دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 16 إبـــريل 2021
تاريخ القبـــول: 26 مـايـــو 2021

مقالة بحثية

الحضور العربي الإسلامي في الترجمات الإسبانية بين التماهي والطمس

نفيسة موفق

أستاذة التعليم العالي، معهد الترجمة، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله

nafissam1971@yahoo.es

ملخص

يتناول هذا البحث كيفية تأثير الظروف التاريخية والخيارات الأيديولوجية والانتقائية، في التعامل مع الموروث العربي الإسلامي وترجمته، وكيف أدَّى ذلك إلى تغذية مواقف فكرية مختلفة؛ أثارت التساؤلات حول مدى إسهامه في تشكيل الحضارة الإسبانية، وأسالت الكثير من الحِبر حول كيفية استيعابه، وإدراجه ضمن مُقوّمات الثقافة والهُوِيَّة الإسبانيتين ومكوناتهما.

فعندما تطلعت إسبانيا إلى بِناء هويتها الأوروبية الجديدة اصطدمت بالعنصر الإسلامي بمكونيه: المشرقي والشمال الإفريقي، الذي بات يُشكِّل عَائِقا في هذا التَّوجُّه الأوروميركزي، هذا الوضع أورث لدى الباحثين الإسبان رؤية ثُنائية جدلية تتجاذبها طروحات التماهي والقبول من جهة، ودعاوى الانفصال والتواصلية من منظور الارتقاء التاريخي، والانسلاخ عن كل ما يمت لهذه الفترة في تشكيل الهوية الإسبانية بصلة من جهة أُخرى. ولم تكن أعمال بعض المستشرقين والمستعربين الترجمية في منأى عن هذا الجدل، فقد عكست بدورها وبوضوح ذلك التأرجح، كما تُبيِّنه نظريات التلاعب في الترجمة التي تطوّع المضامين وتُدجّنها وفقًا لمعايير معينة؛ وبِناءً على ذلك سنحاول إلقاء الضوء على بعض النماذج من الترجمات القديمة والحديثة المهتمّة بالعصر الوسيط، التي لا نزعم أن تكون شاملة أو مستفيضة، وإنما سنكتفي بالتوقف عند محطات بعينها، وفترات حاسمة من تاريخ إسبانيا.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، الأندلس، الهوية، الأيديولوجية، التلاعب

للاقتباس: موفق، نفيسة. «الحضور العربي الإسلامي في الترجمات الإسبانية بين التماهي والطمس»، **مجلة أنساق**، المجلد الخامس، العدد الثاني، 2021

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0139

© 2021، موفق، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS
Submitted: 16 April 2021
Accepted: 26 May 2021

Research Article

Arab-Islamic Presence in Spanish Translations: Identification and Obliteration

Nafissa Mouffok
Professor, Translation Institute, University of Algiers 2, Abou el Kacem Saadallah
nafissam1971@yahoo.es

Abstract

This article sheds light on the historical conditions, and the ideological and selective options in dealing with the Arab Islamic heritage and its translation, and nurturing different intellectual positions that raised questions about the extent of its contribution to the formation of the Spanish civilization, while discussing how it was absorbed in constituents of the Spanish culture and identity. When Spain aspired to build its new European identity, it clashed with the Islamic element in its eastern and North African components that became an obstacle in this Euro-Centric orientation. This situation reflected on the Spanish researchers in a two-way dialectical vision that was attracted by propositions of identification and acceptance, on the one hand, and claims of estrangement and separation, on the other hand. The works of some Orientalists and Arabists in translation were not immune to this controversy, which is clearly demonstrated by the theories of manipulation in translation, that adapt the contents and domesticate them according to certain criteria. Therefore, we will try to examine some examples from ancient and modern translations interested in the medieval era. Obviously, our study is neither comprehensive nor exhaustive, but it focuses on some specific points and crucial periods of Spain's history.

Keywords: Translation; Andalusian; Identity; Ideology; Manipulation

Mouffok N., "Arab-Islamic Presence in Spanish Translations: Identification and Obliteration," *Ansaq Journal*, Vol. 5, Issue 2, 2021

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2021.0139

© 2021, Mouffok N., licensee QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

المقدمة

نال إسهام الباحثين الإسبان في التعريف بالموروث العربي الإسلامي الأندلسي اعترافًا محليًّا ودُوليًّا، فقد أثرى المكتبات العالمية ببحوث قيمة وعرّف مؤلفات لم تكن لترى النور؛ لولا ذلك الجهد العلميِّ، وما بذلوه من تمحيص وتدقيق، ولم يكن ذلك نابعًا من شغفٍ علميٍّ بحت فحسب، بل من ضرورة تاريخية أيضًا، وأنثروبولوجية وأيديولوجية، أدَّى ذلك في مجمله إلى اصطباغ ذلك الموروث بألوانٍ شتّى.

وقد تنازعت الرؤى والمواقف المتضاربة الأندلسَ على مدى تاريخه، بين مَن بَقي في مخيّلته فردوسًا مفقودًا، ومَن يَعُدّهُ فترة زمنية اعترضت تطور إسبانيا التاريخي، وتسببت في تعطيل حركيته الطبيعية، وبين مَن يرفض بالمُطلَق ارتباطه بالعالم العربي والإسلامي، وينفي انتماءه لتاريخه وحضارته، وصاحبت هذه الحُمُولة الأيديولوجية الأندلسَ عبرَ فترات ازدهاره وتدهوره ثُمّ أُفوله، وغذّت مواقف شتّى ومتناقضة تراوحت بين التبنّي والتدجين أحيانًا، وبين الرفض الكامل لوجود شيء اسمه الأندلس أحيانًا أُخرى، وشكلت رقمًا صعبًا في معادلة تحديد الهوية الإسبانية القومية، ولم تكن الترجمة بمنأى عن هذا السجال، فقد تحولت في خضمّه أيضًا إلى وسيلة، وُظِّفت لدعم هذه الرؤية أو تلك.

1. الهُويَّة بين الواقع والأيديولوجية

غذّت الظروف التاريخية والخيارات الأيديولوجية والانتقائية في التعامل مع الموروث العربي الإسلامي على الأراضي الإسبانية المواقف الفكرية المتباينة، وأثارت شتى التساؤلات حول مدى إسهامه في تشكيل الحضارة الإسبانية وحول كيفية استيعابه وإدراجه ضمن مقوّمات الثقافة والهوية الإسبانيتين ومكوّناتها، بعد سُقُوط إسبانيا كإمبراطورية عُظمى وفقدانها آخر مستعمراتها في أمريكا وآسيا سنة 1898، سعت هذه الأخيرة إلى مجابهة الإحباط العام الذي ساد البلد بتوجه جديد يصبو إلى تحديد هُويَّة جديدة لإسبانيا الحديثة، محاكيةً في ذلك تجربة جارتيها الشماليتين فرنسا وألمانيا، فما كان منها إلا أن أشاحت بوجهها عن ماضيها العربي الإسلامي، وتطلعت إلى مستقبلها الأوروبي في مشروع بناء هوية جديدة، تجمع المجتمع الإسباني تحت كنفه، غير أنَّها اصطدمت بالعنصر المسلم بمُكونيه المشرقي والشمال الإفريقي، الذي أقام حضارة ذات مرجعية عربية إسلامية، امتدت من 711م إلى 1492م أي: لما يَربُو على سبعة قرون ونيفٍ من الزمن.

وهذه الحقيقة التاريخية أورثت نوعًا من عدم الارتياح لدى المؤرخين والفلاسفة في كيفية دمجها ضمن مقوماتها القومية، ومواءمتها مع هذا التوجه الأوروبي المركزي الجديد؛ إذ بقي المُكوّن العربي-الإسلامي مستعصيًا على مقاربات تأسيس الهُوية الإسبانية على مُقوِّمَي العِرق الإسباني والمسيحية الكاثوليكيّة، فأصبح الأمر أشبه ما يكون بصراع الذات مع الآخر، غير أنَّ الآخر في الحالة الإسبانية ما هو إلا جزء من الذات وُلد وعاش على أراضيها.

فعلى سبيل المثال استطاعت فرنسا إدماج الإرث السلتي والغالي الروماني والفرنسي والجرماني، موليةً الأولوية والهيمنة للخصوصيات الثقافية في قوميتها، لكن إسبانيا واجهت صعوبة في تتبع نفس المنهج؛ نظرًا لأنَّ مسارها كان مختلفًا تمامًا، فحتى القرن الخامس عشر كانت بُناها السياسية والاجتماعية تعتمد على تكتلات مختلفة: المسلمين في

غرناطة والمسيحيين في أراغون وقَشتالة وليون ونافار والبرتغال، فكان من الصعب تجميعها تحت مكونٍ ثقافيٍّ ودينيٍّ واحد، وهذا ما عبَّر عنه بوريزي Buresi قائلًا:

> « L´Islam péninsulaire est donc resté le contrepoint géographique et chronologique de l´identité nationale qui s´est construite autour du christianisme, de l´expansion dans les Grandes Découvertes et du double refus de l´Islam et de la Réforme » (2).

«ما فتئ الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية يشكِّل نقطةً مفصليةً في جغرافيا وتاريخ الهُوية القومية القائمة على أسس المسيحية، والتوسع الذي أتاحته الاكتشافات العُظمى، وعلى الرفض المزدوج للإسلام والإصلاح [اللوثيري]» (ترجمتنا).

فطبعت التوجه البحثي الإسباني رؤية ثُنائية جدلية تتجاذبُها أطروحات التماهي، أو القبول من جهة، ودعاوى: التواصلية، والقطيعة، والانفصال، والانسلاخ عن كل ما يمتّ لهذه الفترة في تشكيل الهوية الإسبانية بصلة مِن جهةٍ أُخرى.

وقد عكست أعمال بعض المستشرقين والمستعربين الترجمية بوضوح ذلك التأرجح وتفاوت الاهتمام بترجمة النصوص العربية إلى الإسبانية من حِقبة لأُخرى، ولم يشهد وتيرة واحدة ولا مقاربة واحدة أيضًا، بل كانت للأحداث التاريخية والتجاذبات السياسية والتأثيرات الأيديولوجية الأثرُ الكبيرُ في هذه الترجمات، كما تبينه نظريات التلاعب في الترجمة التي تطوع المضامين وتدجّنها كما سنوضحه لاحقًا.

استرجع بعض المؤرخين والمستعربين خلال فترة فرانكو هذه الحقبة مشددين على السمات العرقية الإسبانية الخالصة والمميزة للحضارة الإسبانية، ولعلّ أشهر من دعا إلى ذلك خوليان ريبيرا Julián Ribera الذي أكّد على أنَّ المسلمين الذين وصلوا إلى الأندلس بـأعداد قليلة هم الذين «تأسبنوا» «se hispanizaron»؛ نظرًا لاتصالهم بالشعوب الإيبيرية الأكثر هيمنةً من ناحية العدد، مما أدَّى إلى ظهور «إسلام إسباني» مختلف عن إسلام شمال إفريقيا، وفي خطابه الذي ألقاه أمام أعضاء الأكاديمية الملكية الإسبانية بمناسبة انضمامه إليها دافع عن تفوق العرق الإسباني على العرق العربي، مؤكدًا عبر عملية حسابية أنَّ نسبة الدم العربي عند الأمراء والخلفاء الأندلسيين شبه منعدمة، وذهب إلى حدّ اعتبار هشام بن الحكم إسبانيا خالصًا:

> « Por consecuencia, 'si quisiéramos fijar matemáticamente el elemento raza, teniendo en cuenta la línea femenina y adjudicando a ésta la misma proporción que la paterna, resultaría que Abderrahmen I era la mitad berberisco y la mitad árabe (en el supuesto de que en sus antepasados no hubiese habido mezcla alguna). En cifras, tendría el 50 por 100 de árabe y el 50 por 100 de berberisco. Su hijo Hixem I, hijo también de una esclava n o árabe, tendría el 50 por 100 de la raza materna, el 25 por 100 de berberisco y sólo el 25 por 100 de árabe. Siguiendo la progresión descendente, Alháquem I, y a n o tendría más que el 12,50: Abderrahmen II, el 6,25; Mohámed, el 3,12; sus hermanos Almóndir y Abdala, el 1,56; Mohámed (que no reinó), el 0,78; Abderrahmen III, el 0,39; Alháquem II, el 0,19; y se llega á Hixem II, que sólo tiene ya 0,09 por 100. Es

decir, que Hixem II, en cuya genealogía hay apellidos árabes a montones, apreciado matemáticamente el elemento raza, no tiene de árabe ni siquiera una milésima » (Ribera 10-11).

«فلو أردنا تحديد عنصر العِرق وِفقًا لعملية حسابية أخذًا في الحسبان النسب عن طريق الأمهات، ومنحناه نفس نسبة الأُبُوَّة، سنجد أنَّ عبدَ الرحمن الأول كان نصفُه بربريًا ونصفه الآخر عربيًا (هذا في حال اعتبارنا أنَّ أجداده لم يعرفوا اختلاطًا في أنسابهم) وسنحصل بلغة الأرقام على أنَّه 50% عربي و50% بربري، أما ابنه هشام الأول، وهو أيضًا ابن جارية غير عربية فسيحصل على 50% من عِرق والدته و25% من العِرق البربري و25% من العِرق العربي، وبمواصلة التسلسل التنازلي فإنَّ الحكم الأول ليس له من النسب العربي إلا 12,5%، أمَّا عبد الرحمن الثاني فإنّ نصيبه 6,25% ومحمّد 3,12% وأخواه المنذر وعبد الله 1,56%، ومحمّد (الذي لم يحكم) 0,78%، وعبد الرحمن الثالث 0,39%، والحكم الثاني 0,19%، لنصل إلى هشام الثاني صاحب نسبة 0,09%، بمعنى أن هشام الثاني الذي يزخر نسبه بأسماء عربية كثيرة، ليس له في حقيقة الأمر من العرق العربي إلا النزرُ القليل» (ترجمتنا).

وأنّ الإرث العربي الإسلامي لم يكن له أيُّ أثرٍ في الحضارة الإسبانية، وإن كان له أثر فهو كقطرة الصباغة الحمراء في مياه مستنقع، إن اصطبغت مياهُه بالأحمر، فلن تُغير تلك القطرة الحمراء من كيميائها شيئًا:

« Ahora bien, ese elemento árabe, aun que poco numeroso, trajo una lengua e impuso por su fuerza militar ciertas costumbres y modas asiáticas, una organización política y una religión, y ésta se difundió más que la raza. Al aceptarse la religión, vino ésta a colorar de tal modo la sociedad andaluza, que todos parecieron árabes, como una pequeña cantidad de anilina roja es suficiente para enrojecer las aguas de un estanque, sin que la composición química de las misma se llegue a alterar sensiblemente » (Ribera 18).

«وعليه، فهذا العنصر العربي، على قلّته، أحضر معه لغةً وفرض بفضل قوته العسكرية بعض العادات والموضات الأسيوية ومنظومة سياسية ودينية انتشرت أكثر من انتشار عِرقهم. فبقبول الدين [الإسلامي] شكلت هذه المنظومة المجتمع الإسباني؛ إذ أصبح الجميع يبدون عربًا، فكانت بمثابة كمّية صغيرة من الصباغة الحمراء الكافية لتلوين مياه مستنقع راكد، لكن دون أنْ تغيِّر بشكلٍ واضحٍ شيئًا من تركيبة تلك المياه الكيميائية» (ترجمتنا).

أمّا حكم المرابطين والموحدين فقد أُقصيا تمامًا من تاريخ إسبانيا؛ باعتبار أنّهم غيرُ أندلسيين، ولا يتمتعون بالرفاهية التي يتمتع بها الأندلسيون، وأنّ تاريخَهم ما هو إلا امتداد لتاريخ إفريقي بربري متطرف وإقصائي، فنجد غارثيا غومث García Gómez على سبيل المثال يتحسر على قرطبة الأموية بعد أنْ آل حكمها للمرابطين فيقول:

« Córdoba otra vez. Pero ahora ya la Córdoba almorávide: decaída, disminuida, mediatizada y nostálgica. La metrópoli que fué ornato del mundo se ha convertido en una ciudad provincial, ocupada por los jayanes del Sahara » (Felipe 8).

«قرطبة مرة أخرى، لكن هذه المرة قرطبة المرابطين: قرطبة كئيبة ضعيفة مجرّدة من [رونقها] مشتاقة [لماضيها]. المدينة التي كانت زخرف العالم تحولت إلى مدينة قروية يحتلّها أجلاف الصحراء» (ترجمتنا).

سانشيث ألبورنوث Sánchez Albornoz الذي أعرب عن موقفه بوضوح (Sánchez 295-338) يرى من جهته أن الإسلام كان أثره كارثيًا و«تراجيديًا» بكل المقاييس ليس على اقتصاد إسبانيا وسياستها وحسب، بل حتى على الروح الإسبانية نفسها:

> « La influencia fatal de la dominación sarracena...hasta en las más íntimas fibras del alma española produjo reacciones preñadas de tristes corolarios » (Sanjuán 311).

«أحدث الأثر السلبي للسيطرة العربية – في أعمق أعماق الروح الإسبانية – ردّات فعل محملة بالتبعات السلبية» (ترجمتنا).

ويرى أن الحسنة الوحيدة له تتمثل في ازدهار إسبانيا الثقافي إذ أصبحت على حد تعبيره «مشعل أوروبا». ولم يضمر كراهيته للإسلام وانتصاره للمسيحية ضده، فكان في كل محفل يردُّ على منتقديه ويبرّر موقفه العدائي هذا كما أورده سانخوان في مقاله (312):

> « Y no me arrepiento de haber tomado partido por la cristiandad hispana contra el Islam peninsular. Invasor de mi patria española, creo que era lícito combatirlo con todas las armas y por todas las vías. No han actuado de otra manera los pueblos invadidos y sojuzgados al correr de los siglos. Eso hicieron los españoles contra los ejércitos de Napoleón ».

«لست نادمًا لانتصاري للمسيحية الإسبانية ضد إسلام شبه الجزيرة الإيبيرية، فقد كان غازيًا لبلدي إسبانيا؛ لذا أعتقد أنَّه من المشروع محاربته بكل الأسلحة وبكل الطرق المتاحة، ولا أحسب الشعوب المستعمرة والمستعبدة تصرفت خلافًا لذلك على مرّ العصور، أوَلم يفعل ذلك الإسبان أمام جيوش نابليون» (ترجمتنا).

فكان المُدافع الأكبر عن حروب الاسترداد التي حررت إسبانيا من مصير سوداوي محتوم حسب رأيه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وتبنى فكرة أنّ الإسلام لم يكن له أيُّ أثرٍ في الحضارة الإسبانية، ويستدلّ بذلك على بقاء ما يسميه البُنى الاجتماعية والثقافية لما قبل الإسلام مسيطرةً على الحياة في الأندلس، مثل: حرية المرأة، وانتشار الخمر، واللغة «الرومانسية»[1]، بل يَعُدُّ ابن حزم الأندلسي «إسبانيًا حتى النخاع» (Sanjuán 315).

استطاعت أفكار كل من ألبورنوث وريبيرا أن تجد لها أتباعًا ذهبوا إلى أبعد من هذه الأطروحات ووصلوا إلى حدّ نفي الفتح الإسلامي في الأندلس برمّته، وهو توجه متطرف كان أوّل من صدح به هو إغناثيو أولاغوي Ignacio Olagüe الذي ألّف كتابًا بالفرنسية وضع له هذا العنوان المستفزّ: «Les arabes n´ont jamais envahi l´Espagne» «العرب لم يغزوا إسبانيا قطّ»، تُرجم بعدها إلى الإسبانية تحت عنوان «La Revolución islámica de Occidente» دافع فيه عن استحالة فتح الأندلس، وأنّ ما يُظن أنهم مسلمون ليسوا إلا أحفادَ الآريسيين الموحدين لله (Olagüe 20)، وأنّ المعالم والآثار الباقية الشاهدة على الحضارة الإسلامية في الأندلس ما هي حسب رأيه إلا تطوير للبناء القوطي لما قبل الإسلام (Olagüe 342). وعلى الرغم مِن أنَّ هذه الأطروحات عارضها كثيرٌ من المؤرخين

1 - نقصد باللغات الرومانسية (lenguas romances) اللغات المنحدرة من اللغة اللاتينية التي يتحدّث بها السواد الأعظم من غير المتعلمين والعلماء، المتأثرة باللهجات المحلية المنتشرة في أوروبا أي في الدول التي كانت خاضعة للحكم الروماني.

الإسبان والمهتمّين بالتاريخ الأندلسي (Guichard 143-151) و(Sanjuán 173-193) إلاّ أنّها عادت مجددًا للساحة الأكاديمية العلمية مع غونثالث فرّين González Ferrín الذي ينفي وصول الإسلام إلى هذه البلاد، ويُجزم أنّ أيًّا كان من وطأ الأراضي الإيبيرية في سنة 711م لا يمكن أن يكون بأيّ حالٍ من الأحوال لا عربيًّا ولا مسلمًا (386)، وأنّ ما يُعتقد أنه إسلام أو عربية ما هو إلا ارتقاء تاريخي، وفقًا لنظرية التطور الداروينية التاريخية للآريسية واللغات البونيقية التي كانت سائدة في البحر الأبيض المتوسط (387، 392).

عمومًا لم يَسْلَم الأندلس إلى يومنا هذا من التوظيف الفكري والسياسي في تناوله، وفقًا لطروحات أيديولوجية معينة كما أشارت إلى ذلك مانويلا مارين Manuela Marín:

> « esa tradición […] está profundamente enraizada en las circunstancias de cada tiempo histórico, y así se observa cómo la historia imperial del XVII, la liberal del XIX o la conservadora y neocatólica del XX se apropian de al-Andalus y lo convierten en un instrumento ideológico al servicio de sus intereses, del mismo modo que algunas corrientes anglosajonas actuales se esfuerzan por 'europeizar al-Andalus' » (XVI).

«هذا التقليد... متجذّر أيما تجذر في ظروف كل فترة تاريخية، وكذلك لاحظنا كيف استحوذ التاريخ الإمبراطوري للقرنين 17 و19 وأيضًا التاريخ المحافظ والكاثوليكية الجديدة في القرن 20 على الأندلس وحوّلوه إلى وسيلة أيديولوجية في خدمة مصالحهم، مثلما تجتهد بعض التيارات الأنجلوسكسونية الحالية في 'جعل الأندلس أوروبيا'» (ترجمتنا).

وبدورها لم تستطع الترجمة أن تستقل بذاتها عن هذا الجدل، فهي ليست بالعملية البريئة، بل كانت ولا تزال وبكلّ المقاييس عملًا فكريًّا يعكس الواقع الذي تترعرع بين جنباته بكل تعقيداته وصعوباته، فتتحول إلى مرآة عاكسة لتلك المواقف وتواكب هذه التوجهات الفكرية، وفي الجزء الآتي من البحث سنعرض بالدراسة لبعض الأمثلة، لكن سنقدم قبلها عرضًا موجزًا عن تاريخ الترجمة من العربية في إسبانيا.

2. نُبْذَة عن تاريخ الترجمة من العربية في إسبانيا

بدأ الاهتمام بترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية في إسبانيا في القرن التاسع بعد إنشاء دَير القديسة ماريا دي ريبول Santa María de Ripoll في مايورقا، الذي أصبح وجهة المتعلمين والدارسين حتى إنّ البابا سيلفستر الثاني (جيربيرتو دي أورياك Gerbert-d´Aurillac) درس به العربية والرياضيات، وتواصل العمل الترجمي خلاله رغم أنّه لم يشهد تطورًا كبيرًا، إلّا في بعض الترجمات من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، كان يقوم بها عمومًا مترجمون يهود من أمثال إسحاق بن رويبا، أو موشيه بن شمويل ها كوهين بن شيكاتيبا. غير أنّ القرنين الثاني عشر والثالث عشر كانا بمثابة العصر الذهبي في تاريخ الترجمة، فقد شهدا تطور حركة الترجمة في مُدنٍ عديدة في إسبانيا مثل: طرسونة، وبرشلونة، وبورغوس، وتوديلا، وشقوبية، وإشبيلية، ومرسية، وبطبيعة الحال طليطلة (Gil-Bardaji 62).

مرّت مدرسة طليطلة[2] – لو اعتبرناها كذلك (Santoyo 2-4) – بفترتين أساسيتين في تاريخها، الأُولى خلال عهد رئيس الأساقفة رايموندو دي سافيتات (1150–1187م) الذي جنّد عددًا من القساوسة والرُّهْبان المسيحيين واليهود لترجمة الموروث الإسلامي من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، كَكُتب الفلسفة وعلم الفلك والهندسة، أمَّا المرحلة الثانية فهي فترة ألفونسو العاشر (1252–1287م)، وتميّزت بنقلة نوعية؛ إذ أصبحت المؤلفات العربية تُترجم إلى الرومانسية، أو القشتالية القديمة، وكانت معظم الموضوعات علمية مثل: الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، وألواح فلكية عربية أو الأسطرلابات، وقد آثر ترجمة الكتب المتعلّقة بعلم الفلك، وأهمل ترجمة كتب الفقه والقانون والتاريخ والفيلولوجيا، وكتب التأويل على أهميتها.

اهتمَّ الفرانسيسكانيون والدومينيكانيون أيضًا بالترجمة، وقد برز اسم رايموندو لوليو Raimundo Lulio مؤسس دَيْر ميرامار في مايورقا لتعليم اللغة العربية لرجال الدين، وكان الهدف من ورائه تنصير المسلمين والعرب في عهد الملك خايمي الثاني، أما في القرنين السادس عشر والسابع عشر فقد تراجعت حركة الترجمة بصفة ملموسة وشهدت «غروب الترجمة» كما يصفها مونروي Monroe (20) ويُرجع ذلك إلى السياسة المعادية للوجود الإسلامي، وجهود الكنيسة الإسبانية من أجل طمس معالم الحضارة الإسلامية، وآثارها في الأندلس بكلّ الوسائل الممكنة، كحرق الكتب بأمر من الكاردينال دي ثيسنيروس، وتهجير المسلمين قسرًا أو استئصالهم. وعمومًا شكل سقوط غِرناطة ثم اكتشاف أمريكا القطيعة الحقيقية مع الموروث الإسلامي وانفتاح إسبانيا على عالم جديد (Gil-Bardaji 67).

3. الترجمة والتلاعب

يُعرّف الشاعر الفرنسي كولاردو Colardeau الذي عاش في القرن الثامن عشر الترجمة على النحو التالي: «إذا ما كان هُناك فضل في عملية الترجمة، فسيكون هو تحسين النص الأصلي، قدر الإمكان وتجميله وامتلاكه وإضفاء نفحة وطنية عليه وتطبيع هذه النبتة الغريبة بمعنى ما» (بيرمان 48)، هذه الجملة على اقتضابها تلخّص عمومًا كل التوجه الترجمي الإسباني قديمًا المتعلق بالحضور الإسلامي في الأندلس، فبين الذاتية والتجميل والتملّك والتطبيع والتطويع واستيعاب هذه «النبتة الغريبة» تمحورت عمومًا كلّ الاستراتيجيات المتبعة في العصر الوسيط، بل تعدّته أحيانًا إلى العصر الحديث، وهذا ما عكف على تنفيذه معظم مترجمي مدرسة طليطلة سواءً في عهد رايموندو، أم في عصر ألفونسو الحكيم، بحكم عملهم تحت سلطة الكنيسة ورعاية السلطة الرسمية التي دفعت الأموال الطائلة لهم، كما جاء في رسالة بطرس المبجّل Pedro el venerable الموجّهة لأحد القساوسة يطلعه فيها عمّا كابده من صعوبات في إقناعهم «بكثرة التوسّل وقوّة المال» (Foz 153).

تنقل الباحثة كلارا فوث Clara Foz عن باربرا فولكارت Barabara Folcart أنّ هذه الأيديولوجية انعكست عبر ثلاث طرق ترجمية هي كالتالي: الترجمة الإيمائية «Traducción mimética» وترجمة المصادرة «Traducción confiscación» والإبداع الترجمي (140-141) «Creación traductora».

2 - يرى سانتويو أن «مدرسة طليطلة للترجمة» لم يكن لها وجود على الإطلاق لا بالشكل ولا بالتنظيم اللذين يصوّرهما بعض الباحثين، وما هي في حقيقة الأمر إلا عبارة كُرّست دون بحث أو تمحيص، وذلك بعد أن أشار إليها أمابل جوردان Amable Joudain لأول مرّة سنة 1819م في أحد مقالاته بعبارة "Collège de traducteurs" وانتشرت ترجماتها بكل اللغات الأوروبية فلاقت ترحابًا واسعًا خاصة عند الإسبان.

1.3. الترجمة الإيمائية

أما الترجمة الإيمائية فتحاكي النص الأصلي في أدق تفاصيله، وتجعل منه نصًّا أنموذجيًّا بالنسبة للنص المترجم من حيث التصوّر العام للمؤلف والغاية منه، وكذا تقسيم العمل وشكله، ونستطيع أن نلمس ذلك على سبيل المثال في استعمال تقنية الاقتراض التي تُبقي المترجم ملتصقا بالنص الأصلي، فكلمة «ضفدعة» التي تعني في النصوص الطبية القديمة ورمًا تحت اللسان، وأُطلق عليه هذا الاسم؛ لأنَّه كلما زاد حجمه كلما شابه الصوت الذي يصدره المريض نقيق الضفادع، وقد آثر المترجمون الإبقاء على هذه الصورة وترجموها بالكلمة اللاتينية «ranula» وهي الكلمة التي انتقلت إلى اللغة الفرنسية وما تزال موجودة في القواميس بالمعنى نفسه: grenouillette (Foz 131)، أو ما ذهبوا إليه من نقل حرفي للنصوص العربية باتباع التراكيب النحوية نفسها؛ مما كان يؤدي إلى لبس في بعض المعاني ولبس في بعض الألفاظ، فجهل المترجمين بدقائق اللغة العربية أحيانًا، واتباعهم الترجمة الحرفية عند استشكال النص العربي عليهم؛ أدّى إلى إنتاج نص لا معنى له في الإسبانية. وقد قام المذكوري بتحليل بعض النماذج مستقاة من الترجمات التي أشرف عليها ألفونسو العاشر، تمحورت حول هذه الاستراتيجية الترجمية، نُجملها في المثالين التاليين:

«في ذكر السبيل الذي يجب أن يسلكه كلُّ مِن...».

والتي تُرجمت كالتالي:

« De fablar de la carrera que deve seguir todo aquel que... » (Tonosdigitales).

فالكلمة الإسبانية "carrera" يُقصد بها الذهاب من مكان إلى آخر، أو السباق، وكلّ هذه المعاني لا تؤدّي المعنى المقصود من الجملة العربية التي تعني الإجراء أو الطريقة وليست الطريق.

كما نجد في الجملة التالية ترجمةً حرفيةً لفعل المقاربة والشروع «أخذ» وهو كما توضّح الترجمة عدم إلمام المترجم بقواعد اللغة العربية، وترجم الفعل في الجملة التالية:

«وتأخذ صاعدةً إلى تمام اثنتي عشرة».

إلى:

« Et toma contra suso puiando fata que cuemplan XII » (Tonosdigitales).

دون الانتباه إلى أنَّ الأمر المقصود ليس الأخذ، وإنما الشروع في الفعل الذي يليه، وترجمها بالفعل المقابل في الإسبانية وهو «tomar» مما أدَّى إلى لبس وعدم وضوح في المعنى.

2.3. ترجمة المصادرة

أما ترجمة المُصَادَرة فهي في الأساس تخضع لذاتية المترجم، وتظهر عندما يشكّل النص المترجم تعارضًا مع قناعات المترجم وأيديولوجيته، وفي هذا الباب يمكننا إدراج معظم ترجمات القرآن الكريم، لم تهتمّ أوروبا بترجمة القرآن الكريم إلا بعد أربعة قرون من نزوله، وقد أُعتبر نصّ العدو ولا طائل من معرفته، غير أنّ الرغبة في محاربة الإسلام من الداخل حفّزت رجال الدين المسيحيين إلى ترجمته؛ بغية تفنيده، وتبيان مدى ضلالة هذا الدين ليس

بالانتقاد فقط وإنما بالوقوف على ما يُؤخذ عليه، ولا يمكن الكشف عنه إلا بدراسته وترجمته، والكشف عن همجيته؛ لتبرير عدائهم للمسلمين، والدلائل والشواهد على ذلك كثيرة، منها ما جاء في الترجمات التي تمّت تحت تنسيق بطرس المبجّل رئيس دير كلوني وإشرافه، المعروفة باسم Collectio Toletana o Corpus Toletanum والمتكوّنة من مجموعة من النصوص الإسلامية جمع فيها بين القرآن الكريم ونصوص عن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلّم، ونصوص أُخرى. وكانت تلك المرة الأولى التي يترجم فيها القرآن الكريم إلى لغة لاتينية، وهي سابقة في تاريخ المسيحية، وأُوكلت هذه المهمّة للقس روبيرتو كيتون الذي لم يتورّع في مقدمة الترجمة عن الإفصاح عن عدائه الواضح للإسلام والمسلمين، وقدّم هذه الترجمة على أنّها نُصرة للمسيحية التي تحارب بكل الطرق هذا الدين، وتبنّى لغةً تستند كلّ الاستعارات فيها إلى المصطلحات الحربية (Gázquez 243–252) مثل «هزيمة العدو في حصنه» و«القضاء على رباطه» و«تجفيف منابع مؤونته» و«شحذ الأسلحة»... إلخ، ويصف القرآن بأنه بئر يتوجب تجفيفها.

« el Corán es un 'pozo de agua' que debe ser desecado ».

أما في الخاتمة فيصف القرآن الكريم بالقانون الشيطاني فيقول:

« Acaba el libro de la ley diabólica de los Sarracenos, en árabe llamado Corán, es decir, conjunto de capítulos o de preceptos » (Gázquez 14).

«انتهى كتاب قانون العرب الشيطاني المسمى قرآنًا بالعربية، بمعنى مجموعة من الفصول والمبادئ» (ترجمتنا).

ويردف تعليقًا في نهاية النص المترجم يسوّغ ترجمته للنص القرآني ويؤكّد مرّة أُخرى أنّ الغاية منها هي القضاء على هذا الدين الذي انتشر انتشارًا غير معهود، ويدلّل على ذلك بتطهير أوروبا من «وباء محمّد» ويربط ذلك بسقوط قورية[3] في يد المسيحيين فيقول:

« Después de que le fue devuelta la ciudad al emperador, se hizo limpieza de la inmundicia de gente bárbara y de la contaminación de Mahoma,... y, una vez destruida de aquella ciudad y de su templo [sc. mezquita] …. Fue tomada, pues, la ciudad de Coria... » (Gázquez 15).

«بعد أن استرجع الإمبراطور المدينة، تمّ تنظيفها من نجاسة البرابرة ومن وباء محمّد، وبعد هدم معبد [مسجد] تلك المدينة... تمّ الاستيلاء على مدينة قورية...» (ترجمتنا).

أما الاستراتيجيات التي اتبعها كيتون في ترجمته للقرآن الكريم فهي بلا شك نابعة من استهتاره، وعدم احترامه لما يمثّل أساس معتقد المسلمين، فتعامل معه بكل حرية، وأباح لنفسه دمج محتوى الآيات مع بعضها البعض؛ ما أدَّى به لاستعمال أسلوب التقديم والتأخير، وإضافة جمل كاملة دون الإشارة أو التنبيه إلى أنَّها إضافات في المتن، ولم يتحرّج من حذف جمل كثيرة، إمَّا لاعتبارها جملًا مكرّرةً ولا حاجة لترجمتها في كلّ مرّة، أو لأنّه قرّر عدم أهميتها أو بدافع التلخيص. ولعلّ المثال التالي من ترجمة الآيات 16 و17 و18 من سورة يوسف، خير دليل على ذلك.

3 - قورية هي بلدة تقع في مقاطعة قصرش (Cáceres) في إقليم إكستريمادورا غرب إسبانيا، شهد تاريخها صراعًا بين التاج الإسباني والمرابطين ثم الموحدين إلى أن سقطت نهائيا تحت حكم الملك ألفونسو التاسع سنة 1200م.

يقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ١٦ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ١٧ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٖ كَذِبٖۚ قَالَ بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗاۖ فَصَبۡرٞ جَمِيلٞۖ وَٱللَّهُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ١٨﴾ [سورة يوسف: 16–18].

> « Los hermanos, de regreso al ocaso, llorando rompieron en palabras de este modo: "¡Oh padre! El lobo devoró a José, que había quedado bajo nuestra protección, cuando lo dejamos con nuestro ganado". Y como evidencia de esto traen su túnica, falsamente manchada con sangre, diciendo: "He aquí, padre, una evidencia verdadera de su muerte, aunque tengas poca confianza en nosotros". Su padre, respondiéndoles, dijo: "Vosotros quisisteis en vuestro corazón que ocurriera esto, mas yo soportaré con una bella paciencia y tendré a Dios por mi ayudante en esto que decís" » (Rivera 96).

أوّل شيء نقف عنده هو جمع المترجم الآيات الكريمة الثلاثة، وتقديمها في فقرة واحدة، بالإضافة إلى انتهاج استراتيجيات التلخيص وإعادة الصياغة الحرّة والتصرّف والإضافة، وهذا يدلّ على أنّه يتعامل مع النص القرآني وكأنّه نصٌّ وضعيٌّ لا يختلف عن أي نصّ آخر، غير آبه بالنَظْم الدقيق للقرآن الكريم، فيُضِيف كيف شاء ويحذف كيف شاء، ويقدّم ويؤخّر ويجمع بين الجُمل، في قوله تعالى: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ١٦﴾ تصرف بإضافة الفاعل "Los hermanos" «الإخوة»، ثم حذف كلمة «قالوا»، ووضع مكانها نقطتين ليبدأ الجملة بعد المناداة بـ «El lobo devoró a José» «الذئب أكل يوسف»، ويحذف تمامًا قوله تعالى: ﴿إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ﴾، ويضيف جملة «que había quedado bajo nuestra protección» «الذي بقي تحت حمايتنا» ثمّ يترجم قوله تعالى: ﴿وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا﴾ بـ «cuandolo dejamos con nuestro ganado» «عندما تركناه مع غنمنا»، ويترجم الفعل قال أحيانا: بـ «en palabras de este modo» «في كلمات على هذا النحو»، وأحيانًا بـ: "Su respondiéndoles, dijo" padre «أجابهم أبوهم قائلًا» مستعملة تقنية الإطناب. أما قوله تعالى: ﴿بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗاۖ﴾ «Vosotros quisisteis en vuestro corazón que ocurrieraesto». «رغبتم في قلبكم أن يحدث ذلك»، فيذكر كلمة القلب وليس النفس، ويُغفل معنى إغراء النفس الأمارة بالسوء، وعليه يكون قد أفرغ الجملة من حمولتها السلبية.

ما يوحنا الشقوبي Juan de Segovia صاحب ترجمة القرآن الكريم ثلاثية اللغات (عربية – لاتينية – إسبانية) التي لم يتبقَّ منها إلا المقدّمة، فقد انتقد الحدّة والعداء والكراهية التي بثّها كيتون في مقدّمة ترجمته للقرآن الكريم وأدان فيها ما ذهب إليه صاحبه من تحريف وتصرّف في النصّ القرآني باختصاره لبعض السور وإسقاطه لبعض الآيات، لكنّه رغم انتقاداته تلك يرى أنّ الأمر كلّه غير مهمّ:

> « Pero todos estos defectos… aunque tenidos por algo sustancial por los musulmanes, son en realidad de menor cuantía » (Gázquez 26).

«لكن كل تلك العيوب... رغم أنها تُعتبر شيئًا مهمًّا بالنسبة للمسلمين، إلا أنّها في حقيقة الأمر غير مهمّة» (ترجمتنا).

ويرى أنّ ترجمة القرآن تحتاج لفتح حوار مع المسلمين، وأن العداء المعلن لن يفي بالغرض وإنما العمل الرصين

هو الذي سيسمح بتبيان ضلال هذا الدين. (Gázquez 26).

نستنتج مما سبق أن الغرض الأساس من القرآن الكريم المتمثّل في الدعوة إلى الدخول في الإسلام تحول في الترجمات المذكورة آنفًا إلى النقيض وأصبح دعوةً واضحة إلى الخروج منه.

دأبت ترجمات القرآن الكريم على هذا النحو من إظهار للعدوانية وتسلّط ذاتية المترجم إلى عصرنا الحديث، فكثيرًا ما كانت عناوين ترجمة القرآن الكريم تنمُّ عن موقف المترجم المسبق والمُغرض، نستعرض منها على سبيل المثال لا الحصر:

- Conde de Oropesa (1672). Traducción de otra francesa del Korán para uso de misioneros. [Sólo referencia. Retraducción de la versión francesa de Du Ryer].
- Ortiz de la Puebla, Vicente. 1872. El Corán o Biblia mahometana, seguido de la biografía de Mahoma, primera versión española anotada y comentada según los más distinguidos comentadores del Corán, Barcelona, Ed. Juan Aleu. Reeditada como El Corán / edición integral español-árabe; texto español de Vicente Ortiz de la Puebla, Madrid, Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1980. [Retraducción de la versión francesa de Kazimirski].
- Murguiondo y Ugartondo, Benigno de. 1875. Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana, Madrid, Oficina tipográfica del Hospicio. [Retraducción de la versión francesa de Kazimirski, refutaciones de la latina de Marracci].
- Bergua Olavarrieta [O.B.B.J.], Juan Bautista (1931). El Korán de Mahoma, Málaga (¿?). Reed. Madrid 19312 (Librería Bergua),19353, 19404 (Biblioteca de bolsillo), 19455, 19507, 19638 (Ediciones ibéricas). (Arias 264).

نستشف من هذه العناوين: «لغرض تبشيري» «para uso de misioneros» أن الهدف منه ليست الترجمة العلمية لأغراض معرفية وفكرية بحتة، وإنّما لدحضه وفقًا للمهام التبشيرية المسيحية، وهذا المعنى يؤكده مورغيوندو إي أوغارتوندو ويؤكد في العنوان أنّها «ترجمة أمينة للقرآن ومذيلة وداحضة له وفقًا للتعاليم [المسيحية] والمذهب المقدس والأخلاق الكاملة للديانة الكاثوليكية المقدسة والحوارية الرومانية».

> «Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana«.

بينما يقدم أورتيث دي لابويبلا هذا العنوان «القرآن أو الإنجيل المحمدي، متبوعًا بسيرة محمّد» «El Corán o Biblia mahometana, seguido de la biografía de Mahoma»؛ ليثبت مرة أخرى أنَّ الترجمة وسيلة أيديولوجية تطويعية، فهو يدجّن القرآن وفقًا لرؤى مسيحية ويسقط عليه القراءة المسيحية، فمثلما يعتبرون الإنجيل كلام سيدنا عيسى عليه السلام يقدمون القرآن على أنه كلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم ويوحون ضمنًا أنّه ليس

كلام الله، وللتأكيد على هذا المرمى شفعه المترجم بسيرة الرسول الكريم وكأنّها تتمّة للكتاب والتعريف بمؤلِّفه، ثم يأتي برغوا أولافاريتا؛ ليؤكد أن من وضع القرآن هو محمّد فيعنون الترجمة «قرآن محمّد». نلاحظ كيف هذه العناوين أي ما يسمى في علم الترجمة «بالعتبات المحيطة» «peritextos» لا تكاد تنفصل عن مرجعية المترجمين المسيحية وترتبط إراديًا أو لا إراديًا بخلفيتهم الفكرية، وليس بالموضوع الذي يقتضيه العمل الترجمي، وهذا ما أشار إليه جيرار جينات في تفسيره لأهمية العتبات المحيطة في الكشف عن مرامي المترجم:

> « tout ce qui met [un texte] en relation manifeste ou secrète avec d'autres textes » (7).

«كل ما يربط [نصًا] بعلاقة واضحة أو خفيّة بنصوص أخرى» (ترجمتنا).

فنلمس مرّة أخرى، في هذه الأمثلة، ذاتية المترجم المتجلية في إسقاطات العقيدة المسيحية على ترجمة النص القرآني.

3.3. الإبداع الترجمي

يتمثل في تقديم الترجمة على أنها إبداع جديد أو نص يصبح امتدادًا للنص الأصلي؛ الغرض منه إيهام القارئ أنه نصٌّ مستقل أو مؤلَّف جديد، يوضع عليه اسم المترجم وليس المؤلف الأصلي أي العربي، هذا يجرنا للحديث عن انتشار استراتيجيةٍ اعتمدت إغفال أسماء المؤلفين الأصليين بحُجّة صعوبتها وطولها وأنّها لا تفيد القارئ في شيء، ولن يزيد ذكرها إلا تراكمًا في الأوراق، كما جاء في إحدى ترجمات كيتون:

> « Al principio del mundo, Dios creó con sus propias manos cuatro cosas, como afirman el testimonio y la autoridad de muchos árabes y otros sarracenos. Pero yo, el traductor latino, he silenciado sus nombres, que son demasiado extraños para nuestra lengua. Aunque se apuntaran con cuidado su conocimiento no daría ningún fruto, a menos que se estimo provechoso acumular palabras y apliar hojas » (Foz 149).

«في بداية العالم، خلق الله بأيديه أربعة عناصر كما تشهد بذلك مرجعيات الكثير من العرب، لكنني أنا المترجم اللاتيني سكت عن أسمائهم الغريبة جدّا على لغتنا، فحتى وإن نُقلت بدقة شديدة؛ فإنّ معرفتها لن تفيد بشيء، إلا إذا اعتبرنا رصّ الكلمات التي لا طائل منها وتكديس الأوراق أمرًا مفيدًا» (ترجمتنا).

يشير هذا القرار الترجمي المتعمّد إلى أنّ المترجم لم يكن يلتزم بأي ضوابط علمية محددة كتلك المعمول بها الآن، وإنّما الغاية الأولى من الترجمة هي الحاجة الملحة للمادة العلمية الدقيقة أو الغاية الأيديولوجية، هذا القرار أدّى إلى محو الصلة المنطقية بين النص وصاحبه بحجّة «غرابة» الأسماء، وبعد أن تترجم إلى اللغات اللاتينية ينسب العمل في آخر المطاف إلى المترجم اللاتيني وليس المؤلّف العربي، لنشهدَ ما سمته فوث «latinización de la herencia árabe (149)» أي «لاتينية الموروث العربي» بمعنى الاستحواذ على الموروث العربي الإسلامي ونَسْبه إلى الحضارة اللاتينية. تنبّه بعض العلماء والفقهاء لهذا الانتحال العلمي، الذي تحوّل على ما يبدو إلى ظاهرة معروفة دفعت بابن عبدون مفتي إشبيلية للإفتاء بحُرمة بيع الكتب الإسلامية إلى المسيحيين واليهود، والسماح فقط ببيعهم الكتب المتعلقة بدينهم وعقيدتهم:

« No se debe vender a los judíos o a los cristianos libros de ciencia, salvo los que tienen relación con su propia fe; en efecto, ellos traducen los libros de ciencia y atribuyen su paternidad u otros correligionario y a sus obispos, en tanto que son obra de los musulmanes » (Gázquez 62).

«لا يجوز بيع اليهود والمسيحيين الكتب العلمية إلا ما كان متعلّقًا بدينهم؛ لأنّهم يترجمون هذه الكتب ثمّ ينسبونها لإخوتهم في الدين ولقساوستهم، وهي في الأصل كتب المسلمين» (ترجمتنا).

أما يوسف يعقوب المريني فقد أبرم عقدًا مع سانشو الرابع ملك قشتالة سنة 1282م، يقضي بوجوب إعادة الكتب العربية الموجودة بحوزة المسيحيين واليهود إليه، وعلى رأسها القرآن الكريم وكتب التفسير وغيرها. ويُذكر أنّه أعادَ ما يعادل 13 حمولة من المخطوطات (Gázquez 62). طال هذا التعتيم في الإشارة إلى المؤلفين الأصليين العديد من المؤلفات، لعلّ أبرزها ما أصبح يُعرف بـــ Las tablas alfonsíes o alfonsinas وهو عمل اعتمد في جزء كبير منه على ترجمة عدّة مؤلفات عربية، تستند معظمها على أعمال الزركالي[4] أشرف ألفونسو بنفسه على إنجازها وأصبحت تعرف فيما بعد بجداول ألفونسو أو جداول طليطلة، أو ما اشتهر على تسميته «Lámina universal o Alcora». الصفيحة الفلكية التي تُرجمت عن ابن خلف وهو كتاب في كيفية استعمالها، لكنّهم لم يعرفوا كيفية صناعتها، فجاء المُؤَلَّفُ الصادر باسم ربي إسحاق بن سعيد (Rabiçag) إضافة في هذه المجموعة؛ لتبيان كيفية صناعتها وكان يعتقد أنّه من تأليفه، لكن الدراسات أثبتت أنه اقتباس لصفيحة عالم الفلك الطليطلي الزركالي (Samsó 41).

ولقد سعى المترجمون الإسبان قديمًا وبعضهم حديثًا إلى ترسيخ الرؤية الغربية المتمركزة عرقيًّا في تقديم الموروث الإسلامي؛ إذ كانوا يمارسون ما أطلق عليه أنطوان بيرمان الترجمة المتمركزة، والترجمة التحويلية، اللتين أصبحتا صيغتين معياريتين غير قابلتين للتجاوز (47)، ويعرّف بيرمان هاتين الاستراتيجيتين على النحو التالي:

«يعني التمركز العرقي هنا، إرجاع كل شيء إلى الثقافة الخاصة (بالمترجم) وإلى معاييرها وقيمها واعتبار الخارج عن هذه الأخيرة – أي الغريب – سلبيًّا، يتعين أن يكون ملحقًا ومهيَّأً للمساهمة في إغناء هذه الثقافة. أما عملية التحويل، فإنها تحمل على نص متولد من التقليد (imitation والمحاكاة الساخرة (parodie) وتقليد الأسلوب والطريقة (pastiche) والاقتباس(adaptation) والانتحال (plagiat) أو كل نوع من التحويل الشكلي انطلاقًا من نص آخر موجود سلفًا» (48).

على هذا النحو يؤثر سانشيث ألبورنوث ترجمة «الأندلس» بـ: «إسبانيا» إثباتًا لهذه المركزية الأوروبية، التي أعلن عليها صراحةً في مواضع شتى كما أسلفنا، فيترجم بيت ابن حزم الأندلسي كما يلي:

ويا جوهر الصّين سحقًا فقد غنيت بياقوتة الأندلسْ

4 - أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى التجيبي النقاش (1020–1100م) المعروف بالزرقالي أو الزركالي. فلكي أندلسي ولد وعاش في طليطلة، غير أنّ حروب الاسترداد في عهد الملك ألفونسو السادس أجبرته على ترك مسقط رأسه، فاتجه أولًا إلى قرطبة حيث عمل مدرّسًا، وبعدها إلى إشبيلية حيث توفي، عصامي التكوين، بدأ مساره الإبداعي بصناعة الأصطرلابات ثم الساعات المائية، اشتهر باختراعه لصنف جديد من الاسطرلابات عُرف باسم الصفيحة الزركالية، كما ساهم في إعداد الزيج الطليطلي أو جداول طليطلة، وهي أرصاد قام بها من موقع طليطلة لحساب مواقع النجوم ومقابلاتها في الروزنامة والتوقيت، كما وضع مؤلّفًا بعنوان «الصفيحة الزركالية» وهو كتاب في كيفية صناعة الصفيحة، انظر(Patar 495–497; Millas Vallicrosa 1950).

« !Véte en mal hora, perla de la China! Me basta a mí con mi rubí de España » (Sánchez 183).

أما في القرن التاسع عشر فقد ترجم إيميليو لا فوينتي ألكانترا Emilio Lafuente Alcántara (1830-1868) في مؤلفه «Inscripciones árabes de Granada» جملةً منقوشةً على جدار قاعة السفراء في قصر الحمراء «... إن الفاتح الله» بـــ «porque Dios es el que lo facilita todo»، غير أنَّ مثل هذه الجمل المجتزأة تطرح إشكالًا حقيقيًّا حينما يُراد ترجمتها؛ إذ عادة ما يُجهل سياقها التاريخي والنصي، وأحيانًا عوامل النحت والتآكل تأتي على جزء منها وتصعّب عملية فهمها، وهنا تتدخل ذاتية المترجم الذي يترجم وفقًا لرؤيته الخاصة، وبعد مضي قرن من الزمن أستطاع نيكل إيجاد الجملة كاملة في قلعة الأسيرة: «أبشر خيرًا فإن الفاتح الله»، وقد ترجمها كالتالي: «Regocíjate en el bien, porque ciertamente Dios ayuda»، بينما ترجمها ألمارغو كارديناس بـ:

« una buena nueva os traigo, Que las armas de Dios han alcanzado la victoria » (Peña 108-109).

هذه الأمثلة أعطتنا ثلاث ترجمات مختلفة لكلمة واحدة هي «الفاتح»، وقد اعتمدنا الترجمة الحرفية في نقلها إلى العربية لتبيان الاختلافات المذكورة:

1. ألكانترا: الله هو من يمنح كل شيء Dios es el que lo facilita todo
2. نيكل: إن الله يساعد Ciertamente Dios ayuda
3. المارغو كارديناس: أسلحة الله انتصرت Las armas de Dios han alcanzado la victoria.

نستشف من هذه الأمثلة، كما يشير سالفادور بينيا، كيف أنها اتبعت آليات ورؤى مختلفة: فترجمة ألمارغو كارديناس اعتراها التأويل المتأثر بالسياق التاريخي للتجاذبات السياسية والصراعات التي ميّزت دولة بني الأحمر، نيكل ارتأى القراءة الدينية معتمدًا في ذلك على توجه الدولة الناصرية في جعل التديّن الصوفي أيديولوجية الدولة، أما ترجمة ألكانترا فاتبعت المعنى الحرفي دون إقحام أي تفسيرات أو إسقاطات أخرى؛ لعلمه بعدم إمكانية تحديد سياق النص الأصلي (109). نلاحظ كيف أن كل هذه القرارات والخيارات الترجمية تنبئُ بخلفية المترجم الأيديولوجية، فحتى وإن لم يُقصد بها حتمًا التلاعب بالنصّ الأصلي إلاّ أنّ اصطباغها بذاتيته أمر بيّن وجليّ.

خاتمة

لترجمة إنتاج فكري معقّد يتعيّن دراستها وفقًا لمقاربة كلّية لا تنفصل عن روافدها الثقافية والسياسية والاجتماعية المكوّنة لديناميتها، والبحث في أبعد من نصّيتها الظاهرة؛ للكشف عن العلاقات الخفية الدافعة إليها والآليات التي اتبعتها.

كون الترجمة جسرًا ممتدًا بين الثقافات والشعوب لا ينفي عنها التراكمات التاريخية والثقافية والأيديولوجية، التي قد تحوّلها إلى أداة فكرية في يد سلطة معيّنة توجّهها قراراتُها السياسية ومواقفُها المسبقة، وهذا ما يؤكد مرة أخرى على حيوية الترجمة وتفاعلها الدائم مع محيطها المنتج لها.

كان هذا عرضًا مقتضبًا جدًا لعلاقة الترجمة بالهُوية والأيديولوجية في الحالة الإسبانية، وقد حاولنا من خلاله الوقوف عند فترات زمنية، ونماذج ذات دلالة قوية، تبيّن كيف يُتلاعب بالنصوص المترجمة؛ وفقًا لمنظور ما، وظروف تاريخية معيّنة، هذا وتبقى المؤلفات الأندلسية وترجماتها إلى اللغة الإسبانية مجال بحث واسع في التأريخ للترجمة في إسبانيا خلال العصر الوسيط، وكذا دراسة الطرق والمناهج المتبعة آنذاك، وهو ما يفتح آفاقًا واسعة لمن يريد خوض هذا المجال من الباحثين في جامعاتنا العربية.

المراجع

أولًا: العربية

بيرمان، أنطوان. **الترجمة والحرف أو مقام البعد**. ترجمة: عز الدين الخطابي، مراجعة: جورج كتورة، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

ثانيًا: الأجنبية

Arias Torres, Juan Pablo. “Bibliografía sobre las traducciones del Alcorán en el ámbito hispano”. TRANS, nº. 11, 2007, pp. 261-272. Consultado el 11 de Mayo de 2019. http://www.trans.uma.es/pdf/Trans_11/T.261-272J.P.A.Torres.pdf

Buresi, Pascal. “Al-Andalus entre Orient et Occident: l´invention des origines”. Manuela Marín. Al-Andalus/ España. Historiografía en contraste. Siglos XVII-XXI. Casa de Velázquez, Colección de la Casa de Velázquez, 109, 2009, pp.119-129. Consultado el 08 de Abril de 2019. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00412124

El-Madkouri, Maataoui Mohamed. “Escuelas y técnicas de traducción en la edad media”. Nº 11, Julio 2006. Consultado el 03 de Mayo de 2019. https://www.um.es/tonosdigital/znum11/portada/tritonos/tritonos-edadmedia.htm

Felipe, Helena de. “Los estudios sobre beréberes en la historiografía española: Arabismo y africanismo”. Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: Siglos xvii-xxi. Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 105-117. Consultado el 11 de Febrero de 2019. http://books.openedition.org/cvz/1379>. ISBN: 9788490961261.

Ferrín, Emilio Gonzalo. Historia General de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente, Córdoba. Almuzara, 2007.

____. “Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento”. MEAH, sección Árabe-Islam, 58, 2009, pp. 383-405. Consultado 15 de Marzo de 2019. https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/2775/ZvGonz%c3%a1lez.09.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Foz, Clara. El Traductor, la Iglesia y el Rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII. Gedisa Editorial, Barcelona, 2000.

Gázquez, Martínez José. “El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable”. Cahiers d›Etudes Hispaniques Médiévales, n° 28, 2005, pp. 243-252. Consultado 23 de Marzo de 2019. https://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2005_num_28_1_1703

____. “Las traducciones latinas del Corán, arma antislámica en la cristiandad medieval”. Cuadernos del CEMYR, 13, diciembre 2005, pp. 11-27. Consultado el 23 de Marzo 2019. https://www.researchgate.net/publication/308724077

____. La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes. Discurso leído el día8 de febrero de 2007 en el acto de recepción pública de.

José Martínez Gázquez en la Real Academia de buenas Letras de Barcelona y contestación del Académico Numerario Don José Enrique Ruiz Domènec. Ed. Real Academia de buenas Letras de Barcelona, Barcelona 2007.

Genette, Gérard. Seuils. Editions du Seuil, 1987.

Gil-Bardají, Anna. "La traducción del árabe en España: panorámica histórica". Quaderns, Revista de Traducció, 23, 2016, pp. 59-78. Consultado el 24 de Abril de 2019. https://www.raco.cat/index.php/QuadernsTraduccio/article/view/310616

Guichard, Pierre. "Les Arabes ont bien envahi l'Espagne: les structures sociales de l'Espagne musulmane ». Annales. Economies, sociétés, civilisations. 29e année, nº. 6, 1974. pp. 143-151.

Manzano Moreno, Eduardo. " La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español". Orientalismo, exotismo y traducción, Coordinadores: Fernández Parilla, Gonzalo y Feria García Manuel C. Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha, 2000, pp. 23-37.

Marín, Manuela. Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII XXI. Ed. Manuela Marín, 109, Madrid, Casa Velázquez, 2009.

Millás, Vallicrosa José María. Estudios sobre Azarquiel. Consejo Superior de Investigación Científica, 1950.

Olagüe, Ignacio. La revolución islámica en Occidente. Ignacio Olagüe, Síntesis de la obra realizada por Identidad Andaluza. Consultado el 08 de Febrero 2019. https://bibliotecanacionandaluzasevilla.files.wordpress.com/2008/09/ignacio-olague-la-revolucion-islamica-en-occidente.pdf

Patar, Benoît. *Dictionnaire des philosophes médiévaux.* Presses philosophiques. Editions Fides, Québec, 2006.

Peña, Salvador. "Narrativa de la traducción". *TRANS*, N° 9, 2005, sección 99-114. Consultado el 15 de Enero de 2019. http://www.trans.uma.es/pdf/Trans_9/t9_99-114_SPena.pdf

Ribera Y Tarrago, Julián. *Discursos leídos ante la Real Academia Española, en la recepción del Señor O. Julián Ribera y Tarrago el día 26 de mayo de 1912*, Madrid.

Rivera, Luque José Luis Alexis.*El Corán latino de Robert de Ketton (s. XII) Introducción y análisis traductológicodel capítulo XII, la sura de José, vv. 1-57.* Tesis que para obtener el grado deLicenciado en Letras Clásicas.México, D.F. (Junio) 2015.

Samsó, Julio.*"*Las traducciones astronómicas alfonsíes y la aparición de una prosa científica castellana". *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, nº 6, 2008-2009, pp. 39-51. Consultado el 12 de Febrero de 2019. https://www.academia.edu/17281826/Las_traducciones_astron%C3%B3micas_alfons%C3%ADes_y_la_aparici%C3%B3n_de_una_prosa_cient%C3%ADfica_castellana._Alcanate._Revista_de_Estudios_Alfons%C3%ADes_6_2008-2009_39-51

Sánchez Albornoz, Claudio. « Espagne préislamique et Espagne musulmane ». *Revue Historique,* 237(2), 1967, pp. 295-338. Consultado el 09 de Febrero de 2019. http://www.jstor.org/stable/40950945

____. España enigma histórico. EDHASA, Colección Ensayo Histórico, 2 vols., Barcelona,1977.

Sanjuán, García Alejandro. "Al-Andalus en la historiografía nacional católica española: Claudio Sánchez Albornoz". eHumanista, 37, 2017, pp. 305-328. Consultado el 23 de Marzo de 2019. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6219197

____. «La creciente difusión de un fraude historiográfico: la negación de la conquista musulmana de la península ibérica". Vínculos de Historia, nº. 7, 2018, pp. 173-193. Consultado el 22 de Abril de 2019. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/ 16207/La%20creciente.pdf?sequence=2

Santoyo, Julio-César. "Sobre la historia de la traducción en España: Algunos errores recientes". Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación, nº. 6, 2004, pp. 1-10. Consultado el 07 de mayo de 2019. http://www5.uva.es/hermeneus/hermeneus/06/arti08_06.pdf

References

Birmān, Anṭwān. *Al-tarjamah wa al-ḥarf aw maqām al-bu´d* (in Arabic), Tarjamat ´Izz al-Dīn al-Khaṭṭābī, murāja´at Jūrj Katūra ed. al-munaẓẓamah al-´arabīyah li al-tarjamah, Bayrūt, 2010.