

L'identité culturelle

L'une des composantes essentielles de l'identité d'un être humain est son identité culturelle. Mais comment définir celle-ci ?

A l'origine, l'identité culturelle était un concept scientifique largement utilisé par les anthropologues anglo-saxons. Mais l'usage qui en était fait demeurait frappé d'ambiguïté. La *cultural identity* était le plus souvent définie par référence au « patrimoine culturel », c'est-à-dire au *passé* de la culture, et rarement au *présent*, c'est-à-dire à la culture en gestation et en action. Certes, le changement d'identité était-il analysé comme un corollaire du changement social et culturel, mais la permanence, ou du moins la continuité dans le changement n'était guère expliquée.

En devenant le slogan mobilisateur des revendications identitaires, le concept s'est dépouillé de son ambiguïté, pour ne plus signifier que la référence au patrimoine culturel, censé fonder la nation ou le groupe, scellant ainsi la tendance au repli sur soi et à la clôture. [...]

Il est urgent de rendre au concept sa valeur opératoire. L'identité culturelle ne se réfère pas seulement au patrimoine, mais aussi et surtout à la culture qui l'a produit et qui ne peut donc s'y réduire. Nous avons défini la culture comme [...] « l'ensemble des *modèles* de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les *activités* de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant ». *Modèles* et *activités* sont ici les mots clés.

Les modèles sont le moyen terme entre le patrimoine, c'est-à-dire l'ensemble des biens de civilisation produits par la culture, et la culture vivante elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des activités qui ont pour fonction souterraine d'actualiser et de réinterpréter le patrimoine pour y trouver des réponses adéquates aux défis que constituent les événements nouveaux. Les modèles s'ajustent aux données nouvelles et se modifient en conséquence, mais ils se modifient à partir de ce qu'ils sont, en s'enrichissant de combinaisons inattendues et, partant, de possibilités inédites.

Une culture vivante est sans cesse en changement, mais elle change à partir de son patrimoine assumé et réinterprété et garde donc un profil qui lui est particulier. On parle trop facilement, par exemple, d'une « américanisation » mondiale de la culture [...]. Pour prendre un exemple de détail, un « drugstore » ne s'implante à Paris qu'en s'adaptant au style de vie des Français, et s'il modifie tel trait de leur comportement collectif, la modification s'inscrit dans la dynamique même de ce style de vie.

Traduction proposée :

الهوية الثقافية

تعد الهوية الثقافية إحدى أهم مكونات هوية الكائن البشري. ترى كيف يتم تعريفها ؟

لقد كانت الهوية الثقافية في الأصل مفهوما علميا رائجا بين علماء الإناسة الأنجلوسا كسونيين غير أن تداوله ظل يشوبه الغموض.

غالبا ما كان المصطلح الإنجليزي يعرف استنادا إلى التراث الثقافي أي إلى الماضي الثقافي ونادرا إلى الحاضر، أي إلى الثقافة في طور التشكل والحركة. ولا غرو أن تغير الهوية كان يتم تحليله على أنه نتيجة لازمة للتحويل الاجتماعي والثقافي بيد أن دوام هذا التغير أو على الأقل استمراره ما كاد يتم تبريره.

وعندما أصبح هذا المفهوم شعار المحرك للمطالب الهوياتية، تجرد من لبسه بحيث لم يعد يعني سوى مرجعية التراث الثقافي، الذي يفترض أن يؤسس الأمة والجماعة، مكرسا بذلك النزوع إلى الانطواء على الذات والانغلاق.

لقد بات من المستعجل أن نعيد إلى المفهوم قيمته العملية، ذلك أن الهوية الثقافية لا تحيل على التراث فقط وإنما أيضا، وبصفة خاصة، على الثقافة التي أفرزتها والتي لا يمكن بالتالي أن تختزل فيها. لقد عرفنا الثقافة على أنها مجموع النماذج المرتبطة بالسلوك والفكر والإحساس، التي تهيكّل أنشطة الإنسان في علاقته الثلاثية الأبعاد مع الطبيعة والمجتمع والميتافيزيقا، وتعد النماذج والأنشطة هنا كلمات مفاتيح.

تمثل النماذج الحد الأوسط بين التراث أي مجموع الذخائر الحضارية التي أنتجتها الثقافة والثقافة الحية نفسها، أي مجموع الأنشطة التي تتحدد وظيفتها الباطنة في تحيين التراث، وتأويله من جديد قصد إيجاد أجوبة تتلاءم والتحديات التي تمثلها الأحداث المستجدة. فتتطبق النماذج مع المعطيات الجديدة وتتغير تبعاً لها. بيد أنها تتغير انطلاقاً من ماهيتها، مغتنية بتوليفات غير متوقعة وبالتالي بإمكانيات غير مسبقة.

إن الثقافة الحية لا تفتأ تتغير، بيد أنها تتغير انطلاقاً من تراثها الذي تم التكفل به وإعادة تأويله والذي يحتفظ بالتالي بمظهره الخاص. وهكذا صرنا نتحدث بكل بساطة عن "الأمركة" العالمية للثقافة. ولكي نفصل أكثر، نأخذ كمثال على ذلك كون متجر الأدوية لا يمكن استنباته في باريس إلا بالتكيف مع نمط العيش الفرنسي. وفي حالة ما أدى إلى تغيير في جانب معين من سلوكهم الجمعي فإن هذا التغير يندرج في دينامية نمط العيش نفسها.

الهوية الثقافية. سليم عبو، منشورات انتروبوس. باريس 1986

Texte :

Les Coquelicots de l'Oriental

Nous prîmes les billets et nous nous dirigeâmes vers l'aérogare pour prendre l'avion, moi qui avais à peine de quoi manger pendant une semaine. Encore des formalités, la douane, la police. Tout me faisait peur ; même le porteur en

casquette qui m'aborda me fit tressaillir.

La salle d'attente, l'agitation des voyages, les grands gestes, les rires d'émotion, le snobisme. Suivant les traces de Lhou; je m'ébranlai, brusquement à l'appel du haut-parleur, d'un son aigu et incompréhensible.

Une file s'était formée jusqu'à la carlingue et je ne pouvais m'empêcher de penser à l'école primaire quand nous étions en rang devant la porte d'entrée de la classe, sous l'œil inquisiteur du tyran.

L'intérieur de l'avion était propre, luxueux et sentait bon. Depuis nos sièges, le ronron des réacteurs devenait plus supportable. Je pris place à côté de Lhou, imitant ses gestes. Il était mon guide, mon sauveur, mon maître. Qu'aurais-je fait sans lui ? Il me tapa sur l'épaule, souriant : As-tu déjà pris l'avion ? dit-il

Eh bien non ! Aujourd'hui ce sera mon baptême de l'air. Formidable le progrès ; remarque que je connais parfaitement le principe de l'action et de la réaction, on l'a étudié au lycée.

Connais-tu Paris où nous allons vivre et étudier ?

Non, mais je sais que c'est la capitale de la France, huit millions d'hommes, la tour Eiffel ; quand même je la connais un peu. Mais, dis-moi, l'administration nous a-t-elle trouvé des chambres pour dormir ?

Hélas, non ! Nous risquons de passer du temps à chercher un logement au lieu d'étudier. D'ailleurs nous sommes déjà en retard sur la rentrée des classes.

« Qu'à cela ne tienne » pensai-je, tout bas.

Les portes se fermèrent, puis l'avion s'ébranla brusquement. Ce 2 octobre 1968 était une nouvelle page de ma vie. J'allais sous peu m'arracher au pays, à ma tribu, à la terre qui gardait mes parents. Cet exil était une autre déchirure qui - je l'espérais - allait soulager mes peines.

L'avion prit de la vitesse, fou et frémissant malgré son poids. Les paysages défilaient à travers le hublot à une vitesse vertigineuse. J'avais enfin des ailes, j'allais me sauver, m'arracher à la misère, au mouroir à petit feu. Tout d'un coup, tout devint silencieux, féérique. Sous moi le sol s'éloignait peu à peu, l'avion grimpant vers le ciel. C'était beau, reposant, inespéré. J'étais heureux.

Qu'est-ce qui m'attendait au bout du voyage ? J'essayais de prévoir l'inconnu, la vie là-bas si différente de la mienne, la civilisation si étrangère à mes habitudes. Mais qu'à cela ne tienne, je ferais des efforts, je m'intégrerais et connaîtrais les indigènes, j'oublierais ma souffrance, je ne reviendrais jamais !

Adieu maman, adieu papa, adieu les miens. Je ne vous oublierai jamais. Je resterai fidèle à votre bonté, votre générosité, votre rigueur.

A Paris Lhou me conduisit dare-dare à la Maison du Maroc, encore sous le coup des souvenirs si proches de Mai 68. Après trois mois de vie clandestine, j'eus droit à une chambre et pris enfin le cours des choses et le rythme effréné de Paris.

J'étais venu pour préparer les concours d'entrée aux grandes écoles d'ingénieurs. La première année passa, je fus admis en classe de Mathématiques Spéciales. Mais Paris était trop différent de ce que j'avais connu jusque-là. Je manquais de contact humain, d'espaces verts et d'air pur. Quant à m'engouffrer dans les souterrains du Métro, c'était devenu pour moi le supplice ! Les difficultés matérielles aidant, la nouvelle vie agitée et le changement brutal du contexte me perturbèrent à tel point que je perdais désormais le sommeil et finis par attraper une tuberculose qui m'obligea à arrêter mes études.

Suivirent deux mois d'hôpital et une année de sanatorium dans la région de Grenoble qui me permirent de découvrir que Paris n'était tout de même pas la France.

Ma guérison ouvrit la porte à d'autres péripéties mais la solidarité des autres et l'aide des services sociaux de ce pays hôte me sauvèrent : je pus reprendre les études, obtins une maîtrise de mécanique des fluides, intégrai l'institut polytechnique de Grenoble et obtins un diplôme d'ingénieur en juin 1977.

Brik OUSAID « les Coquelicots de l'Oriental », in Salim Jay, Anthologie des écrivains marocains de l'émigration, p31, La CROISE DES CHEMINS, Casablanca

Traduction proposée :

شفائق نعمان المغرب الشرقي

تسلمنا التذاكر وتوجهنا صوب المصالح المركزية للمطار لركوب الطائرة، أنا الذي كنت بالكاد أتوفر على ما أسد به رمقي أسبوعا واحدا. مازالت هناك إجراءات أخرى تنتظرنا لدى الجمارك ورجال الأمن. كان كل شيء يخيفني، حتى الحمال ذو القبعة، جعلني أرعد عندما دنا مني ليحدثني، ناهيك عن قاعة الانتظار وصخب المسافرين والحركات المبالغ فيها والقهقهات تحت تأثير الانفعال وكذلك غرور بعض الأشخاص. وبينما كنت أقتفي خطي الحو إذا بفرائصي تهتز على وقع نداء مكبر الصوت الحاد والمبهم. كان صف من المسافرين قد تشكل حتى بلغ الطائرة، فلم أتمالك نفسي حينذاك من التفكير في المدرسة الابتدائية عندما كنا نصطف أمام باب الحجرة الدراسية تحت أنظار ذلك المستبد المتفحصة.

كان فضاء الطائرة الداخلي نظيفا بل فاخرا يعبق بالرائحة الطيبة. ومن مقاعدنا أصبح أزيز المحركات أكثر احتمالا. أخذت مكاني بجانب الحو مقلدا إياه في حركاته فقد كان مرشدي ومنقذي ومعلمي. ماذا عساي كنت سأفعل بدونه؟ ربت على كتفي مبتسما وهو يقول: هل سبق لك أن ركبت الطائرة؟ -في الحقيقة لا، فهذا أول يوم في حياتي أسافر فيه جوا. كم هو رائع التقدم، لاحظت أنني أعرف جيدا مبدأ التأثيرات المتبادلة، لقد درسنه بالثانوية.

-هل تعرف باريس حيث سنعيش وندرس؟

لا، غير أنني أعلم أنها عاصمة فرنسا وأنها تضم ثمانية ملايين نسمة وفيها برج إيفل. على الأقل، كنت أعرف عنها شيئا ما. ولكن قل لي: هل وفرت لنا الإدارة غرضا للمبيت؟ -مع الأسف لا، قد نقضي بعض

الوقت قبل أن نعثر على مأوى عوض أن ندرس. هذا فضلا عن كوننا التحقنا متأخرين بالقسم. فقلت في نفسي: هذا لا يهم.

أغلقت الأبواب وإذا بالطائرة تهتز. كان ذلك اليوم الثاني من أكتوبر من عام ألف وتسعمائة وثمانية وستين، صفحة جديدة في حياتي، فعمّا قليل سأقتلع من بلدي ومن قبيلتي ومن الأرض التي تؤوي أبائي. كنت أمل أن يكون هذا المنفى تمزقا آخر يخفف عني ألّامي.

ازدادت سرعة الطائرة بشكل جنوني فجعلت تهتز رغم وزنها. كانت المناظر تمر بسرعة مذهلة عبر النافذة. أخيرا أصبح لدي جناحان وسأقذف نفسي وأقتلعها من البؤس ومن الموت البطيء. وفجأة أطبق الصمت وبدا كل شيء ساحرا. وبينما كانت الطائرة تصعد في السماء، كانت الأرض من تحتي تبعد رويدا رويدا، كان ذلك جميلا ومريحا ولم يخطر لي قط على بال. لقد كنت سعيدا.

ترى ما لذي كان ينتظرني في نهاية المطاف؟ كنت أحاول استشراف المجهول، تلك الحياة التي تختلف تماما عن حياتي والحضارة الغربية جدا عن عاداتي بيد أن هذا لا يهم. فسوف أفعل ما بوسعي وسأندمج وأتعرف على السكان المحليين. سأنسى معاناتي ولن أعود أبدا.

وداعا أمي، وداعا أبي، وداعا أقربائي، لن أنساكم أبدا، سأظل وفيا للطفكم، لسخائكم ولصرامتكم. في باريس قادني الحو من فوره إلى دار المغرب التي كانت ما تزال تحت تأثير ذكريات أحداث ماي 1968

وبعد مضي ثلاثة أشهر عشتها متخفيا تمكنت من الحصول على غرفة وتأقلمت مع الحياة في باريس وإيقاعها المتسارع.

لقد أتيت هنا للتخضير لمباراة ولوج المدارس العليا للمهندسين. مضت السنة الأولى وتم قبولي بقسم الرياضيات الخاصة غير أن باريس كانت تختلف تماما عما كنت أعده حتى ذلك الحين. كنت افتقد إلى التواصل مع الآخرين وإلى الفضاءات الخضراء والهواء النقي. ناهيك عن الميتر الذي كان الدخول في أنفاقه هو العذاب عينه. وقد اجتمع ضيق ذات اليد واضطراب الحياة الجديدة والتغيير المفاجئ للوسط فأدى ذلك كله إلى إرباكي إرباكا كثيرا حتى بات جفني لا يكتحل بالنوم وأصبت بداء السل مما جعلني أنقطع عن الدراسة.

مكثت في المستشفى مدة سنتين ثم قضيت سنة أخرى بالمارستان بضواحي غرو نوبل، الشيء الذي مكّني من اكتشاف أن باريس لا تمثل على كل حال فرنسا

لقد فتح شفائي الباب على مصراعيه لتقلبات جديدة بيد أن تضامن الآخرين ومساعدة الخدمات الاجتماعية للبلد المضيف أسعفاني، إذ تمكنت من مواصلة الدراسة وحصلت على شهادة الماجستير في شعبة ميكانيكا الموائع لألتحق بعدها بالمعهد متعدد التخصصات لمدينة غرو نوبل حيث نلت دبلوم مهندس في يونيو لسنة 1977.

بريك اوسعيد، شقائق نعمان المغرب الشرقي، من كتاب سليم جاي، مقتطفات من كتاب المغاربة بالمهجر. ص 31 ،
ملتقى الطرق، الدار البيضاء

Texte :

Les boucs

Les Boucs décrit la misère des immigrés nord-africains en France et dénonce le racisme dont souffrent ces travailleurs exploités et marginalisés. Se résignant plus au moins à leur sort, ceux-ci vivent comme des boucs, s'ils ne sont pas considérés comme tels...

Dans le passage suivant, pour toucher un salaire dérisoire, mais peut-être aussi pour échapper aux regards moqueurs ou méprisants, l'un d'eux, Waldik, est même disposé à travailler dans «les entrailles de la terre» ...

Il se crut sauvé quand il descendit dans les mines. Bonne vieille mère que la Terre dans les entrailles de laquelle, quand il descendit, il s'ensevelit avec quelle paix ! Le même jour, on s'aperçut qu'il n'était pas syndiqué et on l'expédia dans les « grandes profondeurs », mais il s'y crut encore plus sauvé. Il apprit à manier le pic et le wagon, à se mouvoir dans un boyau pour rats, à respirer un mélange de moiteur, de gaz oppressants et de poudre de charbon, mais il était si paisible !

C'était exactement ce trou qu'il lui fallait et ce qu'il respirait exactement ce dont avaient besoin ses bronches. Une benne le remontait, il roulait une cigarette et la fumait jusqu'à l'ultime bouffée, non pas qu'il manquât de tabac, mais parce que c'était la cigarette de l'adieu que tous les mineurs fumaient : il l'éternisait, bavardant avec eux, leur parlant de lui et de son pays, leur mendiant leur sympathie d'hommes. Ils lui donnaient une poignée de main sans le regarder, convaincus qu'il était un chien qui travaillait avec eux dans la mine, et ils partaient rejoindre leurs femmes: délassements modernes de ces guerriers modernes.

Il y avait une demi-douzaine d'Arabes avec Waldik. Ils n'avaient pas de femmes, pas de liens avec le pays : rien qu'une cabane de planches noires et disjointes, avec un Godin qu'ils ne savaient pas allumer, et des lits de camp - et qu'ils fuyaient tacitement comme la peste. Car ils savaient que là, tôt ou tard, tous les soirs, la société les faisait se retrouver, entre Arabes, nus les uns pour les autres, comme un groupe de naufragés sur un radeau, avec leur faim atroce de la vie - et cette nostalgie de la terre africaine dont ils ne parlaient pas mais qui les animait tous : noire et déferlante comme un raz de marée.

Driss Chraïbi, les Boucs, éditions Denoël, Paris, 1955.

تصف رواية التيوس بؤس المهاجرين بفرنسا المنحدرين من شمال إفريقيا وتندد بالعنصرية التي يعاني منها أولئك العمال الذين تم استغلالهم وتهميشهم. وباستسلام هؤلاء لقدرهم بشكل أو بآخر، فإنهم كانوا يعيشون مثل التيوس إن لم يكن ينظر إليهم بالفعل كذلك.

في المقطع التالي ولتقاضي اجر زهيد وربما كذلك من أجل تفادي نظرات السخرية والاحتقار، كان أحد أولئك ويدعى والديك مستعدا للعمل حتى داخل أحشاء الأرض.

ظن أنه الخلاص عندما نزل إلى المنجم، يالها من أم رءوف وحنون، تلك الأرض التي وارتته في أحشائها فأحس بالسكينة والطمأنينة. وفي اليوم نفسه، تبين أنه لم يكن منخرطا في أية نقابة فزج به زجا داخل أعماق الأرض السحيقة فلم يزد ذلك إلا يقينا بأنه قد نجا. تعلم استعمال المعول وعربة الشحن والتنقل في نفق الفئران الضيق، كما اعتاد استنشاق ذلك المزيج الرطب من الغازات الخائقة وغبار الفحم، ومع ذلك فقد كان مرتاح البال.

لقد كان ذلك الجحر بالضبط ما كان ينقصه، وكان ما يستنشقه هناك بالضبط ما كانت فصبته الهوائية في حاجة إليه. كانت عربة النقل تصعد به إلى السطح فكان يلف سيجارة ويدخنها حتى آخر نفس، لا لأنه لم يكن يتوفر على التبغ وإنما لأنها كانت سيجارة الوداع التي كان جميع عمال المنجم يدخنونها. لقد كان يحاول ما استطاع ان يطيل لحظات التدخين تلك متحدثا إليهم عن نفسه وعن بلده ومستجديا عطفهم الإنساني، وكانوا يشدون على يده مشيحين بوجههم عنه مقتنعين بأنه كان مجرد كلب يشتغل معهم داخل المنجم ثم يذهبون للالتحاق بزوجاتهم حيث يجد هؤلاء المقاتلون العصريون نوعا من الراحة عصريا.

كان هناك نصف دزينة من العمال العرب يشتغلون مع والديك ، لم يكن لديهم زوجات ولم تكن تربطهم أية صلة بذلك البلد باستثناء كوخ من ألواح سوداء منفصلة بعضها عن بعض وموقد من الخشب كانوا يجهلون كيفية إشعاله بالإضافة إلى أسرة مخيمات، وكانوا يتسللون خلسة من ذلك الكوخ ويفرون منه فرارهم من الطاعون لأنهم كانوا يعلمون أن الشركة ستقوم بجمعهم هناك عاجلا أو آجلا مع غيرهم من العمال العرب حيث كانوا ينكشفون بعضهم على بعض، مثل مجموعة من الغرقى فوق لوح، بهم ظمأ شديد للحياة وذلك الحنين إلى أرض إفريقيا التي كانوا لا يتحدثون عنها والتي كانت تبعث فيهم النشاط والحيوية إذ كانت تتدفق بسوادها مثل موجة مد بحري.

إدريس الشرايبي. التيوس. منشورات دي نويل باريس

النص:

لماذا نترجم؟

أدونيس

كيف نترجم؟

ماذا نترجم؟

لماذا نترجم؟

ثلاثة أسئلة في كل مشروع للترجمة. سأحاول أن أقدم أجوبتي الشخصية عنها.

لا أظن، في ما يتعلق بالسؤال الأول، أن أحدا اليوم يرفض مبدأ الترجمة من اللغة العربية وإليها. ومن ضمن ذلك الشعر نفسه، خلافا لمقولة الجاحظ. الترجمة إبداع آخر، وهي إذا فعل ثقافي لا بد منه. لا يحسن الإنسان

فهم نفسه إلا بقدر ما يحسن فهم الآخر. فترجمة الآخر طريقة مثلي لمعرفة الذات. ثم إن تطور العلاقات في ما بين الشعوب، نوعا وكما، يؤكد أن الآخر لم يعد مجرد طرف للحوار أو التفاعل والتبادل، وإنما تخطي ذلك إلى أن يكون عنصرا من العناصر التي تكون الذات.

نضيف أن مواصلة الترجمة إلى العربية في عصرنا الحديث، إنما هي تحية لعصورنا القديمة، ولمترجميها، وتعميق وتوسيع لحركة الترجمة التي بدأوها، والتي كانت جزءا لا يتجزأ من الإبداع الثقافي العربي، ومن الهوية الثقافية العربية.

إن ثقافة تكتفي بذاتها وتعزف عن الترجمة يصح أن توصف بأنها شبه ميتة وسيكون ذلك، في الحالة العربية، مدعاة للاستغراب. كيف يستجلب العرب جميع الوسائل التي ابتكرتها تقنية الآخر ولا يخططون أو يعملون لترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية والأدبية التي كانت وراء تلك التقنية؟

ماذا نترجم؟ سؤال يفترض وجود رؤية وتخطيط وراء الترجمة. يفترض كذلك أن الترجمة في هذا السياق حاجة ثقافية وحضارية، وأنها أوسع وأكثر تعقيدا من أن تترك لأهواء الأفراد.

هكذا يحتاج واقع الترجمة اليوم، من العربية واليهما، إلى نقاش خاص، لا مكان له هنا. إذا، سأقصر كلامي على رسم الأفق الذي أرى أن تسير فيه حركة الترجمة من العربية واليهما.

1. الأفق الذي ينبغي أن تسير فيه ترجمة الأعمال العربية إلى اللغات الأخرى هو الأفق الذي يضيف إلى آفاق هذه اللغات أشياء مختلفة تزيدها معرفة بالإبداع العربي، وتزيدها غنى في تكونها الثقافي. سواء ما اتصل بقلق الإنسان، وجودا ومصيرا، أو بمشكلات الحياة، أو العلاقة مع العالم والأشياء، وطرقها، أو الرؤى الخاصة بالدين، والذات، والآخر، واللغة، والتعبير. وفي هذا ما يجعلنا نحيد عن الترجمة التي تندرج في المسار السياسي- الإعلامي – الاجتماعي لتلبية لرغبة الآخر في النظر إلى العرب، لا نظرة الندية الإبداعية، بل نظرة من يسعى للتشهير بهم، أو لإبقائهم سجناء الصورة الإمبريالية – صورة التخلف والتبعية.

وهذا يقتضي إعداد لائحة مختارة من الكتب القديمة والحديثة، مما لا نجد ما يماثله في الآداب الأخرى، ومما سيضيف إليها قيما لا تعرفها، ويفتح أمامها أبوابا جديدة لمعرفة جديدة، وقيم إنسانية وفكرية جديدة.

2. الأفق الذي تسير فيه ترجمة الأعمال الأجنبية إلى اللغة العربية هو كذلك الأفق الذي يضيف إلى هذه اللغة ما لا تعرفه، وما يغنيها فنيا، ولغويا، علميا، وإنسانيا. فلا يقتصر تأثير الترجمة على الفكر وحده، أو الثقافة وحدها، وإنما يشمل اللغة كذلك. وهذا ما يقتضي كذلك إعداد لائحة مختارة من الكتب الأجنبية التي تتوفر فيها هذه الإمكانيات.

كيف نترجم؟ سؤال تتعدد الأجوبة عنه. وهذا أمر طبيعي، لأن الترجمة إبداع، وقلما نجد إجماعاً على الإبداع لكن مهما تباينت وجهات النظر في الترجمة، فإن هناك شيئاً موضوعياً لا بد من الإجماع عليه، هو مستوى اللغة الناقلة، وهي هنا العربية.

ثمة أمثلة كثيرة، أحصرها في اللغة الفرنسية، تؤكد أن الخلل في ترجمة العربية إلى الفرنسية يجيء من كون الفرنسية ليست اللغة – الأم للمترجم. اللغة – الأم هي، وحدها التي تعرف كيف تستقبل.

في هذا الصدد أزعم استناداً إلى تجربة لا تزال متواضعة ومحدودة، في ميدان الشعر بخاصة، إن لغة الإرسال لا تحيي حقاً إلا في لغة استقبال عالية. ولن تكون لغة الإرسال إلا جثة في لغة استقبال لا يتقنها صاحبها اتقاناً متفرداً. والأمثلة التي تشهد لما أقوله كثيرة جداً في اللغة العربية.

القدس العربي 2007/11/05

الترجمة المقترحة :

Pourquoi traduire ? Adonis

Pourquoi traduire ?

Que traduire ?

Comment traduire ?

Voici trois questions primordiales inhérentes à tout projet de traduction, auxquelles je vais tenter d'apporter mes propres réponses. Concernant la première question, je ne crois pas que quelqu'un puisse rejeter aujourd'hui le principe de la traduction de et vers l'arabe, y compris la poésie elle-même. Contrairement au propos d'Al Jahiz, la traduction est une forme de créativité, elle est donc un incontournable acte culturel.

L'homme ne parvient à mieux se comprendre que dans la mesure où il comprend bien autrui. En effet, traduire l'autre est la meilleure façon pour connaître soi-même. En outre, le développement des relations entre les peuples tant quantitativement que qualitativement, confirme que l'autre n'est plus une simple partie d'un dialogue, une interaction ou d'un échange mais qu'il a bel et bien dépassé ce rôle pour devenir une composante du soi. Par ailleurs, le fait de poursuivre la traduction vers l'arbre, dans notre époque moderne, est sans doute un hommage rendu à nos époques anciennes et aux traducteurs. Il est aussi un

approfondissement et une extension du mouvement de la traduction que ceux-ci avaient déjà inauguré et qui faisait partie intégrante de la créativité et de l'identité, culturelles arabes.

Toute culture qui se suffit à elle-même et renonce à la traduction mérite à juste titre d'être qualifiée de pseudo-morte. Ce qui dans le cas de la culture arabe, prêterait à l'étonnement. Comment se fait-il, en effet, que les Arabes importent tous les moyens que la technique de l'Autre a inventé sans pour autant planifier ni se mettre à traduire les œuvres philosophiques, littéraires qui sous-tendaient cette technique ?

Que traduire ? Une telle question présuppose l'existence d'une vision et d'une planification de la traduction. Elle implique également que la traduction dans ce sens est un besoin culturel et civilisationnel et qu'elle est trop grande et trop compliquée pour être laissée aux caprices des individus.

Ainsi, la réalité de la traduction aujourd'hui, de et vers l'arabe, a besoin d'un débat spécial qu'il n'est pas lieu d'aborder ici. Voilà pourquoi je me contenterai dans mes propos de tracer la voie qui me semble adéquate pour la traduction de et vers l'arabe.

La perspective vers laquelle doit s'orienter la traduction des œuvres arabes aux autres langues est celle qui apporte à ces langues diverses choses susceptibles de les aider à mieux connaître la création arabe tout en les enrichissant davantage quant à leur formation culturelle, qu'il s'agisse des questions se rapportant à l'angoisse de l'Homme face à son existence et à son destin, aux problèmes de la vie, à son rapport avec le monde et les objets ou aux visions propres à la religion, au soi, à autrui, à la langue et à l'expression. Cela nous permettra ainsi de négliger la traduction qui s'inscrit dans le cadre politique, médiatique et sociale, laquelle ne vise qu'à satisfaire le désir de l'Autre qui consiste, non à considérer les Arabes comme des rivaux sur le plan de la création, mais plutôt à chercher à les calomnier et à les maintenir sous l'emprise du stéréotype impérialiste de l'arriération et de la subordination.

Cela nécessite de préparer une liste bien choisie des œuvres anciennes et modernes dont on ne trouve pas d'équivalent dans les autres littératures et qui sont susceptibles d'apporter à ces dernières des valeurs inédites, de leur ouvrir de nouvelles voies vers un nouveau savoir, et de nouvelles valeurs humaines et intellectuelles.

2) La voie que suit la traduction des œuvres étrangères vers l'arabe est celle qui apporte du nouveau à cette langue, et l'enrichit sur le plan artistique, linguistique, scientifique et humain. Car l'influence de la traduction ne se limite pas seulement à la pensée ou la culture, mais englobe également la langue. Cela exige la préparation d'une liste choisie de livres étrangers qui contiennent ces potentialités.

Comment traduire ? Cette question a plusieurs réponses, ce qui est tout-à-fait naturel. En effet, la traduction est un art. Or, rares sont les fois où l'on est unanime au sujet de créativité. Néanmoins, les points de vue à propos de la traduction ont beau diverger, il n'en reste pas moins qu'il y a un point objectif qui doit emporter l'unanimité. Il s'agit du niveau de la langue véhiculaire, qui est ici l'arabe.

Il existe de nombreux exemples que je restreins d'ailleurs à la langue française, qui confirment que le déficit dans la traduction de l'arabe vers le français est dû au fait que le français n'est pas la langue mère du traducteur. Or, seule la langue mère sait bien accueillir...

A cet égard, fort d'une expérience qui demeure encore modeste et limitée, en particulier dans le domaine de la poésie, je dis que la langue émettrice ne vit réellement que dans une subtile langue réceptrice. La langue émettrice n'est qu'un cadavre dans une langue réceptrice que le traducteur ne maîtrise pas parfaitement. Nombreux sont les exemples en arabe qui témoignent de mon assertion.

Al Qods Al Arabi 05/11/2007

النص

حول مسؤولية المترجم

يتعلق الأمر إذن بمهمة المترجم ودوره في تفعيل الحوار بين الثقافات، وأيضاً في ترسيخ مفاهيم وتصورات يمكنها أن تفيد في معالجة قضايانا السياسية والاجتماعية. فما هي إذن الرهانات المعرفية والسياسية لترجمة الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة.

لقد تم الربط بين لفظتي مهمة ومسؤولية، وهذا الربط يحيلنا على فالتر بنيامين، وعلى نصه الموسوم بـ "مهمة المترجم". وبالرغم من أن السياق الذي تدرج فيه أطروحة هذا المفكر، يتمحور حول العلاقة الحميمة بين اللغات، وحول اللغة الخالصة، وعلاقة الترجمة بالحقيقة، وهو ما لا يسمح سياقنا

بمماراته، إلا أن مهمة Aufgabe تحليل على لفظة حل Auflosung، بمعنى أن مهمة المترجم تتحدد في مواجهة مشكلة يجب حلها. وبهذا المعنى نتحدث عن مسؤولية المترجم، وعن رهاناته المعرفية والسياسية.

- فعلى المستوى المعرفي: هناك حاجة ماسة للاطلاع على مفاهيم الحداثة السياسية وقضاياها. يوجب أن تكون هذه العملية انتقائية حتى تستجيب لمنتظرات مجتمعاتنا. وبما أن الأمر يتعلق برهان وباستراتيجية، فإنه يتجاوز فعالية الفرد (وهو المترجم) ليصبح موكولا إلى المؤسسات الثقافية والأكاديمية (الجامعة، وزارة الثقافة، وزارة التربية الوطنية إلخ.) لتفعيل عملية الانتقاء، ولتشجيع الترجمة في هذا الاتجاه.

- وعلى المستوى السياسية: تتجلى أهمية ترجمة قضايا الحداثة السياسية، في تحديد مسؤوليات رجل السياسة، وفي رسم التوجهات التي يمكن للفاعلين في الحقل السياسية والمجتمعي الاستئناس بها؛ إذ لا يمكن للخطاب السياسي حول الحداثة والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والحكمة والسياسة، أن يتسم بالمصادقية ما لم يكن مؤسسا على معرفة متكاملة بهذه المبادئ، وبإمكان أجراتها على أرض الواقع. وهنا تكمن المسؤولية السياسية للمترجم الذي يتعين عليه أن يكون واعيا بهاتين الضرورتين: الاستيمولوجية والعملية.

هكذا، فإن علاقة المترجم بالسياسي لن تكون أقل أهمية من علاقة الفيلسوف أو العالم بالسياسي، بالرغم من اختلاف المواقع والسياقات. وسواء تعلق الأمر بمسؤولية معرفية أو سياسية، فإن "مهمة" المترجم لن تكون ذات فعالية، ما لم تكن مدعمة بمؤسسات الترجمة المقتنعة بضرورة انفتاح مجتمعاتنا على الحداثة السياسية والفكرية عموما، باعتبارها شرطا للتقدم الاجتماعية، ولعودة الثقة بين الشعوب والسلطات والنخب السياسية وأيضا لعودة روح المواطنة المؤمنة بالمصلحة العامة وكذلك، لسيادة قيم التعاون والتشارك والتسامح، بدل قيم الأنانية والنفعية والزبونية والتعصب.

وختاما نقول، إن مسألة الترجمة، وتحديدًا ترجمة الفكر السياسي الحديث والمعاصر، لا تنفصل عن المسألتين الثقافية والسياسية؛ لذلك، فإن إقرار ثقافة ديموقراطية بمجتمعاتنا، رهين بالإسهام الفاعل للمتقنين الحاملين للقيم العقلانية والحداثية (ومن ضمنهم المشتغلون في حقل الترجمة) في ترسيخ هذه الثقافة، مدعمين في ذلك من قبل المؤسسات الثقافية والعلمية: والتنظيمات السياسية والجمعوية. ولأن لكل زمن ترجمته، ولكل ترجمة زمانها، على حد تعبير الطاهر لبيب، فإننا نعتقد بأن الضرورة التاريخية تقتضي بذل كل من المترجمين ومؤسسات الترجمة، مجهوداتهم بقدر كبير لمنتظرات مجتمعاتنا، على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية. (وبالمناسبة، نشمّن العمل الذي تقوم به المنظمة العربية للترجمة، والتمثل في إصدار مؤلفات عديدة ذات صلة بالفلسفة والفلسفة السياسية والسوسيولوجيا واقتراح أعمال ضمن هذه الحقول المعرفية للترجمة، وكذلك مباشرة للمشروع الضخم لترجمة أعمال ماكس فيبر).

طبعاً، إن هذه العملية في حاجة بالأساس إلى إرادة سياسية، وإلى دعم المؤسسات الاقتصادية والمالية لمشاريع الترجمة الهادفة إلى ترسيخ القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية المستجيبة لرهانات مجتمعاتنا وحقلها في التقدم والتنمية.

وهذا ليس بالمطلب اليسير، خصوصاً في ظل احتواء السلطة السياسية للمثقفين، واستمرارية القطيعة بين عدد كبير منهم وشريحة عرضية من أفراد الشعب، والبون الشاسع بين مواقفهم المعلنة والسلوكات الصادرة عنهم. ومع ذلك، يحق لنا أن نحلم، وعسى أن يكون الحلم بادرة ليقظة فكرية واجتماعية حقيقية.

عز الدين الخطابي، حركة الترجمة العربية، ص 31، مؤسسة الملك عبد العزيز، البيضاء

Traduction proposée :

A propos de la responsabilité du traducteur

Il s'agit donc de la tâche du traducteur et de son rôle dans l'animation du dialogue interculturel, ainsi que de la consolidation de concepts et de visions susceptibles d'être bénéfiques dans le traitement de nos problèmes sociopolitiques modernes et contemporains.

Quels sont alors les enjeux cognitifs et politiques pour traduire la philosophie politique moderne et contemporaine ?

Un lien a été établi entre les deux termes « tâche » et « responsabilité ». ce lien nous revoie à Walter Benjamin et à son texte intitulé « la tâche du traducteur ». Quoique le contexte dans lequel s'inscrit la thèse de ce penseur s'articule autour du lien intime entre les langues, de la langue pure et du rapport entre la traduction et la vérité, chose que ce contexte ne nous permet guère d'aborder, la tâche « Aufgabe » renvoie au mot solution « Auflosung » C'est-à-dire que la tâche du traducteur consiste à affronter un problème à résoudre. C'est dans ce sens que nous parlons de la responsabilité du traducteur et de ses enjeux cognitifs et politiques.

-Sur le plan cognitif : Il y a un besoin accru de connaître les concepts et les questions de la modernité politique. Cela exige que cette opération soit sélective. Et comme il s'agit d'un enjeu et d'une stratégie, cela va au-delà de la compétence d'un seul individu, (en l'occurrence le traducteur) pour être confié aux institutions culturelles et académiques (L'université, le ministère de la culture, le ministère de l'éducation nationale, etc...) dans le but de mettre en pratique le procédé de la sélection et d'encourager la traduction dans ce sens.

-Sur le plan politique : L'importance de la traduction des questions relatives à la modernité politiques réside dans la détermination des responsabilités des hommes politiques , ainsi que dans l'ébauche des orientations auxquelles pourraient se familiariser les acteurs du domaine politique. En effet, le discours politique sur la modernité, la démocratie, l'équité sociale, la gouvernance et la politique, ne pourrait être qualifié d'authentique tant qu'il n'a pas été fondé sur une connaissance parfaite de ces principes comme sur la possibilité de les mettre en pratique sur le terrain. C'est là, en effet, que réside la responsabilité politique du traducteur qui se doit d'être conscient de ces deux nécessités : épistémologique et pratique.

Ainsi, même si les positions et les contextes ne sont pas les mêmes, le rapport du traducteur à l'homme politique ne serait pas moindre que celui du philosophe ou de l'intellectuel au politique. Par ailleurs, qu'il s'agisse d'une responsabilité cognitive ou politique, la « tâche » du traducteur ne serait vraiment efficace que si elle repose sur des institutions de la traduction ayant la pleine conviction que nos sociétés doivent s'ouvrir sur la modernité politique et intellectuelle en général, étant donné que celle-ci est une condition sine qua non du progrès social , du rétablissement de la confiance entre les masses, les autorités et les élites politiques, du retour de l'esprit civique, lequel croit en l'intérêt général, ainsi que de la prédominance des valeurs de la collaboration, de la participation et de la tolérance au détriment des valeurs de l'égoïsme, de l'opportunisme, du clientélisme et du fanatisme.

En guise de conclusion, je dis que la question de la traduction, et plus précisément la traduction de la pensée politique moderne et contemporaine est indissociable de ces deux questions : culturelle et politique. Par conséquent, l'instauration d'une culture démocratique au sein de nos sociétés, est tributaire de la contribution efficace des gens cultivés imbus des valeurs du rationalisme et de la modernité (y compris ceux qui travaillent dans le domaine de la traduction). Forts des institutions culturelles et scientifiques ainsi que des organismes politiques et associatifs, ils vont permettre de faire enraciner cette culture. Comme toute époque a sa propre traduction, et que toute traduction se réfère à son époque, selon l'expression de Tahir Labib, nous pensons que la nécessité historique exige que les traducteurs et les institutions de la traduction, prodiguent de grands efforts afin de répondre aux attentes de leurs sociétés, sur le plan politique, social et culturel.(A propos, nous estimons fort le travail de l'organisation arabe pour la traduction, qui consiste à éditer de nombreux ouvrages ayant trait à la philosophie, la philosophie politique, la sociologie , à proposer certains œuvres parmi ces champs cognitifs relatifs à la traduction ainsi qu'à entamer le grand projet de traduction des œuvres de Max Weber).

Bien évidemment, cette opération a besoin d'une volonté politique ainsi que du soutien des institutions économiques et financières des projets de la traduction lesquels visent à consolider les questions politiques, sociales et culturelles susceptibles de répondre aux enjeux et au droit de nos sociétés dans le progrès et la promotion.

Un tel objectif n'est pas si accessible, surtout quand on sait que le pouvoir politique cerne les intellectuels, que la rupture persiste encore entre un grand nombre d'entre eux et une grande masse du peuple et qu'il y a un grand écart entre leurs positions déclarées, et les comportements qu'ils adoptent. Pourtant, nous avons droit au rêve, Pourvu que le songe soit un signe avant-coureur d'un véritable éveil intellectuel et social !

**Azz- Eddine Khettabi, Le mouvement de la traduction arabe, p31,
Institut le roi Abdel Aziz, Casablanca.**

النص:

المتقف العصرى ازدواجى بالطبع

يبدو للوهلة الأولى أن الحياة الثقافية عندنا توتر بين قطبين، وهو توتر تعكسه تلك الثنائيات الكثيرة التي نستعملها لوصف تلك الحياة كالتقليد والحداثة، والأصالة والمعاصرة. وعلى رغم ما يقوله البعض عن هذه الثنائيات يظهر أنها لا تعمل إلا على بلورة ثنائيات فعلية تتجاذب حياتنا وتمتد إلى الواقع المعيش والحياة اليومية.

فالإنسان في العالم العربي، مرغم على أن يلبس لباسين وينتعل نعلين، ويأكل أكلتين، ويتزوج زوجين، ويتكلم لغتين، ويحيي تحيتين، ويغني أغنيتين، ويرقص رقصتين، ويدرس دراستين، ويدخل جامعتين، ويؤرخ تاريخين، ويسكن مسكنين ويؤث أثاثين، ويلعب لعبتين، ويقرأ أدبيين، ويطالع صحفيتين، ويشاهد قناتين، ويشرب قهوتين. إنه دائما "مخير" بين الشرقي والغربي العربي والأوروبي، التقليدي والمحدث.

وربما كانت هذه الازدواجية المتعددة مظهرا لازدواجية أعمق، هي تلك التي نعيشها على مستوى الزمان. فالإنسان العربي يحتفل ببدايتين للسنة، ويخلد الأعياد الميلادية والأعياد الهجرية. والحياة العربية ينتظمها زمانان: زمان الصلاة وزمان الساعة (أو كما نقول في المغرب: التوقيت العربي والتوقيت الإداري)، إلى حد أن هناك في بعض الأقطار العربية يومين للعطلة الأسبوعية، أو يوما لهذا القطاع ويوما لذلك، كأن يعطل التجار والفلاحون يوم الجمعة، وتعطل الدوائر والبنوك والمدارس يوم الأحد.

ولكن هل تعاش هذه الازدواجية فعلا كتوتر حقيقي عند الإنسان العربي أم أن ذلك الإنسان يمر فيها من قطب إلى آخر في هدنة وسلام. ألا نلاحظ من حولنا أن أعلى مظاهر الحداثة يقيم جنباً إلى جنب مع أعرق مظاهر التقليد عند الفرد الواحد وداخل الأسرة الواحدة، وفي علاقة الابن بأبيه والمعلم بتلاميذه، بل وفي الكتابة الأدبية والفنون التشكيلية والقطع الموسيقية؟

لا شك أن هناك جدلاً فعلياً بين قطبي تلك الأزواج، وهو الجدل ذاته الذي عرفته أوروبا سابقاً في ما أطلق عليه لوغوف "ومن الكنيسة وزمن التاجر". ذلك الجدل الذي لم يبق إلا على الأصلح، والذي سمح

للساعات في نهاية الأمر أن تظهر في الساحات العمومية لتفرض زما خطيا لا يخضع لتعاقب الفصول والدورة الفلاحية، وإنما يرتمي في المستقبل ويتجه إلى الأمام وفق مغامرات الصفقات التجارية.

غير أن هذا الجدل لا يكاد يصبح تمزقا فعليا على مستوى الوعي، وتوترا حقيقيا، إلا عند من استطاع أن يتبين، بتفتحه على الحداثة، أن التقليد تقليد. ذلك أن التقليد لا يبدو كذلك إلا أن منظور الحداثة، أي من منظور المثقف العصري، إلى حد أن البعض (الأستاذ العروي على سبيل المثال) يذهب اليوم إلى تحديد المثقف بأنه ذلك الذي اطلع على ثقافة غير ثقافته، أي ذلك الذي يعيش بالفعل التوتر بين الثنائيات فيجد الازدواجية على مستوى الحياة وعلى مستوى الوعي. وربما كان ذلك سبب "أزمته" الدائمة.

ثقافة الأذن – وثقافة العين، دار توبقال للنشر، 1994.

الترجمة المقترحة:

Caractère ambivalent de l'intellectuel arabe.

Il semble, à première vue, que la vie culturelle chez nous, est une tension entre deux pôles, laquelle est reflétée par les nombreuses dualités dont nous faisons usage pour décrire cette vie, comme la tradition et la modernité, l'authenticité et la contemporanéité. En dépit de ce qu'en disent certains, ces dualités ne font que développer d'effectives dualités qui tiraillent notre vie au point de s'étendre au vécu et à la vie quotidienne.

En effet, l'être humain dans le monde arabe est contraint de porter deux habits, de mettre deux paires de chaussures, de manger deux plats, de célébrer deux mariages, de parler deux langues, de saluer de deux manières, de chanter deux chansons, d'exécuter deux danses, de poursuivre deux études, d'intégrer deux universités, de dater selon deux calendriers, d'habiter deux demeures meublées différemment, de jouer deux jeux, de lire deux écrivains, de consulter deux journaux, de regarder deux chaînes et de boire deux cafés. Il a donc toujours le choix entre ce qui est oriental et ce qui est occidental, arabe et européen, traditionnel et moderne.

Cette multiple ambivalence n'est peut-être qu'un simple aspect d'une ambivalence plus profonde. Il s'agit de celle que nous vivons sur le plan du temps. En effet, l'Homme arabe célèbre deux nouvelles années, il célèbre les fêtes grégoriennes comme celles hégiriennes. En outre, la vie arabe est régie par deux temps : le temps de la prière et le temps de l'horloge (ou comme on dit au Maroc : l'horaire arabe et l'horaire administratif) à telle enseigne qu'il y a deux jours de repos hebdomadaire, ou bien un jour de repos pour un secteur et un autre jour pour un autre secteur, comme par exemple lorsque les marchands et les paysans se

reposent du travail le vendredi alors que les cercles administratifs, les banques et les écoles ferment le dimanche.

Cette ambivalence est-elle, toutefois, vécue comme une réelle tension chez l'Homme arabe ou, au contraire, l'Homme y passe-t-il d'un pôle l'autre en toute quiétude et sérénité ? N'observons-nous pas autour de nous que les marques les plus subtiles de la modernité y côtoient les aspects les plus antiques de la tradition chez le même individu, au sein de la même famille, dans la relation entre le fils et son père, l'enseignant et ses élèves, voire dans l'écriture littéraire, les arts plastiques et les pièces musicales ?

Sans doute existe-t-il une vraie controverse entre les deux pôles de ces dualités. Il s'agit du débat qu'avait connu l'Europe et que Le Goff a désigné par « le temps de l'église et le temps du marchand ». Ce débat se termina au profit du plus pertinent. Il a permis, en fin de compte, aux horloges d'apparaître dans les lieux publics pour imposer un temps linéaire qui n'obéit plus à la succession des saisons et au cycle agraire mais se projette plutôt dans le futur, en allant de l'avant, au gré des aventures des transactions commerciales.

Néanmoins, cette polémique ne risque de devenir un réel déchirement au niveau de la conscience et une réelle tension, que pour celui qui a pris conscience, pour s'être ouvert à la modernité, que la tradition est bel et bien une tradition. Car la tradition ne s'avère être telle que sous le prisme de la modernité, c'est-à-dire, de l'intellectuel moderne, au point que certains (dont Abdallah Laroui, par exemple) définissent, aujourd'hui, l'intellectuel comme étant celui qui a connu une autre culture que la sienne, et qui vit effectivement la tension entre ces dualités. Il s'ensuit qu'il rencontre une dualité tant sur le plan de la vie que sur celui de la conscience. Peut-être est-ce là le motif de sa crise permanente.

La culture de l'oreille et la culture de l'œil, Dar Toubkal de publication, 1994

النص:

الثقافة الوطنية

إن خلق ثقافة منا وإلينا وحدنا، هو في الواقع خلق فلكلور جديد، لا أقل ولا أكثر.

إن موقفنا اليوم يتلخص في رفض تراثين: تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر التي تدعي العالمية والإمامية وتعرض علينا نفسها إلى حد الإلزام والضغط ولا تفتح لنا بابا سوى باب التقليد أو الاعتراف بالقصور، وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيراً لنا في عهدنا السابقة لكنه لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا.

نحن مطالبون بنهج طريق ثالث غير طريق تقليد الثقافة الغربية الحديثة لأننا نحس أنها غير محتاجة إلينا (ماذا ينقص الأدب الفرنسي لو ضاعت الكتب التي ألفها بالفرنسية كل العرب وكل المسلمين)، وغير طريق تقليد الثقافة العربية القديمة لأنها غير محصورة في قومية واحدة وثانياً لأنها بدورها غير محتاجة إلى إنتاجنا (لنحذف جميع كتب العقاد وطه حسين وهيك، وكل القصائد التي ألفت منذ عهد البارودي، ماذا ينقص ذلك من قيمة الشعر العباسي، من تاريخ الطبري أو من مقامات الهمداني). حقا إن الأدب العربي القديم غير محتاج إلينا حتى لإحيائه، لأنه يطبع من المخطوطات في أوروبا وأمريكا قدر ما يطبع في الدول العربية كلها...

لابد إذا من إبداع اتجاه ثالث، مبني على التجربة والمخاطرة. لكن يجب ألا ينحصر هذا الاتجاه في البحث عن خاصيات قوميتنا والتعبير عنها، لأن ذلك انزواء وفلكلورية. الخاصية ليس معناها حتما الرفض والمغايرة. قد تكون أيضاً، كما رأينا، في القبول والإتمام. ليس من الضروري أن نبدأ برفض أشكال الثقافة المعاصرة، بل يمكن ويجب أن ننطلق منها، محاولين تعميقها وتوسيع نطاقها، مظهرين أن هذه الثقافة التي تدعي العالمية ليست عالمية تماماً، تنقصها تجربة، هي تجربتنا التي، إن نجحنا في تشكيلها، ستكسب مدلولاً عاماً. وهذه التجربة يجب أن تتبلور في شخصية جديدة، في موقف جديد، في إحساس جديد وفي تعبير جديد. لكن دون هذه الغاية شروط:

أ- معرفة معطيات الثقافة الحديثة، لا يخلق الجهل أو التجاهل ثقافة. خذوا مثلاً اختفاء البطل الإيجابي من القصة، أو التشخيص من الرسم، أو الانسجام من التلحين، هذه طبقاً تقنيات تعبيرية لكن لها أصول وأسباب في المجتمع الأوروبي، حيث اضمحل دور الفرد في المجتمع، واختفت الطبيعة من المحيط الإنساني وانعدم الانسجام والتناسب في دوي الصناعة الحديثة. فلا يمكن إذن لفنانينا وقصاصينا أن يبحثوا في أعمالهم عن مضامين تنسجم مع هذه الشكليات، وإلا كانت أعمالهم غير معبرة.

ب- معرفة تجربتنا التاريخية في كل مظاهرها. لأنها هي الهيكل الأساسي الذي يشد الواقع، وإلا تفقت هذا الأخير إلى تلويحات عابرة كالتى تتتابع على مقلة الصبي. يترتب الظاهر على طبقات هي آثار التطور التاريخي في المناظر وفي النفوس وفي العقول. والتلقيب عليها يتطلب علماً ووعياً ومثابرة. لا يحق للقصاص أن يقول: ماذا يعني ابن رشد؟ ولا يحق للفنان أن يقول: أية فائدة في التاريخ؟ حقيقتنا ليست في الظاهر بل في ما يثبت الظاهر.

ج- إذكاء الوعي، كثر الكلام عن ثقافة اللاوعي، ومنبعه الجهل أو الانخداع، لأن هناك فرقاً بين اللاوعي المصطنع (هذا ما يفعله كبار الفنانين اليوم) واللاوعي الطبيعي، الذي يتحلى به البعض عندنا، وهذا الأخير لا ينتج إلا الفلكلور.

إذا اجتمعت هذه الشروط من وعي ومعرفة الثقافة المعاصرة معرفة حقيقة وإطلاع على معطيات تجربتنا التاريخية، ظهر أن الكثير من المسائل التي تبدو متنافرة هي في الواقع متكاملة بل متلازمة.

عبد الله العروي "العرب والفكر التاريخي" دار الحقيقة، بيروت، 1973. ص 27، 28.

الترجمة المقترحة:

La culture nationale

La création d'une culture, dont nous sommes à la fois l'amont et l'aval, n'est, en réalité, que la création d'un nouveau folklore. Notre attitude consiste, aujourd'hui, à refuser deux patrimoines : Celui de la culture prédominante dans notre monde actuel, laquelle prétend être universelle et globale, et s'impose à nous avec force, ne nous laissant que la seule voie de l'imitation ou de la reconnaissance de notre faiblesse, et celui de la culture ancienne, que nous avons choisi comme notre moyen d'expression, lors de nos époques antérieures, mais qui n'exprime plus tous les aspects de notre psychisme.

Nous devons alors emprunter une troisième voie, autre que celle de l'imitation de la culture occidentale moderne car nous avons l'impression que celle-ci n'a pas besoin de nous (Que manquerait-il, en effet, à la littérature française si les ouvrages rédigés en français par tous les Arabes et tous les musulmans, venaient à disparaître), et autre que celle de l'imitation de l'ancienne culture arabe car celle-ci n'est pas limitée à une seule nation et n'a pas besoin, à son tour, de notre production (Faisons abstraction de tous les ouvrages de Al-Akkad, de Taha Hussein et de Heikal ainsi que de tous les poèmes composés depuis l'époque de Al-Barudi, en quoi cela affecterait-il la valeur de la poésie abbasside, de l'histoire de Tabari ou des séances de Al-Hamadhani). Effectivement, l'ancienne littérature arabe n'a pas besoin de nous, pas même pour la raviver, car on imprime autant de manuscrits en Europe et en Amérique que dans tous les pays arabes.

Il va falloir alors créer une autre voie qui repose sur l'expérience et l'aventure. Néanmoins, ce choix ne doit pas se contenter de la quête des spécificités de notre nationalisme et de la façon de l'exprimer car cela relèverait de l'isolement et du folklorisme. D'ailleurs, la spécificité n'implique pas le refus et l'altérité. Elle peut résider également, comme nous l'avons vu auparavant, dans l'acceptation et l'accomplissement. De surcroît, il n'est pas nécessaire de commencer par refuser les aspects de la culture contemporaine, il est possible, voire nécessaire de la

prendre comme point de départ tout en essayant de l'approfondir et d'en étendre la portée. Ainsi révélerons-nous que cette culture n'est pas aussi universelle qu'elle le prétend. En effet, il lui manque une expérience, qui est la nôtre, laquelle aurait une signification générale pourvu que nous parvenions à lui donner forme. Cette expérience doit évoluer en une nouvelle personnalité, en une nouvelle attitude, en un nouveau sentiment, et en une nouvelle expression. Mais il faut d'abord remplir certaines conditions :

a) La connaissance des données de la culture moderne vu que l'ignorance ou la simulation de l'ignorance ne crée pas de culture. Considérez, par exemple, la disparition du héros positif, du roman, ou la représentation, de la peinture, ou l'harmonie, de la composition musicale. Ce sont là des techniques expressives qui ont, bel et bien, leurs origines et causes dans la société européenne, où le rôle de l'individu a faibli, où la nature a disparu de l'environnement humain et où l'harmonie et la proportion ont disparu au milieu du vacarme de l'industrie moderne. Nos artistes et romanciers ne pourraient donc chercher dans leurs œuvres, des matières qui s'accordent avec ces formalités sinon ces œuvres ne seraient pas significatives.

b) La connaissance de notre expérience historique sous tous ses aspects, étant donné qu'elle représente la charpente qui tient le réel, l'empêchant ainsi de se décomposer en une succession d'images fugaces comme celles qui se profilent sur l'œil du petit enfant. Ce qui est apparent résulte, en effet, des couches qui sont la conséquence de l'évolution historique, au niveau des visions, des âmes et des esprits. Or, la recherche de ces couches nécessiterait un savoir, une conscience et de la persévérance. Le romancier n'a pas le droit de dire : « Je n'ai que faire d'Averroès ». De même, l'artiste n'a pas le droit de dire : « A quoi sert l'histoire ? » Notre vérité ne réside pas dans ce qui est visible, mais plutôt dans ce qui le justifie.

c) L'éveil de la conscience. En effet, on a beaucoup parlé de la culture de l'inconscient qui puise sa source dans l'ignorance et la duperie, parce qu'il y'a une différence entre l'inconscient factice (auquel font appel les grands artistes aujourd'hui), et l'inconscient naturel dont sont dotés certains parmi nous, lequel ne produit que du folklore.

Si ces conditions sont remplies avec conscience et une réelle connaissance de la culture contemporaine et des données de notre expérience historique, alors il s'avèrera que bien des questions qui semblaient disparates sont, en réalité, complémentaires voire concomitantes.

الترجمان

هل يستطيع المرء امتلاك لغتين؟ هلي بإمكانه أن يبرع فيهما معا؟ قد لا نهتدي إلى جواب ما لم نطرح سؤالاً آخر: هل يمتلك المرء لغة من اللغات؟ أتذكر أنني سمعت كلاماً لم أعثر بعد على مرجعه، يصف فيه أحد القدماء علاقته بالعربية، فيقول: "هزمتها فهزمتني، ثم هزمتها فهزمتني"، مشيراً إلى أن علاقته بها متوترة، وأن الحرب بينهما سجال، مرة له ومرة عليه؛ ولكن الكلمة الأخيرة لها، لهذه الكائنة الشرسة التي تأبى الخضوع والانقياد. ينتهي القتال دائماً بانتصارها، ولا يجد المرء بداً من مهادنتها ومسالمتها والاستسلام لها، وإن على مضض.

إذا كان هذا المتكلم مع لغة واحدة، مع لغته، فكيف حاله مع لغتين أو أكثر؟

كيف ينتقل من هذه إلى تلك؟ كيف يتصرف بينهما؟ وكيف يتدبر أمره مع ما يمارسه من ترجمة مستمرة؟ سأطرق إلى هذا الموضوع استناداً إلى الجاحظ، إلى كاتب لا نعرف بالتأكيد ما إذا كان يتقن لغة غير العربية، مع العلم أن في مصنفاته عدة علامات تشير إلى أنه لم يكن يجهل الفارسية.

ولنبداً بما قال في البيان والتبيين عن أبي علي الأسواري، الذي قصّ في أحد المساجد "ستا وثلاثين سنة، فابتدأ لهم في تفسير سورة البقرة، فما ختم القرآن حتى مات، لأنه كان حافظاً للسير، ولوجوه التأويلات، فكان ربما فسر آية واحدة في عدة أسابيع"⁽¹⁾. إن تفسير القرآن عملية طويلة لا يحدها إلا عمر المفسر... بأية لغة كان أبو علي الأسواري ينجز شرحه. بالعربية طبعاً، والظاهر أن جمهوره كان يتكون أساساً من العرب، ومن بعض العجم الذين تعلموا العربية. ولكن كيف كان يتم تفسير كتاب الله لأولئك الذين كانوا يجهلون اللغة التي أوحى بها؟

لعل السؤال لم يكن ليتبادر إلى ذهني لو لم يكن هذا النص مرفقاً بآخر، يصف فيه الجاحظ قاصاً اسمه موسى بن سيار الأسواري، فيقول عنه: "وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدري بأي لسان هو أبين"⁽²⁾.

العرب من جهة، والفرس من جهة أخرى. ليس هناك اختلاط أو اندماج بين المجموعتين، فلكل واحدة مكانها المرسوم لا تتعداه ولا تحيد عنه. إن سدا منيعا يفصل بينهما، وهو اللسان المختلف. وحده القاص يعرف اللسانين، "فلا يدري بأي لسان هو أبين"، فهو يفسر كتاب الله بالعربية، ثم بالفارسية، وبالسهولة نفسها. وإذا اعتبرنا التفسير ترجمة -داخل لغة بعنيها- فإن صاحبنا يقوم بترجمتين، يترجم الآية مرة إلى العربية ومرة إلى الفارسية (لنلاحظ أنه يبدأ التفسير بالعربية، وهو شيء ذو مغزى). وفي كل مرة يلتفت إلى جهة، إلى يمينه عندما يخاطب العرب، وإلى يساره عندما يخاطب الفرس. أن يتكلم معناه أن يلتفت، مع ما يترتب عن ذلك من دلالات مرتبطة بالجهتين، باليدين، بالموقعين. أمن الصدفة أن تجلس العرب عن يمينه والفرس عن يساره؟ هل بالإمكان تصور العكس؟ لو حدث هذا، لو قعدت العرب عن يساره والفرس عن يمينه، لصارت العربية ثانوية بالنسبة إلى الفارسية، وهو شيء لم يكن يخطر إطلاقا ببال موسى بن سيار أو ببال الجاحظ. وكيف يكون ذلك والنص الأصلي الذي يتم تفسيره نزل بالعربية؟

عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي، الصفحتان 27 و28، دارالعودة، بيروت

الترجمة المقترحة:

L'interprète

Peut-on vraiment posséder deux langues ? Peut-on exceller dans les deux à la fois ?

Nous n'allons peut-être pas trouver de réponse tant que nous n'aurons pas posé une autre question : maîtrise- t-on vraiment une langue ? Je me rappelle avoir entendu un propos dont je n'ai pas encore trouvé la référence, où l'un des anciens décrivait sa relation avec la langue arabe, en ces termes : « je l'ai vaincue et elle m'a vaincu »

Je l'ai vaincue une seconde fois et elle m'a encore vaincu ».

Il entendait par là que sa relation avec elle était tendue et que leur combat était sans issue car la victoire appartenait tantôt à lui, tantôt à elle, mais le dernier mot appartenait toujours à cette créature féroce qui rechignait à toute soumission et subordination.

La lutte se terminait toujours par sa victoire et l'on ne peut alors que lui céder en cherchant la paix et la trêve avec elle, même à contrecœur.

Si tel est le cas du locuteur avec une seule langue, quelle serait alors la situation quand il s'agit de deux ou plusieurs langues ?

Comment le locuteur passe-t-il d'une langue à l'autre ? Comment agit-il entre les deux ? Comment gère-t-il la situation dans sa pratique continue de la traduction ?

Je vais aborder ce sujet en me référant à Al Jahiz ; un auteur dont on ne sait pas s'il maîtrisait une autre langue que l'arabe, sachant qu'il existe dans ses ouvrages des indices indiquant qu'il connaissait la langue persane.

Commençons alors par ce qu'il dit dans « Al Bayane wa Attabyiine », à propos de Abu Ali Al Aswari, lequel avait été exégète dans une mosquée durant trente-six ans. Celui-ci a commencé par l'explication de la sourate « Al Bakara ». A peine eut-il terminé le Coran qu'il était mort. En effet, il retenait par cœur les biographies ainsi que toutes les possibilités d'interprétation à tel point que cela lui prenait plusieurs semaines pour expliquer pour venir à bout de l'interprétation d'un seul verset ». C'est que l'explication du Coran était une longue opération qui n'était interrompue que par la mort de l'exégète.

Par quelle langue Abu Ali Al Aswari faisait-il son exégèse du Livre saint ? Par l'arabe évidemment.

Il est évident que l'ensemble de ses auditeurs se composait essentiellement d'Arabes et de quelques non-Arabes qui avaient appris la langue arabe. Mais comment le Coran était-il expliqué à des gens qui ignoraient la langue de la révélation ?

Cette question ne me serait pas venue à l'esprit si ce texte n'était accompagné d'un autre où Al Jahiz décrivait un exégète nommé Mousa bnou Sayyar Al Aswari. « Il était une merveille . Il était aussi éloquent en persan qu'en arabe. Il prenait place au milieu sa fameuse assemblée, les arabes à sa droite, les Perses à sa gauche. Il lisait un verset du Coran et l'expliquait en arabe aux Arabes, puis, détournant son visage vers les Perses, il leur expliquait ce même verset en langue persane. On ne savait alors dans quelle langue il était le plus éloquent.

D'un côté les Arabes, de l'autre les Perses. Les deux groupes ne pouvaient nullement se mélanger ni s'intégrer l'un avec l'autre. On avait assigné à chacun de ces deux groupes un lieu bien déterminé dont il ne pouvait nullement s'écarter. Car une barrière infranchissable séparait les deux. Il s'agit de la différence de leurs langues. Seul l'exégète connaissait les deux langues. « On ne sait dans quelle langue il était le plus éloquent ». En effet, il expliquait le Coran en arabe, puis en persan avec la même aisance. Si l'on considère que l'exégèse est une traduction- à l'intérieur d'une même langue- alors notre exégète effectuait deux traductions. Il traduisait le verset tantôt en arabe, tantôt en persan. (Remarquons qu'il commençait l'explication en arabe, ce qui est significatif). Il se détournait chaque

fois vers une direction : à droite quand il s'adressait aux Arabes, et à gauche quand il s'adressait aux Perses. Parler signifiait se détourner vers, avec tout ce que cela portait de signification concernant les deux directions, les deux mains et les deux endroits. Est-ce une coïncidence que les Arabes s'installaient à sa droite et les Perses à sa gauche ? Peut-on concevoir le contraire ?

Si les Arabes s'étaient installés à sa gauche et les Perses à droite, alors la langue arabe serait devenue secondaire par rapport à la langue perse, ce que n'avait nullement pensé ni Moussa bnou Sayyar ni Al Jahiz. Comment cela était-ce possible du moment que le texte original à expliquer était composé en arabe, langue de révélation ?

Abdelfattah Kilito « tu ne parleras pas ma langue » pp 27-28, Dar al Aouda Beyrouth

النص:

القوس و الفراشة

دخل "الفرسيوي" رحاب الزاوية" ذات يوم صباح من أيام أكتوبر الباردة الجافة في بداية السبعينات، شهرين بعد رجوعه من ألمانيا، وقد اصطحب معه ثلاثة فقهاء من دوار بومندرة، و توجه مباشرة إلى ضريح المولى إدريس الأول حيث أشرف بنفسه على قراءة ما تيسر من كتاب الله ترحما على الولي الصالح، واستحضارا لبركته، قبل أن يخرج في موكبه الصغير و يذهب رأسا إلى "قاعة الزيت" وسط السوق الداخل حيث كانت تجري سمسة كرائها وسط اقتناع عام بأنها ستكون لا محالة و كما في كل السنوات الأخرى من نصيب الشريف الإدريسي مولاي عبد الله القري و شركائه، فما إن انتصف النهار حتى كانت قد رست وسط دھول الحاضرين و الغائبين على الفرسيوي، ابن بومندرة، و سليل أهل الريف، عقودا طويلة بعد وصولهم إلى هذه الأصقاع، و خضوعهم فرادى و جماعات إلى ازراء السلالة الشريفة، فكان هذا الحدث التاريخي مقدمة لأحداث أخرى بعضها يمسك بتلابيب بعض، إذ لم يمض أسبوع واحد على هذه الصفقة المزلزلة، حتى كان الفرسيوي قد اشترى محطة الوقود الوحيدة التي تشتغل بمضخة يدوية، و دار القايد الغالي، و منزل قطيرة، و سبع دور خربة بأحياء الحفرة و تازكة، و خيبر. فاتحا أمام أبناء جلدته من الريف طريقا واسعة معبدة لدخول المدينة دخول الفاتحين، لم يمض عام واحد، حتى أصبح الشرفاء الأدارسة و ما كان يسمى بأثرياء البلد من أهل فاس المتاجرين بالأثواب و المواد الغذائية و الغلال مجرد خدام في شبكة الأغنياء الجدد بزعامة محمد الفرسيوي الذي يتكلم حسب المعجبين به سبعة ألسن، و يملك سيارة مرسيدس بجلال قدرها، و يناقش زوجته الألمانية بحدة و هما يخترقان المدينة. أما الصبية الذين كانوا يتفرجون على هذا المشهد المدهش، فقد كانوا يتساءلون عما إذا كانت النصرانية تذهب إلى المرحاض و تأتي ما يأتيه الناس من مبادل رغم عينيها الزرقاوين.

وعندما كان الفرسيوي و زوجته يجلسان في المقهى و يطلبان الشاي كما في السينما حسب تأكيدات شهود عيان وصلت بهم المغامرة حتى سينما أبولو بمكناس، كان عدد هائل من النساء الملفوفات في عباءاتهن الصوفية و الرجال المتناقلين، و الأطفال المتوترين يتكدسون في الرصيف المقابل و يتزاحمون وسط

ضوضاء هائلة ليتفرجوا على الريفي الممشوط "بالبريانطين"، و على زوجته المصبوغة الشفاه و العارية الساقين.

ثم سرعان ما تراجع هذا الفضول العام المقبل بتوالي الأيام و الشهور و حلت محله قصص الصعود الباهر لهذا الرجل القوي البنية، الحاد النظرة، والذي لا يترك لخصومه ولو هامشا صغيرا يتنفسون فيه.

هكذا استطاع الفرسيوي بعد ثلاث سنوات فقط أن يضم إلى إمبراطوريته حقول الزيتون الممتدة من سفح بني عمار حتى مشارف سهل بورياح، حيث لم تفلت من سطوته سوى أراضي الأوقاف و الجموع التي كان يدخل في مزادات لكرائها السنوي فلا يزاحمه أحد في الفوز بها.

وبموازاة مع ذلك لم يترك أحدا في بومندرة، ولا في أي مدشر آخر من مداشر الريف، لم يشركه في بقرة أو نعاج أو ماعز، ثم تقطن إلى أهمية و مستقبل الخروب التي لم يكن لها أي شأن في السوق، فاستحوذ على حقولها المتناثرة في باب الرميطة و في جبل زرهون برمته، حتى استحق جراء ذلك لقبه الجديد الحاج الخروبي، بمجرد ما أنشأ مع شركاء له معمل معالجة الخروب بمدينة فاس الشيء الذي رفع ثمنها إلى أزيد من ألف درهم للقنطار الواحد.

و تأكد جليا أن أهل الريف الذين كانوا أقلية مضطهدة قد أصبحوا بعد امتلاكهم لأحياء جديدة بأكملها في عين الرجال و المصلين، و بلاد بوشحمة، و القليعة، و واد الميت و سيدي صابر.. سادة المنطقة، حتى أن بعض وجهائهم تزوجوا حرائر الأدراسة، و أصبحوا يستقبلون الزوار و الوفد الرسمي لموسم المولى إدريس الأكبر. و هيمنوا على تجارة الذبائح و الشموع و الحلوى، ووصل بعضهم ممن توسعوا في البنين إلى حد الإشراف المباشر على حفلات المديح و السماع رغم كل الضجر الذي يلحقهم من ذلك، متوسلين لخالقهم أن ينهي في أسرع وقت ممكن عويل تلك الكائنات الرخوة، التي تردد أشعارا و أنغاما ليس مفهوما فيها سوى الصلاة على النبي.

ثم عنَّ للفرسيوي أن يدخل غمار تجربة جديدة، بعد معاصر الزيتون الحديثة، و شبكة التجارة، فأنشأ "فندق الزيتون" في الهضبة المطلّة على أطلال ويلي.

وقد قضى الفرسيوي زهاء خمس سنوات يشيد هذه المعلمة الرائعة، و خاض حروبا شعواء من أجل الأرض ثم من أجل الماء و الكهرباء، ثم من أجل تعبيد الطريق المؤدية إلى الهضبة، حتى استوى الفندق شرفة مطلّة على المعالم الأثرية لمدينة ويلي حيث تغرب الشمس كل يوم متوارية خلف المعبد و قوس كراكالا.

محمد الأشعري مقتطف عن رواية " القوس و الفراشة "

الترجمة المقترحة:

L'arc et le papillon

Par une matinée froide et sèche comme les journées du mois d'octobre, au début des années soixante-dix, deux mois après son retour d'Allemagne, El Fersioui entra dans l'espace de la zaouïa, accompagné de trois fqihs issus du douar béni Mendra et se dirigea sur- le- champ au mausolée de Moulay Driss premier. Là, il

présida à la lecture de quelques versets coraniques, en hommage au marabout dont il invoqua la bénédiction. Ensuite, il sortit au milieu de son petit cortège, et alla tout droit à la « Salle d'huile », située au milieu du marché intérieur où se déroulait la location aux enchères de cette même salle. Tout le monde avait la pleine conviction que cette location serait, comme dans les années passées, attribuée au chérif idrisside Moulay Abdallah Al-Qari et ses partenaires. Il était à peine midi, lorsque, à la stupéfaction de tous, les présents aussi bien que les absents, la location avait échoué sur El Fersioui, originaire de Boumendra, et descendant des habitants du Rif, de longs décennies après leur arrivée à ces contrées où ils avaient été, séparément et en groupe, l'objet de dérision des familles issues des lignées chérifiennes. Cet événement historique fut le prélude à d'autres événements liés les uns avec les autres, car une semaine à peine après cette transaction révolutionnaire, El Fersioui avait acheté l'unique station de pétrole qui fonctionnait au moyen d'une pompe manuelle, la maison du caïd al-Ghali, la maison Qtira et sept autres maisons délabrées dans les quartiers du fossé, de Tazka et de Khaibar. Il avait ainsi ouvert à ses congénères issus du Rif le grand accès à la ville où ils allaient entrer en conquérants. A peine une année s'écoulait-elle que les chorfas idrissides ou les soi-disant les gens riches de la région, ceux qui faisaient le commerce des tissus, des denrées et des récoltes, étaient devenus de simples serviteurs dans le réseau de ces nouveaux parvenus sous la direction de Mohamed El- Fersioui qui parlait selon ses admirateurs, sept langues, possédait la si somptueuse voiture Mercedes et se disputait avec son épouse tandis qu'ils parcourraient la ville. Quant aux petits enfants qui contemplaient ce spectacle fascinant, ils se demandaient si cette femme chrétienne allait aux lieux d'aisance, et pratiquait les mêmes choses vulgaires que le commun des mortels, malgré ses yeux bleus.

El Fersioui et son épouse s'asseyaient au café et commandaient du thé comme au cinéma, selon les affirmations de certains témoins oculaires. Ce couple en était arrivé dans ses aventures jusqu'au cinéma Apollo à Meknès. Des femmes emmitouflées dans leurs mantes de laine, des badauds, des enfants tout tendus, s'entassaient en se bousculant, sur le trottoir d'en face au milieu d'un grand vacarme, afin de contempler cet homme du Rif, aux cheveux lustrés avec la brillantine, accompagné de son épouse aux lèvres maquillées, et aux jambes nues. Néanmoins, cette curiosité générale n'avait pas tardé, au fil des jours et des mois à disparaître au profit d'histoires sur la fulgurante ascension de cet homme robuste au regard perçant, qui ne laissait aucun répit à ses adversaires, si minime soit-il. Ainsi, au bout de trois ans, El Fersioui était parvenu à joindre à son empire les champs des oliviers qui s'étendaient depuis le pied de « Béni Ammar » jusqu'aux abords de la plaine Bouriah où seuls avaient échappé à son emprise, les terres de Wakf et les terres communales dont il participait à la location aux enchères, en l'emportant toujours sur ses rivaux.

Dans le même temps, il n'y avait pas une seule personne à Boumendra, ni dans n'importe quel autre patelin du rif, dont il ne devint associé, soit par une vache, soit par des brebis ou des chèvres. C'était alors qu'il se rendit compte de

l'importance et de l'avenir du caroubier qui n'avait jusqu' alors aucune valeur commerciale, il s'empara de ses champs disséminés à Bab Rmila, dans toute la montagne de Zerhoun à tel point qu'il mérita son nouveau surnom, Haj Kharroubi, et ce depuis qu'il eut construit avec ses associés l'usine pour le traitement du caroubier dans la ville de Fès. Cela avait eu pour conséquence la hausse de son prix à plus de mille dirhams le quintal.

Il devint évident, que les descendants du Rif qui n'étaient qu'une minorité persécutée, étaient devenus après qu'ils s'étaient appropriés d'entiers nouveaux quartiers, à Ain Rjal, El-Msallah, la contrée de Bouchahma, El-Klia, Wad El-Mayit et Sidi Saber, les maitres de la région. A telle enseigne que certains notables parmi eux épousèrent des femmes de pure souche idrisside, et se mirent à accueillir les visiteurs ainsi que la délégation officielle du moussem de Moulay Driss Le grand. Ils contrôlaient le commerce des sacrifices, des cierges et des gâteaux. Certains grands entrepreneurs parmi eux, en étaient même arrivés à présider aux cérémonies de l'éloge du prophète et de l'écoute (Assamae wa Al Madih), en dépit du malaise que cela leur causait. Ils invoquaient leur Créateur de mettre, au plus vite possible, un terme aux lamentations de ces personnes flasques, qui ressassaient des poèmes et des litanies dont on ne comprenait que les formules d'eulogie du prophète(formule de prière sur le prophète).

Puis l'idée vint à El-fersioui d'entreprendre une nouvelle expérience après les huileries modernes et le réseau commercial. Il construisit alors «L hôtel de l'olivier » dans le plateau qui donne sur les vestiges de Volubilis.

El Fersioui avait passé environ cinq ans à construire ce monument grandiose, avait engagé d'atroces combats pour l'eau, l'électricité et pour asphalter la route qui conduisait au plateau avant que l'hôtel ne se dresse comme une balustrade donnant sur les monuments archéologiques de Volubilis où le soleil se couchait chaque jour en disparaissant derrière le temple et l'arcade de Caracalla.

Mohamed Al-Achari, extrait du roman « L'arcade et le papillon »

النص:

فجوة الترجمة

أبرز تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول لعام 2002 ضعف حركة الترجمة في الوطن العربي، بل ضمورها الشديد، مما يكاد يقضي على دورها المأمول في نقل المعرفة وتوطينها باللغة العربية. وقد كشفت الإحصاءات في هذا الصدد أن ما يترجمه العالم العربي من كتب قد لا يزيد على خمس ما يترجمه بلد أوروبي صغير مثل اليونان الذي يقل عدد سكانه عن 5% من سكان الوطن العربي ، وإن إجمالي ما ترجم منذ إنشاء دار الحكمة في عهد المأمون حتى الآن يوازي ما تترجمه إسبانيا – مثلاً – في عام واحد حالياً.

تتعاضد أهمية الترجمة العلمية يوما بعد يوم نتيجة للانفجار المعرفي، والتقدم التكنولوجي الهائل في جميع مجالات الحياة، وتزداد هذه الأهمية بالنسبة إلى عالمنا العربي لكونه – أساسا - متلقيا للمعرفة العلمية أكثر منه منتجا لها، وهو الوضع الذي يتناقض جوهريا مع النقص الشديد الذي نعاني منه في مجال الترجمة، بصفة عامة والترجمة العلمية بصفة خاصة، ولا شك في أن قصور الترجمة العلمية في عالمنا العربي يعد من الأسباب الرئيسية وراء تعثر جهود تعريب التعليم الجامعي، وبشيء بوضوح بمدى تقشيء اللاعلمية الخبيث في مجتمعاتنا العربية. لقد أحدث هذا القصور فراغا كبيرا في نسيج الثقافة العربية، وبالتالي في تكوين العقل العربي، إن ذلك الفراغ الناجم عن قصور الترجمة العلمية يجري ملؤه بإصدارات تافهة تشيع الفكر الخرافي، وأوهام العلم الزائف عن أسرار الكون والخلق ومجالات التطور الإنساني المختلفة، وفي هذا الخصوص تسعى المنظمة العربية لتربية والعلوم والثقافة حاليا إلى وضع إستراتيجية عربية لنشر الثقافة العلمية في أرجاء الوطن العربي . وفي رأينا أنه لا يمكن تحقيق ذلك دون إعطاء أقصى درجات الأهمية للترجمة العلمية، والنظر إليها بصفاتها منظومة متكاملة، ومن المعروف أن كثيرا من الأكاديميين العرب يناهضون حركة التعريب مما أدى إلى إجهاد معظم الجهود الساعية لتحقيق هذه الغاية. وهكذا حرمت الترجمة العلمية من مصدر الطلب الرئيسي عليها، بالإضافة إلى حرمانها من أجيال من المترجمين العلميين لا بد أن يتوالى ظهورها من ضمن المتخصصين الذين أسسوا علاقتهم بالعلم من خلال تعلمه باللغة العربية مباشرة، وهذا بلا شك – أفضل السبل لتوفير الموارد البشرية اللازمة للترجمة العلمية.

لاشك في أن الترجمة الأدبية أصعب من الترجمة العلمية لغويا، فهي لا تسعى فقط إلى تطابق المضمون، بين لغة المصدر ولغة الهدف كما هي الحال غالبا – في الترجمة العلمية، بل تتجاوز ذلك إلى تناظر شكل الصياغة بينهما، ونقل الإحياءات وشحنة التأثير والإبقاء على اللبس، واحترام مزاج المؤلف وطابعه ومضاهاة أسلوب النص الأصلي ، بمعنى آخر: إن الترجمة الأدبية هي نوع من الأدب يحتاج إلى مواهب خاصة وتمكن عال للغاية من فهم لغة المصدر، والكتابة بلغة الهدف، لذا فإن الترجمة الآلية لن تطول النصوص الأدبية، ناهيك عن الشعر، إلا بعد زمن ربما يطول عقودا .

بل هناك من يرى استحالتها، ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الترجمة الآلية في المجال العلمي، وقد قطعت شوطا كبيرا غربا وشرقا، وحققت نجاحا معقولا يقر بها أكثر فأكثر من الكفاءة المنشودة وتوجد في العالم العربي وخارجه مبادرات مشجعة لتطوير نظم آلية للترجمة من الانجليزية والفرنسية إلى اللغة العربية، نفذاها باحثون عرب غالبا، إلا أن هذه المبادرات مازالت في مرحلة البداية، وعلى رغم إقرارنا بتواضع مستواها الحالي فإنها جديرة بالتشجيع ضمانا لاستكمال مسار تطورها الذي هو، بحكم طبيعته، طويل الأمد (من 10 إلى 15 سنة) . وبمعنى آخر إن التقاعس عن الاهتمام بالترجمة الآلية، حاليا يحرمانا من جني ثمارها مستقبلا.

هذا ويسود الاعتقاد أن الحاجة مقصورة على الترجمة من اللغات الأجنبية، وبخاصة الانجليزية باعتبار أن العرب – كما أسلفنا – مستوردون للمعرفة أكثر من كونهم منتجين لها، إلا أنه في ظل ثورة المعلومات وحوار الثقافات وحاجة العرب إلى الذود عن ثقافتهم وحضارتهم ومصالحهم، وأصبحت الترجمة من العربية إلى اللغات الأجنبية ضرورة ملحة، وتجدر الإشارة هنا إلى ما تبديه حالياً كثير من الجهات الأجنبية، ومنها وكالات الاستخبارات الأمريكية، من اهتمام شديد بالترجمة من العربية، وذلك من أجل المتابعة الفورية لكل ما يصدر عن العالم العربي من نشر طباعي وإلكتروني. وذلك بهدف تعريضه معلوماتيا وإبقائه تحت الرقابة الدائمة.

عن كتاب: الفجوة الرقمية رؤية عربية لمجتمع المعرفة د. نبيل علي ،
أغسطس، 2005

Traduction proposée

Le fossé de la traduction

Le premier rapport de développement humain arabe de l'an 2002, a mis en évidence la faiblesse du mouvement de la traduction dans le monde arabe, voire sa grande déchéance. Ceci risque de mettre fin à son rôle tant attendu dans le transfert et la localisation en langue arabe. Les statistiques ont montré , à ce propos, que ce que le monde arabe traduit en matière de livres ne dépasse guère le un cinquième de ce que traduit un petit pays européen comme la Grèce dont le nombre des habitants est inférieur à cinq pour cent de la population du monde arabe, et que le taux global de tout ce qui a été traduit depuis la fondation de la Maison de la Sagesse à l'époque d'Al- Mammon jusqu'à présent équivaut à ce que l'Espagne ,par exemple, traduit actuellement en une seule année.

L'importance de la traduction scientifique s'accroît jour après jour, suite à l'explosion du savoir et au progrès technologique gigantesque dans tous les domaines de la vie. La traduction scientifique est d'autant plus importante pour notre monde arabe que celui-ci est davantage un récepteur du savoir scientifique qu'un producteur de ce savoir. Cette situation contredit largement le grand déficit dont on souffre dans le monde arabe, dans le domaine de la traduction, en général, et en particulier, la traduction scientifique. Il ne fait aucun doute que la déficience de la traduction scientifique dans le monde arabe est tenue pour l'une des raisons principales des difficultés de l'enseignement universitaire. Elle montre à quel point le syndrome malin de l'ignorance scientifique s'est propagé dans nos sociétés arabes. Ce manque a entraîné un grand vide dans la toile de la culture arabe, et partant dans la formation de l'esprit arabe. Ce vide dû au déficit de la traduction scientifique est comblé par des publications futiles, qui diffusent la pensée superstitieuse ainsi que les illusions de la pseudo-science sur les mystères de l'univers, de la création et des divers domaines du développement humain. A cet égard, l'organisation arabe de l'éducation, des sciences et de la culture cherche

actuellement à mettre au point une stratégie arabe en vue de la diffusion de la culture arabe partout dans le monde arabe. A notre avis, cela ne pourra se réaliser que si l'on donne une grande importance à la traduction scientifique, tout en la considérant comme un système intégral. Il est établi que de nombreux académiciens arabes s'opposent au mouvement de l'arabisation. Il en résulte que la plupart des efforts visant cet objectif, ont été mis en échec. Ainsi, la traduction scientifique a été privée de sa source principale de demande. Elle a été également privée de plusieurs générations scientifiques qui devaient se profiler successivement se succéder parmi les spécialistes ayant établi leur lien rapport avec la science en l'apprenant directement en arabe. Cela est sans doute, le meilleur moyen pour ménager les ressources humaines nécessaires à la traduction scientifique.

Sans doute, la traduction littéraire est plus difficile que la traduction scientifique, du point de vue linguistique. En effet, la traduction littéraire ne cherche pas uniquement à faire concorder le contenu entre la langue source et la langue cible, comme c'est le cas en général dans la traduction scientifique. Bien plus, elle cherche à établir l'analogie dans l'aspect de la formulation entre ces deux langues, à garder la charge affective, à maintenir l'équivocité, à respecter l'idiosyncrasie et l'empreinte de l'auteur ainsi qu'à égaler le texte original. Autrement dit : La traduction est une sorte de littérature qui nécessite des dons bien particuliers et une bonne maîtrise de la compréhension de la langue source. Voilà pourquoi la traduction automatique n'affectera les textes littéraires, et à fortiori, la poésie, qu'après un certain temps qui pourra durer des décennies.

Il y a même ceux qui croient qu'elle est impossible. Il en va autrement de la traduction automatique dans le domaine scientifique, laquelle est allée plus loin encore tant en orient qu'en occident, et a réalisé un succès remarquable la rapprochant davantage de la compétence requise. Il existe dans et en dehors du monde arabe, des initiatives susceptibles d'encourager le développement de systèmes automatiques pour la traduction de l'anglais et du français vers l'arabe. Elles ont été faites en général par des chercheurs arabes. Toutefois, ces initiatives sont encore à leur début. Nous avons beau reconnaître la modestie de leur niveau actuel, il n'en demeure pas moins qu'elles sont dignes d'être encouragées afin de garantir la continuité de leur processus d'évolution, qui est, de par sa nature, de long terme (de 10 à 15 ans). Autrement dit, le fait de manquer à s'occuper de la traduction automatique actuellement, est susceptible de nous priver d'en profiter ultérieurement.

Cela étant, une croyance est répandue selon laquelle le besoin est restreint à la traduction à partir des langues étrangères, notamment l'anglais, étant donné - comme on vient de le dire - que les Arabes sont davantage des importateurs que des producteurs de savoir. Néanmoins, dans le contexte de la révolution des informations, du dialogue des cultures, du besoin des Arabes à protéger leur culture, leur civilisation et leurs intérêts, la traduction de l'arabe vers les langues étrangères est devenue une nécessité impérieuse. Il convient de signaler que de

nombreux comités étrangers, dont l'agence centrale de renseignement, nourrissent un grand intérêt pour la traduction à partir de l'arabe, dans le but de suivre instantanément tout ce qui est édité par le monde arabe, tant typographiquement qu'électroniquement, afin de le mettre à découvert et de le maintenir sous une surveillance permanente.

**D'après le livre : Le fossé numérique, une vision arabe pour une société de savoir.
Docteur Nabil Ali, Août 2005**

L'expérience impériale et l'esprit indien

Dans l'ensemble, l'expérience impériale a eu un effet dévastateur sur l'esprit indien. Le phénomène le plus destructeur a été le rôle joué par la théorie du progrès que nous avons commencé à emprunter à l'Europe dans les années 1830, en particulier aux utilitaristes britanniques. Durant mon enfance et ma jeunesse, cette théorie était dominante dans les cercles universitaires, le monde des affaires, les sciences et le sport. Elle plaçait toutes les cultures sur une échelle temporelle. Certaines cultures, par définition, étaient plus avancées ; d'autres, dont la culture indienne, étaient plus arriérées. La seule tâche valide qui incombait aux peuples arriérés était de se mettre à l'école des plus avancés, d'abord en les imitant servilement, puis en rivalisant avec eux. Au cours de notre formation, nous avons fidèlement assimilé ces notions et les acceptions en tant que faits inexorables de l'existence. Dans le cadre de cette même théorie, nous considérions les paysans indiens, les non bengalis et les peuples tribaux comme plus arriérés que nous et méritant par conséquent d'être civilisés par les *babus* bengalis* .

Je considère que les Britanniques sont directement responsables de cette situation. Pour justifier leur expérience impériale, ils ont jugé nécessaire de promouvoir cette théorie du progrès, et c'est elle qui fait de la domination britannique un impérialisme moderne. Sans cela, il se serait agi simplement d'une version de l'esprit de rapine et du despotisme « traditionnels ». Cette nouvelle hiérarchisation des cultures bouleversa le système éducatif, les formes autochtones de créativité et de critique sociale, et détruisit les échanges culturels de l'Inde avec d'autres civilisations telles que la Chine, l'Égypte, l'Iran et la Turquie, que les élites indiennes occidentalisées commencèrent à percevoir comme arriérées. Seuls les échanges culturels avec l'Occident paraissaient légitimes [...]

[L]' impérialisme britannique, du fait de son caractère moderne, était différent des formes antérieures de colonialisme. Il instaura et légittima dans notre esprit l'idée de notre propre infériorité, et ce non pas seulement en vertu de la race

ou de la couleur de peau, mais de la dynamique sécularisée, impersonnelle, scientifique et évolutionniste de l'histoire. Nous avons accepté cette infériorité comme preuve de notre dévouement à la science, à la rationalité et à l'histoire. Lorsque des sous-produits intellectuels du système colonial commencèrent à vouloir nous aider à combattre ce sentiment d'infériorité, nous avons même dans ce combat accepté le leadership intellectuel des Britanniques.

(*) *Babu* : bien qu'étant à l'origine une marque de respect, ce terme était utilisé avec une légère nuance ironique et péjorative pour désigner les fonctionnaires et intellectuels issus de la classe moyenne bengalie dans l'Inde britannique.

Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, New Delhi, 1983, p. xi, xii.

Traduction proposée :

التجربة الاستعمارية والعقل الهندي

إجمالاً، كان للتجربة الاستعمارية وقع مدمر على العقل الهندي كما كانت الظاهرة الأشد تدميراً ذلك الدور الذي لعبته نظرية التقدم التي بدأنا اقتراضها من أوروبا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، خصوصاً من أولئك النفعيين البريطانيين. فقد انتشرت تلك النظرية أثناء طفولتي وشبابي، داخل الأوساط الجامعية وفي عالم الأعمال والعلم والرياضة. كانت هذه النظرية تضع الثقافات على سلم زمني ووفقاً لهذا التعريف فإن بعض الثقافات كانت أكثر تقدماً بينما كانت ثقافات أخرى ومن ضمنها الثقافة الهندية، أكثر تخلفاً. والمهمة الوحيدة والملائمة التي يتعين على الشعوب المتخلفة الاضطلاع بها، هي أن تتلمذ على يد الشعوب الأكثر تقدماً، وذلك بتقليدهم تقليد العبد لسيده ثم بمنافستهم بعد ذلك. وأثناء تكويننا استوعبنا جيداً المفاهيم والمعاني بوصفها وقائع حتمية لا محيد للوجود عنها، وفي إطار هذه النظرية نفسها فإننا نعتبر الفلاحين الهنود وغير البنغاليين والشعوب القبلية بمثابة شعوب أكثر تخلفاً منا وبالتالي فهي جديرة بأن تمدّها النخب البنغالية بأسباب الحضارة ومقوماتها.

وأعتقد أن البريطانيين مسئولون مسؤولية مباشرة عن هذا الوضع، ولتبرير تجربتهم الإمبريالية فإنهم رأوا من اللازم تشجيع نظرية الرقي تلك، التي تجعل من الهيمنة البريطانية إمبريالية حديثة. ولولا ذلك، لكان الأمر قد تعلق ببساطة بشكل من أشكال روح النهب والاستبداد التقليديين. وقد قلبت هذه التراتبية الجديدة للثقافات، النظام التربوي والأشكال الأصلية للإبداعية والنقد الاجتماعي، رأساً على عقب، كما قضت على المبادلات الثقافية للهند مع حضارات أخرى مثل الصين ومصر وإيران وتركيا، التي شرعت النخب الهندية المستغربة في إدراك تخلفها، فبدت وحدها التبادلات الثقافية مع الغرب ذات مشروعية.

وبسبب طابعها العصري فقد كانت الإمبريالية البريطانية مختلفة عن أشكال الاستعمار السابقة إذ أقرت في أذهاننا مبررة إياها، دونيتنا لا بموجب السلالة أو لون البشرة فقط وإنما أيضاً بموجب الدينامية الزمنية والموضوعية والعلمية والتطورية للتاريخ. فكان أن قبلنا هذه الدونية كدليل على تفانينا في الإخلاص للعلم

واللعلانية وللتاريخ. وعندما أبدى بعض المفكرين من أذئاب النظام الاستعماري رغبتهم في مساعدتنا على التغلب على هذا الإحساس بالدونية، قبلنا حتى في خضم هذا الصراع، قيادة البريطانيين الفكرية.

أشيش ناندي، العدو الحميم، ضياع واسترجاع الهوية تحت الاستعمار، مطبعة جامعة أوكسفورد. نيودلهي، 1983

نص:

الغرب وتحديث العالم العربي

ذهل العالم العربي الحديث بالعالم الغربي المتقدم صناعيا وعسكريا وثقافيا في شرائط لم يعهدها في تاريخه القديم، والإسلامي منه خاصة. وأبرز هذه الشرائط الحديثة هو الغزو العسكري، بقيادة نابليون، لمصر سنة 1798. والتحليل السائد لهذا الغزو هو أن نابليون زود العالم العربي، انطلاقا من مصر، بإمكانية الدخول في الحداثة الثقافية الغربية. إلا أن دراسة الوقائع، في سياق الثقافة العربية عموما، قد تؤدي إلى تبني نتائج مخالفة تماما لهذه الفرضية:

1. كان لقاء الثقافة العربية في القديم بالثقافة الأوروبية قد تم من خلال الثقافة اليونانية، وهذا ما يثبت أن اللقاء الثقافي بين العربية والأوروبية قديم وليس جديدا كله. وما يتميز به اللقاء القديم هو أنه مشبعا بحرية الاختيار العربي في الوقت نفسه الذي لم تفرض فيه أوربا أي هيمنة على الثقافة العربية في اختياراتها الثقافية. وبذلك الاختيار الحر تفاعلت ثقافتان، وبرزت معرفة إنسانية مغايرة؛ بمعنى أن اللقاء بين الثقافتين، العربية واليونانية القديمة، تضمن أجوبة عن قضايا تهتم الأدب الفكر والعلم والمجتمع، وتلك الأجوبة من بين التي أمدت أوربا مجددا بإمكانية الاستمرار في المغامرة.

2. وعكس ذلك هو ما طبع اللقاء بين الثقافتين، العربية الأوروبية، في العصر الحديث، حيث حرية الاختيار ملغاة على المستوى الجماعي. فدخل نابليون إلى مصر، وهو رمز الصعود الأوربي ورمز الثورة الفرنسية والحداثة الغربية، استظل بالآلات العسكرية التي قتلت وهدمت وخربت مشهدا اجتماعيا وثقافيا وحضاريا. وما جلبه نابليون بصحبته إلى مصر من آلة للطباعة ومن مؤسسات علمية ومن أطر ثقافية تقدمت كلها على الأرض المصرية، ثم العربية فيما بعد، نموذج للهيمنة يختاره الغرب للعالم العربي، وما يعتقد به بعض الباحثين العرب أن الأوربيين، في حقل الدراسة المتعلقة بتحديث العالم العربي، من كون دخول نابليون إلى مصر يمثل مرحلة جديدة لانفتاح العرب على أوربا، ينسى، أو لا يفكر، ذلك أن هذا الدخول كان مترابطا مع توسع السوق التجارية الأوروبية، وتنفيذ مشروع الهيمنة الأوروبية على العالم العربي، والعالم الثالث عامة لما تريده أن يكون عليه. من ثم ما فإن ما ظهر في العام العربي على إثر الغزو العسكري الأوربي، هو التقليد لا التحديث، ذلك هو نصف الوجه الخفي للوقائع، وحالة يبررها مشهد الهيمنة الذي مايزال مسترسلا إلى الآن، ولا يترك للعالم العربي فرصة الاختيار الذاتي واللقاء الحر مع الآخر.

3. ولم تنتف محاولات اللقاء الحر بين الثقافتين العربية والغربية، في عصرنا الحديث. بدأ ذلك منذ رفاعة الطهطاوي الذي توجه إلى فرنسا كمرشد ديني للبعثة الطلابية المصرية، وعاد إلى مصر مصلحا

يبشر بأفكار الحداثة الغربية. هذا المسافر المفتتن بمعرفة الآخر، الغربي، تنسب إليه مجموعة من المثقفين والأدباء والفنانين العرب، الذين غادروا أقطارهم باتجاه أوروبا وأمريكا، منذ القرن التاسع عشر إلى الآن. ولكن السفر الرمزي تم أيضا، عن طريق تعلم اللغات وترجمة الأعمال. إن رغبة اللقاء الحر مع الغرب وثقافته كانت شبه متوازية مع غزو الغرب للعالم العربي ونشر هيمنته عليه، ولذلك فإن رغبة العرب في الوصل بين ذاتهم وذاتهم كانت الهيمنة تأتي لتؤكد انكساره، هيمنة التقليد في العالم العربي وهيمنة الغرب على العالم العربي.

وهكذا أدت هذه الهيمنة، في المشرق والمغرب معا، إلى نتيجتين متكاملتين: أولهما: ظهور الحركة التقليدية التي ترى إلى الاحتفاء بنموذج الثقافة العربية القديمة الوسيلة الفاعلة في مواجهة استمرار الغزو الذي لا ينتهي؛ وثانيتهما: محاصرة كل حركات التحديثية بالنموذج الأوربي ومحاكمتها في ضوء انفتاحها على الثقافة الحديثة الأوربية، وهي التي تلتقي فيها الهيمنة الأوربية مع المؤسسات التقليدية العربية في منع العرب عن المعطيات الإيجابية للحداثة الأوربية.

محمد بنيس، الشعر العربي الحديث، الجزء الرابع، مسائلة الحداثة، دار توبقال للنشر، 1991.

الترجمة المقترحة:

L'Occident et la modernisation du monde arabe

Le monde arabe moderne fut ébloui par le monde occidental, évolué industriellement, militairement et culturellement, dans des épisodes jamais rencontrés auparavant dans son histoire ancienne, notamment islamique. L'une de ces épisodes les plus remarquables fut l'expédition de Napoléon en Egypte, en 1798. On analyse communément cette expédition par le fait que Napoléon a fourni au monde arabe, depuis l'Egypte, la possibilité d'entrer dans la modernité culturelle occidentale. Toutefois, l'étude des faits, dans le contexte de la culture arabe en général, risque d'aboutir à des résultats tout-à-fait contraires à cette hypothèse.

Autrefois, le contact de la culture arabe avec la culture européenne, avait eu lieu par le biais de la culture grecque. Cela prouve que le contact des deux cultures : arabe et européenne n'est pas tout-à-fait nouveau mais plutôt ancien. En outre, ce qui caractérise cet ancien contact est le fait qu'il était riche de la liberté de choix des Arabes, au moment où l'Europe n'exerçait aucune autorité sur la culture arabe quant aux choix culturels de cette dernière. Par le moyen de ce choix libre, deux cultures avaient interagi, et une nouvelle et différente connaissance humaine avait vu le jour. Cela signifie que le contact entre la culture arabe et l'ancienne

culture grecque recelait des réponses à des questions relevant de la littérature, la pensée, la science et la société. Ces réponses figurent parmi celles qui ont fourni, à nouveau, à l'Europe, la possibilité de poursuivre son aventure.

Il en va tout autrement pour le contact des deux cultures ; arabe et européenne à l'époque moderne, où la liberté de choisir est annulée au niveau collectif. En effet, l'entrée de Napoléon en Egypte, symbole de l'ascension de l'Europe et emblème de la révolution française et de la modernité occidentale, s'était munie de tout un arsenal militaire qui a tué, détruit et anéanti tout un paysage social, culturel et civilisationnel. Napoléon avait apporté avec lui en Egypte, l'imprimerie, des institutions scientifiques, des cadres culturels qui ont pris le devant sur tout le territoire égyptien et même dans le monde arabe par la suite. C'était un modèle d'hégémonie que l'Occident avait choisi pour le monde arabe. Par ailleurs, si certains chercheurs arabes et européens dans le domaine de la modernisation du monde arabe, pensent que l'entrée de Napoléon en Egypte représente une nouvelle étape de l'ouverture des Arabes sur l'Occident, c'est que ceux-ci ou bien oublient ou bien manquent de réflexion . Car, cette entrée était concomitante à l'expansion du marché commercial européen, à la mise en œuvre du projet de l'hégémonie européenne sur le monde arabe et le tiers-monde en général pour le façonner à sa guise. Par conséquent, Les événements qui ont vu le jour dans le monde arabe, au lendemain de la conquête militaire européenne, relèvent encore de la tradition, et n'ont rien à voir avec la modernisation. Telle est la moitié de la face cachée des faits ; une situation qui trouve son alibi dans le spectacle de l'hégémonie qui persiste encore aujourd'hui, et qui ne laisse au monde arabe aucune occasion pour exercer son propre choix ni pour son libre contact avec l'autre.

Toutefois, les tentatives de rencontre libre entre les deux cultures : arabe et occidentales ne manquaient pas, dans notre époque moderne. Tout a commencé avec Rifaa Al-Tahtaoui qui était parti en France comme conseiller religieux de la mission expédition estudiantine égyptienne, et qui était retourné en Egypte en réformateur prêchant les idées de la modernité occidentale. Ce voyageur fasciné par le savoir de l'autre, en l'occurrence occidental, a donné l'exemple à un ensemble d'intellectuels, d'écrivains et d'artistes arabes qui ont quitté, à leur tour, leurs pays à destination de l'Europe et de l'Amérique, depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à maintenant. Toutefois, le voyage symbolique a eu lieu également par le moyen de l'apprentissage des langues et de la traduction des œuvres. Le désir de contacter librement l'occident et sa culture allait presque en parallèle avec la conquête du monde arabe par l'Occident qui y étendait son hégémonie. Il s'ensuit que tout désir des Arabes pour reforger leur identité, était mis en échec

par l'hégémonie qui consistait en la prédominance de la tradition au sein du monde arabe et en la domination exercée par l'Occident sur ce dernier.

Ainsi, cette hégémonie a abouti tant au Machrek qu'au Maghreb, à deux résultats complémentaires : Primo : l'apparition du mouvement traditionnel qui prône, en guise de prévention, le recours au modèle de la culture arabe ancienne, comme étant le moyen efficace pour confronter l'interminable conquête qui ne cesse jamais. Secundo : la réduction de tous les mouvements de modernisation au modèle européen et le jugement de ces derniers à la lumière de leur ouverture sur la culture occidentale européenne. C'est là où se croise l'hégémonie européenne avec les institutions traditionnelles arabes afin d'empêcher les Arabes d'avoir accès aux données positives de la modernité européenne.

Mohammed Bennis, la poésie arabe moderne, partie4, questionner la modernité, Dar Toubkal de publication, 1991.

نص:

صورة المغربي

فيما قبل، كان الناس يتركون للشمس ولأوقات الصلاة عبء تنظيم سير أنشطتهم وأوقات فراغهم، وكان الجسد يتابع إيقاعه الطبيعي البطيء، كما لو كان نبتة. ولم يكن الناس يهتمون أكثر من اللازم بإضاعة الوقت أو عدم إضاعته. فقد كان الوقت الطيب يمنح للإنسان وينتزع منه على نحو تعاقب الضوء والعتمة. ومن هذه الحقبة المديدة احتفظ المغرب بقيم حضارية ذات قيمة كبرى. وقد خضعت تلك القيم طيلة القرون السالفة للتحويل، تحت تأثير التحضر، وكذا بالاستغلال على الأرض، وبالفنون اليدوية ومهارتها. وبفضل المكابدة، والحس الطقوسي بالحياة الاجتماعية. فبين الفلاح والمحارب، وبينه وبين الولي الصالح، وبين هذا الأخير والتاجر، توجد حركة تنقل مكثفة ومستمرة لقوى البلاد التي استقرت عليها ونظمتها تقاليد الملكية.

غير أن هذا التوازن التقليدي، باعتباره خاصية أساسية للمجتمعات الفلاحية الرعوية، قد تعرض للاختلال، واكتشف المغربي السرعة والارتجاج بحيرة بالغة، هكذا نراه يجري لكي يصل متأخرا، وهو يصل دائما متأخرا. والخطأ في ذلك يعود للآخر، دائما للآخر! فالمغربي يتنصل من الخطأ بتفويض سحري. لتتنظروا إلى سائق أمام الضوء الأحمر، فهو إذا لم يتجاوز، يتوقف تاركا إياه وراء ظهره. فالحيلة البصرية للمغربي تكمن في عدم رؤية القانون وجها لوجه، وبذلك يكون احترام القانون وخرقه متواشجين في النظرة نفسها والحركة نفسها. إن لدى المغربي رغبة عميقة في محو وتعطيل الحدود بينهما. فأحد أسرار مجتمعات الكتاب يتمثل في أنها تعيش القانون كبرانية مطلقة قائمة على الخضوع والحذف.

إن المغربي، باعتباره جماعيا بالفطرة واجتماعيا بالتقليد، يكن احتراما مبالغا فيه للتراتبية والأوتوقراطية. إنه يملك مهارات عائلته ومجموعته وفن الاحتفال، إضافة إلى الكلمة النبيلة والتعابير

الجاهزة. فهو تارة ينمحي أمام السلطة، ويتآلف معها تارة أخرى. ومن حيث كونه مسالما ومحبا للمظاهر، يغدو جافا وصامتا حين تفاجئه عاصفة الأحداث. و حين يكتم غيظه تراه يشبه صخرة نحتتها جبال الأطلس. أما حين يثور فإنه يكنس كلما يعترض طريقه. حين يكون المغربي ثريا يشكل لنفسه زبائنه. أما في فقره فإنه يتوصل إلى أن يكون من بين أولئك الزبائن، وثمة بالضبط يكمن المجتمع المدني، أكثر مما يوجد في الانتماء الحزبي أو الجمعي.

غالبا ما نسمع أحدهم يقول: "لي ستمائة ابن عم!". إن الأمر لا يتعلق بمزحة، إنما بموقع قوة. ذلك أن المغربي، كفرد، كائن إشكالي وتجزئي، يعاني من انفصام في الشخصية ومن صورة هشة عن نفسه. غير أنه باعتباره عضوا في مجموعة بشرية يغدو ماهرا ومحتكا.

إنه تكتيك رصين، يوميا يتم الحفاظ على رصانته بالخدمات المطلوبة من الآخرين أو الممنوحة لهم، وبزيارات اللباقة، وكذا بالولع بالحفلات والطقوس وبحس كبير بالتجمعات النشوانية، إضافة إلى شهوة الكلمة، كما تشهد على ذلك العبارة التالية: "ماشي مشكيل". فسواء أكانت هذه العبارة موجهة من موظف إلى مواطن، أم من قبل وزير إلى وزير آخر، أو من زوج إلى زوجته، ... فإن هذه الجملة السحرية تحل كل المشاكل، أي أنها لا تحل أي شيء.

أكره ما يكرهه المغربي هو العزل عن المجموعة، فالعزلة في نظره كابوس، إذ إنه وهو على فراش الموت، لا يحس بأن ذويه قد هجروه. من ثم تأتي تلك النظرة القلقة ذات المسحة الكئيبة. إنه التوازن بين عشق الحياة وتقديس الموتى!

كل كلمة تشبه لعبة شطرنج، حين يكون المتحاورون لاعبين وقطع اللعبة في الآن نفسه. والمغربي واع بذلك. لذا فإنه يختار لكل حالة الصيغة والجملة المناسبة. إن فن الأدب والاحتفال هذا ليحير الأجانب، وهو أحيانا يبهرهم. ألا يتم تقديمه كقانون خرافي للضيافة! نعم، غير أن كل قانون ضيافة دعوة إلى الالتحاق بالمجموعة والاندماج في نظامها القائم: أي الطاعة وفرض الطاعة. فاللباقة ليست في آخر المطاف سوى نظير العبودية الإرادية الملتصق بها.

عبد الكبير الخطيبي، نصوص من الثقافة المغربية الحديثة، عبد الجليل ناظم و جلال

الحكماوي، ص 206، 207، دار توبقال، البيضاء

الترجمة المقترحة:

Le portrait du Marocain

Autrefois, les gens confiaient au soleil et aux horaires de la prière, la tâche d'organiser leur activité et leur loisir. Le corps obéissait au lent rythme de la nature comme s'il n'était qu'une simple plante. Par ailleurs, les gens ne prêtaient pas une grande importance à la perte ou non du temps. Ainsi l'homme se voyait-il attribuer et arracher le bon temps, à l'instar de l'alternance de la lumière et de l'obscurité.

De cette si longue période, le Maroc avait gardé de considérables valeurs civilisationnelles. Toutefois, ces valeurs avaient été l'objet d'une transformation le long des siècles passés, sous l'effet de la sédentarisation, du travail de la terre, des arts manuels et de la compétence dans ce domaine, de l'endurance et du sens rituel de la vie sociale. Il existait, en effet, entre le paysan et le guerrier d'une part, entre le guerrier et le marabout d'autre part, et entre le marabout et le marchand, un mouvement de flux de forces qui ne cesse de circuler. Il s'agit des forces du pays organisées par les traditions monarchiques, qui s'y étaient installées.

Néanmoins, cet équilibre traditionnel, considéré comme propriété essentielle des sociétés agricoles et pastorales, avait été perturbé. Ainsi le Marocain découvrit-il, non sans grand embarras, la célérité et l'agitation. On le voit courir pour enfin arriver en retard. Or, il arrive toujours en retard. La faute en incombe à l'autre, toujours à l'autre. Le Marocain se dégage de sa faute comme par une magique procuration. Considérons un chauffeur devant le feu rouge. Au cas où il ne le dépasse pas, il le laisse, en revanche, derrière son dos. La ruse optique du Marocain lui permet de ne pas voir la loi en face. De cette manière, le respect et la transgression de la loi se trouvent associés dans le même regard et le même mouvement. Le Marocain éprouve un profond désir à supprimer et à abroger les limites entre les deux. L'un des secrets des sociétés du Livre consiste dans le fait qu'elles font l'expérience de la loi comme s'il s'agissait d'une extériorité qui repose sur la soumission et l'annulation.

Etant un être social par nature, et un être sociable par tradition, le Marocain voue un respect exagéré à la hiérarchie et à l'autocratie. Il possède les compétences de sa famille et son clan ainsi que l'art des cérémonies, en plus de mots nobles et d'expressions toutes prêtes. Tantôt, il s'efface devant l'autorité, le pouvoir, tantôt, il s'y accommode. En paix, il aime les apparences, mais il devient sévère et taciturne quand il est pris dans le tourbillon de la vie. Quand il réprime sa colère, on dirait un roc sculpté par les monts de l'Atlas. Mais quand sa colère se déchaîne, alors il balaye tout obstacle devant lui. Quand il est riche, il se fait des clients, mais s'il devient pauvre, il parvient à devenir l'un de ces clients. C'est là que réside la société civile, plus que dans l'adhésion à un parti ou à une association.

On entend souvent dire à quelqu'un : « J'ai six-cent cousins ». Il ne s'agit pas là d'une plaisanterie, mais plutôt d'un point fort. En effet, en tant qu'individu, le marocain est un être problématique, qui possède une vision fragmentaire des choses. Le dédoublement de la personnalité et l'image ébranlée qu'il a de lui-même, le font souffrir. Toutefois, étant un membre dans un groupement humain, il devient habile et expérimenté.

C'est une tactique quotidienne réfléchie que de préserver cette pondération par les services qu'on reçoit et ceux qu'on donne aux autres, par les visites de courtoisie, par l'engouement pour les fêtes et les rituels, par un grand sens des réunions extatiques, en plus du désir de palabrer. En témoigne l'expression suivante : « pas de problème ». Qu'elle soit adressée par un fonctionnaire à un citoyen ou par un ministre à son homologue ou par un homme à son épouse, cette expression résout toutes sortes de problèmes, c'est-à-dire n'en résout rien, en fait.

Ce que le Marocain abhorre le plus au monde, c'est d'être isolé du groupe. La solitude est, pour lui un, cauchemar. Car même moribond, il ne ressent pas que ses proches l'ont abandonné. De là, émane cette vision inquiète, empreinte de mélancolie. Il s'agit de l'équilibre entre la passion de la vie et le culte des morts !

Tout mot ressemble à un jeu d'échec, où les interlocuteurs sont, en même temps, les joueurs et les pièces de jeu. Le marocain en est conscient, voilà pourquoi il choisit pour toute situation, la formule et l'expression la plus appropriée. L'art de la politesse et de la célébration a toujours déconcerté les étrangers. Il les fascine même parfois. En effet, n'est-il pas présenté comme une légendaire loi de l'hospitalité ? Certes, toutefois, toute loi hospitalière est une invitation à rejoindre un groupe et à s'intégrer dans son système établi, c'est-à-dire à la soumission et à l'obligation d'obéir. En effet, la bienséance n'est, en fin de compte, que le synonyme de l'esclavage volontaire qui lui est inhérent.

Abdelkébir Khatibi, Textes de la culture marocaine moderne, Abd El-Jalil Nadhim et Jalal El-Hakmaoui, pp : 206,207, Dar Toubkal, Casablanca.

Texte :

L'orientalisme

Séjournant à Beyrouth pendant la terrible guerre civile de 1975-1976, un journaliste français dit avec tristesse de la ville basse éventrée: «Elle avait semblé autrefois faire partie de l'Orient de Chateaubriand et de Nerval. »

Pour ce qui est du lieu, il a bien raison, dans la mesure, du moins, où c'est un Européen qui est en cause. L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires. Cet Orient est maintenant en voie de disparition : il a été, son temps est révolu. Cela semble peut-être sans importance que des orientaux soient eux-mêmes en Jeu de quelque manière, que, à l'époque de Chateaubriand et de Nerval, des Orientaux aient vécu là et qu'aujourd'hui ce soient eux qui souffrent : l'essentiel, pour le visiteur européen, c'est la représentation que l'Europe se fait de l'Orient et de son destin présent, qui ont l'un et l'autre une signification toute particulière, nationale, pour le journaliste et pour ses lecteurs français.

La position des Américains n'est pas tout à fait la même: pour eux, l'Orient a des chances d'être associé bien plutôt à l'Extrême-Orient (Chine et Japon pour l'essentiel). Pour leur part, les Français et les Anglais – et, dans une moindre mesure, les Allemands, les Russes, les Portugais, les Italiens et les Suisses – possèdent une longue tradition de ce que j'appellerai *l'orientalisme*, qui est une manière de s'arranger avec l'Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale. L'Orient n'est pas seulement le voisin immédiat de l'Europe il est aussi la région où l'Europe a créé les plus vastes, les plus riches et les plus anciennes de ses colonies, la source de ses civilisations et de ses langues, il est son rival culturel et il lui fournit l'une des images de l'Autre qui s'impriment le plus profondément en lui. En plus, l'Orient a permis de définir l'Europe (ou l'occident) par contraste: son idée, son image, sa personnalité, son expérience. Rien de cet Orient n'est pourtant imaginaire. L'Orient est partie intégrante de la civilisation et de la culture *matérielle* de l'Europe.

L'orientalisme exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux. Comparée à cela, la compréhension américaine de l'Orient paraît bien plus floue ; les récentes aventures japonaises ; coréennes, indochinoise, doivent pourtant donner aux Américains une sensibilité « orientale » plus raisonnable et plus réaliste. Bien plus cette intelligence de l'Orient ne doit être à la mesure de l'influence politique et économique croissante exercée par les Etats-Unis dans cette région que l'on appelle le proche ou le moyen Orient.

Il doit être clair pour le lecteur (et on s'efforcera de le montrer dans les pages qui suivent) que, par *orientalisme*, j'entends plusieurs choses qui, à mon avis, dépendent l'une de l'autre. L'acception la plus généralement admise de ce mot est universitaire: cette étiquette est en effet attachée à bon nombre d'institutions d'enseignement supérieur. Est un orientaliste toute personne qui enseigne, écrit ou fait des recherches sur l'Orient en général ou dans tel domaine particulier - cela

vaut aussi bien pour l'ethnologue que pour le sociologue, l'historien, le philologue-, et sa discipline est appelée orientalisme. Il est vrai que le terme d'orientalisme est moins en faveur aujourd'hui chez les spécialistes que celui d'*études orientales* ou d'*études d'aires culturelles* (*area studies*), à la fois parce qu'il est trop vague au trop général et parce qu'il connote l'attitude du colonialisme européen du dix-neuvième et du début du vingtième siècle, qui administrait ces pays en les dominant. Néanmoins, on écrit des livres, on tient des congrès, dont le thème central est «l'Orient», sous l'autorité de l'orientalisme ancienne ou nouvelle manière. De fait, même s'il n'est plus ce qu'il était, l'orientalisme survit dans l'université à travers ses doctrines et ses thèses sur l'Orient et les Orientaux.

Edward W.Saïd, L'Orientalisme, pp 29-31, Seuil, 2004

Traduction proposée :

الاستشراق

قال صحفي فرنسي كان مقيما ببيروت خلال الحرب المدنية الرهيبة بين 1975-1976 بنبرة الحزن و الأسى متحدثا عن تلك المدينة المنخفضة السفلى المنكوبة : "يبدو أنها قد شكلت فيما مضى جزءا من الشرق كما تخيله كل من شاتوبريان ونيرفال".

ولقد كان على صواب من حيث المكان على اعتبار أن الأمر على الأقل يتعلق بأوروبي. وقد أوشك الشرق أن يكون صنيعا أوروبا، كما كان منذ العصور القديمة ملادا للنزوات ومكانا يعج بالكائنات الغرائبية والذكريات، والمشاهد التي تستحوذ على الأذهان، والتجارب الخارقة للعادة. هذا الشرق هو الآن في طور الانقراض. فقد ولى زمنه بعد أن كان في وقت من الأوقات. ولربما يبدو غير ذي جدوى أن يكون المشاركة هم أنفسهم المعنيون بالأمر، بشكل أو بآخر، وأن يكونوا قد عاشوا هناك زمن شاتوبريان ونيرفال، وأن يكونوا هم أنفسهم من يعاني في الوقت الراهن. فما يهم بالنسبة للزائر الأوروبي هو تمثل أوروبا للشرق ولمصيره الراهن، اللذين يكتسيان دلالة خاصة جدا من حيث هي دلالة وطنية بالنسبة للصحفي ولقراءه الفرنسيين

ويختلف موقف الأمريكيين شيئا ما، إذ بالنسبة إليهم قد يكون من المرجح أن يرتبط الشرق بالشرق الأقصى (الصين واليابان أساسا). ويتوفر الفرنسيون والإنجليز بدورهم، وبدرجة أقل الألمان والروس والبرتغاليون والإيطاليون والسويسريون، على تقليد عريق لما سأسميه الاستشراق، الذي هو وسيلة للتصالح مع الشرق، تقوم على المكانة الخاصة الذي يحتلها هذا الأخير في تجربة أوروبا الغربية. ذلك أن الشرق ليس الجار اللصيق لأوروبا فقط وإنما أيضا المنطقة التي أنشأت فيها أوروبا أوسع وأغنى وأقدم مستعمراتها، كما أنه منبع حضاراتها ولغاتها. إنه منافسها الثقافي الذي يزودها بإحدى صور الآخر التي تنطبع فيه بعمق. هذا بالإضافة إلى أن الشرق قد ساعد على تعريف أوروبا (أو الغرب) بالتباين سواء تعلق الأمر بفكره أو صورته أو شخصيته أو تجربته. ومع ذلك فما من شيء يتعلق بالشرق هو مجرد وهم، فالشرق يشكل جزءا لا يتجزأ من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين.

ويعبر الاستشراق عن هذا الجزء ويمثله ثقافيا بل وحتى على شكل نمط خطابي مدعما إياه بمؤسسات ومعجم لغوي وتعليم وتصوير ومذاهب، بل وحتى بيروقراطية استعمارية وبأساليب كولونيالية. وإذا ما

قورن فهم أمريكا للشرق بما سبق فإنه يبدو من الغموض بمكان، ذلك أنه ينبغي للتجارب اليابانية والكورية والهندية الصينية أن تمنح الأمريكيين حسا "شرقيا" أكثر عقلانية وواقعية. وأكثر من هذا، فإن فهم الشرق يجب أن يكون في مستوى التأثير السياسي والاقتصادي المتزايد الذي تمارسه الولايات المتحدة في هذه المنطقة التي تدعى الشرق الأدنى أو الشرق الأقصى.

وينبغي أن يكون واضحا للقارئ وهذا ما سنسعى إلى توضيحه في الصفحات التالية) أنني أعني بالاستشراق أشياء كثيرة ترتبط ، في رأيي، بعضها ببعض. والمفهوم المتفق عليه عموما هو مفهوم أكاديمي ذلك أن هذه السمة ترتبط بعدد كبير من مؤسسات التعليم الجامعي. فالمستشرق هو كل شخص يدرس أو يكتب أو يقوم بأبحاث حول الشرق بصفة عامة أو في ميدان خاص. وينسحب هذا الأمر على عالم السلالات البشرية كما على عالم الاجتماع والمؤرخ والمتخصص في فقه اللغة. ويسمى هذا المجال المعرفي: الاستشراق.

لاغرو أن مصطلح الاستشراق لا يحظى بالإقبال الذي يحظى به لدى الباحثين مصطلح الدراسات الشرقية أو دراسات المجالات الثقافية، وذلك لكونه في الآن نفسه شديد الغموض وعاما جدا، ولأنه يحيل على موقف الكولونيالية الأوروبية في القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، التي كانت تدير أمور هذه البلدان وتسيطر عليها، بيد أن هناك كتبا تُولف وندوات تعقد تتخذ من الشرق موضوعا محوريا ، وذلك تحت سلطة الاستشراق القديم أو الجديد. فرغم أن الاستشراق لم يظل بتاتا على حاله فإنه مازال مستمرا داخل رواق الجامعات من خلال مذاهبه وأطروحاته حول الشرق والمشاركة.

إدوارد سعيد، الاستشراق. ص: 29 إلى 31

السوي، 2004

لغة الأدب الإفريقي

ليس بالإمكان مناقشة لغة الأدب الإفريقي مناقشة مجدية خارج سياق تلك القوى الاجتماعية التي جعلت هذه اللغة قضية تتطلب انتباهنا، ومشكلة تطالب بحل لها.

من ناحية، ثمة الاستعمار في مراحل الكولونيالية والنيو-كولونيالية، يوثق يد الإفريقي على المحراث ليقبل التربة، ويطبق على عينيه غماتين كي يرى فقط الدرب الذي رسمه له السيد المسلح بالإنجيل والسيوف. فالاستعمار، بتعبير آخر، مستمر في التحكم بالاقتصاد، والسياسة، وثقافات إفريقيا. لكن من الناحية الأخرى، ثمة النضال المستمر لشعب إفريقيا من أجل تحرير اقتصاده وسياسته وثقافته من الخانق الأورو-أمريكي، كي يدخل عهدا جديدا من التنظيم الذاتي وتقرير المصير الحقيقيين.

إنه لنضال دائم، هذا الذي يخوضه الأفارقة من أجل الإمساك من جديد، بمبادراتهم الخلاقة في التاريخ، من خلال التحكم الفعلي بكل وسائل تعريف الذات الاجتماعية في الزمان والمكان. إن اختيار اللغة، والاستعمال الذي وضعت فيه اللغة، أمر مركزي في معرفته الشعب ذاته في علاقته ببيئته الطبيعية والاجتماعية، بل في علاقته بالكون كله.

من هنا، ظلت اللغة، في مركز الصراع، بين القوتين الاجتماعيتين المتنافستين في إفريقيا القرن العشرين.

بدأ الصراع قبل مائة عام، حين جلست الدول الرأسمالية الأوروبية عام 1884 في برلين، وقطعت قارة كاملة متعددة الشعوب والثقافات واللغات، إلى مستعمرات مختلفة.

ويبدو قدرا لإفريقيا أن يحدد مصيرها دائما، حول طاولات المؤتمر، في عواصم العالم الغربي. فإن انحطاطها من مجتمعات تحكم نفسها إلى مستعمرات، تقرر في برلين، كما أن انتقالها الأخير إلى مستعمرات جديدة مع الحدود ذاتها قد تم التفاوض بشأنه حول الطاولات نفسها في لندن وباريس وبروكسيل وليفربول. لقد كان التقسيم البرليني الذي ما يزال قائما في إفريقيا، تقسيما اقتصاديا وسياسيا واضحا، بالرغم من ادعاءات الدبلوماسيين حملة الأناجيل، لكنه كان أيضا تقسيما ثقافيا، إذ رأت برلين عام 1884 أن تقسيم إفريقيا على مختلف لغات الدول الكبرى الأوروبية. هكذا كان على البلدان الإفريقية، باعتبارها مستعمرات، ومستعمرات جديدة اليوم، أن تعرف ذاتها وتعينها في شروط لغات أوربا: "بلدانا إفريقية، ناطقة بالإنجليزية، ناطقة بالفرنسية أو ناطقة بالبرتغالية"³.

ومن سوء الحظ، أن نرى الكتاب الذين كان عليهم أن يرسموا سبل النفاذ في ذلك التطويق اللغوي لقاراتهم، من سوء الحظ أن نراهم يعرّفون، ويعرّفوا أنفسهم في شروط لغات الفرض الاستعماري.

وهم حتى في أقصى مواقفهم راديكالية وإفريقية، في المشاعر وجلاء المشكلات، فإنهم يرونها حقيقة مقررة أن انبعاث الثقافات الإفريقية يكمن في لغات أوربا.

نغوجي واثيونغو، تصفية استعمار العقل، ص 20، 21، دار التكوين، سوريا

الترجمة المقترحة:

La langue de la littérature africaine

On ne peut mener un débat fructueux au sujet de la langue de la littérature africaine, en dehors des forces sociales qui ont fait de cette langue, en même temps, une cause sollicitant notre attention et un problème à résoudre.

Car, d'une part, le colonisateur durant ses deux phases : colonialiste et néocolonialiste, enchaîne la main de l'africain à la charrue pour que celui-ci

³ - "صارت اللغة الأوروبية جد مهمة للأفارقة بحيث عرفوا هوياتهم، جزئيا، بالاستناد إلى تلك اللغات. وأخذ الأفارقة يصف أحدهم الآخر بصيغة إما أن يكون إفريقيا فرانكفونية، أو ناطقا بالإنجليزية. والقارة نفسها يجري التفكير بها في صيغة دول ناطقة بالفرنسية، دول ناطقة بالإنجليزية، دول ناطقة بالعربية".

remue la terre et lui bande les yeux afin qu'il ne regarde que la seule voie que lui a tracée le seigneur armé de l'Évangile et de l'épée. Autrement dit, la colonisation continue à contrôler l'économie, la politique et les cultures africaines. D'autre part, le peuple africain persiste à lutter pour la libération de son économie, sa politique et sa culture, du joug euro-américain, afin d'entamer une nouvelle ère marquée par l'autonomie effective et l'authentique autodétermination.

Il s'agit bel et bien d'une lutte acharnée, que les africains engagent pour reprendre les rênes de leurs initiatives créatrices dans l'histoire, en usant du contrôle effectif des moyens susceptibles de définir l'identité sociale dans l'espace et dans le temps. En outre, le choix de la langue ainsi que l'usage pour lequel la langue a été conçue, est une question cruciale dans la connaissance par le peuple de soi-même, dans la relation qu'il entretient avec son environnement naturel et social, voire, avec l'univers entier.

Il en résulte que la langue demeure le pivot du conflit entre les deux forces sociales rivales en Afrique au vingtième siècle. Le conflit avait commencé il y a cent ans, lors de la réunion des pays européens capitalistes en 1884 à Berlin, où l'on avait découpé tout un continent pluriethnique, pluriculturel et plurilingue, en diverses colonies.

Il semble que ce soit le sort de l'Afrique de voir son avenir se décider autour des tables d'un congrès, et dans les capitales du monde occidental. En effet, son déclin qui consiste dans la transformation des sociétés autonomes en colonies, avait eu lieu à Berlin. De même, son récent passage à de nouvelles colonies avec ces mêmes frontières, avait déjà été négocié autour de ces mêmes tables, à Londres, Paris, Bruxelles et à Lisbonne. Le découpage berlinois encore en vigueur en Afrique, était clairement d'ordre économique et politique, en dépit des allégations des diplomates évangélistes. Mais c'était aussi un découpage culturel. En effet, en 1884, Berlin proposa le partage de l'Afrique suivant les différentes langues des puissants États européens. Ainsi, les pays africains, considérés comme colonies ou même comme des néo-colonies aujourd'hui, devaient s'identifier, et se définir en termes des langues de l'Europe : pays africains anglophones, francophones ou lusophones.

Malheureusement, les écrivains qui auraient dû concevoir les moyens de sortir du blocus linguistique de leur propre continent, en sont aussi arrivés à se définir, et, en particulier, à se définir en termes des langues de l'impérialisme qui leur était imposé. Même dans leurs positions les plus radicales, et pro-africaines, ainsi que dans les sentiments et l'élucidation des problèmes, ils considèrent encore comme une évidence que la renaissance des cultures africaines réside dans les langues de l'Europe.

Ngugi Wa Thiongo'o. Décoloniser l'esprit, pp : 20-21.