جامعة الجزائر2 – أبو القاسم سعد الله

معهد الترجمة

نقل فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي

ترجمة الكتاب «Vocation de l'islam» من الفرنسيّة إلى العربيّة أُنموذجًا

دراسة تحليليّة نقديّة

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الترجمة

فرع: عربي/فرنسي/عربي

من إعداد الطالبة:

عائشة إيمان بَلَمان

تحت إشراف الأستاذة الدكتورة:

شابحة هنّي

2017

إلى روح خالي الطاهرة الذي لم تفارق بسمته المشرقة مخيلتي أبدا...

إلى من ربّتني وضحّت من أجلي، أمي قرة عيني ومثلي الأعلى...

إلى أمي الثانية جدتي الغالية أطال الله عمرها...

أهدي ثمرة جهدي...

شكر وعرفان

الحمد لله أولا وأخيرا فهو من هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله...

ثم أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان إلى الأستاذة المشرفة: الأستاذة الدكتورةِ شابحة هني لقبولها الإشراف على هذه المذكّرة ولكل التوجيهات التي قدمتها لي، كما لا يفوتني أن أشكر الدكتورة بوشريف التي لم تبخل علي بنصائحها القيّمة.

عرفاني الكبير موصول لأعضاء اللّجنة الموقرين الذين تحملوا عناء قراءة المذكرة ولتفانيهم في نقد هذا العمل وتحسينه.

أشكر جزيلا أختي الغالية إحسان على مساعدتها ودعمها النفسي لي...وشكر خاص أقدمه ليونس الذي ساندني أيضا.

أشكر كل من علّمني حرفا وكل من ساعدني سواء من قريب أو من بعيد...

فهرس المحتويات

إهداء

شكر وعرفان

فهرس المحتويات ..... أ

قائمة الرّسومات البيانيّة ..... د

المقدّمة **1**

القسم النّظري

الفصل الأول: في ماهية فلسفة الحضارة **8**

0.1 تمهيد الفصل 9

1.1 عموميات حول الثقافة والحضارة 11

1.1.1 مفهوم الثّقافة 11

1.1.1.1 الثّقافة عند الغرب 11

2.1.1.1 الثّقافة عند العرب 14

2.1.1 مفهوم الحضارة 17

1.2.1.1 الحضارة عند الغرب 17

2.2.1.1 الحضارة عند العرب 20

2.1 فلسفة الحضارة 24

1.2.1 مفهوم الفلسفة 24

2.2.1 مفهوم فلسفة الحضارة 26

3.2.1 فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي 28

1.3.2.1 الثّقافة عند مالك بن نبي 28

2.3.2.1 الحضارة عند مالك بن نبي 33

3.3.2.1 البناء الحضاري عند مالك 41

3.1 خلاصة الفصل 46

الفصل الثاني: التّرجمة والفلسفة 48

0.2 تمهيد الفصل 49

1.2 الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالترجمة 50

2.2 أطوار ترجمة الفلسفة في مجال التّداول العربي الإسلامي 54

3.2 ضروب التقارب الماهوي بين الترجمة والفلسفة 61

4.2 النّص الفلسفي من وجهة نظر ترجمية 63

5.2 بعض دراسات الترجمة الفلسفية وطرائق ممارستها 69

1.5.2 التّرجمة الفلسفيّة قديمـــــا 70

1.1.5.2 طريقة يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي 72

2.1.5.2 طريقة حنين بن إسحاق 72

3.1.5.2 نظرية الجاحظ في الترجمة 75

4.1.5.2 المصطلحات الفلسفية والتراكيب النحوية في نقول الأقدمين 78

5.1.5.2 دراسات الفارابي حول ترجمة المصطلح الفلسفي إلى العربية 81

2.5.2 التّرجمة الفلسفيّة حديثا 85

1.2.5.2 مهمة المترجم– فالتر بنيامين 86

2.2.5.2 النظرية التفكيكية في الترجمة–جاك دريدا 89

3.2.5.2 نظرية الحركة التفسيرية–جورج شتاينر 92

4.2.5.2 نظرية الترجمة الحرفية–أنطوان برمان 97

5.2.5.2 المقاربة التأويلية والفهم في الترجمة–بول ريكور 102

6.2 نظرية الترجمة الفلسفية عند طه عبد الرحمن 106

1.6.2 الترجمة التحصيلية 109

1.1.6.2 التعارض الكلي 110

2.1.6.2 النقل الكلي 111
3.1.6.2 التوجه اللغوي 111
4.1.6.2 السّقم 111
5.1.6.2 الحشو 112
2.6.2 الترجمة التوصيلية 112
1.2.6.2 التعارض الجزئي 113
2.2.6.2 النقل الأكثري 114
3.2.6.2 التوجه المعرفي 114
4.2.6.2 غرابة الأسماء الفلسفية 115
5.2.6.2 الإغراب في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية 116
3.6.2 الترجمة التأصيلية 117
1.3.6.2 التوفيق الكلي 118
2.3.6.2 النقل الأقلي 119
3.3.6.2 التوجه الفلسفي 119
4.3.6.2. بيان التحويل الاختصاري المهون 119
4.6.2 النموذج التطبيقي لنظرية طه عبد الرحمن 121
5.6.2 نقد الترجمة التأصيلية للفلسفة 123
7.2 خلاصة الفصل 131

القسم التطبيقي

الفصل الثالث: التعريف بالمدوّنة 135

0.3 تمهيد الفصل 136
1.3 نبذة عن حياة مالك بن نبي 136
2.3 تقديم كتاب"Vocation de l'islam" 144
3.3 أسلوب مالك بن نبي 147

4.3 التّعريف بالمترجم عبد الصّبور شاهين 150
5.3 مشكلة ترجمة التراث الفلسفي لمالك بن نبي إلى العربيّة 151
6.3 خلاصة الفصل 159

الفصل الرابع: الدراسة التحليلية النّقدية للمدونة 160

0.4 تمهيد الفصل 161
1.4 منهجيّة التحليل والنّقد 161
2.4 تحليل النّماذج ونقدها 162
1.2.4 نماذج عن الترجمة التحصيليّة 162
1.1.2.4 نماذج عن السّقم 162
2.1.2.4 نماذج عن الحشو 171
2.2.4 نماذج عن الترجمة التوصيليّة 177
1.2.2.4 نماذج عن ترجمة الأسماء الفلسفيّة 177
2.2.2.4 نماذج عن ترجمة المصطلحات الفلسفيّة 184
3.2.2.4 نماذج عن النّقل الأكثري الموفّق 195
3.2.4 نماذج عن الترجمة التأصيليّة 198
1.3.2.4 نماذج عن الحذف 198
2.3.2.4 نماذج عن الإضافة 207
3.3.2.4 نموذج عن التحويل 215
3.4 خلاصة الفصل 218

الخاتـمة 222

الملاحق **229**

الملحق(1) مسرد المصطلحات (عربي/فرنسي) و(فرنسي/عربي) 230

الملحق(2) قائمة مؤلّفات مالك بن نبي 234

الملحق(3) جداول النّماذج المدروسة في الفصل الرابع 236

المصادر والمراجع **246**

ملخّص البحث **252**

ملخص البحث بالعربيّة 253

ملخّص البحث بالفرنسيّة 254

قائمة الرّسومات البيانيّة

الرسم البياني رقم 1:

دورة الحضارة عند مالك بن نبي..... 41

الرسم البياني رقم 2:

التصنيف الثلاثي لأنواع الترجمات التحريرية حسب لادميرال.....69

الرسم البياني رقم 3:

نظريّة الترجمة الفلسفيّة إلى العربية لطه عبد الرحمن..... 120

المقدِّمة

مارست الإنسانيّة الترجمة منذ أقدم الحضارات، فترجم السّريان والعرب الآثار اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، وبعدهم ترجمت الأمم الأوربيّة في عصور نهضتها الكتب العربيّة سواءً ما كان منها عربي التأليف أو ما كان ترجمة عربيّة عن اليونانيّة، ولا تزال الإنسانية إلى اليوم باختلاف أجناسها وألسنها تترجم آثار بعضها البعض في العلم والأدب والفلسفة. وقد كان النّتاج الفلسفي من أكثر الآثار التي عكف المترجمون على نقلها لاسيما العرب إبّان عصر ازدهار حضارتهم إذ قاموا بترجمة أهم آثار أمم القدماء العلميّة والفلسفيّة منها خاصّةً، وبالتّالي حموها من الضّياع والزّوال، ولنا في الفارابي وابن رشد وابن سينا وغيرهم مثالٌ عن الفلاسفة العرب المترجمين الذين لولاهم لما عرفنا اليوم شيئًا عن المخطوطات الفلسفيّة القديمة.

وقد حذا حذوهم عدد من المترجمين المحدثين ونقلوا لنا ما جادت به قرائح فلاسفة الغرب من أمثال ديكارت وسارتر وكانط. وهكذا كان لزامًا على الأمم أن تفيد من تجاربها الإنسانيّة فكانت التّرجمة وسيلةً للتلاقح الفكري وللامتداد الحضاري.

ويلقى موضوع ترجمة الفلسفة منذ بضع سنوات صدى قوياً لدى الفلاسفة المترجمين على غرار دريدا وريكور وبرمان وميشونيك وحديثًا لادميرال، إلاّ أنّ المهتّمين به عند العرب قليلون جدًا ونكاد نجزم أنّهم يعدّون على الأصابع، ولعلّ أبرز من اهتمّ بنقل الفلسفة إلى العربيّة في العصر الحديث هو الفيلسوف المغربي طه عبد الرّحمان الذي وضع نظريّة لترجمة الفلسفة إلى العربيّة وهي الإطار النّظري الذي اعتمدناه في دراستنا.

وعليه حاولنا من خلال بحثنا خوض غمار الترجمة الفلسفيّة بغية إماطة اللّثام عن هذا الميدان المهم الذي يجعلنا نفهم ونتشارك الفكر الإنساني باختلاف ألسنه.

فتناولنا بالدِّراسة نقل فلسفة الحضارة، ووقع اختيارنا على كتاب (Vocation de l'islam) لفيلسوف الجزائر الكبير مالك بن نبي رحمه اللّه الذي تولّى ترجمته إلى العربيّة الأستاذ عبد الصّبور شاهين.

أمّا عن سبب اختيارنا لهذا الكتاب الفلسفي كمدوّنة لبحثنا فهو يرجع بالدّرجة الأولى إلى شغفنا الكبير بفكر مالك بن نبي الذي لم تفارقني كتبه تقريبا منذ أن كنت مراهقة في الثّانوي عندما وجدته صدفة في مكتبة البيت، وأمّا عن السّبب الثاني فهو المقال الذي كتبته الدّكتورة شافية صدّيق حول التّصريحات المثيرة للجدل التي أدلى بها أشهر مترجم لمالك بن نبي الأستاذ عبد الصّبور شاهين والذي يصرّ من خلالها على إفراغ أفكار المرحوم مالك من أصالتها بالقول إن ترجمته أهم وأعمق من الأصل فتغيّرت نظرتنا إلى كتب مالك المنقولة إلى العربيّة من قارئ عادي إلى مترجم يقارن بين الأصل والتّرجمة، في محاولة منّا للإجابة على الإشكاليّة التّاليّة:

أمام تصريح شاهين القائل بأنّ ترجمته تجاوزت الأصل من حيث الأصالة الفكريّة لا مناص لنا من التّساؤل عن طريقة الترجمة التي انتهجها في نقل فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي؟

فهل يدل تصريحه هذا على تصرّفه في النّص الأصل بانتهاج طريقة التّرجمة بتصرّف أو "الترجمة التأصيليّة" كما يسمّيها الدّكتور طه عبد الرّحمان أم أنّه اعتمد على طريقة ترجميّة أخرى؟ وما هي إذن الطريقة المناسبة لنقل النّصوص الفلسفيّة خاصّة تلك التي ألّفها فلاسفة مسلمون بلسان أجنبي على غرار مالك بن نبي؟ وَعليه انْبَثق عن هذه الإشكالية الرَّئيسية تساؤلان جزئيان لا نودّ الاستغناءَ عنهما لأنَّهما على علاقة مباشرة بتحديد مجرى بحثنا، ونُورِدُهما فيما يلي:

أمام الإشكال المزدوج الذي يطرحه النّص الفلسفي:

- أوّلاً من النّاحية التقنيّة للّغة الخاصّة التي يستعملها الفيلسوف في التّعبير عن فكره: نتساءل عن مدى نجاح المترجم في نقل أسلوبه ومصطلحاته الفلسفيّة الخاصّة؟
- ثانيًا من النّاحية التأويليّة للنّص الفلسفي الذي يحوي دلالات عميقة ومعقّدة أحيانًا: نتساءل عن كيفية تعامل المترجم مع تلك الدّلالات والمعاني؟ كيف فهمها؟ وكيف أوّلها؟ ثمّ كيف نقلها؟ وما مدى حريّة المترجم في تأويل النّص الفلسفي؟

ولتفحص النقاط التي طرحناها نقيم عددا من الفرضيات التي قد تعيننا على تحديد خطة بحثنا:

- لا يمكن لمترجم الفلسفة أن يعتمد على طريقة ترجمية واحدة فقط كون النصَّ الفلسفي نص يتسم بخصوصيات معيّنة.

- عدم الإحاطة بدلالة المصطلح الفلسفي يؤثر سلبا في نقل أسلوب الفيلسوف على أكمل وجه.
- حرية المترجم في تأويل النّص الفلسفي محدودة في إطار مقصودية الفيلسوف.
- قد يتأثّر المترجم بأيديولوجيته الخاصة عند ترجمة فكر الفيلسوف فيلجأ إلى التصرف في النقل.

تلك هي الأسئلة والفرضيات التي نطمح من خلال بحثنا هذا إلى إيجاد إجابات لها بواسطة دراسة تحليليّة نقديّة لترجمةِ شاهين فلسفةَ الحضارة في فكر بن نبي وباتّخاذ كتاب (vocation de l'islam) مدونة للبحث الذي نستهلّه بمقدّمة متبوعة بقسمين (نظري وتطبيقي) وخاتمة.

يحتوي القسم الأول على فصلين نظريّين، وجاء الفصل الأوّل تحت عنوان "في ماهيّة فلسفة الحضارة" كونه موضوع قد يتّسم بالغموض وبصعوبة فهم مراميه هذا لأن فلسفة الحضارة تعدّ مبحثًا جديدًا بالإضافة إلى كونه مبحثًا لم يتناوله الكثير من المترجمين بالدّراسة، ولذا وجب الوقوف على أهمّ مفاهيمه وهي الثّقافة والحضارة، قبل التّعريج على تعريف الفلسفة وفلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي كونها موضوع مدوّنتنا.

أمّا الفصل الثّاني فقد عنونّاه بـ" الترجمة والفلسفة" ونتناول فيه إشكاليّة ترجمة الفلسفة وبعض طرائق نقل الفلسفة إلى العربيّة. وقد استعرضنا فيه بعض الدّراسات الترجميّة حول

نقل الفلسفة قديمًا وحديثًا لننهي الفصل بعرض نظريّة طه عبد الرّحمان حول ترجمة الفلسفة إلى العربيّة كونها النّظريّة التي أطّرنا بها دراستنا التحليليّة النّقديّة.

نقوم في القسم الثّاني المخصّص للدّراسة التّطبيقيّة بتحليل التّرجمة بعد التّعريف بالمدّوّنة في فصل خصّصناه لذلك تناولنا فيه حياة مالك بن نبي ومؤلّفاته وأسلوبه كما أننا تطرقنا إلى إشكالية ترجمة تراث بن نبي الفلسفي والشّرخ الذي حصل في علاقته مع مترجمه الأستاذ عبد الصبور شاهين. أمّا الفصل الأخير فقد خُصّص لتحليل النّماذج المنتقاة في ضوء نظريّة طه عبد الرّحمان.

كما لا يفوتنا أن نذكر أنّنا نستَهِلُّ كلّ فصل بتمهيد له، ونختمه بخلاصة لما جاء فيه من عناصر ونتائج.

ينتهي البحث بخاتمة نجمل فيها نتائجه ومثمّنين إيّاها بآفاق واقتراحات من شأنها تعبيد الطريق أمام المهتمين بترجمة الفلسفة. كما نذيّل بحثنا بملاحق ثلاث نورد فيها مسردا لبعض المصطلحات ذات الصّلة من العربية إلى الفرنسية والعكس، ثمّ جدولا لأهم مؤلفات مالك بن نبي المنشورة مع سنة صدورها، وأخيرا جدولا جامعا للنماذج المنتقاة مصنفين إيّاها حسب طريقة ترجمتها في ضوء النّظرية الطّاهوية في الترجمة الفلسفية. ختاما ندرج قائمة المراجع المعتمدة وملخّصين باللّغة العربية وباللغة الفرنسيّة.

في الأخير نعترف أن الكثير من الصّعوبات اعترضت مجرى هذا البحث نظرًا لطبيعة الموضوع نفسه فهو فلسفي معقّد في كثير من الأحيان، كما أنّ الدّراسات السابقة التي من شأنها مساعدتنا في هذا الموضوع، قليلة جدًّا في جامعاتنا الجزائريّة حسب علمنا.

القسم النّظري

الفصل الأوّل

في ماهيّة فلسفة الحضارة

0.1 تمهيد الفصل

الكلمات مثل الإنسان، تولد وتتغير ويصبح لها تاريخ لا بل وتساهم في صنع هذا التاريخ وقد تنال حيّزا دراسياً كبيرا عند العلماء بصفة عامة وعند اللغوين والمترجمين بصفة خاصة وهذا نظرا لأهميتها في صنع تاريخ الإنسانية. إلا أن بعض الكلمات، التي بالرغم من أنها أساس قيام علم ما أو فلسفة ما، لا يزال الغموض والتّداخل يكتنفانها إلى حد الآن على غرار كلمات مثل الثّقافة والحضارة. وعليه جاء هذا الفصل استجابة لدواعٍ منهجية بحتة، فمادام عنوان بحثنا ينطلق من " فلسفة الحضارة"، كان لزاما علينا تخصيص فصل كامل يُعنى بماهية فلسفة الحضارة وببعض المفاهيم المنتمية لحقلها الدلالي.

قبل التّطرق إلى تحديد المفاهيم لابد من معرفة أنّ مفهوم الحضارة من المصطلحات والمفاهيم وليدة العصر الحديث والمعاصر والتي كانت موضوع دراسات شتّى في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والفلسفة ...إلخ. فاختلفت الآراء عنه وتباينت عقائد العلماء حوله، إذ لم يتمّ الاتّفاق على مفهوم موحّد للحضارة لاختلاف مشارب الحضارات وشعوبها من منطقة لأخرى ومن حقبة زمنية لأخرى.

سنحاول تعريف الحضارة بالتمييز بينها وبين المصطلحات الأخرى التي عادةً ما تتداخل معه وأبرزها: الثقافة. وجاء اختيارنا هذا لأنّها من أكثر المصطلحات استعمالا عند

مالك بن نبي. والحاصل أنّ هذا التشابك والتّداخل بين هذه المفاهيم يُلزم علينا توضيحها لتجنّب اللّبس والغموض عند دراسة مدونتنا.

بعد ذلك نعرج على التعريف بفلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. فارتأينا بداية إعطاء المفهومين اللغوي والاصطلاحي للفلسفة ثم تعريف فلسفة الحضارة بصفة عامة لتوضيح الرؤية وتسهيل محاولة دراسة فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي.

سنقدم بداية ماهية الثقافة والحضارة عند مالك ثم مخطط الدورة الحضارية الذي وضعه من أجل توضيح دراسته الفلسفية لقضايا الحضارة. ثم نقدم حصيلة الحلول التي اقترحها بن نبي للتخلص من الأزمة الحضارية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي.

1.1 عموميات حول الثقافة والحضارة

قبل التطرق لفلسفة الحضارة، يجب التعريف بالثقافة والحضارة حتى يستطيع القارئ الكريم تكوين فكرة دقيقة إلى حدٍّ ما حول الموضوع. كما ننوه إلى أن سبب ابتداءنا بتعريفهما عند الغرب قبل العرب راجع إلى أن كلاًّ من هذين المصطلحين قد انتشر بمفهومه الاصطلاحي خاصّةً عند الغرب أولا ثمّ ترجمه العرب عنهم كما سنرى لاحقا.

1.1.1 مفهوم الثقافة

سنحاول فيما يلي الإحاطة بكل من التعريفين اللغوي والاصطلاحي عند الغرب وعند العرب.

1.1.1.1 الثقافة عند الغرب

لتعريف الثّقافة لغةً، يجب تتبع مسار تطوّر مصطلح "ثقافة" في اللّسان الفرنسي ذلك أنّ هذا التطوّر حدث خلال فترة الأنوار في فرنسا قبل أن يقترض الألمان والإنجليز المصطلح، كما أنّ اللّغة الفرنسية منبثقة عن اللاتينية أمّ هذا المصطلح.

يعود أصل كلمة (culture) إلى اللّفظ اللاتيني (cultura) وتعني زراعة الأرض، وكان شيشرون[1] أوّل من استعمل هذه اللفظة مجازاً خارج المعنى الأصلي في ما أسماه بـ (cultura animi) وحرفيا تعني زراعة الرّوح[2] ويقصد تنميتها وتأديبها بزراعة الأفكار والقيم

---

(1) شيشرون كاتب روماني وخطيب وسياسي

(2) أنظر: Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin Français*, nouvelle édition revue et augmentée dite Gaffiot, Paris, Gérard Gréco, 1934, p424.

فيها. ونجد أيضا الكلمة اللاتينية (cultus) وهي مشتقة كذلك من (cultura) حسب قاموس Gaffiot وتعني فعل زرع الأرض وكذا التعبّد للرّب.

وفي القرن الثامن عشر حاكى اللسان الفرنسيّ أمّه اللّاتينية في الدّلالة المجازية لكلمة (cultura) وأصبح لكلمة (culture) معنى يتعلّق بتنمية الفكر. وحسب دنيس كوش فقد تمّ إدراج هذا المعنى في قاموس الأكاديمية الفرنسيّة (dictionnaire de l'Académie Française) سنة 1718 وهي في أغلب الأحيان بمضاف يدلّ على موضوع الفعل: فقيل ثقافة الفنون، ثقافة الأدب وثقافة العلوم. [1]

أما اصطلاحا، فقد أحصى كل من كروبر وكلايد كولكهون سنة 1952 أكثر من 150 مفهوماً لمصطلح الثقافة وصنّفا هذه التعريفات حسب المدارس المستسقاة منها إلى تعريفات اجتماعية، تاريخية، أنثروبولوجية...إلخ [2] , وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على زئبقية هذا المصطلح وتداخله مع المصطلحات الأخرى ، نذكر منها تعريف بينيديكت:

"Culture is that complex whole which includes all the habits acquired by man as a member of society " [3]

---

[1] دنيس كوش ، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية** ، تر.د.منير السعيداني بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص ص،.17-18.

[2] أنظر: A.L Kroeber and Clyde kluckhohm,*Culture a critical review of concept and definitions*, CAMBRIDGE, Massachusets, USA,Published by Museum, 1952

[3] أنظر: A.L Kroeber and Clyde kluckhohm,op .cit.,p43.

" الثقافة هي ذلك الكلّ المركّب الذي يضم كلّ العادات التي يكتسبها الانسان كفرد من المجتمع " – ترجمتنا –

وكان عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي إدوارد بيرنت تايلور أوّل من أعطى مفهوما وصفيا لمصطلح الثّقافة في كتابه الموسوم بـ : "Primitive culture" إذ اعتبر مصطلحي ثقافة وحضارة مترادفين:

"La culture ou la civilisation entendue dans son sens ethnographique, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes et toutes les autres aptitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société " [1]

" الثقافة أو الحضارة بمعناها الاثنوجرافي المتعارف عليه هي ذلك الكلّ المركّب الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والأعراف وكل تلك القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه فردا من مجتمع ما " – ترجمتنا – وكان توماس إليوت [2] أشهر من اهتم بموضوع الثّقافة منذ بداية القرن العشرين بحيث قدم نظريّة الثّقافة والدين. لذا فكل مهتم بتقديم تعريف أو تعريفات للثّقافة لابد له من الاطلاع على أفكار توماس إليوت في هذا المجال، فبالنّسبة له كلّ ثقافة ظهرت كانت بجانب الدين ويقول في هذا

---

[1] أنظر: Guy Rocher, *introduction à la sociologie générale*, Première partie, l'action sociale, chapitre IV, Montréal, Edition Hurtubise, 1992, p.101.

[2] توماس إليوت (1888–1965) شاعر وناقد انجليزي حصل على جائزة نوبل للسلام سنة 1948 قدّم نظرية الثّقافة والدّين وشرحها في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثّقافة) الصّادر عام 1948.

الصدد: " أوّل دعوى عامّة أقيمها هي أنّه لم تظهر ثقافة ولا نمت إلاّ بجانب دين، ومن هنا تبدو الثّقافة كنتيجة من نتائج الدّين، أو الدّين كنتيجة من نتائج الثّقافة " [1]

أعطى عالم الاجتماع الكندي غي روشي هو الآخر تعريفا للثّقافة ولم يذكر فيه الحضارة لأنّها تختلف عن الثقافة بالنسبة له فقد فرّق بينهما على غرار الألماني ألفريد فيبر الذي ميّز هو الآخر بين الحضارة والثّقافة تماماً كما فعل مالك بن نبي. يعتبر غي روشي الثّقافة كمجموعة مترابطة تتكوّن من طرائق التفكير والإحساس والعمل وبالتّالي فالثّقافة تعنى بكل نشاط انساني سواءً كان فكرياً، حسيّا أو عملياً. وطرائق التفكير والإحساس والعمل هذه تحكمها أعراف وقوانين وطقوس أو معارف علمية أو دينية أيضاً وتتشاركها مجموعة من الأشخاص. [2].

2.1.1.1 الثقافة عند العرب

أولا أردنا الإشارة إلى الأصل اللغوي لهذه الكلمة وهذا بعد تتبّع مسارها في بعض الكتب والمراجع. وكان القرآن الكريم مع تفسير ابن كثير أوّل الكتب التي جنحنا إليها ثمّ بحثنا عنها في حديث رسولنا صلى الله عليه وسلم أفصحنا لسانا وأبلغنا تعبيرا.

في القرآن الكريم وجدنا أنّها وردت في كثير من الآيات الكريمة نذكر منها:

---

[1] توماس إليوت ، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة** ، تر.وتق.شكري محمّد عياد، مصر، مكتبة الأسرة، 2001، ص.21.

[2] أنظر: Guy Rocher,op .cit .,p.40.

- ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا **ثُقِفُوا** إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ. ﴾–112 آل عمران– " أي ألزمهم الله الذلة والصغار أينما **كانوا** فلا يَأمنون"[1]

- ﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ **ثَقِفْتُمُوهُمْ**. ﴾ –91 النساء– " أي خذوهم أسرى واقتلوهم أين **لقيتموهم**"[2]

هذا في القرآن الكريم، أما في الحديث الشريف فقد وردت في صحيح البخاري في باب التقنُّع بالتحديد في رواية عن السيدة عائشة رضي الله عنها. "حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: [...] ثم لحق النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بغار في جبل يقال له ثور فمكث فيه ثلاث ليال ببيت عندهما عبد الله بن أبي بكر وهو غلام شاب لقن ثقف [...]) ومن السياق الذي جاءت فيه نرى أنها جاءت بمعنى ذكي فطن ثابت المعرفة بما يحتاج إليه[3]. أمّا في لسان العرب فقد وردت كلمة "ثقف" كما يلي :" ثقف: ثقف الشيء، ثقفا وثقافا وثقوفة بمعنى حذقه، ورجل ثَقْفٌ و ثَقِفٌ و ثُقُفٌ بمعنى حاذق وفهم بما يحتاجه [...]ويقال ثَقْف الشيء وهو سرعة التّعلّم." [4]

---

(1) إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي، **تفسير ابن كثير، الجزء الثاني**، بيروت، دار الأندلس 1985، ص.98.

(2) إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي، المرجع السابق، ص 354

(3) الموقع : www.library.islamweb.net/ ، تاريخ التصفّح : 2016/8/5، 13سا45د

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، طبعة جديدة محققة ومشكولة ،المجلد الأول، ج.6، باب الثاء، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص. 492.

وما نلاحظه هنا أنّ كلمة ثقافة في الأصل غير الكلمة المعروفة اليوم بدلالاتها الحالية فقد طمست دلالاتها العربية الأصلية واستبدلت بدلالات أخرى بحيث لم يبقى من المفهوم العربي غير وعائه الخارجي أو اللفظ بحدّ ذاته.

ولذا فقد ظل المفهوم الاصطلاحي للثّقافة ولا يزال أسير النّظرة الغربية، فانتقلت إليه عدوى الالتباس مع مفهوم الحضارة من اللغات الأجنبية التي تُرجم عنها. فبعد أن جرّد اللّفظ من معناه العربي الأصلي بفعل ترجمته تارة إلى كلمة حضارة وتارة أخرى إلى كلمة ثقافة خلال مرحلة الانحطاط التي عاشها العالم العربي خصوصا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين واللّذين حدثت فيهما حركة ترجمة واسعة تمّ فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها وسياقها لتعبّر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكلّ دلالاتها وجذورها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبا وتحلّ محلّه تماما، فلا يبقى منها إلا الوعاء الخارجي(اللّفظ) [1].

[1] نصر محمّد عارف، **الحضارة- الثقافة- المدنية «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم»** ، عمان، المعهد العالي للنشر والإسلامي،1994،ص.26.

2.1.1 مفهوم الحضارة

يعد التعريف بالحضارة أمرا هاما لما للكلمة من وزن في بحثنا هذا، وعليه نورد فيما يلي أهم التعريفات اللغوية والاصطلاحية التي جاءت حول هذا المفهوم.

1.2.1.1 الحضارة عند الغرب

لغةً، يعود أصل كلمة (civilisation) إلى كلمة (civites) بمعنى مدينة وإلى(civilis) بمعنى مدني أو ساكن للمدينة وترجمت إلى (citoyen) حسب قاموس(Le Gaffiot) [1] ووردت فيه أيضا كلمة (civilis) وتعني الصّفات المتعلّقة بساكن المدينة من لباقة وحسن التصرّف في المجتمع المدني آنذاك [2]. وبالتّالي نرى أنّ المقصود بكلمة (civilisation) قياسا على معاني جذورها اللاّتينية هو المدينة وطريقة السكن فيها من قيم وسلوكات وما إلى ذلك. إلاّ أنّ كلمة (civilisation) لم تشتق من هذه الجذور اللاّتينية إلاّ عندما استعملها لأوّل مرّة فيكتور ريكيتي دوميرا بو :

"La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité: c'est le premier ressort de la civilisation" [3]

"يعتبر الدّين، دون أدنى شك، أوّل حدّ و أكثره فائدة للإنسانية: و هو أوّل دافع للحضارة" – ترجمتنا– ومع مرور الزّمن وتطوّر العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع

---

(1) أنظر: Félix Gaffiot, op.cit., p.320.

(2) id., p.321.

(3) أنظر: Victor Riqueti De Mirabeau, *L'ami des Hommes ou traité de la population*, France, Avignon, 1758, vol.1,chap 8, p.192.

والفلسفة...إلخ أصبحت كلمة (حضارة) موضوع دراسة معمّقة وقد عُرّفت بطرائق مختلفة، حسب نوع التخصّص وكما سبق الذّكر في تعريف الثّقافة، فإنّ كلمة حضارة هي الأخرى أخلطت مع كلمة ثقافة، فهناك من لا يرى فرقاً بينهما وهناك من يرى أنّ الحضارة هي الجانب المادي من الثّقافة وتجلّيها في الواقع في حين أنّ آخرين يرون الثقافة جزءاً من الحضارة. كثرت التّعاريف وبقيت كل من الكلمتين (حضارة وثقافة) إلى حدّ الآن محلّ جدل واختلافٍ كبيرين.

أما اصطلاحًا، فمن الصعب ذكر كل التعريفات المتعلقة بالحضارة كونها غزيرة لذا سنحاول التّطرّق إلى أكثر التعريفات تداولا.

أوّلا نجد أميل دور كايم عالم الاجتماع الكبير ومارسيل موس أبُ الأنثروبولوجيا الفرنسي اللذان أوليا اهتماما كبيرا بمصطلح الحضارة. يقول العالمان:

" Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière" (1)

" تشكّل الحضارة نوعا من الوسط الأخلاقي تنغمس فيه مجموعة من الأمم بحيث تكون ثقافة كلّ أمّة مجرّد شكلٍ مميِّز لها " – ترجمتنا – ويرى ويل ديورانت الحضارة على أنّها: " نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزّيادة في انتاجه الثقافي، وتتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنّظم السّياسية والتّقاليد الخلقيّة ومتابعة الفنون والعلوم، وهي

(1) أنظر: Marcel Mauss et Emil Durkheim, "*Note sur la notion de civilisation*", *Revue Année sociologique*,édition de Minuit, Paris,2012,pp.46-50

تبدأ حين ينتهي الاضطراب والقلق، لأنّه إذا ما أمِن الإنسان من الخوف، تحرّرت في نفسه دوافع التّطلّع وعوامل الابداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفكّ الحوافز الطبيعيّة تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها "[1] أما إليان لوبيز فهي ترى أنّ هويّة الحضارات تنعكس في ميدانين هما الميدان المادي والميدان الرّوحي فالأوّل يشهد على عمل الإنسان في الطبيعة المحيطة به أما الثاني فهو دليل عمل الإنسان على نفسه [2] ، ومنه نرى أنّ التعاريف حول الحضارة اختلفت باختلاف ميولات العلماء ومدارسهم، فمنهم من لا يفرّق أصلاً بينها وبين الثّقافة، وفي المقابل آخرون يرون ضرورة التفريق بين المفهومين.

وحتّى لا نخوض أكثر في كلّ هذه التفصيلات، يمكن ببساطة استنتاج أمر حول مفهوم الحضارة في الفكر الغربي وهو أنّ كل هذه المفاهيم ما هي إلاّ خلاصة تطوّر نمطي للفكر الأوربي وكما قال محمّد عارف:" هي صورة الإنسان الأوربي والمجتمع الأوربي في الواقع المعيش وذلك على اعتبار أنّه المجتمع الأكثر رقياً وتقدّما أو هو قمّة التطوّر البشري وذلك اتساقا مع نظرة الإنسان الأوربي لحركة التّاريخ حيث يرى دائما أنّ هناك مجتمعات عليا وأخرى دنيا "[3]

---

[1] ويل ديورانت، **قصّة الحضارة** ،ج1، ترد.زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنّشر1956 ، ص 3

[2] أنظر : Lopez Eliane, *L'histoire des civilisations*, Paris, Eyrolles, 2008, pp.3-4

[3] نصر محمّد عارف، **المرجع السابق**، ص 40

2.2.1.1 الحضارة عند العرب

لتقديم تعريف لغوي للحضارة، نعود إلى جذور كلمة حضارة في القرآن الكريم وقد وجدنا بعض الآيات التي وردت فيها كلمة "حضر" نذكر منها:

- ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا **حَضَرَ** أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾–180البقرة – أي أن" الوصية حق على كل مسلم إذا حضره الموت أي **جاءه** ، **وشهد** أحدكم الموت أي مات أن يوصي بالمعروف غير المنكر"[1]

- وأيضا:﴿ وَإِذَا **حَضَرَ** الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾–8 النساء– " معنى الآية (وإذا حضر القسمة) أي إذا **شهد** القسمة بمعنى **تواجد** فقال: و إذا حضر أو شهد قسمة مال الوصيّة أولو قرابة الميّت (فارزقوهم منه وقولوا) لليتامى والمساكين إذا حضروا قولا معروفا. " [2]

- وكذا اسم الفاعل "حاضر":﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ **حَاضِرِي** الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ ﴾ –196 البقرة– وعن ذلك "قال بن عباس هم أهل الحرم وقال بن جريح عن عطاء : ذلك من يكن أهله حاضري المسجد الحرام ، قال عرفة ومزدلفة وعرنة والرجيع، ومن كان على مسافة لا يقصّر فيها الصّلاة، لأنّ من كان كذلك يعدُّ **حاضرا لا مسافراً** واللّه أعلم" [3]

---

[1] إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي، **تفسير ابن كثير الجزء الأول**، بيروت، دار الأندلس 1985، ص.374.

[2] إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي،**المرجع السّابق** ، الجزء الثاني، ص. 209

[3] إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي،**المرجع السّابق** ، الجزء الأول، ص. 209

وفي لسان العرب نجد كلمة حضر بمعنى " الحضور وهي نقيض المغيب والغيبة، حضر يحضر حضورا أو حضارة وأحضر الشيء وكان ذلك بحضرة فلان أي بمشهد منه، والحضرة تعني قرب الشيء فيقال: كنت بحضرة الدّار أي بالقرب والحضر خلاف البدو والحاضر خلاف البادي والحاضر المقيم في المدن والقرى.[1] "

ووردت كلمة حضارة أو حِضارة والمعنى واحد وتعني " الإقامة في الحضر (عن أبي زيد) وكان الأصمعي يقول الحضارة بالفتح. ورجل حَضِر: لا يصلح للسفر وهم حضور أي حاضرون وهو في الأصل مصدر" [2].

أما اصطلاحًا، يُعتبر عبد الرّحمان بن خلدون مؤسّس علم الاجتماع أوّل من اجتهد في وضع تعريف للحضارة، وقد عرف مفهوم الحضارة منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا تطوّرا مشهودا خاصّة عند العرب منذ أن كانوا بدواً وتنيين إلى أن أطلّت عليهم شمس الإسلام وعاشوا الفتوحات الّتي نشرت حضارتهم في كلّ أرجاء العالم تقريبا، كما جاء في كتاب غوستاف لو بون عالم الأنثروبولوجيا والطبيب الفرنسي الذي ألّف كتابا بعنوان: (La civilisation des Arabes) أسرد فيه مادحا العرب و فضل حضارتهم على إسبانيا :

Sous les rois visigoths, l'Espagne chrétienne avait été dans une situation peu prospère. Sa culture était celle d'un peuple à demi-barbare. Aussitôt que les arabes eurent terminé leur conquête, leur œuvre de civilisation commence. En moins d'un siècle, ils avaient défriché les compagnes incultes, peuplé les villes désertes, crée des mouvements magnifiques, établi des relations commerciales avec tous les autres peuples. Ils s'étaient ensuite adonnés à la culture des sciences et des lettres, traduisaient les auteurs grecs et latins, et

---

(1) ابن منظور، المجلد الثاني، **المرجع السابق**، ص ص، 906-907

(2) المرجع نفسه، ص907.

fondaient des universités qui furent pendant longtemps les seuls foyers intellectuels de l'Europe [1]

"عندما كانت إسبانيا المسيحية تحت حكم الملوك القوط، عرفت رخاءً قليلاً، وكانت ثقافتها ثقافة شعب شبه بربري. وما إن انتهى العرب من فتح إسبانيا حتّى بدأوا بإرساء الحضارة هناك، وفي أقل من قرن استصلحوا الأراضي الجرداء، وعمروا المدن الخالية وبنوا معالم رائعة وأقاموا علاقات تجاريّة مع كلّ الشعوب الأخرى، ثمّ تفرّغوا بعدها لدراسة ثقافة العلوم والآداب وترجموا كتب اليونان واللاّتينيّين وأسّسوا جامعات ظلّت وحدها مركزا فكريّا لأروبا لمدة طويلة " – ترجمتنا –

ومنه نستنتج أنّ غوستاف لو بون يرى الحضارة العربية على أنّها تشمل العقائد (بفعل نشر عقيدة الإسلام) والثّقافة وكذا المنجزات العلميّة والماديّة.

ولكن محاولة تأصيل مفهوم الحضارة عند العرب، تقودنا مباشرة إلى أب علم الاجتماع ابن خلدون أوّلُ من تعرّض لهذا المفهوم في كتابه المقدّمة وقد أورد قائلاً: "ومن هذا العمران [2] ما يكون بدويّاً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلَلِ المنتجعة في القفار [3] و أطراف الرّمال، ومنه ما يكون حضريّا و هو الذي بالأمصار [4] والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها و التّحصّن بجدرانها " [5]

---

(1) أنظر: Gustave Le Bon,*Civilisation des Arabes*, Alger, Casbah édition, 2009, p.241

(2) يقصد ابن خلدون التّساكن والتآنس بالعشير والتّعاون على المعايش

(3) الخيام المتنقّلة في الصّحاري

(4) جمع مصر ويعني كل بلد جامع تقام فيه الحدود ويحله أمير

(5) ولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، الجزء الأول، تحقيق: عبد الله محمد الدروش، دمشق، دار يعرب، 2004، ص.132

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا المفهوم قد اكتسب اليوم أبعاداً جديدة ومتطوّرة مع مرور الزّمن والظّواهر التّاريخيّة المتجدّدة في الحياة الإنسانيّة، وقد اصطبغ المفهوم الخلدوني للحضارة بالبيئة العربيّة آنذاك من حيث أنّ حياة الحضر تقابل حياة البدو. ويرى ابن خلدون أن هذه الأخيرة مقتصرة على الضروري وهي عاجزة عما فوق ذلك وأنّ حياة الحضر تعتني بالتّرف والرّخاء والكماليّات، وهو يعتبر البدو أصل الحضر. يقول ابن خلدون: "ولأنّ الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأنّ أوّل مطالب الإنسان الضّروري ولا ينتهي إلى الكمال والتّرف إلاّ إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة " [1].

ثمّ يخلص ابن خلدون في الفصل الرّابع الموسوم بـ (في أنّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر) إلى تقديم تعريف مقتضب للحضارة فيقول:" وقد يتوضّح فيما بعد أنّ الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشّر والبعد عن الخير"[2]. ويقصد بذلك أنّ الحضارة هي نهاية التّعايش والتّعاون على المعاش بطريقة مشتركة فهو يرى أنّ أهل البادية بسبب عصبيّتهم القبليّة يكونون أكثر تكاثفاً من أهل الحضر الذين يجنحون إلى الأنانية مقبلين على الشّهوات والملذّات على عكس أهل البدو الذين لا يزالون على الفطرة الأولى . أما اليوم فيعبر المعنى الاصطلاحي على نفس الدلالات الأجنبية

---

[1] عبد الرّحمان بن محمّد ابن خلدون، **المرجع السّابق**، ص .247

[2] المرجع نفسه ، ص.248

لـ"civilisation" عند الغرب ذلك أنه ترجمةٌ حرفية للكلمة الأجنبية تماما كما حدث مع مصطلح "culture"[1].

2.1 فلسفة الحضارة

بما أن المصطلح مركب من فلسفة وحضارة، وبعد أن تعرضنا لمصطلح الحضارة أعلاه، فإنه يجب التطرق لتعريف الفلسفة كونها الإطار الذي ينضوي تحته موضوع الحضارة في بحثنا.

1.2.1 مفهوم الفلسفة

لغةً، الفلسفة كلمة مشتقة من اللفظ اليوناني "فيلوسوفيا" وتتركب من مقطعين "فيلو" (Fileo) ومعناه "محبة " أو "السعي إلى" أو"البحث عن" و "سوفيا" (Sophia) معناه "حكمة" أو "معرفة"[2] وجمع المقطعين يعطي المعنى اللغوي للفلسفة وهو "محبة الحكمة" أو "السعي إلى المعرفة" ودخلت هذه الكلمة إلى اللغة العربية في عصر الترجمة، أما عن استخدامها في العصر الحديث فهي عادة ما تشير إلى "السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهريّة في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة" [3]

---

[1] نصر محمّد عارف، **المرجع السّابق**، ص.27

[2] ويكيبيديا الموسوعة الحر https://ar.wikipedia.org/wiki/الفلسفة/ ، 2016،1/4/15، 1سا58د

[3] جمال الدين فاتح الكيلاني، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة،مكتبة المصطفى للنشر،2012، ص.4

اصطلاحا، من الصعب تحديد ماهية الفلسفة وتحديد دلالاتها رغم وضوح معناها اللغوي وهذا لأن السؤال عن ماهيتها يعد تفلسفا في حد ذاته وهو الأمر الذي يفسر طبيعة الفلسفة التي تميل إلى التساؤل دائما، فإذا ما حلّلنا معناها اللغوي المتمثل في "السعي إلى المعرفة" قد نضطر إلى التساؤل عن معنى المعرفة، وقد نظن بأنها علم إلا أن العلوم اليوم متخصّصة وصار لكل علم اسم خاص به يحدّده بدقّة.

أعطى الفلاسفة معانٍ عدّة للفلسفة تختلف باختلاف المذاهب والعصور التي عاشوا فيها، إذ أعطى سقراط وشيشرون تعريفات تحصر الفلسفة في نطاق الأخلاق والقيم، فشيشرون مثلا يرى أن الفلسفة "هي المدبرة لحياة الإنسان بما تقدّمه له من قواعد السلوك وتعريفه معاني الحق والواجب، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة..." [1]

ثم اتسع هذا المعنى مع أفلاطون وأرسطو ليشمل دراسة الكون وكل مناحي الحياة وفي القرون الوسطى اهتمت "بالبرهنة على صحة القضايا الدينيّة كوجود الإله وخلود النفس...الخ كما حاولت التوفيق بين الحكمة (أي الفلسفة) والشريعة. ومع نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 ظهرت نزعة عمليّة واضحة في الفلسفة المعاصرة سميّت بالمذهب البراغماتي والتي رأى أحد أعلامها –وليام جيمس– أن هدف الفلسفة هو تحقيق منفعة عمليّة" [2] وهذا يعني تجاوز الفلسفة البحث في المشكلات النظريّة والقضايا التأمليّة بل هي التّفكير بالطّريقة التي

---

[1] د.حسين علي، **ماهي الفلسفة؟**، بيروت، التنوير للطباعة والنّشر،2011، ص14

[2] د. حسين علي، **المرجع السّابق**، ص ص، 14–15

تجعل الإنسان ينجح في حياته عمليّا ويتجاوز العقبات والمشاكل ليعيش حضارة انسانيّة تقوم على أسس صحيحة وهو الأمر الذي حاول الفيلسوف مالك بن نبي تحقيقه.

ومن بين أهم التعريفات التي أعطيت للفلسفة التعريف الذي قدّمه الفيلسوف الإنجليزي براتراند راسل الذي يقول "أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت (يقصد الدّين) والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلّفة من تأمّلات كذلك تشبه العلم في أنّها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند على الأرقام سواء كان ذلك صادرًا عن قوّة التقاليد أو قوة الوحي" [1]

وهذا التعريف يدل على أن الفلسفة مزيج من الدّين والتّأمّل والروحانيّة والعلم الدّقيق المخاطب للعقل البشري.وهي بهذا تعنى بمواضيع مختلفة، فنجد الفلسفة الأخلاقية والسياسية والمعرفية (Cognitive) والجمالية واللغوية والفلسفة الحضارية ...الخ.

2.2.1 مفهوم فلسفة الحضارة

فلسفة الحضارة ليست تاريخا للحضارات ولا فلسفة للتاريخ كما قد يتبادر إلى ذهن البعض كونهما حقلان معرفيان قريبان منها. لذا ارتأينا الإشارة باقتضاب لمجال الدراسة لكل منهما وذلك لتجنب حصول الالتباس مع فلسفة الحضارة.

فتاريخ الحضارات يعنى بتقديم وقائع تاريخية لحضارات غابرة ويعرف بما تركته من آثار مادية أو معنوية، فيعمل المؤرخ وفق منهج تاريخي معين متطرقا إلى عدد من الحضارات

[1] د. حسين علي، **المرجع السّابق** ، ص39

المختلفة زمانا ومكانا دون الغوص في أسباب انهيارها أو قيامها من جديد. باختصار يمكن القول إن تاريخ الحضارات يقدم لنا " خريطة بارزة للحضارة رسمت فيها الطرق التي سلكها الناس أو ابتدعوها، واقتادتنا خلال السهول والتلال التي يتألف منها مجرى التاريخ منذ عصر النهضة حتى القرن العشرين " [1]. أما فلسفة التاريخ فتقوم على اختزال" العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة ثم يفسر في ضوئها التاريخ العالمي " [2] أي أن فلسفة التاريخ تنطلق من عملية تنازلية بإخضاع التاريخ لفكرة مسبقة لدى فيلسوف التاريخ فيجعل كل الأحداث التاريخية تتماشى مع فكرته الفلسفية حول تلك الواقعة التاريخية.

في حين أن فلسفة الحضارة لا تقتصر على مجرد سرد للوقائع بل تسعى إلى تعليلها وتفسيرها للوصول إلى أحكام وقوانين عامة من أجل استشراق مستقبل أفضل ومنه قد تكون " أشبه بعلم أصول الفقه الذي يضع القواعد الكلية التي يحتكم إليها الفقهاء عند التعرض للفتوى في المسائل الجزئية"[3]. ويرى الفيلسوف الألماني ألبرت اشفيتسر أن:" فلسفة الحضارة هي التي تقود الأفكار وترشدنا [...] وتهتم بالمسائل التي تتبدى للإنسانية في كل فترة

---

[1] ألبرت أشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، تر. د.عبد الرحمان بدوي، مر.د.زكي نجيب محمود،القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة و الطباعة والنشر،1963، ص ص، 11-12

[2] علاقة الفلسفة بالحضارة والتاريخ: http://filosofia-nabilmeciad.eklablog.com تاريخ التصفّح 2017/1/16 ، 3سا 40د.

[3] علاقة الفلسفة بالحضارة والتاريخ ،**المرجع السابق**.

وتحمل فكر الإنسان على إدامة النظر فيها مما يولد نوعا من الفلسفة الشعبية الحية التي تهيمن على التفكير العام وتحافظ على الحماسة للحضارة" [1]

إن فلسفة الحضارة مهمة جدا وضرورية للشعوب المقهورة لأنها تمنحهم مفاتيح الإبداع الحضاري والتغير للأحسن للخروج من أزمتهم الحضارية. وهو الأمر الذي أرّق فيلسوفنا الجزائري مالك بن نبي الذي أولى اهتماما منقطع النظير بفلسفة الحضارة.

3.2.1 فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

نصل الآن إلى تقديم الحضارة والثقافة من زاوية فلسفية في فكر بن نبي بالاعتماد على أهم كتاباته حول الموضوع.

1.3.2.1الثقافة عند مالك بن نبي

إنّ الحديث عن الثّقافة في العالم العربي الإسلامي يجرّنا جراً إلى الحديث عن رؤية مالك لها لأنّه كان من الأوائل إن لم نقل الوحيد في عصره آنذاك الذي أعطى مفهوماً للثّقافة بطريقة تتماشى وطبيعة العالم الإسلامي خاصّة، على عكس معاصريه من أمثال طه حسين وسلامة موسى وغيرهم الذين أخذهم تيّار الغرب وتأثّروا به إلى درجة رؤية كلّ ما هو غربي دليلاً على الحداثة والتّقدّم. وظلّ مالك بن نبي يؤكّد على رُؤيته للثّقافة في العديد من كتبه بحيث يشرح في كلِّ مرّة الثّقافة وكيفية تحليلها وفهمها جيّداً.

[1] ألبرت اشفيتسر، **المرجع السابق**، ص.13

يعتبر مالك بن نبي واضع نظريّة الثّقافة في الوطن العربي. بحيث عرضها أوّلا في كتابه (Les conditions de la renaissance) شروط النّهضة سنة 1949 ثم أسهب في شرحها في كتاب خصّصه لها بعنوان (Le problème de la culture) سنة 1959 .

يربط مالك بن نبي الثّقافة بالتّاريخ حتّى تُفهم كما يجب وبالتّربية البيداغوجيّة حتّى تُطبّق على الواقع. فأعطاها تعريفاً بيداغوجياً وآخر تاريخياً.

"Pour cela, il faut la définir comme facteur historique, pour la comprendre, et ensuite comme programme pédagogique pour la réaliser "[1]

" ولهذا يجب تعريفها (يقصد الثّقافة) كعامل تاريخي لفهمها ثمّ كبرنامج تربوي لتطبيقها" –ترجمتنا–

من النّاحية التّاريخيّة للثّقافة، يرى مالك أنّ شعباً دون ثقافته هو شعبٌ دون تاريخ فهي إذن وسط يتحرّك فيه الإنسان حاملاً حضارة في جعبته.

وتتضافر جهود النّاس في هذا الوسط باختلاف مستوياتهم الفكرية من أجل المضي قدماً نحو قدر واحد وهذا ما أسماه بالتّركيبة التّاريخية للثّقافة التي تعطي وجها للحضارة متجلية التّاريخ.

"La culture c’est cette synthèse d’habitudes, de talents, de traditions, de goûts, de comportement d’émotions, qui donnent un visage à une civilisation

(1) أنظر : Malek Bennabi, *Les conditions de la renaissance*,Alger, El Borhane,2014,p100

et lui donnent ses deux pôles, comme le génie d'un Descartes et l'âme d'une Jeanne d'Arc, c'est là le sens historique d'une culture " [1]

" الثّقافة تركيبةٌ تضم العادات والمواهب والتّقاليد والأذواق والممارسات وكذا التّصرّفات والمشاعر التي تعطي وجهاً لحضارة ما وتعطيها أيضاً قطبيها، كعبقريّة ديكارت وروح جان دارك، هذا هو المعنى التّاريخي للثّقافة" – ترجمتنا –

أمّا من الناحية البيداغوجيّة أو العلمية فيرى وجوب عموميّة الثّقافة فهي التي تلهم الرّاعي والعالِم على حد سواء في إطار واحدٍ للحياة.

كما يجب أن يكون لها بعد خاص من حيث احتوائها لمشاكل النّخبة والطّبقة العامّة لأنّ وظيفتها وظيفة الدّم في الجسم فهي العنصر المغذي للحضارة، حيث ينصهر مجهود النّخبة وعامة الشّعب.

" Sa fonction dans une civilisation se rapproche assez de celle du sang où les globules blancs et les globules rouges sont véhiculées par le même courant, le plasma. La culture est l'élément nourricier, le sang d'une civilisation, le sang où les idées techniques des cadres et les idées pratiques du peuple ont néanmoins un fond commun fait de dispositions, d'idée, de tendances identiques. " [2]

---

[1] أنظر : Malek Bennabi, op.cit,p.,101

[2] أنظر : idem.,p.102

" وظيفتها (يقصد الثّقافة) في حضارة ما وظيفة تقترب كثيرا من وظيفة الدم في العضوية، حيث تُنقَل كلٌّ من الكريات البيضاء والكريات الحمراء بواسطة التيار نفسه أي بواسطة البلازما. فالثقافة هي العنصر الحيوي المغذي، إنها دم الحضارة... الدم الذي تنصهر فيه الأفكار التقنية لإطارات النخبة مع الأفكار التطبيقية للشعب لتصب في جوهر مشترك مشكل من استعدادات وأفكار وتوجهات متشابهة تماما " – ترجمتنا –

كما انتقد مالك نظريّة المدرسة الغربيّة والمدرسة الماركسيّة للثّقافة واعتبر تعريفاتهم عامّة جدًا، وهذا ليس انتقاصًا منها بل هي خاصّة بمجتمعٍ معين لا يمتّ بصلة للمجتمع العربي الإسلامي. الأمر الذي يشرحه أكثر في كتابه المخصّص للثّقافة سنة 1959 الموسوم بـ مشكلة الثّقافة " le problème de la culture" وقد حلل بن نبي الثّقافة من جانبين حيث قدم التّحليل النّفسي لها ثم تركيبها النّفسي.

أما التّحليل النّفسي للثّقافة فهو نابع من حقيقة أنّ كلّ ثقافة لها طبيعتها وتاريخها وخصوصيّاتها وكذا مشاكلها ولذا فمن غير الممكن تأطيرها في مفاهيم أجنبيّة عنها ومعالجة مشاكلها باستيراد حلول لا تناسبها، والتّفكير بهذه الطّريقة هو الذي يقود إلى معرفة الثّقافة من وجهة نظر عربيّة إسلامية. يقول بن نبي: "ولهذا نستطيع أن نقرّر بصفة عامّة أنّ من المخاطرة أن نقتبس حلاً أمريكياً أو ماركسياً ونطبّقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأنّنا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها

وأهدافها"[1]. وأمّا من حيث التّركيب النّفسي لها، فمالك يرى أنّ عالم الأشخاص لا يمكن أن يكون فعّالا دون تركيب وتآلف، ويستدّل آية قرآنيّة توضح وجهة نظره:

﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ –8 الأنفال–

فأساس كل ثقافة وشرطها الأوّل لتحقيق مشروعها هو الصّلة بين الأشخاص [2]

ويعتبر الثقافة من هذا المنظور التراكيبي على أنها تتركب من الأخلاق التي تنعكس على التربية ومن الجمال الذي ينعكس على أسلوب الحياة.

إلاّ أنّ أسلوب الحياة–حسب بن نبي – يجب أن يُعطى حيويّة ووجوداً في المجتمع من خلال العمل والنّشاط، الأمر الذي سيحدّد فاعلية المجتمع. وهذا ما أسماه بالتّركيب العملي أو المنطق العملي الذي يتجلّى في الأشياء التي هي نتاج عوامل فنّية صناعيّة في إطار تربوي ملائم، ويلخّص تحليله هذا بقوله: " بوسعنا أخيرا أن نلخّص الاعتبارات التي تقرّرت في هذا التّصنيف في قولنا : إنّ الثّقافة هي التّركيب العام لتراكيب جزئيّة أربعة هي : الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصّناعة" [3]

---

[1] مالك بن نبي، **مشكلة الثّقافة**، تر. عبد الصّبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1984، ص.37.

[2] مالك بن نبي، **المرجع السّابق**، ص. 63.

[3] مالك بن نبي، **المرجع نفسه**، ص 67

ونوّه مالك إلى ضرورة توجيه الأفكار باعتبارها جوهر مشكلة الثقافة لتجنّب ضياع الجهد "فالتوجيه هو تجنّب الإسراف في الجهد والوقت فهناك ملايين السّواعد العاملة والعقول المفكّرة في البلاد الإسلاميّة " [1]

2.3.2.1 الحضارة عند مالك بن نبي

انطلق مالك بن نبي من الإشكاليّة التّالية: ماهي المشكلة المزمنة التي يتخبّط فيها العالم الإسلامي؟ ما هذا الدّاء الذي ضرب العالم الإسلامي ولا زال يفتك به؟

وبعد ملاحظة دقيقة وتحليل معمّق وفحص جيّد توصّل مالك إلى تشخيص هذا المرض وسمّاه الحضارة. فجاءت كلّ كتبه تحت عنوان: مشكلات الحضارة.

فمالك يرى أنّ مشكلةَ العالم الإسلامي هي مشكلةٌ حضاريّة بكلّ أبعادها الاجتماعية والثّقافيّة والتربويّة والنّفسيّة والتقنية، يقول:

"Le fait est d'ailleurs commun à tous les peuples de l'islam. Le problème est celui d'une civilisation à sa genèse " [2]

" وهي الحال نفسها بالنسبة لجميع الشّعوب الإسلاميّة فالمشكلة في جوهرها هي مشكلة حضاريّة في مرحلة بناءها " –ترجمتنا–

---

[1] المرجع نفسه والصّفحة نفسها

[2] أنظر : Malek Bennabi, *op.cit.*, p.67

إن قضيّة الحضارة عند مالك ليست قضيّة نظريّة فحسب بل هي أكثر من ذلك. يقول مالك في نصّ المحاضرة التي ألقاها بالعربيّة في الملتقى السّنوي للفكر الإسلامي المنعقد بقسنطينة من 10 إلى 19 أوت1970:

" نقف أوّلاً عند تكميل أو تصحيح ما أراه لازماً بالنّسبة لعنوان الحديث المعلن عليه في برنامج هذا الملتقى "مشكلة الحضارة" فلا أريد أن أترك السّبيل ليتسرّب أو يذهب إلى أذهان بعض إخواننا الطلبة أنّني أتناول هنا قضيّة نظريّة [...] وإنّما أتناول دائماً القضيّة أو القضايا المعايشة في العالم الإسلامي بجوانبها النّفسيّة والاجتماعية التي يمكن جمعها في كلمة موحّدة أو عنوان موحّد "أزمة الحضارة الإسلاميّة" وطبعا وراء كل محاولة تعالج أزمة حضاريّة محاولة للخروج بحل إذا أمكن الأمر لهذه الأزمة " [1]

وينبّه مالك هنا إلى ضرورة التّخلي عن رؤية الجزيئات من المشكلة الأعظم وتجاهل مصدر المشكلة وسببها، فإذا عرف السّبب بطل العجب وإذا شُخّص المرض تمّت معالجته والقضاء عليه وليس محاولة التّخفيف من أعراضه كالطّبيب الذي يداوي الحمّى النّاتجة عن السّل عوض القضاء على الميكروب المتسبّب في هذا الدّاء.

[1] مالك بن نبي، "مشكلة الحضارة"، مجلة الأصالة، وزارة الشّؤون الدّنيّة والتّعليم الأصلي، ع.54-55، 1978، ص ص، 142-159، في د. مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة**، الجزائر، شركة الأصالة للنشر والتوزيع، ص.194.

"Le résultat était proche de celui du médecin, qui, faisant face au cas d'un malade atteint de tuberculose, s'attaque non pas aux microbes mais à la fièvre" (1)

" وكانت النّتيجة قريبة من نتيجة الطّبيب الذي، إذا ما كان أمام مريض مصاب بالسّل، عالج الحمّى عوض معالجة الميكروب" –ترجمتنا –

وليس بعيدا عن لغته " الطبيّة" التي تسمح جيّدا بتصوير مرض الحضارة يرى بن نبي أنّ اهتمام المسلمين بمعالجة الأعراض على حساب المرض الحقيقي لا يؤدّي إلى تحقيق وتفعيل الحضارة:

"À l'examen attentif de son état, nous ne relevons pas le moindre signe de guérison. En d'autre terme, nous ne trouvons pas de civilisation" (2)

" وعند التّفحص المتمعّن لحاله، لا نلاحظ أي بادرة شفاء. وبعبارة أخرى لا نجد أثراً للحضارة " – ترجمتنا –

إذن فقد اهتمّ مالك بداية بتشخيص المرض وتحديده ثمّ نبّه إلى ضرورة الاهتمام بالمشكل في شموليته لا في جزيئاتها أو في –أعراضها – على حدَّ تعبيره، وهي دعوى إلى الوعي أولاً أو بما يحدث من أجل معرفة الخطوة الموالية. " فمنذ قرون أراد عملاق من

(1) أنظر: Malek Bennabi, *op.cit.*, p.67

(2) أنظر: idem., p.67

عمالقة الفكر الإسلامي أن يطلق في الضّمير الإسلامي والوعي الإسلامي صرخة الخطر، أن يطلق أبواق النّذير والنّفير، وهو ابن خلدون، لمّا كان يشاهد حوله من اضطرابات سياسيّة، طبعا عاشها هو نفسه كرجل ديوان في مملكات مختلفة [...] ورأى بوجه خاص التّدهور الاجتماعي والأشياء التي تنذر بأن الخطر ليس بخطر يهدّد الكيان السّياسي ولكن يهدّد الكيان الاجتماعي، الكيان الحضاري نفسه" [1]

ثمّ تطرّق مالك بعدها إلى الإحاطة بمفهوم الحضارة من زاوية نظره. وما يلاحظ عنه أنّه لم يعط مفهوما واحداً للحضارة، فهو لا يحبّذ التّعريف الجزئي الإقصائي بل يرى أنّ الحضارة موجودة في كلّ ميادين الحياة ولا تقتصر فقط على ميدان واحد.

يرى مالك أنّ "المشاكل التّي خلّفها لنا العهد الاستعماري والتي تضاف إليها مشاكل عهد الاستقلال، توفّر كل الوضوح الوضيء الضّروري لحلولها. وضمن هذه الشّروط بالذّات، يواجه الجيل الرّاهن، من خلال نفس المشروع الثّوري الذي يضطَّلع به، السؤال الرئيسي التّالي: ماهي الحضارة؟ " [2]

إنّ التّمعّن في هذا الكلام يجعلنا نستنتج الكلمات المفتاحيّة الحاملة للدّلالات الفكريّة عند مالك. لنلاحظ: أولاً يستعمل كلمة مشاكل مقابل كلمة حلول وكلمة شروط مقابل مشروع

---

[2] في د. مولود عويمر، **المرجع السّابق**، ص ص، 142-159

[2] مالك بن نبي، **القضايا الكبرى-مشكلات الحضارة-**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000، ص.35

وهي كلّها كلمات تعكس وجهة نظره الوظيفيّة للحضارة فهو يرفض أن يراها من وجهة نظر أنثروبولوجيّة. وصحّح مالك ما قد يتبادر إلى ذهن القارئ عند طرح إشكاليّة ماهية الحضارة فهي ليست كما قد يراها عالم الأنثروبولوجيا على أنّها " كل شكل من أشكال التّنظيم للحياة البشريّة في أيّ مجتمع كان، فإذا كان شكل الحياة التي ورثته هذه البلاد عن عهد القابليّة للاستعمار يمثّل "حضارة"، فإنّ السّؤال الذي طرحناه سابقاً (يقصد السّؤال عن ماهية الحضارة) يصبح سؤالاً زائدا بلا طائل " [1]

الحضارة من وجهة النّظر الوظيفية لمالك هي التي تمنح المجتمع القدرة في جميع المجالات التي تميّزه بخاصيّتها كمجتمع نامٍ يستخدم هذه القدرة في حلّ مشاكله وتحقيق مشروع نموّه. وفي هذا السّياق يقول مالك: " يجب علينا الآن أن نتثبّت من أمر تعريف الحضارة الذي سبق لنا اقتراحه فيما سلف من وجهة نظر متعلّقة بعلم الانسان (يقصد الأنثروبولوجيا) ، وهي الوجهة التّي لا نريد تناول الموضوع من زاويتها، لأنّ الحضارة يجب أن تحدّد من وجهة نظر وظيفيّة: فهي مجموع الشّروط الأخلاقيّة و المّاديّة التي تتيح لمجتمع معيّن أن يقدّم لكلّ فرد من أفراده، في كلّ طور من أطوار وجوده، منذ الطّفولة إلى الشّيخوخة، المساعدة الضّروريّة له في هذا الطّور أو ذاك من أطوار نموّه "[2]

[1] مالك بن نبي، **المرجع السّابق**، ص. 35

[2] مالك بن نبي، **القضايا الكبرى–مشكلات الحضارة**–المرجع السابق، ص 43

فالحضارة إذن هي الوسائل التي تعين الأفراد على اختلاف سنَّهم أو نوع حاجياتهم على النّمو والاضطِّلاع بوظيفتهم التّنمويّة في المجتمع، " فالمدرسة والمعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصيّة الفرد تمثّل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه" [1] فإرادة المجتمع وقدرته تضيفان صفة الموضوعيّة على وظيفة الحضارة وهي جملة العوامل المعنويّة والمّاديّة لتنمية الفرد. وهي التي يقول عنها مالك أنّها "تتموضع في شكل سياسة، في صورة تشريع يمثّلان اسقاطاً مباشراً لعالم الأفكار على الصّعيد الاجتماعي والأخلاقي"[2]

وهنا يربط مالك بن نبي الحضارة بالأفكار قبل أن تكون مقتصرة على الأمور المادّية " ففي فترة اندماج مجتمع ما في التّاريخ يكون للأفكار دور وظيفي، لأنّ الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمّة معيّنة " [3]

---

[1] مالك بن نبي، **المرجع السّابق**، ص.43

[2] مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر. الدّكتور بسام البركة والدّكتور أحمد شعبو، تق.المحامي عمر مسقاوي، دمشق، دار الفكر، 2002، ص . 43

[3] مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، المرجع السّابق،ص.42

ويواصل في السياق ذاته تعريفه للحضارة قائلا: " ويمكن تعريف الحضارة في الواقع بأنها جملة العوامل المعنوية والمادية الي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره" [1]

كما نفهم من تحليلات بن نبي أنّه منذ انحطاط العالم الإسلامي وهو يواجه مشكلة أفكار وبالتّالي مشكلة حضارة لأنّها تبنى على أساس الفكر.

واليوم نلاحظ ظهور أفكار موضوعة مستقاة من أفكار غربيّة غريبة عنّا وعن القالب الأصلي الإسلامي وأفكار أخرى توارثها المسلمون لا تسمن ولا تغني من جوع ويقول مالك في هذا الصّدد: " الأفكار الموضوعة قد خانت الأفكار المطبوعة في القوالب الأساسيّة" [2] فقد اعتبر مالك هذه الأفكار الموضوعة أفكاراً خائنة وهو الأمر الذي ينعكس سلباً على كافّة نشاطات الأمّة الإسلاميّة والحضارة بشكل معيّن: " هذه الخيانة تتردّد أصداؤها في سائر نشاطاتنا وهي تعرّضنا للانتقام (nêmêsis) [3]وأحياناً يكون عنيفا على الصّعيد الزّمني، فالأفكار التي تتعرّض للخيانة تنتقم لنفسها" [4]

---

[1] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[2] مالك بن نبي ، **المرجع السّابق**، ص.63

[3] (nêmêsis) : نمزيس آلهة إغريقيّة تمثّل الغضب و الانتقام السّماوي من نزعة التّطرّف والتّزمت في السّلطة والرّأي عند البشر.

[4] مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 65

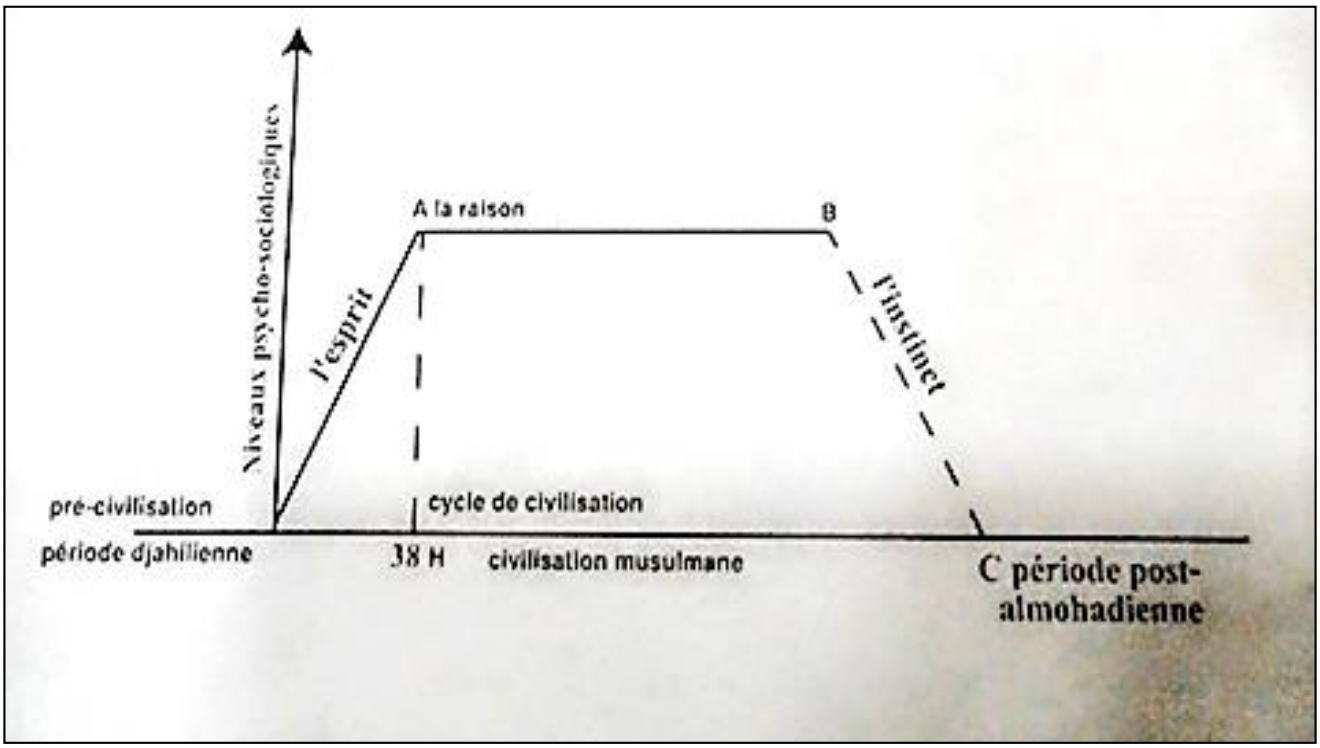
من جهة أخرى، يرى مالك أن قيام ثم سقوط حضارة ما، بغض النظر عن الأسباب، أمرا محتوما وطبيعيا وسمى ذلك: الدورة الحضارية، وقد تأثّر في هذا بالعلاّمة ابن خلدون فقد رأينا سابقا أن ابن خلدون يرى الحضارة على أنّها نهاية العمران فهي إذن دورة من دورات التّاريخ كما بيّن في كتابه المراحل التّاريخيّة التي يمر بها عمر الدّولة. وفي هذا الصدد يتساءل مالك: " لماذا سقطت أوربا في القرون الوسطى [...] بعد سقوط الحضارة الرّومانيّة ولماذا خرجت الأمّة الإسلاميّة من طور الحضارة في مجموعتها القياديّة " [1] فيجيب بأنّه أمر طبيعي: لأنّها قامت بدورها لمدّة الكافية وخرجت من دورت الحضارة، وهو حال أي حضارة مهما كانت على حدّ قول المفكّر" إذ يكفي أن نفتح أي كتاب تاريخ فنجد أنّ الحضارة تدوم مدّة معيّنة وتمضي إلى غيرها" [2] .

ثمّ يعرض تحليله التّاريخي هذا على شّكل رسم بياني يصوّر تطوّر الدّورة الحضاريّة كظاهرة كونيّة على غرار أي ظاهرة فيزيائيّة أخرى. ونورد فيما يلي صورته الممسوحة ضوئيًّا:

---

[1] الدّكتور مولود عويمر، **المرجع السّابق** ، ص ص، 142-159

[2] المرجع نفسه.



الرسم البياني رقم 1: دورة الحضارة عند مالك بن نبي

(المصدر: les conditions de la renaissance, p. 69.)

3.3.2.1 البناء الحضاري عند مالك

يرى مالك بن نبي أنّ علينا أن نكوّن حضارة أي أن نبني لا أن ندكّس، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التّكديس، إذ "علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربيّة لا يأتي بالحضارة. والاستحالة هنا اقتصاديّة واجتماعيّة " [1]

ويقصد بهذا أنّه لو أردنا أن ندكّس عناصر حضارة لنكوّن منها حضارة لأصبحنا أمام مجرّد أشياء للحضارة لا تعد ولا تحصى فنصبح تائهين عن جادّة الأمر أمام أشياء جامدة عوض توجيه أفكارنا نحو الإنتاج كما أنّ هناك مغالطة منطقيّة في فكرة التّكديس هذه.

[1] مالك بن نبي ،**تأمّلات**، دمشق، دار الفكر، 1986،ص 167

"فالحضارة هي التي تكوّن منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكوّن الحضارة "[1]

وهنا يطرح مالك السؤال: من أيّ شيء يبتدئ بناء الحضارة؟ وإجابته كانت منطقيّة وعمليّة على وجه خاص إذ دعانا إلى التّفكير بعقليّة عالم الكيمياء. فإذا أراد عالم الكيمياء تشكيل الماء مخبريًا (للعلم فإنّ الصيغة الجزيئيّة للماء هي H_2O) فأوّل ما يلاحظه هو أنّ جزيء الماء يتكوّن من عنصرين هما: الهيدروجين والأكسجين ثمّ يدرس بعد ذلك القانون الكيميائي والرّوابط الكيميائيّة التي تسمح بتركيب وتكوين الماء ويسمّى علميًا بـ(Catalyseur) أي المفعّل أو المحفّز. هذا هو البناء وليس التّكديس فلو كدّس العالم هذا ملايين الأطنان من الهيدروجين والأكسجين ما كان له أن يكون جزيئة واحدة من الماء. وإذا أسقطنا هذا التّحليل على الحضارة بأخذ "الورقة" على سبيل المثال لا الحصر كأحد منتوجات الحضارة نجدها تتكوّن من عناصر ثلاث هي: **الإنسان** أولا لأنّه الذي ولّدها بفكره وصنعها بيده **بتراب** بغداد ثانيا في **زمن** العهد العبّاسي ثالثا. وما يحاول مالك شرحه هنا هو أنّ حضارة العهد العبّاسي هي التي أنتجت الورقة كإحدى المظاهر الماديّة أو كمنتوج ملموس للحضارة. [2]

ثمّ توصّل مالك من التّحليل الجزئي إلى النّتيجة العامّة واضعا المعادلة النّهائيّة:

الحضارة= إنسان+ تراب+ وقت

[1] مالك بن نبي ، **المرجع السّابق**، الصّفحة نفسها.

[2] مالك بن نبي ، **المرجع السّابق**، ص ص، 167-168.

وعلّل ذلك قائلاً:" ولكنّ جمع منتوجات حضاريّة هي الحضارة نفسها [...] وبالتّالي يمكن أن أكتب النتيجة التّحليلية في صورتها النّهائيّة: حضارة= إنسان+ تراب+ وقت" [1]

ويؤكد مالك على أن الإنسان منبع الحضارة، فالإنسان المتشبّع بالرّوح التّقيّة التي تهذّب غرائزه وتزوّده بأفكار مقولبة بقوالب لا تتنافى مع الأخلاق والجمال هو من سيأخذ المشعل ويهندس حضارته، وحينها نقول إنّ كيان الفرد موصول بالحضارة.

لذا وجب هنا تحديد نوعيّة هذه الصّلة، وهي على ثلاثة أنواع: " الإنسان إمّا أن يكون قبل الحضارة وإمّا أن يكون في نعيم الحضارة وإمّا أن يكون قد خرج من الحضارة " [2] وما يلاحظ هنا أنّ هذه الأنواع الثّلاث مرتبطة بمراحل دورة الحضارة التي تختلف عن بعضها كما رأينا آنفًا ومن الطّبيعي أن يختلف الإنسان أيضا بدوره حسب هذه المراحل فتكون أفكاره وخلفيّاته مختلفة وهو الأمر الذي من شأنه دفع عجلة الحضارة إلى الأمام أو عكس ذلك تماماً. فالعلاقة بين الإنسان والحضارة علاقة تفاعل عكوس مثل تفاعل الأسترة والإماهة في الكيمياء إذا ما تبنّينا لغة مالك العلمية. فالإنسان يؤثّر على الحضارة والحضارة تؤثّر عليه فهذا ينتج عن ذاك وذاك ينتج عن هذا " والفرد في ذاته ليس مجرّد فردٍ يكوّن

---

[1] مالك بن نبي، **تأملات**، المرجع السابق، ص ص، 197-198

[2] المرجع نفسه ، ص. 25

النّوع، وإنّما هو الكائن المعقّد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج حضارة، إذ هو يدين لها بكلّ ما يملك من أفكار وأشياء"[1]

أما عنصر التّراب فهو كلّ ما يتّصل به الإنسان بصورتين: صورة الملكيّة أي من حيث تشريع الملكيّة في المجتمع الذي يحقّق للفرد الضّمانات الاجتماعية فالتّراب هنا شيء حيوي في المجتمع من جانب التّشريع والسّيطرة الفنّيّة أو الاستخدام الفنّي له " [2]

فالتّراب عند مالك هو" مورد وثروة حضاريّة وكيفيّة استغلاله هو العامل الحاسم في بناء الحضارة، فالتّربة لا تقاس بمساحتها ولا بعدد سكّانها ولا بموقعها كما تقاس بقيمتها الحضاريّة المستغلّة" [3] . وفيما يتعلّق بالوقت فهو يعبّر عن تجربة الإنسان على مرّ التّاريخ فالزّمن هو الذي يتمّ تكييفه مع المجتمع حتّى تُحصد ثمار العمليّات الصّناعيّة والفكريّة والاقتصادية لأنّه "الرّكيزة التي تقوم عليها سائر هذه العمليّات " [4]

يؤكّد مالك دومًا على ضرورة الاعتناء بالإنسان في المقام الأوّل وتخليصه من القابليّة للاستعمار التي يرى أنّها سبب انحطاط الحضارة ولا يمكن خطو خطوة إلى الأمام

---

[1] مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، تر. عبد الصّبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1925، ص 26

[2] مالك بن نبي، **تأمّلات**، المرجع السّابق، ص 167

[3] د.إبراهيم الطّيّب، **مواقف مشتركة بين مالك بن نبي و ابن خلدون**، الجزائر، دار مدني ، 2008، ص. 119.

[4] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، **المرجع السّابق**، ص 56

مالم تصفّى "الرّواسب التي خلفها في نفوسنا عهد الكساد " [1] خاصّة وأنّ "الأفكار في المجتمع الإسلامي لا تتمتّع بقيمة ذاتيّة تجعلنا ننظر إليها كأسمى المقوّمات الاجتماعيّة، كقوّة أساسيّة تنظّم وتوجّه قوى التّاريخ كلّها وتعصمها بذلك من محاولات الإحباط مهما كان نوعها" [2] لذا وجب غرس الأفكار التي من شأنها بعث الأمل والتّفاؤل واخراجها من الكساد إلى النّشاط والعمل.

ختاما يؤكد فيلسوفنا أن مشكلة الحضارة لا تحلّ أبدًا باستيراد منتوجات حضارة أخرى ولكنّها تستوجب حل ثلاث مشكلات:

1- مشكلة الإنسان وتحديد الشّروط لانسجامه مع سير التّاريخ.

2- مشكلة التّراب وشروط استغلاله في العمليّة الاجتماعية

3- الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسيّة الفرد [3]

وهذه النّقاط الثّلاث هي الرّصيد الحضاري الذي يجب الاستثمار فيه وهي التي تعطينا "التّقدير السّليم لوضع النّهضة العربيّة من حيث غايتها ووسائلها وطبيعة مشاكلها " [4]

---

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، **المرجع السّابق** ، ص 185

[2] مالك بن نبي، **الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دمشق، دار الفكر، 1985، ص 75

[3] مالك بن نبي، **تأمّلات**، المرجع السّابق، ص 199

[4] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها .

3.1 خلاصة الفصل

كان هذا الفصل حوصلة لأهم ما يجب معرفته حول موضوع فلسفة الحضارة على الرغم من صعوبة الإحاطة بكل جوانبها، وذلك لتشعّب مواضيعها التي تمس كل جوانب الحياة العلمية والاجتماعية والثقافية والتاريخية والاقتصادية والنفسية...إلخ

ارتأينا بداية تقديم عموميات حول أهم المصطلحات المتعلقة بدراسة فلسفة الحضارة ويتعلق الأمر بالثقافة والحضارة. وبعد استعراض المفاهيم اللغوية لهذه المصطلحات تطرقنا إلى مفاهيمها الاصطلاحية المختلفة باختلاف المشارب العلمية للدارسين لها، وهو ما يفسر التداخل والترادف فيما بينها مما انعكس على عملية الترجمة إلى العربية التي عانت هي الاخرى من نفس الظاهرة.

ثمّ رأينا مفهوم الفلسفة عموما وفلسفة الحضارة خصوصا حتى لا يحدث الالتباس مع فلسفة التاريخ وتاريخ الحضارات. بعدها حاولنا اعطاء فكرة مفصلة عن فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي لأنّه يمثل موضوع دراستنا. فرأينا أن فلسفة الحضارة عنده موضوع جد شائك لابل موضوع حياة أمة عربية إسلامية كاملة لذا أولاه دراسة جد عميقة فكانت دراسته شاملة كاملة علمية إلى درجة كبيرة. بداية رأينا كيف شخّص مالك مرض الأمة الإسلامية وهمّها وأعزاه إلى الحضارة فكانت هذه نقطة بداية تأسس مفهوم الحضارة عنده. أي بعد ملاحظة دقيقة للمجتمع الاسلامي وتحليله ثم تشخيص حالة حضارته المريضة قدّم مالك تعريفاته الدقيقة لكل من الثقافة والحضارة خاصة ليقدّم بعدها الدورة الحضارية التي

مرت بها كل حضارات العالم والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص. ولم ينس مالك تقديم العلاج لمرض الحضارة الذي تتخبّط فيه منذ زمن بعيد، وكيفية البناء الحضاري بالاعتماد على الفرد والمجتمع وتوجيههما لتحقيق الفعالية وخاصة الاستثمار في الرصيد الحضاري المتمثل في العناصر الثلاثة التي تكوّن المعادلة الحضارية المشهورة التي وضعها.

الفصل الثاني

التّرجمة والفلسفة

0.2 تمهيد الفصل

سنتناول في بداية هذا الفصل العلاقة بين الترجمة والفلسفة في العالم العربي والإسلامي عموما، بحيث سنقدم لمحة عن البواكير الأولى لنشأة الفلسفة الاسلامية وكيف ارتبطت بالحركة الترجمية خلال العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية، ثم سنبين مختلف الأطوار التي مرت بها ترجمة الفلسفة عند العرب.

ارتأينا بعد ذلك التمييز بين مختلف الضروب الماهوية التي تربط الترجمة والفلسفة تجنباً لأي لبس قد يقع بينهما، وخاصة كي يتسنى لنا تطويق العلاقة التي تهمنا بالدراسة بين الممارستين الترجمية والفلسفية.

وعلى هذا الأساس سنعرج على بعض دراسات الترجمة الفلسفية وطرائق ممارستها وقسمنا هذه النقطة إلى حقبتين زمنيتين: قديما عند أشهر علماء العرب المهتمين بالترجمة والفلسفة، وحديثا عند الغرب وعند العرب ممثّلة بالفيلسوف طه عبد الرحمن الذي كان، حسب علمنا، من القلائل الذين اهتموا بدراسة ترجمة الفلسفة إلى العربية في هذا العصر. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التقسيم الزمني (قديم/حديث) الذي اعتمدناه لا يُعنى أبدا بالتأريخ للدراسات الترجمية، بل يهتم أساسا بأهم ما جاء به الدارسون (سواء العرب أو الغرب، قديما أو حديثا) من آراء حول قضية نقل الفلسفة أو من نظريات ترتكز على دعائم فلسفية تؤطر عملية الترجمة الفلسفية.

1.2 الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالترجمة

إن الفلسفة والترجمة متلازمتان معرفيا عند العرب لأسباب تراثية، ذلك أن الفلسفة الإسلامية ارتبطت بالحركة الترجمية في العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون عندما بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية إلى العربية وهكذا كانت الترجمة بمثابة بوابة العرب لدخول عالم الفكر الفلسفي. إذ لم يدخل أرسطو مثلا إلى الساحة العربية إلا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون.

وحسب المصادر فإن أول كتابٍ تُرجم لأرسطو كان كتاب " السماء والعالم" على يد يوحنا بن البطريق عام 200 هـ وأعاد حنين بن إسحاق ترجمته عام 260 هـ، وترجم ابن المقفع بعض كتب أرسطو مثل " الأورغانون"[1] وكتاب "التحليلات الأولى" وكتاب " المنطق" لفورفوريوس .

ويؤكد بول كراوس [2] " أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المأمون ترجمة أي شيء عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأورغانون التي تتناول المنطق فقط دون الفلسفة الأولى و

[1] الأورغانون هي مجموعة كتب أرسطو في المنطق و " أورغانون" كلمة إغريقية تعني "الآلة" وقيل إن ابن المقفع هو من نقل الكتب الأربع الأولى من اللغة البهلوية (أي الفارسية الوسطى حسب موسوعة المورد لمنير البعلبكي) إلى اللغة العربية.

[2] بول كراوس (1904– 1944) مستعرب يهودي, درس اللغات الشرقية بجامعتي براك وبرلين وله رسالة في "تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام".

الطبيعية على عادة المسيحيين السريان, لكن حركة الترجمة في عصر المأمون مدّدت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية."[1].

والحق يقال إن الفلسفة بدأت مسبقا عند المسلمين كتيار فكري ولكن ليس بالمعنى الحالي للفلسفة وسميت آنذاك بعلم الكلام [2] والذي نشأ عن " عوامل إسلامية خالصة بدأت بمشكلات سياسية ارتبطت بالخلافة واقتتال المسلمين حولها. ومن ميدان القتال ظهرت على نحو طبيعي مشكلتان كبيرتان [...] فكان السؤال: ما هو حكم المسلم الذي يقتل مسلما آخر: أيظل مسلما أم يصبح كافرا، أم أنه يقع في منزلة وسط بين الكفر والإيمان؟ [...] ثم ظهر سؤال آخر حول الحاكم وشروط اختياره ومدى ضرورة وجوده " [3] وهكذا كانت أهم مباحث الفلسفة السياسية في الإسلام آنذاك.

ثم وصلت الفلسفة الإسلامية ذروتها عندما سمحت الترجمة للمسلمين بالاطلاع على الفلسفة اليونانية مما أدى إلى ظهور فلاسفة مسلمين يختلفون عن علماء الكلام، على غرار الكندي الملقب بالمعلم الأول عند العرب وابن سينا والفارابي والغزالي...الخ.

---

[1] د. محمد علي الجابري، **تكوين العقل العربي**،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص.197.

[2] اختلف الباحثون في سبب تسميته بعلم الكلام فذهب فريق إلى أن ذلك عائد لأبوابه التي عُنونت بـ: " الكلام في كذا " وقال آخرون إن السبب يرجع لاختلاف الفِرق حول كلام الله أمخلوق هو أم قديم؟

[3] د. حسين علي، **المرجع السابق**،ص.93.

ويعتمد هؤلاء على المنطق وتحكيم العقل لتحليل القوانين الكونية الناشئة من إرادة الله وبناءً على هذه النظرة، بذلوا جهودا كبيرة في سبيل وضع منهج قويم في دراسة الفلسفة يرمي لإصلاح ما رأوه فاسدا. وفي هذا الصدد يقول الكندي في مطلع كتابه إلى المعتصم بالله في باب الفن الأول؛ حدّ الفلسفة وعلو منزلتها: " إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة و أشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق " [1].

وما يمكن فهمه من كلام الكندي أنّ القضيّةَ بكل بساطة ووضوح قضيّةُ حقٍّ وأهلية العقل البشري لإدراكه، وغاية الفيلسوف هي إصابة الحق في علمه والعمل به في عمله بغض النظر عن مصدر هذا الحق. ولهذا نجده يدافع عن الفلاسفة آنذاك خاصة أولئك الذين ترجموا عن اليونان واتُهموا بالخروج عن تعاليم الدين والزندقة. فبالنسبة له الحق ليس له جنسية أو دين والفلسفة تبتغي بلوغه أين كان مكانه وهذا هو تبرير " دفاع الكندي عن ضرورة الرجوع إلى الفلاسفة القدماء وعلى رأسهم أرسطو وطاليس من أجل استحضار تعاليمهم عن الحق والبناء عليها وتصحيحها واستكمال مباحثها " [2].

---

(1) أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية: كتاب الفلسفة الأولى** , تق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ، مطبعة حسان، 1978، ص.25.

(2) ناصيف نصار , **في ماهية الفلسفة وضرورتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، موقع الانترنت: http://www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mustaqbal_424_nassifnassar.pdf تاريخ التصفح 2017/01/17، 19سا18د.

إن اعتماد الكندي على هذا التعريف الواسع للفلسفة يخدم تماما موقفه من نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية لأنه يعي تماما أن الفلسفة اليونانية قد تكون متنافية في بعض أفكارها مع تعاليم الدين، لذا أكد على هدف الفيلسوف أو بالأحرى غرضه على حد تعبيره وهو إصابة الحق والعمل به.

وموقفه هذا يدل كذلك على شدة المعارضة التي لاقتها الفلسفة عندما شقت طريقها داخل الحضارة الإسلامية لتتعالى صيحات المعارضة في أشكال مختلفة بحيث " لو ترجمنا شارات هذه الصيحات إلى لغة العصر الحاضر منذ نفوذ الفكر اليوناني وتغلغله لكانت السلفية حينا والأصالة authenticité حينًا ثانيا، ودفع الآراء المستوردة حينًا ثالثا " [1] لكن المعارضات هذه والاتهامات بالزندقة لم تحُل دون المضي قُدما وحمل راية الفلسفة التي كما نعلم لم تُنِر حضارة المسلمين فحسب، بل أنارت كذلك، عن طريق المسلمين، نهضة الحضارة الأوربية.

إنّ دوافع المفكرين المسلمين في الاهتمام بالفكر اليوناني آنذاك كانت جد مبررة إذ لا يمكن لحضارة مهما بلغت من قوة أن تعيش بمنأى عن الحضارات الأخرى فلابد من تلاقح الأفكار والعلوم ليحصل التطور المنشود. فكانت الترجمة الوسيلة المثلى لنقل تلك الروح العقلية والعلمية التي تحملها الفلسفة وبالتالي خلق توازن بنّاء مع الروح الغيبية الغالبة في ذلك الوقت على الفكر الإسلامي.

---

[1] د. عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981، ص.12.

ومنه يمكن الاستنتاج أن العلاقة بين الترجمة والفلسفة العربية الإسلامية علاقة وطيدة جدا وفريدة من نوعها فنحن لا نبالغ إذا ما قلنا إنه لولا الترجمة لما كانت هناك فلسفة عربية إسلامية. هذا لأن العلاقة بين الترجمة والفلسفة في مجال التداول العربي الإسلامي مختلفة لا بل معاكسة تماما لنظيرتها في مجال التداول الغربي. ففي المجال التداولي الغربي تُعد الفلسفة أصلا والترجمة فرعٌ عنها، أما في المجال التداولي العربي فالترجمة أصلٌ والفلسفة فرع. " وقد كان الفلاسفة العرب أنفسهم يطلقون على القدماء اليونانيين تسمية أسلاف وهذه الإشارة تلميح من العرب إلى أنهم كانوا يعدون انفسهم بمثابة ورثة هؤلاء الأسلاف الإغريق أو أخلافهم، وبعبارة أخرى كانوا يجاهرون بصحيح انتسابهم شرعا إلى العقل اليوناني"[1] . وبما أن الأمر كذلك، يتبادر إلى الذهن سؤال جوهري هنا: ما هي إذن الأطوار التي مرت بها الترجمة بعلاقتها مع الفلسفة في مجال التداول العربي؟

2.2 أطوار ترجمة الفلسفة في مجال التداول العربي الإسلامي

إن حركة الترجمة الكبرى في العالم العربي هي التي مكنت من ظهور ثقافة عالمية عربية قائدة في وقت مضى، تمخّضت عنها نشاطات عقلية فلسفية وأدبية وعلمية جديرة

---

[1] فيليب فالا، **أصول الفلسفة العربية**، الموقع:
http://maaber.50megs.com/issue_july09/epistemology1.htm
تاريخ التصفح 2017/04/24 الساعة:2 سا و12 .
ملاحظة: فليب فالا باحث لدى الخارجية الفرنسية و عضو مشارك في مخبر الدراسات حول (أديان التوحيد) – المركز الوطني للبحث العلمي – صدر له عام 2004 كتاب " الفارابي ومدرسة الإسكندرية: من مقدمات المعرفة الى الفلسفة السياسية" اختصاصه الفلسفة العربية الكلاسيكية.

بالانحناء أمامها تقديرا وإعجابا بها. إلا أننا هنا لا نحذو حذو من يبكي على الأطلال ويمجد العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، الذي كانت فيه الترجمة عموما وترجمة الفلسفة خصوصا في قمة عطائها على حساب العصر الحالي كما ذهب إليه كثيرون على غرار الدكتور بدوي عبد الرحمن الذي أعاب على المحدثين من المترجمين عجزهم عن ترجمة الفلسفة الأوربية والغربية عموما على الوجه الذي قام به أسلافهم المترجمون عندما نقلوا الفلسفة اليونانية. فقال :" فما أبعد الشقة بين ما فعلوه (يقصد أسلافنا من المترجمين)، وبين ما فعلناه نحن المحدثين تجاه ما يناظر هذا التراث اليوناني، أعني الإنتاج الفلسفي في أوروبا منذ القرن السابع عشر حتى اليوم وهذا رغم أن وسائلنا لتحصيله ونقله أوفر وأيسر بألاف المرات! لكن الأمر أمر عزيمة وعناية بالعلم والثقافة وأسباب الحضارة "[1]. فما يهمنا كمترجمين، في هذا المقام، هو معرفة أطوار العلاقة بين الترجمة والفلسفة منذ بدايتها إلى يومنا هذا في المجال التداولي العربي تحريا منا لمعرفة نقاط الضعف ونقاط القوة في تلك العلاقة كي نحسن من النشاط الترجمي في العصر الحالي عوض النقد اللاذع دون تقديم الحلول. ونحن نذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن في إحصائه لثلاثة أطوار أساسية مرت بها علاقة الترجمة بالفلسفة نذكرها فيما يلي [2] مدعمة بآراء مفكرين آخرين:

---

[1] د. بدوي عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص.11.

[2] د. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة**، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995، ص ص. 83-91.

أ- *طور ابتداء النقل:*

يُقصد به الترجمة العربية الأولى التي وُضعت للنصوص الفلسفية وهذا بغض النظر عما إذا كان النقل مباشرًا من اللغة اليونانية أو غير مباشرٍ بواسطة لغة أخرى وسيطة. ويتميز هذا الطور بكونه أول احتكاكٍ للترجمة مع الفلسفة، أما ما قبله فقد كان يدعى بعلم الكلام أو حكم العرب (كما أشرنا آنفا) وبالتالي فقد عرف العرب لأول مرة الفكر الفلسفي عن طريق تلك الترجمات الابتدائية، ولم يكن من الممكن فهم وتحليل النصوص الفلسفية إلا بالرجوع إلى تلك النقول. ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن نوعية تلك الترجمات (الجيد منها أو الرديء) سينعكس لا محالة على مدى تقبل الفلسفة في المجال التداولي العربي. وبالتّالي جاز القول بأن الهوّة بين المجال التداولي العربي والفكر الفلسفي اليوناني قد زادت حدة، خاصة إذا علمنا أن معظم المترجمين لم يكونوا بالضرورة عربا ولا مسلمين ولو أنهم عاشوا في مجتمع إسلامي. فنجد فيهم الناطق بالسريانية كلغة أم والمسيحية كعقيدة دينية يترجم إلى اللغة العربية في مجتمع إسلامي له خصوصية تداولية معينة. فلم يكن لهؤلاء المترجمين لا السليقة اللغوية العربية ولا الانتماء الديني فجاءت ترجماتهم ركيكة من حيث اللغة وفجّة من حيث المضمون لأنهم لم يراعوا اختيار الألفاظ المناسبة حتى لا يحدث الصدام في المجال التداولي العربي. والحاصل أن تبعية الفكر الفلسفي للترجمة في طورها الابتدائي بكل ما يحمله من فروق لغوية وثقافية ودينية... قد زاد من حدة المعارضة والرفض لهذا الفكر الدخيل خاصة من قبل فئات أهل الفكر المأصول من فقهاء دين ولغويين وأدباء.

ب- طور استصلاح النقل:

يُمثل الطور الثاني من أطوار الترجمة وفيه نقّح وأصلح مترجمون وفلاسفة مسلمون النصوص المنقولة بما يتلاءم ومجال التداول العربي الإسلامي فعندما عرف هؤلاء الفروقات بين الفكر المنقول و الفكر المأصول بفضل درايتهم وإحاطتهم بثوابت المجال التداولي الإسلامي شرعوا في إصلاح النقول بما يتلاءم معه لغويا وعقائديا و معرفيا.

وعليه اتخذت عمليات الإصلاح في هذا الطور أوجهاً مختلفة أهمها حسب الدكتور طه عبد الرحمن: " الترجمة التفسيرية " وهي التي ميّزت التفاسير الصغرى و الوسطى والكبرى للفلسفة على غرار الكندي أحد أبرز الفلاسفة المسلمين الذي ترجم، مع جملة من الأشخاص المؤهلين تحت إشرافه، عديد الكتب الفلسفية " بدءا بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو و كتاب مختارات من الإلهيات للأفلاطوني المحدث بروقلس" [1] . ثم جاء بعده واحد من ألمع عباقرة الفلسفة العربية ألا وهو أبو نصر الفارابي الذي كان أستاذ كلٍّ من ابنِ سينا وابنِ رشد ويوحنا بن هيلان، دون أن ننسى الغزالي الذي " كان الرائد في إقامة صلح بين العلوم الإسلامية والمنطق و ذلك عندما فسّر أن الأساليب اليونانية في المنطق يمكن أن تكون محايدة وبعيدة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية" [2].

---

[1] فيليب فالا ،**المرجع السابق**.

[2] **مراحل تطور الفلسفة الإسلامية**: http://mawdoo3.com/ تاريخ التصفح: 2017/02/26 ، 17سا40د.

أما الوجه الثاني الذي اتخذته عمليات الإصلاح في هذا الطور هو"الترجمة التلخيصيّة" ويوضح طه عبد الرحمن ذلك بإعطاء مثال عن ابن رشد أحد أهم فلاسفة الإسلام ويقول عنه أنه كان أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى الكاتب المنشئ لاسيما في تلاخيصه [1].

وقد قارن الدكتور بين النقل العربي لنص "المقولات" لأرسطو وبين تلخيص ابن رشد لهذا النص فوجد أن الاختلاف يكمن في صيغة العبارة التي كانت عند ابن رشد أوضح وأبلغ وأنسب للمجال التداولي اللغوي. وقد ذهب عدد من المترجمين آنذاك إلى إصلاح المضمون من النقول بالإضافة إلى إصلاح اللغة وقد يكون هذا تلبية لطلب حاجات بعض الافراد المترجَم لهم من أصحاب الفكر الذين كانوا يشيرون عليهم بما يستحسنون من طرق النقل المناسبة لقدراتهم اللغوية والمعرفية. ودليل ذلك ما قاله حنين بن إسحاق في رسالته إلى علي بن يحي في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض مالم يترجم: " وقد ترجمته منذ قريب لبختيشوع على نحو ما من عادتي أن أستعمله في الترجمة من الكلام وهو أبلغ الكلام عندي وأفحله وأقر به من اليونانية من غير تعد لحقوق السريانية، ثم سألني بختيشوع أن أغير ترجمته بكلام أسهل، وأملس وأوسع من الكلام الأول ففعلت "[2]. وهذا الكلام يدل على أن حنين بن إسحاق يعي تماما أن ما قام به إنما هو استصلاح أو تصحيح للترجمة الأصلية بدليل قوله " كلام أسهل وأملس" يوافق المجال التداولي اللغوي آنذاك ثم

---

[1] د.طه عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص ص. 86-87.

[2] **المرجع نفسه**، ص. 166.

قال " أوسع" أي أنه أجرى عليه تعديلات من حيث المضمون فشرحه بشكل يناسب المجال التداولي المعرفي.

ومن جهة أخرى كانت هناك أيضا ما سماه طه عبد الرحمن بـ " الترجمة الشرحية" كإحدى أوجه الاستصلاح. فقد كان عديد المترجمين شراحا أيضا على غرار أبو بشر متى بن يونس ويوحنا بن ماسويه الذين عمدوا إلى شرح النقول لمعرفتهم بلغة الأصل وتعاطوا إصلاح ما ترجم كما لو أنهم في صدد إعادةِ هذه الترجمة إعادةَ النّاقل المصلح لها. هذا بالنسبة للطور الثاني.

أما الطور الثالث حسب طه عبد الرحمن فهو طور جاء عند تجدد الترجمة الفلسفية في مطلع القرن العشرين. وتناسى ربما طورا آخر قبل الاستئناف، متزامنٌ مع سقوط الخلافة العباسية على يد التتر وهو الطور الذي نضيفه قبل آخرِ طور ذكره الدكتور، ونسميه نحن:

ج- طور النقد:

وشهد حركة نقدية واسعة للفلسفة الإسلامية رغم التطور الكبير الذي شهدته آنذاك وقد مثله ابن تيمية أحد أهم أعلام مدرسة الحديث التي ترفض جملة وتفصيلا كل أعمال الفلسفة. وقد تميزت أعماله باعتماد نص الكتاب والحديث وترجيحه على العقل والقياس فجاءت ردوده على الأساليب المنطقية اليونانية منافية لما جاء به الغزالي وألّف كتابه المشهور " الرد على المنطقيين". ومازال هناك إلى اليوم بعض التيارات الإسلامية خاصة

أهل الحديث ممن يعتبر أن للإسلام علماء يتبعون الكتاب والسنة فقط ولا يحتاجون الفلسفة إلى درجة أن فيهم من اعتبر فلاسفة الإسلام مبتدعين وضلاّل زنادقة.

ح- طور استئناف النقل:

تزامن هذا الظهور مع حركة التجديد الترجمية خلال مطلع القرن العشرين. وفيه هرع المترجمون لترجمة فلسفة أوروبا خاصة من عصر النهضة إلى يومنا هذا فحل ديكارت اليوم عند العرب المحدثين محل أرسطو البارحة عند أسلافهم. وعلى خلاف الطورين الأولين ورث هذا الطور جملة غنية من المصطلحات الفلسفية وتَرِكة من التراكيب الاصطلاحية وما الى ذلك مما سمح للمترجمين اليوم بالنسج على منوال الموروث عديدَ المصطلحات والتراكيب الحديثة على غرار مصطلحي الثقافة والحضارة ... الخ. كما يتميز هذا الطور بوعي مترجميه بالمجال التداولي العربي على خلاف أسلافهم خاصة أولئك الذين كانوا من أصول سريانية إلا أن هذا حسب طه عبد الرحمن، لا يعني أن جميعهم أخذوا بمبادئ ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي بل فيهم من يشجع على "*تثوير*" المعرفة الأصلية وتكسير اللغة العربية لتتوسع وتتطور وبالتالي يساير المجال التداولي العربي عقلانيةَ ومنطقيةَ الغرب. وهو الأمر الذي زاد من اشتداد الفروق بين الفكر الفلسفي والفكر الإسلامي فكان بعض هؤلاء المترجمين كأسلافهم في الطور الابتدائي.

وقد أثار طه عبد الرحمن هنا مسألة تهمنا جدا كمترجمين؛ وهي دوافع المترجمين أو النّقَلة المتقدمين بالمقارنة مع دوافع النقلة المحدثين. فالمترجمون المتقدمون ترجموا أمهات الإنتاج

الفلسفي لاعتقاداتهم أن صلة الفلسفة بالعلم كبيرة وأما المتأخرون أو المحدثون فيرون صلتها أكبر بالأدب وبالتالي تقلّب مفهوم الفلسفة بين الأجيال " فبعد أن كان مقتضاها عند الأوائل تقليد العلم وخدمة البرهان العقلي أضحى عند بعض المتأخرين هو تقليد الأدب و خدمة البيان اللغوي"[1] ويلاحظ أن هذا الأمر ينعكس على تعريفات لغة الفلسفة التي منها ما يعتبرها أدبية ومنها ما يعتبرها علمية وآخرون وسط بين لغة العلم ولغة الأدب وهو الأمر الذي سنناقشه لاحقا.

3.2 ضروب التقارب الماهوي بين الترجمة والفلسفة

يتوجب علينا من باب التوضيح وإزالة اللبس، قبل التطرق لبعض أهم دراسات الترجمة حول نقل الفلسفة، التمييز بين مختلف التسميات المطلقة على العلاقة بين الترجمة والفلسفة. وفي هذا الصدد يقدم الدكتور طه عبد الرحمن أربعة وجوه للعلاقة التي تتخذها الترجمة مع الفلسفة نذكرها فيما يلي [2]:

أ- فلسفة الترجمة:

بما أن من حق الفيلسوف التفلسف في كل مواضيع الحياة فهو إذن ينظر في الترجمة من زاوية فلسفية تعنى بجوانب ثلاثة هي: الجانب الوجودي والجانب المعرفي والجانب الأخلاقي. بعبارة أخرى هي النظر في بعض الخصائص الكلية للترجمة.

---

[1] د. طه عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص. 91.

[2] **المرجع نفسه**، ص ص.104-105.

ب- الفلسفة الترجمية:

وهي النظر في المسائل الفلسفية باتباع منهج يستمد أصوله ومبادئه من نظريات الترجمة ومن بعض التجارب التطبيقية في ميدان الترجمة.

ت- ترجمة الفلسفة:

وتعني ممارسة نقل نصوص فلسفية من اللغة الأصل إلى لغات أخرى وفقا لطرائق ممارسة الترجمة المتعارف عليها عند الممارسين للترجمة أو تلك الطرائق المقررة عند أرباب الترجمة على حدّ قول الدكتور.

ث- الترجمة الفلسفية:

نعني بها ممارسة الترجمة على الفلسفة باتباع منهج مستمد من بعض الحقائق التأملية وبعض التقريرات المنهجية التي تتميز بها الفلسفة.

وبما أن غايتنا هي دراسة فعل الترجمة على الفلسفة فلا يعنينا الضربان الأول والثاني وإنما يعنينا الضربان الأخيران. والحقيقة أنّ الترجمة الفلسفية وترجمة الفلسفة وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن لمترجم أن يترجم الفلسفة دون أن تكون ترجمته فلسفية وهذا حفاظا على الروح الفلسفية للنص الأصل والتي يجب أن يعاد توليدها في النص المترجم لأنه يكون أمام تحدٍّ من طراز خاص اسمه: النص الفلسفي. فعلى عكس مترجم النص الأدبي أو النص التقني الذي يكون واعيا بخصوصيات كل واحد منهما، يكون مترجم النص الفلسفي أمام نص استثنائي من الصعب تصنيفه في خانة الأدب أو خانة العلوم.

4.2 النص الفلسفي من وجهة نظر ترجمية

لطالما ميّزت دراسات الترجمة بين نوعين من الترجمة التحريرية وصنفتهما في خانتين مختلفتين وهذا حسب نمط النص المتعامل معه. ويتعلق الأمر بالترجمة الأدبية والترجمة التقنية.

ويقوم هذا التصنيف على ملاحظات وتحليلات لممارسة المترجمين المختلفة في نقلهم للنصوص الأدبية مثلا والتي لا يمكن التعامل معها مثلما نتعامل مع النصوص الطبية أو العقود القانونية أو مثلما نتعامل مع النصوص العلمية التقنية بصفة عامة، والعكس صحيح. ويتفق العديد من المنظرين للترجمة على أن تحديد نمط النص هو الذي يحدد نمط ترجمته وطريقتها. ومن بين أهم المهتمين بهذا الموضوع كاتارينا رايس واضعة نظرية أنواع النصوص التي تعتمد على علم اللغة النصي باتخاذ منهج تحليل الخطاب والسيميائية وسائل لفهم النص وغايته، وبالتالي تحديد طريقة ترجمته. وقد طور كل من كاتارينا رايس وهانس فيرمر هذا التصور إلى نظرية كاملة في الترجمة عرفت فيما بعد باسم نظرية skopos أو النظرية الغائية للترجمة. وتقول كاتارينا رايس في هذا الصدد:

" It is the type of text which decides the approach for the translator ;
The type of text is the primary factor influencing the translator choice of a proper translation method" [1].

[1] أنظر: Katharina Reiss, *Translation criticism*, The potentials and limitations, trans.Errol Franklin Rhodes, Manchester, St Jerome Publishing, 2000,p.17.

" إنّ نمط النص هو الذي يفرض المقاربة على المترجم؛ فنمط النص هو العامل الأساسي الذي يؤثر على اختيار المترجم لطريقة ترجمية معينة " –ترجمتنا–

وينحو بيتر نيومارك هذا النحو أيضا، إذ يرى ضرورة الأخذ بنمط النصوص بعين الاعتبار عند الترجمة:

" a general theory cannot propose a single method (eg. dynamic equivalence), but must be concerned with the full range of text–types and their corresponding translation criteria, as well as the major variables involved" (1)

" لا يمكن لنظرية عامة أن تنحصر في طريقة وحيدة (مثلا التكافؤ الدينامي)، ولكنها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كلاً من تنوع أنماط النصوص ومعايير الترجمة المتعلقة بتلك النصوص وكذا المتغيرات الأساسية ذات الصلة " – ترجمتنا–

وانطلاقا من هذا الأساس توصل الباحثون إلى ثنائية نصية " dichotomie textuelle" تتعامل معها الترجمة وهي: النصوص الأدبية والنصوص التقنية. فالنصوص التقنية التي تندرج ضمنها النصوص البراغماتية والإعلامية تهدف في المقام الأول إلى إيصال رسالة معينة أو معلومة ما وبالتالي فتلك النصوص قابلة للترجمة أساسا. وعلى العكس من ذلك نجد النصوص الأدبية وعلى رأسها الشعر تتعذر ترجمتها أو بالأحرى غير قابلة للترجمة إذا رددنا كلام العديد من المنظرين للترجمة على غرار الجاحظ. فإذا كانت إعادة التعبير

(2) أنظر: Peter Newmark, *Approaches to translation*, Oxford, Pergamon Press,1984, p.12.

عن الفكرة نفسها أمرا ممكنا فإن التعبير بنفس الأسلوب الذي تعمّد الكاتب التعبير به وحمّله بشحنات جمالية على المستوى البياني والبديعي يعد أمرا مستحيلا.

ففي أي من الخانتين يمكن تصنيف ترجمة النصوص الفلسفية؟ هل يمكن أن تستقبلها النصوص الأدبية رغم تقنية مصطلحاتها؟ أم تستقبلها النصوص التقنية رغم تعدد معانيها وضبابتيها؟

وفي هذا الصدد يقول جون روني لادميرال أحد كبار المهتمين بترجمة الفلسفة ما يلي:

Sans être vraiment passée tout à fait inaperçue, la traduction philosophique m'en a pas moins manqué à retenir toute l'attention qu'eût mérité son importance dans le champ des études traductologiques. Alléguant qu'il y a un jargon philosophique avec sa technicité, les traducteurs littéraires rejetteront la traduction philosophique vers les marches extérieurs de la traduction technique, et les traducteurs techniques souligneront au contraire le polysémantisme, quand ce n'est pas l'imprécision ou le flou, de la conceptualisation propre à chaque philosophe, qui fait dès lors figure d'écrivain confidentiel avec sa terminologie propre, de sorte que la traduction philosophique se trouvera alors assimilée à une " spécialité" excentrique de la traduction littéraire. (1)

"بالرغم من أن الترجمة الفلسفية لم تمر مرور الكرام على الدارسين، إلا أنها لم تحض بالاهتمام اللائق بمكانتها في حقل الدراسات الترجمية. إذ يزعم المترجمون الأدبيون أن الترجمة الفلسفية تتسم بلغة اصطلاحية متخصصة بالإضافة إلى تقنيتها، وبالتالي فهم يلقون

(1) أنظر : Jean.R.Ladmiral," Eléments de traduction philosophique", *revue Langue française*, 1981, Vol.51, N° 1, la traduction, pp.19-34.

بها في طريق الترجمة التقنية، في حين أن المترجمين التقنيين يؤكدون على عكس ذلك؛ فتعدد المعاني أو الغموض والضبابية المتعلقة بالتصورات المفهومية لكل فيلسوف تجعل منه كاتبا سريا حاملا في جعبته مصطلحات خاصة به. وبالتالي تجد الترجمة الفلسفية نفسها مقترنة "بتخصص" شاذ عن الترجمة الأدبية. " – ترجمتنا–

وقد حاولت كاتارينا رايس تجنب هذه الثنائية النصية التي تجعل من الصنفين غريمين فاقترحت تصنيفا نمطيا ثلاثيا بالاستناد إلى أعمال كارل بوهلر [1] ويتمثل هذا التصنيف في ثلاثة أنواع من النصوص هي[2] :

أ– النصوص الإخبارية:

وتكمن وظيفتهم في تمثيل المضمون والتعبير عنه بغية إيصال معلومات مثل الجرائد.

ب– النصوص التعبيرية:

والتي يكون فيها التأليف إبداعيا بحيث يستعمل الكاتب أسلوبا راقيا مكتسيا بعدا شكليا جميلا وحسا بديعيا. وبالتالي يكون المؤلف أو بالأحرى المرسل محور النص وروحه، ومثال ذلك الروايات والشعر أو الأدب بصفة عامة.

---

[1] كارل بوهلر : عالم نفسي لغوي ألماني الجنسية تكلم عن وظائف اللغة في الثقافة الغربية سنة 1918 م وحددها بثلاث وظائف هي :

1– الوظيفة التعبيرية الانفعالية المرتبطة بالمرسل.

2– الوظيفة التأثيرية الانتباهية المرتبطة بالمخاطب.

3– الوظيفة التمثيلية المرتبطة بالمرجع.

[2] د. محمد عناني، **نظرية الترجمة الحديثة: مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة**، مصر، الجيزة، الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان، 2003، ص ص. 115–116.

ج- النصوص الداعية إلى العمل:

ولها وظيفة الدعوة إلى القيام بعمل ما، وشكل اللغة هنا يكون حواريا طلبا للاستجابة السلوكية عند المرسل إليه ومثال ذلك الخطابات السياسية والدينية.

وفي الأخير تلحق بالأنماط السابقة النصوص السمعية الوسائطية والتي من شأنها إضافة صور بصرية أو موسيقى وما إلى ذلك إلى الأنماط السابقة؛ ومثال ذلك الأفلام والإعلانات المرئية أو المسموعة.

وقد انتقد لادميرال هذا التصنيف وبالتحديد التعارض بين النصوص الداعية للعمل والنصوص التعبيرية، كون التعارض الذي أسست له كاتارينا رايس مستهدفة على الترتيب المرسل إليه و المرسِل لا يضع في الحسبان المقام التواصلي:

Nous contestons la validité théorique de la typologie proposée par K. Reiss et de l'opposition qu'elle établit entre les textes à dominante appellative, centrés sur le récepteur, et les textes à dominante de forme, centrés sur l'émetteur. Les caractéristiques qui servent à caractériser ces textes, "expressifs" et " opératifs" sont en effet complémentaires et renvoient à une même stratégie de comminations globale, dont elles ne sont que des moments [...] alors que ce qui est en jeu, c'est à chaque fois une situation de communication [1]

" نشكك في صحة نظرية أنماط النصوص التي اقترحتها ك.رايس وفي التعارض الذي تقيمه بين النصوص الداعية للعمل، المتمحورة حول المرسل إليه، وبين النصوص ذات البعد الشكلي المتمحورة حول المرسِل. فالخصائص التي تميز هذه النصوص سواء كانت

[1] أنظر: J.R Ladmiral, *op.cit.*, pp.19-34.

تعبيرية أو داعية للعمل، متكاملة وتعود على نفس الاستراتيجية التواصلية العامة لأن تلك الخصائص ظرفية فقط داخل استراتيجية تواصلية أشمل. بيد أن مربض الفرس يكمن دوما في " المقام التواصلي" . – ترجمتنا–

وبالرغم من عدم اتفاق لادميرال مع رايس من الناحية النظرية إلا أنه يرى فائدة تطبيقية في التصنيف الثلاثي الذي قدمته والذي من شأنه إرساء مبدأ ظواهري للنصوص المراد ترجمتها. فاقترح قياسا على أعمال رايس نموذج تصنيف ثلاثي آخر غير منافس لها بل ملحَق ومكمّل لها من وجهة نظر براغماتية مسهِّلة لعملية التحليل. وقد نحى لادميرال نحو التصنيف التقليدي المكرّس للنصوص الأدبية في مقابل النصوص التقنية ولكنه أضاف إلى هذه الثنائية بعدا ثالثا يتمثل في نمط نصي جديد–قديم اسمه النص الفلسفي يتسم –*بخصوصية*– نمطية تجعل منه مختلفا وتعطيه الحق في الانتماء إلى خانة تصنيفية خاصة به في الدراسات الترجمية.

"Nous posons, quant à nous, en principe qu'il y a une spécifié de la traduction philosophique." [1]

" وبالنسبة لنا، فنحن نقرر مبدأ وجود خصوصية للترجمة الفلسفية" – ترجمتنا–

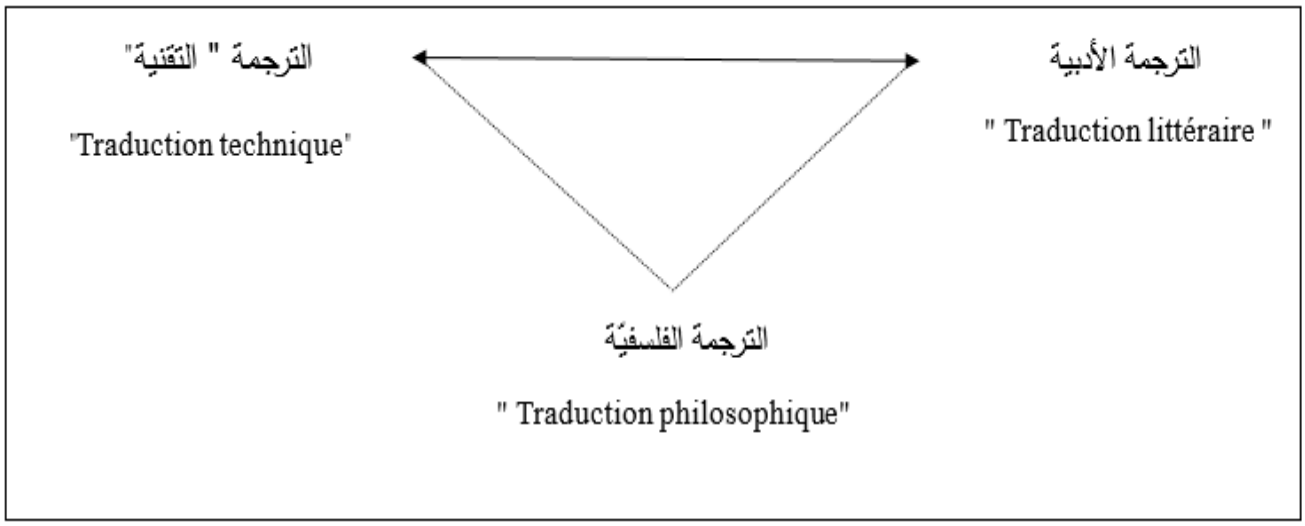
وعليه، إضافةً إلى الثنائية الكلاسيكية التي أقرتها الدراسات الترجمية والمتمثلة في الترجمة التقنية مقابل الترجمة الأدبية أضاف لادميرال خانة ثالثة :

[1] J.R Ladmiral, *op.cit.*, pp.19-34.

" Il convient ici de faire sa place à la spécialité d'un troisième mode de traduire : la traduction philosophique "[1]

"يجدر بنا هنا افساح مكان لخصوصيّة نمط ترجمي ثالث: ألا وهو الترجمة الفلسفية" –ترجمتنا–

كما قدّم رسما بيانيا يوضح تصنيفه الثلاثي وجاء على الشكل التالي [2]:



الرّسم البياني رقم 2: التصنيف الثلاثي لأنواع الترجمات التحريرية حسب لادميرال.

5.2 بعض دراسات الترجمة الفلسفية وطرائق ممارستها

قبل أن تبلغ دراسات الترجمة هذا الشأن الكبير من التقدم اليوم، قدم أسلافنا من المترجمين وغير المترجمين أيضا آرائهم حول ممارسة الترجمة فجاءت على شكل ما يسمى اليوم بـ " نظريات" أو على شكل طرائق تطبيقية لممارسة الترجمة. وهي اجتهادات تحسب لهم وتستحق كل التقدير والاحترام. ومن بين أهم المهتمين بدراسات الترجمة قديما الجاحظ

(1) J.R Ladmiral, *op.cit.*, pp.19-34.

(2) Ibid.

والفارابي وغيرهما من العرب الذين كانوا حاملين لمشعل العلم إبّان فترة الازدهار الحضاري. ثم أخذ عنهم المشعل آخرون (من العرب وغيرهم) لتصبح دراسات الترجمة على ماهي اليوم. سنهتم هنا بأهم الآراء والدراسات الترجمية التي تمحورت حول نقل النصوص الفلسفية قديما عند العرب ومن ثمّ حديثا بعد ولادة علم الترجمة. وسنعرِّج أيضا باقتضاب على المصطلح الفلسفي واستحداثه عند الترجمة.

1.5.2 الترجمة الفلسفية قديما

كان المترجمون السُّريان روّاد الترجمة العربية للفلسفة إذ كانوا أول من ابتدأ النقول وسلكوا في ذلك طريق أسلافهم الإغريق وهو إما الترجمة الحرفية (نقصد بها هنا كلمة– كلمة) أو الترجمة الحرة وكان في طريقة ممارسة هذه الأخيرة الكثير من التصرف والتغيير في مضمون الفكرة، وفي هذا الصدد يقول شكري عياد: " عرف السريان بنوع آخر من النقل فيه شيء كثير من الحرية والتصرف وذلك في كتاب الفلسفة الشعبية التي كان أكثرها منقولا عن فلاسفة مشهورين وبذلك زادوا وحذفوا وبدّلوا مؤثرين وضوح العبارة على سلامة الفكرة" [1].

أما الطريقة الرائجة آنذاك في الترجمة فكانت الطريقة الحرفية والتي تتميز بجوانب صالحة وأخرى طالحة. وأما الطالحة فكانت الترجمة كلمة بكلمة دون مراعاة مميزات اللغة

---

[1] شكري محمد عياد، نقلا عن د. محمد الديداوي، **الترجمة والتواصل: دراسة تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح و دور المترجم**، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص.83.

العربية وأما الصالحة فهي طريقة حنين وتلاميذه والتي جمعت بين الدقة الحرفية والبيان اللغوي، وفيما يلي شرح مقتضب لأهم مميزات الطريقة الحرفية في نقل الفلسفة إلى العربية في القديم.

سبق وأشرنا إلى حقيقة أن المترجمين السريان كانوا أول الرواد في الميدان مقتدين بأسلافهم الإغريق بيد أن ترجماتهم لم تتصهر في المجال التداولي العربي كما سبق وأشرنا في ذكر أطوار ترجمة الفلسفة. فهم " لم يكونوا متضلعين في اللغة وكان بعضهم يلجا إلى بعض الكتّاب ليقوِّم له عبارته "[1] ففهمهم آنذاك لطريقة الترجمة الحرفية كان يقتصر على مقابلة اللفظ باللفظ تحريا منهم للأمانة في النقل على ما يبدو " وربما في الأمانة التي تجعلها خالية من المعنى" [2] خاصة في الطور الأول من النقل، وهذا ما انعكس سلبا على نوعية النصوص الفلسفية المترجمة، فكتب أرسطو مثلا في بدايات نقلها لم تحض بترجمات دقيقة في الثقافة العربية القديمة " فترجمة أبي بشر متى بن يونس القنائي كانت حرفية وبعيدة عن روح الكتاب ولم تقترب إلى هدفه ولا سياقاته وجارت على مفاهيمه الكبرى التي تعتبر الأساس الذي أقام أرسطو تصنيفه للأنواع الأدبية عليها" [3] وهو الأمر الذي مهد للدخول في طور الاستصلاح على يد فلسفة وتراجمة ناطقين باللغة العربية حتى يحصل

---

[1] محمد الديداوي ، **المرجع السابق**، ص.83.

[2] **المرجع نفسه**، ص.83.

[3] د. عبد الله إبراهيم، جناية على الترجمة، الموقع: http://www.alriyadh.com/348348 تاريخ التصفح 2017/3/26، 17سا40د.

تخطي عثرات الترجمة الحرفية . إلا أن الترجمة الحرفية قد سجلت تطورا ملحوظا في هذا الطور، من حيث ماهيتها النظرية وآلية تطبيقاتها العملية.

وعليه يمكن تلخيص طرائق المترجمين العرب قديما في نقل الموروث اليوناني عموما والفلسفي خصوصا كما يلي: [1]

1.1.5.2 طريقة يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي

وهو أن ينظر الناقل إلى كل كلمة من اللغة اليونانية على حدى وأن يأتي بمقابلها في اللغة العربية أي بكلمة ترادفها دلاليا و يوظفها وينتقل إلى الكلمة الموالية وهكذا دواليك، إلى أن يحصل على نص مترجم. ويقول عنها الديداوي إنها طريقة ركيكة لأنه لا توجد كلمات عربية تقابل كل الكلمات اليونانية والأمر ذاته ينطبق على استعمالات المجاز التي تختلف من لغة إلى أخرى. وكذلك بالنسبة للتراكيب النحوية والصيغ الصرفية التي تميز كل لغة عن الأخرى.

2.1.5.2 طريقة حنين ابن إسحاق

وهو الإتيان بالجملة حتى يحصل فهمها ثم التعبير عنها في اللغة العربية بجملة تطابقها وهي طريقة حرفية تختلف عن حرفية الكلمة بكلمة. وقد كان حنينٌ رائداً بامتياز وأنتج نصوصا متناهية الدقة بفضل تشبعه بالبيان العربي فحق له لقب شيخ المترجمين. بالإضافة

[2] فخري حميد رشيد المهداوي، "الترجمة في عهد الخليفة المأمون"، **مجلة مداد الآداب**، ع.09، ص ص. 310-360.

إلى ذلك كان واسع المعرفة " فكان سيّد المادة التي يترجمها، يضيف على مواضيع الضعف أو الغموض من عنده نورا يجلوها" [1] ودليل تمكنه هو طريقته الاحترافية في الترجمة، ففي هذا الصدد تشهد له إحدى المستشرقات الألمان "زيغريد هونكه" قائلة :" وكأن من رغبته الصادقة في إتقان عمله يجمع للنص الواحد المراد ترجمته ثلاث نسخ خطية ليستطيع مقارنتها و التأكد من صحة ما بها وليتلافى ما قد يكون ببعضها من غموض و ليعرضها عرضا نظيفا خاليا من العيوب والشوائب " [2]. وقد انعكس كل ذلك في طريقته المميزة في الترجمة والتي نلخصها كما يلي:[3]

أ – اتخاذ المنهج العلمي في ترجمته بحيث يجمع عدة مخطوطات ليقارنها مع بعضها البعض ثم يترجم بعد أن يتحقق من كل شيء فيها. وهذا تحريا للدقة والإتقان.

ب – الفهم الجيد لماهية الترجمة الحرفية بعيدا عن معناها التقليدي المتمثل في بالترجمة كلمة–كلمة كما فعل ابن البطريق مثلا. فحنين اتخذ الجملة كوحدة ترجمية وعربها بجملة تطابقها في المعنى وهو الأمر الذي أكسى ترجماته " الوضوح إلى أقصى درجة والدقة المتناهية في التعبير مع الإيجاز بفضل الترجمة الحرفية أي جملة–جملة وليس بالمفهوم الشائع غير المستساغ " [4].

---

[1] زيغريد هونكه, **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوربا** " تر.فاروق بيضون وكمال دسوقي، مر. مارون عيسى الخوري، بيروت، دار الافاق الجديدة، 1993، ص 383.

[2] المرجع السابق والصفحة نفسها.

[3] د. فخري حميد رشيد المهداوي، **المرجع السابق**، ص ص. 310 –360.

[4] د.محمد الديداوي، **المرجع السابق**، ص ص. 91–92.

ج- مراجعة الترجمات التي قام بها سابقوه وتصحيحها، ومراجعة ترجماته أيضا حتى ينقحها و يجعلها أقوم للتلاقح مع المجال التداولي العربي وهو الأمر الذي يذكره حنين نفسه في رسالته إلى علي بن يحي : " وقد ترجم هذا الكتاب [يقصد به كتاب القوى الطبيعية لجالينوس] إلى السريانية سرجس ترجمة سوء ثم ترجمته أنا إلى السريانية وأنا غلام قد أتت علي سبع عشرة سنة أو نحوها لجبريل بن بختيشوع ولم أكن ترجمت قبله، إلا كتابا واحدا سأذكره بعد وترجمته من نسخة يونانية فيها أسقاط . ثم إني تصفحته فوقفت منه على إسقاط أُخر فأصلحتها و أحببت إعلامك ذلك لكيما إن وجدت لهذا الكتاب من ترجمتي نسخا مختلفة عرفت السبب في ذلك وقد ترجمت من هذا الكتاب إلى العربية مقالة لإسحاق بن سليمان" [1]. كانت هذه طريقة حنين المتميزة في الترجمة " ولم يمت إلا وقد أتم ترجمة أغلب أعمال الكلاسيكيين ... وهكذا سار الركب قدما" [2]

وقد ذكر الدكتور فخري حميد رشيد المهداوي أن " لحنين بن إسحاق وحده فهرست ضم نحو مائتين وستين كتاب مترجما وشرحا وتفسيرا وضم نحو مائة وخمسة عشر كتابا مؤلفا في الطب والتشريح والفلسفة والعلوم الأخرى، ومؤلفات أبو قراط وأفلاطون وأرسطو وإسكندر الأمزدوسي " [3] ولا عجب في ذلك لأن حُنيناً عايش الجاحظ أحد أكبر منظري العرب في الترجمة ومشى على خطاه، فأخذ عنه دون شك، مفاتيح البيان و التبيين.

---

[1] د.عبد الرحمن بدوي، **المرجع السابق**، ص.154.

[2] زيغريد هونكه، **المرجع السابق**، ص. 384.

[3] د. فخري حميد رشيد المهداوي، **المرجع السابق**، ص ص. 310-360 .

3.1.5.2 نظرية الجاحظ في الترجمة

لا يجوز لنا من باب الأمانة العلمية أن نتحدث عن دراسات الترجمة إلى العربية دون الحديث عن أول منظر عربي للترجمة ألا وهو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري الملقب بالجاحظ.

كان الجاحظ أول من تحدث عن الترجمة كعلم، بوضعه شروطا للمترجم ومعايير تطبيقية احترافية لممارسة الترجمة على أكمل وجه وقد أورد نظريته هذه في كتاب الحيوان. إذ لا يعقل أن يبدأ التأسيس لنظريات حقيقية للترجمة فقط خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين من العصر الحديث وقد كان قبل ذلك حضارة عربية كانت أمًا لحركة الترجمة الاحترافية فالعرب هم من ترجموا أهم النصوص العلمية والفلسفية قبل العصور الحديثة بكثير وبفضل ترجماتهم قامت النهضة الأوروبية وهو ما اعترفت به المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه في كتابها الموسوم بـ " شمس العرب تسطع على الغرب" فكيف لحضارة عربية كتلك التي قامت في العصور النيرة ألا تقدم نظرية علمية للترجمة؟

يقول الدكتور محمد الديداوي [1] إن الجاحظ وبفضل فكره الثاقب وملاحظاته الحادة، قد طالع عديد الكتب المترجمة في عصره المعروف بغليان الحركة الترجمية فوجد منها الصالح والطالح خاصة فيما يخص كتب علوم المنطق والفلسفة فخشي أن تسيء الفلسفة

[1] د. محمد الديداوي، **المرجع السابق**, ص 84 .

والترجمة بصفة عامة إلى اللغة العربية والدّين، ولذا عمد إلى وضع أسس نظرية للترجمة، نذكرها فيما يلي [1]:

أ- صعوبة ترجمة الشعر العربي: إذ تفقده الترجمة نظمه وأوزانه وكذا المحسنات البديعية التي تضفي عليه جمالا ورونقا " فالشعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حوِّل تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط موضع التعجب لا الكلام المنثور" [2].

ب- ترجمة الكتب الدينية صعبة جدا: إذ تتطلب معرفة كبيرة، فالخطأ في الدين أضر من الخطأ في الرياضة والصناعة والفلسفة والكيمياء.

ت- يجب توفر شروط معينة في الترجمان: أهمها أن يكون متمكنا كل التمكن في اللغتين اللتين ينقل منها وإليها إذ يجب أن يتحكم في خصائص قواعدها وتصاريفها وألفاظها وتأويلات مخارجها " وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها والإخبار عنها على حقها وصدقها إلا أن يكون في العلم بمعانيها و استعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه" [3] . باختصار يجب على المترجم أن يكون " أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواءً وغاية " [4].

---

[1] أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج.1، تح وشرح عبد السلام محمد هارون، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفي الباني الحلبي وأولاده بمصر، 1965، ص ص75-79.

[2] الجاحظ، **المرجع السابق**، ص75.

[3] المرجع نفسه، ص76.

[4] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ث- ضرورة تحكم المترجم في ثقافة اللغة: يبرز الجاحظ دور الثقافة والحضارة في بلورة فكر الشعوب الذي لا يمكن نقله إن لم يفهمه المترجم. فالأجدر به أن "يعرف أبنية الكلام وعادات القوم وأسباب تفاهمهم والذي ذكرنا قليل من كثير"[1]

ج- ضرورة الإلمام بالموضوع المترجم والعلم الذي يراد نقله: فإن لم يكن المترجم متخصصا أو على الأقل مطلعا جيدا على الموضوع باءت ترجمته بالفشل لا محالة لذا " لابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس المعرفة " [2].

ح- الانتباه إلى الخطأ الذي قد يقع فيه الكثير من المترجمين وهو التداخل بين اللغات (*les interférences linguistiques*): وهي ظاهرة لسانية لم يتحدث عنها أحد إلا مع ولادة علم اللسانيات ثم انفصال الترجمة عنه حديثا، إلا أن الجاحظ وبفضل ملاحظاته الدقيقة وفراسته الكبيرة نبه المترجمين إلى هذه الظاهرة اللسانية قائلا : " ومتى وجدناه أيضا(يقصد الترجمان) قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها" [3].

خ- في الأخير يؤكد الجاحظ على ضرورة مراجعة الترجمات والنسخ المترجمة (ما يمكن أن نقابله اليوم بنقد الترجمات بمقارنتها مع الأصل) تفاديا للخطأ الذي سيكون متوارثا من مترجم لآخر ومن باحث لآخر خاصة في كتب الفلسفة المترجمة التي تعد أصلا عند العرب

---

[1] الجاحظ، **كتاب الحيوان** ، المرجع السابق، ص78.

[2] المرجع السابق، ص76.

[3] المرجع نفسه، ص 76.

وليس فرعا. فإن صار "هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لإنسان آخر، فيسير فيه الوراق سيرة الوراق الأول ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية والأغراض المفسدة حتى يصير غلطا صرفا وكذبا مصمتا فما ظنكم بكتاب تتعاقبه المترجمون بالإفساد". [1]

هذه أهم النقاط التي شملتها نظرية الجاحظ أول منظر عربي للترجمة كما يلقب اليوم والحقيقة تقال: إن نظريته لا تزال صالحة إلى اليوم لا بل إن النقاط التي أثارها أصبحت اليوم موضوع عديد الدراسات الحديثة.

4.1.5.2 المصطلحات الفلسفية والتراكيب النحوية في نقول الأقدمين

لقد اقتضى نقل كتب العلم والفلسفة إلى اللغة العربية ظهور ألفاظ جديدة أو بالأحرى مصطلحات تعنى بالعلم المنقول وتؤدي معنى ما جَدّ من المفاهيم التي لم تُعرف من قبل في لسان العرب. و يتعلق الأمر بمصطلحات في شتى الميادين الطبية و الطبيعية و الفلكية والرياضية والكيماوية وخاصة الفلسفية منها التي كانت مصطلحاتها غزيرة، ويُذكر منها: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الكون، الظهور، الوجود، العدم، الطفرة، [2]... الخ.

ولعل أكبر عائق وقف في وجه المترجمين آنذاك هو استحداث المصطلحات وتوحيدها " سواء عند نقل المعارف إلى العربية أو بعد أن تراكمت المعرفة وتشتت مصطلحاتها بين طيات المؤلفات فكانت أول عقبة هي تبليغ المفهوم المصطلحي إلى القارئ العربي وهو

---

[1] المرجع السابق، ص 79.

[2] جرجي زيدان، **اللغة العربية كائن حي**، بيروت، دار الجيل، 1982، ص. 59.

جديد عليه، ثم التحديد الدقيق لمفاهيم المصطلحات للحيلولة دون التباس تلك المفاهيم من دون توحيد استعمالها والاصطلاح عليها " [1] .

ويعتبر الدكتور الديداوي[2] حنينا بن إسحاق من أبرز الذين تصدو لهذه المسألة وتمثلت طريقته في ترجمة المصطلح اليوناني في إيراده أولا بحروف عربية كما ينطق في اليونانية وبعده يضع المقابل العربي له، وإذا حدث أن عاد إليه فإنه لا يذكر أصله اليوناني بل يكتفي بذكر المقابل العربي لتثبيت استعماله في المجال التداولي العربي. وقد وُفق حنين إلى حد كبير في وضع مصطلحات عربية خاصة في مجال طب العيون لا تزال تستعمل إلى يومنا هذا. ويمكن الرجوع إلى أقدم كتاب في طب العيون ألفه حنين على الطريقة العلمية أين فصّل فيه تركيب العين، وهذا مثال على ذلك: " وعلى هذه الطبقة طبقةٌ شبيهة بالذيل في لونها وهيئتها، لأنها مركبة من أجزاء، إذا قشرت بعضها عن بعض وجدت كالصفائح، ولذلك سميت باليونانية (قيراطويذيس) أي القرنية "[3].

ولم يقتصر التغيير الذي أصاب اللغة العربية آنذاك على استحداث الألفاظ والمصطلحات التي لايزال الكثير منها شائعا ومتداولا إلى اليوم، بل أحدث أيضا تنويعا في التعبير التركيبي، وفي هذا الصدد يقول جرجي زيدان:

---

[1] محمد الديداوي، **المرجع السابق**، ص69.

[2] المرجع السابق، ص ص. 70-71.

[3] حنين ابن إسحاق، **كتاب العشر مقالات في العين**، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1928، ص 75.

" إن التغيير الذي أصاب اللغة العربية بنقل كتب العلم والفلسفة قسمان: أحدهما في المفردات، والأخر في التراكيب، والتغيير اللفظي إما بتنوع الألفاظ العربية أو باقتباس ألفاظ أعجمية " [1] .

من الناحية التركيبية يعيب جرجي زيدان اللغة الفلسفية التي أدخلت تراكيب نحوية وصيغا صرفية أعجمية أكثر من اللازم بالمقارنة مع اللغة الأدبية التي، وإن احتكّت بالعجم عن طريق الترجمة، إلا أنها بقيت محافظة على أصالتها. ويذكر بعضا من أسباب ركاكة التراكيب النحوية في اللغة الفلسفية المترجمة نلخصّها في هذه النقاط [2]:

- استخدام فعل الكون للمبالغة على غرار الإفرنج.
- كثرة الجمل الاعتراضية كما هو شائع لديهم أيضا.
- استعمال ضمير الغائب " هو" بين المبتدأ والخبر في حين أن اللغة العربية لا تحتاجه أبدا في هذا التركيب. مثلا " الكون هو زائل" عوض " الكون زائل" .
- كثرة البناء للمجهول في حين أن العربية لا تحبذ البناء للمجهول إلا إذا كان الفاعل غير معروف حقا.
- إدخال الألف والنون قبل ياء المتكلم في بعض الصفات كقولهم " روحاني" عوض " روحي " أو " نفساني" عوض " نفسي" وهذه الصيغة كانت مألوفة في اللغات الآرية ولا تُستحسن في اللسان العربي.

---

[1] جرجي زيدان، **المرجع السابق**، ص.50.

[2] المرجع نفسه، ص 57.

ولا يرى جرجي زيدان من جهة أخرى ثقلاً في استعمال بعض التعبيرات المقتبسة عن اللغة اليونانية مثل تركيب الألفاظ مع " لا " النافية وإدخال " الـ " التعريف عليها كقولهم: اللانهاية واللاضرورة. وكذا صياغة الاسم انطلاقا من الحروف أو الضمير مثل: الكيفية والهوية.

أما من الناحية اللفظية فقد استخدم العرب كل وسائل التوليد الممكنة منها التوليد اللفظي والتوليد الدلالي والاقتراض واعتمدوا في هذا التوليد "على ما يبيحه نظام التسمية في العربية من اشتقاق ونحت وتركيب كما اعتمدوا على ما يتيحه نظام الخطاب في تكوين وحدات معجمية مركبة حين لم تجد ما يسعفها في نظام التسمية " [1].

ولفهم ذلك جيدا نورد فيما يلي آراء أهم عالم عربي عُني بالدراسة النظرية لترجمة المصطلح الفلسفي واستحداثه وهو أبو نصر الفارابي الملقب بإمام المنطقيين، وقد تحدث عن كل ما يتعلق باستحداث الألفاظ في كتابه المشهور الموسوم بـ"كتاب الحروف " [2].

5.1.5 دراسات الفارابي حول ترجمة المصطلح الفلسفي إلى العربية

أدرك الفارابي منذ فجر الفكر العربي الإسلامي أن الفلسفة لن تلق الترحيب في المجال التداولي العربي لعدم فهم الناس ماهيتها وأهدافها، فأخذ على عاتقه مسؤولية توضيح الفلسفة

---

[1] حسن حمزة، "الترجمة وتطوير العربية: الوجه والقفا"، **مجلة تبين**،2013،ع. 6، ص ص 7–22.

[2] *كتاب الحروف* من أكبر مصنفات أبي نصر الفارابي وأعظمها عناء للمهتمين بدراسة الفكر العربي عامة والفلسفة الإسلامية وفقه اللغة العربية خاصة فلا يستغني عن قراءته من يشتغل في تأريخ الفلسفة واللغة ومن أهم ما يجده الناظر في الكتاب اليوم الشروح الوافية لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية والتعريف بما عمله المترجمون عند نقلهم هذا المصطلح من اليونانية و السريانية.

لغويا وانكب على تتبع تاريخ المصطلحات الفلسفية ونشأتها وتطورها بغية شرح معاني المصطلح الفلسفي وكيف ينتقل من معنى عام إلى معنى اصطلاحي خاص يصنعه الفيلسوف له. كما أنه شرح كيفية ترجمة المصطلح الفلسفي من اليونانية والسريانية إلى العربية. " ويمكن القول بأن الفارابي له تأثير كبير في تأسيس المصطلح الفلسفي العربي، ولهذا اعتنى بعض كبار الباحثين المعاصرين بعمل معجم للمصطلح الفلسفي عند الفارابي".[1]

يرى الفارابي ضرورة الرجوع إلى الألفاظ العربية وتحميلها بالمعاني الفلسفية فالمعلوم أن الفيلسوف قد يستعمل معنى عاميا للدلالة على معنى فلسفي، لذا على المترجم أن يحذو حذوه ويجد الترجمة المناسبة للفظ الفلسفي الأجنبي الحامل لمعان موجودة في اللغة العربية أي مشتركة بين اللغتين. ويقول في هذا: " فان كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمة أخرى، فإن على أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أي معنى من المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي

[1] منهج التصنيف الفلسفي عند الفارابي، الموقع :
https://sites.google.com/site/esamanas/home/alkesm_athani/alkesm_athane_albab_alaol_alfasl_athane/alfarabi/مناهجالتأليفوتطبيقاتهافيمجالالفلسفة
تاريخ التصفح: 2017/4/12، 15سا44د

منقولة عند الأمة الأولى. فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبرون بها عن تلك المعاني العامية بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة " [1].

وحتى في حالة غياب المعنى الفلسفي للفظ ما عند الأمة المترجمِة فمن المستحسن محاولة إيجاد لفظ يدل على أقرب معنى فلسفي للفظ المترجم: " فان وجدت فيها معان نقلت إليها أسماء معان عامية عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية وليس لها عندهم لذلك أسماء، وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معان أُخَر عامية معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ، فالأفضل أن يطرحوا أسماءها و ينظروا إلى أقرب الأشياء شبها بها من المعاني العامية عندهم فيأخذوا ألفاظها و يسموا تلك المعاني الفلسفية "[2] .

أما في حالة عدم وجود المعنى الفلسفي أصلا في اللغة المترجم إليها فيمكن اختراع لفظ عربي ملائم، أو استعمال لفظ موجود وإضافة المعنى الفلسفي له أي إشراك المعنى الفلسفي الجديد مع المعاني الأصلية للفظ العربي التي تُحدّد دلالته فيما بعد حسب سياقه في الجملة.

ومن جهة أخرى لا يرى الفارابي بأسا في اقتباس ألفاظ فلسفية أجنبية عند الضرورة " فان كانت فيها معان لا توجد عند الأمة الثانية معان عامية تشبهها أصلا –على أن هذا لا يكاد يوجد – فإما أن تخترع لها ألفاظ من حروفهم وإما أن يشرك بينها وبين معان أخرى–

---

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، باب اختراع الأسماء ونقلها، تح وتق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق،1990، ص ص.157–158

[2] أبو نصر الفارابي، **المرجع السابق**، ص. 158.

كيف اتفقت–في العبارة، وإما أن يعبر بها بألفاظ الأمة الأولى بعد أن تغير تغييرا يسهل به على الأمة الثانية النطق بها ويكون هذا المعنى غريبا جدا عند الأمة الثانية إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه". [1]

يتميز فكر الفارابي بالسلاسة وعدم التعصب المبالغ فيه للعربية فهو يعترف أن الفلسفة الموجودة عند العرب منقولة إليهم من اليونان ولذا لا يرى أي إحراج في الاحتفاظ ببعض الألفاظ اليونانية الدالة على معان فلسفية معينة صعبة الاشتقاق من العربية سواء على المستوى اللفظي أو الدلالي، ويقول في هذا الصدد: " والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين. وقد تحرى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا. ونحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عنها كلها بالعربية. وقد يشركوا بينها. منها أن يجعلوا لهذين المعنيين اسما بالعربية (*يقصد ان المترجم يتجنب الإبقاء على الاسم اليوناني ولوكان ذلك باللجوء إلى الإشراك اللفظي*) فإن الأسطقس سموه العنصر وسموا الهيولي العنصر أيضا [...] غير أن التي تركوها على أسمائها اليونانية هي أشياء قليلة " [2] .

ونحن نوافق الفارابي في رأيه هذا، ذلك أن بعض أسماء المعاني الفلسفية أو أسماء المعاني العلمية قد تكون غائبة تماما في لغة ما، ومرد ذلك أن واضعيها ينطقون لغة أخرى وينتمون إلى حضارة أخرى تختلف عن حضارة اللغة المترجم إليها. وهنا لا يكون أمام

---

[1] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[2] أبو نصر الفارابي، **المرجع السابق**، ص 159.

المترجم سوى الاحتفاظ بالاسم الاجنبي – ليس ضعفا منه – بل وفاء للمعنى الأصل الغائب في اللغة المترجم إليها وتجنبا للتعصب المبالغ فيه، ثمّ ألم يأخذ عنا الغرب كلمة الجبر وكلمة كحول وكلمة زينيت في الفلك ...إلخ؟ والأمثلة كثيرة.

2.5.2 الترجمة الفلسفية حديثا

بعد سقوط القسطنطينية عام 1453م وسقوط الأندلس، دخلت الحضارة العربية بكافة نشاطاتها العلمية والترجمية في مرحلة من الجمود والركود الفكري وفي المقابل دخلت أوربا والغرب في مرحلة النهضة أو ما يسمى بعصر النهضة الذي انتهت فيه العصور الوسطى المظلمة لأوربا وبدأ فيه العالم الحديث بالنمو. وكانت هذه الفترة تمثل نهضة حضارية من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر ولا تزال انعكاساتها الايجابية خاصة في الميادين العلمية واضحة للعيان إلى اليوم. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه ليس بكاء على الأطلال إنما تحريا للمصداقية في فضل العرب الكبير على نهضة الغرب فقد " انتفع الأوربيون كثيرا من الكتب العربية الكثيرة التي كانت منتشرة في إسبانيا مما ساعد على إحياء العلوم في أوروبا فيما بعد أي بعد سقوط الأندلس في أيدي الإسبان، ويعتبر هذا الحدث المنعرج الفاصل الذي تناول فيه الأوروبيون مشعل العلم من أيدي المسلمين ليبدؤوا في استضاءة أوروبا بعد الظلام وليبلغوا به من هذا التقدم العلمي العظيم الذي يعيشون فيه إلى اليوم".[1] فاشتغل

---

[1] الاستاذ أوبيرة عبد الرؤوف، **فضل العرب على حضارة الغرب**، الموقع: http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=256203، تاريخ التصفح: 2017/4/22، 22سا40د.

المترجمون والألسنيون الغرب على دراسة العلوم عموما والترجمة خصوصا من وجهات نظر مختلفة منها الثقافية والدينية والعلمية والفلسفية، وفي مقابل ذلك كانت دراسات الترجمة عند العرب محتشمة جدا.

وعليه نتناول فيما يلي بعض آراء ومقاربات أهم الفلاسفة والمترجمين ممن أدلوا بدلوهم في محيط دراسات الترجمة الفلسفية وتناولوا بالتحليل والشرح ذلك " التجاذب بين الترجمة والفلسفة" [1]

1.2.5.2 مهمة المترجم–فالتر بنيامين

هو فيلسوف مترجم ألماني اهتم كثيرا بترجمة أعمال المفكرين والأدباء الفرنسيين من الفرنسية إلى الألمانية على غرار بالزاك وبودلير وغيرهم. كتب سنة 1921 مقالته الشهيرة بعنوان " مهمة المترجم" كافتتاحية لترجمته ديوان بودلير "اللوحات الباريسية"، واعتبر الترجمة عملا فلسفيا وشاعريا.

تبنى بنيامين وجهة نظر تجريبية حول الترجمة فأصبحت مقالته أحد أكثر النصوص الفلسفية حول الترجمة تأثيرا على دراسة الترجمة. ومن أهم النقاط التي تحدث عنها في مقاله أن هدف الترجمة ليس إفهام القارئ معنى النص الأصل أي أنها ليست تبليغية ولا هي ناقلة للأخبار ومُستنسخة لها أو هي مجرد انعكاس للأصل في المرآة، بل اعتبر الترجمة كائنا بحد ذاته ولها وجود مستقل ولكنه منبثق عن الأصل:

---

[1] أنظر: Jeremy Munday, *introducing translation studies: theories and applications,* London, Routledage,2001, P.163.

"A translation does not exist to give readers an understanding of the meaning, or information content of the original. Translation exist separately but in conjunction with the original coming after it , emeging from its afterlife but also giving the original continued life " [1]

" ليس الهدف من وجود الترجمة هو مساعدة القراء على فهم المعنى أو إعطاءهم المعلومات التي يحويها النص الأصل. فالترجمة لها وجود مستقل ولكن بالاشتراك مع الأصل فهي تأتي بعده وتنبثق عن حياته البعدية فتمنحه استمرارية لحياته" – ترجمتنا–

ويسمي فالتر الترجمة هنا بإعادة الخلق (recreation) الذي يسمح للنص الأصل بالبقاء بعد خروجه الى العالم.

من جهة أخرى يرى بنيامين أن الترجمة الجيدة هي التي تسمح بالتعبير عن العلاقة الحميمة التي تربط لغات العالم لكنها تبقى مستترة حتى تجيء الترجمة وتزيح الستار عنها، لتصبح تلك الترجمة صورة وشكلا للأصل وليس نسخة له، لأنها حققت تناغما وتزاوجا بين لغتين مختلفتين تولد عنه ما أسماه "اللغة الخالصة". يقول والتر بنيامين في هذا الصدد:

" A real translation is transparent, it does not cover the original, does not block its light, but allows the pure language, as though reinforced by its own medium to shine upon the original all the more fully. This may be achieved, above all, by a literal rendering of the syntax which proves words rather than sentences to be the primary element of the translator " [2]

(1) أنظر: Walter Benjamin, the task of the translator, in Jeremy Munday, *op.cit., p.169.*

(2) أنظر: Jeremy Munday, op.cit., P .170.

" الترجمة الحقيقية شفافة، فهي لا تحجب الأصل ولا تعوق نوره بل تسمح للغة الخالصة بالسطوع على النص الأصل لتزيده بريقا وكأنها تمنحها قوة من اللغة الجديدة. وأهم ما يجب لبلوغ هذا هو النقل الحرفي للتراكيب النحوية التي تبين أن الكلمات هي العناصر الأولية للمترجم وليست الجمل" –ترجمتنا–

والواضح أن نزعة بنيامين الترجمية هي الحرفية التي تُنتج صورة مستقلة للنص الأصل وهو في أبهى أشكاله بواسطة تلك اللّغة الخالصة التي يجب أن ينفخها في لغته، بعد أن يخلصها من لعنة اللغة الأخرى.

ويعلق جيريمي ماندي على رؤية بنجامين للغة الخالصة قائلا إنها فكرة فلسفية تمثل مفهوما مثاليا لكنها تبقى تجريدية باحثة عن حقيقة عليا شكلية أكثر منها معنوية:

" But is style is diffuse and his philosophical idea is an ideal but abstract concept. This abstraction and search for a higher truth throught the form of language rather than the translation of meaning, has meant that Benjamin, with this one short preface, has , in the field of translation studies, exerted considerable influence on later postmodernists and deconstructionists such as Derrida " [1]

" لكن أسلوبه مطنب وفكرته الفلسفية مثالية غير أنها حاملة لمفهوم تجريدي. فهذا التجريد والبحث عن حقيقة عليا عن طريق الشكل لا المعنى أعطى لبنيامين، بفضل مقدمته القصيرة، مكانة فعالة في مجال دراسات الترجمة وهو الأمر الذي أثر كثيرا على اصحاب نزعة ما بعد الحداثة وعلى التفكيكيين من أمثال دريدا " – ترجمتنا–

[1] أنظر: ibid.

وهكذا استطاع بنيامين الجمع بين الترجمة والفلسفة من حيث أن كليهما تتطلعان للحقيقة وهذه هي مهمة المترجم.

2.2.5.2 النظرية التفكيكية في الترجمة–جاك دريدا

جاك دريدا فيلسوف ومترجم فرنسي (من أصول يهودية ولد وعاش في الجزائر طويلا قبل أن يتركها على مضض) كتب عن الترجمة في مقالات عديدة أشهرها مقال بعنوان " عن أبراج بابل". يعتبر زعيم المدرسة التفكيكية التي تشكك في وجود علاقة بين الدال والمدلول (حسب مفهوم دوسوسير) ولا تعترف بمفاهيم المعنى المتداولة. فالنزعة التفكيكية، كما يدل عليها اسمها، تفكك الطريقة التي يركِّب النص بها نفسه بحيث تدفع النص إلى عرض طاقته التي تخبر عن مفارقاته وتناقضاته الداخلية[1] ويعمل دريدا من خلال التفكيك على " مساءلة مختلف أنواع النصوص باحثا فيما إذا كان النص فعلا يمتلك معنى لاسيما وأن اللسانيين يعترفون أن أي تتابع للكلمات أو الجمل لا يكون بالضرورة نصّا "[2]

فالنّص ليس بنية مغلقة تخضع لرغبة القول عند الكاتب بل فضاء واسع وتفجيرٌ لطاقة الدال وهو بذلك لا أصل له لأنه مجموعة نصوص متداخلة تشكل شبكة متقاطعة يجب تفكيكها لكي لا يبق منها إلا آثار تصبح محل استجواب فيما بعد أو تأويل مفتوح، " وبالتالي

---

(1) أنظر: Jeremy Munday, op.cit., 171

(2) معروف مصطفى، "أبعاد الترجمة والتأويل في فلسفة جاك دريدا "، في د.إبراهيم أحمد (ن.)، **التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير**، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2009، ص ص. 41 –63 .

تجاوز مركزية وسلطة الكلمة الملفوظة وتفكيك المفهوم لأن كلا من النص الأدبي و الفلسفي لا يمكنهما الاستمرار إلا داخل اللغة المجازية ولغة الاستعارة مثلما أشار إلى ذلك نيتشه في نقده للإرث الفلسفي كمجموعة استعارات" [1] وهذا الموقف الذي اتخذه دريدا بخصوص العلاقة بين النص الفلسفي والنص الأدبي ترتّب عنه ردود أفعال حادة خاصة من قبل هابرماس[2] الذي قال إن دريدا قد حول البرهان والحجاج المنطقي الفلسفي إلى بلاغة وبيان و حوّل المفاهيم الفلسفية إلى مجرد مجاز و استعارات بإدخال الأدب في التأمل الفلسفي المبني على المنطق و الحجة. إلا أن دريدا يوضح موقفه بكونه لا يسعى إلى تشبيه الفلسفة بالأدب، رغم صعوبة رسم الحدود بينهما أحيانا [3] .

ويرى دريدا أن النصوص المترجمة هي الأخرى تخضع لنظرية التفكيك، وبنى ذلك على مفهومين اثنين: الأول مفهوم *الاختلاف* وفيه تأثر بنظرية هيدغر[4] في اللغة باعتراف منه فهو " يحس نفسه قريبا من هيدغر من زاوية كثافة الوجودية" [5] والثاني مفهوم *البقاء* متأثرا

---

[1] معروف مصطفى، **المرجع السابق**، ص ص. 41-63.

[2] يورغن هابرماس عالم اجتماع و فيلسوف ألماني ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت الفلسفية أين طورت نظرية النقد.

[3] معروف مصطفى، المرجع السابق، ص ص 41-63

[4] نظرية هيدغر تقول إن اللغة حقيقية مستقلة بنفسها وتستعمل نفسها بحيث تكون اللغة هي المكتملة وليس الإنسان لأنها تخرج عن كونها مجرد ألفاظ بل هي سبب يخرج لنا الاشياء إلى الوجود لتصير ملجأ يأوي له الموجود.

[5] معروف مصطفى، **المرجع السابق**، ص ص 41-63

فيه بفالتر بنيامين. وقد استعمل دريدا لفظة استحدثها بنفسه للدلالة على مفهوم الاختلاف وهي: (*différance*) وتعمد كتابتها بحرف " a " في وسطها بدل "e" في الكلمة الأصل (Différence). فجمع هكذا بين الفعلين (différencier) و (différer) لاشتقاق (*différance*) التي تعني " الإرجاء الذي يأخذ بعين الاعتبار الزمان (...) كما تعني الخلاف واللاتطابق " [1] . ومفهوم الاختلاف هذا نابع من قناعته بعدم وجود معنى محصور داخل النص كما سبق وأشرنا. فالألفاظ حسب دريدا تدل على معان مختلفة عند تفكيكها لا يبق منها إلا الأثر المراد تركه على القارئ وعلى المترجم أن يبحث عن هذه الآثار التي تتكون انطلاقا من آثار أخرى ضمن نسق معين يشكل نصا ينتج نفسه. "فالأثر ليس غيابا لكنه ليس حضورا كذلك إنه على حد قول دريدا حضورٌ ممزق متصدع متحرك مُرجأ إلى حين. إنه حضور يشكل المحو بنيته " [2] وبعبارة أخرى هو حضور يشكل التفكيك بنيته.

أما مفهوم البقاء فيستسقيه من أفكار بنيامين القائلة بأن الترجمة استمرارية لحياة الأصل ولكن دريدا يدفع بفكرة البقاء إلى أبعد من ذلك ليربطها مع إمكانية الترجمة واستحالتها. فهو يرى أن "النص لا يحيا إلا إذا بقي ودام وهو لا يبق ولا يتفوق على نفسه إلا إذا كان في الوقت ذاته قابلا للترجمة وغير قابل. فاذا كان قابلا للترجمة قبولا تاما فانه

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **الأعمال الجزء الرابع: كتابات في الترجمة**، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2014، ص. 273.

[2] عبد السلام بنعبد العالي، **المرجع السابق**، ص. 277.

يختفي كنص وكتابة وجسم للغة. أما اذا كان غير قابل للترجمة كلية حتى داخل ما نعتقد أنه لغة واحدة، فإنه سرعان ما يفنى ويزول" [1] . أي أنه لا يؤمن بإمكانية الترجمة ولو أنه لا ينفيها لأنه لا يرى في تلك الإمكانية بعض الإعاقات التي تجعل من الترجمة صعبة أو متعذرة فحسب، بل يرى أن الترجمة كلها عسيرة وصعبة المنال إلا أنها ضرورية رغم ذلك وهي استحالة ينبغي تجاوزها. باختصار يعتقد دريدا باستحالة الترجمة في خضم عملية الترجمة نفسها فيترجم مالا يمكن ترجمته، أو على حد تعبيره:

" c'est ce qu' on ne cesse pas de (ne pas) traduire"

" فتحديد مالا يقبل الترجمة على أنه ما يفتأ لا يترجم يجعل عملية الترجمة في انفتاح لا متناه وتوتر متواصل مما يفتح أمام الترجمة باب تحدٍّ دائم يعلق ما يمكن ترجمته بما لا يمكن لتصبح الترجمة إبداعا متواصلا وحركة دائبة بين الممكن واللاممكن.[2]

3.2.5.2 نظرية الحركة التفسيرية-جورج شتاينر

تعود جذور الحركة الهرمنيوطيقية (وهي كلمة تعني الفهم والإفهام) أو الحركة التفسيرية إلى التيار الرومنطيقي الألماني. وكان أول من استخدم هذا المنهج في مجال الترجمة فريديرك شلايرماخر الذي يرى أن الترجمة بمثابة عملية فهم يجب أن تؤدي إلى إفهام النص. وفي إطار هذه العملية على المترجم أن يتقمص شخصية الكاتب الأصل ويحاول أن يحس وأن يفكر مثله. فهذا المترجم الهرمينيوطيقي مطالب بعرض النص الأصل بذاتية

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **المرجع السابق** ، ص. 275.

[2] **المرجع السابق**، ص.275.

الكاتب لأن الترجمة الحقيقية تقرأ على أساس أنها مؤلَّف أجنبي. [1] وبهذا يكون شلايرماخر مؤيدا للترجمة الغرائبية التي تكرِّس النص الأجنبي وغرابته.

وقد حذا حذوه الأديب والفيلسوف الأمريكي جورج شتاينر وطور النظرية التفسيرية وعلاقتها بالترجمة في كتابه الشهير "بعد بابل" وهو أحد أهم الإسهامات الفلسفية في الترجمة. ويؤكد الفيلسوف من خلاله على أن الترجمة " فهم" كما يوضحه عنوان الفصل الأول من الكتاب: " understanding as translation " [2] ليبين بذلك أن الترجمة خاضعة للتأويل أو بالأحرى هي شكل من أشكال التأويل حتى في اللغة الواحدة ويشرح أندرو شاسترمان رؤية شتاينر للتأويل والترجمة على النحو التالي:

"In after Babel (1975), Steiner argues that translating, like any other use of language, is a form of interpreting, even within a single language, communication involves interpreting. Interpreting is necessary because ultimately every speaker speaks a different language at the idiolectal level, in addition to regional and social dialect… etc " [3]

" في كتاب ما بعد بابل (1975) يناقش شتاينر فكرة أن الترجمة، مثلها مثل أي استعمال آخر في اللغة، شكل من أشكال التأويل حتى داخل اللغة الواحدة، فالتأويل ضروري وفي

---

(1) أنظر Luzana RaKova. *Les théories de la traduction*, République tchèque, Masaryk, Masarykova univerzita, 2014, p. 131.

(2) أنظر George steiner, *After Babel : aspects of language and translation*, London, Oxford university press , 1975,p.1.

(3) أنظر Andrew chesterman, *Readings in translation theory*, finland, Loiman Kirjapainoy, 1989, p.25.

نهاية المطاف كل متحدث يتحدث لغة مختلفة على مستوى الاستعمال الفردي للغة، زيادة على اللهجات حسب المناطق والمجتمعات" – ترجمتنا–

ولايوافق شتاينر الذين زعموا أن الترجمة علم بل يراها فنا دقيقا:

" what we are dealing with is not a science، but an exact art " [1]

" ما نحن بصدد التعامل معه ليس علما بل فنا دقيقا" – ترجمتنا–

وهو ينطلق من هذه الرؤية الخاصة للترجمة في تأسيس نظريته التفسيرية أو ما يسميه: هرمينيوطيقيا الترجمة أي دور التفسير في الترجمة وتتكون هذه النظرية من أربعة اقسام هي[2] :

1– الثقة الابتدائية (initiative trust) : يقول شتاينر إنها تمثل استثمارا فيما يعتقد به المترجم حول النص عن وجود شيئ يمكن فهمه وهذا نابع من رؤية الإنسان الفلسفية للعالم المحيط. وهي نظرة رمزية تعتقد بأن النص المصدر يرمز لشيء ما يمكن فهمه وتأويله وبالتالي ترجمته. إلا أن الثقة لا تكون دائما نهائية بل ستخدع بما يسمى " اللامعنى" عندما يصبح ذلك " الشيء" " لاشيء" بتداخل المعنى والشكل تداخلا يستحيل نقله بالفصل بينهما أو أن يصبح " الشيء" " كل شيء" عندما يكون النص مقدسا دينيا.

---

(1) أنظر George steiner, *op.cit*,p. 295

(2) أنظر: id., pp. 296-303.

2- العدوان (agression) : ويعرفه على أنه حركة هجوم واستخراج، و يعتمد في تحليله على الفيلسوف هيدغر الذي " نبهنا إلى أن الفهم فعل يتمثل في الولوج وفي اختراق المعنى ويكون متملكا وعدوانيا " [1]

واعتبر الفهم والتأويل فعلين هجوميين ينتج عنهما امتلاك الآخر بعد فهمه. ويتلاعب باللفظ (comprehend) من حيث أنه يعني الفهم من جهة والاستحواذ أو الامتلاك من جهة أخرى لكنه لا يحبذ كثيرا الترجمات التي تسطو على النص بالكامل وتستحوذ عليه (يقصد محو كل هوية أجنبية فيه) ويشيد بالترجمات التي تبلغ درجة جمالية تجعل القراء يفضلون قراءة النسخ المترجمة. وهذا ما يلاحظ في ترجمات الفلسفة الألمانية إلى الفرنسية بحيث أصبح الفكر الألماني لا يحيا إلا داخل اللغة الفرنسية حتى إن القراء الألمان لهيغل مثلا صاروا يمرون بترجمة هيبوليت لفهم النص الألماني [2] ولنا في ذلك مثال أقرب إلينا وهو ترجمة الفكر اليوناني إلى العربية وهذا شأن أرسطو الذي لم يكن له أن يدوم ولا أن يستمر وربما حتى أن يعرف لولا الترجمة إلى العربية.

3- الإدراج (incorporation) : ويسميه أيضا التجسيد (the embodiment) وهو يعني إدراج المعنى الذي استحوذ عليه المترجم من النص المصدر داخل اللغة المستهدفة. ويرى شتاينر أن العلاقة بين اللغة المصدر واللغة الهدف في حركة ثنائية:

---

[1] أنظر: George steiner, *op.cit*, p.297.

[2] عبد السلام بنعبد العالي، **المرجع السابق**، ص 49.

" the source language and the language of the translator are in dual motion, relative to themselves and to each other " [1]

" اللغة المصدر ولغة المترجم في حركة ثنائية تارة تتعلقان بنفسيهما وتارة أخرى تتعلق الواحدة بالأخرى " – ترجمتنا– ويشرح هذا بوجود نوعين من الاستيعاب اللغوي:

الأول عندما تتعلق اللغة بالأخرى، فتصبح اللغة غرائبية باستيرادها معنى النص الأجنبي لتتغذى عليه وتنتفع به وقد لا تقبل بهذا " الجديد" أو " الغريب" عليها فتقاومه وتلفظه كما تقاوم مناعة الجسم مولدات الضد الغربية على العضوية(les antigènes) فتحاربها وتخرجها من العضوية. أما النوع الثاني فيحدث عندما تتعلق اللغة بنفسها، فتضفي الترجمة طابعا محليا على المعنى الجديد فيصبح أصيلا في اللغة المترجم إليها. وفي كلتا الحالتين قد يتسبب كل هذا في إحداث خلل وأضرار في الحركة التفسيرية ولا يمكن إصلاحه إلا بالتعويض عن ذلك.

4- التعويض (compensation): إن العدوان والاستحواذ على معاني النص المصدر يخلّف فيه بقايا جدلية غير مفهومة (dialectically enigmatic residue) ومردّ ذلك أن القارئ لن يعلم أبدا حقيقة ما يتبقى من النص الأصل بعد الترجمة فإما يكتسب قوة جديدة (مثلما حصل مع الترجمة الألمانية إلى الفرنسية) وهذا يسمى مكسبا في الترجمة. وإما يخسر النص من قوته ومن معانيه بعد الترجمة (وهذا ما يحصل عند ترجمة معظم الكتب الدينية) فالكسب والخسارة هما طرفا المعادلة الجدلية والموازنة بينهما تبقى لغزا غير مفهوما

[1] أنظر : George Steiner,op.cit., p.249.

(enigmatic) والتعويض يتخذ شكل الموازنة والتكامل بين النص المصدر والمترجم لبلوغ الأمانة بكل معناها الأخلاقي فهو يرى أن واجب المترجم يتمثل في إعادة التوازن بين القوتين وتحقيق التكامل بينهما بعد ان أدى فهمه وتأويله وامتلاكه للمعنى إلى ضرب التكامل في النص الأصل.

ختاما، يؤكد شتاينر أن هرمنيوطيقا الترجمة التي يدعو إليها تتميز بالمرونة والتوازن والأخلاقيات التي تحرر النص من التلمود الترجمي الشهير: الترجمة الحرة والترجمة الحرفية والأمانة.

4.2.5.2 نظرية الترجمة الحرفية–أنطوان برمان

يُعتبر أنطوان برمان، وهو مترجم ومنظر للترجمة، أحد أشد المدافعين عن الاتجاه الحرفي في الترجمة. وقد تميز بآرائه المستسقاة من الفلسفة من جهة وبرؤيته، التجديدية لمفهوم الترجمة الحرفية من جهة أخرى. فهو يرى أن الترجمة الحرفية ليست الترجمة كلمة–كلمة المستنسخة استنساخا ساذجا للنص الأصل مما أثر على سمعة الترجمة، زد على ذلك التهميش الذي عانى منه النشاط الترجمي وخاصة الدراسات الترجمية في وقت مضى والتي كانت حكرا على رجال الدين والأدباء والفلاسفة الذين لم يمارسوا الترجمة ميدانيا[1] لذلك فهو يحثّ على أهمية تضافر الجهود بين الممارسة الترجمية والتنظير الترجمي، كما أنه يربط نشاطه الفكري في الترجمة بثلاث علاقات مهمة في فعل الترجمة لديه وهي: الممارسة

(1) أنظر: Antoine Berman, *l'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984,p.11.

الترجمية بحد ذاتها(على لغات مختلفة وأنماط نصية متنوعة)، وتدريس الترجمة وعلم الترجمة (traductologie) :

" Puisque mon travail traductologique est inséparable de ces trois autres rapport à la traduction, il me semble utile, dans cette introduction, d'en dire quelques mots. Il va sans dire que c'est l'expérience du traduire qui constitue le centre de gravité de mon rapport général à la traduction. Je ne suis traductologue que parceque je suis, primordialement, traducteur." (1)

"بما أن عملي الترجمي غير منفصل عن هذه النقاط الثلاث ذات الصلة بالترجمة، يبدو لي من المفيد في هذه التوطئة قول شيء عن ذلك. من البديهي بأن التجربة الترجمية تمثل محور علاقتي العامة بالترجمة. فلست منظرا ترجميا إلا لأنني قبل كل شيء مترجم" ترجمتنا–

ولكنه أيضا مهتم جدا بالفلسفة وبالأخص الفلسفة الألمانية على غرار هومبلت وشلايرماخر وغوته الذي يرى أن فهم اللغة الأم والشعور بها لا يكون إلا بالاعتراف بغيرية الآخر، ومن الواضح أن برمان تأثر برؤيته هذه عندما دعى إلى احترام " غرابة النص الأصل" ولا يكون هذا إلا بواسطة ما أسماه " ترجمة الحرف".

ما يجب معرفته في هذا المقام بأن علم الترجمة عنده يرتكز على مفهومين فلسفيين أساسيين هما:

(1) أنظر : Antoine Berman, "Au début était le traducteur", *TTR : traduction- terminologie- rédaction*, vol 14, N° 2, 2e semestre, 2001, pp. 15-18.

- التجربة : بما أنه ممارس للترجمة فمن المؤكد أنه يرى أن أي مصدر تنظيري مبني على أسس ذات مصداقية يجب أن تُستقى من التجارب الترجمية والخوض في الترجمة بمختلف أنماط نصوصها و لغاتها.

- التأمل : الدخول في حالة من التأمل لتلك التجربة لما له من أهمية في تجاوز "الأفق الضيق لمفهوم النظرية التي لا تستند للتجربة " [1].

وبناء على ما سبق قدم برمان نظرة جديدة للممارسة الترجمية وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على أهم المفاهيم النظرية التي جاء بها:

- *مناهضة التمركز العرقي و التحويل النصي*: يحاول برمان التأسيس لفكر مناهض للتمركز العرقي احتراما "للآخر" وحفاظا على " غرابة النص" وكذا تحريرا لمعنى العمل الأجنبي من الخضوع الذي تفرضه عليه لغة الوصول في إطار ممارسة الترجمة المتمركزة عرقيا (traduction ethnocentrique) التي" ترجع كل شيء إلى الثقافة الخاصة (بالمترجم) وإلى معاييرها وقيمها واعتبار الخارج عن إطار هذه الاخيرة – أي الغريب–سلبيا، يتعين أن يكون ملحقا ومهيأ للمساهمة في إغناء هذه الثقافة" [2] . وهذا النوع من الترجمة يستلزم بالضرورة تحويلا نصيا ذلك أن الترجمة المتمركزة عرقيا هي بالضرورة تحويلية والعكس

---

(1) أنظر : Antoine Berman, "la traduction et ses discours", *Meta: journal des traducteurs*,vol.34,n°4,1989,pp 672-679. Consultable sur: https://www.erudit.org/fr/revues/meta/1989-v34-n4-meta326/002062ar/ , 2/7/2017, 7h29.

(2) أنطوان برمان، **الترجمة و الحرف أو مقام البعد**، تر.وتق. عز الدين الخطابي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص ص. 47–48.

أيضا. ويقول برمان إن تبني هذه الطريقة في الترجمة هو الذي أدى إلى ظهور الخائنات الجميلات أو (les belles infidèles) في فرنسا خلال القرنين السابع والثامن عشر وهذا ما برّر أيضا المثل الإيطالي القائل بأن كل مترجم خائن (traduttore ,traditore) [1] .

فالمترجم الذي ينتهج هذه الاستراتيجية الترجمية يقوم باختزالات وإضافات أو تعديلات تتوافق مع الذوق واللباقة والأخلاق التي يقتضيها أسلوب معيشة معين فينتج عن ذلك آثار سلبية منها العقلنة والتوضيح والتطويل والتبسيط والتفخيم والاختصار... الخ. بيد أن الترجمة كما يراها برمان عملية نبيلة تسمو بإقامة علاقة تفاعلية مع الآخر دون المساس به، بل باحترامه وهو هنا يذهب مذهب بنيامين وشلايرماخر، فيربط احترام الآخر وصفته الغرائبية بمعايير فلسفة الأخلاق أو ما أسماه بأخلاقيات الترجمة (éthique du traduire) أي انه يربط البعد الأخلاقي للترجمة بمبدأ الاعتراف بالآخر.

- *أخلاقيات الترجمة*: في مجال الترجمة يكون المترجم دائما مهموما بروح الامانة والدقة اللتين يجب أن يحافظ عليهما فذلك هو شغفه بل هو شغف أخلاقي وليس أدبيا ولا جماليا حسب برمان. فالغاية النهائية للترجمة " غاية أخلاقية" تتمثل في الاعتراف بالآخر كآخر و تقبله [2] فهي بمثابة كشف و تجل. باختصار يحدد برمان ماهية الترجمة بكونها

---

(1) أنطوان برمان، **المرجع السابق** ، ص 48.

(2) المرجع نفسه ، ص 102.

" مقام البعد" [1] (l'auberge du lointain) أما بلوغ أسمى أخلاقيات الترجمة في سبيل تحقيق الأمانة المحترمة للغير لا يكون إلا بتبني الترجمة الحرفية.

- *الترجمة الحرفية*: يرى برمان أن الغريب كائن جسدي محسوس ويتجلى هذا من خلال علامات " غيريته" و " غرابته" الملموسة. ويبدو واضحا تأثر أنطوان بآراء بنيامين في " مهمة المترجم" ويبني تحديدا مفهومه للحرفية على أساس أن الغاية الأخلاقية تروم بالضبط تلقي هذا الغريب واحتضانه في "جسديته" لذا فلا يجب أن تنفصل عن حرف العمل الإبداعي الذي يشكل جسده. فإذا كانت الصيغة الغائية للعمل الإبداعي هي الأمانة، " فسنضطر إلى القول إنه لا أمانة إلا اتجاه الحرف، وذلك في كل الميادين" [2]

وينبه برمان إلى ضرورة عدم خلط صيغة الترجمة الحرفية بالترجمة كلمة–كلمة، فالترجمة الحرفية من وجهة نظر أنطوان لا تعني نقل الكلمات كما هي، بل يجب مراعاة التركيب النحوي الصحيح للجملة بالإضافة إلى نقل الإيقاع والسجع إن وجد. وهذا لا يعني أن تكون الترجمةُ خاضعةً كترجمة كلمة–كلمة بل أن تكون عاكسة للبنى الجناسية أو التركيبية مثلا للنص الأصل ولكن بصيغة أخرى. ويبدو أن برمان لا يحبذ الطرائق الترجمية المتمثلة في إيجاد المرادفات أو المكافئات الوظيفية التي تناسب بالضرورة المجال التداولي للغة الهدف

---

[1] أنطوان برمان، **المرجع السابق** ، ص. 103. هذه العبارة في الأصل لشاعر اسمه Jaufre Rudel

[2] المرجع نفسه،ص.104.

لأنها تمثل رفضا لإدراج غرابة " étrangeté" النص الأصل داخل اللغة الهدف وبالتالي رفض أن تكون الترجمة هي " مقام البعد" [1].

5.2.5.2 المقاربة التأويلة والفهم في الترجمة–بول ريكور

يعتبر بول ريكور أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين وهو واحد من ممثلي التيار التأويلي واهتم أيضا بالبنيوية. دخل في نزاع مع الحكومة الفرنسية والمنظمة العسكرية السرية (OAS)التي كانت تقترف أعمالا إرهابية ضد الجزائريين العزّل فجمع إلى جانب صفة الفيلسوف ميزة المناضل الإنساني كما وصفه المترجم حسين خمري. كان أول عمل فكري قام به بول ريكور هو ترجمة كتاب الفيلسوف الظاهراتي ادموند هوسرل سنة 1939 وقد ساعدته الترجمة في بداية مشواره الفكري على التغذي بأفكار عديد الفلاسفة حتى استطاع بلورة فكره وتياره الفلسفي المتمثل في الهيرمينوطيقا والتأويل. وقد أخذ ريكور على كاهله التفكير الفلسفي حول الترجمة مرتكزا على تأويل النصوص.

اشتغل ريكور أيضا بترجمات الإنجيل المختلفة وهي الترجمات التي لطالما أثيرت حولها مسائل قديمة–جديدة تتعلق بالفهم والتأويل وبالأمانة والخيانة. كل هذا زاد من شدة اهتمام بول ريكور بميدان الترجمة بكل ما تحمله في طياتها من مسائل لسانية وفلسفية.

ينظر ريكور إلى الترجمة على أنها عملية تواصلية بالأساس تهدف إلى إرسال الخطاب وإلى تمرير الرسالة الاتصالية من لغة إلى أخرى. ولكن هذه الوظيفة التواصلية تضع المترجم

---

(1) أنطوان برمان،**المرجع السابق**، ص ص 29–32

في صراع أو "محنة" مستعيرا الكلمة من برمان الذي أثر كثيرا في رؤية ريكور للترجمة. ومردّ هذه المحنة يعود إلى محاولة المترجم خدمة سيدين: الغريب داخل عمله والقارئ ورغبته في تملك الكاتب الأجنبي، والقارئ يسكن نفس اللغة التي يتكلمها المترجم " [1] فهذا التناقض يكمن في رغبة المترجم في الوفاء وفي خوفه من الخيانة ويتساءل في هذا الصدد عن الحل المناسب لهذه المحنة. لذا جاءت آراءه منصبة كلها تقريبا في اتجاه إجابة مقنعة لهذا التساؤل. سنحاول فيما يلي عرض بعض من ملامح نظريته في الترجمة والتي تستند إلى أسس تأويلية وفلسفية ونفسية تعكس توجهه الفكري:

- *أنواع الترجمة*: يميز ريكور بين نوعين رئيسيين من النشاط الترجمي هما:الترجمة الداخلية والترجمة الخارجية .

أما الترجمة الداخلية فتتم داخل اللغة الواحدة لأن التفاهم داخل المجموعة اللغوية الواحدة يتطلب على الأقل متخاطبين: أكيد أنهما ليسا غريبين عن بعضهما لكن كل واحد فيهما يعتبر الثاني " آخرا" ولو كان " آخرا قريبا" . كما أن الغريب موجود في كل " آخر" فعندما نتكلم نستعمل ثلاثة أنواع من الوحدات هي: *الكلمات* داخل الجمل *والجمل* داخل *النصوص*. ونستعمل كل هذا استعمالا شخصيا قد يمنح ذريعة للتأويلات المختلفة وهذا هو سبب السؤال الشهير"ماذا تقصد؟" فالكلمات متعددة المعاني ولا يمكن تحديد معناها إلا داخل السياق فهو الذي يقرر المعنى في تلك الحالة من الخطاب. بيد أن هناك سياقات

---

[1] بول ريكور، **عن الترجمة**، تر. حسين خمري، الجزائر، منشورات الاختلاف،2008، ص.16.

خفية سمّاها ريكور (connotations) ولكل هذه الأسباب لن يتوقف المرء عن التفسير والتأويل لبلوغ الفهم في اللغة الواحدة. وأما الترجمة الخارجية فهي تتطلب متكلمين بلغتين مختلفتين وتتطلب النظر إلى الضفة الأخرى وهو الأمر الذي يضعنا بمواجهة صعوبات الترجمة الخارجية. فعندما نلامس الأطراف المحيرة ويتعذر التعبير يتجاوز التأويل هنا اللغة الواحدة ليحاول الاتصال والتواصل مع اللغة " الأخرى" آخذا بعين الاعتبار " غرابة الخصوصية" التي تميز الآخر وهي " محنة الغريب" أو المفارقة التي أنقذتنا من الانغلاق داخل برودة مونولوج (monologue) معزول عن العالم[1] .

- *مسألة الأمانة والخيانة*: يعتبر ريكور المسألة النظرية المتعلقة بالقابلية للترجمة أو تعذرها مسألة عقيمة فهو يؤمن بالترجمة وبإمكانياتها " فقبل التراجمة المحترفين كان هناك الرحالة والتجار والسفراء والجواسيس أي كثير من مزدوجي اللغة ومن متعددي اللغات" [2] و لهذا فهو يقترح بديلا عمليا للخروج من هذا النقاش وهو: الأمانة مقابل الخيانة كإطار عملي لمهمة المترجم.

فبما أن الترجمة موجودة منذ القدم كونها أقدم مهنة مارسها الإنسان فهي ممكنة لا محالة وعليه، فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في إمكانياتها أو استحالتها رغم الاعتراف بأن الوضع يختلف من لغة إلى أخرى مما أدى إلى التفرقة والبلبلة والانشقاق. إلا أن ريكور يرى ضرورة النضال من أجل الأخوة الجامعة، فرغم تنافر اللهجات يوجد مزدوجو اللغة

---

(1) بول ريكور، **المرجع السابق**، ص ص 48- 52.

(2) المرجع نفسه، ص. 33.

ومتعددو اللغة والتراجمة والمترجمون ومن هذا المنطلق يرى ريكور أن " الترجمة وظيفة لكن ليس بمفهوم الواجب المحرج والمضايق، ولكن بمعنى الشيء الذي يجب فعله من أجل أن يستطيع العمل الانساني الاستمرار" [1] لكن الحجر الذي يعيق هذه المهمة هو مسألة الأمانة والخيانة فالمترجم بين نارين: " تقريب القارئ من الكاتب" " وتقريب الكاتب من القارئ" كما يقول شلايرمخر. والمجازفة التي يدفعها المترجم كثمن لرغبة الترجمة تجعل من لقاء الأجنبي داخل لغته محنة يصعب تجاوزها إلا إذا تخلى عن مبدأ الترجمة المثالية.

- *الضيافة اللغوية*: يرى بول ريكور في التخلي عن حلم الترجمة المثالية اعترافا بالاختلاف و" بغيرية" الآخر رغم بقاء محنة الأجنبي قائمة. ويقيس بول ريكور عمل الترجمة ومشكلة الأمانة والخيانة على أبحاث فرويد حول عمل الذاكرة وعمل الحداد من وجهة نظر تحليلية نفسية. فعمل الترجمة تم كسبه بعد مقاومات داخلية يحركها الخوف وحتى الحقد على الأجنبي الذي ينظر إليه كأنه تهديد موجه ضد هويتنا اللغوية الخاصة بيد أن عمل الحداد يطبق على المبدأ ذاته للترجمة المثالية. ويصور ذلك بالترجمة التي قام بها هولدرين الذي حطمه طموحه عندما أذاب الشعر الاغريقي في لغة ألمانية متعالية ألغت الاختلاف بين اللغتين. والامر ذاته يحصل مع النصوص الفلسفية " المنطوية على دلالة صارمة فان تناقض الترجمة ينكشف بجلية، فعلى خطى الفلسفة التحليلية نعطي شكلا آخر عن عدم استحالة فكرة التوافق دون التطابق بين نصين" [2] . فالمقارنة بعمل الحداد الذي

---

[1] بول ريكور، **المرجع السابق** ص .41.

[2] المرجع نفسه، ص. 19.

تكلم عنه فرويد تجد معادلةً في الترجمة بالتراجع عن المثالية وهذا التراجع هو الذي يسمح للترجمة بالعيش باعتبارها عجزا مقبولا يكون في إطار التوافق دون التطابق مع احترام الغريب هذا لأن عملية الترجمة لا تطرح فقط عملا فكريا نظريا أو تطبيقيا " ولكنها تطرح مشكلة أخلاقية تتمثل في تقريب القارئ من الكاتب وتقريب الكاتب من القارئ مع ما يحمل ذلك من خطر على خدمة و خيانة سيدين مما يعني ممارسة ما أحب تسميته الضيافة اللغوية " [1] . فبالرغم من مهمة المترجم الصعبة ومحنته فإن هذا الأخير قد يجد سعادته في: الضيافة اللغوية من خلال ترجمة تستسلم لقانون التوافق دون التطابق الكامل دون أمل في ردم الفارق بين اللغتين والثقافتين. والمترجم الجيد هو من لا يقنعه السكن في لغة واحدة بل يبلغ سعادته عندما يستضيف لغة الآخر ويسمح له بالتعبير عن ذاته بلغته دون قمعه ومحوه.

6.2 نظرية الترجمة الفلسفية عند طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق ويعتبر أحد أبرز الفلاسفة في مجال التداول الإسلامي العربي. تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي وذلك في إطار الاشتغال على تقديم مفاهيم ذات صلة بالتراث الإسلامي بالاستناد إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق وهو الأمر الذي جعله يأتي

[1] بول ريكور، **المرجع السابق**، ص.46.

بفلسفة يغلب عليها التوجه " التداولي" والأخلاقي ". سعى الدكتور طه عبد الرحمن إلى التخلص من التقليد الذي حسبه محى تفلسف الأمة العربية وجعل فكرها مركوزا في تاريخ غيرها لا في تاريخها. فهو يعتبر أن التقليد دخل على الفلسفة العربية الإسلامية من الترجمة لترابطهما الوثيق منذ بدايات الفلسفة العربية وهو الأمر الذي أشرنا إليه في تحديد أطوار ترجمة الفلسفة في المجال التداولي العربي الاسلامي (أنظر 2.2 من هذا الفصل). فالواقع يقول إن أصل الفلسفة العربية هو الترجمة ولايزال الحال كذلك. وانطلاقا من هذا ألف الدكتور طه عبد الرحمن كتابه الموسوم بـ " الفلسفة و الترجمة " اشتغل فيه على نحت تصور جديد لترجمة النصوص الفلسفية، ذلك أن طه عبد الرحمن يعد الترجمة بمثابة سؤال مصيري للفلسفة العربية ويعتبره الدكتور صالح مصباح [1] من أفضل المؤلفات التي تصدت نظريا لقضية الترجمة من مقام صلتها بالفلسفة[2] .

أسهب طه عبد الرحمن في شرح نظرية الترجمة الفلسفية مستندا إلى التمييز بين فعل الفلسفة وفعل الترجمة وتحليل وجوه التعارض بينهما. وقد ذكر أربعة وجوه للتعارض بين الترجمة والفلسفة هي:

1-*التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة*:

[1] أستاذ الفلسفة السياسية والاجتماعية في جامعة تونس ورئيس تحرير المجلة التونسية للدراسات الفلسفية.

[2] صالح مصباح،" الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية"، **مجلة تبين**،2013،ع.6، ص ص 61 – 75

وهذا راجع إلى "أن السبب في ظهور الفلسفة هو إرادة إنسانية تمثلت في كون الإنسان قرر أن يستخدم العقل في تحصيل المعرفة بأسباب الوجود، بينما يبدو أن السبب في ظهور الترجمة هو إرادة إلهية تجلت في كون الإله شاء أن تختلف الألسن بين بني الإنسان وأن تنزل الصحف المقدسة ببعض منها" [1] ويقصد طه بالفكرانية ما يطلق عليه اليوم اسم إيديولوجيا من حيث أنها مجموعة أفكار ومعتقدات يؤمن بها جمع من الناس.

2-التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

ذلك " أن الغرض من النظر الفلسفي هو الوقوف على أشمل الكليات التي يحصل بها العلم بحقائق الموجودات، في حين أن الغرض من العمل الترجمي هو التوسل بخصوصيات الألسنة لتبليغ ما تتضمنه من مقاصد بعضها إلى بعض" [2]

3- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة:

وهذا " لأن الوجه الذي تطلب به الفلسفة تحقيق غرضها من المعرفة هو صرف جانب الصور اللفظية من مكونات اللغة والاحتفاظ بجانب المضامين المعنوية منها، أما الوجه الذي تحقق به الترجمة غرضها التواصلي هو إيجاد الصيغ اللفظية المناسبة للمعاني المنقولة عن صيغ لفظية غيرها" [3]

4- التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة:

---

[1] طه عبدالرحمن، المرجع السابق، ص 103.

[2] طه عبدالرحمن، **المرجع السابق**، ص 103.

[3] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

فقد رأينا سابق مختلف الأطوار التي ربطت النشاطين الترجمي والفلسفي حيث أن " الاطوار التي تقلبت فيها الفلسفة العربية لم تكن مستقلة بنفسها، بل كانت تابعة للأطوار التي مرت بها الترجمة وللطرق التي اتبعتها واللغات التي توسطت في تحقيقها، بينما استقلت الترجمة في أطوارها وطرقها ووسائطها عما تضمنته الفلسفة العربية من نظرات في اللغة، مباني ومعاني" [1].

بعد أن حدد وجود التعارض بين النشاطين، عمد طه عبد الرحمن إلى اقتراح نظرية خاصة بترجمة الفلسفة إلى العربية، تتألف من مراتب ثلاث متفاوتة فيما بينها هي: الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية. تتميز كل طريقة بخصائص مميزة لها، نفصلها فيما يلي[2] :

1.6.2 الترجمة التحصيلية [3]

هي ترجمة حرفية لكل ما يتضمنه النص الفلسفي الأصل لفظا ومعنى وتعمل جاهدة على محاكاة الصورة التعبيرية لهذا النص وتستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية وبناها التركيبية ويعمل فيها المترجم على نقلها بتمام كيفياتها وكل مقتضياتها إلى اللغة الهدف. "فالمترجم التحصيلي إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى

---

[1] طه عبدالرحمن، **المرجع السابق**، ص 103.

[2] المرجع السابق، ص ص 299- 405

[3] يطلق عليها طه عبد الرحمن أيضا اسم " الترجمة التَعلُّمِية" في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وفي "روح الحداثة" يسميها "الترجمة التركيبية".

التحصيل لا فارق بينه وبين المتعلم. إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه يقصد تمكين المتلقي منه" [1] أي أن نمط هذه الترجمة يقوم على مبدأ التعلم والتعليم وتحصيل العلم، فطلب التعلم يستلزم الحرفية اللفظية أما طلب التعليم فيستلزم الحرفية المعنوية التي تجعل المترجم يقابل المعنى بالمعنى. وتتصف الترجمة التحصيلية بخصائص ثلاث هي:

1.1.6.2 التعارض الكلي

ذكرنا آنفا وجود التعارض بين الترجمة والفلسفة وهو الأمر الذي يصعّب مهمة المترجم التحصيلي في رفع هذا التعارض لأنه ينقل كل شيء حرفيا، فيخرج نقولا لا توفي بأغراض الفلسفة المتّسمة بالشمولية والمعنوية القصدية والعقلانية. إذ يأتي المترجم التحصيلي وينقل النص الفلسفي بما ذُكر فيه من أمثلة خاصة فلا يجد المتلقي بين يديه إلا شواهد لا تعنيه في شيء مع أنه مطالب بنقل المعاني الفلسفية في شموليتها. أوتجده ينقل كل ما أورده النص الفلسفي من حقائق فلسفية تختلف باختلاف الثقافات نقلا بكل حذافيره ظانا أنها معان تفيد الجميع، فلا يظفر المتلقي من نقله إلا بمعان قد يستغني عنها بما هو مألوف في ثقافته وحضارته مما يؤدي إلى استفحال التعارض ولربما الرفض في ذهن القارئ.

[1] المرجع السابق، ص. 105 .

2.1.6.2 النقل الكلي

بما أن المترجم التحصيلي يأتي عملا تتعارض فيه الوسائل التبليغية للترجمة مع المقاصد الفلسفية فإنه لا يحكم على الحقائق التي ينقلها ويسلم بها تسليما كاملا. فيدخل في نقلها نقلا مستفيضا شاملا دون غربلة أي شيء منها.

3.1.6.2 التوجه اللغوي

إن المترجم الذي يسلم بصفات الفلسفة على تناقضها مع صفات الترجمات وينقلها نقلا كليا يحاول دفع التعارض بين النشاطين فيعمد إلى بذل جهده في نقل الخصائص اللفظية والبناء التركيبي التي وردت به عبارة النص الفلسفي المنقول ظنا منه أنه يوسع ما ضاق في اللغة الهدف أو خوفا من تأويل أي شيء لضعف اجتهاده الفلسفي فيقوم بتعويض هذا من خلال تقليد العبارة لتوخي الأمانة التامة في النقل.

وهذا ما يلاحظ في طريقة النقل الابتدائية للنصوص الفلسفية إبان بدايات النشاط الترجمي ولعل أهم أثر نتج عن الطريقة التحصيلية في الترجمة هو آفة الحشو أو التطويل وآفة السقم.

4.1.6.2 السقم

ليس المقصود بالسقم البعد عن معاني النص الأصل بسبب سوء الفهم أو التأويل إنما المقصود به إيراد المعاني – سواء أحسن فهمها أو لا–في تراكيب ملتوية تبتعد عن التركيب السليم للجملة العربية. ومثال ذلك يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي ومتى بن يونس

في الترجمة الذين اتسعت سمعتهم وكثرت نقولهم، لكن عرفوا بين معاصريهم بعسر عباراتهم و سقمها وغيرهم كثير خاصة خلال الطور الابتدائي لترجمة الفلسفة الى العربية.

ويضرب طه عبد الرحمن أمثلة عديدة عن السقم في الجملة وفي النص كنتيجة لأن النص عبارة عن مجموعة جمل. نذكر منها تركيب الجملة الاسمية من مبتدأ مفصول عن خبره بواسطة الضمير"هو" أو "هي" فبدل أن يقال "الإنسان عادل" يقال "الانسان هو عادل " وقد ذكرنا آنفا أمثلة عن ركاكة التعبير العربي نتيجة الترجمة كلمة–كلمة (أنظر4.1.5.2).

5.1.6.2 الحشو

لا يقصد به الإضافة أو الزيادة المفيدة بغرض الشرح والتوضيح، بل المقصود بذلك الإضافة التي تخل بفائدة النقل فتسقط في اللغو واللبس وهذا لعدم إلمام المترجم بالنقاط المشتركة بين اللغتين المنقول منها والمنقول إليها من حيث العلوم والمعرفة الفلسفية فعوض استثمار التشارك المعرفي يسقط في فخ الحشو بالشرح والتوضيح عند التعرض للتعاريف والتحليلات مثلا. وهو ما يسبب إرهاق فكر القارئ وإهدار وقته.

2.6.2 الترجمة التوصيلية [1]

هي الترجمة التي تفي بغرض الأمانة المعنوية أو المضمونية وبتعبير طه عبد الرحمن هي تلك الترجمة التي تتوخى الحرفية المضمونية أي " تُبلغ المضمون كله دون تصرف إلا التصرف في بعض الألفاظ لأن المضمون يقدس تقديسا كاملا فيسعى (المترجم) لنقل هذا

[1] في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" يسميها طه "الترجمة التعليمية" وفي "روح الحداثة" يسميها " الترجمة الدلالية".

المضمون بحذافيره " [1] فالمترجم التوصيلي يستحوذ عليه هم المعرفة فيتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي محققا معانيها المفردة ومضامينها المركبة مع مراعاة بعض مقتضيات التلقي في اللغة الهدف. ويلخص طه عبد الرحمن كل ذلك في قوله:

" فالمترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه" [2] ويستشهد على هذه الطريقة في الترجمة والمتمسكة بحرفية المعنى، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة على العبارة الفلسفية.

وتتصف الترجمة التوصيلية للفلسفة حسب طه عبد الرحمن بالخصائص التالية:

1.2.6.2 التعارض الجزئي

لما كان الهم الأول بالنسبة للمترجم التوصيلي هو الأمانة المضمونية فهو يحافظ على الصفات الفلسفية وبمحافظته هذه فإنه يقع في تعارض جزئي كما أسماه الدكتور طه، لأن المترجم التوصيلي قد يضطر إلى حذف جزئي لإحدى صفات الفلسفة كصفة الاتصال. وبما أن هذا النوع من التعارض الجزئي ينشأ عن الأخذ بالصفة المقابلة للترجمة وهي

---

[1] حوار أجراه الكاتب الجزائري مالك التريكي مع الفيلسوف طه عبد الرحمن في حصة مسارات التي تبث على قناة الجزيرة،الحلقة بعنوان مسارات مع طه عبد الرحمن:هوس الترجمة الإبداعية، أنظر الموقعين: – الحلقة النصية: http://www.aljazeera.net/programs/approaches/2006/6/17/طه عبد الرحمن–هوس الترجمة الإبداعية ، الحلقة الصوتية: https://www.youtube.com/طه عبد الرحمن–هوس الترجمة الإبداعية

[2] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. 336 .

الاستقلالية فان الفلسفة التي ستثمرها ستكون مستقلة جزئيا عن الأصل ومرتبطة ببعض مقتضيات التداول للغة الهدف فاستقلالها الجزئي من هنا وارتباطها الجزئي من هناك سيوقعها لا محالة في التعارض الجزئي.

2.2.6.2 النقل الأكثري

يجتهد المترجم التوصيلي في أن يكون نقله لا نقلا آليا كالنقل التحصيلي وإنما نقلا موجها بغرض إفادة المتلقي دون المساس بأرسخ مبادئه العقدية وأعم قواعده اللغوية. ويعترف طه عبد الرحمن لهذا الصنف من المترجمين بأنهم كانوا قادرين– لو وجدو قديما– على تجنب رفض الفلسفة آنذاك وتكفير المشتغلين عليها، لما تتوفر عليه نقولهم من توافق مع مبادئ و قواعد التداول العربي و الإسلامي، يقول طه: " فلو أن هذا الصنف من المترجمين وجد عند نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية لقاموا بإسقاط الأصول اليونانية المصادمة للمعتقد الاسلامي من نقولهم نحو الالهة متعددة والعقول آلهة' والمادة قديمة. ولتجنبوا بذلك كل الاسباب التي أدت إلى ما نعلمه من مظاهر التكفير والتبديع للمنشغلين بالفلسفة " [1]

_ 3.2.6.2 التوجه المعرفي

بما أن المترجم التوصيلي يترك الحقائق الفلسفية المخالفة للمجال التداولي العربي فإنه يوجه انتباهه إلى المعارف التي من شأنها خدمة العلم كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقي العربي

[1] طه عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص. 334.

ولا يبالي إن كانت بعض المضامين المعرفية تصادم المعرفة التي حصلها المتلقي في المجال الاسلامي العربي لأن هذه المصادمة في ظنه ناتجة عن وجود نقص محتمل في معرفة القارئ ويجب عليه تصحيح ذلك وتطوير معرفته لما ينقله إليه من معارف جديدة ومفيدةّ. وهذا يعني أن المترجم التوصيلي يشبه المترجم التحصيلي على حد تعبير طه عبد الرحمن، فهذا يشتغل على نقل الألفاظ والصيغ والتراكيب حرفيا والآخر مهوس بنقل المضامين حرفيا دون تصرف. و على هذا الاساس فالنقول التوصيلية قد تمسها آفات تضر بقدرة المتلقي على التفلسف – وإن قلت عن ضرر الترجمة التحصيلية– ولتبين هذا الضرر يكفي الوقوف عند نقل بعض الأسماء و المصطلحات الفلسفية إلى العربية.

4.2.6.2 غرابة الاسماء الفلسفية

تظهر غرابة الأسماء الفلسفية في حفظ صورها الصوتية الأصلية و كتابتها بحروف عربية وتشمل هذه الاسماء نوعين هما "أسماء الأعلام (les noms propres) والأسماء العامة (les noms communs):

- *أسماء الاعلام*: تضمنت النقول العربية مجموعة كبيرة من أسماء العلم لأشهر الفلاسفة اليونان وقد احتفظ التراجمة بهذه الأسماء بصورتها الصوتية مع تعديل طفيف في الكتابة لبعض الأسماء التي بها حروف غير موجودة في اللغة العربية. ومن أشهر هذه الأسماء نجد : جالينوس وبقراط وأرسطو وطاليس وغيرهم. لكن المشكلة ليست هنا بل تكمن في صعوبة ذوبان هذه الأسماء في مجال التداول العربي. فمن المعروف أن العرب يسمون بأسماء لها معان معجمية وحتى أنهم

يضيفون إلى أسمائهم وأسماء بعضهم كنية أو عبارة تعكس صفة من صفاتهم فكأن أسماء العلم العربية هي رسوم للأشخاص الحاملين لها. لكن الاحتفاظ بالأسماء الأعجمية لم ييسر على العرب أداؤها أو استئناسها ولم يستطيعوا الربط بين معاني هذه الأسماء والأشخاص الحاملين لها. ولا غرابة أن نجد في بعض كتب الطبقات والتراجم التي تؤرخ للفلاسفة إشارات إلى أصول اسمهم بغرض تحقيق الألفة بين هؤلاء الأشخاص والقارئ العربي.

- الأسماء العامة: احتوت النقول العربية أيضا أسماء عامة جاءت غريبة على القارئ العربي لأنها حافظت على صيغها الأصلية نحو "ديالقطيقي" أي الجدل " قوميديا" بمعنى الملهاة. ولا يرى طه أن السبب في إضفاء صفة التهويل على هذه الأسماء كونها رسوم عربية لألفاظ يونانية بل كونها توهم بوجود معان جليلة يستعصي أدائها على اللغة العربية.

5.2.6.2 الإغراب في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية

ينعكس هذا الوضع على اختراع مصطلحات على أوزان نادرة الاستعمال وتوسيع مدلولات بعض المفردات توسيعا يبعد إدراكها على الإفهام، كما ينعكس على استبدال معان مألوفة عند العرب بمعان غير مألوفة أو لا تعكس الدلالة الأصلية على غرار المصطلحات ذات الصيغ النادرة أو التوسيع الدلالي البعيد.

3.6.2 الترجمة التأصيلية [1]

هي الترجمة التي تتصرف في النص الأصل ألفاظا ومعانيا بما يناسب المجال التداولي للقارئ العربي، مع الحفاظ على كل الصفات التجديدية للفلسفة فتصبح الترجمة وسيلة لبلوغ مقاصد الفلسفة. فالمترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي كما يفعل المترجم التوصيلي وإنما ينقل أقل ما يمكن من المضامين الفلسفية المفيدة له والتي من شأنها النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف. فالهدف من هذه الترجمة هو إقدار القارئ على التفلسف والإبداع الفلسفي ولهذا يتصرف فيه المترجم بالحذف والاضافة والتحويل كأنه مؤلف هذا النص. "فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في بعض وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه ببعض" [2] ويتحمل المترجم التأصيلي بهذا التصرف مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب حتى يخلص المتفلسف العربي من آفة الاتباع والتقليد.

وعلى هذا الأساس فإن الترجمة التأصيلية تتصف بالخصائص التالية:

[1] في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" يسميها طه عبد الرحمن بالترجمة الإبداعية، وفي كتابه "روح الحداثة" يطلق عليها اسم الترجمة الاستكشافية.

[2] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص.362.

1.3.6.2 التوفيق الكلي

يرى طه عبد الرحمن أن الفلسفة يمكن أن تستخدم الترجمة وسيلة لأداء مقاصدها، فالخصوصية اللغوية التي تتصف بها الترجمة من شأنها إمداد النموذجية الفلسفية أو بالأحرى الشمولية الفلسفية بشواهد هي بالذات ذلك اللسان الذي يستعمله الفيلسوف لصوغ أفكاره ونقلها إلى الغير وأيضا فإن اللفظية التي تتجلى بها الترجمة تفيد معنوية الفلسفة وقصديتها لأنها تربطها بالسياق وتلبسها بالكلمات والعبارات والملفوظات هذا لأن الفلسفة الحاملة للمعاني والمقاصد المجردة لا تحيا في القلوب إلا إذا تعلقت بألفاظ اللغة تعلق هذه الألفاظ بمعانيها وكأن الفلسفة هي هذه المعاني نفسها. ومن جهة أخرى فإن فكرانية الترجمة تفيد عقلانية الفلسفة أي اتساعيتها من حيث أنها تمدها بأسباب التعلق بأصول قيمة مخصوصة أي ايديولوجيا معينة. هذا لأن الفلسفة على اتساع عقلانيتها تحتاج لتستقيم وتسترشد بقيم ومُثل تتوافق والمجال التداولي ولا يعينها على ذلك إلا الترجمة نفسها. وأخيرا فان الاستقلالية التي تميز الترجمة تنفع التبعية الفلسفية واتصاليتها من حيث أنها تنقل إليها القوة على التصرف. فمعروف عن الفلسفة اتصالها بالفلسفات الأخرى وأخذها عن الفلسفات الاجنبية لتنفتح أكثر كفلسفة خاصة على الغير بيد أن هذا الانفتاح لن يصح ولن يثمر حتى تصحبه القدرة على توطين ما استُمِد بالمحل الفلسفي الذي نقل إليه ولا قدرة للفلسفة على هذا التوطين ما لم تحصل القدرة على التصرف في المنقول بممارسة الترجمة.

2.3.6.2 النقل الأقلي

إذا كان المترجم التوصيلي لا يحذف في نقله للنص الفلسفي الأمور التي تكون صادمة لمجال التداول اللغوي أو الديني فإن المترجم التأصيلي لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي بل يسعى إلى إخراج النص المترجم بأوصاف مقتضى التداول للمتلقي بالحذف أو الإضافة أو التحويل تغطيةً لأوصاف النص بأوصاف تداولية تحفز على الإبداع والعمل الفلسفي.

3.3.6.2 التوجه الفلسفي

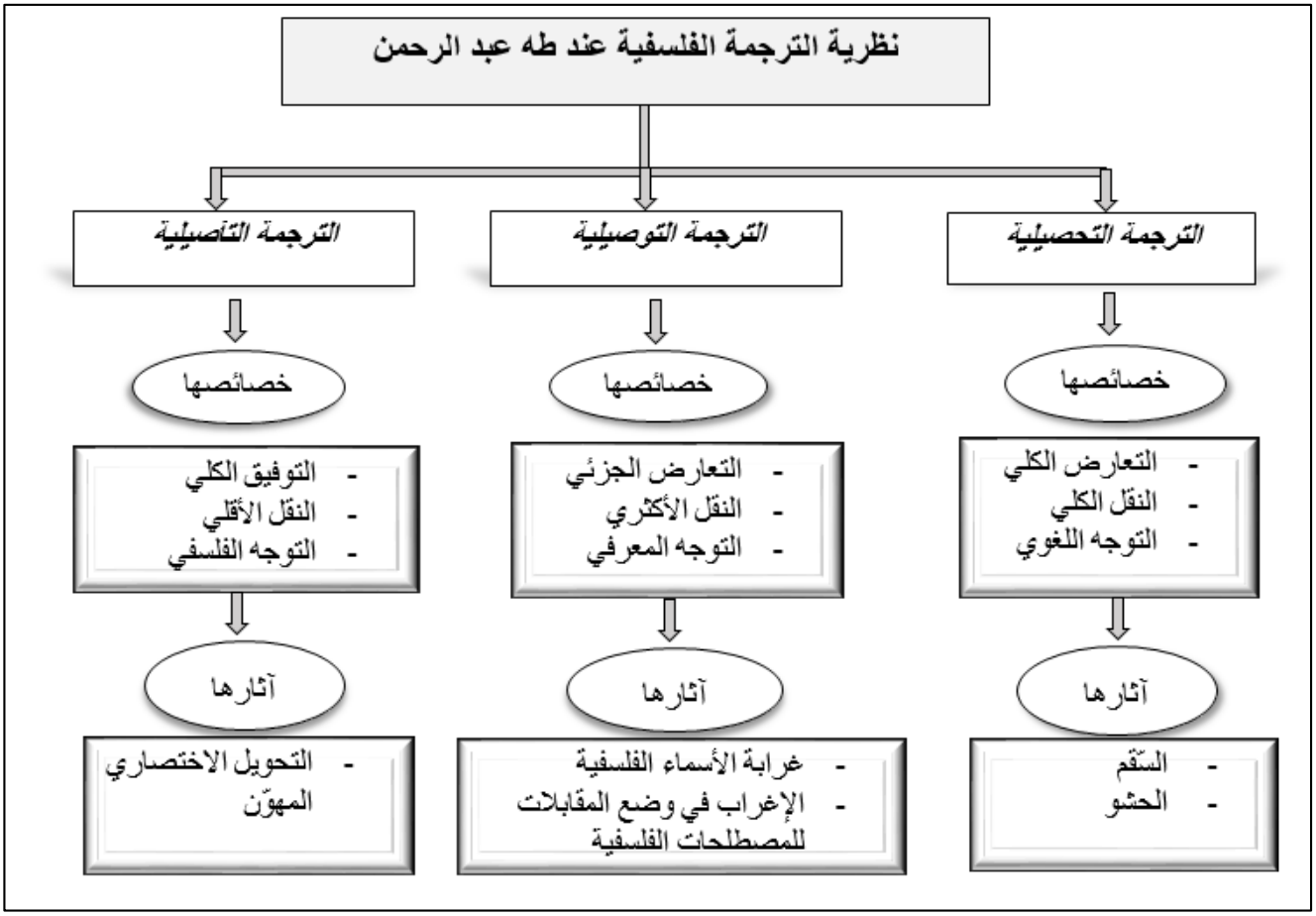
يتميز المترجم التأصيلي بكونه يمارس العمل الفلسفي أيضا لأن الإلمام بالترجمة الفلسفية يتطلب الإلمام بالفلسفة تماما مثل المترجم التقني الذي يحبذ أن يكون متخصصا وملما بالعلم الذي يترجمه. ولما كان المترجم التأصيلي يملك قاعدة فلسفية بالأساس فهو يوجه نقله لبلوغ المقاصد الفلسفية بوصلها مع ما هو مألوف عند المتلقي من إشكالات فلسفية وأدلة منطقية لتوسيع آفاق الإدراك الفلسفي للمتلقي. وينعكس ذلك في شكل آثار على الترجمة فيأتي فيها حذف وإضافة وتحويل.

.4.3.6.2 بيان التحويل الاختصاري المهون :

يرى طه عبد الرحمن السبيل لدفع آفتي التطويل والتهويل اللتين أصابتا النقول الفلسفية في تبني طريقة التحويل المهوِّن والمختصر كطريقة تعاكس الآفتين. فالترجمة الإختصارية تمكن من الأخذ بزمام النقل فلا ينقل المترجم كل ما امتلأ به الأصل وإنما ينقل ويبسط بالحذف ويوضح ولو بالإضافة كل العناصر الفلسفية الغامضة " فالاختصار المهوّن هو

إذن عبارة عن تكثيف في البنية الدلالية للجملة وتخفيف في صورتها اللفظية وتقريب في مضمونها المعرفي تقوية لوظيفتها التبليغية " [1]

ولتبسيط الصورة نقترح فيما يلي رسما بيانيا يلخص نظريّة الترجمة الفلسفية إلى العربية لطه عبد الرحمن:



الرّسم البياني رقم 3: نظريّة الترجمة الفلسفيّة إلى العربية لطه عبد الرحمن.

[1] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. 392.

4.6.2 النموذج التطبيقي لنظرية طه عبد الرحمن:

اقترح طه عبد الرحمن نموذجا تطبيقيا عن الترجمة العربية للنص الفلسفي لتبين صحة نموذجه النظري في الترجمة الفلسفية والمتكون من مراتب نقلية ثلاث: التحصيل والتوصيل والتأصيل. وتخير لهذا التحقيق أوجز نص مشهور من نصوص ديكارت التي نقلت إلى العربية وهو "الكوجيتو الديكارتي" وبالتحديد العبارة اللاتينية " Cogito, ergo sum" وترجمتها حسب ديكارت نفسه هي " je pense donc je suis " و تشكل هذه العبارة منطلق ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان باعتبارها قضية منطقية ويعبر من خلالها عن اليقين كحقيقة أولية لا يتطرق إليها الشك، باختصار تعني الاستدلال على وجود النفس بالفكر.

أما تطبيق طه عبد الرحمن لنظريته في الترجمة عليها فابتدأ بتطبيق النظرية التحصيلية التي جاءت في شكل ترجمة محمود محمد الخضيري وهي " أنا أفكر إذن فأنا موجود" ويرى طه أن إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد " أنا" في الجزء الأول من العبارة " أنا أفكر" يؤدي إلى حملها الى اعتبارات مقامية لا يحتويها الأصل الفرنسي كتأكيد الذات ونفي ما سوى الذات دفعا لاحتمال قيام الغير بالتفكير ثم استخدام حرف "إذن" بين الجملتين بوجه مخالف لاستعماله العادي كما أن معنى الوجود في الجزء الثاني من خلال عبارة أنا موجود يخالف مقتضيات دلالية وتداولية كتكرار معنى الوجود وإهمال شهادة الحال التي تؤدي وظيفة التصريح هنا وكذلك ترك العمل بمقتضى الخاصية الشرطية التي تغني عن

ذكره باللفظ. ومرد ذلك كله إلى أن "أغلب هذه المفاهيم منقول عن لغات مختلفة نقلا لا يبالي بتجديد إجراءاتها ولا بتأسيس تداوليتها. وللقارئ أن يتأمل ذلك بناء على ما ذكرنا من أن الفلسفة بنت الترجمة غير أن من اللغات الفلسفية من هو أحفظ للتصنيع من غيره، ومنها ما هو أشد تصنعا من سواه، والواقع أن اللغة الفلسفية العربية داخلها من التصنع الشيء الكثير" [1] وعليه فالترجمة التحصيلية للكوجيتو قد دخل عليها الكثير من التصنع والتكلف ما جعل تركيبها غير قصير وفهما غير قريب.

وبعد فحصه للترجمات العربية الأخرى لـ" الكوجيتو" وجد منها واحدة انتهجت المنهج التوصيلي وهي تلك التي جاء بها نجيب بلدي في كتابه ديكارت وصيغتها هي

" أفكر، إذن أنا موجود" وما يلاحظ فيها أنها قد حذفت الضمير " أنا" والحرف " فـ" لتيسير استعمال العبارة في التداول اللغوي إلا انها وقعت في تهويلين اثنين حسب طه عبد الرحمن: أحدهما تهويل لفظ "موجود" إذ تمسك به المترجم رغم علته لأن ديكارت لم يقصد به الوجود بحد ذاته لأن هذا أمر لا شك فيه والثاني تهويل لفظ " إذن " إذ استعمل في غير محله. فديكارت أراد به الجزاء أو لإجابة على الجزء الأول من الكوجيتو وفي العربية يبدو دالا على التوكيد أو الحشو.

يقدم طه عبد الرحمن ما يعتبره ترجمة " تأصيلية " للكوجيتو فيقرر أن الضمير " أنا " لا يصلح في هذا المقام ولفظ " التفكر " غير مناسب لنقل الكوجيتو لأسباب عقائدية ولغوية

[1] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ص. 435- 436.

ومعرفية ويرى أن لفظ النظر أفضل من لفظ الفكر ذلك أن لفظ النظر يفيد " المقابلة " إذ يقال "مكتبي ينظر مكتبه " أي يقابله ويدل على " المقاربة " في القول " هذا الجمهور يناظر ألفا " أي يقاربه وعلى معنى " البحث " ومثاله " أنظر لي فيلسوفا " أي ابحث لي عنه. وبعد عمليات تحويل متتالية ومختلفة على أساس ممارسة تأويلية انتهت بالحذف والتحويل توصل إلى الصيغة النهائية لترجمة الكوجيتو تأصيليا وهي:" أنظر تجد " [1]

5.6.2 نقد الترجمة التأصيلية للفلسفة

برر طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية للكوجيتو في حوالي مائة صفحة مقابل 05 كلمات فرنسية " Je pense, donc je suis " . وإذا حللنا هذه الترجمة سنجد أنها تقع في التحويل والحذف والتغطية نتيجة "تأويل مفرط" أو ما يسميه أمبرتو إيكو: "surinterprétation" وهو الأمر الذي يعترف به الدكتور طه عندما برر اختياره للفظة " أنظر" الحاملة لتأويلات لم ترد حتى عند ديكارت. يقول طه : " ويبدو أن هذه المفاهيم الثلاثة المقابلة والمقاربة والبحث **وإن لم يشتغل ديكارت بتحليلها**، فإنه جعل منها الآليات التي توسل بها في الوصول الى الكوجيتو" [2] (التضخيم من عندنا) .

فالتحويل والحذف والتغطية هي الألفاظ نفسها التي يصف بها طريقته التأصيلية في الترجمة ويستبيح هذا الفعل المحول للأصل بحجة أن نقل مفاهيم فلسفية من مجال تداولي غربي ناطق بلغة اجنبية إلى مجال تداولي إسلامي ناطق بالعربية يقتضي التصرف بالتأويل

---

[1] طه عبد الرحمن، المرجع السابق ص. 491

[2] المرجع نفسه، ص. 501

والتحويل. وبالتالي فمن المشروع هنا أن تثور اعتراضات وتوجه انتقادات إلى طريقة طه عبد الرحمن "التأصيلية" في الترجمة خاصة إذا تعلق الأمر بفيلسوف مسلم ينتمي مثلا لمجال تداولي غربي ناطق بلغة أجنبية. فالإسلام دين تجاوز الأمة العربية ليصل إلى الكونية والشمولية، وبالتالي من الممكن جدا ولادة فلسفة إسلامية في مجال تداولي لغوي غربي فهل من حق المترجم أن يترجم ترجمة " تأصيلية" محولة ومضيفة وحاذفة لمفاهيمَ فلسفيةٍ يريد المؤلف الأصلي إيصالها إلى القارئ، وهي لا تتعارض أبدا مع المجال التداولي العربي وخاصة الإسلامي. وخاصة إذا كان مؤلفا مهموما بالأمة الإسلامية ويريد بكل حرقة تشخيص مرضها وإيجاد حلول لها بالمعالجة الفلسفية الفعّالة لحالة حضارتها؟

أكيد نحن نتحدث عن مالك بن نبي وعن أمثاله من الفلاسفة المسلمين الذين يكتبون بلسان غير عربي والذين قد يطمسون طمسا كاملا وقد " تُغطى" –ونحن نستعير الكلمة من الدكتور طه – وتُحجب أفكارهم الفلسفية الحقيقية بفعل ممارسة الترجمة التأصيلية. ومن جهة أخرى، ألا يمارس طه عبد الرحمن نوعا من المصادرة على عقل القارئ بفعل الترجمة "التأصيلية" التي تسيطر على المفاهيم المنقولة حسب "التأويل المفرط" للمترجم؟ فيراقبها ويكبحها طوال العملية الترجمية "بما يظنه" يتوافق مع المجال التداولي للقارئ.

إن هذه الطريقة في الترجمة " تعامل القارئ وكأنه فاقد لأهلية تلقي الافكار دون وصاية، بحيث يتوجب على ممارس الوصاية (أي المترجم) أن يبيح لنفسه حذف وتغطية مضامين النص الأصلي خوفا على عقل القارئ وحمايةً له من التعرض لصدمة معرفية وعقائدية

ولغوية" [1]. ويحلل الدكتور أمير الغندور مدى فاعلية هذه الوصاية من النواحي الثلاث: المعرفية واللغوية و العقائدية.

فمن الناحية المعرفية تمارس عبارة " أنظر تجد" الانتقال من السياق الديكارتي الفرداني والذاتوي إلى سياق مختلف بافتراض خطاب يبدأ بفعل أمر " أنظر" وهو ما يفترض وجود علاقة تراتبية (hiérarchique) في الخطاب وبالتالي لا يعكس الخطاب الأصلي المتمثل بين الذات ونفسها بل يعكس خطابا بين ذاتين متمايزتين في علاقات القوة تصدر الواحدة فيهما أمرا (أنظر) للأخرى ثم تصدر وعدا تنبؤيا (تجد) وهذا يختلف عن حرفية ومعنوية وقصدية الكوجيتو. أما الناحية اللغوية فيمكننا الاختلاف مع طه عبد الرحمن في استعماله لفظ " أنظر" بدل " أفكر" حيث أن العربية تحرص حرصا شديدا على تدعيم لفظ " النظر" بعطفه على غيره إذا ما قصد به معنى " التفكر" أو " الفكر" كما في قوله تعالى:

﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ – 50 الروم– والأمثلة من القرآن عديدة وكلها مبنية بفعل "أنظر" ،"ينظرون" ...الخ معطوف على غيره.

أما الناحية العقائدية فيرى الغندور أن ترجمة طه التأصيلية مستندة على قواعد غربية أكثر منها عربية إسلامية، فطمس المؤلف الحقيقي ناتج عن أقصى درجات التأويل المتطرفة

[1] د. أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن، مقال نشر يوم 17 ديسمبر 2016، الموقع: http://www.mominoun.com/articles/حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، تاريخ التصفح: 2017/5/25، 23سا54د.

عند الغرب ونحن نذهب مذهب الدكتور الغندور في رؤيته للناحية العقائدية في الترجمة التأصيلية، فهي تشبه الترجمات المتمركزة عرقيا التي ثار ضدها حتى علماء الغرب من أمثال أنطوان برمان وآخرون لما فيها من محو وطمس لهوية الآخر.

والحاصل أن الترجمة التأصيلية تتعثر في الشروط الثلاث التي وضعتها لنفسها (التوافق المعرفي واللغوي والعقائدي) " ولم نكن نحن واضعيها، فنحن هنا نبين تجاوز نظرية ترجمة طه عبد الرحمن لنفس المعايير الثلاث التي حددها هو نفسه، لا غيره، لصحة الترجمة التأصيلية" [1].

نستنتج مما سبق أن هذه الترجمة تعاني من مشكلات مع المعايير الثلاث التي وضعتها لنفسها بل إننا لو أضفنا إليها أهم معيار في الترجمة والمتمثل في الامانة سنجد موقفا غريبا اتخذه الدكتور من الأمانة. فهو يرى أن القول بمراعاة الأمانة قول لا يسلم من القوادح عند عرضه على التحقيق إذ يقصد بها أداء المنقول على ما هو عليه في أصله ويرى في هذا المعنى المطلق للأمانة وهماً لا نفع منه بل أسطورة لاحق فيها وبيان ذلك حسب الدكتور طه يستند إلى نقاط ثلاث هي:

1-أن معايير الأمانة لا اتفاق عليها فقد تتعلق بالصورة اللفظية أو المضمونية أو بها جميعا.

[1] د. أمير الغندور, **المرجع السابق.**

2-أن الامانة التبليغية تتميز عن الأمانة الأخلاقية وهو هنا يخالف أنطوان برمان الذي جعل أخلاقيات الترجمة تقوم بالأمانة، أما طه فهو لا يرى أمانة ولا وديعة -على حد تعبيره -تسلم في الأمانة التبليغية فلم يستودع صاحب النص المترجم صور ألفاظه ولا معانيها للمترجم فمهمة المترجم ومسؤوليته تكون اتجاه القارئ. وهو أمر غريب يدعو للتساؤل عن الكاتب الذي يقصد المترجم بنفسه ويطلب ترجمة أمينة لنصه، فهل يقول له المترجم هنا أن مسؤوليته كمترجم تكون اتجاه القارئ فحسب؟ ثم أليس من حق القارئ أن يطلع على اراء الكاتب الاصلي الحقيقية؟

ج-يرى في الترجمة قبل أن تكون كتابة للنص، قراءة له والقراءة أصلا تأويل، والتأويل حسب تعبير طه لا يجتمع مع الأمانة متى كان مقتضاها هو تمام حفظ الشيء فالتأويل تغيير لا يقف عند استبدال لفظ مكان آخر يرادفه وإنما يتعداه إلى إخراجه عن المعنى الذي وُضع له إلى معنى يزيد أو ينقص قربه منه[1]. وهنا يحق التساؤل عن مدى حرية المترجم في التأويل وعن مدى صحة تأويله أيضا حتى لا يقع في التأويل المفرط وهو التساؤل الذي طرحه أمبرتوا ايكو إذ يقول:

"Mais quel est le critère qui nous permet de décider qu'une interprétation textuelle donnée constitue un cas de surinterprétation ? […] s'il n'existe

[1] طه عبد الرحمن، **المرجع السابق**، ص ص 370- 371.

aucune règle nous permettant de savoir quelles sont les meilleur , il existe au moins une règle qui nous permet de savoir lesquelles sont mauvaises". (1)

" ولكن ما هو المعيار الذي يسمح لنا بتقرير أن تأويلا نصيا معينا يشكل حالة تأويل مفرط؟ [...] إذا لم توجد أية قاعدة تسمح لنا بمعرفة أي التأويلات هي الأفضل فيوجد على الأقل قاعدة تسمح لنا بمعرفة أيهن الأسوأ " –ترجمتنا–

ويرى الفيلسوف الإيطالي أمبرتو إيكو ضرورة التشكيك ورفض بعض التأويلات خاصة فيما يتعلق بالنصوص الفلسفية التي عادة ما تكون عرضة لتأويلات سيئة كما عبر عنه ايكو:

" je pense que nous devons également procéder ainsi avec les textes littéraires ou philosophiques, et qu'il y a des cas où l'on a le droit de contester une interprétation donnée" (2)

" أظن أنه يجب علينا أيضا التعامل بهذه الطريقة مع النصوص الأدبية والفلسفية، إذ توجد حالات تعطينا الحق في الشك بتأويل ما " – ترجمتنا–

ويجيب إيكو عن تساؤله حول معيار تأويل النصوص بإخضاع نية القول عند المؤلف لرقابة الاتساق النصي، فكل تأويل للنص يقبل أو يرفض استنادا لأجزاء النص اي ان كل جزء مؤول يؤكد الجزء الاخر أو ينفيه (3).

(1) أنظر: Umberto ECO, *interprétation et surinterprétation*, trad. Jean Pierre Cometti, Presses universitaires de France, 2002 , P.47

(2) أنظر: Umberto Eco, Op. cit, p. 140

(3) أنظر: id.,p59.

إن التصرف الذي تنطوي عليه الترجمة التأصيلية عند طه عبد الرحمن لا يمكن أن يكون مقبولا لا خاصة إذ تعلق الأمر بنصوص فلسفية إسلامية تنتمي فقط لمجال تداولي لغوي غير عربي. فالمناورة والتلاعب بالمقاصد الفلسفية من خلال التحويل والتأويل المفرط والحذف والإضافة وما إلى ذلك لا يمكن إلا أن تدخل فيما أسماه الأستاذ الدكتور محمد فرغل بـ "التصرف الإيديولوجي في الترجمة" ذلك لأن طه اعترف بصريح العبارة أنه يحول النص بحسب المنفعة للقارئ والهدف المتوخى في المجال التداولي.

يقدم الدكتور فرغل دراسة مثيرة للاهتمام فيما يخص هذا النوع من التصرف والتي يمكن إسقاطها على فعل التأصيل الترجمي عند طه.

بداية يعرف فرغل التصرف والنقل بالتمييز بينهما قائلا إن "التصرف يتجلى حين يقرر المترجم التدخل الفكري في النص، بينما يتجلى النقل عندما يقدم المترجم ترجمة أمينة للنص" [1] ثم وضح الالتباس الذي يكتنف التصرف الفكري في أدبيات الترجمة، ويفرق فرغل بين نوعين من التصرف: التصرف الداخلي وهو تطويع النص والتصرف الخارجي وهو ما أسماه بالتحريف الإيديولوجي لمحتوى النص أو التصرف الإيديولوجي.

أولا التصرف الداخلي الذي يعتبره محمد فرغل مستحبا لا غنى عنه في عملية الترجمة التي توجب تطويع الاختلافات الموجودة بين لغتي المصدر والهدف المتراوحة بين

[1] أ.د محمد فرغل ود. علي المناع، **الترجمة بين تجليات اللغة وفاعلية الثقافة**، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013، ص. 2.

المستويات اللغوية الدنيا والعليا بما في ذلك المستوى الصوتي والتركيبي و الدلالي .... الخ ويعد عدم تطويعها خروجا بترجمة ركيكة على أقل تقدير.

أما ثانيا يوجد التصرف الخارجي الذي يدل على تدخل " إيديولوجي سافر في عملية الترجمة يهدف الى توظيف النص في اللغة الهدف ليلائم نزعات المترجم الشخصية أو الجهة التي أوكلت إليه بالترجمة" [1] . ويتجلى التصرف الايديولوجي عند الترجمة في مستويات مختلفة، نذكرها فيما يلي[2]:

1-*المستوى المعجمي:* يبرز التصرف الإيديولوجي بجلاء في المستوى المعجمي عند اختيار المترجم لفظة تعكس عقيدة فكرية مختلفة عما تمثله لفظة اخرى. وحسب الدكتور فرغل، تتدخل عوامل عدة في هذا الاختيار كالالتزامات الاجتماعية والسياسية والمعتقدات...الخ .

2-*المستوى التركيبي*: قد يتجلى التصرف الإيديولوجي أيضا على مستوى التركيب في الجملة وكيفية صياغتها من خلال التلاعب بأحد عناصرها مثل الفعل أو الاسم، ومن خلال حذف أو استعمال أزمنة معينة تشير إلى الظنية والوجوب فقد يقرر المترجم أن يخفي ويغطى على الفاعل عند ترجمة جملة ما بالرغم من ظهوره في النص الاصل.

3-*المستوى الخطابي والثقافي*: بخلاف التصرف الإيديولوجي في المستويين المعجمي والتركيبي يرى الدكتور فرغلي أنه من الصعب تحديد العناصر اللغوية التي تم

---

[1] محمد فرغل وعلي مناع، **المرجع السابق**، ص 03.

[2] المرجع نفسه، ص ص 6-25

التصرف بها في المستويين الخطابي والثقافي لتكاملهما مع النص كوحدة متكاملة لا بوحدات لغوية منفصلة. لكن يمكن ملاحظة هذا النوع من التصرف من خلال الحذف أو الاضافة بسبب التأويل المفرط.

7.2 خلاصة الفصل

إن العلاقة بين الترجمة والفلسفة في العالم الإسلامي علاقة الأم بابنتها فالثانية تولدت عن الأولى. وهكذا بقيت الفلسفة تابعة للترجمة في مختلف الأطوار التي مرت بها في المجال التداولي العربي الإسلامي. ويمكن تلخيص مراحل إرساء معالم الفلسفة العربية إلى مرحلتين اثنتين هما:

أ- المرحلة الأولى وهي مرحلة الانشاء: وفيها أنشأت حضارة علمية وفلسفية اعتمدت في وجه من وجوهها على حركة الترجمة خصوصا التي ازدهرت ازدهارا مبهرا لاسيما في عصر المأمون الملقب بالعصر الذهبي وأدت الى دخول عدد كبير من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية إلى العربية وبالتالي إلى نشوء دراسات قيمة حول الترجمة والمصطلح الفلسفي على غرار دراسات الفارابي والجاحظ.

ب- المرحلة الثانية وهي مرحلة الإحياء: أي إحياء الحضارة العربية الإسلامية. وتمتد من القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه [1]و فيها مالت كفة ميزان الحضارة الى الغرب الذي لم يتوان بدوره عن إنشاء دراسات ترجمية في كافة التخصصات. وعليه

[1] حسن حمزة، المرجع السابق، ص ص 1- 22

فمن الضروري أن يعرف الباحث الذي يتصدى لإشكالية ترجمة الفلسفة أنه " يواجه صعوبة مزدوجة مفادها أننا لاحقون تاريخيا ونظريا لتجربة الحضارة العربية في الترجمة في صلتها بالأعاجم نقلا لعلومهم إلى اللسان العربي " [1]

وعلى هذا الأساس كان لزاما علينا التطرق إلى دراسات العرب القدامى حول الترجمة الفلسفية ثم التطرق إلى الدراسات الحديثة وأهم الآراء المتعلقة بهذا التخصص. وما يمكن ملاحظته في آراء المحدثين الغربيين خاصة أنهم يرجحون الترجمة الحرفية المعتمدة على التأويل الأقرب إلى الصحة على غرار فالتر بنيامين وبرمان وشتاينر ...الخ .

أما في العالم العربي فنكاد نجزم أن الدكتور طه عبد الرحمن كان الوحيد الذي اشتغل على الترجمة الفلسفية وأسس لذلك نظرية مفادها أن الفلسفة يمكن أن تترجم تحصيليا أي حرفيا أو توصيليا أي مضمونيا أي معنويا أو تأصيليا بتصرف. وهو يفضل التأصيل كونه ينقل القليل مع الكثير من التحويل حتى يحث القارئ العربي على الابداع الفلسفي. إلا أن هذه الطريقة التأصيلية بتصرفها "المتطرف" الذي يصل حد التحويل والحذف والإضافة تضرب بمبدأ الأمانة عرض الحائط. فحتى وإن كان دافع هذا التصرف هو أقلمة النص الفلسفي الغربي في مجال التداول العربي الإسلامي فهو لا يعد تبريرا لتحويله وبتره والزيادة عليه. فللمؤلف حق عند المترجم كما للقارئ كذلك حق عنده، خاصة إذا تعلق الأمر بفلاسفة

[1] صالح مصباح، المرجع السابق, ص ص 61-74

مسلمين ناطقين بغير العربية على غرار الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي الذي يحق له إيصال أفكاره إلى القارئ العربي دون تحريف ولا تحويل باسم" التأصيل الإبداعي ".

القسم التّطبيقي

الفصل الثالث

التعريف بالمدوّنة

0.3 تمهيد الفصل

من هو مالك بن نبي؟ هل هو مفكّر إسلامي أم داعية ديني أم محلّل سياسي؟ بل من هو أصلاً هذا الاسم الحاضر في مناهج جامعات أمريكيّة وإسرائيليّة وتركية وإندونيسية والغائب عن عموم العرب والمسلمين بل وعن أبناء الجزائر الذين عاش ومات بينهم ولأجلهم.

إنّه الفيلسوف والمفكّر المجهول في قومه إنّه ليس "ابن نبي" بل هو ينهل من نفحات النّبوّة وينابيع الحقيقة الخالدة كما قال عنه محمّد المبارك. كيف لا وهو من استطاع تصوير مشاكل الحضارة الإسلاميّة وتشخيصها ولا تزال أفكاره صالحة إلى اليوم، فهو بهذا قادنا بفكره المنير إلى طريق النّجدة والنّهضة.

سنقدّم في هذا الفصل نبذة عن حياة مالك بن نبي المثيرة. صحيحٌ أننا لن نستطيع التّحدّث عن كلّ شيء لكننا سنحاول التّعرّض لأهمّ أحداث حياته الشّخصيّة والفكريّة ثمّ نقدّم كتاب (Vocation de l'islam) وهو محور دراستنا لنستعرض بعد ذلك أسلوب مالك بن نبي في الكتابة وكيفيّة انعكاس ذلك على الأفكار التي يطرحها. ثمّ نعرّف بالمترجم عبد الصّبور شاهين لنعرّج أخيرًا على مشكلة ترجمة تراث بن نبي الفلسفي إلى العربيّة.

1.3 نبذة عن حياة مالك بن نبي

ولد الفيلسوف والمفكّر الجزائري المسلم مالك بن نبي في 05 ذي القعدة 1323 هـ الموافق للفاتح من جانفي 1905 بمدينة قسنطينة في أسرة فقيرة. وقد هاجر جدّه الذي كان يعيلها إلى ليبيا هربًا من القمع الاستعماري. فكل ما كان يجري آنذاك في قسنطينة من ظلم

وعدوان وطمس للهويّة الجزائريّة كان يدفعه لترك الجزائر. إلاّ أن والده لم يرافقه في هجرته لأنّ زوجته كانت تتمسّك به وبالبقاء قرب أهلها في تبسّة. وهكذا انتقل الطفل مالك إلى الوسط الجديد التّبسي وسط عائلة تعاني من فقر مدقع. ويروي مالك ظروف طفولته في كتابه "مذكّرات شاهد للقرن" وكيف ضحّت والدته وعانت من أجل إعالتهم خاصّة أنّ والده فقد عمله وجدّه قد حمل معه في سفره مع ابن آخر له كل ما تمكّن حمله تاركًا العائلة دون مورد عيش. يشاركنا مالك إحدى ذكريات طفولته عن أمه التي حالت دون جوع أطفالها، يقول: " ففي العائلة الفقيرة لابدّ أن يجوع الصّغار متى فقد الأب عمله، غير أنّ أمّي كانت تحول دون ذلك بممارستها للخياطة وبالتّالي فهي التي كانت تمسك بكيس النّقود الذي كان فارغًا، ولا أزال أذكر كيف أنّها اضطرت ذات يوم لكي تدفع لمعلّم القرآن الذي يتولّى تدريسي بدل المال سريرها الخاص" [1]

وهكذا بدأ يتردّد الطفل مالك على المدرسة القرآنيّة لحفظ كتاب اللّه وتعاليمه إلاّ أنّه كان يواجه صعوبة التّوفيق بين المدرسة القرآنيّة والمدرسة الفرنسيّة خاصّة وأنّه كان عليه التّردّد كلّ يوم باكرًا إلى المدرسة القرآنية ليكون بعدها في المدرسة الفرنسيّة على السّاعة الثّامنة. فبدأ يتغيّب عن المدرسة القرآنيّة لينقطع عنها بعد ذلك رغم معارضة والده في

[1] مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، دمشق، دار الفكر، 1984، ص. 19.

البداية، إلاّ إنّه اقتنع بعد ذلك خاصّة وأنّ ابنه لم يكن يتعلّم الكثير هناك إذ لم يتجاوز سورة الأعلى رغم قضائه 4 سنوات فيها.

كان الطّفل مالك شديد الانتباه والاصغاء للكبار خاصّة لجدّته من أمّه *"الحاجّة زليخة"* التي كانت تروي له قصصًا سمعتها بدورها عن أمّها، ومن بين القصص التي شدّت انتباهه تلك المتعلّقة باجتياح الفرنسيين لمدينة قسنطينة وكيف كانت الصبايا تحاولن الهروب منهم خوفًا على أعراضهن بواسطة الحبال من خلال أسوارها، ويحكي مالك على لسان جدّته: "فينما كان الفرنسيّون يدخلون المدينة من كوّة السّور، كانت صبايا المدينة يسرع بهنّ آباؤهن إلى الجهة الأخرى منه يتدلين هربًا وكثيرًا ما كانت تنقطع بهن الحبال فتلقي بالعذارى في هوّة المنحدر[...] ولكنّ جدّتي نجت أخيرًا من مصيرها المرعب، فالحبل الذي تدلّى بها من فوق السّور قاوم هذه المرّة ولم يلق بحمله فسلمت جدّتي" [1] . كما أنّ جدّته كانت تعظه كثيرًا من خلال حكايات حول الإحسان وثوابه، إذ يذكر أنّه مرّة كان يأكل *"الرفيس التبسّي"* الذي يحبّه وفجأة سمع بباب الدّار سائلاً يصيح "أعطوني من فضل اللّه" فبادر بإعطائه فطيرة "الرفيس" رغم أنّه كان مشتاقًا لأكلها. إلاّ أنّه آثر التّصدّق بها عندما تذكّر واحدة من حكايات جدّته عن الاحسان وأجره عند اللّه. فمالك يرى في جدّته أوّل مدرسة له وفيها

[1] مالك بن نبي، **المرجع السّابق**، ص ص. 15 -16.

تكوّنت مداركه الانسانيّة الأولى، يقول مالك: "فبعد ربع قرن من هذا الحادث وكنت قد أصبحت رجلاً، أخذت أدرك إلى أي حدٍ كنت مدينا لتلك الجدّة العجوز"[1]

واصل مالك تعليمه المدرسي بعد انقطاعه عن المدرسة القرآنيّة وكان متفوّقًا جدًا فنال شهادة الدّراسة الابتدائيّة بدرجة" جيّد".

عاد بعدها إلى مسقط رأسه رفقة عائلته لمزاولة دراسته الثّانويّة في قسنطينة وهناك لم تهمّه دروس الثّانويّة فحسب فكان يحضر دروس الفقه في المسجد الكبير ودروس النّحو العربي والصّرف، وكان يميل كثيرًا إلى المطالعة فقرأ لـ "جول فيرن" و "لابن خلدون" ولعديد الفلاسفة ولعلّ أكثر واحد أثّر في مالك آنذاك كان الفيلسوف الفرنسي "كوندياك" (Condillac) الذي عاش في القرن الثّامن عشر والذي يمكن اعتباره إلى حدٍ ما أستاذ مدرسة علم النّفس الفرنسي ورغم صعوبة كتب "كوندياك" إلاّ أنّه أسر مالك وصار يصاحبه إلى غرفة النّوم بل أصبح رفيقه حتّى على الوسادة [2] فكان يفضّل مالك الانزواء لقراءة هذا الكتاب الفلسفي على ممارسة الريّاضة على عكس أقرانه ويقول مالك إنّه لا يدري تمامًا أي كسب علمي حصل عليه مع "كوندياك" غير أنّه وضع عقله وأفكاره وفضوله وثقافته في اتجاه محدّد، وتعرّف بفضله لأوّل مرّة على الفلسفة، يقول مالك في مذكراته:

---

[1] مالك بن نبي، **المرجع السّابق ، مذكرات شاهد للقرن** ،ص. 20

[2] المرجع نفسه، ص. 114

"هل هذه هي الفلسفة؟ أعني توجيه الفكر من معطيات فكرة إلى أخرى مستنتجة. ومهما يكن من أمر فقد اعتاد فكري هذه الرّياضة كما نعتاد رياضة كرة المضرب" [1]

كلّ هذه الأمور بدءًا بحكايات جدّته إلى تردّده على المدارس القرآنيّة والمساجد والمدارس الفرنسيّة ومطالعاته كانت تصقل شخصيّة المفكّر الفيلسوف مالك بن نبي، كما أنّ عيشه بين تبسّة وقسنطينة في صغره مثّل بداية لرسم المعالم الأولى لفكره عن الحضارة. ويقول مالك عن هذا: "حملت معي من تلك الإقامة فائدة واحدة فالأمور بدأت تتصنّف في تفكيري وذاتي، ففي تبسّة كنت أرى الأمور من زاويّة الطّبيعة والبساطة، أمّا في قسنطينة فقد أخذت أرى الأشياء من زاوية المجتمع والحضارة واضعًا في هذه الكلمات محتوى عربيًّا وأوربيًّا في آن واحد" [2] كما أنّ مالك سكن بحيّ بقسنطينة بالقرب من مقرّ "مجلّة الشّهاب" أين كان ابن باديس يستقبل في مكتبه أصدقاءه وتلاميذه، فالتقى مالك مع مختلف النّاشئين سواءً خرّيجي المدرسة الوظيفيّة الجزائريّة الفرنسيّة أو أتباع ابن باديس وكانت هذه أرضيّة فكريّة متكاملة شكّلت منطلقًا لفلسفة الحضارة عند مالك بن نبي.

بعد أن أنهى دراسته الثّانويّة سافر إلى فرنسا سنة 1925 حيث كانت له تجربة فاشلة هناك فعاد للعمل في الجزائر لكنّه سرعان ما ترك العمل في الإدارة الفرنسيّة لأنّه لم يحتمل ذلّ المعاملة الفرنسيّة.

---

[1] مالك بن نبي، **مذكّرات شاهد للقرن**، المرجع السابق، ص. 114.

[2] المرجع نفسه، ص. 36.

قرّر بعد ذلك إتمام دراساته العليا فعاد إلى باريس مرّة أخرى وأراد التسجيل في "معهد الدّراسات الشّرقيّة" إلاّ أن نجاحه في امتحان الدّخول لم يمنع إدارة المعهد من مواجهة طلبه بالرّفض فهؤلاء المسلمون الذين يحملون أفكارًا معاديّة للاستعمار لم يكن مرحّبًا بهم هناك، حتّى إنّ مدير المعهد طلب منه العودة من حيث أتى بلغة استعماريّة جافّة كما سمّاها مالك هذا لأنّ معهد الدّراسات الشّرقيّة لا يخضع –بالنّسبة لمسلم جزائري– لمقياس علمي وإنّما لمقياس سياسي [1].

كان على مالك بن نبي دراسة هندسة اللاسلكي وأقام هناك في فندق مقابل للمدرسة وفي حيٍّ مشهور بالدّعارة ممّا صدم مشاعر الطّالب المسلم فاستنتج الفراغ الرّوحي للحضارة الغربيّة وبالتّالي كانت هذه ركيزة فكريّة لفلسفة بن نبي حول الحضارة الغربية.

أمّا فترة دراسة مالك لهندسة اللاسلكي كعلم مجرّد ودقيق فكانت بمثابة تغيير جذري في اتجاهه الفكري إذ أنّها أسكنت في نفسه ما أسماه شيطان العلوم [2] فقد فتحت أمامه باب عالم جديد يخضع فيه كلّ شيء إلى المقياس الدّقيق للكم والكيف ويتّسم فيه الفرد بمميّزات الضّبط والملاحظة. وفي هذا الشأن يقول مالك: " وكنت بهذا الطّريق أدخل الحضارة الغربيّة من باب آخر " [3] .

---

[1] مالك بن نبي، **المرجع السابق ، مذكرات شاهد للقرن** ، ص 216

[2] المرجع نفسه، ص 219

[3] المرجع نفسه ، ص.219.

وهكذا كثّف مالك بن نبي قراءته ومطالعاته الموسوعيّة في كافة الميادين العلميّة والدّينيّة والفلسفيّة والسّياسيّة وكأنّه بذلك يريد الاطلاع على كلّ العلوم لإيجاد مقاربة متكاملة وشموليّة لدراسة وفهم مشكلات الحضارة في عمقها.

وزّع بن نبي مع صديقه الجزائري منشورات مناهضة للاستعمار في شوارع باريس وأقام علاقات مع المفكّرين والنّاشطين وألقى محاضرة بعنوان "لماذا نحن مسلمون" جلبت إليه أنظار الوسط الثّقافي والمستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسنيون الذي قدّم له دعوة ليناقش معه بعضًا من أفكاره.

أنهى بن نبي دراسته الهندسيّة سنة 1935 ولكنّ السلطات الفرنسيّة تدخّلت لحرمانه من تسلّم شهادته الجامعيّة لأنّ مواقفه المتمرّدة وكتاباته أغلقت سبل العيش الكريم في وجهه سواء في فرنسا أو في الجزائر المستعمرة، فاضطرّ للعمل بوظائف لا تحتاج الكمّ الهائل للعلم الذي بجعبته مثله مثل أبناء الجالية الجزائريّة في فرنسا ولكنّه انكبّ بالموازاة مع ذلك على دراسة مشكلات الحضارة والمجتمع الإسلامي ودراسة مقوّماته ومحاولة إيجاد سبل النّهضة. فألّف كتبًا عظيمة تصبّ كلّها تقريباً في مشكلات الحضارة والمجتمع الإسلامي. وكانت مصر من فتحت الباب أمام فكر بن نبي الفلسفي وجعلته ينضم إلى نخبة المفكّرين المسلمين هناك لأنّ مصر كانت قبلتهم في تلك الفترة كون الجزائر كانت تحت النّير الاستعماري.

ظل بن نبي يعيش حياةً بسيطة يتقاسم فيها مع طلبته كل شيء حتى الأكل والشرب وكان يصرّ على بيع كتبه بأثمان زهيدة.

كان هذا الرّجل المدافع عن العقل والفلسفة والنّهوض الحضاري رجلاً مؤمنًا مليئا بالتصوف والإيثار، حتّى إن أحد أصحابه في وصفه لمالك قال إنّه كان إمّا كاتبًا أو عابدًا فقد كان هذا هو أسلوب حياته.

وللإشارة فقد كانت إقامة مالك بن نبي في مصر كلاجئ سياسي خاضعة لشروط. إذ لم يكن مسموح له بتبني موقف إزاء الصّراع القائم بين حكومة جمال عبد النّاصر والإخوان المسلمين وبالرغم من ذلك فقد أبدى مالك بن نبي إعجابه بحسن البنا في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" .

أما أهمّ أمر بالنّسبة له هو القضيّة الأقرب إلى قلبه وهي الثّورة الجزائريّة ضدّ المستعمر الفرنسي فكان يدعمها بإلقاء خطابات من إذاعة صوت العرب وكتب تدعو إلى طريق الكفاح المسلّح حتّى النّهاية، وكتب إلى جبهة التّحرير الجزائريّة يعرض خدمته ككاتب يعرّف بالقضيّة الجزائريّة أو كممرّض في صفوف جيش التّحرير الوطني.

عاد إلى الجزائر وعيّن فيها مديرًا عامًّا للتعليم العالي سنة 1964 ليستقيل منه سنة 1967 لأنّه اكتشف أن دولة الاستقلال لن تحتمل أفكاره وانتقاداته أكثر من فرنسا ففضّل الاستقالة وهو يعلم أن الاستقالة ستكون الخيار الوحيد للكثيرين في المستقبل.

عاد الفيلسوف الزّاهد ليتفرّغ للعملين الوحيدين الذين استطاع أن يقوم بهما طيلة حياته: كاتبًا أو عابدًا. حتّى وافته المنيّة بسبب التعقيدات والآلام التي سببّتها له سقطة من درج منزله. وكانت وفاته يوم 31 أكتوبر 1973 في صمت وبعيدًا عن الأضواء، ودفن بمقبرة محمّد بلوزداد بالجزائر العاصمة. إلاّ أن كتبه الحاملة لتراثه الفكري والفلسفي لا تزال تضيء وجدان كل ابن روحيّ لمالك بن نبي فبالرّغم من أنّه مدرسة لم تر النّور بعد في العالم الإسلامي وفي الجزائر خاصّة إلاّ أن فكره سيعود لينير يومًا ما. كما قال لزوجته وهو على فراش الموت:" أنا سأعود بعد ثلاثين سنة" [1]

2.3 تقديم كتاب"Vocation de l'islam"

وجهة العالم الإسلامي "Vocation de l'islam" لمؤلّفه الفيلسوف مالك بن نبي هو كتاب ينتمي إلى سلسلة كتبه التي وضعها جميعها تحت عنوان "مشكلات الحضارة" أصدر سنة 1954 على التّوالي بعد "الظاهرة القرآنيّة" و"لبيك" و"شروط النّهضة".

ترجمه عبد الصّبور شاهين بإشراف ندوة مالك بن نبي، وهو الكتاب الذي وصفه صاحبه بأنّه "العمل الذي كان يفترض أن يكون عصارة عمري" [2]

---

[1] د.رحمة مالك بن نبي، **تحقّقت نبوءة أبي: سأعود بعد ثلاثين سنة** . الموقع : http://www.binnabi.net تاريخ التصفح 2017/08/22، 12سا40 د

[2] نور الدّين بوكروح، **مالك بن نبي ووجهة العالم الإسلامي**، الموقع مالك بن نبي وجهة العالم الإسلامي/http://aljazairalyoum.com ، تاريخ التصفح: 2017/8/23، 14سا 11 د

يتكوّن الكتاب من سبعة فصول طرح فيها الفيلسوف الواقع الحضاري وحلّله تحليلاً دقيقاً واصفًا إيّاه بعمق يمسّ كل مجالاته. يتحدّث في الفصل الأوّل عن مجتمع ما بعد الموحّدين الذي وصلنا إليه بعد كثير من الاقتتال والمضاربات العقديّة والحركيّة عبر التّاريخ الإسلامي والذي يبدأ من معركة صفّين إلى يومنا هذا. كما يحلّل الدورات الحضاريّة والشّروط النّفسيّة الخاصة بالمجتمع ويشير إلى دور ابن خلدون في استنباط فكرة الدّورة الحضارية ليصل بتحليلاته إلى الاتصال الأوّل بين أوربا والعالم الإسلامي وأثر الحضارة الإسلاميّة على أوربا. بعد ذلك ينتقل في الفصل الثّاني إلى الحديث عن النّهضة وحركات الإصلاح الأولى بقيادة جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده ويتناولهما بالنّقد البنّاء لتفسير سبب عدم فاعليتهما. ثم يتحدّث عن الحركات الاصلاحيّة الحديثة التي تريد إدخال عناصر ثقافيّة "جديدة" غربيّة إلى الحضارة الإسلاميّة وعن افتقادها إلى نظريّة مجدّدة لبلوغ أهدافها وكنتيجة جعلت المسلم يقف موقف الزّبون من الحضارة الغربيّة مقلّدًا لها دون وعي. ثمّ يتطرّق بن نبي في الفصل الثّالث إلى الفوضى العارمة التي يتخبّط فيها العالم الإسلامي نتيجة لعوامل داخليّة وخارجيّة تنخر جسد الحضارة الإسلاميّة دون هوادة. لينتقل في الفصل الرّابع إلى الحديث عن فوضى العالم الغربي أيضًا مبتدئًا بالآية الكريمة﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾ – 54آل عمران– فحلّل فوضى الرّوح المتواجدة لدى المجتمع الأوربي والماديّة المقيتة التي يعيشونها.

ويقدّم في الفصل الخامس طرقًا جديدة في عمليّة الإصلاح والنّهضة ثمّ بواكير العالم الإسلامي في الفصل السّادس ومآله الروحي في الفصل السّابع وكلّ هذه القضايا المطروحة في هذا الكتاب لا تزال مطروحة اليوم بعد ربع قرن من صدوره.

لقد تفنّن مالك بن نبي في هذا الكتاب في تشخيص الدّاء الذي أصاب الحضارة الإسلاميّة بدقّة متناهيّة ثم في إخراج الدّواء للنّهضة موضّحًا ما علق فينا كأفراد ومجتمعات إسلاميّة من أفكار "ميّتة" و "مميتة" مبدّلاً إيّاها بفكر حيٍّ و متين فهو دائمًا يبحث عن التّجديد بالإسلام لا تجديد الإسلام عكس ما يدعو إليه العديد من مثقّفينا عن جهل أو قصد، ويقول نور الدّين بوكروح تلميذ مالك ي نبي إنّ هذا الكتاب من أكثر كتب مالك حظوة بالتّرجمة إلى لغات العالم وهو أكثر الأعمال الفكريّة المخصّصة للإسلام ذكرًا وممّا جاء في هذا المضمار ما كتبه أندري روبارت في مجلّة "esprit" في عدد ديسمبر 1954 حيث اعتبر قيمة كتاب "وجهة العالم الإسلامي" تتجاوز كونه مجهودًا معرفيًا مقدّماً أحسن تقديم فهو مجهود صادق ذو نظرة صائبة لتصفيّة صورة الإسلام العكرة من الدّاخل وهو نظرة فاحصة لطبيب جرّاح إلى الضّمير وإلى الفاعليّة.

وقد أشار المؤرّخ روجي لوتورنو في مجلّة العلوم السّياسيّة إلى أنّ الكتاب يخترق حدود الزّمن، وأنّ مالكاً له الفضل في رؤية الأشياء كما هي لا كما يريد هو أن تكون. وأثنى عليه آخرون أيضا وعددهم كبير منهم: جاك أستروي أستاذ العلوم الاقتصادية الذي اعتمد على هذا الكتاب في دراسته الموسومة بـ " الإسلام في مواجهة التطوّر الاقتصادي"

سنة 1961 وكتب المستشرق لويس جاري قائلاً إنّ كتاب "وجهة العالم الإسلامي" يضع مالك في خانة الإصلاحيّين المعاصرين. وتأثّر المؤرّخ الفرنسي الشّهير جاك بينوا ميشان بكتاب "وجهة العالم الإسلامي" وقرأ كلّ كتب مالك ووصفها بالعمق والوضوح والدّقة المتناهيّة في التّحليل ورأى أنّها تستحقّ الرّيادة في تجديد الفكر الإسلامي[1] .

معظم النّاس لا يعرف أن هذا الكتاب كان يفترض أن تكون له تكملة بجزء ثانٍ، فالقارئ للفقرة الأولى من خاتمة "وجهة العالم الإسلامي" يجد: " وفي خاتمة هذه الدّراسة أشعر تمامًا أن جزءًا آخر ينقصها وهو إيضاح بعض الجوانب الجوهريّة الي تركتها خلال دراستي خضوعا لأحكام المنهج الذي اتبعته"

حجب مالك بن نبي الجزء الثّاني من "وجهة العالم الإسلامي" لأنّه أراد أن يصدر لجيل جديد يعقب جيله ليؤكّد لهم واجب بناء عالم خاص بهم. وقد تولى "عمر مسقاوي"، الوصي على كتبه، الإفراج عن هذا الكتاب بعد أكثر من ستّين عامًا من حجبه سنة 2013 وعنوانه الكامل "وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهوديّة".

3.3 أسلوب مالك بن نبي

يتميّز الفيلسوف مالك بن نبي بعمق أفكاره وسعة نظرته وتحليلاته الدّقيقة. وقد تميّز عن المفكّرين الآخرين بطريقته الخاصّة في التّحليل فهو لم يكن يتكلّم في الخطوط

[1] عن نور الدّين بوكروح ، **المرجع السّابق** .

العريضة عن الحضارة بل كان يتكلّم في تفصيلات وبناءات، يعني أنّه كان يركّب ويضع المعادلات الرّياضيّة ويرسم المنحنيات والتّمثيلات البيانيّة كأنّه يهندس للحضارة، فهو أصلاً مهندس، وحقّ له لقب مهندس الحضارة.

فهو على عكس الكثير من الفلاسفة والمفكّرين الذين يشعِّون ويتوهّج فكرهم لفترة ثمّ يمضي، لايزال فكره يثير القضايا ويشغل النّاس ويناقش هنا وهناك ويدرّس في أكبر الجامعات الغربيّة والإسرائيليّة [1] وما يلاحظ أنّ فكره لم ينمّه أحد ولم يزد عليه أحد غيره عدا بعض النّقاشات والشّروح دون تقديم الأفضل والأرجح.

اشتغل بن نبي في الهم الإنساني والحضاري بكلّ تعمّق وتحليل بصورة منهجيّة وبكلّ صرامة فاتّسم أسلوبه الفلسفي بالعلميّة والتّقنيّة من خلال معادلات أقرب إلى الرّياضيات منها إلى العلوم الإنسانيّة. فقد كانت دراسته للهندسة خيرا وبركة على فكره الذي تميّز بالاختزال والعلميّة فرسم صورة الحضارة بكلّ زواياها وأبعادها بفضل عقله الرّياضي، وهو ما ميّزه عن الآخرين...إنّه سابق لعصره مختزل للمسافات مقرّب ومصوّر للمفاهيم. طريقته في الكتابة تحفّز على التّفكير بل توتّر القارئ وتثيره وأنا شخصيًّا كلّما قرأت له أتوقّف للتفكير في كلامه مليًّا قبل مواصلة القراءة.

---

[1] تهامي مجوري، **إسرائيل تدرس فكر بن نبي في جامعاتها ونهضة تركيا وماليزيا قامت على نظريّاته**، الموقع http://www.echoroukonline.com/ara/articles/260173.html تاريخ التصفح 2017/08/24 ، 18سا 35 د

لم يكن بن نبي مكرّرًا مقلّدًا للأفكار بل أضاف وأحدث و قد استحدث الكثير من المصطلحات الخاصّة به على غرار (Colonisabilité) [1] و (Post-almohadien) وغيرها من الألفاظ الحادّة الدّقيقة الحاملة لشحن معنويّة قويّة، تجدر الإشارة إلى أن بن نبي لا يحبّذ كثيرًا الأسلوب المليء بالأطناب والكلمات المجرّدة من الفكر الحقيقي والمبالغ فيها حتّى لا نكون مرضى بـ "شهوانيّة التّلفظ" كما يسمّيها مالك، فهو كان ينتقد بشدّة التّركيز على الإكثار من عدد اللّفظ على حساب الفكرة في مجال اللّغة و "قد أعاب على الأديب محمّد شاكر حين أطال في المقدّمة التي وضعها لكتابه "الظاهرة القرآنيّة" وجعلها في 33 صفحة رغم أنّ مالك بن نبي طلب أن تكون المقدّمة من 05 إلى 06 صفحات كما ذكر ذلك بتاريخ 1958/09/17 عبر دفاتر بن نبي غير المترجمة لحدّ الآن –حسب علمنا– والمُعنوَنة بـ "les carnets de Malek Bennabi " [2]

---

[1] هذا المصطلح يستعمله عديد المفكّرين والكتّاب اقتباسا عن بن نبي، مثل "فرانس فانون" في الصّفحة 134 من كتابه "Les damnés de la terre" سنة 1961،حيث يقول:

"Les technologues et les sociologues éclairent les manœuvres colonialistes et multiplient les études sur les "complexes": complexes de frustration, complexe de belliqueux, complexe de **colonisabilité**"

[2] معمر جبار، **مالك بن نبي ..اللّغة العربيّة دائمًا**. الموقع http://elhiwardz.com/?p=59992 تاريخ التصفح 2017/08/24 على 19سا 45

4.3 التّعريف بالمترجم عبد الصّبور شاهين

ولد الدّكتور عبد الصّبور شاهين سنة 1929 وهو مفكّر إسلامي مصري وأحد الدّعاة الإسلاميّين في مصر والعالم الإسلامي، كان خطيبًا لمسجد "عمر بن العاص" أكبر وأقدم مساجد مصر سابقًا.

والده هو الشّيخ محمّد موسى علي شاهين الذي تخرّج في الأزهر وجدّه الأكبر شاهين بك زعيم المماليك إبّان حكم علي باشا. درس بقسم الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة بجامعة "الملك فهد للبترول والمعادن" يحسب له 65 كتابًا ما بين مؤلّفات وتراجم ولعلّ أهمّها كتابه الشّهير "أبي آدم" الذي صدر له أواخر التّسعينات والذي أثار ضجّة كبيرة في العالم الإسلامي حيث يرى فيه الدّكتور شاهين أنّ آدم هو أبو الإنسان وليس أبو البشر الذين هم خلق حيواني كانوا قبل الإنسان اصطفى منهم آدم كإنسي ونفخ فيه من روحه وأباد اللّه البشر ولم يبق منهم ،إلاّ آدم فعدله اللّه كما ينصّ القرآن (الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ) - 7 الانفطار- وقد ردّ عليه الدّكتور زغلول النّجار في مناظرة عنيفة بينهما حول الموضوع [1] أما الأزهر فلم يجد إلحادًا في نظريّته إلاّ أنّه اعتبره مخطئًا لأنّ خلق آدم واضح كما بيّنه اللّه في القرآن الكريم.

---

[1] المناظرة متوفّرة على اليوتوب ورابطها:
https://www.youtube.com/watch?v=0Y9j5y-KfEo: تاريخ التصفح 2017/08/24
19سا 45 د

كما أنّ الدّكتور شاهين قد أثار جدلاً آخر عنيفًا في منتصف التّسعينات عندما كان سببًا مباشرًا في أزمة الدّكتور حامد أبو زيد والتي سرعان ما تصاعدت وأخذت أبعادًا خطيرة انتهت باتّهام الأخير بالرّدة وتفريقه عن زوجته ابتهال يونس.

توفّي سنة 2010 وصُلّي عليه في مسجد "عمر بن العاص".

5.3 مشكلة ترجمة التراث الفلسفي لمالك بن نبي إلى العربيّة:

كتب مالك بن نبي بالفرنسية كما كتب بالعربيّة أيضًا، وذكر بأن الكتابة باللّغة الفرنسيّة لا تعني إطلاقًا أنّه لا يفهم اللّغة العربيّة كما يتوهّم البعض، بل كل ما هنالك أنّه يحسن التّعبير باللّغة الفرنسيّة أكثر ممّا يحسنه باللّغة العربيّة" [1]

إلاّ أنّه حسّن لغته العربيّة لاحقاً وألّف بها كتبًا مهمّة للغاية مثل "الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة" سنة 1963 وغيره من الكتب والمقالات.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو حرص مالك الشّديد على ترجمة فكره إلى اللّغة العربيّة فترجم طلبته وعبد الصّبور شاهين وعمر مسقاوي كما أشرف على ترجمة فكره بنفسه في البداية حتّى يضمن نقل فكره بصدق وأمانة وحتّى تنتقل روح الأصل باللّغة الفرنسيّة إلى العربيّة. وقد شرع مالك في البداية بنفسه في ترجمة كتبه فترجم إلى العربيّة كتاب "شروط النّهضة" سنة 1949 واحتفظ به إلى أن التقى بالدّكتور المحامي عمر كامل

[1] معمّر جبّار، **مالك بن نبي...اللّغة العربيّة دائمًا**، المرجع السّابق

مسقاوي [1] كان ذلك سنة 1957 بعدما أنهى مسقاوي مراجعة الترجمة ترك أمر الكتاب وفكرة طباعته للأستاذ مالك مستعينًا بصديقه عبد السلام الهرّاس كي يساهم في مراجعة كتاب" شروط النّهضة" فصدر الكتاب الأوّل المترجم لمالك بن نبي بترجمة ثنائيّة جمعت مسقاوي وشاهين وكان أصلها ترجمة مالك في البدايّة.

واستُتْبع ذلك بمبادرات أخرى، فقد بدأ السيّد شاهين بالعمل مع الفيلسوف بن نبي مع إشرافه الكلّي على التّرجمة، فترجم كتاب " فكرة الأفريقية الآسيويّة" في عمل مشترك مع مالك بن نبي كمشرف على ترجمته كي يخرج الكتاب في موعد مؤتمر التضامن الإفريقي الآسيوي سنة 1957.

ثمّ تبعه كتاب "الظّاهرة القرآنيّة" مزوّدا بمقدّمة قدّمها الأستاذ "محمود شاكر" كما سبق وأشرنا. وكان مالك بن نبي في هذه الفترة منخرطًا في الإعداد للمؤتمر. أمّا كتاب "وجهة

[1] عمر كامل مسقاوي، نائب رئيس المجلس الشّرعي الإسلامي الأعلى في لبنان، مفكّر لبناني ونائب وزير سابق، لازم الفيلسوف مالك بن نبي وتتلمذ على يديه وقد حمّله مالك مسؤوليّة كتبه الماديّة والمعنويّة في وصيّة رسميّة سجّلت في المحكمة الشّرعيّة في طرابلس عام 1971، وقد تابع نهجه ومشروعه بترجمة بعض أعماله وإضافة إلى ما ألّفه ونشره عن حياته وفكره مثل "نظريّات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي"، "مقاربات حول فكر بن نبي"، "العالميّة ورسالة الحضارة والثّقافة في فكر مالك بن نبي"، "في صحبة مالك بن نبي" ...إلخ

العالم الإسلامي" فقد "أعلن عن قرب صدوره في طبعة الظّاهرة القرآنيّة" عام 1958 تحت عنوان "الاتجاهات الحديثة في الإسلام" ثمّ عَدَل عنه إلى العنوان الحالي" [1]

إلاّ أنّه لم يصدر حتّى سنة 1981 وهكذا شكّلت السّنوات 1957 و1958 و1959 اسما للشاب شاهين آنذاك من خلال ترجمته آنذاك كتب مالك بن نبي وهو ما منحه مركزًا في حقل التّرجمة إلى العربيّة وفي مستوى الحركة الثّقافيّة إلى أن جاء يومًا "يطالب بن نبي بحقوق ملكيّة الترجمة كاملة ولم يكن الأمر يتعلّق بالجانب المادّي الذي اتّفق عليه بنسبة معيّنة بل في **ملكيّة التّراث المترجم إلى اللّغة العربيّة**" [2] –التّضخيم من عندنا– ويقول الأستاذ مسقاوي إنّ طلب الأستاذ شاهين قد نزل كالصّاعقة على مالك بن نبي فإخراج كتبه إلى العربية كان يعادل في نظره ما أنجز بالفرنسيّة بل يزيد، إذ صرف وقته كلّه بالإشراف على ترجمة هذه الكتب بعمل ورشة للترجمة تحت إشرافه الشّخصي وكان شاهين يعمل معه، كلّ هذا من أجل ضبط محاولات التّرجمة المتطفّلة دون علم المؤلّف لأن مالك كان دائما يبحث في النّص العربي عن قوّة مرامي عبارته الفرنسيّة [3]

---

[1] عمر كمال مسقاوي، **في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد**، الجزء الثّاني، دمشق، دار الفكر، 2013، ص. 788

[2] المرجع نفسه و الصّفحة نفسها

[3] عمر مسقاوي، **المرجع السّابق** ، ص ص، 788– 789

وكتب مالك في دفتره الخاص في 1959/12/28 قسم "les carnets" (دفاتر بن نبي) ما يلي: "عبد الصّبور شاهين، الرّجل الذي أخرجته من الظلام لأجعله مترجمًا لفكرة الإفريقية–الآسيويّة، وقد تعلّمت مهنة التّرجمة إلى العربيّة من أجل أن أساعده لتحقيق الفائدة المعنويّة والمّاديّة في عمليّة التّرجمة، وليحتلّ مكانة في عالم الفكر وفي عالم أفكاري التي تمثّل تقدّمًا لبعض المراحل على الجبهة الثّقافيّة في العالم الإسلامي، هذا النّوع من النّاس الذي أعطيته الكثير خلال ثلاث سنوات، جاء لينقلب عليّ ويبيعني في النّهايّة وهو يقول لي إن الكتب التي ترجمها هي ملكه حقًّا إن ضمير المسلم في حفرة لا يدرك غورها أولئك الذين أسميهم (les intellectomanes) " [1]

للأسف أدّى هذا إلى حدوث شرخ في العلاقة بين مالك وشاهين لأن هذا الأخير "لم يكتف بحقوق التّرجمة التي كان يمنحها له بن نبي وكان أحوج النّاس إليها، بل طالب بالاستحواذ على كامل تراث بن نبي، وترجم حينها وهو الذي لم يعمل معه سوى ثلاث سنوات، وترجمة "شروط النّهضة" كانت بمعيّة الأستاذ كمال مسقاوي" [2]

كان الخلاف في إطار محدود كما يروي الأستاذ مسقاوي إلاّ أنّه سبّب كما قلنا شرخاً في العلاقة بينهما لذا طلب منه بن نبي وضع مشروع اتّفاق خطّي بموافقة الأستاذ شاهين

---

[1] مالك بن نبي، "دفاتر مالك بن نبي"، في عمر مسقاوي، **المرجع السّابق**، ص 789

[2] معمّر جبار، **مالك بن نبي...خيانة عبد الصبور شاهين**، الموقع: http://www.elhayatonline.net/article46679.html تاريخ التصفح: 2017/08/25، 17سا 23 د.

في مضمونه تقرير لواقع العلاقة بين الفيلسوف والمترجم منذ بدايتها وحدّدت حقوق شاهين الماديّة فوقّع كل من مالك بن نبي وشاهين على الوثيقة في 1959/12/26 [1] ويضيف المحامي مسقاوي في هامش كتابه "في صحبة مالك بن نبي" أن هذه الوثيقة ومنذ بداية الستينات قد أرّخت لتحوّل جذري في العلاقة بين الفيلسوف ومترجمه فقد سعى مالك إلى تصفية ما كان تحت يد الأستاذ شاهين ككتاب "ميلاد مجتمع" (آخر ترجمة لشاهين) أمّا كتاب "فكرة كمنولث إسلامي" الذي أنجزه مالك في 1958 وكان مقرّرًا بأن يترجمه الأستاذ شاهين وأعلن عن قرب صدوره بترجمته لكن بن نبي عدل عن ذلك وبات يبحث عن آخر لترجمته (الكتاب صدر 1960) وقد وجد الطّالب التونسي" الطيّب الشريف" [2] .

ثم بدأ بن نبي يعتمد على نفسه وكان أوّل كتاب أصدره بالعربيّة "الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة" وطلب إلى الدّكتور مسقاوي مراجعته كما قال في مقدّمته: " لا غرابة أن لا يجد القارئ في هذه الصّفحات الرّونق الأدبي الذي تعوّده عند كتّاب العربيّة ...وعليه فإذا حصل له ملل خلال القراءة، رغم الجهد الذي بدله الأستاذ مسقاوي الذي تفضّل بمراجعة الأصول من أجل تقويم الأسلوب اللّغوي، فإن هذا الملل أمر متوقّع، غير أن القارئ العربي

[1] عمر مسقاوي، المرجع السّابق ، ص 790

[2] المرجع نفسه ، ص 789

سوف يجد تعويضا عن ذلك من ناحية أخرى، إذ ربّما يكون أوّل من يقرأ ما يكتب في هذا الموضوع" [1]

ولكن الأمر لم يتوقّف هنا للأسف الشّديد بالنّسبة لعبد الصبور شاهين الذي عاد يطعن في أصالة فكر مالك بعد 16 سنة من وفاة مالك بن نبي بتصريح يبتعد كثيرًا عن النّقد الموضوعي. وكان لابدّ لنا في هذا المقام من تناول خطورة دعوة الدّكتور شاهين "التي لم تبدأ من اليوم فهو يصر من خلالها على إفراغ أفكار المرحوم مالك بن نبي من أصالتها وتجديديتها بالقول بأن التّرجمة التي قام بها أهم وأعمق من النّصوص الأصليّة للمفكّر مالك بن نبي" [2] حسب ما جاءت به الدّكتورة شافية صديق وقد استشهدت بالحوار الصحفي الذي أجراه شاهين في القاهرة مع مراسل مجلّة الوحدة ونشر في عددها 1431 الصّادر بين 28 سبتمبر و04 أكتوبر 1989 . وتقول الدّكتورة أنّها سلّمت شخصيًّا نسخة منه لسيّدة مثقّفة من عائلة المرحوم بن نبي لتأخذ الإجراءات اللازمة ضد تصريحات شاهين الحاملة لطعن كبير في شخص المرحوم. خصوصًا وأنّه ماضٍ في تصريحاته في العديد من المحافل

---

[1] مالك بن نبي، **الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة**، المرجع السّابق ، ص 7

[2] شافية صديق، "وقفات حول ترجمة مؤلّفات بن نبي هل يصنع المترجم المفكّر الأصلي"، **مجلّة الموافقات**، الجزائر، المعهد الوطني العالي لأصول الدّين، العدد الصادر في 03 جوان 1994، الموقع:

https://chafiaseddik.wordpress.com/2014/02/08/وقفات حول ترجمة مؤلّفات بن نبي هل يصنع المترجم المفكّر الأصلي ،تاريخ التصفح 25 /2017/08 18سا 42 د

الدّوليّة كالنّدوة العالميّة حول فكر بن نبي في ماليزيا مثلاً، وقد غطّت الحدث مجلّة العالم وعنونت مداخلة د.شاهين بـ خيبة أمل كما أشارت إلى ردود الفعل من بعض المشاركين الذين قرأوا الكتب المذكورة أي كتب بن نبي التي ترجمها عبد الصّبور شاهين في طبعتها الفرنسيّة الأصليّة وذلك أن عبد الصّبور شاهين كاد أن ينفي أي أصالة فكريّة في التّوجّه الإسلامي لدى بن نبي [1] فكل من يقرأ ما قاله الدّكتور شاهين، تورد الدّكتورة، يحزن لبعض الكلمات الجارحة التي أخذت طابع المحاكمة لشخص المرحوم مالك بن نبي وإنتاجه وهو الأمر الذي يعود سلبًا على المترجم لا على المفكّر، " إضافة إلى أن الكلمات التي قالها عن المفكّر الراحل (تقصد ما قاله في شخصيّة مالك وعدم توازنها) تعيد النّظر في مصداقيّة تحليلاته الفكريّة كمترجم لأنّها ستكون حتمًا إسقاطا لآراء ذاتيّة على تراث فكري ليس من حقّ أي شخص محاكمته وإفراغه من وهجه الحضاري وهذا دون إضفاء القدسيّة عليه طبعًا"[2]

أكيد أنّ تصريحات مثل هذه تمسّ شخص المترجم ولا تمسّ المفكّر أبدًا، وهذا لا يعني أنّنا في هذا المقام بصدد إتهام عبد الصّبور شاهين بل نحن فقط بصدد نقل حقائق واقعيّة حدثت بين مفكّر كبير ومترجم محترَم أخطأ في تقدير العلاقة الفكريّة مع مالك بن نبي وجلّ من لا يخطئ، والطّريف في الأمر أن شاهين نفسه قال إن مجموعة من الطّلبة كانوا

---

[1] "خيبة أمل"، **مجلّة العالم**، 1991، ع. 401، ص ص. 33- 34

[2] شافية صديق، المرجع السّابق

يترجمون لمالك عندما كان يكتب باللّغة الفرنسيّة أو كان يشرح كتبه في ندواته المشهورة أي أنّه اعترف بأن قائمة المترجمين لمالك لم تنحصر في اسمه بل استفاد من هذا الجهد اللّفيف لطلبة العلم الذين كانوا يلتفّون حول مالك[1] . ومن جهتنا حاولنا الاتصال بالدكتورة شافية صديق عبر البريد الإلكتروني الذي وجدناه في مدونتها الإلكترونية من أجل تزويدنا بمصادرها حول الموضوع أو على الأقل بمعلومات أكثر عن تصريحات شاهين إلا أننا لم نتلقى إجابة.

لقد كان بن نبي مهموماً بنقل تراثه إلى العربيّة حتّى يصل فكره إلى العالم العربي خاصّةً، وهو ما أخبرنا به صديقه مسقاوي قائلاً: "كان بن نبي قلقًا على سياسة ترجمة كتبه إلى العربيّة وألقى على كاهلي ما يقسم اجتهادي في انهاء السّنة الدّراسيّة الأخيرة من كليّة الحقوق" [2]

على كلّ حال فإن الأستاذ عبد الصّبور شاهين كان له فضل كبير في نقل فكر مالك بن نبي، وقد دخل اسمه في مؤلّفات بن نبي الأساسيّة.

---

[1] شافية صدّيق، المرجع السّابق

[2] عمر كامل مسقاوي، **المرجع السّابق**، ص 790

6.3 خلاصة الفصل

إنّ المهتم بفكر مالك بن نبي يكتشف فيه مفكّرًا كبيرًا، فيلسوفًا ومهندسًّا للحضارة.

لقد كان أيضًا رمزًا لمرحلة تاريخيّة جوهريّة في العالم الإسلامي ولا يزال، كان رمزًا للتّحرّر الفكري وللتّحرّر من الاستعمار الغاشم والنّفوذ الفكري المسيطر، كان محرّرًا من التّبعيّة الثّقافيّة والحضاريّة الغربيّة. فقدّم لنا تراثًا فكريّاً وفلسفيًّا ثمينًا ينتظر التّطبيق على أرض الواقع لتحقيق النّهضة والبناء الحضاري.

صحيح أنّه كتب بالفرنسيّة مثله مثل أي مفكّر آنذاك إلاّ أنّه حرص على نقل تراثه إلى العربيّة بكلّ أمانة لذلك كان مهمومًا بترجمة فلسفته وأعطى للعمليّة الترجميّة قيمة كبيرة تمامًا كما أعطى قيمة للتأليف بالفرنسيّة ولعلّ هذا كان أحد أهم أسباب تعلمّه فنّ الترجمة ليحيط نفسه بمترجمين ينقلون تراثه بكلّ أمانة تحت إشرافه لأنّه لا يحبّ التّلاعب بأفكاره ولا حذف أو إضافة أشياء عليها وتجلّى هذا في برمه اتّفاقًا يحدّ به حريّة المترجم شاهين حمايةً لتراثه المترجم إلى العربيّة، وربّما هذا كان السّبب في اتخاذه قرار التّأليف بالعربيّة مباشرةً لأنّه كان يستهدف القارئ المسلم العربي .

الفصل الرّابـع

الدّراسة التحليليّة النقديّة للمدوّنـة

0.4 تمهيد الفصل

يتمثل هذا الجزء من مذكرتنا في دراسة تحليلية نقدية للمدونة حيث سنتناول فيه بعض النماذج من النّص الفرنسي الأصل وترجمتها إلى العربية. وسنبرز العبارة أو الكلمة أو المصطلح المدروس في النص الفرنسي بخط سميك ونسطر على المقابل لهم في العربية. وسنصنّف النماذج المنتقاة على أساس الطريقة الترجميّة المنتهجة(تحصيليّة أو توصيلية أو تأصيلية) في إطار نظريّة الترجمة الفلسفيّة لطه عبد الرحمان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تصنيفنا هنا يعتمد بالتّحديد على ما أسماه الدّكتور طه عبد الرحمان بالآثار التي تتجلّى في الترجمة والنّاتجة عن اختيار هذه الطريقة أو تلك. وبالتّالي يسمح لنا هذا التّصنيف بتحليل ونقد النّماذج المختارة حسب الطّريقة المنتهجة في النّقل. وسنقدّم ترجمة بديلة في حال وجود خلل ما في ترجمة عبد الصبور شاهين وسنسلط الضوء على الترجمات التي برع فيها.

1.4 منهجيّة التحليل والنّقد :

سنتناول النّماذج المنتقاة بالتّحليل والنّقد في ضوء نظريّة الترجمة الفلسفيّة التي قدّمها طه عبد الرّحمان. وقد جنحنا إلى اعتماد هذه النّظريّة لأنّها تهتم بصفة استثنائيّة بترجمة النّصوص الفلسفيّة إلى اللّغة العربيّة وهذا موضوع دراستنا بالذّات. وقد رأينا سابقا أن نمط النّصوص الفلسفيّة تنتمي إلى نوع خاص من الترجمة لاهي أدبيّة ولاهي تقنيّة بل هي

الترجمة الفلسفيّة بكل خصوصيّاتها كما يقول جون روني لادميرال وبالتّالي وجب تناولها في إطار نظريّة ترجميّة خاصة بها.

على المستوى التطبيقي سنحلّل النّماذج التي استخرجناها بالرّجوع إلى السّياق الوارد فيها أو حتّى إلى كتابات مالك السّابقة لـ Vocation de l'islam لأنّه عادة ما يشير إليها بما أنّ سلسلة كتبه كلّها كما رأينا وضعت تحت عنوان: "مشكلات الحضارة". وسنعود كذلك إلى القواميس العامة والمتخصّصة في الفلسفة عند التّعامل مع المصطلحات أو المفاهيم الفلسفيّة. ثمّ نحلّل الترجمة مع ذكر الطّريقة المعتمدة فيها وننقدها بذكر مواطن الإصابة والتوفيق أو الخلل مع محاولة تفسير خيارات المترجم.

2.4 تحليل النماذج ونقدها

سنصنف فيما يلي بعض النماذج المنتقاة حسب طريقة ترجمتها:

1.2.4 نماذج عن الترجمة التحصيليّة

هي الترجمة التي تهتم بالنّقل الكلي للنص الفلسفي معنى وتركيبا.

1.1.2.4 نماذج عن السّقم

نُذكّر أنّ السّقم يتمثّل في إيراد المعاني الأصل سواء أحسن فهمها أو لا –في ترجمة لصيقة بالنّص الأجنبي فتأتي الجملة العربيّة في تراكيب ملتويّة بعيدة عن التّركيب العربي السّليم أو تأتي ألفاظها وعباراتها في صياغة ركيكة.

النّموذج الأوّل:

يتحدّث مالك في فصل بعنوان النّهضة والحركة الإصلاحيّة عن النّفس الأوروبيّة التي تنقلب من مسيحيّة ذات فضائل جديرة بالاحترام إلى نفس مستعمرة عندما تحتك بالعالم الإسلامي، إلاّ أنّ هذا الأوربي قد ترك أثرًا فعّالاً إلى حدٍّ ما في تاريخ العالم رغم نفسيّته المحتقرة لبقيّة الإنسانيّة فيقول مالك في هذا الصّدد:

" Si détaché qu'il fût du reste de l'humanité, n'y voyant qu'une sorte de marche pied l'Européen n'en a pas moins tiré le monde musulman du chaos des forces occultes dans lequel sombre **toute société qui substitue à l'esprit sa simple fiction** ".(1)

وورد مقابله في العربيّة كما يلي:

" ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقيّة الإنسانيّة المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلّمًا إلى مجده، فإنّه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفيّة، التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال السّاذج بالرّوح "(2).

ابتعد شاهين عن المعنى الذي أراده مالك بن نبي فجاءت ترجمته خاطئة سقيمة في معناها ويبدو أن الخطأ هنا غير مقصود فالأرجح أنّه لم ينتبه إلى التّرتيب الذي اعتمده

(1) أنظر Malek Bennabi, V*ocation de l'islam*, Beyrouth, Dar Albouraq 2006, p.85

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، تر. عبد الصّبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1986، ص ص. 41-42

مالك بن نبي في إيراد المفعول به الأوّل والمفعول به الثّاني بعد الفعل المتعدّي إلى مفعولين (Substituer)، بحيث قدّم المفعول به الثّاني (à l'esprit-COI) على الأوّل (la simple fiction-COD) وذلك رغبة منه في إبرازه وشد انتباه القارئ إليه. لكن عبد الصّبور شاهين واجه على ما يبدو صعوبة في فهم المعنى الذي جاء في تركيب خاص. ويسمّى هذا المعنى بالمعنى النّحوي أو الدّلالة النّحويّة وهو "يستمّد من نظام الجملة وترتيبها ترتيبا خاصًا بحيث لو اختلّ هذا التّرتيب أو النّظام أصبح من العسير أن يفهم المراد منها، وهو يتحدّد بموقع الكلمة من الجملة وعلاقتها بأخواتها فيها، فالمعنى النّحوي للكلمة إنّما يظهر ببيان موقعها في الجملة وبيان نوع علاقتها بغيرها من الكلمات المستعملة في هذه الجملة أو بمعنى آخر بيان وظيفة الكلمة في الجملة" [1] فالشائع هو القول:

"Substituer la simple fiction à l'esprit" وهذا ما نجده في معظم القواميس. مثلاً نجد في قاموس " Larousse" :

"Substituer : verbe transitif, mettre une personne, une chose à la place d'une autre : substituer un enfant à un autre " [2]

وفي قاموسWiktionnaire :

---

[1] د. محمد أحمد خضير، **الترتيب والدّلالة والسّياق: دراسة نظريّة**، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصريّة،2010، ص. 36

[2] أنظر www.larousse.fr/dictionnaires/francais/substituer/75125?q=substituer#74269 تاريخ التصفّح 2017/08/12 15سا 30 د

Substituer: mettre en lieu et place de quelqu'un, de quelque chose d'autre: substituer la copie d'un tableau à l'original " [1]

وهذا هو الترتيب الشّائع الذي اعتمده شاهين على الأغلب في ترجمته :" يستبدل الخيال السّاذج بالرّوح " وهو معنى عكسي للمعنى الأصل لأنّه لم يراع المعنى النّحوي، أمّا الترجمة الصّحيحة فتكون هكذا:" ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقيّة الإنسانيّة المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلّمًا إلى مجده، فإنّه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفيّة، التي يغرق فيها كلّ مجتمع يستبدل الرّوح بالخيال الساذج"

النّموذج الثّاني:

يتحدّث مالك بن نبي عن الأثر الوحيد الذي تركه المذهب الإنساني الأوربي في الحركة الإسلاميّة الحديثة فيقول:

"Nous reconnaitrons **volontiers** que la **phraséologie humaniste moderne** est superbe et que quelques slogans, **quelques phrases bien tournées ont "enrichi" le bagage linguistique** de certains musulmans modernisants "[2]

[1] أنظر https://fr.wiktionary.org/wiki/substituer تاريخ التصفّح 2017/08/12 18سا 30 د

[2] Malek Bennabi, op. cit.,p.50

ترجمته :

"فإنّنا نعترف مختارين بأنّ الثرثرة الإنسانية الحديثة ذات جرس جميل، وبأنّ المتاع اللّغوي لدى بعض المسلمين المحدثين قد أثري ببعض الجمل المنمّقة وبعض الأشعرة الخلاّبة "[1]

ونجد في هذا النموذج أكثر من وجه للسّقم على المستوى الصّرفي والمعجمي والتّركيبي. فعلى المستوى الصّرفي نجد كلمة "مختارين" كمقابل لكلمة "volontiers" وهي ترجمة غير دقيقة لأنّ كلمة مختارين تعني:

"مُختار: اسم مفعول من اختار تعني المنتقى، المصطفى "[2]

و الأرجح أنّ شاهين أخلط بين صيغة اسم المفعول المشتق من الفعل "اختار" وصيغة اسم المفعول المشتق من الفعل "خيّر" والواضح هو أنّه قصد "مخيَّر" بفتح الياء في هذا السّياق لا "مختارين" كمقابل لـ "Volontiers" بحيث أنّ: " مخيِّر: اسم المفعول من خيّر، يخيّر تخييرًا فهو مخيّر والمفعول مخيِّر: خيّره بين البقاء أو الذّهاب" [3]

ومردُّ هذا الخطأ هو عدم انتباهه إلى أهمّية " المعنى الصرفي الذي يُستمّد عن طريق الصّيغ وبنيتها، فكلمة كذّاب تختلف عن كلمة كاذب لأنّ الأولى جاءت على صيغة تفيد

---

[1] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 16

[2] قاموس المعاني مختار/www.almaany.com/ar/dict/ar-ar تاريخ التصفّح2017/08/12 15سا 30 د

[3] قاموس المعاني: مخيّر/www.almaany.com/ar/dict/ar-ar تاريخ التصفّح2017/08/12 15سا 30 د

المبالغة [...] فوظيفة صيغة الفاعل غير وظيفة صيغة المفعول والمجرّد غير المزيد ووظائف صيغ الزّيادة محدّدة صرفيًا" [1]

لذا كان حريًا بالمترجم استعمال "مخيّرين" عوض "مختارين " على الأقل ولو أنّ كلمة "Volontiers" تعني "Avec plaisir" أي "بسرور" أو "عن طيب نفس" أكثر من "مخيّر".

– على المستوى المعجمي نجد "الثرثرة الإنسانيّة" و"المتاع اللّغوي" كمقابلين لـ:

"La phraséologie humaniste moderne" ولـ "Le bagage linguistique" على الترتيب.

إلاّ أنّ كلمة "phraséologie" في هذا السّياق لا تعني الثّرثرة بل تعني اللغة المميّزة أو الاصطلاحية الخاصة بتخصّص ما، فالكلمة لها معنيين (deux acceptions) يختلفان حسب السّياق:

"Phraséologie: 1) péjoratif, discours creux, vide de sens.

2) En linguistique: construction de phrase propre à une langue, à une époque, à une discipline, à un milieu , à un auteur" [2]

ومالك أعطى السّياق الذي استعمل فيه الكلمة من خلال عبارة "Le bagage linguistique" كما أنه كان حياديًا ولم ينقص من قيمة لغة المذهب الإنساني، أما كلمة ثرثرة فلها معنى تحقيري كما يتّضح في الشّرح الذي أوردناه أعلاه، لذا فالصّواب في هذا السّياق هو ترجمة

---

[1] د. محمّد أحمد خضيرة ، **المرجع السّابق**، ص ص. 35–36

[2] أنظر https://fr.wiktionary.org/wiki/phraséologie تاريخ التصفّح2017/08/23 17سا 30 د

المعنى المعجمي الثّاني للكلمة فيكون المقابل العربي للكلمة "اللغة المميّزة" أو "اللّغة الاصطلاحيّة" للمذهب الإنساني الحديث".

أمّا عبارة "Bagage linguistique" فقد ترجمها حرفيًا باختياره عبارة "المتاع اللّغوي" التي لا تشكل بهذا الثّنائي (متاع+ لغوي) متلازمة لفظية أو (Collocation) مألوفة في اللغة العربيّة لأنّه ترجمها كلمة–كلمة فجاءت العبارة غير مألوفة في مجال التّداول العربي، فالأحرى هو استعمال المتلازمة اللّفظية المتداولة في اللّغة العربيّة وهي "الرّصيد اللّغوي" عوض "المتاع اللّغوي".

وأخيرا تعثّرت ترجمة شاهين على المستوى التركيبي باختياره البناء للمجهول في العبارة "وبأن المتاع اللّغوي لدى بعض المسلمين المحدثين قد أُثري ببعض الجمل المنمّقة وببعض الأشعرة الخلاّبة"، فاللغة العربيّة لا تحبّذ البناء للمجهول إن كان الفاعل معروفا فلغتنا تستوجب أن يكون لكل فعل فاعل معروف إلاّ في حالة جهله حقًا، كما أن العبارة الأصل عند مالك مبنيّة للمعلوم (Voix active):

"Quelques slogans, quelques phrases bien tournés ont "enrichi" le bagage linguistique de certains musulmans modernisants"

فلم نفهم لجوء شاهين إلى البناء للمجهول، ثمّ إن استعمال "قد" كرابط زاد الطّين بلّة. والحقيقة فإنّ هذا التّركيب جاء ملتويًا بعيدا عن التركيب العربي الصّحيح.

وعليه نقترح ترجمة بديلة لهذه العبارة نحاول فيها مراعاة كلّ النقاط المذكورة: " فإنّنا نعترف مخيّرين بأنّ اللّغة الاصطلاحية للحركة الإنسانيّة الحديثة ذات جرس جميل وبأنّ بعض الجمل المنمّقة وبعض الأشعرة الخلاّبة أثْرت الرّصيد اللّغوي لدى بعض المسلمين المحدثين".

النّموذج الثالث:

يصف مالك في إطار تحليله لكلّ من الحركة الاصلاحيّة والحركة الحديثة، الاستعدادات النّفسيّة التي يمتلكها السّلفي فيقول:

"Sur le plan psychologique, une discrimination est toutefois indispensable. **Le salafiste porte individuellement** la notion de la renaissance. **S'il n'en réalise pas méthodiquement les conditions pratiques**, du moins n'en perd –il pas de vue l'objectif essentiel. Il a conscience de son milieu au point de n'y revendiquer que des "devoirs", laissant les "droits" aux modernistes" (1)

التّرجمة:

"ومع ذلك إنّ الفصل بين الحركتين ضروري من النّاحيّة النّفسيّة فلقد كان السّلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النّهضة وهو وإن كان لم يحقّق شروطها العمليّة بصورة منهجيّة، فإنّه على الأقل لم يضيّع هدفها الجوهري، لقد كان يعي تماما أوضاع بيئته، حتّى إنّه ألحّ على أن يؤدّي كل واجبه، تاركا للمحدثين الضرب على نغمة الحقوق" (2)

(1) Malek Bennabi,op.cit., p 110

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 64

في هذا النّموذج نلاحظ أنّ شاهين استعمل الزمن الماضي في حين أنّ مالك استعمل المضارع بغرض وصف نفسيّة السّلفي وصفا موضوعيّا واقعيًّا (Présent de vérité générale) لكنّ المشكلة فيّ ترجمة شاهين تكمن خاصة في الإكثار من "لقد" و"كان" و"هو" في بداية كلّ عبارة مما أكسى جملته أسلوبا ثقيلا وركيكا ومعقّدا رغم أن جملة بن نبي بسيطة التّركيب ويمكن ترجمتها بأساليب بسيطة أيضا في العربية. وما يلاحظ أيضا هو ترجمة عبارة "au point de n'y revendiquer que des devoirs" بـ"حتى إنّه ألحّ في المطالبة بأن يؤدي كلّ واجبه" وهي ترجمة تبتعد عن المعنى حيث استعمل الضمير المتصل (ـه) في واجبه الذي يعود على السّلفي في حين أنّ بن نبي لم يقل ذلك في الأصل بل قال "يطالب بتحمل الواجبات". بالإضافة إلى إيراده لفظة "كلّ" للدلالة على أنّ السّلفي يؤدي جميع واجباته كما أنّ استعماله لكلمة "بصورة" أثقل الأسلوب العربي الذي يمتلك وسائل أبسط وأوضح كالمفعول المطلق.

الأرجح أنّ العبارات الملتوية التي جاءت فيها عبارات المترجم أثرت على المعنى الذي غيّره قليلا دون قصد. فالأجدر إذن أنّ نترجم العبارة بكل بساطة حفاظا على الحياد في النّقل:

"ومع ذلك فإنّ الفصل بين الحركتين ضروري من النّاحيّة النّفسيّة. فالسّلفي يحمل فرديّاً فكرة النّهضة حتى وإن لم يجسّد شروطها العمليّة تجسيدًا منهجيّاً إلاّ أنّه لم يضيّع هدفها الجوهري

على الأقل. فهو يعي أوضاع بيئته لدرجة أنّه يطالب فيها "بالواجبات" تاركا "الحقوق" للمحدثين".

2.1.2.4 نماذج عن الحشو

لا يعني الحشو الزيادة المفيدة أو الضّرورية لحصول المعنى المنقول بل يعني الكلام الزائد الذي يوقع المترجم في اللّغو والتّكرار حتّى وإن لم يغيّر المعنى المقصود في النّص الأصل.

النّموذج الأوّل:

يتحدّث مالك عن شروط الثّورة الصّحيحة القادرة على تغيير الانسان والأوضاع في العالم الإنساني:

"Mais le levier de cette révolution était mal forgé**, il ne pouvait être efficace qu'à la condition d'être non pas un sentiment, "la fraternité islamique" mais un acte "la fraternisation islamique**". [1]

التّرجمة:

"لم يحسن تشخيص الدّافع إلى تلك الثّورة، وما كان لثورة إسلاميّة أن تكون ذات أثر خلاّق إلاّ إذا قامت على أثر "المؤاخاة" بين المسلمين، لا على أساس "الأخوة" الإسلامية، وفرق ما بين "المؤاخاة" وبين "الأخوة": فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثّانية عنوان على معنى مجرّد تحجّر في نطاق الأدبيات" [2]

---

[1] Malek Bennabi, op. cit., p. 90

[1] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 46

أوّل ما جذب انتباهنا عند قراءتنا هذه التّرجمة هو طولها مقارنة مع الفقرة الأصل ولو أنّ المعنى فيها قد تحقّق إلاّ أنّه جاء في جمل فيها الكثير من اللّف و الدّوران، إذ نرى مثلاً عبارة "وما كان لثورة اسلاميّة أن تكون ذات أثر خلاّق" كمقابل لـ " il ne pouvait être efficace" وهذا المقابل جاء طويلا بالمقارنة مع الأصل فمالك بن نبي يتحدّث عن دافع قيام الثّورات والذي لم يكن فعّالا في نظره أمّا شاهين فقد أورد هذا المعنى البسيط في عبارة أطول وأحال عدم الفعاليّة على الثّورة لا على الدّافع وهو تصرّف طفيف في المعنى ليس بنيّة تغييره ولكنّه نتج عن التّطويل أو بعبارة أخرى الحشو.

ولعلّ أوضح حالة عن الحشو في هذا النّموذج هو العبارة من "إلاّ إذا قامت..." إلى "نطاق الأدبيّات" وفيها نقل المترجم المعنى نقلا غير مباشر إذ نقل جزءًا منه [إلاّ إذا قامت على أساس المؤاخاة الإسلاميّة لا على أساس الأخوّة الإسلاميّة] ثمّ الجزء الثّاني [فإنّ الأولى تقوم على ...نطاق الأدبيات] كل هذا لنقل عبارة بسيطة اختصرها مالك بوضوح في قوله:

"Qu'à la condition d'être non pas un sentiment "la fraternité islamique" mais un acte "la fraternisation islamique""

وفي الجزء الثّاني أضاف كلامًا لم يقله مالك، مثل "عنوان على معنى مجرد" و"شعور تحجّر في نطاق الأدبيّات" وهذا حشو أدّى إلى إثقال المعنى عوض تبسيطه كما جاء في الأصل، ونظن حسب رأينا المتواضع أن الأصح هو أن نقول:

"لم يحسن تشخيص الدّافع لتلك الثّورة، لأنّ فعاليته مشروطة بقيام ثورة لا على أساس شعور يتمثّل في "الأخوّة الإسلاميّة" بل على أساس فعل يجسّد "بالمؤاخاة الإسلاميّة" "

نشير إلى أنّ بعض الإضافات التي وردت في التّرجمة المقترحة على غرار "يجسّد" مثلا لا تمسّ بالمعنى بل هي ضروريّة لتحقيقه حسب خياراتنا كمترجمين.

النّموذج الثّاني:

في وصفه للتّطوّر الشّكلي الذي وصلته المجتمعات الإسلاميّة عن طريق تقليدها الأعمى للغرب يقول مالك:

"**Apparente évolution qui masque souvent une simple transformation de contenu post_almohadien d'une forme archaïque à une forme moderne. Tout cela** semble se développer dans la société musulmane à mesure qu'au sommet, **l'élite issue de l'école occidentale** devient plus nombreuse" [1]

التّرجمة:

"ولا شكّ أنّ هذا النّوع من التّطوّر ظاهري، وهو دليل على أنّ أصحابه قد اكتفوا بأن خلعوا على الشّكل القديم لمضمون ما بعد الموحّدين شكلاً حديثاً، وكلّما زادت الفئة المتخرّجة من مدارس الغرب عددا نمت هذه السّطحيّة في المجتمع الإسلامي"[2]

[1] Malek Bennabi, op. cit., p. 105

[2] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 60

هذا مثال آخر يبيّن اعتماد شاهين على أسلوب ملتو غير مباشر في نقل كلام مالك الذي كان مباشرا وواضحاً وبسيطا.

فجاءت العبارة "apparente évolution" في شكل جملة إسميّة طويلة "ولا شك أنّ هذا النّوع من التّطور ظاهري" وفيها حشو ليس فقط على مستوى التّركيب بل أيضا على مستوى الدّلالة بإضافة "لا شك" على الأصل.

واعتماده هذه البداية في التّرجمة أثّر على خياراته فيما بعد، فنلاحظ استبداله للفعل (masquer) بعبارة "وهو دليل على أن أصحابه قد اكتفوا" وهذا تطويل لا يفيد في شيء عدا إرهاق فكر القارئ وإهدار وقته كما يقول طه عبد الرّحمان، إذ كان حريّا به ترجمته بالفعل "يخفي" أو "يستر" أو غيرها من المقابلات المناسبة.

ثمّ نجد العبارة "خلعوا على الشّكل القديم لمضمون ما بعد الموحّدين شكلا حديثاً" في حينِ كان بإمكانه ترجمة "transformation" بمقابل أبسط لا يتطلّب عناء إطالة التّركيب في شكل جملة فعليّة طويلة، والأمر ذاته ينطبق على الجزء الأخير من التّرجمة أين نلاحظ زيادة العبارة "نمت هذه السطحية في المجتمع الإسلامي" كمقابل لـ "Tout cela" فهذه العبارة، وإن لم تؤثّر في المعنى، إلاّ أنّها أطالت فيه عوض اختصاره كما جاء في العبارة الأصل.

نود كذلك الإشارة إلى كلمة "élite" التي ترجمها بـ "فئة" وهي ترجمة غير دقيقة لأنّ مالك أراد أن يميّز المتخرّجين في المدارس الغربيّة بوصفهم وصفًا يتطابق مع عقليّة

المجتمع الجزائري آنذاك الذي يرى كلّ متخرّج في المدارس الغربيّة أفضل وأحسن، إلاّ أن كلمة "فئة" محايدة إن صحّ التعبير ولا تميّزهم كما جاء في الأصل:

Élite: M.F.(mélioratif): ensemble de personnes les plus remarquables (d'un groupe, d'une communauté).[1]

آخر ملاحظة هي قوله " المتخرّجة من مدارس الغرب" والأصح هو القول "المتخرّجة في مدارس الغرب" وهذا خطأ شائع يستحسن تجنّبه. يقول الدّكتور محمّد العدناني في هذا الصّدد: "يقولون: تخرّج من معهد كذا. والصّواب: تخرّج في معهد كذا، لأنّ تخرّج معناه تعلّم وتدرّب وهو خِرِّيج وخَريجٌ ومتخرِّجٌ. أما الذي يتعلّم في معهد، ويفوز بشهادته، فنقول أنّه تخرّج في معهد كذا، وفاز بشهادته "[2]

وبناء على هذه الملاحظات نقدّم ترجمة بديلة نراعي فيها أسلوب مالك المتّسم بالبساطة والاختصار ونتجنّب الوقوع في الأخطاء الشّائعة:

"فغالباً ما يخفي هذا التّطوّر الظاهري مجرّد تحويل لمضمون ما بعد الموحّدين من شكله القديم إلى شكل حديث، ويبدو أنّه كلّما زاد عدد النّخبة المتخرّجة في المدرسة الغربيّة كلما زاد هذا الوضع تفاقمًا في المجتمع الإسلامي."

---

(1) أنظر Martyn Back et al., *Le Robert, dictionnaire de français,* Paris, dictionnaires Le Robet, 2005,p.139

(2) محمّد العدناني، **معجم الأخطاء الشّائعة**، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، طبعة ثانيّة منقّحة، 2008، ص.77.

النّموذج الثالث:

يذكر مالك مظاهر انعدام الفاعليّة في التّفكير والعمل في سبيل قيام نهضة حضاريّة فيقول:

"Cette lacune se rencontre **aussi bien dans l'ordre privé, dans l'activité d'un individu isolé**, **que dans l'ordre public, dans une activité générale**" [1]

التّرجمة :

"كما يتجلّى هذا النّقص في الإطار العام، أعني في النّشاط الاجتماعي يتجلّى أيضًا في الإطار الخاص، أعني في النّشاط الفردي".[2]

ترجمة شاهين هنا كانت موفّقة ومباشرة دون لفٍّ أو دوران إلاّ أن تكرار كلمة "أعني" غير الموجودة أصلا في العبارة الأصل أسقط العبارة العربيّة في حشو شكلي أثقل الأسلوب، لذا نفضّل حذف هذه الكلمة أو تعويضها بشيء آخر يبعد العبارة العربيّة عن التكرار الثّقيل. كما ننوّه إلى ضرورة الحفاظ على التّرتيب الذي جاءت عليه عبارة بن نبي في قوله (النّشاط الفردي) ثمّ (النّشاط الجماعي) فمراعاة التّرتيب هنا لا يفسد العبارة العربيّة لذا فالأولى بنا هو الحفاظ عليه لأنّ بن نبي يرى أنّ أيّ قيام للنّهضة والإصلاح في سبيل بناء الحضارة يعتمد قبل كل شيء على الفرد ثمّ على الجماعة وهو الأمر الذي شرحناه في الفصل الأول[3] ويشرحه بن نبي مطوّلا في مدونتنا (وجهة العالم الإسلامي، الفصل الثّاني، النّهضة)

---

(1) Malek Bennabi, op. cit., p. 124

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص .75.

(3) لتفاصيل أكثر يمكن العودة إلى العنوان (3.3.2.1 البناء الحضاري)

أين يبتدئ كلامه بالآية الكريمة ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ -11 سورة الرّعد- وهي الآية التي جعل منها بن نبي حجر الأساس في بناء فلسفته حول الحضارة.

وبناء على هذا نقدّم ترجمة بديلة نتجنّب فيها التّكرار والحشو ونراعي فيها التّرتيب المناسب:

"وكما يتجلّى هذا النّقص في الإطار الخاص من خلال النّشاط الفردي، يتجلّى أيضا في الإطار العام عبر النّشاط الجماعي" .

2.2.4 نماذج عن الترجمة التوصيليّة

هي النقل الأكثري للمعاني الفلسفية مع مراعاة نقل المصطلحات والأسماء الفلسفية.

1.2.2.4 نماذج عن ترجمة الأسماء الفلسفيّة

يقصد بالأسماء الفلسفيّة الأسماء العامّة (Noms communs) أو أسماء العلم (noms propres) المستعملة في سياق فلسفي.

النّموذج الأوّل:

في مدخل الدّراسة يقول مالك بن نبي:

"Un de mes amis qui était au courant de mon projet, me fit connaitre le remarquable ouvrage du professeur **H.A.R.Gibb** les tendances modernes de l'islam" [1]

[1]. Malek Bennabi, op. cit., p. 48

التّرجمة:

"جاءني أحد أصدقائي وكان على علم بمشروعي، فأطلعني على المؤلّف القيّم الذي وضعه الأستاذ جب بعنوان "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي" " [1]

نقل عبد الصبور شاهين اسم العلم (H.A.R Gibb) في شكل "جب" وهو يبدو غريبا لا بل يبدو أنّه يعني الجُب بضم الجيم، إذ كان حريّاً به نقله كاملاً كما جاء، أو على الأقل نقل الاسم المشتهر به، وقد بحثنا عن الأستاذ المذكور وهو مشهور في العالم العربي كونه أحد المستشرقين الموضوعيّين الذين لا يحملون في قلبهم ضغينة لكلّ ما هو إسلامي بل هو عالم نزيه حرّ لا تكبّله أيّ عقد دينيّة أو سياسيّة كما وصفه مالك بنفسه، أمّا اسمه الكامل فهو Hamilton Alexander Roskeen Gibb. أكيد أنّنا لا نقول إن على المترجم نقل الاسم كاملاً بل نقله بالشّكل الذي ألفه القارئ العربي خاصّة وأنّ هذا المستشرق معروف في العالم العربي. أمّا اسمه الذي يعرفه به العرب فهو "سير هاميلتون جيب (بمدّ الجيم) أو هاميلتون جيب. وفي رأينا المتواضع، من المستحسن نقل الأسماء على الوجه المألوف إذا ما تعلّق الأمر بشخصيّات طبعت لها اسما عند العرب مثل السير هاميلتون جيب، وهذا تجنّبا للوقوع في فخّ غرابة الأسماء التي من شأنها إعطاء إيحاءات دلاليّة قد تؤثّر في فهم القارئ، وبالتّالي لا يحصل قبول لآراء وفكر صاحب الاسم.

[1] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص15

النّموذج الثّاني:

ينتقد مالك السّياسة المنتهجة لتحقيق تركيب حضاري فيقول:

"Il est d'ailleurs difficile d'appliquer le terme de politique aux initiations anarchiques de ces différentes élites, et le terme de "**boulitique**" que **le peuple algérien** emploie pour désigner les confusions , les illusions et les mythes, lui serait certainement préférable" (1)

ترجمها شاهين هكذا:

"فإنّ من الصّعب إطلاق مصطلح "سياسة" على تلك المحاولات الفوضويّة التي مرد عليها مختلف الزّعماء، ولعلّ من الأفضل أن يطلق عليها لفظة "البوليتيكا" الذي يطلقه عامّة النّاس على صنوف التّخبّط والأوهام والخرافات وألوان المخاتلات" (2)

يصف مالك السّياسة الفوضويّة المنتهجة في العالم الإسلامي باستعمال كلمة من اللّغة العاميّة الجزائريّة (أي الدّارجة) وهي "boulitique" وهذه الكلمة من أصل فرنسي ""politique" إلاّ أنّها تنطق في الدّارجة الجزائريّة بتحريف حرف"p" إلى الباء العربي، وهي تعني في ثقافتنا الشّعبيّة التّزييف والكذب والتّهريج ويطلقها الجزائري على أفعال الشّخص الذي يتقن فنّ الخداع والكذب أو على من يزرع الفوضى والتّشويش فيقول أحدهم للآخر مثلاً: "*حبّس علينا البوليتيك هذا*" أي توقّف عن هذا الكلام الفارغ أو توقّف عن زرع الفوضى والتّشويش والكذب، فالمعنى نفسه ويتفاوت قليلا حسب السّياق. وترجمها شاهين هنا بـ

(1) Malek Bennabi, op. cit., p.142

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 92

"بوليتيكا" عوض "بوليتيك" ربّما جهلاً منه للنّطق الصّحيح بها في المجتمع الجزائري ممّا ألقى عليها غرابة في النّطق فأصبحت غير مستساغة لا في المجتمع الشّرقي ولا في الجزائري فكان الأحرى به أن يترجمها بإعادتها إلى أصلها الجزائري كما فعل مالك فيقول "البوليتيك" ويحيل على الهامش (حاشية المترجم) ليشرحها للقارئ العربي الذي قد لا يحيط تمامًا بمعناها الجزائري.

كما نشير إلى ترجمة عبارة "que le peuple algérien emploie" بـ "الذي يطلقه عامّة النّاس" أين عوّض كلمة الشّعب الجزائري بـ "عامّة النّاس" في رأينا كان عليه الحفاظ على الأصل بالقول: "الذي يطلقه الشّعب الجزائري" لإفهام القارئ أنّ الكلمة جزائريّة الاستعمال وهكذا قد يتحاشى حتى اللّجوء إلى "حاشية المترجم".

وبالتّالي نقترح ترجمة معدّلة لترجمة شاهين:

"فإنّ من الصّعب إطلاق مصطلح "سياسة" على تلك المحاولات الفوضويّة التي مرد عليها مختلف الزّعماء، ولعلّ من الأفضل أن يطلق عليها لفظة "البوليتيك" التي يطلقها الشّعب الجزائري على صنوف التّخبّط والأوهام والخرافات".

اخترنا عدم إضافة "ألوان المخاتلات" التي زادها شاهين على المعنى فهي، وإن كانت لا تضرّ به إذ تصبّ في معنى الكذب والنّفاق، إلاّ أنّها حشو لأنّ مالكا اكتفى بذكر التّخبّط والأوهام والخرافات وكلّ هذه الكلمات مرادفة لـ" ألوان المخاتلات".

النّموذج الثالث:

يرى مالك أنّ أوربا حين استعمرت المجتمع الإسلامي لم تؤته روحا بل أحضرت فقط ما يسهّل رفاهيتها الخاصّة كمستعمر، أمّا بالنّسبة لأبناء المستعمرات فقد تعاملت معهم بطريقة أخرى:

"Sur le plan indigène, elle avait toutefois apporté ce qu'on appelle "**l'école indigène**" .Et c'est de ce très petit apport que le mouvement moderniste du monde musulman devait partir. **L'école**, sur le plan du modernisme, fait pendant à la **médersa** sur le plan de la réforme"(1)

التّرجمة:

"ومع ذلك فلقد جلبت إلى أبناء المستعمرات "مدرسة "، تتفق ونظرتها إليهم، وعن هذه المدرسة صدرت الحركة الحديثة في العالم الإسلامي، وتناظر المدرسة في هذا التّيار الحديث المدرسة الأخرى النّاتجة عن تيّار الإصلاح" (2)

نلاحظ في هذا المثال أن عبارة "école indigène" ترجمت بـ "مدرسة " ونلاحظ أيضا أنّ بن نبي استعمل مرّة أخرى كلمة من الدّارجة الجزائريّة "médersa" وتجدر الإشارة إلى أنّه أحال عليها في الهامش وشرحها كالآتي:

"La médersa est exclusivement l'école de l'enseignement libre musulman " (3)

(1) Malek Bennabi, op. cit., p. 102

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق ، ص57

(3) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 102

إلاّ أنّ المترجم ،ورغم توفّر الشّرح الذي أعطاه مالك، نقلها باستعمال المقابل نفسه الذي وضعه لترجمة (école indigène) فانجرّ عن ذلك تكرار غريب: "جلبت مدرسة" و "تناظر مدرسة" و"المدرسة الأخرى" وهذا التّكرار قد يدخل في نفس القارئ العربي شيئا من الالتباس والاستغراب من المفاهيم التي قصدها مالك. كما أن المترجم لم يترجم الإحالة الشارحة للكلمة الجزائريّة التي استعملها مالك ممّا زاد من غموض المعنى إذ لا يستطيع القارئ تصوّر المفهوم المقصود في العربيّة كما يتصوّره القارئ للنّص الفرنسي.

لذلك فمن المستحسن نقل الكلمة "médersa" بتشكيلها على طريقة النّطق الجزائريّة تماما كما كتبها مالك بن نبي أي نقول "مِدْرْسَة" بكسر الميم وتسكين الحرفين (د) و(ر) ووضعها بين مزدوجتين أو بكتابتها بخط مائل للدلالة على أنها تنطق بالدارجة الجزائرية، مع الحفاظ على الإحالة التي تشرحها بترجمتها إلى العربيّة وإحالتها أيضا في هامش النّص العربي. أو على الأقل يمكن ترجمتها ترجمةً شارحة: "المدرسة الإسلامية للتّعليم الحر".

لم يترجم شاهين الصّفة "indigène" في العبارة "école indigène" رغم أهمّيتها الدّلاليّة خاصّة من النّاحيّة التّاريخيّة للجزائر وإغفالها يعني إسقاط دلالة تاريخيّة في تحليل مالك بن نبي. وتعود جذور هذا المصطلح إلى سنة 1871 عندما سنّت فرنسا قانونًا أسمته بـ" régime de l'indigénat" أو قانون الأهالي الذي طبّق لأوّل مرّة في الجزائر ثم عمّم ليشمل كافّة المستعمرات الفرنسيّة ابتداءً من 1889. ويعرّفه الدّكتور أبو القاسم سعد اللّه

على أنّه "أقصى إجراء في الوقائع الاستعمارية يمكن لقوّة مستعمرة أن تسنّه للضّغط على رعاياها، ولكنّه في الوقائع الإنسانيّة يمكن اعتباره بقيّة من ظلام العصور الوسطى" [1]

وهدفه هو إبقاء الشّعب الجزائري تحت السّلطة الفرنسيّة ولبلوغ ذلك استعملت فرنسا وسائل شتّى من بينها مدرسة الأهالي التي كانت تغرس مبادئ تخدم مصالح المستعمِر.

بناء على هذا نقترح ترجمة بديلة نفضّل فيها مراعاة الطّابع الجزائري في أسلوب مالك من جهة مع تصحيح عبارة (école indigène) التي اكتفى شاهين بترجمتها بـ" مدرسة" من جهة أخرى، دون نسيان ترجمة الحاشية الشّارحة لكلمة "médersa" كما جاء في الأصل: "ومع ذلك فلقد جلبت لأبناء المستعمرات ما يسمّى بـ "مدرسة الأهالي" وعن هذه المدرسة صدرت الحركة الحديثة في العلم الإسلامي، وتناظر مدرسة الأهالي في التّيار الحديث *المِدْرَسَة* [1] النّاتجة عن تيّار الإصلاح"

---

[1] تعني "المِدْرَسَة" استثناءً المدرسة الإسلامية للتّعليم الحر.

---

[1] د.أبو القاسم سعد اللّه، **الحركة الوطنيّة الجزائريّة**، ج.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي1992، ص. 88

2.2.2.4 نماذج عن ترجمة المصطلحات الفلسفيّة:

نقدم فيما يلي نماذج عن ترجمة شاهين المصطلحات الفلسفية التي تطبع أسلوب بن نبي.

النموذج الأوّل:

يصف مالك العقل الإنساني عموما والعربي خصوصا نافيا صفة "الذّريّة" كصفة فطريّة خاصّة به، فيقول:

"Il s'agit plutôt d'une **modalité de l'esprit humain** en général, lorsque celui-ci n'a pas encore atteint un certain degré de développement et de maturité intellectuelle, ou lorsqu'il a dépassé … plus précisément **l'esprit discursif** s'inscrit dans l'évolution historique entre deux stades **d'atomisme**" (1)

الترجمة:

" بل هي طراز من طراز العقل الإنساني بعامة عندما يقصر عن بلوغ درجة معيّنة من التّطوّر والنّضج، أو عندما يفوتها، وبعبارة أدق يقع العقل المعمم في التطوّر التّاريخي بين مرحلتين من مراحل الذّريّة".(2) –(نشير إلى أن شاهين قد أحال على مصطلح "ذريّة" في الهامش وشرحه)–

استعمل مالك بن نبي في هذه الفقرة ثلاث مصطلحات فلسفيّة ذات معانٍ عميقة تصبّ كلها في وصف التّفكير المنطقي.

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 48

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص15

- أوّلاً: Modalité: وترجمها شاهين بطراز أي النّمط والشّكل [1]

أما Modalité de l'esprit فهو مصطلح استعمله مالك داخل سياق فلسفي يشرح طبيعة العقل الإنساني وكيفيّة معالجة القضايا الفكريّة فتسمّى تلك الكيفيّة مادة القضيّة واللّفظ الدّال عليها يسمّى جهة القضيّة ويقدّم الدّكتور جميل صليبا المقابل العربي المناسب لمصطلح Modalité مع شرح مفهومه:

"القضايا عند كانط ثلاث ولها ثلاث جهات (Modalité):

- القضايا الاحتمالية أو المشكوك في أمرها كما في طرفي القضايا الشرطية: جهتها الإمكان واللإمكان.
- القضايا الخبريّة المطلقة التي تكون نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها مطابقة للواقع في الإيجاب والسّلب، جهتها الوجود وعدم الوجود.
- القضايا الضّروريّة التي تكون نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها ضروريّة، جهتها الوجوب والجواز." [2]

أمّا بالنّسبة لقضيّة العقل عند مالك فهي خبريّة مطلقة مطابقة للواقع المعيش، وجهتها الوجود وعدم الوجود وهو الأمر الذي يتبيّن عند إجراء قراءة متمعّنة في تحليله لجهات العقل

---

[1] مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، مصر، مكتبة الشروق الدّوليّة، الطّبعة الرّابعة 2004، ص.554

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة**، ج.1، بيروت، دار الكتاب العالمي، 1994، ص. 420

الإنساني فعدم الوجود: عندما يقصر عن بلوغ درجة معيّنة من التّطوّر والنّضج الفكري، وأمّا الوجود: فعندما يبلغ تلك الدّرجة ويتجاوزها.

وبالتّالي فكلمة طراز لا تناسب المصطلح الفلسفي (Modalité) الحامل لدلالات فلسفيّة عميقة تعكس تصوّر بن نبي لقضيّة العقل الإسلامي المتّسم بالذّريّة.

- ثانيًا: مصطلح (discursif) الذي ترجمه شاهين بـ "المعمّم" وهي ترجمة غير دقيقة أيضًا تضفي نوعًا من الغرابة واللّبس في المعنى، فكلمة (discursif) تعني:

"En philosophie: qui procède par raisonnement, par enchainement de propositions, par opposition à intuitif" [1]

ويقدّم المعجم الفلسفي لمجمّع اللّغة العربيّة مقابلاً عربيًّا لها هو: انتقالي، ويشرح مفهومها كالتّالي: "انتقالي (discursif) : وصف للتّفكير الاستدلالي وفيه ينتقل الذّهن في خطوات من مبادئ إلى نتائج تترتّب عليها، ويقابل الحدس(intuitif) "[2]

وبالتّالي فكلمة "معمّم" التي اقترحها شاهين لا تمتّ بصلة لا من قريب ولا من بعيد لمفهوم هذا المصطلح وكلمة "انتقالي" هي الأنسب خاصّة وأنّ مالكاً، إذا ما قرأنا الفكرة المواليّة للنموذج المقترح، يشرح ما عناه بكلمة (discursif) بإعطاء مثال يصوّر الأمر بوضوح:

---

[1] Dictionnaire de philosophie en ligne: https://dicophilo.fr/definition/discursif

[2] مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة ، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983، ص. 24

"C'est ainsi que la pensée est forcément "atomistique" dans ses premières démarches, comme ce fut le cas en Europe à l'époque pré-cartésienne, et qu'elle le redevient lorsqu'elle cesse tout effort intellectuel, comme à l'époque post-khaldounienne dans le monde musulman" [1]

أي أنّ الفكر في بدايته يكون "ذريًّا" ثم انتقاليّاً من مبادئ إلى نتائج معيّنة ليعود مرّة أخرى إلى "الذّريّة" عندما يتوقّف عن كلّ جهد فكري فعّال كما يحدث مع المسلمين[2].

- ثالثًا: نصل إلى مصطلح (atomisme) الذي يعتبر مدخل الدّراسة في كتاب مالك، وقد ترجمه شاهين بمصطلح "الذرّية" وهو اختيار جدّ موفّق لأنّه حافظ به على أسلوب مالك من جهة وأدّى به المفهوم الفلسفي الذي وصف به مالك العقل العربي والإنساني عمومًا من جهة أخرى، كما أرفق شاهين ترجمته بحاشية المترجم أين شرح فيه مفهوم الذريّة كالآتي: "يقصد المؤلّف بالذريّة (atomisme) نزوع الفرد إلى تجزئة مشكلة الحياة فيتناولها ذرّة ذرّة" ممّا وضّح الصّورة وقرّبها أكثر إلى ذهن القارئ.

بناءً على هذه الملاحظات نقترح ترجمة بديلة نراعي فيها أسلوب مالك الفلسفي ونحافظ فيها على المصطلحات الفلسفيّة التي وردت في الأصل:

---

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit,pp. 49-50

(2) لمعلومات أكثر يمكن العودة إلى الرسم البياني رقم 1: دورة الحضارة عند مالك بن نبي، ص.41 من الفصل الأول، لفهم مرامي فكره في هذه الفقرة، فهو عادة ما يربط أفكاره بكتبه السّابقة.

"بل هي جهة من جهة العقل الإنساني عموما عندما يقصر عن بلوغ درجة معيّنة من التّطوّر والنّضج، أو عندما يتجاوزها، وبعبارة أدق يقع العقل الانتقالي في التّطوّر التّاريخي بين مرحلتين من مراحل الذريّة "

النّموذج الثاني:

يرى مالك بأنّ الحضارة الغربيّة الحديثة حضارة "إنسانيّة أوربيّة" من الدّاخل و"إنسانيّة استعماريّة" من الخارج إذ نجدها تدلو بعلمها على البلدان المختلفة (أو بالأحرى التي صيّرتها متخلّفة) عكس الحضارة الإسلاميّة قديمًا التي كانت حقًّا حضارة إنسانيّة من الدّاخل ومن الخارج من النّاحية العلميّة:

" On ne peut pas non plus ne pas penser au **libéralisme** de la science musulmane, à l'époque de son euphorie, lorsqu'elle s'offrait inconditionnellement à l'esprit humain. **Le soudard mongol qui accompagnait Gengis_khan** pouvait en profiter librement, tout comme le moine Gerbert ou le talmudiste Maïmonide " [1]

الترجمة:

"كما أنّنا لا نستطيع أن نضرب صفحًا عن سعة الصّدر التي امتازت بها مدارس الفكر في العالم الإسلامي في عصرها الذّهبي حيث تتلمذ فيها الفكر الإنساني دونما قيد أو شرط، كان العلم أمرا مباحًا للرّاهب جربرت وللكاهن ميمون على سواء" [2]

---

[1] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 51

[2] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 17

ترجم شاهين مصطلح (Libéralisme) بسعة الصّدر وهي ترجمة غير دقيقة ولو أنّها نقلت جزءًا من الدّلالة الأصليّة إلاّ أنّها ضيّعت المدلول الفلسفي للمصطلح وأهملت نقل أسلوب مالك التّقني، فعبارة "سعة الصّدر" ذات دلالة أدبيّة مليئة بالمشاعر الأدبية في حين أن كلمة (Libéralisme) التي استعملها مالك تحمل دلالة فلسفيّة دقيقة تتّسم بالموضوعيّة الوصفيّة لحقيقة تاريخيّة في الحضارة الإسلاميّة وهي احترام الحريّة الفرديّة في الاعتقاد والتّعلّم، ويقدّم الدّكتور جميل صليبا المقابل العربي لمصطلح (Libéralisme) وهو "الحريّة" أو "مذهب الحريّة" أو "نزعة الحريّة" حسب السّياق، كما يعطي تعريف هذا المفهوم على النّحو الآتي:

"مذهب الحريّة مذهب سياسي فلسفي يقرّر أنّ وحدة الدّين ليست ضروريّة للتنظيم الاجتماعي الصّالح، وأن القانون يجب أن يكفل حريّة الرأي والاعتقاد [...] وقد يطلق مذهب الحريّة على القول بوجوب احترام استقلال الأفراد أو القول بضرورة التّسامح في شؤونهم"[1] وهذا ما يتجلّى في كلام مالك في هذا النّموذج إذ قال (Profiter librement) وهي عبارة تعكس مفهوم (Libéralisme) الذي استعمله.

كما لاحظنا حذف العبارة: " Le soudard mongol qui accompagnait Gengis-kan" دون سبب واضح وترجمة (librement) بمباح، وفي رأينا كان الأجدر به ترجمة كلام بن

[1] د. جميل صليبا، **المرجع السّابق**، ج1، ص ص، 465-466

نبي كما جاء في الأصل حتى ينقل رسالته المتمثّلة في الجمع بين الأديان المسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة وعليه نقترح التّرجمة المعدّلة:

" كما أنّنا لا نستطيع أن نضرب صفحًا عن نزعة الحريّة التي امتازت بها مدارس الفكر الإسلامي في عصرها الذّهبي حين تتلمذ عليها الفكر الإنساني دون قيد أو شرط، فكان العلم حريّة مباحة للجندي المنغولي الذي كان يرافق جنكيز–خان وللرّاهب جربرت وللكاهن ميمون على حدّ سواء".

النّموذج الثالث:

يرى مالك أن أهم مالك مشكلة نواجهها لحصول النّهضة الحضاريّة هي الثّقافة ويقول عنها:

"Tous travail de reconstruction de la **culture** musulmane doit d'abord rétablir la prééminence de la pure doctrine sur "le fait du prince" qui a découlé de siffin"[1]

التّرجمة:

"فكلّ محاولة لإعادة بناء حضارة إسلامية يجب أن تقوم أوّلاً، وقبل كلّ شيء، على أساس سيادة "الفقه الخالص" على "الواقع السائد" الذي نشأ عن صفّين" [2]

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 101

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص 56

أخطأ شاهين في اختيار المصطلح المناسب لـ "Culture " بوضع "حضارة كمقابل له، خاصّة وأنّ مالك لديه فلسفة واضحة في هذا الشّأن فهو يفرّق بين الحضارة والثّقافة إذ يعتبر هذه الأخيرة بمثابة العنصر الحيوي المغذّي فالثّقافة دم الحضارة لأنّها تضطلع بوظيفة تشبه وظيفة الدّم في العضويّة أين تنصهر أفكار الجميع لتصبّ في قالب من الاستعدادات التي تنشئ الحضارة [1] وقد تحدّث مالك في فقرة سبقت هذا النّموذج عن ضرورة مواجهة المشكلة الثّقافيّة إذا ما أريد لنهضة حضاريّة بالقيام:

"Mais pour que la renaissance dépassât l'état embryonnaire il restait à poser dans sa généralité le problème de la culture " [2]

كما أن شاهين في هذا النّموذج لم ينقل المعنى المقصود تماما من فكرة:

"rétablir la prééminence" التي تعني "إعادة السّيادة لـ..." وليس كما ترجمها "على أساس السّيادة..." وكأنّه اعتبر الفعل "rétablir" مثل الفعل "établir" إلاّ أن الثاني هو الذي يعني تأسيس أما الأوّل الذي استعمله مالك فيدلّ على :

"établir de nouveau, remettre en vigueur, en état ce qui avait été supprimé, interrompu " [3]

---

[1] لتفاصيل أكثر يمكن العودة إلى العنوان: "1.3.2.1 الثّقافة عند مالك بن نبي" في الفصل الأول من هذا البحث.

[2] Malek Bennabi, op.cit, p 101

[3] أنظر http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rétablir ، 2017/8/16، 2سا13د.

أي "إعادة تأسيس السّيادة.." وهو السّياق الذي جاءت فيه هذه الفكرة عندما تحدّث مالك عن أصل إنشاء الحضارة الإسلاميّة بعد معركة "صفّين" وبداية العهد الأموي الذي أنتج حضارة لم تنشأ عن المبادئ الثّقافيّة الإسلاميّة بقدر ما أنّ هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنيّة قاهرة.

وعليه نقترح ترجمة بديلة نراعي فيها مقاصد المؤلّف: "فكلّ محاولة لإعادة بناء الثّقافة الإسلاميّة يجب أن تعيد تأسيس سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد المُنجرِّ عن صفّين"

النّموذج الرابع:

يرى مالك بن نبي أن الشّرخ الأوّل الذي حدث في العالم الإسلامي تعود جذوره إلى معركة "صفّين" عام 37 هـ فقامت حضارة إسلاميّة تركت آثارًا علميّة عظيمة وهذا بالرّغم من تعارضاتها الدّاخليّة:

" Il est toutefois évident que l'on doit à cette civilisation déviée qui a fleuri à Damas sous les Ommeyades la découverte du **système décimal**, l'application de la méthode expérimentale, **notamment en médecine** et l'introduction de la **notion mathématique du temps**, qui sont les premiers jalons de la pensée **technique**" (1)

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 66

التّرجمة:

"ومع ذلك فنحن ندين لتلك "الحضارة" المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويّين باكتشاف النّظام المئوي وتطبيق المنهج التجريبي في الطّب، واستخدام فكرة الزّمن الرّياضيّة، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصّناعي " [1]

تعثّر شاهين في ترجمة مصطلح "Décimal" و "technique " باختيار المقابلين العربيين: "مئوي" و "صناعي" على التّرتيب، بيد أن المقابل الأصح لـ "Décimal" هو"عشري" وليس "مئوي" لأنّ المصطلح الرّياضي "Décimal" يعني:

"Décimal: numérotation relative à la base de 10/ Système décimal : système qui procède par puissance de 10 " [2]

أي النظّام الترقيمي الذي يعتمد على الأساس عشرة. ومن المعروف أن العرب هم من وضعوا النّظام العشري كما قال مالك بن نبي وكان محمّد بن موسى الخوارزمي مبتدع علم الجبر وأوّل من استخدم النّظام العشري في العمليّات الحسابيّة لأنّه ابتدع الصّفر وبذلك اكتملت منظومة النّظام العشري.

---

(1) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 25

(2) أنظر http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/décimal تاريخ التصفح 2017/08/18 15سا 23د

المصطلح الثّاني technique الذي ترجمه بـ "صناعي" وهي ترجمة خاطئة فهذا الأخير مقابل لـ "industriel" وذلك أن هذا المصطلح يعني في هذا السّياق الفكر المبني على أسس علميّة دقيقة. وبالتّالي فالمقابل الأفضل هنا هو "تقني" أو "علمي".

ما نريد الإشارة إليه هنا أيضًا هو عدم ترجمته لـ "notamment " في عبارة notamment "en médecine" فالمنهج التّجريبي في الفلسفة طُبّق في مجالات عدّة خاصّة الطّب وليس على الطّب فقط كما جعلتنا ترجمة شاهين نتصوّر.

أما عبارة "notion mathématique du temps " هي الأخرى ترجمت ترجمة غريبة وكان من الأحسن القول "المفهوم الرّياضي للزّمن" لأنّ كلمة "notion" تعني:

"Représentation qu'on peut se faire de quelque chose, connaissance intuitive, plus ou moins définie, qu'on en a : Je perdais toute notion du temps." (1)

أي التصوّر والمفهوم المحدّد لشيء ما. وهنا يقصد مالك أن العرب توصلوا إلى تصور مفهوم رياضي للزمن، وعليه نقدّم ترجمة بديلة:

" ومع ذلك فنحن ندين لتلك الحضارة المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظلّ الأمويّين باكتشاف النّظام العشري وتطبيق المنهج التّجريبي لاسيما في ميدان الطّب وإدخال المفهوم الرّياضي للزّمن، فكانت هذه اللّبنات الأولى للفكر التّقني".

(1) أنظر http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/notion تاريخ التصفح 2017/08/16 13سا 28د

3.2.2.4 نماذج عن النّقل الأكثري الموفّق

يقصد به توصيل المعنى مع التّصرّف المستحب في التركيب وفي وضع المصطلحات المناسبة فيكون نقلاً لأكثر المعاني وأغلبها.

النّموذج الأوّل:

يرى مالك أن معرفة إنسان الحضارة وإعداده أشق كثيرًا من ضخّ محرّك أو ترويض قرد على ارتدائه ربطة عنق بحسب تعبيره وهو ما يحبّ أن ينتبه له كلّ من يدرس مشاكل الحضارة الإسلاميّة:

"D'une manière générale, l'homme **post-almohadien**, sous quelque aspect qu'il subsiste- **pacha**, **faux 'alem**, faux intellectuel ou mendiant -est la donnée essentielle de tous les problèmes du monde musulman depuis le déclin de sa civilisation" (1)

التّرجمة:

"وإنسان ما بعد الموحّدين في أي صورة كان –باشا أو عالمًا مزيّفًا أو مثقّفًا مزيّفًا أو متسوّلاً– يعتبر بصفة عامّة عنصرًا جوهريّا فيم يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته"(2)

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 75

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 33

مصطلح "post_almohadien " أحد المصطلحات التي اشتهر بها مالك بن نبي ويقصد بها الإنسان الحامل لجميع الأعراض المرضيّة التي ظهرت في السّياسة والاقتصاد والعلوم والدّين... وهو الذي يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها في فترات متفرّقة جميع المشاكل التي تعرّض لها العالم الإسلامي منذ سقوط دولة الموحّدين الذي كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها ليبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان ما بعد الموحّدين.

وَضْع شاهين مصطلح "ما بعد الموحّدين" موفّق تمامًا ذلك لأنّ المصطلح " post_almohadien" جزء منه عربي، فأعاد المترجم نسخ المصطلح الذي كان في الأصل عربي وعُبّر عنه بحروف فرنسيّة فاسترجعه ليعيده إلى مهده العربي. وهذا مثال رائع يبيّن مدى تأثر مالك بثقافته الإسلاميّة وباللّغة العربيّة إذ يستعمل في كلّ مرّة كلمات عربيّة بحروف لاتينيّة للدّلالة على أصوله الفكريّة، كما أن الكلمتين "pacha" و" alem " مثال آخر على استرجاع المترجم لكلمات عربيّة: عالم وباشا وهذه الأخيرة أصلها عثماني لكنّها متداولة في المجتمعات العربيّة خاصّة المجتمع المصري.

النّموذج الثاني:

يدعونا مالك بن نبي إلى تقصّي الحركة الاستعمارية من أصولها وإلى النّظر إليها كعلماء اجتماع لا كرجال سياسة إذ لا يجب أن نعلّق على شمّاعة الاستعمار خمولنا الفكري، لذا فهو يرى ما يلي:

"Il est donc fondamental, quand on examine la situation d'un pays colonisé, de ne pas omettre de considérer tour à tour ces deux notions concourants mais absolument distinctes: la colonisation et la **colonisabilité** " [1]

التّرجمة:

"فمن الواجب عندما ندرس وضع بلد مستعمر، ألاّ نغفل النّظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين: الاستعمار والقابليّة للاستعمار" [2]

أشهر مصطلح وضعه مالك لدراسة مشاكل الحضارة الإسلاميّة هو " colonisabilité" ويعني أن الوطن والحضارة لا ينهاران بسبب الهجومات الخارجيّة بقدر ما ينهاران بسبب نفسيّة إنسان ما بعد الموحّدين بكلّ ما تحمله من ذوق وفكر وعادات أي بكلّ ما يكوّن عقله أيضًا، ويضرب مثالا على ذلك دولة اليمن التي لم تستعمر يومًا لكنّها لم تحصّل شيءً من استقلالها ولم ترق إلى مصاف الدّول المتطوّرة مع الحفاظ على إسلامها وهذا كلّه راجع إلى مشكلة أسماها القابليّة للاستعمار التي تنادي إلى الاستعمار.

من النّاحية اللّغويّة العبارة ملائمة جدًا، رغم كونها مركّبة، فهي حاملة لكلّ الشّحنات الدّلاليّة التي تحملها المفردة الفرنسيّة. كما أنّها دخلت اليوم مجال التّداول العربي وأصبحت تستعمل بلسان مفكّرين عرب آخرين.

---

[1] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 136

[2] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 86

3.2.4 نماذج عن الترجمة التأصيليّة

هي الترجمة التي تتصرف في النص الفلسفي بالحذف وبالإضافة وبالتحويل.

1.3.2.4 نماذج عن الحذف

يقصد بالحذف هنا التّصرف في المعنى بنقل جزء منه فقط وإسقاط جزء آخر.

النّموذج الأوّل:

يحلّل بن نبي الحركات الاصلاحيّة في العالم العربي ويعطي مثالاً عن مصر:

"En Egypte, l'idée fondamentale tendant à créer la base morale de la vie musulmane s'est transformée et approfondie en un nouveau mouvement celui **des Frères musulmans**, dont il sera question plus loin" (1)

الترجمة:

"فلقد رأينا في مصر أن فكرة الاصلاح تتغيّر، وتتحوّل في أعماقها إلى حركة جديدة، حين سعت إلى وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، وستتناول هذه الحركة بالبحث فيما بعد"(2)

حذف عبد الصّبور شاهين عبارة "celui des Frères musulmans" وقدّم ترجمة ناقصة لا تحوي جزءًا هامًا من المعنى الأصل الذي يسمّي هذه الحركة الجديدة في ميدان الإصلاح وهي "حركة الإخوان المسلمين" فهذه التّرجمة ليست حيّاديّة بل خاضعة لتصرّف إيديولوجي على المستوى الخطابي والثّقافي بحذف جزء هام من المعنى وتجنّب ذكر اسم هذه الحركة

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 100

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 54

ربّما مراعاةً لظروف سياسيّة كانت سائدة آنذاك في مصر في عهد جمال عبد النّاصر، فمن المعلوم أن هذا الأخير قد اصطدم صدامًا شديدًا مع الإخوان المسلمين نتيجة مطالبتهم لضبّاط الثّورة العودة إلى الثّكنات وإعادة الحياة النيابيّة للبلاد ممّا أدّى إلى اعتقال عدد كبير منهم بتهمة محاولة اغتيال جمال عبد النّاصر سنة 1954 (وهي سنة صدور كتاب وجهة العالم الإسلامي) وتعتبر جماعة الإخوان المسلمين محضورة منذ ذلك العام، كما تمّ إعدام عدد من قيادات الجماعة المؤثّرة.

أمّا في سنة 1981 (وهي سنة صدور الترجمة العربيّة) فقد شهدت مصر معارضة شديدة لسياسات "السّادات" حتّى تم اعتقال العديد من الإخوان فيما سميَّ بإجراءات التّحفّظ في سبتمبر 1981.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على دوافع التّصرّف الإيديولوجي في التّرجمة التي قام بها شاهين إذ يبدو أن هناك قوى سياسيّة مارست نوعا من الرقابة على الإنتاج الفكري آنذاك وحضَرت أي ذكر لحركة الإخوان المعارضة للحكم.

وعليه، نقترح ترجمة بديلة:

"فلقد رأينا في مصر أن فكرة الاصلاح تتغيّر، وتتحوّل في أعماقها على حركة جديدة تمثّلت في حركة الإخوان المسلمين، حين سعت إلى وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، وستتناول هذه الحركة بالبحث فيما بعد"

النّموذج الثّاني:

أشار مالك، كما رأينا في النّموذج السّابق، أنّه سيتناول حركة الإخوان المسلمين بالبحث فيما بعد، وهو ما فعله في صفحات عديدة من هذا الكتاب. نذكر من ذلك قوله:

" **Le mouvement le plus récent qui affirme la nouvelle tendance est incontestablement** celui des **"Frère musulmans" en Egypte**, qui compte aussi de nombreux adeptes en Syrie" (1)

الترجمة:

"وإحدى هذه الجماعات كان لها في هذا المضمار حظٌ وافرٌ، فكأنّها كانت استجابةً حقّة لما دعا إليه الاتجاه الجديد في آراء إقبال، ولقد ظفرت تلك الجماعة بأتباع كثيرين من سوريّا ومصر" (2)

حذف عبد الصبور شاهين مرّة أخرى اسم الحركة الإصلاحيّة التي يقصدها مالك بن نبي وهي حركة الإخوان المسلمين" وهو تصرّف إيديولوجي يتوافق والأوضاع السّياسيّة السائدة آنذاك كما سبق وأشرنا.

لكن يلاحظ فوق هذا الحذف تحويل طفيف في معنى عبارة:

"qui affirme la nouvelle tendance est incontestablement celui des frère musulmans "

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 199

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 145

بحيث ترجمها بـ "كان لها دور في هذا المضمار حظ وافر" وهو ليس المعنى الذي أراده مالك، فهذا الأخير يميّز حركة الإصلاح الإخوانيّة عن غيرها من الحركات الأخرى فهو يرى في جماعة الإخوان أكثر الجماعات تأكيدًا للاتجاه الإصلاحي الجديد بلا جدال، أمّا الترجمة فتوحي أنّها جماعة من جماعات أخرى كان لها حظٌ في مضمار الإصلاح. كما نلاحظ إضافةَ عبارةٍ عن الدّكتور إقبال وهو الأمر الذي لم يذكره مالك في كلامه، والحاصل أن المترجم ربّما يحاول بكلّ الطّرق تفادي ذكر جماعة الإخوان بالاسم لأنّنا لاحظنا الحذف الذي مسّ اسمهم في كلّ المقاطع التي ورد ذكرهم فيها عند بن نبي، وتفادي ذكر اسمهم أدّى بالمترجم إلى التّصرّف في التّركيب وفي المعاني الأخرى، ربّما محاولة منه تقريب المعنى الأصل إلى ذهن القارئ دون ذكره بوضوح كما فعل بن نبي.

وعليه نقترح ترجمة بديلة: " تتجسّد الحركة الأخرى التي تؤكّد بلا جدال الاتجاه الإصلاحي الجديد في حركة الإخوان المسلمين في مصر والتي أصبحت تضمّ في صفوفها أعضاء كثيرين من سوريا"

النموذج الثالث:

يقول مالك بن نبي عن زعيم الحركة الإخوانية ما يلي :

"Le chef du mouvement, **Hassan el- Banna**, n'est ni un philosophe, ni un **théologien**: il s'est contenté de revivre un Islam dégagé de tous ses revêtements historiques" [1]

[1] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p.199.

الترجمة:

"ولقد ظفرت الحركة بزعيم، لم يكن فيلسوفًا أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في النّاس إسلامًا خلع عنه سدول التّاريخ" [1]

حذف عبد الصّبور شاهين اسم حسن البنّا زعيم ومؤسّس حركة الإخوان المسلمين ويمثّل هذا تصرّفًا إيديولوجيًّا في المستوى الخطابي لجعل النّص يلتقي مع التّوجيهات الإيديولوجية للجبهات الرّسميّة التي يمثّلها، فمن المعروف أن القصر والحكومة قد تآمرا برئاسة إبراهيم عبد الهادي للانتقام من الإخوان بحجّة أنّهم قتلوا رئيس الوزراء المصري محمود فهمي النّقراشي سنة 1948، فدبّروا اغتيال حسن البنّا في 12 فيفري 1949 بسبع رصاصات استقرت في جسد البنا، ليتوفّى بعدها بساعات قليلة.

هناك ملاحظة فقط حول ترجمة "théologien " بعالم كلام (فعلم الكلام كما سبق ورأينا في الفصل الثاني أمر آخر)[2] والأصح عالم دين لأنّ الكلمة تعني:

"Théologien: Spécialiste de la théologie".

"Théologie: Etude concernant la divinité et plus généralement la religion" [3]

---

[1] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 146

[2] أنظر العنوان 1.2 من الفصل الثاني لهذا البحث.

[3] أنظر http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/théologie تاريخ التصفح 2017/08/27 19سا 23د

وعليه نقترح ترجمة بديلة:

"ولقد ضفرت الحركة بزعيم اسمه حسن البنّا الذي لم يكن فيلسوفًا ولا عالم دين فقد اكتفى بأن بعث في النّاس إسلامًا خلع عنه سدول التّاريخ"

النموذج الرابع:

يلاحظ مالك ولادة حركات إصلاحيّة جديدة في العالم الإسلامي في شكل جماعات دينيّة وجد فيها الضّمير المسلم طريقه من جديد، وذكر إحداها قائلاً:

"Déjà, dès avant 1939, de jeunes musulmans se réunissaient en Egypte et en Syrie sous le nom de "Jeunesse de Mohammed" " [1]

الترجمة:

لا توجد [2]

لم يترجم شاهين هذا المقطع كلّيًا إذ كان من المفروض إدراجه في الصّفحة 145 من "وجهة العالم الإسلامي" النّسخة المترجمة.

ويمثّل هذا النّموذج تصرّفًا متطرّفًا للغاية إذ لم يحذف جزءًا فقط واكتفى بالإيحاءات الدّلاليّة غير المباشرة لإيصال المعنى بل تعمّد حذفه كلّيًا لأسباب لابدّ وأنّها إيديولوجيّة تخدم مصالح وظروف سياسيّة خاصّة بذلك الوقت.

---

[1] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 199

[2] من المفروض إدراجها في الصّفحة 145 من النّسخة المترجمة للكتاب.

وقد بحثنا عن هذه الجماعة الإسلاميّة ووجدنا أنّها تسمّى "جماعة شباب محمّد(ص)" وهي الجماعة التّالية لحركة الإخوان المسلمين من حيث تاريخ النّشأة والتي أسّسها مجموعة من قادة وشباب الإخوان الذين انشقّوا عن جماعة الإخوان المسلمين سنة 1939 وعلى رأسهم محمود أبو زيد عثمان، وحدّدوا خلافهم مع الإخوان في عدّة نقاط أبرزها: عدم أخذ قيادة الإخوان بمبدأ الشّورى في اتخاذ القرار وذلك بالمخالفة للتّعاليم السّياسّة الشرعيّة الإسلاميّة وكذلك عمل جماعة الإخوان تحت لواء الحاكمين بغير ما أنزل اللّه على حدّ تعبير المجموعة المنشقّة ويقصدون به رضى جماعة الإخوان بالعمل السّياسي في إطار القانون الوضعي السّائد" [1]

وتعتبر هذه الحركة هي المرحلة الأولى من تاريخ التّيار الجهادي في مصر. لكن مجيء عبد النّاصر إلى الحكم قلّص الحرّيات وبمرور السّنوات تقلّص وجود هذه الحركة حتّى لم يبق منها شيء في نهاية السبعينات من القرن العشرين عدا بعض المنشورات أو الكتيبات بإشراف محمّد عطيّة ورئيس الجماعة وبوفاته في أوائل الثمانينات انتهى أي ذكر لهذه الجماعة في الشّارع السّياسي والإسلامي بمصر.

[1] لتفاصيل أكثر يمكن الاطلاع على الموقع: تقارير ودراسات: خريطة الحركات الإسلامية في مصر الموقع http://anhri.net/reports/islamic-map/map/07.shtml تاريخ التصفح 2017/08/20 13سا 23د

أمّا ترجمة شاهين فصدرت سنة 1981 أي تزامنت مع وفاة رئيس الحركة ومع عهدة السّادات الذي قتل على يد الجماعة الإسلاميّة الجهاديّة في مصر سنة 1981.

النموذج الخامس:

في حديث مالك بن نبي عن "قابليّة البلدان للاستعمار" بذكر أمثلة على غرار اليمن وسوريا التي لا يرى أنّها حرّرت نفسها بل تحرّرت من فرنسا بفضل الظروف السّياسيّة آنذاك فيقول:

"Il est néanmoins indéniable que le peuple syrien a profité de tout cela et **Chichakly** a déjà –**sur le plan diplomatique**- manifesté le reconnaissance de son pays à ses libérateurs, en prenant ostensiblement certaines mesures contre **les Frères musulmans**" (1)

الترجمة:

"ومما لا جدال فيه أن الشّعب السّوري قد أفاد من هذا كلّه، وكانت تصرّفات بعض الحكّام فيما بعد في سوريا تعبيرًا عن عرفان بلادهم بجميل محرّريها، فاتخذوا إجراءات معيّنة ضدّ إحدى الجماعات الإسلاميّة" (2)

هذا مثال آخر عن الحذف في ترجمة شاهين حيث لم يُرد ذكر اسم "Chichakly " وعوّضه ببعض الحكّام والأمر ذاته ينطبق مجددا على "les Frères musulmans" الذين سمّاهم بـ "إحدى الجماعات الإسلاميّة" .

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 148

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 97

وللتوضيح، كان العقيد "أديب بن حسن الشيشكلي قائد الانقلاب العسكري الثّالث في سوريا وحدث سنة 1949 ليصبح بعدها رئيسًا بين عامي1953-1954 وقد عرف بسياسته القريبة لسياسة الرئيس المصري عبد النّاصر الذي ارتبط معه بعلاقات قويّة فقام بحضر نشاطات حزبيّة عديدة كحزب الشّعب الديمقراطي لأنّ حكمه كان عسكريًّا دكتاتوريًّا وقمع جماعة الإخوان المسلمين في سوريا. ويبدو أن شاهين لا يريد إظهار الشيشكلي بصورة المستبد الذي يتّخذ اجراءات قمعيّة ضدّ الإخوان المسلمين فقط ليظهر عرفانه دبلوماسيا لمحرّريه.

لذا يمكن تصنيف هذا الحذف في خانة التّصرّف الايديولوجي على المستوى الخطابي فهو يوجّه به خطابًا يخدم مصالح عليا سياسيّة فرضت رقابتها على الإنتاج الفكري الذي ينتقد بطريقة أو بأخرى السياسة السائدة آنذاك.

ومنه نقترح الترجمة التاليّة:

"ومما لا جدال فيه أن الشّعب السّوري قد أفاد من هذا كلّه، فعبّر الشيشكلي في سوريا عن عرفان بلاده بجميل محرّريها باتخاذ إجراءات معيّنة على الصّعيد الدبلوماسي ضدّ الإخوان المسلمين"

2.3.2.4 نماذج عن الاضافة

لا تعني الإضافة هنا الحشو مع الحفاظ عن المعنى بل تعني الزّيادة التي ينجر عنها تغيير في الدّلالات الأصليّة، وبعبارة أخرى يتعلّق الأمر بالتّصرّف الإيديولوجي على المستوى الثّقافي الخطابي.

النموذج الأوّل:

يعتبر مالك بن نبي التّاريخ دراسةً اجتماعيّة، وبالتّالي هو ليس معزولا وتطوره مشروط ببعض الصّلات الضّروريّة مع بقيّة المجموعة الانسانيّة، فيقول هذا الصّدد:

"De ce dernier point de vue, l'histoire est une métaphysique parce que sa perspective –qui s'étend au-delà du domaine de la causalité historique- embrasse les phénomènes dans leur finalité" (1)

الترجمة:

"ومن هذا الجانب يصبح التّاريخ ضربًا من الميتافيزيقا، إذ أنَّ مجاله يمتد إلى ما وراء السّببيّة التّاريخيّة، لكي يلم بالظواهر في غايتها. هذا الجانب الميتافيزيقي يضم الأسباب التي لا تدخل ضمن ما أطلق عليه توينبي "مجال الدّراسة" لحضارة ما.

فالمؤرّخون حين يدرسون مثلاً انهيار الامبراطوريّة الرّومانيّة يقصرون الأسباب التي حتمت ذلك الانهيار على نطاق معيّن ينطبق على رقعة تلك الامبراطوريّة من ناحيّة وعلى السّهول الشّماليّة التي تدفّقت من القبائل الجرمانيّة من ناحيّة أخرى، خلال القرنين الرّابع والخامس،

(1) Malek Bennabi , *Vocation de l'islam*, op.cit, p 63

فهذا بالتّحديد هو المجال الذي يرى فيه المؤرّخون تأثير الأسباب التّاريخيّة التي حلّلت إمبراطوريّة روما، وهناك تكونت الموجة الجرمانيّة التي أطلق عليها المؤرّخون الألمان "هجرة الشّعوب" والتي تحطّمت مرّات على الحدود إلى أن استطاعت أن تحطّم كلّ شيء في طريقها...(إلى غاية) فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التّاريخ طابعًا ميتافيزيقيًّا أو كونيًّا أيًا ذلك كان" [1]

حجم الإضافة التي أوردها شاهين في ترجمته لهذه الفقرة يمتد على طول ثلاث صفحات لم نستطع نقلها كلّها لطولها المبالغ فيه، يشرح فيها الأسباب التي لا تدخل ضمن ما أطلق عليه "توينبي "مجال الدّراسة" لحضارة ما حتّى لا يختلط على القارئ ما قصده مالك بـ "مجال دراسة التّاريخ إلى ما وراء السّببيّة التّاريخيّة" لكن إضافة شاهين هنا غير مفيدة البتّة بل فتحت قوسًا إضافيًّا لم يهتم به مالك كونه لا يدخل في علاقة مباشرة مع وجهة نظره في دراسة التّاريخ، كما أن بن نبي قد استرسل بعد فكرته تلك وشرحها شرحًا واضحًا إذ يقول أنّه تناول في دراسة سابقة هذا الموضوع من جانب الفرد لاستخراج الشّروط الضّروريّة التي يجب عليه التّحلّي بها من أجل المساهمة في الحضارة باعتباره العامل الحاسم فيها وبيّن أنّه هنا يتناول بالدّراسة النّاحيتين الأخريين: النّاحية الميتافيزيقيّة والنّاحيّة الاجتماعيّة كي يحلّل التّطوّر الحديث بين العالم الإسلامي وعلاقة هذا التّطوّر مع الحركة العامّة في التّاريخ الإنساني. وقد أوردنا هذا الشّرح المقتضب بعد قراءة متمعّنة لفصل "الظاهرة الدّوريّة" في

[1] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. ص. 21-23

المدوّنة لتبيين أن الإضافة التي أوردها شاهين خارجة عن موضوع الدّراسة التي يقوم بها مالك. إلاّ أنّنا نثمّن اجتهاده في تبيين الفرق بين مجال الدّراسة التّاريخيّة للحضارة عند مالك بن نبي ومجال الدّراسة عند أرنولد توينبي المتخصّص في فلسفة التّاريخ. بيد أن الأجدر هو وضع هذه الشّروحات الإضافيّة في الهامش كتعليق وسيحسب هذا اجتهادا للمترجم، لكن أن يضيفها في متن النّص الأصل يجعل اجتهاده إضافة تحسب عليه لا له.

وهذه الطّريقة في الشّرح والتّعليق في جهة مخصّصة لذلك خارج متن النّص الأصل معروفة أيضًا عند المترجمين العرب الذين سبقونا في التّرجمة:

" فالفارابي يستعمل طريقة الشّرح الكبير والتي يسمّيها هو على جهة التّعليق أي ذكر نص ثمّ التّعليق عليه وهي الطّريقة التي استعملها ابن رشد أيضًا فيما يسمّى في التّفسير الكبير وتدل هذه الطّريقة على احترام نصوص القدماء، لا على تبعيّتها وتقديسها، وهي طريقة تعلّمها المسلمون من شروحهم للقرآن الكريم كما تدلّ على التّمايز الحضاري بين الموقفين"[1]

فمبدأ احترام النّص المترجم والمؤلّف يملي ضرورة نقل المعاني دون الزّيادة عليها لأنّ هذا يوهم القارئ أن الإضافة من كلام المؤلّف نفسه والحقيقة غير ذلك. وهذا لا يعني أنه لا يحقّ للمترجم شرح غموض ما لتقريب المعنى بل على العكس فإن الأمر مستحب إذا ما وضع خارج متن النّص كحاشيةٍ للمترجم تحسب اجتهادًا قيِّمًا من قبله.

---

[1] **منهج التّصنيف الفلسفي عند الفارابي**، المرجع السابق.

وعليه نقترح ترجمة بديلة، نحتفظ فيها بترجمة شاهين مع حذف الإضافة:

"ومن هذا الجانب يصبح التّاريخ ضربًا من الميتافيزيقا، إذ أنَّ مجاله يمتد إلى ما وراء السّببيّة التّاريخيّة، لكي يلم بالظواهر في غايتها".

النّموذج الثّاني:

يشير مالك في تحليله لطبيعة الفكر والتّحليل في الحضارة الإسلاميّة قديمًا إلى الطّابع الفلسفي العلمي الذي اتّسمت به فوضع المسلمون نظريّات علميّة هامّة:

"On pourrait aussi bien signaler en astronomie la découverte par Abul Wefa de la "variation" ou deuxième inégalité du mouvement de la lune, ou rappeler que c'est à Ibn khaldoun que revient l'honneur d'avoir le premier dégagé les lois de l'histoire et leurs relations avec les activités des sociétés" [1]

التّرجمة:

"وبوسعنا أن نذكر أيضًا ما حقّقه العلاّمة "أبو الوفا" في علم الفلك من اكتشاف للتغيير في حركة القمر، وهو ما ينطبق عليه اسم (اللامتساويّة الثّانيّة) وما حقّقه العلاّمة "ابن خلدون" الذي يرجع إليه الفضل في استنباط قوانين التّاريخ وعلاقتها بأوجه نشاط المجتمعات، وهذا دليل على أن الفكر العربي كان يحمل حاسّة القانون وذوقه" [2]

---

[1] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 50

[2] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 16

أضاف شاهين العبارة التي بناها على كلام مالك بن نبي وهي تترك انطباعًا لدى القارئ بأن مالك يبالغ في تبجيل الفكر العربي وهو ليس صحيحًا. فبن نبي لا يبالغ ولا يترك انطباعًا لدى القارئ لجعله يخمّن أحاسيسه الخاصّة حول موضوع ما لأنّ أسلوبه كما سبق وأشرنا علمي أكثر منه أدبي، أمّا هذه الإضافة فهي تعتبر إفراطًا في التأويل "surinterprétation" لكلام بن نبي فهذا الأخير اكتفى بذكر إنجازات بعض العلماء المسلمين بكل موضوعيّة، ومن جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أن مالكا غالبًا ما يستعمل عبارة "الفكر الإسلامي" لا "الفكر العربي" كما ورد في الإضافة التي أوردها المترجم.

والحاصل، أنّنا نستحسن حذف هذه الإضافة التأويليّة توخيًّا لنقل مواقف بن نبي بكلّ أمانة، وعليه نقترح ترجمة بديلة، نحتفظ فيها بترجمة شاهين مع حذف الإضافة:

""وبوسعنا أن نذكر أيضًا ما حقّقه العلاّمة "أبو الوفا" في علم الفلك من اكتشاف للتغيير في حركة القمر، وهو ما ينطبق عليه اسم (اللامتساويّة الثّانيّة) وما حقّقه العلاّمة "ابن خلدون" الذي يرجع إليه الفضل في استنباط قوانين التّاريخ وعلاقتها بأوجه نشاط المجتمعات"

النموذج الثالث:

ينتقد مالك فكر بعض المصلحين الذي يتّسم بالجدل العقيم والحرفيّة والتّشبّث بالماضي والبكاء على الأطلال ويتساءل:

""Comment bouger sous le poids des siècles, sous le fardeau des traditions, des habitudes qui , pêle-mêle, se sont accumulées ?" [1]

الترجمة:

"فما السّبيل إلى أن يتحرّك العالم الإسلامي تحت أوزار القرون وأثقال التّقاليد والعادات المتخلّفة المتراكمة" [2]

أضاف شاهين النّعت "متخلّفة" على كلمة العادات وهي الصّفة التي لم ترد في المعنى الأصل والأغلب أن مردّ هذا هو تأويل مفرط لكلام بن نبي: فصحيح أنّه يودّ التّخلّص من أوزار العادات والتّقاليد ولكنه لم يصفها بالمتخلّفة. فلكلّ شعب عاداته وتقاليده ولا يمكن أن يصدر من مالك مثل هذا الحكم التّقييمي على كلّ العادات والتّقاليد، فهو يقصد من كلامه التّمييز بين الصّالح والطّالح منها وهذا ما تجلّى في شرحه لفكرته فيما بعد إذ يقول في الفقرة الموالية:

"Il eût fallu tout d'abord faire un bilan de ces ruptures nécessaires pour une discrimination des traditions"

فهو إذن يدعو المصلحين إلى غربلة التّقاليد والعادات، أمّا ترجمة شاهين فهي توهم القارئ أن مالك بن نبي نعت كلّ التّقاليد بالمتخلّفة وهذا غير صحيح.

وعليه فمن المستحسن حذف هذه الإضافة لأنّها تغيّر الدّلالة الأصليّة والنّيّة الحقيقيّة للكاتب:

---

[1] Malek Bennabi ,Vocation de l'islam, op.cit, p 96

[2] مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 51

"فما السّبيل إلى أن يتحرّك العالم الإسلامي تحت أوزار القرون وأثقال التّقاليد والعادات المتراكمة؟"

النّموذج الرّابع:

كما ذكرنا في النّموذج السّابق، فمالك بريد تصفية التّقاليد وتمييز خبيثها من طيّبها ولهذا فهو يرى أن بعض التّقاليد الخبيثة تتخفّى وراء الإسلام:

"Le mot "tradition" (taqalids) est en arabe un mot magique: il peut recouvrir toutes les superstitions, toutes les mystification, sous le vernis prestigieux d'islamisme" (1)

الترجمة:

"إن لكلمة "تقاليد" في اللّغة العربيّة سحرًا آسرًا، فهي تستر خرافات المتصوّفة وخزعبلاتها بستار الإسلام الجليل" (2)

هذا مثال آخر عن الإضافة التي تغيّر في نيّة المؤلّف، فمالك لم يذكر أبدًا "المتصوّفة" في عبارته بل اكتفى بنقد التّقاليد السّيّئة التي تجذّرت في المجتمع الإسلامي وأصبحت تغطّى بغطاء إسلامي. وهو الأمر الذي وضّحه مالك في الفقرة الموالية حيث بيّن قصده وما يعنيه بالتّحديد، فهو يقصد بعض الممارسات والشّعائر التّقليديّة التي أدخلت بدعًا منكرة في الممارسات الدّينيّة وصبغتها بصبغة إسلاميّة ولكنّه لم يقصد الحركة الصوفيّة أو

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 96

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 51

التّصوّف، فالتّصوّف اهتم فقط بتحقيق مقام الإحسان وهو" أن تعبد اللّه كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك" [1] مثلما اهتمّ الفقه بتعاليم شريعة الإسلام وعلم العقيدة بالإيمان.

وقد ذكر مالك جهود الشيخ عبد الحميد بن باديس في محاربة بعض الطّرائق الصوفيّة الزّائفة على غرار الطريقة المرابطية:

"Cheikh Abdelhamid Ben Badis réussira ainsi à extirper d'Algérie cette fausse tradition qu'était le mouraboutisme" [2]

وهذا يبيّن بجلاء ما قصده مالك من كلامه فهو عاصر روّاد جمعيّة العلماء المسلمين في الجزائر عندما حاربوا بعض الطّرائق الصوفيّة الخارجة عن الممارسة الحقّة للشعائر الدينيّة وليس الصوفيّة بحد ذاتها، وتعتبر هذه مرحلة حاسمة في التّاريخ الدّيني للجزائر في عهد الاستعمار، وهذا ما يرويه أحد شيوخ جمعيّة العلماء المسلمين وهو الشيخ "أبو يعلى الزّواوي" الذي أكّد على أن الجمعيّة ليست ضدّ الصوفيّة بل ضد عدد من الطّرائق الصّوفيّة المنافيّة لتعاليم الإسلام كالطّريقة المرابطيّة والباطنيّة والعلويّة ودعا العلماء إلى عدم الخلط بين الصوفيّة الصّحيحة والصّوفيّة المنتهجة لطرائق منافيّة للدّين:

---

[1] حديث شريف رواه مسلم في صحيحه

[2] Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 96

""Il ne faut pas faire l'amalgame entre les soufis pieux et ceux qui ont introduit des innovations blâmables dans le soufisme"[1]

كما أنّه أكّد موقفه من الصّوفيّة الصّحيحة التي لم يكن معارضا لها بل كان معارضًا للصوفيّة المنافيّة لتعاليم الدّين الإسلامي:

"Je réitère ma position à l'égard des Soufis; je ne suis aucunement contre le soufisme correct mais contre le soufisme blasphématoire envers les fondements de la religion islamique" [2]

لذلك من المستحب حذف الإضافة المتمثّلة في "الصّوفيّة" لأنّها تغيّر المعنى المقصود وتحرّفه، وعليه نقترح الترجمة التّالية:

"إن لكلمة "تقاليد" في اللّغة العربيّة سحرًا آسرًا، فهي تستر كل أنواع الخرافات والخزعبلات بستار الإسلام الجليل"

3.3.2.4 نموذج عن التحويل

هو ترجمة كلمة أو عبارة ترجمةً مغايرة تمامًا لمعناها ممّا يؤدّي إلى تغيير المعنى المقصود تمامًا ويتجلّى هذا التّحويل كتصرّف على المستوى المعجمي والتّركيبي.

يقارن مالك بن نبي بين الرّؤية الإسلاميّة للقانون قديمًا والرّؤية الرومانيّة، فيقول:

---

(1) أنظر Dr Ahmed el Rifaei Chorfi, *Articles et opinions des figures Emblématiques de l'association des Ulémas Musulmans: Imam Abou Yaâla Ezzouaoui*, trad. Aicha Imane Balamane, Alger, Dar Elhouda, 2015, p .99

(2) Dr Ahmed el Rifaei Chorfi .op.cit, p. 106

"Le droit musulman offre, pour la première fois dans l'histoire de la législation l'aspect d'un système philosophique développé à partir de principes fondamentaux, alors que le droit romain n'était qu'une **compilation empirique** de "**recettes légales**" [1]

الترجمة:

"وهكذا نجد التّشريع الإسلامي يحمل للمرّة الأولى في تاريخ التّشريع طابع نظام فلسفي يقوم على مبادئ أساسيّة بينما لا يعذو القانون الروماني أن يكون مجموعة من "الملفّقات" القانونيّة العفويّة، ليس بينها رابط عقلي"[2]

نلاحظ في هذا النّموذج ترجمة شاهين كلمة "recettes " بـ" ملفّقات" وهي حسبنا ترجمة غير مناسبة للمعنى الذي أراده مالك، فكلمة "recettes " تعني في هذا السّياق:

"Méthode moyen empirique pour réussir dans telle circonstance" [3]

أي طريقة أو وسيلة تجريبيّة للنّجاح في موقف ما، وهو المعنى السّياقي كما يمكن الاحتفاظ بالمعنى الحرفي للكلمة أي "وصفة" لتأدية المعنى مجازيًّا.

---

(1) Malek Bennabi ,*Vocation de l'islam*, op.cit, p 50

(2) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، المرجع السّابق، ص. 16

(3) أنظر http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/recette/66973 تاريخ التصفح 2017/09/29 17سا 30د

أمّا كلمة "الملفّقات" التي استعملها شاهين فهي مشتقة " من لفّق. وفي الحديث زخرفته وتمويهه بالباطل فهو ملفّق" [1] . فكلمة ملفّقات هنا حوّلت المعنى المقصود من كلام بن نبي فهو أراد فقط وصف القوانين الرومانيّة بمجموعة من الوصفات القانونيّة فحسب وليس مجموعة من القوانين المزخرفة والموهمة بالباطل.

إن كلمة ملفّقات تحمل إيحاءات سلبيّة(connotations péjoratives) مقارنة مع لفظة " recettes" أو (وصفة) التي لا تحمل هذه الإيحاءات بل تعبّر فقط عن مجموعة قوانين مستقاة من التّجريب و مواقف الحياة اليوميّة للرومان وهذا لا يعني أن تلك القوانين باطلة أو مزخرفة بالكذب والتّمويه، على عكس المسلمين الذين كانوا يسنّنون قوانين مؤسّسة على قواعد نظريّة وفلسفيّة مدروسة.

وبالتّالي نستنتج أنّ شاهين قد حوّل المعنى المقصود في الفقرة الأصل حيث ينحو الخطاب منحى حياديًّا وعلميًّا مقارنًا بكل موضوعيّة بين مثالين عن الحياة القانونيّة في الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة في حين تنطوي الفقرة المترجمة على خطاب غير حيادي من خلال التّصرّف الذي قام به شاهين على المستوى المعجمي باختياره لفظة "ملفّقات" الحاملة لشحن دلاليّة سلبيّة غير حياديّة مقارنة بـ " recettes".

[1] المعجم الوسيط، **المرجع السّابق**، ص 833

ثم نلاحظ ترجمة كلمة "empirique " بلفظة "عفويّة" إضافة إلى عبارة "ليس بينها رابط عقلي" إلاّ أن كلمة عفويّة غير مناسبة كمقابل لها والعبارة المواليّة تبدو طويلة شارحة فقط غير مترجِمة للكلمة المقصودة. وتعني كلمة " empirique" في المعجم الفلسفي ما يلي:

"تجريبي (empirique) : في نظرة المعرفة كل معرفة تستمد من الحس أو التّجربة وفي مناهج البحث تعني كل ما يعتمد على الملاحظة أو التّجربة المباشرة" [1]

أي أن القوانين الرومانيّة حسب مالك هي مجموعة لوصفات قانونيّة مستقاة من التّجربة فحسب دون أن تكون مرتكزة على مبادئ فلسفيّة كالقوانين الإسلاميّة وعليه نقترح ترجمة بديلة نراعي فيها النّقاط المذكورة:

"وهكذا نجد التّشريع الإسلامي يحمل للمرّة الأولى في تاريخ التّشريع طابع نظام فلسفي يقوم على أساس مبادئ أساسيّة بينما لا يعدو القانون الروماني أن يكون مجموعة تجريبيّة "لوصفات" قانونيّة" "

3.4 خلاصة الفصل

لقد مكّنتنا الدّراسة التّحليليّة النّقديّة التي قمنا بها على ترجمة شاهين لكتاب "Vocation de l'islam" إلى العربيّة أن نخلص إلى الملاحظات التّالية:

- لم يختر شاهين استراتيجيّة واحدة فقط في نقل فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي بل انتهج تارة الطّريقة التّحصيليّة وتارة الطّريقة التّوصيليّة وتارة أخرى الطّريقة التأصيليّة،

[1] المعجم الفلسفي، **المرجع السّابق**، ص 37

وهو أمر منطقي جدًا، ذلك لأنّ النصوص الفلسفية لا تستحمل طغيان طريقة واحدة في التّرجمة. إذ لا يمكن نقل الفكر الفلسفي مثلاً بانتهاج التّحصيل أي النّقل الحرفي فقط أو انتهاج التّوصيل أي نقل المعنى فحسب، ولذا نلاحظ أن المترجم وازن بين هذه الطرائق، وذلك من أجل نقل فكر بن نبي على أحسن وجه.

- بيد أن لكلّ طريقة أو استراتيجيّة في التّرجمة نقائص توقع المترجم في هفوات تشوّه النّقل الصّحيح، فالاعتماد المفرط على الطّريقة التّحصيليّة أوقع شاهين في فخ السّقم الذي أصاب عددًا من التّراكيب العربيّة التي جاءت فيها الجمل، إذ لاحظنا تحويلاً للمعنى الأصل بسبب انتهاج الحرفيّة اللّصيقة بالمبنى الفرنسي والحشو في الكلام ونتج عن ذلك جمل وحتّى فقرات طويلة جدًا بالمقارنة مع الأصل ركيكة وهجينة الصّياغة والتّركيب في اللغة العربيّة.
- ومن جهة أخرى كان اعتماده على الطّريقة التّوصيليّة أحسن بكثير كونه فهم المعنى وأوّله على الوجه الصّحيح ونقله بما يناسب قواعد اللّغة العربيّة فجاءت كثير من جمله وفقراته في لغة راقية صحيحة تضمّنت أكثر المعاني التي جاءت في الأصل مع الابداع في نقل المصطلحات الفلسفيّة التي وضعها مالك واشتهر بها خاصّة "القابليّة للاستعمار" و "إنسان ما بعد الموحّدين" وغيرها من المصطلحات وهو ما حفظ الأسلوب الفلسفي لمالك بن نبي.

إلاّ أنّ شاهين وقع في بعض الانزلاقات عند ترجمته بعض الأسماء والمصطلحات الفلسفيّة ربّما لصعوبتها ولعدم توفّر التّرجمة المكرّسة لها في القواميس الفلسفيّة آنذاك فالترجمة قديمة تعود لسنة 1981 عندما قام بها شاهين. إذ لم يوفّق في ترجمة كثير من المصطلحات والأسماء التي تعكس الشّخصيّة الجزائريّة لمالك بن نبي وتلك التي تعكس التّاريخ الاستعماري للجزائر، فجاءت الترجمة غير دقيقة وخاليّة من الأسلوب الذي يعكس الروح الجزائريّة لمفكّرنا مالك بن نبي رحمة اللّه عليه.

- وفي الأخير، وهي في رأينا أهم نقطة ذلك أنّها كانت السبب في اختيارنا لهذا الموضوع وهي اعتماد شاهين على الترجمة التأصيليّة أحيانا في ترجمة فلسفة بن نبي ولاحظنا هذا في كثير من المواضع حيث تصرّف شاهين تصرّفًا متفاوتًا نوعًا ما، فنجده تصرّف تارة بحذف جزء من المعنى لأسباب إيديولوجيّة أو بالإضافة عليه لأسباب إيديولوجيّة أيضًا أوبسبب التأويل المفرط أحيانًا، ونجد عند شاهين التّصرّف المبالغ فيه بسبب الحذف الكلّي أحيانًا للجمل والفقرات التي تعكس بعض مواقف مالك بن نبي السّياسيّة والدينيّة، فنتج عن ذلك ترجمة غير أمينة للأصل وغير ناقلة لفلسفة مالك حول عديدٍ من قضايا الحضارة خاصّة السّياسيّة منها ممّا حرم القارئ من معرفة حقيقة مواقف مالك ورؤيته للأمور.

الخاتمة

لاشكّ أن ترجمة الفلسفة من أصعب أنواع الترجمات وأشقّها على المترجم فهي تحتاج قبل كلّ شيء إلى رباطة جأش قبل خوض غمار هذا المعترك، فالفلسفة تحتاج لقاعدة فكريّة متينة وثريّة لفهمها أصلاً وتأويلها من أجل الإلمام بالمعنى الفلسفي الذي يريد الفيلسوف قوله، فما بالك بترجمتها وتحمّل مسؤوليّة الأمانة في نقل فكر إنساني تولّد بعد مخاض عسير من التّفكير والتأمّل.

وعليه فنحن نؤكّد أنّنا لا نرمي في دراستنا هذه من خلال تسليط الضّوء على هفوات المترجم التّقليل من شأنه على الإطلاق لا بل ولأنّنا مترجمون أيضًا –مبتدؤون– فنحن على وعي بمدى صعوبة ترجمة الفلسفة ولهذا نعترف لعبد الصّبور شاهين ببذل جهود حثيثة ونشكره جزيل الشّكر على سعيه الحميد لإثراء المكتبة العربيّة والتّعريف بقامة فلسفيّة كبيرة مثل الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي وإطلاع العرب غير النّاطفين بالفرنسيّة على أفكاره الفلسفيّة حول الحضارة والنّهضة لعلّها تلقى مجيبًا في النشء الجديد للأمّة العربيّة الإسلاميّة. لكنّنا حاولنا بالأحرى المساهمة ولو بالقليل في ميدان ترجمة الفلسفة إلى العربيّة الذي لم يحض –على حدّ علمنا– بما يكفي من البحث والدّراسة فيه على عكس الترجمة الأدبيّة والتّقنيّة اللتين تحظيان بحصّة الأسد في الدّراسات الترجميّة في جامعتنا.

وهكذا وقع اختيارنا على كتاب (Vocation de l'islam) للفيلسوف الجزائري المسلم مالك بن نبي وقمنا بدراسة تحليليّة نقديّة لترجمة كتابه إلى العربيّة في محاولة منّا لفهم

الطّريقة الترجميّة التي انتهجها عبد الصّبور شاهين في نقل فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي في ضوء نظريّة الترجمة الفلسفية لطه عبد الرحمان.

فهل كانت ترجمه تأصيليّة بمعنى أنّه تصرّف في المعاني بغية إضفاء طابع تأصيل عليها كما جاء في تصريحاته؟ أم أنّه اعتمد طرائق ترجميّة أخرى ؟ كيف تصرّف مع النص الفلسفي من حيث أسلوبه الخاص ومصطلحاته المعقّدة ومن حيث معانيه العميقة التي تحتاج إلى قراءات عديدة وليس قراءة واحدة للإلمام بها وتأويلها على الوجه الصّحيح؟ كلّ هذه الأسئلة وتلك حاولنا الإجابة عليها قدر الإمكان بانتهاج خطّة بحث رأيناها مناسبة لذلك، فوضعنا فصلين نظريّين وفصلين تطبيقيّين.

قدّمنا في الفصل النّظري الأوّل ماهية الفلسفة الحضاريّة بكلّ ما يحيط بها من مفاهيم أخرى لصيقة بها وخلصنا إلى أنها متباينة بسبب تباين وجهات نظر العلماء وتخصصاتهم. ثم قدّمنا حوصلة لفلسفة مالك بن نبي حول الحضارة التي يرى فيها الداء والدواء لما تعاني منه الأمة الإسلامية، فصبّ اهتمامه على دراسة مشاكل الحضارة وشخّص أسباب الرّكود ثم رسم خطة النهوض بها باستثمار أهم رصيد حضاري تمتلكه الأمة والمتمثّل في الإنسان والوقت والتربة.

أمّا في الفصل الثاني فقد عرضنا علاقة الفلسفة بالترجمة وخلصنا، بعد استعراض بعض الدّراسات الترجميّة عند الغرب وعند العرب، إلى أن النّص الفلسفي ينطوي على خصوصيّات عدّة من حيث تقنيّة أسلوبه فيكون تارة تقنيًا، ومن حيث عمق معانيه فيكون

تارة أخرى أدبيًّا حاملا لشحنات دلاليّة معقّدة تحتاج فهمًا ثاقبًا لتأويلها على الوجه الصحيح، فالتّرجمة الفلسفيّة بهذا تعدّ تخصّصًا شاذًا في حقل الدّراسات الترجميّة ولذلك نجد لادميرال يؤكّد على ضرورة تصنيف الترجمة الفلسفيّة في خانة خاصّة بها كنمط ترجمي ثالث بالإضافة إلى النّمطين الأدبي والتّقني.

وهو الأمر الذي أكّده الدّكتور طه عبد الرّحمان هو الآخر عندما وضع نظريّة خاصّة بترجمة النّصوص الفلسفيّة إلى العربيّة ترتكز على ثلاثة طرائق أو استراتيجيات ترجميّة هي: التحصيل والتوصيل والتأصيل.

وقد أطّرنا دراستنا التّطبيقيّة في ضوء هذه النّظريّة من أجل الإجابة على التّساؤلات التي طرحناها وتوصّلنا إلى النّتائج التّاليّة:

- أوّلا فيما يتعلّق بالاستراتيجية الترجميّة التي انتهجها شاهين فهي مزيج بين الطّرائق الثلاث أي التحصيل والتأصيل والتّوصيل، ذلك أنّه يستحيل الاعتماد على إحدى الطّرائق دون الأخرى بل يجب تبني الطريقة المناسبة والممكنة في كلّ مرّة تأقلمًا مع نوعيّة العبارة أو المعنى الذي يكون بصدد نقله.

- إلاّ أن انتهاج طريقة ترجميّة معيّنة دون التّحكّم الجيّد بها لا يسلم من بعض الانزلاقات وهو ما لاحظناه في اتخاذه التّحصيل الحرفي طريقة في النّقل دون مراعاة خصوصيّة كل لغة فجاءت بعض الترجمات سقيمة المبنى والأسلوب متّسم بالحشو واللّغو غير المفيد ممّا أثّر سلبًا في نقل أسلوب مالك بن نبي الذي يتّسم بالاختصار والدّقة والكلمة الموزونة.

- كما لاحظنا في اتخاذه طريقة الترجمة التّوصيليّة للمعنى بعض الأخطاء في ترجمة بعض الأسماء والمصطلحات الفلسفيّة خاصة تلك التي تنتمي للثّقافة الجزائريّة الشعبيّة أو تلك التي تعكس تاريخ الجزائر تحت الاستعمار الفرنسي. لكنّه أيضًا وُفّق إلى حدٍ كبير باتخاذه التوصيل في تأويل المعاني الفلسفيّة على الوجه الصّحيح ومن ثمّ ترجمتها مع الدقة في نقل عدد من المصطلحات الفلسفية التي استخدمها مالك بن نبي وتميّز بها فكره.

- إلاّ أن انتهاج الطريقة التأصيليّة في ترجمة فلسفة بن نبي لم يكن موفّقًا أبدًا كون مالك بن نبي فيلسوف مسلم وبالتّالي ففكره لا يتعارض أبدًا مع مجال التّداول الإسلامي. فحتى وإن كان فكره بلسان غربي، إلاّ أن روح أسلوبه جزائريّة مسلمة وهو ما لمسناه في عديد النّماذج التي انتقيناها وغيرها فلا داعي لتأصيل فكره بالحذف أو بالإضافة عليه بل من واجب المترجم نقله بكلِّ أمانة إلى القارئ الجزائري خصوصًا والعربي عمومًا، لاسيما أن مالكاً كان يولي الترجمة إلى العربيّة اهتمامًا كبيرًا حتّى يُنقل فكره بكلّ أمانة كما رأينا في الفصل الأوّل التطبيقي.

- كان المترجم متأثّرًا بأيديولوجيته السياسيّة ممّا دفعه إلى التّصرّف بالحذف وبالإضافة في ترجمة فلسفة مالك خاصّة حول القضايا السياسية والدينيّة وربّما كان مجبرًا على الخضوع لرقابة الدّولة المصريّة آنذاك على النّتاج الفكري المناهض لسياستها، لاسيما فيما يتعلّق بالإخوان المسلمين إلاّ أن ذلك العهد مضى اليوم بدليل وصولهم إلى الحكم وتعيين مرسي رئيسًا سنة 2012 لمصر بعد ثورة عارمة سنة 2011.

- وعليه نصل إلى أهم نتيجة خلصنا إليها في هذا البحث المتواضع وهي أن النصوص الفلسفية تتحيّن مع الزمن وتولد كل مرة من جديد لتتعايش معه وخاصة إذا ما تعلق الأمر بفلسفة الحضارة. فهي فلسفة مرجعية تحتاجها الشعوب المقهورة والغارقة في ظلام الركود الحضاري لكي تغترف منها أفكار الفيلسوف وتنهض بحضارتها.

وهكذا نكون قد أجبنا على التساؤلات المطروحة في الإشكالية ونكون قد أثبتنا الفرضيات التي قدمناها لنخرج باقتراح نعتبره جد مهم ونأمل أن يترجم على أرض الواقع وهو **ضرورة إعادة ترجمة النّتاج الفلسفي لمالك بن نبي** لسببين هما: أولا الواجب الأخلاقي الذي يمليه علينا ضميرنا كمترجمين كون قامة فلسفيّة جزائريّة كمالك بن نبي لم تحض إلاّ بترجمة واحدة ووحيدة لكل كتبه تقريبًا على يد الأستاذ شاهين أو الدّكتور مسقاوي وهم مشكورون على ذلك جزيل الشكر فلولاهم لما تعرّف القارئ العربي على فكر الفيلسوف بن نبي رحمة اللّه عليه، إلاّ أن الوقت قد آن لإعادة ترجمة كتبه لأن الترجمة تذبل وتصبح قديمة أمّا الفكر فلا يذبل بل يتجدّد وهذا هو السّبب الثاني والأهم فأفكار مالك بن نبي لاتزال مجدّدة ومحلّ نقاش ودراسات عديدة إلى اليوم لا بل كلّما مرّ الزمن عليها كلّما عشنا الوقائع الحضاريّة التي ذكرها مالك منذ 44 سنة كونه سابق لعصره كما وصفه عديد الفلاسفة والمفكّرين فكيف يكون هذا الفكر حبيس ترجمة واحدة كانت خاضعة لرقابة الدّولة المصريّة سنة 1981.

ويحضرنا في هذا السيّاق ما قاله كارل ماركس عن ترجمة جوزيف روي لكتاب "الرأسمال" إلى الفرنسيّة من أن تلك الترجمة وإن لم تكن نسخة مطابقة للنّص الألماني فهي تناسب الفكر الفرنسي وقت ظهورها، معنى ذلك أنّها لن تلائمه في وقت آخر وهذا بالضّبط ما تعرفه اليوم وما دعا إلى إعادة النّظر حتّى في تلك التّرجمة التي أمن عليها المؤلف نفسه وما دعا القراءات الجديدة تُصاحَب بترجمات جديدة كثيرة [1]

ويمكن قياسًا على ذلك قول الشيء نفسه عن ترجمة مؤلّفات مالك والتي كانت تلائم فترة معيّنة (في مصر فقط سنة 1981 وليس في العالم العربي والجزائر خصوصًا) ولكنّها لا تلائم الفترة الحاليّة، وعليه نرى ضرورة إعادة ترجمة كتب مالك بن نبي مرّة واثنتين وثلاث لأنّها حاملة لفكر فلسفي حضاري إنساني تحتاجه الأمّة الإسلاميّة في نهضتها تمامًا كما يترجم الغرب فكر ديكارت مثلاً أكثر من مرّة ذلك أنّ الترجمة تشيخ وتموت، إلا أن الفكر الإنساني لا يموت بدليل تجاوز أفلاطون وأرسطو الزمن وعيشهم بيننا ففكرهم لايزال يدرّس إلى اليوم والأمر ذاته ينطبق على الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي الذي لايزال فكره يشعّ نورا إلى اليوم.

[1] أحمد إبراهيم، "سر الترجمة وهاجس التأويل، في أ.د. الزّاوي الحسين(ن.)، **التأويل والترجمة**، المرجع السّابق، ص. 29.

وختاما نقول: صحيحٌ أننا أسهمنا من خلال بحثنا المتواضع هذا في إثراء ثقافتنا العربية وفي فتح أفقٍ لدراسة ترجمة النص الفلسفي بما يحمله من خصوصية على كل المستويات، إلا أنَ إسهامنا هذا مجرّد نقطة في بحر، ويبقى عزاءنا الوحيد في إيماننا بأنّ كل وعاء يضيق بما جُعل فيه إلا وعاءُ العلم فإنه يتسع، لذا نأمل أن تُوسّع الأبحاث حول الترجمة الفلسفية لما للفلسفة عموما ولفلسفة الحضارة خصوصا من أهمية في دراسة أسباب الركود الحضاري وفي تأسيس قاعدة فكرية صلبة لتحقيق النهضة الحضارية المنشودة.

الملاحق

الملحق(1) مسرد المصطلحات (عربي/فرنسي) و(فرنسي/عربي)

(عربي / فرنسي)

أ	
استراتيجيّة	Stratégie
أخلاقيّات الترجمة	Ethique de la traduction
إدراج	Incorporation
الأنثروبولوجيا	Anthropologie
أصالة	Authenticité
ت	
التّاريخ	Histoire
ترجمة أدبيّة	Traduction littéraire
ترجمة تقنيّة	Traduction technique
ترجمة فلسفيّة	Traduction philosophique
الترجمة الدّاخليّة	Traduction interne
الترجمة الخارجية	Traduction externe
التّارِيخ	Histoire
الترجمة المتمركزة عرقيا	Traduction ethnocentrique
ث	
ثقافة	Culture
ح	
الحرفيّة	Littéralité
حضارة	Civilisation
ذ	
الذريّة	Atomisme
س	
سياسة	Politique
سياق	Contexte

ص	
الصوفيّة	Soufisme
ظ	
ظواهرية	Phénoménologie
الظاهرة الدّوريّة	Phénomène cyclique
ع	
علم الاجتماع	Sociologie
علم النّفس	Psychologie
عشري	Décimal
ف	
فلسفة	Philosophie
فلسفة الحضارة	Philosophie de la civilisation
ق	
القابليّة للاستعمار	Colonisabilité
م	
مجتمع ما بعد الموحّدين	Société post_almohadienne
متلازمة لفظيّة	Collocation
الميتافيزيقا	métaphysique
ن	
نظريّة	Théorie
النهضة	Renaissance
هـ	
هرمنوطيقا	Herméneutique

(فرنسي / عربي)

A	
adaptation	تصرف
Authenticité	أصالة
C	
Colonisabilité	القابليّة للاستعمار
Cogito	الكوجيتو
Critique	نقد
Colonisation	استعمار
Champ lexical	الحقل الدّلالي
D	
Déconstructionnisme	النزعة التفكيكيّة
Dichotomie textuelle	ثنائيّة نصيّة
E	
Equivalence	تكافؤ
Empirisme	التجريب
F	
Fidélité	أمانة
H	
Herméneutique	هرمنوطيقا
I	
Interprétation	تأويل
Islam	إسلام
Interférence linguistique	التداخل اللغوي
L	
Libéralisme	مذهب الحريّة
M	
Métaphysique	الميتافيزيقا

Méthode	منـهجيّة
N	
Notion	مفهوم
P	
Philosophie de la civilisation	فلسفة الحضارة
Philosophie	الفلسفة
Psychologie	علم النّفس
R	
Religion	الدين
Régime de l’indigénat	نظام الأهالي
Réforme	اصلاح
Rajout	إضافة
S	
Société post-almohadienne	مجتمع ما بعد الموحّدين
Sociologie	علم الاجتماع
Stratégie	استراتيجيّة
Suppression	حذف
T	
Théologie	علم الأديان
Traduction littérale	ترجمة حرفيّة
Techniques	تقنيّات

الملحق(2) قائمة مؤلّفات مالك بن نبي

الترتيب	الكتاب	سنة الصّدور
.1	الظاهرة القرآنيّة	1947
.2	لبيك	1948
.3	شروط النّهضة	1949
.4	وجهة العالم الإسلامي	1954
.5	الفكرة الإفريقيّة الآسيويّة	1956
.6	مشكلة الثّقافة	1957
.7	النّجدة ... الشّعب الجزائري يباد	1957
.8	فكرة كومنولث إسلامي	1958
.9	الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة	1960
.10	حديث في بناء الجديد	1960
.11	ميلاد مجتمع	1960
.12	تأمّلات	1961
.13	في مهبّ المعركة	1962
.14	آفاق جزائريّة	1965
.15	القضايا الكبرى	1965
.16	مذكّرات شاهد للقرن –الطّفل	1965
.17	انتاج المستشرقين	1968
.18	الإسلام والديمقراطيّة	1968
.19	مذكّرات شاهد للقرن – الطّالب	1970

20.	مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي	1970
21.	بين الرّشاد والنّيّة	1972
22.	المسلم في العالم الاقتصادي	1972
23.	القابليّة للاستعمار	2003
24.	العولمة	2004
25.	العفن	2007

الملحق(3) جداول النّماذج المدروسة في الفصل الرابع

الجدول رقم1: نماذج عن الترجمة التحصيليّة

النص المترجم	النص الأصل
نماذج عن السّقم	
ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقيّة الإنسانيّة المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلّمًا إلى مجده، فإنّه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفيّة، التي يغرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال السّاذج بالرّوح.	Si détaché qu'il fût du reste de l'humanité, n'y voyant qu'une sorte de marche pied l'Européen n'en a pas moins tiré le monde musulman du chaos des forces occultes dans lequel sombre **toute société qui substitue à l'esprit sa simple fiction.**
فإنّنا نعترف مختارين بأنّ الثرثرة الإنسانية الحديثة ذات جرس جميل، وبأنّ المتاع اللّغوي لدى بعض المسلمين المحدثين قد أثري ببعض الجمل المنمّقة وبعض الأشعرة الخلاّبة	Nous reconnaitrons **volontiers** que **la phraséologie humaniste** moderne est superbe et que quelques slogans, quelques phrases bien tournées ont "enrichi" **le baguage linguistique** de certains musulmans modernisants
ومع ذلك إنّ الفصل بين الحركتين ضروري من النّاحيّة النّفسيّة فلقد كان السّلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النّهضة وهو وإن كان لم يحقّق شروطها العمليّة بصورة منهجيّة، فإنّه على الأقل لم يضيّع هدفها الجوهري، لقد كان يعي تماما	Sur le plan psychologique, une discrimination est toutefois indispensable. **Le salafiste porte individuellement** la notion de la renaissance**. S'il n'en réalise pas méthodiquement les conditions pratiques,** du moins n'en perd –il pas de

vue l'objectif essentiel. **Il a conscience** de son milieu au point de n'y revendiquer que des "**devoirs**", laissant les "droits" aux modernistes	أوضاع بيئته، حتّى إنّه ألحّ على أن يؤدّي كل واجبه، تاركا للمحدثين الضرب على نغمة الحقوق
نماذج عن الحشو	
Mais le levier de cette révolution était mal forgé, **il ne pouvait être efficace qu'à la condition d'être non pas un sentiment, "la fraternité islamique" mais un acte "la fraternisation islamique.**	لم يحسن تشخيص الدّافع إلى تلك الثّورة، وما كان لثورة إسلاميّة أن تكون ذات أثر خلاّق إلاّ إذا قامت على أثر "المؤاخاة" بين المسلمين، لا على أساس "الأخوة" الإسلامية، وفرق ما بين "المؤاخاة" وبين "الأخوة": فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثّانية عنوان على معنى مجرّد تحجّر في نطاق الأدبيات
Apparente évolution qui masque souvent une simple transformation de contenu post_almohadien d'une forme archaïque à une forme moderne. Tout cela semble se développer dans la société musulmane à mesure qu'au sommet, l'élite issue de l'école occidentale devient plus nombreuse	ولا شكّ أنّ هذا النّوع من التّطوّر ظاهري، وهو دليل على أنّ أصحابه قد اكتفوا بأن خلعوا على الشّكل القديم لمضمون ما بعد الموحّدين شكلاً حديثاً، على الشّكل القديم لمضمون ما بعد الموحّدين شكلاً حديثاً، وكلّما زادت الفئة المتخرّجة من مدارس الغرب عددا نمت هذه السّطحيّة في المجتمع الإسلامي

كما يتجلّى هذا النّقص في الإطار العام، أعني في النّشاط الاجتماعي يتجلّى أيضًا في الإطار الخاص، أعني في النّشاط الفردي	Cette lacune se rencontre **aussi bien dans l'ordre privé, dans l'activité d'un individu isolé, que dans l'ordre public, dans une activité générale**.

الجدول رقم2: نماذج عن الترجمة التوصيليّة

النص المترجم	النص الأصل
نماذج عن ترجمة الأسماء الفلسفيّة	
جاءني أحد أصدقائي وكان على علم بمشروعي، فأطلعني على المؤلّف القيّم الذي وضعه الأستاذ جب بعنوان "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي"	Un de mes amis qui était au courant de mon projet, me fit connaitre le remarquable ouvrage du professeur **H.A.R.Gibb** les tendances modernes de l'islam
فإنّ من الصّعب إطلاق مصطلح "سياسة" على تلك المحاولات الفوضويّة التي مرد عليها مختلف الزّعماء، ولعلّ من الأفضل أن يطلق عليها لفظة "البوليتيكا" الذي يطلقه عامّة النّاس على صنوف التّخبّط والأوهام والخرافات وألوان المخاتلات	Il est d'ailleurs difficile d'appliquer le terme de politique aux initiations anarchiques de ces différentes élites, et le terme de "**boulitique**" que **le peuple algérien** emploie pour désigner les confusions , les illusions et les mythes, lui serait certainement préférable

Sur le plan indigène, elle avait toutefois apporté ce qu'on appelle "**l'école indigène**" .Et c'est de ce très petit apport que le mouvement moderniste du monde musulman devait partir. **L'école**, sur le plan du modernisme, fait pendant à la **médersa** sur le plan de la réforme	ومع ذلك فلقد جلبت إلى أبناء المستعمرات "مدرسة "، تتفق ونظرتها إليهم، وعن هذه المدرسة صدرت الحركة الحديثة في العالم الإسلامي، وتناظر المدرسة في هذا التّيار الحديث المدرسة الأخرى النّاتجة عن تيّار الإصلاح

نماذج عن ترجمة المصطلحات الفلسفيّة

Il s'agit plutôt d'une **modalité de l'esprit humain** en général, lorsque celui-ci n'a pas encore atteint un certain degré de développement et de maturité intellectuelle, ou lorsqu'il a dépassé … plus précisément **l'esprit discursif** s'inscrit dans l'évolution historique entre deux stades **d'atomisme**	بل هي طراز من طراز العقل الإنساني بعامة عندما يقصر عن بلوغ درجة معيّنة من التّطوّر والنّضج، أو عندما يفوتها، وبعبارة أدق يقع العقل المعمم في التطوّر التّاريخي بين مرحلتين من مراحل الذّريّة
On ne peut pas non plus ne pas penser au **libéralisme** de la science musulmane, à l'époque de son euphorie, lorsqu'elle s'offrait inconditionnellement à l'esprit humain. **Le soudard mongol qui accompagnait Gengis_khan** pouvait en profiter librement, tout comme le moine Gerbert ou le talmudiste Maïmonide	كما أنّنا لا نستطيع أن نضرب صفحًا عن سعة الصّدر التي امتازت بها مدارس الفكر في العالم الإسلامي في عصرها الذّهبي حيث تتلمذ فيها الفكر الإنساني دونما قيد أو شرط، كان الأمر متاحًا للرّاهب جربرت وللكاهن ميمون على سواء

Tous travail de reconstruction de la **culture** musulmane doit d'abord rétablir la prééminence de la pure doctrine sur "le fait du prince" qui a découlé de siffin	فكلّ محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلامي يجب أن تقوم أوّلاً، وقبل كلّ شيء، على أساس سيادة "الفقه الخالص" على "الواقع السائد" الذي نشأ عن صفّين
Il est toutefois évident que l'on doit à cette civilisation déviée qui a fleuri à Damas sous les Ommeyades la découverte du **système décimal**, l'application de la méthode expérimentale, **notamment en médecine** et l'introduction de la **notion mathématique du temps**, qui sont les premiers jalons de la pensée **technique**	ومع ذلك فنحن ندين لتلك "الحضارة" المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في طل الأمويّين باكتشاف النّظام المئوي وتطبيق المنهج التجريبي في الطّب، واستخدام فكرة الزّمن الرّياضيّة، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصّناعي

نماذج عن النّقل الأكثري الموفّق

D'une manière générale, l'homme **post_almohadien**, sous quelque aspect qu'il subsiste –**pacha**, **faux 'alem**, faut intellectuel ou mendiant- est la donnée essentielle de tous les problèmes du monde musulman depuis le déclin de sa civilisation	وإنسان ما بعد الموحّدين في أي صورة كان – باشا أو عالمًا مزيّفًا أو مثقّفًا مزيّفًا أو متسوّلاً – يعتبر بصفة عامّة عنصرًا جوهريّا فيم يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أفول حضارته.

Il est donc fondamental, quand on examine la situation d'un pays colonisé, de ne pas omettre de considérer tour à tour ces deux notions concourants mais absolument distinctes: la colonisation et la **colonisabilité**	فمن الواجب إذا ما عندما ندرس وضع بلد مستعمر، ألاّ نغفل النّظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين: الاستعمار والقابليّة للاستعمار

الجدول رقم3: نماذج عن الترجمة التأصيليّة

النص الأصل	النص المترجم
نماذج عن الحذف	
En Egypte, l'idée fondamentale tendant à créer la base morale de la vie musulmane s'est transformée et approfondie en un nouveau mouvement celui **des Frères musulmans**, dont il sera question plus loin	فلقد رأينا في مصر أن فكرة الاصلاح تتغيّر، وتتحوّل في أعماقها على حركة جديدة، حين سعت على وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، وستتناول هذه الحركة بالبحث فيما بعد.
Le mouvement le plus récent qui affirme la nouvelle tendance est incontestablement celui des **"Frère musulmans" en Egypte**, qui compte aussi de nombreux adeptes en Syrie	وإحدى هذه الجماعات كان لها في هذا المضمار حظٌ وافرٌ، فكأنّها كانت استجابةً حقّة لما دعا إليه الاتجاه الجديد في آراء إقبال، ولقد ظفرت تلك الجماعة بأتباع كثيرين من سوريّا ومصر

Le chef du mouvement, **Hassan el-Banna**, n'est ni un philosophe, ni un théologien: il s'est contenté de revivre un Islam dégagé de tous ses revêtements historiques	ولقد ظفرت الحركة بزعيم، لم يكن فيلسوفًا أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في النّاس إسلامًا خلع عنه سدول التّاريخ.
Déjà, dès avant 1939, de jeunes musulmans se réunissaient en Egypte et en Syrie sous le nom de "Jeunesse de Mohammed"	لا توجد ترجمة لهذه الفقرة.
Il est néanmoins indéniable que le peuple syrien a profité de tout cela et **Chichakly** a déjà –**sur le plan diplomatique**- manifesté le reconnaissance de son pays à ses libérateurs, en prenant ostensiblement certaines mesures contre **les Frères musulmans**	ومما لا جدال فيه أن الشّعب السّوري قد أفاد من هذا كلّه، وكانت تصرّفات بعض الحكّام فيما بعد في سوريا تعبيرًا عن عرفان بلادهم بجميل محرّريها، فاتخذوا إجراءات معيّنة ضدّ إحدى الجماعات الإسلاميّة.

نماذج عن الإضافة

De ce dernier point de vue, l'histoire est une métaphysique parce que sa perspective –qui s'étend au-delà du domaine de la causalité historique- embrasse les phénomènes dans leur finalité	ومن هذا الجانب يصبح التّاريخ ضربًا من الميتافيزيقا، إذ أنَّ مجاله يمتد إلى ما وراء السّببيّة التّاريخيّة، لكي يلم بالظواهر في غايتها. هذا الجانب الميتافيزيقي يضم الأسباب التي لا تدخل ضمن ما أطلق عليه توينبي "مجال الدّراسة" لحضارة ما.

فالمؤرّخون حين يدرسون مثلاً انهيار الامبراطوريّة الرّومانيّة يقصرون الأسباب التي حتمت ذلك الانهيار على نطاق معيّن ينطبق على رقعة تلك الامبراطوريّة من ناحيّة وعلى السّهول الشّماليّة التي تدفّقت من القبائل الجرمانيّة من ناحيّة أخرى، خلال القرنين الرّابع والخامس، فهذا بالتّحديد هو المجال الذي يرى فيه المؤرّخون تأثير الأسباب التّاريخيّة التي حلّلت إمبراطوريّة روما، وهناك تكونت الموجة الجرمانيّة التي أطلق عليها المؤرّخون الألمان "هجرة الشّعوب" والتي تحطّمت مرّات على الحدود إلى أن استطاعت أن تحطّم كلّ شيء في طريقها...(إلى غاية) فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التّاريخ طابعًا ميتافيزيقيًّا أو كونيًّا أيًا ذلك كان	
وبوسعنا أن نذكر أيضًا ما حقّقه العلاّمة "أبو الوفا" في علم الفلك من اكتشاف للتغيير في حركة القمر، وهو ما ينطبق عليه اسم (اللامتساويّة الثّانيّة) وما حقّقه العلاّمة "ابن خلدون" الذي يرجع إليه الفضل في استنباط قوانين التّاريخ وعلاقتها بأوجه نشاط	On pourrait aussi bien signaler en astronomie la découverte par Abul Wefa de la "variation" ou deuxième inégalité du mouvement de la lune, ou rappeler que c'est à Ibn khaldoun que revient l'honneur d'avoir le premier dégagé les

lois de l'histoire et leurs relations avec les activités des sociétés	المجتمعات، وهذا دليل على أن الفكر العربي كان يحمل حاسّة القانون وذوقه.
Comment bouger sous le poids des siècles, sous le fardeau des traditions, des habitudes qui , pêle-mêle, se sont accumulées	فما السّبيل إلى أن يتحرّك العالم الإسلامي تحت أوزار القرون وأثقال التّقاليد والعادات المتخلّفة المتراكمة
Le mot "tradition" (taqalids) est en arabe un mot magique: il peut recouvrir toutes les superstitions, toutes les mystification, sous le vernis prestigieux d'islamisme	إن لكلمة "تقاليد" في اللّغة العربيّة سحرًا آسرًا، فهي تستر خرافات المتصوّفة وخزعبلاتها بستار الإسلام الجليل
نموذج عن التحويل	
"Le droit musulman offre, pour la première fois dans l'histoire de la législation l'aspect d'un système philosophique développé à partir de principes fondamentaux, alors que le droit romain n'était qu'une **compilation empirique** de "**recettes légales**"	وهكذا نجد التّشريع الإسلامي يحمل للمرّة الأولى في تاريخ التّشريع طابع نظام فلسفي يقوم على مبادئ أساسيّة بينما لا يعذو القانون الروماني أن يكون مجموعة من "الملفّقات" القانونيّة العفويّة، ليس بينها رابط عقلي.

المصادر والمراجع

المدوّنة

- Bennabi Malek, Vocation De L'Islam, Beyrouth, Dar Albouraq 2006.

- بن نبي مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، تر. عبد الصّبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986.

أولا: المراجع والمصادر باللغة العربية

أ. الكتب

1. القران الكريم، رواية حفص عن عاصم.
2. ابن كثير القرشي الدّمشقي إسماعيل، **تفسير ابن كثير، الجزء الثاني**، بيروت: دار الأندلس 1985.
3. إليوت توماس، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، تر.وتق.شكري محمّد عياد، مصر: مكتبة الأسرة.
4. أشفيتسر ألبرت، **فلسفة الحضارة**، ترجمة الدكتورعبد الرحمن بدوي، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر،1963.
5. الطيب ابراهيم، **مواقف مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون**، الجزائر: دار مدني، 2008
6. الكندي ابن إسحاق أبو يوسف يعقوب، **رسائل الكندي الفلسفية**، كتاب الفلسفة الأولى، تق محمد عبد الهادي ابوريدة، القاهرة: مطبعة حسان.
7. الجابري محمد علي، **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
8. الجاحظ أبو عثمان عمرو، **كتاب الحيوان، الجزء الأول**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفي الباني الحلبي وأولاده بمصر، 1965
9. ابن إسحاق حنين، **كتاب العشر مقالات في العين**، القاهرة: المطبعة الاميرية، 1928.
10. الفارابي أبو نصر، **كتاب الحروف، باب اختراع الأسماء ونقلها**، تحقيق وتقديم محسن مهدي، بيروت، دار المشرق،1990.
11. أبو القاسم سعد اللّه، **الحركة الوطنيّة الجزائريّة، ج.1**، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1992.

12. بن خلدون عبد الرحمان بن محمد ولي الدين، **المقدمة**، الجزء الأول، تحقيق: عبد الله محمد الدروش، دمشق: دار يعرب، 2004.
13. بن نبي مالك، **مشكلة الثّقافة**، ترجمة عبد الصّبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1984.
14. بن نبي مالك، **القضايا الكبرى، مشكلات الحضارة**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.
15. بن نبي مالك، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر. الدّكتور بسام البركة والدّكتور أحمد شعبو، تق.المحامي عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، 2002.
16. بن نبي مالك، تأمّلات، دمشق: دار الفكر، 1986.
17. بن نبي مالك، **ميلاد مجتمع**، تر. عبد الصّبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1925.
18. بن نبي مالك، **الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دمشق: دار الفكر، 1985
19. بن نبي مالك، **مذكرات شاهد للقرن**، دمشق: دار الفكر، 1984.
20. بدوي عبد الرحمن ، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1981 .
21. بنعبد العالي عبد السلام، **الأعمال الجزء الرابع : كتابات في الترجمة**، المغرب،،الدار البيضاء دار توبقال للنشر2014 .
22. برمان أنطوان، **الترجمة و الحرف أو مقام البعد**، تر.وتق. عز الدين الخطابي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010 .
23. خضير محمد أحمد ، **الترتيب والدّلالة والسّياق: دراسة نظريّة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة،2010 .
24. الديداوي محمد، **الترجمة والتواصل: دراسة تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم**، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
25. ديورانت ويل، ، **قصّة الحضارة** ،الجزء الاول، تر د. زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنّشر،1956.
26. ريكور بول، **عن الترجمة**، تر. حسين خمري، الجزائر: منشورات الاختلاف،2008،
27. زيدان جرجي، **اللغة العربية كائن حي**، بيروت: دار الجيل، 1982 .
28. علي حسين، ماهي الفلسفة؟، بيروت: التنوير للطباعة والنّشر،2011.
29. عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة: **الفلسفة والترجمة**، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.
30. عناني محمد، **نظرية الترجمة الحديثة: مدخل الى مبحث دراسات الترجمة**، مصر الجيزة: الشركة المصرية العالمية للنشر–لونجمان، 2003.

31. عويمر مولود، **مالك بن نبي رجل الحضارة**، الجزائر: شركة الأصالة للنّشر،2013.
32. فاتح الكيلاني جمال الدين، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، قراءة ثانية، القاهرة: مكتبة المصطفى للنشر 2012.
33. فرغل محمد، المناع علي، **الترجمة بين تجليات اللغة وفاعلية الثقافة**، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2013.
34. كوش دنيس، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، تر. د. منير السعيداني بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
35. د.ابراهيم احمد (ن.)، **التأويل والترجمة: مقاربات لأليات الفهم والتفسير**، الجزائر، منشورات الاختلاف 2009.
36. مسقاوي عمر كمال ، **في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد، الجزء الثّاني**، دمشق: دار الفكر، 2013.
37. نصر عارف محمّد، **الحضارة –الثقافة–المدنية «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم »**،عمان: المعهد العالي للنشر و الإسلامي.
38. هونكه زيغريد، **شمس العرب تسطع على الغرب " أثر الحضارة العربية في أوربا "** تر. فاروق بيضون وكمال دسوقي مر. مارون عيسى الخوري، بيروت: دار الافاق الجديدة، 1993 .

ب. <u>القواميس:</u>

1. ابن منظور، **لسان العرب**، طبعة جديدة محققة ومشكولة، المجلد الأول، ج.6، باب الثاء، القاهرة، دار المعارف، 1980
2. صليبا جميل، **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة، ج.1**، بيروت: دار الكتاب العالمي، 1994.
3. مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1983.
4. مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، مصر: مكتبة الشروق الدّوليّة، الطبعة الرّابعة 2004.
5. محمّد العدناني، **معجم الأخطاء الشّائعة**، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، طبعة ثانيّة منقّحة.

ت. <u>المقالات والدوريات</u>

1. حمزة حسن، الترجمة و تطوير العربية، الوجه والقفا، **مجلة تبين**، 2013.

2. **مجلّة العالم**، العدد 401، 1991

3. مالك بن نبي، مشكلة الحضارة، **مجلّة الأصالة**، وزارة الشّؤون الدّنيّة والتّعليم الأصلي، العدد 54-55، 1978

4. فخري حميد رشيد المهداوي، **الترجمة في عهد الخليفة المأمون**، مجلة مداد الآداب، العدد 09 .

5. مصباح صالح، "الترجمة وتجدد الفلسفة في العربية"، **مجلة تبين**، العدد 06، 2013.

ثانيا: المراجع والمصادر باللغات الاجنبية

أ. الكتب

1. Bennabi Malek, Les conditions de la renaissance, Alger, EL BORHANE, 2014.
2. Berman Antoine, l'epreuve de l'etranger : autheur et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris,Gallimard, 1984
3. Chesterman Andrew, Readings in translation theory, finland, Loiman Kirjapaino oy, 1989
4. De Mirabeau Victor Riqueti, L'ami des Hommes ou traité de la population, France, Avignon, 1758 .
5. Eliane Lopez, L'histoire des civilisations, Paris, Eyrolles, 2008
6. ECO Umberto , interprétation et surinterpretation, trad.Jean Pierre cometti. Presses universitaires de France, 2002
7. EL RAFEI Ahmed Chorfi, Articles et opinions des figures Emblématiques de l'association des Ulémas Musulmans: Imam Abou Yaâla Ezzouaoui, trad. Aicha Imane Balamane, Alger, Dar Elhouda, 2015 .
8. Le Bon Gustave,Civilisation des Arabes, Alger, Casbah édition, 2009
9. Munday Jeremy, introducing translation studies theories and applications, London, Routledage,2001
10. Newmark Peter, Approaches to translation, Oxford, Pergamon Press, 1984
11. Kroeber A.L and kluckhohm Clyde,Culture a critical review of concept and definitions, CAMBRIDGE,Massachusets,USA,Published by Museum, 1952
12. Rakova Luzana. Les théories de la traduction, republique tcheque, MasaryK, Masarykova univerzita,2014
13. Reiss Katharina. Translation criticism. The potentials and limitations, trams.Errol franklin Rhodes, Manchester, St Jerom Publishing, 2000
14. Steiner George, After Babel : aspects of language and translation, London, Oxford university press , 1975

ب. القواميس:

1. Dictionnaire de L'Académie française,Edition du groupe Ebooks libres et gratuits , VI^{e} edition.

2. Martyn Back et al. Le Robert, dictionnaire de français, Paris, dictionnaires Le Robert .

3. Gaffiot Felix, Dictionnaire latin Français, nouvelle édition revue et augmentée dite Gaffiot 2016,Paris Gérarol Gréco.

ت- المجلات والدوريات:

1. Berman Antoine, ‘’ Au début était le traducteur’’, TTR : traduction- terminologie-redaction, vol 14, N° 2, 2 e semestre, 2001.
2. Ladmiral J.R, " Elements de traduction philosophique ", revue Langue français, 1981, Vol.51,N° 1, la traduction.
3. Mauss Marcel et Durkheim Emil, Note sur la notion de civilisation, Revue Année sociologique,édition de Minuit, Paris
4. Rocher Guy, introduction à la sociologie générale, Première partie, l’action sociale, chapitre IV, Montréal, Edition Hurtubise, 1992.

ثالثا: المراجع الإلكترونيّة

1. www.library.islamweb.net/
2. http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=256203
3. http://www.mominoun.com/articles
4. http://www.echoroukonline.com/ara/articles/260173.html
5. http://anhri.net/reports/islamic-map/map/07.shtml
6. http://www.binnabi.net
7. https://chafiaseddik.wordpress.com/2014/02/08
8. http://filosofia-nabilmeciad.eklablog.com
9. http://www.alriyadh.com/348348
10. http://maaber.50megs.com/issue_july09/epistemology1.htm/
11. www.almaany.com/ar/dict/ar-ar
12. www.larousse.fr
13. http://mawdoo3.com/
14. https://sites.google.com/site/esamanas/homeesm_athani/alkesm_athane_albab_alaol_alfasl_athane/alfarabi
15. http://elhiwardz.com/?p=59992
16. http://www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mustaqbal_424_nassifnassar.pdf
مالك بن نبي وجهة العالم الإسلامي : http://aljazairalyoum.com/
17. https://www.youtube.com/watch?v=0Y9j5y-KfEo

فلسفة / : https://ar.wikipedia.org/wiki

18. https://www.erudit.org/fr/revues/meta/1989-v34-n4-meta326/002062ar/

19. https://dicophilo.fr/definition/discursif

مُلخّص البحث

ملخّص البحث باللّغة العربيّة:

إن ترجمة الفلسفة عموما وفلسفة الحضارة خصوصًا وظيفة بالغة الأهميّة من حيث إنّها وسيلة لنقل رسالة المفكّرين إلى أجيال المستقبل للتخطيط من أجل حدوث النّهضة وتخليص الحضارة الإسلاميّة من الرّكود القاتل الذي تتخبّط فيه. وعليه جاء بحثنا ليتناول مسألة نقل فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي من الفرنسيّة إلى العربيّة وهو أحد أهم الفلاسفة المهتمّين بمشكلات الحضارة الإسلاميّة.

كرسنا بداية دراستنا لبحث العناصر التي تتكوّن منها الحضارة وما يربطها بالثّقافة عمومًا عند الغرب وعند العرب، ثمّ لشرح فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي الذي حلّل مرض الحضارة وشخّصه ووصف الدّواء المناسب له. فكانت الترجمة هي الوسيلة المثلى لنقل عصارة هذا الفكر النّفيس على أكمل وجه كونها مرتبطة بالفلسفة منذ القدم خاصّة في العالم الإسلامي حيث تولّدت الفلسفة عن الترجمة. وقد كشف بحثنا عن بعض الطّرائق والاستراتيجيات الترجميّة في نقل النّتاج الفلسفي على غرار نظريّة الترجمة الفلسفية لطه عبد الرّحمن، إلاّ أنّ خصوصيّة الفلسفة الإسلاميّة في فكر مالك بن نبي، التي وإن كانت بغير العربية، تتطلّب تبنّي استراتيجيّة أمينة إذ لا تحتاج إلى التصرّف بغية تأصيل فكره ليناسب مجال التّداول العربي الإسلامي، عكس ما صرّح به المترجم ع.ص.شاهين.

الكلمات الدّالة:

الفلسفة، الحضارة، التّرجمة، التأويل، نظريّة طه عبد الرّحمن، المصطلح الفلسفي.

ملخّص البحث باللّغة الفرنسية:

La traduction de la philosophie en général, et plus précisément la philosophie de la civilisation, est une mission d'une importance cardinale car elle fait office de médiateur entre le penseur et les générations futures pour œuvrer de concert à relancer la renaissance et à sauver la civilisation islamique de sa léthargie mortelle. De ce fait, notre recherche étudie justement la traduction philosophique, en l'occurrence la philosophie de la civilisation dans la pensée de Malek Bennabi, un des grands philosophes qui se sont penchés sur les problèmes de la civilisation islamique.

Nous avons consacré le début de notre étude à définir les éléments qui composent la civilisation et son lien avec la culture chez les Occidentaux et chez les Arabes, pour ensuite expliquer la philosophie de la civilisation dans la pensée bennabienne qui s'est évertuée à analyser et à diagnostiquer la maladie dont souffre la civilisation islamique.

La traduction est donc le moyen idéal pour transmettre cet héritage philosophique précieux et a fortiori parce que la traduction et la philosophie ont toujours été liées, notamment dans le monde musulman où c'est la traduction qui avait donné naissance à la philosophie islamique.

Notre recherche fait la lumière sur quelques théories, stratégies et méthodes de traduire les textes philosophiques à l'instar de la théorie de la traduction philosophique développée par Taha Abderrahmane.

Or la spécificité de la philosophie islamique dans la pensée bennabienne qui, tout en étant une philosophie d'expression française, suppose une stratégie de traduction fidèle…

Mots-clés : philosophie-civilisation-traduction-interprétation-théorie de Taha Abderrahmane-terme philosophique.