

## الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية

تروم هذه الدراسة المشاركة في رصد دور الترجمة في تجديد المقال العربي عموماً، والمقال الفلسفي على نحو مخصوص، وكشف كيف أنّ استراتيجيات التجديد المقصودة سلكت دروباً متعددة ارتبطت بنوع الترجمة الممارسة، وبالإشكالية النظرية والتاريخية التي نتجت من واقع الانخراط الطوعي والقسري ضمن سياق العولمة والحدائث منذ بدايات القرن التاسع عشر، فطرحت معضلات مستحدثة تتعلق بالتحدي الغربي الذي بان مبكراً من خلال الإشكالية الفرعية الشهيرة: لماذا تأخر المسلمون بينما تقدّم غيرهم، ولحققتها الإشكالية الفرعية الثانية المتعلقة بصلة الحدائث بالهوية.

كانت صلة الترجمة بالإشكاليتين وطيدة، فاعتُبرت أولاً سبيلاً من سبل الإجابة عن سؤال التقدم، ثم اعتُبرت في صلة متوترة مع المسألة اللغوية التي ترتبط على نحو صميم بمسألة الهوية. هذا قبل أن تتسارع العولمة لتعيد صوغ المسائل جميعاً على نحو أكثر تعقيداً. وإذا كان من البين امتناع الوقوف عند كل ما سبق، فإن الدراسة تهدف على نحو أدق إلى محاولة الوقوف على تجليات ممارسات الترجمة تلك من خلال أمثلة مصطفاة من الممارسة العربية للكتابة والترجمة في الفكر السياسي والفلسفة خلال القرنين المنصرمين، لكشف كيف أن مجموعة استراتيجيات تضافرت لاستعادة العبارة العربية عموماً وتجديدها؛ وهذا معنى مدقق نستخدمه بدلاً من مصطلح «تطوير» غير المحايد دلاليًا، باعتبار ما يحمل من أيديولوجيا تطويرية أوروبية تعود إلى نهايات القرن التاسع عشر، وتحل محلّ مقولة التقدم التي سادت فكر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، قبل أن تأتي ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته وخمسينياته بالتحديث الذائع الصيت المبشّر بالتنمية المتعددة الألوان، ذلك التحديث الذي تتناوله تقارير التنمية المتعاقبة التي تصدرها الأمم المتحدة، وبعضها يتناول أهمية الترجمة رأسًا.

قبل الكلام على ترجمة الفلسفة حضورياً على نحو التبجيل أو التبخيس، من الضروري الاضطلاع بواقع أن تدبر أمر الترجمة عندنا اليوم ليس بأيسر من التفكير في وضع الفلسفة؛ فنحن نواجه صعوبة مزدوجة مفادها أننا لاحقون تاريخياً ونظرياً لتجربة الحضارة العربية في الترجمة في صلتها بـ«الأعاجم» نقلاً لعلومهم إلى «لسان عربي مبين»، وجعلهم هم أيضاً قادرين على التعبير بذات اللسان العربي المبين عن علومهم الأعجمية حتى يخرجوا عن عجمتهم وتخرج علومهم عن غرابتها، وهو ما عني أن تكون الترجمة تأويلاً وتعبيراً، كما ظهر في بعض الجهد الهرمنوطيقي الوسيط عند المسلمين واليهود كما عند المسيحيين، وعنى أيضاً أن الترجمة لم تكن نقلاً فقط، وإن كانت كذلك في الأساس. على الرغم من ذلك، لم ينظر العرب الوسيطون بها مارسوا من ترجمة في حالهم الإمبراطورية. ونحن نزعم أن الومضات التي أوردها الجاحظ في كتاب الحيوان، والصفدي في كتاب الوفيات بصدده حلم المأمون، والتوحيدي في المقابسات ليست كافية لبناء نظرية عربية كلاسيكية في إشكالية الترجمة يمكن أن تستجيب لحاجتنا اليوم<sup>(١)</sup>. ولئن أراد بعض مترجمي النصوص الحديثة والمعاصرة فعل ذلك على أرضية القدامى، فإنهم لم يوفقوا كثيراً لذلك السبب، كما لسبب مستحدث يجمع على نحو مكثف بين عامل نظري، نعني ما حدث في العلوم الإنسانية والاجتماعية واللسانية في الغرب من تحولات كبرى انعكست نتائجها على كل العالم، وبين عمل سياسي تاريخي هو تحديداً ما حدث من استتباع تاريخي غربي لبقية العالم منذ بدايات الحداثة الغربية في القرن الخامس عشر، فتصبح حالهم أقرب إلى «المغالطة التاريخية»: الانتفاء إلى العصر من دون الانتفاء إليه فعلياً، والانتفاء إلى التقليد من دون الانتفاء إليه فعلياً.

ولأننا ننتمي تاريخياً، ونظرياً كذلك، إلى عصرنا، يميل المتحزبون من بيننا إلى الأخذ بأحد تصورات ثلاثة للترجمة: الأول، هو العلمي المعرفي الذي يرتبط بالفلسفة اللغوية (رومان ياكسون من جهة، وكواين من جهة ثانية)؛ الثاني، هو الهرمنوطيقي المرتبط بالمعنى، ونجده في النزعات الفلسفية الموسومة بالاسم ذاته (وهو تقليد في الفكر الألماني منذ فون همبولدت وشلايرماخر انتهاء إلى غادمير مروراً بدلتاي وهيدغر ومن نحا منحاهم من غير الألمان وأهمهم الفرنسي بول ريكور)<sup>(٢)</sup>، وهو ما يعني الاندماج في النظريات السائدة غربياً من دون أي تدبر حقيقي؛ الثالث، هو التصور الحضاري/ الثقافي النقدي الذي يجمع بين تصور منهجي تفكيكي وموقف نظري وسياسي مناهض للكلونيالية، ولا يعود إلى أبعد من العقد الأخير من القرن المنصرم، على الرغم من مراسه الأقدم كثيراً<sup>(٣)</sup>. لذلك، تتكشف الفلسفة تلك في الموقفين بأنها ضرورية للترجمة ذاتها؛ فلترجمة الفلسفة لا بد من فلسفة للترجمة، وهذه الفلسفة لا يضعها غير الفلسفة، على هيئة ضرب من الدور ولكنه في تقديرنا قريب مما يسمّى «الدور الهرمنوطيقي»: رُبَّ دور تأويلي ونقدي

١ انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ج ١: الفلسفة والترجمة.

٢ انظر: المصدر نفسه. وهو من أفضل الكتابات العربية التي تصدّت نظرياً لقضية الترجمة من مقام صلتها بالفلسفة. ومن أهم ما ورد عنده تصنيف الترجمات العربية، بعد التعاطي النقدي مع نظريات الترجمة في الغرب المعاصر لكل من فالتر بنيامين، ومارتن هيدغر وهانز غادمير من الألمان، وجاك دريدا والأمريكي أندريو بنجامين والفرنسي أنطوان برمان، إلى «ترجمات تحصيلية» (المصدر نفسه، ص ٢٢٩-٢٣٠) ذات هدف تعليمي محض، وأخرى «توصيلية» (المصدر نفسه، ص ٢٣١-٢٥٢) لا تنبعت عن الأولى إلا من جهة التشديد على الصلة بالمتلقي أكثر من التشديد على الموضوع. وأخيراً الترجمة التأصيلية التي يعتبرها طه عبد الرحمن الأفضل (المصدر نفسه، ص ٣٥٣-٤٠٥). بيد أن الجانب التطبيقي لم يكن تمثيلاً لأنه لم يتصد لص مطول بل اكتفى بمعالجة قولة ديكرات الشهيرة: أفكر، فأوجد، وهو عمل دقيق ولكنه يمكن سحبه ببسر وبوجاهة على نصوص كاملة.

٣ لا يتوقف طه عبد الرحمن، عند هذا النوع من الترجمة، رغم أنه كان يمكن أن يساعده على مزيد من تدبر إشكاليته. انظر: المصدر نفسه. ويورد في كتابه الأحداث روح الحداثة بعض التحوير في تصنيفه للترجمات لتصبح إما ترجمة منطقية وإما ترجمة دلالية وإما ترجمة تركيبية، والقصد هو بلوغ ترجمة استكشافية تتلاءم مع الإبداع الضروري لتحقيق الحداثة الإسلامية، انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، الهامش ١٧، ص ١٦٩ خاصة.

وسياسي في آن معاً يعين على نحو مناسب نوع مغامرة العرب المعاصرين مع الترجمة، وهو في ذلك يختلف تماماً في إيجابيته عن الدور المنطقي التقليدي الذي لا ينتج غير فراغ تحصيل الحاصل.

لا بد من الإشارة، تمهيداً لذلك، إلى أننا نصدر عن تصور ربما يستفز بعض متلقيه، وهو يتعلق بوضع الفلسفة في الفكر العربي الكلاسيكي كما المعاصر، ومفاده، أولاً، أن هذا الوضع لم يكن مركزياً في الثقافة العربية الكلاسيكية، على الرغم من زعم أكثر معاصرينا من المدافعين عن الفلسفة: رُبَّ زعم هو ضرب من إضفاء المشروعية على الحاضر أكثر مما هو معرفة تاريخية بأحوال الفلسفة عند العرب الوسيطين.

يخالف هذا التصور، ثانياً، اعتبار بعض المتحمسين للفلسفة أنها اختفت كلياً لزم من طويل ثم عادت بعد «صدمة الحدائث»، وربما «عادت بفعل الترجمة تحديداً»: إن المعرفة التاريخية زائداً الدراية النظرية بشأن مصائر الفلسفة العربية تبيّن أن النظر الفلسفي لم يندثر في المنطقة العربية الإسلامية، خلافاً لما يذهب إليه أتباع المستشرقين وغيرهم من مؤرخي الفكر الذين يعتبرون، عادة، ابن رشد خاتمة الفلسفة العربية الكلاسيكية، ذلك أن هناك «ما بعد رشدية» مغاربية تواصلت في المؤسسات التعليمية، وتمثّلت في دوام الانشغال النظري بموضوعات المنطق<sup>(٤)</sup>، وعلم الكلام<sup>(٥)</sup>، والأخلاق<sup>(٦)</sup>، وهي كذلك تواصلت شرقاً، كما يمكن أن نبيّن ذلك من كثرة مصتفات الجمع بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف في المشرق العربي والإسلامي: رُبَّ جمع يسمّى حكمة، ولا يزال متواصلاً في عديد المنطق في المشرق الإسلامي (إيران، باكستان، الهند، إندونيسيا، ماليزيا)، وهو أصبح منزغاً روحانياً أكثر منه تعليماً عقلياً، وفق المعايير اليونانية والمثالية والعقلانية العربية الكلاسيكية<sup>(٧)</sup>. ولذلك، فإن التخلص من المركزية المضاعفة، مركزية العقل ومركزية الإغريق، يمكن من النظر على نحو آخر في وضع الفلسفة اليوم في المجال العربي الإسلامي كما في مصيرها<sup>(٨)</sup>.

ويعني ذلك، ثالثاً، أن النظر في صلة الترجمة بالفلسفة ينبغي أن يتعدى حكماً مجرد الاكتفاء بتدبر حضور الفلسفة موضوعاً من موضوعات الترجمة في العربية، منذ تكوّن الجامعات الحديثة في بدايات القرن العشرين، إلى الاضطلاع بكون واقع الترجمة في العالم العربي إنما يتضمن بالضرورة واقع ترجمة الفلسفات (غير العربية) إلى العربية منذ بدايات النهضة العربية في بدايات القرن التاسع عشر، كما تجلّى في مراس أشخاص هواة متحمسين مارسوه<sup>(٩)</sup>: رُبَّ مقام تأويلي سينعكس ضرورة على ضرب

٤ يكفي العودة للتأكد من ذلك إلى الجرد الذي تضمنته الترجمة العربية: نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).

5 Henri Corbin, «La Philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours.» dans: Yvon Belaval, dir., *Histoire de la philosophie, tome 3: Du XIX siècle à nos jours*, encyclopédie de la Pléiade; 38 ([Paris]: Gallimard, 1974), pp. 1087-1188.

٦ علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية: الفلسفة في ميدان الفعل والمعيّار والعلائق الاجتماعية، التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ١٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

7 Muhsin Mahdi, «Islamic Theology and Philosophy.» dans: *The Encyclopedia Britannica*, vol. 9, pp. 1012-1025.

٨ انظر الإشكالية النظرية والتاريخية في: علي زيعور، في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة: مباحث في الإنسان في المجتمع وأمام الله والقدر، التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤). وكذلك اللوحة التاريخية النقدية في: علي زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية: تيارات المدرسة العربية في الفلسفة إبان القرن العشرين، الفلسفة في العالم والتاريخ (بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٩٤)، و القسم الخاص بالفلسفة وبالدراسات اللغوية في: عبد الإله بلقزيز، مشرف، الثقافة العربية في القرن العشرين: حصيلة أولية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

٩ نشير هنا إلى جهد مفكرين ولغويين مثل أحمد فارس الشدياق وإبراهيم اليازجي والأب أنستاس ماري الكرملي وسليمان البستاني وجرجي زيدان، يعقوب صروف، وفتحي زغلول وحسين المرصفي وإسماعيل مظهر، وغيرهم.

الإجابة عن السؤال الاستراتيجي: ماذا ينبغي أن نترجم اليوم من المقالات الفلسفية، بعد ما ترجم السابقون ضمن المؤسسات الجامعية أو خارجها؟ ويتعلق هذا السؤال بخصوصية الإشكالية الفلسفية في تلك الإشكالية العامة للترجمة، وهو يقتضي تدبّر «الفلسفي» الذي عُني به العرب المحدثون، فترجموه وترجموا في ضوءه: وهو سؤال شائك، بل سؤال الأسئلة عند المشتغلين في الفلسفة في المجال الفكري العربي والمعاصر لأنه يعني في الوقت ذاته إدراك صلة الباحث بالموروث النظري الناتج من الحقبة العربية الكلاسيكية والصلة بالفلسفة المعاصرة (المحلي الخجول في ربوعنا كما المتغرس ثقافيًا الآتي من الغرب الأوروبي والأميركي)، وكذلك تبيّنه الفارق بين مفهوم الفلسفة اليوم (في تعددها) وما كان يُقصد بالفلسفة انطلاقًا من الموروث المرتبط إيجابًا كما سلبيًا بالتقليد العربي-الإغريقي، أي أنظرنا إليه في النسابة المنحازة إلى العقلانية المشائية-العربية الموجبة، التي تتضمن الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن سبعين والطوسي والشيرازي وغيرهم، أم في النسابة المنتقدة للسابقة انطلاقًا مما يسمّى عادة العلوم الإسلامية، وتتضمن هذه النسابة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم. ويمكن عندئذ العودة على نحو إجرائي إلى تصنيفات هؤلاء للعلوم لتلمس جوابهم عن سؤال ما الفلسفة والاحتكام إليه، وإن استلزم ذلك حتى التخلي عن التصنيف الكلاسيكي للعلوم اعتمادًا على موضوعاتها، واستبداله بتصنيف المحدثين وفق المنهج، والبحث عن مسوّغ لذلك في اصطلاح «مسألة منهج» عند القدامى ذاتهم؛ ويفترض ذلك اعتبار المستجد الغربي قابلاً للاستصلاح من منظور أولئك القدامى، بل واستثناؤه أحد تقاليدهم، وعدم اعتبار المحدثين حجّة على القدامى، بل هم مجرد إضافة تمكّن من تدبّر الأسئلة القديمة ذاتها بالاستعانة بما استجد في العلوم والمعارف والفنون والتقنيات والسياسات والقيم، والنظر إلى الحداثة بوصفها مجرد معاصرة، وبالتالي تدبّرها من موضع ما قبلها. ويكون على الناقل ترجمة ما يمكن أن يكون مواصلة أحد التقليديين المصطفى وفق الموقع الداخلي (في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة) الذي ينظر منه المترجم المعني. أمّا المنظور الثاني، فهو مضاف تمامًا للسابق، ويقوم على أساس أن الحداثة الغربية جبت ما قبلها. وينتج من ذلك أن تجديد الفلسفة العربية أو استحداثها أو «عودتها» ارتبطت بالحداثة/ النهضة العربية. ويفترض هذا الرأي -متابعًا الاستشراق- بأن الفلسفة العربية إنما انتهت منذ وفاة ابن رشد، لأن التقليد العقلاني العربي الهليني انتهى بانتهاه تجربة شروح فيلسوف قرطبة ومراكش على أرسطو وجالينوس، ثم لأن تلك الشروح آتت أكلها في المخاض الطويل للحداثة الأوروبية منذ القرن الثاني عشر، وصولًا إلى القرن السادس عشر. ويلزم عن ذلك ضرورة القبول بالتعريف الجديد للفلسفة كما تضمّنته الفلسفة الحديثة انطلاقًا من بيكون وديكارت، والاضطلاع بمشكلاتها، لأنها تعيننا في هكذا منظور على نحو مزدوج، باعتبارها تطويرًا لبعض موروثنا، ولأنها تتجلى اليوم مشكلات كونية بامتياز. ويكون «تطوير» الفلسفة العربية نشأة جديدة لها لأننا منذ زمن طويل في انقطاع تاريخي مع الفلسفة العربية موضوعًا ومنهجًا وأفقًا، وهو ما يعني ضرورة القبول بالتعريف الحديث للفلسفة، واختزال الإشكالية كلها بمجرد الاختيار بين التصورات الحديثة للمعارف على أساس المنهج (بيكون-ديكارت-نيوتن)، أو على أساس الذات المؤسسة (ديكارت-لوك-هيوم-كانط-هوسرل-ميرلوبونتي)، أو على أساس السيرورة التاريخية (هيغل-ماركس-نيتشه)، أو على أساس اللغة (الفلسفة التحليلية-الهومونيطقا-البنوية والوظيفية).

رُبّ قرارات تجعل الترجمة من العناوين الرئيسة لـ«عودة الفلسفة» إلى ديارنا، بعد أن كانت قد انحسرت كثيرًا في ما كان يدرس في الأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والحوزات الشيعية في العراق وإيران،

وبعض الأديار المسيحية في لبنان وسورية ومصر، أو ما ينتقل في الدوائر الصوفية الطرقية في السودان وبلدان المغرب العربي، وذلك بعد إعادة تأهيلها وفق استراتيجيات متعددة، بعضها خارجي ومجتمعي ومؤسسي، وبعضها الآخر داخلي ولساني ومعرفي.

مما لا شك فيه أن التجربة العربية الحديثة في الترجمة تقدّم مثلاً لما يعني «تجديداً/ تطويراً» متعدد الاستراتيجيات، أو لاها عامة متعلقة بالمجتمع عموماً. وهي استراتيجية خارجية متعلقة بشروط الترجمة لا بالترجمة ذاتها، وتجد أفضل توضيح لها في الجهد الترجمي الذي أنجزته الدول ومؤسسات المجتمع الأهلي العربي وجهد بعض الأفراد المنعزلين البطولي خلال القرنين المنصرمين. أمّا ثانيتهما فإنها استراتيجية داخلية خاصة بالترجمة جهداً وتقنيات. ولما كان تاريخ الاستراتيجية الخارجية قد بات أكثره معلوماً فإننا نود التوقف عند الاستراتيجيات الداخلية للترجمة لتطوير اللغة والفكر العربيين.

إنه لمن البين أن الاستراتيجيات الداخلية للترجمة في العربية ارتبطت في آن معاً، أولاً، بما يسمّى عادة الأسلوب، أي ضرب ترتيب العبارة، نعني ضرب البلاغة الفلسفية، وثانياً بنبط بناء المصطلح الفلسفي، وثالثاً بنوع المعاني المستحدثة. وإذا كانت أهمية الأولى لا تخفى على أحد باعتبار أن نوع البلاغة المستعملة لا يرتبط بقدرات المؤلف فحسب، بل أيضاً بنوع فهمه للمعرفة (صفوياً أكان أم جمهورياً أم منفصلاً على الجمهور، مع الحفاظ على درجة معيّنة لصناعيته) وبمقاصده (أكانت معرفية صرفة أم عملية صرفة أم معرفية ذات استباعات عملية)، وبمقائده (أكانت عبارة دنيوية محضة أم عبارة تنهل من معين العبارة الدينية ماهوياً أو عقدياً أو استراتيجياً، للتبليغ، أم دونها تفكّر، يفرضها «نظام الخطاب» وفق مصطلح ميشيل فوكو الشهير). لكننا نعتبر مع ذلك أن الأسلوب والمصطلح يتحكمان في المعاني على نحو صميم، على الرغم من تركيز هذا الباحث أو ذاك على أحد الثلاثة أو على اثنين منها، إذ إنّه من النادر الاضطلاع بثلاثتها في وقت واحد.

سنهتم نحن أكثر بالجانب الثالث، أي الجانب الاصطلاحي، باعتباره الأقرب إلى الشأن الفلسفي، وفق التصور الغالب حتى الآن، على الرغم من الصلة بين النظر الفلسفي وضروب الكتابة الأخرى غير البرهانية، مثل الإنشائية الشعرية والحكمية والروائية... التي ترتبط بتقليد آخر عرفه قدامى اليونان، كما التقاليد الصينية، والكتابات العربية الكلاسيكية قبل أن تمر بالتجربة الأوروبية الحديثة، وصولاً إلى بعض معاصرينا الغربيين والعرب وغيرهم الذين انحازوا رأساً إلى الاستعارة المفهومية على درب فريدريك نيتشه. وفي ما يلي تلخيص لاستراتيجيات الترجمة، زائداً استراتيجيات وضع المصطلحات، وتحقق على نحو شديد التركيز من انطباق ذلك على الفلسفة العربية المعاصرة. إنَّ الاستراتيجيات المشار إليها:

- إمّا معنوية تُعرف عربياً بالتوليد والاقْتباس من القديم وإعطاء الكلمات العربية القديمة معاني مستحدثة، بالإضافة إلى معانيها القديمة، ويكون ذلك بالاستعادة الصريحة والجزرية -عند التراثيين كما عند بعض العلمانيين- للتقليد العربي الوسيط لاقتباس المفاهيم والأساليب. وهو ما دفع المترجمين الأوائل إلى تدبّر النصوص والمعاجم المعروفة في التقليد الكلاسيكي بل والمهجورة، وحتى المنسية كذلك وقد أعيد اكتشافها بفعل دخول المطبعة إلى المجال التاريخي الثقافي العربي الحديث، بداية من تجربة مطبعة بولاق الشهيرة، وبفعل جهد المستشرقين التحقيقي ونشرهم في مصر أو الهند أو تركيا أو أوروبا أمهات

كتب المجال العربي الوسيط<sup>(١٠)</sup>. وقد وفّرت هذه النبايع لأوائل المترجمين، وما زالت توفّر للحاليين منهم، مصطلحات قطاعية تهتم عديد المجالات المستحدثة، فكانت إعادة الاكتشاف هذه تنشيطاً لمعجمية وسيطة بل إحياءً لها باعتبارها تقليدًا حيًا. هذا بالإضافة إلى حقنها بمصل وافد غريب عنها يمنحها مناعة جديدة فيحوّلها إلى كائن هجين مخصب في تقدير المنافحين عن هذا التعاطي الاستراتيجي الذي يتضمن إرادة تحويل من الداخل بممارسة نحو من التفجير الداخلي للمضامين الوسيطة. فنحن أمام نوع من العنف الذي يارس على اللغة المتقبلة أكثر من اللغة الأصل، وذلك قصد إدراج قسري للعربية ضمن سياق الحدائث المعرفية العالمية، وهي بذلك تواجه ماضيًا بعضه درس وبعضه الآخر بهت، وتريد بعثها، وحاضرًا سريع الإيقاع تريد ركوبه، وهو ما يقتضي التركيب بين الزمنين، وهذه في تقديرنا السمة الأساسية للزمن العربي المعاصر ضمن الزمان العالمي الحديث والمعاصر والشديد التراكب حكمًا.

- وإما استراتيجيا حرفية بالاشتقاق، الذي يكون اعتمادًا على تقليب تصريف الكلمة من أجل ابتكار لفظ جديد من الجذر، بحثًا عن لفظ مطابق لمعنى المفهوم الأجنبي المطلوب عند عدم العثور على ما يمكن أن يؤدي هذا المعنى في المتداول العربي المستقر<sup>(١١)</sup>. وتتجلى أهمية هذا النحو من التملك الذي مارسه القدامى قبل المحدثين في كونه يريد في بعض الأحيان التعبير عن الممتنع، ولذلك فهو لا يتردد في الخروج الصريح عن قواعد اللغة العربية، وذلك من أجل دفع هذا اللسان إلى قول زمانه، تمامًا مثلما أرغم المترجمون القدامى على قول العلم اليوناني أو الهندي أو السياسات الفارسية بممارسة عنف يتعلق بالمبنى قبل المعنى، إلى حد تشكي الشافعي قديمًا، ثم ابن تيمية لاحقًا، من كون عدد كبير من ترجمة العصر قد مال عن سبيل الشافعي وسلك دروب «لسان أرسطاطليس» عن «جهل» أو «ترك لسان العرب»<sup>(١٢)</sup>. وهذا الزمان هو في عصرنا الحدائث الغربية، عن حُسن تقدير بحسب القائلين بذلك. ويمكن أن ندلل على ذلك بعديد الأمثلة من التجربة الترجمية الحديثة: مثل اشتقاق «احتمالية» (مذهب) من «احتمال» المأخوذ من تعريفات الجرجاني، وكل المذاهب إنما اشتقت على هذا النحو<sup>(١٣)</sup>، ويجري استغلال الكاسعة أو اللاحقة «نية» واسم الآلة على وزن «فعالة» لاشتقاق هذا النوع من المفردات.

- وإما استراتيجيا ثالثة هي النحت من أجل الترجمة، وهو قليل عند الفلاسفة، القدامى منهم والمحدثون، لغرابته عن مورفولوجيا اللغة العربية، ولكنهم قبلوا به عوضًا عن تفجير المصطلح الأصلي وتعويضه

١٠ نعي القرآن الكريم، ومتون السنّة وكتابات الشيعة والخوارج، وترجمات الأناجيل (كما تمّت في منتصف القرن التاسع عشر وأضيف إليها إنجيل برنابا الذي ترجمه الدكتور خليل سعادة ونشر مع تقديم لمحمد رشيد رضا)، ودواوين الشعراء العرب قبل الإسلام كما الشعراء الإسلاميين، والعلوم الإسلامية العقلية كما النقلية والتصوف، والمعاجم الفلسفية التي ضمّنها الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، أو كتب هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الفلاسفة العرب المسيحيين، مثل قسطا بن لوقا ويحيى بن عدي، أو من علماء الصابئة مثل العلماء ثابت بن قرة وأبناء شاكر، أو من الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية مثل سعديا الفيومي وإسحاق الإسرائيلي ويهودا اللاوي وابن جبريل وموسى بن ميمون، ومعاجم غير الفلاسفة مثل جابر بن حيان والخوارزمي الكاتب والتوحيد والأمدي والجرجاني والتهانوي، انتهاء بأبي البقاء في القرن التاسع عشر.. إلخ.

١١ انظر الملخص الجيد في: ميشال اسحاق، المعاني الفلسفية في لسان العرب: «الفلسفة العربية الأولى»، دراسة قدم له جورج صدقني (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤)، الذي بيّن كيف أن التوسع الدلالي الناتج من الاشتقاق يمكن أن يكون باعتبار «المشابهة» بين المعاني للاشتقاق (المصدر المذكور، ص ٢٩-٣٠) أو «السببية» (المصدر المذكور، ص ٣٠)، كما «الكنائية»، قبل اعتماد «الاشتقاق» الصناعي المعروف، أكان «اشتقاق أخوة» (المصدر المذكور، ص ٣٩-٤٢) أم «اشتقاق قلب» (المصدر المذكور، ص ٤٤-٤٨ و ٥١-٥٢).

١٢ أوردها ابن تيمية في: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفكي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠)، ص ٦٨٣.

١٣ انظر جميع أسماء المذاهب والتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في: معن زيادة، محرر، الموسوعة الفلسفية العربية، ٢ ج في ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦-١٩٩٧)، ج ٢، والتي نحت منحنى مصنفي فرق المسلمين القدامى في التسميات.

بـ«شبه الجملة»، فهم قبلوا بفلسفة عوضاً عن «حب الحكمة»، ولذلك احتفظ العرب المعاصرون بما استقر من منحوت أسلافهم، وأضافوا بدورهم أسماء جديدة من نوع «أوتوماتيكي» و«إبيستيمولوجيا» و«إتنوغرافيا» و«سوسولوجيا» و«اسكاتولوجيا» و«أنطولوجيا» و«بيداغوجيا» و«مونادولوجيا» و«تكنولوجيا» و«ثيوقراطية» وغير ذلك كثير. ويرتبط بذلك ما يُعرف بالتعريب، أو الترجمة الكتابية أو الصوتية، وذلك عند تعذر الاشتقاق وجميع قواعد التعريب القديمة (مثل الأصوات المقروءة التي يشير إليها ابن خلدون في المقدمة، والصيغ الصرفية، وحروف الزيادة .. الخ). ولذلك، فقد استُعيض عن النحت في الأغلب بالاقتراض الحرفي لما نحت في لغته الأصلية، والسعي إلى إعطاء تلك الألفاظ صيغاً صوتية عربية. ويتعلق هذا النحو في الأغلب بمصطلحات تقنية تعلق بالفلسفة والعلوم الرياضية (بفروعها من هيئة وجغرافيا وموسيقى) وعلوم الطبيعة عند القدامى كما عند المحدثين. وقد عبّر عن ذلك، كما هو معلوم، خير الدين التونسي بوضوح في أقوم المسالك، ملخصاً التجربة الترجمة التي دفعته إلى «نقل اللفظ بحاله اتكالاً على اشتهاره ولو عند خصوص المستعملين لحوادث الوقت» وذلك لأنه واجه «بعض المفاهيم الأوروبية الحديثة التي لا نجد لها ما يلائمها في العربية، إذ هي مدلولات مستحدثة لم توضع لها ألفاظ عربية»<sup>(١٤)</sup>. ومثال خير الدين الشهير هو «كونستيسيون» عوضاً عن دستور، و«بير» عند الطهطاوي عوضاً عن النظراء، وأشهر من الجميع «برلمان» التي صمدت أمام جميع المحاولات لتعويضها بـ«مجلس النواب» و«مجلس الشعب» و«مجلس الأمة».

- وإما استراتيجيا رابعة وأخيرة هي نوع من المساوقة، أي الاقتباس الحر الذي يعدّل الأصل على نحو كبير حتى يوطّنه، وهو ما يعني استلهاً أكثر منه ترجمة بالمعنى الصناعي الدقيق، ولكنها مع ذلك ترجمة باعتبار أنها «تواصل» الأصل على طريقتها، فتعطيه حياة جديدة، وتملكه وتحوله إلى نسخة أخرى من الأصل تتباعد عنه قصداً لا عجزاً أو من دون وعي. وهذه قد يصح عليها معنى الترجمة الحضارية التي ألمحنا إليها أعلاه.

لما كان المقام لا يسمح بالتوسع في تناول أمثلة، فإننا سنعمد إلى استعمال مواد معروفة تنتمي إلى الموجة الأولى أو إلى الموجة الثانية، ونرجى تطبيق ذلك على النصوص الجديدة، خاصة تلك التي نتجت مما اعتبرناه الموجة الثالثة من مغامرة الترجمة العربية الجديدة، وذلك من خلال مواصلة الإشارة إلى بعض نصوص مفكرين مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي في الفكر السياسي والتربوي التي تدرج بيسر ضمن ما سُمّي «ترجمة حضارية»، وكتاب مكيافيلي الأمير في النظرية والمراس السياسيين، وهو ما كان محمد علي قد طلب -كما هو معلوم- من الراهب السوري أنطون رفاييل زاخور ترجمته بعد أن عرف قيمته عن طريق دبلوماسيين أوروبيين (وقد تُرجم لاحقاً في القرن العشرين ثلاث ترجمات مختلفة)، وسيقول عنه إنه لا يعلم جديداً، وذلك لتبيّنه حدسيّاً (باعتبار أمّيته) قرب محتواه من كتابات نصائح الملوك العربية الوسيطة<sup>(١٥)</sup>.

١٤ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل النص وتحقيقه منصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٤٦١.

١٥ انظر بنية تلك الكتابات وجنسها الأدبي في: عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة؛ ٣٢٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦). أما عن واقعة طلب محمد علي ترجمة الأمر، فيوردها فصل النمسا جيوسبي أشربي كما يلي: «إن محمد علي تحدث إليه عن هذا الكتاب في مقابلة أخرى -وذلك سنة ١٨٢٨ أي بعد ترجمة الكتاب بنحو أربع سنوات- فقال له ما ملخصه: إنكم تثيرون في إيطاليا ضجة كبيرة حول كتابكم المعروف ماكيافيلي، وقد أمرت بترجمة كتابه إلى التركية لكي أعرف ما فيه، ولكنني أعترف بأنني وجدته أقل بكثير مما كنت أتوقع، ومن الشهرة التي له». انظر: جمال الدين الشيبان، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥١)، ص ٨٠.

في ترجمة الأمير الأولى حضور لعناصر التجربة السياسية الوسيطة من خلال استحضار فكرة «الديوان» العربية الوسيطة، من دون إهمال المعنى الجديد الناشئ القريب من فكرة «البيروقراطية» الحديثة؛ ففي تقرير الترجمة، يؤكد المترجم أن ترجمة الكتاب تمت بأمر من محمد علي «ليفيد منه القائمون بالوظائف الإدارية»<sup>(١٦)</sup>، ونجد عنده كذلك استعمالاً لعبارة «مشيخة» الخلدونية مثلاً للتعبير عن فكرة الجمهورية<sup>(١٧)</sup>، وفي ذلك كله تنشيط للغة المراسم السياسي العربي الإسلامي الكلاسيكي وتأهيل لها. وتكفي مقارنة الترجمة الأولى التي استعملها محمد علي من دون أن تُنشر بترجمة لطفي جمعة سنة ١٩١٢، لنقف على ما سماه جميل صليبا تقدماً في جودة الترجمة، ولكن لنذكر أيضاً أن الأمر لا يتعلق بـ«أمانة» حرفية النص الأصلي بقدر ما يعني أيضاً توطيئاً لمضمون النص وتطبيعاً بطابع اللغة الهدف. رُبَّ توطيئ يتجلى عند الراهب المترجم منذ العنوان: «هذه مصنفات في التواريخ وفي علم حسن التدبير في الأحكام»، وفي ذلك استناد مطلق إلى معجمية الكتابة السياسية العربية الكلاسيكية. وعض الفصل يضع «الرأس»، كذلك تعود العبارة إلى العبارة التقليدية «في كم هي أنواع الأميريات وأبئها طرائق تحاز أي يحصل عليها».. إلخ.، وسيُحسن لطفي جمعة<sup>(١٨)</sup> ترتيب العبارة ولكنه لن يخرج عن الإطار الاصطلاحي.

نجد عند الطهطاوي في السياق ذاته بدايات تكوّن لغة الفلسفة السياسية العربية الحديثة عبر ممارسة ترجمة حضارية مبكرة؛ فلقد ضمّن رفاة الطهطاوي، كما هو معلوم، كتابه تخلص الإبريز في تخلص باريز<sup>(١٩)</sup> ترجمة دستور فرنسا لسنة ١٨٣١، مستحدثاً مصطلحات ستستقر نهائياً لتصبح من العدة الاصطلاحية للنظر الفلسفي السياسي العربي الحديث والمعاصر، مع قبول بما دخل عبر الإمبراطورية العثمانية منذ الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. ويمكن لقارئ هذا النص أن يرصد في هذا النص استراتيجيات أخرى مثل التوليد؛ إذ إنه يستعمل كلمة «تدبير»<sup>(٢٠)</sup> عوض ما سيصبح لاحقاً «الحكومة»، مواصلاً استعمال لفظ كلاسيكي في السياسات العربية الكلاسيكية، وكذلك مفهوم «الرعية»<sup>(٢١)</sup> للتعبير عن «الأفراد»، وهو في ذلك متلائم جداً مع حال الواقع السياسي والتشريعي والتاريخي الذي لما ينتج مفهوم «المواطن» بصفة بيّنة. هذا على الرغم من حضور مفاهيم ترتبط بمفهوم المواطنة مثل «الحق العام» و«حقوق الرعية» و«ذات كل واحد من الرعية مستقل بها، ويضمن حريتها» (المادة الرابعة). كما أن الطهطاوي سيستعمل في نصوص لاحقة، خاصة في المرشد الأمين وفي التحفة الأدبية معنى «المواطن بأنه ذو الحقوق المدنية»<sup>(٢٢)</sup>. ومن المعلوم أن معنى «الحرية» -المضاييف لمعنى المواطنة- قد

١٦ الشبال، ص ٨١.

١٧ ولا غرابة في ذلك ونحن نجد أن محمد علي يصرح في التقدير المذكور ذاته للفتنصل النمساوي: «وإني أعلن اليك أيضاً أن هناك مؤلفاً آخر عربياً أثار دهشتي ونال إعجابي، بعد أن أمرت فترجم للغة التركية -هو مقدمة ابن خلدون- أن هذا الكاتب أكثر حرية في تفكيره من ماكيافلي، بل إنني أعتقد أن كتابه أكثر وأشد نفعاً، وإذا كان كتاب ماكيافلي ممنوعاً تداوله في بعض البلاد الأوروبية، أفما كان من الأجدر أن يكون المنع أعم وأعم بالنسبة لمقدمة ابن خلدون». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

١٨ وكذلك ترجمة محمد الزقزوقي (القاهرة: ١٩٥٨) وترجمة خيري حماد (بيروت: ١٩٦٠) رغم اعتمادها لغة بسيطة، هي الإنكليزية. ١٩ نستعمل الطبعة الجيدة: محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي -مع النص الكامل لكتابه تخلص الإبريز- (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، وهي أفضل من: رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣-١٩٧٧]، ج ٢، لأن الأولى تتضمن نصاً كاملاً زيادة على الهوامش الثمينة بالنسبة إلى غرضنا.

٢٠ المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و٤٤٤، الهامش ٦٩.

٢١ المصدر نفسه، الهامش ٧٤.

٢٢ رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٦٤.

دخل إلى التركية/ العثمانية منذ نهايات القرن الثامن عشر، ويبدو أن بداياته العربية كانت في بيان نابليون لشعب مصر<sup>(٢٣)</sup>.

ومن أهم ما قدّم الطهطاوي في هذا السياق ترجمة «قانون» الفرنسية إلى «شريعة»، وهو يدل في الوقت ذاته على الحدود التاريخية للحدوس الطهطاوية، وحقيقة ما كان بصدد البداية: تحويل التشريع الديني إلى تشريع وضعي أو مدني، وفهم الطهطاوي المبكر للشريعة على أنها منظومة تشريع. أما الدلالة الأخيرة، فهي التي يمكن أن نستخرجها نحن، وهي أن القانون ليس في المجتمعات التوحيدية (يهودية ومسيحية، التوراة والقانون الروماني، كما إسلامية، الشرع) إلا علمنة ناجزة أو غير ناجزة، للتشريع الديني في صورته المختلفة، من دون الذهاب إلى ترجمة «الدستور» إلى «الشريعة»، محتفظًا بكلمة معربة هي «شرطة»<sup>(٢٤)</sup> التي ستعني «ميثاق»، رغم كونه يرادف كذلك بين «شرطة» و«قانون» في النص ذاته؛ فنحن هنا أمام حالة نموذجية من التوليد/ الترجمة الحضارية مع جميع الالتباسات المصطلحية والنظرية التي تنتج من «انصهار أفقيين» نظريين وتاريخيين لا متصلين، نعني الأفق الإسلامي الكلاسيكي والأفق الفرنسي العلماني الناتج من الثورة الفرنسية، وهو ما يعبر عنه الطهطاوي بقوله: «والقانون الذي يمشي عليه الفرنسي الآن ويتخذونه أساسًا لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم لويس الثامن عشر (...). ولا زال متبعًا عندهم، ومرضيًا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة، ومعناها في اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران»<sup>(٢٥)</sup>.

أما عن الترجمات الصناعية، فيمكن أن نقول بإيجاز شديد: إن نقل كتاب ديكارت مقالة الطريقة في فلسفة المعرفة وتصور المنهج<sup>(٢٦)</sup> قد تم لأنه إما لا يختلف في روحه عن نصوص معرفية عربية كلاسيكية<sup>(٢٧)</sup>، وإما لأنه سبيل من سبل تجديد العبارة الفلسفية العربية، كما تقدم. إننا أمام استعادة للغة الفلسفة العربية الكلاسيكية عبر ترجمة نصوص وراثتها لتلك النصوص<sup>(٢٨)</sup>، وهو ما سيمكن من مواصلة النظر الفلسفي الكلاسيكي، كما من تجديده جزئيًا، الأمر الذي يمكن أن نطبق عليه ما سناه طه عبد الرحمان

٢٣ خالد زيادة، «صراع المفاهيم»، في: خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، الفصل ٧، ص ٩٧-١١٢ و١٢٦-١٢٨؛ وانظر، السيد، ص ٤٩-٧٦ خاصة؛ وانظر خاصة، Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), and Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*, in Cooperation with the Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Shiloah Institute, Tel Aviv University, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1987).

٢٤ حجازي، أصول الفكر العربي، ص ٢٢٩ و٤٤٣، الهامش.

٢٥ المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

٢٦ الترجمة الأولى من قبل محمود الخضيرى، والثانية من قبل جميل صليبا، والثالثة من قبل التونسي عمر الشارفي.

٢٧ مما سوغ التقريب بينه وبين الغزالي (كما أنجز ذلك الأب فريد جبر ضمئيًا في رسالته حول اليقين عند الغزالي في خمسينيات القرن الماضي)، بل وبين الكوجيطو الديكارتى و«فكرة الرجل الطائر» عند ابن سينا.

٢٨ انظر: عبد الأمير الأعمش، المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، وترجمات نصوص توما الأكويني وخاصة الخلاصة اللاهوتية وكتاب الأخلاق لاسبينوزا ومقالة في المنهج ومبادئ الفلسفة لديكارت، ونقد العقل المحض لكانط.

«ترجمة تأصيلية»<sup>(٢٩)</sup>. وقد عاضدت ذلك المصطلحية التي اقترحتها منذ ثمانينيات القرن المنصرم الموسوعة الفلسفية العربية، وهي آخر جهد جماعي قُيِّض له الإنجاز ليمكّن من تبيين متوازن لحصاد قرن ونصف قرن من الجهد الاصطلاحي الفلسفي العربي المعاصر، وإن كانت الموسوعة ذاتها قد أعدت على نحو غير متجانس وغير متناسب مع الآليات الضرورية لإنجاز ذلك المشروع.

أخيراً، فإن بعض نصوص اسبينوزا وروسو في اللاهوت السياسي - نعني رسالة اللاهوت والسياسة، و«عقيدة كاهن سافوا» التي يتضمنها كتاب إميل - وكذلك الدين في حدود مجرد العقل لكانط والحوارات حول الدين الطبيعي لديفيد هيوم، إنما تُرجم في عبارات عربية تنتمي إلى السجل العقدي العربي الوسيط الإسلامي كما المسيحي، بل واليهودي كذلك؛ فنحن نجد في ترجمة كتاب الأخلاق لاسبينوزا في الوقت ذاته استعادة لمعجمية عربية يهودية كلاسيكية وشحنها بمضمون أنطولوجي من أكثر المضامين جذرية. ويكفي أن نقول إن أنطولوجيا ذلك الكتاب والأثرولوجيا التي يقدمها لا تتضمنان أكثر من أربعة مفاهيم جديدة تماماً، أمّا البقية، فكلها من الموروث البسيط؛ وقد مكنت ترجمة رسالة اللاهوت والسياسة من تنشيط لغة علم الكلام العربي-اليهودي الكلاسيكي، وذلك لمواصلة النظر الفلسفي الكلاسيكي ذاته ظاهرياً وفي الواقع لتفجيرهِ من الداخل، ولتمكيننا من طرح مستحدث للمعضلة اللاهوتية السياسية على أرضية الديمقراطية، كما تبيّن ذلك الفصول الخمسة الأخيرة التي تترجم التجربة التاريخية اليهودية في مصطلحات حديثة، لتبيّن أن في الإمكان أن نقدّم حلولاً نظرية وعملية حديثة للمشكلات العالقة.

أمّا ترجمة «عقيدة كاهن سافوا» لروسو، وكذلك الدين في حدود مجرد العقل والحوارات حول الدين الطبيعي لديفيد هيوم، وتأهيل لغة الأناجيل العربية للتفكير المعاصر في الديانات، فهي من نتائج ما يمكن تسميته الترجمة الحضارية لتلك المضامين منذ اشتغال فرح أنطون على روسو في منعطف القرن التاسع عشر، ومنذ أن أهل أمين الريحاني بـ كتاب خالد (١٩١١ على الرغم من كونه قد كتب بالإنكليزية) وجبران خليل جبران بكتابات عديدة أهمها النبي (المكتوب بالإنكليزية أيضاً والصادر سنة ١٩٢٣)، وبعده في القصيد الحميل النبي المجهول لأبي القاسم الشابي وحدث أبو هريرة قال لمحمود المسعدي (الذي كتب في منتصف ثلاثينيات القرن الماضي ولكنه لم ينشر إلا في سبعينياته)، ولاحقاً ميخائيل نعيمة بكتاب مرداد (الصادر بالإنكليزية قبل العربية سنة ١٩٥٠)، و«إنجيل» نيتشه هكذا تكلم زاردرشت عربياً، على خطى فرح أنطون (الذي كان قد كتب عن الفيلسوف الألماني وترجم بعض نصوصه منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر قبل أن يترجم فيليكس فارس ذلك الكتاب إلى العربية وينشره في القاهرة سنة ١٩٣٦) لمواصلة التفكير في أزمة وعي المسيحيين العرب، بل العرب كلهم كذلك. ولا بد من ملاحظة أن ذلك التأهيل طاول العبارة الفلسفية ذاتها التي تخلّصت بالتدرّج من البنية الفقهية ومن أساليب السجع. وقد كان لتطور النشر العربي بفعل مدرسة المهجر في الولايات المتحدة ومدرسة الديوان في مصر والكتابات المنفردة في مصر وتونس وسوريا والعراق، مفاعيل مهمة في ذلك<sup>(٣٠)</sup>.

ولدت التجربة الترجمة العربية الحديثة في ما يسمّى محلياً سياق «صدمة الحداثة»، وهو ما سوّغ بداية البحث في موضوعنا بتوسل مفهوم الاستراتيجيا بالمعنى العسكري. بيد أن واقع الهيمنة والممانعة ومطلب المبادرة

٢٩ عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج ١: الفلسفة والترجمة.

٣٠ انظر المقالات الخاصة بذلك في: بلقرين، مشرف، الثقافة العربية في القرن العشرين، وخاصة المساهمات الجيدة لكل من فيصل دراج ومحمد كامل الخطيب ومحمد جمال باروت وغيرهم؛ ومع ذلك نشير الى نقص كبير في هذا الكتاب وهو إسقاط المساهمات التونسية والجزائرية على نحو يكاد يكون منهجياً.

الذي يسم العصر إنما يدفع إلى معاضدة ذلك بتحويل صبغة سؤالنا بصدده على نحو هرمنيوطيقي ونقدي يتدبّر الحداثة غاية والترجمة استراتيجية، قصد الإجابة عن أسئلة هرمنيوطيقية وأنطولوجية وسياسية في ذات الوقت، نحو: لماذا نترجم (جوابه: لتحقيق الحداثة)، وماذا نترجم (جوابه: أدوات الحداثة من معارف وقيم)، ولمن نترجم (جوابه: للإنسان العربي الذي نريد تطويره أو النهوض به)، وكيف نترجم (جوابه: بإجراءات تقنية مبني ومعنى تساعد على تطوير اللغة العربية ضمن التطوير العام للفكر والثقافة والمجتمع العربي). وقبل ذلك كله: من يترجم (عربي لذاته أم غيره بالوكالة)، ومن أي موقع نترجم (كولونيالي أم ما بعده أم مناهض للكولونيالية)؟ ذلك كله يتطلب إجابات اعتياداً على تصنيف للمعارف والعلوم هو جغرافي وسياسي ومعرفي، يكافئ ميزان القوى العالمي، كما يمكن أن نستخرج عناصره من أعمال نقاد الهيمنة الإمبراطورية العلمية<sup>(٣١)</sup>.

لقد سبق أن ألمحنا إلى أننا نستطيع، انطلاقاً من أعمال هؤلاء وغيرهم، أن نجد الأمر إلى حد أخذ الاستراتيجية على أنها تعود على الحداثة الغربية ذاتها، فنصبح قريبين من معنى مجازي لها قابل للصياغة بمعنى «سياسات»، فكأنما الأمر يتجلى متعلقاً بالترجمة باعتبارها استراتيجية من استراتيجيات الحداثة الغربية، أي إجراء من الإجراءات التي طاولت جميع مجالات الحياة، فأنتجت رفعا لسحر العالم إيستيمولوجيا، وترشيدها معرفيا، وتحويلاً لمنزلة المعرفة من مقام التأمل إلى مقام الاقتدار والسيطرة والتحكم، وخلق كائن إنساني جديد هو كائن المنفعة والعمل، وخلق كيان سياسي جديد، وأخيراً علمنة روحانية أرست «شرعية المحدثين»، بحسب عبارة الفيلسوف الألماني هانز بلومبرغ في كتابه الذائع الصيت الذي وسم بالعنوان ذاته، ومن ثم تاريخيتها الجذرية<sup>(٣٢)</sup>.

إذا لم يكن من نافلة القول التذكير بأن الحداثة عموماً، والحداثة الفلسفية على نحو مخصوص، ارتبطت على نحو ما بالترجمة، أتعلق الأمر بالحداثة الأوروبية الحديثة أم بالحداثة العربية الإسلامية، فنحن في الحالتين أمام ترجمة تعني تحويل التقليد إلى حداثة، ثم تقليد مغاير لنا اليوم نسعى إلى تملكه عن طريق الترجمة، وتحويله إلى شيء جديد هو تحديداً الحداثة؛ بل ربما أمكن القول أيضاً إن الترجمة ذاتها كانت غريباً بعض استراتيجيات تحويل التقليد إلى حداثة. نقول «بعض» لأن المسألة أكثر تعقيداً من ذلك بفعل ارتباطها التاريخي بـ«غزو أميركا» ثم بقية العالم<sup>(٣٣)</sup>. وإذا كان من المعلوم أن ارتباط الحداثة الغربية بالترجمة كان في أصل كل التجربة الغربية الحديثة تحديداً، فقد قام الأوروبيون بترجمة الموروث العلمي العربي الإسلامي أولاً قبل سقوط القسطنطينية وهجرة علماء بيزنطة العارفين باليونانية زيادة على اللاتينية، وذلك منذ القرن الثالث عشر، ثم لاحقاً من اليونانية في الفترة الموسومة «نهضة» في وعي أهلها، ولكنها من منظورنا اليوم مثلت بدايات الحداثة الغربية<sup>(٣٤)</sup>، إلى أن رسا الأمر على الترجمة في ما بين اللغات الوطنية الأوروبية ذاتها،

٣١ مثل الأمريكي إيمانويل والرشتاين والبرتغالي سوزا دي سانتوس والأرجنتيني فالتر مينيلو والأميركي الكاريبي لويس غوردن والماليزي سيد سعيد العطاس في استعادته عناصر خلدونية للتفكير في حاضر العلوم الاجتماعية في العالم، وغيرهم.

32 Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. de la 2ème éd. allemande par Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler; avec la collab. de Marianne Dautrey, bibliothèque de philosophie ([Paris]: Gallimard, 1999).

33 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Translated by Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995).

34 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

وذلك ما يمكن تسميته مرافقة تلك الحداثة ومعاضدتها. فأما العرب المسلمون الذين كانوا قد عاشوا تجربة ترجمة أولى من أغلب اللغات العاملة المعاصرة لهم من اليونان وفارس والهند وبعض روما، وهم في طور انتشار وجودي، فقد أعادوا التجربة ذاتها في زمن جديد، زمن الجهاد، من أجل كسر أسباب انكماش ذات الوجود، فعاشوا التجربة الجديدة على نحو أكثر تعقيداً من التجربة الأولى، بل هم أقرب إلى معاودة تجربة الحداثة الأوروبية<sup>(٣٥)</sup>.

كان أحد الذين ساهموا بجد طوال أكثر من نصف قرن في إثراء الفكر الفلسفي العربي، بحثاً وتأليفاً و ترجمة وتدریساً وتحقیقاً، قد قال -في باب تقدير حال الترجمة بعد مرور قرن كامل على انبعاث احدى أهم الجامعات الحديثة في البلاد العربية- ما يلي:

«لقد كانت الكتب الأولى التي نقلناها عن اللغات الأجنبية مضطربة الألفاظ مفككة الأساليب لجهل المترجمين بأسرار اللغة العربية ولقلة بضاعتهم العلمية. دع أن الذين وضعوا الدراسات النظرية في اللغة العربية لم يبلغوا فيها من الجودة والإتقان ما بلغه زملاؤهم ممن وضعوا مثل هذه الدراسات باللغات الأجنبية. وسبب ذلك اضطراب مصطلحاتهم الفلسفية وعجزهم عن التعبير عن أفكارهم بلغة عربية مشرقة». ويؤكد أن «(...) من عيوب بعض المترجمين المحدثين أنهم لا ينقلون الكتب عن لغتها الأصلية دائماً، فتجيء ترجماتهم بعيدة عن الأصل، وكثيراً ما يتصرفون في الترجمة ويكتبون ذلك على غلاف الكتاب إثباتاً لأمانتهم العلمية، ولو كانوا أهل أمانة لنقلوا الكتاب عن لغته الأصلية (...) ولعل أكبر عيب في ترجمتنا الحديثة في اختلاف الاصطلاحات باختلاف المترجمين، وسبب ذلك أن ثقافات المترجمين متباينة، وعلمهم بأسرار اللغة العربية متفاوت (...) أضف إلى ذلك أن لكل قطر عربي اصطلاحات خاصة لا يفهمها إلا علماءه، وأن للعلماء في القطر الواحد أو في الجامعة الواحدة اصطلاحات مختلفة لا يفهمها إلا تلاميذهم (...)». ومع ذلك، فإن المقارنة بين الترجمات الأخيرة والترجمات التي ظهرت في أوائل نهضتنا الحديثة تدل على عناية المتأخرين بالمحافظة على شروط الترجمة العلمية الدقيقة كالتقيد بالمعنى الأصلي، وصبته في قالب عربي صحيح لا تشتم منه رائحة الترجمة».

ولأن ليس غرضنا هو الحكم في هذا التقدير، على الرغم من وعينا بقساوته، وبصدوره عن فهم فيلولوجي ووضعي للترجمة، كما افتقاده بعض الحس التاريخي، على الرغم من بعض إفصاح عن وعي بالتقدم في حال الترجمة في الثقافة العربية، نقول: لقد سلك الذين اضطلعوا بمهمة الترجمة منذ بدايات القرن التاسع عشر إلى أيامنا -ولم يكونوا في البداية كما اليوم كلهم تراجمة ولا فلاسفة محترفين- سبيل النقل من لغة إلى لغة، أي الترجمة اللسانية، كما قاموا بنوع من الترجمة الداخلية في العربية ذاتها. وهم مارسوا أيضاً ضرباً من الترجمة التأويلية ضمن اللغة ذاتها. وأخيراً مارسوا ترجمة حضارية أو ثقافية تعلقت بنقل قيم أجنبية كاملة وتبنيها في المقامات العربية المتجددة، وهو ما يمكن الوقوف على بعض تجلياته باصطفاء بعض النماذج التمثيلية.

٣٥ يقبل طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بالطرح الكولونيالي الغربي من أن الحداثة معيار، ويدخل في منطوق البحث عن البديل الإسلامي للحداثة الغربية، ساعياً إلى معارضة الحداثة الغربية بأخرى إسلامية تتقوم بمبادئ الرشد والنقد والشمول ليقترح قيماً تبدو مختلفة ولكنها لا تتعدى كونها ترجمة أخلاقية للقيم النفعانية الغربية. وهو بذلك ينافس الحداثة الغربية في احتكار الكونية عوض التفكير في كونيات متعددة ونقدية يمكن أن تجمع شكلاً الناس جميعاً دونما تجميعهم من جهة المضمون.

نعود في موفى هذه الدراسة إلى ما ألمحنا إليه في بدايتها، فنقول: إذا كانت تجربة الترجمة العربية الحديثة الأولى تجربة تحديث طلبت التقدم إلى حدود الحرب العالمية الأولى، ثم تجربة ممانعة طلبت التحرر من الاستعمار وتواصلت إلى بداية سبعينيات القرن المنصرم، فإن تجربة الترجمة الراهنة التي انطلقت منذ موفى تسعينيات القرن المنصرم -بتكوّن مؤسسات عربية عديدة مخصصة للترجمة- إنما يتبدى لنا مراد المساهمة في إنجاز تحديث متعثر والمساهمة في الوقت نفسه في مطلب مستحدث هو الصراع من أجل الاعتراف بالتنوع الثقافي. هي إذن استراتيجية مزدوجة: تحديث واعتراف، في زمن العولمة الذي هو كذلك زمن «الحداثة العابرة»، وهو ما يجعل الترجمة استراتيجية مشاركة في الكونية بعد أن كانت من ضمن استراتيجيات الحداثة التي لا تطلب التطابق والمناظرة كما في زمن التحديث النيوكولونيالي، بل تطلب الاختلاف والفارق والتنوع المناهض للكولونيالية، وليس هدفها التماثل مع الآخر بل هي تنطلق من ضرورة موقف هويي استراتيجي عالمي متبادل، ينبغي أن يكون مشتركاً بين عالمي العصر جميعاً وهو شرط الترجمة اللاكولونيالية واللاعنصرية.

نريد أن ننهي بالاستعانة بتصنيف الأرجنتيني والتر مينيلو لطرق التعاطي مع العولمة الغربية<sup>(36)</sup> للإجابة عن السؤال العملي التالي: ما الغالب في ما أنجز من ترجمات عربية في الموجات الثلاث من التجربة التاريخية العربية للترجمة؟ وما صلة ذلك بالحداثة العالمية عموماً؟ لا تتعدى استراتيجيات الاضطلاع بوضع العولمة (أو الحداثة الغربية وقد أصبحت معولمة) في تقدير المفكر الأرجنتيني ست استراتيجيات: أولاً الاندماج في الغرب بالتشبه به، وبلغة عربية مستهلكة، بـ «اللحاق به»، وثانيها بعد فشل سياسات التغريب المباشر في «إعادة التغريب»، وثالثها مناهضة التغريب على أساس الخيارات الغربية ذاتها، ولكن وفق قرارات مضادة للغرب، ورابعها متعلقة بمناهضة أكثر جذرية للغرب، وهي التي يقوم بها اليسار العالمي المتجدد، وخامستها الخيار الروحاني الذي يبتعد عن قيم الغرب المادية والفردية والاستهلاكية، ويسعى إلى الانخراط في مطالب روحانية، ويطلب حكمة تتعلق بالقيم الروحية المتمحورة حول السعادة وحول الطمأنينة وحول الرضى على النفس ضدًا على قيم المجتمع الرأسمالي القائمة على النجاح الفردي والمراكمة والاستهلاك. أما الاستراتيجية السادسة والأخيرة، فهي مناهضة للغرب قيماً وتاريخاً ولكنها تعتبر القيم المشرقة ملكاً للجميع، وتحمل الغرب التاريخي مسؤولية القيم المظلمة، ولذلك فهي تميز بين الحداثة المادية والعلمية من ناحية والقيم الغربية الكارثية من ناحية أخرى، وتدعو إلى تعدد الكليات وكثرتها لتكوين عالم متعدد الأقطاب ومتنوع التجارب، يقطع مع العالم الراهن الأحادي الاستقطاب.

تكون الترجمة في الوضع الأول سبيلاً من السبل المكتملة لذلك. ولأن الأنجع هو الكتابة بإحدى لغات الغرب الإمبراطوري المركزية (الإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية) أو الهامشية (الإيطالية أو الإسبانية أو البرتغالية)، وبعد فشل سياسات التغريب المباشر، تقوم الترجمة في هذه الحال بالمساهمة في إنجاز مهمة الاندماج عن طريق «إعادة التغريب». أما السبل الثالثة، وهي مناهضة التغريب، فتفرد للترجمة دوراً مسانداً، بترجمة الوسائل التي تساعد على مناهضة الغرب من دون السعي إلى إفنائه ثقافياً، باعتبار أن معارضة التغريب لا تسعى إلى تدمير الغرب سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً. أما وهي التي يقوم بها اليسار العالمي المتجدد، فتكون الترجمة في السبل الرابعة المناهضة على نحو أكثر جذرية للغرب آلية من

36 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations (Durham: Duke University Press, 2011), pp. 27-74.

آليات مقاومة العولمة كما ينادي بذلك بعض مفكري الحركات الاجتماعية العالمية، طلبًا للمشارك وللعدالة العولمية. أمّا في سبيل الخيار الروحاني - وهي الخامسة - فتكون الترجمة اللقيم غير الغربية أكثر منها للقيم الغربية المعولمة المذكورة أعلاه. وأمّا السبيل الأخيرة، فتقترح ترجمة في جميع الاتجاهات المذكورة لعدم تميّز أي تجربة إنسانية من تجربة أخرى، وهو ما يلغي كل هيمنة لأي منها على البقية، لتصبح الترجمة حاضنة «الانصهار الفعلي للعوامل» وشعارها أن «عالمًا يتضمن كل العوالم المتساوية في اختلافها ممكن».

إنها المهمات عويصة على نحو مستحدث، ولكنها غير قابلة للتفادي ولا للتأجيل عولميًا، لا عربيًا فحسب. ولا شك في أن الترجمة العربية تمكّن من التوقف على كل ما سبق، فقد ترجم العرب الفلسفات العقلانية والتاريخية والتنويرية من أجل التقدم منذ بدايات القرن التاسع عشر، كما اتجهوا منذ بدايات التسعينيات وهيمنة النزعة الليبرالية الجديدة إلى ترجمة كتابات تدعو إلى إعادة التغريب حلًا لما فشلت في تحقيقه السياسات التقدمية والوطنية والثورية التي دعمت الترجمات من النوع الأول. كما أنهم ترجموا أدبيات مناهضة للجانب المظلم في الحدائث الغربية، وذلك من أجل الاحتفاظ بالنير فيها وتبيته محليًا، وقد اتجهوا - بعد الإقرار بفشل تجارب الثورة في العالم وفي الوطن العربي ومشاريعها التي كانت وراء ترجمة أفراد وأحزاب ومؤسسات خاصة لأدبيات الثورة من باب الاضطلاع، منذ عشرينيات القرن العشرين، بمهمة إنجاز الثورة أو الاستقلال أو التحرر الوطني - إلى ترجمة أدبيات اليسار الجديد المناهض للعولمة الذي ولد منذ تسعينيات القرن الماضي، ممانعًا للعولمة في حقبتها الليبرالية الجديدة. كما ترجم العرب كتابات روحانية شرقية (هندية وصينية ويابانية) وغربية (مسيحية وغير مسيحية على حد سواء) في باب ممانعة قيم الغرب المادي أو الرأسمالي أو الملحد (بحسب المواقع). وأخيرًا اتجهوا منذ سنوات قليلة إلى ترجمة أدبيات ما بعد الكولونيالية التي تطرح الصلة بالآخر على نحو أكثر إشكاليًا ولكنه في تقديرنا أكثر وجهة.

وبعد، هل يمكن أن تفي الترجمة بالغرض المنشود (التمكين المحلي بالإنتاج باللغة الأم زائدًا المشاركة العالمية في الإنتاج باللغات المهيمنة إبستيمولوجيًا وسياسيًا)، أم أن الإنتاج الإبداعي لا تعوضه حتى أفضل الترجمات، ولو كان ذلك في منظور الذين يعتبرون الترجمة كتابة ثانية، أو «ترجمة استكشافية»<sup>(٣٧)</sup>، أو حتى ترجمة حضارية ما بعد كولونيالية ومناهضة للكولونيالية في الوقت ذاته، وهي الترجمة الأخصب في نظرنا؟