جسور

مجلة فصليّة تُعنى بالترجمة ودراساتها
تصدر عن وزارة الثقافة ـ الهيئة العامة السورية للكتاب
السنة الأولى ـ العدد /3-4/ صيف وخريف 2009

رئيس مجلس الإدارة
وزير الثقافة
د. رياض نعسان آغا

المدير المسؤول
المدير العام للهيئة العامة السورية للكتاب
محمود عبد الواحد

رئيس التحرير
ثائر ديب

مدير التحرير
خضر الآغا

هيئة التحرير
د. نبيل الحفّار
د. نوفل نيوف
عبود كاسوحة
معين رومية

الإشراف الفني والإخراج
عمران العطار

تُرحب المجلة بإسهامات الكتّاب والمترجمين وترجو أن تردها هذه الإسهامات منضّدة على قرص مرن CD إضافةً إلى النسخة الورقية، على أن ترفق الترجمات بالأصل الأجنبي ولاتعاد المواد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
ـ توجه كافة المراسلات والمواد باسم رئيس التحرير
ـ العنوان: الجمهورية العربية السورية ـ دمشق ـ وزارة الثقافة ـ الهيئة العامة السورية للكتاب ـ مجلة «جسور»

سعر النسخة: 100 ل.س

لوحات الغلاف والداخل هدية من الخطاط عماد محّوك

المحتوى:

مفتتح: خالد بن يزيد رائد الترجمة إلى العربية – د. رياض نعسان آغا، وزير الثقافة 1

رأس جسر: الاختصاصيون وظاهرة موت المجلات – رئيس التحرير 3

I-الملفّ: الترجمة: قضايا وتواريخ

1. تهذيب الترجمة: مقدمة لتأصيل دور "المُراجِع" – د. إياس حسن 7
2. محنة الترجمة في الثقافة العربية: ترجمة النظرية الأدبية نموذجاً – ثائر ديب 23
3. من صعوبات الترجمة: تعريب الأعلام الأجنبية أو رسمها – حسين تقي سنبلّي 41
4. مهنة الترجمة وعيش المترجم – روجر كريس، ترجمة: أحمد رمّو 49
5. الجنوسة في الترجمة: مواقف جنوسية في نظرية الترجمة– شيري سيمون، ترجمة: حسام خضور 71
6. مُتَرْجَمٌ عن – موريس بلانشو، ترجمة: عدنان محمود محمد 101
7. تراث الترجمة في بريطانيا وفرنسا والبرازيل – مجموعة، ترجمة: عدنان حسن 111

II . جسر النفائس

1 . حول الجوانب اللسانية في الترجمة– رومان ياكوبسون، ترجمة د. نوفل نيوف 151
2. الترجمة والتعريب– عبد الله العروي 159
3. لغتنا والترجمة: بحث في العلّة وتسكينها– حسن قبيسي 173

III . جسور الإبداع

1 . شيخ الخطاطين في حلب: محمد عماد محّوك– ماريوس كوشيجوسكي، ترجمة: صخر الحاج حسين 215
2. مارسيل بروست وهنري برغسون– أندريه موروا، ترجمة: سلمان حرفوش 225
3 . الفن والفضاء– مارتن هيدغر، ترجمة: معين رومية 257
4. شمس عبر الأوراق– شعر: شينكيجي تاكاهاشي، ترجمة: عبد الكريم كاصد 263

IV-جسور الألفة

1 . العلاقة بين الترجمة والإمبراطورية في النظريات ما بعد الكولونيالية – خضر الآغا 281
2 . توحيد ترجمة المصطلح في الوطن العربي – هنادي زرقه 297
3 . مرحباً بـ "العربية والترجمة" – هيئة التحرير 311
معبر: الآخر والتحول الثقافي – مدير التحرير 313

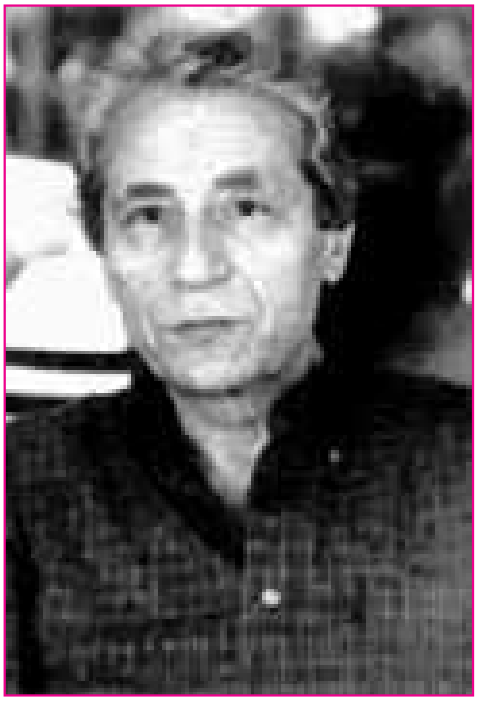
تلفاكس: 00963/11/2318162
البريد الإلكتروني: joussmag@syrbook.sy

المواد المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولاتعبّر بالضرورة عن رأي المجلة

لغتنا والترجمة:

بحث في العلة وتسكينها

حسن قبيسي



حسن قبيسي

ليس من الضروري أن يجتهد المرء اجتهاداً كثيراً ليتبين له أن ما هو متوفّر باللغة العربية من الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يفي بحاجات الثقافة العربية الراهنة، ناهيك بشروط تطورها المستقبلية. وأنَّ هذا النقص يجعلها مقصّرة عن استكمال الشروط اللازمة لمساهمتها مساهمة إبداعية أو فعّالة في النتاج الحضاري البشري.

لكن مجرّد طرح الموضوع على مثل هذا المستوى العام كفيل بحلّ كنهه en diluer l'essences، كما يقال؛ إذ يُفرغه من مضمونه المخصوص ليجعله في مصاف المشكلات، التي لا يُجدي في نعتها إلا

الكلمات الكبيرة: فتوصف المشكلة عندئذٍ بأنها مشكلة حضارية معقّدة، ثمّ يُطوى ملفّها ليضاف إلى سائر الملفات الحضارية الأخرى، التي تنتظر على الرفوف حلولاً مجهولة الآجال.

والواقع أننا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا ما آلت إليه شتى المعالجات لمشكلة العلاقة بالنتاج الفكري الغربي، بما هو الفكر، الذي يبلور في عصرنا هذا نظرة معرفية لشؤون العالم، وذلك ابتداءً من حركة الترجمة في عصر محمد علي في أوائل القرن الماضي، ومروراً بمجامع اللغة، التي أنشأتها بعض الدول العربية، وانتهاءً بالمؤتمرات والندوات، التي جمعت باحثين وخبراء من مختلف هذه البلدان لمعالجة مشكلة التواصل مع الثقافة الغربية، وعبر الترجمة بشكل خاص[1]؛ إذ يرى أحد هؤلاء الخبراء –ويبدو أن رأيه صادر عن تجربة– أن نقل كتابات "كبار المفكرين" مشروع من الضخامة بمكان، بحث "لا يتحقق إلا إذا تضافرت على تحقيقه جهود العرب كلهم"[2].

لكن البعض يعلم حقّ العلم أيّة أنواع من العوائق تحول دون "تضافر جهود العرب كلهم". وربما كان العلم المذكور هو الذي، يرسّخ القناعة بأن مشروع ترجمة أعمال المفكرين الكبار في العلوم الإنسانية والاجتماعية، سيظل مشروعاً مؤجلاً ما دام شرطه "تضافر الجهود" المذكورة.

بانتظار ذلك، يُنقل إلى العربية كتاب من هنا وكتاب من هناك، وتُترك هذه المهمّة الحضارية الكبيرة في معظم الأحيان لمبادرات مؤسسات لا تبتغي سوى الربح، أو لمبادرات أفراد سرعان ما ينوءون تحت عبئها بعد أن سبق لهم أن ناؤوا تحت أعباء المعيشة، مما دفعهم قسراً إلى تلك المهمة العاقّة، التي هي الترجمة. ضربٌ من إضاءة شمعة بسيطة بدلاً من لعن ظلمة المشكلة الحضارية العتيدة؟ لكن الفينيقيين القدماء عندما أطلقوا هذا القول المأثور، لم يكونوا يعرفون المولّدات الكهربائية الصغيرة الحجم. وقد اعتاد اللبنانيون في سنواتهم الأخيرة على اقتناء مثل هذه المولدات، بعد أن خبروا هزال الشموع.. رغم رومنطيقيتها. هل من الممكن إذن، في غياب المحطة الكهربائية المركزية (الحضارية) أن يُستعاض عن الشموع البائسة النايسة بمولّد كهربائي صغير الحجم قوي المفعول* هذا ما يقترحه هذا المشروع؛ إذ يقترح نقل المشكلة من الرفّ، الذي توضع عليه المشكلات الحضارية الكبرى، إلى حيّز المعالجة المخصوصة والإمكانيات الفاعلة.

1 – لقد تبيّن لكاتب هذه الأسطر في خلال المدة، التي انقضت على تدريسه في معهد العلوم الاجتماعية في بيروت، أن هناك تناقضاً صارخاً يحكم الدراسة الجامعية في هذا المعهد. إذ يُفتَرَض بمن يدرّس الاجتماعيات أن يطّلع –أو أن يكون بوسعه الاطلاع– على كتابات المفكرين، الذين

---

1) صدرت في السنوات الأخيرة وثيقتان تعبيراً نموذجياً عن أشكال المعالجة المذكورة: الأولى: أعمال الندوة، التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ونشرها عام 1982 بعنوان **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي**، (527 ص). والثانية. صدرت عام 1985 عن "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" (تونس) بعنوان **واقع الترجمة في الوطن العربي** (174 ص)، (سنشير إلى هذه الوثيقة بكلمتي: **واقع الترجمة** .. وإلى المنظمة العربية برمزها المعروف: أليسكو).

2) أنطون المقدسي: "واقع الترجمة في الجمهورية العربية السورية" ضمن، **واقع الترجمة**...، ص 85.

* – كتبت هذه الدراسة عام 1989، وحالت ظروف دون نشرها في حينه.

ساهموا في تأسيس هذا الفرع المعرفي وفي تطويره. غير أن طلاب المعهد المذكور –شأنهم شأن جميع طلاب المعاهد المماثلة في البلدان العربية –كما سنرى– لا قِبَل لهم بهذا الاطلاع: **فلا هم يعرفون لغة أجنبية للاطلاع على هذه الكتب باللغة التي كتبت بها أو ترجمت إليها. ولا هذه الكتب مترجمة إلى العربية ليقرأوها بلغتهم**. مما يجعل دراسة الاجتماعيات (وتدريسها أيضاً) في الجامعات التي تعتمد اللغة العربية يشكو من تناقض يكاد يكون مستعصياً.

وقد يبدو هذا التناقض المستعصي، في رأينا، تناقضاً مُستهجناً في رأي أستاذ جامعي فرنسي أو إسباني مثلاً: إذ إنّ الطالب (والأستاذ) أو المواطن المتشوّق إلى المعرفة في فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا، لا يقرأ ماكس فيبر أو فرويد أو نيتشه بالألمانية. إنه يقرأ كتبهم مترجمة إلى لغته الأم (دون مشكلة "حضارية"). كما إن الطالب الإنكليزي أو اليوناني لا يقرأ دركهايم أو مرسيل موسّ بالفرنسية، بل يقرأهما بلغته. ونعتذر عن إيراد هذه الواقعة النافلة، التي يبدو أنها قاعدة ثقافية ثابتة. ففرويد (النمساوي)، كان قد قرأ **مقامات** الحريري (العربي) مترجمة إلى الألمانية منذ المستشرق روكرت، الذي ترجمها في أوائل القرن التاسع عشر. وكان ماركس (الأممي)، قد قرأ كتاب **الأموال** لأبي عبيد بن سلام (العربي)، وعلّق بخط يده على ترجمة هذا الكتاب إلى الإنكليزية. والأوربيون، الذين قرأوا كتاب **الآثار الباقية** للبيروني، قرأوه مترجماً إلى الإنكليزية عام ١٨٧٩ (ربما قبل نشره بالعربية!). كما قرأوا **آثار البلاد وأخبار العباد** للقزويني، مترجماً إلى الفرنسية على يد كريسننسون منذ قرنين*

ونحن لا نسوق هذه المعلومات المعروفة لنتشاوف بها على الأوربيين، بل لنؤكد على تلك القاعدة المزمنة، التي تنصّ، كما يبدو، على أنَّ القراء في الثقافة الواحدة لا يطّلعون على نتاج الثقافات الأخرى إلا بلغتهم هم. فإذا كان هناك متخصّصون بشؤون ثقافة أجنبية، فإنّ أول ما يعمد إليه هؤلاء هو نقل فكرها إلى ثقافتهم ووضعها في متناول مجتمعهم. والعرب الذين يفتخرون بحضارتهم الغابرة ينسون أحياناً أن تلك الحضارة كانت قد اقتضت منهم أن يقرأوا أرسطو وأبقراط وغيرهما بالعربية. وأن نهضتهم تلك كانت مساوقة لاطّلاعهم، بلغتهم، على أمّهات الكتب الحضارية، التي كانت معروفة في عصرهم، سواءٌ عند اليونان أو الرومان أو الهنود أو الفرس، إذ ترجموها إلى لغتهم وتمثلوا ما تمثلوه منها بها.

أما في أيامنا هذه، فيبدو أن البلدان العربية قد حسمت أمرها منذ زمن على "تعريب" التعليم فيها، أي على تدريس الفروع المعرفية باللغة العربية. وبصرف النظر عن "قيمة" هذا القرار، فإنّ الواقع المعيوش في هذه البلدان يشير إلى أنها مصمّمة على المضيّ في **تنفيذ هذا القرار دون**

---

* – يعترف بعض الكتاب العرب بهذه الواقعة الثابتة، وإن كان يكابر إزاءها كثيرون. فيقول محمد كرد علي، مثلاً: "وبهم (المستشرقون) تجلّت مدنية العرب لأول مرة لأنهم طبعوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر في إيطاليا وهولندا كتباً عظيمة من كتبنا كانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدتها الطويلة. ويكفي أن نقول إن أوروبا طبعت كتبنا بالحروف العربية قبل أن تدخل الطباعة إلى القسطنطينية والقاهرة بمئتي سنة". كما يقول زكي مبارك: "إن المستشرقين سبقونا إلى الدراسات الأدبية والإسلامية بنحو ثلاثة قرون" (النصّان من بحث لـ ميشال جحا، نشر في جريدة **الحياة**، 16-17 أيلول 1993).

توفير أسباب تنفيذه، أي دون أن يكون هناك بالعربية ما يُدرَّس (أو يُقرأ) من الكتب ذات الشأن في معظم الفروع المعرفية. مما يدعو إلى الاعتقاد بأن هذه البلدان قد يصحّ عليها قول الشاعر بأنها: "تجرّر حبلاً ليس فيه بعير".

والواقع –حتى نعود إلى ما نحن فيه– ما الذي يستطيع أن يقرأه طلاب معاهد العلوم الاجتماعية، مثلاً، في البلدان العربية، إذا هم وانتهم الفرصة والهمّة على القراءة رغم كل الظروف؟

2 - لا نكشف سرّاً إذا قلنا إن من جملة النواقص الثقافية في البلدان العربية، عدم وجود البيانات الإحصائية على نحو مقبول. وهذا النقص يطال بالنسبة لموضوعنا، قوائم الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، التي لا يبدو أن هناك إحصاءات واضحة حولها[3]. وإذا كانت المنظمات الثقافية، التي ترعاها الدول العربية أو جامعة الدول العربية قد ظلت حتى أواخر الثمانينيات تجهد من أجل الحصول على قوائم بالكتب العربية المترجمة، فإن الأفراد أعجز ولاشك عن الحصول على هذه القوائم.

بانتظار هذا الحصول، أو بانتظار توفّر أسبابه، يفتّش المرء عمّا هو مترجم، مثلاً، لباحث اجتماعي مثل دركهايم، فيجد أن كتابه **قواعد المنهج الاجتماعي**. قد تُرجم إلى العربية منذ حوالي الثلاثين عاماً، لكنه مفقود من الأسواق، فضلاً عن أن ترجمته لا تفي بالغرض[4]. ويسمع المرء –دون أن يجد– أن كتابه الآخر **تقسيم العمل**، قد ترجم منذ زمن، لكنه غير موجود لا في الأسواق ولا في المكتبات العامة. أما كتب الرجل الأخرى، وهي التي، يُفترض بها أن تثير اهتمام المجتمعات العربية أكثر من غيرها، ككتابه **الأشكال البسيطة من الحياة الدينية**، فليس ثمة

---

3) في وثيقة **واقع الترجمة**...، التي أصدرتها منظمة أليسكو، وهي المنظمة التي تعتبر نفسها "الهيئة العربية العليا التي تعنى بشؤون الثقافة العربية بمختلف وجوهها"، على حدّ تعبير كاتب مقدمة **الوثيقة** (ص7) يجد المرء إشارة إلى جهد المنظمة من أجل الحصول على "البيانات العلمية الموثّقة عن حركة الترجمة في الوطن العربي" (ص8). فقد أصدرت المنظمة توصية منذ عام 1976 بالحصول من مختلف البلدان العربية على البيانات المذكورة. لكن **الوثيقة** المذكورة تقول إن المنظمة تبنّت عام 1978 اقتراحاً سورياً "بوضع برنامج عربي... لترجمة أبرز الكتب الأجنبية في مختلف المعارف والعلوم الحديثة"، واتخذت توصية بـ "إعداد قوائم بيبلوغرافية بما أنجزته الدول الأعضاء في ترجمة المعارف عن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية" (ص8). مما يعني أن التوصية، التي كانت قد اتخذت منذ عامين، لم يكن لها حظّ من التنفيذ.
ثم تقول **الوثيقة** أيضاً إن المنظمة تبنّت عام 1979 اقتراحاً ليبياً ينصّ على "ضرورة الاهتمام بالترجمة في الوطن العربي"، فقرّرت "إعداد دراسة تفصيلية عن الترجمة في الوطن العربي". مما يعني، مرة ثانية، أن التوصيتين السابقتين لم تنفّذا. ثم يتبيّن من **الوثيقة** أن المنظمة كانت حتى عام 1981 لم تحصل على البيانات البيبلوغرافية المذكورة، فوجهت كتاباً "للدول العربية للاستجابة لطلب المنظمة بمدّها بالمعلومات اللازمة" ومن بينها: "وضع قائمة بالكتب، التي ترجمت في فترة عشر السنوات الماضية 1970 – 1980 مبوّبة حسب الاختصاصات. (ص10). وأخيراً، تلقّت المنظمة "سبع دراسات عن واقع الترجمة"، من سبع دول عربية. لكن **الوثيقة**، التي نشرتها المنظمة لا تتضمّن قوائم الكتب المترجمة، التي لا نعلم ما إذا كانت الدول السبع قد أرفقتها بدراساتها.

4) يكفي في ذلك أن نعلم أن ما هو sociologique وما هو social، يُترجمان على امتداد الكتاب بلفظة واحدة حتى نكوّن فكرة عن الفوضى الدلالية، التي تحكم ترجمته، بل وترجمة سائر كتب الاجتماعيات.

شك في أنها لم تترجم* .

وأما سائر المفكرين، الذين أرسوا دعائم هذا الفرع المعرفي، الذي هو الاجتماعيات، فكتاباتهم إما غير مترجمة، وإما مترجمٌ بعضها بشكل يجعلها غير صالحة للقراءة والفهم. فمارسيل موسّ لم يترجم له إلا كتاب واحد (**مقالة حول الهبة**)، لا يجده المرء إلا بشقّ النفس فكيف يجده آلاف الطلاب ممن يدرسون الاجتماعيات؟ وكذلك، القول على أوغست كونْت أو ماكس فيبر، الذي لم يترجم له إلا **الأخلاق البروتستانتية**.. (والذي صدر خلال كتابة هذه الأسطر ليس إلا). أما ليفي برويل، فقد ترجم له **العقلية البدائية**، منذ الخمسينات، وهو مفقود من الأسواق والمكتبات على السواء. وقد يعمد البعض، بعد أن سمع بصيت ليفي–ستروس، إلى ترجمة أحد كتبه، فيترجم **الأنتروبولوجيا البنيوية**، أو يُترجَم **الفكر البري**، ولا نرى لزوماً للتعليق على هاتين الترجمتين بعد أن علقنا عليهما كل في حينه وبيّنا مدى الخبط، الذي أحاق بهما[5]...

2. 1. غير أن للمشكلة، التي تعنينا هنا بعد آخر. فالطالب الفرنسي، الذي يدرس الاجتماعيات بلغته[6]، يستطيع –إذا وجد لديه العزم– أن يقرأ مختلف المراجع بلغته لا الكتب الأساسية وحسب. فإذا أحاله ليفي–ستروس (الفرنسي) على أعمال بواس (الأميركي) أو باشوفن (الألماني). فإنه يجد بالتأكيد والسهولة مؤلفات هذين المفكرين باللغة التي يدرس بها. وإذا أحاله دركهايم أو موسّ أو غودلييه (الفرنسيون) على فرازر أو تيلور أو برتشارد (الإنكليز). فإنه يستطيع أن يطلب كتبهم في الأسواق والمكتبات العامة ويجدها مترجمة إلى لغته. غير أن طالبنا العربي لا يسعه شيء من ذلك. ومن نافل القول إن الأفكار في أي فرع معرفي عبارة عن (سستام) متكامل أو حلقات متّصلة أو تيارات متكاملة أو متنازعة وأن هناك شؤوناً فكرية سبق أن بُحثت من قبل السابقين، بحيث يعتبرها اللاحقون تراثاً مكتسباً في هذا الفرع المعيّن، جاهزاً للرجعة إليه إما لاستشارته وإما لنقده أو حتى نقضه. فالمكتسَب السابق، يكون بهذا المعنى جزءاً من الثقافة الراهنة. وإذا كان الباحثون الحاليون يتناولونه بالنقد والتحليل وأحياناً بالتجاوز، فإن العودة إليه قد تكون في بعض الحالات ضرورية بالنسبة إلى قارئ يتمتّع بذهن نقدي ولا يكتفي بما يسمعه من آخر مفكر إيديولوجي، أو يقرأه لدى آخر المنظرين، حتى لا يكون إمّعة تستهلك آخر نواتج الثقافة على علاّتها أو تردّد دون أن تعي. وهذا كله من أوليّات الشروط، التي لا تبلور لثقافة نقدية حيّة بدونها، وهي شروط بمتناول الطالب والقارئ الأوروبي والأميركي، وليس ثمّة أيّ منها بمتناول القارئ أو الطالب العربيّين. فنحن للأسف لم نؤسس مثل هذه الفروع المعرفية، كما أننا، للأسف أيضاً، لم نبدع فيها حتى الآن شيئاً يذكر، بل إن مساهمتنا

---

*– من طرائف الأمور في هذا الباب، أن مكتبة معهد العلوم الاجتماعية (الجامعة اللبنانية)، ليس فيها أيّ كتاب من كتب دركهايم باللغة العربية.

5) انظر تعليقنا على الأولى، مجلة **دراسات عربية** (البيروتية)، عدد شباط 1979، بعنوان "ملاحظات حول مقولة السستام"، وتعليقنا على الثانية، مجلة **الواقع** (البيروتية)، عدد 7–8، 1985، ص 251–293. وقد أعاد كاتب هذه الأسطر ترجمة **الإناسة البنيانية**، وصدرت عن مركز الإنماء القومي في بيروت عام 1990.

6) ويصحّ هذا القول على الطالب العربي، الذي يدرسها بلغة أجنبية، كطالب الجامعة الأميركية في بيروت، مثلاً، لكنه ليس النموذج، الذي نبني عليه كلامنا.

في إغنائها وتطويرها ما زالت قاصرة، وستظل استهلاكية –وفي أسوأ شروط الاستهلاك– ما دمنا لم نوفّر لأجيالنا المقبلة مجرّد الكتاب المقروء بلغة سليمة ومفهومة ومجرد الاطلاع السليم على كتبها الأساسية.

2.2. وما يصحّ على الاجتماعيات يصح أيضاً على النفسانيات والألسنيات والإناسة والفلسفة والتربية.. لنأخذ النفسانيات، مثلاً. فهذا الفرع المعرفي يحفل، شأنه شأن غيره من الفروع، بالأعلام والمدارس ومناهج البحث، وتكثر فيه الاجتهادات المحمومة والمختلفة. وبصرف النظر عن قيمة الترجمات، التي حظي بها فرويد، فإنه هو وحده الذي ترجم إلى العربية. وذلك منذ أن أصدر مصطفى صفوان ترجمته المقبولة لـ **تفسير الأحلام** في الستينات[7]، وانتهاءً بهجمة جورج طرابيشي على التراث الفرويدي، فترجم منه أكثر من عشرة كتب في السبعينات (رغم أنه غير مختص بهذا الفرع المعرفي). لكنّ يونغ، الذي لا يقلّ أهمية عن فرويد، وخصوصاً بالنسبة إلى فهم النفسانيات الجماعية في المجتمعات التقليدية، التي ما زالت شرائح واسعة من مجتمعاتنا تنتمي إليها، لم يُترجَم من كتبه التي تنوف على العشرين، أي كتاب حتى الآن. ويصدق الأمر كذلك على معظم مؤلفات أدلر وفرنزي ورانك وفروم ولاكان وغيرهم[8]. هكذا لم تتعرف ثقافتنا العربية، حتى الآن، على هذا الفرع المعرفي إلا بصورة مجتزأة ومبتسرة. فالراغب في قراءة الكتب الأساسية في النفسانيات –على تفاوت قيمة الترجمات إلى حدٍّ كبير– لا يجد بمتناوله إلا فرويد وحده. لكن الفرويدية مدرسة خضعت للنقد والتطوير، بل خضعت أحياناً لقلب بعض مفاهيمها رأساً على عقب، وذلك على يد أناس كانوا قد تعاونوا مع مؤسسها ثم انفصلوا عنه وعارضوه. ووضعوا كتباً أصبحت لا غنى عنها في مجال الاطلاع على النفسانيات. وكل هذه الكتب لا وجود لها بالعربية. وما قيمة أن يقرأ المرء **ثلاث مقالات في النظرية الجنسية**، ما لم تكتمل قراءته بنقد فروم وطروحاته في **اللغة المنسية** مثلاً، أو في **هوى التدمير**؟. وماذا تبقّى الآن من فرضيات فرويد في **الطوطم والتابو** بعد الانتقادات، التي وجهت إليها من الأناسين وعلماء الأديان؟ فإذا شئنا أن نستعير من مجال الاقتصاد مفهوماً نستعمله في مجال الثقافة لقلنا إن ترجمة معظم كتب فرويد إلى العربية دون وجود ما يقابلها من كتب النفسانيات الأخرى يشكل "تضخماً" ثقافياً في غير محله. إنه "تضخم" يجعل من قراءة فرويد سبيلاً إلى الفهم الوحيد الجانب Unidimensionnel، كما يقول الآخر، وهو بالتالي عائق من جملة العوائق في وجه نمو الوعي النقدي؛ أضف إلى ذلك، أن "التضخم" المذكور في ثقافة لا تزال إيديولوجيا أبنائها مشبعة بالفكر الديني، أمر يسفر عن عواقب عكسية وارتكاسية، ما لم تقدّم لأبناء هذه الثقافة نماذج أخرى من معالجات نفسانية للمسألة الدينية (ككتابات يونغ

---

7) لم يقابل الجهد، الذي بذله صفوان لترجمة الكتاب المذكور بالتقدير اللازم. ومن الملاحظ أن هذا الباحث النفساني المعروف (عضو الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي)، لم يعد إلى ترجمة غيره من الكتب النفسانية منذ ذلك الحين، بل لم يعد إلى الكتابة بالعربية، فكل مؤلفاته صدرت حتى الآن بالفرنسية، ولا نعلم أن واحداً منها قد ترجم إلى العربية. (عاد صفوان إلى ممارسة الترجمة، فنقل كتاب دولابوييسي: **مقال في العبودية المختارة**، مكتبة مدبولي القاهرة، 1990).

8) تُرجم كتاب فروم **الخوف من الحرية**، في أوائل السبعينات. ولا يعلم مدى سوء الترجمة إلاّ من قارنها بالأصل. وربما كان كتابه الآخر **ثورة الأمل**، قد تُرجم أيضاً. (وترجمتنا كتابه **اللغة المنسية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، وكانت قد صدرت له في العام نفسه ترجمة في دمشق).

أو فروم مثلاً). ولعل شروط قراءة فرويد في ثقافتنا تشكل مثلاً بارزاً على تكامل الفروع المعرفية في الإنسانيات والاجتماعيات معاً. إذ يبدو أن لا سبيل إلى وضع النتاج الفرويدي في موضعه السليم من تاريخ الفكر، ما لم تقترن طروحاته بالمساهمات، التي تنتمي إلى فروع معرفية أخرى، فيتّضح عندئذ أنّ طروحات فرويد لم تتبيّن "نسبيّتها الفكرية"، (إذا جاز القول)، على يد النفسانيين، بقدر ما تبيّنت على يد الأناسيين والباحثين في الأديان[9].

2. 3. أمّا الألسنيات، وهي الفرع المعرفي، الذي صار يُعتبَر ذا أهمية استراتيجية بالنسبة لمنهجيات سائر الفروع المعرفية الأخرى في الإنسانيات والاجتماعيات، فإننا لا نكاد نجد في اللغة العربية كتاباً واحداً من كتبها الأساسية، باستثناء **محاضرات** دي سوسور، التي ترجمت في العام الماضي، ليس إلا. أما سائر الألسنيين البارزين الذين كانت أبحاثهم مدعاةً لإلهام الأبحاث الإناسية والاجتماعية فضلاً عن الأبحاث اللغوية والسيميائية، فلم يترجم أيّ منهم حتى الآن. وما زالت أسماء كجاكوبسون وتروبتسكوي وبلومفيلد وبنفنيست ومارتينه، أو سابير وولف ومونان غريبة على الآذان العربية، التي لم يتمرس أصحابها باللغات الأجنبية. ورغم أن الجميع يتحدثون منذ عقود عن المشكلات النظرية التي تعترض الترجمة، فإنَّ أحداً لم يحاول حتى الآن ترجمة كتاب مونان **مشكلات الترجمة النظرية**، الذي يعالج هذا الموضوع في ضوء الأبحاث الألسنية الحديث.

---

9) يشكو أحد المحلّلين النفسانيين العرب من عدم رواج التحليل النفسي في المنطقة العربية، ومن عدم إقبال أبناء الثقافة العربية على المعالجة النفسانية، ويعزو ذلك إلى تشبّع الثقافة العربية وأبنائها بالفكر الديني. فهو يرى "أن العالم العربي الإسلامي بأسره ما زال مستعصياً على التحليل النفسي بما هو خطاب وبما هو فكر في آن معاً، وذلك بعد مرور مئة عام على تأسيسه وبعد خمسين عاماً من وفاة فرويد، ورغم الجهود، التي يبذلها بعض المثقفين الذين تلقّوا إعداداً غربياً، من أجل إدخال بعض معطيات السستام الفرويدي ضمن العالم المذكور ولو من باب التعليم الجامعي.." . كما يشير إلى "أن المنطقة العربية الإسلامية الشاسعة، التي يبلغ عدد سكانها زهاء المائتي مليون نسمة، لا تضم أكثر من ستّة محللين نفسانيين، أربعة منهم في لبنان، وفي المنطقة المسيحية منه" . (منير شمعون: **لوموند دبلوماتيك**، عدد تشرين الأول 1989، ص 22). ثم يذكر الكاتب في نهاية مقالته "أن عدداً من كتب فرويد الأساسية قد ترجم إلى العربية خلال العقد الفائت، وأن هذه الكتب قد عرفت انتشاراً واسعاً، لكنه سرعان ما يضيف: "أن هذا الجهد لا يكفي.. ففجر التحليل النفسي في البلدان العربية الإسلامية مُغيّب خلف الضباب الكثيف الناشئ عن العقيدة والإيمان" . قد يكون ذلك صحيحاً. لكننا لا نعتقد أن المحلّل النفسي العربي، كاتب المقالة، قد حلّل الأسباب التي جعلت "الانتشار الواسع" لكتب فرويد أمراً عقيماً في بيئة مشبعة بالفكر الديني. والأرجح أنه لم يقرأ بعض هذه الكتب المترجمة إلى العربية ليحكم على مدى صلاحها لإيصال "السستام الفرويدي" إلى أذهان قرائها.

بالمناسبة، فقد صدرت، في خلال إعداد هذه الصفحات، ترجمة لأحد كتب فروم في سلسلة **عالم المعرفة**، التي تشرف عليها وزارة الثقافة الكويتية، وعنوان الكتاب **الإنسان بين الجوهر والمظهر** (أي كتاب A voir ou Etre أو بالأصل الإنكليزي To have or to Be). إننا نغتنم الفرصة لنزجي هذه الملاحظة إلى زميلنا شمعون: يقول لطفي فهيم، الذي تولّى التقديم للترجمة: "لقد تدخّلنا غبّ مواضع قليلة بالحذف من الاقتباسات والإرشادات الدينية اليهودية والمسيحية، التي أوردها فروم، لأنها غير مألوفة لدى معظم القراء العرب. **ونعتقد أننا زدنا أفكاره ثراء (كذا) بالاقتباسات، التي أسلفناها من القرآن الكريم**. وعلى أي حال، لم يزد ما حذفناه من الكتاب كله على عشر صفحات.ز" (ص 17). تم يجد القارئ في آخر هذه الجملة إشارة تُحيله على هامش يزفّ إليه خبراً عَجَباً مفاده أن "هيئة التحرير" قد رأت أن تحذف من الكتاب فصلاً بكامله "يتناول التملك والكينونة في العهد القديم وفي العهد الجديد وفي كتابات المعلم إيكهارت" . هذا نموذج فصيح عن مصير الكتب الأساسية في النفسانيات عندما تترجم إلى العربية. فالمرحوم فروم لم يعد في ثقافتنا مرحوماً تتلى الفاتحة على روحه وحسب، بل أصبح مجذوماً ومبتوراً. أما "هيئة التحرير" التي لم تجد حَرَجاً في الجذم والبتر، فربما كان من المفيد أن يعلم القارئ أنها تضمّ مفكرين عرباً يُفترض بهم أن لا يتمتّعوا بهذه الشيم..

إن غياب الكتب الرئيسية في الألسنيات عن المكتبة العربية، نقص كبير، بل إن البعض يعتبرون أنه النقص الأكبر. فإذا كانت معظم الكتب، التي تترجم إلى العربية غير صالحة للقراءة والفهم بادّعائنا، فإنّ سبباً رئيسياً من أسباب ذلك يعود إلى أن المترجمين العرب لا ينظرون إلى لغتهم –واللغات الأخرى– من المنظور الذي بلورته الأبحاث الألسنية وثوّرت بموجبه النظرة التقليدية إلى اللغة، بحيث صارت الألسنيات من بين سائر فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية مرشّحة إلى الدخول في نادي العلوم الدقيقة[10].

2. 4. وما يقال على الألسنيات والاجتماعيات والنفسانيات، يقال أيضاً على الفلسفة وغيرها. وحديث الترجمات الفلسفية بحد ذاته أمر جللٌ. فالواقع أن التيارات الفلسفية الكبرى لم تعرف مصيراً بائساً كالمصير الذي عرفته عندما تُرجمت إلى لغتنا. لقد تحوّلت الماركسية والوجودية والظاهراتية والنقدية والبنيوية بعد مرورها عبر الموشور العربي إلى كلام غامض وأفكار مفككة. ولم يعتبر الفلاسفة العرب يوماً أن من مهامهم الجدية إخراج الكتب الفلسفية الرئيسية بلغتهم بحكم اختصاصهم. الماركسية مثلاً، لم تُعامل بوصفها تياراً فلسفياً. وكانت ترجمتها في معظم الأحيان تتمّ على يد سياسيين أو متسيسين، ونموذجها اجتهادات دار التقدم في موسكو أو محاولات بعض المترجمين في دار دمشق. وليس على المرء إلا أن يقرأ نموذجاً عن هذه الترجمات (كـ **العائلة المقدّسة** مثلاً، أو **بؤس الفلسفة**) حتى يرى مدى البؤس، الذي أحاق بالفكر الماركسي في بلادنا. أما **الإيديولوجيا الألمانية**، فلم يترجم إلا خمسها أو سدسها. وأما **رأس المال** فقد بيعت إحدى ترجماته على أرصفة بيروت بعد أن تبيّن أنها لا تصلح إلا للاستعمال في دكاكين العطارين ولدى الباعة المتجولين. ثم يأتيك من يحدثك بتعجّب عن المصير الذي آلت إليه الماركسية، كفكر، في البلاد العربية.

وترجمة الوجودية لم تُعرف إلا على يد الروائيين، الذين انقضّوا على مسرحيات سارتر ورواياته باعتبارها سوقاً رائجة. فترجموها من باب ترجمة الروايات الأدبية شأنها شأن كتابات مورافيا وولسون بما هي "روايات" يجوز فيها الشطح والحذف والإسقاط. أما **الكون والعدم**، فقد كان أمره عجباً. فرغم أن الفيلسوف الوجودي الفرنسي، جان بول سارتر، كان شقّ نفسه إلى أربعة على حدّ قول الفرنسيين، ليخرج الفلسفة من نطاق الأنطولوجيا، من حيث هي La Science de l'Etre en tant qu'Etre كما درج التعريف الكلاسيكي بها، ليجعلها وجودية Existentialiste، مما يعني لديه أنَّ التمييز بين الـ Etre والوجود Existence أمر أساسي، إن لم يكن الأساسي، نجد أن الفيلسوف الوجودي العربي، عبد الرحمن بدوي، قد جعل هذين الأمرين واحداً، إذ ترجم Existence بوجود و Etre بوجود على امتداد الكتاب التعيس كله، هذا، وظلّت أعمال سارتر الفلسفية، ونموذجها نقد العقل الجدلي، وأعمال سائر الوجوديين (من هايدغر وكيركيغارد إلى مارسل...) بمنأى عن

10) **لا نعلم كيف ترجمت محاضرات.. دي سوسور إلى العربية في غياب اطلاعنا على الترجمة. وهذا تقصير أكيد. لكن المرء يستطيع أن يفترض أن اللغة العربية في وضعها الراهن، ليست قابلة لاستيعاب مفاهيم الألسنيات الحديثة ومصطلحاتها، إلا إذا كان المترجم قد اجترح معجزة لغوية حل بموجبها جميع المشكلات، التي تطرحها المفاهيم والمصطلحات المذكورة.**

الترجمة، وهذا في رأي البعض أفضل من ترجمتها على نحوٍ ما درجت العادة.

أما الظاهراتية –كما درجت تسميتها– فقد كانت –في غياب ترجمة أي كتاب من كتب مرلو بونتي– حكراً على اجتهادات شارل مالك، الذي كرّس لتنفير القراء العرب منها كتابه الذي سمّاه **المقدمة**، حين فلسف للظهورة وللفلسفة الظهورية، على حدّ تعبيره، فلسفة لم يكن لها أي صدى في الثقافة العربية. وأما البنيوية، فحدّث عن الخبط فيها ولا حرج. وقد رأينا نموذجاً عن مصير أحد روادها، ليفي–ستروس، عندما ترجم له كتابان في العقد الفائت، وكتاب آخر منذ أعوام قليلة[11]. ونشهد خلال العامين الماضيين إقبالاً على ترجمة فوكو، الذي صدر له منذ فترة وجيزة ترجمة **الكلمات والأشياء**، وهي نموذج عن اللغة الفلسفية الخشبية، التي لا عصب فيها ولا حياة، إن لم تكن بطاقة نعوة عربية للفيلسوف الراحل ولفكره على السواء. أما سائر الفلاسفة الذين لا يندرجون في تيارات كبرى فقلما نجد لهم كتاباً يُقرأ. يكفي أن نعلم أن فيلسوفاً كنيتشه، الذي تربو كتبه على العشرين، لم يترجم له إلا كتابان. وحتى عام 1981 تاريخ ترجمتنا **أصل الأخلاق**، لم تكن الثقافة العربية قد عرفت هذا الفيلسوف إلا من خلال **هكذا تكلم زرادشت**، الذي ترجم في أواخر الثلاثينيات.. هذا، ولا نجد أية ترجمة فلسفية تكلّف نفسها عناء وضع ثبت بالمفاهيم الفلسفية أو عناء التعريف بها في سياقها. بل العكس، فإذا كان المؤلف قد أرفق كتابه بفهرس للمفاهيم والمصطلحات، فالقاعدة تقتضي أن يحذف هذا الفهرس من الترجمة. وقد يجد المرء دافعاً يحثه على الإسهاب في بحث فصول هذه المأساة الفكرية –وتدريس الفلسفة في بلادنا مأساة بالفعل– لولا أن المقام لا يتّسع لهذا الإسهاب.

2. 5. وربما كان من الضروري أن نشير في هذا العجالة إلى أبحاث المستشرقين ومصيرها في الثقافة العربية الراهنة[12]. لقد كتب المفكرون العرب أشياء كثيرة عن حركة الاستشراق وقالوا أشياء أكثر عن المستشرقين. وتباروا في معظم الأحيان بتبخيس قيمتهم وتسخيف آرائهم، باعتبارها آراء استعمارية وأدوات لتمكين الغرب من إحكام سيطرته على الشرق. لكن القارئ العربي النقدي، الذي لا يستسيغ أن يكون إمّعة تردد الأحكام الإيديولوجية على علاّتها، لا يستطيع أن يحكم على هذه الأبحاث لأنها في قسمها الأعظم لم تترجم إلى لغته. وهكذا يكون جهد قرنين أو ثلاثة قرون من الاشتغال في التراث العربي والإسلامي من قبل باحثين كرّس بعضهم لهذا الجهد حياة بكاملها، قد ظلّ مكتوباً بالألمانية والإنكليزية والفرنسية والإسبانية وغيرها، دون أن يكون القارئ العربي، الذي اشتغلت هذه الأبحاث في تراثه وفي ثقافته قادراً على مطالعتها.

ومعلوم أنه لولا جهد هؤلاء المستشرقين لكان قسم كبير من التراث العربي لا يزال مخطوطاً. وإن بعض دور النشر العربية ما زالت حتى اليوم تنشر في بعض الأحيان طبعات لكتب تراثية كانت قد حقّقت ونشرت في لندن أو لايبزغ منذ أواخر القرن الماضي وأواسطه. ثم أعيد نشرها الآن وبأخطائها

---

11) راجع الهامش رقم 5.

12) ما زال كاتب هذه السطور يذكر كيف أن بعض أصدقائه الفرنسيين قد تعجبوا كثيراً واستهجنوا أيّما استهجان عندما علموا أن أبحاثاً كأبحاث الأب لامنس اليسوعي أو أبحاث لويس ماسينيون، مثلاً، لم يُترجم منها إلى العربية شيء.

المطبعية! إن أبحاث المستشرقين في التراث العربي والإسلامي تكاد تكون الأبحاث الوحيدة حتى الآن، التي تناولت هذا التراث من زاوية مغايرة للزاوية التي ينظر من خلالها العرب أنفسهم إلى تراثهم ولا يتجرأون على النظر إليه إلا من خلالها. وأهمية هذه الأبحاث لا تكمن في الأحكام القيمية، التي تطلقها، بل في الكيفية، التي تحكم معالجتها لموضوعها، وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى تلك **المسافة**، التي تفصل بين الباحث وبين موضوع بحثه، ومن هنا فهي استهلال للأبحاث الإناسية الثقافية. وسواءٌ كان المستشرق مسيحياً أو يهودياً أو ملحداً، فإنّ المسافة القائمة بينه (بوصفه باحثاً ينتمي إلى ثقافة معينة وإيديولوجيا معينة). وبين موضوعه (الذي هو الثقافة العربية والدين الإسلامي). كفيلة بأن تجعله يرى في هذه الثقافة أموراً لا يراها أبناؤها من فرط التصاقهم وتماهيهم بها. خصوصاً إذا كانوا غارقين في مسلّماتها ومقدساتها حتى أذانهم. وكانوا بالتالي عاجزين عن أن يروا فيها إلا ما اعتادته الرؤية التقليدية والمنمّطة. أما الخشية على القراء العرب من أن تغرّر بهم افتراءات المستشرقين وتشككهم بدينهم وبعروبتهم، فكلام لا يُقنَع ذا عقل، لأنه يفترض بالقارئ هَبَلاً موروثاً أو خَرَعاً فكرياً متأصّلاً، اللهم إلا إذا كان إيمانه بدينه وبعروبته من الهشاشة بمكان بحيث يزعزعه مقال أو كتاب.

3. كانت الأسطر السابقة نظرة تقريبية إلى الكمّ. بصرف النظر عن النوع، والواقع أن من الممكن الحصول ببعض الجهد على ما هو متوافر من لوائح وبيانات بأسماء الكتب الأجنبية المترجمة إلى العربية في الحقول التي تعنينا هنا. وقد يجد المرء مئات من هذه الكتب. لكن هذا ليس بيت القصيد. فنفاد هذه الكتب دون إعادة طبعها، أو وجودها في المكتبات العامة دون أن تكون مقروءة، أو وجودها دون أن تشكل جزءاً من الثقافة المعاصرة في بلادنا، كلها مؤشرات على أن ثمة علّة فيها. وقبل أن نُنحي باللائمة على القارئ العربي المتّهم بالكسل، ربما كان علينا أن ننظر في نوعية البضاعة الثقافية، التي نقدّمها إليه، لا في كميتها وحسب، وفي رأينا أن هذه البضاعة رديئة في معظم الأحيان، بل رديئة جداً. والمبالغة في وصف رداءتها ليست نابعة من ترجمتها السيئة فقط، بل من الذيول والمفاعيل التي تخلّفها. ونعني بذلك أن الكتاب القيم –ومعظم الكتب، التي تترجم قيِّمة بالأصل– عندما يُترجَم بشكل رديء يخلّف في ذهن القارئ المتعطّش إلى المعرفة أو المضطر إليها، شعوراً بالخيبة والإحباط. أهذا هو ليفي–ستروس، الذي "فلقتمونا" به؟ أهذا هو ماركس، الذي شغل الدنيا وشغلتمونا بقراءته؟ كلام ملبّك وغير مفهوم تكسّرون رؤوسنا به!.. بالثقافة والمثقفين! وهكذا عوضاً عن أن يكون الكتاب المترجم مدعاةً لشحذ الوعي وبلورته وحافزاً على قراءة المزيد، يصبح أداة لنزع الثقة عن الثقافة إجمالاً، وعنصر إحباط وعدم تشجيع على القراءة بشكل مخصوص. (ثم يأتيك من يحدثك عن انقلاب موازين القيم في مجتمعاتنا، دون التفات إلى الأسباب). والأسوأ من ذلك، أن الترجمة الرديئة تنفّر أول من تنفّر أولئك القراء السليمي الأذهان: إذ ينبغي أن يتوفّر لدى القارئ ذهن متلبّد بالعقيدة أو بشحنة إيديولوجية تطاول الحدود المرضية حتى يظلّ مستمراً في القراءة، رغم أن ما يقرأه مبهم ومرتبك وركيك. وهكذا تؤتي الترجمة الرديئة ثمارها مضاعفة. ومن هنا خطورتها لا رداءتها وحسب.

3. 1. ثم إن خطر الترجمة الرديئة لا يقتصر على إحباط ذوي الأذهان السليمة وانخفاض

القيم الثقافية، بل يتعدى ذلك إلى المساس بكيان اللغة نفسها ويتهدّده. فالترجمة عبارة عن علاقة بين لغتين. علاقة بين بُنيَتين لغويتين. والعلاقة هنا ليست بالضرورة علاقة وئام وسلام. فهي –شأنها شأن أية علاقة بين بنيتين– معرضة لأسباب التسلّل والتسلّط بل لأسباب الغزو والاجتياح. فإذا لم تستطع إحدى البنيتين أن تتحصَّن بالوعي الدائم وبالحيلة المناسبة للحفاظ على مقوّماتها، فلا بد أن تتعرّض عاجلاً أم آجلاً لتأثيرات البنية الأخرى، التي قد تفعل فعلها المخرّب دون قصد أو تدبير مبيّت من أصحابها.

إن الألسنيين الحديثين يتحدثون في هذا المجال عن مؤثرات التدخيل والتخليط. ونحن نترجم هنا ما اصطلحوا على تسميته بـ Interferences. فاحتكاك لغتين لا بد أن يصحبه تداخل أو تدخيل بينهما. ولطالما تنبّه العرب القدماء أثناء احتكاكهم باللغات الحضارية التي أخذوا عنها لـ "الدخيل" من الكلام والتراكيب. فكانوا يحرصون على "إدخاله" ضمن بنية لغتهم برفق وبوعي وبحذر شديد حتى لا يتحول إلى تيار لا قبل لهم بالسيطرة عليه. ذلك أن عملية التدخيل هذه، هي التي تضع اللغة وأصحابها على المحك. وهي التي تجعلنا نختبر ما إذا كانت السساتيم، التي تتكون منها اللغة –ونعني السساتيم الصوتية والتركيبية والصرفية والنحوية– ما زالت سساتيم فعلية ومتماسكة أم لا. والسستام في مؤدّى كلامنا هنا، هو مجموعة من العناصر المتماسكة والمتضافرة في ما بينها، بحيث إن كل تعديل يطرأ على أحد هذه العناصر، لا بدّ أن يستتبع عاجلاً أم آجلاً تحويراً يمسّ المجموعة بأسرها[13].

إن التعديل الذي يطرأ على اللغة، عبر تعديل أحد عناصر سستام من سساتيمها، إنما ينشأ عن العوامل الدخيلة بالدرجة الأولى. وهذه العوامل لا تتخذ قيمة معيارية، بالطبع، إذ أنها لا بدّ أن تنشأ في اللغة عن تعرّض هذه للاحتكاك باللغات الأخرى، عن طريق الترجمة أو عن طريق آخر. كل ما في الأمر، هو أن يكون أبناء هذه اللغة قادرين على التحكم بالعناصر الدخيلة، أو أن يكونوا، عاجزين عن ذلك، أي أن يكونوا قادرين على إعادة السستام إلى الانسجام مع بنية لغتهم بعد تعرّضه لهذه المضاعفات، أو أن يكونوا عاجزين عن الإحاطة بما يجري أو القبض على زمام حركته، مما يعرّض لغتهم للبلبلة، بائنة الألسن عند العرب القدماء.

ويبدو أن أهل الثقافة العربية كانوا قد بدأوا يلاحظون أن العوامل الدخيلة أصبحت تشكل تياراً

---

13) وفي ذلك قول أحد الألسنيين "إن كل إغناء أو إفقار لسستام ما، من شأنه أن يستتبع بالضرورة إعادة تنظيم كل المتضادات السابقة، التي يتكون منه وبها يتميّز، أما القول بأن من الممكن إدخال عنصر من العناصر على السستام بحيث يمكن استيعاب هذا العنصر دون عواقب تذكر، فإنه قول يقضي على مقولة السستام بحدّ ذاتها". (النص، عند جورج مونان: **المشكلات النظرية للترجمة**، غاليمار، 1963، ص4)، وهو مأخوذ عن مقالة لهانس فوغت: بعنوان: **في أية ظروف وضمن أية حدود يستطيع السستام الصرفي للغة معينة أن يفعل فعله في السستام الصرفي للغة أخرى** (1949). أما كلامه عن "المتضادات"، فالمعنيّ به سائر العناصر المتضادة، التي لا بدّ أن يحتويها أي سستام بما هو كذلك. يعتبر لوي ديمون، مثلاً، في سياق تعريفه للسستام: "إن **الكلّ** مجموعة مبنيّة من متضادات متميّزة تحدّد نوعاً من التكامل في ما بين عناصرها، والتضاد الواحد كاف في هذا المجال؛ إذ تعتبر النظرة التقليدية أن الإنسان كلّ بناءً على "تألفه من روح وجسد". (معالم النظرية في السساتيم"، ضمن: **مدخل إلى نظريتين في الإناسة المجتمعية**، موتون، 1971، ص 22).

منفلتاً من عقاله منذ أوائل هذا القرن. فنجد أديباً كطه حسين، ينتقد أبناء جيله، الذين "تسرّب إلى أسلوبهم من الترجمة أمر عظيم"، بحيث "تزايد **الخلط**" في كتاباتهم" حتى صار وجه العربية المعاصرة لا يشبه –لو قُيّض له من يرسم ملامحه– وجه العربية في شيء[14]. ونجد آخر كاسماعيل مظهر[15]، ينتقد أسلوب سلامة موسى بأنه "أسلوب عامي ليس فيه من الأساليب العربية عين ولا أثر".. كان "تزايد الخلط" إذن قد بدأ منذ بداية القرن. لكنه اليوم أصبح مستشرياً، بحيث إنه يهدّد لغتنا المعاصرة بفقدان مناعتها المكتسبة، وبحيث يجوز الكلام المجازي عن إصابة ثقافتنا العربية المعاصرة بداء السيدا، السيدا اللغوية. من قال إن الكلام يجوز على فيروس يفتك بالنواظم الآلية والعقول الإلكترونية، ولا يجوز الكلام عن فيروس يفتك باللغة؟ وأسوأ ما في الأمر، أننا كنا متنبّهين لأعراض الداء منذ قرن ونصف، دون أن نكلف أنفسنا عناء معالجته. إذ إن الصعوبات، التي تنشأ عن احتكاكنا باللغات الأجنبية، كانت قد تبلورت معالمها منذ أن صاغ رائدنا أحمد فارس الشدياق صعوبات احتكاكه بالإنكليزية خلال ترجمته للتوراة في لندن. فقد أنشأ وقتها يقول:

أرى ألف معنى ما له من مجانسٍ ... لدينا وألفاً ما له ما يُناسبُ
وألفاً من الألفاظ دون مرادفٍ ... وفصلاً مكان الوصل والوصل واجبُ
وأسلوب إيجازٍ إذْ الحال تقتضي ... أساليب إطنابٍ لتُوعى المطالبُ

لكن المسألة، للأسف، لم تعد تقتصر في أيامنا هذه على متجانسات المعاني ومترادفات الألفاظ بل يبدو أنها أخذت تمسّ كيان اللغة بالذات[16].

3. 1. 2. ثم إن الترجمة مرآة تنعكس فيها لدينا صورة الآخر وصورة ثقافته. فإن لم تكن المرآة مجلوةً كما يجب، رأينا فيها صورة مشوّهة، بل قبيحة وممسوخة. وأدّى لدينا ذلك إلى نفور قد يكون في غير محلّه من الحكمة. وقد يُستغل هذا النفور من قِبَل دعاة يتصيدون المناسبات لبثّ دعاوٍ وخدمة إيديولوجيات. وهَبْ أن هؤلاء المتصيدين قد انصرفوا عن الصيد، فإن مجرد الصورة المشوهة، التي تعكسها مرآة الترجمة كفيلة بتشويه علاقة الذات الثقافية بالآخر، وذلك، بصرف النظر عما إذا كان الآخر صديقاً أو عدواً. حتى إذا أدخلنا عاملَيْ الصداقة والعداوة في المعادلة، كان من الواجب أن تكون صورة الآخر لدينا أقرب ما تكون إلى الواقع، وإلا ترتّبت على صداقتنا له، ناهيك

14) طه حسين: **في الأدب الجاهلي**، القاهرة، 1927، ص 7-8.
15) وكان اسماعيل مظهر قد ترجم كتاب داروين **أصل الأجناس والأنواع**، في العام 1937.
16) كتب حسني زينة مقالة قيّمة بعنوان "أثر الترجمة في تكوين البلاغة العصرية". وهو يستعمل تعبير البلاغة العصرية دون حكم قيمي. لكنه يشير في هذه المقالة إلى مختلف المؤثرات، التي أدخلتها الترجمة على اللغة العربية المعاصرة: أثر على الأحوال الصرفية للكلمة، أثر على نحو العبارة... ويرصد بعض الأسباب : توهّم التطابق بين بنى اللغات، الاكتفاء بالحدس اللغوي دون الرجوع إلى المعاجم للاستئناس بها، عدم الالتفات إلى النص العربي وما يلابسه من لغو وتقصير. الترجمة الحرفية وافتراض ضرورة التقيّد ببنية الأصل الصرفية أو بوضعه النحوي..إلخ. (مجلة **الفكر العربي**، عدد 46، بيروت، حزيران 1987، ص 211-225. أخذنا نصّ اسماعيل مظهر وأبيات الشدياق عن المقالة المذكورة).

بعداوتنا، عواقب تعود علينا بالوخامة قبل أن تعود عليه. ويبدو أن لا مجال لتجاهله، هذا الآخر، في عصر مثل عصرنا. فإدارة الظهر له لا تغني شيئاً، واعتبار أن مرآتنا لا مجال فيها إلا لصورتنا أمر من النرجسية بمكان ومن الطوباوية بمكانين. لذا يُخشى أن تكون الترجمة الرديئة عاملاً من عوامل سوء فهمنا للآخر وإفساد حساباتنا ومواقفنا تجاهه. فهي كما يبدو تحرف هذه المواقف، إما باتجاه تعالينا وتشاوفنا عليه، إذ نراه في مرآة الترجمة كاريكاتوراً أو مسخاً، وإما باتجاه مزيد من الخشية تجاهه، إذ نراه غولاً أو شيطاناً. وفي الحالتين لا نجني إلا ارتباكاً في الموقف وسوءاً في التقدير، وإساءةً إلى العلاقة السليمة.

3. 1. 3. وهذه الأموال الطائلة، التي نبذلها على إنتاج الترجمة الرديئة؟ وهذه الجهود المهدورة، التي تُبذل على قطاع لم يعد محايداً في عقمه، بل سلبياً في مردوده ثقافياً ومادياً؟ لكن، هذا حديث قد يقودنا إلى حقل لا نودّ الخوض فيه. فلنحصر تساؤلنا إذن في مجالنا: ما علّة هذه الترجمة الرديئة في ثقافتنا؟

أيضاً سؤال كبير. قد يجاب عليه بأن ثمّة إشكالاً حضارياً معقّداً لدينا. إذ إن الترجمة لا تطرح على كثير من الثقافات هذه الإشكالات، التي تطرحها عندنا... ثم يكون هذا الجواب مدعاةً لتحويل هذا الملف الحضاري إلى الرف، الذي تقبع عليه سائر المشكلات الحضارية المعقدة، إلى آخره...

غير أننا سنحاول أن نجسّ نبض العليل، رغم علمنا بأن التشخيص يحتاج إلى أكثر من جسّ النبض.

3. 2. 1. ربما كان أصل العلّة يكمن في النصاب السياسي. وهذا ما يراه كثيرون. والواقع أن اتخاذ الحكومات العربية الحديثة قرارها بتعريب الثقافة، أي تدريس الفروع المعرفية بالعربية قبل نقل الأساسي من هذه المعارف إلى اللغة العربية بصورة لائقة، قد يكون سبباً رئيسياً، من قبيل وضع العربة أمام الحصان، أي أنه قرار سياسي متسرّع. لكن المرء يرى من ناحية أخرى، أن المعارف المذكورة كانت في أواسط القرن الماضي تستوعب على نحو لائق ومعقول باللغة العربية نفسها. فقبل أن تعتمد الجامعة الأميركية في بيروت اللغة الإنكليزية أداة معرفية، كانت قد اعتمدت منذ تأسيسها وخلال عقدين من الزمن تدريس عدد من المعارف العلمية باللغة العربية. هكذا ظلّت كلية الطب التي أنشئت فيها عام 1867 تُدَرَّس بالعربية مدة خمسة عشر عاماً، خرجتُ خلالها أول جيل من الأطباء العرب الحديثين. وبين عاميّ 1870 و1880، كانت كلية الصيدلة في تلك الجامعة تدرّس باللغة العربية، وظلت هذه حال معهد الطب العربي بعد نقله من بيروت إلى دمشق حتى عام 1919. وبطرس العنحوري كان قد ألّف كتبه في الفلك والفيزياء باللغة العربية منذ عهد محمد علي باشا، الذي كان الطب يُدرّس في عهده بالعربية في معهد كلوت بيك. ولا نخال أننا هنا في صدد التأريخ أو التقييم لتلك المرحلة، التي كان اكتساب المعارف يتمّ خلالها باللغة العربية على نحو معقول.

لكن التذكير بهذه الشؤون يحدّ من مفعول القرار السياسي، رغم وجوده، علماً بأن المقارنة بين أوضاعنا الثقافية في آخر القرن العشرين، وبينها في أواسط القرن التاسع عشر وأواخره لا تستقيم بالمطلق. فقد كانت الثقافة في ذلك الحين وقفاً على فئة مجتمعية محدودة، بينما يُفترّض بها اليوم أن تكون أوسع نطاقاً بكثير. بالإضافة إلى أن معارف القرن العشرين أصبحت أضعافاً مضاعفة. فباتت ثقافتنا أمام طوفان منها، بحيث تكاد تفقد أنفاسها إما تحت وطأتها وإما لُهاثاً وراءها. وإذا كان الفرنسيون يعتبرون أنفسهم مقصّرين في ترجمة المعارف عن الإنكليزية، وربما عن الألمانية، فكيف بنا حيال ترجمتها عن اللغات طُرَّاً؟

3. 2. 2. وربما كان أصل العلّة يكمن في كفاءة المترجمين. وهذا ما يُستخلص من الدراسات، التي قام بها "خبراء" الترجمة لمنظمة الأليسكو. إذ يشكو أحدهم وهو يتحدث عن "واقع الترجمة في الجمهورية العراقية" من "قلة عدد المترجمين العراقيين المؤهلين تأهيلاً جيداً". ورغم كلامه عن "الاهتمام الشديد، الذي تبديه القيادة السياسية بمواضيع الترجمة.."، فإنه يسجّل أسفه بقوله: "ولكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن. فالحماس شديد والإمكانيات المادية متوفّرة، لكن العنصر البشري المؤهّل بشكل جيد هو ما ينقصنا. وهو –لعمري– نقص كبير"[17].

ويشكو خبير آخر، في معرض كلامه عن "واقع الترجمة في الأردن" من "أنَّ ثمة نقصاً مؤسفاً جداً في كفاءة المترجمين إلى اللغة العربية. فهم لا يحسنون لغتهم العربية". ثم يشير إلى أن النقص يطال أساتذة الجامعات بشكل خاص فيقول: "وهذا أمر نلاحظه في الكثير مما يُترجم إلى العربية حتى –ولعله "لا سيما"– من قبل أساتذة الجامعات"[18]. وكان أحد المشتركين في أعمال ندوة التعريب، التي أشرنا إليها في مستهل هذا الكلام، قد أشار إلى شيء من هذا القبيل عندما كتب: "وكما يتميّز معظم العلميين العرب في المشرق بالعجز اللغوي –وأحياناً باللغة الأجنبية كما باللغة الأم– كذلك يتميز العالمون في الآداب والإنسانيات بأن بينهم وبين دنيا العلوم سدّ يأجوج ومأجوج أو فلاةً إلى غير اللقاء تُجاب" (على حد قول الشاعر)[19]. وعندما طرح أحد الخبراء الآخرين "السؤال الأساسي"، على حدّ تعبيره، فتساءل "هل حان الوقت لتحويل الترجمة إلى مهنة، وذلك بإنشاء معهد متخصص في تأهيل المترجمين؟"، يسارع الخبير إلى القول: "في اعتقادي أن هذا قد يكون صعباً جداً"، وبرهن تحقيقه، كعادته، "بشرط واحد، هو الصعب تحقيقه، وهو انفتاح الأقطار العربية ثقافياً بعضها على البعض الآخر"[20]. وكان الخبير نفسه قد ذكر أن حاملي الشهادة العليا، التي تؤهلهم للترجمة من

17) سلمان داود الواسطي، **واقع الترجمة**..، ص 103.

18) عيسى الناعوري: **واقع الترجمة**، المرجع المذكور، ص 28. وعندما اقترح مجلس أساتذة معهد العلوم الاجتماعية في بيروت منذ أعوام قريبة تدريس اللغات الأجنبية في المعهد، علّق أحد الأساتذة: "... وعلى رأسها اللغة العربية". ولم يعتبر أحد أن التعليق في غير محلّه.

19) شاكر مصطفى: **التعريب ودوره**.. المرجع المذكور، ص 219. وينبغي أن تكون الحال قد صارت على نطاق واسع من التداول حتى يجيز المطرب الشعبي لنفسه أن يغنّي: تعلّم لغة أجنبيي، هيدا العربي ما بيفيد (جوزيف صقر، في مسرحية زياد الرحباني **بالنسبة لبكرا شو**)

20) أنطون المقدسي: **واقع الترجمة**...، ص 82.

جامعة دمشق "يحتاجون إلى تمرين إضافي نسبياً طويل (كذا) كي يتمكنوا من نقل كتاب متوسط الصعوبة إلى العربية".

ما الخطب إذن؟ ولماذا هذا التقصير من جانب العرب تجاه لغتهم رغم تفاخرهم بها وتنابذهم بالألقاب غيرة عليها؟

يبدو أن هذا السؤال هو الآخر يُصنَّف في خانة المسائل الحضارية المعقدة، لكي يوضع من ثمَّ على الرفّ نفسه. فقد يرى المرء أن الإجابة عليه متعلقة بالإجابة على جملة من المسائل، التي تنتمي إلى دراسة "الثقافات الآخذة بالانهيار"، على حدّ قول الباحث الأناسي جورج ديفرو. والواقع أن هذه الأسئلة كثيرة وعويصة: لماذا لا يُقدَّر مفهوم العمل حق قدره في الثقافة العربية الراهنة؟ لماذا كان النتاج السريع والكسب الهيّن معياراً سائداً؟ لماذا لم ينجب الإسلام تياراً بروتستانتياً كما في المسيحية؟ لماذا تبدو السياسة في البلدان العربية بعبعاً يفترس رأس الثقافة كلما أطلّت برأسها؟ الخ.. ولا ندري ما إذا كانت الإجابة عن هذه الأسئلة العويصة مطروحة علينا هنا. ولكن يبدو أن حمار الشيخ كان قد وقف عند هذه العقبة منذ زمن. إذ إننا، والحق يقال، لا ندري لماذا بدأنا نفقد لغتنا. وهذه طامّة كبرى، بالفعل. ربما كنا لم نعد نُحسن التعبير بلغتنا لأننا لا نملك ما نعبّر عنه. وهذا تشخيص قد يبدو مضحكاً، لكنه من المضحكات التي هي شر البلايا. فإذا كان الغربيون "يقولون" بلغاتهم قولاً معيّناً يُسفر عن إغناء المعارف فلأن لديهم ما يقولونه أولاً، ولأنه ليس ثمة موانع تمنعهم من قوله في معظم الأحيان إن لم يكن في جميعها، كائناً ما كان القول. وهم عبر ما يقولون يبتدعون للتعبير عن أفكارهم كلاماً ترتبط متفرقاته ومتنوعاته بألفاظ مفصليّة يسمونها المفاهيم. ويبدو أنّ الفكر، سواءٌ في الاجتماعيات والإنسانيات أو في غيرها، عبارةٌ عن سستام من هذه المفاهيم. سستام صالح إما لتفسير ظاهرة –مجتمعية، نفسانية، الخ..– وإما لفهم مشكلة أو تجاوز مشكلة، وإما لإعادة النظر في أوضاع معيوشة أو تاريخ مضى أو نظريات وإيديولوجيات قارّة قريرة مستقرّة.

هل نكون قد بدأنا نفقد لغتنا لأننا بدأنا نفقد حرية استعمالها، على نحو ما يبدأ الصدأ يغزو أداة معدنية حيل بينها وبين وظيفتها؟ لكن قائلاً ربما يقول: هاكم سيول القول في كل مكان، فالعرب بشهادة أحدهم "ظاهرة صوتية". نعم، إنه القول المقنّن. القول المكرور والمتواتر والمؤصّل والمهذّب والمبرمج. وهذا كله يحافظ على اللغة كأداة. صحيح. لكنها أداة تُنَظَّف بين الحين والآخر وتُستودع في مكانها. تُزيّت وتُزيّن لتبدو فرجة للناظرين، لا لتستعمل فعلاً في فروع المعرفة (حتى لا نقول –كما درج القول– في أوجه الإبداع والابتكار). هكذا يصبح القول في معظم الأحيان "تمريناً على الإنشاء" كما يقول الآخر. وفي أصول هذا التمرين وفروعه، لا يستطيع أحد أن ينعت الكتّاب العرب –مترجمين كانوا أم مؤلفين– بأنهم "لا يحسنون لغتهم العربية"، أو بدأوا يفقدونها. فإذا كانت اللغة مجموعة من قواعد الصرف والنحو فهم رب "القواعد"، على اختلافها. وإذا كانت اللغة تركيباً لكلام فوق كلام، كما كان شاعرنا يقول، فنحن أساطين التركيب. فليست هذه هي المشكلة.

3. 3. 1. وإنما تكمن المشكلة، على الأرجح، في إمكانية التعبير عما يخرج بالضبط عن أطر القواعد المقننة والتراكيب المألوفة والمعتادة، وعما هو خارج أصلاً عن هذه القواعد والتراكيب. إنها

في إمكانية التعبير عما يفجأنا به الآخر من حيث اختلافه. في إمكانية التعبير عن قوله، الذي لا يبدو لنا هنا مختلفاً وحسب بل فعالاً وأخّاذاً معاً. إنها مشكلة استيعاب هذا القول واستيعائه. واستيعابه، بإدراجه ضمن مقولاتنا وجعله جزءاً منها، واستيعاؤه، بإدراجه ضمن وعينا وجعله جزءاً منه. والحق أن مشكلتنا تنبع من كوننا لا نملك تجاه الآخر مثل هذا الاستيعاب ولا مثل هذا الاستيعاء. فما نملكه حتى الآن يكاد يقتصر على الدهشة والافتتان من جهة، (وهما يؤولان سريعاً إلى الدونية والتبعية)، أو على الحسد والعداء من جهة أخرى، (وهما يؤولان عكساً إلى التشاوف الفارغ والمكابرة المدمّرة). وهذه أشكال من التعبير بالطبع. لكنها أشكال عقيمة، إن لم تكن لا تخلو من العواقب المؤذية.

حيال تعبيرنا اللغوي، الذي لا يخرج عن نطاق التمارين الإنشائية المقننة، تطرح علينا ترجمة الأعمال الرئيسية عن الفكر الآخر تمريناً من نوع مختلف. وهو تمرين يضعنا على طريق حلّ هذا التناقض، بين أن نكون إما إمّعات فارغة الأفواه دهشة وافتتاناً بالحضارة الغربية، وإما فاغرة الأفواه شتماً وسباباً لها. فتظلّ أفواهنا أفواه الإمّعات في كلا الحالتين.

والأرجح أن لا يقتصر هذا التمرين على كونه اختباراً ومسحاً للإمكانات اللغوية والتعبيرية وحسب، بل لطبيعة الأذهان والرؤوس. ولا نعني طبيعة هذه الأذهان من حيث طاقتها على التفكير السليم وحسب، بل طبيعتها من الناحية السياسية العامة أيضاً. إذ إننا نعتقد أن التمرين الذي نحن بصدده تمرين طوعي على الديمقراطية من حيث أنها تقتضي الإقبال على الآخر المختلف بذهنية لا تحكمها الحاجة النفعية من ناحية، ولا التعالي المشفق من ناحية أخرى. وهو أيضاً تمرين على الحرية في الوقت نفسه. على حرية التعبير، التي أشرنا إلى افتقادها لافتقادنا إلى ما نعبّر عنه. ولا نكشف سرّاً إذا قلنا إن الترجمة قد تكون في كثير من الأحيان مناسبة لقول ما لا يقال عادة. لذا كانت بعض الترجمات تُرمى بالحرم كما تُرمى به بعض المؤلفات وأكثر.

وأعتقد أنه ما زال بوسع المرء أن يأمل بأن يكون استيعاب الآخر واستيعاؤه ممكناً، بدون شرط إخضاعه والسيطرة عليه، وبدون شرط الدونية تجاهه والحاجة إليه، رغم أن تاريخ الحضارات –بل الأحرى أن يقال نوع من أنواع تاريخها– قد يضحك في سرّه من هذا الأمل ومن أصحابه. فالواقع أن الغربيين لم "يترجمونا" إليهم إلا بعد أن كانوا في موقع القدير. كما أننا لم "نترجم" اليونانيين إلا من الموقع نفسه. لكن هذه القدرة تحتمل النظر باتجاه لا يضعها دائماً في ركاب الرغبة في السيطرة والتحكّم. وإلا فما هو وجه الغاية التحكمية من ترجمة **مقامات** الحريري إلى الألمانية في وقت لم يكن الألمان فيه بصدد التطلع إلى السيطرة علينا من جهة، ولا في صدد الحاجة النفعية إلى ما قد تحتويه **المقامات**، من كنوز علمية نادرة لكنهم ترجموا الحريري رغم ذلك. وترجموا القزويني، الذي لا يعدو كتابه أن يكون أكثر من كلام خرافي لدى المستهينين، أو وثيقة ناسوتية (إتنوغرافية) لدى المستحسنين. ولا نعتقد أن الأناسين قد ترجموا أساطير التسيمشيانيين أو الكواكيوتل رغبة في السيطرة عليهم، أو بناءً على الحاجة النفعية لعلومهم. بل الأرجح أن يرى العاقل في كل ذلك، عبارة عن تمارين على قول الآخر وفكره، على نحو ما يتمرّن المرء على كيس الرمل. تقوية لعضلاته وحفاظاً

على لياقته البدنية. فإذا صحّ هذا التشبيه، فالترجمة لا تعدو كونها، من حيث غايتها الرئيسية، **تمريناً على حسن الاستعداد الفكري واللياقة الذهنية**.

3. 3. 2. وإذا صحّ ذلك، فهو إنما ينمّ عن المقدمات الفكرية التي ينشأ عنها. فلا يصحّ إلا بمقدار ما هي صحيحة. وهي مقدمات لا مجال لنقاشها هنا. لكننا نوجزها بالقول إن بعض اللغات، التي اصطلح على تسميتها هندوروبية (وعلى رأسها الإنكليزية والفرنسية والألمانية...)، قد ساهمت في عصورنا الأخيرة مساهمة جلّى في بلورة نظرة علمية إلى الكون. لكننا رغم ذلك، لا نستطيع الجزم بان هذه اللغات، فضلاً عن تقنيات العقلنة، التي بلورتها (وهي قد بلورتها على صورتها ومثالها على كل حال) إنما هي قمة التطوّر التي بلغها الفكر البشري. كما أننا لا نستطيع الجزم بأن هذا الانتشار، الذي عرفته بعض هذه اللغات في أوساط المجتمعات المعاصرة، إنما يعود إلى بقاء الصلح والأفضل، أو إلى أية مقولة أو تفسير من هذا القبيل. بل الأحرى بالعاقل أن لا يرى في انتشارها الحالي إلا عاقبة من عواقب بعض الأحداث التاريخية المعلومة، التي لا يجوز وصفها بأنها عظيمة أو تقدمية إلا من وجهة نظر الأطراف المستفيدة من العظمة المذكورة والتقدم المذكور. هذا، بالإضافة إلى أنَّ هذه اللغات، التي يتمّ بها التعبير حالياً عن النظرة المعقلنة للكون، لا تحتكر بالضرورة كل احتمالات العقلنة وأوجهها. بل الأرجح أنها لا تعدو كونها **واحدة** من تلك التركيبات (الذهنية)، التي يُنظر إلى الكون من خلالها، وأن اللغات الأخرى، وإن كانت لا تشهد في أيامنا انتشاراً كانتشارها، قد لا تقل عنها امتيازاً من هذه الناحية. فالفكر البشري كان قد حقق كشوفاته وإنجازاته دون استخدام عبقرية هذه اللغات. وما حقّقه بواسطتها خلال القرون الأخيرة، لا يعدو كونه من وزن الريشة قياساً إلى ما كان قد تحقق من وزن الديك. وأن أدوات تحقيقه اللغوية لم تكن اختراعاً **فريداً** بل لعباً أو حرتقة على معطيات وتشكيلات لغوية وتصورات للطبيعة والكون كانت قد نُقلت، بل "تُرجمت" إليه من شعوب أخرى ومواضٍ سحيقة، وهي شعوب ومواضٍ ما زال بعضها ينبض بالحياة والاحتمالات. وليس من الأكيد أن إمكاناتها اللغوية قد سُبرت حق سبرها. بل المرء يستطيع القول إن تلك الإمكانات لم تدرس بعد حق دراستها، ما دامت الأبحاث الألسنية لم تتناول إلا جزءاً من اللغات المعروفة في زماننا...

لذا كان القول بأن الترجمة تمرين على حسن الاستعداد الفكري واللياقة الذهنية، يندرج ضمن كونها ضرورة من ضرورات تحسين الوعي بالعالم بصورة مضطردة. فإذا كانت اللغة –أية لغة– عبارة عن "اقتراح" أو "طريقة" من طرق التعامل مع الكون، فليس من المجدي على الإطلاق أن تموت أية لغة من لغات البشر. وإذا كان في عصرنا طائفة معينة من اللغات (الهندوروبية) هي الرائدة في هذا المجال، فإن هذا لا يعني (ولا يبرر) أن على اللغات الأخرى أن تضحي بنفسها باسم تقدّم الفكر. بل الأولى، بالعكس، أن يعني وجوب استخراج الطاقات المضمرة في لغة (غير رائدة). من خلال تمرّسها بما وصلت إليه اللغات الأخرى (الرائدة)، حرصاً على عملية الريادة نفسها، التي تصبح بدون ذلك معرّضة للخطر إلى حد كبير. مما يعيدنا من جديد إلى أن المسألة هي مسألة علاقة الذات الثقافية الواحدة بالآخر الثقافي المتنوّع. وكل ما في الأمر –لكنه فعلاً كل ما في الأمر– هو كيفية فهم هذه العلاقة.

4. 1. 1. ربما كانت إشكالية العلاقة بين الذات والآخر أقرب إلى مشكلة الترجمة، التي نحن فيها من حبل الوريد. فهي رغم كونها إلى حدّ كبير إشكالية فلسفية وحضارية، إلا أنها تحكم، من بين ما تحكم، ممارسات عملية شتّى تبدأ بالشؤون السياسية الكبيرة وتنتهي بشؤون الترجمة، في حال افتراضها صغيرة. لكن العلاقة بين الذات والآخر لا تُفهم أيضاً إلا في ضوء العلاقة بين الذات وذاتها.

فقد درج المترجمون العرب على تبني نظرة معينة إلى اللغة –وهي نظرة في معظم الأحيان– مفادها أن اللفظة الواحدة تستمدّ معناها "من ذاتها"، أو أن قيمتها المعنوية كامنة فيها "بحد ذاتها"، أكثر مما هي مستمدة من موقعها في سياق أو من علاقتها بألفاظ "أخرى". وهذه نظرة معظم اللغويين العرب القدماء. الذين اعتبروا معاني الألفاظ إما وحياً إلهيّاً وتدبيراً أزلياً يعود إلى حين (علّم الله آدم الأسماء كلّها)[21]، وإما "تواطؤاً" اصطلح عليه النحاة حين "تواضعوا" على تسمية هذا الشيء باسمه وعلى إسباغ المعنى المعيّن الواحد على اللفظة المعيّنة الواحدة[22]. وعندما تستمد اللفظة معناها من ذاتها تصبح علاقتها بالألفاظ الأخرى علاقة ثانوية، ولا وظيفة لها ضمن

---

21) يُعتبر ابن فارس، من أهم القائلين بالتوقيف أو الوحي. لكنه في ذلك يستعيد نظرة شائعة بالأصل عند الفقهاء والمفسّرين، انطلاقاً من اشتغالهم على الآية المعروفة (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) (البقرة، 31). وينقل ابن كثير في تفسيره للقرآن أقوالاً شتى للفقهاء تعود إلى ابن عباس، الذي يرى أن الله علم آدم "أسماء ولده إنساناً إنساناً، والدواب فقيل هذا الحمار، هذا الجمل، هذا الفرس"، وأن المقصود بالأسماء، "هذه الأسماء، التي تعارف بها الناس؛ إنسان ودواب وسماء وأرض وسهل وبحر وخيل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها". والصحيح في رأي ابن كثير "أنه علّمه أسماء الأشياء كلّها: **ذواتها وصفاتها وأفعالها**، كما قال ابن عباس، حتى الفسوة والفسيّة، يعني أسماء الذوات والأفعال المكبّر (منها) والمصغّر" (ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، 1970، 116-126 127. والقول بأن اللغة وحي لا يعود إلى الفقهاء المسلمين باعتمادهم على **القرآن** وحسب وإنما نجد له أصولاً عند فقهاء اليهود باعتمادهم على **التوراة**، إذ تقول: "وسمى الله النور نهاراً والظلمات ليلاً، وسمى الفضاء سماء واليابسة أرضاً، وسمّى تجمّع الأمواه بحاراً.."، "ثم إن الإله الخالد كان قد سوّى من التراب سائر دواب الأرض وجميع طيور السماوات، ثم عرضها على آدم حتى يرى كيف يسمّيها، وحتى يتسمى كل حيوان بالاسم الذي يطلقه عليه آدم. وفعل آدم، فأطلق الأسماء على جميع الحيوانات الأليفة وطيور السماوات ودواب الأرض كلها" (**سفر التكوين**، القسم الثاني، 19-20، والقسم الأول، 5-8-10).

22) وكان ابن جني من أبرز القائلين بالتواطؤ والمواضعة (قبل أن ينضمّ إلى القائلين بالوحي)، وذلك أنهم (العلماء) ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة. قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً إذا ذُكر عُرف به مسماه، ليمتاز من غيره، وليُغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين.. فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم **فأومئوا إليه وقالوا: إنسان** إنسان إنسان، فأي وقت سُمع هذا اللفظ عُلم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده **أشاروا إلى ذلك** فقالوا: يد، رأس، قدم أو نحو ذلك. فمتى سُمعت اللفظة من هذا عرف معناها، وهلم جراً فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف..." (ابن جني: **الخصائص**، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، 1/ 44). وابن جني لا يجزم قاطعاً بأن اللغة تواطؤ وتواضع. فهو يذكر أنه كان "دائم التنقير والبحث في هذا الموضع" وأنه قد قوي في نفسه كما يقول "اعتقاد كونها توفيقا من الله سبحانه وأنها وحي" وأنه كان يقف "بين تلك الخلتين حسيراً" ص (47). لكن في كتابه المذكور يميل إلى ترجيح المواضعة، بعد أن كان قد ذكر في بدايته "فإن خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن حاجتها قلنا به". (ص 47).

هذا الفهم إلا تبرير تغيّر المعنى بتغيّر السياق، وأخذ التغيّر المذكور بعين الاعتبار، رغم ما قد ينشأ عن ذلك من مفارقات ومتناقضات كفيلة بالإطاحة بالنظرية كلها.

4. 1. 2. خلافاً لهذه النظرة، التي تقيم علاقة وحيدة الجانب بين الكلمة والشيء، اعتبرت الألسنيات الحديثة، منذ دي سوسور، أن اللغة سستام: سستام من العلاقات بين عناصر لا معنى لواحد منها (بحدّ ذاته) إلا من حيث **صلته** بالعناصر الأخرى **واختلافه** عنها[23]. وإذا كانت اللفظة الواحدة ليست شيئاً "بحدّ ذاتها" من حيث طاقتها المعنوية (الدلالية)، فهي لا تعدو كونها ذلك الشيء، الذي لا قِبَل للألفاظ الأخرى به، أو على حدّ قول دي سوسور "ما ليست عليه الألفاظ الأخرى"، وهو "شيء" يستخلص من جُماع السستام مأخوذاً بكليّته[24]. وهكذا لا يعود معنى ما يتوقف على وجود (أو عدم وجود) الألفاظ الأخرى، التي تمّت بصلة إلى الحيّز أو الشأن، الذي تنحو هذه اللفظة إلى التعبير عنه، بصرف النظر عن مدى وضوح الحيّز أو الشأن من حيث المعنى. إذ إن هذا المعنى لا يقتصر عندئذ على موقع اللفظة من السياق وحسب؛ بل تتكفل ألفظ السياق الأخرى بإسباغه على اللفظة، على نحو ما يُفهم من كلمة" بيت" إذ تتدرج ضمن سياقات مختلفة (ذهبتُ إلى البيت، أعرب هذا البيت، سلمان منّا أهل البيت)، بل يتخصّص هذا المعنى بناءً على علاقته (واختلافه) بالألفاظ الأخرى، التي تمت للفظة الواحدة بصلة القرابة المعنوية، أو بما يسميه الألسنيون ألفاظ "الحقل الدلالي".

والحق أن اللغة تتقدّم صوبنا زرافات ووحداناً. ويبدو أن على العاقل أن يعير الزرافات اهتماماً أكبر من ذاك الذي يُعيره للوحدان. ولا شك أن اللغويين العرب قد أعاروها اهتمامهم. لكنهم صاغوا ذلك بتعابير تدور حول كثرة المترادفات، من قبيل أن للسيف كذا اسم، وأن للفرس كيتاً من الأسماء.. فلم يكن لمقولة الحقل الدلالي وقع كبير على هذا الاهتمام. والواقع أن طرح المسألة من زاوية كثرة المترادفات، لا يشكّل تقدّماً على طريق الفهم الأفضل. فالأرجح، إذا شاء المرء أن يأخذ برأي العسكري، أن يكون "من المحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد". فواضع اللغة حكيم، على حد قول الرجل. لذا فهو "لا يأتي فيها بما لا يفيد. واختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني... وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة... فإن أشير منه في

---

23) "La partic canceptuelle de la valeur (d'un terme) est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue" (Cours de linguistique générale. Paris. Payot. 1960. P. 18.

24) "... Nous surprenons donc. au lieu d'idées données d'avance. des valeurs
Quand on dit qu'ellers correspondent à des concepts. on sous-entend que ceux- ci sont purement différentials. Defines non pas positivement. par leur contenu. mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du systéme. Leur plus exacte caractéristique est dêtre ce que les autres ne sont pas" (Cours... P. 162)

لا نتعرض هنا لدعوة كلود ليفي ستروس إلى "إعادة النظر بالمبدأ السوسوري وتصحيحه"، مسترشداً بآراء الباحث اللغوي إميل بنفنيست، لأنها تدخلنا في نقاش لا قبل لنا بمقوماته. لكن الرجل يقول أيضاً "إن جميع الألسنيين مجمعون على الاعتراف بأن هذا المبدأ سجّل من الناحية التاريخية مرحلة لا بدّ للتفكير الألسني منها" الأمر الذي لم يحصل، تاريخياً، في ثقافتنا العربية. (انظر، ليفي ستروس "بنية الأساطير"، ضمن: الإناسة البنيانية، بلون، 1958، ص 230. وإميل بنفنيست: "طبيعة الدالول اللغوي"، ضمن: مشكلات في الألسنية.

الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأولى، كان ذلك صواباً. فهذا يدلّ على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني نفلاً لا يُحتاج إليه"[25].

فإذا وجدنا في اللغة العربية زرافة من الألفاظ، تقارب العشرة أو أكثر، للدلالة على الخوف مثلاً، فإنَّ اعتبارها بمثابة المترادفات كفيل بنزع المعنى عن كل واحد من العشرة إذا أخذت كلّ "بحد ذاتها". ولا يعود هناك من تفسير لوجود كل منها، أو لمعناه، إلا من حيث تحديد قرابته بالألفاظ الأخرى، أي صلته بها واختلافها عنها. إذ ما "الهلع" بحد ذاته؟ أو "الرعب" بحد ذاته؟ أو "الذعر" بحد ذاته؟ إلا أن يُقال إن هذه الألفاظ تشكل مع ألفاظ أخرى (الجزع والفزع والرهبة والخشية، بل أيضاً الزَّمع والهوَع، والهيبة والفَرَق والروع والخوم والجُبن..) حقلاً دلالياً –ولنقل إنه حقل الدلالة على تلك المشاعر البشرية، التي يُشار إليها عامة بلفظة الخوف– لا معنى لأحد عناصره ما لم يؤخذ الفرق بينه وبين عناصر الزرافة الأخرى، التي ينتمي إليها. والواقع، كيف يعرّف لغوي كابن منظور بمنوّعات الخوف المذكورة؟ إنه، ببساطة، **يعرّف بعضها ببعض**، أي يستخدم واحداً منها أو أكثر في التعريف بالآخر. مما يجعل التعريفات كلها عبارة عن هيهيات (Des Tautologies كما يقول الأعاجم): فالجزع في **لسان العرب** هو "الحزن والخوف"، والذعر هو "الخوف والفزع"، والفزع هو "الفَرَق والذعر"، والفرق هو "الخوف، وفَرَق فَرَقاً: جَزِع"، والهلع هو "الجزع" والروع هو "الفزع، والرّوعة الفزعة"، والزّمع هو "الخوف والجزع" والهَيَع هو "الفزع" إلخ...

لكن المرء إذ لا يلتفت إلى أوجه التشابه والتماهي بالذات الواحدة، فيبحث عن الفروقات بين عناصر هذه المجموعة، التي تدور في فلك واحد، يجد أنّ لكلّ منها مداراً يميّزه من غيره، فالهلع مثلاً "أسوأ الجزع" لكنه يتّجه باتجاه "قلّة الصبر" والزمع خوف، صحيح، لكنه يتّصل بفلك "القلق"، والهيع فزع أيضاً، لكنه يميل صوب "الجبن"، والجزع خوف هو الآخر، لكنه ينفتح على أفق "الحزن"، إلخ... هكذا تتداح ثلاثة أو أربعة من أطراف هذا الحقل الدلالي انداحاً **واضحاً** على أطراف تنتمي بدورها إلى شبكات أو حقول دلالية أخرى، منها الجبن والصبر والقلق والحزن.. فإذا أخذنا الجبن وحده وجدنا له هو الآخر حقلاً دلالياً يغطي ضرباً بعينه من المشاعر، فالجبان، في **مخصّص** ابن سيده، قد يكون منفوهاً أو هوهاة أو رعديداً، كما قد يكون إجفيلاً ومجؤوفاً وهيرعاً، وضيضعاً ويرفئى وهيعة وفرقاً، إلخ... وإذا كانت كل هذه الألفاظ تدور في فلك الجبن، فلكلّ منها مداره، ابتداء من الرعديد، "الذي يرعد عند القتال"، مروراً بالمجؤوف "الذي لا فؤاد له"، وانتهاء بالفرق، "الذي يمصع بسلعه من الخيفة" (وقانا الله شرّ المصع بالسلع..) حتى إذا شاء المرء أن يمضي في هذا التقصّي، الذي لا حدود له، فإنه لا بدّ منشئ بين ألفاظ حقل الجبن صلات مع حقول دلالية أخرى (الرعدة، الفؤاد، المصع..) وهذا تقصّ لا ينتهي إلا بالإحاطة بجُماع اللغة، التي تبدو عندئذٍ شبكة لا نهاية لخرومها المتصلة، بصرف النظر عن سعتها وضيقها ومتانة خيوطها أو هشاشتها، بحيث لا

25) أبو هلال العسكري: **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 15.

تعود اللغة جردةً أو ثبتاً بألفاظ، بل سستاماً يتوقف معنى كل عنصر من عناصره على وجود، أو عدم وجود، العناصر الأخرى. وقولنا على "عدم وجود"، يعني –إذا شئنا أن نعود للمثل، الذي ضربناه– أن اللغة لو خلت من بعض ألفاظ الحقل الدلالي، فكانت في حقل الخوف سبعة بدلاً من الأربعة عشر، التي أتينا على ذكرها، لكانت الخروم السبعة قد اتسعت لتغطي مساحة الشبكة المعطاة (من أربعة عشر). حتى إذا لم يكن هناك إلا لفظة واحدة (الخوف)، لكان معناها مشتملاً على المساحة بأسرها ومستأثراً بها، بحيث يتّسع بمفرده لمنوّعات المعاني، التي قد ترد علينا من لغة أخرى يتألف حقل الخوف الدلالي فيها من عدة عناصر. فنكون ملزمين عندئذٍ بأن نؤدي حقلاً دلالياً مؤلفاً من redouter و Craindre و avoir peur و être affolé و être effrayé و être terroisé و epouvanter و s, و trembler que إلخ.. بلفظة واحدة: خاف، مما يعني طمس كل الفروقات القائمة بين عناصر الحقل الدلالي الوارد علينا، إذ نضعها كلها في خرم واحد واسع، مما يعني وقوع سمك المعاني خارج الشبكة بدلاً من اصطياده*. وغالباً ما يقع هذا المحظور عندما نكون إزاء ألفاظ "غنيّة السياق"، أو "مترعة بالمعاني"[26]. وفي هذه الحال، لا بد من القول إن اللغة (لغتنا) قد قصّرت عن استيعاب معاني اللغة الأخرى. أما في حال اقتصار المترجم على كلمة "خوف" لترجمة ثلاثة أو أربعة من عناصر الحقل المذكور، رغم وجود أكثر من لفظة في لغتنا تنتمي إلى حقل الخوف (وذلك إما جهلاً منه بوجودها، وإما لتعذّر إيجادها)، فلا بدّ عندئذٍ من القول إن التقصير يقع على عاتق المترجم لا على اللغة.

---

* – وفي ذلك يقول وورف: "ولو أن قوماً كانوا مقتصرين، لعاهة جسمانية، على رؤية اللون الأزرق وحده، لكانوا عاجزين عن صياغة قاعدة لرؤيتهم الأحادية هذه. ذلك أن اللون الأزرق سيكون عندئذ بالنسبة لهؤلاء القوم خالياً من المعنى لخلوّ لغتهم من الألفاظ الدالة على الألوان، ولكانت الألفاظ، التي يستعملونها للدلالة على مختلف فروقات اللون الأزرق مقابلة (ومعبّرة) عما نعنيه بألفاظنا حين نقول "فاتح، غامق، أبيض، أسود" إلخ، لا عما نعنيه بكلمة أزرق. أما إذا شاؤوا أن يصيغوا القاعدة العامة أو المعيار، الذي يجعلهم لا يدركون إلا اللون الأزرق، فإن من المفروض أن تتوفر لهم، بصورة استثنائية ومؤقتة، ملكة تمكّنهم من رؤية ألوان أخرى". **ألسنيات وإناسة** غونتييه (ص 124).

26) يتحدث كلود ليفي ستروس في تقديمه لمجموعة مارسيل موس (إناسة واجتماعيات) وعبر نقاشه لمقولة المانا عند هذا الأخير عن ألفاظ "مترعة بالدلالة" قياساً إلى المدلولات، التي يفترض بهذه الألفاظ أن تنطبق عليها. والكلام عنده عن وجود الألفاظ ذات الدلالة العائمة أو الغائمة Signifiants flottants أو المثقلة بالدلالة Surplus de siginification أو Surabondance de significant، إنما هو ناجم عن أن الفكر البشري في بداية أمره، قد ووجه بعالمٍ من المدلولات لا قبل له بمعرفة دلالاتها وأن "ما يُسمّى بتقدم الفكر البشري أو تقدم المعرفة العلمية إجمالاً لم تقم له قائمة ولا كان من الممكن أن تقوم إلا بعمليات تقويم تقاطيع، وعكوف على تجاميع، وتحديد لانتماءات، واكتشاف لموارد جديدة ضمن ذلك الكلّ المغلق على نفسه والمتكامل بها" ص XL VIII).

أما تعبير الألفاظ "الغنية السياق"، فمستعار من إدوارد هال، الذي يعتبر أن غنى السياق (أو فقره) يحيلنا إلى كمية المعلومات، التي ينطوي عليها مرسال من المراسيل (أو دلالة من الدلالات) بناءً على السياق الذي يندرج ضمنه خلال عملية توصيله إلى الآخر: "فالقسم الأكبر من المرسال الغني السياق يقع في السياق نفسه، في حين أن قسماً ضئيلاً من الدلالة يقع في المرسال المبعوث.. أما صيغة الاتصال الفقيرة السياق، فأمرها شبيه بالتعامل مع الناظمة الآلية: فإذا لم تكن المعلومة (المطلوبة) محددة تحديداً واضحاً ولم يُتّبع برنامج الناظمة اتّباعاً حرفياً، فغن الدلالة (التي نحصل عليها) تتعرض للتحريف والالتواء". (إدوارد هال، **رقصة الحياة**، سوي، 1984، ص 261).

4. 2. إن الخلاصة الابتدائية، التي تخلص إليها مثل هذه المعاينة، تقوم على أمرين: **أولاً**: إن اللفظة بحد ذاتها لا معنى لها خارج الفروقات التي تميّزها عن قريباتها. **ثانياً**: إن: اللغة نفسها سستام من الفروقات والعلاقات.

وإذا كانت هاتان النقطتان من أوليات الألسنيات الحديثة، فإننا لا ندري في الواقع لماذا لم تشهد هذه الأوليات في ثقافتنا اللغوية الحديثة صدىً معقولاً، مع أن بذورها وإرهاصاتها كانت قائمة عند بعض اللغويين العرب القدماء. فقبل دي سوسور بحوالي الثمانية قرون، كان عبد القاهر الجرجاني قد طرح فهماً لغوياً ينطوي على المعالم الأساسية لما سيصبح فيما بعد أوليات الألسنيات الحديثة. فالمقولة السوسورية، التي تقلّل من أهمية المعنى الذي تنطوي عليه اللفظة بحد ذاتها، بحيث إن التعريف بها لا يتم "على نحوٍ إيجابي وبناءً على مضمونها وإنما على نحو سلبي وبناءً على صلاتها بألفاظ السستام الأخرى" (النص أعلاه)، يمكن أن يُعتبر صدىً للمقولة الجرجانية، التي تعتبر أن "الألفاظ لا تفيد" معنىً بحد ذاتها، وأن وجه الفائدة لا يستقيم "حتى تؤلف (هذه الألفاظ) ضرباً خاصاً من التأليف، ويُعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[27]. فربما كان للمرء أن يرى عند الجرجاني إرهاصاً بمفهوم السستام قبل تبلوره الحديث. إذ إن من الواضح أن الرجل يلهج بالتعبير عن مفهوم لغوي لا يجد له في مفردات اللغة وألفاظها ما يطابقه تماماً. وإذا كان يستعمل لأداء هذا المفهوم ألفاظاً متداولة، فهو يستعملها على نحو قلق ومرتبك. إنه يتحدث عن "ضرب **خاص** من التأليف"، وعن "ترتيب الكلم على طريقة معلومة"، و "حصوله على صورة من التأليف **مخصوصة**"، وعن "ارتباط الكلم بعضها ببعض" **وتعليق** الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض" وعن "نظم الكلم على نحو **مخصوص**"[28]، إلخ.. فالتأليف والترتيب، والنَّظْم والتعليق والارتباط والنسق، كله لا يفي بذلك المعنى المقصود عند الرجل. لذا تراه يجعل الترتيب "خاصاً" (أو على طريقة خاصة)، أو يجعل التأليف بين أجزاء الكلام على صورة "مخصوصة".. والنَّظم الذي يريده ويعنيه "ليس هذا النَّظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء"، بل هو "**نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض**"، لذا كان عند العلماء "نظيراً للنسيج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك. مما **يوجب اعتبار** الأجزاء **بعضها مع بعض** حتى يكون لوضع كلّ حيث وُضِع علّة تقتضي كونه هناك، وحتى **لو وُضِع في غير مكانه لم يصلح**"[29].

لسنا هنا في معرض البحث في نظرية الجرجاني اللغوية، وإنما هي إشارات إلى ما تنطوي عليه هذه النظرية من إمكانيات كان لها أن تكون واعدة باتجاه صياغة فهم لغوي أقدر على تلبية حاجاتنا لاستيعاب الفكر الآخر. وفي رأينا أن الإمكانيات المذكورة تكمن في أمور تجديدية ثلاثة، تتفق إلى حدّ كبير مع معطيات الألسنيات الحديثة.

---

27) عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، تحقيق هـ. ريتر، إستانبول، 1954، ص 3.
28) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص 40.
29) **دلائل**..، ص40.

أولها: أن اللفظة لا يُعوّل عليها بحد ذاتها. وأن من الضروري تحديد ما يصلها وما يفرّقها عن الألفاظ الأخرى وخاصة عن مثيلاتها، أي عن تلك التي تنتمي وإياها إلى حقل دلالي واحد: "فقد اتضح إذن اتّضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة التي تليها أو ما أشبه مما لا تعلُّقَ له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك في موضع آخر". (الجرجاني: **دلائل**..).

وثانيها: أن "الكلام المنظوم" في عرف الجرجاني هو الكلام، الذي يشكل سستاماً، إنه الكلام المُسَسْتَم. فمن الواضح أن الرجل عندما يتحدث عن أن النظم "ليس معناه ضمّ الشيء إلى الشيء"، إنما يخرج على التقليد المعروف، الذي يعتبر النظم من قبيل وحدة التسلسل، وذلك باتجاه النظم، الذي هو وحدة السستام. صحيح أن العسكري –وغيره– يأتي في **كتاب الصناعتين** على ذكر "النظم" و"الكلام المنظوم". لكن فهمه للنظم يشكل نموذجاً عن الفهم السائد بين اللغويين، والذي يجعل الكلام المنظوم وحدة أشبه بوحدة السلسلة على نحو ما يُفهم من تعريف ابن منظور لكلمتي نَظَمَ ونَسَقَ (انظرهما). فإذا كان العسكري يأتي على تعابير من مثل التي يستعملها الجرجاني فيتحدث عن الترتيب والتأليف.. فهو يفهمها على نحو ما يُفهم من تعابير أخرى ترد إلى جانبها، وهي أشدّ دلالة عنده منها، **كالرصف والنضد المستوي**؛ إذ يتحدث عن "رصف الكلام" وعن نضده نضداً مستوياً. ثم إن "الكلام المنظوم" عنده هو "بمنزلة **العقد** إذا جُعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كان رائعاً في المرآة، وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختلّ نظمه فضُمّت الحبة منه إلى ما يليق بها اقتحمته العين وإن كان فايقاً ثميناً". (أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984، ص 179-180). هكذا يستطيع المرء أن يفترض أن كلام الجرجاني عن النظم، الذي "ليس معناه ضمّ الشيء إلى الشيء" (**دلائل**.. ص 41) إنما هو ردّ مباشر على الذين يعتبرونه، كالعسكري، "بمنزلة العقد"، إذ "تُضم" خرزاته أو حباته جنباً إلى جنب. لكن النظم المذكور –الذي يعتمد وحدة السلسلة[30]– لا يحتاج في رأي الجرجاني إلى إعمال فكر ورويّة حتى يتمّ أمره، بل ليس له فضل أو ميزة تُذكر: "واعلم أن من الكلام ما أنت تعلم أنك إذا تدبّرته أن لم **يحتج واضعه إلى فكر ورويّة حتى انتظم**، بل ترى سبيله في ضم بعضه إلى بعض سبيل

30) عندما عرّف لالاند في قاموسه السستام فاعتبره "مجموعة من العناصر المادية أو غير المادية، التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً متبادلاً بحيث تشكّل كلاً منظماً"، Ensemble d، éléments، matérieles ou non، qui dépendent reciproquement les uns des autres، de maniere à former un tout organisé" استنسب لتوضيح تعريفه عبارة من كتاب Lachelier **أسس الاستقراء** تقول: "لقد استُحدثَت **وحدة السستام**، التي تجعل الحركات العدّة تلتقي باتجاه غاية مشتركة واحدة، لتضاف إلى **وحدة السلسلة**، التي تجعل كل حركة تتولّد عن سابقتها"
A l، unité de série، qui fait naitre chaque mouvement d، un précédent، sera venue" s àjouter l، unité de système. Qui fait converager plusierurs movement vers un but commun.
وانظر مقالة لكاتب هذه السطور بعنوان "ملاحظات على مقولة السستام" **دراسات عربية**، بيروت، كانوا الثاني، 1979.

من عمد إلى لآلٍ فخرطها في سلك لا يبغي أكثر من أن يمنعها من التفرّق، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة بل ليس إلا أن تكون مجموعة في رأي العين". **دلائل**.. ص76). هذا في رأي الجرجاني هو النظم كما اعتاد على فهمه معاصروه. لكن هذا النوع من النظم "وشبهه" ليس هو المقصود إذ "لم يجب به فضل" على حدّ قوله. فإن قيل للجرجاني: "أفليس هو كلاماً قد اطّرد على الصواب وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟" فإنّ ردّه كفيل بتمييز موقفه من موقف معاصريه، وإن لم يكن على سبيل السلب لا الإيجاب. فهو يقول: "أما والصواب كما ترى، فلا، لأننا **لسنا في ذكر تقويم اللسان** والتحرّز من اللحن وزيغ الأعراب فنعتدّ بمثل هذا الصواب". وإذن؟ هنا يقف حمار الجرجاني في العقبة. إذ لا يعود بوسعه أن يعود إلى مواقف معاصريه (كالعسكري)، ولا يقوى على تطوير مفهوم النظم باتجاه السستمة Mise en systeme فينشئ حديثاً يلهج بالمفهوم دون أن يقوى على الإفصاح به: "وإنما نحن في أمور تُدرَك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصَل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرُف موضعه ويصعب الوصول إليه. وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتى يُحتاج في التحفّظ منه إلى لطف نظر.." (**دلائل**... ص 77).

وعندما يقول الرجل "إن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى **يُعلّق** بعضها ببعض **ويبنى** بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك" (**دلائل**... ص 44) لا يملك المرء إلا أن يتذكر أقوال الأناسيين أو الألسنيين، الذين حدّدوا شروطاً للانبناء والسستمة تشترك إلى حد كبير مع شروط الجرجاني للكلام المنظوم[31].

وأما **ثالثها**: فإن الجرجاني كان نقضاً للنظرة السائدة في زمانه إلى اللغة، سواء كانت وحياً وإلهاماً أو اصطلاحاً وتواضعاً. فنظرية الوحي ساقطة عنده منذ أن جعل المعاني خارج الألفاظ لا فيها بحد ذاتها: "فإذا قلنا في العلم واللغات من مبتدأ الأمر إنه كان إلهاماً، فإن الإلهام في ذلك إنما يكون بين شيئين يكون أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له، أو يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه. وأنه لا يُتصور مثبت من غير مثبت له ومنفي من غير منفي عنه. فلما كان الأمر كذلك أوجب ذلك أن **لا يُعقل إلا من مجموع** جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد خارج. فما عقلنا منه وهو نسبة الخروج إلى زيد لا يرجع إلى معاني اللغات، ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سمات (des signes) لذلك المعنى وكونها مرادة بها". (**دلائل**.. ص 415). أما الآية التي

---

31) "أما اليوم فليس هناك من علم يستطيع أن يعتبر البنى التي تنتمي إلى حقله بمثابة الأمر الذي يقتصر على كونه ترتيباً ما لأجزاء ما. فلا بنية ولا انبناء إلا إذا تحقق في الترتيب شرطان: أولهما أن يكون سستاماً محكوماً بتماسك داخلي. وثانيهما أن يتكشّف لنا هذا التماسك الذي لا قبل لمعاينة أحد السساتيم المعزولة بكشفه، عبر دراسة التحولات التي تمكّننا من العثور على خصائص متشابهة مشتركة بين عدة سساتيم يوحي لنا ظاهرها بالاختلاف". كلود ليفي ستروس: **الإناسة البنيانية** (القسم الثاني). مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 18).

".. فإما أن تكون البنيوية الألسنية ترّهة من الترّهات، وإما أن تقوم على تنقية مفهوم البنية بحيث يحيلنا على أمر آخر غير مجرّد فكرة النظم، وهي الفكرة التي عرفتها كتب القواعد التقليدية". (أوسوالد ديكرو: "**البنيوية في الألسنيات**" ضمن: **ما هي البنيوية**، سوي. 1968، ص 17)

يستشهد بها أصحاب الوحي والإلهام، فإن الجرجاني "يختطفها" من أيدي أصحابها ليستخدمها في الدفاع عن رأيه المضادّ: "أفلا ترى إلى قوله تعالى: (وعلم آدم السماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنتبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) أفترى أنه قيل لهم: أنبؤني بأسماء هؤلاء: **وهم لا يعرفون** المشار إليهم بهؤلاء؟" (**دلائل**.. 416)

ذلك أن "السمة" كانت قد كفّت، عند الجرجاني، عن أن تكون علامة خرساء، لا تنطق إلا بوحي يوحى. وهذا الفهم للسمة هو الذي كان من ناحية أخرى مدعاة لخروج الرجل على القائلين بالتواضع والاصطلاح، فهو إذ ينطلق في دحضه للمواضعة من قوله "أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتُعرف معانيها في أنفسها.." يعتمد حجة تكاد تشكل قطيعة معرفية. على حدّ قول الآخر، مع الثقافة اللغوية السائدة في عصره، ولا شكّ في أن هذا الادّعاء يستوجب مرافعة لا يتسع لها هذا المقام. لكنها تُختَصر في فهم الجرجاني لما يسميه تارة بـ "السّمة" (النص أعلاه).، وطوراً بـ "الإشارة" (أدناه)، وهو ما تعنيه الألسنيات الحديثة بالـ Signe. هذه "السمة" لا يعقل في رأي الجرجاني أن تكون إلا "معلومة" خلافاً لرأي أصحاب الوحي والاصطلاح على السواء. يقول الرجل: "والدليل على ذلك (أي على أن "الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها") أنّا إن زعمنا أن الألفاظ، التي هي أوضاع اللغة إنما وُضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها، لأدّى ذلك إلى ما يشكّ عاقل في استحالته: وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: رجل، فرس، دار.. لما كان يكون لنا علم بمعانيها، وحتى لو لم يكونوا قالوا: فعل ويفعل.. لما كنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله ولا نجده في نفوسنا.. **وكيف والمواضعة لا تكون ولا تُتَصوَّر إلا على معلوم؟** فمحال أن يوضع إسم أو غير اسم لغير معلوم! ولأن المواضعة كالإشارة، فكأنما أنك إذا قلت: خذ ذاك، لم تكن هذه الإشارة ليعرف السامع المشار إليه في نفسه، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء، التي تراها وتبصرها، كذلك حكم اللفظ مع ما وُضع له. ومَن هذا الذي يشكّ أنّا لم نعرف الرجل والفرس والضرب والقتل إلا من أساميها؟ لو كان ذلك مساغٌ في العقل، لكان ينبغي إذا قيل زيد، أن تعرف المسمّى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدته أو ذُكر لك بصفة". (**دلائل**.. ص 416).

ووجه الجدّة في هذا الكلام هو أن "السّمة" أو الإشارة، لم تعد عند الجرجاني تنطوي على معنى أو معانٍ، وتنتظر من يستخرج هذه المعاني القابعة في قراراتها بحد ذاتها (أو "في نفسها" على حد قوله) سواءٌ بوحي أو بغير وحي، فهي لم تعد لها قيمة معنوية إلا بافتراض صلة معلومة بين عنصرين أو طرفين معلومين بدورهما، بحيث يصحّ عندئذٍ اعتبار واحدهما (السمة) "ممثلاً" للآخر أو نائباً عنه: Un representant.

إن فيلسوفاً كفوكو، لم يكن بحاجة إلى أكثر من ذلك حتى يجد مبرّراً للكلام عن "القطع المعرفي"، الذي حصل في القرن السابع عشر في الثقافة الغربية، وشكّل انفصالاً للمعرفة عن "العرافة":

"فابتداءً" من القرن السابع عشر، أخذ حقل الدالول Le domaine du signe يتوزع بأسره على ما هو أكيد وما هو محتمل: أي أنه لم يعد ثمة مجال لوجود دالول مبهم ولا لعلامة خرساء.

ذلك، لا لأن البشر كانوا قد تمكّنوا من جميع الدواليل الممكنة كافة. بل لأنه لم يعد ثمة دالول إلا حيث توجد إمكانية **معلومة** لقيام صلة الاستعاضة بين عنصرين **معلومين** بدورهما.

لم يعد الدالول ينتظر ساكناً مجيء من يقوى على التعرف إليه: فهو لم تعد تقوم له قائمة إلا عبر فعل معرفي.

هكذا كان للمعرفة أن تقطع صلة قرابتها القديمة مع "العرافة"[32].

فلو كان ميشيل فوكو مفكراً عربياً لكان اعتبر أن الجرجاني أحدث ثورة في اللغة منذ القرن الخامس الهجري، لكن المفكرين العرب لا يبدو أنهم اعتبروا شيئاً من ذلك.

4. 3. والواقع أنّ آراء الجرجاني لم يكن لها صدىً يُذكر في الثقافة العربية. وقد ظلّت هامشية في ثقافة عصره كما هي الآن في ثقافة عصرنا. أما لماذا لم تتطور هذه الآراء بحيث تتمخّض عما تحبل به من إرهاصات بمبادئ الألسنيات الحديثة، فسؤال حضاري كبير هو الآخر لا ندري ما إذا كان من الممكن أن نتقحّم لجّته في هذه العجالة. لكن الثابت أن معاصري الجرجاني لم يلتفتوا التفاتاً يذكر إلى آرائه. يشهد على ذلك تبرّم الرجل من النقاش معهم وإشارته إلى عبثيّة الحوار وإياهم، وكأنما كان حاله مع معاصريه، في مجال اللغة، كما كان حال آسال مع قوم سلامان، في مجال الفلسفة. إذ يصف الجرجاني هذه الحال بكلام يذكّرنا بإشكالية ابن طفيل: "فأما وصاحبك من لا يرى ما تُريه ولا يهتدي للذي تهديه، فأنت رام معه في غير مرمى، مُعَنٍّ نفسك في غير جدوى. وكما أنك لا تُقيم الشعر في نفس من لا ذوق له، كذلك لا يَفهم هذا الشأن من لم يؤت الآلة التي بها يُفهم.. فتبقى في أيديهم حسيراً لا تملك غير التعجّب: فليس الكلام بمغنٍ عنك ولا القول بنافع ولا الحجة مسموعة" (**دلائل**.. ص 422-423).

ويبدو أن السبب الذي حال دون التواصل والتفاهم بين الجرجاني ومعاصريه، هو عين السبب، الذي ما زال يحول دون أن يكون لآرائه فِعلٌ يُذكر بين معاصرينا، وخصوصاً منهم المترجمون، "فالآلة"، التي يتحدث عنها الجرجاني ويعتبر أن مقاصده إنما "تُفهم" بها، هي، على الأرجح، مسألة "النظم" إياها. ذلك على حد قوله "أنك لن ترى عجباً أعجب من الذي عليه الناس في أمر النظم.. وسبب ذلك أنهم **أول شيء عدموا العلم به نفسه** ("أي أنهم عدموا العلم بالنظم نفسه قبل كل شيء"، كما يشرح محقق كتابه محمد رشيد رضا)" (**دلائل**...، ص 419). والواقع أننا، بمعنى من المعاني، لا نزال الآن في هذا الشأن حيث كان الجرجاني منذ ألف عام! إذ كان يعتبر أن من يعالج مسألة النظم والجهل بها كمن يعالج "مرضاً مزمناً وداء متمكناً" (**دلائل**... ص 419).

والواقع أيضاً أن الارتباك الحاصل في مسألة النظم (بما هي Mise en systéme)، لا يقتصر على آراء الجرجاني وحده. بل إنه من خلال هذا الارتباك يشير إلى التباس حاصل في مواقف معاصريه (الأقربين والأبعدين) من فقهاء اللغة. ويتبيّن ذلك من خلال ما يقوله: إذ ينبه قارئه إلى

---

32) "ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، غاليمار، باريس، 1966، ص 73 (**خطوط التشديد للمؤلف، ترجمة النص لنا**).

الازدواجية المضمرة في مواقف اللغويين من هذه المسألة: "واعلم أن ها هنا أصلاً أنت ترى الناس فيه في صورة **من يعرف من جانب ومن ينكر من جانب**، وهو أن الألفاظ المفردة، التي هي أوضاع اللغة **لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها** ولكن لأن يُضَمّ بعضها إلى بعض فيُعرف فيما بينها فوائد. وهذا علم شريف واصل عظيم" الخ.. (**دلائل**.. 415). أما مسألة "الضم"، التي يتحدث عنها واحد كالعسكري مثلاً، والتي كانت لا تزال تدور حول وحدة السلسلة، لا حول وحدة السستام. وأما الإشارة إلى "الناس"، الذين يعرفون من جانب ما يحاول الجرجاني الإبانة عنه، وينكرونه من جانب آخر، فهي الأخرى إشارة في محلّها إلى تلك الازدواجية، التي تحكم آراء اللغويين.

فالعسكري، مثلاً، (صاحب النظم والضم والتأليف، بما هي تعبير عن وحدة السلسلة، وبخاصة في **كتاب الصناعتين**)، كان قد وضع كتاباً آخر كما أشرنا، بعنوان ذي دلالة: **الفروق في اللغة**، وقد كان الرجل أول من خصّص لتناول اللغة من زاوية الفروقات هذه كتاباً برأسه: "ثم إني ما رأيت نوعاً من العلوم وفناً من الآداب إلا وقد صُنف فيه كتب تجمع أطرافه وتنظم أصنافه إلا **الكلام في الفرق بين معان تقاربت حتى أشكل الفرق بينها**.. وما رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكفي الطالب ويقنع الراغب **مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوه الكلام** والوقوف على حقائق معانيه والوصول إلى الغرض فيه"[33]. ولم يكن العسكري غافلاً عن أنه، بتناوله للمسألة من هذه الزاوية، ربما كان يضع نفسه في موضع التفرّد بالموقف دون سائر اللغويين، فيحدّث نفسه بالقول: "ولعلّ قائلاً يقول إن امتناعك من أن يكون للّفظين المختلفين معنى واحد ردّ على جميع أهل اللغة.." (ص 16). لكنه هو الآخر لم يستطع أن يذهب بما تنطوي عليه هذا الطرح إلى منتهاه.

والثعالبي هو الآخر كان قد وضع كتابه **فقه اللغة** على نحو يحمل في طياته إرهاصات الحقل الدلالي. بل إنه في هذا المجال عبارة عن مسيو جوردان آخر يجمع الألفاظ في حقول دلالية دون أن يدري. والحق أن "أبواب" فقه اللغة، هي كناية عن حقول دلالية فعلية يحاول الثعالبي أن ينمّطها وفقاً لتصنيف خاص قد يكون تعجّب المحلّل إزاءه كتعجّب محلّل مثل فوكو إزاء تصنيف الحيوانات في تلك الموسوعة الصينية، التي يتحدث عنها في مقدمة **الكلمات والأشياء**. ففي باب بعنوان "التنزيل والتمثيل" (كذا) يجري كلام الثعالبي على أمور عجيبة التنوّع والتباعد –ظاهرياً– تبدأ بـ "أرداف الملوك في الجاهلية" وتنتهي بـ "صبارة الشتاء وحمّارة القيظ"، مروراً بكرش الدابة ومخاط الأنف وأصابع الإنسان...[34]. لكن هذا التنوع والتباعد يخضعان لتقعيد مضمر أكيد قوامه مقارنات بين ألفاظ تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة باختلاف سساتيم، قد تكون سياسية أو بيولوجية أو حضارية.. "فأرداف الملوك في الجاهلية بمنزلة الوزراء في الإسلام، والردافة الوزارة"، "والكرش من الدابة كالمعدة من الإنسان والحوصلة من الطائر..." "والمراهق من الغلمان بمنزلة المعصر من الجواري والكاعب منهنّ بمنزلة الحزّور منهم". ويتناول الثعالبي حقلاً دلالياً بعينه، ثم يجرد سائر الألفاظ، التي يتكون منها، ويشير إلى الفروقات المرهفة بين هذه الألفاظ. ففي فصل (يمكن اعتباره حقل

---

33) أبو هلال العسكري: **الفروق في اللغة**...، ص 9.

34) أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة** وأسرار **العربية**، **دار مكتبة الحياة**، بيروت، بدون تاريخ، ص 18-20.

الحماقة الدلالي) يجمع الرجل ألفاظاً مثل : الأبله والأخرق والأهوج والمأفون والرقيع والبوهة والعباماء واليهفوف والهبنفع والعفنجج والعفيك.. ثم ينقل عن بعض اللغويين (هذا عن الفراء وذاك عن أبي زيد وذلك عن أبي عمر) فروقات في الحمق والحماقة تبدأ بمن "كان به أدنى حمق" (الأبله) وتنتهي بمن كان "مشبعاً حمقاً" (العفيك) (ص 91). غير أن الجرجاني يستطيع أن يجد عند الثعالبي أمثلة واضحة على طروحاته. لنأخذ مثلاً تلك الألفاظ، التي يجمعها الثعالبي في "فصل" واحد: المحزئلّ، الصلود، الزُّمَلِق، الرذوج، الصمجي، العِذْيَوط، الفسيل. فالثعالبي –شأنه شأن أي ثعالبي معاصر– لا يستطيع أن يدّعي أن هذه الألفاظ قد وضعت "لتُعرف معانيها في أنفسها". والأرجح أننا إذا عرضناها اليوم على أي من المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وسألناه عن معانيها لما حصلنا على أكثر من مطّ الشفتين. لكن الثعالبي يذكر أن الفسيل هو الذي "يعجز عن الافتضاض" والعذيَوط هو الذي "يُحدث عند النكاح"، والصمجي هو الذي "لا ينعظ حتى ينظر إلى نائك ومنيك". والرذوج هو الذي "يُنزل قبل أن يولج".. وهكذا يتكوّن لديه من هذه الألفاظ ومن غيرها حقل دلالي معيّن لا يتفسّر أحد عناصره إلا بالعلاقة والاختلاف مع العناصر الأخرى، فيجمعها جميعاً تحت عنوان "معايب الرجل عند أحوال النكاح" (93). (وربما كان في ذلك انتفاع لمن يشتغل منا على الحياوة (البيولوجيا)، أو على ذلك الفرع من النفسانيات المسمى بالسكسولوجيا). رغم ذلك ظلّ الثعالبي يستحضر في حديثه عن اللغة ألفاظاً من نوع "النظم في العقد والانخراط في السلك" (ص8)، مما يجعله هو الآخر في عداد أصحاب وحدة السلسلة لا وحدة السستام.

وما يقال على الثعالبي في **فقه اللغة**، يقال على ابن سيده في سفره الضخم **المخصص**، حيث يتّبع طريقة الثعالبي في عرض الحقول الدلالية وإن بصورة أكثر اتساعاً وتفصيلاً. رغم ذلك، ظل ابن سيده من القائلين بمذهب الوحي في اللغة. بل إن مقدمته لـ **المخصص**، تكاد تسترجع حرفياً ما كان قد قاله ابن جني عندما ترجّح بين القول بالتواضع والقول بالوحي، فيقول ابن سيده بعد أكثر من قرن ونصف على وفاة ابن جني: "وقد أدمت التنقير والبحث في هذا الموضوع فوجدت الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي مختلفة جهات التغوّل في فكري" إلى أن يحسم أمره فيقول "فقوي في أنفسنا اعتقاد كونها (اللغة) توفيقاً من الله تعالى وأنها وحي"[35].

هكذا يستطيع المراقب أن يلاحظ وجود هذه الازدواجية، التي تحدث عنها الجرجاني. فاللغويون، الذين يعنيهم، كانوا إلى حدّ ما يعتقدون في أمر اللغة اعتقاداً ينسجم مع عرضهم لمسائلها عندما يضعون فيها كتبهم ومصنفاتهم. بحيث إن كلامه عمّن "يعرف من جانب ويُنكر من جانب" لم يكن كلاماً مجانياً.

ويبدو أن هؤلاء الناس، الذين عناهم الجرجاني، لم يقتصروا على اللغويين. فالمرء قد يرى كتاباً في الطبّ، فيجد أن تصنيفه للأمراض يكاد يكون من نوع تصنيف العسكري لألفاظ اللغة.

35) - **المخصص**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص 6، قارن مع ترجّح ابن جني حول المسألة نفسها: الهامش رقم 22 من هذه الصفحات.

هكذا كان الرازي (في بداية القرن الرابع)، قد اختار عنواناً لأحد كتبه الطبيّة، **كتاب ما الفارق أو الفروق**، أو أيضاً، **كلام في الفروق بين الأمراض**[36]. وهو يذكر في مقدمته: "وقد رأيت أن أجمع فيه كل من كل مشْتَرَكَيْن أو متشابِهَيْن منهما (الأمراض) ثم أفرّق بينهما... وهذا شيء لم يسبق مثله من تقدّم لا لعجزهم بل لأنهم في رتبة الاجتهاد" (ص2). هكذا يجمع الرازي أربعة عشر مرضاً "يُشتَبَه وقوعها في المعدة" مثلاً، ثم يميّز بين فروقاتها كأن يجري الكلام عن الإسهال عبر الفرق بينه وبين الزّلق، وعن هذا الأخير عبر الفرق بينه وبين الذّرب. أو عن الفرق بين خروج الغذاء من المعدة "لضعف قوتها الممسكة"، أو "لقوة حركتها الدافعة" (131-164)[37].

إن الملاحظات اللغوية التي تضمنتها الصفحات السابقة تشكّل ملامح عامة للتصوّر النظري الذي من شأنه أن يحكم التنفيذ العملي لهذا المشروع. وإذا كان يبدو أنها تسترشد بآراء الجرجاني في اللغة فإن ذلك لا يعود إلى قيمة هذه الآراء بوصفها سستاماً نظرياً متماسكاً بقدر ما يعود إلى أن الجرجاني يكاد يكون الوحيد من بين اللغويين العرب الذي يصلح طرحه اللغوي لإنشاء جسر بين اللغويات العربية وبين الأبحاث الألسنية الحديثة. والاسترشاد بهذه الأبحاث هو الآخر لا يعني أن الملاحظات المذكورة مبنيّة عليها بالدرجة الأولى. فبناؤها إنما يقوم قبل كل شيء على ممارسة مقطوعة إلى حدّ كبير عن النظرية وإن كانت تعود إلى زهاء ربع القرن[38]. لكن الافتراض بأن التصور النظري لممارسة الترجمة من الممكن أن يكون واضحاً ومتماسكاً بمعزل عنها يعني وضع العربة أمام الحصان من جهة، كما يعني من جهة أخرى، أن الترجمة العربية قد تجاوزت إلى حد كبير واقعها الحالي.

فالترجمة ما زالت حتى الآن نشاطاً يغلب عليه التجريب الحر في، فلا يتناولها البحث النظري ولا الدراسة العلمية. ورغم أنها في ثقافتنا نشاط غزير، على ضآلة مردوده، فإن البحث لم يصل يوماً إلى مستوى هذه الغزارة، ولا التفات بالتالي إلى أسباب قلة المردود. ورغم أن الترجمة تقع في نقطة التقاء عدد من الفروع المعرفية (كالألسنيات والمنطق، بل والفلسفة والنفسانيات والتربية...)، فإن أياً من هذه الفروع لم يعالجها بوصفها نشاطاً يقع على تخومه. ومنذ أن تأسست مدرسة الألسن في مصر في الثلث الأول من القرن الماضي، لا نجد تقويماً يذكر لما أنتجته هذه المدرسة من ترجمات رغم أن المؤرخين يذكرون أن عدد الكتب التي ترجمت خلال السنوات العشر من عمرها (1839-1848) يصل إلى الألفي كتاب.

---

36) أبو بكر الرازي: **الفروق بين الأمراض**، معهد التراث العلمي العربي، دمشق، 1978.

37) وربما كانت هذه "الفروق" بالذات هي التي ساعدت محقق الكتاب سلمان قطاية على أن تحدّد للألفاظ العربية الطبية، التي يذكرها الرازي مقابلاتها في اللغة الفرنسية، الأمر الذي يُعتبَر نموذجاً يُحتذى.

38) يعود تاريخ أول ترجمة قام بها كاتب هذه الأسطر إلى العام 1965، عندما نقل بالاشتراك مع نصير مروّة كتاب هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** H. Corbin. Hist. de la philosophie islamique. ورغم أن هذا الكتاب طبع مرات عديدة منذ ذلك التاريخ، فإن المترجم لا ينصح أحداً الآن بقراءته، ليس فقط لأن الناشر أعاد نشره مراراً بما فيه من نواقص وثغرات دون مراجعة المترجمين (تهرّباً من دفع القرشين اللازمين). بل لأن الترجمة نفسها ككل لم تعد تُقنع صاحبها لتغير مقاييسه ونظرته إلى الترجمة.

ولا شك في أن البلدان العربية حرصت في العقود الأخيرة على إنشاء فروع للترجمة في جامعاتها[39].

لكننا لا نعلم أن المشتغلين في النتاج الثقافي العربي قد تناولوا نتاج الترجمة بدراسة أو ببحث مستقل، إلا ما ندر[40] وقلما نرى في الصحافة الثقافية أو في المجلات الثقافية زاوية أو باباً يهتم بالتعليق على كتاب أو مقال مترجم أو يتناوله بالنقد والمحاسبة. فإذا حصل ذلك في فترات متباعدة

---

39) -يعلق أنطون المقدسي في بحثه عن واقع الترجمة في سوريا: "أما في الواقع فالمترجمون موظفون، جلهم من التعليم الثانوي أو التعليم العالي، وهم يترجمون لأنهم بحاجة إلى نفقات إضافية لا تمكنهم رواتبهم من تسديدها" (**واقع الترجمة**...، ص82). أما مؤسسات الترجمة الرسمية وما صدر عنها من كتب فيستفاد من وثيقة "**واقع الترجمة**..." التي أشرنا إليها ما يلي: في الأردن "أنشئ في مركز اللغات في الجامعة الأردنية عام 1982 برنامج يدعى برنامج دبلوم الترجمة. مدة الدراسة فيه ثلاث سنوات". تعليق منظمة الأليسكو على ذلك: "على أية حال تظل الترجمة الكتابية والترجمة الفورية. التي يجري تدريسها شيئاً يختلف عن الترجمة الثقافية والعلمية". في تونس "أنشئ في عام 1978 معهد بورقيبة للغات الحية، وفيه قسم لتكوين المترجمين". تعليق الأليسكو: "إن معاهد الترجمة تكون مترجمين غير متخصصين بعلم من العلوم، فتساعد على تنشيط الترجمة الإدارية والإعلامية والمصرفية والتجارية، ولكن بعضاً من هؤلاء الخريجين قد يلجون باب الترجمة الثقافية". هذا وقد ترجم في تونس بن عامي 1966-1985، 54 كتاباً "ويغلب الطابع الأدبي على الترجمات". بينما ترجم في الأردن 76 كتاباً موزعة على الشكل التالي: 52 كتابا في العلوم الأساسية، 15 في التربية والاجتماع، 16 في التاريخ والآثار، 20 في الآداب.

أما في الجزائر، فقد أحدثت في العام 1964 "المدرسة العليا للترجمة" ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات. لكن هذه المدرسة "توفر للوزارات والإدارات والمؤسسات والمصالح الزراعية والصناعية والتجارية الملاكات القادرة على الترجمة". وقد بلغ عدد الكتب المترجمة في الجزائر منذ عهد الاستقلال (1962) 39 كتابا "نصفها في الأدب والثقافة، والباقي في التاريخ والتربية والقانون والاقتصاد". وفي السودان وحدة للترجمة والتعريب في جامعة الخرطوم تأسست عام 1976، ولم يبدأ التدريس فيها إلا عام 1980. لكن الجدير بالذكر أن السودان "لم يترجم أي كتاب خلال الفترة 1970-1980". بينما ترجم خلال 1960-1970 ثمانية عشر كتاباً "تتصل بالثقافة العامة ولا تضم كتباً تصلح للدراسة الجامعية". أما في سوريا، فقد "أحدث في قسم اللغة الانكليزية وآدابها وقسم اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة دمشق، شهادة عليا دبلوم في الترجمة مدة الدراسة بها سنة واحد بعد الإجازة"، لكن هؤلاء المترجمين "يعملون في الصحف وترجمة الوثائق في بعض الدوائر الحكومية"، وقد بلغ عدد الكتب المترجمة في سوريا بين 1970-1980، 285 كتاباً نصفها في العلوم "وأما النصف الثاني فهو في موضوعات مختلفة: الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية، النقد الأدبي والمذاهب الأدبية، المسرح، والتاريخ والسياسة والقضية الفلسطينية، وقصص الأطفال". وفي العراق استحدثت كل من الجامعة المستنصرية ببغداد وجامعة الموصل سمين للترجمة مدة الدراسة فيهما أربع سنوات بعد الشهادة الثانوية، افتتحا عام 1976". ولم تُجب الدراسة عن واقع الترجمة في العراق عن عدد الكتب المترجمة بين 1970-1980. وفي ليبيا، "ظهرت فكرة إنشاء معهد عال للترجمة يعنى بالترجمة الكتابية والفورية ويقبل حملة الثانوية.. مدة الدراسة في أربع سنوات"، ولا تذكر الدراسة ما إذا كانت هذه "الفكرة" قد نفذت. لكنها تقول إن الحاجة هي إلى "مترجمين أكفاء... من أجل الترجمة في المؤتمرات والتعريف بالفكر العربي والمشاركة في نقل فكر الأمة العربية والإسلامية وتراثها إلى الأمم الأخرى والتشجيع على التأليف والترجمة. وقد ترجم في ليبيا بين عامي 1970-1980، 57 كتاباً. تعليق الأليسكو: "وهي أدبية أكثر منها علمية ذلك أن موضوع التاريخ بلغ نسبة 50% وإذا جمعت إليه الجغرافيا ارتفعت النسبة إلى 67% أما الكتب الباقية فهي في موضوعات متفرقة آثار، مسرح، طب، اقتصاد، أما الكتب العلمية فعددها خمسة فقط" (**واقع الترجمة**...، الصفحات 129-174) لم تشتمل هذه الإحصاءات على واقع الترجمة في مصر أو في المغرب ولبنان، لكن البلدان العربية السبعة، التي نشرت الأليسكو أبحاثاً عن واقع الترجمة فيها تشكل نموذجاً واضح الدلالة من حيث إن المؤسسات أو المعاهد، التي تخرج المترجمين فيها، ليست معدة لمعالجة المشكلات التي تطرحها ترجمة الكتب الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

40) وضع جمال الدين الشيال في نهاية الأربعينيات من هذا القرن كتابين أحدهما، بعنوان **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية** (84ص). والآخر **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في مصر في عهد محمد علي** (228ص + 80 صفحة ملاحق) كما وضع محمد رشاد الحمزاوي كتاباً ضخماً عن **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، طبع في تونس عام 1975، وهو بالأصل أطروحة دكتوراه كتبت بالفرنسية لكن الكتاب يتناول بالعرض والتحليل أعمال المجمع القاهري أكثر مما يبحث في مشكلات الترجمة كنشاط عملي قائم بذاته بينما يغلب على كتابي الشيال طابع التاريخ رغم أهميتهما ومؤخراً نشرت مجلة **عالم الفكر** عدداً خاصاً عن "الترجمة والتعريب"، المجلد 19، العدد 4 عام 198).

فليس من الضروري أبداً أن يكون التقييم المذكور مبنياً على مقارنة بالأصل الأجنبي أو على نظر متأنٍ في مشكلات المفاهيم والصياغة أو في أية مسألة من المسائل النظرية التي تطرحها الترجمة[41].

ورغم أن عملية الترجمة تقع على صلة وثيقة باللغويات (سواءٌ من حيث اللغة الأم أو من حيث اللغة المترجم عنها)، فإننا لا نجد اللغويين العرب، بمن فيهم المشتغلين في الألسنيات، يهتمون بهذه العملية اهتماماً يُذكر. (هذا بينما كان أبو سعيد النحوي، في القرن الرابع للهجرة، يُخضِع متى بن يونس المترجم، لعملية نقد لا هوادة فيها لكونه لا يلم الإلمام الكافي بالنحو العربي)[42].

والملفت للنظر أن هذا الإهمال لا يقتصر على أبناء الثقافة العربية. إذ يذكر جورج مونان في معرض كلامه عن المعاهد والمؤسسات التي تدرّس الترجمة وتخرّج المترجمين في أوروبا كلاماً يُستفاد منه التقصير نفسه، الذي نتحدث عنه، فيقول: "لكن هذه الهيئات تدرّس التمرّس باللغات وبالترجمة كنشاط عملي دون أن يكون تدريسها لها قد أسفر عن أية نظرية في الترجمة، أو عن أية دراسة للمشكلات، التي تطرحها هذه النظرية على الأقل". ثم يضيف: "إن المصنّفات التأليفية الرئيسية، التي تناولت اللغويات في الفترة الأخيرة، لم تأتِ هي الأخرى على معالجة هذه النقطة. فالترجمة بوصفها ظاهرة من ظواهر اللغة ومشكلة من مشكلاتها بقيت في حيّز الصمت"[43]. أما المترجمون أنفسهم، فيبدو أنهم أبعد من غيرهم بكثير عن تناول موضوع نشاطهم المشترك بالبحث والتقييم.

هكذا فإننا عندما نصف الترجمة بأنها نشاط يغلب عليه التجريب الحِرفي (empirisme artisanal على حدّ قول مونان)، فإن في هذا الوصف بعض التجميل والمراعاة. فالواقع أن الترجمة في بلادنا لم تصبح حرفة بعد، أي أنها حتى كحرفة لا تزال في طور التجريب. ونادراً ما نجد من يعتبرها مهنة أو نشاطاً دائماً، ناهيك باعتبارها اختصاصاً أو موضوعاً للمتابعة والاهتمام.

5. 1. ندّعي، إذن، أن من الممكن إخراج الترجمة من حيّز الهواية والتجريب إلى حيّز البحث النظري والعلمي. وحتى في حال اعتبارها "فنّاً" من الفنون (سواءٌ بالمعنى الذي اصطلح عليه العرب القدماء عندما جعلوا الفن صناعة، كصناعة الكتابة أو صناعة الكلام، أو بالمعنى الشائع اليوم، أي نشاطاً يقوم على الحدس والموهبة أكثر مما يقوم على الدراسة المتأنية للقوانين التي تحكمه، كالرسم والموسيقى والنحت) فلا بد لهذا الفن من الاحتكام إلى جملة من الأحكام، التي تضبط الاشتغال فيه. ولا مفرّ على ما يبدو من استخلاص هذه الأحكام من النظر في شؤون اللغات، أي من الأبحاث الألسنية. فإذا كان من الصحيح أن معظم اللغويين الحديثين لا يعيرون للبحث النظري في شؤون الترجمة اهتماماً يُذكر، بل يرون أنها نشاط مختلّ[44] (إن لم يكن مستحيلاً)، فإن

41) بل ربما تعرض بعضهم إلى الإشادة بكتاب مترجم دون أن يستند إلى قراءة أو مقارنة. فيقول أحدهم تعليقاً على أحد الكتب المترجمة بعد الإشادة به: "وتبدو الترجمة أقرب إلى النص وأفضل فهماً له". لكنه سرعان ما يتذكر أنه لم يقرأ النص فيردف قائلاً: ".. على ما ذكر لنا قارئ". (جريدة **النهار** البيروتية، عدد 4 شباط 1978).

42) انظر مناظراتهما التاريخية في **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي، الليلة الثامنة.

43) - جورج مونان: **المشكلات النظرية**...، ص 11.

44) - أما التعبير الملطّف، الذي يلجأ إليه كثيرون للرواغ من مواجهة المشكلات، فهو القول الشائع، الذي يعتبر "الترجمة خيانة"، عملاً بالقول الطلياني المأثور traditore ، Traduttore، لكن هذا القول لا يعدو كونه، في نظر بعض الألسنيين، ←

قلّة نادرة منهم ممن بحث في مشكلات الترجمة، قد توصلت إلى الجزم بان هذا النشاط ينبغي أن يكون مشروطاً بالمعرفة الألسنية، بل إن القلّة المذكورة قد ذهبت إلى أن الترجمة بحد ذاتها عملية ألسنية أو ظاهرة من ظاهرات الألسنيات. هكذا يستفاد من دراسة فيدوروف، وهو من الألسنيين القلائل الذين تطرقوا إلى البحث في الترجمة، أن الترجمة ينبغي أن تُفصَل على حدة باعتبارها نشاطاً قائماً بذاته، بحيث تشكل موضوعاً لدراسة علمية، وأن كل نظرية في الترجمة ينبغي أن تدرج ضمن فروع المعرفة الألسنية[45]. كما يبدو أن الباحثين الفرنسيين فينه ودرابلنيه يعتبران، على غرار فيدوروف، أن الترجمة ينبغي أن تُدرج في عداد المسائل التي تهتم بها الألسنيات. بل إنهما يذهبان إلى "أن الترجمة فرع من فروع المعرفة الدقيقة، لها تقنياتها ومشكلاتها المخصوصة"، التي ينبغي أن تُدرس في ضوء "تقنيّات التحليل، التي تعتمدها الألسنيات حالياً"[46].

ربما كان الاستكناف عن معالجة الترجمة في ضوء معطيات البحث الألسني الحديث –وعن إعادة النظر في لغتنا في ضوء المعطيات– هو الذي يجعل عمليات الترجمة في ثقافتنا العربية أقرب إلى العمليات الأدبية، التي لا تخضع إلا للاجتهاد الذاتي أو الاستنساب الذاتي أو العبقرية الذاتية. فأن يكون المترجم قد وفّق في ترجمته –بموجب الثقافة المذكورة– أمر شبيه بأن يكون الشاعر قد وفق في قصيدته أو أن يكون الخطيب المفوّه قد وفق في إلقاء خطبته. فإذا كانت الترجمة اشتغالاً في لغة، أو في لغتين، فإن معرفة المترجم باللغة أمر لا يختلف نوعياً عن معرفة الشاعر باللغة أو عن معرفة الأديب والخطيب باللغة. وإذا كان ذلك كذلك، كان خضوع الترجمة للقوانين النظرية أو للبحث العلمي لا يتجاوز خضوع الشعر أو الرواية أو العمل المسرحي لتلك القوانين النظرية أو لذلك البحث. وكل هذا يؤول إلى اعتبار الترجمة فناً أكثر بكثير مما هي علم. ومن هنا إعراض ثقافتنا العربية، ممثلة بمثقفينا وبالمسئولين عن أجهزتها ومؤسساتها الثقافية، عن الاهتمام بالبعد العلمي والنظري للترجمة. ومن هنا هذا التشكّي الدائم من "عدم كفاءة المترجمين" (على حد قول خبراء الأليسكو)، ومن عدم الإقبال على قراءة الكتاب المترجم (إلا إذا كان رواية أو نصاً أدبياً أو تاريخياً)، ومن قلّة مردود النشاط والأموال التي تبذل على الترجمة، من دون أن يعي هذا التشكّي مكمن الداء المشكو منه.

5، 2. إن تناول الترجمة باعتبارها فرعاً معرفياً يعني مواجهة المشكلات، التي تطرحها كأي فرع معرفي آخر. وهي صعوبات أسفرت الأبحاث الألسنية عن تحديدها بعد الكشف عن أسسها. والترجّح بين اعتبار الترجمة "خيانة" للأصل (إن لم تكن عملية مستحيلة)، واعتبارها فناً لا يخضع إلا للحدس أو للاجتهاد الذاتي، أمر لا يجد سبيلاً منهجياً إلى حلّه إلا باعتماد الألسنيات الحديثة وكشوفاتها.

← مجازاً أو لعباً على الألفاظ على طريقة السجع paronomastique على حدّ قول جاكوبسون: "فإذا شئنا أن نترجمه إلى الفرنسية بقولنا: المترجم عبارة عن خائن، فإننا ننزع عن هذا التعليق الإيطالي قيمته بما هو ضرب من المجاز أو اللعب على الألفاظ. من هنا يتوجّب علينا أن نتّخذ موقفاً معرفياً يضطرنا إلى استبدال قيم هذا القول المأثور بعبارة أكثر وضوحاً، وذلك بأن نجيب على السؤالين التاليين: مترجم لأية نصوص؟ وخيانة لأية قيم؟" (رومان جاكوبسون: "الترجمة في بعض جوانبها الألسنية"، ضمن ر. جاكوبسون: **مقالات في الألسنيات العامة**، الجزء الأول، مينوي، 1978، ص 86.

45) مونان: **المشكلات النظرية**.. ص 13.

46) مونان: مشكلات...، ص 13.

وأولى هذه المشكلات تنجم عن الوطأة اللاواعية، التي تمارسها اللغة على أبنائها، إذ تضطرهم إلى رؤية العالم على نحو معيّن وتحول بينهم وبين رؤيته على نحو آخر، أو على أنحاء أخرى، هو النحو أو الأنحاء، التي ترد عليهم من لغات أخرى. فنحن على قول أحد الألسنيين "نفكر في عالم سبق للغتنا أن قولبته بقالبها وطبعته بطابعها" (بنفنيست)، وعلى قول آخر إن الكلام ليس "أداة" بل "طاقة" دفع لتلك المركبة، التي "يبلور بها البشر تصورهم للواقع الموضوعي وفهمهم وتقييمهم له" (فون همبولت)، وفي رأي ثالث، "إن كل لغة عبارة عن سستام يتولى القيام بعملية انتقائية عبر الواقع الموضوعي وعلى حسابه. وإن كل لغة من اللغات تخلق لنفسها صورة عن الواقع متكاملة ومكتفية بذاتها، فهي تبني الواقع على نحو خاص بها. ومن ثمّ تصوغ عناصر الواقع، التي تعتبر عندئذٍ عناصر مخصوصة بهذه اللغة دون غيرها. وإن عناصر الواقع الكلامية في لغة معينة، لا تتكرّر البتّة على النحو نفسه في لغة أخرى. كما أن هذه العناصر ليست نسخاً مباشراً للواقع. بل هي، على العكس، تجسيد لغوي ومفهومي لنظرة معينة للواقع.." (جوست ترابر). فإذا صحّ ذلك، وصحّ معه أن التغيرات الثورية، التي عصفت بمعارف البشر العلمية منذ نهاية القرن الماضي "لا تعود إلى وجود وقائع جديدة بقدر ما تعود إلى أشكال جديدة من التفكير في هذه الوقائع" كما يقول وورف[47]، فإن أشكال التفكير المذكورة ما هي إلا أشكال تعبيرية جديدة أو صيغ كلامية جديدة، عناصرها مفاهيم ومصطلحات ودقائق تعبير جديدة. وليست الجدّة هي التي تعنينا هنا، بل إمكانية التعبير عن الجديد. ويبدو أن أطر لغتنا بما هي نظرة إلى العالم لا تستجيب كما هي الآن لمقتضيات هذه المستجدات[48].

بل إن منطق التفكير نفسه خاضع لأطر اللغة ونحوها وتراكيبها. وهذا أمر يُفهم من دراسة مونان المذكورة أنه مشترك لدى معظم الألسنيين الحديثين. فاليونانيون القدماء، الذين وضعوا أسس المنطق "لم يدرسوا إلا لغتهم. فكانوا يرون من البديهي أن تكون بنية هذه اللغة تجسيداً لأشكال الفكر البشري قاطبة، بل ربما كانت تجسيداً لنظام الكون أيضاً. وبالتالي، فقد جاء اليونانيون بملاحظات نحوية لكنهم اقتصروا فيها على لغة واحدة، ثم عبّروا عن هذه الملاحظات بتعابير فلسفية" (بلومفيلد). كلام تتردّد أصداؤه عند بنفنيست، الذي يعتبر أن المقولات المنطقية، التي تحدث عنها أرسطو، ما هي إلا نقلٌ من حيّز المقولات الخاصة باللغة اليونانية إلى حيّز الفلسفة عامةً، فيقول "من هنا يتبيّن لنا أن المقولات الذهنية وقواعد الفكر ليست إلا انعكاساً لتنظيم المقولات اللغوية وتوزيعها"، أو "أن منوّعات التجارب الفلسفية والروحية تظل محكومة بصورة لا واعية بذلك التصنيف، الذي تقوم به اللغة لمجرّد كونها لغة". وكأنما في كلام هذين الباحثين اللغويين الحديثين تحيّة لأبي سعيد السيرافي، الذي ينقل إلينا أبو حيان التوحيدي وقائع مناظرته (التاريخية) مع أحد المناطقة، متّى بن يونس، الذي كان يشتغل في الوقت نفسه على ترجمة التراث اليوناني إلى العربية. إذ يعبّر أبو سعيد في هذه المناظرة عن آراء في اللغة تكاد تكون استهلالاً مبكراً واضحاً لآراء الألسنيين الحديثين. فهو يرى "أن

47) بنيامين لي وورف: **إناسة وألسنيات**، باريس، غونتييه، ص 151.

48) وربما كان إقلاع الجامعة الأميركية عن تدريس العلوم باللغة العربية في أواخر القرن الماضي (ولكن إقلاع بعض فروع الجامعة اللبنانية في ثمانينيات هذا القرن عن تدريس الاجتماعيات (!) بهذه اللغة)، تعبيراً عن العجز عن مواجهة هذا السيل المتدفق من المفاهيم وأشكال التعبير، الذي ما فتئ يزداد تدفقاً منذ ذلك الحين.

النحو منطق، ولكنه مسلوخ من العربية، وأن المنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة". "وإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم.."[49].

هذا "وكل لغة من اللغات يقابلها نظم معيّن لمعطيات التجربة. فاللغة أداة اتصال يجري تحليل الخبرة البشرية بموجبها لدى كل جماعة من الجماعات بشكل مختلف عن تحليل هذه الخبرة لدى جماعة أخرى" (مارتينه). فإذا قال فيلسوف مثل ماسون–أورسل "إن كل مجتمع يستمدّ منطقه من ضروب التعليل الذي يستلهمها من نحو كلامه".

Chaque société a pour logique les raisonnements que lui inspire la syntaxe de son langage

أكّد هذا القول فيلسوف آخر بقوله: "إن كل شعب من الشعوب يستوحي منطقه من نحو كلامه" (م. كوهن)

Chaque people a la logique que revéle le synataxe de son langage

ثم وجد فيلسوف–ألسني يقول: "إن العالم لا يُفهم ولا يُعقل من قبل الإنسان بواسطة اللغة، بل إن نظرته للعالم وطريقة عيشه لهذه النظرة محكومان مسبقاً باللغة" (كاسيرر).

وكان بنيامين لي وورف من أوائل المشدّدين على الاتجاه المذكور في فهم علاقة اللغة بالعالم حين قال: اللغة قبل كل شيء تصنيف معيّن وإعادة نظم معينة لهذا السيل المتدفق من الخبرات الحسيّة المعيوشة. إنها تصنيف وإعادة نظم يؤديان إلى ترتيب العالم ترتيباً مخصوصاً" (هل سبق أن لفت انتباهنا هذا "الترتيب المخصوص"؟). مما يعني، أن المراقبين للظواهر الخارجية الواحدة لا يستخلصون منها خلاصات واحدة إذا كانوا يتكلمون لغات مختلفة اللهم "إلا إذا كانت الخلفية اللغوية لفكرهم متشابهة، أو إذا اشتُغل على جعلها متشابه بصورة أو بأخرى".

3. 5. وإذا شئنا أن نواجه صعوبات الترجمة في ضوء الأبحاث الحديثة، فلا بدّ لنا أن نعترف أيضاً أن اللغة، وإن كانت في تغيّر دائم، فإن وتيرة تغيّرها وتطورها أبطأ من وتيرة التغيّر الذي ينشأ في عصورنا هذه عن سرعة وتيرة اختبارنا لشؤون العالم واحتكاكنا بمجرياته. إذ إن هذه المتغيرات لا تنعكس انعكاساً تلقائياً على اللغة. فنحن ما نزال نقول "أشرقت الشمس وأغربت" بعد مضي قرون على نظرية كوبرنيكوس واقتناعنا بها. هذا، فضلاً عن أن اللغة تظل تحتفظ بطبقات جوفية من الأشكال التعبيرية رغم أن تجربتنا مع العالم واختبارنا له قد تجاوزا هذه الأشكال على المستوى المعرفي الظاهر[50].

---

49) أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**.

5. 4. وإذا كنا نعتبر مع الأبحاث الألسنية أن اللغة سستام من العلاقات بين عناصرها اللفظية، أكثر مما هي ثبت بالمصطلحات أو قائمة بالمفردات، وأن المعنى –وهو العامل الرئيسي، الذي يشغل المترجم، إذ يشتغل على أداء المعاني– لا وجود له في قرار اللفظة بذاتها، فإن ترجمة المفردة الواحدة بما يقابلها لا يجدي نفعاً ولا يحل المشكلة [51]. ومن ثمّ، فلا بدّ من مواجهة إنشاء الحقول الدلالية، التي تضع المفردة الواحدة، في كلا اللغتين، ضمن حقلها المخصوص بشكل يميزها عما يسمى مرادفاتها. لكن ذلك لا بدّ أن يُثير مشكلة المشاكل: إذ يبدو أن الألسنيات الحديثة ما زالت ترى أن اللغة تستعصي على السستمة الدلالية، وأن دون بناء الحقول الدلالية في اللغة صعوبات كثيرة، إلخ. ولكن من الذي قال إن تقدّم فرع معرفي ما قد تمّ، دون تذليل الصعوبات التي تعترضه؟ بكلمة: إذا شئنا أن ننتقل بالترجمة من حيّز "الهواية الحِرفية" إلى حيّز البحث المعرفي النظري والعملي، فلا بدّ من مواجهة هذه الصعوبات. بل لا بدّ من مزيد من بلورة هذه الصعوبات وتحديدها ووعيها من خلال المزيد من الأبحاث الألسنية إذا كنا نتوخى رفع التحدّي المطروح على لغتنا وعلى إمكانيات تعبيرها.

6. يُفترض بهذا المشروع إذا سارت أموره على ما يُرام، أن يُتوّج في حدود العام 2000 بإصدار قاموس للعلوم الإنسانية والاجتماعية. ويقدّر كاتب هذه الأسطر أن هذا القاموس العتيد

---

50) وكما أن كلمتي Surface و Courbe كانتا من المخلفات، التي أعاقت في نهاية القرن الماضي، تطور الرياضيات من حيث، استخدامها لهاتين الكلمتين، فإننا نجد في أيامنا هذه أن كلمتي نظام ونسق تشكلان الآن عائقاً في وجه نظرتنا إلى السستام بما هو شكل من أشكال العلاقة، وبالتالي، فهما تشكلان عائقاً في وجه تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية عندنا.

51) وضع محمد رشاد الحمزاوي دراسة واسعة عن **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة** (دار الغرب الإسلامي، 1988)، يتطرق فيها إلى تقييم أعمال المجمع، فيصف أحد "مبادئ" المجمع، بأنه **قَصَر تحديث العربية على وضع المصطلحات**، التي حصرت بدورها في نطاق المصطلحات العلمية الفنية، (ص 542)، وأن هذه المصطلحات "موضوع نظر لأن فيها من المهجور والمصطنع ما لا يمكن استعماله". وأن "جلّ المصطلحات الموضوعة في المجمع تتنافس مع مصطلحات عربية أخرى وضعتها المجامع والمؤسسات العربية الأخرى بالعالم العربي" (ص 544).

لكن المؤلف لم يعالج هذه المسألة بالذات: لماذا لا يثبت المصطلح الواحد المقترح في مجمع عربي ما أمام المنافسة التي تأتيه من مصطلحات وضعتها مجامع أخرى؟ ورغم أنه يأخذ على "جيل المجمعيين" كونه "لا يعرف الأطروحات، التي وضعها علم اللسان الحديث"، وأنه "لا يستطيع أن يقترح إلا حلولاً وسطاً ليست دائماً مقنعة لأنها رغم ما تدعيه من جرأة لم تتخلص بتاتاً من **التقاليد** الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية، التي خلقتها، وبالتالي فإن تلك الحلول مستمدة من اعتبارات ثقافية وعاطفية، وبالخصوص من خشية تحمل مسؤولية التجديد الخطيرة، التي تستوجب القطيعة بينها وبين التراث الثقافي" (ص 179)، نقول رغم ذلك، لا يشير المؤلف إلى معالم هذه "القطيعة"، ولا إلى البدائل أو الاحتمالات، التي تخرج عن "قصر تحديث العربية على وضع المصطلحات". من بين الأمثلة، التي يعطيها المؤلف على "تنافس" المصطلحات، مثال Structure، إذ يقال بإزائها: بنية وتراكب (ص 544). إن هذه اللفظة تصلح بالفعل كمثال على عقم ترجمة المفردة بمفردة أو المفهوم بمفهوم. فقد سبق لفنسان مونتيل أن احتج على ما أسماه "الفوضى الدلالية" في اللغة العربية L'anarchisme sémantique على حد قوله؛ إذ تترجم Structure بـ جهاز وهيكل ونظام، الخ.. (L'arabe moderne. Paris، 1960، P، 360) فوجد أناساً –لا علاقة لهم **بالتقاليد** مبدئياً نعني أنور عبد الملك– ينبرون للردّ عليه بالقول إن ليس ثمّة فوضى على الإطلاق. فترجمة Structure هي "تركيب" في نظر عبد الملك "ولا مجال لترجمتها بهيكل أو جهاز أو نظام".. وذلك منذ أن انخرط المثقفون الماركسيون في الشرق بمعركة التحرير والبناء القومي" ودرجوا على استعمال التركيب العلوي بإزاء supra structure، والتركيب الأساسي بإزاء (Infrastructure La dialectique sociale، P، U، F، 1972، P، 95 note 34). آخر معلومة نزجيها للأستاذ عبد الملك: في ترجمة كتاب **الكلمات والأشياء**، لـ ميشيل فوكو، التي صدرت مؤخراً، نجد كلمة بنية إزاء Structure (ص 125)، ثم نجد كلمة **بنية** بإزاء organization (ص 177). أما التعليق على هذه "الفوضى الدلالية" –حتى نعيد الاعتبار لعبارة مونتيل– فأمره طويل. (انظر: **الكلمات والأشياء**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989).

سيشكل نقلة نوعية في مجال الترجمة في البلدان العربية، وإسهامها قيّماً في إكساب اللغة العربية لياقة تعبيرية حديثة لكن إنتاجه يقتضي هنا الإشارة إلى مسألتين:

الأولى. تتعلق بالفترة الزمنية اللازمة لإنجازه، أي زهاء العقد من الزمن. مبرّر ذلك هو أن القيّمين على هذا المشروع يُفترض بهم أن يكونوا ترجموا خلال السنوات العشر القادمة عدداً من الكتب في فروع الإنسانيات والاجتماعيات يناهز المائة كتاب. كما يُفترض أن تكون ترجمة هذه الكتب، على النحو، الذي يدّعي المشروع أنه بلور ملامحه النظرية، مصحوبة بحلّ العديد من المشكلات المتعلّقة بالتعابير والمفاهيم والمصطلحات التي تطرحها الترجمة عن الفرنسية (وربما عن الإنكليزية). هكذا يكون قد توفر لقرّاء العربية نصوص محدّدة جرى استعمال المصطلحات والتعابير فيها، بحيث يصبح بوسع القاموس العتيد أن يتناول المصطلح أو المفهوم ضمن سياقه، الذي ورد فيه بالكلام العربي، فلا يعود التعريف بهذه المفاهيم والمصطلحات كلاماً مجرّداً أو مسلوخاً عن أوجه استعمالها الفعلية.

إن هذه الطريقة تذكرنا بطريقة ليتريه الفرنسي. لكنها تذكرنا أيضاً بطريقة ابن منظور في **لسان العرب**. فهذان القاموسان يعتمدان التعريف بالمفهوم والمصطلح الواحد استناداً إلى نصوص بعينها أو سياقات بعينها جرى اختيارها من ضمن كل ثقافي معلوم كأمثلة على ورود المصطلح فيها. لكن ابن منظور، مثلاً، يضع اللفظة التي يريد التعريف بها ضمن إطار الكلام، الذي ورد في النص القرآني، أو في نص الحديث النبوي الشريف، أو في النصوص الشعرية المأثورة، أو ذات الدلالة. فإذا شئنا أن نجد سبيلاً إلى تحديث كلامنا في مجال الإنسانيات والاجتماعيات، فلا بد لنا من أن نوجد **كلاً معرفياً متكاملاً ومتجانساً** يصلح لأن يكون بمثابة المرجع لتعريف ألفاظنا ومفاهيمنا بالاعتماد على نصوصه. لذا يتعذّر إنجاز قاموس للاجتماعيات والإنسانيات في ثقافتنا العربية الراهنة، ما لم تكن هذه الثقافة قد أوجدت قبل ذلك هذا الكل المعرفي المتكامل والمتجانس، الذي نزعم أن مشروع الترجمة سيعمل على توفيره، (وعلى تطعيمه بالكتب المترجمة والمؤلفة، التي تتجانس مع توجهاته وطريقته). هكذا لا يعود تفكير الطالب أو المترجم في المصطلح الواحد تفكيراً فيه بوصفه لفظةً بأمّ رأسها، بل تفكيراً عليه من ضمن أوجه استعماله الفعلية كما وردت عند المفكرين الذين ابتدعوه أو أضفوا عليه فهماً مخصوصاً في كتاباتهم ونصوصهم، بحيث لا يُسلخ المصطلح عن هذه الكتابات والنصوص.

أما المسألة الثانية. فتتعلق بطبيعة هذا القاموس من حيث انبنائه على الحقول الدلالية، وهذه مسألة لم تطرح حتى الآن من الزاوية العملية –فضلاً عن أن طرحها النظري لم يستوفِ كل جوانبها، ومن الثابت أنه لم يُنتج حتى الآن قاموس مبني على هذا النحو، بالتالي فليس ثمة قاموس خاص بالمترجمين في أي فرع معرفي، ولا في أية لغة من اللغات. إن القواميس الثنائية اللغة قد تلبي حاجات كثيرة، لكنها لا تلبي حاجات الترجمة، خصوصاً بالنسبة للغة كلغتنا تعاني في هذه المرحلة من "الفوضى الدلالية". فإذا صحّت القاعدة، التي نبني عليها نظرتنا إلى الترجمة، وهي أن اللفظة الواحدة لا قيمة لها بحد ذاتها بقدر ما تستمد قيمتها من الفروقات، التي تميّزها عن قريباتها، فإن

بناء القاموس على ترجمة اللفظة الواحدة بما يقابلها في العربية، لا يفي بغرض الترجمة حتى ولو اعتمد هذا القاموس إيراد مجموعة من المفردات المرادفة للفظة المذكورة.

إن بناء القاموس على الحقول الدلالية يقتضي وضع المفردة الواحدة ضمن حقلها الدلالي، أي التعريف بها (ضمن سياقها، كما أشرنا في النقطة الأولى)، بحيث يجري تمييزها في الوقت نفسه من قريباتها ومثيلاتها. وطبيعي أن يكون التعريف عندئذٍ تعريفاً بعناصر الحقل الدلالي مجتمعة.

أما إنتاج الحقول الدلالية الثنائية (فرنسي–عربي). فعملية لا بد أن تكون مرافقة ومساوقة لإنتاج النصوص المترجمة، وأن تتقدّم بتقدّمها. فهذه مسألة لا تُحلّ دفعة واحدة، بل تتوقف على مدى تقدّم العمل في النصوص المترجمة. ونعتقد أن إنتاج حوالي المائة كتاب كفيل بأن يذلّل الصعوبات تباعاً إذا صير في الكتاب الواحد إلى حلّ مشكلة عدد معين من الحقول الدلالية، التي كانت ترجمة الكتاب فرصة أو مناسبة للبحث فيها، باتجاه اتخاذها مادة من مواد القاموس العتيد.

مثال ذلك: إن ترجمة كتاب **الإناسة البنيانية** لكلود ليفي ستروس، لا بدّ أن تطرح مشكلات تتعلق بالمصطلح Des problé mes de lexique من مثل لماذا ترجمنا Anthropologie بـ إناسة و Structurale بـ بنيانية وليس بـ بنيوية (Structuralisme). إن معالجة هذه المشكلات المتعلقة بالمصطلح من الزاوية الصرفية، مستقلة عن معالجة مفاهيم من نوع Permutation و Commutation مثلاً (مع ما يُشتقّ عن هذين المفهومين: Permutable، Commutabilité، Commutable، Permuter، Permutabilité، التي تعالج بوصفها مشكلة صرفية). لكن هذين المفهومين يستدعيان على الفور مشكلة مفاهيم أخرى مستعملة فيه وهي على صلة وثيقة، من حيث الدلالة، بالمفهومين الآنفي الذكر: Permutation والـ Commutation تستدعيان الـ Substitution والـ Transformation والـ Changement والـ échange، إلخ...، مما يفرض على المترجم أن يضع نصب عينيه على الدوام معالجته إحداها بالعلاقة مع معالجة لكل العناصر الأخرى. ولا مجال لذلك إلا بإنشاء حقل دلالي لها يشتمل عليها جميعاً. وذلك، لا فقط من أجل الحفاظ، ضمن ترجمة الكتاب الواحد، على تمييز كل عنصر من العناصر الأخرى (وهي عملية لا بد من الانتباه إليها انتباهاً مضطرداً تحت طائلة الإخلال بتركيبة الكتاب بأسره والوقوع بالفوضى الدلالية)، بل أيضاً لعدم استعمال اللفظة الواحدة مكان اللفظة الأخرى في أي مكان آخر، ما دام المؤلف يحافظ على ثبات استعماله لها على امتداد الكتاب.

إن حلّ مشكلة Permutation والـ Commutation يستدعي إذن، أن تجمع سائر الألفاظ المسمّاة مرادفة لها. وقد يصل مجموع هذه الألفاظ إلى عشرة أو عشرين. وليس من الضروري أن تكون هذه الألفاظ جميعاً مستعملة في الكتاب. يكفي أن يكون مستعملاً منها خمسة أو سبعة. لكن حلّ مشكلة هذه السبعة يحل في الوقت نفسه مشكلة الألفاظ الباقية، مما يختصر عدداً من المشقّات في عمل لاحق. عندما تجمع الألفاظ ضمن حقلها الدلالي يتبيّن للمترجم عقم العملية، التي تتلخّص بترجمة اللفظة الواحدة عبر **استنسابه** لفظة عربية لها. لأنه إذا ترجم Permutation

بـ استعاضة، فسرعان ما ستحتج لفظة Substitution مطالبة بحقّها أن تكون الاستعاضة من نصيبها. أولاً، بداعي مرور الزمن، وثانياً، بداعي المناسبة والتجانس الأفضل. وإذا استنسب لـ Permutationكلمة تبادل أو مبادلة أو تعديل أو تحوير (على نحو ما يقترح قاموس **المنهل**)، فإنه سرعان ما سيصطدم بألفاظ أخرى أحق بهذه الألفاظ: فـ تبادل أولى بـ échang، وتعديل أولى بـ Modification، وتحوير أحق بـ alteration وإذا قلنا تغيير في مقابل modification لا يعود بوسعنا استعمالها بإزاء Changement (الأمر الذي يقع فيه قاموس من نوع **المنهل** عندما يقترح modification لـ تغيير ثم لـ changement.

والأرجح أن تثير مسألة الحقول الدلالية صعوبات لا يمكن التكهن بها منذ الآن. وقد تتعلق هذه الصعوبات –في المثل الذي اخترناه– بأمور صرفية تقتضي معالجات ورجعات إلى النحو العربي في مختلف تشعباته: كأن يضطرنا الاشتغال على المصدر من تبادَلَ (تبادلاً) واستبدل (استبدالاً) إلى الاشتغال على الفروقات الدلالية بين تفاعل (تفاعلاً) واستفعل (استفعالاً)، إذا شئنا أن نخصّص التمييز بين permutation و substitution بالتمييز بين التعارض (تفاعل) والاستعاضة (استفعال). والكلام عن تفاعل (تفاعُلاً) قد يستدعي الكلام عن تفاعَلَ (تفعّلاً) إذا شئنا أن نميّز بين التبدّل والتبادل (Variationو échange). حيث يتضح أن وحدة الجذر لا تقي من بُعد الشقّة عند تميّز المعاني، أو بين التفعّل والتفعيل (وهو فرق لا وجود له بالفرنسية مثلاً) في حال كلمة Transformation: فهي بالفرنسية تحوّل وتحويل في آن معاً. مما يدع للباحث العربي أن يرصد في التحول عملية ذاتية وداخلية، بينما يرصد في التحويل عملية إرادية وخارجية، ويستغل هذا الفرق لحل مشكلة transformation و transfert...

باختصار، إن حلّ مشكلة permutation و substitution تستوجب جمع الكلمات التالية substitution، variation، changement، transformation، altération، modification، transition، déplacement، transporation، échange، mutation، deformation، évolution، amelioration، novation، etc... في حقل واحد قد يطلق عليه اسم حقل "التغير" الدلالي. وطبيعي أن تكون كل واحدة من هذه الألفاظ على علاقة بشكل أو بآخر بحقل دلالي آخر، على نحو ما ذكرنا في معرض الحديث عن حقل الخوف. لكن حلّ هذه المشكلة، أي مشكلة اتصال الحقول الدلالية عبر اشتراك بعض عناصرها في أكثر من حقل، يعني إنجاز القاموس برمّته، إذ إنه يكون قد استوفى معالجة سائر الخروم، التي تتكون منها شبكة الكلام في العلوم الإنسانية والاجتماعية. لكنه في هذه الحال، يكون في صدد اعتبار الكلام المذكور شبكة (شبكة مترامية الأطراف ذات خروم واسعة أو ضيقة مقابلة لعدد عناصر الحقول الدلالية) لا ثبتاً بألفاظ أو قائمة بمصطلحات.

الحواشي

ابن جني: **الخصائص**، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

ابن سيدة: **المخصص**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيرون، 1970.

أبو بكر الرازي: **الفروق بين الأمراض**، معهد التراث العلمي العربي، دمشق، 1978.

أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**.

أبو هلال العسكري: **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.

أبو هلال العسكري: **كتاب الصناعتين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.

أبو منصور الثعالبي: **فقه اللغة**...، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

(جماعي): **واقع الترجمة في الوطن العربي**، أليسكو، تونس، 1985.

(جماعي): **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، تحقيق: هـ. ريتر، إستانبول، 1954.

عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة، بيروت، 1978.

كلود ليفي –ستروس: **الإناسة البنيانية** (الثاني). مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

Dumont. Louis: Introduction à deux theories d'anthropologie sociale. Mouton. 1971.

Foucault. Michel: les mots et les choses. Gallimard. 1966.

Hall. Edward: La danse de la vie. seuil. 1984.

Jakobson. Roman: Essais de linguistique générale. T. I. Minuit. 1963.

Lévi- Strauss. Claude: Introduction à: Sociologie et anthropologie de Mouss. P. U. F. 1978.

Saussure. Ferdinend de: Cours de linguistique générale. Payot. 1960.

Worf. B. L: Anthropologie et linguistique. Gonthier.