وزارة التعليـم العالـي و البحـث العلمـي
جامعـة قسنطينة 1 –

كـلية الآداب و اللغـات
قسـم الترجمـة
مدرسة الدكتوراه

رقم التسجيل .....
الرقم التسلسلي .....

ترجمة الآخر أو تلقي الهوية المسترجعة

دراسة تحليلية مقارنة

"تخليص الإبريز في تلخيص باريز" لرفاعة رافع الطهطاوي أنموذجا

مذكـرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الترجمـة

إعداد الطالبة :
خليدة سـوف

إشراف الأستاذ الدكتور :
رشـيد قـريبع

لجنة المناقشـة :

الدكتور:	فرحات معمري	جامعة قسنطينة 1	رئيسا
الأستاذ الدكتور:	رشيد قـريبع	جامعة قسنطينة 1	مشرفا و مقررا
الأستاذ الدكتور:	الطيب بودربالة	جامعة الحاج لخضر باتنة	عضوا مناقشا
الدكتور:	صالـح كـعواش	جامعة قسنطينة 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2011ـ 2012

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

خير حمد و شكر للّه ذو الفضل و النعم فالحمد للّه كثيرا و الصلاة و السلام على أشرف الخلق وخاتم النبيين محمّد رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلّم .

أما بعد:

أتوجه بالشكر الجميل إلى حامل شعلة هذا العمل المشرف على المذكرة **الأستاذ الدكتور رشيد قريبع** إذ لم يبخل عليّ بالنصيحة و الحثّ و الإرشاد، و منحني من ثقته و وقته الثمين وأفادني بالمراجع و النصيحة و التأييد في خياراتي ما لا يسعه شكر، جزاه اللّه عنّي أفضل جزاء.

كما أعبر عن خالص الشكر و عظيم الامتنان إلى قسم الترجمة الذي منحني هذه الفرصة القيمة و فتح لي بابا عريضا للمعرفة و العلم و أخص بالذكر رئيس القسم **الدكتور فرحات معمري**

ثمّ الإخوة الأساتذة :

نعيمة بولكعيبات للمراجعة اللغوية و الإرشادات المنهجية و مساعدتها الطيبة.

زين الدين بن موسى الذي زودني بمدوّنة هذا البحث.

خير الدين فراد و بلال بن طالب على دعمهم المستمر.

كلمة عرفان لكل أفراد أسرتي و الإخوة الزملاء منير و هيفاء و نجيبة و لمياء و ريم و زينب وسعاد وكلّ من لا يسعني ذكرهم ممن أكرمني بكلمات الدعم و التشجيع أسأل اللّه لي و لهم التوفيق.

أتقدّم في الأخير بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة المحترمين على كرمهم و وقتهم و ملاحظاتهم التي ستفيدني في تحسين هذا البحث.

إهـــداء

إلـــى ...

من علمني النجاح و العمل و لم يبخل علي بشيء، أبي

منبع الحياة و الصبر و الأمل، الغالية أمي

إخوتي الذين آثروني على أنفسهم، رفيقة دربي سلمى

و مليك و يوسف حفظهم الله و وفقهم

أهـــدي ثمـــرة جهـــدي

مقدمة

إن مجال الدراسات الترجمية مبحث يهتم بالتنظير في عملية الترجمة، و إن كان مستقلا في التسمية إلا أنه مرتبط بشدة بالعديد من المجالات المعرفية التي تسجّل مختلف الممارسات الإنسانية؛ فكان السبب في تأثره بالمناهج النقدية المختلفة التي تبحث في وظيفة و معنى و جمالية النصوص مرتبطة بالحقائق التي تسعى لنقلها.

من بين الحقائق التي تناولتها في هذا البحث ما يتعلق بالغيرية التي تعد الوجه النظير للهوية، إذ ليست الهوية مسألة شخصية فحسب بل تتخذ ماهيتها في تعايش الفرد مع العالم وتولد من خلال التبادل مع الآخر، و لأن التعبير عن الهوية يتم بحضور الآخرين فهي تجد موطنها في العالم من خلال انتمائها إلى جزء منه هو المجتمع. و إلى جانب الهوية الفردية توجد هوية جماعية، تلك التي تتميّز بها المجتمعات عن بعضها، و التي تتحقق بفضل أنظمة داخلية مثل الدين و الثقافة والأنساق الفكرية و يعبّر عنها بوسائل عدة منها **الأدب،** الذي ينبغي ألا تنحصر قيمته في كونه مجرد نشاط فني جمالي، فهو يتأثر بواقع المجتمع الذي ينقله و يصوّر أفراده عاكسا بذلك الصراعات و الرؤى و مختلف البنى التي يحملها في طياته.

شكّل **الآخر** عائقا كبيرا في أولى خطوات إنجاز هذا البحث، فكما هو معروف في حقل العلوم الإنسانية دائما تتمرّد المفاهيم غير المعنية بالماديات على التعاريف، لذا لم يكن يسيرا جمع المادة التي تفي بتوصيل جوهر مفهوم يصعب مبدئيا طرحه، ثم وصله بقضايا الصورة و التمثيل و الرحلة و الترجمة و معالجة الإشكالية المطروحة بأسلوب علمي و منطقي.

قد يبدو للقارئ أن **الآخر** بهذا التقديم بعيد نوعا ما عن موضوع الترجمة و لكن تبين لي في نهاية الأمر أن هذا المسار كان لا بد منه لإتمام هذه الدراسة ، فالآخر هو وليد الوجود البشري و الإدراك به تدرسه الفلسفة و التاريخ و علوم النفس و الاجتماع و الأدب ، و ذلك من زوايا متباينة تثري بعضها البعض. لذا سأحاول في هذا البحث تعريف ما أمكن منه باعتماد بعض من هذه الرؤى على اختلافها و التي ستمكننا من معالجة إشكالية ترجمة الآخر بشتى أوجهها.

ينصب اهتمام الباحث عادة في ميدان الترجمة على المقارنة بين النص المصدر والنص المترجم و تكون هذه المقارنة على مستوى لغوي أو سياقي ، فتدرس الأساليب و التكافؤات التي حققت الأمانة الشكلية و الدلالية و الجمالية خلال هذا النقل مادامت الترجمة "النص" هي المنتوج الملموس الذي يعكس آلية تفعّلها عوامل متعددة. و مع ذلك ارتأيت أنه لا ينبغي أن تنحصر المقارنة على المقولبات بل يجدر أن يتخطى الدارس حدود التفكير و يخرج إلى النور أبعادا مختلفة لعلّها تسهم في إثراء ميدان الدراسات الترجمية.

من هذا المنطلق وقع اختياري على نص الطهطاوي الذي يحمل عنوان "تخليص الابريز في تلخيص باريز" الذي يندرج في صنف أدب الرحلة، فبعد قراءة للنسخة الفرنسية بقلم أنور لوقا، تحت عنوان L'Or de Paris تولّد الفضول لقراءة النص الأصلي. في الحين نفسه راودتني تساؤلات حول تشكّل و انتقال صورة هذا الأجنبي من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية، مستهدفة القارئ الفرنسي و كأن الترجمة أرجعت الآخر إلى هويته الأصلية في حين احتل العربي محلّ الأجنبي.

و مع أن تصوّر الإشكالية لم يكن عسيرا إلاّ أننا واجهنا صعوبات في صياغتها واختيار منهج يوصلنا إلى إجابات منطقية و مرضية. من بين هذه الصعوبات نذكر طبيعة الموضوع الزئبقية الغنية بالمعطيات المتداخلة التي ذكرناها في فصول هذا البحث رغبة في الإحاطة بشتى جوانب "ترجمة الآخر"، و محاولة الربط بينها قدر الإمكان. إضافة إلى غياب الدراسات التي تبنت إشكالية مماثلة ، فكلّ ما تيسر لي الاطلاع عليه كان عبارة عن دراستين مختزلتين هما:

- دراسة في تخليص الإبريز لحسن حنفي: أسفرت هذه الدراسة عن الطبيعة التأويلية للنص الذي نقرأ فيه الصورة المزدوجة لكل من الذات العربية والفرنسية في مرآة آخرها، و بذلك تنعكس جدلية العلاقة بين الأنا و الآخر في محاولة المؤلف تعريب الآخر و الاستحواذ عليه بالترجمة.

- دراسة في ترجمة الآخر عند الطهطاوي لمريم سلامه كار: تتميّز عن الدراسة الأولى بكونها تندرج في حقل الترجمة و ليس النقد الفلسفي. فمن منظور ما بعد استعماري ركزت الباحثة على فضل الوساطة الثقافية في بناء الهوية القومية و إحياء حركة الترجمة، إلى جانب بعض المفاهيم و الألفاظ التي ستدعم بعضا من آرائنا في الدراسة التطبيقية.

اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى خمسة فصول: فالأول خصصته لمسألة الآخرية بما تحويه من تعاريف عن الهوية والغيرية، وعناصر سياقية كالاستشراق والاستغراب التي تحكمت في تشكيل صورة الآخر وتمثيلاته في الأدب والفنون وما تخلّف عنها من النقد و التحليل. أما الفصل الثاني فقد اقتصر على دراسة الصورة كمبحث له منهجه و خصائصه و علاقته بسائر المجالات المعرفية من العلوم الإنسانية. الفصل الثالث تناول الرحلة كنموذج للخطاب عن الآخر، فقد حوى الفصل خصائص هذا النوع الأدبي من إستراتيجية السارد إلى علاقته بالصورة المقارنية والترجمة مع نبذة من مسيرة الرحلة العربية و أعلامها لتوضيح جانب التناص والتذكير بالتقليد السردي في التراث العربي، كما يضمّ في النهاية تقديم المدونة والدراسات النقدية المذكورة آنفا.

يجتمع فيما بعد أهم ما جاء في هذه الفصول في الفصل الرابع الذي يربطها بمجال الأبحاث الترجمية أين أوردت دراسات بعض المنظرين في هذا الصدد. في النهاية أختم البحث بفصل خامس يضمّ الدراسة التطبيقية للإشكالية تبنيت فيها منهجا تحليليا مقارنا بين النص العربي و النص المترجم إلى اللغة الفرنسية، لذلك كان ضروريا البحث في القضايا السابقة قبل الخوض في لبّ الموضوع ألا و هو اعتبار كل من الرحلة ترجمة والترجمة رحلة، الأولى استحواذا للآخر، و الثانية ارتحالا للغيرية.

و استعدادا لهذا البحث كان لزاما علي أن أتسلّح بمجموعة من المصادر والمراجع المتنوعة التي تناولت هذا الموضوع من قريب أومن بعيد. فقد اعتمدت في الجزء الأول كتاب "الاستشراق" لادوارد سعيد و جملة من دراسات باحثين أنثربولوجيين ومقارنيين ممن تناولوا مسألة الغيرية و الصراع بين الشرق والغرب جمعها الطاهر لبيب في مؤلف تحت عنوان "صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه". وعن

الصورة و مبحثها اخترت أعمال المقارنيينPageaux و Leersen وDyserink أما فيما يخص الدراسات الترجمية فقد آثرت الاستعانة بدراسات مختصين منهم: Venuti وMounin، و Wolf ، و Niranjana ، و Spyvak التي تتناول الآخر والترجمة والتأويل بطريقة تبرز فيها شتى العلاقات التي تتحكّم في المعاينة و التمثيل و الكتابة والترجمة والتلقي نذكر منها: علاقة المستعمِروالمستعمَر، المؤلف والمترجم، والمتلقي وعالم السرد، الذات وآخرها و هكذا حتى نتمكّن من تحليل الإشكالية بغير معزل عن المعطيات الداخلية و الخارجية.

لقد حاولت جاهدة أن أوفي الموضوع حقه من البحث من خلال توظيف المقاربات المناسبة قدر الإمكان و تخطي الصعوبات التي واجهتها و أهمّها تحديد الإشكالية بدقة والوصول إلى صياغة نتيجة مقتضبة مثلما يستدعيه منهج البحث العلمي. و آمل أن أتوصّل إلى ما لم أوفق في معالجته في دراسات مستقبلية و وفّقنا الله جميعا لما فيه خير و ارتقاء للأمة العربية.

خليدة سوف

قسنطينة

أفريل 2012

الفصل الأوّل

حول مفهوم الآخـــر

- مفهوم الآخــرية : الوعي و الهوية
- الآخــر في الفكــر العــربي
- الآخــر في الفكــر الغــربي
- الاســتشراق و الاســتغراب
- سرد الآخر في الرحلة و الخطاب
- الأنثربولوجي
- جــدليــة الأنــا و الآخــر

تمهيد:

مصطلح الآخر من المصطلحات الشائكة التي أسالت الحبر الكثير من طرف النقاد، إلا أن "صورة الآخر ليست هي الآخر. صورة الآخر بناء في المخيال و في الخطاب. الصورة ليست الواقع حتى و إن كان الصراع حولها من رهان الواقع. ولأنها كذلك فهي اختراع".[1] ولذلك أردنا أن نبحث في الآخر و الآخرية في مستهل دراستنا قبل الولوج في عالم الرحلة التي تسرد الآخر و ترسم له صورة بفعل الترجمة ، وسنحاول في هذا الفصل تعريف ما أمكن منه تمهيدا لموضوع الفصل الثاني و الذي سيكون حول صورة الآخر.

I. مفهوم الآخرية:

الآخرية مشتق معاصر لصفة الغيرية، و هذه الغيرية تدلّ على الذات التي يشعر الفرد بحضورها و تعزز وعيه بوجوده هو، "فما من شك في أن الإحساس بالهوية، أو الوعي بالذات، وبالتالي الوعي بصورة الإنسان عن نفسه، أو تصوره لنفسه، وعلاقة ذلك بمفهوم الغيرية، أي بمعنى الوعي بوجود الآخر المغاير، ومعرفة السمات المميزة والحدود الفاصلة بين الأنا والآخر، والذي يطرح بدوره وبصورة مباشرة، مسألة آليات التشكل الداخلي للهوية نفسها، وديناميات صيرورتها المستمرة، ومن ثم طرق مقاربتها للآخر ونظرتها إليه، لهي من أقدم، وأرسخ، وأوضح حقائق الوجود البشري"[2]. فمن الباحثين من ينسب ظهور الآخر المقابل للأنا إلى مرحلة متأخرة نسبيا من التاريخ، وهناك من يربطه ببداية التفكير حول الوعي بالذات، رغم كون آخر النحن سابق الوجود، إذ كان ينظر إلى الفرد من داخل القبيلة (محيط الوعي) و امتداد آخر النحن

[1] الطاهر لبيب: "الآخر في الثقافة العربية، "صورة الآخر- العربي ناظرا و منظورا إليه"، مركز دراسات الوحدة العربية، ص.21 . - أوراق الندوتين الدوليتين للجمعية العربية لعلم الاجتماع و مركز دراسات الوحدة العربية المنعقدة بحمامات-تونس 1993-1996.

[2] خالد محمد فرح: جدل الأنا والآخر في أعمال الطيب صالح، الصحيفة الإلكترونية سودانيل،سبتمبر 2009.

هذا بات في شكل العدو على اختلاف أوجهه (بعد ما كان ذاك الذي ليس له نفس اللغة و نفس الإله و نفس الأجداد).

و ربّما أمكن القول هنا أن الآخر اختراع له أصلين: أحدهما العدو، ففي كل ثقافة تاريخ عداوة، و الآخر تاريخ الاكتشافات و ما توفر من النصوص في وصف مظاهر الاختلاف الثقافي دليل على التمايز بين الثقافات أي بين آخر محلي و آخر بعيد.

من هذا المنظور يحصر الطاهر لبيب مجال الآخرية في الثقافة العربية-الإسلامية مبررًا أن تزامن التراجع الداخلي و التهديد الخارجي هو الذي أدّى إلى اختزال آخرها في الغرب الذي طالما شكّل تهديدا مسلّما لهذه الأمة في محطات مختلفة من التاريخ، على هذا النحو رأى الغرب تهديدا من الشرق. و سواء كان الآخر ذاك العدو المنبوذ أم لا ؛ فإنه يظل يتجلى في الفرد أو في الجماعة الذين يميّزهم الاختلاف في كل العناصر التي تصوغ الهوية: الحيز الجغرافي و الثقافي و في الأفراد (بكل سماتهم الجسدية و اللغوية و النفسية و غيرها).

و كي يكون هناك **آخرًا** فلابدّ من وجود **أنا** (ضمير المتكلم المفرد : Je) و إن لم يكن الشرط الوحيد فهو الشرط الرئيسي، حسب اعتقاد جان فارّو الذي يعتبر الأنا "**اختراعا تاريخيا**"[3] ، اختراع متأخر نسبيّا (على الأقل بالنسبة للعالم الهندوأوروبي) لا يذهب إلى أبعد من الألفية الأولى قبل الميلاد. كما أنّ فكرة: لا وجود **لآخر** إلاّ بحضور **أنا** هو تعريف بسيط أمام الإدراك بـ **الأنا** التي تحتاج إلى **الوعي** كي تتموضع كذات. لذلك استوجب التوقف عند التساؤل التالي قبل الخوض في صلب موضوع الآخرية : ما هو الوعي؟

1) تعريف الوعي:

الوعي" conscience" في اللغة الفرنسية لفظ متعدّد المعاني يعرفه معجم Larousse بأنه "المعرفة الآنية (حدسية أو تفكّريّة) لكلّ بوجوده و وجود العالم

[3] جان فارّو : " الآخر بما هو اختراع تاريخي"، في "صورة الآخر- العربي ناظرا و منظورا إليه"، ص 45.

المحيط به"[4]، بينما يعرفه قاموس Le Robert بأنه "ملكة في الإنسان يعرف بها واقعه المخصوص به، و الوعي هو هذه المعرفة"[5]؛ فالوعي يدل على حالة يكون أثناءها العقل في حالة إدراك بأنه على تواصل مباشر مع محيطه الخارجي عن طريق منافذ الوعي التي تمثل عادة بالحواس الخمسة. كما يعبر الوعي عند بعض علماء النفس عن الحالة العقلية التي يتميز فيها الإنسان بملكات المحاكمة المنطقية، و الذاتية (الإدراك الذاتي) و الشعورية و العقلانية و القدرة على الإدراك الحسي للعلاقة بين الكيان الشخصي و المحيط الطبيعي له.

و حسب جان فارو فإن العديد من الشعوب المحيطة بالبحر المتوسط ولجت معا إلى طور الوعي في آن واحد منذ حوالي ألفين عام قبل الميلاد، دون أن تنتشر الظاهرة بالضرورة. و بافتراض أن الوعي اختراع شأنه شأن الزمان فإن السبب الجوهري في انبثاقه يعود إلى ظهور الكتابة وفقا لتأكيد جاينس في كتابه:

"The Origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind" الذي يؤمن بأن الكتابة تجيز بالفعل الفصل بين العبارة و المتكلم، كما تدرج في آن واحد التواصل داخل الزمان[6]. سيرورة تؤول على وجود **الأنا** وتؤول بالتبعية إلى وجود **الآخر**، قضية نالت نصيبا وافرا من التعاريف في شتى المجالات المعرفية في ميدان العلوم الإنسانية. و في هذا السياق يقول كلود بونواه "Claude Benoit":

« Dans cette prise de conscience de soi, l'individu se place aux autres, à l'autre, à ceux qui ont traversé sa vie, à ses ancêtres, à ses contemporains. Son questionnement l'invite à se concevoir par rapport à autrui. Il est évident que le rapport à autrui est crucial dans la construction de l'identité, car toute identité se

[4] معجم لاروس الإلكتروني www.larousse.fr.

[5] معجم روبار، نقلا عن جان فارو، المصدر نفسه، ص. 46.

[6] جان فارّو، المصدر نفسه ص. 47.

construit en fonction de l'altérité ou des 'altérités' par rapport à l'autre et sous le regard extérieur des autres» [7]

"عند الوعي بالذات يتموضع الفرد إزاء الآخرين و الآخر، و إزاء كل من مرّ بحياته، إزاء أسلافه و بني عصره، يأخذ به تساؤله إلى إدراك ذاته بالنسبة لغيره. من المسلّم أن العلاقة مع الغير حاسمة في بناء الهوية، لأن كل هوية تبنى أساسا وفقا لحضور غيرية و تحت نظرة الغير".*

ففي حديثه عن موضوع الآخرية، يستهل كلود بونواه بالإشارة إلى حساسية تناول فكرة الهوية مستندا إلى تنبيه رائد الإناسية البنيوية كلود ليفي ستراوس الذي يحذر من استعمال مصطلح الهوية دون تمعّن قائلا:

« Toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion »[8]

"كل استعمال لمفهوم الهوية ينطلق من نقد لهذا المفهوم"*.

و يتفق آخرون على أن لفظ الهوية أصبح مصطلحا باهتا و مفخخا و يتطلب اتخاذ مسافة نقدية معه، لذلك سنحاول تقديم تعريف موجز عن الهوية وعلاقتها بالآخرية.

2) تعريف الهوية:

تعرّف الهوية (Identité) في المعاجم على أنها صفة ما هو مماثل للذات، مما يذكرنا بفكرة التماثل (la mêmeté) لدى بول ريكور الذي يؤكد أن الاختلاف ينبع من هذا المبدأ، أي اشتراك الأفراد في بعض السمات الأساسية كي يتوفر تماثل يؤدّي إلى تغاير[9].

[7] Claude Benoit : « Quand JE est un AUTRE, A Propos D'une Belle Matinée » de Marguerite Yourcenar, Relief (Revue électronique de littérature française), 2008, p. 145.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[8] Claude Lévi-Strauss : L'identité, PUF 1977, p. 58.

[9] Paul Ricoeur : Soi-Même comme un Autre, Editions du Seuil, Paris, 1990.

لكن هذا التعريف غير مرض و غير واضح بما يكفي حسب كلود بونواه، فيرى أن مصطلح هوية يتعدّى كل محاولة تعريف ، بل هو أقرب ما يكون إلى باطن الشخص الدّال على حقيقته و اتجاهاته. كما يطرحها كإحدى أهم قضايا الفلسفة باعتبارها "**متغير**" في محور تطور الفكر الفلسفي. و هوية فرد، من منظور المذهبين الجوهري والارسطوطاليسي ، هي ذات طبيعة جوهرا نية و حقيقة ثابتة و دائمة لا تقوم إلا بذاتها دون الحاجة لأي عامل لتحقيق وجودها. نظرية أعاد النظر فيها جملة من المفكرين مثل: Descartes, Hume, Ricoeur, Sartre, Bergson, Husserl, Lipiansky ممّن تمكنوا من فرض تصورات جديدة لهذا المفهوم.

تتمثل الهوية الشخصية للإنسان في وعيه بذاته و عند جون لوك "John Locke" في دراسته الموسومة بـ (Identité et Différence) في "اعتبار نفسه بمثابة الهو بوصفه شيئا واحدا في أزمنة و أماكن مختلفة و ما يفعل بدافع الإحساس فقط بأفعاله الخاصة لا ينفصل عن الفكر بل يبدو ملازما له تماما"[10].

يميز بونواه بين الهوية الاجتماعية و الدينية و الفردية و الجماعية التي تجمع بين حركتين في الظاهر متناقضتين: تماثل و اندماج من جهة (بين الفرد و أعضاء المجموعة التي ينتمي إليها) و تغاير من جهة أخرى (عن من هم خارج المجموعة).

3) العلاقة بين الهوية و الغيرية :

الآخرية اشتقاق يدل على صفة ما هو آخر و هو مفهوم فلسفي يقوم على العلاقة بين الذات و الآخر باعتبارهما مختلفين على حد قول بونواه:

« L'autre s'oppose à l'identité, caractère de ce qui est dans l'ordre du même »[11].

الآخر يقابل الهوية المبدأ الذي تندرج منه سلسلة من ثنائيات الأضداد: اختلاف مقابل تشابه (على كل المستويات) تعدد لساني مقابل مجتمع لغوي موحد، تنوع ثقافي مقابل

[10] نقلا عن زهير الخويلدي ، المصدر نفسه.

[11] Claude Benoit, Ibid, p. 147.

مجتمع ثقافي، تباعد مقابل تقارب. إذ تسمح الدراسات الحديثة حول الهوية بالقول أن هذه الأخيرة أمر لا تنفصل عن العلاقة مع الآخر و العكس صحيح، فلا وجود لإحداهما دون الأخرى حسب توكيد اريك اريكسن Erik Erikson في أن **الآخرية** هي التي تعطي معنى **للهوية** [12].

الآخر هو ما ليس **أنا** و كي يكون تواصل بينهما ينبغي حضور وسيلة هي " le même" أي " الذاتي"، المتفوق على الأنا و الآخر و بعيدا عن كل تغاير، ليعود ايركسن إلى الطبيعة البشرية التي ينتمي أفرادها إلى كيان موحّد يعزز مع ذلك الاختلاف الثقافي و الوراثي و العقلي و العلمي و التاريخي. ليخلص ذات الباحث في النهاية، إلى أن الآخرية القائمة على الاختلاف أساسها التماثل ؛ بتعبير آخر طبيعة هذه العلاقة بين الهوية و الآخرية هي تداخل و احتواء.

و بما أن الآخر هو ذلك المفهوم النسبي و المتحرك الذي لا يتحدد إلاّ بالقياس إلى نقطة مركزية هي الذات (غير الثابتة بصورة مطلقة)، فقد يتحدد الآخر بالقياس إلى فرد أو إلى جماعة معينة ، قد تكون داخلية : النساء بالنسبة للرجال أو السود بالنسبة للبيض أو خارجية بالقياس إلى المجتمع بصورة أعمّ.

ينوّه نادر كاظم إلى أنّ "هوية الثقافة لا تشتمل بالضرورة على سماتها و عناصرها الصافية الحقيقية - إن كان ثمّة عناصر حقيقية لثقافة من الثقافات- بل إنها تشتمل على ما تعتقد أنه ليس من سمات و عناصر ثقافة أخرى ترغب في التحصّن ضدّها"[13]؛ وتبقى إمكانية النجاح لهذه العملية مرهونة بقدرة الثقافة على إزالة أي لبس أو تشكيك قد يُثار بين ما هو حقيقي في هوية الثقافة من حيث الأصل، و ما هو من ردود الفعل للتحصّن من اختراقات الثقافات الأخرى.

ومادام هناك هوية قومية لا تتبلور بفضل عناصرها الذاتية بل نتيجة اكتشاف خصم ومحاولة تحديد ما يميزها عنه وتعبير غسان طهبوب خير دليل إذ يقول: " النظرة إلى

[12] Erik Erikson: Adolescence et crise, la quête de l'identité, édition Flamarion, Paris 1972.

[13] كاظم نادر: تمثيلات الآخر(صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط) ، دراسات فكر، البحرين، 2004، ص. 45.

الذات تظل محكومة بالبحث عن الضد"[14]، فلا بدّ من هوية ثقافية "تشير إلى وجود مجموعة من الأفراد يشتركون في مجموعة من المشتركات تميزهم عن أفراد المجتمعات المفترضة الأخرى" ، فهي مفهوم يحمل معنى التشابه و الاختلاف في الوقت ذاته.

من هنا أمكن القول أن وعي جماعة بالخصوصيات المشتركة الداخلية من جهة، والوعي باختلافها عن جماعات غيرها من جهة ثانية هو بداية تشكيل الهوية الثقافية حسب ما يؤكّد نادر كاظم، لأنّ "الهوية تدرك من خلال المشاركة في الثقافة [...] وإن المفاهيم المتعلقة ببناء الهوية وتلك الخاصة بالثقافة ولدتا معا."[15]

II. الآخر في الفكر العربي و الفكر الغربي :

1) الآخر في الفكر العربي:

طغى التوتر بين ماضي الذات و حاضر الآخر على قضايا الآخرية و الهوية والاختلاف في الفكر العربي الحديث ، يصفها نادر كاظم على غرار جملة من الباحثين بأنها "مأساوية إنفصامية"[16]، " آخر يبرز بصورة مزدوجة كمتحضر و مستعمر"[17] و"ماضي الذات العربية و المسيّدة المرتحلة عابرة حدود الآخر شرقا و غربا"[18].

لا أحد ينكر أن انتشار دين الإسلام كان عاملا حاسما في تقسيم عالم البحر المتوسط إلى ثلاث حضارات كبرى: البيزنطية و الأوروبية و العربية الإسلامية. إذ قامت هذه الأخيرة و استمرت فترة طويلة من الزمن بفضل تراث الحضارات الإنسانية القديمة.

---

[14] غسان طهبوب، نقلا عن سالم ساري : الذات العربية المتضخمة: إدراك الذات المركز و الآخر الجواني ، صورة الآخر العربي: ناظرا و منظورا إليه ص 373.

[15] آدم كوبر: الثقافة، التفسير الأنثربولوجي ، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 349، مارس 2008 ص 225، نقلا عن زهير الخويلدي، هوية الشخص و ثقافة الآخر، موقع النور، 08 مارس 2010.

[16] نادر كاظم: المصدر نفسه، ص 17

[17] نفسه.

[18] نفسه.

وممّا لا ريب فيه هو أن أوجه الصدام و اللقاء بين هذه التجمعات التي شهدها التاريخ شكلت أرضية للعلاقات بين الإسلام و الغرب. فكانت "الصورة الصادمة من نصيب أرباب السيوف ، أما أرباب الأقلام - في الجانبين- فقد كان بينهم نوع من التفاعل المتبادل"[19].

لم تبلغ الثقافة العربية من الثقة و الانفتاح قمّتها إلا مع ظهور الإسلام الذي دفع بالعرب نحو الواجهة ؛ فبتوسع و انتشار الإسلام في شتى بقاع العالم اكتسبت هاته الثقافة قدرتها على احتضان الآخرين و استيعاب ثقافاتهم على اختلافها. قدرة بلغت ذروتها في القرن التاسع ميلادي الذي شهد نضج التفاعل بين ما جاء به الإسلام و ما قدمته حركة الترجمة، إلى جانب الموروث الثقافي للشعوب التي اعتنقت الإسلام. و رغم هذا التسامح و التجاوز إلا أن الهوية انطوت على مركزية عرقية "جعلت مجتمعات الإسلام المتباينة و الممتدة [...] مشدودة بقوة إلى المركز، إلى ثقافة العرب التي انتصرت و فتحت و جعلت من نفسها قوة الإسلام المركزية و المرجعية"[20].

ليس بدعا من الأمور لو أصطدمت هذه الثقافة بآخر عدوّ لأنه غير مسلم و يكن العداء للإسلام كما جسدته صورة الإفرنجي الأوروبي الذي لم يعرفه العربي على نطاق واسع سوى المحارب الصليبي؛ بل الغريب في الأمر هو أن هذه الثقافة المنفتحة المتسامحة قد تعبر عن عدائية اتجاه آخر لم يكن أي عداء ضدّ الإسلام، إلاّ أن عمق الاختلاف و المغايرة بينهما -على حد رأي نادر كاظم- كان أكبر من طاقة التسامح التي تشربتها من دين مسالم، مستدلاً بموقف العربي من الأسود الذي وُصِم بصفات الوحشية، و تشوه الخلقة و فساد الخلق و الهمجية ؛ نُحتت صورته و شُوِّهت لتتسرب في المتخيل العربي و رسختها ممارسات التمثيل المتنوعة الخطابية منها و غير الخطابية.

إن هذا لتعبير واضح عن تحصين الهوية ضدّ اختراقات الآخر الأجنبي و المختلف، إلى جانب عدم المعرفة الكافية بالآخر فعادة يكون الإنسان عدو ما يجهل.

---

[19] قاسم عبده قاسم : المسلمون يتعرّفون على الآخر.

[20] نادر كاظم : المصدر نفسه، ص. 17.

2) الآخر في الفكر الغربي:

تعززت الأنماط الدينية و السياسية كمنهج للتفكير في العدو ولا يخلو التاريخ من التجارب التي تشهد على ذلك، العدو الذي شكل تهديدا لأوروبا بقدر ما مهّد القاعدة لتأسيس هويّتها القومية. يعتقد الباحث فيلهو هارلي أن منذ فصل الكفاح بين اليونان المتمدين و الفرس البربري نشأت الفلسفة اليونانية التي يرتكز بيانها على عبقرية الغرب و نفي الشرق ؛ ثم تلت سياسة كل من أفلاطون و أرسطو التي تميز بين الداخل و الخارج و ترسم حيزا تقتصر فيه بشائر الإنجازات البشرية ، يفتقر كلّ ما هو خارج عنه إلى الحساسية الخاصة و الصفات الطبيعية و الملكات العقلية التي يمتاز بها من هو داخل الحيز[21].

في بداية القرن الحادي عشر للميلاد، اتخذ عدوّ المسيحية الغربية صورة تهديد إسلامي ذو طابع ديني و عسكري توسعت محاربته لتشمل كامل أوروبا، و تبعا لذلك طوّر العالم المسيحي اللاتيني وحدته الإيديولوجية. زادت هذه التعبئة من حدّة ملامح العدو وشحن طاقات الغرب في الحروب الصليبية، و إن ظلّ المختلف المجهول و المجال الاقتصادي البعيد و المغري، باتت هذه الإيديولوجيا في شكل شعور بالتفوّق (خاصة بعد عصر الأنوار) ولّد ما سمّاه المؤرّخون المركزية العرقية الأوروبية.

من المؤكد أن مجال الآخرية لا يقتصر على المسلم لدى الغرب، ولا الغرب يقتصر على أوروبا، كما أن محطّات التاريخ اختلفت و خلّفت من الصّور و التصوّر لمختلف الشعوب سواء من خلال حملات الاستكشاف أو الاستعمار، و بالأخص بعد الحربين العالميتين و الحرب الباردة و الحركات التحرريّة التي شهدت تشكل دول و هويات قومية تحكمت في سيرورة الأمم و تباين التفاعل بينها. فالإشارة هنا إلى الشرق كآخر في الفكر الغربي ليس من باب الحصر و إنما الغاية منه تسليط الضوء على مهد الاعتقاد الذي كان له نصيب في تشكيل هوية كل منهما، و الذي طالما سيطر على العقل و أثّر بشدة في معاينة كل ذات لآخرها.

[21] فيلهو هارلي: مفهوم و مواريث العدو في ضوء عملية التوحيد و السياسات الأوروبية، صورة الآخر: العربي ناظرا و منظورا إليه، ص. 53.

III. الاستشراق و الاستغراب :

1) الاستشراق :

الاستشراق كلمة غربية حملت في طياتها معان عديدة لذلك سنحاول تقديم تعريف ثم تحليل لهذا المصطلح تمهيدا لطرح مسائل المعاينة و التمثيل و الرحلة.

أ) مفهوم الاستشراق:

بُني المصطلح على أصل عربي "شرق" و صيغ على وزن استفعال بمعنى الاهتمام بدراسة حضارة الشرق. ينظر إلى الاستشراق على أنه اثنولوجيا كولونيالية مرتبطة بالمشروع الاستعماري و هو "الجناح الفكري لهذا التوسع الرأسمالي" كما يسميه المفكر الفرنسي جاك بيرغ[22].

و حسب الشيخ مصطفى السباعي لا ينسب تاريخ معين لبداية هذا التيار ولا يعرف أول غربي شرع فيه، لكن بوادره تعود إلى رحلات بعض الرهبان إلى الأندلس في فترة أوجّ مجدها، بهدف تعلم اللغة العربية و ترجمة أمهات الكتب إلى اللاتينية، ثم تأثرهم بآداب و علوم و ثقافة العرب. و منذ ذلك الحين لم يخل التاريخ من شخصيات غربية كرّست جهودها في هذا السبيل، إلى غاية القرن الثامن عشر للميلاد زمن توسع الإمبريالية الأوروبية في **الشرق** ليشمل جزءا معتبرا من مناطقه و يتفاقم الاهتمام بشتى شؤون هذا الإقليم. فراح الباحثون الغربيون ينبغون في هذا المجال و يكتبون فيه ويخصصون مؤلفات كاملة في جميع ممالك الغرب، حتى أنهم تمكّنوا من الاستحواذ على نوادر مخطوطاتها و نقلها إلى مكاتبهم.

و صار المستشرقون أكثر تركيزا على دراسة كل ما يخص شعوب المنطقة من تاريخ و أديان و آداب و جغرافيا و عادات و تقاليد و لغات وفكر و أخلاق. إذ لا يخفى عن امرئ أسباب و دوافع هذه الممارسات التي كانت تنوي الطعن في الإسلام و تشويه محاسنه و تحريف حقائقه حسب ذات الكاتب، و اتهامه بالبعد عن السمو الروحي في عصر تصدّعت فيه أسس العقيدة الدينية عند المسيحي (أوروبا في عصر العقلانية)، وتزايد التشكيك بتعاليم الكنيسة. فتسنت الفرصة لإحياء الأحقاد و تعزيز الحملات

[22] مصطفى السباعي : الاستشراق و المستشرقون (ما لهم و ما عليهم) ، دار الورّاق.

التبشيرية لإخراج المسلم عن ملّته و محو هويته لصالح أغراض النصرانية. شأنها شأن الدوافع العسكرية فمعرفة البلاد من ناحية مواطن الضعف و القوة يسمح بالسيطرة و إجهاد المقاومة في نفوس الأمة، إلى جانب الدافع الاقتصادي المتمثل في مطامع الغرب للاستيلاء على الثروات الشرق و جعله سوقا لترويج تجارة الغرب. و ما لا يقلّ أهمية عن ما سبق هو الدافع السياسي ، فكان بث توجهات سياسة التفرقة يضمن الهيمنة واستمرار الحكم من خلال دراسة نفسية و عقلية مسؤولي الدول.

ب) **تحليل الاستشراق:**

في حين يطرح الاستشراق على أنه ظاهرة اهتمام الغرب بالشرق، جاء من وضع جانبا محاولة معرفة مدى دقة تصور الغرب للشرق (بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز) و صحة إيحاءاته و مطابقته للواقع ؛ ففي كتابه "**الاستشراق**"[23] (الذي احدث ثورة في مجال الدراسات الثقافية) لا يتناول إدوارد سعيد الشرق كموضوع لهذا التيار ، فهو لا يدور حوله بل ينفيه؛ فقد حّلل المسألة من زاوية مختلفة تتعلق بآليات إدراك الغرب للشرق انطلاقا من آليات التشكل الداخلي للهوية نفسها.

لهذا السبب توجب التطرق إلى الاستشراق لا كظاهرة في حد ذاتها ، فلن يهمّنا تاريخه و أعلامه ولا أساليبه بقدر ما يهمّنا تسليط الضوء على العوامل الجوهرية التي ولّدت تمثيلات الشرق في خطابات الغرب، و ظروف تشكيل صورة الشرقي في ذهن الغربي ثمّ تجلياتها في مختلف الأعمال الفنية و الأدبية.

يكشف لنا هذا المنظور إشكالات الغرب الفكرية و الخلخلة الجوهرية في ثقافته وكذا التناقضات الأساسية التي تقوم بين ما يعتبره الغرب مبادئ لتقدّمه الحضاري و العلمي و بين أسلوب معاينته الآخر - حين يكون هذا الآخر الشرق، و حين تكون هذه المعاينة في إطار القوة و الفوقية و السلطة- و هو أسلوب يبدو خاليا من هذه المنطلقات التي هي عماد حضارة الغرب. معاينة لا تخضع للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر مغاير مصدره "**الإنشاء**" الاستشراقي المتشكل المتصلب، و الذي تأسّس في إطار معطيات و منطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى.

[23] Edward Saïd : Orientalism, Penguin, London, 1977.

يطرح كتاب "الاستشراق" الإشكالية التالية: هل للتمثيل أن يكون من نوع مختلف؟ يجيب سعيد عن تساؤله بالنفي ، فلا مجال أن يكون التمثيل غير ما كان و ما هو عليه الآن، ذلك أنّ الشروط الثقافية والفكرية التي صنعته تحكمها حتمية تاريخية و تغيّر التمثيل هو الآخر يخضع لتلك الحتمية ؛ أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب و علاقة السلطة القائمة بينه و بين الشرق. ويقول في هذا الصدد: " كل تمثيل يقوم على تمايز و كل تمثيل يكتسب صلابة الحقيقة المولدة لذاتها"[24] ؛ مما يدل على صفة ثبات الاستشراق كظاهرة فكرية 'لا تاريخية لا متغيرة' سمحت بالكشف عن فاعلية المعاين في المعايَن، بتعبير آخر تثير أسئلة سعيد مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الأنا المعاينة له ، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له.

وفي تحليله سجّل سعيد صور الشرق التي تراود ذهن الغربي باستمرار، مؤكّدًا أنه كلّما تأمّلها وجدها لا تتفق مع الواقع ، فهي غير واردة عن من ذهب هناك و إن فعل فإن هذا لا يغيّر كثيرا من واقعيّة التمثيلات الأدبية أو الفنية، و استمرار تداولها خاصة في القرنين التاسع عشر و العشرين. و لعلّ خير مثال استدلّ به اقتباسات الشاعر الفرنسي Gerard De Nerval في كتابه "**رحلة إلى الشرق**" Journey To Orient الصادر في 1920 المستوحاة من كتاب Manners and Customs of the Modern Egyptian للكاتب Edward William Lane و الذي يرجع إلى عام 1830 ، فأصبح تقريبا سلطة مرجعية لكل من يكتب عن الشرق، إذ يظهر فيه الشرقي في المصري والسوري و الهندي و هو من ذات و جوهر واحد في كل العصور؛ فالشرق على عكس الغرب لا يتطور، يتسم بصفتي **اللازمنية** و **الثبات** التي تتنافى كليا مع التاريخ، فتصبح العملية **إنشاء الآخر المثالي**. "إنشاء" ضمن تاريخ توسّع الاستعمار الإمبريالي في الشرق توسّعا عسكريا و إيديولوجيا، يفرض على الفكر والفعل حدودا و حواجز تجعله موضوعا مقيّدًا.

وفي فاعلية المعاينة، فإن سعيد يؤمن بأن الشرق لم يَشرقن بمجرد اكتشاف أوروبا له، بل إن الشرق كان قابلا أن يُجعل شرقيا و يخضع لكونه كذلك. فسيادة الغرب البارزة

[24] إدوارد سعيد: الاستشراق ، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1991.

منذ وعيه بمركزيته العرقية و تفوقه لم يتحداها العالم الشرقي أبدا. و تمثيل فلوبير كشك هانم كالمرأة الشرقية النمطية نموذجا لنسق تلك الهيمنة النسبية، كما يتبيّن في قول سعيد: " [...] الشرق و الغرب ليسا حقائق جغرافية خاملة بل كيانات تاريخية من صنع الإنسان"[25] مضيفا أن البشر يصنعون تاريخهم و أن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما يصنعوه"[26].

و شعور الثقافة الغربية بتنامي قوة هويّتها من موضعها (الإرادي) المضاد للشرق (كذات دنيا) رسم صورة الشرقي كرجل غافل ، ساذج ، غير حيوي لا مبادر و لا مبالي ، لا يسير بانتظام ، فوضوي العقل ، يقسو على الحيوان و لا يتمتع بفطنة الأوروبي. صورة أفرزتها المعرفة المزعومة بالشعوب المحكومة ، إذ ورد عن أحد الساسة في خطاب له أن "الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة ، و تقريره للحقائق خال من أي التباس، و هو منطقي و مطبوع. إنه قد لا يكون درس المنطق و هو بطبعه شاك و يتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة ، و يعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أمّا عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صوريا، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. و محاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا ، بدرجة أعلى نسبيا ، علم الجدلية (ديالكتيك) فإنّ أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق".[27]

غير أن المعرفة بالشرق عانت من "تداخل الخيال و الواقع عند القارئ الغربي، حتى توهّم أنهما شيء واحد"[28] و ما أكثر أمثال الفرنسي (Gobineau) الذي بدأ سفره و هو تحت تأثير قصص 'ألف ليلة و ليلة' مؤكدا فيما بعد أنها أكثر الأعمال الأدبية صحة ودقة و كمالا في وصف أقطار آسيا. وبالتالي فالمعرفة الاستشراقية ليست علمية موضوعية بل مجرد امتداد لتلك الصور، التي ابتنى إطارها على أساس تزييف

[25] إدوارد سعيد ، المصدر نفسه، ص 40

[26] المصدر نفسه، ص 33.

[27] المصدر نفسه، ص 75.

[28] عبد الجبار الرفاعي، الاستشراقية حول الثغرات المنهجية في المعرفة، جمعية الترجمة العربية و حوار الثقافات متوفر على الموقع الإلكتروني www.atida.org.

اللاهوت الغربي و ما ثبتته الأساطير من أفكار خيالية عن تلك المنطقة و سكانها. فمتى وصل الرحالة إلى الشرق تجدهم يبحثون عن كل ما ينسجم مع الصورة المسبقة فينتقونه بعناية و يتجاهلون ما يزيغ عنها.

لا يختلف موقف سعيد عن هذا الرأي إذ يقول أن كل من يكتب عن الشرق يموضع نفسه بإزاء الشرق و بالنسبة له ؛ إذ تفترض العملية وجود سابق شرقي له ، معرفة ما مسبقة بالشرق، يشير إليهما و عليهما يعتمد. و لهذا فإنه لا يعدّ تصويرا **طبيعيا** للواقع بل تمثيلا صيغ في لغة رمزية على درجة تنظيم عالية، تتعدد و تتنوع وسائل التعبير والإثارة و تبادل الرسالات فيها. و منه فقيمة كل مكتوب عن الشرق لا ترتكز على الشرق في حد ذاته ، بل يصبح التقرير نصّا حاضرا أمام القارئ يزيح و يقصي الحقيقة ليصبح إنتاجا لغويا وفق تقنيات التمثيل الغربية متجسدة في اللغة ، "و أية حقيقة هي حقيقة اللغة ،كما قال نيتشه مرة، سوى: جيش متحرك من الاستعارات و الكنايات والتشبيهات المجسمة، و بإيجاز خلاصة من العلاقات الإنسانية، عمّقت و نقلت وزخرفت، شعريا و بلاغيا و صارت بعد استعمال طويل تبدو صلبة شرائعية و ملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك"[29]. لغة جعلت الشرق مرئيا في الإنتاج المتعلق به أي أن "الاستشراق بأكمله يقف أمام الشرق و بعيدا عنه".[30]

يضيف سعيد قائلا: " ولد علم جديد لمعاينة الشرق اللغوي ، و ولدت معه ، ، كما أظهر فوكو في نظام الأشياء ، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية المرتبطة به. و بطريقة مماثلة ، فقد استبنى ويليام بكفورد و بايرن و غويته و هوغو الشرق عن طريق فنهم، وجعلوا ألوانه و أضواءه و سكانه مرئيين عبر صورهم ، و إيقاعاتهم و متخللاتهم المعنوية. و كان أقصى ما فعله الشرق الحقيقي هو أنه استفز كاتبا ما إلى خلق رؤياه ، لكنه نادرا ما هدى هذه الرؤيا."[31]

يخلص سعيد في نقده إلى أن الاستشراق استجاب لثقافة الغرب أكثر مما استجاب للشرق (موضوعه المزعوم) ؛ تشكل تاريخه من نسيج علاقات استعارت أفكارا قوية

[29] إدوارد سعيد : المصدر نفسه، ص. 214.

[30] المصدر نفسه، ص. 56.

[31] المصدر نفسه، ص. 57.

واتجاهات تحكم الثقافة و "كنظام للاقتباس، كان قادرا أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه."[32]

2) الاستغراب:

أ) تعريف الاستغراب:

ليس الاستغراب بمعناه اللغوي أي الدهشة و التعجب من الشيء هو المقصود في هذا السياق، بل هو اللفظ المعاصر المشتق من كلمة غرب (Occident) و الدّال اصطلاحيا على التوجه نحو حضارة الغرب من أجل المعرفة العلمية و الموضوعية. ومن زاوية الدراسات الثقافية و النقدية فهو الوجه الآخر و المقابل بل و النقيض من الاستشراق، حسب تعريف حسن حنفي. و من اللافت للنظر في المجال الفكري والنقدي استعمال الباحثين مصطلح الاستغراب للحديث عن توجهات متعددة منها: تبحّر الأوروبيين في دراسة المغرب الأقصى (كجزء من الثقافة العربية الإسلامية التي لا تنتمي جغرافيا إلى الشرق)، اهتمام أوربا بغربها (العالم الجديد) منذ اكتشاف أميركا سنة 1432إلى يومنا هذا، و أيضا تركيز الشرقيين على دراسة آخرهم الأوربي المتحضر.

ب) تحليل الاستغراب:

يقول حنفي في نموذجه "إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا و الآخر [...] و القضاء على مركّب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، و القضاء على مركّب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارسة، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة و ثقافة و علما "[33].

[32] نفسه.

[33] حسن حنفي : مقدمة في علم الإستغراب ، مطبعة الدار الفنية، القاهرة، 1991، ص. 29.

أما عن استغراب الغرب فإنّ ما يسميه إدوارد سعيد "**إنشاء**" الشرق يطلق عليه منذر الكيلاني* تسمية "**اختراع**" الغرب. يؤكد هذا الباحث الأنثربولوجي أن **اكتشاف** أمريكا افتتح عهد الحداثة في الغرب، موفرا بذلك ظروف انبثاق الخطاب حول **الآخر**. هذا الآخر الذي طالما احتاج إليه الفكر الأوروبي، إذ غرس حقيقته فيما يسميه **بلاغة الرؤيا** حيث تُحمل الأشياء المنظورة محمل الأشياء المعلومة و تقاس عليها. مثلما جاء على إثر كريستوفر كولومبس في العالم الجديد، و الذي أخبر عنه مستدلا بأدوات من العصر الإغريقي الروماني القديم والعالم الإسلامي و مصر القديمة في وصف ما كان بصدد اكتشافه؛ فشُبهت صروح الأنكا و المايا بأهرامات مصر، و معابد الأزتيك بالمساجد، و الحسناء الهندية بالمرأة الموريسكية، و اللامة بالجمل و الحمار. و على غرار سعيد، يؤمن الكيلاني بأنه "يتوجب إذا على البصر، كي يتخطى حدوده و يحصل المعنى، أن يتحمل جزءا من ذاته كان قد ابتناه مسبقا ليصاحبه في رحلته"[34]. فالكاتب الرحالة يستسلم للمقولات الوصفية المكتسبة التي تقوده في رحلته كالدليل لتقوم العين بتنظيم ما هو مرئي.

و ترجع قدرة كولومبس و معاصريه (ممن تكونت لديهم فكرة سلفا عما سيشاهدون) على إنشاء خطاب حول الآخر إلى تأثير الأسطورة، و المتمثلة في الغاية التي ترمي إليها كل الرحلات، إذ "لم يصف كولومبس ما شاهده و إنما ما سيشاهده أو بالأحرى ما كان ينتظر مشاهدته. فجاء الوصف مناسبا لأسطورة الفردوس المفقود"[35].

اكتشاف يسميه الباحث 'اختراع أمريكا' القائم على سلسلة من المقارنات بين المعلوم والمجهول في شكل "إجراء وصفي تحكم منذ البداية في الخطاب حول الآخر ضمن

* أستاذ علوم اجتماعية في جامعة لوزان – سويسرا.

[34] منذر الكيلاني: الاستشراق و الاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثربولوجي، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظور إليه ص. 76.

[35] نفسه.

التقليد الغربي"[36]، إذ "يقحم الآخر داخل متن من التمثلات الوهمية و المعتادة، فيحصل ترويضه و تحييده بواسطة ثقافته هو بعينه."[37]

و في الأدب الأوروبي والأعمال الفنية و الفكرية التي مثلت 'شرق الأحلام' ذلك الذي يعيد باستمرار هيئة الآخر ذاتها، يقول الباحث " إن **رحلة إلى الشرق**، وهي عبارة عن اختراع من اختراعات الرومنطيقيين تحدد فضاء مشفرا من القراءة\ كتابة تُسكن فيه الآخر"[38]، ثمّ "إنها سفرة مثلى هذه التي ترسم مسارا دائريا فتعيد دائما الكاتب المسافر إلى نقطة انطلاقه [...] إنها تسمح بالرجوع إلى أصول الثقافة الغربية و الاحتفاء بقيم الثقافة الغربية، و تضع الآخر على هامش التاريخ في الوقت معا."[39]

لم يكن الأوروبيون وحدهم مولعين بالسفر إلى الشرق، فقد شهدت أوروبا (غرب الشرق) في القرن التاسع عشر انعكاس التيار ووفود عددا من الرحالة ممن اتجهوا نحو مختلف بلدانها من الشرق إلى الغرب فدوّنوا و انطباعاتهم ثمّ ألفوا نصوصا فكتبا في وصف بلدانها و شعوبها و تنقلاتهم باختلاف مواضيعها ، سواء في شكل تقارير ذات صيغة توثيقية أو نصوص أدبية تتنقل بين مختلف الأصناف الأدبية. نذكر من بين المستغربين رائد النهضة المصري رفاعة الطهطاوي (1801-1873) والصحفي اللغوي فارس الشدياق (1804-1887) اللّذان عاصرا فيكتر هوغو ، و غوستاف فلوبير، و إدغر ألن بو، سيلفستر دو ساسي و الرحالة جوليان فيود المعروف باسم بيار لوتي.

حركة نحتت هي الأخرى صورة للأوروبي في ذهن الشرقي و عكس خطابها حول الآخر أكثر من مجرد ملاحظات هذه المعاينة، إذ كانت الغاية من الاستغراب القضاء على المركزية الأوروبية و تمحور الوعي الأوروبي على ذاته عبر التاريخ.

---

[36] نفسه.

[37] نفسه.

[38] نفسه.

[39] نفسه.

IV. سرد الآخـر في الرحلة و الخطاب الأنثربولوجي:

موضوع المقابلة بين الأنا و الآخر سلبا و إيجابا، بغضا و صراعا، أو محبة وتواصلا، هو موضوع قديم قدم الوجود البشري نفسه وقد تمت معالجته - بخلاف الأعمال الروائية - من خلال مقاربات نثرية عديدة، ومن زوايا نظر و مضامين مختلفة: تاريخية، وأدبية، ونفسية، وسياسية، وفلسفية، وسوسيولوجية، وأنثروبولوجية، و غيرها من المنطلقات في سائر العلوم الإنسانية الأخرى. تطرق إلى هذا الموضوع بشتى الأشكال باحثون و مفكرون من خلفيات و بيئات و ثقافات وأزمنة متباينة، منهم أبا عثمان الجاحظ، و الشهرستاني، و عبد الرحمن بن خلدون، وكارل ماركس، و آرنولد توينبي، و رفاعة رافع الطهطاوي، و محمد عبده، و مالك بن نبي، و فرانز فانون، و جان بول سارتر، و إدوارد سعيد، و محمد عابد الجبري وغيرهم.

كتابة الآخرية في الرحلة السردية، من منظور الكيلاني، هي "مخبر تسعى فيه الكتابة إلى نسخ رسم عمّا يشاهد"[40] و ذلك منذ تطوّرها في القرن السادس عشر. مرحلة شبه فيها الرحالة بالباحث الاثنولوجي، إذ أجازت الكتابة لكل منهما أن ينصب نفسه بمثابة الإنسانية الفيصل، و امتلاك سلطة تسمية الإنسانيات الأخرى و منحها موضعا ما ضمن تنوع الثقافات. كما شبهه بالأنثربولوجي الحديث الذي يؤدّي دور 'الإله الصانع' فيرى بأم عينه أمورا لم يسبق و أن رآها غيره ؛ فتكتسب المونوغرافيا الميدانية القدرة على تغيير وجه الآخر و " اختراع هيئة له تكون إما نبيلة أو شرسة، إما مسالمة أو معادية، إما ودية أو منفرة"[41].

"إن الأنثربولوجيا تصنع وتبث صورا عن الثقافات و الشعوب، فتصير مع مرّ الزمن جزءا من مكونات ثقافة الشخص العادي في الغرب و موطنا مكررا و مشتركا يرتاده الفضول إزاء ما هو أجنبي".[42]

و سواء كان في السفر و الأدب أو السفر و الإثنولوجيا، فإن الآخر هو ذلك الذي سبق تخيله و الحلم به على اكتشافه. و بما أن نظرة الرحالة الملقاة على المكان الآخر تحوي

---

[40] منذر الكيلاني : المصدر نفسه، ص. 76.

[41] المصدر نفسه، ص. 77.

[42] نفسه، ص. 77.

طابعا ثقافيا و بالتالي فإن إدراك الواقع ليس عملية مباشرة بل تتم عن طريق الصورة التي تحملها الثقافة عن ذاتها و غيرها ، بتعبير آخر يخلص الباحث إلى أن النظرة على الجديد ليست جديدة بل منقادة بنموذج سبق وجوده وجودها.

هذا ما يشكل نموذجا حيا للطابع التأويلي (الهيرمنوطيقي) لعمل هؤلاء ، و قياسا على عمل الأنثربولوجي و ما ينطبق عليه و على خطابه الأنثربولوجي أي **الخطاب حول الآخر** فإن معاينة منذر الكيلاني التي تنأى عن الاعتبارات الساذجة و الاعتقاد الميكانيكي بشفافية الواقع و شفافية النموذج الذي يسعى إلى تفسيره توجب تصوره على أنه انفتاح تأويلي.

V. عن جدلية الأنا و الآخر:

يفسر الكيلاني موقفه بضرورة قول الاختلاف القائم بين حدي العلاقة لا بالتجرد منها و بالتساؤل حول الهوية: "من أكون أنا و من عساه يكون ذلك الذي أرى؟ انطلاقا من أي موضع و بواسطة أي هيئة تكوينية يصف الأنثربولوجي الذي هو أنا ثقافة أخرى؟"[43]. من هنا يؤكّد أنه يستحيل لهذه المقارنة أن تكون مجرد إنشاء بسيط لعلاقة محايدة بين حدين محايدين الـ"هم" و الـ"نحن". فريثما سجل المرء الفارق بينهما تسنى الاعتراف بحقيقة الغرب المهيمن التي أجازت تأسيس موقع المعرفة الموجبة عن الآخر، و أمكن التسليم بأن هذه الواقعة تجيز نقد هذا الخطاب على أنه "ترجمان لعلاقة مركزية عرقية".[44] خطاب أكسبه سعيد تأويلا أحادي المعنى وفق رؤية تنزع إلى الانشطارية ، تنكر استقلالية شتى الانتاجات فتحبسها داخل خاصية التبعية للاستعمار.

كما أن الاستغراب بدوره يسجن الآخر الغربي كما يقرّه الباحث ذاته ، فبلغ التشيئ في الحالتين حدّ القدرة على اختراعه. ففي حين يُفعّل سعيد الذات الغربية لوحدها في تكوين الاستشراق و شلّ فاعلية موضوعها (و بالتالي يتوقف الأمر عند الهوية كما هي وعدم الاعتراف بسيرورة الجدلية التي هي أصل صناعة الهويات) يؤكد الكيلاني على وجود

[43] الكيلاني، منذر: المصدر نفسه، ص. 78.

[44] المصدر نفسه، ص. 79.

علاقة جدلية بين الذات و الموضوع مثلما هو الحال داخل كل بناء اجتماعي و مشروع فكري، و لعلّ أفضل مثال هو المثال الهيغلي أي جدلية السيد و الخادم ، إذ تُستمّد حقيقة الخادم من حضور السيّد فيما تُستمد حقيقة السيّد من حضور الخادم، و وفقا لهذا المبدأ يقول منذر الكيلاني: "يتوجب على الشرق أن يعترف أمام نفسه بأنه فاعل نشيط في بلورة صورته و هويته داخل الإنتاج الاستشراقي البارع. بمعنى آخر ليس الأوروبي بالمسؤول وحده على قولبة الشرقي في قالب آخرية لا معنى لها إلا في حدود ذاتها ، بل كان للأوروبي أن يتواطأ معه الشرقي حتى ينشئ هذا الضرب من اغتراب الهوية".[45] و بالتالي وجب التسليم باستحالة عزل ما هو خصوصي لمجتمع أو ثقافة ما عن التيار الكوني الذي ينساق ضمنه و الأخذ بمرجعيته في تحقيق تمفصل العلاقة التراتبية بين الذات و الآخر و الهوية الناتجة عن هذا التفاعل.

لا يسعنا في ختام هذا الفصل إلا الإقرار أنّ هذا اللاتوازن بين الذات و الآخر بسب علاقات السلطة اللامتكافئة بين مستعمليها، و الذي نقرؤه في الخطاب الأنثربولوجي والسرد الرحلي كفضاء بلاغي لبناء صورة الآخر، يفعّل آليات المعاينة و يظلّ دائما حاضرا في الترجمة. لأن الترجمة مسؤولة على ترسيخ هذه الممارسة عن طريق تثبيت بعض المقولبات و الصور، خاصة و أن المترجم لا محال أن يتجرّد من ذاته أثناء العمل، سواء بفعل إرادته أو عن لا وعي. فحضوره و انتماؤه العرقي أو الثقافي يتحكّمان بطريقة أو بأخرى في خياراته. هذا ما سنقرؤه لاحقا في فصل الصورة و في ذكر آراء بعض من منظري تيار ما بعد الاستعمار في الدراسات الترجمية.

[45] منذر الكيلاني: المصدر نفسه، ص. 81.

الفصل الثاني

صورة الآخـــر

- تاريخ الخطاب عن الآخـــر
- مبحث الصوراتية (Imagologie)
- تعريف صورة الآخـــر
- الصورة و العلوم الإنسانية
- منهج دراسة الصـــورة
- الصـــورة النمطيـــة

تمهيد:

بات الفضول لمعرفة الحقائق الأجنبية يجول فكر الإنسانية منذ الأزل ، و ما أكثر النصوص التي يصف مؤلفوها من الرحالة و المستكشفين بلدان و شعوب قارات العالم في تضاريسهم ومساكنهم و ملامحهم فطباعهم و قيمهم. إذ لم تخلُ أي ثقافة من تمثيل للذات و الآخر سواء في الفن أو الكتابة ، فالتمثيل هو الذي يمنح للجماعة صورة عن ذاتها و عن غيرها و هو الذي يصنع لها معادلا لما يسميه بول ريكور "الهوية السردية" للجماعة.

I. تاريخ الخطاب عن الآخـر :

يقول المؤرخ و الجغرافي العربي المسعودي في ما كتبه عن شعوب أوروبا، وخاصة الإفرنج بأنهم " أقوام تنقصهم الفكاهة الحارّة ، أجسامهم ضخمة و طباعهم خشنة، و أخلاقهم فظّة و فهمهم و لسانهم عييّ. و أن بشرتهم على بياض يجعلهم يبدون بلون أزرق [...] معتقدهم الديني ينقصه الثبات ، و ذلك من تأثيرات البرودة وانعدام الحرارة في مناخهم. و كلما نأى بهم المقام باتجاه الشمال إلا و كانوا أكثر غباء و أكثر غلظة و بدائية."[1]

و في أوروبا جرى التقليد منذ زمن بعيد على تصنيف الشعوب و التمييز بينها مع نسب مواصفات تميزها عن غيرها ، كانت هذه النزعة منتشرة و ناجمة عن الاحتكاك التلقائي بين الثقافات الذي يجعل كل ما زيغ عن المألوف و غاير الأسلوب المحلي "آخرا" غريبا وفريدا. و أدّى هذا الموقف إزاء الاختلاف على حدّ رأي أحد أوائل المنظرين في مجال دراسة الصورة Joep Leerssen إلى استعمال مفهوم "الطابع القومي" لتسمية مجموعة الخصائص التي تميز أمة عن أخرى و إن ظلّ هذا الأخير أكثر ارتباطا بالخصائص الفردية إلاّ أنّه لا يقتصر عليها. تعزّز كل من هذه الممارسة و الشعور خلال مرحلة ما بعد الإقطاعية ، حينما تحولت أوروبا بعمق إلى نظام وحدات دول تتمتع كل واحدة بلغتها و بحدودها الجغرافية و السياسية ، و تخطت كل

[1] منى نجار: أوروبا في أعين مسلمي العصر الوسيط : همج الشمال، مجلة القنطرة الإلكترونية ،2005.

من فرنسا وألمانيا واسبانيا تمحور اهتمامها بالملك و تعيين جوارها خلال فترات متفاوتة وبمظاهر مختلفة.

بدأ فيما بعد التفكير في التنوع ينتظم و يتمنهج فميّز الترتيب و التصنيف الفكر المعاصر الذي بشّر به ديكارت في عمله Discours de la Méthode لعام 1637. ولعلّ خير نموذج لهذا التصنيف القديم العمل الموسوعي Poetics Libri (1561) الذي يقول فيه Julius Caesar Scaliger :

" [...] الترف من السّمات المميّزة للآسيويين ، التوسّل صفة الأفارقة، و الذكاء من سمات الأوروبيين [...] يتمتع الجرمان بالقوّة و البساطة و الانفتاح و الإخلاص في الصداقة و العداوة. أما سكان السويد فهم همجيّون و هو حال الأيرلنديون والاسكتلنديون. الغدر و الغرور و تقلب المزاج و التعجرف و الاستعداد للسخرية والشجار هي من صفات الانجليز [...]، الفطنة و الإنسانية و الكرم و الإسراف والاحترام فيختص بها الفرنسي [...] نمط حياة الاسباني قاس و هو شعب مندفع يميل إلى الشرب و الثرثرة و غطرسته جهنمية."[2]

يرى مانفريد بيلير (Manfred Beller) أنّ التصنيف القديم لفئات قومية استمرّ إلى غاية القرن الثامن عشر، ثم شرع الاهتمام بصورة الآخر في مرحلة اتّخذ أثناءها التركيز على الطابع القومي منحى متشبّع بروح القومية السياسية كنتيجة للثورات والحركات التحررية. بينما يُذكّر ليرسن أن كل تعبير اختلف عن غيره باختلاف الأمم التي أنتجه وأصبحت الثقافة تمثل الثقافة القومية و الخصائص الفردية للأمم ، و هو تفكير تناول الأنماط كموضوعات في حدّ ذاتها ترسبت في الأذهان كأجزاء من مجموع أدوات تأويلية تفسّر و لا تُفَسّر ؛ اعتمدها الباحثون ممن ألهمتهم اللسانيات المقارنة كمسلّمات في تحليل بعض الممارسات الأدبية من زاوية أنثربولوجية ليُقال على سبيل المثال "على أساس الأنماط و الصور الحالية ".

[2] Joep Leerssen : The Poetics and Anthropology of National Character (1500-2000) p. 61 (notre traduction).

تجاوزت فترة اهتمام السياسة بصورة الشعوب الأخرى لتبلغ المستوى التمثيل الشعريّ، إذ صارت "تمثّل العلاقة الديالكتيكية بين الهوية الجماعية و معاينة الآخر إحدى العناصر الجوهرية في الخطاب الأدبي و الثقافي [...] و كذا الأصل في توليد نوع من الشخصيات الأدبية و الأدوار الثقافية و خاصة إنتاجات لغوية معينة: أوّلها أدب الرحلة ، الوصف و السرد الأنثربولوجي و الحوار الفلسفي مع الآخر."[3]

تلك هي أساليب جديدة في الكتابة ارتسمت وراء تاريخنيتها آليات نفسية وأنثربولوجية تحكمّت بدرجات متفاوتة في معاينة الآخر خاصة في المجتمعات الغربية (نذكر على سبيل المثال بعض الأعمال الفنية الأدبية أو التشكيلية التي ميزت فترة معيّنة ، كالحوار الفلسفي في القرن الثامن عشر و اللوحات الكولونيالية في القرن التاسع عشر).[4]

II. دراسة الصورة أو الصوراتية Imagologie :

انطلق في زمن الاهتمام بالإنسانيات و اكتشاف الآداب الأوروبية ماضيها البحث في أصول و وظائف تلك الخصائص التي تميّز الأمم عن بعضها و المعبّر عنها نصيّا، وفق منهج يسلّط الضوء على التقييم الذاتي من خلال التمثيل السلبي للآخر، نذكر على سبيل المثال دراسة مسرحيات شكسبير و بعض الآداب الأجنبية و تأثيراتها ؛ اجتمعت كلها في حقل الأدب المقارن الذي ظهر مع بداية القرن التاسع عشر بفضل الطلائع الأولى للمنهج المقارن في مختلف العلوم و ردود أفعال الرومنطيقية ضدّ العصر الكلاسيكي.

وشهدت فرنسا اهتماما خاصا بهذا المجال منذ أعمال مدام دو ستائيل

Madame de Staël المدونة خلال إقامتها في ألمانيا ، و التي جمعتها في كتابها المعنون De l’Allemagne الصادر عام 1810. أحدثت هذه المبادرة تحوّلا ايجابيا واضحًا لصورة الألمان لدى الفرنسيين التي طالما زيّفتها الأحداث التاريخية و العداء وسوء الفهم ، وخلقت تأثيرا مختلفا بالفلسفة الرفيعة و الفكر وجمالية الأدب الألماني.

[3] Hans-Jürgen Lüsbrink: La perception de l’Autre : Jalons pour une critique littéraire interculturelle, Tangence n° 51, p 51.

[4] Ibid.

استُمدّت هذه الصورة الجديدة من التجربة الشخصية و الاحتكاك بالآخر لمعرفته، فحلّت الطيبة و الاستقامة والصدق و الذوق الرفيع محلّ صورة الشعب الفظّ الغليظ الناطق بلغة ينقصها الجمال والتألق في ذهن الشعب الفرنسي.

من ثمّ شكّل تناول صورة الأجنبي إحدى الأنشطة المفضلة للمدرسة الفرنسية ، و فسح المجال لظهور أكثر شعب هذا الاختصاص حيوية في الثلاثينات بفضل أعمال جورج أسكولي Georges Ascoli حول بريطانيا أمام الرأي الفرنسي سنة 1927[5] ، ثمّ Jean Marie Carré سنة 1947 بكتابه الموسوم : الكتاب الفرنسيون و السراب الألماني Les écrivains français et le mirage allemand (1800-1940) الذي وظّف هو الآخر مقاربة التّمثيل التي تخلّت عن الإيمان بحقيقة ثبات الطابع القومي و ذلك في فترة التشبع بالمسبقات ضد- الألمانية نتيجة مواجهة ألمانيا و تقلباتها المزاجية بعد الحرب العالمية الثانية. كما جدّد توجهات مبحث الصوراتية من خلال تخطّيه الأسلوب المقارن التقليدي لمختلف الانتاجات الأدبية المحلية و الأجنبية.

تلاهما تلميذ كاريه وهو ماريو فرنسواه غويار M François Guyard عام 1951 بمقاله " L'étranger tel qu'on le voit" و قد تم اقتراح هذا الموضوع ليكون حجر أساس لدراسة القومية لا في حدّ ذاتها بل مثلما "ينظر إليها" كمجاز أدبي.[6]

كما كان لرسائل كل من A. Lortholary وA. Monchoux و Cl. Pichois Digeon, F. Jost, وD.H. Pageaux, R. Rémond و R. Marandon وغيرهم دورا في غاية الفعالية في فتح آفاق جديدة أمام مبحث حديث و مستقل نسبيا ظهر في فرنسا لينتقل فيما بعد إلى انجلترا و ألمانيا ، ألا و هو **الصوراتية** أو ما يسميه البعض **الصورلوجيا** أو **الإماغولوجيا** نسبة لـ **Imagologie** ، كلها اشتقاقات مبتدعة تدلّ على مجال معرفي واحد تهتم النظرية الأدبية فيه بالدراسة المقارنة لصورة الأجنبي في مختلف الأعمال الأدبية وفق منهج جديد سنتقدّم بذكره لاحقا.

[5] Lantri El Foul : Images de Soi et Images de l'Autre, Traductologie Littérature Comparée, Casbah Editions p. 83.

[6] Joep Leerssen : Imagology, History and method, Survey Articles

و الجدير بالملاحظة هنا هو أن دراسة تجليات صورة الآخر في الأدب قد تميزت في بداياتها خلال خمسينيات القرن العشرين بالمركزية الأوروبية ، ذلك أن أوروبا كانت الرائدة في الكتابة عن الآخرية - على الصعيد الداخلي الأوروبي لما شهد التاريخ من الأحداث التي غيّرت جذريا العلاقات بين الدول و شعوبها ، و كذا الخارجي نظرا لحركات الاستشراق و الاستغراب و الاستفراق التي خوّلتها لها سلطتها (كما سبق وأن ذكرنا في الجزء الأوّل) - و أيضا موطن نشأة و تطوّر الآداب و اللسانيات و الفكر المقارن معًا.

1) تعريف الصورة:

اقترن الحديث عن الصورة في المجال الأدبي لمدّة طويلة بالخطاب الشعري إذ انشغلت معظم الأبحاث بدراسة الصورة الفنية في هذا الحقل و أصبح المصطلح الشائع للصورة الأدبية يدلّ على: التشبيه و الاستعارة و الكناية وغيرها من الأساليب البلاغية. لكن مجال توظيف مصطلح الصورة تجاوز هذا المستوى و امتدّ إلى النصوص النثرية من ناحية النقد المقارن ، فأصبح التعاطي مع الصورة ضمن إطار مبحث الصوراتية بصفتها مسألة تمثلات الأجنبي و مسرحته في الأدب (سرد الرحلة أو الأعمال التخيلية). من هنا فإن "كلمة صورة في مفهومها العادي تعني تمثيلا معقولا أو أمينا، لكن الذين تحدّثوا عن صور الشعوب يحددون بأنهم يقصدون بذلك كلّ ما في الذهن حول ذلك الشعب."[7]

فكيف تنظر أمة إلى ذاتها و كيف تنظر إلى غيرها ؟ و ما الذي يجعل الصورة التي تشكلها عن شعبها و عن الأمم الأخرى ما هي عليه ؟

تساؤل جوهري يطرحه لعنتري الفول في بحثه باعتباره الدافع الذي حثّ الدارسين المقارنين على تحليل صورة الذات و صورة الأجنبي في الأدب ، إذ لوحظ أنّ تلك التي تقدّمها الآداب القومية لا تتسم موضوعية فهي إيجابية أحيانا و سلبية عدائية في أحيان أخرى. دراسة توصّلوا من خلالها إلى تأويلات عديدة لمختلف مستويات الصورة ، بما

[7] حنون عبد المجيد، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.

فيها الذات الناظرة و الآخر المنظور إليه إلى جانب ظروف و آليات الرؤية بخلفياتها الثقافية و الاجتماعية والتاريخية و السياسية و النفسية و الإيديولوجية.

لكن قبل الخوض في الحديث عن الصورة يحبّذ ذات المقارن التعريف الدقيق لماهية كل من الثقافة أو الحضارة أو البلد أو الأمة أو الشعب ، أو أي مجموعة عرقية أوطائفة دينية أو سياسية ستخضع للمعاينة و تسميتها كما ينبغي لأنه غالبا ما نسيء فهم المقصود، فقد نحتاج مثلا إلى رسم حدود جغرافية بين المشرق و المغرب أو التمييز بين العرب و المسلمين باعتباره شرط أساسي لا غنى عنه.

تستدعي دراسة الصورة لدى باجو فرضية عمل تصيغ تعريفا لمفهوم الصورة كالتالي:

« Toute image procède d'une prise de conscience, si minime soit-elle d'un Je par rapport à l'Autre, d'un Ici par rapport à un Ailleurs. L'image est donc l'expression, littéraire ou non, d'un écart significatif entre deux ordres de réalité culturelle. Ainsi conçue, l'image littéraire est un ensemble d'idées et de sentiments sur l'étranger prises dans un processus de littérarisation mais aussi de socialisation. [….] l'image tend à être un révélateur particulièrement éclairant des fonctionnements d'une idéologie (racisme, exotisme par exemple) et plus encore d'un imaginaire social. En effet, l'image est la représentation d'une réalité culturelle au travers de laquelle l'individu ou le groupe qui l'ont élaborée (ou qui la partagent ou qui la propagent) révèlent et traduisent l'espace culturel, social, idéologique dans lequel ils se situent. »[8]

[8] Daniel Henri Pageaux : Recherche sur l'Imagologie de l'Histoire culturelle à la Poétique, Paris III- Sorbonne Nouvelle, 1995 p. 140.

"كل صورة تنبثق من وعي ولو ضئيل بأنا مقابل الآخر، بهنا مقابل هناك. فالصورة هي إذن تعبير ، أدبيا كان أم لا، عن تباعد معتبر بين نظامي واقع ثقافي. و من هذا المنظور فإن الصورة الأدبية هي مجموعة من الأفكار و الأحاسيس اتجاه الأجنبي في إطار سيرورة ما هو أدبي و اجتماعي.

تنزع الصورة لأن تبدو ككاشف فعّال يبرز بوضوح آليات عمل ايدولوجيا (على سبيل المثال العنصرية و الإغرابية) و خيال المجتمع، فالصورة هي بالفعل تمثيل لواقع ثقافي يكشف و يترجم الفرد أو الجماعة الذين شكّلوه (أو الذين يشتركون فيه و يبنّونه) الفضاء الثقافي و الاجتماعي و الإيديولوجي الذي يتموضعون فيه."*

يضيف لعنتري الفول على تعريف باجو:

« l'image est l'ensemble d'idées, de jugements de valeur et de réactions affectives concernant l'étranger, l'autre et / ou soi-même, présents chez un individu ou une collectivité au cours d'une période historique assez longue pour permettre d'expliquer en profondeur les attitudes concrètes et les réactions de cet individu ou de cette collectivité à l'égard de l'autre et / ou de soi-même, et que l'on peut analyser et interpréter à travers un corpus qui a pour auteur cet individu ou cette collectivité. »[9]

"الصورة هي جملة الأفكار و أحكام القيم و ردود أفعال العاطفة إزاء الأجنبي ، الآخر و/ أو الذات و التي نلتمسها لدى فرد و/ أو جماعة على مرّ فترة زمنية من الطول ما يسمح بشرح عميق للسلوكيات الفعلية و ردود أفعال هذا الفرد و/ أو الجماعة اتجاه

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[9] Lantri El Foul, Ibid, p. 94.

الآخر أو الذات. و التي يمكن إخضاعها للتحليل و التأويل من خلال مدوّنة من تأليف هؤلاء."*

يبيّن الفول أن الصورة بهذا التعريف هي مركب معقّد ناتج عن تشابك التمثيلات والمعتقدات و الأحكام التي لا يسفر عنها سوى التحليل ، و إن ظهر أحد العناصر مستقلا عن غيره في المدوّنة فهذا لا يقصي حضور باقيها لأنّ النصوص عادة ما تقدم صورا شاملة غير واعية تتخللها هذه العناصر ملتحمة بعضها مع بعض بشدّة ؛ ثمّ إنّ هذا التعقيد والغموض و السماكة هي الصفات التي تمنح الصورة قيمتها وأهميتها.

و من منظور نادر كاظم[10] فإن الصورة تمثيل للواقع يميز بين **'الحقيقة'** و **'تمثيل الحقيقة'**، بين ما هو جوهري في المعرفة و ما هو مجرّد تمثيل لا أكثر، تمثيل يزدحم فيه الخيال بالحقيقة ليجسّد من ثمّ 'وعي الذات بالآخر' أكثر مما يجسّد هذا الآخر ويصوّره على هيئته في الواقع. و تبقى قدرة التمثيل على النجاح مرهونة بكونه "صادقا و مقنعاً إلى الحدّ أننا لا نتفطّن أنه غير حقيقي"[11]، و أنه يعبّر عن رغبات صاحب التمثيل و أغراضه أكثر ممّا يعبر عن حقيقة الآخر موضوع التمثيل.

و مهما تعدّدت صيغ التعريف أمكن القول أنّ الصورة الثقافية من منطلق مبحث الصوراتية، وتبعاً لآراء منظريها هي:

- وليدة لقاء الثقافات تحكمها رؤية انتقائية تثير الفضول ، و تحفز الخيال وتستحضر صورا ساحرة في عقول متلقّيها.
- ترجمة لفضاء آخر و إعادة تقديم واقع ثقافي و أيديولوجي في هيأة تعبير أدبي مستمدّ من نظامين ثقافيين ينتميان إلى مكانين مختلفين يوجد فيهما طرفي المعاينة. و تعبير عن انزياح قد يكون بين مناطق جغرافية-ثقافية متباعدة أو مجتمعات متجاورة أو حتى طبقات مجتمع واحد.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[10] نادر كاظم ، المصدر نفسه، بتصرّف.

[11] هانز جورج غادامير : تجلي الجميل ، ترجمة سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة. نقلا عن نادر كاظم، المصدر نفسه.

- كاشف فعّال لخيارات و معتقدات الذات الناظرة و كل ما يصعب تصوّره والاعتراف به بشكل مباشر. فهي مرآة تعكس كيف ينظر فرد أو مجتمع إلى نفسه و يتأمّلها ، بقدر ما تعكس كيف ينظر إلى غيره و يتوقعه و يحلم به.

تماماً كما يشير إليه دارس الصورة الهولندي Hugo Dyserinck :

"At this point, the highly important fact (important for every kind of Imagology and equally for every discussion of identity) became clear that every 'image of the other land' has ultimately an underlying basis in the image of one's own country, be it openly declared or latently existent." [12]

" عند هذه النقطة، اتّضح أن أهمّ حقيقة تتعلّق بأي نوع من أنواع دراسة الصورة وكلّ حديث عن الهوية على حدّ سواء هي أنّ 'كلّ صورة عن الأرض الأخرى' تقوم في نهاية المطاف على أساس نظرة الذات إلى وطنها مصرّح بها كانت أم ضمنيّة."*

يقول باجو : "إنّني أنظر إلى الآخر و صورة الآخر تنقل شيئا من صورة الأنا التي تنظر. فلا محال ألاّ تبدو هذه الصورة على صعيد فردي أو جماعي كنفي للآخر، كتكملة و امتداد للأنا و فضائها. أريد أن أتحدّث عن الآخر و أثناء ذلك أنفيه وأتحدث عن ذاتي أنا."[13]

- مركّب ينتج عن تشكيل عناصر ماثلة في ذهن الكاتب تحلّ محل عنصر أصلي غائب ؛ فهي لغة ثانية و موازية للغة التي يتكلم بها الأنا، متعايشة معها ومضاعفة لها بصورة من الصور من أجل التعبير عن الآخر و قول شيء آخر.[14]

---

[12] Hugo Dyserinck : Imagology and the Problem of Ethnic Identity, Intercultural Studies, N 1, 2003, p. 5.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[13] Daniel Henri Pageaux, Ibid, p. 141.

[14] دانييل هنري باجو: الصورة الثقافية: من الأدب المقارن إلى الأنثربولوجيا، العلم الثقافي، 1990، ص. 92.

- لغة في حدّ ذاتها، من بين كلّ اللغات الرمزية التي يمتلكها مجتمع للتعبير عن ذاته عند محاولة التواصل مع الثقافات الأخرى و التميّز عن مجتمعاتها. لغة متعددة المعاني تُصنف ضمن العالم الرمزي الذي يسمّى خيالاً، خيالا اجتماعيا لا ينفصل عن أي تنظيم اجتماعي و ثقافي.
- لغة وفق السمات التي يحددها اللغويون أمثال إيميل بينفينيست فهي : تعبير (énonciation) عن شيء انطلاقا من مكانه، وتشكيل (constitution) ضمن وحدات مميزة كلّ منها إشارة، و مرجع (référence) مشترك لدى أفراد جماعة بشرية واحدة ثمّ تحيين واحد للاتصال بين الأفراد (actualisation de la communication intersubjective).[15]
- فعل ثقافة و ممارسة إناسية للتعبير عن الهوية و الغيرية في آن واحد.

كما أنّ لمحمد أنقار رأي في هذا الموضوع ، فبعد تعريف الصورة عربيّا باعتبارها نقلا فنيًا و محاولة لتجسيم معطيات الواقع الخارجي بواسطة اللغة و التي لا تكتسب بلاغتها فقط من داخل الإطار المتعلق بالتشبيه و المجاز و الاستعارة ، كإحدى إمكانيات تصوير من بين إمكانيات هائلة، يقول عن الصورة أنّها "نقلا لغويا لمعطيات الواقع ، وهي تقليد و تشكيل و تركيب وتنظيم في وحدة و هي هيئة و شكل و نوع وصفة ، وهي ذات مظهر عقلي و وظيفة تمثيلية ، ثرية في قوالبها ثراء فنون الرسم والحفر والتصوير الشمسي ، موغلة في امتدادها إيغال الرموز و الصور النفسية الاجتماعية و الاثنية ، جمالية في وظائفها مثلما هي سائر صور البلاغة ومحسناتها ، ثمّ هي حسيّة، و قبل كلّ شيء هي إفراز خيالي."[16]

[15] دانيال هنري باجو ، المصدر نفسه، بتصرّف.

[16] محمد أنقار ، بناء الصورة في الرواية الاستعمارية : صورة المغرب في الرواية الاسبانية. مكتبة الإدريسي، المغرب، 1994 ، ص. 15.

2) الصورة و العلوم الإنسانية :

و إن لقي من الاعتراض في بداياته لاعتباره ميدان أقرب إلى تاريخ الأفكار منه إلى الأدب، يظل مبحث الصورة حقل معرفي مستقلّ بذاته و متقاطع مع ميادين علمية مختلفة ، يؤدي دور جسر يربط الأدب بسائر العلوم الإنسانية التي تطرح مسائل الغيرية و الهوية و قضايا التثاقف و غيرها، و التي قد يستفيد منها دارس الصورة قصد إدراج التفكير الأدبي ضمن تحليل عام للثقافات. كما أنه من المستحيل تحليل نصوص الصورة بمعزل عن شروط إبداعها و نشرها و تلقيها و كلّ أداة ثقافية كتبت بها. ويشير مانفريد بيلير إلى هذه الضرورة قائلا:

"Imagology is not a new scientific specialism, but a fresh way of asking a long-standing question, which may involve philosophers, psychologists, sociologists and literary scholars."[17]

"ليست الصوراتية اختصاصا علميا حديثا ، بل أسلوبا جديدا لطرح مسألة قائمة منذ أمد بعيد قد تستدعي معالجتها تدخّل علماء في الفلسفة و علم النفس وعلم الاجتماع والأدب."* كلّ جدير بأن يسهم بمعطيات ونتائج تسمح بدراسة الصورة وفق منهج نقدي علمي حديث ، كأن يستند الباحث إلى ما توصّل إليه المؤرخون و دارسوا العقليات والأخذ بالمعطيات التاريخية و السياسية و الأنثروبولوجية لتناول الصورة كظاهرة اجتماعية و تاريخية.

قد لا يخالف أحد هوغو دايسرينك Hugo Dyserinck في قوله:

"In this way, comparatist Imagology will be all the more a part of that field to which it definitely belongs: a general philosophical anthropology as the science of man, with special regard to his

[17] Manfred Beller : Perception, Image, Imagology, Survey Articles – Imagology, p. 7.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

existence in a world still essentially marked by collective differences – be they called ‘national’, ‘ethnic’ or otherwise.”[18]

"ستكون الصوراتية بالأكثر جزءا من ذاك المجال الذي تنتمي إليه دون شك: أنثربولوجيا فلسفية عامة كعلم يدرس الإنسان مع مراعاة خاصة لوجوده في عالم لا تزال تميّزه اختلافات جماعية ، قومية سمّيت أو عرقية أو غير ذلك."*

أ) الصورة و التاريخ :

أثناء إشارته إلى أهمية مقابلة نتائج التحليل المعجمي و البنيوي مع المعطيات التي يقدمها التاريخ بالمعنى الواسع و هي ذات طبيعة سياسية و دبلوماسية و حتى اقتصادية و تتطابق مع الحقبة المعاصرة لإنتاج النص ، إلى جانب ما تقدمه أبحاث تاريخ العقليات و الحساسيات، يعبّر باجو عن تفضيله لما يسميه المؤرّخون "الحقبة الطويلة" في الدراسة ، لأن الصورة ليست آنية و لا تزامن أحداثا أو تصادف حقائق معينة مهما كانت طبيعتها، بل إنها مرتبطة بظروف ممتدة يحددها التاريخ. و يقدم الباحث كنموذج دراسة التمثيلات الأيبيرية المتذبذبة في الثقافة الفرنسية التي يفسرها تاريخ العداوة و التسامح بين فرنسا و اسبانيا على مراحل متفاوتة من الزمن.

كما ينبغي ألاّ يفصل المقارن الدراسة الأدبية عن البنى الذهنية و نماذج الثقافة و نسق القيم التي تشكّل إيديولوجيا تلك الحقبة ، الأمر الذي قد يستدعي أيضا دراسة آليات المخيال التي تخضع للضغوط السياسية و السوسيو- ثقافية و علاقات القوى بين الأمم.

لكن الجدير بالذكر هنا أنّ هذه العلاقة هي أحادية الاتجاه، لأن الصورة تستند إلى ماض الثقافات أما الخيال المدروس فلا يمكنه أن يكون بديلا لهذا التاريخ. لنقول أن الصوراتية وحدها تستفيد من هذا التقاطع مع المجالات المشار إليها سابقا فهي مبحث يأخذ و لا يعطي ، يستمدّ من معطيات العلوم المجاورة علما أن نتائجه لن تفيد أيّا منها.

[18] Hugo Dyserinck, Ibid, p. 8.

ب) مع علم الاجتماع و الأنثربولوجيا :

إلى جانب التاريخ يتطلّب تفسير الصورة دراسة تقوم على معطيات تنتج عن الإناسة الثقافية، فمتى قلنا: الفرنسي أو العربي أو اليهودي أو الزنجي تراود أذهاننا خصائص معيّنة جعل تداولها عبر الزمن صفات جامدة و مجرّدة للأبد و هي التي تسمّيها الاثنوسيكولوجية أو علم نفسية الأعراق بـأنماط نفسية عرقية (Les éthnotypes psychologiques) و التي أصبحت صورا لهذه الجماعات يعي الباحث تماما أنها تشكلت في فترة ما و إن طالت، لكنها غير دائمة فيتناولها على أنها أنماط و أساطير لا أكثر.

و مما سبق تبيّن أنّ تنوّع المرايا التي تُقرأ فيها صورة الأجنبي هو الذي فرض إشكالية علاقة مبحث الصورة بباقي العلوم الإنسانية و ضرورة توضيحها قصد تحديد حقله، ومنهجه و خصائصه و بالتالي تفادي الوقوع في اللبس أو الوصول إلى نتائج غير وفيّة و لا مرضية.

3) واقعية الصورة :

يذكر بيلير في العلاقات بين الدول أن ما تبدو عليه أهمّ بكثير ممّا هي حقيقة مما جعل دارس الصورة الأدبية يستغني عن هذا الجانب من البحث و لا يسعى وراء التحقق من مدى صحّتها أو زيفها. فالصورة نسخة و ليست واقع و كل صورة تزييف للواقع بالضرورة ، إذ هي نقل لغوي يحوّل حقائق مرئية إلى كلمات وفق نقلة يتمّ فيها تعويض عناصر حقيقية غائبة بعناصر لغوية حاضرة مشحونة بمشاعر و انفعالات مصحوبة بتداخل العاطفة والأفكار و الخيال وليدة هذا الانزياح.

لا يركز مبحث الصوراتية على الآخر في واقعه بقدر ما يسلّط الضوء على صورة الآخر في المتخيل من خلال دراسة خطوط القوة التي تحكم مجتمعا و منظومته الأدبية و خياله الاجتماعي.

4) منهج مبحث الصوراتية :

يقترح ليرسن[19] بعض الخطوات المنهجية لمبحث الصوراتية و التي يصوغها كالتالي:

1. إنّ الغاية الأسمى التي تسعى وراءها دراسة الصورة هي الوصول إلى نظرية عن الأنماط الثقافية و القومية و ليس نظرية عن الهوية الثقافية أو القومية وفق أسلوب لا يتعدّى المستوى النصي.
2. ليست الصورة فرعا من فروع علم الاجتماع فهي لا تهدف إلى فهم مجتمع بعينه بل فهم خطاب من التمثيلات.
3. المدونات المعتمدة غير موضوعية و هو جانب يجب أن يأخذه الباحث في عين الاعتبار أثناء عملية التحليل ؛ فالقومية المُمثّلة مُجسّدة في سياق النص أوالخطاب التمثيلي لذلك السبب سيعير الباحث انتباها خاصا إلى الدينامكية القائمة بين الصور التي تميّز الآخر (hetero-images) و تلك التي تميّز هوية الذات المحليّة (self \ auto-images).
4. تعالج الصوراتية سجلا مميّزا من الصفات و الخصائص : من بينها تلك التي تخرج عن نطاق التعابير التي يمكن اختبار صحتها أو التحقق من مطابقتها للواقع و تسمّى عندئذ "المُتخيّلة"، كأن يقال مثلا "فرنسا جمهورية" كلام غير مُتخيّل في حين قول "الفرنسيون شعب فردانيّ محب للحرية" هو كذلك.
5. من أولويات الباحث تحديد تناصّ تمثيلات قومية معينة كتعبير مجازي وبالتالي معرفة تقليد هذا المجاز و أيضا و سنن تقييمه و تذوّقه.
6. من الضروري الربط بين مجاز و سياق النص الذي يظهر فيه ، و الإجابة على تساؤلات حول نوع النص و الأعراف المعمول بها أهي وصفية أو روائية، أو خيالية أو شعرية أو غير ذلك؟ كيف يكون الإقرار و التسليم بالانتشار الشعري لصورة أمة ما؟ و ما هي التقنيات الشعرية و الروائية التي تتدخّل في ذلك. فتأويل النص هنا يتطلّب إلماما بنظرية و منهجية الدراسات الأدبية بشكل عام.

[19] Joep Leerssen, Imagology, History and Method, Survey Articles, p. 27.

7. يستحيل تأويل ولا تحليل النص الأدبي في فضاء خيالي لا زمن له، فلا غنى عن تحديد السياق التاريخي.
8. تبنّت الصوراتية حديثا وجهة براغماتية- وظيفية تقوم على البحث في ثلاث مستويات:
   - من هو الجمهور القارئ.
   - بلاغة و تعبير المجاز القومي لهذا الجمهور المستهدف.
   - الأدلة ذات الصلة بعملتي تأثير و تلقي النص.
9. يقدم نطاق صورة الذات منظور إضافي ذو صلة وثيقة بالموضوع ، فليست نماذج الآخرية وحدها ذات أهمية بل حتى تلك التي تثبت صورة الأنا على صعيد الذاكرة الثقافية و التاريخية للشعوب.
10. دراسة الصورة هي في الأوّل و في الأخير مشروع مقارني يعالج العلاقات بين الأمم أكثر ما يدرس هوياتها القومية و الدليل أن التصنيفات الثنائية المتناقضة مُتخيّلة و غير محددة قوميّا، يمكن تناولها في مقابلات مختلفة: شمالي-عقلاني مقابل جنوبي-عاطفي؛ ريفي-لازمني مقابل متمدين-حديث؛ غربي-فرداني-نشط مقابل شرقي-اجتماعي-كسول؛ يدّل هذا على أن تصنيفات الأنا و الآخر هي مجرّد تركيب من التناقضات المعنوية العامة و أن أسلوبنا في التفكير حول "الطابع القومي" يختصر في توزيع سياسي عرقي لنماذج في مشاهد أنثربولوجية تنتمي إلى المخيال.

5) دراسة الصورة :

إن الصوراتية تهتم بالعلاقة التي تتم بين الكاتب من جهة و البلد الأجنبي من جهة أخرى، و هي تترصد هذه العلاقة من خلال الأعمال الأدبية. و قد عمقت مفهوم الصورة في ثلاثة اتجاهات:

أولا: تم إعطاء الأولوية للصورة من خلال الاهتمام بمنطقها الداخلي، و من هذا المنطلق أصبح المرجع الذي تحيل عليه ثانويا.

ثانيا: تم التعامل مع الصورة في بعدها المرآوي، بحيث أصبحت تكشف الفضاء الإيديولوجي و الثقافي الذين يتموضع الكاتب و جمهوره بداخلهما و تعمل على ترجمته.

ثالثا: دراسة الصورة في بعديها الجمالي و الاجتماعي لأنها تنتمي إلى متخيل مجتمع ما. فحتى يتمكن الباحث المقارن دراسة الصورة بصفتها عملا أدبيا و نتاجا فكريا ، فإنّه يحتاج إلى رؤية حساسة و واعية بالعلاقات الإنسانية بين البشر بانفتاحها وتأزمّها.

و بما أنّ الصورة لغة ذات وظيفة تواصلية يرى باجو أنها تستحقّ تحليلا كالذي يحبّذه رولان بارت Roland Barth الذي ينسب للصورة وظيفة الإشارة فيقول : لو قصدنا بالسيميائية المبحث الذي يدرس حياة العلامات في ظل الحياة الاجتماعية و بصورة أوسع دراسة آليات التواصل ، سيتبيّن لنا كيف أن السيميائية من شأنها أن تنير المسار أمام دراسة الصورة الثقافية. فالنص الذي يحوي صورة الأجنبي يجبرنا على الانتقال من المستوى الدلالي (sémantique) إلى المستوى العلاماتي (sémiotique).

أوّلا لأنّ الصورة ليست متعدّدة الدلالات فلا يجوز لنا أن نقول أي شيء عن الآخر في فترة ما ، ثمّ إنّ صورة الآخر عبارة عن خطاب مبرمج ، فيصبح تناول نصها شبيه بمعالجة حزمة من العلامات أو الإشارات (في حالة النمط) و لا تكتسب هذه الأخيرة معناها سوى داخل النظام الذي تنتمي إليه ، بقدر ما تكتسب الصورة النمطية أو ملامح معيّنة معنى داخل ثقافة مشفرة. فالعملية لا تقتضي تعريف أو شرح أي ملفوظة حديثة بل هي عملية تعرّف على و اعتراف بما نعرفه سابقًا.

كما يقترح هانس يورغن لوسبرينك[20] في دراسة كتابة الإغرابية ، كإحدى أهم و أشهر مواقف معاينة الآخر و محاولة تأنيس النفي و الإستبعاد ؛ تحليلا يقوم على نقد أدبي ما بين ثقافي لهذه الظاهرة معتمدا ثلاثة مقاربات منهجية متراكبة هي:

1. التحليل السيميائي: لأشكال التمثيلات التي تكون الصورة.
2. التحليل السوسيو- نقدي: لتلك الترسّبات الإيديولوجية الاجتماعية.

[20] Hans-Jürgen Lüsbrin, Ibid, p. 58.

3. التحليل ما بين الخطابي: لشبكة الخطابات التي ينتمي إليها النص الصوري النمطي و يتخذ معناه.

و يؤكّد ذات الباحث في النهاية أنّ معاينة الآخر الأدبية ، و التي لا يمكن تناولها كمجرد "صورة" أو "موضوع"، تتجاوز إلى حدّ كبير مجال الأدب لا سيّما على مستوى التحليل السوسيو- نقدي.

أ) تأويلات الصورة :

تبيّن ممّا سبق أنّ خطاب الصورة انفتاح تأويلي بامتياز ، قد نلمح خلاله معالم عديدة لقراءة الآخر و فهمه، فهم يمرّ بالضرورة عبر مواقف الأنا الناظرة التي تحكمها آليات نفسية و أنثربولوجية ذات ارتباط وثيق بالهوية و بمعاينة الآخر ، و التي يمكن تلمّسها من الصورة الثقافية، إذ يلخّصها كلّ من Pageaux[21] و Hans-Jürgen [22] Lüsbrink في ثلاث مواقف أساسية هي:

1. أوّلا : الهوس (Mirage ou Manie)

يظهر عندما يعبّر الكاتب أو الجماعة الناظرة عن تفوّق الواقع الثقافي الأجنبي عن الواقع المحلّي الأصلي و هذا الاندهاش والإعجاب بنمط حياة و أسلوب الآخر يصحبه بالضرورة شعور بانتقاص الذات و رؤية سلبية للثقافة الأصلية مع محاولة استعارة ما قد يُكمّلها من الثقافة المتفوّقة. يشير الباحثين إلى أنّ هذا الانبهار الذي يسمّونه "هوس" هو موقف يقدّم الوهم على حساب الواقع، فمثلا يُعدّ هوس بعض الكتاب بالنموذج الغربي (حرية و ديمقراطية و تقدّم) تمجيدًا للحضارة الغربية وتجاهلا لمشكلاتها و عدم تبنّي أي موقف نقدي اتجاهها. يبدو هذا التشويه الإيجابي جلياً في أصناف خطابية تشمل شتّى أنواع الكتابات و الممارسات الفنية المختلفة : الإغرابية، الهوس الفرنسي بالانجليز في القرن الثامن عشر، هوس

[21] Daniel Henri Pageaux, Ibid, p. 148.

[22] Hans-Jürgen Lüsbrink, Ibid, p. 52.

الفرنسيين بألمانيا والأدباء و الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر و كذا هوس مثقفي ألمانيا و أمريكا بفرنسي القرني التاسع عشر و العشرين.

2. ثانيا : الرّهاب (Phobie)

على عكس الانبهار، يبرز الواقع الثقافي الأجنبي في مرتبة أدنى من الثقافة المحلية تتشكّل به صورة سلبية بسبب حالة العداء إزاء الآخر أو سوء فهمه. لعلّ هذا الإحساس بالتفوّق هو أشهر المواقف لأنّ نفي و إقصاء الآخر من وجهة نظر الأنثربولوجيا و علم النفس هي آلية فطرية تمهّد أرضية تشكيل الهوية لدى الأفراد؛ في هذه الحالة يستسلم الكاتب أو الجماعة إلى تدوين كلّ مظاهر الاختلاف التي تعبّر عن التخلّف الثقافي على أصعدة مختلفة.

تؤدّي الصورة هنا وظيفة إثارة مشاعر العداء اتجاه الآخر و في نفس الوقت مشاعر التضامن و الانتماء بين الأنا و النحن، فتصبح الصورة وسيلة من وسائل التعبئة النفسية إذ يقدّم الأدب الصهيوني الحديث مثالاً صارخًا على ذلك. كما يظهر هذا التشويه السلبي في أدب المستعمرات التي ترسم صورة للمستعمِر على أنه إنسان مادي غير أخلاقي مثل صورة الغرب في الأدب العربي.

يُلاحظ في الموقفين السابقين كل من رائد التحليل النفسي Sigmund Freud وعالم النفس الأناسي Mario Erdheind أنهما تمكّنا من تبيان تداخل العلاقة الأنثروبولوجية بين أشكال الإقصاء و الانجذاب فيما بينها- حتى في الحالات الجذرية – مادام تشترك كلتاهما في نفس الاستراتيجيات النفسية المتمثلة في التهرب و تفادي أي محاولة جديّة للتعرّف على الآخر.

فيما تخلص جوليا كريستيفا Julia Kristeva إلى القول أن معاينة الآخر والصورة التي تفرزها هي الوجه الخفي لهويّتنا المرتبطة برغبات الهروب أوالانطواء.[23]

[23] Hans-Jürgen Lüsbrink : Ibid, p. 53.

3. ثالثا : التسامح (Philie)

غالبا ما نجد هذا الموقف راسخًا في كل المجتمعات البشرية فهو وليد الفضول وحبّ التطلع على الآخر و معرفته، سواء من باب السعي إلى السيطرة على بعض المواقف النزاعية بين الثقافات أو من أجل الهيمنة. هنا يُنظر إلى الواقع الأجنبي بصورة إيجابية تحكمها الموضوعية و المنطق و يُدرج ضمن الثقافة الناظرة التي تُعدّ هي بدورها إيجابية و مكمّلة للثقافة المنظورة ؛ يمثّل التسامح الحالة الوحيدة للتبادل الحقيقي و الثنائي.

ففي حين يفترض الرهاب إبعاد الآخر و موته الرمزي و يفترض الهوس إبعاد الأنا، يحاول التسامح فرض الطريق الصعب الذي يمرّ عبر الاعتراف بالآخر الذي يعيش إلى جانب الأنا، لا متفوّقا و لا متدنّيا بل متميّزا على نحوه الخاص.

بتعبير عام يحصل وعي الأنا بعلاقتها مع الآخر إمّا عن طريق الاختلاف في الماهية، الوعي بصلات التشابه و الاشتراك مع الآخر و الشعور المفرط بالتفوّق ثمّ الشعور الشقي بالنقص.[24]

ب) عناصر الصورة :

يقال أن صورة شعب أو أمة ما تنتج عن أحداث و تفاعلات تطرأ في زمن يحدده التاريخ. و ما يظهر في النص الصوري هو وصف جملة حقائق و ملامح مادية ومعنوية : جغرافيا، اقتصاد، فكر، فلسفة، أدب، تنظيم مجتمع و أسلوب حياة الآخر، منظومة قيمه و مظاهر ثقافته بالمعنى الإناسي (مثل المسكن و المطبخ و اللباس والموسيقى و الفنون...) كلّ شيء و أيّ شيء يشدّ انتباه الناظر و فضوله لأنه مغاير تماما أو غائب في ثقافة الأصل. بتعبير آخر كلّ ما يعبّر عن الاختلاف الثقافي بين الأنا و الآخر.

و بما أنّ كلّ ثقافة هي ذات أساس بشري لا يمكن تعريفها إلاّ بتوسط أفراد و جماعات تمارسها ، فلا يجوز خلطها مع تمثيلاتها و لا مع أي خطاب عنها لأن الثقافة قد تزوّد

[24] عبد الإله بلقزيز: العرب و الحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. 45.

نص الصورة بالمادة اللازمة فيما لا يجوز اعتبار هذا الأخير وثيقة صادقة وموضوعية للتعبير عن هذه الثقافة.

لنذكّر برأي كلود ليفي شتراوس في الحقائق الثقافية:

« Les faits culturels comme les faits sociaux ne se réduisent pas à des fragments épars ; ils sont vécus par des hommes et cette conscience subjective, autant que leurs caractères objectifs est une forme de réalité. »[25]

" إنّ الحقائق الثقافية مثل تلك الاجتماعية لا تختزل في شظايا متناثرة، إذ يعيشها أناس، وهذا الوعي الذاتي إلى جانب الطابع الموضوعي هو شكل من أشكال الواقع."*

لكن هذه العناصر ليست هي تلك التي تدّعي الصوراتية دراستها ، فلو أخذنا الصورة كنص مبرمج سنجدها تتكوّن من ثلاث عناصر تمثّل مستويات دراسة الصورة على حدّ اقتراح دانييل هنري باجو ألا وهي :

1. **الكلمة:** وهي العنصر الأولي في معجم النص الصوري الذي يسمح في زمن ما و ثقافة معينة بنشر صورة الآخر و يشترك فيه الكاتب و القارئ. وبما أن اهتمام الباحث ينصب على كتابة الغيرية فينبغي أن يكون يقظا إزاء كلّ ما يعبّر عن الاختلاف و التماثل، و كل ما يرمز إلى الفضاء الأجنبي و زمنه و حتى الشخصيات و دلالات أسمائها. بتعبير آخر كل ما يميّز بين الأنا و الآخر على مستوى الكلمة و بالأخص الكلمة التي تفتح أمام الخيال إمكانية الخطاب.
2. **العلاقة التراتبية:** و هي كل تعبير عن التعارضات الكبرى التي تكوّن النص الصوري التي تتأسس بين (الأنا- راو- ثقافة أصلية) و (الآخر- شخصيات- ثقافة أجنبية) فتنظّم الفضاء الأجنبي و الثنائيات المتناقضة (شمال مقابل جنوب، فضاء مدني مقابل فضاء ريفي و البعيد مقابل القريب) و حتى العلاقات

[25] Claude Lévi-Strauss : Anthropologie in « DIOGENE », 1975, n° 90.

* ترجمة مؤلف الرسالة.

الداخلية القائمة بين الفضاء و جسد الشخصيات بكل ما يسمح بترميزها. كما يتعلق الأمر هنا بمنظومة الآخر و تعابير ثقافته بالمعنى الإناسي و نظام التصنيف الذي يسمح بصياغة الغيرية.

3. **السيناريو**: تفرض الصورة- سيناريو إعادة النظر في علاقة الأدب بالمجتمع، ليس على مستوى نص و سياق و إنّما على مستوى "نص صوري نموذجي" و"خيال اجتماعي". فالصورة تجعل السيناريو قادرا على أن يؤدي دور الأسطورة الجماعية - التي هي معرفة و سلطة و تاريخ للجماعة - تروي وتحيي القصة و تجعلها متحركة و نموذجية.

6) الصورة النمطية :

عندما يلتقي شعبان يحدث هناك تنافس بين تجربة الواقع و الصورة الذهنية ، فأي احتكاك في الماضي هو الذي سيشكل توقعاتنا المسبقة التي ستحدّد موقفنا أثناء لقاءاتنا مع آخرين جدد.

لذلك لا يمكن التمييز بين ما هو ناجم عن التجربة و ما هو ناجم عن التراكم الثقافي المكتسب لمختلف الصور الذهنية المتوارثة و التي تسمّى "الصور النمطية". و في ملاحظته هذه يؤكّدا ليرسن أنها آلية إنسانية طبيعية ، فمتى تشكّلت الصورة لن تخلو هذه الأخيرة من أحكام مسبقة قادرة على تثبيت بعض الصور النمطية. و لعلّ أبسط تعريف لها هو:

« Le stéréotype peut être défini comme un ensemble de traits censé caractériser ou typifier un groupe, dans son aspect physique et mental et dans son comportement »[26].

يمكن تعريف الصورة النمطية على أنها جملة الملامح التي يُفترض أنّ تُميّز جماعة ما في مظهرها الجسدي و الذهني و السلوكي*. فهي صورة جامدة و عفوية مشتركة بين

[26] R. Preiswerk et D. Perrot : Ethnocentrisme et histoire, Editions Anthropos, 1975.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

أفراد جماعة معينة تنفصل عن الحقيقة الموضوعية لهذه الجماعة و تعبّر عن الخلل في العلاقة مع الآخر و تغلّب العاطفة على حساب المعرفة. يشكّل النمط موجزا تواصليا ومختصرا رمزيا ثقافيا يعبّر عن معرفة جماعية دنيا تريد أن تكون مشروعة في أي لحظة تاريخية كانت.

و على الصعيد التاريخي يلاحظ باجو أن بعض الأنماط القومية ، و إن وجدت في الآداب منذ زمن بعيد ، تلقّت ترسيخا حادّا بسبب الطبقية التي ارتقت بفضل الوعي القومي و بلغت ذروتها في عهد الإمبريالية الاستعمارية في أوروبا و الاشتراكية القومية في ألمانيا ، فزادت من حدّة الرؤية الثنائية للآخر المناقض للذات و أمتها وهويتها القومية و ذلك الترسيخ كان ذو طابع : **سياسي** (لأنها تستجيب لأغراض الهيمنة السياسية التي تسيطر على معاينة العلاقات ما بين الثقافية) ؛ **مابين خطابي** (بسبب رواجها في ألوان خطابية متعددة كالنص الأدبي و الخطاب الأنثربولوجي والسياسي و عالم الصورة الفوتوغرافية و السينماتوغرافية) و أخيرا **اثني** أو **عرقي** (لأن بعض الخصائص العرقية التي تنسب إلى أمة معينة تقرأ على أنها لا زمنية، يمتلكها الخيال كملامح ثقافية و أخلاقية و حتى جسدية، ثبّتها الأدب في العقليات الجماعية باعتباره آلة ضخمة لإعادة إنتاج و ترسيخ هذه المعاينة النمطية ، و ذلك عن طريق برتريه الشخصيات و الوصف خاصة ، كوصف بعض المناظر الطبيعية التي تهدف إلى التذكير بخلفية تلك الملامح العرقية، من بين الأمثلة الشهيرة كتابة الأديب الفرنسي جوليان فيود).

بعد الفصلين الأول و الثاني تبيّن أن صورة الأنا العربية وصورة الآخر الغربي التي سنُعالج في هذا البحث هي مقابلة ترجمت العلاقة بين الشرق و الغرب التي ظلّت تطرح نفسها كإشكالية فكرية و أدبية. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر و النهضة العربية تبثّ من الصور التي تعبّر عن صدمة الأمّة العربية الإسلامية بمدنيّة أوروبا الزاحفة وتطوّرها، فتوالت الرحلات التي أفضت إلى مشروع فكري بدافع الإصلاح و التنظيم في مواجهة الانحطاط. و بما أنّها تحمل في طياتها فكرة الأصالة، كان الأخذ من الغرب ليس إنكارا للذات العربية و محواً لشخصية حضارتها، بل محاولة انفتاح نحو الآخر

وتواصل وتبادل حتميّ بين عالمين في "أفق مصالحة الإسلام مع العصر و إطلاق سلطان العقل و فتح الأبواب أمام ثقافة الآخر للانتهال مما هو مفيد منها." [27]

فكلّما ازداد انبهار هذه الأنا العربية بالآخر الذي تشبّع بقوة العلم و المعرفة و العدل الدستور و التنظيم الاجتماعي و التزم بتعاليم الإسلام التي تركها المسلمون، اتضّح لنا أن هذه آلية للتعبير عن الإعجاب بالأنا و إظهار أولويتها بالتفوّق.

بهذا أكون قد عرضت الخلفية الإيديولوجية التي تتحكّم في الوعي بالذات و الوعي بالآخر ثمّ تصوّره و تصويره بالترجمة و التمثيل كي انتقل فيما بعد إلى نوع سردي قائم على المعاينة المباشرة و ترجمة الآخر.

[27] عبد الإله بالقزيز، المصدر نفسه، ص. 15.

الفصل الثالث

الرحلـــة

- عن أدب الرحلة
- لغة الرحلة : أدبية و إستراتيجية السرد
- كتابة الرحلة و الصورة المقار نية
- كتابة الرحلة و الترجمة و المترجم
- مدونة البحث
- قراءات نقدية : حسن حنفي و مريم سلامه كار
- ترجمة سرد الآخر

تمهيد:

من بين النماذج في كتابة الغيرية نذكر في هذا الفصل لون أدبي تميّز عن غيره من جهة أنّه عمل ثقافي يسمح بالتعبير عن معاينة الآخر وليست أية معاينة، بل تلك الناجمة عن التجربة الذاتية و الاحتكاك المباشر بالأجنبي في دياره، فتصبح العملية خير كاشف عن الرؤية الفردية (التي هي في الأصل متوارثة عن تصوّر جماعي) ما ينتجها و ما يتخلّف عنها، و ذلك في مرحلة ما من زمن إنتاج هذا النوع السردي الذي يقوده حب الإطلاع و اكتشاف قيم و نشاطات الآخر و كلّ ما يميزه عن الأنا، ألا و هو أدب الرحلة.

I. عن أدب الرحلة:

كانت الحضارة الإسلامية عبر التاريخ في علاقة مستمرّة مع الحضارات المجاورة : الرومان و اليونان غربا و فارس و الهند شرقا، بل إنّ إبداعات الحضارة الإسلامية هي نتيجة لهذا التفاعل بين الداخل و الخارج، بين الموروث والوافد ، بين العقل و النقل ، بين علوم الغايات و علوم الوسائل ، أو بلغة العصر بين الأنا و الآخر[1].

و إذا أصبح العالم اليوم قرية صغيرة فإنّ العالم في الماضي كان قرى كثيرة مبعثرة فوق رقعة هائلة من المعمورة ، و لم يكن من سبيل لمعرفة الأحوال خارج القرية الواحدة سوى الترحال ؛ ولن ينكر أحد ما في الرحلة من فوائد استهوت ابرز الشخصيات التاريخية ، إذ يقول الإمام الشافعي في السفر و الحركة:

سافر تجد عوضا عمن تفارقه و انصب فإن لذيذ العيش في النصب
إني رأيت وقوف الماء يفسده إن سال طاب و إن لم يجر لم يطب
و الشمس لو وقفت في الفلك دائمة لملّها الناس من عجم و من عرب

[1] حسن حنفي : "علم الوسائل و علم الغايات" (بحث ألقي في الندوة الثانية للعلاقات الثقافية المصرية المغربية) القاهرة، ديسمبر 1989. نقلا عن الطاهر لبيب، المصدر نفسه.

يذكر فؤاد قنديل[2] أنّ التراث القصصي في الأدب العربي متصل الحلقات منذ أقدم العصور، هذا ما نجده على سبيل المثال في قصص الأمثال و قصص السمر والخرافات بتعدّد مصادرها بين عربية و فارسية و هندية ، بما تحتشد به كتب الإخباريين مثل "المحاسن و المساوئ" للبيهقي و غيرها من القصص التي ازدهرت فيما بعد حتّى بلغت ذروة الإبداع في "ألف ليلة و ليلة"، و يتبيّن ذلك في اتخاذ مؤلفيها مادّتها من أدب الرحلات العربي متأثّرة أيضا بأدب الرحلات الفارسي.

و من جهة أخرى يرى العديد من مؤرخي الأدب الأوروبيين تأثّر بعض قصص الأدب الغربي بقصص الأدب العربي إلى حدّ الاقتباس و النقل عنها كما هو الحال عند "**بوكاشيو**" الإيطالي و "**شوسر**" الانجليزي ، و دون جون الاسباني الذين غرسوا مع غيرهم البذور الأولى للقصة الأوروبية الحديثة و لعلّ من أروع الأمثلة و أشهرها الكوميديا الإلهية لدانتي و روبنسون كروزي.

من أهمّ ما خلّف هذا التراث العربي الغني كتب الرحالة الجغرافيين بما حويت من موادّ ثريّة و مثيرة للدهشة، حيث أسهمت بشكل كبير في حقول الجغرافيا و التاريخ والأدب إلى جانب المعلومات الاثنوغرافية عن سكان كافة أقطار العالم في القرون الوسطى بين القرن الثالث حتى الثامن للهجرة ؛ كما خدم هذا الأدب الجغرافي الإسلام و اللغة العربية، فنشط الفكر و الخيال و حفّز على السفر و التجارة و نقل المعارف والعلوم، ممّا أثّر في تحرير صفحات عديدة من صفحات الحضارة العربية من شرق الصين إلى غرب أوروبا، و من روسيا شمالاً إلى أواسط أفريقيا جنوبا.

لقد كشف بعضا من كتب الرحلات عن المواهب السردية لكتّاب العرب، إذ امتزجت في نصوصهم المعلومات بالمغامرات و الواقع بالأساطير، ذات الكاتب و مشاهداته، التجربة و الحكمة مع الخيال، و السحر مع الغرائب و العجائب ؛ و ممّا زاد هذه الكتابات جاذبية هو انطوائها على وقائع حقيقية لأنّ راويها هو صاحبها و مجرّبها

[2] فؤاد قنديل: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية و الكتاب، القاهرة، 1993.

والعارف بأحداثها عاشها بأحاسيسه و فكره و قد يمرّ عليه الشهر كالساعة و قد تمرّ الدقيقة كالدهر.[3]

و لأنّ الرحلة هي أكثر المدارس تثقيفا للإنسان و جامعة تحفل بالدروس و العبر، تصقل الشخصية و تشحذ العقل و تزيد الإدراك بفضل قساوة التجربة و معاناة مشاق الغربة و التمرّس على الاعتياد على الغريب فإن ما تعرضه موادها من أساليب ترتفع بها إلى عالم الأدب و ترقى بها إلى مستوى الخيال الفني[4].

1) مسيرة الرحلة العربية و أعلامها:

كشفت حملات الترجمة عن اليونانية و السريانية و الفارسية أنّ هذه الشعوب قطعت أشواطاً كبيرة في اكتشاف المجهول من الأرض و غزوه برا و بحرا، فانفتحت شهية العرب لمحاولة الخروج و معرفة العالم ثمّ انطلقت الرحلات و تحمّس الكثيرون للسفر قصد اكتشاف الآخر و الأخذ عنه ، و إثارة الشعور بالمنافسة و الرغبة في التفوق و الطموح إلى السيادة، و في الإطار الرسمي دعت الحاجة إلى تنظيم العلاقات بين الدول عن طريق إرسال الرسل و تكليفهم بمختلف المهام، فتنوّعت أشكال الرحلة وتعددّت نصوصها خاصة إذا كان الرحالة متمتعا بقوة الملاحظة و شهوة التطلع ويقظة الحواس و حب التحصيل و الحرص على التدوين.

لقد حفل التراث العربي بأسماء بارزة شهدتها مسيرة الرحلة[5] عبر مختلف الأقطار منها: اللغوي و المؤرخ "**هشام الكلبي**" الخبير بالجزيرة العربية في القرن الثالث عشر كاتب "كتاب الأقاليم" و"أنساب البلدان"، جاء بعده "**الأصمعي**" و تلميذه "**سعران بن المبارك**" و كبير علماء اللغة رمز الرحلة العربية "**الجاحظ**" صاحب "كتاب الأمصار وعجائب البلدان"؛ و كذلك الفيلسوف "**الكندي**" و صديقه "**أحمد بن محمد الطيب السرخسي**" الذي ألف "رسالة في البحار و المياه و الجبال" ثمّ "المسالك و الممالك" الذي تكرّر كثيرا بعد ذلك و أصبح علماً على علم البلدان.

---

[3] فؤاد قنديل ، المصدر السابق، بتصرّف، ص 13.

[4] أدب الرحلة عند العرب – المكتبة الثقافية، ص 10، نقلا عن فؤاد قنديل، المصدر نفسه.

[5] فؤاد قنديل، المصدر نفسه، ص 67.

كما شهد القرن نفسه شخصية "**محمد بن موسى المنجم**" المعروف بـ"**الخوارزمي**" الذي كلفه الواثق برحلة إلى آسيا الصغرى لفحص كهف الرقيم المذكور في سورة الكهف، وأخرى مع **سلام الترجمان** لزيارة سدّ يأجوج و مأجوج، و بني عصره من "**ابن خرذابة**" و "**ابن الفقيه**" و "**اليعقوبي**" و "**الجيهاني**" و"**فأبو الوليد الأزرقي**" و "**الفاكهي**" و غيرهم.

و منذ القرن الرابع للهجرة و التاريخ يحفل بالأسماء و المؤلّفات على رأسها كبير رحالة القرون الوسطى "**المسعودي**" كاتب "مروج الذهب و معادن الجوهر"، وكذلك "**ابن فضلان**" الذي حفلت مدوّناته بمادة اثنوغرافية على درجة عالية من القيمة والطرافة و التنوع. يليهم "**البيروني**" في القرن الخامس و الذي ليس كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" مجرد كتاب في الرحلات أو الجغرافيا و إنّما يتضمّن آراء في الدين و الفلسفة والتاريخ.

و إذا تميّزت هذه الفترة بعدد الانجازات و الرحلات و المؤلّفات فإن القرن السادس تميّز بقوة هؤلاء الرحالة و أهميّة الآثار التي خلّفوها، و المناهج التي اتبعوها في جمع المادّة و تدوين المشاهدات و الانطباعات يُذكر منهم "**أبو حامد الغرناطي الأندلسي**" الذي طاف بالعالم الإسلامي و صنف كل من "تحفة الألباب و نخبة الأعجاب" و"المغرب عن بعض عجائب المغرب". و الغني عن التعريف "**الشريف الإدريسي**" صاحب كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" و واضع الخرائط لأنحاء العالم المعمور، و كذا الأندلسي العالم الفقيه "**أبو بكر العربي**" الذي كان أوّل من أدخل لفظ "رحلة" على عنوان مؤلفه "ترتيب الرحلة"، كما أنه أوّل من وضع أساس أدب الرحلات بالصورة الفنية المأمولة؛ و معاصر "**ابن جبير علي الهروي**" الملقب بالسائح لكثرة تجواله سعياً لزيارة أضرحة الأولياء و الذي كتب عنها "الإشارت في معرفة الزيارات". أمّا القرن السابع للهجرة فقد تميّز عن غيره بأحد أهم انجازات رحالته "معجم البلدان" **لـ"ياقوت الحموي"**، كما شهد "**عبد اللطيف البغدادي**" بنص "الإفادة و الاعتبار في الأمور المشاهدة و الحوادث المعاينة بأرض مصر" الذي رصد فيه بدقة ظروف مصر الاجتماعية والصحية خاصة المجاعة و الوباء اللذان هددا

الحياة في مصر عامي 597-598 هـ. فيما عكف آخرون على جمع و نقل كل ما هو عجيب و غريب في عالم المخلوقات بشتى أشكالها، منهم "**زكريا القزويني**" صاحب "عجائب المخلوقات" و من تبع أسلوبه "**يوسف بن يعقوب الدمشقي**" و "**ابن الوردي**" و "**الأندلسي ابن سعيد**".

وفي الختام يشير فؤاد قنديل إلى الطابع الذي ساد في القرن الثامن للهجرة و هو ولوج بعض الكتاب عالم الكوزموغرافيا، حيث المبالغة في القص و سرد العجائب و رواية الأساطير و الغرائب فيذكر منهم "**شمس الدين الدمشقي**" كاتب " نخبة الدهر في عجائب البر و البحر" و الجغرافي الشهير و حاكم حلب و دمشق "**أبي الفداء**" صاحب "مختصر تاريخ البشر" و "تقويم البلدان" اللذان حضيا باهتمام خاص لدى مؤرخي العلم في أوروبا و كذا رفاعة الطهطاوي. إضافة إلى الموسوعات التي زينت هذه الفترة و خدمت أدب الرحلة مثل "نهاية الأرب في فنون الأدب" لـ"**النويري**" و"مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" "**لأبي فضل العمري**"، و بلغ أدب الرحلة العربي ذروته فظهر أشهر الرحالة صاحب "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" و هو "**ابن بطوطة أبو عبد الله اللواتي الطنجي**" ؛ و أيضا العالم والسياسي و المؤرخ الكبير **عبد الرحمن ابن خلدون** الذي أفرد كتابا مستقلا لرحلاته بأسلوب أدبي بسيط خال من السجع و الصور و المحسنات البديعية لا يقل أهمية عن سائر الأعمال.

أما بعد ذلك الحين تقلصت الرحلة إلى أن كادت تنعدم بسبب التغيرات السياسية والتدهور ثمّ سقوط الدولة الإسلامية و بداية الصعود الحضاري الأوروبي الذي زامنه اكتشاف العالم الجديد ، لتعود الرحلات العربية إلى البزوغ و الازدهار من جديد في ثوب مختلف مع حلول القرن التاسع عشر للميلاد، و تحديدا بعد الحملة الفرنسية على مصر؛ فظهر **محمد عمر التونسي** مؤلف "تشحيذ الأذهان"، و الشيخ الأزهري "**رفاعة رافع الطهطاوي**" بكتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و "**محمد عياد الطنطاوي**" بـ "تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا"، ثم "**محمد بلخوجة التونسي**" كاتب "سلوك الإبريز في مسالك باريز" ، فالكاتب الصحفي و اللغوي "**أحمد فارس**

الشدياق"[6] الذي ألف كتبا بعنوان "الساق على الساق في معرفة الفارياق" الذي يخالف صيغة الطهطاوي التوثيقية ؛ إذا جاء هذا العمل المهول الذي يصف أوروبا لا ككتلة واحدة بل يميز بين فرنسا و انجلترا في هيئة نص ينتقل بين مختلف الأصناف الأدبية: لا هو بالرحلة بمفهومها التقليدي و لا هو بالسيرة الذاتية و لا الدراسة المعجمية الصرف بل كل ذلك معًا.

على أنّ الرحلات الحديثة اتجهت كلها صوب جهة الغرب حتى أصبحت قاصرة عليه. و قد سبق أن ذكرنا في الجزء الأول من هذا البحث أهم الظروف و الأسباب التي جعلت هذا الغرب الأوروبي "آخر" الشرق العربي، منها التفوق الذي أحرزه و السلطة الاستعمارية ، فلم يعد طالبو العلم يشدّون الرحال إلى بغداد و دمشق كما كانوا في الماضي و إنما أصبحوا جميعا ينطلقون إلى باريس و لندن و ألمانيا و غيرها ؛ عادت الأنا العربية الإسلامية لتكون متعلّما على يد الآخر الغربي بعدما كانت في الماضي معلّما له.

II. لـغة الرحـلة :

1) أدبـيّة السـرد :

إذا كانت رحلة "ابن بطوطة" رحلة نموذجية من حيث النوع الأدبي حققت خصائصها البنائية، فإنّ ذلك لم يمنع من توفّر نصوص لاحقة ظلّت مدينة للمكونات الكبرى للنص مع توفر إضافات نوعية جديدة حاورت فيها الرحلة الاستطلاع[7].

يلاحظ عبد الرحيم مؤدن هيمنة بنية السفر في المتن الرّحلي، فيرى أنّ السفر القصدي هو الذي يجعل من المتن الرّحلي حاملا لخصائصه النوعية و محدّدات أدبيّته. يقول عبد الفتاح كيليطو في هذا السياق: "السفر يسمح بالتصنيف وهو في الوقت ذاته يمكننا

[6] باربرا فينكلر :الاستطلاعات الأدبية لأحمد فارس الشدياق، ترجمة علي مصباح ، مجلة القنطرة الإلكترونية ،2005.

[7] عبد الرحيم مؤدن : رحلة أدبية أم أدبية الرحلة، (http://www.aljabriabed.net/n20_09mudan.htm)

من تلمس خصائص الكتابة، ما دامت الرحلة نوعا أدبيا يقلص من دور المصادقة ويقدم لنا بقدر كبير قواعد إنتاج النص وقواعد تلقيه معا"[8].

أدبية نص الرحلة مرادفة للشعرية (Poétique) فهذا النص يجاور نصوصا ويزامنها أحيانا ، كما أنّه يتقاطع معها أحيانا أخرى محققا خصوصيته التي تسمح لنا بالحديث عن أدبية مميّزة. فالرحلة جنس أدبي قائم بذاته استنادا إلى تراكم كمّي و كيفي ميّزه عن غيره من النصوص. الرحلة لا تتقاطع مطلقا مع الخطابات السائدة في مرحلة ما إذ "تحمل القليل أو الكثير من الخطاب التاريخي و الجغرافي و علم الأطوال و العروض، كما أنّها قد تحمل القليل أو الكثير من الخطاب السردي عبر محكايته الحكائية أوالأوتوبيوغرافية ... إلى غير ذلك من الخطابات الشعرية و النثرية"[9].

إنّ " السفر ارتحال من خلال النص الذي يصبح رحلة جديدة تضيء الرحلة الفعلية السابقة. و بفضل السفر، في الكتابة، يصبح بإمكاننا أن نتحدّث عن خصائص نوعية ميزت الرحلة عن غيرها مثل طغيان الوصف النابع من رحم السرد إن لم يكن خادماً له، فضلا عن خصائص جمالية متعددة أنتجت السارد و الجوال الذي يتجوّل بسرده في كل الأمكنة، مستخدما السرد الموقعي (الطوبونيمي) و يعيد صياغة أسماء الأماكن رؤية و معجما بآفاق متنوّعة."[10]

و يلّخص عبد الرحيم مؤدن بعض خصائص المتن الرحلي إذ يرى أنّ:

- السفر ينتج الصورة السردية أو الفعل الوصفي السردي استنادا إلى أنّ المكان -أيا كان- لا يخضع للثبات بل يحمل في صلبه حركيته الزمنية المرئية و غير المرئية مما يفتح حوارا صاخبا بـ "الهنا" و "الهناك". فالرحلة حكاية سفر تعكس تجربة ذاتية غنيّة و إن لم تتجاوز الرحلة فضاء غرفة ما.
- من العناصر الأدبية في النص الرحلي انتماؤها إلى الكتابة البصرية سواء بالمعنى التشكيلي أو بالمعنى الأدبي ، مادام النص الرحلي عبارة عن صور متلاحقة في الزمان و المكان. ففي المستوى الأوّل نلاحظ اهتمام الرحالة

[8] عبد الفتاح كيليطو : المقامات، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار طوبقال، 1993، ص. 127.

[9] عبد الرحيم مؤدن، المصدر نفسه.

[10] نفسه.

بالتخطيط و التشكيل انطلاقا من الخارطة الجغرافية مرورا بمعالم الأماكن وأسمائها، ثمّ تقنيات النقل المعاصرة من قطارات و بواخر فصناعات أسلحة ومعدّات بحرية و غيرها من المظاهر الشكلية للحداثة فيدعم كتاباته برسوم تفقد النص جماليته ما دام الهدف هو الجانب المنفعي و الإفادة العملية من التجربة الجديدة. أمّا المستوى الثاني فنجد أحيانا الصورة الأدبية في أعلى مراحلها الجمالية "في نصوص محددة حملت على عاتقها تقديم لقطات رائعة يكتب فيها الرحالة بـالمكان عوضا أن يكتب عن المكان. ويدخل في ذلك رحلات الصوفية وتجارب المعاناة الخاصة المبنية على شحذ الذات بأقصى مراحل الانفعال والتفاعل مع تجربة السفر"[11]. وبالمقابل نجد الصورة الأدبية في غالب الرحلات قائمة على الجانب الوظيفي، بتعبير آخر: لا يقصد الرحالة من تقديم صور المرئيات والمشاهدات الغاية الجمالية، بل يهدف إلى تقديم المعرفة بصورة المكان و إثارة دهشة القارئ و فضوله. ولو رجعنا إلى العديد من نصوص المتن الرحلي سواء التراثي أو المعاصر، لوجدنا أن طبيعة الصورة قد لا تحتفل بالبلاغي إلاّ في حدود ضئيلة مما قرّب أسلوب الكتابة من "تقنية" التقرير الأقرب إلى وصف من "درجة الصفر"[12]. أما بالنسبة للرحلات الحديثة، فالجانب المعرفي يظل واردا مع التركيز الدائم على تقريب الصور المجردة إلى ذهن القارئ وتحويلها إلى صور ملموسة يحاول القارئ استيعابها بأساليب التشبيه، والوصف المقارن وضرب الأمثال.

- إحدى أهمّ خصائص هذه الكتابة هي خاصية "الأركيولوجيّة" المتمثّلة في تقديم الخلفية الأركيولوجيّة للموصوفات، فالرحالة لا يكتفي بتقديم المرئي و الآني بل ينطلق من الموصوف المباشر بواسطة حركة ارتدادية تسترجع تاريخية الموصوف و تحوّلاته. و الكتابة الأركيولوجيّة لا تظلّ حبيسة الماضي على أهميته بل إنها تعيد صياغة هذه الأمكنة بـ "طوبوغرافية" جديدة تهدف إلى استكمال الصورة.

[11] عبد الرحيم مؤدن: المصدر نفسه.

[12] المحتمل في الرحلة العربية ص 507.

- كتابة الرحلة يسودها الطابع الديداكتيكي أو التعليميّ، فهي تنطلق من قانون أساسي يتمثّل في فعالية النص الرحلي في التحوّل و التحويل أيضا، يتجسّد التحوّل في انتقال الرحالة من وضع إلى وضع مغاير فكريا و سلوكيا و أخلاقيا. فمن المؤكّد أنّ الرحالة يتأرجح قبل الرحلة و أثناءها أو بعدها، بين أن يكون مثل الآخر على حدّ تعبير تودوروف T. Todorov أو أن يكون الآخر مثل الرحالة. و بين هذين الحدّين يمتلك هذا الأخير تجربته الغنية التي حوّلته من الجاهل إلى العارف و من المتعلّم إلى المعلّم ، و بالتالي يصبح مرسلا جديدا يعيد صياغة إرساليته نحو متلقّ يجهل عالم الرحلة بمختلف مستوياته. أما بالنسبة للتحويل فيتعلّق الأمر بإخضاع المرئيّات إلى مادّة قابلة للتداول و التلّقي. و لا شكّ أن عمليّة التحويل تقتضي إيجاد صيغ ملائمة للتواصل سواء على مستوى الموضوعات أو الصيغ الجمالية و الأسلوبية ، و التحويل في نهاية الأمر جعل تجربة السفر تجربة معيشة ينتقل بفضلها المتلقي إلى عوالم الرحلة وفضاءاتها.
- يتميّز هذا السرد بحضور شخصية مركزية في المتن الرحلي و الذي يرتبط بدورها في صنع أحداث الرحلة و تنظيمها في مسار معيّن ، تكشف هذه الشخصية عن عناصر الرحلة و شخصياتها و وظائفها و المتلقين و المحفزين على كتابتها، فيحرص سارد الخطاب على قول الحقيقة كما يراها الرحالة والمسرود له أي المتلقي (لنعود هنا إلى رؤية الفرد و الجماعة وفق آليات الرؤية التي ذكرناها سابقا). فيتداخل البصر و البصيرة ثمّ النظر و التأويل القائم على معطيات الواقع (كوصف ابن بطوطة لقاعدة أهرام مصر بأنّها ذات شكل مخروطي). تكتسب هذه الشخصية المركزية مرجعيتها الواقعية النصية ممن سبقها من الرحالة ، فتسفر الإحالة إليهم عن هذا الانتساب إلى سلطة مرجعية ثقافية تمنح هذه الشخصية مصداقيتها و قوتها الرمزية ؛ فنلاحظ أنّ لامارتين تمّت عبر شاتوبريان و ابن بطوطة استفاد من ابن جبير و العمراوي والصفار أحالا على الطهطاوي.

2) إستراتيجية السارد :

يمتلك السارد إستراتيجيته الخاصة أثناء تقديم المرئيّات ، فرغم اشتراك العديد من المرتحلين في قواسم سرديّة في مرحلة معيّنة ، تظلّ طبيعة السرد لدى كلّ منهم خاضعة لهذه الإستراتيجية أثناء استخدام الرحالة للمكتوب و البصري ، المكتوب واللهجي ، الأليف و غير الأليف ، الشرعي و الوضعي ، الأدبي و غير الأدبي.

فمثلا لم يخضع الحديث عن "باريس" لرؤية سردية متطابقة : إذ هي عند الشدياق مثوى للأبالسة و عند العمراوي جنّة النساء و جهنّم الخيل و هي بالنسبة للجعايدي:

أ باريس إن كانت على الأرض جنة
فأنت هي المأوى على رغم حاسد
فما تشتهيه الأنفس من كل رائـق
كثير بها لكنه غير خالـــد[13]

ذاك ما جعل موقف الشدياق من باريس انتقاميا ساخرا في حين يرى فيها العمراوي المتعة أو الغواية المتعبة ، و الجعايدي المتعة الفانية أمّا رحلة الطهطاوي فسيتقدم وصف موقفه في دراسة نصّه لاحقًا.

يخلص عبد الرحيم مؤدن[14] بالقول أنّ الاختلاف و الائتلاف في الكتابة الرحلية تسمح بالقول أنّها تمتلك خصائص سردية قرّبتها من الكتابة النمطية إلى درجة اعتبرها الباحثون مجموعة من التقارير عن أسفار محدّدة ؛ ثمّ ينتهي إلى أنّ النص الرحلي هو ذو متن خصب ، و واحد من النصوص المهجّنة التي تتزامن فيها توازياً و تقاطعًا أنماطا و أجناسا من الكتابة الأدبية و غير الأدبية ، حكايات و مرويات و فتاوى وخرائط و رسوم و صيغ مقالية و محطات سردية و أصوات متعددة. كلّ ذلك تحت الهيمنة "الفعليّة" لـ "بنية السفر" (معمارية النص) القادرة على توليف الأنماط السابقة من جهة ، و خلق خصائص سردية من جهة ثانية تعيد الاعتبار للرحلة من حيث كونها

[13] محمد بن ادريس الجعايدي: إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار، رسالة مرقونة، دراسة وتحقيق. عز المغرب معنينو، 1990، ص161-162.

[14] عبد الرحيم مؤدن : المصدر نفسه، بتصرّف.

حكاية سفر قبل أن تكون خطاباً جامعاً مانعاً لكل المعارف و العلوم و المتع ما عدا متعة السفر.

2) اهتمامات الرحـالة :

تعود سيادة التعبير عن مرجعية المشاركين في إنتاج الرحلة إلى جوهر الخطاب في المتن الرحلي حسب رأي ذات الباحث، إذ يُعبّر السارد عن اهتمامات النخبة خاصّة و المجتمع عامّة بإشكالات محدّدة. فاهتمام السفاريين الدبلوماسيين بموضوعات معينة في القرن التاسع عشر مثل السلاح و النظام و القوة و الجمال و التحديث لم يكن مجرّد صدفة ، بل كان نابعا من اهتمام المرسل و المرسل إليه. فيؤكّد أن إنتاج السرد يخضع لاهتمامات الرحلة بقدر ما يخضع لخصوصية السارد سواء من حيث مرجعيّته الثقافية أو من حيث تقنية الكتابّة.

و إن اختلفت دوافع الرحلة من شخص لآخر و من عهد لعهد إلا أنّها في الأغلب لا تخرج عن الإطار الديني أو التعليمي (للاستزادة من العلم في منطقة مثلا ذاع صيت أبنائها في الهندسة و الفقه و العمارة و غيرها) أو السياسي أو السياحي أو الاقتصادي أو غيرها كالسفر بسبب علاج و راحة أو سخط على الأحوال و ضيق المعيشة.

و أيا كانت أغراض الرحلة فليس الرحالة بعدها هو نفسه قبلها إذ يقول أبو الحسن المسعودي: " ليس من لزم جهة وطنه وقع بما نمى إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار ، و وزّع بين أيامه تقاذف الأسفار ، و استخراج كل دقيق من معدنه ، وإثارة كلّ نفيس من مكمنه"[15].

[15] فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، مكتبة الدار العربية و الكتاب، القاهرة، 1993، ص 21.

III. كتابة الرحلة مع الصورة و الترجمة :

1) مع الصورة المقار نية :

تعد كتب الرحالة بشكل عام أخذا بما دوّنه الرحالة في وصف معالم البلدان وملامح الشعوب نوعا من التفاعل الثقافي الذي تتبدى فيه صورة الأنا و صورة الآخر معًا. و هي نشاط يتطلب مقاربة انثربولوجية لأنها "انتقال ضمن الفضاء الجغرافي والزمن التاريخي وهي انتقال أيضا ضمن نظام اجتماعي و ثقافي" و هي "في ممارستها و التعبير الأدبي عنها لحظة التقاء الإنسان مع العالم الخارجي و سيطرته عليه و قدرته اللاّ محدودة على وصف العالم و فهمه ، و اعتقاده بسيادته عليه و رهانه الدائم على إمكانية تحويل المجهول إلى معلوم و مفهوم."[16]

فيعيد الرحالة تركيب مذكراته ضمن نص تختلط فيه الملاحظة بالخيال، و تتداخل فيه الأنا المسافرة - بشخصيتها ودوافعها- مع الفضاء الموصوف المرتحل إليه و تتوحّد الرحلة و الصورة. لكن هذه الكتابة لا تهمل شيئا من ملهمات الخيال: إذ لن تخلو الصورة من التصورات المسبقة و التوقعات و الاسترجاعات و الأكثر من ذلك فهي تدعو القارئ إلى التكهن لما لم يُقال و قراءة بين السطور و الوقفات بسبب الصمت والحماس و اللاوعي. كتابة الرحلة عاطفية ذاتية و هي شاهد على حساسية فرد أو جيل أو حتى عصر بأكمله.

يرى دانيال هنري باجو أنه من الغلط إهمال أدب الرحلة لأنه يتضمّن ما هو من صميم التفكير المقارني : الحديث عن الفضاء الأجنبي و تحويل الفضاء و الزمن إلى كلمات، و جولة ضمن ثقافة أجنبية من أجل إعادة كتابة الآخر و فضائه و ثقافته وفق آليات الرؤية التي تفرز تلك الصورة. عبور يتم بأداة أساسية تنتمي إلى العالم المرجعي للكاتب و القارئ، تنقلب الصورة و تقيم علاقة تحاور بين الأنا و الآخر ، بين التماثل والاختلاف في سلسلة متوالية خطية لوصوفات و انطباعات و تجارب[17].

[16] دانيال هنري باجو، المصدر نفسه، ص. 47.

[17] المصدر نفسه، ص. 58.

أما قارئ الرحلة فيجد نفسه أمام كاتب مهموم بقضايا عصره و انشغالات مجتمعه ينطلق منها تلقائيا في التعامل مع الآخر. و تحدد أهداف الرحلة و أبعادها الكبرى الزوايا التي سينظر منها إلى نظم المجتمع و قواعده و تقاليده، و هي التي تحدد له معايير الحكم على ما يراه مستحسنا أو مستهجنا[18].

2) مع الترجمة و المترجم :

إنّ اجتياز المترجم فضاءات أجنبية و بحثه الدؤوب عن فكرة الآخر لمحاولة فهمه و تخويله دور الوسيط الثقافي الذي يطرق أبواب العالم الأجنبي ، متقدما داخل أراضيه للإستزادة منه و العودة ناقلا أدواته، حظي باهتمام كبير في حقل البحث الترجمي. ذلك أن جدلية الأنا و الآخر تظهر جلية في مسألة العلاقة بين الذات الآخر التي شكلت قضية مركزية في تحاليل المقاربة التأويلية لنظرية الترجمة ؛ و تتبلور هذه العلاقة في استحواذ المترجم للأجنبي و جعل ما كان مغايرا جزءا من عناصر الذات حسب منظور غادامير. و في هذا المقام يقول بول ريكور:

« Comprendre, c'est se comprendre devant un texte. Non point imposer au texte sa propre capacité définie de comprendre mais s'exposer au texte et recevoir de lui un '**Soi plus vaste**'.''[19]

"الفهم هو أن يفهم الفرد ذاته إزاء النص، لا يفرض على النص قدرته المحدودة للفهم بل أن يتعرّض و أن يتلقى منه ذاتا أعظم."*

أليس هذا شبيه بموقف الرحالة إزاء الأجنبي؟ لهذا السبب تم تشبيهه موقف المترجم إزاء النص بالمسافر الذي يكتشف أمورا جديدة فيجول الأقاليم ويقطع المسافات ويتفاعل بطرق مختلفة، إذ يقترح الناقد الأدبي تودوروف في عمله:

''Nous et les Autres'' تصنيف الرحالين إلى عشرة أصناف قد يوافق المترجم أحدهم كما قد يوافق مزيج منهم و يمكن تلخيصهم كالتالي:

[18] عبد السلام حيمر: صورة الآخر من خلال تقارير الرحلات السفارية المغربية إلى أوروبا (جامعة مكناس)، العربي ناظرا و منظورا إليه، ص 318.

[19] Paul Ricœur , Conflits des interprétations, Essais d'Herméneutique, Edition Le Seuil 1969.

* ترجمة الأستاذ عبد الفتاح ابراهم.

- ❖ المستوعب L'assimilateur: و هو الذي يقصي الآخر و يستحوذه.
- ❖ الانتهازي Le profiteur: يستغلّ الآخر و يستفيد منه.
- ❖ السائح Le touriste: يفضل الصورة على اللغة والمعالم على الأشخاص فهو متسامح و دائما في حالة من العجلة.
- ❖ الانطباعي L'impressionniste: يوسع آفاقه لتشمل الآخر.
- ❖ المندمِج أو المستوعب L'assimilé: يذوب في الآخر و يتوقف كيانه عن الوجود.
- ❖ النازح L'exote: يحافظ على التوازن مع الآخر، يحتل موضعا وسط بين القرب والبعد، لا هو منعدم و لا هو ذائب.
- ❖ المنفي L'exilé: مهاجر و نازح يلجأ إلى لغة الآخر و يتموضع في الخارج.
- ❖ المقلّد L'allégoriste: ينسب للآخر ملامح ذاته فيتحدث عن الأنا عبر خطابه عن الآخر.
- ❖ اللاّمبالي أو غير المكترث Le désabusé: لا يعي برحلته و لا يكترث لفهم الآخر.
- ❖ الفيلسوف Le philosophe: يحتك بالآخر لفهم ذاته.

خلاصة هذا التشبيه هو أن الرحالة مترجم و المترجم رحالة، لأن سرد الرحلة هو ترجمة الآخر بلغة الأنا، و الترجمة هي رحلة توتر دائم بين الهوية و الغيرية، فالمترجم شخص لا يذوب في النص و لا يسيطر عليه، بل شخص يتحاور و يتفاعل هو الآخر مع النص.

IV. مـدوّنـة البحث:

يبدأ حضور الآخر الغربي مع تنامي مشهد النهضة العربية الحديثة و ما صاحبه من تبلور الوعي القومي الذي أخذ في مساءلة و تأويل معنى هذا الآخر و هيأ لولادة مبحث الصوراتية ؛ لذلك يلاحظ الباحثون بصفة عامة تزايد أهمية ما أنجزه الرحالة العرب في كلّ العصور لتصبح أعمالهم جديرة بأن تحضى بالاهتمام الذي يتعيّن ألاّ يكون أقلّ من تقديمها على موائد البحث و أن تجد هذه الرحلات ما يليق بها من إعادة

التحقيق والنشر بين طيات كتب حديثة، إذ يستشهد فؤاد قنديل في هذا الرأي بقول طه حسين في كتابه أبي العلاء:

" لابدّ أن نقدّم إلى جمهور المثقفين أدبنا القديم و نزينه في قلوبهم و نصله بأذواقهم، ليس كلّ إنسان قادرًا على قراءة اللزوميات و الفصول و الغايات و رسالة الغفران، وفهمها، و مع ذلك يجب أن يعرف المثقفون جميعا هذه الآثار و غيرها معرفة حسنة، وإلاّ انقطعت الصلة بين الحديث و القديم، و أصبح مكان الأدب العربي القديم من المثقفين مكان الأدب اللاتيني من الفرنسيين و الإيطاليين، و الله يعصم الأدب العربي من أن تقطع الصلة بينه و بين الأجيال العربية إلى آخر الدهر."[20]

انطلاقا من هذا المبدأ اخترنا موضوع بحثنا هذا نص رحلة رفاعة رافع الطهطاوي الذي يحمل عنوان "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أنموذجا لكتابة الآخر في لغة الأنا باعتبارها عملية ترجمة في حد ذاتها؛ ثمّ دراسة النص المنقول إلى اللغة الفرنسية (بقلم أنور لوقا) بعدما ارتحل هذا الآخر و عاد إلى لغته برفقة غريب ، سواء على المستوى الزمني أو مستوى استراتيجيات الترجمة التي تتبنّى علاقة الذات مع الآخر من استحواذ و إقصاء و أساليب التعبير عنها.

و إن كان النص الرحلي يعود إلى القرن التاسع عشر إلاّ أنّه من أغنى النصوص وأكثرها تعبيرا عن "الجدل الحضاري بين الأنا و الآخر"[21] و أيضا خير كاشف لصورة الغربي في ذهن الشرقي في خضم "أوّل علاقة مثمرة بين الشرق و الغرب في العصر الحديث"[22] ، بقدر ما يبرز دور المترجم الرحالة في تمثيل الغيرية و بناء هوية قومية ، إذ فاوض الطهطاوي بين خطابي الحداثة و التقليد المتنازعين ، و هو دور

[20] فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، مكتبة الدار العربية و الكتاب، القاهرة، 1993، ص 14.

[21] حسن حنفي : "جدل الأنا و الآخر : دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي"، العربي ناظرا و منظور إليه، [ورقة مقدمة للندوة الدولية التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع، تونس، ديسمبر 1993]

[22] رفاعة رافع الطهطاوي : تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تقديم مهدي علام و أنور لوقا و أحمد أحمد بدوي، 1958، ص 7.

جدير بالتحليل مادام النقاش لا يزال قائما حول أهمية تمثيلات الآخر في ظلّ المسائل الشائكة التي تكسو الساحة الجغرافية السياسية المعاصرة.[23]

ومن منظور مبحث الصوراتية رأى بعض الباحثين أنه من وراء رسم صورة لباريس "الغاية إذا ليست وصف الآخر، بل قراءة الأنا في مرآة الآخر. فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا. و ليست الغاية الذهاب إلى باريس، بل العودة إلى مصر. و ليست الغاية التعلم بل الإفادة بالعلم ..."[24]. فعلى غرار كريستوف كولومبس الذي اكتشف أمريكا كما كان يريدها أن تكون ، و الذي أراد للهنود أن يكونوا مثله (إذ يشير الطاهر لبيب إلى ريجيس دوبراي[25] الذي يقول أن أمريكا كانت في 1492 معروفة عن ظهر قلب، و أن البقية سينما تخفي أن الأساسي في المسألة هو السفر من المعرفة المتوفرة إلى التأويل المناسب. فلم ير كولومبس سوى ما كان يعتقده ، و يؤكد الواقع المعاين ما كان ماثلا في المخيال[26]) رسم الطهطاوي صورة لفرنسا يستشف فيها القارئ صورة مصر، تبدو معالمها خلال الموازنات والحسرات و الأماني التي تلح على قلم المؤلف. و تلك صورة لمصر في نهضتها كما التقطها فتى من أبنائها الأبرار.[27]

1) حول " تخليص الإبريز في تلخيص باريز":

شهد القرن التاسع عشر استقلال مصر من الحكم العثماني و ظهور دولة عصرية شجع حاكمها بالانفتاح نحو أوروبا في زمن دفعت الحاجة للرقي والازدهار إلى محاولة الاستغناء عن الخبراء الأجانب ليحل محلهم أبناء الوطن، و ذلك بعد

[23] Myriam Salama-Carr : Negotiating conflict: Rifa'a Rafi' al TahTawi and the Translation of the "Other" in Nineteenth –century Egypt, Social Semiotics, Volume 17, number 2, June 2007, p. 213.

[24] حسن حنفي، المصدر نفسه 283 .

[25] Régis Debray : Christophe Colomb, le visiteur de l'aube, voies du sud, Paris, 1991, p. 7. In Hassan Hanafi, Ibid.

[26] الطاهر لبيب: الآخر في الثقافة العربية، العربي ناظرا و منظورا إليه، ص، 187.

[27] رفاعة رافع الطهطاوي : أنظر "التقديم" المصدر نفسه، ص 9.

إرسالهم إلى أوروبا في بعثات تعليمية قصد اكتساب العلوم و الحرف الأجنبية لإحياء الصناعة و الإدارة و التعليم و توظيفها في ظلّ تنظيم وطني جديد.

حيث كانت سنة 1798، حين أرسل نابليون بعثته إلى مصر ، بمثابة نقطة تحول بارزة في تاريخ الأمة، هيأت السبيل للبعثات المصرية إذ ابتعدت فرنسا نابليون كل البعد عن الثنائية إسلام/ مسيحية و لم تعد حينها فرنسا التي أصبحت علمانية رمزا للصليبية والعداء لمصر و الإسلام. و تصف مريم سلامة كار الحقبة التي شهدت رحلة الطهطاوي في قولها:

"Tahtawi lived and worked in a happy interlude of history, when the religious tension between Islam and Christendom was being relaxed and had not yet been replaced by the new political tension of East and West."[28]

"عاش الطهطاوي و عمل في حقبة تاريخية فاصلة سعيدة، تلاشت فيها حدّة التوتر بين المسيحية و الإسلام و لم يحلّ محلها بعد التوتر السياسي الحديث بين الشرق والغرب".*

2) تقديم المُؤلِف و المُؤلف:

رفاعة رافع الطهطاوي (1801- 1873) شيخ أزهري أرسِل بصفته إمام أوّل بعثة طلابية غادرت مصر صوب فرنسا عام 1826، ذلك أن مصر عانت منذ حملة نابليون من تفوّق الفرنسيين البارز خاصة في المجال التقني-العسكري، و قد اختيرت هذه الوجهة لأن فرنسا كدولة تطبق العلمانية إلى أبعد حدود لم تكن تشكل تهديدا للمسلمين.

[28] A. Hourani : Arabic thought in the liberal Age 1798-1939, Cambridge UniversityPress, Cambridge, 1983, p. 81, In Myriam Salama-Carr, Negotiating conflict: Rifa'a Rafi' al TahTawi and the Translation of the "Other" in Nineteenth century Egypt, Social Semiotics, Volume 17, number 2, UK, June 2007.

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

دامت الرحلة نصف عقد و أثمرت بعد عودته بأول مدرسة لتدريس المترجمين "دار الألسن" التي شيدت على نحو L'Ecole des Langues Orientales de Paris ترأسها آنذاك الشيخ الطهطاوي فأشرف على ترجمة حجم هائل من نصوص تتنوع مجالاتها بين العلوم التطبيقية و التاريخ و الشؤون العسكرية و القانونية، فصار الطهطاوي بمشاريعه شخصية بارزة، و رمزا لسياسة الإصلاح و رائدا للنهضة العربية.

على خلاف المشاركين الآخرين، لم يكن الإمام منتدبا من أجل تخصص تقني هذا ما سمح له بالتفرغ للقراءة و الترجمة، و كشاب متحمس لتعلم اللغة الفرنسية يتمتع بالذكاء و دقة الملاحظة استوعب الطهطاوي جوانب كثيرة من تفاصيل الحياة اليومية و النظام التربوي و السياسي الفرنسيين ، ثمّ اغتنم الفرصة لتدوين انطباعاته المتشبعة بروح التقدم و مواكبة الحداثة. جمع بعدئذ ملاحظاته في مؤلّف صدر عام 1834، بعنوان موزون و مألوف في تلك الحقبة اعتبره البعض دليل سياحة مسلّ فيما رآه بعض آخر كنص جدلي عن الهوية لم يكتسب أهميته الفائقة إلا لاحقاً.[29]

تخليص الإبريز فن من فنون أدب الرحلات الذي شاع منذ القرن الماضي حتى الآن ، صيغ العنوان على سجع تقليدي حفاظا على الاتصال مع التأليف القديم. يتفاوت العمل من حيث الصنعة بين الوصف التاريخي و الاجتماعي و بين الفن الأدبي وبخاصة الشعر الذي يطغى على النثر، فشمل الكتاب مائة و سبعين شاهداً شعريا من بيوت وقصائد تتردد و تتوالى نقلا عن غيره أو من تأليفه. يصنف في الثقافة العامة لا العلم الخاص، موجه للجمهور العريض أقرب إلى كتب السياحة منه لدراسة الغرب ، الغرض منه الفرجة و الإبهار لا النقد.[30]

3) تقسيم الكتاب :

يتألف تخليص الإبريز من ست مقالات (مقسمة إلى فصول) و خاتمة ، يصف الكاتب في مقدمتها الحدود الجغرافية للعالم، و أسوة بالتقليد المعروف، يمدح فيها حاكم

[29] باربرا فينكلر :رفاعة رافع الطهطاوي، فرنسا كمثل أعلى: أزهري يزور أوروبا في القرن التاسع عشر ، ترجمة رائد الباش ، مجلة القنطرة الإلكترونية ،2005.

[30] حسن حنفي ، العربي ناظرا و منظور إليه، ص. 306.

مصر الحاج محمد علي باشا الذي تعهّد أولى البعثات التي أمّها الطهطاوي و فتح المجال أمام اكتساب العلم و الخبرة الغربية. و تستجيب بنية النص إلى لغة سرد الرحلة إذ نجده منظّم كالتالي:

1. المقالة الأولى: جاءت في وصف الرحلة البحرية إلى مرسيليا بعد السفر من القاهرة إلى الإسكندرية و أيضا في ذكر مدينة مرسيليا و تاريخها.
2. المقالة الثانية: في السفر من مرسيليا إلى باريس.
3. المقالة الثالثة: يغطي هذا الجزء الذي يمثل أكثر من نصف الكتاب، طوبوغرافيا مدينة باريس و حضارتها و هو الموضوع الرئيسي للمؤلف.
4. المقالة الرابعة: في أحوال البعثة المصرية بباريس.
5. المقالة الخامسة: في ثورة 1830 بباريس، وهي جزء غاية الأهمية لما فيها من المفاهيم التي تم تبنيها من أجل برنامج تأسيس القومية المصرية.
6. المقالة السادسة: في علوم الفرنسيين و معارفهم.

و مع أنّ نقد العمل لا يمثل بؤرة اهتمامنا إلاّ أننا ارتأينا أن تحليل النص المترجم بهذه الإشكالية تحديدا، يستدعي معرفة شاملة لمختلف أبعاده، ذلك أن عملية الترجمة تخضع لإيديولوجيا النص و خاصة إذا أمكن التماس هذه الأخيرة في علاقة ذات حساسية حادة بين الأنا و الآخر. اقترح حسن حنفي دراسة نقدية من شأنها إفادة المتلقي المترجم في تناول النص لا بصفته وصفا ساذجا (لهذا السبب كان مشروع ترجمته فكرة غير واقعية لشدة غرابته واستحالة قراءته من قبل الفرنسي حسب ما قيل عن بعض نقاد القرن التاسع عشر)، و إنما انفتاحا تأويليا يستدعي قراءة جادّة تكشف عن موضوع رؤية كل ذات في مرآة آخرها. أمّا مريم سلامه- كار فقد كشفت في بحثها عن الاستراتيجية الترجمية كأحد أساليب الاستحواذ على المغاير عند ترجمته، و الأسلوب الذي صيغت به.

4) قراءات نقدية:

أ) حسن حنفي*:

"انطباعات عالم أزهري وقع تحت تأثير الصدمة الحضارية" هكذا يرى الباحث نص الطهطاوي الذي وقع في حالة من الهوس أثناء معاينة الآخر الفرنسي، فانبهر به و رسم له صورة مثالية عن التحضر و معالمه و حاول ترجمته إلى لغته هو وإن تعذر عليه الأمر في مواضع متعددة، ففي دراسته النقدية يقسّم حسن حنفي بنية العمل إلى ست محاور أساسية (و هو عدد المقالات) بكل ما حوته الرحلة نصيا ونفسية:

- ❖ مقدمة، الموضوع و المنهج: عرض بإيجاز شديد بنية النص و سياقه التاريخي، علّق عن صيغة العنوان، كما ذكر مواضيع المقالات بصفة عامة و منهج الذي يدعيه الطهطاوي.
- ❖ الأنا إطار جغرافي للآخر: يلاحظ أنه لا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها بل بالمقارنة مع جغرافيا الإسكندرية و القاهرة التي يسميها الطهطاوي مصر. و يحيل التوقيت في باريس إلى توقيت القاهرة ، و تحيل بعض معالمها إلى معالم قاهرية أما مرسيليا فيسقطها على الإسكندرية، "قياسا للمجهول على المعلوم و للغائب على الحاضر". و على هذا النحو ينتقد حنفي كل النماذج التي يسترجع فيها الطهطاوي فضاءه الزماني والمكاني للإحالة إلى الآخر في طبوغرافيا الرحلة.
- ❖ الأنا مرجع تاريخي للآخر: يرى أن الأنا توضع في مسار تاريخها الهجري ، ويلحق مسار تاريخ الآخر قبل أن يحدث الاغتراب في الوعي العربي الإسلامي و يصبح تاريخ الآخر هو المرجع في التاريخ.
- ❖ الأنا يعرّب الآخر: يؤكد أنه "استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا" إذ تظهر لغة الأنا و كأنها حاوية للغة

* حسن حنفي : أستاذ و رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب- جامعة القاهرة.

الآخر، فهناك تركيز على اللغة العربية جعل من اللغة الفرنسية مجرد مناسبة، فهي الموضوع الظاهري أما اللغة العربية فهي الموضوع الحقيقي، لغة البلاغة و الإعجاز و الإيجاز. و "تتم ترجمة باريز طبقا لقواعد النسبة في اللغة العربية كما يتم نقل اللفظ بعبارة شارحة لا بلفظ واحد فحسب. فأمريكا تعني عجائب المخلوقات أو الدنيا الجديدة أو هند الغرب. و الشنزليزيه رياض الجنة، و أحيانا يكتفي بالتعريب ، أي النقل الصوتي مثل الرسطراطورات (المطاعم) و كرنوال (كرنفال). والقانون الفرنسي هو الشريعة، و المحتسب يأمر الخبازين بصناعة الخبز، والميثولوجيا هي جاهلية اليونان و خرافاتهم، و وزير الخزانة نظير الخزندار، و وزير الأمور الخارجية نظير رئيس أفندي في الدولة العثمانية، و وزير الحرب نظير ناظر عموم الجهادية، وهو ليس وزيرا في مصر [...] أما أكاديمية فرنسا فهي الجامع الأزهر و الأكاديميون يقال لهم أفلاطونيون"[31]. و نظرا لعظمة اللسان العربي و فصاحته فإنّ "ترجمة الفرنسية إلى العربية إخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام، فاللغة هي أيضا مثل الإنسان تكفر و تؤمن بالرغم أن كل ترجمة تنقص عن الأصل."[32]

- ❖ الأنا و الآخر في المرآة الاجتماعية: يشير إلى وصف الكاتب هذين القطبين لمقابلة الصور المتشابهة أو المختلفة لكليهما في مئات الثنائيات. فيكون الآخر منضبطا دقيقا و الأنا منفلتا لا يحترم القوانين، تقابل يظهر أحيانا بصراحة كأن يكون الاختراع و العمل و النظافة و الذكاء عند الآخر و الكسل و الخمول و القذارة و الغباء (عند أقباط مصر) عند الأنا، أو ضمنيّا فيُعلن عن الآخر و يُسكت عن الأنا ليبدو إمّا كتصوير

[31] حسن حنفي : المصدر نفسه ، ص. 297-298.

[32] رفاعة رافع الطهطاوي المصدر السابق، نقلا عن حسن حنفي، المصدر نفسه، ص 298.

مقلوب، أو تسليم بخصال مشتركة (مثل محبة الغرباء). يُشارك القارئ في استنتاج الحاضر قياسا عن الغائب أو عكس ذلك.

- ❖ علوم الأنا و علوم الآخر: تفوقت الأنا في علوم الدين في حين تفوق الآخر في علوم الدنيا ، فإذا كان الغرب قد فرق بين العلم و الفن و أبدع في كليهما و برع في العلوم و لم يهتد لطريق النجاة فإننا وحّدنا بينهما وتأخرنا فيهما و لم نهتد إلى طريق الصلاح في الدنيا. تلك هي رؤية الرحالة إلى آخره التي تقود نحو الإقتداء به سعيا للاكتمال.
- ❖ من أدب الرحلات إلى علم الاستغراب: يضمّ هذا المحور سلسلة الأحكام العامّة التي يبديها الناقد عن النص و المؤلف إجمالا منها جدلية الأنا والآخر، الطابع الموضوعي المزعوم للوصف، تعميم الحكم من الخاص إلى العام (من باريس إلى فرنسا)، طغيان الشعرية و الأدبية على التاريخ ، الإطناب و الأخطاء اللغوية، صيغة القارئ، جانب التناص وتأثر السرد بسنة الرحالة الأوائل و غيرها من الآراء التي سنعتمدها في الدراسة التطبيقية.

ب) مريم سلامه كار*:

تتناول الباحثة في ورقتها** النص ذاته من زاوية تحلل فيها الدور الفعّال للمترجم في تمثيل الغيرية و بناء الهوية القومية -في حالة الطهطاوي- أين يمكن قراءة عدّة نماذج بنّاءة لعملتي الترجمة و التمثيل التي "تأنّس" الآخر و "تشرّع" الاستحواذ عليه من خلال التعرف على السمات و القيم و التجربة المشتركة بين الذات و الآخر لتسمح بتحديث النظام على أساس موحّد من التاريخ و نسق المعتقدات. إذ تقول الباحثة :

* Myriam Salama-Carr, Professor of Translation Studies, University of Salford, Greater Manchester, UK.

* Myriam Salama-Carr : Ibid, p. 213.

"The dominant power and language were appropriated, and the "domesticating" strategies used by translators played their part in nation-building and language revival, in ways that recall and contrast the translation movement into Arabic in the ninth and tenth centuries…"[34]

" استحوذت كل من اللغة و السلطة المهيمنة، فيما أدت استراتيجيات التدجين التي تبنّاها المترجمون دورها في بناء الأمة و إحياء اللغة بشكل يذكّر بحركة الترجمة إلى اللغة العربية في القرنين التاسع و العاشر و يناقضها في نفس الوقت."*

تلاحظ الباحثة أن ما توفر من التوثيق عن دور الترجمة في إحداث النهضة العربية و نشر العلوم، و خلق أنواع أدبية جديدة غائب في الدراسات الترجمية الغربية لأسباب أيديولوجية و تاريخية سبق و أن ذكرناهًا. و الدليل أنّ الطهطاوي ظلّ صوتا أبكماً لسببين، أوّلهما غياب التقليد العربي و الثاني نقص الاعتراف الذي يفترض أن يكنّ للترجمة كنشاط فكري ثقافي و أيديولوجي و الذي رُبّما يعود لشهرة "تخليص الإبريز" التي حجبت النور على فعل الترجمة.

لهذه الأسباب اضطرت الباحثة لتحليل دور المترجم (في هذه الحالة الطهطاوي) في حقل نظرية الترجمة بالإحالة إلى تيار ما بعد الاستعمار، الذي يرى "الآخر" في "المُستعمر" كمنتوج "المُستعمِر" و ذلك بالعودة إلى الهيمنة اللغوية و الثقافية التي تروّض الأجنبي.

ب-1) الترجمة فضاء بيني:

لا يخفى على التاريخ دور المترجم و لا التزامه الحاد و تدخّله سواء الخفي أم الجلي في الرقي بأمور سياسية و وطنية. دور ارتبط عادة بالوساطة الثقافية التي تنزع الدراسات الترجمية الحديثة إلى البحث فيه، و ذلك في ظل الحوار و عملية التثاقف

[34] Myriam Salama-Carr, Ibid, p. 215.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

(Interculturalité)، فتزعم أن المترجم يحتلّ "فضاء بينيا" و هو موضع مجازي يرفض بعض الباحثين التسليم بوجوده، لاسيّما منى بكر Mona Baker التي تؤكّد على فكرة الالتزام السياسي الذي لا بدّ من حضوره في عملية الترجمة. أمّا Maria Tymockzo فهي تفكك الربط المجازي و اللساني بين الترجمة و هذا المجال الوسطي أو " الفضاء البيني" قائلة : "إيديولوجية الترجمة هي بالفعل ناتجة عن موقف المترجم و لكن لا محال لهذا الأخير أن يكون فضاءًا بينيا."[35]

أكثر من هذا فإن رأي كار هو من موقف Apter التي تصف هذا الموقع بكونه خلاف أيديولوجي بين تأويلات متنافسة أكثر مما هو موقع "بيني" حيادي، إنه "منطقة عسكرية تحكمها قوانين الضيافة و العداوة و النقلات و المعاهدات."[36]

ب-2) ترجمة سرد الآخـر:

و في ترجمة تخليص الإبريز، تتناول مريم سلامه كار النص الفرنسي المترجم من قبل أنور لوقا (1988) Anouar louca و النص الإنجليزي لدانيال نيومان(2004) Daniel Newman ، مشيرة إلى أنهما ترجمتين تنتميان إلى التيار الاستشراقي، و خاصة ترجمة نيومان الغنية بالملاحظات في الإخبار عن التاريخ والأدب و أشكال التناص الداعمة لـ"غرابة" النص الأصلي، و هي إستراتيجية "تغريب" تتنافى مع إستراتيجية "التأنيس" التي نلحظها عند محاولة الطهطاوي في ترجمة الآخر إلى لغته.

لا تختلف كار عن حسن حنفي في القول أن الطهطاوي ترجم باريس ضمنيا عن طريق التعميم و التشبيه و أسقط ملاحظاته لعينة من سكان باريز على الفرنسيين ككلّ، بل إنّها تتوقف أحيانا عند نفس الأمثلة لتقدم تحليلها الخاص فنذكر منها:

---

[35] Maria Tymockzo : Ideology and the position of the translator - In what sens a translator ''in-between''? In A propos of ideology – Translation studies on ideology – edited by Maria Calzada Perez, St Jerome Publishing, 2003, p. 181-201. In Myriam Salama-Carr, Ibid, p. 213.

[36] E. Apter : The Translation Zone, Princeton N.J. and Oxford : Princeton University Press, 2006. In Myriam Salama-Carr, Ibid, p. 214.

- ❖ الإشارة إلى حضارة مصر القديمة للإحالة إلى الماضي المجيد الذي أسهمت الحملات الاستكشافية الفرنسية في إعادة إحيائه و إخراجه للنور، ثمّ تعليق الطهطاوي على الشواهد التي نحتت عليها أسماء في ذكرى "عودة البوربون إلى فرنسا" كعادة عند الإفرنج مستمدّة من الفراعنة، هو بداعي القول أن الحضارتين خدمت بعضهما البعض و الفضل ليس لإحداهما على حساب الأخرى. و بالتالي تسمح الإحالة إلى فترة ما قبل الإسلام بشرعيّة النموذج الفرنسي و تقليص الفارق بين الأنا و الآخر في نفس الوقت الذي تعلّل فيه إمكانية بناء الحاضر على أساس الماضي و الاكتفاء باستمداد أساليب معدودة لا كل ما في الآخر.
- ❖ الإحالة إلى العصر الذهبي للإسلام أي زمن الخلفاء المزدهر بفضل حركة الترجمة هي أيضا للتذكير بأنّ ضرورة استحضار مجد الماضي في تجديد الحاضر من أساسيات دين الإسلام. فالغاية من الإحالة هو التحويل و الوسيلة هي إثبات شرعية الغرض بجعل الآخر مألوفًا. و يمكن قراءة ذلك في ما نُقل عنها:

"Mediation takes place on the strength of the translator's involvement in his own culture, which allows him to venture, as culturally situated agent and with the obligatory biases and assumptions of any theological position, into the new space of French culture and knowledge. His mediating agency is at the heart of an encounter between seemingly competing and mutually exclusive ideologies.

To negotiate this conflict, Al TahTawi needed to reassure his reader at home, and to pre-empt criticism by the religious and political establishments. The appropriation of foreign science could be legitimised by showing that a new context need not

necessarily be an alien one, and by invoking the religious legitimacy of the quest for knowledge, particularly when some of the foreign works encountered were likely to be viewed with a degree of suspicion."[37]

" تأتي الوساطة من مدى تضلّع المترجم بثقافته الخاصة، و هو ما يسمح له بالمغامرة كوكيل ثقافي له تحيزات مُلزم بها و افتراضات ناتجة عن موقفه اللاهوتي في الفضاء الجديد للثقافة و المعرفة الفرنسية. و قع انتدابه الثقافي هذا في قلب اللقاء بين أيديولوجيتين متنافستين على ما يبدو ومتنافيتين. احتاج الطهطاوي كي يفاوض حول هذا الصراع إلى طمأنة قارئه في الوطن واستباق الانتقادات من لدن المؤسسات الدينية والسياسية. قد تمّ تشريع استحواذ العلوم الأجنبية بتبيان أن السياق الجديد ليس بالضرورة سياقا غريبا، ومن خلال استحضار الشرعية الدينية لطلب العلم، لاسيما عندما كان من الراجح أن ينظر بشيء من الريبة إلى بعض الأعمال الأجنبية التي تمت مواجهتها."*

- و عن العلمانية التي يفسرها الطهطاوي بلا مبالاة بالدين و نقص إيمان الفرنسيين الذين لا يهتمون بما حلّل أو ما حرّم دينهم (ما ضايق المستشرق سيلفاستر دوساسي الذي دعا الكاتب إلى مراجعة كلامه)، هو تأسيس لما تسميه الباحثة بـ "تحييد" "Neutralise" الآخر، الأمر الذي يجسّد فعلا مرحلة التمثيل التي تتحكّم في اختيار مظاهر و تجاهل أخرى. والسبب هو كما قلنا من قبل أن:

"In this context, a more 'secular' France was less threatening and more acceptable to the target culture"[38]

في هذا السياق كانت لفرنسا أكثر علمانية أن تكون أقل تهديدا و أكثر قبولا للثقافة الهدف.

[37] Myriam Salama-Carr, Ibid, p. 219

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[38] Myriam Salama-Carr, Ibid, p. 220.

- و في إبرازها مواضع تحييد الآخر، تصف الباحثة ما جاء به حسن حنفي في تعريب الفرنسي كالنقل الصوتي و الحرفي لألفاظ غائبة في اللغة العربية وإخضاعها لقواعد النحو العربية كاستعمال صيغة الجمع مثلا كونها شكلا من أشكال الترجمة المفعمة بالعرقية المركزية، و الغرض منها جليّ. ثمّ إنها تستخرج ثلاث مصطلحات لم تكن جديدة في الأصل وإنما اكتسبت مفهوما مغايرا وفق استعمالها الفرنسي، ألا وهي **الحرية** و **الأمة** و **المواطنة**.

فلفظ **"الحرية"** لترجمة Liberté، حسب نيومان تظهر عند الطهطاوي في أول استعمال مستحدث لها في الأدب العربي وفق المفهوم الأوروبي للحرية الشخصية للأفراد، في حين اقتصرت دلالتها سابقا على حالة التحرر من الاستعباد. قصد الطهطاوي بالحرية الإشارة إلى "العدل و المساواة" تارة و الحزب الليبرالي تارة أخرى.

"الأمة" من المصلحات المشحونة بالدلالات، فقبل أن تلازم لفظة "العربية" في الخطاب العلماني للهوية القومية و تصبح الأمة العربية تدل على المجموعة البشرية التي تشترك في التاريخ و اللغة و الثقافة، دلّت في السابق على المجتمع الإسلامي المؤمن.

[نقرأ في هذه الترجمة أن المفاهيم التي يدّعي الطهطاوي استيرادها من الغرب المتحضر هي في الأصل نابعة من دين الحق و أن كل ما فعل هو إعادتها إلى استعمالها المفروض].

أما **"المواطنة"** التي تتعارض مع نظام الحكم العثماني المألوف القائم على سلطة ملكية بين حاكم و رعية ، فكيف كان للمترجم أن يعبّر عن هذا المفهوم كي يناسب ظروف النظام المحلي دون الإساءة إلى "صاحب النعم"؟

سؤال تجيب مريم سلامه كار عليه قائلة:

"The author of al-takhlis is not the detached observer who occupies a neutral in-between space, but he is firmly positioned in the target culture and "political economy". He is required to bring

back the modern concepts that may explain the dominance of Europe, at the risk of offending muHammad Ali, and having to contend with the authority of Azhar's Ulemas."[39]

" ليس مؤلف تخليص الإبريز بالمراقب المنفصل الذي يشغل حيزا بينيّا محايدا، بل هو متموقع بحزم في الثقافة و"الاقتصاد السياسي" الهدف. ومطلوب منه إستيراد المفاهيم الحديثة التي يمكن أن تفسر هيمنة أوروبا، مع ورود احتمال إساءته إلى محمد علي واضطراره إلى مجادلة علماء الأزهر."*

تؤكد ذات الباحثة أن إيمان الطهطاوي بصلابة و صلاحية خلفيته الثقافية و الدينية هي التي دعّمت تمثيل باريس. فباعتباره مترجما نشأ في بيئة عربية فصيحة و تلقى تربية دينية إسلامية صارمة سواء من المحيط العائلي أو الأزهري، يُستغرب أن تؤدي شخصية كهذه دور المترجم الهجين الذي يحتل فضاءا بينيا، فيما ينسب لوقا هذا التمثيل إلى عقلانية المترجم.

"As a mediator al-TahTawi is both an observer and social agent. His essay does not convey a sense of rupture between Islamic tradition and European culture, but, as mentioned earlier, needs to be read in the context of reformist movement to which he belongs and the relationship that the movement was striving to establish between Islam and Modernity.[40]"

" يُعد الطهطاوي باعتباره وسيط مراقب و وكيل اجتماعي، ومقاله لا يحمل في طياته قطيعة بين التقاليد الإسلامية والثقافة الأوروبية، ولكن، كما ذكر آنفا، يجب أن يُقرأ في سياق الحركة الإصلاحية التي ينتمي إليها، وفي سياق العلاقة التي كانت هذه الحركة تسعى جاهدة لإقامتها بين الإسلام والحداثة ."*

---

[39] Myriam Salama-Carr, Ibid p.222-223.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[40] Myriam Salama-Carr, Ibid, p.223.

* ترجمة منير صايفي

و عن Alain Roussillon تقول كار أنه طُوِّرت قراءات عديدة لتخليص الإبريز منها ما ركّزت على طابع الأصالة في مصر العثمانية العربية الإسلامية، و أخرى سلّطت الضوء على ظاهرة طلب الحداثة كقوّة يجب اكتسابها للنهوض بالأمة. غير أن أهم ما يمكن أن تخلص إليه الباحثة هو أن دور الطهطاوي التوفيقي بين التعارضات التي تظهر في نزاع الحداثة و التقليد حقق له دور المفاوض الذي نجح في تحديه للاختلاف بالترجمة، و بيّن لنا بهذا أنّ الخلافات الناجمة عن تعدد الأديان أو اصدام الثقافات ليست حقائق لابدّ منها.

و تقول في النص أنه:

"… al takhlis was a complex work of appropriation that can be seen as a symbol of a national translation, it provides illuminating data on translation practices and discourse, and shows how translation can be a process of writing about other cultures. The process of interpretation and interlingual mediation are central to the construction of nationhood and national identity.[41]"

" [...] كان التخليص عملا معقدا في الاستحواذ، يمكن النظر إليه على أنه رمز للترجمة الوطنية، فهو يزودنا بمعطيات نيّرة عن ممارسات الترجمة والخطاب، ويبين لنا كيف يمكن للترجمة أن تكون عملية كتابة عن الثقافات الأخرى. وتعد عمليتي التأويل والوساطة بين اللغات مركزية في بناء وحدة الأمة وهويتها الوطنية.*

خلاصة القول إن حدود البعثة و أهدافها التي قادت الرحلة مثلت جزءا لا يُستهان به من انبهار الطهطاوي و إن هذا الكلّ هو أساس التمثيل. لأن معاينة الآخر كما سبق توضيحه ليست نفسية عاطفية و عفوية ساذجة ، بل هي مركّب من التعقيد ما يتحكّم بشدة في اختيار المادة التي ينبغي ترجمتها، و أيضا في آليات و استراتيجيات هذه العملية التي تبقى دائما و قبل كل شيء أيديولوجية بامتياز.

---

[41] Myriam Salama-Carr, Ibid, p224.

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

الفصل الرابع

الآخر في الدراسات الترجمية

- الآخر و الترجمة
- الترجمة من منظور ما بعد الاستعمار
- استراتيجيات التأنيس و التغريب
- في تيار ما بعد الحداثة
- عالم السرد و المتلقي
- الأثر و الترجمة من منظور التأويلية
- المقاربات المتبعة
- دور المترجم في الوساطة الثقافية

تمهيد:

نظرا لكون الترجمة أولا و قبل كل شيء ممارسة إنسانية و لغوية تخضع لكل ما يخضع له فاعلها من الداخل و الخارج، لا سيّما العوامل الثقافية التي نحن بصدد طرحها، وأيضا لأن التنظير فيها لم يفرض نفسه كحقل معرفي مستقلا إلاّ مؤخرا، فقد حاولنا في هذا الجزء من البحث أن نجمع، من بين كمّ متنوّع من النظريات، بعضا من آراء الدارسين والباحثين التي سنعتمدها في الجزء التطبيقي أملا في أن تفيدنا في معالجة إشكالية ترجمة الآخر كما تصورناها.

I. الآخر و الترجمة:

كثيرة هي البحوث و الدراسات التي تناولت الثنائية (لغة \ ثقافة) في حقل الترجمة، و نعني بالذكر الرؤى التي حددت المنعطف الثقافي، حيث وسعت الدراسات الترجمية آفاقها و ارتبطت بمجالات بحث تجاوزت الدراسات اللسانية و الأدبية الكلاسيكية، نذكر منها علوم النفس و الأعراق (الاثنوغرافيا) و الاجتماع، الأنثربولوجيا، و الفلسفة و التاريخ. أعمال أسفرت كلّها عن نظريات نبعت من زوايا مختلفة تحلل الخطاب بتناول معطيات متنوعة، لذلك نجدها تعكس جوانب و مستويات متعددة و إن كانت تعالج موضوعا واحدا.

سنشير في ما يلي إلى بعض التيارات و النظريات المتباعدة نوعا ما (زمنيا و معرفيا)، ابتداء من الفكر الألماني إلى تيار ما بعد الاستعمار مرورا بمسائل مجاورة كالقراءة والتلقي، ليس من باب التوسع أو رسم مسار لتطوّر نظرية الترجمة على محور الزمن، و إنما بهدف الإحاطة بها أوّلا ثم تقديم كل ما يتعلق باللغة كإحدى مظاهر الثقافة ويحصر الترجمة بقضية الغيرية والتصوير و الوساطة و التلقي، و الذي من شأنه أن يعبّد أرضية الدراسة التحليلية لمدونة هذا البحث، دون إهمال طبيعة العلاقات التي تسيّر شتى أشكال التبادل.

أليست الترجمة نشاطا يستحضر عددا من العلاقات؟ ليست فقط التي تربط النص المصدر بالنص الهدف، بل أيضا العلاقات القائمة بين شعوب و ثقافات تصبو إلى

التواصل والتفاهم بالحوار، و بين مؤلف و مترجم و قارئ. فإذا كانت الترجمة من هذا المنطلق شبكة من العلاقات لا محال أن يكون التفكير فيها مشحون بكلّ التصورات المتنوعة لطبيعة هذه العلاقات و تأثيرها على بعض جوانب العملية الترجمية[1]. لذلك ستكون بعض هذه النظريات من ضمن تلك التي أدرجت هذا التفكير في تحليل عملية الترجمة.

عند المقارنة بين النصين الأصلي و المترجم، هناك من يجيز (من بينهم سوزان باسنت) التسليم بوجود علاقة تراتبية بينهما و هي علاقة "السيّد \ الخادم" التي تجعل الترجمة ممارسة "دونية" تُعلن تفوّق الأصل شكلا و مضمونا و مقصدا، تتصدّر خصائص اللغة المصدر اهتمام التحليل، بقدر ما تحظى به الأمانة الملتزم بها خلال النقل اللغوي. و مع ذلك فان الترجمة تنتج نصّا بديلا يطمح لأن يتصرّف كالأصل، وهو نص متأقلم في ثقافة هدف تتبناه و تكسبه بدوره وظيفة مستقلّة تماما في إطار زمني- مكاني جديد، نص يخضع في هذا الفضاء المغاير لشتى المؤثرات دون الحاجة إلى التذكير بوجود عمل أصلي تُرجم عنه أو حتى مجرّد الإحالة إليه.[2]

ليست هذه العلاقة بالذات التي سندرسها في إشكالية بحثنا هذا و إنما تلك العلاقات التي تعترف بها الدراسات الحديثة التي زاغت عن اللسانيات التقليدية، و التي تقوم بين أنظمة متعدّدة وتؤثّر على مستويات مختلفة من عملية الترجمة. و هي ذات العلاقات التي تأخذ بعين الاعتبار العوامل التي تربط النص بما يمثل بيئته الثقافية و الإنسانية والتاريخية (مؤلف ومترجم و قارئ و سياق).

[1] Andrew Chesterman, La Traductologie : théorie de relations traductionnelles, Identité, altérité, équivalence ? La traduction comme relation (Actes du colloque International tenu à l'ESIT mai 2000), Lettres modernes Minard, Paris – Caen, 2002 p.35.

[2] Francine Kauffman, La coprésence de l'original et sa traduction, La traduction comme relation, ibid. p. 323.

1) الترجمة و المترجم في التقليد الألماني:

ميزت نهاية القرن الثامن عشر نزعة تكييف الأعمال الأدبية الأجنبية حسب توقعات قارئيها من الفرنسيين سعيا وراء الاستحسان الأسلوبي و البلاغي، وإن كلّف ذلك الابتعاد عن الأصل. و ما إن أثبت هذا الذوق الفرنسي ذاته راح يتحكّم في اختيار المواضيع و الأعمال الأدبية، مما ولّد ردة فعل المدرسة الألمانية التي بدأت تقاوم فرنسة المسرح الألماني و بالتالي راحت تنظر في الترجمة ضدّ التوجهات الفرنسية[3] ، مما أدى بدوره إلى العودة للترجمة الحرفية بدافع أنها تحتفظ بشيء من الأصل، كما أصبح ضروريا إعادة إنتاج نفس التأثير الذي خلقه العمل في القارئ الأول (الأصلي).

اختص الفكر الألماني بتأمّل الترجمة وفق أسلوب فريد من نوعه، شكل تقليد يرى الترجمة كفعل مولّد للهوية، فهي عملية مصحوبة بتفكير تجريبي أو منهجي، ثقافي واجتماعي حول الفعل ذاته و أيضا حول مضامينه اللغوية و الأدبية و الميتافيزيقية، والدينية و التاريخية، و خاصة وهو ما يهمنا في هذا البحث- علاقة الأنا بالآخر، وعلاقة الذاتي بالمغاير. إذ يذكر أنطوان بيرمان عن غويت Goeth :

« Il existe une multiplicités d'actes de translation qui assurent la plénitude des interactions vitales et naturelles entre les individus, les peuples et les nations, interactions dans lesquelles ceux-ci construisent leur identité propre et leurs rapports avec l'étranger. »[4]

" ثمّة العديد من أفعال الترجمة التي تضمن ازدهار و امتلاء التفاعلات الحيوية والطبيعية بين الأفراد و الشعوب و الأمم التي تجد في هذه التفاعلات مجالاً لبناء كل من هويتها الخاصة و علاقاتها بالأجنبي."*

[3] M. Ballard, De Cicéron à Benjamin, « Traducteurs, traductions, réflexions », In Introduction à la Traductologie, Mathieu Guidère, Editions De Boek, Bruxelles, 2008, p. 34.

[4] Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, Editions Gallimard, Paris, p.89.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

و عن هنري ميشونيك Henri Meschonnic ينقل :

« Quand se formaient les littératures nationales, traduire et écrire étaient de même. Puis on a entendu que traduire parlait d'un autre. Puis est venue la notion goethéenne de littérature mondiale. Puis la fermeture des histoires littéraires qui occultent l'étranger pour croire en elles mêmes. »[5]

" لما تشكلت الآداب القومية، كانت الترجمة و الكتابة شيئا واحدا. ثمّ سمعنا أن الترجمة تتحدّث عن آخر. بعد ذلك ظهر مفهوم غويت عن الأدب العالمي، ثمّ انغلاق القصص الأدبية التي تخفي الآخر لتؤمن بذاتها."**

صاحب تفاقم روح القومية في أوروبا النظر إلى الترجمة من زاوية الإيديولوجيا وفق الثنائية "قومي \جنبي"، و ذلك دون ضرورة تحديد معايير ثابتة بسبب الحركات الثورية و اختلال موازين القوى بين الدول في أوربا القرن التاسع عشر. تصدّرت فيما بعد فكرة التفاعل منظور غويت، من ناحية أن الآداب لم تعد تكتفي بالتفاعل و التداخل فحسب، إنما ظهر ما يسميه المفكّر بالأدب العالمي و الذي يصفه بكونه "تبادل ممتلكات روحية و تجارة أفكار بين الشعوب في سوق أدبية عالمية تتبادل الأمم فيها كنوزها الروحية."[6] لا يدل هذا الحدث على نهاية الآداب القومية: إنما هي البوابة التي تستقبلها في فضاء زمني جديد يؤثر فيه بعضها على بعض، سعيا من الأمم وراء تصحيح و توضيح صورها.

شكلت تلك الظروف الخلفية التي دعت إلى صياغة استراتيجيات "التغريب" لأول مرة في التراث الألماني و بالتحديد في فترة الكلاسيكية و الرومانطيقية، و ربما كان

---

[5] Mathieu Guidère, Introduction à la Traductologie : Penser la traduction : hier, aujourd'hui, demain, Editions DeBoek, Belgique, p 35.

** ترجمة مؤلفة الرسالة.

** ترجمة مؤلفة الرسالة.

[6] Fragments sur la nature in : Pages choisies de Goethe , Editions Sociales, Paris 1968, p. 17, in Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, p. 91.

ظهورها أكثر حزما على يد الفيلسوف الألماني فيدريك شلايخماخر الذي يختزل الترجمة إلى أسلوبين نقرؤهما في مقولته الشهيرة، و التي استشهد بها عددا من المنظرين بعده أمثال : Berman Steiner، و Venuti، و Lefèvre و غيرهم، فهو يؤمن بأن الترجمة هي حركة أحادية الإتجاه تتم بين قطبين: " إما أن يترك المترجم الكاتب في سلام - قدر الإمكان- و ينقل القارئ إليه، أو يترك القارئ في سلام و ينقل الكاتب إليه "[7] ؛ مؤكدا أنه يستحيل الجمع بينهما لأن اللقاء بين المؤلف و القارئ الأجنبي في هذه الحالة لن يحدث أبدا، و يضيف أنّ معظم المترجمين تبنوا الحركة الأولى، فسارت الترجمة في اتجاه نقل الكاتب إلى القارئ.

تتميز هذه الممارسة بالمركزية العرقية إذ يحدث أثناءها الاستحواذ على الآخر من خلال صياغة العمل المنقول في أسلوب محلّي عند محاولة المترجم توصيل انطباع وصورة تشكلا في لغة يجهلها القارئ، و ما كان هذا ممكنا لو اتخذ النص الأجنبي موقفا معاديا من القواعد الأدبية المحلية و المعايير المهنية و الأعراف الأخلاقية للغة الهدف.

أمّا أنطوان بيرمان فإنه يقول عن الثقافة و الترجمة، وضعها المكبوت و كلّ ما يقاومها:

« […] toute culture résiste à la traduction même si elle a besoin essentiellement de celle-ci. La visée même de la traduction – ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'autre, féconder l'autre par la médiation de l'étranger- heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout pur et non mélangé. »[8]

[7] F. Schleiermacher : On the different methods of translating, 1913, In R. Sculte & J. Biguenet, 1992, p. 36-54, In Jeremy Munday : Introducing Trnaslation Studies, Theories and Applications, Routledge, London, 2001, p147.

[8] Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, Edition Gallimard, Paris, p.16.

"كل ثقافة تقاوم الترجمة و إن احتاجت أساسا إليها، فالغاية من الترجمة في حد ذاتها – كونها، على مستوى الكتابة، محاولة انفتاح على الآخر و تلقيحه بوساطة الأجنبي- تصطدم بالبنية المركزية العرقية لكلّ ثقافة، أو بهذا النوع من النرجسية التي تجعل من كل ثقافة تصبو لأن تكون كلاً متكاملاً صافٍ و غير مختلطٍ."*

بينما يسعى أسلوب التغريب إلى إثارة إحساس بالغربة فإنه من الضروري أن يستجيب لمواقف محلية معينة ربما بدافع خدمة أغراض ثقافية و سياسية، لأن الترجمة حسب رأي بيرمان تهتم بجعل النص المنقول موقعا ليس لمحو ثقافة الآخر بل فرصة لإظهارها، حتى و إن كان هذا الآخر لا يمكن إظهاره في مصطلحاته الخاصة به و لكن فقط في اللغة الهدف لأن الترجمة انفتاح و حوار في محاولات اختلاط و ابتعاد عن المركز.

2) الترجمة من منظور ما بعد الاستعمار:

شكلت النزاعات و الحروب ظاهرة تصدّعت فيها كل المسائل الوجودية عند الإنسان و التي عبّر عنها في شتى ممارساته كالكتابة والفنون و العمارة و غيرها. عالج هذه المسائل تيار ما بعد الاستعمار بتأويل المعطيات انطلاقا من خلفية تاريخ الشعوب و علاقاتها بغيرها، فيقول العربي "لقد رحل الاستعمار عن بلادنا منذ عشرات السنين، ولكننا حفرنا صورته المتسلطة في عقولنا، تلك الصورة التي تفترض أن القويّ ماديا ينبغي أن يكون قويا فكريا، و لهذا نأخذ عنه و لا يأخذ منا، نترجم عنه و لا نترجم إليه، أو يترجم عنا ..."[9]

أما عن الترجمة "فإن الولوج في عالم ما بعد الاستعمار يستدعي إلقاء رؤية شاملة على العلاقات الثقافية، و فهم علاقات القوى و قضايا التاريخ التي مسّت قارات العالم بكل تعقيداتها. و فيما يخص كل من الدراسات الترجمية و الأدبية بشكل عام، فإن تبني إطار ما بعد الاستعمار يعني توسيع الخريطة التي تحدّها عادة الدراسات الثقافية. [...] لذلك

* ترجمة مؤلف الرسالة

[9] ابراهيم أحمد ملحم، قراءة الآخر : القصيدة العربية و النظريات الأجنبية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007، ص 13 .

كان واجبا فهم و تحديد موقعنا من هذه الخريطة، إلى أين ننتمي و من أي مكان و على أساس أي نوع من المعرفة نحن نتحدث."[10]

" يلتمس مترجمو ما بعد الاستعمار ترويض الترجمة و استخدامها استراتيجية للمقاومة. إنهم يريدونها أداة قلقة و إزاحة لتركيبة الصور التي اتخذتها الثقافات غير الغربية، وليست أداة لإعادة تفسير هذه الثقافات تفسيرا يستخدم المفاهيم و اللغة التقليدية الخاضعة للتطبيع."[11]

و في التوجه نفسه يقول ماثيو غيدار Mathieu Guidère:

« La traduction renforce les représentation hégémoniques du colonisé et dénonce ‘’la répression de la différence’’, la traduction n’échappe pas à son temps et suit l’évolution idéologique de son époque ».[12]

"تثبّت الترجمة تمثيلات هيمنة المُستعمَر و تدين قمع الاختلاف، فالترجمة لا تفلت من زمانها بل هي تواكب تطور إيديولوجي العصر".*

بصفة عامة تفوز علاقات السلطة الاستعمارية المتميزة "بالتأبيد" و البنى الاجتماعية الامبريالية بالحصاد الوفير في حقبة ما بعد الاستعمار، و هذا ما سنقرؤه في نظريات فينوتي و نيرانيانا و سبيفاك، و وولف التي تتعامل مع الاختلاف الثقافي و الفوارق بين ثقافة الأصل و الأجنبي بغير معزل عن الإيديولوجيات و التاريخ و هيمنة الخطاب حول استراتيجيات الترجمة.

[10] Simon S. and St-Pierre P. : Changing the Terms, Ottawa University Press, 2000, p. 13-14, in Hélène Buzelin : La Traductologie, l’ethnographie et la production des connaissances, Meta, Translator’s Journal, vol. 49, n 4, 2004, p. 729-746. (notre traduction).

[11] إدوين غينتسلر : في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، المنظمة العربية للترجمة، ص 410.

[12] Mathieu Guidère, Ibid, 2008, p. 51.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

2.1 استراتيجيات التأنيس و التغريب عند لورنس فينوتي Lawrence Venuti:

كأحد أبرز المنظرين ممن يستمد تأمّلاته من النزعة الإناسية و تراث النقد الحديث يرى لورنس فينوتي أن الترجمة تميل لأن تكون ممارسة غائبة أو خفيّة (Invisible)، بمعنى أن المترجم يميل إلى أن يطمس ذاته في عمله فيتخلّى عن صوته الخاص : إما لصالح صوت المؤلف، و إما لصالح أساليب الاستقبال السائدة في الثقافة المتلقية، و إما لصالح الطرفين معًا. إذ يؤمن بأن المشكلات التي ترتبط بمثل هذا الموقف هي ذات طبيعة مزدوجة، فهي أوّلا: تهمش المترجمين الممارسين و تجعلهم خاضعين للمؤلف، و تعرف ممارساتهم بأنها تالية و ثانوية، فتضعها من حيث التصنيف في مرتبة أدنى بكثير من الكتابة الإبداعية الرفيعة و التحليل الأدبي المعمّق. و ثانيا: - و ربما هذا هو الأهم- تطمس الفروق اللسانية و الثقافية في النص الأجنبي، وهو ما يزعم فعل الترجمة أنه ينقله إلى الثقافة المستقبلة.[13]

و على نحو كل من فيديريك شلايخماخر و أنطوان بيرمان، يولي لورنس فينوتي الاهتمام ذاته بالاتجاهين اللذان اعتمدهما في صياغة استراتيجيتيه الشهيرتين:

- الأولى **Domestication** تُرجمت بـ **"توطين"** أو **"تدجين"** لتكافئ رحلة المؤلف نحو القارئ. تتم الترجمة وفقها بجعل كل ما هو أجنبي عن قارئ النص الهدف مألوفا، لتزويده بتجربة يتعرف فيها على ثقافته في ما هو أجنبي، و يشرّع لنوع من الثقافة الإمبريالية كما يحمي تراتبية الطبقة الاجتماعية، ويدافع عن استمرارية التصورات السياسية و الدينية كما يحما تصورات محددة عما هو محافظ و ما هو تقدّمي. يحاكي هذا الأسلوب المتحفظ القيم السائدة للثقافة الهدف، كما تستدعي الترجمة وفقه تبني خيارات لغوية سلسة شفافة وخفية من قبل المترجم الذي يميل إلى التكييف لملائمة المعايير المحلية واتجاهات النشر و القيود السياسية. وبما أن الكتابة السلسة نزعة فطرية تعِدّ الترجمة من هذا المنطلق النص كي يكون سهل الاستهلاك في ثقافة المتلقي، يصبح فعل الترجمة

[13] إدوين غينستلر، المصدر نفسه، بتصرّف، ص. 115.

فعل تغيير و إبداع و تأويل، ينظر إلى النصين على أن كل منهما مشتقّ من أصل و فاقد للتجانس. هذه الممارسة التي يراها فينوتي كثقافة الترجمة الأنجلو-أميريكية المهيمنة تختزل الآخر و تتحكم في اختيار القانونات الأدبية التي تدع نفسها لتنقاد نحو الترجمة.[14]

- أمّا الثانية **Foreignization** تُرجمت إلى "**تغريب**" أو "**تهجين**"، تستلزم هذه الإستراتيجية التي تكافئ رحلة القارئ نحو الكاتب مقاومة القيم المهيمنة وترجمة النص وفق الخطوط التي تقصيها هذه الأخيرة. يستعيد هذا المشروع الأجزاء من النص التي تستبعدها المعايير المحلية و يسترجع الصبغة الأجنبية بهدف الإبقاء على الاختلافات الثقافية و اللغوية عن طريق الانحراف عن القيم السائدة. ينظر فينوتي إلى هذا الأسلوب "كضغط انحراف عرقي" Ethodeviant Pressure[15] يُمارَس على قيم الثقافة الهدف لإحصاء الفروقات اللغوية و الثقافية و إرسال القارئ إلى الخارج ؛ و هو يحبذه من باب كبح عنف المركزية العرقية و الذي تختص به الثقافات أحادية اللغة التي ينعتها بنرجسية امبريالية.

تنتج سياسة التغريب، و التي يسميها فينوتي "المقاومة"، نصا غير سلس، نوعا ما غريب، أدخلت عليه ألفاظ غريبة عن طريق النحل و الاقتراض في ترجمة حرفية تعبر عن أشكال الثقافة الأجنبية المستوردة بلهجة عامية، تدخل أشكال خطابية جديدة و إن كلّف الأمر أحيانا الغموض و صعوبة القراءة.

تهدف هذه العملية إلى إبراز حضور المترجم من خلال تسليط الضوء على هوية النص الأصلي، يصبح بفضلها المترجم "مرئيًا" فيُخرج من الخفاء و يُدفع بالقارئ إلى الإدراك بأنه بصدد قراءة عمل وُلد في ثقافة أجنبية.

[14] إيدوين غينتسلر، المصدر نفسه، بتصرّف.

[15] Jeremy Munday, Ibid p. 147.

2.2 أساليب التغريب اللغوية:

- إن المحافظة على السمات التي تستفز الصيغ السائدة في الهدف هي ما يتيح للمترجم أن يكون وفيا للأصل على أن يظلّ مشاركا في التأثير على التغيير الثقافي في اللغة الهدف. يذكر إدوين غينستلر[16] من بين سمات الاختلاف اللساني و الثقافي التي يشدّد فينوتي على اقتراحها ليقوم المترجم الممارس بإعادة انتاجها:

لعبة الدال و التلاعب بالألفاظ (Puns)

التعبيرات المولدة (Neologisms)

الاغراب اللفظي (Archaisms)

اللهجات الخاصة (Dialects and vernacular)

التهكم اللاذع (Satire)

شظايا التراكيب النحوية (Fragmented syntaxe)

النحل (Calque)

الاقتراض (Emprunt)

الألفاظ الدارجة (Colloquialisms)

تفضي هذه الأساليب في الأخير إلى إنتاج نصوص تتسم بالتقطع و التشظي (Fragmented texts) لا تبلغ مبلغ النصوص المنسبكة في وحدة متجانسة، فان أخرجت المترجم من الخفاء إلا أنها تلقى من النقد ما يتهمها بانتهاك الحدود اللغوية وإدخال الفساد على بعض الحقائق الجوهرية و المعاني و الثوابت.

- استقطبت ذات المفاهيم اهتمام أنطوان بيرمان الذي يؤمن هو الآخر بأنّ كل مترجم يخضع لا محال لقوى المركزية العرقية التي تحدد أصلا الرغبة في الترجمة ويقترح إخضاع الترجمة للتحليل النفسي، هو الذي يسمح بتحديد النزعات التشويهية التي اشتهر بها كما يربط بين الفكر الفلسفي واستراتيجيات الترجمة.

[16] إدوين غينتسلر، المصدر نفسه، ص. 118.

- نقرأ التوجه ذاته في صيغة **"أسلوب التعجيب" Estrangisation** أو **Defamliarization** عند الشكلانيين الروس لأنهم لأيضا ركزوا على الجوانب التي لا يتحقق فيها التجانس عوضا عن تسليط الضوء على المعنى و تضخيم المحتوى و الفكرة الأصلية للعمل، يؤمّن أسلوب التعجيب للنص خصوصيته و اختلافه و يجعل منه شيئا طريفا على نحو يفارق المألوف.[17] و حتى يتحقق هذا الغرض على المترجم الاحتفاظ بالوسائل التي تُكسب النص غرابته، فإذا ما أمكن ذلك تحتم عليه اختراع الجديد منها: على سبيل المثال أسماء العلم و الأماكن التي تكون لها خصوصياتها في الثقافة المصدر من حيث الإيحاء أو الموقع أو التاريخ.[18]

مع أنّ لورنس فينوتي يُحبذ هذا الأسلوب، إلا إنّه يظل واعيا للتناقضات التي ينبغي أن تحثّ الباحثين على التأمّل و إعادة النظر في هاتين الإستراتيجيتين كمفاهيم إرشادية بدلا من أخذهما كمجرد أضداد.[19]

أما بصفة عامة فيُقال أنّ المترجمين في الغالب يستجيبون إلى حسّهم، إذ يذكر جيريمي موندي Jeremy Munday عن بيدن Peden أنها تصغي إلى "صوت" النص المصدر كي يوصلها إلى تبني الطريقة الملائمة لتوصيل رسالة معينة: كيف تروي رواية و كيف تنشد شعرًا، و إن هذا الصوت هو الذي يُلهم المترجم في خيارات الإيقاع و ضبط نبرة و معجم و نحو النص[20].

[17] إيدوين غينتسلر المصدر نفسه، ص 209.

[18] المصدر نفسه، ص 210.

[19] Jeremy Munday, Introducing Translation Studies, Theories and applications, Routledge, London, UK 2001.

[20] Jeremy Munday, Ibid, p.148.

3.2 الانثربولوجيا و الترجمة:

أ) رؤى العالم و الترجمة إثنوغرافيا عند جورج مونانGeorges Mounin:

يتناول المنظر جورج مونان مسألة الاختلاف بين اللغات من منظور الناطقين بها مُقرا بأن الاختلاف أساسه التماثل أي لا وجود لمغاير دون حضور ما هو ذاتي، وتلك هي العلاقة بين الترجمة نظريًا و مفهوم الآخر كما عرّفناه في الجزء الأوّل من البحث، فيقول:

« Comme tous les hommes habitent la même planète et ont en commun d'être hommes avec ce que cela comporte d'analogies physiologiques et psychologiques, on peut s'attendre à découvrir un certain parallélisme ; donc les universaux du langage sont nés de l'unicité fondamentale de l'espèce humaine. »[21]

" بما أن كلّ الناس يعيشون الكوكب نفسه و يشتركون في كونهم بشر بكل ما قد يضم من موازنات فيزيولوجية و نفسية، قد نتوقع من ثمّ اكتشاف نوعا من التوازي، وبالتالي فان الكيان الموحد للجنس البشري كان هو الأصل في ظهور بُنى الكون اللغوية."

بتعبير آخر إنّ "التواصل بين الهويات البشرية ممكن لأن الذي يجمع بين الإنسان والإنسان هو أكثر مما يفرق خاصة إذا ما تشبث الجميع بالانتماء إلى النوع البشري كعروة وثقى وكان رهان الجميع هو إثبات إرادي لهوية الإنسان، لاسيما و أن غرابة الإنسان عن الإنسان ليست غرابة مطلقة".[22] و يقول أيضا:

« L'espace, la matière et le temps newtoniens ne sont pas des intuitions, ce sont des produits de la culture et du langage … »[23]

" ليس فضاء و مادة و زمان نيوتن بحقائق حدسية ، إنها ناتج الثقافة و اللغة".[24]

---

[21] Georges Mounin : Les problèmes théoriques de la traduction, chapitre 7 : les universaux du langage, Editions Gallimard, Paris, 1963, p. 197.

[22] زهير الخويلدي : هوية الشخص و ثقافة الآخر، موقع النور الإلكتروني، 8 مارس 2010.

[23] Georges Mounin, Ibid, p. 200.

[24] ترجمة مؤلفة الرسالة.

كيف ذلك و الاختلاف يكمن حتى في وسط أفراد مجتمع لغوي واحد:

« Toutes les fois que le niveau de l'expérience du monde n'est pas le même pour deux groupes données de locuteurs en une même langue, on pourrait collecter des faits aussi étonnants que ceux qu'on va chercher dans une autre hémisphère.»[25]

" كلّما اختلفت التجربة الكونية لجماعتين من المتحدثين بلغة واحدة، تسنّى لنا الجمع من الأحداث المدهشة ما قد نستمدّه من النصف الثاني من الأرض."

كما يضيف:

« S'il y a attitudes très générales communes à toutes les langues du monde, elles tiennent au type mental de l'espèce humaine… »[26]

" إذا كانت هناك تصرفات عامّة تشترك فيها كلّ لغات العالم، فإنها ترجع إلى النمط الذهني للنوع البشري ..."*

أليس هذا ما يجعل فعل الترجمة ممكنا؟ تحقيق التواصل و تحدي الاختلاف الكائن بين الأفراد و اللغات؟ فتحت سقف التنوع يوجد توحّد في المعنى يمنع تغير المحتوى الدلالي للنص، و على مستوى الاختلاف أو التماثل لا يهمل مونان صلة الجانب اللغوي من الرسالة بالمضمون و الثقافة، إذ يستشهد بقول بلومفيلد:

« Quoi que ce soit qui peut être dit dans une langue peut être dit dans une autre… »

"كل ما قيل في لغة أمكن قوله في أخرى." و أيضا بنايدا فيقول:

« les mots ne peuvent pas être compris correctement, séparés des phénomènes culturels localisés dont ils sont les symboles.»[27]

" لا يتحقق الفهم الجيد للكلمات إذا عُزلت عن الظواهر الثقافية التي ترمز إليها."

---

[25] Georges Mounin, Ibid, p. 193.
[26] Georges Mounin, Ibid, p. 388.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[27] Eugène Nida : Linguistics and Ethnology, In Georges Mounin, Ibid, p. 237.

و عن الإخوة آغينسكي يذكر:

« On a montré, disent les Aginsky, que certains aspects des cultures incluant le langage, la technologie, la religion, l'éducation, le pouvoir, se rencontrent dans toutes les cultures.»[28]

" لقد بيّنا أن بعضا من مظاهر الثقافة بما فيها اللغة و التقنيات و الدين و التربية والسلطة تلتقي في كل الثقافات."* ثمّ يخلص إلى أصل التعبير اللغوي و التصور الذهني فيقول :

« On dirait que la conception des distances est liées indissolublement au langage à travers laquelle est acquise, puis exprimée pour la première fois l'expression concrète.»[29]

" و كأن تصور المسافات ملتحم لا محال باللغة التي أكتسِب بفضلها و عُبر عنه بها لأوّل مرة في الواقع."*

« Le champs sémantique de distance est profondément liée à l'expérience totale de l'individu … »[30]

"إن الحقل الدلالي للمسافة مرتبط بعمق بالتجربة الكلية لكلّ فرد".*

« Certains champs linguistiques sont liées directement à la perception du monde, indépendamment de l'organisation conceptuelle.»[31]

" بعض الحقول اللغوية مرتبطة مباشرة برؤية العالم بمعزل عن التنظيم التصوري."

من الأمثلة التي لفتت انتباهنا في عمل مونان (نقلا عن سوزان أونوم Suzane Önum) نذكر مثال تقسيم الزمن عند الفرد المصري الذي يجزّئ الساعة إلى ثلاثة أجزاء عوضا عن أربعة أرباع كما هو شائع لدى سائر الشعوب، و السبب هو اللغة

[28] Georges Mounin, Ibid, p.
[29] Ibid, p. 200.
[30] Ibid, p. 201.

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

[31] Georges Mounin, Ibid, p. 203.

التي أكسبت المتحدث القدرة على التعبير عن هذا المفهوم بأسلوب خاص، و كذا ما يبرّر طريقة تعبير الطهطاوي عن الزمن و التاريخ و الموقع الجغرافي و غيره من المظاهر التي يضع بها باريس في إطار زمني - مكاني خلال السرد.

كذلك هو الحال عند المترجم الأنثربولوجي الذي يستمد من عالمه هو كي يعبر عن حقائق العالم الذي هو بصدد اكتشافه و ما يعلله جورج مونان بأنه مرتبط بالطريقة التي يتصوّر بها الكون و التي لا تنعزل عن آلية اكتساب اللغة، التي تثبّت بعض المفاهيم وتلتحم برؤى الكون و تتحكم في التعبير عنها و قد أشرنا إلى ذلك سابقا في آليات المعاينة.

تفرض طبيعة المدونة اقتباس قوله:

« Si l'on appelle ethnographie la description complète de la culture totale d'une communauté donnée, et si l'on appelle cultures l'ensemble des activités et des institutions par où cette communauté se manifeste (technologies, structure et vie sociale, organisation du système des connaissances, droit religion morale, activités esthétiques) on peut souscrire à cette définition: les relations entre le langage et chacun des autres systèmes culturels contiendront toutes les significations des formes linguistiques et constitueront la métalinguistique de cette culture. »[32]

"إذا أطلقنا اسم اثنوغرافيا على الوصف الشامل لثقافة أمة ما، و إذا سمينا ثقافة مجموع النشاطات و المؤسسات التي تنشط من خلالها هذه الأمة (تكنولوجيا، بنى و حياة اجتماعية و تنظيم المعارف، و قانون و دين و أخلاق و نشاطات جمالية)، أمكن حينئذ تبني التعريف التالي: إن العلاقات بين اللغة و كل نظام من الأنظمة الثقافية ستحوي كلها معان و صيغ لغوية و تشكّل بذلك ميثا- لسانيات هذه الثقافة.* و لعل مبادرة جورج

[32] Georges Mounin, Ibid, p. 233.

* ترجمة م ر

مونان كانت من الأوائل التي اعتنقت فقه اللغة و علم الأعراق لمساعدة الترجمة في تخطي العقبات التي يفرضها اختلاف الحضارات.

3. في تيار ما بعد الحداثة:

جمع تيار ما بعد الاستعمار المنشغلين بالدراسات الأنثروبولوجية و الدراسات الترجمية تحت سقف واحد، نظرًا لمرورهم بأزمات نظرية و مشكلات معرفية متشابهة، إذ واجهت الترجمة نفس التساؤلات التي طرحتها الأنثربولوجيا منذ نصف قرن. الشيء الذي أفاد ميدان الترجمة في تخطي المسائل التقليدية كالتكافؤ و الحرفية وغيرها من المسائل اللسانية و الثقافية الاجتماعية ؛ ويعود الفضل إلى تبني منهجية تستطيع التعامل مع مشكلة الثنائيات في سياق "الذات" و "الآخر" في الترجمة (التي تركز بدقة على الآليات الوظيفية للصور المتباينة)، خاصة و أن "الآخر الثقافي" لم يعُد يظهر بصورة مباشرة، و إن كانت كذلك فإنها ظلت تؤخذ كبديهة و يُنظر إليها بصفتها خالية من الإشكالات كنا ستبينه وولف.

و أكثر ما يُميّز هذه الدراسات و التحاليل هي الموازنة القائمة بين المترجم والإثنوغرافي باعتبار كليهما متمرسين في الكتابة و الترجمة الثقافية (بمعنى التأويل).

تقول هيلين بوزلين في هذا الصدد أنه متى تناولنا الثقافة كـ "نص" و وجدنا في ذلك النص تمثيلات ثقافية - و التي يعرج بنا نحوها المنعطف الثقافي الشائع حسب سوزان باسنت - فجأة يشتدّ الرابط بين المترجم و الأنثربولوجي. فنجد دراسات البعض تكتسب أهمية بالغة لدى الغير، و انطلاقا من تشبيه Clifford Geertz الذي "يقرأ" الثقافة كنص و يعرّف العالم الاثني بأنّه "مترجم ثقافي" نرى في والتر بنيمين مصدر إلهام الأنثربولوجيّين Clifford و Marcus من جهة ، و من جهة أخرى نجد منظرين معاصرين في الترجمة يستمدّون من أعمال هؤلاء لمعرفة العلاقة بين كل من الترجمة مابين لسانية\ لغوية la traduction interlinguistique ، و سرد الرحلة و الكتابة الاثنوغرافية*. ناهيك عن جيل الأنثربولوجيين** ممن درس أساليب التمثيل و الكتابة

* تذكر هيلين بوزلين منهم : Valero Garcès, Tymoczko, Cornin, Wolf, Polezzi

Modes de représentation et pratiques d'écriture و الذي أفاد الباحثين في الترجمة في مساءلة هاته الأساليب، فلم يعد يكتفي هؤلاء بالتفكير في الترجمة كعملية إنتاجية بل أصبح ينظرون إلى "فاعل الترجمة" من زاوية مختلفة تماما.[33]

ينتقد كل من جيمس كليفورد، و كليفورد غيرتز، و طلال أسد، و ستيفن تايلر، الشفافية المزعومة للترجمة في الكشوف الأنثروبولوجية، كما يشككون في الصياغات المجازية للترجمة و التي تشكل بنية الخطاب الإثني[34]. ذاك هو السبب الذي يعلّل انشغال الأنثربولوجيين الاجتماعيين في بناء منهجية لترجمة اللغة الثقافية لأنّ ترجمة مرضية بشكل مقبول تكون ممكنة بصفة دائمة للأغراض العملية.

1..3. نماذج اثنوغرافية و تصوير الآخر:

أ) عند ميخئيلا وولف Michaela Wolf :

الترجمة ممارسة ثقافية و لغوية تنتج "**الآخر**"، هكذا تعرض الباحثة منهجا يوفر هو الآخر استبصارات في علاقات القوة بين الثقافات المختلفة، و هو يتجاوز تحليل المستوى المعجمي و يشتغل على مستوى الخطاب و السياق الاجتماعي.

تنوه وولف إلى أن تأثير تطوّر المناهج الأنثروبولوجية التفسيرية في الدراسات الأدبية أحدث ما تسميه "أزمة التصوير" التي تستبعد رؤية التصوير الإثنوغرافي بصفته تفكيكا لحقيقة واقعية ما، بل باعتباره مركّبا أدبيًا، و مثل هذه النظرة للتمثيل الثقافي سيساعد على التركيز على سمات عملية الترجمة و إنتاجها.[35] فتفرض إشكالية المجاز الذي ينطوي على " ترجمة الثقافات" - كممارسة ممكنة - وجود وحدات ثقافية ثابتة تُنقل من ثقافة (أصلية) إلى ثقافة (مستهدفة)، و ما هذا النقل سوى عملية عرقية

---

* Assad, Clifford, Marcus, Palsson, Latour

[33] Hélène Buzelin, Ibid p. 732

[34] Tijaswini Niranjana, Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context, (Berkeley: University of California Press, 1992) p. 81-86, In Edwin Ginstler, Ibid p. 415.

[35] ميخائيلا وولف : الثقافة كترجمة و ما بعد النماذج الإثنوغرافية للتصوير في الدراسات الترجمية، جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية، ثيو هرمانز، ترجمة بيومي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 309.

مركزية واعية \ غير واعية ليس في طوع المترجم و الإثنوغرافي مقاومتها. و تتجلى في استخدام مقولاتهم و لغاتهم الأم و ثقافتهم القومية قي "تصوير" ما يلاحظونه ويترجمونه من نص أجنبي.

و لتدعم فكرتها، تنقل وولف مقولة غودفري ليينهارد Godfrey Lienhardt الذي يؤمن بأن مهمة الاثنوغرافيا كمهمة الترجمة بحدّ سواء قائلاً:

"عندئذ بدأت مشكلة وصف كيف يفكّر أبناء قبيلة نائية، للآخرين تظهر إلى حدّ كبير وكأنها مشاكل ترجمية، مشكلة جعل التماسك الذي يحوزه الفكر البدائي في اللغة التي يتنفس خلالها، واضحا قدر الإمكان في لغتنا نحن."[36]

تشرح ميخائيلا وولف بعض مواضع هذا التداخل بين الاثنوغرافيا و الترجمة بمحاولة الاثنوغرافي "تصوير الآخر" في عملية أوليّة و المترجم تفسير نصا سابق الإعداد. فكل منهما أوّل قارئ للآخر، يفسر ثقافته باستغلال نطاق واسع من الأجوبة في لغته الأمّ.

يكون اتصال الأول مباشرا، إذ ينخرط شخصيا في مواجهة التوقعات الثقافية و يضطر إلى تفسير الخطاب الاجتماعي لأبناء بلده فينظمه و يدرجه وفق استراتيجيات الخطاب الأكاديمي الغربي لجمهور المتلقين المقصود، فينتج بذلك نصا جديدا يندمج في الذخيرة الثقافية المستهدفة.[37] في حين يكون المترجم في مواجهته لجمهور مستهدف، يمرّ بعملية معقدة لينتج نصا – هو الآخر – و هي مسألة نوقشت على نطاق واسع في إطار النهوج التي تعالج مسائل انتاج المعنى. فكلاهما يتخذ موضعا بين أنساق المعنى التي تتميز بعلاقات القوى، و بالتالي أمكن القول أن "الترجمة بين الثقافات" تعني أن "معاني الآخر" يجري نقلها إلى ممارسات ثقافية.

فهي بذالك توضّح أن اشتباك و تداخل مسألة الترجمة و الأنثربولوجيا تقودها الرغبة في "تصوير" الآخر و عالمه و "التحدث نيابة عنه"، مستندة إلى رأي نيرانيانا التي تبرز في كتابتها توازيات مع إدوارد سعيد حول نقص وعي الأنثربولوجيين بعلاقات

[36] غودفري ليينهارت نقلا عن ميخائيلا وولف، المصدر نفسه، ص 310.

[37] ميخائيلا وولف، المصدر نفسه، ص 312

القوة غير المتوازنة بين الثقافات المشاركة، و تدقّق النظر في العلاقة غير المتكافئة والطرق التي تعزّز خلالها ممارسات التصوير هذه العلاقات و تقوّضها.

و على نحو يذكّر بـ"رؤى العالم" لجورج مونان تستخدم ميخائيلا وولف مصطلح الترجمة مشيرة لا إلى مسألة اللغة و إنما إلى ما تسمّيه "أنماط الفكر" في السياق الترجمي، و تحيل إلى بعض الآراء كقضية التصويرات الثقافية التي تأخذ بصفتها تراكيب أدبية (في ظل جدلية "ثقافة التدوين" التي بدأها كل من جيمس كليفورد وجورج إي ماركوس عام 1986)؛ و أيضا تأثير الصيغ الأدبية مثل المجاز والاستعارة و السرد على الطرق التي يجري خلالها تسجيل الظواهر الثقافية، فيستحيل بذلك تجنّب الصور و المجازات، و تصبح السلطة و التاريخ يعملان خلال الكتابة الاثنوغرافية بطرق لا يستطيع مؤلفوها ان يحكموها كل الأحكام (حسب مايذكر وايت عن ماري دوغلاس، و كلود ليفي شتراوس، و كليفورد جيرتز). ثمّ تتجه إلى كليفورد و ماركوس و إدوارد سعيد الذين ركّزوا في " أزمة التصوير" على إضفاء النصوص طابعا موضوعيا على الآخر- مما يعود بنا إلى الفصل الأول من هذا البحث - الذي يحصر الحديث عن الآخر في الحديث عن الذات، و بالتالي يتم تسليط الضوء على الطابع العلاقاتي اللاّمتوازن بين الذات و الآخر، و التبعيات و الاستلاب الثقافي التي تعترف بها الحقائق ما بعد الاستعمارية.

ب) عند تيجاسويني نيرانيانا Tejaswini Niranjana :

تطلق اسم الترجمة على الموقع الذي حكم فيه بالتأبيد على العلاقات غير المتكافئة بين الثقافات و اللغات المختلفة بصورة درامية للغاية. تُؤمن الباحثة بأن ما سمح للسياسيين و رجال الإدارة المستعمرين و "المستشرقين" من رسم صورة للآخر، الدخيل المجلوب الطريف(Exotic) ، و التي تبدو أزلية و غير قابلة للتغيير- كما نقرؤه عند إيدوارد سعيد - يرجع إلى تبني المفاهيم التقليدية للترجمة تبنيا بدائيا و غير نقدي – و تعني بذلك الترجمة بوصفها مفهوما يتميّز بالشفافية و الموضوعية و الأمانة. و لأن ذلك التأثير الدرامي لهذه الصورة لم يقتصر على فهم الغرب لما يسمّى "العالم

الثالث"، بل تعدّى إلى التأثير على فهم كثير من الأمم الناشئة لثقافاتها الخاصة، تذهب نيرانيانا إلى أن الترجمة لا يمكن أن تُصنف و تكتفي بنظرية تعتمد الثنائيات: الأمينة مقابل الحرة، نص مصدر مقابل نص هدف، بل ينبغي النظر إليها على أنها تدفق يسير في اتجاهين هما: التعزيز المتبادل (Reciprocally reinforcing)، و نقل أفكار مترسّخة عن الثقافة و الهوية. في الحين نفسه تجاوزت النهوج الإثنوغرافية مؤخّرا التعارضات الثنائية بين الناظر و المنظور (الملاحِظ و الملاحَظ) و ركّزت عوضا عن ذلك على منظور الثقافة بتميز العددية.

ففي انتقادها لفكرة جورج شتاينر حول وجود تبادل بلا خسارة في الترجمة، و اختلافها مع لويس كيلي في قوله أن الترجمة صورة من صور الحوار الذي يحقق "التوازن بين أنا و أنت"، تدافع نيرانيانا عن حالة اللاتوازن في الترجمة بسبب علاقات السلطة غير المتكافئة بين المستعملين من مختلف اللغات. و ترى أن تثبيت الترجمة كوسيلة شفافة غير منحازة تقوم بنقل شيء سكوني و غير متغيّر، مثل هذه النظريات تعزز صورة السيطرة على الأمم المستعمرة، و تطمس تاريخها.[38]

كما تحمّل الباحثة (الهندية الأصل) الترجمة مسؤولية تثبيت بعض الصور لاسيّما تلك السلبية للثقافة الهندية التي تشمل صور الشعوب المتصفة بالكسل و ضعف الذكاء، والتي تشرّبها و اصطبغ بها السكان الهنود عن وعي و عن غير وعي. ممارسة تؤمن نيرانيانا بأنها عظيمة الخطر، لأن ظاهرة التناص بين بعض الترجمات تساهم في تشكيل الممارسات الاستعمارية، كالتعليم، و اقتراض الأفكار و القيم الأوروبية.

ب.1 إستراتجية نيرانيانا :

"كيف يمكن أن يكتب امرؤ أو يقدم عرضا لثقافة أخرى بلغته و مصطلحاته الخاصة، متحاشيا تلك المصطلحات و التصورات التي تنال ما يجري عرضه بالتحريف؟ و كيف يفسّر امرؤ سلوكيات معينة من غير أن يفزع إلى تجاربه الذاتية الخاصة؟ هذا هو السؤال الذي تطرحه نيرانيانا حول كل من المترجم و الأنثربولوجي،

[38] إيدوين غينتسلر، في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، ص 412.

إذ يواجه كل منهما نسقا عقديا ينبغي ترجمته إلى نسق آخر، صانعا بذلك اللحمة الرابطة بينه و بين طريقة أخرى من طرائق التفكير و التصور."[39] لذا لا تتفق هذه الأخيرة مع جدعون توري و نظريات النسق المتعدّدة في تجاهل تأثير الترجمة على النسق اللساني أو الثقافي للنص المصدر و الدور الذي قامت به الترجمات في قهر الشعوب المستعمرة. تلتفت إلى دريدا و فوكو و بنيامين لتفسير كيفية تأثير العمل الترجمي في مساره المزدوج على كلتا الثقافتين: المصدر و الهدف.[40]

تتحدّى نيرانيانا ممارسات الهيمنة و ترجح بأن مهمة المترجم شبيهة بمهمّة المؤرخ، لاسيّما المترجم الذي يصغي إلى الماضي و يربط علاقاته بالحاضر. ترجمة ما بعد الاستعمار هي إعادة لكاتبة التاريخ و استشهاد به كما يقول أحد الشكلانيون الروس : "[...] لقد تعلّمنا جيّدا من التاريخ أننا لا نستطيع أن نعمل في غياب التاريخ."[41]

" تلكم هي مهمة المترجم أن يطلق من خلال لغته الخاصة سراح تلك اللغة الصافية الخاضعة لنفوذ الآخر، و أن يحرر اللغة السجينة في العمل عند قيامه بإعادة خلق العمل. و في سبيل الوصول إلى هذه اللغة الصافية عليه أن يخترق الحدود المتصدعة للغته هو."[42]

لن نتطرّق إلى كل آراء نيرانيانا حتى لا نخوض في تقويضية دريدا و الكتابة المزدوجة التي تلحّ على العوامل النظرية و الأيديولوجية التي تفضي إلى تضييع العناصر الثقافية و الشعرية ذات الأهمية، و سنكتفي بمنظورها أين " استخدام مذهب ما بعد الحداثة في عالم خال من الاستعمار – على الرغم من كونه مفعما بألوان القلق والرغبة في التمثيل- يُبرز إلى دائرة الوضوح مناطق التناقض و الاختلاف والمقاومة."[43]

---

[39] إيدوين غينتسلر، المصدر نفسه، ص 414.

[40] المصدر نفسه، بتصرف.

[41] Boris Ejxentaum : The Theory of the Formal Method, translated by I. R. Titunik, 1985, p. 35, In Edwin Gentzler, Ibid, p 210.

[42] المصدر نفسه، ص. 417.

[43] Tijaswini Niranjana : Siting Translation, In Edwin Genztler, Ibid, p. 419.

تناصر إستراتيجية فينوتي للتغريب التي تقاوم العرف و تنفتح على استيراد الإختلاف، و ميل توري لما هو معياري للكشف عن حلول مقبولة يمكن للقارئ تفهمها.أما عن رأيها هي في الترجمة فهي تحث على التحدي من خلال التغريب و الإضافة إلى التفسيرات التقليدية بتقديم نماذج جديدة من إعادة التأمل في التاريخ و التطور الثقافي وتشكيل الهوية.

ج) سياسة غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak :

تتميز سبيفاك كواحدة من أبرز باحثي هذا التيار في الاهتمام البالغ الذي توليه إلى وضع المادة التمهيدية و الخلفية التاريخية، أي المواد الملحقة كما يسميها دريدا، إلى جانب النص المترجم، بدافع ضرورة تزويد القارئ بمعلومات سياقية في صورة تقديم بقلم المترجم، و مقابلة مع المؤلف و تعليق ختامي، و الهدف من ذلك تحديد موقع المترجم باعتباره شريك متورط في الوساطة لتحقيق المتابعة، و هو أمر لا يقلّ أهمية عن الترجمة في حدّ ذاتها. فحسن اطلاع المترجم على تاريخ اللغة و على تاريخ المرحلة التي شهدت تأليف النص، ليس متطلب مستحدث فقد ساقه أندريه لوفيفر من قبل، حينما برهن أن ترجمة نص هي نقل كل عناصره إلى الثقافة المستهدفة لغة، وزمانا، و مكانا، و تراثا.[44]

وفي سياستها للترجمة " تذهب سبيفاك إلى أن مهمة المترجم لا تكمن في إعادة تدوين علاقات السلطة مرة أخرى، و لكن على النقيض من ذلك، ينبغي عليه أن يقيس الفروق الثقافية في المواقف الثقافية التاريخية المعيّنة. وهي تستخدم استراتيجيات ما بعد الاستعمار لكي تقيس - بصورة انتقائية - هذه الفروق و تقدمها بالقياس إلى ما هو ليس مُمثلا في النص، و كذلك ما هو ممثل فيه أيضا ".[45]

تتوقع من المترجم أن يلج إلى حالة التبعية التي تسمح له بقراءة ما يُقال و ما سُكت عنه: قراءة الفجوات و مواطن الصمت و التناقضات قراءة تهتم بتشخيص أعراض

[44] إدوين غينتسلر : المصدر نفسه ص 426 - 428.

[45] المصدر نفسه ص 429.

ظواهر التبعية. كمترجمة هي متوازية و حاضرة تماما تهتم بإنتاج تخيل صحيح و سليم من الوجهة السياسية ؛ تستخدم إستراتيجية التغريب لفينوتي و تؤثر اللغة غير الحرفية، الخشنة و الصارمة فتدمج فيها وسائل مخالفة المألوف بعبارات شبه أدبية، دخيلة ومُلطِفة، تتبنى التشابه و الاختلاف في آن واحد، و تعترض التدفق السّلس في اللغة.

في النهاية قد نتفق مع خلاصة هيلين بيوزلين إلى أن الحرفية عند نيرانيانا هي بمثابة إستراتيجية التغريب لدى فينوتي، و تكافئ سياسة الترجمة لسبيفاك و احترام الحرف عند بيرمان؛ فتصبح الترجمة حينها ممارسة متعددة الأبعاد فتقول:

« Ici, la traduction n'apparaît plus comme une opération de transfert entre deux langues-cultures opposées et étrangères l'une à l'autre, mais comme un processus de *transformation* (Lewis 2002), une pratique de *métissage* (Nouss et Maplantine 1997) et d'*hybridité* (Wolf 2000), une *zone de tension* (Simon 2006), un instrument de construction d'identité collective. […] Plus qu'une fenêtre (sur une société, une époque, un polysystème, une culture), la traduction dans une perspective postcoloniale devient un instrument. »[46]

" لم تعد الترجمة هنا لتبدو كعملية نقل بن لغتين- ثقافتين متناقضتين و أجنبيتين عن بعض، بل كآلية تحويل و تهجين و منطقة توتر و وسيلة لبناء الهوية القومية الجماعية [...] أكثر من كونها نافذة على مجتمع، و حقبة زمنية و نسق متعددة وثقافة، تكتسب الترجمة من منظور ما بعد الاستعمار دور الأداة."*

[46] Hélène Buzelin, Ibid, p. 733.

* ترجمة م ر

II. عالم السرد و المتلقي عند جونيفييف رو فوكارد Geneviève Roux Foucard:[47]

لكل نص علاقة بما هو خارج عنه، قد تكون نصوصا أخرى أو العالم الخارج وهذا ما تعرف به الباحثة بالتناص. فترى أن كل سرد أدبي يدور في إطار عالم يختص به يسمّى "عالم السرد" و هو ما يسميه بول ريكور "عالم النص". عالم مستقل تماما عن العالم الحقيقي رغم وجود علاقة تربط هذين العالمين "النصي" و "التناصي" (transtextuel) و التي يمكن التماسها في ثلاث مراحل من تاريخ العمل الأدبي:

- لحظة كتابة النص: حين يستخدم المؤلف شظايا من عالمه المألوف كي يشكّل أو ينشئ عالمه الخيالي.
- لحظة القراءة: و هي تلك التي يستعير فيها القارئ صورًا من عالمه الخاص ليتصوّر عالم السرد.
- لحظة الترجمة: لأن هناك ضرورة لإعادة صياغة النص و التعبير عنه لقارئ من عالم آخر يأخذه المترجم بعين الاعتبار (و الذي يحوي العناصر الخارجية المنتمية إلى ثقافة الأصل éléments exogènes حسبFortunato Israël).

تقترح جونيفييف روفوكارد Geneviève Roux Faucard[48] ترجمة عالم السرد كنقطة تلاق بين الأنا و الآخر، و تعني بهذه الترجمة إعادة التعبير عن هذا العالم في لغة أخرى مع الاحتفاظ قدر الإمكان بمدلولاته و تأثيره، و الذي يتم بنقل الدلائل التي تشير إلى الزمان و المكان، و أسماء العلم، و صيغ الوصف و الحوار التي من شأنها أن ترسم للقارئ عالما متناسقا و متجانسا يتكوّن لديه تدريجيا، في إطار زماني ومكاني بشخصياته و حضارته و ثقافته و لغته، و كل هذا حسب رأيها قابل للترجمة.

---

[47] Geneviève Roux-Faucard : Transtextualité et traduction: traduire le monde du récit, In identité, altérité, équivalence ? la traduction comme relation, Actes du Colloque International tenu à l'ESIT 24-26 Mai 2000, Lettres modernes Minard, Paris, 2002, p. 227-288.

[48] Geneviève Roux-Faucard, Ibid, p. 228.

1) المسافة بين عالم السرد و المتلقي:

يُنتج عالم السرد من التأثيرات ما يعادل النصوص السردية ذاتها، لذلك تؤكد الباحثة أنه لملاحظة مدى الثبات أو التغيير الذي يطرأ على التأثير إثر عملية الترجمة – لو وضعنا الذاتية جانبًا – يُستحسن تمعين النظر و محاولة استخراج التأثيرات التي يسهل التعرف عليها و تحديدها وفق معايير موضوعية؛ فتذكر في بحثها اثرين جوهريين متناقضين تسميهما أثر **التقارب** (effet de proximité)، و أثر **التباعد** (effet de distance) و هو ما يسمح بمعرفة المسافة التي تمتد عليها العلاقة بين الذات (القارئ) و الآخر (عالم السرد) و مدى تعرّضها عند الترجمة إلى تحويلات إرادية أم لا من طرف المترجم؛ مما يسمح أيضا بمعرفة أي الاتجاهين سلكت عملية الترجمة، رحلة الكاتب نحو القارئ أم انتقال القارئ صوب الكاتب.

أ. **أثر التقارب:** يحدث هذا الأثر حين يشعر القارئ أثناء القراءة بأنه يعرف هذا العالم جيدّا، كان يعرفه من قبل و ها هو يصادفه مرة أخرى، عالم يستشعر ما فيه و يقترب من معالمه، و ذلك بفضل وجود بعض الإشارات التي تحفز القارئ فيستجلي من مخزونه الصور الذهنية و الذكريات و السيناريوهات وتمثيلاته المألوفة، ثمّ يُسقطها و يضخها في النص معتقدا أنه يتعرّف عليها في هذا العالم الجديد الذي يجعل النص شفافا؛ و هذا ما يسميه أمبيرتو إيكو "التعاون مع النص".

(تستدل الباحثة بنص مقتبس من الرواية الفرنسية "السيدة بوفاري" لفلوبير و الذي يصفها و هي في حالة من الإحباط جالسة على طاولة الغذاء في مطبخ ريفي، يحسّ القارئ الفرنسي بأنه يعرف العالم من الداخل بفضل مرجعية محتوياته).

غير أن الأثر يكون أحيانا مخالفا تماما لمدلولات و تمثيلات النص، كأن يرجع النص إلى حقبة زمنية بعيدة رغم انتمائه إلى حيز القارئ الجغرافي، فتمتد المسافة و يتباعد القارئ عن عالم السرد، بينما قد يحدث نقيض ذلك و هو أثر تقارب شديد مع نص من الخيال العلمي.

لا يُخلق الأثر بمجرد رؤية عشوائية لعالم وُجد خارج النص، و إنما هو ناتج عنه ومظهر من مظاهره، فالنص هو الذي يُبرمج و ينقل الأثر و هي إحدى استراتيجياته لتهيئة القارئ. لذا توجّب التفطن و التعرف على الإشارات و المواضع في النص أين توجد تعليمات للقراءة، تذكر جونيفييف روفوكارد منها:

- الأسماء و الأساليب التي تفترض وجود مرجعية لدى القارئ.
- مصطلحات معينة يُتوقع أن يفهمها القارئ تلقائيا فلا يشرحها الكاتب.
- التلاقي بين تأثر الشخصيات أو الكاتب و تأثر القارئ.
- أسماء العلم المرجعية.

ب. **أثر التباعد:** على عكس الأول فقد لا يُمثل عالم السرد للقارئ شيئا، بل يرفض أحيانا مجرد الانفتاح عليه، فيعي القارئ حينئذ بوجود مسافة معتبرة تبعده عن عالم السرد عن طريق وجود سياق داخلي، و عالم ضمني يخفي نفسه، فتتوقف آلية تعاون القارئ، و يحدث ذلك عن طريق:

- رفض التموضع الزماني و المكاني (الفضائي) المُعلن.
- وصف خارجي للشخصيات بإسنادها بدائل تُختزل فيها كثوب أو خصلة أو غيرهما.
- توقعات لدى القارئ نشعر بشيء من الخيبة في التعبير عنها.
- حضور كلمات أجنبية غير مفهومة تعتبر بالنسبة للقارئ دالّ بلا مدلول، إلى جانب بعض الشروح و الملاحظات الهامشية التي تُشرّع هذا الجهل.

(كنقيض للمثال الأول تذكر الباحثة المشهد التركي الذي يصفه بيير لوتي في روايته "آزيادي" ، عن انطباع جنديّ فرنسي يرى اسطنبول لأول مرة ، وهو عالم لا يوحي للقارئ الفرنسي بشيء فيستغربه و يظل بعيدا عنه و عاجزا عن فهمه).

و مع ذلك تصف هذين النموذجين بالبساطة مقارنة بحالات أخرى يحدث فيها العكس فيكون الأنا غريباً و الأجنبي مألوفاً، لأن مسألة الأثر تتوقف على الإشارات التي تحفّز

القارئ الذي يكون مُخيّرا بين أن يستمدّ من مخزون الصور عنده و "**يتعاون**" مع النص، أو يقف عاجزا أمامه و لا يتفاعل معه.

2) ترجمة عالم السرد:

تعتمد الباحثة في مقارنتها بين النصين الأصلي و المترجم على الأثر الذي ينتجه عالم السرد في الحالتين فتقول:

« Cette comparaison ne se fera pas sous la forme d'une comparaison linguistique des deux textes : on attend pas du traducteur la conservation scrupuleuse de tous les signaux. Mais on veut savoir si, éventuellement par d'autres signaux, l'effet est conservé pour le nouveau lecteur, ou s'il est perdu ou modifié. La comparaison a donc lieu au niveau de l'effet produit. »[49]

" لن تكون هذه المقارنة مقارنة لغوية بين نصين: إذ لا نتوقع من المترجم أن يحتفظ بدقة بكل الإشارات (علامات)، و لكن يهمنا أن نعرف ما إذا تمّ، بفعل إشارات أخرى، الاحتفاظ أو تضييع أو تغيير الأثر للقارئ الجديد؛ لذا تتم المقارنة على مستوى الأثر المُنتج."*

من هنا يتضح أنّ هذه الدراسة تعتمد معاينة مكونات النص السردي التي تتحكم في القارئ بهدف إنتاج الأثر المبرمج في كلا العملين الأصلي و المترجم. إذ تثبت الباحثة هذه الإشكالية في دراسة مقارنية بين ثلاثة أعمال هي:

- رواية Irrungen Wirrungen التي كتبها الألماني T.Fontane في عام 1931 بالغة الألمانية: كلّ ما كُتب و خاصة ما لم يكتب يزعم معرفة سابقة لدى القارئ بمعنى أن الكاتب يُعلِم القارئ بأنه مشترك في هذه المعرفة فيحدث أثر تقارب.

[49] Geneviève Roux-Faucard : Ibid, p. 282.

* ترجمة م.ر.

- أول ترجمة إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان "Dédales" بقلم E. Koessler سنة 1931: يضع المترجم القارئ في عالم بعيد بسبب الشرح و التدقيق و هو سلوك يوحي بجهل القارئ و يُبعده عن عالم السرد.
- ثاني ترجمة إلى الفرنسية لـ G.Pauline بعنوان Errements et tourments سنة 1981: الشرح أقل بكثير و القارئ يتخذ موقفا مغايرا لأن النص يُجبره على تقمص دور القارئ الذي يعرف عالم السرد و إن لم يكن يعرفه حقا. النص يتحكم فيه ويُرغمه على خلق أثر التقارب و العودة إلى الموضع الذي يفرضه النص الأصلي، و تبيّن أن هذه الترجمة احتفظت بالأثر الذي برمجه مؤلف الرواية.

تلاحظ جونيفييف أن قارئ الترجمة الثانية يتعامل مع النص و يتعاون معه خلاف قارئ الترجمة الأولى. و يثبت هذا التحليل الذي لا يتحقق إلا على مستوى "ميكرو سياق" أن الأثر بفعل الترجمة من شأنه أن "يتحرّك" أم لا ، و ملاحظة هذه الحركة تتأسس على معطيات موضوعية هي: مدلولات النص (عناصر عالم السرد)، و الأثر الناتج، وصيغة القارئ.

و القارئ المعني - بهذا التدخل النظري - ليس المتلقي الحقيقي للنص (كما ذكرنا اعلاه) و إنما "صيغة القارئ" la figure du lecteur "، تلك التي لا توصف و لا تسمّى بل توجد في جوف النص من خلال المعرفة و القيم و التوقعات التي يفترض الكاتب وجودها عند متلقي السرد؛ بمعنى آخر "الدور" "le rôle" الذي يسميه W. Iser "القارئ الضمني" "lecteur implicite" و U. Eco "القارئ النموذجي" "lecteur modèle". تجمع هذه المعايير الثلاثة في قولها:

« Un certain effet est produit parce qu'un certain narrateur parle d'un certain monde pour un certain lecteur ».[50]

" ينتج أثر معين لأن هناك سرد معين لعالم معين يستهدف قارئ معين."*

[50] Geneviève Roux Faucard : Ibid. p. 285

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

فيما يصف إيكو النص بأنه "آلة كسولة تشترط اجتهادا كبيرا من قبل القارئ لملئ مواضع ما سُكِت عنه و ما قيل و بقي شاغرا" :

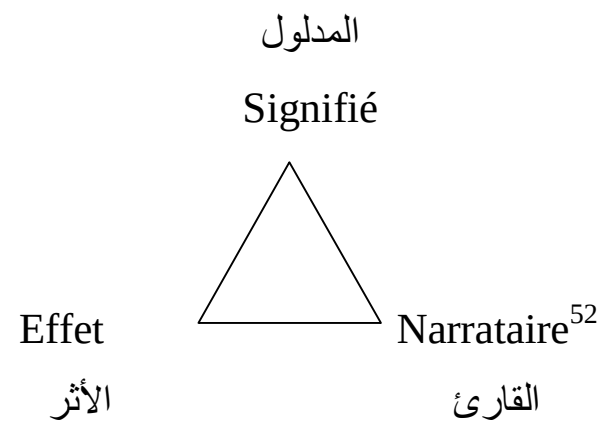
« Le texte est une machine paresseuse qui exige du lecteur un travail coopératif acharné pour remplir les espaces de non dit ou de déjà dit restés en blanc »[51].

3) صيغة القارئ خلال الترجمة:

تقرر هذه الصيغة "شكل الملفوظ" (le mode d' énonciation) و "نبرة النص" (le ton) و هي التي تتدخل في التفكير في الترجمة، لأن في محاولة المترجم عدم المساس في مدلولات عالم السرد و المحافظة على مسافته مع القارئ، قد يغيّر لا إراديا من "إيقاع النص" (la tonalité du texte) و بالتالي زحزحة صيغة القارئ. كأن يحتاج المؤلف إلى مزيد من التعبير و الشرح ليضيف صورة على المعنى ويساعد القارئ على "الرؤية" بغرض تقليص المسافة. قد ينجح المترجم في الوصول إلى غايته، لكن النص المترجم سيتعامل مع القارئ بشكل مختلف عن الأصل؛ و تتحرك صيغة القارئ من الذاتي المساوي و المماثل شريك الكاتب، إلى المتعلم الذي يلتمس المساعدة للوصول إلى الفهم. من هذا المنطلق سنحاول عند تحليل مدونة هذا البحث توضيح كيف ارتحل النص و انتقل القارئ و ثبت أم تحوّل الأثر في الترجمة.

في النهاية تصل إلى أن مصير الترجمة الأدبية يتقرر في المخطط المثلثي الآتي، حسب الإستراتيجية التي تعيد بها الترجمة التوازن الداخلي بين الأقطاب الثلاث مثلما حققه النص الأصلي، و هذا التوازن هو "معنى" النص أو كما يسميه F. Israël "هوية النص".

[51] Umberto Eco, Lector in fibula, 1979, (version française: 1985) p. 29.



تصنف الباحثة أساليب الترجمة إلى ثلاثة أصناف، وفق ديناميكية تحوّل هذه العناصر و هي:

- الأولى: حرفية تعتمد أسلوبي النحل و الاقتراض، تحافظ على المدلول و صيغة القارئ على حساب تغير الأثر.
- الثانية : تعتمد الشرح و تحافظ على المدلول و الأثر على حساب التغييرات التي تطرأ على صيغة القارئ.
- الثالثة: تعتمد التكييف، تحتفظ بكل من الأثر و صيغة القارئ و إن كلّف ذلك تغيير المدلول.

و ما لا تهمله الباحثة في الجانب اللغوي هو وظيفة "الإشارة- العلامة" حيث تقول أن الأثر يخلق من إشارة أو عدة إشارات، و لا دليل يثبت أن الإشارات هي من نفس الطبيعة اللسانية بين لغة و أخرى ؛ فكل لغة - على حد منظور جورج مونان - تنظم رؤية ناطقها للكون و تجعله يُقطّع من الواقع ذاته مظاهر مختلفة عن غيره، لن نخوض في تحليل علاماتي دقيق في هذا البحث و لكن سنتبنى المدلول بمعناه الشامل دون إقصاء وظيفة الإشارة.

[52] Geneviève Roux Faucard, Ibid, p. 287.

III. الأثر و الترجمة من منظور التأويليّة:

ينتج الأثر عن التفاعل الذي يحصل بين المعنى الماضي للنص و حاضر تعرّض القارئ له، فيصبح هذا اللقاء حدثا مهمّا ينتج لدى المتلقي تلذذا أو استنفارا.
تلك هي إحدى المسائل التي تدعي المدرسة الهرمينوطيقية معالجتها، إذ تتخذ الأثر الفني مصدرا للتلذذ الجمالي و حقيقة للذات حسب غادامير، لأن فهم الأثر الفني هو أن يكون القارئ مأخوذاً بالأثر و منخرطا في حقيقة تتجاوزه، في نطاق تفاعل كُـلي تتدخّل فيه نفسية القارئ، حالته و ثقافته في آن واحد. لذلك يكشف الأثر الفني عن نفسه و في وقت واحد عمّا في نفس القارئ فيحقق اللُقيا و يُعرّف بذاته و يدفعه إلى طلب الفهم.

أما عن الترجمة كعلاقة استحواذ بين الذاتي le propre و المغاير l'étranger ، باعتبارها هي الأخرى قضية مركزية في التحاليل التأويلية، و "استقطاب" حسب غادامير ثم هايدغر بعده الذي رسّخ هذا المفهوم عندما تحدّث عن l'apprentissage du propre و l'épreuve de l'étranger، فإن ذات المترجم تغوص في الآخر عند مواجهة النص الأجنبي، فتحلل النص و تكشف عنه و تعطيه معنى كما تكشف عن ذات المترجم القارئ و المؤلف في كيان واحد يمثل علاقة التراوح بين الأنا و الآخر. هذا الانفتاح التأويلي يذكرنا و يعود بنا إلى الجزء الأول من هذا البحث، و المخصص لصورة الآخر، التي تكشف لنا عن الناظر بقدر ما تعكس لنا المنظور إليه، و كذلك آليات الرؤية بما فيها طبيعة العلاقات التي تتحكم في هذا الانزياح .

و من المنظور نفسه لا خلاف أن الترجمة قائمة على الانزياح (écart) و المباعدة (distanciation) و أيضا الوعي بهذه المسافة و البعد، لكنها في نفس الحين تظل ممارسة تتميز بالوثاق لأنها لا تُتصور خارج الحوار بين الطرفين في نطاق جدلية كاملة؛ و فهم النص قائم على هذا الحوار الذي تقوده رغبة عميقة في التقرب من هذا النص و جعل ما كان مغايرا جزءا من الذات كما يقوله ريكور:

« ... rendre propre ce qui d'abord était étranger.»

"... جعل ذاتي ما كان في الأوّل مغايرا."

و في قوله أيضًا:

« Le travail même de l'interprétation révèle un dessein profond, celui de vaincre une distance, un éloignement culturel, d'égaler le lecteur à un texte devenu étranger, et aussi d'incorporer son sens à la compréhension présente...»[53]

"تكشف عملية التأويل في حدّ ذاتها هدفا باطنيا يكمن في السعي إلى التغلب على مسافة و انزياح ثقافي، و إلى مساواة قارئ بنص أصبح أجنبيا و أيضاً إدماج معناه بالفهم الحاضر."*

و هذا ما يؤكد ما ذكرناه في فصل سرد الرحلة، أي أن الترجمة توتر دائم بين الهوية والغيرية فهي لا تعرف استقرارا، إذ تظل تتراوح بين دلالة جاهزة يسيرة و بين معان غريبة و غامضة.

تركّز الإشكالية التي تطرحها هذه الآراء على تلقي النص أثناء ترجمته و تأوّله جماليا و فنيا، لأن التأويلية لا تهتم بضمان المعنى، بل بالعكس إنها تلحّ على الريب في وجود معنى مطلق (l'incertitude du sens).

و منه فإن كل ما تتناوله النظرية الهرمينوطيقية في الترجمة يجتمع في مفهوم "الدائرة التأويلية" لفريديريك شلايخماخر الذي يدعي أن سيرورة التأويل تبدأ من انتقال الفهم من الكلّ إلى الخاص ثمّ من الخاص إلى الكلّ وفق حركة دائرية، و تتسع هذه الدائرة التأويلية انطلاقا من وصل أوّل جزء دلالي مع سياقه ليتسع و يندمج في مجموعات أكبر.[54]

---

[53] Paul Ricœur : «Structure et herméneutique » dans le Conflit des interprétations, Paris, Editions du Seuil, 1969, pp. 33-34.

* ترجمة مؤلفة الرسالة

[54] Jane Elizabeth Wilhelm : Herméneutique et traduction, la question de « l'appropriation » ou le rapport du « propre » à « l'étranger », Journal des traducteurs, Meta, vol. 49, n° 4, 2004, p 773.

IV. المقاربات المتبعة :

لتحليل هذه الإشكالية، استدعى البحث تناول الترجمة نظريا وفق ثلاث مقاربات تدعم مستويات التحليل و هي:

- **المقاربة الهرمينوطيقية:** لأن مسائل الهوية و العلاقة بين الذاتي و المغاير تتصدر الفكر الهرمينوطيقي في الدراسات الترجمية، تماما كما يلخصه شلايخماخر أعلاه و نقرؤه في مقولة بول ريكور الشهيرة :

« Traduire c'est servir deux maîtres l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation »[55] .

الترجمة هي أن تخدم سيّدين في آن واحد، الأجنبي في غرابته و القارئ برغبته في الاستحواذ.* فالتأويلية تخدم الترجمة في المناطق التي يتعذر على سائر المقاربات معالجتها. كما أنّ قراءة صورة الآخر تعدّ عملية تأويلية بامتياز.

- **المقاربة الإيديولوجية:** و هي تلك التي انحدر منها تيار ما بعد الاستعمار وتتناول كل المناهج التي تأخذ بعين الاعتبار المعايير غير اللغوية كالسياسة والاقتصاد و التاريخ و مسائل علاقات القوى و الموازين العرقية التي تتحكم في عملية الترجمة كإعادة كتابة. كما تعترف بالفضاء الثالث و هو البين-بين الذي يشتغل فيه المترجم كوسيط ثقافي.
- **المقاربة السيميوتيقية:** و التي نلتمسها عند جورج مونان أعلاه و كذلك أمبيرطو إيكو الذي ينطلق من تجربته الخاصة ليشرح كيف أن الترجمة هي "مفاوضة" دائمة على جميع الأصعدة، لأن العملية، من وجهة نظره، لا تقتصر على نقل نص من نوع ما من لغة إلى لغة أخرى، بل هي في الواقع ترجمة "عالم لعالم" ؛ و منه فالمترجم ليس "موازن كلمات" Peseur de mots بل "موازن أرواح" Peseur d'âmes و معرفته بالعالمين المراد الترجمة منه

[55] Paul Ricœur, le Paradigme de la traduction, Esprit, 1999, p. 19. In Jane Elizabeth Wilhelm, Ibid, p. 769.

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

وإليه (على صعيد شامل) تسمح له باستعمال كلمات مختلفة "قول" الشيء ذاته.[56] و أيضا لأنّ المترجم كوسيط يأخذ بعين الاعتبار دور الكلمة كعلامة متغيّرة المعنى من ثقافة إلى أخرى.

V. دور المترجم في الوساطة الثقافية:

معروف أنّ "أهم وسيط بين الثقافات هو الترجمة لأنها الكفيلة بتحقيق حسن الضيافة اللغوية بين الإنية و الغيرية و تأويل العلامات اللغوية و التراثية لخصوصية معينة إلى كل لغات العالم و كما يقول بول ريكور هاهنا: "الاعتقاد في إمكانية الترجمة هو الاعتقاد في إمكانية التواصل."[57]

أمّا على مستوى النص فإننا نقرأ دور الوساطة في مقولة باسل حاتم و إيان ماسون:

''Translators mediate between cultures (including ideologies, moral systems and socio-political structures), seeking to overcome those incompabilities which stand in the way of transfer of meaning. What has value as a sign in one cultural community may be devoid of significance in another and it is the translator who is uniquely placed to identify the disparity and seek to resolve it. But there is another sense in which translators are mediators, in a way they are privilege readers of the source language texts. Unlike the Source Language reader or Target Language reader, the translator reads in order to produce, decodes in order to re-encode.''[58]

[56] Umberto Eco, in Mathieu Guidère, Ibid, p60.

[57] زهير الخويلدي، المصدر نفسه.

[58] Basil Hatim and Ian Mason, Discourse and the Translator, Longman, UK, 1990, p. 223-224.

" يتوسط المترجمون بين الثقافات بغية التغلب على مظاهر عدم التكافؤ التي تقف في عقبة نقل المعنى (الإيديولوجية و النسق الأخلاقية ة البنى الاجتماعية السياسية). إن الإشارة التي تحمل دلالة ما في مجتمع ثقافي معين قد لا تعني شيئا في مجتمع آخر، والمترجم هو الوحيد المخوّل بتشخيص هذا التباين و محاولة تجاوزه. لكن هناك معنى ثان لهذه الوساطة حيث يكون المترجم قارئ صاحب امتياز خلافا لقارئي اللغتين الأصل و الهدف، فهو يقرأ من أجل الإنتاج، و يفكك الرموز بهدف إعادة تركيبها."*

و رغم الجهود التي بذلها الباحثون أمثال أنطوان بيرمان في الميدان، يظلّ دور المترجم كوسيط ثقافي مكلّف بالتعريف بكل ما هو إنساني في "أجنبية" الآخر يفرض ذاته بصعوبة. ذلك أن السياق الدولي و الخلافات الإيديولوجية ذات الطابع الثقافي لا تسمح للرؤى أن تكون متجانسة، مما يُخضِع المترجم إلى ضغوطات داخل و خارج أمته.[59] لذا أفضت نهوج ما بعد الاستعمار إلى أن حساسية المترجم اتجاه المضامين الأيديولوجية و السياسية مطلوبة بإلحاح شديد[60].

على هذا الأساس يكشف المنعطف الثقافي بصفة عامة عن وجود فضاء جديد في عملية الترجمة تمتزج فيه الثقافات لتخلق فضاءا بينيا يبرز فيه التفاعل بين الذات والآخر، أرض خصبة تسميها ميخائيلا وولف فضاء "البين- بين" و هو فضاء ثالث لا يمكن إرجاعه لا للذات و لا للآخر، لا للنص الأصل و لا للهدف مهما كان انحياز المترجم. و في ضوء هذا المنظور المهجّن فإنّ هذا الموقع المفعم بالإمكانيات و نقطة البدء للاستراتيجيات الترجمية التي تعترف بتعدد المراكز في هذا الاتصال، يصبح فيه **التفاوض Negotiation**[61] مطلوبا لمناقشة الاختلاف في الثقافة و الهوية، و ساحة لقاء و تفاعل و تصفية الصراعات يحتلّها المترجم فقط كوسيط ثقافي.

يعمل هذا الوسيط بصورة رمزية و يشتغل عند الحدود الثقافية في شبكات اجتماعية وثقافية، و تصبح ممارسته متعددة الطبقات في فضاء يغدو وسيلة للتعليم الذاتي بهدف

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

[59] Mathieu Guidère, Ibid, p36.

[60] ميخائيلا وولف، المصدر نفسه، ص.314.

[61] أنظر دور الطهطاوي كمترجم و مفاوض في ورقة مريم سلامه كار، فصل الرحلة و مدونة البحث .

تصور و توقع عمليات النقل و التغيرات السياقية التي تصاحبها، إلى جانب الشروط العلاقاتية التي تنطوي عليها عملية النقل اللغوي.[62]

و في نهاية المطاف نستنتج من كلّ هذه الرؤى،على غرار ميخائيلا وولف، أن الترجمة شيء أكبر من نقل بين أنساق لغوية، فهي دينامية و جسر مرن تتطلب توسيع حدقة العين و شحذ البصر على التعددية الثقافية .[63]

[62] ميخائيلا وولف، المصدر نفسه، بتصرّف، ص 316- 320.

[63] نفسه، بتصرّف، ص 322- 323.

الفصل الخامس

الدراسة التطبيقية

دراسة تحليلية و مقارنة في كتابة و ترجمة "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (ترجمة الآخر أو تلقي الهوية المسترجعة)

أوّلاً : منهجية الدراسة

I. التحليل :

وفقا لما تبنيناه في الجزء النظري من هذا البحث و الناجم عن اعتقاد بأنه وثيق الصلة بموضوعنا، كالاهتمام بالسياق الحضاري و التذكير به و إبرازه بمثابة لغة التاريخ و لغة الثقافة، لغة الحوار، و لغة الصورة التي صاغت النص، فكل ما قيل و ما سُكِت عنه هو موجود و له لغته و يجب التعبير عنه: ما وراء النص و ما وراء هذا الآخر.

بذلك نكون قد وفّرنا قدرا من المعطيات و المادّة اللازمة لمعالجة إشكالية البحث والتي سنُجيب على سلسلة من التساؤلات المطروحة، و أيضا مهّدنا لمسار الدراسة التحليلية الذي قسّمناه إلى أربع مستويات متسلسلة و مترابطة تتمثّل في:

1. تشخيص استراتيجيات التأنيس و التغريب المتبعة في الترجمتين.
2. قراءة الآخر و استخراج صورته بصيغتها وفق التصوير الإثنوغرافي حسب ما جاء في خطاب ما بعد الاستعمار.
3. ملاحظة مواضع أثر التقارب و أثر التباعد بين القارئ و عالم السرد، و المسافة التي تفصلهما في الحالتين.
4. استخراج صيغة القارئ و حضور المترجم الوسيط في موقفه و خياراته.

II. المقارنة:

لقد استدعت هذه الدراسة إخضاع العينات المختارة من العمل الأدبي إلى هذه المستويات من التحليل، و ذلك حتى نتمكن من المقارنة بين الأصل و الترجمة كمحورين نقرأ في كل منهما:

1. المحور الأوّل: ترجمة الآخر الفرنسي إلى اللغة العربية عند الطهطاوي باعتبار سرد الرحلة عملية ترجمة في حد ذاتها.
2. المحور الثاني: ترجمة (ترجمة الآخر) إلى اللغة الفرنسية عند أنور لوقا باعتبار هذه الترجمة رحلة في الهوية و الغيرية.

بعد إتمام التحليل و المقارنة بين العملين الأصلي و المترجم بهدف إبراز مدى فعالية الاستراتيجيات في تحقيق غاية المترجم ؛ سنلجأ فيما بعد إلى التعليق على الترجمة لمعرفة ما إذا خدمت الأصل و نقلت المضمون، و هل نقلت انطباعات الكاتب والصورة التي رسمها المؤلف، و هل الآخر "الأجنبي" هو نفسه في الأصل و في الترجمة؟

فالمقصد من هذا البحث هو إثبات أن:

- الترجمة الأولى: أبرزت ترجمة الآخر الفرنسي للقارئ العربي في صورة تشكلت وفق آليات معينة و بهدف مبرمج و نُقلت في صيغة و سياق معيّن وخلّفت انطباعا خاصا و خلقت مسافة بين القارئ و عالم السرد تعكس إستراتيجية المترجم (استعانة بآراء النقاد و الجزء النظري).
- الترجمة الثانية: أبرزت الذات الفرنسية للقارئ الفرنسي في مرآة ناظر مسلم عربي احتل محلّ الآخر، وهو منظور غير موضوعي و لا نموذجي من جهة، ومن جهة أخرى أعيد مضمون هذه الصورة إلى لغته. فهل أضافت العملية شيئا جديدًا؟ و هل أبرزت صورة الآخر الجديد مُحتفظة بالعناصر التي عكست آليات الرؤية؟ هل خلّفت نفس الأثر لدى القارئ الفرنسي وحافظت على المسافة التي تفصله عن عالم السرد؟ ما هو أفق التوقعات في الكتابتين؟ و هل اختيار إستراتيجية الترجمة في طوع المترجم أم يفرضها المضمون؟ و ما الذي يترتب عن ذلك.

التساؤلات كثيرة و موضوع الآخر من التعقيد و التشابك ما لا يسمح لنا بالإجابة عليها كلها، لذا سنحاول تحرّي الدقة و الإيجاز في صياغة الأجوبة لعلّها تفيد في توسيع الاستبصار في مجال التفكير في الترجمة (Penser la Traduction).

III. عيّنات الدراسة :

"النص رحلة جديدة تضيء الرحلة الفعلية السابقة"*، و النص غني بسرده وخصائصه الجمالية التي ذكرناها في الحديث عن أدبية الرحلة. ففي غضون هذه الدراسة المقارنية بين النص الأصلي و المترجم سنحاول تحليل عينة من معظم أجزاء العمل:

1. في طبوغرافيا الرحلة و الدخول إلى مدينة مرسيليا و بعدها وصف باريس كعبور حاسم و أولى مراحل الرحلة التي شكلت اللحظات الأولى من الملاحظة والتأمل، اخترنا كنماذج مقاطع من فصول مختلفة منها: "فيما رأيناه من الجبال والبلاد والجزائر"، وصف الإسكندرية و مرسيليا و باريس.
2. منوغرافيا الآخر : تركّز وصف المُلاحَظ و ملامحه في المقالة الثالثة بمختلف فصولها اخترنا مقاطع منها الكلام عن أهل باريز و في عادة سكناهم ومنتزهاتهم و نسائهم.
3. من المقالة الرابعة نستمدّ عيّنة من سلوك الطهطاوي في ترتيب اللغة و تجربته مع القراءة و الكتابة منها مراسلاته مع بعض المستشرقين من علماء فرنسا كنموذج للاحتكاك و التفاعل المباشر مع الآخر.

بهذا نكون قد حاولنا تغطية أهم جوانب الرحلة كنص و تجربة و ترجمة، كما ذكرناها في الجزء المخصص لأدبية سرد الرحلة و إستراتيجية الرحالة، و في نفس الحين حللنا جانبا من إشكالية البحث التي تعكس مسيرة ارتحال كل من الذات و الآخر و اللغة والقارئ في هذه الترجمة.

* ارجع ص ...

ثانيا : الدراسة التطبيقية

I. التحليل:

1) صورة الآخر و استراتيجيات التأنيس و التغريب:

في مباشرتنا لهذين المستويين تبيّن لنا أنه يستحسن تناولهما في آن واحد لما بينهما من تداخل و احتواء، فاستخراج إستراتيجية المترجم لن يتحقق بمجرّد تعليل الخيارات اللغوية و بمعزل عن تأويل الصورة، الذي لا يتمّ بدوره بمعزل عن التذكير بسياق السرد. فالصورة، كما قلنا سابقا، هي التي تعكس الآليات النفسية التي تولّد التمثيل.

لذا سنحاول قدر الإمكان تسليط الضوء على الفقرات التي تفي بهذا الغرض وإخضاعها للقراءة و التحليل وفق المنهج النقدي الذي تبناه حسن حنفي في دراسة المدوّنة ذاتها و أيضا الناقد سعد البازغي في مؤلّفه "قراءة الآخر: مقاربات نقدية". عِلمًا أن الصورة مزدوجة ما دام صار بديهي أن ثمّة تلازم بين مفهوم "صورة الذات" و مفهوم "صورة الآخر" كما سبق و وضّحناه في الفصلين الأول و الثاني من هذا البحث.

أ) في العنوان:

إنّ أوّل ما يلفت انتباه القارئ، أكان مجرد قارئ أو متلقي مؤلف (مترجم)، هو عنوان الكتاب، فهو مقطع مشحون بالمعاني و يستدعي وقفة خاصّة حيث " يشكّل العنوان جزءا لا يتجزأ من الجهاز النصي الملحق [...] إذ ليس العنوان مجرّد ذاك العنصر من عناصر النص الذي يدرك هو الأوّل في كتاب، و إنما هو كذلك عنصر تسلّطي بمنهج القراءة. و إن هذه السيطرة الفعلية تؤثّر في أي تأويل للنص، و ينبغي الاعتراف أيضا أن العنوان يشكّل وحدة وثيقة الصلة بالنص".[1]

[1] عبد النبي ذاكر: عتبات الكتابة، مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي، مجموعة البحث الأكاديمي في البحث الشخصي، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، آغادير، 1998، ص 13، نقلا عن ليلى جباري : صورة الغرب في الرواسة العربية ، المشرق العربي نموذجا، رسالة دكتوراه دولة في الأدب لبمقارن ، كلية الآداب و للغات، قسم الأدب العربي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006، ص 244.

فكما أشرنا في الفصل الثالث، إن صياغة عنوان سرد الرحلة يلهمها تقليد معيّن حفاظا على الاتصال مع التأليف القديم ، لذا "جاء عنوان: تخليص الإبريز في تلخيص باريز قائمًا على سجع تقليدي و عشقا للسجع أصبع للعنوان مرادفا آخر **"الديوان النفيس بإيوان باريس"** و فيه كلمتان معرّبتان عن الفارسية حتى تتقبّلهما الثقافة وكأنهما من تراث الأنا"[2].

ففي تسمية المدينة يسلك الطهطاوي مسارا شارحًا يقول فيه:

"أعلم أن هذه المدينة تسمّى عند الفرنسيين باري، بالباء الفارسية التي تلفظ بين الفاء و الباء، و لكن يكتب هذا الاسم باريس و لا ينطق بالسين أبدا فيه ، كما هو عادة الفرنساوية من أنهم يكتبون بعض الحروف و لا يلفظون بها أبدا خصوصا حرف السين في آخر بعض الكلمات ، فإنه لا يُنطق به أبدا مثلا أتينة بامالة التاء مدينة حكماء اليونان تكتب بالفرنسية أتينس و تُقرأ اتين ، ثمّ إن العرب و الترك ونحوهم يكتبون باريس أو بريس أو باريز و ربّما قالو فارس. و أظن أن الأوفق كتابتها بالسين ، و ان اشتهر على ألسنة غير أهلها قراءتها بالزاي [...] فإن النسبة إلى أهل باريس عند الفرنسيين بارزياني" ص. 195.

نلاحظ في هذا المقطع أنّ الطهطاوي يضع نفسه أمام جملة من الخيارات سيؤثر استعمالها في مواضع مختلفة من العمل، فهو بهذا يشرّع لكلّ استعمال سابق أو لاحق ويعلّل بصحّة كلّ صيغة ، فـ**باري** هي من الصوت الأصلي لـ Paris تنطق على غرار أثينا دون تلفظ السين، و **باريس** الاسم الأصحّ و المعروف و على هذا النحو يتلفظها غير الفرنسيين.

أما **باريز** فهي الاستعمال الشائع لغير أهلها و أزعم أن هذا ما يناسب العنوان لأنه جاء على نفس إيقاع مصطلح **الإبريز** .

يقابل أنور لوقا هذا المقطع بالترجمة التالية:

[2] حسن حنفي، ص 284.

« Sache que cette ville s'appelle chez les Français ***Pârî***, avec un *b* persan qui se prononce entre le *f* et le *b* [arabe] et sans prononcer le *s* final comme c'est fréquemment le cas en français [...][3]. Les Arabes, les Turcs et d'autres Orientaux écrivent ***Bârîs***, ***Barîs***, ***Bârîz***, peut être même ***Fâris***. Je crois que la transcription la plus adéquate retient le son *s* bien qu'on lise couramment ce nom avec un *z* dans d'autres langues que le français ce qui provient sans doute de la phonétique française elle-même où l'adjectif tiré de Paris, par exemple, est ***Bârizyânî*** » p. 105.

الكلمة عند الطهطاوي	عند أنور لوقا	أصلها في اللغة الفرنسية
باري	Pâri, Bârîs	Paris
باريزياني	Barizyani	Parisien

سرعان ما تكشف هذه السنة عن محاولة الطهطاوي توطين الآخر و توظيفه لأغراض أسلوبية قولبته في وزن عربيّ محّلي. بينما نقرأ عند المترجم محافظة على أصل النص و الصيغ المُعرّبة في تسمية باريس، و هو الحال فيما يخصّ فارس فلم يقل Perse وإنما Fâris ثُمّ أشار في ملاحظة هامشية : Fâris :Nom arabe de la Perse

و مع ذلك لّما أراد المترجم أن ينقل العنوان إلى الفرنسية فإنه فضّل تكييف النص وفق استحسان المتلقي الفرنسي الذي يُعرف أنه لا يتماشى السجع مع ذوقه الأدبي. فكان خيار لوقا أن استبدل **تخليص الإبريز** ببدل **الذهب** فلم يقل: extraction de l'or أو شيئا من هذا القبيل بل وظّف المعدن الثمين عوضا عن العملية.

[3] L'omission est du traducteur.

و لمّا دعت الضرورة اختيار مرادف لاسم المدينة لجأ لوقا إلى الصيغة الفرنسية المرجعية و ليست تلك التي اقترحها المعرّب.

و أصبح العنوان حينئذ **L'Or de Paris** و هو موجز يؤدّي المعنى و لم يخضع إلى منهج التغريب. هذا لم يمنع المترجم من أن يشير إلى ذلك في تقديمه للعمل الأصلي (في مشروع الترجمة حسب التقليد ما بعد الاستعماري)، مشيرا إلى أن المعنى العربي للعنوان هو:Le raffinement de l'or : abrégé de Paris. و هي ترجمة دلالية و ليست شكلية[4].

كما شرح المترجم هذه الاستعارة بكون دور الطهطاوي شبيه بـعمل **L'orpailleur** وهو المنقب عن الذهب، لأن هذه المحنة أفضت في النهاية إلى نفس العملية التي تمدّ بالمعدن الثمين، فقد توصّل المؤلّف إلى استخراج أفضل ما لهذه الثقافة أن تقدّمه لمجتمع في أمس الحاجة إلى استمداد سبل الرقي و الحداثة. يقول أنور لوقا في مسألة العنوان:

« Le libellé du titre la condense en une équivalence imagée : relater une mission scolaire à Paris dans un ouvrage, muni en outre, d'un résumé critique des matières étudiées, c'est recueillir de l'or, l'extraire et le purifier […] une quête digne de la synthèse de l'or ».[5]

كما نلاحظ اعتماد سياسة التوطين في الفقرة المحذوفة من قبل المترجم، فلم يقتصر الحذف على الشواهد الشعرية للحدّ من طول النص حسب متطلبات الناشر، بل إضطرّ المترجم إلى اختزال مقاطع مثل تلك التي يضبط الطهطاوي فيها الشكل حتى ينطق القارئ بشكل صحيح، و أخرى التي أفرط فيها الطهطاوي في الحكم العفوي و الساذج على بعض الظواهر، فرأى أنه لا جدوى من ترجمتها.

[4] Anouar Louca. Ibid, بتصرّف.

[5] Anouar Louca, Ibid, p. 25.

ب) طبوغرافيا الرحلة:

معروف أنّ كلّ إبحار ينطلق من مرفأ، و هو أوّل ما يصفه الرحالة في بداية سرد السفرة الجغرافية و يأتي التعبير عنها في النص الرحلي بالصور المتلاحقة من نقطة المغادرة إلى غاية الوجهة، و يتم ذلك وفقا لأركيولوجية تسترجع تاريخية الموصوف في الوقت الذي تصف فيه الآني.[6]

ذلك أن في ترجمة الآخر إلى لغة الأنا تصبح خلفية الناظر هي اللغة، فيستمد من معرفته و يصبح المجهول امتدادا لما كان معلوما. "فوصف بلاد الإفرنج يتم بالإحالة إلى الدولة الفرنسية، و التقسيم الجغرافي طبقا لدين الإسلام (إحالات الأنا)، لا طبقا للأجناس و الأعراق و اللغات (إحالات الآخر)".[7]

لكن قبل ذلك يمهّد الطهطاوي في الباب الثالث من المقدمة بمعرفته الجغرافية فنقرأ في العنوان:

"في ذكر وضع البلاد الإفرنجية و نسبتها إلى غيرها من البلاد ، و مزية الأمة الفرنساوية على من عاداها من الإفرنج ، و تبيين تخصيص صاحب السعادة لها بارسالنا فيها دون ما عداها من ممالك الإفرنج" ص. 153.

« De la situation des pays francs par rapport aux autres pays, de l'avantage qu'a le peuple français sur tous les francs et des motifs du choix fait par Son Excellence de la France pour nous y envoyer, à l'exclusion des autres royaumes des Francs » p. 59.

يعلّق حجازي عن استعمال مصطلح ممالك فيقول:

ممالك الإفرنج = دول أوربا. فلا تعني كلمة مملكة هنا المعنى الحديث بالدلالة إلى نظام الحكم الملكي و إنما يطلق اسم مملكة على الدولة بغض النظر عن نظامها الجمهوري أو الاستبدادي. أمّا الإفرنج فتطلق على أوروبا الغربية بصفة عامة.[8]

---

[6] يرجع إلى ص 51.

[7] حسن حنفي المصدر نفسه ص

[8] محمود فهمي حجازي، المصدر السابق، تعليقات ص. 421.

ترجم لوقا لفظ royaumes بلفظ مملكة حرفيا حفاظا على الاستخدام القديم الذي يضفي على النص نبرة مهجورة و ما هذه سوى محاولة تغريب. و تبعا لما سبق نقرأ:

"اعلم أن الجغرافيين من الإفرنج قسموا الدنيا من الشمال إلى الجنوب و الشرق إلى المغرب خمسة أقسام ، و هي : بلاد أوربا بضمّ الهمزة، و الراء و تشديد الباء، و بلاد آسيا بكسر السين ، و بلاد الإفريقية ، و بلاد الأمريقة ، و جزائر البحر المحيط المسماة أوقيانوسية " ص. 153.

« Sache que les géographes parmi les Francs ont divisé la terre, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, en cinq parties, qui sont les pays d'Europe, d'Asie, d'Afrique, d'*Amérique*, et les îles des mers environnantes appelée l'*Océanie. »* p. 59.

عرّب الطهطاوي هذه الكلمة بأن نقلها إلى الأحرف العربية من لفظ Oceania المشتق من اليونانية Oceanus للدلالة على المحيط، ترجمها لوقا بأصلها في اللاتينية وعلى هذا النحو سيترجم سلسلة من أسماء البحار نقرؤها في ما يلي:

"فبلاد أوربا محدودة جهة الشمال بالبحر المتجمد المسمّى بحر الثلج الشمالي ، وجهة الغرب ببحر الظلمات المسمى البحر المظلم و البحر الغربي ، و جهة الجنوب ببحر الروم المسمى البحر المتوسّط و الأبيض و ببلاد آسيا ، و جهة الشرق ببحر الخزر بضمّ الخاء و الزاي آخره راء ، و يقال له بحر الحزر بحاء مهملة مفتوحة ثمّ زايين معجمتين أولاهما مفتوحة ، و يسمّى أيضا بحر جرجان وبحر طبرستان و ببلاد آسيا". ص. 153.

« Le pays d'Europe au nord est délimité par la mer ***Arctique*** nommée la mer ***Glaciale*** ; à l'ouest par la mer des ***Ténèbres*** nommée la mer ***Obscure*** et la mer ***Occidentale*** ; au sud par la mer des ***Rûm***, nommée la mer ***Méditerranée*** et la mer ***Blanche***,

ainsi que par le pays d'Asie ; à l'est par la mer ***Caspienne***, nommée également la mer des ***Khazar***, de ***Jurjân***, ou de ***Tabaristan*** et par l'Asie. p. 59.

في هذا المقطع و على غرار كل ما سيأتي، نلاحظ أن لوقا اعتمد الحرفيّة في مجمل ترجمته لأنها وسيلة تعبّر عن الشكل الخطابي للثقافة الأجنبية، و تسلّط الضوء على هوية النص الأصلي.

ففي الحالات الوصفية يترجم النعت بدلالته مثل: مقابلة الظلمات بـ les ténèbres والمظلم ترجمه بـ obscure، علما أن المقصود بهذا البحر الغربي هو المحيط الأطلنطي.

أما في حالة تسمية الأقاليم الجغرافية فقد اعتمد لوقا الترجمة بالمكافئات في مواضع مثل:

بحر **الخزر** و **الحزر** فقد قال أوّلا la mer Caspienne ثمّ ألحقها بـ la mer des khazar؛ و تبنى إلا النحل في المواضع التالية مثل: Jurjân و Tabaristân.

و المقطع التالي هو نموذج آخر للأساليب ذاتها:

"فحينئذ بلاد أوربا تقال على بلاد الإفرنج ، و بلاد الأروام ، و بلاد قسطنطينية ، وبلاد الخزر، و البلغار، و الأفلاق ، و البغدان ، و السرب و غيرها ، و هي نحو ثلاث عشرة أرضا أي ولاية أصيلة أربعة منها في الشمال، و هي : بلاد الإنكليز وبلاد النمرق بكسر النون و فتح الميم و كسر الراء، و بلد أسوج بفتح الهمزة وسكون السين و كسر الواو، و بلاد الموسقو. و ستة في الوسط و هي : بلاد الفلمنك، و بلاد الفرنسيس، و بلاد السويسة، و بلاد النميسة و بلاد البروسة وبلاد جرمانية المتعاهدة . و ثلاثة في الجنوب و هي: بلاد اسبانيا مع البورتغال، الأروام و الارناؤوط و البشناق ... " ص. 154.

ترجمه لوقا إلى:

« L'Europe est donc un nom, donnée au pays des Francs, au pays des ***Grecs*** (***Arwâm***), de ***Constantinople***, aux pays des ***Khazar***, des

Bulgares, ***Aflâq*** [Valachie], des ***Bughdân*** [Moldavie], des ***Serbes*** et autres. C'est l'ensemble de treize territoires ou Etats principaux, dont quatre sont situés au nord, savoir : le pays des ***Anglais***, le ***Danemark***, la ***Suède (Asûj)***, la ***Moscovie*** ; six au centre, savoir : le pays des **Flamands**, celui des **Français**, La ***Suisse***, ***l'Autriche***, la ***Prusse*** et ***les pays confédérés de la Germanie ;*** et trois au sud qui sont : ***l'Espagne*** avec le ***Portugal*** , l'Italie et les pays [dépendants] du Haut Etat ottoman en Europe, à savoir : les pays des ***Grecs***, des ***Albanais*** (***Arnâ'ût***), des ***Buchnâq*** (**Bosnie**), des ***Serbes***, des ***Bulgares***, des ***Aflâq*** et des ***Bughdân*** » p.60.

نلاحظ هنا تعدّد الأساليب في ترجمة لوقا لأسماء مختلف الأقاليم على مستوى الفقرة الواحدة، تارة يسبق بالاصل قبل النحل و تارة العكس:

ترجمة أنور لوقا	أصلها باللغة الفرنسية	دلالتها حسب حجازي	الكلمة عند الطهطاوي
Les francs	Les européens	سكان أوروبا	الإفرنج
Pays des grecs (Arwâm[9])	La Grèce	بلاد اليونان	بلاد الأروام
Constantinople	_	قد تكون المنطقة الأوروبية من تركيا	بلاد قسطنطينة
Pays des khazar	Région Caspienne	منطقة بحر قزوين	بلاد الخزر
Aflâq (Valachie)	Valachie	منطقة **Walachei**	الأفلاق

[9] Rûm et Francs : deux termes qu'emploient les auteurs musulmans pour désigner les chrétiens, dont le nom et le pays particuliers restaient secondaires. Les Rûm étaient les Byzantins, continuateurs de l'Empire Romain et plus tard les orthodoxes, spécialement les Grecs. Ainsi Rifâ'a désigne les Grecs modernes comme dans le parler égyptien contemporain. Les Francs étaient les sujets de Charlemagne, les croisés en général et, par suite, les chrétiens d'Occidents catholiques ou protestants. C'est encore un synonyme populaire d'Européen. Anouar Louca, L'Or de Paris, Notes du traducteur, p. 316.

La Suède (Asûj)	La Suède	السويد \ نادرا ما تستخدم في بعض بلاد المشرق العربي كالعراق و الكويت	الأسوج
La Moscovie	La Russie	روسيا	بلاد الموسقو
Le pays des Flamands	La Hollande, les Pays Bas	هولندا	بلاد الفلمنك
La Suisse	La Suisse	سويسرا نقلا عن التسمية الفرنسية	بلاد السويسه
L'Autriche	L'Autriche	النمسا وفق تسمية الترك **Osterreich**	بلد النمسه
La Prusse	La Prusse	بروسيا \ **Preussen**	بلاد البروسه
Les pays confédérés de la Gérmanie		إتحاد الدول الألمانية و هذا ضربا من التعميم فلم يقل ألمانيا كما جاء لاحقا في اللغة العربية	بلاد جرمانية المتعاهدة
Arnâ'ût (Albanais)	Les Albanais	الألبان	الأرناؤط
Buchnâq (Bosnie)	Les Bosniaques	أهالي منطقة البوسنة	البشناق
Bughdân (Moldavie)	Les Moldaves	منطقة **Moldau**	البغدان
Les Bulgares	Les Bulgares	البلغار	البلغار

نلاحظ أن الطهطاوي استمدّ تسميات البلدان و الشعوب من مصادر مختلفة، منها عربية وأخرى تركية الأصل: نسخها لوقا كما نطق بها الطهطاوي في حروف لاتينية و أضاف بين قوسين الأصل بالفرنسية؛ و منها المستمدّة من الفرنسية و التي ترجمها بمكافآتها الأصلية.

كما أنّ لوقا زوّد القارئ الفرنسي بملاحظات هامشية تثريه بمعلومات سياقية و تاريخية و لغوية يستعين بها كخلفية لتحقيق الفهم.

مزيد من الأمثلة في أسماء البلدان و القارات و ألفاظ أخرى نقرؤه في الجدول التالي:

الكلمة عند الطهطاوي	دلالتها حسب حجازي	أصلها باللغة الفرنسية	ترجمة أنور لوقا
بلاد يابونيا ص 154	اليابان	Le Japon	Le Japon
بلاد إيتازونيا و هي الأقاليم المجتمعة ص156	الولايات المتحدة\ وهنا لم يترجم الطهطاوي التسمية بدلالتها بل نقل إلى الحروف العربية اسمها الفرنسي	Les Etats-Unis	Les pays de l'Itâzûniyâ Les provinces réunies
بلاد كلنبيا	كولومبيا	La Colombie	La Colombie
بلاد بولويه	بوليفيا \ أفاد رفاعة من الواو العربية للتعبير عن مدّ الواو وأيضا عن صوت Vكما يفعله الترك إذ يكتبون "وينا" وينطقونها Vienna	La Bolivie	La Bolivie
بلاد براغيه	باراغوي	Le Paraguay	Le Paraguay
النوتازية	اندونيسيا	L'Indonésie	L'Indonésie (al-Nûtâziyya)
أستامبول، تخت الدولة العلية	اسطنبول، عاصمة الدولة العثمانية	Istanbul, capitale de l'Etat Ottoman	Istanbûl, la capitale du Haut Etat
بنادر ص 156	مدن رئيسية أوعواصم	capitales	Villes principales
لوندرة ص 156	لم ينقل إلى العربية من التسمية الأصلية لندن، بل عرّب الصيغة الفرنسية	Londres	Londres
نويرق ص 157	نيو يورك	New York	New York
وسهنغتون ص 157	واشنطن\ لم يكتب الكلمة وفق نطقها الإنجليزي أو الفرنسي و إنما قام بنسخها حرفيا من	Washington	Washington

		Washington	
ريجانير ص 157	ريو دي جانيرو	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro
بتاويا ص 157	يقصد بها **Batavia** \ على نحو كتابة الترك جاوة Java و استقرت هذه الصيغة على الواو في اللغة العربية لاحقا	Batavie capitale de l'île de java	Batavia

لم يطرأ الإستحواذ فقط من خلال استراتيجية الطهطاوي في تعريب الأسماء، بل نقرؤه كذلك في المركزية التي يعبّر بها في تحديد موقع "بلاد الإفرنج" (الآخر) بالإحالة على الدولة العثمانية (الأنا)، ذلك لأنّ أوربا ليست كلّها من الفرنجة بل جزءا منها هو من المسلمين.[10]

يمهّد الرحالة الإمام أثناء التقسيم الجغرافي للعالم، بالإطراء أوّلا على أرض الإسلام التي ستكون المرجع الذي تقاس المسافات بالاقتراب و البعد عنه، فيكتب الطهطاوي:

"ثمّ إن بلاد أوربا أغلبها نصارى، و بلاد الدولة العلية هي بلاد الإسلام بهذه القطعة، و أما بلاد آسيا فهي منبع بلاد الإسلام، بل و سائر الأديان و هي أوطان الأنبياء و المرسلين و بها نزلت سائر الكتب السماوية و هي تتضمّن أشرف الأماكن و الأرض المباركة و المساجد التي لا تشدّ الرحال إلا إليها، و فيها منشأ ومضم عظام سيد الأولين و الآخرين و الصحابة ، و هي منشأ الأئمة الأربعة رضي الله تعالى عنهم ، لأن منشأ الإمام الشافعي رضي الله عنه غزّة، و منشأ الإمام مالك رضي الله عنه المدينة المشرّفة، و منشأ الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان الكوفة ، و منشأ الإمام أحمد بن حنبل بغداد [...] و بها يعني ببلاد آسيا العرب، و هم أفضل القبائل على الإطلاق. و لسانهم أفصح الألسن باتفاق [...] وبها الأماكن المفضلة كالقبلة التي يجب على كلّ إنسان أن يتوجّه إليها خمس مرّات في اليوم و الليلة" ص. 157.

[10] حسن حنفي، المصدر نفسه بتصرّف ص 287.

« L'Europe est en majorité peuplée de chrétiens ; l'Etat ottoman est la seule présence de l'Islam dans cette partie du [monde]. Quant à l'Asie, elle est le berceau de l'Islam, voire de toutes les religions. C'est la partie des prophètes et des messagers, où tous les livres célestes furent révélés. Elle comprend les lieux les plus saints, la terre bénie, les mosquées devenues l'unique destination des montures des [pèlerins]. Elle est le lieu de naissance et le lieu qui renferme les cendres du Maître des premiers et des derniers ; il en est ainsi pour ses compagnons. Y virent le jour encore les quatre imâms[11] – que Dieu le Très Haut les tienne en sa Grâce !– : l'imâm ach–Chaâfi'î naquit à Gaza, Mâlik à la très honorée Médine ; Abû Hanîfa an–Nu'mân, le plus grand imâm, à Koufa ; Ahmad Ibn Hanbal, à Bagdad [...] Là aussi habitent les Arabes. Ils forment absolument les meilleures tribus, parlent incontestablement la plus éloquente langue [...] La suprématie de l'Asie est attestée par le fait qu'elle abrite les centres préférées, comme la ***Qibla*** vers laquelle tout homme doit se diriger cinq fois en une journée et une nuit. » p. 64.

[11] Les quatre imâms : les fondateurs des grand rites orthodoxes, après l'expansion musulmane. « Dès le début deux tendances s'affirmèrent, celle qui réservait une large utilisation à la raison et celle qui voulait en limiter sévèrement l'usage. La première est celle de l'école de Mésopotamie dont le chef est ***Abû Hanîfa*** ; la seconde est celle de l'école d'Arabie dont le chef est ***Mâlik*** . Un peu plus tard ***ach Châfi'î***, cherchera à concilier les deux tendances et tout en réagissant contre le rationalisme d'***Abû Hanîfa***, il ne laissera pas de recourir à la raison qu'il veut solidement appuyée sur des preuves. Enfin, ***Ibn Hanbal*** marque nettement une réaction vers un traditionalisme strict. Abd-el-Jalil, p. 145, Gardet et Anawati pp. 43-44, Anouar Louca, l'Or de Paris, notes du traducteur p. 317.

في هذا المقطع نقرأ صورة الأنا في مقام الامتياز: فالطهطاوي يضع الذات العربية موضع تضخيم ؛ لأنها في نظره جزء من أرض آسيا، مهد الأنبياء و الرسل و الديانات السماوية عامّة، و دين الإسلام و أئمّته خاصة، و هي في نظره موطن خير القبائل وأفصحهم، و كذا أرض المقدّسات و بها قبلة كلّ من أقبل على الصلاة.

و دون أن يكون للمترجم دخلا في أي تأويل، تنتقل هذه الصورة إلى الفرنسي الذي يقرأ صورة الأجنبي وفق رؤيته لذاته العربية و رؤيته للإفرنجي من زاوية الديانة، إذ كلّ ما فعله لوقا هو ترجمة هذا الجزء ترجمة حرفية فظلّ حياديا تماما. و أكثر ما فعله هو تزويد القارئ بتعريف موجز بالأئمة أصحاب مذاهب الإسلام الأربعة في ملاحظة هامشية زوّدت المتلقي الفرنسي بطبيعة مرجعيتهم بالنسبة للقارئ العربي.

و الموقف ذاته نقرؤه في رؤية الطهطاوي للعالم و ترتيب قاراته من خلال المقتطف التالي:

" و مع أن الإسلام قد تولّد فيها و انتشر منها إلى غيرها، ففيها جزء عظيم باق على الابتداع أو الكفر كبلاد الصين و بعض بلاد الهند [...] بلاد إفريقية تشتمل على أعظم البلاد [...] و أما أمريقا فهي بلاد كفر كانت عامرة في الأصل بهمّل عبدة الأصنام [...] و لم يوجد بها دين الإسلام و سببه قوّة الإفرنج في علم ركوب البحر ..." ص. 158.

« L'Asie demeure largement hérétique ou impie, ainsi la Chine et une parcelle de l'Inde [...] l'Afrique comprend les pays les plus considérables, [...] l'Amérique est un pays d'Impiété, peuplée à l'origine de sauvages païens [...] l'Islam n'y a pas pénétré à cause des progrès des francs en navigation ... » pp. 64-65.

يقرأ الفرنسي رؤية الآخر للعالم في ترتيب قاراته حيث: إفريقيا أعظم البلاد "مصر" وسائرها بلاد كفر و تفوّق الأنا الإفرنجية في أساليب الإبحار هو السبب في منع وصول الإسلام إلى أمريكا.

و أيضا في:

" و من ذلك كلّه تعلم أنه يمكن أن أقسام الدنيا الخمسة يصح تفضيل بعضها على بعض يعني تفضيل جزء بتمامه على الآخر بتمامه بحسب مزية الإسلام و تعلقاته. فحينئذ تكون آسيا أفضل الجميع ثمّ تليها إفريقية لعمارها بالإسلام و الأولياء الصلحاء، خصوصا باشتمالها على مصر القاهرة ثمّ تليها بلاد أوروبا لقوة الإسلام و وجود الإمام الأعظم إمام الحرمين الشريفين سلطان الإسلام فيها..." ص. 160.

« D'après cet exposé tu concluras qu'on peut établir une hiérarchie de dignités entre les cinq parties du monde –chacune prise globalement– en fonction avec leurs rapports avec l'Islam et ses attributs. L'Asie devient alors la meilleure de toutes. Puis vient l'Afrique, parce qu'elle est peuplée de musulmans, de saints et de justes et plus particulièrement parce qu'elle abrite l'Egypte victorieuse. Ensuite on place l'Europe où se tient la force de l'Islam et réside l'Imâm suprême, l'Imâm des deux villes saintes ... » pp. 65–66.

فهنا يشير الناقد إلى أنّ "الإسلام و النصرانية مقياسان للتحديد الجغرافي و لمراتب الفضل: آسيا أوّلا، و أفريقيا ثانيا، و أوربا ثالثا، و أمريكا رابعا".[12] فقبل الشروع في محاولة ترجمة الآخر يترجم المؤلف شعوره بمركزية الأنا بدافع المهمّة التي كلّف بها كإمام البعثة ومرشد روحي للمبتعثين.

و رغم أن الوصف هو رسم لملامح الآخر إلاّ أنّ " الأنا تظلّ الإطار الجغرافي لهذا الآخر. فلا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها ، بل بالمقارنة مع جغرافية الإسكندرية أو القاهرة التي يطلق عليها الطهطاوي اسم مصر"[13]. فكلّ يستعمل المترجم لغته الأم عبّر الطهطاوي بمعالم وطنه و مخزونه كلغة ينقل بها الأجنبي إلى أمّته.

[12] حسن حنفي، المصدر نفسه ص 287.

[13] نفسه.

مثال على ذلك في المقالة الأولى حيث يقول عن الإسكندرية:

" [...] و كان خروجنا للبلد في هذه المدينة قليلا ، فلم يسهل لي ذكر شيء في شأنها ، غير أنّه ظهر لي أنها قريبة الميل في وضعها و حالها إلى بلاد الإفرنج وإن كنت وقتئذ لم أر لم أر شيئا من بلاد الإفرنج أصلا، و انما فهمت ذلك مما رأيته فيها دون غيرها من بلاد مصر و لكثرة الإفرنج بها ، و لكون أغلب السوقة يتكلّم ببعض شيء من اللغة الطليانية و نحو ذلك، و تحقق ذلك عندي بعد وصولي إلى مرسيليا فان اسكندرية عينة مرسيليا و نموذجها ، و لما ذهبت إليها سنة 62 وجدتها قطعة من أوربا" ص. 169.

« Comme nous sortions peu dans cette ville, il ne m'est pas loisible d'en parler. Mais Alexandrie, par sa situation géographique et par son genre de vie, m'a paru proche de l'Europe, dont cependant je n'avais encore rien vue. J'ai compris cela en constatant ce qu'elle offre de particulier par rapport aux autres villes d'Egypte. Il y'a là un grand nombre de Francs, et les gens du peuple parlent, pour la plupart, un peu d'italien [...] j'ai eu la confirmation de cette opinion en arrivant à Marseille. En effet Alexandrie ressemble à Marseille. Quand je m'y suis rendu en 1262 (1846), c'est une partie de l'Europe que j'ai trouvée. » p.74.

هنا "تُحال مرسيليا على مدينة الإسكندرية قياسا للمجهول على المعلوم، و للغائب على الشاهد ثمّ يتم الحكم على الإسكندرية بأنها قطعة من أوربا ، كما يمكن الاستدلال على وجود أوربا من وجود الأوربيين في الإسكندرية و حديثهم بالإيطالية."[14]

نلاحظ أيضا في هذا المقطع أنّ الكاتب يشبّه الإسكندرية بمرسيليا، و من أوّل زيارة عابرة يقارنها بمدينة أوربية لم يرها حق الرؤية، فتصبح العملية كرؤية مبرمجة تسعى

[14] حسن حنفي، المصدر نفسه، ص. 288.

إلى تثبيت المعرفة السابقة و توكيد الصور النمطية، و في الوقت نفسه محاولة تقريب البعيد، و تهيئة القارئ من الأوّل إلى الملامح المشتركة للشروع إلى تبيين الاختلاف فيما بعد.

فالمترجم بهذا التأنيس يشرّع لاستحواذ الآخر انطلاقا من هذا الاحتواء الموجود قبل الإبحار (سنة 62 للهجرة حسب قول الطهطاوي، فكما سنشير إليه لاحقا تتم الإحالة إلى الزمن وفق السنة الهجرية، و تحديد التوقيت في باريس بحسب توقيت القاهرة).

هنا ينقل لوقا المضمون كرؤية انطباعية لا أكثر و يترجم السنة الهجرية بكتابتها كاملة 1262 إضافة إلى السنة الميلادية الموافقة لها 1846 من أجل فهم و مرجعية القارئ الفرنسي.

و في النتيجة يتخيّل القارئ الفرنسي الإسكندرية على أساس معرفته بمرسيليا كما يتخيّل القارئ العربي مرسيليا بصورة الإسكندرية.

أثناء الحديث عن هذه المدينة في الفصل الثاني من المقالة الأولى، الذي يحمل عنوان "في ذكر نبذة تتعلّق بهذه المدينة لخصناها من عدّة كتب عربية و فرنساوية و ذكرنا ما ظهر لنا صحّته" ، نجد دليلا على إطلاع الكاتب على نصوص رحلات سابقة يستند إليها لدعم سرده، كقوله:

" قيل في القاموس أن إسكندرية منسوبة إلى اسكندر ابن الفيلسوف (صوابه فيلبش) و هو الذي قتل دارا و ملك البلاد و الإسكندرية ستة عشر بلدا منسوبة إليه، منها بلدة ببلاد الهند و بلدة بأرض بابل، و بلدة بنهر الشاطئ الأعظم و بلدة بصغر سمرقند و بلدة بمرو ... و مرو بلدة من خاراسان ببلاد الفرس ، و النسبة إليها مروى و مروزى ، و أنظر ما مراده بالنهر الأعظم. ثمّ رأيت في كتاب تقويم البلدان لعماد الدين أبي الفدا اسماعيل ابن ناصر سلطان حماة ..." ص. 170.

« Nous citerons d'abord l'auteur du ***Qâmus***[15] , qui donne cette définition : ''Alexandrie est attribuée à Alexandre, le fils du

[15] Al-Qâmûs al-muhît, Dictionnaire de la langue arabe, composé par le lexicographe persan Al Fîrûzabâdî, pp. 947-949. Anouar Louca, Ibid, note du traducteur, p 318.

philosophe (corriger de philipch). C'est lui qui tua ***Dâra*** [Darios] et conquit le pays. Alexandrie est le nom de seize villes à lui attribuées, dont une se trouve au pays des *Indes*, une dans la terre de *Babel*, une au bord du Grand Fleuve, une à ***Soghd*** *Samarcande* et une à ***Merv*** ... ***Merve*** est une ville de Khurâsân en Perse ; l'adjectif en est ***Marwî*** et ***Marwazî***. Cherchons ce qu'il veut dire par ''le Grand Fleuve''. En consultant ***Taqwîm al–buldân*** de Imâd ad Dîne Abû'l Fidâ Ismâ'il ibn Nâsir, sultan de Hamâh[16] ... » p. 75.

أوّل ما يشدّ انتباهنا هو مقابلة عبارة "قيل في القاموس" بـ:

"*nous citerons l'auteur du Qâmus"* فالصيغة العربية مبنية للمجهول و لا يوجد في النص أو تعليق حجازي ما يحيل إلى اسم مؤلف القاموس أو حتى عنوانه الكامل، فلمّا استبدلها لوقا بجملة فرنسية مبنية للمعلوم آثر النحل على المكافئ فلم يقل Dictionnaire كما فعل الطهطاوي بل بحث المترجم في ما قصده الكاتب و أضاف معلومة هامشية حول المرجع أي **"القاموس المحيط"** و نسب التعريف إلى القائل، ولعلّ السبب في ذلك نية المترجم المتفانية في إبقاء الأسلوب على خصوصيته والتذكير بأنه من ثقافة أخرى لها مرجعيتها من خلال التغريب.

و عن التهميش حول **"أبو الفداء"** من قبل لوقا فإن وظيفته هي تعليل التناص من خلال التعريف بأحد أعلام وتراث الرحلة العربية لدى القارئ الفرنسي، مما يعزز آخرية العربي. و على هذا النحو سيؤلف نبذة من سيرة كل رحالة ذكره الطهطاوي، في نصه.

[16] Abû'l Fidâ, prince, historien et géographe syrien de la famille des Ayyûbides. Son Taqwîm al–buldân, ouvrage de géographie descriptive, a fait l'objet d'études érudites de S. de Sacy et de ses élèves […] Mais l'intérêt de Rifa'â pour Abû'l–Fidâ reflète une prédilection de son maître al Attâr, qui avait rédigé un commentaire sur cet ouvrage. Louca, Ibid, p 318.

أما في ما يخصّ أسماء الأقاليم الجغرافية فقد تبنّى السياسة التي أشرنا إليها آنفا، فقط لمّا يذكر الطهطاوي **فارس** فإن لوقا اعتمد التسمية الفرنسية الصحيحة في كل مناسبة واكتفى بالإشارة الفريدة إليها و هي مفرنسة في أوّل استعمال للفظ Farîs.

و رجوعا إلى طبوغرافيا الرحلة فإننا نقرأ في بعض ما كتبه عن السفر في الفصل الرابع من المقالة الأولى و الموسوم بـ" فيما رأينا من الجبال و البلاد و الجزائر"، مايلي:

" قد مررنا على جزيرة كريد سابع يوم من سفرنا و رأينا على بعد جبلها الشامخ المسمى عند اليونان "ايدا" الشهير بالأمور الغريبة في تواريخهم، ثم في اليوم الثالث عشر منه رأينا جزيرة "سيسيليا" بالمهملتين و البعض يكتبها بالمعجمتين ، و هي مشهورة باللسان العربي باسم "صقالية" أو "صقلية"، و هذه الجزيرة على الجنوب من بلاد إيطاليا منفصلة عنها بالبغاز المسمى بغاز "مسينة" [بفتح الميم وتشديد السين المكسورة المهملة و سكون الياء و فتح النون،] و هي من أعظم جزائر البحر المتوسط و أخصبها و لذلك كانت تسمى في السابق شونة رومة." ص. 177.

« Nous avons longé l'île de **Crète**, le septième jour de notre départ. De loin, nous avons aperçu sa haute montagne appelée chez les Grecs ***Îdâ***, illustre dans leurs chroniques, par des faits extraordinaires. Le treizième jour, nous avons vu la **Sicile**, ***Siqilliya*** en arabe. Elle est située au sud de l'Italie et en est séparée par le détroit que l'on nomme détroit de Messine. C'est une des îles les plus grandes et les plus fertiles en Méditerranée : on la surnommait autrefois le grenier de Rome. » p. 83.

نلاحظ هنا تصرف لوقا المثيل تماما لسلوك الطهطاوي فرفاعة قال **"سيسيليا"** تعريبا بالنحل من **"Sicile"** ثم ذكر الأصل في العربية **"صقلية"** بكتابتين و "قد كتبها

العرب بالصاد بدلا من S و القاف بدلا من C ، و يرجع هذا إلى أمرين : فالعرب نقلوا الأصوات الأوربية غير المطبقة إلى المقابل المطبق في العربية، و على هذا نجد كلمات مثل بوطيقا و أرسطو و أبقراط في مقابل تسميات يونانية ليس فيها طاء و لا قاف. و الأمر الثاني أن أهل صقلية لم ينطقوا بعد تعربهم بأصوات الأطباق بل كانوا ينطقون الصاد مثل السين و القاف مثل الكاف[17]. و عن الترجمة الفرنسية أرجع لوقا الاسم المعرّب إلى أصله أوّلا ثمّ عجّم (فرنس) تسمية العرب بـ " ***Siqilliya*** " ثمّ "**Sicile**".

و في نفس الفصل يقول:

"و كانت في الأعصر السالفة سببا لحرب الرومانيين مع أهل قرطاجة أي سكان الغرب، ثم انتهى الأمر إلى أنها وقعت تحت حكم الرومانيين ثم انتقلت منهم إلى ملوك اليونان، ثم فتحها المسلمون ثم تغلّب عليها النصارى النرمندية – بضم النون المشددة [...] – فرقة من أهل الشمال و هم من سكان إقليم نرمنديا الذي هو الآن من أيالات فرانسا ، ثم حكمها بعض ملوك الإسبانيول ثمّ النمسا ثم انتهى الأمر إلى أن كانت جزء من مملكة نابلى الكتان المسماه بوليه حتى أنها هي ونابلي قد يسميان الآن عند الإفرنج السيسيليتين بتغليب سيسيليا على نابلي."
ص. 177.

« Aux ages anciens, elle fut l'enjeu de la guerre des Romains contre les carthaginois, à savoir les habitants de l'Ouest. Elle tomba finalement sous domination romaine. Elle passa ensuite aux rois de Grèce. Les musulmans la conquirent ; puis les chrétiens normands –population de Normandie, qui est actuellement une des provinces de France– s'en emparèrent. Elle fût gouvernée encore par certains rois espagnols et autrichiens, avant de devenir une partie du royaume de ***Naples Catane (al Katân)***, autrement dit la **Pouille**. Aussi les Francs la désignent ils

[17] محمود فهمي حجازي، المصدر نفسه، ص. 342.

parfois avec Naples ‘‘les Deux Siciles’’, la Sicile prenant ainsi le pas sur Naples. » pp. 83–84.

في هذا الجزء، و بغض النظر عن الأساليب اللغوية المماثلة للنماذج السابقة، نلاحظ في ذكر المؤلف نبذة تاريخية عن الجزيرة أنه قبل وقوعها تحت سلطة النورمنديين من الإفرنج كان الإسلام سبق و إن احتلها، فهنا نعتقد أن الإستراتيجية الاستحواذية الضمنية للطهطاوي هي لتشريع التعريب اللاحق، و لم لا تعبير عفي عن مركزية الأنا العربية و إثبات ذاتها في حضور الآخر أثناء الارتحال نحوه. "فنابلي" تعني بالعربية **"نسايل الكتان"** و قد وقعت في يد الإسلام حوالي مائتي عام.

فبعد صقلية و نابلي يقول:

"و قد رأينا بهذه الجزيرة على بعد في اليوم الرابع عشر الجبل المسمى منتثنا [...] [و منتثنا كلمة مركبة من كلمتين احداهما منت معناها جبل و الأخرى اثنا، فالأحسن كتابتها هكذا "منت اثنا"] ، و هو مشهور الآن بلفظة جبيل. و يظهر لي أن هذا الاسم تحريف جبل فهو عربي أدخله المسلمون في هذه الجزيرة و أطلقوه على هذا الجبل فبقي بعد خروجهم ... " ص. 178.

« Nous avons aperçu dans cette île de loin, le quatorzième jour, la montagne appelée mont Etna, célèbre maintenant sous le terme ***Jubayl***, ce qui me parait être une déformation du mot Jabal[18]. Les musulmans introduisirent donc un terme arabe dans cette île pour désigner cette montagne, il se maintint après leur exode. » p. 84.

لما يترجم الطهطاوي mont Etna يتلفظها أولا في كلمة واحدة "منتثنا"، ثم يميّز بين المفردتين مع شرح دلالة كل واحدة. يتبيّن في هذا المقتطف أن المترجم لم يُخيّر بين أساليب مختلفة، أرجع ببساطة الاسم المعرب إلى أصله "mont Etna" أين الشرح

[18] *Jubayl* est le diminutif de jabal : montagne. Il s’agit de la dénomination italienne *Mongibello (monte-gebel)*, Cf. Enciclopedia Italiana XIV, p. 492, Louca, Ibid, note du traducteur, p 319.

ليس ضروريا فالقارئ الفرنسي يعرف هذه القمة و دلالة تسميتها، و إن فعل لوقا ذلك في مواضع أخرى فإن هذه الحالة لا تستدعي التكلف الذي تبناه في الأمثلة السابقة، حضور الآخر العربي وحده كفيل بتحقيق الغرابة، و لم يكن داع تغريب كلّ ما عُرّب.
و في الملاحظة الهامشية نلحظ أن لوقا يثبت حديث الطهطاوي بالدليل في المعجم الإيطالي، **فجُبيل** من أصل **جبل** و التسمية هي عربية ظلت متداولة بعد تراجع الإسلام عن هذا الإقليم.
و في نفس المحور نقرأ:

" [...] و هذا الجبل جبل نار فانه يخرج منه بالنهار دخان و بالليل لهب و قد يقذف مواد حجرة محترقة. ثم إن جبال النار تسمى بالإفرنجية الجبال البلكانية، ويسمى الجبل الناري بلكان بضم الباء الموحدة و سكون اللام، و يقال ولكان بضم الواو. وقد صفح هذا الاسم بالعربية إلى لفظة بركان بالراء و لعله تعريب عن لغة الأندلس. و يسمى طهمه [...] كما ذكره المسعودي في كتابه مروج الذهب. وفوهة البركان تسمى بالفرنساوية "كراتيره" ..." ص. 178.

« C'est une montagne de feu ; de la fumée en sort le jour et des flammes en jaillissent la nuit. Parfois elle lance des matières pierreuses calcinées. Les montagnes de feu en langue franque, sont qualifiées de ***bulkânyya***, du mot ***bulkân*** ou ***Vulcan*** qui donna en arabe ***burkân*** avec un **r** ; cette arabisation se serait produite à partir du langage andalou. ***Al–Mas'ûdî***, dans son livre *Murûj adh–dhahab*[19], appelle le volcan **tahma**. L'orifice se nomme en français ***krâtîra***. » p. 84.

[19] *Abû'l-Hasan Ali b. al Husayn al Mas'ûdî*, né à Bagdad, mort au Caire vers 356/ 956. Voyageur, géographe, historien, encyclopédiste, auteur de nombreux ouvrages dont Muruj Adh-dhahab (Prairies d'Or) et *Kitab at-tanbîh wa-l'ichrâf* (livre de l'avertissement et de la révision), résumé de l'ouvrage précédent. Représentant exemplaire pour la première moitié du IV/Xe siècle –avec des options chi'îtes- de l'adab, « système culturel visant à donner à un public cultivé mais non spécialisé la somme des connaissances jugées composer le savoir, […] Ahmad

ما يمكن قوله تعليقا عن الترجمة الفرنسية هو أنه خلافا لأدائه السابق، لم يستعن لوقا بأي لفظ مكافئ كأن ترجم bulkânyya بمعناها Volcanique أو اعتمد Cratère كمكافئ لـ Krâtirâ ، فقد فضّل الحرفية المطلقة و النحل، و اكتفى بالشرح الذي قدمه الطهطاوي لتحقيق الفهم، إضافة إلى تعريف موجز بالرحالة **المسعودي** للغرض الذي سبق و أن ذكرناه حول إحالات أخرى.

و في وصف البركان يقول:

"... و قد هاج جبل إثنا احدى و ثلاثين مرة و منها هيجانه سنة ألف و ثمانمائة وتسعة بتاريخ الافرنج، [...] قال بعض الحكماء أيضا أن كلا من الحوادث البركانية و الزلزال صادرة عن جاذبية المحاكة المسماة "الاكتريسته" ، المسماة الرسيس التي هي خاصة الكهرباء عند حكّها." ص. 178-179.

« Le mont Etna s'embrasa trente et une fois, notamment en l'an 1809 du calendrier des Francs [...] Certains sages ont aussi avancé que les volcans et les tremblements de terre sont deux phénomènes dus à l'attraction par frottement, appelée en français **électricité**, et en arabe **rasîs**, terme qui en désigne la propriété. » pp. 84–85.

نلاحظ في ترجمة لوقا للألفاظ التي عربها الطهطاوي تفاوت و عدم استقرار في تبني إستراتيجية عمل يتبعها في كلّ الحالات، فقابل "اكتريسته" بـ électricité ، "الرسيس" بـــ rasîs، "الكرتنة" بـــ la quarantaine ، فأحيانا يرجع المصطلح إلى أصله ويوفّر اللفظ الفرنسي كبديل، وأحيانا أخرى يكتفي بالنقل الصوتي أو الإثنان معًا.

M.H. Shboul, Al Mas'ûdi and his world: a Muslim humanist and his interest in non Muslims, London, 1979, Ithaca editions, Anouar Louca, Ibid, Notes du traducteur, p. 319.

" و في اليوم الخامس عشر رسونا على مدينة مسينة و لم نخرج من السفينة أبدا لأنهم لا يمكنون من يجيء من البلاد الشرقية إلى بلادهم أن يدخلها إلا بعد "الكرتنة"، و هي مكث لأيام معلومة لإذهاب رائحة الوياء ، و لكنهم يجيؤون للإنسان بسائر ما يحتاج ، و يناولهم الثمن فيضعونه في إناء فيه خلّ و نحوه مع التحفظ التام." ص. 179.

« Le quinzième jour nous avons mouillé à Messine. Nous ne sommes point sortis du navire, car ils ne permettent aux arrivants des pays orientaux de pénétrer dans leurs pays qu'après avoir fait **quarantaine**. Cela consiste à rester [à l'écart] un certain nombre de jours, afin de faire disparaître les traces d'épidémie. Mais ils apportent au voyageur tout ce dont il a besoin moyennant paiement, ils trompent alors pièces de monnaies avec la plus grande prudence dans un vase contenant du vinaigre et autres [désinfectants] » p. 85.

في تعليقه عن استعمال الطهطاوي لمفهوم الكرتنة، يذكر حجازي أن الجبرتي تحدّث عنها في كتابه "عجائب الآثار في التراجم و الأخبار" جـ.5 ص19، قائلا: "إن الفرنسيس عملوا كرنتيله بجزيرة بولاق و بنوا بناء هناك فيحجزون بها القادمين من السفار أياما معدودة كل جهة من الجهات القبلية و البحرية بحسبها" و يطلق اليوم عليها اسم "الحجر الصحي". فالمفهوم معلوم لدى الكاتب و القارئ و المصطلح متداول من قبل.

في الترجمة الفرنسية نلاحظ أن لوقا يشرح أكثر من المعتاد، فلما قال الطهطاوي "يناولهم الثمن فيضعونه في إناء به خل أو نحوه" كتب بالفرنسية ما يعادل: "يناولهم الثمن، ثمّ يضعون القطع النقدية في إناء به خلّ و نحوه من المواد المطهرّة " لنقل أن المترجم تجاوز حدود الحرفية بالشرح والزيادة لتحقيق الفهم.

و في فصل طبوغرافيا باريس يقول الكاتب في وصف مظاهرالمدينة :

" و أرض هذه المدينة مفلحة دسمة مثمرة فكيف لا و ما من بيت من البيوت الوافرة إلا و به بستان عظيم الأشجار و الخضراوات و غيرها، و أغلب النباتات الغريبة يوجد بهذه البلدة فإنهم يعتنون بتطبيع هذه النباتات كالحيوانات الغريبة ببلادهم مثلا شجر النخل لا يخرج إلا في الأقاليم الحارة، و مع ذلك صنع الفرنساوية كل الحيل حتى صنعوا منه شيئا و إن كان لا يثمر إلا أنه ينفعهم في الرجوع إليه عند قراءاتهم في علم النباتات.

و قد اشتهر عندنا أن النخل لا يوجد إلا ببلاد الإسلام، و يرد عليه أن عند اكتشاف بلد أمريكة وجدوا بها نخلا غير منقول كما هو الظاهر من بلادنا فانظر هذا مع قول الفاضل القزويني في كتابه عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات ما نصه: "نخل شجرة مباركة عجيبة من عجائبها أنها لا تنبت إلا في بلاد الإسلام". ولعل النخل الموجود في غير بلاد الإسلام نوع مخصوص يصدق عليه اسم النخل، والمقصور على بلاد الإسلام نخل التمر لمناسبة مزاج قطرها فتأمّل." ص. 202.

« Le sol de cette ville est fertile, riche, fructueux. Voit on une seule maison aisée sans verger, où prospère la végétation, grands arbres, légumes etc. ? la plupart des plantes exotiques sont trouvables dans cette ville, car les français ont soin de les acclimater à leur pays, ainsi que les animaux étrangers. Par exemple, le palmier ne croît que dans les régions chaudes ; or les Français ont tout essayé pour en cultiver un genre qui, sans produire des fruits, leur sert pourtant de référence quand ils étudient la botanique. Il est bien connu que le palmier ne subsiste que dans les pays de l'Islam ; mais cela est contredit par le fait qu' à la découverte de l'Amérique, on y trouvas des palmiers non transportés –semble t-il–de nos pays. Confronte

cela avec les props d' ***al–Fadîl al–Qazwînî***[20], dans son livre *'Ajâ'ib al–makhlûqât* (les merveilles des créatures et des étrangetés) : « Palmier : arbre béni, prodigieux. Un de ses prodiges c'est qu'il ne pousse qu'en terre d'Islam ». Peut être le palmier existant ailleurs est il d'une espèce particulière, à laquelle s'applique dans le lexique des botanistes le nom de Palmier, tandis que celle qui appartient exclusivement au pays de l'Islam est le palmier dattier, à cause de leur climat favorable. Médite donc ! » p. 112.

و أيضا:

" و بقرب أرض باريس عين ماء معدني باردة الماء و يشقها نهران أحدهما و هو الأعظم و الأشهر يقال له نهر السين بفتح السين و الآخر نهر غوبلان. قال بعض علماء الكيمياء من الإفرنج أن أقل المياه خليطا بالمواد الخارجية نيل مصر و نهر الكنك ببلاد الهند و نهر السين بباريس، و يتفرع على ذلك اعتبار مائها في فن الطب من الأمور المناسبة لصحة الأبدان، و انه يحسن تطبيب و طبخ الخضروات بها دون غيرها و تحليل الصابون بها للغسل، و نحو ذلك." ص. 202.

« Une source d'eau minérale froide coule près de la région parisienne. Deux cours d'eau la fendent : le plus important et le plus célèbre est appelée la Seine ; le second la rivière des Gobelins. Certains chimistes parmi les savants francs ont jugé que les eaux les moins mélangées de matières étrangères sont celles du Nil d'Egypte, du Grange dans l'Inde et de la Seine à Paris. Critère de Salubrité sur lequel s'appuie la médecine, qui

[20] *Al Qazwini* (1203-1283) géographe et cosmographe célèbre. Son importante cosmographie *Ajaib al malkhlûqât wa gharaî'b al mawjûdâte*, est restée la principale référence du genre dans la littérature arabe. Louca, Ibid, note du traducteur, p. 322.

recommande exclusivement leur eau pour cuire les légumes, délayer le savon, laver, etc. » p. 113.

" و في نهر السين بداخل باريس ثلاثة جزائر إحداهما تسمى جزيرة السيته، و كان بها باريس القديمة [و السيته بكسر السين و سكون الياء و فتح الفوقية معناها المدينة، فكأنه قيل جزيرة المدينة] و شتان بين هذا و بين النيل و الروضة والمقياس، فإن نزهة الإنسان في الروضة و المقياس لا تضاهى، لأن الخليج يعبر مصر و السين يعبر باريس [...] و شتان أيضا بين ماء النيل و السين من جهة الطعم و غيره فإن ماء النيل لو كانت العادة جرت بترويقه قبل استعماله كما هو العادة في ماء نهر السين لكان من أعظم الأدوية." ص. 202.

« La Seine à l'intérieur de Paris, baigne trois îles, dont ***l'île de la Cité***, emplacement de l'ancien Paris. Il y a bien loin de tt cela au Nil, à l'île d'ar–Rawda, au Miqyâs, où la promenade est incomparable ! Car le khalîj coule au Caire tandis que la Seine coule à Paris. [...] Quelle différence aussi entre l'eau du Nil et celle de la Seine à ne considérer que leur seule saveur ! l'eau du Nil, si l'on avait la pratique de la filtrer avant de s'en servir, comme c'est l'usage pour l'eau de la Seine, deviendrait un remède des plus puissants.» p. 113.

يقارن الطهطاوي نهر السين بنهر النيل و جزر كل منهما و مقاييسه : فهناك فرق بين طعم مياه النيل و ماء السين، و ترويق ماء النيل و ماء السين، و تربة مصر و تربة باريس و النخل الطبيعي المثمر في مصر و النخل المصطنع (الذي يشك في أنه يستحق تسميته نخل) الأجدب في باريس. فلو حظي نهر النيل بهندسة ترويق السين لكان من أعظم الأدوية. الكاتب يدعو القارئ إلى التأمل، فالقارئ العربي يرى صورة

آخره الفرنسي و السين و جزيرة السيته، فيما يتأمل القارئ الفرنسي النيل و الروضة مع عنصرية آخره العربي الذي نسب إلى ذاته كل الفضل حتى في أمور الطبيعة.[21]

ت) الأنا و الآخر في المرآة الإجتماعية :

وفقا لنقد حسن حنفي لنص الطهطاوي يتبيّن لنا أن هذا الجزء هو الأكثر موازنة بين الأنا و الآخر كذوات متقابلة، متناقضة أحيانا و متماثلة في أحيان أخرى. نذكر منها على سبيل المثال:

1. ملامح و طباع الآخر:

و بعد التعبير عن مركزية الذات الإسلامية يقول الرحالة عن إيمان الإفرنجي:

" و ذلك لأن أكثر هذه المدينة (باريس) إنما له من دين النصرانية الاسم فقط ، حيث لا ينتحل دينه و لا غيرة له عليه، بل هو من الفرق المحسنة و المقبحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون أن كلّ عمل يأذن فيه العقل صواب. فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابلة غيره من الأديان أثنى على سائرها من حيث أنها كلها تأمر بالمعروف و تنهي عن المنكر، و إذا ذكرته له في مقابلة العلوم الطبيعية ، قال إنه لا يصدّق بشيء ممّا في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية". ص. 160.

« C'est que la plupart des Français ne relèvent du christianisme que par le nom ; ils n'embrassent de leur religion ni la foi ni le zèle. Il s'agit d'une des sectes qui emploient la raison pour juger du bien est du mal, autrement dit une secte de libertins qui préconisent que toute action permise par la raison est juste. Si tu leur cites la religion de l'Islam en l'opposant à d'autres religions, ils les louent toutes dans le sens qu'elles ordonnent de faire le bien et défendent de commettre le mal ; si tu la leur cites en

[21] حسن حنفي المصدر نفسه، ص. 288، بتصرّف.

l'opposant aux sciences naturelles, ils te disent qu'ils ne croient rien à ce qui est écrit dans les Livres célestes, ceux-ci étant hors de l'ordre des choses naturelles. » p. 67.

من السمات التي ينسبها الطهطاوي إلى الفرنسي تغلّب العقل على الإيمان، إذ لا يحمل الآخر من دينه سوى الاسم و سلامة عقلانيته تجيز الاعتراف بأن الإسلام يأمر بالمعروف و ينهي عن المنكر، و لو اتخذ موقفا معاديا كان إزاء الديانات بأسرها، مما يذكر بما أشارت إليه مريم سلامة كار حول الحقبة الزمنية التي شهدت رحلة الكاتب.

مع انه عبّر عن تحيّزه الإسلامي في مواضع أخرى إلا أننا نقرأ موقف من الحيادية والتسامح المتبادل بين الذات و الآخر، انتقل مع الصورة في الترجمتين.

كما ترتكز أمثلة وصف ذات الآخر في المقالة الثالثة اقتبسنا منها مايلي:

"ممّا يستحسن في طباع الإفرنج دون من عداهم من النصارى حب النظافة الظاهرية ، فان جميع ما ابتلى الله سبحانه و تعالى به قبطة مصر من الوخم والوسخ أعطاه للإفرنج من النظافة و لو على ظهر البحر ، فإن أهل المركب التي كنّا فيها يحافظون على تنظيفها و إذهاب الوسخ ما أمكن حتى أنهم يغسلون مقعدها كل يوم من الأيام و يكنسونها في صف النوم كل نحو يومين ، و ينظفون الفراش و غيره ، و يشممونها رائحة الهواء و يزيلون أوخامها مع أن النظافة من الإيمان و ليس عندهم منه مثقال ذرة ، و مع ما عند الفرنساوية من النظافة الغريبة بالنسبة لبلادنا فإنهم لا يعدون أنفسهم من الأمم كثيرة الاعتناء بالنظافة، كما يفهم من هذه العبارة المترجمة من كتاب العوائد و الأخلاق المؤلفة باللغة الفرنساوية[22]، و عبارته: " أعظم الناس اعتناء بنظافة المنازل أهل الفلمنك، فنجد في مدنهم غالب حاراتهم مبلطة بالحجر الأبيض المتعهد بالتنظيف ، و بيوتهم مجملة من خارجها أيضا و شبابيكهم القزاز تغسل دائما. بل و حيطانهم الخارجية ، و قد توجد النظافة في حصة من بلاد الإنجليز و ببلاد الأقاليم المجتمعة من أمريكة ، و هي قليلة في فرانسا و النمسا و غيرهما و من الأمم من هي كثيرة

22

الاتساخ و كثيرة القمل بل تجد بعض أناس يأكلهم القمل و لا يبالون، [و قد ذهب داء البرص من منذ انتشار الأقمصة البيض التي تغسل و يغير بها كلّ أسبوع مرة أو عدّة مرات ، فالملابس البيض من جملة ما أنتج النظافة و السلامة من آثار الأوساخ الدديئة][23] ". ص 175-176.

« Une des qualités qui distingue les Francs des autres chrétiens, c'est leur amour de la propreté extérieure. Certes, Dieu –qu'Il soit glorifié et exalté !– a infligé aux Coptes d'Egypte autant de saleté et de crasse qu'Il a donnée de propreté aux Francs, même à bord. L'équipage du bateau où nous étions le tenait avec un grand soin, s'efforçant, dans toute la mesure du possible, de le débarrasser des souillures. Il en lavait le pont chaque jour. Tous les deux jours ou presque, il balayait l'emplacement des couchettes, secouait les draps et les accessoires, et en aérait les miasmes. Pourtant, la propreté procède de la foi dont ils n'ont pas le poids d'un atome. Malgré ce degré que les Français ont atteint en matière de propreté, extraordinaire par rapport à notre pays, ils ne se comptent pas parmi les peuples qui en sont les plus soucieux, comme il ressort de ce passage traduit du livre des habitudes et mœurs composé en français : « *les Hollandais se distinguent par la grande propreté de leurs demeures. Dans leurs villes, les rues sont presque partout pavées en pierres blanches, et entretenues avec soin ; les maisons sont peintes en dehors, et les fenêtres lavées fréquemment [...]. Le goût extrême de la*

[23] الكتاب المقصود هو Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des Nations: لـدبينغ G.Depping, Paris, 1833, و قد ترجمه الطهطاوي باسم "قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر" و طبعت الترجمة في عام 1249هـ و هذا المقتطف هو موجود في ص 20 و ما بعدها، نقلا عن تعليق محمود فهمي حجازي، المصدر نفسه، ص 432.

propreté se retrouve dans une partie de l'Angleterre, des Etats-Unis d'Amérique ; il est moindre en France, en Allemagne et ailleurs [...]. Dans les états barbares, nous voyons les peuples abandonnés à la plus dégoûtante malpropreté. Dans quelques pays, chacun est couvert de vermine, et il y en a même où on la dévore. » pp. 81–82.

"اعلم أن الباريزيين يختصون بين كثير من النصارى بذكاء العقل و دقة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات، و ليسوا مثل النصارى القبطة في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل و الغفلة، و ليسوا أسراء التقليد أصلا ، بل يحبون دائما معرفة أصل الشيء و الاستدلال عليه حتى أن عامتهم أيضا يعرفون الكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة ، كل إنسان على قدر حاله ، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الانعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة". ص. 208.

« Sache que les Parisiens se distinguent parmi beaucoup de chrétiens par la vivacité de l'intelligence, la finesse de leur entendement et la pénétration dont leur esprit creuse les questions ardues. Ils ne ressemblent pas aux Chrétiens coptes, qui tendent par nature à l'ignorance et l'incurie[24]. Nullement prisonniers de la tradition, ils aiment toujours connaître l'origine de toute chose et cherchent à s'en convaincre par des preuves » p.118.

" من أمثلة الصور المتقابلة المعكوسة ذكاء الآخر و غباء الأنا، ذكاء نصارى باريس و غباء أقباط مصر، و نظافة الآخر و قذارة الأنا، نظافة أهل باريس و قذارة أقباط مصر. و المسلمون أولى بالنظافة لمتطلبات دينهم ؛ فالنظافة من الإيمان، و قد كان أهل

[24] Les deux défauts couramment attribués aux Coptes –Chrétiens d' Egypte- ici l'ignorance et ailleurs la saleté, les définissent par le double fait qu'ils ne lisent pas le Coran et ne font d'ablutions avant la prière, Anouar Louca, Ibid, Note du traducteur n 101, p 323.

مصر أنظف أهل الدنيا"[25]. في هذين المثالين نميّز بين تلقي صورتي الأنا والآخر في النصين لا أكثر، إلا أن على المستوى اللغوي نلاحظ تعبير الطهطاوي بلهجة مهجورة و عامية يتعذر على المترجم إعادة إنتاجها، و إن تمكّن من استيعابها، الترجمة حرفية و في نفس الوقت وفيّة.

و من الأمثلة في لباس أهل باريس يقول:

" و من طباع الفرنساوية التطلع و التولع بسائر الأشياء الجديدة، و حب التغيير والتبديل في سائر الأمور خصوصا في أمر الملبس، فانه لا قرار له أبدا عندهم، ولم تقف لهم إلى الآن عادة في التزيين، و ليس معنى هذا أنهم يغيرون ملبسهم بالكلية بل معناه أنهم يتنوعون فيه مثلا لا يغيرون لبس البرنيطة و لا ينتقلون منها إلى العمامة ، و إنما هم تارة يلبسون البرنيطة على شكل ، ثم بعد زمن ينتقلون منه إلى شكل آخر سواء في صورتها أو في لونها و هكذا". ص 209

« Parmi les traits de caractère des français se trouvent la curiosité, la passion pour les nouveauté, l'amour du changement et des transformation en toute chose, particulièrement dans la manière de s'habiller. L'habit n'est jamais stable chez eux. Aucune de leurs modes n'a pu se maintenir jusqu'à ce jour. Cela ne veut pas dire qu'ils changent complètement leur costume, mais ils y apportent des variantes. Par exemple, ils ne quittent pas *le chapeau* pour le turban, seulement ils adoptent tantôt une sorte de chapeau, tantôt une autre, de forme et de couleur différentes et ainsi de suite. » p. 119.

يعلّق حجازي عن استعمال لفظ "البرنيطة" المستمد من اللهجة العامية أنه أصلا من اللفظة الفرنسية Bonnet و الإيطالية Bonetto، هنا فهم لوقا أن المؤلف يقصد بذلك ما يرتديه الأوروبي على رأسه أي القبعة وترجم "البرنيطة" بـ chapeau عوضا

[25] حسن حنفي، المصدر نفسه، ص. 292.

عن الأصل ، و لم يعتمد اللفظ المكافئ في كل المواضع التي عبّر فيها الطهطاوي بألفاظ معرّبة سابقا و مستمدّة من اللهجة العامية، التعريب هنا لم يكن اجتهادا من الكاتب.

أما عن مزاج الآخر فيصفه كالتالي:

"و من طباعهم المهارة و الخفة فان صاحب المقام قد تجده يجري في السكة كالصغير و من طباعهم أيضا الطيش و التلون ، فينتقل الإنسان منهم عن الفرح إلى الحزن و بالعكس ، و من الجد إلى الهزل و بالعكس، حتى أن الإنسان قد يرتكب في يوم واحد جملة أمور متضادة، و هذا كله في الأمور غير المهمة. و أما في الأمور المهمة فآراؤهم في السياسات لا تتغير كل واحد يدوم على مذهبه ورأيه و يؤيده مدة عمره، و مع كثرة ميلهم إلى أوطانهم يحبون الأسفار فقد يمكثون السنين العديدة و المدة المديدة طوافين بين المشرق و المغرب، حتى أنهم يلقون أنفسهم في المهالك لمصلحة تعود على أوطانهم ..." ص. 209.

« Dans leur caractère on remarque l'habileté et l'agilité. Tu pourrais voir un personnage respectable courir en pleine rue comme un enfant. On trouve aussi dans leur tempérament, la frivolité et l'humeur versatile : un Français passe rapidement de la joie à la tristesse, du sérieux au plaisant, et inversement. Il est susceptible de commettre en un seul jour plusieurs actions contradictoires. Ceci, il es vrai, dans les choses négligeables, mais il n'en est pas de même quand il s'agit d'affaires importantes : leurs opinions politiques ne changent pas ; chacun demeure fidèle à sa doctrine, à son point de vue et les soutient sa vie durant.

Malgré le grand attachement qu'ils éprouvent pour leur patrie, ils aiment les voyages. Parfois, ils passent plusieurs années à parcourir longuement l'Orient et l'Occident. Ils s'exposeraient

volontiers aux périls de la mort pour rendre service à leur patrie… » pp. 119–120.

و في علاقاتهم بغيرهم يذكر:

"و من خصالهم محبة الغرباء و الميل إلى معاشرتهم خصوصا إذا كان الغريب متجمّلا بالثياب النفيسة، و إنما يحملهم على ذلك الرغبة و التشوف إلى السؤال عن أحوال البلاد و عوايد أهلها ليظفروا بمقصدهم في الحضر و السفر،

[و قد جرت عادة النفوس إلى الطمع من الدنيا بما لا تظفر به كما قال الشاعر:

إن النفوس على اختلاف طباعها طمعت من الدنيا بما لا تظفر]

وليس عندهم المساواة إلا بأقوالهم و أفعالهم لا بأموالهم، إلا أنهم لا يمنعون عن أصحابهم ما يطلبون استعارته لا هبته إلا إذا وثقوا بالمكافأة و هم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم. و قد ذكرنا علّة ذلك في ترجمتنا مختصر السير و العوايد في ذكر الضيافة، و في الواقع حقيقة السبب في ذلك هو أن الكرم في العرب." ص 209– 210.

« Une de leurs qualités est leur amitié pour les étrangers et la tendance qu'ils ont à chercher leur société, surtout si l'étranger est paré d'habits précieux. Ils sont mus en cela par la curiosité et le désire de s'informer sur les conditions des autres contrés et les mœurs de leurs peuples […]. Ils ne sont philanthropes qu'en paroles et en actions, jamais par leur argent. Ils ne refusent certes pas de prêter à leurs amis –on ne saurait dire donner– ce que ceux-ci demandent ; mais qu'ils aient préalablement l'assurance d'obtenir une récompense. Au fond ils sont plus avares que généreux. Nous en avons indiqué la cause dans notre traduction du *Précis des conduites et des mœurs*, à propos de l'hospitalité. *En réalité la véritable raison, c'est que la générosité est l'apanage des Arabes. »* p. 120.

نلاحظ في هذا المقطع حذف الجزء الذي يعبّر عن عقيدة الطهطاوي، في إيمانه أن حب الحياة الدنيا من طمع النفوس و أن خير منال هو ما يظفر به الفرد للآخرة، ولعلّ هذا القرار هو من باب تحييد الوصف و التخفيف من حدّة تحيز الكاتب بهدف مراعاة قيم متلقي الترجمة.

" و من أوصافهم توفيتهم غالبا بالحقوق الواجبة عليهم، و عدم إهمالهم أشغالهم أبدا فإنهم لا يكللون من الأشغال سواء الغني أو الفقير [...] و من المركوز في طبعهم حب الرياء و السمعة لا الكبر و الحقد، [...] و من طباعهم الغالبة وفاء الوعد و عدم الغدر و قلة الخيانة..." ص. 210.

« On compte parmi leurs qualités le respect dont ils honorent leurs engagements et la constance dans leurs travaux. Riches ou pauvres ils se lassent pas de travailler [...] c'est la vanité et l'amour de la gloire qui sont enraciné dans leurs nature, non l'orgueil et l'envie [...] au nombre de leurs qualités prépondérantes, se trouve la fidélité aux promesse, l'absence de trahison ; rares sont les cas de félonie. » pp. 120–121.

2. نساء الأنا و نساء الآخر:

منذ الحملة الفرنسية على مصر و قضية المرأة و اختلاف مكانتها في المجتمعات الأوربية عن وضعها في المجتمع الشرقي الإسلامي يشغل الاهتمام، إذ كانت الصورة السائدة آنذاك ناتجة عن رؤية أبناء مصر السلبية للنساء الفرنسيات الوافدات اللواتي وُصفن بالتبرج و الخروج عن الحشمة و الحياء. رفض الطهطاوي الأحكام العامة و الحديث السائد لمن سبقه في الحكم أمثال الجبرتي، و وجد لزاما عليه التمييز بين عفة المرأة و مكانتها المرتبطة بقضايا التربية و السلوك الفردي والاجتماعي. فكان مما شدّ انتباهه خلال وجوده في فرنسا ظاهرة مشاركتها الرجل في الحياة المهنية و الأماكن العمومية من منتزهات ومقاهي أو لقاءات اجتماعية، و لم ير

مانعا من هذا الاختلاط أو خروج المرأة إلى المساهمة في أداء مختلف وظائف الحياة اليومية في حدود التربية السليمة و المكانة السامية.[26]

هذا الموقف هو بمثابة الخلفية التي برمجت الملاحظة و التمثيل و الترجمة عند الناظر.

و من بين النماذج التي نقرأ فيها صورة المرأة :

"إن الرجال عندهم عبيد النساء و تحت أمرهنّ سواء كانت جمالات أم لا. قال بعضهم إن النساء عند الهمل معدات للذبح ، و عند بلاد الشرق كأمتعة البيوت، وعند الإفرنج كالصغار المدلعين." ص 211.

« ... les hommes dans ce pays sont esclaves des femmes. Ils se placent sous leur commandement, qu'elles soient jolies ou non. Quelqu'un a dit que chez les sauvages, les femmes sont destinées à être égorgées, que chez les Orientaux, elles sont considérées comme le mobilier, et que chez les Européens, elles sont traitées en enfants gâtés. » p. 122.

و في فقرة أخرى يقول:

"ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم، و عدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة بمثل المصاحبة و الملاعبة و المسايرة ، و مما قاله بعض أهل المجون الفرنساوية : "لا تغتر بأباء امرأة إذا سألتها قضاء الوطر و لا تستدل على ذلك بعفافها، و لكن على كثرة تجربتها". كيف و الزنى عندهم من العيوب و الرذائل، لا من الذنوب الأوائل. خصوصا في حق غير المتزوّج ..."

« Un de leurs défauts est le peu de chasteté, chez leur femmes, comme on l'a dit précédemment, et l'absence de jalousie chez les hommes, bien différents des musulmans dès qu'il s'agit de compagnie, de cajolerie ou de fréquentation. Un libertin français disait : « Ne te méprends pas sur le refus d'une femme à qui tu as

[26] محمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث، بتصرّف، ص. 84-85.

demandé de satisfaire ton désir ; n'en conclus pas qu'elle est honnête, mais qu'elle a beaucoup d'expérience ». comment pourrait–il en être autrement alors que l'adultère chez eux fait partie des défauts et des vices, non des premiers péchés, surtout en ce qui concerne le célibataire ? … » p. 123.

و في مكان آخر يقول :

" و نساء الفرنساويات بارعات الجمال و اللطافة حسان المسايرة و الملاطفة ، يتبرجن دائما بالزينة، و يختلطن مع الرجال في المنتزهات، و ربما حدث التعارف بينهم و بين بعض الرجال في تلك المحال سواء الأحرار و غيرهن، خصوصا يوم الأحد الذي هو عيد النصارى و يوم بطالتهم، و ليلة الإثنين في البالات والمراقص" ص. 214.

« Les Françaises excellent en beauté et en grâce. Elles sont aimables et d'un commerce engageant. Elles rehaussent toutes leurs charmes par la parure et se mêlent aux hommes dans les promenades. Il peut arriver qu'elles y nouent connaissance avec certains hommes –qu'elles soient de bonnes familles ou non– et ceci particulièrement le dimanche qui est la fête des chrétiens et leur jour de congé, ou bien la nuit du lundi dans les bals et les sales de danse … » p. 125.

" و مما قيل أن باريس جنة النساء، و أعراف الرجال ، و جحيم الخيل و ذلك أن النساء منعمات سواء بمالهن أو بجمالهن، و أما الرجال فإنهم بين هؤلاء و هؤلاء عبيد النساء، فإن الإنسان يحرم نفسه و ينزه عشيقته، و أما الخيل فإنها تجرّ العربات ليلا و نهارا على أحجار أرض باريس خصوصا إذا كانت المستأجرة للعربة إمرأة جميلة فإن العربجي يجهد خيله ليوصلها إلى مقصدها عاجلا فالخيل دائما معذبة بهذه المدينة."[27] ص. 215.

[27] ينظر إلى الصفحة 56 (الفصل الثالث: الرحلة).

« On dit que Paris est le paradis des femmes, le purgatoire des hommes et l'enfer des chevaux. C'est que leur femmes y ont la vie douce grâce à leur fortune ou à leur beauté ; les hommes, eux, entre celles-ci et ceux là, sont esclaves des femmes, car l'homme se prive pour choyer sa maîtresse ; quant aux chevaux, ils traînent les voitures nuit et jour sur les pavés de Paris. Si la locatrice de la voiture se trouve être une jolie femme, le cocher fatigue particulièrement ses chevaux pour la faire arriver aussitôt à destination ; ainsi on ne cesse de torturer les chevaux dans cette ville. » p. 125.

لن نعلّق على الترجمة اللغوية لهذه المقاطع لغياب أساليب التغريب فيها، إلا في قوله: ليلة الاثنين، كان ممكنا مقابلتها بـ "سهرة أو مساء الأحد"، لكن لوقا آثر الحرفية وإلتزم بشدة بخيارات الكاتب.

استغراب الطهطاوي في مكانة المرأة هو رسم لصورة الفرنسية و عوايدها، خلقه انطباع شخصي وحكم مسبق، الصورة لما انتقلت بالترجمة صارت تثبيتا للأنماط والمسبقات و بدى الفرق جليا بين المرأة الشرقية و الغربية دون حدوث المقارنة المعلنة.

3. مظاهر تحضر باريس:

يقول الكاتب عن باريس:

"و بالجملة فهذه المدينة كباقي مدن فرانسا و بلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش و البدع و الاختلالات ، و إن كانت مدينة باريس من أحكم سائر بلاد الدنيا و ديار العلوم البرانية و أثينة الفرنساوية، و قد قابلتها فيما تقدم نوع مقابلة بأثينة أي مدينة حكماء اليونان، ثم رأيت بعض أهل الأدب من الفرنساوية قال ما معناه أن الباريزيين أشبه الناس بأهل أثينة أو هم أثينيو هذا الزمان، فان عقولهم رومانية و طباعهم يونانية." ص. 213.

« En bref, cette ville comme toutes les villes de France et d'Europe, est chargée de beaucoup de turpitudes, d'hérésies et de dérèglements. Paris représente cependant, au milieu des métropoles intellectuelles du monde entier, le foyer de sciences étrangères, l'Athènes des Français. Je l'avais déjà comparée d'une certaine façon à Athènes, la cité des sages grecs, lorsque j'ai vu sous la plume d'un lettré français l'équivalent de : « les Parisiens sont de tous les hommes ceux qui ressemblent le plus aux habitants d'Athènes.» ; ou bien « ce sont les Athéniens de ce temps, car ils ont l'esprit romain et le caractère grec. » p. 124.

بعد مركزية الأنا الإسلامية يترجم الطهطاوي إنباهره بباريس و عقلانية أهلها بتشبيه يضعها في مكانة من الرقي ما نالته أثينا في حكمة و علوم أهلها. صورة الآخر سلبية تارة و إيجابية تارة أخرى، و كلّ رؤية تتحكّم بالترجمة في صورة يهمنا انتقالها وانعكاسها من المتلقي العربي إلى المتلقي الفرنسي.

كما يذكر الطهطاوي في عادة سكنى أهل باريز :

" أغلب الأوض مشحون بالصور خصوصا صور الأقارب، و في أوضة الشغل أيضا قد توجد صورة عجيبة و أشياء من غرائب ما كان عند القدماء على إختلافهم. وربّما رأيت على طاولة الشغل أوراق الوقائع على إختلاف أنواعها. و ربما رأيت كذلك في أوض الأكابر النجفات العظيمة التي توقد بشموع العسل. و ربما رأيت في أوضهم في يوم تلقي الناس طاولة، و عليها جميع الكتب المستجدة و الوقائع وغيرهما لتسلية من أراد من الضيوف أن يسرح ناظره و ينزه خاطره في قراءة هذه الأشياء. و هذا يدل على كثرة اهتمام الفرنساوية بقراءة الكتب ..." ص.245.

« Dans la plupart des chambres abondent les portraits, surtout ceux des parents. Le cabinet de travail comprend parfois des représentations merveilleuses et des objets curieux, ayant appartenu aux anciens si différents qu'ils soient. Tu peux voir aussi sur la table de travail, les journaux les plus divers.

Chez les grands, on remarque dans les salons de splendides lustres qui s'allument grâce à des bougies en cire d'abeille. Le jour de réception, tu trouves quelquefois sur une table, les nouveautés en fait de livres, journaux et publications variés, pour la distraction de ceux parmi les hôtes qui désirent promener leur regard et l'esprit dans la lecture de ces documents. Cela témoigne du grand intérêt que les français accordent à la lecture de ces documents. » p. 142.

في مقابل استعمال الكاتب لألفاظ عامية يوظف لوقا كلمات فصيحة تكافئ مقصد الطهطاوي و ليس أسلوبه، فالهدف هو ترجمة الوصف و ليس التمسك الدقيق بالخيارات الاصطلاحية. الحرفية وحدها تقاوم سلاسة النص و تكفي لتحقيق هذا الغرض و إبقاء النص على غرابته.

و قد نوجّه النقد ذاته للمقطع التالي:

" و آلات البيت عند الفرنسيس هي آلات الطباخة و المأكل بأجمعها بطقمها المشتمل على الفضيات و نحوها، و آلة الفراش للنوم و هو في الغالب عدة طراحات احداها من الريش و ملاية فرشة تتغيّر كل شهر و حرامات الغطاء، ثم آلات التجمل و تلقي الزوار و هي الكراسي المكسوة بالحرير المشغول و نحوه و السدلات المكسوة كذلك، و الكراسي العادية، و الآلات العظيمة المنظر كالساعات الكبيرة المسماة بندول وكأواني الأزهار العظيمة و غيرها من أواني القهوة المموهة بالذهب و كالنجفة المعلقة التي تتقد بالشموع المكررة، و كخزانة الكتب التي لها باب من القزاز" ص.247.

« ... qui comprend : tous les ustensiles de la cuisine, les services pour manger, l'argenterie incluse, la literie pour dormir –et c'est souvent en plusieurs couches dont l'une est en plumes –, un drap de lit qu'on change chaque mois, et les couvertures puis les meubles d'apparat, ceux destinés à la réception de visiteurs, chaises couvertes de soie brodée, ou de tissus travaillés, canapés capitonnés, chaises ordinaires, machines d'aspect grandiose telles les horloges monumentales nommées chez eux pendules, vases à fleurs superbes et autres objets dont les récipients à café peints en or, ou le lustre splendide qu'illuminent des bougies de pure cire, ou encore la bibliothèque qui a une porte en verre ... » p.143.

في منتزهات مدينة باريس، يصف الطهطاوي بعض الأماكن التي يلقى فيه الفرنسي الترفيه فنقرأ:

" فمن مجالس الملاهي عندهم محال تسمى التياتر – بكسر التاء المشددة و سكون التاء الثانية، و السبكتاكل و هي يلعب فيها تقليد سائر ما وقع. و في الحقيقة أن هذه الألعاب جدّ في صورة هزل، فإن الإنسان يأخذ منها عبرا عجيبة، و ذلك لأنه يرى فيها سائر الأعمال الصالحة و السيئة و مدح الأولى و ذم الثانية حتى أن الفرنساوية يقولون أنها تؤدب أخلاق الإنسان و تهذبها، فهي و إن كانت تشتمل على المضحكات فكم فيها من المبكيات، و من المكتوب على الستارة التي ترخى بعد فراغ اللعب باللغة اللاطينية ما معناه باللغة العربية : قد تصلح العوايد باللعب." ص. 256.

« Ils ont des séances de distraction dans des lieux appelés théâtres et spectacles. On y présente l'imitation de ce qui est arrivé. En vérité ces jeux sont du sérieux joués sous forme de facétie, car l'homme en tire des leçons admirables : il y passe en

revue bonnes et mauvaises actions ; il assiste à l'éloge des premières comme à la réprobation des seconde. Aussi les français disent–ils que le que le théâtre châtie et corrige les mœurs. De fait, outre ce qui fait rire, combien trouve t on là ce qui fait pleurer ! Sur le rideau baissé à la fin du jeu , ce lit une inscription latine qui signifie en arabe : « les mœurs peuvent s'améliorer grâce à la comédie »[28] p. 154.

" و لا أعرف اسما عربيا يليق بمعنى السبكتاكل أو التياتر ، غير أن لفظ سبكتاكل معناه منظر أو منتزه أو نحو ذلك ، و لفظ تياتر معناه الأصلي كذلك ، ثم ما سمي به اللعب و محله، و يقرب أن يكون نظيرها أهل اللعب المسمى خيالا ، بل الخيالي نوع منها، و تشتهر عند الترك باسم كمديه ، و هذا الاسم قاصر، إلا أن يتوسع فيه و لا مانع أن تترجم لفظة تياتر أو سبكتاكل بلفظ خيالي." ص. 258.

« Je ne connais pas de nom arabe qui rende le sens de ''spectacle'' ou ''théâtre'', mais le mot ''spectacle'' veut dire scène ou divertissement, ou quelque chose de ce genre, et le mot ''théâtre'' qui avait à l'origine un sens analogue, a désigné par la suite le jeu et l'endroit où il a lieu. Le jeu dit imaginaire[29] y correspond à peu près, encore que ce ne soit qu'un de ses aspects ; il est célèbre chez les Turcs sous le nom de « comédie » ; ce dernier nom est trop restreint, à moins qu'en en élargissent la signification. Il n'y a pas d'inconvénient à traduire le mot « théâtre» ou le mot

[28] Rifa'â traduit ainsi le mot latin : « *Castigrat ridendo mores* », Louca, Ibid, Notes du traducteur, p. 326.

[29] Imaginaire, *Khayâliyy* renvoie à *khayyâl az-zill*, jeu d'ombres, que les arabes du Moyen âge empruntèrent aux Chinois. Sur les origines et le développement de ce théâtre en Égypte, cf. Ibrahim Hamâda, *khayyâl az-zill wa tâmthiliyyât Ibn Dâniyâl*,Le Caire, 1961, al Hay'a al-misriyya li-Kitâb éd., In Louca, Ibid, Notes du traducteur, p. 326.

« spectacle » par le mot « imaginaire » en étendant le sens de ce mot. » p. 157.

في هذا المقطع يشرح الكاتب طريقته في الترجمة، فهو يريد أن يصف مظاهر لا يجد ما يدلّ عليها في اللغة العربية، لا ندري لما لم يستعمل مصطلحي "مسرح" و"عرض"، لكنه فضل التعريب بالنحل و استحضار "لعب الخيال" كنظير من ثقافته، فخاض في متاهات أثرت على معنى الفقرة و زادت غموضا في المفاهيم. في حين أرجع لوقا ببساطة اللفظين إلى أصليهما، و وضّح في ملاحظة هامشية أن لعبة الخيال هذه هي ممارسة فنية لها تاريخها تعليلا لإحالة الكاتب و مقابلته بالمسرح الفرنسي.

" و من المنتزهات محال الرقص المسماة البال و فيه الغناء و الرقص [...] ويتعلّق بالرقص في فرانسا كل الناس ، و كأنه نوع من العياقة و الشلبنة لا من الفسق، فلذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء ، بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء ، لأنه لتهييج الشهوات و أما في باريس فإنه نطّ مخصوص لا يشم منه رائحة العُهر أبدا..." ص. 260-259.

« Aux divertissements, on peut ajouter les endroits de la danse, qu'on appelle les bals, [...] Tout le monde en France s'adonne à la danse, comme à une expression d'élégance et de coquetterie, non de dépravation. Aussi, ne sort elle jamais des règles de la pudeur. En Égypte, au contraire, c'est une des attributions des femmes, parce qu'elle est destinée à exciter les désirs. Mais à Paris la danse est un sautillement d'un certain genre, qui n'inspire jamais la lubricité. » pp. 158–159.

إلى جانب "**السبكتاكل**" و "**التياتر**"، يذكر الطهطاوي "**البال**" الذي هو دعوة جماعية للرقص و الغناء و النزهة، و هو ما يشبه الفرح في مصر. و إن الرقص عند الآخر فن من الفنون أشار إليه المسعودي و لا تشمّ منه العهر أبدا، بخلاف الرقص في أرض

مصر فإنه حكر على النساء.[30] تنتقل بالترجمة صورة الآخر المتحفظة للقارئ الفرنسي المتفتّح.

" و من منتزهات باريس الحدائق العظيمة العامة ففي باريس، نحو أربعة بساتين كبرى يتماشى فيها العام و الخاص. فمنها حديقة التويلري التي بها قصر الملك وهي من أعظم المنتزهات يدخلها المتجملون من الناس و يحجز الأسافل من دخولها [...] و منها حديقة تسمّى الشمزليزه و معناه بالعربية رياض الجنة، وهي من أرق المنتزهات و أنضرها، و هي بستان عظيم يبلغ أربعين أربانا. والأربان هو قياس يقرب من الفدان، و مع أن طول طريقها ألف قامة فإنها موضوعة بحيث إنك إذا مددت نظرك رأيت طرفها الثاني قدام عينيك ..." ص. 260-261.

« A Paris, on peut compter quatre grands jardins publics, où se promènent l'élite et le commun. Le jardin des ***Tuileries***, où se trouve le palais du roi, en est un. Magnifique promenade dont l'entrée, libre aux élégants, est interdite à la basse société [...] Un des parcs porte le nom de ***Champs Elysées***, qui veut dire en arabe les jardins du paradis. C'est une des plus charmantes et des plus verdoyantes promenades, étendue sur quarante arpents – l'arpent étant une mesure proche du ***feddan.*** Bien que l'avenue soit longue d'environ mille toises, elle est disposée de manière à te permettre de l'embrasser d'un bout à l'autre par un seul regard ... » p. 159–160.

" من الأمور التي بها راحة للناس بمدينة باريس محال الأكل المسماة الرسطراطوراى اللوكنجة، فإنها مستوفية لما يجده الإنسان في بيته، بل أعظم وقد يجد الإنسان ما يطلبه حاضرا. وفي هذه الرسطاطور غرف لطيفة متعددة مستوفية لآلات البيوت ، و ربما يوجد فيها محال للنوم مفروشة بأعظم الفراش ، و كما

[30] حسن حنفي، المصدر نفسه، بتصرّف، ص 297.

يوجد في الرسطراطور أنواع المآكل و المشارب يوجد فيها أنواع الفواكه والنقل." ص. 251.

« Pour la commodité des gens dans la ville de paris, il existe des endroits où l'on mange, appelés restaurants–locanda. On y trouve tous ce qu'on chez soi, et mieux encore. Ce qu'on commande et parfois là tout prêt. Dans ces établissements plusieurs belles salles sont aussi parfaitement équipées que les maisons. Certains comprennent des places pour dormir, magnifiquement meublées. Outre les divers mets et boissons, les restaurateurs offrent toutes sortes de fruits charnus et secs. » p. 148.

ث) في تفاعل الأنا مع الآخر:

قبل اقتباس أمثلة عن تجربته في تعلّم اللغة الفرنسية و الرسائل المتبادلة مع كبار المستشرقين، نقرأ في وصف الطهطاوي التمهيدي للغة الآخر:

" و حيث أن باريس من بلاد الفرنسيس فمعلوم أن لسان أهلها هو اللسان الفرنساوي . و لنذكر هنا نبذة من قوله فنقول:

اعلم أن اللسان الفرنساوي من الإفرنجية المستحدثة، و هو لسان الغلوية يعني قدماء الفرنسيس ، ثم كمل من اللغة اللاطينية ، و أضيف له شيء من اللغة اليونانية و النمساوية ، و يسير من لغة الصقالبة و غيرها." ص. 215.

« Puisque Paris fait partie de la France, tout le monde sait que ses habitants parlent la langue française. En voici un aperçu :

Sache que le français est une des langues européennes modernes. C'est la langue des Gaulois, à savoir des anciens Français, complétée par la langue latine ; vinrent s'y ajouter des éléments de grec, d'autrichien, de la langue des Slaves ainsi que d'autres langues … » p. 126.

"... حتى كان لسانهم من أشبع الألسن و أوسعها بالنسبة لكثرة الكلمات غير المترادفة لا بتلاعب العبارات و التصرف فيها و لا بالمحسنات البديعية اللفظية فانه خال عنها و كذا غالب المحسنات البديعية المعنوية ، و ربما عدّ ما يكون من المحسنات في العربية ركاكة عند الفرنسيس ، مثلا: لا تكون التورية من المحسنات الجيدة الاستعمال إلاّ نادرا فان كانت فإنها من هزليات آدابهم، و كذلك مثل الجناس التام و الناقص فانه لا معنى عندهم ، و تذهب ظرافة ما يترجم لهم من العربية مما يكون مزينا بذلك ..." ص. 215.

« Leur langue par conséquent devint parmi les plus riches et les plus étendues, si l'on considère l'abondance des mots non synonymes, mais pas en ce qui concerne les jeux, les variation de l'expression ou les figures de mots, car le français en est dépourvu ainsi que la plupart des figures de pensées. Les agréments qui ajoutent de l'élégance à la langue arabe peuvent être jugés chez les Français, comme des marques de médiocrité. Par exemple, le calembour n'est guère un embellissement heureux ; s'il l'est il fait partie des facéties de leurs écrivains. Il en va de même pour l'allitération, complète ou partielle : elle n'a pas de sens chez eux. Une fois traduit à leur intention un texte arabe orné d'allitération perd tout son charme[31].» p.126.

[31] Rifâ'a en donne 2 exemples : 1. Deux vers d'al-badî'iyya, sans en préciser l'auteur. Il s'agit d'un genre où plusieurs poètes ''rhétoriqueurs'' se plurent à accumuler toutes sortes de figures de mots, dans le même poème, pour illustrer didactiquement la science des tropes, ''ilm al-badî'. 2. Sept vers de sa propre versification traitant de la méthodologie du hadith. Louca, Ibid, notes du traducteur, p 323.

" و بالجملة فلكل لسان اصطلاح و اصطلاح اللغة الفرنساوية تقليل التصريف ما أمكن و تصريف الفعل مع فعل آخر. مثلا إذا أراد إنسان أن يخبر بأنه أكل فإنه يقول أملك مأكولا، يعني لا يمكن تصريف أكل في بعض أحواله إلا مع فعل الملك أو التلبس فكأنه يقول تلبست بالأكل. و إذا أراد أن يقول خرجت يقول أنا أكون مخرجا، و هكذا يسمى فعل الملك و فعل الكينونة. فعلين مساعدين يعني أنهما يعينان على تصريف الأفعال و يتجردان عن معناهما الأصلي." ص. 216.

« En somme, chaque langue a sa convention. Celle de la langue française consiste à réduire la conjugaison au minimum et à conjuguer le verbe avec un autre verbe. Par exemple si l'on veut dire qu'on a mangé, on dit : « j'ai mangé »[32]. On ne peut donc conjuguer le verbe manger à certains de ses aspects, qu'avec un autre verbe signifiant posséder ou commettre. Ainsi on s'exprime comme si l'on voulait dire j'ai commis l'action de manger. Si l'on veut dire « je suis sorti », on s'exprime par la forme passive. Le verbe *avoir* et le verbe *être* s'appellent verbes auxiliaires, c'est–à–dire qu'ils aident à conjuguer les autres verbes et se dépouillent de leur sens originel. » pp. 126–127.

و قوله أيضا:

" ثم إن قواعد اللسان الفرنساوي و فن تركيب كلماته و كتابتها و قراءتها يسمى غرماتيقى أو أغرامير بتشديد الميم عند الفرنسيس ، و معناه فن تركيب الكلام من لغة من اللغات فكأنه يقول فن النحو، فيدخل فيه سائر ما يتعلّق باللغة كما نقول نحن "علوم العربية" و نريد بها الإثنى عشر علما المجموعة في قول شيخنا العطار:

نحو و صرف عروض بعـــده لغـــة ثم اشتقاق قريض الشعـــر إنشاء

[32] J'ai mangé : l'auteur traduit par « je possède mangé » (un manger), Anouar Louca, Ibid, note du traducteur, p 323.

كذا المعانـــي بيان الخط قافيـــة تاريخ هذا لعلم العرب إحصـــاء
و بعضهم زاد البديع و آخر استحسن زيادة التجويد ..." ص. 216.

« [...] l'ensemble des règles de la langue française, l'art d'en composer les mots, de les écrire et de les lire, s'appelle ***grammatica***, grammaire chez les Français. On la définit par l'art de composer le discours dans une langue ; ce qui désignerait l'art de la syntaxe (***fann an–nahw***). En y introduisant tout ce qui concerne la langue on a le correspondant de tout ce que nous intitulons « sciences de la langue arabe » ; nous entendons par la les douze sciences rassemblées dans ces deux vers de notre cheikh al–'Attâr : « Syntaxe, Morphologie, prosodie ensuite lexique, puis dérivation, versification, composition. Aussi la sémantique, la rhétorique, la calligraphie, la rime et l'histoire : c'est un dénombrement de la science des Arabes. Un auteur a ajouté **al–badî**, un autre a trouvé bon d'y joindre **at–tajwîd** » p.127

في هذا الكلام نقرأ تلازم الصورتين: لغة الآخر و لغة الأنا و هو نموذج حي عن حضور الغيرية بأسلوب معلن ؛ القارئ العربي يكتشف لغة الفرنسية و نحوها، فيما يطلع الفرنسي على علوم اللغة العربية.

يقول حجازي أن "مصطلحي غرماتيقى و أغرمير يرجعان إلى اللغة اليونانية و قد استخدمت كلمة غرماتيقى في التراث العربي (إشارة إلى فهرس ابن النديم أما كلمة grammaire فقد نقلها الطهطاوي إلى العربية بأن بدأها بهمزة وصل تجنبا لبدء الكلمة العربية بصامتتين و استخدم حرف الغين في مقابل حرف g. في الفرنسية

وتجنّب بذلك استخدام الجيم العربية باعتبار نطقها الفصيح. و على هذا فالمصطلح عند الطهطاوي هو أغرمير ."[33]

أما لوقا فقد ترجم علوم اللغة بمصطلحات مكافئة إلا مصطلحي التجويد و البديع ففضّل النحل، لأنها تخص اللغة العربية وحدها و أشار في الهامش إلى أنّ:

At-tajwîd : l'orthoépie coranique, l'art de la récitation du Coran.

عرض رفاعة الطهطاوي في الفصل الرابع من المقالة الرابعة، بعض المراسلات التي تبادلها مع من يسميهم "كبار علماء الفرنساوية غير مسيو جومار" من بينهم المستشرق سيلفاستر دوساسي الذي اعتاد أن يراسله باللغتين العربية و الفرنسية، وهذه الرسالة هي من ترجمة الطهطاوي:

" **لما أراد مسيو رفاعة أن أطلع على كتاب سفره المؤلف باللغة العربية قرأت هذا التاريخ إلا اليسير منه . فحق لي أن أقول أنه يظهر لي أن صناعة ترتيبه عظيمة، و أن منه يفهم إخوانه من أهل بلاده فهما صحيحا عوايدنا و أمورنا الدينية و السياسية و العلمية، و لكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية، و من هذا الكتاب يعرف علم هيئة العالم ، و به يستدّل على هيئة العالم، غير أنه ربما حكم على سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلا على أهل باريس و المدن "الكبيرة"، ولكن هذه نتيجة متولّدة ضرورة من حالته التي هو عليها حيث لم يطلّع على غير باريس و بعض المدن. و قد أحرص في باب العلوم على ذكر المعلومات توطئة إلى التوصل إلى المجهولات خصوصا في نبذته المتعلّقة بعلم الحساب و بهيئة الدنيا و عبارة هذا الكتاب في الغالب واضحة غير متكلف فيها التنميق كما يليق بمسائل هذا الكتاب، و ليست دائما صحيحة بالنسبة لقواعد اللغة العربية ، و لعلّ سبب ذلك أنه استعجل في تسويده، و أنه سيصلحه عند تبييضه. و في التكلم على علم الشعر ذكر استطرادا بعض أشعار عربية أجنبية من موضوع هذا الكتاب على ما يظهر لي، لكنه ربما أعجب ذلك إخوانه من أهل بلاده.**

[33] محمود فهمي حجازي، المصدر نفسه، تعليقات، ص. 439.

... و بالجملة فقد بان لي أن مسيو رفاعة أحسن صرف زمنه مدة إقامته في فرانسا، و أنه اكتسب فيها معارف عظيمة، و تمكن منها كل التمكن حتى تأهل ليكون نافعا في بلده، و قد شهدت له بذلك عن طيب نفس و له عندي منزلة عظيمة و محبة جسيمة.

البارون سلوستری دوساسي

باريس في شهر فبراير سنة1831، 19 في شعبان سنة 1246." ص.326-327.

« Comme Monsieur *Rifa'â* voulait me montrer sa relation de voyage, composée en arabe, j'ai lu ce récit, sauf une petite partie. Je suis fondée à dire que son plan me parait excellent et qu'a travers lui, ses compatriotes se représenteront avec justesse nos mœurs, nos affaires religieuses, politiques et scientifiques. Mais l'ouvrage renferme certains préjugés islamiques. Il témoigne que l'auteur sait bien critiquer et sait bien comprendre. Cependant, il juge parfois tous les Français d'après les habitants de Paris et des grandes villes. Dans le chapitre sur les sciences, il a tenu à donner d'abord les notions connues pour servir d'introduction conduisant aux notions inconnues, particulièrement dans sa monographie relative à l'arithmétique et à l'astronomie.

L'expression de ce livre est souvent claire, sans affectations, comme cela convient aux problèmes qu'il expose. Elle n'est pas toujours correcte du point de vue de la grammaire arabe. Peut–être s'est il hâté en écrivant ce brouillon, qu »il corrigera quand il mettra au propre. A propos de la poésie, il a cité par digression, certains vers arabes étrangers au sujet de cet

ouvrage, me semble–t–il, mais cela plaira peut–être à ses compatriotes ...

Je n'ai fait état de ces détails si explicitement que pour indiquer que j'ai lu ce livre avec une attention soutenue. En somme, il m'est apparu nettement que Monsieur *Rifa'â* a bien employé son temps pendant son séjours en France. Il y a acquis d'immense connaissances et les a assimilé si parfaitement qu' il est qualifié pour devenir utile dans son pays.

Je le lui certifie volontiers. J'ai pour lui une estime considérable et une grande amitié.

Le Baron Silvestre de Sacy

Paris, au mois de février 1831 (le 19 Cha'ban 1246).» pp. 217–218

انتقينا هذه الرسالة من بين غيرها لأنها تطلعنا على رأي الفرنسي في تأليف الطهطاوي خاصة و موقفه عامة ، فأثنى على دقة ملاحظته و حسن ترتيب عمله وتوفيقه في استغلال إقامته كما يؤمن بجدارته في إفادة وطنه. في الوقت نفسه يعيب عليه أولا التعميم، ما قيل عن باريس لا ينطبق بالضرورة على فرنسا ككل، و قلة الموضوعية في تحيزه الإسلامي الشديد، و أيضا الإكثار من الشواهد الشعرية التي ربما قد تلقى استحسان أبناء أمته.

و هذا التعبير خير مرآة تعكس لنا رؤية الفرنسي للنص و إحساسه أم لا بصحة ترجمته إلى اللغة العربية.

و من بين ما ذكره حول ما قرأ من الكتب في مدينة باريس:

" قرأت أيضا مع مسيو شواليه جزئين من كتاب يسمى روح الشرائع مؤلفه شهير بين الفرنساوية و يقال له منتسكيو و هو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية و مبني على التحسين و التقبيح العقليين، و يلقب عندهم بابن خلدون

الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو الشرق أي منتسكيو الاسلام." ص. 334.

« J'ai lu aussi, avec Monsieur Chevalier, deux tomes d'un ouvrage intitulé l'*Esprit des lois* d'un auteur illustre parmi les Français, appelé Montesquieu. On dirait plutôt une balance dressée entre les systèmes légaux et les systèmes politiques. Il est établi sur l'éloge et le blâme rationnel. Chez les Français, Montesquieu est surnommé « *l'Ibn Khaldûn de l'Occident* » et, pareillement, Ibn Khaldun, « *le Montesquieu de l'Islam*»[34] . j'ai lu aussi sur le même thème, un livre intitulé le contrat social dont l'auteur s'appelle Rousseau. Il expose une idée importante. » p. 227

كما أنّ خاتمة النص لم تخل هي الأخرى من الموازنة بين الإفرنجي و المصري فقد كتب فيها:

"خرجنا من باريس في شهر رمضان سنة 1246 و سرنا نقصد مرسيليا لنركب البحر و نرجع إلى اسكندرية فمررنا على مدينة فنتينبلو بقرب باريس بها قصر سلطاني و هذ القصر شهير بأن نابليون نزل فيه عن سلطنة فرنسا و خلعها عن سنة 1815 من الميلاد، و يشاهد به عمود مبني من الحجارة و القصد منه أنه تبقى آثاره لتذكر رجوع البربون في فرنسا، فنجد مرسوما عليه أسماءهم و تاريخ

[34] *Ibn Khaldûn* (732/1332-808/1406). Homme d'Etat et diplomate, originaire de l'Espagne arabe, né en Tunisie, il mena une vie agitée entre l'Afrique du nord, l'Andalousie, la Syrie et l'Egypte où il mourut cadi au Caire. Sa compilation historique *Kitab al-'ibar*, qui comprend une documentation originale sur l'histoire de Berbères, est précédé d'une introduction très importante, *Muqaddima* (Prolégomènes, trad. Par M.G. de slane, Paris, 1862-1868, 2eme éd. 1923-1933, 3 vol. « Ibn Khaldûn voulut y dégager les lois de l'histoire humaine (musulmane), décrire les phases de son évolution et les forces qui la régissent et qui déterminent ses retours cycliques. Il y examine aussi la vie sociale sous ses divers aspects : administratif, économique, artisanal, littéraire, artistique, scientifique et religieux ; et il esquisse une méthodologie des sciences, en particulier de l'histoire […] et inaugure ainsi en arabe la philosophie sociale. » 'Abd el-Jalil p. 216 Dans l'abondante littérature sur ce penseur, cf. art. d'Alfred Bel, *EI,* II, pp. 418-419 […] Anouar Louca, Ibid, Notes du traducteur, p. 330.

ولادتهم و غير ذلك [...] و كتابة تلك الرسوم من عادة الإفرنج تأسيا بالسلف من أهالي مصر و غيرهم. فانظر إلى بناء أهل مصر للبرابي و أهرام الجيزة فإنما بنوها لتكون آثارا ينظر بعدهم إليها من رآها..." ص. 401.

« Nous avons quitté Paris, au mois de Ramadan1246 [mars 1831] pour Marseille, d'où nous devions prendre la mer et regagner Alexandrie. Nous sommes passés par la ville de Fontainebleau, près de Paris, dont le palais sultanesque est célèbre pour l'abdication de Napoléon, qui eut lieu en 1815. on y remarque une colonne de forme pyramidale, construite en pierres, monument commémoratif du retour des Bourbons en France, sur lequel sont gravés leurs noms, leurs dates de naissances, etc. [...] Les Francs ont l'habitude de graver ces figures à l'instar des anciens Égyptiens et d'autres [peuples de l'antiquité] . Songe à la construction des obélisques, à celle des pyramides de Guizeh par les Égyptiens ! C'était pour mettre leur souvenirs sous les yeux des générations suivantes qu'ils avaient érigé ces monuments... » pp. 295–296.

" و أقول حيث أن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن و التعلم على منوال بلاد أوربا فهي أولى و أحق بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة و الصناعة و سلبه عنها شيئا بعد شيء يعد عند أرباب العقول من اختلاس حلي الغير للتحلي به فهو أشبه بالغصب و اثبات هذا لا يحتاج إلى برهان، لما أنه واضح البيان." ص.401-402.

« A mon avis, puisque l'Égypte s'est mise maintenant à adopter la civilisation et l'instruction selon le modèle des pays de l'Europe, elle est légitimement plus digne de conserver autant

d'ornements et d'ouvrages que ses ancêtres lui léguèrent. L'en dépouiller peu à peu estiment les hommes raisonnables, c'est une manière de dérober les bijoux d'autrui pour s'en parer, cela tient de la spoliation, –chose trop évidente pour nécessiter démonstration– .» p. 297.

نستخلص من هذه الفقرات أن الطهطاوي رحل إلى فرنسا و أقام فيها متعلّما، وغادرها ليصبح معلّما، لكن مواجهة و مقارنة ذاته بآخرها في مثل هذا السياق الحضاري كان منهجا إدراكيا ضروريا للخروج من أسر ذاته و التعرف على غيره والإقتداء به. و رغم قربه من الإفرنجي لم يتخلص المترجم الشاب من انغراسه في بداوته و ثقافته العربية،فعاد واعيا أنه أخذ من فرنسا و لكن فرنسا هي الأخرى أخذت منه، اقتدت به و استحوذت على ثرواته و هذا ما يترجمه في الخاتمة و يقرؤه الفرنسي المستشرق و المهيمن و الذي هو في النهاية ليس مثلا أعلى، معطياته تحتاج تكييف مع متطلبات دين الحق.

2) أثر التقارب و أثر التباعد:

بعد المرحلة الأولى من هذه الدراسة، يتسنّى لنا الآن الانتقال إلى جانب آخر من الترجمة و هو الأثر الناتج في كلّ عمل، فهل هو تقارب أم تباعد؟ و ما هو قدر المسافة التي تفصل القارئ عن عالم السرد في كلّ حالة؟ هذا ما سنسعى إلى معرفته في هذا الجزء.

من الصيغ السائدة في المتن الرحلي صيغتي "**اعلم**" و "**تأمّل**" التي تدعي أنّ القارئ يجهل ما المؤلف بصدد تعريفه، ناهيك عن الطابع الديداكتيتي (التعليمي) لصيغة سرد الرحلة، فإن في انتقاله من متعّلم إلى معلّم، يكشف الرحالة للقارئ عالما جديدا تماما كما يفعله المستكشف الأنثربولوجي، و يحاول بفعل الترجمة مكافحة الغرابة بالاستحواذ على الأجنبي، لهذه الغاية تستدعي الضرورة استعمال المعلوم للتشبيه بالموصوف المجهول، و هي محاولة خلق أثر تقارب للتقليل من المسافة الفاصلة بين القارئ العربي و عالم السرد الجديد (مسيرة السفرة و فرنسا و الفرنسي) عند

الطهطاوي. ففي وصف الآخر يسلك الكاتب كلّ السبل من تشبيه و تعريب و اقتراض و نحل لخلق أثر التقارب و توطينه في لغة الأنا.

في حين لمّا تُرجم النص إلى الفرنسية نتوقع، بطبيعة الحال، حدوث أثر تقارب بين القارئ الفرنسي و عالم السرد (نتيجة عودة الآخر إلى لغته و استرجاع هويته) فالموصوف عند الطهطاوي ليس غريبا عن الفرنسي (إلاّ في حالات الفاصل الزمني). غير أن لوقا عمِل - أمانة بالنص الأصلي- على إعادة كتابة النص بنفس **"صوت"** الطهطاوي، محافظا على استظرافه للأجنبي (الآخر بصفة عامة) فاستعّل هنا **''غيرية العربي''** و سياسة التغريب بكلّ سبلها لخلق **التباعد،** فنقل حرفيا إلى الفرنسية الأساليب التي صيغت بها انطباعات و رؤية الكاتب من اندهاش و تحسّر و نفور. و أبقى بالنحل على بعض المصطلحات المطوعة بغاية التوطين.

كما أن حضور المشبه به أصلا هو الذي سيقلب المرآة و يحافظ على التباعد الناتج في السرد. في النهاية يمكن القول أن هذه الترجمة الفرنسية و بفضل حضور الإستراتيجيتين:

1) التأنيس المفروض من طبيعة النص أي عودة الآخر إلى لغته.
2) التغريب أمانة لإيقاع النص و موقف الرحالة و صيغة القارئ.

حققت ارتحالا في صفة الآخرية من الذات الفرنسية إلى الذات العربية، و حافظت على المسافة الفاصلة التي ثبُتت بين القارئ وعالم السرد، و بين الذاتي و المغاير، أو بلغة العصر بين الأنا و الآخر أثناء النقل اللغوي.

3) صيغة القارئ و حضور المترجم:

في ختام خطوات التحليل سنلجأ إلى استنتاج آخر جانب في هذه الدراسة، و هو "صيغة القارئ" و التي نستخلصها من المستوى السابق. ثمّ نشير بعد ذلك إلى نشاط المترجم و حضوره في النص، كفاعل لهذه الوساطة الثقافية و عنصر متورّط في آليتي الاستحواذ و الإقصاء التي تطغى على المعاينة و التمثيل و بالتالي سيرورة العملية الترجمية، فإمّا تبعّد هذا الآخر عن القارئ أو تقرّبه منه.

أ. صيغة القارئ:

يقول حنفي[35] حول وصف الأنا و الآخر أنه يتم بمقابلة الملامح المتشابهة أو المتباينة بطرق مختلفة، فأحيانا يظهر التقابل صراحة: بخل الآخر في مقابل كرم الأنا و أحيانا يتم وصف الآخر وحده دون الأنا فتتبين الصورة ضمنيا عن طريق القلب والعكس:

و أحيانا يتم تصوير الآخر دون أن يتضمّن ذلك قلب الصورة عند الأنا : حب الآخر للغرباء الذي لا يقصد بالضرورة كراهية الأنا للغرباء. الصورة مشتركة، "فالطهطاوي يعبّر عن المعلن عنه و يترك للقارئ المسكوت عنه، مشاركة بين الكاتب و القارئ في تحليل كلّ منهما للتجارب المشتركة للأنا و الآخر عند من سافر ورحل ، أو إحالة الآخر على الأنا عند من لم يسافر قياسا للغائب على الشاهد."[36]

يوصف الكتاب بأنه موجّه إلى الجمهور العريض لا إلى جمهور المتخصصين، و هو ثقافة عامة لا علم خاص.

أما عن النسخة الفرنسية فقد حذفت منها : الشواهد الشعرية، العبارات المكررة، بعض التعابير التي أسرف فيها المؤلف في الحكم السلبي أو غير الموضوعي على الآخر. النص و إن كان غريبا فإنه لا يستدعي تعاون القارئ بقدر العمل الأصلي، الآخر عاد إلى لغته حاملا معه صورة العربي، و نظرته إلى الغرب.

ب. حضور المترجم:

البحث عن المترجم منعطف منهجي لا بدّ منه و هو من المهام التي تسلّط عليها الضوء "تأويلية الترجمة" (l'herméneutique du traduire) فالسبيل للوصول إليه هو في قول بيرمان:

« Tout traducteur entretient un rapport spécifique avec sa propre activité, c'est-à-dire a une certaine « conception » ou « perception » du traduire, de son sens, de ses finalités, de ses formes et modes. Conception et perception qui ne sont pas

[35] حسن حنفي المصدر نفسه، بتصرّف، ص 292.

[36] نفسه ص. 292.

purement personnelles, puisque le traducteur est marqué par tout un discours historique, social, littéraire idéologique sur la traduction ... La position traductive n'est pas facile à énoncer, et n'a d'ailleurs nul besoin de l'être ; mais elle peut aussi être verbalisée, manifestée et se transformer en *représentations*. »[37]

لكلّ مترجم صلة معيّنة تربطه بنشاطه، بمعنى أنه يحمل "تصوّر" و "رؤية" خاصة لفعل الترجمة، لمعناه و غاياته و أشكاله و أساليبه، و هذا المنظور غير شخصي محض لأنّ المترجم يكون متأثرا بخطاب تاريخي و اجتماعي و أدبي ايديولوجي حول الترجمة، فلا يحدد الموقف الترجمي بسهولة و لا حاجة لكتابته أصلا و مع ذلك فقد يظهر و يُعبر عنه و يتحوّل إلى تمثيلات.

من هذا الرأي نستنتج أن حضور المترجم يمكن استخلاصه ضمنا من هوية و سيرة المترجم، اهتماماته و علاقته بزمنه، و علنا من المادة التمهيدية و الخلفية التاريخية والمعلومات السياقية التي يقدمها المترجم كما تقول سبيفاك ، فمشروع الترجمة الذي يعرض فيه خطة عمله و هو ذلك الذي يسمح بتحديد موضع المترجم من النص واستراتيجية الترجمة. ففي مقدمة الكتاب يصف اللغة بأنها سوقية و قريبة من اللهجات المهجورة، فهناك كلمات ترجمها بأساليب لوقا يقول:

« La langue vulgaire y voisine avec des archaïsmes, des calques sur le français, des emprunts au turc et des néologismes maladroits. On assiste à l'effervescence du lexique, lors de l'ouverture d'une frontière culturelle. »

و عن الحذف يذكر السببين الرئيسيين في ذلك:

« Nous avons penché pour l'exhaustivité, sous l'effet de l'enthousiasme que nous insufflait un récent modèle : la traduction du Coran par Régis Blachère, où le français rend non seulement la signification des termes mais aussi leur résonance

[37] Antoine Berman : Pour une critique des traductions : John Donne, Editions Gallimard, Paris, 1995, pp. 74-75.

archaïque. A l'expérience, la prose de Rifa'â, loin d'ofrir une texture solide, posait d'autres problèmes. »[38]

كما ينقل عن ردّة فعل الناشر Charles Didier لفكرة نشر ترجمة "تخليص الإبريز" إلى الفرنسية:

« Une version complète de cet ouvrage, prévenait-il, serait impossible et fastidieuse, vu ses interminables longueurs ; mais il serait piquant d'en traduire au moins quelques fragments, ne fût ce qu'à titre d'échantillons, et pour se rendre compte des impressions de voyage d'un Arabe égyptien transplanté tout d'un coup sur le boulevard des Italiens. »[39]

حذر الناشر من أنه يستحيل توقع ترجمة كاملة للعمل بسبب طول نصه لكن عينة منه قد تفي بالتعريف بانطباعات هذه الرحلة، كان هذا الشرط عاملا مقيّدا لحرية المترجم لأنه أجبره على اختزال جزءا معتبرا و ذلك دون المساس بخصوصية السرد أو أدبيته.

إلى جانب الصفحات التي ترجمها المؤلف، لم يحذف إذن سوى مقاطع زائدة ومكررة، غالبا ما صيغت في أبيات شعرية رديئة، اعتُمِد فيها على التلاعب بالألفاظ فيقول:

« Nous avons donc supprimé, outre les pages déjà traduites du français par l'auteur, que des segments de répétition superflue et des citations postiches, souvent en vers médiocres, fondées sur des jeux de mots … »[40]

[38] Anouar Louca, Ibid, p. 33.

[39] Ibid, pp. 32-33.

[40] Ibid, p. 35.

و يضيف "عوضا عن تقديم جميلة خائنة، لقد لجأنا إلى استعادة تركيب المعدن الثمين الذي يشعّ منه لمعان نقي و أبدي."

« Au lieu de présenter une *belle infidèle*, nous avons ainsi procédé à restituer, selon l'esprit de l'orpailleur, la synthèse du métal précieux, d'où émane un pur et durable éclat. »[41]

تنسب مريم سلامة كار أنور لوقا إلى المدرسة الاستشراقية، هذا ما يؤكّد لنا سعيه، باستعمال كلمات سبيفاك، إلى خلق مساحات لتخيّل الفروق الثقافية الحقيقية بين الأنا والآخر في هذا العمل السردي.

من هنا نستطيع الحكم بأنّ أنور لوقا كمترجم وفق تماما في مهمته و اختيار كيفية نقل السرد من العربية كما هو ليصل إلى القارئ الفرنسي. استطاع أن يقرأ ما قيل و ما سُكت عنه، فأنّس ما حكم بأنه جدير بذلك و ترك غريبا ما استدعى إبقائه كذلك، سواء من الناحية اللغوية أو المفهومية، حقق في عمله تراوحا هائلا بين الإستراتيجيتين إذ ظلّ أمينا للعمل الأصلي أثناء تطويعه للمتلقي الجديد ومحافظا على نبرة النص في آن واحد. يرجع الفضل إلى ازدواج ثقافة أنور لوقا : فهو مصري الأصل ولد في ملاوي سنة 1972 في أسرة مسيحية، نشأ في مصر ثمّ درّس الآداب و اللغة العربية في جامعات فرنسا و سويسرا و مصر. تبحّر في دراسة تاريخ الرحالة والكتاب المصريين ممن سافروا إلى فرنسا في القرن التاسع عشر و ترجم نص "تخليص الإبريز" لإتمام رسالة دكتوراه آداب. أصغى أنور لوقا إلى صوت النص و نقله في أسلوب نوعا ما متشظي يذكّر بأنه نشأ في ثقافة مختلفة سواء في المضمون أو في الشكل.

هذا ما يسمح لنا بالقول أن في مهمّة الوساطة هذه لا نقرأ فيها تحيزا ما إلى أحد الطرفين، فالحيادية النسبية التي أبداها لوقا ليست دليلا على خفاء المترجم أو إثباتا لوجوده، و إنما نموذجا يثبت بجدارة قدرته على التراوح بين الهوية و الغيرية و على

[41] Ibíd.

أن المترجم المزدوج الثقافة فعلا هو الكفء لأن يكون الأنا و الآخر في آن واحد. تلك هي الطبيعة التعاطفية التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ مترجم.

II. المقارنة:

دعت هذه المقارنة أوّلاً توضيح صفة الغيرية في كلّ عمل و ذلك بهدف التمييز بين الترجمتين:

1) ترجمة رفاعة رافع الطهطاوي (الرحلة الجغرافية الاستحواذية): لغويا تطغى على النص العربي لهجة عامية مهجورة رغم محاولة الكاتب التزام الأدبية والاستشهاد بنصوص من سبقه من الرحالة و الأبيات الشعرية من تأليفه أو من التراث العربي و الغربي. ترجمته عشوائية وعفوية تعكس حماسا بالغا في كشف الآخر لبني وطنه.
2) ترجمة أنور لوقا (رحلة النص و صفة الآخرية): النص الفرنسي منقول حرفيا، الترجمة دقيقة و مدروسة، أسلوب النص راقي، الملاحظات تعكس بحثا توثيقيا متمعّنا.

"يقول بيتس في قصيدة بعنوان "**الذات تحكم الآخر**" أنه لا بدّ للفنان أن يبحث عن الصورة الحقيقية لذاته في ذات تختلف عنها أو بالأحرى في ذات تناقضها"[42]. ففي رسم صورة الأجنبي صارت باريس هي ملتقى الذات العربية بآخرها، ليست فقط المناقضة بل المكمّلة لها، و التي يسعى بعونها الفرد المصري إلى فكّ عقدة النقص والتخلّف التي تولّدت مع الاستعمار و نفوذه المتنامي.

ترجم الطهطاوي باريز طبقا لقواعد النسبة في اللغة العربية كما يتم نقل اللفظ بعبارة شارحة لا بلفظ واحد فحسب. فشنزيليزيه هي رياض الجنة و السين نيل مصر ومرسيليا اسكندرية مصر، الميثولوجيا جاهلية اليونان و اغرمير فن النحو، منتزهات باريس هي الكرنوال و سبكتاكل و تياتر و البال، وزير الخزانة نظير الخزندار.

[42] سعد البازغي: مقاربة الآخر، مقارنات أدبية ، دار الشروق، القاهرة ، ص 15.

يتفق كلّ من درس نص "تخليص الإبريز"على أنّ استحواذ الآخر عند الطهطاوي كان متحفّظا و انتقائيا، لأنه أدرك تمامًا أن أصول الحضارة الغربية المتفوّقة موجودة في أسس الإسلام فالمسلمون و إن أهملوها هم أولى بهذه الأسس التي هي عمدة بناء الأمّة. أثناء مهمته التزم الطهطاوي بدينه، حذر من التقليد الأعمى و حافظ على مسافة بين انبهاره وتفاعله، أنّس ما استحسنه و غرّب ما نبذه، و رغم طابع التوطين السائد على هذا المشروع العلماني بقي الطهطاوي أثناء ترجمته يتعاطى مع الآخر بقدر من الموضوعية و التوازن.

الآن، و بعد دراستنا لنماذج من سرد الآخر و ترجمته، يتضّح لنا تداخل عملية الترجمة والتاريخ و السياق و رؤية الآخر و صياغة مختلف المفاهيم باللغة التي تكسب المتحدّث الإدراك ثم التعبير عنها، كما يتبين تقاطع الإيديولوجيا والتأويل و مشروع الترجمة، بقد ما تتفاعل نية الاستحواذ أو الإقصاء بإستراتيجيات التوطين و التغريب.

كلّ ما قيل في الفصل الرابع من البحث الذي يضم رؤى بعض المنظرين في الدراسات الترجمية، تسنّى لنا إسقاطه على ترجمة رفاعة الطهطاوي، و أيضا على ترجمة خليفته لوقا، وإثباته لغويّا في دراسة الرحلتين.

و في ختام هذا الفصل نقلنا عن هنري ميشونيك ما ارتأينا أنه قد يكون بمثابة رؤية شاملة لكلّ سيرورة من الترجمتين، إذ يقول :

« Si traduire est fondé en historicité, Traduire est l’exercice de la critique ».[43]

"لو أنّ فعل الترجمة متأسّس على الترخنة ، فهو إذا تمرّس في النقد."*.

[43] Henri Meschonnic, Transformer le traduire, Martine Broda et autres, La traduction – poésie A Antoine Berman, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008, p. 69.

* ترجمة مؤلفة الرسالة.

خـــاتـــمـــة

سجّلت رحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس أوّل لقاء حضاري في العصر الحديث جمع الذات العربية المثقفة بآخرها الغربي المتفوّق فكريا و علميا و اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا. إذ أفضت هذه التجربة التي سادها الإطار التعليمي إلى علاقة نقدية وجدلية في مسألة الهوية و الغيرية، وذلك نتيجة الصراع الذي شبّ في الرحالة بين الإقتداء و التحفّظ. واقع لا محال للتجرّد منه، فمهما كانت الدراسة تنصبّ على إشكالية ترجمية، إلا أن هذا لم يمنع من التبحر في النص وسياقه و إيديولوجية المؤلف والمترجم و القارئ، بل استلزم الخوض في مسائل مجاورة تسلّط الضوء على تأويل عميق لهذا السرد في حقل مختلف العلوم الإنسانية، والذهاب إلى ما تحمله انطباعات شاب أزهري من أساليب الترجمة والتمثيل.

و قد توصلت إلى جملة من النتائج أوزعها على النحو التالي :

النتائج النظرية :

بعد البحث النظري في مختلف المسائل المذكورة آنفا، توصلت إلى استنتاجات أولية قبل الخوض في الدراسة التطبيقية تسمح لنا بالقول أن هذا البحث يعتري ثلاث رحلات نذكرها في:

- ❖ رحلة الطهطاوي إلى باريز: و هي رحلة جسدية جغرافية بين بلدين، و تجربة فكرية و ثقافية مباشرة نلتمسها في النص.
- ❖ رحلة الذات في مواجهة الآخر: رحلة نفسية و معنوية، توتر و تراوح منفعل بين الهوية و الغيرية.
- ❖ رحلة النص في الترجمة : رحلة زمنية لغوية دلالية و علاقتية بكلّ ما يكتنفه النقل من تغيّرات في عالم السرد و القارئ و الأثر و الأسلوب و الخطاب والتي تزدحم في حقل مفعم بمختلف الإيديولوجيات و مظاهر الانحياز.

لهذا السبب رأيت أنه لا يمكن تسليط الضوء على إحدى المستويات المذكورة دون الأخرى، و إنّما حظيت كل محطة نظرية بالقدر التي تستحقه من الاهتمام و إن كلّف ذلك الإطالة تارة و الإيجاز تارة أخرى؛ إذ الهدف من وراء هذه المنهجية هو تحقيق

نوع من التوازن بين كلّ أبعاد البحث المتعددة باعتبار كلتا الكتابتين ترجمة في حد ذاتها: كتابة الآخر في لغة الأنا ثمّ ترجمة الآخر إلى لغته و إرجاعه إلى عالمه و لغته الأصل.

فالغيرية هي صفة "ذات" تنتقل مع انتقال النص في الترجمة، و بالأخص في هذا النوع السردي أين تزدوج الصورة المنعكسة في مرآة تقرأ فيها الأنا و الآخر مهما كانت اللغة التي تنقلها.

النتائج التطبيقية:

استنتجت في النهاية أن ترجمة الآخر أو ترجمة التمثيل إلى لغة المُمثل لا يمكنها أن تدعي أنها عملية بسيطة و إرادية، في مقدرة المترجم أن يميل فيها إلى تبني إستراتيجية عمل دون أخرى، و التي ربما يفرضها نوع النص، وظيفته أو سياقه التاريخي و الايديوليوجي، بل هناك شبكة أقوى تعمل وراء النص و تنتج ما يجعلنا نعيد النظر في أساليب الترجمة كما هو الحال في هذه الدراسة.

نقل الطهطاوي بوصفه مترجما مفاوضا و وسيطا ثقافيا صورة الفرنسي - تعميما على أهل باريس- كصورة الآخر بقيمتها المزدوجة **"آخر"** الغرب للشرق، و **"الآخر"** الأجنبي كما تسميه الدراسات الترجمية، ففي محاولة استحواذ الأنا الشرقية لهذا الآخر الغربي وتوطينه في لغة عربية لم تكن مستعدة لاحتضان مصطلحات غابت المفاهيم التي تحيل إليها في الثقافة العربية، أنتج المؤلف نصا غير سلس، مستظرفا نوعا ما و طريفا، ألفاظه هجينة، و أسلوبه لا يحاكي تقاليد سرد الرحلة.

القارئ هو المتعلّم الذي يتوقع الشرح و التشبيه بما هو حاضر في ثقافته، يحتاج لضبط في الشكل لمصطلحات و تسميات يجهلها، فهو يعرف الفرنسي المستعمر فقط مما تشربته أذهانهم في الصور المتداولة لنموذج التحضر و لكن ليس كما هو حقيقة في دياره، فيظل حينها بعيدا كل البعد عن عالم السرد، يتوق لاكتشاف ما سيقرؤه عنه ومتلقيا لصورته ومهيّئا لاستهلاكها و مبرمجا لتداولها و نقلها.

و على الرغم من فضل الترجمة - الرحلة في نهضة الأمة و بناء الهوية القومية كما هو معترف به في دراسات مرحلة ما بعد الحداثة، فإن استراتيجية التوطين التي تبناها رفاعة الطهطاوي أفضت إلى منهجية تغريب على مستوى النص.

أما عن ترجمة أنور لوقا إلى اللغة الفرنسية، فهي في رأيي شبيهة بالترجمة الرجعية أوالإرتدادية (Retraduction) في إرجاع الآخر الفرنسي إلى لغته.

المترجم و إن حافظ على شيء من غرابة النص الأصلي فقد استأصل الكثير منه كالشرح و ضبط الشكل و الشواهد الشعرية حسب متطلبات النشر، ونقل ما قيل بفرنسية مقولبة في العربية إلى اللغة الفرنسية كأنه أعاد الآخر إلى بيئته و لغته وسياقه فاسترجع إن صح القول هويته، و إن كلّفت الكتابة غالبا النحل حفاظا على صبغة الأصل و نبرته و الانطباع المبرمج أمانة لنقل صورة المنظور الفرنسي في عين الناظر العربي.

القارئ الفرنسي قريب من عالمه على الصعيد الجغرافي و الإنساني و إن ظل بعيدا عن المرآة العاكسة لا هو مندهش و لا متعلّم، ربما هو فضولي لاكتشاف صورته كذات أصبحت مرجعيتها الآخر العربي. النص سلس رغم محاولة لوقا إتباع أسلوب التغريب عن طريق تبني الحرفية و صيغ النحل و الاقتراض و الإغراب اللفظي.

على عكس الرحلة الأولى، يمكن تلخيص الرحلة الثانية في محاولة توطين مزدوجة (استرجاع هذا الآخر هويته و تكييف النص حسب متطلبات الناشر الفرنسي)، تزامنا مع محاولة تغريب النص حفاظا على نبرة تعبير اندهاش المؤلف، أفضت هذه الإستراتيجية في النهاية إلى ارتحال صفة الغيرية من الذات الفرنسية إلى الذات العربية و بالتالي ثبات المسافة بين القارئ و آخره في الترجمتين.

صحيح أن الترجمة تستحضر عددا من العلاقات المختلفة ينبغي أن يكون المترجم واعيا بأطرافها و بحساسياتها المتفاوتة، و ذلك لشدة تأثيرها على الترجمة و الدليل نقرؤه في حالة حضور علاقة جدلية بين الأنا و الآخر، علاقة الهوية بالغيرية

التي بينت لنا أنها تفوق إرادة المترجم ؛ فلا النص و لا المترجم من شأنهما التحكم في النتيجة المتوقعة و لا فرض منهجية عمل للوصول إلى هدف محدّد مسبقا.
الآخرية، على غرار الكلمات، هي ظاهرة ترتحل من لغة إلى أخرى و هي جديرة بأن تدرس كإشكالية في حقل الترجمة و تنال نصيبا من الاهتمام الذي نالته دراسة الأمانة الشكلية و الجمالية و الدلالية المتحققة في النقل اللغوي.
كما نعود و نتفق مع رأي فينوتي في عدم ضرورة أخذ هاتين الاستراتيجيين على سبيل الأضداد، خلافاً لتقليد شلايخماخر، الذي يحصر الترجمة في نقل الكاتب إلى القارئ أو نقل القارئ إلى الكاتب لأن حدوث الاثنين على حد رأيه مستحيل تحقيقه.

في ختام هذا البحث يمكن القول إن الترجمة كوسيلة حوار بين الثقافات ليست ببساطة مسألة تصوير و وساطة تعمل كجسر يربط طرفين متمايزين لغويا و ثقافيا، بل هي سيرورة تفاعل متعددة الأبعاد لا تنحصر في اتجاه محدّد، فهي كمجسم في الفضاء تبدي وجها جديدا كلما غيّرنا زاوية الملاحظة.

الملخصات

Résumé

La traduction de l'A*utre* ou la réception de l'identité retrouvée,

Etude analytique et comparative du récit de voyage
«L'Or de Paris » Traduit par Anouar Louca de l'arabe :
« Takhlîsse al Ibrîz fî talkhîsse barîze »
De Rifa'â Rafe' Al Tahtawi.

Traduire est une action qui s'établit des le moment où l'homme observe le monde réel et l'inscrit dans sa pensée, le nommer c'est déjà le traduire en mots.

Si la traduction entre les langues existe c'est bel et bien par le besoin éternel et la volonté incessante de surmonter la différence qui, depuis toujours, a empêché la compréhension entre les communautés. Celles qui aspirent à la communication, ainsi qu'à l'échange de leur productions discursives en général, et littéraires en particulier ; tant la littérature incarne l'identité, dit le soi et l'autre dans toutes leurs dimensions.

Or il est bien connu que cette tâche, qui prétend assurer cette fin, n'est pas si évidente et ne demeure pas sans difficultés, car la différence n'est pas uniquement d'ordre

linguistique mais elle véhicule multiples paramètres : sociaux, psychologiques, ethniques, culturels, idéologiques et bien d'autres dont l'impact est considérable sur l'acte du traduire. Ce qui vaut à l'étude théorique de cette pratique incontournable son caractère pluridisciplinaire.

Toute traduction parle d'un autre, ce n'est pas uniquement de cette altérité, qui selon Mechonnic, s'inscrit intrinsèquement dans toute translation, que nous allons traiter dans la présente recherche. En sus de celle-ci, vient s'ajouter *l'Autre, l'étranger*, qui a suscité curiosité, observations, et description des voyageurs et anthropologues depuis plusieurs siècles. Surtout quand cet *Autre* s'avère être le pur produit de l'Histoire et des conflits entre les deux fameux pôles de l'impérialisme, et qui continuent jusqu'à nos jours d'occuper la scène géopolitique, divisant le monde en deux blocs, à savoir: Orient arabo-musulman versus Occident chrétien, avec toutes les connotations et stéréotypes qui accablent ces deux entités et les opposent.

Le corpus que nous avons tenté d'étudier est une relation de voyage intitulé L'Or de Paris, traduit de l'arabe **« Takhlîsse al Ibrîz fî talkhîsse barîze »** (le raffinement de l'or : abrégé de Paris). Ce récit se veut un guide des voyageurs, un traité sur Paris et les enseignements bénéfiques de la civilisation occidentale aux peuples musulmans afin de rattraper trois

siècles perdus pour la société arabe. Le texte relate une épreuve de l'identité, une maturation intellectuelle, une dynamique de communication et d'adaptation comme le qualifie Anouar louca. Son auteur, Rifa'â Rafe' Al-Tahtawi (1801-1873), jeune Imam censé veiller sur les membres d'une mission égyptienne, envoyée l'an 1826 en France par le Vice Roi Mohamed Ali, pacha d'Egypte, devient étudiant ensuite *orpailleur* qui tente d'extraire ce que la société Parisienne a de mieux à offrir. Durant cinq ans, il observe, lit, traduit, et s'initie aux grands orientalistes François Jomard et Sylvestre de Sacy ; à son retour il entreprend un mouvement de traduction et réforme de l'éducation, l'enseignement et l'administration, son nom devient ainsi le symbole de la Renaissance arabe : la Nahda.

Tout étonne le jeune étudiant : manger avec un couteau et une fourchette des mets variés et successifs qui constituent un seul repas, dormir dans des lits surélevés, les spectacles, la danse, les balades mixtes, les cafés, l'organisation de l'état, le statut de la femme dans la société, qu'elle soit travailleuse ou hôtesse de cérémonies domestiques, sa présence est appréciable dans la société occidentale. La France et la Française sont sources d'inspiration d'un modèle de société à condition de les adapter aux principes de l'Islam. Dans sa quête de l'or, l'écrivain se passionne pour la littérature, les sciences, la logique, l'histoire

de la philosophie tout en découvrant Rousseau, Montesquieu et Voltaire. Son texte traduit sa fascination qui se lit dans les choix des termes et expressions motivées de ses objectifs.

Plus qu'un simple récit de voyage, « l'ouvrage offre une matière qui se prête aux analyses de comparatistes, historiens de la littérature, des idées, de la politique, au recherches de sociologues, des psychologues et des linguistes. Une aventure intellectuelle d'un jeune égyptien, pétri de culture arabo-musulmane … » [220] ce qui explique la variété des données théoriques indispensables à son traitement, y compris sa traduction.

Les chapitres de ce mémoire, au nombre de cinq, furent consacrés respectivement à : l'Autre, l'image de l'Autre, le voyage, l'altérité en Traductologie et finalement l'étude pratique de cet exposé.

Dans le premier on introduit la notion de l'Autre – objet de cette étude - telle qu'elle a été définie par certains spécialistes en sociologie et philosophie et dont l'origine, selon eux, remonte jusqu'à la conscience du Soi qui ne se fait que par la présence d'autrui, pour citer ensuite le rapport entre identité et altérité ; et terminer sur la question de l'orientalisme et l'occidentalisme. Ces deux courants qui lèvent le voile sur la nature des relations de force entre les peuples, qui déterminent

[220] Anouar Louca, L'Or de Paris, Editions Sindbad, Paris,1988, p. 34.

fortement les modes de perception de l'étranger et ses représentations en littérature. Ce contenu ouvre la voie à l'Imagologie (étude de l'image de l'étranger) qui sera le thème du second chapitre.

Dans celui-ci, on évoque l'image de l'Autre comme un acte de traduction : sa définition, son étude par les comparatistes, ses interprétations, ses composants, ses rapports avec les sciences sociales, ainsi que les mécanismes psychologiques qui régissent la perception. Tout cela nous permet d'aborder par la suite, un type de récit conçu par la représentation de l'étranger, le genre de notre corpus et contenu du troisième chapitre: le voyage.

Dans cette partie, nous mettons en avant la littérarité de cette narration, notamment la stratégie narrative du voyageur, ses centres d'intérêt, enfin les caractéristiques majeures de ce type de récit qui justifient le lien entre l'imagerie littéraire, le voyage et la traduction. Dans la même partie y sont inclues une présentation du corpus, de son auteur tout comme son contexte socio-historique. Ce chapitre comprend également deux études de notre corpus, celle de Hassan Hanafi et Myriam Salama-Carr qui nous ont éclairé sur la nature critique de l'ouvrage, et le rôle fécond du traducteur médiateur dans la construction de l'identité nationale.

Le quatrième chapitre, lui aussi théorique, réunit tout ce qui a été présenté précédemment dans le champs de la Traductologie : l'altérité initiée par la tradition allemande, la traduction comme ethnographie, les stratégies de traduction et certaines visions post-coloniales.

Finalement, le cinquième et dernier chapitre sera entièrement consacré à l'étude pratique, où s'opèrent l'analyse et la comparaison des deux textes.

Dans cette problématique, qui incite à penser les paramètres extralinguistiques et se détache de l'aspect littéraire esthétique et poétique de l'œuvre, il est principalement question d'observer le mouvement de l'altérité dans le récit, à travers la double *traduction-voyage :*

1. Le récit de voyage, où l'on lit la description de l'autre (le Français) dans le miroir du Soi (l'Arabe), écrit dans une langue arabe classique, et selon les modalités narratives de l'époque. Une première écriture qui dit l'autre dans la langue du soi, est en elle-même un premier acte de traduction.
2. La traduction vers la langue française, comme retour aux origines de cet Autre devenu Soi, permet au lecteur français, de voir, dans son miroir à lui, l'image de l'étranger, l'arabe égyptien. On y retrouve un voyage de l'altérité à travers la forme et

le contenu dans le temps et l'espace, vu la durée qui sépare la première édition (1834) de la traduction (1988).

A partir de ces suppositions, nous nous sommes demandés s'il était réellement possible d'appuyer ces jugements. Il a fallu pour cela chercher, d'abord sur un plan théorique, ce qui permet de qualifier le voyage de traduction et la traduction de voyage ; et pour savoir quels étaient les éléments qui subissaient ce transfert il convenait de s'interroger sur un nombre d'aspects : Comment les termes improvisés et désignant des phénomènes encore absents dans la culture arabe, ont été traduits vers le français et retrouvé leurs formes initiales? Quel est *l'autre*, son image et sa réception dans chaque version? Est ce que le traducteur a réussi à conserver les impressions de l'auteur et l'effet produit? Quelles sont les stratégies traductionnelles adoptées, pourquoi et qu'est ce qui en a résulté? Le choix est-il du ressort du traducteur ou imposé par la nature du récit ? Peut on observer si *l'autre* est figée ou susceptible de bouger avec la traduction ? Quelle est la figure du lecteur dans les deux cas?

Afin de répondre à ces questions, nous avons adopté une méthode analytique dans un premier temps, et comparative dans un second, au moyen de trois approches dans l'optique de cerner les différentes facettes de cette problématique. Ces

approches sont : L'approche sémiotique, l'approche idéologique et l'approche herméneutique.

La première a permis de prendre en considération les rapports traducteur/lecteur/monde du récit, au niveau du texte d'origine et le texte traduit, et considère la situation de communication (le dit et le non dit des images) dans son ensemble à l'intérieur de son contexte social.

La seconde, implique le courant postcolonial qui tient compte des rapports de forces et par conséquent la hiérarchie qui existe entre le Soi et l'Autre dans ce corpus, régissant l'écriture et la réception de l'ouvrage. Outre l'analogie qu'il fournit entre la figure de l'ethnographe et celle du traducteur comme écrivains et interprètes culturels, ce courant reconnaît ce tiers espace de médiation comme lieu de dialogue, négociation et exercice de l'interculturalité.

Quant à la troisième, dont la contribution est loin d'être négligeable, elle était inévitable car la pensée herméneutique en Traductologie s'articule essentiellement autour des questions sur l'identité, l'altérité et le désire d'appropriation de l'étranger. C'est d'ailleurs ce courant qui incorpore le rôle du traducteur à celui du voyageur dans le texte, et offre un large éventail de comparaisons aux différents types de ce dernier (voir T. Todorov). D'autant plus que ressortir l'image de l'étranger dans

un récit donné est vu comme un acte d'interprétation par excellence.

Avant même la confrontation de la traduction à l'original, nous avons analysé le texte sur quatre niveaux où il a été question de :

- Identifier les stratégies de traduction : Domestication ou Estrangisation dans les deux textes.
- Déceler l'image de l'autre et son expression dans l'originale et sa traduction.
- Observer les effets de distance et de proximité entre le lecteur et le monde du récit dans chaque version.
- Extraire la figure du lecteur et la présence du traducteur médiateur par ses choix et sa position.

Pour ce fait, nous nous sommes référés à un nombre de théoriciens et chercheurs dont les travaux ont inspiré le parcours de cette étude, et permis surtout de valider certaines réflexions, citons parmi eux les traductologues : L. Venuti, M. Wholf, G. Mounin, P. Ricoeur, G. Roux-Faucard, T. Niranjana, G. Spyvak, ; et comparatistes : D.H. Pageaux, H. Dyserink, J. Leersen, M. Beller, E. Saïd, ainsi que d'autres académiciens de disciplines avoisinantes tels que le philosophe H. Hanafi, et les sociologues T. Labibe, et M. Kilani.

Ceci dit, nous avons soumis à l'étude quelques passages de ce récit, extraits des trois thèmes qui caractérisent le schéma

narratif du corpus afin de couvrir l'ensemble du récit de voyage en tant que discours sur *l'autre* et sa traduction.

La première série d'exemples exprime la description du passage crucial vers l'espace l'autre, et que nous lisons dans les premiers essais, citons les extraits « Des montagnes, des pays et des îles que nous avons vus » , de l'arrivée à Marseille et la ville de Paris, pour illustrer la transition et les premiers moments d'observation.

Pour la seconde, notre choix s'est posé sur des extraits du troisième essai où l'on peut lire la monographie de l'autre à la manière d'ethnologue, on y lit : des parisiens et de leur caractère, la femme française, du mode d'habitation et divertissement des parisiens.

La troisième série témoigne de l'expérience de l'auteur-traducteur Al Tahtawi avec *l'Autre* manifestée dans son apprentissage de la langue française, l'art d'écrire et sa correspondance avec un des quelques savants et orientalistes qu'il a côtoyés durant son séjour.

Pour conclure la partie pratique, nous avons jugé nécessaire de rappeler que Le traducteur Anouar Louca (1927-2003), a qui revient le mérite de cette tâche, est d'origine égyptienne est auteur d'une thèse sur les voyageurs et écrivains orientaux en France au XIX siècle, il a traduit Taha-Hussein en français, et en arabe, Racine, Saint-John Perse et Claudel. Professeur de

langue et littérature arabe aux universités suisse et française, il se déclarait héritier de Rifâ'a, en voulant ranimer, en tant que traducteur, la pensée des lumières égyptiennes[221].

A travers sa traduction, on peut constater qu'il est le Soi est l'Autre à la fois. Baigné de cette double culture, qui lui facilite la médiation, la transition est presque naturelle, il connaît les deux langues, les deux mondes et incarne, surtout, l'esprit de l'auteur.

Par ce dessein, nous aurons tenté d'analyser les majeures parties du *Voyage* comme récit, traduction et expérience, dans son ensemble via des exemples qui couvrent la stratégie narrative du voyageur ; et en même temps essayé de résoudre une partie de la problématique qui trace le parcours du *Voyage* de l'Autre, du Soi, de la langue et de la figure du lecteur effectué par le traducteur.

Les résultats observés :

1) de la recherche théorique

La recherche théorique de ce travail permet de constater que le corpus « l'Or de Paris » est en réalité constitué d'un triple *Voyage* :

a) Le départ d' Al Tahtawi vers Paris : un voyage physique, vécu et concret entre deux cultures, une expérience de médiation directe et transcrite sous la forme d'un récit.

[221] Fawziya Assaad, Anouar Louca : La Renaissance pour Héritage, Al Ahram, 2003.

b) Le mouvement du *Soi* et de l'*Autre* : un voyage psychique et abstrait de deux entités qui basculent sensiblement entre identité et altérité.

c) Le voyage du texte par la traduction : un voyage linguistique dans le temps et l'espace où s'opèrent multiples changements au sein de différentes idéologies et formes de partialité.

2) de l'étude pratique

Dans cette double traduction et anthropologie à deux pôles[222] : les francs et l'islam, on est face au paradoxe de Schleiermacher repris par Venuti dans ses célèbres stratégies : Domestication versus Foreignization.

Dans le texte d'origine, on assiste à une traduction motivée par une volonté d'appropriation qui tente de familiariser l'Autre et le rapprocher du public égyptien par le biais de l'arabisation. L'auteur s'engage dans la comparaison et la quête de similitudes. Et pour reprendre la remarque du traducteur : malgré les moyens atrophiés et un lexique réduit supposé répondre à un discours soudain élargi, le texte est riche en adaptation, néologismes, calques, et emprunts. Rien n'arrête l'auteur dans sa volonté d'assurer une assimilation de la différence chez la culture cible. Faute de termes équivalents en arabe pour décrire certains phénomènes, il paraphrase, vulgarise, accumule les notes analytiques au prix de voir son

[222] Anouar Louca, Ibid, p. 21.

style rompre avec celui de ses prédécesseurs, qui privilégient la sonorité formelle à la substance, là déjà la traduction prend la forme d'une réforme.

Une domestication qui donne lieu à un texte hybride, pourvu d'une tonalité particulière, dont la démarche enthousiaste qui, malgré tout effort, ne peut vaincre l'immense écart culturel et linguistique qui sépare ces deux entités permet de dire que : la traduction de Tahtawi aboutit donc à une estrangisation.

Par ailleurs, dans la traduction de Louca, l'entreprise de domestication à rendu l'image du « franc » ou « Parisien » à sa langue d'origine visant un lecteur français, mais entraîné avec son expression à résonance archaïque l'image de l'arabe de l'époque , un autre étranger vis avis du nouveau récepteur.

La Seine est analogue au Nil, Montesquieu devient l'*Ibn-Khaldun* de l'Occident, et *Ibn-Khaldun* le Montesquieu de l'Islam. Le spectacle est synonyme du jeu de l'imaginaire. En bref, toutes expression de l'autre se fait par la présence du soi, que ce soit en similitude ou opposition.

Au niveau textuel, nous remarquons plus haut qu'en plus de l'effet miroir du récit qui reflète la double image du soi et de l'autre, implicite soit-elle ou explicite, Louca choisit la littéralité pour conserver la tonalité du texte et les impressions de l'auteur, il calque les termes improvisés par Tahtawi tels qu'il les avait transcrits avant d'employer son équivalent

original, le texte est fragmentée et laisse voire qu'il est produit dans une culture étrangère, exemples :

Termes choisis par le traducteur	**Termes arabisés par l'auteur**
Itazunyya (Etats-Unis)	الإيتازونية
Kratira, Siciliyya (Sicile)	كراتيره، سيسيلية (صقلية)
Arna'ut (Albanais)	الأرناؤوط
Buchnaq (Bosniaques)	البشناق
Grammatica (grammaire)	غراماتيقى و أغرمير
Syntaxe (fan an-nahw)	فن تركيب الكلام أو فن النحو
Jubayl	جبيل

En toute évidence Louca n'emploie pas ce procédé partout, car il est aussi question de ne pas encombrer le texte français et compromettre sa réception ; c'est pourquoi le traducteur se contente parfois de leur redonner leur forme initiale dans un style très simple, exemples :

Termes choisis par le traducteur	**Termes arabisés par l'auteur**
Electricité,	الإكتريسيته
Champs Elysées	الشمزليزه، معناها بالعربية رياض الجنة
Restaurant locanda	رسطوراطورى اللوكنجة
Spectacle, théâtre, bal	سبكتاكل، تياتر، البال
Pendule	البندول
La quarantaine	الكرتنة

Il munit également son texte « de riches notes qui désignent au lecteur français les sources, servant à replacer dans le temps et l'espace les principaux noms propres, afin d'expliquer au lecteur francophone des notions parfois familières en arabe, et fournir, touchant des questions de divers ordres soulevés par le texte, une orientation bibliographique qui assure l'accès à plus ample information.»[223]

L'exhaustivité, elle, est exigée par l'éditeur Charles Didier qui s'est opposé à la longueur interminable de l'original, chose qui justifie les omissions du traducteur, et témoigne des pratiques typiquement hégémoniques.

Bien que Louca ait tenté d'estrangiser le texte par fidélité à la volonté « d'appropriation » de Rifa'â ; la présence d'un autre étranger conserve malgré lui la distance existante dans l'œuvre originale, on peut ainsi dire que le travail a requis l'emploi des deux stratégies à la fois. La domestication par l'identité retrouvée du français, l'adaptation au besoin du lectorat, et l'estrangisation par le maintien de l'écart, et le respect de la « voix » et le « ton » du texte original.

Finalement, cette partie pratique révèle que dans ce type de récits, les fameuses stratégies de Venuti ne relèvent pas seulement du choix du traducteur, la nature de l'œuvre ainsi que

[223] Anouar Louca, Ibid, p. 35.

les rapports entre l'auteur et l'étranger, l'étranger et son lecteur récepteur sont d'une grande influence sur ce travail et forcement le résultat.
Elle confirme aussi la vision de Venuti, qui incite le traducteur à relativiser et revoir l'opposition des deux axes dont Schleiermacher exclu toute possibilité de croisement.

Pour conclure, nous sommes arrivés au fait que le voyage aller-retour de ces deux entités est un aspect de l'œuvre qui mérite qu'on lui accorde autant d'importance que celle attribuée à la concordance formelle, esthétique ou sémantique, résultante du transfert de la langue de départ à la langue d'arrivée. Cet aspect en particulier, à priori difficile à formuler, exige la prise en vue de certaines données extralinguistiques telles que nous les avons présentées dans les quatre premières parties de cet exposé ; puisque elles représentent « la théorie qui suffit pour décrire ce résultat»[224].

Un récit de voyage en tant qu'œuvre littéraire n'est pas seulement une forme exotique et objet de fascination, c'est également une ardente tâche de traduction et représentation[225]. Un tout qui renferme des valeurs culturelles linguistiquement

[224] H. G. Gadamer : L'art de comprendre. Ecrits I. Herméneutique et tradition philosophique, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1982, p. 45. In Jane Elizabeth Wilhelm, Ibid, p. 772.
[225] Cette conclusion rejoint celle de Miryam Salama Carr.

concrètes, lisibles et traduisibles ; et surtout la présence d'un *étranger* dont il ne faut pas négliger la relation avec la culture source et la culture cible.
L'altérité, tout comme les signifiants, voyage d'une langue à une autre et recèle des rapports très étroits avec son contexte et son public récepteur.

Enfin, il y a lieu de confirmer que la traduction dans l'interculturalité ne doit pas être prise pour un processus de médiation simpliste, reliant deux rives, mais plutôt une opération qui véhicule des phénomènes complexes. Aussi, de comprendre, cependant, combien son étude requiert une profondeur pénétrante dans la réflexion qui doit s'accompagner d'une vive ouverture à la polyvalence et la pluridisciplinarité de la part du traducteur ou traductologue.

Bien que nous ayons essayé de notre mieux de cerner toutes les facettes de cette problématique, nous restons conscients de l'impossibilité de pouvoir bien les explorer en même temps, raison pour laquelle une perspective d'approfondissement demeure envisageable à l'avenir.

Abstract

Translation of the Other or reception of the recovered identity,

Analytical and comparative study of the travel account “L’Or de Paris” translated into French by Anouar Louca from the Arabic « Takhlîsse al Ibrîz fî talkhîsse barîze » By Rifa’a Rafe’ Al Tahtawi.

Translation is an action established from the moment man observes the real world and inscribes it in his mind; naming it is yet a translation into words.

Translation exists thanks to the eternal and unceasing will to overcome the difference standing between communities that have always aspired to communicate by exchanging their discursive productions, in general, and literary ones, in particular, since literature embodies the identity, tells the self and the other in all their dimensions.

Obviously this operation is not easy to carry out because difference is not only linguistic but conveys many social, psychological, ethnic, cultural and ideological parameters the impact of which is significant on the translation process, and which earn the theoretical study of this inescapable practice its multidisciplinary feature.

'Every translation talks about another'. In the present study, we will not deal with this "O*ther*" that is to be present in every translation, according to Meschonnic, but rather examine the ''foreign'' that aroused curiosity and observation of anthropologists and travelers for centuries, especially when this other is the outcome of History and conflicts between the two famous poles of imperialism, and still occupies the geopolitical arena, dividing the world into two parts: Arab-Muslim Orient and Christian West, with all their opposing and burdening connotations and stereotypes.

The corpus of this research is a travel account entitled Takhlîsse al Ibrîz fî talkhîsse barîze (The Extraction of Gold in Summarizing Paris). The author Rifa'a Rafe' Al Tahtawi (1801-1873), a religious scholar who was graduate from Al Azhar, participated in one of the early missions of young men sent by the Viceroy of Egypt to Paris in order to learn languages and acquire knowledge of foreign sciences (1826). During five years, he had been observing, reading, and translating legislative, scientific and other texts with regard to concepts that were to be appropriated in the Egyptian nation-building program. On his return, the imam established the first institution to train translators in Egypt and undertook a series of changes in sectors of education and administration. The essay ''is an exercise in translation and

representation that aims at sketching national identity."[1] Al Tahtawi marks the beginning of the Nahda and the considerable translation activity that characterised Arab Renaissance.

This paper is composed of five chapters that are respectively dedicated to: The question of otherness, the image of the other, the travel account, the alterity in Translation Studies and finally the practical study of this research.

In the first one, we have tried to introduce the 'Other' as defined by the field of sociology and philosophy which bring back its origins to the consciousness of oneself. Then we define the alterity in connection with identity, to mention afterward Orientalism and Occidentalism, these currents that unveil the nature of relationships which tightly determine the perception of the other and its representation in literature.

The second chapter includes the literary Image within the discipline of Imagology: its interpretations, components, the methodology of its study by comparativists, the way it is linked to social sciences, as well as the psychological mechanisms of perception in the observer.

The third one deals with travel literature. In this part, we put forward the literarity of this narrative, including the

[1] **Myrian Salama-Carr**, Negotiating Conflict : Rifa'a Rafi' al Tahtawi and the Translation of the ''Other'' in Nineteenth- Century Egypt, p. 214.

traveler's strategy and his interests as major features of this genre in order to explain the relation between literary image, travel account and translation. The same chapter includes a presentation of the corpus and its author in addition to a couple of studies performed by Hassan Hanafi and Myriam Salama –Carr. They both demonstrate the critical nature of the work and the dynamic role of the translator as a cultural mediator in the construction of national identity.

The forth chapter pursues the theorical section and gathers all previous elements under the scope of Translation Studies.

The fifth and final chapter is totally dedicated to the practical study of this research.

By this problem, regardless the literary aesthetic and poetic aspects of the work, we intend to examine the movement of alterity in this narrative throughout the double *Travel-Translation:*

1. The travel account in which we read the description of the French in the mirror of the Arab, written in a classical Arabic, is a first production considered as a translation itself.
2. The translation of this work into French brings back this other to its original language. The new reader can view his image, as a self, in mirror of the new other, the Egyptian Arab. We witness a travel of the alterity in time and space

considering the period of time which separates the first edition (1834) from the translation (1988).

First, we have to confirm these assumptions on theorical scale, then try to locate the transferred elements by interrogating some issues:

How the improvised words, describing phenomena still missing in the Arab culture, are brought back to French language? Do they recover their initial forms? Who is the other in each version? How his image is received by the reader? Does the translator Louca succeed in preserving the impressions of Tahtawi and the effect on the reader? What are the translation strategies adopted in each work? Why and what are the results? Is it a choice made by the translator or imposed by the nature of the narrative? Is it possible to observe whether the other is permanent or movable with the translation? What is the figure of the reader in both cases?

In order to answer these questions, we have first adopted an analytical method then a comparative one, by means of three approaches, so as to cover the various aspects of this problematic. These approaches are the Semiotic, the ideological then the hermeneutic.

The semiotic angle enables us to take in account the relations: Translator–reader–world of narration, in both

original and translated texts, and considers the communication, as a whole, inside a social context.

The ideological, however, comprises the post colonial perspective that considers the relations of power between the colonizer and the colonized, and, consequently, the hierarchy existing between the Observed and the Observer in this travel account. Beside the analogy between the figure of the translator and the anthropologist as writers and cultural interpreters, this current acknowledges the neutral space of mediation –traditionally called ''in–between''– as a site of dialogue, negotiation and performance of *interculturality*.

The last one is, nevertheless fundamental because the hermeneutic vision in Translation Studies frames the appropriation of the other in the translating process, and deals essentially with matters of identity and alterity. Furthermore, reading the image of the other in a given work is seen to be an action of interpretation par excellence.

Before proceeding with the comparison between the original and the translation, we have analysed the texts passing through four levels where the point is to:

- Identify the translation strategies: Domestication or Foreignization in both texts.
- Read the Other, extract his image and its expression in the original version and the translated one.
- Observe the distance and proximity between the reader and the world of narration in each case.

- Pull out the figure of the reader and the presence of the translator as mediator by his choices and position.

For that, the study refers to a number of academics from various backgrounds and whose works not only inspire the path of this research, but also confirm many of our primary ideas (We cite L. Venuti, M. Wholf, G. Mounin, P. Ricoeur, G. Roux-Faucard, T. Niranjana, G. Spyvak, ; the comparatists : D.H. Pageaux, H. Dyserink, J. Leersen, M. Beller, E. Saïd, the philosophar H. Hanafi, with the sociologsists T. Labibe, and M. El Kilani).

In this study, we have tried to cover the main phases of the travel according to the writer's scheme and we have started with the topography of the journey, as an access to the space of the *Other* and first moments of contemplation. Then the paper presents some examples from essays which cover the monography of th inhabitants of Paris, their features and life style. In the last samples, we read the author's experience with the Other, like learning French, the art of writing, and his correspondence with one of the eminent French orientalists he got in touch with during his stay in Paris. By this map, there is an intention to analyse the travel as an account, a translation and an experience; and at the same time, there is an aim to sort out a side of this problematic which draws the *voyage* of the Other, the Self, the language and the reader.

Observed results:

1) The theorical part:

The theorical research enables us to watch that the travelogue ''L'Or de Paris'' is in fact comprising a triple *voyage*:

a) The departure of l Tahtawi to Paris, a concrete lived and written trip, a physical and direct mediation between two cultures.

b) The movement of the Self and the Other, an intangible travel of two entities toppling form identity to alterity.

c) The travel of the text through translation: a linguistic voyage in time and space where many changes occur beneath different ideologies.

2) The practical study:

In this bipolar translation and anthropology, the ''Franks'' in a side and Islam in the other[2], we are in front of the famous Schleiermacher' s paradox, which is rephrased by Venuti in: Domestication vs. Foreignization.

In the original text, we can read an attempt of appropriation of the modern concepts –that may explain the domination of Europe at that time– throughout the domesticating strategy al Tahtawi adopted to make the other less threatening and more acceptable to the target language. This familiarization requires some linguistic practices like description and explanations of new objects, sometimes anchored with

[2] **Anouar Louca**, L'Or de Paris, Sindbad, 1988, p. 21.

resemblance with something known by the Egyptian reader. As a result of this Domestication, the essay is full of borrowed terms that are subject to the rules of Arabic grammar or adapted to fit the Arabic pronunciation, in addition to some semantic shifts and neologisms. This process produces a hybrid text, lacking fluency; and despite all efforts, the translator can not make this *Other* less alien than he actually is. Let us say that since he is dealing with a foreign in such a particular intellectual, historical and social context, ''the so called consensual and secular project''[3] provided at the end with a Foreignized result.

During the translation performed by Louca, to render the image of the French to its initial language, the translator is kind of domesticating the foreign –who has recovered his identity and has become the Self in the new work– by carrying with his own image of an archaic expression a new stranger to the French reader: the Arab. This time, the mirror effect reverses the alterity in the new text.

Besides the image of the self seen by the eyes of the other, and the image of this new other, in one hand, the translator tried to preserve the alieness of the original text through literality and transliteration. He was sticking to the tone, and almost the form of the original work. Due to his brilliant choises, the fluency is not compromised, but the text remains somehow fragmented.

[3] Miryam Sallama Carr, Ibid.

On the other hand, the essay judged too long and alien obliges a serious reduction in length by the editor, while Louca's notes and rich contextual and intertextual information foreground the *foreigness* of the Arabic text.
Consequently, all these facts enable us to say that this translation required a mandatory domestication–foreignization process.

Finally, this section reveals that seemingly the famous strategies of Venuti do not function upon the translator's decision; the nature of the work, the relation of the *Other* with its readership, and even the author are of a huge influence on the job and, automatically, its results.
It also confirms the perspective of Venuti who recommends the translator to rethink the opposition of these routes known to be never and impossibly crossable, according to Schleiermacher.

By the end, we come up to the fact that the *voyage* of these two entities is an aspect of this writing that deserves the same interest as given to the formal, aesthetic or semantic equivalence resulting from the linguistic transfer. This side, in particular, requires embracing some extra linguistic data as presented in the theorical section of this paper.

A travel account as a literary work is not only a fascinating exotic or amusing writing, but also a fervent task of translation and representation[4], a whole that includes cultural values we can read and translate, and above all the presence of a ‘’foreign’’ whose relation with the source culture and the target culture is of a great relevance.
Alterity, just like words, travels from a language to another, and holds special connection with its context and readership.

In conclusion, we confirm that translation in the scope of interculturality should not be taken for a simplistic interlingual mediation relating two culturally different borders, but mainly an operation conveying complex factors.
Moreover, its study necessitates an insightful thinking and a wide openness to multidisciplinary subjects from the researcher in translation theories.

Although we have done our best in this study to resolve all facets of the question, we remain aware of the impossibility of exploring them deeply and properly. That’s why a will to go through finest research is intended in the future.

[4] This conclusion lines with Miryam Salama-Carr’s study.

قائمة المصادر

و المراجع

مدونـة البحـث:

1. حجازي، محمود فهمي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية للكتاب، دار الفكر العربي، القاهرة 1974.
2. Louca, Anouar l'Or de Paris (Relation de voyage 1826-1831), Editions Sindbad, Paris, 1988.

الكتب باللغة العربيـة:

3. البازغي، سعد: مقاربة الآخر: مقارنات أدبية، دار الشروق، القاهرة، 1999.
4. الدعمي، محمد: الاستشراق : الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
5. السباعي، مصطفى: الاستشراق و المستشرقون (ما لهم و ما عليهم) ، دار الورّاق، القاهرة د.ت.
6. باجو، دانيال هنري : الصورة الثقافية : من الأدب المقارن إلى الأنثربولوجيا الثقافية، العلم الثقافي، 1990.
7. بلقزيز،عبد الإله :العرب و الحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
8. سعيد، إدوارد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، مكتبة ديوان، بيروت1991.
9. غينتسلر، إدوين: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
10. قنديل، فؤاد: أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية و الكتاب، القاهرة، 1993.
11. كاظم، نادر: تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، دراسات فكر، البحرين، 2004.

12. ملحم، ابراهيم أحمد: قراءة الآخر، القصيدة العربية و النظريات الأجنبية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007.
13. هيرمانز، ثيو: جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية، ترجمة بيومي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

الرسائل و المقـالات:

1. الخويلدي، زهير: هوية الشخص و ثقافة الآخر، 08 مارس 2010.
2. الرفاعي،عبد الجبار: الاستشراقية حول الثغرات المنهجية في المعرفة.
3. جباري، ليلى: صورة الغرب في الرواية العربية: المشرق العربي نموذجا، رسالة دكتوراه، قسم الأدب العربي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- . 2006.
4. حنون، عبد المجيد: صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986.
5. فرح، خالد محمد: جدل الأنا و الآخر في أعمال الطيب صالح، سودانيل الصحيفة الإلكترونية، سبتمبر 2009.
6. فينكلر، باربرا: الاستطلاعات الأدبية لأحمد فارس الشدياق، ترجمة علي مصباح، مجلة القنطرة الإلكترونية ،2005.
7. قاسم عبده قاسم، المسلمون يتعرّفون على الآخر.
8. لبيب، الطاهر: "صورة الآخر- العربي ناظرا و منظورا إليه"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999. أوراق الندوتين الدوليتين للجمعية العربية لعلم الاجتماع و مركز دراسات الوحدة العربية المنعقدتين بحمامات-تونس 1993-1996. اعتمدنا منها الأبحاث التالية:
   - الكيلاني، منذر: الاستشراق و الاستغراب، اختراع الآخر في الخطاب الأنثربولوجي.
   - حنفي، حسن: دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي.
   - حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب.

- فارو، جان: الآخر بما هو اختراع تاريخي.
- ساري، سالم: الذات العربية المتضخمة: إدراك الذات المركز و الآخر الجواني.
- لبيب، الطاهر: الآخر في الثقافة العربية.

9. مؤدن، عبد الرحيم: رحلة أدبية أم أدبية الرحلة.
10. نجار، منى: أوروبا في أعين مسلمي العصر الوسيط : همج الشمال ،2005.
11. وولف، ميخائيلا: الثقافة كترجمة و ما بعد النماذج الاثنوغرافية للتصوير في الدراسات الترجمية (مقال مأخوذ عن سلسلة المقالات التي جمعها ثيو هيرمانز : جوهر الترجمة).

الكتب باللغة الفرنسية :

1. Berman, Antoine : L'épreuve de l'étranger, Editions Gallimard, Paris, 1984.
2. Berman, Antoine : Pour une Critique des traductions : John Donne, Editions Gallimard, Paris, 1995.
3. El Foul, Lantri : Traductologie, Littérature Comparée, Etudes et Essais, Editions Casbah, Alger, 2006.
4. Guidère, Mathieu : Introduction à la Traductologie, Edition De Boek, Bruxelles, 2008.
5. Mounin, Georges : Les problèmes théoriques de la traduction, Editions Gallimard, Paris, 1963.
6. Nida, Eugène et Jan de Waard, d'une langue à une autre : Traduire l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique, traduit par Janine de Waard, Alliance biblique universelle, France, 2003.
7. Pageaux, Daniel Henri : Recherche sur l'Imagologie de l'Histoire culturelle à la Poétique, Paris III- Sorbonne Nouvelle, 1995.
8. Preiswerk, R. et Perrot, D.: Ethnocentrisme et histoire, Ed. Anthropos, 1975.

9. Ricoeur, Paul : Soi-Même comme un Autre, Editions du Seuil, Paris, 1990.
10. Ricoeur, Paul : « Structure et herméneutique » dans le Conflit des interprétations, Editions du Seuil, Paris, 1969, pp. 33-34.

الرسائـل و المقـالات:

1. Assaad Fawziya, La Renaissance pour héritage, Article rédigé en hommage à Anouar Louca, Al Ahram : hebdomadaire égyptien en langue française en ligne, 2003.
2. Benoit, Claude « Quand Je est un Autre, A Propos D'une Belle Matinée » de Marguerite YOURCENAR, Relief , 2008 (Revue électronique de littérature française).
3. Broda, Martine et autres, Transformer le traduire : La traduction – poésie A Antoine Berman, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008.
4. Buzelin, Hélène : La Traductologie, l'ethnographie et la production des connaissances, Meta, Translator's Journal, vol. 49, n 4, 2004, p. 729-746.
5. Clouet, Richard et Sanchez Hernandez, Angeles : Remarques sur la traduction littéraire : un exemple pratique autour des traductions anglaise et espagnole de *La Place* de A. Ernaux, Anales de Filologia Francesa, n°12, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2003-2004.
6. Israël, Fortunato Identité, altérité, équivalence ? La traduction comme relation (Actes du colloque International tenu à l'ESIT mai 2000), Lettres modernes Minard, Paris – Caen, 2002. Travaux choisis:
    - Chesterman, Andrew: La Traductologie : théorie de relations traductionnelles.
    - Roux Faucard, Geneviève : Traduire le monde du récit.
    - Kauffman, Francine: La coprésence de l'original et sa traduction.

7. Lévi-Strauss, Claude : Anthropologie in « DIOGENE », 1975, n° 90.
8. Lüsbrink, Hans-Jürgen : La perception de l'Autre : Jalons pour une critique littéraire interculturelle, Tangence n° 51, 1996, p. 51-66.
9. Wilhelm, Jane Elisabeth: Herméneutique et traduction: la question de l'appropriation » ou le rapport du « propre » à « l'étranger », Meta, Translation Journal, vol. 49, n 4, 2004, p. 768-776.

المصادر باللغة الإنجليزية:

1. Beller, Manfred: Perception, Image, Imagology, Survey Articles – Imagology.
2. Dyserinck, Hugo: Imagology and the Problem of Ethnic Identity, Intercultural Studies, N 1, 2003.
3. Hatim, Basil and Mason, Ian : Discourse and Translator, Longman Editions, UK, 1990.
4. Leerssen, Joep: The Poetics and Anthropology of National Character (1500-2000).
5. Leerssen, Joep: Imagology, History and method, Survey Articles
6. Munday, Jeremy: Introducing Trnaslation Studies, Theories and Applications, Routledge, London, 2001.
7. Salama-Carr, Myriam : Negotiating conflict: Rifa'a Rafi' al TahTawi and the Translation of the "Other" in Nineteenth –century Egypt, Social Semiotics, Volume 17, number 2, UK, June 2007, pp. 213-227.

مـواقع الإنترنت:

http://www.revue-relief.org/index.php/relief/article/viewPDFInterstitial/150/269 (09-2009)

http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-590/i.html

http://id.erudit.org/iderudit/009780ar (25-01-2010)

http://id.erudit.org/iderudit/0099778ar (12-2009)

http://id.erudit.org/iderudit/025904ar (25-01-2010)

http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6017:2009-09-30-06-22-46&catid=79:2009-01-07-09-42-13&Itemid=55

(07-2010)

http://domain1136929.sites.fasthosts.com/article.asp?id=71011 (05-2011)

http://www.alnoor.se/article.asp?id=54582 (2008)

http://hebdo.ahram.org.eg/arab/ahram/2003/11/12/idees0.htm (2008)

http://www.aljabriabed.net/n20_09mudan.htm (11- 2010)

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ..... **أ - ث**

الفصل الأول : حول مفهوم الآخر

في مسألة الآخرية 2

تعريف الوعي..... 3

تعريف الهوية 5

العلاقة بين الهوية و الغيرية 6

الآخر في الفكر العربي 8

الآخر في الفكر الغربي 10

الاستشراق و الاستغراب 11

تحليل الاستشراق 12

تحليل الاستغراب 16

سرد الآخر في الخطاب الأنثربولوجي 19

جدلية الأنا و الآخر 20

الفصل الثاني : صورة الآخر

تاريخ الخطاب عن الآخر 23

مبحث الصوراتية (Imagologie)..... 25

تعريف الصورة 27

الصورة و العلوم الإنسانية 33

الصورة و التاريخ 34

مع علم الاجتماع و الأنثربولوجيا 35

واقعية الصورة 35

منهج مبحث الصوراتية 36

دراسة الصورة 37

تأويلات الصورة 39

عناصر الصورة 41

الصورة النمطية 43

الفصل الثالث : الرحــلة

عن أدب الرحلة 47

مسيرة الرحلة العربية و أعلامها 49

لغة الرحلة 52

أدبية سرد الرحلة 52

إستراتيجية السارد 56

اهتمامات الرحالة 57

كتابة الرحلة و الصورة المقار نية 57

كتابة الرحلة، الترجمة و المترجم 59

مدونة البحث 60

قراءات نقدية 66

الترجمة و فضاء البين- بين 69

ترجمة سرد الآخر 70

الفصل الرابع : الآخــر في الدراسات الترجمية

الآخر و الترجمة 77

الترجمة و المترجم في التقليد الألماني 79

الترجمة من منظور ما بعد الاستعمار 82

استراتيجيات التأنيس و التغريب عند لورنس فينوتي 84

أساليب التغريب اللغوية 86

الأنثربولوجيا و الترجمة 88

رؤى العالم و الترجمة إثنوغرافيا عند جورج مونان 88

في تيار ما بعد الحداثة 92

نماذج إثنوغرافية و تصوير الآخر 93

عند ميخائيلا وولف 94

عند تيجاسويني نيرانيانا 95

سياسة غاياتري سبيفاك 98

عالم السرد و المتلقي عند جونيفيف رو فوكارد 100

المسافة بين عالم السرد و المتلقي 101

ترجمة عالم السرد 103

صيغة القارئ خلال الترجمة 105

الأثر و الترجمة من منظور التأويلية 107

المقاربات المتبعة 109

دور المترجم في الوساطة الثقافية 110

الفصل الخامس: دراسة تحليلية مقارنة لترجمة الآخر بين نص "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الأصلي و ترجمته إلى اللغة الفرنسية

منهجية البحث 114

الدراسة 117

خاتمة البحث 177

الملخص باللغة الفرنسية 183

الملخص باللغة الإنجليزية 200

قائمة المصادر و المراجع 211

فهرس المحتويات 218