محنة الترجمة في الثقافة العربية

ثائر ديب

تبدو الترجمةُ العربية في غالبيتها العظمى قانعةً بما اشترطه الجاحظُ في المترجم منذ القرن الثالث الهجريّ من أن يكون «بيانُه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة،... وأن يكون أعلَمَ الناسِ باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية»[1]. ومَنْ لا يصرّح بهذه القناعة يسارع إلى التلميح بها دون إبطاء. فإذا كان مترجِمٌ مُجِدٌّ مثل نهاد خيّاطة «يكاد يجزم» بأنّ هذه الشروط الجاحظية الأربعة «صالحةٌ لجميع العصور، لا لعصر الجاحظ وحده، ولا لعصرنا وحسب»[2]، فإنّ غيره يرى أنّ ما قدّمته نظرياتُ الترجمة الحديثة من جورج مونان إلى ج. س. كاتفورد مروراً بجاكوسبون «ينطوي في إطار ما ذكره الجاحظُ في كتاب الحيوان في القرن الرابع الهجري»[3]. وإذا ما أحسنّ ممارسٌ للترجمة مثل سالم يفوت بأنّ شيئاً مّا لا يزال ناقصاً وأنّ «أساس الجانب الأعظم من عملية الترجمة ليس بإتقان اللغتين المترجَمِ منها والمترجم إليها فحسب»، فإنّه يضيف «الدربةَ والممارسةَ» اللتين «تمكّنان المرءَ من اكتشاف حسّ الترجمة وموهبتها». ويرى أنّ الدربة تتطلب «الأُلفةَ»، التي تعني «أن يكون المترجِمُ على اطّلاعٍ جيدٍ ودرايةٍ عميقة بالميدان الذي ينتمي إليه الكتابُ المُتَرْجَم، وبما كُتِبَ حول مؤلّفه وأفكاره، وبمصطلحاته الجارية باللسان العربيّ»[4]. وبذا يعود بنا يفوت إلى شروط الجاحظ ذاتها، وبالأخصّ إلى شرطه الخاص بمعرفة الموضوع، أو الأُلفة به. ونصبح، إذاً، أمام الشروط التالية: ١ ـ أن يكون المترجِمُ صاحبَ بيان؛ ٢ ـ أن يكون عالماً بالموضوع المترجَم بحيث يكون مبلغُ علمِهِ به في وزن بيانه؛ ٣ ـ أن يكون عالماً بلغة الأصل التي يَنْقل عنها؛ ٤ ـ أن يكون عالماً باللغة الثانية التي ينقل إليها؛ ٥ ـ أن يمتلك حسّ الترجمة، الذي تشكّل الدربةُ والممارسةُ ركناً من أركانه يتعلّق بالمعرفة.

هل يكفي الجاحظ؟

غير أنّ ما نراه هو أنّ اجتماع هذه الشروط لا يوجب الكفاءةَ في الأداء، ولا الجودةَ في الحصيلة. فهاتان الأخيرتان ليستا خاصيةً داخليةً في هذا الاجتماع، الذي يظلّ مفتقراً إلى قدر من «التفلسف» حول الترجمة يتعدّى بكثير ما عناه الجاحظ بمعرفة الموضوع. ومن نافل القول اننا لا نقلّل هنا أهمية شروط الجاحظ أو أهمية الكلام الكثير الدائر حولها أو حول المفردة وسدادها والمصطلح ودقّتِهِ في كتاباتٍ وندواتٍ تتكاثر كالفطر دون أن تعيد قراءة شروط الجاحظ. غير أنّ من نافل القول أيضاً أنّ هذه الشروط الجاحظية هي الحدّ الأدنى البدهيّ الذي لا بدّ من توفّره في المترجِم.

ولا شكّ أننا ندعو هنا دعوةً «عدائيةً» صريحةً إلى صرف النظر عن «ترجماتٍ» لا تستحقّ هذا الاسم لأنها لا تحقّق شروط الجاحظ نفسها: كترجمة ذلك الأكاديميّ الذي تحولتْ لديه جان دارك إلى رجل اسمه «سانت جون»، ويسوع الناصريُّ إلى «يسوع نزاريت»، وسدوم وعمورة إلى «سودوم وجومارهي»... أو ذاك الذي تحولتْ لديه مسرحيةُ برنارد شو **بيوت الأرامل** إلى «بيوتات عائلة ويداوار»، وكتابُ جورج أورويل **الطريق إلى رصيف ريجان البحري** إلى «الطريق إلى جدار من الخيش»؛... فما بالك بالثالث، الأكاديميّ أيضاً، الذي تحوّلتْ لديه روايةُ جيمس جويس **ماتم فينيغان** إلى «الفينيقيون يعودون»، وروايةُ وليم بكفورد **الواثق** (وهو الخليفة العباسيّ) إلى «فاسك»، وروايةُ وليم ثاكري **القادمون الجدد** إلى «آل نيوكام»[5]... أو ذلك المترجِم الذي تنطّح لترجمة مقابلةٍ مع جاك ديريدا ولم يتورّعْ عن نشرها كما لم تتورّع المجلةُ التي نشرتْها عن نشرها، ومما جاء فيها:

---

١ ـ الجاحظ: **الحيوان**، المجلد الأول، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات محمد الداية، بيروت، ط ٣، ١٩٦٩، ص ٧٦.

٢ ـ نهاد خياطة: «الترجمة والمترجمون»، **المعرفة**، العدد ١٨٧، أيلول ١٩٧٧، ص ١٧٠ ـ ١٧٩.

٣ ـ د. محمد اسماعيل بصل: **مدخل الى معرفة اللسانيات**، دار المتنبي، دمشق، ١٩٧٧، ص ٥٠. وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ الجاحظ من رجالات القرن الثالث الهجري لا الرابع كما يرد في هذا المقبوس.

٤ ـ د. سالم يفوت: «حاضر الترجمة في الوطن العربي: الترجمة بين الألفة والغربة»، **شؤون عربية**، العدد ٧٦، كانون الأول ١٩٩٣، ص ١٠٠ ـ ١٠٥.

٥ ـ لمعرفة المصادر التي وردتْ فيها هذه «العبقريات»، انظر: د. ماهر شفيق فريد: «حول جهل المترجمين»، **أدب ونقد**، العدد ١٤٢، يونيه ١٩٩٧، ص ٤٠ ـ ٤٥.

«[س]: إذا قلنا إنّك أشهر مثقف فرنسي في الولايات المتحدة، ما هو ردّ فعلك؟

[ج]: تسرّ إليّ اللفظة الدقيقة: تفاعل Réaction. في البداية، طلبت من المحاور المتخيّل الذي استندت إليه عن ردّ فعله، في أول الأمر لم يهتم العديد من الأفراد بها حتى لا يُقال أي شيء عن هذه «الشهرة الأميركية». أهذا كي يعتقدوا بعدم وجود أيّ تشابه جارٍ بينها وبين فرنسا؟ ولأنّ من في الخارج هم فقط من يهتمّون بي؟ إذا كانت الإجابة الفرنسية لعملي مختلفة فإنها بالتأكيد محسوبة ولا يمكن إنكارها، ولا تمرّ عبر الأبواب نفسها لأنه في فرنسا، منذ بدايات السبعينات، جرت عملية انغلاقية في الأجهزة الجامعية والإعلامية.

[س]: في الولايات المتحدة، نعترف ـ في بعض الأحايين ـ بوجودكم ضمن أصول حركة «Political correctness»، هذه الحركة التي تطالب بتطويق، دون شفقة، التمييز.

[ج]: كم هي مضحكة!...»[1][!]

لنَعُدْ، إذاً، إلى ترجماتٍ لا تحقّق شروطَ الجاحظ وحدها، بل تحقّق الدربةَ أيضاً. أو لنعدْ، بكلامٍ أدقّ، إلى ترجماتٍ لا ينجم فيها الإخلالُ بشروط الجاحظ عن إخلالٍ بها في حدّ ذاتها، بقدر ما ينجم عن إخلال في ما يتعدّاها، أيْ في ما دعوناه مؤقّتاً بالتفلسف المحايثِ للترجمة الذي ينطوي على بعديْن آخريْن من أبعاد الترجمة نعود لنفصّل الحديث فيهما بعد أن نعرض مثالاً تحضر فيه كلُّ شروط التمثيل ويُهْدَر فيه هذان البعدان. وتنبع تمثيليّةُ المثال التالي من اعتباراتٍ عدّة. فهو، أولاً، يَرِدُ في تمهيد رولان بارت لكتابه الشهير **أسطوريات**، حيث قصد منه أن يلقي الضوء على الفكرة المركزية للكتاب كله. أما ثانياً، فلدينا الخصائص التي يختصّ بها مترجمُهُ. ولدينا، ثالثاً، أهميةُ الإشكالات التي تبديها هذه الترجمة. يقول بارت، على ذمّة هذه الترجمة:

«وغالباً ما كانت نقطة انطلاق هذا التفكير شعوراً بعدم الصبر أمام «الطبيعي» الذي كانت الصحافة والفن والحسّ العام تُلبِسُهُ باستمرار واقعاً ولكي يكون ذلك الذي نعيش فيه، لم يكن سوى واقع تاريخي تماماً: باختصار، كنت أتألم لرؤية خلط **الطبيعة** مع **التاريخ** في قصة واقعنا الراهن. وكنت أرغب في فهم المبالغة الإيديولوجية المخبوءة في العرض التزييني لما هو بدهيّ حسب رؤيتي الخاصة. وبدا لي منذ البداية أن فهوم [كذا] الأسطورة، يُظْهِرُ هذه الحتميات (البدهيات) الخاطئة»[2].

هذا مقطع كامل يَعْرض، كما قلنا، الفكرة المركزية لكتابٍ كاملٍ أو يكثّفها. فما الذي نفهمه من هذا المقطع؟ وهل يتّسق هذا الفهمُ الذي تمحّلناه مع ما يقوله بارت في حقيقة الأمر؟ بل هل يتّسق مع نفسه وهل ينطوي على معنى؟ ما الذي يجري هنا، وهل تستحيل ترجمةُ هذا المقطع إلا على النحو أعلاه؟ فلنحاولْ:

«غالباً ما كانت نقطةُ انطلاق هذا التفكير شعوراً بالتبرّم بتلك الصفة «الطبيعية» التي لا تنفكّ تخلعها الصحفُ، والفنُ، والفهمُ الشائعُ على واقعٍ هو واقعٌ مشروطٌ بالتاريخ بلا شك، على الرغم من كونه واقعاً راهناً نعيش فيه. وباختصار، كان يسوؤني أن أرى كيف تُحَلُّ **الطبيعةُ** محلّ **التاريخ** في كلّ مناسبةٍ من المناسبات التي يتمّ فيها تناولُ ظروفنا المعاصرة، وأردتُ أن اقتفي آثارَ التعسّف الإيديولوجي المخبوء، كما أرى، في العَرْض المُزَخْرَف لما يُرى وكأنّه البداهةُ التي لا تحتاج إلى نقاش. وبدا لي منذ البداية أنّ مفهوم الأسطورة ينطبق على هذه الأمثلة من البداهات الزائفة».

إنّ أول ما يُلْفت انتباهَنا في الترجمة الأولى هو ما تتمتّع به من صفاتٍ ينطبق عليها ما قاله طه حسين عن تلك الترجمات التي «يضطرب لفظُها ويفسد أسلوبُها ويسمج أداؤها»[3]. غير أنّ الأمر لا يقتصر على الركاكة التي تعوق الفهمَ وإنما يتعدّاه إلى ما يَقْلب بارت رأساً على عقب ويحوّله إلى نقيضه. وهذا ما يشبه ذلك الوضعَ الذي سبق لعبدالله العروي أن اشتكى منه بقوله: «من الصعب تماماً أن يتصور المرءُ أن يتواجد في النصّ المترجم الركاكةُ وعكسُ المعنى»[4]. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الركاكة هنا هي السطحُ الذي ينمّ على ما يتعدّاه ويقلب بارت مثلَ هذا المنقلب. ففي حين يرى بارت أنّ العَرْض المُزَخْرَف (أو الماكر والمموّه، إذا شئتم) للبداهات هو ما يخفي التعسّفَ الايديولوجيَّ، فإنّ المترجم ـ بإساءته اختيارَ المكان المناسب للجملة الاعتراضية «حسب رؤيتي الخاصة»، وبانتهاكه حقوقَ علامات الترقيم ـ يجد أنّ «رؤية بارت الخاصة» تتعلّق بـ «ما هو بدهيّ» لا بمكان اختباء ذلك التعسّف الايديولوجي الذي يتحول على يد المترجم إلى مجرد «مبالغةٍ إيديولوجية»، شأنه شأن ذلك الإحلال للطبيعة محلّ التاريخ الذي يتحول إلى عملية «خلطٍ» لهما معاً وكأنها عمليةُ تسير في الاتجاهين، أيْ في اتجاه خلط الطبيعة مع التاريخ وخلط التاريخ مع الطبيعة، لا فرق. أمّا الواقع الذي «ولكي يكون ذلك الذي نعيش فيه، لم يكن سوى واقع تاريخيّ تماماً» بدلاً من الواقع «المشروط بالتاريخ بلا شك على الرغم من كونه واقعاً راهناً نعيش فيه»؛ وأمّا «قصة واقعنا الراهن» بدلاً من «كلّ مناسبة من المناسبات التي يتمّ فيها تناولُ ظروفنا المعاصرة»... فإنّهما يعمّقان ذلك القلب الذي يحوّل بارت إلى نقيضه... وصولاً إلى آخر المقطع حيث يتحول مفهومُ الأسطورة على يد مترجمنا إلى أداةٍ تُظْهِرُ هذه الحتميات (البدهيات) الخاطئة، في حين أنّ الأسطورة لدى بارت هي هي هذه البداهات الزائفة، وهي هي ما يحتاج إلى الإظهار والفضح.

لقد كان عملُ العمر بالنسبة لبارت تقشيرَ البداهات والشكّ فيها ونزعَ القناع عمّا يبدو أو يُرَاد له أن يبدو طبيعياً في حين أنّه تاريخي، مشروطٌ بالتاريخ الذي تكوّنَ فيه. فالموضوعة الأساسية التي عَمِلَ بارت عليها من البداية إلى النهاية هي اللغة، وخاصةً ما جاء به دوسوسور من أنّ العلامة هي مسألةُ عُرْفٍ تاريخيٍّ وثقافيٍ على الدوام. والعلامة «السليمة»، عند

---

١ ـ «الكلام عمل تربوي: حوار مع جاك ديريدا»، ترجمة أحمد عثمان، **القاهرة**، العدد ١٧١ ـ ١٧٢، فبراير ـ مارس ١٩٩٧، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

٢ ـ رولان بارت: **أسطوريات**، ترجمة د. قاسم المقداد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط ١، ١٩٩٦، ص ١١.

٣ ـ طه حسين: **نقد وإصلاح**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٨، ١٩٨٠، ص ١٨٥.

٤ ـ عبدالله العروي: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (صياغة جديدة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٩.

بارت، هي العلامة التي تشدّ الانتباهَ إلى اعتباطيتها، فلا تحاول أن تموِّه ذاتَها أو أن تَظْهر وكأنها «طبيعيةٌ»، بل تبدي شيئاً من حالتها النسبية والاصطناعية، في الوقت الذي تنقل فيه معنى. والدافع خلف هذا الاعتقاد في أعمال بارت الباكرة هو دافعٌ سياسيٌّ، لأنّ العلامات التي تنتحل الصفةَ الطبيعيةَ وتقدِّم ذاتَها بوصفها الطريقةَ المُقْنعةَ الوحيدةَ لرؤية العالم هي لهذا السبب بالضبط سلطويةٌ وإيديولوجيةٌ. ذلك أنّ إحدى وظائف الإيديولوجيا، على ما يشرح تيري إيغلتون، هي «تطبيعُ» الواقع الاجتماعي، وجعلُه يبدو بريئاً وغيرَ قابلٍ للتغير شأنه شأن الطبيعة ذاتها. كما تسعى الايديولوجيا إلى تحويل الثقافة إلى طبيعة، والعلامةُ «الطبيعية» هي واحد من أسلحتها: «وهكذا فإنّ تحية العَلَم، أو الإقرار بأنّ الديمقراطية الغربية تمثّل المعنى الحقيقيّ لكلمة 'الحرية'، يصبحان الاستجابتيْن الأشدّ وضوحاً وعفويةً في العالم. والايديولوجيا، بهذا المعنى، هي نوع من الميثولوجيا المعاصرة، وميدانُ طهْر ذاته من الالتباس واحتمال التغيّر»[1].

إنّ ما يقوله بارت بعيد كلّ البعدِ عن الوضوح في الترجمة العربية لكتاب **أسطوريات**. وما يحدث في هذه الترجمة ليس مسألةَ معرفةٍ باللغتين أو معرفةٍ بالموضوع، أو دربة وخبرة فحسب. فالمترجمُ حائزٌ شهادةَ الدكتوراه في علوم اللغة من جامعة السوربون، وأستاذُ اللسانيات العامة ونقد الرواية في قسمي اللغة الفرنسية واللغة العربية في جامعة دمشق، وأستاذُ النقد الغربيّ في المعهد العالي للفنون المسرحية، وعضوُ جمعية النقد الأدبيّ وهيئةِ تحرير **الموقف الأدبي** في اتحاد الكتّاب العرب، ومديرُ مركز تعليم اللغة الفرنسية في جامعة دمشق! فما الذي تعنيه معرفةُ اللغتين ومعرفةُ الموضوع أكثر من هذا؟ أما الدربة والخبرة، فترجمات المترجمِ (وكتاباتُه) غزيرةٌ وافرة لا يضاهيها في سوريا اليوم سوى ترجمات منذر عياشي ومحمد خير البقاعي.

ما تُرجم من نصوص النظرية الأدبية مشوَّه ومنقطع عن أسسه المعرفية والتاريخية في أغلب الأحيان

أبعاد الترجمة الثلاثة

ما يحدث هنا، في اعتقادي، هو خلل في نظام الفكر: كيف يستقبِل، وكيف يبني، ثم كيف يُخْرِجُ ما يستقبله ويبنيه إلى القرّاء، بما يعني انعكاس الخلل الأول خللاً في التعبير والتركيب اللغويين. وهذا ما يدفعنا إلى الكلام مباشرةً على البعديْن الآخريْن لعملية الترجمة اللذين يرتبط واحدُهما بالآخر دون انفصال، كما يرتبطان بالبعد الأول دون انفصال أيضاً. وهذا البعد الأول هو بعدٌ **لغويٌّ**، لا شكّ أنه ينطوي على شرط الجاحظ المتعلّق بمعرفة اللغتين ولكنْ بمعنًى معقّدٍ وحديثٍ لم يقصده الجاحظُ: حيث التفاعل الغنيّ لمباحث عديدة في علم اللغة، كالصوتيات، والنحو، والصرفِ، والدلالةِ، والأسلوب، سعياً وراء ترجمةٍ سديدةٍ ومفيدةٍ... وكلّنا يعلم، بالطبع، مدى التقصير في هذا البعد وحده. أما البعد الثاني فهو بعدٌ **معرفيٌّ** يتعدّى ما رمى إليه الجاحظ حين اشترط معرفةَ الموضوع، كما يتعدّى معرفةَ الأكاديميّ المتخصِّص في حقلٍ لا يعرف ما عداه فلا يعرف هذا الحقلَ نفسَه. والبعد الثالث هو بعدٌ **نقديٌّ** يرتبط بمدى الجهد الذي بذله المترجمُ في تكوين موقع فكريٍّ معيّن، وبمدى وعيه لهذا الموقع. وفي اعتقادي أنّ هذه الأبعاد الثلاثة معاً هي التي تنعكس بحضورٍ مميِّزٍ في ترجماتِ مترجمٍ متميّزٍ مثل حسن قبيسي، وهي أيضاً ما قصده بقوله: «أعمل في الترجمة منذ ثلاثين عاماً، وأحسب أنّ صلتي بالنصّ (الأصل) الذي أعمل عليه نقلاً وترجمةً تستدعي جماعَ تكويني الثقافيّ والفكريّ»[2].

وينبع هذان البعدان [الثاني والثالث] من أنّ الترجمة ليست مجرد نشاطٍ لغويٍّ بل هي فعلٌ ثقافيٌّ يقوم على إعادة تأهيل الثقافة الإنسانية وإعادة إنتاجها على نحوٍ واعٍ. وبكلام آخر، فإنّ الترجمة ليست حرفة إجرائيةً وحسب، وإنما هي **موقفٌ معرفيٌّ للعقل** يمنحها بعداً معرفياً لا ينفصل عن بُعدها الإجرائيّ أو بُعدها النقديّ. فالترجمة، بما هي إنتاجُ معرفةٍ متجددةٍ بالنصّ، هي نقدٌ بالضرورة، إذ النقد هو السبيل إلى إنتاج المعرفة. وهكذا يكون البعدُ المعرفيُّ متصلاً بثقافةٍ تُحْسِنُ الاختيار لأنها تقف على مكوّنات النصوص الأجنبية وعلى مرجعياتها فتتمكن من الحكم على مدى قابلية هذه النصوص للإفادة منها، وتقييم حصيلتها في إتاحة فرصة التفاعل الإيجابيّ بين الأنا والآخر. وبهذا المعنى فإنّ البعد المعرفيّ يتخطّى معرفة السياق الخاص للنصّ، الذي ربما قصد إليه الجاحظُ، ليطول سياقَه الفكريَّ العامَّ فضلاً عن سياقه التاريخيّ. فإذا ما أمعنّا النظر في السياق الفكريّ العامّ للنظرية، أو النظريات، الأدبية الحديثة، حتى في حال اعتبارنا إياها مجردَ خطواتٍ إجرائية في دراسة ظاهرةٍ معينة هي الأدب، وجدنا أنّ هذه الخطوات ترتكز على شبكةٍ من المفاهيم لها صلةٌ أساسية بأبعادٍ نظريةٍ تتصل بالفلسفة في نهاية المطاف. وربما كان هذا هو السبب الذي يقف وراء إطلاق اسم «النظرية» وحسب، دون إضافاتٍ أخرى، على هذه النظرية الأدبية[3]. فمعظم مفاهيمها ومصطلحاتها المتزاحمة تجد منطلقاتها في أفكارٍ تقع **خارج** دائرة الأدب والنصّ الأدبي، وتتكئ على أسلافٍ أو خلفاءَ ينتمون إلى فروع في الدراسات الإنسانية

---

١ ـ تيري إيجلتون: **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٣٢.

٢ ـ **السفير**، الجمعة ١٩٩٧/١٠/٣، الملحق الثقافي.

٣ ـ ليونارد جاكسون: **بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية**، لونغمان، لندن ونيويورك، ١٩٩١، ص ١٩٥ [وهو كتاب قيد الطبع من ترجمتي].

لها مبادئُها ورؤيتُها الخاصةُ بها: كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصادِ، والسياسةِ، وأخيراً وفوق ذلك كلّهَ الفلسفة، الأمر الذي حدا بالدكتور محمود الربيعي إلى أن يخشى من أنْ يجعل ذلك «من النقد، ومن الأدب كله، نشاطاً تابعاً، ويجعل صورةَ مستقبله ـ لذلك ـ قاتمةً»[1].

أعمدة النظرية الأدبية

ثمة اليوم ما يشبه الإجماعَ على أنّ النظرية الأدبية الحديثة هي في وجهها الأساسي ضربٌ من إعادة القراءة لثلاثة من أعمدة الفكر البشريّ الحديث هم ماركس وفرويد ودوسوسور. ولا شكّ أنّ لكلٍّ من هؤلاء أسلافَه وأخلافَه الذين ينتظمون في سلسلةٍ لا تكاد تنتهي. ولو اقتصرنا على القرن العشرين وحده لوجدنا أنّ خمساً من الحركات الفكرية الأساسية التي كانت تبدو منفصلةً في أوائل القرن (المثالية الألمانية، الماركسية، الظاهراتية والظاهراتية الوجودية، التحليل النفسيّ، البنيوية القائمة على الألسنية) قد عادت لتجتمع معاً في إطار البنيوية الفرنسية في عقدةٍ يصعب فكُّها. وعلى الرغم مما يراه البعض من أنّ «ما بعد البنيوية» قد كانت بمثابة ردٍّ معقّدٍ على إخفاق هذه الحركات الخمس في الالتحام ضمن إطارٍ فلسفيٍّ واحدٍ ونظريةٍ عامةٍ في العلوم الإنسانية، وأنّ هذه الاستجابة تمثّل نزعةً نسبويةً متطرفةً مفادُها أننا لا نستطيع أن نمتلك مثل هذه النظريات العامة (أو السرديات الكبرى) لأنها تقوّض ذاتها ولا توجد إلا من خلال فرض البنية فرضاً وقمع الأصواتِ الناشزة[2]، فإنّ هناك غيرهم ممن يرون أنّ ما بعد البنيوية لا تعارض فكرةَ الوحدة العضوية إلا بصورةٍ سطحيةٍ وظاهريةٍ، في حين نجد خَلْفَ هذا السطح الظاهر «التزاماً جوهرياً بل واحتفالياً على نحوٍ محيّرٍ بالمعنى المركزي (الهيجلي أساساً) لمبدإ الوحدة العضوية»[3]. وبصرف النظر الآن عن صوابية أيٍّ من الرأيين، فإنهما ينطويان معاً على اتفاق مفادُهُ حضورُ سياقاتٍ فكرية وفلسفية معينة، ائتلافاً أو اختلافاً، تبنّياً أو نقداً، لا يمكن فهمُ النظرية الأدبية الحديثة دون فهمها.

ومع أنّ من الممكن تتبُّعَ هذه السياقات الفكرية إلى أزمنةٍ مغرقةٍ في قِدمها وأمكنةٍ بالغةِ التنوّع، فإنّ من الممكن القولَ إنّ ثمة لحظتيْن على الأقلّ من اللحظات التأسيسية في الفكر الغربيّ، هما لحظة التنوير ولحظة نقده، لا يمكن مِنْ غَيْرِ فهمهما في إطارهما التاريخيّ والفكريّ أن نفهم ذلك الفكر أو نترجمَه أو نساهمَ في نقده. ولعل هذا المخطّط الذي يورده ليونارد جاكسون أن يسعف في توضيح ذلك[4] (راجع الصفحة ٨٥).

وهذا الجدول الشبيه بالمتاهة لا يطول سوى التيارات الكبرى في الفكر الحديث وفروعِها الأساسية. ولا شكّ أن بمقدورنا أن نضيف إليه مباحثَ وأسماءَ ومدارسَ كثيرةً تتداخل وتتفارق في تفاعلٍ ثرٍّ معقّدٍ يطول الاتجاهات والفروعَ جميعاً، ويطول النظريةَ الأدبية على وجه الخصوص(...). وإذا ما أخذنا هيغل مثالاً على الأسلاف، فقد أشرنا من قبل إلى أنّ من الصعب أن نفهم ما بعد البنيوية في نقدها لمفهومَي الوحدة العضوية والتمثيل، ومدى نجاحها أو إخفاقها في هذا النقد، دون أن يقتضي ذلك منا عودةً إلى هيغل، وربما إلى قبله بكثير[5].

هدر السياقات

وقصارى القول إنّ النظرية الأدبية الحديثة نبتتْ في سياقٍ أو مناخٍ فكريّ وعقليّ معين. وهو ما يعني أنّ نقلها دون معرفةٍ بهذا المُناخ لا بد أن يؤدّي ـ وقد أدّى ـ في أغلب الأحيان إلى عكس ما أراده الناقلُ أو الناقدُ. وأمام الآراء التي تُنْكر وجودَ صلةٍ بين النظرية الأدبية والأنظمة الفكرية الكبرى (نقداً أو اتّباعاً) فإنّ المترجم أو الناقد ذا البصيرة يكون قادراً على إدراك العلاقات القائمة بين ظواهر وأمورٍ مختلفةٍ قد يرى ذوو النظرة الضيقة أنها غير موجودة أصلاً. فظهورُ اتجاهٍ نقديٍّ ما، كالبنيوية مثلاً، هو بمثابة نقلةٍ بل قطيعةٍ بالنسبة إلى ما سبقه من اتجاهات، وبمثابة نقدٍ لأسس اتجاهات أخرى تبلورتْ خلال مراحل متتاليةٍ من تاريخ النقد الأدبي. ولا بدّ أنّ إدراك هذا يتجاوب مع حقيقةٍ بارزة في عصرنا تتمثّل في التراكم المتسارع للمعرفة، وظهور أنظمة معرفية جديدة باستمرار، وتكوّن تمايزاتٍ نظريةٍ ومنهجية داخل النظام المعرفيّ الواحد، الأمر الذي يعني أنّ المزيد من التخصص هو في الوقت ذاته مزيد من الشمول.

وإذا كان كلّ ذلك قد طال السياقَ الفكريّ والثقافي، فإنّ ثمة سياقاً آخر لا يشكل الأولُ سوى صعيدٍ من صُعُده، وهو السياق التاريخيّ المجتمعيّ للمجتمعات التي تنتمي إليها النظرياتُ الأدبية ومصطلحاتُها. فهذه النظريات وهذه المصطلحات، على ما يقول عبد النبي اصطيف، «جزء من البنية الفوقية في تلك المجتمعات... وهذه البنية تتبادل التأثير مع البنية التحتية»[6]. والمسألة، إذاً، ترتبط بمفهوم عميق للتاريخ لا بمجرد أحداث معينة، على الرغم من أنّ بعض الأحداث قد

---

١ ـ أ. د. محمود الربيعي: «مداخل نقدية معاصرة إلى دراسة النصّ الأدبي»، **عالم الفكر**، المجلد ٢٣، العددان ١ ـ ٢، يوليو/سبتمبر ـ أوكتوبر/ديسمبر ١٩٩٤، ص ٢٩٧ ـ ٣٣٣.

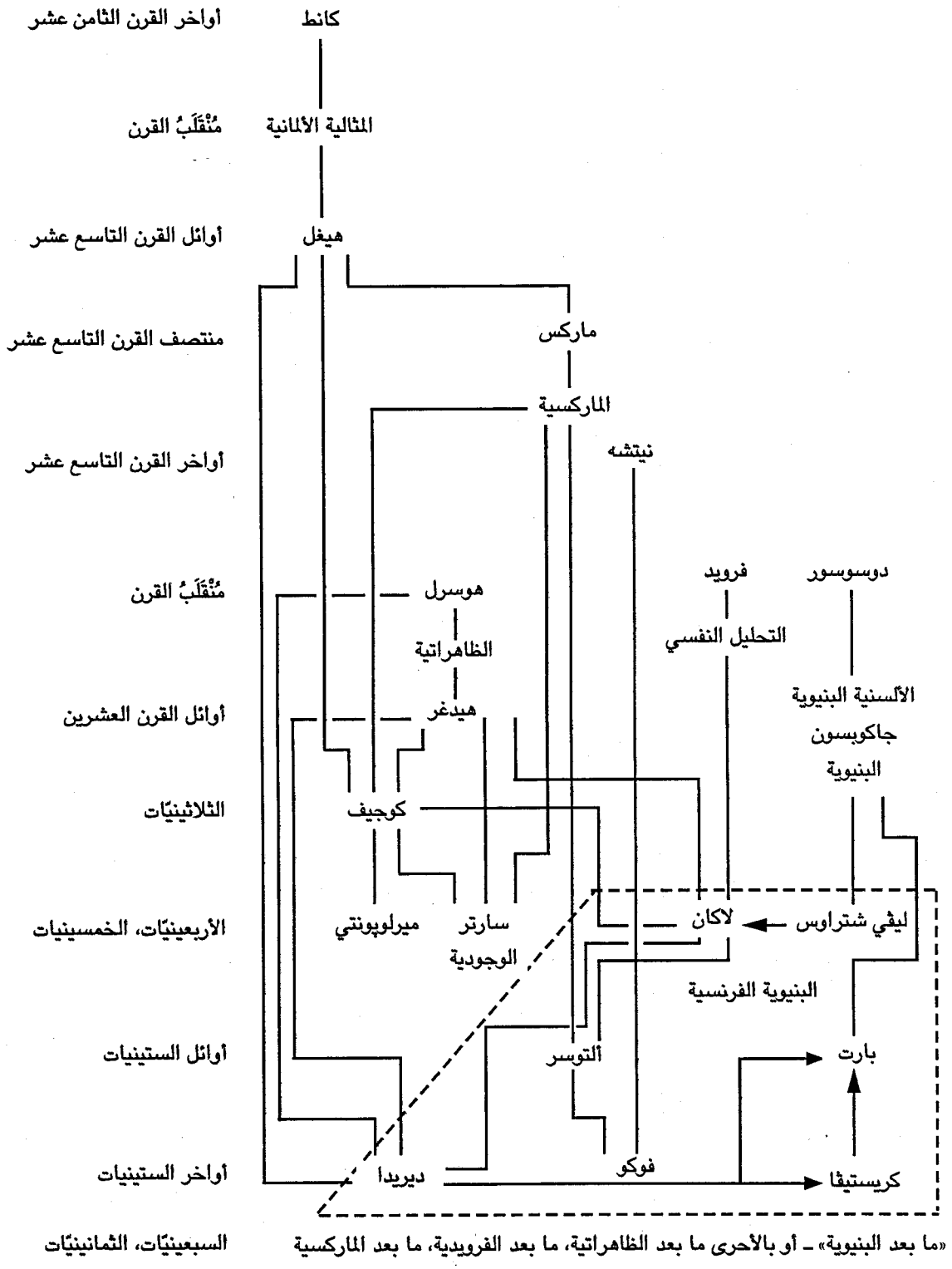
٢ ـ ليونارد جاكسون، مصدر سابق، ص XIV.

٣ ـ ريتشارد شوسترمان: «الوحدة العضوية: التحليل والتفكيك»، ترجمة شاكر عبد الحميد، **القاهرة**، العدد ١٦٤، يوليه ١٩٩٦، ص ١٤٤ ـ ١٦٠.

٤ ـ ليونارد جاكسون، مصدر سابق، ص XV.

٥ ـ وائل غالي: «ذروة الفلسفة في عصر الهاوية»، **القاهرة**، العدد ١٦١، أبريل ١٩٩٦، ص ١٢ ـ ٢٢.

٦ ـ د. عبد النبي اصطيف: «نظرة في مصطلح النقد العربي الحديث والمؤثرات الأجنبية فيه»، **الوحدة**، العدد ٩٧، تشرين الأول ١٩٩٢، ص ١٣٨ ـ ١٤٥.



تكثّف ضمنها سياقاً تاريخياً ومجتمعياً كاملاً. فمن الصعب مثلاً أن نَفْصل الظاهراتيةَ عن أجواء أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى وما تلاها من ثورات هزّتْ نظامَ الرأسمالية الأوروبية من جذوره، بما في ذلك إيديولوجياته وقيمه الثقافية والفكرية. كما أنّ من الصعب أن نَفْصل ما بعد البنيوية عن حركة العمّال والطلاّب عام ١٩٦٨ وهزيمتها. أمّا النقد ما بعد الكولونياليّ فيشير صراحةً إلى ارتباطه بما تلا عمليةَ نزع الاستعمار المباشر وارتباطه بآثار الإمبريالية والعولمة... الخ.

وإذْ نأتي إلى البعد الثالث، النقديّ، التأصيلي، فإنّ المقصود به ليس مجرّد تخصيب النصوص المُتَرْجَمة بالشروح والتعليقات التي تقف على كفايتها وفعّالياتها، وإنّما نقصد أيضاً ما ينبغي أن يتجلّى في سطور الترجمة وخلفها، وفي

هوامشها وخلفها، من تجاوز للرواية إلى الدراية الناقدة المحرِّضة على الإبداع. ولعلَّ من الممكن أن نمثِّل لهذا بما أورده عبدالله العروي بصدد الترجمة العربية لكتاب كولينجوود، **فكرة التاريخ**، حيث يقول: «خصّص المؤلِّف [كولينجوود] القسمَ الأوَّلَ من كتابه لتاريخ المؤرخين من هيرودوت إلى الوقت الحاضر، والقسمَ الثاني للمعرفيات (الإبستمولوجيا)، أي لمنطق المؤرّخين المعاصرين، وانتهى إلى نظريةٍ اشتهرتْ مدةً طويلةً في العالم الأنجلوساكسوني تقول إنّ التاريخ كله من صنع المؤرِّخ. لهذه النظرية ظروف وحدود، مبسوطة في سيرة كولينجوود الذاتية، كان على المترجم أن يفصّلها وينقدَها في المقدمة. الترجمة الحرفية لا تنفع. ماذا يعني الاقتداءُ الأعمى في مثل هذه الظروف؟ بدون نقدٍ للكتاب، بدون وضعه في سياق المعرفيات المعاصرة، هل تُعين الترجمةُ على توضيح فكرةِ التاريخ أم على طمسها؟»[1]. واضحٌ أنّ هذا الضرب من النقد الذي يطالِبُ به العروي المترجِمَ يقتضي ما هو أكثر من المعرفة والاطّلاع: يقتضي اتّخاذَ موقع، أو بالأحرى بناءَ موقعٍ، معرفيٍّ وفكريٍّ يكون قادراً على تبيّنٍ وتمييز المواقع المعرفية والفكرية الأخرى بقدر ما هو نتاجٌ للجهد المعرفيّ والفكريّ. أمّا الطيران فوق المواقع فليس في حقيقته سوى ضربٍ من الوهم والسذاجة يَحُول دون إقامة الفروق ودون إضفاء قيمٍ متميزةٍ عليها، فيَحُول (إذاً) دون النقد ودون المعرفة التي يُنتجها هذا النقدُ.

قد يبدو كلّ هذا ضرباً من تحميل المترجِم أوزاراً لا طاقة له بها ولا لزوم لها. فمهمته ـ كما يُزعَم ـ تقتصر على نقل نصٍّ مكتوبٍ بلغة أخرى نقلاً رشيداً وأميناً إلى لغته، ولا مجال لإظهاره روحه النقدية إلاّ في بعض الهوامش أو في مقدمةٍ موجزةٍ يُصدِّر بها ترجمته. غير أنّ هذا الرأي يُنْتَقَض ما إن نعلم أنّ المعرفة يُنْتِجها النقدُ، إذ النقد روحُ العلم وحياته. وما قد يحتجب في الترجمة من روح المترجِم النقدية هو شيءٌ محتَجَبٌ وحسبُ لا غائب، إذ تعكسه دقّةُ العبارة، وسدادُ المفردة، وحسنُ التركيب والتعبير اللغويين. فالتعبير الجيد ليس دليلَ التفكيرِ الجيد أو المعرفة الجيدة وحسب، بل هو دليل الموقع النقدي الجيد أيضاً.

استيعاب النص من خارجه

والحقّ أنّ الكلام هنا يطول نقّاد الأدب وأتباعَ النظرية الأدبية أكثر مما يطول المترجمين المقتصرين على الترجمة دون الكتابة. فهؤلاء النقّاد الذين يمارسون الترجمة إضافةً إلى الكتابة، أو على الأقل يمارسون الترجمة في الكتابة، هم الأجدر بمطالبتهم بهذه الروح النقدية التي هي الأساس لتمييز المفاهيم العامة، بمعنى نقلها من مستوى العمومية أو الكونية إلى مستوى التميّز والخصوصية. فالكونيّ لا يوجد إلاّ مميَّزاً، على حدّ قول مهدي عامل، وتمييزُه عمليةٌ معرفيةٌ نقديةٌ ينبغي إنجازُها لا عمليةٌ منجَزَةٌ لمجرد أننا ننقل هذا الكونيَّ إلى لغتنا. وسوف نرى بعد قليل إلى ما أنجزه النقّاد والمترجمون العربُ على هذا الصعيد. أما الآن فنقتصر على القول إنّ أهم مثالَيْن على الاستيعاب العميق والنقديّ للبنيوية في ثقافتنا العربية جاءا من خارج النقد الأدبيّ، ومن خارج أتباع النظرية الأدبية. وهما في الوقت ذاته مثالان على ما نعنيه بالنقد والموقع وعلاقتهما بإنتاج المعرفة. وإذا كان هذان المثالان مرتبطَيْن بالتوسير وبنيويته على وجه الخصوص، فإنهما يعكسان من خلال نقد التوسير نقداً للبنيوية بوجه عام. ولعلّ أهم ما في هذا النقد أنه كان سبيلاً إلى الانتفاع بما جاء به التوسير والبنيويةُ. وهو نقد يتوجه أساساً إلى علاقة العنصر بالبنية ودور العنصر (الذات، الفاعل) في التاريخ، الأمر الذي يمكّن هذا النقدَ من إعادة تعريفِ البنيةِ على نحوٍ غيرِ بنيويّ. فقد انتقد سمير أمين التوسير وجماعتَهُ لاختزالهم النظامَ الرأسماليَّ إلى نمط الإنتاج (في نقاوته المجردة)، الأمر الذي أتاح لهم إحلال قراءة كتاب **رأس المال** محلَّ قراءة الرأسمالية (التاريخ)[2]. كما انتقد مفهومَ التحديد المفرط الذي أخذه التوسير عن باشلار، وذلك عند تناول [سمير أمين] للعلاقة التي تربط مستوياتِ البنية الاجتماعية بعضها بعضاً[3]. أما مهدي عامل فينقد الرؤية التي عبّر عنها التوسير في تناوله لمفهومَي «السيطرة والتحديد» بين مستويات البنية الاجتماعية. ففي حين يرى التوسير أنّ المستوى المسيطر يتنقّل من السياسيّ إلى الإيديولوجيّ إلى الاقتصاديّ تبعاً لاختلاف التشكيلات الاجتماعية، وأنّ المستوى الاقتصاديّ هو المستوى المسيطر والمحدِّد في التشكيلة الرأسمالية، يرى مهدي عامل أنّ السيطرة هي دوماً للسياسيّ الذي يَظْهر بأشكال اقتصادية أو إيديولوجية أو سياسية صرفة، الأمر الذي يعيد الاعتبار أيضاً إلى دور الفاعل والذات والتاريخ بعد أن كادت البنيويةُ تواريهم التراب[4]. وهذا ما عبّر عنه مهدي عامل أيضاً في نقده النظريّ لعلاقة العنصر بالبنية، في كتاب آخر يمكن العودة إليه[5].

حال المترجمين العرب

لنَعُدِ الآن إلى حال الترجمة والمترجمين، وإلى ترجمة النظرية الأدبية الحديثة خصوصاً، لنرى كيف يتفاعل غيابُ البعدَيْن المعرفيّ والنقديّ في صورة إساءةٍ للبعد الأول، اللغويّ... إذا ما كان هذا البُعد الأخيرُ حاضراً أصلاً على النحو الذي يُفْتَرَضُ أن يحضر به! فها هو حسن قبيسي ينقل عن وثيقتَيْن أصدرتهما منظمةُ الأليكسو حولَ واقع الترجمة في البلدان العربية تلك الشكوى التي جأر بها المشتركون في

---

١ ـ عبدالله العروي: **مفهوم التاريخ، ج ١: الألفاظ والمذاهب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٨.

٢ ـ سمير أمين: **الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية**، ترجمة هنرييت عبّودي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

٣ ـ سمير أمين: **نقد روح العصر**، ترجمة د. فهمية شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٥٩ ـ ٦٨.

٤ ـ مهدي عامل: **مقدمات نظرية**، دار الفارابي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠، ص ٧٧ ـ ٨٠.

٥ ـ مهدي عامل: **في الدولة الطائفية**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٤٧.

تأليفهما، وهم مترجمون أيضاً، من تكوين المترجم العربيّ الثقافيّ والفكريّ، هذا المترجم الذي يتّهمه البعضُ بأنه لا يَصْلح لأن يكون مدرِّساً في مدرسة ابتدائية![1] وهذا ما يتوافق أيضاً مع خبرة عبدالله العروي الذي يرى أنّ تراجمة اليوم: «لا يتقنون العربية كأسلافهم، ولا يعرفون المتداوَلَ من لغات اليوم، بل لا يعودون مثل أسلافهم إلى المراجع التي تساعدهم في فهم مقاصد الكتّاب المعاصرين. يبدو وكأنّ المترجم العربيّ المعاصر يتناول القلمَ باليمنى والكتابَ الذي يريد تعريبه باليسرى، مكتفياً بما في ذهنه من مفاهيم ومفردات. وإذا ما خانته الذاكرةُ عاد إلى [قاموسَي] **المنهل** أو **المورد**. فتكون النتيجةُ ما اشتكيت منه...»[2]. ولقد سبق لنا أن عرضنا أمثلةً عن ترجماتٍ لا تفي بشروط الجاحظ نفسها، وهي أمثلة لا تكاد تنتهي، ينضاف إليها اليومَ ـ ومع تزايد ترجمة كتب المستشرقين والكتب التي تتناول الإسلام والتاريخَ العربيّ، سواء لكتّابٍ أجانب أو عربٍ يكتبون بلغة أجنبية ـ ظاهرةُ بالغةُ الغرابة تتمثّل في ترجمة النصوص العربية الواردة في هذه الكتب عوضَ البحث عن الأصول وإثباتها... حتى إنّ أحدهم قام بترجمة أحاديث النبيّ عن الفرنسية، في حين قام آخر بترجمة أقوال رجالات التراث العربيّ وأشعارهم عن الإنجليزية! ويبدو أنّ الأمر في هذه الحال لا يتعلّق بأية معوّقاتٍ خارجيةٍ، كعدم توافر المراجع مثلاً، بقدر ما يتعلّق بـ «ميلٍ نفساني إلى الاستخفاف بكل قواعد الكتابة المسؤولة»[3]... وهو استخفافٌ لا تعكسه هذه الظاهرة وحدها بل الأداءُ بكامله.

ظاهرة وضع ثبت بالمصطلحات تضعنا أمام لغة ثالثة، فنكون أمام لغةٍ غير مفهومة في الغالب

قلنا من قبل أنّ النظرية الأدبية الحديثة تنطوي على إعادة قراءة لكل من ماركس وفرويد ودوسوسور، الأمر الذي يسوّغ لنا طرحَ ثلاثة أسئلةٍ دفعةً واحدة. أولها: كيف تُرجِمَ هؤلاء الثلاثة ومعيدو قراءتهم إلى العربية؟ والثاني: أية إحاطة عبّر عنها مترجمو أعمالهم فيما قدّموه من ترجماتٍ وكتابة؟ والثالث: ما هو مصير أسلاف وأخلاف هؤلاء الثلاثة، إذْ نعلم أنّ لكلّ منهم سلسلةً طويلةً من الأسلاف والأخلاف الذين لم تَنْجُ النظريةُ الأدبية من تأثيرهم العميق؟

تساءل حسن قبيسي في المقابلة التي أجرتها معه جريدةُ **السفير**: «هل تَرْجمنا الماركسية على نحوٍ تكون فيه قابلةً للقراءة؟» وأجاب: «لا، على الإطلاق. ذلك أنّ المفاهيم التي استخدمها ماركس أصبحتْ غيرَها بالعربية». وحين قاطعه المحاورُ، قائلاً: «أصبح ماركس عربياً»، ردّ قبيسي: «أصبح لا شيء. لا نعود نعرف ما هو ومن هو». وعن كتاب دوسوسور الشهير **محاضرات في الألسنية العامة**، قال: «نأخذ الكتاب ونقرأ ترجمته إلى العربية وكيف تُرْجم إلى العربية... رحمه الله»![4]. أما عن فرويد، فقد ذكر قبيسي في مكانٍ آخر «هجمةَ جورج طرابيشي على التراث الفرويديّ» وتساءل: «ما قيمةُ أن يقرأ المرءُ **ثلاث مقالات في نظرية الجنسية**، ما لم تكتمل قراءتُهُ بنقد فروم وطروحاته في **اللغة المنسية** مثلاً، أو في **هوى التدمير**؟ ماذا تبقّى الآن من فرضياتِ فرويد في **الطوطم والتابو** بعد الانتقادات التي وُجِّهَتْ إليها من الأنّاسين وعلماء الأديان؟»[5].

لا نجد أبلغ من هذه الشهادة المفعمة بالمرارة دليلاً على واقع الحال. يكفي أنّ مفكّراً بحجم ماركس ربما كان أهمّ ناقدٍ للتنوير ولكنه ظَهَرَ لدينا تنويرياً ووضعياً؛ كما ظهر داعيةً للاقتصادية والتطور التاريخي الخطيّ والجبرية والإلحاد على الرغم من كونه أهمّ ناقد للاقتصادوية (التي وجدها قاصرةً وأحلّ محلّها ماديتَه التاريخيةَ)، ومن أهم نقّاد الخطّية في التطور (التي أحلّ محلّها فهماً للعامل الذاتيّ البشريّ شديدَ الخصوبة)؛ وبذا كان من أهم نقّاد الجبرية... فضلاً عن أنّ الرجل لم يطرحْ على نفسه مسألة الإلحاد، على الأقلّ بعد أن صار ماركسياً، لأنّ دأبه كان نقد الأرض لا نقد السماء. ويكفي أنّ من أخطر المشاكل المطروحة على فكرنا المعاصر، كما يقول سالم يفوت، غيابَ أبرز النصوص التي أسستِ الفكر الحديثَ في أوروبا منذ ثلاثة قرون، والمؤلّفات التي هزّتْ أركانَ الحداثة المعاصرة[6]... الأمر الذي ينطبق، بالطبع، على نصوص النظرية الأدبية الحديثة.

وأمّا ما تُرْجم من نصوص هذه النظرية مع موجة الترجمة منذ السبعينات وحتى الآن فقد جاء مشوّهاً، بعيداً عن الدقّة، ومنقطعاً عن أسسه المعرفية والثقافية والاجتماعية التاريخية في الغالبية المطلقة من الأحيان. فتجاورتْ هذه النصوصُ على المستوى الذهنيّ؛ أما على المستوى التطبيقيّ فقد ارتدّتْ إلى مجرد مقولات غير قابلة للتطبيق المفهوم أو المفيد. وكنا نجد ولا نزال لدى كثير من مترجميها وأتباعها «عِمّةَ الشيخ القديم في إهاب الموضة الأوروبية الحداثية أو ما بعد الحداثية»[7]. والحقّ أن نوعية معظم ما يُتَرْجَم وما يُكتب في هذا الباب تدعونا إلى إعادة النظر في هذا الكمّ الذي

---

١ ـ **السفير**، مصدر سابق.

٢ ـ العروي: **الايديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص ٧.

٣ ـ المصدر السابق، ص ١٠.

٤ ـ **السفير**، مصدر سابق.

٥ ـ حسن قبيسي: «لغتنا والترجمة: بحث في العلّة وتسكينها»، **الفكر العربي**، العدد ٤٥، شتاء ١٩٩٤، ص ٦ ـ ٤٠.

٦ ـ يفوت، مصدر سابق. وانظر أيضاً ما كتبه هاشم صالح في «الترجمة ومستقبل الفكر العربي»، وهي مقالة منشورة في آخر كتاب محمد أركون: **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، حيث يشير الى غيْضٍ من فيضِ ما كُتِبَ بالفرنسية وحدها، وهو غيض هائل بحد ذاته، مما فاتنا ترجمته.

٧ ـ سيد البحراوي: «التبعية الذهنية وأزمة المنهج»، **القاهرة**، العدد ١٦٠، مارس ١٩٩٦، ص ٥٣ ـ ٥٥.

يبدو من بعيد وكأنه «عصرٌ ذهبيٌّ» جديدٌ لحركة النقل، فما إنْ تقترب منه وتتفحّصه حتى يبدو هزال النوع وهشاشته. أمّا في التطبيق في النقد الأدبي وتناول النصوص العربية، فتتراوح النتيجة ـ فيما عدا استثناءاتٍ تُعَدُّ على أصابع اليد الواحدة ـ بين الإبهار والبهرج الخادع والمهزلة الكاملة.

وما يلفت الانتباه كثيراً هو إصرار المترجمين والنقّاد على اختراع الطائرة (أم أنها الإبرة؟) عشراتِ المرّات. فهم لا يقرأون واحدُهم الآخرَ في الغالب، ويبدأون كلَّ شيء من جديدٍ باقتراح مصطلحاتٍ جديدةٍ ونحتِ لغةٍ جديدةٍ تَضْرب عرضَ الحائط باللغة المفهومة، فنصبح أمام نصوصٍ كان من المفترض أن تأتي لتشرح مستغلقَ النصوص الأصليّة فإذا بنا أمام نصوصٍ عربيةٍ أكثر استغلاقاً! وظاهرةُ وضعِ ثبتٍ بالمصطلحات لا تعني إلاّ أننا أمام نصٍّ يعسر فكُّ رموزه دونَما استعانةٍ بمفاتيح لذلك، وهي مفاتيح تشكّل في نهاية المطاف لغةً ثالثةً بين اللغة المنقول منها واللغةِ المنقول إليها. فنكون، إذاً، أمام نصف ترجمة في أحسن الأحوال، وأمام لغةٍ غير مفهومةٍ في الغالب الأعمّ. ولقد وصل الأمرُ في إحدى الحالات إلى تسمية ثبتِ المصطلحات المستمدّة من كتاب ڤلاديمير پروپ عن الحكاية الشعبية «ثبت المصطلح اللسانيّ»[1]، مع أنّ الرجل لا يهتم في كتابه هذا باللسانيات أيِّ اهتمامٍ يُذْكَر. ومن بين مصطلحات هذا الثبت التي تقارب المئتين لا تجد أكثر من عشرين مصطلحاً لسانياً هي مصطلحاتٌ مشتركةٌ بين علم اللسانيات وعلم السرد وغيره. ولا نعلم سبباً لترجمة كتاب پروپ هذا عن الفرنسية، وهو المكتوبُ بالروسية وسبق أن صدر في ترجمتين عربيتين على الأقلّ غيرِ هذه، اللهم إلا إذا كان السببَ هو إتحافُنا بـ «المَعْنَاة» و«المعيْناة» و«المعيْنى» فضلاً عن «الحويْرك» و«الحرِك» (وجمعه «حوارك») الذي يسمّيه الإفرنجُ بالـ motif!

إنّ حال النقّاد العرب المُحْدَثين على وجه الإجمال، وهم أكثريةُ مترجمي النظرية الأدبية الحديثة ومستخدميها (بكسر الدال، بل بفتحها) هي، كما وصفها اصطيف حالُ «مَنْ هُمْ على قسطٍ متواضع جداً من النجاح في التعامل مع وحدات النقد الأدبي في الثقافة العربيةِ المعاصرة. فهم أولاً: غير متفقين على تسمية الوحدات النقدية والأدبية؛ وهم ثانياً: غير متفقين على دلالتها؛ وهم ثالثاً: على معرفة محدودة (تكاد تبلغ الصفر لدى بعضهم) بالنظم الأدبية والنقدية والفكرية التي أفرزتْ هذه الوحدات[2].

ضرورة قلب الأولويات

غير أنّ الأشدَّ لفتاً للانتباه هو ذاك الإصرارُ «الأكاديميُّ» على الانطلاق في الترجمة، بل وفي النقد، وفي محاولات إصلاح حالهما، من المصطلح ومن المفردة ومن القاموس. وهكذا تتكاثر القواميسُ، على أهميتها، وتتكاثرُ ندواتُ المصطلح، على أهميتها أيضاً، بتناسبٍ عكسيٍّ مع الفهم وتأصيل الممارسة النقدية وحسنِ الأداء في الترجمة. وحتى أولئك القلّة ممن يُدركون ما يعنيه جماعُ أبعاد الترجمة التي ذكرنا، لا يزالون على إصرارهم في وضعِ مسألةِ المصطلح في رأس سلّم الأولويات. فتثبيت المصطلح يأتي أولاً عند عبد النبي اصطيف، ثم يأتي تحديدُ دلالاته، وبعدَهُ الوقوفُ على محدداته[3]. والحقّ أننا نجد هذا الترتيبَ أمراً ذا دلالةٍ على الرغم من أنّ القصد الواعي قد يكون هو العمل على هذه الجبهات الثلاث معاً. والأدقّ، هو قلب هذه الأولويات الثلاث رأساً على عقب. فالانطلاق من المصطلح وإشكالياته ـ لا من المنهج، وقبله الفضاء النظريّ، وقبله السياق المعرفيّ والتاريخيّ ـ هو بمثابة الانطلاق من العنصر الذي يبدو جوهراً مستقلاً بذاته خارج أيّ سياقٍ أو محدِّداتٍ، في حين أنّ فعالية هذا العنصر واستقلاله الحقيقيين لا يكونان إلاّ في **البنية** التي تربطه بعلائق مع غيره من العناصر، الأمر الذي يعني أنّ التعامل معه يجب أن يأتي تتويجاً لعمليةِ استيعابٍ فكريٍّ، تاريخيٍّ، نقديٍّ، لا منطلقاً لها.

لا شكّ أنّ الكمال أمر عسير في مجال الترجمة، وأنّ النجاح نسبيٌّ في كلّ حركةِ ترجمةٍ في أيّ مجتمع وأيّ ثقافة. وما نطالِبُ به هو أن تكون حركةُ الترجمة إلى العربية على مستوى العصر، شأن الترجمة إلى لغات أخرى... الأمر الذي يعني محاولةَ استدراكِ مسافات على نحوٍ نوعيّ لا كميّ، كما يستدعي عملَ الفريق، وإطارَ المشروع، وحسنَ المتابعة، والمواكبة الزمنية... الخ. لقد أشار تيري إيغلتون إلى أنّ عقداً أو نحوه هو الفترةُ الزمنيةُ اللازمةُ لانتقال الأفكار عبر قناة المانش بين فرنسا وإنجلترا. وقد أتى قولُهُ هذا في سياقِ كلامه على البنيوية والاستقبال الذي حظيتْ به في انجلترا، حيث انقسم النقدُ الأدبيُّ الإنجليزيُّ إلى معسكريْن حيال هذه البنيوية الوافدة: فمن جهة أولى كان أولئك الذين رفضوها رفضاً قاطعاً ورأوا فيها «نهايةً للحضارة» بمعناها المألوف لديهم؛ ومن جهة ثانية كان أولئك النقّاد الذين لم يَثْنِهِم ما آلت إليه البنيويةُ كحركة فكرية، لا كمنجزاتٍ إجرائية ومنهجية، في بقية القارة الأوروبية منذ سنوات. وما يرمي إليه إيغلتون هنا هو الإشارة إلى تورّط البنيوية الوافدة واندراجِها ضمن الصراعات الثقافية والفكرية الجارية في انجلترا، وإلى التأخّر الفكريّ الذي تعانيه إنجلترا قياساً ببقية القارة (وخاصة فرنسا) على الرغم من كل ضروب التقارب المكانيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والتاريخيّ... الخ. ولا شكّ أنّ القارئ العربي سيسارع أمام إشارات إيغلتون هذه إلى التساؤل: إذا ما كانت انجلترا تشكو مثلَ هذه الشكوى، فما الذي يمكن أن نقوله نحن

---

١ ـ اللافت أنّ هذا الثبت المعتمد على تجربة ترجمةِ كتابٍ واحد قد نُشر بصورة مستقلة عن الكتاب. انظر: د. عبد الكريم حسن، د. سميرة ابن عمّو، «ثبت المصطلح اللساني، فرنسي/عربي، عربي/فرنسي»، **المعرفة**، العدد ٣٤٤، أيار ١٩٩٢، ص ٩٣ ـ ١١٥.

٢ ـ اصطيف، مصدر سابق.

٣ ـ المصدر السابق.

إذاً؟ فمن المعتاد في الثقافة العربية، على الرغم من الجهود الفردية الكبيرة، أن تَحْكم عمليةَ التبادل الثقافي مجموعةٌ من عمليات الهدر التي تميّز المستوى الثقافيّ كما تميّز المستويات الأخرى للبنية الاجتماعية. فالأمر لا يقف عند الطول البالغ الذي يميّز الفترة الزمنيةَ الفاصلة بين ولادة تيارٍ فكريٍّ غربيّ وبين توفّر القارئ والمثقف العربيّ على أدبيات هذا التيار، وإنما يتجاوز ذلك إلى بقاء معظم أصول هذا التيار وأمهات كتبه خارج نطاق عملية النقل والتبادل، وإلى تشويه الترجمة أو العرض للقسط الأعظم من المنقول. والأهم من ذلك كله هو هدر السياق التاريخيّ الذي تندرج فيه هذه التيارات من تطور الفكر الأوروبيّ، والذي يقود إلى هدر الصراع الفكريّ والاجتماعيّ الذي يحتضنه. وهذا ما يشجّع على غياب الموقف والرؤية النقديين، وعلى تكدّس أجزاء من التيارات الفكرية الأوروبية بعضها فوق بعض بتداخلٍ فوضويٍّ وتفككٍ لا يقوم على وضوح الحدود الفاصلة أو النقاط الجامعة... جنباً إلى جنب مع فكرٍ تقليديٍّ أصوليّ ماضويّ لا يشكّل الأولُ، الحداثويُّ، نقيضَه بقدر ما يشكّل وجهَ عملته الآخر على الرغم مما يبدو من حدّة المعارك بينهما في بعض الأحيان.

تتكاثر القواميسُ وندوات المصطلح بتناسبٍ عكسي مع حسن الأداء في الترجمة وتأصيل الممارسة النقدية

ومن الطبيعي أن يشجّعَ كلُّ ذلك على ممارسات في الساحة الثقافية والأكاديمية لا يجمعها أيُّ جامعٍ بالطريقة العلمية. فلا يعود غريباً أن تجد أكاديمياً ينهال بسياط نقده على ماركس والماركسية، مثلاً، دون أن يكون قد قرأ حرفاً واحداً من أدبيات هذا التيار، ولمجرد أنّ «الموضة» هي كذلك هذه الأيام[1]. ولا يعود غريباً، أيضاً، أن تجد مَنْ يتنقّل بين مدارس نقديةٍ متناقضةٍ في أساسها الفكري لأنه يجهل هذه الأسس ويظنّ الأمر مرتبطاً بالنقد وإجراءاته وحدها. ولا يعود غريباً أن تجد مَنْ يرى في البنيوية، وما بعد البنيوية، حلاً سحرياً بديلاً، كما رأى الكثيرون من قبلُ في الوجودية أو الماركسية أو الفرويدية... الخ مثلَ هذا الحلّ. هذا في الوقت الذي تسمع وتقرأ لمن يرى في كلّ هذه الاتجاهات مؤامرةً يهوديةً تستهدف العرب ودينهم!...

الأكاديمي.. والتخلّف

وأخيراً، فإنّ الترجمة ليست أساس النهضة، ولا أمّ المسائل فيما يتعلّق بتحديث العقل العربي، كما يقول الحداثويون... ولكنها ليست شيئاً نافلاً أيضاً، كما يزعم المتغنّون بأمجاد الأسلاف من دعاة الخصوصية والهوية الثابتة. إنّ حركة الترجمة هي حركة خاصة ضمن الحركة الفكرية العامة في سياقٍ تاريخيٍّ واجتماعيٍّ معين، وهي تتأثر بهذه الأطر في الوقت الذي تشكّل فيه واحداً من روافدها المؤثّرة والمشكّلة لها في النهاية. وفي حين تؤدي النزعةُ الخصوصيةُ الأصوليةُ إلى ضرب من الجهل والعمى من جرّاء نظرتها إلى الثقافة والتبادل الثقافيّ، فإنّ النزعة الحداثوية الداعية إلى اللحاق بالآخر والمشدوهة بكل جديد يأتيه هي نزعةٌ تؤدّي بالنقد والعقلية الناقدة وتؤدّي في حقل الترجمة إلى ما نراه من تركيز على المصطلح وبقاءٍ ضمن شروط الجاحظ، الأمر الذي يتساوق مع الروح الأكاديميّ الضيق، والصاغر، والمندهش في تلقيه لمنتجات الآخر الفكرية. والحقّ أنّ قلب الأولويات وإعادةَ الأمور إلى نصابها قد يكونان كفيلَيْن بإعطاء الأكاديميّ دورَه الحقيقيَّ المحدَّدَ الذي لا مجال الآن لمناقشة ما يمكن أن يكون عليه. غير أنّ ما يتردد اليوم من دعوةٍ إلى نهوض الأكاديميّ، على ما هو عليه من حراسةٍ ورعايةٍ للتخلف الفكريّ والنقديّ «الحداثويّ»، بأعباءِ ترجمةِ الحقول المعرفية المختلفة، نظراً إلى معرفته المزعومة بالموضوع، لَيُذكّرُ بما قاله إسماعيل مظهر في مقالةٍ نَشَرَها عام ١٩٢٨: «سمعتُ مرّةً أحدَ كبار رجال التعليم [يقول] إنّه من الممكن الاكتفاء بقليل من 'الأفندية' الذين يحرّرون الخطاباتِ في وزارة المعارف ليقوموا بمهمة الترجمة العلمية. ويكاد يكون هذا القولُ مثالاً لما يقوم في أذهان الكثيرين من رجال التعليم عندنا فيما هي الترجمة العلمية»[2].

سوريا

في العدد المقبل

عبده عبود:

هكذا يُشوَّه الأدب العالميّ

الترجماتُ العربية لأعمال غوته

نموذجاً

ملف الترجمة II

١ ـ وصفٌ لبعض وقائع مناقشة إحدى رسائل الدكتوراة في إحدى الجامعات، حيث استطاع أحد المناقشين أن يكشف أنّ الباحث، الذي وصفه بـ «المدلّس»، لم يقرأ شيئاً عن الماركسية التي يتعلّق بحثُهُ بنظريتها الأدبية.

٢ ـ إسماعيل مظهر: **في النقد الأدبي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٨٩ ـ ٩٠.