنة توارثوا المهنة أبا عن جدّ وكان بينهم أمراء[2].

كما عرف عن الأمراء المصريين أنفسهم أنهم كانوا يتوفرون على موظفين رسميين مكلفين بالترجمة؛ إذ عرف عن الترجمة الرسمية أنه كان يوجد إلى جانب فراعنة الإمبراطورية القديمة أمراء يحملون اسم (كبير التراجمة) يرافقون الجيوش ويصحبون الملك في محادثاته مع جيرانه الملوك الأجانب.[3]

الملاحظ في دراسة الإشارات القديمة إلى المترجمين في مصر الفرعونية القديمة فإن الأمراء الذين تظهر نقوشهم في هذه الأضرحة يصفون أنفسهم "رعاة المترجمين" وتحكي النقوش عن صفقات عقدها أولئك مع الأمراء النوبيين " أرسلني جلالته مرة أخرى ؛ وانطلقت على درب أليفانيتين فزرت عددا من البلدان خلال ثمانية أشهر، ثم عدت من هذه البلدان ومعي هدايا وافرة جدا"[4].

ولا يخبرنا راعي المترجمين هذا ما هي الطريقة الأفضل في تحقيق تكافؤ دلالي بين النصوص ولكن ما الذي دفع أمراء أليفانتين لأن يصبحوا رعاة للمترجمين ؟ بتقصي التطور التاريخي للعلاقات بين مصر الفرعونية النوبية من مرحلة السلام ؛فقد استوطن المصريون أليفانتين بوصفها جبهتهم الجنوبية وحملوا أمراء أليفاتين بمهمة أبسط هي استكشاف الجنوب والتجارة معه والإغارة عليه، وربما

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ؛(الفلسفة والترجمة، ص 63.

[2]Mounin Géorge :Linguistique et traduction Dessart et Mardaga ;éditeux Bruxelles 1972-p 97 .

[3]بحراوي حسن، أبر اج بابل، ص 19 .

[4] روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية ، ص 90-91.

كان هؤلاء الأمراء نصف نوبيين لذلك كانوا يتكلمون النوبية بطلاقة ، من هنا لقب "رعاة المترجمين" مع أن هذه النقوش لا تصف أي ترجمات فعلية بل منجزات دبلوماسية وحسب [1].

يعلق "ميشال بالار" على ذلك بأن الأمر كان يتعلق في جميع الأحوال بتراجمة وليس بمترجمين[2] والمقصود بذلك أن الترجمة في هذه الحقبة لم تتعدى الممارسة ؛خصوصا فيما يتعلق بشؤون الدولة ومبادلاتها واتفاقياتها في الحرب أو السلم فالأمر محض مهنة إذ لم تبدأ الأسئلة المتعلقة بالترجمة والتنظير لها بعد بل إن الأمر لم يتعدى ازدواجية لغوية.

إذ من المعلوم أن قدماء المصريين وفيما بعد الإغريق كانوا يعتبرون الشعوب التي لا تتحدث لغتهم " شعوبا متوحشة" ولكن هذا التمركز الثقافي واللغوي على الذات لم يكن يمنعهم من إقامة علاقات تجارية سياسية مع الشعوب المجاورة ، ومن هنا جاءت حاجتهم إلى تراجمة من نوع اللذين نجد أسماءهم مرسومة في النقوش الفرعونية تصفهم با"كبير التراجمة" وتدل الميثوجيا المصرية أن الترجمة كانت من شأن الإله تحوت thot إله الحكمة والسحر والذي يعود إليه أيضا خلق الكتابة كما كانت مهمته التواصل مع الآلهة.[3]

من هنا يمكن اعتبار أن هذه المراحل الزمنية السحيقة للترجمة إنما عبرت عن تغلغلها في المقدس واعتبارها أحد تجلياته فالأمر المتعلق بالترجمة كان محض ممارسة ولكن يعزى الفضل لهذه المراحل في التمهيد للاحقتها أين بدأت لأول مرة التفكير في طريقة الترجمة وتجاوز كونها بحثا عن مرادفات من لغة إلى أخرى.

العبارة (لم أر ضرورة لأن أترجم كلمة مقابل كلمة بل حافظت على الأسلوب العام وقوة اللغة) لشيشرون غالبا ما كانت ذائعة بعد ذلك، فكل من شيشرون وهوراس يعتبران أبوان **للنظرية اللغوية** في الترجمة. تقوم تلك النظرية على التقطيع، أي على قضية طول المقطع (الكلمة، العبارة

[1] روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية ، ص 92.

[2]- Ballard- DE civéron à Benjamin ; OP .P30.

[3]- Mounin. Georges Linguistique et traduction ; p 74.94.

الجملة) الذي يجب أن يختاره المترجم للترجمة قبل أن يمضي إلى غيره في النص، ومع أن شيشرون وهوراس لم ينظرا بل لم يأتيا على ذكر الترجمة معنى مقابل معنى .[1] وهي نظرية الترجمة "المقطعية الأشد نفوذا في الألفي السنة الماضية لأن المعنى مقابل معنى هو مصطلح كان قد سكه جيروم في رسالته التي كتبها إلى "باماخيوس" في العام 395م إلا أن شيشرون وهوراس حذرا على وجه التحديد من الترجمة كلمة مقابل كلمة [2].

ليأتي جيروم بعد ذلك ويسك مصطلح الترجمة معنى لمعنى (sensum de sensu)

فالجديد حقا في العصر الروماني هو إطراد للنشاط الترجمي وتنوع مجالاته وإفساحه المجال لأول مرة لإرهاصات التأمل النظري حول الترجمة، ويمكننا أن نقول عن كل المحاولات الرائدة في ميدان الترجمة وحركتها النشيطة بالمعنى الأدواتي للكلمة – عند الشرق القديم كان لها الفضل في تدشين ممارسة سيصير لها شأن في المستقبل [3]. ولكنها لا ترقى إلى مستوى التنظير فشيشرون في عمليه "عن الخطيب" 55 ق م و" عن أفضل أنواع الخطباء " 51 ق.م وسواهما من النصوص يميز بين ممارسة الترجمة وطرائق سابقيه الذين يترجمون كلمة مقابل كلمة، إذ يرى أن الأهم كثيرا هو النجاح في استمالة الجمهورية الهدف بلغة يشعر معها بالراحة وتطوير الخطيب لمهاراته السجالية في اللغة الهدف وليس إتباع النص المصدر بدقة الموسوس؛ قد قام كل من هوراس وأولوس جيلوس بتطبيق هذه النظرة [4].

أما فيما يخص 2 – **نظرية الترجمة:** فإننا نشهد مع شيشرون وهوراس تجاوزا للعصور السابقة والتي كانت الترجمة فيها تتعلق بالممارسة .فإن الترجمة قد نظّر لها بوصفها مسألة تقنية ولغوية محضة ولذلك اعتبر كل من شيشرون وهوراس رائدي نظرية الترجمة؛ فالمترجم حسبهما حينما يحوّل معنى نص من لغة إلى أخرى يصبح كاتبا يعيد حكاية القصص القديمة، فالإعادة التخيلية للحكاية والتي غالبا ما

[1] المرجع السابق، روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، ص96.
[2] المرجع نفسه ، روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، ص 96.
[3] بحراوي حسن، أبر اج بابل، ص 18.
[4] المرجع نفسه ، ص 89.

يشار إليها باسم "المحاكاة الحرة"، لذلك نجد عناية هوراس منصبة على أصالة الكاتب (معالجة موضوع مطروق على نحو جديد).[1]

يستمر التقليد الشيشروني الهوراسي عند عدد كبير من الكتاب إذ ثم جلبهما إلى الكنيسة القروسطية التي بحثت عن كيفية لإدماج "على نحو آمن" الكلاسيكيين العظماء؛ فحولت وثنيتهم وكأنها استباق للتأويل الرباعي المسيحي .فكانت لنصوص هومير أو أفلاطون أو أوفيد على المستوى الحرفي بوصفها تاريخا، والمستوى الأخلاقي بوصفها استكشافا للخيارات المتعددة في حياتنا. أما المستوى الباطني فتحيل إلى الدراما الكونية الخاصة بالخلق الإلهي مفسحا المجال لتجدد النص المسيحي بالتأويل المجازي [2].

ليستمر هذا التقليد في العصر الحديث تحت ما يسمى "تقليد ينزع إلى اعتبار فعل الترجمة مستحيلا " وهي النظرية التي تخص" تعذر الترجمة "l'intraduisibilté . ولعل مفارقة استحالة الترجمة ترجع إلى ممارسة المترجمين للترجمة ووجودها حتى قبل النظرية ومع ذلك يقر المنظرين باستحالتها فكيف حدث أن تمارس الترجمة مع حضور نظرية استحالتها؟ فالنظرية والتطبيق تاريخان متوازيان فيها يناقض أحدهما الآخر[3]. ونشهد بعد التطورات التي طرأت على علم اللغة في مطلع هذا القرن على إثر ظهور فرديناند دي سوسير وثنائياته وتأثر صنعة الترجمة بالعلوم التي برزت كعلم الاجتماع وعلم الثقافة وعلم النفس حيث ركز اللغويون ومنظري الترجمة على التأثير المتبادل بين اللغة والترجمة، غير أن نقاط الخلاف التي تتعلق بكون الترجمة علما أو فنا وكذا مشكلة الحرفية والتصرف في الترجمة [4].

يخلص طه عبد الرحمان إلى القول أن الأصل الديني للترجمة ورثها الإنباء على مبادئ أساسية أربعة: اثنان منها يرجعان إلى قصة بابل وهما مبدأ الخفاء المعنوي "و مبدأ التفاهم البعيد" واثنان آخران

[1] روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية ، ص ص95-97.

[2] المرجع نفسه ، ص ص100-101.

[3] لادميرال جان رينيه، التنظير في الترجمة، ترجمة محمد جدير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص166.

[4] شاهين ، محمد، نظريات الترجمة، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، دط، 1998، ص08.

يرجعان إلى ترجمة الإنجيل، وهما "مبدأ الدعوة "و مبدأ الوساطة" وظلت هذه المبادئ الأربعة تلازم الترجمة عملا ونظرا وعلى هذا فلا تمكن فكرانية الترجمة في نسبتها إلى سياق ديني مخصوص بقدر ما تمكن في المبادئ التي استمدتها من هذا السياق العقدي الخاص .[1]

في نفس هذا السياق نجدها عند المسلمين لا تخرج عن كونها **3- ترجمة بمعنى التفسير** فبعدما عرف عصر النبوة الترجمة من جانبها الإداري والدبلوماسي ورغم أن المصادر لا تشير إلى ما يتعلق بتعريب الدواوين في القرن الأول، وإذ كان المؤرخون يجمعون على أن "الأمير خالد بن يزيد " هو الذي كان وراء الترجمات خلال القرن الأول الهجري. يقول إبن النديم في ترجمة بن يزيد "هو الذي أمر بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة [2].

قد بدأت الترجمة الرسمية في الدولة العباسية في عهد المنصور ؛فترجم علم المنطق، الطب والفلك وأتم الرشيد عمل المنصور فأنشأ مدرسة دعاها "دار الحكمة" وجعل على رأسها "حنين بن إسحاق" فترجمت آثار جالنيوس وأبقراط وبطليموس وإقليدس وأرسطو وفي أيام المأمون ترجمت فروع الفلسفية من إلهية وأخلاقية بعد أن كان المسلمون لا يعرفون من العلوم الإنسانية عند اليونان إلا المنطق الذي ترجم في عهد المنصور [3]. لكن التباين البنيوي الحاصل بين أنظمة اللغات بخاصة تلك التي تنتمي إلى عائلة السامية والأخرى المنحدرة من الشجرة اللغوية. طرح مشكلة لغوية برزت إبان احتكاك الحضارة الإسلامية بالعلوم اليونانية الوافدة في القرن الثامن؛ فنجم عن ذلك تأثر إسلام النقل بالنصوص الفلسفية المترجمة وتحوله إلى إسلام العقل والاجتهاد. أما مرحلة الترجمة الثانية فقد تمثلت في التوفيق بين موجبات التراث والأخذ عن الحضارة الغربية [4].

[1] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة، ص ص61-62.

[2] ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج 1، بيروت، د ط.دت.ص 242.

[3] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة بين الشرق العربي والغرب الأوربي ، ص ص: 79 _ 83 .

[4] جيهامي، جيرار، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار المشرق، بيروت، دط، 1994 ص 15.18 .

فإن اعتبرنا الطرح اللغوي الفلسفي أحد نتائج حركة النقل والترجمة وآثارها فالمشكلة اللغوية انقسم فيها الفلاسفة المسلمين إلى تيار غير مباشر مثله :الكندي والغزالي وابن سينا الذين أبرزوا طرحهم اللغوي من خلال جملة تعاريف وتحديدات وتحليلات لغوية لمختلف المصطلحات غايتهم عدم ولوج مواضيع أبحاثهم إلا بعد إجلاء معاني أو مضامين ألفاظها .أما الثاني فهو مباشر قد أجاد في بلورته الفارابي من خلال كتاب " الحروف" وابن خلدون الذي خص في "المقدمة " فصولا عن علوم اللغة ومناحيها عند العرب [1].

وصولا عند ابن رشد التي كانت مهمته اللغوية رفع القلق عن عبارة أرسطو وذلك كما يظهر في الشرح والتفسير والتلخيص والتأويل وباعتبار الفارابي سبق ابن رشد في تبيان العلاقة بين اللغة والمعرفة وكيفية نقل الألفاظ الفلسفية من أمة إلى أمة أخرى أو كما قال " ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلا بل من حيث هي معقولة فقط، وإن أخذت مدلولا عليها بألفاظ أي أمة اتفقت والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نقلت ألفاظها "[2].

قال ابن رشد " استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه-... قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته " يرد طه عبد الرحمن أسباب غموض عبارة أرسطو، وخاصة عبارة المترجمين العرب إلى " الترجمة الحرفية " والنقص في امتلاك ناصية العربية " والضعف في التكوين الفلسفي " وقوة المعتقد غير الإسلامي" ؛ وهذه كلها أدت إلى استحالة أن ينفذ العارف باللسان العربي إلى معمياته لذلك سماها با " عوائق الترجمة العربية للفلسفة "[3].

[1] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة،ص ص 34 35.

[2] بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصر، (م_س) ، ص 36.

[3] عبد الرحمن طه ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1997 ص 328.

من أهم العوائق، العائق الصرفي مثل استعمال لفظ "الموجود "حيث يجب استعمال لفظ " الوجود" والعائق النحوي الذي يعود إلى إقحام أدوات وألفاظ مختلفة في الجملة من غير ضرورة تدعوا إلى ذلك ، مثل استعمال "يوجد " بدلا من "هو " في مواضع من الجملة لا يصح استعمالها وأخيرا عائق غموض الأغراض " فقد كان لابد لركاكة التعابير التي تتسم بها النصوص المنقولة من أن تؤثر أيما تأثير في مستواها التبليغي هذا المستوى الذي تحصل به للمخاطب القدرة على الفهم والذي لا يمكن تحقيقه إلا إذا التزمت العبارة بمعايير التركيب السليم " [1].

لقد كانت وضعية النص المترجم من اليونانية إلى العربية عبر السريانية تواجه هذه العقبات التي تشير إليها عبارة " قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين " والسؤال المطروح هوكيف واجه ابن رشد هذا القلق في النص المترجم ؟ الواقع أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم أصلا في أمرين إثنين : أحدهما رفع قلق المصطلح من النص المترجم والثاني " رفع قلق الجملة منه " لذا نجد ابن رشد يتتبع هذا النص جملة جملة وينقله نقلا إلى حد أن ما يلخصه يبدوا وكأنه ترجمة ثانية أسلم من الترجمة الأصلية، فحينئذ لا يكون التلخيص عند ابن رشد منهج من مناهج مواجهة النص المترجم[2].

عمد ابن رشد إلى عملية الشرح لمواجهة النص الأرسطي تارة "بطريقة الحذف" والطريقة الثانية يمكن تسميتها بـ "الإثبات" وذلك بالكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته؛ فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينهما كما قارن مختلف الترجمات لها، معتمدا الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهيلنستية ولفلاسفة الإسلام واستفاد من أساليب الشرح والتفسير لكل من المدرسة الهلينستية ومدرسة بغداد والمدرسة مع مفسري القرآن خاصة في ترتيب أصولهم [3].

[1] بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة، ص 330.

[2] المرجع نفسه ،ص ص 40، 41.

[3] عبد الرحمن طه، اللسان والميزان ، ص 334.

قد حاول ابن رشد من خلال عمليتي التلخيص والتفسير مجابهة العوائق والصعوبات لقلق عبارة أرسطو؛ بتعبير آخر حاول رفع القلق عن المصطلح والجملة من النص المترجم وتميز شرح وتفسير ابن رشد بالعرض التاريخي والنقدي .أما من الناحية النظرية يمكن الوقوف على عدة وجوه للتلخيص والتفسير من هذه الوجوه الأساسية ما ذكره" حسن حنفي" **من أن التفسير لا يعني** " تفسير لفظ بآخر أو عبارة بأخرى بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم الاستشهاد بأرسطو[1].

بفضل نظرية التأويل البرهاني المجازي ألف ابن رشد بين اللغة والمضمون في تأويل النصوص الدينية في إطار البرهان العقلي وبفضلها أيضا كان التمهيد لعصر التنوير الأوروبي بعد ستمائة عام من موت ابن رشد، ومن هذه الزاوية تجاوز ابن رشد المعنى الحسي أو الحرفي للنصوص الدينية وذلك بإعطاء أولوية للفهم والتأويل تمثل هذه النصوص على أساس ما تنطوي عليه من مجاز واستعارة.[2]

حاصل الكلام حسب طه عبد الرحمن أن الآثار الدينية المسيحية هيمنت على ممارسة الترجمة وكانت من وراء سلوكها لطرق مخصوصة، وأن هذه الطرق انتقلت إلى المتلقي العربي مع قدماء المترجمين من السريان المسيحيين إذ اتبع هؤلاء في نقولهم طرقا أملتها عليهم مقتضيات عقيدتهم الدينية ومازلنا إلى يومنا هذا نتمسك بتصورهم للترجمة مع جهلنا بطبيعتها الدينية .كما أن أشكال التداخل بين الترجمة والتأليف أي التخليص والشرح والتفسير قد تأثرت بالممارسة الإسلامية لهذه الأشكال في باب التعامل مع النصوص الشرعية [3].

أمكننا أن نتصور أن يتعدى التقليد الذي وقع فيه متفلسفة الإسلام حدوده فيصطبغ بلون من التقديس أشبه بتقديس المسلمين عامة وعلمائهم خاصة لهذه النصوص الدينية ، فإن الدخول في إبداع فلسفي على غير طريقة المنقول اليوناني، فيغدوا نازلا منزلة "الابتداع" فيصبح الكلام عن

[1] بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة، ص 51.

[2] منى أبو سنة، ابن رشد و الهيرمينوطيقا "في ابن رشد والتنوير : تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة تقديم يطرس غالي القاهرة، دار الثقافة الجديدة الكويت دار قرطاس (د.ت.ط) ص 56.

[3] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة ، ص100.

"البدعة الفلسفية" على غرار الكلام عن البدعة الدينية ولا شيء أشد بدعة عند من انتقل بتقليد الفلسفة اليونانية إلى رتبة تقديسها من الخروج بأحد المضامين الفلسفية من مقتضاه اليوناني إلى المقتضي الغير يوناني كالمقتضى الإسلامي نحو الخروج بمفهوم "الصنع" إلى مفهوم "الخلق" [1].

كانت نتيجة ذلك معاناة لغوية عاشها الكندي والفارابي قديما ومازلنا نعيشها اليوم فيكون داءا أصاب ذهنيتنا العربية يكمن في انطلاق المفكرين في معظم كتاباتهم وتحقيقاتهم الفلسفية من مقولات ومصطلحات وألفاظ غريبة عن عقليتنا ولغتنا فيحاولون التلفيق والتوفيق بينها ؛فكان لزاما ابتكار منهجية تعكس مقولات فكرية تتلاءم مع حاجات الأمة الثقافية آنذاك[2].

لما أضفي على النص الفلسفي من التقديس ما يضاهيهما نسب الدين أصبح عند بعض فلاسفة الإسلام النهوض بتفلسف مغاير للفلسفة المنقولة أمرًا مردودًا أو كلي فاتخذت الفلسفة اليونانية في ممارسة هؤلاء لونا واحدًا لا تكاد تحيد عنه على الرغم من تعدد طرق الترجمة التي مورست عليها حتى امتزجت بطرق التأليف .هذا الامتزاج الذي كان من شأنه النهوض بواقع المنقول الفلسفي فمنطلق التعدد في طرق الترجمة لم يكن ثمرة الشعور بالقدرة على التعرف وإنما على العكس ثمرة الشعور بالعجز[3].

ثم إن الترجمة في المجال التداولي الإسلامي العربي أصل والفلسفة تبع لها فقد ظهر لنا أن الترجمة لم تستطيع عبر أطوارها الثلاثة "الابتداء" و"الاستصلاح" و"الاستئناف"أن تمد الفلسفة العربية بالأسباب التي تجعلها تستقل بنفسها وتأتي بالجديد الذي لم يسبق إليه هذا على خلاف وضع الفلسفة في المجال التداولي الغربي إذ كانت أصلا والترجمة تبعا، فقد أنشأ اليونان هذا النظر المتميز من غير نقول معلومة، كما أن الترجمة العربية للفلسفة اليونانية لم تكن ترجمة مباشرة وإنما كانت بواسطة وتميزت هذه الترجمة بتداخل حدودها مع حدود التأليف فكان التلخيص والشرح والتفسير ضروبا

[1] المرجع نفسه،عبد الرحمان ، طه ، فقه الفلسفة، ص 101.

[2] جيهامي جيرارد، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، (م_س)، ص 11.

[3] المصدر الأسبق، عبد الرحمان ، طه فقه الفلسفة، ص 100.

منها.[1] فقد استطاع ابن رشد، بابتهاج طريقة "استئصالية" و" تأصيلية" إذ استند إلى الرصيد المعرفي المتراكم،من شروح فلاسفة المدرسة الهيلينستية وفلاسفة الإسلام مثل ابن باجة (ق 1138) وابن طفيل (1100-1185) ومن تفاسير القرآن الكريم وبذلك أحاط بمعاني نصوص أرسطو وأرجعها على وجهها الصحيح رغم اختلاف الترجمة، وجردها من آثار تصرف فلاسفة الإسلام والمتكلمين. لذا فإن الترجمة الهادفة تعد من هذه الزاوية " أساس النظر في المعنى وفي مقتضى الحال لا يتقيد بالصورة اللفظية ولا بالتركيب النحوي إلا في حدود استجابته لمقتضيات الدلالة و التداول [2] .

تكون إذ ذاك الفلسفة الترجمية للعصر الوسيط تنظر في "التأويل" الذي شغل المتفلسفة ممن نظرّوا في المسألة الدينية نحو أوغسطين والغزالي وابن رشد وتوماس الإكويني [3].

لم يقتصر بحث هذه الموضوعات اللغة والتأويل على العصور الوسطى والقديمة فالناظر لتسلسل موضوعات الترجمة وتحول أطرها نحو فترة أخرى هي الفترة الحديثة فكيف سيتجلى هذا التحول؟.

4- الترجمة بمعنى الفهم:

لنتذكر كيف أن "لوثر" في بداية عصر النهضة لاحظ أن ليس هناك مشكل إصلاحات .بل هناك ضرورة إصلاح واحد هو مصدر الإصلاحات المنبثقة عنه ضرورة : إصلاح المعتقد موجب لإصلاح الفهم، موجب لإصلاح اللغة موجب لضرورة الترجمة [4].

لعل التأريخ لأوائل العصر الكلاسيكي منذ سنة 1815 كنقطة تحول في تاريخ الترجمة إذ تميزت الترجمة آنذاك كظاهرة ثقافية جديدة ؛إذ آثر الذوق الفرنسي نوعا من الترجمة ظل يستخدم طوال قرن ونصف من الزمن أطلق عليه اسم المليحة الخائنة la belle infidèle[5].

[1] المصدر السابق،عبد الرحمان، طه، فقه الفلسفة ، 102.

[2] الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة، ص 66.

[3] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، ص 128.

[4] محمد موهوب، ترجمان الفلسفة، ص ص 22 -23.

[5] المرجع الأسبق، الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة ، ص 188.

عمومًا سنشهد استمرار الطريقة الحرة في الترجمة، ولعل هذا ما يدخلنا في مجال مع أشكال الفهم إذ يمكن القول أنه تاريخيا أتت المباحث الفقهية اللغوية المتصلة بالمدرسة الألمانية متزامنة مع التفسير والتأويل الديني المسيحي خاصة في البروتستانتية وخصوصا مع "شلاير ماخر". إذ ترافقت مع قيام الإصلاح الديني والدعوة إلى العودة مباشرة إلى النص مع الانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة[1].

تؤكد التأويلية المعاصرة على أن جميع النصوص غامضة فكل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل . هكذا أصبحت التأويلية الحديثة تشمل جميع مجالات العلم والمعلم بل أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها تأويل كما يظهر عند فيلسوف الشك والتأويل " فريدريك نيتشه " في أكثر من نص له، وإذا كانت المعاجم تفيد أن لفظ***HERMENIEA*** يعني الشرح والترجمة والتعبير يرمز إلى تداول المعاني والأفكار أما الفعل ***HERMENEUEIN*** فيعني تكلم وأول أو عبرّ وأفصح [2].

خاصية التصور الحديث للترجمة الذي تحددت الترجمة داخله كمعطى/ معنى يستوجب نقله من لغة إلى لغة أخرى، الوفاء والإخلاص للمنقول مع التسليم سلفا بحدود هذا السعي، فجدَّة الحديث في الترجمة، هي جدة الفلسفة والفكر المعاصرين في مطمحهما للخروج من أسر تفكير تعددت نعوته وأوصافه : ميتافيزيقي، ديكارتي، فلسفة الوعي، فلسفة الحضور...[3]

لقد كان نيتشه أول فيلسوف كبير قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقا من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء للفلسفة من فقه اللغة، نيتشه الذي كان يرى في الأنساق الفلسفية خصوصا النسق الهيجيلي أنها استسلمت لإغراء اللغة وافتتنت باستقرار النحو ومثاليته ؛ فالوجود وهو مقولة مركزية في

[1] بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي (م_س)، ص 110.

[2] المرجع نفسه ، ص111.

[3] موهوب محمد ، ترجمان الفلسفة ، ص 26.

الميتافيزيقا مجرد استعارة واستعارة ميتة، والمفاهيم الفلسفية مجرد استعارات والفلسفة "مجموعة من الأشباح أو مجموعة من الاستعارات الميتة "[1].

الحل يكمن في استعمال استعارات حية أو مجاز حي يعكس إرادة القوة؛ وإذا ما رجعنا لشلاير ماخر المؤسس الحقيقي للتأويلية الحديثة الذي ذهب إلى أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية (المستوى اللغوي للنص والمستوى الفكري المشكل للنص أو فكر المؤلف أو الجانب النحوي والجانب التقني) فالقراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل والفهم يشرط التأويل حتى يكون منتجا.[2]

إن الهيمنة الفكرية لأعظم فلاسفة العصر الحديث أدلت بدلوها على فعل الترجمة فنجدها في القرن السابع عشر والثامن عشر يتصادمها تياران مختلفان هما الترجمة الحرفية والثاني طريقة الجميلات الخائنات ؛الأول ارتبط باسم ابن جنسون(1572-1637) وهو أحد أكبر منافسي شكسبير مترجم كتاب "الفن الشعري "لهوراس إلى الانجليزية. أما التيار الثاني سيدشنه دينهام ودابلانكور في فرنسا فإن لم تكن للوثر نظرية في الترجمة فإنه بالمقابل أعطى المثال الملموس على العمل الذي ينبغي القيام به لتقديم ترجمة ناضجة كما جعل من ممارسة الترجمة سبيلا لتحرير اللغات الوطنية الناشئة من سلطة اللغات المهيمنة وتتيح لها تشكيل لغاتها الخاصة [3]ينظر إلى هولدرلين على أنه أكثر الألمان حداثة في هذا العصر فقد اعتبرت ترجماته استثنائية فرغم انتسابه للرومانتيكية ؛ ففي مضمار الترجمة بالذات قام بما يتناقض مع روح الرومانتيكية فمذهبه التي يناقش فيه" الخاص والأصلي" le propre et le natal.إذ بالنسبة إليه اللغة الأم (الوطنية) هي سليلة عاميتها وهذه الأخيرة

[1] زناتي جورج، في الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الإنماء العربي، بيروت، دط، 1986، ص 708.
[2] بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة ، (م ـس) ، ص 112.
[3] بحراوي حسن، أبراج بابل ، (م ـس)، ص181.

مصدر غناها وتداولها؛ فقد حرر لغته من الانغلاق واستبداد النزعة الوطنية بالرجوع إلى عاميتها وحملها على "الحوار" مع اللغة الأجنبية أي اليونانية .[1]

حركة الترجمة المزدوجة القائمة على الحرفية في المقام الأول التي تهدف الكشف عن العنصر الأصلي في النص الأجنبي أي" العنصر الشرقي" في التراجيديا اليونانية للحفاظ على الأصل فالحرفية الموضوعية تقيم الترجمة باعتبارها توازنا، فترجمات هولدرلين الأولى بعد لوثر التي تجعل اللغات والثقافات تتاخم وتقيم حدودا مشتركة كما يشترك مع لوثر في إعطاء الاعتبار للمظهر الشفوي للغة عند ممارسة الترجمة [2].

أما هيردر فقد خالف هولدرلين إذ كان يرى بضرورة أن يتجاوز المترجم هدف النقل الأمين للنص الأجنبي، فعليه أن يغوص عميقا في فهم معنى الأصل قبل أن يقدم على ترجمته لنصل إلى غوته الذي تمرس بكل الأجناس الأدبية والشعرية المعروفة في عصره، ونقل العديد من النصوص وعاش تجربة معاكسة من خلال ترجمة أعماله إلى لغات أجنبية أشرف عليها هو ويقدم لنا "في الديوان الشرقي للشاعر الغربي" فكرة واضحة عن تمثله لأنواع الترجمة التي يميز بين ثلاثة أنواع فيها الأول يعطي الحصيلة الفكرية للنص الأصلي نثر في أمانة وتمهل مثل ترجمات مارتن لوثر للكتاب المقدس وهو النوع التقليدي الأكاديمي في دوائر المعارف. [3]

الثاني للترجمة يسميه جوته ترجمة حرة أو جزئية أو تكملية أو التقليد الشعري وهو النوع الذي يتمكن فيه المترجم من التعرف على المعاني إلا أنه يستعير معان غريبة ومثال ذلك ترجمات فيلاند والفرنسيين الذين مارسوا هذا النوع la Belle infidèles ولم يكن يقدر جوته هذا النوع كثيرا أما النوع الثالث فهو النوع المثالي هو الترجمة التامة المثلى التي لا تعطي المعنى فقط بل تعطي العناصر

[1] بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة ، ص 186.
[2] المرجع نفسه ، ص 187.
[3] محمد عوني عبد الرؤوف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، (م_س)، ص 210.

البلاغية والاتساق النغمي الذي يتميز به النص الأجنبي مع خلع رداء اللغة الألمانية عليها مثال لذلك ترجمات فوس [1].

الترجمة بهذا المعنى تساعدنا على إغناء ثقافتنا ولغتنا الخاصة عن طريق تطعيمها بما هو مختلف ومعارض في الثقافة الأجنبية لتصبح العلاقة مع الآخر علاقة تعايش وتبادل وتفاعل ؛فالنص المترجم يصبح ذا مقروئية أعلى من تلك التي كانت له في لغته الأم وهنا يتجاوز معنى الترجمة كونها مجرد وساطة بين الأعمال الأجنبية واللغات المستقبلة لصالح قراء يجهلون لغة الأصل؛ تتحول إلى تجربة وإلى إنتاج مكتمل موجه ليكون مقروءًا من طرف الجميع بما فيهم أولئك الذين كتبت لهم أصلا وربما مثال ذلك ترجمات غوته لشكسبير والتي يشهد الراسخون في الميدان أنه بواسطتها أصبح شكسبير عالميا [2].

يمكن القول أن جوته جاء ليعلن بأن للترجمة مهمات خطيرة تتعدى النقل المباشر إلى استعمال النقل والإضافة لإيصال معنى ما وبيان طريقة تفكير مؤلف ما؛ فقد أغنت نظرته النقاش حول الترجمة وأهدافها الفلسفية والجمالية وأعطت لها بعدًا تأسيسيا لا جدال فيه [3].

سنجد إسهامات همبولت 1890 ونوفاليس 1798 وشلاير ماخر 1813 وشوبنهاور 1851 ونيتشه 1882 مؤسسة لطابع الترجمة في ذلك العصر، فهي الخيط الفاصل إذن بين عهدي الميتافيزيقا تاريخ الفكر الغربي على حدّ تعبير نيتشه محددا لها بأنها موقف في اللغة ومن اللغة والموقف من اللغة ليس موقف من المعاجم والقواميس إنه موقف من الإنسان، من العالم ومن حدود علاقتهما، بعضهما ببعض أي أن المترجم أصبح لا يقصد نقل "مضمون" الكتاب وتعريفه في قوالب

[1] المرجع نفسه،محمد عوني عبد الرؤوف، تاريخ الترجمة بين ش ع وغ أ ، ص 210.
[2] بحراوي حسن ، أبراج بابل، ص195.
[3] المرجع نفسه، ص 196.

لغوية جاهزة بل أصبح يسعى إلى ما يطمح إليه المبدع وهو ما أصبحت عليه الترجمة في القرن العشرين[1].

لا غرابة في ذلك ما دام الكاتب بمعنى المبدع والخالق ؛ فقد أفسح الفكر المعاصر المجال لمفهوم الناسخ خلاصة هذا التحول استعاضة المؤلف عن ذات تحاكي في تعاليها ذات الله في الفكر الديني بوجود أكثر تواضعا فمهام المترجم اليوم لم تعد " نقل" بل إفساح المجال لاستقبال الأشياء وتجلي الموجودات فالفكر المعاصر تنتعش فيه مسوغات تقابل الكتابة والترجمة.[2]

مما لا شك فيه أن الاهتمام بالترجمة قد تجدد عند الفلاسفة المعاصرين كدريدا وفوكو وسير وبول ريكور وهايدغر وغادامير وبوبر وكولين ودافيدسن كما أن الاهتمام بالمسألة الفلسفية قد تجدد عند المترجمين المعاصرين على اختلاف طرقهم أمثال لادميرال وميشونيك وبيرمان وغرانيل وجولان فكيف حدث هذا التحول في الرؤية الترجمية وكيف لعبت الفلسفة دورًا في صياغتها ؟ في ألمانيا العصر الحديث نجد المؤلف الأكثر بروزا في ميدان نظرية الترجمة إنه والتربنيامين (1923) الفيلسوف والكاتب والمترجم التي نشر في" هيدلبورغ" أحد أكثر النصوص جدة وإلغازا بصدد الترجمة وهو تقديمه ترجمة ديوان لوحات "باريزية " للشاعر الفرنسي شارل بودلير وهي"المقدمة التي اشتهرت تحت اسم " la tache du traducteur" يقدم فيها تعريفا لموضوع الترجمة " لمهمة المترجم ويسوق جملة من الافتراضات بأبعاد فلسفية جمالية ملغزة [3].

تبدأ المقالة بإطراح أشهر نظريات الترجمة التي سادت قبله وهي "نظرية التلقي" التي تجعل قيمة الترجمة بمدى قيامها بحاجات المخاطبين و" نظرية التبليغ" التي تجعل هدف الترجمة محصورا فينقل الخبر الذي ينطوي عليه الأصل و"نظرية التصوير"التي تجعل الترجمة استنساخ للأصل وبعد أن وضح بنيامين أن مقتضى الترجمة ليس التلقي ولا التبليغ ولا التصوير؛ وضح نظريته من خلال مفهومين هما " البقاء"

[1] موهوب محمد ، ترجمان الفلسفة ، ص58.

[2] المرجع نفسه ، ص 60.

[3] بحراوي حسن، أبراج بابل ، (م_س)ص 255.

و"اللغة الخالصة" والبقاء هنا يعني أن الترجمة شكل يضبطه الأصل الذي يترجم عنه فهي حقيقة جوهرية نابعة من الأصل، قابلية الترجمة "صفة لا تنفك عنه "[1].

أطروحة بنيامين الأساسية : إن دور المترجم الأساسي ليس فقط تخليد الأصل لكنه يقع في مستوى أرفع هو"التعبير عن العلاقة الحميمية بين اللغات " سيكون على المترجم أن يفهم المسافة التي تفصل النص عن ترجمته والأصل عن نسخته وأن يمحو اسمه ليسمح لكاتب النص الأصلي أن يتكلم بلغة الآخر دون أن يفقد هويته ؛ يريد المترجم أن يكتب النص باسم كاتبه. أن يكتبه دون أن يوقعه ؛يريد أن يتدخل دون أن يتدخل وأن يظهر ليختفي . هنا نجد أنفسنا في صميم الجدل الفلسفي بصدد الترجمة التي تريد أن تقهر تعدد الألسن وتقرب بين اللغات[2].

أو قل بإيجاز إن للترجمة تعلقا بطور البقاء الذي يدخل فيه الأصل بالترجمة لا تضمن البقاء لأصل بإطلاق، ولكن يتم له عن طريق التحويلات والتجديدات التي تحدثها الترجمة على الأصل وذلك لا يكون إلا " اللغة الخالصة" التي ستكون متخفية بطريقة مكثفة في الترجمات مثلما تختفي الفاكهة وراء قشرتها، ويشير بينامين إلى حالة هولدرلين مترجم "سوفوكل" إلى الألمانية بوصفه مترجما حرفيا طبق مبدأ الحرفية على النص بكامله وليس على الكلمات المنعزلة [3].

اللغة الخالصة توجد في أفق تكامل طرق الألسن الخاصة في الاستعمال وتضافر جهودها في القصد فتكون مهمة المترجم أن يعمل في نقوله على تحرير هذه اللغة الخالصة من أسر اللغة المنقولة ويتمكن بنيامين بفضل هذين المفهومين: البقاء واللغة الخالصة من الجمع بين الترجمة والفلسفة إذ يصل إلى الترجمة الفلسفية [4].

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، (م- س) ص 106.

[2] بحراوي ، حسن، أبراج بابل، 258 .

[3] المرجع السابق ،ص 261.

[4] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 107 .

مبدأ التحويل وسيلة خادمة للمعاني وهو تلك الترجمة التي تسير في اتجاه جعل النص المترجم مفتوحا؛ أي متعدد المعاني النقل الإبداعي- من مبدأ إعادة الخلق، فتكون الترجمة إذا إبداع فاللغة الخالصة التي تكشف عنها ممارسة الترجمة تنزل منزلة لغة الحقيقة التي يختص بطلبها العقل الفلسفي.

ليس بعيدا عن هذا التصور الفلسفي تصور هايدغر الذي أتبث التقارب بين الفلسفة، والترجمة بإنشاء مفهوم جديد للترجمة مغاير يقوم في جعل الترجمة تطلب في الألفاظ نقل الحقيقة الأصلي والأصيلة التي تفتح باب الوجود [1].

من الواضح والجلّي الطابع الأنطولوجي الذي أعطاه هايدغر للغة حينما قال " إنها بيت الإنسان " وأن ماهية اللغة هي لغة الماهية" واقعة بأننا نعيش فيها ونألفها من دون أن تنتبه إليها في العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها" [2].

أما غادامير هانس غيور الذي أورد العناصر الأساسية لموقفه من الترجمة في كتابه " الحقيقة والمنهج " معبرا فيه عن نظريته في الفهم مراجعا النظرية التأويلية مع شلير ماخر ودلتاي متأثرا بهايدغر يبني غادامير تأويلاته على جملة من المفاهيم ، ولكن العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والترجمة تظهر من خلال مفهومين هما التأويل والحوار وبناءًا عليهما يجمع بين الفلسفة والترجمة باعتبارهما "فهم تأويلي" فتكون الفلسفة عبارة عن تأويل نصوص الماضي كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل وبما كانت الترجمة تأويل فإنها تظل عملا يعيد إنشاء النص أو خلقه[3].

إنّهما فهم حواري أو "تفاهم" فاللغة وجودها الحقيقي وجود حواري والتجاور الفلسفي هو تواجه جانبين هما النص التراثي والفيلسوف ، وغير بعيد عن هذا المنحى نجد التأويلية المنهجية عند بول ريكور تتحدث عن علاقتهما بالترجمة على النحو التالي: لا نستطيع في نظره تحصيل المعنى من دون فعل القراءة فهي تعادل تجربة الكتابة والقارئ يواجه دائما عقبات أهمها إستراتيجية المؤلف السرية

[1] المصدر السابق،عبد الرحمان طه ، فقه الفلسفة، ص 109 .

[2] هايدغر مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم :عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، دط، 1977 ، ص ص 205-206.

[3] المرجع الأسبق،عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 110.

فالنص ينفلت من المؤلف ليشكل منطقة الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره من النص وبالتالي فالنص إما يكون خاضعا أو عصيا[1].

بعد المراحل التي مر عليها ريكور من فلسفة الإرادة إلى تأويل الرمز إلى بحثه " في فلسفة اللغة"منتهيا إلى التأويلية المنهجية كفلسفة لغوية منفتحة على مختلف التيارات اللغوية والمشكلات الفلسفية العملية. تكون الترجمة إحداها وفي نظرية التأويل الملائم عند ريكور الذي يكون الفهم فيه عبارة عن حركة المعنى نحو المرجع ما قاله العالم وتصبح مجمل الوسائط الموضوعية تهيئ المجال لتملك المعنى[2].

ليس بعيدا عن ريكور الذي يرى في الترجمة علاقة الكتابة بالإبداع "هنري ميشونيك " وهو من الباحثين الفرنسيين القلائل الذين اقترحوا منهجية لمقاربة الترجمة الشعرية والترجمة عامة، فقام بمجهود كبير في إعادة تحديد دور الترجمة في الكتابة والثقافة مطلقا على مقاربته بـ"مقترحات من أجل شعرية للترجمة"معلنا فيها عن فكرته الانقلابية وهي ضرورة المساواة بين الكتابة والترجمة وإن كان مسبوقا بينيامين الذي رفض التراتبية بين الكتابة والترجمة ومن هنا مبعث ومبرر دعوته أن يقوم المترجم بدوره كمبدع يعيد خلق الأصل[3].

لم يكن ميشونيك المتأثر الوحيد ببنيامين وإنما نجد الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا الذي صاغ نظريته التفكيكية للترجمة متأثرا بنظرية هايدغر في اللغة بمفهوم الاختلاف، و تأثر بمفهوم البقاء عند بنيامين. إذا كان مفهوم الاختلاف هو استرجاع للمعاني المفقودة فإن البقاء الترجمي عنده يجاوز الحفظ إلى تكثر الدلالات اللغوية فالأصل يحيا بواسطة الترجمة والحياة بزيادة معان جديدة وانمحاء أخرى قديمة وعن طريقه تتسع اللغات الإنسانية؛ فاتصاف الترجمة بالحياة والبقاء يجعلها قادرة على

[1] بغورة الزواوي، نقد المنعطف اللغوي، ص118.
[2] المرجع نفسه ، ص120.
[3] بحراوي حسن، ابراج بابل ، (م_س)، ص ص 281-282.

تجاوز نمط التفكير المقيد بقيود العقل المجرد ويجعلها تصل إلى نمط تفكر موسع متفتح به تتجدد قراءة النص الفلسفي ويتعدد تأويليه [1].

في كتابه "مابعد بابل"نجد الأمريكي"جورج ستاينر" George steinerمحطة أساسية في التنظير للترجمة حيث نجده في كتابه هذا أقرب إلى الاستعراض التأويلي الذي يميل إلى مقاربة المفاهيم من زاوية فلسفية جمالية منطلقا ترجمات " إزرا باوند" للشعر الصيني التي استطاعت حسبه أن تنجح في " الترثرة بالأجنبي" والتسلل إلى خصوصيته وإعادة بناءها بالمحاكاة والتحويل وهو هنا يقترب ولكن عكسيا من رأي بنيامين التي يقول بأنه علينا في الترجمة أن نسمح باختراقنا من قبل الآخر[2].

باعتبار القيمة المضافة للترجمة برأي ستاينر هي ما ينبثق من مظاهر التذوق للأجنبي وما تكشف عنه من قدرات خبيئة في لغة تكشف عنه من قدرات خبيئة في لغة الاستقبال إذ يسند للترجمة دورا هائلا يتجاوز التواصل وتقريب اللغات والثقافات فهي عنده "المادة الخام للخيال" خاصة حينما تجف منابع الإبداع وتحتاج إلى ما يثير قرائحها ويذكي خيالها، فقد قامت الترجمة بتشكيل فكر أوربا [3] ويعتمد المترجم حسب ستاينر على مستويين الأول التوفر على حس جمالي يحدس فيه حاجات القراء إلى الجديد والثاني السعي إلى صدغ وتكشف ما يتوقعه من النص الأجنبي من حيث الصور والإيقاعات [4].

فالحالة البابلية عنده حينما يكون المترجم إزاء تحميل المعاني المبهمة بواسطة التلاعب والاجترار أو تقلب دلالة المفردات على غير وجهها المعجمي في الطرف الأول وفي الطرف الثاني حينما يكون إزاء اعتيادية اللغة اليومية الخالية من المعنى بسبب كثرة الاستعمال؛ بين هذين القطبين تجد مكانها كل

[1] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ، (م_س)، ص ص 112 -113.

[2] بحراوي ، حسن ، أبراج بابل، ص286.

[3] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[4]Steiner George :après Babd-.trad lucienne Lotringer paris Albin Michel p 370.

التلوينات الوسيطة الممكنة .في هذا السياق يستعمل ستانير لغة واضحة مختلفة عن الرائج من المصطلحات والمفاهيم وهو الجديد لديه أي " الجهاز الهيرمونيطقي"[1].

أما الأمريكي" أندريو بنجامين " الذي جاء بأصول نظريته في كتابه " الترجمة وطبيعة الفلسفة" متأثر هو الآخر بسلفه بنيامين في الترجمة وبمعاصره "دريدا" في التفكيك وتبني هذه الأصول على تجديد النظر في مفهومين إثنين هما مفهوم "الكلمة " ومفهوم "الإستعمال" ويقصد بالكلمة التي تشكل تعددا دلاليا لا يستند إلى معنى أصلي بعينه؛ أما الإستعمال فهو حصول المعنى عن طريق الممارسة أي الظفر بمعنى مخصوص في سياق خطابي ما. أي المدلول الوجودي الزماني فكما أن الترجمة لا تدل على فعل واحد أو معنى واحد كذلك الفلسفة محل للتعدد الدلالي والتأويلي وهو يخرج بذلك من قيام التحديد الإمكان إلى التحديد التحقيقي [2].

يمكننا أن نجمل ما آلت إليه نظريات الترجمة المعاصرة إبتداءًا من مؤسسها "والتر بنيامين" إلى آخر منظريها مستشهدين بخلاصة ما وصل إليه بيرمان وقد سبق لنا تحليل وجهة نظرة في المفهوم الفلسفي، ولكن لا يضيرنا أن نأخذ من مشروع بيرمان الذي يكتسي طابعا مزدوجا لا يسعى إلى تحليل ما ينبغي أن تكون عليه الترجمة. إنما همه الأساسي هو تحليل نسق الترجمة بما هي عملية تحويل وتحريف وطمس للأصل.

يستشهد بينيامين بعالم النفس فرويد الذي يرى أن فضاء الترجمة هو فضاء الخيانة التي لا يمكن تلافيها و"أن العيب ملازم للترجمة"ويقوم بيرمان بمقاربة تحليلية الترجمة بمعنى التحليل النفسي؛ فإذا كانت تتضمن عيبا لا محيد للمترجم عنه .فمن الأفضل التصدي لمعرفة مظاهره أولا بأول؛ فيصل تطبيقيا إلى اعتماد مفهوم "القراءة" كما تداولته المدارس التأويلية، ومن ثم الإحاطة بثلاث مقولات هيرمونيطيقية تتحكم في ممارسته وهي" الموقف الترجمي" و"المشروع الترجمي" في الأول يركز على

[1] بحراوي ، حسن، أبراج بابل، ص 287.

[2] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ، (م_س)، ص ص 115-117

الوساطة اللغوية الثقافية للمترجم وصولا إلى بيان موقف المترجم من اللغة الأجنبية ومن لغته الأم وتحديد علاقته بالكتابة والإبداع [1].

بينما الثاني اختيارات المترجم وطرائقه ويكون الثالث ثوابته لحظة إنجازه ؛فنكون بذلك قد كونا نظرة تكميلة لما آلت إليه مفاهيم الترجمة في صيغتها المعاصرة أيا كانت طرق المنظرين لها والمترجمين فهي اتجاهات تعتمد تقديرات وتقريرات مختلفة. ما جعل طه عبد الرحمان يقرر أنها تنقسم إلى قسمين كبيرين : قسم منها اشتغل بالفلسفة الترجمية كاهايدغر وغادامير ودريدا وبنجامين إذ مال كل واحد منهم إلى استلهام أحكام الفعل الترجمي في بيانه لخصائص الفعل الفلسفي وقسم اشتغل بالترجمة الفلسفية يندرج فيه اتجاه بنيامين بيرمان وإذ استعان كل منهما بمقولات فلسفية في توضيح جوانب من الممارسة الترجمة [2].

عموما فإن هذا الاختلاف لا يمنع القول باشتغال الترجمة في مفهومها المعاصر بهم الإبداع سواء تعلق الأمر بالتأثير المتطابق أو الترجمة التبليغية أو الترجمة بين ثقافتين أو الترجمة الهادفة أو الترجمة التأويلية فإن القارئ هو مناط التفكير، له يترجم وينقل ونستطيع أن نجزم أن المنظور المعاصر للترجمة محتك بباقي الحقول الأدبية واللسانية والفلسفي.

في **الأخير نستخلص** من كل ما سبق أن كل واحد من المتفلسفة والمترجمة اتخذ طريقا خاصا بحسب أطره الفكرية والجديد في الحديث عن الترجمة بالنسبة للفكر الفلسفي؛ هو تلك الغاية المتمثلة في الخروج من الآليات التقليدية للفكر الفلسفي التي طغت عليها الميتافيزيقا وتجديد إشكالاتها المرتبط بتجديد الفكر الفلسفي نفسه. لأطره الحديثة المتجاوزة للقديمة التي طغت عليا وهم العقلانية، فهي إذ

[1] بحراوي حسن، ابراج بابل ، (م_س)، ص ص 299-300.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة الترجمة، (م_س)، ص 120.

ليست قائمة على التصورات القديمة الممجدة لوحدة الأصل وانسجامه. تكون الترجمة المبنية على هذا التصور تنشد إعادة نسخه إلى اللغة المستقبلة بكل أمانة مستجلية بذلك وضوح وقدسية النص الأصلي، بينما تنشد الترجمة القائمة على التصورات الفلسفية المعاصرة للإختلاف والتشتت وراء رمزية المعاني المتخفية باختلاف دلالات الألفاظ فلا يتم الكشف عن هذه الدلالات وهذا الكم المتخفي والمتعدد للمعنى إلا بالإطلاع على مختلف المستويات التي تحمل هذه المعاني وتؤطرها؛ أي ما أصبح يعرف بالتخصصات المختلفة سواء العلوم الإنسانية والاجتماعية أو باقي الفروع المعرفية المستحدثة كالسيميائية والأدب وغيرها، وتبقى ولادة المعنى المتجدد التي هي غاية الإبداع وآلياته تعدد الفروع المعرفية التي تستسقي منها الترجمة إشكالاتها التي تحدد مسارها وطريقة اختيارها لدلالاتها كما يلعب السياق اللغوي دوره الفعال باعتبار الترجمة.

بحث في جميع الأحوال بحث عن نص معادل في اللغة الهدف ولهذا كانت جملة من الأسئلة التي تفرض نفسها بوضوح أولها لماذا نترجم ؟ وماذا ينبغي أن نترجم ؟، وهل ينبغي التحلي بالأمانة فيها ؟ كما تظهر المفارقة في مدى صعوبة المجال المعرفي الذي تنتمي إليه الترجمة؛ إذ أن لها أكثر من مسلك ودرب بين اللغوي المستشعر لمشكلة ترجمة الآداب وفنونها الشعرية بالخصوص والعلمي الهادف لإيجاد نظرية موحدة لها إلى الفلسفي الذي طالما اعتبرها معينا لا ينضب لتجدد المعاني إلى الوجهة الفنية التي ترغب أن ترى في الترجمة في جميع الأحوال فن ينبغي على ممارسيها أن يتحلوا بروح الإبداع الفني لمعالجة مشاكلها .والملاحظ اختلاف تعاريف الترجمة بحسب الحقب التي ينتمي إليها أصحابها

واختلاف توجهاتهم كما سبقت الإشارة إذ تلعب طبيعة المرحلة التاريخية دورا حاسما في طبيعة الترجمات وأهدافها وهو ما سيتم تناوله في الفصل اللاحق.

الفـصل الثانـي
الترجمة بين الحاجة والسياسة

المبحث الأول: دواعي الترجمة ومراحلها

المبحث الثاني: السياسة وفعل الترجمة

توطئة:

من المعلوم أن الترجمة كنشاط وفعالية رافقت الإنسان منذ عصوره الأولى، وإذ كان فصلنا هذا يروم تحليل الترجمة بين الحاجة والسياسية فإن من البداهة بما كان القول بأن الترجمة في أي مجتمع وفي أي مرحلة إنما هي حاجة تتداخل وتتفاعل فيها الحضاري بالسياسي.وإذا كانت الترجمة التي نروم تحليلها يظهر أفقها في اتجاهين الاتجاه الأول هو الترجمة إلى العربية، والثاني هو الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية.

ما يلفت النظر في الترجمات الأولى إلى العربية ؛ أن ترجمات من أنواع مختلفة سبقت قيام الدولة العباسية، فالترجمات من اليونانية(التي تمت في مصلحة الكنيسة مبدئيا) هيئت من الناحية الفنية من يمكن أن ينقل من اليونانية .إذ شملت الترجمات من اليونانية إلى العربية التي تمت أيام الدولة الأموية شؤون الإدارة والديوان، والترجمات السنسكريتية في شؤون الفلك والتنجيم نقلت إلى اللغة الفارسية (البهلوية) كذلك نقلت بعض الآثار اليونانية إلى الفهلوية أيضا وكان من بينها أعمال عملية.[1]

المتفحص لهذه الترجمات يرى تعدد دواعيها بين الدينية الكنيسة إلى أخرى سياسية لنجد أن للدواعي العلمية المعرفية حضورها؛لكن المتخصص ليدرك أن العامل الأيديولوجي المقترن دائما بالسياسي هو الدافع الأكبر.

لهذا الدافع جذورا حتى قبل الترجمة العربية إذ تقول الرواية الفارسية القديمة بأن الاسكندرلما تغلب على الإمبراطورية الفارسية القديمة صادر المكتبة الفارسية الدينية والأدبية والعلمية وعمل على نقل المواد المهمة إلى اليونانية ثم أتلف النصوص الأصلية كي يمحو أثر الدولة الأخمينية وتبعه من جاء

[1] غوتاس ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية :ترجمة وتقديم نقولا زيادة ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003 ، ص18.

بعده بأن هذا العلم يوناني أصلا ولن نحيد عن دور الكبير للعامل الإيديولوجي للسياسة الترجمة في العصر الإسلامي خصوصا الدولة العباسية ضد منافسيهم العلويون[1].

من دوافع الترجمة ومقاصدها العديدة شعور المشتغلين بالثقافة ومن يرعى الثقافة من رجال الدولة وعلية القوم بالحاجة إلى معرفة ما عند الأمم الأخرى من علوم وفنون وفكر وفلسفة يضيفونها إلى ما عندهم. إذ أن طلب المعرفة متأصل في الإنسان ومن دوافعها أن أبناء الحضارات والثقافات الأجنبية الذين تعلموا العربية كانوا يرغبون في نقل ما يستطيعون من تراثهم الفكري اعتزازا ومباهاة ومفاخرة به أو رغبة في النباهة الشخصية والحظوة والمال لدى الحكام [2]

لعبت الحركة الشعوبية دورًا كبيرًا في الإطاحة بدولة بين أمية وتأسيس الدولة العباسية. إذ ستواصل معارضتها في الهجمة الشعوبية فإذ كانت عملية الترجمة من الفلسفة اليونانية التي دعا إليها المأمون ورعاها بنفسه قد استطاعت أن تحمي أيديولوجية الخلافة العباسية من الدعاية التي نشطها ضدها أتباع الاتجاهات الباطنية وعلى رأسها العرفان الشيعي والغنوصي المانوي[3].

قد كان النقل إذا لأغراض إنماء المعرفة ولدعاوي سياسية أيديولوجية لذلك تأرجح بين الحاجة والسياسية حيث يكون المترجم وسط بينهما ، أما الجزء الثاني من الترجمات فهي تلك التي تمت من العربية إلى اللغات الأوروبية بوساطة العبرية فابتداء من 1008 م ستدخل الأندلس طور الانحطاط وفقدان المركزية. ذلك نتيجة عدة عوامل أهمها النزاعات السياسية بين الأطراف الحاكمة وتكاثر العناصر الغير عربية في المجتمع الأندلسي وضغط الملوك المسيحيين المناوئين التي انتهت بإسقاط الخلافة العربية في الأندلس سنة 1031م ثم بداية ملوك الطوائف إلى غاية نهاية الوجود العربي بالأندلس 1492م .

[1] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ،(م –س)ص ص16 18.

[2] حسين محمد توفيق، التجربة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية_إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية المجمع العلمي العربي، بيروت، ط1، 1912، ص45.

[3] عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث: الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة، بيروت ط1 1993 ص ص 06-13.

كان المجتمع الأندلسي بعد رحيل السلطة العربية يتشكل من ثلاث فئات هي العرب واليهود والمستعربين نجم عن هذا التعدد الاثني تعدد لغوي ثم ظلت لقرون لاحقة متداولة قراءة وكتابة و**الرومانس**؛ وهي اللهجة المحلية المشتقة عن اللاتينية وتنبثق عنها اللغة الاسبانية القشتالية واللغة العبرية وكان يتحدثها رجال الدين وعلماء اليهود حصرا[1] كما ستشهد في الترجمات التي تمت في هذه المرحلة أيضا صراع سلطتان هما لسلطة البابوية والمؤسسات الكنسية التابعة لها هو السلطة الإمبراطورية والدولة المنبثقة عنها(المطران رايموندو والملك ألفونس)[2]

ستلعب العبرية دور الوساطة في عملية الترجمة والنقل كما ستكون السلطة التي لعبها المترجم فعالة فإذ كان الدور التي لعبه ابن رشد هو دور المترجم؛ فإن موسى ابن ميمون المعاصر له تابعه في إنشاء مدرسة رشدية نقل من خلالها أعماله إلى المسيحية اللاتينية، ثم بدأت الترجمات العبرية عن العربية تظهر في القرن الثالث عشر . فكانت أول ترجمة هي ترجمة " صموئيل بن طبون "الذي جمع بالعبرية "آراء الفلاسفة" وهي سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين وترجمة" موسى بن طبون" لشرح ابن رشد وآجزاء من آثاره الطبية استمرت الشروح والترجمات العبرية لابن رشد (الرشدية اليهودية) إلى غاية القرن 16 إذا لعبت العبرية والمترجم العبري دور الوساطة الذي لعبته السريالية .

سيكون هذا الفصل تحليلا لتداولية الترجمة بين الحاجة والسياسة لنصل من دواعي ومراحل الترجمة إلى حدودها وسلطتها لكن قبل ذلك لا بد ضرورة من التعرض لمفهوم الأقلية باعتبار أننا سنعالج بين ثنايا هذا الفصل كيفية ممارسة الأقليات وخصوصا اليهودية للترجمة التي ستقترن بالسياسة؛ إذ باعتبار الأقلية اليهودية في المجتمع الإسلامي ذات وضع خاص لا يمكن أن نعتبرها أقلية عادية إذ أهلتها مكانتها الخاصة والمرتبطة دوما بالسياسة أن تنقل تراثا بأكمله وهذا ما لا نجده في أي مرحلة تاريخية أخرى إذ أن ممارسة الفعل الترجمي لهذه الطائفة وفي ظل هذه الظروف التاريخية بالذات جعلها

[1] بحراوي حسن، أبراج بابل ، ص ص 73-74.
[2] المرجع نفسه، ص 76.

تقوم بدور خطير كانت له تداعياته على المدى القريب والبعيد بالنسبة للأمة العربية الإسلامية ؛إذ تعتبر أحد إستشكالات المسلمين المعاصرين "فهم التراث" بعيدا على ما محوره وحوّره الناقلين اليهود له بعد ترجمتهم له باعتبار ضياع واختفاء النصوص الأصلية المكتوبة بالعربية وبقاء النص العبري فقط وهو الأمر الذي سيطرح تساؤلات عديدة سنتطرق لها أثناء الخوض في هذا الفصل.

مفهوم الأقلية:

إن محاولة دراسة أي موضوع من دون تحديد مفاهيمه لن تكون سوى محاولة مشوشة باعتبار أن ضبط المفهوم هو المدخل المشروع المؤدي إلى وحدة الفهم أو على الأقل تقاربه؛ وإذ حاولنا ضبط مفهوم الأقلية هنا فلا ضير أن نوضح أن هذا المصطلح من أكثر المصطلحات إثارة للخلاف على جميع الأصعدة.

عند فقهاء القانون الدولي الإنساني نجد تعدد المعايير التي تعتمد لتحديد هذا المفهوم ، فهو يسلم أن يكون سكان الدولة الواحدة لا ينتمون إلى نفس الجنس أو الأصل أو الدين أو الحضارة أو اللغة، إذ أن غالب الدول توجد بها أقليات تتميز عن بعضها البعض من حيث المقومات التي ذكرناها.إلا أن هذا الخلاف غير موجود في الفقه الإسلامي إذ أن المعيار محدد فيه آلا وهو الاختلاف في الدين[1]. الفقه الجنائي الإسلامي يعتبر تقسيم البشر إلى مسلمين وغير مسلمين هو المعيار الوحيد الذي يدعو إلى إثارة مشكلة الأقليات .فهذا اللفظ في الفقه الإسلامي غير موجود ومتداول إذ هو من التعابير المستحدثة إنما التعبير المستعمل عند الفقهاء هو أهل الذمة.[2]

هو ما ينبغي التطرق له إذ أن الأقلية اليهودية اعتبرت في تاريخ الإسلام من أهل الذمة . فما هو مفهومها ؟

[1] بن أحمد الطاهر، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني_دراسة مقارنة_كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط1، 2011، ص ص06_07.

[2] محمود، جمال الدين محمد ، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة ، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1992، ص390.

الذمة: لغة: هي العهد أو الأمان والضمان والكفالة.[1]

الذمي شرعا: رجل من أهل الكتاب، قبل بأحكام الإسلام في دار الإسلام فوجبت حمايته أي أن الذمي لا يدين بالإسلام ويعيش مع المسلمين بعد قبوله أحكام الإسلام بناء على عقد أوجب على المسلمين حمايته "فالذمي هو كل من دخل في ذمة المسلمين أي صار تحت رعايتهم وحمايتهم وعهودهم "وأهل الذمة هم أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين في ظل الحكم الإسلامي وقيل لهم ذلك لأنهم دفعوا الجزية ، فأمنوا على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم [2].

تاريخية المفهوم:

رغم أن مصطلح الأقلية قديم ؛إذ عرفه التاريخ القديم كما الحديث والمعاصر إلا أنه أثير بقوة في الفترة الحديثة وبالضبط مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد كان أول ظهور له في القرن الثامن عشر وذلك بالتزام الباب العالي في معاهدة باريس 1856 ومعاهدة برلين 1878م بالمساواة في المعاملة بين سائر رعاياه وبخاصة رعاياه المسيحيين من كل اعتداء.لكن الإشكال المطروح هو أساس تحديد الأقلية إذ أن أول ما يتبادر إلى الذهن هو القلة العددية المستضعفة والتي هضمت حقوقها [3]

لعل هذا الأساس هو ما نجده في المفهوم **اللغوي للأقلية** :

الأقلية: من قل يقل فهو قليل والقلة والكثرة يستعملان في الأعداد، الأقلية خلاف الأكثرية[4]

[1] ابن منظور، لسان العرب ، ج3، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د(ت_ط)، ص1517.

[2] بن أحمد الطاهر ، حماية الأقليات في ظل النزاعات، (م – س)، ص09.

[3] المرجع نفسه،(بن أحمد الطاهر ، حماية الأقليات في ظل النزاعات)، ص23.

[4] المعجم الوسيط، ج1، دار المعارف ، مصر، (ق، ل، ل)، د(ط–ت)، 756.

أما مفهومها المعاصر :

اختلف فقهاء القانون الدولي في تحديد مفهوم الأقلية ، وذلك لاختلافهم في تحديد المعايير ، ورغم ذلك فجميع هذه المعايير تشترك في إعطاء تعريف جامع مانع كالتالي"الأقليات جماعات قومية أو لغوية أو ثقافية أو دينية تنتظم في بنى وتشكيلات وتقوم في داخلها وفيما بينها وبين الأكثرية علاقات ؛والعنصر الحاسم في وجود الأقلية هو وعيها الذاتي باختلافها وتمايزها وحرصها على البقاء محافظة على هويتها متطلعة إلى المساواة"[1].

الأقلية اليهودية في إسبانيا المسلمة:

تجدر الإشارة إلى أن المجتمع الأندلسي المسلم في العصور الوسطى كانت تتعايش فيه الديانات الثلاث:المسلمة واليهودية والنصرانية في ظل الحكم الإسلامي وكانوا يعتبرون أهل ذمة (اليهود والمسيحيين) كما يجدر بنا ذكر أن نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس لم يكونوا يهودا فقط بل شاركت فيه فئات من المجتمع المكونة من الديانات الثلاث؛إذ تذهب **مارغريتا لوبيز غوميز*** إلى اعتبار أن المستعربين قد أدوا دورا عظيما في نقل التراث الحضاري الإسلامي في الأندلس ويذهب معظم المؤرخين إلى اعتبار أن المستعربين MOZARABESهم أولئك الهسبان القوط الغربيين الذين تمسكوا بدينهم النصراني وعاشوا جنبا إلى جنب مع المسلمين في الأندلس تحت الحكم الإسلامي .إذ تعتبر لوبيز أن الصفة السياسية التي منحها الحكم الإسلامي لهؤلاء تتميز بالاستقلال الذاتي (قاضي العجم –كونت للإدارة المدنية) وقد شغل العديد منهم مناصب رفيعة في وزارات الخلفاء كربيع بن زيد سفير عبد الرحمان الثالث لدى ملك ألمانيا وأبو عمربن غنديسالبوا (ق2م) الذي تسنم رئاسة الوزراء في عهد ملك سرقسطة زمن الطوائف وغيرهم [2].

---

[1] بن أحمد الطاهر ، حماية الأقليات في ظل النزاعات، (م – س)، ص30.

* **مارغريتا لوبيز غوميز**: مديرة قسم التاريخ والفن في المؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية في مدريد.

[2] الجيوشي ، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2، 1999، ص ص269-271.

أما اليهود في إسبانيا المسلمة فقد اعتبروا بوصفهم "أهل الذمة" وقد احتفظ اليهود والنصارى الذين استعربوا بمكتباتهم وحقوقهم في المدن الأندلسية التي كانت فيها الطوائف واستولى عليها المسلمين وكانوا يتحينون الفرص فيبدون الولاء متى قويت الدولة ويتحالفون مع الدول الخارجية متى وهنت ولم يكن اليهود مجرد مذهب يناقش ويختلف أو يتفق مع المسلمين بل لهم وجود محسوس و دور جوهري لأسباب؛[1] أهمها دورهم الإقتصادي. إذ لعب اليهود دورا بارزا في التبادل التجاري لموقفهم الحيادي بين النصارى والمسلمين إذ كانت المواجهة مستتبة في أحيان كثيرة ولا ننسى دورهم في تسيير ميزانية الدولة مستغلين خبرتهم وهيمنتهم على أوضاع دويلات الطوائف كما كان المجال الثقافي سببا أيضا إذ شكل اليهود منذ القرن الرابع تعليمهم الخاص المستقل في الأندلس، وهو تعليم منغلق في العقيدة مستفز للمسلمين في أحيان كثيرة [2]

ويذهب "رايموند شاينديلن "[*] إلى اعتبار أن المجتمع اليهودي الأندلسي القروسطي كان متميزا وذلك من عهد عبد الرحمان الثالث(300-350هـ \916-921)إلى زمن الموحدين لم ينشأ في المجتمعات اليهودية الأخرى مثل هذا العدد الكبير من اليهود الذين أحرزوا مناصب مرموقة حتى ليتساءل كيف أمكن لهؤلاء أن يشغلوا هذه المناصب لما كان الشرع الإسلامي يحرم على الذميين ممارسة السلطة على المسلمين ؟[3]

طبعا أسباب اعتلاء اليهود للمناصب المرموقة في الأندلس سيكون مدار اهتمامنا في المبحث الثاني من هذا الفصل؛ إذ سنحاول استجلاء التداخل بين فعل الترجمة والسياسة ونتحدث عن حدود سلطة المترجم ومكانته ،ولكن قبل ذلك يجدر بنا ذكر أن جميع هذه الديانات تميز أصحابها برغم الخلاف العقائدي باتفاق حول اللغة.إذ كانوا جميعهم يتقنون العربية والرومانيسية وحتى العبرية العربية الحرف بالنسبة للمستعربين واليهود والمسلمين.إذ كانت جميع الطوائف تتقن العربية والرومانسية فتكون الثنائية اللغوية ما مهدت الطريق لهذا النقل والترجمات .

[1] حمو النقاري، التحاجج، طبيعته ، مجالاته ، وظائفه وظوابطه ،كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، ، ط1، 2006، ص139.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[*] **ريموند شاينديلن**: أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي الأمريكي، يعنى بدراسة الأدب العبري الوسيط وصلاته بالأدب العربي الوسيط.

[3] الجيوشي ، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، (م-س) ، ص ص301-305.

المبحث الأول:

دواعي الترجمة العربية ومراحلها

من المعلوم تاريخيا أن العصر الأموي كان نقطة تمركز الصراع السياسي في مسيرة المجتمع الإسلامي، حيث شهد هذا العصر استمرار الصراع القديم بين العناصر العربية المكونة لدولة الدعوة المحمدية (بنو هاشم ، بنو أمية) من جهة ونشوء الصراع بين العناصر العربية الأموية خصوصا العناصر الإسلامية غير العربية من جهة أخرى .لما كانت حركة الموالي تريد من الخلافة أن تكون دولة جميع المسلمين لا دولة العرب وحدهم، أو بالأحرى جماعة منهم وحركة التشيع تطعن في شرعية الخلفاء الأمويين[1] صادرة في ذلك عن نظرتها المعروفة إلى الخلافة فقد كان من الطبيعي أن تسفر وحدة المطلب لديهم عن تحالف بينهم ؛ فقد وجدت المعارضة الصامتة للموالي متنفسا لها في التشيع فاستظلت بظلها وتحولت إلى حركة سياسية دينية تزداد اتساعًا وتجذرا ؛الأمر الذي مكنها من القيام بالدور الحاسم في الإطاحة بدولة بين أمية وتأسيس الدولة العباسية [2]

ترتكز سلطة الخلفية العباسي على أنه من الأسرة النبوية، ولو أنه لم يستطع إنكار قرابة الجماعة الأخرى، العلويين من الأسرة النبوية ، بل أنهم كانوا يرون أن واحدًا من مبررات وجودهم هو قضاءهم على دولة العصبية؛ فالمنصور رأى أن دولته ذات مجد مؤثر فهي خليفة جميع الإمبراطوريات والدول التي قامت في العراق وفارس مند أيام البابليين القدماء وهذه الايدولوجيا كان لها أثر في بدء حركة الترجمة في الفلك والتنجيم فالطالع ضروري لوضع حجر الأساس في بناء بغداد والنجوم دائما كانت تستشار وتبع ذلك التعرف على العلوم الحكمية وكل هذا كان بدء حركة الترجمة اليونانية العربية [3].

[1] عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث، ص06.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[3] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص 19.

من الناحية السياسية نجد إطارها الفكري تمثله النظريات الثلاثة المتصارعة ؛الأولى نظرية الأمويين والثانية نظرية العلويين (الشيعة) أما الثالثة فنظرية الخوارج[1].

نستطيع القول بأنه اندمج في الإسلام كل ما وصلت إليه الثقافات التي سبقته في الشرق والغرب.من هنا فإن ثمة مدى ضخما يرتسم أمامنا، الإسلام يقوم بتسلم إرث اليونان وفيه الحقيقي وفيه المنحول ثم ينقل هذا الميراث، نتيجة لعمل مترجمي مدرسة طليطلة إلى الغرب في القرن الثاني عشر وأنه ليمكن مقارنة غزارة ونتائج هذه الترجمات من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية ومن العربية إلى اللاتينية بترجمات الفقه البوذي الماهايانى من السنسكريتية إلى الصينية؛ أو بالمترجمات التي تمت في القرنين السادس والسابع بسبب نزعة شاه أكبر الإصلاحية من السنسكريته إلى الفارسية[2].

كانت ثمة أحوال مادية هي التي هيأت الخلفية التي أعدت لحركة الترجمة أن تحدث وأن تزدهر، وهذه الأحوال المادية قامت على حادثتين تاريخيتين بالغتي الأهمية – الفتوح العربية المبكرة في الفترة الأموية والثورة العباسية، فقضت الجيوش العربية على الإمبراطورية الساسانية الفارسية وفتحت جنوب غرب أسيا وشمال افريقية والهلال الخصيب ومصر.[3]

بالقدر الكبير الذي اضطر الأمويون فيه إلى الاعتماد على البيزنطيين والمحليين والعرب المسيحيين لتسيير الإدارة،كان العباسيون الأوائل مضطرين إلى الاعتماد على الفرس والعرب المسيحين والآرامين المحليين في إدارتهم للأمور[4].

إذا كانت دوافع ومقاصد الترجمة عديدة منها السياسي والإيديولوجي الفكراني ومنها الاقتصادي وحتى الاجتماعي الثقافي فإن أهمها متمثل في الدافع السياسي. من الحق ونحن نتكلم

[1] مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، مجلد 02 المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر ، الجزائر، ط 2 ، 2002، ص 433.

[2] كوربان أونري وآخرون، تاريخ الفلسفة الاسلامية 1 منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت ، باريس. د(ط–ت) ،ص55.

[3] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية(م_س)، ص 43.

[4] المرجع الأسبق، (كوربان أونوري وآخرون، تاريخ الفلسفة الإسلامية) ، ص 56.

على حركة الترجمة والنقل إلى اللغة العربية لا بد أن نبدأ بتعريب الدواوين في عهد الخلفية الأموي عبد الملك بن مروان (65-76) التي أدخلت إصلاحات جذرية على بنية إدارة الدولة ومؤسساتها الرئيسية، الدواوين بالعربية وآخر للخراج بالفارسية وفي الشام ديوانان احدهما بالرومية (يونانية) وآخر بالعربية تم نقلها الحجاج إلى العربية واستكمل التعريب في عهد هشام بن عبد الملك[1].

يحلل حسين مروة استعداد مجتمع البصرة لتمثل الأفكار والعلوم التي تحمل إليها وسائل النظر في قضايا المجتمع والطبيعة والفكر بوعي أكثر تقدما، لتضع الفئات الاجتماعية الكادحة المستضعفة في متناول وعيها سلاحًا أيديولوجيا يعارض السلاح الأيديولوجي للدولة الأموية الذي يفرض طريقا واحدًا للوصول إلى المعرفة الحقيقة ومصدرًا واحد بعيد عن استخدام القابليات المعرفية للإنسان أي العقل . إذن كان المنطق هو الأداة المنظمة لاستخدام السلاح الأيديولوجي، أي السلاح المتمثل بالأفكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الأموي؛ فكان سلاحًا طبقيا غير مباشر في معارضته لسلاح النصوص المنقولة التي كانت الدولة تفرض به سيطرتها المطلقة سياسيا وطبقيا [2] قد اعتبر المهدي أن الصفة الإسلامية للدولة العباسية أولى بأن ترتكز أيديولوجيا الدولة عليها ؛فاتبع أسلوب الحوار مع الديانات الأخرى وبخاصة المسيحيين كان يقتضي هنا النوع من الحوار معرفة الأساليب اللازمة التي كان رجال الكهنوت ثقفوها ، و لعل هذا الذي أهاب بالمهدي بترجمة المنطق. ثم انتقلت الترجمة إلى باقي الكتب ثم أراد المأمون إضعاف سلطة الفقهاء ليكون صاحب القول الفصل في السلطة فلجأ إلى القول بخلق القرآن، فالحاكم "خلفية الله" الذي يكون صاحب القول العقل في العقيدة فرأي الخلفية الشخصي في تفسير النصوص الدينية والمبنى على العقل هو الفصل وكانت حركة الترجمة طريقه إلى ذلك[3].

[1] محمد توفيق حسن، اشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب(م_س)، ص ص 35-36.

[2] مروة حسين، النزعات المادية (المرجع السابق) ص 451.

[3] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، (م_س) ص 21.

إذا كانت عملية الترجمة من الفلسفة اليونانية التي دعا إليها المأمون ورعاها بنفسه قد استطاعت أن تحمي إيديولوجيا الخلاف العباسية من الدعاية التي نشطها ضدها إتباع الاتجاهات الباطنية؛وعلى رأسها العرفان الشيعي والغنوص المانوي، فإنها على المستوى الثقافي قد أسفرت على نتائج معاكسة إذ وضعت جميع المشتغلين في الحقول الفلسفية والدينية واللغوية في الديار الإسلامية أمام منظومة فكرية متماسكة تؤطرها ثوابت ابستمولوجية تتناقض كليا مع ثوابث الفكر الإسلامي[1].

إذا كانت الناحية السياسية مؤطرة دائما وأبدًا بما هو إيديولوجي؛ فإننا نجد أن معارضة الموالي التي تحدثنا عنها وقلنا أنها لعبت دورًا حاسمًا في الإطاحة بدولة بني أمية وتأسيس دولة بني العباس. إلا أن تسلم العنصر العربي لمقاليد الرئاسة ثانية واستئثاره بها أدى إلى نوع من خيبة الأمل لدى هذه الفئات؛ وبما أنها استنفذت قواها السياسية العسكرية في الثورة على الخلافة الأموية فستواصل الحركة الشعوبية معارضتها ولكن في شكل صراع ثقافي يحاول إخفاء مضمونه السياسي الاجتماعي، يؤطره المطلب نفسه المعادي للعنصر " العربي" فبدلا من الكلام في الحاضر اتجهت الحركة الشعوبية إلى مهاجمة الماضي العربي والطعن في ثقافته وفكره وحضارته [2].

انطلقت هذه الحركة من تسفيه الماضي العربي واصمة إياه بكل صفات الجهل والتخلف فمن دوافع الترجمة أن أبناء الحضارات والثقافات الأجنبية الذين تعلموا العربية كانوا يرغبون في نقل ما يستطيعون من تراثهم الفكري اعتزازا ومباهاة ومفخرة به[3] فمع كل التسامح والانفتاح الذي عرفته الأمة الإسلامية بقي فريق منهم حانقين معاندين للعرب والإسلام، فقاموا بإخراج كتب الديانات الفارسية القديمة من ظلمات مخابئها وسعوا لنشرها بين الناس وضبطوا جهودهم للطعن في دين

[1] عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث، (م_س) ص 13.

[2] حسين مروة، النزاعات المادية، (م_س)، ص ص 06-07.

[3] حسين محمد توفيق، اشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب ، ص 35.

العرب، وتشويه تاريخهم، ونشر نقائصهم ومعائبهم وتحويل فضائلهم لرذائل. أولئك هم الزنادقة والشعوبيون اللذين ووقفت دولة الخلافة بالمرصاد لهم لأن في دعوتهم زعزعة لأسس الدولة[1].

إن المتتبع لسير التطور الإيديولوجي في الإسلام بدءا من الدولة الأموية إلى العباسية يلحظ أن الترجمة بالخصوص "المنطق" (ترجمته) فعل فعله كأسلوب من أساليب التفكير الذي تسلحت بها المعارضة السياسية والطبقية كسلاح فكري جديد في مجال الايدولوجيا[2].

لكنها ما لبثت أن أصبحت إيديولوجيا الطبقة الحاكمة العباسية التي ومنذ المنصور شجعت ورعت الترجمة إلى غاية المأمون ، في الطرف الثاني لم تتخلى المعارضة المنكوبة كما أسلفنا عن سلاحها فعادت للمعارضة ثقافيا هذه المرة بالعودة إلى الحضارات السابقة للإسلام وخصوصا الفرس؛فهذه الرغبة في إحياء التراث الفارسي القديم بهدف مقابلته بالعربي (البدوي) عند أكثر المترجمين والأدباء.نقع على مثل هذه الرغبة عند رجال كابن المقفع وغيره .إذ يورد المسعودي على سبيل المثال كتاب في التاريخ للأباطرة الساسانيين وسياستهم ترجم إلى العربية [3]

يرجع تبني المنصور لحركة الترجمة إلى العامل الساساني الزرواستري في تكوين هذه الأيديولوجيا والرواية المرتبطة بأصول المعرفة والعلوم وانتقالها على ما وصفت في الروايات الموحدّة واضحة؛ فقد تلقى زرواسترا من" أورمزرد "إله الخيرنصوص الافستا (*avesta*)التي كانت تحتوي المعرفة جميعها، لكن بسبب الخراب الذي أوقعه الإسكندر الكبير بفارس فنهل اليونانيون المصريون معرفته من هذه النصوص وكان الإسكندر قد ترجمها إلى اليونانية، ومن ثم تعهد الأباطرة الساسانيين بجمع هذه النصوص، فالدينكرد ***dénkad*** هو النص الرسمي للديانة الزرواسترية وكتاب التنجيم المعزوا إلى زروسترا كان معنيا[4].

[1] المرجع نفسه،حسن محمد توفيق ، إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، ص 41.

[2] مروة حسين، النزعات المادية في ف.ع الإسلامية، (م – س) ص 452.

[3] المسعودي أبو الحسن علي ابن الحسين، كتاب التنبيه والاشراق، تحقيق ميخائيل جان دوغوية، لندن، مطبعة بريل 1993 ، دط .ص 106.

[4] ديمترى غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ، ص ص 69-89

من خلال هذا التفسير الذي تؤيده حقيقة أن الترجمات الأقدم عهدا للأعمال اليونانية لم تنقل من اليونانية مباشرة بل من خلال وساطات فهلوية وذلك بغية ضم الفريق الفارسي بهدف شرعنة نظام الحكم ضد المناوئين .

هناك إذن نقطتين هامتين لابد من الإشارة إليهما الأولى هي استخدام الدولة للترجمة في السياسة الخارجية والثانية استخدام الترجمة في السياسة الداخلية؛ فالدولة العباسية احتاجت الترجمة في سياستها الخارجية ضد بيزنطا لتشويه صورتها.أما داخليا استخدمها المأمون لشرعنة وحدانية السلطة الدينية المتمثلة فيه، إذ كانت بيزنطا تعيش ما سمي بالعهد المظلم حضاريا حيث اختلفت مع النساطرة واليعاقبة مما اضطرهم للهجرة إلى العراق وبلاد فارس إذ أغلقت كل المراكز الفلسفية فبيزنطا المعادية للعلم الهيليني المتقدم في تلك الفترة يعني مدرسة الاسكندرية وغيرها؛فكان المأمون يعتبر أنه ودولته والوريثين حسب تصوره لهذا التراث العقلي.[1]

يمكننا ملاحظة تزاوج الواقع الأيديولوجي بالدافع السياسي إذ نجد أن الموالي الذين تسلحوا بترجمة المنطق كما أسلفنا في وجه الحكم السياسي هم أنفسهم بعد خيبة أمالهم في تسلم الحكم انتقلوا إلى معارضة ثقافية هي ما أطلق عليه بالحركة الشعوبية. يقول الزوبيري: قال ابن منظور : "و قد غلبت الشعوب بلفظ الجمع على جيل العجم حتى قيل لمحتقر أمر العرب شعوبي أضافوا إلى الجمع لغلبته على الجيل الواحد كقولهم أنصاري وهم الشعوبية فرقة لا تفضل العرب على العجم [2] ووجهه أن الشعب ما تشعب من قبائل العرب أو العجمي نخص بأحدهما ويجوز أن بكون جمع الشعوبي كقولهم اليهود في جمع اليهودي".أما اصطلاحًا فهي حركة فكرية هدفها سياسي يتمثل في القضاء على دولة العرب وإحياء دولة الفرس يقودها غالبا المنتمون إلى الجنس الفارسي.قال الزبيري:هم فرقة

[1] المرجع نفسه،ديمترى غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص ص 151-154.

[2]الزبيري، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبدد الستار وأحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت ، الكويت(دط)، 1965، ص143.

لا تفضل العرب على العجم ولا ترى لهم فضلا على غيرهم بالإضافة أنهم كانوا يطعنون في العرب وعاداتهم وأنبيائهم[1].

وقفت دولة الخلافة لممثلي الحركة الشعوبية بالمرصاد، لأن في دعوتهم زعزعة لأسس الدولة والتي قامت أصلا على الدين الإسلامي، وقد تصدى أدباء العرب وفي مقدمتهم الجاحظ في كتبه وخصوصا "البيان والتبيين" وابن قتيبة في رسالة "كتاب العرب" أو الرد على الشعوبية.[2]

رغم أن الحركة الشعوبية لم يكتب لها الانتصار إلا أنها هددت نظام الحكم من خلال طوائفها المتعددة، والتي عرفت بالباطنية وأشهرها الإسماعيلية وهي طائفة مزجت في عقائدها الدين بالسياسة.

إذ معروف عن الشيعة قولهم على رأس كل جيل من أبناء علي إلى الجيل الثاني عشر إمامًا، وظلت هذه الطائفة إلى غاية عبد الله بن ميمون القداح الذي جعل للمنتسبين مراحل .كان لهذه الطائفة أن أسست الخلافة الفاطمية وكادت تقضي على الخلافة العباسية لما تولى زعامتها حمدان قرمط الذي نسبت إليه (القرامطة) كان يرمي إلى القضاء على قوة العرب وإعادة الدولة الفارسية ؛ فقد فرض على أتباعهم إخراج خمس أملاكهم كما نجد هذه الحركة الصوفية الدينية تقول بشيوعة الملك والنساء، وبلغ من أمرها أن أقامت دولة مستقلة وهزمت جيش الخليفة (900م) ونهبوا مكة ولكن الناس اتحدوا لمقاومتها.[3]

عند ذكر الفرس تتحرك ذكرى العائلة الفارسية التي جاءت على رأس أعمال الخلافة (من 756 إلى 804) مجددة لتلك الدفعة من الفارسية وكان اسم جدهم برمك ومعناه الحسب الوراثي لكبير كهان معبد نوبهار البودي (معبد النار) معروفة هي نكبة البرامكة وتدخل في إطار سياسية الخلافة في محاربة الشعوبية.[4]

[1] المصدر السابق، الزبيري، تاج العروس، ص 144.

[2] محمد توفيق حسين، إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب ، ص 41 .

[3] ديورانت، ويل، قصة الحضارة، عصر الايمان، ترجمة : محمد بدران ج2 من المجلد 04 دار الجيل، بيروت، د(ط_ت) .ص 221-222.

[4] كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص63 .

يعتبر أحمد أمين أنه من مظاهر تدخل السياسة في الأمور الدينية والالتجاء إلى الفقهاء يسألونهم الحلول الفقهية فيما يعرض من مشاكل ما آثار النزاع الشديد بين السنة والشيعة، وغلبة لتشيع في بعض الأماكن وتكوين دول شيعية لم تكن في العصور الماضية، فدعاها ذلك إلى أن تبلور التشيع وتستعمل عقولها في إيجاد نظام الحكم والدعوة التي تتفق وأصول الشيعة كما حصل ذلك في الدولة الفاطمية [1].

هذا الصراع الإيديولوجي الذي فرض نفسه في الدولة العربية الإسلامية خصوصا في العصر العباسي إذ لعب دور المحرك لحركة الترجمة ؛إذ برزت الحركة الشعوبية كمعارضة سياسية بسلاحها الأيديولوجي المعرفي المخالف لنظام الحكم، وعبرت المظاهر الثقافية عن الصراع من شعوبيين مدافعين محيين لتراث الفرس وأمجادهم معيبين أعرابية العرب الجاهلة إلى مدافعين عن المورث العربي بتنظيميه بكيفية تمكنه من التصدي لعملية الطمس التي تستهدفه فقد إتخد المثقفون العرب عن الأعراب الذين لم يتعكر صفوهم بحياة الحضارة لتدوين اللغة. هكذا كان عالم الأعراب المعرفي الذي تحمله الألفاظ المستعملة في العصر الجاهلي الإطار المرجعي للثقافة العربية[2].

من هنا نشأت النضرة إلى علوم القرآن: القراءات وأسباب النزول، الناسخ والمنسوخ المحكم والمتشابه، الغريب وعلوم اللغة من نحو وبلاغة وبيان وفقه وأصوله وقضاياه المحجبة لدى جمهور المسلمين اللذين كانوا يتخوفون من انحراف العلوم الأجنبية الدخيلة وحساسية الجمهور وخصوصًا في الموضوعًات التي تمس العقيدة.[3]

لهذا نجد أنه وفي المسار الطويل لحركة الانتقال والترجمة أنها نشأت بدافع خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية ؛ إنه لمن الجلي أن العامل الأيديولوجي الفاعل في حركة الترجمة وتوجيهها من خلال سياسات الدولة لا يعني القول بأنه لم تكن ثمة عوامل أخرى . خصوصا حينما نتدبر الحياة الطويلة

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام، من عهد المتوكل إلى آخر القرن 4هـ، ج 1 دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط 3، ط (س) ص 88.
[2] عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث ، ص 08.
[3] حسين محمد توفيق، التجربة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية، ص 35.

اللافتة لهذه الحركة؛ فالحاجة إلى المعرفة العملية التي كان يتطلبها الجوّ الاجتماعي البغدادي الذي كان يتطور نموه بسرعة[1].

في المسار الطويل لحركة هذا الانتقال خلال القرنين الأولين للهجرة كانت تنضج الحاجة شيئا فشيئا إلى ممارسات جديدة لمعارف جديدة متنوعة الأشكال والموضوعات والمصادر البشرية كي يحسن استخدام هذه المعارف وتطويرها و إغناءها بتجربته الخاصة في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد الكبير المتحرك، الذي كانت تنمو بداخله قوى اجتماعية كثيرة التنوع نخص منها القوى العاملة في مواقع الإنتاج في الماضي أي التي تعمل في الأرض والصناعات الحرفية وهي صناعات يتطلب مجتمعها الإقطاعي تقنيات جديدة متقدمة نسبيا كما يتطلب أنواع مستحدثة عالمية التقنية لتسد حاجة القرن الأرستقراطي المتمثل في رجال الدولة باختلاف تسلبيهم الهرمي.[2]

بتأثير من هذا المركب من الحاجات ظهرت حركة نقل العلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية والطبية في أوائل القرن ثالث الهجري نقلا منظما، فثقافة الترجمة شملت العلوم التطبيقية التي رافقت التنجيم وما يتصل به من حقل الفلك والرياضيات ويمكن تصنيف الزراعة مع هذه المجموعة إذا اعتبرنا الترجمات المعروفة من الأعمال اليونانية من الفهلوية إلى العربية التي كان للبرامكة وآل نوبخت دور في توسيع مداها.[3]

تمثل استعانة أبوجعفر المنصور*بمدرسة جنديسابور وأطبائها وأساتذتها تلبية لحاجات اجتماعية ناضجة إلى الطب المتطور نسبيا وإلى الأطباء وإلى نقل المزيد من الكتب الطبية اليونانية والعربية؛ فإن معظم المؤرخين يرجعون هذه الحركة إلى مرض أصاب المنصور في معدته فاستقدم جورجيس بن

[1] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص 186.

[2] مروة حسين، النزعات المادية في ف.ع الإسلامية، ص 453.

*أبوجفر المنصور:712-755 اسمه الكامل عب الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ثاني خلفاء بني العباس وأكثرهم شهرة ودهاءا.

[3] المرجع الأسبق، ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ، ص 186.

بختيشوع* السرياني رئيس أطباء جنديسابور لمعالجته ، ف لما نجح في مهمته حمل على البقاء في بغداد نهائيا وكان ذلك بداية حركة نشيطة في مجال تطور المعالجات الطبية والبحوث الطبية والتأليف الطبي[1].

نشير هنا إلى حدث صناعي عظيم كان له أثر خطير في ازدهار حركة الترجمة والتأليف والنشر منذ أواخر القرن الثاني الهجري وهو قيام صناعة متقدمة للورق في بغداد ومنها انتشرت إلى بلاد الشام ومصر والمغرب والأندلس، وما كان لهذه الآلاف من المجلدات أن تؤلف وتترجم وتنشركل منها نسخ عديدة لولا توفر الورق ورخص أسعاره والشاهد على ذلك قيام أسواق متخصصة للوراقة في بغداد ومعظم الحواضر الإسلامية مع تقدم صناعة الورق وازدهارها تقدمت كيمياء صناعة الحبر وأدواته وكل ما يتصل بصناعة الكتب [2].

الواقع أن الترجمة التي ارتبطت بالناحية التطبيقية وخصوصا المتعلقة بالتنجيم قد تمت في مراحل سابقة للعباسيين باعتبارها استمرارًا لممارسات ساسانية تمت على يد جماعة فارسية زروسترية في محاولة لإحياء كتاب المواليد لإستنباض كتاب البراناتلونتا "*Paranatellonta*" لـ: توكر وكتاب الحماسة(بنتاثيوخ) نقلت جميعا إلى العربية عن ترجمات فهلوية** ثم ما لبثت الترجمات أن عادت إلى اليونانية كترجمة أعمال بطليموس.كما كانت الموضوعات التي يتركب على الكتاب أن يتقنوها وهي ذات الصلة بالشؤون العملية؛ المحاسبة ومسح الأراضي والهندسة ومراقبة مواقيت العمل، و من ثم بسبب هذه الحاجات أن أصبحت علوم الرياضيات تستقطب النشاط المبكر في الترجمة [3].

قد عني الجبر كعلم رياضي عملي تطبيقي بعناية هامة؛ فقد كان مفيدا في الري ثم ما لبثت أن أصبح وسيلة أساسية لحل كل التفاصيل المعقدة لقانون الإرث وكذلك عني بترجمة أعمال الزراعة

* **جورجيس بن بختشيسوع**:ت828 طبيب سرياني مشرقي عاش ببغداد منعائلة بختيشوع وأصولها من الأهواز طبيب الأمين والرشيد له مؤلفات في الطب والمنطق ، ذكره ابن سينا في القانون في الطب .

[1] زيدان جورجي، تاريخ التمدن الاسلامي، ج 3، طبعة الهلال، القاهرة ، 1958 ، ص 156.

[2] حسين محمد توفيق، التجربة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية، ص 49.

** **فهلوية**:اللغة البهلوية أو الفهلوية هي اللغة الفارسية الوسطى ، تطورت عبر عهود مديدة ؛من الأشكانية في عهد الإشكان (ق3ق م) إلى الساسانية.

[3] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص ص 188-191.

ككتاب أكلوغي "*Eclogue*" الذي وصفه كايسانوس بلسوس بأنه نقل إلى العربية مرتين الأولى من الفهلوية باسم فارتسئامه، والثانية من اليونانية قام بها سرجيس بن هيليا الرومي[1].

يورد "ديمتري غوتاس" أنه حتى دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي والتي لم تكن فرعاً من العلوم العملية ؛أي التي كان سببها حاجات عملية فإن الكندي أول فلاسفة العرب لم يكن فيلسوف حصراً، فقد كان متعدد وجوه الثقافة في العلوم المترجمة فقد كان نتاج عصره .كتب في التنجيم والفلك والحساب والهندسة والطب وكان يقول في مقدمات مقالاته أن هدفه هو التقدم بالمعرفة لا مجرد تكرارها، وكان يرى أن البرهان الرياضي والهندسي لا يعلى عليه بل كان في كتاباته الفلسفية يستخدم براهين يبدو واضحا أن أسلوبه مستمد من أصول إقليدس [2].

هذه الثقافة الموسوعية تجرنا إلى دافع آخر هو الدافع الجواري؛ إذ أن اللقاء بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية قديم بحكم المجاورة القريبة فقد نقل المترجمون إلى العربية أطرافا من الثقافة الفارسية، أخبار تاريخهم، سير ملوكهم وأمرائهم مما كانوا يسمونه–خداينامه ونقلوا كتب عن إدارة دولتهم ورسوم التعامل في دوائرها ودواوينها وآداب المهن والصناعات وكتبا في مراتب الموظفين والناس عمومًا ومن هذه الكتب كتاب التاج وتاجنامه.... والواقع أن كتاب التاج ليس اسم كتاب واحد إنما هو اسم فئة من الكتب كانت توضع لملوك الساسانيين، كانت تدور على كل ما له علاقة بالملوك أو يمت بصلة في حياتهم.[3]

[1] المرجع السابق،ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربي، ص195.

[2] المرجع نفسه ، ص 203 .

[3] محمد محمدي، الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى، الروافد الفارسية في الأدب العربي، جامعة بيروت ، دط، 1964، ص ص 25-26.

وقد ترجم إلى العربية كتاب آخر من نوع كتب الآيين نامه باسم كاه نامه ومعناه: كتاب المراتب أو كتاب المناصب وقد تسربت منه معلومات كثيرة إلى المؤلفات العربية، فيما يتعلق بالمراتب الإدارية وأنظمة الحكم في الدولة الساسانية ونظام الطبقات فيها [1].

ترجم إلى العربية عدد كبير من الكتب الفارسية يذكرها ابن النديم في الفهرست أشهرها "كليلة ودمنة"و"ألف ليلة وليلة" [2] ومن دلائل حضور عامل المجاورة في الترجمة ما يذهب عليه حسن حنفي معتبرًا أنه لما كان الوافد وافدين ؛ الوافد الشرقي والوافد الغربي، فإن للوافد الشرقي الأولوية على الوافد الغربي على عكس ما يقال عن حضور اليونان المطلق في الحضارة الإسلامية.[3]

من الأمم المجاورة للعرب الهند وتتم المقارنة مع آراء العرب في الجاهلية وذلك لأن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات، والغالب عليها الفطرة والطبع في حين أن الروم والعجم يتقاربان أيضا على مذهب واحد اعتبار كيفيات الأشياء والحكم بأحكام الطبائع والغالب عليهم الاكتساب والجهد؛ فعند الشهرستاني العرب أقرب إلى الهند منهم إلى اليونان والعجم والعجم أقرب إلى اليونان منهم إلى العرب، بيوت المجوس النيران وبيوت العرب أصنام وكان للهند والعرب بيوت سبعة مبنية على السبع الكواكب في الهند وفارس وأرض العرب ثم هدمها بعد الإسلام.[4]

يتراءى للناضر في دور عامل الجوار ظاهرة التفاعل الثقافي الواسع والعميق الذي حدث بعد الفتح العربي الإسلامي للبلدان ذات التراث الحضاري والثقافي المتنوع، فكان لا بد أن يوصل إلى الثقافة العربية النامية يومئذ كما يمكن وصوله في تلك الظروف التاريخية التي تميزت بإنكار معارف مستمرة (الجدال حول العقائد) لاسيما أن وسائل الاتصال بين المثقفين من أهل البلدان المفتوحة

[1] المرجع نفسه،محمد محمدي، الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى، ص 262.

[2] حسن محمد توفيق، الترجمة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية ص 39.

[3] حنفي حسن، من النقل إلى الابداع، المجلد الأول، النقل والتدوين، دار قباء للنشر، القاهرة، 2000 ، دط، ص 114.

[4] المصدر السابق، ص 163.

والمثقفين العرب كانت متيسرة ونشيطة، وكان الاحتكاك الفكري حول العقائد يكاد يكون جزءًا من الحياة اليومية هكذا دخل المنطق اليوناني إلى حركة الفكر العربي ما أحدث تحولات منهجية ومعرفية في الناحية الثقافية [1].

ليس أدل على ذلك من أن علم الكلام والفكر المسيحي في عهد الآباء في نشأتهما وتطورهما واجها في الجو الإسلامي كما المسيحي عددًا من المسائل المشتركة جلب بمقياس واحد رغم الاختلافات التي كانت بينهما لكن هناك أوجه تشابه خاصة في استخدام ما جاء به الوحي وفي المنزلة التي تتخذها الثقافة الهلنستية وفي التباين أو التقارب بين الفلسفية والعقيدة [2].

من جوانب التثاقف في الحضارة العربية الإسلامية مع آراء الفكر الهيلسني تلك الازدواجية بين الظاهر والباطن للمثقفين العرفانيين والفلاسفة الغنوصيين، في مقابل ثنائية اللفظ المعنى على يد المفكرين البيانيين؛ فمحاولة العرفانيين تشييد أحد قطاعات الثقافة العربية على نوع من الرؤية الدينية الأيديولوجية التي تساهم في تبرير مذهب فلسفي عقدي أصبح له إتباع وحضور داخل مسرح الصراع السياسي الإسلامي. فالظاهر يطابق الدلالة اللغوية المباشرة والباطن يطابق الدلالة الإشارية الرمزية، ولما كانت هذه الأدبيات ذات علاقة عضوية بالموروث العرفاني المتحدر من العصر الهلنستي والفكر الديني الهرمسي فقد جعلت" باطن " الخطاب القرآني يتضمن الموروث العرفاني بوصفه المضمون الحقيقي له. هكذا في مقابل " الشريعة" هناك " الحقيقة " وفي مقابل "التنزيل " هناك "التأويل "عبر الفارابي عن جانب من هذه الرؤية [3].

من المظاهر الثقافية المعروفة تلك التي نرى فيها حركة العلوم العربية الناشئة المتأثرة بقضايا المنطق (الوافد) نجد علم النحو العربي مثلا يرجع في تقرير أحكامه على أسس منطقية بسيطة وعلى

[1] مروة حسين، النزعات المادية في ف.ع الإسلامية ص ص 485.

[2] غروية لويس وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والاسلام، ترجمة صبحي صاع والأب فريد ، ج2 دار العلم للملايين، بيروت، د(ط.س)، ص 49 .

[3] عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث ، ص 11.

أساس هذه العلاقة البارزة بين النحو والمنطق نشأ الفرق بين مدرستين تاريخيتين في اتجاهات علم النحو والمنطق: مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفيين إذ عرفت الأولى باتجاههما العقلي المنطقي وعرف علماء النحو البصريون بلقب أهل بالمنطق وطبقا ليس من تفسير لهذه الظاهرة سوى التفاعل الثقافي[1].

من مظاهر التثاقف بل من أسبابه أن بني أمية كانوا حكماء إذ تركوا المدارس الكبرى المسيحية الصابئة أو الفارسية قائمة في الإسكندرية وبيروت وأنطاكية وحرّان ونصيّبين وجنديسابور لم يمسوها بأذى؛ و قد احتفظت هذه المدارس بأمهات الكتب في الفلسفة والعلم معظمها في ترجمة السريانية ما لبت أن ترجمها المسلمين [2].

إذا كانت كتب التاريخ ترجع عملية الترجمة الواسعة التي تمت في عهد المأمون إلى عوامل شخصية كمنام المأمون أو حبه للعلم. فإن المتأمل ليصل إلى نتيجة مفادها أن الحلم كان نتيجة وليس سببا، فالصلة بين الثقافة العربية والتراث الإنساني انعقدت على أساس متطلبات الواقع الحضاري الذي شهده المجتمع الإسلامي آنذاك.[3]

هذا الواقع التاريخي الحضاري تتكشف فيه دور العوامل الاجتماعية والاقتصادية. هذا المجتمع الذي انتقل من النظرة البسيطة المباشرة والعفوية للعالم إلى مرحلة النظر التركيبي والتجريدي والمعقد تصاعديا.[4]

قد حظيت حركة الترجمة بتأييد عريض من المجتمع البغدادي ما يبرر انتشارها وطول مدتها فمن جهة هناك الدعم السياسي لخلفاء بني العباس، وقد سبق تحليل دوافعهم في ذلك بدأ من المنصور إلى المهدي والرشيد إلى المأمون ، ورغم أن الخلفاء المتأخرين قد استمروا في دعم وحماية الترجمة إلى إلا

[1] مروة حسين، النزعات المادية في ف.ع الإسلامية ، ص 485.
[2] ديورانت ول واريل، قصة الحضارة ، ص 177.
[3] عبد المجيد بوقربة ، الحداثة والتراث ، ص 14.
[4] المرجع الأسبق، مروة حسين، النزعات المادية في ف.ع.إ، ص 486.

أنها حماية أصابها الوهن بسبب سياسة المعتصم وما نتج عنها من انفلات الديوان من الخليفة ليصبح تحت النفوذ العسكري رغم أن دعم الخلفاء في العصر العباسي الثاني استمر؛ فنجاح حركة الترجمة وتأثيرها أديا إلى قيام مفكرين [1].

كما نجد دعم رجالات البلاط فكتاب العباسيين وموظفي الدولة كانوا منذ البداية أهم الجماعات الاجتماعية التي دعمت ورعت الترجمات ، و الأعمال المعتمدة عليها كالبرامكة وكذلك رجال الدولة والحرب؛ إذ بعد سقوط البرامكة هناك أسرة قائد المأمون طاهر ذو اليمنيين ابن الحسين الذي كان راعيا لحركة الترجمة إذ اشتهر كذلك محمد بن عبد الملك الزيات الذي وزر ثلاثة خلفاء متعاقبين هم المعتصم، الواثق والمتوكل ونجد لنصارى العراق دور في ذلك كما دور الباحثين والعلماء وخصوصا الأطباء كآل بختيشوع وماسويه* وتيفوري ويعتبر الكندي أكثر الارستقراطيين العرب المسلمين دعما لهذه الحركة [2].

تلك كانت أهم دواعي وأسباب الترجمة التي حدثت إلى اللغة العربية تتداخل فيها جميع هذه العوامل كما تتضافر إلى حد صعب علينا فصلها ما يجعلنا نلخص في النهاية إلى أن حركة النقل والترجمة تمت بجميع هذه العناصر وجميع هذه الجهود، ما أبرز رؤية عربية إسلامية في الترجمة اكتسبتها عبر مراحل طويلة من خلال انتقالها من الوساطة الغوية إلى الترجمة عن الأصل المترجم كما لا بد من الانتقال إلى الترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى ففي إطار زماني لاحق ثم توضيحه نلاحظ أن هناك حركة أخرى للترجمة هي تلك التي قامت في الأندلس. قامت من العربية إلى باقي اللغات الأوروبية ولها هي الأخرى دوافع ودواعي نبدأها بالدوافع السياسي الأيديولوجي والمتمثل في استقلال الأندلس والمغرب عن الخلافة العباسية ودخولهما معها ثم مع الخلافة الفاطمية في صراع إيديولوجي فهي بالتالي منافسة ثقافية واسعة .

---

[1] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ، ص205.

* **ماسويه**:عائلة أطباء مشهورة أشهرهم أبو زكريا يحي :طبيب عالم مسيحي أبوه سرياني وأمه صقلية أوكل له الرشيد إلى غاية المتوكل ترجمة الكتب الطبية.

[2] المرجع نفسه، (ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية)، ص225.

اكتسى الصراع بين المشروعين الثقافيين مظهر النزاع بين الضدّيين .المتمسكين بظاهر التنزيل فلا يقبلون بالتأويل إلا في حدود اللغة (أهل الظاهر) وبين العارفين الذين تنكشف "لهم أو لإمامهم حقائق التأويل" أما في المغرب والأندلس قد اتخذ التطور الفكري فيهما مسارًا آخر لعوامل أهمها غياب الموروث القديم في الأندلس واستقلالهما عن الخلافة العباسية كما الدور الكبير لسلطة الفقهاء؛ فقد كانت المالكية إيديولوجيا الدولة تقف موقف المتشدد من المذاهب الأخرى بالخصوص الفلسفية ما جعل الفكر النظري في الأندلس يتحرر من هيمنة إشكاليات علم الكلام والعرفان وكانت النتيجة دراسات علوم كالرياضيات والفلك ثم المنطق.[1]

لكن تحرك الناس إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم في زمن عبد الرحمن الناصر لم يكن مجرد صدفة، بل كان يتعلق برفع حصار الفقهاء الأيديولوجي على علوم كانت ممنوعة ومحاربة .ما أدى إلى تدشين إستراتيجية ثقافية هادفة تعد من انجازات عبد الرحمن الثالث في مواجهة ليس فقط الصراع والفتن الداخلية والتهديدات النصرانية الخارجية بل الصراع الإيديولوجي فظهرت الفلسفة في الأندلس بشكل مخالف للمشرق؛ فبعيدا عن الفلسفة الدينية الهرمية ثم إلهيات أرسطو انكب الناس على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق بعيدًا عن الأفلاطونية المحدثة والتوفيقية من هنا أمكن ابن رشد فيلسوف قرطبة أن يكون الشارح الأكبر لأرسطو[2].

غير أن تعامل فيلسوف قرطبة مع أرسطو الحقيقي هو مظهر التجديد الذي عرفه الفكر النظري في الأندلس، فمراكز النقل من العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر قبل غيرها هي طليطلة ومعها بورغوس وايطاليا (صقلية وو نابولي) ولم تكن الثقافة الإسلامية بحد ذاتها هي التي عرضها مترجمو اسبانيا وإيطاليا بل إن ترجمة القرآن ذاته في طليطلة جاء بناءًا على طلب بطرس الجليل 1141 م[3].

[1] الجابري محمد العابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 2006، ص ص 182-184.
[2] ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية ، ص 186.
[3] لويس غروية وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني في الاسلام والمسيحية ، ص 138.

كان الهدف من ترجمة القرآن الكريم هو الدفاع عن المسيحية .و إذا كان القرآن هو المصدر الأساسي للإسلام فإنه من المنطقي أن تتجه العناية إليه، ومن خلاله يعرف الإسلام والمسلمون ويمكن التبشير .

يذكر *pierre de cLuny* صاحب أول محاولة لترجمة القرآن في طليطلة مشروعه المفصل في كتابه *contrascctam sara cenorim* مكلفا لجنة للقيام بها مكونة من *Pierre de tolédo* وهو عارف باللسان العربي يقول " أنا الفقير بيير رئيس دير كلوني المقدس، أشرت بترجمة هذا المذهب المخالف للدين وحياة صاحبه (الحقيرة) من العربية إلى اللاتينية وقد بذلت في ذلك نفقات كثيرة " بدأت هذه الترجمة سنة 1141 وانتهت في 1538 ونشرت سنة 1543 [1]

لم تكن الغاية من هذه الترجمة إلا توفير نص يتخذ أساسًا " للردود" أي معرفة محتواه ى للمحاججه والنقد ذلك وجه *pierre le vénérable* كل جهوده لترجمة القرآن ولكي يكون مرتكزًا للهجوم الذي تتهيأ الكنيسة للقيام به على هذا الكتاب صاحبه [2] لكن المورد العربي الإسلامي الذي رحب به مفكرو اللاتين منذ القرن العاشر والحادي عشر هو ترجمة مؤلفات عربية في علم النجوم والتنجيم والطب والعلوم التجريبية والسحريات وأصبحت "هرفورد" في ق 11 مركزا حقا للدراسات العربية في انجلترا[3].

نجد ترجمة أخرى بنفس المدينة (طليطلة) أشرف عليها رئيس الأساقفة رودريغو جيمينيس*Rodrigo** وقام بها المعلم موريس وماركوس الطليطلي الذي كان يتقن العربية واللاتينية

---

* **بيار دو كلوني**:ولد حوالي1095 وتوفي1156من عائلة نبيلة من مونتوبسي ، عرف برحلاته وبدوره الديبلوماسي كما عرف بترجماته الشهيرة للقرآن إلى اللاتينية كما عرف بمناظراته الشهيرة لأصحاب الديانة اليهودية والإسلامية من مؤلفاته:روائع الإله (الرب).

[1] طالبي عمار، دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي، ج 2، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 2005 ، ص ص463-464.

[2] أحمد شحلان ، أطروحة دكتوراه : أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي ،إشراف حاييم الزغزاني ج 2، كلية الآداب، الرباط .1991، ص 508.

*__رودريقو جيمينيز__ :rodrigo giménez de rada ولد في إقليم نافار 1170–ت 1247 تأثر بالملك ألفونسو وفرديناند الثالث، تولى التحضيرات الديبلوماسية لمعركة تولوسا ضد الموحدين والتي شارك فيها ، عرف بعداءه الشديد للمسلمين.

** **مارك الطليطلي**:1193_1216:من عائلة قطالونية مستعربة، ترجم نصوصا عدة دينية وعلمية وطبية .ينتمي لكاتدرائية طليطلة.

[3] لويس غرويه وآخرون، فلسفة الفكر الديني، ص 140.

(بدأت 1209 وانتهت 1210) هذه الترجمة أكثر دقة وحرفية من الأولى؛ ذكر **مارك الطليطلي**** في مقدمة ترجمة القرآن أنه ترجم عقيدة ابن تومرت مهدي الموحدين وهيعقيدة تلخص المعالم الأساسية للعقيدة الإسلامية وتمثل أساس إيديولوجيا حزب الموحدين ... ويذكر الطليطلي أنه ترجمها لأنها تلخص للنصارى الإسلام في صورة أوضح من القرآن ليجد به النصارى أدلة متعددة لمحاربة المسلمين.[1]

قد كان لطليطلة شأن كبير في ميدان الترجمة، إذ أنشأ ريموندوا رئيس أساقفتها مكتبة للترجمة من العربية في النصف الأول من القرن 12 م وتمت فيه ترجمة الكثير من أمهات المراجع العربية إلى اللاتينية ويأتي بعد ذلك دور صقلية . كما عرف الإمبراطور فريدريك الثاني عشر بأنه نصف شرقي لتشجيعه على ترجمة الكتب العربية ؛فقد كانت العلاقات بين أوربا والمسلمين طبّية اقتصادية وتجارية وعلمية، اشتهر في صقلية مترجمون كا "يوجينوس البارهي"الذي ترجم كتاب بطليموس وكثير من كتب العرب عن الفلك الرياضيات وكذا فرج بن سالم اليهودي الذي طلب العلم في سالرنوا[2].

أما الحروب الصليبية فقد لعبت دور الوسيط الذي انتقلت منه علوم المسلمين إلى الغرب فلم تخل من اتصالات حضارية وثقافية بين المسلمين والصليبين ووصل على اللاتين في أوروبا كثير من المعلومات عن تاريخ المسلمين والسيرة النبوية إذ ألف رودريغو اخيمينيس *Rodrigojimenez* *كتاب* *HistoriaArabum* وكان ذا صلة وثيقة بالبابا *Inno Cent III* *وعلى* الرغم من كونه ذكر أشياء مزيفة كثيرة إلا أنه استعرض قصة الإسراء والمعراج وترجم معراج الرسول أيضا لألفونس الخامس[3]. تولى ترجمته إبراهام الطبيب الخاص لألفونس

[1] طالبي، عمار، دراسات في ف.إسلامية والفكر الإسلامي ص 466.

[2] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق والغرب ص 199-204.

[3] المرجع نفسه ، (عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق والغرب)، ص468.

ترجمة إلى القشتالية ثم ترجمه "بونانثوربي سيان "إلى اللاتينية ومن الكتب المهمة التي نقلت تراث المسلمين الكلامي العقائدي الفلسفي كتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون الإسرائيلي الذي نقل فيه مذاهب المتكلمين المسلمين ومناهجهم وآرائهم [1].

من الواضح بل من الجلّي أن الدافع الديني للترجمات العربية كان أقوى الدوافع على الإطلاق إذ تذهب "ماري تريز دلفريني" إلا أن " الكاهن لا بد أن يسامح على قبوله النصوص المقدمة من طرف المترجمين حول المواضيع الدينية وأروبية من أصل عربي لأنها من طبيعة أسطورية فا"لدون موريسو" رئيس أساقفة (بيرڤوس) وكاهن كبير في كنيسة انجليزية لـ توليدو طليطلة، كان ما زال يتجرأ عندما قام بدعم الترجمة لخيرة ومهمة الإيمان لابن تومرت (مهدي الموحدين)، مارك الذي سابق ترجم القرآن بطلب من دون موريسيو (رئيس أساقفة توليدوا) كذلك دون رودريقوا جيماناز الذي كان يستعمل مصادر عربية لكتابة حياة الرسول صلعم مثل بيتر المحترم فالأسبان تمنوا أن يبثوا دفاعهم عن الإيمان المسيحي على أرضية متينة [2].

تذكر دلفريني كذلك عن دير الرهبان (بواتيي) تعاون قريشي اسمه محمد مع روبارت لعمل نسخ للقرآن وذلك ابتغاء الحصول على وثائق موثوقة يمكن العمل بها بدلا من اقتحام أساطير غبية حول الرسول صلى الله عليه وسلم. تلك قاعدة متينة للدراسة والنقاش لنهضة تعليم الرهبان.[3]

في نفس هذه المرحلة نجد دورا كبيرا لمدرسة سالرنوا إذ هناك إجماع على تأثير هذه المدرسة على التطورات اللاحقة في العلم والطب التي يعزوا التراث تأسيسها إلى أربعة أساتذة كل منها

[1] طالبي، عمار، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص 469.

[2] D'Alvermy ,Marie Thérèse; La transmission des textes philosophique et scientifique au Moyen Age, Edited Charles Burnett,Variorum,1994 p429.

[3] Ipid p429.

يعلم بلغته (سارنو اللاتيني، بونتوس اليوناني وآديلا العربي وهيلنيوس العبري) وعرف عن قسطنطين الإفريقي التاجر القرطاجي الذي انصرف إلى الطب ثم إلى المسيحية ثم جمعه للمخطوطات ومؤلفاته التي كتبها كراهب والتي ليست سوى ترجمات عن أصول عربية[1].

ينقل لوكوف نصًا للمترجم الانجليزي دانيال المورلي، رأيا يعطي الاعتبار لعنصر العصبية الدينية الذي كان يقضي باستخدام العقيدة كحافز لقيام الترجمة من جهة، ومبررا لتحريف مقاصد الأصول العربية والتلاعب بحقائقها من جهة أخرى يقول " لقد أمرنا الرب بتجريد المصريين من كنوزهم لنغني بها لغتنا العبرية لنعمل إذن بوصايا الرب ولنقم بعونه بتجريد الفلاسفة الكافرين (أي العرب من حكمتهم وفصاحتهم لنغني بها دار الإيمان "الأمر إذن يتعلق بالاستحواذ المنهجي الذي تأمر به الكنيسة على معارف الأعداء في الدين[2]

على أن هذه الجوانب الدينية العصبية التي كانت عاملا حاسمًا في النقل من العربية لم تمنع عوامل أخرى إذ نجد الغاية السياسية والثقافية كذلك تشجع الترجمات.

من الجانب السياسي نجد تأسيس فريدريك الثاني جامعته بنابلي سنة 1224م واختياره نخبة من العلماء العرب والمسلمين وأمهر التراجمة من المشارقة واليهود إلا اختيارا سياسيا كان له مغزاه في تلك الحقبة آلا وهو تعليم الشباب في عين المكان وحمايتهم من التعليم الذي يتلقونه بعيدًا عن موطنهم ؛إذ كان يهدف إعداد أطر من الحقوقين والجامعيين والعلماء يستطيع أن يفرض بهم مبادئ الإمبراطورية بدلا من سلطة الكنيسة على سائر إيطاليا الشمالية (قانون لائكي)وهو أمر لم ترضه الكنيسة فاستعد لها فريدريك بجيش من المشارقة يجابه فرق البابا قصد

[1] ادوارد جونو وآخرين، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسطية، ترجمة، علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعةوالنشر، بيروت، د(ط_ت)، ص 180-181.

[2] بحراوي حسن، أبراج بابل ، ص 94.

به إعداد مكتبة شاملة فلسفية اعتمدت الفلسفة الإغريقية والإسلامية لمجابهة لا هوت الكنيسة[1].

جل الترجمات كان بوازع سياسي الهدف منه حماية المبادئ الكبرى للدولة وإن كان هذا الوازع يتزيا في بادئ الأمر بزي طلب المعرفة من أجل المعرفة أو من أجل نقل العلوم المفيدة ويمكن أن يقال نفس الشيء على الجامعات الأخرى الكبرى مثل باريس وأكسفورد؛ فقد هدف فريدريك إعداد مشرعين أكفاء يجابهون أحكام البابا في حق فريدريك[2].

من مظاهر سيطرة الدافع السياسي للترجمة ذلك الدعم الذي قدمه بعض الملوك لهذه العملية بالخصوص الملك ألفونسو السادس ملك طليطلة إذ في عهده يزداد تأثير اللغة اللاتينية التي كانت لغة رجال الكنيسية في المقام الأول على أن العربية تظل لغة النخبة المستعربة واليهودية إلى تاريخ اختفاءها النهائي فمسيحو اسبانيا وعوا أهمية ترجمة التراث العلمي والفلسفي العربي منذ القرن 10 م إلا أن الاتصال المباشر لم يتم إلا مع بيدرو ألفونسو في بعض مؤلفات علم الفلك من اللغة العربية إلى اللاتينية [3].

قامت هذه المدرسة بنقل التراث الإغريقي المترجم عربيا إلى اللغة اللاتينية، و كانت الأصول اليونانية قد ضاعت فترجموا أكثر من كتب الفلسفة والطب والفلك والكيمياء والنبات والرياضيات سواء المترجم إلى العربية أو العربية الأصل.[4]

تحكمت في حركة الترجمة في هذه الحقبة سلطتان مرتبطان بمصالح متصارعة أحيانا هي السلطة البابوية ومؤسساتها الكنسية ممثلة في المطران ريموندو والسلطة الامبراطورية والدولة المنبثقة

[1] ، أحمد شحلان، أطروحة دكتوراه أبوالوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ص508.

[2] المرجع نفسه، أحمد شحلان، أطروحة دكتوراه أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ص508.

[3] بحراوي حسن، أبراج بابل، (م_س)، ص 75.

[4] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوربي، (م_س)، ص 178.

عنها ممثلة في الملك الفونسو العاشر الذي حكم قشتالة (1284م)والذي كان معاصر لفريدرك الثاني ملك ايطاليا الذي سبق ذكره فقدكان رايموندوا مؤسس مدرسة طليطلة بجمعه لفيف من المترجمين المسيحيين والعرب واليهود وأوعز إليهم بترجمة الأعمال الفلسفية بينما كانت الترجمات قبله تقتصر على المؤلفات العلمية [1].

أما دور الملك الفونسو العاشر؛ فهو دور ثقافي فمبادرته تكمن في أنه انزاح من الترجمات العلمية إلى ترجمات تخيلية ككليلة ودمنة) واستعماله اللغة القشتالية الإسبانية بدلا من اللاتينية واشتملت ترجماته على ألوان جديدة من المعارف لم تكن معروفة عند مترجمي هذه المرحلة وهي ترجمة كتب القانون والتاريخ والآداب ومؤلفات التسلية كالشطرنج إذ أن اهتمامه الأساسي كان بعلمي الفلك والتنجيم [2].

يكون بذلك ممن أوجدوا الأرضية الثقافية للترجمة إذ نجد أن هدف المترجمين هو إغناء اللغة والثقافة اللاتينية وجعلها في خدمة الكنيسة المسيحية . إذ كان الهدف هو استرجاع الأعمال الموروثة عن الكفار أي العرب .

هؤلاء المترجمين أنفسهم الذين طالما ألحوا على فكرة أساسية ظلوا يعبرون عنها في مقدمات ترجماتهم وهي ضعف مصادر الثقافة اللاتينية ، و عدم قدرتها على استيعاب المعرفة الإنسانية العالية الجودة والتي كانت تتضمنها المؤلفات العربية بل وذهب بعضهم إلى حدّ التعبير عن الوعي الشقي الذي كان ينوبهم من التأخر الذي يعاني منه العالم الثقافي اللاتيني عمومًا [3]

عن ذلك يتحدث أحد كبار مترجمي المرحلة هو أفلاطون التيفولي بعد أن يصف تأخر اللاتين مقارنة بالمصريين واليونانين بل حتى العرب، ويسخر من أدعائهم معرفة أسرار النجوم

[1] بحراوي حسن ، أبراج بابل، ص78.
[2] بحراوي ، أبراج بابل، ص78.
[3] المرجع نفسه بحراوي ، أبراج بابل، ص 93.

التي أخذوها عن المؤلفات العربية ؛يتحداهم أن يتوفروا على مؤلف أو حتى شارح واحد يمكنهم الافتخار به ... وينتهي إلى الاعتراف بأن اللاتيين ليس لهم مكانة في عالم الكتب إلا ما تعلق بالهنديات وخرافات العجائز.بناءا على ذلك الوضع يخلص إلى القول " تحت تأثير هذا الوضع قررت أنا أفلاطون التيفولي العمل على إغناء لغتنا في المواضيع التي تشكو منها أكثر من غيرها، ناهلا من كنوز اللغة الأجنبية (أي العربية) في حدود طاقتي وإمكانياتي الفكرية[1].

من جهة أخرى يشترك معظم المشتركين في الانتماء إلى النخبة المثقفة أي تلك الأقلية التي تعرف القراءة والكتابة وتملك إلى جانب لغتها الأم لغة ثانية أو ثالثة تكون غالبا هي لغة العمل "أي اللاتينية تحديدًا وفي هذا السياق لنشير إلى أن معظم هؤلاء المترجمين كانوا يجمعون في عملهم بين الترجمة والتأليف وهذا يدلنا على ارتباط النقل إلى اللاتينية لديهم باكتساب المعرفة وإعادة إنتاجها[2].

من أبرز المترجمين الذين ورثوا التقليد الثقافي الذي ساد خلال النصف الأول من القرن 12 م ؛نجد"ألفريد السرشلي" الانجليزي وعرف بترجماته لابن سينا، وفي علم النبات وترجمات حنين بن إسحاق أما هيرمان الألماني ؛و هو رجل دين أنتج عددا من الترجمات الفلسفية خصوصًا أرسطو وابن سينا وابن رشد بينما نجد مارك الطليطلي الاسباني ممارسًا لمهنة الطب مترجما مؤلفات الطبية العربية إلى اللاتينية وأشهر هؤلاء الأربعة بثقافتهم الواسعة وإتقانهم العربية وارتباطهم بالكنيسة كمترجمي المرحلة الانتقالية[3].

[1]D'Alverny ,Marie Thérèse; La transmission and translation in renaissance and reneval in Rennaissance in The Twelfth Cartury.à p 428.

[2] بحراوي حسن ، أبراج بابل ، ص ص 84-85.

[3] المرجع نفسه، ص ص 86-87.

قد كانت هذه المرحلة (من العصور الوسطى) شديدة البلبلة والاضطراب .أضحت متمزقة تتراوح بين احترام التراث وبين جاذبية الفكر الحر، كانت تتراوح بين الرغبة في البقاء مخلصة للكنيسة المسيحية وبين الحاجة المتزايدة للفهم والتعقل؛ فلم تعرف هذه العصور الطمأنينة وكانت منقسمة على نفسها ومشدودة في اتجاهات متضادة بين قوتين كبيرتين هما قوة العقل (الأرسطي) وقوة العقيدة المسيحية ، كانت هذه مرحلة التوتر والغليان والمخاض[1].

من مظاهر التحول ما شهدته هذه الحقبة من التراجع في استعمال اللاتينية التي ظلت لغة الكنيسة ووسيلة تناقل المعرفة بأوربا ويعود فقدان اللاتينية لمركزيتها ، و كفها احتكار المجال اللساني إلى التغيرات الثقافية التي أصابت المشهد الثقافي في المرحلة التي تميزت بالخصوص بظهور الجامعات وتقلص الدور التعليمي للكنيسة أساسا كانعكاس لضمور تأثير الكنيسة على تسيير شؤون الدولة انطلاقا من بداية القرن 13 م خاصة بعد تولي ألفونسو العاشر عرش إسبانيا المشهود له بدوره من أجل توسيع المسافة بين الكنيسة والدولة نتج عن هذا الوضع تحول المثقف المترجم إلى مترجم مثقف.[2]

قد بدأ هذا الأفق السياسي الثقافي الذي جرت فيه أعمال الترجمة في هذه الحقبة (ق 12 -13 م) بمثابة المدخل الوحيد للغرب إلى الكتابة العملية والفلسفية الموروثة عن العرب إذ لعبت الدوافع العديدة دورها في عملية النقل التي تمت عن العربية فالجغرافيا الثقافية للغرب القروسطي توضح لنا مدى أهمية الاحتكاك بين الثقافات المختلفة فقد ظهرت كتبا المنطق وترجمت منذ منتصف القرن 12م أدت إلى نهضة الجدل ثم ظهرت في بداية القرن الثالث عشر ونهاية القرن

[1] صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005 ، ص 30.
[2] بحراوي حسن، أبراج بابل(م_س) ص 95-96.

الثاني عشر إذ كانت ترجمات أرسطو متنوعة ومقترنة بشروحات للفلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد [1].

طاف المسيحيون بالبلاد العربية طلبا للعلم فنجد " إيديلاردو الباثي" مثلا يقوم برحلة طويلة طلبا للعلم فرارا من مصر والشام إلى اسبانيا ؛فدرس على المسلمين علمي الفلك والهندسة ومثل" ليوناردو دوفانشي" الذي طاف بمصر والشام وتعلم أصول الجبر من المسلمين؛ فكان أول عالم مسيحي يشتغل بهذا العلم إذ كان الأوربيون بغرب أوربا في العصور الوسطى يتطلعون إلى حياة عملية وفكر أخصب مما يجدونه عندهم [2].

من هؤلاء المترجمين من ترجم كتابا ومنهم من ترجم مجموعة ومنهم من ترجم استجابة لدواعي عملية شخصية أو طائفية، ومنهم من إتخذ الترجمة مهنة وحرفة [3] ويرجع "ميشال بالار" سهولة حركة الترجمة من خلال هجرة الموريسكيون القادمين من شبه الجزيرة الأيبيرية ؛فقد عرفت أوربا هذه المراكز (ترجم من خلال مثلا بعثة "سان جرارد الأوليرياكي" لأحد الشباب وهو جير بارت (945-1003م) للدراسة في فيك. جيربرت هذا تجول في إسبانيا وتعلم العربية مترجما كتب الرياضيات والفلك الرياضية [4].

من خلال هذه الترجمات للإرث العربي الإسلامي التي كان العرب واعين لها ولهذا التشكل من"النقل الثقافي" ما جعل كاتب وهو " ابن عبدون" يطُالب بعدم بيع "كتب العرب

[1] صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي(م_س) ص33.

[2] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين شرع .وغ.أ ص 205.

[3] أحمد شحلان :أبو الوليد ونشر والفكر اليهودي الوسطوي ص 470 .

[4] Ballard Michel :De ciceron a ben jamain : presses universitaires de lille France 1992 p 71.

للمسيحيين أو اليهود" ولكنها لم تكن سوى رغبة ميؤوسة إذ ستشهد مع ق-10-م تطور الترجمات من العربية إلى العبرية [1].

يمكن اعتبار أنه في حلقتي الترجمة أي الترجمة إلى العربية والترجمة من العربية لعبت الدوافع ذاتها تقريبا دورا جوهريا في عمليات الترجمة مع بعض الاختلافات، إذ بينما نجد أن الأديّرة كانت مرتعا خصبا للثقافة اليونانية عن طريق الترجمة فانتشرت إلى جوار دراسة اللاهوت الفلسفة وبالخصوص في أنطاكية ومدارس جنديسابور ومدرسة حران ؛فهذه هي المصادر الثلاثة التي قدمت للمسلمين العلم اليوناني مترجمًا بالإضافة إلى مدرسة الإسكندرية[2].

بالإضافة إلى باقي الدوافع منها تلك السياسية المتعلقة بدعم الدولة لأيديولوجية معينة كما سبق وأسلفنا أو دعم الأسر والنخب لحركة الترجمة أيضا لأهداف محددة ويبقى العامل الجغرافي عاملا أساسيا لتثاقف الحضارات وازدهار الترجمة إلا أن الدافع الديني في عملية الترجمة من العربية كان معاكسًا لترجمة إلى العربية فبينما لعبت الأديرة والرهبان دور الوساطة لتوصيل العلم اليوناني في توجه الهيلنستي لعبت العصبية الدينية دورها الخطير في الترجمة من العربية واعتبر فيها العرب الحاملين للعلم أعداء ينبغي تجريدهم من قوتهم العلمانية إذ كان "لبيير المبجل" السبق في فكرة محاربة المسلمين ليس في الميدان العسكري إنما في المجال الثقافي لمواجهة مذاهبهم يجب معرفتها "[3].

على العكس من انتقال العلم اليوناني الهلينستي إلى العربية حيث تم الاستعانة بالأديرة والرهبان كلية للترجمة التي لم يكن لا الخلفاء العباسيين ولا حتى العامة يكنون لها العداء نجد دور الوساطة الذي لعبته السريالية كلغة –للمسيحية في ذلك الوقت ؛فقد كانت سياسة الحوار مع

[1] Ipid: p71.

[2] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة الحديثة بين الشرق العربي والغرب الأوربي، ,(م_س) ص ص76-75 .

[3] Michel Ballard, de ciceron a Benjamin p 76.

الأديان الأخرى للمهدي داعيا للترجمة من ذلك ستكون العصبية الدينية أو محاربة الدين الإسلامي هي الهدف الأوسع دينيا للتعرف على الآخر الكافر وبالتالي هدمه عقائديا أما من ناحية الترجمات الفلسفية فإن المتخصص للترجمات من النوع الأول ليجد أن الفلسفة أنما نشأت مقترنة بالطب ومصاحبة له، أما في الجزء الآخر أي الأندلس فإن الفلسفة اعتمدت على الرياضيات والطبيعيات تسترت تحت قناع العلوم، أما ترجمات الفلك والتنجيم فإنها غاية الحكام والملوك في كلتا الترجمتين عُني بها ملوك المسلمين كما عنى بها ملوك الأوربيين.

أما عن أدوار الترجمة العربية فيورد د.أحمد الرفاعي في كتابه " عصر المأمون" أنها مرت بثلاثة أدوار أولها من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد وهي الطبقة الأولى من المترجمين أشهرهم يحي البطريق وجورجيس بن جبرائيل وعبد الله ابن المقفع ويوحنا ما سويه أما الثاني فهو من ولاية المأمون سنة 198 إلى 218موهي الطبقة الثانية منهم يوحنا بن البطريق والحجاج بن مطر وقسطا بن لوقا البعلبكي وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وحنين ابن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين وثابث بن قرة الصابئي[1] والدور الثالث من 300 هـ إلى منتصف القرن الرابع من مترجمي هذه الطبقة متى بن يونس وسنان بن ثابت بن قرة (متوفي 360) ويحي بن عدي وعلى بن زرعة وهلال بن هلال الحمصي وعيسى ابن نوبخت وكان أكثر اشتغالهم بكتب المنطق والطبيعة لأرسطو [2]

أما عن الترجمة الفلسفية فيورد طه عبد الرحمن في أطوار الترجمة العربية للفلسفة ثلاثة أطوار هي: طور ابتداء النقل ويقصد بها النقل الابتدائي وما يميزه أنه أول عهد للمجال العربي بالفلسفة وفيه فرّق العرب بين الضرب الفلسفي المنقول وغيره من الضروب الإسلامية [3] أما طور

[1] الرفاعي، أحمد فريد ، عصر المأمون، دار الكتب المصرية، ، ج 1، د(ط)1967 ، ص 379.
[2] المرجع نفسه (الرفاعي، أحمد فريد ، عصر المأمون) ، ص379.
[3] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة ص 83-84.

استصلاح النقل ففيه تم تنقيح النقول الواسعة وإصلاحها بما يتلاءم مع مجال التداول العربي الإسلامي وفيه تم استبدال الطرق والتفسيرية ولا يسعنا إدخال الطور الثالث هنا وهو طور استئناف النقل لأنه متعلق بتجدد حركة النقل العربي منذ مطلع القرن العشرين[1].

أما فيما يخص تاريخ وأدوار الترجمة في أوروبا عن اللغة العربية نجملها في أولا الترجمة في العصور الوسطى ولعل بدايات النقل من اللغة العربية كانت مند القرن 11م بتوجه أفراد رحالة من أوربا الغربية إلى إسبانيا سبق ذكرهم ثم بعد سقوط مدينة طليطلة في يد الفونسوا السادس أصبحت أعظم مركز لنقل المعرفة العربية إلى اللغتين اللاتينية والاسبانية على يد طائفة من المترجمين المسلمين والمستعربين واليهود أما مترجمو ق 12م أشهرهم "جيرارد الكريموني" الذي استعان باليهود والمستعربين مخلفا 81 ترجمة في جميع جوانب المعرفة وصولا إلى الترجمة في العصر الكلاسيكي ما بين 1262م إلى 1815م نقطة تحول في تاريخ الترجمة ، تميزت بظاهرة ثقافية جديدة أطلق عليه "la Belle Infidéle " [2].

يورد أحمد شحلان في كتابة " التراث العربي اليهودي في الغرب الإسلامي" أن حركة الترجمة تتمثل في أربع مراحل هي أولا مرحلة ترجمة الفكر الإغريقي إلى العربية إما مباشرة وإما عن طريق السريانية ، ثانيا مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللغة اللاتينية مباشرة أما ثالثا فمرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي اليهودي إلى اللغة العبرية ورابعًا مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي واليهودي من اللغة العبرية إلى اللاتينية وإذ كانت بعض الدراسات تعرضت للمرحلتين الأولى والثانية فإن المرحلتين الأخيرتين مازالتا مجهولتين تماما باستثناء بعض الدراسات التاريخية[3].

[1] المصدر السابق، ص ص 85-89.

[2] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة الحديثة بين الشرق العربي والغرب الأوربي ص ص 177-188.

[3] أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الاسلامي، التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف، ط1، 2006 ص 171.

معتبرا أن المرحلة الثانية كان لها دور خطير في تاريخ الفكر المسيحي ومدارس الفلسفة وهو ما يطرح أسئلة متعددة: ما هي المؤلفات الفلسفية التي وصلت إلى أوروبا عن طريق العرب؟

في أي تاريخ ترجمت وبواسطة من اطلعت عليها أوربا المسيحية ؟ وهو ما سيحيلنا إلى المبحث الثاني من هذا الفصل وهو السياسة وفعل الترجمة.

المبحث الثاني:

السياسة وفعل الترجمة– اليهود -أنموذجا.

إن المتتبع لحركة الترجمة العربية يتبين أنها نشطت وانتعشت عبر مراحل ؛ فمن المعلوم واستيحاءا مما كتبه الجاحظ أن صلاح الدين الصفدي (296-هـ362) حدد للترجمة طريقتين الأولى حرفية مثلها ابن البطريق وابن ناعمة الحمصي والثانية معنوية كان على رأسها حنين ابن إسحاق والجوهري وعدت هذه الأخيرة الأجود والأنفع.إذ في ذلك إيحاء بأن الترجمة العربية ازدادت إتقانا وحسنا ورونقا في تقنيتها عبر الزمن وحددت ثلاث مراحل أقدمها الحرفية ثم مرحلة حنين تلتها ترجمات مدرسة بغداد الفلسفية[1].

إذ في الترجمات التي تمت إلى العربية وهي في الغالب تمت عن طريق السريانية، وإما نقلت مباشرة إلى اللغة العربية من اليونانية فأعمال الترجمة الأولى تمت عن طريق نقلة كانوا في غالبيتهم على ملة السيد المسيح عليه السلام ، ومنهم الصابئة وليس فيهم مسلم واحد.[2]

عمر ابن عبد العزيز هو أول خليفة أموي أبدى إهتماما بالترجمة من خلال تكليفه للطبيب اليهودي البصري "ماسرجويه" بنقل " الكناشة" في الطب لأهرن القس من السريانية إلى العربية.[3] وعلى نفس المنحى نجد الترجمات من العربية إلى اللغات الأخرى .إذ نجد أن العلوم النافعة للأبدان

[1] الديداوي محمد، مفاهيم الترجمة – المنظور التعريبي لنقل المعرفة ، ص63.

[2] عبد الرحمان طه ، اللسان أو الميزان (التكوثر العقلي)، ص ص327_328.

[3] بحراوي حسن، أبراج بابل ، ص34.

أول ما ترجمه "قسطنطين الإفريقي" ثم تأسيس الترجمات الأولى لطليطلة وفي نهاية القرن 12 دلت أعمال غونديسالفي على اللقاء بين الفكر المسيحي بالفلسفة العربية واليهودية ، فالعنصر الأساسي في هذه الترجمات كان بعضالمسلمين المتنصرين واليهود ؛إذ لعل إنتقادات "بيكون "ل"رايموند لولRAYMOND LULLE وإتهامه بقلة معرفة اللغة العربية التي ينقل عنها وهذا الشعور بالعجز هو ما خلق المرحلة الرابعة في الترجمة أي النقل من العبرية إلى اللاتينية.[1] فارتباط الترجمة بفعل السياسة حدث واضح إذ سبق لنا الإشارة إلى بعض هذه الجوانب في دواعي الترجمة. ما يجعلنا نطرح المشكلة التالية:كيف أسست السياسة لفعل الترجمة ؟ وهل إستطاع المترجم أن يشكل سلطة؟ ثم ما مدى حدود هذه السلطة للمترجم ؟

من المعلوم أن مدرسة بغداد كانت مسبوقة بالمدرسة السريانية التي نشطت إبتداءا من القرن 5م وأنتجت عددا من المؤلفات في الطب والفلسفة ؛المترجمة عن اليونان واستمر هذا التقليد الذي قدمه النساطرة بعد مغادرتهم الإمبراطورية البيزنطية سنة 431م واستقرارهم في بلاد فارس التي حلو بها مصحوبين بالعديد من العلماء كما هو من المعلوم دور الوساطة اللغوية والثقافية الذي قامت به السريانية بين الأمم الشرقية وهي لغة منبثقة من الآرامية الشرقية، التي تنتمي إلى للغات السامية السابقة لظهور المسيحية ولكنها ستصبح لغة مسيحيي سوريا[2].

هناك النقلة المترجمين غير الشراح المبدعين أمثال حنين ابن إسحاق؛ الذي لم يعرف فقط اليونانية والسريانية إنما حتى العربية .إذ يقسم ابن أصيبعة النقلة إلى كثير ومتوسط وقليل أما كيفا فإلى جيد صحيح النقل ومتوسط وضعيف دون فصاحة وكثرة اللحن ، والأفضل الكثير كما الجيد كيفا [3] والنقلة أيضا مجموعات تنتسب إلى أسر كأسرة بختشيسوع وثابث بن قرة .أو إلى مدارس مثل مدرسة حنين بن إسحاق؛كما كان معظم النقلة من اليهود أو النصارى أو الصابئة مما يدل على تعدد

[1] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي ، ص ص 173_174.

[2]BALLARD_MICHEL_DE CICERON A BENGAMIN PP67-68

[3]حنفي حسن ، من النقل إلى الإبداع ، المجلد الأول ، النقل ، (التدوين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، دط، 2000، ص292.

الطوائف وخدمة بعضها لبعض في تعاملهم مع خلفاء المسلمين[1] فقد كان معظم النقلة من رجالات البلاط في خدمة الخلفاء فحنين ابن إسحاق كبير المترجمين عرف بمكانته وطول باعه ما جعل الخليفة المأمون يسند له رئاسة "بيت الحكمة"وعهد إليه بتنفيذ برنامج الترجمة المقررة في هذه المؤسسة و أجزاه على ذلك أعظم جزاء حتى قيل أنه كان يأخذ على كل كتاب وزنه ذهبا [2].

منذ انطلاقة حركة الترجمة في عهد أبي جعفر المنصور ساعد الاهتمام الشخصي للخليفة بموضوعها ودعمه المادي لمشاريعها ورعايته للقائمين بها ورغم كون هذا الأمر إيجابيا من النضرة الأولى لكونه يسجل انخراط أرباب السلطة الوقتية في شؤون الترجمة وإسهامهم بالنهوض بالثقافة فإنه في جانب منه مدعاة للأسف؛إذ أن ارتباط الترجمة بالسلطة في أوضاع معينة يفترض فك هذا الارتباط في أوضاع أخرى وهو ما حدث في أعقاب رحيل المنصور وصعود المهدي والهادي الذين أدارا ظهرهما للترجمة وعاملا أصحابه بإهمال.[3]

لحسن الحظ استعادت هذه الحركة حيويتها بتولي هارون الرشيد وخليفته المأمون، فنجد ارتباطا وثيقا لجل النقلة والمترجمين مع البلاط والسلطة سواء الخليفة أو الوزراء ، فهذا أبو بشر متى بن يونس المترجم النصراني ارتبط بوزير المقتدر بالله أبو الفتح بن الفضل بعد نزوله ببغداد آتيا إليها من دير قنى جنوب دجلة واشتهر بترجمته للمناطقة اليونان كتامسطيوس وفورفوريوس وأرسطو رغم عدم معرفته لليونانية واعتماده على النقول السريانية واعتبر شارحا للمنطق حتى قيل أن الفارابي تتلمذ على يديه[4].

لا يفوتنا هنا أن نذكر ثابث بن قرة (ت901م) الذي كانت له منزلة عظيمة بين من أصلحوا الترجمات العربية لكتب الرياضيات والفلك بصفة خاصة ، فقد كان يتقن اللغات الثلات اليونانية والسريانية والعربية .ألف حوالي مائة وخمسين كتابا في المنطق والرياضيات والفلك والطب بالعربية.[5]

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] إبن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، ج2 دار مكتبة الحياة ، بيروت، د(ط_ت)، ص143.

[3] بحراوي حسن ، أبراج بابل ، ص ص36_37.

[4] ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج2، بيروت ، دط ، 1968، ص112.

[5] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية ، ص85.

وابنه سنان بن ثابت بن قرة وهو طبيب صابئي عمل في خدمة الخلفاء العباسيين المقتدر بالله والقاهر بالله والراضي بالله وارثا مهنة الترجمة عن والده، عاملا على نقل النصوص من المذهب الصابئي إلى العربية ؛فقد دعاه القاهر إلى الإسلام فتردد بعض الوقت ثم أسلم ، ويمثل إسحاق بن حنين ابن حنين الذي أكمل عمل والده في الترجمة وتميز بكثرة مراجعاته لترجماته السابقة كما كان من ندماء المكتفي بالله وخاصته وتوفي أيامه[1].

أما حبيش بن الحسن الأعسم فهو نصراني ينتسب إلى نفس مدرسة حنين ابن إسحاق تولى الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية وتعلم صناعة الطب على يد أستاذه حنين وشاركه في بعض مصنفاته التعليمية وخدم بطبه خلفاء بني العباس الذين قربوه ووثقوا في معالجته.[2] وعموما يمكننا القول أن المترجمين عاشوا أيام العباسيين وعصرهم الزاهر ، فقد بولغ في إكرامهم وجعل لبعضهم الرواتب والجواري إذ رغبهم الخلفاء في الترجمة والإقبال عليها بالبذل الكثير.[3]

لقد سبق ذكرنا لأسبقية مدرسة السريان على مدرسة بغداد ، الأولى التي أنتجت عددا من مؤلفات الطب والفلسفة واستمر مجهود النساطرة بعد مغادرتهم بيزنطا واستقرارهم في بلاد فارس وكيف أن أيديولوجيا الخلافة العباسية التي لم تكن تعادي النساطرة بل شجعت حوار الأديان واستخدمتهم كمترجمين مرموقين بخلاف العداء البيزنطي المذهبي لهم واستمر مجهودهم الترجمي في الترجمة عن اليونانية ؛فنجد يوحنا بن ماسويه (ت243)وهو من أطباء مدرسة جنديسابور الذي ولاه هارون الرشيد ترجمة الكتب الطبية ووضعه أمينا على الترجمة واضعا له كتابا حذاقا بين يديه ثم جعله المأمون بعد ذلك رئيسا لبيت الحكمة فكان "حنين" أحد تلامذته.[4]

[1] بحراوي حسن ، أبراج بابل، (م-س)، ص54.
[2] المرجع نفسه، الصفحة 52.
[3] جرجي زيدان ، تاريخ اللغة العربية، ج2منشورات مكتبة الحياة ، بيروت، د(ط، س)، ص337.
[4] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية ، ص88.

يمكننا أن نقول ولا ريب أن مرحلة الترجمة عن اليونانية كانت ضرورة وصلت إليها الترجمة العربية إذ تم تجاوز الوساطة اللغوية السريانية مع محاسنها ومساوئها وهي مرحلة عرفتها أوروبا حينما تجاوزت الوساطة اللغوية العبرية لترجع إلى اللاتينية والملاحظ حول طبقات المترجمين اتصالهم بالخلفاء. إذ بالقدر الذي اضطر فيه الأمويون إلى الاعتماد على البيزنطيين والمسيحيين لتسيير الإدارة إعتمد العباسيين الأوائل على الفرس والمسيحيين في إدارتهم للأمور.

إن ثقافة هؤلاء الرجال (المترجمين) الذين عملوا في خدمة العباسيين عكس مسيحيو دمشق التي تهلينت مسيحيتهم دون أن ترافقها خصومة للعلم اليوناني الأثيني التي كانت موجودة في الدوائر الأرثودوكسية ؛فنقل العاصمة من دمشق إلى العراق الأوسط كمنطقة ناطقة باليونانية حيث حفظ التراث اليوناني.[1] وهذا ما ينبغي الانطلاق منه ؛فيفهم الترجمات اليونانية السريانية فالسريان تلامذة اليونان اشتغلوا بنقل فلسفتهم وعلومهم وكان لهم مدارس اللاهوت والفلسفة واللغة ونقلوا علوم اليونان إلى لسانهم وشرحوها ولخصوها وترجمت نحو خمسين مدرسة أشهرها الرها العلم للعباسيين [2].

صفوة القول أن السياسة رعت الترجمة وأن المترجم تحددت مكانته اجتماعيا وثقافيا لارتباطه بخدمة سياسة السلطة أو أيديولوجياتها. هذا ما نجده في الترجمة إلى العربية فكيف كان الأمر في الترجمة من العربية ؟.

في البداية لا يمكن التعرض للترجمة بقصد لتحليلها في الأندلس دون ذكر ابن رشد أكبر فلاسفتها ومترجميها(520-595هـ 1126-1198م) فقد ترجمت أعماله إلى اللاتينية والعبرية سيما شروحه لأرسطو في صورها المختلفة وعرف عنه معرفته باليونانية [3] استطاع ابن رشد أن يواجه قلق العبارة الأرسطية وغموض أغراضها؛ فركاكة تعابير النصوص المنقولة أثرت على مستواها التبليغي

[1] ديمتري غوتاس ، الفكر اليوناي والثقافة العربية، ص56.
[2] جورجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية، ص336.
[3] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية، ص171.

فاستطاع أن يحيط بمعاني أرسطو ويقدر على استرجاعها على وجهها الصحيح وأن يمحو آثار تصرف فلاسفة الإسلام ومتكلميها[1].

لعبت السياسة دورها أيضا في فعل الترجمة الرشدية، فقد كان ابن رشد مقربا من الخليفة المنصور ثم اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد فنفاه إلى مراكش وأحرق بعض كتبه ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه قبل أن تعاجله الوفاة. أخذ كثير من العلماء والمترجمون اليهود شروح ابن رشد وآراءه وترجموها ولخصوها فكانت هذه الملخصات والترجمات الأساس الذي بني عليه العلم العبري[2]

إذ أن موسى ابن ميمون(ت601هـ 1204م) الزعيم الفكري والديني لليهود كان من أخلص تلاميذ ابن رشد، طبق منهجه في التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية في كتابه"دلالة الحائرين" واتبعت الميمونية هذا النهج ومن هذه المدرسة أفراد أسرة بني تبون ويهود المدرسة البروفنسية في "لونيل" وكالمو بن ماير وصموئيل بن مسلم وليفي بن جرسون[3].

كيف تبنى يهود الأندلس الفكر العربي الإسلامي؟ وكيف لعبوا دور النقلة والحاملين لهذا الإرث؟ وهل لعبت السياسة دورها في عملية الترجمة أيضا؟.

لعل أول من قام بالترجمة من اليهود بإسبانيا "إسحاق بن عمران الإسرائيلي الذي خدم في بلاط "زيادة الله الثالث"(290هـ-902م) بالقيروان وكان طبيبا بالبلاط ومعلما للفلسفة ، نزح من بغداد بعد أن تلقى فيها تعليمه وترجم الكثير من المراجع الفلسفية وتوفر في الأندلس على دراسة الطب وترجمة مراجعه والتأليف فيه إذ علّم رجال البلاط اليونانية ومنهم "حسداي بن شبروط" الوزير اليهودي[4].

[1] عبد الرحمان طه، اللسان أو الميزان والتكوثر العقلي ، ص334.

[2] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة ، ص171.

[3] المرجع نفسه، ص172.

[4] أوليري دي لاسي، علوم اليونان، ترجمة وهيب كامل وزكي علي، مكتبة النهضة المصرية، مصر دط، 1962، ص263.

قد حشد صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم" عددا ضخما من أسماء العاملين في مختلف فروع العلوم وذكر مؤلفاتهم ويحدثنا في بداية كتابه عن سماحة عبد الرحمان الناصر وكيف كان يسمح للطبيب اليهودي"حسداي بن شبروط" بمجالسته وأنه في عهده بدأت الدراسات التلمودية في الأندلس، فلم تلبث الأندلس أن أصبحت مركز الدراسات العبرية[1] فقد كان اليهود يشتركون مع المسلمين في فتح الأمصار الأندلسية وكان منهم الوزير والطبيب في حضرة الملوك والأمراء؛إذ كان جموع منهم يتلقون العلوم في المعاهد الإسلامية العالية ، فيها وجدت المدرسة الدينية العالية لليهود التي أسسها موسى بن أخنوخ بمساعدة الوزير حسداي بن شبروط. تلك المدرسة التي استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة التي كان يقصدها اليهود من كل الأقطار.[2] في المجتمع الأندلسي ارتقى اليهود إلى السلطة وأحرزوا مناصب مرموقة مابين أواسط القرن الرابع الهجري\العاشر ميلادي وأواسط القرن السادس الهجري\الثاني عشر ميلادي.

كان اليهود قبل دخول الإسلام إلى إسبانيا يعيشون الإذلال وبذلك اكتسب التشريع القمعي دعما لاهوتيا ولعل شخصية حسداي بن شبروط السابق الذكر تجسد الكثير من صفات الثقافة اليهودية الإسلامية ؛فكونه طبيبا لم يمنعه من أن يشغل مناصب مالية ودبلوماسية مهمة في أوقات مختلفة[3].

لعل مقارنة بينه وبين ابن كليس الذي كان هو الآخر يهوديا من رجالات بلاط الخليفة الفاطمي المعز لدين الله؛ إعتنق الإسلام محتفظا بعلاقته الشخصية بأقرانه اليهود ، أما حسداي فلم يكن يجهر بيهوديته فحسب بل كان شخصية مركزية في المجتمع اليهودي مستغلا مركزه لرعاية مصالح مجتمعه اليهودي عامة. فكان لرعايته للآداب العبرية والمؤسسات الثقافية أهمية قصوى .إذ يمثل فئة

[1] أوليري دي لاسي، علوم اليونان، (م –س) ص164.

[2] ولفسون إسرائيل، موسى بن ميمون ، حياته ، مصنفاته ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط1، 2005، ص04.

[3] الجيوشي ، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، (م–س) ، ص ص 302-304.

حاخامات البلاط من اليهود الأندلسيين ، كما كان إسماعيل ابن النغريلة من رجالات البلاط عند ابن حبوس حاكم غرناطة ؛فقد ساعد الأمير في تأمين الولاية ولعب دورا مركزيا في دولته (الزيرية).[1]

كما كان موسى ابن ميمون وهو أكبر مترجم لابن رشد والمذاهب الإسلامية في كتابه"دلالة الحائرين" من رجالات البلاط؛فقد كان طبيب العاضد لدين الله ثم وصل صيته إلى القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني وزير صلاح الدين يوسف ابن أيوب فقرر له راتبا ومازال كذلك إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين الذي تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز[2].

عرف عن هؤلاء المترجمين إضافة إلى كونهم رجالات البلاط مرافقتهم للجيوش في حملاتها العسكرية ، وقصائدهم العبرية وما علاها من ترجمة عربية تصف المعارك وتعطي تفاصيل سياسة الطوائف فكونهم شخصيات مركزية لحافز لدى ملوك الأندلس سواء بني عامر أو ملوك الطوائف في إستوزارهم هو أنه لم يكن بمقدورهم أن يطمحوا إلى السلطة السياسية [3] ولم يكن رجالات البلاط من اليهود ليستطعيوا آداء مهامهم الرسمية ما لم يستعد لها بثقافة عربية شبيهة بتلك التي عند المسلمين ، ولم تكن اللغة عائقا لأن اليهود كانوا يتكلمون العربية والرومنسية المحليتين مثلهم مثل غالبية المسيحيين والمسلمين .هكذا أحرز اليهود ثقافة الأديب أو الفيلسوف العربي إضافة إلى التلمود؛ ثم حتى في حروب الاسترداد المسيحية التي توغل فيها المسيحيون في المناطق المسلمة تركوا اليهود الذين انتموا إلى البلاطات المسلمة في مراكزهم واستقبل الفارون من اليهود في الشمال بالترحاب ليس فقط لخبرتهم الدبلوماسية والإدارية بل لعدم مزاحمتهم للسلطة [4].

بعد رحيل السلطة العربية من المجتمع الأندلسي تشكل من ثلاث فئات هي :العرب واليهود والمستعربين les mozarabes أي الساكنة التي تعربت مع بقاء دينها المسيحي، ثم إبتداءا من

[1] المرجع السابق، ص304.

[2] ولفسون إسرائيل ، موسى ابن ميمون، (م- س)ص20.

[3] الجيوشي سلمى ، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس(م- س)، ص305.

[4] المرجع نفسه، ص ص306-311.

القرن 12م تضاف إليهم أعداد من رجال الكنيسة الذين استقدمتهم السلطات الدينية لطليطلة خاصة من فرنسا .نجم عن هذا التعدد الإثني تعدد لغوي تميزت فيه اللهجات الأمازيغية التي لم يكن لها دور لتداولها شفاها واللغة العربية كتابة وقراءة والرومانس وهي اللهجة المحلية المشتقة من اللاتينية وستنبثق عنها الإسبانية القشتالية إضافة إلى العبرية [1].

لعب المستعربون دورا هاما كنقلة للمخطوطات العربية إلى اللغة اللاتينية أو الرومنسية كي يتعرف عالم النصرانية اللاتيني على مختلف العلوم العربية ، فبعد سقوط طليطلة بيد ألفونسو عملت مجموعة من المستعربين على ترجمة الكتب العربية في أول مدرسة للترجمة بطليطلة نظمها رئيس الأساقفة رايموندو وضمت من المترجمين "خوان الإشبيلي " الشهير الذي عاش في بلاط "المعتمد بالله" حاكم إشبيلية في عهد دويلات الطوائف وتولى الوزارة لديه قبل أن يعمل تحت حماية رايموندو في طليطلة جمعية مترجمين مشهورين آخرين أمثال رئيس الشمامسة "دومينغوا غونديسالفي" و"هرمان الدلمازي" في ترجمة أبي معشر من العربية إلى اللغة الرومانسية[2].

ظلت الثنائية اللغوية للمستعربين حية لإستعمالها في شؤنهم اليومية فأسهمت في إغناء اللغة الرومنسية بمختلف الألفاظ العربية لكنها وفي أوائل ق14م فقدت شيئا فشيئا تلك الهوية التي جعلت منها تيارا ناقلا بين الحضارة العربية والغرب الأوروبي[3].

من خلال ما سبق أمكننا ربط فعل الترجمة بالسياسة ، إذ أن الداعي للترجمة سواء إلى العربية أو منها كان الداعي السياسي المرتبط دائما بأيديولوجيا النظام الحاكم أو حتى الإطار الديني الكنسي .إلا أننا نجد في كل ذلك أن المترجم كانت له مكانة عظمى ارتبطت بالنخبة المثقفة وبهوس الحكام على اختلافهم بعلوم الفلك والتنجيم ؛فما لبث المترجم الذي كان يتسم بطابع الثقافة الموسوعية ؛فكان في الغالب طبيبا في البلاط ليتعدى حدود التطبيب إلى مهام أخرى .كما نجد المهام

[1] بحراوي حسن ، أبراج بابل، ص74.
[2] الجيوشي، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص279.
[3] المرجع نفسه، ص282.

الدبلوماسية من صلب مهام المترجم ومرجع ذلك اتصال الدبلوماسيين بالشعوب الأخرى ذوي اللغات المغايرة ، ومن هذه المغايرة اللغوية استطاع المترجم أن يمتلك ناصية الآخر فأهلته خاصيته اللغوية الذوبان في بلاطات الحكام ليصل إلى أعلى المراكز فكانت الوزارة نصيب جلهم وهو ما ذكرناه عند العديد منهم :فكيف حافظ المترجمين وخصوصا اليهود باعتبارهم لعبوا دور الناقلين للتراث الإسلامي خصوصا في حروب الاسترداد على هذه الامتيازات ؟ وكيف لعبت العبرية دور الناقل لهذا التراث؟.

سبق لنا ذكر جل الأسباب التي جعلت الحكام يقربون المترجمين مع أنهم كانوا في الغالب من ملل مختلفة؛ ما مكن لهذه الفئة الاحتفاظ بهذه المكانة سواء عند المسلمين أو المسيحيين وبمراكز النفوذ، لكن يجدر الذكر أن هذا التساهل والتسامي في هذه المراكز لم يمر دون مطبات .إذ كانت الشكوى التي تتردد في العديد من المصادر حول التساهل الديني من جانب الحكام ؛فمركز الحاخام كان مضرب الأمثال في عدم الاستقرار وكانت يمكن أن تغدوا قضية سياسية في كل لحظة مثلما استعمل وزير زهير يهودية ابن النغريلة لمهاجمة باديس[1].

هذا تقريبا ما نجده عند "ألفونسو العاشر"(1252_1284م) الذي آثار تقريبه للعنصر اليهودي في البلاط وتشجيعه للترجمة مع استغراقه في العلوم الفلكية وتراخيه عن مباشرة أمور الدولة حربا أهلية آثارها غضب رجال الكنيسة عليه للسبب المذكور[2].

فعل السياسي الذي كان في الغالب حاضنا للترجمة راعيا لها، وفي بعض الأحيان ولو قليلة مضيقا عليها كان في غالب الأحيان مقترنا بها فلا نجد ترجمة دون تدخل السياسي سواء أكان دافعه أيديولوجيا أودينيا ما يجعلنا نثير التساؤل التالي: كيف اقترنت الترجمة بالسياسة عند معظم المترجمين أو كيف تمثل المترجمون السياسة؟

[1] المرجع السابق، الجيوشي، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص306.
[2] بحراوي حسن ، أبراج بابل، ص78.

نجد أن تمثل المترجم للسياسي مثله يهود الأندلس الذين عملوا كناقلين للتراث العربي الإسلامي إلى الغرب الأوروبي وخصوصا التراث الرشدي ، وبذلك نشأت ترجمة جديدة هي الترجمة من العربية إلى العبرية فما هي دواعي هذه الترجمة ؟ ولماذا غير يهود الأندلس اللغة من العربية إلى العبرية ؟

إذا كان ابن رشد ناقلا عن الفارابي وابن سينا مخالفا لهم فإن اليهود نقلوا وحملوا التراث الرشدي؛ فقد بدأت الترجمات العبرية تظهر في القرن 13م فكانت ترجمة **صموئيل بن تبّون*** أولى تلك الترجمات والذي جمع بالعبرية آراء الفلاسفة وهي سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام، والجزء الرئيسي من هذه الترجمة قام به **موسى بن تبون****حوالي1260م فترجم معظم شروح ابن رشد وآراءه الطبية وفي سنة1207ترجم سليمان بن أيوب شروح ابن رشد عن السماء والأرض ثم أكمل زراحنا بن إسحاق شروح الطبيعيات والميتافيزيقا واستمرت ترجمات إلى العبرية إلى غاية ق14م[1].

قد حمل يهود الأندلس الثقافة الإسلامية بمؤلفات الفلسفية العلمية التي بقيت في لغتها العربية بالحرف العبري؛ فبعد ظهور الموحدين في الأندلس وما نتج عنه من فقدان التسامح الديني، تغيرت اللغة مع انتقال اليهود بإرثهم الفلسفي الرشدي إلى إسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا ناقلين كتبهم إلى العبرية[2]، فما دواعي هذا الانتقال؟

ويمكن أن نرد هذا التغير اللغوي إلى تعامل المترجم اليهودي مع الظروف السياسية المتغيرة وتمثلها لصالحه؛إذ أن انتقال اليهود إلى شمال إسبانيا وجنوب فرنسا للظرف الآنف الذكر جعلهم يصلون إلى مواطن لا تعرف العربية، فاضطروا إلى نقل هذا الإرث لأبناء جلدتهم الذين لم يكن لهم

*صموئيل بن تبون:ولد بنيونيل 1150-1232 م كانت ترجماته مباشرة من العربية ، مراسلاته مع ابن ميمون كانت معظمها حول الترجمة، اعتمد على ابن رشد وتفاسيره وترجم الأثر العلوية والآثار السماوية لأرسطو ، فسر الألفاظ الغريبة عند ابن ميمون ودلالة الحائرين مع رسالة إحياء الموتى لابن ميمون.

**موسى بن صموئيل بن تبون: أكمل مشروع عائلة بن تبون في الترجمة من العربية إلى العبرية ، ترجم كتاب الحدائق للبطلسموسي كما ترجم كتب فلسفية ورياضية وفلكية وكل مؤلفات ابن رشد مع مبادئ مختصر الأورجانون للفارابي كما ترجم لموسى ابن ميمون.

[1] عبد الرؤوف محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية ، ص174.

[2] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص176.

اتصال ببلاد الإسلام أولا وثانيا اهتمام العالم المسيحي بهذه الترجمات العبرية ونقلها إلى اللاتينية سواء في إسبانيا أو خارجها وثالثا أن أقرب اللغات إلى الأساقفة هي لغة العهد القديم [1].

يمكن تقسيم الأعمال المترجمة إلى قسمين أولهما ترجمة الأعمال اليهودية التي حررها أصحابها بلغة عربية فصيحة ككتاب سعديا كؤون "الأمانات والإعتقادات" الذي ترجمه يهوذا بن تبون مع كتابي يحي بن فاقودا "الهداية إلى فرائض القلوب" وكذا كتاب"الحجة والدليل" ليهوذا اللاوي وكتب ابن ميمون ك"دلالة الحائرين" المترجم من قبل شموئيل بن يهوذا بن تبون أما كتبه الطبية فهي كلها من ترجمة موسى بن تبون [2].

أما القسم الثاني من الترجمات فهو للمؤلفات العربية الإسلامية ككتب الطب التي ترجمها شموئيل بن تبون أما كتب الرياضيات والفلك فترجمها **يعقوب أنطولي** ويعقوب بن المخير وشموئيل بن يهوذا بن مشلم أما الفلسفة والمنطق فنجد ترجمة **شموئيل بن يهوذا بن تبون** للآثار العلوية لأرسطو عن ترجمة ابن البطريق وترجمات يعقوب أنطولي **وشمرطوب بن اسحاق** وكذا **قلومونيوس بن داوود**[3].

كان أهم ما أنجزه اليهود الأندلسيون تلك الثقافة التوفيقية الأدبية التي جمعت الأشكال والأفكار العربية والعبرية ولعب حاخامات البلاط دورا أساسيا في تغذية هذا الأدب ، كما كان للتسامح الإسلامي أثره في النخبة اليهودية التي أرادت إثبات اعتزازها العرقي باستعمال العبرية بدل العربية؛ فلقد حافظ المترجمون اليهود على مكانتهم ونفوذهم عند المسيحيين. إذ كانت لمعرفتهم للعربية دورا جوهريا للتعامل مع الجماهير الناطقة بها والتي غذت تحت الحكم المسيحي[4]، وكذا التفاوض مع الحكام المسلمين حتى أنهم كانوا على معرفة بالمناطق التي عزم الملوك المسيحيون

[1] المرجع السابق،شحلان أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص177.
[2] أحمد شحلان ، أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ص513.
[3] المرجع نفسه ، ص514.
[4] الجيوشي سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص306.

على غزوها .هكذا استطاع المترجمون اليهود الحفاظ على امتيازاتهم وأصبحت طليطلة مركزا للثقافة اليهودية فكان "جوزيف فيرزويل" المعروف با"سيدوس" في خدمة ألفونسو السادس و"إسحاق بن زادوك" المعروف با "دون ساغ دي لاليها" في خدمة بلاط ألفونسو العاشر وكان شيث بنقنستي في خدمة ألفونسوا الثاني.[1]

استمر اليهود بازدواجيتهم اللغوية أي بصفتهم مترجمين لأعمال الإدارة التي كانت بالعربية والدبلوماسية مع الجيران (العرب)؛ أي مهنة المترجم الفوري في المفاوضات، وجد اليهود أنفسهم في موقف إعجاب باعتبارهم حملة الثقافة العربية ويعود الفضل إليهم في الحفاظ عليها. فكانت لهم الرعاية الخاصة تلك التي خصها بهم فريديريك الثاني لعجز المسيحيين عن نقل الفكر العربي، فترجموا على مدى قرون كتبا فلسفية وعلمية عربية مشرقية ومغربية [2] ترجموا لقسطا بن لوقا وثابت بن قرة وإسحاق بن حنين وحنين ابن إسحاق والكندي والفارابي وابن سينا والرازي والزهراوي وإخوان الصفا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وكان ابن رشد محور أعمالهم فترجموا كل مؤلفاته الفلسفية الأرسطية والطبية ؛إنما كانت هذه الترجمات مكتوبة بالعربية بالحرف العبري[3].

كان لنشاط اليهود في نقل فلسفة ابن رشد وشروحه على أرسطو هو ما فتح لأوروبا الباب أمام تعمقها ومعرفتها بالفلسفة ليونانية، وكان من أكبر زعماء اليهود الذين تثقفوا ثقافة فلسفية **موسى ابن ميمون**.كان معاصرا لابن رشد تلميذا مباشرا له؛علما من أعلامهم اللذين نقلوا ونشروا الفلسفة الإسلامية وأحدث ما نقله عن شروح ابن رشد على أرسطو ضجة في أوساط الفكر

[1] المرجع السابق،الجيوشي سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ص311.
[2] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص178.
[3] المرجع نفسه ، ص178.

الكنسي.[1] من الكتب المهمة التي نقلت تراث المسلمين العقائدي الكلامي كتاب "دلالة الحائرين" الذي نقل مذاهب المتكلمين المسلمين وآرائهم ومناهجهم.[2]

لاحظ ابن ميمون أن علماء اليهود اتبعوا أحد المذهبين :مذهب المتكلمين المسلمين أو مذهب أرسطو ؛لهذا يستعرض من ناحية آراء المتكلمين المسلمين ومن ناحية أخرى آراء الفلاسفة المشائيين، وفي رسالة له إلى صموئيل ابن طبون الذي ترجم "دلالة الحائرين " إلى العبرية يقول:إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وأنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح لإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس وابن رشد[3].

أما من ناحية **التنظير للترجمة** فقد جمع ابن ميمون خبرات المترجمين العرب واليهود الطويلة التي تتفق ونصائح ووصايا شيشرون واقتراحات هيرونيموس ؛فالمترجم حسبه من لغة إلى أخرى والذي يكتفي باستبدال لفظ مكان لفظ لن يقدم إلا ترجمة مضطربة غير صحيحة وإنما عليه أن يدرك المعنى ويستبدل ويؤخر ويقدم متى استدعى التعبير ذلك ؛فيستعين بالتعبير الخاص باللغة الأصل إلى تعبير تتقبله اللغة المترجم إليها[4].

من مظاهر نقله للرشدية قوله في كتابه"دلالة الحائرين" "اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح ولا فيه نقص في حق الله جملة " ويقول : إن الله عز وجل تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه وليس تدرك فيه إلا آنيته لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفات إيجاب لا إنه له خارجا عن ماهيته ...فلا صفة إيجاب.[5] فنفي الصفات الإيجابية عن الذات الإلهية سبق تعرضه عند متكلمي الإسلام وفرقهم بالخصوص

[1] أبو قحف محمد محمود عبد المجيد، التفكير الفلسفي في الإسلام من المشرق إلى المغرب العربي وتطوره وأثره في الفكر الأوروبي، مطبعة بهجات مصر، دط، 2005، ص ص363_364.

[2] طالبي عمار ، دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي ، ص469.

[3] بدوي عبد الرحمان ، الموسوعة الفلسفية ، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، 1984، ص499.

[4] محمد عوني عبد الرؤف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق والغرب، ص148.

[5] موسى ابن ميمون ، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط2، 2006، ص136.

المعتزلة ؛إذ أن القول بالصفات الإيجابية معناه أن الصفة تذكر شيئا خارجا عن الموصوف وهذا يؤدي إلى القول بتركيب الذات الإلهية من جواهر وأعراض ؛فتكون الصفة دالة على جزئيها ومعنى ذلك أن ابن ميمون يأخذ باللاهوت السلبي فما معنى ذلك ؟

معنى كونه يأخذ اللاهوت السلبي أنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوته بل فقط بسلوب لأن الله ليس كمثله شيء؛ لهذا لا يمكن وصف الله بأي صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماما عن المعنى المفهوم منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالإنسان، ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات المنسوبة إلى الإنسان .هذا ينطبق على صفة الوجود الله موجود لا كالموجودات؛فهو يدعوا إلى المضي في السبيل السلبي لأن من شأنه استبعاد الكثير من الصفات الزائفة التي تنسب لله.[1]

قال ابن ميمون نظريته في النفس متأثرا بشدة بابن رشد إلا أنه ومن هذه العناصر ومما أضافه إليها من عناصر لاهوتية يهودية نظرية خاصة متميزة في الخلود يعترف بأنه أخذ عن ابن باجة الذي سبق تأثر ابن رشد به من قبل حيث يقول بوحدة النفس العاقلة وهي أهم نظرية ميزت الفلسفة الرشدية[2].

لأننا لسنا بصدد تحليل الفلسفة الميمونية في ثوبها اليهودي المتسم بالتأثر بالفلسفة العربية الإسلامية عامة والرشدية بصفة خاصة ، إنما نحن بصدد تحليل الميمونية باعتبارها حلقة نقل لها دورها في الترجمة .فرغم أسباب الترجمات من العربية إلى العبرية السابقة الذكر إلا أن الآنسة دلفريي تكاد تحصرها في الدافع اللاهوتي وهو البحث عن الحقيقة العبرية ؛فقد كان الفضول حول الشروحات الكاملة والمفصلة للتوراة، إذ أن دراسة العبرية كانت كنوع من حركة إحياء وإنعاش الدراسات القديمة من قبل رهبان بدؤوا بدراسة اللغة المحترمة كسانت جيروم الذي أمل الحصول

[1] بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص499.

[2] محمود الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 2007، ص389.

على نص ملائم ومناسب للوصية القديمة؛ فقد كان هذا الداعي الأصلي للباحثين الذين بدؤوا باستشارة أحبار اليهود .[1]

لهذا الغرض كاد أن تكون هناك ترجمة واحدة لنصوص مسودات الثوراة وخصوصا النسخ اللاتينية ؛فكان الهدف الوصول لنسخة مثالية ، فبعد البحث المعمق في نسخ "سانت جيروم " الذي استعان بمساعدة كاهن متعلم يهودي لتوضيح المقاطع الصعبة ، والطريقة التي كانت مستعملة غالبا للترجمة من العبرية عن العربية مع مترجم لا يعرف اللاتينية ولكنه يتكلم لغة محلية مشتركة.[2]

الترجمات التي قام بها ابن داوود و غونديسالفي كانت تتم بأن ينقل الأول النص العربي شفاهيا إلى اللغة الرومانية وينقل الثاني بالمعنى المسموع من اللغة الرومانية إلى اللاتينية [3] من الجيل الأول للمترجمين تبرز أسماء **كأبراهام أباحيا** abrahambar yayya المعروف كذلك بأبراهام اليهودي **وبسفاسوردا** savasorda ونشأ في الأندلس واستقر ببرشلونة حيث عمل لعدة سنوات قبل أن يشترك مع أفلاطون التيفولي كمترجم شفوي مساعد من العربية إلى الإسبانية .إذ لما كان أفلاطون هذا غير متمكن من العربية احتاج إلى وساطتة لتحرير النص اللاتيني وقد أنتج هذان المترجمان بين 1134_1145 م حوالي عشر ترجمات عن العربية في مجالات الرياضيات والفلك والتنجيم [4].

أما **أبراهام أبا عزرا** abraham bezra وهو يهودي معاصر للسابق ولد في إسبانيا في أواخر القرن الحادي عشر وتوفي 1167م استقر في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وكان على معرفة

[1]D’alverny;marie tèrèse,la transmission des texts philosophique et scientifique au moyen age,p427.

[2] Ipid p428

[3] لويس غرويه وآخرون، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ص142.

[4] بحراوي ، حسن، أبراج بابل ، ص173.

بالعربية والعبرية والإسبانية واللاتينية وترجم عددا من الكتب الرياضية والفلكية [1] وقد أطلق المختصون على هذه الترجمات أي الترجمات الأولى با"**الترجمات الأولى لطليطلة** " وهي ترجمات **ابن داوود** نال فيها ابن سينا شهرة لدى اللاتين بل كادت أوروبا تعرف مذهبا عرف با l'avicennisme latin في القرن 12م، كما دلت أعمال غونديسالفي التي تعد وثائق أساسية تؤرخ للقاء الفكر المسيحي بالفلسفة العربية واليهودية [2].

فتكون بذلك مرحلة النقل من العبرية إلى اللاتينية لاحقة على النقل إلى العبرية ، ومهما يكن فإن المترجمين من العربية إلى العبرية وعلى رأسهم **يهوذا بن تبون** الذي هاجر من الأندلس في منتصف القرن الثاني عشر ووضع حجر الأساس ؛إذ كان المؤسس الحقيقي لمدرسة **آل تبون** في جنوب فرنسا وإيطاليا وتتابعت حركة الترجمة من العربية إلى العبرية في كثير من بلاد أوروبا التي كان بها اليهود حتى القرن السادس عشر.غير أن جنوب فرنسا ظلت بالنسبة لهذه الحركة الموطن الذي شهد ترجمات أمهات الفكر العلمي والفلسفي العربي الإسلامي.[3]

تتجلى أهمية شموئيل الفكرية في أنه كان أول المترجمين الذين اعتبروا الترجمة مسؤولية لا يستهان بها، ولهذا كانت معظم مراسلاته مع موسى ابن ميمون تدور حول هذا الشأن وتابع موسى بن شموئيل بن تبون جهود آل تبون في الترجمة من العربية إلى العبرية ؛فكانت جل ترجماته في مونبوليه لمؤلفات ابن رشد مع كتاب المبادئ للفارابي وشرح تامسطيوس على "حرف اللام" من "ما بعد الطبيعة" وعناصر إقليدس إضافة إلى مؤلفات في الفلك والطب مع جميع مؤلفات موسى بن ميمون أضافت عائلة **تبون يعقوب بن المخير بن تبون** الذي عرف باهتمامه ودفاعه عن الفلسفة [4].

[1] لويس غرويه وآخرون، فلسفة الفكر الديني، ص81.

[2] شحلان ، أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص173.

[3] المرجع نفسه، أحمد شحلان ، أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ص471.

[4] المرجع نفسه، ص478.

كان "**يعقوب بن أبي أماري**"jacob benabbamari الذي عاش في كنف الملك المستنير فريدريك الثاني صاحب الفضل في الإقبال على الفلسفة العربية ؛فكان أول مترجم حقيقي لأعمال ابن رشد ولعبت عائلة تبون كما ذكرنا دورا هاما في ترجمة أعمال ابن رشد ومن المترجمين اليهود أيضا "**سليمان بن يعقوب**" الذي ترجم شروح ابن رشد على السماء والعالم **و"زراخيا بن إسحاق"** الذي ترجم شروح الطبيعة والسماء والعالم **و"كالونيو بن داوود بن تادروس"** الذي ترجم تهافت التهافت.[1]

كما نجد مشاركة كبيرة لمترجمي اليهود **كاقلومونيوس بن طدروس وشموئيل بن يهوذا بن مشولم بن إسحاق وطدروس بن طدروس وسلمون بن موسى ومن المترجمين المشهورين نجد قلومونيوس بن قلومونيوسبن مئير** الذي كان بارعا في الترجمة من العربية إلى العبرية إذ كان عارفا بالآرامية والإغريقية والمصرية ، عرف بترجماته إلى اللاتينية وكانت شهرته الواسعة بجنوب فرنسا داعيا إلى استعانة الملك روبيرت robert بخدمته وانقطعت ترجماته من العربية إلى العبرية لتظهر ترجماته اللاتينية[2].

بعد هذا الذكر المسهب للمترجمين اليهود وإسهاماتهم في نقل التراث العربي الإسلامي سواء في الحركة الأولى وهي التي تمت فيها الترجمات من العربية نحو العبرية أو في الجزء الثاني حيث تتحول الترجمة من العبرية نحو اللاتينية . يحق لنا أن نتساءل عن دقة وأصالة هذه الترجمات وهل فعلا كانت ترجمات أمينة؟ أم أنها أخلت بمضمون النص العربي، وهل استوفت شروط الترجمة المقبولة ؟ أم أنها خدمت بالدرجة الأولى الثقافة اليهودية.؟

يعتقد أغلب المفكرين العرب أن هذه الترجمات لم تكن بريئة ، بل كان القصد من وراءها أهداف قومية وسياسية وأن كل مراحل الترجمة سادها التحويل والتحريف إذ أن الكتب العربية التي

[1] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص489.

[2] محمود الخضيري، زينب ، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص86.

ترجمت إلى العبرية مرت كلها بتلك المرحلة التحويلية من التبعية والإضمار والتي تمس الشكل دون المحتوى .[1]

كان مسار الفكر العربي الإسلامي اليهودي من العربية إلى اللهجة الإسبانية أو القشتالية إلى اللاتينية أو من ناحية أخرى من العربية إلى العبرية ثم اللاتينية ترجمة وإبداعا هذه حقيقة ثابتة ولكن هل لنا أن نتساءل لماذا ترجمت نصوص عربية من العبرية إلى اللاتينية مع أنه سبق لها أن ترجمت إلى اللاتينية مباشرة ؟

يذكر الأستاذ أحمد شحلان أن من أهم أسباب ذلك ؛غموض النصوص المترجمة وابتعادها عن الأصول خصوصا إذا علمنا أن الترجمة كانت عبارة عن تفسير لنص عربي يمليه مترجم يهودي أو مسلم باللهجة الإسبانية أو القشتالية ثم ينقله مترجم إلى اللاتينية وفي أحسن الأحوال كانت الترجمة حرفية [2].

ويذكرنا هذا بالذي حدث **لحنين ابن إسحاق** حينما كان لا يجد مرادفات للكلمات اليونانية أثناء ترجمتها إلى العربية ؛فكان يعربها إلى أن انبرى لمشروع إيجاد مصطلح فلسفي عربي جميع فلاسفة الإسلام ثم حدد الفارابي طرق النقل واختراع أسماء فلسفية بثلاثة أولها الاشتراك في المعاني عند إمكانية حصوله بالنظر إلى أقربها إلى المعنى العامي مثل لفظ الجوهر والثاني نقل الألفاظ كما هي على غرابتها كلفظ أسقطس والثالث إيجاد لفظ فلسفي جديد يضاهي اللفظ اليوناني كلفظ الموجود [3].

وأخطر ما كان في هذه الترجمات هو حذف أجزاء أو فقرات كاملة من نصوص مترجمة تسبب حذفها في إشاعة أخطاء فادحة. مثل نشر مقاصد الغزالي في الترجمة اللاتينية دون مقدمة مؤلفه، وهذا ما سيحول الغزالي إلى غزالي آخر ؛فهل كانت هذه الأسباب هي التي دعت إلى

[1] عبد القادر بوعرفة ، المدينة والسياسة ، دراسة في الضروري في السياسة لإبن رشد ، مركز الكتب للنشر ، القاهرة ، ط1 ، 2006، ص60.

[2] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص183.

[3] جيهامي جيرارد ، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ص110.

إعادة الترجمات من اللغة العبرية إلى اللاتينية ؟[1] وبالتالي أي فكر إسلامي تناولته كتبهم بالنقد لينتقل فيما بعد إلى العلم اللاتيني ؟ لقد كانت هذه الترجمات أشد غموضا بخلاف أولئك الذين أشادوا بدقة وصواب هذه الأخيرة.

الوقوف على الأسباب المذهبية أو العلمية التي أدت إلى مرحلتي النقل أي النقل من العربية إلى العبرية العربية ومن العبرية العربية إلى العبرية ضروري ؛إذ أنه كلما أمكن تفهم وإدراك الأغراض المذهبية التي حركت أهل الملة النصرانية للاهتمام بكتب ابن رشد وترجمتها إلى اللاتينية ، وذلك بعد المحنة العقائدية التي عرفتها الكنيسة سنة1250م إلى غاية 1277 م فيحق افتراض أن الكتب الإسلامية مست وحورت وعمئ معناها عمدا[2].

قد اعتبر اليهود في شأن نسخ تلك الكتب العبرية الحرف والعربية العبارة ؛أنه إنما عمد هؤلاء القوم إلى توخي ذلك السبيل تيسيرا على من لا يحسن قراءة الحرف العربي من أهل ملتهم ويتكلم لغة العرب سماعا؛فإذا كان الغرض إبراز الحكمة للعامة وبذلها لجمهور اليهود فكيف يمكن لعامة تلك الجالية الخوض في معان فلسفية أو علمية خطت لها خصيصا بحرف عبري؟ [3]

كما يورد الأستاذ أحمد شحلان تناقضا آخر إذ من المفروض أن الأعمال الفلسفية العبرية تم حرقها بموجب قرار **الباباغريغور** منع الدراسات الفلسفية الأرسطية 1232م إلى 1306م- إذ ضاعت المخطوطات عربية اللسان عبرية الحرف التي كانت أساس الترجمات العبرية بعد الأحداث السابقة الذكر اختار اليهود قربانا للنار كلما دعا الداعي إلى إحراق الكتب الأصول العربية اللسان العبرية الحرف لأنها أصبحت ثانوية بوجود العبرية الخط واللغة [4].

[1] شحلان أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي(م –س)، ص183.

[2] ، مقال عبد القادر بن شهيدة :في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد، مجلة ابن رشد ، العدد الأول ماي1998أعمال ملتقى ابن رشد مج 2، المجمع الثقافي ، تونس ، ط1، 1999، ص163.

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] أحمد شحلان، أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ج1، ص126.

هذا هو سبب بقاء المخطوطات العبرية بأعدادها الهائلة ويعطينا الأستاذ أحمد شحلان نموذجا عن نقد أحد هذه الترجمات العبرية عن العربية وهو ترجمة كتاب "ميزان العمل" لأبي حامد الغزالي فالترجمة العبرية كانت غامضة وحرفية إلى أبعد الحدود ؛فبقيت المصطلحات العربية في أصولها الأولى وحاول المترجم الإبقاء على الجذر العربي المشابه صوتا للجذر العبري ولو كان المعنى مختلفا أو متناقضا فخرج حتى عن قواعد النحو العبري وخلق نحو معبرن، كما لم يكن يكلف نفسه عناء البحث عن الكلمات النادرة بل يتركها كما هي وما زاد خطورة حذف فقرات بأكملها فآيات القرآن تحولت إلى أقوال تلمودية واسم محمد يصبح موسى عليهما الصلاة السلام[1].

حاول عبد الرحمان بدوي أن يفسر تهويد التراث الرشدي من قبل المترجمين اليهود من خلال قياسه بابن رشد نفسه الذي حاول أسلمة التراث اليوناني، فمنهج ابن رشد في التلخيص لم يذكر أساطير اليونان ومعتقداتهم لأنها تعارض روح الشريعة الإسلامية فقد فعل اليهود بابن رشد ما فعله هو بأرسطو.[2]

كما يجابهنا سؤال يطرح نفسه في الحقيقة أكثر مما نطرحه نحن ؛فبعد كل هذا التغيير والإضمار والتهويد الذي لحق بالتراث العربي الإسلامي عامة والرشدي خاصة وخصوصا في المخطوطات المترجمة إلى العبرية فأي تراث حفظ من خلاله؛ وإذا اعتمد فلاسفة اليهود من جيل البلاك وابن جرسون وموسى النربوني هذه الترجمات فأي فكر رشدي سيكون موضوع تحليلهم وأحكامهم كما سأل أحمد شحلان؟

كانت هذه الترجمات أشد غموضا وأكثر تلفيقا مما يتصور؛ فالتصانيف العبرية العربية كانت حافظا للمعالم العربية الإسلامية في مرحلتها الأولى فقط أما الترجمة العبرية وبالتالي اللاتينية المتفرعة

[1] أحمد شحلان، أبو الوليد ابن رشد والفكر اليهودي الوسطوي، ص ص183 - 184.

[2] عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، دراسة في الضروري في السياسة لإبن رشد، ص ص62-63.

عنها فهي في خلوة وانفراد بالنص العربي وفي غياب الشاهد تم تعمد طمس المعالم العربية الإسلامية وتقليصها وصبغها بصبغة عبرية ثم مسيحية عند نقلها إلى اللاتينية.[1]

ويصل معظم الباحثين في هذه المسألة إلى حقيقة مفادها ضرورة تخصيص بحث خاص بمقارنة تواريخ المخطوطات العبرية: العبرية أو اللاتينية أو العربية لتقديم أحكام موضوعية حول حقيقة التساؤلات المطروحة سابقا وذلك مالا يمكن البث فيه الآن إذ أن معظم هذه المخطوطات هي ملك لمكتبات غربية (المكتبة الوطنية لباريس) ومعظم الباحثين الذين حققوها غربيون.

الأكيد بعد هذه التساؤلات حول الغايات والدوافع التي حركت الجالية العبرية بالأندلس المتفرقة في الأقاليم المسيحية الأوروبية أنها بدأت بالاهتمام بهذا المنتوج تم استنساخه كما هو في المرحلة الأولى بكل أمانة، لكنه كان عربي المحتوى عبري الحرف.أما في ترجمته العبرية التي عمد فيها المترجمون الاختزال والتقليص مع طمس المعالم والمصادر والتلفيق والسطو ثم انتحاله بعد طمس مصادره في المرحلة الثانية لتوظيفه حسب أغراض الملة المذهبية[2]. والأكيد بعد هذه التساؤلات حول القيمة الحقيقية لهذه الترجمات بين مشيد بها منوه بالدور الذي لعبته في الحفاظ على التراث الإسلامي ومعظمهم من اليهود كرينان الذي يذهب إلى اعتبار أنه لدراسة الفلسفة الإسلامية ينبغي دراسة العبرية.[3]

من دون أن ننسى معظم الباحثين اليهود المختصين في هذه المرحلة فإننا نجدهم يطرحون الأسئلة أكثر مما يجدون أجوبة لها وخصوصا ما يتعلق باختفاء المخطوطات العربية الأصلية وحتى العربية العبرية لتبق المخطوطات العبرية فقط مع ما تطرحه هذه الأخيرة من طمس وتهويد وتلفيق وسطو ؛فإزاء هذين الموقفين المتعارضين يبرز سؤال آخر هو لماذا لم يكتف الغرب بهذه الترجمات ، ولماذا لم يأخذوا الفلسفة العربية بزيها اليهودي ولماذا تم اللجوء إلى الترجمة من العربية؟

[1] عبد القادر بن شهيدة ، في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عبرية اللفظ عربية الحرف، مجلة ابن رشد، العدد الأول، ص167.

[2] المرجع نفسه، ص159.

[3] الخضيري محمود زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 85.

يبين التفاعل الذي حدث بين الفكر العربي واللاتيني خصوصا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حيث تم نقل العديد من المؤلفات اللاتينية بما فيها ذات الأصل العربي إلى العبرية ولكنها تعرضت لانتقادات لاذعة كانتقادات باكون ما دفع إلى تجاوز مرحلة النقل من العبرية إلى اللاتينية بسبب شعور عدم الثقة في هذه الترجمات ما جعل "فريدريك الثاني يبعث بمؤلفات مترجمة إلى أساتذة الجامعة لمراجعتها.[1]

من الآثار السيئة للترجمة المنحولة فلإرث العربي الإسلامي والرشدي بصورة خاصة؛ ذلك الفهم الذي نجده عند الرشدية اللاتينية لابن رشد إذ أخذ عنه جانب العقل فقط وأريد استخدامه ضد سلطة الكنيسة، ثم ألم تكن هذه الترجمات سببا في محاكمة الفلسفة العربية من قبل اللاتين واتهامها بعدم فهم اليونان وتشويه فكره[2].

على الرغم من المتخيل العدائي الذي أشاعته الكنيسة جول الإسلام إلا أن هزيمة الصليبيين في المشرق العربي وما تلاها من تحولات على الصعيد الأوروبي الداخلي أفضت إلى الانتباه إلى ما تحمله الثقافة العربية الإسلامية من أسباب القوة على الصعيد العلمي والفكري؛فانتقل العدو إلى مستوى اعتباره حضارة تستحق التقدير فقد نتج عن الاحتكاك مع الإسلام حركة تثاقف بدأت بصدمة ثقافية حاربت فيها أوروبا على عدة جبهات أهمها تعلم اللغات لنقل علوم المسلمين ومعارفهم.[3]

وبعد الدور الذي لعبته الترجمات العبرية حتى القرن 14م بدأت كما أشرنا الترجمات الأولى من العربية إلى اللاتينية إذ كانت تميل أكثر إلى ابن سينا وأخذ الاهتمام بابن رشد يتضاءل مع نهاية ق16 م ومن ثم يبدوا على الدراسات والأبحاث أثر الفكر الغير يهودي الذي انتشر بعد

[1] شحلان أحمد ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ص179.

[2] ، محمود حمدي زقزوق، مقال :مفهوم التنوير في فكر ابن رشد ، مجلة ابن رشد ، العدد الأول ،ص192.

[3] ، نور الدين أفاية، مقال حركية التثاقف وتجربة الفكر في الزمن العربي الوسيط ، دراسات عربية ، عدد 7-8، ماي، 1999 دار الطليعة ، بيروت، دط، ص ص 78-81.

النهضة والاهتمام بالنقل عن العربية في أواخر هذا القرن كان من إسبانيا إلى إيطاليا لاهتمام الفاتيكان بالدراسات السامية خاصة بعد ظهور النزعة الإنسانية وإنشاء مدرسة الفتيان التراجمة بين الشرق والغرب[1].

يبدو جليا **في الأخير** ومن خلال هذا الفصل ذلك التداخل الواضح والذي يصعب معه الفصل بين المترجمين وترجماتهم ودوافعهم لذلك. خصوصا الدافع السياسي الذي يتضمن في الغالب أيديولوجيا يريد الراعي للترجمة تمريرها سواء أكان هذا الراعي في شكل دولة ونظام أو في شكل طائفة ؛كما مر بنا في مراحل الترجمة التي بدئناها بالترجمة إلى العربية أين توضح معنا دور السياسة ممثلة في نظام الحكم سواء الأمويون الذين اضطروا لتعريب الدواوين، ولكنها ما لبثت أن تحولت إلى سلاح في يد المعارضة الممثلة في الموالي الذين تسلحوا بالمنطق ومعرفة علوم اليونان بصفة عامة. انطوت هذه الخلافات السياسية طبعا على إرث أيديولوجي خطير بين الحكام الأمويين الذين حصروا الحكم في قريش ويكون بذلك طريق المعرفة واحد مصدره النص الشرعي بعيدا عن الاجتهادات العقلية ، بخلاف المعارضة التي تسلحت بعلوم العقل وفلسفة اليونانية ثم بعد نجاح ثورة العباسيين على الأمويين لجأ المأمون إلى الترجمة وإعلاء قيمة العقل لإضعاف سلطة الفقهاء وليكون لاجتهاد الخليفة الرأي الفاصل وليس الفقيه، ومعلوم أن السياسة العباسية ممثلة في خلفاءها وحتى البلاط إنما استعملت الترجمة كسلاح أيديولوجي داخلي ردا على الحركة الشعوبية وتطلع الموالي بعد خيبتهم الثانية من تقلد العنصر العربي للسلطة ممثلا في العباسيين .فلم تبق سوى المعارضة الأيديولوجية والتي تمثلت في الباطنية والتشيع أما خارجيا فقد استخدم المأمون الترجمة لتشويه صورة بيزنطا المعادية للعلم العقلي ممثلا في مدرسة الإسكندرية بخلاف الدولة الإسلامية التي لم تكن لها مشكلة في ذلك بل تعتبر نفسها الوريث لذلك العلم.أما عن الإطار النظري للترجمة فلم تخرج عن تنظير السابقين رغم ما عرف عن الجاحظ من مساهمة في هذا الإطار وما عرف عن مدرسة حنين بن إسحاق من ممارسة قائمة بحد ذاتها؛ إذ مرت الترجمة العربية الإسلامية بثلاث مراحل أولها الحرفية إذ غلب عليها النقل وكان

[1] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية ، (م-س)، ص ص174_184.

التراجمة نقلة، ثم مرحلة حنين بن إسحاق وقد تم استبيان طريقة الترجمة المتبعة فيها (المعنوية) وبذلك تكون أنشأت مترجمين ولعبت المدرسة السريانية دورا كبيرا في تطور هذه الأخيرة تم مرحلة مدرسة بغداد التي خرّجت مترجمين أكفاء بدأ من حنين وابنه إسحاق ابن حنين وحبيش ابن الأعسم وثابت بن قرة وابنه سنان ويوحنا بن ماسويه إلى غيرهم .أما الترجمة من العربية سواء إلى العبرية أو اللاتينية فإننا نجدها على الطرف الآخر وهو الأندلس وكما كان للسياسة دور الراعي والحاضن في الأولى؛ فإنه كذلك في الثانية إذ كان اطمئنان الملوك للمترجمين اليهود بل واستوزراهم خاصة لعدم طمعهم اعتلاء السلطة، وحتى الملوك المسيحيين إنما حافظوا لهم على مكانتهم للداعي نفسه .فإذا كان الدافع السياسي المؤطر بالأيديولوجي هو الغالب في الترجمات إلى العربية إذ بالإضافة إلى هذا الدافع نجد الدافع اللاهوتي إذ تؤكد شهادة "ماري تيريز دلفريني" التي تفيد بأن ضرورة تعلم اللغات إنما كانت لدافع ديني هو لمعرفة الراهب لعقيدة الآخر الكافر والرد عليها وكذلك لتوفير نص كأساس لرد والمحاججة الدينية كما نجدها عند "بيير دي كلوني" ، تبرز مدارس عديدة ومراكز متنوعة لهذا الهدف كمدرسة سالرنو وطليطلة ثم صقلية ليأتي دور إيطاليا وإسبانيا وجنوب فرنسا بعد ذلك ومع ذلك يبرز الدعم السياسي كدعم ألفونسوا السادس وفريدريك الثاني بهدف تأسيس دولة بعيدة عن هيمنة الكنيسة أما عن طبقات المترجمين في هذه المرحلة فمن غونديسالفي إلى أفلاطون التيفولي إلى ألفريد السرشسلي ومارك الطليطلي وأديلاردو الباثي أما المترجمين اليهود على اختلاف طبقاتهم التي سبق ذكرها يبرز حسداي بن شبروط وإسماعيل بن النغريلة وإبراهيم أباحيا وبسفاسوردا وأبراهام أبا عزرا وعائلة تبون طبعا على رأسها يهودا بن تبون ثم موسى بن شموئيل بن تبون ولعل الوساطة اللغوية التي كانت في البداية أي في حركة الترجمة إلى العربية هي الوساطة السريانية التي عرفت بها مدرسة الفرس وكانت أولى المراحل التي عرفتها الترجمة في عهدها الإسلامي فاتسمت بالحرفية لتتطور بعد مدرسة (حنين بن إسحاق) نحو تغليب المعنى وصولا إلى مدرسة بغداد الفلسفية أما عن الوساطة اللغوية في هذه المرحلة فتميزت بوساطة العبرية حيث عرف المجتمع الأندلسي ظاهرة لغوية فريدة للطائفة اليهودية وهي المخطوطات العبرية الحرف العربية اللفظ، ومهما كانت الأسباب التي سبق التطرق

إليها إلا أنها ما لبثت أن ترجمت إلى العبرية واختفت الأصول ؛ولعل الظاهرة التي استحقت الاهتمام والالتفات إليها من خلال هذا الفصل هي مدى تمثل المترجم للسياسي أو بعبارة أخرى سلطة المترجم ومكانته انطلاقا من حدود عمله ؛ بينا كيف أن الترجمة كانت سببا في الإستوزار كحسداي ابن شبروط وابن النغريلة وقبلها الدور الذي لعبه حنين ابن إسحاق وغيره من المترجمون كرجال للبلاط عند العباسيين ، كان للمترجم سلطة بقدر ترجماته وخدماته ، ولعل حضور السياسة في الترجمة بعد هذا الوضوح لا تشوبه سوى مد وجزر فكما فتح المأمون الطريق للإبداع الفلسفي بالترجمة أغلقه المتوكل ، كما تولى فريدريك الثاني ملك صقليا زمام الإطلاع على تراث فلاسفة المسلمين مؤسسا جامعة نابل كأكاديمية لإدخال العلوم العربية كما أرضى المنصور العامة والفقهاء لحربه على الفرنجة كانت نكبة ابن رشد ولم يبق في الأخير سوى الإشارة إلى العيوب التي شابت الترجمات اليهودية ما أدت إلى ترجمة لاتينية من العربية كما كان خلوها من التنظير ونزوعها نحو الحرفية إضافة إلى الطمس والتحوير المتعمد لخدمة أغراض الطائفة اليهودية مع ذلك يعزى لها الفضل في أنها عرفت أوروبا على شروحات ابن رشد وابن سينا ولعل هذه الترجمات كانت السبب الرئيس نحو انطلاقة أوروبا إذ أحدثت تثاقفا وتبادلا فكريا مع الآخر عجل نحو نهضتها الحضارية.

الفصل الثالث

الترجمة العربية الحديثة والمعاصرة بين عائق الإتباع وهاجس الإبداع

المبحث الأول:عوائق الإبداع في الترجمة العربية

المبحث الثاني:هاجس الإبداع- رؤية تأصيلية للإبداع الترجمي العربي

توطئة

سبق أن حللنا في فصول سابقة كيف استطاع المسلمون وعن طريق الترجمة والتمثل بعلوم اليونان الإبداع بعد التمكن من استيعابها وهضمها ، فظهر التمايز بين الأنا والآخر مما يدل على استقلال الشخصية ويبدو ذلك في عبارات كثيرة [1]

امتلكوا بذلك استراتيجية مكنتهم من الجمع بين التعامل مع النص الديني من جهة والعقل اليوناني من جهة أخرى، هذا التأثر بالوافد هو ما خلص الفكر الإسلامي من بوتقة الدوغمائية القاتلة فتمكن من أن يبلغ مستوى إدراك المفاهيم الكلية وإقرارها والعمل بها ؛فالترجمة كانت ولازالت الجسر الذي تعبر الثقافات من خلاله إلى باقي المجتمعات ،وتلعب دور التثاقف والحوار فيما بين الحظارات .تكون بذلك عملية إبداعية ينجر عنها التأليف والإبداع وهي كذلك دعامة النهضات الفكرية فعن طريقها بدأت النهضة الثقافية في عصر الإسلام الأولى وكان العرب من السباقين في اعتماد الترجمة كمؤسسة رسمية من مؤسسات الدولة الإسلامية ،فما بالنا لم ننجزها حقها اليوم في هذا العصر ؟ولماذا لم تستطع الأمة الإسلامية رغم إدراكها أن الترجمة هي متن المواكبة وأنها أجدى وسيلة لنهضتها أن توجد المعطيات الفلسفية والعلمية لنهضة ترجمية تمكن من ازدهار حركة الترجمة إلى العربية ، فتكون هناك مواكبة للعلوم الحديثة ، فهل مشكلة الترجمة العربية الحديثة والمعاصرة هي مشكلة باعث أم تنظير أم واقع؟

لعل جل ما نرومه في هذا الفصل هو محاولة فهم طبيعة الترجمة إلى العربية في الفترة المعاصرة وطبيعة المشكلات التي اعترضت سيرها ما منع من الوصول إلى الإبداع المنشود مرورا على أهم بواعثها وأسبابها ذكرا لتاريخها منذ الحملة الفرنسية وكيف أن إنشاء محمد علي لمدرسة الألسن في مصر والتي خرجت عددا من المترجمين وكيف أن إرسال البعثات التي عاد أصحابها بعد مدة للمشاركة

[1] حنفي حسن ، من النقل إلى الإبداع ، مج 2، التحول ، 3 التراكم ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، دط، 2001 ، ص19.

في الترجمة وترجمة عدد كبير من الكتب الطبية والعسكرية والصناعية والزراعية مما له علاقة بعمل الدولة[1].

رغم أن مؤرخي الحركة العلمية بمصر الحديثة يذكرون تخريج مدرسة الألسن التي كان الطهطاوي مؤسسها ومديرها خلال ولايتي محمد علي والخدوي إسماعيل للعشرات من الطلاب النابغين في مختلف مجالات المعرفة حتى قيل إن إسهامهم في الترجمة فاق الألفي كتاب إلا أن الموضوعية تستدعي القول أن معظم هذه الترجمات كانت تتسرب إليها كثير من نقائص التعريب من قبيل ما ظهر في ترجمات الطهطاوي نفسه[2] كما ورد بكتاب" الترجمة ومشكلاتها " الذي صدر عام1985 للأستاذ "زكي إبراهيم خورشيد" بل أن مدرسة الألسن لم تفلح في تخريج مترجم نابغ كما أن انحطاط مستوى التعليم قد ألحق بها[3].

فما هي أزمة التعريب في الوطن العربي وما هي مظاهرها والحلول الممكنة لتجاوزها ؟وهل يمكن الوصول إلى وحدة مصطلح وبالتالي المساهمة في الحضارة عامة أي الإبداع؟ وهل يمكن الحديث عن قواعد ترتكز عليها الترجمة المبدعة ؟ وهل كانت النهضة التعريبية في الأقطار العربية متشابهة أم كانت هناك هوة ؟ ثم ماذا عن المرحلة الانتقالية التي شهدها عصر محمد علي وحفيده إسماعيل من انفتاح على الثقافة الغربية واستلهام علومها ومظاهر حضارتها؟ أم أنها كانت مرحلة مؤقتة عاشتها مصر والشام في مضمار تحديث الثقافة العربية والدفع بها خارج مدار التقليد والاجترار وذلك بعد تأسيس مجلة" المقتطف" وانشغال زعماء الإصلاح بالمؤلفات الأجنبية وإنشاء لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1914.[4]

[1] العيسى سالم، الترجمة ، تاريخها ، الثقافة الجماهيرية ، ص22.

[2] خورشيد ، ابراهيم زكي ، الترجمة ومشكلاتها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، دط ، 1985، ص79.

[3] عبد الرؤوف محمد عوني ، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي،(م–س) ص310.

[4] بحراوي حسن ، أبراج بابل، (م –س)ص221.

لنتدرج إلى الترجمة إلى العربية في أفق القرن العشرين لنتلمس التأصيل الفلسفي لمشكلة الترجمة باعتبارها قضية فلسفية ولنا في تجربة "حسن حنفي" من خلال مؤلفه "من النقل إلى الإبداع "بمختلف أجزاءه وكيف تلمس تجربة الترجمة العربية خلال القرن 4 هـ كما لنا في تجربة طه عبد الرحمان الرؤية التأصيلية للدور الإبداعي للترجمة وذلك في مؤلفاته العديدة منها "الفلسفة والترجمة" مبحثنا الثاني سيكون محاولة لرسم رؤية تنظيرية للمفكرين العرب المعاصرين من خلال رؤيتهم للدور الذي ينبغي أن تلعبه الترجمة وخصوصا الترجمة المبدعة بعد محاولة عرض معوقاتها في العالم العربي؛فهل طرأت إشكاليات جديدة لا عهد للترجمة القديمة بها أم أنها استمرار لإشكاليات قديمة شأن اتساع دائرة اللغات الوسيطة أم أنها مشكلة إيجاد مصطلح جديد مقابل للأجنبي سواء كان عربيا أم معربا [1].

وإذا كانت حركة التعريب هي طريق التحرر اللغوي والفكري من سيطرة اللغات والمفاهيم لحضارية الأجنبية وخدمة الأمة بالاتجاه بها نحو كيان حضاري واحد لا تعوقه عوائق اللهجات أو اللغات الأجنبية.[2] وإذا كان التعريب هو الطريق لجعل اللغة العربية تفي بمطالب العلوم والفنون العصرية ويعيد لها مكانتها كلغة علم ومعرفة وإذا كان التغير الدلالي من بين وسائل التنمية المعجمية الرائجة وتقضي بأن تضاف إلى الدلالة القديمة للكلمة العربية دلالة جديدة تمهيدا لاستقرار الدلالة الجديدة في إطار مفهوم جديد للكلمة أما الاشتقاق فالمقصود به تكوين كلمات جديدة [3].

تلك هي المناهج التي استخدمت في الحركة التعريبية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر عند مدرسة الألسن وغيرها فلماذا لم يؤت التعريب أكله ووقع في أزمة ؟

ما هي أسبابها ومظاهرها وتطوراتها؟ ثم هل عجز مهام التعريب والترجمة سببه ظاهرة جديدة لم يعهدها المجتمع العربي الوسيط ؟ وبالتالي هل يمكن القول أن العجز في الإبداع في الترجمة سببه أخطاء

[1] بحراوي حسن، أبراج بابل ، (م –س)، ص ص212_218.

[2] الصيادي محمد المنجي ، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط4، 1985، ص10 .

[3] المرجع نفسه، ص 11.

في الترجمة وهل من هذه الأخطاء عدم تكون المترجم الجيد في اللغة للعربية ؟ فيكون تسرب العامية أحد أكبر أسباب الفشل الإبداعي؟

إذا كان تراثنا غنيا بمحاولات ضبط المصطلح إذ نجد ذلك في رسائل "الحدود والرسوم" فلا نكاد نجد مفكرا أو فيلسوف إلا وله مساهمة في هذه الإشكالية إبتداءا من الكندي إلى ابن رشد مرورا بابن حيان والغزالي والفارابي وابن سينا ولنا في كتاب "المصطلح الفلسفي عند العرب" لصاحبه عبد الأمير الأعسم نموذجا إذ يتناول كتابه دور الفلاسفة المسلمين في علم المصطلح الفلسفي *terminologie –philosophique* مبرزا أن تأسيس المعجمية الفلسفية لا بد أن يراعى فيه ظهور المصطلح الفلسفي وتطوره إلى جملة من المفاهيم وذلك لا يكون إلا بجمع الحدود والرسوم في مجلد واحد[1].

في مشروع حسن حنفي الذي يحلل فيه حضور الموروث في اللغة العربية وخصائصها بمقارنتها باللغات اليونانية والفارسية بما في البيئة الثقافية العربية ؛فبالرغم من أن ابن سينا أعجمي الأصل إلا أنه عربي اللسان تظهر اللغة العربية عنده أكثر من ظهورها عند الكندي والفارابي وابن رشد.يعيد ابن سينا عن طريق جدل الحضور والغياب المتبادل بين العرب واليونان بناء مبحث العبارة بحسب لغة العرب وتركيب الجملة بحسب لغة العرب فلكل مساحته من الضيق والاتساع[2].

قد وجد الأقدمون الحل الذي استعصى علينا اليوم؛فقد حسنوا لغتهم العربية آنذاك، وذالك بأن أضفوا عليها أبعاد الدلالة بصورة متسعة وضمنوها كل مظاهر الحياة العصرية فكان لها من

[1] الأعسم ، عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، جامعة كامبريدج ، بيروت، ط3، 2009، ص07.

[2] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع ، المجلد الثاني ، ص 112.

السلاسة ما مكنها من المحافظة على علائق وثيقة بالغة القديمة والقرآن إضافة إلى أن الفصحى كانت لغة الحديث والأدب والابتكار العلمي وكل ما يرتبط بشؤون الحياة[1].

[1] محمد المنجي الصيادي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، ص123.

المبحث الأول:

عوائق الإبداع الترجمي العربي

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أن حركة النقل والترجمة من اللغات لأجنبية إلى العربية قد تم في إطار من شبه المعهد أو المجمع اللبناني الماروني الروماني، لترجمة كتب دينية مسيحية من اللاتينية واليونانية إلى العربية مثل كتاب التعليم المسيحي ودستور الأمانة الأرثوذوكسية الذي طبع أول مرة عام 1566 ثم أعيد طبع ترجمته.

إن أولى الترجمات إلى العربية كانت معظمها دينية وبقيت كذلك حتى عصر محمد علي في القرن 19 وذلك حسب حاجة كل عصر[1]، أما الترجمة في غير الناحية الدينية فأول ما ظهرت في عصر النهضة (مصر ولبنان) في ظل ولاية محمد علي، فقد كان لحملة التحديث التي أعقبت الحملة الفرنسية على مصر(1798- 1801) وخاصة في عهد محمد علي آثار مشهودة على نهضة الترجمة في الميادين النفعية ذات الصلة بتطوير النظم والقوانين وتجديد المعارف وترجمة العلوم الحديثة التي لها مساس بالإدارة والاقتصاد والجيش والطب.[2]

كان قد وقع اختيار محمد علي على رفاعة الطهطاوي ليتولى رئاسة أعضاء البعثة العلمية التي أرسلها إلى باريس سنة 1826 فانكب على تعلم الفرنسية لدرجة الاتفاق وسرعان ما نصرف بجهوده إلى مجال الترجمة وعند عودته إلى مصر أنشأ مدرسة الألسن التي رأى فيها سبيلا للاستعاضة عن الأجانب في مهام التدريس.[3]

أسست مدرسة الألسن بهدف تخريج جيل من المثقفين يكونون صلة بين الثقافة العربية والغربية ضالعين في الآداب العربية وفي آداب اللغات الأجنبية قادرين على تعريب الكتب الأجنبية والنهوض

[1]- العيسى، سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص20.
[2]- بحراوي حسن، أبراج بابل، ص207.
[3]- المرجع نفسه، ص208.

بالإدارة الحكومية بما أوكل إليهم من مناصب[1] ورغم إسهام هذه النخبة الكبيرة في الترجمة إذ قيل بأن ما ترجموه يفوق الألف كتاب بين بحث ورسالة في مختلف العلوم والمعارف والفنون ورغم هذا الكم الهائل والتنوع الزاخر لما أنتجه أساتذة هذه المدرسة[2]، فقد حظيت الترجمة في مصر خلال المرحلة الأولى من النهضة الحديثة باهتمام كبير فانطلقت بادئ الأمر على يد جماعة من السوريين واللبنانيين الذين بذلوا جهودا عظيمة للتغلب على الصعوبات الناشئة من افتقار اللغة إلى المصطلحات والمدلولات الحضارية واختلاف التراكيب بين العربية واللغات الأوربية بالإضافة إلى جهل المترجمين للعلوم التي ينقلونها[3].

فما هي المنهجية التي استخدمت في الترجمة آنذاك وهل آتت هذه المدرسة ثمارها في الترجمات بصورة عامة؟ وهل تمثل حلقة نحو الإبداع أم نحو الإتباع؟

يشار إلى أن نشاط الترجمة كان يتم في عهد محمد علي بتوجيه رسمي ورعاية حكومية تماما مثلما كان يجري به الأمر في العصر العباسي ولكن الخلاف يقع في طرق الأداء ففي القديم كان العمل في الترجمة يتسم إلى حد ما بالفردية ويقوم على الاجتهاد الشخصي أما في هذا العهد فقد أصبحت الترجمة عملا منظما يوكل إلى هيئة مختصة ويناط بالضمانات الكافية[4] .

اعتماد الترجمة المشتركة أو الجماعية اختصارا للوقت وتكثيفا للجهود خاصة حينما يكون العمل المقصود بالترجمة كبير الحجم أو متعدد الأجزاء وأحيانا عندما يكون الأمر متعلقا بتلك الكتب العلمية المعقدة التي كانت تستوجب من مترجميها إقامة تعاون وفي بعض الأحيان كان نظام العمل الجماعي يأتي استجابة لأوامر عليا حيث يكون الاستعجال هو الداعي إلى الانسحاب الجماعي على ترجمة

[1]- عبد الرؤوف، محمد عوني، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، ص310.

[2]- بحراوي حسن، أبراج بابل، (م –س) ص210.

[3]- العيسى سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص31.

[4]- الشيال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1951 (د.ط)، ص207.

عمل ما، وقد حدث هذا الأمر مثلا عندما أمر محمد علي بترجمة كتاب "نظامات وترقيات العساكر" على وجه السرعة للحاجة الملحة إليه.[1]

من خصائص الترجمة خلال هذه المرحلة "الترجمة الانتخابية أو الجزئية" وكانت تقتضي بالاقتصار فقط على نقل الأجزاء المطلوبة من الكتب الإفرنجية دون متنها الكامل وذلك خضوعا للأغراض العامة أو الخاصة أو القيام بترجمة أجزاء معلومة من كتب مختلفة وجمعها بين دفتي الكتاب الواحد لخدمة أهداف التعليم والبحث فقد ساد الأسلوب الجزئي في الترجمة عند نقل مؤلفات نفعية كالطب وعلوم الطبيعة والجغرافيا وغيرها وأحيانا كان الداعي إلى إتباع هذا الأسلوب الرغبة في إقصاء بعض الفصول التي لا تتماشى مع الذهنية العربية الإسلامية أو تتضمن الغمز في التاريخ الغربي والعقيدة وذلك ما فعله الطهطاوي نفسه في ترجمته لكتاب "قلائد المفائز في غريب عوائد الأوائل والأواخر"[2].

بالنسبة للمستوى اللغوي فقد بذلت فيه العناية الفائقة عندما لوحظ الاضطراب في صياغة الجمل واختيار اللفظ، فعهد بالصياغة إلى علماء متمكنين في اللغة العربية كشيوخ الأزهر الذين ساهموا إلى حد بعيد في إبعاد الترجمة عن القيود اللفظية البديهية التي بقيت قرونا طويلة تكبل النشر العربي بالسجع[3].

تقليد المراجعة والتدقيق والاعتناء بالصياغة كان يوكل لأشخاص متخصصين في أسلوب التحرير العربي كأي شيوخ الأزهر وكان دافع ذلك ضعف وغموض الترجمات العلمية والطبية للمترجمين السوريين وكانت الطريقة تقتضي بأن يجالس المترجم الشيخ الأزهري، فيترجم الأول الكتاب جملة جملة

[1] المرجع السابق، الشيال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، ص210.

[2] بحراوي حسن، أبراج بابل، (م –س)، ص212.

[3] العيسى سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، (م –س)، ص47.

ثم يمليها على صاحبه الذي يعمل على صياغتها في لغة صحيحة بعد المراجعة والتشاور بشأنها إلى أن يحصل الاتفاق الذي يعقبه التدوين النهائي[1].

ثم ستستفيد اللغة العربية من عدة وسائل للتعريب من أهمها: الاقتراض والتغير الدلالي والاشتقاق والنحت والتركيب؛ وكان القصد من استخدام هذه الوسائل هو إيجاد المصطلحات المقابلة سواء كانت عربية أو معربة فنجد في مؤلفات الطهطاوي وخير الدين التونسي الكثير من الكلمات المقترضة من اللغات الأوربية ككلمة "الأنسطيطوات" عن « institut » بمعنى معهد البحوث وكلمة "كوليج" عن « collège » بمعنى المعهد[2]

محاولات رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وفارس الشذياق ومحمد عبده وناصيف اليازجي وجورجي زيدان لتكيف العربية وابتكار المصطلحات المولدة في زمانهم، فتحسين اللغة العربية لا يكون إلا بإضفاء أبعاد الدلالة عليها بصورة متسعة فتكون لها من السلاسة المحافظة على اللغة القديمة والقرآن بالإضافة إلى البحث عن الوسائل الكافية لتحويل الفصحى إلى لغة ابتكار علمي[3].

بما أن الترجمة تتعلق بخواص انتقال المعنى من لغة إلى أخرى فلا يجوز للمترجم التعرف الخاص أو التحديد غير المطابق عندما تعترضه الصعوبة في إيجاد المصطلح المناسب بل عليه تخطيط الموضوع وتنسيقه ثم ترتيبه إلى أفكار متسلسلة ومترابطة كما عليه أن يعرف الخطوط البنيوية التي تربط اللغتين ببعضهما البعض[4].

[1] بحراوي حسن، أبراج بابل ، (م –س)، ص214.

[2] المرجع نفسه، ص218.

[3] الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م –س)، ص20،ص123.

[4] العيسى سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، (م –س) ص74.

الركود في الإنتاج المعجمي كما في غيره فالمعاجم العربية القديمة كانت لا تزال تستخدم مصادر أساسية في اللغة العربية رغم ما كان فيها من نقائص متمثلة في عنايتها بالألفاظ القديمة حتى ولو كانت غريبة وميتة[1].

يعد التغيير الدلالي من بين وسائل التنمية المعجمية الرائجة وتقضي بأن تضاف إلى الدلالة القديمة للكلمة العربية دلالة جديدة وذلك تمهيدا لاستقرار الدلالة الجديدة في إطار مفهوم جديد للكلمة نفسها ومثال التغير الدلالي ما خضعت له لفظة "علم" التي كانت ترتبط قبيل النهضة الحديثة برجال الدين المسلمين من فقهاء وخطباء وعن طريق اللغة الفرنسية تعرف الطهطاوي على دلالة الكلمة في الحياة العلمية في باريس فأخذ يميز بين القساوسة في الكنيسة والعلماء في العلم الدنيوي واستعمل التغير الدلالي بنجاح في اللغة العربية للتعبير عن المفاهيم الحديثة[2].

إذا كان معجم الخليل أول قاموس يتضمن الأصل بمشتقاته التي مازال المعجميون المعاصرون يتدارسونها بكامل الإكبار والعناية وطريقته مثلى في ترتيب الكلمات فيجد عالم اللغة أربعة عناصر متكاملة هي المنهجية والنطق والقاعدة النحوية والشرح ورغم ذلك فقد تضمنت القواميس القديمة عيوبا وذلك بنسبها إلى ظروف غير ظروفنا ولحاجات غير حاجاتنا [3]. فقد استعمل رواد النهضة مفهوم الاشتقاق الذي قصدوا به تكوين كلمات جديدة من مواد لغوية عربية قائمة ومصاغة وفقا للقواعد الصرفية المعروفة في العربية، كالمصدر الصناعي لصيغة المنتهي بـ "ية" وكان قد عرفه العصر العباسي في كلمة "الشعوبية" فاشتقوا على غراره "الاشتراكية" و"القومية" كما أضافوا إلى هذه النهاية أصولا غير عربية فشغلوا ألفاظ مثل "الفيدرالية" والكلاسيكية" و"الرومانية" وصاغوا على اسم الآلة فأوزانه المختلفة كأسماعة " وساقية" والتنفيذ من جمع المصدر بتحويله إلى الدلالة الإسمية العادية فبرزت في الاستخدام العربي جموع لمصادرها "تحليلات" و"انتخابات"...الخ.[4]

[1]– الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م–س) ص262.

[2]– بحراوي حسن، أبراج بابل، (م –س)، ص ص 210–219.

[3]– الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م –س)، ص252.

[4]– المرجع الأسبق، (بحراوي حسن، أبراج بابل)، ص219.

استخدم المحدثين التوليد كطريقة ثانية من طرائق وضع الألفاظ والمصطلحات في ميدان التعريب، والتولد هو حصول شيء من شيء والتوليد في اللغة هو تحصيل كلمة من كلمة أخرى أسبق منها وضعا ويعني ابتكار كلمة جديدة غير موجودة من كلمة لا في اللغة القديمة ولا في اللغة الحديثة[1] ووسائل التوليد هي الاشتقاق بأنواعه والمجاز بأقسامه، فأما الاشتقاق "فأخذ كلمة أو أكثر تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعا" أما المجاز فاصطلاحا استعمل بمعنى التفسير أو التقدير أو التأويل، ثانيا بمعنى طريق القول ومأخذه ويجعل منه ابن رشيق القيرواني التشبيه والاستعارة وثالث يستعمل بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له يقول عبد القاهر الجرجاني "كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز"[2].

إذا كانت طرائق وضع المصطلحات لدى المحدثين ثلاثة وهي الترجمة فالتوليد فالاقتراض وهو عند المحدثين القريب إلى اللفظي والتدخيل، ومعناه العام إقتراض ألفاظ وكلمات من لغات أخرى فقد أخذت العربية المعاصرة من اليونانية 250 كلمة ومن اللاتينية 277 كلمة ومن الفارسية 1400 كلمة ومن التركية 250 كلمة، وقد تندمج المفردات المقترضة في اللغة العربية بخضوعها لمعاييرها الصوتية والصرفية فنسميها المعرب وقد تشد فنسميها (الدخيل) وإن لم يميز القدماء بين الدخيل والمعرب فإن المحدثون بحثوا في المسألة من منظور صرفي صوتي، فالمهم هو مدى إمكانية دمج الكلمات المقترضة في النظام الصوتي للعربية فقد حد الجوهري التعريب في صحاحه بقوله تعريب الاسم الأعجمي أن تتفوه به، العرب على منهاجها[3].

هذه طبيعة الخصائص التي ميزت حركة الترجمة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر فلماذا لم تعقبها نهضة حضارية كتلك التي نجدها في القرن 4 هـ ولماذا عجزت عن الانتقال من النقل إلى الإبداع ومن الإتباع إلى الإبداع؟.

[1]- الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م-س) ص61.

[2]- ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، (م -س) ص ص: 68-216.

[3] الصيادي محمد المنجي ، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي (م-س)، ص ص 238-242.

في البداية لابد من إبراز ملاحظة أكاد أجزم أنها ضرورية وهي أن الخصائص المنهجية المتبعة من قبل المترجمين لا تبرز أبدا الخلفية النظرية التي تحكمت في تصوراتهم للممارسة[1]. فإذا ما بدأنا بمقارنتها بترجمات القرن 4هـ والتي خلفت إبداعا حضاريا نجد أن هذه كان لها من التأملات النظرية كتأملات الجاحظ التي سبق ذكرها والتي يخلص فيها إلى فكرته بصدد استحالة أن تضاهي الترجمة الأصل مهما بلغ صاحبها من المعرفة والإتقان للغة التي ينقل عنها ؛وهو بذلك يشير إلى أكثر مأزق الترجمة النظرية وهي مشكلة الأمانة والخيانة... و**نخلص** إلى أن الترجمة العربية الحديثة عانت من عدة مشكلات وعوائق منعتها من أن تلج عالم الإبداع وجعلتها تدور في فلك الإتباع أولا رغم الجهد الذي بذلته مدرسة الألسن في تخريجها والنقل التي أنتجت عددا غير قليل من الكتب خاصة الفرنسية إلا أن مواضيع هذه الكتب كانت عسكرية وطبية وصناعية وزراعية وغيرها مما له علاقة بعمل الدولة وحاجاتها[2].

لم تعرف حركة الترجمة في هذا العصر ترجمة كتب الثقافة العامة في الميادين الاجتماعية والصحية وهو النقص الذي ستتداركه مدرسة الألسن فيما بعد[3].

إن مقارنة ولو طفيفة بين هذه الترجمات وترجمات القرن 4هـ تؤكد لنا أن الترجمات النفعية أيضا كانت سابقة عند المسلمين الأوائل ككتب الطب والرياضيات ولكنها ترافقت مع نهضة شمولية، فمن الشروط الضرورية واللازمة للتطور الفكري أن تحصل للترجمة والمثاقفة على جميع الأصعدة الأدبية والعلمية والفكرية والفلسفية وأن تترافق مع حركة تنموية اقتصادية واجتماعية وثقافية ويمكن القول بأن الترجمة في عصر النهضة كانت جزئية ومتجزئة، لم تتجرد عن الهوى إذ ارتبطت بالسمات الشخصية للمترجمين، ولم تأخذ الطابع المؤسساتي وشكل مراكز البحوث ما أفقد الفكر العربي شمولية الرؤية ولم يفسح المجال أمامه للتطور بشكل سليم؛ بل يمكن القول بأن الفكر العربي وقف عند الحلول الجزئية

[1] بحراوي حسن ، أبراج بابل، (م –س)، ص219.

[2] –العيسى سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، (م –س)، ص22.

[3] – الشيال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، (م –س)، ص205.

التي تكون بداية لمشكلة جديدة ولم يرتقي إلى الرؤية الفلسفية الشاملة ". من هنا كانت الحاجة إلى رؤية فلسفية شاملة تربط الحلول الجزئية فيما بينها بل تراها من خلال ترابطها وتكاملها[1].

إذا كانت ترجمة الكتب النفعية سابقة في الحضارة العربية الإسلامية على باقي الكتب الأدبية والفلسفية إلا أنها أعقبتها بل وصاحبتها في أحيان كثيرة، فالمثاقفة الفلسفية نتيجة ناتجة عن المثاقفة الفكرية نابعة من الناحية الأدبية والعلمية، وكما قلنا لا نجد إطارا نظريا فلسفيا للمثاقفة التي قام بها رواد النهضة ومفكروها؛بينما كان المفكرين العرب الأوائل كابن رشد والكندي وابن سينا إلى جانب كونهما مترجمين فلاسفة وهذا ما ساعدهم في التنظير للترجمة وهو ما افتقرت إليه حركة الترجمة الحديثة والمعاصرة، فهذه الترجمة التجزيئية التي ظلت مسيطرة إذ تورد عنها الباحثة "ندى طوميش" بعض التدقيقات معتبرة بأن حركة الترجمة خلال القرن 19 في العالم العربي ظلت مقتصرة على اللغات الأوربية خاصة الإنجليزية والفرنسية ، وبأنها بعد أن كانت ترتكز على المؤلفات التقنية والنفعية سيتجه اهتمام المترجمين تدريجيا إلى المجال الروائي والشعري.[2]

الترجمات التي قام بها مسلمي العصر الوسيط والتي ساعدت في وضع أعمال وصلت إلى مستوى العالمية كان من الضروري لها ترجمة أمهات الكتب التي تشمل مجمل مناحي المسألة الإبستمولوجية أي نظرية المعرفة وفلسفة العلوم الدقيقة وشروط إمكانية المعرفة الصحيحة "التي تعرف بقطيعة مع النظام المعرفي المتخلف.. من أجل تحرير الذهن العربي في أعماق جذوره من التصورات الأسطورية عن الواقع والمادة والكون ومن أجل إخراجه من العالم المغلق وفتحه على الكون اللامحدود"... ثم من أجل تعزيز كل الرواسب التاريخية المتراتبة فوق بعضها بعض من ساحة هذا الوعي العربي.[3]

[1]- مقال هاشم صالح، مقال، دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي المعاصر، مجلة الوحدة، العدد (61- 62)1989 المجلس القومي للثقافة العربية، ص20.

[2]- بحراوي حسن، أبراج بابل، (م –س)، ص222.

[3] هاشم صالح، مقال دور الترجمة في تشكيل ف.ع.م.، ص29.

هذا من الناحية العامة أما من ناحية الطرق والوسائل التي استخدمها المحدثون للتعريب ورغم أن التعريب كان دائما عنصرا من عناصر نماء اللغة وتكثيرها لكن لابد من التنبيه على أنه لم يكن العنصر الأهم ولا الأفضل في تطورها، بل إن التعريب كان وسيلة محدودة من وسائل نمو اللغة ودليل ذلك أن الجواليقي (متوفي سنة 140هـ) جمع في كتابه "المعرب" نحو 900 كلمة منذ العصر الجاهلي حتى منتصف القرن 6هـ فإذا قسمنا الكلمات المعربة على ستة قرون فإن الناتج هو تعريب ثلاث كلمات كل سنتين وهو مقدار يسير[1].

مع ذلك فلعل قائلا يقول: "إن القدماء فتحوا باب التعريب على مصراعيه لأنهم أدخلوا إلى لغتهم معربات كان لها أسماء فيها وكان بمقدورهم تلافيها لولا أنهم كانوا يتساهلون في التعريب فقد عربوا (الهاوون) وكان عندهم مقابلة العربي وهو المنجاز (المهراس) إلا أنهم لم يكونوا ليعربوا لو كان الهاوون يقابل تماما مدلول (المنجاز) فنسبة التعريب بين القديم الذي بلغ77% والحديث بنسبة 48% يبين لنا مدى تناقص المعربات[2] مع الاعتراف بأهمية الكم الهائل والتنوع الزاخر فيما أنتجته مدرسة الألسن فإن الموضوعية تدعو إلى القول بأن معظم هذه الترجمات كانت تنساق وراء الحذلقة البلاغية التي تسوغ لنفسها الزيادة والنقصان في الأصول، بل نجد بعضها يلجأ إلى المرجع الذي كان أسلوبا رائجا في نثر تلك الحقبة والبعض الآخر يعمد إلى تعزيز ترجمته بأمثلة من القرآن والتراث طمعا في زيادة مصداقيتها.[3]

أما عن عيوب التعريب ونقائصه التي سبق لنا فكرها بصورة عامة فإن وبصورة خاصة سلامة اللغة العربية عموما في تلك الترجمات لم تكن تمنع من أن تتسرب إليها كثير من نقائص التعريب غير المبني على الفحص الدقيق كتعريب الطهطاوي نفسه "الولايات المتحدة" ب "إيتازوني" أو "الأقاليم المجتمعة" وتعريبه musée بـ "خزانة المستغربات"[4].

[1] ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، (م –س)، ص244.
[2] المرجع نفسه، ص 246.
[3] بحراوي حسن، أبراج بابل، (م –س)، ص210.
[4] المرجع الأسبق، ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص244.

فالتسرع في ادعاء التعريب أدى إلى إقحامهم في المعرب ما شك القدماء أنفسهم في أنه معرب وهو ما عبروا عنه "ليس بعربي محض" فحشر أسماء الأجناس والإعلام ضمن المعربات أكثر عددها دون مسوغ ما جعل نسبة المعرب أكبر من واقعها الفعلي ولو استثنينا أمثال هذه المعربات من معرب الجواليقي وغيره لانخفضت نسبته عند القدماء إلى ما يزيد عن كلمة واحدة معربة في العالم[1].

الواقع أن إدخال الألفاظ الأجنبية على العربية يمكن أن يمس وحدة هذه اللغة وتتمخض عنه نتائج خاصة بالرسم والإعراب ووضع الكلمات ولذلك ترجمة التراكيب المختلطة (التركيب المزجي) عن طريق إنتساخ اللفظة الأوربية بالأحرف العربية من شأنه أن يبعث البلبلة في نظام القراءة، وترجمة هذه التراكيب المزجية يمكن أن تكرر إبهامات الدلالة، خاصة أن بعض الكلمات ستكتسي دلالات متعددة، فقبل أن تترجم ينبغي تحري المعاني التي تضمنها التركيب الجديد بالرجوع إلى أصله وصوره القديمة التي استخدم فيها[2].

من عيوب التعريب عدم الدقة في تأصيل الكلمات المعربة في لغاتها ؛فقد نسبت كلمة واحدة هي (القنطار) إلى السريانية والبربرية والرومية وقد لاحظ بعض القدماء هذه المغالطات وثمة نص للثعالبي في فقه اللغة يقترح فيه... كما زعم حمزة الأصبهاني أن السام (الفضة) هو معرب من سيم... وفي كتب اللغة السام عروق الذهب.[3]

[1] المرجع نفسه، ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، ص ص 251-252.

[2] الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م –س)، ص66.

[3] محمد خسارة ممدوح، علم المصطلح ، (م_س)، ص252.

أما إذا رجعنا إلى بداية حركة الترجمة التي كانت هادفة تحقيق وإنجاز مهمة صدرت ترجمة لكتب جمعت أجزاؤها من كتب كثيرة مختلفة أو ترجم جزء منها دون الباقي ثم تابعت الترجمة بعيدة عن التخصص؛ فكان المترجم الواحد يترجم كتبا في موضوعات مختلفة. فيترجم كتابا في التاريخ والحفر وبعدها ينتقل إلى ترجمة كتاب في الكيمياء أو الهندسة والنبات وكان تعليل ذلك إلى قلة المترجمين وإلحاح الطلبات في إنجاز المادة المترجمة وعموما عولج ذلك بالاتجاه إلى التخصص[1].

استمرارا في عيوب التعريب قلنا أن طريقة المحدثين النظرية في التعريب تقوم على التزام النظام الصوتي العربي وثوابته (الحروف، الأصوات العربية والإيقاع الصرفي أو البنية الصوتية) فمن حاز على هذه الشروط عد معربا وما اختل عد دخيلا، وبين المتساهلين بأمر التعريب والمتشددين فيه فإن ما لابد من تعريبه هو أسماء الأعلام والأدوية والعقاقير غير العربية مع أسماء المعادن والعناصر الكيميائية أما ما سوى ذلك فيحتاج إلى تفصيح[2].

رغم هذه الشروط إلا أن المعربات تهدد المقاييس أو القيمة التعبيرية للجذر (جذر الكلمة يعطي دلالتها الأصلية) مثال ذلك كلمة بطارية إن مدلول الجذر (بطر) هو الشق بحسب مقاييس ابن فارس فأي جامع بين معنى البطارية التي تولد وتدخر الكهرباء وبين الشق[3].

من مساوئ الترجمة العربية الحديثة اتساع دائرة اللغات الوسيطة ومثلما شاعت ظاهرة الترجمة بالوساطة في العصر العباسي الأول من اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية لقلة من يسد جسد الترجمة من اليونانية مباشرة كذلك وجدنا هذه الظاهرة تتفشى في عصر محمد علي حيث كان يحدث أن تترجم كتب من الفرنسية إلى الإيطالية ثم إلى العربية فقد كان المترجم "يوحنا منصوري) مثلا عارفا بالإيطالية فيتولى نقلها إلى اللغة العربية على ذلك النحو الكثير الالتواء الذي كان بغرض بعد المراجعة والتصحيح أن يعرض بعض الترجمة على لجنة أخرى لمراجعتها عن الأصل الفرنسي وقد اتسعت دائرة

[1]- العيسى سالم، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، (م –س)، ص32.

[2]- محمد خسارة ممدوح، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، (م –س)، ص ص222-327.

[3]- المرجع نفسه، ص338.

اللغات المترجم عنها في هذا العصر لتشمل الفرنسية والإيطالية والإنجليزية إلى جانب اللغتين العربية والتركية[1].

قد سبق لنا أن حللنا مساوئ اللغة الوسيطة من حيث تحوير المعنى وتشويهه فلابد من الترجمة عن اللغة التي كتب بها النص الأصلي والابتعاد قدر الإمكان عن الترجمة عن لغة ثابتة، (وسيطة) حتى وإن كان هذا النوع من الترجمة في مرحلة من المراحل؛ فإننا نستطيع الإقلال منها في الوقت الحاضر لوجود مختصين في مختلف الآداب ذلك أن هذه المرحلة في الحضارة العربية الإسلامية ما فتئت أن أعقبها مرحلة أخرى وهي الاتجاه إلى النص اليوناني ذاته.

على ضوء دراسة قدمت انطلاقا من وثائق وجداول حول الترجمة العربية في القرن التاسع عشر خلصت إلى مميزات رئيسية لهذه الحركة أولها أن هناك عدم توازن بين الحاجة والإنتاج فالعديد من الكتب ترجمت لمجرد التسلية أو لأنها لاقت نجاحا في الغرب برغم معالجتها موضوعات غريبة كما كان من مساوئ الترجمة أنها تجري بشكل فردي ما عجل ضرورة قيام خطة عربية جماعية لإعادة التوازن بين الحاجة وإنتاج الكتب المترجمة ؛فتترجم الكتب بحسب حاجات المجتمع كما ينبغي مراعاة التوازن في ترجمة الكتب التطبيقية والنظرية وعدم الاقتصار على الكتب الأدبية التي تشكل الجزء الأعظم من الكتب المترجمة [2].

كما لابد من التنسيق بين الدولة العربية لكي لا يقوم قطر عربي بترجمة كتاب ويتضح بعد ذلك أن قطرا عربيا آخر قام بترجمته وفي هذا الصدد فإن الحصري (ساطع) لم يبد تخوفا في خصوص ما اختلف عليه الخبراء من اصطلاحات في ذلك الوقت، نظرا لعددها المحدود ولكن مفعول ذلك الاختلاف كان شديدا وما زال إلى اليوم ضرورة بالغة، وتجسد ذلك في كتاب صدر عن اليونسكو في الرياضيات الحديثة لفائدة العالم على أن يقع نقله إلى العربية فترجم إلى خمس لغات علمية عربية حتى الآن فهناك الترجمة المصرية والعراقية والسورية والكويتية والأردنية وكل ترجمة تستعمل رموزا

[1]- بحراوي حسن، أبراج بابل، (م-س)، ص217.

[2]شاهين محمد، نظريات الترجمة، (م-س)، ص52.

ومصطلحات تختلف عما تستعمله الترجمة الأخرى بحجة أن" احتجاجها هو الصائب في نظرها" وكان من الممكن تلافي مؤثرات الاختلاف على سير الدراسة العلمية وتخلي كل مجمع عن سياسة القطر ووضعه للمصطلحات والسمو بها إلى مستوى الوطن العربي، فعمل ضمن قواعد الوضع التي نشأت في اللغة العربية منذ أن بدأ الحركة العلمية تزدهر في العصر العباسي[1].

لئن كان للاقتراض الثقافي في القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر إيجابي سريع إذ بدأ التأليف العلمي المبتكر باللغة العربية في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة فإن حركة التأصيل اليوم مازالت متواصلة لم تنته بعد ولم تؤت ثمارها.[2]

يورد "حسن حنفي" أنه رغم مضي أكثر من مائتي عام منذ فجر النهضة العربية الحديثة حيث بدأت علاقة التتلمذ والتعلم عن الغرب ونقل المعلومات إلا أن المدة طالت دون أن ينشأ علم جديد، ولما كان معدل الغرب في الخلق والإبداع أسرع بكثير من معدلنا في الترجمة ازدادت المساحة بيننا حتى نصاب بالصدمة الحضارية ونكتفي بدور التابع الأبدي وسبب ذلك أن الترجمات في معظمها عشوائية لأسباب المهنة والقليل منها قصدي من أجل المساهمة في النهضة العربية[3].

لاشك أن حركة نقل العلوم إلى اللغة العربية وإلى الفكر العربي الإسلامي أي المجتمع العربي الإسلامي كانت من أعظم المكتسبات من حيث القيمة الحضارية كونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي لكن هذه الحركة بما أنها كانت نتاج تطور موضوعي وحاجة موضوعية للمجتمع ولم تكن نتاج فرد حاكم لذلك لم يكن بإمكان أحد أو حركة مضادة القضاء عليها وسلب المجتمع مكسبه.

[1]- الصيادي محمد المنجي، التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، (م –س)، ص48.

[2]- مقال، المسائل المنهجية في نقل المصطلح العلمي الأعجمي إلى العربية تطبيق على معجم مصطلحات علم النبات لـ: إبراهيم ابن مراد، أشغال الملتقى الدولي 03 في اللسانيات، مجلة اللسانيات: عدد06 ، 1986 مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ص499.

[3]- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول (النقل- التدوين) دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 2000، ص ص 21-22.

عموما ينبغي توضيح أن تجاوز عقبات الترجمة العربية المعاصرة لن تكون إلا بانتهاج آليات تساهم في تبديد العقبات الآنفة وأولها أن تكون هناك خطة عربية للترجمة تقوم أساسا على التنسيق بين مختلف الدول العربية في الترجمة وانتقاء الكتب التي تخدم الخطة النهضوية وتجاوز ترجمة كتب التسلية والتخطيط لوضع معاهد تكوّن المترجمين ودعم مؤسسات الترجمة الحكومية والخاصة والتنسيق مع معاهد ومؤسسات الدول الأخرى ورغم أن هناك بديات فعلا لمثل هذه الخطوات إلا أنها مازالت تتلمس طريقها وأهدافها وما كتاب "**الخطة القومية للترجمة** "* إلا دليل على ذلك[1].

* صدر هذا الكتاب في تونس عام 1985 يتضمن نص الخطة القومية للترجمة ويهدف إلى رسم الخطوط الرئيسية للنهوض بالترجمة العلمية والأدبية في الوطن العربي على أساس التعاون بين الأقطار العربية والمنظمة العربية للترجمة.

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني:

رؤية تأصيلية لترجمة عربية معاصرة مبدعة

1- حسن حنفي

مرّ الفكر العربي بتجارب عديدة كانت في مجملها محاولات لفهم الواقع العربي الراهن وتلمس أسباب الأزمة والعثرات فيه وهذا ما تلمسه حنفي في مشروعه إذ يقول"فالفكر العربي مر بتجربتين الأولى التجربة الليبرالية التي كانت نمطا لتحديث التيارات الفكرية الرئيسية منذ فجر النهضة والثانية التجربة القومية الاشتراكية التي أكملت حركات الاستقلال الوطني وأعادت بناء الهياكل[1] أثناء عملية البناء للدولة الحديثة اتخذ العرب الغرب مرجعية ونموذجا ما أوقعهم في التبعية الفكرية. إذ يرفض "حسن حنفي" التبعية الفكرية للغرب ويرى أنها تهميش لهوية الأمة وتؤدي إلى الوقوع في شرك الاغتراب الأمر الذي يميت الإبداع لدى شعوب تظهر ذات تاريخ طويل[2] لكن ينبغي هنا توضيح موقفه من الفكر الغربي إذ لم يرفض منجزاته كليا ، "بل رفض اعتباره إطارا منهجيا يدّعي وحدة امتلاك الحقيقة الكلية ومن ثم يجب أن نتخذ منه موقف المواجهة لا المسايرة"[3].

في مشروعه الذي خص به سلسلة كتبه "من النقل إلى الإبداع" نجده يورد اعتمادا على المصادر الأصلية؛ وهي النصوص موضوع التحليل المباشر والقراءة الفلسفية من أجل إعادة البناء بتفضيل المصادر الكاملة نموذج ذلك الترجمات العربية القديمة وشروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه عليها في مرحلة النقل وعروض الفارابي لفلسفة أرسطو والشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات لابن سينا في مرحلة التحول، وبعض المؤلفات الفلسفية والرياضية والطبيعية وكذلك رسائل الكندي الفلسفية في مرحلة الإبداع.

[1] حسن حنفي وآخرون ، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2، 2006، ص37.

[2] علي رحومة سحبون ، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين حنفي والجابري، منشأة المعارف ، الإسكندرية، مصر ، دط، 2007، ص134.

[3] محمد اسماعيل، في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1، 2005، ص50.

يحاول "حسن حنفي" في مشروعه محاربة الموقف الأصولي من الثقافة الغربية إذ يصفه بالرجعية معتبرا سياسة الرفض المطلق للآخر وللوافد سياسة تجهيلية تهدف إلى محاصرة الشعوب والحيلولة دون تنوير الأذهان. إذ يقول " لا تعني الدعوة إلى تحجيم الغرب ورده إلا دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير بل تعني أن فترة التعلم قد طالت وأن فترة الإبداع قد تأخرت وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع.[1]

يحلل حسن حنفي في مجلده الأول المعنون بـ"النقل" تتبع مراحل ابتداء من تدوين علوم الحكمة عند مؤرخيها ثم نشأة النص المترجم وأنواع الترجمة ثم أنواع الشروح المختلفة لتمثل النص من الخارج إلى الداخل، هذا العمل في خمسة مجلدات تعمل على توضيح كيف كان الإبداع قائما على أولوية الجديد على القديم فاتجه بذلك نحو الإبداع أكثر مما يتجه نحو النقل[2] فتساؤل حسن حنفي يولي كيفية إعادة تأويل ثقافتنا التقليدية في اتجاه تحويلها إلى ثقافة حديثة دون حدوث تصدعات كبيرة في الوعي والحساسية ومرد هذا السؤال هو كون العلاقة بين المنظومتين التقليدية والحداثية صراعية وصدامية[3].

مشروعه "من النقل إلى الإبداع" محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة بعد "من العقيدة إلى الثورة" لإعادة بناء علم أصول الدين، فالحكمة تتجاوز الديانات والكتب المقدسة... علوم الحكمة بهذا المعنى هي تطوير للاعتزال فقد كان الكندي متكلما قبل أن يصبح فيلسوف[4].

أما عن الخطة التي استخدمها حسن حنفي "لمشروعه" التراث والتجديد كعنوان عام للمشروع كله؛ إذ لا يعالج مناهج البحث في التراث فقط بل يعالج التراث ذاته كمشكلة في ثلاثة أقسام تعبر عن موقفه الحضاري الذي يحدد اتجاهات الدراسة والبحث. فأما القسم الأول فيعنونه بموقفه من

[1] بوطيب رشيد، العقل... قاطع طريق في صداقة الفلسفة، في نقد الحرية منشورات وزارة الثقافة المغرب، د.ط، 2009، ص38.

[2] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع ، مجلد1، النقل ، ج1، التدوين، ص10.

[3] كتاب الجيب، العدد 48، عز الدين الخطابي وإدريس كثير، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، الدار البيضاء، د.ط، 2006، ص132.

[4] المصدر الأسبق، حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع ، مجلد1، النقل ، ج1، التدوين، ص15.

التراث القديم إذ يرجعه إلى عوامل خارجية وظروف فهذا القسم يعيد العلوم التقليدية من الداخل وليس بإرجاعها إلى مصادر خارجية، ويشمل قسمه الأول "من التراث والتجديد" موقفنا من التراث القديم ثمانية أجزاء كل جزء خاص بعلم قديم[1].

أما الجزء الثاني فهو فلسفة طبيعة العمليات التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة؛ فالفلسفة الإسلامية آخر العلوم التقليدية في الظهور لأنها لم تنشأ إلا بعد عصر الترجمة في القرن الثاني وقد أثنى حنفي على الفلسفة لأنها تشارك علم أصول الدين في طابعه النظري في مقابل التصوف وأصول الفقه كعلوم عملية ولأن الفلسفة وعلم الكلام متصلان من حيث النشأة فعنده الفلسفة ما هي إلا علم كلام متطور.[2]

يتحدث "حسن حنفي" في المجلد الأول "النقل" عن تتبع مراحله ابتداء من تدوين علوم الحكمة عند مؤرخيها وبالرغم من قسمة الكتاب إلى خمسة عشر بابا إلا أنها تتجمع في الحقيقة في ثلاثة أقسام بعد الباب التمهيدي والقسم الثاني يضم أبوابا أربعة ثانية من السادس حتى التاسع تضم المترجمين والشراح السكندرانيين والسريانيين واليونانيين مع الأطباء العرب قبل الإسلام [3].

إذ يعالج "حسن حنفي" مشكلة الوافد والموروث فيلاحظ استمرارية الترجمة في الحضارة الإسلامية حتى القرن 4 موازية للشرح والعرض والتأليف[4].

يعتبر حنفي أن ما حدث في الفلسفة الإسلامية هو أن فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم كانوا ذوي ثقافتين إسلامية ويونانية إذ عبروا عن القديم بلغة الجديد وقاموا بعملية

[1] حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط4، 1992، ص176.
[2] المصدر نفسه، ص ص177-178.
[3] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، النقل، ج1، التدوين، ص95.
[4] المصدر نفسه، ص126.

دمج التراث والتجديد؛ فبعد عصر الترجمة استعملت لغة الثقافات المعاصرة ومذاهبها الفكرية كوسائل للتعبير[1].

يحلل "حنفي" في مجلده الأول النقل ضمن جزءه الأول "التدوين" ظاهرة الانتحال الفلسفي باعتباره أعلى مرتبة في الإبداع الحضاري والجماعي، وإن سبقه بعض النقلة والمترجمين إذ تمت "أسلمة" الوافد فالموروث ثقافة إسلامية منذ البداية، ولكن لتقريب المسافة بين الوافد والموروث يشرح الموروث الوافد على نحو إسلامي ويعرض نفسه على نحو عقلي طبيعي كطب الكندي إذ يبدأه بأن يتقي المتطبب الله تعالى ثم يعرضه عقليا. أما النقلة المترجمون فإن غرضهم أقرب إلى التاريخ منه إلى القراءة غير الشراح المبدعين ليس لهم من الكبار إلا حنين ابن إسحاق و هو في مقدمة المترجمين إذ لا يوجد أعلم منه باللغة العربية واليونانية وحتى الفارسية التي لم يغفل عنها وابنه[2].

الملاحظ أنه في هذا الجزء يحلل حنفي ظاهرة التدوين التي تم بعد النقل معتبرا أن النقلة الأوائل طبقات فبين مكثر ومقل وبين صحيح النقل وضعيفه ورغم أن النقلة غلب عليهم، العرض التاريخي إذ لم يصلوا بعد إلى مرحلة الشراح وهي المرحلة التي اضطلع بها متفلسفة الإسلام إذ أنهم استطاعوا تمثل الترجمات وفهمها بما يتوافق مع الإسلام أي أنهم أسلموها بخلاف المترجمين.

كما يحلل حنفي تطور مراحل النقل فمن التاريخ إلى القراءة، فالتاريخ نقل للوافد والقراءة وضع للوافد في إطار الموروث، قراءة الآخر من خلال مقولات الأنا تحقيقا لوحدة الثقافة ومحنقا لازدواجية الوافد والموروث أما الانتحال فهم استقلال القراءة عن المقروء وإبداع نص جديد يعبر عن روح النص القديم فإذا كان التاريخ هو الموضوع والقراءة فهم الموضوع من خلال الذات فإن الانتحال هو خلق الذات نفسها موضوعها من داخلها، إذا كانت الذات قد فهمت موضوعها فإن الفهم يتحول إلى ماهية تخلق نصوصا جديدة فالانتحال هو التحول[3].

[1] حنفي حسن، التراث والتجديد، ص131.

[2] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، النقل ، ج1التدوين، ص ص241-242.

[3] المصدر سابق، ص300.

نجد "حنفي" يعطي اهتماما خاصا بظاهرة "الانتحال" إذ يولي لها فصلا خاصا هو" الفصل الثالث "وإذا كان الانتحال نسبة خاطئة، فإن هذه النسبة الخاطئة أولى الخطوات لفك الرابطة بين النص والمؤلف حتى يصبح النص طليق السراح لنسبته إلى مؤلف آخر أو لإيداع نص جديد، وينفي حنفي أن يعني الانتحال أي معنى سلبي بل يدل على أعلى درجات الإبداع الحضاري من الوعي الجمعي المتراكم في أعماق الوعي الفردي فالانتحال دليل الخصوبة، فالانتحال فهم لروح النص ثم إبداع نص جديد مشابه في المعنى مخالف في اللفظ، [1] لينتقل في المجلد الثاني المعنون بـ"التحول" الذي يبدأه بالعرض الجزئي والعرض الكلي ويعني بالجزئي عرض موضوع واحد عند أحد فلاسفة اليونان مع ذكر اسمه في العنوان في كتاب معين أو موضوع معين وهو تأليف في الوافد بتبسيط موضوعاته ونصوصه حتى يسهل تمثلها بعد ذلك، أما العرض الكلي فهو عرض المذهب ثم الجمع بين المذهبين مثل ضم مذهب أرسطو وأفلاطون في ثالث[2].

فالعرض هو تأليف في الوافد والذي تبلغ ذروته عند ابن سينا في نسق منطقي وعند إخوان الصفا في نسق شعبي استمرارا للعرض الجزئي خاصة عند الكندي والرازي والعرض الكلي عند الفارابي، فالتأليف في الوافد له عدة أشكال ؛تمثل الكندي إلى عرض الفارابي إلى تنظير ابن سينا على تظهير ابن رشد وتصحيحه. الكندي فهم وأخذ والفارابي أعطى وعبر وابن سينا نظرّ الحكمة كلها. أما ابن رشد فأعاد فهمها بالعودة إلى الأصول بعيدا عن الخلط بين أرسطو وأفلاطون فبعدما أدخل الفارابي الوافد في الموروث ركب ابن سينا الآخر وجعله العلم والنسق[3].

يبدي حسن حنفي تحليلا عن ذلك في "الرسالة الجامعة" وهي تلخيص للرسائل الإحدى والخمسين فإن مكوناتها الوافد والموروث ونسبة كل منهما إلى الآخر يكوّن لها دلالتها النهائية، يأخذ الإخوان الوافد وسيلة في التوحيد كغاية والاستعانة بالخارج (ما قاله الحكماء الفيتاغوريون من أن

[1] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج 2، التحول ج1 العرض، ص11.
[2] المصدر نفسه، ص 11.
[3] المصدر نفسه، ص67.

الأعداد مطابقة لصور الموجودات) فرسالة "في المبادئ العقلية على رأس فيتاغورس من ضمن الرسائل التي تمثل العرض قبل التوظيف وتخصص الرسالة الثانية "في المبادئ العقلية على رأس إخوان الصفا" فالأنا هو الأساس والآخر هو الفرع[1].

يواصل حنفي تحليل التطور الفكري الأعلى للحضارة الإسلام ليصل إلى ابن رشد معتبرا أن غايته تنظير الموروث قبل تمثل الوافد والغاية من هذا التمثل إكمال الوافد (العقل لا يكتمل إلا بالشرع)، ويتصور الوافد عند أرسطو النبي ويسمّيه بالرئيس الأول للفلاسفة ويصل في النهاية إلى إدراك حقيقة مذهبه ناقدا تأويلات المشائين له وحتى الفلاسفة المسلمين كابن سينا بإتباعهم هذه التأويلات دون العودة إلى الأصل ويستمر التفاعل بين الوافد الموروث أي بين نظرية القدم ونظرية الخلق[2] والمقصود هنا تلك الفترة التي بدأ فيها التفاعل بين المبدأ اليوناني "لاشيء وجد من عدم " والمبدأ الإسلامي "كن فيكون- الخلق من عدم- أي بين أزلية المادة وقدمها عند اليونان مع المقابل الإسلامي حدوث المادة وفسادها وهذا ما يشكل الإطار الذي تميزت به الفلسفة الإسلامية واختصت عن اليونانية وهو أحد المحاور التي نجدها عند جميع متفلسفة الإسلام.

يواصل حنفي تحليل الإبداع الخالص في هذه السلسلة معرّفا له بأنه "وجود نصوص فلسفية لا تعتمد لا على الوافد ولا على الموروث، إذ يستقل العقل بذاته ويضع نصا قائما بذاته" ويعرض حنفي طرق التطرق إلى الإبداع الخالص العديدة فمن التتبع التاريخي إلى العرض طبقا للعلوم متخذا مقياس للإبداع الخالص طبقا لمنهج تحليل المضمون وجدل الوافد والموروث.[3]

في معرض تحليله لمختلف الإبداعات لمختلف مفكري وعلماء الحضارة العربية الإسلامية يثير الانتباه مثالا حول الرسائل الإبداعية للكندي وهي علمية خالصة تتضمن أيضا ردا على أسئلة من الواقع وليس تبعية للوافد كما هو الحال في الرسالة " في ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له" والإجابة

[1]- المصدر السابق، حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج2، التحول، ج01، العرض، ص177.
[2]- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع مج2، التحول، ج03 التراكم، ص ص41-56.
[3]- المصدر نفسه ، ص289.

طبعا على قدرة السائل عن النظر والفهم وتكرار السؤال في المقدمة والخاتمة مع الدعوة للسائل بالسداد والتوفيق.[1] هذا المثال الذي يقدمه حنفي يعتبر دليلا على فهم العقل العربي لطبيعة الاختلاف بينه وبين اليوناني داحضا البديهية التي قام عليها وهي قدم المادة إذ أن هذه الرسالة تمثل استحالة أن تكون المادة لا نهاية لها أي استحالة أزليتها إذ القول بهذا يعتبر شرك إذ سيكون هناك قديمان الله والمادة كما أشار إلى ذلك علماء الكلام ثم الفلسفة الإسلامية برمتها.

في آخر جزء من أجزاء من النقل إلى الإبداع لحسن الحنفي هو المجلد الثالث يعيد بناء الحكمة بعد أكثر من ألف عام منذ نشأتها الأولى في علاقاتها بالثقافات القديمة وفي جزءه الثاني المعنون ب"الحكمة النظرية" يتضمن القسمة التقليدية لعلوم الحكمة القديمة إلى منطق وتحويله من منطق صوري إلى منطق شعوري حديث والطبيعيات والإلهيات ثم النفس كوسط بين المثال والواقع.

يعتبر حنفي أن هناك تطور في المنطق من الأوائل إلى الأواخر وهو تطور سلبي من اليقين إلى الظن، ومن الصواب إلى الخطأ ومن الوحدة إلى الفرقة طبق ويطرح سؤال: إذا كان نقد المنطق القديم قد أفسح المجال لإقامة منطق جديد فلماذا في التاريخ نجده من الأفضل إلى الأسوأ؛ أي من المنطق الصوري إلى المنطق الشعوري؟ يصل حنفي إلى هذا التساؤل حول المنطق بعدما حلل طبيعة المفكر الإسلامي الميال إلى التكرار. إذ نجد نقضي المنطق مع ابن تيمية والغزالي إذ يعتبر غلبة المذاهب السلفية عند الفقهاء وأئمة المذاهب سبب لذلك بقدر حضور الإلهيات[2].

يمكننا ملاحظة التطور الحاصل في علوم المنطق من وجهة حنفي في دراسته لأبعاد المنطق من ناحية الوافد والموروث من خلال تحليل منطق الحدود والتصورات بدءا بالحدود العقلية عند الكندي ثم إخوان الصفا ثم ابن سينا وصولا إلى منطق الحدود اللغوية والنفسية عند أبو حيان التوحيدي ثم منطق الشفاء عند ابن سينا ثم منطق النجاة والإشارات والتنبيهات وعيون الحكمة والقصيدة المزدوجة التي نجد اكتمالا لمنطق الشعوري في منطق المشرقين لابن سينا والرياضيات النفسية عند إخوان الصفا

[1] المصدر السابق، حنفي حسن، من النقل الإبداع، مج2، التحول، . ج3 التراكم، ص364.

[2] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد 03، الجزء02، الحكمة النظرية، ص ص199، 208.

ومنطق تعدد المستويات عندهم من لغوي نفسي إلى نفسي فلسفي إلى تعليمي إلى قضايا وبرهان وصولا إلى ابن حزم الأندلسي صاحب المنطق المتكامل وذلك في التقريب لحد المنطق والمدخل إليه في لغات العامية والأمثلة الفقهية لابن حزم[1].

نجد في تحليل حنفي لتطور المنطق تدرجا من الوافد الذي نجده في المنطق التقليدي الأرسطي وهو منطق الحدود والتصورات ثم بداية اندماجه مع الموروث في المنطق العقلي عند الكندي وإخوان الصفا وابن سينا وصولا إلى هذا الأخير الذي تعد أعماله الأولى السابقة الذكر حصيلة للوافد أما المتأخرة فهي التي اندمج فيها الوافد والموروث ليعطي إبداعا هو ما أطلق عليه حنفي بالمنطق الشعوري وكذا إخوان الصفا إذ نجد تعدد مستويات المنطق دلالة على الإبداع الخالص فمن لغوي نفسي فلسفي إلى تعليمي إلى برهان وقضايا وصولا إلى المنطق المتكامل عند ابن حزم الأندلسي.

أما الفصل الثاني فيحلل فيه حنفي الطبيعيات والإلهيات ويعتبرهما في البداية علما واحدا وليس علمان إذ يبدأه بتحليل الطبيعات الجسمانية بدءا من الطبيعيات الوافدة إلى الطبيعيات الكونية (علم أحكام النجوم إلى علم الفلك ثم من علم الفلك إلى علم إلى التنجيم ليصل من الجزء الرابع إلى الطبيعيات الإلهية الجزئية عند الفارابي وأبو حيان والكلية عند إشراقية إخوان الصفا وعقلية ابن سينا وابن باجة وثنائية ابن سينا وصولا خامسا إلى نظرية الخلق عند الكندي ثم سادسا نظرية الفيض وسابعا نظرية العدم عند الرازي.[2]

أما آخر فصل فهو عن النفس فمن طبيعته إلى قواها وأحوالها إلى النفس الناطقة مع النبوة والمعاد النفس الأخلاقية وأخيرا النفس الخالقة والمعاد بإثباته عند إخوان الصفا والمبدأ عند ابن سينا.[3]

يجعل حنفي من إعادة الموروث القديم رافدا أساسيا للثقافة الوطنية، قد شكل القدماء حسبه الحضارات القديمة ابتداءا من عصر الترجمة ؛فقد استعمل نصارى الشام (المترجمين)الحضارتين اليونانية

[1] حنفي حسن، من النقل الإبداع، مج2، التحول، . ج3 ، التراكم، ص ص677-679.
[2] حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، ج3، الإبداع ، الحكمة نظرية، ص ص680-681.
[3] المصدر السابق، ص684.

والسريانية كوسائل والحضارة العربية الناشئة كغاية.إذ كان ولاؤهم الثقافي لها، فبعد إنشاء ديوان الحكمة مع المأمون بدأ الإبداع الفلسفي في القرن الثالث عند الكندي واستمر في القرون الثلاثة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وكان الإبداع الأصولي المستقل في علم أصول الفقه قد بدأ قبل ذلك منذ القرن الأول كما بدأ الإبداع الصوفي ونشأت العلوم النقلية الخالصة [1].

تحول الإشكال المنهجي بين علوم النقل (الغايات) وعلوم العقل (الوسائل) ومن اجتماع علوم الغايات وعلوم الوسائل نشأت العلوم الإسلامية _الأنا والآخر أو الموروث والرافد؛فحكمة الإشراق مثلا في علوم التصوف .الإشراق فيها مستمد من علوم الغايات والمنطق أو الحكمة من علوم الوسائل ومن خلال علاقة علوم الغايات بعلوم الوسائل استطاعت الحضارة الناشئة أن تبلور رؤيتها الخاصة وأن تبلور منطقها الخاص فازدهرت علوم الحكمة عند الكندي وابن رشد وعلو التصوف في المنطق الإشراقي والفلسفة الإلهية كما ازدهرت العقلانية الإسلامية في علم الأصول وتأسست العلوم الطبيعية الإسلامية [2].

مشكلة إعادة بناء الفكر العربي المعاصر حسبه ليست فقط في مطابقته لنفسه بل مطابقته للواقع أيضا؛ فتلاثية حنفي لإعادة البناء تتعلق بالفهم التاريخي للتراث وتكييف الوافد مع مطابقة الواقع كما أسلفنا ، بهذه الرؤية تتحقق المعادلة الحنفية نحو السير في طريق الحضارة.

2 – عند طه عبد الرحمان:

إذ نحاول تقديم مقاربة أخرى تحمل رؤية تأصيلية للترجمة عند مفكر آخر شهير وهو "طه عبد الرحمن" يتناول فيها الترجمة بالخصوص الفلسفية كإطار للإبداع الحضاري. (إذ يصفها إبراهيم مشروح بالانقلاب الفلسفي") حينما حاول تقديم قراءة لمشروعه الفلسفي معتبرا أنه يحق لنا أن ننعت مشروع طه عبد الرحمن بكونه يمثل انقلابا فلسفيا يستوفي شروط مراجعة الأسس التي انبنت عليها مسالك

[1] حنفي، حسن، هموم الفكر والوطن، ج2، الفكر العربي المعاصر، ص168.
[2] المصدر نفسه، ص169.

النظر الفلسفي وأصول التفلسف إذ حقق الانفصال عن الممارسة التقليدية للفلسفة واصفا "فقه الفلسفة" أنه علم قائم بذاته حدد موضوعه ومنهجه وفائدته الفلسفية؛ فما هي مظاهر هذا الانقلاب الفلسفي وشروطه وما علاقته بالترجمة؟[1].

طه عبد الرحمن* الذي حاول الدخول إلى الإبداع الفلسفي من خلال كتابة "فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة" الذي يعلن فيه عن مشروع علمي شامل وأركانه التي تبنى عليها الفلسفة ؛والأركان حسبة أربعة هي الترجمة والتعبير والتفكير والسيرة، فالجزء الأول الممثل للركن الأول اختص ببيان العلاقة بين الفلسفة بالترجمة وهو يتألف من مدخل عام يشرح فيه ماهية مشروعه العلمي الذي سماه "فقه الفلسفة" تحدث في مقدمته عن كيفية الوصول إلى الإبداع الفلسفي تلي الأبواب الأربعة وهي استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة ، رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي وأخيرا خاتمة بين فيها الأصول العامة للصلة بين الترجمة والفلسفة[2]

يقدم طه عبد الرحمن في مؤلفه الأم الذي يحلل فيه المشروع الآنف الذكر مبدأ وهو إتباعية الفلسفة للترجمة؛ فبعد أن ينقذ فيه مبدأين هما مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة ومبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة يصل فيه إلى مبدأ اتصالية الفلسفية بالترجمة هذا الاتصال يقر فيه بضرورة وجوب الاستقلال عن الترجمة في الأصول الفلسفية ويضيف فيه مبدأ جواز التبعية للترجمة في الفروع الفلسفية.[3]

ما معنى هذه المبادئ ولماذا جعلها أصولا ومبادئ ينتقد منها ليلج إلى نظريته؟ بدأ طه عبد الرحمان بنقده لمفهوم الترجمة ؛إذ يعتبر أنه ينبغي أن نسلم بأنه لا يصح إنجاز ترجمة أي نص كائنا ما كان من دون أن يوضع لها هدف مخصوص. إذ ينبغي أن يتوخى المترجم هدف المؤلف ويضاهيه "لا

[1] مشروح إبراهيم ، طه عبد الرحمن في مشروع الفكري، متابعة محمد دكير، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2009، ص173.

*طه عبد الرحمان- ولد سنة 1944 أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس في الرباط من مؤلفاته اللغة والفلسفة –في أصول الحوار وتجديد علم الكلام –العمل الديني وتجديد العقل-فقه الفلسفة 1الفلسفة والترجمة 2القول الفلسفي.....

[2] مقال علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، مجلة دراسات عربية، العدد 7-8 دار الطليعة، بيروت، د.ط، 1996، ص08.

[3] عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة، ص ص07-08.

يخفى أن هدف المؤلف هو أصلا التأثير بوجه من الوجوه في الملتقي الذي يتكلم بلغته ويشاركه في مجاله التداولي فكذلك ينبغي للمترجم[1].

إذ يحلل عبد الرحمن طه عدم قدرة الترجمة العربية على الإبداع والعطاء إذ لم تنفع في تحديث الفكر العربي فليس ذلك من قلتها أو كثرتها وإنما لأن الطريقة التي اتبعت فيها ومازالت تتبع غير مؤهلة لأن تورثنا القدرة على الإبداع والعطاء إذ أن المنقول لم يستطع أن يرتقي بالفعل الخارجي إلى مرتبة الإنشاء الداخلي[2].

لعلنا نجد تشابها بين رؤية حنفي ورؤية طه عبد الرحمن من حيث المدخل؛إذ اعتبر الأول أن الإبداع إنما حصل للأمة العربية الإسلامية بعدما حدث النقل (الوافد) وتم تمثله بالداخلي فالانتحال كما يسميه كان يغلبه في البداية الطابع الخارجي أو المنقول بلغة طه عبد الرحمن ثم تمت صياغته بما يتوافق مع العقيدة الإسلامية ليصبح المنقول أو الدخيل أصيلا هنا ثم تمثل الأجنبي ونجح العقل العربي في الإبداع، ولكن لماذا هذا العجز حسب طه عبد الرحمن؟

يجيبنا عبد الرحمن عن ذلك بمبدأ هو "مبدأ بطلان إطلاقية الفلسفة المنقولة" مع مبدأ بطلان الزامية الفلسفة المنقولة "الذين اعتبرهما الأصل في تبعية الفلسفة العربية للترجمة ، وولد ذلك تبعية الاتباع وهي التي تحكمت في العلاقة بين الفلسفة والترجمة داخل الممارسة العربية لحد الآن .أما تبعية الاتصال فضرورة أن تبنى على مبدأين هما وجوب استقلال الفلسفة على الترجمة في الأصول والثاني جواز تبعية الفلسفة للترجمة في الفروع[3].

معنى ذلك أن الفلسفة العربية بخلاف الغربية التي نجد فيها الترجمة تابعة للفلسفة بينما في العربية العكس أي الفلسفة هي التي تتبع الترجمة وذلك لتحكم مبدأين فيها هما مبدأ بطلان إطلاقية الفلسفة المنقولة ويعتبر طه عبد الرحمان أن الفلسفة العربية تعاملت مع النقول اليونانية بمبدأ الإطلاقية

[1]- عبد الرحمن طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009، ص161.
[2]- عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص160.
[3]- المصدر السابق، ص261.

مثل العلوم الدينية مع الرفض لهذه العلوم إذ اعتبرت منذ البداية تعبيرا عن الدخيل أما المبدأ الثاني فملازم للأول وهو بطلان إلزامية الفلسفة المنقولة ؛فيكون هذا المبدأ تحصيلا للأول فإذا كانت غير مطلقة فهي ليست إلزامية .

السؤال الذي صاغه عبد الرحمن بالطريقة التالية: كيف يمكن للترجمة وهي نقل من الخارج أن تحقق تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل بما يجعله يبدع؟

سبق لعبد الرحمن اعتبار مراجعة الصلة بين الفلسفة والترجمة واعتبار الترجمة لبنة أساسية لتجديد الصلة بالفلسفة بنبذ مدلولها التقليدية، وهذه المراجعة للفلسفة في سياق الترجمة عن طريق فقه الفلسفة فيكون الانتقال من الفلسفة المضيقة إلى الفلسفة الموسعة ؛إذ يحدث تجاوز الافتتان بالنموذج الفلسفي المنقول (اليوناني) من جهة الجهل بأسباب قيامه المتمثلة في صوره التعبيرية والسلوكية ودواعيه الاجتماعية والفكرانية، ومن جهة اعتقاد إطلاقيته إلى نسبيته فيحدث تفلسفا مستقل يصون عن الذوبان في النموذج المنقول.[1]

هكذا وبعد مراجعة الفلسفة تستخرج خصائص ما أسماه "بالفلسفة الحية" في مقابل "الفلسفة الميتة" بأوصافها التقليدية؛ فالفلسفة القديمة تستند إلى تصور يعارض الترجمة التي تستند على فلسفة شمولية ومعنوية تقوم على تجريد المعنى من عناصره الإحالية والإستعمالية. أما الفلسفة التي يدعو إليها فهي مبنية على تصور جديد متلائم مع حقيقة الترجمة[2].

هكذا يكون فقه الفلسفة المتصدي لتبعية الفلسفة العربية للترجمة ؛فكانت بمثابة فكر تابع للترجمة ففقه الفلسفة هو ما سيبدد التشويش على التفلسف وتنطلق منه ممارسة فكرية متجددة ومستقلة [3].

[1] ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص184.

[2] طه عبد الرحمان ، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص296.

[3] المرجع الأسبق، ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص196.

على المترجم أن يحقق تحرير العقل وليس يتأتى له ذلك إلا إذا أثبت هو نفسه قبل غيره أنه قادر على أن يتحرر من وصاية النص الأصلي وعلامة تحرره أن لا تكون ترجمته مجرد استنساخ للأصل وإنما "استكشاف الأصل" أي أن تكون ترجمته استكشافية التي يتحمل فيها المترجم مسؤولية الاستقلال عن وصاية النص الأصلي[1].

يقول"قد شغلتني المسألة التالية طويلا:كيف يصبح المتفلسف العربي مبدعا؟ ولكي يصبح كذلك أرى أنه ينبغي أن يكون أكثر اتصالا بما أسميه "مجاله التداولي" وأقصد بذلك مجاله اليومي بمقوماته ومحدداته قيما ومعارف ومشاكل وهموم وآفاقا وما إليها من أمور الواقع وكلمة التداول عندي معناها بالذات هو أن تلك الأسباب أو الشرائط المحددة لليومي عملية لا نظرية وجماعية لا فردية متغيرة لا ثابتة فهدفي وراء مختلف أعمالي هو التجديد للوصول إلى تحقيق الإبداع الفلسفي[2].

يعطي عبد الرحمان مصطلح المجال التداولي في إطار الترجمة **التأصيلية** إذ يتعين على فقيه الفلسفة بتكونه العقدي واللغوي والمعرفي فالمترجم يجب أن يحوّل كي يحقق الانسجام مع الأصل التداولي للمجال المنقول إليه وبذلك يميز بين طرائق ثلاثة في الترجمة؛ **التحصيلية** وهي ترجمة اللفظ المنقول لفظا ومعنى وآفتها التطويل أما الثانية فهي **التوصيلية** وتهتم بنقل المضامين المعرفية عن النص المنقول وآفتها التهويل المعرفي أي غرابة المصطلح تبقى الترجمة **التأصيلية** فما هي خصائصها ؟[3]

هي الطريقة التي خص بها طه عبد الرحمان الفصل الثالث من كتابه"فقه لفلسفة– الفلسفة والترجمة" وقصد بها أحد ضروب ترجمة الفلسفة التي تتميز بكونها تحفظ الصفات الأربع للفلسفة وهي: النموذجية، القصدية، الإتساعية، الاتصالية، فمن خصائص هذه الترجمة أن الفلسفة ستجعل من الترجمة خادم لها ومن خصائصها أيضا التجديد كما أن المترجم التأصيلي مستحوذ عليه هم

[1] عبد الرحمان طه، روح الحداثة ، ص161.

[2] عبد الرحمان طه، حوارات من أجل المستقبل ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 2003، ص38.

[3] مقال علي حرب ، طه عيد الرحمان ومشروعه العلمي، ص29.

الفلسفة وهو لا ينقل كالمترجم التوصيلي للأصول والفروع وإنما ما ثبتت فائدته للنهضة وقد أجملت هذه الخصائص عنده في التوفيق الكلي والنقل الأقلي والتوجه الفلسفي.[1]

الترجمة التأصيلية لا تهتم إلا بنقل ما ينسجم مع المقتضيات التداولية للمجال الثقافي المنقول إليه لغة وعقيدة ومعرفة فهي تعمل على تأصيل المنقول عنه في المنقول إليه حتى لو اقتضى الأمر "إخراج المنقول عن صفاته" بل محوها بالمرة [2] وتعني التداولية pragmatique حسب تشارلز موريس(1901-1979) العلاقات القائمة بين العلامة ومستخدميها أي دراسة العلامة بمستعمليها والجمل بمتكلميها ويعرّف كل من فرانسوا ريكاناتي وآن ماري ديلر التداولية بالمبحث الذي يدرس استخدام اللغة داخل الخطابات والسمات المميزة التي تؤسس وجهته الخطابية في صلب اللغة.[3]

المترجم المؤصل إذا ليس همه اللفظ أو المعنى، إنما همه التفلسف بالتصرف في الدلالات الأصلية بما يتوافق مع مقتضى متطلبات مجاله التداولي عموما والإسلامي خصوصا متحملا مسؤولية استقلاله عن التراكيب .؛فهو يحوّر أثناء ترجمته بما يتوافق ومجاله التداولي.

هذا ما يجعل الترجمة التي يقوم بها المترجم التأصيلي ترجمة استكشافية؛ أي استكشاف الأصل فالاستكشاف يقتضي تحمل المترجم لمسؤولية الاستقلال عن وصاية النص الذي يتولى نقله على لسانه أي أن يتحول هو الآخر إلى مؤلف وليس مجرد مستنسخ .يعّرف عبد الرحمان هذه الترجمة بأنها التي تكشف للمتلقي طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي ولا يقوم هذا الإبداع إلا على مستويات هي المستوى المنطقي والدلالي والتركيبي[4].

[1] عبد الرحمان طه ، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة ، ص353.

[2] مقال علي حرب ، طه عيد الرحمان ومشروعه العلمي ، ص09.

[3] أودينة سليم ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، إشراف لخضر مذبوح كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية ، جامعة منتوري قسنطينة، 2008-2009، ص ص15-16.

[4] عبد الرحمان طه ، روح الحداثة ، ص162.

المترجم التأصيلي يتميز بكونه يمارس العمل الفلسفي بقدر مل يمارس العمل الترجمي؛فهو يجمع بينهما لا باعتبار أن كمال الترجمة الفلسفية يكون بالإحاطة بالموضوع الفلسفي المراد نقله وإنما باعتبار أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية[1].

يتناول طه عبد الرحمان التنظير المعاصر للترجمة تحليلا وإدلاءنا بدلوه في هذا الموضوع ، فهو حينما يتناول المترجم التأصيلي الذي وكما سبق لنا الإشارة يصبح مؤلف متحرر من النص وليس مجرد ناقل له فهو يستخدم في نقوله آليات الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة فهو ينتمي إذا إلى أعلى مراتب الطريقة الحرة ولا يمنعه ذلك من اللجوء إلى الطريقة الحرفية كلما كان ذلك يخدم غرضه الذي هو حمل المتلقي على التفلسف[2] إذ أن السبب الأول في أن تعوج الفلسفة حسبه هو الترجمة ؛إذ لم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة وهو ما ذكر في كتاب "فقه الفلسفة "وطرق ترجمة النص الفلسفي هي أعلى مراتب الترجمة [3].

يقر عبد الرحمان أن التحويل الذي يمس الترجمة إنما يجعله في مصاف المنظرين للطريقة الحرة في الترجمة من أمثال هايدغر ودريدا ونيدا وشتاينر ويعتبر أن تراثنا العربي ممثلا في الجاحظ في نصه في كتاب "الحيوان "يستعمل فيه ألفاظ "الترجمة"و "التحويل" بمعنى مترادف باعتبار أن المعنى المشترك بينهما هو "العبور من موضع إلى آخر" كما أشار إلى رؤية أبو حيان التوحيدي في مناظرته المشهورة بين المنطقي "متى بن يونس" وبين النحوي "السيرافي" حينما أشار إلى تحول المعاني بالنقل من لغة إلى أخرى[4] فالطريق الذي وجب أن تسلكه هذه الترجمة الإستكشافيه للوصول إلى التحديث والإبداع للفكر الإسلامي من الداخل وذلك بأن يضع المترجم للنص الواحد ترجمات ثلاث تختلف فيها درجات التصرف متحملا مسؤولية الإستقلال عنه وهي الترجمة المنطقية وتبرز بناه العقلية والترجمة

[1] الديداوي محمد، الكتابة في الترجمة ، الترجمة العربية الدولية نموذجا، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط1 ، 2012، ص73.

[2] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة ،ص359.

[3] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة 2_كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط3، 2008، ص19.

[4] المصدر الأسبق، عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة، ص363.

الدلالية وتبرز بناه المعنوية والترجمة التركيبية وتبرز بناه النحوية ، فتقلب الترجمة الإستنساخية التي تعطي الزيادة لتراكيب النص الأصلي ثم لمعانيه ثم لأدلته فيكون التركيب مؤثرا في المعنى مؤثرا في الدليل فتعكس الترجمة الاستكشافية بأن تقدم الدليل على المعنى على التركيب فلا يبدأ الإبداع إلا بتحصيل الأدلة في النصوص المترجمة[1] ويقدم دليلا على إمكانية هذه الترجمة التأصيلية التي يقترحها عبد الرحمان للكوجيتو وصيغتها أنظر _تجد فهي في نضره تتحاشى خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة الأمر الذي يجعلها أقرب إلى المجال التداولي العربي، مستبعدا الفكر واضعا مكانه النظر باعتباره صناعة وتوجه نحو الخارج والأشياء كما يستبدلها من صيغة الشرط إلى صيغة الأمر[2].بعد وقوفه عند مكامن الخلل في الترجمة السابقة للكوجيتو، سواء على مستوى العبارة أو المضمون ينتهي إلى ترجمة منبهة للفكر موقظة للحس باعثة على العطاء في مجالنا التداولي، فهي تولد لدى المتلقي فهما وقدرة على التفلسف، فعبارة "أنظر- تجد" تدل على الإبداع.

يعد كتاب طه عبد الرحمان فقه الفلسفة 2-القول الفلسفي – المفهوم والتأثيل استمرارا لجزءه الأول الفلسفة والترجمة إذ كانت غاية فقه الفلسفة إقدارنا على التفلسف وتخليصنا من سلطة النموذج الأوحد إلى سعة النماذج وأول ما يقف عائق يعترض هذه الغاية ويقف في وجه الإبداع الفلسفي هو قلق الصلة بين الفلسفة والترجمة كما سبق أن ذكرنا ، إذ لابد من الإشارة إلى إختلاف هذه الصلة في المجال التداولي الإسلامي عنه في المجال الغربي.فهذا الأخير تكون فيه الفلسفة الأصل والترجمة فرعا مبنيا على هذا الأصل بينما في الأول العكس.[3]

بينما اختص الجزء الثاني بحثا في إغناء المفهوم الفلسفي الذي لا بد أن تتأسس عليه علاقة الفلسفة بالترجمة؛ فالوصل بينهما يؤسس على جملة من المحددات والمقومات هي الأصول التي ينبني عليها المجال التداولي للفيلسوف بالإضافة إلى مفاهيمه التي لا بد أن تؤصل ولهذا كانت عبارة

[1] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، ص173.

[2] مقال علي حرب طه عبد الرحمان ومشروعه العلمي ، ص ص10-11.

[3] مشروح إبراهيم ، طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، ص181.

"كتاب المفهوم والتأثيل هي العنوان الفرعي لفقه الفلسفة؛ فالتأثيل بمعنى التأصيل مقدما أدلته على صحة استخدامه للفظ التأثيل وأوّلها أن الفعل أثّل بمعنى أصّل[1] وثانيها أنه يفيد الإكثار وتنمية المعنى أي تقوية المضمون بتوفير التمكين الإستشكالي والتمكين الإستدلالي وآخرها تجنبا لإبتذال استخدام لفظ التأصيل، وذلك بهدف تحقق القول الإشاري التي سبقت إشارته إليها وصولا إلى تحقق الدلالة الحقيقية؛ أي الجانب العباري من المفهوم الفلسفي بأن تتحقق دلالة لفظة على المعنى الذي وضع له في الأصل بعيدا عن الدلالة المجازية ولأن الحقيقية متعذرة تبقى الدلالة الإضمارية فيكون تأثيل المفهوم الفلسفي بتزويده بالمضمرات التي تربطه بالمجال التداولي[2].

بين طه عبد الرحمان أن ابتداع اللغويين المسلمين كالفارابي والغزالي في استعمالهم للعبارات والمفاهيم ونحتها وهذا لتداولها وفق العصر والمكان بمعنى البيئة .انطلاقا من مقدماته يصل عبد الرحمان طه إلى استنتاج أن اللغات الكلامية والأصولية والصوفية التي عرفها العالم الإسلامي قد استجابت لشرط الاتصال بقواعد بناء اللغة العربية بسبب احتكاكها الدائم بالنص القرآني بينما شذت اللغة الفلسفية عن هذه القواعد بسبب احتكاكها بنص آخر غير أصلي نص مترجم بعبارات ركيكة وقلقة.[3] فالممارسة الفلسفية العربية حسبه لم تعرف في كل أطوارها القديمة والحديثة والمعاصرة سوى ترجمات توصيلية وتحصيلية بينما تفرض الحاجة إلى الإبداع الفلسفي ترجمة تأصيلية التي لا تكتفي بمجرد نقل المنتوج الفلسفي من لغات أخرى إلى اللغة العربية، بل تعمل على تكييفه مع مقتضيات المجال التداولي العربي ، اللغوية والعقدية والمعرفية.[4]

لعل محاولة طه عبد الرحمان الوصول إلى إبداع فلسفة عربية أصيلة سببا في رفضه الذي يصل في أحيان كثير لحد القطيعة مع الفكر الغربي، إذ من المعلوم أن لا إبداع فلسفي بدون تثاقف بيد أن حالة التبعية والنقل المتفشي في الفكر العربي المعاصر ولدا حالة رهاب للرجل جعلته مع وعيه لضرورة

[1] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة 2-القول الفلسفي ،كتاب المفهوم و التأثيل، ص ص128-129.
[2] المصدر نفسه، ص ص119-131.
[3] الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص135.
[4] المرجع نفسه، ص136.

الترجمة يحاول أن يجعل لها أساسا في الموروث العربي الإسلامي وهذا ما نتلمسه في مفاهيمه .يقول حاجي خالد"مفاهيم طه عبد الرحمان تسعف القارئ العربي والمسلم في التحرر من قيود الإتباع وتمكنه من التدابير في أمر الحضارة المعولمة".[1]

هدف طه عبد لرحمان الوصول إلى فلسفة عربية لها مفاهيمها ومصطلحاتها تتوافق مع المجال التداولي العربي المعاصر تعبر على قدرة الأنا على الإبداع المفاهيمي المتجاوز لمحنة تبعية الفلسفة والفكر المولدة لتبعية المجتمع فكيف السبيل لإقامة هذا المشروع؟

يعتقد مفكرنا أن سبيل ذلك تحرير القول الفلسفي يقول" فحقيقة التحرير للقول الفلسفي هو أن تستبدل مكان قيد هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي لا يورثك إلا التبعية لغيرك ؛قيد هو عبارة عن تسجيل لمأصول فلسفي يورثك الاستقلال برأيك تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد".[2]

في كتابه فقه الفلسفة –القول الفلسفي – يبني طه عبد الرحمان القول الفلسفي على أصلين هما "العبارة" و"الإشارة "إذ بينما تكون معاني العبارة حقيقية ومحكمة وصريحة ، تكون في الإشارة مجازية ؛فقد يكون القول الفلسفي مفهوما ، والمفهوم بمنزلة "اللفظ" من أقسام القول عموما وقد يكون تعريفا والتعريف بمنزلة الجملة من هذه الأقسام وأخيرا قد يكون دليلا والدليل بمنزلة "النص" ولكل من التعريف والمفهوم والدليل عبارته وإشارته[3] فكيف يستطيع القول الفلسفي الآنف تحقيق خصوصيته؟ فيكون استقلاله مسؤولا لا منقولا؟

يتحدث طه عبد الرحمان عن الحداثة الإسلامية كما يتصورها ؛مقدما رؤيته المحددة لها من خلال تعقب آليات تمكن من التحكم في جدل علاقة الأنا بالآخر؛ إذ يعتبر أن روحها تحددها مبادئ حداثية يكون مبدأ الرشد الذي يتضمن الاستقلال المسؤول المحقق للخصوصية والمجدد لأسباب

[1] خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص174.
[2] مشروح إبراهيم ، طه عبد الرحمان –قراءة في مشروعه الفكري، ص198.
[3] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة ، القول الفلسفي –كتاب المفهوم والتأثيل، ص61.

الاتصال بالآخر لا المنقول المقلد للآخر، فيحقق الأول مبدأ الإبداع وهو ثاني مبادئ الرشد المحقق للحداثة.[1]

سبيل المترجم نحو هذه الحداثة (الحداثية الحقة) هو تحرره من وصاية غيره وتأسيسه لأخرى .أما طريقة ذلك فهي إعادة الاتصال بالآخر أي تجديد ممارسة الترجمة بما يجعلها تتحقق بوصف الاستقلال المسؤول ؛فيكون المترجم مطالب أكثر من غيره بإخراج نصه من منزلة الاستتباع نحو ترجمة مستقلة لها أصولها لتصل الترجمة العربية لمرحلة الاستقلال عن النصوص الأصلية استقلالا مسؤولا يمهد طريق الإبداع للفكر العربي الإسلامي.[2]

إن كنا نبحث عن علاقة الأنا بالآخر، فإن الاتجاه سيكون بالضرورة نحو البحث في المجال اللغوي فهذا غادامار الذي يعتبر أن اللغة هي تجسيد للحوار وآلياته وأخلاقياته بين الأنا والأنت ومن خلال الآلية التأويلية المؤسسة لفن الفهم، فيكون الفهم تجاوزا للنص متوجها نحو الآخر من خلال اللغة كوسيط [3] فالطاقة التعبيرية للغة هي التي ينبغي أن تنطلق ولا يتأتى لها ذلك إلا من خلال الحوار مع الآخر .إذ أن ذلك ما سيبعث قدرة الفهم وإنتاج المعنى القائم طبعا على الحوار بين الأنا والآخر الذي أساسه الندية لا الإتباع.

لأن الترجمة كتابة والكتابة قيد نتحرر به فإنها بهذا المعنى خرق للشروط، ثم قد يتبادر لأذهاننا ولو لوهلة أن الآخر بالنسبة للغرب هو الأنا ولو كان كذلك ثقافيا وجغرافي وعرقيا فلسنا بالنسبة إليه الآخر فلسفيا ، إنما نحن نقيم معه على أرض معرفية مشتركة.[4]

على هذه الأرضية أقام علي حرب نقده للمشروع الطاهائي إذ اعتبر أن موضعة الترجمة في خانة الكتابة والكتابة إبداع هو ما غاب على طه "فالترجمة حسب علي حرب ليست تأليفا ، أيا كان

[1] عبد الرحمان طه، روح الحداثة ، ص147.

[2] المصدر السابق، ص148.

[3] بن عودة أمينة ، أطروحة دكتوراه:، الفلسفة التأويلية ومشروع إحياء الإنسان ، قراءة تحليلية لعلاقة الأنا والآخر عند هانس جورج غادامير، إشراف، بن مزيان بن شرقي جامعة السانيا، وهران، 2013 -2014، ص 70.

[4] حرب علي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية ، ص159.

مدى الإبداع في نقل الكلام فليس على المترجم أن يدعي أنه أقدر من المؤلف على إيضاح مراده أو أن يصححه فهذه ليست ترجمة أصلا بل إعتداء على الأصل المترجم بالمحو والإستئصال غايته القدح في مقولة ديكارت والقول أن الترجمة تتفوق تركيبا ومضمونا على الأصل وهذا "منتهى الإبتذال".[1]

[1] المرجع نفسه،حرب علي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص157.

3- بين المشروعين: رؤية تقييمية

لا شك أن جميع المشاريع المطروحة في الساحة الفكرية العربية اليوم تنطلق من واقع مرير مكمنه أزمة تلف جميع نواحي الحياة ؛فمن مأزق الإبداع الذي يتجلى في جميع المجالات إلى حلم الانخراط من جديد في الحضارة والتأصيل لمسوغاتها مع التحضير لها بمحاولة إيجاد التوليفة التي تجمع الماضي في بوتقة الجديد .ذلك مطلب حسن حنفي وطه عبد الرحمان ويبقى التغيير مطلبا للخروج من وطأة الانحطاط ، ولا شك أيضا أن هذا المطلب لا هو بالهين ولا هو من البساطة بما كان لكي يحيط به عقل واحد في رؤية محددة ؛بل يكاد تعدد الرؤى واختلافها هو ما يشكل بصيص الأمل لهذا التحدي الذي هو في الأساس عقلنة لمشكلات وأزمات راهنة تخص الواقع العربي ومصوغات وجوده ومستقبله.

حسن حنفي حينما يحدد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر يعتبرها علاقة تضاد لا علاقة تماثل دون أن ينفي ضرورة النظر فيها إذ يميز بين طبيعة حضارة الأنا الإسلامية وحضارة الآخر الغربية ، والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين؛ فحضارة الغرب كما يقول حضارة ذات طبيعة طردية أي نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضا له.ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي ولهذا يطغى على طابع تفكيرها المنهج التاريخي على حين أن الحضارة الإسلامية حضارة ذات طبيعة مركزية ما هوية؛ فهي متمركزة حول رسالتها وعقيدتها ، فهي تنسج علومها من أصول الدين والفقه والتصرف حول مركز واحد.[1]

إذ نجد حسب طه عبد الرحمان من الدارسين من لا يميز بين التجربتين للترجمة العربية الأولى تلك التي حدثت في العصر العباسي الأول والثانية تلك التي انطلقت في القرن التاسع عشر ومازالت متواصلة إلى يومنا هذا ولو تخللها ضعف في بعض الفترات ؛وينقد طه عبد الرحمان حنفي معتبرا إياه من الدارسين اللذين ينكرون وجود فكر مبدع مستقل لدى المثقفين العرب المعاصرين بحجة أن الترجمة

[1]عطية أحمد عبد الحليم، جدل الأنا والآخر ، قراءة نقدية في فكر حنفي في ميلاده الستين ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 ، 1997، ص 167.

غلبت على الإنتاج العربي الإسلامي حتى صار أهله لا يتصورون إمكان التميز في فكرهم ناهيك عن الابتكار فيه [1].

يختلف طه عبد الرحمان مع حنفي في اعتبار أن الأول وصل إلى نتيجة مفادها أن العقل الإسلامي استطاع أن يبدع فلسفة في الحقبة الوسيطة وهو ما سماه حنفي بالانتقال من النقل إلى الإبداع ، وسبق لنا أن حللنا هذه المواطن وذكرنا أمثلة على ذلك كرسائل إخوان الصفا وغيرها ؛بينما يرى طه عبد الرحمان بخلاف ذلك "أن التجربة الأولى للترجمة العربية وإن أنتجت في المجال العلمي فإنها لم تنتج في المجال الفلسفي ؛كما يرى أن ما يدعى بالفلسفة الإسلامية لا يخلو من أن يكون توفيقا مستحيلا بين الإلهيات الإسلامية والإلهيات اليونانية (الفارابي وابن سينا) وإما أن يكون شرحا للفلسفة اليونانية مع محو الآثار الكلامية التي عرضت لها بسبب هذا التوفيق (ابن رشد)[2].

يرى عبد الرحمان طه أنه رغم تمييز حنفي بين التجربتين المذكورتين إلا أنه يرى أن التجربة الأولى للترجمة ولو لم تستغرق إلا زمنا قصيرا استطاعت أن تنتج فكرا متجددا على حين التجربة الثانية على طول مدتها لم تنتج مثل هذا الفكر. إذ يقول "واستطاعت علوم الحكمة نقل التراث اليوناني الوافد والفارسي والهندي وتلخيصه وشرحه وتمثله ثم إبداع تراث مثله يحتويه ويدخله في تصور أعم تتم فيه الوحدة العضوية بين الوافد والموروث؛وصاغت حكمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والإلهيات "[3].

انطلق كلا المشروعين من إعادة صياغة علاقة الأنا والآخر ؛ عن طريق نقد جمود الأنا وتقوقعه من جهة ومن جهة أخرى نقد انبهاره بالغرب وتبعيته وتقليده فما كان من هذا النقد إلا إعادة الإعتبار للأنا الذي حصل له ذوبان في الآخر ففي المشروع الطاهائي تمت مجابهة الأنا بفقه اللغة أما في المشروع الحنفي فبعلم الإستغراب وعموما يكمن هدف المشروعين خلق إطار تكون فيه علاقة الأنا بالآخر ندية وليست تبعية.

[1] عبد الرحمان طه، روح الحداثة ، ص159.

[2] المصدر نفسه ، ص 159.

[3] حنفي حسن ، هموم الفكر والوطن، ص35.

لنبدأ بحنفي الذي بدأ بنقد الذات العربية الراهنة طامحا تحقيق تحررها، إذ لا بد أن يتحرر الفكر العربي الإسلامي من قيود الآخر واستقبال منتوجاته الثقافية والفكرية كما هي بل لا بد من معالجتها بالنقد وإعادة فحصها "فعندما تثير صدمة المواجهة مع الحضارة الغربية ردود أفعال مختلفة عن الغرباء عنها ؛منهم من يصاب بحالة من الإنبهار تفقده نفسه ، حتى إذا بدأ بالبحث عنها لم يجدها إلا في الذوبان الكامل في تلك الحضارة وهؤلاء هم دعاة التغريب" [1]. ذلك ما قصده حنفي بالتغريب الذي هو حلول الأنا في الآخر بالتقليد والتكرارالتام لثقافته وفكره واستهلاك منتوجاته .

في مقابل الإستشراق الذي هو سلاح الآخر وعلمه الذي واجه به الأنا واخترقه واستطاع أن يهيمن عليه استنادا إلى نتائج دراساته؛إذ استفاد الاستعمار كثيرا من التراث الإستشراقي كما دعم الإستعمار الدراسات الإستشراقية أنشأ حنفي علم الإستغراب إذ لا يمكن نكران الرابطة بين الإستشراق والهيمنة الإستعمارية " تواكبت مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الإستشراق وفي مضمونه مع مرحلة التوسع الأوروبي، وهكذا نشأت رابطة وثيقة بين الإستشراق والاستعمار[2]نقد الإستشراق حسب حنفي هو جزء من حركة التحرر العربي والإسلامي بل وفي العالم الثالث كله ، إذ بقي بعد حركات التحرر أن يتم تحرر الذات من أحكام الآخر .فلابد من نقد الإستشراق والإتيان باستشراق مضاد باعتبار أنه ليس علم إنما سلاح أيديولوجي في أيدي الدول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر[3].

[1] أحمد عمر الوهاب ، التغريب طوفان الغرب ، مكتبة التراث الإسلامي، د(ط- س)، ص15.

[2] محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض، ط1، 2002، ص55.

[3] حسن حنفي ، هموم الفكر والوطن ، ج1، التراث والعصر والحداثة ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، ط2، 1998، ص564.

يقول عبد القادر بوباية " إن من ينكر علاقة الإستشراق بكل ما ينسب إليه في كتاباتنا من الإستعمار والتنصير في مقدمتها يرتكب خطأ لا شك فيه ولكن من يقصر الإستشراق على كونه مساعدا للإستعمار والتنصير لا يقل خطأ عن الأول[1]

يرجع علم الإستغراب إلى حسن حنفي من خلال مؤلفه "مقدمة في علم الإستغراب" الذي صدر في أواخر سنة 1990 مستكملا بذلك مشروعه الثقافي المنطلق منذ أوائل الثمانينيات، بدأ با"التراث والتجديد " وكذا "من العقيدة إلى الثورة"ويقع على أكثر من ثماني مائة صفحة يطرح من خلاله هوية الوافد الغربي بعد طرحه في مؤلفاته السابقة مسألة الموروث ؛رغم اعترافه بأسبقية الدعوة لعلم الإستغراب من قبل مفكرين سابقين له أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين تونسي[2].

يقول حسن حنفي عن هذا العلم "إرهاصات علم الإستغراب في جيلنا وتحدّث الكثير منا عن إمكانية إنشاء هذا العلم بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، ولكن الغالب على هذه الإرهاصات أنها تعبير عن نوايا نعلنها جميعها دون أنى تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق ..ولكن خروج هذه المقدمة في علم الإستغراب يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق[3].

يصبح علم الإستغراب في نضره العلم الوحيد القادر على استرجاع الوعي الضائع بالأنا في ظل حضارة الآخر يقول" إن مهمة هذا العلم الجديد هو إعادة الشعور الأوروبي إلى وضعه الطبيعي والقضاء على إغترابه؛ وإعادة ربطه بجذوره القديمة وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل

[1] عبد القادر بوباية، المستشرقون وكتابة التاريخ الإسلامي، مجلة عصور، العدد 2، مخبر البحث التاريخي، مصادر وتراجم جامعة وهران، ديسمبر2002، ص86.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط2، 2000 ، ص62.

[3] المصدر نفسه ، ص 235.

المباشر له وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يضنها الجميع مصدر كل علم وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش إحياءها ونهضتها [1]

فالآخر لن يتوقف عن التضخم والتمدد وحتى رسم معالم مستقبل الأنا المهيمن عليه عندما تكون الأنا قادرة على المواجهة ؛وذلك لن يتم إلا إذا استطاعت حسم خياراتها وتحديد أولوياتها مع إعادة التصالح مع هويتها محققة وعيها الخاص بفردانيتها وإثبات حضورها وذلك ما يستدعي فهم الآخر لأن فهمه يدخل في تكوينها ,فحضور الفكر العربي المعاصر لن يكون إلا إذا كان المشروع النهضوي المأمول يقوم على إعادة هيكلة وفهم دور الآخر من قبل أنا قادر وليس تابع .

يقول حنفي "لا ينبغي السيطرة أو الهيمنة بل ينبغي فقط التحرر من أسر الآخر حتى يوضع الأنا والآخر على نفس المستوى من الندية والتكافؤ".[2]

يعترف حنفي أن منهج علم الإستغراب ليس واحدا إذ تتعدد المناهج لأننا بصدد دراسة الصلة بين العقائد والنظم الإجتماعية؛ فمن البنيوي الذي يرصد النشأة والتكوين إلى المنهج الوصفي الظاهراتي الفينومينولوجي الذي يرصد قطبي العقل والواقع .فيكون الجدل والتحليل الشعوري الذي يعد حسبه أنسب المناهج لدراسة العلوم الإنسانية إذ يحلل التجارب المشتركة ورؤية الشعور لها واضعا الإنسان في بؤرة الواقع.[3]

يصل حنفي إلى نتيجة مفادها تبادل الأدوار بين الأنا والآخر، بدلا من أن يكون الأنا موضوعا للدراسة ولآخر ذاتا دارسا كما هو الحال في الإستشراق، يصبح الأنا هو الذات الدارس والآخر هو موضوع الدراسة وهو ما يمكن أن يسمى با"علم الإستغراب" يكون فيه الشرق ذاتا والغرب موضوعا إن نهاية الإستشراق هي بداية الإستغراب، وأفول الغرب بداية لنهضة الشرق وكما كان الإستشراق

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص07.

[2] حسن حنفي، ماذا يعني علم الإستغراب ، دار العادي للطباعة والنشر، ط1، 2000، ص44.

[3] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج1، التراث والعصر والحداثة ، ص374.

تعبيرا عن الهيمنة والسيطرة من الغرب على الشرق فإن الاستغراب تعبير عن تحرر الشرق من سيطرة الغرب.[1]

أما طه عبد الرحمان فواجه هو الآخر هيمنة الآخر على الأنا وتبعية هذا الأخير له با ما أسماه "فقه الفلسفة " الذي اعتبره من العلوم الاجتماعية والإنسانية المتداولة؛ حدد موضوعه ومنهجه قائلا" لقد تقدم أن فقه الفلسفة يتخذ من الفلسفة موضوعا له والفلسفة حسبه تنظر في الطبيعيات والإلهيات " أما منهجه فيتطلب التوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان والبلاغة وعموما هو منهج شبيه بمنهج "علم أصول الفقه" الذي هو حسبه نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة فمنها الآلات المنطقية والكلامية والنحوية والغوية فيتوحد منطقه بها.[2]

عن علاقة الأنا بالآخر نجد طه عبد الرحمان على يعترض على كل ما يأتي من الغرب ؛إذ نجد عقلانيته أشبه بالأصولي في هذا المنحى ويعبر عنه بمبدأ "كل منقول معترض عليه حتى تثبت بالدليل صحته "يبدأه بسؤال "بم تثبت المفاهيم المنقولة ؟معتبرا أن النقد الإثباتي هو ما يدفع عنا إسقاط المقلدين المتأخرين ؛الذين لا يمتلكون القدرة على نقد ما يرد إليهم من خارج مجالهم التداولي؛ إذ أن إعادة إنتاج هذه المفاهيم في غير مجالها الأصلي هو ما يحقق الإبداع .أي إعادة الإنتاج علامة التوسل بأسباب الإبداع.[3]

مواجهة الأنا للآخر ضرورة لا مفر منها ؛يقيم طه عبد الرحمان هذه المواجهة على أرضية تسعى لإنشاء فلسفة أخلاقية مبدعة متصلة بالمجال التداولي الإسلامي .إذا كان مشروع طه ذو شقين الأول علمي يمثله كتابه"فقه الفلسفة –الفلسفة والترجمة، فقد جعل منها مرجعية يستند إليها في

[1] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج1، التراث والعصر والحداثة، ص554.
[2] عبد الرحمان ، طه ، فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة، ص20.
[3] عبد الرحمان ، طه، روح الحداثة، ص13.

الاستفادة من الآخر الذي رغم ضرورته ينبغي الحذر منه، والإشكال في الترجمة والنقل هو في كيفية إتقان النقل لكي يكون مبدعا .

يركز حنفي على الهوّية قائلا" لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تستند فيها إلى تراث غير تراثها الأصلي كما لا يخفى أن الهوية لا تكون بغير وجود ولا عطاء فالتراث إذن شرط في وجود الذات وشرط في عطائها وما دام المسلم العربي يحمل في صدره هم الهوية أو هم الذات فإنه لا بد أن يرجع إلى تراثه طالبا فيه ما يقيم أو يقوي به بنية هذه الهوية.[1]

يقدم طه عبد الرحمان مثالا على أحد المفاهيم التي أخذها من الغرب وجعلها تتناسب مع المجال التداولي الإسلامي وهو مفهوم "الحداثة " يقول "إن مصطلح الحداثة أضحى اليوم من أكثر المصطلحات دورانا على الألسن وحضورا في المجال التداولي الفلسفي المعاصر ؛وقد شكلت هذه المفردة أرضا خصبة للدرس الفلسفي والتحليل وإطارا معرفيا مركزيا للسجال والحوار بين عموم المشتغلين في حقل الثقافة والمنخرطين في عالم الفكر والتجديد الحضاري "[2].

تأكيدا لمفهومه للحداثة يوجه طه عبد الرحمان انتقاداته للحضارة الغربية ؛مبينا في كتابه "روح الحداثة "كيفية استقلال الذات في حركيتها وتفكيرها عن الغير وعن التبعية بكل أشكالها الاتباعية والإستنساخية اللاشعورية وذلك من خلال مبدأ الرشد الذي يتم الانتقال فيه من حالة القصور إلى الرشد عن طريق الإبداع. واضعا ثلاثة مبادئ لحداثة قوية وصحيحة أولها مبدأ الرشد وثانيها مبدأ النقد وثالثا مبدأ الشمولية[3] وعن سؤال الشروط المتعلقة بما ينبغي أن يستوفيه التطبيق الإسلامي لروح الحداثة أجاب بأن أولاها اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة باعتبار أنه

[1] عبد الرحمان طه ، حوارات من أجل المستقبل ، ص28.

[2] بلعقروز عبد الرزاق ، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح –تأويلات الفكر العربي 'للحداثة وما بعد الحداثة ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون بمنشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1 ، 2010، ص147.

[3] عبد الرحمان ، طه ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ص 25.

توصل إلى نتائج مضادة لما كان يتوخاه بسبب انقلاب الوسائل إلى غايات وثانيها التطبيق الداخلي للحداثة والذي ينبغي فيه العودة إلى الأصل ؛ فكل أمة ينبغي أن تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها وثالثها لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا لا تطبيقا اتباعيا فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع.[1]

قد سمى طه عبد الرحمان انحرافات الحضارة الغربية بالمضار التي أصابت الإنسان الغر بي في كيانه الخلقي وهي مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي محدودا أما الثانية فهي مضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا وثالثا مضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا ، وعلى هذا يكون الحد والقطع والنبذ هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق ولهذا وجب دفع هذا الظلم حتى تعود للإنسان هويته.[2]

إن إرساء مفهوم للعقل والعقلانية هو ما يجعل إمكانية لتحقيق مشروعه على أساسه يصبح ممكنا نقد الحداثة الغربية ، ونقد الفكر الإسلامي القديم والحديث ونقل أي ترجمة للفكر الغربي الحديث بصورة صحيحة؛ وقراءة التراث الإسلامي وفهمه قراءة صحيحة وأخيرا تقديم التصور الأخلاقي الصحيح اللازم لمعالجة مشكلات الحداثة الغربية وتأسيس الحداثة الإسلامية البديلة.[3]

بذلك زحزح التقليد المعاصر في تقويم التراث بالكشف عن أوهام القراءات المعاصرة للتراث وهدم المشاريع التي وظفت الآليات الاستهلاكية المجلوبة في قراءة التراث.[4]

نجد هذه الرؤية تتجسد من خلال مفهومه للعقل والعقلانية ؛فالعقل المجرد كما هو عند الغرب لا بد من أن يكمل بأن يتم الربط بين النظر المجرد وبين العمل بمقتضى الشرع الإلهي ؛أي إقامة النظر المجرد

[1] عبد الرحمان ، طه ، روح الحداثة، (م-س)، ص34.

[2] عبد الرحمان طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص79.

[3] عبد الرحمان ، طه، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3، 2000، ص18.

[4] عبد الرحمان ، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2، 1994 ، ص81.

على العمل المشخص ؛فيحتاج العقل المجرد إلى عقل مسدد إذ من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه يصل إلى مرحلة العقل المؤيد وهو العقل القائم على التجربة.[1]

يصل طبعا كلا من حنفي وطه عبد الرحمان إلى نتيجتين مختلفتين ؛فبينما يعتبر الأول التجربة العربية والترجمة بالذات مبدعة في فترة القرن الرابع للهجرة بدليل أنها ولدت حضارة استمرت ردحا طويلا من الزمن .توصل الثاني إلى نتيجة مفادها أن الترجمة العربية خلال الحقبة الوسيطة ورغم إبداعها لم تستطع أن تتلافى أخطاء عظيمة وقعت فيها ولدت ترجمة اتباعية غير مبدعة وتقليد للنموذج اليوناني.

يقدم كلا من المفكرين تطبيقا للآليات التي عرّفوها في مؤلفاتهم لإعادة قراءة التراث ؛فبينما يقدم حنفي قراءة مطولة للتراث يعرض فيها مضامين العلوم والمعارف في المراحل المختلفة أثناء الحضارة العربية الإسلامية في مؤلفه من النقل إلى الإبداع .مركزا في كتابه هموم الفكر والوطن معنونا بـ جدل الوافد والموروث – قراءة في مناظرة متى بن يونس والسيرافي عند أبي حيان التوحيدي محللا المناظرة وبعد عرض شخصياتها ومكانها وراويها وحجج الخصمين المدافع عن المنطق والمفند له وحتى موقف أبو حيان التوحيدي الراوي في مؤلف آخر هو الإمتاع والمؤانسة معتبرا تكامل المنطق والنحو ضرورة .بينما يحلل في خاتمته جدل الوافد والموروث التي يصل فيها إلى استنتاج أن هناك تحاملا على المنطق وضعف رد المنطق ما يكشف قوة هجوم الموروث على الوافد وضعف دفاع الوافد على نفسه ؛ رغم أن الوافد لم يفد بنفسه بل تم نقله بناءا على طلب الموروث ولم يفد إجبارا وفدت والعرب في حال قوة لا ضعف كما هو اليوم فهي تدخل ضمن ثقافات الشعوب المستولى عليها لأجل تمثلها والاستفادة منها داخل الموروث ويبدو النحو سلفي النزعة رافضا المنطق إلى أن الحق فيها محدد سلفا[2].

[1] عبد الرحمان ، طه، العمل الديني وتجديد العقل، ص43.

[2] حسن حنفي ، هموم الفكر والوطن ، ج1، ص ص117 118.

أما طه عبد الرحمان فإنه قدم قراءة لمشروع الجابري لقراءة ابن رشد مختلفا معه منذ البداية من حيث المنطلق والغاية والهدف فينطلق الجابري من رؤية مكمنها إما أن تكون رشديا أو تكون رجعيا إذ ذهب إلى اعتبار أن الرشدية هي مفتاح تحررنا ودليل ذلك نجاحه في ترشيد الإسلام السياسي والتخفيف من التطرف وعنصر الجدة فيها أنها قمة الخطاب البرهاني العربي مدشنة قطيعة مع الفلسفة الإسلامية المشرقية. أما طه عبد الرحمان فكانت محاولته لتحرير الفكر العربي من الرشدية معتبرا ابن رشد مقلدا لا مجددا ناقدا قراءة الجابري معتبرا إياها تجزيئية لا تكاملية مستخلصا أن ابن رشد كتب لغيرنا بلغتنا.[1]

بعد هذا العرض لما اعتبره عبد الرحمن طه حلا لقلق علاقة الترجمة بالفلسفة وبعد عرض بعض عناصر ما أراده أن يكون انقلابا فلسفي يهدف بالأساس إلى مراجعة مدلولات الفلسفة ومضامينها بهدف تجديد سؤلاتها؛ يبقى أن نتأمل المشروع التي حاول إعطاؤه وتقديمه ببراهيته ومضامينه للولوج إلى عالم الإبداع والخروج من الأزمة.

يقدم علي حرب منظور تقيميا لهذا المشروع يبدأه بنقده لصيغة فقيه الفلسفة، (انظر تجد) بصيغة الأمر يبدأ كتابه (ج1) "إعلم" وهي عنوان السلطة المعرفية الثيولوجية لما قبل العصور الحديثة أي الوسيطة؛ كما أن صيغة النظر التي استبدل بها طه عبد الرحمن "الفكرة" فإن أي صيغة تفضح عن تجارب المعنى وعن ممارسات فكرية على نحو تتحقق معه خصومة الفكر وغناه وفاعليته وتجدده بخلاف الصيغة الرحمانية المتسمة بالهزال[2].

يقول علي حرب"من جهتي رأيت أن هذا التغيير الذي خضع له القول الديكارتي، في مورد ترجمته قد آل إلى تقويض بعده الفلسفي الإبداعي بقدر ما قضى على فرادته وأصالته ؛ذلك أن القول المذكور يجسد مركبا مفهوميا تصاغ معه العلاقة بين الذات والفكر والوجود صياغة جديدة ومغايرة

[1] الحري عبد النبي، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص 130.

[2] مقال على حرب طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، ص ص 10-11.

بقدر ما تتغير النظرة إلى الحقيقة والمعرفة في حين أن صيغة طه عبد الرحمان أنظر- تجد ليست جديدة وإنما هي نصيحة كلامية أو لاهوتية.[1]

ثم إن الانقلاب الذي دعا إليه والداعي مراجعة مدلول الفلسفة وتجديد صلتها بالترجمة عن طريق تجديد سؤال الفلسفة" بإخراجه من دائرة الفلسفة وإدخاله في دائرة العلم إذ لا يمكن أن تراجع الفلسفة ما لم تتخذ كموضوع لعلم خارج عنها ومحيط بها بالمعنى التي تفيده الإحاطة باعتبارها إدراكا للمعلوم من كل جوانبه.[2]

هذا العلم أرداه أن يكون فقه الفلسفة ولا يمكن أن تفتح حداثة فلسفية بمجرد موعظة حسية فالصيغة أنظر تجد كما يصفها على حرب لا تحتاج إلى مجرد "متلق" يتلقى الأمر وبصفة سليمة ساكنة وعموما أن الصيغة التي اختارها طه عبد الرحمن تصدر عن قراءة دينية للكوجيتو[3] ثم إننا نجد أن طه عبد الرحمن حينما يقول "فمن يتبع طريقا في التفلسف، أسبابه عند غيره لا يبدع وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ.[4]

إنه ينطلق في دراسته للتداخل المعرفي في المتن الرشدي من ثابت أساسي وضعه وضعا ووصفه با "القانون العام" يتكون من بند مركزي يعبر عنه بلغته الخاصة قائلا" أيا كان العلمان، إن كان أحدهما أصليا والآخر منقولا، فإن دمج العمل الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال على أساس هذا القانون يعرض طه عبد الرحمن المتن الرشدي على أنظار محكمة النقد مع فرق مهم هو أن المشرّع أي واضع القانون هو نفسه القاضي.[5]

كما يختلف علي حرب مع طه عبد الرحمان يتفق معه في نقاط أيضا منها أن لا ترجمة بدون تحويل ؛تمليها اختلافات اللغات من حيث أبنيتها الصرفية وتراكيبها النحوية ، أو من حيث حقولها

[1] حرب علي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية ، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2001، ص154

[2] مشروح إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفلسفي، ص180-181.

[3] مقال على حرب طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي (م_س)، ص13.

[4] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة، ص23.

[5] الحري عبد النبي، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص12.

الدلالية "أنا من القائلين أساسا بأن الترجمة الإبداعية هي ضرب من التحويل يمليه الانتقال من لغة إلى أخرى أو من فضاء ثقافي إلى آخر...ومعنى التحويل أن التطابق مع الأصل هو"المستحيل عينه"[1]

إلا أن التحويل حسب علي حرب لا ينبغي له أن يصل إلى حد الاجتثاث للنص الأصلي؛فقد آخذ على طه تنظيره الذي يمحو أثر النص المترجم إلى العربية بدعوى تحقيق التجانس مع فضاءنا الثقافي، ذلك أن الترجمة هي ابتكار صيغ وعبارات يغتني بها المجال التداولي المستقبل للكلام المنقول .فالمترجم يلعب دور الوسيط من حرصه على الوفاء للنص الذي ينقله مهما تأوله وأبدع في نقله مع حرصه في الوقت نفسه مع مراعاة المقتضيات النحوية والبيانية للغة التي ينقل إليها أدبها.[2]

كما يسجل في مشروع طه عبد الرحمن تناقضات عديدة أهمها الكيل بمكيالين مختلفين فيما يخص علاقة الأقوال الفلسفية بالألفاظ الطبيعية، حيث أشاد بالمجهود الذي بذله ابن رشد في تصحيح المعاني والدلالات كما تشهد على ذلك شروحه وتفاسيره إذ عبر عن هذه العلاقة في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث قائلا" دمج المعنى اللغوي اليوناني للمصطلح الفلسفي في معناه الاصطلاحي، ونزع المعنى اللغوي العربي للمصطلح الفلسفي من معناه الاصطلاحي"[3] هكذا يكون ابن رشد جمع بين الدمج بين الدلالات اللغوية والدلالات الاصطلاحية حينما يكون السياق الفلسفي يونانيا ويفصلها متى كان السياق عربيا، رافق الأنساق الطبيعي عنده وحتى ارتفع هذا الاتساق عن مسلكه التبليغي بطل القول بنهوض ابن رشد بالشمولية التواصلية للثقافة الإنسانية.[4]

إذا كان عبد الرحمن قد اندرج في الفكر المغاربي وحاول تقديم طرح جديد يتجاوز به الأطروحات السابقة بتقديمه لعرض أكاديمي بحث فيه عن الأساليب الفكرية ذات الأبعاد الفلسفية لمقاربة الحداثة وبالتالي الإبداع فإنه اختلفت حوله القراءة ما بين مؤيد ومفند؛ إذ من الأسماء التي

[1] حرب علي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية ، ص154.
[2] المرجع نفسه ، ص155.
[3] عبد الرحمن، طه، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص135.
[4] الحريّي عبد النبي، طه عبد الرحمن بو محمد العابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة، الرشدية، ص128.

اشتغلت على نصوصه بالنقد والتأويل في نطاق الفكر الغربي المعاصر نجد كما ذكرنا على حرب وآخرون لم نذكرهم اهتموا بفكر طه كمحمد سبيلا، فتحي المسكيني، إدريس هاني وعبد الجبار الرفاعي.[1]

لا يفوتنا أن نذكر الدراسة المسهبة والمقاربة التي قدمها الباحث عبد النبي الحرّي في كتابه المذكور آنفا "طه عبد الرحمن ومحمد العابد الجابري إذ يحلل صراع مشروع الجابري مع طه عبد الرحمن حول الرشدية والتي يشير فيها منذ البداية، أن المتأمل في النماذج التراثية التي وقف عندها عند عبد الرحمن طه في تحديد المنهج" إنما فرضها الجابري ويصل فيها إلى استنتاج مفاده أن الرسالة التي أراد أن يوردها بخصوص فائدة الفلسفة الرشدية الالهية لبيئتها الإسلامية أنها لا تجدي نفعا في شئ ما دام علماء الإسلام قد بلغوا الحق في مسائلها ما يجعله يخلع عباءة الباحث والناقد المنطقي اللساني ويغادر أرضية الحوار الفلسفي من أجل الوقوف على أرضية أيديولوجية تقيم قريبا من الغزالي وتنهل من انتقادات ابن تيمية للإرشاد.[2]

في مجرى الإشكال الفلسفي والممتنع الذي بحث عنه عبد الرحمن طه لا يسير ممكنا مع فقيه الفلسفة الذي لم يقدم لنا إمكانات جديدة للتفكير تنخفض بأعباء التفلسف بل عاد بنا إلى الوارء فلم ينجح فقيه الفلسفة في فتح أبواب الاجتهاد والإبداع ويتساءل علي حرب عن سرّ هذا الامتناع مع ما يتمتع به العلامّة الكبير من قدرة على البرهنة والحجاج بعدّة منطقية .مجيبا على أن إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع.[3]

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح ،ص157.

[2]- الحربي عبد النبي، صراع المشروعين، ص ص 10-127.

[3]- مقال على حرب طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، ص17.

هذا ما نجده من تفسير امتناع الإبداع عندما تكون وظيفة العقل والشعور وكل القوى الإبداعية في الإنسان تبرير لمعطيات السابقة الدينية أو السياسية وعدم قبولها مراجعة أو نقد، ثم إجهاد الذهن لإيجاد مشروعية لها معرفية وسلوكية[1]

هذا أدعى إلى اعتبار أن الإبداع الذي دعى إليه طه عبد الرحمن موجود في ذاته قبل طرح مشروعه الذي أراد أن يسميه بالعمّلية ؛إذ كانت قناعته في فقه الفلسفة جعلته يخضع فلسفته لها بما جعلها تابعة وليس مبدعة فانتفت التأصيل عنها فكان أن ابتعد عن الفلسفة ليقرب من الموعظة كما أشار إلى ذلك "علي حرب".

لعل إجابة الجابري على سؤال طرح له بعد انتهاء محاضرته حول نشأة الفكر العربي وعوامل تطوره وحول اقتباسه من الفكر الغربي قديما (اليونان والعرب حديثا منبها إلى ضرورة التفرقة بين اقتباس الفكر العربي قديما من الثقافات السابقة له، واقتباس الفكر العربي اليوم من الثقافة الغربية منبها إلى أن الثقافة التي اقتبس منها في الماضي أي الفكر اليوناني عبارة عن فكر انتهى وتوقف عن النمو فكان مجرد كتب في خزائن أما الفكر الغربي الذي تقتبس منه اليوم فكر متطور مطرد في نموه فنحن مطالبون ليس بالاقتباس منه فقط بل مواكبة تطوره ونموه[2] ويحق لنا بعد كل هذا أن نتساءل عن ما إذا نجح طه عبد الرحمن في تحقيق الحلم حلم العرب المحدثين جميعا بالإبداع بالخصوص الإبداع الفلسفي والذي يترادف مع إنشاء مصطلح فلسفي عربي معاصر في واقع غلب عليه إعادة المصطلح الفلسفي الغربي أي تقليده ومحاولة حفر دلالة موازنة لدلالة المصطلح الأجنبي رغم أن هذا الأخير له دلالته من الأثمولوجية الغربية وليس العربية وإذا كان جيرارد جيهامي قد وصل إلى نتيجة مفادها أن إبداع العرب المسلمين في العصور الوسطى إنما تجلى في قدرتهم على إبداع مصطلحاتهم الخاصة التي عبرت عن علومهم .

[1]- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، (م-س)، ص180.

[2]- الجابري محمد العابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة الغربية، بيروت، ط1، 1989، ص184.

إن المتأمل للمشروع الطاهوي غلب عليه استعمال مصطلحات خاصة به لذا فحتى أكبر ناقديه لم يخفوا إعجابهم بعدته وعتاده الاصطلاحي كعلي حرب الذي رغم نقده كما أسلفنا بأنه تعامل مع الفلسفة بعقلية الفقيه فهو ينتقده بآلية العقل الأصولي أو السلفي؛ واصفا عبد الرحمن بأنه غيّر الاسم بأن سمي علمه الجديد "فقه الفلسفة" فرغم أنه لم يعمل سوى أنه ألتف على الانجاز الحضاري التفكيكي الذي بدأ به نيتشه في الفلسفة من خلال فقه اللغة إلا أنه يكون قد نسب ما أنجزه الفكر الغربي المعاصر إلى علمه الجديد فيكون بذلك قد وقع في عمى الفيلسوف، نتيجة التعصب والانغلاق[1]

بينما بخلاف ذلك تحدث باحث ك"إبراهيم مشروح" واصفا طه عبد الرحمن بأنه صاحب منعطف لغوي أخذ صاحبه صورة فريدة رغم انتماءه للسياق الكوني للفلسفة الأنجلو أمريكية إلا أنه انعطف بما طبع فكره بالفرادة في التعامل مع اللغة وإنما طبع هذه القراءة حسبه قوله بأ "النسبية اللغوية المنفتحة" خصوصا في كتابه "الفلسفة اللغة" إذ انه من الضروري اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي وضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي كما وجد مشروح في التفاعل مع المنطق اللغوي باشتغاله بمنطقيات الخطاب الطبيعي وبالخصوص "التداوليات" وإذ سماها بالإرهاصات الأولى، لبناء فلسفة تداولية عبر عنه بالفلسفة المعاقلة"[2].

لسنا بعيدين عن قراءة على حرب نفسه الذي يعترف بالخصوص بالأخذ من المخزون المعرفي الواسع من المفردات الجديدة والتفريقات الدقيقة والتميزات المهمة والقواعد الإجرائية وما تملكه طه عن قدرة فائقة على ترتيب الكلام واصفا خطابه بأنه يؤلف عمارة معرفية غاية في التناسق والنظام بل ويذهب إلى إستعارت أحد مصطلحاته حينما وصف علاقته به بأنها "إستشكالية "واعتبره أحسن اختيار هذا المصطلح[3] ورغم أن علي حرب يذكر في النهاية بأنه انتقد كتاب طه مركزا على الباب

[1]- مقال علي حرب طه، عبد الرحمن ومشروعه العلمي، ص ص 18-19.

[2]- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، (م-)، ص181.

[3]- مقال علي حرب طه، عبد الرحمن ومشروعه العلمي ، ص20.

الرابع فقط من الجزء الأول من مشروعه وبأن اهتمامه تركز على عبارة ترجمة الكوجيتوا التي يقترحها ليصل في النهاية إلى أنه في اشتغاله على ترجمة مقولة ديكارت متخدا هذه الترجمة نموذجا لتطبيق طريقته التأصيلية فكان أن حوّل صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب والثاني تحويل فعل المضارع إلى فعل الأمر والثالث استبدال المفردات الدالة على الفكر والوجود بأخرى تدل على النظر والإيجاد ما أدى إلى تغيير بنية العبارة ومنطوقها وحجته ضرورة انسجام الكلام المنقول مع المجال التداولي العربي لغة وعقيدة[1]

اعتبر علي حرب أن التغيير الذي خضع له القول الديكارتي قد قوض قد آل إلى تقويض بعده الإبداعي الفلسفي فهو ليس جديدا إذ يدخل في خانة النصيحة الكلامية ؛وقد رد طه عبد الرحمان معتبرا أن الترجمة التأصيلية للمقولة الديكارتية لا تلغي الصيغ الأخرى وإنما هي مرحلة ضرورية لا بد من البدء بها ثم يحق الانتقال إلى باقي الصيغ بعد استيعاب المتلقي العربي لها ؛ومن حججه أن الترجمة التوصيلية أو التحصيلية إذا كانت مشروعة بين اللغات الأوروبية فهي ليست كذلك في اللغة العربية إنما هي ضارة باعتبار أن المنقول يفوق قدرة المتلقي العربي على الفهم نظر للفارق الكبير بين المجالين بينما يرى علي حرب بوجود العلاقة بين المجالين وقد غاب على ذهنه أن العلاقة بين العالمين ليست منقطعة بل تداخلهما واضح منذ الطهطاوي[2] ورغم أنه لا ينكر أحد عناصر الاجتهاد في المشروع الطاهائي إلا أنه في رؤيته للترجمة بالذات وقع أسير الرؤية الأصولية إذ مع اعترافه بضرورة الترجمة أي التواصل والاحتكاك مع الغرب وقع في عقدة الخوف منه ومن تقنيته وحداثته؛ فجعل شروط الاقتباس منه شروطا قاسية تضاهي صرامته المنطقية ولذلك أصبحت شهرته مرتبطة إلى حد ما بالقطيعة مع الغرب وهو ما يجعله يقر بقصور العقل العربي عن المواجهة في حين أنه حتى ولو كان ذلك صحيحا فالمواجهة حتمية وبدلا من الخوف منها وتلافيها وجب البحث في الآليات المنقذة من الذوبان في الآخر.

[1] علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، (م-س)، ص154.

[2] المرجع نفسه، ص156.

لعل هذا ما جعل علي حرب ينتقد رؤية طه عبد الرحمان بقصور المتلقي العربي عن الفهم فمقولة ديكارت ذائعة الصيت في الأوساط العربية بلغتها الأصل ما يجعله يطرح سؤالا مشروعا مكمنه لماذا هذا التعامل مع المتلقي العربي للفلسفة بوصفه قاصرا ؟[1]

كما انتقد في طريقته بالتقريب التداولي بواسطة الترجمة التأصيلية إذ تعبر عن موقف سلبي من اللغة الصناعية قوامه رفض الإكتفاء بتكييف المصطلح مع موازين اللغة العربية فنقل المصطلح بتكيفه مع الوزن العربي كفيل بتطوير اللغة وإعطائها مرونة عالية من دون تحريف أما التصرف في المضمون واللفظ بحسب ما يقتضيه مجال التداول المنقول إليه لهو تحريف متعسف للمصطلح الذي إما أن يتم إبداعه أو أن يتم نقله بحفظ مضمونه.[2]

[1] المرجع السابق، علي حرب ، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص158.

[2] دوايات عبد الوهاب ، مذكرة ماستر المشروع التواصلي عند طه عبد الرحمان ، إشراف:عدالة عبد القادر، جامعة معسكر ، 2013، ص87.

خـــاتـــمـــة

إذا كانت رحلة هذا البحث قد شارفت على النهاية وإذا كنا لم نجزم بالإطلاق في أي جزء من أجزاءه باعتبار أننا لا نمتلك الحقيقة بل نحن باحثين عنها ، مغامرة سؤالنا بل أسئلتنا كانت أوسع من مجرد حصرها في صفحات إذ أن آفاق البحث فيها مازال ولا يزال مستمرا حتى وإن تلمست الأمة طريقها نحو التحضر وهو الأمل الذي طال انتظاره واتسعت حلقة الشوق نحوه ولم يفقد أبدا حلم الوصول إليه. الوصول إلى المعنى والإبداع الفلسفي على هدي السابقين وأيضا بتمثل مفاهيم الآخر التي تمثل العدّة الجديدة فتقولب باجتهادات الأنا لتجعل من جدل الوافد والرافد شيء تقبله العقلية العربية الإسلامية إذ أنه سيصبح متوافق مع تركيبها الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية، ذلك لن يكون له سوى سبيل واحد هو الترجمة الإبداعية التي تكون حركة التثاقف فيها سببا ونتيجة لحضارة ذلك هو الموضوع الذي حاولنا ولوج مشكلاته واستشكالاته العديدة ومفارقاته اللامتناهية، فيكون محرك تاريخ الفلسفة عندنا هو قدرتها على تمثل هذا التاريخ من كل جوانبه وقدرتها على التحكم في اللغة وصناعة المفاهيم الملائمة لمتطلبات المرحلة. تلكم هي المشكلة التي حاولنا توضيح جوانبها في محاولة لدراسة تحليلية لدور المترجم الإبداعي، مررنا من خلالها على تتبع مختلف المعطيات التي اتخذتها الترجمة في مسيرتها المفهومية لتتحول من معنى إلى آخر في تاريخها الطويل مع تعدد مقارباتها وخصوصا في الفترة الحديثة والمعاصرة بين المقاربة اللغوية ، تلك الخاصة بعلم النفس اللغوي ؛عموما كان التوقف مسهبا عند المقاربة الفلسفية. لنجد أن الترجمة أصبحت تعتبر كتابة ثانية والمترجم مبدع فتجاوز مجرد كونها نقل من لغة إلى لغة إلى كونها تجربة في الفهم وصورة حضارية وعموما بقي السؤال مطروحا في هذه المقاربة المتعلقة بترجمة المعنى أم الكلمة ؟ وهل هي أصلا ممكنة أم مستحيلة؟

أما ثانيا حاولنا تتبع مسار نشأة الترجمة وتطورها عبر كرنولوجيا المراحل التاريخية المتعاقبة لتكون أول محطة لها هي صورة المقدس من خلال قصة "برج بابل" وارتباطها بتبلبل الألسن التي اعتبرت الترجمة نتيجة مباشرة لاختلاف الألسن التي كانت في الأصل وحدة أما فيما يخص التنظير للترجمة فقد غلب على هذه المراحل طابع الممارسة إلا ما تعلق بآراء" شيشرون" و"هوراس "حول ترجمة المعنى وأفضليته على الترجمة الحرفية؛لتنتقل إلى الترجمة بمعنى الفهم التي تبدأ بما أطلق عليه المليحة الخائنة أي استمرار الطريقة الحرة في الترجمة والانفصال عن النظريات التفسيرية فيها.

الفكر الحديث والمعاصر يعتبر الترجمة المبدعة متحررة من أسر التفكير الميتافيزيقي لتنشأ نظريات الترجمة المعاصرة والتي رغم اختلاف تنظير أصحابها إلا أنهم يتفقون في ضرورة الانطلاق من الممارسة الترجمية للخوض في تمحوراتها النظرية كا"بنيامين" و"لادميرال " وغيرهم. أما ثانيا فعن العلاقة بين المترجم السلطة كانت رحلة الترجمة إلى العربية بوساطة السريالية ومنها إلى اللغات الأوربية بوساطة العبرية فكانت الترجمة سببا مباشرا للتثاقف الذي حصل إنشاء نشوء الثقافة العربية الإسلامية الوسطية كذلك سببا في تحريك الأفكار واندماجها فأدت إلى تكوين النهضة الغربية الحديثة، وإذ ترتبط حركة الترجمة في جميع هذه الأحوال بسياسة حكامها على نحو ينتج حركة ازدهار للعلوم والثقافة لا مثيل لها يتبوأ فيها المترجم مكانة مرموقة أهلته لمناصب فاعلة في قرارات وبلاطات أصحاب هذه السياسات فكانت علاقة المترجم بالسياسية وطيدة،بل يعتبر معبرا عن إيديولوجيات وقرارات تلك الأسر الحاكمة برغم من أنها كانت تخفت في فترات معينة لنصل إلى محاولة تتبع مسارات التأصيل النظري للترجمة الإبداعية في المشاريع التي تخص الفكر العربي المعاصر؛ ذلك ما وجدناه عند حسن حنفي من خلال

الرافد والوافد ومن خلال تحليل المشروع النهضوي في تاريخ الحضارة الإسلامية عبر مرحلتيه ، مرحلة الازدهار في السبعة قرون الأولى وتوقف في السبعة قرون الثانية. إذ نشأت العلوم العقلية في المرحلة الأولى من علوم القرآن الحديث والتفسير ونحوها ثم نشأت العلوم العقلية الأربعة التي زاوجت بين حجة الشرع وحجة العقل في علوم أصول الفقه والدين والتصوف، وكيف استطاعت الحضارة العربية نقل التراث اليوناني الوافد والفارسي وتلخيصه وشرحه وتمثله ثم إبداع تراث مثله يحتويه ويعيد إليه التوازن ويدخله في تطور أعم تحققت فيه وحدة الموروث الواحد ثم أردفنا تجربة "حسن حنفي" بتجربة أخرى تنشد نفس الأهداف هي تجربة "عبد الرحمن طه" التي حاول فيها تتبع مسار الترجمة الإبداعية من خلال نقده للترجمة العربية خلال القرن 4 هـ ونقد ما رآه جوانب قصور فيها محاولا بناء نظريته التي تقوم على ترجمة جديدة قدم نموذجها في ترجمة الكوجييتو بصيغة "أنظر- تجد" وإقرانه للترجمة الإبداعية بالقول والتأثيل الفلسفي التي جعله شرطا لها؛ لذلك جعل مشروعه ينبني على مراجعة شروط الأسس التي انبنت عليها مسالك النظر الفلسفي والانفصال عن الممارسة التقليدية للفلسفة بوضعه لعلم قائم بذاته حدد موضوعه ومنهجه مطلقا عليه "فقه الفلسفة" فمشروعه إذن قائم على طرح سؤال الإبداع الفلسفي الحقيقي إذ بعدما حلل تبعية الفلسفة العربية للترجمة دعى إلى ضرورة مراجعة هذا الإبداع بجعل الترجمة العربية تابعة للفلسفة، مقدما نموذجه وهو ترجمة الكوجيتو الديكارتي وبعدما تعرضنا للمشروعين التأصيليين ومحاولة الاستفادة من طرحيهما حول الترجمة الإبداعية وحتى التجاوزات والانتقادات التي تضمنت هذين المشروعين قد بينت مجموعة من النتائج أولها: أن الغرب استطاع أن يحقق ترجمة إبداعية لأنه ما لبث يعطي تأويلات جديدة وقراءات مختلفة

لعلاقة الترجمة بالفلسفة وحتى المشكلة الأساسية ما زالت مطروحة ولم بصيغ مختلفة ومخالفة ما بين إمكانية واستحالة الترجمة وما بين الخيانة والأمانة ، بذلك ارتبط مدلول الترجمة بالهيرمونطيقا أي مشكلة الفهم – ما بين الثقافات واللغات.

أما ثاني نتيجة فرضت نفسها بشدة وهي حضور الأيديولوجية في كل ترجمة إن لم نقل تحكمها فيها فالأيديولوجيا باعتبارها مجموعة المعتقدات والأفكار والافتراضات التي تمثل خلفية المترجم الثقافية وتتحكم في طبيعة اختياره للنصوص والكلمات المترجمة ولذلك فمن خلال الترجمة يستشف الباحث أيديولوجيا المترجم مثلما لوحظ في الترجمات العبرية للتراث العربي الإسلامي في الأندلس ؛إذ سيطرت المعايير الثقافية الدينية فقاموا بالحذف والإضافة تبعا لخلفياتهم مما أدى إلى وصول النص العربي بوجهه غير الحقيقي بل بطريقة مشوهة مما كانت نتيجته التأثير السلبي لهذه الترجمات في علاقة المسلمين بالغرب واتهام الفلسفة الغربية للفلسفة الإسلامية المترجمة بعيون يهودية بسوء فهم أرسطو وعدم الإبداع في هذه الفلسفة، وهذا التأثير في المجتمعات المتلقية لتلك الترجمة إذ عجزت في تحقيق حوار بين الثقافة العربية والغربية بل أدت إلى قيام صراع حضاري ، إذ عملت هذه الترجمات كعاملا ناجحا في خلق الصراع وتعتبر النتيجة الثالثة محايثة للثانية إذا أن حقيقة الإيديولوجيا في الترجمة غالبا ما يؤطره تغلل السياسة وخدمة أغراضها في النصوص المترجمة اختيارا وأسلوبا؛ والسياسة لا تعدوا كونها خدمة لأغراض أشخاص أو جماعات فتكون الأعمال المترجمة بعيدة عن خدمة الثقافة والحضارة الإنسانية وتعبيرا عن علاقة السياسة والسلطة وخدمة لمصالحها؛ فالأعمال المترجمة تحيد بذلك عن المطلب العلمي فلا تحقق هدفها في التثاقف والتواصل بل تلعب كدور وعامل فاعل في خلق

الصراعات، كما كانت إحدى نتائج هذا البحث تجلى حقيقة أنارها مشروع حسن حنفي مفادها أنه ومنذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وانتشار التصوف (ق-6-7 م) ما أدى إلى الآن إلى ترسيخ العلوم النقلية واستبعاد العلوم العقلية الخالصة فتوقفت الأمة العربية عن الإبداع لأنها توقفت عن المزاوجة بين الوافد والموروث التي كانت شرطها الأول في الإبداع ولأن علوم العقل وفدت من الغرب بالترجمة واستتبت علوم النقل أي الأصيل فقد المشروع الحضاري العربي توليفتة الإبداعية ليصل إلى طريق التبعية والتخلف، أما ما نصل إليه من نتيجة في مشروع طه عبد الرحمن فلا يخالف ما جاء في سابقه حنفي، إذ أن مشروعه في محاولة إرساء علم جديد رآه قادرا على تصحيح العلاقة المتذبذبة بين الترجمة والفلسفة في الفكر العربي المعاصر فلا نكاد نجد فيها إلا تعبيرا عن جدل الوافد والموروث؛ باعتبار أن الفلسفة التي هي إبداع لا تبنى إلا من خلال الترجمة فتكون الأولى أصلا والترجمة تبعا وهو ما يحققه "فقه الفلسفة" الذي بواسطته تكون باستطاعتنا تحقيق التفلسف الغير منحول المتضمن للإبداع الفلسفي فلا يكون فقه الفلسفة إلا موروثا ممتزج بالوافد الذي تعبر عنه الترجمة ولعل آخر ما نقوله حول هذا البحث بعد ذكر منطلقاته وأهدافه ونتائجه هو ضرورة أن يتجاوز الفكر العربي حالة الجمود والتبعية وأن يصل إلى الإبداع.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع :

1- إبن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، ج2 دار مكتبة الحياة ، بيروت، د(ط س).

2- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج 1، بيروت، د ط.دت.

3- ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج2، بيروت ، دط ، 1968.

4- أحمد أمين، ظهر الإسلام، من عهد المتوكل إلى آخر القرن 4هـ، ج 1 دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت ط 3(د س).

5- أوليري دي لاسي، علوم اليونان، ترجمة وهيب كامل وزكي علي، مكتبة النهضة المصرية، مصر دط، 1962.

6- بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة:حسين خمري، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم- ناشرون، الجزائر، ط1 ، 2008.

7- بول ريكور ، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ط1، 2005.

8- الجابري محمد العابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 2006.

9- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط4، 1992.

10- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع مج2، التحول، ج03 التراكم، دار قباء للنشر، القاهرة، دط، 2000.

11- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد 03، الجزء02، الحكمة النظرية دار قباء للنشر، القاهرة، دط، 2000.

12- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، النقل والتدوين، دار قباء للنشر، القاهرة، دط، 2000.

13- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مج، التحول ج1 العرض، دار قباء للنشر، القاهرة، دط، 2000.

14- حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط2، ط2006

15- حسن حنفي ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ط2 ، 1983.

16- حسن حنفي ، ماذا يعني علم الإستغراب ، دار العادي للطباعة والنشر، ط1 ، 2000.

17 - حسن حنفي ، مقدمة في علم الإستغراب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط2 ، 2000

18 -دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة:كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

19- الرفاعي، أحمد فريد ، عصر المأمون، دار الكتب المصرية، 1967، ج 1، (دط).

20 -الزبيري، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبدد الستار وأحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 9965 (دط).

21 -زيدان جورجي، تاريخ التمدن الإسلامي، ج 3 طبعة الهلال، القاهرة، دط، 1958.

22 - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة—المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1995.

23 _طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1997.

24-عبد الرحمان ، طه، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3، 2000 .

25 _عبد الرحمان ، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2، 1994.

26_عبد الرحمان طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط2، 2005.

27المسعودي أبو الحسن علي ابن الحسين، كتاب التنبيه والإشراق، تحقيق ميخائيل جان دوغوية لندن، مطبعة بريل 1993 دط.

28 – موسى ابن ميمون ، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط2، 2006.

29 – هايدغر مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم:عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة دط، 1977.

30 – أبو قحف محمد محمود عبد المجيد، التفكير الفلسفي في الإسلام من المشرق إلى المغرب العربي وتطوره وأثره في الفكر الأوروبي، مطبعة بهجات، مصر ، دط ، 2005.

31 –أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف، ط 1، 2006.

32– إدوارد جونو وآخرين، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسطية، ترجمة، على زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر (ءط) (ءت) .

33–إبراهيم أحمد، لتأويل والترجمة – مقاربات لآليات الفهم والتفسير، كتاب جماعي، مقال:سر الترجمة وهاجس التأويل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دط.

34– بحراوي حسن، أبراج بابل ــ شعرية الترجمة من التاريخ إلى النظرية، دار أبي رقراق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 2010.

35- بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

36- بوطيب رشيد، العقل... قاطع طريق في صداقة الفلسفة، في نقد الحرية منشورات وزارة الثقافة المغرب، د.ط، 2009.

37 _بن أحمد الطاهر، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني_دراسة مقارنة_كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط1، 2011،

38 -جيرارد جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربيةالإسلامية، بيروت، دار المشرق 1994.

39- الجيوشي، سلمى الخضراء، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2.

40- الديداوي محمد، الترجمة والتواصل ، دراسات تحليلية عملية لإشكالية الإصطلاح ودور المترجم، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 2009.

41- لديداوي محمد، منهاج المترجم بين الكتابة والإصطلاح والهواية والإحتراف ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ، 2005.

42- ديورانت، ويل، قصة الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة : محمد بدران ج2 من المجلد 04 دار الجيل، بيروت، د(ط س).

43 –روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية _ نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة:ثائر علي ديب، دار الفرقد، سورية، ط2، 2009.

44– الزين شوقي، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

45 –شاهين محمد، نظريات الترجمة وتطبيقاتها في تدريس الترجمة، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، دط ، 1998.

46 –الشيال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1951 (د.ط).

47 –صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005.

48 –طالبي عمار، دراسات في الفلسفة وفي الفكر الإسلامي، ج 2، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 2005 .

49– خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 1994.

50– عبد السلام بنعبد العالي، في الترجمة ترجمة، كمال تومي، قدم له وراجع الترجمة عبد الفتاح كليطو، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006 .

51– عبد الغاني بارة، الهيرمنيطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008 .

52- عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، دراسة في الضروري في السياسة لابن رشد، مرز الكتب للنشر، القاهرة، ط 1، 2006.

53- عبد المجيد بوقربة: الحداثة والتراث:المأثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث، دار الطليعة، بيروت ط 1، 1993.

54- عمر كوش، أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2000.

55- علي رحومة سحبون ، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين حنفي والجابري، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، دط، 2007،

56 -عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح "تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة"، الدار الوثيقة للعلوم، ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1، 2010.

57- غروية لويس وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلامج 2 ترجمة صبحي صاع والأب فريد، دار العلم للملايين، بيروت د(ط- ت).

58- غوتاس ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية: ترجمة وتقديم نقولا زيادة المنظمة العربية للترجمة، مركز دارسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2003.

59- كتاب الجيب، العدد 48، عز الدين الخطابي وإدريس كثير، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، الدار البيضاء، د.ط، 2006.

60-كوربان أونري وآخرون، تاريخ الفلسفة الإسلامية 1 منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد ترجمة نصير مروة، حسين قبيسي، مراجعة منشورات عويدات، بيروت، باريس، د(ط-ت) .

61- لادميرال جان رينيه، التنظير في الترجمة، ترجمة محمد جدير، مراجعة نادر سراج، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2011.

62-محمد محمدي، الترجمة والنقل عن الفاريسية في القرون الإسلامية الأولى، الروافد الفارسية في الأدب العربي، جامعة بيروت 1964.

63 -مؤمن أحمد، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3، 2011.

64- محمد البشير المغلي، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض، ط1، 2002.

65 -محمود د توفيق حسين: التجربة التاريخية لعلاقة العرب بالثقافة الأجنبية إشكالية العلاقة الثقافية مع العرب، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العربي، بيروت، ط 1 1912.

66-محمد خسارة ممدوح، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في العربية، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008.

67-محمد عوني عبد الرؤوف، تاريخ الترجمة العربية بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، مكتبة الأداب، القاهرة، ط 1، 2008.

68-محمد موهوب، ترجمان الفلسفة، المطبعة الوطنية مراكش، المغرب، ط 1، 2011.

69-محمود الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 2007.

70-مروة حسين، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلد 02، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2002.

71-منى أبو سنة، ابن رشدو الهيرمينوطيقا في ابن رشدوالتنوير : تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة تقديم بطرس غالي القاهرة، دار الثقافة الجديدة / الكويت دار قرطاس (د.ت.ط) .

72- محمد اسماعيل، في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1، 2005.

73-محمود، جمال الدين محمد ، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة ، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1992.

74- ولفسون إسرائيل، موسى بن ميمون، حياته، مصنفاته، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005.

المعاجم والموسوعات:

1- بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

2- جورج زناتي، في الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الانماء القرمي، بيروت 1986.

3- ابن منظور ، لسان العرب ، ج3، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د(ت_ط

المجلات والدوريات:

1- ، مقال حركية التثاقف وتجربة الفكر في الزمن العربي الوسيط لنور الدين أفاية، دراسات عربية، عدد 7_8، ماي، 1999دار الطليعة، بيروت.

2- مقال عبد القادر بن شهيدة:في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لإبن رشد، مجلة ابن رشد، العدد الأول ماي1998،أعمال ملتقى ابن رشد مج 2، المجمع الثقافي، تونس، ط1، 1999.

3- مقال إبراهيم ابن مراد، المسائل المنهجية في نقل المصطلح العلمي الأعجمي إلى العربية تطبيق على معجم مصطلحات علم النبات مجلة اللسانيات: عدد 06، 1986، أشغال الملتقى الدولي 03 في اللسانيات، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، لبنان.

4- ، مقال، دور الترجمة في تشكيل الفكر العربي المعاصر، هاشم صالح، مجلة الوحدة، العدد 61-62 أكتوبر \نوفمبر1989 المجلس القومي للثقافة العربية.

الرسائل الجامعية :

أحمد شحلان: أطروحة دكتوراه: أبو الوليد إبن والفكر اليهودي الوسطوي، إشراف حاييم الزغزاني ج 2، كلية الآداب، الرباط المغرب، 1991

5- بن عودة أمينة ، أطروحة دكتوراه:، الفلسفة التأويلية ومشروع إحياء الإنسان ، قراءة تحليلية لعلاقة الأنا والآخر عند هانس جورج غادامير، إشراف، بن مزيان بن شرقي جامعة السانيا ، وهران، 2013 -2014.

6- أودينة سليم ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، إشراف لخضر مذبوح، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة2008_2009،

المواقع الإلكترونية:

www.ta5tub com/t6725 – topic

مفهوم الترجمة وتاريخها عند " روبير لاروز " ترجمة عبد الرحيم حزل بتاريخ 18 _07 _ 2012 الساعة:15:45 د

المراجع الأجنبية :

1- Ballard michel de civeron a benjamin\etude de la traduction presses universitqire de lille.

2- D'alvermy ,marie therese; la transmission des textes philosophique et scientifique au moyen age, edited charles burnett,variorum,1994.

3- Hans george gadamer : verite et methode les grandes lignes d'une hermeneutiquephilosophique, edition integrale, verre completee par pierre fuchon, hean grandin et gilbert merlio, paris,edition seuil 1996.

4- Mounin george :linguistique et traduction dessart et mardaga editeurx _bruxelles_1972.

الفهارس

فهرس المصطلحات

فهرس

Translation	Traduction	ترجمة
Philosophique translation	Traduction philosophique	ترجمة فلسفية
Interpreted	Intérprétariat	ترجمة فورية
Médial Age	Moyen -âge	عصر وسيط
Acculturation	Interculturalié	مثاقفة
Transfer	Transfert	تحويل
Littéraire transfère	Transfert Littéraire	نقل أدبي
Emagamaat	lexicologie	معجميات
Sender	Emetteur	مرسل
Herrmnoutiqa	Hérrmenoutiq	هيرمونطيقا
Sémantiquement	Sementiically	المعنى الدلالي
Contextual meaning	Signification contextuelle	المعنى السياقي
Meaning of the text	Sens du texte	المعنى النصي
Translation theory	théorie de traduction	نظرية الترجمة
Allégory	Alégorie	مجاز
Fatalism	Destinal	قدرية
Mystical interpretation	Alégorie	تأويل باطني
Dokétisme	Dogma	العقيدة
Generated	Créatuelle	ابداعي خلقي
Hybride	Hybride	مولد
Order	Ordre	نظام

Significance	Signification	الدلالة
Minority	Minorité	أقلية
Tongue	Langue	اللسان
Intelluctual format	Format intellectuelle	نسق فكري
Theretical preparation	La préparation théorique	الاعداد النظري
Language	Langue	لغة
Origin trancendance	Trancendance original	تعالي الاصل
Communication	Dialogue	التواصل_الحوار
Word	Mot	الكلمة
Mediation	Com	وساطة
Authority	Autorité	السلطة
Speech	Parole	كلام
Writing	Ecriture	كتابة
Truth	Vérité	حقيقة
Curriculum	Méthode	منهج
Possession	Possession	الامتلاك
Espacement	Espacement	المباعدة
Use	Utilisation	الإستعمال
Canonization	Canonisation	التقديس
Hebrew	Hébrew	العبرية
Ideologically	Idéologie	الايدولوجيا
Semantic diversity	Diversité sémantique	التعدد الدلالي
Tolerence	Tolérance	التسامح

فهرس التعاريف

ترجمة traduction

تعد الترجمة حالة خاصة من التماس والتقارب اللساني ، وهي تفيد بالمعنى الواسع كل أشكال "الوساطة البيلغوية " التي تمكن من نقل المعلومة بين متكلمي لغات مختلفة .وتنقل الترجمة رسالة من لغة –مصدر إلى لغة – هدف وتعني الترجمة في الوقت ذاته ممارسة الترجمة ونشاط المترجم ونتيجة هذا النشاط –أي النص الهدف ذاته .

مصدريون SOURCIERS وهدفيون:CIBLISTES

نشر لادميرال دراسة كان قصده فيها توجيه نقد جذري للإتجاه الحرفاني ، ولهذا الغرض وباللجوء إلى لفظين مولدين ، وضع تقابلا بين من أسماهم بالمصدريين ومن أسماهم بالهدفيين ويشكل كل منهما طريقة أساسية لممارسة الترجمة ، يتشبث المصدريون بدال اللغة ويفضلون اللغة المصدر في حين لا يركز الهدفيون على الدال ولا على المدلول بل على المعنى ليس معنى اللغة بل معنى الكلام أو الخطاب الذي هو موضوع الترجمة باستخدام وسائل خاصة باللغة الهدف ، من بين الهدفيين يصنف المؤلف نفسه إلى جانب جورج مونان ومن بين المصدريين فالتر بنيامين وهنري ميشونيك وأنطوان بيرمان.

ترجمة فورية :interprétationبالمعنى الحصري لكلمة ترجمة، درج المنظرون على التمييز بين

interprétariat التي أعيدت تسميتها حديثا interprétation للدلالة على الترجمة الفورية أو الترجمة الشفهية التي يمكن أن تكون تعاقبية أو متزامنة و traduction أي الترجمة الحقيقية التي تتناول النصوص المكتوبة .

ترجمية :traductologie

يعرّف لادميرال الترجمية على أنها "براكسيولوجيا" أو علم الممارسة من أجل الممارسة ، كما أنها مجال تأملي ويستمد الخطاب الترجمي مادته من اللسانيات والفلسفة .

كلمة مولدة :néologisme

مفردات دلالية مولدة تحاكي الفردات –المصدر ، وذلك باستثمار أو وضع بعض المفردات التي تمنح معاني متجددة وفقا للسياقات الملائمة والترجمة حسب هنري ميشونيك تمثل بناء علاقة جديدة بمعنى أنها عصرنة وتوليد لمفردات بل إنها "إبداع" وينبغي أن تكون ألفاظ المترجم المستحدثة قادرة على استركاز قاعدة اصطلاحية عريضة وغير موسومة في اللغة الهدف.

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ-ي

الفصل الأول:الترجمة الماهية والمفهو.....13_59

توطئة..... 13

المبحث الأول: الشبكة المفهومية

1- التأثيل اللغوي 17

2- الاصطلاحي 22

3- الفلسفي 24

المبحث الثاني:تاريخية الترجمة ، الترجمة النشأة والتطور

1- الترجمة في صورة المقدس..... 34

2- نظرية الترجمة..... 39

3- الترجمة بمعنى التفسير 41

- الترجمة تعني الفهم..... 46

ملخص الفصل 59

الفصل الثاني:الترجمة بين الحاجة والسياسة..... 61 - 121

توطئة..... 62

مفهوم الأقلية 65

المبحث الأول: دواعي الترجمة ومراحلها 69

المبحث الثاني: السياسة وفعل الترجمة (الترجمة وسلطة المترجم، حدودها)..... 98

ملخص الفصل..... 121

الفصل الثالث : الترجمة العربية الحديثة بين عائق الإتباع وهاجس الإبداع 125- 181

توطئة..... 125

المبحث الأول: المبحث الأول:عوائق الإبداع في الترجمة العربية الحديثة والمعاصرة 130

المبحث الثاني: هاجس الإبداع، رؤية تأصيلية لترجمة عربية مبدعة 144

1- رؤية تأصيلية لترجمة عربية مبدعة 144

أ- حسن حنفي 144

ب- طه عبد الرحمن 153

2– بين المشروعين 164

خاتمة 182

قائمة المصادر والمراجع 188

فهارس

1- المصطلحات..... 202

2- التعريفات 205

3- الموضوعات 208

4 الملخص العربي 211

5-الكلمات المفتاحية 213

6- الملخص بالإنجليزية 216

الملخص :

مشكلة الترجمة يعتبر صميم الانشغال الفلسفي اليوم وباعتبار العالم العربي يعاني أزمة إبداع مردها عدم قدرته على الترجمة، إذ تبقى مشكلة الترجمة الإبداعية هاجس متفلسفة ومثقفي الأمة وإذا كانت الترجمة "نقل من لغة إلى لغة ومن لسان إلى لسان" فإنها اليوم دلالة على تملك المعنى والمترجم هو الوسيط الذي يعمل على هذا النقل ؛ولأن الأقلية اليهودية استطاعت أن تنقل التراث العربي الإسلامي خلال الحقبة الوسيطة إ ذ نقلت تراثا مكون من نصوص علمية وفلسفية نحو العبرية .قام بهذه الترجمات مترجمون يهود أمثال قلومونيوس بن قلومونيوس وأبراهام أبارهيا وأبراهام أبا عزرا ،عائلة تبون (يهوذا ،شموئيل ،يعقوب) ،صموئيل بن يهوذا بن مشولم بن اسحاق ،قلومونيوس بن قلومونيوس وبدلك استطاعت الترجمات اليهودية من حهة حفظ التراث ومن جهة أخرى انتحاله وتهويده ؛ فقد تطورت الترجمات من ممارسات مهنية في الحقبة القديمة مرتبطة بأنماط الكتابة إلى تأملات شيشرون وهوراس مرورا باسانت جيروم نحوعصر النهضة نحو طريقة "الجميلات الخائنات إذ جعلت الميتافيزيقا الغربية من المترجم الوسيط الذي يعمل على هذا النقل على افتراض قدسية الأصل ونقصان الترجمات ،لذلك كثيرا ما كانت الترجمة في المرتبة الثانية بعد النص الأصلي. فتكون الأمانة هي مشكلة الترجمية وهو الأمر الذي يسم الترجمة بالدونية فالمترجم دائما ينطوي على منزلة أدنى من منزلة المؤلف مهما كان فعله متقنا، فيكون التحوير للأصل ملازم لها فتدخل في صراع بين الأمانة و الخيانة تلك هي المشكلة التي أنجرت عنها باقي المشكلات نحو الترجمة الحرفية والترجمة للمعنى، إذ ما تميز به العصر الحديث كون المترجم لا يقصد نقل مضمون الكتاب

بل أصبح يطمح إلى مكانة المبدع .المسألة الفلسفية للترجمة قد تجددت عند المترجمين المعاصرين الذين تتقابل عندهم الكتابة والترجمة باختلاف طرقهم أمثال لادميرال وميشونيك وبيرمان وغرانيل وبنيامين صاحب ترجمة "لوحات باريسية" اشتهرت "بمهمة المترجم" يقدم فيها تعريفا للترجمة ولمهمة المترجم ويسوق افتراضاته بأبعاد جمالية فلسفية ملغزة، إذ وضع نظريته بمفهومين هما "البقاء" "واللغة الخالصة" فيكون المترجم ليس صاحب نسخة عن الأصل وإنما يمحو اسم الكاتب ويكتب النص وتكون الترجمة بذلك خادمة للمعاني الفلسفية.وعن التأصيل الفلسفي للترجمة العربية المعاصرة المبدعة نجد محاولة لدى حسن حنفي تبلوت من خلال مشروعه الذي قدم فيه قراءة للتراث ونماذج لنجاح الأمة العربية في الحقبة الوسيطة على تحقيق التزاوج بين الوافد والرافد أو بين الدخيل والأصيل ،فاستطاعت بفضل عبقريتها أن تأقلم الوافد وتكيفه في الرافد ،وهي لم تستطع اليوم تحقيق ذلك لأنها قفدت القدرة على تحقيق هذه الآلية .أما طه عبد الرحمان الذي حصر مشكلة الإبداع في الفلسفة في علاقتها بالترجمة ،فبدلا من أن تكون الترجمة تابعة للفلسفة حدث العكس مما سبب عدم قدرتها على الإبداع ولتعود هذه الآلية المحققة للحداثة لابد من إعادة تبعية الترجمة للفلسفة ولا يكون ذلك إلا بعلم سماه "فقه الفلسفة" إذ بواسطته تنتقل الفلسفة من التضييق إلى التوسع مندمجة في المجال التداولي العربي محققة ترجمة تأصيلية وهي الترجمة الإبداعية .بالرغم من أن محاولات حسن حنفي وطه عبد الرحمان رائدة إلا أنها تعرضت لإنتقادات ومراجعات عدة ويبقى تعدد المواقف والأطر الفكرية ضرورة نحو إعادة البناء المنشود

الكلمات المفتاحية:

1- الترجمة المبدعة: تنشأ الترجمات تثاقفا بين الشعوب فإذا كانت المجتمعات المترجمة في حالة وعي للرافد وإدراك له وإذا كانت هناك رعاية للترجمات وانتقاء لحاجات المجتمع في عملية الترجمة وعموما إذا كانت هناك فلسفة للترجمة فإنها تحقق الإبداع ،ولكنه لن يكون إلا بشروط بعضها يتعلق بوعي فردي خاص بالمترجمين وبعضها بوعي جماعي خاص برعاية الترجمة .

2- الوساطة العبرية: وهي تلك الوساطة التي كانت العبرية قد لعبتها أثناء نقل التراث العربي الإسلامي مثلما لعبت السريانية الوساطة في نقل التراث اليوناني عملت فيها أسر بأكملها وكانت أهدافها بعيدة عن النقل المعرفي لأنها تمت لإهداف مذهبية .

3- سياسة الترجمة: لا يمكن أن نجد ترجمات خالصة فالسياسة هي دائما المؤطر لعلميات الترجمة باعتبار أن الأنظمة أو الملوك أو الأسر الحاكمة رعت الترجمات لأسباب عدة أهمها دعما لإيديولوجياتها كا أن المترجمين تحددت مكانتهم بمدى ارتباطهم بخدمة السياسة.

04- نقل التراث الإسلامي:هي العملية التي تمت في الأندلس من خلالها ترجمت (ترجمة حرفية) لكل المؤلفات المكونة للتراث العربي الإسلامي بالخصوص إلى العبرية وتعتبر نقولا أكثر منها ترجمات لأنها لم تراعي شرونط النقل الصحيح وإنما تمت لأهداف مذهبية خالصة .

05- **تهويد التراث:** هو خاص بالتراث العربي الإسلامي إذ تم نقل معظم المؤلفات خصوصا الفلسفية إلى العبرية العربية الحرف ثم إلى العبرية وباختفاء المخطوطات الأصلية أصبح من العسير معرفة تحويرات المترجمين اليهود للتراث الإسلامي.

06- **الحالة البابلية:** هي الحالة التي يكون فيها المترجم متلاعبا بدلالات المفردات بغير وجهها المعجمي في اللغة الأصل فيقابلها ويحورها بحسب أغراضه وتأويلاته ليصل إلى معنى مخالف تماما في اللغة المترجم إليها وعموما تعني الوساطة الملونة بمختلف الإمكانات الهيرمونطقية.

07- **مفارقة الترجمة:** وهو المشكل الأبدي في الترجمة بين تنظير المنظرين التي تحجج لاستحالتها باعتبار أن النص المترجم يقوّم ويبدل النص الأصلي فيصبح نصا جديدا بكل الأبعاد، لذلك قيل أن كل ترجمة خيانة باعتبار أن الترجمة الحرفية الأمنية مستحيلا ومن جهة ثانية ممارسة الترجمات تكذب هذا الادعاء.

08- **جدل الوافد والرافد:** يستخدم حسن حنفى هذا الجدل بمعنى ما يأتي من الآخر وهو الوافد عن طريق الترجمة ينبغي أن يدمج في ثقافة الأمة المترجمة بحسب مقتضياتها وطريقة تفكيرها حتى يصبح رافدا كما حدث في تاريخ الأمة العربية الإسلامية في قرن 4هـ.

09- **التبعية الفكرية:** وهي الحالة التي يتسم بها الفكر العربي المعاصر مكمنها عدم قدرة الأمة على الإبداع وإتباعها لكل ما يأتي من الخارج من دون نقد وتمحيص وحتى قدرة على تكيفه مع مقتضيات الأمة الناقلة ما يؤدي إلى إماتة روح النقد لديها ووقوعها في شرك الاغتراب والتبعية.

10 – **الحداثة** :مصطلح كثير التداول في الأوساط الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة مفاده مواكبة ماهو جديد أو التجديد الحضاري؛لطه عبد الرحمان رؤيته الخاصة لهذا المصطلح من خلال مؤلفات عدة كـ"روح الحداثة " يناقش فيه كيف تصل الذات العربية إلى تحديث نفسها من خلال تجاوز قصورها نحو حالة من الوعي مع العودة إلى الأصل .

Nowdays the prime interest in the fielc of translation and minority is regarded as the core of philosophical work at the time when the Arab world is encountering a real crisis of creativity ,witch stems from inability of translating. thus the problem of creative translation remains a real promotion to the philosophers and intellectuals of the nation. if translating used to be from language and tongue to tongue it is today a denotation of meaning and thought. accordingly ,the translator is the mediator who works to reflect that and because western metaphysics has made him/her as such. the translator problem therefore would be a matter of faithfulness conductive to some sort of inferiority. even if the translator's work is well-performed , his stats is far beyond the author's . any deviation from the original bound to it leads to conflictual value between faithless and fallacy .that is the problem that gives rise to the rest of the problems about the literal translation and the translation f meaning .modern age has been characterized by falsity

On this bases ,the translator is not intended to move the content what his creator is expecting .the philosophical question of translation has been renewed among contemporary translators whose writings and translation the writing and translation emerge according to their different ways like the admiral ,mishonik,berman,granell and Benjamin whose translation of the paintings barest is

well-known for the translator’s task and for defining translator as well ;exhibiting aesthetic philosophical dimensions enigmatically .his translator is based on tow concepts of survival and purr language. the translator is thus not the owner of the original copy, but deletes the author’s name and writes the text targeting philosophical thoughts.