ISSN: 2750-6142

المجلد 3، العدد 6، 2024
Vol: 3 / N°: 6 (2024)

المجلة العربية لعلم الترجمة
Arabic Journal for Translation Studies
OPEN ACCESS

Speak my Language: Translation and Ideology in Arabic Culture

Noureddine Talibi
Mohammed V University, Rabat. Morocco
Email : noureddinetalibi@gmail.com

Received	Accepted	Published
13/12/2023	13/1/2024	22/1/2024

DOI: 10.17613/82z1-f473

Cite this article as : Talibi, N. (2024). Speak my Language : Translation and Ideology in Arabic Culture. *Arabic Journal for Translation Studies, 3*(6), 44-54.

Abstract

Despite their belief in ability of translation to promote the advancement of science and knowledge, and the exchange of human experience among nations, Arabs have been keen to direct the act of translation towards serving their ideological, religions, and political interests. As the Islamic caliphate was based on religion and Arab nationalism, the Arab worked to establish a sacred connection between the two through the Arabic language, elevating it above all other languages. Based on this founding pride of their political and religious identity, they marginalized literal translation of foreign texts and prohibited the literal translation of the Quran, they also sought to protect Arabic literature and prevent its transfer to other languages.

Keywords: Translation, Ideology, Religion, Arab Nationalism, Translation of the Quran

© 2024, Talibi, licensee Democratic Arab Center. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

المجلة العربية لعلم الترجمة
Arabic Journal for Translation Studies
OPEN ACCESS
المجلد 3، العدد 6، 2024
Vol: 3 / N°: 6 (2024)
ISSN: 2750-6142

تكلم لغتي:
الترجمة والإيديولوجية عند العرب

نورالدين الطالبي
جامعة محمد الخامس، الرباط. المغرب
الايميل: noureddinetalibi@gmail.com

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2023/12/13	2024/1/13	2024/1/22

DOI : 10.17613/82z1-f473

للاقتباس: الطالبي، نور الدين. (2024). تكلم لغتي: الترجمة والإيديولوجية عند العرب. *المجلة العربية لعلم الترجمة، 3*(6)، 44-54.

ملخص

بالرغم من إيمانهم بقدرة الترجمة على تحفيز حركة العلوم والمعارف، وتبادل التجارب الإنسانية بين الأمم، فقد حرص العرب، بدوافع إيديولوجية دينية وسياسية، على توجيه فعل الترجمة الجهة التي تخدم مصالحهم الإيديولوجية. ومادامت الخلافة الإسلامية قد قامت على الدين والقومية العربية، فقد عمل العرب على الربط بينهما ربطا مقدسا يرتفع باللغة العربية فوق باقي اللغات. وانطلاقا من هذا الكبرياء المؤسس لهوية سياسية دينية فقد همشوا الترجمة الحرفية للنصوص الأجنبية، وحرموا ترجمة القرآن ترجمة حرفية، وحرصوا على تحصين الأدب العربي ومنعه من النقل إلى لغات أخرى.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، الإيديولوجيا، الدين، القومية العربية، ترجمة القرآن

©2024، الطالبي، الجهة المرخص لها: المركز الديمقراطي العربي.
نُشرت هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).
تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

مقدمة

آمن العرب منذ بداية العصر الأموي بأهمية الترجمة في الانتقال من منطق القبيلة إلى منطق الدولة وما يتطلبه من تنظيم سياسي وإقلاع علمي واقتصادي بوصفها شروطا ضرورية لتحقيق الاستقرار والأمن الداخليين، ولقدرتها على تأسيس جبهة قوية تصمد في الصراع السياسي والحضاري مع الامبراطوريات والدول المجاورة التي تختلف عنها من حيث الدين ومن حيث اللغة ومن حيث الرؤية إلى العالم.

غير أن النظام السياسي- المعرفي الحديث النشأة سواء في دمشق أو بغداد تعامل مع الترجمة وفق منطق إيديولوجي يراعي التوابث التي قامت عليها الخلافة الاسلامية، والضامنة لاستقرارها واستمرارها وعلى رأسها الدين الإسلامي والقومية العربية. وهكذا شجع النظام المعرفي العربي استراتيجيات للترجمة كان يرى فيها خادمة لمشروعه السياسي والاقتصادي والثقافي، ومارس بالمقابل سلطته الرقابية على استراتيجيات أخرى كان يراها تهديدا مباشرا لمصلحته، وعاملا في تقويض الأسس التي ارتكزت عليها السلالات الحاكمة في إعطاء المشروعية لخلافتهم، ولاستمرارهم في السلطة.

انطلاقا من ذلك، وتفعيلا لسلطتها الرقابية، فقد عملت المؤسسات الدينية والأدبية على تهميش الترجمة الحرفية للنصوص، كما تعاملت بصرامة تصل إلى حد التحريم مع الترجمة الحرفية للنص القرآني أما النصوص الأدبية العربية فقد منع نقلها إلى ثقافات أخرى غير الثقافة العربية إما تنظيرا، في حالة الشعر، أو عبر ممارسات نصية تستعصي على الترجمة والنقل مثلما هو الحال بالنسبة للمقامات. فما هي الحجج التي برر بها العرب موقفهم السلبي من هذه الترجمات؟ وما هي الخلفيات الايديولوجية القومية والدينية الكامنة وراء هذا الموقف؟

للإجابة عن السؤال السابق سنعتمد تصميما يراعي في بنائه مجال الترجمة التي طالها التهميش أو المنع، منطلقين في ذلك من تعريف الترجمة الحرفية وسياق ظهورها عند العرب مع تحليل موقفهم منها وبيان الأبعاد الايديولوجية لهذا الموقف، ثم نحلل بالمنهجية ذاتها سياق تحريم الترجمة الحرفية للقرآن الكريم وبيان حجج تحريمها ودوافعه، ثم نبحث في الخلفيات القومية التي دفعت العرب إلى تحصين أدبهم والحرص على عدم نقله إلى لغات أخرى.

لكم لغتكم ولي لغتي

اعتمد العرب في بداية عهدهم بنقل علوم الأمم الأخرى على الترجمة الحرفية، وهي الطريقة التي اتبعها ابن البطريق وتلامذته وتقتضي هذه الطريقة حسب الصفدي (أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من معنى، فيأتي الناقل بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل إلى أخرى كلك حتى يأتي على كامل العمل الذي يريد تعريبه) الصفدي، 1975، 79). ولا شك أن هذه الطريقة تنطلق في بناء تصورها للترجمة من مبدأ أخلاقي يقتضي الأمانة في نقل النص المصدر إلى اللغة الهدف وذلك بالحفاظ على النص المصدر في كل تفاصيله الشكلية معجما، وتركيبا وإيقاعا وتصويرا. وهو ما يؤكد عليه لادميرال في وصفه لأتباع هذه الطريقة الذين أطلق عليهم اسم المصدريين) يركز المصدريون على الدال اللغوي، وإبقاء أعينهم مثبتة على خصوصية اللغة المصدر) (لادميرال، 2011، 47)

وكتابة ترجمة حرفية تحافظ في كل تفاصيلها على الخصائص الشكلية للنص المصدر ، هي ممارسة تضع اللغة الهدف في وضعية اختبار، اختبار السائد أي اللغة الهدف في صيغتها المعيارية المألوفة على استقبال الوافد ، وعلى الاعتراف بتقبل بنيته اللغوية وادماج عناصرها الأجنبية داخل نسيج اللغة الهدف حتى ولو كان ذلك (بمخالفة قوانين الصرف والنحو في العربية)موهوب،65،2011) وهي بذلك ممارسة متحررة من سلطة النموذج الإنشائي الذي وضعته قواعد الثقافة الهدف.، ومغامرة في تجربة المجهول الذي يفتحه العنف الذي تمارسه اللغة المصدر على البنيات التركيبية والصرفية وحتى المعجمية للغة الهدف، مما يجعل القارئ الهدف عاجزا عن التقدم في قراءة نص غريب ترتبط عناصره وفق علاقات إسنادية غير مألوفة ومتخلصة من أسر عقد القراءة الذي استدامه القارئ مع نصوص سابقة، وسيجد نفسه أمام نص مكتوب بلغته الأم لكنها وأن كانت نفسها ، فإنها ستبدو له غريبة وغير مألوفة (إذ يتم بداخلها إدراج تركيب غير متوقع وكلمات أجنبية وأخرى منسية ومفقودة). (ساميو، 2023، 83).

والمترجم حين يدمج البنيات التركيبية والصرفية للنص الأجنبي داخل نسق لغة الاستقبال، فهو يعيد التفكير في اللغة بالبحث عن شروط وأشكال التفاعل بين المحلي والأجنبي، وعن سبل استثمار العلاقات الناشئة بينهما في أفق تجديد لغوي مأمول) يعتبر تجويل أو تشويه لغة الوصول قوة إبداعية للترجمة) (أدونيس، 2006، 38).

غير أن العرب كانوا يعتقدون أن اللغة العربية بلغت من الكمال ما يغنيها عن الحاجة إلى أية لغة أخرى لتجديد نفسها أو إتمام نقصها ، فهي اللغة التي اختارها الله ، بعد ان استوفت شروط الكمال، لتكون حاملة لآخر الرسالات السماوية، (يرى الجاحظ أن اللغة العربية تفوق لغات الأمم كلها، وأن العرب معدن الفصاحة التامة وقد رفعوها إلى درجة المقدس بسبب هذا الارتباط الديني : لغة الوحي، ولغة النبي (كانت مقدسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الإسلامي).(أدونيس،2006، 46) ومادام النص القرآني ، حسب ابن قتيبة، يجري مجرى كلام العرب، فإن طريقة العرب في التعبير، أي اللغة العربية المعيار، القادرة على نقل الوحين قادرة كذلك على نقل ما دونه، أي نقل جميع أشكال التواصل الإنساني ، والتعبير عن المعاني في أحسن صورة من اللفظ. ومن هنا ارتبطت قدسيتها التاريخية بقدسيتها الدينية كما يقول أدونيس (ولئن كانت مقدسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الإسلامي فإن هذه القداسة محايثة للتاريخ...فهي إلى جانب كونها تنقل رؤية الغيب تنقل ما هو إنساني ثقافي) (أدونيس، 2006، 46). وطبيعي والحالة هذه أن يكون الانحطاط كامنا في البعد عن هذه اللغة المألوفة التي تجري مجرى كلام العرب. ولذلك جعل العرب من اللغة العربية رمزا هوياتيا، كائنا مقدسا يحرم تدنيسه من خارج النظام الثقافي الذي تنتمي إليه.

وإذا كانت الترجمة الحرفية تسعى إلى إدماج البنيات التركيبية للغة الأجنبية داخل النسق اللغوي للغة الاستقبال، فإن النص المترجم سيغدو مكانا للتفاعل بينهما،أو حسب عبارة بول ريكور للضيافة اللغوية linguistic hospitality بما هي (مغامرة بخدمة أو خيانة سيدين)(ريكور، 2004، 42)، الكاتب والقارئ معاأو بصيغة أخرى اللغة المصدر واللغة الهدف. وإذا كان هذا الاحتكاك والتلاقح بين لغتين ملمحا تجديديا يفضي إلى تحرير الطاقة الكامنة في اللغة الهدف ودفعها لاستكشاف مواردها التي لم تستغل بعد، فإن الفضاء الثقافي العربي نظر إلى هذا الاحتكاك بين اللغة العربية وباقي اللغات المجاورة نظرة صراع وتدافع يفضي في النهاية إلى إلحاق الضر بالمتصارعين (ومتى وجدناه أيضا قد تكلم بلسانين ، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما ، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتاخذ منها وتعنترض عليها) (كيليطو، 2002، 32).

ومن هنا فإن النواة التي أسس عليها النظام الثقافي السائد نظرته إلى الترجمة الحرفية يجد امتداداته في عنصرين اثنين :
- اللغة العربية لغة مقدسة ومكتملة ولها القدرة الذاتية على نقل العالم والتعبير عنه

- كل احتكاك بين اللغة العربية ولغة أخرى موجب لإلحاق الضرر بها.

وهذا ما يفسر لنا قوة الرفض التي واجه بها المفكرون العرب الترجمة القائمة على االنقل الحرفي والامين للنص المصدر بما يحمله من خصائص وبنى تعبيرية اجنبية إذ اعتبروا نتائجها خروجا على طريقة العرب في التعبير. وهكذا حكم عليها الصفدي في ساق المقارنة بينها وبين الترجمة الحرة بكونها ترجمة رديئة، لأن هذا النوع من الترجمة الذي ارتبط تاريخيا بما يسميه طه عبد الرحمن بمرحلة النقل الابتدائي، وقد قام به مترجمون غير عرب في غالبيتهم (فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركاكة في العبارة والفجاجة في المضمون) (طه عبد الرحمن، 1995، 84). ولعل أبا حيان التوحيدي، في تعليقه على الترجمة الحرفية التي قام بها متى بن يونس لفن الشعر لأرسطو، كان أشد قسوة على هذه الترجمة التي لا تنتج سوى لغة غريبة، غير منسجمة في علاقاتها الاسنادية وغير واضحة فيما تريد أن تفصح عنه (إنها ترجمة ركيكة منفرة، وكلامها يكاد يكون شبيها بهذيان المخمورين والموسوسين) (كيليطو، 2002، 110).

إن اللغة المتولدة عن هذه الترجمة لا ترقى إلى مستوى اللغة، إنها مجرد هذيان، إسقاط عبارات على أخرى وتركيب لفظي أصم وأبكم. لذلك فإن موقف العرب من الترجمة الحرفية يتجاوز حدود الرغبة في الانفتاح البريء على الثقافات المجاورة إلى أسئلة مرتبطة بالهوية. وإذا كان هذا التشويه والانحراف ملمحا تجديديا يحتاج إلى زمن لكي تألفه الأذواق، وتعترف به الثقافة و يحتاج إلى ما أسماه أنطوان بيرمان بالتربية على الغرابة، فإن النظام الثقافي السائد لم ينطلق في تعامله مع هذا النوع من الترجمة بمنطق معرفي وإنما بمنطق ايديولوجي قومي يرفع اللغة العربية إلى درجة التقديس الموجب للكمال كما يجعل منها رمزا ثابتا لهويته (تبدو اللغة ، في الوعي العربي الأصلي، كأنها الكائن نفسه (أدونيس، 2006، 94)،أي أنه كان (ينظر إليها بوصفها جوهر الكائن العربي) (أدونيس، 2006، 94)، لذلك وجب تحصين اللغة العربية المعيار ضد أشكال التشويه و الانحراف الذي يمكن للترجمة الحرفية أن تلحقه بها خاصة إدا علمنا أن غالبية المترجمين في هذه المرحلة كانوا من غير العرب كما كانوا يدينون بديانات غير ديانة الإسلام ، كما يشير إلى ذلك طه عبد الرحمن (فلا ننسى أن لغة معظم هؤلاء المترجمين الأصلية هي السريانية أ وأن عقيدتهم الغالبة كانت هي المسيحية) (طه عبد الرحمن، 1995، 84) مما يجعل نواياهم اتجاه ما يترجمون محل ريبة وشك من لدن العرب المسلمين، وبذلك ف(قد تقرر عند من تعاطوا إلى تقويم النقل العربي للفلسفة اليونانية، سواء منهم المترجمون أو أهل اللغة أو أصحاب كتب التراجم وكتب الطبقات، أن النقل الحرفي طريق رديء لا يسلكه إلا من كانت قوته في الترجمة ضعيفة) (طه ع الرحمن، 1995، 100). وهو الموقف الذي يحمل بشكل شبه صريح دعوة اتجنب الترجمة الحرفية في نقل النصوص تحصينا للهوية الدينية والقومية التي تأسس عليهما نظام الخلافة الإسلامية.

وفي المقابل، فإن النظامين الديني والسياسي القائمين في القرون الأولى للخلافة الاسلامية قد عملا في انسجام على نشر اللغة العربية وتعليمها لغير العرب من الشعوب المفتوحة. وقد لعب موقف المفكرين المسلمين من الترجمة دورا أساسا في هذا الانتشار من خلال الربط بين اللغة والادب العربين وبين سلامة العبادة والفهم الصحيح للدين الاسلامي.

2- قرآنا عربيا

يكاد يجمع فقهاء الاسلام على تحريم الترجمة الحرفية للقرآن لأسباب متعددة يمكن إجمالها في سبب واحد هو أن القرآن الكريم كلام معجز وأن الترجمة تخل بإعجازه. فإذا كان العرب يعتقدون أنهم معدن الفصاحة التامة وأن لغتهم فاقت جميع اللغات كما يقول الجاحظ، فإن النص القرآني بلغ من كمال الفصاحة والبيان ما فاق قدراتهم التعبيرية في الإتيان بمثله، إنه بالنسبة لهم معجز لغوي. فإذا كان هذا حال العرب مع لغة القرآن، وهم فرسان البلاغة وأساطين البيان ،فإن لغة الأقوام الأخرى ، مادامت دون مستوى اللغة العربية في الفصاحة، عاجزة على نقل النص القرآني في كل تفاصيله لغة ومعجما وتركيبا وسحر بيان ، وغير قادرة على كتابة ترجمة ترتقي بدورها إلى مستوى الإعجاز داخل اللغة المنقول إليها فتكون بالتالي دليلا على صدق النبوة وحقيقة الدعوة . ويرجع الإمام الباقلاني هذا العجز إلى أن (ذلك اللسان "أي اللسان الأعجمي" لا يتأتى فيه من وجوه الفصاحة ما يقع به التفاضل الذي ينتهي إلى حد الإعجاز) (الباقلاني، د.ت،125).

لا تجوز ترجمة القرآن ترجمة حرفية إذن. أولا لاستحالتها ولأن ما ينتج عنها ليس نصا يقوم مقام القرآن في كل أبعاده الإعجازية، وثانيا لأن كتابة ترجمة فيه تحد لإرادة الله الذي أخبر باستحالة الإتيان بمثله. فما هي النتيجة المترتبة عن هذا المنع؟

ليس القرآن الكريم كتاب تشريع فقط أو دستورا لتنظيم شكل الحياة على الأرض، إنه بالإضافة إلى ذلك وسلة للعبادة، فهو متعبد بتلاوته، وقراءة سوره ركن أساس من أركان الصلاة التي هي عماد الدين، ومادامت ترجمة القرآن ليست قرآنا للأسباب السابقة، فإن المسلم كيفما كانت لغته مضطر للصلاة بالقرآن في صيغته العربية وإلا بطلت صلاته، كما يقول ابن حزم الأندلسي (من قرأ أم القرآن أو شيئا من القرآن في صلاته مترجما بغير العربية ، أو بألفاظ عربية غير الألفاظ التي أنزل الله تعالى عامدا لذلك ...بطلت صلاته، وهو فاسق لأن الله تعالى قال قرآنا عربيا ، وغير العربي ليس عربيا، فليس قرآنا) (ابن حزم،2002، 285) ولا تبطل صلاته فقط بل هو آثم، فاسق.وهذا الموقف ليس عاما ، أو بالأحرى ليس دينيا محضا، فقدروى الفقيه الحنفي السرخسي (توفي سنة 490هـ) "أن الفرس كتبوا إلى سلمان الفارسي رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم" (رشيد رضا، 2008، 275) غير أن النظام السياسي -الديني القائم صمت عن هذه الأمثلة، أكد في شبه إجماع على منع هذه الترجمة خوفا من أن يستغني الناس بالترجمة عن القرآن وخوفا على القرآن، الدعامة الأولى لبناء أمة إسلامية ، من التحريف والتشويه خاصة ظل الصراع بين الديانات الثلاث كما يقول الجاحظ في رسالته (الرد على النصارى) : وأنت تعلم أن اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه بالعبرانية لأخرجوه من معانيه ولحولوه عن جوهره) (الجاحظ، 1964، 212)؛ هكذا خرج السؤال من الإطار المعرفي ليدخل ضمن حسابات االصراع السياسي الديني.

ولا تقتصر قراءة القرآن في شكلها التعبدي على الصلاة فقط، بل إن قراءة القرآن في ذاتها عبادة يؤجر فاعلها، كما ورد في الحديث النبوي: الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه، وهو عليه شاق، له أجران (الترمذي، د.ت، 175). ومن هنا يجد المسلم نفسه ملزما على تعلم اللغة العربية لكي تكون عبادته صحيحة ويجازى بها. وقد عمل النظام المعرفي السائد سياسيا ودينيا على الربط بين الدين واللغة العربية لتعريب الشعوب المفتوحة مثل شعوب شمال

افريقيا أو على الأقل لدفعهم لتعلم اللغة العربية وإتقانها مثلما حصل مع الفرس الذين نبغ منهن في الثقافة العربية الشعراء والمحدثون والفقهاء. لذلك نقول مع باربارا كاسان إنه (من الواضح على أية حال أنه يوجد في كل مرة بعد سياسي متفرد لا يمكن فصله عن بعد البحث الفلسفي حول اللغة والترجمة) (كاسان، 2019، 50).

3-لكم أدبكم ولي أدبي

ومن جهة أخرى فقد ربط الفقهاء بين الفهم الصحيح والجيد لمعاني القرآن بما هو مطلب عقدي (ليتدبروا آياته)، وبين فهم وتذوق النصوص الأدبية العربية، فقد نقل عن ابن عباس انه قال: اذا استغلق عليكم شيء من القرآن فالتمسوه في الشعر. وبذلك جعل الشعر العربي مفتاحا لفك ما استغلق من معاني القرآن ولتذوق أساليبه وإدراك أوجه إعجازه، أي مفتاحا لتدبر الآيات، ويؤكد عبد القاهر الجرجاني هذا الارتباط الوثيق بين فهم القرآن وبين الشعر العربي بالقول (إن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب) (بنيس، 2023، 203). تشير كلمة محال هنا إلى الربط المقدس بين الديني والشعري، فلغة القرآن لغة شعرية ولذلك تظل مستغلقة على الذين لا يفقهون لغة الشعر. (فلئن كانت لغة القرآن نبوية او ألاهية من جهة كونها وحيا، فإنها في الوقت نفسه شعرية، من حيث أنها هي نفسها لغة الشعر الجاهلي) (أدونيس، 1996، 46).

لكن كيف يمكن للمسلم من غير العرب أن يلج العالم الجمالي الذي يفتحه النص الشعري العربي ؟ بديهي أن الجواب هو أن يقرؤه في ترجمة بلغته. غير ان المفكرين العرب ومنهم الجاحظ جعلوا الشعر مزية للعرب دون سواهم من الشعوب، ويقول ابن قتيبة في كلامه على الشعر العربي (إن الله أقامه للعرب مقام الكتاب لغيرها)(أدونيس، 1996، 42)، لذلك فإن ترجمته إلى لغة أخرى هي عملية غير ممكنة (الشعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل(أدونيس، 1996، 38). فالشعر لا يستطيع أن ينفلت من حدود اللغة التي ألف بها وأنتجته، فقد حصنه الله و(حرسه بالوزن والقافية وحسن النظم) (أدونيس، 1996، 42) كما يقول ابن قتيبة. فالحارس الذي يحمي الشعر هو الوزن والقافية والنظم، ومتى فقد الشعر هذه الخواص الشكلية ، فقد خصوصيته ولم يعد يحمل سوى ما هو عام ومشترك أي المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي. وهذا ما تفعله الترجمة، إنها تكسر الأقفال التي تحميه وتحرسه، (ومتى حول تقطع نظمه، وبطل وزنه، ودهب حسنه) (أدونيس، 1996، 39).

هكذا تقضي الترجمة على الشعر العربي و تسلبه خصائصه البانية، فتمنع غير العربي من اكتشاف كنوزه اللغوية والتصويرية وتذوقها، فترجمة الشعر كما يقول كيليطو في شرحه لموقف الجاحظ (لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نتيجة سيئة سمجة، فقراءة قصيدة مترجمة عملية سخيفة وعديمة الفائدة ، ومهما كان جمالها فإنها تصير نسيجا من التفاهات والترهات حين تنقل إلى لسان آخر) (كيليطو، 2002، 52) معنى ذلك أن الشعر لا يستفيد منه إلا أهله كما يؤكد ذلك الجاحظ (إن فائدة الشعر العربي مقصورة على العرب) ، أما غير العرب فليس لهم أمام استحالة الترجمة غير طريق واحدة هي : تعلم اللغة العربية ، لذلك أضاف إلى العبارة السابقة (أو من تكلم بلسان العرب) أي من غير العرب. وهكذا انتقلنا من موقف معرفي من

ترجمة الشعر إلى موقف سياسي ديني يهدف إلى تعريب الشعوب المفتوحة أو على الأقل نشر اللغة العربية أو جعلها لغة مهيمنة بوصفها لغة السلطة، ولذلك يؤكد أدونيس (إن الشعري في الحياة العربية امتزج دائما بالسياسي الديني).

ولم يكتف العرب بالوقوف ، نظريا، ضد ترجمة نصوصهم الدينية والشعرية، فقد ذهب عبد الفتاح كيليطو إلى أن العرب القدماء وقفوا ضد ترجمة أدبهم عبر ممارساتهم النصية ذاتها، عبر أساليب لغوية تستثمر موارد اللغة في أقصى درجات خصوصيتها العربية، أي أنهم (حرصوا على جعل مؤلفاتهم غير قابلة للتحويل، فطوروا صياغات وطرقا في التعبير تستعصي على النقل) (كيليطو، 2002، 23) ويضرب كيليطو مثالا للكتب التي تعتمد في تأليفها أساليب عصية على الترجمة بالمقامات، فمقامات الحريري مثلا (لا يمكن تصورها مكتوبة بلغة غير العربية، وبالتالي تستحيل ترجمتها، ولا ينطبق هذا فقط على مقامات الحريري، وإنما على العديد من الكتابات القديمة) (كيليطو، 2002، 24).

انطلق العرب في إطار صراعهم مع باقي الثقافات من تمركز عرقي قائم على فكرة التفوق، فاعتبر الإسلام خير دين أخرج للناس، ومن واجب باقي الديانات أن تعترف به وتخضع له (ومن يبغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) ، واعتقد أن اللغة العربية لغة مقدسة لأن الله اختارها من دون سائر اللغات لتكون حاملة لرسالته، ولأنها كذلك لغة أزلية اقترنت بظهور الإنسان على الأرض ، فهي لغة آدم، وهي لغة خالدة لأنها لغة الآخرة، يزيد من تقديسها أنها لغة أهل الجنة، ونظروا كذلك إلى آدابهم من منطق التفوق ذاته (أجمل بيان إنساني هو الشعر الجاهلي....مما جعله يبدو كأنه البيان الفطري الذي لا يضاهى)(أدونيس، 1996، 45).

النتائج ومناقشتها

هكذا وقع العرب في خطيئة الكبرياء، التي لم تكن سوى نتيجة للتمازج الاجتماعي والثقافي وما نتج عنه من صراع بين العرب، رمز السلطة السياسية والدينية، وبين باقي الأمم الأخرى خاصة فيما يعرف ب النزعة الشعوبية. وفي مثل هذه الظروف تنزع الجماعة كشكل من أشكال الدفاع عن الهوية، للتكتل في بنية منغلقة، يتعمق الإحساس داخلها بالتميز، لضمان الثبات والاستقرار والوحدة الداخلية أولا، ثم لدفع الجماعات الأخرى للتسليم والإيمان بهذا التميز. ومعلوم أن الخلافة الإسلامية سادت خارج الجزيرة العربية وضمت جغرافيات بعيدة يتكلم أهلها لغات مختلفة، فالمسلمون يجمعهم الدين، ولكن تفرقهم الإثنيات اللغوية. وخوفا من أن يقع التنازع على السلطة ارتكازا ألى القومية اللغوية، فقد عمل النظام السياسي الديني القائم على الربط بين الدين واللغة العربية تعظيما لها ولأهلها، أي أنهم صاغوا ايديولوجية سياسية قومية تعطي مشروعية دينية لاستمرارهم في السلطة.

ومن هنا نفهم موقف العرب من الترجمة الحرفية ورفضهم لها، ونفهم رفضهم للترجمة الحرفية للقرآن ونفهم كذلك رفضهم أن تنقل آدابهم وتترجم إلى لغات أخرى. فإذا كانت الترجمة الحرفية تقوم على التفاعل بين البنى التركيبية للغتين المصدر والهدف بما يحمله هذا التفاعل من رهان تجديدي للغة الهدف التي يتم تخصيبها من لدن اللغة المصدر، فإن (إعادة ابتكار اللغة هي قوة هذه العملية) (ساميو، 2023، 83).غير أن النظام الثقافي السائد في الخلافة الأموية والخلافة العباسية نظر بازدراء يحيل على الرفض لهذه العملية لسببين اثنين يشكلان امتدادا للتمركز العرقي العربي:

- أن اللغة العربية هي قمة البيان الإنساني، ولا تحتاج لإعادة ابتكار ذاتها، وإدماج بنيات تركيبية وصرفية وتصويرية من نظام لغوي آخر حتى تجدد قدراتها التعبيرية وقوتها التصويرية.

- أن اللغة العربية، بما هي معدن الفصاحة والبيان، قادرة على تمثل جميع المعاني التي يمكن أن يعبر عنها الإنسان في لغات أخرى وتستوعبها في أدق تفاصيلها، وتعيد التعبير عنها، في قوالب جديدة تزيد من حسنها. ولعل في تبرير سليمان البستاني للسبب الذي دفعه إلى ترجمة الإلياذة لهوميروس مع تعظيمه لها صدى لهذه النزعة القومية القديمة (فليس في شعر الإفرنج ولغاتهم ما يوفر لها أسباب البروز بحلة أجمل مما تهيئه معدات لغتنا) (بنيس، 2007، 91).

وحرمت الترجمة الحرفية للقرآن من منطق الكبرياء ذاته. منطق تفوق اللغة العربية على باقي اللغات. فالقرآن هو معجزة النبي عليه السلام، وهي ليست معجزة مادية أو خرقا لقانون من قوانين الطبيعة كما هو الحال بالنسبة لباقي الأنبياء، بل معجزة لغوية تجعل منه أرقى أساليب البيان الإنساني على الإطلاق (أجمل بيان إنساني هو الشعر الجاهلي، وأجمل بيان بلغة هذا الشعر ذاتها، أرضي وسماوي، بإطلاق، هو النص القرآني) (أدونيس، 1996، 45) لذلك فمهما كانت اللغة التي ستنقل القرآن وتترجمه فهي بدون شك قاصرة على نقل أسراره الفنية ، وعاجزة على أن تبلغ به المستوى الجمالي الذي يظهره كمعجزة، أي أن يظهر في الثقافة الهدف كدليل على النبوة وصدق الرسالة الاسلامية.

ولا نعدم دليلا في التراث العربي القديم على ادعاء العرب النبوغ في القول الشعري الذي يعد يومئذ النموذج الأدبي بامتياز. لذلك فإن موقف المفكرين العرب ورفضهم لنقل آدابهم خارج اللسان العربي يرتكز على منطق الكبرياء نفسه. إذ لا سبيل لباقي الأمم لإدراك الأساليب الفنية، والبنى التصويرية للشعر العربي سوى تعلم لسان العرب، أما ترجمته فهي قاصرة عن بلوغ ذلك لقصور لغتها على نقل العالم التخييلي والجمالي للقصيدة. هذا العالم الذي تجريه اللغة العربية في بيان ساحر.

لكن، ألا يحجب عنا هذ الادعاء المبالغ، وهذا الكبرياء الظاهر أوجها أخرى لحقيقة موقفهم من هذا النوع من الترجمة؟ ألا يقال إن ادعاء القوة دليل على ضعف ما؟ في جواب عن سؤال لماذا ترفض الثقافة العربية أن تنقل نصوصها خارج مجالها اللغوي يقول عبد الفتاح كيليطو (لماذا هذا الموقف إزاء الترجمة؟ خوفا من أن تلحق النسخة الأجنبية الضعف بالنص، أو أن تظهره على العكس من ذلك، أحسن مما هو عليه، وأن يخرج منها قوي الشوكة (كيليطو، 2013، 48) هو خوف مضاعف إذن، إما تجويد الأصل أو تشويهه. وفي كلتا الحالتين يكون له أثره على النظام القائم مادامت الايديولوجيا تسعى دائما إلى مناهضة التغيير، بما هو حركة في اتجاه زعزعة الوضع القائم.

فإذا افترضنا أن ترجمة النصوص المقدسة، النص الديني والنص الشعري في السياق العربي، نتج عنها كتابة نصوص متهاوية بحيث لم تستطع اللغة الأجنبية أن تحافظ على قوة النص وتماسكه، وعلى إبراز تفوقه اللغوي والتصويري، فإن القارئ الأجنبي الذي لا يتكلم العربية سيجد نفسه أمام نص غير قادر على تحفيز الأثر الفني الذي ينتزع من خلاله الاعتراف بسلطته الدينية أو الأدبية كما يقول الماوردي (إن النص الذي تزول سلطته تنطمس حقيقته) (أدونيس، 1996، 96)، وهو ما يشكل تهديدا للأسس التي بنى عليه النظام الديني السياسي والقومي مشروعيته للاستمرار في السلطة.

أما إذا نتجت عن ترجمة النصوص المقدسة السابقة، نصوص أجمل وفي حلة أبهى من التي كانت عليها في اللغة العربية، فإن القراء من القوميات الاسلامية الأخرى غير العربية سيستغنون، بالترجمة عن الرجوع إلى النسخة الأصلية وهو ما سـ(يترتب عنه أن تفقد اللغة الأصلية طابعها الأساس الذي لا يعوض) (أدونيس، 1996، 48) أي أن تفقد قدسيتها، ويفقد العرب بالتالي أحقيتهم في احتكار السلطة والاستفراد بها. فهذا النوع من الترجمة يعد خطرا لأنه " يرمي إلى أن يحل محل النص الأصلي، ويلغيه، بل ويقضي عليه، فيستبعد على الدوام) (كيليطو، 2013، 48).

4-الخلاصة

نخلص، انطلاقا مما سبق، إلى أن النظام المعرفي السائد في الثقافة الإسلامية في بداية عهدها بالترجمة قد حاصر الترجمة الحرفية للنصوص الأجنبية وحكم عليها بالرداءة، كما منع الترجمة الحرفية للقرآن الكريم المنع الذي يصل إلى حد التحريم، وحرص على منع نقل الآداب العربية تنظيرا وممارسة. وينطلق هذا الموقف المنغلق والسلبي من الترجمة الحرفية من نظرة متعالية تجعل اللغة العربية أجمل اللغات وعلاهن فصاحة وبيانا، ولذلك فهي قادرة على التعبير واستيعاب كل المعاني المعبر عنها داخل اللغات الأجنبية اعتمادا على غنى مواردها في حين تبقى اللغات الأخرى عاجزة على نقل دقة النصوص الدينية والأدبية للعرب. والغاية من تأسيس هذا الكبرياء اللغوي ن المرتطز على الربط المقدس بين اللغة العربية والإسلام، هو تعريب الشعوب الحديثة العهد بالإسلام وتيسير نشر الدعوة الاسلامية. وبالمقابل فقد شجع النظام المعرفي القائم الترجمة الحرة للنصوص الأجنبية وحلل الترجمة الحرة للقرآن الكريم لأسباب إيديولوجية أيضان سنعرضها في الجزء الثاني من هذا المقال.

قائمة البيبليوغرافيا

المراجع العربية

- الصفدي، صلاح الدين. (1975). *الغيث المسجم في شرح لامية العجم*. دار الكتب العلمية.
- موهوب صلاح الدين. (2011). *ترجمان الفلسفة*. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية.
- أدونيس. (2006)، *الشعرية العربية* (الطبعة الرابعة). بيروت: دار الآداب.
- كيليطو، عبد الفتاح. (2002). *لن تتكلم لغتي*. بيروت: دار الطليعة.
- كيليطو، عبد الفتاح. (2013). *أتكلم جميع اللغات، لكن بالعربية*. الدار البيضاء: دار توبقال.
- عبد الرحمان، طه. (2002). *الفلسفة والترجمة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- بنيس، محمد. (2023). *الشعر والشر*. الدار البيضاء: دار توبقال.
- بنيس، محمد. (2007). *الحق في الشعر*. الدار البيضاء: دار توبقال.
- الأندلسي، ابن حزم. (2002). *المحلى بالآثار: الجزء الثاني (الصلاة)*. تحقيق عبد الغفار سليمان البدراوي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- لادميرال، جان رينيه. (2011). *التنظير في الترجمة*. ترجمة محمد جدير ومراجعة نادر سراج. بيروت: المنظمة العربية.

- ساميو، تيفين. (2023). *الترجمة والعنف*. ترجمة عز الدين الخطابي. الدار البيضاء: دار توبقال.
- كاسان، باربارا. (2019). *مديح الترجمة؛ تعقيد الكوني*. ترجمة سغيد الحنصالي وعز الدين الخطابي. الدار البيضاء: دار توبقال.

المراجع الأجنبية

- Ricœur, Paul. (2004). *Sur la Traduction*. Paris : Bayard.

Romanization of Arabic Bibliography

- Safadi, Salah al-Din. (1975). *Al-Ghayth al-Musjam fi Sharh Lamiyat al-'Ajam [The Gathered Rain in the Explanation of the Lamiyat al-'Ajam]*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mohoub, Salah al-Din. (2011). *Tarjuman al-Falsafa [Philosophy Translator]*. Marrakech: Al-Matbaa' wal-Warqa al-Wataniyya.
- Adonis. (2006). *Al-Shi'riyya al-'Arabiyya (Al-Taba'a Al-Rabi'a)*. Beirut: Dar al-Adab.
- Kilito, Abdul Fattah. (2002). *Lan Tatakallam Lugati*. Beirut: Dar al-Talaea.
- Kilito, Abdul Fattah. (2013). *Atakallam Jamee' al-Lughat, Lakin Bil-'Arabiyya*. Casablanca : Dar Toubkal.
- Abdul Rahman, Taha. (2002). *Al-Falsafa wal-Tarjama*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Beniss, Mohammed. (2023). *Al-Shi'r wal-Shar*. Casablanca: Dar Toubkal.
- Beniss, Mohammed. (2007). *Al-Haqq fil Shi'r*. Casablanca: Dar Toubkal.
- Al-Andalusi, Ibn Hazm. (2002). *Al-Muhalla bial-Athar: Al-Juz' Al-Thani (Al-Salat)*. Edited by Abdul Ghaffar Suleiman Al-Badrawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ladmiral, Jean Rene. (2011). *Al-Tantheer fil Tarjama*. Translation by Mohammed Jdeer, edited by Nader Siraj. Beirut: Al-Munazzama Al-Arabiyya.
- Samiou, Tefin. (2023). *Al-Tarjama wal-'Onf [Translation and Violence]*. Translation by Azzeddine Al-Khattabi. Casablanca: Dar Toubkal.
- Cassan, Barbara. (2019). *Madeeh al-Tarjama; Taqeed Al-Kawni [In Praise of Translation; The Complexity of the Universe]*. Translation by Sghaid Al-Hansali and Azzeddine Al-Khattabi. Casablanca: Dar Toubkal.