بيانات خاصة بصاحب المقال

الاسم واللّقب: جموعي سعدي.
الدّرجة العلميّة: أستاذ مساعد صنف "أ" التّخصّص: لغة وأدب عربي.
الجامعة: جامعة سوق أهراس ـ الجزائر
الهاتف:**00213660345049**. البريد الإلكتروني: **jemoui_saadi@yahoo.fr**

عنوان المقال: التّرجمة والأنساق الثقافيّة: قضايا اللّغة والتّحيّز والهوّية.

الملخّص:

إنّ طرح إشكال كون التّرجمة نابعةً عن توجّه فكري، وانحياز ثقافي وهادفةً إلى التّرويج لفكرة ما وإشاعتها يبدو الآن متجاوزًا، لكنّ ما يمنحه شرعية الطّرح من جديد، هو أنّ حركة التّرجمة يجب أن تخصّص بين الفينة والفينة محطّات لمراجعة زخم الانجازات، وتأمّل لحظات الهنات والعثرات في مسارها الطّويل حتّى يتسنّى لها تجاوز مواضع الضّعف والقصور.

وإذا كانت التّرجمة في أبسط تحديداتها: نقل المعنى من لغة إلى لغة أخرى، فإنها بالمعنى الفلسفي تتجاوز مسألة نقل المفردات والجمل لتشمل عمليّة إنتاج المعرفة، ولتطال التفكير ذاته. والترجمة باعتبارها من الدّراسات الإنسانية لا يمكن لها أن تفلت من الأيديولوجيا، ولا يسعها إلاّ أن تقف على مرمى حجر من الممارسات الأيديولوجية المختلفة. ولمّا كانت الترجمة نشاطًا فكريًّا يطال حقولاً معرفيةً عديدةً: كالفلسفة والتّاريخ وعلم الاجتماع وعلم النّفس والأدب والنّقد و... إضافة إلى أنها تطرح إشكالات فكريّة مضاعفة الخطورة؛ فالتّرجمة شديدة الارتباط بقضايا اللّغة والقوميّة، والمثاقفة والخصوصيّة، والتّحيّز والهوّية، وغيرها، وذلك ما يؤكّد، من جهة انعكاسات التّرجمة على اللّغة، إنْ سلبا أو إيجابا، وما يستدعي من جهة ثانية ضرورة أنْ يكون المترجم صادرًا عن ثقافة ورؤية ووعي بالدّور المعرفي والحضاري الخطير الذي يضطلع به.

إنّ هذه الإشكالات أو بالأحرى هذه المخاوف والهواجس هي ما يدعو إلى ضرورة قيام علم أو مؤسّسة، هو ما يمكن أنْ يسمّى بـ **"فقه التّرجمة"** أو**"الميتاترجمة"** تكون مهمّته (موضوعه) مراجعة التّرجمة وآليّاتها والمنظورات الفكريّة التي تصدر عنها، وكذا الغايات المعرفيّة التي تروم تحقيقها.

هذه الإشكالات وغيرها هي ما تروم هذه الصفحات مناقشته.

على سبيل التّمهيد:

إنّ ظاهرة التّرجمة ملازمة لتاريخ الحضارات، وهي من أهمّ الرّوافد التي يتمّ من خلالها التّبادل الفكري والتّفاعل الثّقافي، والاطّلاع على منتجات الآخر في مختلف المجالات، قصد إغناء الثّقافة المحليّة، وفسح المجال أمامها لتنويع مشاربها وتوسيع الآفاق التي تنتح منها.

ولم يعدْ حضور التّرجمة كأحد أهمّ الفعاليات الفكريّة التي تترجم واقع المثاقفة وفكر الحوار وعقليّة الانفتاح الذي أصبح يؤمن به جلّ مفكرينا ومثقّفينا، محلَّ مناقشة وانتقاد، لكنّ ما ظلّ يثير حفيظة كثير من النّقاد والمفكّرين السّاهرين على تتبّع حركة التّرجمة ودراستها هو مدى إسهام التّرجمة عامّة والتّرجمة الأدبيّة بشكل خاصّ في تحقيق الأهداف المرجوّة منها والمتمثّلة في النّهوض بالواقع الأدبي والثّقافي عامّة، وتجاوز واقع التّبعية والاستلاب لبلوغ مرحلة الفكر القائم على الحواريّة والمثاقفة البنّاءة التي تفسح للآداب القوميّة الاطّلاع على تجربة الآخر والاغتناء بها، مع حفاظها على طابع الخصوصّية الثّقافيّة لهذه الآداب.

إنّ التّرجمة تنضوي تحت لائحة العلوم الإنسانيّة، وهذه الأخيرة - في رأي محمد وقيدي- لا يمكن أن تقع خارج الأيديولوجيا، وأن تتمّ بمعزل عنها (محمّد وقيدي، 1983، العلوم الإنسانيّة والأيديولوجيا، ص 03.)، على خلاف العلوم الدّقيقة والتقنيّة التي لا تتشبّع بالأيديولوجيا، ولا تقبل التّجنيس، الأمر الذي يجعلها - أي العلوم الدّقيقة- أقلّ خطرا على القوميات، وأقلّ تهديدا للهوّيات، ويضفي عليها طابع العالمية والكونيّة، في مقابل العلوم الإنسانيّة التي تكون عادة أكثر التحاما بمظاهر الخصوصيّة الثقافيّة وتعبيرا عن التّفرّد والتميّز.

1/ دوافع التّرجمة وغاياتها بالنّظر إلى تاريخها:

لقد كانت التّرجمة في الثّقافة الغربيّة مرتبطة - ولأزمنة طويلة- بالدّيانة المسيحيّة وبالتّبشير بها والدّعوة إليها. ولعلّ من أقدم التّرجمات التي درجت إلى الوجود ترجمات الإنجيل، فعلى الرغم من أن لغة عيسى عليه السّلام هي الآرامية التي كانت منتشرة في فلسطين على عهده، مما يرجّح أنْ تكون هي لغة الإنجيل، إلاّ أنّ نصوص الإنجيل المشهورة (متّى/ يوحنّا/ مرقس/ لوقا) جاءت باللّغة اليونانيّة، ثم أُلغي الأصل واعْتُبِرت هذه التّرجمات أصولا حقيقيّة، عملت الكنيسة المسيحيّة على ترجمتها عبر العصور إلى مختلف اللّغات الأوروبيّة. (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 63.)

ثم أصبحت التّرجمة الدّينيّة هي النّموذج الأمثل الذي تحتذيه مختلف ضروب التّرجمة ومن هذا المنطلق كان تأثير الممارسة المسيحيّة للتّرجمة بارزًا في الجهود التّأسيسيّة لـ"علم التّرجمة". فالمؤسّسون الأوائل للتّرجمة - أمثال "نيدا" و"ميشونيك"- كان لهم باعهم الطّويل في ممارسة التّرجمة الإنجيليّة. (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 63.) وحتّى بعد انفصال التّرجمة واستقلالها عن الممارسة الدّينية فإنّها في نظر **طه عبد الرحمن** ظلّت تمارس الدّعوة والتّبشير ذلك أنّها: "إذا لم تكن هذه الدّعوة دعوة إلى الدّين المسيحي، فهي أشبه بها من جهة تمسّكها بجلب التّصديق للمضمون المنقول." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 63.)

وعلى هذا النّحو فقد قامت التّرجمة منذ أقدم عهودها على نقل حمولة معرفيّة وداومت على أنْ تكون حركة تبشير- بالمعنى الحرفي للكلمة- ولنا في ترجمات الإنجيل خير مثال.

إنّ وعي الخلفاء المبكّر في الدّولة الإسلاميّة بأهمية التّرجمة، وبدورها الحضاري، هو ما جعلهم يهتمّون بها، ويعطونها طابع المؤسّسة المتكاملة. وعن طريق التّرجمة انتقل إلى اللّغة العربيّة تراث الأمم والحضارات القديمة، ممّا جعل التّرجمة تسهم بشكل مباشر في قيام نهضة علميّة وفكريّة خصبة وواسعة، تميّز الإنتاج فيها بالجدّة والأصالة، ولم تقتصر الجهود فيها على مجرّد النّقل، إنّما صاحب النّقل إضافات جادّة أضافها العلماء العرب إلى هذه التّراجم، فغدت من أصيل ابتكاراتهم.

وقد بدأت حركة التّرجمة في الثّقافة العربيّة مع مطلع عصر بني أميّة على يد **خالد بن يزيد بن معاوية** حين ترجم من اليونانيّة إلى العربيّة، وحين أجاز الخليفة الأموي **عمر بن عبد العزيز** ترجمة الكتب الطبيّة، إلاّ أنّ هذه الحركة ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا مع العباسيين وبخاصّة في عهد الرّشيد والمأمون. فقد اهتمّ "الخليفة **هارون الرشيد** بترجمة الكتب الأجنبيّة، ووسّع ديوان التّرجمة الذي أنشأه المنصور لنقل العلوم. وبعد

احتلال عمّورية طلب من البيزنطيين تسليمه المخطوطات اليونانيّة القديمة... كما أمر الرّشيد بتعريب الكتب التي وجدها في أنقرة وعمورية أثناء غزواته وعهد بها إلى يوحنا بن ماسويه لأنّ هذا كان كبير المترجمين في عصره." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 16.)

أمّا **المأمون** فقد أُثِر عنه أنّه أنشأ: "في بغداد **بيت الحكمة** الذي كان يحوي المجمع العلمي ومرصدا فلكيا ومكتبة عامة أقام فيها طائفة من المترجمين الذين أغدق عليهم الأرزاق من بيت المال." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 18.)

والملاحظ أنّ بواكير التّرجمة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة كانت مرتبطة بغايات ثقافيّة، ونابعة من دوافع إيديولوجيّة، تطمح إلى القضاء على النّمط الثّقافي السّائد المتمثّل في سيطرة الشّعر، واستبداله بالثّقافة العلميّة التي تلبّي طموحات الجيل الصّاعد المحتاج إلى صناعات وحرف، وهذا ما تتيحه ترجمة العلوم الأساسيّة كالرّياضيات والفلك والطبّ والمنطق والفلسفة... (محمّد الديداوي، 2005، منهاج المترجم، ص 31.) وممّا يؤكّد ارتباط التّرجمة بالممارسات والغايات الأيديولوجيّة السّاعية إلى تكريس وجهة نظر معيّنة وتبريرها، أنّ نشاط التّرجمة كان دافعه أحيانًا البحث في الثّقافات الأخرى عمّا يساند آراء معيّنة وأطروحات خاصة، والاستناد في إثباتها إلى آراء الفلاسفة وآليات المناطقة، فقد "كثر الجدل في عصر بني العباس بين أصحاب الفرق من المسلمين وبين أصحاب الأديان الأخرى... ممّا حدا بهم إلى ترجمة الفلسفة اليونانيّة بعامّة ومنطق أرسطو بخاصّة، لإيجاد وسيلة راسخة لدعم الرّأي، وإسناد الحجّة. كما أنّ اتّصال المسلمين خلال هذا الزّمن بالمعارف اليونانيّة أدّى إلى تطوّر أساليب الكلام بحيث توفّر المسند على تفنيد حجج الخصم بالأدلّة القياسيّة مما مكّن المسلمين من الرّد على المعارضين ودحض ادّعاءاتهم. ولهذا كانت الضّرورة ملحّة في استمرار نقل وترجمة علم الكلام عن أرسطو إضافة إلى إتقان الجدل والمحاورات لمجابهة فرق المجوس والثّنوية والمجبرة..." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 14، 15.)

ويذهب جورج طرابيشي إلى ربط حركة التّرجمة في الثّقافة العربيّة القديمة بدوافع إيديولوجيّة، يكشف عنها عند الخليفة المأمون بقوله: "فالرّغبة في العلم التي صدر عنها المأمون وهو يبني أكبر ورشة للتّرجمة في الإسلام –عنينا بيت الحكمة- إنّما كانت متعيّنة بحسب التّعبير الخلدوني بما كان ينتحله. ونحلة المأمون كما نعلم جميعا هي الاعتزال. فهو لم يحتضن العقيدة المعتزليّة ولم يبوّء أصحابها مناصب عالية في الدّولة وحسب، بل تدخّل أيضا سلطويّا ليجعل منها عقيدة رسميّة للدّولة، أو أيديولوجيا سائدة..." (جورج طرابيشي، 2006، هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة، ص 42، 43.)

وعلى هذا الأساس فقد كانت التّرجمة ناتجة عن إيديولوجيّة بعينها، وساعية لتكريسها وتوطيد أركانها.

ومن مظاهر ارتباط التّرجمة بالإيديولوجيا، في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، أنّ الفلسفة كانت أهمّ ما تمخّض عن التّرجمة، أو لنقل بأنّها ثمرتها المباشرة. يذهب **عبد الرحمن بدوي** إلى أنّه: "ليس من شكّ أنّ الفكر الذي بين يدي المتلقي العربي والذي نسمّيه فلسفة، فكر نشأ وتطوّر ومازال يتطوّر بواسطة أعمال التّرجمة..." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 83.)

ويحدّد طه عبد الرّحمن علاقة التّرجمة بالفلسفة على النّحو التّالي: "ليس يخفى أنّ الفلسفة والتّرجمة ممارستان خطابيّتان متمايزتان فيما بينهما، إذْ لكلّ منهما شرائطه المعرفيّة وضوابطه العلميّة... إلاّ أنّ الممارستين، على تمايزهما النّظري والمنهجي ظلّتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل، حتّى كأنّ التّرجمة هي الوسيلة الأنجع التي يُتَوَصّل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأنّ الفلسفة هي الثّمرة الأنفع التي تتولّد من أعمال التّرجمة." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 59.)

ويخلص طه عبد الرحمن إلى أنّ: "التّرجمة في المجال التّداولي الإسلامي العربي أصل وأنّ الفلسفة تبع لها؛ فقد ظهر لنا أنّ التّرجمة لم تستطع عبر أطوارها... أنْ تمدّ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بالأسباب التي تجعلها تستقل بنفسها وتأتي بالجديد الذي لم يسبق إليه، ولا استطاعت أن تجعل هذا الاستقلال وهذا التّجديد ممكنين ولا محفوظين في ظل مواصلة العمل التّرجمي." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 101.)

وإذا كانت التّرجمة في عصورها القديمة تعبيرًا عن دوافع إيديولوجيّة، وخادمةً لغاياتٍ ثقافيّة، فإنّها ظلّت في عصورها الحديثة تعيش الأوضاع نفسها، سواء في الثّقافة الغربيّة أو العربيّة، "فحركة النّقل في الغرب كانت وليدة الحاجة لنقل علوم العرب المتطوّرة والتي كان يفتقدها... كما أن حركة النّقل في العصر

العبّاسي خاصّة كانت أيضاً وليدة الحاجة فقد نقل العرب الفلسفة والطب وغيرها من العلوم التي كانوا يجهلونها. وهي التي دعت **محمد علي** إلى استقدام المترجمين من سوريا ولبنان إلى مصر، وإرسال البعثات المصريّة إلى فرنسا وأوروبا للتّزوّد بالمعارف والعلوم الحديثة ونقلها إلى مصر، واستقدام الخبراء والمعلّمين لتطبيقها." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 08.)

وممّا يؤكّد مرّة أخرى على أنّ التّرجمة كانت ملتحمة بالإيديولوجيا، وموظّفة في خدمتها، أنّها كانت خادمة للنّزعة الإستعمارية ومتضافرة مع الحركة الإستشراقية، ويتّضح ذلك جليًّا مع حملة **نابليون بونابرت** على مصر، حيث كان "المستشرقون من علماء هذه الحملة هم الذين بدأوا في هذه التّرجمة يساعدهم مترجمون من السّوريين، فقد أسّس نابليون المجمع العلمي المصري أو ما كان يُدعى أيضا مدرسة العلماء في برّ مصر... وكان هذا المجمع يضمّ علماء متخصّصين في: الرّياضيات الهندسة، الجغرافيا الآثار، الآداب الخ... وكانت لجنة التّرجمة تتكوّن من: فانتور- ماجيلان- لوماكا- جوبير- ده لابورت- ريج- براسرفيش- بيلتيت..." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 22.)

وانطلاقا من هذه المعطيات التّاريخيّة المشار إليها، والتي تكشف عن عميق الصّلة بين التّرجمة والإيديولوجيا، وعن انطلاق التّرجمة في أغلب الأحايين من دوافع إيديولوجيّة صرفة، وسعيها لخدمة انحيازات معيّنة، يعقد طرابيشي مقارنة بين واقع التّرجمة في الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة وبين واقعها في الثّقافة العربيّة المعاصرة، ليصل إلى أنّ التّرجمة في القديم كانت أقل ارتباطا بكثير بالإيديولوجيا على عكس ما هي عليه في أيامنا، يقول: "فعلى حين أنّ اعتبارات أيديولوجيّة خالصة - ومتضخّمة أحيانا- كانت وراء مولد حركة التّرجمة وتطوّرها في الثّقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة، فإنّ اعتبارات علميّة حصريّة كانت وراء مولد حركة التّرجمة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة." (جورج طرابيشي، 2006، هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة، ص 39.)

ويميّز طرابيشي بين دوافع التّرجمة وغاياتها في الثقافة العربيّة القديمة وبين دوافعها وغاياتها اليوم، يقول: "...لئن يكن المأمون قد أدخل على هذا النّحو وللمرّة الأولى، عاملا إيديولوجيّا مباشرا في تحفيز عمليّة التّرجمة، فهذا لا يعني أنّ هذه العمليّة قد تمخّضت عن إيديولوجيا مترجمة، كما هو واقع الحال في حركة التّرجمة المعاصرة في عقدي السّتينيات والسّبعينيّات من القرن العشرين." (جورج طرابيشي، 2006، هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة، ص 44.)

وإذا كنّا نأمل أن تكون حركة التّرجمة قد تخلّصت عبر تاريخها الطويل من الانغماس في الإيديولوجيا، ومن تحقيق الانضمام الكلّي إلى زمرة العلوم المحايدة نلمس من عبارة طرابيشي –وهو أحد أبرز المترجمين وأغزرهم إنتاجا- إقرارا صريحا بأنّ حركة التّرجمة سارت عكس ذلك.

وإذا كنّا نتحدّث عن ارتباط التّرجمة بالأيديولوجيا في دوافعها وغاياتها، فإنّ طه عبد الرحمن يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقرّر بأنّ تصوّراتنا –بما في ذلك المعاصرة منها- عن التّرجمة ظلّت حبيسة حركة التّبشير الدّيني، يقول: "...الآثار الدّينيّة المسيحيّة هيمنت على ممارسة التّرجمة وكانت من وراء سلوكها لطرق مخصوصة، وأنّ هذه الآثار انتقلت إلى المتلقّي العربي مع قدماء المترجمين من السّريان المسيحيين، إذ اتّبع هؤلاء في نقولهم طرقا أملتها عليهم مقتضيات عقيدتهم الدّينيّة ومازلنا إلى يومنا هذا نتمسّك بتصوّرهم للتّرجمة مع جهلنا بطبيعته الدّينيّة، ممّا يستفاد منه أنّ ممارستنا في ترجمة النّصوص الفلسفيّة تحمل قيما راسخة في الاعتقاد الدّيني الأجنبي..." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 101.)

2/ أنواع الترجمة بالنّظر إلى مفهوم النّص و أنواع النّصوص وطرائق مقاربتها:

إنّ إمكانية التّرجمة ونسبة إِحْكامِها تتحكّم فيه طبيعة النّصوص ومضامينها، فالنّصوص العلميّة والقانونيّة و... غيرها من النّصوص التي تتميّز بلغتها المباشرة والتّقريرية وبمصطلحاتها العلميّة، قابلة للتّرجمة الكاملة والمثاليّة؛ في حين أنّ النّصوص الإبداعيّة والفنّيّة، التي تعزف لغتُها على أوتار اللاّمباشرة والتّستّر والممانعة تقلّل كثيرا من نسبة اكتمال التّرجمة، إن لم تجعلها مستحيلة بالمرّة. وبناء على هذا التعدّد في أنواع النّصوص يمكن التّمييز بين أنواع التّرجمة. وإذا كان يتمّ عادة التّمييز بين نوعين من أنواع التّرجمة هما التّرجمة الحرفيّة وهي مقابلة الألفاظ بالألفاظ، والتّرجمة الحرّة وهي مقابلة المعاني بالمعاني، فإنّ البعض يذهب إلى

الحديث عن صنفين من أصناف التّرجمة، الأوّل يمكن تسميته بالتّـرجمة اللّسانية وهي تلك التي يكون النّص هو نطاق اهتمامها الأوحد، محاولة الجمع ما أمكن -في نقلها للنّصوص- بين الحفاظ على البنـية اللغويّة للنّـص والوفاء للمضامين، وهذا النّوع من التّرجمة كما هو ملاحظ أكثر اشتغالا على الّدال (النّص/ الرّسالة) و أقلّ عناية بالمدلول (المعنى) لاسيّما في جوانبه المتعالية على النّص والتي تتجاوز المعطى النّصي. أمّا الصّنف الثاني فهو ما يسمّـى بالتّـرجمة الثقافيّـة، وهي التّـرجمة التي قد تتجاوز النّـصوص إلى تـناول الوقائـع والخلفـيات الفكريّـة والثّقافيّـة الكامـنة وراء إنـشاء النّـصوص، وذلك لما لهذه الخلفيات من حضور في النّـص؛ ويؤكّد أحد المترجمين والمهتمين بقضايا التّرجمة في حديثه عن التّرجمـة الثّقافيّـة: "إذا لزم التّعلق بترجمة ثقافيّة دقيقة، فإنّ ذلك معناه الاصطدام فعلا بما لا يقبل التّـرجمة. فالمعنى الكامن خلف الكلمات الأمريكيّة ليس هو المعـنى الثّاوي خلف الكلمات في الفرنسية... كلمة "خبز" تحيل على شيء ثانوي في مائدة عشاء أمريكيّة، بينما تحيل على مكوّن أساس في مائدة فرنسيّة. وعليه إذا ما تعيّن علينا القيام بترجمة ثقافيّة دقيقة فإنّنا سنكون مجبرين على حشو النّص بالحواشي... ثم إنّ الإيحاءات مختلفة، بالنّسبة إلى كل الكلمات تقريبا، فكلمة "يهودي" ليس لها الإيحاءات نفسها التي لها في الأمريكيّة، وقل الشّيء نفسه عن كلمة "شيوعي". إن تاريخ اللّغة الأمريكية وذلك الخاص باللّغة الفرنسيّة -ويمكن تعدية هذا إلى جميع اللّغات والتّرجمات- ليختلفان اختلافا بيّنا يصعب معه إنجاز ترجـمة ثقافيّـة مواتيـة." (من قضايا الترجمة حوار مع بريس ماثيوسنت، ترجمة: حافيظ إسماعيلي علوي)

وقد ذهب بعض اللّسانيين البنيويين إلى أنّ اللّغات الإنسانيّة على اختلافها تتضمّن ما أسموه بـ"الكلّيات اللّسانيّة" وهي تتفرّع إلى كليات صرفيّـة، وأخرى نحويّـة، وثالثة دلاليّـة، وهذه الكلّيات باعتبارها مشتركة بين اللّغات جميعًا، تسهّل من مهمّـة المترجـم في نقل النّصوص. كما أنّ التّوليديين من خلال تمييزهم بين الأبنية السّطحيّـة، والأبنيـة العميقة، وقولهم بأنّ البنى السّطحية متعلّـقة بالجوانب الشّكلية النّهائيّـة، وهي نتيجـة تحويلات تطرأ على البنى العميقة، توصّـلوا إلى أنّ عـمل المتـرجم وجب أنْ ينصب على الأبنيـة العميقة، لأنّها الأسـاس، وذهبوا إلى أنّ الاختلاف بين اللّغات مردّه إلى الأبنـية السّطحـيّة. (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفـة، ص 69، 70.) ووقوف المترجم على ما هو مشترك بين اللّغات، واهتمامه به يسهّل عليه نقل النّصوص.

على الرّغم مما أسـهم به هؤلاء البنيويون في علمـنة التّـرجمة وجعلها ممارسة قائمة على الدّقـة والموضوعيّـة، إلاّ أنّ التّـرجمة معـهم أوشكت أنْ تكون ممارسة نصّيـة-نسقيّـة مغلقـة. كما أنّ هذه الكلّيات اللسانية، وكذا الأبنية العميقـة المشتركة بين اللّغات مـحل نقاش وانتـقاد. (ينظر: طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفـة، ص 71- 73.)

وإذا كان النّص في منظور الحداثـة، وعنـد أصحاب الاتّـجاه البنيـوي تحـديدًا هو نظام لغـوي مغلق ومكتفٍ بذاتـه، كما تؤكّـد ذلك البنيـويّة الألسنيّـة، ويُعرَّف على أنّه: "شكل لغوي يمتاز بطول معيّـن" (حسين خمـري، 2007، نظريّة النّص، ص 43.)، وأنّـه: "يمكن أن يتطابق مع الجملة كما يمكن أن يتطابق مع كتاب كامل ويُعرَف باستقلاليته وانغلاقه..." (حسين خمري، 2007، نظريّة النّص، ص 43.) ، ويعرّف **فان دايك** النّـص بقـوله: "إنّ النّص باعتباره موضوع نظريّـة اللّسانيات فإنّنا نعتبره متتالية من الجمل بالدّرجة الأولى." (حسين خمري، 2007، نظريّة النّص، ص 50.) وينتهـي **حسين خمري** إلى أنّ المنظّـرين تناولوا مفهوم النّـص من زاويتين: الأولى باعتباره مجموعة خطّـية من العلامات اللغويّـة، والثّانية كمجموعة مركّبـة من العلامات. والاتّجاه الأوّل - في نظر خمـري - تبسيـطي لأنّـه يقلّص النّـص إلى النّـموذج النّـحوي للجملة، في حين أنّ الدراسات المعاصـرة خاصّة التي تمّـت في إطار نظريّـة الاستقبال والتفكيكيّـة تضفي على النّص طابع تعدّديّة المعنى. (حسين خمري، 2007، نظريّة النّص، ص 54، 55.). ويخلص خمري إلى أنّ النّـص الأدبي: "بنيـة تجـريديّة افتراضيّـة وهذا لكي يميّـز حضوره واستقلاليّته داخل الحقل الثقافي. وهذه البنية الافتراضية تعيد إنتاج خصائص النّمط الثقافي المهيمن، وهذه الخصائص سواء كانت متفقة أو مختلفة تعطي للنص الأدبي شرعيته داخل ثقافة معيّنـة." (حسين خمري، 2007، نظريّة النّص، ص 55.)

وعلى هذا الأساس فقد تغيّـر مفهوم النّـص في تيارات ما بعد الحداثة - التفكيكيّـة ونظريّـة القراءة- ليصـبح تجسيدا لتراكم زمنـي لنظم معرفيّـة وحضاريّـة عديـدة، وليقف على مهبّ أطراف كثيرة تجتـذبه وتتحكّـم في ميلاده، هذا علاوة على أنّ الاتجاهات البنيويّـة نفسها تشيـر إلى البعـد الزّمنـي القائم على التّـراكم وحضوره في النّـص وذلك عند حديثها على مفهوم "التّـناص" ودوره في توليـد النّـصوص، فالبـنى التّناصية structures intertextuelles تنـقل: "ذهـن النّاظر إلى معارف ومعتقدات ومواضعات خارج النّـص الذي بين يديـه،

بفضلها يتمكّن من تبيّن الوجه الذي يلتئم به هذا النّص التئاما ومن تحديد المرتبة التي ينزلها من مراتب الإنتاج النّصي." (طه عبد الرحمن، 1995، فقه الفلسفة، ص 81.)

وقد ذهب **ريكور** إلى أنّ اللّغة لم تعد تعامل مع التّوجّهات البنيويّة: "بوصفها صورة حياتيّة... بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخليّة فقط. لقد أصبحت اللّغة في هذه البنيويّة المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولم تعدْ وساطة بين اللّغة والعالم الخارجي." (بول ريكور، 2006، نظريّة التّأويل، ص 10.). و يذهب ريكور إلى التّأكيد على أنّ للمعنى جانبان: يتمثّل الأوّل في المعنى الذي يريد نقله قائل الخطاب، والثّاني الذي ينقله الخطاب فعلا. (بول ريكور، 2006، نظريّة التّأويل، ص 10.)

وإذا كان مدار حديث ريكور هنا متعلّقا باللغة المنطوقة (الخطاب)، فإنّ الكتابة باعتبارها نظاما له نظامه الخاص لها أيضا ما تقوله وما تضيفه إلى محتوى الرّسالة اللّغويّة، وبذلك فإنّ للقوانين الدّاخليّة للّغة أو للكتابة ما تمليه. ويؤكّد ريكور مرّة أخرى على أنّ: "الإتّصال سواء أكان بالكلام أم بالكتابة، مشروع لانفتاح الذّات على العالم الخارجي. هكذا يتكوّن الفعل الاتّصالي من عنصر معنوي يوجد في النّص، وعنصر يحيل إلى الخارج من حيث هو تصوّر على مباشرة الوجود في العالم بطريقة ما." (بول ريكور، 2006، نظريّة التّأويل، ص 15.) ، وتحيلنا عبارة ريكور الأخيرة **مباشرة الوجود في العالم بطريقة ما** على مفهوم **رؤيـة العالم** la vision du monde عند **لوسيان غولدمان**، وما يشير إليه هذا المفهوم من خصوصيّة فكريّة وثقافيّة تطبع التّواجدات الإنسانيّة، وتكشف عن نفسها في الأعمال الأدبيّة. وهذا التّحوّل في النّظر إلى النّص، الذي جسّدته هذه الملاحظات التي طالت التّوجهات اللّغويّة البنيويّة -ومن ورائها التّرجمة باعتبارها ممارسة من الممارسات النّصيّة كما أسلفنا- جعلت المترجم يتعامل -في التّعبير الأدقّ- مع محاضن أيديولوجيّة، على اعتبار أنّ النّصوص تعبّر بشكل أو بآخر عن رؤية معيّنة للعالم. وهذا ما يقودنا في الأخير إلى تحديد النّصوص على أنّها: **أنساق ثقافيّة تكتسي طابعا لغويًّا**. كما أنّ المترجم يتلقّى النّص مزوّدا بأعراف وتقاليد فكريّة، تعلّمها من مجتمعه -إيديولوجيا المترجم- ويواجه نصّا يطرح تقاليد ثقافيّة وفكريّة نبتت في بيئة مغايرة –أيديولوجيا النّص-. وإذا كانت التّرجمة من اللّغات الأجنبيّة إلى العربيّة، أو ما يصطلح على تسميته بالتّعريب يمثّل القسم الأهمّ من حركة التّرجمة عندنا، فهو أكبر دليل على الانحياز الثّقافي والممارسة الإيديولوجيّة، إذْ أنّ التّعريب يعني ببساطة إضفاء الطّابع العربي على النّصوص، أو هو –أي التّعريب- كما يحلو للبعض أنْ يعرّفه: نفي الغريب، وتوطين الأجنبي وتدجينه. ثمّ إنّ التّرجمة في أبسط تحديداتها: **نقل المعنى من لغة إلى أخرى** أو هي كما يقول التّهانوي: بيان لغة ما بلغة أخرى، فالمعنى ضروب وأصناف فهناك المعنى النّصي، والمعنى السّياقي، والمعنى النّفسي، والمعنى الإجتماعي... وهذا ما يوجب ضرورة تجاوز التّرجمة للنّص للتّركيز على كلّ ما له علاقة بتحديد دلالة هذا النّص.

ولمّا كانت المعرفة على تنوّعها واختلاف ضروبها قائمةً على صوغ المفاهيم، فإنّ المفهوم يتحدّد على أنّه: "كائن اصطلاحي، شرطي لحصول الفهم، له حياته الخاصّة، المعرفيّة والفكريّة، التي تتغيّر في سياق المجال المعرفي الحاضن لها... وتتّخذ المفاهيم أشكالا تنسجم ومجالها المعرفي، كونها ترتبط بمجموع آليات وعمليّات تخصّ إنتاجها وصناعتها، إذْ تتّخذ تراتبيّة تفاضليّة بحسب أهميّة حقلها المعرفي أو بعبارة أدقّ بحسب الإقليم المعرفي والدّلالي الذي تنشأ فيه وتترعرع." (عمر كوش، 2002، أقلمة المفاهيم، ص 33.) وهذا ما يجعل من التّرجمة نشاطا في غاية الخطورة، باعتباره قائما على وضع الأيديولوجيات المختلفة موضع التقاء، كما أنّها تعمل على أقلمة المفاهيم، أي نقلها من إقليم إلى آخر، ويستتبع ذلك توافر شروط عدّة، و تهيّأ ظروف مواتية حتى تؤتي عمليّة الأقلمة (وهي متضمّنة في التّرجمة) أكلها. (للتّوسّع حول مفهوم الأقلمة ومتطلباته وشروطه ينظر: عمر كوش، أقلمة المفاهيم، خاصّة الصّفحات: 35-42.)

وبناء على ما سبق يمكن القول بأنّ نشاط التّرجمة كان على الدّوام مندمجا مع الإيديولوجيا وممتزجا معها بشكل أو بآخر.

3/ التـرجمة/ الاستـشراق، هل من علاقـة؟

إذا نحن تعمقنا أكثر في سبر أغوار الإشكاليات المترتّبة عن التّرجمة، قد ننساق إلى الحديث عن علاقة التّرجمة بالاستشراق، فنطرح سؤالا بريئا براءة الذئب من دم يوسف: ألا يمكن أن تتحوّل التّرجمة إلى أداة استشراقية؟ قد نتعجّل فنجيب بنفي وجود علاقة بين التّرجمة والاستشراق على وجه الإطلاق، لكن قد يكون مع المستعجل الزّلل كما قيل، أمّا إذا نحن عاودنا النّظر مرارا وتكرارًا، جيئة وذهابا في هذا السّؤال المعضل المشكل، يمكن أن نصل إلى أن التّرجمة قد تصبح في بعض أحوالها ذات علاقة وطيدة بالاستشراق، بل أكثر من ذلك قد تصبح خادمة بامتياز للأطروحات الاستشراقيّة، وعاملا فاعلا في نشرها والتّرويج لها. ولعلّ ما يـؤكّـد ذلك أنّ التّـرجمة كانت مصاحبة للحركـة الاستعماريّة، ومتضافرة مع الجـهود الاستشـراقيّة، ويتّـضح ذلك جليًّا مع حملة **نابليون بونابرت** على مصـر، حيث كان "المستشرقـون من علماء هذه الحملة هم الذين بدأوا في هذه التّرجمة يساعدهم مترجمون من السّوريين، فقد أسّـس نابليون المجمع العلمي المصري أو ما كان يُدعى أيضا مدرسة العلماء في برّ مصر... وكان هذا المجـمع يضـمّ علماء متخصّـصين في: الرّياضيات الهنـدسة، الجـغرافيا الآثار، الآداب الخ... وكانت لجـنة التّـرجـمة تتـكوّن من: فانـتور- ماجيـلان- لوماكا- جوبيـر- ده لابـورت- ريـج- براسرفيش- بيلتيـت..." (سالم العيسى، 1999، التـرجمة في خـدمة الثقافة الجماهيـرية، ص 22.)

والاستـشراق في تحديد **إدوارد سعيد** هو"أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي- أنطولوجي بين الشّرق والغرب" (إدوارد سعيد، 2005، الاستشراق، ص 38.) أو هو كما يحدّده في موضع آخر، وبشكل أكثر تفصيلا: "الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلّل بوصفه المؤسّسة المشتركة للتّعامل مع الشّرق، التّعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه: وبإيجاز الاستشراق كأسلوب غربي للسّيطرة على الشّرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه." (إدوارد سعيد، 2005، الاستـشراق، ص 39.)

وانطلاقا من هذا المفهوم الذي يطرحه إدوارد سعيد للاستشراق تغدو ترجمة الدراسات الاستشراقيّة إلى اللّغة العربيّة، حتى في حال كونها نابعة عن رؤية تهدف إلى فضح المقولات الاستشراقيّة، وإتاحة الفرصة أمامنا - المجتمعات الشرقيّة- كموضوع للاستشراق، لمعرفة نظرة الآخر لنا، وطرائقه في صياغة تصوّراته عنا، ومن ثم مواقفه منا، أقول حتى في هذه الحال، قد تكون نتائج التّرجمة عكسيّة، إذ أنّها تكتفي عادة بنقل الأفكار من ثقافة إلى أخرى وتعنى عناية فائقة بالطّرق والآليات الأمثل لهذا النّقل، لكنها تغفل نقد - أو على الأقل - الإشارة إلى كثير من المقولات المغلوطة، أو مواضع التّلبيس في هذه الدّراسات، ومن ثمّ تسهم التّرجمة - من حيث لا تدري - في بثّ هذه السّموم في جسد الثّقافة المتـرجم إليها.

ولمّا كانت التّرجمة نابعة من الاختيار كانت بالضّرورة انحيازا أو تعبيرا عن انحياز فاختيار النصوص المراد ترجمتها عادة ما يكون صادرا عن التبني والانحياز، أقصد تبني موقف ما والانحياز لفكرة معيّـنة، فنحن لا نترجم اعتباطا ومصادفة، إنما نختار ما يستهوينا ويتماشى وتوجّهاتنا الفكريّـة، وبذلك فنحن - ضمـنيّا- نشـجّع ما نتـرجمه.

وقد لا نجانب الصواب كثيرا إذا قلنا - على الرّغم من خشية الوقوع في الشطط والغلوّ- بأنّه يجب طرح ما يمكن أن نسمّيه بـ "البلوغ أو الرّشد الفكري والمعرفي" وذلك لأنّ الأفكار الاستشراقية الهدامة في حال ترجمتها إلى لغتنا دونما بسط لها، وإجلاء لمقاصدها وغاياتها - وهذا غائب ومفتقد في كثير من التّرجمات - يمكن لها - أي الأفكار الإستشراقيّة- أن تظلّل أجيالنا النّاشئة وأن تجعل نظرتنا لموروثنا ولحاضرنا، ولأنفسنا ولمختلف أنساقنا نظرة مستعارة، نابعة من وتابعة لنظرة الآخر لنا، وموقفه منا، وفي هذا كما لا يخفى خطر كبير. هذا لا يعني بالضرورة أن كل ما كتبه المستشرقون كان انطلاقا من أيديولوجيا حاقدة ساعية إلى تمهيد الطريق أمام الحملة الاستعمارية وتبريرها على المستويين الفكري والثقافي، إنما هذا الوقف يقوم على التمييز بين نوعين -ربما- من الدراسات التي كان موضوعها الشرق أولاها هي التي اتسمت بكونها مبطنة بالأيديولوجيات وحاملة للنوايا الاستعمارية و النزوع إلى الهيمنة والاحتواء، ويمثل لهذا النوع بالدراسات المتطرفة التي أنكرت كل ما قدمته المجتمعات الشرقية للحضارة الإنسانية، وهذه الدراسات كانت قائمة على اتخاذ موقف استعلائي ونظرة

تحقيرية لجهود الأمم الشرقية. و النوع الثاني يمثل لتلك الدراسات التي اتسمت بالنظرة العلمية والتحليل الموضوعي وضمن هذا النوع الثاني تندرج كثير من دراسات المستشرقين التي قدمت للأدب العربي خدمات جليلة، كحفظ كثير من نصوصه وتحقيقها وطباعتها.

ولعل ما يؤكّد خطورة السّريان المباشر لكثير من أفكار المستشرقين في بنية ثقافتنا وشيوعها وتداولها في أوساطنا عن طريق التّرجمة، هو كون كثير من الدّراسات التي أنجزها مثقّفونا تستضيء بما قدّمته الدّراسات الاستشراقيّة وتعتبره مسلّمات معرفيّة لا يطالها النّقد، وهذا أشبه ما يكون بالعوائق الإبستيمولوجيّة التي فرضها الاستشراق على التّفكير، يقول **إدوارد سعيد** معبّرا عن ذلك: "... ليس في وسع إنسان يكتب عن الشّرق أو يفكّر فيه، أو يمارس فعلا متعلّقا به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وبكلمات أخرى، فإنّ الشّرق بسبب الاستشراق، لم يكنْ (وليس) موضوعًا حرّا للفكر أو الفعل. ولا يعني هذا أنّ الاستشراق، بمفرده يقرّر ويحتّم ما يمكن أن يقال عن الشّرق، بل أنّه يشكّل شبكة المصالح الكليّة التي يُستَحضَر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كلّ مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب «الشّرق» موضعا للنّقاش." (إدوارد سعيد، 2005، الاستشراق، ص 39.)

كثيرا ما تمّ الحديث عن تاريخ الحضارة انطلاقا من رؤية أيديولوجية قائمة على تمركز غربي حول الذّات وإقصاء للآخر ولدوره في صنع تاريخ الحضارة، وهذا ما نلمسه في دراسات كثير من المستشرقين (بصدد هذا الطرح ترجى مراجعة كتاب إدوارد سعيد الاستشراق، ودراسة محمد وقيدي: تطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق.) - كإرنست رينان على سبيل المثال لا الحصر- وترجمة هذه الدّراسات دونما إخضاعها للغربلة والتّمحيص، وبيان ما لها وما عليها، قد يبعث على التّشكيك في إسهام الأمم الشرقيّة في صنع الحضارة الإنسانيّة، ومن ثمّ تبنّي الموقف الذي يطرحه المستشرقون وهو أنّ الحضارة اختراع غربي صرف.

وبناءً على ما سبق فإنّ الدّراسات القائمة على موقف فكري وانحياز ثقافي، لا يمكن للمترجم أن يلتزم معها الحياد، فيكتفي بترجمتها من لغتها الأصليّة إلى لغتنا العربيّة، بل عليه - ليس بالضّرورة عليه وحده - إخضاعها للنّظرة العلميّة، والتّحليل الموضوعي المنصف. وهذا ما يقودنا إلى دعوة المترجمين إلى ضرورة إرفاق التّرجمات بمقدّمات توضيحيّة، ونقديّة نابعة من نظرة عميقة هي ثمار السّهر الطّويل على ترجمة نصوص معيّنة، قد لا نجد من تعمّق في استكناه أغوارها مثل من قام بترجمتها. وعندها يكون المترجم قد أسدى لثقافته خدمة جليلة، واضطلع بأداء دوره الحضاري على أكمل وجه.

4/ أحاديـة وجـهة التّرجمـة وأضرارها:

يفترض في التّرجمة أن تكون مزدوجة الوجهة وثنائيّة المنحى، أعني بذلك أن تكون ترجمة من اللّغات الأجنبية إلى اللّغة العربيّة، كما يجب - أو على الأقلّ ينبغي - أن تكون أيضا ترجمة من العربيّة إلى اللّغات الأخرى، لكن هذا الطّرح النظري المفترض يصطدم بما هو موجود في أرض الواقع، وعلى صعيد الممارسة، إذ يحفل نشاط التّرجمة عندنا بالنّقل من اللّغات الأخرى إلى العربيّة، ويلغي ازدواجية الوجهة، وثنائية المنحى إلغاءً شبه كلّي - إن لم يكن كلّيًا - وهذا يفضي إلى القول - بنبرة طافحة بالأسى - بأنّ نشاط التّرجمة عندنا نابع عن شعور بالضّعف والقصور، ومُعبّرٌ عن نوع من الانسياق والتبعيّة المضمرة للآخر.

وفي حال قيام وازدهار التّرجمة واتّخاذها وجهة معاكسة، أقصد التّرجمة من العربيّة إلى اللّغات الأجنبيّة، فإنّها ستسمح لنا بنقل: "روائع الفكر العربي قديمه وحديثه إلى اللّغات الأجنبيّة تعريفًا للقرّاء بتلك اللّغات بثمرات الفكر العربي وتصحيحًا لصورة الحضارة العربيّة التي يتولّى تشويهها أعداؤنا الطامعون، ودعمًا لقضايانا..." (المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، 1987، دليل المترجمين ومؤسّسات التّرجمة، ص 05.)

وإذا كانت صورة العرب في الغرب قد لحقها تشويه مريع، فإنّه يمكن التّنويه بالدّور البالغ الأهميّة، الذي يمكن أنْ يلعبه الأدب في: "تحسين صورة العرب في الخارج... فمن المعروف أنّ الإعلام المعادي يحاول تصوير العرب أمّة بلا حضارة، وأنْ ينسب كلّ الإنجازات الحضاريّة العربيّة إلى عناصر غير عربيّة. ومن هنا فإنّ استقبال الأدب العربي في الخارج قادر على أن يساهم بفاعليّة في تصحيح تلك الصّورة." (عبده عبّود، 1995، هجرة النّصوص، ص 68.)

ويحدّد **عبده عبّود** أهمّية هذه الوجهة من التّرجمة –أي التّرجمة من العربية إلى اللغات الأجنبيّة-

بمصطلحات مستقاة من علم الاقتصاد، يقول: "إنّ مصلحتنا في أن يستقبل الأدب العربي في الخارج هي إذن مصلحة ثقافيّة أوّلا وأخيرا... تتمثّل في تعديل ميزاننا الثّقافي الخارجي، كي لا يكون خاسرا، إنْ لم نقل كي يكون رابحا. فتماما كما لكلّ أمّة ميزان تجاري خارجي، تحرص على ألاّ يكون العجز فيه كبيرا، فإنّ لكلّ أمّة ميزانا ثقافيا خارجيا، يحسن ألاّ تكون درجة العجز فيه عالية أيضا." (عبده عبّود، 1995، هجرة النّصوص، ص 57.)

ويشير عبده عبّود إلى أنّ ما قد ينجم عن عجز الميزان الثّقافي من أضرار لا يقلّ وخامة وفداحة عن تلك التي يخلّفها عجز الميزان التّجاري؛ فإذا كان عجز هذا الأخير يتسبّب في تراكم الديون، ومن ثمّ في التبعيّة الاقتصاديّة والسّياسيّة، فإنّ الأوّل يؤدّي إلى الارتهان والتّبعيّة الثقافيّة، وهي لا يمكن إلاّ أنْ تكون جزءا من تبعيّة أشمل، هي التّبعيّة الاجتماعيّة والحضاريّة. وفوق ذلك فإنّ التّحرّر الاقتصادي والسّياسي- في نظر عبّود كما في نظرنا- يظلّ منقوصا، ما لم يعضده تحرّر ثقافي. (عبده عبّود، 1995، هجرة النّصوص، ص 58.)

وإذا كنّا نتحدّث عن غياب التّرجمة من العربيّة إلى اللّغات الأخرى، فإنّ عبده عبّود يتحدّث علاوة على ذلك عن غياب الدّراسات التي تلاحظ، وتقف على هذه الظاهرة، يقول: "عندما نكتب في شؤون التّرجمة الأدبيّة أو نبحث فيها فإنّ أبحاثنا تدور في معظم الأحيان حول نقل الأعمال الأدبيّة الأجنبيّة إلى اللّغة العربيّة، أي حول التّعريب، وقلّ أنْ نعالج في أبحاثنا شؤون التّرجمة الأدبيّة إلى اللّغات الأجنبيّة، أي التّعجيم." (عبده عبّود، 1995، هجرة النّصوص، ص 55.)

ومهما يكن من أمر غياب أو ندرة حركة التّرجمة المنطلقة من العربيّة إلى اللّغات الأجنبيّة - تجدر الإشارة هنا إلى مشروع prota الرّائد الذي تشرف عليه الدّكتورة **سلمى خضراء الجيوشي** والذي اضطلع بترجمة كثير من نصوص الأدب العربي إلى اللغة الإنجليزيّة، غير أنّ هذا المشروع يظلّ صرخة في واد، وذلك لأنّ ترجمة الأدب العربي إلى اللّغات الأجنبيّة يتطلّب جهدا مؤسّساتيا ضخما يتجاوز المحاولات الفرديّة.- والتي تروم تعريف مستعملي هذه اللّغات بالثقافة العربيّة، فإنّه يمكن الحديث عن امكانيّة الرّبط بين التّرجمة – وتحديدا التّرجمة من العربيّة إلى اللّغات الأجنبيّة- وبين **الإستغراب.** وإذا كانت التّرجمة – كما سبقت الإشارة- ارتبطت بالاستشراق، وكانت تتمّ بتوجيه منه، فإنّها يمكن أنْ تكون أيضا أداة طيّعة في يد الإستغراب لاستكمال التّحرّر من الهيمنة الغربيّة على الشّرق والخروج من دائرة كون الشّرق موضوعا مدروسًا، ليصبح ذاتا دارسةً.

ويحدّد **حسن حنفي** – كأحد أهمّ دعاة الإستغراب- دوره فيما يلي: "مهمّة اليسار الإسلامي ردّ الحضارة الغربيّة داخل حدود الغرب... وجعله موضوع دراسة خاصّة من قبل الحضارات غير الأوروبيّة، بل وإنشاء علم جديد مقابل الإستشراق القديم... يكون هو الإستغراب أي أخذ الحضارة الأوروبيّة موضوع دراسة مستقلّة كموضوع... وهدم الاستشراق كلّه... وأخذه موضوع دراسة بدل أن يكون هو دراسة موضوع، وبعبارة أخرى تحويل الدّارس إلى مدروس." (جورج طرابيشي، 1991، المثقّفون العرب والتّراث، ص 167.)

5/ التّرجمة، العولمة والمثاقفة:

إنّ التّعدّديّة اللّغويّة، وما نتج عنها من تعدّديّات ثقافيّة، من جهة، واستحالة ما يسمّى بالعزلة الثقافيّة من جهة أخرى، وكذا نهم الشّعوب، وفضولها إلى الاطّلاع على منجزات الآخر على مختلف الأصعدة والمجالات، هي ما يجعل من التّرجمة الوسيط الأمثل لتحقيق هذه الغايات، وتلبية هذه الحاجات، والوفاء بها، وبذلك تغدو التّرجمة أهمّ أشكال المثاقفة إنْ لم تكن مرادفها.

على الرّغم من تطوّر وسائل الاتّصال، وما شهدته من تقدّم مكّن من تحويل العالم إلى قرية صغيرة، حافظت الثّقافات على تعدّدها وتنوّعها في هذه القرية، وكثيرا ما كان يدور بينها صراع بسبب اختلاف قيمها، ومنظوماتها الفكريّة، وعلى الرّغم من وجود بؤر التّوتّر المشار إليها، كان حوار الثّقافات القائم على الانفتاح الهادئ لكلّ ثقافة على الثّقافات الأخرى، تقرأها وتستلهم منها، يعتمد بشكل أساسي على التّرجمة، باعتبارها أهمّ أسس الانفتاح. وبذلك أسهمت التّرجمة -من خلال سماحها للثّقافات بالاطّلاع إحداها على

الأخرى، وتخلّصها من الصّور القاتمة التي تحملها عنها- في ميلاد نوع من التّعايش السّلمي بين الحضارات، في مقابل صدام الحضارات القائم أساسًا على الإلغاء والإقصاء وتهميش الثّقافات الأخرى. يقول علي عقلة عرسان: "وحوار الثّقافات يؤدّي إلى تواصل وتفاهم أفضل بين الشّعوب، إذ تفضي المعرفة المتبادلة إلى تعارف أعمق وأشمل يزيل ما يعلق بالأذهان من أوهام وما يتكوّن في النّفوس من ضغائن ينمّيها التّباعد، ويؤسّس الحوار للصّداقة ويزيل بؤر التّوتر والعداوة، التي غالباً ما يغذّيها الجهل والذّاكرة العامرة بترسّبات الأفكار السّلبية عن الآخرين، وبأحداث التّاريخ المثقل بالخصومات وتراكم مخلفاته والمواجهات التي يحفظ تفاصيلها؛ وطالما قدّمت المعرفة المشوّهة عن شعب أو ثقافة أو شخص رصيداً لسوء الفهم والشّك والخوف والحقد، وأسّست بالتّالي للبغضاء والعداوة والحرب." (علي عقلة عرسان، 2001، ثقافتنا و التّحدي خطابنا وخطاب العصر.)

ما هو موقع التّرجمة باعتبارها جسرا للتّواصل والتّفاعل بين الثّقافات والحضارات المتنوّعة في ظلّ العولمة القائمة على إلغاء التعدّديات الفكريّة واللّغويّة، والعاملة على تكريس الهيمنة وأحاديّة الثّقافة والأنموذج؟

وإذا كانت الثقافة تأخذ طابعا مؤسّساتيا، مُنْتَجًا ومُوَجَّهًا بعناية، إذْ هي: "ذلك الحشد للفعاليّات والرّسالات والتّصورات والبرامج التي تنتج من قبل الدّولة، حيث تنشر وتراقب وفقاً لتقنية مصاغة." (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 228.) فإنّ ذلك يضعنا أمام الإشكاليّة التّالية: عدم صدور التّرجمة عن رؤية ثقافيّة وفكريّة محكمة الصّياغة قد يسهم في خلخلة أبنيتنا الثقافيّة أكثر ممّا قد يسهم في إغنائها.

بين أحد مخافتين هما: العزلة والانغلاق الثّقافي، مع ما ينجرّ عنه من جمود وتحجّر أو الانصهار في بوتقة العولمة، واندثار الخصوصيّة الثّقافيّة، تعمل التّرجمة على محاولة إحلال التّوازن من خلال فتح السّبيل أمام حوار الحضارات، القائم على التّبادل والاغتناء والأخذ والعطاء، لا التّمركز والإقصاء أو الهيمنة والإلغاء. يحدّد سالم العيسى دور التّرجمة، وأهمّيتها، فيقول: "لا نخالف الحقيقة، عندما نؤكّد بأنّ التّرجمة هي متن المواكبة... فعن طريقها تتناسق الأفكار والمعطيات العلمية والتيارات الأدبية والفلسفية والإيديولوجية بعضها إلى بعض لتكون فكرا أو مصطلحا متقاربا أو واحدا في نهاية الأمر. وعندئذ يمكن أن تنتفي مقولة الشّاعر البريطاني راديارد كبلنج الذي كان يدعو للإمبراطورية الانكليزية في القرن الماضي عندما قال: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا.»" (سالم العيسى، 1999، الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية، ص 09.)

والملاحظ أنّ هذه المقولة تنطلق من الاعتداد بالدّور الإيجابي الذي تضطلع به حركة التّرجمة، باعتبارها: متن المواكبة، وسبيل تناسق الأفكار والمعطيات والتّيارات، لكنّها تخلص إلى أنّ التّرجمة تؤدّي في النّهاية إلى خلق فكر متقارب أو واحد، وهي- أيْ هذه المقولة- لا تعتبر انصهار الثّقافات المتعدّدة، وانحلال الخصوصيّات في النّموذج الواحد الأوحد – وهو على الأرجح النموذج الأمريكي الذي تسعى العولمة لتعميمه- تلاشيا للهويّة، واندثارا للثّقافة والخصوصيّة، انّما تعتبره شيئا إيجابيا!

ويكشف **عبد الله إبراهيم** المساعي الحقيقيّة للعولمة، وسلبيّات ومخاطر تعميم النّموذج الواحد، يقول: "كثيرا ما يصار التأكيد على أنّ الغاية الأساسيّة لنزعة العولمة هي تركيب عالم متجانس تحلّ فيه وحدة القيم، والتّصوّرات، والغايات، والرّؤى والأهداف، محلّ التّشتّت والتّمزّق، والفرقة، وتقاطع الأنساق الثّقافيّة. ولكنّ هذه النّزعة تختزل العالم إلى مفهوم، بدل أنْ تتعامل معه على أنّه تشكيل متنوّع من القوى، والإرادات والانتماءات، والثّقافات، والتّطلّعات. ووحدة لا تقرّ بالتّنوّع ستؤدّي إلى تفجير نزعات التّعصب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيّات الضيّقة. فالعولمة بتعميمها النّموذج الغربي على مستوى العالم واستبعادها التّشكيلات الثّقافية الأصليّة، إنّما توقد شرارة التّفرد الأعمى، ذلك أنّ هيمنة نموذج ثقافي، لا يؤدي إلى حلّ المشكلات الخاصّة بالهوية والانتماء، إنّما قد يؤدّي على العكس إلى ظهور إيديولوجيات تضخّ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل، وصفاء الهوّية." (عبد الله إبراهيم، 2004، المطابقة والاختلاف، ص 468.)

ويؤكّد عبد الله إبراهيم مرّة أخرى على مخاطر العولمة على الثّقافات عموما وعلى الثّقافة العربيّة بشكل خاص، يقول: "ولكنّ الأمر الذي يمكن رصده والبرهنة عليه هو أنّ العولمة خلقت إمكانات واسعة لسيادة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الإمتثالي، واختزال الذّات إلى عنصر هامشي... وكلّ ذلك أدّى إلى انهيارات متعاقبة في الأنساق الثّقافيّة غير الغربيّة. وبقدر تعلّق الأمر بالثّقافة العربيّة الحديثة... فالمؤثرات الغربيّة وموجّهاتها ومحوّلاتها ومرجعيّاتها تغذّي باستمرار، ومنذ مدة طويلة كثيرا من الممارسات الثقافيّة." (عبد الله

إبـراهيـم، 2004، المطابقة والاختلاف، ص 468.)

والحقيقـة التـي لا يمكن إنكارها، أو التّغاضـي عنها، هـي أنّ التّـرجمة أحـد أهـمّ العـوامل التـي ساعـدت وتساعـد العولمـة على بلوغ مـراميـها، وذلك من خلال تـرويجها للأفكار، وسعيـها لتـرجمة النّمـوذج الثقافـي والحضاري الغـربي لمختلف اللّغات الإنسانيّـة، وما الذي كان سيفيـده تعدّد اللغات في ضـوء وحـدة النّـموذج الفكـري والحضاري! ويختار عبد الله إبراهيم نماذج من النّقد العربي ليثبت من خلالها تبعيّـتها الفكريّـة ونهمها بتمثّـل الآخـر والاقتـداء بنماذجه، مبرزا انطلاقها من المماثلة والتّطابق وهيمنة المرجعيّـة الغربيّـة على هذه الممارسات التّطبيقيّـة، فيـذكر: طه حسين، محمّـد مندور كمال أبو ديب، محمّـد مفتاح، سعيد يقطين، وغيـرهم. (لمـزيد من الاطلاع والتّـعمّق، ترجى مراجـعة كتاب عبد الله إبـراهيـم: المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزيات الثقافية، لاسيّما الكتاب الثالث منـه: تجليات ثقافة التّمركز والمرجعيّات المستعارة. ص 465- 533.)

ويذهـب كثيـر من الدّارسين إلى أنّ ما اصطلح على تسميته بـ**"أزمة النّـقد العربي الحديث والمعاصـر"** سببـها الأوّل والرّئيـس عائـد إلى تبعيّـة هذا النّقد للنّقد الغربـي واحـتذائـه بنماذجـه، ومناهجـه حـذوَ النّـعل بالنّـعل. حتّى أنّ بعـض النّقاد -المقـصود بالكلام هو عبد العـزيز حمّـودة- عـدّ مناهـجنا النّـقديّـة محاكاة مشـوّهة للمناهـج الغربيّـة، وكم كنّا نتـمنّى أنْ يقف أمـر مناهجنا عنـد كونـها محاكاة وفقـط. وقـد كانت التـرجمـة وسيـطًا مباشـرًا لنقل المناهـج الغـربيّة، وسببًا رئيـسيًّا في خلق هذه التّـبعيّـة.

وعلى هـذا الأساس، فقد كان المـترجم باعتباره يتـوسّط ثقافتيـن –وكثيـرا ما كان ينظـر للمترجم عبر تاريخ التّـرجمة الطويل على أنّـه وسيـط بالمعنى الدّيـني والطّابع الإيديـولوجي للكلمة- ويشكّل همـزة وصل بيـنهما، يواجـه إكراهات عاتية متمثّـلة في مـدى وإمكانيّـة التزام الحياد، والاضطلاع بأداء دوره دونما ميل أو انحياز –ولو نسبي- لأحـد الثقافتين، وما أكّده تاريـخ التّـرجمة وبعض أبرز المترجمين -كطرابيـشي- أنّ التّـرجمـة كانت دائـما صادرة من انحياز، وموجّـهة لغايـة ما.

6/ أزمـة التّـرجمة وميـلاد نقـد التّـرجمة:

لمّا كانـت حـركة التّـرجمة محفوفة بالمخاطـر من كلّ جانـب، فهي بالنّـظر إلى مـدى تمكّنـها من نقل النّـصوص، محاطة بالأسئلة التالية: فيما يتعلّق بالنّـصوص الإبداعيّـة، هل يمكن للتّـرجمة أنْ تكون وفيّة للجوانب الشكليّـة (بنيـة النّـص) والجوانب المضمونيّة (دلالة النّـص) مـعًا؟ أمْ أنّـها لا تملك إلاّ أنْ تغلّـب أحد الجانبين على الآخـر؟ ألا يعتـبر البعـض التّـرجمة الفنّـية المبـدعة، التي تحاول أنْ تـجاري إبداعيّـة النّـصوص، تـرجمةً خائـنةً؟

إنّ هذه المخاطر والمزالق التي تتهدّد التّرجمة، إضافة إلى تباين الآراء والمواقف من التّـرجمة، هو ما دفع إلى ظهـور ما يسـمّى بـ **"نقد التّـرجمة"** (يـرصد الدّيـداوي في كتابـه منهاج المترجم لهذا العلم أسماء عديـدة منـها: علم التّـرجمة، وفقه التّـرجمة والتّـرجميات. ينظـر محـمّد الديـداوي، 2005، منـهاج المتـرجم، ص 31.)، ويحدّد عبده عبّـود وظيفـته بقولـه: "إنّ وظيفة نقد التّرجمة لا تختلف من حيث المبدأ عن وظيفة النّقد الأدبي. وتتلخّص تلك الوظيفة في غربلة النّصوص الأدبيّة المترجمة، وصولاً إلى فصل الغثّ عن السّمين، والجيّد عن الرديء. ومن خلال ذلك الفرز يمكن تحقيق هدفين: أولهما إرشاد المتلقّي أو القارئ إلى التّرجمة الجيّدة ليقوم باستقبالها، وتحذيره من الترجمة الرّديئة كي يتجنّبها... متلقّي التّرجمة الأدبيّة بحاجة ماسّة إلى هذا النّوع من الإرشاد، وذلك لأنه لا يعرف النصّ الأدبي المترجم في صورته الأصليّة(أي بلغة المصدر الأجنبيّة) ، ولا يستطيع أنّ يقدّر مدى تكافؤ الترجمة مع الأصل." (عبـده عبّـود، 1999، الأدب المقارن، مشكلات وآفاق، ص 188.)

والملاحظ أنّ فقه التّرجمة كما يحدّده عبّـود، ينـطوي على ما يسـمى بمـراجعة التّـرجمة: والتـي تتمـثّل في: "قـراءة نصّ مقارنة بأصله من أجل التّدقيق وتوخّيا للأغـراض التالية، منـفردة أو مجتـمعة: تصـحيح الخطأ وتـدارك السّـهو والإسقاط، وتوحيـد الاستعمال المصطلحـي وتضبيـط الجملة ..." (محـمّد الديـداوي، 2005، منـهاج المتـرجم، ص 41.)

ولعلّ ارتباط التّـرجمة بالمثاقفة، وكذا موقع المثاقفة في ظلّ العولمة الرّاميـة إلى الهيـمنة والإقصاء، وفرض نموذج واحـد وثقافة واحدة، والقضاء على الخصوصيّات والتّعدّديات الثقافيّـة، هـو ما قاد إلى تبايـن المـواقف من هـذه الظاهـرة: "إذا كانت الترجمةُ قد فَرضتْ نفسها... فإنّ الآراءَ متضاربةٌ حول تقييمِ هذه

الظاهرةِ. فمن الناسِ من يقيّمها بشكلٍ إيجابيٍّ، معتبراً إياها مكسَباً كبيراً لنا وإغناءً عظيماً لثقافتنا، ومنهم من يحكم عليها بصورةٍ سلبيّةٍ، فيرى فيها تكريساً لغربتِنا الثقافيةِ وخطراً على ثقافتِنا الوطنيةِ، بل أداةً في يد الاستعمار الثقافي." (عبده عبود، 1986، الترجمة والحاجات الحضارية، مجلة الموقف الأدبي، العدد 185.) وهذا هو ما يدفع إلى قيام علم يتجاوز نقد الجوانب الإجرائيّة المتعلّقة بالمقارنة اللّسانيّة والأسلوبيّة، ليركّز على تناول الدّوافع الكامنة وراء التّرجمة والغايات الفكريّة المرجوّة منها، لأنّ التّرجمة كما أسلفنا تضع اللغة والثقافة، ومن ورائهما العقل والتّفكير في مواجهة وحوار مع اللّغات والثّقافات الأخرى. ولأنّ التّرجمة كما لاحظنا كثيرا ما تكون متواشجة مع الممارسات الأيديولوجيّة، إمّا مدفوعة منها أو منشئة ومكرّسة لها؛ فإنّ هذا ما يدفع إلى ضرورة ميلاد هذه المؤسّسة أو العلم ليؤطّر ويعقلن حركة التّرجمة، ويجعلها متماشية مع توجّهاتنا الثقافيّة، وهادفة إلى سدّ احتياجاتنا الفكريّة والحضاريّة، مع الحفاظ على خصوصيّاتنا الثقافيّة والفكريّة، وعدم الانحلال المطلق، والتّبنّي الأعمى لما ينتجه الآخر ويروّجه.

ولعلّ تأمّل واقع التّرجمة العربيّة، واختلاف دوافعها وغاياتها، علاوة على الاختلاف حول أهمّية ما يُتَرجَم وجدواه هو ما جعل عبده عبّود يصرّح: "لا بدَّ في هذا الإطارِ منَ الاعترافِ بأمْرين: أَوّلهما أنَّ قِسماً كبيراً منَ التّرجماتِ التي أُنجِزتْ حتى الآنَ، لا يلبّي حاجةً ثقافيّةً أصيلَةً، في المجتمع العربيِّ، بلْ لا يمتُّ إلى تلكَ الحاجاتِ بصلَةٍ لأنَّه لا يعبّرُ إلاّ عن مِزاجِ مترجِم ما وتقديرِهِ الشخصيِّ لضَروراتِ التّرجمةِ... فإنّني لا أرى فائدةً منْ مثلِ هذهِ التّرجماتِ، وأعتبرها تبديداً لَلوقتِ والجُهدِ، سَواءً بالنّسبةِ للمترجمينَ والنّاشِرين، أمْ بالنّسبةِ للقرّاءِ." (عبده عبود، 1986، الترجمة والحاجات الحضارية، مجلة الموقف الأدبي، العدد 185.) وبناء على هذه المعطيات يمضي عبّود إلى المطالبة بضرورة وضع: "إستراتيجية ترجمةٍ، منطلقَةٍ من الحاجاتِ الثقافيةِ للمجتمع العربيّ، وتحويل هذهِ الاستراتيجيّةِ إلى برامجَ ترجمةٍ تتضمنُ أهمَّ الأعمالِ الفكريّةِ والأدبيّةِ والعلميّةِ، التي نحتاجُ إليها في هذهِ المرحلةِ من تطوّرنا الاجتماعي-الحضاريّ بذلك تتخلّصُ حركة الترجمةِ من العشوائيةِ والعرضيّةِ والاعتباطيّةِ، وتتحوّلُ إلى جُزءٍ من مشروعِ النّهضةِ الاجتماعيّةِ-الحضاريّةِ للأمة العربيّة."

وهذه الإستراتيجية التي ينادي بها عبّود، هي عين ما نسمّيه بقيام علم -أو مؤسّسة- هو **"فقه التّرجمة"** أو **"الميتاترجمة"**، وإذا كانت مهمّة التّرجمة هي القيام بوظيفة معرفيّة بالغة الأهمّية، هي نقل المعارف الإنسانيّة من لغة إلى أخرى، وفتح السّبل أمام حوار الثقافات؛ فإنّ مهمّة فقه التّرجمة ستتحدّد على أنّها معاودة النّظر في هذه الوظيفة المعرفيّة التي تؤدّيها التّرجمة، ومراجعة آلياتها والمنظورات التي تصدر عنها.

خاتمة:

لمّا كانت التّرجمة من العلوم الإنسانيّة، كان من الطّبيعي ألاّ تتمكّن من الإفلات من الإيديولوجيا، بل ظلّت تقف على مرمى حجر من الممارسات الأيديولوجيّة المختلفة. فقد قامت التّرجمة منذ أقدم عهودها على نقل حمولة معرفيّة معيّنة، ولنا في ترجمات الإنجيل خير مثال. كما أنّها في العالم العربي والإسلامي كانت نابعة عن دوافع أيديولوجيّة ومرتبطة بغايات ثقافيّة. وإذا كانت الفلسفة أهمّ الثّمرات التي تولّدت عن التّرجمة، فقد كانت –أي الفلسفة- بمذاهبها العديدة والمختلفة تعبيرا عن الانحياز والتّمذهب، وما يطبعهما ويتبعهما من توظيف للإيديولوجيا، وحرص على تكريسها وتوطيد أركانها. ثمّ إنّ حوار الحضارات أو صدامها يتجسّد أوّل ما يتجسّد على مستوى اللّغة، و تلعب التّرجمة وسيطا منقطع النّظير في فسح المجال أمام هذا الحوار أو الصّدام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيرا من الأفكار التي لاقت رواجًا في ثقافتنا عن طريق التّرجمة، مازالت تقضّ مضاجع كثير من النّقّاد والمفكّرين. علاوة على أنّ سوء فهم كثير من الأطروحات الفكريّة والأعمال الأدبيّة والعلميّة كان ناتجًا عن ترجمات سيّئة أو خائنة. ثمّ إنّ التّرجمة كانت أحد أهمّ أسباب أزمة النّقد العربي الحديث والمعاصر، لاعتماد هذا النّقد على النّقل المباشر-في أغلب الأحيان- من النّقد الغربي.

كما أنّ كون التّرجمة نشاطًا فكريًّا يطال (يمسّ) حقولاً معرفيّةً عديدةً: كالفلسفة والتّاريخ وعلم الاجتماع وعلم النّفس والأدب والنّقد و... إضافة إلى ارتباطها بإشكالات فكريّة مضاعفة الخطورة كـ: الفهم والتّفسير، والشّرح والتّأويل، وكذا الهيمنة والمثاقفة، هو ما يدعو إلى أن يكون المترجم صادرًا عن ثقافة ورؤية، و وعي بالدّور المعرفي والحضاري الخطير الذي يقوم به.

إنّ هذه الإشكالات أو بالأحرى هذه المخاوف و الهواجس هي ما يدعو إلى ضرورة قيام علم - أومؤسّسة- هو ما يمكن أنْ يسمّى بـ "فقه التّرجمة" أو "الميتاترجمة"، تكون مهمَّته (موضوعه) مراجعة التّرجمة وآليّاتها و المنظورات الفكريّة التي تصدر عنها، وكذا الغايات المعرفيّة التي تروم تحقيقها.

في الأخير قد تبدو هذه العناوين المتناولة – للوهلة الأولى- متباعدة نادّة، لكنّ ما يوحّدها ويضمن تماسكها، هو أنّها متمحورة جميعا حول الاستغلال الأمثل للتّرجمة، وما قد ينتج عن غيابه من أضرار وخيمة على أبنيتنا اللغويّة، وأنساقنا الفكريّة ومرجعيّاتنا الثقافيّة.

مصادر البحث ومراجعه:

أ) الكتب:

(1): إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط 07، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، 2005.
(2): بول ريكور: **نظريّة التّأويل**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط 02، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006.
(3): جورج طرابيشي: **هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة**، ط 01، دار السّاقي، بيروت، لبنان، 2006.
(4): ـــــــــــــ: **المثقّفون العرب والتّراث**، ط 01، دار الرّيّس للكتب والنّشر، لندن،1991.
(5): حسين خمري: **نظريّة النّص**، ط 01، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2007.
(6): طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة، الفلسفة والتّرجمة**، ط 01، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995.
(7): عبد الله إبراهيم، **المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزيات الثقافية**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط 01، 2004.
(8): عبده عبّود، **هجرة النّصوص**، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1995.
(9): عمر كوش: **أقلمة المفاهيم**، ط 01، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002.
(10): محمّد الديداوي: **منهاج المترجم**، ط 01، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005.
(11): محمّد وقيدي: **العلوم الإنسانيّة والأيديولوجيا**، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، بيروت، 1983.
(12): المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم: **دليل المترجمين ومؤسّسات التّرجمة والنّشر في الوطن العربي**، تونس، 1987.

ب): الكتب الالكترونيّة ومواقع الانترنيت:

(1): سالم العيسى: **الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية**، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص16. منشور إلكترونيا على الموقع: www.awu-dam.org
(2): عبده عبّود: **الأدب المقارن، مشكلات وآفاق**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 188. منشور إلكترونيا على الموقع: www.awu-dam.org
(3): عبده عبود، **الترجمة والحاجات الحضارية**، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 185، ايلول، 1986، على الموقع: www.awu-dam.org/mokifadaby/185/mokf185-002.htm
(4): علي عقلة عرسان: **ثقافتنا و التّحدي خطابنا و خطاب العصر**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2001، منشور إلكترونيا على الموقع: www.awu-dam.org
(5) : **من قضايا الترجمة** حوار مع بريس ماثيوسنت، ترجمة: حافيظ إسماعيلي علوي ـ رحمة توفيق، http :www.aljabriabed.net/n86-07hafid.htm

Le résumé :

Le problème de la traduction, considérée comme issue d'une orientation idéologique, d'une partialité culturelle et visant la propagation d'une idée, parait maintenant dépassée par le temps mais la légitimité de sa remise en question est assurée par la mouvement de la pensée qui devrait s'arrêter d'un temps à un autre aux différentes stations pour revoir tous ses exploits et par conséquent franchir les points de faiblesse et réaliser des bons importants.

La traduction comme une section des sciences de l'homme ne peut pas – contrairement à ce que beaucoup pense- se débarrasser de l'idéologie, mais elle reste proche et se mêle avec les diverses pratiques idéologiques.

Etant donnée que la traduction est une activité mentale, celle-ci s'étend à des champs cognitifs multiples: la philosophie, l'histoire, la sociologie, la psychologie, la littérature et la critique … en outre elle traite des problèmes graves, ce qui oblige le traducteur d'être conscient de son rôle cognitif et civilisationnel qu'il est entrain de remplir.

Ces problèmes, ou plutôt ces craintes et ces préoccupations qui motivent la nécessité de la naissance d'une nouvelle branche des sciences humaines dont son thème est la révision de la traduction et ses mécanismes et les perspectives culturelles qui à produit, ainsi que les objectifs et les buts atteint.

Ces problèmes et d'autres font l'objet de cet article.