ترجمة الفلسفة: قابلية المفاهيم الفلسفيّة للترجمة (نماذج تطبيقيّة)

Translating Philosophy: The Translatability of Philosophical Concepts (applied models)

الناصر عمارة

Naceur AMARA

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، (الجزائر)، naceur.amara@univ-mosta.dz

تاريخ الاستلام: 2021/06/18 **تاريخ القبول**: 2021/08/14 **تاريخ النشر**: 2021/12/28

ملخص:

إنّ ترجمة النصوص الفلسفيّة هي جزءٌ من عمل الفلسفة نفسه، فهي عملٌ يتجاوز الطابعَ التقنيّ لإيجاد المعاني المتقابلة بين لغتين مختلفتين. لا تتكوّن لغة الفلسفة من كلمات فقط، بحيث يمكن ترجمتها وفق الطرق المنهجيّة التقليديّة لعلم الترجمة وقواعده وآلياته، بل تتكوّن كذلك من مفاهيم، تلك الأفكار المخزّنة في كلمات، مثلما يقول نيتشه. بالتّالي فإنّ ترجمة النصّ الفلسفيّ هي نشاط تأويليّ وفلسفيّ كذلك، يشتغل على إعادة إنتاج تلك الأفكار الفلسفيّة التي تتضمّنها المفاهيم في أفق ثقافيّ إبداعيّ. كما أنّ دلالات المفاهيم الفلسفيّة نفسها لا تتعدّد في لغاتٍ مختلفة فقط، بل قد تَضعف قوّتُها النظريّة ويتراجع أداؤها الفلسفيّ كذلك؛ لأنّ اللغات تتفاوت في درجة المفهوميّة والتمثّل فيما يتعلّق بنَقل مقاصد تصوّرات الفيلسوف والتعبير عن المحتوى الدلاليّ للفكرة الفلسفيّة. هذا يعني أنّ ترجمة المفهوم الفلسفيّ تطرح إشكاليّة معرفيّة تتعلّق بقابليّة المفهوم نفسه للترجمة كما تثير مسألة تأويليّة تتعلّق بالبدائل اللغويّة الممكنة التي يؤدّي الفهمُ من خلالها إلى تجاوز تلك الإشكاليّة.

كلمات مفتاحية: اللغة الفلسفيّة، الترجمة الفلسفيّة، المفهوم، القابليّة للترجمة، الغرابة.

Abstract:

The translation of philosophical texts is essentially a philosophical work. The nature of the philosophical language means that it does not consist of words that have a direct meaning only, so that it can be translated easily, according to the traditional methods of scientific translation, its rules and mechanisms, but it also consists of concepts that need thorough philosophical understanding. Hence, the translation of a philosophical text is also a hermeneutical and philosophical activity. It is a creative activity that works to reproduce philosophical ideas contained in concepts. The connotations of the same philosophical concepts are not only different in various languages, but their theoretical intensity may be weakened, and their philosophical performance decline as well because languages vary in the degree of conceptualization and representation with regard to conveying the intentions of the philosopher's perceptions and expressing the semantic content of the philosophical idea. This means that the translation of the philosophical concept poses an epistemological problem related to translatability and possible linguistic alternatives to overcome this problem.

Keywords: Philosophical Language; Philosophical Translation; Concept; Translatability; Strangeness.

المؤلف المرسل: الناصر عمارة، **الإيميل**: naceur.amara@univ-mosta.dz

1. مقدّمة:

تستمدّ اللغةُ دافعيتها الدلالية ووظيفتها في التعبير والتواصل من خزّانٍ من المرادفات هو المعجم الذي يتمّ استدعاؤه من أجل الشرح والتفسير والإفهام، انطلاقاً من قاعدة الفهم المشتركة بين المتكلّمين باللغة الواحدة التي تعني أنّهم يُحيلون إلى الأشياء ذاتها التي تُشير إليها العلاماتُ اللسانية. فهُم بذلك يعيشون داخل تاريخ اللغة التي يتكلّمون بها، ويتقاسمون التصوّرات والرموز التي تُنتجها لغتهم عن العالم والحياة. فاللغة هي المخيال الذي لا يمكن تجاوزه إلّا في ذاته. إنّ تَعدُّد اللغات يعني تعدُّدَ المخيالات والعوالم؛ ولذلك فإنّ الترجمة هي نَقلُ الحمولة الرمزية للغةٍ ما إلى لغةٍ أخرى وزَحزَحة عالمها عن قاعدة ارتكازه "الخاصّة" ليُصبح عالمَ "الآخرين" أيضًا وقابلًا للعيش في لغتهم، وكذا إعادة تشكيل تصوّرات لغةٍ ما بما يؤدّي إلى "فهمها" و"إدراكها" والقبض على كينونتها في لغة مختلفة. وهذا يعني أنّ "روح" النص الأصليّ تتناسخ (Réincarnation) في نصوص الترجمات المتوالية ليبقى حيًّا.

تختلف وظائف الترجمة باختلاف الخطابات التي تشتغل عليها، فترجمة العلوم تقوم على نقل الدقّة والموضوعيّة، وترجمة الفنون تكون بفتح اللغة على آفاق جماليّة، وترجمة الأدب تشتغل بالأسلوب وتعزيز القوة الرمزيّة للنصوص بما يسمح بالمحافظة على الذائقة الأدبية فيها..، أمّا في ترجمة الخطاب الفلسفيّ فالأمر مختلف، لأنّه خطابٌ يَنزع إلى الكونيّة (l'universalité) أي إلى الطابع الشموليّ للنظريات والأطروحات والتصوّرات باعتباره طابعًا للعقلانيّة نفسها التي تستمدّ منها مبادئها، وهو خطابٌ قائمٌ على صناعة المفاهيم بوصفها وحداتٍ لغويةٍ عاليةِ التركيز تحملُ في داخلها الكثافة الدلاليّة اللازمة للإحاطة بالأفكار والمواضيع، وهو ما يؤهّلها لاختراق الثقافات المتعدّدة ولغاتها، كما تعمل الترجمةُ على الانتقال "الآمن" للمفاهيم الفلسفيّة أثناء عملية الاختراق تلك.

إنّ خاصيتَيْ الكونيّة والمفهوميّة في الخطاب الفلسفي، تُمثّلان تحدّيًا أمام الترجمة، لأنّنا سنكون قبالة تعارضٍ شديد، لا يمكن تجاوزه بسهولة، بين الطابع الكونيّ للفلسفة والطابع الخصوصيّ للّغات، وكذا التعارض بين الطابع المفهوميّ (بالمعنى المعرفيّ والمنطقيّ) للمفهوم الفلسفيّ والجهاز النحويّ والدلاليّ والتداوليّ للّغة. بناءً على ما سبق أمكننا التساؤل عن مدى قابلية المفهوم الفلسفي للترجمة؟ وما الآفاق التي تتحدّد فيها مَهمّةُ مترجمُ النصّ الفلسفيّ؟

2. فلسفة الترجمة وترجمة الفلسفة:

إنّ اللغة هي تشكيلٌ لسانيٌّ لتاريخٍ من الأفكار والأحداث والانفعالات الإنسانيّة، وهي بذلك تنقل عالماً يمرّ عبر ذاتِ الكاتب إلى عوالم موازية تمرّ عبر الفهم، إذْ ليس لها القدرة الداخليّة للحفاظ على "الطابع الأصليّ" للعالم الذي تُعبّر عنه، بما أنّ "الأصل" نفسه هو ظاهرة لا يمكن استعادتها في لحظة الخطاب أو في لحظة الفهم. "فاللّغة بريئة، اللّغة أداةٌ ورمز، لأنّها لا تتكلّم بل يتّمُ التكلُّم بها" (Ricœur, Lectures I, 1991, p. 133)، فهي لا تستطيع أن تُعدّل من نفسها لتُصلح الربط الدقيق بين العلامة والشيء الذي تحيل إليه. كما أنّها لا تمتلك سلطة مطلقة على الفهم، "فالفهم يحدثُ كليّاً تحت سيطرة الشيء" (Gadamer, 1996, p. 416). في تعدّد اللغات تكون الأشياء نفسها مختلفة عن بعضها البعض، ولا تعكس فهماً موحّداً لها، لأنّ الفرق بين اللغات يظلّ قائماً ولا يمكن إلغاؤه بالترجمة، إذ "إنّ المترجمين

يعيشون على الفرق بين اللغات، لكنّهم يعملون على تقليص هذا الفرق" (Delisle & Woodsworth, 1995, p. 8)؛ ممّا يعني أنّ الأبعاد الحقيقية للغةٍ ما لا تنتقل كُليّةً عبر الترجمة إلى لغة أخرى، لأنّ بعضها يصطدم بتشفيرات غير ملائمة للّغة التي نفهم بها. ومن ثمّة يمكن اعتبار أنّ "الترجمة هي نشاط مستحيلٌ جذريّاً بل هي نشاط طوباويٌّ في عمقه" (Blanc, 2009, p. 16)؛ لأنّه لا يمكنها تجاوز الفجوة الميتافيزيقيّة بين اللغات التي تتّسع بالاعتقاد أنّه يمكن الوصول إلى تطابقٍ مثاليّ بين المفردات وأنّها تُحيل إلى الشيء نفسه في لغتين مختلفتين.

تُريد الترجمةُ، نظريًّا، أن تقدّم الوضوحَ الكافي في نصّ الوصول (texte d'arrivé)، بل ترغب في منافسة نصّ الانطلاق (texte de départ) في وضوحه لدى المتكلّمين بلغته، وهذا في مسعى تحقيق الأمانة، غير

> أنّ مَطلب الأمانة المفروض على الترجمة لا يمكنه إلغاء الفرق الأساسيّ بين اللغات، إذ مَهْما أردنا أن نكون أمناء، فنحن في مواجهة قرارات دقيقة. فعندما نريد التأكيد، في ترجمتنا، على خاصيّةٍ في النصّ الأصليّ، نعتبرها خاصيّةً مُهمّة لنا بشكل خاصّ، فإنّه لا يمكننا فعل ذلك إلاّ بإهمال خصائص أخرى أو بطمسها كُليًّا. (Gadamer, 1996, pp. 407-408)

وعليه فإنّه لا يجب أن نحمل مفهوم الأمانة في الترجمة على المعنى الراديكاليّ لمهمَّة المحافظة على المعنى الأصليّ، لأنّ الطابع الأصليّ مرتبطٌ بفَرَادة (singularité) نصّ الانطلاق وبخصوصيّته التي لا يمكن نقلها إلى لغة أخرى.

إنّ هدف الوصول إلى منبع الفَرادة والخصوصية في عمل الترجمة يدفعها إلى التخلّي عن المحدّدات اللسانية والثقافية التي يشتغل بها التفكيرُ لحظة الفهم، وهي المحدّدات التي لا تنفصل بسهولة عن الذات ولكن يمكن تعليقها وفق الطرح الذي قدّمه جيرار غست (Gérard Guest) لفكرة "ترجمة فينومينولوجيّة" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 14)، بالمعنى الذي يتمّ فيه نسيان الذات من أجل استعادة لحظة الفرادة في نصّ الانطلاق، حيث "إنّ الترجمة لا تتطلّب امتلاك معجمٍ ونَحْوٍ فقط، ولكنّها تتطلّب أن ننسى لحظة لغتنا لننفتح على الآخر، أي أن ننسى إطار تفكيرنا" (Berner & Milliaressi, 2011, p. 59)؛ لأنّ كلّ تغيّر لروح النص الذي نترجمه بفعل العوامل الثقافية واللغوية هو تشويهٌ له، وهو تشويهٌ يحدث عندما يريد المترجم أن يُكيّف غرابة المعاني المترجمة ويُلائمها مع البنية الثقافية للّغة الأمّ بهدف تحقيق الألفة الضروريّة للفهم. غير "أنّ موضوع الترجمة ليس الغرابة الثقافية واللسانية للنصّ– المصدر بل فرادته كعمل" (Ladmiral, 1998, p. 26). إنّ القبض على فرادة نصّ الانطلاق في الترجمة لا يعني امتلاكه بل يعني تركه يقول نفسه بطريقة مختلفة.

في حالة ترجمة النصوص الفلسفيّة تأخذُ الترجمةُ أبعاداً مختلفة، لأنّ أسلوب الكتابة في الفلسفة يمكنه أن يتمرّد على النحو والمعجم ليُنتج خطاباً مخصوصًا ويبتكر أفكارًا بعلاقات أنطولوجيّة مركّبة لا يمكن الوصول إليها إلاّ في لحظة حَدسية خاطفة تمثّلُ القدرة على فكّ التعارض الشديد بين ديمومة الفكرة وعمل التثبيت الذي يمارسه النصُّ بوصفه جهازاً لسانيًا. وبهذا المعنى ترتبط الترجمة بلحظة الحدس الفلسفي تلك إلى الدرجة التي نعتبر فيها "الترجمة كبراديغم للكتابة الفلسفية،

وترجمة الفلاسفة هي أيضاً تفلسف" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 62)، بوصف هذا البراديغم معياراً لقياس فعالية الترجمة ذاتها وهو معيارٌ يتحدّد خارج المعايير التقنيّة التي يشترطها "علم" الترجمة.

إنّ المعاني التي يبحث عنها المترجمُ في النصّ الفلسفي ليست مرتبطة بالألفاظ ومرادفاتها فقط، بل هي متبلورة بكثافة في صورة "مفاهيم" تجمعُ في داخلها قوة دافعة إلى التفكير، وعليه فإنّ "الإدراك الصارم للمعنى الذي يتطلّب ترجمةً جيّدة يشتمل في الواقع على عملية تصوّر، يغرفُ مباشرة من منابع إرث ثقافيّ يمرّ بالتراث الفلسفي" (Berner & Milliaressi, 2011, p. 37)؛ لأنّ مُتطلّبات ترجمة الفلسفة لا تقتصر على التوفّر على معجم فلسفي جاهز، ولكنّها تتجاوزه إلى مَطلب الفهم مع استحضار "المسألة الموجِّهة وهي مسألة الطابع المفهوميّ (begrifflichkeit) لكلّ فهم" (Gadamer, 1996, p. 425)، فالترجمة الفلسفية هي جزء من التفكير الفلسفي؛ لأنّها تشارك في الفهم الذي هو جوهر التفلسف، بل "أصبحت الترجمةُ الخيطَ الضروريّ الموجِّه لتفسير تاريخ الفلسفة، كما أنّه لا توجد فلسفة بدون الارتباط بلغات أخرى" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 18)؛ حيث إنّ فرادة النصّ الفلسفي تتجلّى في أفقها الكونيّ، أي في جَعْل المفاهيم الفلسفية مفاهيمَ ذاتَ مشروعيّة لغوية خارج الحدود الإثنيّة والثقافيّة. ومن ثمّة يمكن جَعْل هذا التصور في دائرة هرمينوطيقية هي أنّ: القابلية للترجمة هي القابلية للفهم والقابلية للفهم هي القابلية للترجمة.

3. أفق الترجمة الثقافيّ:

ممّا يتكوّن الفهمُ الذي تشتغل به الترجمة؟ إنّه منتوجٌ ثقافيّ، إذ "في كلّ عصر وفي كلّ فضاء تاريخيّ، فإنّ ممارسة الترجمة تتمفصل مع الأدب واللغات والتبادلات الثقافيّة واللغويّة المختلفة" (Berman, 1984, pp. 12-13). غير أنّ البنية الثقافية للترجمة تمارس تأثيراً مزدوجاً: فهي عاملٌ أساسيّ في تكوين قاعدة الفهم في عمل الترجمة وتوسيع أفقها، لأنّها "اكتشافٌ قبل كلّ شيء" (Delisle & Woodsworth, 1995, p. 13)، وكلّ ما يتمّ اكتشافه يتحوّل إلى مخزون معجميّ للترجمة، ولذلك فإنّ "الهدف من "الرغبة في الترجمة" هو "توسيع أفق اللغة الخاصّة وكذا التكوين والبيلدونغ (Bildung) واكتشاف منابع اللغة الخاصّة المتروكة كأرضٍ بُور" (Berner & Milliaressi, 2011, p. 116). إنّ تحديد هذا الأفق يعني الاصطدامَ بالحدود الموضوعيّة لممارسة الترجمة مَهْما اجتهد المترجمُ في حَشْد ترسانته المعجميّة والنحويّة وتوفير المتقابلات الممكنة في تصوّر المعاني المؤسَّسة في لغة الانطلاق، هذا ما يسمّيه بيرمان (Berman) بالأفق الترجميّ (l'horizon traductif)، والذي "عرّفه بأنّه مجموعة المحدّدات اللغوية، الثقافيّة والتاريخيّة التي تحدّد شعور المترجم وفعله وتفكيره، وهو يعني أيضًا ما يُغلق على المترجم داخل دائرة من الإمكانات المحدودة" (Ladmiral, 1998, p. 40)، وانفتاح هذا الأفق ثقافيًّا يعني توسّعه لغويًّا ليشمل مُمْكنات الترجمة.

أمّا التأثير الثاني فهو عندما تكون الثقافة عائقًا أمام الترجمة بحيث إنّ "الصعوبات الحقيقيّة للترجمة ليست الصعوبات المعجميّة والنحويّة فقط ولكنّها صعوبات ثقافيّة بالدرجة الأولى" (Berner & Milliaressi, 2011, p. 69)؛ لأنّ الفهم التابع للمحدّدات الثقافية يكون مُلتفًّا على اللغة ليقدّم معطيات خاطئة في لغة الوصول بحجّة ملاءمة وتكييف

الغرابة الثقافية للغة نص الانطلاق بينما تبقى الأنظمة الرمزية للثقافات، والتي تعبّر عن مخيالات عن العالم والتصوّرات الملحقة به، غير قابلة للملاءمة أو التعديل، إذ "إنّ رؤية العالم، تَصوُّر الزمن، أنظمة التمثّلات التي تتجذّر في أعمال الثقافات لا يمكن استعادتها في لغة أجنبيّة دون أنّ تتعرّض للتشويه، فعندما تبدو المسافة الثقافيّة بين النصّ المصدر والنصّ الهدف بعيدةً جدّاً، فإنّ مفهوم الترجمة نفسه يطرح مشكلة" (Ladmiral, 1998, p. 10)؛ فالترجمة ليست مرآة مثاليّة لاستعادةٍ مُطْلقة للأبعاد الثقافيّة للُغةِ المصدر، بل إنّ "كلّ محاولة لملاءمة نصّ الانطلاق وتكييفه مع المقولات اللسانيّة والثقافيّة لثقافة نصّ الوصول، تُشكّل ممارسة منحرفة للترجمة، وبهذا فهي خطأ إيتيقيّ" (Blanc, 2009, p. 28)، لأنّ العمل التقليديّ للترجمة يقوم على تهذيب غرابة اللغة وجَعْل الإحساسِ بتلك الغرابة لدى القارئ في لغة الوصول يتضاءل، وشعورِه بالاختلاف بين ثقافته وثقافة النصّ الأجنبيّ ينكمش إلى الحدّ الذي يعتقد فيه أنّه يقرأ نصًّا كَتَبه مُتكلِّمٌ بلغته، غير أنّ العمل الترجميّ القائم على هذه المهمّة يكون قد وقع في ورطة إيتيقية، حيث "إنّ الترجمة تقع في قلب ما يُسمّى تبادلاً بين الثقافات حيث يتمّ تلقّي "الأجنبيّ الغريب" كـ "أجنبيّ غريب"، وغرابة (l'étrangèreté) النصّ المصدر تُشكّل عنصر المعنى الأساسيّ" (Blanc, 2009, p. 28)، فما تعتبره الترجمة غرابة هو في الأصل القناة الطبيعيّة لمرور المعاني إلى واجهة اللغة، أمّا في الفلسفة فهي الطابع المفهوميّ للمعاني التي تتجمّع في صورة مفاهيم لا تمرّ إلى الفهم إلاّ من خلال هذا الطابع.

لقد ذهب أنطوان بيرمان إلى أنّ "كلّ ثقافة تُقاوم الترجمة حتّى وإن كانت بحاجة إليها بالضرورة" (Berman, 1984, p. 16)، وتنشأ هذه المقاومة من الطابع الثقافيّ والاجتماعيّ للترجمة، بما أنّ "هدف الترجمة نفسه– الذي هو فتحُ علاقة مع الآخر على مستوى الكتابة، وإخصاب "الخاصّ" (le propre) بتوسّط الأجنبيّ الغريب– يصطدم بالبنية المركزية الإثنيّة لكلّ ثقافة، حيث يريد كلّ مجتمع، بسبب هذا النوع من النرجسيّة، أن يكون كُلاًّ (un tout) خالصًا غير مختلط" (Berman, 1984, p. 12). ويظهر ذلك مثلاً في حالة الترجمة الفرنسيّة للفلسفة الألمانيّة، بناءً عل تاريخٍ من الصراع بين الثقافتين الفرنسيّة والألمانيّة حيث "توجد حالةٌ مَرَضية فرنسية في تلقّي (وترجمة) الفلاسفة الألمان، وهو سلوكٌ نمطيّ (سحريٌّ غالباً) تجاه هذه الغيريّة–هنا، وهو سلوكٌ أقلّ حدّة لدى الإنجليز أو الإيطاليين..إلخ" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 74)، وهذا ما أدّى إلى الانتقال من الترجمة المفرنسة للفلسفة الألمانيّة– أي تلك الترجمة التي تتمركز حول الثقافة الفرنسيّة من منظور إيديولوجيّ– إلى الترجمة "الحرفيّة" التي تحاول تجاوز العقدة الإيديولوجيّة لتاريخٍ من صراع الثقافتين الألمانيّة والفرنسيّة.

4. مأساة المترجم: معاناةُ خادمِ سيّدَيْن

لقد اعتبَرَ بيرمان أنّ "الترجمة أقرب إلى العلم منها إلى الفنّ، بالنظر إلى الطابع الأخلاقيّ اللامسؤول للفنّ" (Berman, 1984, p. 17)، بما يعني تصوّرَ الترجمة كعمل تقنيّ له ضوابطه الموضوعيّة والمنهجيّة التي يؤدّي الالتزام بها إلى لغة– وصول دقيقة ومعبّرة عن المعاني الحقيقيّة للغة الانطلاق. غير أنّ المسألة ليست بهذا الوضوح والمعقوليّة، لأنّه، حسب غادمير (Gadamer)، "فإنّ كلّ ترجمة هي تأويل (Auslegung)، بل بإمكاننا القول إنّها دائمًا إنجازُ التأويل الذي

أضفاه المترجمُ على الكلمة التي عُرضت عليه" (Gadamer, 1996, p. 406)، فالترجمة إذًا هي عملٌ يتسلّلُ إليه التأويلُ في لحظة الارتباط المفهوميّ بين ذات المترجم ولغة- المصدر، وهو ارتباطٌ حدسيّ يعكس القبضَ المباشر على المعنى في فوريته المفهوميّة ليصبح هذا المعنى نفسه إضافة جديدة للمعنى المحصَّل بواسطة الأدوات المنهجيّة والإجرائيّة للترجمة في شكلها العلميّ. ولذلك فإنّه "ككلّ تأويل، فإنّ الترجمة هي إضاءة- إضافية (Überholung)، وعلى كلّ مترجم أن يأخذ ذلك في الحسبان" (Gadamer, 1996, p. 406) ، أي أنّه مُطالَبٌ بتوضيح إضافيّ مُدمجٍ في عمل الترجمة يكون طريقًا إلى معاني قد تختلف في هيأتها عن المعاني الأصلية.

تتحدّد مَهمّة المترجم، على هذا الأساس، بعملٍ إضافيّ يجعل من مَهمّته هذه مُعضلة حقيقيّة ويُحوّل رغبته في الترجمة إلى مأساة بالمعنى الإبستيمولوجيّ، لأنّه سيحمل عبء ثنائية الأمانة والخيانة، و"لكن لماذا يجب على هذه الرغبة في الترجمة أن تدفع ثمن كونها معضلة، معضلة الأمانة والخيانة؟ لأنّه لا يوجد معيارٌ مطلق للترجمة الجيّدة" (Ricœur, 2004, p. 39)، وتكون المعضلة مُضاعفةً عندما يعتقد المترجم أنَّ لَه الحقّ في تعديل المعنى وتغييره بمبرّر الملاءمة والتكييف واقفًا إلى جهة القارئ في لغته معتقدًا أنّه يقدّم له خدمة عالية الجودة. فإذا كانت "مَهمّة المترجم قائمة على نقل المعنى المطلوب فَهْمُه في الإطار الذي يعيش فيه المحادث، فإنّ هذا لا يعني بالطبع، أنَّ المترجم له الحقُّ في تحريف المعنى الذي كان الآخرُ يتوخّاه، بل على العكس من ذلك، يجب أن يحافظ على هذا المعنى، ولكن بما أنّه يجب أن يُفهم في عالم لغة أخرى، فإنّه وجب أن يُؤدّى فيها بطريقة مختلفة" (Gadamer, 1996, p. 406)، وهذه الطريقة المختلفة ليست إلاّ مزيدًا من الوضوح لصورة مُركّبة المعنى في اللغة بإضافاتٍ تشرح، تُفسّر وتؤوّل ولكنّها لا تُغيّر وجهة المعنى الأصليّة التي هي الوجهة المثقلة بحمولة المحدّدات الثقافيّة واللغويّة للمؤلّف.

تُعتبَر الترجمةُ معادَلَة ذات طرفين متناظريَن على مسافة لغويّة، هما لغة نصّ الانطلاق ولغة نصّ الوصول. يهدف المترجمُ إلى وضع حلٍّ صِفْري لتلك المعادلة بالعمل على الجبهتين في الوقت نفسه، وهو ما يعبّر عنه فرانز روزنزفايغ (Franz Rosenzweig) بعبارة "الترجمة هي خدمةُ سيّديَن"، ويتعلّق الأمر بخدمة المؤلَّف والمؤلِّف، واللغة الأجنبيّة (السيّد الأوّل)، وخدمة الجمهور واللغة الخاصّة (السيّد الثاني) وهنا تظهر ما يمكن أن نسمّيها بـ "مأساة المترجم" (Berman, 1984, p. 15). إنّ مأساته هنا هي في وضعه الأخلاقيّ على الحدود الفاصلة بين جهتين يتطلّبُ جذْبُ إحداهما إلى الأخرى، في عمل الترجمة، نوعًا من "الخيانة" التي تجعله متورّطاً في أداء مَهمَّة غير عادلة بالنسبة إلى القواعد والمبادئ التي تفرضها الترجمة من حيث كونها نشاطاً أخلاقيًّا قبل أن تكون نشاطًا فكريًّا، "فالترجمة لا تمثّل عملاً فكريًّا ونظريًّا أو عملياً فقط بل تمثّل مشكلة أخلاقيّة، فجَذْبُ القارئ نحو المؤلّف وجَذْبُ المؤلّف نحو القارئ، على خطورة خدمة سيّدين وخيانتهما، هو ممارسةٌ للضيافة اللغويّة" (Ricœur, 2004, p. 42)، فعندما يجتهد المترجمُ لِجَعْل لغة المؤلّف أكثر قُربًا من القارئ وعالمه، فإنّه يكون قد أفسَد "طبيعة" النصّ الأصليّ أي تلك الطبيعة التي يُزهر فيها المعنى ويأخذ جميع أبعاده المتوخّاة، أمّا إنْ هو حافظَ على تلك الطبيعة فإنّه يكون قد أغلق على عالم القارئ داخل دائرة ضيافة لغويّة غير مرغوب فيها، حيث يبقى المعنى على مسافة غير قابلة للاختزال من الفهم.

لا تكمن مأساة المترجم في ثنائية الأمانة والخيانة فقط، بل تتفاقم مأساته في ثنائية أخرى هي الألفة والغرابة، حيث "ينبغي على المترجم أن يحافظ على حقوق لغته الأمّ التي يُترجم إليها، وفي الوقت نفسه، عليه أن يُراعي ما هو غريب عنه، بل ما هو مناقضٌ له في النصّ وفي أسلوب التعبير" (Gadamer, 1996, p. 409)، وتعكس هذه المهمَّة المزدوجة للمترجم جدلاً حول الوظيفة الأساسيّة للترجمة في أفقها الفكريّ والثقافيّ. فالألفة التي ينقلها المترجمُ عن نصّ الانطلاق في مفرداته ومعانيه ليست إلّا تجربته اللغويّة التي ينخرط فيها عندما يريد تسليطَ الضوء على أفكارٍ يرى أنّها تكون أكثر فعالية عندما يُنزَع عنها غطاء الغرابة. وعليه فإنّ "فعاليّة المترجم مرتبطة بشيئين: أُلفته لقائمة كلماتِ المؤلَّف الذي يريد ترجمته والانجذاب لـ"حالة اللّغة" التي يُشار من خلالها إلى العلاقات الداخليّة بين الفكر واللغة" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 13)؛ وهو ما يعني أنّ أُلفة لغة المؤلّف نفسها تمارِسُ ضغطها على المترجم، لأنّ ما يتمّ اكتسابه في الألفة تتمّ خسارته في الغرابة وكلّ ذلك يزيد من إكراهات الترجمة، فيكون "المترجمُ متردّداً بين جهتين: إكراهُ لغته على حَمْلِ ثِقل الطابع الأجنبيّ والغريب، وإكراه اللغة الأخرى على الارتحال إلى لغته الأمّ" (Berman, 1984, p. 18)؛ وهكذا تشتغل الترجمة بإكراهَيْن متلازمين يُوجّههما اكتشافٌ ترجميٌّ يؤدّي فيه المترجمُ دورَ المحكّم بينهما.

5. ترجمة المفاهيم الفلسفية وحدودها: نماذج تطبيقيّة

يرتبط تاريخ الفلسفة بتجميع خطاباتها في مذاهب ومدارس وأفكار ومناهج، هذا ما ينعكس على اللغة الفلسفية في صورة عدمِ تَشكُّلها في معجم واحد، ولذلك نجد للمفهوم الفلسفيّ الواحد دلالات عديدة لدى فلاسفة مختلفين، بحيث لكلّ فيلسوف معجمٌ خاصّ به: معجمٌ لنيتشه، معجمٌ لهوسرل، لهيدغر، لدولوز، وآخَرٌ لريكور... إلخ. هذه مسألة خاصّة بالفلسفة نظرًا لطابعها المفهوميّ الذاتيّ، وتعمل الترجمة الفلسفيّة في هذا الاتجاه من خلال مساهمتها في بناء الإطار المذهبيّ والمعرفيّ لفلسفةٍ بعينها. حيث "تشارك الترجمةُ الفلسفيّة بانتمائها إلى مدرسةٍ تُطوّر فيها نمطاً مذهبيًّا ومعرفيًّا، من خلال إحالاتها إلى منهج محدّد (تحليليّ، نقديّ، فينومينولوجيّ..)، بوصفها عملاً فلسفيًّا يستنزف نوعًا من المعجم، حيث ترقى المرادفات إلى مستوى مَصدرٍ مشترك وحيد يُنشئ مَعْلماً (يونانيًّا، لاتينيًّا، ألمانيًّا...)" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 132). لهذا السبب تطرح الترجمةُ الفلسفيّة مشكلةً معرفيّة وفلسفيّة على مستوى المفهوم الذي يختلف عن المصطلح، فوظيفة المصطلح (العلميّ، المعرفيّ..) هي وظيفةٌ إجرائيّة داخل الخطاب كأنْ يؤدّي دورَ العامل المساعد على التمييز بين نظريّتين أو فهم نشاطٍ معرفيّ معيّن..، بينما المفهوم هو تركيزٌ لغويّ لمجالٍ واسع من الأفكار والتصوّرات بعضها منسجم ومتناغم وبعضها الآخر متناقض ومتعارض. ولذلك يمكن توليد أفكار جديدة أو مختلفة من المفهوم كما يمكنه أن يشتغل في سياقات وخطابات مختلفة تمامًا بينما ينتهي المصطلح في حدود الدائرة المعرفيّة التي أُنتج فيها ومن أجلها. وعليه فإنّ ترجمة المفهوم الفلسفي هي عملية مُركّبة تريد استرجاعَ كلّ الحمولة المعرفيّة والمفهوميّة في كلمة مقابلة في لغة مختلفة.

إنّ ترجمة المفهوم الفلسفيّ مرتبطةٌ إذًا بإضفاء تأويلٍ شامل على الكلمة الحاملة له واستدعاء تاريخ الفلسفة جينيالوجيًّا لحماية معنى المفهوم من الانزلاق أثناء عملية الترجمة. وهكذا

> تبلغُ الصعوبة ذروتها مع الكلمات الأساسيّة التي يكون المترجمُ مُجبَرًا على ترجمتها على نحوٍ غير صحيح كلمةً بكلمة، بحيث يكون للكلمة نفسها معادلاً ثابتًا في لغة الوصول، لكنّ هذا الإكراه المشروع له حدوده، بحيث إنّ هذه الكلمات الأساسيّة الشهيرة: Ereignis, Dasein, Aufhebung, Vorstellung، هي نفسها تكثيفات نصيّة طويلة حيث تنعكس سياقات كاملة بعضها على بعض، حتّى لا نقول ظواهر تناصيّة متخفّية في كتابة الكلمة نفسها. (Ricœur, Sur la Traduction, 2004, p. 12)

إنّ هذا يعني أنّ هذه المفاهيم هي نصوصٌ مضغوطة بكثافة داخل الكلمات؛ ممّا يترتّب عنه عجزٌ في ترجمتها بالدقّة المطلوبة، وهو ما يطرح مسألة قابليّة المفاهيم الفلسفيّة للترجمة (traductibilité)، بناءً على فرضيّة أنّ "بعض الفلاسفة يُثبتون قابليّة الفلسفة للترجمة كنتيجة لعقلانيتها" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 14)، لأنّه يَسهلُ إيجاد بعض المرادفات في معجم اللغات التي تُترجَم إليها هذه المفاهيم كالفرنسية والعربية مثلاً ولكن يَصعبُ جَعْل هذه المرادفات بالكثافة المفهوميّة والفاعليّة المعرفيّة ومستوى العقلانية ذاتها للمفاهيم الأصليّة.

لِنفحَص قابليةَ ثلاثةٍ من المفاهيم الفلسفيّة للترجمة: (Ereignis, Aufhebung, Vorstellung)، ولْنَنْظر في المشكلات المفهوميّة المرتبطة بها:

أ- Vorstellung: هو مفهومٌ يتقاطع فيه الفلسفيّ مع النفسيّ والمعرفيّ، فهو مضمونٌ فكريٌّ وتخييليٌّ يشتمل على استعادةٍ داخليّة لتصوّرات واقعيّة ذات طبيعة بصريّة، كتجربة ذهنيّة ذات طابع روحيّ يتمّ من خلالها فهمُ ومعرفة الواقع بمحاكاة صُوَره في العقل. هذا ما يمكن التعبير عنه بكلمات: "تمثّل"، "تخيّل"، "فكر"..، وتكمن صعوبة ترجمته في مدى القدرة على وصف محتوى الوعي هذا بالأداة نفسها التي يستخدمها هذا المفهوم. لقد وضّح ريكور مشكلة ترجمته بقوله:

> يأخذ مفهوم Vorstellung معناه في الثنائيّة المتعارضة (Vorstellung, Begriff) وليس كمرادف للظاهرة في مقابل الشيء في ذاته (ding an sich) كما هو الحال لدى كانط. ولهذا لا يجب ترجمته بـ"تمثّل" (représentation) وإنّما بـ "فكر تمثيليّ" (pensée figurative). فمصطلح "تَمَثُّل" ليس مقبولاً إلاّ بقدر ما يؤكّد تمديد الـ Vorstellung في استخدامه الهيغليّ، الذي لا يغطّي السرديّات والرموز والصور فقط، بل العبارات المتبلورة والمَمَفهمة مثل التثليث، الخلق، السقوط، التجسّد، الخلاص...الخ، باختصار ليس الخطاب الدينيّ فقط بل الخطاب التيولوجيّ أيضاً. (Ricœur, 1985, p. 185)

يُفهَم من هذا أنّ ترجمة هذا المفهوم مرتبطة بالسياق الذي تَرِد فيه أو بالمقارنة مع السياق الدينيّ والتيولوجيّ الذي أورده فيه هيغل.

إنّ مشكلة ترجمة هذا المفهوم إلى كلمة دقيقة أو توفّر خيارات معجمية لها، في اللغة الفرنسيّة بالخصوص، ترجع إلى ارتباط وتداخل التمثّل مع عمليات أخرى للوعي تُشبهه في الوظيفة مثل الفكر وما يتعلّق به من أدوات معرفيّة للتصوّر والإدراك..، لذلك

لا تتوفّر اللّغةُ الفرنسيّة إلّا على كلمة واحدة هي (représentation) لترجمة Vorstellung وRepräsentation. ويقترح المترجمون الفرنسيّون لكتاب هوسرل (أبحاث منطقية Logische Untersuchungen) كلمة (représentation) (تَمثُّل) أو (représentation-idée) (تَمثّل- فكرة) لترجمة Vorstellung وهي ترجمة حرفيّة جدّاً وتوضّح فكرة الإنابة والتمثيل (substitution) (التمثيل بالمعنى الذي نقول فيه أنّ المحامي يُمثّل مُوكِّله)، غير أنّ لهذه الصيغة عيبٌ يتمثّل في كونها ثقيلة ومعقّدة في الاستخدام المعتاد. (Saraiva, 1970, p. 118)

فكلمة الـ Vorstellung تتّسع في المفهوم وتضيق في العبارة، إلى الدرجة التي نبحث فيها عن صِيغ مُركّبة لمحاولة جَمْع الأبعاد الممكنة لتصوّر هذا المفهوم التي يندرج تحتها التصوّرُ العَيْنيّ والعقليّ للأشياء والقدرة على تحويلها إلى مثالات في الوعي.

ب– Aufhebung: ينتمي هذا المفهوم إلى الفكر التأمّليّ الألمانيّ وإلى فلسفة هيغل بالخصوص، وهو مرتبط بروح اللغة الألمانيّة. إنّها كلمة تجمع بين دلالات متناقضة، إذ يجتمع في معناها تجاوزُ وإلغاء التناقض الديالكتيكيّ وفي الوقت نفسه الجمع بين عناصر هذا التناقض. يصعب في اللغة الفرنسيّة إيجاد مقابل مباشر ودقيق لهذا المفهوم؛ لذلك نجد له كلماتٍ متعدّدة تُقابله، مثل: إلغاء إبطال (Supprimer, abolir)، الجمع (ramasser)، الرفع (relever)..

لقد وضّح فرنسوا فادييه (François Fédier) تلك الصعوبة في

"ترجمة مفهوم Aufhebung المشتقّ من "الفعل Aufheben، الذي يأخذ دلالاتٍ ثلاث:

- Relever: بمعنى الإعلاء، الرفع إلى الأعلى..
- Lever: بالمعنى الذي نقول فيه "رُفعت الجلسة" (lever la séance)
- Elever: بمعنى "إثارة النقاش" (élever le débat)

[مُضيفًا] إنّه لا يوجد أيّ مصطلح في لغتنا [الفرنسيّة] يُعبّر عن هذه الدلالات الثلاث في الوقت نفسه، ومن الاستحالة بمكان أن نجعل من كلمةٍ فرنسيّة واحدة تُعبّر عن واحدٍ من المصطلحات المركزيّة للفكر التأمّليّ". (Fédier, 2005, p. 483)

غير أنّه يربط هذه الاستحالة بالكلمات وليس بالنصوص حيث "لا يعني هذا أنّنا لا نستطيع أن نترجم نصّ هيغل، إذ لا يجب أن نخلط بين ترجمة الكلمات وترجمة النصوص" (Fédier, 2005, p. 483). ترجع صعوبة ترجمة هذا المصطلح أو استحالتها إلى "خصوصيّة" المعنى الذي جَعله هيغل مقتصرًا على اللغة الألمانيّة، لذلك يَصعب إيجاد كلمة تتحمّل الجمعَ بين المتناقضات في لغات أخرى.

لقد قدّم بول ريكور شرحًا لهذا المصطلح دون أن يطرح كلمة مقابلة له، إذ

إنّ مفهوم Aufhebung يعني أنّه بانتقالنا من مستوًى إلى آخر، فنحن نحتفظ بمضمون المستوى الأوّل من خلال عملية تَوَسُّط، فإذا أخذنا علاقة السيّد بالعبد مثالًا على Aufhebung الهيغلي، فنحن نعرف أنّ هذه

العلاقة قد تمّ تجاوزها بواسطة الفلسفة الرواقيّة، فعندما تتدّخل لحظة إعادة تعرّفٍ بين السيّد والعبد فإنّ شيئًا من العلاقة السابقة يكون قد تمّ الاحتفاظ به. (Ricœur, 1997, p. 159)

بهذا يجمع هذا المفهوم بين الإلغاء والاحتفاظ في الكلمة الواحدة، مع أنّ المضمون الغالب يشير إلى معنى النفي والإلغاء والإبطال (Suppression)، فمفهوم Aufhebung "يتضمّن استمراريةً جوهريّة: فمن خلال النفي يَجِدُ المصطلحُ الأوّل نفسه في المصطلح الثالث" (Ricœur, 1997, p. 160)، لأنّ سياق الفكر التأمّليّ يَفترض أنّ الدلالة الغالبة للـ Aufhebung هي النفي والإبطال والإلغاء ولذلك يمكن لترجمة هذا المفهوم أن تسير في هذا الاتجاه الدلاليّ.

ج- Ereignis: هو مفهومٌ يُتَرجَم غالباً بـ "حَدَث" (évènement) ولكنها ترجمة تبسيطيّة واختزالية لمفهوم يقول عنه هيدغر "أنّه الكلمة التي تقود تفكيري منذ سنة 1936"، مُصرّحًا كذلك بأنّ "الكينونة بوصفها Ereignis، ليس كتحديد ميتافيزيقيّ جديد لكينونة الكائن، ولكنّه ليس أيضًا اسمًا للكينونة" (Ajakovsky, Fédier, & France-Lanord, 2013, p. 402)، و"التفكير في الكينونة في بُعدها الزمني الأصيل هو التفكير فيها كـ Ereignis، (..) أو (L'Aîtrée de l'estre comme événement) [مجيء الكينونة كحدث]" (Ajakovsky, Fédier, & France-Lanord, 2013, p. 42)، وهنا تصعُب ترجمة هذا المفهوم إلى كلمة واحدة دقيقة لأنّه يعبّر عن مسارٍ متكامل من الانتقالات والتحوّلات وليس مجرّد تصوّر ثابت ومطلق يمكن إدراكه في شكل نهائيّ، فزيادةً على فرَادَته وطابعه الاحتجابيّ، فإنّه يتميّز بالحركيّة والتحريك.

يبدأ مسار هذا المفهوم بـ "قيادة فكرة الكينونة، بفضل "بدءٍ آخَر للتفكير" إلى قلب ما يسمّيه هيدغر بـ (L'aître de l'estre) (Das wesen des seyns) [الجوهر الكينونيّ للكينونة كمجيء]، أي الذهاب للمغامرة، بفضل القفز (der sprung) إلى غايةِ ما يتعلّق، على الخصوص، بـ "البيت" المتحرّك لـ Ereignis، إلى ما يُعطي مكانًا، بشكل سرّيّ ومنسيّ لـ "هناك (يوجد) (Es gibt)، إلى عطاء الكينونة، الزمن، المكان، في خطّ "التتابع الحرّ" لـ "أزمنة تاريخ الكينونة" المختلفة وفي المغامرة التاريخية لتَجْلية حقيقة الكينونة" (Ajakovsky, Fédier, & France-Lanord, 2013, p. 42). لهذا سيُترجَم بكلمة "قُدوم" (avènement) في صيغة حركيّة، بينما سيترجمه فرنسوا فادييه ضمن عنوانِ واحدٍ من أهم كتب هيدغر بعد "الكينونة والزمان" هو ((Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) بكلمة (l'Avenance) في عنوان (Apports à la philosophie, de l'avenance)، محاولاً فيه دمْجَ معنى

> المجيء نحو بَدءٍ آخَر للفكر، بدءِ حُدوث الكينونة، فالـ Ereignis هي عطاء الكينونة المحتجب خلف الكينونة- هنا كينونة- في- العالم. ولذلك يستخدم هيدغر صيغة (Es gibt sein) (il y a être) (هناك كينونة) ليعبّر بها عن الـ Ereignis فيما يُشكّل "ربطاً (l'A-jointement) أو ملاءمة (l'y-appropriement) بين مجيء الكينونة (l'aître) لتُقيم كجوهر للكينونة الإنسانية (être) وبين الكينونة (estre) وهو ما تعنيه الكتابة المتقطّعة "Er-eignis (Ajakovsky, Fédier, & France-Lanord, 2013, p. 464)

فالكينونة تحتجب كـ Ereignis وتتجلّى ككينونة للكائن، ولذلك يؤدّي المجيء الإقاميّ والزمانيّ، فيما يشير إليه المصطلح المثير للجدل avenance، دورًا في فهم فكرة Ereignis.

لقد وَصَف ألان بوتو Alain Boutot تصوّره لهذا المفهوم، باعتبار

> الكينونة مثل الزمن، فهما يدخلان إلى الحضور أو بالأحرى، ليسا شيئًا آخر إلّا مجيءَ كلّ ما يكون إلى الحضور، هذا الحضور ليس مشتقّا من أيّ شيء آخر إلاّ منه هو نفسه، إنّه يَجيء من نفسه وبنفسه، إنّه يُعطي لنفسه، أو بالأحرى هو نفسه عطاءٌ محض للحضور. يدعو هيدغر هذا العطاء الأصيل للحضور، الذي هو في الوقت نفسه حقيقة الكينونة وحقيقة الزمن بـ "Das Ereignis (Boutot, 1995, p. 108)

وعليه فإنّ ترجمة هذا المفهوم هي جَعْلُ عطائه الكينونيّ يُثمر في كلمة أخرى مع احتفاظه بفَرَادته واحتجابه، وهي مَهمَّة تتجاوز الترجمة بالمعجم إلى الترجمة بالفلسفة.

يدلّ تحليل المفاهيم السابقة إلى أنّ الخطاب الفلسفيّ يُنتج مفاهيمَ بعضها غير قابل للترجمة كحالة تفكير مستمرّة بفضل تمديد لحظة الفهم في لغاتٍ مختلفة، وفي مثال اللغة الألمانيّة تتمتّع الفلسفة بالقدرة على التوسّع العقلانيّ داخل اللغة بفضل طابعها "الروحيّ" ممّا يعطيها "حصانة" ضدّ ترجمة سطحيّة ومباشرة أو قابلة للاستنزاف الإشاريّ السريع. فمثلاً "لغة لوثر، بوهم (Boehme)، كانط، هيغل، أدورنو، هيدغر، هي "حالاتٌ" للّغة الألمانيّة تُوافق "حالاتٍ للفكر" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 132)؛ ولذلك تكون عدم القابليّة للترجمة في مثل هذه الفلسفات غير مرتبطة باللغة ومَلَكتها فقط، بل مرتبطة بمضمون الفكر وأدواته المفهوميّة كرؤية للعالم قبل أن تكون إنتاجًا نحويًّا ومعجميًّا، ولذلك "عندما نُترجم نيتشه، فإنّه يمكن أن نحصل على "مشروعَين للترجمة"، فعندما نترجمه فيلسوفًا للحداثة، فهذه ترجمةٌ فلسفيّة، أمّا عندما نترجمه كأكبر كاتب باللغة الألمانيّة، فهذه ترجمةٌ أدبيّة" (Moutaux & Bloch, 2000, p. 135). فكما للترجمة أفقها الترجميّ فإنّ لها منظورها الفلسفيّ الذي يتمّ، بناءً عليه، وضعُ لغة الوصول في إطارٍ يسمح بفهم ما يريد المترجمُ إثارته كعمل تأويليّ وفكريّ أي كتفلسف.

إنّ قابليّة الفلسفة للترجمة لا تعني ترجمتها كنصّ فقط بل ترجمتها كخطاب أيضًا، وبالخصوص كلوغوس logos أي بربط اللغة الفلسفيّة بالعقلانيّة التي تنشأ منها، وهذا يعني تقبّل التناقضات وتوليد المعاني بعضها من بعض، وتفكيك الأنظمة الدلاليّة التي تُثبّت الكلمات في أشكال وصُوَر محدودة. وكذا القدرة على جَعْل المتخيَّل في مضمون الوعي جزءًا من المعقوليّة نفسها، وهذا كلّه قد يَنتج عن الترجمة نفسها أيضًا حينما يتحوّل البحثُ عن المعنى المعادل والكلمة المرادفة إلى براديغم للتفكير.

6. خاتمة: (قُلْ لي لمن تُترجم أقُلْ لك مَن أنت)

إنّ الترجمة الفلسفيّة هي إذًا فلسفةٌ من منظور عَمَلها المخصوص في الاشتغال على المفاهيم التي هي بُؤر توتّر أنطولوجيّة هائلة في النص الفلسفي؛ لأنّها تحتاج من المعجم ما لا تحتاجه الكلماتُ العاديّة وتستدعي تاريخَ الفلسفة أكثر

ممّا تستدعي بعض الأفكار التقليديّة والشائعة. ولهذا السبب نجد للمؤلَّف الفلسفيّ الواحد ترجماتٍ عديدة ومختلفة وصراعاتٍ معرفيّة كبيرة بين مُترجميه حول التصوّرات المتعارضة لفهم المفاهيم الفلسفيّة والصيغ اللغويّة المقترحة لترجمتها.

إنّ المفهوم الفلسفيّ ليس مصطلحًا أو كلمة بل هو تجربةٌ كاملة للفهم وحياةٌ عميقة لتصوّرٍ يُمارِس حضوره بالغياب واقترابه بالابتعاد والتئامه بالتفكّك..، وهكذا فإنَّه يجب على مُترجِم المفهوم الفلسفي أن يقتفي آثارَ تلك الحياة ليصل إلى ما يمكن تسميته بـ "بقايا الكتابة" لدى المؤلّف (résidus de l'écriture) بوصفها دليلاً على المادّة التي صُنعت منها النصوص وتبلورتْ فيها الأفكار ونُحِتت منها المفاهيم. وأن يُحاكي تجربة الفهم في فَرَادتها وخصوصيّتها، أي أن يصل إلى الأصل الذي يتدّفق منه تيّارُ حضورِ المفهوم في اللغة، لأنّ الكلمة التي تُعبِّر عنه في النصّ ليست إلاّ محطّة توقّفٍ موقّت في مسارٍ فلسفيّ يبدأ ويُجدّد البَدء في كلّ مرّة.

في هذا السياق، تطرحُ ترجمة الفلسفة ومفاهيمها إلى اللغة العربيّة مشكلاتٍ تقنيّة ومعرفية متعدّدة، أهمّها انفصال هذه الترجمة عمّا يمكن أن يكون تراثاً فلسفيًّا تغرفُ منه الترجمةُ مرادفاتها المفهوميّة وليس فقط كلماتها المعجمية. هذا ما يجعل من الترجمات العربيّة للفلسفة محلًّا للالتباس وجدلاً متواصلاً حول "مشروعيّة" جَعْلِ هذه الكلمة أو تلك كمقابلٍ لترجمة مفهومٍ فلسفي في لغة أجنبيّة. نجد هنا مقاربتين عربيّتين لمواجهة هذه المشكلة: إحداهما تدعو إلى الاعتماد على لغة بلاغيّة ذات بُعد جماليّ في الأداء الترجميّ كأسلوب يمكنه الإحاطة بالتصوّرات الموسوعيّة للّغة الفلسفيّة الأجنبيّة أو الالتفاف عليها، وهذا بناءً على المعطى الجماليّ للّغة العربيّة باعتباره مَلَكَة يمكن استثمارها في عمل المترجم الفلسفي. والأخرى تدعو إلى الترجمة الحَرفيّة (بالمعنى التقنيّ للكلمة) على اعتبار أنّها الحلّ الأقرب للحفاظ على "أصالة" النصّ الفلسفيّ وخصوصيّته، وهذا لِمَنْع التلاعب به وتشويهه وكذا تخليصه من كلّ تلويثٍ بلاغيّ بعبارة جاك دريدا.

تُقدّم هاتان المقاربتان منظوراتٍ لغويّة لمسألة ترجمة النصّ الفلسفيّ. غير أنّهما تُغفلان المنظورات المعرفيّة والمفهوميّة التي لا يمكن تحصيلها إلّا من روافد تراثيّة هي في الأصل قاعدة "الذات" المفكّرة والمترجِمة في الوقت نفسه. وهذا هو مَكمَن المشكلة المركزيّة في الترجمة العربيّة للفلسفة في لغاتها الأجنبيّة. فإذا أمكننا ترجمةُ الفلسفة في بُعدها الموضوعيّ، أي في التمكّن من إيجاد الكلمات التي تُعبّر "حقيقةً" عن العلاقة بين اللّسان والشيء، فإنّه من العسير ترجمةُ الفلسفة في بُعدها الذاتيّ أي في "الحفاظ" على الشرط الأنطولوجيّ لقيام المفاهيم الفلسفيّة بوظيفتها المعرفيّة داخل الخطاب؛ لأنّ هذا الشرط ملتصقٌ بالذات وليس بالموضوع.

إذا كانت الترجماتُ الغربيّة للفلسفة بلغاتها المختلفة تعود إلى تراثٍ فلسفيّ حيّ (بارمنيدس، أفلاطون، أرسطو...) لإخصاب المفاهيم ومَنْحِها روحًا ذاتَ تدفُّقٍ دلاليّ عالٍ، من خلال وظائف الاشتقاق الإيتمولوجيّ والنحت المفهوميّ والتفسير الإبستيمولوجيّ...، فإلامَ تعود الترجمات العربيّة لأداء تلك المهمّة؟ إنّ هذا التساؤل المشروع معرفيًّا لا يعني استحالة الترجمة العربيّة للفلسفة بل يعني فتحَ النقاش حول حدودها المعرفيّة والفلسفيّة بما يؤدّي إلى تطوير نظامٍ معرفيّ قائمٍ على براديغم الترجمة نفسه، أي بصناعة المفاهيم والتصوّرات وفق القوالب النظريّة واللغويّة التي نستخدمها في عمل الترجمة،

ولكنّه ما يلبث أن يتجاوز ذلك البراديغم إلى صناعة نظامٍ فلسفيّ "مختلف وحرّ"، والاختلاف والحريّة هما هنا التفكيرُ في أصالته الذاتيّة، أو بعبارة سان جيروم (Saint Jérôme) الشهيرة "قُلْ لي لمن تُترجم أقُلْ لك مَن أنتْ".

7. المراجع:

Ajakovsky, P., Fédier, F., & France-Lanord, H. (2013). *Le dictionnaire Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les éditions du Cerf.

Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique.* Paris: Gallimard.

Berner, C., & Milliaressi, T. (2011). *La traduction, Philosophie et tradition: interpréter/traduire.* Paris: Presse Universitaire du Septentrion.

Blanc, C. L. (2009). *Le complexe d'Hemès, Regards philosophiques sur la traduction.* Ottawa: Les Presses de l'université d'Ottawa.

Boutot, A. (1995). *Heidegger.* Paris: PUF.

Delisle, J., & Woodsworth, J. (1995). *Les traducteurs dans l'histoire.* Ottawa: Les Presses de l'université d'Ottawa.

Fédier, F. (2005). L'intraduisibilité. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

Gadamer, H.-G. (1996). *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une philosophie herméneutique.* (E. Sacre, Trad.) Paris: Seuil.

Ladmiral, J.-R. (1998). Le Prisme interculturel de la traduction. Dans *Traduire la culture.* Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle.

Moutaux, J., & Bloch, O. (2000). *Traduire les philosophes.* Paris: Publications du Sorbonne.

Ricœur, P. (1985). Le statut de la Vorstellung dans la philosophie Hégélienne de la religion. Dans P. e. Ricœur, *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/théologie.* Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.

Ricœur, P. (1991). *Lectures I.* Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1997). *Idéologie et utopie.* (M. R. Roman, Trad.) Paris: Seuil.

Ricœur, P. (2004). *Sur la traduction.* Paris: Bayard.

Saraiva, M. M. (1970). *L'Imagination selon Husserl.* La Haye: Martinus Nijhoff.